



پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیر

سال اول | شماره ۱ | پاییز ۱۴۰۳

اعتبار سنجی دوگانه عقلی-نقلی در مطالعات کلامی-تفسیری با تأکید بر اصل

هم‌نشینی

| محمد حسن احمدی |

بررسی و تحلیل هستی‌شناسی فلسفی - عرفانی نوروز علی سورانی

| منصور رستمی |

«تدبرشناسی» بر پایه تحلیل تفسیر تطبیقی آیات چهارگانه تدبّر

| حسین صدیقی-علی راد-فتح الله نجارزادگان-حامد دژآباد |

سیره تربیتی حضرت موسی (ع) در ماجرای گوساله‌پرستی بنی اسرائیل با تأکید

بر دو تفسیر تسنیم و المنار (مطالعه موردی سوره اعراف)

| زهرا فتحی مجد-مصطفی عباسی مقدم |

بررسی انتقادی کتاب «نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر در تفسیر قرآن

| رضا کریمی |

شیخ طوسی و بطلان عقاید فرقه مجبّره در تفسیر تبیان

| روناک امامی-اعظم فرجامی-زهره نریمانی |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری

دوره ۱، شماره ۱، پاییز ۱۴۰۳



پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی (ره) کرمانشاه

مدیر مسئول: دکتر حسین صدیقی
هیأت علمی مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی (ره)
کرمانشاه

سرمدبیر: دکتر عبدالله غلامی
استادیار دانشگاه رازی، کرمانشاه

ویراستار انگلیسی: دکتر یدالله فیضی پیرانی

نشانی: کرمانشاه، بلوار شهید شیروودی، حوزه علمیه، مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی (ره)
کرمانشاه

صندوق پستی: ۶۷۱۵۷۷۸۵۵۱

رایانامه مجله: m.k.t.kermanshah@gmail.com

سامانه ارسال و پیگیری مقاله: <https://www.pmkt.ir>

* مسئولیت محتوای مطالب بر عهده نویسنده یا نویسندگان مقالات است!

هیأت تحریریه نشریه (براساس ترتیب الفبایی):

سعید بخشی // استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)

محمدصفر جبرئیلی // دانشیار پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

علی راد // دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران

حسین شم آبادی // هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبائی (ره) کرمانشاه

حسین صدیقی // هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبائی (ره) کرمانشاه

مسلم محمدی // دانشیار دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی

محمد مولوی // دانشیار دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)

محسن نورایی // دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه مازندران

هیأت تحریریه بین المللی

رزاق حسین فرهود الموسوی // استاد دانشکده فقه، دانشگاه کوفه، عراق

شیوه‌نامه نگارش مقالات پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری

پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری آخرین دستاوردهای علمی و مقالات حاصل پژوهشهای استادان، طلاب حوزه‌های علمیه و دانشجویان دانشگاه‌های داخل و خارج کشور را به زبان فارسی پس از طی روند ارزیابی علمی دو سو ناشناس و پذیرش از سوی تأیید هیأت تحریریه منتشر می‌کند. ویژگی‌های کلی مقاله:

۱. مقاله باید علمی، پژوهشی، مستند، دارای نوآوری و نتیجه تحقیقات نویسنده/گان باشد.
۲. مقاله ارسالی نباید اینترنتی یا تدوین شده با هوش مصنوعی باشد. در غیر این صورت عواقب آن بر عهده نویسنده مسئول می‌باشد.
۳. مقاله ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری یا در مجموعه مقالات همایش‌های داخلی یا خارجی چاپ شده باشد و نباید همزمان برای نشریه دیگر یا همایش جاری داخلی یا خارجی ارسال شده باشد. تا اتمام داوری نیز نباید به مجله دیگر یا همایش جاری فرستاده شود. پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
۴. پذیرش نهایی و چاپ مقاله، پس از داوری دو سو ناشناس و تأیید نهایی هیأت تحریریه به آگاهی نویسنده می‌رسد.
۵. مسئولیت مطالب و محتوای مقاله بر عهده نویسنده/گان است. نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند، باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر نوشته شود و نشان ستاره روی آن درج گردد.
۶. نام کامل نویسنده/گان، مرتبه علمی، محلّ تدریس یا تحصیل، رشته تحصیلی، رایانامه ترجیحاً دانشگاهی یا سازمانی، شماره تلفن همراه نویسنده/گان همراه با آدرس پستی در صفحه جداگانه ضمیمه شود.

اجزای مقاله:

۱. عنوان: باید گویا و بیانگر محتوا و جزئیات دقیق مقاله باشد.
۲. مشخصات نویسنده/گان: شامل نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی، رشته تحصیلی، محلّ تدریس یا تحصیل.
۳. چکیده: شرح جامعی از مقاله با واژه‌های محدود (بین ۲۰۰ تا ۴۰۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.

۴. واژه‌های کلیدی: شامل پنج تا هفت واژه تخصصی که اهمیت آنها در مقاله بیش از سایر واژه‌هاست.

۵. مقدمه: شامل بیان مسئله، اهداف، ضرورت، پرسش‌ها، فرضیه، نوآوری و یافته‌ها و ذکر پیشینه پژوهشی مقاله به همراه وجه تمایز مقاله با نگاه‌های پیشین.

۶. پیکره اصلی: شامل متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، تقسیم‌بندی‌های محتوایی.

۷. نتیجه: شامل نتایج منطقی و مفید مقاله.

۸. منابع: فهرست‌نویسی ارجاعات مقاله بر مبنای شیوه‌نامه مجله.

۹. چکیده انگلیسی: با قلم Times New Roman با اندازه ۱۲ (۲۰۰ تا ۴۰۰ واژه) به همراه

مشخصات و درجه علمی نویسندگان

شیوه تنظیم متن:

۱- مقاله باید بر صفحه A4، با قلم IR Lotus و اندازه ۱۳ با فاصله سطر ۱ در محیط واژه‌پرداز ۲۰۱۰ (word 2010) یا نسخه‌های بالاتر نوشته شده باشد. همچنین فاصله باید از بالا و پایین صفحه و از راست و چپ صفحه، هر کدام ۳ سانتی‌متر باشد.

۲- حجم مقاله به هیچ وجه نباید بیش از بیست صفحه یا ۷۵۰۰ کلمه بدون احتساب چکیده انگلیسی شود.

۳- ابتدای هر بند حتی سطر نخست زیر هر عنوان با ۵/ سانتی‌متر تورفتگی شروع شود.

۴- تیترهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۲-۱، ۳-۱، ... و ۱-۲، ۲-۲، ۳-۲ و... مشخص شود. عنوان‌ها از مقدمه تا فهرست منابع با شیوه درختی و از راست به چپ شماره‌گذاری شود.

۵- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره جلد/صفحه) نوشته شود؛ مثل: (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۳/۲).

۶- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان) یا (همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.

۷- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (Last name, year: vol/page) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.

۸- شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی و یادداشت‌های توضیحی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، در پاورقی درج شود.

۹- ارجاع در یادداشت‌ها به همان شیوه ارجاع در متن و مشخصات تفصیلی مآخذ در فهرست منابع پایان مقاله بیاید.

۱۰- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان (سال انتشار)، **نام کتاب**، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد، نیاز نیست)، محل نشر: نام ناشر.

- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، **نام نشریه**، دوره/ سال، شماره جلد، شماره صفحه ابتدا و انتهای مقاله.

- پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، (سال انتشار)، «عنوان موضوع»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی، تاریخ.

۱۱- جهت پیشگیری از هرگونه سوء رفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌ها در نخستین مرحله با مشابه‌یاب‌های «سمیم نور» و «هماندجو» بررسی می‌شود. نشریه تنها مقالاتی را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی آن، کمتر از ۱۳ درصد باشد.

۱۲- رعایت دستور خط فارسی، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

۱۳- نشریه در اصلاح، اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۱۴- گواهی پذیرش مقاله پس از اتمام داوری و تصویب هیأت تحریریه توسط سردبیر صادر و برای نویسنده مسئول از طریق سامانه نشریه قابل دریافت است.

سامانه ارسال و پیگیری مقاله: <https://www.pmkt.ir>

باسمه تعالی

تمهدنامه

سردبیر فصلنامه پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری به اطلاع می‌رساند؛ این‌جانب..... نویسنده
مسئول مقاله.....
ضمن پذیرش تمام مسائل حقوقی این مقاله و تأیید صحت اطلاعات علمی مندرج در آن، تعهد می‌نمایم تا
زمان اعلام نتیجه قطعی از سوی هیأت تحریریه پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری، این مقاله را برای هیچ
مجله یا همایشی ارسال ننمایم.

فهرست مندرجات
پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری

دوره ۱، شماره ۱، پاییز ۱۴۰۳

عنوان.....	صفحه
سخن سردبیر.....	۹
اعتبارسنجی دوگانه عقلی-نقلی در مطالعات کلامی-تفسیری با تأکید بر اصل هم‌نشینی / محمدحسن احمدی.....	۱۱
بررسی و تحلیل هستی‌شناسی فلسفی - عرفانی نوروبعلی سورانی / منصور رستمی.....	۲۷
«تدبیرشناسی» بر پایه تحلیل تفسیر تطبیقی آیات چهارگانه تدبیر / حسین صدیقی؛ علی راد؛ فتح‌الله نجارزادگان؛ حامد دژآباد.....	۴۹
سیره تربیتی حضرت موسی در ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل با تأکید بر دو تفسیر تسنیم و المنار (مطالعه موردی سوره اعراف) / زهرا فتحیمجد؛ مصطفی عباسی مقدم.....	۷۷
بررسی انتقادی کتاب «نقش پیش‌دانسته‌ها و علائق مفسر در تفسیر قرآن» / رضا کریمی.....	۹۷
شیخ طوسی و بطلان عقاید فرقه مجتبه در تفسیر تبیان / روناک امامی؛ اعظم فرجامی؛ زهره نریمانی.....	۱۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين
 اللهم صلّ على محمد و آل محمد و عجل فرجهم

سخن سردبیر

حمد و سپاس بی‌کران پروردگاری را سزااست که انسان را در نیکوترین هیئت آفرید و سپس خود، آموزگارش شد: «عَلَّمَ الْبَيَانَ» (الرحمن: ۴) و قلم آنچه را نمی‌دانست، علمش آموخت: «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عِلْمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (العلق: ۵-۴). او که برترین مخلوقاتش را نیز برای تعلیم و تربیت بشر گماشت: «وَيَعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (الجمعه: ۲) و فرمود تا به آستان عترت نبی - علیه و علیهم الصلاة و السلام - همان «خُزَّانِ الْعِلْمِ» تمسک جوید تا از خرمن دانش آن استوارن در علم: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) خوشه‌چین شوید و سعادت‌مند گردید: «وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (المائدة: ۳۵).

چند صباحی است که به فضل الهی، رشته‌های تخصصی حوزوی کلام تطبیقی، مسائل جدید کلامی، مذاهب اسلامی و تفسیر قرآن در مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی (ره) رونق یافته و چراغ پژوهش‌های علمی در عرصه مباحث کلامی و تفسیری در کرمانشاه فروغ بیشتری کرده است.

با توجه به نبود نشریه‌ای علمی-پژوهشی در زمینه مباحث کلامی در غرب کشور و محدودیت منابع قرآنی، و همچنین با در نظر گرفتن فضای مذهبی و فرقه‌ای این منطقه، تمرکز بر مباحث کلامی و تفسیری می‌تواند کارکردهای چندگانه‌ای از جمله تقریب‌بخشی و تبیین‌گری و حتی پاسخ‌گویی به شبهات داشته باشد. بی‌تردید، این رویکرد، گونه‌ای اثربخش از پیوند دانش کلام و تفسیر را به نمایش می‌گذارد.

بر این اساس و با توجه به خلأهای موجود، «پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری» مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی (ره) کرمانشاه، افزون بر پوشش کمبودهای

پژوهشی در غرب کشور، به صورت ویژه به مطالعات تلفیقی کلام و تفسیر می‌پردازد و بیش از پیش، بر اهمیت مسائل میان‌رشته‌ای این دو دانش تأکید می‌ورزد و انتظار می‌رود با آشکار ساختن پیوندهای ناگسستنی میان این دو حوزه دانشی، افق‌های نوینی را پیش‌روی اندیشمندان و محققان بگشاید.

مهم‌ترین محورهای این فصلنامه به قرار ذیل است:

الف) تبیین

۱. مبانی کلامی تفسیر قرآن کریم؛
۲. تحلیل باورهای اعتقادی بر پایه آیات قرآن؛
۳. تفسیر تطبیقی (مقارن)؛
۴. تفسیر موضوعی آیات اعتقادی؛
۵. نقش معارف کلامی-تفسیری در سبک زندگی اسلامی.

ب) نقد و بررسی

واکاوی انتقادی مذاهب کلامی فعال در غرب کشور بر اساس آموزه‌های امامیه؛ و بررسی چالش‌های کلامی معاصر و تأثیر آنها بر مبانی تفسیری

ج) پاسخ به شبهات کلامی، قرآنی و تفسیری

امید است این گام علمی، مورد توجه پژوهشگران، طلاب، دانشجویان و علاقه‌مندان به معارف دینی قرار گیرد و زمینه‌ساز تأملی ژرف‌تر در کلام الهی و باورهای کلامی امامیه باشد.

والسلام

سردبیر

Dual Validation of the Rational-Narrative in Theological-Exegetical Studies with an Emphasis on the Principle of Syntagmatic Relationship

Mohammad Hasan Ahmadi 

- Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: ahmadi_mh@ut.ac.ir

Article Info	Abstract
Article type: Research Article	The rational-narrative dichotomy is frequently employed in theological-exegetical studies, yet its validity remains largely unexamined, leading to misunderstandings. This study critiques this duality through the lens of the <i>syntagmatic principle</i> , arguing that religious epistemology resists such rigid distinctions. The article examines two key instances of this divide: the rational-narrative split in theology and the contrast between narrative-based and rational-based exegesis. It highlights how the interconnected nature of religious knowledge complicates these classifications, demanding critical reassessment. A major concern is the uncritical adoption of these binaries, which often leads to abstract interpretations rather than faithful textual engagement. The study urges scholars to first identify and then rigorously evaluate the presupposed classifications in Islamic studies, avoiding the imposition of artificial frameworks on texts. By emphasizing the syntagmatic structure of religious epistemology, the research demonstrates that knowledge acquisition does not conform to a strict rational-narrative divide. Instead, these elements interact dynamically within a cohesive epistemic system. The conclusion calls for a more nuanced approach: scholars must scrutinize underlying assumptions, assess their validity, and resist forcing texts into predefined categories. This method prevents misrepresentation and promotes a more authentic engagement with theological and exegetical sources. Ultimately, the study advocates moving beyond the rational-narrative dichotomy, proposing an integrative framework that better aligns with the interconnected logic of Islamic thought.
Article history: Received: 2024/10/11	
Accepted: 2024/12/5	
Published: 2024/12/10	
Keywords: Intellectual-narrative , Dualitytheology , Interpretation , Methodology , Islam.	

Cite this article: Ahmadi, Mohammad Hasan (2024). Dual Validation of the Rational-Narrative in Theological-Exegetical Studies with an Emphasis on the Principle of Syntagmatic Relationship. *Journal of Theological and Exegetical Studies*, Year 1, Issue 1, Autumn 2024, Serial Number 1, (11-25).



Publisher: Allameh Tabatabaei Seminary Higher Education Institute, Kermanshah



اعتبار سنجی دوگانه عقلی-نقلی در مطالعات کلامی-تفسیری با تأکید بر اصل هم‌نشینی

محمد حسن احمدی

- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران. ahmadi_mh@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	دوگانه عقلی-نقلی، معمولاً به عنوان پیش‌فرض مطالعات کلامی و تفسیری تلقی می‌شود.
پژوهشی	صرف نظر از تقریرهای این دوگانه در علم فلسفه و با وجود کثرت کاربرد این دوگانه در ادبیات کلامی-تفسیری، در مورد اعتبار آن، غالباً تبیین و توجیهی صورت نگرفته است. از سوی دیگر، این دوگانه، زمینه بروز بسیاری از بدفهمی‌ها و سوء تفاهمات را موجب شده است. با تأکید بر اصل «هم‌نشینی» در مورد دوگانه نقلی-عقلی، باید گفت که اساساً شبکه معادله‌ای حصول معرفت در نظام معرفتی دینی، چنین تفکیکی را در مطالعات کلامی-تفسیری با تأملات جدی روبه‌رو می‌سازد. دوگانه نقلی-عقلی در کلام و دوگانه تفسیر روایی و تفسیر عقلی در تفسیر، نمونه‌های مهمی است که این مقاله بر آنها تمرکز پیدا کرده است. نتیجه این پژوهش آن است که در مواجهه با هرگونه مطالعه در حوزه مطالعات اسلامی، لازم است اولاً نسبت به شناخت طبقه‌بندی‌هایی که پیش‌فرض مطالعه قرار گرفته‌اند، دقت داشت و در مرحله بعد به راستی‌آزمایی و میزان توجیه‌پذیری آنها پرداخت و از افتادن به انتزاعات ذهنی دیگران و تفسیر متون در قالب این نوع طبقه‌بندی‌ها پرهیز کرد.
تاریخ دریافت:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
واژه‌های کلیدی:	
دوگانه عقلی-نقلی، کلام، تفسیر، روش‌شناسی، اصل هم‌نشینی، تفسیر روایی و تفسیر عقلی.	

استناد: احمدی، محمد حسن (۱۴۰۳). اعتبارسنجی دوگانه عقلی-نقلی در مطالعات کلامی-تفسیری با تأکید بر اصل هم‌نشینی.

پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، پاییز ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۱ (۱۱-۲۵).

ناشر: مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی ره کرمانشاه



۱. مقدمه: اعتبارسنجی دوگانه‌ها در علوم الهیاتی

در هر علمی نوع «طبقه‌بندی» مسائل آن علم اهمیتی خاص دارد و ابزار مهمی برای مسئله‌شناسی است. اولین گام برای تجزیه و تحلیل، داشتن یک نظام طبقه‌بندی است. «طبقه‌بندی» به اطلاعات خام، معنا می‌بخشد. طبقه‌بندی اطلاعات خود یک روش فقه الحدیثی به شمار می‌رود؛ از این رو، نوع چینش احادیث در کتاب‌های حدیثی، کارکرد فقه الحدیثی دارد. آنچه امروز و با وجود سهولت دسترسی به انواع اطلاعات تاریخی می‌تواند ملاک اصلی ارزیابی پژوهش‌های نوین به‌ویژه در حوزه علوم انسانی و متن‌محور واقع شود، نوع طبقه‌بندی به کارگرفته شده در پژوهش و مبنای آن است. بسیار در پی این هستیم که پژوهش خود در چارچوب طبقه‌بندی‌های تعریف شده باشد، در صورتی که معلوم نیست طبقه‌بندی‌های رایج تا چه حد معتبر باشند. طبقه‌بندی یک متن، اصلی‌ترین خاستگاه استدلالی متن است که معمولاً دچار ضرب‌المثل معروف «نرخ تعیین کردن در میانه نزاع» می‌شود. از سوی دیگر، تحلیل یک موضوع بدون انجام یک طبقه‌بندی، بحث را به فضاهایی غیر واقعی سوق می‌دهد. پدیده آلودگی اطلاعاتی و مغالطه تبویب غیر موجه، اهمیت ورود به طبقه‌بندی منطقی در این حوزه را دوچندان کرده است.

آنچه به یک طبقه‌بندی معنا می‌دهد، صرفاً امکان ذهنی و منطقی آن نیست، بلکه واقعیت تاریخی نیز نباید از نظر دور ماند. همان‌طور که طبقه‌بندی صرف ذهنی اداره راه و ساختمان به معاونت آجر، معاونت آسفالت و ... یا طبقه‌بندی وسایل یک آشپزخانه به وسایل پلاستیکی، فلزی، مایعات، پودرها و ... غیر منطقی و بدون توجه به نیاز واقعی است، در طبقه‌بندی‌های تاریخی نیز نمی‌توان از توجه به واقعیت‌های تاریخی غافل بود؛ از این رو، جابجا کردن طبقه‌بندی‌ها باید با حساسیت خاصی مورد توجه باشد؛ مثلاً جدا کردن روایات «کتابت» از کتاب «فضل العلم» کافی و طرح آن با عنوان مستقل «کتابت حدیث»، نیازمند ایجاد شرایط هموارتری برای این جابجایی است یا اینکه معناداری تقسیم‌بندی تفسیر، به دو قسم روایی و اعتقادی، به عنوان یک الگوی تقسیم‌بندی موضوعی از سوی گلدزیهر تأمل‌برانگیز است.

طبقه‌بندی در عین اینکه یکی از ابزارهای فقه الحدیثی شمرده می‌شود، می‌تواند عامل «سوء فهم» نیز باشد. طبقه‌بندی غیر اصولی یک علم می‌تواند برخی از ابواب علم را پررنگ‌تر از آنچه هست، نشان دهد. این مسئله در تبویب ابواب فقهی و حتی تفسیر موضوعی قرآن می‌تواند به عنوان آسیبی جدی تلقی گردد؛ به طوری که طبقه‌بندی موضوعی می‌تواند به نوعی به لزوم تحلیل متن در چارچوب یک طبقه‌بندی خاص بینجامد و از این جهت، مانع برداشت صحیح از گزارش باشد؛ از این رو، پذیرفتنی نیست که پراکندگی آیات در مورد یک موضوع را دلیلی برای تفسیر موضوعی قرآن بدانیم.

بر همین اساس است که شیوه‌های نخستین جمع روایات که به صورت مسانید (نه به صورت موضوعی) بوده، زمینه بهتری را برای درک منطقی از متن فراهم می‌کرده است؛ برای نمونه، طبقه‌بندی پنج‌گانه حرام، واجب، مستحب، مکروه و مباح نیز به اعتقاد برخی، ادبیات انگیزشی موجود در متون قرآن و روایت را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ از این رو، تغییر سبک کتاب‌های حدیثی به صورت موضوعی و به عنوان نمونه تعیین اصطلاحات پنج‌گانه، تصویری جدید از ارزش‌گذاری ایجاد کرد که با نوع مشابه آن در متون قرآنی و روایی کاملاً متفاوت است. این تصویر جدید از این جهت نقدپذیر است که موجب از بین رفتن ماهیت انگیزشی دستورات دینی شده است. تأثیر این‌گونه طبقه‌بندی‌ها در فاصله‌گیری از ادبیات انگیزشی متن را می‌توان در مواجهه با تعبیر قرآنی چون «فأذنوا بحرب من الله» (بقره: ۲۷۹)، «و لا تقل لهما اف» (اسراء: ۲۳)، «أیحب أحدکم أن یأکل لحم أخیه میتا» (حجرات: ۱۲) یا تعبیر روایی در قالب‌هایی چون «لیس منا» یا «ما من شیعتنا الا من...» و به طور کلی، توصیه‌های دینی به برخی امور چون حق همسایه، اهمیت تلاوت قرآن، نماز جماعت یا مبعوضیت طلاق و ... مشاهده کرد؛ به گونه‌ای که مثلاً تلاوت قرآن به جای اینکه مؤید به آیه «فاقرؤا ما تیسر من القرآن» (مزمّل: ۲۰) باشد، ذیل عنوان عمل مستحبی طبقه‌بندی می‌شود یا اینکه «نماز جمعه، مستحب است» جایگزین این آیه «فاسعوا الی ذکر الله» (جمعه: ۹) می‌شود؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت طبقه‌بندی‌های موضوعی با ساختار نقل در قرون نخستین هم‌خوانی ندارد؛ از این رو، تلاش برای صورت‌بندی منابع این دوره بر اساس طبقه‌بندی‌های ذهنی امروزی نتایج به دست آمده را با اندکی تأمل مواجه می‌سازد.

عدم توجیه‌پذیری برخی طبقه‌بندی‌ها موجب می‌شود تا از آنها با عنوان تمایزهای خود ساخته یاد کنیم؛ برای نمونه، بسیاری از رخدادهای حدیثی که از آنها ذیل تاریخ اهل سنت بحث می‌شود (مانند بحث مفصل کتابت حدیث در عصر نبوی، مسئله منع تدوین حدیث، موضوع جعل و وضع حدیث در دوره اموی و ...) از نگاه تاریخی به همان میزان در تحلیل تاریخ شیعه اهمیت دارد که در مورد اهل سنت اهمیت دارد. بگذریم از آنکه این تفکیک برخی را برآن داشته است که حتی سخن از حدیث نبوی را نیز در ضمن تاریخ حدیث اهل سنت بگنجانند که بطلان آن روشن است. شاید بتوان تفکیک عالمانه علامه عسکری (ره) به صورت مکتب اهل بیت و مکتب خلفا را جایگزین بسیار مناسبی برای رفع موانع موجود دانست (عسکری، ج ۱، ص ۳۲). در واقع، تمایز موجود بیشتر از جهت تمایز نوع میراث حدیثی است که آن هم بیشتر در حوزه کلام و فقه و البته در سده‌های متأخرتر معنا و مفهوم می‌یابد. در غیر این صورت، نوع پدیده‌ها و رخدادهای تأثیرگذار بر حدیث، تمایز مهمی را به‌ویژه در سده‌های نخستین - که محور اصلی تاریخ حدیث است - برنمی‌تابد. از این جهت اصرار بر تحلیل تاریخ حدیث در دو فضای متمایز نه تنها قابل تأمل جدی است،

بلکه حتی گاه نتایج معرفتی غیر قابل دفاعی را به همراه دارد. اصرار بر نمایان کردن کتاب شریف نهج البلاغه در ضمن تاریخ حدیث شیعه با وجود جایگاه خاص این کتاب در میان اهل سنت، نمونه کوچکی از این نوع نتایج است.

۲. اصل هم‌نشینی

هر «دوگانه»، مبتنی بر نوعی طبقه‌بندی است که هم‌نشینی در آن، چنین دوگانه‌ای را موجب شده است. از آنجایی که طبقه‌بندی، موجب نوعی هم‌عرضی و ایجاد سهم یکسان برای هر یک از متغیرها می‌گردد، عدم توجه به نسبت هم‌نشینی در طبقه‌بندی، یکی از مهمترین اسباب بروز مغالطات تاریخی است؛ از این رو، در کنار اثبات هم‌نشینی، نسبت هم‌نشینی نیز باید روشن شود. در یک تحلیل تاریخی، به همان میزان که «جانشین‌یابی» اصطلاحات تاریخی اهمیت دارد؛ شناخت «هم‌نشینی» اصطلاحات تاریخی نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مراد از «هم‌نشینی» یا «هم‌عرضی» آن است که اصطلاح مورد نظر، در زمان تاریخی مورد بحث، در کنار چه مفاهیمی قرار می‌گرفته است. ضرورت واقعی - نه ذهنی - بودن طبقه‌بندی، از آن جهت است که طبقه‌بندی موجب ایجاد نوعی هم‌عرضی و «هم‌نشینی»^۱ می‌گردد. این مسئله زمینه طرح «اثبات هم‌نشینی» را فراهم می‌آورد؛ مثلاً کسی که در مورد موضوع «ترس و امید» در ادبیات دینی علاقمند به پژوهش است، باید قبل از هر چیز به درک صحیح از این هم‌عرضی رسیده باشد. از جمله اینکه آیا

۱. بی‌آنکه خواسته باشیم ضرورتاً ارتباطی میان اصطلاح «هم‌نشینی» مورد نظر در این اصل و کاربرد آن در ادبیات «فردینان دو سوسور» (۱۹۱۳-۱۸۵۷) زبان‌شناس سویسی، کرده باشیم، در نظارت به ادبیات وی باید گفت که: «محور جانشینی» (Paradigmatic axis) و «محور هم‌نشینی» (Syntagmatic axis)، مبتنی بر قانون‌مندی در کنار هم قرار گرفتن اجزای یک جمله است. اجزای جمله*، یا جنبه‌ای محسوس، عینی و حاضر دارند؛ مثل اینکه بگوییم: «نام من، حسن است» یا جنبه‌ای ذهنی و غایب دارند؛ مثل اینکه بگوییم: «نام خانوادگی من، حسینی نیست»؛ به تعبیر دیگر، در این دو جمله، «نام خانوادگی من»، جانشین «نام من» و «حسینی» جانشین «حسن» و «نیست» جانشین «است» شده است که جنبه‌های غایب و «جانشینی» زبان به شمار می‌آیند. اما پیوندی که میان هریک از این اجزای پیام گروه اسمی «نام من» (نهاد)، گروه اسمی «حسن» (مسند) و گروه فعلی «است» (رابطه) وجود دارد، به محور دیگری از زبان تعلق دارد که به آن «هم‌نشینی» می‌گویند. به باور سوسور «محور جانشینی» بر پایه «موارد مشابه» (Similar things) استوار است (مانند «نام من» و «نام خانوادگی من») و می‌تواند با هر چیزی که ارزشی همانند آن داشته باشد، «مقایسه» شود. اما «محور هم‌نشینی» بر پایه «موارد ناهمانند» (Dissimilar things) استوار است (مانند «نام من»، «حسن» و «است») که با چیزهای دیگری که ارزشی متناسب با آنها داشته باشند، می‌توانند «تغییر یا تبدیل» یابند.

هم‌عرضی «ترس و امید»، ضرورتاً همان هم‌عرضی «خوف و رجاء» در ادبیات روایی است؟ یا آنکه شاید تکیه بر ادبیات روایی، وی را مجبور به هم‌عرض قرار دادن «بأس و امید» یا «شجاعت و ترس» کند. روشن است که عدم توجه به نوع هم‌عرضی، به عنوان پایه بحث، مسیر پژوهش را به انواع التقاط و تفسیر به رأی پیش خواهد برد.

نمونه‌ای از تلاش برای استفاده از هم‌نشینی در تفسیر آیه مباهله (آل عمران: ۶۱) به صورت زیر است:

می‌توان از کلمه «ابنائنا» هم معنای «نساننا» و هم معنای «أنفسنا» را فهمید؛ زیرا با کلمه «ابنائنا» می‌شود استظهار کرد که کلمه «نساننا» شامل دختر هم می‌شود؛ زیرا در چند مورد که این دو کلمه در کنار هم قرار گرفته، منظور از «نساننا» خصوصاً زن به معنای همسر نیست، بلکه قدر متیقن آن دختر است؛ نظیر آیه «... یَذَّبِحْ أَبْنَاءَهُمْ وَ یَسْتَحِیْ نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمَفْسِدِیْنَ» (قصص: ۴)؛ زیرا فرعون فرزندان بنی اسرائیل را اگر پسر بودند، می‌کشت و اگر دختر بودند، زنده نگه می‌داشت. بنابراین، شمول کلمه «نساء» نسبت به دختر کاملاً صحیح و بدون مانع است؛ چنانکه شأن نزول آن را تأیید می‌کند. همچنین با کلمه «ابنائنا» می‌توان چنین استنباط کرد که کلمه «أنفسنا» به معنای «رجالنا» نیست؛ زیرا اگر کلمه «أنفس» در قبال کلمه «نساء» واقع می‌شد، ممکن بود از «نساء» معنای زن یا زنان و از کلمه «أنفس» معنای «رجال» فهمید، ولی چون کلمه «أبناء» در آیه ذکر شده، می‌توان استظهار کرد که منظور از کلمه «أنفس» رجال نیست و گرنه مجالی برای ذکر کلمه «أبناء» نبود؛ زیرا اگر مقصود از «أنفس» رجال می‌بود، رجال شامل پسر هم می‌شد؛ چنانکه شامل برادر، پدر و مانند آن نیز می‌شود و دیگر نیازی به ذکر کلمه «ابناء» نبود. پس معلوم می‌شود که منظور از «أنفس» رجال نیست (جوادی آملی، ۱، ۱۱۰/۱۳۹۰).

در نمونه‌ای دیگر، وجود تأمل در هم‌نشینی میان «تفسیر به رأی» و «تفسیر غیر توقیفی» در فضای مطالعات معاصر می‌تواند این هم‌نشینی را به هم‌نشینی «تفسیر به رأی» و «عدم قول بغیر علم» یا - از نگاه شیعه - به هم‌نشینی «تفسیر به رأی» و «تفسیر فقهی مبتنی بر قیاس»، تغییر دهد. مبنای شکل‌گیری اصل «لزوم اثبات هم‌نشینی» آن است که طبقه‌بندی در مفاهیمی که بار تاریخی دارند، باید با توجه به واقعیات تاریخی صورت گیرد. عدم اثبات «هم‌نشینی» و در مرحله بعد عدم تعیین میزان «هم‌نشینی»، می‌تواند موجب بروز مغالطات جدی و در نتیجه، ابهام در مقام استدلال شود؛ از این رو، باید «هم‌نشینی» و هم‌عرضی اصطلاحات را در فضای تاریخی خود ثابت کرد. نتیجه اجرای این اصل، شناخت مجموعه‌های «هم‌نشینی»

احتمالاً «تهی» است^۱ و به تعبیر دقیق‌تر شناخت مغالطه «مجموعه هم‌نشینی تهی» است. این مغالطه به این معناست که در هم‌نشینی ادعایی، حداقل یکی از طرفین هم‌نشینی، تحقق عینی و تاریخی ندارد و صرفاً بر اساس ارتکاز زمان کاربرد هم‌نشینی ادعایی، وجود ذهنی پیدا کرده‌اند.

«هم‌نشینی» «قرآن» و «حدیث»، یکی از هم‌نشینی‌های پرکاربرد در تاریخ حدیث است، اما در رویکردی تاریخی، اثبات این هم‌نشینی و مبرابردن از مغالطه هم‌نشینی (مغالطه مجموعه هم‌نشینی تهی) مورد توجه است.

هم‌نشینی قرآن و حدیث در پدیده منع تدوین حدیث و تبیین انگیزه‌های این پدیده، نمود دارد؛ چنان‌چه یکی از توجیه‌ها «ترس از ترک قرآن و پرداختن به غیر قرآن» ذکر شده است. تعبیر «غیر القرآن» که در غالب مستندات این توجیه^۲ به کار رفته، از جهت هم‌نشینی، قابل واکاوی است. در این واکاوی، دلالت این عبارت بر اصطلاح «حدیث»- به‌ویژه با توجه به صدور آن در فضای دوران مکی- نیازمند اثبات است؛ چه آنکه احتمال‌های دیگری از این هم‌نشینی مانند هم‌نشینی «عقل»، «اجماع» و «سنت» با «قرآن» (به عنوان منابع استنباط) و هم‌نشینی «کتاب‌های سایر ادیان» و «قرآن» نیز قابل تصویر است. در ترجیح احتمال اخیر، باید به جایگاه قرآن به عنوان نمادی از آیین اسلام اشاره کرد که شامل همه معارف از جمله حدیث مصطلح که تفسیر قرآن است نیز می‌شود. بر اساس این تفسیر، توصیه به لزوم روی‌آوری به قرآن در مواجهه با غیر مسلمانان، به مفهوم ردّ «حدیث» نیست.^۳

حدیث «ثقلین» نیز نمی‌تواند به عنوان نمونه‌ای بر رد این احتمال و تقویت احتمال هم‌نشینی تاریخی «قرآن» و «حدیث» تلقی گردد؛ چراکه اتفاقاً این‌گونه گزارش‌ها می‌تواند در سطحی دیگر، خود به عنوان تلاش برای فرهنگ‌سازی نسبت به مقارنت بین «قرآن» و «حدیث» و اثبات مسئولیت این هم‌نشینی در زمان صدور حدیث ثقلین و در نتیجه عدم جاافتادگی این هم‌نشینی پیش از آن باشد.

۱. مجموعه تهی در علم جبر به مجموعه‌ای اطلاق می‌شود که فاقد عضو باشد.

۲. مانند «لا تکتبوا عتی شیئاً الا القرآن» (دارمی، سنن، ج ۱، ص ۱۱۹) یا این جمله خلیفه دوم که می‌گفت: آیا کتابی غیر از کتاب خدا می‌خواهید؟ یا قرآن را از هر عامل غیر قرآنی جدا سازید. و ... (برای اطلاع بیشتر، ر.ک. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، ص ۸۷).

۳. چنان‌چه تأکید بر بودن همه چیز در روایات نمی‌تواند از ناحیه اخباریان به نفی قرآن تفسیر گردد.

از زاویه‌ای دیگر، حداقل بخشی از راه‌کار «عرضه حدیث به قرآن»، می‌تواند معلول شرایط تاریخی ایجاد شده برای روایات اعم از جعل و وضع باشد؛ از این رو، توجه به این مسئله نباید در تبیین علت ترجیح تفسیر «قرآن به قرآن» نسبت به تفسیر «روایی» نادیده گرفته شود. در واقع، در تبیین هم‌نشینی این دو باید به تمایز حدیث به عنوان سنت واقع یا سنت محکیه توجه داشت.

هم‌نشینی «قرآن» و «کتاب مقدس» نیز قابل توجه است. مقایسه تطبیقی قرآن و کتاب مقدس، یکی از موضوعات رایج معاصر است. این مقایسه که نتیجه هم‌نشینی این دو است، نیازمند مبنای روشن تاریخی است؛ چه آنکه در رویکرد تاریخی، به‌ویژه در فضای اوائل نزول قرآن، مقایسه حدیث با تورات، منطقی‌تر از مقایسه «قرآن» با «تورات» است. بر همین اساس، به نظر می‌رسد مقایسه مسأله تحریف در یک رویکرد تطبیقی بین قرآن و کتاب مقدس، به دلیل تفاوت نوع مسئله در حوزه مطالعات هر یک از این دو، غیرمنطقی باشد. این مسئله‌شناسی ایجاب می‌کند تا انتخاب حدیث اسلامی - و نه قرآن کریم به عنوان طرف دیگر مقایسه با کتاب مقدس و در واقع، ایجاد هم‌نشینی بین حدیث (به عنوان نقل شفاهی) و سایر کتاب‌های مقدس (غیر از قرآن کریم)، منطقی‌تر باشد. مطالعات تطبیقی قرآن و کتاب مقدس از این نقطه‌نظر با آسیبی جدی روبه‌روست.

هم‌نشینی قرآن کریم و سایر متون مقدس، یکی از اسباب بروز مغالطه، ترکیب فصلی نقل شفاهی و نوشتاری است که قبلاً به آن اشاره شد. لزوم واکاوی در این هم‌نشینی از جهت وجود دوگونه تعالیم مکتوب و شفاهی در هر یک از سه دین اسلام، یهودیت و مسیحیت است و شفاهی بودن ماهیت بیشتر تعالیم یهودی-مسیحی است؛^۱ از این رو گفته شده است:

آنچه از مجموع به دست می‌آید، آن است که چه بخواهیم به حادثه‌ای چون حمله بخت‌النصر اشاره کنیم یا اینکه حادثه‌ای دیگر را زمینه تدوین ثانویه بنامیم، این مسئله روشن است که غیر از تدوین اولیه، در دوره‌های بعد، تلاش‌هایی برای تهیه متن کامل صورت گرفته است. البته اصرار بر اینکه این متن ثانویه با متن اولیه و با وحی، تطابق داشته است، اصراری بی‌مورد است؛ چرا که با وجود حادثه‌ای چون حمله بخت‌النصر و از بین رفتن تورات، چاره‌ای جز بنا نهادن تورات

۱. در کنار تورات (اسفار پنجگانه: سفر خروج، سفر پیدایش و ...) که ماهیت اولیه آن شفاهی بود، می‌توان به تعالیم کاملاً شفاهی اشاره کرد که کتب تلمود و میدراش نمونه آن‌اند. می‌شنا نیز معروف به تورات شفاهی و حاصل جمع‌آوری مکتوبات متفرق و تعالیم شفاهی است. در مسیحیت نیز اناجیل ماهیت شفاهی دارند. کتاب ودا (کتاب مقدس هندو) و اوستا (کتاب مقدس زرتشتیان) نیز ابتدا شفاهی بود و قرن‌ها بعد مکتوب شد.

جدید بر سنت شفاهی نیست و انتظار تطابق این تورات با وحی (بر فرض تطابق تورات اولیه با وحی) نیز انتظاری نامعقول است (احمدی، ۱۳۹۳، ص ۹۵).

۳. دوگانه عقلی - نقلی

واکاوی هم‌نشینی عقل و نقل از دو جهت اهمیت دارد. اول اینکه در فضاهای مختلف، نوع این هم‌نشینی تغییر می‌یابد. در فضای عرفی، از «علم» به عنوان هم‌نشینی تقابلی «جهل» و در منابع حدیثی، از «عقل» به عنوان هم‌نشینی آن نام برده شده است؛ از این رو، واکاوی تاریخی هم‌نشینی عقل و نقل نیز جالب توجه است. دوم اینکه رابطه عقل و نقل پیوسته موجب ایجاد مسئله می‌شده و گروه‌های فکری مختلفی چون اهل حدیث و رأی، اشعری و معتزلی، اخباری و اصولی، تفکیکی و غیر آن را به خود مشغول می‌کرده است. عدم تقریر صحیح نسبت هم‌نشینی عقل و نقل، موجب ناستواری تحلیل‌های مربوط این گروه‌های فکری و دچار شدن به تحلیل‌های صرفاً ذهنی می‌گردد. باید توجه داشت که مسئله‌شدن این هم‌نشینی در دوره‌های مختلف، خاستگاه تاریخی خاص خود را دارد.

پیش‌فرض تقسیم تاریخ حدیث به دو دوره متقدم نقلی و متأخر اجتهادی، حاوی پیش‌فرض‌هایی چون تقابل عقل و نقل و تلقی مذموم از نقلی (به خاطر عدم ابتناء غالبی آن بر عقل!) است؛ حال آنکه نه تنها عقل از نقل به صورت مجزا قابل تصور نیست، بلکه مهم‌ترین اختلافات ویرانگر در طول تاریخ اسلام، بیشتر از آنکه معلول تفسیر (مسمای به) اجتهادی باشد؛ معلول تفسیر (مسمای به) نقلی است. نگاهی گذرا به آنچه در دوران متقدم (خاستگاه تفسیر نقلی) از اختلافات سیاسی و فقهی و کلامی مخصوصاً در قرون اولیه پیش آمده است؛ گواه بطلان ادعای بالابودن آسیب تفسیر اجتهادی نسبت به نقلی (به دلیل امکان تفسیر به رأی) است. این مسئله نه از آن روست که اساساً فائل به تمایز تاریخ حدیث به دو دوره نباشیم، بلکه نکته آن است که رصد کردن این تمایز بر اساس معیار ظاهری عقلی-نقلی و آن‌گاه تلاش برای ارائه تعریفی غیرقابل دفاع برای آنها، بیشتر از آنکه مسیر را برای تحلیل دقیق تاریخ استوار سازد، مبانی ناستوار و نتایج غیرقابل دفاعی را به جای می‌گذارد.

نتیجه تصویر ناصحیح از هم‌نشینی عقل و نقل، شکل‌گیری این پرسش است که در هنگام تعارض عقل و نص قطعی، کدام یک را برگزینیم؟ این در حالی است که اساساً نظام معرفتی -نه فقهی- مبتنی بر شبکه‌ای معادله‌ای است و هم‌نشینی تقابلی «عقل» و «نقل» در ضمن طبقه‌بندی منابع فهم و تصور رابطه انضمامی

این دو^۱ نیز مفهوم روشنی ندارد. در رویکرد غیر فقهی با توجه به اتحادی بودن رابطه عقل و وحی، نمی‌توان بین منابعی چون عقل و نقل ارزش‌گذاری کرد. تفسیر اتحادی این رابطه، موجب تولید امارات شش‌گانه و تفسیر انضمامی آن، موجب تولید منابع چهارگانه عقل، کتاب، سنت و اجماع شده است.

در توجیه ماهیت انضمامی، احياناً منبعیت عقل به مستقلات عقلی تفسیر می‌شود که تفسیری بدون توجه به پشتوانه تاریخی این هم‌نشینی است. همان‌طور که خاستگاه هم‌نشینی اجماع در کنار سایر منابع، به هم‌سویی با جریان غالب و خاستگاه هم‌نشینی علم و دین، در ارتباط با رابطه مسیحیت و تمدن غربی تفسیر شده است؛ از این رو، استقلال عقل در کنار نقل به عنوان منابع استنباط در غیر از مستقلات عقلیه که هر دو مقدمه قیاس آن عقلی است (سبحانی، ۲، ۲۹۸/۱۴۲۰)،^۲ غیرموجه است. نه تنها عدم دخالت عقل حتی در صورت نقلی بودن هر دو مقدمه غیرمتصور است، بلکه دفاع از روش عقلی به معنای عقلی بودن همه مقدمات، در محل نزاع (علوم متن‌محور) سالبه به انتفای موضوع است. این ادعا از آن‌روست که نقلی بودن مقدمه نیز به صرف قرار دادن گزارش نقلی محقق نمی‌شود، بلکه نوع برداشت از نقل، در استدلال تأثیر می‌گذارد. این برداشت که امری عقلی است البته در دوران دورتر از زمان صدور، فرآیند پیچیده‌تری دارد. به طور کلی، نقلی‌ترین استدلال از حضور عقل در فرآیند آن و نقل قطعی نیز از برداشت عقلی بی‌نیاز نیست. چنین نگاهی، رویکرد مقبولی از مفهوم «اسلامی شدن» علوم نیز به دنبال خواهد داشت. یکی از معاصران می‌نویسد:

آنچه از پیشوایان معصوم رسیده «عَلَيْنَا الْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْكُمْ التَّفْرِيغُ» (حر عاملی، ج ۲۷، ص ۶۲)، ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است نه فقط فقه، بلکه باید گفت اصول و کلمات جامعی که قرآن و حدیث درباره جهان و عالم و آدم و نیز ترسیم خطوط اصلی جهان‌بینی در بردارند، هرگز کمتر از روایات فقهی نیست و همان‌طور که با استفاده از قواعد عقلی و قوانین عقلایی، بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است تا با همان ابزار، برخی نصوص دینی دیگر که به عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده‌اند، محور بحث و فحص قرار گرفته، ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم و فنون دیگر تبیین شود و آنگاه به نصوص وارد درباره جهان‌بینی، تاریخ، سیره و اخلاق، صنعت و مانند آن پرداخته

۱. در ترکیب اتحادی برخلاف انضمامی، اجزای ترکیب، وجود مستقل از کل ندارند و هیچ‌یک بدون دیگری مستقل نیست.

۲. مستقلات عقلیه به احکامی گفته می‌شود که صغرا و کبرا برای قیاس آن، هر دو عقلی‌اند؛ مانند حسن و قبح عقلی.

شود. هرگز نباید توقع داشت که معنای اسلامی بودن مثلاً علم طب آن باشد که تمام فرمول‌های ریز و درشت آن چون نماز و روزه در احادیث آمده باشد؛ چنان که معنای اسلامی بودن علم اصول فقه هم این نبوده و نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۹۷).

این سخن، در بحث ما بسیار راهگشاست؛ هم از این جهت که در فضایی متفاوت از مجموعه دیدگاه‌های رایج در حوزه تعامل علم و دین و مفهوم «علم دینی»، منکر پیش فرض تفسیر تقابلی عقل و نقل است و هم از این جهت که به ضرورت و امکان روش‌مندسازی علم تاریخ مانند فقه تأکید دارد.

جالب توجه ویژه آن است که محصول دلیل عقلی نیز ضرورتاً امری قطعی نیست و در اصول فقه نیز از دلیل عقلی در کنار سایر امارات یاد می‌شود؛ بنابراین، هم‌نشینی عقل و نقل نمی‌تواند به مفهوم قطعی بودن یکی در مقابل ظنی بودن دیگری تفسیر گردد. دلیل عقلی حتی نسبت به آنچه ما از آن به عنوان امور تعبدی یاد می‌کنیم، تسری دارد؛ یعنی عقل حکم می‌کند که ما نسبت به آنچه توان درک آن را نداریم، متعبد باشیم. در تفسیر نیز باید به حکم عقل مبنی بر بیان احتمالی معانی در مواردی که به نتیجه قطعی نمی‌رسیم، ملتزم باشیم. در تلاش برای رهایی از تصور هم‌نشینی تقابلی عقل و وحی، تمایز بین علوم وحیانی و تجربی در رویکردی تفسیری به تمایز قول و فعل خداوند متعال تفسیر شده و در رویکردی کلامی به تفکیک بین «الزام عن الله» و «الزام علی الله» تفسیر شده است.

۴. دوگانه تفسیر روایی و تفسیر عقلی

واقعیت آن است که همه علوم اسلامی در قرون اولیه، در ساختاری حدیثی بوده‌اند. تفسیر در دوره اولیه نیز در قالب نقل روایی بروز پیدا کرده است. این مسئله البته اختصاص به تفسیر نداشته، بلکه غالب علوم اسلامی چون تاریخ و کلام نیز به صورت روایی بوده‌اند. برخی از این مسئله، با عنوان روشی خاص در تفسیر تعبیر کرده و آن را در نقطه مقابل «روش تفسیری عقلی» قرارداده‌اند و آنگاه مثلاً به نقد روش روایی و تفاسیر روایی متقدم و تمجید عقل‌گرایی تفسیر در دوره‌های متأخرتر پرداخته‌اند. از سوی دیگر، این امر روشن است که هر چه زمان بیشتری از صدور متن می‌گذرد، نیاز متن به تبیین بیشتر می‌شود. از این روست که مثلاً صرف تلاوت در عصر رسالت، با تبیین همزاد بوده است و در واقع تبیین در ضمن تلاوت تحقق می‌یابد (نحل: ۴۳؛ جمعه: ۲؛ آل عمران: ۱۶۴). این مسئله در ضمن گزارش‌هایی نیز بروز یافته است. ابو عبدالرحمان سلمی می‌گوید: «آنان که به ما قرآن را تعلیم دادند، می‌گفتند، ما از پیامبر (ص) می‌خواستیم که آیات الهی را بر ما بخواند و چون ده آیه فرا می‌گرفتیم، بدان عمل می‌کردیم و آنگاه آیات دیگر ... بدین سان ما قرآن را با عمل یکجا آموختیم» (طبری، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۳۶).

به نظر می‌رسد تأثیرپذیری ناخواسته از الگوی طبقه‌بندی گلدزیهر (در تفکیک تفسیر به روایی، عقلی و ...) در رسیدن به این رویکرد قابل توجه است. او در کتاب «مذاهب التفسیر الاسلامی» الگوی طبقه‌بندی خود را به صورت تفسیر روایی، عقلی، ... عرضه می‌کند. همین تصور ناقص تحت عنوان نام تفسیر روایی است که برخی را به جعل اصطلاحاتی چون «روش تفسیری جامع»، «تفسیر اجتهادی جامع»، «تفسیر روایی جامع» و ... کشانده است یا برخی را برآن داشته تا بپندارند که اساساً قرار نیست تفسیر صرفاً در قالب الفاظ رسیده از معصوم (ع) جلوه یابد؛ از این رو، قضاوت بر سر مقدار تفسیر شده قرآن در عهد نبوی بر اساس تعداد روایات رسیده نیز قابل تأمل است.

شاید انگیزه برخی از روی آوری به چنین اصطلاحی، اصطلاح ریشه‌دارتر «تفسیر قرآن به قرآن» باشد. اما باید توجه داشت که تفسیر روایی به هیچ وجه نمی‌تواند قسیم «تفسیر قرآن به قرآن» باشد. منشأ اهمیت یافتن تفسیر قرآن به قرآن، رویکردهای تفسیری مبتنی بر تفسیر به رأی است؛ از این رو، قرآن در اصطلاح قرآن به قرآن، شامل روایت نیز هست؛ چنانچه شامل عقل نیز هست. عدم توجه به این امر هم موجب تفسیرهای غلط از مفهوم تفسیر قرآن به قرآن و طرح بحث‌هایی چون جایگاه روایت در آن شده است.

اصرار بر اختصاص «روش روایی» به دوران متقدم، از این جهت نیز اهمیت دارد تا آنچه امروزه با عنوان «روش روایی محض» از آن یاد می‌شود، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، تعبیری مسامحه‌ای بدانیم. جعل اصطلاحی چون «تفسیر روایی محض» به عنوان «روشی در تفسیر که هیچ‌گونه اجتهادی را در فهم و تفسیر آیات قرآن روا نمی‌داند و هیچ تفسیری را برای آیات جز تفسیری که در روایات بیان شده، معتبر نمی‌داند!» (بابایی، مکاتب تفسیری، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۲۶۹) صرف نظر از اینکه تعریفی بی‌مبنا و پایه است، اساساً هیچ‌سختی با توصیفی که از شخصیت‌های صاحب تفاسیر متقدمی چون عیاشی، فرات کوفی و ... که به این روش منتسب می‌شوند (همان، ص ۳۱۲)، ندارد.

به‌طور کلی، ساختار آموزش در تمدن اسلامی، دو دوره «متقدم» و «متأخر» را طی کرده است. تقسیم به دوران متقدم و متأخر در یک نگاه کلی، ناظر به قبل و پس از قرن هفتم هجری و در تعریفی دقیق‌تر، ناظر به حدود پنج قرن اول در کنار قرون میانه (۶-۹) و دوران متأخر (۱۰-۱۴) است. مبنای اصلی این طبقه‌بندی را می‌توان تفاوت ساختار دانست؛ به گونه‌ای که دوره متقدم، مبتنی بر حدیث یا همان ساختار نقل روایی است. البته هرچه به سمت ابتدای دوره پیش می‌رویم، این ساختار، پررنگ‌تر و هرچه به سمت انتها می‌رویم، کم‌رنگ‌تر می‌شود. براساس این تحلیل طیفی، اصرار بر تعیین مرزی دقیق برای ابتدا و انتهای این دوره با حفظ تمامی ویژگی‌ها امری غیر منطقی است.

در دامنه خود دوران متقدم نیز توجه به «ساختار»، اهمیت ویژه‌ای در رسیدن به یک طبقه‌بندی دقیق دارد. تقسیم به سه دوره «نظام‌سازی» بر محور «تربیت نفس»، دوره «مستندسازی» معارف دینی بر محور «نقل روایی» و دوره «موضع‌نگاری» بر محور «شکل‌یافتگی ماهیت اصطلاحی کتاب» را می‌توان تقسیم‌بندی منطبق بر تغییر ساختار تاریخی دانست. آنچه در دوره‌ای از تاریخ حدیث و عمدتاً از قرن سوم به بعد شکل می‌گیرد، ناظر به تبیین مواضع مذهبی است. آنچه در نظام‌های اجتماعی امروز - با وجود متون مختلف فقهی - عنوان متون قانونی (مانند متن قانون اساسی) را به خود گرفته است، می‌تواند چنین تصویری از نگارش‌ها را با عنوان موضع‌نگاری، آسان گرداند. نادیده گرفتن این تغییر ساختار در نظام تمدنی اسلام از تربیت نفس به نقل روایی و سپس به موضع‌نگاری رسمی، موجب طرح طبقه‌بندی‌های ذهنی چون تقسیم به دوره «نقل شفاهی» و دوران «نگارش حدیث» یا تقسیم به دوران «طفولیت، دوران تدوین، دوران تبویب و دوران گزینش» می‌شود. اشکال اصلی این نوع طبقه‌بندی‌ها، «ذهنی بودن» آنها بدون توجه به واقعیات تاریخی است. اما واقعیت آن است که اگر طبقه‌بندی با توجه به واقعیات‌های ساختاری صورت گیرد، هم امکان تحلیل منطقی را فراهم می‌آورد و هم از بسیاری از سوء تفاهمات جلوگیری می‌کند.

بنابراین، اگرچه در تاریخ حدیث، تقسیم به دو دوره «نقلی» و «عقلی» به صورت توصیف دوره متأخر حدیثی به عقل‌گرایی و دوره متقدم به نقل‌گرایی و برتری‌بخشی به دوره عقلی مشهور است، اما واقعیت آن است که تفاوت قرون متقدم و متأخر در عقل‌گرا بودن یا نقل‌گرا بودن آن نیست، بلکه ملاک این تمایز، تفاوت ساختار نقل است.

اساساً تلقی از تفسیر نقلی (روایی) مبتنی بر هم‌نشینی تقابلی تفسیر «روایی» و «عقلی»، تلقی دقیقی نیست؛ بر همین اساس، مفهوم روشنی از هر یک از روش تفسیر روایی و روش تفسیر عقلی، در ذهن شکل نمی‌گیرد.

مهمترین نقد آن است، کسانی که در حوزه تاریخ حدیث قلم می‌زنند، بین سنت واقعه و محکمه خلط کرده‌اند. آنگاه که سخن از تبیین و تأیید روش روایی است، به ادله‌ای از فضای سنت واقعه استدلال می‌شود، در حالی که واقعیت بحث تفسیر روایی، ناظر به سنت محکمه است؛ برای نمونه، آنگاه در مقام استدلال بر این روش‌اند، به امثال حدیث ثقلین استناد می‌شود. ولی واقعیت آن است که واقعیت بحث تفسیر روایی، در فضای سنت محکمه شکل گرفته است؛ لذا نمی‌توان در مقام تبیین روش تفسیر روایی و ضرورت آن، در فضای سنت واقعه سخن گفت و در مقام نقد آن در فضای سنت محکمه!

در مواجهه با هر مطالعه و پژوهش دینی، جستجو از دوگانه‌های پیش فرض و تلاش برای ملزم کردن محقق به توجیه آنها یک ضرورت است. به صورت مشخص در مورد دوگانه نقلی-عقلی در حوزه ادبیات کلامی-تفسیری، باید گفت که اساساً شبکه معادله‌ای حصول معرفت در نظام معرفتی دینی، مانع بروز چنین تفکیکی است. چه بسا ردگیری ریشه‌های خاورشناسی برای چنین دوگانه‌ای دور از انتظار نباشد. روشن است که اساساً هرچه زمان از صدور نص می‌گذرد، نیاز به ارجاع مخاطب به قرائن بیشتر می‌گردد. این نیازمندی به ارجاع (که اصطلاحاً به آن تفسیر می‌گوییم) اگرچه همراه با نوعی تورم مطالب پیرامون نص است، ضرورتاً نباید به عقل‌گرا تر شدن عالمان پسینی و نقل‌گرا بودن عالمان پیشینی تفسیر شود. از سوی دیگر، البته پیشنهاد دوگانه‌های توجیه‌پذیر مانند دوگانه سنت واقعه و محکمه، دوگانه مکتب اهل بیت و مکتب خلفا، ... چه بسا مسیر بهتری را برای محققان پسینی فراهم کند.

۶. فهرست منابع

- القرآن الکریم.
- احمدی، محمد حسن. (۱۳۹۳ ش.). *روش‌شناسی تاریخی در علوم قرآن و حدیث*. دانشگاه قم.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۲ ش.). *مکاتب تفسیری*. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۷۹ ش.). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰ ش.). *تفسیر تسنیم*. مؤسسه اسراء.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن. (۱۴۰۱ ق.). *السنن*. نشر استانبول.
- رابینسون، چیس اف. (۱۳۹۲ ش.). *تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه م. الویری*. سمت.
- رجبی، محمود. (۱۳۷۹ ش.). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*. سمت.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۰ ق.). *الموجز فی اصول الفقه*. مکتبه التوحید.
- شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۲۳ ق.). *فرائد الاصول*. مجمع الفکر الاسلامی.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۳ ق.). *وسائل الشیعه*. مؤسسه آل البيت.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۹۲ ق.). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. دارالمعرفة.
- عسکری، سید مرتضی. (۱۴۱۶ ق.). *القرآن الکریم وروایات المدرستین*. المجمع العلمی الاسلامی.
- معارف، مجید (۱۳۸۸ ش.). *تاریخ عمومی حدیث*. انتشارات کویر.

Study and Analysis of Nowruz Ali Sorani's Philosophical-Mystical Ontology

Mansour Rostami 

- Lecturer at Allameh Tabatabaei Seminary Higher Education Institute, Kermanshah.
E-mail: mansourrostami97@yahoo.com


Article Info	Abstract
<p>Article type: Research</p> <p>Article history: Received: 2024/12/8 Accepted: 2025/1/4 Published: 2025/3/5</p> <p>Keywords: Ontology, The Religion of the Righteous , Yarsan , The Manifestation of God , Norouz Ali Sorani.</p>	<p>The religion of the Ahl al-Haqq believes in the manifest agency of God. The great men of the Ahl al-Haqq have interpreted ontology on this basis. This article has explained and examined the philosophical-mystical ontological perspective of Nowruz Ali Sorani, who is considered as one of the leaders of the Ahl al-Haqq. Since Nowruz was influenced by the aesthetic and epistemological perspective of the wisdom of illumination, Sufism, and mysticism, he has used philosophical terms and concepts more than other leaders of this tribe in expressing ontology. Due to its complexity and mystery, Nowruz Ali's book has not been translated or interpreted so far, and it has not been the subject of scientific and problem-oriented research. This article has answered the question: In what cases is Nowruz Ali Sorani's ontological perspective influenced by Sufism and mysticism? Nowruz's borrowing of concepts and terms from mystics and enlightened philosophers has brought his approach to the mystical and enlightened approach in expressing ontology issues. Nevertheless, the foundation of the worldview of the Ahl al-Haqq is clearly and undeniably evident in the words of Nowruz Ali. This article uses a descriptive-analytical method and decodes and analyzes the content to explain and examine Nowruz Ali's epistemological view of existence. The goals of this article are to use philosophy and mysticism to find equivalents for the terms in Nowruz Ali's notebook, to integrate and organize the scattered material in his collection of poems to recognize, explain and analyze Nowruz Ali's thought on ontology. The approach of going beyond the different opinions and views of the Sorani poet is another goal of this article.</p>

Cite this article: Rostami, Mansour (2024). Study and Analysis of Nowruz Ali Sorani's Philosophical-Mystical Ontology. *Journal of Theological and Exegetical Studies*, Year 1, Issue 1, Autumn 2024, Serial Number 1, (27-47).



Publisher: Allameh Tabatabaei Seminary Higher Education Institute, Kermanshah

بررسی و تحلیل هستی‌شناسی فلسفی - عرفانی نوروزعلی سورانی

منصور رستمی^۱ 

- مدرس مرکز آموزش عالی حوزوی کرمانشاه. رایانامه: mansourrostami97@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله:</p> <p>پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت:</p> <p style="text-align: right;">۱۴۰۳/۹/۱۸</p> <p>تاریخ پذیرش:</p> <p style="text-align: right;">۱۴۰۳/۱۱/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار:</p> <p style="text-align: right;">۱۴۰۳/۱۲/۱۵</p> <p>واژه‌های کلیدی:</p> <p>هستی‌شناسی، آیین اهل حق، پارسان، تجلی خداوند، نوروزعلی سورانی.</p>	<p>آیین اهل حق باورمند به فاعلیت بالتجلی خداوند است. بزرگان اهل حق بر این پایه به تفسیر هستی‌شناسی پرداخته‌اند. این مقاله به تبیین و بررسی نگرش هستی‌شناسی فلسفی-عرفانی یکی از پیشوایان اهل حق به نام نوروزعلی سورانی پرداخته است. از آنجا که نوروز متأثر از نگرش ذوقی و معرفتی حکمت اشراق، صوفیه و عرفا بوده است، بیش از دیگر پیران این طایفه در بیان هستی‌شناسی از اصطلاحات و مفاهیم فلسفی بهره‌برداری کرده است. دفتر نوروز علی به دلیل پیچیدگی و رمزآلود بودنش تاکنون ترجمه و تفسیر نشده و مورد مطالعه علمی و پژوهشی مسئله‌محور نیز قرار نگرفته است. این نوشتار به این پرسش پاسخ داده است که نگرش هستی‌شناسی نوروزعلی سورانی در چه مواردی متأثر از صوفیه و عرفا است؟ وام‌گیری نوروز از مفاهیم و اصطلاحات عرفا و فلاسفه اشراقی، نگرش وی را در بیان مسائل هستی‌شناسی به نگرش عرفانی و اشراقی نزدیک کرده است. این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی و با رمزگشایی و تحلیل محتوا به تبیین و بررسی نگرش معرفت‌شناسانه نوروزعلی درباره هستی پرداخته است. استمداد از فلسفه و عرفان، در معادل‌یابی اصطلاحات دفتر نوروز، انسجام و تبویب مطالب پراکنده مجموعه سروده‌هایش برای شناخت، تبیین و تحلیل اندیشه نوروزعلی درباره هستی‌شناسی از جمله اهداف این مقاله است.</p>
<p>استناد: رستمی، منصور (۱۴۰۳). بررسی و تحلیل هستی‌شناسی فلسفی-عرفانی نوروزعلی سورانی. پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، پاییز ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۱ (۲۷-۴۷).</p>	
<p>ناشر: مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی ره کرمانشاه</p>	



۱. مقدمه

متون آیینی اهل حق در قالب نظم و به گویش‌ها و لهجه‌های مختلف زبان کردی سروده شده است (صفی‌زاده، بی‌تا، ص ۲۰) هستی‌شناسی این آیین در لابلای متون آیینی اهل حق مطرح شده است. هستی‌شناسی به مباحثی مانند خداشناسی، جهان‌شناسی، فرشته‌شناسی و انسان‌شناسی می‌پردازد. از آنجا که اهل حق به فاعلیت بالتجلی خداوند باورمند است، بر اساس فاعلیت بالتجلی خداوند به تبیین و تشریح رابطه خداوند با موجودات پرداخته است. در دفتر کلام نوروز (۱۲۲۰ ق)، اغلب مباحث هستی‌شناسی پردازشی رمزی دارد؛ لذا وی مسائل هستی‌شناسی را در قالب تمایل، تشبیه، اسطوره و نماد ارائه می‌کند (سورانی، بی‌تا، بند ۱۴۷) و گاهی بیان رمزی و پیچیده در گفتار وی غالب است (همان، بند ۱۴۹) که دریافت معنا و مراد وی را بسی دشوار می‌نماید؛ بنابراین، با دانش هرمنوتیک و رمزگشایی و تأویل متن و تحلیل محتوا می‌توان لایه‌های پنهان معانی کلام وی را کشف و تبیین نمود.

از آنجا که سراینندگان اهل حق در دوره‌های مختلف از هستی‌شناسی بحث کرده‌اند، غالباً رویکرد آنان متفاوت است. از پیشوایان آیینی اهل حق در قرن ششم تا هشتم هجری با مفاهیم و اصطلاحات خاص آیینی به صورت پراکنده و گذرا مطالبی درباره هستی‌شناسی می‌یابیم. سورانی در بندهای مختلفی به خداشناسی (همان، بند ۱۴۲) و جهان‌شناسی (همان، بند ۲۱۸-۲۱۲) پرداخته است. انسان‌شناسی از دیگر مباحث دفتر نوروز است (همان، بند ۱۰۴ و ۱۰۸ و ۱۱۲).

از دیگر سو، نوروز در طرح مبحث آفرینش روش دیالوگ افلاطونی را در پی گرفته است؛ با این تفاوت، وقتی که می‌خواهد یک امر مهمی مانند سیر تنزلات و مظاهر خداوند را در مراتب مختلف تشریح نماید، ابتدا پرسش یا پرسش‌هایی را طرح می‌کند و سپس در ادامه بحث به آنها پاسخ می‌دهد. باید افزود، ساختار مطالب برخی بندهای کلامی دفترش که به سیر پیدایش مخلوقات پرداخته است، بی‌شبهت به شیوه برخی اوپانیشادهای آیین هندو نیست. چنان که نوروز از تاریکی و ظلمت و نبود روز و شب و ماه و سال و... و سپس از خلقت موجودات سخن گفته است (همان، بند ۲۱۱-۲۱۹)، در کتاب اوپانیشادها نیز شبیه به همین مطالب در بحث تجلیات خداوند و کیفیت آفرینش می‌بینیم. از این جهت، هستی‌شناسی نوروز در مقایسه با سراینندگان یارسان متمایز دیده می‌شود. باید افزود، سورانی توانسته است با بهره‌گیری از مفاهیم قرآنی (همان، بند ۲۱۴) و روایی (همان، بند ۲۱۳) عرفانی و فلسفی (همان، بند ۲۶۲ و ۲۴۹) به بیان کیفیت و سیر پیدایش تنزلات و تعینات حق تعالی بپردازد. این ویژگی در کلام دیگر یاران سیدبراکه و سراینندگان دوره‌های قرون گذشته نمی‌یابیم یا نمودی کم‌رنگ دارد.

با اینکه نوروزعلی در میان سرایندگان دوره سیدبراکه جایگاهی مهم دارد و سیدبراکه از وی به عنوان درویش درویشان و آقای درویشان یاد کرده است (سیدبراکه، بی تا، ص ۴)، تاکنون اندیشه وی مورد مطالعه و پژوهش قرار نگرفته است و اثری درخور و مستقل درباره اندیشه وی نگاشته نشده است. شاید نبود پژوهش در این باره بدین جهت باشد که وی با بیانی رمزی و مفاهیمی پیچیده و تعبیری تشبیهی و تأویلی درباره اسرار و رموز هستی سخن گفته است.

نوروز معارف و حقایق هستی را اسرار می‌داند، اما تصریح می‌کند که از بیان آن احتراز کرده است؛ زیرا ممکن است مخاطب از درک آن عاجز باشد:

سخنی دارم دانم نمی‌گویم نگین جهان جسم و جان و جم
اگر بگویم می‌خورد بر هم معنیش می‌رسد به جاگه ستم

(همان، بند ۱۷۴)

به نظر می‌رسد، منظور وی این است که نمی‌تواند همه رموز نهفته در سینه‌اش را بیان کند، بلکه به تدریج به ارائه آنها می‌پردازد.

دل به قناعت مدارا کم کم می‌آریم خبر کارخانه دمدم

(همان، بند ۱۷۴)

وی در برخی بندها تصریح دارد، قلب او دفتری است که رموز و اسراری در آن نهان است، اما انسان سخن‌سنج دانا آن رموز را در می‌یابد:

دِلِم دَفْتَرِن دَرُونِم کِتَاو سِفید دَفْتَرِن
رِموزِ دِیوانِ سِفیدِ دُوسَرِن شَرِحِ حَقِیْقَتِ رُؤُوسِ مَحْشَرِن

(همان، بند ۱۵۳)

ترجمه:

- دل من دفتر است. در درونم کتابی است که دفتر سفید است.

- این دفتر سفید رموز دیوان شمشیر دو سر ذوالفقار حضرت علی (ع) است که بیان‌کننده حقیقت روز محشر است.

نوروزعلی سورانی خاطر نشان کرده، اسراری را که بیان می‌کند، در زمره علم علم لدنی، سفید وانی (سفید خوانی) است که با علم حضوری مقایسه می‌شود؛ به تعبیری دیگر، منظور از دانش «سفید وانی» (سفید خواندن) علمی است که از روی کتاب آموخته نشده باشد؛ لذا در کلام نوروز می‌خوانیم:

عِلْمِ لَدُنِّی لَطِیْفِمِ وَاَنَا شَمَشِیرِ شَوکَتِ پَی دِیْنِمِ شَانَا

(همان، بند ۲۰۲)

ترجمه:

- به علم باطنی (لَدُنِی) دست یافتم و به سبب آن از شمشیر بران برای بیان اعتقاداتم بهره بردم.
و در بند «لَدُنِی وَنَدِم» می‌گوید:

چَندِ عِلْمِ سَنگینِ لَدُنِی وَنَدِم چَندِ سِرِّ اسرارِ بی قِیمَتِ سَنَدِم

(همان، بند ۱۴۷)

ترجمه:

- چند علم وزین لدنی خواندم، چند سر اسرار الاهی را بدون بها یافتم.
به نظر می‌رسد که این ویژگی همه مطالب دفترنوروز را در برنمی‌گیرد، بلکه مراد وی از «سفیدخوانی» یا «علم لدنی» آن دسته از بندهایی است که حکایت از کشف و شهود در عالم رؤیا دارد (همان، بند ۴۹ و ۴۷ و ۴۶) که ماهیتی رازآلود دارد (همان، بند ۳۰۳ و ۲۳۸) و از دیگر سو، مبتنی بر جهان‌بینی این آیین دانسته می‌شود. وی تصریح کرده است که معارف رمزی دفترش نیازمند تأویل است.

دَفْتَرِمِ تَبَّتِنِ تَحْوِیلِ وَ مَانِی شُونِ هَزَارَمِ کِی بُو بَرَانِی

(همان، بند ۲۳۹)

ترجمه:

- معارف آیینی را در دفترم با تأویل ثبت کردم (نوشتم). معنای آن را دریابید! چه وقت می‌شود که سیر تکاملی هزار دون مرا بدانید؟

بند پیش‌گفته بدین سبب است که از منظر نوروز سورانی، تأویل کلام اهل حق از عهده کسانی برمی‌آید که به اسرار و راز و رمز کلام واقف باشند؛ لذا وی خاطر نشان کرده است:

عَالِمَانِ عِلْمِ عُلَمَائِ دَفْتَرِ بَکْرَانِ پِیَوْنَدِ مَعْنِیِ ای گُوهر

(همان، بند ۲۱۵)

ترجمه:

- ای دانشمندان علم دانش دفتر، با همفکری به راز دفتری و معارف حقیقت راه یابید.
نظر به اینکه نوروز متأثر از صوفیه و عرفا بوده است، می‌توان مفاهیم و اصطلاحات هستی‌شناسی دفترش را به سه دسته تقسیم کرد:

الف) برخی مفاهیم و اصطلاحات دفتر نوروز برگرفته از قرآن و منابع روایی است؛ مانند، بیضه دُر، عماء (همان، بند ۲۱۳؛ قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۳)، لوح و قلم (سورانی، بی تا، بند ۲۱۴؛ قلم: ۱)، باطن (همان، بند ۸۳ و ۶۷؛ حدید: ۳)، نور (همان، بند ۲۰۸؛ نور: ۳۵)، تجلی (همان، بند ۲۰۱؛ اعراف: ۱۴۳). این موارد دلالت می‌کند که وی از متون اسلامی بهره برده است.

ب) برخی مفاهیم و اصطلاحات برگرفته از آثار فلسفی و عرفانی است؛ مانند، وجود (همان، بند ۲۶۲ و ۲۴۹ و ۱۶۲؛ قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱)، موجود (سورانی، بی تا، بند ۲۴۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰، ۱۰۸) ذات، (سورانی، بی تا، بند ۲۶۲ و ۲۵۶ و ۲۵۱؛ قیصری، ۱۳۹۸، ۱۰)، تجلی (سورانی، بی تا، بند ۲۰۱؛ قیصری، ۱۳۹۸، ۱۴)، ظاهر و مظهر (سورانی، بی تا، بند ۳۱۲؛ قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۴).

ج) بعضی از اصطلاحات، خاص زبان و ادبیات کُردی اهل حق است و در مواردی اختصاص به کلام نوروز دارد که ناظر به معانی فلسفی و عرفانی نیز هست؛ مانند، ذره آفتاو (سورانی، بی تا، بند ۲۱۱) که به معنای ذره خورشید است و کنایه از پرتو افشانی نور الانوار می‌باشد، کوره آفتاو (همان، بند ۲۰۵) یعنی کوره خورشید که کنایه از تشعشع نور حق، و «یا» که در این نگرش، منظور از آن ذات غیب الغیوب می‌باشد و منظور از «دُر» (همان، بند ۲۱۳) احدیت است و به حدیث کنز اشاره دارد (پارسا و همکاران، ۱۴۰۰، ۱۳۴) و «خاوندکار» (سورانی، بی تا، بند ۷) که منظور احدیت است (پارسا و همکاران، ۱۴۰۰، ۱۳۵)، هسان (سورانی، بی تا، بند ۷۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۶) یعنی کثرات، موجودات عالم هستی. با معادل‌سازی این موارد روشن می‌شود که هر یک از این اصطلاحات خاص دارای مفاهیمی فلسفی و عرفانی هستند. این روش در تعمیق و توسعه هستی‌شناسی وی نسبت به دیگر سراینده‌گان یارسان، نقش آفرین بوده است. در واقع، این ویژگی به رونق نسبی کلام او افزوده است.

این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی و در مواردی تطبیقی و انتقادی با شیوه استنادی کتابخانه‌ای و میدانی و گفت‌وگوی علمی با عالمان اهل حق به بررسی هستی‌شناسی فلسفی-عرفانی نوروزعلی سورانی پرداخته است. تبیین و بررسی مفاهیم فلسفی خاص زبان و ادبیات کلام نوروزعلی سورانی و نیز بررسی مفاهیم عرفانی که در کلام وی انعکاسی چشمگیر دارد، از اهداف این مقاله است. تبیین کیفیت پیدایش کثرات عالم از منظر نوروزعلی سورانی و رفع و دفع آرای متفاوت وی درباره سیر تعینات از دیگر اهداف این نوشتار است.

۲. مباحث هستی‌شناسی نوروز

با اینکه در دفتر نوروز از «هستی» (سورانی، بی تا، بند ۲۷۸ و ۷۲) و «وجود» سخن رفته است، اما بسان حکما و عرفا تعریفی از هستی یا هستی‌شناسی ارائه نشده است؛ ازاین‌رو، لازم است که تعریف هستی و هستی‌شناسی ارائه شود. در فلسفه از هستی به «وجود» یا «موجود» یاد می‌شود؛ ازاین‌رو، فلسفه و عرفان

«هستی» را مورد مطالعه قرار می‌دهند. چنان که گفته‌اند، «فلسفه را می‌توان به هستی‌شناسی قطعی تعریف کرد؛ زیرا هستی‌شناسی، مشتمل بر شناخت تصویری و تصدیق برهانی بر شناخت اشیا است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۰). مبادی تصویری فلسفه ذات واجب تعالی و مبادی تصدیقی آن صفات است و مسائل فلسفی بر محور احکامی است که به موضوع نسبت داده می‌شود؛ از این رو گفته‌اند، «هر علمی دارای موضوع، مبادی تصویری و تصدیقی، و مسائل آن علم است (قیصری، ۱۳۹۸، ص ۶).

عرفان در لغت به معنای شناختن و دانستن است (اصغری، ۱۳۸۹، ص ۳۷) و برخی بر این باورند که عرفان «ساحت درونی، باطنی و عرفانی اسلام است» (اصغری، ۱۳۸۹، ص ۳۷). قیصری خاطر نشان کرده است، «موضوع هذا العلم هو الذات الاحدیة و نعوتها الازلیة و صفاتها السرمدیة، و مسائله کیفیة صدور الکثرة عنها و رجوعها الیه و بیان مظاهر الاسماء الهیة و النعوت الربانیة و بیان کیفیت رجوع اهل الله الیه و کیفیة سلوکهم» (قیصری، ۱۳۹۸، ص ۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۱-۱۰۰) و مبادی این دانش عبارت است از: «شناخت و فایده آن و اصطلاحات بزرگان این علم و آنچه حقیقت آن بدیهی است» (قیصری، ۱۳۹۸، ص ۶).

با وجودی که نوروز با نگرشی فلسفی - عرفانی به بیان هستی‌شناسی پرداخته است، به روش فلاسفه و عرفا هستی‌شناسی را پردازش نکرده است، چون روش سرایندهگان بیان معارف آیینی بر پایه مبانی بنیادین و رویه خاص کلامی است (شیخ امیر، ۱۳۷۴، ص ۲۹۵؛ پردیور، ۱۳۸۹، ص ۱۳)؛ یعنی نوروز در ابتدای بحث به ارائه تعریف و تبیین موضوع، مبادی و مسائل موضوع هستی‌شناسی پرداخته است، بلکه بنا به سبک و سیاقی که کلام آیینی دارد، به ارائه مطالب آیینی از جمله تفسیر هستی پرداخته است. با کنکاش و بررسی دفتر نوروز می‌توان اشارات رمزی و گاهی بیان صریح وی را درباره موضوع، مبادی و مسائل هستی‌شناسی را استخراج کرد. وی همچنین به گونه‌ای منظم، منسجم و مبوب مطالب هستی‌شناسی را پردازش نکرده است. از نظر نوروز، پایه هستی‌شناسی در این نگرش، وجود حق است که هستی بخش خلاق است (سورانی، بی‌تا، بند ۲۴۹)؛ یعنی موضوع هستی‌شناسی فلسفی-عرفانی نوروز، «وجود» است که پایه هستی‌شناسی دفترش است. چنان که در دفتر می‌خوانیم:

مَوْجُودٌ نَهْ وَجُودٌ نُحْتَ نَفْسِینَ دیده شنیده مُرْغَ قَفْسِینَ

(همان)

ترجمه:

- موجودات از وجود حق هستی یافته‌اند. گفتار انسان چیزی است که آن را در ازل دیده و شنیده است.

در بند «خداخبری» از خداوند و اسما و صفات ثبوتی و سلبی ذات حق تعالی سخن گفته است (همان، بند ۱۴۳) که می‌توان آن را به منزله مبادی هستی‌شناسی وی به شمار آورد و در بند «پاران کی وندن» با رویکردی رمزی از خداشناسی سخن می‌گوید (همان، بند ۳۰۸) و در بند «پاران پیش بین» به سیر تنزلات و تعینات پرداخته است. این مطالب، مجموعه مسائلی است که درباره حضرت حق تعالی است. بدین ترتیب، موضوع، مبادی و مسائل هستی‌شناسی نوروز روشن می‌شود.

۲-۱. خداشناسی

هر مکتبی بر پایه مبانی خود، به اثبات خداوند پرداخته است. در آثار فلسفی و عرفانی با مباحثی چون روش‌ها و براهین اثبات خداوند، تبیین و تقسیمات اسماء و صفات خداوند و فاعلیت خداوند مواجه می‌شویم (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۸۰-۶۰)، اما در نظام فکری یارسانیان از جمله نوروز، استدلال و برهان درباره اثبات مسائل الهیات جایگاهی والا نیافته است. البته در کلام، اشاره‌ای گذرا به برخی راه‌های اثبات خداوند مانند برهان نظم (سورانی، بی‌تا، بند ۲۱۶)، اتقان صنع (همان، بند ۲۱۵) و شناخت نفس و آفاق برای شناخت خالق هستی دیده می‌شود، اما چون در این نگرش، شناخت باطنی و کشف قلبی حایز اهمیت است (همان، بند ۸۷ و ۸۰ و ۳۰ و ۲۹)، استدلال و برهان مطمح نظر پیران یارسان نبوده است؛ لذا پیشوایان یارسان وجهه همت خویش را به بیان معارف باطنی معطوف داشته‌اند. طبق همین رویکرد، اندیشه‌های مختلفی در دفتر نوروزعلی سورانی می‌یابیم، اما نگرش اشراقی-عرفانی در کلام وی به طور برجسته‌ای دیده می‌شود. در نهایت، در دفتر سورانی، اندیشه فاعلیت بالتجلی خداوند غالب بر دیگر اندیشه‌ها به چشم می‌خورد.

۲-۱-۱. اسما و صفات خداوند

خداوند دارای اسماء و صفات است. اسماء و صفات تقسیماتی دارند مانند، صفات ثبوتی و سلبی ذات، اسمای ذات، اسماء صفات و اسمای افعال (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۹). در میان صدها سراینده یارسانی، نوروز سورانی یک بند را به بیان اسماء و صفات خداوند اختصاص داده است. وی در بند «خداخبری» ۲۹ اسم و صفت ثبوتی ذاتی و سلبی خداوند را برشمرده است.

خدا تو آگاه بینای خَبَری	خدا خَبَری
خالق مخلوق نمیر ندیم	عادل ازل اعظم العظیم

(سورانی، بی‌تا، بند ۱۴۲)

ترجمه:

- پروردگارا! از هر چیزی با خبر هستی، ای خدا، تو آگاه و بینا هستی و از هر چیزی آگاه هستی.

- از ازل عادل بوده‌ای (عادل ازلی هستی)، بزرگ‌تر از همه بزرگان، آفریننده مخلوقات هستی و هرگز نمی‌میری و ابدی هستی.

اما در دفتر بحثی تحت عنوان تقسیمات اسماء و صفات دیده نمی‌شود. افزون بر بند مذکور در برخی بندها به اقتضای بحث، برخی از اسما یا صفات خداوند ذکر شده است. رابطه ذات حق تعالی و صفاتش از مباحث مهم خداشناسی است. نوروز از بیان این مسأله غافل نبوده است و به بیان این موضوع پرداخته است. چنان که در دفترش می‌یابیم، وی به عینیت ذات و صفات خداوند باورمند است.

چُونِ شَمَالَهُ نُورِ دَمِ دَمِ مَدَوِگِرِ وِیشِ وِیشِ آراسْتَنِ نِیشتِنِ قُرْصِ سِرِّ

(همان، بند ۲۱۴)

ترجمه:

- خداوند بسان شعله‌ای که نور افشان است، هر لحظه پرتو نور آن ساطع است و این نورانیت و پرتو فروزان، ذاتی اوست و خودش، خودش را آراست و بر عرش استوار است.

بیت مذکور، در قالب استعاره، به پرتوافشانی شعله آتش مثال زده است؛ یعنی همان طور که نور آتش ذاتی اوست و هر لحظه پرتو افشان است، صفات خداوند نیز ذاتی اوست. در مصرع دوم، آراستگی خداوند به اسماء و صفات را ذاتی او می‌داند؛ لذا از کلام وی استنباط می‌شود که به عینیت ذات و صفات خداوند معتقد است. این نگرش نشان می‌دهد که تفکر خداشناسی نوروز همسو با شیعه اثنی عشر است.

۲-۱-۲. فاعلیت خداوند

براساس متون کلامی اهل حق، به ویژه دفتر کلام نوروز، خداوند تجلیاتی در مراتب الوهت، الوهیت و الاهیت در مجالی ربوبیت، ربوبیت و ربانیت دارد (پارسا و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۲۰)، اما بنابر ادبیات خاص آیینی اهل حق، با مفاهیمی مانند «یا» و «دُر» و «خاوندکار» مواجه می‌شویم که به ترتیب با ذات غیب الغیوب، احدیت و واحدیت مقایسه و ارزیابی می‌شود (همان، ص ۱۳۵). مراتب سه‌گانه از نظر کلام به این صورت است:

شیخ امیر دربار حضرت «یا» بی‌خاطر نشان کرده است:

اَوسا پادشام نَه لَوَحِ یا بَسی نَه اَرَضِ نَه سَمَا نَه تُریا بی
نَه ذات نَه بشر نَه شرط نَه اِقْرار نَه لَوَحِ نَه قَلَمِ نَه یار نَه اَغیار

(شیخ امیر، بی تا (ب)، ص ۳۲)

ترجمه:

- در آن هنگام که ذات حضرت حق در «یا» بود، زمین و آسمان و ستارگان خلق نشده بودند.
 - نه ذاتی (نه موجودی) وجود داشت، نه بشری آفریده شده بود، نه شرط و اقراری بود، و نه لوح و نه قلم آفریده شده بود و هنوز نه از یاری و نه از اغیاری خبری بود.
 در باره ذات «دُر» آمده است:

أَوِ دِلِّي دَرِّي، أَوِ دِلِّي دَرِّي بارگه شام وستن أَوِ دِلِّي دَرِّي
 (دیوان گوره، ۱۳۷۳، ص ۲۳۲)

ترجمه:

- در دل دُر، پادشاه من (خداوند) در دل دُر بارگاهش را قرار داد، به بیان دیگر خداوند از مرتبه «یا» تجلی کرد و ذات حضرت حق در مرتبه «دُر» جلوه‌گر شد.
 و درباره حضرت «خاوندکار» می‌خوانیم:

آسمان و زمین وی رنگ دا قرار نام ویش نیا و خاوندگار
 (شیخ امیر، بی تا (ب)، ص ۵۵)

ترجمه:

- خداوند آسمان و زمین را با نظم خاصی قرار داد، آن‌گاه نام خود را «خاوندگار» نامید.
 چنان که دانستیم، اندیشه‌های کلامی (کلام مصطلح)، فلسفی و عرفانی در دفتر نوروز وجود دارد؛ لذا وی گاهی همسو با متکلمان اسلامی خداوند را ناظم، خالق و قدیم می‌داند. چنان که می‌گوید:
 گوهر نه مکان کارخانه قدیم خرج کریم و لطف دانای کس ندیم
 (سورانی، بی تا، بند ۲۰۹)

ترجمه:

- گوهر را از منشأ وجودی که قدیم است، استفاده می‌کنیم و به لطف او که عالم است و کسی او را ندیده است.

تعبیر کارخانه قدیم یعنی خزینه علم الهی که وجود او قدیم است. این تعبیر کنایه از خزینه علم قدیم خداوند قدیم است.

گاهی نوروز همسو با حکمای اشراقی به اشراق خداوند و پیدایش کثرات باورمند است.
 چون دُرّه آفتاو همّه جای هَنَن أول او کسه باش ملک ژَنَن

(همان، بند ۲۰۶)

ترجمه:

- تجلی نور حضرت حق، بسان پرتو خورشید همه جا هست. خداوند نخست فرشته عظیم را آفرید. نوروز همچنین گاهی شبیه عرفا به بیان هستی‌شناسی پرداخته است. در نگرش وی، فاعلیت بالتجلی خداوند غالب بر دیگر نظراتش دیده می‌شود. کلام‌سرای سوران، برای تبیین موضوع تجلی گفتار خود را با این پرسش آغاز می‌کند:

لِیَسْکِ لَطَافَتِ جَرِیَانِ جَبَلٍ
سَجَرِ تَجَلِّی قَطْرَه قَالِبِ چَش
غَلَطَانِ خَلِیْسِ کَارْخَانَه اَزَل
جَزْمِ مُوَنَه جِسْتَم بُلْغَارِ بُوُوش

(همان، بند ۲۰۱)

ترجمه:

- پرتو لطیف نور حق بر فراز کوه‌های بلند تجلی کرد و آن نور در کارخانه ازلی به طور کامل و شدید متجلی شد و سریان دارد.
- ماهیت ازلی تجلی یافته همانند قطره در قالب او فرود آمده است و آن را چشیده و در وجود بلغار خوشبو جذب شده است.
باز گفته است:

مَكَائِشِ کُوْنِ مَقَامِشِ چِیشِن
مَشْرِقِ تَا مَغْرِبِ هَمِه جَا تُوشِن

(همان، بند ۲۱۷)

ترجمه:

- مکان خدا کجاست و مرتبه و مقام او چیست؟ همه عالم جلوه‌گاه نور عالم‌تاب اوست.
نوروز مانند دیگر کلام‌سرایان بحث تجلی خداوند و اشراق نور حق را در جامعه بشری پرتکرار بیان کرده است.

به این ترتیب، نوروز با بیانات گوناگون، در قالب پرسش و پاسخ برای کشف موضوع هستی‌شناسی و منشأ موجودات و کیفیت ارتباط خداوند با خلاق و مسائل مرتبط با آن سخن گفته است.

۲-۲. جهان‌شناسی

نوروز در بندهایی مانند «دله سه دانه»، (همان، بند ۱۱۵) و «یاران کی وندن» (همان، بند ۲۰۶)، «میرزام کیانام» (همان، بند ۲۰۹)، یاران چند چندن» (همان، بند ۲۱۰)، «کرم دارنی» (همان، بند ۲۱۱) «یاران چیش بین» (همان، بند ۲۱۳)، «یاران جَه کُون» (همان، بند ۲۱۶) و «باران یادگار» (همان، بند ۲۳۱-۲۳۰) به بیان سیر آفرینش و جلوات مظاهر خداوند پرداخته است. یارسانیان بر پایه فاعلیت بالتجلی خداوند، جهان

را مظاهر ذات حق می‌دانند. سورانی در یک بیت از بند «یاران چه کون» از وجود مولی (خدا = ذات حق) در مصرع اول سه پرسش را طرح و در مصرع دوم، با یک پاسخ سه پرسش را جواب داده است.

كُونِ كِي دِينَ مَاوَأَشْ نَهْ كُونِ جُونِ ذُرَّةَ أَفْتَاوْ هَمَّهْ جَايْ تُونِ

(همان، بند ۲۱۷)

ترجمه:

- حق تعالی کجاست؟ در کجا قرار دارد؟ در چه مقامی قرار دارد؟ حضرت حق مانند پرتو نور خورشید،

در هر جایی حضور دارد.

۱-۲-۲. منشأ آفرینش

از نظر فلسفه و عرفان، کثرات بعد از واحدیت جلوه‌گر شده‌اند. در حقیقت، سخن کلام‌سرایان درباره منشأ پیدایش موجودات عالم متفاوت است (خان‌الماس، بی‌تا، ص ۶۹؛ شیخ امیر، بی‌تا (ب)، ص ۱-۲). برخی پیشوایان اهل حق از آفرینش عالم و کثرات در حضرت ذات «ذُر»ی (احدیت) سخن گفته‌اند (دیوان گوره‌گوران، بی‌تا، ص ۶۶) و بعضی سراینندگان از آفرینش موجودات در حضرت «خاوندکار» (واحدیت) بحث کرده‌اند (خان‌الماس، بی‌تا، ص ۶۹) و برخی مقامات آیینی از وجود علمی موجودات در حضرت ذات «یا»یی (ذات غیب الغیوب، حقیقت مطلقه) سخن گفته‌اند (سورانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷)؛ لذا می‌توان گفت، در بین پیشوایان یارسان درباره مبدأ و منشأ آفرینش عوالم و سیر تنزلات و تعینات وحدت نظر نمی‌یابیم.

تعبیر دفتر نوروز نیز در این باره متفاوت است. کلام‌سرای سورانی خداوند را منشأ آفرینش عوالم و موجودات می‌داند. گاهی مانند دیگر سراینندگان اصطلاح ذات «ذُر»ی را به عنوان منشأ پیدایش خلایق به کار برده است. در دفتر نوروز گاهی از آفریننده عالم با تعبیر «استاد، اُسا، اُسای کامل و استاد کامل» (سورانی، بی‌تا، بند ۳۱۲ و ۸۷) یاد شده است که منظور از همه آنها خداوند خالق هستی است. در کلام می‌خوانیم:

سِرِ چَرخِ وَ دَسِ اُسایِ کَامِلِ وَ حُکْمِ اَزَلِ جَهانِ کُرْدِ قَابِلِ

(شیخ امیر، بی‌تا (ب)، ص ۴۰)

ترجمه:

- فرمان گردش چرخ گستره هستی به دست صاحبکار عالم (خداوند) است که به حکم ازلی موجودات

را قابلیت بخشید و به آنها لباس هستی پوشاند.

سورانی می‌گوید، هنوز دریا، خشکی، زمین، آسمان، آب، آتش، خاک، باد آفریده نشده بود! تاریکی و روشنایی مانند روز نبود و از ماه و سال و فصول چهارگانه خبری نبود (سورانی، بی‌تا، بند ۲۱۳) و از وقت،

بی‌وقت و زمان خبری نبود؛ یعنی:

نَه بَرز بِي نَه نَزْم نَه لِيْز نَه مَكَان نَه بِيضَه دُرُّ بِي نَه بَحْر الْعَمَان

(همان، بند ۲۱۳)

ترجمه:

- نه پستی و بلندی و نه جا و مکان و مأوایی آفریده شده بود و نه هنوز خداوند [از مرتبهٔ یا] به مرتبهٔ «دُر» تنزل یافته و نه از بحر عماء خبری بود.

از نگاه نوروز، خداوند قبل از اینکه به مرتبه «عماء» (احدیت) تجلی کرده باشد، هنوز کثرات آفریده نشده بودند؛ به بیان دیگر، وی آفرینش را به مرتبهٔ واحدیت نسبت می‌دهد.

گاهی در دفترش با این پرسش مواجه می‌شویم که از لوح تا قلم و از گاو تا نهنگ و از دریا تا حجر را چه کسی ساخت؟ وی در پاسخ به پرسش خویش می‌گوید:

مَشْرِقٌ تَا مَغْرِبٌ خَلَقُ اللّٰه ي مَخْلُوق رَوْشَنِي ظُلُمَات مَالِك تَا مَمْلُوك

(همان، بند ۲۰۷)

ترجمه:

- گسترهٔ هستی، آفریده و مخلوق خدا است. همهٔ موجودات از نور خدا روشنی و ظهور یافته‌اند. لازم به ذکر است بنا به رویه‌ای که نوروزعلی در پردازش مطالب دارد، تلاش می‌کند تا ذهن مخاطب را به سوی مبدأ و منشأ آفرینش هدایت کند که موضوع هستی‌شناسی اوست و آن خداوند است.

۲-۲-۲. پیدایش عوالم

ملاصدرا به سه عالم عقل، مثال و طبیعت باورمند است و عرفا به پنج عالم؛ یعنی: عالم اعیان ثابت، عالم عقل، عالم مثال، عالم طبیعت و عالم انسان کامل عقیده (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۱۱). یارسانیان به دو عالم ملک و ملکوت باورمند هستند. از دیگر سو، سر بسته از هیجده هزار عالم نیز سخن گفته‌اند (دیوان گوره‌گوران، بی‌تا، ص ۱۲۶؛ ترجمه و تفسیر دیوان گوره، ۲، ۴۰۶) بدون اینکه تفسیر و تحلیلی علمی در این باره ارائه داده باشند.

در دفتر نوروز بحث از ترتیب عوالم، سیر پیدایش عوالم و موجودات، نظم خاصی ندارد. وی در بند «کرم دار نی» خاطر نشان کرده است که خداوند اراده کرد تا خلاق را خلق نماید و ابتدا ملکوتیان را آفرید (سورانی، بی‌تا، بند ۳۱۱). در بند «یاران چیش بین» از آفرینش چهار «لله» (فرشته) سخن گفته است. سپس از آفرینش لوح و قلم بحث کرده است و از «باش ملک» نیز خبر داده است (همان، بند ۲۱۴). در ادامه سیر تنزلات از منظر دفتر می‌آید.

۲-۲-۳. سیر تنزلات و تعینات

در عرفان نظری سخن از صادر اول است (قیصری، ۱۳۹۸، ص ۱۴) و در فلسفه بحث از اولین مخلوق مطرح است. اولین مخلوق، موجود مفارق است که آن را عقل می‌گویند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰) و مراد عقل اول است. وقتی سخن از سیر آفرینش است، با توجه به نگرش عرفانی نوروز، حال پاسخ به این پرسش لازم می‌نماید که از نظر وی صادر اول و اولین مخلوق خداوند چیست؟ در پاسخ باید گفت، اغلب کلام‌سرایان، اولین آفریده خداوند را جبرئیل امین دانسته‌اند (خان‌الماس، بی‌تا، ص ۶۹)؛ چنان‌که نوروز نیز به این معنا تصریح کرده است، اما تتبع در دفتر نوروز نشان می‌دهد که وی نظرات متفاوتی را در این باره ارائه کرده است؛ زیرا وی گاهی از آفرینش «لوح و قلم» سخن گفته است (سورانی، بی‌تا، بند ۲۱۴) و گاهی با اصطلاحاتی نمادین چون آفرینش و جلوه‌گر شدن «گاو و ماهی» سخن رانده است (همان، بند ۲۱۵). افزون بر آن، از جلوه‌گر شدن «نفس محبوس» (همان، بند ۲۱۵) بحث کرده است که با شکافته شدن (تجلی) آن، خلائق پدیدار شدند. در چند مورد نیز از آفرینش جبرئیل به عنوان اولین مخلوق بحث شده است (همان، بند ۲۰۶ و ۲۱۳).

سورانی بند «دله سه دانه» از ذات سخن به میان آورده است (همان، بند ۱۴۵). در این نگرش اولین چیزی که از رحمت و فیض خداوند هستی یافت و جلوه‌گر شد، امری موسوم به «ذات» است (همان، بند ۱۱۵). وی در بند «یاران کی و نندن» این پرسش را طرح می‌کند که مکان خدا کجاست؟ و او ابتدا کدام ملک را آفرید؟ سپس پاسخ می‌دهد که خداوند ابتدا «باش ملک» یعنی ارشد فرشتگان (جبرئیل) را خلق کرد (همان، بند ۲۰۶). به این ترتیب، تفاوت آرا و نبود انسجام در کلام نوروز آشکار می‌شود!

نوروز در بندی دیگر نفس محبوس را سرآغازی برای پیدایش مظاهر حق تعالی دانسته است:

شکاوَا نَفْسٍ نَسِیمِ مَحْبُوسٍ دَمَنانِ دَهَنِ نَهْ جَهَّانِ جَلُوسِ

(همان، بند ۱۴۲)

ترجمه:

- بسان نفسی که در سینۀ انسان بیرون می‌آید و در دهان با مخارج حروف برخورد می‌کند و به سبب آن حروف و کلمات به وجود می‌آیند، موجودات عالم نیز با نفس رحمن در جهان جلوه‌گر شدند. سپس سخن از آفرینش «باش ملک» (جبرئیل) است. در ادامه مسئله از آفرینش چهار ملک که ایلچی زمین و آسمان‌اند، سخن گفته است.

اوسا چَهار مَلکِ حَوّالَه فَرمان کَرْدِش وَ ایلچی اَرْضِ وَ آسِمان

(همان، بند ۲۱۷)

ترجمه:

- آن‌گاه خداوند چهار فرشته را آفرید و تدبیر امور زمین و آسمان را به آنان داد.
وی در ابیات بعدی با توصل به نمادگرایی درباره آفرینش می‌گوید:

نَه بِاللّٰی دُو شَاخِ سَقَامِ دَا لَنْگَرٍ گاو نِیشت نَه مَاهِی دَرِیَا نَه حَجَرٍ

(همان، بند ۲۱۵)

ترجمه:

- [زمین را] در بالای دو شاخ مستقر کردند، گاو بر روی ماهی نشست و دریا بر روی سنگ استقرار یافت.

شیخ امیر نیز این گونه به بحث پرداخته است:

هفت طبق نَه پِشت مَاهِی دَا لَنْگَرٍ ماهی نِیشت نَه گاو، گاو نِیشت نَه حَجَرٍ

(شیخ امیر، بی تا (ب)، ص ۳)

ترجمه:

- هفت طبق زمین را بر پشت ماهی نگه‌داشت. ماهی در روی گاو، و گاو به روی سنگ نشست. چنان که ذکر شد، نوروز درباره تجلی خداوند و سیر تنزلات از آفرینش ذات، لوح، قلم، جبرئیل، گاو، نهنگ، ماهی، نفس الرحمن و چهار فرشته سخن گفته است. ملاحظه می‌شود که بیان وی درباره آغاز آفرینش و سیر تعینات از ترتیب، نظم و انسجام لازم برخوردار نیست.

۲-۳. انسان‌شناسی

در دفتر نوروز بیش از دیگر دفاتر پیشوایان اهل حق از انسان‌شناسی سخن رفته است (سورانی، بی تا، بند ۱۸۰، ۱۶۸، ۱۶۸، ۱۶۴، ۱۴۵ و ۹۲). در ده‌ها بند از دفتر نوروز از انسان و بعد روحی و قوای او سخن رفته است. از آنجا که آیین اهل حق همانند افلاطونیان، به آفرینش روح قبل از بدن باورمند هستند (اسرار حقیقه الحقایق حقیقت، بی تا، ص ۱) آفرینش روح انسانی را ازلی قلمداد می‌کنند. در این نگرش، آدمی مرکب از روح و جسم است و اولین بشر، آدم دانسته شده است (سورانی، بی تا، بند ۱۶۸). به گفته نوروز، روح انسانی ملکوتی است:

یَک مِثْقَالِ عَرَقِ نُورِ گُورَانِی مَعجُونِ شَد بِه خَاکِ بَشَرِ فَاِنِی

(همان، بند ۱۲۶)

ترجمه:

- یک ذره (مثقال ذاتی) از نور خداوندی به پیکر و جلوه خاکی انسان وارد و ترکیب شد.
در کلام نوروز، «گوران» یکی از اسم‌های کلامی خداوند است.

در نگرش اهل حق، حقیقت انسان به روح اوست و چون روح آفرینشی ازلی دارد، در قوص نزول از ملکوت تنزل یافته و با بدن خاکی معجون شده است. هدف از زندگی در این دنیای فانی سیر تکامل اوست. انسان در قوص صعود با طی هزار دون (درجه و مرتبه) (همان، بند ۳۰۰ و ۱۰۸) با عنایت به آداب سیر و سلوک و داشتن شرایط لازم، به کمال لایق می‌رسد. در این آیین، انسان‌هایی به کمال نایل می‌گردند که در ازل بهره‌ای از فیض حق دریافت کرده باشند. در این نگرش به نوعی جبر تکوینی حاکم است. البته دیگر سراینندگان یارسان نیز چنین اندیشه‌ای را بروز داده‌اند؛ چنان که در کلام دورهٔ پردیوری نیز چنین آمده است:

رژیان جَه نُوری غلامان صبح شام وست و بارگه پا کشتی فتوح

(دیوان‌گوره، ۱۳۸۲، ص ۳۶۵)

ترجمه:

- یاران برگزیده مانند کسی که چشمش سرمه کشیده باشد، در ازل معلوم شده‌اند. پادشاه عالم بارگاه خود را در کشتی نوح مستقر نمود.

گفتنی است که نوروز باورمند به تشکیک در مظاهر دریافت فیض است. چنان که در دفتر می‌خوانیم:

نَه کَاوِ کَرَمِ هِر کَسِ یَه ی بَشِی بَعْضِی فَرَاوَانِ بَعْضِی خُوا چَشِی

(سورانی، بی‌تا، بند ۴۶)

ترجمه:

- از کارخانهٔ فیض حضرت حق به هر کسی بهره‌ای داده‌اند. بعضی افاضات بیشتری برگرفته‌اند و برخی ذره‌ای مانند نمک در غذا دریافت کرده‌اند.

از منظر نوروز، بنابر باطن‌گرایی، معرفت و کمال‌یابی از شناخت حقیقت وجودی خویش آغاز می‌شود. در مرحلهٔ بعد، شناخت فرشتگان و در نهایت شناخت و شهود ذات که صادر اول است، غایت معرفت‌شناسی توصیف شده است. بخش عمده‌ای از کلام نوروز به کشف و شهود مراتب مذکور پرداخته است.

بر این اساس، آن‌دسته از انسان‌ها که خواص قوم به شمار می‌روند، می‌توانند در سیر تکامل روح، مراتب و درجات تعالی را طی کنند و پس از هزار و یک دون (درجه)، این دنیای فانی را پشت‌سر بگذارند و به عالم بقا بار یابند (دانشور، ۱۳۸۰، ص ۳۲) و به حق واصل شوند. در دفتر می‌خوانیم:

بیان باقی اختر بختانن خروش خبر کالا نختانن

(سورانی، بی‌تا، بند ۱۸۶)

ترجمه:

- بانگ عالم باقی از آن انسان‌های ستاره‌بخت است. آن‌گاه خروش خبر کسانی است که کالای نقد دارند.

از نگاه نوروز وقتی که قیامت برپا می‌شود، کسانی به حق واصل می‌شوند که اعمال نیک و صالح داشته باشند.

۳. رهیافت برون‌رفت از تفاوت آرای دفتری نوروزعلی

برخی مفاهیم دفتری نوروزعلی سورانی برگرفته از مفاهیم وحیانی و عرفانی است و برخی نیز از اصطلاحات خاص آیینی و کلامی است که حکایت از بیانی نمادین دارد؛ لذا رهیافت برون‌رفت از آرای متفاوت نوروز این است که برای رفع و دفع تفاوت آرای مسائل مربوط به هستی‌شناسی دفتر و سامان دادن به نابسامانی‌های آن، لازم است که از قرآن، روایات، عرفان و فلسفه مدد گرفت و پراکنده‌گی‌های دفتری را نظم بخشید. از آنجا سیر آفرینش در آثار عرفا و فلاسفه واضح و منظم ذکر شده است و این مفاهیم از منابع مذکور اخذ شده است، بنابراین، نابسامانی‌های دفتری را به این طریق می‌توان سامان داد. از طرفی دیگر، اصطلاحات خاص کلامی را باید به کمک مفاهیم عرفانی و فلسفی معادل‌سازی یا معادل‌یابی کرد. سپس به تبویب و تنظیم منطقی و علمی مسائل دفتر پرداخت. در این صورت می‌توان ضمن وقوف به نگرش جهان‌بینی نوروز، آن دسته از نظراتش که متفاوت و مقابل هم دیده می‌شود و به نوعی در آرای وی درباره تنزلات و تعینات تناقض تلقی می‌شود، حل نمود.

الف) صادر اول

از نظر عرفا، بین اولین مخلوق و صادر اول تفاوت است. در مکتب عرفا صادر اول حقیقت محمدیه (ص) است که از آن به وجود منبسط و نفس الرحمن (قیصری، ۱۳۹۸، ص ۱۴) و فیض ساری در عالم یاد شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۷۰).

در کلام نوروز و دیگران، منظور از ذات، نفس الرحمن است که از آن به «نفسِ محبوس» یاد شده است که با جلوه‌گر شدن آن موجودات هستی یافتند:

شَکَاوَا نَفْسٍ نَسِیمِ مَحْبُوسٍ دَمَنَانَ دَهْنِ نَهْ جَهَانَ جَلُوسٍ

(سورانی، بی‌تا، بند ۱۴۲)

ترجمه:

- بسان نفسی که در سینه انسان بیرون می‌آید و در دهان با مخارج حروف برخورد می‌کند و به سبب آن، حروف و کلمات به وجود می‌آیند، موجودات عالم هم با نفس رحمان در جهان جلوه‌گر شدند.

در کلام یارسان، اسم دیگر نفس الرحمن، ذات (شیخ امیر، بی‌تا (ب)، ص ۱) است. نوروز گفته است:

أَوَّلُ مَغْزٍ ذَاتِ نُوشَا أَعْلَاى سَرٍ دُو كَسٍ وَ مُعْجَزِ كِيشَانَه بَسَرٍ

(سورانی، بی‌تا، بند ۱۱۵)

ترجمه:

- نخست خداوند اعلی مغز ذات را نشانند و دو نفر با معجزه [قدرت لایتناهی خداوند] آفریده شد. این احتمال بعید نیست که اگر نوروز در بند «دله سه دان» اظهار داشته است، اول مغز ذات از فیض حق برخوردار شد یا از «شکافته شدن نَفَس» (جلوه کردن نفس الرحمن) یاد کرده است، مراد وی از «ذات» و «نَفَسِ مَحْبُوس» صادر اول باشد.

ب) لوح و قلم

از دیگر چیزهایی است که در کلام یارسان پرتکرار وارد شده است، بحث آفرینش لوح و قلم است. این دو اصطلاح در قرآن نیز آمده است؛ مانند: «فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج: ۲۲) و «نُ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم: ۱).

لوح در معنای اصل عالم با صادر اول تطابق خواهد داشت. در این صورت مراد از لوح همان صادر اول است. در عرفان نیز «عقل اول قلم خدای و رسول الله است» (نسفی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷). مراد از قلم، عقل اول است. فلاسفه، اولین مخلوق را عقل اول می‌دانند (ملاصدرا، ص ۱۳۸۰، ص ۲۹۲)؛ یعنی قلم، عقل اول است.

ج) جبرئیل

در گفتار کلام‌سرای سوران، آفرینش جبرئیل نیز به گونه‌ای پرتکرار بیان شده است. در اغلب موارد از آن به عنوان اولین آفریده سخن رفته است، در حالی که بنابر آنچه از دفتر ارائه شد، اولین مخلوق، قلم یا عقل اول است. نظر به اینکه فلاسفه مشاء به عقول عشره قائل هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۹۲) و دهمین عقل را عقل فعال نامیده‌اند، آن را با جبرئیل تطابق داده‌اند (نسفی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷). در اینجا، نگرش نوروز درباره اولین مخلوق، هماهنگ نیست.

د) گاو و ماهی

دو مفهوم «گاو و ماهی» در کلام‌های مختلف یارسان آمده است. منشأ این مفاهیم روایات اسلامی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۱۸) که به کلام اهل حق نیز راه یافته است. این دو مفهوم ناظر به بیان نمادین معارف هستی‌شناسی است. گاو از اسرار الهی دانسته شده است (کلام دوره سیدفرضی، بی‌تا، بند ۱۰) و البته در ادیان باستانی نیز «گاو و ماهی» به عنوان نماد قدرت آمده است. در فرهنگ اهل حق، منظور از گاو، جبرئیل است؛ از این جهت که گاو حیوانی قدرتمند است و جبرئیل نیز قدرت زیادی دارد؛ لذا گاو به عنوان نماد قدرت به کار رفته است. مراد از نهنگ و ماهی، دیگر فرشتگان است.

بنابر اینکه از نظر یارسانیان مراد از گاو جبرئیل باشد، سه مفهوم جبرئیل، قلم و گاو ناظر به عقل فعال است و ماهی هر فرشته‌ای باشد، بعد از جبرئیل خلق شده است. از آنجا که کلام سرایان به آفرینش هفت فرشته باورمند هستند، در بیان سیر تعینات ذات حق تعالی، تلاش کرده‌اند تا آمار هفت فرشته را نیز ارائه دهند. در این اندیشه پس از جبرئیل سه فرشته دیگر آفریده شد که عبارتند از: اسرافیل، میکائیل و عزرائیل که با جبرئیل، چهار تن می‌شوند که آنان حاملان عرش الهی هستند. پس از این چهار فرشته، سه فرشته دیگر لباس هستی پوشیدند. این فرشتگان به «هفتن» موسوم‌اند. به این ترتیب، چند مسئله روشن شد.

اولاً مفاهیم قرآنی، عرفانی و برهانی در بحث تجلی خداوند در اندیشه نوروعلی وجود دارد. ثانیاً سیر آفرینش به ترتیب، عبارت است از: صادر اول (ذات، نفس محبوس، فیض ساری و لوح) و سپس عقل اول (قلم) و در مرتبه بعد جبرئیل (باش ملک، عقل فعال) و دیگر ملایک و موجودات عالم ملک. به این ترتیب، تناقض مورد بحث حل می‌شود. لکن خلأ برخی مطالب در دفتر سورانی درباره ترتیب سیر تعینات همچنان باقی است. از جمله اینکه فرشتگانی که بین عقل اول (قلم) تا عقل دهم (جبرئیل) مطرح است، در دفتر سخنی از آنها به میان نیامده است.

پس از بحث صادر اول و آفرینش مجردات عالم جبروت و ملکوت، بحث عالم ملک مطرح است. چنان که دانستیم، در این نگرش، آفرینش از ازل آغاز شده است که نوروعلی آن را «کارخانه ازل» نامیده است (سورانی، بی تا، بند ۲۰۱).

نوروعلی منشأ آفرینش موجودات عالم ملک و ملکوت را خداوند می‌داند، ولی در مواردی جبرئیل را مأمور آفرینش عالم ملک دانسته است. وی به صورت رمزی این چنین به آن اشاره کرده است:

شِئِ نَهْ بَحْرِ فِکْرِ تَدْبِیْرِ تَفَاقٍ جَمَّانَ اَسَاسِ پِی اَرْضِ اَفَاقِ

(همان، بند ۲۱۴)

ترجمه:

- خداوند اراده نمود و بنیان پیدایش جهان را ایجاد کرد؛ لذا برای آفرینش زمین و آسمان، اساس را به حرکت در آورد.

در اینجا منظور از «اساس» جبرئیل است که به صورت رمزی مورد اشاره قرار گرفته است. در اندیشه نوروعلی سورانی، در عالم ملک هفت طبقه زمین و آسمان آفریده شد (همان، بند ۲۱۱) پس از آفرینش زمین و آسمان دیگر موجودات خلق شدند و در پایان زنجیره آفرینش آدم و حوا هستی یافتند (همان؛ شیخ امیر، بی تا (ب)، ص ۲):

وَلِیوَا پَرَدَةَ سَبْرٍ نَهْ رُوِی سَوَادٍ فَرَمَا وَ مَلِکَ رَحْمَتِ وَ اُسْتَادِ

(سورانی، بی‌تا، بند ۲۱۵)

ترجمه:

- پرده اسرار از روی تاریکی کنار رفت و خداوند بعد از آفرینش آدم به ملک - جبرئیل - فرمود، رحمت به استاد.

این بیت اشاره به آفرینش آدم دارد و تلمیحی است به آیه شریفه «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴).

۴. نتیجه‌گیری

بنابر آنچه که درباره نگرش هستی‌شناسی نوروزعلی سورانی ارائه گردید، این نتایج به دست آمد: سراینده سورانی بنابر مبانی آیین اهل حق به بیان هستی‌شناسی پرداخته است؛ لذا سبک و سیاق مباحث مربوط به هستی‌شناسی دفتر نوروز بر پایه فاعلیت بالتجلی خداوند پردازش شده است.

تأثیرپذیری نوروزعلی از تفکر عرفا و صوفیه باعث شده است که وی مبانی آیین اهل حق را به ویژه هستی‌شناسی را به گونه‌ای متفاوت از نگرش دیگر کلام‌سرایان اهل حق و متأثر از نگرش صوفیه و عرفا پردازش نماید. مسائلی که وی درباره هستی‌شناسی ارائه کرده است، بخشی از آن تحت تأثیر قرآن و روایات بوده است؛ به گونه‌ای که مفاهیم قرآنی و روایی و نیز اصطلاحات عرفا و فلاسفه نیز در گفتار وی هویدا است؛ از این رو، نوروز با استمداد از منابع وحیانی و عرفانی، نگرش آیینی خود را درباره هستی پردازش کرده است و به نگرش عرفا نزدیک شده است. به همین جهت و رویکردی که در پردازش معارف آیینی دارد، نسبت به سراینندگان پیشین اهل حق برجسته دیده می‌شود.

با استخراج، معنایابی و معادل‌سازی مفاهیم هستی‌شناسی دفتر نوروز و تبویب و تنظیم مسائل آن، روشن گردید که نگرش نوروز در بعضی مسائل همسو با عرفان اسلامی به پردازش هستی‌شناسی پرداخته است و در مواردی از عرفان اسلامی فاصله گرفته است.

۵. فهرست منابع

- القرآن الکریم
- اسرار حقیقه الحقایق حقیقت. (مخطوط). بی تا.
- اصغری، سیدمحمد. (۱۳۹۸ش) عقل و عرفان. تهران: اطلاعات.
- پارسا، علی رضا؛ مال میر، محمد ابراهیم؛ رسولی شریانی، رضا و رستمی، منصور. (۱۴۰۰ش) «تسبین و بررسی تجلی خداوند از نگاه آیین یاری (اهل حق) و عرفان اسلامی». مجله نقد و نظر. دوره ۲۶، ش ۱۰۳، صص ۱۴۶-۱۱۱.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش) ریحیق مختوم شرح حکمت متعالیه. قم: اسراء.
- حسینی، سیدمحمد. (۱۳۹۵ش). ترجمه و تفسیر دیوان گوره. تهران: پرسمان.
- خان الماس. (بی تا). دیوان کلام. (مخطوط).
- سورانی، نوروزعلی. (بی تا). دفتر. (مخطوط) خط کردی به تاریخ ۱۳۶۲.
- سورانی، نوروزعلی. (۱۳۸۴ش). کلام دوره شاه حیا س. گردآوری و مقدمه سیدشمس‌الدین محمودی. بی جا.
- سید براهه. (بی تا). دفتر. (مخطوط).
- شیخ امیر. (بی تا الف). دفتر کلام. (مخطوط).
- شیخ امیر. (بی تا ب). دیوان. (مخطوط). خط سیدایمان خاموشی به تاریخ ۱۳۷۹.
- شیخ امیر. (۱۳۸۲ش). دیوان گوره. با مقدمه سید محمد حسینی. کرمانشاه: باغ نی.
- صفی‌زاده، صدیق. (بی تا). نامه سرانجام. تهران: هیرمند.
- قیصری، داود. (۱۳۹۸ش). رسائل قیصری. مقدمه و شرح سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ سوم. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. چاپ دوم. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- محیی‌الدین، محمد. (۱۳۸۵ش). شرح فصوص الحکم. شرح داوود قیصری. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح، سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰ش). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶ش). الإنسان الكامل. تصحیح ماریژان موله. تهران: طهوری.

Contemplation Studies" Based on Comparative Interpretation Analysis of the Four Verses of Reflection

Hosain Seddighi ¹  | Ali Rad ²  | Fajh Llah Najarzagdegan ³  | Hamed Dejabad ⁴ 

1. Graduated from the 4th level of Comparative Theology, Theology Center, Qom Seminary; PhD in Quranic and Hadith Sciences, Farabi Campus, University of Tehran, Faculty of Allameh Tabatabaei Seminary Higher Education Institute. (Corresponding author). E-mail: seddighihosein@gmail.com
2. Farabi College, University of Tehran. E-mail: ali.rad@ut.ac.ir
3. Professor, University of Tehran. E-mail: najarzagdegan@ut.ac.ir
4. Associate Professor, University of Tehran. E-mail: h.dejabad@ut.ac.ir

Article Info	Abstract
Article type: Research	The approaches to "reflection on the Quran" have grown significantly in the contemporary century. And, explaining what "contemplation" is and analyzing its semantic components, and consequently correlating it with interpretation, faces serious challenges and has led to different, even contradictory, views. Since "contemplation" is an original Quranic concept, the Quran itself is considered as one of the best sources for understanding the truth of reflection In this article, the four verses of "reflection in the Quran" are analyzed using the comparative interpretation method, and finally, with an emphasis on data research commentators, six semantic components of reflection in the Quran are emphasized: Accordingly, "contemplation" as a desirable universal encounter with the Quran is an intellectual operation that is organized by a dynamic hesitation on the initial understanding of the verses and the motivation to seek guidance. Also, the dynamism and gradual effort in understanding the verses, the combination of horizontal and vertical understanding, the understanding that is adaptable to the details of life, and the direction of contemplation are among the components of the concept of "contemplation in the Quran" that the present article has reached.
Article history: Received: 2024/9/28	
Accepted: 2025/1/29	
Published: 2025/3/8	
Keywords: Reflection on the Quran, four verses of reflection, the nature of contemplation, comparative interpretation, contemporary interpretation .	

Cite this article: Hosain Seddighi; Ali Rad; Fajh Llah Najarzagdegan | Hamed Dejabad. (2024). Contemplation Studies" Based on Comparative Interpretation Analysis of the Four Verses of Reflection. *Journal of Theological and Exegetical Studies*, Year 1, Issue 1, Autumn 2024, Serial Number 1, (49-75).



Publisher: Allameh Tabatabaei Seminary Higher Education Institute, Kermanshah

«تدبرشناسی» بر پایه تحلیل تفسیر تطبیقی آیات چهارگانه تدبر

حسین صدیقی* ^۱ | علی راد ^۲ | فتح الله نجارزادگان ^۳ | حامد دژآباد ^۴

۱. (نویسنده مسئول) دانش آموخته سطح ۴ کلام تطبیقی مرکز کلام حوزه علمیه قم؛ دکترای علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران؛ هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی (ره) کرمانشاه، ایران. رایان‌نامه: seddighihosein@gmail.com
۲. دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایان‌نامه: ali.rad@ut.ac.ir
۳. استاد گروه قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایان‌نامه: najarzadegan@ut.ac.ir
۴. دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایان‌نامه: h.dejabad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله:</p> <p>پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت:</p> <p style="text-align: right;">۱۴۰۳/۷/۷</p> <p>تاریخ پذیرش:</p> <p style="text-align: right;">۱۴۰۳/۱۱/۱۰</p> <p>تاریخ انتشار:</p> <p style="text-align: right;">۱۴۰۳/۱۲/۱۸</p> <p>واژه‌های کلیدی:</p> <p>آیات چهارگانه تدبر، چستی تدبر، تفسیر تطبیقی، تفسیر مقارن.</p>	<p>رویکردهای «تدبری به قرآن» در سده معاصر رشدی فزاینده داشته است و تبیین چستی «تدبر» و تحلیل مؤلفه‌های معنایی آن و در نتیجه نسبت‌سنجی آن با تفسیر با چالش‌های جدی مواجه است و دیدگاه‌های متفاوت، بلکه متناقضی نیز در پی داشته است. از آنجا که «تدبر» یک مفهوم اصیل قرآنی است، خود قرآن از بهترین منابع برای دریافت حقیقت تدبر می‌باشد. در این مقاله، آیات چهارگانه «تدبر در قرآن» با استفاده از روش تفسیر تطبیقی مورد تحلیل قرار گرفته و در نهایت، با تأکید بر داده‌پژوهی آرای مفسران، بر شش مؤلفه معنایی تدبر در قرآن تأکید گردیده است؛ بر این اساس، «تدبر» به عنوان یک مواجهه مطلوب همگانی با قرآن، عملیات فکری است که به وسیله درنگی پویا بر فهم اولیه از آیات و به انگیزه هدایت‌یابی سامان می‌یابد. همچنین پویایی و تلاش تدریجی در فهم آیات، تلازم فهم افقی با عمودی، فهم تطبیقی‌پذیر با جزئیات زندگی و جهت دار تدبر از جمله مؤلفه‌های مفهوم «تدبر در قرآن» است که نوشتار حاضر به آنها دست یافته است.</p>
<p>استناد: صدیقی، حسین؛ راد، علی؛ نجارزادگان، فتح‌الله؛ دژآباد، حامد (۱۴۰۳). «تدبرشناسی» بر پایه تحلیل تفسیر تطبیقی آیات چهارگانه تدبر. پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، پاییز ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۱ (۴۹-۷۵).</p> <p>ناشر: مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی ره کرمانشاه</p>	



۱. مقدمه

تدبیرگرایی در سده اخیر در میان مسلمانان رشد چشمگیر و فزاینده‌ای داشته است. انتشار صدها عنوان کتاب یا مقاله در راستای تدبیر در قرآن و نیز شکل‌گیری همایش‌ها و مؤسسات متعدد تدبیری، همگی نشانه‌ها و شواهد این رشد گسترده است. با این حال، با دقت در آثار تدبیرگرایان معاصر، تشنّت و ناسازگاری‌های فراوانی پیرامون چیستی «تدبیر» و تفاوت آن با «تفسیر» دیده می‌شود.

«تدبیر»، یک مفهوم اصیل قرآنی است که در چهار آیه قرآن کار رفته است؛ اگر بر اساس ترتیب نزول بنگریم واژه «تدبیر» به ترتیب در سوره‌های مکی «ص» و «مؤمنون» و سوره‌های مدنی «نساء» و «محمد» آمده است. بر اساس جدول‌های معتبر ترتیب نزول، این سوره‌ها به ترتیب ۳۸، ۷۴، ۹۲ و ۹۵امین سوره‌های نازل شده بر پیامبر (ص) هستند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۲۹-۳۳۶).

با دقت در کاربردهای روایی و تفسیری «تدبیر در قرآن»، می‌توان ادعا کرد که همگی متناسب با همان کاربردهای قرآنی به کار رفته‌اند. رویکردهای تدبیری معاصر نیز نوعاً برای ارزشمندی و اعتبار کار خود به آیات «تدبیر» تمسک می‌ورزند؛ از این رو، یکی از بهترین راه‌ها برای دستیابی به مؤلفه‌های معنایی «تدبیر معیار» که بازنمای مراد الهی بوده و از انحراف‌های فکری و عقیدتی به دور باشد، تحلیل این آیات است. افزون بر این، تحلیل بر اساس تفسیر تطبیقی و مقارن آیات الهی راه را برای دستیابی به یک تعریف مشترک و معیار در جهان اسلام هموار می‌سازد.

۱-۱. پیشینه

اگر چه غالب تدبیرگرایان به آیات چهارگانه نظر داشته و از آن یاد می‌کنند، بررسی مبسوط و استدلالی در بیش‌تر آنها به چشم نمی‌خورد. با این حال، در برخی آثار پژوهشگران اهل سنت و شیعه به صورت نسبتاً مبسوط در زمینه تحلیل آیات چهارگانه تدبیر گفتگو شده است، از جمله:

۱. *حقیقت تدبیر و ارتباط آن با اصطلاحات تأویل، استنباط، فهم و تفسیر؛ پژوهشی بلاغی و تحلیلی* بر آیاتی از قرآن کریم، عبدالله عبدالغنی سرحان، ترجمه جمیل رحیمی (ص ۱۷-۸۸). این نوشتار گفتاری دقیق و عالمانه درباره یکایک آیات تدبیر است که با تکیه بر دانش بلاغت، نکات ارزشمندی از دل آیات تدبیر بیرون کشانده است.

۲. *مفهوم التفسیر والتأویل والاستنباط والتدبیر والمفسر*، مساعد بن سلیمان بن ناصر الطیار (ص ۱۸۶-۱۸۹)؛ به صورت یک به یک و مستوفی به چهار آیه نمی‌پردازد، اما نکات و دقت‌نظرهای خوبی در آن یافت می‌شود).

۳. التَّدْبِيرُ لِلْجَمِيعِ (منهج عملی لتدبیر القرآن الکریم)، هشام المشهدانی (ص ۱۶-۲۲؛ گفتاری نسبتاً مبسوط و عالمانه)

۴. پایان‌نامه «روش‌شناسی تدبیر در قرآن»، محمد علیان نظری (ص ۹-۳۸؛ تبیین آیات چهارگانه که البته به تحلیل مؤلفه‌های معنایی منجر نشده است).

۵. پایان‌نامه «بررسی و نقد دو شیوه رایج تدبیر در قرآن در ایران»، حمید نصرتی (ص ۲۰-۳۲؛ ایشان ضمن بررسی تاریخیچه تدبیر، دیدگاه مفسران را از قرن اول تا پانزدهم نسبت به معنای تدبیر در آیات تدبیر بررسی کرده است. ص ۹۹-۱۰۹؛ بررسی آیات تدبیر به غرض ارزیابی تعاریف تدبیر).

شایان ذکر است که هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، به تجمیع و تحلیل آرای پژوهشگران و مفسران اهل سنت و شیعه و کشف مؤلفه‌های تدبیر معیار نپرداخته‌اند و نگاشته حاضر در پی جبران این کاستی است.

واژه «تدبیر» در قرآن

«تدبیر» از ماده «دُبِّرَ» برخلاف «قَبِلَ» به معنای پشت و پشت سر اشیا (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۵۳)، پایان و آخر هر چیز (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲۴؛ مدنی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۴۱۴). و زاویه (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۳۶) آمده است.

بر اساس برخی دیدگاه‌ها، این واژه در باب «تَفَعَّلَ»، به معنای مطاوعه به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۳)؛ در این صورت، کشف معنای «تدبیر» (باب تفعیل). مهم است (الهی‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۹)؛ بر این اساس، با توجه به معنای «تدبیر» از جمله ژرف‌نگری و عاقبت‌اندیشی (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ماده دبر). یا تنظیم امور در رساندن آنها به عاقبت نیکو و مطلوب (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۸۶)، «تدبیر» را به معنای «حصول تدبیر» معنا می‌کنند؛ یعنی: «توجه به عاقبت موضوعی» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۳). یا «دریافت چیش حکیمانه» (صباحی طسوجی، ۱۳۸۹، ص ۲۲). به نظر می‌رسد که مطاوعی دانستن معنای «تدبیر» نمی‌تواند درست باشد و باید بر معنای دیگر باب تفعیل از جمله تدریج و تکلف تأکید شود (صدیقی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۱۳۱ و ۱۳۲ و ص ۱۹۲ و ۱۹۳).

ماده «دبر» در قرآن ۴۴ بار و در قالب‌های مختلف آمده است؛ از جمله: «دَابِرٌ»: دنباله (انعام، ۴۵)؛ «دُبِّرَ»: پشت (انفال، ۱۶)؛ «أَدْبَارٌ»: جمع «دبر»: پشت (آل‌عمران، ۱۱۱)؛ «أَدْبَرٌ»: پشت کرد (معارج، ۱۷)؛ «إِدْبَارٌ»: پشت کردن (طور، ۴۹)؛ «مُدْبِرٌ»: پشت‌کننده (نمل، ۱۰)؛ «مُدْبِرِينَ»: پشت‌کنندگان (توبه، ۲۵)؛ «يُدْبِرُونَ»: «تدبیر می‌کنند» (یونس، ۳)؛ «مُدْبِرَاتٌ»: تدبیرکنندگان (نازعات، ۳)؛ «لَا يَتَدَبَّرُونَ»: تدبیر نمی‌کنند (نساء، ۸۳)؛ «لَمْ يَدَّبَّرُوا»: تدبیر نکردند (مؤمنون، ۲۳).

در ترجمه بیشتر این واژگان، اختلاف جالب توجهی میان مترجمان و مفسران وجود ندارد و معانی ذکر شده برای واژگان با معنای اصلی «دبر» (پشت/ پشت سر) (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۵۳) مناسبت دارد. در این میان، معنای واژگان مرتبط با «تدبیر» و «تدبّر» اهمیت بیشتری دارد که نوعاً همان واژگان عربی در ترجمه به کار گرفته شده است! برخی نیز «تدبّر» را به «تأمل» و «اندیشیدن» ترجمه کرده‌اند که در این صورت، معنای اصل ریشه در ترجمه بازنمایی نکرده‌اند، بلکه لازمه معنایی را ذکر نموده‌اند.

بررسی آیات چهارگانه «تدبّر» در قرآن

برای دستیابی به مؤلفه‌های معنایی «تدبّر»، آیات چهارگانه تدبّر، بر اساس ترتیب نزول تحلیل می‌شود.

آیه اول:

«كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص، ۲۹)؛ «[این]، کتاب پربرکتی

است که آن را بر تو نازل کرده‌ایم تا در آیاتش تدبّر کنند و خردمندان متذکر شوند».

بافت این سوره در زمینه توبیخ مشرکانی است که در سه اصل توحید، نبوت و معاد شبهه وارد کرده بودند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۳۷۳) و برای تهدید آنها به سرنوشت برخی امت‌های پیشین اشاره می‌کند و برای آرامش دادن به پیامبر اکرم (ص) حال شماری از پیامبران گذشته را نقل می‌کند. در آیه ۱۷ خداوند پیامبر خود را به صبر دعوت کرده و در ادامه تا آیه ۲۶، برای دلداری پیامبر و مؤمنان اندک آن روز، جریان داوود را بازگو می‌کند. اینجاست که آیه ۲۷ و ۲۸ مطرح می‌شود: [ای پیامبر]، کافران که عقاب الهی را تکذیب می‌کنند، آیا گمان می‌کنند زمین و آسمان باطل آفریده شده است؟ یا گمان می‌کنند مفسدان و مؤمنان در یک جایگاه خواهند بود؟

آیه مورد بحث، ضمن بازگشت به آغاز سوره که قرآن را مشتمل بر ذکر دانسته بود (حبنکه المیدانی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۵۵۲)، تأکید می‌کند که این کتابی عظیم و شگرف است، کتابی مبارک که بر تو فرو فرستادیم تا مردمان برای یافتن معانی و مقاصد سرشار از خیر و برکت آن، تدبّر کند و دارندگان خرد ناب متذکر شوند، یعنی از ذکر بودن قرآن بهره گیرند. پیداست که بخش پایانی آیه تعریض به مشرکان و غیر مشرکانی است که نابخردانه از تدبّر در کتاب خدا روی بر می‌تابند (باقر، ۱۳۹۹، ص ۲۷-۲۸).

تحلیل بر اساس تفسیر تطبیقی

تحلیل دقیق آیه بر اساس دقت نظرها و تأملات تفسیری و در قالب مجموعه‌ای از نکات و ظرایف تبیین

می‌گردد:

۱. مخاطب آیه پیامبر اکرم (ص) است، اما فاعل تدبّر به صورت ضمیر جمع غایب آمده است و باید مصداق‌یابی شود. اگر به آیات پیشین بنگریم، سخن از کافران و مشرکان است. اما بنا به استقرای نگارنده

(بررسی قریب به ۲۰۰ تفسیر)، هیچ یک از مفسران بر بازگشت ضمیر به «الذین کفروا» (آیه ۲۷) یا مفسدین (آیه ۲۸) اشاره‌ای نداشته‌اند، بلکه گاه این احتمال که مشرکان نیز در کنار مؤمنان مشمول آیه باشند، بعید شمرده و فاعل را «اولو الالباب» یا «مؤمنان» دانسته‌اند (قونوی، ۱۴۲۲، ج ۱۶، ص ۴۰۰). تنها در کتاب المعجم فی فقه لغة القرآن، از ظاهر کلام برمی‌آید که ضمیر را به مشرکان مکه برگردانده است که البته سخنی پیرامون اختصاص مفهوم آیه بدانها ندارد (واعظ زاده خراسانی، ۱۴۳۱، ج ۱۸، ص ۸۲۸).

به هر روی، عمده مفسران با تمسک به برخی قرائن بر همگانی بودن تدبیر بر اساس این آیه تأکید ورزیده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۳۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۲۷۰؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۹۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۳۴۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۱۵۳؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸، ج ۹، ص ۱۶۴؛ طبیب، ۱۳۶۹، ص ۲۳۹؛ سعدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۸۵۷؛ شنقیطی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۲۱؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۲۳، ص ۱۹۵؛ قرشی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۲۲۳)؛ برای نمونه، علامه طباطبایی از اختصاص تذکر به صاحبان خرد ناب: «وَلَيَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» و به قرینه مقابله با «لیدبّروا»، چنین برداشت می‌کند که مراد از ضمیر جمع در «لیدبّروا»، عموم مردم است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۹۷)؛ بنابراین، مضمون آیه چنین خواهد بود: «این قرآن، کتابی است که ما آن را به سوی تو نازل کردیم؛ کتابی است که خیرات و برکات بسیار برای عوام و خواص مردم دارد تا مردم در آن تدبیر نموده به همین وسیله هدایت شوند یا آنکه حجت بر آنان تمام شود. نیز برای اینکه صاحبان خرد از راه استحضار حجت‌های آن و تلقی بیاناتش، متذکر گشته و به سوی حق هدایت شوند».

۲. در این آیه از قرآن با واژه «کتاب» یاد شده است. برخی تدبیرپژوهان این کاربست را قرینه بر اختصاص خطاب تدبیر به مؤمنان شمرده و بر تفاوت مفهوم «قرآن» و «کتاب» تأکید ورزیده‌اند: «کاربرد لفظ کتاب به جای قرآن در این آیه، به این مطلب اشاره می‌کند که مؤمنان که مخاطبان اصلی آیه هستند، تمام تلاش و توجه خود را به کار برده‌اند تا آیات قرآن را کتابت نمایند تا برای همیشه محفوظ بماند؛ از این رو، می‌توان گفت اطلاق کلمه لفظ «کتاب» بر «قرآن» مفهومی متفاوت با لفظ قرآن دارد؛ زیرا خداوند عزوجل در آیات دیگر، لفظ «کتاب» را بر لفظ «قرآن» عطف کرده است (نحل، ۱؛ حجر، ۱). روشن است که شرط عطف میان دو کلمه آن است که آن دو در ذات یا صفات با یکدیگر متفاوت باشند. الفاظ «کتاب» و «قرآن» در این آیات نیز همین گونه هستند و در صفات و خصوصیات با یکدیگر مغایر هستند. در کلمه «قرآن»، قرائت آیات الهی مورد توجه قرار گرفته، اما لفظ «کتاب» به مکتوب بودن آن اشاره می‌کند (سرحان، ۱۴۰۰، ص ۷۲ و ۷۳)

۳. متعلق «تدبّر»، «آیاته» است که ضمیر «هاء» به «کتاب» بر می‌گردد؛ یعنی «آیات کتاب» (تدبّر در همه قرآن، یا چند سوره، یا یک سوره، بلکه چند آیه و حتی یک آیه و بخشی از آیه، همگی در دایره «تدبّر در آیات» جای می‌گیرد).

۴. «لام» در «لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ»، لام بیان علت است؛ یعنی خداوند هدف از انزال قرآن را «تدبّر در آیات» می‌داند و این نکته، اهمیت و ضرورت «تدبّر در قرآن» را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، این قرینه است که «تدبّر»، مربوط به صنف خاصی از مردم نیست؛ چرا که قرآن برای همه نازل شده است: «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ» (آل عمران، ۱۳۸). پس هدف از نزول آن یعنی تدبّر نیز همگانی است که حتی غیر مؤمنان را هم در برمی‌گیرد و اختصاص آن به معصومان، یا بخشی خاص و محدودی از مؤمنان و اهل تقوا با حکمت الهی سازگار نیست.

۵. قرآن قرین «برکت» است؛ از منبع مبارک است: «تَبَارَكَ الَّذِي» در شب مبارک نازل شده است: «فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ»؛ در مکان مبارک نازل شده است: «بِبَيْتَةِ مُبَارَكًا»؛ و خودش نیز مبارک است: «كِتَابٌ ... مُبَارَكٌ» (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۰۱). پس قرآن همواره «مبارک» است، اما منشأ این برکت، در تدبّر است (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۲۵۳) و زمانی در زندگی مردم جریان می‌یافت که از «تدبّر» به «تذکر» بینجامد؛ به عبارت دیگر، چون قرآن «مبارک» است، باید در آن «تدبّر» کرد و از برکاتش که همان «تذکر» و «هدایت» است، بهره‌مند شد. این معنا متناسب با روایاتی است که روایات بی‌تدبّر را بی‌خیر می‌شمارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۶).

۶. خداوند بعد از «تدبّر»، مسئله «تذکر» را مطرح کرده است. به نظر می‌رسد «تدبّر قرآنی» در این آیه (که هدف از نزول قرآن است). کاری است که مایه تذکر باشد (و لِيَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ).

۷. شرط پندپذیری، عقل و خرد است: «لِيَدَّبَّرُوا ... وَ لِيَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۰۳). در آیه دیگری هم می‌خوانیم که جز خردمندان، کسی پند نمی‌گیرد: «و مَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» (بقره، ۲۶۹).

۸. آیه نوعی تعریض دارد؛ کسانی که قرآن برای آنان مایه «تذکر» نیست، در شمار «أُولُوا الْأَلْبَابِ» (صاحبان خرد ناب). نیستند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۵۰).

۹. «مبارک» به معنای چیزی است که دارای خیر مستمر و مداوم باشد؛ بنابراین، خیر قرآن، تمام‌ناشدنی است؛ از این‌رو، «تدبّر» هم با فعل مضارع آمده که دلالت بر تدریج و به خصوص استمرار دارد. بعد از هر تدبّری، تدبّری دیگر هست و چون برکت قرآن، پایان‌ناافتنی است، تدبّر در قرآن هم نقطه پایان ندارد. به این برداشت، برخی تدبّرپژوهان و مفسران هم اشاراتی داشته‌اند (ر.ک: اسدی، ۱۴۴۲، ص ۶۵؛ صادقی تهرانی،

۱۴۰۶، ج ۲۵، ص ۲۴۰). از این نکته می‌فهمیم که کاستی‌ها و چالش‌های مختلف جوامع اسلامی، از آن رو است که از تدبیر در آیات بازمانده‌اند.

آیه دوم

«أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ» (مؤمنون، ۶۸)؛ «آیا آنها در این گفتار نیندیشیدند، یا اینکه چیزی برای آنان آمده که برای نیاکانشان نیامده است؟!».

در آیات پیشین از این آیه، خداوند از حال کافران و مشرکانی سخن می‌گوید که در هنگام عذاب با زاری و فغان کمک می‌خواهند، اما این بازگشت و توبه دیر هنگام دیگر سودی ندارد و آنان را نجات نمی‌دهد؛ زیرا پیش از این، کتاب خدا بر آنها خوانده می‌شد و ایشان مستکبرانه از آن می‌گریختند، آن را جادو، شعر و باطیلی از این دست می‌خواندند. پس از این مقدمه، خداوند با بیانی سرشار از انکار و توبیخ که از استفهام آغاز آیه فهمیده می‌شود، درباره آنان سخن می‌گوید؛ زیرا دلیل خودداری این مشرکان سرکش از گرایش به حق با توجه به این آیه و دو آیه بعد، یکی از این موارد بوده است؛ نخست: تدبیر نکردن در قرآن؛ دوم: نوپدید بودن دین آسمانی؛ سوم: نشناختن فرستاده خدا؛ و چهارم: مجنون دانستن او.

بیان این موارد در قالب استفهام انکاری و توبیخی، برای بی‌وجه نشان دادن آن‌هاست؛ زیرا اگر اندک تدبیری در قالب و مضمون قرآن می‌کردند، می‌فهمیدند که این کتاب از سوی حق فرو فرستاده شده است و منشأ بشری ندارد. همچنین دین آسمانی امری نوپدید نبوده و برای نیاکان ایشان نیز چنین ادیانی بوده است. وانگهی، آنان فرستاده خدا را حتی پیش از بعثت به صدق، صفا، درستی و خردمندی می‌شناختند و حال نیز نیک می‌دانند که یاهو نمی‌بافد و دیوانه نیست؛ بنابراین، هیچ دلیل موجهی برای انکار خود ندارند (باقر، ۱۳۹۹، ص ۲۸-۲۹).

تحلیل بر اساس تفسیر تطبیقی

۱. مخاطب آیه، کفار هستند که خداوند در آیات پیشین آنان را به صورت مستقیم خطاب قرار داده است: «در حقیقت، آیات من بر شما خوانده شد و شما بودید که اعراض می‌کردید و به عقب باز می‌گشتید. در حالی که در برابر آن آیات استکبار می‌نمودید و شب‌ها در جلسات خود به بدگویی ادامه می‌دادید». در این آیه، گویی خداوند نیز از آنان اعراض نموده (بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۵، ص ۲۱۱) و اگر چه مخاطب این توبیخ‌ها هستند، اما به صیغه غایب با آنان گفتگو شده است (لم يدبروا).

۲. متعلق تدبیر در این آیه «القول» است؛ همان گفتاری که بر ایشان تلاوت شده است؛ یعنی: «قرآن». ذکر لفظ «القول» به جای کلماتی چون «القرآن» یا «الکتاب» به این نکته اشاره دارد که کفار قریش، کلام خدا را از زبان پیامبر اکرم (ص) و اصحاب بزرگوار ایشان می‌شنیدند و خود آن را قرائت یا کتابت نمی‌کردند.

افزون بر این، به این مطلب اشاره دارد که کفار قریش، اهل سخن و فنون گوناگون آن، مانند شعر، نثر و حکمت بودند. پس چگونه با آنکه امرای فصاحت و بلاغت به شمار می‌آمدند، در کلام خدا (القول) که مطابق اسلوب لغوی و سبک بیانی آنان بود [و نشانه‌های برتری و اعجاز در آن بود]، تدبیر نمی‌کردند؟ (سرحان، ۱۴۰۰، ص ۵۹).

۳. در آیات قبل، سخن از «تلاوت آیات» است: «قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْنَا» (آیه ۶۶) ولی در سوره ص سخن از تدبیر در آیات قرآن است: «لِيَدَّبَّرُوا آيَاتَهُ» و چون کافران در برابر «تلاوت آیات»، دستور عقلایی «تدبیر در آیات» را رعایت نکردند، شایسته توبیخ و سرزنش هستند.

۴. تدبیر در قرآن، موجب آشکار شدن حق می‌گردد (باقر، ۱۳۹۹، ص ۲۹). اینکه استفهام توبیخی انکاری در آیه آمده، بدین معناست که چرا در این قول، تدبیر نکردند که اگر تدبیر می‌کردند، حق برایشان آشکار می‌شد؛ زیرا به گفته سید قطب، در این قول، چنان جذابیت‌ها و سازگاری با فطرت هست که اگر تدبیر می‌کردند، روی برنمی‌تافتند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۴۷۴).

۵. برای تدبیر به داشتن قلب مؤمن نیازی نیست و همین که انسان، اهل عناد و حق ستیزی نباشد و دریچه قلبش باز باشد، می‌تواند در قرآن تدبیر کند و حقانیت آن را دریابد (باقر، ۱۳۹۹، ص ۲۹)؛ هر چند در زمره مشرکان باشد و هنوز به جرگه مؤمنان نپیوسته باشند.

آیه سوم

«أَفَلَا يَتَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَا كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء، ۸۲)؛ «آیا در قرآن تدبیر نمی‌کنند؟! اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند».

این آیه در سوره مدنی نساء و در بافتی قرار دارد که حال منافقان را بیان می‌کند؛ همانان که خود را مؤمن نشان می‌دادند، اما در واقع صداقت پیامبر اکرم (ص) را قبول نداشتند و رسالت او را درست نمی‌دانستند. با توجه به سیاق آیات، مخاطبان توبیخ شده در این آیه همان کسانی هستند که به بهانه آیات قتال، درباره خدایی بودن قرآن به تردید افتاده بودند. در آیه ۷۷ می‌فرماید که ما در مکه به ایشان فرمان دادیم که از مبارزه و قتال خودداری کنند و نماز برپا دارند و زکات بپردازند، حال که در مدینه به ایشان فرمان قتال صادر می‌کنیم، ترسیده و اعتراض می‌کنند که پروردگارا چرا جهاد را بر ما مقرر داشتی؟ چرا این فرمان را تا زمان نزدیکی تأخیر نینداختی؟ (علیان نظری، ۱۳۹۴، ص ۳۱).

خداوند برای بازگرداندن ایشان از این داوری نادرست، با استفهامی انکاری و توبیخی، بلکه تعجبی (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۹۹)، تدبیر نکردن ایشان را در قرآن سرزنش می‌کند؛ زیرا اگر تدبیر می‌کردند،

می‌یافتند که اختلافی در آیات آن نیست و این خود بیانگر وحیانی بودن قرآن است و بر درستی رسالت پیامبر اکرم (ص) صحه می‌گذارد.

تحلیل بر اساس تفسیر تطبیقی

۱. بنا به نظر بیشتر مفسران، مخاطبان توییخ و این لحن تند آیه، منافقانی‌اند که عمداً در قرآن تدبّر نمی‌کنند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۶۹؛ اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۱۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۵۱)، اما علامه طباطبایی این تطبیق را قبول نکرده و با توجه به اتصال سیاق، بیان سرزنش‌آمیز آیات ۸۱-۸۴ را مربوط به مؤمنانی می‌داند که ایمان ضعیفی دارند و استهفام درون آیه را تحریک و تحریضی بر تدبّر در قالب استهفام می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۹). همچنین مرحوم طبرسی ضمیر را به منافقان و یهودیان برگردانده است (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۲۵). در هر صورت، به نظر می‌رسد در نهایت باید بگوییم: هر فرد و هر نسلی مخاطب این آیه است و می‌تواند «عدم اختلاف» را از راه تدبّر در قرآن درک نماید (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۷۲۱).

۲. متعلق تدبّر در این آیه، خود کلمه «القرآن» قرار گرفته است، نه «القول» یا «الکتاب»؛ زیرا مخاطبان آیه، منافقان [یا مؤمنان سست‌ایمان] هستند که در حضور مسلمانان قرآن را تلاوت می‌کردند و آیات آن را بدون هیچ تدبّری بر زبان جاری می‌ساختند. آنان با نیرنگ و فریب، آیات کتاب هدایت را با شتاب بر زبان جاری می‌راندند، در مفاهیم والای آن تدبّر نمی‌کردند. به این دلیل خداوند در این آیه کلمه «القرآن» را ذکر کرده تا حالت درونی آنان را بازتاب دهد و تظاهر آنان به قرائت قرآن را برای همگان آشکار نماید (سرحان، ۱۴۰۰، ص ۲۶).

۳. ضمیر در «فیه» در تبیین‌های رایج به «القرآن» بازگشت داده می‌شود که ظاهر هم همین است، اما برخی مانند زجاج، این احتمال را هم داده‌اند که به «آنچه از جلسات سرّی شبانگاهی منافقان در آیه پیشین خبر داده است» برگردد (ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۷۲۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۸۳)؛ یعنی: «تو دقیقاً همان چیزی که واقع شده، خبر می‌دهی و این نشان از آن دارد که از سوی خدای عالم غیب‌هاست و گرنه در خبر تو با آنچه رخ داده بود، اختلاف فراوانی بود».

۴. «تدبّر در قرآن»، راهکار درک «الهی بودن کتاب» و «نبود اختلاف در قرآن» است. از این نکته هم اهمیت تدبّر فهمیده می‌شود و نیز معلوم می‌شود تدبّر باید چیزی باشد که بتواند در اثبات عدم اختلاف و در نتیجه الهی بودن قرآن به کار افتد. این نکته در فهم معنای «تدبّر قرآنی» بسیار مهم خواهد بود. شایان ذکر است که این برداشت - که البته در بیان مفسران و تدبّرگرایان بسیار پرتکرار و با تأکید مطرح شده است - در صورتی پذیرفتنی است که بخش دوم آیه را در پیوند بخش اول بدانیم، در حالی که احتمال جداانگاری هم

منتفی نیست؛ یعنی بخش اول به منافقان نهیب می‌زند که چرا در قرآن تدبّر نمی‌کنید و بخش دوم، در بیان تأکید بر الهی بودن این کتاب است. در این صورت، معنای این آیه و آیه پیشین چنین می‌شود: «آیا این منافقانی که در حضور تو می‌گویند: «فرمانبرداریم»، اما هنگامی که از نزد تو بیرون می‌روند، جمعی از آنان بر خلاف گفته‌های تو، جلسات سرّی شبانه تشکیل می‌دهند در قرآن نمی‌اندیشند که بفهمند خداوند اطاعت تو را دستور داده و باید از تو تبعیت کنند؟! این کتاب الهی است و اگر از سوی خدا نبود در آن اختلاف زیادی بود.» یا «اگر در قرآن تدبّر می‌کردند، نفاق نمی‌ورزیدند و ایمان [درست] می‌آوردند» (هواری، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۶۳). ۱.

ابن عاشور دو احتمال درباره در آیه مطرح می‌کند: ۱. امر به تدبّر، امر به تأمل در تفصیل و مقاصد آیات باشد؛ ۲. امر به تدبّر، تأمل در بلاغت قرآن و کشف الهی بودن آن باشد و به قرینه سیاق، معنای اول را ترجیح می‌دهد. اگر چه معنای دوم را هم غلط نمی‌داند. وی در ادامه تبیین کرده که امر به تدبّر و تأمل در معانی آیات عامّ است و بررسی «نفی اختلاف در قرآن»، یکی از جزئیات و مصادیق آن شمرده می‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۰).

البته شایان توجه است که حتی اگر بخش آغاز و پایانی آیه مد نظر در یک بیان واحد و به هم پیوسته هم نباشند و مسئله «تدبّر» جداگانه مطرح شده باشد، باز هم درک الهی بودن قرآن و پیراستگی آن از اختلاف، نیازمند اندیشه در آیات قرآن است و با مسئله تدبّر در قرآن مرتبط خواهد بود.

۵. تدبّر مطلوب در این آیه با در نظر گرفتن همه آیات قرآن است، نه صرف یک یا چند آیه؛ زیرا:

الف) محور استدلال آیه شریفه برای اثبات نزول قرآن از سوی خداوند سبحان، پیراستگی آن از اختلاف و هماهنگی آیات آن است؛ حال آنکه اگر به یک آیه بنگریم، هماهنگی آن با دیگر آیات روشن نمی‌شود؛
ب) ظهور واژه «القرآن» فراتر از تدبّر در یک آیه است؛ گرچه به یک آیه نیز قرآن گفته می‌شود. ظاهر آیه این است که «چرا در مجموعه‌ای از آیات قرآن نمی‌اندیشید تا نیک دریابید که هیچ اختلافی در آنها نیست؟». البته اگر هدف، بررسی هماهنگی آیات قرآن نباشد و مقصود، تدبّر در مضمون یک آیه باشد، تأمل در حدود همان آیه کافی به نظر می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۹، ص ۶۲۴).

۱. شواهدی از این برداشت در کلام برخی مفسران، به ویژه متقدمین وجود دارد و این تأکید بر نسبت «تدبّر» و «درک اختلاف» در کلام ایشان دیده نمی‌شود (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۷۰؛ جرجانی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۵۱۰؛ مکی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۸۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۸۶؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۴۹)، بلکه در برخی از همین آثار بخش دوم را مرتبط به کفار دانسته‌اند، نه منافقان. (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۸۶؛ حسنی واعظ، ۱۳۸۱، ص ۹۰).

۶. برخی دانشمندان، از جمله سید مرتضی و شیخ طوسی در الاقتصاد، گمان کرده‌اند مفاد آیه این است که میان «از سوی بشر بودن یک کتاب» و «راه یافتن اختلاف» به آن ملازمه هست؛ از این رو، اشکال کرده‌اند که چنین ملازمه‌ای پذیرفته نیست؛ زیرا ممکن است انسان کتابی بدون وجود اختلاف بنگارد. در حالی که ادعای آیه وجود اختلاف فراوان در هر کتاب بشری نیست تا گفته شود که در میان کتاب‌های بشری نیز کتاب‌هایی بدون اختلاف یا با اختلاف اندک یافت می‌شود. بلکه طرف اول ملازمه، «ابداع کتابی با تمام خصوصیات و ویژگی‌های قرآن از سوی بشر» است و طرف دوم ملازمه، «راه یافتن اختلاف فراوان در آن». مراد از ویژگی‌های انسان، محدودیت عمر و فکر، اثرپذیری از عوامل بیرونی و درونی، تکامل تدریجی و خطاپذیری است و مراد از ویژگی‌های قرآن، فراوانی و تنوع موضوعات در عین اتقان و استحکام، ژرفایی معارف، فصاحت و بلاغت تام، نزول در گستره طولانی از زمان، نزول در شرایط بسیار گوناگون فردی و اجتماعی، فقدان فصل‌بندی موضوعی و درس ناخوانده بودن آورنده قرآن است. پس مفاد آیه این است که اگر این قرآن با ویژگی‌هایی که دارد، از سوی بشر با ویژگی‌هایی که دارد می‌بود، اختلاف فراوان در آن یافت می‌شد، لکن یافت نمی‌شود، پس کار بشری نیست (سلطانی بیرامی، ۱۳۹۰، ص ۳۶-۴۴).

بر این اساس، یک جهت تأمل و تدبیر در قرآن، برای علم به الهی بودن این کتاب، درنگ در ویژگی‌های آن است. قرآن با این ویژگی‌ها، نمی‌تواند کار بشر باشد که اگر می‌بود، قطعاً اختلافات فراوانی در آن می‌بود. روشن است این گونه تدبیر و تأمل‌ها، صرفاً با درنگ در ظاهر الفاظ قرآن تحقق نمی‌یابد.

۷. خداوند در این آیه فعل «وجد» را از میان مجموعه فعل‌های مشابه [علم/فهم/عرف / ...] برگزیده است که به این مطلب اشاره می‌کند که اگر چنانچه قرآن از جانب غیر خدا بود، قطعاً منافقان به آسانی از اختلاف و تناقض موجود در آن آگاه می‌شدند؛ زیرا آنان در کشف مقاصد و سبک‌های گوناگون کلام اهل شناخت و معرفت بودند (سرحان، ۱۴۰۰، ص ۳۴).

۸. از مطلق آمدن «اختلاف»، چنین به نظر می‌رسد که این آیه همه انواع اختلاف را از قرآن نفی نموده است، ولی از آنجا که بی‌شک، برخی از اقسام اختلاف، مانند عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، و اختلاف در شکل و اسلوب، در قرآن وجود دارد - و اساساً وجود این دست اختلاف نقصی در کلام نیست، بلکه امری عرفی است - به این نتیجه می‌رسیم که همه انواع اختلاف از قرآن نفی نشده است (بیرامی سلطانی، ۱۳۹۰، ص ۳۳)، بلکه اختلافی که تنقص باشد، نفی شده است.

۹. درباره مراد از اختلاف در آیه دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است که در معناشناسی «تدبیر» می‌تواند مؤثر باشد؛ از جمله اختلاف در گفتار (تناقض در معانی و تفاوت در نظم و مبادی آیات قرآن) (زمحشری،

۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴۰) یا اختلاف و ناسازگاری میان اخبار قرآن با احوال حقیقی منافقان (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۹۹). در این مجال توجه به دو نکته مهم است:
 یک. واژه «اختلاف»، نکره است؛ از این رو همه‌گونه اختلاف لفظی و معنایی را نفی می‌کند (سرحان، ۱۴۰۰، ص ۳۸). البته اختلافی که نقص شمرده شود؛

دو. مفهوم «لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» آن است که «در قرآن اختلاف نمی‌یابند». پس اگر چه از نکره بودن «اِخْتِلَافًا» هر اختلافی فهمیده می‌شود، اما اختلاف با قرآن نه!! (مگر آنکه ضمیر «فیه» به اخبار منافقان برگردانده شود، نه به قرآن)؛ از این رو، علامه طباطبایی هم تأکید دارند انواع و اقسام آیات را کنار هم بگذارند تا کاملاً بر ایشان روشن گردد که هیچ اختلافی بین آنها نیست و متوجه شوند که آیات جدید، آیات قدیم را تصدیق و هر يك شاهد بر آن دیگری است، بدون اینکه هیچ‌گونه اختلافی در آن دیده شود. نه اختلاف تناقض به اینکه آیه‌ای، آیه دیگر را نفی کند و نه اختلاف تدافع که با هم سازگار نباشد و نه اختلاف تفاوت به اینکه دو آیه از نظر تشابه بیان و یا متانت معنا و منظور مختلف باشند و یکی بیانی متین‌تر و رکنی محکم‌تر از دیگری داشته باشد، «کِتَابًا مَّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ...» (زمر، ۲۳)، کتابی است که الفاظش شبیه به هم، هر جزء آن با جزء دیگر شبیه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۹).

آیه چهارم

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد، ۲۴)؛ «آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند یا بر دل‌هایشان قفل‌های (مخصوص) آن نهاده شده است؟!»

در این آیه نیز مانند آیه سوره نساء، مخاطب توبیخ کسانی هستند که عضو جامعه ایمانی می‌باشند، ولی وقتی آیات قتال و پیکار نازل می‌شود، اطاعت نمی‌کنند و همچون هوش از سر پریدگان، به پیامبر نظاره می‌کنند. خداوند، مشکل این گروه را عدم تدبّر در آیات قرآن معرفی می‌کند؛ چرا که اگر تدبّر می‌کردند، می‌فهمیدند که فرمان قتال یک پیام الهی و مایه سعادت ایشان است (علیان نظری، ۱۳۹۴، ص ۳۱)؛ از این رو، خداوند با استفهامی توبیخی با ایشان مواجه می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۴۱). اما از آنجا که این بیماردلان حقیقت را نمی‌پذیرند، خداوند نیز آنان را کور و کر می‌سازد و از ادراک حقیقت محروم می‌کند.

تحلیل بر اساس تفسیر تطبیقی

۱. مخاطب توبیخ «چرای تدبّر نکردن»، بی‌شک، منافقان و سست‌ایمانان بیماردلانند که در آیه بیستم از آنها یاد شده است، با این حال، برخی مخاطب را کافران پنداشته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۴۷).

۲. اگر چه توبیخ متوجه منافقان است، اما اهمیت تدبّر همگانی از این آیه استفاده می‌شود، چنان که برخی ضمیر را به همه برگردانده (زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۴۴) یا از آن «وجوب تدبّر» را استفاده کرده‌اند (شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۰).

۳. از منظر قرآن، راهکار مرض قلب که در آیات پیشین (آیه ۲۰) آمده بود، «تدبّر» است (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۲۵۸)؛ چه، تدبّر، پرده‌ها را کنار زده و راه ورود نور را می‌گشاید (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۲۹۷)؛ از این رو، خداوند منافقان را توبیخ می‌کند که چرا به فکر درمان نبودند؟ «آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند تا با تأمل در آن و بهره بردن از موعظه‌ها و عبرت‌ها، شفای بیماری‌های خود را بجویند؟» (نهادندی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۶۰۰)؛ زیرا تدبّر درمان‌گر است، مگر آنکه آن‌قدر در درمان کوتاهی کنند و بیماری‌ها مزمن شود که صلاحیت بهبودی نداشته باشند و خداوند مهر و قفل ویژه بر آن قلب‌ها می‌زند (علی قُلُوبٍ أَفْقَالُهَا). در این صورت حتی اگر تدبّر کنند، آن تدبّر، برای او نتیجه‌ای نخواهد داشت. پس درد از خودشان و در خودشان است، نه از آیات الهی و نه در آیات الهی (ر.ک: خطیب، ۱۴۲۴، ج ۱۳، ص ۳۵۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۴۶۷). ۱.

۴. اگر چه بر اساس آیات متعدد، مهر نهادن بر دل‌ها و محرومیت از هدایت، کار خداست (بقره: ۷؛ انعام، ۴۶؛ شوری: ۲۴؛ جاثیه: ۲۳؛ نساء: ۱۵۵)، اما در این آیه به خلاف آیه پیشین (فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ)، فاعل قفل زدن بر دل‌ها ذکر نشده است. بعید نیست این اختلاف تعبیر، برای تأکید بر نقش خود انسان‌ها بر ایجاد این قفل‌ها باشد. قلب‌ها، در ابتدا پاک و الهی‌اند و این آدمی است که آرام آرام، با حالات و رفتار ناگوار خود بر آن زنگار می‌نهد (مطففین: ۱۴). اگر به بارقه‌های آغازین هدایت کفر نمی‌ورزید، دچار این وضعیت نمی‌شد (اعراف: ۱۰۱).

۵. در آیه شریفه ممکن بود این گونه «أَمَّ عَلَى قُلُوبٍ أَفْقَالُهَا» بیان شود، اما تعبیر «أَفْقَالُهَا» (قفل‌های آن قلب‌ها) آمده است تا نوعی تأکید را برساند؛ قفل‌های ویژه و اختصاصی که متناسب با قلب منافقان است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۹۶؛ سرحان، ۱۴۰۰، ص ۵۱) و دیگر بازشدنی نیست. اگر واژه «قلب» دلالت بر معنای دگرگونی و تغییر حالت دارد که مناسب حال منافقان متغیّر الحال است، بر قلب‌های آنها، قفل‌هایی ویژه است که دیگر هیچ نفوذ و تأثیرپذیری در آن نیست و از «مريض القلب» به «قسى القلب»

۱. در روایت زیبایی از امام صادق (ع) می‌خوانیم: «برای تو قلبی است که گوش‌هایی دارد و خدا وقتی می‌خواهد بنده‌ای را هدایت کند، گوش‌های قلب او را می‌گشاید و هرگاه غیر از آن بخواید برگوش‌های قلب او مهر می‌نهد، به گونه‌ای که هرگز اصلاح نخواهد شد. این همان سخن خداست که فرمود: بر دل‌های آنان قفل نهاده شده است.» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۰).

رسیده‌اند و همچون سنگ می‌مانند (بقره، ۷۴) که نور هدایت، هیچ راه نفوذی به آنها ندارد (زمر، ۲۲). البته شیخ طوسی بخش دوم پرسش را هم تنبیهی می‌داند؛ یعنی از آنها می‌پرسد: «چرا تدبّر نمی‌کنند؟ آیا قفل بر دل‌هایشان است؟» که چنین نیست؛ یعنی قفل بر دل‌هایشان نیست. پس هیچ مانعی برای تدبّر و تفکر ندارند و با این بیان، آنها را به تدبّر در قرآن فرامی‌خواند.

۶. بیمارذلی، خود مانع استفاده از قرآن و رفع بیماری است! مثل بیماری که میل به دارو ندارد؛ از این رو، بیماری قلب را باید زود درمان کرد؛ اگر چه درمان، بر بیمار سخت و گران بیاید و علاقه به درمان نداشته باشد. امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید: «قرآن، یک سفره‌ای است که خدا پهن کرده برای همه بشر، یک سفره پهنی است، هر کس به اندازه اشتهايش از آن می‌تواند استفاده کند، اگر مریض نباشد که بی‌اشتها بشود. امراض قلبیه آدم را بی‌اشتها می‌کند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۶).^۱

۷. در این آیه صنعت احتیاج به کار رفته است (بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۱۷۰)، یعنی به قرینه مقابله بخشی از دو طرف حذف شده و ایجاز رخ داده است و با کمک قرینه طرف مقابل را می‌توان یافت:

(عدم تدبّر/.....) ** یا ** (...../ قفل بودن قلب‌ها)

(عدم تدبّر/ باز بودن قلب‌ها) ** یا ** (تحقق تدبّر/ قفل بودن قلب‌ها)

بر این اساس، معنای آیه چنین خواهد بود:

«آیا با آنکه هنوز قلب‌شان قفل نشده است، در قرآن تدبّر نمی‌کنند [که زنگار دل بشویند و به سعادت دست یابند] یا تدبّر می‌کنند، ولی چون قفل بر دل‌هایشان است، ثمر نمی‌دهد و غرق در شقاوت هستند؟». ۸. تنها در این آیه از آیات چهارگانه تدبّر، واژه «قلب» مطرح شده است؛ از این رو، برخی از مفسران و تدبّرگرایان، با تکیه بر مفاد این آیه، درباره نقش «قلب» در تدبّر سخن گفته‌اند که در نگاشته‌ای دیگر به تفصیل از آن بحث شده است (صدیقی، ۱۴۰۳، ص ۹).

۱. گروهی از مفسران «ام» را در این آیه منقطعه و به معنای «بلکه» گرفته‌اند تا ارتباط دو بخش آیه درست شود: «آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند، بلکه بر دل‌هایشان قفل است و قابلیت ندارد» (ر.ک: زمحشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۲۶؛ ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۷۳؛ شبر، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۲). با توضیحات پیشین، نیازی به این کار نیست و می‌تواند همان معنای متصله (به معنای «یا») را داشته و بر دو حالت (تردید) دلالت بکند. مفسران قابل توجهی همین معنا را برگزیده‌اند. (برای نمونه، ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۳۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۳۵۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۲۹).

مقایسه آیات چهارگانه

یافته‌های این چهار آیه را می‌توان در قالب جدول زیر در کنار هم نهاد تا مقایسه، ارزیابی و جمع‌بندی بهتر شکل بگیرد:

عنوان	ص، ۲۹	مؤمنون، ۲۳	نساء، ۸۳	محمد، ۲۴
مکی / مدنی	مکی	مکی	مدنی	مدنی
مخاطب آیه	پیامبر اکرم	بدون مخاطب	بدون مخاطب	بدون مخاطب
خطاب تدبیر (اصلی)	عموم مردم	مشرکان (کفار) (با صیغه غائب)	منافقان یا مؤمنان سست‌ایمان	منافقان و سست‌ایمانان بیماردل
خطاب تدبیر (تبعی)	تعریض به مشرکان	ندارد	همه مردم	همه مردم
متعلق تدبیر	آیات	القول	القرآن	القرآن
کارایی تدبیر	تذکر	رهایی از انکار قرآن و پیامبر	پی بردن به الهی بودن قرآن	پی بردن به سعادت‌بخش بودن دستورات الهی به ویژه فرمان جنگ
ساختار فعل تدبیر	مضارع منصوب	مضارع مجزوم به لم	مضارع مرفوع	مضارع مرفوع
نوع جمله	اخباری	انشایی (استفهام انکاری و توبیخی)	انشایی (استفهام انکاری توبیخی یا تحریضی)	انشایی (استفهام توبیخی)
واژگان همراه	انزال/مبارک/تذکر اولی‌الالباب	تلاوت	وجدان اختلاف کثیر	قلوب/ قفل قلب

بر اساس جمع‌بندی تحلیل‌های یاد شده ذیل آیات چهارگانه تدبیر می‌توان به نکات زیر دست یافت که ما را در «تدبیرشناسی» یاری می‌رساند:

۱. از میان معانی باب تفعّل، معنای «تکلف» و «تدریج» برای واژه «تدبّر» مناسب‌تر است، به ویژه آنکه واژه «تدبّر» در هر چهار آیه تدبّر به صورت فعل مضارع آمده است. با توجه به حکمت الهی، باید ویژگی‌ای در «تدبّر در قرآن» نهفته باشد که خداوند تنها به صورت مضارع از آن یاد کرده است. برخی تدبّرپژوهان از این ساختار، ویژگی تدریجی بودن و استمراری بودن تدبّر مورد نظر الهی را استفاده کرده‌اند (سرحان، ۱۴۰۰، ص ۲۳). در این صورت، برای تدبّر قرآنی (نه مطلق تدبّر) باید معنایی را برگزینیم که این تدریج و استمرار را برساند.

۲. از دو آیه ۲۴ سوره محمد و ۸۲ سوره نساء می‌توان فهمید که قرآن در دلالت خود مستقل است و نه تنها در دلالت خود هرگز گنگ نیست، بلکه مانند سایر کلام‌های معمولی از معنای مراد خود کشف می‌کند. اگر آیات در معانی خودشان ظهوری نداشتند، تأمل و تدبّر در آنها و همچنین حل اختلافات صوری آنها به واسطه تأمل و تدبّر معنا نداشت (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۵).

۳. لحن آیات به تدبّر در قرآن به گونه‌ای است که آن را در قرآن به عنوان یک اصل نشان می‌دهد و آنچه مخالف اصل است، عدم تدبّر است. قرآن، همواره سؤال‌های خود را در مورد موارد استثنا و خلاف روند طبیعی مطرح می‌کند و هیچ وقت از اصالت‌ها نمی‌پرسد؛ از ایمان، اطاعت، تسلیم و... که اصل هستند نمی‌پرسد، اما از عدم آنها، کفر، عناد، تکذیب و اعراض که خلاف اصل می‌باشد، همواره سؤال می‌کند^۱ (لسانی فشارکی و مرادی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶). بر این اساس، از منظر قرآن، روند طبیعی و اصیل در حمل قرآن این است که انسان دائماً در حال تدبّر باشد. حال اگر این‌گونه نبود، قطعاً عوارض و اختلالاتی در این روند پدید آمده است که باید به دنبال رفع آنها بود؛ همان‌گونه که اصل در مورد یک چشمه آن است که همواره آبی زلال از آن بجوشد، حال اگر آب این چشمه روزی قطع یا کم شد، باید به دنبال شناسایی عوامل و عوارض مختلف آن بود.

۴. اگر چه هیچ یک از آیات چهارگانه به صورت مستقیم امر به «تدبّر» نکرده است، از آیه ۲۹ سوره ص به روشنی به دست می‌آید که غایت نزول قرآن، تدبّر است، البتّه تدبّری که صاحبان اندیشه ناب به واسطه آن

۱. چرا آن‌ها ایمان نمی‌آورد؟ چرا از تذکر اعراض و دوری می‌جویند؟ آن‌ها را چه شده است؟ چرا چشمه تفکر و تدبّر و تعقل آن‌ها خشک شده است؟ چه موانع و عوارضی بر سر راه آن قرار گرفته است؟ در آیات دیگر هم چنین پرسش‌هایی را داریم: «فما لهم لا يؤمنون» (انشقاق، ۲۰)؛ «مالهم عن التذکره مُعرضین» (مدثر، ۴۹)؛ تعبیر «و ما لکم» (بقره، ۱۰۷)؛ نساء، ۷۵؛ انعام، ۱۱۹؛ توبه، ۱۱۶؛ هود، ۱۱۳؛ عنکبوت، ۲۲ و ۲۵؛ شورا ۳۱ و ۴۷؛ جاثیه، ۳۴، حدید؛ ۸ و ۱۰).

به تذکر دست می‌یابند و چون قرآن برای همه نازل شده است، پس همه باید تدبّر کنند تا به واسطه آن به تذکر دست یابند.

۵. با توجه به حکمت الهی در ارسال پیامبر و انزال قرآن، برای ورود به عرصه تدبّر، ایمان ضروری نیست؛ از این رو، خداوند کفار را هم سرزنش می‌کند که چرا در سخن الهی (قرآن) تدبّر نمی‌کنند. البته با توجه به کارکردهای متفاوت تدبّر، غایت مورد انتظار از تدبّر کافران و مؤمنان یکی نیست. نهایت کارکرد تدبّر در فضای غیر ایمانی، علم به الهی بودن قرآن و صدق رسالت پیامبر اکرم (ص) است. پس از آن، ایمان شکل می‌گیرد و تدبّر مؤمنانه تحقق می‌یابد و نتیجه آن، «تذکر» و خشوع در برابر آیات الهی است. البته لازمه تدبّر، حتی در کافران، قفل نبودن قلب هست که پیش‌تر در نکات آیه ۲۴ سوره محمد گذشت.

در روایتی ابن سکیت از امام هادی (ع) درباره چرایی تفاوت میان معجزات سه پیامبر (موسی، عیسی و پیامبر اکرم) می‌پرسد. در بخشی از پاسخ امام (ع) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا ص فِي وَقْتٍ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ الْخُطْبَ وَ الْكَلَامَ - وَ أَطْنَهُ قَالَ الشَّعْرَ - فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ مَوَاعِظِهِ وَ حِكْمِهِ مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ وَ أَثَبَّتْ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۴)؛ خداوند حضرت محمد (ص) را در زمانی فرستاد که خطبه‌خوانی و سخنوری - به گمانم [به جای کلام] شعر را فرمود - زیاد شده بود. پس آن حضرت از طرف خدا پندها و حکمت‌هایی آورد که گفتار آنها را باطل کرد و حجت را بر ایشان تمام نمود».

بر اساس این روایت، «کلام» و «قول» بودن اعجاز پیامبر اسلام، برای اتمام حجت است و با توجه به آیه ۸۳ سوره نساء، دلیل بر الهی بودن و اعجاز قرآن، «پیراستگی قرآن از اختلاف» است، و پیراستگی قرآن از اختلاف، مرهون تدبّر در قرآن است. پس این تدبّر باید برای همه اهل عصر پیامبر (أَهْلِ عَصْرِهِ) که البته کافران هم در آن هستند، ممکن باشد و گر نه، اتمام حجت تحقق نخواهد یافت.

نکته جالب دیگر در این روایت آن است که برای وصف قرآن، از واژگان «حکّم» و «مواعظ» بهره می‌گیرد و این اشعار بدان دارد که این کلام (قرآن)، افزون بر اتمام حجت و معجزه بودن، کارایی‌های دیگری هم دارد که می‌توان با تدبّر پس از ایمان بدان رسید (ر.ک: صدیقی و نجارزادگان، ۱۴۰۱).

۶. در آیه ۲۹ سوره ص تدبّر غایت نزول قرآن شمرده شده است. از سوی دیگر، در آیات دیگر قرآن، غایت‌های دیگری برای نزول قرآن می‌توان یافت: هدایت همه مردمان (بقره: ۱۸۵، ۲۳۱)؛ حکم کردن میان مردم (نساء: ۱۰۵)؛ روشنی بخشی و رهایی از انواع تاریکی‌ها (نساء: ۱۷۴)؛ انذار همگانی و بشارت به اهل ایمان (انعام: ۹۲؛ نحل: ۸۹؛ اسراء: ۹)؛ خارج نمودن مردم از ظلمت و وارد نمودن به نور (ابراهیم: ۱)؛ مایه تذکر (حجر: ۹)؛ اندیشه‌ورزی و تعقل (یوسف: ۲)؛ بیانگر همه چیز، از حیث هدایت (نحل: ۸۹)؛ شفا و رحمت مؤمنان (اسراء: ۸۲).

از کنار هم نهادن آیات می‌توان فهمید که تدبّر غایت میانی است، نه نهایی. مطلوبیت آن طریقی است و نه موضوعی. توصیه به تدبّر برای دریافت «بیان» و «حکم الهی» و برای تحقق «تذکر» و «موعظه» و «شفاء» است. بهره‌گیری از نور قرآن و رسیدن به مقاصد و غایات آن «برخورداری از هدایت و رحمت الهی» (نساء، ۱۷۴ و ۱۷۵) است.

تدبّر راهکار و مسیر بهره‌مندی از آیات است. البته همان گونه که کتاب خدا، هدایت برای همه است، اما برخی از هدایت آن برخوردار نمی‌شوند؛ «انذار» برای همه است و همه از این انذار بهره نمی‌برند، تدبّرپذیری قرآن نیز برای همه است. اما همه از آن بهره نمی‌برند. انذار برای همه انجام می‌شود و می‌توانند این سخنان (قول)، این آیات، این قرآن را بشنوند و تدبّر کنند تا به تذکر دست یابند، اما تنها مؤمنان، تدبّر را به سلامت طی می‌کنند تا به ذکر برسند (اعراف: ۲).

اگر آدمی با تدبّر در قرآن، در دایره مؤمنان وارد شود، به هدایت نخستین دست یافته و زمینه برخورداری از هدایت‌های بیشتر فراهم می‌شود: «وَّ يَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى» (مریم: ۷۶). از جمله این هدایت‌های ویژه، ورود در دایره تذکر است؛ چنان تذکری که گاه در سراسر وجود آدمی اثر بگذارد و دگرگون شود. اگر در آیه ۲۳ زمر دقت کنیم، تناسب زیبای آن را با آیات تدبّر در خواهیم یافت: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدًى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (زمر: ۲۳)؛ خدا نیکوترین سخن را نازل کرد، کتابی همگون [که آیتش در نظم، زیبایی، فصاحت، بلاغت و عمق محتوا شبیه یکدیگر است] و هم‌نوا [هر يك از آیتش معطوف به دیگری و روشنگر و مفسر دیگری است] و مکرر [با تکراری شوق‌انگیز]؛ از شنیدن آیتش پوست کسانی که از پروردگارشان می‌هراسند به هم جمع می‌شود، آن گاه پوستشان و دلشان به یاد خدا نرم می‌گردد و آرامش می‌یابد. این هدایت خداست که هر که را بخواهد به آن راهنمایی می‌کند؛ و هر که را خدا [به کیفر کفر و عنادش] گمراه کند، او را هیچ هدایت‌کننده‌ای نخواهد بود.

این آیه بر نیکوترین سخن بودن قرآن، همگون بودن و هم‌نوا بودن تأکید دارد؛ یعنی پیراستگی از هرگونه اختلاف و تنافی و اگر درست تحقّق یابد، آدمی در دایره هدایت و ایمان وارد می‌شود.

در ادامه، اگر در تدبّر مؤمنانه رشد کنیم و تدبّر ما، تدبّر اولی الالبابی شود و به تذکر بینجامد، حالتی ناب و خشیتی ویژه توأم با آرامش به دست می‌دهد که خداوند این حالت را هدایت الهی می‌خواند: «ذلک هدی الله».

۷. برخی تدبّرپژوهان بر این باورند که با تحلیل این چهار آیه به دست می‌آید که تدبّر در این آیات، متناسب با مؤمنان نیست: «در چهار آیه تدبّر، بافت واحدی وجود دارد که می‌توان با عنوان کلی مفسدان از

آن یاد کرد. این بافت، در مکه شامل گروه کافران و در مدینه شامل گروه منافقان است. بر این اساس، انتظار می‌رود ایشان غایت نزول این قرآن، این گفتار و این آیات را با بررسی نقادانه و جستجوگرانه بفهمند. در حالی که چنین امری برای مؤمنان که به حقانیت این وحی ایمان داشته و پیش‌تر، سر بر سایه این کتاب ساییده‌اند، چنین امری مورد درخواست نیست، بلکه تذکر برای ایشان در نظر گرفته شده است.

از دیگر روی، گذر ترجمه «دُبْر» از معنای «پشت» (با لحاظ ظرف مکانی آن) به معنای «پیشین» به لحاظ ظرف زمانی آن در این واژه محتمل‌تر است. فعل تدبّر در این جایگاه، از «اندیشیدن در ورای الفاظ و معانی» به «اندیشیدن در آنچه از قبل نازل شده» با چنین بافتی قابل استناد است (ریعان و علی‌پور، ۱۴۰۱، ص ۳۱۳ و ۳۱۴). بر این اساس، برخی ترجمه مناسب برای واژه تدبّر را «اندیشیدن جستجوگرانه و نقادانه کفار و منافقان بر آیاتی از قرآن که پیش‌تر بر آنان خوانده شده است، مناسب دانسته‌اند و ترجمه‌های جستجو کردن برای فهم، بررسی کردن، درک کردن، فکر کردن و اندیشیدن را به عنوان معنای ثانوی برای این واژه پیشنهاد داده‌اند.

با توجه به گفتارهای پیشین و بر پایه آرای مفسران اهل سنت و امامیه ذیل آیات چهارگانه تدبّر، اختصاص تدبّر به غیر مؤمنان پذیرفته نیست؛ چه اینکه تدبّر یک دستور عمومی الهی است که افزون بر مفسدان، مؤمنان را هم دربرمی‌گیرد، اگر چه کارکرد تدبّر برای هر دو گروه یکسان نخواهد بود.

نتایج پژوهش

بر اساس تحلیل آیات چهارگانه تدبّر و نیز تأکید بر تجمیع آرای مفسران اهل سنت و امامیه، می‌توان به نتایج اصلی پژوهش، یعنی کشف برخی مؤلفه‌های مفهوم، تدبّر در قرآن دست یافت:

۱. **مواجهه مطلوب همگانی:** تدبّر مواجهه مطلوب همگانی با قرآن است و خداوند چه مؤمنان سست‌ایمان و چه کافران را برای ترک این مهم توبیخ و سرزنش می‌کند.

۲. **فکر:** تدبّر مواجهه‌ای فکری با قرآن است. اگر خداوند قرآن را برای تدبّر فرو فرستاده است (ص: ۲۹) و در موارد متعدد نتیجه بیان آیات قرآن را تفکر (بقره: ۲۱۹؛ یونس: ۲۴؛ نحل: ۴۴؛ حشر: ۲۱) و تعقل (یوسف: ۲؛ نور: ۶۱) می‌شمارد. بر این اساس، در هر تدبّری، عملیات فکری وجود دارد؛ از این رو، ابن عاشور نیز در تعریف تدبّر «از واژه تفکر بهره گرفته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۴۹).

۳. **فهم:** تدبّر عملیات فکری است و فکر، حرکت از معلوم برای رسیدن به مجهول است. پیش زمینه تدبّر، فهم اولیه و ابتدایی است (معلوم) تا در اثر تدبّر، به لایه بالاتر فهم (مجهول) برسد. پس تدبّر با دو فهم سر و کار دارد؛ از این رو، آیات چهارگانه تدبّر به توبیخ یا تحریض کسانی می‌پردازد که با فضای زبان عربی

آشنا هستند؛ لذا غیر عرب‌زبانان تا با معنای اولیه آیات آشنا نشده و به فهم اولیه دست نیابند، قابلیت تدبّر در آیات را نخواهند داشت.

۴. **پویایی و تلاش تدریجی:** اگر برای پیگیری لایه بعدی فهم، درنگ لازم است، این درنگ و تأمل به معنای ایستایی نیست؛ درنگی پویا است و با تلاشی تدریجی همراه است. این مؤلفه معنایی تدبّر با فضای «فعل مضارع» (در آیات چهارگانه تدبّر) و نیز معنای تدریج در ساختار واژه تدبّر سازگاری دارد.

۴. **تلازم فهم افقی با عمودی:** برای پیگیری و پی‌جویی لایه بعدی فهم، درنگ و تأمل لازم است. با توجه به کارکردهای تدبّر که از تحلیل کلامی تفسیری آیات تدبّر به دست آمد، این تأمل نمی‌تواند تنها به فهم ارتباط و انسجام چند آیه یا فهم ارتباط میان چند دسته از آیات با هم، یا تلاش برای ارتباط میان همه آیات سوره و کشف غرض سوره (فهم افقی) محدود شود، بلکه گاهی لازم است که از راه تمرکز بر یک آیه و یا کنار هم نهادن چند آیه حول یک موضوع و تأمل عمیق و تدریجی در آنها، فهم عمودی تحقق یابد. بر این اساس، انحصار تدبّر به کشف چینش و انسجام آیات قرآن که در برخی از رویکردهای تدبّری مشاهده می‌شود، پذیرفتنی نیست.^۱

۵. **فهم تطبیقی:** فهم همیشه به معنای پیگیری و پی‌جویی معنای جدید نیست؛ گاه، پیگیری جریان یافتن مفاهیم و معانی آیات در زندگی است که از راه تطبیق فهم اولیه با جزئیات زندگی شخص متدبّر اتفاق می‌افتد؛ از این رو، تدبّر با تذکر پیوند می‌خورد و تدبّر، زمینه تذکر و عبرت‌گیری را فراهم می‌سازد.

۶. **جهت دار و هدفمند:** خداوند مواجهه مطلوب خود را تدبّر در کتاب یا قول قرار داده است، نه قرائت محض یا حفظ محض یا شنیدن بی تدبّر. تدبّر در کاربست‌های خود با کسانی سر و کار دارد که کلام الهی را می‌شنیدند یا قرائت می‌کردند، با این حال، خداوند توبیخ می‌کند که چرا تدبّر نمی‌ورزید؟ یعنی چرا قصد فهم ندارید؟ مخاطبان آیات تدبّر، سه دسته هستند: کافران، منافقان و مؤمنان؛ گرفتاری کافر، کفر و انکار است؛ گرفتاری منافق، تردید و دو دلی است و گرفتاری مؤمن، جهل، غفلت، فراموشی مرگ و دل‌بستن به دنیا است؛ از این رو، خداوند، این قصد فهم را هدفمند و جهت‌دار کرده است.

تدبّر قرآنی برای کافران و مشرکان، مواجهه فکری با قرآن و تأمل و اندیشیدن در آن به قصد «درک و ارزیابی وجود یا نبود اختلاف در قرآن» و در نتیجه «علم به الهی بودن قرآن» است. تدبّر قرآنی برای منافقان، مواجهه فکری با قرآن و تأمل و اندیشیدن در آن، به قصد «رفع تردیدها» است.

۱. یکی از تدبّرپژوهان، تدبّره‌های دو گانه فوق را به ترتیب، «پهناکاو» و «ژرفاکاو» نام نهاده است (عباسی مقدم، ۱۴۰۱، ص ۵۶۰).

تدبّر قرآنی برای مؤمنان، مواجهه فکری با قرآن و تأمل و اندیشیدن در آن، به قصد «رفع جهالت‌ها و غفلت‌ها» است.

پس، تدبّر در قرآن از قبیل «فهم برای فهم» نیست، «فهم برای هدایت‌یابی» و «فهم برای تذکّر» است؛ «فهم برای عمل» است و اگر چه خود تذکّر، عمل و دیگر پیامدها و اغراض تدبّر در مفهوم تدبّر دخیل نیستند، اما جهت‌گیری نسبت به آنها در مفهوم قرآنی و روایی تدبّر در قرآن لحاظ شده است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ ق.). *التحریر والتنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ ق.). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق.). *مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (۱۴۰۴ ق.). *شرح نهج البلاغة*. قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی.
- ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ ق.). *البحر المحیط فی التفسیر*. بیروت: دار الفکر.
- اسدی، علی خالد. (۱۴۲۲ ق.). *رابطه بین تفسیر و تدبر و اثر آن در تربیت فرد و جامعه*. پایان نامه کارشناسی ارشد. جامعه المصطفی (ص) العالمیه.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- باقر، علیرضا. (۱۳۹۹ ش.). *اصول تدبر قرآن*. قم: مؤسسه بعثت.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ ش.). *المحاسن*. چاپ دوم. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر. (۱۴۲۷ ق.). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۲ ش.). *تفسیر تنزیلی؛ مبانی، اصول، قواعد و فواید*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ ق.). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ ق.). *غرر الحکم و درر الکلم*. چاپ دوم. قم: دار الکتب الاسلامی.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ ق.). *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*. تصحیح محمد ادیب شکور. عمان: دار الفکر.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ ش.). *تفسیر تسنیم*. چاپ پنجم. قم: نشر اسراء.

- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ ق.). *الصحاح*. چاپ سوم. بیروت: دار العلم للملایین.
- حائری طهرانی، علی. (۱۳۳۸ ش.). *مقتنیات الدرر*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- حبنکه المیدانی، عبدالرحمن حسن. (۱۴۰۸ ق.). *قواعد التدبیر الامثل لکتاب الله عزوجل*. دمشق-بیروت: دار القلم.
- حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی. (۱۳۸۰ ش.). *الحیة*. ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حنایی فریمانی، حمیده. (۱۳۸۸ ش.). *رشد در قرآن*. هفدهمین جشنواره قرآنی دانشجویان سراسر کشور.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ ق.). *إرشاد القلوب إلى الصواب*. قم: الشریف الرضی.
- رهنما، هادی. (۱۳۸۶ ش.). «معناشناسی «تدبر» در قرآن کریم». *مجموعه مقالات مسابقات بین‌المللی قرآن کریم*. اسوه.
- ریان، معصومه؛ علی‌پور، نفیسه. (۱۴۰۱ ش.). «رهیافتی به ترجمه «تدبر» در قرآن کریم به زبان‌های فارسی، انگلیسی و فرانسه». *مجموعه مقالات همایش ملی جریان‌شناسی تدبیر قرآن کریم و ظرفیت‌های اجتماعی آن*. اراک: جهاد دانشگاهی. صص ۲۹۵-۳۲۷.
- زبیدی، محمدمرتضی. (۱۴۱۴ ق.). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر.
- زحیلی، وهبه. (۱۴۲۲ ق.). *التفسیر الوسیط*. دمشق: دار الفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق.). *الکشاف*. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العربی.
- سرحان، عبدالله عبدالغنی. (۱۴۰۰ ق.). *حقیقة التدبیر و ارتباطها مع مصطلحات التأویل، الاستنباط، الفهم و التفسیر*. ترجمه جمیل رحیمی. تهران: نشر احسان.
- سلطانی بیرامی، اسماعیل. (۱۳۹۰ ش.). *اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف*. قرآن‌شناسی، ش ۷، صص ۲۹-۵۸.
- سیدقطب. (۱۴۲۵ ق.). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
- شبّر، سیدعبدالله. (۱۴۰۷ ق.). *الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*. کویت: مکتبة الألفین.
- شعریاف، فروغ. (۱۳۹۳ ش.). *مقایسه تفکر، تدبیر و تعمق در قرآن و احادیث*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

- شنیطی، محمدامین. (۱۴۲۷ ق.). *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ ق.). *نهج البيان عن كشف معاني القرآن*. قم: نشر الهادی.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ ق.). *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنة*. چاپ دوم. قم: نشر فرهنگ اسلامی.
- صبحی طسوجی، عباس. (۱۳۹۴ ش.). *جریان شناسی تدبر در قرآن*. پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه قرآن و حدیث.
- صبحی طسوجی، علی. (۱۳۸۹ ش.). *تدبر در قرآن کریم همراه با استناد و استدلال*. قم: بلاغت.
- صدیقی، حسین. (۱۴۰۳ ش.). *فقه الحدیث احادیث «تدبر در قرآن» با تأکید بر مؤلفه های معنایی تدبر. مطالعات فقه الحدیث، ش ۱، صص ۱۰۵-۱۲۱.*
- صدیقی، حسین؛ راد، علی؛ نجارزادگان، فتح الله؛ دژآباد، حامد. (۱۴۰۲ ق.). *تحلیل انتقادی رویکردهای تدبری به قرآن در سده معاصر*. پایان نامه دکترا. دانشگاه تهران (پردیس فارابی).
- صدیقی، حسین؛ نجارزادگان، فتح الله. (۱۴۰۱ ش.). «واکاوی وجه اعجاز قرآن بر اساس تحلیل حدیث ابن سکیت از امام هادی». *پژوهشنامه معارف دینی*، ش ۱، صص ۴۰-۱۱.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۰۳ ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ پنجم. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸ م.). *التفسیر الکبیر*. اربد: دار الكتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۳ ش.). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق.). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الطیار، مساعد بن سلیمان بن ناصر. (۱۴۲۷ ق.). *مفهوم التفسیر و التأویل و الاستنباط و التدبر و المفسر*. ریاض: دار ابن جوزی.
- العاید، صالح بن حسین. (۱۴۳۰ ق.). *التدبر عند اللغویین. مفهوم التدبر: تحریر و تأصیل*. ریاض. صص ۹-۱۳.

- عباسی مقدم، مصطفی. (۱۴۰۱ ش.). «بازشناسی لغوی و روایی مفهوم تدبر قرآن و ارائه الگوی عملی و مراحل آن». *مجموعه مقالات همایش ملی جریان‌شناسی تدبر قرآن کریم و ظرفیت‌های اجتماعی آن*. اراک: جهاد دانشگاهی. صص ۵۳۷-۵۸۸.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعة. (۱۴۱۵ ق.). *تفسیر نور الثقلین*. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- علیان نظری، محمد. (۱۳۹۴ ش.). *روش‌شناسی تدبر در قرآن*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه قرآن و حدیث.
- العوید، عصام صالح محمد. (۱۳۹۸ ش.). *هشت مرحله تدبر*. ترجمه جمال‌الدین علی خواجه. تهران: نشر احسان.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ش.). *تفسیر العیاشی*. تهران: العلمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق.). *التفسیر الکبیر*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ ش.). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۵ ش.). *تفسیر احسن الحدیث*. چاپ دوم. تهران: مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ ش.). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- قونوی، اسماعیل بن محمد. (۱۴۲۲ ق.). *حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کاشانی، ملافتح‌الله. (۱۳۳۶ ش.). *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. چاپ سوم. تهران: علمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق.). *الکافی*. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- متقی هندی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۲۲ ق.). *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*. تحقیق محمود عمر الدمیاطی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق.). *بحار الأنوار*. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۹ ش.). *میزان الحکمة*. چاپ یازدهم. قم: مؤسسه علمی دار الحدیث.

- مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ ق.). *من هدی القرآن*. تهران: دار محبی الحسین.
- مدنی، سید علیخان. (۱۴۲۶ ق.). *الطراز الاول*. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- مرادی زنجانی، حسین. (۱۳۹۹ ش.). *روش‌ها و شیوه‌های تدبر در قرآن کریم*. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مرادی زنجانی، حسین. (۱۴۰۰ ش.). *روشنمندی تدبر در قرآن در بیان معصومان*. پایان‌نامه دکترا. دانشگاه قم.
- المشهدانی، هشام. (۱۴۳۸ ق.). *التدبر للجميع* (منهج عملی لتدبر القرآن الکریم). بی‌جا: مؤلف.
- مصطفوی، محمدحسن. (۱۳۸۵ ش.). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴ ش.). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۳ ش.). *آداب الصلاة*. چاپ چهارم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ ق.). *تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقائق التأویل*. بیروت: دار النفائس.
- نصرتی، حمید. (۱۳۹۶ ش.). *بررسی و نقد دو شیوه رایج تدبر در قرآن در ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی.
- نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ ق.). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- هواری، هود بن محکم. (۱۴۲۶ ق.). *تفسیر کتاب الله العزیز*. بی‌جا: دار البصائر.
- الهی‌زاده، محمدحسین. (۱۳۹۶ ش.). *درسنامه روش تدبر در قرآن*. چاپ دوم. مشهد: انتشارات تدبر در قرآن و سیره.
- واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۴۳۱ ق.). *المعجم فی فقه لغة القرآن*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ورام، مسعود بن عیسی. (۱۳۶۹ ش.). *مجموعه ورام* (آداب و اخلاق در اسلام). ترجمه محمدرضا عطایی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

The educational history of Prophet Moses in the case of the worship of the calf by Bani Israels, with emphasis on the two interpretation: Tasnim and al-Manar

(case study of Surah Al-A'raf)

Zahra Fathimajd ¹ | Mustafa Abbasi Moghaddam ²

1. Ph.D. student in Quran and Hadith Sciences, University of Kashan. E-mail: z.fathimajd@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Kashan.

E-mail: abasi1234@gmail.com

Article Info	Abstract
Article type: Research Article	Considering that in many verses of the Holy Qur'an, the people of Bani Israel are mentioned, and the method of the Qur'an is to use the stories of the prophets and the past and to guide and educate people article refers to the story of the worship of the calf of the Israelites according to the order of the verses of Surah Al-A'raf. For this purpose, two precious interpretations of Tasnim and al-Manar were referred to and educational points about this issue as well as the causes of such an incident for a monotheistic people were analyzed. Two commentators pointed out the educational points and the causes of this incident, and they also used the verses according to their religion. This article focuses more on the common points of the two commentaries, and the aim of the article is to find out the weaknesses of the Israelites and how they and their leaders faced this polytheistic act in these two commentaries.
Article history: Received: 2023/11/26	
Accepted: 2024/6/9	
Published: 2025/20/20	
Keywords: Comparative interpretation, Surah Al-A'raf, Bani Israel, calf worship, education.	

Cite this article: Fathimajd , Zahra., Abbasi Moghaddam, Mustafa (2023). The educational history of Prophet Moses in the case of the worship of the calf by Bani Israels, with emphasis on the two interpretation: Tasnim and al-Manar (case study of Surah Al-A'raf). *Journal of Theological and Exegetical Studies*, Year 1, Issue 1, Autumn 2024, Serial Number 1, (77-95)



Publisher: Allameh Tabatabaei Seminary Higher Education Institute, Kermanshah

سیره تربیتی حضرت موسی (ع) در ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل با تأکید بر دو تفسیر تسنیم و المنار (مطالعه موردی سوره اعراف)

زهرا فتحی مجد ^{ID}*^۱ | مصطفی عباسی مقدم^۲

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول). رایانامه: z.fathimajd@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان. رایانامه: abasi1234@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله:</p> <p>پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت:</p> <p>۱۴۰۲/۹/۵</p> <p>تاریخ پذیرش:</p> <p>۱۴۰۳/۳/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار:</p> <p>۱۴۰۳/۱۲/۲</p> <p>واژه‌های کلیدی:</p> <p>تفسیر تطبیقی، سوره اعراف، بنی اسرائیل، گوساله پرستی، تربیت فردی و اجتماعی.</p>	<p>در آیات بسیاری از قرآن کریم به قوم بنی اسرائیل اشاره شده است. روش قرآن نیز بهره‌گیری از سرگذشت پیامبران و قوم آنان به منظور هدایت و تربیت افراد است. در این مقاله به سیر ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل با تمرکز بر آیات سوره اعراف و نکات تربیتی پیرامون این موضوع در دو تفسیر تسنیم و المنار پرداخته شده است. دو مفسر به نکات تربیتی و عوامل این واقعه با توجه به مذهب خود بهره‌برداری‌هایی نیز داشته‌اند. از آیات قرآن کریم و دیدگاه‌های تفسیری دو مفسر عوامل وقوع چنین ماجرای برای قومی یکتاپرست قابل بازبینی و بررسی است که می‌توان آن عوامل و تبعات آن را بر زمان عصر نزول قرآن کریم و عصر حاضر تطبیق داد. در این مقاله بیشتر بر نقاط اشتراک دو تفسیر تکیه شده است و هدف مقاله به دست آوردن نقاط ضعف بنی اسرائیل و همچنین نحوه مواجهه آنها و رهبران‌شان با این عمل شرک‌آمیز در این دو تفسیر بوده است و نشان داده شده است که برخورد پیامبران با مردم در متن یکی از داستان‌های قرآن کریم، الگوهای بسیاری در زمینه تربیت فردی و اجتماعی جوامع بشری در برخورد با انحرافات به دست می‌دهد.</p>
<p>استناد: فتحی مجد، زهرا؛ عباسی مقدم، مصطفی (۱۴۰۳). سیره تربیتی حضرت موسی (ع) در ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل با تأکید بر دو تفسیر تسنیم و المنار (مطالعه موردی سوره اعراف). پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، پاییز ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۱ (۷۷-۹۵).</p>	
<p>ناشر: مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی ره کرمانشاه</p>	



۱. مقدمه

خداوند متعال در قرآن کریم در راستای هدایت و تربیت بشر به سرگذشت‌های پیامبران پیشین اشاره کرده است: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف: ۱۱۱). یکی از پیامبرانی که در سوره‌های متعددی به ایشان و قوم او اشاره شده است، حضرت موسی (ع) است. قوم بنی اسرائیل پیامبران متعددی داشتند که یکی از آنها حضرت موسی (ع) است و در حوادث گوناگونی نقش‌آفرینی کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین این حوادث ماجرای گوساله‌پرستی قوم بنی اسرائیل پس از عبور از دریا بوده است. همان‌گونه که می‌دانیم قوم بنی اسرائیل در زمان حضرت یوسف (ع) به مصر مهاجرت کردند و تا سال‌ها پس از ایشان در مصر زندگی کردند. با گذشت سالیان متمادی و به حکومت رسیدن پادشاهان گوناگون کم‌کم این قوم دچار ضعف شدند تا جایی که مصریان فرزندانشان را می‌کشتند و زنانشان را به اسارت می‌گرفتند. در قرآن کریم در چند جا به این وقایع اشاره شده است: «وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (بقره: ۴۹).

نکته جالب توجهی که در مورد قوم بنی اسرائیل وجود دارد، اشاره به گوساله و گاو در ماجراهای متفاوتی است که برای آنها به وجود آمده است؛ برای مثال، در ماجرای قتل یکی از بنی اسرائیل، خداوند به آنها دستور می‌دهد که یک گاو را ذبح کنند و پس از سؤال متعدد از سوی بنی اسرائیل و دریافت پاسخ‌های درخور، برای آنها مشخص می‌شود که باید گاوی زرد رنگ با مشخصات تعیین شده ذبح کنند: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا...» (بقره: ۶۷). در چند جای قرآن نیز خداوند به صراحت بیان می‌کند که بنی اسرائیل به پرستش گوساله سامری پرداختند، حال آنکه آنان در گذشته یکتاپرست بودند.

از نکات مهمی که باید به آن پرداخت، این است که چرا قوم بنی اسرائیل که در گذشته یکتاپرست بودند و خداوند آنان را فضیلت بخشیده بود و همچنین پس از دیدن معجزات متوالی از حضرت موسی (ع)، به پرستش گوساله متمایل شدند. در واقع، باید فهمید که بنی اسرائیل در چه شرایطی بودند و چگونه گمراه شدند و در نهایت، باید چه کاری را انجام می‌دادند که این چنین گمراه نمی‌شدند تا خداوند با تعبیر «ظالمون» از آنان یاد نکند: «وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ» (بقره: ۵۱). مطالعه سرگذشت پیامبران و قومشان، نکات تربیتی مهمی را برای رشد و بالندگی اخلاقی و اجتماعی انسان به سمت کمال ارائه می‌دهد؛ چرا که پیامبران، برگزیده خداوند و اسوه کاملی برای دیگر انسان‌ها هستند.

یکی از سوره‌های قرآن که خداوند در آن به ماجرای پرستش گوساله اشاره می‌کند، سوره اعراف است که در راستای هدف این پژوهش دو کتاب تفسیر گرانسنگ «تسنیم» و «المنار» را بررسی نموده و دیدگاه دو مفسر پیرامون آیات را در این پژوهش با یکدیگر مقایسه می‌کنیم.

۱-۱. پیشینه تحقیق

از آنجا که در آیات بسیاری از قرآن به ماجرای بنی اسرائیل اشاره شده است، تفاسیر نیز به سرگذشت بنی اسرائیل پرداخته‌اند و ویژگی‌های آنان و برخی قسمت‌های تاریخ ایشان را ذیل آیات مربوط بیان کرده‌اند. شمالی و ربیع‌نجاج (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی تطبیقی اخلاق بنی اسرائیل در قرآن و تورات» پس از دسته‌بندی بنی اسرائیل به دو گروه، یکی بنی اسرائیل در زمان حضرت موسی (ع) و دیگری بنی اسرائیل در زمان پیامبر اکرم (ص)، به ویژگی‌های هر دو گروه اشاره کرده است. ویژگی‌های ایشان در زمان حضرت موسی (ع) از جمله بی‌تابی همراه با گستاخی، بهانه‌جویی، گرایش به بت‌پرستی، مخالفت با فرمان الهی، پیمان‌شکنی، فریبکاری، حرص و شکم‌بارگی است.

نادری قهفرخی و عزیزی‌کیا (۱۳۹۴) در مقاله «تحلیل عملکرد حضرت هارون (ع) در مقابله با گوساله‌پرستی بنی اسرائیل در قرآن» این پرسش را مطرح می‌کند که آیا حضرت هارون (ع) در برابر این انحراف، وظیفه رهبری خود را به بهترین شکل انجام داده است یا خیر؟ و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که ایشان در برخورد با این انحراف بدون هیچ‌گونه کم‌کاری به بهترین شکل و در بهترین زمان، وظیفه خود را انجام داده است.

نادری (۱۳۹۶) در مقاله «تحلیل ابعاد امتحان بنی اسرائیل در زمان غیبت حضرت موسی (ع) از منظر قرآن کریم» ایمان ضعیف بنی اسرائیل، وجود افراد مفسد در بین آنها و تأثیر فرهنگ مردم مصر بر آنها را زمینه‌هایی می‌داند تا به وسیله سنت امتحان، افزون بر جدایی مؤمنان از منافقان و مفسدان، رسوبات فرهنگ مردم مصر از اذهان بنی اسرائیل پاک شود.

در مقاله پیش رو سعی شده است نظر دو مفسر «تسنیم» و «المنار» پیرامون این ماجرا ذیل سوره اعراف بررسی شود.

۲. مفاهیم

۲-۱. تفسیر تطبیقی

تفسیر از ماده «فَسَّرَ» و به معنای بیان و تفصیلی برای کتاب است (فراهیدی، بی‌تا، ۲۴۷/۷؛ ازهری، بی‌تا، ۲۸۲/۱۲). تفسیر را به معنای بیان مراد و مقصود از لفظ مشکل نیز دانسته‌اند (زبیدی، بی‌تا، ۳۴۹/۷).

جرجانی تفسیر را در اصل به معنای کشف و اظهار می‌داند و آن را در شرع به توضیح آیه، شأن، قصه و سببی که آیه در آن نازل شده به لفظی که دلالت آن آشکار باشد، معنا می‌کند (جرجانی، ۱۳۷۰، ۲۸).

در دانشنامه قرآن کریم منظور از تفسیر تطبیقی این گونه بیان شده است که منظور از تفسیر تطبیقی نه تطبیق میان فقرات کلام در آیات مختلف و نه مقایسه میان قرآن با نظرات ادیان دیگر است، بلکه منظور تطبیق تعالیم و دستورات کلی قرآن بر زندگی انسان معاصر و به تعبیری کاربردی کردن تعالیم قرآن است (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷، ۱/۶۴۰). در کتاب التفسیر المقارن مصطفی ابراهیم المنشی آمده است، مراد از تفسیر مقارن موازنه آرای مفسران و اقوال ایشان در بیان معانی آیات قرآن کریم، موضوعات و دلالت‌های آن و مقارنه میان مفسران در پرتو اختلاف فرهنگ‌ها، فنون و آگاهی‌ها و نیز اختلاف مناهج اتجاهات و طریق تفسیری با روشی علمی و مورد قبول و در نهایت انتخاب رأی برتر با تکیه بر ادله معتبر در ترجیح است (منشی، ۱۴۲۷، ۱۴۸). اصطلاح تفسیر تطبیقی دارای سه کاربرد مختلف دانسته شده است؛ تطبیق کلیات بر جزئیات، کاربردی کردن معانی متون مقدس، و موازنه و مقارنه بین متون و دیدگاه‌ها به ویژه در حوزه تفسیر قرآن (عسگری و شاکر، ۱۳۹۴، ۹). در این مقاله کاربرد سوم مد نظر است.

۲-۲. تربیت

در بیان معنای اصطلاحی تربیت، تعریف‌های متفاوت ارائه شده است که به برخی از این تعاریف اشاره می‌کنیم:

۱. انتخاب رفتار و گفتار مناسب، ایجاد شرایط و عوامل لازم و کمک به شخص تربیت‌شونده برای پرورش استعدادها و نهفته‌اش در تمام ابعاد وجود به طور هماهنگ.
 ۲. تربیت کردن، آگاه ساختن، شکل دادن و بالاخره رشد و نمو بخشیدن، همگی دارای ریشه‌ای واحدند و آن فعل لاتین «Educare» است.
 ۳. به فعلیت رساندن استعداد و به کمال رساندن مستعد کمال است.
 ۴. جریان یا فرایند منظم و مستمر به هدف هدایت رشد جسمانی و روانی فرد، یا به طور کلی، هدایت رشد همه جانبه شخصیت پرورش‌یابنده در جهت کسب و درک معارف بشری و هنجارهای پذیرفته‌شده جامعه و نیز کمک به شکوفا شدن استعدادها و او.
- از مجموع تعریف‌های ارائه شده می‌توان، تعریف این مختصر و جامع را برای تربیت برگزید: آماده‌سازی شرایط و عوامل مناسب برای شکوفا ساختن استعدادهای بالقوه مستعد در همه ابعاد انسانی و رساندن تدریجی مترقی به کمال مطلوب (اصغری و همکاران، ۱۳۹۵).

۲-۳. تفسیر المنار

تفسیر المنار تفسیری ناتمام است که در ۱۲ جلد به چاپ رسیده است که از ابتدای قرآن تا آیه ۵۳ سوره یوسف در بر دارد. این تفسیر از ابتدا تا آیه ۱۲۶ سوره نساء به انشای شیخ محمد عبده و املائی محمد رشید رضا بوده است و پس از ایشان رشید رضا با توجه به سبک استادش این تفسیر را تا آیه ۵۳ سوره یوسف ادامه داده است.

از ویژگی‌های این تفسیر توجه به مشکلات کنونی مسلمانان، بررسی علل عقب‌ماندگی جامعه اسلامی، امکان ساخت جامعه‌ای قوی، برانگیختن امت به یک انقلاب قرآنی علیه اوضاع عقب‌مانده خویش، برخورد درست علمی با زندگی، عنایت کامل به [ضرورت] تأمین اسباب و علل تمدن اسلامی، برخورد با دشمنان، پاسخگویی به تهاجمات فکری استعمارگران که بر اعتقادات، تاریخ، تمدن و بزرگان اسلامی شبیخون زده‌اند - با ادله‌ای علمی و حقایق تاریخی - و بطلان تفکر آنان از ریشه است (معرفت، ۱۳۷۹، ۴۸۴/۲).

۲-۴. تفسیر تسنیم

تفسیر تسنیم به صورت ترتیبی نوشته شده است که محصول جلسات تفسیری آیت الله عبدالله جوادی آملی است. رویکرد آیت الله جوادی آملی در این تفسیر به قرآن، عقل، سنت، عرفان، کلام، فقه و فلسفه است که موجب جامعیت این تفسیر شده است. البته روش اصلی مولف روش قرآن به قرآن است و در کنار آن به مباحث دیگر نیز پرداخته است. این تفسیر به زبان فارسی نوشته شده و مولف آن در بستر زمان خود از اصطلاحات و مفاهیم معاصر استفاده کرده است. تفسیر به صورت کامل چاپ نشده و هم‌اکنون جلد‌های آن در حال چاپ و انتشار است.

۲-۵. سوره اعراف

سوره اعراف سوره‌ای مکی است. برخی معتقدند چند آیه از این سوره مدنی است، اما صاحب المنار معتقد است با توجه به سیاق، این سوره تماماً مکی است (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ۲۹۴/۸). آیت الله جوادی آملی نیز معتقد است بر مبنای محتوای سوره، این سوره مکی است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ۳۲/۲۸). نام سوره برگرفته از واژه «الاعراف» در آیات ۴۶ و ۴۷ این سوره است. این سوره پیرامون عهدی سخن می‌گوید که خداوند بر مبنای پرستش خود از آدمیان گرفته است. نیز در این سوره به داستان نسل‌های گوناگون و نقض عهدشان پرداخته شده است. در تفسیر تسنیم آمده است که بحث مهم سوره اعراف اصول دین، سنت‌های الهی در نظام تکوین، توحید ربوبیت و الوهیت در نظام تشریح و هدایت مردم به معارف الهی با تبیین عناصر محوری و راه‌های معرفت و دعوت به آنهاست (همان، ۳۶).

۲-۶. بنی اسرائیل

نام بنی اسرائیل برگرفته از نام حضرت یعقوب است. آنها در ابتدا فرزندان حضرت یعقوب بودند و به دلیل اینکه وی به سبب عبادتش، اسرائیل به معنای بنده خدا (زبیدی، بی تا، ۵۲۲/۱۹) نام گرفته بود، فرزندان او را بنی اسرائیل خوانده‌اند. با جایگیری حضرت یوسف در حکومت مصر، پدر و برادرانش به مصر کوچ کردند و در آن جا ماندند. پس از گذشت سالیان و به فرمانروایی رسیدن پادشاهان مختلف کم کم جایگاه بنی اسرائیل تنزل یافت تا جایی که حاکمان آنها را تضعیف کردند و بر اساس گزارشات قرآن، فرزندانشان را می‌کشند و زنانشان را به کنیزی می‌گرفتند: «وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (بقره: ۴۹).

سپس حضرت موسی (ع) به عنوان منجی بنی اسرائیل به همراه ایشان از مصر به سمت ارض مقدس حرکت کرد: «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ» (مائده: ۲۱). در قرآن کریم بارها به قوم بنی اسرائیل و حوادثی که برای آنها به وجود آمده و رفتار آنان در قبال موضوعات و مسائل مختلف اشاره شده است.

۳. زمینه‌یابی گوساله‌پرستی قوم بنی اسرائیل در آیات سوره اعراف

۳-۱. جهالت و حس‌گرایی

در سوره اعراف خداوند پس از بیان عذابی که بر فرعونیان نازل شده است، به این ماجرا اشاره می‌کند. هنگامی که بنی اسرائیل از دریا عبور داده شدند، به قومی برخورد کردند که در حال پرستش بت‌هایی بودند و بنی اسرائیل پس از مشاهده این صحنه از حضرت موسی (ع) درخواست کردند که حضرت موسی (ع) برای آنها نیز آلهه‌ای قرار دهد تا آن را پرستش کنند: «وَجَاوِزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (اعراف: ۱۳۸)

مفسر المنار ذیل توضیح مفردات این آیه به بیان پرستش و تعظیم چیزهایی چون بت‌ها، عکس‌ها، قبور و سایر موارد اشاره کرده، آنها را مصداق شرک جلی می‌داند. وی بیان می‌کند که بزرگ‌داشت چیزی که اعتقاد داریم برایش سلطه غیبی وجود دارد یا بزرگ‌داشت چیزی که آن را به وسیله صورت یا تمثال یا قبر یا لباس یا غیر آن یاد می‌کنیم به قصد تقرب به آن و نفع بردن از آن، عبادت ظاهری است. وی قصد بزرگ‌داشت چیزی یا درخواست نفع از چیزی توسط دعا یا استغاثه یا با افعالی مانند طواف گرد تمثالش یا قبرش را عبادت خالص برای غیر خدا می‌داند و از مظاهر شرک خفی معرفی می‌کند (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱۰۶/۹).

خداوند به انسان قوای متفاوتی داده است که به وسیله این قوا و از طریق حس بتواند پیرامون خود را درک کند. در کنار این قوای حسی خداوند به انسان عقل و منطق نیز عطا کرده است. در طول تاریخ افرادی بوده‌اند که بیش از حد به قوای حسی خود تکیه کرده و مبنای ادراک و شناخت خود را قوای حسی قرار داده‌اند؛ به

عبارت بهتر، برخی افراد تنها چیزی را می‌پذیرند که بتوانند آن را در آزمایشگاه ببینند و ثابت کنند. مسئله اصلی اینجاست که بسیاری از امور وجود دارند که به وسیله قوای حسی قابل فهم و شهود نیستند. بر مبنای حس‌گرایان، چون آنها با حس درک نمی‌شوند، باید آنها را کنار گذاشت، اما این اندیشه به واقعیت خللی وارد نمی‌کند؛ چرا که امور غیر حسی در خارج وجود دارند. انسان‌ها چون به وسیله حواسشان با پیرامون ارتباط برقرار می‌کنند، گاهی اوقات این حس‌گرایی در آنها غلبه می‌کند. نکته‌ای که در مورد بنی‌اسرائیل وجود دارد، این است که آنها می‌دانستند که خداوند یگانه و خالق است، اما به سبب همین حس‌گرایی دوست داشتند تنذیسی داشته باشند که به وسیله پرستش آن به خداوند نزدیک شوند. در تفسیر تسنیم بیان شده است که بنی‌اسرائیل حس‌گرا بودند و این بیانگر جهالت آنان است و در واقع، آنان می‌خواستند کمبود معنوی خود را از راه بت‌پرستی و خرافات جبران کنند و از حضرت موسی (ع) تقاضا کردند که بت‌پرستی را برایشان امضا کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱۴۸/۳۰).

آیت الله جوادی آملی معتقد است همزیستی با قبطیان موجب مشوش شدن یگانه‌پرستی بنی‌اسرائیل شد و به دلیل جهالت و سفاهت و روحیه حس‌گرایی در برابر معجزات بسیاری که حضرت موسی (ع) برای آنها آورده بود، سرکشی‌هایی کردند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱۵۰/۳۰). در واقع، آیت الله جوادی آملی در این ماجرا به دو نکته در باب سرکشی و گمراهی بنی‌اسرائیل اشاره می‌کند که یکی از آنها جهالت و سفاهت است و دیگری روحیه حس‌گرایی است که هنگامی که این دو با یکدیگر همراه شوند موجبات گمراهی و سرکشی را فراهم می‌کنند. ایشان معتقدند روحیه حس‌گرایی آنان از جهالت ریشه می‌گیرد (همان، ۱۵۳). مفسر المنار نیز به جهل اشاره کرده و آن را مخالف علم و نوعی خفت و سبکی عقل می‌داند (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱۱۱/۹). وی همچنین اشاره می‌کند که بنی‌اسرائیل به دلیل زندگی با مصریان و آشنایی با عبادت الهه‌های مصری و تمثال‌ها و بت‌ها و قبور این درخواست را از حضرت موسی (ع) داشتند و این بدین دلیل بود که آنها توحیدی را که موسی (ع) آورده بود، خوب درک نکردند؛ چرا که از عامه و جاهلان بودند و موسی (ع) را بدین دلیل تبعیت کردند که آنها را از ظلم فرعون نجات دهد (همان، ۱۰۸).

مفسر المنار آنگاه که به حکم فقهی در باب ممنوعیت نصب تمثال و مجسمه می‌پردازد، به گروهی از شیعیان اشاره می‌کند که قبور اولیاء و اهل بیت را عبادت می‌کنند و می‌گویند عده‌ای در ایران نصب تمثال را مباح دانسته‌اند (همان).

آیت الله جوادی آملی در بخش اشارات و لطایف به سخن صاحب المنار اشاره می‌کند و معتقد است مفسر در باور خود دچار اشتباه شده است؛ چرا که در المنار آمده، مشرکان هم خدا را می‌پرستند هم دیگران را، اما در تسنیم آمده است که مشرکان فقط دیگران را می‌پرستند و دیگران را در شایستگی عبادت شریک

خداوند قرار می‌دهند؛ بنابراین، قیاسی که صاحب المنار اشاره کرده، کاملاً اشتباه است؛ چرا که باورهای شیعه با آنچه ایشان شرک پنداشته، تفاوت جوهری دارد و این ناهماهنگی دست کم در سه محور است. الوهیت: مشرکان غیر خدا را اله می‌دانند و بت به عنوان معبود قرار داده‌اند نه قبله، ولی شیعه هرگز دیگری را اله نمی‌داند و او را نمی‌پرستد.

ربوبیت: بت‌پرستان ربوبیت ارباب متفرق را باور دارند، ولی شیعه پروردگار مدبر و مربی جهان و انسان را منحصرأً خدای یگانه می‌داند. رب شیعه همان رب العالمین است و بس.

شفاعت: به استناد دو اصل پیشین (الوهیت و ربوبیت اصنام) مشرکان بت‌ها را دارای حق شفاعت مستقل می‌پنداشتند که بت‌ها در وسیله بودن مستقل‌اند و می‌توانند مستقلاً و بی‌اذن خدا وساطت و شفاعت کنند و موجودی که در وسیله بودن مستقل باشد ناگزیر در وجود هم چنین است. در مقابل شیعه که به شفاعت باور دارد، آن را به اذن خدا وابسته می‌داند و هرگز شفیعیان را در وسیله بودن و وساطت و شفاعت مستقل و بی‌نیاز از اذن خدا نمی‌داند و شفاعت را برای هیچ‌کس جز به اذن خدا روا نمی‌شمرد. غیر خدا به اسم او می‌تواند شفیع و مقرب باشد و این مدعا با دلیل نقلی و برهان عقلی ثابت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۵۷/۳۰). نکته مشترکی که در دو تفسیر به چشم می‌خورد، اشاره به حدیث «ذات انواط» است که در زمان رسول الله (ص) مشرکان درختی به نام «ذات انواط» داشتند و بدان تبرک می‌جستند. مسلمانان در مسیری به سوی نبرد حنین به رسول الله (ص) پیشنهاد دادند که چنین درختی برایشان قرار دهد. رسول الله (ص) خطاب به آنان فرمود: شما همان سخن قوم موسی (ع) که گفتند «قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» را می‌گویید و به سنت جاهلی پیشینیان باز گشتید (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱۰۸/۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱۶۴/۳۰).

می‌توان نتیجه گرفت که چنین جهالتی مخصوص بنی اسرائیل نبوده و امکان دارد در هر دوره و هر مکانی اتفاق بیفتد. بنی اسرائیل که در ابتدا یکتاپرست بودند، به دلیل تأثیرپذیری از محیط و دچار بودن به عامل مهمی به نام جهالت و حس‌گرایی از یکتاپرستی فطری خود فاصله گرفتند. این سخن امام علی (ع) «الجهل اصل کل شر» (تمیمی آمدی، بی‌تا، ۴۸) ناظر به این حقیقت است؛ چرا که خداوند در بسیاری از آیات قرآن نیز مبدأ بسیاری از گناهان را جهالت معرفی می‌کند.

در این آیات نیز حضرت موسی (ع) به آنها می‌فرماید که عمل این قوم بت‌پرست باطل است و در صورت مراجعه به عقل، انسان نباید کار باطل را انجام دهد. اما در ادامه می‌بینیم که قوم بنی اسرائیل در زمان غیبت حضرت موسی (ع) به پرستش گوساله می‌پردازند و این امر نمایانگر جهل آنان است. همچنین پس از بازگشت حضرت موسی (ع) در مقام توبیخ به آنها گفته می‌شود، مگر ندیدید که این گوساله سخن نمی‌گوید؟ «أَفَلَا يَرُونَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ صَرًّا وَلَا نَفْعًا» (طه: ۸۹)، از این آیه نیز می‌توان استدلالی برای عامه

ملاحظه کرد؛ چرا که پس از مشاهده گوساله سامری اگر به عقل مراجعه می‌کردند و در می‌یافتند که گوساله سخن نمی‌گوید و مالک نفع و ضرر آنها نیست، به عبادت آن نمی‌پرداختند.

در تربیت اسلامی دعوت به عقلانیت و تفکر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و در قرآن کریم و در احادیث و سیره معصومان (ع) دعوت به عقلانیت و تفکر به وضوح دیده می‌شود. می‌توان نتیجه گرفت که اولین گام تربیت دینی افزایش آگاهی و تکیه بر عقلانیت است. مسئله حس‌گرایی نیز برگرفته از جهالت است؛ چرا که پس از تکیه بر عقلانیت و رشد عقلی، انسان علاوه بر قوای حسی از قوای دیگری همچون عقل نیز در ادراکات و شناخت پیرامون خود بهره می‌گیرد.

۲-۳. ترک امر به معروف و نهی از منکر

در تفسیر تسنیم آمده است که سامری با سوء استفاده از زمینه‌هایی مانند جهالت، ضعف فکری، روحیه حس‌گرایی و گرایش بنی اسرائیل به بت‌پرستی و همچنین غیبت چهل روزه حضرت موسی (ع) از زیور آلات به جای مانده از فرعونیان تندبسی طلایی از گوساله ساخت که صدایی از آن شنیده می‌شد و آن را خدای بنی اسرائیل و موسی (ع) معرفی کرد. در واقع، گوساله‌پرستی برای بنی اسرائیل یک حرفه و اصل بود، اما تنها یک گروه رسماً گوساله‌پرست بودند و چون جز گروهی اندک، بیشتر بنی اسرائیل مبلغ آیین گوساله‌پرستی شدند یا با این منکر مبارزه نکردند و به آن راضی بودند عنوان گوساله‌پرستی به همه آنان نسبت داده شد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۳۴۰/۳۰). در این مبحث، مفسر بیشتر در مورد امر به معروف و نهی از منکر نکردن قوم صحبت می‌کند؛ چراکه گروهی که نهی از منکر نکردند، گوساله‌پرست شناخته شدند و تنها تعداد اندکی از قوم حضرت موسی (ع) اهل هدایت بودند و به معروف فرا می‌خواندند.

در واقع، در تفسیر تسنیم اصلی‌ترین زمینه گوساله‌پرستی بنی اسرائیل، جهالت و ضعف فکری و فرهنگی آنها بیان شده است. پس از آن گرایش به بت‌پرستی و اینکه بنی اسرائیل سالیان دراز زیر سیطره اندیشه الحادی و حس‌گرایی فرعون بودند و از نزدیک بت‌پرستی را می‌دیدند، زمینه دیگر آن می‌داند. از همه مهم‌تر اینکه پرستش گاو در میان مردمان مصر پیشینه داشت و این پیشینه که سبب گرایش بنی اسرائیل به بت‌پرستی بود، انگیزه‌ای اصلی شد تا از حضرت موسی (ع) بخواهند که خدایی دیدنی و حس‌شدنی برای آنها قرار بدهد. در واقع، می‌توان این‌گونه در نظر گرفت که گویا قوم بنی اسرائیل، موسی (ع) را تنها برای مبارزه با فرعون که از ظلم او به ستوه آمده بودند می‌پذیرفتند نه برای رسالت و دعوت وی به خداپرستی. سومین عامل در این تفسیر، فتنه‌انگیزی سامری دانسته شده است؛ چراکه سامری شنید که بنی اسرائیل از موسی (ع) خدای محسوس را درخواست می‌کنند و با سوء استفاده از ضعف فکری آنها به تبلیغ پرستش خدای دست‌ساز خویش پرداخت. چهارمین عامل، غیبت موسی (ع) معرفی شده است و خبث سیره و سوء سریره سامری

سبب شد تا در فرصت کوتاه غیبت چهل روزه حضرت موسی (ع)، بنی اسرائیل به انحراف بزرگی کشیده شوند (جوادی آملی، ۳۵۷/۳۰).

در تفسیر المنار نیز به جهالت بنی اسرائیل اشاره شده و تذکر داده شده که آنها به واسطه زندگی با مصریان که گوساله‌ای به نام «ایس» را می‌پرستیدند، به این امر متمایل شدند (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۲۰۲/۹). نکته‌ای که به چشم می‌خورد، این است که بنی اسرائیل در ابتدا یکتاپرست بودند و به طریق هدایت آشنا بودند، اما به واسطه این جهالت و به دلیل هم‌نشینی با قوم بت‌پرست، از راه راست منحرف شدند و به درجه‌ای رسیدند که خداوند می‌فرماید: «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ» (بقره: ۹۳).

امر به معروف و نهی از منکر از وظایف پیامبران و از اهداف ایشان است. در جامعه‌ای که این فریضه جاری باشد، بازدارندگی از گناه نیز در آن نیز به صورت چشمگیری وجود دارد. در راستای تربیت انسان و اوج‌گیری او به سوی کمال این امر نقش بسزایی دارد؛ چرا که این فریضه از فساد و گسترش آن جلوگیری کرده، موجب می‌شود قبح گناهان از بین نرود. از طرفی، امر به معروف و نهی از منکر زمینه‌ساز تربیت است و به جامعه این امکان را می‌دهد که مسئولیت‌پذیر باشد و آحاد مردم نسبت به هم احساس مسئولیت داشته باشند. در جامعه‌ای که امر به معروف و نهی از منکر اجرا شود، حساسیت به گناه نیز بیشتر می‌شود و به انسان کمک می‌کند، در راه تربیت صحیح گام بردارد. نتیجه آنکه اگر در ماجرای گوساله‌سامری، امر به معروف و نهی از منکر به صورت گسترده اجرا می‌شد، این انحراف پدید نمی‌آمد؛ چرا که بر اساس تاریخ تمام قوم گوساله‌پرست نشدند، بلکه صرفاً عده‌ای در برابر این انحراف سکوت کردند.

۳-۳. عدم پیروی از ولایت

یکی از مهم‌ترین نکات در داستان قوم بنی اسرائیل و حضرت موسی (ع)، جانشینی و همراهی ایشان در امر مهم هدایت است؛ چرا که رهبری امت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و اهمیت آن زمانی است که مشخص شود این مهم، جایگاهی است که فقط خداوند باید اهلش را مشخص کند. نظر به این اهمیت، حتی انتخاب حضرت هارون (ع) نیز به عنوان جانشین حضرت موسی (ع) از سوی خدا بوده است.

در تفسیر تسنیم آمده است که حضرت هارون (ع) فرمود گوساله‌پرستان بنی اسرائیل نه اهل عقل بودند نه اهل نقل؛ چون من پیغمبر و خلیفه پیامبرم ولی سخن مرا گوش نمی‌دهند؛ نیز برهان اقامه می‌کنم که این گوساله فتنه است نه رب؛ رب باید بتواند مشکل شما را حل کند و این گوساله کارایی ندارد، ولی این استدلال را نمی‌پذیرند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ۱۹۹/۵). آنان به حضرت هارون (ع) گفتند که ما این گوساله را همچنان می‌پرستیم تا حضرت موسی (ع) بیاید و آن را رها نمی‌کنیم و در واقع، منظورشان این بود که فعلاً به تو جواب نمی‌دهیم: «قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ» (طه: ۹۱).

در ادامه حضرت هارون (ع) به حضرت موسی (ع) می‌فرماید که اگر من عملاً به گونه‌ای حاد موضع گیری می‌کردم، جنگ داخلی و خونریزی شروع می‌شد و آنگاه شما می‌گفتی چرا سخن مرا مراقبت نکردی و بنی اسرائیل را فرقه فرقه کردی. آنگاه چه پاسخی داشتم بگویم. معلوم می‌شود که اگر مردم جامعه با موسای کلیم یک دست می‌شدند، دیگر وظیفه حضرت هارون (ع) این نبود که خونریزی راه بیان‌دازد و عرض کرد تا آنجا که ممکن بود نهی از منکر و امر به معروف، مناظره، احتجاج و نصیحت کردم و بیش از اینها باید دستور جنگ می‌دادم که نه شما به من دستور دادید نه مصلحت بود. اکنون شما آمدید و مردم آرام هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ۲۱۱/۵). اگر مردم از ولایت پیروی می‌کردند و به دستورات حضرت موسی (ع) که او را به جانشینی برگزیده بود، گوش فرا می‌دادند گمراه نمی‌شدند.

۴. سیره حضرت موسی (ع) در مقابل انحراف قوم و پیشگیری از آن

۴-۱. مبارزه با خرافات

در وقایع مختلف نوع هدایت رهبر جامعه بسیار مهم است و عکس‌العملی که به گمراهی قومش نشان می‌دهد، می‌تواند حاوی نکات مهمی از جهات تربیتی باشد. در سوره اعراف، حضرت موسی (ع) در برابر درخواست قومش مبنی بر ساخت الهه عکس‌العملی داشتند که چند نکته را در بر می‌گیرد؛ از جمله نوع پاسخگویی، آوردن برهان، پیش‌بینی آینده و اموری از این قبیل.

در آیه بعد «إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبِعُونَ مَا هُم فِيهِ وَبِاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۳۹) حضرت موسی (ع) به صراحت پایان کار این بت‌پرستی را هلاکت می‌داند و این پیشگویی نیز محقق می‌شود؛ چرا که بعداً مناطق تحت سیطره ایشان از بت‌پرستی پاک می‌شود. در آیه «قَالَ أَعْبُدُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْهَا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۱۴۰) حضرت موسی (ع) پس از بیان عاقبت کار بت‌پرستان، استدلالی برای قومش می‌آورد که هم عوام آن را درک کنند هم خواص. در واقع، این پاسخ برهانی کامل و تام است و در واقع، چنین است که آیا غیر از خدا که معبود همگان و مقبول فطرت است، خدای دیگری برای شما طلب کنم، یا آنکه خدا شما را بر مردم زمانتان یا (به لحاظ کثرت پیامبران) بر جهانیان برتری بخشیده است؟ (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱۶۹/۳۰)

در تفسیر المنار، مفسر معتقد است بت‌پرستان که الهه‌هایی را می‌پرستیدند، آنها را خالق و مدبر نمی‌دانستند و اشاره می‌کند که آنها با پرستش بت‌ها و الهه‌ها می‌خواستند به خداوند تقرب بجویند (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱۱۲/۹)؛ لذا حضرت موسی (ع) آنان را نادان خواند نه به سبب خواسته‌هایشان، بلکه به دلیل اینکه می‌خواستند با خدا معبود دیگری را پرستش کنند، در واقع، پرستش دیگران مانند ملائکه و پیامبران به دلیل قربشان به خداوند نیز از مظاهر جهل است؛ زیرا این در برابر خداوند به نوعی پرستش اخس است که این یکی از نتایج جهل است (همان).

در دانشنامه جهان اسلام خرافات این‌گونه دسته‌بندی شده است:
 الف) خبر یا تبیینی که در صحت آن تردیدهای بسیار هست و غالباً نمی‌توان آن را به مقتضای قوانین شناخته‌شده طبیعت یا برحسب مقایسه با دیگر اخبار مقبول، پذیرفت.

ب) حکمتی عامیانه که منشأ و مبنای آن مشخص یا دست‌یافتنی نیست، ولی عوام آن را پذیرفته‌اند.
 ج) باورها و رفتارهای عامیانه‌ای که نسل به نسل منتقل شده و جزء عناصر هویت سنتی کسانی در آمده است که [معتقدان بدان] توان توجیه و معقول‌سازی آنها را در برابر نگاه پرسشگر و انتقادآمیز ناظران بیرونی ندارند.

د) بخشی از باورها و رفتارهای تثبیت‌شده در شیوه‌دین‌ورزی عامیانه مردم که نه ریشه در آموزه‌های دست اول و اصیل دینی ایشان دارد و نه علما و نخبگان دینی آن را قبول دارند (موسی‌پور، ۱۳۹۳). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، خرافات نیز برآمده از جهل هستند و راهکار مبارزه با آن رشد عقلانیت و دعوت به تفکر در سطح جامعه است.

در این آیات نکته تربیتی دیگری نیز به چشم می‌خورد و آن اینکه الگوپذیری، تقلید و مدل‌برداری، از خصلت‌های انسان است (قرآتی، ۱۳۸۸، ۱۶۲/۳) و این مسئله پس از گذشت قرن‌ها و افزایش ارتباطات و دسترسی سریع به اطلاعات امری مهم به حساب می‌آید؛ چرا که در امور اخلاقی و تربیتی بسیاری از افراد از الگوهای تبعیت می‌کنند. بر اساس آیات قرآن کریم، اسوه و الگوی حسنه شخص رسول اکرم (ص) و انسان کامل است و این امر به تبعیت انسان‌ها و الگوپذیری آنان اشاره می‌کند و خداوند خودش الگوی مناسب را معرفی می‌کند. انسان با مشخص کردن ویژگی‌های اسوه حسنه و تطبیق آن بر الگوی انتخابی خود می‌تواند در انتخاب و تبعیت دچار خطا و اشتباه کمتری شود.

۴-۲. یادآوری نعمت‌های سابق

در ادامه عکس‌العمل حضرت موسی (ع) در برابر خواسته قوم و تبه قومش، یادآوری نعمت‌های گذشته و نعمات گذشته در جلوگیری از انحراف افراد تأثیر بسزایی دارد. به همین دلیل به ظلم‌هایی که در حق بنی اسرائیل اتفاق افتاده است، اشاره شده و همچنین به این نعمت که خداوند آنها را از این ظلم‌ها نجات داده است.

به نظر آیت الله جوادی آملی، ضمن این آیه «وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَمْتَلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (اعراف: ۱۴۱) به دو مورد اشاره شده است و مخاطب آیه، یا بنی اسرائیل دوران حضرت موسی (ع) هستند یا یهودیان معاصر رسول اکرم (ص). اگر مقصود احتمال نخست باشد، خداوند فرموده که بر آنها منت نهاد و آنها را از ظلم فرعونیان نجات داده است و اگر مقصود

احتمال دوم باشد، خداوند به یهودیان معاصر پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید که ما گذشتگان شما را از ظلم فرعونیان نجات دادیم. همچنین ایشان معتقد است احتمال نخست مناسب‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱۷۷/۳۰). رشیدرضا نیز این دو بیان را ذکر کرده و این اختلاف در مخاطبان آیه را نشانه اعجاز در ایجاز قرآن دانسته است (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ۱۱۶/۹). در واقع، این آیه تلنگری به قوم بنی‌اسرائیل بود تا گذشته خود را به یاد آورند که چگونه خداوند آنها را از ظلم فرعونیان نجات داد و این یادآوری به آنها کمک کند تا در مسیر هدایت بمانند. در مورد مخاطبان آیه نیز هر گروهی را در نظر بگیریم، آیه آثار تربیتی خاصی را در مورد آن گروه در بر دارد.

آیت الله جوادی آملی معتقد است این مصیبت‌ها و نجات بنی‌اسرائیل آزمون بزرگی از سوی خداوند بوده است. این آزمون الهی هم در حسنات است هم در سیئات و در خیر و شر نیز وجود دارد. آزمون به نعمت، شکر می‌طلبد و این امتحان به نعمت، صبر. این آزمون موجب می‌شد که صابر بودن بنی‌اسرائیل فهمیده شود و به واسطه رهایی از ظلم فرعونیان شاکر بودنشان مشخص شود و خداوند آنان را از ظلم فرعونیان آزاد کرد و آنان را وارث زمین و جانشین ستمگران کرد تا عملکردشان را ببینند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱۸۱/۳۰). مفسر المنار نعمت‌های بنی‌اسرائیل پس از نعمت‌هایشان، دارای اثر تربیتی می‌داند و معتقد است پس از مشاهده این نعمات نباید موجودی پست را برای عبادت بر می‌گزیدند (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ۱۱۶/۹).

خداوند بزرگ‌ترین مربی بشر است و دأب و روش او در امر تربیت، یادآوری نعمت‌های گذشته است. در آیات بسیاری با واژه «اذکروا» به یادآوری نعمات می‌پردازد. از آنجا که گاهی انسان دچار غفلت می‌شود، یکی از راه‌های زدودن پرده غفلت، یادآوری نعمات سابق و کنونی است؛ چنان که غفلت و فراموشی نعمت‌ها زمینه را برای ناسپاسی فراهم می‌کند، به خاطر آوردن الطاف بی‌شمار الهی نیز موجبات شکر و سپاس بنده از خدای خویش را مهیا می‌سازد (حسین‌خانی نایینی، ۱۳۸۷). در این حوزه معرفت نیز نعمات زیادی برای بنی‌اسرائیل نازل شده بود که از جمله مهم‌ترین آنها وجود منجی و نجات آنان از ظلم فرعونیان بود و این‌گونه انتظار می‌رفت که آنها پس از این نعمت بزرگ و معجزات فراوانی که از حضرت موسی (ع) دیده بودند، به بت‌پرستی روی نیاورند، اما عدم توجه به این نعمت‌ها و غفلت از آنها موجب شد مرتکب این عمل شوند. پس شیوه تربیتی بر آن بود که یادآوری نعمات گذشته این غفلت و عدم توجه را از بین ببرد؛ چرا که انسان اگر نعمات نازل شده از سوی خداوند را به یاد بیاورد، ناگزیر هیچ معبودی را جز خداوند نمی‌پرستد. در واقع، بنی‌اسرائیل وقتی نعمات خداوند را فراموش کردند، به پرستش غیر خدا پرداختند. پس این یادآوری لازم بود تا مبدأ برکات و نعماتی را که خداوند است، فقط پرستش کنند.

۴-۳. انتصاب جانشین برای امت

ذیل آیه «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِئَمٍ مِّمَّاتٍ رَبَّهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف: ۱۴۲) در تفسیر تسنیم آمده است، مدت میقات حضرت موسی (ع) در ابتدا چهل شب بود و حضرت موسی (ع) به میقات رفت و امتش را بی سرپرست رها نکرد، بلکه برادرش هارون (ع) را جانشین موقت خود قرار داد و او را به اصلاح و عدم پیروی از مفسدان سفارش کرد. در واقع، این امر شرایط و وظیفه خلیفه را نشان می‌دهد و مراد از جانشین در این آیه تدبیر جامعه بنی اسرائیل و شأنی از شئون رهبری است. همچنین نهی از پیروی از مفسدان نیز هشدار می‌دهد به بنی اسرائیل و رهبرانشان است. این نشان می‌دهد گروهی مفسد در میان آنها رخنه کرده بودند و در انتظار فتنه‌گری بوده‌اند. همچنین می‌خواهند در غیبت حضرت موسی (ع) فتنه بر پا کنند و اینکه حضرت هارون (ع) را با خود همراه کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱۸۵/۳۰).

یکی از عللی که حضرت موسی (ع) به تنهایی به میعادگاه رفت، ضرورت حضور هارون (ع) در غیبت موسی (ع) و حتمی بودن جانشینی او برای اصلاح و عدم تأثیر فتنه در جامعه بود. همچنین حضرت موسی (ع) انتخاب رهبر را به عهده مردم نگذاشت و خودش او را انتخاب کرد؛ هر چند غیبت ایشان مدت کوتاهی باشد. وظیفه جانشین ایشان نیز علاوه بر تربیت، تزکیه، تهذیب و رشد فکری و فرهنگی مردم، اصلاح جامعه نیز بود؛ چرا که اصلاح امت از شئون حکومت و رهبری است و همچنین خلیفه نباید از روش مفسدان پیروی کند؛ چرا که اصلاح جامعه با پیروی از مفسدان ممکن نیست (همان، ۱۹۴).

در تفسیر المنار مفسر به حدیث منزلت اشاره کرده و به سخن چند تن پرداخته است که معتقدند روافض از این حدیث خلافت و جانشینی رسول خدا (ص) را برای حضرت علی (ع) اثبات می‌کنند و این امر درست نیست؛ چرا که پیامبر در هر غزوه‌ای شخصی را به عنوان جانشین خود قرار می‌داد و این امر به معنای انتخاب شخص برتر برای این کار نیست و نکته دیگر اینکه هارون (ع) قبل از حضرت موسی (ع) از دنیا رفت، پس این حدیث نمایانگر جانشینی حضرت علی (ع) نیست (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱۲۲/۹). مفسر به نکته‌ای اشاره کرده و آن اینکه پیامبر اکرم (ص) در هر غزوه‌ای برای خود جانشین انتخاب می‌کرد، اما مفسر اشاره نکرده است که چگونه پیامبر اکرم (ص) برای امت پس از خود جانشینی تعیین نکرده است و چگونه این امر برای پیامبر اکرم (ص) ضرورتی نداشته است. در حالی که این ماجرا نشان می‌دهد پیامبران به فکر هدایت مردم هستند و جامعه را هیچ‌گاه بدون سرپرست و رهبر رها نمی‌کنند؛ چرا که وظیفه اصلی رهبر اصلاح جامعه است و جایی که آن‌ها به سوی فساد رفتند، رهبر جامعه باید آنها را راهنمایی کند و از مواضع خود دست نکشد. حضرت هارون (ع) نیز مقابل قومش ایستاد و از مواضع خود دست نکشید؛ لذا صلاح و فساد فرمانبر

وابسته به صلاح و فساد فرمانده است. روایت «الناس علی دین ملوکهم» (صدوق، بی تا، ۳۶/۱) ناظر به این حقیقت است.

۴-۴. جلوگیری از فتنه و تفرقه

هنگامی که حضرت موسی (ع) از میقات بازگشتند، در مقابله با گوساله‌پرستی قوم سه واکنش نشان داد:

۱. رفتار شدید و اعتراض تند با قومش و درباره کار نابجای آنان فرمود: من شما را خلیفه خود کردم تا به رهبری برادرم هارون (ع) عقیده توحیدی و نظام الهی را پاس دارید، ولی شما بد خلیفه‌ای بودید.
۲. انداختن لوح‌هایی که در دست داشت که نشانه غضب موسی (ع) از کار نابخردانه قومش بود.
۳. گرفتن سر برادرش هارون (ع) و کشیدن او به سوی خود که چرا مانع گمراهی بنی اسرائیل نشد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۳۰/۳۶۶). در واقع، هدف این رفتارهای اعتراض‌آمیز هشیار کردن بنی اسرائیل بود نه تحقیر هارون (ع). حضرت موسی (ع) می‌خواست به قومش بفهماند که چه گناه بزرگی مرتکب شده اند.

در فرهنگ قرآن کریم، فصیح کسی است که هم خوب سخن بگوید و هم گفتارش خوب باشد و هارون (ع) چنین بود. وی در جامعه بحران‌زده و مبتلا به فاجعه گوساله‌پرستی، هم با گفتار ملایم و روشن‌گر خود حجت را رساند و تا اندازه بسیاری از فتنه جلوگیری کرد و هم با پرهیز از تندروی و پرخاشگری، بنی اسرائیل را از خطر تفرقه و درگیری‌های خونین رهانید. در واقع، حکمت این شیوه برخورد هارون (ع) آن بود که قاطعیتی که باید در برابر گوساله‌پرستی نشان داده می‌شد، تنها از موسی (ع) ساخته بود؛ چه اگر هارون (ع) به جای نرم‌خویی و متانت که مقتضای جایگاه اجتماعی او بود، صلابت و تندمی موسی (ع) را نشان می‌داد و همانند وی سامری را به سوزاندن گوساله تهدید می‌کرد، جامعه نوپای بنی اسرائیل متلاشی می‌شد؛ زیرا دسته‌ای به طرفداری از وی و گروهی به حمایت از سامری بر می‌خاستند و با هم درگیر می‌شدند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۳۰/۳۸۱).

در آیات قرآن بارها به وحدت و عدم تفرقه اشاره شده است: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى سَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۰۳). چنان که ملاحظه می‌شود، در ماجرای گوساله‌پرستی بنی اسرائیل نیز حضرت هارون (ع) بر عدم تفرقه تأکید داشت. قرآن کریم به این نکته چنین اشاره می‌کند وی که به حضرت موسی (ع) گفت: «قَالَ يَا اِبْنُ اُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي اِنِّي خَشِيتُ اَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي» (طه: ۹۴). تأکید بر عدم تفرقه توسط اولیای الهی در طول تاریخ بارها تکرار شده است. حوادث پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) و اینکه حضرت علی (ع) نیز بر عدم تفرقه تأکید داشت، نمونه‌ای از این سیاست بخردانه است. موارد متعددی از اختلاف بین بنی اسرائیل وجود داشته است و

قرآن نیز به مواردی کرده است. یکی از راه‌های حل این اختلافات و تفرقه، جدا کردن آنان از هم است: «وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (بقره: ۶۰). عدم اختلاف و تفرقه برای حضرت موسی (ع) و هارون (ع) اهمیت داشته و اقدامات حضرت هارون (ع) نیز در این راستا بوده است. از منظر تربیتی وحدت و عدم تفرقه موجب قوی شدن روح جمعی می‌شود و در چنین جامعه‌ای دسترسی به رشد انسانی و کمال آسان‌تر می‌گردد.

۵. نتیجه

از آنچه در نوشتار حاضر نسبت به موضوع سیره تربیتی حضرت موسی (ع) در ماجرای گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل با تمرکز بر مطالعه سوره اعراف گذشت این نتیجه کلی به دست آمد که ماجرای انحراف بنی‌اسرائیل از یکتاپرستی و تقابل ارشادگرایانه حضرت موسی (ع) با آنان، آنچنان که در دو تفسیر المنار و تسنیم مورد اشاره قرار گرفته است، حاوی نکات تربیتی خاصی است که بر عصر نزول و حتی عصر حاضر تطبیق‌پذیر است. برخی از نکات سیره تربیتی حضرت موسی (ع) در مقابل این انحراف، بازیابی عوامل گرایش به گوساله‌پرستی از جمله جهالت، حس‌گرایی، خرافه‌پرستی، عدم نهی از منکر، عدم اطاعت از ولی در زمان غیبت است. در مقابل این عوامل، نکات دیگری به عنوان راهبرد پیشگیرانه و درمان‌گر این انحراف در سیره تربیتی حضرت موسی (ع) دیده می‌شود که از جمله می‌توان به مبارزه با خرافات، انتصاب رهبر در زمان غیبت، یادآوری نعمت‌های سابق، جلوگیری از تفرقه و فتنه و واکنش مناسب در برابر انحراف است. دو تفسیر المنار و تسنیم به نکات مشترکی در این باب اشاره کرده‌اند و از جنبه‌هایی نیز با هم اختلاف داشتند که به اختلاف در برخی مبانی فکری و مذهبی باز می‌گردد، هر دو مفسر در جنبه تربیتی تقریباً اهداف یکسانی را دنبال می‌کنند؛ لذا با تفکر و تعمق در این آیات و پیدا کردن عوامل انحراف در امت‌های گذشته می‌توان از بروز چنین انحراف‌هایی در حال و آینده جلوگیری کرد. همچنین در داستان‌های قرآنی می‌توان از برخورد پیامبران با مردم، الگوهای بسیاری در زمینه تربیت به دست آورد و می‌توان ادعا کرد که این الگوها با توجه به مقام عصمت پیامبران الهی، کامل‌ترین و بهترین الگوها و روش‌ها در برخورد با انحرافات فردی و اجتماعی جوامع بشری است.

۶. فهرست منابع

- القرآن الکریم.

- ازهری، محمد بن احمد. (بی‌تا). *تهذیب اللغة*. دار احیاء تراث العربی.
- اصغری، علی؛ اعیادی، جلیل؛ دشتی، پرویز؛ طوری، رامین. (۱۳۹۵ش.). «نقش فریضه امر به معروف و نهی از منکر در تربیت جامعه اسلامی». *مجموعه مقالات سومین کنگره علمی پژوهشی سراسری توسعه و ترویج علوم تربیتی و روانشناسی*، جامعه شناسی و علوم فرهنگی اجتماعی ایران. تهران.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۹۷ش.). *ترجمه شناسی قرآن کریم*. تهران: دانشگاه امام صادق.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (بی‌تا). *غرر الحکم و درر الکلم*. دارالکتاب الاسلامی.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰ش.). *التعریفات*. تهران: ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶ش.). *تسنیم تفسیر بزرگ قرآن کریم*. قم: اسراء.
- حسینخانی نایینی، هادی. (۱۳۸۷ش.). «روش تربیتی یادآوری نعمتها». معرفت، ۱۳۰.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (بی‌تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*. دارالفکر.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۷ش.). *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*. تهران: دوستان و ناهید.
- رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق.). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*. بیروت: دارالمعرفه.
- شمالی، علیرضا؛ ربیع نتاج، سید علی اکبر. (۱۳۹۷ش.). «بررسی تطبیقی اخلاق بنی اسرائیل در قرآن و تورات». *مطالعات قرآنی*، ۳۵.
- صدوق، محمد بن علی. (بی‌تا). *الخصال*. ترجمه فهری. تهران: علمیه اسلامیه.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴ش.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمد باقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عسگری، انسیه؛ کاظم شاکر، محمد. (۱۳۹۴ش.). «تفسیر تطبیقی: معنایابی و گونه‌شناسی». *پژوهش‌های تفسیری*، ۲. قم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی‌تا). *کتاب العین*. نشر هجرت.
- قرآنتی، محسن. (۱۳۸۸ش.). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۹ش.). *تفسیر و مفسران*. قم: التمهید.

- المنشی، مصطفی ابراهیم. (۱۴۲۷ق.). «التفسیر المقارن- درسه التأصیلیه». *الشریعه والقانون*، ۲۶.
- موسی پور، ابراهیم. (۱۳۹۳ش.). «خرافات». *دانشنامه جهان اسلام*.
- نادری قهفرخی، حمید؛ عزیزی کیا، غلامعلی. (۱۳۹۴ش.). «تحلیل عملکرد حضرت هارون (ع) در مقابله با گوساله‌پرستی بنی اسرائیل در قرآن کریم». *قرآن شناخت*، ۱۵.
- نادری، حمید. (۱۳۹۶ش.). «تحلیل ابعاد امتحان بنی اسرائیل در زمان غیبت حضرت موسی (ع) از منظر قرآن کریم». *مطالعات تفسیری*، ۳۰.

A Critical Review of the Book “The Role of the Interpreter’s Prior Knowledge and Interests in the Interpretation of the Holy Quran”

Reza Karimi 

- Ph.D. Student in comparative interpretation, and Lecturer at Razi University, Kermanshah, Iran. E-mail: rezakarimi.1001@gmail.com

Article Info	Abstract
<p>Article type: Research</p> <p>Article history: Received: 2024/11/25 Accepted: 2024/ 2025/1/13 Published: 2025/2/20</p> <p>Keywords: Quran, Interpretation, Interpreter's Interests, Interpreter's Preconceptions.</p>	<p>The purpose of this article is to find the strengths and weaknesses of the book “The Role of the Interpreter’s Prior Knowledge and Interests in the Interpretation of the Quran”. The importance of this issue has various dimensions, including the relationship between theology and interpretation, and it plays a direct role in analyzing the relationship between beliefs and interpretation. This is because religious prior knowledge and theological assumptions of sects and schools are considered one of the most famous types of prior knowledge and interests in interpretation. Different schools have a strong influence on the interpretation of the Quran, both in terms of their information and knowledge and in their respective orientations and biases. The importance of this book lies in the fact that it is considered a turning point in the course of discussions related to the “role of the interpreter in interpretation”, but it requires criticism and examination. In this article, which has been conducted using a descriptive-analytical method, the book is first introduced and then criticized and examined from a structural and content perspective. The title of the book is fully indicative of its subject and content. Structurally, the work is ambiguous and scattered, and in terms of content, the book is generally lacking in that, first, it has important omissions in defining the meaning of the role of the interpreter, second, it has not examined the new theories on the position of the interpreter accurately and completely, and third, it has wrongly claimed that all Muslim interpreters were author-centered, and fourth, it has made little use of Quranic verses in analyzing the role of the interpreter. Due to these content shortcomings, the harmony of purpose and content, the compatibility and comprehensiveness of the work and the adequacy of sources have suffered from shortcomings.</p>


Cite this article: Reza, Karimi. (2023). A Critical Review of the Book “The Role of the Interpreter’s Prior Knowledge and Interests in the Interpretation of the Holy Quran. *Journal of Theological and Exegetical Studies*, Year 1, Issue 1, Autumn 2024, Serial Number 1, (97-113).



Publisher: Allameh Tabatabaei Seminary Higher Education Institute, Kermanshah

بررسی انتقادی کتاب

«نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر در تفسیر قرآن»

رضا کریمی 

- دکتری تفسیر تطبیقی و مدرس دانشگاه رازی. کرمانشاه، ایران. رایانامه: rezakarimi.1001@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله:</p> <p>پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت:</p> <p>۱۷۰۳/۹/۵</p> <p>تاریخ پذیرش:</p> <p>۱۴۰۳/۱۱/۳۰</p> <p>تاریخ انتشار:</p> <p>۱۴۰۳/۱۲/۲</p> <p>واژه‌های کلیدی:</p> <p>قرآن، علایق مفسر، پیش‌دانسته‌ها، تفسیر، مفسر.</p>	<p>مسئله این مقاله یافتن نقاط ضعف و قوت کتاب «نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر در تفسیر قرآن» است. اهمیت این مسئله ابعاد مختلفی از جمله در رابطه کلام و تفسیر دارد و نقش مستقیم در تحلیل رابطه اعتقادات و تفسیر ایفا می‌نماید؛ چراکه دانسته‌های پیشینی مذهبی و نیز فرضیات کلامی فرق و مذاهب، یکی از مشهورترین انواع پیش‌دانسته‌ها و علایق در تفسیر است. مذاهب مختلف هم در اطلاعات و دانسته‌های خود و هم در جهت‌گیری‌ها و سوگیری‌های متناسب با خود شدیداً در تفسیر قرآن اثرگذار هستند. اهمیت این کتاب آنجاست که در سیر مباحث مربوط به «نقش مفسر در تفسیر» یک نقطه عطف محسوب می‌شود، ولی نیازمند نقد و بررسی است. در این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است، ابتدا کتاب معرفی شده و سپس از منظر شکلی ساختاری و محتوایی نقد و بررسی شده است. عنوان کتاب کاملاً گویای موضوع و محتوای آن است. از نظر ساختاری، اثر ابهام و پراکندگی دارد و از نظر محتوایی به طور کلی خلأ کتاب این است که اولاً در تعریف معنای نقش مفسر ناگفته‌های مهمی دارد و ثانیاً نظریات جدید در باب جایگاه مفسر را دقیق و کامل بررسی نکرده است و ثالثاً به اشتباه مدعی شده است مفسران مسلمان همگی مؤلف‌محور بوده‌اند. رابعاً در تحلیل نقش مفسر از آیات قرآنی کم بهره برده است. به دلیل همین اشکالات محتوایی هماهنگی هدف و محتوا، انطباق و جامعیت اثر و کفایت منابع دچار نقص‌هایی شده است.</p>

استناد: کریمی، رضا (۱۴۰۳). بررسی انتقادی کتاب «نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر در تفسیر قرآن». پژوهش‌نامه معارف

کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، پاییز ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۱ (۹۷-۱۱۳).

ناشر: مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبائی ره کرمانشاه



۱. مقدمه

کتاب «نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر در تفسیر قرآن» به عنوان منبع درسی برای مراکز آموزشی حوزوی و دانشگاهی معرفی شده است و موضوع آن اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چرا که موضوع «نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر در تفسیر» درباره یکی از مسائل بحث‌برانگیز در دوران معاصر است که اندیشه‌های مدرن و پست مدرن در آن اوج گرفته است؛ لذا این مسئله اهمیت دو چندان دارد. در کشور ما سیر بحث مفسران مسلمان درباره جایگاه مفسر در تفسیر ابتدا با موضع بدبینانه‌ای نسبت به نفس و اثرات مفسر در تفسیر همراه بوده است، ولی کتاب مورد بحث تلاش کرده است که موضع اعتدالی اتخاذ کند و هم به «وجوه ناروا» و هم «وجوه روا»ی پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر پردازد (اصطلاح «وجوه روا» را نویسنده کتاب در مقابل «وجوه ناروا» قرار داده است). بی تردید، نقد این کتاب می‌تواند بیش از پیش در شناخت این مسئله مهم نقش مهمی ایفا نماید.

در ابتدا یادآور می‌شویم که منظور از نقد در این مقاله بیان نقاط قوت و ضعف است. پس فقط اشکالات مدّ نظر نبوده، بلکه مزایای کتاب نیز مورد توجه قرار گرفته است.

۲. معرفی اجمالی نویسنده و کتاب

کتاب «نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر در تفسیر» وجوه روا و ناروای تأثیر پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر در تفسیر را با لحاظ روش صحیح تفسیر قرآن روشن ساخته و آسیب‌هایی را که ممکن است از این رهگذر متوجه مفسر شود، شناسانده است.

این کتاب ابتدا رساله دکتری مؤلف، علی اوسط باقری، بوده و پس از انتشار چند مقاله برگرفته از آن، از سوی انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۹۹ ش. در ۳۲۲ صفحه منتشر شده است. چاپ دوم آن در پاییز ۱۴۰۰ ش. منتشر شده است.

به طور کلی کتاب پنج فصل دارد: فصل اول مفهوم‌شناسی است که به واژگان تفسیر و تأویل و تفسیر به رأی و دو واژه اصلی موضوع یعنی «پیش‌دانسته‌ها» و «علایق» اختصاص دارد. فصل دوم رویکردهای مختلف در تفسیر متون را بررسی می‌کند که شامل رویکرد مؤلف‌محور، متن‌محور و مفسر‌محور می‌باشد. دو عبارت «علایق» و «پیش‌دانسته‌ها» تفکیک مهم نویسنده در تحلیل نقش مفسر در تفسیر را نشان می‌دهند که فصل‌های سوم و چهارم کتاب را تشکیل می‌دهند. فصل پنجم در نه صفحه به جمع‌بندی می‌پردازد. به طور کلی در این کتاب گونه‌های موجه علایق مفسر (همان، ص ۲۱۲-۲۲۴) بدین قرار مورد بحث قرار گرفته است: ۱. تنوع بخشی به روش‌ها و گرایش‌های تفسیری؛ ۲. نکته‌سنجی در استفاده مطالب همسو با علایق؛ ۳. گزینش موضوعات مورد بررسی در تفسیر موضوعی؛ ۴. ابداع احتمال جدید تفسیری.

همچنین تأثیرهای موجه پیش‌دانسته‌ها در تفسیر (همان، ص ۱۴۰-۱۶۸) بیان شده‌اند؛ بنابراین، برداشت‌های مختلفِ موجه انکار نشده است. این نشان از واقع‌بینی مؤلف از ساختار ذهنی انسان‌ها و واقعیت‌هایی دارد که در فرآیند درک، فهم و تفسیر رخ می‌دهد؛ لذا مهم‌ترین نقطه قوت کتاب این است که پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر را فقط یک مانع و مزاحم ندانسته است، بلکه به وجوه مثبت نقش مفسر در تفسیر نیز به طور مفصل پرداخته است. بر این اساس، نویسنده تعریف متفاوتی از بی‌طرف بودن مفسر بیان می‌کند و معتقد است «تأکید بر خالی‌الذهن بودن در تفسیر به معنای انعدام علایق یا فراموش کردن دانسته‌های فلسفی و علمی نیست» (همان، ص ۲۶۸).

۳. نقد شکلی و ساختاری کتاب

جلد ظاهری کتاب ساده است و ارتباط معناداری با موضوع اثر ندارد. کتاب، فهرست مطالب، مقدمه و نتیجه‌گیری کلی مفیدی دارد. بخش منابع و نمایه‌ها هم کامل هستند. فصل‌بندی‌ها با موضوع اثر تناسب دارد؛ هر چند در پایان هر فصل خلاصه فصل آورده نشده است و پیشنهاد پژوهش نیز ندارد. همچنین مؤلف قواعد نگارشی را رعایت کرده و گویایی و رسا بودن مطالب در حد مطلوب است.

از نظر ساختاری کتاب اندکی پراکندگی دارد، به ویژه آنکه دو کلیدواژه «پیش‌دانسته» و «علاقه» که هر یک فصلی مبسوط و مستقل را به خود اختصاص داده‌اند، در فصل اول نیز که به مفهوم‌شناسی اختصاص دارد، در کمتر از یک صفحه از کل فصل (۶۵ صفحه‌ای) تحلیل شده‌اند. با این حالی مشخص نشده است که چرا این دو ویژگی مفسر انتخاب شده‌اند.

از آنجا که ظاهراً رسالت کتاب بررسی جایگاه مفسر در تفسیر است (باقری، ۱۴۰۰، ص ۲)، این دو به جایگاه مفسر ارتباط دارند، ولی آیا این دو ویژگی به نحو جامع جایگاه مفسر را نشان می‌دهند؟ مرز بین پیش‌دانسته و علاقه شفاف نیست. آیا منظور همان تصور و تصدیق است؟ آیا بیش و گرایش منظور است؟ حکمت تفکیک این دو چیست؟ کوتاه بودن بحث در این مورد مسئله را مبهم باقی می‌گذارد.

مسئله دیگر این است که مرز این دو ویژگی چیست؟ پراکندگی کتاب اینجاست که مقدمه فصل چهارم که به مبحث علایق مفسر اختصاص دارد، دوباره بحث مفهوم‌شناسی مطرح می‌شود و مفهوم انتظار مفسر در تفسیر مطرح می‌کند: «علایق یکی از مؤلفه‌های شکل‌دهنده به انتظارات فرد هستند همان‌گونه که پیش‌دانسته‌های فرد نیز یکی از عوامل مؤثر در انتظارات وی هستند» (ص ۲۰۹). اینجا نویسنده علاقه را غیر از انتظار می‌داند (ص ۲۱۰) و می‌توان حدس زد که انتظار جامع بین علاقه و پیش‌دانسته است و هدف کلی نویسنده در کتاب تحلیل انتظارات مفسر است. اولاً این نتیجه در کتاب تصریح نشده است و بخشی از مفهوم‌شناسی کتاب پراکندگی و ابهام دارد؛ لذا خواننده باید در فصول مختلف به دنبال جمع‌بندی آن باشد.

۴. ضعف‌های محتوایی کتاب

نقص در تعریف معنای نقش مفسر، عدم دقت کافی در بررسی نظریه‌های جدید، بی‌دقتی در گزارش مفسر محوری نزد مفسران مسلمان و کمبود شواهد قرآنی-حدیثی نقش مفسر از کاستی‌های محتوایی کتاب است.

۴-۱. نقص در تحلیل جایگاه مفسر

نقش مفسر در تفسیر محدود به علایق و پیش‌دانسته‌ها نیست. عامل اصلی ظرفیت و وسع مفسر است. عبارت وسع عبارتی قرآنی است که در شناخت نفس انسان جایگاه مهمی دارد. عبارت جایگاه مفسر که نویسنده به آن اشاره داشته را می‌توان با عبارت وسع نفس دقیق‌تر و قرآنی‌تر مدنظر آورد و تحلیل نمود. یکی از مهم‌ترین ادعاهای پرتکرار نویسنده این است تأثیر پیش‌دانسته‌ها کنترل‌پذیر هستند (همان، ص ۱۸۶) و «تأکید بر خالی‌الذهن بودن در تفسیر به معنای انعدام علایق یا فراموش کردن دانسته‌های فلسفی و علمی نیست، بلکه تأکیدی است بر کنترل علایق و پیش‌دانسته‌ها تا تأثیر ناروا در تفسیر نگذارند» (همان، ص ۲۶۸). اما پرسش مهم این است که کنترل‌پذیری پیش‌دانسته‌ها و علایق چگونه ممکن است. وقتی ملاک تفسیر صحیح اصول عقلایی است، ولی درک از این اصول خود مورد اختلاف است. اصولاً اختلاف پایان ندارد مگر در مرحله جمع نظرات و نزد انسان جامع.

نویسنده بارها نوشته است که مفسر ایجاد معنا نمی‌کند و مفسران مسلمان در ایجاد معنا نقشی قائل نبودند (باقری، ۱۴۰۰، ص ۲). اگر منظور از ایجاد معنا افزودن به معنا از خارج متن است، می‌توان آن را نپذیرفت، ولی اگر ایجاد معنا مانند ریختن آب در ظرف جدید است که این معنا در قرآن و حدیث شواهد فراوانی دارد و انکارپذیر نیست. در اینجا منظور از ظرف خود مفسر و وسع اوست. در اینجا به طور خلاصه شواهد قرآنی-حدیثی از ایجاد معنا بر اساس ظرفیت انسان مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۱- بر اساس آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا... كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ...» (رعد: ۱۷) امر نازل شده بنابه قدر و ظرفیت هر کس جاری می‌شود. این تمثیل نزول حق در وجود مردم است. کسانی که با قرآن مواجه می‌شوند، از این تمثیل مستثنا نیستند و آنها هم با یک امر نازل شده مواجه شده‌اند که هر یک به قدر ظرفیت‌ها یا «اودیه» وجودی (اصطلاح قرآنی برگرفته از آیه ۱۷ سوره رعد) خود از آن سیراب می‌شود. همین اودیه وجودی است که موجب محکم و متشابه شدن قرآن می‌شود.

وجود متشابهات در قرآن بستر حضور شیطان در تلاوت قرآن را فراهم می‌کند، ولی خداوند آیاتش را محکم می‌کند.^۱

۲- در حدیث هم کارکرد همه اوهام مانند آینه‌ای است که خلقت انسان را منعکس می‌کند: «كُلَّمَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ الْمَعَانِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» (وافی، ج ۱، ص ۴۰۸). این روایت فقط نشان محال بودن معرفت خدا نیست؛ چون نمی‌گوید هر چقدر دقیق شوید نمی‌توانید خدا را بشناسید، بلکه اضافه می‌کند که حاصل دقت و همی شما همیشه مخلوق و مصنوع مانند شماست. به عبارت دیگر، نشان می‌دهد وهم و فکر انسان، هرچقدر هم دقیق باشد، مخلوق و ساخته انسان بر اساس ساختار خود اوست. بعضی این روایت را مخصوص علم حصولی می‌دانند و در علم حضوری به مشاهده قلبی خداوند اعتقاد دارند. در روایات دیگر منظور از وهم، حال عقلا و توصیفات ایشان است.

۳- علاوه بر این، باید گفت یکی از مسائل مهم درباره نقش مفسر، پرسش از جایگاه نفس در قرآن و حدیث است که در این کتاب مورد غفلت قرار گرفته است. در قرآن و حدیث تأکید بر التزام به نفس و خودباشی صریحاً مشاهده می‌شود؛ برای مثال، در نهج البلاغه می‌خوانیم: «نفست را میزان قرار بده!» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۳۹۸).

یکی دیگر از شواهد میزان بودن نفس در قرآن و حدیث، مربوط به قلب و صدر است که در حدیث وابصه آمده است: «يَا وَابِصَهُ، الْبِرُّ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْبِرُّ مَا أَطْمَأَنَّ بِهِ الصَّدْرُ وَالْإِيمُ مَا تَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَجَالَ فِي الْقَلْبِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَافْتَوَكَ» (حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۶۶). در برخی منابع این حدیث این چنین آمده است: «الْبِرُّ مَا طَابَتْ بِهِ النَّفْسُ وَأَطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ وَالْإِيمُ مَا جَالَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ» (ابن اشعث، بی تا، ص ۱۴۸). یکی از آیات کلیدی که جایگاه معرفتی قلب را اثبات می‌کند، آیه «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) است. یعنی بدانید که قطعاً خداوند بین انسان و قلبش حائل می‌شود. به نظر می‌رسد اگر حدیث وابصه را بر قرآن عرضه کنیم، یکی از مهم‌ترین شواهد این آیه تاقی می‌شود که روایات مشابه هم آن را تصدیق می‌کنند. بر اساس این آیه، حقیقت و معنای باطنی حیلولة خداوند این

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانَ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ...» (حج: ۵۲). اما پرسش این است که چگونه خدا آیاتش را محکم می‌کند و اهل علم را یاری می‌رساند؟ برای پاسخ به این پرسش باید مباحث مربوط به محکم و متشابه درست تحلیل شود.

است که قلب حریم امن می‌شود؛^۱ لذا ائمه (ع) نیز با استناد به این حدیث، عدم خطا در یقین قلب را نتیجه گرفته‌اند. هشام بن حکم ذیل آیه پیش گفته از امام صادق (ع) چنین نقل می‌کنند که ایشان فرموده‌اند: «يَحُولُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَنْ يَعْلَمَ، أَنَّ الْبَاطِلَ حَقٌّ. وَقَدْ قِيلَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ بِالْمَوْتِ، وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): إِنَّ اللَّهَ يَنْقُلُ الْعَبْدَ مِنَ الشَّقَاءِ إِلَى السَّعَادَةِ وَلَا يَنْقُلُهُ مِنَ السَّعَادَةِ إِلَى الشَّقَاءِ»؛ خداوند بین انسان و بین اینکه باطلی را حق بداند، مانع می‌شود. گفته شده است: خدای به وسیله مرگ بین انسان و قلب او مانع قرار می‌دهد». امام صادق (ع) فرمود: خداوند [ممکن است] بنده را از شقاوت به سعادت منتقل کند، ولی او را از سعادت به شقاوت نمی‌برد» (صدوق، بی تا، ص ۳۵۸). در حدیثی دیگر از امام صادق (ع) آمده است: «مَعْنَاهُ لَا يَسْتَيْقِنُ الْقَلْبُ؛ أَنْ الْحَقَّ بَاطِلٌ أَبَدًا وَلَا يَسْتَيْقِنُ أَنْ الْبَاطِلَ حَقٌّ أَبَدًا»؛ هیچ‌گاه قلب یقین پیدا نمی‌کند که حق، باطل و باطل، حق است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۵۸).

نتیجه تحلیل مسئله استفتا از قلب این است که یقین در نفس انسان منبع معرفت و ملاک حقانیت است. نقش اطمینان و یقین در قلب و نفس تا حدی است که می‌تواند میزان و ملاک شناخت سخن و حیانی قرار گیرد. این نتیجه‌گیری برخی از توضیحات اهل عرفان درباره ملاک وحی را تأیید می‌کند. ابن عربی از طریق تحلیل لغوی کلمه وحی ملاک تشخیص را عدم تردد درونی (یقین) می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۷۸)؛ چنان که در حدیث نیز این چنین آمده است: «إِنَّ لِلْقَلْبِ تَلَجُلْجَا فِي الْجَوْفِ يَطْلُبُ الْحَقَّ، فَإِذَا أَصَابَهُ اطمأن به» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۶).

بنابراین، برای تحلیل جایگاه مفسر در تفسیر، مسائلی مانند میزان بودن نفس، اطمینان نفس و یقین او بسیار مهم و تأثیرگذار است که در این کتاب، آیات و روایات مربوط اساساً مورد توجه قرار نگرفته است؛ به عبارت دیگر، لازمه توجه به جایگاه مفسر، توجه به جایگاه نفس (خود) است. میزان بودن خود و نحوه و کیفیت این میزان در آیات و روایات مورد اشاره قرار گرفته است که این اشارات برای تحلیل پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر و نیز تفکیک وجوه مثبت و منفی آن بسیار راهگشاست، ولی چنان که گفته شد، در این کتاب اساساً مغفول مانده است.

۴-۲. لزوم تکمیل بحث درباره نظریه‌های جدید مرتبط با جایگاه مفسر

در این کتاب مفصلاً نظریه‌های جدید مرتبط با پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر معرفی و نقد می‌شوند:

۱. بعضی ذیل آیه «و ربطنا علی قلوبهم» بحث «دل پاک؛ معیار تشخیص خوبی و بدی» را مطرح می‌کنند. ربط بر قلب بیشتر در تأیید و تقویت قلب است و معیار بودن دل در آیه «ان الله يحول بين المرء و قلبه» تصدیق و اثبات می‌شود.

مهم‌ترین این نظریه‌ها عبارت است از:

- ساختارگرایی که به نظریه مرگ مؤلف معتقد است؛ یعنی فهم مفسر را کاملاً مستقل از متن و مؤلف آن می‌داند (باقری، ۱۴۰۰، صص ۸۶-۸۸).

- هرمنوتیک فلسفی که فهم را حاصل امتزاج افق مفسر با متن می‌داند (همان، صص ۹۸-۱۰۳).

- روشنفکری دینی که تفسیر را حاصل تبادل با مفاهیم و علوم جدید می‌داند و مفاهیم را گرسنه معنا دانسته به نحوی که فهم و درک آن مفاهیم در طول زمان تحول پیدا می‌کند (همان، صص ۱۷۸-۱۸۰).

در این کتاب تفاوت هرمنوتیک فلسفی با ساختارگرایی بیان شده است، در حالی که اولاً تفاوت بین روشنفکری دینی با هرمنوتیک فلسفی و ثانیاً بین هرمنوتیک فلسفی هایدگر با هرمنوتیک فلسفی گادامر وجود دارد که بیان نشده است؛ به عبارت دیگر، در مسئله «نقش مفسر در تفسیر» اگر بخواهیم در مورد نظریه‌های جدید داوری دقیق‌تری داشته باشیم، می‌بایست بین سه امر تفکیک کرد:

۱- تفاوت ساختارگرایی (مرگ مؤلف) و هرمنوتیک فلسفی؛

۲- تفاوت بین هرمنوتیک فلسفی با روشنفکری دینی؛

۳- تفاوت بین هرمنوتیک استاد و شاگرد؛ هایدگر و گادامر.

ولی نویسنده فقط به تفاوت نخست اشاره کرده و متعرض دو تفاوت دیگر نشده است.

دیدگاه عبدالکریم سروش که در این کتاب نقد شده است، به هیچ وجه در تبیین تفسیر عصری دین از اندیشه‌های هرمنوتیک فلسفی بهره نمی‌برد و برخلاف این تصور که «نظریه‌های وی نظیر قبض و بسط تنوریک شریعت با تکیه بر یک نحله (هرمنوتیک فلسفی) به ویژه نگاه گادامر درباره معرفت دینی اظهار نظر می‌کند» (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۱۴) او با مارتین هایدگر و طرفدارانش ستیز جدی و آشکار دارد.^۱ این تقابل نشان می‌دهد که می‌توان در سنخیت این دو اندیشه تردید جدی داشت. نکته مهمی که در تفسیر روشنفکرانه در ابتدا مشخص نیست، تفاوت هرمنوتیک فلسفی با تفسیر عصری است. اشتباه برخی از نواندیشان و روشنفکران دینی این است که هرمنوتیک فلسفی را تا حدّ تفسیر عصری تنزل می‌دهند،^۲ در حالی که بعضی

۱. عبدالکریم سروش معتقد است عاقبت هایدگر مانند هگل و مارکس بوده و هر سه در قدرت‌پرستی و آینده‌پرستی و منطق‌گریزی یکسان و سهیم بودند (سروش، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳).

۲. رضا داوری اردکانی در مطلبی متفاوت قائل به تفکیک فهم عصری از دین و هرمنوتیک فلسفی شده و در نقد کتاب درآمدی بر هرمنوتیک که یکی از کتاب‌های اصلی در مبحث هرمنوتیک است، می‌نویسد: «برای خواننده دقیق شاید تعجب‌آور باشد که چگونه مؤلف محترم که آرای فیلسوفان هرمنوتیک را بازشناخته و به درستی و با دقت نظر آنها را خلاصه کرده است، در مقام قیاس و سنجش، آرا و اقوال نامتجانس و به کلی بیگانه را با یکدیگر یکی دانسته است...»

از شارحان و اساتید فلسفه با این قیاس موافق نیستند و معتقدند: «اولی تاریخ و زمان را جلوه و تحقق وجود می‌داند و دومی از تاریخ، مشهورات و مقبولات زمانه و حوادث جاری را مراد می‌کند. این به آن کی ماند؟» (داوری اردکانی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰).

نکته دیگری که نویسنده به آن دقت نکرده است، تفاوت هرمنوتیک استاد و شاگرد است. پژوهشگران معتقدند طلب و سیر هایدگر متأخر به سوی وجود مطلق به گونه‌ای است که می‌توان به وجودی جامع قائل شد که تمام امکان‌های وجودی مفسر را در خود جمع کند. توضیح بیشتر اینکه هدف هایدگر از طرح مسئله فهم هرمنوتیکی متوقف نشدن در انسان دارای پیش فهم (دازاین) نبوده، بلکه او در تمنای ظهور هستی (زاین) بوده است، ولی شاگردش گادامر بحث استاد را در نسبت متوقف کرده است.^۱ به نظر برخی، گادامر ملتفت نیست که چگونه هایدگر متأخر بر آن است که سطح هستی‌شناختی فهم باید با توسل به بعدی فراتاریخی از اعتبار کامل شود (رمبرگ و گسدال، ۱۳۹۳، ص ۴۲) و این گونه است که بعضی نظریه‌پردازان هرمنوتیکی معتقدند خوانش گادامر از هایدگر اشتباه است (همان، ص ۴۵). خلاصه اینکه با تأمل در گرایش هایدگر متأخر که انتظار برای درک هستی را محور اندیشه‌های خود قرار داده است، دیگر نمی‌توان رهایی از نسبت را در هر حالتی منتفی دانست.

۴-۳. مؤلف محوری نزد مفسران مسلمان

صرف اینکه کسی مقصود مؤلف را منکر شود، هم رأی گادامر نمی‌شود. چنان که همه کسانی که مقصود مؤلف را اثبات می‌کنند، یک نظر ندارند. این دو بسیار از هم دورند. یکی تاریخ را حوادث هر روزی و گذران زندگی معمولی می‌داند و فیلسوف آلمانی، تاریخ را جلوه زمان و زمان را عین وجود می‌یابد» (داوری اردکانی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۹۸). وی به پنج ملاحظه در باب تفاوت هرمنوتیک فلسفی و معرفت‌شناسی (فهم عصری دین) اشاره می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ۳۸۹-۳۸۸): طرح عصری بودن دین در ایران هم برخلاف نظر بعضی از دانشمندان که پنداشته‌اند تحت تأثیر هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر روی داده است حتی در نزد کسانی و در جایی که صفت علمی و تحقیقی دارد، به هیچ وجه متأثر از این دو فیلسوف نیست... (همان).

۱. آنچه در هرمنوتیک فلسفی گادامر از بین رفته است، لکن در هرمنوتیک هایدگر قابل ردیابی می‌باشد، این است که وجود گرچه به صورت زمانمند ظهور می‌کند، ولی لزوماً این دیدگاه، برخلاف دیدگاه مدرن کانت، به معنای نفی امکان دسترسی به وجود نیست. محمدرضا ریخته‌گران میان هایدگر و گادامر تمایزی قائل شده است. اهمیت این تفکیک از آن روست که در مسئله حل نسبت در اندیشه هرمنوتیکی دریچه جدید می‌گشاید. وی گفته است: «اصلی‌ترین سخن هایدگر که همان تعبیر دازاین و تعبیر آگزیستانس باشد، از طرف گادامر فهم نشده است. به عبارتی، گادامر شاگرد مناسبی برای هایدگر نیست» (داوری و ریخته‌گران، ۱۳۸۴، ص ۴۲-۴۴).

نویسنده ادعا می‌کند: «همه مفسران مسلمان مؤلف‌محور بوده‌اند» (باقری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۵)، اما یکی از کسانی که می‌توان علاوه بر مؤلف‌محوری، او را مفسر‌محور نیز دانست، ابن عربی است. جالب اینجاست که سخن ابن عربی که گفته «هر یک از مردم در عین آنکه با هم اختلاف دارند، آنچه را خدا اراده کرده است فهمیده‌اند» (همان، ص ۱۲۲) در جهت اثبات مؤلف‌محوری نقل شده است. نویسنده به رغم اینکه از ابن عربی نقل کرده که هر کس از آیه هر یک از این وجوه احتمالی را بفهمد، آن وجه در حق او مقصود خدای متعال است: «فکل من فهم من الآیة وجها فذلک الوجه هو مقصود بهذه الآیة فی حق هذا الواجد له» (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۲)، این سخن را جزو شواهد مؤلف‌محوری آورده است. ابن عربی در بحث از «وجوه» (اختلاف فهم از آیات) حق هر مفسر را لحاظ می‌کند و فهمیدن مقصود حق تعالی را به معنای یکی شدن تفسیرها نمی‌داند و این تکثر نشان مفسر‌محوری است. آنچه موجب سوء تفاهم می‌شود، این است که در سخن ابن عربی هم مؤلف‌محوری وجود دارد و هم مفسر‌محوری. به قول او «هر یک از مردم در عین آنکه با هم اختلاف دارند، آنچه را خدا اراده کرده است فهمیده‌اند» (همان). ابن عربی معتقد است کلام خداوند وقتی به زبان قوم نازل شد، اهل آن زبان در فهم آنچه از خداوند است اختلاف می‌کنند و هر کسی از آنها با وجود اختلاف در فهم، آنچه را از خداست فهم کرده و خدا عالم به جمیع وجوه است و هیچ وجهی نیست جز آنکه مقصود خدای متعال است نسبت به شخص معین، در صورتی که از حدود زبان و لفظ خارج نباشد (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۲). او معتقد است هر مفسری که از احتمالات لفظ خارج نشود، مفسر قرآن محسوب می‌شود: «کل مفسر فسر القرآن و لم یخرج عما یحتمله اللفظ فهو مفسر» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۶۷).

آنچه در هرمنوتیک فلسفی گادامر از بین رفته است، لکن در هرمنوتیک هیدگر قابل ردیابی می‌باشد، این است که وجود گرچه به صورت زمانمند ظهور می‌کند، ولی لزوماً این دیدگاه، برخلاف دیدگاه مدرن کانت، به معنای نفی امکان دسترسی به وجود نیست؛ به عبارت دیگر، مفسر‌محوری آنجا می‌تواند با مؤلف‌محوری جمع شود و تناقضات آن رفع گردد که در مرتبه اعلا مفسر با مؤلف متحد شود و این اتحاد فقط از عهده انسان کامل بر می‌آید و راه مصون ماندن از آفات نسبیت، توسل کردن و شاگردی کردن نزد انسان کامل است. نکته مهم این است که انسان کامل به قدر عقل مخاطب سخن می‌گوید و این‌گونه به نحو معجزه‌آسایی مفسر‌محوری و مؤلف‌محوری با هم جمع می‌شوند.

آنچه در این کتاب بحث نشده است، امکان حل مسئله نسبیت از طریق مقام امام جامع است. اگر وجود انسان کامل و فرد جامع پذیرفته شود، بسیاری از موانع و چالش‌های معرفت‌شناسانه خودباشی رفع می‌شود؛ چرا که علت عدم رفع اختلافات عدم پذیرش امام به عنوان مظهر وحدت مذاهب و فرق است.

از قرآن می‌توانیم استنتاج کنیم که در تکثر احزاب فکری، تعیین ملاک شناخت حقیقت محال نیست. عمل هر امتی برای او زینت داده شده است مگر امت وسط که جامع امم و امت واحده است و مصدق و مهیمن بر آنهاست. در واقع همه امت‌ها و احزاب از پیش فرض‌های ادراک رهایی ندارند جز امتی که یکی از امم محسوب نمی‌شود، بلکه واسطه آنها با حقیقت و کل الامم شناخته می‌شود. بنابر روایات، بنی اسرائیل به ۷۲ فرقه تفرقه پیدا کردند. این ۷۲ فرقه در اسلام هم ظهور می‌کنند، ولی یکی به آنها اضافه شده است. ۱ این تعبیر در روایت که می‌گوید یکی به آنها اضافه شده است، نشان می‌دهد این فرقه از اثرات تفرقه دیگر فرق متعالی است و از همینجا فرقه ناجیه شده است. فرقه ناجیه چنانچه در روایت آمده است، به معنای جماعات است. ۲. فرقه ناجیه هم یکی از ۷۲ فرقه و در عرض آنها نیست، بلکه جامع فرق و ۷۳ امین فرقه است. اگر اعتقاد به امامت نباشد یا باید نسبی‌انگاری را رد کرد یا باید آن را بدون راه حل مناسب برای چالش‌ها پذیرفت. چنان چه شأن امام این است که قرائات مختلف را هدایت کند؛ به عبارت دیگر، امام همچون یک وجود جامع سیال با هر کسی مطابق عقل او سخن می‌گوید و ظرفیت هر کسی را رعایت می‌کند. شأن امام این است که بر هفت وجه فتوا بدهد: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ وَأَذْنِي مَا لِلْإِمَامِ أَنْ يُفْتِيَ عَلَيَّ سَبْعَةَ وُجُوهِ ثُمَّ قَالَ هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمَّنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۸). این روایت نشان می‌دهد قرآن با همه لایه‌های خود در وجود امام جمع شده است؛ به عبارت دیگر، هم تکثر قرآن را نشان می‌دهد و هم وحدت آن را.

۴-۴. نقص در شواهد قرآنی نقش مفسر

در این بخش ناگفته‌هایی از موضوع نقش مفسر در فرآیند تفسیر با استناد به قرآن بیان می‌شود. همان‌طور که پیش از این گفته شد، در این کتاب بعضی از آیات مهم که نقش نفس در ادراک را مورد توجه قرار داده‌اند، بررسی نشده‌اند و ملاک کلی در پژوهش، نتیجه‌گیری بر اساس روایات تفسیر به رأی و بر اساس در نظر گرفتن هدف تفسیر بوده است.

۱. سَيَأْتِي عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ مِثْلُ بِمِثْلِ وَإِنَّهُمْ تَفَرَّقُوا عَلَى اثْنَتَيْنِ وَ سَبْعِينَ مِلَّةً وَ سَتَفَرَّقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ مِلَّةً تَزِيدُ عَلَيْهِمْ وَاحِدَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ غَيْرَ وَاحِدَةٍ قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا تِلْكَ الْوَاحِدَةُ قَالَ: هُوَ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ الْيَوْمَ أَنَا وَ أَصْحَابِي» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۲۴).

۲. تَفَرَّقَتْ أُمَّةُ مُوسَى (ع) عَلَى إِحْدَى وَ سَبْعِينَ مِلَّةً سَبْعُونَ مِنْهَا فِي النَّارِ وَ وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَ تَفَرَّقَتْ أُمَّةُ عِيسَى (ع) عَلَى اثْنَتَيْنِ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً إِحْدَى وَ سَبْعُونَ فِرْقَةً فِي النَّارِ وَ وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَ تَعَلُّوْا أُمَّتِي عَلَى الْفِرْقَتَيْنِ جَمِيعًا بِمِلَّةٍ وَاحِدَةٍ فِي الْجَنَّةِ وَ ثِنْتَانِ وَ سَبْعُونَ فِي النَّارِ. قَالُوا: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: الْجَمَاعَاتُ الْجَمَاعَاتُ» (بحار الأنوار، ج ۲۸، ص ۴).

نویسنده یکی از گونه‌های ناروای دخالت دادن علایق در تفسیر قرآن دخالت دادن آنها در تعیین مصادیق آیات محکم و متشابه دانسته است، در حالی که آیات محکم را باید بر اساس صراحت بیان و در نظر گرفتن بدیهیات عقلی و قطعیات عقلی معین کرد (باقری، ۱۴۰۰، ص ۲۳۷)؛ زیرا اولاً در اختلافی درک اصول عقلی نیست و اصولاً اختلاف پایان ندارد مگر در مرحله جمع نظرات و نزد انسان جامع و ثانیاً محکم و متشابه نسبی است و بنا به ظرفیت هر فرد تفاوت دارد. از روایت «المتشابه ما اشتبه علی جاهله» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲)، می‌توان فهمید که محکم و متشابه نسبی است (مؤدب، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴). نسبی بودن محکم و متشابه بنا به فهم و ظرفیت قاری است و در واقع، آیاتی که ذاتاً محکم و متشابه باشند مطرح نیستند، بلکه محکم چیزی است که بر اساس فهم قاری محکم باشد نه ذاتاً و نیز متشابه هم آیه‌ای است که بر فرد متشابه شده باشد. اگر نظریه نسبی بودن محکم و متشابه را بپذیریم، بر نقش نفس مفسر در فرآیند تفسیر تأکید کرده‌ایم؛ یعنی این جایگاه و وسع و ظرفیت مفسر است که تعیین می‌کند چه چیزی محکم و چه چیزی متشابه است. این نتیجه‌گیری در امتداد خودباشی قاعده زرین و استفتا از قلب است که قبلاً مطرح شد. مفسران تصریح کرده‌اند که اساساً خطاب‌های قرآنی یکسان نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۹۰). همین نشان می‌دهد که مخاطب در فهم قرآن نقشی تعیین‌کننده دارد و در فرآیند تفسیر باید مد نظر قرار گیرد؛ چرا که هر کس بنا به وسعش مخاطب قرآن و عارف به حقایق آن است.

توجه به این ویژگی محکم و متشابه نشان می‌دهد که تأثیر مفسر در فرآیند تفسیر بسیار گسترده‌تر از نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر است؛ برای نمونه به برخی آثار این توجه و دقت نظر اشاره می‌شود:

درک ظرفیت‌ها و محدودیت‌های مفسر موجب توصیه قرآن و حدیث به رسوخ شده است. امیرالمؤمنین (ع) ضمن مدح راسخان در علم، رسوخ را به «ترک تعمق در متشابهات قرآن» تعریف کرده است: «سَمَّی تَرَکَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يَكْلَفَهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخاً» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۱۲۵). طبق این تعریف، رسوخ بر اساس توجه به محدودیت‌های مفسر پیش می‌آید. به طور خلاصه، بر اساس آیه هفتم آل عمران و شرح امیرالمؤمنین (ع) بر این کلمه، می‌توان نتیجه گرفت که رسوخ یعنی ماندن در محکومات و پرهیز از متشابهات. رسوخ موجب درک محدودیت‌های فهم است و مفسر هم نباید دچار تکلف شود. اما نکته مهم این است که این محدودیت‌ها در صورتی که رعایت شوند موجب درک درست متن و تفسیر صحیح می‌شوند. تحلیل نقش مفسر در تفسیر به آنچه گفته شد ختم نمی‌شود؛ مثلاً از نتایج رسوخ، استکفاء و استحکام است. این دو اصطلاح یکی از قرآن و دیگری از روایت استخراج و استنتاج شده است و هر دو از نتایج توجه به نفس مفسر و ظرفیت‌ها و محدودیت‌هایش می‌باشند.

استحکام یعنی به بهانه وجود متشابهات، محکومات را نادیده نگیریم. در اینجا این اصطلاح از جمله بنی اسرائیل که ادعای مشابه شدن امر را مطرح کردند، استخراج شده است. اشتباه بنی اسرائیل وقتی سخن موسی (ع) را شنیدند که باید به فرمان الهی گاوی را سر ببرند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً» (بقره ۶۷)، این بود استحکام در پیش نگرفتند. آنها از نکره بودن بقره احساس تشابه کردند و به دنبال کشف ماهیت خاصی بودند. پس گفتند: «قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا» (بقره ۷۰). از آنجا که پیروی از متشابهات مشقت‌ساز است، چاره کار این بود که به جای جستجوی زیاد به همان سخن نکره عمل می‌کردند. رفتار با محکومات و متشابهات هم می‌تواند بر این اساس باشد.

اصطلاح استکفاء از متن روایات گرفته شده است: «مَنْ اسْتَكْفَى بِآيَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ مِنَ الشَّرْقِ إِلَى الْغَرْبِ كُفِيَ إِذَا كَانَ بِتَيْمِينٍ» (کلینی، ج ۲، ص ۶۲۳)؛ هر کس به یک آیه از قرآن برای حفاظت از خود بسنده کند، اگر از شرق عالم تا غرب عالم سیر کند، همان آیه او را بس باشد، البته اگر به بسنده بودن همان یک آیه یقین داشته باشد! یعنی یک آیه می‌تواند در عوض تمام دنیا انسان را کفایت کند، به شرطی که در قاری قرآن طلب کفایت (استکفاء) و یقین وجود داشته باشد. به سخنی دیگر، باور به عظمت آنچه خدا داده است، باید وجود قاری را لبریز کند.

۵. منابع اثر:

در کتاب ۲۴۸ منبع فارسی و عربی و ۷ منبع انگلیسی ثبت شده است. با توجه به بررسی آرای برخی متفکران شناخته شده آلمانی همچون هایدگر و گادامر و فرانسوی مانند سوسور و دریدا مؤلف از منبع آلمانی و فرانسوی استفاده نکرده است. وی به همه منابع شناخته شده تفسیر مسلمانان ارجاع داده است و در بخش انگلیسی از برخی منابع دست اول مانند کتاب گادامر استفاده کرده است، ولی در برخی موارد به آرای افراد مهم نامبرده در کتاب مانند هایدگر، چه در منابع فارسی و چه در منابع انگلیسی، هیچ‌گونه ارجاع مستقیم نداشته است.

نویسنده چنان که گفته شد، از کتاب‌هایی که به تطبیق هرمنوتیک با تأویل عرفانی می‌پردازند (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ص ۲۶۲)، اشاره نکرده است و از کسانی که بین تفسیر روشنفکری دینی و هرمنوتیک فلسفی تفکیک کرده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰)، نقل قولی نداشته است و به ادعاهایی برخی روشنفکران دینی که ادعای استناد به هرمنوتیک دارند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷) نیز اشاره‌ای ننموده است.

۶. نتیجه‌گیری

کتاب «نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق مفسر در تفسیر» واقعیت‌های نقش مفسر در تفسیر را انکار نکرده است و خالی‌الذهن بودن مفسر را به معنای نفی علایق و پیش‌دانسته‌های موجه ندانسته است.

مؤلف در بیان مسئله نقش مفسر در تفسیر، به همه نظریات اصلی شامل ساختارگرایی و هرمنوتیک و دیدگاه روشنفکری دینی اشاره کرده است، ولی از برخی تقریرها در باب هرمنوتیک غفلت کرده و نیز همه آرای مفسران مسلمان را به صورت دقیق بررسی ننموده است.

وی کاملاً در راستای عنوان اثر (نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق) حرکت کرده است، ولی از آنجا که هدف کلی اثر «تعیین جایگاه مفسر در کنار دیگر عناصر دخیل در تفسیر» است، باید گفت «جایگاه مفسر» به «پیش‌دانسته‌ها و علایق» تقلیل یافته است.

کتاب از نظر شکلی نه اشکال خاصی دارد و نه ویژگی ممتاز، لکن از نظر ساختاری اندکی پراکندگی دارد، به‌ویژه آنکه دو کلیدواژه «پیش‌دانسته» و «علاقه» ابتدا در کمتر از یک صفحه تعریف شده، ولی مرز بین آنها شفاف نیست. با این حال مؤلف در میانه کتاب دوباره به ارائه تعاریف و مفهوم‌شناسی بازگشته است و نکاتی را اضافه نموده است.

به دلیل اشکالات محتوایی اثر، می‌بینیم که هماهنگی هدف و محتوا، انطباق و جامعیت اثر و کفایت منابع دچار نقص‌هایی شده است.

اصلی‌ترین ضعف‌های کتاب به محتوای آن مربوط است. به طور کلی می‌توان موارد ذیل را به عنوان خلأهای کتاب بیان داشت:

۱- در تعریف معنای نقش مفسر ناگفته‌های مهمی دارد؛ چرا که نقش مفسر در تفسیر محدود به علایق و پیش‌دانسته‌ها نیست. عامل اصلی ظرفیت و وسع مفسر است. اگر ایجاد معنا مانند ریختن آب در ظرف جدید است که این معنا در قرآن و حدیث شواهد فراوانی دارد و انکارپذیر نیست.

همچنین یکی از مسائل مهم درباره نقش مفسر پرسش از جایگاه نفس در قرآن و حدیث است که در این کتاب مورد غفلت قرار گرفته است. در قرآن و حدیث تأکید بر التزام به نفس و خودباشی صریحاً ملاحظه می‌شود. می‌توان از قلب استفتاء کرد؛ چرا که یقین در نفس انسان منبع معرفت و ملاک حقایق است. نقش اطمینان و یقین در قلب و نفس تا حدی است که می‌تواند میزان و ملاک شناخت سخن و حیانی قرار گیرد. در تحلیل جایگاه مفسر در تفسیر میزان فتوای قلبی و یقین او بسیار مهم و تأثیرگذار است که در این کتاب اساساً مورد توجه قرار نگرفته است.

۲- نظریات جدید در باب جایگاه مفسر را دقیق و کامل بررسی نکرده است. مؤلف متوجه تفاوت بین روشنفکری دینی با هرمنوتیک فلسفی و تفاوت بین هرمنوتیک فلسفی هایدگر با هرمنوتیک فلسفی گادامر نیست.

۳- به اشتباه مدعی شده است مفسران مسلمان همگی مؤلف‌محور بوده‌اند. یکی از کسانی که می‌توان علاوه بر مؤلف‌محوری، او را مفسر‌محور دانست ابن عربی است. ولی نویسنده سخن او را در جهت اثبات مؤلف‌محوری نقل کرده است. ابن عربی معتقد است هر مفسری که از احتمالات لفظ خارج نشود، مفسر قرآن است. این دیدگاه ابن عربی قابل تطبیق با هر منوتیک فلسفی هایدگر است.



۴- مؤلف در تحلیل نقش مفسر از آیات قرآنی کم بهره برده است و به نسبی بودن محکم و متشابه عنایت نداشته است؛ لذا نتوانسته مباحثی مثل رسوخ را ذیل بحث نقش مفسر در تفسیر تحلیل کند. همچنین این بی‌توجهی موجب شده است که اهمیت توجه به محدودیت‌ها و وسع مفسر در فهم قرآن نیز اساساً مورد بی‌توجهی قرار بگیرد. اشکال اساسی کتاب این است که نقش مفسر در تفسیر فقط محدود به پیش‌دانسته‌ها و علایق شده است.

منابع و مأخذ

- القرآن الکریم.
- نهج البلاغه. (۱۴۱۴ق.). تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.
- ابن اشعث، محمد بن محمد. (بی تا). الجعفریات. تهران: مکتبه النینوی الحدیثه.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۴۱۰ق.). رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن. تحقیق محمود غراب. دمشق: مطبعة نصر.
- ابن عربی، محی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار الصادر.
- باقری، علی اوسط. (۱۳۸۸ش.). «مجاری تأثیر پیش دانسته‌های مفسر در تفسیر قرآن کریم». قرآن شناخت، دوره ۲، ش ۴، صص ۱۷-۷۳.
- باقری، علی اوسط. (۱۳۹۸ش. الف). «وجوه روای تأثیر علایق مفسر در تفسیر قرآن کریم». معرفت کلامی، دوره ۱۰، ش ۲۲، صص ۹۵-۱۱۴.
- باقری، علی اوسط. (۱۳۹۸ش. ب). «آسیب‌شناسی تأثیر پیش دانسته‌ها در تفسیر قرآن». معرفت. ش ۲۵۷، صص ۲۳-۳۲.
- باقری، علی اوسط. (۱۴۰۰ق.). نقش پیش دانسته‌ها و علایق مفسر در تفسیر قرآن کریم. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق.). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بعثت.
- توران، امداد. (۱۳۹۴ش.). تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر. تهران: بصیرت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷ش.). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق.). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- داوری اردکانی، رضا و ریخته گران، محمدرضا. (۱۳۸۴ش. ب). «میزگرد هرمنوتیک». نامه فرهنگ. ش ۵۸، صص ۳۱-۴۰.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۴ش. الف). «هرمنوتیک در فلسفه و ادبیات دینی معاصر». نامه فرهنگ. ش ۵۸، صص ۴-۲۹.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۰ش.). فلسفه معاصر ایران. تهران: سخن.
- رمبرگ، بیورن و گسدال، کریستین. (۱۳۹۳ش.). دانش‌نامه فلسفه استنفورد (هرمنوتیک). تهران: ققنوس.

- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۷۸ش). *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*. تهران: نشر کنگره.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۰ش). *تفرج صنع*. تهران: صراط.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۰ش). *تفسیر المیزان*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. چاپ چهارم. تهران: بنیاد علامه طباطبایی.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تهران: العلمیة.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹ش). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*. چاپ چهارم. تهران: طرح‌نو.
- مؤدب، سیدرضا. (۱۳۹۳ش). *مبانی تفسیر قرآن*. قم: انتشارات دانشگاه قم.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۹ش). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Sheikh Tusi and the Invalidity of the beliefs of Mojabberah Sect in the Interpretation of Tebiyan

Ronak Emami¹ | Aazam Farjami^{2*}  | Zohreh Narimani³ 

1. Master's degree in Quran and Hadith Sciences, Razi University.
2. Assistant Professor, Razi University, Kermanshah, Iran. E-mail: azamfarjami@yahoo.com
3. Assistant Professor, University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Faculty of Qur'anic Sciences, Kermanshah, Iran. E-mail: narimani@Qur'an.ac.ir

Article Info	Abstract
<p>Article type: Research</p> <p>Article history: Received: 2024/11/21 Accepted: 2024/ 2025/3/5 Published: 2025/3/17</p> <p>Keywords: Sheikh Tusi, Tafsir Tebyan, Baghdad Theological School, Mujabberah Sect, Invalidity and rejection of the beliefs of Mujbarah sect.</p>	<p>Al-Tebiyān fi Tafsīr al-Qurān by Sheikh Tusi is the most important and influential interpretation of Quran in the fifth century AH. The political-religious conditions of the fourth and fifth centuries AH, the writing of books and interpretations of Quran with a theological tone, the intertwining of theological sects, as well as the confrontation and debates of various theological groups such as Muatazilites and Ashaarites alongside the Imami Shiites in Baghdad, are among the important reasons that have made Sheikh Tusi's theological tone and tendency in the commentary on Al-Tebiyān colorful. Sheikh Tusi has played a very important role in explaining religious teachings and dispelling doubts of various sects, including Muatazilites by mentioning the opinions and theories of other sects with respect and without prejudice in his commentary. Sheikh Tusi, following many verses, with phrases such as “in the verse, there is a sign of the invalidity of the opinion of Jabriyyeh” and “in the verse, there is a sign of the corruption of the opinion of Jabriyyeh”, has criticized the beliefs of the Jabris such as not granting blessings to the infidels, not guiding the infidels, attributing and citing blasphemy, injustice and abominations to God, the obligation of what is unbearable, etc., by relying on and utilizing various interpretive sources such as verses of the Quran and reason, and has declared them invalid and corrupt. In the present article, in addition to reporting all the theological verses regarding the beliefs of Jabriyyeh by presenting six categories of these verses, the beliefs of Jabriyyeh are criticized on six topics in specific verses.</p>

Cite this article: Emami, Ronak., Farjami, Aazam., Narimani, Zohreh. (2024). Sheikh Tusi and the Invalidity of the beliefs of Mojabberah Sect in the Interpretation of Tebiyan. *Journal of Theological and Exegetical Studies*, Year 1, Issue 1, Autumn 2024, Serial Number 1, (115-142)



Publisher: Allameh Tabatabaei Seminary Higher Education Institute, Kermanshah

شیخ طوسی و بطلان عقاید فرقه مجبّره در تفسیر تبیان

روناک امامی^۱ | اعظم فرجامی^{۲*} | زهره نریمانی^۳

۱- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن کریم و حدیث، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

۲- استادیار، گروه الهیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: azamfarjami@yahoo.com

۳- استادیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: narimani@Qur'an.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۹/۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۲/۱۵

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۱۲/۲۷

واژه‌های کلیدی:

شیخ طوسی،

تفسیر تبیان،

مکتب کلامی بغداد،

فرقه مجبّره،

بطلان و ردّ عقاید فرقه

مجبّره.

«التبیان فی تفسیر القرآن» اثر شیخ طوسی، یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین تفاسیر قرآن در قرن پنجم هجری است. شرایط سیاسی-مذهبی قرن چهارم و پنجم هجری، تألیف کتب و تفاسیر قرآن با رویکرد کلامی، درهم‌تنیدگی فرقه‌های کلامی و هم‌چنین رویارویی و مناظرات گروه‌های مختلف کلامی، همچون معتزله و اشاعره در کنار شیعیان امامی در بغداد، از جمله عواملی هستند که سبب شده‌اند صبغه و گرایش کلامی شیخ طوسی در تفسیر تبیان پررنگ باشد. شیخ طوسی با ذکر آراء و نظریات دیگر فرقه‌ها، با رعایت احترام و بدون تعصب، در تفسیر خود نقش بسیار مهمی در تبیین معارف دینی و رفع شبهات فرقه‌های گوناگون، از جمله فرقه مجبّره، ایفا کرده است. شیخ طوسی ذیل بسیاری از آیات، با عباراتی نظیر «فی الآیة دلالة علی بطلان قول المجبّرة» و «فی الآیة دلالة علی فساد قول المجبّرة»، اعتقادات جبریون، همچون عدم اعطای نعمت به کفار، عدم هدایت کفار، انتساب و استناد کفر، ظلم و قبیاح به خداوند، تکلیف ما لا یطاق و... را با تکیه بر منابع تفسیری مختلف، همچون آیات قرآن و عقل، به نقد کشیده و آنها را باطل و فاسد اعلام کرده است. در این نوشتار، ضمن گزارش همه آیات کلامی ناظر به عقاید مجبّره، با ارائه دسته‌بندی شش‌گانه از این آیات، عقاید مجبّره در شش موضوع در آیاتی خاص مورد نقد قرار گرفته است.

استناد: امامی، روناک؛ فرجامی، اعظم؛ نریمانی، زهره (۱۴۰۳). شیخ طوسی و بطلان عقاید فرقه مجبّره در تفسیر تبیان. پژوهش‌نامه معارف

کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، پاییز ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۱ (۱۱۵-۱۴۲)

ناشر: مؤسسه آموزش عالی حوزوی علامه طباطبایی ره کرمانشاه



۱. مقدمه

ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، از محدثان، فقیهان، ثقات و مرجع فضلالی قرن پنجم هجری بود که در تمامی دانش‌های روز، از جمله حدیث، رجال، اصول، کلام، ادب، تفسیر و غیره، مهارت داشت و آنها را تدریس می‌کرد. او شاگردان بسیاری تربیت نمود (پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۱۷) و آثار فراوانی از خود به جای گذاشت که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به «التبیین فی تفسیر القرآن» اشاره کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۳). وی با تعبیری همچون «شیخ الامامیه»، «رئیس الطائفة» (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۸)، «فقیه الامامیه» (ابن اثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۵۱)، «شیخ الشیعة» (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۳۳۴) و «فقیه الشیعة» (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۱۱۹) ستوده شده است.

«التبیین فی تفسیر القرآن» یکی از قدیمی‌ترین، معتبرترین و مهم‌ترین تفاسیر جامع شیعی است که در آن، عنصر عقل به صورت جدی مورد استفاده قرار گرفته و به گونه‌ای جامع، بین نقل و عقل، و روایت و درایت، پیوند برقرار کرده است (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۴).

در قرن چهارم و پنجم هجری، با روی کار آمدن دولت شیعی آل بویه در بغداد و دیگر دولت‌های شیعی در مراکز مهم اسلامی، تمدن اسلامی یکی از درخشان‌ترین دوره‌های خود را تجربه کرد. در این میان، متکلمان امامیه در مدرسه بغداد نقش برجسته‌ای در گسترش علوم اسلامی ایفا کردند (حسینی‌زاده خضرآبادی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۵). در این دوره، عالمان بزرگی از فقها و متکلمان گرفته تا ادیبان و مفسران در شهر بغداد می‌زیستند. پیروان مذهب تسنن، که از نظر علم کلام به معتزله و اشاعره تقسیم می‌شدند، در مجامع عمومی و گاه در حضور خلیفه، مجالسی برگزار کرده و برای اثبات مرام خود، دلایل متعددی اقامه می‌کردند. علمای شیعه نیز، به‌ویژه با حضور شیخ مفید در بغداد، نه تنها در این مجامع شرکت می‌کردند، بلکه شیخ مفید به‌عنوان یگانه عالم برجسته و سخنوری توانا، با نیروی علم، بیان شیوا و منطق محکم خود، در تمامی موارد بر مخالفان غلبه می‌یافت (حجازی‌دهاقانی، ۱۳۸۹، ص ۳۴).

شیخ طوسی نیز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متکلمان مکتب بغداد و شاخص‌ترین شاگرد شیخ مفید، نقش بسزایی در تبیین معارف دینی و رفع شبهات مطرح‌شده از سوی فرقه‌های گوناگون، همچون مفوضه، مجتبه، مشتهه و مجسمه ایفا کرد. این نقش‌آفرینی به‌گونه‌ای بود که بخش قابل‌توجهی از تفسیر تبیان به تحلیل و ارزیابی‌های کلامی شیخ طوسی اختصاص یافته است. این ویژگی در مباحث و عناوین مختلفی همچون تحلیل و بررسی اقوال مفسران، مباحث اعتقادی، کلامی و تاریخی نمود یافته است. همچنین در تفسیر تبیان، نقد مطالب ارائه‌شده از سوی مفسران و متکلمان مختلف، به‌ویژه از منظر دانش کلام، با دقت و اهتمام شیخ

طوسی بررسی شده است. با توجه به رویکرد کلامی شیخ طوسی، استنباط‌ها و تحلیل‌های کلامی مبتنی بر عقل و نیروی آن، در تفسیر تبیان به وضوح مشاهده می‌شود (قاسم‌پور و نجفی لیواری، ۱۳۹۷، ص ۵۹). جستجو در کتب و نوشته‌های تحقیقاتی و پژوهشی حاکی از آن است که برخی از محققان، ضمن تألیفات خود، به مباحث کلامی شیخ طوسی و فرقه مجتبه اشاره کرده‌اند. برای نمونه، اکبر ایرانی قمی در بخش چهارم کتاب «روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان»، به جایگاه مباحث کلامی در تفسیر تبیان پرداخته و سپس آرای کلامی شیخ طوسی را حول محورهای اصول دین بیان نموده است. عباس همایی و سمیه خلیلی آشتیانی نیز در مقاله «عدل الهی و مسائل مربوط به آن در میراث تفسیری مدرسه امامیه بغداد»، ضمن بررسی فضای فکری بغداد در عصر چهارم و پنجم هجری، نمونه‌های تفسیری را از دیدگاه شیخ مفید، سید رضی، سید مرتضی، شیخ طوسی و کراجکی در پاسخ به مسئله جبر در این مدرسه ذکر کرده‌اند. هادی درزی رامندی در فصل چهارم پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی آرای تفسیری سید مرتضی علم‌الهدی و تأثیر آن بر تبیان شیخ طوسی»، با توجه به شبهات مطرح‌شده از سوی مجتبه، مشبّه، ملحد و معتزله، آرای کلامی سید مرتضی و شیخ طوسی را در پاسخ‌گویی به این شبهات، ذیل برخی از آیات قرآن به صورت اجمالی بررسی کرده است. همچنین پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی در جلد سوم کتاب «اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی»، در بحث جبر و اختیار، طی چند صفحه مختصر، ادله عقلی شیخ طوسی و استدلال‌های وی به آیات قرآن را در رد دیدگاه جبرانگاری اشاعره، بر اساس کتب شیخ طوسی بیان کرده‌اند.

کتب و تحقیقات فوق، یا به صورت کلی به مباحث کلامی در تفسیر تبیان اشاره کرده‌اند، یا دیدگاه مجتبه را بر اساس کتب شیخ طوسی بررسی نموده‌اند، یا به صورت بسیار مختصر و با اشاره به نمونه‌هایی، به رد دیدگاه جبرانگاری اشاعره پرداخته‌اند. اما این پژوهش، با جستجوی کلمه «المجبرة»^۱ در تفسیر تبیان به کمک نرم‌افزار جامع التفاسیر و استخراج تمامی موارد مرتبط، به صورت کتابخانه‌ای، قصد دارد به این پرسش‌ها پاسخ دهد: چه عواملی سبب شده است که شیخ طوسی به تفسیر تبیان، سیمای کلامی بدهد و به رد عقاید فرقه‌های مختلف، از جمله مجتبه، اهتمام ورزد؟ شیخ طوسی کدام آیات را به عنوان دلیلی بر بطلان و فساد عقاید مجتبه اعلام کرده است؟ و شیخ طوسی چگونه به مؤلفه‌های فکری مجتبه پاسخ داده و آنها را مورد نقد قرار داده است؟

۱. فضای بغداد در عصر شیخ طوسی

۱. کلمه «المجبرة» ۱۱۶ بار در تفسیر تبیان ذکر شده است.

بغداد^۱، به‌عنوان پایتخت دولت اسلامی، پذیرای دانشمندان زیادی در حوزه‌های گوناگون علمی بود؛ از این رو، بدیهی است که مدارس علمی زیادی در آنجا شکل گرفته باشد. قرن چهارم و پنجم هجری، دوران رویارویی گروه‌های مختلف کلامی در بغداد بود که مهم‌ترین آنها معتزله، اشاعره و امامیه بودند (فاریاب، ۱۳۹۵، صص ۱۳۷-۱۳۸).

افزون بر امکانات و ظرفیت‌های گسترده بغداد، حضور امام کاظم (ع) و امام جواد (ع) در این شهر، و همچنین حضور امام هادی (ع) و امام عسکری (ع) در سامرا (نزدیکی بغداد)، می‌تواند دلیل خوبی برای مهاجرت و اقامت تعداد زیادی از اصحاب ایشان از همان بدو تأسیس بغداد باشد. ظهور شخصیت‌هایی همچون شیخ مفید (م ۱۳ ق)، سید مرتضی (م ۳۶ ق) و شیخ طوسی (م ۶۰ ق)، بغداد را به بلندآوازه‌ترین مرکز امامیه تبدیل ساخت (شیرزاد و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۳۰۶).

با توجه به وجود درگیری‌های فکری بین شیعیان و مخالفانشان در بغداد، و تأثیرپذیری حوزه حدیثی بغداد از کوفه، نوعی عقل‌گرایی در قرن دوم و سوم در این حوزه حدیثی پدیدار شد. علاوه بر این، وجود متکلمانی از خاندان نوبختی همچون ابوسهل نوبختی و دیگران در بغداد، از دیگر نشانه‌های گرایش‌های عقلی و کلامی در حوزه حدیثی شیعه در این شهر است. وجود چنین زمینه‌هایی بود که سرانجام موجب شد در قرن چهارم، گرایش‌های بارز عقل‌گرایی و اجتهاد در احادیث فقهی در حوزه بغداد به روشنی ظاهر شود و سپس با تلاش‌های شیخ مفید و سید مرتضی در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، به اوج خود برسد؛ به‌گونه‌ای که در انتهای قرن چهارم هجری، حوزه حدیثی بغداد کاملاً مشرب عقل‌گرایی به خود گرفت (جباری، ۱۳۷۹، صص ۶۷-۶۸). برخی از مستشرقان نیز قرن چهارم هجری را دوره رنسانس اسلامی نامیده‌اند (متر، ۱۳۸۸، ص ۹).

شرایط و مقتضیات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی هر عصری از جمله متغیرهایی است که در مسیر شناخت آن عصر، فرهیختگان را به اندیشه‌ورزی واداشته و پاسخگویی به پرسش‌ها و مقتضیات آن دوره را موجب گردیده است. در سده‌های چهارم و پنجم هجری، مناظرات و گفتگوهای علمی بین اندیشمندان مذاهب مختلف و نیز تألیف کتب و تفاسیر قرآن با صبغه‌های کلامی صورت پذیرفت که به‌طور آشکار بازتاب نشاط و جنب‌وجوش فکری عالمان این دوره محسوب می‌شود. مناظرات شیخ مفید با سران اشاعره و معتزله، و نیز نگارش بیش از ۵۰ اثر کلامی، از جمله شواهد این مدعا است. شیخ طوسی نیز به‌خاطر مقام والای

۱. یکی از شهرهای مهم و تأثیرگذار در تاریخ اسلام، شهر «بغداد» است که توسط منصور دوانیقی در نزدیکی شهر مدائن، بنا شده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱، صص ۳۷۵-۳۷۸).

علمی که احراز کرده بود، بیش از ۱۵ اثر کلامی از خود به جای گذاشت (ر. ک: حجازی دهاقانی، ۱۳۸۹، صص ۲۶-۲۷).

حیات شیخ طوسی به سه دوره تولد (۳۸۵ق) تا ۲۳ سالگی (۴۰۸ق) در طوس، از ۲۳ سالگی (۴۰۸ق) تا ۶۳ سالگی (۴۴۸ق) در بغداد و از ۶۳ سالگی (۴۴۸ق) تا ۷۵ سالگی (۴۶۰ق) در نجف تقسیم می‌شود که از مهم‌ترین و پرحادثه‌ترین دوران جهان اسلام به شمار می‌آید؛ زیرا از سویی درگیری‌ها و منازعات علمی و سیاسی فراوانی در این دوره رخ داد و از سوی دیگر، شکوفایی‌ها و درخشش‌های علمی بسیاری، و به نوعی انقلاب علمی در جهان اسلام، خصوصاً تشیع، به بار نشست. دوره دوم حیات شیخ طوسی که در بغداد گذشت، از مهم‌ترین دوران حیات اسلام است و متشکل از دو بخش آرامش و آشوب است. در آن هنگام، بغداد گذشته از اینکه شهری با عظمت و مرکز خلافت آل عباس بود، از لحاظ علمی نیز در اوج شهرت و ترقی، و محل تلاقی و مجمع دانشمندان کلیه مذاهب اسلامی بود. شیخ طوسی در این فضای باز و پررونق علمی توانست با تلاش‌های خستگی‌ناپذیر و کسب دانش فراوان، از محضر اساتید مهم و بنام، عهده‌دار دو منصب مهم گردد: یکی ریاست علمی و دینی جامعه شیعه، آن هم در بغداد که مرکز مخالفان و نیز انبوه بزرگی از دانشمندان شیعه بود، و دیگری تصاحب کرسی علم کلام که قبل از وی، سید مرتضی این منصب را عهده‌دار بود (ر. ک: نریمانی، ۱۳۸۴، صص ۶۶-۶۹).

می‌توان گفت بغداد در سده چهارم و پنجم هجری به واقع چهارراه اندیشه‌های مختلف و سنت‌های فکری گوناگون و گاه متضاد بود. پیروان فرق گوناگون کلامی و فقهی هر کدام نمایندگانی در این شهر، که پایتخت فرهنگی جهان اسلام به شمار می‌رفت، گرد آورده بودند. گویی ارتباط با بغداد برای حیات و استمرار بقای نحله‌های مذهبی و فکری ضرورتی اجتناب‌ناپذیر بوده است (ر. ک: حسینی بهارانچی، ۱۳۹۰، ص ۱۷)؛ بنابراین، شرایط سیاسی و مذهبی‌ای که بر فضای دو قرن چهارم و پنجم هجری حاکم بود، چنین اقتضا می‌کرد که اسلوب عمومی روش تفاسیر آن دوران، سیمای کلامی داشته باشد (ایرانی قمی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۹) و این دو قرن را می‌توان دوران طلایی مناظرات و گردهمایی‌ها، تألیف و نشر کتب کلامی و تفاسیر کلامی دانست (قاسم‌پور و مسعودی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۲).

۳. رویکرد کلامی شیخ طوسی در آثارش و سیمای کلامی تفسیر تبیان

بررسی آثار شیخ طوسی نشان می‌دهد که این عالم بزرگ در هشت حوزه علمی به تألیف پرداخته است: کلام: ۲۳ اثر؛ فقه: ۱۶ اثر؛ ادعیه: ۴ اثر؛ تفسیر: ۳ اثر؛ حدیث: ۳ اثر؛ رجال: ۳ اثر؛ اصول: ۲ اثر؛ تاریخ: ۲ اثر.

تعداد قابل توجه آثار کلامی شیخ طوسی، گویای رویکرد ویژه او به این علم است. نکته حائز اهمیت، تسلط کم نظیر شیخ طوسی بر آراء و نظریات دانشمندان مختلف جهان اسلام است که به آثار او ویژگی تطبیقی و تقریبی بخشیده است (قاسمی حامد و جمالی، ۱۳۹۱، ص ۴۰).

اگرچه شیخ طوسی عمدتاً به عنوان فقیه و محدث شناخته می شود، لیکن آثار او در حوزه های فقه، حدیث و تفسیر نیز دارای غلظت کلامی قابل توجهی است. بررسی دقیق آثار وی نشان می دهد که او در اصول دین و مباحث اعتقادی، عقل گرایی روش مند و استدلال محور را سرلوحه کار خود قرار داده است (جمالی نسب، ۱۳۹۵، ص ۵۶).

تفسیر تبیان به عنوان یکی از مهم ترین آثار شیخ طوسی، از دو ویژگی برجسته برخوردار است: ۱. رویکرد کلامی آشکار و ۲. روش اجتهادی در تفسیر.

این تفسیر را می توان در زمره تفاسیر کلامی به شمار آورد (علامه طباطبایی، ۱۳۵۰، ص ۵۰-۵۱). شیخ طوسی در این اثر، شالوده عقاید کلامی شیعه را در دو بُعد اثباتی (تثبیت اصول اعتقادی شیعه) و سلبی (نقد آرای اشاعره و معتزله) ارائه کرده است. تفسیر تبیان از یکسو مانند تفاسیر صرفاً کلامی (همچون مفاتیح الغیب فخر رازی) نیست که به شکل دائرةالمعارفی از علم کلام باشد، و از سوی دیگر مانند تفاسیر نقلی، لغوی یا عرفانی نیست که کاملاً از مسائل کلامی اجتناب کرده باشد (ایرانی قمی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۸-۱۵۹). ویژگی های کلامی تفسیر تبیان را می توان در پنج محور اصلی دسته بندی کرد: ۱. گزارش نظریات متکلمان مختلف؛ ۲. توجه ویژه به آرای معتزله؛ ۳. نقد اندیشه های کلامی غیر شیعی (مجتبه، مشبهه، خوارج، مجسمه و...); ۴. اثبات اصول و قواعد کلامی امامیه؛ ۵. محوریت استدلال و خردورزی در تفسیر قرآن (قاسم پور، ۱۳۸۲، ص ۴۳-۴۴).

تفسیر تبیان به عنوان صفحه ای زرین در تاریخ تفسیر شیعی، با جامعیت خود در علوم قرآنی و رویکرد کلامی خاص خود، در فضای فکری قرن پنجم بغداد شکل گرفته است. این اثر علاوه بر ارزش های تفسیری، به دلیل مواجهه عقلانی با آرای مختلف کلامی در دوره ای که تضارب آرا بین شیعه و اهل سنت به اوج خود رسیده بود، از اهمیت ویژه ای برخوردار است (هاشمی و هاشمی زاده، ۱۳۹۴، ص ۸).

۴. شیخ طوسی و فرقه مجتبه در تفسیر تبیان

درهم تنیدگی فرق کلامی و حضور معتزله و اشاعره در کنار شیعیان امامی و وجود اهل حدیث، مدرسه تفسیری امامیه بغداد را به لحاظ فکری با معرکه ای از آراء مواجه می سازد که برای حفظ هویت خود و اثبات آن، صبغه کلامی اش بر دیگر جهت گیری های آن سایه می گستراند؛ به گونه ای که مدرسه تفسیری امامیه بغداد

در این سال‌ها منطبق بر مدرسه کلامی آن است و مفسران آن، همان متکلمان این مدرسه به‌شمار می‌آیند (خلیلی آشتیانی، ۱۳۹۵، ص ۲۸۹).

شیخ طوسی در روش تفسیری خود از آراء و نظریات کلامی مذاهب گوناگون، همچون معتزله، مجتبه، مشبّه، مجسمه، خوارج و حتی یهود و نصاری نیز استفاده نموده و از آنها سخن به میان آورده است. این امر بیانگر گرایش کلامی شیخ در تفسیر و نشان‌دهنده آن است که وی در بیان نظرات دیگر مذاهب، کوتاهی و تعصبی بی‌جا از خود نشان نداده است (قاسمی حامد و جمالی، ۱۳۹۱، ص ۳۹). همچنین شیخ طوسی مباحث مهم و اساسی کلام را در ارتباط با آیات قرآن بیان نموده و رابطه دوسویه تفسیر قرآن و کلام اسلامی شیعی را در تفسیر تبیان روشن می‌سازد (سلطانی رنانی، ۱۳۹۱، ص ۴۶).

۱-۴. شناخت‌نامه فرقه مجتبه

فراهیدی «جبر» را در لغت این‌گونه معنا کرده است: «الْجَبْرُ: الْأَسْمُ وَ هُوَ أَنْ تَجْبِرَ إِنْسَانًا عَلَى مَا لَا يُرِيدُ وَ تُكْرِهَهُ جَبْرِيَّةً عَلَى كَذَا»^۱ (فراهیدی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۱۵). در لسان‌العرب ابن‌منظور آمده که جبر در لغت دارای چند معناست: بی‌نیاز کردن شخص از فقر یا اصلاح استخوان از شکستگی و بستن استخوان شکسته، الزام، اکراه و اجبار، عزّ و امتناعف خلاف قدر (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۱۳-۱۱۶).

شیخ طوسی در تفسیر تبیان، جبر را این‌گونه معنا نموده است: «الْجَبْرُ جَبْرُ الْعَظْمِ وَ هُوَ كَالْإِكْرَاهِ عَلَى الصَّلَاحِ» (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸۵).

در اصطلاح متکلمان، جبر عبارت است از: «الْجَبْرُ: هُوَ نَفْيُ الْفِعْلِ حَقِيقَةً عَنِ الْعَبْدِ وَ إِصْفَافُهُ إِلَى الرَّبِّ. وَ الْجَبْرِيَّةُ أَصْنَافٌ: فَالْجَبْرِيَّةُ الْخَالِصَةُ: الَّتِي لَا تُثَبِّتُ لِلْعَبْدِ فِعْلاً وَلَا قُدْرَةً عَلَى الْفِعْلِ أَصْلاً. وَ الْجَبْرِيَّةُ الْمُتَوَسِّطَةُ: الَّتِي تُثَبِّتُ لِلْعَبْدِ قُدْرَةً غَيْرَ مُؤَثَّرَةً»^۲ (وجدی، ۱۹۷۱، ج ۳، ص ۲۴؛ برای اطلاعات بیشتر نک: شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۴).

۱. جبر، اسم [است] و آن، وادار کردن فرد است به آنچه نمی‌خواهد و از آن کراهت دارد و جبریه نیز به همین ترتیب [است].

۲. جبر، نفی کردن فعل از بنده به طور حقیقی و نسبت دادن آن به خداوند متعال است و جبریه دو گروه‌اند: جبریه خالصه که هیچ نوع قدرتی را در انجام افعال برای بندگان قائل نیستند و جبریه متوسطه که قدرتی غیر مؤثر را در انجام افعال برای بندگان قائل هستند.

فضل بن شاذان در معرفی جبریه گفته است: «أَهْلُ الْجَبْرِ الَّذِينَ يَقُولُونَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَلَّفَنَا مَا لَا نُطِيقُ وَإِنْ لَمْ نَفْعَلْهُ عَذَابًا، وَإِنَّمَا نَحْنُ بِمَنْزِلَةِ الْحِجَارَةِ إِنْ حُرِّكَتْ تَحَرَّكَتْ وَإِنْ لَمْ تُحَرَّكْ لَمْ تَتَحَرَّكْ»^۱ (فضل بن شاذان، بی تا، ص ۶-۷).

سید مرتضی در تعریف فرقه مجبّره می نویسد: «الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُ لَا مُحَدِّثَ لِلْمُحَدَّثَاتِ الْمُحْسِنَاتِ وَالْمُتَبَّحَاتِ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى» (سید مرتضی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۵). سپس اشاره می کند که در فرقه مجبّره اختلافاتی رخ داد و آنها به سه دسته تقسیم شدند:

۱. دسته اول، «جهنم بن صفوان» و پیروانش بودند که معتقدند فعل بندگان، مخلوق خداوند متعال است و آنها هیچ نقشی در فعل خود ندارند.

۲. دسته دوم، قول «ضرار» و پیروان اوست که معتقدند خداوند متعال، افعال بندگان را خلق نموده است و آنها به سبب استطاعت قبل از فعل، آن را انجام می دهند.

۳. دسته سوم، قول «حسین نجّار» و «بشر المریسی» و پیروان آنهاست که معتقدند خداوند متعال، افعال بندگان را خلق نموده است، ولی آنها به سبب استطاعت همراه فعل، آن را انجام می دهند (سید مرتضی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۳).

جبر و اختیار را می توان یکی از مهم ترین و پیچیده ترین مسائل کلامی قلمداد نمود که بین متکلمان در این زمینه کشمکش های زیادی به وجود آورده است. این اختلافات، دیدگاه ها و رهیافت های متعددی را سبب شده که از میان آنها می توان به سه دیدگاه «جبرانگاران»، «تفویض گرایان» و قائلان به «أمر بین الأمرین» اشاره کرد. اشاعره رویکرد جبرگرایانه را در پیش گرفته اند که طبق آن، افعال بندگان مخلوق خداوند و مقدر اوست و قدرت عبد هیچ اثری در ایجاد فعل ندارد و تنها مقارن با وجود فعل است. اهل اعتزال از بیم گرفتار شدن در دام جبر، رویکرد افراطی «تفویض» را انتخاب کرده اند و بدین سان، هر دو گروه به معضلات کلامی فراوانی دچار شده اند. متکلمان امامیه در پرتو هدایت امامان معصوم (علیهم السلام)، در برابر اشاعره و معتزله، رهیافت معتدل و معقول «أمر بین الأمرین» را برگزیده اند (پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی زیر نظر محمود یزدی مطلق، ۱۳۸۲، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ برای مطالعه بیشتر، ر. ک: قندی و رجایی، ۱۳۹۶).

۱. اهل جبر، کسانی هستند که می گویند: همانا خداوند عزّوجلّ ما را تکلیف مالا یطاق می کند و اگر ما آن را انجام ندهیم، ما را عذاب خواهد کرد و به راستی ما همانند سنگی هستیم که اگر حرکت داده شود، حرکت می کند و اگر حرکت داده نشود، حرکت نمی کند.

ردیف	آیه مورد استناد	لفظ شیخ طوسی بر بطلان فرقه مجبره	عقیده مجبره
۱	فاتحه: ۱	ذلك يبطل قول المجبرة	عدم اعطای نعمت به کفار
۲	بقره: ۱۰	لو كان الأمر على ما قالته المجبرة...و ذلك باطل.	خَلق کفر در کفار
۳	بقره: ۵۳	ذلك يفسد قول المجبرة	اراده الهی بر کفر برای کفار
۴	بقره: ۵۶	فيه دليل على فساد قول المجبرة	اراده الهی بر کفر برای کفار
۵	بقره: ۷۹	و في الآية دلالة على إبطال قول المجبرة	انتساب تحریف به خدا
۶	بقره: ۸۸	و في الآية ردّ على المجبرة	منع قلوب کفار از قبول ایمان
۷	بقره: ۹۸	و في هذه الآية دلالة على خطأ من قال من المجبرة	ان الامر ليس بمحدث
۸	بقره: ۱۳۴	في الآية دلالة على بطلان قول المجبرة	گرفتار شدن فرزندان به دلیل گناه پدران
۹	بقره: ۱۷۹	و في الآية دلالة على فساد قول المجبرة	عدم اعطای نعمت به کفار
۱۰	بقره: ۱۸۴	و في الآية دلالة على بطلان قول المجبرة	استطاعت همراه فعل
۱۱	بقره: ۱۸۵	و في الآية دلالة على فساد قول المجبرة من ثلاثة أوجه	۱-عدم هدایت کفار، ۲-تکلیف ما لا یطاق، ۳-نسبت کفر انسان به خدا
۱۲	بقره: ۲۰۵	يدلّ على فساد قول المجبرة	اراده الهی بر زشتی
۱۳	بقره: ۲۰۹	و في الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة	اراده الهی بر زشتی
۱۴	بقره: ۲۱۱	و في الآية دلالة على فساد قول المجبرة	عدم اعطای نعمت به کفار
۱۵	بقره: ۲۱۶	يدل على فساد قول المجبرة	اراده الهی بر کفر و فساد
۱۶	بقره: ۲۲۰	و في الآية دلالة على بطلان قول المجبرة	۱-بدل: باز داشتن کافران از ایمان. ۲-تکلیف ما لا یطاق
۱۷	بقره: ۲۳۳	يدل على فساد قول المجبرة	تکلیف ما لا یطاق
۱۸	بقره: ۲۵۱	و في الآية دلالة على فساد قول المجبرة	۱-عدم اعطای نعمت به کفار ۲-اراده الهی بر کفر کفار
۱۹	بقره: ۲۵۷	و في الآية دليل على فساد قول المجبرة	۱-مخلوق. ۲-اراده

استطاعت	و في الآية دلالة على فساد قول المجبرة	بقره: ۲۷۳	۲۰
تکلیف ما لا یطاق	في هذه الآية دلالة واضحة على بطلان مذهب المجبرة	بقره: ۲۸۶	۲۱
عدم هدایت کفار	بخلاف ما تقوله المجبرة	آل عمران: ۴	۲۲
عدم محبت نسبت به کفار	و فيها دلالة على بطلان مذهب المجبرة	آل عمران: ۳۲	۲۴
اراده خدا بر ظلم (نسبت ظلم به خدا)	و في الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة	آل عمران: ۵۷	۲۵
نسبت معاصی به خدا (نسبت گناه به خدا)	بخلاف ما تقوله المجبرة	آل عمران: ۷۸	۲۷
استطاعت همراه فعل	في الآية دلالة على فساد مذهب المجبرة	آل عمران: ۹۷	۲۸
اراده الهی بر ظلم (نسبت دادن ظلم به خداوند)	و في الآية دلالة على فساد قول المجبرة	آل عمران: ۱۰۸	۲۹
گناه از جانب خداست (نسبت دادن گناه به خدا)	و في الآية دليل على فساد قول المجبرة	آل عمران: ۱۵۵	۳۰
نسبت دادن ظلم به خداوند	و في الآية دلالة على فساد قول المجبرة	آل عمران: ۱۶۱	۳۱
گناه از جانب خداست (نسبت دادن گناه به خدا)	و في الآية دلالة على فساد مذهب المجبرة	آل عمران: ۱۶۵	۳۲
نسبت دادن ظلم به خداوند	و فيها دلالة على بطلان مذهب المجبرة	آل عمران: ۱۸۲	۳۳
اراده الهی بر اصرار بر گناه	و في الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة	نساء: ۲۶	۳۶
تکلیف ما لا یطاق	و في الآية دلالة على فساد قول المجبرة	نساء: ۲۸	۳۷
عدم قدرت کفار بر ایمان	و في ذلك دلالة على بطلان قول المجبرة	نساء: ۳۹	۳۸
اراده و انجام معاصی توسط خدا	يدل على بطلان قول المجبرة	نساء: ۶۰	۳۹
اراده الهی بر نافرمانی قوم از پیامبرشان.	و في الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة	نساء: ۶۴	۴۰
خلق کفر و معاصی توسط خداوند	و في الآية دلالة على فساد مذهب المجبرة	نساء: ۶۵	۴۱
نسبت گناه به خدا دادن	و في الآية دلالة على فساد مذهب المجبرة	نساء: ۷۹	۴۲

قدرت مقارن با فعل، استطاعت همراه فعل	یدل علی بطلان مذهب المجبرة	مائده : ۱۹	۴۵
نسبت دادن افعال زشت به خداوند از جمله خلق کفر و گناهان	هذه الآية من الادلة الواضحة على بطلان مذهب المجبرة	مائده : ۱۰۳	۴۶
گرفتار شدن فرزندان به دلیل گناه پدران	وفي الآية دلالة على فساد مذهب المجبرة	مائده : ۱۰۵	۴۷
۱- زیبا نشان دادن کفر برای کفار . ۲- عدم خواست الهی بر ایمان برای کفار	بخلاف ما يقول المجبرة	انعام : ۴۳	۴۸
کارهای باطل و گمراه کننده نیز از فعل خداوند است، نفی حکمت الهی	و ذلك يدل على بطلان ما يقوله المجبرة	انعام : ۷۳	۴۹
رؤیت الهی در آخرت	قال أهل الحشو والمجبرة. وقد بينا فساد ذلك	انعام : ۱۰۳	۵۰
نسبت دادن کفر به خداوند	قد ذكره الله تعالى في مواضع أنه هدى للكفار	انعام : ۱۲۵	۵۱
اراده کفر برای کفار	ولو كان الامر على ما قالته المجبرة...	انعام : ۱۴۹	۵۲
۱- گرفتار شدن فرزندان به دلیل گناه پدران. ۲- عذاب بندگان بدون گناه	وفيها دلالة على فساد قول المجبرة من وجهين	انعام : ۱۶۴	۵۳
تکلیف ما لا یطاق	وفي ذلك دلالة على بطلان قول المجبرة	اعراف : ۴۲	۵۴
۱- عدم قدرت بر ایمان. ۲- فی تکلیف أهل الآخرة	۱- وفي الآية دلالة على فساد مذهب المجبرة. ۲- بطلان مذهب المجبرة	اعراف : ۵۳	۵۵
اراده الهی بر کفر کفار	وفي ذلك دلالة على بطلان مذهب المجبرة	اعراف : ۶۳	۵۶
اراده الهی بر کفر کفار	وفي الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة	اعراف : ۸۹	۵۷
اراده الهی بر کفر و گناه برای کفار	و الآية تدل على بطلان مذهب المجبرة	اعراف : ۱۳۰	۵۸

منصرف گرداندن کفار از ایمان توسط خداوند ، نظریه صرفه	و من قال من المجبرة ... قوله باطل	اعراف : ۱۴۶	۵۹
سوق دادن کفار به کفر و گمراهی توسط خداوند	فأما من قال من المجبرة... فباطل	اعراف : ۱۸۲	۶۰
اراده الهی بر ظلم و ضرر	و ذلك يفسد تأويل المجبرة	اعراف : ۱۸۸	۶۱
ان كل ما في الأرض من باطل و سفه و فسق فان الله يريد اراده الهی بر باطل، فسق و... .	بخلاف ما يقول المجبرة	انفال : ۷	۶۲
إن الله يحول بين المرء و الايمان خداوند مانع رسیدن به ایمان	فأما من قال من المجبرة... فباطل	انفال : ۲۴	۶۳
یکی بودن اراده الهی و اراده انسان	و في الآية دليل على بطلان مذهب المجبرة	انفال : ۶۷	۶۵
اراده الهی بر کفر کفار	و ليس في الآية ما يدل... على ما يقوله المجبرة	توبه : ۵۵	۶۷
ایمان اجباری همه مردم: اراده الهی بر ایمان مردم	و في الآية دلالة على بطلان قول المجبرة	يونس : ۹۹	۶۸
اراده کفر برای کفار	و لا يجوز أن يكون المراد... على ما يذهب اليه المجبرة	هود : ۳۴	۶۹
إن الله يعذب الأطفال	و في ذلك دلالة على فساد قول المجبرة	رعد : ۱۱	۷۰
ان أفعال العباد مخلوقة لله افعال بندگان مخلوق خداست	و من تعلق من المجبرة... فقد أبعد	رعد : ۱۶	۷۱
اراده الهی بر ایمان مؤمنان و کفر کافران	و في الآية حجة على ثلاث فرق: على المجبرة	ابراهيم : ۵۲	۷۳
عدم اعطای نعمت به کفار	و في الآية الثانية- دلالة على فساد مذهب المجبرة	نحل : ۸۳	۷۶
عذاب کردن فرزندان کفار به دلیل کفره پدرانشان	و في الآية دلالة على بطلان قول المجبرة	اسراء : ۱۵	۷۷

۷۸	اسراء: ۳۸	و في ذلك دلالة على بطلان مذهب المجبرة	اراده الهی بر گناه (أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرِيدُ المعاصي)
۸۰	انبیاء: ۱۰۷	و في الآية دلالة على بطلان قول المجبرة	عدم اعطای نعمت به کفار
۸۱	حج: ۷۸	على فساد مذهب المجبرة	عدل: تکلیف ما لا یطاق
۸۲	مؤمنون: ۶۲	و في الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة	تکلیف ما لا یطاق
۸۳	مؤمنون: ۹۹ و ۱۰۰	و فيها دلالة أيضاً على... بخلاف ما تقول المجبرة	تکلیف ما لا یطاق
۸۴	نمل: ۹۲	و في ذلك دلالة على فساد قول المجبرة	خلق ایمان، هدایت، کفر و گمراهی توسط خداوند
۸۵	عنکبوت: ۳۸	و ذلك يدل على بطلان قول المجبرة	نسبت دادن کفر کافران و نافر منی آنها به خداوند
۸۶	عنکبوت: ۴۰	و ذلك يدل على فساد قول المجبرة	نسبت دادن ظلم به خداوند
۸۷	عنکبوت: ۴۵	و في الآية... دلالة على بطلان قول المجبرة	خلق کردن کافر برای گمراهی
۸۹	سجده: ۳	فيه دلالة على بطلان مذهب المجبرة	اراده الهی بر گمراهی کافران
۹۰	احزاب: ۳۶	و في ذلك دلالة على فساد مذهب المجبرة	قضا و قدر، اراده الهی بر معاصی
۹۱	سبأ: ۵۰	و في الآية دلالة على فساد قول المجبرة	اراده الهی بر گمراهی کفار
۹۲	یس: ۶۲	و في الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة	اراده الهی بر گمراهی کفار
۹۳	ص: ۲۶	و ذلك يفسد قول المجبرة	التسباب باطل و گمراهی به خدا
۹۴	ص: ۲۷	و في الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة	در خلق زشتی ها
۹۵	زمر: ۷	و في الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة	در خلق زشتی ها
۹۶	زمر: ۵۶ تا ۵۸	و في ذلك دليل على بطلان مذهب المجبرة	عدم قدرت کفار بر ایمان
۹۷	غافر: ۳۱	و ذلك دال على فساد قول المجبرة	اراده الهی بر ظلم

۹۸	فصلت : ۱۷	و فی الآیة دلالة علی بطلان قول المجبرة	عدم هدایت کفار و سوق دادن آنها به گمراهی
۹۹	فصلت : ۵۲	و فی الآیة دلالة علی بطلان قول المجبرة	عدم اعطای نعمت به کفار
۱۰۰	شوری : ۱۷	فیه دلالة علی بطلان مذهب المجبرة	اراده الهی بر گمراهی و عمل باطل
۱۰۱	زخرف : ۲۰	ففی ذلك إبطال مذهب المجبرة	۱- أن الله تعالى أراد كفرهم: اراده الهی بر کفر ۲- ان الله تعالى يريد التبيح من أفعال العباد اراده الهی بر زشتی
۱۰۲	ذاریات : ۵۶	و فی الآیة دلالة علی بطلان مذهب المجبرة	خلق بسیاری از انسانها برای کفر و گمراهی
۱۰۴	حدید : ۹	و فی ذلك دلالة علی بطلان قول المجبرة	خلق بسیاری از انسانها برای کفر و گمراهی
۱۰۵	طلاق : ۱۱	و ذلك يدل علی فساد قول المجبرة	إن الله تعالى بعث الأنبياء ليكفر بهم قوم و يؤمن آخرون: اراده الهی
۱۰۷	مدثر : ۳۷	بخلاف ما يقوله المجبرة	تکلیف ما لا یطاق
۱۰۸	انسان : ۳	و ذلك يبطل قول المجبرة	عدم هدایت کفار
۱۰۹	انسان : ۲۹	بخلاف ما يقوله المجبرة	القدرة مع الفعل
۱۱۰	عبس : ۱۲	و قوله... دليل علی بطلان مذهب المجبرة	۱- اعتقاد به استطاعت همراه فعل. ۲- أن المؤمن لا قدرة له علی الكفر ۳- أن الكافر لا يقدر علی الايمان: عدم قدرت کفار بر ایمان
۱۱۱	تین : ۸	و فی ذلك دلالة علی فساد مذهب المجبرة	أن الله يخلق الظلم و الفساد: خلق ظلم و فساد توسط الهی
۱۱۲	بینه : ۵	و قوله... دليل علی فساد مذهب المجبرة	ان الله خلق الكفار ليكفروا به: خلق کافر برای کفر

ص ۱۰۹-۱۱۰).

۲-۴. ردّ عقاید فرقه مجبّره در تفسیر تبیان

از مقایسه کار شیخ طوسی به‌عنوان بزرگ‌ترین مدافع اصول و فروع شیعه با معاصران وی، به‌روشنی می‌توان دریافت که در عصری که اکثر مردم تحت تعلیمات اشاعره از قانون تقلید پیروی می‌کردند، او با شهامت و استقلال فوق‌العاده به عقل و خرد اعتماد نموده و حریت فکر و استقلال نظر را از دست نداد. از این رو، وی را می‌توان در زمره متفکران آزاد و عقل‌گرایان معتدل به‌شمار آورد (درزی رامندی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱).

شیخ طوسی در این تفسیر، ذیل آیات متعددی ضمن بیان آراء و عقاید فرقه مجبّره، با عباراتی نظیر «ذلك يبطل قول المجبرة»^۱، «ذلك يفسد قول المجبرة»^۲، «في الآية دلالة على بطلان قول المجبرة»^۳، «في الآية دلالة على فساد قول المجبرة»^۴ و... و با استناد به ادله‌ای محکم، عقاید آنان را به‌تفصیل نقد کرده و باطل و فاسد اعلام نموده است. در جدول زیر، آیات مورد استناد شیخ طوسی، عبارات وی در ردّ عقاید فرقه مجبّره و نقدهای وی بر این فرقه را به‌ترتیب مجلدات تفسیر تبیان ارائه می‌شود.

مجموع آیات فوق که مورد استناد فرقه مجبّره است و از سوی شیخ طوسی نقد شده، در شش دسته تقسیم‌بندی می‌شود. هر دسته موضوعات شبیه به هم هستند که ممکن است در استناد به آیات نیز مشترک باشند که در جدول ذیل ارائه می‌شود.

ردیف	آیات مورد استناد شیخ طوسی	عقیده فرقه مجبّره
۱	فاتحه: ۱؛ بقره: ۸۸، ۱۷۹، ۱۸۵، ۲۱۱، ۲۲۰، ۲۵۱؛ آل عمران: ۴، ۳۲؛ نساء: ۳۹؛ انعام: ۴۳؛ اعراف: ۵۳، ۱۴۶، ۱۸۲؛ انفال: ۲۴؛ نحل: ۸۳؛ انبیاء:	مانع‌سازی و بازداشتن از ایمان؛ خودداری از اعطای نعمت به کفار؛ بستن دل‌های کفار بر پذیرش ایمان؛ محروم‌سازی کفار از هدایت الهی؛

۱. طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰؛ ج ۱۰، ص ۲۰۷.

۲. طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۳؛ ج ۸، ص ۵۵۷.

۳. طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۸؛ ج ۲، ص ۱۲۰ و ۲۱۶؛ ج ۵، ص ۴۳۵؛ ج ۶، ص ۴۵۸؛ ج ۷، ص ۲۸۵؛ ج ۹، ص ۱۱۶ و ۱۳۸.

۴. طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۹۰، ۳۰۲، ۳۵۷ و ۵۵۴؛ ج ۳، ص ۳۵ و ۱۷۷؛ ج ۸، ص ۴۰۷.

<p>عدم محبت ورزی نسبت به کافرین؛ سلب توانایی ایمان آوردن از کفار؛ آراستن کفر در نظر کافران؛ بازگرداندن کفار از مسیر ایمان؛ هدایت الهی کافران به سوی کفر و ضلالت؛ تحریم دستیابی به ایمان توسط پروردگار.</p>	<p>۱۰۷؛ زمر: ۵۶-۵۸؛ فصلت: ۱۷، ۵۲؛ انسان: ۳؛ عبس: ۱۲.</p>	
<p>انتساب و استناد فعل انسان به خداوند و اراده او؛ مخلوق بودن افعال بندگان: خلق کفر در کفار؛ انتساب کفر، ظلم، معصیت، تحریف و قبایح به خداوند؛ خلق کردن کافر برای گمراهی و کفر؛ اراده الهی بر کفر کفار؛ اراده الهی بر ظلم، فساد، ضرر، گمراهی، فسق، زشتی ها و اصرار بر گناه؛ اراده و انجام معاصی توسط خدا؛ اراده الهی بر نافرمانی قوم از پیامبرشان؛ نهی حکمت الهی؛ خلق بسیاری از انسان ها برای کفر و گمراهی.</p>	<p>فاتحه: ۱؛ بقره: ۱۰، ۵۳، ۵۶، ۷۹، ۱۸۵، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۵۱، ۲۵۷؛ آل عمران: ۵۷، ۷۸، ۱۰۸، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۸۲؛ نساء: ۲۶، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۷۹؛ مائده: ۴۳، ۷۳، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۴۹؛ اعراف: ۶۳، ۸۹، ۱۳۰، ۱۸۸؛ انفال: ۷، ۶۷؛ توبه: ۵۵؛ یونس: ۹۹؛ هود: ۳۴؛ رعد: ۱۶؛ ابراهیم: ۵۲؛ اسراء: ۳۸؛ نمل: ۹۲؛ عنکبوت: ۳۸، ۴۰، ۴۵؛ سجده: ۳؛ احزاب: ۳۶؛ سبأ: ۵۰؛ یس: ۶۲؛ ص: ۲۶، ۲۷؛ زمر: ۷؛ غافر: ۳۱؛ شوری: ۱۷؛ زخرف: ۲۰؛ ذاریات: ۵۶؛ حدید: ۹؛ طلاق: ۱۱؛ تین: ۸؛ بینه: ۵</p>	<p>۲</p>
<p>عذاب اطفال کفار و مشرکان به سبب گناه پدرانشان</p>	<p>بقره: ۱۳۴؛ مائده: ۱۰۵؛ انعام: ۱۶۴؛ رعد: ۱۱؛ اسراء: ۱۵.</p>	<p>۳</p>
<p>استطاعت همراه فعل</p>	<p>بقره: ۱۸۴، ۲۷۳؛ آل عمران: ۹۷؛ مائده: ۱۹؛ انسان: ۲۹؛ عبس: ۱۲.</p>	<p>۴</p>
<p>تکلیف ما لا یطاق</p>	<p>بقره: ۱۸۵، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۸۶؛ نساء: ۲۸؛ اعراف: ۴۲؛ حج: ۷۸؛ مومنون: ۶۲، ۹۹-۱۰۰؛ مدثر: ۳۷.</p>	<p>۵</p>
<p>ان الامر لیس بمحدث؛ رؤیت الهی در آخرت؛</p>	<p>بقره: ۹۸؛ انعام: ۱۰۳؛ اعراف: ۵۳؛ ابراهیم: ۴۴؛ احزاب: ۳۶.</p>	<p>۶</p>

مکلف بودن انسان‌ها در آخرت؛ قضا و قدر		
--	--	--

در ادامه، در هر دسته به اختصار به نمونه‌های از آیات می‌پردازیم که شیخ طوسی ذیل آنها عقاید مجبره را به نقد کشیده است.

۴-۲-۱. دسته اول

شیخ طوسی در تفسیر تبيان، ذیل تعدادی از آیات قرآن، عقیده فرقه مجبّره را که معتقدند خداوند متعال به کفار نعمتی ارزانی نکرده و با ایجاد مانع، آنان را از پذیرش ایمان بازداشته و به گمراهی سوق داده است، مورد نقد قرار داده و آن را باطل و مردود اعلام کرده است. در ادامه با ذکر نمونه‌هایی از این دسته، چگونگی پاسخگویی و ردیه شیخ طوسی بر شبهه جبر فرقه مجبّره را بررسی می‌کنیم.

نمونه اول:

شیخ طوسی در تفسیر آیه «وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ» (بقره/ ۸۸) با مقایسه عقلی بین مجبّره و یهود، این آیه را ردّی بر فرقه مجبّره دانسته است. وی استدلال می‌کند که ادعای مجبّره مشابه ادعای یهود است که گفتند قلب‌هایشان به دلیل وجود مانع نمی‌تواند ایمان بیاورد، در حالی که خداوند با لعن و ذم، آنان را تکذیب کرده است. این لعن و ذم دلالت بر خطاکار بودن آنان دارد؛ زیرا اگر ادعایشان صحیح می‌بود، سزاوار لعن و ذم نبودند (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۲).

نمونه دوم:

در تفسیر آیه «... وَ مَنْ يُدِلَّ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ...» (بقره/ ۲۱۱)، شیخ طوسی اشاره می‌کند که این آیه بر فساد قول مجبّره دلالت دارد؛ زیرا آنان معتقدند خداوند به کافران نعمتی عطا نکرده، در حالی که آیه مورد بحث به تبدیل نعمت الهی اشاره دارد. ایشان برای تأیید این نظر، به آیات «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل/ ۸۳) و «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا...» (ابراهیم/ ۲۸) استناد می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۰).

نمونه سوم:

شیخ طوسی در تفسیر عبارت «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال/ ۲۴) سه دیدگاه را مطرح می‌کند:
۱. خداوند با مرگ یا زوال عقل، بین انسان و قلبش فاصله می‌اندازد. در این صورت، جبران گذشته هم ممکن نیست و تفسیر آیه این است که به سوی توبه مبادرت بورزند، قبل از این که به این حال برسند.

۲. این آیه تشویق به توبه پیش از رسیدن به چنین حالتی است؛ زیرا خداوند متعال به انسان از رگ گردن نزدیک‌تر است و چیزی از خداوند مخفی نمی‌ماند و این، غایت تحذیر است.

۳. آیه به تغییر حالات قلوب انسان‌ها توسط خداوند اشاره می‌کند؛ زیرا خداوند مقلب القلوب است، خداوند قلب انسان از حال امن به حال خوف و از حال خوف به حال امن تغییر می‌دهد.

شیخ طوسی سپس با استدلال عقلی به نقد دیدگاه مجبّره می‌پردازد که معتقدند خداوند پس از سفارش به ایمان، مانع ایمان آوردن می‌شود. وی این دیدگاه را باطل می‌داند؛ زیرا جایز نیست که خداوند فردی را به کاری امر نماید و سپس او را از آن کار، منع کند و حایل بین آنها شود؛ همانا آن غایت سفاهت است و خداوند متعال، منزّه از آن است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰۱).

۴-۲-۲. دسته دوم

شیخ طوسی در تفسیر تبیان، با استناد به آیات متعدد قرآن، عقیده فرقه مجبّره را مبنی بر انتساب افعال انسان از جمله کفر، ظلم، معصیت و دیگر زشتی‌ها به خداوند، و همچنین اعتقاد به خلق و اراده الهی بر کفر، کفار، اراده الهی بر ظلم، فساد، ضرر و گمراهی را به شدت رد کرده و باطل اعلام نموده است. ایشان با بهره‌گیری از ادله عقلی و نقلی، این عقاید را به تفصیل نقد کرده و به شبهات فرقه مجبّره پاسخ داده است. در ادامه نمونه‌هایی از این ردیه‌ها بررسی می‌شود.

نمونه اول

در تفسیر آیه «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا...» (بقره: ۱۰)، شیخ طوسی با استدلال عقلی و قواعد ادبیات عرب به شبهه جبریون پاسخ داده است. ایشان شبهه مجبّره را این‌گونه طرح می‌کند که اگر طبق عقیده آنان خداوند در انسان‌ها کفر را خلق کرده باشد، کافران می‌توانند بگویند: «گناه ما چیست؟ خداوند در ما کفر را آفریده و ما را از ایمان بازداشته است». سپس در پاسخ به این شبهه می‌فرماید: این عقیده باطل است و تقدیر آیه چنین است: «فِي اعْتِقَادِ قُلُوبِهِمُ الَّذِي يَعْتَقِدُونَهُ فِي الدِّينِ وَالتَّصْدِيقِ بِنَبِيهِ مَرَضٌ» که در آن مضاف حذف شده و مضاف‌الیه جای آن نشسته است، مشابه آیه «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» (یوسف: ۸۲) که مراد اهل قریه است (طوسی، بی‌تا: ج ۱، ص ۷۳).

نمونه دوم

در تفسیر آیه «وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره: ۵۳)، شیخ طوسی «لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» را به معنای «لیکی تَهْتَدُوا» دانسته و استدلال می‌کند که این آیه نشان می‌دهد خداوند اراده فرموده قوم موسی هدایت شوند؛ زیرا این لام، لام غرض است. این استدلال بطلان عقیده مجبّره را که معتقدند خداوند برای آنان کفر را اراده کرده است، اثبات می‌کند (طوسی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۴۳).

نمونه سوم

شیخ طوسی در تفسیر عبارت «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵) به نقد مجبّره پرداخته و می‌نویسد: این آیه بطلان عقیده آنان را نشان می‌دهد؛ زیرا جبریون معتقدند که خداوند متعال زشتی‌ها و قبیح را اراده می‌کند و آن را می‌خواهد، در حالی که آیه می‌گوید خداوند فساد را دوست نمی‌دارد و قطعاً خداوند متعال از خودش محبت و دوست داشتنِ فساد را نفی کرده است و محبت الهی همان اراده اوست. این بدین معناست که هر آنچه خدا دوست داشته باشد که وجود داشته باشد، پس اراده کرده که وجود داشته باشد، و هر آنچه که خدا دوست نداشته باشد که وجود داشته باشد، پس اراده نکرده که وجود داشته باشد. می‌توان گفت شیخ طوسی با استفاده از عقل و ظاهر آیه بیان می‌کند که اگر خداوند خواستار فساد و زشتی‌ها باشد، باید بر آنها نیز اراده داشته باشد و محبت همان اراده است، ولی آیه به صراحت اعلام کرده که خداوند فساد را دوست ندارد و وقتی خداوند فساد را دوست ندارد، پس آن را اراده نکرده است (طوسی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۸۱).

نمونه جامع

این نمونه هر دو دسته آیات را در بر می‌گیرد. شیخ طوسی در تفسیر آیه اول سوره فاتحه، ضمن اشاره به اینکه آیه بر توحید دلالت دارد، موصوف شدن الهی به صفت «الرحمن»، را مبالغه در رحمت و دلالت بر رحمت عام خداوند نسبت به تمام مخلوقات - شامل مؤمن، کافر، طفل و بزرگسال - دانسته است، سپس این تفسیر را به عنوان ادله‌ای بر باطل بودن سخن مجبّره قلمداد کرده^۱ و توضیح می‌دهد مجبّره کسانی هستند که گفتند خدا بر کافر نعمتی ندارد، در حالی که وصف شدن خدا به «رحمن» صفت مدح است و منافات و ناسازگاری دارد با اینکه کفر را در کافر ایجاد نماید سپس او را به خاطر آن عذاب کند (طوسی، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۰).

۴-۲-۳. دسته سوم

شیخ طوسی در تفسیر تبیان، با استناد به آیات محدودی از قرآن کریم، به نقد عقیده مجبّره درباره عذاب اطفال کفار و مشرکان به سبب گناه پدرانشان پرداخته است. نمونه‌های زیر این رویکرد را به روشنی نشان می‌دهد.

نمونه اول

در تفسیر آیه «وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره: ۱۳۴)، شیخ طوسی با تأکید بر مسئولیت فردی انسان‌ها در برابر اعمال خود، این آیه را دلیلی بر بطلان عقیده مجبّره می‌داند که معتقدند فرزندان به خاطر

۱. «...وذلك يبطل قول المجبرة الذين قالوا ليس لله على الكافر نعمة...» (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰).

گناهان پدرانشان مؤاخذه می‌شوند. ایشان برای تأیید این نظر به آیات دیگری مانند «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) و «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» (غافر: ۱۷) استناد می‌کنند (طوسی، بی‌تا: ج ۱، ص ۴۷۸).

نمونه دوم

شیخ طوسی در تفسیر آیه «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) می‌نویسد: این آیه از دو وجه بر فساد قول مجبّره دلالت دارد:

۱. این آیه به صراحت بیان می‌کند که خداوند طفل را به دلیل کفر پدرش عذاب نمی‌کند.

۲. اصل قرآنی مبنی بر عدم مؤاخذه افراد به خاطر گناه دیگران (طوسی، بی‌تا: ج ۴، ص ۳۳۷).

۴-۲-۴. دسته چهارم

شیخ طوسی به نقد دیدگاه اشاعره درباره «استطاعت همراه فعل» پرداخته و با استناد به آیات قرآن، این عقیده مجبّره را رد کرده است.

نمونه اول

شیخ طوسی ضمن تفسیر آیه و با توجه به معنا و ظاهر آیه «... وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ» (آل عمران: ۹۷) اشاره می‌کند که در این آیه دلالتی بر فساد مذهب مجبّره مبنی بر اینکه استطاعت همراه فعل است، وجود دارد؛ زیرا همانا خداوند متعال حج را بر فرد مستطیع واجب کرده است و کسی که استطاعت ندارد، بر او واجب نمی‌شود و آن [استطاعت] نیست مگر قبل از فعل حج (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۸). شیخ طوسی با این استدلال نشان می‌دهد که استطاعت و قدرت قبل از وقوع فعل وجود دارد نه همراه فعل.

نمونه دوم

شیخ طوسی آیه «فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ» (عبس: ۱۲) را دلیل روشنی بر بطلان عقیده مجبّره درباره قدرت همراه فعل می‌داند. از نظر مجبّره همانا مؤمن هیچ قدرتی بر کفر و کافر نیز هیچ قدرتی بر ایمان ندارد؛ در حالی که خداوند متعال در آیه مورد بحث بیان می‌کند که این [قرآن] برای هرکسی است که از یادآوری او، پند می‌گیرد، بنابراین همانا او بر آن اختیار و قدرت دارد؛ به عبارت دیگر، شیخ طوسی تأکید می‌کند بر اساس این آیه، فرد دارای اختیار و قدرت قبل از انجام فعل است (طوسی، بی‌تا: ج ۱۰، ص ۲۷۱).

۴-۲-۵. دسته پنجم

شیخ طوسی با استناد به آیات قرآن، نظریه «تکلیف ما لا یطاق» را که مورد قبول مجبّره است، به شدت رد کرده است.

نمونه اول

در تفسیر آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶)، شیخ طوسی این آیه را دلیل واضحی بر بطلان عقیده مجبّره می‌داند و تأکید می‌کند که تکلیف الهی تنها در حد توانایی بندگان است. استدلال شیخ طوسی آن است که وسع، همان چیزی است که قدرت انسان آن را شامل می‌شود و شیخ طوسی در ادامه تفسیر آیه، وسع را به معنای قدرت داشتن دانسته است نه به معنای حلال (طوسی، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۵).

نمونه دوم

شیخ طوسی در تفسیر آیه «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ» (نساء: ۲۸) استدلال می‌کند که اراده الهی بر تخفیف تکالیف، با نظریه «تکلیف ما لا يطاق» در تناقض است (طوسی، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۷۷) و توضیح می‌دهد که در این آیه، دلالتی بر فساد قول مجبّره که معتقدند خداوند متعال بندگان را به آنچه بر آن توانایی ندارند، تکلیف می‌کند، وجود دارد؛ زیرا عقیده مجبّره در حسن تکلیف ما لا يطاق، با اراده تخفیف در تکلیف از آنها منافات دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۷). می‌توان گفت شیخ طوسی با استفاده و بهره‌گیری از معنای آیه و قیاس عقلی به خوبی به این شبهه مجبّره پاسخ داده است.

۴-۲-۶. دسته ششم

شیخ طوسی در تفسیر تبیان به نقد سایر عقاید فرقه مجبّره پرداخته که از جمله آنها می‌توان به نظریه امر غیر محدث، حکم مرتکب گناه کبیره، مسئله رؤیت الهی در آخرت، تکلیف اهل آخرت و قضا و قدر اشاره کرد. نمونه‌های زیر بیانگر این رویکرد است:

نمونه اول: نقد نظریه رؤیت الهی

در تفسیر آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳)، شیخ طوسی با سه استدلال محکم به نقد عقیده مجبّره مبنی بر رؤیت الهی می‌پردازد. وی برای این منظور به سه استدلال می‌آورد.

۱. **استدلال اجماعی:** آیه در مقام مدح الهی است و تمام صفات ذکر شده برای خداوند جنبه تمجیدی دارد؛ به عبارت دیگر آیه در مقام مدح الهی بوده و تمام صفاتی که خداوند خودش را به آن در آیات قبل و بعد از این آیه وصف کرده، در مقام مدح الهی است.

۲. **استدلال لغوی:** ادراک در لغت عرب به معنای رؤیت است و نه احاطه، چنانکه اکثر لغویون بر آن تأکید دارند. گرچه تعداد محدودی نیز ادراک را به معنای احاطه دانسته‌اند، شیخ طوسی با توجه به لغت عرب و آیات دیگر قرآن، نشان می‌دهد ادراک به معنای احاطه نیست.

۳. استدلال عقلی: هر صفتی که نفی آن مدح خداوند باشد، اثبات آن نقص محسوب می‌شود، حال آنکه خداوند از هر نقصی میراست (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۴-۲۲۵).

شیخ طوسی توضیح می‌دهد که دلالت واضحی بر اینکه خداوند متعال با چشم‌ها دیده نمی‌شود در این آیه وجود دارد؛ زیرا خداوند متعال با نفی نمودن ادراک از خود، خودش را مدح کرده است و هر آنچه نفی آن به صورت غیر منفضل، مدح باشد، اثبات آن، نقص است و نقص به خداوند متعال تعلق نمی‌گیرد (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۳)، وی بیان می‌کند که اهل حشو و مجبّره، رؤیت خداوند در آخرت را با توجه به این آیه، جایز می‌شمارند و آیه را به این صورت که ادراک به معنای احاطه بوده، تأویل می‌کنند و شیخ طوسی ذکر می‌کند که فساد این عقیده را بیان کردیم (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۶).

نمونه جامع: نقد چند عقیده در یک آیه

در تفسیر آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...» (بقره: ۱۸۵)، شیخ طوسی سه جنبه از عقاید مجبّره را به چالش می‌کشد:

۱. هدایت عمومی: عبارت «هُدًى لِّلنَّاسِ» نشان می‌دهد هدایت الهی شامل همه انسان‌ها می‌شود، در حالی که مجبّره معتقدند خداوند کفار را هدایت نکرده است.

۲. تکلیف به اندازه طاقت: عبارت «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» ناقض نظریه «تکلیف ما لا يطاق» است.

۳. رفع حرج: تحمیل مشقت‌های غیر معقول بر خود، خلاف اراده الهی است که در آیه به صراحت بیان شده است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۲۶).

۵. نتیجه

قرن چهارم و پنجم هجری، اوج شکوفایی مناظرات کلامی و تألیف تفاسیر عقلی بود. بررسی آثار شیخ طوسی نشان‌دهنده عمق عقل‌گرایی و تسلط بی‌نظیر این مفسر بزرگ در پیوند دادن تفسیر قرآن با علم کلام است. تفسیر تبیان به عنوان یکی از ارزشمندترین آثار شیخ طوسی، با استناد به آیات متعدد قرآن و با بهره‌گیری از دلایل نقلی و عقلی، به نقد نظام‌مند عقاید فرقه مجبّره پرداخته و دیدگاه‌های آنان را به تفصیل رد کرده است. شیخ طوسی در این تفسیر با روش مندی خاصی به نقد عقاید فرقه مجبّره پرداخته است که در موارد ذیل خلاصه می‌شود:

- آیات قرآن را مستند اصلی رد عقاید مجبّره قرار داده است؛
- از استدلال‌های عقلی بهره‌گیری کرده است؛
- به دیگر منابع تفسیری توجه نشان داده است؛
- با زبان علمی و مستدل به شبهه‌زدایی پرداخته است.

روشنندی و شیوه شیخ طوسی در نقد فرقه مجبّره نشان‌دهنده عمق بینش کلامی و تسلط تفسیری این عالم بزرگ شیعی است.

۶. منابع و مأخذ

- القرآن الکریم.
- ابن اثیر، علی بن ابی کرم. (۱۴۱۷ق.). *الکامل فی التاریخ*. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸ق.). *البدایة والنهایة*. تحقیق علی شیری. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق.). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
- ایازی، محمد علی. (۱۳۷۳ش.). *المفسرون حیاتهم و منهجهم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ایرانی قمی، اکبر. (۱۳۷۱ش.). *روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی. (۱۳۸۲ش.). *اندیشه های کلامی شیخ طوسی* (جلد سوم). زیر نظر محمود یزدی مطلق. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- جباری، محمدرضا. (۱۳۷۹ش.). «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری». رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
- جمالی نسب، زهرا. (۱۳۹۵ش.). «مقایسه اندیشه های کلامی شیعی در مدرسه های بغداد و حله». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
- حجازی دهقانی، رقیه. (۱۳۸۹ش.). «تأثیرگذاری مباحث کلامی سده پنجم در تفسیر تبیان و موضع گیری های کلامی شیخ طوسی». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه کاشان.
- حسینی بهارانچی، احمد. (۱۳۹۰ش.). «بررسی تطبیقی مسأله عقل و وحی در مدرسه کوفه و بغداد». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم حدیث.

- حسینی زاده خضرآبادی، سید علی. (۱۳۹۶ش.). «نقش متکلمان شیعه در بالندگی علم کلام در قرن چهارم و پنجم با محوریت مدرسه بغداد». *کلام اسلامی*، دوره ۲۶، ش ۱۰۴، صص ۱۰۵-۱۲۹.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۲۲ق.). *تاریخ بغداد*. تحقیق بشار عواد معروف. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- خلیلی آشتیانی، سمیه. (۱۳۹۵ش.). «شاخصه های مدرسه تفسیری بغداد و تأثیرات آن تا پایان قرن پنجم هجری». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی تهران.
- درزی رامندی، هادی. (۱۳۹۱ش.). «بررسی آرای تفسیری سید مرتضی علم الهدی و تأثیر آن بر تبیین شیخ طوسی». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق.). *سیر اعلام النبلاء*. به اشراف شیخ شعیب الأرنؤوط. چاپ دوم. مؤسسة الرسالة.
- سلطانی رناتی، محمد. (۱۳۹۱ش.). «تحلیل عقلی و عقلایی مبانی کلامی شیخ طوسی در تفسیر قرآن کریم». رساله دکتری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سید مرتضی، علی بن الحسین. (بی تا). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دار القرآن الکریم.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. (۱۴۰۴ق.). *الملل والنحل*. تحقیق محمد سید کیلانی. بیروت: دار المعرفة.
- شیرزاد، محمدحسین؛ شیرزاد، محمدحسن؛ ربیع نتاج، علی اکبر. (۱۳۹۵ش.). «جریان اهل ادب امامیه در مدرسه حدیثی بغداد از آغاز تا سده چهارم هجری». *پژوهش های قرآن و حدیث*، ش ۴۹، صص ۳۰۵-۳۲۵.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. تصحیح احمد حبیب علملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علامه حلی. (۱۴۱۱ق.). *رجال العلامة الحلی*. قم: دار الذخائر.
- علامه طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۰ش.). *قرآن در اسلام*. تهران.

- فاریاب، محمدحسین. (۱۳۹۵ش.). «روش‌شناسی و بسترشناسی فکری نظریات متکلمان شیعی مکتب بغداد (قرن چهارم و پنجم) در مسئله امامت». *معرفت کلامی*، دوره ۲ ش ۷، صص ۱۲۵-۱۴۷.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی‌تا). *کتاب العین*. تحقیق مهدی مخزومی؛ ابراهیم سامرائی. دار و مکتبه الهلال.
- فضل بن شاذان. (بی‌تا). *الإيضاح*. تحقیق جلال الدین حسینی آرموی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- قاسم پور، محسن. (۱۳۸۲ش.). تحلیلی بر رویکرد تفسیری شیخ طوسی در تبیان. *مصباح*، دوره ۱۲، ش ۴۸، صص ۲۷-۵۰.
- قاسم پور، محسن؛ مسعودی نیا، سمیه. (۱۳۹۶ش.). «آراء معتزله در مطالعه تطبیقی بین گرایش تفسیری طوسی و طبرسی». *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، ش ۵ (۲)، صص ۱۱-۳۴.
- قاسم پور، محسن؛ نجفی لیواری، مریم. (۱۳۹۷ش.). «شاخصه های رویکرد تفسیر عقلی شیخ طوسی با تأکید بر آیات ۸۳ و ۱۴۹ سوره انعام». *مطالعات تفسیری*، دوره ۹، ش ۳۴، صص ۴۳-۶۰.
- قاسمی حامد، مرتضی؛ جمالی، حامد. (۱۳۹۱ش.). «رویکرد کلامی-تقریبی شیخ طوسی در آثارش». *فروغ وحدت*، ش ۸ (۳۰).
- قندی، مهدی؛ رجایی، مهدیه. (۱۳۹۶ش.). «اهل بیت و مقابله با تفویض گرایی: انتقاد از تفویض گرایی در کنار انتقاد از جبر گرایی». *سفینه*، ۱۴ (۵۴)، صص ۱۰۸-۱۳۰.
- متز، آدام. (۱۳۸۸ش.). *تمدن اسلامی در قرن چهارم*. چاپ چهارم. ترجمه علیرضا ذکاوتی. تهران: امیرکبیر.
- میرداماد. (۱۳۷۴ش.). *نبراس الضیاء*. تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: میراث مکتوب.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق.). *رجال النجاشی*. قم: جامعه مدرسین.

- نریمانی، زهره. (۱۳۸۴ش.). «شناخت و بررسی مکاتب حدیثی شیعه (بغداد وری) تا پایان قرن پنجم هجری». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
- هاشمی، ریحانه؛ هاشمی زاده، محمد. (۱۳۹۴ش.). «جایگاه رویکرد عقلی شیخ طوسی در به کارگیری قواعد تفسیری در تفسیر تبیان». نامه جامعه، ش ۱۱۶، صص ۷-۲۸.
- وجدی، محمد فرید. (۱۹۷۱م.). دائرة معارف القرن العشرون. چاپ سوم. بیروت: دارالفکر.



Journal of

Theological and Exegetical Studies

| Year 1 | Issue 1 | Autumn 2024 |

Dual validation of the rational-narrative in Theological-Exegetical Studies with an Emphasis on the Principle of Syntagmatic relationship

| **Mohammad Hasan Ahmadi** |

Study and Analysis of Nowruz Ali Sorani's Philosophical-Mystical Ontology

| **Mansour Rostami** |

"Contemplation Studies" Based on Comparative Interpretation Analysis of the Four Verses of Reflection

| **Hosain Seddighi - Ali Rad - Fajh Llah Najarzagedan - Hamed Dejabad** |

The educational history of Prophet Moses in the case of the worship of the calf by Bani Israels, with emphasis on the two interpretation: Tasnim and al-Manar (case study of Surah Al-A'raf)

| **Zahra Fathimajd - Mustafa Abbasi Moghaddam** |

A Critical Review of the Book "The Role of the Interpreter's Prior Knowledge and Interests in the Interpretation of the Holy "Quran

| **Reza Karimi** |

Sheikh Tusi and the Invalidity of the beliefs of Mojabbereh Sect in the Interpretation of Tebiyan

| **Ronak Emami - Aazam Farjami - Zohreh Narimani** |