



مرکز تخصصی علامه طباطبائی ره

# پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری

دوره ۱، شماره ۲، زمستان ۱۴۰۴

تحلیل انتقادی «وحي‌شناسی بر پایه تشبیه به نزول باران»

محمد سلکی؛ محمدحسین قدردان قراملکی

میزان تاثیرگذاری مبانی کلامی مترجم و لزوم آن در ترجمه آیات متشابه

ناظر به صفات الهی و عصمت پیامبران

(مطالعه تعلیقی ۹ ترجمه معاصر فارسی)

محمدعلی رضایی کرمانی؛ عبدالله غلامی

تفسیر تطبیقی سوره تکاثر از دیدگاه علامه طباطبائی و ابن عاشور

زهرا مرادی پور

نقد دیدگاه جیمز بورلی درباره عصمت پیامبر اکرم (ص)

در دانشنامه الیور لیمن

علی ملکوتی‌نیا؛ سید حسین رضوی ارانی؛ مصطفی فلاحی

بازخوانی تفسیر عصمت‌مدارنه آیه ۲۴ سوره یوسف (ع)

در تفاسیر فریقین با نگاهی به عهدین

رضیه فرهانیان؛ محمد تقی دیاری بیدکلی

الکوی ابراهیمی گذار از شرک به توحید در آیات ۷۴-۷۹ سوره انعام؛  
تحلیل جامع ابعاد روایی، کلامی و عرفانی یک استدلال معرفت‌شناختی

رضا ملازاده یامچی؛ میثم شعبی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تخصصی علامه طباطبائی ره

## پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری

دوره ۱، شماره ۲، زمستان ۱۴۰۴ ش.



## پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری

صاحب امتیاز: مرکز تخصصی علامه طباطبایی (ره)، کرمانشاه

مدیر مسئول: دکتر حسین صدیقی هیئت علمی مرکز تخصصی علامه طباطبایی (ره)،  
کرمانشاه.

سرمدیبر: دکتر عبدالله غلامی استادیار گروه الهیات، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،  
دانشگاه رازی، کرمانشاه.

ویراستار انگلیسی: دکتر یدالله فیضی پیرانی

نشانی: کرمانشاه، بلوار شهید شیرودی (طاقبستان)، حوزه علمیه، مرکز تخصصی علامه طباطبایی  
(ره)

صندوق پستی: ۶۷۱۵۷۷۸۵۵۱

رایانامه مجله: [m.k.t.kermanshah@gmail.com](mailto:m.k.t.kermanshah@gmail.com)

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

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



## هیئت تحریریه نشریه (بر اساس ترتیب الفبایی):

محمدرضا امامی نیا // دانشیار دانشگاه معارف اسلامی قم  
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، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران  
محمدحسن رستمی // دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد  
حسین شم آبادی // هیئت علمی مرکز علامه طباطبائی (ره) کرمانشاه  
حسین صدیقی // هیئت علمی مرکز علامه طباطبائی (ره) کرمانشاه  
مسلم محمدی // دانشیار دانشکده الهیات دانشکده‌گان فارابی  
محمد مولوی // دانشیار دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)  
محسن نورایی // دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه مازندران

## هیئت تحریریه بین المللی

رزاق حسین فرهود الموسوی // استاد دانشکده فقه، دانشگاه کوفه، عراق  
محمد جابر علوان الگوام // استاد دانشکده علوم اسلامی، دانشگاه بابل، 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 دوسو‌ناشناس و پذیرش از سوی هیئت 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 دوسو‌ناشناس و تأیید نهایی هیئت 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، محل 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، محل 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: فهرست نویسی 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. تترهای 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 هیئت تحریریه توسط سردبیر صادر و برای نویسنده مسئول از طریق سامانه نشریه قابل دریافت است.

### باسمه تعالی

#### تعهدنامه

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 هیئت تحریریه پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری، این مقاله را برای هیچ مجله یا همایشی ارسال ننمایم.

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



فهرست مندرجات  
پژوهشنامه معارف کلامی تفسیری  
دوره ۱، شماره ۲، زمستان ۱۴۰۴

عنوان	صفحه
سخن سردبیر	۹
تحلیل انتقادی «وحی شناسی بر پایه تشبیه به نزول باران» محمد سلگی؛ محمدحسن قدردان قراملکی	۱۱
میزان تأثیر گذاری مبانی کلامی مترجم و لزوم آن در ترجمه آیات متشابه ناظر به صفات الهی و عصمت پیامبران (مطالعه تطبیقی ۹ ترجمه معاصر فارسی) محمدعلی رضایی کرمانی؛ عبدالله غلامی	۲۹
تفسیر تطبیقی سوره تکاثر از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن عاشور زهرا مرادی پور	۵۱
نقد دیدگاه جیمز بورلی درباره عصمت پیامبر اکرم (ص) در دانشنامه الیور لیمن علی ملکوتی نیا؛ سید حسین رضوی ارانی؛ مصطفی فلاحی	۷۱
بازخوانی تفسیر عصمت مدارنه آیه ۲۴ سوره یوسف (ع) در تفاسیر فریقین با نگاهی به عهدین رضیه فرهانیان؛ محمدتقی دیباری بیدگلی	۸۷
الگوی ابراهیمی گذار از شرک به توحید در آیات ۷۴-۷۹ سوره انعام: تحلیل جامع ابعاد روایی، کلامی و عرفانی یک استدلال معرفت شناختی رضا ملازاده یامچی؛ میثم شعیب	۱۱۳





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على محمد و آله الطاهرين، و لعنة الله على اعدائهم  
اجمعين

### سخن سردبیر

در اثنای مراحل پایانی تنظیم و آماده‌سازی شماره دوم «پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری» خبر شهادت شهید خامس، فقیه وارسته و حکیم ربانی، حضرت آیت‌الله العظمی سید علی خامنه‌ای (قدس الله نفسه الزکیة)، در پی جنگ تحمیلی تروریستی رژیم صهیونیستی و آمریکای جنایتکار، رشته کارها را از هم گسیخت. شهادت رهبری که سکاندار امت بود، برای ما تلخ و ناگوار آمد، اما شاید خداوند در این واقعه، خیری نهفته است که ما از آن بی‌خبریم و تنها تسلی خاطر، این کلام خداوند متعال است که: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره/۲۱۶).

آری، جنایتکاران در این اندیشه‌اند تا نور حق را خاموش کنند: «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (الصف: ۸)، ولی نمی‌دانند که خون‌های پاک همچون «ثار الله» در کالبد جامعه به جریان می‌افتد و قادر متعال این گونه کید و مکرشان را به خودشان باز می‌گرداند که مردم مبعوث شوند و صحنه‌هایی از ایثار و جهاد در مقابل دشمنان دین خدا به نمایش بگذارند: «وَ مَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران/۵۴).

دست قدرت الهی، بار دیگر سنت «نسخ و تبدیل» را به نمایش گذاشت: «مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره/۱۰۶). دشمنان گمان بردند با این ضربه، جریان ولایت خاموش می‌شود، اما آیت الله سید مجتبی حسینی خامنه‌ای (حفظه الله) که فقیهی مدبر و خلفی صالح برای رهبر شهید و همچون خود اوست، اکنون پرچم رهبری امت را بر دوش می‌کشد و نوید آیه «لَا تَهِنُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ» (آل عمران/۱۳۹) به مشام مؤمنان می‌رساند که برتری می‌یابند و دشمنان را ناامید می‌کنند: «الْيَوْمَ يَتَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اٰخِشُوهُمْ» (مائده/۳).

این بشارت الهی را هر شب در خیابان‌ها و میادین می‌بینیم که مردم با حضور حماسی خود گویا این وصیت امیرالمؤمنین علی (ع) را نصب العین خود قرار داده‌اند: «أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظْمِ أَمْرِكُمْ» و به پاسداشت حریم ولایت قیام کرده‌اند و به یاری دین خدا برخاسته‌اند: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثْبُتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد/۷).



پس از این رخداد عظیم برآن شدیم تا شماره آتی مجله را در قالب «ویژه نامه بازخوانی مکتب و آرای کلامی-تفسیری شهید آیت الله العظمی سید علی خامنه‌ای» اختصاص دهیم. به همین منظور فراخوان محورهای ویژه نامه متعاقبا اعلان می شود؛ لذا پیشاپیش از اساتید، پژوهشگران و محققان دعوت می کنیم تا با ارسال مقالات وزین خود، راه آن شهید سعید را در تبیین معارف کلامی قرآنی ادامه دهند تا راهگشایی برای تبیین مکتب سیاسی-الهی خامنه‌ای باشد..

شب قدر انقلاب اسلامی  
۱۹ رمضان المکرم ۱۴۴۷ قمری  
۲۰ اسفند ۱۴۰۴ شمسی  
عبدالله غلامی

## A Critical Analysis of "The Theory of Revelation Based on the Analogy of Rainfall"

Mohammad Solgi<sup>1\*</sup> ; Mohammad Hassan Qaderdan Qaramaleki<sup>2</sup>

1- (Corresponding author). Imam Sadiq (AS) Institute, Specialized Center for Theology.

E-mail: solgii1396@gmail.com

2- Research Institute for Islamic Culture and Thought. E-mail: ghahrdang@yahoo.com

---

### Article Info

### Abstract

Article type:

**Research**

Article history :

Received :

**2025/4/21**

Accepted:

**2025/8/23**

Published:

**2025/11/23**

**Keywords:**

Nature of the Qur'an,  
Nature of Revelation,  
Dr. Soroush,  
Agent of Revelation,  
Muhammadan Word,  
Analogical Argument.

The essential nature of the Qur'an and the status of the Prophet Muhammad (PBUH) in the process of revelation are subjects of serious debate among contemporary religious scholars. Among them, Dr. Soroush has proposed several different readings and interpretations of the nature of revelation. In one of these readings, he contends that revelation is not Divine speech, but rather the "Muhammadan Word." To explain this view, he employs the analogy of rainfall, aiming to demonstrate that a single phenomenon can simultaneously have both divine and natural explanations. Through this approach, he emphasizes the role of human agency in the process of the Qur'an's production, ultimately concluding that this line of reasoning supports the Qur'an being the Muhammadan Word. Using the method of critical analysis, the present study meticulously examines Soroush's argument, elucidates its logical structure, and critiques it from both methodological and substantive perspectives. This research concludes that the rainfall analogy not only fails to substantiate the theory of the Qur'an being the "Muhammadan Word," but, by emphasizing the 'receptive capacity' (qābili) of the Prophet (PBUH), it contradicts that theory and instead affirms the divine and supra-empirical nature of the Qur'anic revelation.

---

**Cite this article:** Solgi, Mohammad ; Qaderdan Qaramaleki, Mohammad Hassan. (2025), A Critical Analysis of "The Theory of Revelation Based on the Analogy of Rainfall". Journal of Theological and Exegetical Studies, Year 1, Issue 1, Winter 2025, Serial Number 2, (11-27).

**Publisher:** Allameh Tabatabai Specialized Center, Kermanshah





## تحلیل انتقادی «وحی‌شناسی بر پایه تشبیه به نزول باران»

محمد سلگی<sup>۱</sup>؛ محمدحسن قدردان قراملکی<sup>۲</sup>

۱- (نویسنده مسئول). مؤسسه امام صادق (ع) مرکز تخصصی علم کلام. رایانامه: solgii1396@gmail.com

۲- استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. رایانامه: ghadrdang@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	چیستی ماهیت قرآن و جایگاه پیامبر اکرم (ص) در فرایند وحی مورد گفتگوی
پژوهشی	جدی دین‌پژوهان در عصر حاضر است. در این میان، دکتر سروش، چند خوانش
تاریخ دریافت:	و تفسیر متفاوت از حقیقت وحی ارائه داده است. وی در یکی از این خوانش‌ها،
۱۴۰۴/۲/۱	وحی را نه کلام الهی، بلکه «کلام محمدی» می‌داند و برای تبیین این دیدگاه، به
تاریخ پذیرش:	تمثیل نزول باران استناد می‌کند تا نشان دهد که یک پدیده می‌تواند هم‌زمان
۱۴۰۴/۶/۱	دارای تبیین‌های الهی و طبیعی باشد و از این رهگذر، بر جنبه نقش بشری در
تاریخ انتشار:	فرایند تولید قرآن تأکید کرده باشد و سرانجام، این بیان را دلیل بر کلام محمدی
۱۴۰۴/۹/۲۰	بودن قرآن بشمارد. پژوهش حاضر، بر اساس روش تحلیل انتقادی، ضمن
واژه‌های کلیدی:	بررسی دقیق استدلال سروش و تبیین ساختار منطقی آن، به نقد آن از دو منظر
ماهیت قرآن،	روش‌شناختی و محتوایی پرداخته است. بر پایه این پژوهش، تمثیل باران، نه تنها
ماهیت وحی،	نظریه «کلام محمد» بودن قرآن را تقویت نمی‌کند، بلکه با تأکید بر نقش
دکتر سروش،	«قابلی» پیامبر اکرم (ص) در تضاد با آن قرار می‌گیرد و بر جنبه الهی و فراتجربی
فاعل وحی،	وحی قرآنی صحه می‌گذارد.
کلام محمد،	
استدلال تمثیلی.	

استناد: سلگی، محمد؛ قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی «وحی‌شناسی بر پایه تشبیه به نزول باران». پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۲ (۱۱-۲۷).



ناشر: مرکز تخصصی علامه طباطبایی ره کرمانشاه

## ۱. مقدمه

### ۱-۱. بیان مسئله

بررسی حقیقت وحی و تبیین فرایند دریافت آن توسط پیامبر، از جمله مباحث بنیادین در حوزه معرفت دینی است که همواره محل تأمل و مناقشه میان اندیشمندان بوده است. این مسئله گاه در چارچوب نقدهای منکران وحی و گاه در قالب واکاوی‌های فلسفی و عرفانی متفکران مسلمان مورد بررسی قرار گرفته است. در این میان، تفاوت دیدگاه میان متقدمان و متأخران عمدتاً حول دو محور اساسی شکل گرفته است: نخست، تردید در ماهیت زبانی وحی و دوم، تشکیک در منبع فاعل وحی. این دو مؤلفه در صورت پذیرش، پیامدهای ژرفی در ساختار معرفتی دین به همراه دارند؛ به ویژه در زمینه‌هایی چون فقه، کلام و الهیات که بر اساس اعتبار و حجیت وحی سامان یافته‌اند (خسروپناه، ۱۴۰۰، ص ۲۱).

در رویکردهای نوین، برخی روشنفکران دینی معاصر با بازخوانی مفهوم وحی، به بازتعریف آن پرداخته‌اند. عبدالکریم سروش در نظریه «روایهای رسولانه»، وحی را حاصل تجربه‌های باطنی و رؤیایی پیامبر دانسته و آن را نوعی روایت شخصی از مکاشفات معنوی معرفی می‌کند. در سوی دیگر، محمد مجتهد شبستری با طرح نظریه «کلام محمدی»، وحی را محصول تأملات و تعابیر پیامبر از مواجهه با امر قدسی تلقی می‌نماید. این دیدگاه‌ها با فاصله‌گیری از تلقی سنتی وحی به عنوان کلام مستقیم الهی، به نوعی انسان‌محوری در فهم وحی گرایش دارند و در نتیجه، زمینه‌ساز تحولات اساسی در فهم دینی و بازسازی نهادهای معرفتی دین هستند.

در سه دهه اخیر، عبدالکریم سروش به عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های روشنفکری دینی در ایران، نظریه‌های نوین و تأمل‌برانگیزی درباره چیستی وحی ارائه کرده که موجب تحول در فهم سنتی از این مفهوم شده‌اند. این مقاله به نقد و تحلیل استدلال سروش در تشبیه وحی به نزول باران می‌پردازد و نسبت این تمثیل را با نظریه «کلام محمدی بودن قرآن» از دیدگاه او مورد واکاوی قرار می‌دهد.

### ۲-۱. پیشینه پژوهش

با وجود پژوهش‌های متعدد در زمینه وحی شناسی و نقد دیدگاه‌های معاصر، مطالعه‌ای که به طور خاص به نقد روش‌شناختی و محتوایی تمثیل «تشبیه وحی به نزول باران» به عنوان یکی از ادله دکتر سروش برای اثبات «کلام محمدی بودن قرآن» بپردازد، یافت نشد؛ چرا که به نظر

می‌رسد آثار پیشین از تفصیل و ژرفای کافی برخوردار نبوده‌اند. برای مثال، برخی از آثار، کلی‌تر به نقد نظریه کلام محمدی بودن قرآن پرداخته‌اند؛ مانند: کتاب «وحی نبوی» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱)، «فراتر از امر بشری» (خسروپناه، ۱۴۰۰)، «افق وحی» (حسینی طهرانی، ۱۳۸۵)، «آئین خاتم» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷) و «مسئله وحی» (عرب‌صالحی، ۱۳۹۰). اما کمتر به تمثیل خاص «تشبیه وحی به باران» به صورت مستقل و با تحلیلی جزء به جزء پرداخته شده است. پژوهش حاضر درصدد است تا با تمرکز بر این تمثیل خاص، ضمن تبیین ابعاد آن از منظر سروش، به صورت جامع به نقد روش‌شناختی و محتوایی آن بپردازد و نشان دهد که این تمثیل، نه تنها مؤید نظریه «کلام محمدی بودن قرآن» نیست، بلکه در تحلیل نهایی، آن را نقض می‌کند و بر «قابلی» بودن نقش پیامبر (ص) در فرایند وحی تأکید می‌ورزد. بدین ترتیب، این مقاله به بر طرف کردن خلأ موجود در نقد جزئی‌نگرانه و دقیق یکی از استدلال‌های کلیدی در نظریه وحی‌شناسی معاصر کمک می‌کند.

### ۳. رهیافت‌های دکتر سروش در تحلیل پدیده وحی

پیش از ورود به تبیین و تحلیل دقیق دیدگاه‌های دکتر سروش درباره تشبیه وحی به نزول باران، لازم است به این نکته مهم توجه شود که نظریه‌های ایشان در حوزه وحی، سیر تطور و تحول معناداری را پشت سر گذاشته است. این پویای فکری، نشان‌دهنده بازاندیشی مستمر وی در فهم پدیده وحی است؛ از این رو، ارزیابی دقیق اندیشه‌های ایشان مستلزم در نظر گرفتن این بستر فکری متغیر است. فهم این سیر تطور به ما کمک می‌کند تا ابعاد مختلف نظریه وی را در بستر زمانی و فکری مناسب خود درک کنیم. نظریه‌های وی در این حوزه، به دلیل گستردگی، قابل تقلیل به یک دیدگاه واحد نیستند و در آثار مختلف ایشان، می‌توان آنها را در سه محور اصلی و مرتبط با یکدیگر، مورد بررسی و تبیین قرار داد:

#### ۳-۱. تجربه دینی انگاری وحی

سروش، وحی را نه به عنوان انتقال مستقیم پیام از سوی خداوند، بلکه به مثابه نوعی تجربه دینی خاص پیامبر اسلام (ص) معرفی می‌کند. در این چارچوب، وحی به عنوان تجربه‌ای درونی و شهودی تلقی می‌شود که در بستر روانی و معنوی پیامبر شکل می‌گیرد (سروش، ۱۳۹۲، ص ۲۸-۳).

#### ۳-۲. انسان‌محوری در تولید متن قرآنی

در مرحله دوم، وی قرآن را «کلام محمد» می‌نامد؛ به این معنا که متن قرآن حاصل تأملات، تعابیر و زبان پیامبر (ص) در مواجهه با امر قدسی است. این دیدگاه، با فاصله‌گیری از تلقی سنتی که قرآن را کلام مستقیم الهی می‌داند، بر نقش فعال و خلاقانه پیامبر (ص) در شکل‌گیری محتوای وحی تأکید دارد (سروش، بی‌تا).

### ۳-۳. تعبیر رؤیایی از وحی

در سومین مرحله، سروش قرآن را «رؤیاهای رسولانه» می‌خواند. بر اساس این دیدگاه، محتوای قرآنی، حاصل رؤیاهایی است که پیامبر (ص) در حالت‌های خاص معنوی تجربه کرده و سپس آنها را روایت کرده است. این نظریه، وحی را به مثابه فرایندی رؤیایی و نمادین می‌نگرد که نیازمند تفسیر و تأویل است (سروش، ۱۳۸۵).

گفتنی است که این نوشتار، درصدد بررسی و نقد یکی از ادله دکتر سروش (تشبیه وحی به نزول باران) بر «کلام محمدی» بودن قرآن (مرحله دوم ادعای دکتر سروش) می‌باشد. در آثار دکتر سروش، تمثیل و تشبیه نه صرفاً ابزارهای ادبی، بلکه سازوکارهایی برای تبیین تجربه وحیانی و فهم ماهیت قرآن به نظر می‌آیند. وی با بهره‌گیری از ظرفیت‌های زبان نمادین، تلاش می‌کند تا مفاهیم پیچیده و متعالی وحی را در قالب تصاویری ملموس و قابل درک برای مخاطب معاصر بازنمایی کند. یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های این رویکرد، تشبیه و تمثیل قرآن به نزول باران است؛ تمثیلی که از نگاه دکتر سروش حامل دلالت‌های معرفتی و الهیاتی است.

### ۱. تمثیل پردازی دکتر سروش در مسئله وحی

یکی از وجوه برجسته در روش‌شناسی دکتر عبدالکریم سروش، به ویژه در تبیین مفاهیم پیچیده حوزه وحی‌شناسی، استفاده مکرر از تمثیل و تشبیه است. این ابزار زبانی که در آثار ایشان چشمگیر است، نه تنها به تسهیل فهم مخاطبان غیرمتخصص کمک شایانی می‌کند، بلکه در هدایت ذهن آنان به سوی نتایج و تفاسیر مورد نظر وی، نقش بسزایی ایفا می‌نماید. در میان تمثیل‌های متعدد ایشان، موارد پیش‌رو از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند:

### ۴-۱. وحی نبوی به مثابه «وحی زنبوری»

در این نگاه، وحی به زنبوری تشبیه شده که از منابع مختلف (دانش‌ها و فرهنگ‌های معاصر پیامبر) تغذیه کرده و سپس در درون پیامبر (ص) پردازش شده و به صورت عسل (قرآن) متبلور

می‌گردد. این به معنای آن است که وحی، امری خام و بی‌واسطه نیست، بلکه در فرایند دریافت، دچار تحول و صورت‌بندی می‌گردد (سروش، ۱۳۸۶، ص ۶۲-۶۱؛ شبستری، بی‌تا).

#### ۲-۴. تشبیه نزول وحی به «نزول باران»

همان‌طور که در این نوشتار به تفصیل بدان پرداخته می‌شود، این تمثیل برای تبیین چگونگی دریافت وحی در بستری طبیعی و انسانی، بدون نفی نسبت الهی آن به کار گرفته شده است.

#### ۳-۴. تشبیه نزول وحی به «قبض روح انسان»

مشابهت‌دهی پدیده نزول وحی به قبض روح انسان، بر امکان وجود تبیین‌های متعدد (الهی، فرشته‌ای، طبیعی) برای یک واقعیت واحد تأکید دارد و در استدلال‌های سروش مبنی بر امکان فهم طبیعی وحی، نقشی کلیدی ایفا می‌کند (سروش، ۱۳۸۶، ص ۵۴-۵۳).

#### ۴-۴. تشبیه پیامبر (ص) به «کوزه»

این تشبیه که در برخی آثار ایشان مطرح شده است، می‌تواند به ظرفیت وجودی پیامبر برای دریافت و حمل حقیقت وحی اشاره داشته باشد (سروش، ۱۳۸۶، ص ۳۳).

#### ۵-۴. تشبیه وحی به «باغبان و درخت»

این تمثیل که رابطه میان امر قدسی (باغبان) و وحی (درخت) را ترسیم می‌کند، بر جنبه‌های رشد، بالندگی و اثرگذاری وحی در عالم تأکید می‌ورزد (سروش، ۱۳۸۶، ص ۳۲).

#### ۵. تبیین تشبیه وحی به «نزول باران»

یکی از مباحث مهم در نظریه دکتر سروش، امکان تبیین طبیعی و انسانی پدیده وحی، بدون نفی نسبت آن با خداوند متعال است. وی بر این باور است که حتی اگر آیات قرآن را «کلام محمد» بدانیم، این تلقی به منزله انقطاع ارتباط قرآن با خداوند نیست، بلکه می‌توان هم‌زمان به منشأ الهی وحی و نقش انسانی پیامبر (ص) در صورت‌بندی آن اذعان داشت. برای تبیین این دیدگاه، سروش از تمثیل‌هایی بهره می‌گیرد که در آنها پدیده‌هایی با منشأ الهی، در عین حال دارای تبیین‌های طبیعی و مادی هستند. از جمله، نزول باران که در قرآن کریم با واژه «انزال» توصیف شده است، در عین حال که از سوی خداوند معرفی می‌شود، تابع نظام‌های طبیعی و فیزیکی نیز هست. به همین ترتیب، در موضوع قبض روح انسان‌ها، آیات قرآنی گاه این عمل را به خداوند نسبت می‌دهند، گاه به فرشته مرگ و گاه به فرشتگان متعدد که نشان‌دهنده امکان هم‌زمانی تبیین‌های الهی و طبیعی برای یک پدیده واحد است. در این چارچوب، پیامبر اسلام (ص) در مقام دریافت‌کننده وحی، نه صرفاً واسطه‌ای منفعل، بلکه فاعلی تأویل‌گر و

صورت‌بخش، تلقی می‌شود که تجربه معنوی خود را در قالب زبان انسانی بیان می‌کند. لذا حضور خداوند در صحنه وحی، با تبیین‌های طبیعی و انسانی آن منافاتی ندارد، بلکه در دل همین فرآیندها معنا می‌یابد. توضیح دکتر سروش در این باره از این قرار است:

«نمی‌دانم ناقدان درباب پدیده‌هایی چون مرگ و باران چه تحلیلی دارند. بارها در قرآن آمده است که خداوند خود جان‌ها را می‌ستاند: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲) یا فرشته مرگ، قبض ارواح می‌کند: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلِكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» (سجده: ۱۱) یا فرشتگان جان مردم را می‌گیرند: «تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» (انعام: ۶۱). با این همه، تحلیل طبیعی و مادی مرگ با جان‌ستانی خداوند و ملک الموت هیچ منافاتی ندارد. مگر باران را هم خدا نمی‌فرستد و انزال نمی‌کند: «انزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً» (نبأ: ۱۴) و مگر بنا بر روایات، با هر قطره باران فرشته‌ای نازل نمی‌شود. حال آیا تبیین طبیعی نزول باران مگر دست خداوند را می‌بندد و او را از صحنه طبیعت بیرون می‌کند و اسناد باریدن باران به خداوند را بی‌معنا می‌سازد؟ مگر معنایش این نیست که او مبدأالمبادی است و در طول علل طبیعی قرار دارد و همه چیز به اذن و تدبیر او واقع می‌شود؟ اگر چنین است، چرا تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا و برجسته کردن نقش پیامبر(ص) در آن، نسبت آن را با خداوند منقطع کند و سخن گفتن خدا و نزول وحی را بی‌معنا سازد؟» (سروش، ۱۳۹۷، ص ۵۳-۵۴).

با توجه به توضیحات گذشته، می‌توان در قالبی استدلالی، بیان دکتر سروش را چنین مطرح کرد:

مقدمه اول: در قرآن کریم، پدیده‌هایی مانند نزول باران و قبض روح انسان‌ها، هم به خداوند نسبت داده شده‌اند و هم به عوامل طبیعی یا واسطه‌های فرشته‌گون. برای مثال، باران با واژه «انزال» از جانب خداوند معرفی می‌شود، در حالی که از منظر علمی، باران حاصل فرآیندهای طبیعی است. همچنین گرفتن جان انسان‌ها گاه به خداوند، گاه به فرشته مرگ و گاه به فرشتگان نسبت داده شده است.

مقدمه دوم: این هم‌زمانی نسبت الهی و تبیین طبیعی نشان می‌دهد که وجود تبیین‌های مادی و انسانی برای یک پدیده، لزوماً به معنای نفی منشأ الهی آن نیست. به عبارت دیگر، خداوند می‌تواند فاعل نهایی باشد، حتی اگر فرایند تحقق پدیده از طریق علل طبیعی یا انسانی صورت گیرد.

مقدمه سوم: وحی نیز به مثابه پدیده‌ای دینی، می‌تواند دارای تبیین روان‌شناختی، زبانی و تاریخی باشد، بدون آنکه نسبت آن با خداوند منقطع شود. پیامبر اسلام (ص) در مقام دریافت‌کننده وحی، تجربه‌ای معنوی را از امر قدسی دریافت کرده و آن را در قالب زبان انسانی بیان کرده است.

بنابراین، اگر قرآن را «کلام محمد» بدانیم؛ یعنی محصول زبان، فرهنگ و تجربه پیامبر (ص) در مواجهه با امر قدسی، این تلقی با منشأ الهی وحی منافاتی ندارد. همان‌گونه که باران با وجود تبیین طبیعی، از سوی خداوند نازل می‌شود، قرآن نیز با وجود صورت‌بندی انسانی، می‌تواند حامل پیام الهی باشد.

### ۶. نقد و بررسی تشبیه وحی به نزول باران

در فرایند تحلیل و ارزیابی استدلال دکتر سروش مبنی بر تشبیه وحی به پدیده‌هایی چون نزول باران یا قبض روح، ملاحظات متعددی وجود دارد که تأمل در آنها ضروری به نظر می‌رسد. این نکات از جهات مختلفی واجد اهمیت هستند و می‌توانند در روشن‌سازی نقاط قوت و ضعف این قیاس نقش مؤثری ایفا کنند؛ از این‌رو، بررسی دقیق ابعاد این تشبیه و سنجش میزان انطباق آن با ماهیت وحی نبوی مستلزم توجه به نکات زیر است.

#### ۱.۶. نقدهای روش‌شناختی

تمثیل و تشبیه از دیرباز در سنت‌های دینی و فلسفی ابزاری مؤثر برای تبیین مفاهیم انتزاعی و متعالی بوده‌اند. این شیوه به ویژه در زبان دین، نقش واسطه‌ای میان امر قدسی و فهم انسانی ایفا کرده و امکان انتقال مفاهیم پیچیده را در قالب تصاویر ملموس فراهم آورده است. با این حال، بهره‌گیری از تمثیل در استدلال‌های معرفت‌دینی نیازمند رعایت حدود و ضوابطی است که در صورت غفلت از آنها ممکن است به نتایج نادرست یا تعمیم‌های ناموجه منجر شود. در نظریه عبدالکریم سروش، تشبیه وحی به پدیده‌هایی چون نزول باران یا قبض روح تلاشی است برای اثبات امکان تبیین طبیعی وحی بدون نفی منشأ الهی آن. این تمثیل در سطح تفهیم و تصویرسازی واجد ظرفیت‌هایی قابل توجه است؛ اما در مقام استدلال باید به این نکته توجه داشت که تمثیل‌ها صرفاً مشابهت‌هایی جزئی را نشان می‌دهند و نمی‌توان از آنها نتیجه‌ای کلی و قطعی درباره ماهیت یک پدیده استخراج کرد؛ از این‌رو، در بخش آتی به تحلیل شروط اعتبار

تمثیل و سنجش میزان انطباق این تشبیه با مبانی وحي شناسی پرداخته می‌شود تا نقاط قوت و ضعف آن در مقام استدلال روشن شود.

### ۱.۱.۶. کم‌ارزش بودن تمثیل

در علم منطق، تمثیل (قیاس تمثیلی) به عنوان یکی از شیوه‌های استدلال مطرح می‌شود که مبتنی بر انتقال حکم از یک مورد خاص به موردی دیگر است، به دلیل وجود نوعی مشابهت یا اشتراک در ویژگی‌ها یا ساختار میان آن دو (مظفر، بی‌تا، ص ۳۵۴).

هر تمثیل مرکب از چهار رکن است:

۱. حد اصغر یا رکنی که حکم چیز دیگری برای آن اثبات می‌شود (در اصطلاح منطق: مثال، در اصطلاح فقه و اصول: فرع و در اصطلاح علم کلام: غایب)؛
۲. حد شبیه یا رکنی که حکم ثابت شده برای آن، برای غیرش (یعنی برای حد اصغر) اثبات می‌شود (در اصطلاح فقه و اصول: تمثیل و اصل، در علم کلام: شاهد یا حاضر)؛
۳. حد اکبر یا خود حکم (در فقه و اصول: قضیه یا فتوا، در اصطلاح کلام: حکم)؛
۴. حد اوسط یا وجه شبه یا قدر مشترک (در فقه و اصول: علت و وصف، در علم کلام: جامع).

برای مثال، در این قضیه تمثیلی که متکلمان گفته‌اند: «آسمان حادث است؛ چون در تجسم یا تشکل شبیه خانه است»، آسمان حد اصغر، خانه حد شبیه، حدوث حد اکبر و جسم بودن حد اوسط است (فارابی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ ابن سهلان ساوی، ۱۹۹۳م، ج ۱، ص ۲۱۲؛ بهمنیار، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۸۹؛ غزالی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۴۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۳۱۲-۳۱۳؛ شهابی، ۱۳۴۰ش، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲).

این نوع استدلال، برخلاف قیاس منطقی یا استنتاج مستقیم، بر پایه شباهت‌های ظاهری یا ساختاری بنا شده و نه بر روابط ضروری و قطعی میان مقدمات و نتیجه. تمثیل عبارت است از استنتاج حکمی برای یک موضوع (موضوع ثانی) بر اساس حکمی که برای موضوعی دیگر (موضوع اول) پذیرفته شده، با این فرض که میان آن دو نوعی مشابهت وجود دارد. به عبارت دیگر، اگر دو پدیده در برخی ویژگی‌ها مشابه باشند، ممکن است نتیجه گرفته شود که در

ویژگی‌های دیگر نیز مشابه هستند. این نوع استدلال در بسیاری از حوزه‌ها از جمله علوم تجربی، حقوق، اخلاق و حتی ادبیات کاربرد دارد؛ اما از منظر منطق، جایگاه آن به عنوان ضعیف‌ترین نوع استدلال شناخته شده است. علت ضعف تمثیل در قیاس با سایر انواع استدلال در عدم وجود رابطه ضروری میان مقدمات و نتیجه نهفته است. مشابهت میان دو موضوع، هرچند واقعی و قابل مشاهده باشد، نمی‌تواند به تنهایی تضمین‌کننده اشتراک آنها در تمامی صفات، به ویژه در حکم مورد نظر باشد. به همین دلیل، نتیجه حاصل از استدلال تمثیلی از قطعیت منطقی برخوردار نیست و در بهترین حالت می‌تواند ظن یا احتمال را تقویت کند، نه یقین را.

با این حال، باید توجه داشت که هرچه میزان مشابهت میان دو موضوع بیشتر و عمیق‌تر باشد، احتمال صحت نتیجه نیز افزایش می‌یابد. در مواردی که شباهت‌ها نه تنها سطحی، بلکه ساختاری و علی باشند، تمثیل می‌تواند به عنوان ابزاری مؤثر در تولید فرضیه یا جهت‌دهی به تحقیق علمی ایفای نقش کند. با این وجود، حتی در چنین مواردی، نتیجه استدلال تمثیلی همچنان در قلمرو احتمالات باقی می‌ماند و نمی‌توان آن را به عنوان نتیجه‌ای قطعی و غیرقابل تردید تلقی کرد (مظفر، بی‌تا، ص ۳۵۶-۳۵۷؛ خوانساری، ۱۳۶۲ش، ص ۱۳۹؛ منتظری‌مقدم، ۱۳۹۱ش، ص ۲۶۸). تضعیف یا ابطال اعتبار منطقی تمثیل مورد اجماع منطق‌دانان است؛ زیرا «نزاعی در این نیست که تمثیل افاده ظن می‌کند، نه یقین» (کاتبی قزوینی، بی‌تا، ص ۳۱۴). برخی تصریح می‌کنند که تمثیل سست‌تر از استقراست (ابن سینا، ۱۳۳۱ش، ص ۹۳).

#### ۲.۱.۶. شروط اعتبار تمثیل

در ادامه این نوشتار، تمرکز بر واکاوی دقیق و نظام‌مند مهم‌ترین شروطی است که تحقق آنها می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در ارتقای اعتبار استدلال تمثیلی ایفا کند. این شروط به مثابه معیارهایی منطقی و معرفتی، زمینه را برای سنجش میزان اتکاپذیری تمثیل فراهم می‌سازند و از آنجاکه تمثیل ذاتاً فاقد قطعیت منطقی است، بررسی این عوامل می‌تواند آن را از سطحی‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل خود که صرفاً بر شباهت‌های ظاهری تکیه دارد، به مرتبه‌ای بالاتر از اعتبار ارتقا دهد؛ مرتبه‌ای که در آن تمثیل نه تنها به عنوان ابزاری برای تولید احتمالات عقلانی، بلکه به عنوان بستری برای شکل‌گیری ظن مستدل و هدایت پژوهش‌های نظری و تجربی قابل استفاده باشد. از این منظر، تحلیل شروط اعتبار تمثیل نه تنها به فهم دقیق‌تر ماهیت این نوع استدلال کمک می‌کند، بلکه امکان بهره‌گیری سنجیده‌تر و منطقی‌تر از آن را در فرایندهای استدلالی، به

ویژه در حوزه‌هایی که قطعیت در آنها کمتر دست‌یافتنی است، فراهم می‌آورد. از منظر روش‌شناختی، تمثیل زمانی اعتبار دارد که سه شرط زیر برای آن محقق باشد: اولاً، شباهت میان دو پدیده از نوع ساختاری و ماهوی باشد، نه صرفاً ظاهری یا سطحی؛ ثانیاً، ویژگی‌های مشترک در نقطه‌ای معرفتی و قابل تعمیم قرار داشته باشند؛ ثالثاً، تمثیل به عنوان مقدمه‌ای در استدلال با قرائن و شواهد مستقل تقویت شود و به تنهایی مبنای نتیجه‌گیری قرار نگیرد.

به بیان فارابی، اعتبار منطقی تمثیل در گرو دو شرط است: ۱. وجود وجه تشابهی بین دو امر جزئی؛ ۲. معروف‌تر بودن یکی از آن دو. فارابی شرط نخست را بدین نحو بازسازی می‌کند که «هر دو امر جزئی تحت معنای کلی باشند، به گونه‌ای که وجود حکم در جزئی نخست (شبیه اصغر) به سبب یا مرهون آن معنای کلی باشد» (فارابی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲). در مورد تشبیه وحی به باران، اگرچه شباهت‌هایی در نحوه نسبت‌دهی الهی و طبیعی وجود دارد، اما تفاوت‌های بنیادین میان ماهیت باران (پدیده‌ای فیزیکی با علل طبیعی) و وحی (پدیده‌ای معنوی) مانع از آن است که این تشبیه بتواند به طور کامل ماهیت وحی را تبیین کند. به ویژه آنکه در وحی، عنصر آگاهی، زبان و معنا نقش محوری دارند، در حالی که باران فاقد چنین ابعاد معرفتی است؛ بنابراین، از منظر روش‌شناختی، استفاده از تمثیل در نظریه‌سروش در حد تصویرسازی و تفهیم قابل قبول است، اما نمی‌توان آن را به عنوان یک مبنای قطعی برای اثبات «کلام محمد بودن قرآن» تلقی کرد.

## ۲-۶. نقدهای محتوایی

تشبیه وحی به نزول باران توسط دکتر عبدالکریم سروش درباره منبع فاعلی وحی، با وجود گستره تأویلی و ظرفیت‌های تفسیری‌اش، نیازمند بررسی دقیق از حیث محتوایی است. در این بخش، تلاش می‌شود تا با تمرکز بر بنیان‌های محتوایی این تشبیه، ابعاد مختلف آن مورد ارزیابی انتقادی قرار گیرد. هدف، سنجش میزان انطباق این دیدگاه با اصول وحی‌شناسی، ساختار قرآنی و مبانی کلامی اسلام است.

### ۱-۲-۶. متفاوت بودن نزول باران با نزول وحی

نزول قرآن با نزول باران متفاوت است. نزول باران، نزول مادی است و نزول قرآن، نزول معنوی است. نزول قرآن به صورت تجلی است؛ یعنی ارتباط تکوینی بین خدا و رسول (ص) به

گونه‌ای که این سلسله ارتباطی وجودی منقطع نمی‌شود و قرآن به منزله ریسمانی است که از خدا تا قلب پیامبر (ص) کشیده شده است. نزول باران به صورت تجافی است؛ یعنی از ابرها جدا شده و به زمین می‌افتد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۷). پس نباید این دو نزول را با یکدیگر خلط کرد.

نزول قرآن، مفهومی فراتر از نزول مکانی دارد؛ زیرا قرآن، کلام الهی است که از سوی خداوند صادر می‌شود و واسطه آن، فرشتگان مقرب الهی هستند. ظرف دریافت این حقیقت والا، قلب پیامبر اکرم (ص) است؛ حقیقتی که در ذات خود، مجرد از ماده و فراتر از محدودیت‌های زمانی و مکانی است. این نزول به این معناست که قرآن در مرتبه‌ای والاتر از ادراک بشری، دارای وجود حقیقی دیگری است؛ مرتبه‌ای که به علم الهی پیوسته و در ساحتی برتر قرار دارد. خداوند به منظور تفهیم این حقیقت به انسان‌ها، آن را در مراتب وجود، تدریجاً تنزل داده است تا سرانجام در قالب الفاظ و عبارات، که مرتبه‌ای نازل‌تر از مقام «عنداللهی» است، متجلی گردد. این تجلی، همان‌گونه که در روایات اسلامی آمده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۲۲۱)، ظهور صفات و ذات الهی در هیئت الفاظ و عبارات قرآنی است؛ امری که امکان ارتباط انسان‌ها با حقیقت الهی را فراهم ساخته و آنان را به تأمل و تدبر در آن فرا می‌خواند (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳).

#### ۲-۲-۶. بی‌معنا بودن تعابیر دیگر «نزول قرآن» در مورد «نزول باران»

در مطالعات قرآنی، واژه «نزول» از پرتکرارترین اصطلاحاتی است که برای توصیف فرآیند انتقال قرآن از عالم غیب به عالم شهادت به کار رفته است. با این حال، تمرکز صرف بر مفهوم «نزول» و تشبیه آن به نزول باران، نوعی ساده‌سازی نادرست از حقیقت پیچیده و چندلایه وحی الهی به شمار می‌رود. این تشبیه، اگرچه در نگاه نخست ممکن است از منظر ادبی یا تصویری قابل قبول به نظر برسد، اما با تأمل در سایر تعابیر قرآنی که در توصیف ارتباط پیامبر اکرم (ص) با قرآن به کار رفته‌اند، می‌توان دریافت که چنین قیاسی فاقد دقت علمی و معرفتی لازم است. قرآن کریم در کنار واژه «نزول»، از مجموعه‌ای از تعابیر دیگر بهره گرفته است که هر یک ناظر به جنبه‌ای خاص از فرآیند وحی و دریافت پیام الهی توسط پیامبر اسلام (ص) هستند. از جمله این تعابیر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

— تلقی قرآن توسط پیامبر (نمل: ۶)؛

- القای قول ثقیل (مزمّل: ۵)؛
- تلاوت کردن بر پیامبر (بقره: ۲۵۲)؛
- قرائت کردن بر پیامبر (قیامت: ۱۸)؛
- دادن قرآن عظیم به پیامبر (حجر: ۸۷)؛
- ... و

اگر تشبیه نزول قرآن به نزول باران از دقت علمی و معرفتی برخوردار بود، می‌بایست تعابیر فوق‌الذکر نیز در مورد باران قابل اطلاق می‌بودند یا دست‌کم معنایی قابل قبول می‌داشتند. حال آنکه هیچ‌یک از این تعابیر در مورد باران به کار نرفته‌اند و در صورت استفاده، فاقد معنا و انسجام مفهومی خواهند بود؛ برای مثال، نمی‌توان گفت که باران «تلقی» می‌شود یا «تعلیم» داده می‌شود؛ زیرا این افعال مستلزم نوعی شعور، اراده و ارتباط دوسویه‌اند که در فرآیند طبیعی بارش باران وجود ندارد؛ از این رو، تشبیه نزول قرآن به نزول باران، نه تنها از منظر زبان‌شناسی قرآنی نادرست است، بلکه از حیث معرفت‌شناسی نیز موجب تقلیل جایگاه وحی به سطحی‌ترین شکل ارتباطات طبیعی می‌شود. وحی قرآنی، پدیده‌ای فراتجربی و فرامادی است که با تعابیر خاص خود در قرآن توصیف شده و هرگونه قیاس آن با پدیده‌های طبیعی، نیازمند دقت و احتیاط علمی است.

### ۶-۳. عدم اسناد وحی به پیامبر (ص) در قرآن

در هیچ آیه‌ای از قرآن کریم، وحی به پیامبر (ص) اسناد داده نشده، بلکه به طور واضح این نسبت نفی شده است (نساء: ۱۳۶؛ شوری: ۷؛ مزمّل: ۵؛ بقره: ۹۷؛ نحل: ۱۰۲؛ شعراء: ۱۹۲-۱۹۴). این نشان می‌دهد که قرآن دیدگاه خاصی درباره فرآیند وحی دارد که پیامبر (ص) را صرفاً گیرنده آن معرفی می‌کند، نه تولیدکننده آن. وحی نبوی یک پیام الهی است که پیامبر (ص) تنها آن را دریافت و ابلاغ کرده است، بدون اینکه در محتوای آن نقشی داشته باشد. اما در مورد پدیده‌های طبیعی، قرآن کریم بر تأثیر عوامل مختلف در رخدادهای طبیعت تصریح کرده است؛ برای مثال، در بحث باران، آیات قرآن به طور مستقیم نقش ابرها و بادهای را در شکل‌گیری این پدیده توضیح داده و آن را یک فرآیند طبیعی تحت هدایت الهی معرفی کرده است (فرقان، ۴۸؛ نور، ۴۳). این بیان نشان می‌دهد که خداوند در کنار ذکر تأثیر عوامل طبیعی، ارتباط خود را با این پدیده‌ها نیز مورد تأکید قرار داده است.

در مورد گرفتن جان انسان‌ها (توفی) نیز این الگو دیده می‌شود؛ یعنی قرآن علاوه بر نسبت دادن این امر به خود خداوند، نقش فرشتگان را نیز در این فرایند بیان کرده است (زمر: ۴۲؛ سجده: ۱۱؛ انعام: ۶۱). این نشان‌دهنده نظامی پیچیده است که در آن عوامل مختلف در کنار اراده الهی نقش‌آفرینی دارند.

با توجه به تفاوت آشکار زبان قرآن در این دو موضوع، نمی‌توان وحی نبوی را با این فرایندها مقایسه کرد؛ زیرا قرآن در مواردی همچون باران و قبض روح، به طور مشخص به عوامل واسطه‌ای اشاره کرده است، اما در وحی نبوی، پیام الهی مستقیماً و بدون واسطه طبیعی به پیامبر (ص) نازل شده است. این تفاوت اساسی نشان می‌دهد که تشبیه وحی نبوی به این پدیده‌ها نادرست است؛ زیرا زبان قرآن درباره این موارد یکسان نیست و هر یک از آنها جایگاه خاص خود را دارد.

#### ۶-۲-۴. تشبیه نزول وحی به نزول باران نافی نظریه «کلام محمدی بودن قرآن»

با تحلیل دقیق‌تر، روشن می‌شود که چنین تشبیهی نه تنها در راستای نظریه «کلام محمدی بودن قرآن» نیست، بلکه در تضاد با آن قرار دارد و به طور ضمنی، دیدگاهی کاملاً متفاوت را تأیید می‌کند. برای بررسی این مسئله، ابتدا باید به ساختار منطقی و علّی نزول باران توجه کرد. این پدیده طبیعی، بر اساس چهار عنصر اساسی شکل می‌گیرد:

۱. نازل‌کننده: فاعل اصلی نزول باران، خداوند متعال است که اراده او منشأ پیدایش این پدیده است.

۲. شیء نزول‌یافته: خود باران، به عنوان ماده‌ای محسوس، از آسمان به زمین فرود می‌آید.

۳. ظرف نزول: زمین، دشت‌ها، دریاها و سایر سطوح طبیعی، محل فرود آمدن باران هستند.

۴. واسطه‌های نزول: مجموعه‌ای از عوامل طبیعی مانند ابر و باد، و عوامل غیرمادی مانند

فرشتگان، نقش واسطه در تحقق این نزول ایفا می‌کنند.

اگر این الگوی چهارگانه را بر فرایند نزول قرآن تطبیق دهیم، ساختاری مشابه به دست می‌آید:

۱. نازل‌کننده قرآن: خداوند متعال، به عنوان فاعل حقیقی وحی، منشأ ارسال پیام الهی است.

۲. شیء نزول‌یافته: متن قرآن، به عنوان کلام الهی، موضوع نزول است.

۳. ظرف نزول: روح و قلب پیامبر اکرم (ص)، محل دریافت وحی و ظرف تجلی آن است.

۴. واسطه نزول: فرشته وحی، جبرئیل (ع)، به عنوان واسطه انتقال پیام الهی از عالم غیب به

عالم شهادت ایفای نقش می‌کند.

بر اساس این تحلیل، نقش پیامبر اکرم (ص) در فرآیند وحی، نقشی «قابلی» است، نه «فاعلی». به عبارت دیگر، پیامبر دریافت‌کننده وحی الهی است و نه تولیدکننده یا سازنده آن. این دیدگاه، با نظریه‌ای که قرآن را محصول تجربه نبوی یا حاصل تأملات شخصی پیامبر اکرم (ص) می‌داند، در تضاد است. به ویژه دیدگاه دکتر سروش که بر نقش فعال پیامبر در شکل‌گیری متن قرآن تأکید دارد، با این ساختار تحلیلی ناسازگار است؛ زیرا در این قیاس، پیامبر همانند زمین در برابر باران، پذیرنده و ظرف تجلی حقیقت الهی است، نه خالق یا مؤلف آن؛ بنابراین، قیاس نزول قرآن با نزول باران، اگر به درستی تحلیل شود، نه تنها از نظریه «کلام محمدی بودن قرآن» حمایت نمی‌کند، بلکه به طور مستقیم آن را نقض می‌کند. این تحلیل نشان می‌دهد که تشبیه مذکور، برخلاف تصور اولیه، نقطه ضعف نظریه مذکور را آشکار می‌سازد و بر جنبه الهی، مستقل و فراتجربی بودن وحی قرآنی تأکید می‌ورزد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱، ص ۲۸-۲۹).

#### ۷. نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به تحلیل انتقادی «وحی‌شناسی بر پایه تشبیه به نزول باران» دکتر عبدالکریم سروش پرداخت. سروش با استفاده از این تمثیل، تلاش می‌کند تا امکان «کلام محمد» بودن قرآن را با حفظ منشأ الهی آن توجیه کند. اما این تحقیق، با تکیه بر مبانی منطقی و محتوایی، نشان داد که تمثیل مورد نظر از جهات مختلفی قابل خدشه است. از منظر منطق، تمثیل ابزاری ضعیف برای استدلال است و تشبیه وحی به باران، فاقد شروط لازم برای اعتبار منطقی است؛ زیرا تفاوت‌های ماهوی بین این دو پدیده بسیار عمیق‌تر از شباهت‌های سطحی است. از حیث محتوایی نیز تفاوت‌های بنیادی در نوع نزول (مادی یا معنوی)، عدم امکان اطلاق تعابیر قرآنی مربوط به وحی بر باران و نفی صریح اسناد وحی به پیامبر اکرم (ص) در قرآن، همگی این تشبیه را تضعیف می‌کنند. در نهایت، تحلیل اجزای تشبیه باران، به جای تقویت نظریه «کلام محمد» بودن قرآن، به طور ضمنی نقش «قابلی» پیامبر اکرم (ص) را در دریافت وحی تأیید می‌کند و بر منشأ الهی و فراتجربی بودن آن تأکید دارد؛ بنابراین، نتیجه نهایی مقاله این است که تمثیل وحی به نزول باران، اگرچه ممکن است در سطح تفهیم و تصویرسازی ادبی کارآمد باشد، اما نمی‌تواند مبنای معتبری برای اثبات «کلام محمد» بودن قرآن باشد و دیدگاه سنتی مبنی بر کلام مستقیم الهی بودن قرآن را زیر سؤال نمی‌برد.

## ۸. فهرست منابع

- القرآن الکریم
- ابن سهلان ساوی. (۱۹۹۳م). *البصائر النصیریة فی علم المنطق*. به همراه تعلیقات و شرح محمد عبده. بیروت: چاپ رفیق العجم.
- ابن سینا. (۱۳۳۱ش). *رساله منطق (دانشنامه علایی)*. مقدمه و تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوه. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- ابن سینا. (ق ۱۴۰۳). *الإشارات والتنبیها*. به همراه شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی. تهران.
- بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵ش). *التحصیل*. تصحیح مرتضی مطهری. تهران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶ش). *الوحي والنبيوه*. چاپ دوم. قم: اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۴۰۰ق). *فرا تراز امر بشری*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خوانساری، محمد. (۱۳۶۲ش). *منطق صوری*. تهران: آگاه.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۱ش). *وحي نبوی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹-۱۳۷۹ش). *شرح المنظومه*. تهران: نشر ناب.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۲ش). *بسط تجربه نبوی*. چاپ ششم. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۷ش). *کلام محمد رؤیای محمد*. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم. (بی تا). *مجموعه مقالات محمد راوی رؤیاهای رسولانه*. بی جا: بی نا.
- شبستری، محمد. (بی تا). *قرائت نبوی از جهان*.
- شهابی، محمود. (۱۳۴۰ش). *رهبر خرد*. تهران: بی نا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ش). *التنقیح فی المنطق*. تهران: مؤسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). *معیار العلم فی المنطق*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۰۹ق). *المنطقیات*. به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه. قم.

- کاتبی قزوینی، علی. (بی تا). *بحر الفوائد*. مقاله سوم. به کوشش زهرا شفاعی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۵ش). *قرآن شناسی*. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۳ق). *المنطق*. چاپ نهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- منتظری مقدم، محمود. (۱۳۹۱ش). *منطق* ۲. چاپ سوم. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۶۷ش). *اساس الاقتباس*. تهران: چاپ مدرسه رضوی.



## The Effectiveness of the Translator's Theological Principles and Their Necessity in Translating Similar Verses Regarding Divine Attributes and the Infallibility of the Prophets

(A Comparative Study of 9 Contemporary Persian Translations)

Muhammad Ali Reza'i Kermani<sup>1</sup> ; Abdollah Gholami<sup>2\*</sup> 

1- Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: rezai1385@yahoo.com

2- (Corresponding Author). Assistant Professor of Qur'an and Hadith, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran. E-mail: gholami@razi.ac.ir

Article Info	Abstract
Article type: <b>Research</b>	According to the seventh verse of Surah Al-Imran, the verses of the Quran are divided into two types: Muhkamat and Mutashabihat. Mutashabihat are verses that do not have a clear and explicit meaning and are likely to have several meanings, which are themselves divided into two groups: main and incidental Mutashabihat. These verses are generally about seeing God, divine knowledge, to divine attributes and actions, the infallibility of prophets, predestination and free will, guidance and error, the concept of faith, frustration and takfir, illusory verses of personification and similitude, and issues of this kind. This research, using a descriptive-analytical method and a case study of four examples of such verses, has shown that since these verses are mostly about doctrinal and theological issues and their apparent translation may create grounds for intellectual and ideological deviation, therefore, in order to avoid creating deviation among Muslims in translating Mutashabihat verses, Quran translators must pay attention to theological foundations and the doctrinal principles of religion and sect, in fact, they should reflect theological foundations in their translation.
Article history: Received: <b>2024/9/28</b>	
Accepted: <b>2025/3/10</b>	
Published: <b>2025/4/21</b>	
<b>Keywords:</b> Translation of the Quran, similar verses, incidental similar verses, theological foundations, divine attributes, infallibility of the Prophets.	

**Cite this article:** Reza'i Kermani, Muhammad Ali & Gholami, Abdollah (2025). The Effectiveness of the Translator's Theological Principles and Their Necessity in Translating Similar Verses Regarding Divine Attributes and the Infallibility of the Prophets. *Journal of Theological and Exegetical Studies*, Year 1, Issue 1, Winter 2025, Serial Number 2, (29-50)

**Publisher:** Allameh Tabatabai Specialized Center, Kermanshah



## میزان تأثیرگذاری مبانی کلامی مترجم و لزوم آن در ترجمه آیات متشابه ناظر به صفات الهی و عصمت پیامبران (مطالعه تطبیقی ۹ ترجمه معاصر فارسی)

محمد علی رضایی کرمانی<sup>۱</sup>؛ عبدالله غلامی<sup>۲\*</sup>

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: ezai1385@yahoo.com

۲- (نویسنده مسئول). استادیار گروه الهیات، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: gholami@razi.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله:</p> <p><b>پژوهشی</b></p> <p>تاریخ دریافت:</p> <p>۱۴۰۳/۷/۷</p> <p>تاریخ پذیرش:</p> <p>۱۴۰۳/۱۲/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار:</p> <p>۱۴۰۴/۲/۱</p> <p><b>واژه‌های کلیدی:</b></p> <p>ترجمه قرآن، آیات متشابه، متشابه عرضی، مبانی کلامی، صفات الهی، عصمت پیامبران.</p>	<p>مطابق آیه هفتم سوره آل عمران آیات قرآن به دو گونه محکمت و متشابهات تقسیم می‌شود. متشابهات به آیاتی گفته می‌شود که معنای روشن و صریحی ندارند و احتمال چند معنا در آنها می‌رود که خود به دو گروه متشابه اصلی و عَرَضی تقسیم می‌شوند. این آیات عموماً درباره رؤیت خداوند، علم الهی، آیات مربوط به صفات و افعال الهی، عصمت پیامبران، جبر و اختیار، هدایت و ضلالت، مفهوم ایمان، احباط و تکفیر، آیات موهم تجسیم و تشبیه، و مسائلی از این قبیل است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با مطالعه موردی چهار نمونه از این قبیل آیات نشان داده است که از آنجایی که این آیات بیشتر درباره موضوعات اعتقادی و کلامی هستند و ترجمه ظاهری آنها ممکن است زمینه انحراف فکری و عقیدتی را ایجاد کند، لذا مترجمان قرآن برای پرهیز از ایجاد انحراف میان مسلمانان در ترجمه آیات متشابه، باید به مبانی کلامی و اصول اعتقادی دین و مذهب توجه داشته باشند و در واقع مبانی کلامی را در ترجمه نمایان سازند.</p>

استناد: رضایی کرمانی، محمدعلی؛ غلامی، عبدالله (۱۴۰۴). میزان تأثیرگذاری مبانی کلامی مترجم و لزوم آن در ترجمه آیات متشابه ناظر به صفات الهی و عصمت پیامبران. *پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری*، سال ۱، دوره ۱، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۲ (۲۹-۵۰).



ناشر: مرکز تخصصی علامه طباطبایی ره کرمانشاه

## ۱. مقدمه

### ۱-۱. بیان مسئله

قرآن کریم به عنوان يك مجموعه به هم پیوسته و بدون اختلاف و تناقض به دو بخش محکم و متشابه تقسیم می‌گردد. محکمات، آیات مادر، مرجع و دارای معنایی روشن و واضح هستند و متشابهات آیاتی با قابلیت پذیرش چند معنا و نیازمند ارجاع به محکمات جهت روشن شدن معنای حقیقی آنهاست. از این روست که نظر استقلالی به آیات متشابهات در تفسیر قرآن انسان را به کلی از مسیر صحیح فهم قرآن منحرف می‌سازد و ناخواسته در جهتی مخالف با کتاب خدا قرار می‌دهد. تردیدی نیست که بسیاری از فرقه‌ها و نحله‌ها و انشعابات مانند مجسمه، مجبره، مفوضه و بسیاری فرقه‌های دیگر که در حوزه امت بزرگ اسلام به وجود آمده، در اثر پیروی از آیات متشابه بوده و البته خود نیز موجب پیدایش قسمی از متشابهات به نام «متشابه عَرَضی» نیز هستند محور پژوهش حاضر را این گونه آیات تشکیل می‌دهد. شاید به همین جهت است که موضوع محکم و متشابه از دیرباز مورد توجه مفسران، مترجمان و قرآن‌شناسان بوده و آرای گوناگونی که از مفسران صحابه و تابعان تاکنون در این زمینه ابراز شده، شاهدی بر این امر است. شایسته به یادآوری است که منظور از متشابه در این پژوهش عمدتاً شامل تشابه معنایی است و حوزه آیات متشابه لفظی را شامل نمی‌شود، مگر در برخی از اقسام متشابه که هم از جهت لفظ متشابه باشد و هم از جهت معنا. تشابه لفظی درباره آیاتی مطرح است که الفاظ آنها از جهات مختلف با یکدیگر شباهت دارند. در مقابل، تشابه معنایی ناظر به آیاتی است که معنای آنها در معرض شبهه و اشکال است و کارکرد معناشناختی و تفسیر دارد.

متشابه معنایی به دو دسته متشابه اصلی و عَرَضی تقسیم می‌شود. آیات متشابه اصلی آیاتی است که به گونه طبیعی تحت تأثیر عوامل طبیعی و درونی مانند بلندای معنا و قصور و کوتاهی لفظ، شبهه‌انگیز و متشابه شده است. در این گونه آیات عموماً دانشمندان و محققان معتقدند نباید مترجم پیش فرض‌ها را در ترجمه دخیل دانست. در مقابل تشابه عَرَضی بر اثر عوامل و علل بیرونی چون مجادلات کلامی و گرایش‌های فرقه‌ای متأخر به وجود آمده است و ناشی از بلندای معارف قرآنی و کوتاه لفظ نیست (معرفت، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۱۴-۱۸). در تحقیق حاضر بیشتر قسم اخیر از تشابه مورد نظر هست. موضوعات محوری آیات متشابه عبارتند از: رؤیت خدا، عصمت پیامبران، جبر و اختیار، هدایت و اضلال، حبط اعمال، مفهوم ایمان، صفات

خبری و آیات موهوم تجسیم و تشبیه خداوند، علم الهی، آیات مربوط به صفات و افعال الهی، خلود در جهنم، ...

## ۲-۱. اهمیت و ضرورت

برای تبیین ضرورت و اهمیت بحث ابتدا دو نمونه ارائه می‌شود که مترجم بدون توجه به مبانی کلامی آیه را ترجمه تحت‌اللفظی نموده و برابر نهاده فارسی برای هر کلمه عربی قرار داده است، در حالی که این ترجمه با مبانی اعتقادی مسلمانان مخالف است و ممکن است تاثیر سوء در مخاطب - بویژه عموم مردم - داشته باشد.

الف. «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر: ۲۲)؛ «آمد پروردگار تو و فرشته صف صف» (یاسری، شعرانی، حلبی، پرتوی از قرآن، احسن الحدیث، دهلوی). این در حالی است که غیر از مترجمان فوق الذکر، بقیه در داخل پراکنش یا قلاب کلماتی مانند «امر»، «فرمان»، «حکم»، «قدرت» و مانند آن را برای توضیح و تبیین معنای آن آورده‌اند. این مطلب از آن روست که در تفسیر این آیه ثابت شده که آمدن خداوند محال است و ترجمه «جاء رَبُّكَ» به معنای «خدا آمد» موهوم تجسیم و تشبیه خداوند به موجودات دنیایی است؛ از این رو، مترجمان برای پرهیز از این اشکال کلمات پیش گفته را اضافه می‌کنند.

ب. «وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ» (طه: ۱۲۱) «و آدم پروردگارش را نافرمانی کرد و گمراه شد» (ارفع، اشرفی، الهی قمشه‌ای، انصاریان، پاینده، پورجوادی). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود اگرچه مترجمان مزبور تلاش کرده‌اند تا برابر نهاده فارسی برای هر کلمه قرار دهند، اما این ترجمه با عصمت حضرت آدم مخالف است و ذهن مخاطب (مخصوصاً مخاطب معمولی یا کم‌آگاه با مبانی اسلام) را از افتادن در شبهه نگه نمی‌دارد.

نویسندگان پژوهش حاضر معتقدند ترجمه نوعی تفسیر است؛ یعنی هر مترجمی نخست باید متن قرآن را بفهمد، سپس تلاش کند فهم خود را به زبان دیگری انتقال دهد، گویی ترجمه، تفسیر موجز است که تا حد ممکن با متن اصلی تطابق دارد. همان‌گونه که در تفسیر مراد واقعی خداوند کشف و بیان می‌شود، در ترجمه نیز همین هدف دنبال می‌شود و باید جمیع مقاصد و معانی واقعی حسب فهم مترجم به زبان مقصد منتقل شود و اگر فقط کشف و انتقال مفاد استعمالی در ترجمه هدف بود، آگاهی مترجم از معانی لغوی واژگان قرآن، ادبیات عرب، علم معانی و بیان و آگاهی از زبان مقصد کفایت می‌کرد، و حال آنکه محققان بر این باورند که آگاهی

مترجم از تفسیر صحیح آیات از ضروریات ترجمه قرآن است و باید مترجم مفاد واقعی آیات را منتقل کند (کریمی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶).

در این باره پرسش‌هایی چند مطرح است: آیا ضرورتاً یک ترجمه مطابق یک مجموعه و دستگاه کلامی وجود دارد یا می‌توان چند گونه ترجمه قرآن مطابق دستگاه‌ها و آموزه‌های کلامی متفاوت داشت؟ وارد کردن باورهای اعتقادی و کلامی در فرآیند ترجمه، چگونه با کارکرد اصلی ترجمه قرآن کریم که متعلق به ساحت عمومی و مخاطب عام است سازگار می‌افتد؟ آیا باید ذیل هر آیه چالش برانگیز از امکانات ترجمه سخن گفت و چند ترجمه به دست داد؟ آیا مسیر فهم و انتخاب صرفاً از دانش کلام به سوی ترجمه قرآن است، یا دانش فهم و ترجمه قرآن کریم نیز می‌تواند در تصحیح آموزه‌های کلامی مؤثر باشد؟ آیا اتکاء بر آموزه‌های کلامی، به تحمیل رأی بر فهم قرآن کریم منجر نمی‌شود؟ آنچه گفته شد، نشان می‌دهد که مسئله تحقیق از اهمیت خاصی برخوردار است؛ از این رو، این پژوهش در پاسخ به این مسائل سامان یافته است.

### ۳-۱. پیشینه پژوهش

درباره ترجمه قرآن، تاریخچه، انواع آن و نقد ترجمه‌های قرآن آثار فراوانی به نگارش در آمده است، اخیراً نیز محمد علی رضایی اصفهانی، علی نجار، سید محمدحسن جواهری و برخی دیگر کتاب‌هایی درباره ترجمه قرآن، مبانی و اصول ترجمه به نگارش در آورده‌اند. مجله «ترجمان وحی» نیز که تاکنون ۳۴ شماره از آن به زیور طبع مزین گردیده بیش از ۱۰۰ مقاله تخصصی درباره ترجمه قرآن به جامعه علمی کشور و علاقه‌مندان به ترجمه ارائه نموده است. نویسندگان مقاله حاضر ضمن پاسداشت زحمات همه پیشینیان و عنایت به همه آثار اعم از کتاب، مقاله، پایان‌نامه‌های دانشگاهی و ... معتقدند هنوز نقاط کور و مسائل فراوانی وجود دارد که باید علاقه‌مندان و محققان در حوزه ترجمه قرآن بدان‌ها توجه نمایند و با تحقیقات علمی جای خالی آنها را پر کنند. شاید به خاطر اهمیت فراوان ترجمه قرآن - بویژه که مبتنی بر تحقیقات علمی و زبانشناختی - است، مشاهده می‌شود به تازگی مجله‌ای همچون «مطالعات ترجمه قرآن و حدیث» راه‌اندازی شده تا محققان بتوانند حاصل جدیدترین مطالعات خود را درباره ترجمه قرآن و مسائل آن به جامعه علمی کشور عرضه بدارند.

همان‌گونه که پیشتر نیز گذشت از جمله این مسائل توجه به تأثیر مبانی کلامی در ترجمه قرآن و ضرورت در نظر گرفتن مسائل اعتقادی و مذهبی در آن بویژه در آیاتی مانند متشابهات

عرضی است که از اهمیت دوچندانی برخوردار هستند. با بررسی‌های انجام یافته مشخص گردید که تنها مقاله‌ای که درباره نقش مبانی کلامی در ترجمه به نگارش درآمده مقاله‌ای است با عنوان «لزوم رعایت مبانی کلامی در ترجمه» نوشته یعقوب جعفری که در سال ۱۳۷۶ در اولین شماره مجله ترجمان وحی در هشت صفحه تدوین شده که به نظر می‌آید فتح بایی در این حوزه بوده و بسیار محدود بحث کرده است، ولی هنوز این مسئله نیازمند تحقیقات جدیدی در این باره است که پژوهش حاضر برای پاسخ به چنین نیازی سامان یافته است.

## ۲. مبانی کلامی مترجم

واژه «مبنا» که امروز در زبان فارسی و عربی متداول است، از اصل «ب، ن، ی» به مفهوم پایه، زیرساخت، بنیاد، شالوده و اصول بنیادی آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰۶). مبانی یک علم، اصول موضوعه و پیش‌فرض‌هایی است که علم بر اساس آنها شکل می‌گیرد و مفهوم می‌یابد. از این رو، هر علمی علاوه بر مبانی عام، مبانی خاص خود را نیز دارد. در ترجمه قرآن نیز مبانی کلامی، تفسیری، فقهی و ادبی وجود دارد که مترجم باید هنگام ترجمه قرآن به این مبانی توجه داشته باشد. مقصود از مبانی کلامی مترجم - که محور پژوهش پیش‌رو را نیز تشکیل می‌دهد - و در حقیقت به عنوان فرائض ناپیوسته در ترجمه مورد توجه مترجم است همان اصول و قواعد مسلم و قطعی اعتقادی برگرفته از قرآن و سنت رسول خداست نه دیدگاه‌ها و فرضیات غیر قطعی. برخی از این مبانی کلامی - که پیشتر نیز به آنها اشاره شد - عبارتند از: مسئله تشبیه و تجسیم، صفات خبری، رؤیت خدا، عصمت پیامبران، تعریف ایمان، جبر و تقویض، خلق اعمال، احباط و تکفیر، خلود در جهنم، مسائلی از این قبیل. شایسته یادآوری است که نباید ترجمه با مبانی کلامی مخلوط شود به گونه‌ای که موجب ابهام شود، بلکه باید برای جلوگیری از خلط ترجمه و تفسیر از گیومه، پرانتز و قلاب بهره برد.

## ۳. آیات متشابهات و چالش‌های ترجمه در آنها

همان‌گونه که پیشتر گفته شد مترجم قرآن هنگام ترجمه آیات متشابه باید به مبانی کلامی توجه داشته باشد و نمی‌تواند صرفاً به ترجمه ظاهر آیات اکتفا کند، بلکه باید در مواردی که ترجمه ظاهر موهم تجسیم و تشبیه خداوند می‌شود یا با دیگر مبانی اعتقادی اسلام یا شیعه مخالف است با آوردن قیدهای توضیحی و تفسیری در داخل پرانتز یا قلاب مطلب را روشن نماید. در ادامه پژوهش حاضر، ضمن ارائه چند مثال به صورت تفصیلی و عینی به تبیین این امر پرداخته

می‌شود و روشن خواهد شد که عدم التزام به این امر چه چالش‌ها و مشکلاتی می‌تواند در ترجمه آیات متشابه ایجاد کند.

### ۱-۳. آیات درباره رؤیت خداوند

در برخی از آیات قرآن کریم از نگاه کردن به خدا و رؤیت او سخن به میان رفته است؛ به گونه‌ای که همین آیات دستاویزی برای فرقه‌های مختلف کلامی، به ویژه اشاعره، شده است تا به تجسیم و تشبیه خداوند قائل شوند؛ به عبارت دیگر، آنان این آیات را برای عقیده خود، دلیل و برهانی روشن از قرآن کریم می‌دانند. در ترجمه برخی از این آیات اگر به ظاهر آیه بسنده شود، مفهومی کفرآمیز ارائه می‌شود که با مبانی عقیدتی و کلامی عموم مسلمانان، به ویژه شیعه، ناسازگار است. لذا بر مترجم شیعی است که این آیات را به گونه‌ای ترجمه کند که زمینه چنین انحراف‌هایی را برای خوانندگان قرآن که عموم مردم‌اند، فراهم نیاید.

آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت از آیاتی است که اشاعره با توجه به آن معتقدند خداوند در روز قیامت توسط مردم دیده می‌شود:

نمونه: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ».

آیتی: در آن روز چهره‌هایی هست زیبا و درخشان \* که به سوی پروردگارشان نظر می‌کنند.  
الهی قمش‌ای: آن روز رخسار طایفه‌ای (از شادی) بر افروخته و نورانی است \* و به چشم قلب جمال حق را مشاهده می‌کنند.

بهبودی: در آن روز برخی از چهره‌ها خرم و خندانند \* به پروردگارشان نظر دوخته‌اند.

پابنده: چهره‌هایی آنروز روشن است \* و سوی پروردگارش نگران است.

رضایی: چهره‌هایی که در آن روز شادابند \* فقط به سوی پروردگارشان نظر می‌کنند.

فولادوند: در آن روز چهره‌هایی شاداب‌اند، \* و به سوی پروردگار خود می‌نگرند.

مجتبوی: آن روز چهره‌هایی تازه و خرم است \* که [پاداش] پروردگار خویش را چشم

می‌دارند.

مکارم شیرازی: (آری) در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است \* و به پروردگارش

می‌نگرد!

پیش از بررسی، تحلیل و نقد ترجمه‌های ذیل آیه، ابتدا باید دیدگاه‌های کلامی فریقین درباره آیه بررسی شوند تا از این رهگذر با دیدگاه‌های مفسران و اختلافات تفسیر موجود درباره این آیه آشنا شده، سپس به نقد ترجمه‌ها پردازیم.

اختلاف درباره رؤیت خداوند میان شیعه و معتزله از يك سو و اشاعره، اهل حدیث و حشویه از سوی دیگر است.

شیعه و معتزله با توجه به دلایل عقلی و نقلی‌ای که اقامه می‌کنند، معتقدند رؤیت خداوند نه در دنیا امکان دارد و نه در آخرت، ولی دیگر فرق اسلامی مانند اشاعره و حشویه باور دارند که خداوند را با چشم سر در قیامت می‌توان دید. ابوالحسن اشعری می‌گوید: ما معتقدیم خداوند در آخرت با این چشم‌ها دیده می‌شود و همان گونه که ماه در حالت بدر دیده می‌شود، مؤمنان او را خواهند دید (اشعری، بی‌تا، ص ۶۱). بنابراین، با توجه به معتقدات شیعه مبنی بر عدم امکان رؤیت خداوند و نفی صریح و شدید آن از سوی امامان معصوم (ع) (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۹۵-۱۰۰، باب ابطال الرؤیه؛ قمی، بی‌تا، ص ۱۰۷-۱۲۲؛ مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۶۱؛ سبحانی، بی‌تا، ص ۳۲) مترجم قرآن باید آیاتی را که به رؤیت خداوند و مباحث شبیه آن اشاره دارد، به گونه‌ای ترجمه کند که از این مبنای صحیح اعتقادی خارج نگردد. به هر حال، ذیل چنین آیاتی، تفسیرهای مختلفی از سوی مفسران ارائه شده است که از مبنای عقیدتی آنان نشئت گرفته است.

برای نمونه آیه مورد بحث به دو گونه متفاوت و متعارض تفسیر شده است. بسیاری از مفسران با توجه به گرایش‌های فکری و مبانی عقیدتی و کلامی خود به تفسیر این آیه پرداخته، در اثبات عقیده و مبانی خود ورد و تخطئه دیگر عقاید از آن سود جستند.

طبق آنچه مرحوم طبرسی درباره معنای «ناظرة» آورده، در معنای «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» بر دو وجه «نگاه کردن با چشم» و «انتظار کشیدن» اختلاف شده است. وی سپس به اختلاف آرای مفسران در هر يك از دو معنا اشاره می‌کند: «کسانی آن را بر نگاه کردن با چشم حمل نموده‌اند، در مراد از آن با هم اختلاف دارند: برخی می‌گویند: مراد از نظر، نگاه کردن به سوی ثواب پروردگار، یعنی نعیم بهشت است. این معنا از جماعتی از علمای تفسیر و مفسرانی از صحابه چون ابن عباس و ابن مسعود و ... و تابعان آنان چون سعید بن جبیر و قتاده و ... روایت شده است. برخی دیگر می‌گویند: نظر به معنای رؤیت و دیدن است؛ یعنی خدا را با چشم سر معاینه و مشاهده

کنند. این قول از کلبی، مقاتل و عطاء روایت شده است» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۶، ص ۱۱۵-۱۱۶).

ابن جریر از حسن نقل کرده که نگاه کردن به خالق مراد است. از ابوهریره و ابن عمر نیز تفسیری شبیه این تفسیر روایت شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۰ و ۲۹۱)؛ از این- روست که همین آیه منشأ توهم مجسمه شده که گفته اند: خدا در قیامت بر تخت قرار می گیرد و مؤمنان خدا را می بینند (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱۳، ص ۳۰۲).

گروه دیگر نیز که نظر را در آیه به «انتظار» حمل کرده اند، در معنای آن اختلاف کرده اند:

۱. یعنی منتظر ثواب پروردگارند. طبق این تفسیر مضاف الیه حذف شده و اصل آن «إلی ثواب ربّها ناظره» بوده است (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۶، ص ۴۹۹-۵۰۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۶۱-۲۶۲). این معنا از مجاهد، حسن، سعید بن جبیر و ضحاک نقل شده که آنها از علی (ع) و ابوصالح روایت کرده اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۶، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ نیز، ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۹۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۳۷؛ ابن قتیبه، بی تا، ص ۴۲۷؛ فراء، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۲). بنا به نقل سیوطی، مجاهد و نیز ابوصالح آیه را به «انتظار ثواب» تفسیر نموده اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۵).

۲. «إلی» در «إلی ربّها ناظره» اسم است و مفرد «آلاء» و به معنای «نعمت» می باشد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۶، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۶۱-۲۶۲). در این صورت، یعنی انتظار نعمت پروردگارشان را می کشند (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۶، ص ۴۹۹-۵۰۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۶۱-۲۶۲).

۳. «نظر» جایز است که با «إلی» متعدی شود بنابر اینکه به معنای انتظار باشد؛ چنانکه روایت در آیه «أَلَمْ تَرِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ» با «إلی» متعدی شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۶، ص ۱۱۸؛ نیز، ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۹۸). آن گونه که در ارشاد الازدهان آمده، «انتظار رحمت خداوند و غفران او» نیز تفسیری دیگر است که ذیل این آیه گفته شده است (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۸۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۳۷).

از حسن نقل شده که مراد از نگاه کردن به خداوند، «نگاه کردن به نور او» می باشد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۰).

تفسیری دیگر «تنظر إلی وجه ربّها» است که ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده است (همان).

علامه طباطبایی در نقد تفسیر آیه طبق ظاهر آن و بیان تأویل آیه می‌گوید: «مراد از «نظر کردن به خدای تعالی» نظر کردن حسی که با چشم جسمانی مادی [چشم سر] انجام می‌شود، نیست؛ چون برهان قاطع قائم است بر محال بودن دیده شدن خدای تعالی، بلکه مراد نظر قلبی و دیدن قلب به وسیله حقیقت ایمان است؛ همان طور که برهان عقلی هم همین را می‌گوید و روایات ماثور از اهل بیت عصمت (ع) هم بر آن دلالت دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۱۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۶۷).

طیب نیز پس از نقل آرای تفسیری مختلف ذیل آیه می‌گوید: «نظیر این آیه در بسیاری از آیات داریم؛ مثل: «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر: ۲۲)؛ یعنی «امر ربك» و مثل «أَلَمْ تَرِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» (الفرقان: ۴۵)؛ یعنی «الی قدرة ربك». لکن مطلب از شدت وضوح احتیاج به این تفصیلات و تأویلات ندارد و لذا در اخبار ائمه (ع) داریم از حضرت رضا (ع) که فرموده‌اند: «تنظر ثواب ربها» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۳۸؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱۳، ص ۳۰۳).

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که منظور از «نظر» در این آیه به معنای نگاه با چشم سر نیست، بلکه معنای تأویلی آن مقصود است و به معنای دیدن قلبی خداوند با حقیقت ایمان و یا چشمداشت به رحمت خداوند است. اینک به بررسی ترجمه‌های آیه پرداخته می‌شود. ترجمه این آیه دو گونه صورت گرفته است:

**یک:** ترجمه‌ای که در آن به معنای ظاهری و لغوی واژه «ناظرة» یعنی «نظر کردن» و «نگاه کردن» بسنده شده و دیدگاه کلامی در آن دخالت داده نشده است؛ مانند ترجمه آیتی، بهبودی، پاینده، رضایی، فولادوند و مکارم شیرازی. در این‌گونه از ترجمه، چون واژه «ناظره» بر اساس معنای ظاهری و لغوی آن ترجمه شده است، زمینه گرایش معنای آن به مبانی کلامی گروه‌هایی چون اشاعره و حشویه که به رؤیت خداوند در قیامت و دیدن او با چشم سر معتقدند، وجود دارد؛ چنین ترجمه‌ای مناسب به نظر نمی‌رسد.

**دو:** ترجمه‌ای که با تقدیر گرفتن در آیه و دخالت دادن دیدگاه کلامی در آن، به گونه‌ای سامان یافته که زمینه انحراف فکری خوانندگان را به وجود نمی‌آورد و تجسیم و تشبیه را از ساحت خدای

سبحان دور می‌سازد؛ مانند ترجمه مجتبیوی و الهی قمشه‌ای که به ترتیب مضاف محذوف را ظاهر کرده یا مفهوم معنوی و قلبی «نظر کردن» را در نظر گرفته‌اند. مجتبیوی در ترجمه خود واژه «پاداش» را به عنوان مضاف برای واژه «رَبِّ» در تقدیر گرفته و با آوردن آن در داخل قلاب به آن اشاره کرده است که چنین ترجمه‌ای همان تفسیری است که از سوی اهل بیت (ع)، به ویژه امام رضا (ع)، بیان شده است و مجاهد، حسن، سعید بن جبیر و ضحاک از امام علی (ع) روایت کرده‌اند و مرحوم طیب نیز آن را برگزیده است.

الهی قمشه‌ای مفهوم معنوی و قلبی نظر و رؤیت را برای آیه برگزیده و منظور از نگاه کردن به خدا را نگاه کردن با چشم سر ندانسته است. این ترجمه همان تفسیری است که مرحوم علامه طباطبایی گفته است. در نتیجه از میان ترجمه‌ها، ترجمه مجتبیوی و الهی قمشه‌ای را باید به عنوان ترجمه صحیح و درست آیه برگزید.

## ۲-۳. آیات درباره عصمت انبیاء

شیعه معتقد به عصمت همه پیامبران الهی قبل و بعد از نبوت است و آیاتی که ظاهر آنها عصیان یا خطایی را به آنان نسبت می‌دهد، قبول ندارد و معتقد است باید تأویل شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ ش، ۱۹۷). آیه ذیل نمونه خوبی برای این گونه از آیات است:

نمونه: «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ...» (الفتح: ۲)

آیتی: تا خدا گناه تو را آنچه پیش از این بوده و آنچه پس از این باشد برای تو ببامرزد...

الهی قمشه‌ای: تا خدا از گناه گذشته و آینده تو درگذرد (مفسرین در این آیه گویند: مراد از گناه پیغمبر گناه او بود به عقیده مشرکان که دعوت او را به توحید خدا بزرگ‌ترین گناه او می‌شمردند و مقصود از گناه گذشته و آینده دعوت قبل از هجرت و بعد از هجرت بود)...

بهبودی: تا خداوند رحمان گناهان پیشین تو را در خونریزی جنگ بدر و گناهان بعدی تو را در خونریزی احد و احزاب ببوشاند...

پاینده: تا خدا، ناروای گذشته و آینده‌ات را ببخشد...

رضایی: تا خدا آنچه از پیامد (کار) تو مقدم شده و آنچه مؤخر شده را برایت ببامرزد، ...

فولادوند: تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو درگذرد...

مجتبیوی: تا خدا گناه تو - کارهای ناروایی که مشرکان و دشمنان درباره تو روا داشتند - را،

آنچه در گذشته بوده و آنچه اکنون و سپس تر باشد، ببامرزد - ببوشاند و بزداید... .

**مکارم شیرازی:** تا خداوند گناهان گذشته و آینده‌ای را که به تو نسبت می‌دادند ببخشد (و حقانیت تو را ثابت نموده). ...

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در میان مترجمان در ترجمه این آیه اختلاف وجود دارد. برای تشخیص ترجمه صحیح که با عصمت پیامبران الهی در تضاد نباشد، ابتدا باید دیدگاه‌های کلامی درباره آیه بررسی، سپس به نقد این ترجمه‌ها بر اساس تفسیر صحیح پردازیم. همه مسلمانان بر لزوم عصمت پیامبران هم داستان‌اند و تنها در بعضی از جزئیات این موضوع با هم اختلاف دارند. در قرآن آیاتی وجود دارد که ظاهر آنها با عصمت پیامبران ناسازگار است و چنین به نظر می‌رسد که به پیامبران نسبت گناه داده شده است. در توجیه و تأویل این‌گونه آیات، کتاب‌های مستقلی همچون «تنزیه الانبیاء» از سید مرتضی علم الهدی و «عصمة الانبیاء» از فخر رازی به یادگار مانده است.

برخی همچون نظام و پیروانش بر این باورند که گناهان منسوب به پیامبران از روی سهو و غفلت بوده و با عصمت آنان منافاتی ندارد و اشاعره معتقدند این نوع گناهان یا مربوط به قبل از بعثت یا از قبیل ترك اولی یا از گناهان صغیره می‌باشد (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۷، ص ۱۲؛ تفتازانی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱۹۴). برخی از معتزله صدور گناه کبیره از پیامبر اکرم (ص) را در پیش از بعثت جایز می‌شمارند و برخی دیگر همچون قاضی عبدالجبار آن را جایز نمی‌دانند. شیعه بر خلاف نظر معتزله و اشاعره معتقد است پیامبران باید در تمام مراحل زندگی از گناه، آلودگی، خطا و سهو، چه در گفتار و چه در کردار، چه از گناهان کبیره و چه صغیره، مصون و پاک باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ش، ۱۹۱)؛ به سخنی دیگر، امامیه عصمت پیامبر اکرم (ص) را مطلقاً واجب می‌داند (ر.ک: حلی، ۱۳۷۶ش، ۲۰۵-۲۰۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۳۱). لذا مترجم شیعی قرآن باید چنین آیاتی را به گونه‌ای ترجمه کند که با مقام عصمت پیامبران ناسازگار نباشد و در صورت ضرورت، توضیح لازم را در داخل پرانتز یا کروسه ارائه دهد. آیات ذیل از آیات مربوط به عصمت پیامبران می‌باشد که باید در ترجمه آنها دقت شود: «... وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه: ۱۲۱)، «... فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (الانبیاء: ۸۷)، «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ...» (الفتح: ۲)، «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكَارِ» (غافر: ۵۵)، «وَ وَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ \* إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِبَادُ \* فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ

ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ \* زُدُّوْهَا عَلَي فَطْفِقْ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ» (ص: ۳۰-۳۳) و برخی آیات دیگر.

همان‌گونه که پیشتر گذشت برای نقد علمی ترجمه‌ها ابتدا باید تفسیر آیه در بعد کلامی مورد کاوش قرار گیرد. در تفسیر آیه مورد نظر، دیدگاه‌های گوناگون گفته شده است. مرحوم طبرسی در مجموع نه دیدگاه برای این آیه نقل کرده است. وی ذیل آیه مورد نظر، پس از بیان دیدگاه امامیه درباره عصمت پیامبران مبنی بر معصوم بودن آنان از گناه، چه از گناهان صغیره و چه از گناهان کبیره، چه قبل از نبوت و چه بعد از نبوت و مخالف بودن آرای تفسیری مطرح شده ذیل این آیه با مذهب امامیه، آرای تفسیری عامه را چنین بر می‌شمارد:

۱. خدا گناهان قبل از نبوت و بعد از نبوت را ببخشد.

۲. گناهان قبل از فتح و بعد از فتح تو را ببخشد.

۳. وعده داده گناهی که از پیامبر سر زده یا سر خواهد زد، اگر اتفاق افتد، خواهد بخشید.

۴. گناهان گذشته پدر و مادرت آدم و حواء را به برکت تو ببخشد و گناهان آینده امتت را نیز

به برکت دعوتت ببخشد (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۱۶۸).

وی همچنین دو معنا را که امامیه در معنای این آیه گفته‌اند، این‌گونه بیان می‌کند:

يك: تا خداوند به خاطر تو گناهان گذشته امتت و گناهان آینده آنان را به وسیله شفاعتت ببخشد و منظور از «ما تقدّم و ما تأخّر» گناهی است که زمان آن گذشته یا آنها که زمانش نرسیده است، همان‌گونه که کسی به دیگری می‌گوید: گناه گذشته و آینده‌ات را بخشیدم. نسبت دادن گناهان امتت به خود حضرت صحیح است به دلیل آنکه میان پیامبر و امتش جدایی نیست و مؤید این جواب است روایتی که مفضل بن عمر از امام صادق (ع) روایت می‌کند و می‌گوید: مردی درباره این آیه از او سؤال کرد، حضرت فرمودند: «به خدا سوگند! حضرت محمد (ص) گناهی نداشت، ولی خداوند برای او ضامن شد که گناهان شیعیان علی (ع) را آنچه پیش از این بوده و آنچه در آینده صورت می‌گیرد، می‌بخشد». و عمر بن یزید روایت می‌کند که امام صادق (ع) از این آیه سخن گفت و فرمود: پیامبر (ص) گناهی نداشت و هیچ‌گاه قصد گناهی هم نکرد، ولی خداوند گناهان پیروانش را بر او حمل کرد، سپس آنها را به خاطر او بخشید.

دو: آنچه سید مرتضی ذکر کرده است که «ذنب» مصدر است و مصدر هم جایز است به

فاعل اضافه شود و هم جایز است به مفعول اضافه گردد و در این آیه، ذنب به مفعول اضافه شده

است و منظور، «ما تقدّم من ذنبهم اليك» یعنی: گناهان كفّار که مانع ورود تو به مگّه و مسجدالحرام می‌باشد. بنابراین، معنای «مغفرت» بنابر این تأویل، از بین بردن و نسخ احکام مشرکان و دشمنان پیامبر اکرم (ص) نسبت به ایشان است...» (همان، ج ۹، ص ۱۶۸-۱۶۹). مرحوم طبرسی در ادامه با توجّه به تأویل مذکور، اگر مراد از «ما تقدم و ما تأخر»، جنایاتی باشد که كفّار قریش در گذشته نسبت به تو و قومت انجام داده‌اند، آیه را بی‌اشکال می‌داند (همان، ۱۶۸). وی همچنین چند وجه دیگر را در تفسیر این آیه این‌گونه یادآوری می‌کند:

يك: معنای آیه آن است که اگر در گذشته و اکنون گناهی برای تو باشد، برای می‌بخشیدیم. دو: منظور از گناه، ترك اولی است که پسندیده است؛ زیرا روشن است که پیامبر اکرم (ص) از کسانی است که با فرمان‌های واجب خداوند مخالفت نمی‌کند؛ بنابراین، جایز است همان ترك اولی‌ها که اگر از دیگران سر می‌زد گناه به شمار نمی‌رفت، نسبت به حضرت گناه محسوب گردد و این نشانه عظمت شأن و منزلت ایشان است.

سه: این گفته به منظور تعظیم حضرت و حسن خطاب آمده است، همان‌گونه در مقام احترام

و دعا نسبت به دیگران می‌گویند: «عفا الله عنك؛ خدایت بیامرزد» (همان، ۱۶۸-۱۶۹)

علامه طباطبایی نیز ذیل این آیه، آرای مختلف تفسیری را که در تفسیر این آیه مطرح شده، در قالب هشت دیدگاه تفسیری نقل کرده و برخی از شبهات مربوط را پاسخ گفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۸، ص ۲۵۳-۲۵۷)

اینک پس از بررسی کوتاه دیدگاه‌های کلامی درباره آیه به تحلیل ترجمه‌ها می‌پردازیم. ترجمه‌های این آیه از حیث دخالت عنصر دیدگاه کلامی در آنها و همچنین ارائه ترجمه‌ای در خور ساحت معصوم پیامبر اکرم (ص) دو گونه است:

يك: ترجمه‌هایی که دیدگاه کلامی در آنها دخالت داده نشده و ترجمه‌ای تحت اللفظی می‌باشد؛ مانند ترجمه آیتی، پاینده و فولادوند که در ترجمه خویش «ذنب» را بدون هیچ توضیحی مبنی بر برائت ساحت پیامبر اکرم (ص) از ارتکاب معاصی، به «گناه» ترجمه کرده‌اند.

بهبودی نیز همین شیوه را در پیش گرفته است. عجیب‌تر اینکه ایشان با رویکردی افراط‌گرایانه و تفسیری نابجا، آنچه پیامبر اکرم (ص) به دستور خداوند و برای اعتلای اسلام انجام داده مانند جهاد در راه خدا که مستلزم کشته شدن افرادی از طرفین است، خونریزی دانسته و به صراحت معصیت را در حق پیامبر اکرم (ص) به اثبات رسانده است. چنین ترجمه‌ای از چنین آیاتی در

تعارض کامل با قرآن کریم است که پیامبر اکرم (ص) را «رحمة للعالمین» نامیده است. نیز چنین ترجمه‌ای موهم و منشأ شبهات متعددی علیه پیامبر مهربانی و عطوفت می‌باشد و چه بسا افراد سست ایمان و ناآگاه را دچار حیرت و سرگشتگی نماید.

**دو:** ترجمه‌هایی که با توضیحاتی مناسب و درخور، طبق مبنای کلامی امامیه صورت گرفته و در آنها مقام عصمت پیامبر اکرم (ص) مورد توجه قرار گرفته است؛ مانند ترجمه الهی قمشه‌ای، رضایی، مجتبوی و مکارم شیرازی.

رضایی «ذنب» را به «پیامد (کار)» ترجمه کرده است. این ترجمه با توجه به معنای واژه «ذنب» که «دنباله» می‌باشد، مناسب به نظر می‌رسد و زمینه انحراف فکری خوانندگان را به نوبه خود می‌زداید.

الهی قمشه‌ای با ترجمه «ذنب» به «گناه»، تفسیری که مفسران در مورد گناه پیامبر اکرم (ص) بیان کرده‌اند، در توضیح آن آورده است و با این کار احتمال برداشت نادرست از آیه را از بین برده است. در واقع، ترجمه ایشان همسو با مبانی کلامی امامیه در رابطه با عصمت پیامبران می‌باشد. مجتبوی در ترجمه خود با آوردن توضیحی برای گناه پیامبر اکرم (ص) امکان برداشت نادرست مخاطب را از بین برده است؛ چرا که ایشان گناه را به کارهای ناروایی که مشرکان و دشمنان درباره پیامبر عظیم الشان خداوند (ص) روا می‌داشتند، تفسیر کرده است. مکارم شیرازی با آوردن عبارت توضیحی «که به تو نسبت می‌دهند»، شبهه تثبیت گناه برای پیامبر اکرم (ص) را از سوی خداوند می‌زداید. ترجمه وی با این عبارت توضیحی همان تفسیری است که مرحوم الهی قمشه‌ای در ترجمه خویش در تفسیر ترجمه خویش از آیه آورده است. از میان ترجمه‌ها ابتدا ترجمه رضایی و مکارم و سپس ترجمه مجتبوی با افزوده‌ای تفسیری که دارد، ترجمه درست و دقیق آیه می‌باشند.

### ۳-۳. آیات اوصاف و ویژگی‌های خداوند

تشابه برخی آیات در قرآن کریم به خاطر وجود برخی مفاهیم و اصطلاحاتی است که از مفهوم و کیفیت آنها آگاهی کامل نداریم و مفسران بر اساس دیدگاه‌های کلامی خود تفسیرهای گوناگونی از آنها دارند. اصطلاحاتی از قبیل کرسی، عرش، لوح محفوظ، کتاب مبین، بیت المعمور، صمد، اعراف، دابّه، حروف مقطعه و ... از این قبیل مفاهیم است. دو نمونه از این قبیل آیات در ادامه می‌آید.

**نمونه اول:** «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا...» (البقره: ۲۵۵)

**آیتی:** کرسی او آسمانها و زمین را دربردارد. نگهداری آنها، بر او دشوار نیست...  
**الهی قمشه‌ای:** قلمرو علمش از آسمانها و زمین فراتر، و نگهداری زمین و آسمان بر او آسان و بی‌زحمت است،...

**بهبودی:** عاصمه سلطنت و اقتدارش چنان فراخ و گسترده است که می‌تواند همه آسمانها و زمین را در خود جای دهد...

**پابنده:** قلمرو او آسمانها و زمین را فرا گرفته و نگهداشتنش او را خسته نمی‌کند...  
**رضایی:** پایتخت (علم و قدرت) او، آسمانها و زمین را دربر گرفته و نگاهداری آن دو بر او دشوار نیست...  
**فولادوند:** کرسی او آسمانها و زمین را دربر گرفته، و نگهداری آنها بر او دشوار نیست،...

**مجتبوی:** کرسی - دامنه علم و قلمرو فرمانروایی - او آسمانها و زمین را فرا گرفته است، و نگاهداشت آنها بر او دشوار نیست...

**مکارم شیرازی:** تخت (حکومت) او، آسمانها و زمین را دربر گرفته و نگاهداری آن دو [آسمان و زمین]، او را خسته نمی‌کند...  
واژه «کرسی» در دو جای قرآن آمده است. يك مورد آن در آیه «وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ أَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ» (ص: ۳۴) است که به معنای «تخت» می‌باشد و همه مترجمان آن را به همان معنای اصلی ترجمه کرده‌اند. اما معنای واژه «کرسی» در آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲۵۵) که به «آیه الکرسی» نامبردار است، مورد اختلاف است و تفسیرهای متفاوتی برای آن ارائه شده است و تفسیرهای متفاوت، خود زمینه پیچیدگی و دشواری در معنای اصلی این واژه شده است. ناگفته نماند که معمولاً بحث از چیستی «کرسی» خداوند همراه با بحث از چیستی «عرش» می‌باشد و همین مباحث و تفسیرهای گوناگون از این دو، سبب دشواری فهم این دو واژه شده است.

به هر حال، برخی از این دیدگاه‌های کلامی مطرح درباره «کرسی» به قرار ذیل است:  
۱. کرسی یعنی علم و آگاهی خدا که آسمانها و زمین را فرا گرفته است. این معنا از ابن عباس نقل شده است. همین معنا از امام باقر و امام صادق (ع) نیز روایت شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۲۸). طبری نیز این معنا را ترجیح داده

(شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۱۲) و شیخ طوسی نیز آن را برگزیده است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۹). طبق این تفسیر، کرسی وجود حقیقی ندارد، بلکه معنایی کنایی یعنی «علم خدا» از آن مراد است.

علامه طباطبایی ضمن اینکه کرسی را کنایه از علم خداوند می داند، وجود حقیقی نیز برای آن قائل است و آن را مرتبه‌ای از مراتب وجود می داند. به نظر ایشان مراد از کرسی، آن مقام ربوبی است که تمامی موجودات آسمان‌ها و زمین قائم به آن هستند. پس کرسی مرتبه‌ای از مراتب علم خداست که تمام عالم قائم بدان است و همه چیز در آن محفوظ و نوشته شده است؛ بنابراین، عرش و کرسی در حقیقت، امر واحدی هستند که به حسب اجمال و تفصیل دارای دو مرتبه‌اند و اختلافشان در حقیقت، رتبی است و هر دو از حقایق وجودی هستند، ولی نه آن طور که عده‌ای پنداشته‌اند که [این دو] تختی است و خداوند را بر آن حمل می کنند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۳۶).

۲. مراد از «کرسی» پادشاهی، سلطنت و قدرت است و معنای آیه این است که قدرت و عظمت او آسمان‌ها و زمین را فرا گرفته است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۲۹). این تفسیر نیز معنایی کنایی از آیه است.

۳. تفسیر دیگر این است که «کرسی» تختی است غیر از عرش. این تفسیر از امام صادق (ع) نقل شده است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۹)

۴. از حسن بصری نقل شده که وی «کرسی» را همان عرش دانسته است (همان؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۲۸)؛ زیرا تخت گاهی به «عرش» توصیف می شود (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۳).

۵. بعضی از اهل سنت، حشویه و سلفیه، کرسی را به همان معنای ظاهری خود گرفته و گفته‌اند: کرسی جسم بزرگی به وسعت آسمان‌ها و زمین است و بعضی از آنان کرسی را با عرش یکی دانسته‌اند و بعضی دیگر آنها را دو جسم متفاوت پنداشته‌اند. برخی کرسی را پایین تر از عرش و بعضی دیگر زیر زمین گمان کرده‌اند. فخر رازی پس از بیان تفسیرهای مختلف برای «کرسی» و رد آنها همین تفسیر را برگزیده که کرسی جسم بزرگی به وسعت آسمان‌ها و زمین است (همان، ۱۳-۱۴)

حال به بررسی ترجمه‌ها می‌پردازیم. ترجمه‌های ارائه شده از واژه «کرسی» ذیل آیه، سه گونه است:

**یک:** ترجمه‌هایی که به صورت تحت‌اللفظی واژه کرسی را در ترجمه آورده‌اند؛ مانند ترجمه آیتی و فولادوند که واژه «کرسی» را عیناً در ترجمه خود آورده‌اند.

**دو:** ترجمه‌هایی که پس از ترجمه تحت‌اللفظی از واژه «کرسی» و آوردن توضیحی برای آن، دیدگاه کلامی را در ترجمه خویش دخالت داده‌اند؛ مانند ترجمه بهبودی، رضایی، مجتبی و مکارم.

ترجمه بهبودی از واژه «کرسی»، دومین دیدگاه بیان شده برای این واژه می‌باشد. رضایی با ترجمه «کرسی» به «پایتخت» و افزودن دو واژه علم و قدرت در توضیح آن، از پذیرش معنای ظاهری آن احتراز جسته و دو تفسیر نخست را در ترجمه خویش نمایان ساخته است.

مجتبی با آوردن توضیحی برای «کرسی» تفسیری را در ترجمه خویش دخالت داده است که ناظر به تفسیر منقول از ابن عباس و امام باقر و امام صادق (ع) می‌باشد. مکارم شیرازی ضمن ترجمه «کرسی» به «تخت»، با آوردن واژه «حکومت» در توضیح آن، از اراده معنای ظاهری آن احتراز جسته است؛ از این رو، می‌توان ترجمه ایشان را ناظر به تفسیر دوم «کرسی» دانست که معنایی کنایی از آن اراده شده است.

**سه:** ترجمه‌هایی که کرسی را به معنای اصلی و لغویش نگرفته، بلکه آن را با دخالت عنصر کلامی در ترجمه، به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که شبهه تجسیم را از خدای سبحان می‌زداید؛ مانند ترجمه الهی قمشه‌ای و پاینده. ترجمه الهی قمشه‌ای از «کرسی» به «قلمرو علم» همان تفسیری است که از ابن عباس نقل شده و از امام باقر و امام صادق (ع) نیز روایت گردیده است و طبری و شیخ طوسی نیز آن را پذیرفته‌اند.

با توجه به بررسی‌ای که صورت گرفت، ترجمه واژه «کرسی» در این آیه به قلمرو علم و فرمان‌روایی، ترجمه‌ای درست و پذیرفتنی می‌باشد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

روشن شد که در ترجمه آیات متشابه قرآن نباید از مبانی کلامی و ضرورت‌های اعتقادی غافل شد و آیات را مطابق ظاهر الفاظ ترجمه نمود؛ زیرا آیات متشابه نمی‌توانند معنایی روشن و

قاطع به مخاطب ارائه دهند، بلکه زمینه را برای برداشت‌های گوناگون باز می‌گذارد و از آنجایی که مخاطب بیشتر ترجمه‌های قرآن، عموم مردم هستند که هم با زبان و ادبیات عربی آشنایی کامل ندارند و هم ممکن است مطالعات کلامی و اعتقادی چندانی نداشته باشند، اهمیت این مطلب دوچندان می‌شود. از این رو، در ترجمه چنین آیاتی، باید مبانی مسلم کلامی اسلام و مذهب تشیع را دخالت داد و برداشت از آیات را به تفسیر راجح محدود ساخت.

به دلیل پرهیز از اختلاط قرآن با برداشت مترجم، باید نکات توضیحی را به مقدار ضرورت، - هرچند مختصر - در داخل پرانتز، گیومه یا قلاب ارائه داد تا زمینه گرایش‌های باطل و نادرست به حداقل برسد و امکان انحرافات فکری و عقیدتی را فراهم نیاورد.

دلیل دیگر آنکه ترجمه نوعی تفسیر است؛ یعنی هر مترجمی نخست باید متن قرآن را بفهمد، سپس تلاش کند فهم خود را به زبان دیگری انتقال دهد، گویی ترجمه، تفسیر موجز است که تا حد ممکن با متن اصلی تطابق دارد. همان‌گونه که در تفسیر، مراد واقعی خداوند کشف و بیان می‌شود، در ترجمه نیز همین هدف دنبال می‌شود و باید جمیع مقاصد و معانی واقعی حسب فهم مترجم به زبان مقصد منتقل شود و اگر فقط کشف و انتقال مفاد استعمالی در ترجمه هدف بود، آگاهی مترجم از معانی لغوی واژگان قرآن، ادبیات عرب، علم معانی و بیان و آگاهی از زبان مقصد کفایت می‌کرد، حال آنکه نه تنها آگاهی مترجم از تفسیر صحیح آیات از ضروریات ترجمه قرآن است، حتی برخی مراکز متولی ترجمه قرآن کریم و نیز بعضی مترجمان، طرح ترجمه جمعی قرآن را مطرح می‌کنند و بر ضرورت بهره گرفتن از تخصص‌ها و فنون گوناگون در ترجمه قرآن کریم تأکید دارند. با توجه به آنچه از نمونه ترجمه آیات مشتمل بر تشابه گذشت، معلوم می‌شود که در ترجمه قرآن کریم، مراد واقعی آیات، کشف و به زبان دیگری منتقل می‌شود و در کشف معانی برخی آیات مانند آیات متشابه، پیش فهم‌ها و باورهای مسلم و قطعی اعتقادی مؤثرند. این تأثیر در ترجمه برخی مترجمان به نسبت ملاحظه می‌شود.

## ۵. فهرست منابع

## الف) کتابها و مقالات

## - القرآن الکریم

- ابن ابی الحدید. (۱۳۳۷ش). شرح نهج البلاغه. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم. (بی تا). غریب القرآن. بی جا: بی نا.
- ابن منظور، محمد. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. چاپ سوم. لبنان: دار صادر.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (بی تا). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع. تصحیح و تعلیق حموده غرابه. قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۷۷ش). شرح المختصر. چاپ نهم، قم: دار الحکمه.
- تقیه، محمدحسن. (۱۳۷۹ش). «بایسته‌های ترجمه قرآن و متون مقدّس»، قرآن درآینه پژوهش. تهران: رایزن.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۳۷۶ش). باب حادی عشر. ترجمه میرزا محمدعلی حسینی شهرستانی. چاپ سوم. قم: دفتر نشر معارف.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۶ش). منطق ترجمه قرآن. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۶ش). رؤیة الله فی ضوء الكتاب والسنة و العقل. بی جا: بی نا.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۱۹ق). ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن. بیروت: دار التعارف.

- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). *فتح القدير*. دمشق، بیروت: دار ابن کثیر-دار الکلم الطیب.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). *ترجمه تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). *جوامع الجامع*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*. ترجمه احمد امیری شادمهری. چاپ دوم. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. مقدمه محمد جواد بلاغی. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ترجمه حسین نوری و دیگران، تحقیق رضا ستوده. تهران: فراهانی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. تهران: اسلام.
- فراء، یحیی بن زیاد. (بی تا). *معانی القرآن*. تحقیق احمد یوسف نجاتی، محمدعلی نجار و عبدالفتاح اسماعیل شلبی. مصر: دار المصریة.
- کاشانی، ملا فتح الله. (۱۴۲۳ق). *زبدة التفاسیر*. تحقیق بنیاد معارف اسلامی. قم: بنیاد معارف اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفاری. چاپ پنجم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

- کریمی، مصطفی. (۱۳۸۳ش). «ضرورت به کارگیری باورهای صحیح در ترجمه قرآن کریم»، معرفت، ش ۸۳، ص ۲۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸ش). *آموزش عقاید*. چاپ دوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۱ش). *تاریخ قرآن*. چاپ چهارم. تهران: سمت.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۶۶ش). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: بی‌نا.
- میزگرد غیر حضوری. (۱۳۷۲ش). «ترجمه قرآن، مشکلات و دیدگاه‌ها»، مترجم. سال سوم، ش ۱۰.

#### ب) ترجمه‌های قرآن

- آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۷۴ش). *ترجمه قرآن مجید*. تهران: سروش.
- الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۲ش). *ترجمه قرآن مجید*. قم: فاطمة الزهراء.
- بهبودی، محمد باقر. (۱۳۶۹ش). *ترجمه قرآن مجید (معانی القرآن)*. تهران: خانه آفتاب.
- پاینده، ابوالقاسم. (بی‌تا). *ترجمه قرآن مجید*. بی‌جا: بی‌نا.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۸ش). *ترجمه قرآن مجید*. تهران: دوستان.
- رضایی اصفهانی و همکاران، محمدعلی. (۱۳۸۳ش). *ترجمه قرآن مجید*. قم: مؤسسه تحقیقاتی دارالذکر.
- فولادوند، محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). *ترجمه قرآن مجید*. تهران: دار القرآن الکریم.
- مجتبی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۱ش). *ترجمه قرآن مجید*. تهران: حکمت.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳ش). *ترجمه قرآن مجید*. قم: دار القرآن الکریم.

## A Comparative Analysis of the Principal Themes in Surah al-Takāthur from the Perspectives of Allamah Tabatabai and Ibn Ashur

Zahra Moradipoor 

- Ph.D. in Quran and Hadith Sciences, University of Ilam, Ilam, Iran.  
Email: z.moradipoor.1402@gmail.com


Article Info	Abstract
Article type: <b>Research</b>	The blessed Surah At-Takathur, revealed in the early Islamic period, holds particular significance due to its emphatic pedagogical admonitions and potent warnings regarding the chastisement of the Hereafter. Employing a library-based and comparative method, this research investigates and analyzes the viewpoints of two eminent Islamic exegetes, Allamah Tabatabai and Ibn Ashur, concerning the principal themes of this surah. The findings reveal that while both exegetes concur on the overarching principle of the warnings and the unequivocal occurrence of otherworldly punishment, significant differences exist in their perspectives regarding the "timing of beholding the Hellfire." Allamah Tabatabai, adopting a mystico-philosophical approach, posits the potential vision of Hell in this very world, whereas Ibn Ashur confines this witnessing strictly to the posthumous realm. Furthermore, discrepancies are observed in the two interpreters' understanding of the "significance of visiting graves." The comparative study of the commentaries Al-Mizan and At-Tahrir wa al-Tanwir demonstrates that these divergences stem from fundamental and methodological differences in Qur'anic hermeneutics, which are exhaustively examined in this study.
Article history : Received :	
<b>2025/2/19</b>	
Accepted: <b>2025/7/23</b>	
Published: <b>2025/12/6</b>	
<b>Keywords:</b> Surah al-Takathur, Jahim, Naim, Allamah Tabatabai, Ibn Ashur.	

**Cite this article:** Moradipoor, Zahra (2025). A Comparative Analysis of the Principal Themes in Surah al-Takāthur from the Perspectives of Allamah Tabatabai and Ibn Ashur. Journal of Theological and Exegetical Studies, Year 1, Issue 1, Winter 2025, Serial Number 2, (51-70)

**Publisher:** Allameh Tabatabai Specialized Center, Kermanshah



## بررسی تطبیقی مفاهیم کلیدی سوره تکاثر از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن عاشور

زهرا مرادی پور 

- دکترای تخصصی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. رایانامه: z.moradipoor.1402@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: <b>پژوهشی</b> تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۸/۱۵</p> <p><b>واژه‌های کلیدی:</b> سوره تکاثر جحیم، نعیم، علامه طباطبایی، ابن عاشور.</p>	<p>سوره مبارکه تکاثر، از سوره‌های نازل‌شده در صدر اسلام است که به دلیل تأکیدات تربیتی و هشدارهای قوی درباره عذاب آخرت، اهمیت ویژه‌ای دارد. این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و تطبیقی، به بررسی و تحلیل آرای تفسیری دو مفسر برجسته اسلامی، علامه طباطبایی و ابن عاشور، پیرامون مفاهیم اصلی این سوره پرداخته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که هر دو مفسر بر اصل کلی هشدارها و قطعی بودن وقوع عذاب در آخرت اتفاق نظر دارند؛ اما تفاوت‌های مهمی در دیدگاه آنها درباره «زمان مشاهده آتش جهنم» وجود دارد. علامه طباطبایی با رویکردی عرفانی-فلسفی، احتمال مشاهده جهنم در همین دنیا را مطرح می‌کند، در حالی که ابن عاشور این مشاهده را محدود به جهان پس از مرگ می‌داند. علاوه بر این، تفاوت‌هایی نیز در برداشت دو مفسر درباره «اهمیت زیارت قبور» دیده می‌شود. مطالعه تطبیقی تفاسیر «المیزان» و «التحریر و التنبیر» نشان می‌دهد که این اختلافات، ناشی از تفاوت‌های مبنایی و روشی در تفسیر آیات است که در این پژوهش به‌طور مفصل مورد بررسی قرار گرفته است.</p>

استناد: مرادی‌پور، زهرا (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی سوره تکاثر از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن عاشور. پژوهش‌نامه معارف

کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۲ (۷۰-۵۱).



ناشر: مرکز تخصصی علامه طباطبایی ره کرمانشاه

### ۱. مقدمه

قرآن کریم به دلیل اعجاز بی نظیر خود و نقش مهمش در تغییر فرهنگ‌های ناسالم به فرهنگ‌های سازنده و هدایت فردی و اجتماعی، همواره منشوری مورد مراجعه انسان‌ها بوده است. یکی از ویژگی‌های اصلی قرآن، «سهل و ممتنع» بودن آن است؛ یعنی با زبان مردم عادی و قابل فهم نازل شده، اما دارای لایه‌ها و معانی عمیقی است که به تفکر و تفسیر دقیق نیاز دارد. از زمان نزول قرآن تاکنون، دانش تفسیر رشد کرده و مفسران مختلف با توجه به شرایط و ویژگی‌های خود، برداشت‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. هر تفسیر، بازتابی از معلومات، باورها، ویژگی‌های شخصی، جغرافیا، تحولات تاریخی و وضعیت فرهنگی و اجتماعی مفسر است. با گذشت زمان، به‌ویژه در عصر حاضر که با تنوع دیدگاه‌ها و تحولات سریع مواجه هستیم، ضرورت دارد که معیارهای منطقی و علمی برای انتخاب بهترین و عقلانی‌ترین تفسیرها به کار گرفته شود. در غیر این صورت، همه باید یک تفسیر یکسان و ثابت از قرآن داشته باشند؛ در حالی که هر تفسیر، مانند لباسی است که مفسر بر تن قرآن می‌پوشاند (رضایی اصفهانی و دیگران، ۱۴۰۱ق).

سوره تکاثر به دلیل هشدارهای جدی نسبت به عذاب آخرت و پیام‌های تربیتی خود، توجه بسیاری از مفسران قرآن را به خود جلب کرده است. اما با وجود اتفاق نظر کلی درباره اهمیت این سوره، برداشت‌های مختلفی نسبت به زمان و نحوه رؤیت عذاب الهی و نیز موضوع زیارت قبور دیده می‌شود. این تفاوت‌ها که عمدتاً ناشی از رویکردهای متفاوت تفسیر است، نیازمند بررسی و تحلیل تطبیقی دقیق است تا بتوان به فهم بهتری از مفاهیم این سوره دست یافت. این مقاله به بررسی تطبیقی سوره تکاثر در دو تفسیر مهم اسلامی، یعنی «المیزان فی تفسیر القرآن» اثر علامه طباطبایی و «التحریر و التتویر» اثر ابن عاشور می‌پردازد. سوره تکاثر که درباره رقابت دنیاطلبی و یادآوری اهمیت آخرت است، در هر دو تفسیر به عنوان پیامی عمیق درباره آگاهی انسان نسبت به دنیا و آخرت تحلیل شده است. علامه طباطبایی بیشتر بر تفسیر فلسفی و عرفانی آیات تأکید دارد و رابطه دنیا و آخرت را به صورت اخلاقی و معنوی بررسی می‌کند، در حالی که ابن عاشور در التحریر و التتویر با رویکردی ادبی، تاریخی و زبان‌شناسی، ساختار آیات و نکات بلاغی را دقیق‌تر تحلیل کرده است. مقایسه این دو تفسیر نشان می‌دهد که هر دو، با روش‌های متفاوت، به تعمیق فهم پیام سوره کمک کرده و مکمل یکدیگر هستند.

در نهایت، مطالعه تطبیقی، درک جامع‌تری از سوره تکاثر و اهمیت آن در آموزش ارزش‌های دینی و انسانی به دست می‌دهد.

همچنین یکی از حوزه‌هایی که اختلاف نظر بین مفسران، به‌ویژه میان شیعه و سنی، به چشم می‌خورد، تفسیر آیات مرتبط با اهل بیت (ع) است؛ هرچند اشتراکات فراوانی نیز در این بین وجود دارد. این اختلاف بیشتر ناشی از تفاوت در مبانی تفسیر و تأثیر اعتقادات فردی مفسران است. بر این اساس، این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی، به بررسی تطبیقی تفاسیر دو مفسر شاخص از شیعه و سنی، یعنی علامه طباطبایی و ابن عاشور پرداخته است. این دو مفسر هم‌عصر بوده و رویکردهای اجتهادی دارند.

پیشینه پژوهش‌ها نشان می‌دهد که هرچند مطالعات متعددی به صورت مستقل درباره هر یک از این دو مفسر و همچنین آموزه‌های تربیتی سوره تکاثر انجام شده، اما پژوهش تطبیقی متمرکز بر آرای این دو مفسر درباره سوره تکاثر تاکنون انجام نشده است.

## ۲. مفهوم‌شناسی کلیدی

### ۲-۱. لهو

در منابع تفسیری «لهو» به معنای منحرف شدن یا بازداشتن از مسیر اصلی به سوی تمایلات و هوای نفسانی آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۴۸۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۷، ص ۲۵۳). این واژه نشان‌دهنده نوعی سرگرمی یا مشغول شدن بی‌فایده و بی‌هدف است که انسان را از مسیر درست و وظایف اصلی‌اش دور می‌کند.

### ۲-۲. تکاثر

لغویان در توضیح واژه «تکاثر»، این کلمه را به معنای رقابت و تلاش برای افزایش مال، ثروت و جایگاه اجتماعی دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۰۳). همچنین معنای دیگری که برای این واژه ذکر کرده‌اند، تفاخر و مباهات بر اساس کثرت مال، تعداد افراد خانواده و فرزندان است (قاموس قرآن، ج ۶، ص ۹۳). در واقع، تکاثر اشاره به یک رقابت ناسالم دارد که در آن افراد به جای تمرکز بر ارزش‌های واقعی، تنها به دنبال جمع‌آوری و افزایش مادیات هستند.

## ۳. مبانی تفسیری

در مطالعات تفسیری، معمولاً مبانی و دیدگاه‌های مفسران را به دو دسته کلی مبانی عام و خاص تقسیم می‌کنند. دسته نخست شامل زندگی‌نامه، آثار منتشر شده، نظر دیگران درباره

مفسر، و به طور کلی جهان بینی و نگرش کلی او به مسائل دینی، فلسفی و اجتماعی است و دسته دوم مشتمل بر نگرش و رویکرد ویژه‌ای است که مفسر نسبت به قرآن و روش تفسیر آن دارد و ممکن است به جنبه‌های خاصی از متن یا معنا توجه ویژه کند.

### ۳-۱. شناخت نامه مفسران

#### ۳-۱-۱. علامه سید محمدحسین طباطبایی

علامه طباطبایی از برجسته‌ترین مفسران شیعه، فیلسوف، اصولی، فقیه و عارف شناخته شده معاصر است. ایشان در تبریز متولد شد و زندگی‌نامه خود را در سال ۱۳۴۱ ش. نوشت. علامه حدود ۲۰ سال پس از آن، در سال ۱۳۶۰ ش. دار فانی را وداع گفت و در مسجد بالاسر حرم حضرت معصومه (س) به خاک سپرده شد. آثار متعددی از ایشان برجای مانده که مهم‌ترین آنها، تفسیر قرآن کریم به نام «المیزان فی تفسیر القرآن» است. از دیگر آثار ایشان می‌توان به «سنن النبی»، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، «نهایة الحکمه»، «شیعه در اسلام» و «قرآن در اسلام» اشاره کرد. علامه طباطبایی کار بر روی تفسیر المیزان را از سال ۱۳۳۳ ش. آغاز کرد و در ۲ آبان ماه ۱۳۵۰ ش. آن را به پایان رساند. انگیزه اصلی وی از شروع این تفسیر، تدریس در حوزه علمیه قم و درخواست مکرر شاگردان برای جمع‌آوری و تنظیم مباحث درسی بود. این تفسیر عظیم و جامع، شامل مباحث عمیق قرآنی، حدیثی، فلسفی، عرفانی، ادبی، اخلاقی، تاریخی و اجتماعی است و رویکردی نوآورانه، تحقیقی و کاملاً مستدل دارد که باعث شده المیزان به یکی از مراجع اصلی تفسیری شیعه تبدیل شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق).

رویکرد علامه طباطبایی در تفسیر، تلفیقی از روش‌های مختلف است؛ ایشان هم به آیات و روایات توجه ویژه دارد، هم به مباحث فلسفی و عرفانی می‌پردازد و تلاش می‌کند تا معانی ژرف قرآن را به زبان قابل فهم برای مخاطبان بیان کند. در این روش، تفسیر صرفاً توضیح ظاهری آیات نیست، بلکه بررسی مفاهیم عمیق، ارتباطات فلسفی و معانی اخلاقی و اجتماعی آیات را نیز دربرمی‌گیرد. در واقع باید گفت، در تبیین خاستگاه فکری رویکرد تفسیری علامه طباطبایی، توجه به نقش بنیادین حکمت متعالیه ملاصدرا ضروری است؛ زیرا دیدگاه‌های فلسفی-عرفانی ملاصدرا، به ویژه درباره مراتب هستی، مسئله علم الیقین و عین الیقین، و ادراکات مثالی، زیرساخت نظری محکمی را برای تفسیر علامه فراهم آورده است. بر این اساس، این نگرش کلان فلسفی، علامه را قادر می‌سازد تا از سطح ظاهر الفاظ فراتر رفته و به

تأویل و تفسیر هماهنگ با سیر تکاملی انسان و تجرد نفس پردازد؛ رویکردی که مبنای تفاوت‌های عمیق تفسیری او با مفسرانی مانند ابن عاشور با گرایش غالب ادبی-تاریخی، است.

### ۳-۱-۲. ابن عاشور

محمد الطیب ابن عاشور یکی از مفسران برجسته اهل سنت و از علمای تونس بود که به دلیل تفسیر جامع و تحلیلی خود به نام «التحریر و التنویر» شناخته شده است. وی در خانواده‌ای عالم به علوم دینی به دنیا آمد و تحصیلات دینی و فقهی خود را در تونس و کشورهای دیگر تکمیل کرد. فعالیت‌های علمی او علاوه بر تفسیر قرآن، شامل فقه، اصول فقه و علوم قرآنی بود و در جهان اسلام جایگاه قابل توجهی داشت. کتاب «التحریر و التنویر» یکی از تفسیرهای مهم و جامع قرآن است که بر پایه مطالعه عمیق زبان عربی، ادبیات، علوم دینی و سنت پیامبر (ص) نوشته شده است. ابن عاشور تلاش کرده است با رعایت دقیق قواعد زبان عربی و توجه به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی، مفاهیم آیات را به صورت دقیق و علمی تبیین کند. رویکرد او بیشتر متکی به روش لغوی، نحوی و تاریخی است و از تحلیل‌های فلسفی و عرفانی کمتر استفاده می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق).

### ۳-۲-۱. مبانی عام ابن عاشور

ابن عاشور با نگرشی اجتهادی و علمی، تلاش کرده است تا تفسیری ارائه دهد که مبتنی بر اصول دقیق زبان‌شناسی، تاریخ صدر اسلام و فقه باشد. وی تأکید ویژه‌ای بر فهم واقعی واژگان و آیات در متن اصلی و زمان نزول دارد و معتقد است تفسیر باید بر مبنای شواهد محکم نقلی و دلالت‌های لغوی و نحوی باشد. از ویژگی‌های مهم مبانی عام ابن عاشور می‌توان به رویکرد انتقادی او نسبت به تفاسیر قبلی و تأکیدش بر استفاده از منابع معتبر و سنتی اشاره کرد. وی در این مسیر، روش اجتهادی و منطقی را در تفسیر به کار گرفته و سعی دارد تفسیر قرآن را تا حد امکان از تأثیرات غیرعلمی و شخصی دور نگه دارد.

### ۳-۲-۲. مبانی خاص ابن عاشور در تفسیر قرآن

رویکرد خاص ابن عاشور به قرآن، مبتنی بر دقت در معناشناسی و توجه به شرایط نزول آیات است. او تأکید زیادی بر مفهوم دقیق کلمات و ارتباط آنها با زمینه تاریخی و فرهنگی دارد. به همین دلیل در تفسیر سوره تکاثر نیز بیشتر بر معنای لغوی واژگان و کاربردهای آن در

زمان نزول تمرکز می‌کند و کمتر به تفسیرهای عرفانی یا فلسفی می‌پردازد. ابن عاشور معتقد است بسیاری از مفاهیم قرآن باید با توجه به سیاق آیات و سنت پیامبر (ص) فهمیده شود و دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی که بعدها وارد تفسیر شده‌اند، نباید به عنوان تفسیر اصلی قرآن در نظر گرفته شوند. این نگاه باعث شده که تفسیر او در عین جامعیت، کاملاً مستند و نزدیک به متن اصلی باشد.

#### ۴. بررسی تطبیقی آرای تفسیری

##### ۴-۱. شناخت‌نامه سوره: نامگذاری، مکی یا مدنی بودن و ترتیب نزول

در خصوص نامگذاری سوره، ابن عاشور با استناد به منابع مختلف می‌نویسد: قال الألوسی: أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن أبي هلال: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يسمونها المقبرة و سميت في معظم المصاحف و معظم التفاسير سورة التكاثر ... و سميت في بعض المصاحف سورة أهاکم (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۴۵۵). اما علامه طباطبایی کوچکترین اشاره‌ای به نام سوره یا علت نامگذاری ننموده است.

در خصوص مکی یا مدنی بودن سوره، ابن عاشور پس از ذکر اقوال مختلف، با استناد به مفاد غلظت تهدید، نظر بر مکی بودن آن دارد. اما علامه طباطبایی با استناد به سیاق، هر دو احتمال مکی یا مدنی بودن را قوی می‌داند. به نظر می‌رسد سوره مبارکه تکاثر به شهادت سیاق و مقایسه آن با سایر سوره‌های مکی و بنابر گفته مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، از سوره‌های مکی باشد.

در ادامه، ابن عاشور روایاتی را در مورد سبب نزول می‌آورد که روش تفسیری وی را تأیید می‌کند. اما علامه با توجه به دیدگاه خاص خود در تفسیر قرآن به قرآن، در قسمت «بیان» به این مطلب نمی‌پردازد. دلیل این رویکرد را می‌توان در دو نکته کلیدی جستجو کرد: با توجه به بحث جعل و وضع حدیث و انگیزه‌های متعدد جااعلان - که بسیاری از احادیث جعلی معطوف به شأن نزول و اسباب نزول سوره‌ها بوده است - و نیز با عنایت به اینکه رسالت تفسیر قرآن، کشف مدلول و مقصود قطعی آیات است و باید با یقین و اطمینان ارائه گردد، به نظر می‌رسد مطالب دارای سند ضعیف یا ظنی‌الصدر (از جمله احادیث) می‌بایست پیش از استفاده، مورد پالایش و بررسی انتقادی دقیق قرار گیرند و در متن تفسیر اصلی آیات وارد نشوند.

در مورد ترتیب نزول نیز علامه سکوت می‌کند و ابن عاشور بنا بر مکی بودن، آن را شانزدهمین سوره بعد از کوثر و قبل از ماعون می‌داند.

#### ۴-۲. اغراض سوره و مخاطب آن

در این مرحله، ابن عاشور به بیان سه غرض مهم سوره می‌پردازد و آنها را در سه محور «توبیخ از لهُو»، «تدبر در آنچه ما را از جحیم دور می‌کند» و «بعث و سؤال از نعیم» خلاصه می‌کند. اما علامه طباطبایی با پشتوانه مبنای خاص قرآنی خود که همان وحدت موضوعی تمام آیات سوره است، از بیان غرض‌های جداگانه پرهیز می‌کند و به سراغ بیان آیات می‌رود و عنوان می‌نماید این سوره مردم را به شدت توبیخ می‌کند که با تکاثر و مسابقه در ثروت اندوزی، خود را از سعادت واقعی محروم نکنند.

در پاسخ به این سؤال که مخاطب «الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ» کیست؟ علامه معتقد است مخاطب، عموم مردم هستند. اما ابن عاشور با این استدلال که در زمان نزول این سوره تعداد مسلمانان زیاد نبوده و آنان از قبح تکاثر آگاه بوده‌اند، معتقد است مخاطب، مشرکان هستند.

قرآن نسخه شفابخشی است که برای هدایت ابدی بشریت نازل گردیده و ابدیت و همگام با زمان بودن از خصایص آن محسوب می‌شود. بدون شک قرآن مختص گروه و قبیله و جغرافیا و عصر خاصی نیست تا بخواهیم آیات را در همان جا منجمد کنیم. به نظر قاعده عقلانی «جری و تطبیق» در این خصوص حائز اهمیت است تا اثربخشی قرآن شامل همه انسان‌ها در همه اعصار شود. در این سوره نیز که رذیله اخلاقی رفتارها و تعاملات فخرفروشانه در روابط انسانی تقبیح و نسبت به پیامد آن - که حتی اخروی هم هست - هشدار جدی داده شده است، شامل مردمان این زمان که عصر پیشرفت علم و تکنولوژی و بالارفتن سطح رفاه اجتماعی است نیز می‌شود؛ زمانه‌ای که گاه ممکن است افراد، ارزش را ضد ارزش و هنجار را ناهنجار تلقی کنند و ملاک ارزش‌گذاری افراد را در میزان بهره‌مندی‌شان از امورات مادی بدانند.

نزدیک‌ترین معنایی که از نتیجه تکاثر به ذهن مفسران می‌رسد، این است که انسان را از یاد آخرت و ذکر خداوند غافل می‌کند و باعث می‌شود تا لحظه مرگ در گمراهی به سر ببرد. همین معنا نیز متناسب با مفهوم واژه «لهُو» است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۸۱۹؛ عبدالرزاق بن همام، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۲۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۸۳؛ طبرسی،

۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۸۱۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۳۸۵؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۵۹۷).

#### ۳-۴. تفسیر آیه «حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ»

در شرح و بیان مفهوم این آیه، دو نظر از سوی مفسران مطرح شده است:

##### ۳-۴-۱. تکاثر تا حد زیارت قبور

ظاهر آیه این است که تکاثر تا این مرحله شما را کشاند که به دیدن قبرها رفتید و به تعداد مردگان و قبرهایتان مباحات کردید (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ص ۴۶۸؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۵۹۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۶۹۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۳۴؛ شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۰۹؛ جرجانی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۰، ص ۴۳۰؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۱۰، ص ۳۳۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۶۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۴، ص ۴۱۶؛ حقی برسوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۵۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۴۵۲؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۴۵؛ بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۷، ص ۲۹۲؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۴، ص ۳۲۸؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش، ج ۷، ص ۴۸۵؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش، ج ۶، ص ۵۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۷، ص ۲۷۶).

در این راستا، حضرت علی (ع) در تفسیر این سوره ضمن خطبه ۲۲۱ نهج البلاغه می‌فرماید: آیا به قبرهای مردگان، تعداد آنها می‌نازند؟ آنها مایه عبرت هستند نه تفاخر! ولی با چشم‌های کم‌سو دیدند و در امواج نادانی فرو رفتند... (دستی، ۱۳۹۲، ص ۳۱۹). شارح معتزلی نهج البلاغه، ابن ابی‌الحدید، در خصوص این خطبه بیان منحصر به فردی دارد و می‌گوید: بیش از پنجاه سال و بیشتر از هزار بار این خطبه را خوانده‌ام و هر بار موعظه و ترس و لرز جدیدی [در من] پیدا شده است و نمونه آن را از هیچ واعظی ندیدم و نشنیدم (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵، ص ۴۱).

##### ۳-۴-۲. تکاثر تا لحظه مرگ

مفهوم دیگر این است که تکاثر و افزون‌طلبی و تسابق در کمیت بهره‌مندی‌های دنیوی، آن‌چنان شما را از امورات معنوی غافل کرد که تا لحظه فرو رفتن در قبر و زمان رسیدن مرگ در این غفلت به سر بردید. حتی برخی از مفسران این آیه را به استناد حدیثی از امام علی (ع)، دلیلی بر صحت وقوع عذاب قبر می‌دانند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۸۳؛ ابن ابی حاتم،

۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۳۴۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۷۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۸۱۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۳۸۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۵۱۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۸۵؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۹۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۷۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۴۸۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۵۳۵؛ خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۶۴؛ سیواسی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۲۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۸۷؛ ایجی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۲۵؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۴، ص ۸۵۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۶۰۴؛ ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۱۷۰؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۰، ص ۳۸۴؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۴۰۸؛ طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۱۴، ص ۲۱۶؛ آبیاری، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص ۴۹۴؛ خرم‌دل، ۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۱۳۲۲؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۲، ص ۳۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۵۱).

بر این اساس، در مورد این آیه دو دیدگاه اصلی وجود دارد. عده‌ای مانند علامه طباطبایی، سیوطی، طبری و فخر رازی، تکاثر را تا مرحله فرا رسیدن مرگ تفسیر می‌کنند. برخی دیگر مانند فیض کاشانی، آلوسی، مکارم شیرازی و بیضاوی، تکاثر را مطابق این آیه، تا جایی می‌دانند که انسان حتی به سراغ مردگان می‌رود و به تعداد و ویژگی آنان نیز تفاخر می‌کند. مفسرانی مانند ابن عاشور نیز صرفاً به طرح دو دیدگاه پرداخته و نظر خاصی را بیان نکرده‌اند. به نظر می‌رسد با اندک تأملی فهمیده می‌شود که در نهایت، هر دو دیدگاه به یک نقطه اشتراک ختم می‌شوند؛ یعنی تکاثر در دنیا، مشغولیت و سرگرمی انسان است به نحوی که به جای پرداختن به خود و اصلاح رابطه خود با پروردگار عالم، زمان را صرف تسابق در امور دنیوی با مردمان می‌کند. از طرفی، این رفتار قطعاً در تمامی مظاهر دنیا (حتی مردگان) وسعت می‌یابد و عمر کوتاه، این‌گونه سپری می‌شود تا زمانی که مدت حیات او خاتمه می‌یابد.

#### ۴-۴. تفسیر آیات «كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ»

در باره این دو آیه نیز مفسران دو گونه اظهار نظر کرده‌اند:

##### ۴-۴-۱. تأکید و تغلیظ

عده‌ای تکرار را به عنوان یک آرایه مهم ادبی و دال بر تأکید و تغلیظ مطلب می‌دانند که همان ردع از تکاثر و هشدار است. علامه طباطبایی از این دسته است.

##### ۴-۴-۲. اشاره به عذاب قبر و قیامت

برخی دیگر از مفسران شیعه و سنی به استناد حدیثی از حضرت علی (ع)، آیه اول «كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ» را دال بر عذاب پس از مردن در قبر و برزخ می‌دانند و آیه دوم «ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ» را به عذاب در روز قیامت تفسیر نموده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۸۱۹؛ فراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۲۸۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۱۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۵۴۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۰۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۸۱۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۳۸۶؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۵۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۶۹؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۶۶۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۷، ص ۲۷۹).

ابن عاشور این آیات را بر اساس تأکید وعید و تهدید بعد از مرگ در رابطه با عدم قبول دعوت اسلام بیان می‌کند. همچنین با ذکر روایتی از ابن عباس، آیه نخست را مربوط به عذاب قبر و آیه دوم را هنگام بعث می‌داند.

#### ۴-۵. تفسیر «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ»

«علم الیقین» همان مرحله اطمینان و یقین پس از شک و تردید و اضطراب است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۸۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۵۱). طبری علم الیقین را علم به بعثت بعد از مرگ می‌داند و عده‌ای دیگر از مفسران اهل سنت نیز بر این باورند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۸۴).

در مورد دیدن جحیم، مرحوم طبرسی در مجمع البیان معتقد است اولی، دیدن آن قبل از دخول در جحیم و دومی، دیدن جحیم پس از داخل شدن در آن است. علامه طباطبایی با صراحت و با استعانت از روش تفسیری خود (تفسیر قرآن به قرآن)، دیدن اول در «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» را مربوط به قبل از قیامت و به واسطه چشم بصیرت می‌داند که از آثار علم الیقین است و اهل تکاثر و تفاخر از آن محروم هستند. دیدن دوم در «ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» را نیز مربوط به عرصه محشر و روز قیامت و با چشم سر می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۵۲؛ تقی‌پور، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸).

از آنجا که علامه طباطبایی به طور مستقیم و غیرمستقیم در تفسیر خود از ملاصدرا به عنوان پایه‌گذار حکمت متعالیه، مبانی فلسفی-عرفانی عمیقی بهره برده است، در اینجا، دیدگاه‌های

ملاصدرا درباره مراتب علم الیقین و عین الیقین و نیز تمایز میان حضور باطنی جهنم در دنیا و ظهور آن در آخرت، به عنوان پشتوانه‌ای نظری برای توضیح دیدگاه علامه طباطبایی بیان می‌شود. این رویکرد نشان می‌دهد که اختلاف تفسیری بین علامه و ابن عاشور تنها یک اختلاف نظر سطحی نیست، بلکه ریشه در تفاوت‌های بنیادین دارد که ملاصدرا بدان پرداخته است.

ملاصدرا برای رسیدن به مسائل مبدأ و معاد، دو راه را بیان می‌کند: یک راه که به واسطه برهان و دلایل عقلی حاصل می‌شود و به آن «علم الیقین» اطلاق می‌شود و معتقد است با حصول این مرتبه، باز هم حایلی بر واقعیت وجود دارد و او را که به این مرتبه از درک رسیده، مشمول آیه «فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (النجم: ۵۱) می‌داند. راه دیگر را کشف و شهود می‌داند که مختص انبیا و اولیا و عرفاست که با چشم دل قادر به مشاهده ملکوت آسمان‌ها و زمین می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۶). وی می‌گوید: علم الیقین با اقامه برهان و استدلال حاصل می‌شود؛ مثل اینکه نابینا از این طریق به وجود خورشید علم پیدا کند. عین الیقین به وسیله بصیرت باطنی به دست می‌آید؛ گو اینکه با چشم سر، خورشید دیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۱۸). همچنین معتقد است: جحیمی که در آخرت بروز پیدا می‌کند، باطن همین دنیا و طبیعت و انسان است و عذاب‌های اخروی... ظهور باطن بر ظاهر است. کما اینکه فرمود: «إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه: ۴۹) و «وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى» (النازعات: ۳۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۳۵۱).

مرحوم ملاصدرا در جایی، سرّ این آیه را این مطلب عنوان می‌کند که جحیم در باطن انسان است و باید به واسطه علم الیقین پیدا شود. پس قبل از مرگ همراهش است، ولی به واسطه حجاب‌هایی از قبیل مشغله‌ها، دوست داشتن دنیا، حرص، حسد، بغض، نفاق، کبر و شهوت... قادر به دیدنش نیست و در آخرت با کشف الغطاء دیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۷ش، ص ۳۰۳). باز هم در مورد امکان مشاهده جحیم می‌گوید: وجود جحیم برای برخی از علما با علم الیقین در همین دنیا میسر است که آن را ثمره عبادت و غایت صبر و صلوه می‌داند، لیکن دیدن آن با عین الیقین فقط در عالم آخرت میسر است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۱۲).

وی نار جهنم را با چند ویژگی از نار دنیا متمایز می‌داند: اول اینکه با این حواس ظاهری و مادی قابل حس نیست مگر بعد از ورود به نشأه آخرت که در این مرحله انسان می‌تواند با عین

الیقین آن را مشاهده کند. وجه تمایز دیگر این است که ابتدا در بواطن است و سپس از باطن به ظاهر بروز پیدا می‌کند و به این دلیل هم «وَقَوْذَهَا النَّاسُ» (بقره: ۲۴) گفته می‌شود؛ در صورتی که نار دنیا اول بر ظاهر مستولی می‌شود و سپس به باطن نفوذ پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۱۵۰؛ همو، ۱۳۶۳ش، ص ۹۰). در جای دیگر به بیانی زیبا و خلاصه، این آیه را این‌چنین تفسیر می‌کند که علم به جهنم در دنیا و مشاهده در آخرت صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۴۵۹).

علامه طباطبائی معتقد است خداوند متعال نوع خاصی از رؤیت و مشاهده را در کلام خود ثابت کرده که غیر از به کار بردن ابزار حسی و مشاهده با چشم است، و از آن به «شعور» یاد کرده است که با وجدان دریافت می‌شود؛ تا آنجا که ادیان و فلاسفه و دانشمندان از بیان این نوع علم ناتوان بوده‌اند و فقط منحصر به قرآن است (سبحانی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۳).

بر این اساس، علامه جزای مفاخرت را جحیم می‌داند و مراد از رؤیت آن را در همین دنیا با چشم سر و قلب برای مؤمنان (که از آثار علم الیقین است) می‌داند. البته فخر و روشن شدن از این دیدن در دنیا محروم می‌باشند و آن را به صورت عین الیقین در قیامت با چشم ظاهر می‌بینند. علامه سپس با صراحت کامل، نظرات دیگر را رد می‌کند.

ابن عاشور بر نظر خود مبنی بر اینکه مخاطب، مشرکان هستند، پافشاری می‌کند و می‌نویسد: دیدن، کنایه از حتمی‌الوقوع بودن این مجازات است و «عین الیقین» در آیه بعد را تنها تأکیدی بر این امر می‌داند.

به نظر می‌رسد با استناد به آیات و روایات صحیح و سیره معصومان (ع) و علمای دین و گواهی تاریخ، اولاً خلقت جهنم و بهشت قبل از ورود انسان به نشئه اخروی صورت گرفته است و در قرآن با لفظ «لْمُحِيطَةُ» (توبه: ۴۹) یا «أَحَاطَ» بیان گردیده است. همچنین در سوره مبارکه نساء، خوردن مال یتیم را عیناً خوردن آتش معرفی می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» (نساء: ۱۰). گذشته از این، در بیانات حضرت علی (ع) آمده است که اگر پرده از ملکوت عالم برداشته شود، چیزی به یقینم افزوده نمی‌شود یا در وصف پارسایان در خطبه متقین می‌فرماید: جهنم و بهشت را مشاهده می‌کنند. همچنین در احوال عرفا و علما هم اخباری در این جهت وجود دارد؛ بنابراین، به احتمال بسیار، مقصود از

«لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» دیدن با چشم بصیرت در همین عالم مادی و «عَيْنَ الْيَقِينِ» مربوط به دیدن با چشم بدن در نشئه اخروی است.

#### ۴-۶. تفسیر آیه «ثُمَّ لَنَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ»

– از ظاهر آیه چنین برمی‌آید که منظور، نعمت‌ها و لذت‌های دنیاست که در روز قیامت منشأ پاداش یا عذاب خواهند شد. این نعمت‌ها به‌طور خاص شامل نعمت وجود رسول اکرم (ص) نیز می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۵ش، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۴۸۱).

– غالب مفسران اهل سنت، «نعیم» را به نعمت‌های مادی مانند سلامت، امنیت و... تفسیر نموده‌اند. مفسران شیعه علاوه بر ذکر این نعمت‌ها، نعمت وجود معصومان (ع) را نیز بر آن افزوده‌اند (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۴۰؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ص ۴۶۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۸۴؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۵۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۵۱ و...).

– این نکته حائز اهمیت است که علامه در قسمت «بیان» می‌گویند: سیاق نشان می‌دهد که منظور سؤال از همه نعمت‌هاست و در قسمت روایی، ذیل روایتی از تفسیر قمی، نعمت دین و اهل بیت (ع) را نیز متذکر می‌شوند. ابن عاشور نیز نعمت را هر چیزی می‌داند که انسان از آن لذت می‌برد و باز هم معتقد است مخاطب، مشرکان هستند. با تحلیل عقلانی و سیاق سوره، به نظر می‌رسد نظر علامه طباطبایی به صواب نزدیک‌تر است.

#### ۵. نتیجه‌گیری

– با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت مخاطب در این سوره، عموم مردم است و خداوند آنان را از رذیله‌ای بازمی‌دارد که باعث فساد در روابط فردی، خانوادگی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی می‌شود و در نهایت، باعث مجازات شدید اخروی و محروم شدن آنان از سعادت ابدی می‌گردد. همچنین راه برون‌رفت از این بحران و آسیب را رسیدن به مقام «علم الیقین» و نداشتن خطا در محاسبات ارزش‌گذاری بر انسانیت می‌داند.

– نقطه اختلاف تفسیری اصلی، در بیان و شرح «علم الیقین» و مسئله «رؤیت جحیم» بود که معلوم شد علم الیقین رابطه معناداری با رعایت تقوا و پیمودن مراحل کمال و ایمان حقیقی به حسابرسی دارد. چنانچه آفرینش انسان در این نشئه، در جهت بازگشت به خداوند

متعال است و شروع این بازگشت از همین دنیا خواهد بود و این باور عمیق، التزامات اعتقادی، بینشی و رفتاری متعددی دارد.

– بررسی تطبیقی نشان داد که علامه طباطبایی با رویکردی فلسفی-عرفانی و با محوریت «تفسیر قرآن به قرآن» و «وحدت سیاق سوره»، مفاهیمی چون رؤیت جحیم را مشروط به مراتب معرفتی و قابل تحقق در دنیا برای اولیای الهی می‌داند. در مقابل، ابن عاشور با رویکردی ادبی-تاریخی و با تأکید بر «شرایط نزول» و «ظواهر الفاظ»، این مفاهیم را عمدتاً به عالم آخرت و وقایع حتمی پس از مرگ منتسب می‌کند. این تفاوت‌ها، نه تنها نشان‌دهنده غنای میراث تفسیری اسلام است، بلکه مکمل یکدیگر برای دستیابی به فهمی ژرف‌تر از کلام الله مجید می‌باشند.

## ۶. فهرست منابع

### – القرآن الکریم

- آبیاری، ابراهیم. (۱۴۰۵ق). *الموسوعة القرآنية*. بی‌جا: مؤسسه سبج العرب.
- ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. چاپ سوم. عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی‌الباز.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر و التنویر*. مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۱ق). *تفسیر غریب القرآن*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. بیروت: دار الفکر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). *روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ملا حویش آل‌غازی، عبدالقادر. (۱۳۸۲ق). *بیان المعانی*. دمشق: مطبعة الترقی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳ش). *تفسیر شریف لاهیجی*. تهران: دفتر نشر داد.
- ایجی، محمد عبدالرحمن. (۱۴۲۴ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بروجردی، محمدابراهیم. (۱۳۶۶ش). *تفسیر جامع*. تهران: صدر.



- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلاغی، عبدالحجت. (۱۳۸۶ق). *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*. قم: حکمت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تقی پورفر، ولی الله. (۱۳۸۱ش). *پروهشی پیرامون تدرید قرآن*. تهران: اسوه.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، حسین بن حسن. (۱۳۷۸ش). *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی تا). *تفسیر روح البیان*. بیروت: دار الفکر.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵ش). *مرآت الاکوان*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*. قم: اسماعیلیان.
- خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). *لباب التأویل فی معانی التنزیل*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- خرم دل، مصطفی. (۱۳۸۴ش). *تفسیر نور*. چاپ چهارم. احسان.
- دشتی، محمد. (۱۳۹۲ش). *نهج البلاغه*. چاپ شانزدهم. نشر نشا.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۹۵ش). *تفسیر موضوعی نهج البلاغه*. چاپ بیستم. نشر معارف.
- رضایی اصفهانی و همکاران. (۱۴۰۱ش). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. چاپ یازدهم. نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، نشر معارف.
- زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ق). *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*. چاپ دوم. بیروت: دار الفکر.

- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۹ش). *أضواء على عقائد الشيعة الإمامية و تاريخهم*. نشر مشعر.
- سبزواری، محمد. (۱۴۰۶ق). *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*. بیروت: دار التعارف.
- سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*. بیروت: دار الفکر.
- سیواسی، احمد بن محمود. (۱۴۲۷ق). *عیون التفاسیر*. دار صادر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالماثور*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- شاه‌عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳ش). *تفسیر اثنی عشری*. تهران: میقات.
- شبر، عبدالله. (۱۴۰۷ق). *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*. کویت: مکتبه الفین.
- شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). *اسرار الآیات*. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. چاپ دوم. مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). *مفاتیح الغیب*. وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). *تفسیر القرآن الکریم*. چاپ دوم. قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ش). *المبدأ و المعاد*. انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش). سه رساله فلسفی: *متشابهات القرآن* - *المسائل القدسیة - اجوبة المسائل*. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*. چاپ دوم. حکمت.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. مؤسسه الأعلمی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر*. دار الكتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. تهران: اسلام.
- عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰ش). *تفسیر عاملی*. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: صدوق.
- عبدالرزاق بن همام. (۱۴۰۹ق). *تفسیر القرآن*. دار الکتب العلمیة.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰م). *معانی القرآن*. چاپ دوم. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تحقیق حسین اعلمی. چاپ دوم. تهران: مکتبه الصدر.

- قاسملو، فرید. (۱۳۹۵ش). *درآمدی بر تفسیر موضوعی قرآن*. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). *تفسیر القمی*. چاپ سوم. قم: دار الکتب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ش). *کنز الدقائق و بحر الغرائب*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- کاشانی، ملا فتح‌الله بن شکرالله. (۱۳۳۶ش). *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ق). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- میدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. چاپ پنجم. تهران: امیر کبیر.
- نهاوندی، محمد. (۱۳۸۶ش). *نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن*. مؤسسة البعثة.

## A Critique of James Burley's View on the Infallibility of Holy Prophet (PBUH) in Oliver Leaman's Encyclopedia

Ali Malakoutiniya<sup>1</sup> ; Seyyed Hossein Razavi Arani<sup>2\*</sup> ;

Mostafa Fallahi<sup>3</sup> 

1- (Assistant Professor). Department of Education, Qom University of Technology, Qom, Iran.  
Email: Alim2200@gmail.com

2- Corresponding author, Israa Institute of Higher Education, Qom, Iran., Iran. Email:  
razavi.arani@gmail.com

3- Israa Institute of Higher Education, Qom, Iran. Email: mustapha110220@gmail.com

---

### Article Info

### Abstract

Article type:

**Research**

Article history :

Received :

**2025/4/21**

Accepted:

**2025/9/23**

Published:

**2025/11/16**

### Keywords:

Infallibility,  
Infallibility of Holy  
Prophet,  
James Burley,  
Oliver Leaman's  
Encyclopedia.

Familiarity with the Holy Prophet (PBUH) and knowing him have always been subjects of interest to Orientalists, as referring to their various works confirms. One work written by Orientalists that examines the personality of the Holy Prophet (PBUH) is *The Qur'an: An Encyclopedia*, edited by Oliver Leaman. James Burley, the author of the entry "Muhammad (PBUH)" in this work, has attempted to describe the characteristics of the Seal of the Prophets from various perspectives. However, his inadequate attention to all Qur'anic verses has resulted in an inaccurate portrayal of the Prophet. In the section "Muhammad (PBUH) in the Qur'an," Burley claims that the infallibility of the Prophet of Islam (PBUH) cannot be substantiated through Qur'anic verses, citing certain verses to support his claim. This paper, employing a library research method, aims to respond to this claim. An examination of the Qur'anic verses related to the infallibility of the prophets demonstrates that not only do Qur'anic verses in general indicate his infallibility, but one can also refer to verses that negate any error or mistake, even those emanating from his bodily limbs.

---

**Cite this article:** Ali Malakoutiniya & Seyyed Hossein Razavi Arani & Mostafa Fallahi (2025). A Critique of James Burley's View on the Infallibility of Holy Prophet (pbuh) in Oliver Leaman's Encyclopedia. Ali Malakouti. Journal of Theological and Exegetical Studies, Year 1, Issue 1, Winter 2025, Serial Number 2, (71-86).

**Publisher:** Allameh Tabatabai Specialized Center, Kermanshah





## نقد دیدگاه جیمز بورلی درباره عصمت پیامبر اکرم (ص) در دانشنامه الیور لیمن

علی ملکوتی نیا<sup>۱</sup>؛ سید حسین رضوی ارانی<sup>۲</sup>؛ مصطفی فلاحی<sup>۳</sup>

۱- استادیار گروه معارف دانشگاه صنعتی قم، قم، ایران. رایانامه: Alim2200@gmail.com

۲- (نویسنده مسئول). دانش‌پژوه سطح ۴، رشته تفسیر قرآن کریم گرایش آیات اعتقادی، مؤسسه آموزش عالی اسراء، قم، ایران.

رایانامه: razavi.arani@gmail.com

۳- دانش‌پژوه سطح ۴، رشته تفسیر قرآن کریم گرایش آیات اعتقادی، مؤسسه آموزش عالی اسراء، قم، ایران.

رایانامه: mustapha110220@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	آشنایی با پیامبر اکرم (ص) و شناخت ایشان همواره از موضوعات مورد توجه شرق‌شناسان بوده است و مراجعه به آثار مختلف مستشرقان این امر را تأیید می‌کند. یکی از آثار تألیف‌شده توسط شرق‌شناسان که به بررسی شخصیت پیامبر اکرم (ص) پرداخته، کتاب «قرآن: یک دانشنامه» به سرور استاری «الیور لیمن» است. «جیمز بورلی»، نویسنده مدخل «محمد (ص)» در این اثر، کوشیده است از زوایای مختلف به بیان ویژگی‌های خاتم‌الانبیا بپردازد؛ اما عدم توجه کافی وی به تمامی آیات قرآن موجب شده تصویر نادرستی از آن حضرت ارائه دهد. وی در بخش «محمد (ص) در قرآن» ادعا می‌کند که عصمت پیامبر اسلام (ص) از طریق آیات قرآن قابل استناد نیست و برای اثبات ادعای خود به برخی آیات استناد می‌کند. این مقاله که با روش کتابخانه‌ای نگاشته شده، در پی پاسخ به این ادعا است. بررسی آیات قرآنی مربوط به عصمت انبیا نشان می‌دهد که نه تنها آیات قرآن به طور کلی بر عصمت آن حضرت دلالت دارند، بلکه می‌توان به آباتی استناد کرد که هرگونه خطا و اشتباه را حتی از اعضای بدن ایشان نیز نفی می‌کنند.
پژوهشی	
تاریخ دریافت:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
واژه‌های کلیدی:	
عصمت، عصمت پیامبر اکرم (ص)، جیمز بورلی، دانشنامه الیور لیمن	

استناد: ملکوتی نیا، علی؛ رضوی ارانی، سید حسین؛ فلاحی، مصطفی (۱۴۰۴). نقد دیدگاه جیمز بورلی درباره عصمت پیامبر اکرم (ص)

در دانشنامه الیور لیمن. پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۲، (۷۱-۸۶).



ناشر: مرکز تخصصی علامه طباطبایی ره کرمانشاه

### ۱. مقدمه

شناخت شخصیت پیامبران الهی و معرفی آنان از منظر منابع اسلامی، همواره از موضوعات مورد توجه شرق‌شناسان بوده است. در این میان، بررسی شخصیت پیامبر اکرم حضرت محمد (ص) برای خاورشناسان اهمیت ویژه‌ای دارد و آنان با انگیزه‌های متفاوت، پژوهش‌های خود را به شناسایی شخصیت این پیامبر الهی معطوف می‌کنند. مطالعات ایشان عموماً با سه هدف اصلی «دینی - تبشیری»، «سیاسی - استعماری» و «علمی» صورت می‌پذیرد.

هرچند در مورد پژوهش‌های علمی مستشرقان درباره پیامبر اکرم (ص)، نمی‌توان با قطعیت گفت که قصد خدشه‌دار کردن شخصیت والای ایشان را دارند، اما به دلایل ذیل، ناخواسته مطالب ناسازگاری به آن حضرت منسوب می‌شود که همسو با شأن ایشان و آموزه‌های قرآنی نیست:

الف) اعتماد به تألیفات مستشرقان پیشین؛

ب) اکتفا به منابع اهل سنت؛

ج) عدم مراجعه به منابع شیعی؛

د) پیش‌فرض‌های نادرست درباره پیامبر (ص)؛

ه) جزئی‌نگری و بی‌توجهی به کلیت آیات قرآن.

در کتاب «قرآن: یک دانشنامه» زیر نظر الیور لیمن نیز شخصیت پیامبر اکرم (ص) مورد توجه قرار گرفته و جیمز بورلی در مقاله‌ای با عنوان «محمد(ص)» به تحلیل ویژگی‌هایی چون عصمت وی پرداخته و در مواردی به خطا رفته است. این نوشتار می‌کوشد با شناسایی این موارد، به رفع ابهامات و شبهات مربوط به عصمت نبوی بپردازد.

#### ۱-۱. پیشینه

در باب پاسخگویی به شبهات مطرح شده از سوی مستشرقان با موضوع «عصمت»، می‌توان از پژوهش‌های ذیل یاد کرد:

رضی بهابادی و جواندل (۱۳۹۳) در «نقد و بررسی مقاله عصمت از دایرةالمعارف قرآن لایدن بر اساس آراء و مبانی شیعه» (فصلنامه شیعه‌شناسی، ش ۴۸) موضوع «عصمت» و

آموزه‌های قرآنی پیرامون آن را به صورت کلی بررسی کرده و با توجه به برخی از آیات در این زمینه، گرایش نویسنده مدخل را به دیدگاه‌های کلامی شیعه یا اهل سنت را بررسی کرده است. فتاحی‌زاده و اسدی (۱۳۹۶) در مقاله «ارزیابی دیدگاه گلدزیهر در خصوص عصمت پیامبر اکرم» (قرآن پژوهی خاورشناسان، ش ۲۳) با محوریت آیات «اسوه حسنه» به نقد دیدگاه گلدزیهر پرداخته و مبانی و مستندات نقلی و درون دینی وی مورد ارزیابی و بررسی قرار داده‌اند.

رضایی هفتادر و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «نقد آرا خاورشناسان درباره عصمت پیامبر (ص)» (اندیشه نوین دینی، ش ۳۷) با استناد به ادله کلامی، عقلی، تاریخی و فلسفی، ادعاهای برخی از مستشرقان را در مبتنی بر روایات و قضایای تاریخی و ظواهر برخی آیات مربوط به عصمت پیامبر اکرم (ص) پاسخ داده‌اند، ولی به آیات مورد استناد «جیمز بورلی» اشاره نداشته‌اند.

با توجه به بررسی‌های انجام شده، تاکنون نوشتاری که به طور ویژه ادعاهای جیمز بورلی پیرامون عصمت را نقد کرده باشد، یافت نشد. و به طور کلی، وجه تمایز نوشتار حاضر نسبت به موارد پیشینه این است که با ترکیب دو رویکرد اثباتی و نقادی در یک چهارچوب واحد، از یکسو به ارائه ادله قرآنی مثبت عصمت پیامبر (ص) پرداخته و از سوی دیگر، به شبهات یک خاورشناس مشخص (بورلی) در یک اثر مشخص (دانشنامه الیور لیمن) پاسخ مستقیم و متمرکز داده است.

### ۲-۱. معرفی اجمالی دانشنامه الیور لیمن

کتاب قرآن: یک دانشنامه با سرویراستاری الیور لیمن، استاد فلسفه دانشگاه کنتاکی آمریکا، در سال ۲۰۰۸ م. توسط انتشارات روتلج منتشر شد (Lyman 2008). از ۴۲ نویسنده این اثر، ۸ نفر عضو هیئت ویراستاران بودند. ترجمه فارسی این دانشنامه نخستین بار در سال ۱۳۹۱ ش. توسط محمدحسین وقار انجام گرفت و انتشارات اطلاعات آن را منتشر کرد. این اثر شامل موضوعات متنوع قرآنی همچون: الله، وحی، صلاة، آیه مباهله، اعجاز قرآن کریم و ... است که از منظر شرق‌شناسان بررسی شده‌اند.

### ۳-۱. معرفی جیمز بورلی

جیمز بورلی (استاد دانشگاه تیندل کانادا) در سال ۱۹۹۴ م. دکترای خود را از کالج دانشگاه سنت میشل دریافت کرد (Beverley, 1994). وی متخصص مطالعات ادیان جدید با تمرکز بر «روابط مسیحیت و اسلام» است و تاکنون ۱۸ کتاب تألیف یا ویرایش کرده است. از آثار شاخص او درباره اسلام و مسیحیت می‌توان به کتاب‌های مسیح و اسلام (انتشارات کالج، ۱۹۹۷)، درک اسلام (توماس نلسون، ۲۰۰۱) و ایمان اسلامی در آمریکا (حقایق موجود در پرونده، ۲۰۰۲) اشاره کرد.

#### ۱-۴. تحلیل مقاله «محمد(ص)»

بورلی در مدخل «محمد» (ص) این دانشنامه، مباحث خود را در چهار محور اصلی حیات پیامبر(ص)؛ محمد(ص) در قرآن کریم؛ محمد(ص) و دیگر منابع اسلامی؛ و کدام محمد(ص)، کدام اسلام؟ ارائه می‌کند. به دلیل گستردگی مباحث این مدخل، نوشتار حاضر صرفاً به بررسی مسئله عصمت نبوی پرداخته است و تحلیل سایر محورها را به فرصتی دیگر موکول می‌کند؛ زیرا بررسی هر یک از آنها مستلزم پژوهش‌های مستقل است.

#### ۲. ادعای جیمز بورلی درباره عصمت پیامبر(ص) در قرآن کریم

عصمت انبیای الهی به ویژه پیامبر اکرم (ص) به عنوان برترین پیامبر، از اعتقادات شیعیان و برخی فرقه‌های اهل سنت است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۷۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۲۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۱۱). این اصل اعتقادی با ادله نقلی و عقلی قابل اثبات است، اما در مقاله «محمد(ص)» این دانشنامه مورد مناقشه قرار گرفته است. بورلی در این مقاله مدعی شده عصمت پیامبر (ص) از آیات قرآن قابل استنتاج نیست و برای اثبات ادعای خود به آیاتی استناد می‌کند که در آنها به استغفار دستور داده شده است. وی می‌نویسد: «قرآن مبنای محکمی برای سنت اسلامی عصمت محمد ارائه نمی‌دهد. این عقیده در قرآن تصریح نشده و به نظر می‌رسد چند آیه درباره طلب مغفرت خطاب به محمد باشد» (Lyman, 2008, p.532).

وی به آیات ۵۵ سوره غافر و ۱۹ سوره محمد استناد کرده است و همچنین معتقد است آیات ابتدایی سوره عبس حاکی از سرزنش پیامبر(ص) است.

#### ۳. ادله قرآنی عصمت پیامبر (ص)

عصمت انبیا به ویژه رسول گرامی اسلام (ص) با ادله مختلف نقلی و عقلی قابل اثبات است. اما با توجه به استناد «جیمز بورلی» به آیات قرآن، در این مقاله برای اثبات عصمت آن حضرت، تنها به پاسخ‌های قرآنی اکتفا می‌کنیم.

به نظر می‌رسد ادعای «جیمز بورلی» مبنی بر عدم عصمت پیامبر (ص) در قرآن کریم، ناشی از عدم تسلط یا بی‌توجهی او به آیات قرآن باشد. وی از نکته‌ای کلیدی در برداشت از آیات قرآن غافل مانده که منجر به خطای او در این مقاله شده است. برای دستیابی به دیدگاه قرآن درباره یک موضوع خاص، باید تمام آیات مربوط به آن موضوع بررسی شود و سپس نظر نهایی قرآن استخراج گردد. برخی آیات قرآن محکم و برخی متشابه هستند و برای فهم صحیح آیات قرآنی، باید آیات متشابه را به آیات محکم ارجاع داد و با توجه به آنها مقصود قرآن را به دست آورد. بنابراین باید مجموعه آیات مربوط به عصمت مطالعه شود و آیات متشابه با تکیه بر آیات محکم تفسیر گردد. با استناد به ظاهر آیات و بدون ارجاع آنها به یکدیگر، نمی‌توان چنین برداشت و نتیجه‌گیری کرد که پیامبر اکرم (ص) در طول عمر شریفش مانند افراد عادی - العیاذ باللہ - دچار خطا یا گناه شده است؛ بلکه برخلاف ادعای ایشان، آیات مختلفی در قرآن کریم بر عصمت انبیا به ویژه ذات شریف رسول الله (ص) دلالت دارد. این آیات که در ادامه به بررسی محتوای آنها می‌پردازیم، عبارتند از:

۱. آیه ۳۳ سوره احزاب
۲. آیه ۶۴ سوره نساء
۳. آیه ۴۰ سوره حجر
۴. آیه ۸۳ سوره ص
۵. آیات ۳، ۴، ۱۱ و ۱۷ سوره نجم

### ۳-۱. آیه تطهیر

آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب، ۳۳)؛ «همانا خداوند می‌خواهد که هر گونه پلیدی و گناه را از شما خاندان (پیامبر) بزدايد و شما را پاک و پاکیزه گرداند.» از جمله آیاتی است که به اجماع مفسران شیعه و بسیاری از علمای اهل سنت، بر عصمت اهل بیت (ع) دلالت دارد. در این آیه شریفه، خداوند با استفاده از واژه «إِنَّمَا» که از ادوات حصر است، بیان می‌کند که اراده‌اش منحصرأ بر دور کردن «رجس» و «پلیدی» از

کسانی است که با عبارت «عَنْكُمْ» و «أَهْلَ الْبَيْتِ» مورد خطاب قرار گرفته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۰۹).

«رجس» در لغت به معنای شیء پلید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۴۲)، ناپاک (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۵۲؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۲۱۹) و آمیزه نادرست (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۹۰) است. در قرآن کریم نیز این واژه بر شراب، قمار، بتان، تیرهای قمار (سوره مائده: ۹۰)، تنگی و گرفتگی معنوی سینه که موجب گمراهی است (سوره انعام: ۱۲۵)، مردار، خون، گوشت خوک (سوره انعام: ۱۴۵)، عذاب (سوره اعراف: ۷۱)، منافقان (سوره توبه: ۹۵) و بیماری قلبی (سوره توبه: ۱۲۵) اطلاق شده است.

در این آیه، الف و لام کلمه «الرَّجْسُ» الف و لام جنس و برای استغراق (شمول) است و با عدم وجود قرینه‌ای که شمول آن را نسبت به تمامی مصادیق محدود یا منع کند، این واژه ظهور در معنای مطلق و عام دارد. از این ظهور فهمیده می‌شود که مقصود، هرگونه پلیدی و ناپاکی اعم از ظاهری و باطنی، اعتقادی و اخلاقی، عملی و رفتاری و... است و خداوند متعال همه آنها را نفی می‌کند؛ بنابراین هر عقیده ناصواب، هر خلق ناپسند و هر عمل زشت - اعم از عمدی یا سهوی - از اهل بیت (ع) دور شده است (بابایی، ۱۳۸۸ش، ص ۴۰).

شمول واژه «أَهْلَ الْبَيْتِ» نسبت به پیامبر اکرم (ص) نیز میان مسلمانان مورد اجماع است. مرحوم طبرسی از برخی بزرگان اهل سنت همچون ابوسعید خدری، انس بن مالک و عائشه نقل می‌کند که این آیه را مختص به پیامبر (ص)، امیرالمؤمنین (ع)، حضرت زهرا (س) و امام حسن و امام حسین (ع) می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۵۵۹).

### ۳-۲. آیه ۶۴ سوره نساء

آیه ۶۴ سوره مبارکه نساء نیز از جمله آیاتی است که می‌توان برای اثبات عصمت پیامبر مکرم اسلام (ص) به آن استناد کرد: «... وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ...»؛ «و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر برای اینکه به اذن خدا اطاعت شود».

در این آیه شریفه، خداوند اطاعت از رسولان الهی را بدون قید و شرط واجب فرموده است. با توجه به اهمیت بالای این مسئله، اگر اطاعت مشروط می‌بود، می‌بایست شرایط و محدودیت‌های آن بیان می‌شد؛ حال آنکه آیه به صورت مطلق بیان شده و در آیات دیگر نیز قیدی برای آن ذکر نشده است. بنابراین، این آیه بر اطلاق خود باقی است.

دستور به اطاعت بی قید و شرط از انبیا نشان می‌دهد که امکان خطا و لغزش از سوی ایشان کاملاً منتفی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۴، ص ۴۰۴)، زیرا دستور به اطاعت مطلق از شخصی که احتمال خطا دارد - و در نتیجه ممکن است پیروانش را به هلاکت دنیوی یا اخروی دچار کند - علاوه بر نقض غرض، با حکمت الهی نیز ناسازگار است.

### ۳-۳. آیه ۴۰ سوره حجر و آیه ۸۳ سوره ص

در دو مورد از آیات قرآن کریم درد و سوره حجر و سوره ص، تسلط شیطان بر بندگان مخلص خداوند به صراحت نفی شده است:

- «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (حجر: ۳۹-۴۰)؛ (ابلیس) گفت: «پروردگارا! چون مرا گمراه ساختی (و از درگاهت راندی) من (هم) برای بنی آدم زشتی‌های (اعمالشان) را در زمین آراسته (و زیبا) نمایم و همه آنان را گمراه کنم، مگر بندگان خالص شده تو از میان ایشان.

- «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (ص: ۸۲-۸۳)؛ (ابلیس) گفت: «پس به عزت و قدرتت سوگند که همه آنان را گمراه خواهم کرد، مگر بندگان خالص شده تو از میان ایشان.

در این آیات شریفه که از قول شیطان رانده شده نقل شده، او با تأکیدهای فراوان قسم یاد می‌کند که همه مردم زمین را گمراه خواهد کرد، اما بندگان مخلص خدا را از این قاعده مستثنی کرده و با عبارت «إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» تصریح می‌کند که بر آنان هیچ تسلطی ندارد. پیامبر مکرم اسلام (ص) که در عالی‌ترین مقام عبودیت قرار دارد، بدون شک از مصادیق بارز «بندگان مخلص خداوند» است. بنابراین به یقین شیطان رانده شده هیچ راهی برای وسوسه، تضعیف یا گمراه کردن آن حضرت ندارد.

### ۳-۴. آیات ۳، ۱۱ و ۱۷ سوره نجم

با استناد به آیات قرآن، نه تنها عصمت پیامبر (ص) به طور کلی قابل اثبات است، بلکه برخی آیات به طور خاص بر عصمت اعضا و جوارح آن حضرت تصریح دارند. از جمله آیات ۳، ۴، ۱۱ و ۱۷ سوره مبارکه نجم که به ترتیب هرگونه اشتباه و خطا را از زبان، قلب و چشم پیامبر (ص) نفی می‌کند: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴)؛ و هرگز

از روی هوی و هوس سخن نمی‌گوید. آنچه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست.

در آیات ۳ و ۴ این سوره مبارکه، سخنان پیامبر (ص) به عنوان سخنانی توصیف شده که از روی هوا و هوس بیان نشده، بلکه دارای منشأ الهی و نشأت گرفته از وحی خداوند است. علاوه بر این، در آیه دوم همین سوره نیز «ضاللت» و «غوایت» به صراحت از ایشان نفی شده است: «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ» (نجم: ۲)؛ همنشین شما (محمد) هرگز گمراه نشد و راه خطا نپیمود.

خداوند با این تعبیر بر طهارت، پاکی و مصونیت از گمراهی رسول مکرم اسلام (ص) گواهی می‌دهد.

در آیه یازدهم نیز تأکید شده که آنچه پیامبر (ص) به دیده دل مشاهده کرده‌اند، توهم و اشتباه نبوده تا مورد تکذیب قلب قرار گیرد، بلکه مشاهدات ایشان حقیقت داشته و مورد پذیرش قلب بوده است: «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (نجم: ۱۱)؛ دل (دیده دلش) آنچه را که دید دروغ نشمرد (یا خطا نکرد).

به عبارت دیگر، مشاهدات ایشان مانند کسی که به توهم آب، سراب می‌بیند نیست که پس از کشف حقیقت متوجه اشتباه شود، بلکه هر چه می‌بیند حقیقت و عین واقعیت است و هیچ‌گونه خطا و لغزشی در آن راه ندارد (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۲۵).

آخرین آیه‌ای که بر عصمت اعضای مکرم حضرت ختمی مرتبت دلالت دارد، آیه هفدهم سوره نجم است. در این آیه نیز خطا و اشتباه از چشم ایشان نفی شده است: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَىٰ» (نجم: ۱۷)؛ چشم (بصیرتش) هرگز منحرف نشد و طغیان نکرد (و از حد خود تجاوز ننمود).

واژه «زاغ» هم به صورت اجوف واوی و هم اجوف یایی به کار می‌رود که به تصریح ابن‌منظور، استعمال آن به صورت اجوف یایی فصیح‌تر است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۴۳۲). در هر دو حالت به معنای «منحرف شدن» و «به بی‌راهه رفتن» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۳۴؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۴۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۴۳). با توجه به «ما»ی نافی که در ابتدای آیه به کار رفته، معنای آیه چنین است: «چشم

[پیامبر] منحرف نشد و [در دیدن] تجاوز نکرد». بنابراین چشم آن حضرت نیز در دیدن معصوم بوده و آنچه می‌دیده از هرگونه خطا و انحراف مصون بوده است.

#### ۴. پاسخ به ادعاهای جیمز بورلی

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، «جیمز بورلی» در مقاله خود برای اثبات ادعای مبنی بر عدم عصمت رسول مکرم اسلام (ص) به ظاهر آیاتی استناد می‌کند که می‌توان آن‌ها را جزء آیات متشابه قرآن دانست؛ آیاتی که بدون رجوع به محکومات قرآنی نباید مورد استناد قرار گیرند. این آیات عبارتند از:

۱. آیه ۵۵ سوره غافر: «فَصَبِّرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكَارِ»؛ پس شکیبا باش که وعده خدا حق است و برای گناه خویش آمرزش بخواه و پروردگارت را به شامگاهان و بامدادان تسبیح گوی.

۲. آیه ۱۹ سوره محمد: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلِّبُكُمْ وَ مَثْوَاكُمْ»؛ پس بدان که معبودی به حق جز الله نیست و برای گناه خود و برای مردان و زنان مؤمن آمرزش بخواه، و خداوند رفت و آمدگاه و مأوای شما را می‌داند.

۳. آیات ۱ تا ۳ سوره عبس: «عَبَسَ وَ تَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى»؛ (آن مرد بزرگوار) روی درهم کشید و روی گردانید. چون نابینایی به سراغش آمد. و تو چه دانی شاید که او پاک شود (و موعظه در او اثر کند).

#### ۴-۱. بررسی آیه ۵۵ سوره غافر

«فَصَبِّرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكَارِ» (غافر: ۵۵)؛ پس شکیبا باش که وعده خدا حق است و برای گناه خویش آمرزش بخواه و پروردگارت را به شامگاهان و بامدادان تسبیح گوی.

هیچ‌یک از مفسران شیعه واژه «ذنب» را در این آیه به معنای «گناه» و «معصیت» ندانسته‌اند. اما در مورد منظور دقیق آن نظرات مختلفی ارائه شده است:

۱. خطاب ظاهری به پیامبر (ص) است، اما مقصود واقعی امت آن حضرت می‌باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۸۷).

۲. دستور استغفار به پیامبر (ص) جنبه تعبدی دارد و وظیفه‌ای است برای ارتقای درجات معنوی، بدون هیچ ارتباطی با معصیت و گناه (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶).

۳. این دستور الهی به منظور انتقال سنت استغفار از سوی رسول گرامی اسلام (ص) به پیروان ایشان است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶).

۴. دستور به استغفار از گناه، مستلزم وجود خارجی معصیت و گناه نیست (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۴۵۹).

۵. از آنجا که حضرت محمد (ص) در نظر مشرکان و بت پرستان مکه گناهکار تلقی می‌شد - زیرا با بت‌ها و سنت‌های جاهلی آنان مبارزه کرد - این دستور برای درخواست دفع تبعات این مبارزه صادر شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۸، ص ۲۵۴؛ مغنیه، ۱۴۲۵ق، ص ۶۷۸).

با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی نزول آیه، به نظر می‌رسد مورد پنجم قوی‌ترین احتمال در تفسیر این آیه باشد؛ چرا که این برداشت با شواهد قرآنی قابل تأیید است.

#### ۴-۱-۱. شاهد اول

نخستین آیه در تأیید این برداشت، آیه ۱۴ سوره مبارکه شعراء است که خداوند از قول موسی کلیم (ع) بیان می‌دارد: «وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ»؛ و آنان [قبطیان] بر علیه من ادعای جرمی دارند، پس می‌ترسم مرا بکشند.

در این آیه، واژه «ذنب» به حضرت موسی (ع) نسبت داده شده است، اما با توجه به حرف جر «لام» در عبارت «لَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ»، مشخص می‌شود که قبطیان آن حضرت را به دلیل کشتن یکی از افراد خود گناهکار می‌پنداشتند، نه اینکه واقعاً آن حضرت مرتکب معصیتی شده باشد.

#### ۴-۱-۲. شاهد دوم

آیات ابتدایی سوره مبارکه فتح نیز مؤید دیگری برای این برداشت است. خداوند در این آیات می‌فرماید: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُنِمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» (فتح: ۱-۲)؛ به راستی که ما برای تو پیروزی آشکاری را فراهم ساختیم. تا خداوند گناهان گذشته و آینده تو را بیامرزد و نعمت خود را بر تو تمام کند و تو را به راه راست هدایت نماید.

در این آیات، پیروزی پیامبر (ص) به بخشش گناهان ایشان تعلیل شده است. اگر «ذنب» را به معنای معصیت و گناه مصطلح بدانیم، ارتباطی بین این دو آیه و تعلیل ارائه‌شده وجود ندارد؛

اما اگر طبق تفسیر علامه طباطبایی در المیزان «ذنب» را به معنای اموری بدانیم که از نظر مشرکان گناه محسوب می‌شده، ارتباط عمیقی بین آیات برقرار می‌گردد.

«منظور از واژه «ذنب» در این آیه، گناه و معصیت به معنای مخالفت با امر مولوی نیست و «مغفرت» نیز به معنای معمول آن نمی‌باشد؛ زیرا کلمه «ذنب» در لغت - با توجه به موارد استعمال آن - به معنای کاری است که آثار سوء دارد و «مغفرت» به معنای پوشاندن شیء است... قیام پیامبر (ص) و مبارزه ایشان با کفر و جنگ‌هایی که روی داد، از اموری بود که برای کافران تبعات شوم داشت و تا زمانی که قدرت داشتند، هرگز حاضر به بخشش پیامبر نبودند [و پیامبر در نظر آنان گناهکار محسوب می‌شد]... اما خداوند با این فتح [پیروزی]، شوکت آنان را درهم شکست و آتش فتنه آنان را خاموش کرد و به این ترتیب گناهی را که پیامبر از نظر مشرکان داشت، پوشاند (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۸، ص ۲۵۴).

#### ۲-۴. بررسی آیه ۱۹ سوره محمد

«فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلِّبُكُمْ وَ مَشَاكُمُ» (محمد: ۱۹)؛ پس بدان که معبودی به حق جز الله نیست و برای گناه خود و برای مردان و زنان مؤمن آمرزش بخواه، و خداوند رفت و آمدگاه و مأوای شما را می‌داند.

معنای واژه «ذنب» و «استغفار» که در این آیه خطاب به پیامبر مکرم اسلام (ص) به کار رفته است، با توجه به توضیحات ارائه شده در ذیل آیه ۵۵ سوره غافر روشن می‌باشد.

#### ۳-۴. بررسی آیات ۱ تا ۳ سوره عبس

«عَبَسَ وَ تَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى» (عبس: ۱-۳)؛ (آن مرد بزرگوار) روی درهم کشید و روی گردانید. چون نابینایی به سراغش آمد. و تو چه دانی شاید که او پاک شود (و موعظه در او اثر کند).

آیات ابتدایی سوره مبارکه عبس نیز از مواردی هستند که «جیمز بورلی» برای تأیید ادعای خود مبنی بر عدم اثبات عصمت حضرت محمد (ص) از قرآن، به آنها استناد کرده است. اما همانگونه که خود وی نیز بیان کرده، گرچه به ظاهر ممکن است این آیات در مورد حضرت رسول تفسیر شود، در واقع اینگونه نیست. در این آیات تنها به صورت خبری بیان شده که شخصی به دلیل مراجعه فرد نابینایی، چهره درهم کشیده و روی گردانده است، اما هیچ تصریحی به هویت آن شخص نشده است.

از ظاهر آیه نمی‌توان دریافت که مقصود چه کسی است؛ بلکه می‌توان گفت ظاهر آیه نشان می‌دهد که مراد، حضرت رسول (ص) نیست. چرا که ترشرویی - به ویژه در مواجهه با مؤمنان - از صفات پیامبر مکرم اسلام نبوده است. همچنین رسیدگی به ثروتمندان و بی‌توجهی به نیازمندان، با اخلاق کریمه آن حضرت که در آیه ذیل توصیف شده، منافات دارد: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴)؛ و راستی که تو بر خُلُقِ عَظِيمٍ (و اخلاقی بزرگ) هستی.

### ۵. نتیجه‌گیری


- حاصل پژوهش حاضر درباره عصمت نبوی در مقاله «محمد (صلی الله علیه وآله)» در کتاب «قرآن: یک دانشنامه» و بررسی آیات قرآن کریم در مورد عصمت انبیا و به طور ویژه پیامبر مکرم اسلام (ص) و تفاسیر مرتبط با آن، به نتایج زیر منجر شد:
۱. تحلیل انتقادی دیدگاه «جیمز بورلی» نشان می‌دهد که ایشان بدون در نظر گرفتن تمام آیات قرآن درباره عصمت انبیا به اظهار نظر پرداخته و در این مورد دچار خطا شده است.
  ۲. بررسی آیه تطهیر و تمرکز بر واژه‌های «إِنَّمَا»، «لِيُذْهِبَ»، «عَنْكُمْ» و «الرَّجَسَ» در این آیه، دلالت بر عصمت پیامبر مکرم اسلام (ص) دارد.
  ۳. آیه ۶۴ سوره نساء با امر مطلق به اطاعت از انبیا، بر عصمت ایشان دلالت می‌کند.
  ۴. نفی سلطه شیطان بر بندگان مخلص در سوره‌های حجر و ص، نشان‌دهنده عصمت ایشان و در رأس آنان پیامبر مکرم اسلام (ص) است.
  ۵. آیات ۳، ۴، ۱۱ و ۱۷ سوره نجم با نفی هرگونه خطا از زبان، قلب و چشم پیامبر (صلی الله علیه وآله)، عصمت نبوی را اثبات می‌کنند.
  ۶. تحلیل علمی و ادبی عبارت «اسْتَغْفِرُ لَذَنبِكَ» در سوره‌های غافر و محمد نشان می‌دهد که منظور از این عبارت، گناه یا مخالفت با امر الهی نیست، بلکه به تبعات و مشکلات ایجادشده توسط مشرکان و کافران برای آن حضرت اشاره دارد.
  ۷. بررسی آیات ابتدایی سوره عبس نشان می‌دهد که این آیات نمی‌تواند مربوط به حضرت محمد مصطفی (ص) باشد.

## ۶. فهرست منابع

- القرآن الکریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ ق). *المحکم و المحيط الأعظم*. بیروت: بی‌نا.
- ابن عطیة، عبدالحق. (۱۴۱۳ ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزی، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد*. بیروت: بی‌نا.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: بی‌نا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: بی‌نا.
- ابوحیان اندلسی، محمد. (۱۴۲۰ ق). *البحر المحيط فی التفسیر*. بیروت: دار الفکر.
- الیور لیمن. (۱۳۹۱ ش). *دانشنامه قرآن کریم*، ترجمه محمد حسین وقار. تهران: اطلاعات.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۸ ش). *پرسمان عصمت: شرحی بر آیه تطهیر*. قم: سبحان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: بی‌نا.
- رضایی هفتادار، حسن. (۱۳۹۳ ش). علی برخوردار و فاطمه سروی، «نقد آرای خاورشناسان درباره عصمت پیامبر (ص)»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۳۷.
- رضی ده‌آبادی، بی‌بی سادات و نرجس جواندل. (۱۳۹۳ ش). «نقد و بررسی مقاله عصمت از دایرة المعارف قرآن لایدن بر اساس آرا و مبانی شیعه»، *فصلنامه شیعه‌شناسی*، دوره ۱۲، شماره ۴۸، صص. ۱۴۹-۱۸۰.
- شوکانی، محمد بن علی. (بی‌تا). *فتح القدر الجامع بین فنی الروایة و الدرایة من علم التفسیر*. بیروت: دار المعرفة.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ ق). *تفسیر جوامع الجامع*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.

- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فتاحی‌زاده، فتحیه و هاجر اسدی. (۱۳۹۶ش). «ارزیابی دیدگاه گلدزیهر در خصوص عصمت پیامبر اکرم (ص)»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، دوره ۱۲، شماره ۲۳، صص. ۸۵-۱۰۲.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). *التفسیر الکبیر*. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). *کتاب العین*. چاپ دوم. قم: بی‌نا.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ ق). *القاموس المحیط*. بیروت: بی‌نا.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). *المصباح المنیر*. چاپ دوم. قم: بی‌نا.
- ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ ق). *تأویلات أهل السنة*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ ق). *التفسیر الکاشف*. قم: دار الکتب الإسلامی.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۵ ق). *التفسیر المبین*. چاپ سوم. قم: دار الکتب الإسلامی.

## Re-examination of the Interpretation of Verse 24 of Surah Yusuf in the Exegeses of the Two Islamic Schools, with a Consideration of the Testamentary Scriptures

Razieh Farhanian<sup>1\*</sup>  ; Mohammad Taghi Diari Bidgoli<sup>2</sup> 

1- (Corresponding Author). Ph.D. Candidate of Quranic and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran. Email: r.farhanian@stu.qom.ac.ir

2- Full Professor of Quranic and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran.  
Email: mt\_diari@yahoo.com

---

### Article Info

### Abstract

Article type:

**Research**

Article history :

Received :

**2024/12/21**

Accepted:

**2025/8/8**

Published:

**2025/10/17**

**Keywords:**

Infallibility,  
Verse 24 of Surah  
Yusuf,  
Inclination,  
Divine Proof,  
Exegese of the Two  
Islamic Schools,  
The Bible.

In the interpretation of verse 24 of Surah Yusuf (AS), especially about the two expressions "Ham" and "Burhan", there are various views and interpretations, some of which are not in keeping with the dignity and status of prophethood. The present article, aiming to defend the infallibility of Prophet Yusuf (AS), has adopted a comparative approach between the exegeses of the two Islamic schools to provide a correct interpretation of these two expressions. Through rational arguments and the use of Qur'anic data, it has been explained that Yusuf's "ham" (immense impulse) signifies an involuntary emotion which, upon seeing "burhan" (divine proof), became impossible to actualize. The "burhan" itself is an infallibility granted to him due to his prophethood, through which he attained a knowledge that absolutely precluded any inclination towards sin. The findings of the article indicate that there is no contradiction between Qur'an and the Testamentary Scriptures, and both sources emphasize the chastity of Yusuf (AS). However, some Talmudic narratives contain incorrect and unbefitting content regarding the prophets, which are the source of Isra'iliyat (Judeo-Christian narratives) in Islamic exegeses. This research critiques and repudiates these Isra'ili narrations and reinforces the infallibility-oriented interpretation of the verse for the prophets.

---

**Cite this article:** Farhanian, Razieh& Diari Bidgoli, Mohammad Taghi (2025). Re-examination of the Interpretation of Verse 24 of Surah Yusuf in the Exegeses of the Two Islamic Schools, with a Consideration of the Testamentary Scriptures . Journal of Theological and Exegetical Studies, Year 1, Issue 1, Winter 2025, Serial Number 2, (87-111)

**Publisher:** Allameh Tabatabai Specialized Center, Kermanshah





## بازخوانی تفسیر عصمت‌مدارانه آیه ۲۴ سوره یوسف (ع) در تفاسیر فریقین با نگاهی به عهدین

رضیه فرهانیان<sup>\*۱</sup>؛ محمدتقی دیاری بیدگلی<sup>۲</sup>

۱- (نویسنده مسئول). دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: r.farhanian@stu.qom.ac.ir

۲- استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: mt\_diar@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	در تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف (ع) و به خصوص دو تعبیر «هم» و «برهان» در آن، نظرات و تفاسیر مختلفی وجود دارد که برخی از آنها با شأن و مقام نبوت نیست. مقاله حاضر به منظور دفاع از عصمت یوسف (ع) با رویکرد تطبیقی میان تفاسیر فریقین به تفسیر صحیح این دو تعبیر پرداخته و با استدلال‌های عقلی و استفاده از داده‌های قرآنی تبیین نموده که «هم» یوسف (ع) به معنای هیجان غیراختیاری بوده که با دیدن برهان، وقوع آن ممتنع شده است. «برهان» نیز عصمتی است که به دلیل نبوت یوسف (ع) به او عطا شده و به واسطه آن به علمی دست یافته که مطلقاً به معصیت تمایل پیدا نکند. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که بین قرآن و عهدین ناسازگاری دو وجود ندارد و در هر دو منبع بر پاکدامنی یوسف (ع) تأکید شده است، لکن برخی مطالب تلمودی حاوی مطالب نادرست و خلاف شأن انبیاء می‌باشند که منشأ اسرائیلیات در تفاسیر اسلامی هستند. این پژوهش به نقد و ردّ این روایات اسرائیلی می‌پردازد و تفسیر عصمت‌مدارانه از آیه برای پیامبران را تقویت می‌کند.
پژوهشی	
تاریخ دریافت:	
۱۴۰۳/۱۰/۱	
تاریخ پذیرش:	
۱۴۰۴/۵/۱۷	
تاریخ انتشار:	
۱۴۰۴/۷/۲۵	
واژه‌های کلیدی:	
عصمت، آیه ۲۴ سوره یوسف، هم، برهان، تفسیر فریقین، عهدین.	

استناد: فرهانیان، رضیه؛ دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۴۰۴). بازخوانی تفسیر عصمت‌مدارانه آیه ۲۴ سوره یوسف (ع) در

تفاسیر فریقین با نگاهی به عهدین، پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، زمستان ۱۴۰۴، شماره

پیاپی ۲ (۸۷-۱۱۱).



ناشر: مرکز تخصصی علامه طباطبایی ره کرمانشاه

### ۱. مقدمه

زندگی حضرت یوسف، از داستان‌های مفصل قرآن است که فراز و نشیب‌های بسیاری را در بر می‌گیرد. یکی از جریان‌ها یا به عبارتی، نقاط عطف زندگی این پیامبر، قضیه عشق زلیخا به او و اتفاقات ضمن آن است. رفتار حضرت یوسف (ع) در مقابل وسوسه‌های زلیخا، نقطه‌عطفی در زندگی اوست که قرآن در آیه ۲۴ سوره یوسف (ع) به آن اشاره کرده است: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا اَنْ رَّاٰ رَبُّهَا رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْءَ وَالفَحْشَاءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ». در این آیه، از «هم» زلیخا و یوسف (ع) سخن به میان آمده و «برهان»ی که وقوع «هم» یوسف (ع) را ممتنع ساخته است.

در مورد دو تعبیر پیش‌گفته، نظرات مختلف و گاه متعارضی ذکر شده که برخی از آن‌ها با شأن و منزلت حضرت یوسف (ع) سازگار نیست؛ از جمله اسرائیلیاتی که نسبت‌های ناروایی به ایشان وارد ساخته‌اند. مواردی که شایسته افراد لایبالی است، به فرموده امام صادق (ع)، توسط افرادی که زبانشان قابل کنترل نیست، به یوسف (ع) نسبت داده شده و گفته‌اند که وی قصد ارتکاب زنا داشته است (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۰۳). در حالی که در قرآن، هیچ اشاره یا تلویحی مبنی بر اینکه یوسف (ع) عمل ناشایستی انجام داده باشد، وجود ندارد و برعکس، آیاتی که در مورد وی آمده، همه حاکی از تعظیم شأن او و ستایش مقام والایش می‌باشند. در تورات نیز، علی‌رغم روایت‌های متناقض با شأن انبیا و انتساب گناه به ایشان، در مورد حضرت یوسف (ع) این امر صادق نبوده و ضمن ذکر داستان، او فردی پاک‌دامن معرفی شده است.

محل بحث این نوشتار، چپستی «هم» یوسف (ع) و چپستی «برهان» مورد مشاهده اوست. هدف این مطالعه آن است که از مقام و منزلت نبی خدا دفاع شده و موارد ناشایست از وی دفع گردد. به این منظور، ابتدا با استفاده از قرآن، کتب لغت، روایات، نظر مفسران و نیز با بررسی و نقد آرای مختلف، معنای دقیق «هم» و معنای «برهان» به دست آمده و سپس این معنا با تورات و تلمود تطبیق داده می‌شود. آنگاه، روایات اسرائیلی واردشده در این زمینه ذکر می‌گردد تا با مقایسه با کتاب مقدس و تفسیر آن، منشأ این اسرائیلیات مشخص شود؛ زیرا تأکید این مقاله بر تطبیق گزاره‌های کتاب مقدس با آموزه‌های اسلام و اخبار و تفاسیر است تا نتیجه‌ای متقن به دست آید.

قابل ذکر است که در مورد «هم» حضرت یوسف، باید دو قید را در نظر گرفت: اول اینکه کار درست و ممدوحی نبوده که برهان، آن را نفی کرده است؛ دوم اینکه یوسف (ع) معصوم و مخلص بوده و فعل قبیح بر او محال است. «هم» یوسف (ع) بین این دو مرز قرار می‌گیرد. مواردی که فراتر از این گستره باشند، محکوم به بطلان هستند. همچنین در مورد «برهان» باید مدنظر داشت که آن، لطفی از جانب خدا معرفی شده و به پاس مخلص بودن یوسف (ع) به وی عنایت گردیده است. بنابراین، تفسیرهایی از برهان که آن را در حد نصیحت، هشدار یا تهدید دانسته‌اند، مطابق با واقع نبوده و رد می‌شوند که در ضمن مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

### ۲-۱. پیشینه تحقیق

در مقایسه داستان زندگی حضرت یوسف (ع) در منابع اسلامی و عهد عتیق مقالاتی به نگارش درآمده که عموماً برگرفته از کتاب «داستان پیامبران در تورات، تلمود، انجیل و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی» (یزدان‌پرست، ۱۳۹۵ش) می‌باشند. لکن در بررسی دقیق آیه ۲۴ سوره یوسف (ع) به همراه تطبیق آن با منابع اهل کتاب، مقالات محدودی به نگارش درآمده است.

در چکیده مقاله «بررسی تحلیلی تطبیقی روایات ناظر بر زندگانی یوسف (ع) در مصر در منابع فریقین» ادعا شده روایاتی که منافی عصمت حضرت یوسف (ع) و موارد مخدوش و غیرقابل قبول هستند، از نظر محتوایی با گزارش تورات هم‌خوان می‌باشند (قاسم‌پور و سلامی، ۱۳۹۰). لکن در متن مقاله در مورد آیه ۲۴ سوره یوسف (ع) تطبیقی با تورات صورت نگرفته است.

در مقاله (۱۳۹۹) «بررسی عصمت یوسف (ع) در روایات امامیه با نگاهی به قرآن و عهد عتیق» مراد از «هم» حضرت یوسف (ع) کتک زدن دانسته شده است (نقوی، ۱۳۹۹، ص ۳۸) که نوشتار حاضر به رد این دیدگاه پرداخته است. همچنین مورد مقایسه این مقاله فقط عبارتی از تورات می‌باشد، در حالی که در مقاله حاضر، تلمود نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

مقاله «تحلیل و نقد دیدگاه قصد معصیت حضرت یوسف (ع) با تأکید بر تأویل‌های مفسران فریقین» با نقد دیدگاه‌های مختلف، این نظر را مطرح کرده که متعلق «هم» زلیخا و

یوسف (ع) یکی نبوده و البته استناد نکرده که این نظر سیدمرتضی (تنزیه‌الانبیاء، ۱۲۵۰، ص ۵۰) بوده است.

مراد مقاله «بررسی و نقد روایات ناظر بر تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف (ع) با تکیه بر شواهد درون متنی سوره یوسف»، از شواهد درون متنی، آیاتی به نقل از خدا و حضرت یوسف (ع) و زلیخا و عزیز مصر و شاهد خاندان زلیخا و زنان مصر و شیطان در تأیید بی‌گناهی یوسف (ع) می‌باشد که نویسنده آیات را ذکر و تفسیر و روایات ذیل آنها را بیان کرده است.

ضمن پژوهش «پاسخ به تشکیک در عصمت حضرت یوسف (ع) براساس تحلیل حقیقت هم» نیز مانند نوشتار حاضر نظرات مختلف در مورد معنای «هم» در بوته نقد قرار گرفته است (مقدم و صدری‌فر، ۱۳۹۹) لکن با این تفاوت که نوشتار پیش رو در بیان استدلال‌ات و نقدهای متفاوت و بررسی‌ها متمایز است.

دیگر مقالات در زمینه «هم» یا «برهان» نیز دیدگاهی متفاوت با این پژوهش را ارائه کرده‌اند.

## ۲. تفسیر صحیح «هم» حضرت یوسف (ع)

### ۱-۲. معنانشناسی واژه «هم» در پرتو شأن و جایگاه حضرت یوسف (ع)

در کتب لغت، این واژه به معنای تصمیم بر انجام کار (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۵۷)، حدیث با نفس برای انجام کاری (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۱۸۷) و منظور به ذهن برای انجام عملی (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۹۶۳) آمده است. حال باید دید مراد از این «هم» که در مورد حضرت یوسف (ع) آمده چیست و آیا یکی از این مفاهیم است یا معنای دیگری دارد.

قبل از بررسی و کاوش در مورد تعیین نوع «هم» حضرت یوسف (ع) باید مقدماتی را در نظر داشت؛ اینکه او انسان معمولی نبوده، بلکه فردی برگزیده و از خاندان نبوت بوده است. از آنجا که حضرت یعقوب (ع) علاقه وافری به یوسف (ع) داشت، مشخص می‌شود که یوسف (ع) فردی عادی نبوده، بلکه از عباد صالح خداوند بوده است؛ زیرا علاقه و حب پیامبران به دلیل مسائل دنیوی نیست و همه در جهتی الهی است؛ چه در آیه‌ای تصریح شده که حکمت و علم به عنوان پاداش احسان، به یوسف (ع) داده شده است (یوسف: ۲۱). همچنین او از نوجوانی مخاطب وحی بوده است (یوسف: ۱۵). توجه به این موارد روشن می‌سازد که یوسف (ع) صرف نظر از دیدن برهان، شخصیتی نبوده که به گناه «هم» کند و عزم بر عمل قبیح نماید؛

بنابراین، باید مراد از «هم» وی چیزی غیر از گناه باشد. با این پیش‌فرض، نظرات مختلف در مورد «هم» بررسی و نقد شده تا نظر صحیح به دست آید.

## ۲-۲. نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره «هم» یوسف (ع)

از میان مفسران و عالمان، اولین بار سید مرتضی در تفسیر این آیه، معانی مختلفی را برای «هم» آورده و دیگران عموماً سخن او را تکرار کرده‌اند. عزم بر فعل، خطور بر ذهن، مقاربت و نزدیک بودن به انجام کاری، شهوت و میل طبیعی از مواردی هستند که ذکر کرده است. البته او تذکر داده که نسبت عزم بر قبیح، به نبی خدا تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا وی از آن منزه است (شریف مرتضی، ۱۲۵۰، ص ۴۷ و ۴۸). از میان این مفاهیم باید دید کدام معنا مقصود آیه می‌باشد؛ اگر عزم و قصد بوده، بر چه موردی بوده؟ یا اینکه فقط خطور به ذهن بوده یا شهوت و میل مراد است. در این باره آرای مختلفی بیان شده که مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۲-۲-۱. دیدگاه قصد قتل یا کتک زدن زلیخا

عده‌ای بر آنند که یوسف (ع) قصد قتل یا کتک زدن زلیخا را نمود. مستند و زمینه این نظریه، روایتی با سند ضعیف از امام رضا (ع) است که در پاسخ ابن جهم در مورد عصمت حضرت یوسف (ع) فرموده که «هم» یوسف (ع) به قتل زلیخا بود اگر او را مجبور می‌کرد و «هم» زلیخا به معصیت بوده است. سید مرتضی این دیدگاه را پذیرفته و در توضیح اینکه چرا «هم» هر دو شخص به یک معنا گرفته نشده، گفته است: «هم» هر کس مطابق با ذات خودش است؛ زلیخا قصد امر قبیحی داشت، لکن عصمت و بی‌گناهی یوسف (ع) در آیات متعددی آمده است (شریف مرتضی، ۱۲۵۰، ص ۵۰). در حاشیه بر سخن سیدمرتضی باید گفت: درست است که به استناد آیات قرآن، «هم» زلیخا قبیح بوده و یوسف (ع) امین و صادق بوده است، اما این دلیل اعم از مدعاست و نمی‌توان به آن بر اینکه قصد یوسف (ع) قتل زلیخا بوده باشد، استناد کرد؛ زیرا فردی مانند حضرت یوسف (ع) که کمالات وی ذکر شد، امکان ندارد برای دفع عملی قبیح، به عمل شنیع دیگری دست یازد. روشن است اگر یوسف (ع) زلیخا را کتک می‌زد یا حتی او را می‌کشت، شواهد علیه او می‌گشت و انگار که پیراهنش از جلو پاره شده بود. از طرف دیگر، این سؤال مطرح است که زلیخا چگونه می‌توانست یوسف (ع) را مجبور نماید؟ همچنین این روایت با روایت بعدی که ظاهراً در یک مجلس است، تعارض دارد.

### ۲-۲-۲. دیدگاه قصد عدم انجام معصیت

طبق روایتی از امام صادق (ع)، «هم» به قصد عدم انجام معنا شده است؛ عَلِيٌّ بِنِ مُحَمَّدٍ بِنِ الْجَهْمِ، قَالَ: حَضَرْتُ مَجْلِسَ الْمَأْمُونِ وَ عِنْدَهُ الرَّضَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى ... فَقَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ، وَ لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا كَمَا هَمَّتْ بِهِ، لَكِنَّهُ كَانَ مَعْصُومًا، وَ الْمَعْصُومُ لَا يَهْمُ بِذَنْبٍ وَ لَا يَأْتِيهِ. وَ لَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَبِيهِ الصَّادِقِ (ع)، أَنَّهُ قَالَ: هَمَّتْ بِأَنْ تَفْعَلَ، وَ هَمَّ بِأَنْ لَا يَفْعَلَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۱). سند این روایت نیز ضعیف و ضعف آن به دلیل تمیم بن عبدالله قرشی و پدرش و محمد بن جهم می‌باشد که مهمل هستند. از نظر محتوا نیز متن این روایت با مشکل مواجه است؛ یعنی «هم» برای انجام دادن کاری است، نه انجام ندادن؛ علاوه بر اینکه مفهوم این تعبیر این است که اگر یوسف (ع) برهان پروردگارش را نمی‌دید، انجام می‌داد.

### ۲-۲-۳. دیدگاه قصد دفاع و مقابله به مثل

نظر دیگر این است که چون زلیخا با یوسف (ع) مراوده کرد و یوسف (ع) از درخواست او سرباز زد، زلیخا انتظار این تمرد را نداشت و تحقیر و سپس عصبانی شد و قصد زدن یوسف (ع) را کرد و یوسف (ع) نیز قصد کرد از خود دفاع نماید و او را با زدن از خود دفع کند. به عبارتی «هم» هر دو، بر زدن بوده است (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۷۸؛ رستگار جزی و عزیزیان، ۱۳۹۷، ص ۱۸۳). مبرهن است که رشید رضا مقام و شأن حضرت یوسف (ع) را فراموش کرده است؛ چراکه ایشان انسانی عادی نبوده که بخواهد در صورت عدم مشاهده برهان، جواب کتک را با کتک بدهد. او اگر انسان عاقلی بود، می‌دانست که اگر دست روی زلیخا بلند کند، حتماً تقصیر و گناه متوجه او می‌شود و این نیاز به برهان ندارد که استدلال به این سادگی را ندادند. پس ممکن نیست منظور کتک زدن زلیخا باشد؛ لذا بنابر اینکه «هم» یوسف (ع) کتک زدن نبوده، «هم» زلیخا نمی‌تواند زدن باشد؛ زیرا به طور طبیعی، شخص به کسی که قصد انتقام از او و زدنش را دارد، در این شرایط به او «هم» و هیجان ندارد. به عبارت دیگر، چون روشن شد که قصد یوسف (ع) زدن نبوده و همان طور که در بالا روشن شد، «هم» او هیجان بوده است، این هیجان در مقابل کسی که بر او خشم گرفته، به وجود نمی‌آید. پس زلیخا قصد زدن نداشته است.

### ۲-۲-۴. دیدگاه نجوا و تردید درونی

گروهی اذعان دارند معنی «هم» نجوی با خود است و در این آیه مراد این است که بین انجام یا عدم انجام با خود سخن می‌گفت، نه اینکه اراده و عزم بر فعل داشته باشد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۱۰). همان‌گونه که در معناشناسی «هم» آمده، این واژه در مورد انجام فعل استعمال می‌شود، نه انجام ندادن آن. علاوه بر این، تردید در انجام دادن با مقام یوسف (ع) که عصمت است، سازگار نیست.

#### ۲-۲-۵. دیدگاه قصد و عطف زلیخا

یکی از احتمالات این است که یوسف (ع) قصد و عطف زلیخا را داشت (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۸۸؛ سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۵۶). در نقد این دیدگاه باید توجه داشت که «هم» عمل ممدوحی نبوده که «لولا» آمده و آن را ممتنع کرده است، بلکه نصیحت کردن عمل شایسته‌ای است و بدی و مانعی بر آن مترتب نیست.

#### ۲-۲-۶. دیدگاه خطور معصیت به ذهن

احتمال دیگر این که مراد از «هم» خطور به ذهن باشد. در حدیثی آمده اگر کسی بر معصیت «هم» کند ولی آن را انجام ندهد، گناهی برایش نوشته نمی‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۲۸). بر اساس این روایت، اگر مراد از «هم» یوسف (ع) خطور انجام معصیت به ذهن باشد، معصیت نکرده است. لکن باید گفت همین خطور به ذهن نیز قبیح است و از یوسف (ع) و شخصیت وی بعید می‌نماید و با مقام او سازگار نیست. پس نمی‌توان این نسبت را به او داد. علاوه بر این، ابن‌عطیه ادعا کرده که به استناد آیه «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (الحجرات: ۱۲) اجماع بر این است که «هم» بر معصیت و لذت بر آن جایز نیست (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۳۴).

#### ۲-۲-۷. دیدگاه تفسیر «هم» به هیجان غیر ارادی

ثعلبی بیان کرده که «هم» دو نوع است؛ یک نوع «هم» ثابت است که همراه با عزم و نیت و رضایت برای عمل می‌باشد که همان «هم» زلیخا است. نوع دوم «هم» عارضی است که به ذهن می‌آید و غیر ارادی و بدون عزم است که «هم» یوسف (ع) این‌گونه بوده است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۱۱). این قید غیراختیاری بودن که ثعلبی بیان کرده، همسوست با نظر عده‌ای از مفسران مانند طبرسی و زمخشری که گفته‌اند مراد از «هم» یوسف (ع) شهوت و هیجان جوانی او بود که به جهت شباهت این میل شدید به «هم» و قصد، «هم» خوانده شده

است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۵۶). توضیح اینکه شرایطی که یوسف (ع) در آن قرار داشت، بسیار حساس و شهوت‌برانگیز بوده و ایجاد هیجان امری اجتناب‌ناپذیر و غیراختیاری است. یوسف (ع) نیز که در دوران جوانی خود بوده، قرار بوده که به هیجان بیاید (که البته آن را کنترل می‌نمود) و با دیدن برهان، همین هیجان نیز برای او پیش نیامد.

علامه طباطبایی به این مطلب اشکال وارد کرده و گفته: «هم» در لغت به معنای میل و یا صرف تحریک شدن نیست و معمولاً مقرون به مقدمات است. علاوه بر اینکه هم و میل به گناه نیز خود عمل زشتی است که از پیامبر خدا بعید است. اگر هم فقط صرف طبیعت و غریزه باشد که این مذموم نیست و صدورش نیز از پیامبر زشت نمی‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۱۳۶). در پاسخ علامه باید گفت همان‌طور که سید مرتضی گفته، تشبیه شدت میل به «هم» درست می‌نماید<sup>۱</sup> (شریف مرتضی، ۱۲۵۰، ص ۴۸) و در ضمن مقدمات نیز فراهم بوده است. علاوه بر این که علی‌رغم اینکه تحریک غریزی و هیجان جوانی گناه نیست، ولی برای پیامبر خدا مذموم بوده و شایسته مقام نبوت نیست. به همین دلیل این تحریک و هیجان با دیدن برهان به وجود نیامده است. ابن جوزی نیز این نظر را دارد و ذکر کرده همان‌طور که فرد روزه اشتها به نوشیدن دارد اما روزه مانع آن می‌شود، برهان مانع یوسف (ع) بود (ابن جوزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۱). سیدعبدالله شبر هم این معنا را اختیار کرده و گفته چون مراد قصد اختیاری نبوده، «هم» یوسف (ع) قبیح نیست (شبر، ۱۴۱۰، ص ۲۴۱). همچنین گفته شده این تمایل تکوینی غریزی، ملزوم جنبه بشری پیامبران می‌باشد (مقدم و صدیقی، ۱۳۹۹، ص ۱۵) لکن این میل بشری به وقوع نپیوسته است.

## ۲-۸. دیدگاه مختار: معنای صحیح «هم» به عنوان هیجان غیر ارادی

با توجه به نقدهای وارد بر دیدگاه‌های پیشین مبنی بر اینکه این دیدگاه‌ها با عصمت یوسف (ع) یا عدم تناسب با کاربرد لغوی «هم» ناسازگار می‌باشد، به نظر می‌رسد تفسیر «هم» به عنوان هیجان غیر ارادی، دیدگاه قابل دفاع‌تری از دیدگاه‌های پیشین باشد؛ چه کاربرد واژه «هم» برداشت سیاقی از ظاهر آیه نشان می‌دهد که ظاهراً قرار بوده که حضرت یوسف (ع) فقط

۱. سید مرتضی به نقل از ابوعلی جبایی و حسن بصری آورده است که نامیدن شهوت و اشتها به «هم» جایز است؛ چنان‌که گفته می‌شود: «لَيْسَ هَذَا مِنْ هَمِّي» و «هَذَا هَمُّ الْأَشْيَاءِ إِلَيَّ».

به هیجان شهوت بیاید؛ یعنی در واقع اگر برهان را نمی‌دید، غیر اختیاری به هیجان می‌آمد و این هیجان چون می‌توانست مقدمه عملی قبیح باشد، از آن به «هم» تعبیر شده است. این برداشت با عصمت حضرت یوسف (ع) سازگار بوده و همچنین موافق آیه می‌باشد که موردی با رؤیت برهان از یوسف (ع) دفع شده است. از طرفی با در نظر گرفتن قید غیراختیاری بودن، دیگر نیاز نیست به سخن علامه طباطبایی ملتزم شویم؛ بدین معنا که چون استعمال واژه «هم» معمولاً در مواردی می‌باشد که مقرون به مانع است، مانند آیه «وَهُمْوَا بِمَا لَمْ يَنَالُوا» (توبه: ۷۴) و آیه «إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا» (آل عمران: ۱۲۲)، بنابراین مراد آیه این است که یوسف (ع) نزدیک بوده که به گناه بیفتد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۲۸)؛ زیرا التزام به این قول، امکان گناه را برای یوسف (ع) پیش می‌آورد در حالی که فساد این امر بیان شد.

### ۳. تفسیر صحیح «برهان» ربوبی

#### ۳-۱. معنانشناسی «برهان»

برهان مصدر از «بره» (سفیدی) به معنای بیان حجت و محکم‌ترین دلیل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۱)؛ بنابراین، می‌توان گفت برهان امر روشن و آشکاری است که هیچ شکی در آن نیست (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۸۴). علامه طباطبایی نیز برهان را حجتی دانسته که همچون معجزه موجب یقین و آشکار شدن حق شده، هیچ شکی را باقی نمی‌گذارد. وی برای تأیید ادعای خود به آیاتی که لفظ برهان در آنها مترادف معجزه به کار رفته، استناد کرده است. همچنین توضیح داده که برهان بر اساس آیاتی مانند «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (جاثیه: ۲۳) و «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل: ۱۴) علم متعارف به حسن و قبح و مصلحت و مفسده افعال نیست؛ زیرا این نوع علم گاهی با گمراهی و معصیت همراه می‌شود؛ بنابراین، برهانی که حضرت یوسف (ع) دید، آن برهانی است که خداوند به بندگان مخلص خود نشان می‌دهد و نوعی از علم مکشوف و یقین مشهود است که نفس انسانی به گونه‌ای مطیع آن می‌گردد و دیگر هیچ‌گونه تمایلی به معصیت پیدا نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۱۲۹).

#### ۳-۲. برهان به مثابه علم یقینی و عصمت

برهان علمی است که ترک مطلق معصیت را در پی دارد و می‌توان آن را همان «عصمت» نامید. به عبارتی، عصمت یا برهان نسبت به یوسف (ع)، علمی بود که ایشان به واسطه آن،

زشتی و علت گناه و فحشا را دریافت؛ به عبارت دیگر، حضرت یوسف می‌دانست که زنا و مقدمات آن ناپسند است و نباید مرتکب آن شد؛ اما خداوند دلیل کامل زشتی این عمل را به او نشان داد؛ از این رو فرمود: «زندان برای من بهتر از چیزی است که مرا به آن فرامی‌خوانند» (یوسف: ۳۳). بنابراین، برهان، آگاهی به قبح عمل زنا و علت گناه‌آلود بودن آن بود. این برهان به معنای مشاهده شخصی که با تهدید، فرد را از گناه بازدارد، نیست؛ زیرا در آن صورت همان‌گونه که سید مرتضی اشاره کرده، نقض غرض است و با حکمت امتحان و تکلیف منافات دارد (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۴۸۲). تأیید بر این ادعا، سخن دیگر سید مرتضی است که گفته ممکن است مراد از برهان، لطفی باشد که خداوند به یوسف (ع) عنایت نمود تا روی‌گردانی از معصیت را برگزیند (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۴۸۲). پس اقتضای آن این است که یوسف (ع) معصوم بوده باشد؛ زیرا عصمت چیزی است که دوری از قبیح و امتناع از انجام آن را موجب می‌شود (شریف مرتضی، ۱۲۵۰، ص ۵۳).

تلقی برهان به عصمت، با تعبیر «لولا» که در آیه آمده، تناسب دارد؛ زیرا «لولا» امتناع را می‌رساند و مفهوم جمله را ممتنع‌الوقوع می‌گرداند. در این باره باید توجه داشت که «لولا» امتناعیه که کاربرد غالب آن همین معناست، از ادات شرط است و جواب آن، وقوع‌ناپذیر می‌باشد. در این آیه، برخی به دلیل تقدّم جواب «لولا» که به باور آنان جایز نیست، آن را به «ان» شرطیه تأویل برده‌اند و معنایش چنین شده است: «اگر برهان را نمی‌دید، انجام می‌داد». حال آنکه باید «لولا» به معنای اصلی خود معنا شود: «هرگز انجام نمی‌داد و گناه رخ نمی‌داد؛ یعنی امتناع داشت». به عبارت دیگر، نباید آن را به «ان» شرطیه تأویل کرد که نتیجه‌اش چنین شود: اگر برهان را نمی‌دید، «هم» می‌کرد؛ بلکه این «لولا» به دلیل وجود قرینه، جوابش حذف شده و نتیجه این است که چون برهان پروردگارش را دید، هرگز قصد گناه نکرد؛ چنان که برخی تقدّم جواب «لولا» را جایز دانسته‌اند (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۴۷۸؛ فیض کاشانی ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۳)؛ لذا معنای آیه این می‌شود که چون یوسف (ع) از عصمت برخوردار بود، «هم» او امکان وقوع نداشته است. در تأیید این استدلال می‌توان گفت رحمت الهی به گونه‌ای بوده که به صورت قهری مانع تحقق «هم» شده است؛ همان‌گونه که در بحث صرفه در اعجاز رخ می‌دهد (راد، ۱۳۹۵، ص ۲۶۱).

### ۳-۳. رابطه برهان با نبوت و اخلاص یوسف (ع)

تفسیر برهان به عصمت که پیش از این گذشت، با روایت امام صادق (ع) که برهان را همان نبوت دانسته که مانع از ارتکاب فواحش شده و حکمتی است که از قبائح بازمی‌دارد<sup>۱</sup> (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۳)، از جهاتی قابل جمع است. بدین شرح که عصمت ملازم نبوت است و حضرت یوسف (ع) چون نبی شده، عصمت که همان علم است، به او عطا شده و مانع از «هم» وی گردیده است. البته قابل ذکر است که این مطلب در حالتی صحیح می‌نماید که گفته شود حضرت یوسف (ع) یا در همان لحظه دیدن برهان نبی شده که در این صورت، وحیی که در چاه به او شده بود (یوسف: ۱۵)، وحی رسالی نبوده است<sup>۲</sup> یا چنان که سیدمرتضی گفته که برهان در آن حال یا قبل از آن به یوسف (ع) عنایت شده است (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۴۸۲)، قائل شویم به اینکه مراد از دیدن برهان در آیه، در همان وقت مراوده با زلیخا نبوده، بلکه زمان قبل از آن اراده شده است. ولی باید گفت، روایتی وارد شده که می‌تواند قرینه‌ای باشد بر اینکه احتمال اول به صواب نزدیک‌تر باشد و یوسف (ع) در همان حال به نبوت برگزیده شده باشد. از امام رضا (ع) در ضمن مناظره با مأمون در مورد نسبت گناه به حضرت آدم (ع) آمده است: «كَانَ ذَلِكَ مِنْ آدَمَ قَبْلَ النَّبِيِّ وَ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِذَنْبِ كَبِيرٍ اسْتَحَقَّ بِهِ دُخُولَ النَّارِ وَ إِنَّمَا كَانَ مِنَ الصَّغَائِرِ الْمُؤْهَبَةِ الَّتِي تَجُوزُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ قَبْلَ نُزُولِ الْوَحْيِ عَلَيْهِمْ فَلَمَّا اجْتَبَاهُ اللَّهُ تَعَالَى وَ جَعَلَهُ نَبِيًّا كَانَ مَعْصُومًا لَا يُذْنِبُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۶). با توجه به این روایت می‌توان گفت: یوسف (ع) پیامبر نبوده و عصمت هم نداشته؛ لذا نه گناه کرده و نه فکر و تصمیم بر آن داشته است، بلکه نزدیک بوده که هیجان جوانی بر او غلبه کند که خداوند به او لطف نموده و او را به پیامبری و عصمت مفتخر گردانده و وقوع این هیجان را از او رفع کرده است.

۱. امام صادق (ع) در روایتی دیگر فرموده است: برهان، همان نبوت بود که خداوند در درون یوسف (ع) قرار داد و میان او و خشم خداوند حائل شد (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۱۳).

۲. در کتاب «تنزیه الأنبياء» آمده است که یوسف (ع) هنگامی که به بردگی گرفته شد، هنوز پیامبر نبود و وحی مذکور در آیه ۱۵ سوره یوسف، وحی نبوی (رسالی) نبوده است... و امکان ندارد که حضرت یوسف (ع) در آن زمان پیامبر بوده باشد و از ترس کشته شدن، نبوت خود را کتمان کرده باشد؛ زیرا او باید می‌دانست که هرگاه خداوند کسی را برای پیامبری و ادای رسالت برمی‌گزیند، قطعاً او را حفظ می‌کند و کتمان نبوت، خلاف غرض و محال است (شریف مرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۴۶-۴۷).

#### ۴. بررسی تطبیقی با متون اهل کتاب

آنچه در عهدین در مورد حضرت یوسف (ع) آمده، مدح و توصیف وی به پاکدامنی است. با توجه به اینکه این کتب تحریف شده و در آنها نسبت‌های ناروایی به پیامبران آمده، توصیف یوسف (ع) به بی‌گناهی، نشان از حقیقت این ماجرا دارد.

##### ۴-۱. تأکید بر پاکدامنی یوسف (ع) در عهد عتیق

داستان حضرت یوسف (ع) در عهد عتیق با روایت قرآن از این پیامبر همخوانی دارد و تفاوت‌هایی جزئی در آن دیده می‌شود: «و یوسف (ع) خوش‌اندام و نیک‌منظر بود. و بعد از این امور واقع شد که زن آقایش بر یوسف (ع) نظر انداخته، گفت: با من هم‌خواب شو. اما او ابا نمود، به زن آقای خود گفت: اینک آقایم<sup>۱</sup> از آنچه نزد من در خانه است، خبر ندارد و آنچه دارد، به دست من سپرده است. بزرگ‌تری از من در این خانه نیست و چیزی از من دریغ نداشته، جز تو، چون زوجه او می‌باشی؛ پس چگونه مرتکب این شرارت بزرگ بشوم و به خدا خطا ورزم؟ و اگرچه هر روزه به یوسف (ع) سخن می‌گفت، به وی گوش نمی‌گرفت که با او بخوابد یا نزد وی بماند. و روزی واقع شد که به خانه درآمد، تا به شغل خود بپردازد و از اهل خانه کسی آنجا در خانه نبود. پس جامه او را گرفته، گفت: با من بخواب. اما او جامه خود را به دستش رها کرده، گریخت و بیرون رفت...» (پیدایش، ۳۹: ۷-۱۴). همان‌طور که دیده می‌شود، در تورات علی‌رغم اینکه از «هم» یوسف (ع) سخنی به میان نیامده، نسبت ناروایی به وی داده نشده و با روایت گریختن او از دست زلیخا، به پاکدامنی او تصریح شده است.

##### ۴-۲. اشارات به پرهیزگاری یوسف (ع) در عهد جدید

در انجیل‌های چهارگانه راجع به موضوع مورد بررسی سخنی نیست، لکن در کتاب «اعمال رسولان» در ضمن موعظه‌های استیفان، نخستین شهید مسیحیت، خلاصه‌ای از سرگذشت یوسف (ع) آمده است (اعمال رسولان، ۷: ۹-۱۵). در موارد دیگری در عهد جدید به اشاره از یوسف (ع) و نسل او سخن به میان آمده است. در نصیحتی نیز آمده که راهبه‌ها باید یوسف (ع) را اسوه خود قرار دهند که این نشان از پرهیزگاری یوسف (ع) و پاکدامنی و عدم تن دادن او به گناه زنا دارد.

۱. این مطلب با تعبیر «رَبِّی» در آیه «إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ» که برخی مراد از آن را عزیز مصر دانسته‌اند، هم‌خوانی دارد.

### ۴-۳. روایات دوگانه تلمود نسبت به پاکدامنی و عصمت یوسف(ع)

تلمود شرح یا حاشیه‌ای بر تورات است که توسط کاتبان (سوفریم) یهودی، بر اساس تلفیق میشنا (توسعه احکام به مقتضای زمان) و گمارا (تفسیر و توضیح میشنا) به رشته تحریر درآمده است. با در نظر گرفتن اعتبار تلمود، به دلیل اینکه وحی یا سنت یا بیانات پیامبران نیست، نمی‌توان قائل به پذیرش مطلق داده‌های آن بود، لکن برای تحقیق و تکمیل دانسته‌های کتب مقدس به کار می‌آید. با توجه به اینکه تلمود ترجمه فارسی ندارد، بحث‌های پیرامون «هم» حضرت یوسف (ع) از کتاب «داستان پیامبران» تألیف حمید یزدان‌پرست و «گنجینه‌ای از تلمود» آورده شده است.<sup>۱</sup> در کل باید گفت کخ رویکرد تلمود به ماجرای یوسف (ع) رویکردی دوگانه و متضاد است و تأثیر آن در قالب اسرئیلیات در روایات اسلامی نمود یافته است.

### ۴-۳-۱. روایات تلمودی سازگار با پاکدامنی و عصمت یوسف(ع)

درباره یوسف (ع) پرهیزگار گفته شده است که: همسر فوطیفار هر روز می‌کوشید تا با حرف‌هایش یوسف (ع) را بفریبد؛ به همین دلیل جامه‌هایی را که صبح بر تن می‌کرد، غروب نمی‌پوشید و جامه‌هایی را که شب می‌پوشید، صبح بر تن نمی‌کرد. تا اینکه روزی به یوسف (ع) گفت: «تسلیم من شو». یوسف (ع) گفت: «نه». گفت: «تو را زندانی خواهم کرد». پاسخ داد: «خداوند آنان را که خم شده‌اند، بلند می‌کند». گفت: «چشمانت را کور می‌کنم». پاسخ داد: «خداوند چشم‌های کور را بینا می‌گرداند». همسر فوطیفار هزار قنطار نقره به یوسف (ع) پیشنهاد کرد تا تسلیم وی شود تا با او بخوابد، تا کنار او باشد؛ اما یوسف (ع) گوش نکرد و نپذیرفت که در این جهان با او بخوابد و در جهانی که می‌آید با او باشد. بنابراین، یوسف (ع) پرهیزگار شهوت را مهار کرد<sup>۲</sup> (یوما، ۳۵ ب، به نقل از: گنجینه‌ای از تلمود).

۱. قابل ذکر است که در کتاب «سیری در تلمود» و دیگر کتب فارسی مشابه، موضوع مورد بحث نیامده است.  
 ۲. شایان یادآوری است که نظر برخی مفسران با این سخن هماهنگ است و گفته‌اند: نخستین باری که زلیخا قصد یوسف (ع) کرد، در عالم خواب بود و اولین باری که یوسف قصد زلیخا کرد نیز در عالم خواب بود. یوسف چون پیامبر بود، فهمید که زلیخا سرانجام همسر او می‌شود و به همین جهت در بیداری قصد او را کرد. فساد این سخن روشن است؛ زیرا اشکال می‌شود که پس چرا در عالم واقع، هنگامی که حضرت یوسف (ع) برهان را دید، به سوی در گریخت؟ لازمه این نظر آن است که گفته شود او دچار خطا شده و تأویل خواب خود را نفهمیده است و با توجه به اینکه خواب پیامبران، وحی یا از سنخ وحی است، در دریافت خود اشتباه کرده است. افزون بر این، ازدواج یوسف (ع) و زلیخا با دلایل متقن رد شده است.

از شخص شریر و بدکاری می‌پرسند: «چرا در ایام عمر از مطالعه و تحصیل تورات خودداری می‌کردی؟» اگر بگویید: «من مردی زیبارو و در چنگال شهوات نفسانی اسیر بودم»، می‌پرسند: «آیا تو از یوسف (ع)، پسر یعقوب، زیباتر بودی؟» درباره یوسف (ع) روایت شده است که زلیخا هر روز او را اغوا می‌کرد تا به گناه با وی تن در دهد... (یوما، ۳۵ ب، به نقل از گنجینه‌ای از تلمود).

در این دو روایت نیز، همچون تورات، سخنی از قصد بد یا گناه یوسف (ع) نیست و موضوع آنها قصد اغواگری توسط زلیخا است که در تفاسیر اسلامی نیز روایاتی با این موضوع به چشم می‌خورد؛ مثلاً نقل شده که زلیخا از مو و صورت یوسف (ع) تعریف می‌کرد، اما یوسف (ع) عاقبت بدن دنیایی را خاک می‌دانست؛ لکن در نهایت اغوا شد و تا باز کردن بند شلوار هم پیش رفت که با دیدن تمثال پدرش منصرف شد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۰۸). بنابراین، می‌توان گفت اسرائیلیات ناظر به روایات تلمود هستند که البته مطالب نادرست بسیاری به آن افزوده‌اند.

#### ۴-۳-۲. روایات تلمودی ناسازگار با پاکدامنی و عصمت یوسف (ع)

مکتوب است: «روزی واقع شد که یوسف (ع) به خانه درآمد تا به شغل خود بپردازد» (پیشینیان، ۳۹). یکی از علما معتقد است این به ما می‌آموزد که یوسف (ع) و همسر فوطیفار هر دو قصد انجام عمل ناشایست داشتند. برخی معتقدند این جمله بدین معناست که او واقعاً برای انجام کارهایش وارد خانه شد. ولی عده‌ای دیگر معتقدند او جهت ارضای امیالش وارد خانه شد (سوطا، به نقل از: داستان پیامبران). این روایت صریحاً اعلام می‌دارد که یوسف (ع) در ابتدا قصد بد داشته و شاید زمینه‌ای برای روایاتی است که این‌گونه بدی‌ها را به یوسف (ع) نسبت داده و او را خائنی برشمرده‌اند که قصد انجام زنا را داشته است.

یوسف (ع) که نام قدسی را در خلوت تقدیس کرد، شایستگی آن را یافت که یک واژه از نام خداوند متعال به نام او افزوده شود [یوسف + یهوه = یهوسف]؛ چنان که مکتوب است: «این را شهادتی در یوسف (ع) تعیین نمود» (سوطا، ۳۶). چگونه یوسف (ع) نام خدا را تقدیس کرد؟ چنان که مکتوب است: «روزی واقع شد که او به خانه درآمد تا به شغل خود بپردازد». برخی می‌گویند که این یعنی هم یوسف (ع) و هم همسر فوطیفار قصد بدی داشتند؛ ولی برخی می‌گویند: او تنها برای انجام کارهایش وارد خانه شد. و عده‌ای می‌گویند که او برای ارضای

خواست‌هایش به خانه وارد شد. و مکتوب است: «از اهل خانه کسی آنجا در خانه نبود». آیا نبودن هیچ‌کس در خانه بزرگ آن مرد ستمگر ممکن است؟ برخی معتقدند که همه به بتکده رفته بودند، اما آن زن تمارض کرده بود؛ زیرا با خود اندیشید که شاید دیگر چنین فرصتی برای بودن با یوسف (ع) مهیا نشود. و مکتوب است: «(همسر فوطیفار) جامه او را گرفته، گفت: با من بخواب». در این هنگام، تصویر یعقوب از پنجره آمد و بر او ظاهر شد و گفت: «یوسف! برادرانت نام‌هایشان را بر اوریم و تو میم [سنگ، لوح یا پرچی که ذکر افراد نامدار برای مقاصد مختلف نوشته می‌شود] نوشته‌اند و نام تو در میان آنان است؛ آیا می‌خواهی نامت از میان آنان محو شود و کسی نامیده شود که با فاحشه‌ها می‌رود؟ چنان که مکتوب است: کسی که با فاحشه‌ها می‌رود، اموال را تلف می‌نماید» (امثال سلیمان، ۲۹: ۳، به نقل از: داستان پیامبران).

### ۵. نقد روایات تلمودی و اسرائیلیات ناسازگار با شأن و جایگاه یوسف (ع)

#### ۵-۱. نقد روایات تلمودی ناسازگار با شأن و جایگاه یوسف (ع)

نسبت به آنچه در تلمود آمده و با شأن و جایگاه یوسف (ع) ناسازگار است، نقدهایی وارد است. اینکه او در خلوت نام خدا را تقدیس کرد، اشاره به این است که یوسف (ع) در خلوت نیز ذکر پروردگارش را فراموش نکرده و مرتکب معصیت نشده است. این نکته با «قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ» (یوسف: ۲۳) نیز موافق است. چنان که ملاحظه می‌شود، در اینجا اصلاً نیامده که یوسف (ع) آماده آمیزش شد و سپس برهان را دید. به عبارتی، اصلاً از «هم» یوسف (ع) سخنی نیست، چه برسد به تفسیر و معنای آن. اما در تفسیر همین صحنه، مفسران برای توضیح «برهان» پروردگار که یوسف آن را دید، بر عنصریاری الهی و یادآوری پاکدامنی تأکید کرده‌اند؛ برای نمونه، در تفاسیری مانند طبری، این برهان به تمثال پدرش یعقوب (ع) معرفی شده که با گفتن «آیا می‌خواهی از سفیهان باشی؟» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۱۱) به او هشدار داد. در اینجا «سفاهت» به معنای تباه کردن نعمت عفت و پاکدامنی است. این روایت تفسیری کاملاً همسو با همان روحیه تقدیس نام خدا در خلوت است و نشان می‌دهد نجات یوسف، نه از رهگذر یک کشمکش درونی با «هم»، بلکه با یادآوری حکیمانانه و یاری الهی محقق شد.

نکته دیگر اینکه تأکید بر قوت اخلاقی و تأیید غیبی یوسف، محدود به تفسیر قرآن نیست، بلکه در سنت‌های متقدم دیگر نیز هرچند با بیانی تمثیلی بازتاب یافته است (پیدایش، ۴۹:

(۲۴)، حتی در برخی روایات تمثیلی تلمودی، این ایستادگی به شکل اغراق‌آمیزی به تصویر کشیده شده است که او دستانش را بر زمین فشار داد، به طوری که شهوتش از میان ناخن‌های انگشتانش خارج شد.

همچنین برای اشاره به ایستادگی یوسف که ناظر به برهان رب است، یوسف (ع) در تورات به عنوان «شاخه‌ای بارور» توصیف شده که با وجود آزار، قوتش پایدار ماند و به دست «یعقوب» تقویت گردید (پیدایش، ۴۹: ۲۵-۲۲).

در نمونه‌ای دیگر و در تفسیری نادرست از تورات، تلاش شده تا ظهور یعقوب به عنوان برهانی معرفی شود که یوسف (ع) آن را دیده است: «ای شبان اسرائیل، بشنو! ای که (قبیله) یوسف را مثل گله رهبری می‌کنی! ای که بر کروویان جلوس نموده‌ای، تجلی فرما!» (مزامیر، ۸۰: ۱). روشن است که در اینجا تفسیر نادرستی از تورات شده است؛ چه آنکه مراد از شبان یوسف آن گونه که از سیاق فهمیده می‌شود، خداوند است نه یعقوب. بنابراین، استناد به آیه قرآن کریم برای توصیف صحنه خیالی ظهور یعقوب به عنوان «برهان»، اساس محکمی ندارد. افزون بر این، توصیف افراطی و جسمانی «خارج شدن شهوت از میان ناخن‌ها» که در برخی تفاسیر اسلامی (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۰۹) آمده، مستندی در تورات موجود برای آن وجود ندارد.

در ادامه تأکید بر پاکی و عصمت یوسف (ع)، شاهد دیگری از روایات دیگر ادیان وجود دارد که همسو با روایت قرآنی است. در یکی از متون عهد عتیق (عوودازارا، ۳ الف) از زبان خداوند چنین نقل شده: «... بگذار همسر فوطیفار تصدیق کند که یوسف فوق تصور عمل ناشایست بود...» (عوودازارا، ۳ الف، به نقل از داستان پیامبران). این عبارت به روشنی با آیه «أَنَا رَأَوْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لِمِنَ الصَّادِقِينَ» (یوسف: ۵۱) همخوانی دارد که در آن زلیخا چنین اعتراف می‌کند: من از او تقاضای ناروا کردم و او بی‌گمان از راستگویان است.

نکته دیگر اینکه اگر یوسف (ع) قصد ناشایست کرده و سپس با برهان منصرف شده بود، تعبیر «فوق تصور عمل ناشایست» در مورد او به کار نمی‌رفت. این نکته تأییدی است بر استدلالی که درباره «لولای امتناعیه» (یعنی فرض محال بودن گناه برای یوسف به دلیل عصمت الهی) ذکر شد.

طبق مطالبی که در بالا بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که در متن اصلی و معتبر اهل کتاب (تورات) هیچ دلالتی بر گناه یا مذمتی برای یوسف (ع) وجود ندارد، بلکه روایاتی حتی در دیگر منابع آنان بی‌گناهی او را تأیید می‌کنند.

لکن تفسیرهای دیگر متون ثانویه اهل کتاب یعنی گمارا آمده، علاوه بر اینکه با موارد ذکر شده دیگر در این کتاب همخوان نیست، با خود تورات نیز در تعارض است. این تفسیرهای نامعتبر و ناهماهنگ بستری برای شکل‌گیری اسرائیلیات و گسترش و سرایت آنها به کتب تفسیری اسلامی شده است که به دلیل هم‌آوایی ظاهری با فضای کلی داستان و تطابق با متون ثانویه یهودیت، به عنوان اسرائیلیات پذیرفته و نقل شده‌اند.

#### ۵-۲. نقد اسرائیلیات ناسازگار با شأن و جایگاه یوسف (ع)

چنان که گذشت، تفسیر صحیح «هم» و «برهان» بر عدم وقوع هرگونه قصد ناشایست دلالت دارد، اما در برخی تفاسیر، روایاتی نقل شده که نه تنها با این تفسیر صحیح ناسازگار است، بلکه با کتاب مقدس نیز سازگار نیست. این گونه روایات که متأثر از متون ثانویه یهودیت از جمله تلمود است و در منابع روایی و تفسیر منتشر شده است، به اسرائیلیات تعبیر می‌شود که عموماً از سوی نومسلمانان یهودی در میان مسلمانان نقل و منتشر شده‌اند.

از جمله موارد ناروایی که در این دسته از روایات به حضرت یوسف (ع) نسبت داده شده، می‌توان به این توصیفات مشمنزکننده اشاره کرد: باز کردن بند شلوار، نشستن به صورتی خائنه، نشستن به شیوه مرد با همسرش، توصیف خوابیدن زلیخا به پشت و ... (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۰۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۱۰؛ ابن‌سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۲۸؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۸۸؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۱۲۳). این گونه روایات که آشکارا با عفت، حیا و عصمت یوسف (ع) در تضادند، نمونه بارزی از نفوذ اسرائیلیات و روایات ساختگی در تفسیر است.

روایات در باره برهانی که حضرت یوسف (ع) دید نیز متفاوت است: دیدن حضرت یعقوب که انگشت می‌گزید، هشدار به پاک شدن نامش از دیوان انبیا، نصیحت یعقوب به او با تمثیل پرنده‌ای که پرهایش را از دست بدهد، نصیحت یعقوب با تمثیل گاوی نیرومند که بعد از مرگش مگس در چشمش می‌رود و او دفاع از خود نتواند کرد، ندایی که می‌گفت: «یوسف! تو مکتوب در میان انبیایی و عمل سفها (در نقلی: فجار) را انجام می‌دهی»، دیدن آیاتی از قرآن

که به گناهکاران وعده عذاب و زناکاران را ذم کرده است، دیدن تمثال ملک (فوطیفار)، زدن یعقوب به سینه یوسف (ع) و خارج شدن شهوت او، خارج شدن شهوت یوسف (ع) از میان انگشتانش و ناقص شدن شهوت وی که در نتیجه یوسف (ع)، یازده فرزند و دیگر پسران یعقوب دوازده فرزند دارند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۱۳-۱۰۸)<sup>۱</sup>، در حالی که در تورات فقط به دو پسر برای یوسف (ع) اشاره شده، نه یازده فرزند: «پسران یوسف (ع) دو سبط بودند، یعنی منسی و افرائیم» (پیدایش، ۴۶: ۲۱).

بر این روایات نقدهایی به شرح ذیل وارد است:

اولاً اینکه برخلاف این روایات که اغلب در کتاب‌های روایی اهل سنت آمده است، در منابع روایی شیعی به گونه‌ای دیگر نقل شده‌اند. در تفسیر عیاشی، دیدن تمثال یعقوب در یک روایت از امام صادق (ع) (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۷۳) و روایت بعد از آن از امام باقر (ع) با این مضمون آمده است که ایشان به راوی فرمودند: مردم درباره سخن خداوند عزوجل «لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» چه می‌گویند؟ گفتم: می‌گویند یعقوب (ع) را دید که انگشت خود را گاز گرفته است. فرمود: نه، چنین نیست. گفتم: پس چه دید؟ فرمود: «هنگامی که آن زن قصد او کرد و او نیز قصد آن زن نمود، زن به سوی بتی که در خانه داشت رفت و بر آن جامه‌ای انداخت. یوسف به او گفت: چه کردی؟ گفت: بر آن پارچه‌ای انداختم تا شرم کند و ما را نبیند. یوسف گفت: تو از بتت که نمی‌شنود و نمی‌بیند، شرم می‌کنی و من از پروردگارم شرم نکنم؟!» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۷۳). از امام رضا (ع) به نقل از امام سجاد (ع) نیز چنین مضمونی در روایت وارد شده است که یوسف به او گفت: آیا از کسی شرم می‌کنی که نمی‌شنود و نمی‌بیند و نمی‌فهمد و نمی‌خورد و نمی‌آشامد، و من از کسی که انسان را آفرید و به او تعلیم داد، شرم نکنم؟ و این، مصداق سخن خداوند عزوجل «لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۵). بر اساس این روایات معتبر از ائمه (ع)، عمل پوشاندن بت توسط زلیخا و سخن عبرت‌آمیز حضرت یوسف (ع) واقعیت دارد، اما تفسیر این واقعه به عنوان

<sup>۱</sup>. این روایات در اغلب کتب روایی اهل سنت آمده است که برای اختصار، تنها به قدیمی‌ترین منبع یعنی «جامع البیان» ارجاع شده است.

«برهان» به معنای عاملی که پس از وقوع «هم» موجب بازدارندگی شود، نادرست است (شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۶۵).

ثانیاً باید گفت، برهان باید یقین‌آور باشد، نه نصیحت‌وار. همچنین باید توجه داشت که آیه در سیاق و مقام امتنان بر یوسف (ع) است، نه ذم و نصیحت وی.

ثالثاً سیاق آیات مربوط به حضرت یوسف (ع) در سوره یوسف، سیاق امتنان و تجلیل از ایشان است، نه سیاق سرزنش یا نصیحت. بنابراین، هر تفسیری که در آن یوسف (ع) نیازمند تهدید یا پند بیرونی آن هم به شکلی خوارکننده باشد، با مقام مدح ناسازگار است. سید مرتضی به درستی به این ناسازگاری اشاره کرده و تأکید نموده که دیدن یعقوب و منع شدن یوسف (ع) به وسیله تهدید یا موعظه او، با فضای مدح و تمجید خداوند از یوسف (ع) ناهمخوان است (شریف مرتضی، ۱۲۵۰، ص ۵۳).

رابعاً روایاتی که مشتمل بر توصیفات از صحنه‌هایی زشت است مانند نصیحت شدن توسط تمثال یعقوب در حالتی خاص، از نظر محتوا نیز با منطق قرآنی، مقام عصمت انبیا و سیاق مدح‌آمیز آیات کاملاً در تعارض هستند. پذیرش چنین روایاتی، نه تنها خلاف نص صریح قرآن است، بلکه شأن‌الاولی پیامبری مانند یوسف (ع) را مخدوش می‌سازد.

خامساً طبری این روایات را از ابن عباس، عکرمه، مجاهد، سعید بن جبیر، ابن ابی ملیکه، ابی بزه، سدی، ابن اسحاق، حمید بن عبدالرحمن، ابن سیرین، قتاده، ابی صالح، شمر بن ابی عطیه، علی بن بذیمه، عبیدالله ابی جعفر، ضحاک، محمد بن کعب قرظی نقل کرده و آنها را به پیامبر (ص) منتسب نموده‌اند؛ بنابراین، نمی‌توان گفت که مضمون این روایات تفسیر به رأی است، بلکه اسرائیلیات نامیده می‌شود، به این دلیل که ایشان معنا و مفهوم مورد قبولی را برای آیه بیان نکرده‌اند، بلکه از واقعه‌ای خبر داده‌اند که در آنجا حاضر نبوده‌اند؛ لذا باید از منبع مورد قبولی مثلاً قول پیامبر (ص) که به همه چیز علم دارد، گرفته باشند یا از اهل کتاب به زعم اینکه ایشان به جزئیات زندگی پیامبران واقف هستند، روایت کرده باشند، غافل از اینکه این نسبت‌ها در تورات تحریف‌شده هم وجود ندارد و در متون ثانویه یهودیت نیز به این صورت که روایت شده، نیامده است؛ لذا گمان می‌رود که داستان‌پردازی بر اساس تلمود توسط یهودیان یا

مسلمانان باشد. مصافاً اینکه اکثر مفسران و عالمان بنام<sup>۱</sup> نیز این روایات را اسرائیلیات خوانده و بطلان آنها را بدیهی دانسته‌اند.

سادساً در قرآن کریم آیات دیگری در اثبات عصمت و بی‌گناهی یوسف (ع) آمده است: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴) و خود حضرت یوسف (ع) می‌گوید: «رَبِّ السَّجُنِّ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ» (یوسف: ۳۳) و شاهد می‌گوید: «شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا» (یوسف: ۲۶) و عزیز مصر می‌گوید: «قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ» (یوسف: ۲۸) و زنان مصر می‌گویند: «فَلَنْ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ» (یوسف: ۵۱) و زلیخا می‌گوید: «لَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ» (یوسف: ۳۲) و حتی شیطان می‌گوید: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (ص: ۸۲ و ۸۳) و خداوند یوسف (ع) را مخلص خوانده که به سوگند شیطان، او را اغوا نمی‌کند. همه اینها یوسف (ع) را مبرا از گناه معرفی کرده‌اند، حال چگونه نسبت قصد بر زنا و این تهمت‌های ناروا بر او می‌بندند! (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۴).

## ۶. نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه یوسف (ع) فردی مخلص و مخاطب وحی بوده، نمی‌توان مراد از «هم» وی را امری قبیح دانست؛ اما از آنجا که رویت برهان، آن را دفع کرده، امر ممدوحی نیز نبوده

<sup>۱</sup> شیخ طوسی گفته است: تمام این موارد نادرست است؛ زیرا با سخن الهی که یوسف را «مخلص» معرفی کرده، مخالف است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۲۴). ابن جوزی این روایات را از جنس عمل قُصاص دانسته و به فساد آنها تصریح کرده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۳۱). فخر رازی گفته است: اگر این نسبت‌ها را به فاسق‌ترین انسان‌ها هم بدهند، از آن سرباز می‌زنند؛ چگونه آن را به پیامبر خدا که با معجزات روشن تأیید شده، نسبت می‌دهند؟! (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۴۰). طبری با وجود نقل این روایات گفته است: درست آن است که آنچه خداوند فرموده گفته شود و غیر از آن به عالمش واگذار شود (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۱۱۳) که نشان از عدم تأیید این موارد دارد. رشید رضا بیان کرده که نقل این اسرائیلیات از وقاحت است و دروغ بودن آنها بدیهی است (رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۷۶). شحاته گفته است: این روایات با عصمت حضرت یوسف سازگار نیست (ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۲۸). علامه طباطبایی معتقد است این نسبت‌های ناروا اسرائیلیات هستند و گفته است: اگر حضرت یوسف کوچک‌ترین خطایی داشت، ذکر می‌شد؛ همان‌گونه که در مورد لغزش‌های آدم، داود و یونس (ع) آمده و سپس به توبه ایشان اشاره شده است. حال آنکه چنین نیست و از او به عنوان «مخلص» یاد شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۱۳۲).

است. به نظر می‌رسد مراد از «هم» یوسف(ع)، هیجان غیرارادی بوده که در موارد حساس عارض می‌شود و البته به وقوع نپیوسته است.

«برهان» علمی است که فرد دارای آن، مطلقاً به گناه متمایل نمی‌شود و می‌توان آن را همان عصمتی دانست که لازمه نبوت است. حضرت یوسف(ع) با برگزیده شدن به نبوت، دارای این علم شده و از تمایل به گناه دور مانده است. بنابراین، روایاتی که برهان را غیر از این معرفی می‌کنند، ضعیف و غیرقابل اعتنا هستند.

در تورات، سخن یا اشاره‌ای مبنی بر اینکه حضرت یوسف(ع) عمل ناشایستی انجام داده یا قصد انجام آن را داشته، وجود ندارد و به پاکدامنی و فرار وی از گناه تصریح شده است. در نتیجه، روایاتی با مضمون قصد ناروا داشتن یوسف(ع) معتبر نبوده و قرآن با کتاب مقدس در این موضوع هم‌خوانی دارند.

اسرائیلیاتی که «هم» را به معنای نادرستی تفسیر نموده و مراد از برهان را مواردی مانند دیدن یعقوب(ع) می‌دانند، منشأ گرفته از تلمود هستند که البته بیش از آنچه در تلمود آمده، داستان‌سرایی نموده‌اند و کاملاً نادرست می‌باشند.



## ۷. فهرست منابع

- القرآن الکریم
- کتاب مقدس
- ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق اسعد محمد طیب. ریاض: مکتبه نزار مصطفی‌الباز.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). *الامالی*. تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا (ع)*. تهران: نشر جهان.
- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. تحقیق عبدالرزاق مهدی. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن جوزی، ابوالفرج. (بی‌تا). *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سلیمان، مقاتل. (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. تحقیق عبدالله محمود شحاته. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵ش). *فرهنگ ابجدی*. ترجمه: رضا مهیار. تهران: اسلامی.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسینی‌آقایی، سیدمحمدتقی، ناصحیان، علی‌اصغر، قربانزاده، محمد. (۱۴۰۱ق). «تحلیل و نقد دیدگاه قصد معصیت حضرت یوسف (ع) با تأکید بر تأویل‌های مفسران فریقین». *دوفصلنامه پژوهش‌های کلام*، سال نهم، شماره ۱۷، صص ۱۷۹-۲۰۸.
- راد، علی. (۱۳۹۵ش). *غرر قرآن از نظریه تا تفسیر*. قم: دارالحدیث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.

- رستگار جزی، پرویز، عزیزیان غروی، علیرضا. (۱۳۹۷ش). «نگاهی نو بر پایه محورهای ادبی به تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف (ع)». *نشریه پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱۲، صص ۱۷۵-۱۸۶.
- رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*. بیروت: دار المعرفة.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. تصحیح مصطفی حسین احمد. بیروت: دار الکتب العربی.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. (۱۴۰۸ق). *بیان السعادة فی مقامات العبادة*. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). *بحر العلوم*. تحقیق عمر عمروی. بیروت: دار الفکر.
- شبر، عبدالله. (۱۴۱۰ق). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۲۵۰ق). *تنزیه الانبیاء*. قم: الشریف الرضی.
- شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۹۹۸م). *الأمالی*. قاهره: دار الفکر العربی.
- شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۶ش). *پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین*. محقق: محمدرضا غیاثی کرمانی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفة.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۴۱۶ق). *مجمع البحرین*. تصحیح احمد حسینی اشکوری. تهران: مرتضوی.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تحقیق هاشم رسولی محلاتی. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تصحیح حسین اعلمی. تهران: مکتبه الصدر.
- قاسم‌پور، محسن، سلامی‌راوندی، محمد. (۱۳۹۰ش). «بررسی تحلیلی-تطبیقی روایات ناظر بر زندگانی یوسف (ع) در مصر در منابع تفسیری فریقین». *فصلنامه کتاب‌قیم*، سال اول، شماره ۳، صص ۱۴۹-۱۷۴.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). *تفسیر القمی*. تحقیق طیب موسوی جزائری. قم: دار الکتاب.
- کلانتری، علی اکبر. (۱۴۰۱ق). «بررسی و نقد روایات ناظر بر تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف (ع) با تکیه بر شواهد درون متنی سوره یوسف». *فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، سال نوزدهم، شماره ۷۵، صص ۳۱-۴۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. مصحح: غفاری علی اکبر، آخوندی، محمد. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کهن، ابراهام. (۱۳۹۰ش). *گنجینه‌ای از تلمود*. ترجمه امیرفریدون گرگانی. تهران: اساطیر.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت-قاهره-لندن: دار الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مقدم، غلامعلی، صدری‌فر، نبی‌الله. (۱۳۹۹ش). «پاسخ به تشکیک در عصمت حضرت یوسف (ع) براساس تحلیل حقیقت هم». *فصلنامه تحقیقات کلامی*، سال هشتم، شماره ۳۱، صص ۷-۲۴.
- نقوی، حسین. (۱۳۹۹ش). «بررسی عصمت یوسف (ع) در روایات امامیه با نگاهی به قرآن و عهد عتیق»، *نشریه معرفت‌ادیان*، سال یازدهم، شماره ۴۴، صص ۳۳-۴۷.
- یزدان‌پرست، حمید. (۱۳۹۵ش). *داستان پیامبران در تورات، تلمود، انجیل و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی*، تهران: اطلاعات.

## The Abrahamic Model of Transition from Polytheism to Monotheism in Verses 74-79 of Surah Al-An'am: A Comprehensive Analysis of the Narrative, Theological, and Mystical Dimensions of an Epistemological Argument

Reza Mollazadeh Yamchi<sup>1\*</sup>  ; Mysam Shoaib<sup>2</sup> 

- 1- (Corresponding Author). Postdoctoral Researcher, Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.  
Email: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir
- 2- Ph.D. Graduate, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: m.shoaib68@gmail.com

---

### Article Info

### Abstract

Article type:

**Research**

Article history :

Received :

**2024/8/22**

Accepted:

**2026/2/14**

Published:

**2025/6/22**

**Keywords:**

Abrahamic Model, Epistemological Argument, Theological Exegesis, Vision of the Kingdom, Surah Al-An'am.

Verses 74-79 of Surah Al-An'am, which depict the monotheistic reasoning of Prophet Abraham(AS), constitute a fundamental epistemological pattern within the Holy Qur'an. The primary focus of this research is a comprehensive analysis of the diverse interpretations of this model within the exegetical tradition. Employing a qualitative and a comparative content analysis based on a corpus of authoritative commentaries, this study demonstrates that the Abrahamic pattern has been re-read through at least three distinct yet interconnected semantic dimensions: the narrative dimension, which views it as a "personal quest and intuitive discovery"; the theological dimension, which interprets it as a "dialectical debate and rational argumentation"; and the mystical dimension, which construes it as an "inner journey and introspective intuition". The principal finding of this research is that these three readings are not contradictory but rather complementary semantic layers that collectively form a multifaceted epistemological paradigm. This model indicates that religious rationality in the Qur'an is a comprehensive system that recognizes personal experience, public reasoning, and mystical intuition as equivalent and complementary paths toward monotheism.

---

**Cite this article:** Mollazadehyamchi, Reza ;Shoaib, Mysam (2025). The Abrahamic Model of Transition from Polytheism to Monotheism in Verses 74-79 of Surah Al-An'am: A Comprehensive Analysis of the Narrative, Theological, and Mystical Dimensions of an Epistemological Argument . Journal of Theological and Exegetical Studies, Year 1, Issue 1, Winter 2025, Serial Number 2, (113-132).

**Publisher:** Allameh Tabatabai Specialized Center, Kermanshah



## الگوی ابراهیمی گذار از شرک به توحید در آیات ۷۴-۷۹ سوره انعام: تحلیل جامع ابعاد روایی، کلامی و عرفانی یک استدلال معرفت‌شناختی

رضا ملازاده یامچی<sup>۱\*</sup>؛ میثم شعیب<sup>۲</sup>

۱- (نویسنده مسئول). پژوهشگر پسا دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.  
رایانامه: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

۲- دانش‌آموخته دکتری، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.  
رایانامه: m.shoab68@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	آیات ۷۴ تا ۷۹ سوره انعام که فرایند استدلال توحیدی حضرت ابراهیم (ع) را ترسیم می‌کند، یک الگوی معرفت‌شناختی بنیادین در قرآن کریم به شمار می‌رود.
پژوهشی	مسئله اصلی این پژوهش، تحلیل جامع خوانش‌های متفاوتی است که در سنت تفسیری از این الگوی استدلالی ارائه شده است. این تحقیق با روش تحلیل محتوای کیفی و تطبیقی و با تکیه بر تفاسیر معتبر، نشان می‌دهد که الگوی ابراهیمی در سه بُعد یا لایه معنایی متمایز قابل بازخوانی است: بُعد روایی که آن را سیر شخصی و شهود آفاقی می‌داند؛ بُعد کلامی که آن را یک مناظره جدلی و اقامه حجت عقلانی بر خصم تفسیر می‌کند؛ و بُعد عرفانی که آن را به سلوک باطنی و شهود انفسی تأویل می‌نماید. یافته اصلی پژوهش آن است که این سه خوانش، نه متعارض، بلکه لایه‌های معنایی مکمل یکدیگرند که در مجموع، یک پارادایم معرفت‌شناختی چندوجهی را تشکیل می‌دهند. این الگوی جامع نشان می‌دهد که عقلانیت دینی در قرآن، نظامی فراگیر است که تجربه فردی، برهان عمومی و شهود قلبی را به عنوان مسیرهای هم‌ارز و مکمل به‌سوی توحید به رسمیت می‌شناسد.
تاریخ دریافت:	
۱۴۰۳/۶/۱	
تاریخ پذیرش:	
۱۴۰۴/۱۱/۲۵	
تاریخ انتشار:	
۱۴۰۴/۴/۱	
واژه‌های کلیدی:	
الگوی ابراهیمی، معرفت‌شناختی، کلام تفسیری، ارائه ملکوت، سوره انعام.	

استناد: ملازاده یامچی، رضا؛ شعیب، میثم (۱۴۰۴). الگوی ابراهیمی گذار از شرک به توحید در آیات ۷۴-۷۹ سوره انعام: تحلیل جامع ابعاد روایی، کلامی و عرفانی یک استدلال معرفت‌شناختی، پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۲، (۱۱۳-۱۳۲).



ناشر: مرکز تخصصی علامه طباطبایی ره کرمانشاه

### ۱. مقدمه

آیات ۷۴ تا ۷۹ سوره مبارکه انعام، که به مجادله و استدلال توحیدی حضرت ابراهیم (ع) می‌پردازند، در سنت تفکر اسلامی همواره جایگاهی ویژه دارد. این آیات تنها یک گزارش تاریخی از وقایع گذشته نیست، بلکه به تعبیری دقیق، نمونه‌ای عینی و مستند از یک فرایند کامل تحقیق و کسب معرفت به شمار می‌رود. این فرایند که می‌توان آن را «الگوی معرفت‌شناختی ابراهیمی» نامید، بر پایه‌هایی استوار است که با روش‌های دقیق تحقیق علمی هم‌خوانی دارد. این پایه‌ها عبارت است از: مشاهده پدیده‌ها (رَأَى كُوكَبًا)، فرضیه‌سازی (قَالَ هَذَا رَبِّي)، آزمون فرضیه (فَلَمَّا أَفَلَ) و ابطال فرضیه (قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ). این ساختار روش‌مند، آیات مذکور را از متنی داستانی به پارادایمی معرفت‌شناختی ارتقا می‌دهد.

با این حال، بررسی عمیق سنت تفسیری نشان می‌دهد که ماهیت این الگوی معرفت‌شناختی، خود به مسئله‌ای اساسی و محل تلاقی دیدگاه‌های بنیادین تبدیل شده است. پرسش اصلی این است: آیا این سیر استدلالی، گزارشی از یک «جستجوی شخصی و کشف فطری» (نظر) است؟ یعنی حضرت ابراهیم (ع) در مقام سالکی جویای حقیقت، از شک به یقین گذار کرده است یا اینکه روایتی از یک «مناظره جدلی و اقامه حجت» (مناظره) بر خصم است؟ یعنی وی از موضعی یقینی و با به‌کارگیری روشی هوشمندانه، عقاید مشرکان را به چالش کشیده است.

خوانش نخست که استدلال را فرایندی درونی و شخصی می‌داند، عمدتاً در متون تفسیری-روایی بازتاب یافته است. بر اساس این دیدگاه، حضرت ابراهیم (ع) پس از خروج از غار، برای نخستین بار با پدیده‌های سماوی مواجه شده و در طلب ربّ خویش این مسیر را پیموده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۰۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۴). در مقابل، خوانش دوم که بر ماهیت بیرونی و جدلی استدلال تأکید دارد، موضع غالب مفسران عقل‌گرا و متکلمان است. آنان با تأکید بر مقام والای نبوت، این فرایند را تمهیدی منطقی برای استدراج خصم و ابطال عقیده او دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۴۰). این دیدگاه در روایتی از امام رضا (ع) به اوج خود می‌رسد که کلام حضرت ابراهیم (ع) را نه یک اخبار، که استفهامی انکاری و استخباری معرفی می‌کند (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۳۵).

این مقاله بر این فرضیه استوار است که این دوگانگی تفسیری، امری سطحی نیست، بلکه ریشه در مبانی عمیق کلامی و معرفتی مفسران دارد، به‌ویژه در مسئله حیاتی عصمت پیامبران در قبل از بعثت. پذیرش خوانش نظر، مستلزم تبیین جایگاه شک معرفتی در مسیر ایمانی یک پیامبر است، در حالی که خوانش مناظره، با پیش‌فرض گرفتن یقین مطلق و عصمت کامل، هرگونه شائبه تردید را از ساحت او دور می‌سازد؛ ازاین‌رو، پژوهش حاضر در پی آن است تا با تحلیل جامع محتوای تفسیری نشان دهد که الگوی ابراهیمی چارچوبی چندوجهی است. ابعاد روایی، کلامی و حتی عرفانی آن، هر یک بازتاب‌دهنده یکی از لایه‌های این استدلال غنی و پیچیده هستند.

### اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت بنیادین آیات مورد بحث، نه در محتوای داستانی صرف، که در ساختار منحصر به فرد و روش‌شناختی آنها نهفته است. این فراز قرآنی، برخلاف بسیاری از قصص دیگر، تنها به نقل یک واقعه نمی‌پردازد، بلکه به تصریح منابع، نمونه‌ای عینی و گزارش شده از یک فرایند تحقیق کامل را به تصویر می‌کشد. این ویژگی، آیات ۷۴ تا ۷۹ سوره انعام را به متنی کلیدی برای استخراج «منطق اکتشاف و ابطال» در چارچوب معرفت‌شناسی قرآنی تبدیل می‌کند. در حالی که عموم مباحث معرفتی در علوم اسلامی ماهیتی انتزاعی دارند، این آیات الگویی عینی از مواجهه عقلانی با فرضیه‌ها و گذار روش‌مند به سوی یقین ارائه می‌دهند. ازاین‌رو، ضرورت پژوهش حاضر از نیازی صرفاً تفسیری فراتر رفته و به ضرورتی معرفت‌شناختی در حوزه علوم اسلامی بدل می‌شود. تحلیل جامع ابعاد مختلف تفسیری این الگو، به صورت مستقیم به دغدغه‌های محوری در مطالعات اسلامی معاصر پاسخ می‌گوید.

### پرسش‌های پژوهش

بر اساس مسئله طرح‌شده، این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که الگوی معرفت‌شناختی حضرت ابراهیم (ع) در گذار از شرک به توحید (انعام: ۷۴-۷۹)، چگونه در سه بُعد روایی، کلامی و عرفانی در سنت تفسیری بازتاب یافته است؟ و هر یک از این ابعاد چه تلقی‌ای از این فرایند معرفتی ارائه می‌دهند؟

برای پاسخ به این پرسش اصلی، بررسی بازتاب الگوی معرفت‌شناختی حضرت ابراهیم (ع) در گذار از شرک به توحید (انعام: ۷۴-۷۹) در سه بُعد روایی، کلامی و عرفانی

سنت تفسیری بررسی می‌شود. هدف اصلی، ترسیم نقشه‌ای جامع از خوانش‌های مختلف و تبیین مبانی هر یک از آنهاست. برای دستیابی به این هدف، تحلیل بر سه محور کلیدی در ساختار آیات تمرکز دارد:

الف) تفسیر مفهوم «إراءة ملکوت» (آیه ۷۵) به عنوان مبدأ الهی این سفر معرفتی در سه خوانش روایی، کلامی و عرفانی؛ و بررسی این امر که آیا این «ارائه»، یک کشف بصری است یا یک ادراک عقلی تلقی می‌شود یا یک شهود باطنی می‌باشد.

ب) تبیین ماهیت عبارت کلیدی «هذا رَبِّي» در هر یک از این سه بُعد؛ و واکاوی اینکه آیا این عبارت، بیانگر یک «کشف» در مسیر جستجوی شخصی است، یک «فرض جدلی» استراتژیک در میدان مناظره، یا یک «استفهام انکاری» از موضع یقین کلامی؟

ج) تحلیل ساختار منطقی و دلالت‌های معرفتی برهان «افول» در عبارت «لَا أُحِبُّ الْأَقْلِينَ» در هر یک از ابعاد سه‌گانه و بررسی اینکه آیا افول، نشانه‌ای از حدوث و نقص (نگاه کلامی)، نمادی از غیبت و عدم حضور (نگاه عملی)، یا تجلی فقر ذاتی ماسوی‌الله (نگاه عرفانی) است؟

تبیین این سه محور، ابعاد سه‌گانه الگوی ابراهیمی را روشن ساخته و به تبیین و پاسخی جامع از پرسش اصلی پژوهش منجر می‌شود.

### روش تحقیق

رویکرد این پژوهش، کیفی است و بر مبنای روش تحلیل محتوای مفهومی و تطبیقی سامان یافته است. داده‌های بنیادین تحقیق، شامل آیات ۷۴ تا ۷۹ سوره انعام و تفاسیر معتبر اسلامی پیرامون آنهاست که در سه بعد «روایی»، «کلامی» و «عرفانی» بررسی می‌شود.

### ۲. صورت‌بندی الگوی ابراهیمی به‌مثابه یک فرایند معرفت‌شناختی

روایت قرآنی از مجادلات حضرت ابراهیم (ع)، ساختاری معرفت‌شناختی دقیق و پیش‌رونده را به تصویر می‌کشد. این ساختار از نقد ساده‌ترین و محسوس‌ترین اشکال شرک آغاز می‌شود و به صورت پلکانی به سوی پیچیده‌ترین لایه‌های آن حرکت می‌کند تا سرانجام به اثبات توحید محض بینجامد. این الگو یک سفر فکری-استدلالی است که نقطه آغازین آن مواجهه با شرک زمینی و نقطه اوج آن ابطال شرک آسمانی است. تحلیل این دو مرحله، شالوده فهم ابعاد سه‌گانه تفسیری را فراهم می‌آورد.

## ۲-۱. نقطه عزیمت: نقد شرک زمینی

نقطه شروع این گذار معرفتی، مواجهه مستقیم و انتقادی حضرت ابراهیم (ع) با آزر و عقیده اوست: «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۷۴).

این آیه پرده نخست از این درام توحیدی را به نمایش می‌گذارد و چندین عنصر کلیدی برای فهم کل الگو بنیان می‌نهد.

نخست، استفهام انکاری «أَتَتَّخِذُ» پرسشی برای کسب اطلاع نیست، بلکه چالشی مستقیم با عقلانیت عملی مخاطب است. این پرسش، عمل اتخاذ و برگزیدن یک بت بی‌جان را به عنوان معبود، امری خلاف بداهت عقلی معرفی می‌کند. بسیاری از مفسران این لحن را نشانه یقین و رشد ایمانی حضرت ابراهیم (ع) از همان ابتدا دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۳۹؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۹۵، ج ۱۰، ص ۲۴۱).

دوم، استدلال ارائه شده یک حکم قطعی و مبتنی بر بصیرت است: «إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ». فعل «أَرَى» در اینجا به معنای گمان نیست، بلکه به معنای رؤیت یقینی و علمی است که از جایگاهی معرفتی برتر صادر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۶۹). این امر نشان می‌دهد که موضع ابراهیم (ع) از ابتدا، موضع یک ناقد آگاه است، نه جوینده‌ای سرگردان.

این نقد بر «اصنام» به عنوان نماد شرک محسوس و زمینی، هوشمندانه‌ترین نقطه برای آغاز است؛ چراکه بطلان ربوبیت موجودی بی‌جان، بی‌ادراک و مصنوع دست بشر (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۰۱)، امری است که حتی فطرت اولیه نیز بر آن گواهی می‌دهد. این مواجهه، زمینه را برای ورود به مرحله پیچیده‌تر، یعنی نقد شرک آسمانی فراهم می‌کند؛ زیرا اگر بطلان ربوبیت یک جماد اثبات شود، ذهن مخاطب آماده می‌شود تا معیارهای ربوبیت را در مورد اجرام سماوی که به مراتب از اصنام برتر به نظر می‌رسند نیز به کار گیرد. بدین ترتیب، این آیه نه تنها یک مجادله مستقل، بلکه سنگ بنای معماری استدلال بزرگ‌تری است که در آیات بعدی به کمال خود می‌رسد.

## ۲-۲. مراحل منطقی استدلال: از مشاهده تا ابطال

پس از تثبیت نقطه عزیمت در نقد شرک محسوس و زمینی، الگوی ابراهیمی به مرحله‌ای پیچیده‌تر و دقیق‌تر یعنی مواجهه با شرک آسمانی می‌رسد. این گذار، ارتقایی معرفت‌شناختی از نقد بداهت‌های حسی (بطلان ربوبیت یک صنم) به سوی استدلالی مبتنی بر مشاهده، تأمل و استنتاج است.

آیات ۷۶ تا ۷۸ سوره انعام، این فرایند را در قالبی روشمند و دقیق به تصویر می‌کشند که می‌توان آن را در چند گام منطقی پیوسته صورت‌بندی کرد. این ساختار، توالی اتفاقی وقایع نیست، بلکه شالوده منطق اکتشاف و ابطال است که در نهایت به یقین توحیدی می‌انجامد.

### گام اول: مواجهه تجربی و صورت‌بندی فرضیه اولیه

فرایند استدلال با مشاهده‌ای حسی آغاز می‌شود: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا» (آیه ۷۶). این مشاهده، ماده خام تفکر را فراهم می‌آورد. بلافاصله پس از این مواجهه، فرضیه‌ای صورت‌بندی می‌شود: «قَالَ هَذَا رَبِّي». این جمله کانونی، نقطه تلاقی اصلی‌ترین مناقشات تفسیری است. آیا این «فرضی واقعی» در مسیر جستجوی شخصی یک ذهن در حال طلب است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۰۷) یا «فرضی جدلی» استراتژیک در میدان مناظره با خصم برای استدراج او به سوی حقیقت؟ (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰). صرف نظر از ماهیت آن، این عبارت، قضیه‌ای آزمون‌پذیر را در میدان تحقیق قرار می‌دهد.

### گام دوم: آزمون تجربی و مشاهده پدیده نقض‌کننده

هر فرضیه‌ای برای اثبات اعتبار خود نیازمند آزمون است. آزمون در الگوی ابراهیمی، از طریق «مشاهده بیشتر» و انتظار برای وقوع پدیده‌ای نقض‌کننده صورت می‌گیرد: «فَلَمَّا أَفَلَ» (آیه ۷۶). «افول» یا غروب کردن، پدیده‌ای است که با ویژگی مورد انتظار از «رب» یعنی حضور و قیومت دائم، در تضاد است. این لحظه، لحظه‌ای کلیدی در فرایند تحقیق است؛ جایی که داده‌های تجربی، فرضیه اولیه را به چالش می‌کشند.

### گام سوم: ابطال فرضیه و استنتاج قاعده

با مشاهده پدیده نقض‌کننده (افول)، فرضیه اولیه ابطال می‌شود و قاعده‌ای کلی از آن استنتاج می‌گردد: «قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (آیه ۷۶). این عبارت، شاهکاری معرفت‌شناختی است. از یک سو، با بیان «لَا أُحِبُّ»، برهان را بر اصلی فطری و وجدانی استوار می‌کند؛ چه اینکه رب، به مثابه کمال مطلق، باید محبوب بالذات باشد و امر زوال‌پذیر و ناقص، شایسته

این تعلق وجودی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۷۷) و از سوی دیگر، با تعمیم حکم از این کوکب به «الْأَفْلَاقِ» (جمع دارای ال)، قاعده‌ای کلی استخراج می‌کند: هر آفلی، شایسته ربوبیت نیست. این قاعده که برآمده از تجربه‌ای مشخص است، به ابزاری تحلیلی برای مراحل بعدی تبدیل می‌شود. افول، به عنوان نماد تغییر، نقص و محدودیت، با مفهوم ربوبیت که مستلزم ثبات، کمال و اطلاق است، در تضادی ذاتی قرار دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۴۳).

### گام چهارم و پنجم: تکرار فرایند و استقرار برای وصول به یقین

یک تحقیق علمی به آزمونی منفرد بسنده نمی‌کند. الگوی ابراهیمی نیز با تکرار این چرخه در مورد مصادیق قوی‌تر (قمر و سپس شمس)، قوت استدلال خود را به نمایش می‌گذارد. مواجهه با قمر «فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي» (آیات ۷۷-۷۸) و سپس ابطال آن «فَلَمَّا أَفَلَ» نه تنها قاعده پیشین را تأیید می‌کند، بلکه با عبارت «لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ» ضرورت هدایت الهی را در کنار تلاش عقلانی برجسته می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۳۴۹). اوج این فرایند استقرایی، آزمون بزرگ‌ترین و نورانی‌ترین مصداق، یعنی خورشید است: «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ»، ولی حتی این فرضیه قوی‌تر نیز در برابر آزمون «افول» تاب نمی‌آورد: «فَلَمَّا أَفَلَتْ».

پس از ابطال قوی‌ترین مصداق ممکن، دیگر هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند و راه برای اعلام نتیجه قطعی و نهایی باز می‌شود: «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ». این اعلام برائت، حاصل فرایند تحقیقی روشمند، تجربی و استقرایی است که از مشاهده، آغاز و به یقینی ابطال‌ناپذیر، ختم شده است.

### ۳. تحلیل ابعاد سه‌گانه تفسیری در خوانش الگوی ابراهیمی

الگوی معرفت‌شناختی حضرت ابراهیم (ع) به دلیل غنای ساختاری و عمق مفهومی، در طول تاریخ تفکر اسلامی همیشه مورد توجه بوده است. هر نحله فکری کوشیده است در پرتو مبانی خود، وجهی از وجوه آن را آشکار سازد. کالبدشکافی سنت تفسیری نشان می‌دهد که سه خوانش بنیادین و متمایز از این الگو شکل گرفته است: خوانش روایی که بر جنبه واقعی تاریخی و کشف شخصی تأکید دارد. خوانش کلامی که آن را مناظره عقلانی و برهان منطقی می‌داند.

خوانش عرفانی که آن را به سفر باطنی و شهود انفسی تأویل می‌کند. تحلیل این سه بُعد، به فهمی جامع از ظرفیت‌های معنایی این استدلال قرآنی می‌انجامد.

### ۳-۱. بُعد روایی: استدلال به مثابه جستجوی شخصی و کشف فطری

نخستین و شاید اصیل‌ترین خوانش از الگوی ابراهیمی، رویکرد روایی-تاریخی است. این دیدگاه، فرایند مذکور را نه یک جدل پیشینی، که سفری واقعی و شخصی برای کشف حقیقت مطلق تصویر می‌کند. در این نگاه، حضرت ابراهیم (ع) جوانی حق‌جوست که بر اساس فطرت سلیم خود از شرک قوم برائت جسته و در پی یافتن مصداق حقیقی «رب» است.

مبنای اصلی این خوانش، روایاتی است که در منابعی چون تفسیر القمی و تفسیر العیاشی نقل شده‌اند. این روایات بر قصه ولادت و رشد ایشان در انزوا و در غاری تأکید می‌ورزند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۰۷). بر اساس این گزارش‌ها، مواجهه او با کواکب، قمر و شمس، نخستین رویارویی جدی او با عظمت خلقت پس از خروج از آن انزوا بوده است.

در چارچوب این خوانش، مؤلفه‌های کلیدی استدلال، تفسیری کاملاً منطبق با یک فرایند کشف شخصی می‌یابند: «إراءة ملکوت» در اینجا نه ادراکی انتزاعی، بلکه کشفی بصری و معجزه‌آسا تفسیر می‌شود. خداوند حجاب‌ها را از برابر دیدگان او کنار می‌زند (کُشِطَ لَهُ) تا حقایق عالم هستی، از زمین و آسمان تا عرش و حاملان آن، بر او آشکار گردد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۳؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۰۵). این رؤیت خارق‌العاده، زمینه معرفتی لازم را برای این سفر اکتشافی فراهم می‌آورد. عبارت کلیدی «هَذَا رَبِّي» در این خوانش، نه فرضی جدلی یا استفهامی انکاری، بلکه بیانگر فرضی واقعی و صادقانه در مسیر طلب و جستجو است. او در هر مرحله، با مشاهده جلوه‌ای عظیم‌تر از خلقت، صادقانه آن را به عنوان مصداق احتمالی «رب» مورد آزمون قرار می‌دهد.

این خوانش با روایتی کلیدی از محمد بن مسلم از یکی از صادقین (ع) تأیید می‌شود که می‌فرماید: «إِنَّمَا كَانَ طَالِبًا لِرَبِّهِ وَ لَمْ يَبْلُغْ كُفْرًا، وَ إِنَّهُ مَنْ فَكَّرَ مِنَ النَّاسِ فِي مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِهِ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۴). این روایت به صراحت ماهیت عمل ابراهیم (ع) را طلب «رب» معرفی می‌کند و تأکید می‌نماید که چنین تفکری نه تنها کفر نیست، بلکه در مسیر هدایت قرار دارد.

برهان «افول» در این رویکرد، نه قیاسی منطقی از پیش طراحی شده، که شهودی فطری و ناگهانی است. رویارویی با زوال و غیبت (الافول)، با درک فطری او از ربّ به عنوان موجودی کامل، دائم و حاضر در تضاد قرار می‌گیرد. این تضاد، او را به نفی ربوبیت از هر امر متغیر و محدود سوق می‌دهد. عبارت «لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ» (انعام: ۷۷) نیز در این خوانش، بیانگر استمداد سالکی حقیقی از مبدأ هستی برای تکمیل مسیر هدایت است. مسیری که در آن، عقل و فطرت با هدایت الهی در هم می‌آمیزند تا به سرمنزل مقصود، یعنی توحید محض، نائل گردند. این خوانش، الگوی ابراهیمی را به عنوان نمونه‌ی اعلاّی ایمان تجربی و گذار اصیل از حیرت به یقین معرفی می‌کند.

### ۳-۲. بُعد کلامی: استدلال به مثابه مناظره جدلی و اقامه حجت

در نقطه مقابل خوانش روایی، رویکرد کلامی-عقلانی قرار دارد که در پاسخ به ضرورتی الهیاتی بنیادین یعنی تنزیه ساحت پیامبران از هرگونه شائبه شرک یا تردید شکل گرفته است. این دیدگاه که مورد اتفاق اکثر محققان و متکلمان است، الگوی ابراهیمی را نه سفری شخصی برای کشف، که مناظره‌ای استراتژیک و اقامه حجتی از پیش طراحی شده بر ضد قوم مشرک خود می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۴۰؛ ابن کثیر، به نقل از قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۴۰۵). اصل موضوعه حاکم بر این خوانش، عصمت مطلق حضرت ابراهیم (ع) است. بر این پیش‌فرض، پیامبر الهی -حتی قبل از بعثت- باید از معرفت توحیدی کامل و یقینی برخوردار باشد؛ بنابراین، صدور کلامی که ظاهر آن شرک‌آمیز است، تنها در چارچوب تاکتیکی جدلی قابل تبیین است.

بر این مبنای کلامی، تمام مؤلفه‌های الگو بازتفسیری عقلانی می‌یابند: «إراءة ملکوت» (آیه ۷۵) دیگر کشفی بصری و پسینی نیست، بلکه به معنای ادراک عقلی پیشینی دلایل ربوبیت و توحید است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۳۶). خداوند از ابتدا بصیرت و حجت لازم را به او عطا فرموده است. آیه «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ» (انعام: ۸۳) نیز شاهدی بر این مدعا تلقی می‌شود که این فرایند، اعطای حجتی «علیه قوم» است، نه برای هدایت شخصی خود او.

عبارت کلیدی «هذا رَبِّي» در این الگوی گفتاری به هیچ‌وجه نمی‌تواند بیانگر اعتقادی واقعی -هرچند موقت- باشد. مفسران این طیف، برای تبیین آن چند راهکار تأویلی ارائه

داده‌اند که همگی در ماهیت جدلی آن مشترکند: برخی آن را فرضی جدلی برای استدراج خصم دانسته‌اند. یعنی حضرت ابراهیم (ع) موقتاً با عقیده قوم خود مماشات می‌کند تا از درون همان عقیده، بطلان آن را استخراج نماید (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۹۵، ج ۱۰، ص ۲۵۱). این روش که از آن به «مجازات الخصم» تعبیر می‌شود، از کارآمدترین شیوه‌های مناظره برای شکستن مقاومت روانی مخاطب است. برخی دیگر آن را استفهامی انکاری با حذف نشانه لفظی دانسته‌اند. گویی می‌پرسد: آیا این رب من است؟ (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۴۰۴). دقیق‌ترین صورت‌بندی این دیدگاه در روایت امام رضا (ع) آمده است که این کلام را «عَلَى الْإِنكَارِ وَالِاسْتِخْبَارِ» (بر وجه انکار و پرسشگری) معرفی می‌کند، نه بر وجه اخبار و اقرار (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۳۵). برهان «افول» در این خوانش، برهانی منطقی از پیش طراحی شده است که بر مقدماتی عقلی استوار است. «افول» در اینجا به عنوان نماد تغییر، حرکت و انتقال در نظر گرفته می‌شود. از منظر کلامی، تغییر و حرکت از لوازم ذاتی حدوث و امکان هستند و آنچه حادث و ممکن‌الوجود است، نمی‌تواند «رب» باشد که از شروط اصلی‌اش، وجوب وجود و قدمت است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۰۱)؛ بنابراین، عبارت «لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ» در این دیدگاه، نه بیانی احساسی، که نتیجه قیاسی منطقی فشرده است: رب من آفل نیست؛ این کوکب آفل است؛ پس این کوکب رب من نیست. این خوانش، الگوی ابراهیمی را به عنوان نمونه‌ای عقلانیت برهانی و ایمان مبتنی بر اقامه حجت معرفی می‌کند و پیامبر را در جایگاه مهندس معرفتی قرار می‌دهد که با استادی تمام، مسیر هدایت خصم را طراحی و اجرا می‌کند.

### ۳-۳. بعد عرفانی: استدلال به مثابه شهود باطنی و تأویل انفسی

سومین خوانش از الگوی ابراهیمی، رویکرد عرفانی-تأویلی است. این خوانش با عبور از ظاهر متن و تاریخ، کل فرایند استدلال را به مثابه سفری باطنی و شهودی انفسی در مراتب وجودی سالک بازخوانی می‌کند. این رویکرد که در آثار مفسران بزرگی چون ابن عربی و قشیری تبلور یافته، بر اصل بنیادین تطابق میان عالم کبیر (آفاق) و عالم صغیر (انفس) استوار است. از این منظر، داستان قرآنی گزارشی از واقعه‌ای بیرونی نیست، بلکه تمثیلی دقیق از مراحل سلوک روح انسان در گذار از حجب ظلمانی و نورانی به سوی توحید شهودی است.

در این خوانش، مؤلفه‌های کلیدی الگو، معانی باطنی و انفسی می‌یابند: «إرائه ملکوت» (آیه ۷۵) در اینجا به معنای شهود باطنی و گشایش چشم بصیرت است. یعنی مشاهده قوای روحانی که خداوند به واسطه آنها امور عالم را تدبیر می‌کند و درک این حقیقت که تمام کائنات، از ملک تا ملکوت، مظاهر اسمای الهی و در نهایت، قائم به او هستند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۰۶). این شهود، پیش‌زمینه سلوک ابراهیمی در مراتب وجود است.

براین اساس، اجرام سماوی سه‌گانه در این خوانش، دیگر موجوداتی خارجی نیستند، بلکه به نمادهایی از مراتب سه‌گانه وجودی سالک تأویل می‌شوند: کوکب که در ظلمت لیل طبیعت جسمانی می‌درخشد، نماد مرتبه نفس است. سالک در ابتدای راه، حیات و ربوبیت را از آن می‌بیند. قمر که نوری برتر دارد، نماد مرتبه قلب است که با نور علم و مکاشفات، بر ظلمت نفس فائق می‌آید. شمس به عنوان بزرگ‌ترین و نورانی‌ترین جرم، نماد مرتبه روح است که با عظمت و نورانیت خود، قلب را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۰۷؛ قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۴۸۴).

برهان افول در این رویکرد عرفانی معنایی عمیق‌تر می‌یابد. افول در اینجا نه صرفاً غروبی فیزیکی، که بیانگر احتجاب و محدودیت ذاتی مراتب پایین‌تر در برابر تجلی نور حق است: افول کوکب نفس با طلوع قمر قلب رخ می‌دهد. افول قمر قلب با مشاهده این حقیقت است که نور آن نیز مستفاد از شمس روح است و خود اصلتی ندارد. اوج این سفر، درک افول شمس روح است. این افول زمانی رخ می‌دهد که سالک با «استیلاي انوار تجلی حق و طلوع سبحات وجه باقی» درمی‌یابد که حتی نگریستن به روح و وجود خود نیز نوعی شرک خفی است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۰۷).

بنابراین، عبارت «لَا أَحَبُّ الْآفِلِينَ» در این خوانش به معنای اعراض سالک از هر آنچه غیر حق است و هر مرتبه‌ای که محدود و محجوب به خود است، می‌باشد. این همان منطق برهان کلامی است، اما در سطحی باطنی. همان‌طور که در کلام، افول به معنای حدوث و امکان، با وجوب وجود رب در تضاد است؛ در عرفان نیز «افول ذاتی» و «فقر وجودی» هر مرتبه‌ای غیر از حق، با ربوبیت مطلقه او منافات دارد.

در نهایت، با افول آخرین و بالاترین حجاب نورانی (روح)، سالک به مقام توحید محض نائل آمده، از اعماق وجود فریاد برمی‌آورد: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ». این توجیه «وجه» به معنای فنای کامل در مبدأ هستی و برائت از هرگونه شرک حتی شرک خفی دیدن خود در برابر اوست (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۴۸۵). این خوانش، الگوی ابراهیمی را به عنوان نقشه راه سلوک و الگوی ایمان شهودی و وجودی معرفی می‌کند.

#### ۴. بازخوانی انتقادی: تلقی‌های اجتماعی و پیامدهای معرفتی هر خوانش

تحلیل ابعاد سه‌گانه تفسیری، تنها یک تمرین هرمنوتیکی برای کشف معانی ممکن متن نیست. این تحلیل، الگوهای متفاوتی برای زیست ایمانی را آشکار می‌کند که هر یک، تلقی خاصی از رابطه فرد با حقیقت، عقل و جامعه را به نمایش می‌گذارد. گذار از تحلیل تفسیری به بازخوانی انتقادی پیامدهای این خوانش‌ها، امکان ارزیابی ظرفیت‌ها و چالش‌های هر الگو را در عرصه حیات اجتماعی و معرفتی فراهم می‌آورد.

#### ۴-۱. الگوی جستجوی شخصی و تلقی ایمان فردی-تجربی

خوانش روایی که الگوی ابراهیمی را سفری اکتشافی شخصی و فطری تصویر می‌کند، به شکل‌گیری تلقی‌ای از ایمان می‌انجامد که بر اصالت تجربه فردی و کشف درونی استوار است. در این رویکرد، ایمان نه میراثی تقلیدی و نه گزاره‌ای منطقی صرف، بلکه محصول مواجهه‌ای بی‌واسطه و وجودی با آیات الهی است. این دیدگاه با استناد به روایاتی که بر طالب بودن حضرت ابراهیم (ع) برای یافتن پروردگارش تأکید می‌کنند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۴)، اهمیت طلب و تفکر فردی را به عنوان پیش‌شرط رسیدن به یقین برجسته می‌سازد. در این تلقی، هر انسانی می‌تواند با تأمل در آفریده‌ها، مسیری مشابه را پیماید؛ چرا که تصریح شده است: «وَ إِنَّهُ مَن فَرَّ مِنَ النَّاسِ فِي مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِهِ» (همان). پیامد اجتماعی این الگو، ترویج دینداری اصیل و غیرتقلیدی است و هر فرد را به پیمودن مسیر معرفتی خویش و بازیافتن حقیقت در عمق فطرت خود فرامی‌خواند و ایمان را به امری زنده، پویا و شخصی تبدیل می‌کند.

با این حال، این تلقی با چالش‌هایی مواجه است.

تمرکز بر جنبه «طلب ربّ»، به دشواری می‌تواند آیاتی را که به صراحت بر ماهیت مناظره‌ای و اقامه حجت این فرایند دلالت دارند، توضیح دهد. در آیاتی نظیر «وَ حَاجَّهُ قَوْمُهُ» (انعام: ۸۰) و به ویژه آیه «وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ» (انعام: ۸۳) خداوند این استدلال را «حجت

ما بر قوش» می‌نامد که نشانگر وجهه‌ای کاملاً بیرونی و اجتماعی برای این الگوست. خوانش روایی اگرچه در تبیین مسیر درونی و فردی ایمان بسیار الهام‌بخش است، اما در ارائه الگویی جامع که بتواند جنبه اقامه حجت بر خلق را به عنوان یکی از ارکان اصلی رسالت پیامبران پوشش دهد، با محدودیت‌هایی روبروست. این خوانش در پاسخ به این پرسش که چگونه یک تجربه شخصی می‌تواند به برهانی عمومی و قابل عرضه در ساحت عقلانیت جمعی تبدیل شود، سکوت می‌کند.

#### ۴-۲. الگوی مناظره جدلی و تلقی ایمان عقلانی-اجتماعی

خوانش کلامی که الگوی ابراهیمی را مناظره‌ای جدلی و اقامه حجت تفسیر می‌کند، تلقی‌ای از ایمان را به نمایش می‌گذارد که بر عقلانیت عمومی، استدلال‌پذیری و مسئولیت اجتماعی مؤمن در دفاع از عقیده استوار است. در این رویکرد، ایمان امری شخصی و محصور در وجدان فردی نیست، بلکه حقیقتی است قابل عرضه، قابل دفاع و قابل اثبات در ساحت عمومی. این خوانش با تأکید بر جنبه احتجاجی آیات، پیامبر را در جایگاه مهندس معرفت قرار می‌دهد که با استادی تمام، مسیر اقناع خصم را طراحی می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۴۰). پیامد اجتماعی این الگو، ترویج فرهنگ ایمانی است که خود را موظف به ارائه برهان و حجت می‌داند و از پذیرش عقاید بر اساس تقلید کورکورانه پرهیز می‌کند. این تلقی با تأکید بر ساختار روشمند مشاهده، فرضیه‌سازی و ابطال - که در تحلیل مدرن نیز برجسته شده - قرابت بسیاری دارد و الگوی ابراهیمی را به عنوان نمونه‌ای عالی عقلانیت نقاد در متن مقدس معرفی می‌کند.

با این همه، این خوانش با چالش انتقادی روبروست. تأکید انحصاری بر جنبه جدلی و استراتژیک این الگو، ممکن است ایمان را به فعالیتی ذهنی-منطقی صرف فرو بکاهد و از ابعاد عمیق‌تر وجودی، فطری و شهودی آن غفلت ورزد. در این خوانش، لطافت وجدانی نهفته در عبارت «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» یا اضطرار معنوی در جمله «لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي» (انعام: ۷۷)، ممکن است به اموری تاکتیکی برای غلبه بر خصم تقلیل یابند و اصالت وجودی خود را از دست بدهند.

این رویکرد در حالی که ظرفیتی فوق‌العاده در ساختن یک ایمان اجتماعی و استدلالی دارد، با این خطر مواجه است که تجربه ایمانی را فدای صورت‌بندی منطقی ایمان کند.

فروکاستن کل فرایند به مناظره‌ای از پیش طراحی شده، این پرسش را برمی‌انگیزد که جایگاه کشف، شهود و هدایت آنی در این الگوی معرفتی کجاست. این خوانش اگرچه به بهترین شکل به ضرورت کلامی عصمت پاسخ می‌دهد و الگویی قدرتمند برای دفاع عقلانی از دین فراهم می‌آورد، در صورت غلو، می‌تواند به نادیده گرفتن لایه‌های درونی‌تر و شخصی‌تر ایمان منجر شود که در خوانش‌های روایی و عرفانی مورد تأکید قرار گرفته‌اند.

#### ۳-۴. الگوی شهود باطنی و تلقی ایمان عمقی-وجودی

خوانش عرفانی با تأویل کل فرایند استدلال به سفری انفسی، الگویی از ایمان را به نمایش می‌گذارد که از سطح باور ذهنی و استدلال ظاهری فراتر رفته، به مراتب عمیق‌تر وجودی و تزکیه نفس می‌پردازد. در این رویکرد، ایمان نه اقناع عقل، بلکه تحقق وجود است. این خوانش، استدلال را از ساحت مناظره به ساحت مشاهده ارتقا می‌دهد و بر اهمیت سلوک درونی برای رسیدن به عالی‌ترین مرتبه یقین، یعنی حق‌الیقین تأکید می‌کند.

بر اساس این تلقی، گذار از کوکب (نفس) به قمر (قلب) و سپس به شمس (روح) و در نهایت فنای همه آنها در برابر نور «فاطر السماوات و الارض»، نقشه راهی برای تزکیه و کمال است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۰۷).

پیامد این الگو، شکل‌گیری دینداری عمیقی است که هدف نهایی آن نه غلبه بر خصم در جدل، بلکه غلبه بر خود و اضمحلال در برابر حقیقت مطلق است. ایمانی که در عبارت «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ» به معنای «اسلمت ذاتی و وجودی» و فنای کامل در مبدأ هستی تفسیر می‌شود (همان).

با این وجود، این خوانش با چالش مهمی روبروست: خاص‌گرایی و دشواری عمومیت‌پذیری. زبان تأویل و منطق شهود، زبانی است که عمدتاً برای اهل سلوک قابل فهم و تجربه است و به سختی می‌توان آن را به برهانی عمومی و قابل عرضه برای همگان تبدیل کرد. این تلقی در حالی که به بهترین شکل به عمق تجربه ایمانی می‌پردازد، در تبیین جنبه همگانی و اجتماعی رسالت ابراهیمی که با عباراتی چون «یا قَوْمُ» (انعام: ۷۸) و «وَ حَاجَّةُ قَوْمُهُ» (انعام: ۸۰) در متن قرآن برجسته شده، با دشواری مواجه است. الگوی شهودی اگرچه می‌تواند به غنی‌ترین تجربه فردی از توحید منجر شود، در پاسخ به این پرسش که چگونه این تجربه شهودی می‌تواند به حجتی الزام‌آور برای دیگری (قوم) تبدیل شود، ساکت است. این

خوانش با درونی کردن کامل فرایند استدلال، خطر قطع ارتباط میان «تجربه باطنی» سالک و «نیازهای استدلالی» جامعه را در پی دارد و ممکن است ایمان را به امری ذوقی و غیرقابل انتقال تقلیل دهد که فاقد معیارهای عینی برای ارزیابی و مفاهمه عمومی است.

### ۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تحلیل جامع ابعاد تفسیری الگوی معرفت‌شناختی ابراهیمی در آیات ۷۴ تا ۷۹ سوره انعام، نشان داد که این استدلال قرآنی در سنت تفکر اسلامی، دست‌کم در سه لایه معنایی متمایز، اما مرتبط بازخوانی شده است.

یافته‌های تحقیق آشکار ساخت که هر یک از خوانش‌های روایی، کلامی و عرفانی با تمرکز بر یکی از ساحت‌های وجودی انسان، الگوی ابراهیمی را به مثابه رویکردی برای ایمان تجربی (در خوانش روایی)، ایمان عقلانی (در خوانش کلامی) و ایمان شهودی (در خوانش عرفانی) صورت‌بندی کرده‌اند.

خوانش روایی با تکیه بر گزارش‌های تاریخی، این الگو را به مثابه جستجوی شخصی و کشف فطری حقیقت توسط سالکی جوان به تصویر می‌کشد. خوانش کلامی با محوریت اصل عصمت، آن را مناظره‌ای جدلی و اقامه حجتی عقلانی بر خصم تفسیر می‌کند. خوانش عرفانی با تأویلی انفسی، این فرایند را تمثیلی از سلوک باطنی و گذار از مراتب نفس، قلب و روح به سوی فنای در حق می‌داند.

فراتر از تقابلی ساده، این پژوهش به این استنتاج رسید که این سه بُعد در واقع لایه‌های معنایی مکمل یکدیگرند. لایه‌هایی که در مجموع، الگویی معرفت‌شناختی جامع و چندوجهی را تشکیل می‌دهند.

الگوی ابراهیمی در قرآن به گونه‌ای هوشمندانه صورت‌بندی شده که ظرفیت بازخوانی در سطوح مختلف معرفتی را داراست. این الگو نشان می‌دهد که مسیر گذار از شرک به توحید، مسیری است که هم با طلب فطری، هم با برهان عقلی و هم با شهود قلبی قابل پیمودن است. این سه، راه‌هایی متعارض نیستند، بلکه جلوه‌های گوناگون حقیقتی واحد در ساحت‌های مختلف وجود انسانی هستند.

این یافته، دلالت‌هایی مهم برای معرفت‌شناسی دینی معاصر دارد و نشان می‌دهد که عقلانیت دینی در رویکرد قرآنی، امری تک‌بعدی نیست، بلکه نظامی جامع است که تجربه شخصی، استدلال عمومی و شهود باطنی را به رسمیت می‌شناسد و در کنار هم قرار می‌دهد. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود که چارچوب تحلیلی سه‌گانه (روایی، کلامی، عرفانی) به عنوان ابزاری هرمنوتیکی کارآمد، برای تحلیل سایر استدلال‌های پیامبران در قرآن کریم به کار گرفته شود تا جامعیت و غنای روش‌شناسی معرفتی قرآن، بیش از پیش آشکار گردد.

## ٦. فهرست منابع

- القرآن الکریم
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (١٤١٥ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (١٤٢٠ ق). تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن عربی، محمد بن علی. (١٤٢٢ ق). تفسیر ابن عربی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب. (١٤٢٢ ق). المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابوالسعود، محمد بن محمد. (١٩٨٣ م). ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر. (١٤٢٧ ق). نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (١٤١٨ ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حوی، سعید. (١٤٢٤ ق). الاساس فی التفسیر. قاهره: دارالسلام.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (١٤١٥ ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
- خطیب، عبدالکریم. (١٤٢٤ ق). التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دارالفکر العربی.
- رازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- زمخشری، محمود بن عمر. (١٤٠٧ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (١٣٩٥ ش). منیة الطالبین فی تفسیر القرآن المبین. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سمرقندی، نصر بن محمد. (١٤١٦ ق). تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. بیروت: دارالفکر.

- شعراوی، محمد متولی. (۱۹۹۱ م). *تفسیر الشعراوی*. بیروت: اخبار الیوم.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*. قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- علم الهدی، علی بن الحسین. (۱۴۳۱ ق). *نفائس التأویل*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). *التفسیر (تفسیر العیاشی)*. تهران: مكتبة العلمية الإسلامية.
- فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک.
- فیروزآبادی، مجدالدین. (بی تا). *تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس*. لبنان: دارالکتب العلمية.
- قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ ق). *تفسیر القاسمی المسمى محاسن التأویل*. بیروت: دارالکتب العلمية.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۲۰۰۰ م). *لطائف الاشارات*. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- قطب، سید. (۱۴۲۵ ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دارالشروق.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ ش). *تفسیر القمی*. قم: دارالکتب.
- مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دارالفکر.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ ق). *التفسیر الکاشف*. قم: دارالکتب الإسلامی.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

— مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ ق). *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).

ISSN: 3116-0484



*Journal of*

# ***Theological and Exegetical Studies***

Year 1, Issue 2, Winter 2025

---

A Critical Analysis of "The Theory of Revelation Based  
on the Analogy of Rainfall"

Mohammad Solgi ; Mohammad Hassan Qaderdan Qaramaleki

The Effectiveness of the Translator's Theological Principles  
and Their Necessity in Translating Similar Verses Regarding Divine  
Attributes and the Infallibility of the Prophets

(A Comparative Study of 9 Contemporary Persian Translations)

Muhammad Ali Reza'i Kermani ; Abdollah Gholami

A Comparative Analysis of the Principal Themes in Surah al-Takāthur  
from the Perspectives of Allamah Tabatabai and Ibn Ashur

Zahra Moradipoor

A Critique of James Burley's View on the Infallibility of Holy Prophet  
(pbuh) in Oliver Leaman's Encyclopedia

Ali Malakoutiniya ; Seyyed Hossein Razavi Arani ; Mostafa Fallahi

Re-examination of the Interpretation of Verse 24 of Surah Yusuf  
in the Exegeses of the Two Islamic Schools, with a Consideration  
of the Testamentary Scriptures

Razieh Farhanian ; Mohammad Taghi Diari Bidgoli

The Abrahamic Model of Transition from Polytheism to Monotheism  
in Verses 74-79 of Surah Al-An'am: A Comprehensive Analysis  
of the Narrative, Theological, and Mystical Dimensions  
of an Epistemological Argument

Reza Mollazadehyamchi ; Mysam Shoaib