

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - ترویجی  
سال دهم، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

- صاحب امتیاز: جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية
- محل انتشار: مجتمع آموزش عالی فقه
- مدیر مسئول: سید مهدی محمدی
- سردبیر: محمد فاکر میبدی
- دبیر اجرایی: علی محمد خراسانی

### هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

- محمد فاکر میبدی
- علی اکبر بابایی
- هادی حجت
- ناصر رفیعی محمدی
- محمداقبر سعیدی روشن
- احمد عابدی
- مجید تلخابی
- عبدالله حاجی علی لالانی
- سید مهدی محمدی
- استاد علوم قرآن جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية.
- دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث.
- دانشیار علوم قرآن و حدیث جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية.
- دانشیار علوم قرآن و حدیث پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.
- استادیار فقه و اصول جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية
- استادیار تفسیر علوم قرآن جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية.
- استادیار فقه و اصول جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية

- کارشناس تحریریه و ویراستار: مترجم انگلیسی: محمدرضا رحیمی
- محمدعلی نجیبی
- صفحه آرا: عبدالحکیم رحیمی

آدرس سامانه اینترنتی: ایمیل:

[zamzam.maarif@gmail.com](mailto:zamzam.maarif@gmail.com) [WWW.Journals.miu.ac.ir](http://WWW.Journals.miu.ac.ir)

نشانی: قم/ چهارراه شهدا / خیابان حجتیه / مدرسه حجتیه / مجتمع آموزش عالی فقه

تلفن: ۳۷۱۸۲۵۰۳ - ۳۷۷۴۶۸۵۴ - نمابر:

قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال Issn: 2476-4361

دوفصلنامه علمی — ترویجی مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث بر اساس نامه شماره ۱۳۶۳۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه مورخ ۱۳۹۴/۱۱/۲۹ از شماره دوم حایز رتبه علمی - ترویجی گردیده است.

### رویکرد مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث

یکی از مباحث مهم در عرصه قرآن پژوهی، مطالعاتی است که با صبغه تطبیقی صورت می‌گیرد. منظور از تطبیقی، بررسی همزمان آرا و دیدگاه‌های مذاهب اسلامی به طور مثال در حوزه کلام اسلامی آرای معتزله، اشاعره، زیدیه و شیعه و در حوزه معارف فرعیه مانند حنفیه، مالکیه، شافعیه، حنبلیه و ظاهریه می‌باشد.

در عبارت کوتاه‌تر بررسی و تحلیل آرای فریقین (شیعه و سنی) است. با این امر می‌توان افزون بر آگاهی از نقطه نظرات ارباب مذاهب و وقوف به نقاط ضعف و قوت به میزان مشترکات و مفترقات مذاهب با یکدیگر نیز دست یافت. در نتیجه به جای داوری بر اینکه دیگر مذاهب چقدر با هم مخالفند، جای خود را به چقدر با هم موافقند، می‌دهد. و به زمینه وحدت فرق اسلامی خواهد افزود. ضمن آنکه مذهب شیعه می‌تواند با این رویکرد ادعاهای خود را در معرض قضاوت خوانندگان قرار دهد و نیز اثبات نماید که در کنار سخنان دیگران حرفی برای گفتن دارد.

نشریه فوق پیش از این با عنوان «کوثر معارف» با موضوع معارف اسلامی در ۲۳ شماره منتشر شده است؛ لکن با توجه به بحث دریافت رتبه علمی پژوهشی و رویکرد جدید نشریه، از این پس با عنوان «مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث» منتشر خواهد شد. امید است که با راهنمایی‌های همه عزیزان بتوانیم در بالا بردن سطح علمی نشریه گام‌های شایسته‌ای برداریم، ان‌شاءالله.

## راهنمایی نگارش مقالات

۱. مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه تایپی (در محیط Word) ۳۰۰ کلمه‌ای به همراه CD به دفتر نشریه یا از طریق سامانه یکپارچه نشریات المصطفی ارسال گردد.
۲. مقالات ترجمه شده به همراه متن اصلی ارسال شود.
۳. مشخصات کامل نویسنده (نشانی، شماره تلفن، درجه علمی و...) در انتهای مقاله درج گردد.
۴. چکیده مقاله به فارسی و حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با واژه‌های کلیدی حداکثر ۵ کلمه و در صورت امکان ترجمه چکیده به انگلیسی و عربی نیز ارسال گردد.
۵. پی‌نوشت‌ها و ارجاعات مطابق الگوی فصلنامه تنظیم گردد.
۶. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع و مأخذ به شکل زیر آورده شود.  
منابع فارسی و لاتین در داخل متن به این صورت نوشته شود: (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۶ / ۵۵). و در آخر هر مقاله به ترتیب الفبا به این صورت ذکر شود:  
نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، عنوان اثر، مترجم، محل انتشار، نام ناشر، چاپ، سال انتشار.

## یادآوری:

۱. مقالاتی در فصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث قابل چاپ می‌باشد که علمی، مستند و تحقیقی باشد.
۲. مقالات دریافتی مسترد نمی‌گردد.
۳. فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.
۴. مقالات مندرج صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان می‌باشد.
۵. نقل مندرجات در فصلنامه با ذکر مأخذ بلامانع است.
۶. نظر نهایی درباره چاپ مقاله بر عهده هیأت تحریریه می‌باشد.
۷. ترتیب مقالات بر اساس نظر هیأت تحریریه و سردبیر محترم می‌باشد.



- تقویم شمسی در تفسیر فریقین / محمدفاکر میبدی ۷-۴۶
- بررسی مقایسه‌ای بین تفسیر المیزان و پرتوی از قرآن در آیات علمی قرآن / محمدجواد یزدی و علی نبی‌اللهی ۴۷-۷۶
- بررسی مفهوم «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف از دیدگاه مفسران شیعه و سنی / عزت‌الله مولایی نیا (نویسنده مسئول) و فاطمه ایمن شهیدی ۷۷-۹۸
- تفسیر تطبیقی آیه «صادقین» در تفاسیر امامیه و زیدیه / فاطمه زاهدی (نویسنده مسئول) و سید محمدعلی داعی نژاد ۹۹-۱۱۸
- بررسی تطبیقی جامعیت موضوعی قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله و علامه جوادی آملی / علی خلیل‌پور ۱۱۹-۱۳۶
- بررسی تطبیقی قاعده «جری و تطبیق» آیات قرآن / سید شاه‌گل حسین سجادی ۱۳۷-۱۶۶



## تقویم شمسی در تفسیر فریقین\*

□ محمدفاکر میدی\*\*

### چکیده

مشهور میان دانشمندان اسلامی این است که نظام تقویمی مورد تأیید قرآن، نظام قمری است. حتی برخی از علما بر این باورند که نه تنها تقویم شمسی مدنظر قرآن نیست، بلکه مشروعیت هم ندارد چون بنای اسلام بر اساس آیه کریمه «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ (توبه: ۳۶)»، بر تقویم قمری است و هرگونه تقویم دیگری مطرود است. در این مقاله بر آنیم تا اعلام کنیم گاه‌شمار شمسی نیز دست‌کم در کنار تقویم قمری از اعتبار خود برخوردار است. زیرا گرچه از منظر قرآن فلسفه منازل قمر، ابزار محاسبه، سنین و تاریخ‌نگاری است. لیکن با تعبیری مثل جریان شمس و قمر، مدار شمس و قمر، پدیدارشان فصول، تغییرات صیف و شتا، اختلاف شب و روز، ولوج روز و شب، مشارق و مغارب که در ارتباط با خورشید و ماه به‌عنوان دو آیت الهی است، مشعر به اعتبار، تقویم شمسی است. در این مقاله سعی بر آن است تا آیات مربوط با حرکت شمس و قمر به‌عنوان دو عامل زمان‌ساز، با روش نقلی (روش تحقیق)، نگاه قرآن از رهگذر تفاسیر فریقین (منابع تحقیق) به پژوهش بپردازیم تا موضع قرآن نسبت به تقویم شمسی تبیین شود. (هدف تحقیق). با بررسی‌های صورت گرفته ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که قرآن با تعبیر منازل قمر و عده الشهور، دلالت

\*. تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۶/۴ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰.

\*\* استاد و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه، گروه قرآن و حدیث (M\_faker@MIU.Ac.ir).

بر چرخه دوازده ماهه قمری و مبنای اعمال دینی است. اما در کنار این حقیقت، واقعیت دیگری به نام تقویم شمسی نیز مورد توجه خود دارد و هیچ‌گاه درصدد بی‌اعتباری داده‌های تقویمی شمسی نیست. (یافته تحقیق). تقویمی که برای امور اجرایی، سیاسی و اداری کشور و نیز امور معاشی و معادی انسان‌ها کارایی دارد.

**کلیدواژه‌ها:** تقویم شمسی، شمس، قمر، منازل قمر و سال.

## مقدمه

از هزاران سال پیش از اسلام و حتی پیش از میلاد، تقویم جزء لاینفک فرهنگ ملل و ادیان بوده است، و هر ملتی و دینی بر اساس ارزش‌های فرهنگی و تمدنی خود تقویمی را داشته است. برخی از ملل تقویم خورشیدی، بعضی تقویم قمری و بعضی نیز ترکیبی از هر دو تقویم در محاسبات خود داشته‌اند. عرب قبل از اسلام و معاصر نزول قرآن نیز تقویمی بر اساس نظام قمری و از جمله حرمت و احترام چهار ماه به‌عنوان ماه حرام داشته‌اند که قرآن نیز ضمن تأیید اصل تقویم قمری به اصلاح خطای تقویمی آنان چون نسیء و کسب پرداخته و به شدت جابجایی شهور قمری را محکوم نموده است. اینک این پرسش اساسی مطرح است که آیا قرآن کریم با تأیید سنّه و شهور قمری حصر تقویم در قمریت را نیز اعلام کرده است یا این که ممکن است در کنار سال قمری حول شمسی نیز مدنظر داشته باشد؟ در این مقاله بر آنیم با بررسی تفسیری آیه به این پرسش پاسخ دهیم. از این رو پس از مفهوم‌شناسی واژگان، و بیان گونه‌های تقویمی با بررسی آیات مربوط و مرتبط خواهیم پرداخت.

## ۱. تقویم‌شناسی

منظور از اصطلاح تقویم‌شناسی در این نوشتار، بررسی لغوی، اصطلاحی، ارکان تشکیل‌دهنده و گونه‌های تقویمی است، که شناخت آن می‌تواند نویسنده و خواننده را در رسیدن به حقایق یاری کند.



### ۱-۱. معنای لغوی تقویم

کلمه تقویم در فرهنگ عربی تقریباً معادل واژه Calendar در زبان انگلیسی است. این واژه که در فارسی به گاه‌شماری یا سال‌شماری ترجمه می‌شود، در اصل به معنی تعدیل (ابن سیده، بی‌تا: ۱۱۳/۱۲)، نیز قیمت‌گذاری است. (فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۵۲۰، کلمه قوم). در معاجم فارسی نیز به معنای راست نمودن نیزه و تعدیل و تساوی است. (رک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۵/۶۸۹۰، کلمه تقویم). معنای اخیر برگرفته از آیه شریفه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴) است.

### ۲-۱. تقویم در اصطلاح

واژه تقویم در اصطلاح نجومی، به معنی، تعیین طول و عرض شهرها و مناطق و محاسبه کردن وقت، حساب کواکب سال به سال است. (خوارزمی، ۱۳۶۲: ۲۰۹). دیگری می‌نویسد: تقویم به ثبت مواضع ستارگان در روزهای یک سال در طول و عرض، اتصالات آن‌ها با یکدیگر، طالع‌ها، فصول، اجتماعات، استقبالات، قرانات، خسوف و کسوف، رؤیت هلال و مانند آن، اطلاق می‌شود. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/۵۰۲). با ورود واژه تقویم به ادبیات فارسی نیز همین معنی مورد نظر قرار گرفته است. چنان‌که می‌نویسند تقویم در اصلاح منجمان، به سنجیدن بُعد و قُرب ارتفاع ستارگان، و نیز به دفتری که احوال ستارگان را بعد از برآوردن آن‌ها از زیج در آن دفتر ثبت می‌کنند، اطلاق می‌شود. (رک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۵/۶۸۹۰، کلمه تقویم). در تعریف امروزی مصطلح تقویم نیز گفته شده است: تقویم مجموعه‌ای از اصول و قوانین است که برای تنظیم زمان و تطبیق سال حقیقی با سال مجازی و چگونگی تقسیم آن به ماه‌های دوازده‌گانه، جهت تشخیص اوقات شرعی و انحام فرایض دینی و امور اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. (نبی، ۱۳۸۸: ۵). در نتیجه باید گفت تقویم در اصطلاح گذشته و حال، دو کاربرد داشته و دارد: یکی عمل گاه‌شماری که منجم اقدام به محاسبه و رصد اوضاع افلاک می‌کند. دوم، دفترچه‌ای که در آن حوادث فلکی از جمله خسوف و کسوف، منازل قمر، محاسبه سال و ماه، وقایع تاریخی و امثال آن ثبت می‌شود.

### ۳-۱. ارکان تقویم

تقویم مصطلح، دارای ارکانی است. برخی به چهار رکن اشاره کرده‌اند که عبارت‌اند از: روز، ماه، سال و سال وقوع رویداد. (قاسم‌لو، ۱۳۸۸: ۶). برخی دیگر تا شش رکن برای تقویم برشمرده‌اند: (۱) توالی شب و روز. (۲) انواع مختلف ماه خورشیدی یا قمری. (۳) تقسیم سال به فصول دوگانه و چهارگانه و شش‌گانه. (۴) گونه‌های سال شمسی، قمری، شمسی و قمری. (۵) تقسیم ماه به هفته و دهه. (۶) مبدأ گاه‌شماری. (عبداللهی، ۱۳۷۸: ۳۶). در خصوص مبادی گاه‌شماری چهار گونه مبدأ وجود دارد: مبدأ نجومی، مبدأ دینی، مبدأ قومی و ملی، مبدأ ارضی. (نبی، ۱۳۸۸: ۱۱).

### ۴-۱. گونه‌های تقویمی

تقویم بر اساس عوامل زمان‌ساز و یا مبدأ تقویمی دو تقسیم‌بندی دارند: یکی به اعتبار نظام حرکتی که با توجه به گردش ماه به دور زمین، و یا گردش خورشید به دور زمین در دید ناظر زمینی، تقویم به شمسی و قمری تقسیم می‌شود. تقویم خورشیدی تقریباً ثابت و تقویم قمری متغیر است. سال شمسی ۳۶۵ و به هنگام کیسه ۳۶۶ روز است. و سال قمری ۳۵۴ تا ۳۵۵ روز است. قرآن کریم به واقعیت حرکت شمس و قمر در مدار خاص اشاره کرده و می‌فرماید: «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (انبیاء: ۳۳) و نیز فرمود: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» (رحمان: ۵). دوم به لحاظ مبدأ سال که مهم‌ترین آن‌ها مبدأ نجومی، مبدأ دینی، مبدأ ارضی و مبدأ قومی و ملی است. تقویم از این جهت گونه‌های مختلفی دارد که بالغ بر ۴۰ تقویم مهم است که در تقویم ادیان و ملل به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

### ۲. کاربست قرآنی سنّه و مفاهیم مشابه

در قرآن کریم چهار واژه سنّه، عام، حول و حَجّة به کاررفته است که همگی به معنی سال در فرهنگ فارسی است، لیکن در ادبیات عرب با همه قرابت معنی که دارند، هرکدام معنی خاص خود را دارد. قبل از تحلیل قرآنی هر واژه لازم است به کاربرد لغوی آن اشارت شود.

## ۲-۱. سنه

سنه بر وزن سند، معادل سال در زبان فارسی و معادل yae در انگلیسی است، در فرهنگ فارسی به حرکت یک دوره آفتاب از برج حمل تا نقطه برج حوت اطلاق می‌شود. (رک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۳۳/۹، واژه سال). ابن سکت از لغت‌شناسان عصر ائمه علیهم‌السلام، درباره سنه می‌گوید: سنه نام یک دوره دوازده ماهه است. در فرهنگ عرب ابتدا سنه را به دو فصل شش ماهه شتاء و صیف تقسیم، سپس هرکدام به دو نیمه نمودند. بدین معنی که فصل شتاء را دو نیمه اول [ربیع اول سنه] با سه ماه، شتوی نامیدند، و نیمه دوم آن [ربیع دوم سنه] را با سه ماه ربیع نام‌گذاری کردند. صیف نیز با سه ماه [ربیع سوم] قراردادند، و سه ماه دیگر را قیظ [بر وزن قید] نام نهادند که ربیع [چهارم] سال است. (أزهري، ۱۴۲۱: ۲۷۲/۱۱). برخی از لغت‌شناسان معاصر می‌نویسند: اصل در معنی سنه، تغییر و تحول است، و از این جهت به سنه عام و حول گفته می‌شود چون حرکت انتقالی زمین به انتها می‌رسد و زمان متحول می‌گردد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۴۰/۵).

کلمه سنه چندبار در قرآن کریم به صورت مفرد و جمع به کار رفته است از جمله می‌فرماید: «حَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً» (احقاف: ۱۵). با توجه به معنا سنه که در بازه زمانی از روز شمارش تا زمان مشابه آینده است، معلوم می‌شود که منظور از چهل سالگی از اولین روزی تولد و شمارش ایام و شهور است تا وصول چهل سالگی. نه این که لزوماً چهل سال از اول سال تا آخر سال باشد، چراکه موالید ممکن است روز اول سال یا وسط سال و یا آخر آن صورت گیرد. در ساختار جمعی نیز فرمود: «لَبِثْتُ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ» (شعراء: ۱۸). مدت لبث موسی علیه‌السلام در کنار فرعون از ۱۸ سال تا ۴۰ سال گفته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۲/۷). برخی به راین عقیده‌اند که سنه ممکن است به معنی تغییر باشد چون سال نیز تحول و تغییر می‌یابد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۴۱/۵). این را می‌توان با آیه «بَلُّ لَبِثَتْ مِائَةً عَامٍ فَأَنْظُرُ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسِنَّهُ» (بقره: ۲۵۹)، تأیید کرد. چون سنه در کنار عام به کار گرفته شده است، یعنی در این مدت ۱۰۰ سال، سنون [که جمع سنه و منصرف به سال شمسی و یک دوره شتوی و صیفی است]، هیچ تغییری در آب و غذای عزیز نداده است.

## ۲-۲. عام

کلمه عام که جمع آن أعوام است تنها بر زمانی اطلاق می‌شود که مشتمل بر صیف و شتاء متوالی باشد، [مثل اول محرم تا آخر ذوالحجه] درحالی‌که سنه چنان‌که اشاره شد از روز شمارش تا زمان در مشابه آینده است. بنابراین، و وفق تصریح اهل لغت، عام أخص از سنه است. (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴: ۲/۴۳۸، واژه عام). در فرق بین عام و سنه چنین گفته شده که عرب کلمه سنه را بر بازه زمانی یک سال از روز شمارش تا زمان مشابه آینده [مثلاً از ۲۱ مارس ۲۰۲۳ تا ۲۰ مارس ۲۰۲۴ میلادی، یا از ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۲ تا ۱۴ اردیبهشت ۱۴۰۳] اطلاق می‌کند. ولی عام از اول سال تا آخر سال به کار می‌برد. [مثل اول محرم تا آخر ذوالحجه] در نتیجه هر عامی سنه است ولی هر سنه‌ای عام نیست. (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴: ۲/۴۳۸، کلمه عام). بعضی دیگر می‌گویند تفاوت سنه و عام در این است که سنه در سال‌های سختی، شدت و جذب [بر وزن جذب به معنی زمان خشک‌سالی، و زمین بی‌آب و گیاه] به کار می‌رود. ولی عام در سال‌های راحتی و رخاء کاربرد دارد. و قرینه آن آیه شریفه «[قَالَ تَزْرَعُونَ سِنِينَ دَابًّا... ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ (یوسف: ۴۹)]» و نیز آیه «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (عنکبوت: ۱۴) است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۸). در این دو آیه هر دو واژه به کار رفته است ابتدا سنه که زمان دشواری است و بعد از آن عام که زمان آسایش است. برخی نیز گفته‌اند: سنه از ریشه سنو [به کسر سین و سکون نون] به معنای تحوّل است، و عام مشتق از عوم به معنی جریان طبیعی و معتدل است، اگر در این جریان تحول و تغییر لحاظ شود، سنه گفته می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲/۳۱۸).

به هر صورت قرآن حکیم مکرر کلمه عام به کار گرفته است، فرمود: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِّئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ» (توبه: ۳۷)، نیز فرمود: «ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ» (یوسف: ۴۹)، و فرمود: «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (عنکبوت: ۱۴). و در ساختار تشبیه فرمود: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ

لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ» (لقمان: ۱۴). به حسب ظاهر کار بست عام در آیه اول، ناظر به نظام قمری است چون سخن از نسیء و جابجایی ماه‌های عربی قمری چون رَجَبٌ مُنْسَأٌ و ذوالحجه و محرم است. ولیکن عام در آیه دوم به قرینه غوث و عصر سال شمسی است.

### ۲-۳. حول

کلمه حول نیز به معنی سال است، با این تفاوت که در حول حرکت و چرخش مدنظر است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۲۱/۲). در ذات حول، حرکت از نقطه‌ای و رسیدن به همان نقطه ملحوظ است، مثلاً اول برج حمل تا آخر برج حوت، یا از اول رمضان تا آخر شعبان. بعضی معتقدند اصل معنی در حول، تبدل و تحویل از حالتی یا صفتی به حالت و صفت دیگر است، زیرا ایام و شهور وقتی به سال کامل برسد وارد سال دیگر می‌شود همانند تغییر از صفحه‌ای به صفحه دیگر. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۱۸/۲).

قرآن کریم نیز کلمه حول در دو ساختار مفرد و تشبیه به کار برده است. در ساختار مفرد فرمود: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ» (بقره: ۲۴۰)، و با ساختار تشبیه فرمود: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ» (بقره: ۲۳۳). چنان‌که پیش‌ازین نیز گفته شد، حول همانند سنه به معنای سال است، با این تفاوت که در حول حرکت و چرخش مدنظر است. در این دو آیه این ویژگی لحاظ شده است. چون در وفات زوج و نیز وضع حمل لزوماً رأس سنه نیست بلکه ممکن است در هر روز از سال رخ دهد.

### ۲-۴. حجّه

حجّه [بر وزن فضّه]، به تصریح ارباب لغت به معنی سنه است. (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۲۱/۱؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۳۰۴/۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۷۰/۲). نام‌گذاری سال به حجّه بدین جهت است که هر سال یک‌بار حج انجام می‌شود. در حقیقت این تسمیه به اعتبار مظروف و حوادث واقع در این

بازه زمانی است. این واژه یک بار در قرآن کریم به کار رفته و فرموده است: «قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ» (قصص: ۲۷).

## تحلیل و جمع بندی

در تحلیل واژگان چهارگانه در قرآن به نکاتی اشاره می شود:

۱. این سخن که سنه در شتاء و صیف ممکن است متناوب باشد و ممکن است متوالی باشد، به خلاف عام که همواره متوالی است، مثل اول خریف تا آخر صیف که هم سنه است و هم عام. اما از اول اردیبهشت تا آخر فروردین گرچه سنه هست لیکن عام نیست، با کاربرد این واژه در قرآن هماهنگی ندارد زیرا در آیه «فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَ لِوَالِدَيْكَ» (لقمان: ۱۴). زیرا ولادت و شیرخوارگی بچه، لزوماً در اول سال نیست بلکه هر روزی از سال ممکن است تولد و آغاز و پایان رضاع رخ دهد. نیز فرمود: «قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا... ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَ فِيهِ يَعَصِرُونَ» (یوسف: ۴۹). زراعت را با سنه بیان کرده است اما غوث و عصر با عام آورده است. نیز فرمود: «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَ هُمْ ظَالِمُونَ» (عنکبوت: ۱۴). زیرا جمع دو تعبیر در یک آیه به صورت استثناء و مستثنی منه مشعر به یکی بودن آن دو است. بسا تفاوت این دو در مظهر این دو باشد.

۲. در فرهنگ عمومی عرب، کلمه عام به حوادث بزرگ و تاریخ ساز اطلاق می شود، مثل عام الفیل، عام الجماعه، عام الحزن، عام الجحاف و امثال آن. ولی سنه در عدد سال کاربرد دارد مثلاً در تاریخ ولادت امیرالمؤمنین علی عليه السلام گفته می شود: «ثلاث عشرة ليلة خلت من رجب، سنة ثلاثين من عام الفيل». لذا عام در نقش مبدأ تاریخ عمل می کنند و سنه در تعداد سنوات کارایی پیدا می کند که خود می تواند تفاوت دیگری باشد.

۳. به نظر می رسد سنه و سنین بیشتر در سال شمسی کاربرد داشته باشد و مؤید آن آیه شریفه: «قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذُرْوَاهُ فِي سُنبُلِهِ» است که در آن فعالیت

زراعی مربوط به سنه شمسی مطرح است. و بسا بتوان گفت اصلی اولی در کاربرد سنه و سنین سال شمسی است. و نیز فرمود: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَ الْحِسَابَ» (اسراء: ۱۲). چون حساب و سنین را محصول و غایت شب و روز دانسته که ناشی از نظام شمسی است. مگر در مواردی که دلیل خاص و قرینه‌ای بر اراده سال قمری در بین باشد مانند آیه حمل و فصال که به کمک قرینه متصل و یا منفصل معلوم می‌شود که سال قمری مراد است، و آن قرینه عبارت است از «حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا». در اینجا مدت زمان حمل، لزوماً قمری یا شمسی نیست، اما با اقترا ن به فصال و مدت رضاع که بر اساس روایات ماه قمری است، باید گفت سال قمری مراد است.

۴. در معنی حول مفهوم گردش نهفته است لیکن نه گردش ماهانه، بلکه گردش چندماهه که طبعاً برگردش شمسی منطبق هست، زیرا سال یک‌ماهه (بازه زمانی گردش ماه به دور زمین) نداریم. به عبارت دیگر، در حول سنوی لامحاله حول به گردش خورشید به دور زمین در نگاه ناظر زمینی، و در واقع خارج گردش زمین به دور خورشید مقصود و معیار است، نه گردش ماهانه به دور زمین که با دوازده حول قمر یک سنه و سال محقق خواهد شد. بنابراین باید با کمک قرائن دیگر سال قمری را از مقوله حول استنباط کرد. تنها تعبیری که بتوان گفت صرفاً مشعر به نظام قمری است واژه حجّه است که در قالب جمعی آن فرمود: «قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ (قصص: ۲۷)». این کلمه مرادف با سنه است که نامگذاری آن به اعتبار ظرف و مظروف است. ظرف یعنی سال و مظروف یعنی حجّ. از آنجایی که هر سال یک‌بار حج صورت می‌گیرد مشعر به سال قمری است.

۵. واژگان سنه، عام و حول همان‌گونه که در قرآن کارایی دارد، در روایات نیز وجود دارد. تعبیر سنه و سنین در روایات، بیشتر در بازه زمانی مدت عمر به کار رفته است، مثل روایت حلبی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «إِنَّا نَأْمُرُ صِبْيَانَنَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَيْنِي خَمْسِ سِنِينَ، فَمُرُوا

صَبِيَانِكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعِ سِنِينَ وَ نَحْنُ نَأْمُرُ صَبِيَانَنَا بِالصَّوْمِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعِ سِنِينَ بِمَا أَطَاقُوا مِنْ صِيَامِ الْيَوْمِ ... فَمُرُوا صَبِيَانَكُمْ إِذَا كَانُوا بَنِي تِسْعِ سِنِينَ بِالصَّوْمِ مَا اسْتَطَاعُوا مِنْ صِيَامِ الْيَوْمِ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۴۰۹). نیز در روایت دیگر امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «الْجَارِيَةُ إِذَا بَلَغَتْ تِسْعَ سِنِينَ ذَهَبَ عَنْهَا الْيَتْمُ ...» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۸/۱۰). کلمه عام بیشتر در فرهنگ عبادی کاربرد دارد. چنان‌که امام سجاده علیه السلام در صحیفه فرمود: «اللَّهُمَّ وَامْنُنْ عَلَيَّ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ، ... فِي عَامِي هَذَا وَ فِي كُلِّ عَامٍ». (صحیفه سجاده، دعای ۲۳، بند ۴). اما کارکرد کلمه حول در روایات، در باب زکات بیشتر از دو واژه سنه و عام است. از جمله در روایتی زراره از امام صادق علیه السلام درباره زکات ۱۹۹ درهم در طول ۱۱ ماه می‌پرسد که امام می‌فرماید: «لَا حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ وَ هِيَ مِائَتَا دِرْهَمٍ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۵۲۵) و روایات بسیار دیگر در باب زکات. با توجه به همه آنچه در باب سنه، عام و حول گذشت، چنین می‌نماید که هم نظام شمسی و هم نظام قمری برای محاسبه و سال دارای ارزش و اعتبار است.

### ۳. جایگاه شمس و قمر در قرآن

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که در ارتباط با مسائل هیوی و نجومی، به‌خصوص گاه‌شماری است. برخی از این آیات در ارتباط مستقیم و مباشر با این مفاهیم است، و بعضی گرچه به‌صراحت بر این مسئله دلالت ندارد، لیکن مفید مفهومی نزدیک به آن است. در اینجا به فراخور مقاله نگاهی به آیات قرآن که بر اعتبار نظام شمسی دلالت دارد و یا شعر به آن است با عنوان برگرفته از محتوای آیات به ترتیب نزول خواهیم داشت.

#### ۳-۱. بروج آسمانی

برای نخستین بار در بیست و هفتمین سوره نازله می‌فرماید: «وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ (بروج: ۱)». اشاره موردنظر در تعبیر بروج است که به لحاظ ساختاری جمع بُرَج، در اصل به معنی قصر است. (زاغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۲). برخی دیگر نیز معتقدند برج دو معنی اصلی دارد



یکی بروز و ظهور، که تبرج زنان از همین معناست. دوم بروج آسمان. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۳۲۸). در این که مراد از برج در آیه چیست؟ سه دیدگاه ابراز شده است:

**الف) منازل شمس و قمر.** طبرسی می‌نویسد مراد از بروج، منازل دوازده‌گانه شمس و قمر و کواکب است که قمر در دو روز و دوسوم روز، در یک برج سیر می‌کند. و خورشید در هر یک ماه، در یک برج سیر می‌کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۷/۱۰).

**ب) مواضع ستارگان.** علامه طباطبایی با استدلال به آیه «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ (حجر: ۱۷)»، می‌گوید: این نظریه که مراد بروج دوازده‌گانه مطرح در علم نجوم است سخن محکمی نیست، و مراد از بروج مواضع ستارگان در آسمان است. (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۹/۲۰).

**ج) نقل دو دیدگاه.** بعضی از مفسران معاصر بدون ترجیح دیدگاه‌ها می‌گویند: ممکن است ستاره‌های عظیم مراد باشد، زیرا همانند برج در آسمان ظاهر می‌شوند. و ممکن است مقصود منازل دوازده‌گانه معروف نزد عرب باشد. (مغنیه، ۱۴۲۲: ۵۴۵/۷). بعضی دیگر با اندک تغییر در عبارت می‌گویند: برج‌های آسمانی، یا به معنای ستارگان درخشان و روشن آسمان است. یا به معنای صورت‌های فلکی است، یعنی مجموعه‌ای از ستارگان که در نظر ما شباهت به یکی از موجودات زمینی دارد، و برج‌های دوازده‌گانه، دوازده صورت فلکی هستند که خورشید در مسیر [حسی و ظاهری] سالانه خود در هر ماه محاذی یکی از آن‌ها قرار می‌گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۲۸/۲۶). از مفسران گذشته نیز شیخ طوسی به هر دو دیدگاه اشارت کرده است. (طوسی، بی‌تا: ۳۱۶/۱۰).

به نظر می‌رسد نظرگاه منازل، دور از حقیقت نباشد زیرا در آیه «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ» (حجر: ۱۷)، که علامه طباطبایی بر نفی منازل بدان استناد کردند، ضمیر در «زیناها» به سماء برمی‌گردد، یعنی خداوند، بروج را در آسمان قرارداد و آسمان را به وسیله کواکب تزیین نمود، چنان‌که در جای دیگر فرمود: «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» (صافات: ۶). یعنی جعل بروج در آسمان یک چیز است و تزیین آسمان چیز

دیگری است. نیز فرمود: «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا» (فرقان: ۶۱). طبق این آیه متعلق جعل الهی سه چیز است: بروج، سراج و قمر منیر، که بیانگر تغایر بین این‌ها است. مؤید این دیدگاه، روایت تفسیر قمی از امام صادق علیه السلام است که در تفسیر «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا» می‌فرماید: «فَالْبُرُوجُ الْكَوَاكِبُ، وَالْبُرُوجُ الَّتِي لِلرَّبِيعِ وَ الصَّيْفِ الْحَمَلُ وَالنُّورُ وَالْجُوزَاءُ وَالسَّرَطَانُ وَالْأَسَدُ وَالسُّنْبُلَةُ وَالْبُرُوجُ الْخَرِيفِ وَالشِّتَاءِ الْمِيزَانُ وَالْعُقْرَبُ وَالْقَوْسُ وَالْجَدِيُّ وَالذُّلُ وَالْحُوتُ وَهِيَ اثْنَا عَشَرَ بُرْجًا». (قمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۱۱۶). مؤید دیگر مقوله قمر در عقرب است که در روایتی امام صادق علیه السلام فرمود: «مَنْ سَافَرَ أَوْ تَزَوَّجَ وَ الْقَمَرُ فِي الْعُقْرَبِ لَمْ يَرِ الْحُسْنَى». (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/ ۲۷۵). شیخ طوسی نیز با اندک تفاوتی آن را این‌گونه نقل کرده است: «مَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَ الْقَمَرُ فِي الْعُقْرَبِ لَمْ يَرِ الْحُسْنَى». (طوسی، ۱۴۰۷: ۷/ ۴۶۱). با توجه به این‌که عقرب یکی از بروج دوازده‌گانه حَمَل، ثُور، جُوزَاء، سَرَطَان، أَسَد، سُنْبُلَة، مِيزَان، عَقْرَب، قَوْس، جَدِي، ذُلُو، حُوت است، معلوم می‌شود که مراد از بروج منازل شمس و قمر است.

البته باید توجه داشت که برج عقرب با صورت فلکی عقرب متفاوت است، و امروزه تقریباً صورت فلکی عقرب محاذی برج قوس است و تنها بخش اندکی از انتهای برج عقرب و ابتدای صورت فلکی عقرب تقارن دارند. آیت‌الله حسن زاده آملی به اصل تفاوت برج و صورت اشارت کرده است، و تفصیل کلام را به کتاب دیگرشان «دروس معرفه الوقت و القبلة» ارجاع می‌دهد. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۲: ۲/ ۴۸۳). لذا منظور روایت دچار ابهام می‌شود و معلوم نیست کدام مراد است. به نظر می‌رسد، تفاوت این دو، در حکم فقهی کراهت سفر و عقد ازدواج مؤثر است، نه در اصل وجود برج عقرب، که ماه از آن عبور می‌کند.

## ۲-۳. کوچ صیفی و شتوی

در سوره قریش که بیست و نهمین سوره نازل شده است فرمود: «إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَ الصَّيْفِ (قریش: ۲)». به تصریح اهل لغت و فرهنگ عرب، صیف فصلی از سال و بعد از بهار

است. (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۳۸۹/۴)، و شتاء دلالت بر واحد زمان دارد، و شتاء خلاف الصَّیْف است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۴۵/۳).

کوچ تابستانی و زمستانی قریش حکایت از حوادث پدیدار شده از زمان شمسی است، زیرا صیف و شتاء هیچ ارتباطی با حرکت ماه و سیر آن ندارد. مطابق نقل مفسران، قریش برای تجارت خود در هر سال دو کوچ داشتند، به هنگام زمستان به یمن گرمسیر، و در تابستان به سمت شام سردسیر می‌رفتند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۱۸۲۹ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۰/۲۰۴). در حقیقت این سیر ظاهری خورشید است که منشأ پیدایش صیف و شتاء، گرمی و سردی هوا، کوتاهی و بلندی روز و شب است. اما قمر سیر ثابت در فلک خود دارد و تنها نور اکتسابی که از خورشید برای ماه منعکس می‌کند.

### ۳-۳. جریان شمس و منازل قمر

در سوره یس که چهل و یکمین سوره نازل است فرمود: «الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ» (یس: ۳۹-۳۸). این آیه به صراحت با تعبیر «القَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ» منازل قمر را مد نظر دارد که به لحاظ ادبی در تقدیر «قدرنا ذا منازل»، یا «قدرنا له منازل» است. این آیه به ویژگی‌های شمس و قمر پرداخته و به اموری اشارت کرده است:

الف) درباره شمس فرمود: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا». این تعبیر ممکن است بدین معنی باشد که خورشید تا پایان دنیا در حرکت است. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۶۶۴). احتمال دوم این که مراد از جریان خورشید، حرکت ظاهری خورشید که ناظر زمینی آن را حس می‌کند باشد. با توجه به محوریت ۲۳ درجه‌ای زمین، همواره به بالاترین مدار تابستانی و پایین‌ترین مدار زمستانی آن در حرکت است. احتمال سوم این که منظور حرکت خورشید در فلک خود، به همراه منظومه شمسی و همراه با کهکشانی که ما در آن قرار داریم باشد، زیرا امروزه ثابت شده است که منظومه شمسی ما جزئی از کهکشان عظیمی است که به دور خود در حال

گردش است. احتمال چهارم این که مراد حرکت خورشید همراه با مجموعه منظومه شمسی در دل کهکشان باشد همگی به سوی ستاره وگا (Vega) در حرکت هستند. (رک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۸/۱۵ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۸/۳۸۴). احتمال اول می‌تواند ناشی از مفاد این آیه باشد که فرمود: «سَخَّرَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (لقمان: ۲۹). نیز می‌تواند منطبق بر این آیه باشد که فرمود: «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰)، هر دو ماه و خورشید در مدار مخصوص خود در حرکتند، و هرکدام برای خود برنامه‌ای دارند، ضمن این که ماه و زمین و خورشید در ارتباط باهم برنامه نیز مشخصی دارند.

ب) درباره ماه فرمود: «وَ الْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ». این منازل ممکن است اشاره به منازل دوازده‌گانه شمس باشد که قمر، دو و دوسوم شبانه‌روز، در یک برج سیر می‌کند. و ممکن است اشاره به منازل بیست و هشت‌گانه خود قمر باشد که هرروز یک‌منزل را طی می‌کند، تا این که تمام فلک خود را سیر کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸/۶۶۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۹۰). در آغاز این حرکت، نوک‌های هلال ماهرو به سمت بالا است، تدریجی بر سطح روشن آن افزوده می‌شود تا هفتم که نیمی از دایره ماه آشکار می‌شود و باز بر آن افزوده می‌شود تا چهاردهم که به صورت بدر درمی‌آید. از آن به بعد از سمت پائین کم می‌شود تا بیست و یکم که باز به صورت نیم‌دایره درمی‌آید، همچنین از آن کاسته می‌شود تا شب بیست و هشتم که به صورت هلال ضعیف کمرنگی درمی‌آید که نوک‌های آن رو به سمت پائین است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۸/۳۸۴). تغییر شکل‌های ماه از هلال تا بدر و از بدر تا محاق، بدین جهت است که نور ماه مکتسب از نور خورشید است، و بسا این آیه شریفه بدان اشاره دارد که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا» (یونس: ۵). فلسفه تغییر هلال و ظهور آن در اشکال مختلف این است که مردم حساب و سال را داشته باشند که در ادامه آیه فرمود: «وَ قَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ». چنان‌که در جای حکمت اهله را تعیین اوقات عبادت و از جمله حج بیان کرده و فرموده است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» (بقره: ۱۸۹).

### ۳-۴. خَلْفَهُ وَ اخْتِلافِ لَيْلٍ وَ نَهَارٍ

یکی از تعابیری که بیان گر اهتمام و اعتبار نظام خورشیدی است خَلْفَهُ بر وزن حَرْفَهُ است که در سوره فرقان، چهل و دومین سوره نازل آمده است. در این آیه پس از آن که به جعل بروج و شمس و قمر در آسمان اشارت کرد، فرمود: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا» (فرقان: ۶۲). در این آیه شریفه بدون اشاره به چرخش زمین به دور خود که در علم نجوم آن زمان مطرح نبود و یا گردش خورشید به دور زمین که تنها در نگاه ناظر زمینی است، نه در واقع خارج، دو پدیده شب و روز را متعلق جعل الهی دانست. به بیان بعضی از مفسران شب و روز به طور متناوب جانشین یکدیگر می شوند و میلیون ها سال است که این نظم ادامه دارد، نظمی که اگر نبود زندگی انسان بر اثر شدت نور و حرارت یا تاریکی و ظلمت به تباهی می کشید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴۵/۱۵). در حقیقت این آیه مبین این است که پیدایش نظام شب و روز، بر اثر گردش زمین به دور خویش است. در خصوص تعبیر خَلْفَهُ احتمالات دیگر نیز داده شده است از جمله اختلاف سیاهی و سفیدی، و یا به معنی جانشینی در اعمال دانسته اند که اگر عمل شب از انسان فوت شود در روز قابل تدارک است و به عکس آن. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۲۷۹). روایت امام صادق علیه السلام که می فرماید: «يَعْنِي أَنْ يَقْضِيَ الرَّجُلُ مَا فَاتَهُ بِاللَّيْلِ بِالنَّهَارِ وَ مَا فَاتَهُ بِالنَّهَارِ بِاللَّيْلِ وَ أَقْضَى مَا فَاتَكَ مِنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ أَيَّ وَقْتٍ شِئْتَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ مَا لَمْ يَكُنْ وَقْتُ فَرِيضَةٍ». (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۱/۴۹۶)، اشاره به همین معنی دارد. احتمال دیگر این که اشاره به ظلمت و نور و سرما و گرما است. (ابن عاشور، ۱۴۱۰: ۸۵/۱۹). بعضی نیز احتمال داده اند که این تعبیر اشاره به کم و زیاد شدن روز و شب باشد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۴۲). آنچه در این نگاه ها که هیچ تعارض و تنافی باهم ندارد همگی بیانگر این است که این پدیده ناشی از نظام خورشیدی است.

### فصول چهارگانه

به خوبی مشاهده می کنیم که شب و روز، به استثنای روی خط استواء که مبنای تقسیم کره

زمین به عرض شمالی و عرض جنوبی است و لیل و نهار در آن یکسان است، در بقیه مدارات شب و روز در طول سال یکسان نیست و به تناسب عرض جغرافیایی و دوری از خط استواء به تدریج اختلاف تا چند ساعت پیدا می‌کنند، تا بدان جا که در نقطه دو قطب، ممکن است طول روز و شب به شش ماه برسد. ضمن این که وضعیت در نیم کره شمالی درست مقابل نیم کره جنوبی است. بدین معنی که به گاه روزهای طولانی و شب‌های کوتاه و در حقیقت فصل تابستان در نیم کره شمالی، در نیم کره جنوبی روزهای کوتاه و شب‌های طولانی و در واقع فصل زمستان است. بهار نیم کره شمالی، پاییز نیم کره جنوبی است و به عکس. در واقع گردش زمین به دور خود، عامل ایجاد شب و روز است! نوع وضعیت زمین به خاطر تمایل محور ۲۳ درجه زمین نیز، عامل پیدایش فصل‌های چهارگانه است. به نظر می‌رسد قرآن با تعبیر «اختلاف اللیل و النهار» به این عامل اشارت داشته و مکرر بیان نموده است. از جمله این که فرمود: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» (آل عمران: ۱۹۰ و یونس: ۶). و نیز فرمود: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (بقره: ۱۶۴). در این آیه گرچه در معنا اختلاف و جوهی گفته شده است اما بارزترین معنای آن، نقصان و زیادت در روز و شب است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۴۵۰، و طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/ ۳۹۸ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱/ ۵۵۹). فقره اخیر آیه که فرمود: «وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»، مؤید این دیدگاه است، زیرا احیای زمین و شجر که بعد از خواب زمستان و به تعبیر قرآن، موت آن رخ می‌دهد بر اثر فصول پدیدار می‌شود. در نتیجه از آیات خلفه و اختلاف، روز و شب، فصول و سال استنباط می‌شود. ضمناً بعضی از مفسران (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳/ ۵۹۰) معتقدند آیه «قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءً لِلنَّسَائِلِينَ» (فصلت: ۱۰) نیز اشاره به همین فصول چهارگانه سال است که تأمین اقتصاد مردم در این فصول نهاده شده است.

### ۳-۵. حرکت منظم خورشید و ماه

قرآن کریم در پنجاه پنجمین سوره نازله فرمود: «فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقَى دِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ» (انعام: ۹۶). در این آیه بعد از اشاره به آفرینش و شکافتن صبح و قراردادن شب به عنوان زمان آرامش، به حساب بودن شمس و قمر پرداخته است. حُسبان بر وزن سُبْحان در لغت به معنی حساب است، لیکن در این‌جا که مراد از این حساب چیست؟ دو دیدگاه عمده وجود دارد: یکی این‌که باء در تقدیر است، و در نتیجه به معنی این‌که حرکت شمس و قمر روی حساب است تا به آخرین منزل خود برسند، شمس همه برج‌های دوازده‌گانه را در سیصد و شصت و پنج روز و یک چهارم روز طی می‌کند. و قمر در بیست و هشت و اندکی منازل خود را می‌پیماید و بر اساس این دو حرکت، روز و شب، ماه‌ها و سال‌ها پدید می‌آید. چنان‌که در جای دیگر فرمود: «الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (رحمان: ۵)». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۵۲۴ و فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۳/۷۹). دیدگاه دوم این‌که به قرینه فقره «ذَلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ»، شمس و قمر وسیله حساب کردن است، تا مردم بتوانند امور معیشت خود را محاسبه کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/۲۸۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵/۳۶۰). ابن عاشور می‌افزاید: محاسبه ملل متعدد بر اساس سیر شمس در بروج است تا به انتهای خود می‌رسد. اما قوم عرب سیر قمر در منازلش را معیار قرار می‌دادند و اسلام نیز آن را تأیید کرد. لیکن با عطف قمر بر شمس، اعلام شد که هر دو محاسبه مورد تأیید است. با این تفاوت که طبق دیدگاه اول، حسابگر مردم‌اند، به خلاف دیدگاه نخست که حسابگر خدا است.

### ۳-۶. مشارق و مغارب

قرآن حکیم در پنجاه و ششمین سوره نازله به مقوله‌ای دیگر به نام مشارق و مغارب اشاره کرده و می‌فرماید: «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ رَبُّ الْمَشَارِقِ» (صافات: ۵)، چنان‌که بعد از آن در جای دیگر فرمود: «فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَ الْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ» (معارج: ۴۰). در یک مورد هم به صورت تشبیه فرمود: «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (رحمان: ۱۷).

ارباب لغت می نویسند: شرق و مشرق، یعنی جهت طلوع خورشید. وقتی گفته می شود: *شَرَقَتِ الشَّمْسُ شُرُوقًا*، یعنی خورشید طلوع کرد. (ازهری، ۱۴۲۱: ۲/۴۱، و فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۳۱۱)، و مشرق در مقابل مغرب است، و لذا گفته می شود: *غَرَبَتِ الشَّمْسُ تَغْرِبًا غُرُوبًا*، یعنی از دیدگان دور شد و در مغیب خود پنهان گردید. (فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۴۴۴). در قرآن نیز با تقابل مشرق و مغرب فرمود: «رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ» (مزل: ۹). با مرور در کاربست لغوی، به خوبی روشن می شود که واژه شرق و مشرق، به طلوع خورشید و محل شروق آن اطلاق می شود، و مراد از دو مشرق، مشرق صیف و شتاء آن است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۲۶۴). تنها فراهیدی بعد از آن که شرق را خلاف غرب و شروق را به معنی طلوع کرده است، می افزاید به هر چیزی که از طرف مشرق طلوع کند، شروق گفته می شود. اما کاربست آن شمس و قمر است، و در اشعار به طلوع کواکب نیز شروق اطلاق شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵/۳۸). بنابراین به لحاظ اصل لغت، شَرَق، شُرُوق، مشرق و تشریق فقط نسبت به خورشید است.

در این که مراد از مشرق ها و مغرب ها چیست؟ برخی از مفسران، کاربست جمعی آن را به مشرق های سیصد و شصت گانه طول سال و به عدد روزهای آن تفسیر کرده اند. زیرا خورشید در هر روز از مشرقی طلوع و در مغربی غروب می کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۶۸۴). برخی دیگر، ضمن احتمال مطلق مشارق نجوم، آن را به مشارق شمس در فصول مختلف معنی کرده اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۱۲۲). بعضی از مفسران معاصر نیز معتقدند، مشارق و مغارب تابستان و زمستان مراد است که بالاترین مشرق و مغرب در صیف است و پایین ترین آن ها در شتاء است. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۸/۲۵). ابن عاشور نیز همین تفسیر را پذیرفته است. (رک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۳/۹). آلوسی در تفصیلی بیشتر می گوید: مراد از مشارق، مشرق های یکصد و هشتاد گانه شمس است که از رأس السرطان در اول بروج صیف شروع می شود، و تا رأس الجدی در اول بروج شتاء و بازگشت مجدد آن در یکصد و هشتاد مشرق است، و در مقابل مغارب این مشارق است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲/۶۶).



در مورد ساختار تثنیه که در آیه «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (رحمن: ۱۷) آمده است، گرچه برخی از مفسران آن را به مشرق شمس و قمر و مغرب آن دو دانسته‌اند. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۵/۲۸). اما اکثر مفسران بر این باورند که مقصود مشرق صیف و مشرق شتاء و مغرب آن دو است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۰۵/۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۹/۱۹ و آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰۵/۱۴). روشن است که با این مشارق و مغارب است که فصول چهارگانه پدیدار می‌شود.

در جمع بین آراء مفسران با اقتباس از بعضی تفاسیر می‌توان گفت: خورشید در هرروز از نقطه‌ای تازه طلوع، و در نقطه‌ای تازه غروب می‌کند، و لذا به تعداد روزهای سال مشرق و مغرب داریم. از سوی دیگر در میان مشارق و مغارب دو مشرق و دو مغرب بسیار ممتاز است، یکی در آغاز تابستان که خورشید در بالاترین مدار شمالی یعنی رأس السرطان است، و دیگری در آغاز زمستان که خورشید در پایین‌ترین مدار جنوبی یعنی رأس الجدی است. از سوی سوم مشرق اول بهار و اول پائیز و مغرب آن دو که مشرق و مغرب اعتدالی است و در آن هنگام در تمام دنیا شب و روز برابر است، مشرق و مغرب مشخصی است می‌تواند مصداق بارزی از آیه «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» باشد. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵/۴۶).

### ۳-۷. وُلُوجُ شَبِّ وَ رُوز

قرآن کریم در پنجاه و هفتمین سوره نازله با تعبیر ایلاج فرمود: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (لقمان: ۲۹). این تعبیر، دو بار در سوره مکیه و دو بار در سوره مدنیه تکرار شده است. لذا پس از سوره لقمان در سوره فاطر فرمود: «يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى» (فاطر: ۱۳). سپس در سوره حدید که مدنی است فرمود: «يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (حدید: ۶). «بِأَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (حج: ۶۱). کلمه ولوج به معنی دخول است، لذا به هنگام ورود شخصی

به منزل می‌گویند: *وَلَجَّ فِي مَنزِلِهِ*. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۶، ص ۱۴۲، کلمه ولج). در این که منظور از ایلاج لیل و نهار چیست؟

مفسران دو احتمال را بیان کرده‌اند: یکی کوتاه و بلند شدن شب و روز است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/ ۵۰۴). این مهم با افزایش تدریجی و کوتاه شدن شب و روز در طول سال روی می‌دهد که تدریجاً از یکی کاسته، و به صورت نامحسوسی بر دیگری افزوده می‌شود، تا فصول چهارگانه سال با ویژگی‌ها و آثار پربرکتش ظاهر گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷/ ۸۰).

دوم این که مراد، بدل شدن شب به روز، و روز به شب است. بدین معنی که تحقق روز یک پدیده ناگهانی نیست بلکه به صورت تدریجی رخ می‌دهد. زیرا با نخستین اشعه آفتاب از هنگام طلوع فجر در اعماق تاریکی نفوذ کرده، کم‌کم نفوذ بیشتری پیدا می‌کند، تا تمام صفحه آسمان را بگیرد. چنان‌که در پایان روز و دخول شب عکس آن روی می‌دهد. (رک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱/ ۱۲۵ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷/ ۸۰). این عملیات در واقع تعاقب ظلمت و ضیاء است که در آیه دیگر با تعبیر انسلاخ فرموده است: «وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ» (یس: ۳۷).

لازم به ذکر است که اگر مراد از ایلاج شب و روز، معنی اول باشد، بدان معنی است که قرآن با دلالت ضمنی به محوریت ۲۳ درجه زمین اشارت کرده است، زیرا با این محوریت زمین و گردش به دور خورشید، ایلاج لیل و نهار رخ می‌دهد. و به تعبیر دیگر این خورشید است که در حرکت ظاهری و در دیدگاه ساکنان زمین، وقتی به مدار رأس السرطان برسد، در نیم‌کره شمالی بزرگ‌ترین روز سال و اول تابستان است، و وقتی در همین حرکت به رأس الجدی برسد، کوتاه‌ترین روز و اول زمستان است.

### ۸-۳. جریان خورشید و ماه

در ادامه آیه قبل فرمود: «وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»، تسخیر شمس و قمر بدین معنی است این موجودات با اراده الهی بدون هیچ تخلفی برای تأمین منافع

و مصالح خلق در حرکت اند، چنان که در جای دیگر و بعد از سوره لقمان فرمود: «يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ» (زمر: ۵)، تکویر لیل و نهار به همان معنای ایلاج آن دو است، لیکن از نظرگاه پوشاندن یکی بر دیگری. و پس از آن در ترتیب نزول فرمود: «وَ سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَ التُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ» (نحل: ۱۲)، و بالأخره در سوره رعد فرمود: «وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (رعد: ۲).

اما مراد از جریان این دو ممکن است اشاره به حرکت خورشید در بروج [دوازده گانه] به مدت یک سال شمسی یعنی سیصد و شصت و پنج روز و یک چهارم باشد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱/۱۰۰). ابن عاشور نیز همین دیدگاه را دارد، با این بیان که جری استعاره از انتقال شمس در فلک خود، و گردش زمین بر گرد خورشید، و چرخش قمر برگرد زمین است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲۶/۲۱). اما قید إلى أجل مسمى، اشاره به این است که این نظام و منظومه شمسی مدت مشخصی دارد که روزی به پایان می رسد و بسا بتوان گفت آن روز تحقق تکویر خورشید است که فرمود: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» (تکویر: ۱). نکته قابل توجه این که در جریان شمس و قمر، در سوره لقمان با تعدی جری به وسیله إلى فرمود: «يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى» و در سوره فاطر و زمر و رعد با تعدی به وسیله لام فرمود: «يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى». ممکن است در نگاه بدوی گفته شود بین این دو تفاوتی نیست، لیکن با دقت تفاوت آن روشن می شود. یعنی تعبیر إلى برای بیان انتهاء سیر و رسیدن به خط پایانی است. اما لام برای وصول و ادراک پایان کار است، لذا جری شمس به پایان سنه است و جری قمر به پایان شهر است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۰۲/۳). به نظر می رسد زمخشری در صدد این است که بگوید: تعبیر لام گویای أجل سنوی و شهری است و إلى بیانگر أجل نهایی است.

بنابراین آیه فوق از سه زاویه بر سال شمسی دلالت دارد: الف) از نظرگاه ایلاج و تکویر لیل و نهار. ب) از دیدگاه جریان و حرکت شمس. ج) از زاویه أجل مسمى.

### ۹-۳. مدار معین خورشید و ماه

قرآن کریم در هفتاد و سومین نازل به حقیقت دیگری به نام فلک معین نسبت به ماه و خورشید اشاره کرده و می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (انبیاء: ۳۳). چنان‌که پیش از آن با تعبیری متفاوت فرموده بود: «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰). در این دو آیه به چهار نکته اشارت شده است: ۱. آفرینش شب و روز. ۲. نرسیدن ماه و خورشید به یکدیگر. ۳. نفی سبقت شب از روز. ۴. مدار معین حرکت خورشید و ماه. تعبیر به لاینبغی در تکوین، به معنی عدم وقوع است. معنی عدم درک قمر توسط شمس این است که تدبیر افلاک دائمی است و هرگز دچار اختلال نمی‌شود. این بدان معنی است که شمس و قمر هرکدام در مسیر مشخص و معین سیر می‌کنند، و لذا هرگز به هم نمی‌رسند و هیچ‌گاه تصادمی رخ نخواهد داد، تا تدبیر آن‌ها مختل شود. شب و روز نیز چون در تدبیر، متعاقب یکدیگرند سبقت شب از روز و یا به‌عکس آن معنی ندارد تا دو شب بدون روز، و یا دو روز بدون شب پدیدار شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۱/۱۷). تعبیر به «كُلٌّ فِي فَلَكٍ» در هر دو آیه بیانگر مدار معین برای شمس و قمر است. سرعت هرکدام نیز مخصوص خودشان است، شمس در نظرگاه حسی دوازده ماه طول می‌کشد تا فلک خود را ببیند، در حالی که قمر یک ماه فلک خود طی می‌کند، از این جهت هرکدام می‌تواند مبنایی برای حساب و سنین باشد. ضمن این‌که گرچه قمر در شب آشکار می‌شود و با اکتساب نور از خورشید ماهتابی دارد، اما نقشی در پدیدار شدن روز و شب ندارد.

### ۱۰-۳. حساب و شب و روز

یکی از مواردی که در قرآن بیانگر سال شمسی است، تعبیر سنین است که فرمود: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوُنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ» (اسراء: ۱۲) است. صدر این آیه که بر محور لیل و نهار می‌چرخد، بیانگر این است که خود شب و روز متعلق جعل است. پس از آن، آیه لیل را متعلق

محو یعنی تاریکی، و آیه نهار را متعلق إِبْصَارِ اعلام کرد. آیه لیل برای سکونت و آرامش شبانه و إِبْصَارِ آیه نهار برای کار، تلاش، طلب رزق و روزی قرارداد. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۱۹۶ و قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰/۲۲۷). چنان که در جای دیگر فرمود: «وَمَنْ رَحِمْتَهُ جَعَلْ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَلِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ» (قصص: ۷۳). سپس ذیل آیه «وَلِيَتَّعَلَّمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ». یعنی شب و روز و آثار ظلمانی و نورانی آن دو را وسیله حساب، سال و مدت عمر بازه زمانی دیون و آجال قراردادیم. روز و شبی که افزون بر پدیدار شدن شبانه روز، در طول سال و در قالب فصول کوتاه و بلند، و سرد و گرم می شود. نکته قابل توجه این که در آیه منازل که فرمود: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِيَتَّعَلَّمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ» (یونس: ۵)، ابزار حساب و سال منازل قمر است، ولی در اینجا «لِيَتَّعَلَّمُوا» عطف بر «لِيَتَّبِعُوا» و محوریت با لیل و نهار است و این دو ابزار سال و حساب است.

### نتیجه گیری از آیات

با مرور در آیات مربوط و مرتبط به مفاهیم نجومی و هیوی، به این نتیجه می رسیم که قرآن کریم با تعبیری چون: بروج آسمانی، کوچ صیفی و شتوی، منازل قمر، حرکت منظم خورشید و ماه، جریان خورشید و ماه، مدار مشخص خورشید و ماه، مشارق و مغارب، خلفه و اختلاف شب و روز، ولوج شب و روز، همه مبین این حقیقت است که قرآن کریم از شمس و قمر به عنوان دو آیت بزرگ الهی یاد می کند و می فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (فصلت: ۳۷)، و زمین را در کنار آسمان بستر ظهور این آیات دانسته و فرموده است: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْاِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ» (آل عمران: ۱۹۰)، و نیز فرمود: «إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (جاثیه: ۳). به نظر می رسد قرآن کریم با دو نظام گاه شماری شمسی و قمری، و آموزه های علمی بشری و کشفیات علم نجوم و هیئت که منطبق با تکوینات است و هر کدام می تواند ابزاری برای محاسبه و سنین باشد مخالفتی ندارد. آری بخشی از برنامه های دینی بر اساس تقویم قمری است که به زودی بدان خواهیم پرداخت.

#### ۴. تقویم‌های ادیان و ملل

همان‌گونه که در تقویم‌شناسی اشاره شد، اقوام و ملل، کشورها و ادیان هرکدام دارای تقویم خاصی هستند، این تقاویم بر اساس عوامل زمان‌ساز که قرآن نیز بدان اشاره کرده و فرموده است: «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»، به شمسی و قمری تقسیم می‌شود. همچنین تقاویم به لحاظ مبادی، چون مبدأ نجومی، مبدأ دینی، مبدأ ارضی و مبدأ قومی و ملی، متنوع به گونه‌های مختلفی است، که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

##### ۴-۱. تقویم عبری

این تقویم ترکیبی از ماه‌های قمری و شمسی، و مبدأ آن خلقت آدم است. در این تقویم هر دو یا سه سال یک‌بار، سال را کیسه است. (رک: سایت [iranjewish.com](http://iranjewish.com)، انجمن کلیمیان تهران، تقویم عبری). سال نگارش این مقاله یعنی ۱۴۰۲ خورشیدی برابر ۵۷۸۳ عبری است.

##### ۴-۲. تقویم چینی

این تقویم ترکیبی از سال شمسی و قمری و بر مبدأ میلاد بودا استوار است. این تقویم در حدود ۴۶۰۰ سال پیش تدوین شده و بر اساس موقعیت خورشید و ماه تنظیم گردیده است. در کنار تقویم مسیحی که در امور سیاسی کشور تنظیم می‌شود، برای تعیین زمان جشن‌ها و فعالیت‌های کشاورزی استفاده می‌شود. (رک: سایت موسسه بنیاد جهانی اعزام دانشجوی، تقویم در چین و سال نو چینی). اکنون در سال ۴۶۴۰ چینی برابر با ۱۴۰۲ خورشیدی به سر می‌بریم.

##### ۴-۳. تقویم ارمنی

ارامنه به لحاظ تاریخی یک قوم، دارای زبان ارمنی در کنار دیگر زبان‌ها هستند. ارامنه مذهبی یک فرقه از مسیحیت با تفاوت‌های کلی و جزئی است. گاه‌شماری ارمنی در ۲۴۹۲ پیش از میلاد به فرمان هاپک (اسطوره)، پادشاه ارمنستان، ملقب به کِسار (به کسر کاف) خدای زمینی، معمول شد. اکنون در سال ۱۴۰۲ شمسی برابر با ۴۴۱۶ ارمنی است.

#### ۴-۴. تقویم زرتشتی

این تقویم بر نظام خورشیدی و مبدأ آن میلاد آشو زرتشت است که می‌گویند در ۱۷۶۸ سال پیش از میلاد مسیح صورت گرفته است. (رک: خورشیدیان، ۱۳۸۷: ۱۷). سال ۱۴۰۲ هجری شمسی، برابر است یا ۳۷۶۱ زرتشتی. تقویم زرتشتی منتشر شده توسط گروه بازرگانی جَم سِر/ شبستان، که نسخه‌ای از آن در اختیار نویسنده مقاله است، مؤید این ادعا است.

#### ۴-۵. تقویم رومی

در این تقویم سال به ۱۲ ماه قمری تقسیم می‌شده است و تقریباً هر سه سال یک‌بار برای نگه‌داشتن سال خورشیدی یک ماه اضافی کیسه - کیسه شمسی قمری - می‌شده است. مبدأ این تقویم تاریخ بنای شهر روم، در ۷۵۳ پیش از میلاد هست. که مبنای تقویم ژولیانی و میلادی نیز بوده است. (ویکی مدیا، گاه‌شماری رومی، ویرایش در ۱۱ فوریه ۲۰۲۲).

#### ۴-۶. تقویم میلادی

این تقویم دوازده‌ماهه بر اساس نظام شمسی است و به تقویم گریگوری نیز شهرت دارد. مبدأ این گاه‌شمار بر سال تولد حضرت عیسی علیه السلام بنا شده است، و امروزه در سراسر جهان به‌عنوان تاریخ میلادی رسمی پذیرفته شده است. به دلیل شمس محوری این تقویم، همیشه اول ژانویه برابر با یازدهم دی‌ماه ایرانی و اول فروردین مطابق با بیست و یکم مارس میلادی است.

#### ۴-۷. تقویم هندو

به دلیل تنوع فرهنگی در هند تقویم‌های متعددی مورداستفاده است. یکی از این تقویم‌ها تقویم هندو است که بر اساس حرکت قمر است و سال‌های کیسه آن مصادف با سال‌های کیسه در تقویم گریگوری است. مبدأ این تقویم دوره ساکا است که در اعتدال بهاری سال ۷۹ پس از میلاد آغاز شد. (رک: نبی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵). هم‌اکنون که سال ۱۴۰۲ خورشیدی است برابر با سال ۱۹۴۴ هندی است.

#### ۴-۸. تقویم ایرانی اشکانی

تقویم شاهان اشکانی دو ترتیب داشته است: یکی ترتیب سلوکی. دوم ترتیب پارسی. مبدأ تاریخ سلوکی از ۳۱۲ پیش از میلاد یا از ابتدای تأسیس دولت سلوکی و بر اساس تقویم قمری یعنی دارای ۱۲ ماه است و چون با سال شمسی مطابقت ندارد هر سه سال عده ماه‌ها را به جای ۱۲ سیزده حساب می‌کردند. مبدأ تاریخ پارسی، ابتدای سلطنت تیرداد اول یعنی ۲۴۷ قبل از میلاد و بر اساس سال‌های شمسی است و اسامی دوازده ماه همان اسامی اوستایی است که اکنون نیز معمول است. بر سکه‌ها هر دو تاریخ ذکر می‌شد ولی در میان مردم تنها تاریخ پارسی رواج داشت. (پیرنیا، ۱۳۶۶: ۳/۲۶۸۳).

#### ۴-۹. تقویم پارسی شمسی

این تقویم نتیجه کار منجم، ریاضیدان و شاعر نیشابوری [عمر بن ابراهیم خیام نیشابوری ۴۴۰-۵۱۷ هجری قمری] است که بر اساس نقطه اعتدالی بهار در سال ۱۰۷۹ بعد از میلاد مسیح در روز جمعه ۲۱ مارس مطابق با اولین روز فروردین ۴۵۸ شمسی بنانهاده شده است. این تقویم از این جهت جلالی نیز می‌نامند، که در سال ۴۶۵ هجری قمری به امر جلال‌الدین ملک‌شاه سلجوقی، اصلاح و تدوین گردید. (رک: مقاله حیدری ملایری، ترجمه طاهریان، ۱۳۸۴).

#### ۴-۱۰. تقویم هجری قمری

این تقویم شامل چرخه ۱۲ ماه قمری عربی است که مبدأ آن هجرت حضرت محمد ﷺ از مکه به مدینه است که ستاره شناسان آن را ۱۵ جولای ۶۲۲ بعد از میلاد می‌دانند و اکنون در سال ۱۴۴۴ هجری قمری قرار داریم. در این تقویم چرخه ماه‌ها در میان فصول طبیعی شمسی هر سی‌وسه سال یک‌بار می‌چرخد و زمان ماه‌هایی همچون رمضان هر سال ۱۱ روز زودتر از سال پیش شمسی آغاز می‌شود.



#### ۴-۱۱. تقویم هجری شمسی

این گاه‌شمار بر اساس گردش خورشید و زمین تنظیم شده و دارای دوازده ماه است. مبدأ این تقویم هجرت پیامبر اسلام ﷺ و بر اساس نظام خورشیدی است. تعداد روزهای شش ماه اول ۳۱ روز، پنج ماه بعدی ۳۰ روز، اسفند ۲۹ روز، که هر چهار سال یک‌بار، اسفندماه ۳۰ روزه محاسبه و سال کبیسه خواهد بود. این تقویم در سال ۱۳۰۴ هجری شمسی، به‌عنوان تقویم رسمی کشور ایران در مجلس شورای ملی پذیرفته شد. پس از انقلاب اسلامی ایران نیز طبق اصل هفدهم قانون اساسی به‌عنوان تاریخ رسمی کار ادارات دولتی قرار گرفت است.

#### ۴-۱۲. تقویم اتیوپی

این تقویم ریشه در فرهنگ این کشور دارد و منعکس‌کننده میراث آنیمیستی، یهودیت، روم باستان، مسیحیت و اسلامی است. از ویژگی‌های تقویم اتیوپیایی این است که گوش‌به‌زنگ که بر اساس نظام شمسی است شامل ۱۳ ماه است که ۱۲ ماه ۳۰ روزه و یک ماه ۵ روزه و در سال‌های کبیسه ۶ روزه است.

#### تحلیل و بررسی

باملاحظه دوازده تقویمی که معرفی شد، معلوم می‌شود که در تمام این تقویم‌ها، به‌جز تقویم هجری قمری، نظام شمسی مطرح است، تقویم‌های عبری، چینی و هندی، ترکیبی از نظام قمری و نظام شمسی است، و همه به‌هنگام کبیسه و تطبیق با شمسی ۱۳ ماهه می‌شود. امور طبیعی چون کشاورزی و امور اداری کشورها، مطابق با نظام شمسی، و امور مذهبی و دینی بر اساس نظام قمری است. تمام تقویم‌ها بر چرخه دوازده ماه در سال، اتفاق‌نظر دارند و حتی به‌هنگام کبیسه شدن سال قمری در برخی تقویم که سیزده ماه می‌شود برای انطباق بر دوازده ماه شمسی است. تقویم‌های، عبری، زرتشتی، میلادی و هجری، ریشه در آیین یهودی، مجوست، مسیحیت و اسلام دارد، و از این جهت باید گفت اصل گاه‌شماری ریشه در ادیان آسمانی دارد. تقویم اتیوپی التقاطی از آیین‌های ابراهیمی و آیین مشرکانه است. سه تقویم مسیحی، و بودائی و زرتشتی، بر

مبدأ میلاد پایه‌گذاری شده است. بدین معنی مبدأ تاریخشان میلاد مهم‌ترین شخصیت دینی‌شان قرار داده شده است. در تقویم میلادی ولادت عیسی علیه السلام، در تقویم چینی میلاد بودا، و در تقویم ایرانی میلاد زرتشت مد نظر است. تقویم رومی بر مبدأ ارضی است و ماه‌های آن در تراش روایی مورد توجه قرار گرفته است. از جمله در روایتی از امام صادق علیه السلام که درباره میزان زوال شمس در نیمه حزیران و نیمه تموز و نیمه آب و نیمه ایلول و نیمه تشرین اول و ... سخن می‌گوید. (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۲۴/۱). که ظاهراً برای مدینه منوره چنین است. و نیز در روایت نبوی درباره آب باران در ماه نیشان می‌فرماید: «يَقْرَأُ عَلَيْهِ [مَاءِ الْمَطَرِ فِي نَيْسَانَ] سُورَةَ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ وَكَبَّرَ اللَّهُ وَ يَهْلُلُ اللَّهُ وَيُصَلِّي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا سَبْعِينَ مَرَّةً». (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۳۵۷). مجموعه داده‌های تقویمی، تراش علمی بشری است، که نشان از کشف حقایق در تکوین را دارد و یا بیانگر منشآت تشریحی در آیین‌ها و ادیان است. در برخی از کشورها، از دو تقویم یا بیشتر استفاده می‌کنند. از جمله جمهوری اسلامی ایران که در کنار تقویم هجری شمسی که در امور اداری کشور به کار گرفته شده است، تقویم هجری قمری نیز برای امور دینی و مذهبی به کار آبی دارد، و برای امور بین‌المللی و روابط خارجی، تقویم شمسی مسیحی در کنار دو تقویم هجری ثبت می‌شود.

## ۵. موانع اعتبار تقویم شمسی

برخی بر این باورند که تنها تقویم هجری قمری منطبق بر قرآن است و دیگر تقویم غیر اسلامی و غیر قرآنی است و در نتیجه مشروعیت ندارد، این موضوع در دو عنوان قرآنی مطرح شده است.

### ۵-۱. مفاد عدة الشهور

بعضی معتقدند که تقویم شمسی فاقد اعتبار است، چون با آموزه‌های قرآن ناسازگار است. زیرا مفاد آیه شریفه «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ» (توبه: ۳۶)، شهور قمریه است، نه بروج و سنه شمسیه، از این رو تقویم شمسی مشروعیت ندارد. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۷۷). وی در ادامه می‌افزاید حکم الهی در کتاب تکوین و دفتر آفرینش چنین است و این

حکم به دلالت فقره «وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ» (رعد: ۴۱) «لا یتغیر است، و معلوم است که ماه‌های شمسی به هر صورت و هر عنوان و از هر تاریخی که باشد ماه‌های قراردادی است، که بر اساس حساب منجم و زیادی و کمی‌های اعتباری و وضعی بدین صورت درآمده است. وی سپس نتیجه می‌گیرد که معنی آیه چنین است که ماه‌های دوازده‌گانه‌های که سال از آن‌ها درست می‌شود ماه‌هایی است که در علم خداوند ثابت است. مستند وی فقرات قرآنی: «مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ»، «عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا» و «فِي كِتَابِ اللَّهِ». با این بیان که اولاً؛ اسلام چهار ماه ذوالقعدة، ذوالحجه، محرم و رجب را حرام کرده است، نه ماه‌های شمسی. ثانیاً؛ قید «عِنْدَ اللَّهِ» که مراد علم الهی است و قید «فِي كِتَابِ اللَّهِ»، که مقصود کتاب تکوین است، هر دو بیانگر تغییرناپذیری این حکم است. (رک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۷۷-۷۸). در پاسخ به ادعای علامه تهرانی، باید نگاهی به تفسیر آیه «عِدَّةُ الشُّهُورِ» داشت.

#### ۱-۱-۵. معنای شهر و کاربست آن

کلمه شهر، عربی و برگرفته از شهرت است، و اگر به هلال، شهر گفته می‌شود به خاطر شهرت و وضوح آن است. (فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۳۲۵). گرچه برخی معتقدند که واژه شهر ریشه در زبان عبری و سریانی دارد و به معنی امتداد زمان از ظهور قمر تا زمان محاق آن و به مدت سی روز است. در حقیقت قطعه‌ای از زمان است که قمر در آن جریان دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶/۱۴۰). قرآن کریم نیز با کاربست این واژه در فقره «اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا» به تعداد ماه‌ها تصریح کرده است. در واقع تقدیر آیه این است که «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ لِكُلِّ سَنَةٍ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا»، یعنی بعد از ماه دوازدهم باید به ماه اول بازگشت و چیزی بر آن نیافزود. بنابراین به دلیل مطابقی تعداد ماه‌ها دوازده هست، و به دلیل التزامی هر دوازده ماه یک سال است. کاربرد قرآن در ساختارهای مختلف از واژه شهر نیز مؤیدی بر قمری بودن شهر در آیه است. در یکجا به شکل مفرد فرموده است: «شَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ» (بقره: ۱۵۸). به صورت تشبیه می‌فرماید: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ» (مجادله: ۴). در ساختار جمعی افزون بر «عِدَّةُ الشُّهُورِ» فرمود: «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٍ» (بقره: ۱۹۷).

## ۲-۱-۵. شهور قمری

جمع زیادی از مفسران نیز در تفسیر خود بر قمریت شهور در آیه نظر دارد از جمله تفاسیر: بحر العلوم (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۶/۲)، الجامع لاحکام القرآن (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳۳/۸)، فتح القدیر (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۰۹/۲) روح المعانی (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۵)، تفسیر المراغی، (مراغی، بی تا: ۱۱۴/۱۰)، المیزان فی تفسیر القرآن (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۸/۹)، التحریر والتنویر (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸۱/۱۰) محصول آراء مفسران در سه عنوان خلاصه می شود:

الف) اثبات اهله مسلمین و نفی بروج کافرین. (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۶/۲).

ب) شهور عرب، نه بروج عجم. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳۳/۸ و ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸۱/۱۰).

ج) شهور الهی نه بروج بشری. (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۲۶۸).

طبق این تقاریر مقصود از عدة الشهور دوازده ماه بر اساس منازل ۲۸ گانه قمر است، تا حج و صوم و اعیاد بر آن استوار باشد. از این رو حج و صوم گاهی در زمستان و گاهی در تابستان قرار می گیرد. (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۶/۲). همه احکام عبادی و غیر عبادی باید بر اساس شهور دوازده گانه و سنین معروف نزد عرب باشد، نه بروجی که عجم مثل رومی و قبطی قبول دارند. هر چند بر عدد آن افزوده نشود، زیرا تعداد روزهای هر ماه بین ۲۸ تا ۳۱ روز در نوسان است. اما شهور عرب از ۳۰ فراتر نمی رود. (رک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳۳/۸). دیگر افزوده است شهور قمریه به لحاظ تاریخی نورخان تر و به لحاظ محاسبه دقیق تر از بروج شمسی است. زیرا با مشاهده و حس قابل دریافت است و دست بشر برای تغییر و تبدیل بدان نمی رسد. اما شهور و سنین شمسیه پس از پیدایش علم فلک و نجوم برای تشخیص فصول و امور زراعی و دامداری پدیدار شد که تنها در برخی از فصول کارایی دارد. در حقیقت خداوند قمر را برای حساب و سنین قرارداد، ولی شهور شمس را بشر برای رفع نیاز خود وضع نمود. به همین جهت در تورات نیز در درجه اول اوقات قمری قرارداد و تعیین اعیاد را که در درجه دوم قرار دارد به توفیق شمسی واگذار نموده است. (رک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸۱/۱۰). برخی نیز در استدلال بر قمریت شهور، به اموری استناد کرده است. از جمله: «مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ»، و این چهار ماه ذوالقعدة، ذوالحجه،

محرم و رجب است، نه ماه‌های شمسی. و فقره «عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا» و «فِي كِتَابِ اللَّهِ». به این معنی این شهر با تعبیر «عِنْدَ اللَّهِ» در علم الهی ثابت است، و قید «فی کتاب الله»، که مقصود کتاب تکوین است بیانگر تغییر ناپذیری این حکم است. به خلاف ماه‌های شمسی که بشر آن را وضع کرده است. (زک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۸/۹).

### ۳-۱-۵. نقد و بررسی

روح حاکم بر همه این تقاریر نفی بروج شمسیه است. لذا در نقد آن گفته می‌شود: اصل سخن سمرقندی و قرطبی، درست است لیکن اطلاق ندارد. بدین معنی که عبادات و اعمال دینی مسلمین باید مطابق شهر قمریه انجام شود، صوم در ماه رمضان، عمره تمتع در اشهر حج یعنی شوال، ذوالقعدة و ذوالحجه انجام می‌شود. حج نیز همواره در ماه ذوالحجه و بالطبع گاهی در زمستان و گاهی در تابستان است. اما این‌که همه امور معاشی و معادی مردم باید طبق نظام قمری باشد، وجهی ندارد.

این‌که قرطبی می‌گوید شهر قمری، عربی و بروج شمسی عجمی است، درست نیست چراکه همه ملل و اقوام با هر دو نظام آشنا بوده‌اند. گاه شماری‌های اقوام و ملل و ادیان به‌خصوص تقویم ایرانی، هندی، چینی، عبری و رومی گواه این حقیقت است، به‌خصوص این‌که تقویم بسیاری از ملل ترکیبی از نظام قمری و نظام شمسی هستند. نوسان بروج شمسی و ثبات شهر قمری مورد ادعای قرطبی سخن متینی نیست زیرا اگر نگوییم ثبات بروج بیشتر از شهر است، دست‌کم بروج شمسی در نوع قرارداد علمی خود، از ثبات لازم برخوردار است، به‌عنوان مثال بروج شش‌گانه اول سال شمسی، در تقویم ایرانی که امروزه به‌عنوان هجری شمسی است همیشه ۳۱ روز و بروج پنج‌گانه دوم همیشه ۳۰ روز است. تنها برج دوازدهم سه سال متوالی ۲۹ روز و سال چهارم ۳۰ روزه است که سال به هنگام کیسه ۳۶۵ روز است. بدیهی است سال قمری نیز گاهی ۳۵۴ روز و گاهی ۳۵۵ روز می‌شود. آری تفسیر «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» به حساب صحیح، درست است، برای این‌که مشارالیه ذلک، حکم و

قضای الهی است. اما بیانگر حکم الهی در معدودیت و محدودیت شهور در دوازده ماه و نفی نسیء جاهلی و کیسه یهودی است. نه حصر شهور در قمریه و نفی بروج شمسیه. سخن ابن عاشور مبنی بر دقت بیشتر تقویم قمری، چندان معلوم نیست، زیرا تعداد روزهای هر برج و تعداد روزهای سال شمسی، همیشه ثابت است، به خلاف روزهای ماه قمری که بین بیست و نه و سی در نوسان است. تعداد بروج شمسی همیشه مشخص و با توجه به تغییر فصول به طور طبیعی بعد از برج دوازده، به نقطه آغاز برمی‌گردد. به خلاف تعداد ماه‌های قمری که بدون شمارش مشخص نیست، مگر بعد از سه سال که کیسه خواهد بود. ضمن این‌که اعیاد پَسَح و سُوکوت یهودی جزء آیین مذهبی است نه مراسم زراعی و دامداری، و طبق بیان ابن عاشور باید بر نظم شهور قمریه باشد، در حالی که تورات می‌گوید اول بهار و اول پاییز عید بگیرد.

نظرگاه علامه طباطبایی مبنی بر فلسفه أهله که شمارش سنین و شناخت زمان عبادات است، سخن حقی است، برای این‌که بیان «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» و نیز کریمه «وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ» است، لیکن بدیهی است مراسم شرعی و آیین‌های عبادی در نظام قمری، مساوی و یا مستلزم حصر حساب و تقویم در آن نیست. از سوی دیگر برخی از مفسران گذشته و معاصر، عدد ماه‌ها در آیه را تنها ناظر به نفی نسیء و کبس دانسته‌اند، و حکمت معدود کردنش به دوازده را، برای مطابقت با بروج دوازده‌گانه شمسی تفسیر کرده‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۲۱۴/۵). برخی دیگر سخنی دارند که هم اشعار به شهور قمری و هم اشاره به سنه شمسیه دارد. زیرا در تعریف ماه گفته‌اند: ماه عبارت از يك دوره کامل گردش کره ماه به دور کره زمین است. و سال عبارت از يك دوره کامل گردش زمین به دور خورشید است. و این برنامه از آن روز که نظام منظومه شمسی شکل گرفت سال و ماه وجود داشت. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۷/۴۰۵). این بدان معنی است در نگاه این دو مفسر، هم نظام قمری در جای خود معتبر است و هم نظام شمسی اعتبار دارد.

#### ۴-۱-۵. دیدگاه برگزیده

به نظر می‌رسد معنای آیه حصر تقویم و محاسبه در سال قمری نیست، بلکه سال و بروج شمسی نیز می‌تواند مورد استفاده باشد. به خصوص این که موضع‌گیری قرآن در بیان تعداد شهور، بین دو موضع‌گیری مهم نسبت به یهود و مسیحیان از یک سو، و کفار قریش از سوی دیگر است. زیرا پیش از این آیه فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ» (توبه: ۳۴). پس از نیز درباره کفار قریش فرمود: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَ يَحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤَاطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ» (توبه: ۳۷). در تقویم عبری عید پَسَحِ یهودیان که به عید پاک/ آزادی و رهایی، و نیز عید فطیر یا مصاها نیز نامیده می‌شود، همیشه باید در اوائل بهار برگزار شود و لذا به عید بهاری هم شهرت دارد. و عید سوکوت Sokout که عید سایبان‌ها است باید در اوایل پاییز برگزار شود. نیز عید اول سال که عید رأس السنه نامیده می‌شود در اوایل مهر قرار دارد. (رک: تورات فارسی، خروج: ۱۲، بند ۳ و ۴ و حزقیال: ۴۵، بند ۲۱ و ۲۵، و توفیقی، ۱۳۹۷: ۱۲۴-۱۲۵). وقتی بر اساس سال قمری محاسبه شود، به دلیل کسری یازده‌روزه سال قمری از سال شمسی این ترتیب به هم می‌خورد و عید پَسَحِ بهاری پس از ۹ سال، به آخر پاییز می‌رسد. لذا هر دو یا سه سال یک‌بار، سال را کیسه می‌گیرند که سال سیزده‌ماهه می‌شود و ماه سیزدهم را که پیش از ماه نیشان واقع می‌شود، اَدَّار دوم می‌نامند. کفار قریش نیز مرتکب نسیء یعنی تأخیر (جوهری، ۱۳۷۶: ۱/۷۷) در ماه حرام و جابجایی آن می‌شدند. آیه بعد از آیه «عدة الشهور» بیانگر این است که کفار به تبع آیین ابراهیمی حرمت جنگ در ماه‌های حرام را قبول داشتند. لیکن گاهی حرمت ماه حرام مثل محرم را به تأخیر می‌انداختند، بدین صورت که محرم را حلال و صفر را حرام اعلام، و در محرم می‌جنگیدند و در صفر دست از جنگ می‌کشیدند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۴۵؛ قرطبی، ۱۳۶۳: ۸/۱۳۷). و نیز به خاطر تجارت و سودآوری بیشتر ماه ذوالحجه و موسم حج را از فصل سرما و گرمابه فصل مناسب منتقل می‌کردند. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۶۲). بنابراین آیه درصدد اصلاح این امور و ممانعت از تغییر عدد ماه‌هایی است که خداوند آن را تعیین کرده و اعمالی برایش مقرر نموده است. مفهوم آن این است که اگر بر پایه

دانش بشری بر مبنای تقویم شمسی، نام‌گذاری و قرارهایی صورت گرفت تغییر آن مانعی ندارد. نه این‌که اصلاً ارزش و اعتبار نداشته باشد.

## ۲-۵. حکمت منازل قمر

علامه تهرانی با استناد به آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ» بر این عقیده است که حکمت منازل قمر آگاهی بر حساب و سال است، یعنی معیار و ملاک تشخیص سال نظام قمری است، نه چیز دیگر. لذا نباید به نظام شمسی اعتماد کرد. (رک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۷۷-۷۸). در ارزیابی این سخن، باید گفت: در درستی این سخن تردیدی نیست. لیکن توجه به این نکته ضروری است که در آیه دیگر فرمود: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ» (اسراء: ۱۲). بیان حکمت در این دو آیه مشترک است، با این تفاوت که محور این آیه لیل و نهار است، محو و ایصار نیز خود متعلق جعل الهی است، که با عطف «لتعلموا» بر «لتبتغوا» خود شب و روز ابزار حساب و سال قلمداد شده است، که مشعر به آثار شمس است. زیرا روز و شبی که با حرکت خورشید پدیدار می‌شود، شبانه‌روزی که در طول سال و در قالب فصول کوتاه و بلند، و سرد و گرم می‌شود. این‌ها هرگز با حرکت قمر محقق نمی‌شود، چراکه قمر گرچه در شب پدیدار می‌شود اما نقشی در پدید آمدن آن ندارد.

با توجه به تقریر، تحقیق و تحلیل گفته‌شده، معلوم می‌شود که آن‌چه از منابع اسلامی مستفاد است این‌که در فرهنگ اسلامی همانند دیگر ادیان آیین‌ها و مراسم مذهبی در زمان خاصی برگزار می‌شود و می‌توان گفت این از امضایات شرع اسلام است. از این رو انجام اعمال دینی اعم از تکالیف واجبه، اعمال مستحبه، اعیاد و بسیاری از امور دیگر بر اساس نظام قمری است، عبادات چون صوم و حج در شهور قمری است، فضائل شهور چون رجب و رمضان برای شهور قمریه است، اعیاد چون فطر، قربان، بعثت و غدیر، دحو الارض، موالید و وفیات ائمه معصومین علیهم‌السلام، بر اساس نظام قمری است و نقطه آغاز شبانه‌روز، با غروب شب قبل و یا محو شفق است. مدت رضاء، بلوغ، سن یائسگی، عده وفات،



مدت ایلاء و عده طلاق بر اساس نظام قمری است. نیز حرمت جنگ و تغلیظ دیه در ماه‌های قمری است. اما دیگر امور معاشی و معادی انسان‌ها بر اساس نظام شمی است از جمله: البته ابتدای و انت‌های صوم، بازه زمانی وقوف در عرفات، زمان عبور از مشعر، زمان بیتوته در منی، زمان رمی جمره عقبه و نفر از منی، مبتنی بر حرکت خورشید است. اوقات جزئی در عبادت نماز بر اساس نظام شمسی است، یعنی طلوع فجر، زوال، حمره مغربیه و مشرقیه به‌عنوان اوقات صلاه، خواندن نماز آیات، چه به خاطر کُسوف باشد یا خُسوف. جایگاه خاصی در شهور قمری ندارد. ادای زکات بر اساس سال شمسی است، زیرا کشت و داشت و برداشت غلات و میوه‌های متعلق زکات بر اساس نظام شمسی صورت می‌گیرد. اداره امور کشور و پرداخت حقوق و مستمیری کارگران، کارمندان و کارکنان بخش خصوصی و دولتی و نیز امور سیاسی می‌تواند برابر نظام شمسی صورت گیرد.

### ۳-۵. آسیب‌های تقویم شمسی

نظریه مقاله بر جمع بین دو تقویم شمسی و قمری و تقسیم امور معاشی و معادی بر محور دو نظام شمسی و قمری است، لیکن بعضی مدعی شدند که طرح تقویم شمسی در کنار تقویم قمری حتی اگر بدون نسیء هم باشد درست نیست. زیرا پیامدهایی در پی دارد؛ از یک‌سو تاریخ شمسی مخالف نص قرآن و سنت نبوی و سیره ائمه طاهرین است. از سوی دیگر این باور موجب جدایی دین از سیاست می‌شود، نیز موجب تعطیل کتب و تواریخ نوشته‌شده و قطع رابطه خلف از سلف صالح می‌گردد. همچنین موجب عدم اتحاد مسلمانان می‌شود. (رک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۸۳-۸۴). در نقد این دیدگاه، پرسش این است که نصّ مخالف تقویم شمسی چیست و کجا است؟ نه تنها نصی نداریم، حتی ظاهری هم در بین نیست. همان‌گونه که گفته شد فقره «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا (توبه: ۳۶)» تنها در صدد بیان دوازده ماه بودن شهور قمری است نه نفی نظام شمسی و یا نظام ترکیبی. زیرا با عمل نسیء و حتی کیسه کردن ماه‌ها، نظام قمری به هم می‌خورد لذا در مقام نفی نسیء است که در جاهلیت مرتکب می‌شدند. این که گفته شود نظام دو تقویمی نشان از جدایی دین از سیاست، تجربه چهار دهه انقلاب اسلامی شاهد صدقی بر نادرستی این دیدگاه را دارد، آیا

واقعاً با نفی تقویم شمسی همه دیندار می‌شوند و سیاست عین دیانت را پی می‌گیرند؟ اتفاقاً طرفداران جدایی دین از سیاست، بیشتر به سمت تقویم قمر محور رفتند. افراد شاخص در این عرصه کیانند و کجا در نظریه و عمل چنین کرده‌اند. از سوی دیگر کی و کجای تقویم شمس محور، موجب گسست بین خلف و سلف شده است؟ و بالأخره چگونه کار بست همزمان دو تقویم شمسی و قمری موجب تفرقه بین امت اسلام می‌شود؟ مگر خرده فرهنگ‌های مختلف در جوامع اسلامی وجود ندارد؟ آری یکی از عوامل وحدت‌آفرین، می‌تواند تاریخ قمری باشد که همه مسلمین آن را قبول دارند، و تقویم شمسی نیز با مبادی گونه‌گون در کنار این تقویم مورد توجه باشد.

## نتیجه

قرآن کریم، پدیده‌هایی چون شمس و قمر، لیل و نهار را آیات الهی، و هر کدام در جای خود منشأ اثر می‌داند. از منظر قرآن فلسفه منازل قمر، محاسبه سنین است، لیکن جریان شمس، مدار معین شمس، پدیدارشان فصول، تغییرات صیف و شتا، اختلاف شب و روز، ولوج روز و شب، مشارق و مغارب را در ارتباط با آیت شمس ارزیابی می‌کند. در نگاه قرآن اعمال عبادی و امور دینی که مرتبط با شهر و سنه است را مطابق نظام قمری تنظیم کرده است. لیکن هیچ نشانی از بی‌اعتبار انگاشتن داده‌های تقویمی شمسی که تراش علمی بشری است و نشان از کشف حقایق در تکوین دارد و یا بیانگر منشئات تشریحی در ادیان است به چشم نمی‌خورد. گرچه در شریعت قرآنی امور دینی به خصوص اعمال عبادی بر پایه نظام قمری است، لیکن بر اساس گزارش خود قرآن، نظام شمسی در امور اداری کشور مورد توجه است.

## کتابنامه

- قرآن کریم  
صحیفه سجادیه.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
- ابن طاووس، علی بن موسی، مهج الدعوات و منهج العبادات، تصحیح ابوطالب کرمانی و محمدحسن محرز، چاپ اول، دارالذخائر، قم، ۱۴۱۱ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق هارون، عبدالسلام محمد، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحریر و التنویر، چاپ اول، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- پیرنیا، حسن، ایران باستان / تاریخ مفصل ایران قدیم، چاپ اول، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۶.
- توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، چاپ ۱۷، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها/سمت، تهران، ۱۳۹۷.
- تهانوی، محمد علی بن علی، معروف به حاجی خلیفه، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق حروج علی فرید، چاپ اول، ناشران، بیروت، ۱۹۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم / تفسیر قرآن کریم، تحقیق و تنظیم محمد فراهانی و حسین اشرفی، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۹۳.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح / تاج اللغة و صحاح العربیه، چاپ اول، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۳۷۶.

- حسن‌زاده آملی، حسن، دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۲.
- حسینی تهرانی، سید محمد حسین، رساله نوین در باره بناء اسلام بر سال و ماه قمری، چاپ سوم، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد، ۱۴۲۶ق.
- حیدری ملایری، محمدعلی، مقاله A concise review of the iranian calendar، ترجمه فاطمه طاهریان، وبلاگ توسعه نرم افزار رادکام، ۱۳۸۴.
- خوارزمی، محمد بن احمد، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، چاپ دوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
- خورشیدیان، اردشیر، پاسخ به پرسش‌های دینی زرتشتیان، فروهر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷.
- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر سمرقندی / بحر العلوم، تحقیق عمر عمروی، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- شوکانی، محمد علی، فتح القدر، چاپ اول، دار ابن کثیر، دمشق، ۱۴۱۴ق.
- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چاپ دوم، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ق.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، لتبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، مقدمه محمد محسن آقابزرگ تهرانی، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تحقیق حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، دارالکتب الإسلامیه تهران، ۱۴۰۷ق.

تقویم شمسی در تفسیر فریقین □ ۴۵

عبداللهی، رضا، تاریخ تاریخ در ایران / گاه شماری‌های ایرانی، چاپ سوم، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۸.

فخررازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب / تفسیر کبیر، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.  
فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چاپ دوم، موسسه دارالهجره، قم، ۱۴۱۴ق.

قاسملو، فرید، تقویم و تقویم‌نگاری، چاپ چهارم، نشر کتاب مرجع، تهران، ۱۳۸۸.  
قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴.  
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، اسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق.  
مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، بی‌تا.  
مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸.

مَغْنِیَه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، چاپ اول، دار الکتب الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.  
مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ دهم، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۱.  
نبی، ابوالفضل، گاه شماری در تاریخ ایران، چاپ چهارم، سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی / سمت، تهران، ۱۳۸۸.

سایت [iranjewish.com](http://iranjewish.com)، انجمن کلیمیان تهران، تقویم عبری

گاه‌شماری رومی، ویرایش در ۱۱ فوریه ۲۰۲۲.

سایت موسسه بنیاد جهانی اعزام دانشجوی، تقویم در چین و سال نو چینی



## بررسی مقایسه‌ای بین تفسیر المیزان و پرتوی از قرآن در آیات علمی قرآن \*

□ محمدجواد یزدی \*\*

□ علی نبی‌اللهی \*\*\*

### چکیده

یکی از روش‌های مهم در تفسیر، روش تفسیر علمی است که به کمک آن اعجاز علمی قرآن نیز ثابت می‌شود، مفسران بسیاری بویژه در قرن حاضر، در این راه قدم گذارده‌اند. روش تحقیق: این نگاشته با روش تحلیل لفظ و محتوا و رویکرد مقایسه‌ای، نظرگاه دو مفسر گرانقدر جهان تشیع یعنی آیت‌الله طالقانی و علامه طباطبایی در تفسیر علمی آیات را مورد بررسی قرار داد. یافته‌ها: این بررسی نشان داد آیت‌الله طالقانی در تلاش است با تبیین آیات علمی و تطبیق یافته‌های علمی روز بر آیات قرآن، بین علم و دین پیوند برقرار سازد، علامه طباطبایی نیز به تبیین و تفسیر آیات علمی قرآن و تبیین پدیده‌های طبیعی همت گماشته و بسیار با احتیاط و با نظر داشت سیاق و سباق، به تفسیر علمی آیات پرداخته، اما در این میان، آسیب‌هایی متوجه تفسیر پرتوی از قرآن شده که در المیزان مشاهده نمی‌شود، از جمله تطبیق آیات قرآن بر نظریاتی که هنوز اثبات قطعی نشده مثل نظریه داروین، آسمان‌های نه گانه و مواردی از این دست، همچنین دور شدن از دلالت‌های لفظی آیات و برشماری

\*. تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۶/۳۰ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۱۱/۲۰.

\*\* استادیار گروه الهیات - دانشگاه پیام نور - تهران (نویسنده مسئول) (mj.koochakyazdi@yahoo.com).

\*\*\* استادیار گروه معارف دانشگاه جامع امام حسین (علیه السلام) - تهران (nma1380@ihu.ac.ir).

مصادیقی برای آیات که بسیار بعید می‌نماید؛ مانند نظریهٔ وراثت در آیه ۳۴ آل عمران و ۲۳۳ بقره، حمل معنای "ناصیه" بر مغز در آیه ۵۶ هود، به قرینه معنای مجازی آیه ناصیه در ۱۶ علق، نظر داشت معنای "آنچه" برای "ما"ی موصوله در آیه ۶ سوره شمس، در حالی که منظور از "ما" ذات باری تعالی است و مواردی از این دست، اما المیزان از چنین مواردی پیراسته است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تفسیر علمی، علامه طباطبایی، آیت الله طالقانی.

### مقدمه

قرآن، کتابِ فروفرستاده شده از سوی کسی است که خالق هستی و آگاه به تمامی جزئیات آن‌هاست (فرقان: ۶) پیام آن، جاودانه و فرازمانی است به گونه‌ای که مردمان هر عصری می‌توانند از آن، پیام‌هایی را متناسب با شرایط روز خود دریافت نمایند (انعام: ۱۹) چراکه آموزه‌های آن جهان‌شمول و فرامکانی است (فرقان: ۱) توصیفات قرآن از طبیعت، توصیفات حکیمانه (مانند: بقره - ۱۸۵) و زبان آن زبانی واقع‌نماست (نساء: ۸۷) باطل در آن راه ندارد (فصلت: ۴۹) در عین حال، قرآن زبانش زبانی چند وجهی و چند سطحی است به گونه‌ای که می‌تواند همزمان، چندین نقش را با یکدیگر ایفا نماید، همچنین قرآن کریم به آموزه‌های علمی اشاره کرده که اشتراک قرآن و علم، در بخشی از آیات را رقم زده که آن‌ها به اطلاعات هستی‌شناختی، اشاره شده تا آنجا که برخی مفسران آیاتی که به پدیده‌های طبیعی به گونه‌ای جزئی یا کلی اشاره می‌کند را بالغ بر حدود ۷۵۰ مورد (طنطاوی، ۱۳۵۵: ۵/۱) یا حتی بیشتر از آیات فقهی قرآن (پاک‌نژاد، ۱۳۴۹: ۲۲/۱) دانسته‌اند که فهم کامل این آیات، نیازمند تفسیر و تبیین است، از این‌رو گرایش‌ها و روش‌های گوناگونی برای تفسیر و تبیین آن پدید آمده، البته این موارد، در قرن اخیر، چهره متفاوتی نسبت به قرون گذشته به خود گرفته که از آن با عنوان گرایش یا روش تفسیر علمی یاد می‌شود، بدیهی است نسبت به این گرایش یا روش، دیدگاه‌ها، نظرات و رویکردهای گوناگونی بروز کرده که خاستگاه آن را می‌توان پیش‌فرض‌های ذهنی نویسنده، شرایط زمانی و مواردی از این دست دانست، همچنان‌که علامه طباطبایی در المیزان به این نوع گرایش پرداخته و در صدد است تا این دست از آیات را نیز تبیین نماید؛ از سوی دیگر آیت‌الله طالقانی نیز به جهت احساس نیاز مخاطبان قرآن به تفسیر علمی و



روز آمد از آن، نیز تبیین آموزه‌های علمی قرآن و در نتیجه اثبات اعجاز این کتاب، در این راه قدم گذاشته و در برخی قسمت‌های تفسیر خود، عنایت خاصی نسبت به این مسئله داشته، همچنان‌که ایشان در تلاش است با این رویکرد، عدم تضاد میان قرآن و علم را نیز اثبات نماید، این نگاشته بر آن است تا با بررسی مقایسه‌ای بین این دو تفسیر، ذیل برخی آیات علمی قرآن، نقاط اشتراک، افتراق، وجوه حُسن یا آسیب‌های تفسیر علمی ایشان را تبیین و ترسیم نماید.

### ضرورت و اهمیت تفسیر علمی

حدود ۷۰۰ آیه از قرآن به مسائل علمی مانند: زیست‌شناسی، نجوم و جز آن اشاره دارد (مروه، ۱۳۸۷: ۷۶) که فهم دقیق آن‌ها، نیازمند تفسیر علمی است، ضرورت اعجاز علمی در اثبات حقانیت قرآن در عصر حاضر، میسر نبودن دستیابی به ایمان جز از راه علم و مواردی از این دست، از موارد اهمیت موضوع است همچنان‌که در مورد اخیر، برخی بر آنند که فهم معنای حقیقی بسیاری از آیات قرآن، تنها برای کسانی میسر است که علوم جدید را آموخته باشند. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۵۰۲/۲)

با پیشرفت علوم تجربی در غرب، اسلام‌شناسان با پرسش‌ها و ابهاماتی در حوزه علم و دین مواجه شدند که این نکته باعث حرکت مفسران به سمت ارائه دیدگاه قرآن درباره مطالب علمی شد، همچنان‌که نکات علمی مطرح شده در دو تفسیر "پرتوی از قرآن" و "المیزان" می‌تواند گویای همین مسئله باشد که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

### روش تحقیق

روش تحقیق در این نگاشته به صورت کتابخانه‌ای؛ تحلیل واژگان و محتوا و رویکرد مقایسه‌ای با هدف استخراج نکات مثبت یا آسیب‌هایی است که احیاناً متوجه دو تفسیر پرتوی از قرآن و المیزان شده، به این صورت که ابتدا روش تفسیری علامه طباطبایی و آیت‌الله طالقانی مورد بررسی قرار گرفت، سپس مبانی تفسیر علمی که بیشتر مفسران بر آن اتفاق دارند استخراج شد سپس این مبانی با مبانی‌ای که علامه طباطبایی و آیت‌الله طالقانی در تفسیر

علمی خود مد نظر داشته‌اند مورد بررسی مقایسه‌ای قرار گرفته و نقاط اتفاق و افتراق آن‌ها ذیل تفسیر ایشان در مورد برخی آیات علمی قرآن به دست آمد، به عبارت دیگر در این روش از کنار هم قرار دادن پدیده‌ها و تجزیه و تحلیل آن‌ها نقاط افتراق و تشابه آن‌ها به دست آمده است. (برای توضیح بیشتر در باره این روش نک: غفاری، ۱۳۸۸، ص ۱۲)

## مفهوم‌شناسی

در این قسمت چند واژه کلیدی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

### ۱. تفسیر

تفسیر از ماده "ف، س، ر" در لغت به معانی پرده برداری، آشکار کردن، (زیبیدی، ۱۴۲۲، ج ۷: ۳۴۹) تبیین و توضیح چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۵۰۴) یا آشکار کردن معنای معقول از کلام (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶) و کشف مراد از لفظ مشکل، دانسته شده است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۷۳ و ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۵/۵)

تفسیر در اصطلاح، بیان معانی آیات قرآن و روشن کردن مقصود و مدلول آن‌هاست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۱)

### ۲. علم

واژه "علم" کاربردی وسیع دارد که هر گونه‌ای از آگاهی - که به هر کیفیت و از هر راهی تحصیل شود - را در بر می‌گیرد، در همین راستا می‌توان به واژه "knowledge" در انگلیسی اشاره کرد که چنین معنایی گسترده را در خود دارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۱۶۱) البته در اینجا منظور از علم، مورد یادشده نیست بلکه منظور، علمی است که از راه تجربه و حواس پنج‌گانه برای انسان حاصل می‌شود که معادل آن در زبان انگلیسی "science" است و آن، مشتمل بر مطالعه‌ای است نظام‌مند که رفتار جهان طبیعی و مادی و ساختار آن را از طریق مشاهده و تجربه به دست می‌آورد، (oxford dictionary. 2015) از این‌رو باید گفت دانش‌هایی که از

موضوع یادشده خارج بوده یا از راههایی به غیر از تجربه و مشاهده به دست آمده‌اند جزو این بحث نیستند، منظور از علوم تجربی نیز دو نوع علم است؛ یکی علوم طبیعی؛ همچون: فیزیک، پزشکی، کیهان‌شناسی و... و دیگری علوم انسانی؛ مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... همچنین منظور از آیات علمی قرآن کریم، آیاتی هستند که به گونه‌ای - حال به صورت صریح یا غیر آن - به رخدادها و پدیده‌های این جهانی و طبیعی اشاره دارند.

### ۳. تعریف تفسیر علمی

برخی، تفسیر علمی را با هدف توضیح و شرح اشارات قرآنی درباره عظمت آفرینش الهی و تقدیر بزرگ او دانسته‌اند (العک، ۱۴۱۴: ۲۱۷) برخی نیز آن را با هدف ایجاد ارتباط بین آیات هستی‌شناسانه قرآن و کشفیات علوم تجربی و در ادامه اثبات اعجاز قرآن و منبع و مرجع بودن آن برای همه زمان‌ها و مکان‌ها دانسته‌اند (رومی، ۱۴۰۷: ۱/ ۵۴۹) همچنین هدف آن، فهم عبارت‌های قرآن در سایه داده‌های ثابت شده علمی و پرده‌برداری از رموز اعجاز قرآن عنوان شده است. (ابوحجر، ۱۴۱۱: ۶۶) از جمع بندی تعاریف یادشده می‌توان به این تعریف نسبتاً جامع رسید که این نوع از تفسیر، تلاشی است روشمند با هدف ایجاد فهمی بهتر و کاملتر، از آیات علمی قرآن به کمک علم قطعی برای بشر. (رک: مظاهری و همکاران، ۱۳۹۵: ۸۱)

### تاریخچه تفسیر علمی

ریشه‌های ظریف تفسیر علمی را می‌توان در صدر اسلام در مطالب تفسیری امام علی علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام جستجو نمود، اما در متون تفسیری، نخستین نمودهای تفسیر علمی در تفسیر "التبیان" شیخ طوسی و "مجمع البیان" طبرسی دیده می‌شود، در میان اهل سنت نیز نخستین جرقه‌های تفسیر علمی، توسط غزالی در "جواهر القرآن" زده شد، پس از او فخر رازی در "مفاتیح الغیب"، نیشابوری در "غرائب القرآن و رغائب الفرقان" و بیضاوی در "انوار التنزیل و اسرار التأویل" به این مسئله پرداختند. (شاکر، ۱۳۸۲: ۳۰۹)

از نظر زمانی، این شیوه از تفسیر سه دوره داشته است:

دوره نخست؛ از حدود قرن دوم هجری تا حدود قرن پنجم که با ترجمه آثار یونانی به عربی آغاز شد و بعضی از مسلمانان، تلاش کردند آیات قرآن را، با هیئت بطلمیوسی تطبیق کنند؛ (مانند بوعلی سینا).

دوره دوم؛ از حدود قرن ششم است، هنگامی که بعضی دانشمندان قائل به وجود همه علوم در قرآن شدند که بنابراین دیدگاه، می توان علوم مختلف را از قرآن کریم استخراج کرد (در این مورد غزالی سر آمد بود)، این نوع از تفسیر علمی (تطبیق قرآن با علوم و استخراج علوم از قرآن) قرن ها، ادامه داشت.

دوره سوم؛ در این دره که که موجب اوج گیری و رشد فوق العاده تفسیر علمی بود، با رشد علوم تجربی در مغرب زمین و در قرن ۱۸ میلادی به بعد همزمان بود و کتاب های مختلف در زمینه علمی مانند: فیزیک، شیمی، پزشکی و کیهان شناسی به عربی ترجمه گردید؛ این دوره جدید، به ویژه در یک قرن اخیر، که در جهان اسلام، اثرات خود را بویژه در کشورهایی مانند مصر و هندوستان بر جای گذاشت، موجب شد تا دانشمندان مسلمان، درصدد انطباق قرآن با علوم تجربی برآیند، این مسأله با بروز تعارض علم و دین در اروپا بیشتر اوج گرفت؛ زیرا به دلیل تعارضات کتاب مقدس با علوم جدید، جهان، شاهد عقب نشینی هر روزه کتاب مقدس بود که متأسفانه این مسئله، زمینه را برای پیدایش افکار الحادی و ضد دینی نیز هموارتر می کرد، از سوی دیگر، هجوم این افکار به کشورهای اسلامی و برتری صنعتی غرب نیز موجب جذب جوانان مسلمان به فرهنگ غربی می گشت؛ در این میان، عده ای از دانشمندان مسلمان، برای دفاع از قرآن و با توجه به سازگاری علم و دین از نظر اسلام، به میدان آمدند تا نشان دهند آیات قرآن، نه تنها با علوم جدید در تعارض نیست بلکه بر عکس، یافته های علمی، اعجاز علمی قرآن را نیز اثبات می کند؛ از این رو، به استخدام علوم در فهم قرآن اقدام کرده و تفاسیر علمی نوشته شد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۰: ۱۴)

### مبانی تفسیر علمی

تفسیر علمی دارای مبانی خاص خود است که به صورت خلاصه به برخی از آن ها اشاره می شود:

## ۱. اثبات اعجاز قرآن کریم یکی از اهداف تفسیر علمی

بسیاری از مفسران مهم‌ترین ثمره تفسیر علمی را اثبات اعجاز علمی قرآن دانسته‌اند (شرقاوی، ۱۹۷۹: ۴۲۳/۱) حتی افرادی مانند سیدقطب که نقدهایی بر این نوع از تفسیر دارند نیز عملاً بدان پرداخته و در موارد گوناگون با افتخار از اعجاز علمی قرآن سخن می‌گویند. (سیدقطب، ۱۴۰۰، ج ۶: ۳۸۷۸)

## ۲. تفسیر علمی، گرایش یا روش؟

اگر این نوع از تفسیر، حاصل ممیزات و ویژگی‌های فکری مفسر باشد به گونه‌ای که پیش‌فرض‌ها و تراوش‌های فکری او در تفسیر، اعمال شده و در نتیجه این مسئله باعث تمایز تفاسیر قرآن کریم از یکدیگر شود (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۸) در این صورت، گرایش تفسیری محسوب می‌شود؛ اما اگر علم را ابزار یا منبعی برای تفسیر قرآن بدانیم آنگاه این مسئله روش تفسیری را تشکیل خواهد داد. (رضایی، ۱۳۷۵: ۸۹)

## ۳. فراعرفی بودن زبان قرآن

این نگره، در برابر دیدگاه عرفی بودن زبان قرآن است، دیدگاه اخیر نیز به این معناست که زبان قرآن فقط در حد فهم افراد عصر نزول قرآن است، پس در تفسیر آن نباید از حدود فهم آنان فراتر رفت! (شاطیبیتا: ۷۱/۲) اما نگره فراعرفی بودن زبان قرآن بیان می‌دارد که این مسئله، اعم از فهم معاصران نزول قرآن و افراد زمان پسا نزول قرآن است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۷۴ بعد) بنابراین در تفسیر علمی قرآن کریم، لزوماً نباید به معانی‌ای از الفاظ اکتفا کرد که آن معانی، تنها در نزد مردم عصر نزول معهود بوده، بلکه کاربست واژگان قرآن اعم از این مورد است (نکونام، ۱۳۹۰: ۶۱) همچنان‌که علامه طباطبایی هم به طولی بودن دلالت واژگان قرآن معتقد است، یعنی یک واژه بر معانی بسیاری به حسب مراتب فهم انسان‌ها به گونه مطابقی دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۵/۳) ایشان در تأیید این موضوع، تأکید دارند مفسر نباید در تفسیر آیات قرآن تنها به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد اکتفا کرده و کلام خدا را با

کلام مردم مقایسه نماید! چراکه بیانات قرآن نباید تنها بر مبنای معانی و مصادیق حقیقی و مجازی معهود در عرف اهل زبان حمل شود، بلکه آیات قرآن، کلامی متصل به یکدیگر است که در عین جدا جدا بودن برخی، شاهد بر برخی دیگر است، (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۸/۳) ایشان به عنوان مثال به مصداق چراغ اشاره کرده و مصادیق آن را در اعصار مختلف، متخلف دانسته‌اند اما قدر مشترک همه آن‌ها همان چراغ بودن آن‌هاست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰/۱)

دیدگاه علامه درباره اعجاز قرآن نیز موید دیگری بر این مطلب است، چراکه از نگاه ایشان تمام ابعاد قرآن معجزه است که با اختلاف مخاطبین، متفاوت خواهد شد، مثلاً قرآن معجزه ادبی برای ادیبان، معجزه سیاسی برای اهل سیاست، معجزه در حکمت برای حکیمان و... است، بنابراین، نظریه اعجاز قرآن در بردانده همه افراد، زمان‌ها و حالات است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۷/۱ بعد)

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که قرآن کریم الفاظ قابل فهم برای مردم عصر نزول را شفاف و آموزه‌هایی که مردم آن عصر به درستی درک نمی‌کردند را به صورت لفافه بیان کرده و فهم کامل آن را به مردم دیگر اعصار، واگذار کرده است. (خویی، ۱۴۳۰: ۷۲)

#### ۴. واقع نما بودن زبان قرآن

بر اساس این رویکرد، قرآن کریم با صدور حکم نسبت به حقایق هستی، آن‌ها را تبیین نیز نموده، به عبارت دیگر زبان قرآن، نمادین نیست بلکه زبانیست که از حقایق خبر می‌دهد مگر آنکه قرینه‌ای خلاف آن را ثابت کند و این اصل اولیه، در آموزه‌های قرآنی به شمار می‌رود چراکه ارائه حقایق در حوزه انسان‌شناسی و هستی‌شناسی را در بر داشته و تئوری منسجمی در جهت تبیین هدف آفرینش جهان و حیات بشر را ارائه می‌دهد، از این‌رو زبان هر گوینده‌ای که در مقام بیان چنین مطالبی باشد، زبانی شناختاری بوده و نمی‌تواند غیر واقع‌نما باشد! (ساجدی، ۱۳۸۱: ۳۱) شاهد این مسئله کاربرد واژه "صدق" و "حق" در قرآن کریم است که به معنای درستی و راستی و مطابق با واقع و حقیقت است. (ساجدی، ۱۳۸۱: ۳۶ بعد)

این رویکرد، در برابر رویکردی است که برون‌داد گزاره‌های دینی - همانند آیات قرآن کریم

– را تنها در کارکرد آن محصور دانسته و معنای آن را لحاظ نمی‌کند! (رک: خولی، ۱۹۶۱: ۲۹۴ و جز آن) محتوای دیدگاه یادشده را می‌توان در این جمله ملاحظه کرد که "از معنای یک گزاره نپرس، کارکرد آن را دریاب!" (باربور، ۱۳۹۴: ۲۸۲) یعنی گزاره‌ها باید بر اساس نقشی که بر عهده دارند مورد داوری قرار گیرند و نه به لحاظ راست و دروغ بودنشان! (باربور، ۱۳۹۴: ۲۸۳) به عبارت دیگر، صاحبان این دیدگاه بر آنند که اگر گزاره‌ای ارزشی شد نمی‌تواند گزارشی هم باشد و بر عکس! در حالیکه یک گزاره ارزشی، می‌تواند حکایت‌گر ضمنی یک واقعیت نیز باشد، بدیهیست چنین رویکردی نسبت به آیات قرآن، صحیح نیست زیرا آیات قرآن، افزون بر نقش هدایتی، واقع‌نما هم هستند.

#### ۵. معرفت‌بخش بودن زبان قرآن

در این نگره، گزاره‌های قرآن، حقیقی و واقع‌نما هستند اما با هدف آگاه‌سازی بشر به نظم هستی و آفرینش و در ادامه هدایت او به راه مستقیم، زیرا هدف اصلی قرآن، هدایت‌گری مردم به سوی خداست. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۳۰۹ ببعده)

#### ۶. استفاده از علوم قطعی

باید در نظر داشت که بعضاً داده‌های علوم تجربی قطعی نیست (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۳۰۹ ببعده) بر این اساس، منظور از علم در اینجا، دانش قطعی است نه نظریه و تئوری‌ای که هنوز به صورت فرضیه بوده و به صورت قطعی اثبات نشده است! (قرضاوی، ۱۴۲۱: ۲۸۳) (نیز رک: ابوحجر، ۱۴۱۱، ج ۱۷: ۳۷۳) زیرا گزاره‌های تئوری، دائماً در حال تغییر و تبدیل هستند. (نوفل، ۱۳۹۳: ۱۶۳ ببعده)

#### ۷. همجهت بودن قرآن و علم در آموزه‌های علمی

اساساً آموزه‌های دانشی قرآن با علوم قطعی، هیچ تعارضی ندارد و اگر تعارضی به نظر می‌رسد، یا ظاهری است یا اینکه علم قطعی نبوده و از این رو به خطا می‌رود! مثل ساکن دانستن خورشید از

سوی علم در زمان‌های گذشته، در حالی که قرآن، خورشید را دارای حرکت دانسته (یس - ۳۸) و اعتقادی به ساکن بودن آن ندارد که بعدها علم نیز به این نکته دست یافت که خورشید نیز مانند زمین حرکت وضعی و انتقالی دارد، از این‌رو در قرآن خطا راه ندارد، زیرا هر مفسری که از آموزه‌های دانشی قرآن در تفسیر آن بهره می‌گیرد، پیش‌فرض او عدم تعارض میان حقایق موجود در عالم هستی و آموزه‌های دینی است، (حسب النبی، ۱۴۱۶: ۹) از این‌رو تاکید شده که بایستی از دانشی در تفسیر آیات قرآن بهره برد که آن دانش، نزد دانشمندان آن رشته اثبات شده و به حقیقتی علمی تبدیل شده باشد (قرضاوی، ۱۴۲۱: ۲۸۳) بدیهی است رعایت این مسئله مفسران را از یک چالش نیز بر حذر خواهد داشت و آن اینکه اگر مفسری از علم قطعی استفاده نکرده و آن را بر آیه‌ای از قرآن حمل کند در نتیجه، پس از مشخص شدن خطای علم، آن آیه و در نتیجه اعتبار قرآن مورد چالش قرار خواهد گرفت! (الشریف، ۱۴۰۲: ۱/ ۶۷۹)، از این‌رو علامه طباطبایی در مقام تفسیر، اطلاعات علمی را به دو دسته حقایق و نظریات تقسیم کرده و دو رویکرد متفاوت نسبت به آن‌ها دارد، ایشان آنچه را که حقیقت می‌داند قطعی و مسلم دانسته و بر اساس آن، از ظاهر آیات دست می‌کشد، تفسیر او از شهاب‌های آسمانی بر همین اساس است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/ ۱۲۴)

## ۸. عدم تحمیل و تطبیق علوم بر قرآن

علامه طباطبایی در مورد روش متکلمان، فلاسفه و کسانی که علوم جدید را با آیات قرآن، وفق داده و آنچه موافق مذهب و رأی آن‌هاست از قرآن اخذ کرده و آیات مخالف را تأویل می‌کنند، می‌فرماید: «این طریق از بحث را سزاوار است که تطبیق، بنامیم و نام تفسیر بر آن نگذاریم.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/ ۴ بیعد) همچنین حاکم کردن یافته‌های علمی بر قرآن امری مردود است (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲/ ۵۱۹) بلکه بایستی یافته‌های علمی را با آیات قرآن تطبیق داد! (خاکپور، ۱۴۴۰: ۶۳۲) همچنان‌که علامه طباطبایی نیز تطبیق آیات با یافته‌های علم را تفسیر ندانسته و در برخی موارد بر تفسیر به رای بودن و مردود بودن این مسئله هم تاکید کرده‌اند چراکه ایشان تفسیر علمی را بیان معانی آیات قرآن و پرده‌برداری از آن با استفاده از یافته‌های قطعی علمی و بدون تطبیق آیات بر آن یافته‌ها می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/ ۱ بیعد)



این مسئله در تفسیر علمی، می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد مثل اینکه تفسیری مادی از امور غیرمادی ارائه داده شود مانند تفسیر واژه نور در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سوره: ۳۵) به نور فیزیکی (غزالی، ۱۹۷۸: ۵۴/۲) یا تفسیر ملائکه به نیروهای طبیعی (الغزالی، ۸/ ۹۲) که این موارد نیز از دیگر نقدهای وارد بر این شیوه تفسیری است (رشیدرضا، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۶۷ - ۲۶۹).

### ۹. پایبندی به ظواهر آیات مگر با وجود قرینه

از دیگر مبانی تفسیر علمی، پایبندی به ظواهر آیات است زیرا دست برداشتن از ظهور آیه یا انصراف به معنایی مجازی، نیازمند قرینه قطعی است، البته علم قطعی خود می‌تواند یکی از این قرائن باشد. (رک: معرفت، ۱۴۱۸: ۴۱۷؛ مکارم شیرازی، بی‌تا: ۱۴۷)

### ۱۰. قرآن در بردارنده همه علوم نیست!

با وجود اشارات علمی در قرآن (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۵۶۱) اما قرآن کریم، کتاب علم نیست بلکه آموزه‌های علمی آن - در عین واقع نمایی - صرفاً برای تحقق هدف هدایتی انسان به سعادت دو سراسر است. (رومی، ۱۴۰۷: ۵۷۱/۲؛ دیاب، ۱۴۰۸: ۱۱) البته برخی موافقین اشمال قرآن بر همه علوم، به آیه شریفه: "مَا فَزَّنَّا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ" (انعام: ۳۸) استدلال کرده‌اند اما پاسخ این استدلال آنست که اگر منظور از کتاب در آیه شریفه قرآن باشد، آیه شریفه در صدد تبیین این نکته است که قرآن هیچ چیزی را که مایه هدایت بشر است فروگذار نکرده، همچنین صاحبان این دیدگاه به این آیه شریفه هم استدلال کرده‌اند که قرآن کریم می‌فرماید: "تَزَّنَّا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ" (نحل: ۸۹) اما در این آیه شریفه نیز منظور از "کل شیء" بیان هر چیزی است که در راستای هدایت باشد و نه همه چیز! به عبارت دیگر قرآن کریم همانند یک دایره المعارف نیست که مشتمل بر جزئیات علوم مختلف مانند ریاضی فیزیک و... باشد! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱/ ۳۶۱)

### ۱۱. هدف قرآن آموزش علوم مختلف نیست!

هرچند قرآن کریم مشتمل بر برخی داده‌های علمی است اما این کتاب درصدد تبیین و آموزش

علوم نیست، زیرا گذشت که طرح موضوعات علمی در قرآن کریم با اهداف تربیتی، هدایتی و تکامل بشر است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱/۳۶۱)

## ۱۲. بایستگی سازگاری کامل ظاهر آیات با مطالب علمی

عدم تطبیق نظریات قطعی و مسلم علمی بر آیات قرآن، نوعی تعصب و جمود است، زیرا در صورت اثبات درستی یک مسئله علمی به روشنی و خروج آن از حالت فرضیه و گرفتن جنبه اثباتی به خود، نباید از تطبیق این موارد بر قرآن واهمه داشت، این موارد می‌تواند شامل گزینه‌هایی چون: گردش زمین به دور خود یا گردش زمین به دور خورشید، وجود گیاهان نر و ماده و بحث تلقیح در عالم گیاهان و مانند آن باشد. (مکارم شیرازی، بی تا: ۱۵۰)

## ۱۳. برخورداری از تخصص لازم برای استظهار صحیح از آیات قرآن

مفسر برای تفسیر و استظهار صحیح از آیات قرآن در تفسیر علمی باید از تخصص کافی برخوردار باشد، ارزش و اهمیت این مبنای نوعی با ملاحظه تفاسیر علمی‌ای که در طول تاریخ توسط غیر متخصصان به علم تفسیر نوشته شده و به خطا رفته و به نوعی موجب وهن قرآن شده‌اند بیشتر روشن می‌گردد، به عبارت دیگر مفسر علمی باید افزون بر تخصص در علم تفسیر، متخصص در آن علم جدید نیز باشد! (شعبان، ۲۰۰۶: ۱۶۳)

## ۱۴. عدم جزم نسبت به تفسیری خاص در صورت برخورداری آیه از دلالت‌های مختلف

مفسر بایستی به این نکته توجه داشته باشد که احاطه کامل بر مراد کلام خدا ممکن نیست پس وی بایستی هنگام تطبیق حقیقت علمی قطعی بر آیات قرآن از مسیری خاص حرکت کرده و نمی‌تواند نسبت به تفسیر خود جزم داشته باشد، مثلاً اگر آیه شریفه بر اساس علوم ادبی و تفسیری، دلالت‌های متعددی داشته باشد و آن حقیقت علمی با یکی از آن دلالت‌ها نزدیک باشد می‌توان دلالتی که مطابق با آن گزاره علمی است را ترجیح داد اما نباید سایر

دلالت‌ها را باطل دانسته و آیه شریفه را در دلالت بر آن گزاره علمی، منحصر دانست! (شعبان، ۲۰۰۶: ۱۶۳)

### تفسیر علمی صحیح و سقیم

در این باره سه حالت معرفی شده که دو تا از آن‌ها ناصحیح و تنها یک مورد، صحیح به شمار آمده که مورد صحیح آن، به کارگیری علوم و قوانین اثبات شده در جهت فهم بهتر و بیشتر آیات قرآن کریم است، (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۷۴ و ۳۷۸) اما دیدگاه‌های ناصحیح نیز عبارتند از: استخراج همه علوم از قرآن و نیز تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن.

در جهت تبیین چرایی بطلان دو دیدگاه اخیر نیز می‌توان دلایلی چون: عدم توجه به سیاق آیات، (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۲۸۳)، عدم توجه به کاربرد واژگان قرآن (ابوحجر، ۱۴۱۱: ۳۷۰) توجه نداشتن به مقصود آیه و هدف تفسیر (= یعنی پرداختن به مطالبی که ربطی به آیات ندارد) (نفیسی، ۱۳۷۹: ۱۳۴ بعد) برخورد گزینشی با دیدگاه‌های علمی و آیات قرآن، نسبت دادن مطالبی به قرآن در حالی که آیه شریفه چنین دلالتی ندارد و همچنین تطبیق دیدگاه‌های اثبات نشده علوم بر آیات قرآن کریم (اسعدی، ۱۳۸۹: ۱/۴۷۶) را نام برد.

### روش تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر علمی

علامه طباطبایی در تفسیر علمی خود مواردی را رعایت کرده‌اند که به صورت مختصر و همراه با نمونه، به آن‌ها پرداخته می‌شود:

#### یکم: مفهوم شناسی تفسیر علمی

ایشان، تفسیر را بیان معانی آیات قرآن و پرده برداری از مقاصد و مدلول‌های آیات و تفسیر علمی را بیان معانی آیات با استفاده از یافته‌های قطعی علم، بدون تطبیق آیات بر آن یافته‌ها دانسته‌اند، از این‌رو ایشان ضمن مخالفت با افراط و تفریط در استفاده از علوم تجربی، استفاده بی‌ضابطه و تاثیرپذیری شدید از روحیه حسی و پوزیتیویستی - که پیروان مذهب اصالت حس صاحبان آن هستند - را مردود دانسته و آن را نوعی تطبیق به شمار آورده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/۱ بعد)

## دوم: کیفیت استفاده از علوم تجربی

علامه، در تفسیر برخی آیات، از دانش‌های تجربی و نتایج آن استفاده می‌کند لذا ایشان به صورت مطلق، بهره‌گیری از علوم تجربی را رد نمی‌کند بلکه مطالب علمی و آیات قرآن را دو دسته می‌داند: آیاتی که می‌توانند معانی متعددی را تحمل کنند و آیاتی که به معنای خاصی تصریح دارند؛ از این‌رو بروز تعارضات چهارگانه زیر محتمل است: (نفیسی، ۱۳۸۰: ۱۰ بعد) یکم: علوم قطعی که با نص صریح قرآن مغایرند؛ علامه در چنین حالتی از قضاوت خودداری کرده و داوری درباره آن را به آینده و آگاهی‌های نو در هر دو زمینه یادشده واگذار می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۹/۱۰)

دوم: علوم قطعی که با آیات تاویل‌پذیر مخالفند؛ در چنین مواردی علامه با پذیرش امکان تطبیق آیات، تفسیر متفاوت از آیات ارائه می‌دهد. (همان)

سوم: فرضیات علمی که با آیات تاویل‌پذیر مخالفند؛ ایشان در چنین مواردی، صرف وجود فرضیه علمی را برای دست کشیدن از ظهور آیه و حمل معنای آن بر معنای مجازی به قرینه فرضیه علمی کافی نمی‌داند. (همان: ۲۵۶/۱۶)

بنابراین علامه، بهره‌گیری از آموزه‌های دانشی را به صورت شایسته و با رعایت شرایط خاص و بدون افراط و تفریط به کار می‌گیرد تا فهم دقیق‌تری از آیات به دست آید. (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۹)

روش ایشان در المیزان اینست که پس از بررسی ظاهر آیات، نیز بررسی لغوی مفردات آیه، به نظریه‌پردازی درباره آن آیه اهتمام کرده و با اطلاع از دیدگاه‌های علم روز، معنایی را البته با احتیاط، به قرآن نسبت داده، البته ایشان بعضاً احتمالات دیگری را هم در آیه شریفه محتمل دانسته و با بیان آن دیدگاه‌ها ارتباط دیدگاه یادشده نسبت به آیه را نیز تبیین کرده‌اند که این دیدگاه چه نسبتی با آیه دارد؛ آیا این دیدگاه در آیه شریفه در تباین با دیدگاه علمی موجود است یا حالت دیگری بر آن متصور است؟ مثلاً ایشان در تبیین آیه ۳۰ سوره انبیاء: «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»

درباره رتق و فتق، دو دیدگاه را ذکر می‌کند که یکی را موافق علم امروزی و دیگری را بی‌ارتباط به علم دانسته، اما نکته مهم اینکه ایشان هیچکدام از دو دیدگاه را برتری نداده و صرفاً به عنوان احتمال آن‌ها را بیان کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/۲۷۷)

## روش تفسیری آیت‌الله طالقانی در تفسیر علمی

### یکم: مفهوم شناسی تفسیر علمی

ایشان نگاه‌شده خود را تفسیر نمی‌داند زیرا تفسیر، یعنی پرده‌برداری و بیان مقصود نهایی قرآن، ایشان فهم مقصود قرآن را امری تدریجی و در فراگذر زمان دانسته که گاه با تکمیل علوم بشری، گاه با تدبیر و تعمق بیشتر در آیات و فراگیر شدن فهم آیات قرآن حاصل می‌گردد. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱/۲۰)

وی در مقدمه تفسیر خود با اشاره به آسیب شناسی تفسیر، تاکید می‌کند دوری مسلمانان از اهل بیت علیهم‌السلام و ورود دیدگاه‌های مختلف به سرزمین‌های مسلمان و تضارب آراء در این باره، موجب تشطط و چندصدایی میان مسلمان شد، این مسئله بویژه درباره قرآن و تفسیر آن، بروز و ظهور عینی داشت به گونه‌ای که تازه مسلمانان شده‌های یهود، مرجعی برای تفسیر قرآن شده و دیدگاه آن‌ها صائب شمرده شد! اما در این میان دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام - که تبیین‌گر قرآن و قرآن ناطق بودند - شنیده نشد یا اجازه شنیده شدن به آن‌ها داده نشد! این بود که این کتاب شریف، دچار تفسیرهایی شد که ما از آن به عنوان تفسیر به رای یاد می‌کنیم. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۰/۱۰ بعد)

ایشان راهکار برون‌رفت از این مشکلات را درک صحیح استنباط‌های مستدل و معقول دانسته، تاکید دارند نباید به صرف اینکه اکنون، دیدگاهی حاکم است راه اندیشه را کنار گذاشته، بدون استدلال و تعقل، تقلید و پذیرش دیدگاه غالب، سرلوحه کار در زمینه تفسیر قرآن قرار گیرد، بلکه بایستی در همه حال استدلال و استنباط معقول، در این باره محور باشد. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۱/۱)

## دوم: محور بودن قرآن در تفسیر

ایشان با اشاره به گرایش‌های مختلف مفسران در تفسیر قرآن؛ مثل گرایش ادبی زمخشری یا گرایش فلسفی فخر رازی یا گرایش عرفانی ملا عبدالرزاق کاشانی، بر این نکته پای می‌فشارد که این قرآن است که نورش باید بر دیگر علوم تابیده و آن‌ها را روشن سازد، از دیدگاه ایشان عکس این مسئله، کاری اشتباه است! به عبارت دیگر اگر قرار باشد با تصوف، عرفان یا معانی، بلاغت و به صورت کلی ادبیات و مواردی از این دست قرآن را تبیین کنیم کاری اشتباه خواهد بود زیرا اینکار در واقع نگاه به قرآن از زاویه بلاغت یا عرفان یا هر چیز دیگری است زیرا مطالب مفسر، زمانی می‌تواند هدایتگر باشد که در پرتوی قرآن قرار گیرد نه اینکه از این منظرها به قرآن نگریسته شود! (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۲/۱)

## سوم: نظر داشت شرایطی برای فهم قرآن

ایشان برای فهم قرآن شروطی را لحاظ می‌کنند که از آن جمله: توجه به حجاب‌ها و تلاش در برکنار نمودن آن‌هاست که در این باره به آیاتی چون: اسراء: آیات ۴۶ - ۴۵ و انعام، آیه ۲ و ۵، فصلت - ۵ و بقره - ۸ و محمد - ۲۴، اشاره دارد، ایشان در تبیین این حجاب‌ها، آن‌ها را یا پیشینی می‌داند یعنی حجابی که از اول بوده یا پسینی، یعنی حجابی که بعداً پدید آمده، مانند: اکنه (انعام: ۲۵) و قر (فصلت - ۵) غلف (بقره - ۸۸)، قفل (محمد - ۲۴). (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۶/۱)

## چهارم: دارای مراتب بودن فهم قرآن

ظاهراً ایشان مراتب فهم قرآن را در چند مرتبه می‌داند: یکم؛ فهم هدایتی قرآن که عمومی است و همگان در آن شریکند و مامور به آن، دوم؛ تفسیر آیات احکام، تاویل متشابهات و تبیین بطون قرآن، ایشان مثلاً حجیت روایات در تفسیر قرآن را با شرط متقن بودن متن و روای، تنها در مورد اخیر روا دانسته و نه در مورد اول. (همان)

### پنجم: روال و فرآیند روش تفسیری آیت‌الله طالقانی

فرآیند تفسیر ایشان به این صورت است که ابتدا چند آیه به ردیف و شماره را ذکر می‌کنند و سپس، ترجمه آیات به فارسی تطبیقی تبیین می‌گردد، آنچنان که از حدود معانی صحیح لغات خارج نباشد، البته ایشان تاکید دارد هر ترجمه ای از قرآن، برای نیل به مقصود قرآن نارساست مگر آنکه توضیح و تفسیر شود. گام سوم، بیان معانی مترادف و موارد استعمال و ریشه لغات است و در گام چهارم، بیان و تبیین آنچه از متن آیات مستقیماً بر ذهن تابیده شده انجام می‌پذیرد که در این راه، گاه، از احادیث صحیح و نظرات مفسران نیز استفاده شده و در مرحله پنجم، آنچه پیرامون آیات به فکر نگارنده رسیده با هدف آشنایی مخاطب با رموز هدایتی قرآن کریم منعکس می‌گردد. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۷/۱) از این رو می‌توان گفت، آیت‌الله طالقانی در تفسیر خود، توجهی خاص به ساختار واژه‌ها دارد، زیرا ایشان ساختار واژه‌ها و الفاظ قرآن را گویای معنای آن می‌دانند چون توجه به ساختار و ترکیب واژه‌ها در آیه، لحن و تعبیر آیات، دستیابی به معنای آیات قرآن را آسان‌تر می‌کند.

### ششم: مخالفت با علم‌زدگی در تفسیر علمی

ایشان از علم‌زدگی برخی مفسران انتقاد می‌کند مثلاً از احمدخان هندی که معجزه حضرت موسی علیه السلام در گذر از دریا را به جزر و مد دریا دانسته انتقاد کرده و آن را مردود شمرده، زیرا ایشان برآن است که نباید معجزات انبیا را توجیه مادی کرد. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۵۵/۱)

همچنین ایشان تاکید دارد مقصود این نیست که آیات قرآن با آنچه محصول انظار و افکار دانشمندان است از هر جهت تطبیق شود، بلکه منظور از ذکر این شواهد علمی، درباره این آیات و دیگر آیات، بیش از این نیست که دریچه تفکر در آیات قرآن بازتر گردد. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۲۸/۳)

### بررسی مقایسه‌ای برخی تفسیرهای آیت‌الله طالقانی با المیزان ذیل آیات علمی

در اینجا به چند نمونه مقایسه‌ای بین المیزان و پرتوی از قرآن در تفسیر آیات علمی قرآن،

پرداخته می‌شود:

### نمونه اول: آیه خاستگاه خلقت

وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ (بقره: ۱۶۴)

### دیدگاه آیت‌الله طالقانی

ایشان بیان می‌دارد تعبیرات خاص این آیه: از ابهام "ما انزل الله" و بیان "من ماء" که إشعار بر آبی خاص و ناشناخته دارد و افعال ماضی: "انزل، احیا، و بث"، گویا خبر از اولین ماده‌ای دارد که در جو «السماء» تکوین یافته و به صورت آبی بر زمین نازل شده و منشأ حیات گردیده، زیرا لغت "بث"، پراکندگی از منشأ را می‌رساند و عبارت: "مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ" بجای «کل دابة» دلالت بر بعضی از نوع کلی دارد، به این ترتیب که پس از پراکنده شدن از مبداء و منشأ جمعی، از هر نوعی، نمونه‌هایی برآمده و همان منشأ انواع کاملتر گردیده است. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۳/۲)

### دیدگاه علامه طباطبایی

ایشان ذیل آیه شریفه به برخی نکات علمی مانند ذرات ریز الکترون، پروتون، نوترون، نیز گردش ستاره‌ها، سیارات و نظم دقیق حاکم بر آن‌ها به صورت کلی اشاره کرده بدون اینکه بخشی از عبارت آیه را به هر یک از موارد یادشده استناد دهد اما ذکر همه این موارد را با توحید مرتبط دانسته و این آموزه‌های علمی را طریقی دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۳۹۶)

### بررسی

آیت‌الله طالقانی آب را همان ماده نخستین - یعنی ماده‌ای که همه مخلوقات (آسمان - زمین و مابین آن‌ها) از آن آفریده شده‌اند - دانسته، در حالیکه آیه شریفه به وجود این امور قبل از نزول آب خبر داده، ضمناً ایشان به صورت تلویحی نظریه داروین را پذیرفته در حالیکه این نظریه، مخالفان بسیاری داشته و هنوز هم به صورت قطعی اثبات نشده، اما علامه طباطبایی بدون



هیچ تکلفی در استناد آیات قرآن به مطالب علمی، ضمن اشاره به برخی نکات علمی در آیه شریفه، همه این موارد را با هدف اثبات توحید و نظم توحیدی تبیین کرده‌اند.

نمونه دوم: تطبیق آسمان‌های هفت گانه

"... ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (بقره - ۲۹)

### دیدگاه آیت‌الله طالقانی

ایشان تلاش می‌کند تا امور حسی، مانند کهکشان‌ها یا سیارات منظومه شمسی را بر آسمان‌های هفت‌گانه تطبیق نماید، ایشان ذیل آیه ۲۹ بقره چنین می‌نویسد:

این آیه، تنها اشاره و بیان نمونه نظم و اندازه‌ایست که به چشم عموم مردم آمده و برای همگان قابل درک است، با این بیان، می‌توان باور نمود که مقصود از هفت آسمان، همان اختران منظومه شمسی جهان ما باشد (فلسفه و هیئت قدیم، افلاک را نه گانه می‌دانست، آنهم فرضی بود که برای همگان قابل درک نبود چه رسد به آنکه بچشم آید) گو اینکه دو سیاره دیگر هم کشف شد ولی آن دو به چشم و نظر نمی‌آیند و کشف آن دو هم پس از آن بود که معلوم شد آفتاب، مرکز و ماه تابع زمین است، پس با کشف این دو سیاره باز عدد هفت بجای خود قرار دارد! که از این قرار است: عطارد- زهره و..."

ایشان در ادامه می‌نویسد:

در اینجا، هم می‌شود مقصود همین جهات ظاهر و سیارات باشد و هم می‌شود طبقات جوی مقصود باشد و شاید آیه شریفه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» (فصلت - ۱۱) اشاره به همین نکته باشد که پس از تکوین و بسته شدن زمین، طبقات جو محیط به زمین را که به صورت دود بود تسویه و تدبیر نمود و آن را هفت طبقه محیط بر زمین گرداند، گر چه اختلاف طبقات جوی مسلم است ولی عدد طبقات هنوز معلوم نیست! (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۱۰ بعد)

### دیدگاه علامه طباطبایی

علامه، منظور از آسمان را فضای بالای سر ما و دارای خلقتی جسمانی دانسته، ایشان منظور از آسمان‌های هفت‌گانه را برخی ستاره‌ها یا سیاره‌ها مثل خورشید و غیر آن ندانسته و به صورت کلی بر مادی بودن این آسمان‌ها تاکید دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۳۶۹ ب بعد) ایشان درباره هفت‌گانه بودن آسمان‌ها هم اظهار نظر قطعی ندارند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۳۲۶)

### بررسی

تطبیق نظریات اثبات نشده بر قرآن امر ممدوحی نیست در حالی که این مسئله در تبیین معنای آیه شریفه از سوی آیت‌الله طالقانی دیده می‌شود، از همین روست که علامه صرفاً به جهت آسمان‌ها (بالای سر ما) اشاره می‌کند که آن هم از معنای لغوی "سما" که به معنای بالای هر چیزی است برداشت شده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۷) ایشان از تطبیق نظریات موجود بر قرآن، مثل افلاک نه گانه بطلمیوس و دیدگاه‌های دیگر بر قرآن خودداری می‌کند زیرا این دیدگاه‌ها هنوز به قطعیت کامل نرسیده یا قابلیت تطبیق با آسمان‌های هفت‌گانه مد نظر قرآن را ندارند.

نمونه سوم: رضاع دو ساله کودک شیرخوار

«وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (بقره: ۲۳۳)

### دیدگاه آیت‌الله طالقانی

ایشان علت رضاع دو ساله کودکان از سوی مادران را منشا عواطف و نیز باعث رشد کودک بودن این شیر دانسته که اثرات آن حتی در بزرگسالی فرزند نیز قابل مشاهده است. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲/۱۵۶)

### دیدگاه علامه طباطبایی

ایشان آیه شریفه را دلالت کننده بر حضانت مادر طلاق داده شده و اختیار وی در شیر دادن یا ندادن فرزند شیرخوار دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۲۳۹)

## بررسی

این مسئله درست است که شیر مادر نقش بسزایی در رشد عاطفی و جسمی فرزند دارد - همچنان که این مسئله نیز از سوی علم مورد تایید قرار گرفته - اما آیا حکمت رضاع دوساله فرزند در آیه شریفه، فقط همین مسئله است؟ آیا رضاع دوساله، نمی‌تواند بیانگر یک حکم فقهی، حقوقی یا مواردی غیر از مورد یادشده باشد؟ همچنان که علامه طباطبایی و برخی دیگر مفسران نیز در این باره نظر مشابهی دارند، (مانند: نهاوندی، ۱۳۸۶: ۴۷۵/۱ و طوسی، بی‌تا: ۲/۲۵۵) از این رو نمی‌توان حکمت رضاع دو ساله را تنها در رشد جسمی و عاطفی فرزند دانست، افزون بر آنکه در آیه شریفه، قرینه یا دلیل دیگری که بتوان آیه را بر این معنا حمل کرد وجود ندارد.

نمونه چهارم تبیین ویژگی‌های آل عمران یا کیفیت انتقال خصائص؟

«ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران: ۳۴)

## دیدگاه آیت‌الله طالقانی

ایشان مدلول آیه شریفه را مباحث زیست‌شناسی و انتقال ویژگی‌ها از راه وراثت دانسته و تاکید کرده این صفات بیشتر از سوی زن هستند تا مرد (طالقانی، ۱۳۶۲: ۵/۹۸) که ظاهراً به بحث توارثی اشاره دارد که از سوی مندل اتریشی کشف و ارائه شده.

## دیدگاه علامه طباطبایی

ایشان بر آنست که آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه هر بعضی از ایشان را فرض کنیم، از بعضی دیگر پیدا شده و به بعضی دیگر منتهی می‌شود، لازمه این سخن نیز آن است که مجموع آنان متشابه الاجزا بوده و در صفات و حالات از یکدیگر جدا نباشند و از گف‌توگو درباره برگزیده شدن ایشان فهمیده می‌شود که این ذریه، در صفات فضیلت، جدای از هم نبوده و همه آنها، در صفاتی که باعث برگزیدن ایشان بر عالمیان می‌شود مشترکند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/۱۶۸)

### بررسی

اینکه وراثت نقش مهمی در انتقال صفات دارد امری ثابت است اما آیا آیه شریفه درصدد تبیین همین نکته است؟ این در حالیکه بنا بر دیدگاه بیشتر مفسران هدف آیه شریفه، تبیین مسائل علمی وراثت نیست بلکه بیان شباهت آل عمران با آل ابراهیم در برخی ویژگی‌هاست، همچنانکه علامه طباطبایی نیز بر این مسئله تأکید کرده، (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۷/۳) از این رو می‌توان گفت آیت‌الله طالقانی از هدف اصلی آیه دور شده و به مطلبی اشاره کرده که فضای حاکم بر سیاق آیه بعید از آن است زیرا آیه شریفه درصدد تبیین چرایی اصطفای ایشان است نه تبیین کیفیت انتقال این ویژگی‌ها! (رک: صادقی، ۱۴۰۶: ۹۸/۵؛ خطیب، ۱۴۲۴: ۴۳۴/۲؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۱۰۵/۱)

همچنین آیت‌الله طالقانی بار دیگر در همین جا به نظریه داروین و دیدگاه تکاملی وی اشاره کرده (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۰۰/۵) حال آنکه این مسئله، هنوز هم نظریه‌ای است که مخالفان بسیاری داشته و به صورت قطعی، اثبات نشده، بدیهیست استناد آیات قرآن به نظریه‌ای که به صورت کامل، اثبات نشده، روا نیست.

### نمونه پنجم: منظور از ناصیه

«مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود - ۵۶)

### دیدگاه آیت‌الله طالقانی

ایشان "ناصیه" را کنایه از مرکز ظهور، تکامل و مغز انسان دانسته، نیز آنرا به معنای مراحل محسوس و واضح تکامل از طبیعت بسیط و مرکب عناصر بسوی غریزه و از آن بسوی مراحل ادراکات حسی و وهمی و خیالی تا ظهور عقل فطری و تکامل علمی دانسته‌اند از این رو می‌توان گفت که ایشان تلویحا نظریه تکاملی تکوین انسان را در اینجا نیز مورد اشاره قرار داده‌اند. (طالقانی: ۳۷/۱ بعد)

### دیدگاه علامه طباطبایی

ایشان منظور از ناصیه را موی جلوی سر و گرفتن آن را کنایه از کمال تسلط و نهایت قدرت دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۲/۱۰) زیرا اگر موی جلوی سر کسی گرفته شود، وی مقهور و تسلیم خواهد بود. (صدیق، ۱۴۲۰: ۳/۳۲۹)

### بررسی

آنچه که آیت‌الله طالقانی بدان اشاره کرده با نظر داشت آیه شریفه: "نَاصِيَةٌ كَاذِبَةٌ خَاطِئَةٌ (علق: ۱۶)" است چراکه ایشان استدلال می‌کند که آنچه کاذبه و خاطئه واقع می‌شود نه موی جلوی سر انسان، بلکه مغز اوست که متشکل از اعصاب بوده و دارای مراحل ادراکی است، از این رو ایشان آیه شریفه ۵۶ هود را با استناد به معنایی که برای آیه ۱۶ علق شد به معنای مغز انسان دانسته، اما باید توجه داشت که اساساً "ناصیه" نمی‌تواند به معنای مغز باشد زیرا آن، به معنای موی جلوی سر است و اینکه آیه ۱۶ علق صفاتی مانند کاذبه و خاطئه را به ناصیه نسبت داده از باب مجاز است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳/۵۹۹) زیرا صاحب ناصیه چنین صفاتی دارد نه خود ناصیه! (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۷۸۳) بدیهیست که در این صورت نمی‌توان به معنای مجازی این آیه تمسک جست و در جای دیگر قرآن هم "ناصیه" را به همین معنا دانسته و معانی دیگری مانند مغز و مرکز ادراکات را مدلول آیه شریفه بدانیم.

### نمونه ششم: معنای طحاها

وَ الْأَرْضِ وَمَا طَحَاها" (شمس: ۶)

### دیدگاه آیت‌الله طالقانی

ایشان در آیه شریفه؛ مواردی را نتیجه‌گیری کرده که بیشتر حالت احتمال دارد تا نتیجه قطعی، مانند خاستگاه زمین، خود فشرده بودن آن، راندن زمین که نتیجه آن حرکت وضعی زمین است، وقوع زمین، میان دو نیروی جذب و دفع که باعث حرکت انتقالی آن می‌شود، ثبوت و

تعادل زمین که ناشی از همان نیروهای یادشده است و جزآن که ایشان همه این موارد را از معنای ماده "طحا" برداشت می‌کند، عبارت ایشان این‌گونه است:

"آیه کوتاه و فشرده "و الْأَرْضِ وَ مَا طَحَاهَا"، با این تعبیرهای مبهم و فعل خاص، این حقایق را به صورت صریح یا ضمنی می‌رساند." (طالقانی، ۱۳۶۲: ۴/۱۱۰)

### دیدگاه علامه طباطبایی

ایشان "طحا" را به معنای گستردن و "ما" را به معنای "من" موصوله دانسته‌اند که به ذات باری تعالی بازگشت دارد، ایشان این مسئله که "ما" موصوله نباشد را نپذیرفته‌اند؛ دلیل ایشان سیاق آیات و دلالت "ما" در آیه شریفه "و نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا" است چراکه در این آیه شریفه "ما" بر ذات باری تعالی دلالت دارد نه چیز دیگر. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۲۹۷)

### بررسی

آیت الله طالقانی مواردی را به آیه شریفه نسبت داده که قطعیت آن مشخص نیست زیرا شواهدی که ایشان بر این مسئله ارائه داده کافی نیست، بویژه اینکه "ما" در آیه شریفه، طبق بیان علامه به ذات باری تعالی بازگشت دارد نه اینکه "ما" به معنای "آنچه" باشد! البته اگر این موارد صرف احتمال بود مانعی نداشت زیرا چه بسا این احتمالات صحیح باشد ولی انتساب چنین مواردی به آیه شریفه آن هم به صورت یقینی، جای تامل دارد، این در حالیست که علامه طباطبایی با تاکید بر دلالت لفظی، معنای "طحا" را صرفاً گسترش دانسته و معنای دیگری را برای این ماده لحاظ نکرده و "ما" را هم به قرینه آیه هفتم همین سوره، به معنای موصوله و اشاره به ذات باری تعالی دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۲۹۷)

### نمونه هفتم: میخ‌های زمین

وَ الْجِبَالِ أَوْ تَادًا (نبا - ۷)

### دیدگاه آیت‌الله طالقانی

ایشان ذیل آیه شریفه، به نظریه ایزوستازی اشاره می‌کند، مطابق این نظریه، تعادل زمین بر اثر تعادل بین مواد مذاب زیر پوسته زمین است که در زیر کوه‌ها ضخیم‌تر و در دریاها رقیق‌تر است و از طریق جابجایی این پوسته‌ها، تعادل در پوسته زمین، همچنان برقرار می‌ماند. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۳/۳)

### دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با نظر داشتِ ظاهر آیه، صرفاً به بیان این نکته پرداخته که به دلیل فوران آتشفشان‌ها، کوه‌ها به صورت کنونی و ظاهری میخی بر روی زمین در آمده و باعث سکون آتشفشان شده‌اند که البته همین مسئله را نیز به صورت احتمال مطرح می‌کنند، ایشان احتمالات دیگر را که برخلاف ظاهر الفاظ آیه شریفه است را رد می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۲/۲۰)

### بررسی

هرچند ممکن است نظریه ایزوستازی صحیح باشد اما در هر حال نظریه ایست که شاید بعدها خلاف آن اثبات گردد، لذا مناسب است چنین مواردی حداقل به صورت احتمال مطرح شوند.

### نتیجه

این نگاشته درباره رویکرد دو مفسر گرانقدر جهان تشیع یعنی علامه طباطبایی و آیت‌الله طالقانی در تفسیر علمی آیات قرآن گفت‌وگو کرد، بررسی‌ها از اتمام ویژه هر دو مفسر در تبیین آیات علمی قرآن خبر می‌دهد، زیرا ایشان در تلاشند تا معنای دقیق، برای این دست از آیات ارائه کنند، بویژه آیت‌الله طالقانی، چراکه ایشان سعی کرده تا دیدگاه‌های علمی را با آیات قرآن تطبیق داده و از این راه، بین دین و علم، پیوند برقرار سازد، ایشان در این باره، زحمات زیادی کشیده‌اند زیرا دیدگاه‌های علمی بسیاری را مطالعه کرده‌اند، حال اینکه بسیاری از این داده‌های علمی، چون مربوط به رشته‌های خاص مثل فیزیک، زیست‌شناسی و مانند آن هستند، فهم آن‌ها برای غیر

متخصصین آن رشته‌ها کمی مشکل است که از این نظر تلاش مفسر جای تقدیر دارد با این وجود اما آسیب‌هایی متوجه این رویکرد ایشان نیز هست، چراکه اولاً بسیاری از آیات علمی قرآن، به صورت کلی و معجم هستند و استناد نظریات علمی به آن، نیازمند بررسی بسیار دقیق و نظر داشت سیاق و سباق آیات است از این رو شاید بتوان گفت استناد یک دیدگاه علمی به آیه‌ای به صورت قطعی، کار دقیق و صحیحی نباشد، آسیب دوم هم اینکه به طور کلی، برخی نظریه‌های علمی، در گذر زمان و تکامل علوم تجربی دچار تغییر شده و صحت و سقم آن نیز مشخص و قطعی می‌گردد، چراکه اساساً چنین مواردی به صورت نظریه هستند، از این رو انتساب یک نظریه که صددرصد اثبات نشده به آیات قرآن، کار دقیقی نخواهد بود، در مثال‌های گذشته، بعضاً مشاهده شد که آیت الله طالقانی دچار دو آسیب یادشده بودند در حالیکه علامه طباطبایی ضمن ورود به مباحث علمی، اما بسیار با احتیاط، آیات علمی را معنا کرده و در انتساب نظریه‌های علمی به این آیات نیز همین روال را مد نظر قرار داده، همچنین در جای جای المیزان این مطلب مشاهده می‌شود که علامه پیش و پس از ذکر نکات علمی، آن‌ها را با مسائلی مانند توحید و معاد گره زده، به عبارت دیگر ایشان بر طریقی بودن آیات علمی قرآن به سوی عناصری چون توحید تأکید کرده، البته این مسئله در تفسیر پرتوی از قرآن به گونه دیگری رخ نشان داده زیرا نویسنده تلاش کرده تا تطبیق یافته‌های علمی با آیاتی از قرآن انجام پذیرد که هدف آن، بیشتر پیوند علم و دین و فراخوانی اقشار مختلف جامعه بویژه نسل جوان و تحصیل کرده، به قرآن از راه تبیین آیات علمی قرآن و پرده‌برداری از مدالیل علمی آن بوده است، نکته دیگر اینکه علامه توجه بسیار زیادی به سیاق و سباق آیات و دلالت‌های لفظی آن دارد همچنان‌که نظر ایشان درباره معنای "ما" در آیات ابتدایی سوره شمس که مبتنی بر همین مسئله است گذشت اما در مورد آیت الله طالقانی کمتر شاهد چنین دقتی هستیم، در عین حال علامه طباطبایی چنین رویکردی به آیات قرآن را اساساً تفسیر نمی‌داند بلکه آن را مصداقی از تطبیق عنوان کرده است.



## کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن فارس، أحمد، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت، دار صادر، سوم.
- ابوحجر احمد عمر، ۱۴۱۱ق، التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، بیروت، دارقتیبة، اول.
- اسعدی، محمد و همکاران، ۱۳۸۹ش، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیر، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اصفهان‌ی راغب، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم، اول.
- باربور ایان، ۱۳۹۴ش، علم و دین، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاه، تهران، نشر دانشگاهی، نهم.
- پاک نژاد سید رضا، ۱۳۴۹، اولین دانشگاه و آخرین پیامبر، تهران، کتابفروشی اسلامیة، اول.
- حسب‌النبی، منصور، ۱۴۱۶، الکنون الاعجاز العلمی فی القرآن، قاهره، دارالفکر العربی، سوم.
- حسین‌زاده، عبدالرضا، شریف پور، عنایت‌الله، ۱۳۹۰ش، ویژگی‌های علمی تفسیر المیزان، فصلنامه لسان مبین، شماره ۳.
- خاکپور حسین، ۱۴۴۰ق، تشخیص أضرار التفسیر العلمی من وجهة نظر العلامة الطباطبائی فی تفسیر المیزان، مجله آداب الکوفه، فصلنامه دانشکده آداب دانشگاه کوفه، شماره ۴۰.
- خولی امین، ۱۹۶۱م، مناهج تجدید فی النحو و البلاغه و الفسیر و الادب، بیروت، دارالمعرفه، اول.
- خویی، ابوالقاسم، ۱۴۳۰ق، البیان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، اول.
- دیاب محمود، ۱۴۰۸ق، الاعجاز الطبی فی القرآن الکریم، قاهره، دارالشعب، اول.
- ذهبی، محمد حسین، ۱۳۹۶ق، التفسیر و المفسرون، قاهره، دارالکتب الحدیثه، دوم.
- رشید رضا محمد، ۱۳۷۳ق، تفسیر المنار، قاهره، دارالمنار، اول.
- رضایی اصفهان‌ی محمد علی و دیگران، ۱۳۸۹، روش‌شناسی تفسیر علمی قرآن کریم، مبانی و اصول، تهران، نشر شهر تهران، اول.
- رضایی اصفهان‌ی، محمدعلی، ۱۳۷۵، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، قم، اسوه، اول.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت، کتاب مبین، اول.

- رومی فهد بن عبدالرحمن، ۱۴۰۷ق، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، عربستان سعودی، موسسه الرساله، اول.
- زیبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۲۲ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، کویت، تراث العربی، اول.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۱، *واقع نمایی گزاره‌های قرآنی*، قیسات، شماره ۲.
- سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۸۹، *زبان قرآن و مسائل آن*، تهران، سمت، اول.
- سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت، دارالفکر، اول.
- سید قطب، ۱۴۰۰ق، *فی ظلال القرآن*، قاهره، دارالشروق، اول.
- شاطبی ابراهیم بن موسی بن محمد اللخمی الغرناطی، ۱۴۱۷ق، *الموافقات*، قاهره، دار ابن عفان، اول.
- شاکر، محمد کاظم، ۱۳۸۲، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، اول.
- الشرقاوی عفت، ۱۹۷۹م، *الفکر الدینی فی مواجهة العصر*، بیروت، دارالعودة، اول.
- الشریف محمد ابراهیم؛ ۱۴۰۲ق، *اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر*، قاهره، دارالتراث، اول.
- شعبان، مروان وحید، ۲۰۰۶م، *الاعجاز القرآنی*، بیروت، دار المعرفه، اول.
- صدیق حسن خان، محمد صدیق، ۱۴۲۰ق، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، اول.
- طالقانی، محمود، ۱۳۶۲ش، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، چهارم.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴ش، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم، محمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، سوم.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵ش، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، سوم.
- طنطاوی جوهری، ۱۳۵۵ق، *الجواهر فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالفکر، اول.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، اول.
- العک، خالد عبد الرحمن، ۱۴۱۴ق، *اصول التفسیر و قواعدہ*، بیروت، دار النفائس، اول.
- علوی مهر حسین، ۱۳۸۱ش، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم، اسوه، اول.

- غزالی ابوحامد، ۱۹۷۸ م، *جواهر القرآن*، بیروت، دارالآفاق الجديدة، اول.
- غفاری غلامرضا، ۱۳۸۸، *منطق پژوهش تطبیقی، مجله مطالعات اجتماعی ایران*، سال سوم، ش ۴.
- قرضاوی یوسف، ۱۴۲۱ق، *کیف تتعامل مع القرآن العظيم*، قاهره، دارالشروق، سوم.
- مروه، یوسف، ۱۳۸۷ق، *العلوم الطبيعية فی القرآن*، بیروت، نشر مروه العلمیه، اول.
- مظاهری تهرانی بهاره، عباس مصلائی پور، فرزانه روحانی مشهدی، ۱۳۹۵ش، *درآمدی بر مبانی کلامی تفسیر علمی قرآن کریم، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، دانشگاه شهید بهشتی.
- معرفت، محمد هادی، ۱۴۱۸ق، *التفسیر و المفسرون*، مشهد، دانشگاه رضوی، اول.
- مکارم شیرازی، ناصر، بی تا، *قرآن و آخرین پیامبر*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- نقیسی، شادی، ۱۳۸۰، *تفسیر علمی بایدها و نبایدها*، تهران، آینه پژوهش.
- نکونام، جعفر، ۱۳۹۰، *درآمدی بر معناشناسی قرآن*، قم، دانشکده اصول دین، اول.
- نوفل، عبدالرزاق، ۱۳۹۳ق، *القرآن و العلم الحديث*، بیروت، دارالکتب العربی، اول.
- نهایندی، محمد، ۱۳۸۶، *نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه بعثت، اول.
- oxford dictionary. 2015. Oxford University Press.



## بررسی مفهوم «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبَّنَا» در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف از دیدگاه مفسران شیعه و سنی\*

□ عزت‌الله مولایی نیا\*\*

□ فاطمه ایمن شهیدی\*\*\*

### چکیده

در دین اسلام، شرک ورزیدن به خداوند متعال از گناهان کبیره محسوب می‌شود و اهمیت این موضوع تا جایی است که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (نساء: ۴۸). در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف، پس‌ازاینکه حضرت شعیب علیه السلام به قوم خود می‌فرماید: «وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا»، عبارتی را بیان می‌فرماید که شبهه برانگیز است. ایشان بلافاصله پس از جمله ذکرشده، می‌فرماید: «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبَّنَا»؛ این جمله این مفهوم را به ذهن متبادر می‌کند که حضرت شعیب علیه السلام و یاران وی در صورتی که خداوند اراده کند، به آیین کفر باز می‌گردند و از این مطلب مهم‌تر این نکته است که خداوند در شرایطی به کفر امر می‌فرماید. این مطلب، با آموزه‌های ادیان آسمانی به ویژه قرآن و سنت در تضاد است. مفسرین تلاش کرده‌اند به این شبهه پاسخ دهند ولی هرکدام به قسمتی از پاسخ پرداخته‌اند و جمع‌بندی کاملی انجام نشده است. در مقاله پیش رو دلایل متقنی را در رد این شبهه بر اساس روش توصیفی-تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای ارائه خواهیم داد.

کلیدواژه‌ها: آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف، رفع شبهه، امر خداوند به ایمان.

\*. تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۵/۳۰ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵.

\*\* . دانشیار دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (molaeiniya@gmail.com).

\*\*\*. دانشجو دکتری دانشگاه قم (shahedeiman@gmail.com).

## مقدمه

قرآن کریم برای هدایت مردم و رشد انسان‌ها نازل شده است. رشد انسان‌ها با ایمان قلبی آن‌ها به خداوند متعال گره خورده است و ایمان قلبی و یقین دارای ارزش بسیار بالایی است. قرآن کریم هر ایمانی را قلبی نمی‌داند بدین خاطر است که به اعراب می‌فرماید: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (حجرات: ۱۴)

در برخی از آیات قرآن کریم، مطلب به گونه‌ای بیان شده است که به ذهن انسان متبادر می‌شود که خداوند در شرایطی به کفر امر می‌کند. این موضوع با تمام براهین عقلی، قرآنی و سنت ناسازگاری دارد و محال است که خداوند متعال با اوصافی که ذکر شد، امر به چنین موضوع شیعی کند و بندگان را به ضلالت بکشاند. زیرا هدف آفرینش عبادت او و رسیدن به کمال است همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)

یکی از آیات مورد بحث، آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف است که سخن حضرت شعیب علیه السلام را این‌گونه بیان می‌کند: «قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ». قسمت بحث برانگیز این آیه شریفه «وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» است که حضرت شعیب علیه السلام در بازگشت به آیین ملتش، تبصره‌ای بیان می‌کند و آن، خواست خداوند متعال است و ما می‌دانیم که بر اساس مضامین دینی هیچ‌گاه خداوند به شرک امر نمی‌کند و خواست او بر این امر قرار نخواهد گرفت. به همین منظور آیه را از جهات مختلف محتوا، بلاغت و... مورد بررسی قرار خواهیم داد تا فهم درستی از آیه داشته باشیم.

## مفهوم‌شناسی «الا ان يشاء الله ربنا» در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف

در این آیه مبارکه، گویا حضرت شعیب علیه السلام فرموده اند؛ ما به دین شما باز نخواهیم گشت مگر

بررسی مفهوم «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف از... ۷۹

اینکه خداوند متعال بخواهد. این مطلب به گونه‌ای است که گویا خداوند در شرایطی امر به کفر می‌کند. آیه‌الله علم الهدی در امالی خویش، این آیه را جزو آیاتی می‌داند که بحث‌برانگیز است و باید محتوای آن به صورت دقیق مورد بررسی قرار گیرد تا جای هیچ گونه شبهه‌ای وجود نداشته باشد. ایشان تفسیرهایی را ارائه داده‌اند که این شبهه مرتفع گردد. (علم الهدی، ۱۹۹۸: ۴۰۲/۱) در پاسخ به این شبهه، چند احتمال متصور است که در ذیل بررسی می‌شود.

### ۱. مفسران شیعه و پاسخ آن‌ها به شبهه مورد نظر

مفسران شیعه با دلایل متقنی سعی کرده‌اند به این شبهه پاسخ دهند که این پاسخ‌ها به دودسته مفهومی و بلاغی تقسیم می‌شود.

#### ۱-۱. دلایل مفهومی

برخی مفسرین برای حل این شبهه، به بررسی محتوایی و مفهومی آیه رو آوردند، و تلاش کردند از طریق مزبور، این شبهه را مرتفع سازند. در ذیل به نقل و بررسی برخی نظرات می‌پردازیم.

#### ۱-۱-۱. ادب انبیای الهی

برای فهم این مطلب، بهتر است در قسمت قبلی آیه، یعنی؛ «وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا» غور قابل توجهی داشته باشیم. این قسمت، اعراض از مطالب قبلی است و درصدد این نکته است که مطلبی را که قبل از آن قطعی نبوده، به صورت قطع بیان کند. گویا فرموده: ما از بازگشت به آیین شما کراهت داریم، زیرا این برگشت مستلزم افترای به خدا است، بلکه چنین کاری را به هیچ وجه مرتکب نمی‌شویم.

این قسم سخن گفتن، با ادب انبیای الهی در تضاد است، و شبیه به گفتار افراد جاهل به مقام پروردگار است؛ و به همین دلیل است که حضرت شعیب عليه السلام اضافه می‌کند: «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ».

آری باید به این نکته ظریف اشاره کنیم که آدمی هرچقدر هم کامل باشد، باز جایز الخطاست، و ممکن است در اثر ارتکاب گناهی، دچار عقوبت پروردگار گردد (سلب عنایت از او شود)، و در نتیجه گمراه شود (طباطبایی، ۱۴۲۱: ۲/۵۲۵).

در ادب انبیای الهی، از زاویه دیگری می‌توان وارد بحث شد و آن اینکه خداوند متعال امکان ندارد امر به ضلالت بندگان کند زیرا خواست خداوند، اختیار داشتن بندگان در این امر است؛ پس هیچ‌گاه آنان را مجبور به کفر نخواهد کرد. «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» فقط به خاطر ادب در برابر ذات اقدس پروردگار آورده شده است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/۱۸۶)

شوکانی این آیه را مانند آیه ۸۸ سوره مبارکه هود می‌داند «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ» و می‌گوید این استثناء به جهت تسلیم در برابر خداوند آورده شده است. (شوکانی، ۱۴۱۴: ۲/۲۵۶)

این نکته، تأییدی بر همان مطلب پیشین است که انبیاء و اولیاء الهی، هیچ‌گونه استقلال ذاتی دارا نیستند و در حقیقت استقلال آن‌ها در طول استقلال و اذن خداوند متعال است. به همین دلیل همیشه و در تمام قرآن کریم، شاهد این اقرار از سوی انبیای الهی هستیم. این مطلب، بزرگ‌ترین درس برای ماست؛ به عبارت دیگر اولین قدم در سیر و سلوک فهم این مسئله است.

## ۲-۱-۱. احاطه کامل خداوند متعال

خداوند متعال بر عالم هستی احاطه کامل دارد؛ همچنین فقط اوست که نسبت به آینده احاطه کامل دارد. در نتیجه شایسته است در انجام تمام کارها از لفظ «ان شاء الله» استفاده شود. «وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا / إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا» (کهف: ۲۳ و ۲۴)

در حقیقت هیچ اتفاقی در این دنیا رخ نمی‌دهد مگر اینکه خدا بخواهد و اوست که بر همه چیز احاطه دارد. پس لازم بود که حضرت شعیب علیه السلام این جمله را بیان کند. (مدرسی،



بررسی مفهوم «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف از... ۸۱

در جمع‌بندی این مبحث باید گفته شود در حقیقت منظور حضرت شعیب علیه السلام این است که ما تابع فرمان خدا هستیم و کمترین سرپیچی از دستور او نداریم، بازگشت ما به هیچ وجه ممکن نیست، مگر اینکه خداوند این دستور را بدهد. و خداوند هیچ‌گاه چنین دستوری نمی‌دهد زیرا کسی از دستورش برمی‌گردد که علمش محدود باشد ولی خداوند به همه چیز احاطه کامل دارد پس امکان این موضوع وجود ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۶/۲۵۵)

به عبارت دیگر؛ انسان‌ها، اختیار تام و کاملی ندارند و بهترین سخن در این زمینه حدیث گهربار امام صادق علیه السلام است که می‌فرماید: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَلَا كُنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ قُلْتُ وَ مَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ مَثَلُ ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَهُ فَرَكَّبْتَهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَرَكَّبْتَهُ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۶۲)

همین مطلب، سبب توکل به خداوند متعال است و در آیات قرآن؛ همان‌طور که اشاره شد، مکرر به آن پرداخته شده است.

### ۳-۱-۱. حکیم بودن خداوند متعال

می‌توان «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» را این‌گونه ترجمه کرد؛ مگر اینکه خداوند الطافش را از ما منع کند و این‌گونه خوار شویم ولی چون این کار نفعی برای انسان محسوب نمی‌شود و خداوند حکیم است؛ کار بیهوده به هیچ‌عنوان از او سر نمی‌زند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/۲۲۰) در حقیقت باید گفت خداوند متعال تمام هستی را بر اساس حکمتش خلق کرد. حکمت خلق هستی، عبادت او و رسیدن به کمال است «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). حال اگر قرار باشد خداوند الطاف خویش را از ما بگیرد و ما به وادی کفر بعد از ایمان وارد شویم؛ در حقیقت حکمت خلق هستی زیر سؤال می‌رود و این غیرممکن است.

### ۴-۱-۱. تقیه

در این آیه ابوالفتوح رازی به این نکته اشاره می‌کند که می‌تواند خواست خداوند این باشد که

در مقام تقیه؛ ما کلمه کفر را اظهار کنیم و ایمان را مخفی بداریم. در این قسمت، نکته‌ای به ذهن خطور می‌کند و آن اینکه این موضوع در حق پیامبران الهی علیهم‌السلام روا نیست که این موضوع پیش‌تر پاسخ داده شد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۰۰/۸)

آیه الله علم الهدی با ذکر دلیل، به بیان همین مطلب می‌پردازد که می‌تواند با اکره و در مقام تقیه بازگشت قوم شعیب علیهم‌السلام صورت پذیرد. و آیه قبل «أَوْ لَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» این قول را تقویت می‌کند. البته این نکته را مدنظر قرار داده است که بازگشت قوم حضرت شعیب علیهم‌السلام است و خود ایشان را شامل نمی‌شود. «علم الهدی، ۱۴۳۱: ۲/۲۹۹ - ۳۰۰؛ علم الهدی، ۱۹۹۸: ۱/۴۰۵؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱/۲۳۸».

به نظر می‌رسد چون آیه مبارکه، حضرت شعیب علیهم‌السلام را از قومشان جدا نکرده است و هر حکمی بدهیم باید برای همه افراد تحت حکم، از جمله حضرت شعیب علیهم‌السلام بدهیم؛ نمی‌توانیم این قول و نظر را بپذیریم و دو حکم جداگانه بدهیم زیرا به نظر با آیه، همخوانی لازم را ندارد.

#### ۵-۱-۱. بررسی مفهوم ملت در آیه ۸۹ اعراف

منظور از ملت و آیین، شریعت و قوانین دینی است (نه امور اعتقادی). زیرا اعتقادات آنان درباره ذات و صفات خداوند نادرست بوده است اما پاره‌ای از قوانین زندگی آنان، خوب بوده است. پس در حقیقت آیه این‌طور بیان می‌کند که ما تابع شریعت شما نمی‌شویم مگر آنکه خداوند شریعت را نسخ کند و دستور پیروی از شریعت شما را بدهد. که این قول را از جبابی و قاضی نقل می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۹۱)

ابوالفتوح رازی، آیت الله علم الهدی علیه‌السلام و مازندرانی هم مانند برخی مفسرین به این نکته توجه می‌دهند که ملت، عبادات شرعی است که شرح و تفصیل آن آورده شد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱/۲۹۸؛ علم الهدی، ۱۴۳۱: ۲/۲۹۷ و ۲۹۸؛ همو، ۱۹۹۸: ۱/۴۰۲ و ۴۰۳؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱/۲۳۷)

می‌توان گفت در شریعت کفار، مواردی است که پیروی از آن‌ها ایرادی ندارد، پس اگر

بررسی مفهوم «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف از... ۸۳

خداوند امر کند، بازگشت به آن موارد واجب می‌شود. (طوسی، بی تا: ۴/۴۶۷)  
از میان مفسرین، آیه الله علم الهدی و طبرسی، این موضوع را به خوبی و عالمانه شرح داده‌اند. اگر سخن مفسرین را بپذیریم، در نتیجه از این جمله امر خداوند به شرک در هیچ حالتی برداشت نخواهد شد؛ گرچه این توجیه از نظر بنده بعید به نظر می‌رسد که در ذیل به صورت مستدل به آن اشاره خواهد شد.

کلمه ملت به معنای دین است و از آن جهت، ملت گفته شده است که از جانب خداوند، املا شده است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۶/۲۸۹) همچنین دیگر لغت‌شناسان هم به همین نکته اشاره کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۱/۱۷۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۴۷۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵/۷۰۰). گرچه در اساس، ملت را طریق سلوک می‌دانند. (زمخشری، ۱۹۷۹: ۶۰۵) اما به نظر می‌رسد در این آیه مبارکه همان‌طور که بیشتر لغت‌شناسان اشاره کرده‌اند، همان دین و آیین (کیش) باشد.

#### ۶-۱-۱. ایمان آوردن کفار

در توجیه آیه «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»، ایمان آوردن کفار را مطرح کرده‌اند. به آیین شما باز نمی‌گردیم مگر اینکه شما به آیین حق رو بیاورید و در این صورت همه ما تابع یک دین می‌شویم. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۹۲)

ابوالفتوح رازی هم با جملات دیگری به همین مفهوم اشاره کرده است: «مگر اینکه خداوند شمارا به دین ما سوق دهد و دیگر در این حالت دین ما و شما یکی خواهد شد». (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۸/۳۰۰)

در حقیقت خواست خداوند را به وسیله «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»، معلق می‌کند و این جمله را «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» به عنوان تعلیل آورده است. گویا می‌خواهد بیان کند غیر این دو حالت برگشت ما و عدم برگشت ما به آیین شما، ممکن است قسم سوم وجود داشته باشد. و آن اینکه شما به راه حق بیایید. (گنابادی، ۱۴۰۸: ۲/۱۹۵)

گرچه این مسئله هیچ‌گاه به اجبار از ناحیه خداوند صورت نمی‌پذیرد زیرا قرآن کریم

می فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا» (یونس: ۹۹؛ علم الهدی، ۱۴۳۱: ۲/۲۹۹ و ۲۹۸؛ علم الهدی، ۱۹۹۸: ۱/۴۰۳ و ۴۰۴؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱/۲۳۷) این نظر و رای را نمی توان پذیرفت چراکه اولین شرط برای پذیرفتن یک نظر این است که با ظاهر آیه تناقضی نداشته باشد درحالی که این گونه نیست و ضمائری که در آیه استفاده شده است اصلاً به ایمان آوردن کفار باز نمی گردد.

#### ۷-۱-۱. اجبار

می توان «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» را این گونه توجیه کنیم که ما به دین شما داخل نمی شویم مگر اینکه خداوند به شما قدرتی دهد که بتوانید ما را به وسیله اجبار داخل در دین خود کنید که مؤید این قول همان جمله «أَوْ لَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۹۱) ابوالفتوح رازی هم به همین نکته اشاره کرده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۸/۳۰۰).  
(این توجیه بسیار نزدیک به تقیه است ولی مفسرین در دو توجیه جداگانه از آن ها یاد کرده اند).

#### ۲-۱. دلایل ادبی و بلاغی

همان طور که پیش از این اشاره شد دسته دوم پاسخ هایی که مفسران به این شبهه داده اند از جنبه ادبی و بلاغی است که در ذیل به آن ها اشاره خواهد شد.

#### ۱-۲-۱. مرجع ضمیر «فیها»

طبرسی هم به همین نکته اشاره می کند و به نحو کامل تری برداشت خود را از آیه بیان می کند: «ما از قریه شما بیرون می رویم و دیگر به آن باز نمی گردیم. مگر زمانی که خداوند قدرتی به ما عنایت کند که با پیروزی داخل شهر شویم.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۹۱ و ۶۹۲) همچنین ابوالفتوح رازی، شوکانی، شیخ طوسی، آیه الله علم الهدی، مازندرانی و مغنیه هم در تفاسیر خویش به این تکتک اشاره می کنند. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۸/۲۹۹؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۲/۲۵۶؛ طوسی: ۴/۴۶۸؛ علم الهدی، ۱۴۳۱: ۲/۲۹۸؛ علم الهدی، ۱۹۹۸: ۱/۴۰۳؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱/۲۳۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/۳۶۲)

## ۲-۲-۱. تقدیم و تأخیر در آیه

این توجیه را فقط آیه الله علم الهدی و ابوالفتح رازی ارائه داده‌اند. آن‌ها بر این باورند که تقدیم و تأخیری در آیه رخ داده است. در اصل آیه، بدین گونه بوده است: «لنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ أَوْ لَتَعُودَنَّ فِي مَلَّتِنَا» که در این صورت، استثناء در کلام کفار قرار می‌گیرد. و در کلام حضرت شعیب رضی الله عنه دیگر استثنایی وجود نخواهد داشت؛ (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸/۸: ۲۹۹؛ علم الهدی، ۱۴۳۱: ۲/۲۹۸؛ علم الهدی، ۱۹۹۸: ۱/۴۰۳)

## ۲-۲-۳. آوردن «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» بر طریق تبعید

در حقیقت خداوند متعال در صدد این مطلب است که به خواننده القاء شود چنین بازگشتی امکان‌پذیر نیست. مانند آیه «لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ»، همان‌طور که هیچ‌گاه شتر (طناب کلفت) از سوراخ سرسوزن عبور نمی‌کند؛ خواست خداوند هم هیچ‌گاه بر بازگشت به کفر تعلق نمی‌گیرد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۹۱) ابوالفتح رازی، شیخ طوسی و مغنیه هم به همین نکته اشاره می‌کنند. (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۸/۲۹۹؛ طوسی، بی‌تا: ۴/۴۶۷ و ۴/۴۶۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/۳۶۲) شوکانی هم علت آوردن آیه را بر طریق تبعید، محال دانستن این کار از جانب خداوند متعال می‌داند. (شوکانی، ۱۴۱۴: ۲/۲۵۶)

به بیانی دیگر می‌توان گفت، مؤمنان بازگشت به کفر را که وجود نداشته است، به مشیت خداوند متعال در این باب که می‌دانستند هرگز وجود نخواهد یافت مربوط ساخته‌اند (از باب تعلیق بر محال مثل «حتی یلج الجمال فی سم الخیاط») زیرا تعلق اراده و خواست خداوند به بازگشت آن‌ها به کفر محال و خارج از حکمت می‌باشد. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/۴۵۳)

به بیانی ساده‌تر، بازگشت به کفر را به مطلبی تعلیق کرده است که امکان ندارد رخ دهد پس در حقیقت «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» بر طریق تبعید ذکر شده است و مانند آیه ۳۰ سوره مبارکه اعراف هست که ذکر شد. در تفاسیر دیگر هم به این مطلب اشاره شده است. (مغنیه، ۱۴۲۵: ۲۰۷؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱/۲۳۷)

در نتیجه «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» به خاطر بریده شدن طمع کفار به بازگشت حضرت شعیب عليه السلام و قوم ایشان، آورده شده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۲۰) شبر و قمی مشهدی هم در تفسیرشان به همین نکته اشاره کرده است. (شبر، ۱۴۱۰: ۱۷۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵/ ۱۳۹) این نظر کاملاً منطقی است و با ظاهر آیه هیچ‌گونه تناقضی ندارد. در نتیجه می‌تواند یکی از پاسخ‌ها به حل شبهه مورد نظر باشد.

## ۲. مفسران اهل سنت و پاسخ آن‌ها به این شبهه

در قسمت دوم به تفاسیر اهل سنت رجوع کرده و نظرات علمای این مذهب را در خصوص شبهه مورد نظر مورد بررسی قرار خواهیم داد. در این بخش پاسخ‌ها به دودسته دلایل مفهومی و بلاغی تقسیم خواهد شد که در ذیل آمده است.

### ۲-۱. دلایل مفهومی

برخی مفسرین برای حل این شبهه، به بررسی محتوایی و مفهومی آیه رو آوردند، و تلاش کردند از طریق مزبور، این شبهه را مرتفع سازند. در ذیل به نقل و بررسی برخی نظرات می‌پردازیم.

#### ۲-۱-۱. ادب الهی

برای توضیح مبسوط‌تر بهتر است به تاریخ توجهی داشته باشیم؛ در طی تاریخ انبیای الهی هم با خطاهایی که از ایشان سرزده است، دچار محرومیت‌هایی شده است مانند تأخیر در پیاده شدن از مرکب نزد پدر، توسط حضرت یوسف عليه السلام؛ گرچه خطاها با لفظ ترک اولی شناخته می‌شوند و گناه محسوب نمی‌شوند. ولی باید توجه داشت که در هر مقام و موقعیت، بازهم توجه کامل به خداوند و عدم استقلال خویش را فراموش ننماییم که در غیر این صورت دچار تبعات ناگواری خواهیم شد.

ابن عاشور همین نظر را تأیید می‌کند و «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» را نشانه ادب حضرت

بررسی مفهوم «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف از... ۸۷

شعيب رضي الله عنه در برابر خداوند متعال می‌داند و بر این عقیده است که ایشان، با این جمله، امور خود و قومش را به خداوند واگذار کرده است. زیرا فقط خداوند است که علم قطعی به آینده دارد در نتیجه ادب حکم می‌کند که علم آینده را به خداوند متعال واگذار کنیم. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۱۹۹)

این سخن ابن عاشور را نمی‌توان به راحتی پذیرفت زیرا انبیای الهی به اذن خداوند به درجه حقانیت رسیده بودند و به بسیاری از امور واقف بوده و بر اساس همین علم، به اموری دست می‌زدند.

## ۲-۲-۱. احاطه کامل خداوند متعال

در حقیقت هیچ اتفاقی در این دنیا رخ نمی‌دهد مگر اینکه خدا بخواهد و اوست که بر همه چیز احاطه دارد. پس لازم بود که حضرت شعيب رضي الله عنه این جمله را بیان کند. (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱/۵۳۳)

برخی به دلیل همین عقیده؛ که هیچ چیز در آینده از قطعیت برخوردار نیست، همیشه و در همه کارها از لفظان شاء الله استفاده می‌کنند. ابن عاشور در همین رابطه، مطلبی را از قول اشعری و محمد بن عبدوس می‌آورد و می‌گوید، این افراد می‌گویند من انشاء الله مؤمن هستم؛ زیرا بر این عقیده‌اند که کسی از خاتمه کار خویش خبر ندارد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۱۹۹)

ابن کثیر در این باره می‌گوید: «وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا»، علاوه بر رد خواسته کفار، به این نکته اشاره می‌کند که خداوند بر همه چیز احاطه دارد. به بیانی دیگر؛ فقط اوست که می‌داند در آینده چه اتفاقی می‌افتد و مردم به کدام سمت و سو حرکت می‌کنند. و به همین دلیل است که در ادامه آیه می‌فرماید: «عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا». (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳/۴۰۲)

قاسمی هم به این نکته اشاره می‌کند که «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» بدین خاطر آمده است که فقط خداوند است که می‌داند در آینده چه اتفاقاتی رخ می‌دهد و اوست که بر اساس استعدادهايمان ما را تربیت می‌کند. (قاسمی، ۱۴۱۸: ۵/۱۴۹)

طبرانی در تفسیر کبیر به تکمیل این مطلب می‌پردازد و می‌گوید باید علم آینده را به

خداوند متعال واگذار کنیم و نقل کرده است که برخی گفته‌اند، شاید زمانی برسد که مؤمنین با اجبار به آیین کفر بازگردند و در زبان اظهار به کفر کنند علی‌رغم اینکه قلبشان به وسیله ایمان آرام گرفته است. (طبرانی، ۲۰۰۸: ۱۷۱/۳)

زحیلی به شکل دیگری مطلب را ذکر می‌کند و اشاره می‌کند که امر خویش را باید به خداوند حکیم بسپاریم و شایسته نیست قصد انجام کاری را بدون لفظ «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» داشته باشیم زیرا فقط اوست که احاطه کامل به آینده دارد. (زحیلی، ۱۴۲۲: ۱/۶۹۳)

علاوه بر این، «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» می‌تواند کنایه از دعا کردن بر دوام ایمان باشد مانند آیه ۸ سوره مبارکه آل عمران که می‌فرماید: «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا». (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۹۹/۸)

ثعالبی این نظر را تایید می‌کند و این آیه را تمسک کردن به لطف خداوند متعال می‌داند. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵۷/۳)

### ۳-۱-۲. حکیم بودن خداوند متعال

زمخشری بیان می‌کند که برگشت به آیین کفر، هیچ نفعی به انسان‌ها نمی‌رساند و کار بیهوده و عبثی است. از طرف دیگر خداوند شخص حکیم است و کار عبث از او سر نمی‌زند. پس در حقیقت حضرت شعیب علیه السلام در صدد این مسئله بوده است که با این سخن طمع کفار را از بازگشت مؤمنان به آیین آنان قطع کند و این‌گونه نتیجه بگیرد که این بازگشت، محال است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۳۰/۲)

### ۴-۱-۲. قضا و قدر الهی

برخی موارد در حیطه تقدیر ما رقم می‌خورد. و فرار از قضای الهی امکان ندارد همان‌طور که امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرمودند از قضای الهی به قدر الهی پناه می‌برم، در این آیه هم این فرض متصور است.

میبدی در مورد «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» می‌گوید؛ مگر اینکه در علم خداوند، این‌گونه باشد که ما به سمت شما بازگردیم. برخی گفته‌اند که پیامبر هیچ‌گاه کافر نبوده است در پاسخ می‌گوییم



بررسی مفهوم «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف از... ۸۹□

«عود» می‌تواند به معنا ابتدا استفاده شود (صیوررت)؛ البته پاسخ دیگری هم به این مسئله می‌توان داد و آن اینکه خطاب با قوم حضرت شعیب علیه السلام است و خود ایشان شامل خطاب نمی‌شوند. (میبدی، ۱۳۷۱: ۳/۶۷۸)

ثعالبی هم منظور از «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» را قضای الهی می‌داند و به این نکته اشاره می‌کند که این برگشت برای مؤمنان امکان دارد ولی برای حضرت شعیب علیه السلام به دلیل اینکه ایشان دارای مقام عصمت هستند، محال می‌باشد. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳/۵۶)

ابن عاشور از دید فلسفی وارد بحث می‌شود و می‌گوید؛ مگر اینکه خداوند این برگشت به کفر را در تقدیر ما قرار داده باشد که عقلاً محال نیست و خداوند «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» است ولی شرعاً این موضوع محال است و ارتداد نامیده می‌شود. زیرا حضرت شعیب علیه السلام نبی خداوند متعال هستند و انبیاء دارای درجه عصمت هستند. و اینکه خداوند بخواهد عصمت را از نبی خویش سلب کند عقلاً محال است بنابراین این واقعه شرعاً محال است. که در آیه ۶۵ سوره مبارکه زمر بیانی رسا در رابطه با همین موضوع دارد «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ». (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۱۹۹)

دینوری «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» را، گرفتن معرفت از قلب انسان‌ها می‌داند و باعث می‌شود آن‌ها به کفر بازگردند. (دینوری، ۱۴۲۴: ۱/۲۶۹) و این نکته‌ای است که در قضای الهی محفوظ است و کسی جز او نمی‌داند. سمرقندی هم به همین نکته اشاره کرده است. (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱/۵۳۳)

به بیانی دیگر ممکن است مقدر شود که خداوند امر به موضوعی کند و مطالب قبل از آن، منسوخ گردد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴/۳۱۷)

#### ۵-۱-۲. تقیه

تقیه زمانی است که از ترس جان و برای حفظ اصل اسلام ایمان را در دل مخفی کرده و بروزی نداشته باشد.

آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف بایبانی مطرح نشده است که نشان دهد خداوند متعال این

بازگشت را می‌خواهد، پس ما باید این جمله را بر اینکه این کفر از جانب خود ما ظاهر می‌شود؛ حمل کنیم. به بیانی دیگر ممکن است کفار، قصد قتل ما را داشته باشند و ما در آن شرایط، اظهار به کفر کنیم. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱۷/۱۴)

بغوی هم به این نکته اشاره می‌کند که این احتمال بازگشت به کفر، حضرت شعیب علیه السلام را شامل نمی‌شود بلکه منظور قوم حضرت شعیب علیه السلام است. (بغوی، ۱۴۲۰: ۲/۲۱۵)

#### ۲-۱-۶. بررسی مفهوم ملت در آیه ۸۹ اعراف

فخر رازی از جایی ذکر می‌کند که این آیین و ملتی که از بازگشت به آن سخن رفته است، منظور شریعتی است که اختلاف داشتن بندگان در عمل به دستورات آن جایز است. به عبارت دیگر ما ممکن است به آیین شما داخل شویم ولی فقط برخی از احکامی را که شما انجام می‌دهید، انجام می‌دهیم و این بدین خاطر است که هنوز آن احکام نسخ نشده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱۷/۱۴)

#### ۲-۱-۷. ایمان آوردن کفار

در حقیقت خواست خداوند را به وسیله «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»، معلق می‌کند و این جمله را «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» به عنوان تعلیل آورده است. گویا می‌خواهد بیان کند غیر این دو حالت برگشت ما و عدم برگشت ما به آیین شما، ممکن است قسم سوم وجود داشته باشد. و آن اینکه شما به راه حق بیایید.» (بقاعی، ۱۴۲۷: ۳/۶۹ و ۷۰)

#### ۲-۲. دلایل ادبی و بلاغی

برخی مفسرین دلایلی را در توجیه و حل شبهه مطرح شده در مورد آیه مزبور، بیان کردند که جنبه بلاغی دارد. این مفسرین تلاش کردند از ادبیات عرب در حل این مسئله استفاده کنند.

#### ۲-۲-۱. مرجع ضمیر «فیها»

در آیه ۸۸ سوره مبارکه اعراف، قرآن کریم می‌فرماید: «لَتُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ» که منظور

بررسی مفهوم «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف از... ۹۱

در اینجا خارج کردن از قریه است. پس در جمله «وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» هم می‌تواند منظور همان باشد. به بیانی دیگر؛ اینکه ما به آن قریه باز نخواهیم گشت مگر اینکه خداوند متعال بخواهد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱۷/۱۴)

در رابطه با صحت این نظر و پذیرفتن آن باید تأمل کرد، زیرا کلمه ملت نزدیک‌تر از قریه است و در ادبیات عرب، ضمیر به نزدیک‌تر برمی‌گردد. پس باید دلیل متقنی داشته باشیم تا ضمیر «ها» را به قریه بازگردانیم.

### ۲-۲-۲. آوردن «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» بر طریق تبعید

فخر رازی دلیل محکمی اقامه می‌کند و به این نکته مهم توجه می‌دهد که «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»، بر طریق تبعید ذکر شده است. مانند اینکه ما بگوییم فلان کار را نمی‌کنیم مگر اینکه زمین بالای سر ما قرار گیرد؛ و مشخص است که در این حالت، نفی اصل آن مطلب مورد نظر ما نبوده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱۷/۱۴)

به بیانی ساده‌تر، بازگشت به کفر را به مطلبی تعلیق کرده است که امکان ندارد رخ دهد پس در حقیقت «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» بر طریق بعید ذکر شده است و مانند آیه ۳۰ سوره مبارکه اعراف هست که ذکر شد. در تفاسیر دیگر هم به این مطلب اشاره شده است. (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱/۵۳۳) این نظر کاملاً منطقی است و با ظاهر آیه هیچ‌گونه تناقضی ندارد. در نتیجه می‌تواند یکی از پاسخ‌ها به حل شبهه مورد نظر باشد.

### ۲-۲-۳. اَلَا ان يَشَاءَ اللهُ؛ قضیه شرطیه

«إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»، یک قضیه شرطیه است و در مقام بیان خواست خداوند یا بالعکس آن نیست. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳/۴۰۲) برای نمونه در قرآن کریم خداوند بارها فرموده است «اقِمُوا الصَّلَاةَ»، و جزئیات نماز را ذکر نکرده است زیرا در مقام بیان جزئیات نماز نبوده است.

### ۳. اشتراکات و افتراقات تفاسیر شیعه و سنی در مورد شبهه موردنظر

همان‌طور که به‌صورت جداگانه نظرات مفسران شیعه و اهل سنت بیان شد، ملاحظه گردید که در قسمت دلایل مفهومی؛ مفسران اهل سنت دو تفاوت عمده با شیعه داشتند؛ قضا و قدر الهی را هم به‌عنوان یک توجیه در مورد شبهه موردنظر بیان داشتند و همچنین اجبار را جزو دلایل مفهومی به‌شمار نیاوردند.

این نظر و رای علما اهل سنت شاید از این منظر باشد که کسانی مانند ابن عاشور حسن و قبح عقلی را نمی‌پذیرند، بدین خاطر محال شرعی با محال عقلی برای ایشان دو مقوله جداگانه است. از نظر ما، این نظر نمی‌تواند صحیح باشد. به‌عبارت‌دیگر عقل و شرع همواره یکدیگر را تأیید می‌کنند.

در مورد دلایل بلاغی و ادبی؛ علمای اهل سنت توجیه تقدیم و تأخیر در آیه را مطرح نکرده‌اند ولی توجیه قضیه شرطیه بودن آیه موردنظر را یکی از توجیحات شبهه موردنظر می‌دانند که علمای شیعه به آن اشاره‌ای نکرده‌اند.

توجیه تقدیم و تأخیر در آیه شاید نتواند موردقبول واقع شود؛ زیرا کفار، اعتقاد به خداوند نداشته‌اند که بر خود لازم بدانند از لفظ «الا ان یشاءالله» استفاده کنند. به‌عبارت‌دیگر چنین تقدیم و تأخیری نمی‌تواند صورت گرفته باشد.

در دودسته پاسخ مفهومی و بلاغی غیر از موارد یادشده، تفاوتی بین مفسران شیعه و اهل سنت به چشم نمی‌خورد و به موارد مشابهی اشاره کردند.

### ۴. مفهوم رب و در کنار هم آمدن رب و الله

سؤالی که در این قسمت مطرح می‌شود؛ این است که چرا حضرت شعیب علیه السلام نام الله و رب را باهم آورد؟

حضرت شعیب علیه السلام با این سخن خود، بر نکته‌ای دقیق و ظریف تأکید می‌کند و آن اینکه معبود همان کسی است که امور انسان‌ها را اداره می‌کند. در حقیقت، شأن رب جدای از

معبود نیست. (طباطبایی، ۱۴۲۱: ۲/۵۲۵)

به بیانی دیگر می‌توان گفت؛ آوردن وصف رب بدین خاطر است که تعریضی باشد بر اینکه خداوند ولی کسانی است که ایمان آورده‌اند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۲۰۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۶/۵)

این مطلب از نظر خواننده شاید واضح باشد که رب و الله یکی است. و برای او سوالی ایجاد شود که چرا این مطلب درآیه ذکر شده است؟

در پاسخ باید گفت: گرچه این موضوع برای مردم امروز واضح است ولی کفار، خداوند را به عنوان خالق آسمان‌ها و زمین قبول داشته‌اند و بر این باور بودند که مدبر عالم بت‌ها و اصنام هستند. آیات فروانی در قرآن کریم به این موضوع اشاره دارد. (ر.ک: عنکبوت: ۶۱؛ همان: ۶۳؛ زخرف: ۹؛ زمر: ۳۸؛ لقمان: ۲۵) باید توجه داشت تنها کسی که مدبر کل عالم هستی است، خداوند بخشنده و مهربان است و هیچ‌کس غیر او با توجه به تأکید صریح قرآن کریم نمی‌تواند تدبیر عالم را به دست بگیرد. در آیات بسیاری به تدبیر خداوند حکیم اشاره شده است. (ر.ک: رعد: ۲؛ همان: ۵؛ همان: ۸؛ همان: ۱۱؛ همان: ۱۶ و...).

## نتیجه

قرآن کریم برای هدایت انسان‌ها به سوی نور و خارج شدن از ظلمات، نازل شده است و دارای بطون مختلفی است. هر انسانی در هر دوره و زمانی قادر است در حد فهم خویش و ظرفیتی که نفس او برای دریافت معارف قرآن کریم به وسیله تهذیب، به آن دست یافته است؛ نور قرآن کریم را درک کند.

همان طور که در متن پژوهش به صورت تفصیلی به همراه شواهد قرآنی، توضیح داده شد؛ هیچ‌گاه خداوند مسیر انسان‌ها را به سوی هدایت نخواهد بست زیرا با حکمت خلقت او سازگار نیست.

در این پژوهش، آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف مورد بررسی قرار گرفت و دستاوردهایی به

همراه داشته است که با دلایلی متقن ما را بدان سو می برد که مفهوم «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» در این آیه، امر خداوند به کفر نیست. این دلایل اعم از دلایل محتوایی و بلاغی است. در راستای رفع این شبهه، یکسری دلایل محتوایی و بلاغی ذکر شد و در ذیل اقوال، دلایلی در پذیرش یا رد قول مورد نظر ذکر شد. از دلایل محتوایی و مفهومی؛ قول اول، دوم و سوم در کلام مفسران شیعه و سنی بنا به دلایلی که ذکر شد، صحیح است و از بین دلایل بلاغی فقط دلیل آوردن الا ان یشاء الله ربنا بر طریق تبعید را می توان پذیرفت. البته تفاوت هایی در نظرات مفسران شیعه و سنی به چشم می خورد که در قسمت اشتراکات و افتراقات بدان پرداخته شد و نکاتی بیان شد.

با تمام این اختلافات، این پژوهش درصدد بیان این مطلب بوده است که از آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف، امر خداوند به کفر در هیچ شرایطی برداشت نمی شود و آیه در مقام بیان خواست خداوند نبوده است. (توضیحات تفصیلی آن در مقاله پیش رو، ارائه شده است).

## کتابنامه

- .....
- القرآن الکریم، ترجمه: مشکینی اردبیلی، علی، قم، نشر الهادی، دوم، ۱۳۸۱ ش.
- ابن بابویه، محمد بن علی، توحید، مصحح: حسینی، هاشم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دار بیدار للنشر، اول، ۱۳۶۹ ش.
- ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير و التنوير، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، اول، ۱۴۲۰ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۹ ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی، اول، ۱۴۰۸ ق.
- ألوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۵ ق.
- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۰ ق.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، بیروت، دار الکتب العلمیه، سوم، ۱۴۲۷ ق.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر، اول، ۱۴۱۴ ق.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۱۸ ق.
- دینوری، عبدالله بن محمد، الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیه، اول، ۱۴۲۴ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالقلم، اول، ۱۴۱۲ ق.
- زحیلی، وهبه، التفسیر الوسیط، دمشق، دارالفکر، اول، ۱۴۲۲ ق.

- زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغه، بیروت، دار صادر، اول، ١٩٧٩م.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التاویل، بیروت، دار الکتب العربی، سوم، ١٤٠٧ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، بیروت، دار الفکر، اول، ١٤١٦ق.
- شیر، عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، قم، موسسه دار الهجرة، دوم، ١٤١٠ق.
- شوکانی، محمد، فتح القدر، دمشق، دار ابن کثیر، اول، ١٤١٤ق.
- صافی، محمود، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة، دمشق، دار الرشید، چهارم، ١٤١٨ق.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، دوم، ١٣٩٠ش.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، تفسیر القرآن العظیم، اربد، دار الکتب الثقافی، اول، ٢٠٠٨م.
- طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، قم، حوزه علمیه قم، اول، ١٤١٢ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، سوم، ١٣٧٢ش.
- طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، سوم، ١٣٧٥ش.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول، بی تا.
- علم الهدی، علی بن حسین، امالی المرتضی، قاهره، دار الفکر العربی، اول، ١٩٩٨م.
- \_\_\_\_\_، نفائس التاویل، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، اول، ١٤٣١ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، سوم، ١٤٢٠ق.
- فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک، اول، ١٤١٩ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، دوم، ١٤١٥ق.
- قاسمی، جمال الدین، محاسن التاویل، بیروت، دار الکتب العلمیه، اول، ١٤١٨ق.
- قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ششم، ١٤١٢ق.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ١٣٦٨ش.



بررسی مفهوم «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» در آیه ۸۹ سوره مبارکه اعراف از... □۹۷

---

گنابادی، سلطان محمد، بیان السعادة في مقامات العبادة، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، دوم، ۱۴۰۸ق.

مدرسی، محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین، اول، ۱۴۱۹ق.  
مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۶۸ش.

مغنیه، محمد جواد، التفسیر المبین، قم، دار الکتب الاسلامیه، سوم، ۱۴۲۵ق.  
مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، دهم، ۱۳۱۸ش.  
میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، امیرکبیر، پنجم، ۱۳۷۱ش.



## تفسیر تطبیقی آیه «صادقین» در تفاسیر امامیه و زیدیه\*

□ فاطمه زاهدی \*\*

□ سید محمدعلی داعی نژاد \*\*\*

### چکیده

آیه نوزدهم سوره توبه، مشهور به آیه «صادقین» است. شأن نزول آن، بیان فضلت و برتری پیامبر اسلام ﷺ است. شماری از مفسرین امامیه معتقدند که بر پایه‌ی دلالت التزامی و توسع معنایی، این آیه را می‌توان دال بر عصمت ائمه اطهار نیز قلمداد نمود. لازم به ذکر است که در میان مذاهب اسلامی مذهب امامیه قائل به عصمت امامان هستند. از نظر امامیه همه امامان معصوم‌اند ولیکن زیدیه عصمت را منحصر به اصحاب کساء دانسته و به ائمه‌ی دیگر قابل تسری نمی‌دانند. هردو گروه نیز استدلال‌های خاص خود را دارند. مقاله پیش رو، تلاش می‌کند بر پایه‌ی تفسیر تطبیقی آیه «صادقین» به این پرسش که آیا می‌توان بر مبنای این آیه، طبق تفاسیر امامیه و زیدیه، استدلال متقن و موجهی برای عصمت ائمه اهل‌البیت ارائه نمود یا خیر؟ نشان خواهد داد که استدلال امامیه بر اساس این آیه در راستای اثبات عصمت ائمه‌ی اهل‌البیت و گستره شمول آن، قابل دفاع‌تر از دیدگاه زیدیه است که عصمت را منحصر به اصحاب کساء می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: آیه «صادقین»، ائمه، عصمت، امامیه، زیدیه، روایات، مفسران.

\*. تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۵/۱۵ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰.

\*\* دکتري تفسیر تطبیقی قرآن (نویسنده مسئول) (fatemezahedi888@gmail.com).

\*\*\* عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه و مدیر گروه فلسفه و کلام (daeinejad85@gmail.com)..

## ۱. طرح مسئله

عصمت ائمه‌ی اهل‌البیت، یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل کلامی در میان مذاهب اسلامی بوده است. شماری از مذاهب اسلامی مثل؛ امامیه نسبت به ائمه اهل‌البیت علیهم‌السلام و زیدیه نسبت به اصحاب کساء، معتقد به عصمت هستند اما شماری دیگر مثل؛ مذاهب اهل سنت و جماعت قائل به عدم عصمت‌اند. معتقدین به عصمت، دلایل مختلفی بر اعتقاد خویش ارائه کرده‌اند که می‌توان تمامی این دلایل را به دو گروه عمده دسته‌بندی کرد: دلایل عقلی و دلایل نقلی.

دلایل عقلی طیف وسیعی از استدلال‌ها را شامل می‌شوند که در منابع کلامی بیان شده است. دلایل نقلی اما به دودسته قرآنی و روایی قابل قسمت‌اند. یکی از دلایل نقلی-قرآنی، استدلالی است که بر اساس آیه نوزدهم سوره توبه ارائه شده است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹). شأن نزول این آیه، هرچند که صراحت ندارد ولی از سیاق آیه قبلی چنین استفاده می‌شود که به یک رویداد تاریخی‌ای اشاره دارد که در عهد پیامبر اسلام اتفاق افتاده است.

ماجرا از این قرار بوده که سه نفر از مسلمانان به نام‌های؛ کعب بن مالک، مرارت بن ربیع و هلال بن امریه، نه از روی نفاق، که به دلیل سستی و تن‌آسایی از مشارکت در غزوه تبوک امتناع ورزیده و از همراهی با پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خودداری می‌کنند. بعد از اندک زمانی اما، دچار پشیمانی و عذاب وجدان می‌شوند.

آنگاه که پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، از جنگ باز می‌گردد هر سه، به منظور عذرخواهی خدمت آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌رسند، پیامبر اما نه تنها با آن‌ها سخنی نمی‌گوید که به مسلمانان نیز دستور می‌دهد هیچ‌کس با آن‌ها، سخن مگوید. پس از دستور پیامبر، آن سه نفر در عزلت مطلق اجتماعی قرار گرفتند، تا بدان‌ها که فرزندان‌شان از آن‌ها دوری جسته و همسران‌شان نیز خدمت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسیدند تا از شوهرانشان جدا شوند. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هرچند به آن‌ها اجازه جدایی را نداد، اما سفارش کرد که همچنان از آن‌ها دوری گزینند. (طبرسی: ۱۳۷۲: ۵/ ۱۲۰).

در آخر، آن سه نفر، شهر را به مقصد کوه‌های اطراف مدینه ترک کردند در حالیکه از همدیگر نیز جدا شده بودند. حدود پنجاه روز، هرکدام در تنهایی خویش گریه و زاری و توبه و انابه نمودند. آخر الامر، پس از گذشت پنجاه روز، توبه‌شان از سوی خداوند قبول شد و در پی آن، آیه هجدهم سوره توبه، بر پیامبر نازل گردید.

«وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا صَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَصَافَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ».

به تعقیب این آیه است که خداوند سبحان، آیه «صادقین» بر پیامبر رحمت نازل می‌فرماید و در آن ضمن فراخواندن مؤمنین به پرهیزگاری، آنان را امر به معیت و همراهی با «صادقین» می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۹/۲۳۲). حال سؤال این است که این معیت و همراهی به چه معنا است و صادقین چه کسانی هستند؟ مفسران مذاهب اسلامی در خصوص حدود و ثغور معنایی و تعیین مصادیق «صادقین» اختلاف نظر قابل توجهی دارند. یکی از دلایل این اختلاف نظرها شاید این باشد که پیروان این مذاهب، آیه را معطوف به مبانی کلامی خاص خودشان تفسیر نموده‌اند. اهل سنت و جماعت، امامت را منصب الهی نمی‌دانند به همین جهت در تفسیر آیه ویژگی‌های معنوی والهی امام را مدنظر قرار نداده و در تعیین مصادیق صادقین بر ویژگی‌های عادی و قابل انطباق بر صحابه رسول الله بسنده کرده‌اند (اسماعیل‌زاده، ۱۳۸۴: ۵۷). در نظر شیعه اما، امامت یک منصب الهی است که در امتداد رسالت پیامبر ﷺ قرار دارد، بنابراین تمامی صلاحیت‌های پیامبر ﷺ به‌جز دریافت و ابلاغ وحی به امام تفویض شده است. یکی از این ویژگی‌ها و صلاحیت‌ها برخورداری از مقام «عصمت» و بری بودن از خطا و ارتکاب گناه است که مبنای مفترض الطاعه بودن امام نیز قرار می‌گیرد (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۲: ۱۳۲/۲). طبق مبنای شیعه وقتی خداوند در آیه مورد بحث امر به همراهی (پیروی و تبعیت) صادقین می‌کند، در واقع مفترض الطاعه بودن امام را بیان می‌کند. چه اینکه اگر امام، دارای مقام عصمت نباشد پیروی از آن دچار نقض غرض می‌شود (سعیدی‌مهر، همان، ۱۴۴)، در میان مذاهب شیعه، نحله‌ی زیدیه این مبنا را قبول نکرده و شرط عصمت برای احراز مقام امامت را

ضروری نمی‌دانند. به همین دلیل تفسیرشان از آیه مورد بحث با سایر شیعیان متفاوت است. مقاله پیشرو تلاش می‌کند از رهگذر تفسیر تطبیقی این آیه در تفاسیر امامیه و زیدیه نشان دهد که آیا شرط عصمت برای احراز مقام امامت ضروری است یا خیر؟

## ۲. معناشناسی آیه صادقین

نزول قرآن و کلام وحی، یک هدف اساسی دارد: ارشاد و هدایت انسان‌ها. حاصل آمدن این غرض، به خودی خود ایجاب می‌کند که آیات قرآن کریم، بی‌آنکه ساختار زبان را درهم شکند و یا از حدود و ثغور معنایی آن فراتر رود؛ بایستی اطلاق فرازمانی و فرا مکانی داشته باشد. دقیقاً به همین جهت است که مفسرین قرآن معتقدند؛ قرآن کریم علاوه بر معانی ظاهری، واجد معانی باطنی نیز هست که تضمین‌کننده‌ی فرازمانی و فرا مکانی بودن خطابات قرآنی هست. (طباطبایی: همان) بنابراین؛ برای فهم پیام و محتوای یک آیه، نمی‌توان تنها به معنای ظاهری آن بسنده کرد، بلکه برای کشف رموز معنایی آن بایستی سطوح گوناگون معنایی یک آیه را مورد ملاحظه و بررسی قرارداد. بدین روی؛ ارائه یک تصویر معنایی جامع و کامل از آیه مورد بحث زمانی ممکن است که بتوانیم تحلیل معناشناختی جامعی از آیه ارائه نماییم. ما این کار را در دو گام انجام می‌گیریم: سطح معناشناختی واژگان و سطح دلالت‌شناسی معنایی.

### ۲-۱. معناشناسی واژگان آیه «صادقین»

نخستین گام ضروری برای روشن نمودن معنای آیه، بررسی معناشناختی کلیدواژه‌ها آن است. بنابراین؛ ابتدا باید واژگانی را که در شکل‌گیری آیه نقش اساسی دارند به لحاظ لغوی مورد بررسی قرار دهیم تا معانی ظاهری آن‌ها روشن شود. این واژگان عبارت‌اند از: کونوا مع (بودن با/ معیت) و صادقین (اهل صدق).

الف) کون (کونوا). این واژه جمع کُن به معنای بودن است. دستوری است که از جانب خدای سبحان نسبت به مؤمنین مبنی بر این‌که همواره با «اهل صدق» باشید. روشن است که

منظور از بودن، در این آیه که متعلق امر الهی نیز قرار گرفته است صرف مجالست و معاشرت با صادقین نیست؛ بلکه منظور از بودن، در این آیه، بودن، به نحو تبعی یا پیروانه است. یعنی منظور پیروی و متابعت از کسانی است که در آیه به آن‌ها اهل صدق نام داده شده‌اند، یعنی، قرار گرفتن در مسیر و خطی که اهل صدق در آن قرار دارند و در پیش گرفتن راه و روش آن‌ها در زندگی (حسینی شیرازی، سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۲۲).

ب) معیت (مع). مع، اسم و به معنای «همراه بودن» در زمان، مکان، رتبه، درجه و جایگاه است (طریحی، ۱۴۰۸: ۱۷۰۳/۳). صاحب التحقیق فی کلمات القرآن، در این خصوص نوشته است: مع، در اصل اسم مبنی است که همواره به صورت ترکیب اضافی به کار می‌رود و معنای آن؛ همراهی با مضاف الیه است (مصطفوی، حسن، ۱۳۶۹: ۱۱/۱۳۲). در قرآن کریم این واژه، کاربردهای فراوان دارد که در همه موارد آن، معنای همراهی و معیت لحاظ شده است. منتها گاهی معیت مطلق، مدنظر است و گاهی نیز معیت نسبی گاهی هم ایجابی و گاهی نیز سلبی. منظور از معیت مطلق نیز، در برخی موارد معیت قیومیه است مثل آیه چهارم سوره حدید که می‌فرماید «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ». طبق این آیه، خداوند همیشه همراه با موجودات است و این همراهی در حقیقت موجب قوام و هستی شناس موجودات می‌باشد که در زبان فلسفه از آن به معیت علی نیز یاد می‌شود (حداد عادل، ۱۳۷۵: ذیل واژه معیت). در برخی از آیات قرآن نیز منظور از معیت، معیت ظلّیه است مثل آیه ۱۱۹ توبه بر اساس تفسیر امامیه. طبق این تفسیر؛ مؤمنین بایستی همواره، مثل سایه همراه پیامبر و پیشوایان معصوم و در پی آن‌ها باشند (میرباقری، ۱۴۳۷: ۱). از آنجاکه در معیت ظلّیه نوعی تبعیت و پیروی مضمّن نهفته است، این نوع معیت را می‌توان معیت تابع و متبوع عنوان داد؛ چنان‌که ظلّ همیشه همراه با ذی ظلّ است، پیرو نیز همواره، همراه با پیشرو خواهد بود. بنابراین؛ معنای «مع الصادقین» در آیه مورد بحث همراهی صرف نیست، بلکه مراد بیشتر از همراهی، یعنی تبعیت و پیروی مدنظر است.

ب) اهل صدق (الصادقین). «الصادقین» جمع صادق و محلی به الف و لام، از ریشه «ص - د - ق» است. «صدق» در لغت به معنای مطابقت حکم با واقع و نقیض «کذب» است

(جرجانی، ۱۴۱۹: ۹۵). فراهیدی در خصوص معنای لغوی «صدق» چنین می‌نویسد: وقتی گفته شود: رجلٌ صدقٌ و قومٌ صدقٌ، یعنی «نعم الرجل هو». یا برای نعت گفته می‌شود: امرأةٌ صدقٌ و قومٌ صدقٌ یعنی هو الرجل الصدقٌ و هی الصدقةُ (فراهیدی: ۱۴۰۹: ۵۵). ابن فارس اما معنای اصلی واژه صدق را «قوت» معرفی می‌کند که هم شامل امور کلامی می‌شود و هم امور غیرکلامی. از این منظر، «صدق در کلام» یعنی؛ سخن مستحکم و قوی که مطابق با واقع و حقیقت است. سخن، وقتی مطابق با واقع باشد معمولاً دارای قوت و استحکام می‌شود و بطلان ناپذیر و غیرقابل زوال. چنان‌که صدق غیرکلامی به معنای قوت و استحکام است. به‌عنوان مثال وقتی در میدان رزم، مبارزان و جنگاوران، با قدرت و توان کامل مبارزه کنند بدان‌ها می‌گویند: «صدقوهم القتال» و در مقابل، وقتی محکم و با قدرت نمی‌رزمند به آن‌ها می‌گویند: «کذبوهم القتال» (ابن فارس؛ ۱۴۱۴: ۳/۳۳۹). راغب اصفهانی نیز در بیان معنای واژه صدق، می‌گوید؛ صدق، وصف کلام است و نیت متکلم در متصف شدن آن به این وصف، نقش دارد. لذا سخنی را می‌توان گفت صادق است که مزید بر مطابقت با واقع، با نیت متکلم نیز مطابقت داشته باشد. بنابراین گاهی که خبر مطابق با واقع باشد اما مخبر بدون اعتقاد به درستی آن، خبر را داده باشد نمی‌توان گفت او صادق است. در چنین مواردی صدق خبری وجود دارد بی‌آنکه صدق مخبری ای در کار باشد. پس؛ طبق نظر راغب، کلام صادق درجایی است که هر دو یعنی؛ هم صدق خبری و هم صدق مخبری وجود داشته باشد (راغب اصفهانی؛ ۱۴۱۲: ۴۷۸).

در قرآن کریم نیز واژه «صدق» در معانی ذیل به‌کاررفته است: تعهد (احزاب/۲۳)، مطابقت با واقع (فتح/۲۷)، عزت در پیشگاه خدا (قمر: ۵۵؛ یونس: ۲؛ اسراء/۸۰). اگر بخواهیم وجه جامع تمامی این موارد را به‌دقت بیاوریم خواهیم دید که آن وجه جامع چیزی نیست جز؛ هماهنگی با حق و حقیقت و مطابقت با واقع، چنان‌که شیخ طوسی بدان تصریح نموده است: صادق کسی است که قائل به حق و عامل به آن باشد (طوسی، بی‌تا: ۳۱۸/۵). این مطابقت با حقیقت می‌تواند هم بر کلام و هم بر غیر کلام صدق نماید. اگر صدق را بر آدمی حمل کنیم و نه کلام او معنای آن این خواهد بود که وجود و سرشت آن آدم در یک نسبت هماهنگ با حقیقت قرار



دارد. شاید به همین دلیل است که علامه طباطبایی اظهار می‌دارد: هرچند «صادق بودن» در اصل، وصف گفتار و خبر مطابق با واقع است اما اگر بدون قید به کار رود قابل اطلاق بر کسی است که صفت صدق همه ابعاد وجودی او را در بر گرفته و عقیده، نیت و اراده او، با نفس الامر مطابق باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۴۰۲). در سوره بقره نیز، آنجا که می‌فرماید: «وَ لِكِنَّ الْبِرِّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۷). به همین وجه جامع و انطباق با حقیقت اشاره می‌کند. چه این که می‌فرماید: نیکی عبارت است از؛ ایمان به خدا، روز رستاخیز، فرشتگان، کتب آسمانی، پیامبران، و انفاق به نیازمندان در راه خدا، بر پا داشتن نماز، پرداخت زکات، وفای به عهد، استقامت در برابر مشکلات هنگام جهاد، کسانی که این ویژگی‌ها را داشته باشند، آنان صادقان و پرهیزگارانند. طبق صریح این آیه؛ صادقین به کسانی اطلاق می‌شود که هم باور و ایمان به انزال کتب و ارسال رسل و لوازم آن داشته باشند و هم پای‌بندی عملی نسبت به آن‌ها از خود نشان بدهند.

بنابراین؛ طبق آنچه که بیان شد، می‌توان اظهار نمود که صدق اگر به عنوان وصف کلام واقع شود به معنای آن است که سخنی راست و مطابق با واقع است و اگر به عنوان وصف آدمی به کار رود به معنای آن است که موصوف، نگرش، بینش، کلام و رفتارشان منطبق با واقع و هماهنگ با حقیقت است. به کسی که رفتار و گفتار و نیت و کردارش با هم و با حقیقت هماهنگ باشد می‌توان گفت انسانی صادق است.

## ۲-۲. دلالت‌شناسی آیه «صادقین»

بیان «کونوا مع الصادقین»، جمله امریه است. طبق قاعده اطلاق در اصول فقه اسلامی، امر آنگاه که اطلاق داشته باشد دلالت بر وجوب دارد. (قیاض، ۱۴۳۰: ۳/۱۲). از آنجاکه در آیه

مورد بحث، دلیلی بر تقید نداریم این آیه نیز تابع همان قاعده اصولی، دلالت وجوبی دارد. یعنی؛ اگر اهل ایمان هستید حتماً با صادقین باشید. علاوه بر این؛ استدلال دیگری نیز وجود دارد که بیان می‌کند؛ اوامر و نواهی الهی در شریعت اسلامی اختصاص به زمان و مکان خاصی ندارد، بلکه تمامی آن‌ها فراگیر و همه‌شمول‌اند (طباطبایی، همان: ۴۳۱). در نتیجه؛ اولاً: مخاطب آیه، عموم مؤمنین، در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها است. ثانیاً: مفاد آیه این است که همه مؤمنین، بدون استثنا در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها موظف و مکلف به پیروی و تبعیت از «صادقین» اند. چنان‌که علامه طباطبایی در این خصوص نوشته است:

اطلاق تقوا و اطلاق کلمه صادقین و اینکه به‌طور مطلق امر می‌کند؛ با صادقین باشید، قرینه‌هایی هستند بر اینکه مقصود از «صدق»، معنای وسیع آن است، نه معنای لغوی خاص آن. بنابراین آیه مورد بحث به مؤمنان دستور می‌دهد که تقوا پیشه نمایند و از «صادقان»، در گفتار و رفتارشان پیروی کنند و این غیر از آن است که بگویند شما نیز مانند «صادقین» متصف به وصف صدق باشید. چه اگر مقصود آن بود، باید می‌گفت: از «صادقان» باشید، نه اینکه بگوید: با «صادقان» باشید (طباطبایی؛ ۱۳۹۰: ۹/۴۲۰).

متون تفسیری مسلمانان اعم از مذاهب اهل سنت و جماعت و مذاهب اهل تشیع چنان‌که پیشتر نیز اشاره شد؛ همگی بر این نکته اذعان دارند که مراد از «معیت» یا همراهی با صادقین در این آیه، پیروی و متابعت است. به دلیل اینکه مؤمنین، به‌صورت مطلق به صادقین ارجاع داده شده است و این دلیل آشکاری است بر اینکه مراد آیه از «صادقین» و «مؤمنین» کاملاً متمایز و متفاوت است. یعنی «صادقین» همان «مؤمنین» نیستند بلکه انصراف به برخی از مؤمنین دارند که بقیه وظیفه‌دارند از آن‌ها پیروی کنند (رازی، ۱۴۰۸: ۱۰/۷۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۱۲۲؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۲۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸/۱۷۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴/۱۱۵). اما اینکه مصادیق واقعی «صادقین» چه کسانی هستند؟ میان پیروان مذاهب اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. از آنجاکه مقاله حاضر تفسیر تطبیقی این آیه در تفاسیر امامیه و زیدیه است ما صرفاً به آراء این دو مذهب در تعیین مصداق «صادقین» می‌پردازیم.

### ۳. مصداق‌شناسی آیه «صادقین» در تفاسیر امامیه

منابع تفسیری امامیه، ذیل آیه «صادقین» عموماً با استناد به روایات، مصداق «صادقین» را تعیین نموده‌اند. طبق این نصوص و روایات تفسیری؛ مصداق واقعی و اتم آیه مذکور، ائمه اهل‌البیت علیهم‌السلام هستند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۱۲۲، طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۹۱، قرشی، ۱۳۷۷: ۴/۳۲۷، طوسی، ۱۳۷۲: ۵/۳۱۸، بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/۸۶۳، سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۱/۲۱۱). صاحب تفسیر نمونه در این خصوص صراحت بیشتری دارد، آنجا که می‌نویسد:

هرچند صادقین، دارای مفهوم وسیعی است اما از روایات بسیاری استفاده می‌شود که منظور از «صادقین» در آیه شریفه، تنها معصومان هستند؛ زیرا اگر مفهوم «صادقین» در آیه عام باشد و همه مؤمنین راستین را شامل گردد، باید گفته می‌شد از «صادقین» باشید، نه اینکه بگویند با «صادقین» باشید. به‌علاوه اگر «صادقین» در آیه مورد بحث معصوم نباشند، ممکن نیست به‌طور مطلق دستور پیروی و همگامی با آن‌ها صادر شود. بنابراین مصداق «صادقین» تنها اهل‌بیت عصمت هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸/۱۸۲).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان در خصوص این ادعا که مصداق «صادقین» می‌تواند دیگرانی غیر از معصومین نیز می‌توانند باشند، چنان‌که مفسرین اهل سنت گفته‌اند، استدلال بر عدم شمولیت بر معصومین نموده می‌نویسد:

«عموم مهاجرین و انصار یا بیشتر آن‌ها هرگز متصف به صفت «صدق» به‌صورت مطلق نیستند، چون در میان آن‌ها افرادی وجود دارند که از جنگ فرار کرده‌اند و یا اینکه مبتلای به نفاق و یا امور ناپسند دیگری بوده‌اند و این با مقام «صدق» به‌صورت مطلق سازگاری ندارد. علاوه بر این «صادقین» در آیه محالاً به الف و لام جنس است که دلالت بر عموم و اطلاق دارد، و منظور آیه این است که هرکسی که دارای «صدق» مطلق است پیروی کنید. در نتیجه؛ از اطلاق لفظ «صادقین» استفاده می‌شود که «صادقین» مورد نظر آیه کسانی هستند که در آن‌ها جز صدق، چیزی دیگری وجود ندارد و این فقط در معصومین قابل تحقق است (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۵/۱۹۸).

نتیجه این که طبق استدلال یکی از مفسران شیعه، خداوند سبحان در این آیه، مؤمنین را به صورت عموم به تحصیل تقوا امر فرموده و چنین امری در مورد کسی قابل قبول است که احتمال خطا و لغزشش وجود داشته باشد و در مرحله دوم همان مؤمنین را بنا بر سبیل عموم، امر به تبعیت از «صادقین» می فرماید که خود نشان دهنده تمایز مؤمنین از صادقین است که اگر چنین نباشد از لازمه آن، اتحاد تابع و متبوع است که با حکمت الهی منافات دارد (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۵/ ۲۳۰).

اتخاذ چنین دیدگاهی از سوی مفسران امامیه در مورد این آیه، هرچند که در بدو امر، مبتنی بر استدلال و برهان عقلی به نظر می رسد ولیکن اگر دقیق تر بنگریم خواهیم دید که این استدلال ها و براهین صرفاً جنبه عقلی ندارد بلکه مستند به نصوص و روایات مأثوره از پیشوایان دینی است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. عن برید بن معاوية العجلی قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: «اتقوا الله وكونوا مع الصادقين» قال: إيانا عنی برید بن معاوية نقل می کند که حضرت امام باقر عليه السلام درباره آیه «اتقوا الله وكونوا مع الصادقين» (توبه: ۱۱۹) پرسیدم و آن حضرت عليه السلام فرمود: (خداوند در این آیه) ما را قصد نموده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۰۸).

۲. عن بن ابی نصر عن ابی الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين» قال: الصادقون هم الأئمة؛ ابن ابی نصر نقل می کند که از حضرت امام رضا عليه السلام درباره آیه «مع الصادقين» پرسیدم و آن حضرت عليه السلام جواب داد: صادقان امامان (از اهل بیت) اند (کلینی، همان: ۲۰۸).

۳. عن الامام الباقر عليه السلام فی قوله: «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين» قال: مع علی بی ابی طالب (شیخ طوسی: ۱۴۱۴: ۲۵۶). حضرت امام باقر عليه السلام درباره آیه «مع الصادقين» فرمود: (یعنی) با علی بن ابی طالب عليه السلام باشید.

۴. قال امیرالمؤمنین عليه السلام: فأنشدتکم الله جل اسمه أتعلمون ان الله انزل «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين» فقال سلمان: يا رسول الله! أعامه هی ام خاصة؟ فقال: أما

المؤمنون فعامة لأن جماعة المؤمنين امروا بذلك و أما الصادقون فخاصة لأخي علي و الأوصياء من بعده الى يوم القيامة؟ قالوا: اللهم نعم (بن جمعه حویزی، ۱۳۸۳: ۲/۲۸۰). حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در احتجاج خود در میان جمعی از مهاجرین و انصار در زمان خلافت عثمان بن عفان فرمود: شما را به خداوند قسم می‌دهم، آیا می‌دانید هنگامی که خداوند آیه «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین» را نازل فرمود، سلمان گفت: ای رسول خدا! آیا منظور از آن عام است یا خاص؟ حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: مأمور به این دستور همه مؤمنان هستند و اما عنوان «صادقین» مخصوص برادر من علی علیه السلام و اوصیای بعد از او تا روز قیامت است؟ (هنگامی که امام علی علیه السلام این سؤال را نمود، حاضران) گفتند: آری این سخن را از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیدیم.

۵. روی جابر عن ابی جعفر علیه السلام فی قوله «کونوا مع الصادقین» قال: مع آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم (طبرسی: همان: ۵/۱۲۲). جابر از امام باقر علیه السلام روایت نموده است که درباره آیه «مع الصادقین» فرمود: (یعنی) با آل محمد صلی الله علیه و آله باشید.

۶. امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام: و قد جعل الله للعلم اهلا و فرض الله طاعتهم بقوله «واتقوا الله و کونوا مع الصادقین» (بن جمعه حویزی، همان، ۲۸۰). امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام فرمود: همانا خداوند برای علم اهلی قرار داده و با سخن خودش «تقوای الهی پیشه کنید و همراه راستگویان باشید»، اطاعت آن‌ها را واجب نموده است.

۷. عن محمد بن اسماعیل قال: سمعت ابا الحسن علیه السلام يقول: الائمة علماء صادقون مفهمون محدثون (کلینی، همان: ۱/ح ۳). محمد بن اسماعیل نقل می‌کند که امام رضا علیه السلام فرمود: امامان (همگی) دانشمند، راستگو، مفهم و محدث هستند.

۴. استدلال بر عصمت ائمه بر مبنای تفسیر امامیه از آیه «صادقین»

بر اساس آنچه گذشت می‌توان ادعا کرد؛ طبق آیه «صادقین» عصمت ائمه اهل بیت، یک امر ضروری و غیرقابل انکار است. چه اینکه عدم التزام به لوازم یک امر با حکمت الهی تنافی و ناسازگاری دارد. خداوند حکیم وقتی مؤمنین را به چیزی امر می‌کند، قبل از هرکسی بایستی

خودش به لوازم آن ملتزم باشد. امر به پیروی و تبعیت مطلق از «صادقین»، لوازمی دارد که از آن جمله است؛ عصمت مصادیق واقعی «صادقین». همان گونه که پیش تر بر اساس روایات و نصوص دینی اثبات شد؛ مصادیق واقعی «صادقین» ائمه اهل البیت علیهم السلام اند. بنابراین طبق قاعده حکمت الهی، عصمت ائمه اهل البیت علیهم السلام نیز ثابت می شود. چنان که شیخ مفید، ابوصلاح حلبی و دیگر متکلمان امامیه نیز بر اساس این آیه شریفه عصمت ائمه اهل البیت را اثبات نموده اند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۷؛ حلبی، ۱۴۰۴: ۱۷۹). اگر بخواهیم لزوم عصمت «صادقین» را با استناد به آیه مورد بحث در قالب استدلال برهانی ارائه کنیم، متشکل از مقدمات زیر خواهد بود:

۱. خداوند متعال، در آیه ۱۱۹ توبه، به مؤمنین امر نموده است که بی هیچ قید و شرطی از «صادقین» تبعیت و پیروی کنند.

۲. طبق موازین عقلی، پیروی از فرد یا افرادی بدون هیچ قید و شرط، خلاف عقل و حکمت است.

۳. صدور چنین امری از حاکم حکیم، زمانی قابل توجیه و پذیرفتنی است که با مسلمات حکمت سازگار باشد.

۴. آن چیزی که می تواند امر به اطاعت مطلق، از سوی حاکم حکیم را توجیه کند تسلّم محض و بی قید و شرط مطاع، در برابر اراده و فرمان الهی است. یعنی مطاع و متبوع مطلقاً سرسپرده اوامر و نواهی الهی بوده و از مقام عصمت برخوردار باشد.

۵. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه اهل البیت علیهم السلام، بر اساس شواهد و قوانین، این چنین اند. نتیجه: بنابراین؛ ائمه اهل البیت علیهم السلام به دلیل سرسپردگی و تسلیم محضشان در برابر اوامر و نواهی الهی، مصادیق واقعی، عینی و انحصاری «صادقین» و برخوردار از عصمت می باشند.

## ۵. مصداق شناسی آیه «صادقین» در تفاسیر زیدیه

زیدیه به نحله ای از شیعیان اطلاق می شود که شصت سال پس از شهادت امام حسین علیه السلام،

امامت زید بن علی بن حسین علیه السلام را مطرح نموده و از ایشان پیروی نمودند (ابطحی، سیدعبدالحمید، ۱۳۹۲: ۳۷). این نحله در پذیرش امامت حضرت علی علیه السلام، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام با شیعه امامیه هم عقیده‌اند ولی در مورد امامان بعدی، برخلاف امامیه، معتقدند هر یک از فرزندان حضرت فاطمه (س) که از ویژگی‌هایی همچون؛ علم، شایستگی در تدبیر، آزادگی، عدالت، شجاعت و قیام علیه ظالمان بهره‌مند باشد و مردم را به خود فراخواند امام است. مانند؛ زید بن علی و یحیی بن زید و دو فرزند عبدالله بن حسن و غیره (صبحی، ۱۴۱۰: ۱۴۷-۱۵۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۶۷). علاوه بر این؛ در شرایط امامت نیز با امامیه اختلاف جدی دارند. عصمت از خطا و لغزش و بری بودن از ارتکاب گناه، به‌عنوان یکی از ویژگی‌های وجودی امام در نظر آنان غیرقابل قبول است. آنان به‌جای تأکید بر نص و عصمت، معتقدند آنچه برای امامت امام ضروری است قیام مسلحانه در برابر ظالمان نه منصوص بودن و برخورداری از عصمت که اصولاً قابل اثبات نیز نیست. با این وجود اصحاب کساء یعنی امام علی، امام حسن و امام حسین را با استناد به دلایل قرآنی، همچون آیه تطهیر و برخی روایات معصوم می‌دانند ولی عصمت آنان را دخیل در امامتشان نمی‌دانند. چنان‌که در خصوص قیام به سیف نیز امام حسن و امام حسین را استثنا می‌کنند چراکه از پیامبر گرامی اسلامی روایت شده که آن حضرت فرمود؛ حسن و حسین هر دو امام‌اند چه قیام کنند چه قعود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۱۱۵).

با این مقدمه تا حدی روشن می‌شود که دیدگاه زیدیه در خصوص همراهی و تبعیت مؤمنین از «صادقین» بر مبنای آیه ۱۱۹ سوره توبه، معطوف به جهاد و قیام مسلحانه خواهد بود. به همین دلیل در متون تفسیری زیدیه ما با گونه‌ی توسعه معنایی در مورد مفهوم محوری آیه یعنی؛ «صادقین» مواجه می‌شویم. مفسرین زیدی «صادقین» را به گونه‌ی معنی کرده‌اند که جهاد و قیام مسلحانه امام، جزء بر سازنده‌ی معنایش باشد. به عبارت دیگر؛ صادقین کسانی هستند که علاوه بر ایمان به اعتقادات دینی، پایبندی عملی خود بدان را از طریق جهاد و قیام مسلحانه آشکار سازد. با توجه به همین معناست که صاحب التیسیر فی التفسیر ذیل آیه مورد بحث می‌نویسد:

«و معنی هذه المعية: صدق الولاء للصادقين، و مشاركتهم في امورهم العامة المهمة مثل: الجهاد، والنصح لله ورسوله، والدفاع عن الدين بالحجة الواضحة وبالسلح. والصادقون المؤمنون الذين صدقوا في دعوى الايمان وصدقوه باعمالهم و جهادهم، و التزموا الصدق و لازموه حتى صارف صفة لهم، فيطلق عليهم اسم الصادقين، ... فالواجب ان نكون مع هؤلاء... الحوثي الحسيني، بدرالدين، ۲۰۱۳: ۳/ ۳۳۹»

يعني؛ اخلاص در وفاداری به راست گویان و مشارکت در امور مهم با آنان، مانند: جهاد، نصیحت خدا و رسول و دفاع از دین با براهین و سلاح های روشن. یعنی مؤمنان راست گو کسانند که در دعوی ایمان خود صادق اند به گونه ای که ادعای خود را به وسیله اعمال و جهاد خود به تأیید رسانیده و به حق متمسک می شوند. پی واجب است بر ما که با چنین کسانی باشیم.

طبق این دیدگاه صادقین فقط به کسانی اطلاق می شود که التزام عملی به ایمان خویش داشته و در راه خدا اقامه سیف کنند. بنابراین؛ همراهی و معیت با صادقین عبارت است از پیروی در امر جهاد و مبارزه با ظالمین. این دیدگاه که دیدگاه غالب در میان مفسران زیدی نیز است در التهذیب فی التفسیر نیز انعکاس یافته است. آنجا که ذیل آیه می نویسد: المراد بكونهم معهم، متابعتهم عقلاً و قولاً و فعلاً و نصرتهم والذب عنهم و موالاتهم (ابی سعید، بی تا: ۵/ ۳۲۹۲).

البته در کنار این دیدگاه، یک دیدگاه روایی و حدیث محور نیز در میان مفسران زیدی وجود دارد که مصداق «صادقین» در آیه مورد نظر را منصرف به پیامبر و حضرت امیرالمؤمنین می دانند و معتقدند شأن نزول آیه رسول گرامی اسلام و امام علی علیه السلام است و حکم آن به افراد دیگر قابل تسری نیست. به عنوان مثال تفسیر حبری بازتاب دهنده ی چنین دیدگاهی است. آنجا که ذیل آیه می نویسد: «ونزلت فی علی بن ابی طالب علیه السلام خاصة» (الحبری، حسین بن حکم، ۱۴۰۸: ۲۷۵). یا فرات کوفی در تفسیرش ذیل آیه مورد بحث با استناد به سه روایت منقول از امام جعفر الصادق علیه السلام می نویسد: «كونوا مع علی بن ابی طالب علیه السلام» (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۷۳).

صاحب تفسیر غریب القرآن و همچنین صاحب تفسیر البرهان نیز همین رویکرد را البته با کمی توسع اتخاذ کرده اند. غریب القرآن در مورد معنای همراهی با صادقین امام حسن و امام



حسین را نیز اضافه نموده می نویسد: معنی قوله وكونوا مع الصادقین: ای کونوا مع امیر المؤمنین و ذرّيته الطاهرين، الائمة الاخير الصادقین ولا تكونوا مع من عاداهم من ائمة الکفر المنافقین (العبانی، ۲۰۲۰: ۵۵۷/۲). یعنی با امیرالمؤمنین و فرزندان پاکش که پیشوایان نیکو و صادق هستند، باشید و هرگز با دشمنان آنها که پیشوایان کفر و نفاق هستند نباشید. و البرهان نیز ذیل آیه نوشته است: «وهذه الآية نزلت فی رسول الله والائمة الهداة من ولده، اوجب الله بهذه الآية المصير اليهم و الكون معهم وأخذ مصالح الدنيا والآخرة منهم و جهاد اعداء الله بين يديهم» (دیلیمی، امام الناصر، بی تا: ۱۱/۲۰۶). یعنی؛ این آیه در شأن رسول خدا و پیشوایانی که از نسل آن حضرت می باشند نازل شده است که خدای متعال در آن دستور داده است که همواره با آنها باشید و مصالح دنیا و آخرت را از طریق آنها دریافت کنید و تحت لوای آنها با دشمنان خدا و دینش جهاد و مبارزه کنید. دلیل اینکه منظور صاحب غریب القرآن از عبارت «و ذرّيته الطاهرين»، فقط امام حسن و امام حسین است، مبنای کلامی ای زیدی ها است که بیشتر به آن اشاره شد. طبق این منبأ عصمت، یک خصوصیت فردی است و ارتباطی با امامت ندارد و شرط آن نیز نیست. لذا فقط عده ای از امامان (اصحاب کساء) از نعمت عصمت بهره مند اند و نه همه امامان.

در بین مفسران زیدی تنها کسیکه همراهی با صادقین را به معنای تبعیت و پیروی دانسته و خصوصیت صادقین را نیز عصمت اعلام کرده است عبدالله الشرفی در تفسیر مصابیح الساطعة است. وی پس از ذکر اقوال سایر مفسرین می نویسد: «قلت؛ وذلك يمنع من ان يكونوا غير الحق ومتى امتنع ذلك وجب ان يكونوا محقين وذلك ايضا دليل على ان اجماعهم حجة» (الشرفی، ۲۰۱۲: ذیل آیه ۱۱۹ توبه) وی پس از بیان اشکالی مبنی بر اینکه چرا باید وصف عصمت را برای صادقین شرط بدانیم؟ پاسخ می دهد که صدور چنین دستوری از سوی خداوند مستلزم این است که صادقین معصوم از خطا و لغزش باشند اولاً و در هر زمانی نیز این عصمت باید قابل حصول باشد ثانیاً. و چنین چیزی قابل حصول نیست مگر در اجماع عترت. چون دلایل کافی وجود دارد که اجماع عترت پیامبر همراه با عصمت است (همان)

## ۶. تطبیق دیدگاه مفسران امامیه و زیدیه در مورد آیه «صادقین»

از آنچه بیان شد آشکار می‌شود که بیان الهی در آیه «صادقین» یک بیان اطلاقی و در قالب جمله‌ی امریه است. طبق قواعد اصول فقه اسلامی، چنین بیانی دلالت بر وجود داشته و مستلزم واجب الطاعه بودن «صادقین» است. از آنجاکه خداوند مؤمنین را امر به همراهی و تبعیت بی‌قید و شرط از «صادقین» کرده است، بایستی خصوصیت ویژه‌ای در «صادقین» وجود داشته باشد که ارجاع مؤمنین به آن‌ها را توجیه نماید. در منابع امامیه چنان‌که دیدیم، این خصوصیت همان «عصمت» و بری بودن از خطا، لغزش و ارتکاب گناه است. چه اینکه اگر مصادیق «صادقین» معصوم از خطا و لغزش نباشند امر به تبعیت مطلق‌شان از سوی خداوند غیر حکیمانه و منجر به نقض غرض است، درحالی‌که صدور فعل عبث و غیر حکیمانه از حکیم علی‌الاطلاق محال است. علاوه بر این استدلال عقلی، چنان‌که در متن نیز اشاره شد مستندات نقلی و روایی متعددی وجود دارد که این ایده و نظریه را تأیید می‌کند. در نتیجه، بر مبنای این دلایل عقلی و شواهد نقلی؛ «امامت» یک منصب الهی و نه صرفاً سیاسی تلقی می‌شود که تداوم بخش رسالت پیامبر ﷺ است.

منابع زیدیه اما به دلیل رویکرد سیاسی و مبانی کلامی که پیشاپیش فرض گرفته شده است، از خصوصیت «عصمت» صادقین چشم‌پوشی نموده‌اند. البته منکر خصوصیت ویژه‌ی «صادقین» نیستند بلکه دلیل همراهی و تبعیت مؤمنین از صادقین را چنان‌که مشاهده کردیم، وجود یک ویژگی خاص در مصادیق «صادقین» می‌دانند، منتها این خصوصیت را بر مبنای همان مفروض کلامی خویش، وصف یا خصلت شجاعت بر جهاد و قیام مسلحانه برمی‌شمارند.

مهم‌ترین اشکالی که بر دیدگاه زیدیه در خصوص تعیین مصداق «صادقین» و تبیین ویژگی منحصر به فرد آن‌ها وارد هست این است که اگر ویژگی «عصمت» دخیل در تعیین مصداق «صادقین» نباشد با مشکل فعل عبث از سوی خداوند حکیم و مسئله نقض غرض مواجه خواهیم شد. در صورتی که هر دو منطقاً محال است.

## ۷. نتیجه

با توجه به تفسیر تطبیقی آیه ۱۱۹ سوره توبه، که از دیدگاه مفسران امامیه و زیدیه ارائه شد این نتیجه به دست می‌آید که امر بی‌قید و شرط مؤمنین به همراهی و تبعیت از «صادقین» در آیه، به دلیل اطلاقی که دارد دلالت بر وجوب می‌کند. صدور چنین دستوری از خداوند حکیم در صورتی که قابل توجیه است که مصادیق «صادقین» از ویژگی «عصمت» و بری بودن از خطا و ارتکاب گناه، بهره‌مند باشند. چه اینکه اگر آن‌ها معصوم نباشند منجر به نقض غرض و فعل عبث می‌شود و بدیهی است صدور چنین فعلی از حکیم علی الاطلاق محال است. مزید بر آن، نصوص دینی و روایات مأثوره از پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز مؤید این دیدگاه است. بنا براین، نظر زیدیه مبنی بر محوریت ویژگی شجاعت و قیام به سیف نیز فاقد دلیل عقلی و نقلی بوده و از مصادیق تفسیر به رأی هست.

## کتابنامه

### قرآن کریم

- ابطحی، سیدعبدالحمید، چالش زیدیه پیرامون افتراض طاعت اهل بیت علیهم السلام، نشریه امامت پژوهی، شماره ۹، ۱۳۹۲.
- اسماعیل زاده، ایلقار، تفسیر تطبیقی آیه مع الصادقین از دیدگاه فریقین، قم، مجله طلوع نور، شماره ۱۳ و ۱۴، ۱۳۹۴.
- بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- حاکم الجشمی، ابی سعید الحسن بن محمد بن کرامة، التهذیب فی التفسیر، بیروت، بی تا.
- حبری، حسین بن حکم، تفسیر الحبری، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
- حداد عادل، غلامعلی، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵.
- حسینی شاه عبدالعظمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، تهران، انتشارات میقات، ۱۳۶۳.
- حسینی شیرازی، سید مرتضی، کونوا مع الصادقین، کویت، مرکز نور المهدی، ۱۴۳۱ق.
- حلبی، ابو الصلاح تقی بن نجم، تقریب المعارف، قم، انتشارات الهادی، ۱۴۰۴ق.
- حوثی الحسینی، سید بدرالدین بن امیر الدین، التیسیر فی التفسیر، یمن، مؤسسه المصطفی الثقافی، ۲۰۱۳.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، دمشق، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۱.
- ساوشی، کرم و ایزدی، محمدعلی، بازکاوری مصداق «صادقین» در آیه کونوا مع الصادقین، مجله علمی-پژوهشی مطالعات تفسیری، شماره ۳۹، ۱۳۹۸.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ارشاد الازدهان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
- شبر، عبدالله، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت، مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ق.

تفسیر تطبیقی آیه «صادقین» در تفاسیر امامیه و زیدیه □ ۱۱۷

الشرفی، علامه عبدالله، المصابیح الساطعة الانوار تفسیر اهل البيت، ج ۱۱، یمن-صعده، مکتبه التراث الاسلامی، ۲۰۱۲.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۲ق.

طبرسی، فضل بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی علوم القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

العیانی، قاسم بن علی، تفسیر غریب القرآن، مرکز الامام منصور بالله عبدالله بن حمزه للدراسات الاسلامیه، ۲۰۲۰.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مؤسسه الطباعة والنشر، ۱۳۶۹.

مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ق.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم، المؤتمر

العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۵.



## بررسی تطبیقی جامعیت موضوعی قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی و علامه جوادی آملی\*

□ علی خلیل پور\*\*

### چکیده

جامعیت قرآن در شمار مبانی دلالتی تفسیر قرآن کریم قلمداد می‌شود. به سبب اهمیت این موضوع، مفسران و اندیشمندان قرآنی به تبیین چستی و بررسی آن پرداخته‌اند که در این میان بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی به‌عنوان مفسران تأثیرگذار و صاحب‌منهج و روش شناخته‌شده حائز اهمیت است. با توجه به چهار نظر و دیدگاه حداکثری، حداقلی، اعتدالی و مقایسه‌ای که در این زمینه وجود دارد؛ در این نوشتار به بررسی تقریرات مختلف نظر علامه طباطبایی که در تفسیر المیزان به آن‌ها اشاره کرده‌اند، پرداخته می‌شود و با جمع‌بندی آن‌ها، دیدگاه اعتدالی را به ایشان نسبت می‌دهیم. همه تقریراتی که علامه طباطبایی به آن‌ها اشاره کرده‌اند را می‌توان در عبارت ذیل جمع نمود که مراد ایشان از جامعیت قرآن این است که: «با توجه به هدف هدایتی قرآن، جامعیت آن متناسب با برآوردن نیازهای هدایتی قرآن و تأمین سعادت دنیوی و اخروی آن به‌عنوان آخرین کتاب آسمانی، هست.» همچنین با بررسی نظر آیت‌الله جوادی آملی و تفصیلی که به آن

\* تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۵/۳۰ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۱۰/۲۰.

\*\* فارغ‌التحصیل سطح چهار مرکز تخصصی تفسیر و علوم قرآن (alikhailipour14@gmail.com).

پرداخته‌اند، نظر ایشان به دو قسم مقام لفظی و جمعی تقسیم می‌شود که در ظاهر قرآن با نظر علامه یکسان و طبق مقام جمعی حقیقت قرآن، متفاوت با دیدگاه علامه طباطبایی هست؛ ایشان در مقام جمعی با کمک روایات و تکیه بر چهار شاهد قائل به دیدگاه حداکثری از قرآن شده‌اند و نظری برخلاف علامه طباطبایی ارائه داده، با نقدی که بر کلام استادشان داشته‌اند، آن را رد کرده‌اند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تطبیقی به این مسئله می‌پردازد. **کلیدواژه‌ها:** کلیدواژه‌ها: قرآن، جامعیت، انواع جامعیت، جامعیت حداکثری، جامعیت اعتدالی، علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی.

### مقدمه

از جمله مبانی مهمی که در شناخت قرآن، فهم و تفسیر آن نقش مهمی دارد، مسئله‌ی جامعیت قرآن کریم هست. این مبنا از مطالب مهمی است که تلقی هر مفسر، نقش کلیدی و تأثیرگذار در فهم و تفسیر قرآن دارد. در میان مفسران معاصر علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی به‌عنوان مفسرین برجسته و شناخته‌شده جهان اسلام و تشیع می‌باشند که تبیین مبنا‌ی جامعیت قرآن از نظر آن‌ها راهگشای حل بسیاری از مباحث نظری هست. با بررسی آثار قیّم این دو مفسر بزرگ، به‌خصوص دو تفسیر گران‌سنگ المیزان و تسنیم می‌توان به نظرات آن‌ها دست پیدا کرد که در ضمن چند گفتار بیان می‌گردد.

### گفتار اول: جامعیت در لغت و اصطلاح

جامعیت در لغت، مصدر صناعی از ریشه جمع به معنای گردآمدن، انضمام و دوری از تفرقه هست (ابن منظور، بی‌تا، ج ۸، ص ۵۳ - قرشی، ۱۳۷۱: ۴۷/۲ - راغب، بی‌تا: ۱/ ص ۲۰۱). و در اصطلاح علوم قرآن به سه قسم، تقسیم شده که این سه قسم با تغییر مضاف‌الیه (زمان، مکان و موضوع) - البته جامعیت‌های دیگری نیز می‌توان به این موارد اضافه کرد، مانند جامعیت افرادی و احوالی. (ابراهیم رضایی آدریانی، ۱۳۹۹: ۲۶۵). - حاصل می‌شود. هر یک از آن‌ها دارای تعریفی جداگانه می‌باشند؛



جامعیت زمانی: منظور از جامعیت زمانی این است که قرآن کریم معجزه‌ای دائمی و همیشگی هست و تا روز قیامت استمرار دارد. از آن به «جاودانگی» نیز تعبیر می‌شود.

جامعیت مکانی: یعنی اینکه قرآن برای تمام مردم نازل شده و اختصاص به گروه و اهل زبان و ملیت خاصی ندارد که از آن به «جهانی بودن» تعبیر می‌شود.

جامعیت موضوعی: منظور از جامعیت موضوعی قرآن، گستره‌ی موضوعات و مسائل و علمی است که در قرآن مطرح شده است و اینکه چه مسائلی و تا چه حدی و مقداری در قرآن بیان شده است. (خلیل پور، ۱۳۹۸: ۲۴۳).

آنچه در این بحث به آن پرداخته می‌شود، جامعیت موضوعی قرآن است.

### گفتار دوم: دیدگاه‌ها درباره جامعیت موضوعی قرآن

الف) دیدگاه حداکثری یا مطلق: مراد از این جامعیت این است که علاوه بر مسائل هدایتی و تربیتی، تمام علوم و مسائل آن‌ها، در قرآن کریم آمده است. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۲۵۸؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱/۳۳۴ و ۳۶۵؛ ابن عاشور، ۱۴۱۰: ۱۳/۲۰۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۵۶).

ب) دیدگاه حداقلی: این دیدگاه که از اصول موضوعه و مبانی غربی سرچشمه می‌گیرد، کوچک‌ترین محدوده را برای قرآن بیان می‌کند. بر این اساس بیشترین مباحث قرآن مربوط به دو موضوع خدا و آخرت بوده و درصد کمی از قرآن نیز مربوط به احکام فقهی می‌باشد. طبق این قول، قرآن ثمره و خلاصه دعوت رسولان است و سفارش و دستوری برای دنیا به انسان نمی‌دهد. (بازرگان، ۱۳۷۷: ۶۰)

ج) دیدگاه اعتدالی: بر مبنای این نظر، قرآن کریم برای اهدافی خاص نازل شده است، در این حوزه‌ها قرآن دارای جامعیت کامل می‌باشد. به‌عنوان مثال اگر هدف قرآن هدایت دنیوی باشد، خداوند از بیان مطلبی در این باره فروگذار نکرده است. (آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۴/۲۴۵؛ طوسی، بی‌تا: ۶/۴۱۸- حقی بروسوی، بی‌تا: ۷۱/۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲/۳۰۲).

د) دیدگاه مقایسه‌ای: این دیدگاه قرآن را در مقایسه با دیگر متون وحیانی مورد بررسی قرار

می‌دهد و در این مقایسه قرآن را جامع‌تر از کتاب‌های انبیای گذشته می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۱۸)

برای هر یک از این دیدگاه‌ها قانلینی وجود دارد اما این‌طور نیست که همه افرادی که در یک مکتب قرار گرفته‌اند از یک نظر واحد برخوردار باشند؛ بلکه تقریرات مختلفی از جامعیت ارائه می‌دهند.

آیت‌الله جوادی آملی درباره جامعیت قرآن، به دیدگاه حداکثری میل پیدا کرده‌اند و مقام جمعی قرآن را شامل همه‌ی حقایق جهان می‌دانند. اما علامه طباطبایی به دیدگاه اعتدالی تمایل دارد و شواهدی از میزان بر این مطلب ارائه می‌دهند که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### گفتار سوم: دیدگاه علامه طباطبایی درباره جامعیت

علامه طباطبایی در تفسیر میزان به نظریات مختلفی در مورد جامعیت قرآن اشاره می‌کند و در ذیل آیات مختلف، تقریرهای متفاوتی ارائه می‌دهند. با جمع‌بندی این نظرات، می‌توان آن‌ها را ذیل ۷ تقریر دسته‌بندی نمود:

#### تقریر اول: تبیین امور هدایتی

ایشان ذیل آیه ۸۹ سوره نحل «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» و [یاد کن] روزی را که در هر امتی گواهی از خودشان بر آنان برمی‌انگیزیم، و تو را [ای پیامبر اسلام!] بر اینان گواه می‌آوریم؛ و این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر هر چیزی و هدایت و رحمت و مژده‌ای برای تسلیم‌شدگان [به فرمان‌های خدا] است.

می‌فرماید که قرآن، کتاب هدایت برای عموم مردم است و تنها کار و وظیفه قرآن را جنبه هدایتی آن می‌داند. عبارت «لکل شیء» که در این آیه آمده، از مواردی است که به هدایت برمی‌گردد. معارفی مانند شناخت مبدأ، معاد، شرایع الهی، اخلاق فاضله، قصه‌ها و

مواظفی که در قرآن آمده، همه به جنبه هدایتی و هدایتگری قرآن بازمی‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۲۴).

### تقریر دوم: تبیین نظام‌های زندگی انسان

ایشان ذیل آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام: ۳۸) و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست، و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند، مگر آنکه گروه‌هایی مانند شمایند؛ ما چیزی را در کتاب [تکوین از نظر ثبت جریانات هستی و برنامه‌های آفرینش] فروگذار نکرده‌ایم، سپس همگی به سوی پروردگارشان گردآوری می‌شوند.

می‌فرمایند که اگر مراد از کتاب در آیه، لوح محفوظ باشد، معنای آیه تبیین نظام‌هایی است که در زندگی حیوانی و انسانی جاری و این مقدار، متناسب باکمال انسان قابل رشد است. این عنایت الهی نشان می‌دهد، خلقت موجودات از طرف خداوند متعال به نحو عبث و لغو نبوده است و اگر مراد از کتاب، قرآن باشد، مراد از آن با توجه به هدف هدایتگری قرآن، مواردی است که در هدایت انسان دخیل است و سعادت دنیوی و اخروی آن را تأمین می‌کند. (همان: ۸۱/۷).

### تقریر سوم: تبیین نیازهای سعادت‌ی (دنیوی و اخروی)

با توجه به آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَىٰ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره: ۲۱۳). مردم [در ابتدای تشکیل اجتماع] گروهی واحد و یک دست بودند [و اختلاف و تضادی در امور زندگی نداشتند]، پس [از پدید آمدن اختلاف و تضاد] خدا پیامبرانی را مژده دهنده و بیم‌رسان برانگیخت، و با آنان به‌درستی و راستی کتاب را نازل کرد، تا میان مردم در آنچه باهم اختلاف داشتند،

داوری کند. [آنگاه در خود کتاب اختلاف پدید شد] و اختلاف را در آن پدید نیاوردند مگر کسانی که به آنان کتاب داده شد، [این اختلاف] بعد از دلایل و برهان‌های روشن و آشکاری بود که برای آنان آمد، [و سبب آن] برتری جویی و حسد در میان خودشان بود. پس خدا اهل ایمان را به توفیق خود، به حقی که در آن اختلاف کردند، راهنمایی کرد. و خدا هر که را بخواهد به راهی راست هدایت می‌کند.

علامه طباطبایی دین را به معنای روش خاص زندگی کردن و تأمین صلاح زندگی دنیوی انسان و کمال اخروی او می‌داند، که ناگزیر قوانین شریعت نیز باید متعرض حال معاش به مقدار نیاز باشد. (همان: ۱۲ / ۱۳۰). با توجه به اینکه قرآن به عنوان کتاب قانون اسلام قلمداد می‌شود، در مقام تبیین و برطرف کردن این نیازها قدم برمی‌دارد. بنابراین قرآن به مسائلی می‌پردازد که نیازهای انسان را به توجه به مسیر سعادت دنیوی و اخروی برطرف نماید و تبیین غیرازاین مسائل از آن انتظار نمی‌رود.

#### تقریر چهارم: تبیین نیازهای دینی

تبیین نیازهای دینی یکی دیگر از تقریراتی است که علامه درباره جامعیت قرآن بیان می‌کنند. ایشان در ذیل جمله «و تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ» (یوسف: ۱۱۱). می‌فرمایند:

(این عبارت) هم بیان و تمیز هر چیزی است از آنچه مردم در دینشان که اساس سعادت دنیا و آخرتشان است بدان نیازمندند، و هم هدایت به سوی سعادت و رستگاری است، و هم رحمت خاصی است از خداوند به مردمی که بدان ایمان آورند، آری از این نظر رحمت خاص الهی است که مردم با هدایت او به سوی صراط مستقیم هدایت می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۳۸۲)

البته ایشان تبیین نیازهای دینی را به عنوان زیربنای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی بیان می‌کنند و می‌توان گفت این تقریر به عنوان مقدمه تقریر سوم هست که در نتیجه به سعادت دنیا و آخرت منتهی می‌شود.

### تقریر پنجم: تبیین تمام شئونیت انسانی

علامه طباطبایی ذیل آیه: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). آیا به قرآن [عمیقاً] نمی‌اندیشند؟ چنانچه از سوی غیر خدا بود، همانا در آن اختلاف و ناهمگونی بسیاری می‌یافتند.

به نحوی دیگری از جامعیت قرآن اشاره می‌کنند که مربوط به تمامی شئون انسانیت است، یعنی به تمام زمینه‌هایی که انسان در آن‌ها وارد می‌شود، پرداخته است. به این بیان که: در مرحله عقاید، به بیان معارف مبدأ و معاد و خلقت و ایجاد پرداخته و در مرحله اخلاق، فضائل عامه انسانی را گوشزد نموده است. در مرحله عمل، قوانین اجتماعی و فردی حاکم در نوع را در بردار و هیچ خرد و کلانی را فروگذار نکرده است. حتی در مرحله قصص و آنچه مایه عبرت و اندرز است، بیاناتی دارد که مرتبط با شئون انسانیت هست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۵).

ایشان درجایی دیگر می‌فرمایند:

قرآن مجید مشتمل است بر هدف کامل انسانیت هست که آن را به کامل‌ترین وجهی بیان می‌کند زیرا هدف انسانیت که با واقع‌بینی سرشته شده جهان‌بینی کامل و بکار بستن اصول اخلاقی و قوانین عملی است که مناسب و لازمه همان جهان‌بینی باشد و قرآن مجید تشریح کامل این مقصد را به عهده دارد. (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۲۶).

### تقریر ششم: تبیین جامعیت متناسب با کتب آسمانی گذشته

جامعیت قرآن در این تقریر از ایشان، به نسبت با کتاب‌های آسمانی گذشته است که قرآن از حیث گستردگی مطالب و معارف در قیاس با ادیان گذشته و شرایع پیشین، دایره وسیع‌تری دارد؛ زیرا شریعت پیامبر اسلام برخلاف شرایع گذشته محدود به نیازهای خاص آن امت‌ها نبوده و به جمیع نیازهای آن‌ها پاسخ می‌دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸/۱۸).

علامه رحمته‌الله جامعیت نسبت به کتاب‌های آسمانی را ذیل اوصافی چون اقوم بودن قرآن «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ» (اسراء: ۹) و مهیمن بودن آن «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ

مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهِمِّنًا عَلَيْهِ» (مائده: ۴۸). نیز آورده‌اند و در جای دیگر می‌گویند: «که قرآن مجید به حقیقت مقاصد همه کتب آسمانی مشتمل است و زیاده.» (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۲۶).

### تقریر هفتم: تبیین امور پنهانی و سری

این تقریر با تقریرهای گذشته متفاوت هست؛ چراکه در مطالب گذشته، صرف الفاظ قرآن و مطالب آن در نظر گرفته می‌شد اما در این تقریر به مرحله بالاتر از الفاظ توجه شده است.

علامه طباطبایی ذیل آیه:

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ (نحل: ۸۹) و [یاد کن] روزی را که در هر امتی گواهی از خودشان بر آنان برمی‌انگیزیم، و تو را [ای پیامبر اسلام!] بر اینان گواه می‌آوریم؛ و این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر هر چیزی و هدایت و رحمت و مژده‌ای برای تسلیم‌شدگان [به فرمان‌های خدا] است.

در گام اول به جامعیت قرآن با کارکرد هدایت برای عموم مردم اشاره کرده و تنها کار و وظیفه قرآن را جنبه هدایتی آن می‌داند. اما در ادامه مطلب، این نکته را تذکر می‌دهند که این استفاده از آیه در صورتی است که فقط به جنبه لفظی قرآن توجه شود، در حالی که روایات که در باب جامعیت قرآن وجود دارد به علم گذشته و آینده در قرآن خبر می‌دهد (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴/۱۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۳/۴۴۳) اگر روایات وارده در این باب صحیح باشد، مراد از «تبیان» در آیه به چیزی فراتر از دلالت لفظی اشاره می‌کند که کاشف از امور پنهانی و سری است که بافهم متعارف عادی نمی‌توان به آن دست پیدا کرد.

ایشان در ادامه مطلب بین صدر و ذیل این آیه ارتباط برقرار کرده و با توجه به سیاقی که درون آیه وجود دارد عبارت «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ» را حال از ضمیر مخاطب جمله «جِئْنَا بِكَ» می‌دانند. و در توضیح آن می‌فرمایند: «صدر آیه به منزله مقدمه است برای ذیل آن، گویا

کسی می‌گوید: به‌زودی شهادتی مبعوث می‌شوند که علیه مردم شهادت می‌دهند به آنچه کرده‌اند و تویکی ازایشانی و به همین جهت نازل کردیم بر تو کتابی که حق را از باطل بیان و مشخص می‌کند، تا تو به‌وسیله آن در روز قیامت علیه ستمکاران به ستم‌هایی که کردند و کتاب، آن ستم‌ها را معرفی کرده بود شهادت دهی، و بر مسلمانان به اسلامشان که باز قرآن آن را بیان کرده بود (چون هادی و رحمت و بشرای ایشان بود) شهادت دهی، چون تو با داشتن کتاب، هادی و رحمت و مبشر آنان بودی.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۴۷۰).

گویا ایشان آن امر پنهانی و سری را که روایات به آن‌ها اشاره داشته است را در شهادت پیامبر به اعمال آن‌ها با توجه به هدایتی که در قرآن بیان شده است، می‌دانند.

#### جمع‌بندی تقریرهای مختلف علامه طباطبایی

در مقام جمع‌بندی مطالبی که ایشان در جای‌جای تفسیر المیزان به آن اشاره کرده‌اند باید گفت که مراد از «تبیان لکل شیء» بودن قرآن و جامعیت آن از منظر علامه طباطبایی این است که: «با توجه به هدف هدایتی قرآن، جامعیت آن متناسب با برآوردن نیازهای هدایتی قرآن و تأمین سعادت دنیوی و اخروی آن به‌عنوان آخرین کتاب آسمانی، می‌باشد.»

برخی یکی از گونه‌های کلام علامه را، در این عنوان دانسته‌اند: «جامعیت قرآن به معنای کامل بودن گستره مسائل قرآن، فی‌نفسه و در تمام جهات» (کریمی، ۱۳۹۰ش: ۲۶۶). و برای این مطلب به این کلام از علامه که ذیل آیه ۲۳ سوره بقره بیان داشته‌اند، استناد کردند:

فالقرآن آية للبليغ في بلاغته و فصاحته، و للحكيم في حكمته، و للعالم في علمه و للاجتماعي في اجتماعه، و للمقننين في تقنينهم و للسياسيين في سياستهم، و للحكام في حكومتهم، و لجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعا كالغيب و الاختلاف في الحكم و العلم، و البيان. و من هنا يظهر أن القرآن يدعي عموم إعجازه من جميع الجهات... (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۵۹ و ۶۰).

اما با توجه به نظریه‌های علامه علیه السلام و قرینه‌هایی که در آن‌ها و در متن ذیل آیه وجود دارد، وجوه و جهات مختلفی که در این توضیحات از ایشان بیان شده است، مربوط به جنبه‌های

هدایتی است که در این آیات وجود دارد نه اینکه بخواهند جامعیت قرآن در تمام علوم و مسائل آن را بیان کنند. لذا این گونه برداشت از کلام علامه صحیح به نظر نمی‌رسد

### گفتار چهارم: دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

ایشان در دو مقام به تبیین جامعیت قرآن می‌پردازند: الف) مقام حقیقت قرآن که از آن به مقام جمعی قرآن تعبیر می‌کنند. ب) مقام رقیقت قرآن که مراد از آن الفاظ قرآن است.

#### تبیین جامعیت در مقام جمعی قرآن

آیت‌الله جوادی آملی در جامعیتی که برای حقیقت قرآن بیان می‌کنند، دو شرط را مدنظر قرار می‌دهند:

**شرط اول:** مراد از قرآن چیزی ورای لفظ است و همان‌طور که خودشان از آن به مقام جمعی قرآن تعبیر می‌کنند، مرادشان حقیقت قرآن و سعه وجودی مقام قرآن است و ام‌الکتاب محیط بر همه‌ی اسرار علمی و عملی هست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۱۴). و اینکه قرآن دارای ظاهر و باطنی است. دارای سرّ و علانیت است. و این‌ها مراتبی را برای قرآن ایجاد می‌کند. (همان).

**شرط دوم:** در استنباط و استخراج تمام علوم و مسائل آن، همراهی اهل بیت با قرآن امری لازم و واجب می‌باشد؛ چراکه فقط این ذوات مقدس می‌توانند به این مقام (مقام جمعی قرآن) دست پیدا کنند. همان‌طور که آیت‌الله جوادی آملی از مرحوم مولی صالح مازندرانی در شرح اصول کافی نقل کرده که می‌گویند:

«...فإن قلت ورد فی الأخبار أن القرآن مشتمل علی جمیع العلوم، قلت لعل المراد ما نفهم من القرآن و لذا قال عليه السلام: قرآنکم» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۳۸۷/ ۵)؛ یعنی اگر حضرت امام صادق عليه السلام فرمود: همه آنچه در جهان یافت می‌شود، ما می‌دانیم و در قرآن شما نیست؛ یعنی شما نمی‌توانید از قرآن استنباط نمایید؛ نه این که در قرآن نباشد و یا قرآن متعدد باشد؛ یکی نزد امامان عليهم السلام و دیگری نزد مردم که این خود یقیناً مردود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۱۷).



آیت الله جوادی آملی برای اثبات جامعیت حداکثری قرآن به چهار شاهد تمسک می‌کنند:

### شاهد اول

ایشان با استفاده از ارتباط بین علم فرشتگان و انسان کامل و قرآن در چند مقدمه به اثبات جامعیت قرآن پرداخته است که مقدمات آن عبارتند از:

۱. تمام حقایق جهان اعم از حقایق علمی و عملی به اذن خداوند متعال تحت تدبیر فرشتگان می‌باشند.

۲. همه فرشتگان در برابر انسان کامل و کون جامع ساجدند.

۳. تمام اسرار علمی عالم در پیشگاه انسان کامل منقادند.

۴. تمام جوامع الکلم به پیامبر داده شده است.

۵. بهترین مصداق جوامع الکلم قرآن است.

در نتیجه: فرض صحیح ندارد که چیزی در نظام آفرینش یافت شود و مقام جمعی قرآن که فیض بلا واسطه خداوند سبحان است، فاقد آن باشد. (همان: ۲۱۱/۱).

### شاهد دوم

یکی دیگر از ادله‌ای که می‌توان برای اثبات جامعیت مطلق قلمرو قرآن به آن اشاره کرد رابطه‌ای است که بین انسان کامل و قرآن وجود دارد از آنجا که انسان کامل واجد تمام ملکات و کمالات هستی می‌باشد و دارای ولایت کلیه است و همه‌ی اسرار عالم برای او مشهود می‌باشد و طبق حدیث نورانی ثقلین که ائمه و قرآن را در یک ردیف قرار می‌دهد قرآن کریم نیز باید جامع علوم باشد و آیت الله جوادی آملی در توضیح این مطلب می‌فرماید:

در نصوص فراوانی پیامبر اکرم - آنان را معادل قرآن قرار داده که هیچ کدام از دیگری جدا نمی‌شوند و نیز هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارند؛ زیرا اگر یکی بر دیگری رجحان وجودی داشته باشد در همان مرحله، راجح از مرجوح جدا و مرجوح از راجح، افتراق حاصل می‌کند؛ در حالی که رسول اکرم - فرمود: «...لن یفترقا حتی یردا علی الحوض» و اگر علوم امامان معصوم - در قرآن نباشد و جفر و جامعه و مصحف

فاطمه... و... شروحي بر قرآن و تفصیلي از آن مقام جمعی قرآن نباشد، لازم می‌آید که یکی از دو ثقل بر دیگری فزونی یابد؛ در حالی که رسول الله ﷺ فرمود: «... إن اللطیف الخبیر قد تبأنی أنهما لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض کأصبعی هاتین جمیع بین سبأتیه و لا أقول کھاتین و جمیع بین سبأتیه و الوسطی ففضل هذه علی هذه». آری، استنباط آن همه علوم از قرآن میسر دیگران نیست؛ نه اینکه قرآن در مقام جمعی خود اصلاً فاقد آن‌ها باشد (همان: ۱/ ۲۱۷).

بنابر اتحاد و همسانی که بین قرآن و اهل بیت وجود دارد، نشان می‌دهد که قرآن کریم دارای همه علوم و مسائلی است که انسان کامل نیز به آن رسیده است.

### شاهد سوم

در شاهد سوم آیت الله جوادی آملی از آیه ۸۹ سوره نحل استفاده می‌کنند و با ضمیمه روایاتی که علامه طباطبایی نیز آن را یادآوری کردند، به این نتیجه می‌رسند که قرآن علاوه بر معارفی (توحید، نبوت، معاد، احکام و اخلاق و مانند آن) که در آن آمده، شامل همه اسرار جهان تا قیامت می‌شود. ایشان در مقام تحلیل این روایات نظری در مقابل علامه طباطبایی رحمته الله علیه داشته و در توضیح آن می‌فرمایند:

ظاهر آیه مورد بحث، مطلق است؛ نه مجمل تا قدر متیقن گیری شود و از طرفی، تناسب حکم و موضوعی در بین نیست تا گفته شود: چون مخاطب پیامبر صلی الله علیه و آله است، پس منظور از «کل شیء» در آیه، همانا خصوص امور دینی است که به رسالت ارتباط دارد؛ زیرا گرچه مخاطب وجود مبارک آن حضرت است، ولی عنوان نبوت یا رسالت در آیه اخذ نشده است تا قرینه بر اختصاص شود؛ چون آن حضرت، گذشته از سمت رسالت که پیام‌آور مسائل دینی است، دارای سمت ولایت کلیه نیز می‌باشد که آن مقام بلند با مقام جمعی قرآن سازگار است و از طرف دیگر، همان طوری که انسانها نیازمند به احکام ظاهری دین می‌باشند، همچنین محتاج احکام باطنی آن‌هم خواهند بود و اگر اصحاب معارف، همانند اویس قرنی و زید بن حارثه و... راه ولایت را پیموده‌اند از راهنمایی‌های باطنی قرآن استمداد نموده‌اند و همه عرفا و

اولیا و مشایخ تهذیب، مخصوصاً اصحاب خاص بقیة الله ارواح من سواه فداه از راه بهره‌وری از باطن قرآن به مقامات شامخ تکوینی به مقصد رسیده و به مقصود می‌رسند. (همان: ۱/ ۲۲۰).

همچنین آیت‌الله جوادی آملی روایاتی را که جامعیت قرآن را متناسب با نیازهای دینی مطرح می‌کنند را به دو صورت مورد نقد قرار می‌دهند: یکی از طریق مضمون قاعده «اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند» استفاده کرده‌اند؛ به این بیان که: «مستفاد از این نصوص، بیش از این نیست که قرآن کریم همه مسائل دینی را دارد؛ نه آنکه غیر از مسائل دینی را در بر ندارد» (همان: ۱/ ۲۲۲).

و دیگری از طریق جمع دلالتی بین این دودسته روایات که آن‌ها را بر اختلاف مراتب حمل نمایند؛ یعنی مراتب عالیة قرآن (امّ الكتاب و کتاب مکنون) جامع همه‌ی حقایق است و مراحل نازله قرآن که به صورت عربی مبین است، دارای معارف هدایتی و دینی باشد.

#### شاهد چهارم

این شاهد برای تبیین جامعیت قرآن از تقریرات صدرالمتألهین است که آیت‌الله جوادی آملی آن را به این نحو بیان می‌دارند:

در بسیاری از آیات، نظام تکوین و تشریح در کنار یکدیگر بیان می‌شود تا بیانگر هماهنگی بین این دو امر باشد و بیان کند که آیات الهی دارای مراتب مختلفی است. برای رسیدن به مقامات بالاتر، نیاز به عبور از مقامات پایین‌تر است و همان‌طور که قرآن دارای مقام سرّ و علن و ظهر و بطن است، انسان نیز با آن هماهنگ است و برای اینکه بتواند به مراحل بالای قرآن دست پیدا کند، باید به آن مرحله راه بیابد که ایشان مهم‌ترین شرط دستیابی به آن را طهارت ضمیر و محبت خدا می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۲۶).

#### تبیین جامعیت در مقام لفظی قرآن

آیت‌الله جوادی آملی در مقام لفظی قرآن کریم قائل به بیان معارف دینی و احکام و اخلاق

می‌باشد. (همان: ۱/ ۲۲۴). و استنباط همه علوم را از غیر معصوم میسور نمی‌داند. در جای دیگری می‌فرمایند: «قرآن کریم تبیان (بیانگر) همه معارف ضروری و سودمند برای بشر و عهده‌دار بیان همه معارف و احکام هدایتگر، سعادت‌بخش و سیادت‌آفرین جوامع انسانی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۵).

### جمع‌بندی نظر آیت‌الله جوادی آملی

از آنجاکه طبق نظر ایشان مراد از قرآن فقط مقوله لفظی آن نیست و حقیقت و سعه وجودی آن نیز ملحوظ می‌باشد و همراهی اهل بیت علیهم‌السلام در کنار قرآن برای استنباط و استخراج مسائل آن لازم و ضروری است؛ آیت‌الله جوادی با توجه به شواهد نقلی و عقلی مذکور، در بحث مقام جمعی قرآن و حقیقت واقعی آن، قائل به جامعیت حداکثری بوده و در مقام لفظی نیز قول اعتدالی را برگزیده است که متناسب با هدف قرآن و جنبه هدایتگری آن هست.

### نتیجه

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده درباره مبنای جامعیت موضوعی قرآن کریم طبق نظرات علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی این نتایج به‌دست آمده است:

۱. علامه طباطبایی به تقریرات متعددی در کتاب‌های تفسیری خود اشاره کرده‌اند.
۲. همه تقریراتی که علامه طباطبایی به آن‌ها اشاره کرده‌اند را می‌توان در عبارت ذیل جمع نمود که مراد ایشان از جامعیت قرآن این است که: «با توجه به هدف هدایتی قرآن، جامعیت آن متناسب با برآوردن نیازهای هدایتی قرآن و تأمین سعادت دنیوی و اخروی آن به‌عنوان آخرین کتاب آسمانی، هست.»
۳. این نظر علامه طباطبایی در دیدگاه اعتدالی قرار می‌گیرد نه آن‌طور که برخی ایشان را از قائلان به جامعیت حداکثری دانسته‌اند
۴. آیت‌الله جوادی آملی از جامعیت قرآن در دو مقام بحث کردند: مقام جمعی قرآن و

مقام لفظی آن.

۵. آیت الله جوادی آملی در مقام جمعی با کمک روایات و تکیه بر چهار شاهد قائل به دیدگاه حداکثری از قرآن شده‌اند و نظری برخلاف علامه طباطبایی ارائه داده، با نقدی که بر کلام استادشان داشته‌اند، آن را رد کرده‌اند.

۶. ایشان در مقام لفظی قرآن کریم با علامه طباطبایی موافق می‌باشند و در مراتب لفظی قرآن، جامعیت اعتدالی قرآن را قبول نموده‌اند.

۷. نکته آخری که می‌توان از این اقوال و بررسی‌ها به دست آورد این است که آیت الله جوادی آملی به نحو احسن از روایات و شواهد دال بر جامعیت حداکثری قرآن بهره بردند، در حالی که علامه با تشتت آراء و تقریرات مختلف، نتوانستند به صورت متقن به اثبات مطلب خود پردازند.

## کتابنامه

### قرآن کریم.

- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، «التحریر و التئور»، بی جا، بی نا.
- ابن عربی، ابوعبدالله محیی الدین محمد، (۱۴۲۲ق)، «تفسیر ابن عربی»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، «لسان العرب»، بیروت، دار صادر، چاپ سوم.
- آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ق)، «بیان المعانی»، دمشق، مطبعة الترقی، چاپ اول.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷ش)، «آخرت و خدا هدف رسالت انبیاء»، بی جا، موسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق)، «البرهان»، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، «تسنیم»، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، «سرچشمه اندیشه»، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ش)، «شریعت در آینه معرفت»، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، «تفسیر روح البیان»، بیروت، دار الفکر.
- خلیل پور، علی (۱۳۹۸ش)، «مبانی تفسیر قرآن کریم با محوریت مبانی آیت الله جوادی آملی»، تهران، گنجینه مهر ماندگار، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، «مفردات الفاظ قرآن»، بیروت، دارالقلم، چاپ اول.
- رضایی آدریانی، ابراهیم (۱۳۹۹ش)، «مجموعه مقالات برگزیده همایش ملی قرآن کریم، جامعیت و جهانی بودن»، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، چاپ اول.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۱م)، «الاتقان فی علوم القرآن»، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ش)، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه سید محمد باقر

- موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.  
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم، دفتر انتشارات اسلامی  
جامعه‌ی مدرسین قم، چاپ پنجم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۵۲ش)، «قرآن در اسلام»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ  
دوم.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت، دار احیاء التراث العربی.  
عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، «تفسیر نورالثقلین»، قم، انتشارات اسماعیلیان،  
چاپ چهارم.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، «تفسیر الصافی»، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم.  
قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش)، «قاموس قرآن»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.  
کریمی، مصطفی (۱۳۹۰ش)، «جامعیت قرآن کریم»، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه  
فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، «شرح الکافی-الأصول و الروضة»، تهران،  
المکتبة الاسلامیة، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰ش)، «قرآن‌شناسی»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمینی، چاپ دوم.





## بررسی تطبیقی قاعده «جری و تطبیق» آیات قرآن\*

□ سید شاه گل حسین سجادی\*\*

### چکیده

«جری و تطبیق» آیات قرآن، یکی از مسائل مهم، در علم تفسیر است. اصطلاح «جری و تطبیق» بدین معنا، که هیچ آیه‌ای از قرآن در زمان و مکان محصور نمی‌ماند، بلکه در هر موردی که با مورد نزول، از نظر ملاک و مناط یکسان باشد، جاری می‌شود که در واقع اصطلاحی برگرفته از روایات اهل بیت علیهم‌السلام است، در نظر ابتدایی، گمان می‌رود که روایت جری، شمول آیه را به مورد تطبیق شده در روایت، محدود نموده است، حال آنکه این تطبیقات در روایات از باب ذکر مصادیق آیه هست و هرگز آیه به آن تطبیقات، محدود نمی‌گردد. ادله حجیت این قاعده، علاوه از دلیل عقلی، عمده دلایل آن روایات است. در این مقاله تلاش شده با بررسی تطبیقی ادله و دیدگاه‌های فریقین، مفاد این قاعده همانند شیعه، نزد اهل سنت نیز اثبات گردد، مفسرین اهل سنت گرچه اصطلاح «جری و تطبیق» را به کار نبرده‌اند اما مفاد آن را باور داشته و دارند؛ چون با این قاعده جاودانگی قرآن، و نقش هدایتی آن در جامعه بشری، توجیه پذیر است. اندیشمندان اهل سنت برای سرایت حکم آیه، از زمان نزول به موارد مشابه و هم نظیر، در بستر زمان بجای قاعده جری، راهکارهای عموم نص، عموم معنایی و امثال آن را ارائه می‌کنند. کلیدواژه‌ها: بررسی تطبیقی، قاعده جری و تطبیق، تأویل، بطن.

\*. تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۵/۲۰ تاریخ تصویب ۱۴۰۱/۱۱/۳۰.

\*\* . دانش‌آموخته دکتری جامعه المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم العالمیه (alone.wistful209@gmail.com).

## مقدمه

همه مسلمین، بر جاودانگی آموزه‌های قرآن کریم، اتفاق نظر داشته و دارد؛ قرآن کریم را کتاب فرازمانی و فرامکانی می‌دانند، و بر این باورند، که آموزه‌های آن باید در همه دوره‌ها و زمان‌ها نقش هدایتی خویش را ایفا نماید، چون معارف و آموزه‌های آن حقیقت‌هایی هستند که اختصاص به دوران خاص و افراد ویژه‌ای ندارد، ولی چگونگی تعمیم مفاهیم مطرح‌شده در آیات قرآن و تطبیق آن بر مصادیق نوپیدا، از دغدغه‌های اساسی بزرگان اسلام و اندیشمندان مسلمان است، قاعده مشهور «جری و تطبیق» یکی از ابزارها و راهکارهای تحقق این هدف والا و جاودانگی قرآن محسوب می‌شود، که از دیرباز این قاعده نزد اندیشمندان و مفسران قرآنی شیعه با توجه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام، شناخته‌شده و به کار می‌رفته است. هرچند کاربرد اصطلاح «جری و تطبیق» نزد علماء و مفسرین اهل سنت شناخته‌شده نیست، از این رو، گمان می‌رود که این قاعده به شیعه اختصاص دارد، ولی با توجه به ادله و مباحثی که ارائه خواهد شد، می‌توان ادعا نمود قاعده «جری و تطبیق» از جمله قواعد ارتکازی آنان در تفسیر قرآن است.

در این پژوهش، دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت درباره این موضوع به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار می‌گیرد، و ادله حجیت آن از منظر فریقین ذکر خواهد است، و در نتیجه خواهیم گفت، هیچ‌کس از مسلمین نمی‌تواند، مفاد قاعده مزبور را انکار کند، چون در آن صورت جاودانگی آیات قرآن را منکر شده است.

## مفهوم «جری و تطبیق»

**الف) در لغت:** واژه «جری» در لغت به معنای روان شدن، جریان داشتن و حرکت منظم در طول مکان است. از این جهت گاهی از خورشید به جاریه تعبیر می‌شود؛ زیرا از یک سو به سوی دیگر روان است و حرکت دارد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴/۱۴۰)

راغب اصفهانی در المفردات چنین می‌نویسد: «الجری: الممر السریع، وأصله كمر الماء ولما یجری بجریه یقال: جری یجری جریة وجریاناً». (راغب اصفهانی، ۱۳۲۳: ۱۹۵)؛ جری در

لغت به معنای عبور سریع و در اصل برای بیان حرکت آب و آنچه با آب جریان می‌یابد وضع شده است، صورت‌های فعلش، جری، یجری، جریة و جریا و جریانا است.

واژه «تطبیق» در لغت، به معنای قرار دادن چیزی بر چیز دیگر است به گونه‌ای که آن را بپوشاند و مساوی یکدیگر باشند. (مصطفوی، ۱۳۰۰: ۷۷/۲)

**ب) در اصطلاح:** برخی «جری و تطبیق» را این‌گونه تعریف کرده‌اند؛ «انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آن‌ها نازل شده است». (شاکر، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

به نظر می‌رسد، این تعریف علاوه از این‌که گویا نیست، مانع الاغیار نیز نمی‌باشد، زیرا در این صورت همه تطبیقات از جری به حساب می‌آید، درحالی‌که همه تطبیقات از حیثه جری نمی‌باشد، چنان‌که در ملاحظه بدان اشاره خواهد شد.

تعریف مناسبی که می‌توان از «جری و تطبیق» ارائه نمود، چنین است؛ «جری و تطبیق» عبارت است از سرایت حکم آیه، از زمان نزول به مصداق یا مصادیق نو پیدای آن در بستر زمان که ملاک و معیار واحد و یکسان دارند.

**ملاحظه:** در تعریف جری با آوردن قید «زمان» برخی تطبیقات مفاهیم کلی بر مصادیق از تعریف جری خارج می‌شود، دلیل بر اخذ قید «زمان» در تعریف این است که قید «زمان»، اولاً در واژه «جری» نهفته است و ثانیاً از روایاتی همچون: «مِنْهُ مَا قَدْ مَضَىٰ وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَأْتِ» و «لَكِنَّهُ حَيٌّ يَجْرِي فِيْمَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَىٰ فِيْمَنْ مَضَىٰ» و «وَيَجْرِي عَلَيَّ آخِرِنَا كَمَا يَجْرِي عَلَيَّ أَوْلَانَا»، قید «زمان» استنباط می‌شود. به عنوان مثال؛ تطبیق مفهوم عام لفظ «حسنة» در آیه شریفه «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً» (سوره بقره: آیه ۲۰۱). بر اخلاق نیکو در روایت، (کلینی، ۱۳۸۸: ۷۱/۵) که این نوع تطبیق جزو «جری» به شمار نمی‌آید بلکه یکی از مصادیق مفهوم عام لفظ «حسنة» است.

پس اصطلاح «جری» بدین معناست که آیات قرآن از شمولیت و عمومیت زمانی برخوردارند، و به موارد نزول آیات اختصاص ندارند، بلکه در هر موردی که با مورد نزول از نظر ملاک و مناط یکسان باشد، جاری می‌شود.

نکته‌ی قابل توجه این‌که کلمه تطبیق یا انطباق در روایات ذکر نشده است و از سویی باید بگوییم «جری و تطبیق» دو واژه مترادف نیستند، بلکه «جری» وصف مفاد آیه و بیانگر جاودانگی پیام آن است و «تطبیق»، وصف گفتار معصومین علیهم‌السلام و یا کلام مفسران برای منطبق ساختن مفاد آیه بر پاره‌ای از مصادیق خارج از مورد نزول است اگرچه زمانی که واژه «تطبیق» همراه واژه «جری» به کار رود، هر دو به یک معنا استعمال می‌شوند. (نورایی، ۱۳۹۰: ۳۴)

### دلایل حجیت قاعده «جری و تطبیق»

در مورد صحت «قاعده جری و تطبیق» و جواز اجرای آن، می‌توان، دلایل متعددی را اقامه نمود؛ که در پرتو آن جری و تطبیق آیات قرآن را تبیین و اثبات کرد؛ در ذیل ادله آن، به تفصیل ذکر می‌شود.

#### ۱. دلیل عقلی

دین اسلام، به‌عنوان خاتم ادیان و آخرین دین الهی، برای هدایت بشر تا روز قیامت عرضه شده و قرآن به‌صراحت، پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را آخرین پیام‌آور خدا معرفی کرده است، قرآن نیز به‌عنوان سند اساسی این دین، باید ماندگار و جاوید باشد، و این قابلیت را داشته باشد که هم‌گون با جاودانگی دین، پایدار باشد. و این نیز از بدیهیات است، راز ماندگاری و جاودانگی یک پیام، آن است، که آن پیام عمومیت و شمولیت داشته باشد، پیامی که در حصار زمان، محدود و محصور است، باگذشت زمان تاریخ اعتبارش پایان می‌پذیرد.

با سیری در محتوای پیام‌های قرآن، آشکار می‌شود، که اصول دعوت قرآن و مقاصد اساسی آن، درباره‌ی حقیقت هستی و جان انسان‌هاست، وبری هدایت فطرت انسان‌ها آمد، و به نیازهای فطری و پرسش‌های معنوی و اعتقادی او پاسخ می‌دهد، و فطرت انسان نیز قابل تبدیل و تغییر نیست، «فطرت‌الله‌الَّتِی فطرت‌النَّاس علیها لا تبدل لخلق‌الله» (سوره مدثر؛ آیه ۳۶) و بر این اساس خطابات قرآن، هرچند، گاه متوجه گروه‌های خاصی است، اما نوع پیام

و حقیقت آن، تعمیم می‌پذیرد؛ پس قرآن هیچ‌گاه کهنه و مندرس نمی‌شود، و فراتر از زمان و تعلقات قومیم جغرافیایی است.

و از سوی می‌توان گفت؛ عقل بشری حتی در مورد قوانین اساسی کشورها نیز همین حکم را اجرا نمود؛ ده‌ها سال از عمر قانون اساسی یک کشور می‌گذرد، ولی در طول زمان، قوانین آن بر موضوعات مختلف تطبیق می‌شود و همگی محدود کردن آن را برخلاف حکمت تشریح آن می‌دانند؛ قرآن نیز که در آن آیین الهی برای هدایت بشر تا ابد آمده است، باید بتواند بر افراد، در هر زمان، منطبق شود و مردم را هدایت کند. بنابراین، اصل موضوع تطبیق، یک امر عقلانی است، و هیچ‌کس نمی‌تواند منکر این موضوع شود.

## ۲. دلایل روایی

مراد از ادله روایی، اخباری است که بر دائمی بودن احکام و معارف قرآن تأکید کرده و استمرار پیام قرآن را برای هدایت انسان تا قیامت به اثبات می‌رساند.

### ۳-۱. روایات شیعه

روایاتی که در این مبحث مورد استناد قرار می‌گیرند، احادیثی هستند که در آن واژه «جری» و یا معنای معادل آن به‌کاررفته است که بر قاعده «جری و تطبیق» دلالت صریح دارند. در اینجا به برخی از آن روایات اشاره می‌گردد.

روایت اول: «عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ هَذِهِ الرَّوَايَةِ مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كَمَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ...». (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۹۶ و مجلسی، ۱۹۸۳: ۹۷/۸۹ و عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱/۱) فضیل بن یسار می‌گوید: درباره‌ی معنای روایت مشهور نبوی «مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» از امام باقر عليه السلام پرسیدم؛ ایشان در پاسخ فرمود: ظهر قرآن، تنزیلش و باطن آن، تأویلش است، برخی از [مصادیق] آن گذشته و برخی هنوز نیامده است. قرآن

همانند مهر و ماه در جریان است، تاویل چیزی از آن که فرارسد، درباره‌ی زندگان همچون مردگان یکسان تطبیق می‌شود.

روشن است در این روایت انطباق آیات قرآن کریم بر مصادیق خارجی «جری» آیه شمرده شده است.

روایت دوم: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا خَيْثَمَةُ... وَ لَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أَوْلِيكَ الْقَوْمِ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَ لَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ آيَةٌ يَتْلُونَهَا هُمْ مِنْهَا مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۹۱/۱ و مجلسی، ۱۹۸۳: ۳۲۹/۲۴ و عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۰/۱) امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید: «و اگر این طور باشد که وقتی آیه‌ای در قومی نازل شد پس از آن که همان قوم مردند آن آیه نیز بمیرد، از قرآن چیزی باقی نمی‌ماند؛ اما همه قرآن، تا آسم آن‌ها و زمین هست جاری است و برای هر قوم آیه‌ای است که آن را می‌خوانند و از آن بهره نیک یا بد دارند».

روایت سوم: «عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ ظَهْرِ الْقُرْآنِ وَ بَطْنِهِ فَقَالَ ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمَلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلِيكَ». (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۵۹)

حمران بن اعین می‌گوید: از ظاهر و باطن قرآن از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسیدم؛ در پاسخ فرمود: ظاهر قرآن آن‌ها هستند که آیات قرآن درباره آن‌ها نازل شده، و باطن آن کسانی هستند که اعمالشان همانند آن‌هاست و همان طور که (قرآن) درباره آنان (افراد زمان نزول) نازل شده، در مورد آیندگان نیز جریان دارد.

ملاحظه: در برخی روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عملاً، جری آیه انجام شده، که روایات در این زمینه فراوان است به خاطر اختصار در ذیل برخی آن روایات از باب نمونه ذکر می‌شود.

روایت چهارم: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (حج: ۴۰). قَالَ: «نَزَلَتْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ عَلِيٍّ وَ حَمْزَةَ وَ جَعْفَرَ وَ جَرَّتْ فِي الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

أَجْمَعِينَ». (کلینی، ۱۳۸۸: ۳۳۷/۸) از امام باقر علیه السلام درباره آیه مزبور، روایت شده، که فرمود: «آیه درباره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله امام علی علیه السلام حمزه و جعفر نازل شده، و سپس در مورد امام حسین علیه السلام جاری شد.

روایت پنجم: در روایتی امام صادق علیه السلام فرموده: «... وَإِنْ كَانَتْ الْآيَاتُ فِي ذِكْرِ الْأَوْلِيْنَ فَمَا كَانَ مِنْهَا مِنْ خَيْرٍ فَهُوَ جَارٍ فِي أَهْلِ الْخَيْرِ وَ مَا كَانَ مِنْهَا مِنْ شَرٍّ فَهُوَ جَارٍ فِي أَهْلِ الشَّرِّ». (همان: ۳۱۶/۲۴) یعنی اگر آیات درباره پیشینیان باشد، هر آیه که مربوط به نیکوکاران است، درباره نیکان این امت نیز جاری است، و هر آیه که درباره شری است درباره اهل شر جاری است.

#### بررسی:

اساساً متقن ترین دلیل برای اثبات و اعتبار «قاعده جری و تطبیق» روایت های مذکورند، مفاد این روایات متعدد آن است، که آیات قرآن هیچ گاه در زمان نزول محصور نمی ماند، بلکه تا ابد نقش هدایتی خود را ایفا می کند؛ و بیانگر جاودانگی قرآن است.

پس آنچه می توان از این روایات خصوصاً روایت اخیر استنباط نمود، آن است که «جری» عبارت است از اینکه نباید، آیات قرآنی را به شأن نزول و یا گروه و اشخاصی خاص - که آیه درباره آن ها نازل شده است - اختصاص داد؛ بلکه هر کس که با همان صفات و ویژگی ها باشد، مشمول حکم آیه خواهد بود. مثلاً: در بحارالانوار ذکر شده که آیه «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَجَةِ الْأَسْفَلِ» (نساء: ۱۴۱ و ۱۴۲ و ۱۴۵). در مورد عبدالله بن ابی نازل شده و سپس نسبت به هر منافق جاری و ساری است. (مجلسی، ۱۹۸۳: ۶۵/۲۲)

#### ۳-۲. روایات اهل سنت:

در کتب اهل سنت نیز روایات فراوان، از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و صحابه نقل شده است؛ که در برخی از آن ها سخن از عام بودن آیه شده، و در برخی دیگر، آیات قرآن بر مصادیق مختلف تطبیق داده شده است، و از همین رو سیوطی و دیگران نیز تصریح می کنند که در بین صحابه پیامبر

اکرم علیه السلام رایج بوده، که آنان حکم آیه یا آیات را به غیر موارد سبب نزول سرایت می دادند، مانند آیه ظهار، و غیر آن؛ (سیوطی، ۱۴۰۷: ۱۱۰/۱) و آشکار است، این عمل آنان، بر جواز جری و سرایت حکم آیه، در بستر زمان صحه می گذارد؛ که در ادامه به برخی از روایات مرتبط اشاره می گردد:

**روایت اول:** از ابن مسعود روایت شده، گفت: «ما من آیه الا عمل بها قوم، و لها قوم سیعملون بها». (همان: ۳۶۶/۲) آیه ای نیست مگر اینکه قومی به آن عمل کرده اند و قوم دیگری به آن عمل خواهند کرد.

روایت تصریح دارد که آیات قرآن در شأن نزول و افراد خاص محدود نمی شوند، بلکه تا ابد بر موارد مشابه جریان دارند.

**روایت دوم:** در تفاسیر اهل سنت در ذیل آیه «... إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ» (هود: ۱۱۴). «... زیرا خوبی ها بدی ها را از میان می برد. این برای پند گیرندگان، پندی است» با اسناد از عبد الله روایت می کند که مردی نزد پیغمبر اسلام علیه السلام آمد و گفت: یا رسول الله در آن سوی شهر متعرض زنی گردیدم و گناه آلود شدم، نه به حدی که جماع کرده باشم و اکنون به حضور آمده ام تا چه فرمایی. ... پیغمبر اکرم علیه السلام پاسخی نداد، و مرد رفت تا از پشت سر صدایش کردند، برگشت و پیغمبر اکرم علیه السلام آیه فوق را بر او تلاوت کرد که «حسنات، سیئات را از بین می برد». شخصی پرسید: یا رسول الله علیه السلام این خاص این مرد است؟ حضرت فرمود: نه، برای عموم است. (ر.ک: به تفسیر اهل سنت ذیل آیه؛ مسلم و بخاری نیز این روایت را به طریق دیگر آورده اند). یعنی با توجه به این روایت نبوی علیه السلام آیات قرآن در موارد شأن نزول منحصر نیست، بلکه عمومیت زمانی و مکانی دارند.

**روایت سوم:** أخرج احمد في الزهد عن الأعمش قال مر جابر ابن عبد الله و هو متعلق لحما على عمر رضی الله عنه فقال ما هذا یا جابر قال هذا لحم اشتهيته اشتريته قال و كلما اشتهيت شیا اشتريته أما تخشى أن تكون من أهل هذه الآية أذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا». (سیوطی، ۱۳۶۵: ۴۲/۶) جابر در حالی که مقداری گوشت همراه داشت، از کنار عمر گذر می کرد، عمر گفت: ای جابر! این چیست؟ جابر گفت: گوشت است! به آن اشتها



پیدا کرده و آن را خریدم. عمر گفت: یعنی به هر چیزی که به آن اشتها پیدا کنی آن را می خری؟! آیا ترس و خوف این را نداری که مشمول حکم این آیه شوی سپس آیه را تلاوت کرد. ملاحظه این که آیه شریفه درباره کفار است، اما خلیفه دوم آن را بر مؤمنین جری و تطبیق نموده است.

**روایت چهارم:** أخرج ابن عساکر في تاريخه بسند رواه عن ابن عباس في قوله آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قال أبو بكر و عمر و عثمان و علي. (همان: ۳۰/۱) از ابن عباس روایت شده که گفت مراد از آیه ابوبکر، عمر، عثمان و علی است. که در روایت مذکور آیه عام بر برخی مصادیق تطبیق شده است.

**روایت پنجم:** و أخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله وَ الْعَصْرَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ یعنی أبا جهل بن هشام إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ذكر عليا و سلمان. (أبي حاتم، ۱۴۱۹: ۲۹۴۱/۹) از ابن عباس روایت شده که گفت: مراد از «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» ابوجهل بن هشام است. و مراد از «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» حضرت علی و حضرت سلمان است.

توجه دارید، آیه شریفه عام است، و در این روایت بر برخی مصادیق جری و تطبیق شده است.

**روایت ششم:** از ابن عمر روایت شده، که گفت: ما وجدت في نفسي من شيء ما وجدت في نفسي من هذه الآية يعني وَإِنْ طَائِفَتَانِ الْخِإِ لَمْ أَقَاتِلْ هَذِهِ الْفِتْنَةَ الْبَاغِيَةَ كَمَا أَمَرَنِي اللَّهُ تَعَالَى - يعني بها معاوية و من معه الباغين - علي كرم الله تعالى وجهه. (ألوسی، ۱۴۱۵: ۳۰۳/۱۳) پسر خلیفه ثانی خیلی اظهار ناراحتی می کند، که چرا کوتاهی کرده و بر طبق حکم الهی با فتنه باغیه (معاویه و اهل شام) در حمایت حضرت علی پیکار و جنگ نکرده است. آشکار است، عبدالله پسر خلیفه ثانی آیه عام را در جنگ صفین بر معاویه و اهل شام جری و تطبیق نموده است.

علاوه از این روایات، نوع برخورد بزرگان دین، در سال های پس از پایان نزول قرآن در دوره

تابعین تا قرن‌ها بعد، گواه روشنی بر فرازمانی و فرا قومی بودن بیانات و خطابات قرآنی است و بُعد تشریح عام، و جری قرآن را تأیید می‌کند. و می‌توان گفت: اگر آیات قرآن، منحصر و محدود به عصر نزول بود، بزرگان دین در زمان بعدی، به استناد آن‌ها احکام و معارف دین را تبیین نمی‌کردند؛ آشکار است که سیره‌ی پیشوایان دین می‌تواند معیار خوبی در نوع نگاه ما، به قرآن و دین الهی باشد. و اینک از باب نمونه جری و تطبیقی که از سوی تابعین و بزرگان دیگر انجام شده است، ذکر می‌شود.

۱. از شأن نزول و ظاهر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹). «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و با راستان باشید». فهمیده می‌شود، که منظور از واژه «صادقین» پیامبر اکرم و اهل بیت و صحابه راستین است (أبی حاتم، ۱۴۱۹؛ ۶/ ۱۹۰۶ - ۱۹۰۷) اما در برخی روایات اهل سنت آیه بر بعضی افراد خاص تطبیق شده است؛ مانند:

الف) حدثنا أبو سعيد الأشج ثنا المحاربي عن جوبير عن الضحاك في قوله: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ قال: مع أبي بكر وعمر وأصحابهما». (همان) مراد از «وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» این است، که با ابوبکر و عمر و یاران آن دو باشید.

ب) حدثنا أبي ثنا سهل بن عثمان ثنا رجل قد سماه عن السدي في قوله: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ قال: كونوا مع كعب بن مالك، و مرارة بن ربيعة، و هلال بن أمية». (همان؛ سیوطی، ۱۳۶۵؛ ۳/ ۲۸۹ - ۲۹۰) مراد از «وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» این است، که با کعب بن مالک، و مرارة بن ربيعة، و هلال بن أمية باشید.

ج) ابن عساکر نیز از امام باقر روایت می‌کند، که فرمود: «وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ قال مع علي بن أبي طالب». (سیوطی، همان) أَخْرَج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ قال مع علي بن أبي طالب». (همان) یعنی (در این دو روایت) مراد از «وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» این است، که با علی بن ابی طالب باشید.

۲. حدثنا علي بن الحسن المسنجاني، ثنا عبد الرحمن بن أبي العمر و سألته يعني أبا صخر عن قول الله «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» قال: عمر بن عبد العزيز». (أبی حاتم، ۱۴۱۹؛ ۴/ ۱۱۶۰) یعنی مراد از آیه، عمر بن عبدالعزیز است.

۳. راوی می‌گوید: به حسن بصری، درباره‌ی آیه «مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ...» گفتم، که آیا آیه در مورد ما نیز مثل بنی اسرائیل جاری است؟ گفت: «بله! قسم به کسی که معبودی جز او نیست، همان‌طور که آیه درباره‌ی بنی اسرائیل است (درباره‌ی ما نیز هست) چون نزد خدا خون بنی اسرائیل از خون ما (مسلمین) گرامی‌تر نیست». (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۱/۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۸۴/۳)

قابل توجه این‌که آیه‌ای که درباره بنی اسرائیل است، بر امت اسلامی جاری و تطبیق شده است. یعنی آیه از لحاظ لفظ به بنی اسرائیل خاص است، اما از لحاظ معنا در همه مردم عام است.

#### بررسی:

مقصود از روایات و تطبیقاتی که ارائه شد، این است که همه مسلمین اصل فرازمانی و فرامکانی قرآن را باور دارند از این‌رو، احکام و آموزه‌های قرآن، در قید زمان و مکان اسیر نمی‌شود، بلکه آیات آن، همان‌طور که بر مردم صدر اسلام تطبیق می‌شود، بر مردم زمان‌های دیگر نیز جاری است.

هرگز مراد از بیان روایات تطبیقی فوق، این نیست که همه این روایات صحیح و حق باشد، چون متأسفانه برخی در طول تاریخ به خاطر تعصبات مذهبی، بعضی از آیات قرآن را نادرست و باطل تطبیق نموده‌اند. از این‌رو، نکته‌ای باید متذکر شویم؛ آشکار است، جری و تطبیق مفهوم کلی بر مصادیقش نزد همه اصولیین و مفسران پذیرفته است و هیچ مشکلی ندارد. این نوع تطبیق قهراً انجام می‌گیرد و هیچ محذوری در آن نیست، فقط مشکل در تشخیص مصادیق است. یعنی مشکل اساسی در «جری و تطبیق» تشخیص مصادیق یا مصادیق است، زیرا هر مذهب و مکتبی، مذهب و افراد خودشان را حق دانسته و دیگران را باطل می‌دانند و اساساً بیشترین اختلافات در مورد قرآن نسبت به معانی و مفاهیم آیات نیست بلکه اختلاف در مرحله تطبیق آیات به وجود می‌آید. مثل: دروغ‌هایی که توسط معاویه، سلاطین اموی و عباسیان به رسول خدا نسبت داده شد تا حق را باطل و باطل را به حق جلوه دهند، در تاریخ مشهور است که معاویه پول کلانی به «سمره بن جندب» داد که روایت کند که آیه «وَمَنْ

النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...» (بقره: ۲۰۷) درباره عبدالرحمن بن ملجم لعین و آیه «... أَلَدُّ الْخِصَامِ...» (بقره: ۲۰۴) (که درباره منافقین است) درباره علی بن ابی طالب علیه السلام است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱/ ۳۱۰) به عبارتی با توجه به این که جری و تطبیق آیات، تفسیر قرآن نیست از این رو بحث درباره حجیت قول صحابه و تابعین در روایات تطبیقی ثمره‌ای ندارد، بلکه غیر معصوم هم می‌تواند (بدون تعصب طبق شرایط قاعده جری) حکم و مفهوم آیه را بر موارد مشابه در بستر زمان تطبیق نماید. (شرایط قاعده جری در ادامه بیان خواهد شد)

### جمع‌بندی

پس روایات اهل سنت همانند شیعه حکایت از این دارند، که قرآن کریم همه‌زمانی و همه مکانی است، و در زمان نزول محدود نمی‌شود، چون برای هدایت نوع انسان تا ابد نزول یافته است، و اگر در آیه‌ی حکم به فردی ناظر باشد، به‌عنوان مثال است، نه این که آیه در آن مورد محصور شود، زیرا در آن صورت فایده آیه با مرگ آن افراد از بین می‌رود، مگر اینکه غیر از آن مصداق شأن نزول مصداقی نداشته باشد.

خلاصه این که با توجه به روایات تطبیقی اهل سنت، می‌توان گفت؛ اهل سنت در باور به مفاد قاعده «جری و تطبیق» آیات، با شیعه هم‌عقیده‌اند، جز این که آنان اصطلاح «جری» بکار نمی‌برند بلکه به جای آن، اصطلاحات دیگری به کار می‌برند که در قسمت «دیدگاه دانشمندان اهل سنت» با تفصیل از آن بحث خواهد شد.

### دیدگاه دانشمندان شیعه، درباره قاعده «جری و تطبیق»

در این قسمت، دیدگاه اندیشمندان شیعه که دیدگاه خاص و نسبتاً تفصیلی، نسبت به قاعده «جری و تطبیق» آیات دارند، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۱. دیدگاه علامه طباطبایی

مفسر قرآن علامه طباطبایی توجه خاصی به «جری» داشته باید گفت، این قاعده را با این نام،

ایشان زنده نموده است ایشان در این زمینه می‌نویسد: «بنابراین، هرگز مورد نزول آیه‌ای، مخصّص آن آیه نخواهد بود، یعنی آیه‌ای که درباره‌ی شخصی یا اشخاصی معین نازل شده، در مورد نزول خود منجمد نشده، به هر موردی که در صفات و خصوصیات، با مورد نزول آیه شریک است، سرایت خواهد نمود و این خصوصیت همان است، که در اصطلاح روایات به نام «جری» نامیده می‌شود». (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴۲)

ایشان در شرح حدیث «مِنْهُ مَا قَدْ مَزَىٰ وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ» می‌نویسد: «اینکه فرمود: «بعضی از آن معانی رخ داده و بعضی بعداً رخ می‌دهد» ظهور در این دارد که ضمیر در آن به قرآن برگردد، از این جهت که مشتمل بر تنزیل و تاویل است. و بنابراین جمله «و قرآن با گردش خورشید و ماه جریان دارد» نیز شامل تنزیل و تاویل هر دو می‌شود، و در مورد تنزیل با مسئله «جری»، که در لسان اخبار اصطلاحی است، برای تطبیق کلیات قرآن با مصادیقی (که پیش می‌آید) منطبق می‌شود نظیر انطباقی که آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۲۰) بر همه طوایف مؤمنین دارد، چه مؤمنین در عصر نزول آیه، و چه آن‌ها که در اعصار بعد می‌آیند، که این خود نوعی از انطباق است. و نوع دیگرش که دقیق‌تر از آن است، انطباق آیات جهاد بر جهاد نفس، و انطباق آیات منافقین بر فاسقان از مؤمنین است. و نوع سوم آن، که باز از نوع دوم دقیق‌تر است انطباق آیات منافقین و آیات مربوط به گناه کاران، بر اهل مراقبت و اهل ذکر و حضور قلب است، که اگر احیاناً در مراقبت و ذکر و حضورشان کوتاهی و یا سهل‌انگاری کنند در حقیقت نوعی نفاق و گناه مرتکب شده‌اند. و نوع چهارم که از همه انواع انطباق دقیق‌تر است، انطباق همان آیات منافقین و مذنبین است بر اهل مراقبت و ذکر و حضور، در قصور ذاتی‌شان از ادای حق ربوبیت». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۷۳).

#### بررسی:

شرح و مثال‌هایی که ایشان برای این روایت آورده، نشان می‌دهد، که وی بر این باور است، که «جری و تطبیق» فقط در حوزه «تنزیل» کاربرد دارد، اما می‌توان در حوزه «تاویل و بطن» نیز به‌طور غیرمستقیم «جری و تطبیق» را انجام داد؛ جری در معنای بطنی بدین گونه، که در

مرحله نخست، در آیه مورد نظر با کشف ملاک، و الغای خصوصیات، توسعه مفهومی انجام یافته، که در نتیجه معنای کلی و عام بطنی به دست می‌آید، و سپس در مرحله دوم، آن معنای عام، در بستر زمان بر مصادیق خود، جری و تطبیق می‌شود.

باید متذکر شد، خود توسعه مفهومی، مستقیم ربطی به جری ندارد اما ارتباطش با جری از این جهت است که لازمه توسعه در مفهوم، توسعه در مصداق است. مثلاً: در آیه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ، أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ، فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا، وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مانده: ۳۲) در صورت توسعه معنا در برخی روایات، آیه را توسعه مفهومی داده، حیات و ممات معنوی را نیز جزو دلالت آیه می‌شمارد. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۳۱۳) مصادیق آن نیز بیشتر می‌شود که در آن صورت قهراً آیه بر مصادیق حیات و ممات معنوی نیز جری و تطبیق می‌شود و آیه نوع دیگری از نقش هدایتی را ایفا می‌کند و تا روز قیامت بر همه آن مصادیق جاری می‌شود.

## ۲. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت مستقیم، بحث قاعده «جری و تطبیق» را مطرح نکرده، بلکه دغدغه ایشان نظریه «بطن آیات» بوده، و نظریه خاصی را در آن رابطه بیان نموده، و در ضمن آن نظریه «جری و تطبیق» آیات را ذکر می‌کند.

ایشان درباره آن می‌نویسد:

معنای چهارم تأویل - که در قرآن نیامده، ولی در کلام پیشینیان به کار رفته - عبارت است از: انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه‌ای که در مورد خاصی نازل شده است؛ اهل فن گفته‌اند: «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المَورد». از تأویل به این معنا، گاهی به «بطن» یعنی معنای ثانوی و پوشیده‌ای که از ظاهر آیه به دست نمی‌آید هم تعبیر شده است، در مقابل «ظهر» یعنی معنای اولیه‌ای که ظاهر آیه بر حسب وضع و کاربرد، آن معنا را می‌فهماند (معرفت، ۱۳۹۰: ۱/۲۴).

و در ادامه می‌نویسد:

به هر حال، این معنای تأویل (معنای چهارم) دامنه‌ای بس گسترده دارد و همین معناست که ضامن عمومیت قرآن است و موجب می‌شود، قرآن شامل تمام زمان‌ها و دوران باشد؛ زیرا اگر مفاهیم فراگیر برگرفته‌شده از موارد خاص نباشد و آیه مختص همان مورد شأن نزول باشد، بسیاری از آیات قرآن عاطل و بی‌ثمر می‌شوند و فایده‌ای جز ثواب تلاوت و ترتیل آن در طول شبانه‌روز نخواهند داشت (همان)

**ملاحظه:** ایشان در قاعده «جری و تطبیق» را با نظریه «اخذ معنای کلی بطنی» در آیاتی که دارای الفاظ خاص است، قانونمند کرده است؛ بدین‌گونه که بطن به معنای تأویل آیات قرآن؛ دارای دو مرحله اساسی است که مرحله نخست آن، دستیابی به پیام‌های کلی و عام آیات پس از کنار گذاشتن ویژگی‌های مورد نزول است، و مرحله دوم، تطبیق «معنای کلی» بر مصادیق نو پیدای خود در بستر زمان است، که از مرحله دوم به «جری و تطبیق» تعبیر شده است.

و توضیح مطلب این‌که از دیدگاه آیت‌الله معرفت، جهت‌الغای خصوصیات و به دست آوردن معنای کلی مراحل ذیل ضروری است:

۱. به دست آوردن هدف آیه.
۲. الغای خصوصیات از قبیل زمان، مکان و افراد که در اصل تحقق هدف دخالت ندارند.
۳. اخذ قاعده کلی از آیه، به عبارتی استنباط معنای کلی از آیه شریفه.
۴. تطبیق معنای کلی بر مصادیق جدید.

ملاحظه: این مرحله، همان «جری و تطبیق» است، که معنای کلی بر مصادیق نو پیدای خود «جری و تطبیق» می‌شود.

۵. آزمایش: یعنی معنای کلی اخذشده، به‌گونه‌ای باشد، که سبب نزول آیه را (یعنی مورد خود آیه را) شامل شود، وگرنه الغای خصوصیات صحیح نبوده و تجرید آن اشتباهی رخ داده است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۴۰)

### ۳. دیدگاه مفسر معاصر، بهجت پور

ایشان می‌نویسد:

پس از آن که معلوم شد، که آیات قرآن قابلیت انطباق بر افراد و مصادیق جدید را دارند، ولی تطبیق آیات قرآن درگرو توجه به گونه‌های مختلف آیات است. که یکی از گونه‌های بیانی قرآن استفاده از واژه‌های عمومی و بیان قواعد عام است، به گونه‌ای که شامل تمامی افراد در همه زمان‌ها بشود. گونه دیگر از آیات درباره‌ی اقوام یا اشخاص معین نازل شده و در مورد آنان داوری کرده‌اند، و دسته سوم آیاتی هستند، که به بیان مثل‌ها و نمونه‌های طبیعی پرداخته است، و در روایات مُثَلَّ هایی برای آن‌ها بیان شده است (بهجت پور، ۱۳۹۱: ۱۳۴ - ۱۳۷)

ایشان در ادامه درباره‌ی «روش تطبیق این سه دسته از آیات» می‌نویسد:

آیات دسته اول از سه گونه بالا، در تطبیق بر مصادیق جدید راه دشواری ندارند؛ چراکه مفهوم آیات عام بوده و موارد تنزیلی و تطبیقی، نقش افراد یک مصداق کلی و عام را پیدا می‌کنند، که در هر زمان، شمول خطاب آیه، آن‌ها را فرامی‌گیرد. و درباره تطبیق آیات دسته دوم به عمومیت و شمولیت آیه نیاز است که استاد معرفت، برای «عمومیت آیه» نظریه «الغای خصوصیات از آیه» و «تقیح مناط» را ارائه می‌کند، که در این روش تأویل، ابتدا مفهوم عامی از آیه انتزاع می‌شود، و سپس تطبیق آن معنای عام، بر مصادیق جدید صورت می‌پذیرد، و در تطبیق آیه دسته سوم، تأویل گر، با استفاده از رعایت مناسبت و ارتباط تنگاتنگ بین معنای ظاهری و باطنی، به اولویت یا حداقل تساوی مصداق ظاهری و باطنی دست می‌یابد، و در نتیجه به تأویل آیه از مُثَل به مُثَل می‌پردازد. در واقع «مؤول»، مصداق مذکور در آیه را تعمیم می‌دهد و این تعمیم، ناشی از کشف تساوی، بلکه برتری نقش مصداق باطنی در حکم است. همان‌گونه که از (لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ؛ سوره اسراء، آیه ۲۳) در مورد اجتناب از بی ادبی نسبت به پدر و مادر، جایز نبودن ضرب و شتم و امثال آن استفاده می‌شود (همان: ۱۳۸ تا ۱۴۲).

### بررسی:

آیات تطبیقی قرآن را به سه دسته تقسیم نمودن، و روش تطبیق هر کدام را ارائه و بیان کردن، ابتکار جدید ایشان است، و روش تطبیقی منطقی و قانونمند را ارائه نموده است، ولی ملاحظه



دارید، که ایشان آیات دسته اول را در حیطه «جری و تطبیق» نمی‌داند، چون می‌گوید: آیات به گونه‌ی است، که شامل تمامی مصادیق خود، در همه زمان‌ها می‌شود، و تطبیق این‌گونه آیات، نقش مصداق یک مفهوم کلی و عام را دارد.

و از سویی قلم دیگری نیز تأکید دارند، که جری و تطبیق، در آیاتی که دارای تعبیر خاص است، کاربرد دارد، و در این‌گونه آیات، که دارای الفاظ عموم است، بکار نمی‌رود، می‌گوید: «تطبیقات در این‌گونه آیات، از نوع تطبیق کلی بر مصداق است». (سلیمی زارع، ۱۳۹۲: ۱۳۰) در پاسخ باید گفت:

**اولاً:** در روایات اهل بیت علیهم‌السلام درباره آیات عام نیز اصطلاح «جری» به کار رفته است، که در بحث ادله جری نمونه‌های آن ذکر شده، و از سویی علمای شیعه نیز واژه «جری» را در این‌گونه آیات بکار برده است. مانند: استرآبادی در تأویل الآيات الظاهرة، در تشریح حدیث «أَنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ، وَأَنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالتَّهَارُ، وَكَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، وَأَنَّ الْآيَةَ جَارِيَةَ فِي الْبَاقِينَ كَمَا جَرَتْ فِي الْمَاضِينَ» (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰۳) می‌نویسد: «بیشتر این‌گونه روایات، که نقل شده، از باب مصداق است، که یا در آن تطبیق معنای کلی آیه، بر مصداق اکمل است، و یا از باب مثال برای مراد بیان است». (سترآبادی، ۱۴۰۹: ۸) و یا مثل: «نعمان مغربی» نیز در کتاب شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم‌السلام در شرح روایت «جری» می‌نویسد: «و طبق این روایت، حکم، همه آنچه از سویی خداوند متعال نازل شده، جاری است، که مورد خطاب در آن، افرادی که در زمان پیامبر اسلام بودند قرار گرفته‌اند، ولی سپس آن دستورات الهی و حلال و حرام، بر افرادی که (در زمان آینده) آمده‌اند یا می‌آیند تا روز قیامت، جاری است». (ابن حیون، بی‌تا: ۲۴۹/۱ - ۲۵۰)

**ثانیاً:** به چه دلیل این بخش عظیم آیات، از محدوده قاعده «جری» خارج شود، اگر بدین دلیل که جریان آیات عام، در بستر زمان مورد اختلاف نبوده؟ باید بگوییم: اختلافی نبودن، دلیل نمی‌شود که این آیات عام را از محدوده جری خارج کنیم. اگر دلیلشان این است، که در این‌گونه آیات به خاطر عمومیت الفاظ توهم انحصاریت نیست! در پاسخ می‌گوییم: در

این گونه آیات نیز این توهم ابتدایی وجود دارد، که این خطابات عام منحصر در مخاطبین اولیه است. ولی باقاعده «جری» این توهم برطرف می‌شود؛ بدین معنا، که اگرچه این آیات عام، در مخاطبین اولیه نازل شده، ولی در آن منحصر نیست، بلکه در بستر زمان بر مصادیق نو پیدای خود جاری، و تطبیق می‌شود.

پس در این گونه آیات برای جری آیه از «روش کلی به جزئی» استفاده می‌شود. یعنی در قرآن آیاتی حاوی حکم کلی هست؛ که در زمان نزول به مصداق یا مصادیقی تطبیق داشت؛ اما محدود و منحصر به آن نیست؛ بلکه به علت عمومیت آیه، بر مصادیق دیگر خود، در بستر زمان جاری می‌شود.

#### خلاصه و جمع‌بندی

با توجه به دیدگاه‌های ارائه شده، به طور کلی، باید گفت: اندیشمندان شیعه، قاعده «جری و تطبیق» را در آیاتی که دارای الفاظ عام، و یا دارای الفاظ خاص - مگر این که دلیل خاص آیه را منحصر کند - است، به کاررفته برده‌اند. و در صورتی، که آیه از الفاظ عموم برخوردار باشد، جری آن باقاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» نیز قابل توجیه است، که همانند علماء اهل سنت، نزد اندیشمندان شیعه نیز یک قاعده مسلمی است که آنان در موارد مختلف به آن تصریح نموده است.<sup>۱</sup> و نیز با توجه به مباحث، باید گفت: قاعده «جری و تطبیق» در دو حوزه معانی ظهری و بطنی، کاربرد دارد.

**ملاحظه:** پرسشی که مطرح می‌شود، این است که قاعده «جری و تطبیق» در تمام آیات قرآن جریان دارد؛ یا صرفاً در برخی آیات است؟ به طور اجمال باید گفت، چنین به نظر می‌رسد که «جری و تطبیق» فقط در برخی آیات کاربرد دارد؛ یعنی در آیاتی مطرح است که در آن عنصر زمان و مکان مطرح باشد اما آیاتی که در آن شبهه محدودیت در زمان و افراد خاص مطرح نیست، ابدی و دائمی هستند و نیازی به قاعده جری پیش نمی‌آید که بحث پیرامون این ادعا یک پژوهش جداگانه می‌طلبد. (مقاله‌ای تحت این موضوع با عنوان «قلمرو قاعده جری» در دست انجام است).

## دیدگاه اهل سنت درباره «جری آیات» قرآن

آشکار است، که امت اسلام در همه اعصار، بر جاودانگی آموزه‌های قرآن کریم، اتفاق نظر داشته، و دارد؛ و قرآن کریم را کتاب هدایت همیشگی و همگانی می‌دانند، و بر این باورند، که آموزه‌های آن باید در همه دوره‌ها و زمان‌ها نقش هدایتی خویش را ایفا نماید، و به همین رو اندیشمندان اهل سنت، برای سرایت حکم آیه، از زمان نزول به موارد مشابه و هم نظیر، در هر زمان، دو راهکار را ارائه می‌کنند. (۱) عموم نص (۲) عموم معنایی یا قیاس و امثال آن؛ در ذیل توضیح این دو راهکار می‌شود.

### ۱. معتبر شمردن عمومیت الفاظ آیات

تمسک به قاعده مشهور «العبره به عموم اللفظ» که در توضیح این قاعده، باید چنین گفت: که بسیاری از آیات ابتدانا و بدون سبب خاص نازل شده‌اند؛ این دسته از آیات، نسبت به تمام بشریت تا روز قیامت عمومیت و شمولیت دارند؛ اما بعضی از آیات به سببی خاص و پس از حادثه، رویداد یا سؤالی که در آن زمان پیش آمده نازل گشته، و در این دسته از آیات که درباره اشخاص، حوادث و رخدادهایی معین، در زمان و مکانی خاص نازل شده‌اند، در نظر بدوی توهم پیش می‌آید، که این دسته آیات مخصوص افراد و حوادث معین، زمان نزول است، و نسبت به دیگران شمولیت ندارد؛ اما امت اسلامی اعتقاد دارند، که در این دسته از آیات نیز هیچ آیه‌ای به سبب نزول محدود نمی‌شود، و همه آیات، از راه عموم لفظی یا معنوی، نسبت به دیگران مشابه عمومیت و شمولیت دارند، مگر این که دلیل خاصی، آیه را به سبب نزول محدود کند.

بنابراین جمهور اصولیان و قرآن پژوهان اهل سنت به راین باورند، که خصوص سبب، مانع عموم لفظ یا معنی نمی‌گردد؛ از همین رو می‌گویند: «القاعدة العامة عند المحققين و الأصوليين: أن خصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ».<sup>۲</sup> آنان این قاعده را به جمهور علماء نسبت داده، و برخی این قاعده را به علماء بزرگ همچون؛ ابوحنیفه، شافعی، احمد و دیگر فقهاء و اصولیین نسبت می‌دهد. (مزینی، ۱۴۲۷: ۱/۱۳۳)

پس بنابراین در آیه یا آیاتی که خطاب در آن متوجه افراد خاصی است، به سبب این قاعده خطابه به دیگران هم نظیر مورد نزول (از بقیه انسان‌ها) تعمیم و سرایت می‌یابد، زیرا همه انسان‌ها مخاطبین قرآن به حساب می‌آید، یعنی در حقیقت جاودانگی و جامعیت قرآن است، که اعمال این قاعده را توجیه می‌کند.

سیوطی در الاتقان فی علوم القرآن؛ درباره این قاعده می‌نویسد:

دانشمندان اصول فقه اختلاف نظر دارند که برای استنباط احکام شرعی از آیه قرآن، باید به عام بودن الفاظ آیه توجه کرد و یا این که خاص بودن سبب نزول معتبر است؟ از نظر ما عقیده اول صحیح‌تر است یعنی این که عموم الفاظ آیه را باید ملاک استنباط حکم قرارداد، زیرا می‌دانیم که آیات بسیاری از قرآن کریم درباره سبب و حادثه خاصی نازل شده است اما مفسران باتفاق نظر، حکم آن آیات را به غیر موارد سبب نزول نیز سرایت داده‌اند، مانند آیه ظهار که درباره‌ی سلمه بن صخر نازل شد و آیه لعان که در شان هلال بن امیه نازل شد و آیه ی حد قذف که درباره‌ی تهمت زندگان به عایشه نازل شد سپس در حق دیگران نیز توسعه داده شد (سیوطی، ۱۴۰۷: ۱/۱۱۰ - ۱۱۲؛ ر.ک: زرقانی، بی تا: ۱/۹۴ - ۹۵).

ابن تیمیه؛ نیز پس از ذکر اقوال در زمینه شأن نزول بعضی از آیات؛ می‌نویسد:

کسانی که گفتند (فلان آیه در مورد فلان شخص نازل شده). مقصود آنان که چنین تعبیری به کار می‌برند، این نیست که حکم آیه تنها مختص این افراد معین است و دیگران را شامل نمی‌شود؛ چراکه این حرف را هیچ مسلمانی و هیچ عاقلی در هیچ جا نمی‌گوید و مردم هرچند در اینکه لفظ عام نازل شده بر یک سبب خاص، دال بر اختصاص آن عام در آن سبب خاص باشد اختلاف کرده‌اند اما هیچ کس نگفته است که عمومات قرآن و سنت مختص به شخص معینی است، نهایت چیزی که می‌توان گفت آن است که آیه به نوع آن شخص اختصاص دارد و تمام موارد مشابه را شامل می‌شود؛ و تعمیم آن بر اساس لفظ نیست و آیه‌ای که دارای سبب نزول معینی است اگر مشتمل بر امر ونهی است، شامل آن شخص و غیر او که به منزله او هستند می‌شود

و اگر مشتمل بر خبر مدحی یا سرزنشی باشد، شامل آن شخص و غیر او که به منزله او هستند می‌گردد (ابن تیمیه، ۱۹۸۰: ۱/۱۵ - ۱۶).

ملاحظه دارید، ایشان به هیچ وجه، سبب خاص نزول را مخصص آیه نمی‌داند؛ و عمومات آیات را در بستر زمان جاری می‌داند، و آشکار است، آنچه مقصود از قاعده جری و تطبیق در آیاتی که به نحوی عمومیت آن ثابت شود؛ همان است که ابن تیمیه آن را بیان کرده و آن را پذیرفته است.

## ۲. تمسک به عمومیت معنایی، قیاس و غیر آن

تمسک به «عموم معنایی» در جایی است، که الفاظ و تعابیر آیات قرآن خاص باشد، در این صورت نیز، آیات قرآن، از راه «عموم معنایی یا قیاس و امثال آن» بر موارد مشابه خود در بستر زمان جاری است؛ چون جاودانگی قرآن، از مسلمات امت اسلام است. و از این رو، لازم است، این موضوع «مورد نزاع» را، مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

در این زمینه باید گفت: اندیشمندان اهل سنت، در این صورت نیز بر این باورند، که حکم آیه در بستر زمان، به موارد مشابه و هم نظیر خود سرایت می‌دهند؛ یعنی با وجودی کهشان نزول آیه یا گروهی از آیات ناظر به مورد خاصی باشد، و آیه نیز از الفاظ عموم خالی است، ولی باز هم محدود و مقید به همان مورد نمی‌شود؛ به این تفاوت که در صورت اول، نفس نص موجب این شمول است؛ و حکم را در بستر زمان، به مصادیق دیگر سرایت می‌دهد. اما در این صورت، (یعنی لفظ آیه خاص باشد) نص شامل دیگران نمی‌شود، اما به کمک قیاس و امثال آن، حکم آیه به موارد مشابه سرایت می‌یابد؛ مگر این که دلیل یا قرینه خاصی، بر انحصار آیه دلالت کند.

شاطبی دانشمند بزرگ اهل سنت، اعتقاد دارد، در صورتی که الفاظ و تعابیر آیات قرآن خاص باشد، نیز می‌توان با تمسک به «عموم معنایی»، حکم را از مورد نزول به دیگر موارد هم نظیر در بستر زمان، جریان و سرایت داد. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

کل دلیل شرعی ممکن اخذ کلیا و سواء علینا اکان کلیاً أم جزئياً الا ما خصه الدلیل کقولہ تعالی: «خالصه من دون المؤمنین» (احزاب: ۵۰). و اشباه ذلک و الدلیل علی ذلک إن المسند إما ان یکون کلیا او جزئیا فان کان کلیاً فهو المطلوب و ان کان جزئیا فبحسب النازلہ لا بحسب التشریح فی اصل (شاطبی، ۱۳۸۰: ۴۲/۳)

یعنی هر دلیل شرعی کلی است؛ در حالی که در نفس امر آن دلیل و (لفظ) کلی باشد و یا جزئی باشد، مگر این که دلیل خاصی بر انحصار و جزئیت او قائم باشد مثل قول خداوند «خالصه من دون المؤمنین» و نظایر آن؛ دلیل بر این ادعا این است که ادله شرعی از دو حالت بیرون نیست یا کلی است یا جزئی است، در صورت کلی بودن مطلوب حاصل است و اما در صورت جزئی بودن آن، به منزله کلی است، نه اینکه اصالتاً در تشریح کلی بوده.

ایشان در ادامه برای آن صورت که الفاظ و ادله خاص و جزئی باشد ولی به منزله کلی است یعنی عموم معنوی است، ادله مختلفی را ذکر می کند.

**دلیل اول**، عموم التشریح: یعنی اگرچه در آیه الفاظ محدود ذکر شده، ولی به خاطر عموم تشریح باید به همه افراد عمومیت داشته باشد.

**دلیل دوم**: اصل مشروعیت قیاس است، و برای قیاس اگر معنای متصور است فقط این است، که صیغه خاص را معنأ به صیغه عام تبدیل می کند.

**دلیل سوم**: خود پیامبر اسلام ﷺ با قول و فعل خود این را بیان نمود، که باید به عموم اخذ شود، اگرچه لفظ خاص باشد، مثل روایت از پیامبر ﷺ که فرمود: حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعه». (همان: ۴۳)

ایشان در جای دیگر می نویسد: «أن الناظر قد يأخذ من معنی الآیه معنی من باب اعتبار، فیجریه فیما لم تنزل فیہ، لأنه یجامعه معه فی القصد أو یقاربه» (همان: ۲۵۶) یعنی خواننده (قرآن) گاهی از مدلول آیه، معنایی را اخذ کرده و آن را در موردی که آیه برای آنان نازل نشده است جاری می سازد، چراکه این مورد با نزول آیه در هدف مشترک یا نزدیک به هم می باشند. پس می توان نتیجه گرفت، که از دیدگاه شاطبی الفاظ خاص نیز به منزله عموم است و در

افراد و حادثه خاص محدود نمی‌شود، بلکه عموم معنوی است، و به همه افراد و مصادیق خود در بستر زمان و مکان سرایت می‌یابد، مگر این‌که دلیل خاصی اقتضا کند، که الفاظ خاص به همان مورد خاص محدود شود.

و شارح کتاب مفید المستفید (لمحمد بن عبدالوهاب)، در باره‌ای عموم معنایی می‌نویسد: با دو دلیل آیه عمومیت پیدا می‌کند. که یکی از آن دو دلیل، «علت حکم» است، یعنی اگر در صورتی که الفاظ آیه، عام نباشد، و خاص باشد اما علت ذکر شده باشد، باز هم، به جهت علت حکم، آیه عمومیت دارد، زیرا حکم دایر مدار علت است (التمیمی النجدی، بی‌تا: ۳۹). در ادامه می‌نویسد: «لا فرق بین امه متأخره و امه متقدمه» بین امت گذشته و امت آینده هیچ فرقی وجود ندارد. از فخر رازی نقل می‌کند، که وی در تفسیر می‌نویسد: «ان جمیع ما خاطب الله تعالی بنی اسرائیل تنبیه للعرب» در قرآن تمام خطاب‌هایی که به بنی اسرائیل شد، هشدار (مسلمانان) عرب است. (همان) مراد از «سل بنی اسرائیل» این است که از آن افرادی که در زمان نزول موجود بودند، سؤال کند که گذشتگان آنان، آیات الهی را تکذیب کردند و مستوجب عذاب الهی شده‌اند، و این هشدار به حاضرین است، که اگر آنان نیز مثل گذشتگان انکار کنند، دچار عذاب الهی خواهد شد.

وی در جای می‌نویسد: «آیه نسبت به شخص مورد نزول و شخصی که در عمل مثل او است، هیچ فرقی ندارد، زیرا مراد انجام کار است، نه شخص (زید)، چون شریعت اسلام شمولیت دارد و هرگز به افراد، محدود و خاص نمی‌شود، در صورتی که شریعت عمومیت و شمولیت داشته باشد، حکم نیز بر «فعل، قول و اعتقاد افراد»، ناظر است، پس سبب و علت «فعل» است، هر کس آن کار (گفتار و رفتار و اعتقاد) داشته باشد، داخل در آیه می‌شود، و آیه نسبت به او جریان دارد.» (همان)

ایشان در ادامه می‌نویسد:

در مورد آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ». (بقره: ۱۵۹)

کسانی که نشانه‌های روشن، و رهنمودی را که فرو فرستاده‌ایم، بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم، نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می‌کند، و لعنت کنندگان لعنتشان می‌کنند.

از ابن عباس روایت شده، آیه درباره «علماء یهود» نازل شد، که علم را کتمان می‌کردند، در این صورت اگر به خصوص سبب اعتنا شود، و بگوییم در صورتی که از امت محمد ﷺ کسی کتمان علم کند، با آیه مذکور نمی‌توان استدلال نمود، چون در مورد یهود نازل شده، برخی دیگر آیات درباره مشرکین نازل شده و برخی آیات درباره منافقین نازل شده، در صورتی که با آیه شریفه نسبت به مسلمان که شبیه او عمل مرتکب شده، استدلال صحیح نیست، از قرآن چیزی باقی نمی‌ماند، زیرا (آیات بیشتر) در مورد گروهی خاص نازل شده. (همان: ۵۲)

**ملاحظه:** با توجه به مثال‌ها، و علت‌هایی که ذکر می‌کند، می‌توان گفت: باور ایشان، این است، که در آیات خاص نیز به سبب علت و قیاس، حکم آیه در بستر زمان، جاری است. و اندیشمند دیگر اهل سنت، «خالد بن عثمان السبت» در کتاب اقتضاء الصراط المستقیم، درباره قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» می‌نویسد:

این قاعدة مزبور، قاعدة درست و صحیح است، اما الفاظ آن دقیق نیست، و الفاظ دقیق آن است، که بگوییم: «العبرة بعموم اللفظ والمعنی لا بخصوص السبب» ... زیرا در موارد متعدد، این قاعدة را بکار می‌بریم، در حالی که لفظ عام نیست، بلکه خاص است، از این رو، فرقی ندارد، چه لفظ عام باشد، یا خاص، قاعدة مزبور در آن جاری است، چون به حکم و معنا اعتنا می‌شود. (السبت، ۱۴۲۰: ۱ - ۲)

شیخ ناصر اسعدی، در کتاب القواعد الحسان لتفسیر القرآن، در قاعدة بیست و یکم به قاعدة «العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب» پرداخته و آن قاعدة را با اهمیت خوانده، و در توضیح آن می‌نویسد: «... قرآن برای اولین و آخرین این امت نازل شده است، و در حکم آیه به معنا نگاه می‌شود، که نسبت به چه کسانی حکم آیه، شمولیت دارد». (اسعدی، ۱۴۲۰: ۱۱/۱ - ۱۲)



اندیشمند قرآنی اهل سنت، «محمد سعید رمضان، البوطی» در کتاب «من روائع القرآن»

می‌گوید:

(در صورتی که آیات قرآن منحصر در زمان نزول بدانیم)، در این صورت، آیات قرآن، تهی از معنا می‌ماند، و برای قاری این آیه مرده شمرده می‌شود، زیرا آیات از مردگانی خبر می‌دهند، که در زمان گذشته زیستند، ... اما (حقیقت این است) آیه برای (هدایت) تمامی انسان‌ها صلاحیت دارد، و در هر زمانی (بر مصادیق خود) تطبیق می‌شود (البوطی، ۱۴۲۰: ۲۲۱-۲۲۲).

و در جای می‌نویسد:

قرآن کریم، با وجودی که در بعضی از آیات به سببی خاص و پس از حادثه، رویداد یا سوالی که در آن زمان پیش آمده نازل گشته، ولی هرگز احکام و بیانات خود را، به آن حوادث، مشکلات منحصر نکرده، و هیچ اسمی ای اسماء آن افراد نبرده است، تا که این قرآن با اسلوب و موضوعات خود، یک کتاب برای (هدایت) انسان باقی بماند، و احکام را برای مشکلات، تمامی بشریت جعل نموده است (همان).

و اندیشمند دیگر اهل سنت، صاحب کتاب شبهات حول القرآن کریم؛ نیز بر تطبیق آیات

قرآن کریم بر افراد مشابه تا روز قیامت تأکید دارد. (عماره، بی تا: ۷۲)

از این رو، علماء اهل سنت، قاعده‌ی را تأسیس نمودند، به نام «الخطاب الواحد من الأمة یعم غیره، إلا لدلیل یخصه به» یعنی خطاب به یک نفر از این امت، نسبت به دیگران نیز شامل می‌شود، مگر این که دلیل و قرینه، آن را منحصر سازد». (السبت، ۱۴۲۶: ۲۱) ملاحظه دارید، این قاعده در آیاتی که دارای الفاظ خاص است، مثل قاعده «جری و تطبیق» کاربرد دارد.

و همچنین برخی مفسرین اهل سنت، آیات قرآنی را «جری و تطبیق» کرده، و بدون این که به این قاعده تصریح نموده باشد، از جمله قرطبی (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱/۲۷۲) ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳/۱۷۴) فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۰۵: ۱۳/۷۶) زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۷۹۵) در تفاسیر خود، به عموم معنایی و یا الغای خصوصیات و تنقیح مناط توجه کرده، و بدین رو، آیه

را به مورد نزول محدود نکرده، بلکه حکم آیه را، بر موارد مشابه در بستر زمان، جری و تطبیق نموده‌اند.

پس با توجه به مباحث گذشته، باید گفت: در صورتی که آیه از الفاظ خاص برخوردار باشد، نیز مثل صورت قبلی که «اعتبار به عموم لفظ» است، آیات قرآن، در بستر زمان، بر مصادیق مشابه خود جاری و ساری است.

### نتیجه

از دیدگاه‌های، اندیشمندان اهل سنت بدین نتیجه رسیدیم، که بسیاری از آیات قرآن عام، و بدون سبب نزول خاص نازل شده، این گونه آیات نسبت به همه افراد بشر، تا روز قیامت شمولیت دارند، و در مخاطب اولیه منحصر نمی‌مانند. و اما آن دسته آیاتی که آیه در نظر بدوی، به سبب نزول خاص، و یا به خاطر الفاظ و نوع خطاب، بکار رفته، مخصوص افراد و حوادث معین شده، این گونه آیات نیز، به سبب قرینه، یا عموم لفظی، یا عموم معنوی، یا کشف علت، یا قیاس و امثال آن، و یا به سبب قاعده «الخطاب الواحد من الأمة یعم غیره، إلا لدلیل یخصه به» در زمان نزول حصر نشده، بلکه مفاد و حکم آیه به مصادیق مشابه نو پیدا، در بستر زمان شمولیت و جریان دارد؛ و این مطلب، همان مفاد «جری» است، که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام بیان شده است.

خلاصه این که با توجه به روایات و دیدگاه اندیشمندان اهل سنت، می‌توان گفت؛ اهل سنت در باور، به «جریان آیات در بستر زمان»، با شیعه هم عقیده‌اند، جز این که آنان اصطلاح «جری» به کار نمی‌برند. و از سویی آشکار است، با همین قاعده «جری»، جاودانگی قرآن توجیه پذیر است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. (من باب نمونه به کتب ذیل رجوع کنبد: التبیان، شیخ الطوسی، ج ۹ ص ۵۸۵ و تفسیر مجمع البیان، طبرسی، ج ۹ ص ۴۵۴ و بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۶۳ ص ۱۲۲ و مسالک الأفهام، الشهد الثانی ج ۱۰ ص ۲۱۱ و جواهر الکلام، الشیخ الجواهری، ج ۳۰ ص ۲۹ و جامع المقاصد، المحقق الکرکی، ج ۲ ص ۱۹۳. و مختلف الشیعه، العلامة الحلی ج ۳ ص ۲۰ و غنائم الأيام، المیرزا القمی ج ۱ ص ۳۰۶. والحداثق الناضره، المحقق البحرانی، ج ۱۳ ص ۳۳۳ و مجمع الفائده، المحقق الأردبیلی، ج ۴ ص ۵۵. و علوم القرآن، محمد باقر الحکیم، ص ۴۲)
۲. (اندیشمندان و مفسرین اهل سنت در کتب خود، به این قاعده تصریح نموده‌اند؛ از باب نمونه: التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، ج ۳۰، ص: ۳۹۷. و تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۲، ص: ۴۵۰. و مفاتیح الغیب، ج ۷، ص: ۱۳۴ و البحر المحیط فی التفسیر، ج ۲، ص: ۵۴ و روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص: ۲۹۱ و التفسیر الواضح، ج ۲، ص: ۲۱ و التحریر و التنویر، ج ۱، ص: ۴۴-۴۵. و اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، ج ۱، ص ۱۰۹ و الجدول فی إعراب القرآن، ج ۳۰، ص ۴۰۳. و بیان المعانی، ج ۲، ص ۸۲ و القواعد الحسان لتفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۱-۱۲).

## کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای، قم، انتشارات فاطمة الزهراء، ١٣٨٠ش.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، عربستان سعودی، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ق.
- ابن تیمیة الحرانی، تقی الدین، مقدمة فی أصول التفسیر، لبنان، بیروت، دار مكتبة الحياة، ١٤٩٠هـ/ ١٩٨٠م.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام، بی‌نا، بی‌تا.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ١٤١٩ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، محقق و مصحح: میر دامادی، جمال الدین، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ١٤١٤ق.
- استرآبادی، سید شرف الدین، تأویل الآیات الظاهرة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، جامعهی مدرّسین، ١٤٠٩ق.
- آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤١٥ق.
- بهجت پور، عبدالکریم، تفسیر فریقین (تاریخ، مبانی، اصول، منابع)، قم، آثار نفیس، ١٣٩١ش.
- البوطی، محمد سعید رمضان، من روائع القرآن - تأملات علمية وأدبية فی کتاب الله عزوجل، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- التمیمی النجدی، محمد بن عبدالوهاب، مفید المستفید فی کفر التارک التوحید، شارح: احمد بن عمر الحازمی، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، بی‌تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار احیاء تراث العربی، سال ١٣٢٣.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (١)، قم، جامعه المصطفی العالمیة، ١٣٨٧.

بررسی تطبیقی قاعده «جری و تطبیق» آیات قرآن ۱۶۵

- زمخشری، محمود، **الكشاف عن حقایق غوامض التنزیل**، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- السبت، خالد بن عثمان، **اقتضاء الصراط المستقیم**، نا: دار ابن القيم، ۱۴۲۰ق.
- \_\_\_\_\_، **مختصر فی قواعد التفسیر**، نا: دار ابن القيم، ۱۴۲۶هـ/ ۲۰۰۵م.
- السعدی، عبدالرحمن بن ناصر، **القواعد الحسان لتفسیر القرآن**، الرياض، نا: مكتبة الرشد، ۱۴۲۰ق - ۱۹۹۹م.
- سلمی زارع، مصطفی، جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر، **مجله پژوهش های قرآنی**، شماره ۷۳، بهار ۱۳۹۲.
- سیوطی، جلال الدین، **الإتقان فی علوم القرآن**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق / ۱۹۹۰م.
- \_\_\_\_\_، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۶۵ق.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی، **الموافقات فی اصول الشریعه**، دارالاحیاء التراث العربی ۱۳۸۰ش.
- شاکر، محمدکاظم، **روش های تأویل قرآن**، قم، بوستان کتاب (انتشارات تبلیغات اسلامی) ۱۳۸۱.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، **معانی الأخبار**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
- صفار قمی، محمد بن حسن، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عَلَيْهِمُ السَّلَام**، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی، محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- \_\_\_\_\_، **قرآن در اسلام**، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.
- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- عمار، محمد، **کتاب شبهات حول القرآن کریم**، السعودیه، وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامیه، بی تا.
- عیاشی، محمد بن مسعود، **التفسیر العیاشی**، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
- فخر الرازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر المسمی بمفاتیح الغیب**، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.
- قرشی، علی اکبر، **تفسیر أحسن الحدیث**، تهران، بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۱ش.

قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٦٤ ش.  
کلینی، محمد بن یعقوب، الأصول کافی، قم، دار الکتب الإسلامية، ١٣٨٨ ق.  
مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء،  
١٩٨٣ م.

مزینی، خالد بن سلیمان، المحرر فی أسباب نزول القرآن من خلال الکتب التسعة دراسة  
الأسباب رواية دراية، سعودی عربی، دار ابن الجوزی، الدمام، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.  
مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن، تهران، مرکز نشر کتاب، ١٣٠٠ ش.  
معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، قم، انتشارات ذوی القربی، ١٣٩٠ ش.  
نورایی، محسن، بررسی قاعده جری و تطبیق، مجله آموزه های قرآنی، شماره ١٤، سال ١٣٩٠.

## **Comparative study of the rule of "running and adapting" the verses of the Qur'an \***

Syed Shah Gul Hossein Sajjadi \*\*

### **Abstract**

"Continuity and adaptation" of Qur'anic verses is one of the important issues in the science of interpretation. The term "flowing and adaptation" means that no verse of the Qur'an remains confined in time and place, but in any case that is the same as the case of descent, in terms of criteria and manat, it is flowed, which is actually a term taken from the traditions of Ahl al-Bayt. In the first opinion, it is believed that the current narration has limited the scope of the verse to the case applied in the narration, while these applications in the hadiths are for mentioning the examples of the verse and the verse is never limited to those adaptations. The proofs of the validity of this rule, in addition to the rational reason, are the main reasons of those traditions. In this article, an attempt has been made to prove the contents of this rule by comparing the arguments and viewpoints of the parties, just like the Shiites, among the Sunnis, although the Sunni commentators have not used the term "running and adapting " but they believe in its contents. Because with this rule, the immortality of the Qur'an and its guiding role in human society can be justified. In order to spread the ruling of the verse, from the time of revelation to similar and similar cases, in the context of time, instead of the general rule, they present the solutions of text generality, semantic generality, and the like.

**Keywords:** comparative study, Jari rule and adaptation, interpretation, Batn.

---

\* Date of receipt: 20/5/1401 Date of approval: 30/11/1401.

\*\* Researcher and PhD student of Al-Mustafa international university, alone. (wistful209@gmail.com).

## **A comparative study of the thematic comprehensiveness of the Qur'an from the point of view of Allameh Tabatabai and Allameh Javadi Amoli \***

Ali Khalilpour \*\*

### **Abstract**

The completeness of the Qur'an is considered as one of the foundations of interpretation of the Holy Qur'an. Due to the importance of this topic, Quranic commentators and thinkers have explained what it is and examine it, among which the comparative analysis of the views of Allameh Tabatabai and Ayatollah Javadi Amoli as influential commentators and owners of well-known methods and methods is important. According to the four maximal, minimal, moderate and comparative opinions and viewpoints that exist in this field; In this article, we examine the various interpretations of Allameh Tabatabai's opinion that they mentioned in Tafsir al-Mizan, and by summarizing them, we attribute a moderate view to him. All the interpretations mentioned by Allameh Tabatabai can be summed up in the following statement: what he means by the comprehensiveness of the Qur'an is that: "Regarding the guiding purpose of the Qur'an, its comprehensiveness is proportional to fulfilling the guidance needs of the Qur'an and securing worldly happiness and Its afterlife is as the last heavenly book. Also, by examining Ayatollah Javadi Amoli's opinion in detail, which they have discussed, his opinion is divided into two types of verbal and collective authority, which in the appearance of the Qur'an is the same as Allameh's opinion, and according to the collective authority of the truth of the Qur'an, it is different from the opinion of Allameh Tabatabai; In a collective position, with the help of traditions and relying on four witnesses, they have adopted a maximalist view of the Qur'an and presented an opinion contrary to Allameh Tabatabai, and rejected it with their criticism of their teacher's words. This research deals with this problem with a descriptive-analytical method and a comparative approach.

**Keywords:** Quran, comprehensiveness. Types of comprehensiveness, maximal comprehensiveness, moderate comprehensiveness, Allameh Tabatabai, Ayatollah Javadi Amoli.

---

\* Date of receipt: 30/5/1401 Approval date: 20/10/1401.

\*\*\* graduate of the fourth level of the Specialized Center for Qur'anic Interpretation and Sciences, (alikhililpour14@gmail.com).



## Comparative interpretation of the verse "Sadiqin" in Imamiyyah and Zaidiyyah interpretations \*

Fatemeh Zahedi \*\*

Seyyed Mohammad Ali Dainejad \*\*\*

### Abstract

The 19th verse of Surah Towba is known as the "sadeqin" verse. The dignity of its descent is the expression of the virtue and superiority of the Prophet of Islam (PBUH). A number of Imamiyya commentators believe that based on the signification of commitment and semantic expansion, this verse can also be considered as a sign of the infallibility of the imams. It should be noted that among the Islamic schools of thought, the Imamiyah sects believes in the infallibility of imams. According to Imamiyah, all Imams are infallible, but Zaidiyyah considers infallibility to be exclusive to the Companions of Kasa and does not extend to other imams. Both groups have their own arguments. The following article tries to answer the question based on the comparative interpretation of the "Sadiqin" verse, whether it is possible to present a valid and justified argument for the infallibility of the Imams of the Ahl al-Bayt based on this verse, according to the interpretations of Imamiyyah and Zaidiyyah. It will show that the argument of the Imamiyyah based on this verse in order to prove the infallibility of the Imams of Ahl al-Bayt and its scope is more defensible than the Zaidiyyah's point of view, which considers infallibility to be exclusive to the Companions of the People.

**Keywords:** "sadeqin" verse, imams, infallibility, Imamia, Zaidiyyah, hadiths, commentators.

---

\* Date of receipt: 15/5/1401 Approval date: 30/11/1401.

\*\* Ph.D. in comparative interpretation of the Qur'an (responsible author).

(fatemezahedi888@gmail.com).

\*\*\* Member of the Faculty of Al-Mustafa internationa univercity and Director of the Philosophy and Theology Department (daeinejad85@gmail.com)..

## Examining the concept of «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» in verse 89 of Surah Al-A'raf from the viewpoint of Shia and Sunni commentators \*

Ezzatullah Molaeniya \*\*

Fateme Ayman Shahidi \*\*\*

### Abstract

In the religion of Islam, associating partners with God Almighty is considered one of the major sins, and the importance of this topic is as much as the Holy Qur'an says: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ بَشْرٌ شَرٌّ وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (Nisa': 48). In verse 89 of the blessed Surah Al-A'raf, after Prophet Shoaib says to his people: «وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا»، he says a phrase that raises doubts. Immediately after the mentioned sentence, they say: «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا»; This sentence brings to mind the concept that Hazrat Shoaib □ and his companions will return to the religion of disbelief if God wills it, and the more important thing is that God commands disbelief in certain circumstances. This article is in conflict with the teachings of heavenly religions, especially the Qur'an and the Sunnah. Commentators have tried to answer this doubt, but each of them has addressed a part of the answer and a complete summary has not been done. In the upcoming article, we will present valid reasons to reject this doubt based on the descriptive-analytical method using library sources.

**Keywords:** verse 89 of Surah Al-A'raf, removal of doubt, God's command to believe.

---

\* Date of receipt: 30/5/1401 Approval date: 15/11/1401.

\*\* Associate Professor of Qom University (corresponding author) (molaeniya@gmail.com).

\*\*\* PhD student of Qom university (shahedeiman@gmail.com).

## **A comparative study between al-Mizan's and Partowi's interpretations of the Qur'an in the scientific verses of the Qur'an \***

Mohammad Javad Yazdi \*\*

Ali Nabiullahi \*\*\*

### **Abstract**

One of the important methods in interpretation is the method of scientific interpretation, with the help of which the scientific miracle of the Qur'an is also proven. Many commentators, especially in the current century, have taken this path.

**Research method:** This article, with the method of word and content analysis and a comparative approach, examined the opinion of two precious exponents of the Shiite world, Ayatollah Taleghani and Allameh Tabatabai, in the scientific interpretation of the verses .

**Findings:** This study showed that Ayatollah Taleghani is trying to establish a link between science and religion by explaining the scientific verses and applying the scientific findings of the day to the verses of the Quran. Allameh Tabatabai also devoted himself to the explanation and interpretation of the scientific verses of the Qur'an and the explanation of natural phenomena, and taking into account the context, he did the scientific interpretation of the verses. But in the meantime, damage has been done to Partowi's interpretation of the Qur'an which is not observed in Al-Mizan, including the application of the verses of the Qur'an to theories that have not yet been conclusively proven, such as Darwin's theory, the nine heavens, and similar cases. Getting away from the literal meanings of the verses and enumerating examples for the verses that seem very unlikely; Like the theory of heredity in verse 34 of Al-Imran and 233 of Baqarah, carrying the meaning of "Nasiyyah" on the brain in verse 56 of Hud, similar to the figurative meaning of the verse of Nasiyya in 16 Alaq, the meaning of "what" is related to "us" in verse 6 of Surah Shams , while the meaning of "we" is the essence of exaltation and such things, but al-Mizan is free from such things.

**Keywords:** Holy Quran, scientific interpretation, Allameh Tabatabai, Ayatollah Taleghani.

---

\*\* Date of receipt: 30/6/1401 Approval date: 20/11/1401.

\*\* Assistant Professor of Theology Department - Payam Noor University – Tehran, Iran (responsible author) (mj.koochakyazdi@yahoo.com).

\*\*\* Assistant Professor, Department of Education, Imam Hossein University-Tehran (Iranmma1380@ihu.ac.ir).

## The solar calendar in the interpretation of Fariqin \*

Mohammad Fakirmibdi \*\*

### Abstract

It is well known among Islamic scholars that the calendar system approved by the Qur'an is the lunar system. Even some scholars believe that not only is the solar calendar not intended by the Qur'an, but it is also not legitimate because the foundation of Islam is based on the lunar calendar based on the verse of verse, " إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ " (Touba: 36) And any other calendar is rejected. In this article, we would like to announce that the solar calendar is at least as valid as the lunar calendar. Because although from the perspective of the Qur'an, the philosophy of the houses of the moon is a tool for calculation, ages and historiography. But with interpretations such as the flow of the sun and the moon, the orbit of the sun and the moon, the appearance of the seasons, the changes of summer and summer, the difference between night and day, the transition of day into night and vice versa, east and west, which are related to the sun and the moon as two divine signs indicate the validity of the solar calendar. In this article, an attempt is made to research the verses related to the movement of the sun and the moon as two time-creating factors, with the method of transmission (research method), the view of the Qur'an through the interpretations of other parties (research sources) in order to explain the position of the Qur'an in relation to the solar calendar. (research goal). With the conducted investigations, it leads us to the conclusion that the Qur'an, by interpreting the houses of the moon and the number of months, indicates the cycle of twelve lunar months and is the basis of religious practices. But besides this fact, another fact called the solar calendar is also important and it never tries to invalidate the solar calendar data. (research findings). A calendar that is effective for the country's executive and political affairs, as well as the worldly and afterlife affairs of humans.

**Keywords:** solar calendar, sun, moon, houses of moon and year.

---

\* Date of receipt: 4/6/1401 Approval date: 30/11/1401.

\*\* Professor and member of the academic board of Al-Mustafa international university (M\_faker@miu.ac.ir).



# Comparative Studies of Qur'an and Hadith

**Bi-Quarterly Scientific Promotional Journal**  
**Year10/ Issue, No 19/ Autumn & Winter 2022 - 2023**

**Proprietor:** Al-Mustafa International University  
**Place of publication:** Higher Jurisprudence Studies Complex  
**Chief Director:** Sayyid Mahdi Mohammadi  
**Editor-in-Chief:** Muhammad Fāker Meybodi  
**Scientific Supervisor:** Alimuhammad Khorasani

## Editorial Board

**Muhammad Fāker Meybodi:** Associate professor, Quranic Sciences, Al-Mutafa International University  
**Ali Akbar Babaee:** Associate professor, Quranic Sciences and Hadith, University Isfahan  
**Hadi Hojjat:** Associate professor, Quranic Sciences and Hadith, Qur'an and Hadith University  
**Nāser Rafi'ei Muhammadi:** Associate professor, Academy of Hawzah and University  
**Muhammad Baqir Saeidi Roshan:** Associate professor, Quranic Sciences and Hadith, The Academy of Hawzah and University  
**Ahmad Abidi** Associate professor, Quranic Sciences and Hadith, University Qom  
**Majid Talkhabi:** Associate professor, Jurisprudence and Principles of Jurisprudence, Al-Mutafa International University  
**Abdullah Hāji Ali Lalani:** Associate professor, Quranic Sciences, Al-Mutafa International University  
**Sayyid Mahdi Mohammadi:** Associate professor, Jurisprudence and Principles of Jurisprudence, Al-Mutafa International University

**Editor & Editorial expert:** Muhammad Ali Najibi

**Technical Advisor & Layout:** Abdul Hakim Rahimi

**English translator:** Jawid Akbari

URL: [www.Journals.miu.ac.ir](http://www.Journals.miu.ac.ir)

Email: [zamzam.maarif@gmail.com](mailto:zamzam.maarif@gmail.com)

**Address:** Higher Jurisprudence Studies Complex, Madresa Hojjatiyah, Hojjatiyah St. Chahar Rah Shuhada, Qom, Iran  
Tel: +982537182503 – Fax: 982537746855

**Price:** 30000 Rials    **Issn:** 2476-4361