

این گرایش نیازمند مطالعه و تکمیل بحث است.

## تفسیر قرآن(۷)

# گرایش کلامی در تفسیر قرآن مجید

سید محمد علی اپازی

۱۳۸۸ بهار

فهرست مطالب گرایش کلامی

مقدمه ►

➤ موضوعات پایسته  
.....  
➤ تحقیق  
➤ منابع تفسیر کلامی

➤ ۱- چیستی تفسیر  
.....  
➤ کلامی

➤ الف- واژگان تفسیر  
.....  
➤ ب: اصطلاح تفسیر

➤ ج: ویژگی  
.....  
➤ تفسیر

➤ د- چیستی کلام

➤ الف: مفهوم کلام  
.....  
در لغت

➤ ب: مفهوم کلام در قرآن

➤ ج: چیستی تفسیر کلامی

➤ اقسام علم کلام

➤ ۲- جایگاه تفسیر کلامی

➤ ۳- اهمیت تفسیر  
.....  
کلامی:

➤ پیشینه تفسیر  
.....  
کلامی

➤ ۴- مهم ترین تفاسیر کلامی

➤ ۵- روش‌های تفسیر کلامی

➤ ۶- گونه‌های تفسیر کلامی

➤ ۷- مخالفت با تفسیر کلامی

## ► 8- چالش‌های تفسیر کلامی

- 1- تعارض برخی عقاید با ظواهر قرآن
- 2- آیات به ظاهر متناقض
- 3- نزاع‌های کلامی
- 4- فشردگی و ایجاز
- 5- آداب تفسیر کلامی
- 6- توجه به حساسیت موضوع
- 7- هدف الهی در تفسیر کلامی
- 8- بھرہ گیری از منطق و استدلال:
- 9- استفاده از منابع مستقیم
- 10- استفاده از زبان پاک و پرهیز از تکفیر
- 11- آسیب شناسی تفاسیر کلامی

### مقدمه:

سخن در باره گرایشات تفسیر قرآن جمیع است، مطالبی که در این درس مطرح می‌گردد، شناخت شناسی یکی از مهم ترین و گستردۀ ترین جریان تفسیر در عالم اسلام است که در باره آن گفتگو و بحث‌های بسیار شده است؛ زیرا در میان مفسرانی که به کشف لایه‌های قرآن پرداخته، روشها و گرایش‌های گوناگونی بوده، کسانی با روشی خاص به استنباط از قرآن پرداخته که از جث ما بیرون است و کسانی با گرایش ویژه اثری و استناد انصاری به حدیث و آثار روایی پیامبر و صحابه روی آورده؛ و کسانی با مبانی معین به فهم آیات فقهی روی آورده، یا با معیار ادب به استناد معانی و بیان، به تفسیر روی آورده اند، و کسانی با گرایش به عقل و کاوش‌های زبان خردگرایانه و کسانی بر اساس بینش و عقاید و نزاع‌های مذهبی و به قصد دفاع از عقاید خاص به این دانش روی آورده اند. اما مهم تر گرایشاتی در تفسیر وجود دارد، که موضوع بحث آن چالش‌های

فراوانی ایجاد کرده، مانند گرایش عرفانی و گرایش فلسفی که به این معنا از مقوله روش شناسی نیست، و از اصول و پیش فرضهایی بحث انگیز سرچشمہ گرفته است زیرا این مبانی، اصول، و جهتگیری های مفسر را تشکیل می دهد . حال یکی از این گرایش ها، گرایش کلامی است که در این درس درباره آن سخن گفته خواهد شد و به مباحثی پایه ای توجه کرده و مطالب ، شامل مباحثی به شرح زیر است:

#### ۱- تعریف درس:

در این درس، درباره جایگاه گرایش کلامی ، آشنایی با مفاهیم ، سیر اندیشه ، اهمیت و مبانی و گونه های تفسیر کلامی، که یکی از قدیمی ترین گرایشها تفسیری می باشد، سخن گفته خواهد شد . لازمه این سخن، آشنایی با سیر تطور، سیر پیدایش جریان کلام در میان مسلمانان، گونه های این گرایش و تفسیرهایی است که با این عنوان نامبردار شدند و همچنین آشنایی با مبانی و روش تفسیر کلامی و بزرگترین مفسران آن و رهیافت به این گونه از تفسیرهایی است که یکی از جنجالی ترین گرایشها تفسیر را تشکیل می دهد . در نتیجه تأثیر قرآن در پیدایش مفاهیم کلامی و همچنین تأثیر بر فرهنگ تفسیر قرآن و حجم انبوھی از مباحثی که در سنت تفسیر بر جای گذاشته و واکنش هایی که در اثر بوجود آمدن آن در جریان تفسیر بویژه جریان معتزله و اشاعره از یک سوی و سلفی گری و اهل حدیث از سوی دیگر، بوجود آورده ، بررسی و تحلیل می شود. اکنون در آغاز سخن، تعریفی درباره این درس و تفسیر کلامی خواهیم داشت.

بررسی گرایش کلامی، بررسی درباره آن دسته از تفاسیری است که برآساس پیش فرضها و عقایدی از مفسر است که تلاش می کند تا عقایدی را که پذیرفته ، با آیات قرآن به اثبات برساند . به تعبیر دیگر، تفسیر کلامی، تفسیری است که به واسطه آن از راه آوردن دلیلی از قرآن و رفع شباهات، عقاید دینی را اثبات کند. موضوع این علم ذات و صفات ب اری، و عقایدی چون نبوت، اعجاز قرآن به عنوان دلیل رسالت، امامت، در شیعه، و قیامت و خصوصیات معاد است . لذا در کتاب المفسرون حیاتهم و منهجهم گفته ام : «وهو تفسير كان لونه الغالب هو الدفاع عن عقيدة المفسر فى عرض الآيات التي لها تعلق بالموضوع العقائدى أو الفقهى المذهبى»<sup>۱</sup>. به همین دلیل مفسر با این گرایش اهتمام ویژه ای به طرح مباحث کلامی به هر مناسبتی در تفسیر آیه

<sup>۱</sup> . المفسرون حیاتهم و منهجهم، ج ۱، ص 75 .

برای اثبات عقیده ای، یا تعریض به عقیده ای، و یا نقد اندیشه ای دارد که در ذهن او جای گرفته و یا پیش فرض دارد.

#### ۶- ساختار تحقیق:

- 1 عنوان تحقیق باید دقیق، گویا و مناسب با ساختار تحقیق باشد.
- 2- تحقیق باید دارای چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، چند فصل و نتیجه باشد.
- 3- چکیده باید ۷ الی ۱۰ سطر باشد.
- 4- در مقدمه توضیح عنوان مقاله، اهداف انتخاب موضوع، فواید پژوهش مربوطه و تبیین نتیجه‌ای که آن پژوهش دارد، پیشینهٔ بخش و احیاناً توضیحاتی در مورد بعضی از منابع مهم و کاربردی در تحقیق باید لحاظ شود. سعی شود مقدمه از سه صفحه بیشتر نشود. نوشتن پیشینه، در مقدمه باید به ترتیب باشد و در پایان نامه‌ها، نوشتن فرضیه و سؤالات تحقیق در مقدمه ضروری می‌باشد.
- 5- فصل اول به کلیات اختصاص داده شود. در کلیات ضمن تعریف واژه‌ها، نظریات و تقسیمات مربوط به موضوع مطرح گردد و براساس آن فصول و بخش‌های مقاله و رساله تنظیم و در پایان هر فصلی، جمع بندی مربوطه نیز صورت پذیرد.
- 6- نهایتاً در فصل آخر باید جمع بندی و نتیجه گیری از کل فصول بیان گردد.
- 7- فهرست منابع هرآه با ذکر مشخصات کامل از قبیل چاپ، ناشر، سال چاپ.
- 8- مقاله باید به صورت تایپی و دست کم در ۲۵صفحه ۳۰۰ کلمه، حروف ۱۴ بدون غلط انجام گیرد.

#### فهرست منابع درس

- ذهبی، محمد حسین: التفسیر و المفسرون. 2- معرفت، محمد هادی: التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب 3- المفسرون حیاتهم و منهجهم. سید محمد علی ایازی . 4- تفسیر کلامی، محمدحسین روحانی. 5- التفسیر بالرأی، قواعده و ضوابطه و أعلامه، محمد زغلول . 6- المدخل الى دراسة علم الكلام . حسن محمود الشافعی. (قاهره ، مكتبة الوهبة . 7- الاتجاه العقلی فی التفسیر، دراسة فی قضیة المجاز فی القرآن عند المعتزلة. نصر حامد ابوزید. 7- نحو منهجه معرفی قرآنی. طه جابر العلوانی. 8- عبد الرحمن فهد الرومي، المنهج العقلية الحديثة للقرآن

الكريم . 9- القرآن و الفلسفه . محمدیوسف موسی . 10- القرآن من التفسیر الموروث الى تخلیل الخطاب الديني . محمد آرکون . 11- کلام جدید در گذر اندیشه . به اهتمام علی اوجبی . جمعی از اندیشمندان . موسسه فرهنگی اندیشه معاصر ، ۱۳۷۵ ش. 12 - محمد

الغزالی . کیف نتعامل مع القرآن . المعهد العالی للفکر الاسلامی . 13 - التفسیر القرآن الجید المستخرج من تراث الشیخ

المفید . سید محمد علی ایازی . 14 - خلاصه علم الكلام ، دکتر عبد الهادی الفضلی ، قم دار الكتاب الاسلامی . 15- الكثانی ، محمد ، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الاسلامی . 16 - ابراهیم مصطفی ابراهیم ، مفهوم العقل في الفكر الفلسفی . و كتابهای بسیار دیگر در باره تفسیر کلامی نگاشته شده است . مانند: المفسرون بين التأویل و الاثبات في آیات الصفات - محمدبن عبد الرحمن مغراوی . متشابه القرآن و مختلفه - ابن شهر آشوب مازندرانی . الشیعة بين المعتزلة و الاشاعرہ - هاشم معروف الحسینی . اوائل المقالات في المذاهب والمختارات - محمدبن نعماں (شیخ مفید) . مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین - ابوالحسن اشعری . بحوث في الملل و النحل - جعفر سبحانی . عقاید الامامیه - محمد رضا مظفر . تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی - اسعد شیخ الاسلامی .

### چیستی تفسیر کلامی

این تعریف شامل بررسی واژگانی کلام و پیشینه بکار گیری آن و معنای اصطلاحی و نگاه قرآنی و مراد از تفسیر کلامی است.

#### - مفهوم کلام در لغت

کلام در لغت سخن گفتن است . جمله ای که مفید فایده یا خبری باشد . عبارت از سخنی که شنونده در انتظار نماند . عبارت از سخن معمولی که بوسیله ادای حروفی خاص که دلالت برمغایبی خصوصی می کند که در اراده متکلم است . سخن انسان در باره موضوعی که پرسش برانگیز شده است ، یا در باره سخن گفتن خدا سئوال شده است . دلیل اینکه کلام را کلام گفته اند ، شاید به دلایل زیر بوده است :

1 چون مهم ترین یا اولین مسئله متکلمان این بوده که در کلام نفسی و این بحثربوده که کلام الله قدیم یا حادث است.

2 هر فصلهای این رشته به این گونه بوده که کلام فی کذا . تفتازانی این وجه را ترجیح می دهد .

3 چون علم کلام قدرت جدال و مناظره و گفتگو را ترسیم می کند .

4 چون کلمات و آرای خالفان نقل می شده است .

5 چون در مقام بیان نقل اقوال در برابر ادله بوده و تقابلی یا عقليات تلقی می شده و در حقیقت سعیات در برابر عقليات قرار می گرفته چنانکه بخش برهانی را فلسفه هم می نامیدند.<sup>۲</sup>

برخی احتمال دیگر هم داده اند، و گفته اند مبنای بکارگیری این واژه، این است که کلام تنها در مناظرات نسبت به عقاید است و نظری به عمل در آن علم نیست، لذا آن را کلام نامیده اند.<sup>۳</sup> این عوامل را وجه تسمیه کلام به کلام می نامیدند که بعداً در باره آن در تعریف اصطلاحی بیان خواهیم کرد.

#### مفهوم کلام در قرآن

مفهوم سازی و طرح مسائل و موضوعات اسلامی در بستر بکارگیری واژگان در قرآن کریم آمده است. در این کتاب، کلام به صورت مطلق نیامده و آنچه بکار رفته، ناظر به کلام خدا است. مانند: شنیدن کلام الهی (بقره/75)، تحریف کلام الهی (بقره/75)، ارجاع به کلام الهی، (توبه/6)، تبدیل کلام الهی (فتح/15). بنابراین باید بستر ایجاد اصطلاحی در جام عه مسلمین و پایه سازی علمی ناظر به استعمال آن در قرآن باشد.

#### - علم کلام در اصطلاح

علم کلام علمی است که به واسطه آن از راه آوردن دلیلی از قرآن و سنت به رفع شباهات، می پردازد، یا از عقاید دینی دفاع می کند. لذا در تعریف این گرایش ابن خلدون گفته است: هو علم يتضمن الحاج عن العقائد الإمامية بالأدلة العقلية و رد على المبتدة المنحرفين في الإيمانات عن مذاهب السلف و أهل السنة.<sup>۴</sup> اما این تعریف با نگاه مذهبی و محدود به جامعه اهل سنت انجام گرفته و جامع این علم در سایر مذاهب نیست و لذا آقای دکتر هادی الفضلی می نویسد : علم الكلام على بحث و دراسة مسائل العقيدة الإسلامية الحقة بایراد الأدلة و عرض الحجج على اثباتها، و مناقشة الأقوال و الآراء المخالفة لها و محاكمة ادلة تلکم الأقوال و الآراء و اثبات بطلانها و نقد الشبهات التي تثار حولها و دفعها بالحججة و البرهان.<sup>۵</sup>

بعضی در تعریف این علم به توانایی های صاحب آن در دفاع از دین اشاره کرده اند . مانند لاهیجی که گفته است : علم کلام صناعتی است که شخص با فraigیری آن قادر به اثبات عقاید دینی خواهد شد.<sup>۶</sup>

<sup>۲</sup>. الشافعی، حسن محمود، المدخل الى دراسة علم الكلام، ص27، قاهره، مكتبة العابدين؛ کلام جديد در گذر اندیشه. به اهتمام علی اوجبی . ص200، مقاله جوادی آملی. موسسه فرهنگی اندیشه معاصر، 1375ش.

<sup>۳</sup> . فرهنگ معین، ج 3، ص 3020 .

<sup>۴</sup> . ابن خلدون. مقدمه تاریخ، ص ۴۵۸، ط ۴، ۱۳۹۸ق.

<sup>۵</sup> . خلاصة علم الكلام ، 90 . قم دارالكتاب الاسلامي.

<sup>۶</sup> . لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجربید الكلام، افسٰت از جاپ سنگی، ص ۵.

بنابراین این علم را بر محور موضوع تعریف کنیم یا بر محور صنعت، یا ملکه که شخص در اثر فرا گیری آن توان به کاربستن ادله را در اثبات و دفع شباهات پیدا می کند . البته این علم زاییده جثها و مناقشاتی است که از اوخر قرن نخست هجری میان مسلمین در باره کلام باری پدید آمد که چگونه و دارای چه حقیقتی است. همچنین در مسائلی اعتقادی از قبیل توحید و تحسیم و جبر و اختیار و ایمان و کفر و امثال آنها در گرفت و چون هر یک از این مباحث محتاج دلیل برای اثبات آن بود و هر استدلالی نتیجه کاوش از ادله مقبول و معقول آن، لذا «علم کلام» نام گذاری شده است. در وجه تسمیه آن همانطور که وجودی ذکر شد و شاید مقبول ترین آنها باشد، آن است که چون قدیمی ترین مساله ای که در میان مسلمانان اختلاف افتاد، و بحث و مناقشه در آن آغاز گردید، موضوع کلام باری و خلق آن است، این علم را بدان نام گذاری کرده اند.

### تعريف تفسیر کلامی

از آنجا که هدف تفسیر کشف و پرده برداری است . . مفسر این گرایش با استناد به آیات و یا توضیح جملات و کلمات آیه، به دفاع از عقیده ای خاص بر می آید ، یا مباحث کلامی قدیم و جدید را در لابلای تفسیر مطرح می کند . یا از روشه که متکلمین برای اثبات عقاید استفاده می کنند، آنان نیز در موضوعات کلامی به استناد آیات استدلال می کنند . لذا گفته ام : «وهو تفسير كان لونه الغالب هو الدفع عن عقيدة المفسر في عرض الآيات التي لها تعلق بالموضوع العقائدي أو الفقهي المذهبى».<sup>۷</sup>

بنابراین تفسیری که اساس پرده برداری ها و کشف و بحثهای موضوعی را جهتگیری عام علم کلام و دفاع از عقیده مفسر را تشکیل می دهد ، تفسیر کلامی است. نکته قابل توجه اینکه تفسیر کلامی برخلاف علم روانشناسی و جامعه شناسی دین، که کاری به حقانیت و صدق و کذب عقاید ندارد، یا به خطاط روش تاریخی و یا پدیدارشناسانه (به عنوان واقعیت موجود ) به بررسی دین می پردازد؛ به حقانیت و صدق دین تأکید و حساسیت دارد و متفکل دفاع از آن است، در نتیجه تفسیر کلامی بیان مسائل علم کلام و پیگیری اهداف این علم با توجه به آیات قرآن است. به عنوان نمونه متکلم از وجود آثار به وجود مؤثر، از وجود معلول به وجود علت در ذات واجب بهره می برد،

<sup>۷</sup> . المفسرون حیاتهم و منهجمهم، ج ۱، ص 75 .

مفسر کلامی این آیه شریفه : سُنْرِيْهِمْ آبَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرِّيْكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت/۵۳). را دلیل کلامی بر ذات الهی می داند. یعنی استدلال به آثار برای اثبات وجود مؤثر یا استناد به موجودات بر وجود موجود و می گوید قرآن هم از این شیوه کلامی بهره برده است.<sup>۸</sup>

### مسائل علم کلام

علم کلام ، عهده دار سه مسئولیت است، و به تعبیری قضایای علم کلام از سه بخش تشکیل یافته اند، که البته مقدمه اصلی آن را شناخت تشکیل می دهد، زیرا تا شناختی نباشد، امور دیگری چون مسائل زیر حاصل شدنی نیست.

۱ **امور تبیینی** . یعنی مسائلی که به تبیین مفاهیم و تصورات بنیادین دینی، همچون خدا، اوصاف الهی، فرشته، نبی، معجزه، و معاد می پردازد . زیرا در قرآن کریم به دسته ای از مفاهیم و توصیف آنها برخورده شده که روشن نیست و این علم عهده دار روشن ساختن آن است. اهمیت بیان آن از این جهت است که توضیح این قسم از تصورات، موضوع یا حمول دیگر قضایای کلامی واقع می شود و از مبادی آنها به شمار می آید . زیرا بدون درک تصویری صحیح از این مفاهیم ، اثبات آن قضايا ممکن خواهد بود. مثلاً روشن ساختن مفهوم الله، ملائکه، معاد، کمک می کند تا در باره موجود بودن و یا تبیین خصوصیات دیگر، چون واحد و مجرد و بسيط بودن بپردازد، و از این کلمات معانی معرفت بخش به دست آورد . و انگهی روشن ساختن این مفاهیم، اهمیت شفاف ساختن مفاهیم دینی و تأثیر آن در ارائه عقیده صحیح و جهت دار حاصل گردد که برتری این بخش در مقایسه با ادیان دیگری که این مفاهیم به اجمال آمده، آشکار می گردد. نمونه این بحث در علم باری، یا در تصویر علم الهی که علم الهی به رخدادها و موجودات چگونه است، که در این باره مفسرانی چون علامه طباطبایی توضیح می دهد که علمش همان وجود آنها است و تحلیلی که لامی از علم خداوند به مناسب تفسیر آیه ۱۴۰ آل عمران در تفسیر المیزان، ذیل آیه انجام می دهد<sup>۹</sup>.

<sup>۸</sup>. الفضلی، عبدالهادی، خلاصه علم کلام، ص ۶۴ . و در بکارگیری اصطلاحات متکلمین در ذیل آیه: ر.ک: فخر رازی، تفسیر الكبير، ج ۲۷، ص ۱۳۹، و چاپ جدید، ج ۹، ص ۵۷۳ . نمونه دیگر استدلال زمخشri از آیه: و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات، (انعام/۷۵-۷۹) در استدلال به آثار دلیل بر وجود مؤثر . ر.ک: الكشاف، ج ۲، ص ۳۱-۳۲ .

<sup>۹</sup>. و نیز ر.ک: المیزان، در ذیل انما امره اذا اراد شيئاً ج ۱۷، ص ۱۱۴ .

نکته ای که بیان آن مفید به نظر می رسد، در کلام جدید تبیین دسته ای از موضوعات، همچون شناخت تجربه دینی، بصیرت خاصی حاصل می گردد که تا پیش از استفاده از علم کلام فاقد بصیرت بوده است. به تعبیر دیگر، علم کلام بصیرت زا است، نه ایمان زا. علم کلام و نه هیچ دانش علم حصولی دیگری بر ایمان آدمی نمی افزاید. زیرا میان علم و ایمان اراده و خواستن و شوق پیدا کردن، فاصله است. و تنها داشتن علم کافی نیست و ایمان جدیدی نصیب آدمی نمی شود. بسا انسانهای بسیاری که به اموری علم دارند ولی ایمان ندارند. البته اگر آدمی در صدد تقویت ایمان معنوی خویش باشد، این علم از تجربه های باطنی و مانندش، زمینه مناسبی برای رشد و فزونی ایمان فراهم می کند.

2 **لومور اثباتی**. از کارهای دیگر علم کلام، اثبات قضایا و تصديقات بنیادین دینی است که بیانگر نگرشی خاص به جهان هستی و آغاز و فرجام زندگی و پدیده های جهان، مشهود و غیبی آن دارد. مانند اثبات واجب، عالم مجردات، ثبوت اوصاف جلال و جمال برای ذات واجب. البته برخی از مباحث کلام جدید در حوزه تفسیر کلامی مانند شناخت وحی و اثبات تحقق آن که مسیر آن از امکان وحی آغاز می گردد، نیاز به استفاده از روشهای و مباحث روانکاوانه و رواشناسانه و حتی استفاده از روشهای علوم تجربی دارد. مثلا، اینکه چگونه در حالت وحی شخص از خود بی خود می شود، و کلماتی را ادا می کند که از خود او نیست، و بر زبان او جاری می شود که خود انتخاب نکرده است، یا حالاتی چون احساس سنگینی و یا حیرت با استفاده از متونی که این حالات را برای پیامبر بیان می کند، روشن ساختن و اثبات تحقیقی آن، نیاز به بهره گیری از این عمل دارد. چنانکه نسبت میان تاریخمندی و اینکه چگونه می شود که وحی از واژگان و ادبیات عصر خود تغذیه می کند، و از فرهنگ خاطبان ع صر نزول استفاده می برد و این کار ممکن و اتفاق افتاده و دلیل آن چه بوده است، نیازمند به دانستن هرمنوتیک و فلسفه های تحلیل زبانی دارد. مفسر کلامی که این متون را تبیین می کند و می خواهد به اثبات اموری چون وحی، معجزه، عصمت، حتی اثبات فطرت برای انسانها در تفسیر آیاتی چون آیه میثاق (رعد/20 و 25)، عهد (خل/91 و 95)، عالم ذر (اعراف/172)، و یا بحث از اثبات عقلانی جهان آخرت و مانندش بر آید، یا عرضه امانت خدا (احزاب/72) بر انسان را با امتناع دیگر موجودات عالم ملک، در یک شکل معقول و قابل درک نشان دهد، بهره گیری از علوم جدید دارد.

3 لمحه دفاعی. مراد از این بخش ، اموری هستند که علم کلام متکفل پاسخ به شباهات آن است. یعنی اثبات قضایا و تصدیقات دینی، جای پرسشها و اشکالاتی را فراهم ساخته که این علم پاسخگوی آنهاست. مهم ترین این بخشها که پیشینه درازی هم دارد و در کلام جدید با زبان دیگری مطرح شده ، بحث عدالت خداوند، عصمت پیامبران، جبر و اختیار، انتقال اعمال انسان به دیگری (مائده/29) ماهیت خلقت عالم، تفسیر شرور (نساء/79)<sup>۱۰</sup>.

البته موضوعات دیگری مطرح است که دست کم پیش از این سابقه نداشته ، مانند زبان قرآن معرفت بخش است، یا کارکردگرا است؟ این زبان دارای چه ویژگی هایی است؟ نسبت عقل و وحی چیست، قلمرو قرآن در برابر قلمرو علوم؛ نسبت تشريع احکام با عدالت، نسبت علم با دین . چگونگی جاودانی و ثبات احکام، نسبت احکام ثابت و متغیر . پاسخ به شباهاتی که در برآهین اثبات خداوند مانند برهان نظم ، حرکت، صدیقین (ابراهیم/10) و تنانع (انبیاء/22)<sup>۱۱</sup>، و دیگر برآهینی که ناظر به تفسیر دسته ای از آیات می شود، مانند ارتباط حوادث تکوینی با اعمال انسان (هود/52)<sup>۱۲</sup> و مفسران معاصر در حوزه کلام جدید به تفسیر این بخش و پاسخ شباهات پرداخته اند.

یا در مواردی به صورت پرسش و پاسخ مطرح می شود، مانند آنچه علامه طباطبائی به مناسبت های مختلف به برخی از شباهات می پردازد ، نمونه روشن آن تفسیر ایشان از آیه : «**لَكِنَ اللَّهُ يَشْهُدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهُدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا**» (نساء/166) است که گواهی خدا بر درستی چیزی چون قرآن منوط به این است که واقعاً بدانیم از سوی خدا است، در حالی که ما از کجا بدانیم خداوند بر حقانیت قرآن گواهی داده ، در صورتی که هرچه را پیامبر به عنوان کلام خدا تلاوت می کند و محتوای آن شهادت خداوند به الهی بودن قرآن است، نیازمند این است که ثابت شود، آن کلام خدا و شهادت اوست، که ایشان به پاسخ شبه می پردازد<sup>۱۳</sup>.

جالب آنکه این بخش از پویایی و تحول چشمگیری برخوردار بوده و هر روز که می گذرد در اثر تلاقی با علوم دیگر فربه تر می شود ، به عنوان نمونه ، یکی از علومی که به علم کلام

<sup>۱۰</sup>. المیزان، ۵، ص ۹.

<sup>۱۱</sup>. الفضلى، خلاصة علم الكلام، ص ۸۰-۸۱.

<sup>۱۲</sup>. ر. ک: المیزان، ذیل آیه فوق.

<sup>۱۳</sup>. همان، ج ۵، ص ۱۴۱.

ارتباط زیادی دارد و در نقش دفاعی می‌تواند کمک کند، علم ادیان است. این علم در روشهای مقایسه‌ای و دلایل برتری تأثیر قابل توجهی دارد، مثلاً مباحثت کشف عناصر مشترک میان ادیان مختلف و شرح آنها که در علم ادیان کار می‌شود، کمک می‌کند تا نشان داده شود چگونه در قرآن کریم این عناصر غنی‌تر بحث شده، شفاف و گویاتر توصیف شده، زبان آنها برای جوامع گوناگون شنیدنی‌تر و دامنه آن محدود نیست، و یا بحث کشف عناصر اصلی و جواهر و گوهریات دین باز در این بخش قابل توجه است، چون شناخت ام ور اصلی در کسر و انکسار و ترجیح اهم و تعادل میان جموعه و انتظام و دفاع از آن در جنگ‌های عدالت و آزادی و حقوق بشر می‌تواند مفید باشد. یا بحث شرح ارتباطات متقابل، وابستگی‌ها و خویشاوندی و تأثیرات متقابل که در علم ادیان مطرح است، در تفسیر کلامی این کمک را می‌کند تا به سیر تطور ادیان و رشد دینی و علمی و نقش پیامبران در کاروان حركت آنان کمک می‌کند و هر روز شباهات دیگری ناظر به قرآن می‌رسد و مقالات گوناگونی در این باره در حوزه تفسیر کلامی رسیده است.<sup>۱۴</sup>.

### اقسام علم کلام

هرچند در گذشته علم کلام وجود واحدی داشت، اما امروز سخن از علم کلام محدود به مباحثت سنتی آن نیست. علم کلام به قدیم و جدید تقسیم می‌شود. کلام قدیم که وحدت بخش آن عوارض ذاتی آن می‌باشد، اثبات عقاید دینی است<sup>۱۵</sup>. برخی این قید را به تعریف کلام قدیم افزوده، بر نهج اسلام، یا بر قانون اسلام<sup>۱۶</sup>. چه موضوعات و مسائل آن محدود به موضوعات محدودی، مانند توحید و نبوت و معاد باشد، یا مسائلی چون وحی، معجزه. اما کلام جدید متکفل مسائل عام دین، همچون دین‌شناسی و تحلیل عقلی در مسائل ایمانی و شرح و بسط و دفاع از آنها است. بیشتر مباحثی که اینک با عنوان کلام جدید در جامعه مطرح است، مسائل و شباهتی است که به اصل دین و اعتقاد به متأفیزیک و مفاهیم فراتبیعی در غرب طرح شده و متکلمان و متألهان مسیحی را به هماوردی و پاسخگویی و دفع آن واداشته است. از مهم ترین مسائل علم کلام جدید، تجربه دینی، یا اثبات وجود خدا با نقدهایی که به آن شده است که متکلمان جدید از این روش تجربه دینی و اثبات وجود خدا از راه ایمان و اینکه

<sup>۱۴</sup>. از باب نمونه می‌توان به چند مقاله اینجانب در باره حقیقت وحی که در مقاله نه طوطی، نه زنیبور، قرآن نازله عربی، داستانهای شگفت قرآن، عربیت زبان قرآن، تحدی قرآن اشاره کرد.

<sup>۱۵</sup>. ایجی، عبد الرحمن، المواقف فی علم الكلام، ص ۷.

<sup>۱۶</sup>. بدوى، عبد الرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی، ترجمه حسین صابری، ۲۱۰.

خدا را بر اساس خصلت تعالی جویی انسان، بررسی کرده و وجود خدا را شرط تحقق انسانیت انسان تفسیر کرده است. از موضوعات دیگر کلام جدید، رابطه دین و علم است. علم در مفهوم امروز (تجری) یک پدیده جدید است. این پدیده مستقل از دین است. در گذشته علما موظف بودند آن راهی که با تعالیم و دستورات دینی ناسازگار نیست، تعقیب کنند، علم با می باشد اثبات کنند مدعیات دینی باشد، یا حداقل به گونه ای سیر کند که نتایج آن با مدعیات و مسلّمات دینی تنافی پیدا نکند. در حالی که در پژوهش‌های امروز استقلال علم تجری از جایگاه دین است. به این معنا که آنان کاری ندارند که تحقیقات علمی به کجا خواهد انجامید و آیا با نظریات متدينان سازگاری دارد؟ چنانکه متدينان به نظراتی می دیدند که با علم ناهمانگی داشت، در اینجا بود که مباحثی در این حوزه مطرح شد که رابطه علم و دین چیست؟ و اگر تعارض رخ داد، این معضل را باید چگونه حل کرد؟<sup>۱۷</sup>

طبعاً این طرح مسائل در کلام قدیم سابقه نداشته و مفسران اسلامی مباحثی را به مناسبت میان علم و دین و قرآن جید، فرهنگ زمانه، قلمرو دین، تاریخمندی زبان و فرهنگ، و موضوعات دیگر عنوان کرده و به توضیح و تطبیق آن در این علم روی آورده و لذا با این تقسیم می توان تفسیر کلامی را به تفسیر کلامی قدیم و جدید با وحدت موضوع کلی که تبیین مفاهیم، اثبات معارف، و دفع شباهات به حوزه تفسیر راهیابی و تقسیم کرد.

### **مناهج کلامی**

متکلمین در برخورد با این دانش از روش‌های گوناگونی استفاده برده که می توان به مهم ترین آنها اشاره کرد. روش نقلی، روش عقلی، روش تکاملی (جمع میان عقل و نقل)، روش وجودانی، روش عرفانی. تفسیر کلامی بر اساس روش نقلی به کلام می پردازد. اما در استنباط نقل ممکن است از همه روش‌های معهود استفاده ببرد. از سوی دیگر کثرت و تنوع و تطور شبهاها در ارتباط با دین و مقوله‌های دینی که اساس آن به شناخت است و شناخت مقدمه دفع آن است. از این رو در مقام برخورد با آن به دو شیوه انجام می گیرد.

- 1- رهیافت حلی، که ارائه مفهوم و تبیین درست یک حقیقت از عقاید دینی و اثبات آن است.
- 2- رهیافت سلبی و نقضی، یعنی نقد و ابطال ادله خالف و رهیافت نقضی به عنوان شیوه ای برای نقد عقیده خالف.

---

<sup>۱۷</sup>. اوجی، علی، کلام جدید در گذر انديشه ها، مقاله کلام جدید در جهان اسلام، ص ۲۰۶-۲۰۷.

از سوی دیگر شیوه استدلال مؤلفین کلامی در بخش‌های مختلف موضوعات تفسیر توحید و نبوت و معاد متفاوت است. به عنوان غونه در اثبات ذات الهی، از روش قانون علیت بهره برده شده است. به این شیوه که حدوث عالم اثبات می‌گردد، آنگاه وجود کسی که این عالم حادث شده را پدید آورده، اثبات می‌شود. در نهایت از وجود آثار به وجود مؤثر، از وجود معلول به وجود علت (قیاس منطقی)، استدلال می‌شود.

### جایگاه علم کلام

مجموعه شناخت و فهم در علوم اسلامی که به فرهنگ مسلمانان بر می‌گردد، به شاخه‌هایی تقسیم می‌شود و شاخه‌ای که به شناخت معارف و عقاید باز می‌گردد، نه اخلاق و نه عمل (فقه) علم کلام است. عبارت تفقه و فهمیدن در آیه: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلٌّ فِرْقَةٌ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنَذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه/۱۲۲) که سازمان علوم اسلامی را تشکیل می‌دهد، اختصاصی به احکام و عمل ندارد و فقه اکبر فقه اعتقادات و علم التوحید و المصفات است. از سوی دیگر، علم کلام به مقتضای رسالتی که بر عهده دارد، از جمله دانش‌هایی است که همواره در حال نوشدن است. هر روز پرسشها، و مسائل جدیدی مطرح می‌شود که به حوزه دین مربوط می‌شود که این علم باید از آن صیانت و دفاع کند. این علم مانند هر دانشی مبتنی بر مبادی و مقدماتی است که بدون آنها فراگرفتن این علم اگر ممکن نباشد، بسیار دشوار می‌نماید.

### جایگاه تفسیر کلامی

در میان تفسیر پژوهان دو اصطلاح متمایز وجود دارد: گرایش و روش. گرایش‌های تفسیری برخاسته از بینش و عقیده مفسر و جهتگیری‌های عام وی است. در حالی که روش، ناظر به شیوه‌های استنباط و طرق کشف کلام است. از این رو روش‌های تفسیری می‌تواند با تکیه بر یکی از منابع تفسیر محوریت پیدا کند و می‌تواند در داخل یکی از گرایشهای تفسیر باشد. به عنوان نمونه در تفسیر قرآن به قرآن، روش استفاده از قرآن به عنوان یک منبع، راههای گوناگونی در استنباط از این منبع وجود دارد که برگزیدن یکی از آنها متنه به روش می‌شود. همانطور که در میان گرایش کلامی، عرفانی، فلسفی و علمی روش‌های گوناگونی در استخراج پیام قرآن وجود دارد که می‌تواند در میان صاحبان عقیده مختلف یکسان باشد و این مبانی و پیش‌فرضه‌ای آنان است که تفسیر را مختلف کرده است. در میان مفسران اسلامی دست کم چندین گرایش با مبانی مشخص و متمایز، مانند گرایش عقلی، گرایش علمی، گرایش اجتماعی، گرایش فلسفی، گرایش

عرفانی و گرایش بیانی و ادبی وجود دارد و از این رو گرایش کلامی در میان این جهتگیری‌های تفسیری وجود دارد.

#### اهمیت تفسیر کلامی

از آنجا که علم کلام مانند دیگر علوم اسلامی تأثیر گذار در تفسیر می‌باشد و در ضرورت دانستن مفسر تردید نشده تا جایی که گفته شده، آگاهی به عقاید زمینه فهم درست تفسیر است. مفسری که مسلمات عقلی و نقلی را نداند، گاه در فهم ظواهر دچار اشتباه می‌شود، یا متشابهات را به جای حکمات می‌گیرد. حاکم جسمی (م 467) بر کسانی که پیش از شناخت کامل صفات الهی و علم کلام به تفسیر روی آورده هشدار داده است<sup>۱۸</sup>. یا گفته اند: پرداختن به تفسیر پیش از معرفت کامل از صفات الهی و عدل و سایر مسائل کلام به م نزله پرداختن به فرع پیش از حکم نمودن اصل است<sup>۱۹</sup>. اکنون با این مقدمه به اهمیت تفسیر کلامی اشاره می‌گردد. شکی نیست که جخش عظیمی از آیات قرآن را آیات اعتقادی تشکیل می‌دهد و آنها همراه با استدلال آمده است. اما این استدلال‌ها در برخی موارد، بلکه در بیشتر

موقع به صورت فشرده و گاه اشاره وار باز گو شده و همین هم توجه به ابعاد کلام و دقت در مراد را ضروری می‌سازد. شاهد بر مسئله تفسیر‌های گوناگون و بحث انگیز مفسران در این دسته از ادله از توحید و نبوت و امامت و عدل گرفته تا موضوعات جزئی تر و البته مفسران بر اساس پیش ف رضها و عقاید خاص خود این دسته از آیات را تفسیر کرده اند. از سوی دیگر چالشهایی در تفسیر و شباهات جدید وجود دارد که بعداً به آن اشاره خواهد شد و ضرورت پاسخگویی به آن را طلب می‌کند، از این‌رو، اهداف تفسیر کلامی گویای اهمیت بررسی این گرایش و پرداختن به این دانش است.

#### اهداف تفسیر کلامی

همواره این پرسش مطرح است که صرف نظر از عوامل هرمنوتیکی در گرایش به تفسیری خاص، مانند شخصیت مفسر، شرایط تاریخی، دانش‌های زمان، و چالشهای عصر، کنگکاوی‌ها، و نقادی‌های اعتقادی مفسر که تأثیر چشمگیری در توجه به مباحث خاص کلامی داشته است؛ دغدغه طولانی انسان در کشف و شناخت عالمی ماوراء طبیعت و ملموس به نام جهان غیب بویژه شناخت خدا بوده و می‌خواسته بداند که این خدا چگونه است و دارای چه اوصافی است؟ مسلمانان به پیروی از موحدان خدا را می‌پرستند، اما سئوالات بسیاری در ذهن آنان خلجان می‌کرده که این خالق و

<sup>۱۸</sup>. زربور، الحاکم الجسمی و منهجه فی التفسیر، ص ۱۷۶.

<sup>۱۹</sup>. در باره اهمیت علم کلام در تفسیر ر.ک: راغب اصفهانی، جامع التفاسیر، ص ۹۴، سیوطی، الانتقام، ج ۲، ص ۳۹۹.

پدید آورنده آن کیست؟ همچین از سؤالات مهمی که در باب صفات الهی همواره مطرح شده، این است که : صفات چگونه به خداوند تبارک و تعالی نسبت داده می شود؟ آیا این صفات جدای از ذات اوست یا عین ذات؟ و اگر صفات الهی عین ذات اوست، کدام قسم از اقسام صفات مَدّ نظر می باشد؟ از طرفی، آیا انسان قادر به شناخت صفات الهی هست یا خیر؟ و در صورت منفی بودن پاسخ، چه مشکلات فکری و اعتقادی به دنبال خواهد داشت؟ و برای یک مسلمان که سرو کار با قرآن دارد، این پرسش هست که کاربرد صفات الهی در قرآن کریم چگونه بوده؟ آیا در استنباط از این نوع آیات فهم معانی ظاهري آنها کافی است؟ همه این پرسش ها می توانسته اهداف مفسر را تشکیل دهد . در حوزه عقاید مذهبی، جانشین پیامبر کیست، چه اوصافی باید داشته باشد، اهمیت آن در مسائل سیاسی است، یا اصل در مرجعیت دینی است؟ در باب قیامت که یکی دیگر از حورهای عقاید دینی است، باز پرسشهای دیگری مطرح است.

#### **پیشینه تفسیر کلامی**

پیشینه تفسیر کلامی به علم کلام در میان مسلمانان بر می گردد. در میانه قرن دوم هجری در اثر ارتباطات متقابلی که میان مسلمین و رومی ها و یونانی ها پدید آمد و بویژه از طریق جنگها و تجارت و مهاجرت و سیر و سیاحت و رابطه فرهنگی، و انتقال دانش و نهضت ترجمه، مسائل و اشکالاتی در عقاید اسلامی بویژه در باره سند نبوت پیامبر یعنی قرآن کریم و چگونگی این کلام و انتساب ش به خدا و نسبت میان حادث و قدیم مطرح شد و مسلمانان به قصد دفع اشکالات و حل آن حرکتی را آغاز کردند. این حرکت بعدها در قالب علم کلام تصویری منظم و منسجم یافت . نکته آنکه کانون مهم این علم در بهره گیری از قرآن برای تثبیت عقیده و رد نظر خالفان بود. البته حوزه این حرکت در جنب و جوش و نزاعهای کلامی شهر بغداد و بصره و کوفه بود که متناسب با موضوعات مطرح در آن دیار انجم می گرفت . مثلاً در حوزه درسی بصره شخصیتی جنجالی و کلامی شکل گرفت که در اواخر قرن اول و آغاز قرن دوم بجهتی او زمینه استفاده از تفسیر را در حوزه عقاید فراهم ساخت ، یعنی حسن بصری (م 110). بحث آنان به آزادی و اختیار و یا جبر انسان باز می گشت . معبد جهنی و غیلان د مشقی طرفدار جبر بودند و آفرینش انسان را از جبر و خصوصیات روحی و شکل کارهای او را تشکیل می دهد . و در حوزه بغداد حدوث و قدم قرآن .

از سوی دیگر نی تو ان تردید کرد که مباحث بسیاری از قرآن و شیوه طرح آن اثر بسیار بزرگی بر پژوهش‌های کلامی داشته

است. شیوه بیان قرآن در بیان مشیت الهی، قضا و قدر و انتساب افعال انسان به خدا زمینه عقاید جبر و تفویض را دامن زده است؛ چنانکه مناقشه در آرا و عقاید دهربیه، وثنیه و دوگانه پرستان، یهودیت و مسیحیت و نزاع هایی که در باب تثلیث و حتی بیان برخی مباحث اعتقدای چون معاد و قیامت و متشابه عرضه شدن آنها به طرح چند گانه این مسائل در باب اسماء و صفات الهی، باب نزاع های کلامی و تفسیرهای مختلف را فراهم ساخته است. در این بخش بوده که هر گر وه و دسته و مذهبی به آیاتی تمسک کنند و تفسیرهای مناسب با عقاید خود ارائه دهند.

به عنوان نمونه اوصاف خداوند و به عبارتی «صفات الهی» در بین ادیان توحیدی از دیر باز مطرح بوده و به شکلی در متون مقدس بحث های فراوانی صورت گرفته است. در میان دانشمندان و علمای اسلامی نیز در همین دوره مطرح می شود و به نظر می رسد که ریشه این بحث پیش از هر چیزی به خود قرآن و آیات مربوط به خداشناسی بر می گردد. زیرا که اولین بار قرآن کریم، این موضوع را به صورت گسترده بیان نموده و خصوصاً وجود آیات متشابه در باب صفات الهی، عامل مهم و اساسی در ایجاد انگیزه در میان مسلمانان، خصوصاً متكلمان اسلامی برای پرداختن به این موضوع می باشد.<sup>۲۰</sup>

در این باره است که مفسران اسلامی در شیوه پرداخت و بیان آن متفاوت شده است. آنکه گرایش کلامی دارد، به کند و کاو این مسائل می پردازد و عقاید مذهبی خود را در لابلای آیات به اثبات می رساند و بسا با تعصبی خاص از آن دفاع و نظریات مقابل را نقد و بلکه خالف ان خود را تکفیر می کند، بدون آنکه احتمال بدهد که ممکن است نظریه خالف ادله ای و شواهدی دارد که او را قانع کرده است.

هرچند که ممکن است که برخی از مفسران پیشین در قالب گزارش و طرح عقاید دیگران به مباحث کلامی بپردازند، و یا به دفاع از عقیده ای بپردازند، اما تک فیری نداشته باشند و دیگران را به اخراج متهم نکنند . به همین سبب از قرن دوم هجری مفسران قرآن به ویژه مفسران مکاتب اشعاره، معتزله و امامیه در شرح و تفسیر آیات مربوط به صفات خداوند به ویژه آیاتی که صفات و خصوصیات انسان ها را به خدا نسبت داده، متناسب با افکار و اندیشه ها و عقاید خود، روش های گوناگونی را در پیش گرفته و تفسیر هایی با صبغه کلامی ارائه دادند.

<sup>۲۰</sup>. در باره اسماء و صفات خداوند و شیوه طرح آن در کتاب درآمدی بر روش شناسی قرآن در بیان عقاید ص ۱۴۰، از انتشارات دانشگاه علوم و تحقیقات سخن گفته ام.

آنان گاهی به معنای ظاہری اکتفا نموده و گاهی دست به تأویل آنها زده اند و گاهی فهم معانی آنها را به خدا و اگذار کرده اند.

یکی دیگر از تفاسیری که در سیر تطور این گرایش اثری بزرگ گذاشت، تفسیر مفاتیح الغیب معروف به «تفسیر الكبير» فخر الدین رازی(۶۰۶م) است که همواره اهتمام و تلاشی وافر به طرح

مسائل کلامی داشت و آیه ای عقیدتی مطرح نمی‌گردد مگر اینکه در آن در بیان عقاید برآید، یا دفاع از عقیده اشعری را در برابر کسانی، مانند زختری - که اتفاقاً، او هم با همین روش در تأیید عقاید اعتزالی بر می‌آید- به دفاع برخیزد.<sup>۲۱</sup>

که در باره این تفسیر و گرایش سخن گفت ه خواهد شد . از نمونه های دیگر در قالب نزاعهای مذهبی می‌توان به آلوسی اشاره کرد، که در تفسیر روح المعانی در جای جای آن عقاید شیعه را نقد می‌کند.

### مبانی تفسیر کلامی

بی‌گمان تفسیر کلامی مبتنی بر بینش خاص مفسران این نحله است. جهانی که متكلم به آن چشم می‌دوزد، در مرتبه ای متفاوت از عارف و فقیه و محدث است. او از پیش، اصول و پیش فرض هایی را پذیرفته و در جایگاهی متفاوت با دیگر مفسران نشسته، و در پی دفاع از نظرات خود در قالب پرده برداری از معانی و مقاصد است، از این رو با پیش فرضهایی به کاوش می‌پردازد. حال اگر تفسیری در حال و هوای استدلال و استنتاج باشد، به وضوح آشکار می‌شود که بر اساس مبانی و اصول و قواعد کلامی نگارش یافته است. به عروان نمونه اگر مفسر یکی از مسیحیانی باشد که قرآن را کتابی بشری بداند؛ در برخورد با این کتاب، مانند دیگر کتاب‌ها عمل خواهد کرد و از آن توقع ژرف اندیشه و کاوش های خردگرایانه به مانند یک معتقد به وحی بودن آن ندارد و در تفسیر آن، به خود اجازه نمی‌دهد که فراتر از معنای ظاهری به پیش رود. اما اگر از پیش، این کتاب را وحی الهی دانست که از سوی خداوند برای همه مردم جهان و برای همیشه نازل شده، در این صورت شیوه برخورد او بر اساس این پیش فرض، دگرگون و خواهان این می‌شود که پیام‌های آن مناسب با وحیانی بودن و از طرف خدا بر پیغمبر نازل گردیده، باشد.

این پیش فرض‌ها، همیشه از سوی مفسر ابراز نمی‌شود؛ برخی به این دلیل است که مسلم و بدیهی است و چنان آشکار است که مفسر ضروری نمی‌داند آنها را بیان کند، یا اگر بیان می‌کند، نمی‌گوید: این مورد، اساس

<sup>۲۱</sup> . المفسرون حیاتهم و منهجهم ، ج1 ، ص76 و ج3 ، ص 1107

برخورد من با تفسیر است . و گاهی پیش فرض ها در ناخودآگاه ذهن مفسر جای گرفته و بدون آنکه خود متوجه باشد و یا چیزی ابراز کند، ما در می یابیم از مبانی و اصول او سرچشمہ گرفته است.

نکته دیگری که در این مقدمه یادآوری آن مفید است، در باره مبانی تفسیری کلامی است. برخی مبانی، از اصول مشترک و رایج میان همه مفسران به حساب می آید؛ به طور مثال همه مفسران مسلمان و حیانی بودن قرآن را باور دارند. بدین روی جایی برای طرح و معرفی باقی نمی ماند و برخی از مبانی از اموری نیست که نیازمند به معرفی باشد، هر چند ممکن است در اندیشه گروهی از مفسران جای داشته باشد ؛ مانند دوست دار اهل بیت بودن، که از اختصاصات شیعه و جمعی از مفسران خاص است.<sup>۲۲</sup> بنابراین در معرفی مبانی باید به اموری اشاره کرد که دارای ویژگی های زیر باشد:

الف: این اصول و مبانی باید در مجموعه گرایشات کلامی و روش تفسیری حضور خود را به صورت مستقیم و غیر مستقیم نشان دهد.

ب: جهت دهنده آنها در تفسیر کلامی باشد و از اختصاصات این گرایش محسوب شود.  
اکنون به آهم این مبانی اشاره می گردد.

## ۱- تحقیق یا تقلید

از خستین مبانی گرایش کلامی اندیشه ورزی به جای تقلید است. مفسران کلامی این پیش فرض را بدیهی انگاشته که می خواهند که خود به اساس درستی بررسند و آن را به دیگران منتقل کنند. پایه این مبنا از آنجا شکل می گیرد که تقلید را در عقاید جایز نمی دانند و در کتابهای کلامی این موضوع با تعبیرهایی بیان شده، از آن جمله که انسان هنگامی که چشم به این جهان می گشاید ، جا هل است و چیزی نمی داند . (خل/78) ناچار باید از دانسته ها و تجارت دیگران استفاده کند؛ زیرا برای پیمودن راه پر پیچ و خم زندگی در هر قدمی شدی دأ به اساسی استوار است و آن دو پایه عبارت است از : دانستن و بـ کار بـستن، و به کار بـستن نیز بـ دانستن نیازمند است. روی همین اصل خستین قدم زندگی از دانستن شروع می شود ، نه از تقلید و پیروی کورکورانه . قرآن اساس این حرکت را دعوت پیامبران می داند . وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (بقره/151).

از این رو ایمان را بر

۲۲. مگر اینکه نوعی نگرش متفاوت و متمایز از سایر هم مذاهبان خود در اندیشه تفسیری داشته باشد، یا تأکیدهای خاصی در برخی قسمت های اعتقاد به اهل بیت داشته باشد، در آن صورت باید آنها را مشخص و تأثیر آن را در تفسیر معین کرد.

پایه تعلق و تفکر گذاشته و ایمان آگانه را طلب کرده است .  
« وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادُ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا »

» (اسراء/36) . به اعتقاد گروه مکتب اشعری کسب شناخت و معرفت واجب است، اما این وجوب، از عقل مستفاد نمی شود و دلیل وجوب شناخت خداوند و دین، دلیل سمع و نقلیات است. تفتازانی در ضرورت تفقه در عقاید می نویسد : « در مورد وجوب تحقیق در شناخت خداوند هیچ اختلافی بین اهل اسلام نیست، زیرا این شناخت، مقدمه ای است برای شناخت واجب . اما دلیل این وجوب در نزد ما شرع است ، یعنی نص و اجماع . عقل نمی تواند در اینجا حکم کند ، اما از دیدگاه معتزله دلیل این وجوب عقل است ..... ». در میان علمای شیعه تقليد در اعتقادات جایز نیست. «<sup>۲۴</sup> شیخ مفید روش اهل حدیث را در برخورد با مسائل عقیدتی تقلید می خواند و با الهام از قرآن ، خواهان این است که مردم از اندیشه به ایمان بررسند و به جای تعبد و تقليد ، ایمان خویش را بر پایه معرفت عقلی و مبنی بر اکتساب و استدلال قرار دهند . او در تصحیح الاعتقاد خود ، تقليد و تعبد در عقائد را نکوهش می کند و عدم جواز تقليد را عقیده همه عالمان می داند . به همین مناسبت آیات و روایاتی را در مذمت از تقليد در عقائد می آورد . از جمله آیات 23 و 24 سوره زخرف.<sup>۲۵</sup>

چنین دیدگاهی به مفسر کلامی الزام می کند که دلیل بیاورد و مباحثت اعتقادی را بر اساس بیان آیات مبرهن کند و تا جایی پیش برود که خاطب خود را قانع کند.

## 2-وفداری به ظاهر

یکی از چالش‌های اساسی در تفسیر کلامی ، نزاع در باره قلمرو وفاداری به متن و ظاهر در کلمات الهی است. اینکه باید اساس تفسیر را متن قرار داد، تردیدی نیست. اما در تفسیر های کلامی ما با سه جریان متن گرا، عقل گرا و تأویل گرا، مواجه هستیم.

**یکم:** جریانی که تمام سعی خود را ظاهر می داند و بس. در سده‌های نخست اسلام، گروه‌هایی که به نام مشبهه و مجسمه مشهور شده‌اند، جملگی بر همین عقیده بودند. گفته‌اند که آن خطابی که به حروف و صوت است، باید معیار قرار گیرد و حق نداریم از ظاهر بیرون رویم . از این رو در باره صفات الهی در هر لحظه‌ای به عدد

<sup>۲۴</sup> میرزا قمی، قوانین الاصول، ج 2، صفحه 168.

<sup>۲۵</sup> مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الفصول المختارة، صفحه 78 .

هر آفییده‌ای از باری تعالیٰ موجود می‌شود. و در آنچه تعلق به صفات حق تعالیٰ دارد، جایی برای تأویل نیست و آنچه به آخرت متعلق است، باید بر ظواهر بگذشت و از تأویل آن پرهیز کرد.

**دوم:** جریانی که اساس را حقیقت و رای لفظ و بر مبنای عقل می‌داند، هرچند با ظاهر سازگاری نداشته باشد. این روش باعث شده تا عده‌ای در تأویل آیات راه افراط را پیش بگیرند تا آنجا که به انکار بسیاری از اصول پذیرفته شده میان مسلمانان گردیده و به تأویل عذاب قبر و نکیر و منکر، میزان و صراط، معراج جسمانی پیامبر اکرم(ص) و مانند آن پرداخته‌اند. امام محمد غزالی در این باره می‌نویسد: «طایفه‌ای در رفع ظواهر اسراف نموده‌اند و همه ظواهر یا بیشتر آن را تغییر داده تا به حدی که در مورد این آیات **«الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»** (یس-۶۵) (امروز به دهان‌های آنان مهر می‌نهیم، و دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان بدانچه فراهم می‌ساختند گواهی می‌دهند) و «وَ قَالُوا لِجَلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقُكُمْ أُولَئِكَ مَرَّةٌ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (فصلت-۲۱) (و به پوست (بدن) خود می‌گویند: «چرا بر ضد ما شهادت دادید؟) و همچنین خطاب‌های که از منکر و نکیر وارد می‌شود و در میزان و صراط و حساب و مناظره اهل آتش و اهل بهشت و آنچه می‌گویند: «وَ نَادَى أَصْحَابَ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِضُّوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقْنَا اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ» (اعراف-۵۰) (از آن آب یا از آنچه خداوند روزی شما کرده، بر ما فرو ریزید)، گمان کردند که همه آنها به زبان حال بیان شده‌است».<sup>۲۶</sup>

**جریان سوم:** که اهل تأویل هستند. این جریان را می‌توان حد فاصلی میان دو جریان پیشین قلمداد کرد. یعنی در تفسیر آیات، در عین استناد به ظواهر آنها، نه مفاد ظاهری آنها اخذ شود، تا مستلزم تشبيه یا تجسيم گردد و نه برای بیان حقیقت معنای آن از روش عقلی محض استفاده شود. به عنوان نمونه در باره نسبت صفت غضب به خداوند چگونه در تفسیر شود. زیرا یکی از صفات مورد تأکید قرآن درباره خداوند، غضبناک شدن و خشم گرفتن ذات باری تعالیٰ نسبت به افرادی است که اعمال ناشایست و نه در خور انسان است. در سوره نساء آیه ۹۳ آمده است: «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَ غَضِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ لَعْنَةُ وَ أَعْدَادُهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (و هر کس عمدًا مؤمنی را بکشد کیفرش دوزخ است که در آن ماندگار خواهد بود و خدا بر او خشم می‌گیرد و لعنتش می‌کند و عذابی بزرگ برایش آماده ساخته است) اگر چه در این آیه نسبت غضب به صورت فعل آمده است ولکن در برخی دیگر از آیات حتی واژه غضب به خداوند اضافه شده و خداوند مضافق‌الیه غضب قرار گرفته است. اساساً رضا و خشنود شدن، حالت و صفتی است که معمولاً بر نفس انسان

عارض می شود و یک حالت انفعالی است. پس کاربرد آن در مورد خداوند عقلاً محال است. لذا نمی توان با ظاهر آیه به سراغ تفسیر رفت. اما انکار خشم از مقوله الهی که قرآن از آن خبر می دهد باز ممکن نبیت، از این رو تأویل خشم الهی به دادن جزا قابل قبول است. و اینگونه آیات نیز باید به عنوان صفت فعل الهی مدنظر قرار گیرد. بنابراین ما شاهد حرکت هر سه جریان در تفسیر با اختلاف مبانی هستیم ، و این اختلاف در چگونگی تفسیر آنان و شیوه استناد متفاوت شده است.

### 3- پذیرش مرجعیت نهایی قرآن

منظور از این مبنا این است که اگر در حدیث و یا عقل و یا شواهد تاریخی و یا کشف و شهود ، اختلافی رخ دهد ، معیار نهایی و داور قرآن کریم است. قرآن کریم فصل الخطاب و گوینده سخن آخر است. معنای این کلام این است که باید حساب کلام خدا را از کلمات دیگر جدا کرد . البته مسئله به این سادگی هم تمام نمی شود ، زیرا فهم این کتاب با اختلاف مبانی ت فسیری و روش‌های متفاوت در تفسیر مختلف می شود . اما در حد اجمال باید این اصل را پذیرفت که در میان این منابع آنکه دلیل لفظی است و قدرت پویایی و پردازش دارد ، و سندیت برای دین دارد ، هر چند با تفسیر عقلی ، قرآن مجید است.

در فرهنگ اهل بیت این مرجعیت تأکید شده و راهنمایی قرآن ، در دسته ای از این روایات در جهت پاسداشت و تعظیم قرآن و مرجعیت نهایی با این بیان است که کلام خدا برترین سخنان است . مانند : «فضل

القرآن علی سائر الكلام كفضل الله علی خَلْقِه».<sup>۷۷</sup> برتری قرآن بر سایر سخنان ، مانند برتری خداوند است بر بندگاشن . گاهی برای نشان دادن راه و گاهی برای جبران لغزشهاست. جبران لغزش می تواند ناظر به فکر و فهم و تصحیح اندیشه باشد ، و گاهی ناظر به عمل . یکی از نقش های دیگر قرآن ، این بخش اخیر ، یعنی نقش بازدارندگی معنوی است. استقاله من العثرة ، قرآن انسان را از لغزش ها باز می دارد.<sup>۷۸</sup>

قرآن بر طرف کننده شباهات و استدلال کننده با برآهین است . یعنی شیوه قرآن در نظر اهل بیت ، پاسخ به شباهات و اقناع مخاطب است : «إِزاحَةُ الشَّبَهَاتِ وَإِحْجاجًاً بِالْبَيِّنَاتِ».<sup>۷۹</sup>

نقش قرآن در منظر آنان ملجاً و پناهگاه در فتنه ها است. یعنی در جاهایی که فضای جامعه را غبارهایی تاریک کننده افکنده ، که راه از چاه شناخته نمی شود ، هر کسی به سمتی سوق می دهد ، قرآن نقش خود را ایفا

۷۷ . مستدرک الوسائل ، ج ۴ ، ص ۲۳۷؛ تفسیر ابو الفتوح ، ج ۱ ، ص ۷.

۷۸ . همان .

۷۹ . نهج البلاغه ، ح ۱۸.

و راهنمایی می کند. «إِذَا إِلْتَبَسْتَ عَلَيْكُمُ الْفِتْنَةِ كَفَطَعَ اللَّيلُ الْمُظْلَمُ، فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ»؛ آنگاه که فتنه ها در زندگی و جامعه چون شب تاریک به شما هجوم آورد، به قرآن پناه ببرید.<sup>۳۰</sup>

قرآن تصحیح کننده آرای بشری است. چون با عرضه اندیشه به قرآن، پاسخ درست مشخص می گردد و این در صورتی است که از قرآن به پرسند. از سوی دیگر، انسانها آرای خود را به دور از خطاب نبینند، یعنی آرای خود را در معرض اتهام قرار دهنند، و بعد به قرآن مراجعه کنند، لذا می فرماید: «وَاقِمُوا عَلَيْهِ آرَاءَكُم». <sup>۳۱</sup>

بنابراین این مبنا بسیار می تواند در حد ارجاع به یک متن ثابت و پوینده راه گشا باشد و مرجعیت این کتاب معیاری نهایی برای بحثهای کلامی باشد که هر جا ما در میان اقوال و آراء و خلله ها و مذاهب قرار گرفتیم، باید به سراغ قرآن برویم، و به تعبیر مولا امیر مؤمنان: ذلک القرآن فاستنطوه ولن ينطق ابداً. قرآن را به نطق درآورید که خود سخن نمی گوید. این مردم هستند که باید با رعایت معیارها و ضوابط به سراغ قرآن بروند و پرسشهای گسترده و چند جانبه خود را از قرآن پاسخ بخواهند، خواه در تفسیر و خواه در تأویل.

#### 4-معرفت زایی و فیصله بخشی (به جای حیرت زایی)

یکی دیگر از مبانی گرایش کلامی معرفت زایی قرآن کریم و مرجعیت نهایی این کتاب و فصل الخطاب بودن آن است. زیرا این پرسش همواره مطرح است که زبان این کتاب هنگارمند و فیصله بخش است؟ به عبارت دیگر یکی از مسائل مطرح در زبان ادبیان این است که بیان مطالبی که در این کتابها آمده، آیا به سراجحام روشنی تمام می شود، یا آنچنان معماگونه بیان شده که هیچگاه به سراجحامی نمی رسد و منازعات دینی و کلامی همواره ادامه دارد.

تفسران کلامی فرض را بر این گذاشته که قرآن فصل الخطاب است. در برابر این نظریه، دیدگاه مهمل گرایان و فرو گذارندگان (مُعَطَّلَه) یعنی کسانی که نظریه تعطیل در کاوش در اسماء و صفات الهی را مطرح کرده و دلیل خود را فیصله ناجشی و ناصر انجامی بحث در شناخت حقیقت این اسماء دانسته و توصیه کرده که بایسته است که مسلمانان از تفسیر این دسته از صفات خودداری بورزند. از این دسته می توان به اخباریان و متشابه پنداران اشاره کرد که منکر حجیت ظواهر کتاب شده و شفافیت زبان این کتاب را به دلایل خاص تردید کرده اند.

۳۰. کاف، ج ۲، ص ۴۳۹.

۳۱. نهج البلاغه، خ ۱۷۶.

۳۲. همان، خ ۱۵۸.

به هر حال برخی از اندیشمندان روی این نظریه پا فشاری دارند که انسان در طریق «مبدأشناسی» فقط به یک شناخت می‌رسد و بس، به این معنی که : «جهان را مبدأی و هستی را سرچشمه ای است»، بی‌آنکه در مورد این مبدأ به شناخت و آگاهی بیشتری داشته باشد. به عبارت دیگر در این دیدگاه فقط از هستی و واقعیتی به نام خداوند سخن ب ه میان می‌آید و انسان را از چیستی او کمترین آگاهی و اطلاعی نیست و در این میان اسماء و صفاتی هم که به خداوند اطلاق می‌شود، فقط برای هستی و وجود آن مفید خواهد بود و لا غیر . فلاسفه و متكلمان این نظریه را «نظریه تعطیل» نامیده‌اند، زیرا فهم و دریافت انسان را در داشتن کمترین شناسایی از «او» و امانده و معطل بر می‌شانند. به عبارت دیگر در این نظریه، این پیام به طرفداران داده می‌شود که ما مکلف به فهم معانی این نوع صفات نیستیم و صرفاً بایستی بدان تعبدأ ایمان داشته باشیم و چون تأویل ظاهر این نوع صفات جایز نبوده و از طرفی اخذ به ظاهر موجب تشبیه و تجسم ذات باری (تعالی) خواهد بود، لذا ما را از فهم آن منع کردند. به نظر می‌رسد اندیشمندانی که این نظریه را پذیرفته‌اند، عمدۀ توجه آنها به ذات باری تعالی بوده است و آن را بر صفات او نیز تعمیم داده‌اند، چرا که همانا خلوقات در تصور ذات او دچار این خطا خواهند شد که او را مانند خود تصور کرده و دچار تشبیه شوند و این همان چیزی است که برخی با استناد به روایاتی که از تفکر در ذات خداوند نهی کرده استناد کرده‌اند . از امام باقر (ع) نقل شده است که فرمودند: «اَيَّاكمْ وَالْتَّفَكُّرُ فِي الْهَٰلِكَةِ»<sup>22</sup> (از تفکر در باره خداوند إلی عظمتہ فانظروا إلی عظیم خلقہ) و از تفکر در باره خداوند خودداری کنید و لکن هرگاه اراده کردید که در عظمت او تفکر و اندیشه کنید در عظمت آفریده هایش نظر کرده و [بیاندیشید].

یا به این جمله از آیه شریفه می‌فرماید: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه - 110) (وحال آن که ایشان بدان دانشی ندارند ) استناد کرده‌اند. و گفته‌اند احتمالاً نهی خداوند در قرآن ک ریم نیز ناظر به همین مطلب است .

از جمله کسانی که از سوی خالفانشان به اهل تعطیل متهم شدند. معتزله هستند، چرا که در مقابل مُشبَّه، به گروه هایی که بیشتر جانب تنزیه را می‌گرفته‌اند، مُعطَّلِه گفته شده است. همچنین به کسانی که زیادت خدا را بر ذات انکار و قائل به عینیت ذات و صفات بوده‌اند، این نام اطلاق شده است. البته

1- اصول کافی، 1 کتاب التوحید، باب النهي من الكلام في الكيفيه، حدیث 7

خود معتزله چنین اتهامي را نپذيرفته اند و غالباً اين عنوان به سبب بد فهمي آرای آنان بوده است.<sup>۳۴</sup>

در حقيقت آنها در شناخت خداوند «معرفت به کنه» را با «معرفت به وجه» اشتباه گرفته اند. يعني ما اعتراف می‌کنیم که شناخت خداوند هستی به طور همه جانبی و به صورت علم به کنه و ذات وجودی او، حال است. و اساساً چنین شناختی از قدرت فهم و عقل بشری خارج است ولکن شناسایی خدا در يك يا چند جهت و به عبارت بهتر شناخت نسبی امكان پذير بوده و در واقع عباراتي مثل «معرفت خدا» اشاره به همین نوع شناخت است. يعني «شناخت و معرفت نسبی» نه «شناخت و معرفت مطلق».

اهميت بررسی اين موضوع به اين جهت است که اگر اصل فيصله بخشی را در باره قرآن نپذیريم، دیگر استناد و تفسیر کلام بى معنا خواهد شد، و تلاش خاطب برای فهم لغو و بیهوده خواهد بود. اما اگر گفته شد که اين كتاب در بيان معارف خود معرفت بخش و معنا دار است، و در دلالت نسبی نیست و بر اساس اندیشه اي قاعده مند می‌توان به معنا و مقصود آن نايل آمد، هرچند برخی از منازعات تمام خواهد شد، و سخن خدا تمام شدنی نیست و نمی‌تواند محدود به فهم عصری باشد، اما راهبرد روشن در ایصال به معنا را خواهد داشت و در حل مشابهات ارجاع به حکمات را می‌دهد، و حتی در نزاع میان حدیث و یا هر شبهه اي در روایات معصومان مرجع نهايی كتاب خواهد بود، از اين رو فيصله بخش خواهد بود.

## 5- نسبت سنجی میان محکمات و مشابهات

روش ارجاع مشابهات به محکمات، مبنای دیگر تفسیر کلامی است . زیرا در يك توصیف کلي قرآن تمام آيات خود را محکم معرفی کرده است. در سورة هود می‌فرماید: «**كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**»<sup>۳۵</sup> و در اين زمينه استثنائي قاييل نشده و با اين وصف، تمام قرآن را ستوده است. اما در جاي دیگر تمام كتاب را مشابه معرفی کرده است: «الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهً مَثَانِي تَقَشَّرُ مِنْهُ جُلُّ وُدُّ الَّذِينَ يَخْشُونَ رَبَّهُمْ»<sup>۳۶</sup> در آيه اي دیگر (آل عمران / 7)، خداوند تصریح می‌کند برخی آيات خداوند هم حکم و برخی از آنان مشابه است . و مشابه در اين آيه به گونه اي توصیف شده که موجب سوء استفاده کژدلان و فتنه انگیزان و تأویل سازان دروغین می‌گردد . قاضی عبدالجبار اسدآبادی معتزلی (م 415) در جمع میان این سه آيه به

<sup>۳۴</sup>- حداد عادل، دانشنامه جهان اسلام، ج 520/7

<sup>۳۵</sup>- سورة هود (11) : 1 .

<sup>۳۶</sup>- سورة زمر (39) : 23 .

اینگونه تفصیل داده است : آنچه خداوند در سورة هود گفته ، نه به معنای حکم در سورة آل عمران است، بلکه منظور استحکام بخشیدن آیات در باب اعجاز و دلالت بر کلام است، به گونه ای که خلل در آن وارد نشود . به این معنا حتی آیات متشابه نیز حکم است و از این جهت میان هیچ یک از آیات خداوند، فرق گذاشته نشده و دلالت بر نبوت پیامبر و هدایت مؤمنان دارد و لذا آیه ز مر که می گوید : «اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا» تشابه به معنای غیر ظاهر و نیازمند ت اویل نیست، بلکه منظور از تشابه، تساوی در صفات و مقصود قرآن است . یعنی خداوند کتابی را با بهترین سخن نازل کرده که آیات آن از نظر پیام و دلالت بر مقصود یکسان و هماهنگ است<sup>۳۷</sup> . علامه طباطبائی در المیزان از تفصیل میان این دو دسته از آیات بهره دیگری برده است. او می گوید: مراد از احکام و حکم در سورة هود مربوط به پیش از نزول است . چون در عالم ملک و ملکوت تجزی و تبعیض نیست، لذا وصف قرآن به حکم بودن تمام آیاتش آمده است، اما همین که نزول یافت و پاره پاره شد، برخی از آنها حکم می ماند و برخی متشابه می گردد<sup>۳۸</sup> .

حقیقت چیست و در حکم و متشابه به چه تلقی می رسمیم؟ متشابه آیه ای است که مراد آن برای غالب افهام مردم مشتبه است، چون در مرتبه ای از بیان قرار دارد که با محدوده حسی و قالب ذهنی ساده آنان، قابل درک نیست . در حالیکه آیات حکم و دلایل عقلي آن، معانی بلند را در مرتبه ای قرار می دهد که متأمل در آیات دریابد که آنچه از ظاهر کلام برداشت می کند منظور نیست (جهت سلبی معنای حکم ) . به عنوان نمونه وقتی خداوند می فرماید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»<sup>۳۹</sup> در مرحله اول برای شنونده ظاهر بین این سؤال مطرح است که منظور از در استوا بودن خداوند یعنی چه؟ آیا خداوند مانند پادشاهان روی تخت خود می نشیند و فرمان می دهد؟ ظاهر آیه از نظر مفهوم و واژگان مشکلی ندارد، مشکل در فهم عقلانی آن است. لذا وقتی آیه دیگری می گوید : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»<sup>۴۰</sup> ، ذهن همان آیه را به گونه ای دیگر تفسیر می کند و استوایت خداوند را از مقوله های مادی و بشری خارج و به مرتبه ای جز خلوقات تفسیر

<sup>۳۷</sup> - قاضی عبدالجبار، متشابه القرآن، ج 1 ، ص 21 ، تحقیق محمد عدنان زر زور، قاهره ، مطبعه نصر، 1386 ق.

<sup>۳۸</sup> - المیزان، ج 3 ، ص 20 ، چاپ بیروت، 1391 ق.

<sup>۳۹</sup> - سوره طه ( 20 ) : 5.

<sup>۴۰</sup> - سوره شوری ( 42 ) : 11.

می کند. دلالت آیه اول و ظهور آن از بین نمی رود، تصحیح می شود و از اشتباه و شباه خارج می شود. این عمل گاه با دلیل عقلی نسبت به آیه صورت می گیرد، چون بجسم خداوند (جل جلاله) حال است. خداوند جا و مکان ندارد تا بر روی تخت و در عرش بنشیند، لذا مدلول استوا، تسلط بر جهان و احاطه بر خلق معنا می شود. نمونه دیگر، آیه شریفه «وَجْهُهُ يَوْمَئِنْ نَاضِرٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرٌ وَوَجْهُهُ يَوْمَئِنْ بَاسِرَةٌ» (قیامت/۲۱) است. خداوند در قیامت دیده می شود، اما بر شنونده مشتبه می شود که آیا خداوند با همین چشم حسی دیده می شود؟ اگر خدا احد است، صمد است، لم یلد و لم یولد است، اگر خدا همتا ندارد، قابل رؤیت مادی نیست، پس این آیه چه می گوید؟ آیه ای دیگر این اشتباه را تصحیح می کند: «لَا تُدْرِكُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»<sup>۴۱</sup> در این جاست که روشن می شود منظور از نظر، دیدن حسی نیست، به همین دلیل نقش حکم، نقش سلی است، چون کلام متشابه را از اشتباه و افساد بیرون می آورد و شنونده را بر حذر می دارد.

بنابراین، متشابه، در اصطلاح، از نوع تشابه در معنا و صورت دادن به معنا و معین کردن مصدق واقعی و موضوعی آن است . تشابه از سخن علاقه بین لفظ و معنای لغوی نیست تا لغوی و ادیب و مفسر بخواهد با بررسی، پرده برداری کند و مدلول و مفهوم معنایی آن را نشان دهد . به عبارت دیگر، تشابه از ناحیه دلالت لفظ بر معنا حاصل نشده است؛ زیرا آیه متشابه بر معنای معین عرفی دلالت دارد و قابل تمسک است . به همین دلیل، قابل استناد و تمسک برای ایجاد فتنه است . اگر لفظی بر معنایی دلالت نداشته باشد، قابل استناد و اعتماد نیست و دیگران به آن اعتنایی ندارند<sup>۴۲</sup>.

این تفسیر از تشابه با مثالی که آورده شد کاملاً روشن می شود، چون (در مثال اول) ظاهر کلام در «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»<sup>۴۳</sup> روشن است و معنای لغوی آن مشخص است، منتها مفهوم و مصدق این استواییت در مورد خداوند مبهم است. به همین دلیل متشابه است

<sup>۴۱</sup> - سوره انعام (7) : وَجْهُهُ يَوْمَئِنْ نَاضِرٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرٌ وَوَجْهُهُ يَوْمَئِنْ بَاسِرَةٌ 102.

<sup>۴۲</sup> - حکیم محمد باقر، علوم القرآن، ص 169-172 ، قم، اجمع الفکر الاسلامی، 1417 ق.

<sup>۴۳</sup> - سوره طه (20) : 5:

و حکم چنین ن قشی ایفا می کند که مصدق معینی را برای معنا به ارمغان آورد. به همین جهت، در این تفسیر مفسر نی خواهد که علاقه میان لفظ و مفهوم واژگانی را کاوش کند، و در صدد آن نیست که اگر شک در اصل وجود علاقه میان لفظ و مفهوم لغوی حاصل شد بگوید متشابه شده ، یا اگر لفظ در دو معنا استعمال شد، بگوید پس متشابه شده؛ زیرا اگر چه در این موارد، کلام مبهم و جمل است و حتی لفظاً تشابه لغوی نام می گیرد، اما از مدار بحث مح کم و متشابه خارج است چون با قرینه ای که در خود آیه است ، یا کاوشی که در لغت می شود دلالت آن آشکار می شود، اما در جایی که لفظ و معنا مشخص است، ولی نوعی از مصدق آشکار نیست، حکم آن مصدق را با جهت سلبی آشکار می کند . خداوند در آیه 7 آل عمران می فرماید : (فیتباعون ما تشابه منه ) مفهوم اتباع تنها در حالت منطبق می شود که لفظ در مفهوم لغوی تمام بشود و از این جهت برای اخذ و عمل به آن مشکلی وجود ند اشته باشد، اما در صورتی که لفظ مشترک باشد و در یک معنا ظهور نداده باشد، عمل کردن بر آن اتباع از قرآن نیست، بلکه متابعت هوا و رأی شخصی است و ارتباطی به بحث ما ندارد و متابعت از متشابه نیست. بنابراین، تشابه از ناحیه اختلاط و تردید در معانی لفظ و مفهوم لغوی حاصل نی گردد؛ زیرا فرض کردیم که برای لفظ، مفهوم لغوی معینی وجود دارد و از این جهت ابهامی ندارد. به عبارت دیگر متشابه، دارای معنای کلی است، اما از ناحیه جسم شدن صورت واقعی معنا و مصدق بخشیدن به آن، اختلاط و تردید است و مصدق خاصی به جای مصدق واقعی در ذهن فرد ظاهری، جای گرفته است . حکم خاص فرد را مدد می رساند تا بتواند مصدق واقعی را با تصحیح متشابه دریابد.

نکته دیگر آن که میان حکم و متشابه تعارض مفهومی نیست؛ زیرا آیه متشابه دلالت بر مفهوم لغوی باطل ندارد . متشابه دلالت بر مفهوم صحیح دارد، اما انطباق آن بر موضوع خاص و مصدق معینی است که شبهه انگیز است و حکم این شبهه را برطرف می کند. به عبارت دیگر، کار حکم پیشگیری از تأویل های باطل و ارجاع به اصلی است که صحیح و مطابق با عقل است؛ زیرا از آیه 7 آل عمران استفاده می شود که تنها متابعت کژدان از متشابه نیست و یافتن تأویل خاص هم هست . (ابیغاء الفتنة و ابیغاء تأویله). همچنین مسئله حکم و متشابه دو صفت اضافی هستند، به

٤٤ - سیوطی، جلال الدین، الاتقان في علوم القرآن، ج 3 ص 11 و 434 ، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهیم ، قم انتشارات رضی .

این معنا که ممکن است آیه ای از جهتی محکم باشد و از جهتی متشابه و برعکس. به همین جهت ما بر خلاف راغب اصفهانی که محکم و متشابه را به چند دسته تقسیم می کند و یک قسم را متشابه علی الاطلاق می داند<sup>۴۵</sup>، ما متشابه علی الاطلاق در قرآن نداریم، گرچه مانعی ندارد که ما محکم علی الاطلاق داشته باشیم<sup>۴۶</sup>.

از سوی دیگر، خواه عمل محکم و دلالت عقل بر تصحیح فهم متشابه، از بین بردن دلالت متشابه نیست، منع اشتباه است. مصدقی در ذهن جای گرفته، مصدقی دیگر را جای می دهد. تمام مثالهایی که در باب محکم و متشابه زده شده این چنین است. نمونه روشن آن، نقش تصحیحی آیات محکمات در مورد آیات صفات، جبر و اختیار، خلق افعال و انتساب افعال به خداوند است<sup>۴۷</sup>.

این بود خلاصه ای از مبانی و نظریاتی که تأثیر گذار در این گرایش است و هرکدام از آنها زمینه اختلاف در تفسیر را فراهم ساخته و تا منتج نشود، اختلاف همچنان باقی است.

### چالشهای تفسیر کلامی

همواره این پرسش مطرح است که جایگاه این اختلافات در تفسیر کلامی کجاست و ریش ه تاریخی و دینی و شباهه شناسی آن چه می تواند باشد. چه موضوعاتی بحث انگیز شده و زمینه جدال و نقد را فراهم ساخته است. در این باره به موضوعات گوناگون تفسیر کلامی که در سیر دانش تفسیر محور اختلاف تفسیر کلامی بوده و خالفان روی آنها دست گذاشته، می توان اشاره کرد:

#### ۱- بستر سازی های قرآن

در بررسی آیات قرآن کریم بدست می آید که این کتاب در موارد متعددی برای تبیین صفات خداوند و خلق افعال انسان و نسبت کارها به خداوند از آیات تشبیه استفاده کرده است تا بتواند بدین طریق صفات بی نهایت خداوند را در دسترس فهم و دریافت انسان ها در محدوده حواس انسانی قرار دهد. و از طرفی چون یکی از روش ها و اسلوب متدالو اعراب در خطابه ها و افکارشان، استفاده از کنایه و استعاره و تشبیه بوده و قرآن نیز به زبان عربی نازل شده، لذا کاربرد این قبیل عبارات در بیان صفات الهی اجتناب ناپذیر بوده است. در بررسی تفاسیر این قبیل آیات مشخص می شود که سه مکتب تفسیری (اشاعره، معتزله و امامیه) عمدتاً مطالب پیرامون مباحث جنجال برانگیز کلامی بویژه صفات الهی و مسئله خلق افعال را

<sup>۴۵</sup>- راغب مفردات، ص 444 ، «واژه شبہ» ، تحقیق داؤدی.

<sup>۴۶</sup>- طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج 3 ، ص 67.

<sup>۴۷</sup>- برای نمونه نک : معرفت، التمهید، ج 3 ، ص 82-320 چاپ دفتر انتشارات اسلامی

طرح کرده اند. هم چنین از میان آنها، مکاتبی که در تفسیرشان، آیات مشابه صفات خداوند را در کنار آیات حکم قرار داده و به آنها ارجاع نموده و با دلائل عقلی و نقلی و تأویل آنها، ذات خداوند را از تشبیه و تقسیم منزه و مبرا ساخته اند، جامع و دقیق و از طرفی معقول و منطقی سخن گفته اند. زادگاه اصلی بحثها تفاسیر بوده و ادبیات و زبان خصوص قرآن بوده که زمینه این گونه از بحثها را فراهم کرده است.

## 2- نزاع‌های کلامی

یکی دیگر که از چالش‌های تفسیری، زمینه سازی‌های نزاع‌های فرقه‌ای در توجه و حساسیت به گرایش کلامی بوده است. در این گرایش همواره نزاع‌های کلامی زمینه رونق بحثها و پر پیمانه شدن توجه به نکات ادبی و بیانی بوده است، در این نزاع‌ها متكلمين از هر مذهب با مبانی خاص به سراغ تفسیر و نکات واژگانی و بیانی آن می‌روند و اگر پیش ذهنیتها نباشد، تفسیر بروفرق مبانی خاص مفسر نمی‌چرخد. به عنوان نمونه تفسیر الکشاف زختری، کتابی است که بحث‌های ادبی او در جهت تقویت مبانی کلامی اعتزال بوده و چه زیبایی آفرینی‌های ادبی که در این راستا بوجود نیاورده است.

نمونه ای از مباحث کلامی، بحث جبر و اختیار، طلب و اراده، قضا و قدر و فعل انسان در تفسیر فخر رازی است. در حوزه عقاید مذهبی نمونه دیگر را می‌توان اشاره کرد. کتاب تفسیر القرآن الجید المستخرج من تراث الشیخ المفید که مباحث کلامی فرقه‌ای آیات در آن بازتاب یافته است<sup>۴۸</sup>. همچنین در کتابهای تفسیری این پرسش مطرح است که آیا احکام شرع تابع مصلحت و مفسده است؟ یعنی خداوند آنچه را واجب یا حرام کرده، به خاطر مصلحت خاص و یا پیشگیری از مفسده است، یا چنین مسئله‌ای در احکام مطرح نیست؟

جواب دادن به این پرسش‌ها، یعنی اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، به این موضوع عقلی بر می‌گردد که اولاً: ثابت شود، افعال خداوند دارای غرض می‌باشد.

ثانیاً: پس از اثبات غرض مندی، باید به این سؤال‌ها پاسخ داده شود که اگر خداوند حکیم است و از کار عبث پرهیز دارد، آیا این مصالح و پیشگیری از مفاسدی که در نفس احکام با خصوصیات آن‌ها است؛ برای مردم قابل درک است؟ اگر مردم دقیق و توجه کنند، آیا می‌توانند بفهمند چرا خداوند این احکام را وضع کرده و مصلحت آن چیست؟ آیا در احکام معاملات

<sup>۴۸</sup>. این کتاب توسط نویسنده گردآوری و فراهم شده و توسط بوستان کتاب نشر یافته است.

و امور غیر تعب دی که پیش از شرع سابقه داشته نه چنین چیزی امکان پذیر است؟

ثالثاً: جهت گیری این احکام و مصالح چیست؟ و آیا می‌توان از این مصالح به توسعه و تضییق احکام روی آورد و ملاک معینی را در این احکام تعیین کرد؟

اشاعره به چنین چیزی معتقد نیستند و خداوند را در کارهایش دارای غرض نمی‌دانند. فخر رازی در کتاب المخلوق می‌گوید: اینکه ما بگوییم احکام معلل به عللی هستند؛ مبتنی بر این است که افعال خداوند معلل به مصالح عباد باشد، اما نظر ما چنین چیزی بر خداوند واجب نیست.<sup>۴۹</sup> کسانی دیگر از اشاعره تصریح کرده اند که نه اگر بگوییم احکام دارای علل است؛ معنایش این می‌شود که خداوند در کارهای خود دارای غرض است و این امر بر خداوند ممتنع است، چون معلوم می‌شود که او نیازمند به چیزی است که می‌خواهد کاری را انجام بدهد و لازم است برای کمال خود، این احکام را صادر کند تا کامل شود.<sup>۵۰</sup> دلیل دیگر آنها این است که تعلیل و غرض داشتن، با اطلاق قدرت الهی ناسازگار است، زیرا قدرت او مطلق است و معنا ندارد که او را مقید کنیم به اینکه حکمی را به خاطر غرضی بیاورد. در برابر دیدگاه اشاعره، دیدگاه معتزله و عدله است که می‌گویند: بر خداوند واجب است که افعالش بدون غرض صادر نشود، زیرا معنا ندارد که خداوند حکیم کاری انجام دهد که بدون حکمت باشد. بر خداوند حکیم محال است کاری انجام دهد که عبث و بیهوده باشد.<sup>۵۱</sup>

ماتریدیه معتقدند که همه افعال خداوند، از مخلوقات و اوامر، معلل به مصالح است، چه برای ما ظاهر باشد و چه از ما خفی باشد، اما این طور نیست که چنین چیزی بر او واجب باشد، چنانکه معتزله می‌گویند.<sup>۵۲</sup> چنین وجودی بر خداوند نشاید. به هر حال، جایگاه این بحث در علم کلام است و جای طرح مبسوط آن در این نوشته نیست، اما لازم است این بحث تا حدودی روشن شود و دلیل تبعیت احکام از مصالح و دفع مفاسد در آیات قرآن توضیح داده شود.

گفتیم که اشاعره یکی از خالفان سرسخت نظریه تعلیل غرض در احکام هستند و استدلال آنها این است که احکام شرعی نیز فعل

۴۹- المخلوق، ج ۵، ص ۱۳۳. و همچنین ر.ک: شلیه: محمد مصطفی، تعلیل الاحکام، ص ۹۵.

۵۰- ابی، عضد الله قاضی عبد الرحمن، المواقف فی علم الكلام، ص ۳۳۱. بیروت: عالم الکتب.

۵۱- همانی، عبد الجبار، المغنى فی ابواب التوحید، ج ۱۱، (بحث تکلیف)، ص ۹۲ و شرح الاصول الخمسة، ص ۳۴۴.

۵۲- شلیه، تعلیل الاحکام، ص ۹۷.

خداوند است و معنای تبعیت و تعلیل غرض در افعال خداوند این است که خدا حکمی را که صادر می کند؛ بدون رعایت مصالح و دفع مفاسد نیست و اگر ما چنین عقیده ای داشته باشیم او را محدود کرده ایم و از قدرت مطلق انداخته ایم و چیزی که موجب محدودیت خداوند شود باطل و بر او حال است، پس غرض داشتن فعل و حکم خداوند محال است.

اما مشکل تصور اشاعره و ماتریدیه از نوع چگونگی نسبت غرض و علت به خداوند است. اگر فعل خداوند را از غرض و علت تفکیک کنیم، و آنگاه بگوئیم : بر خدا فرض است که کارهایش معلل باشد، این اشکال وارد می شود و نوعی تحمیل اراده بر خداوند است.

اما اگر گفتیم : خداوند حکیم است و فرد حکیم افعالش بدون علت و مصلحت نیست ؛ بدین معنا است که وصف عقل در او و چنین اقتضای دارد و به معنای محدود کردن، یا جبود کردن او نیست. به طور مثال : در مورد انسانی که می گوییم، فلان عاقل است و از او کار غیر خردمندانه صادر نمی شود. ممکن نیست از او که آدم خردمندی است، چنین عملی سر بزند . حال معنای این کلام، این نیست که ما او را جبود کرده ایم و قدرت او را نسبت به کارهایش محدود کرده ایم. خیر، وصف عقل در او، چنین اقتضای دارد.

بنابراین، حکمت خداوند از او جدایی ناپذیر است و در مقایسه با انسان، عقل، کمال و حکمت را از دیگری نگرفته است . بدین روی کارهایش حکیمانه و مصلحت جویانه و معلل به عللی است، یعنی دستوری از او صادر نمی شود که مصلحت بندگان در نظر گرفته نشود ، یا قصد دفع مفسدہ ای در نهی، لحاظ نشده باشد ، بدین گونه قدرت او محدود نمی شود و شبّه برطرف می شود<sup>۵۳</sup>. در این زمینه به گونه ای دیگر هم می توان استدلال کرد : افعال خداوند و احکامی که از وی صادر می شود، از دو حال خارج نیست. یا مصلحت و دفع مفسدہ ای در امر و نهی آن نیست، که بدون شک، صدورش از خداوند، ترجیح بلا مردج است، یا با رعایت مصالح و دفع مفاسد است، که ترجیح بلا مردج خواهد بود، و چون ترجیح بلا مردج، قبیح است ؛ حال است موجود حکیم فعل گزار و بدون هدف انجام دهد . بنابراین، اراده خداوند به امر ترجیحی تعلق می گیرد و این امر ترجیحی، چیزی جز مصالح و مفاسد نیست.

۵۳- درباره ادله عدليه (بویژه ادله قرآن) و پاسخ به شبّهات ر. ك: همانی عبد الجبار،

المغنى، ج 6، ص 218 - 255.

نکته ای که در این جا نباید مورد غفلت قرار بگیرد ؛ نسبت و جوب غرض و علل به خداوند است . این که می گوییم واجب است خداوند کارش با مصلحت باشد، به معنای تکلیف و حکم نیست . بلکه خبر از تکوین و موقعیت و مقام الهی می دهد، چون ساحت حق، ساحت تکلیف و دستور نیست . همچنین وقتی می گوییم خداوند حکیم محال است، فعلی انجام دهد که بیهوده باشد، یا ترجیح بلا مرجح باشد . در مقام خبر است نه انشا .

بنابراین برای کمال یافتن حق و یا از باب نیاز خداوند به رعایت حق نیست . خداوند تا وقتی حکیم است و حکمتش ابدی و ازلی است که احکام صادر شده از جانب او معلل به علل، و مقید به قید مصلحت باشد .

به غیر از دلیل عقل، آیات صریحی در قرآن کریم مبنی بر معلل بودن افعال و احکام الهی آمده است که به چند مورد آن اشاره می گردد . در جای می گوید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَ لَقْنَاكُمْ عَبْثًا» (مؤمنون: 115) آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم؟ یعنی در کار خدا بیهودگی وجود ندارد . اگر انسان و جهان را آفریده و این آفریدن بر اساس غرضی است، تکا لیفی نیز که برای انسان وضع کرده ؛ بر اساس مصالح و اهداف است . همچنین در جای دیگر از مؤمنانی یاد می کند که در همه احوال، ایستاده و نشسته؛ خدا را یاد می کنند و در آفرینش آسمان و زمین می اندیشنند و می گویند: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً» (آل عمران: 191) پروردگارا این عالم - زمین و آسمان و مخلوقات این جهان - را بیهوده نیافریده ای .

در آیه ای دیگر می فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا يَعْلَمُونَ \* مَا خَلَقْنَا هُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (دخان: 38 و 39) . و آسمان ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازی نیافریده ایم، آنها را جز به حق خلق نکردیم، لیکن بیشترشان نمی دانند .

در تمام این آیات تأکید شده است که افعال خداوند عبث و باطل نیست، همه بر اساس اهداف حکیمانه انجام شده است . حال چگونه هی توان کارها و دستورات خدا را به طور قطعی و الزامی به غیر هدف و مقصد و مصلحت حمل کرد؟

۵۴- کسی که به ادله معتزله و اشاعره مراجعه کند - به خصوص به اصرار ماتریدیه توجه کند که می گویند: کارهای خداوند معلل است ، اما بر او واجب نیست - متوجه می شود که مشکل آنان در عدم فهم کلام عدليه در مورد معنای واجب است، شبهه ای که به نظر آنها قبولش موجب قول به نقص و ضعف خداوند می گردد . در این باره نک: رازی، المحسول، ج 2، ص 237 - 238، آمدی، الاحکام ف اصول الاحکام، ج 1، ص 127، و همچنین السعدی، مباحث العلیة، ص 400 - 402.

بگذریم از جنبه دیگری که این آیات به طور مستقیم بر آن دلالت دارد و اشاره می کند که اگر افعال خداوند عبث باشد، صفت نقصی به خداوند نسبت داده شده است و کسی کارهای بیهوده و بی هدف انجام می دهد که سفیه باشد و خداوند مُنَزَّه از سفاحت است . وقتی خداوند این همه در آیات متعدد اصرار دارد که بگوید این جهان را با هدف و غرض آفریده و براساس حق است: «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٌ مُسَمَّى وَ الَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أَنْذِرُوا مُعْرِضُونَ» (احقاف / 3) .

و در باره هدفمندی انسان به این نکته توجه می دهد که انسان پس از تفکر در عالم درمی یابد که این جهان بیهوده نیست، از این رو، می گوید : «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ». (آل عمران/191). همانان که خدا را ( درهمه احوال ) ایستاده و نشسته، و به پهلو آرمیده یاد می کنند، و در آفرینش آسمان ها و زمین می اندیشنند (که) پروردگارا، اینها را بیهوده نیافریده ای، منزهی تو ! پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار. به همین دلیل قرآن تأکید می کند که این جهان و آفرینش انسان بیهوده و باطل نیست . «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلًا . - وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَا عِبَّيْنَ ». (انبیاء/16).

از سوی دیگر تأکید می کند که : خدا هرگز در کار و امرش ستمی بر بندگانش روا نداشته است . «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ» (آل عمران : 108)؛ «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ » (فصلت: 46) بر این معنا دلالت می کند که کارهای خداوند بر اساس مصلحت و غرضی خاص انجام می گیرد، و بی حساب و بی هدف نیست. بنابراین هدف داری در دستورات شارع، و مُعلل بودن آن کارها و احکام، از امور قطعی و مُسلّم اندیشه اسلامی است و به دلیل عقل و نقل، رابطه میان فعل خداوند و حکمت و مصلحت و علت تفکیک ناپذیر است، بلکه این رابطه عین حکمت و مصلحت و علت است و این جدا کردن در مقام توصیف و بیان است، نه در مقام واقع و خارج، و به این معنا هم، میان مسلمانان مورد اتفاق است. ۵۵ در این صورت آن استدلالهای عقلی در بستره از تفسیرها قرار می گیرد.

حال وقتی به تفاسیر اشعری مراجعه می شود، یکی از موارد غموض و چالش تفسیر که ریشه در مبانی کلامی دارد، همین آیاتی

بوده که به ظاهر در جهت نفی غرض و پیدایش فعل از سوی خداوند بدون در نظر گرفتن غرض است . یا در جهت نفی اراده آنان آمده است. مانند: وَ لَوْ عِلْمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَا سَمَعُوهُمْ وَ لَوْ أَسْمَعُوهُمْ لَتَوَلُّوْا وَ هُمْ مُغْرِضُونَ . (انفال/23). مع انسان در اراده انسان است مگر مراد از سع شنیدن کلام حق، ترتیب اثر دادن باشد.

### 3- وجود متشابهات

یکی دیگر از عوامل بستر ساز علم کلام و تفسیرهای کلامی که چالش آفرین شده، آیات متشابه است. در میان آیات قرآن کریم، یک دسته آیاتی وجود دارد که در عین دلالت بر یک معنی، دلالت آنها چنان حکم و استوار نیست که احتمال یا احتمالات دیگری به آن راه پیدا نکند . در چنین حالتی است که گاهی معنای واقعی در پوشش ابهام و تشابه قرار می‌گیرد و مفهوم واقعی به غیر واقعی مشتبه می‌گردد و نهايتهاً زمینه را برای افراد تفسیرهای گوناگون و بهره گیری گرایشهای مذهبی و بویژه افراد منحرف در جهت فتنه انگیزی ایجاد می‌کند. لذا هر یک از مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، متناسب با تعریفی که از آیه متشابه ارائه کرد ہاند، آیاتی از قرآن را به عنوان متشابهات مطرح ساخته اند. البته باستثنی توجه داشت که موضوع تشابه نسبی است . بسا آیه ای برای کسی حکم و برای فردی دیگر متشابه است . از سوی دیگر آیه در جهت مدلول مطابقی حکم است و از مدلول التزامی متشابه است . به هر حال اکثريت آیات اعتقادی، صرف نظر از آیات اخلاقی و قصص ، در عدد محکمات بوده و موارد اندکی از آنها در حدود دویست آیه بر می‌شمارند . اکثر مفسران در تبیین و تعیین آیات متشابه، بعد از بیان اجمالی پیرامون آنها، آیات خصوصی را از گروه متشابهات بر شمرده اند . برای نمونه علامه قالمی بعد از بیان نظرات مختلفی از علماء و دانشمندان اسلامی، پیرامون ماهیت این نوع آیات، مصاديقی از متشابهات را به هر کدام از آنها نسبت داده است . مانند «حروف مقطوعه»، آیات شقاوت و سعادت، آیات منسوخ، قصص و امثال، آیات مربوط به لحظه وقوع قیامت، اعداد مبهم همچون شمار حاملان عرش و نگهبانان جهنم و ...»<sup>۵۷</sup>

از جمله آیاتی که در قرآن، این خصوصیت تشابه در آنها وجود دارد و حقیقت موجب گردیده که در طول تاریخ بعد از نزول قرآن، توسط افراد یا گروه‌ها و یا فرقه‌هایی، بدان تفسیک جسته

1- معرفت، التمیهد، 14/3  
2- قاسمی، محسن التأویل، ج 279/2

و دستاويزي برای جريانات اعتقادی و اندیشه های آنها باشد، آيات مربوط به جبر و اختيار و طلب و اختيار و عطایه‌ی الهی به انسانها است.

به عنوان نمونه یکی از این آیات که از جهات مختلف بحث انگیز شده است: «**قُلِ اللَّهُمَّ مَا لِكَ الْمُلْكُ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعَزِّزُ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذَلِّلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**» (آل عمران/۲۶) اولین اشکال این است که چگونه خداوند به انسانهایی ملک می‌دهد، عزت می‌دهد، حکومت را از آنها می‌گیرد ، با اینکه دادن ملک برای افراد با صلاحیت خوب است، گرفتن ملک از افراد ناشایست خوب است، اما گاه دادن ملک به مستبدی است که وسیله جور و گرفتن حقوق دیگران است و در طرف دیگر عزیز و ذلیل کردن، در جایی که برای امداد صالح باشد، خوب است، اما گاه در اثر غلبه ستمگری است، یا فرد صالحی ذلیل می‌شود . اشکال دوم لزوم جبر است، اگر چنین است اراده آدمیان چه می‌شود؟

علامه طباطبائی در پاسخ به این دو شبهه چنین پاسخ می‌دهد: سلطنت و فرمانروایی در این آیه مطلق و شامل هر صورتی می‌شود، چه به عدل باشد، یا به جور، حق و یا باطل . در این آیه سلطنت را عطا‌ی الهی می‌داند؛ زیرا سلطنت و قدرت سیاسی به خودی خود از موافی و از نعمت‌هایی الهی است که آثار نیکویی بر آن مترب است .، بگونه ای که هیچ جامعه ای بدون حاکمیت نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد و سلطنتی نکوهیده است که کسی آن را از راه نامشروع به دست آورد و یا به جور و ستم بر مردم حکمرانی کند . چنین کسی این نعمت‌های را برای خود به نقمت و عذاب مبدل ساخته است . و در آخر می‌نویسد: «**فَعَلَىٰ كُلِّ حَالٍ مَنْسُوبٌ إِلَى اللَّهِ وَ فَتَنَةٌ يَمْتَحِنُ بِهِ عِبَادٌ**».<sup>۵۸</sup>

در تحلیل بهتر این آیه می‌توان به سایر نعمات الهی، مانند مال و فرزند اشاره کرد و گفت چگونه این نعمت‌ها را خداوند به همه انسانها می‌دهد و دادنش عطا‌ی الهی و داشتنش امتیاز و برتری است و باید معلوم شد، که افاضه آن از جانب چه کسی است، و فردی که آن را بداند و دچار غرور نشود و همواره در نظرش این باشد که اگر او نباشد، این نعمت سلب شدن ی است. در این میان کسانی از آن درست استفاده می‌کنند و کسانی به غلط، در نتیجه اصل نعمت از سوی خداوند است، و اصل آن برای

بهره گیری درست است، اما کسانی آن را تبدیل به نقمت می کنند.

نکته دیگری که علامه با مشی عقلانی و گرایش کلامی به این شبهه پاسخ می دهد، به ش بهه جزافی بودن است، زیرا دادن نعمت بر اساس مشیت این شبهه را بوجود می آورد، که دادن این نعمات به دیگران گتره ای است؟ که ایشان پاسخ می دهد، این آیه در مقام بیان این نکته است، که خداوند در کارهای خود مجبور نیست، ملزم به چیزی نیست، اما این گونه نیست که دادن عطا ایا، قانون نداشته باشد، و رعایت مصلحت و سنتی از سنن در آن لحاظ نشده باشد.

بنابراین، به دلیل اینکه کمتر تفسیری یافت می شود که در آن بخشی از این نوع آیات، توسط مفسر مورد بحث و بررسی قرار نگیرد و نهایتاً، آیه را موافق با اعتقادات و افکار و اندیشه های خود تفسیر و تأویل نکند . میتوان گفت که یکی از مشهورترین نمونه های آیات متشابه، آیاتی هستند که در وصف افعال خداوند، به صورت جمله خبری نقل شده اند که معروف به «آیات خلق افعال» یا «صفات فعلی» خداوند می باشند که خداوند این کارها را به خود نسبت داده و این پرسش مط رح است که نقش انسان در این افعال چیست و جایگاه تکلیف چه می شود؟

در اینجا باز نمونه دیگری از این آیات را که - عمدۀ مفسران بدان اشاره کرده اند، موضوع انتساب هدایت و ضلالت به خداوند است که مفسران هر کدام آن را بررسی کرده و در جموعة آیات و به طور تفصیلی تحت عنوان «مصاديق آیات متشابه» مورد بحث و بررسی قرار می گیرد . آیاتی است که در مقام بیان نسبت هدایت به خداوند است ، فراوان و با تعبیر عای گوناگون آمده است، مانند : **تُضِلُّ بَهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَ لِيْنَا** . (اعراف/١٥٤).

این آیات در جهت عطای هدایت است. اگر چنین است، پس اراده انسانی و جزا و کیفر چه می شود؟ یا این آیه: **إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ** . (قصص/٥٦). در پاسخ به این شبهه جبهه گیری های کلامی میان عدیله و اشاعره بوج و د آمده و هر کدام به آیات دیگری برای رفع ابهام تمسک کرده و راه حلی ارائه داده اند ، که نقش علم کلام و پیش ذهنیت های مذهبی و فرقه ای در تفسیر این دسته از آیات آشکار می گردد.

#### 4- فشردگی و ایجاز

یکی دیگر از عوامل بستر ساز چالشهای کلامی شیوه بیانی قرآن در ذکر ادله اعتقادی است. زیرا تردیدی نیست که بخش عظیمی از موضوعات اعتقادی همراه با استدلال آمده است . اما این استدلال‌ها در برخی موارد، بلکه در بیشتر مواقع به صورت فشرده و گاه اشاره وار باز گو شده و همین هم موجب تفسیر های گوناگون و بحث انگیز را فراهم ساخته است . مثلاً، در آیه: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَّ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعْلًا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ»(مؤمنون/۹۱) هرگز خداوند فرزندی نگرفته است و با او معبدی دیگر نیست . و اگر جز این بود، قطعاً هر خدا آنچه را آفریده با خود می‌برد و حتماً بعضی از آنان بر بعضی دیگر تفوق می‌جستند . این آیه عصاره چندین دلیل و همگی ناظر به انکار تعدد خدایان و بر نادرستی آن، استدلال شده است . اما آن چنان فشرده بیان شده که مفسران از این آیه مطالب زیادی و از آن جمله برهان خلف استفاده کرده اند، خصوصاً، این جمله : و لَعْلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، که علامه طباطبائی می‌نویسد : تدبیر خاص (مثلاً اداره زمین در برابر تدبیر عام جهان، یا گیاهان در زمین ) از تدبیر عام جدا نیست . زیرا قوام تدبیر خاص به تدبیر عام است . اگر تدبیر امور زمین گستته شود، قطعاً تدبیر گیاهان نیز مختل شود . لازمه این واقعیت آن است که امور جزیی تر را در اختیار دارد، حکوم خدایی آن است که امور کلی تر را عهده دار است . و این محال است که خدایی - با خدایی اش- حکوم و در سیطره خدای دیگر باشد<sup>۹</sup>.

### روشهای تفسیر کلامی

از مهم ترین فرازهای تفسیر پژوهی، پس از شناخت کلیات و نگرش های عام مفسر، کاوش در روش و گونه های یک گرایش تفسیری است. در میان مفسران این نحله، از نظر اسلوب و روش استنباط و ذوق بحث در استخراج معانی و مفاهیم قرآن، نیز مانند هر گرایشی اختلاف بسیاری وجود دارد.

این اختلاف، گاهی براساس بینش و فرضیات مفسر و وابستگی های مذهبی است که در اصطلاح به آن پیش فرضی های تفسیری گفته می شود و در شیوه استنباط و طرح مسائل در تفسیر تاثیرگذار است، و گاهی از نقطه

<sup>۹</sup>. المیزان، ج ۱۵، ۶۱-۶۲.

نظر استناد به قواعد ادبی و بیانی و محوریت قراردادن ادبیات، بلاغت، فصاحت و ابعاد اعجاز و همتاطلبی قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد. کسانی از مفسران کلامی برای فهم و استناد به معنایی تنها با روش تحکیم اندیشه‌های کلامی به سراغ تفسیر قرآن روی آورده و گروهی از مفسران در لابلای تفسیر با تکیه بر اندیشه‌ای خاص به مباحث کلامی پرداخته و فهم و درک آیات موضوع اصلی بوده، با این همه صبغه کلامی پیدا کرده است. اما مهم‌تر از روش‌های متفاوتی برای اهداف تفسیر کلامی بهره برده‌اند.

آنچه در تفسیر پژوهی و شناخت روش تفسیری اهمیت دارد، شناخت تفسیر توسط روش‌هایی است که به فهم آیه و استخراج پیام کلام، و یا حتی شیوه بیان مطالب کمک می‌کند. به هر حال روش تفسیری این نحله در بیان مسائل کلامی، به شرح زیر است.

#### 1- روش گزارشگری

منظور بیان دیدگاه‌ها و درک هم‌لانه با عقاید خالفان است. در این روش، مفسر کلامی سعی می‌کند که خود را به جای مؤمن به عقیده ای بگذارد و در باره آن عقیده تمام وجوده و احتمالات و ادله ای که برای صاحب آن قول از آیه برداشت می‌شود، گزارش کند. او نمی‌خواهد نقد کند و نه می‌خواهد بپذیرد، اما به خواننده خود بگونه ای شرح می‌دهد که کلام خalf را به خوبی بفهمد و از انگیزه‌ها و نگرانی‌های او با خبر شود و خود قضاوت کند. به عبارت دیگر نه اینکه مفسر دارای عقیده نیست و در باب فهم آیه نظری ندارد، بلکه روش او شرح و گزارش دیدگاه خالف در کنار دیدگاه رایج است. گاهی تنها این گزارش‌گری ناظر به بیان اقوال و دیدگاه‌ها است تا خواننده بداند در این مسئله مواجه با احوال گوناگون است.

#### 2- روش تبیینی و توصیفی.

در این روش مفسر افزون بر گزارش، به تبیین نظرات و بیان آثار نظریه و توصیف انتقاداتی که به آن شده را بیان می‌کند و تنها به گزارش بسند نمی‌کند. تفاوت این روش با روش پیشین آن است که هم‌لانه نیست، اما نقادانه هم نیست. او تمام نقدهایی که به این نظریه شده را همراه با آثار و نتایج و لوازم آن دیدگاه ذکر می‌کند تا مخاطب بفهمد که اگر این عقیده را بر گزیند، چه پی آمدی ببار خواهد آورد. اگر نپذیرد، چه لوازمی خواهد داشت. گاه مفسر تنها به تشکیک در نظریه اکتفا می‌کند و از تفصیل در بحث خودداری می‌کند.

#### 3- روش سلبی و نقضی و یا تهاجمی.

در این روش مفسر در پی نشان دادن ضعفها و انتقادات است، حتی بسا دلیل خالف را نقل نمی‌کند، یا به درستی نقل نمی‌کند.

کند. به عنوان پاسخ شبهه به برد اشتهای خالف می‌پردازد ، بدون آنکه دغدغه‌ها و بستر پیدایش شبهه را بررسی کند، یا مشکل مفسر را شرح دهد . بسا مطالب او را تقيع می‌کند و اين آسيب جدي به تماميت سخن او مي زند . در هر حال ويژگي اين روش نقل نقضهاي نظريه است. ضعفها و پي آمدهای قول را شرح می‌دهد . گاه پاسخ به يك شبهه که در گذشته همراه با طعن و نفرین و مسخره بود، اما امروز با نرمی و انعطاف و از زبان غير جزمی استفاده می‌برد . حتی جمای استفاده از ادلہ مورد قبول خود به ادلہ ای روی می‌آورد که او پذيرفته یا در جاهايی به آن استدلال کرده و آن را نقض سخنش توصيف می‌کند. اصولاً اين روش از نمونه هاي شایع در تفسير هاي کلامي است و در گذشته طرفداران بسياري داشت، اما دچار تغييرات كمی و كيفی فراوانی شده و ادبیات و زبان اين دسته از مفسران کلامی با تحول در ادبیات کلامی و شیوه برخورد با خالفات در چشهايی از دينداران دگرگون شده است.

4- روش تطبیقی و مقایسه‌ای.

روش ديگر مفسران کلامی قرآن که در تفاسير اجتماعی شایع است و در برخی از تفاسير امروز بکار گرفته شده، اسفاده از روش مقایسه است. برای شناخت بهتر عقیده صحیح ، آگاهی از عقاید دیگران و محدود نشدن به يك منبع معرفتی، استفاده از این روش ضروری است. برخی از این روش در تفسیر و در کلام در هراسند و آن را برخلاف جایگاه کلام که دفاع از عقاید است می‌دانند، اما این روش به بالا بردن تفکر و صوص نیت سازی کمک بيشری می‌کند. نباید از آرای ديگران هراسید . بدون تردید این روش مورد تأييد قرآن کريم است . چون در شناخت عقاید صحیح ، بهره گيري از روش مقایسه و تطبیق بقرار انجام می‌گيرد . در این باره قرآن می‌فرماید : **فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ إِلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُوا الْأَلْبَابِ** . (ال Zimmerman، 17 و 18). پس بشارت ده به آن بندهان من که: به سخنه ا گوش فرا میدهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند. اینانند که خدايشان راه نموده و اینانند همان خردمندان . بنیان دینی را با این روش می‌توان تقویت کرد، نه خود باختگی داشت و نه تعصب . نه خود را در انزواي علمی و معرفتی قرار داد ، و سخنان دیگران را بايکوت کرد . از سوی دیگر این روش بيشتر به دليل استناد می‌کند، تا انگيزه و دسته بندي مذهبی، زيرا در نظر پیروان اين روش ، معيار درسنچش حق ، خود سخن است، نه وابستگی اعتقادی و فرهنگی و مذهبی صاحب سخن ، يا حتی ضعفهای شخصی و سوابق علمی و اعتقادی . بسا سخنی از اهل باطل، اما درست است . و سخنی از اهل حق ، اما باطل است . حضرت علي(ع) به نقل از حضرت عيسى می‌فرماید: **خُذُوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَ لَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ**

اَهْلُ الْحَقِّ، كُونوا نُقَادَ الْكَلَامٍ .<sup>٦٠</sup> حَقٌ را بِرْگَزِينيد، هر چند از اهل باطل، و باطل را انتخاب نکنيد، هر چند اهل حق بگويند .  
که حضرت در ذيل آن مى فرماید : بسا گمراهی به کلامی از سخن خدا زینت داده مى شود . در تأييد آن سخن در بهره گيري از منابع گوناگون و وابسته نشدن به يك منبع معرفتی، حضرت علي (ع) مى فرماید : «لَا يُعَزِّزُ الْحَقُّ بِالرِّجَالِ، إِعْزَزٌ فِي الْحَقِّ تَعْرِفُ اَهْلَهُ» . حق به رجال شناخته نمى شود، حق را بشناسيد، اهل اش را هم خواهيد شناخت.

### گونه های تفسیر کلامی

منظور اشكال و صورت های مختلف یک گرایش و التقاط آن با دانشها و اهداف گوناگون تفسیر است که عملاً موجب تفاوت و چند گانگی آنان شده است.

#### 1- تفسیر های مذهبی کلامی

بارزترین وجه تفسیرهای کلامی تفسیرهایی را تشکیل می دهد که به دفاع از عقاید نحله ای انجام گرفته است . در سیر تطور تفاسیر کلامی ما مواجه با مکاتب مختلف تفسیری می شویم که هر کدام با معیارها و ملاک های خود به سراغ این آیات رفته و آن ها بر مذاق مذهب و اندیشه های خود تفسیر و تأویل کرده اند. در حقیقت بخشی از این مذاهب و مکاتب و فرق اسلامی، بر مبنای نوع تفسیر و تبیین آیات مربوط به اعتقادات، به وجود آمده و بنیانگذاری شده اند که تنوع فکری و اندیشه ای آنها، موجب بروز فرقه های گوناگونی نیز گردیده است. در این میان سه مکتب، به دلیل گستره فکری و اندیشه ای و داشتن اصول و پایه های عقیدتی در طول تاریخ اسلام برجستگی خاصی داشته اند که عبارتند از: اشاعره، معتزله و امامیه. که اصولاً روش هر کدام از آنها را در تفسیر آیات مختلف قرآنی، خصوصاً در آیات اعتقادی از آیات صفات تشبیهی خداوند گرفته تا مباحث جبر و اختیار، حسن و قبح، امامت، رجعت یا حتی مباحث فقهی که صبغه کلامی دارد، مانند تقيه، نکاح موقت، مسح و غسل پاهای که می توان به عنوان سه مکتب تفسیری مورد بحث، بررسی، تحلیل و ارزیابی قرار داد.

#### 2- تفسیر های کلامی فلسفی

یکی دیگر از گونه های تفسیرهای کلامی، تفسیرهایی است که صبغه فلسفی دارد<sup>٦٢</sup>. فیلسوف وفادار به دین تعالیم وحیانی ، از اصولی که پذیرفته دفاع می کند و شباهات اعتقادی را با روش فلسفی پاسخ می دهد . مفسر فلسفی، این گونه نیست که به دنبال هست ها است . هست های او هستی هایی است که در جهان بینی و عقاید آنها پذیرفته است و کاری که او انجام می دهد ،

٦٠. برقي، المحسن ، ج1، ص359، باب 16] حدیث 171.

٦١. بخار الانوار ، ج40/126.

<sup>٦٢</sup>. در باره اين گونه ر.ک: العک، خالد عبدالرحمن، اصول التفسير و قواعده، ص ۲۳۲ . بيروت دار النفائس، ط۳، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م .

دفاع از عقاید خود با فلسفه است. فیلسوف متأله، فلسفه او فلسفه الهی و دفاع او از الهیات فلسفی است. به عبارت دیگر فیلسوف مفسر پیش فرض دارد، و مطلق گرا نیست، پیش فرض او این است که این متن با قالب‌های آن وحیانی و الهی است و باید او به این الفاظ و معانی آن وفادار و دفاع او از مسائل قرآنی در قالب فلسفه وجه تغیری کلامی انجام گیرد. از این رو به وسیله تلفیق مبانی فلسفی و دینی، نگرشی کلامی به مباحث فلسفه و وحی می‌دهد. هدف او تبیین آیاتی است که ناظر به بیان جهان هستی و مسائل موجود این جهان ، مانند کیفیت پیدایش جهان، اثبات وجود الهی و فرجام زندگی و عوالم وجودی ، مانند وجود ملائکه، جن، عالم عقول و تبیین معاد با بیان فلسفی است.

بنابراین، گرایش فلاسفه در تفسیر معارف اعتقادی ، تبیین و اثبات اصول با زبان خاص فلسفی ، اما با گرایش کلامی است. به عنوان نمونه، ابن سینا در تفسیر سوره اخلاص در تبیین صفت خداوند است. از این رو در تحلیل کلام منظور از «هو» در «قل هو الله أحد» را کسی می‌داند که هویتش موقوف بر غیر نباشد؛ چراکه به نظر او هر چه هویتش از غیر باشد از آن غیر بهره برده است و بنابراین تا آن غیر لحاظ نگردد، او نیز هویتش را باز نمی‌یابد؛ در حالیکه واجب الوجود هویتش بر جاست؛ چه غیرها لحاظ شوند و چه نشوند . در این باره او می‌نویسد : واجب الوجود بر خلاف مکنات که وجودشان از غیر است و خصوصیات وجودی را علت خود پذیرفته اند، هویت <sup>۶۳</sup>ی برای خود دارد . <sup>۶۴</sup>همچنین وی در ادامه تفسیر سوره اخلاص در باره آیه «الله صمد » «خدای صمد (بینیاز)» می‌گوید: «صمد در لغت دو معنا دارد؛ یکی به معنی چیز تو خالی و بدون بطن است و دیگری به معنی آقا (السید) است. بنابراین طبق معنای اول صمد معنایی سلبی است و به نفي ماهیت [از خداوند] اشاره دارد؛ چراکه هر آن چه ماهیت دارد، جوف و یا باطنی دارد . و بنابر تفسیر دوم صمد معنایی اضافی [و ایجابی] می‌باشد؛ یعنی او آقا و سرور کل و مبدأ کل است و شاید هر دو در تفسیر مراد آیه باشد؛ بدین معنا که خداوند کسی است که جموعه ای است از سلب و ایجاب <sup>۶۵</sup>...»

<sup>۶۳</sup>- رسائل، ج ۱، ص 313

<sup>۶۴</sup>- سوره اخلاص/آیه ۲

<sup>۶۵</sup>- رسائل، ج ۱، صص 317-318

اما تفسیر مهم ابن سینا تفسیری فلسفی کلامی است که از آیه «نور» ارائه کرده است. آیه چنین است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورٍ كَمِشْكَاهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةِ الزُّجَاجَةِ كَانَهَا كَوْكَبٌ دُرْرٌ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْلَمْ تَمَسَّسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>۶۶</sup>: یعنی: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغ‌دانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختیاری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغن‌ش- هر چند بدان آتشی نرسیده باشد- روشی بخشد...» ابن‌سینا در تفسیر این آیه به سراغ تأویل می‌رود و مراد از مراتب چهار گانه عقل نظری<sup>۶۷</sup> را به آیه نور تشبیه می‌کند و مراتب عقل و خصوصیات آن را ضمن بیان با آیه نور تطبیق می‌کند.

خستین قوه، عقل هیولانی و استعداد محض است که نفس را برای دریافت معقولات اولیه آماده و مستعد می‌سازد و این قوه در آیه نور به منزله «مشکاه» است که از خود هیچ روشنایی ندارد. از آن بالاتر قوه دیگری است که دارای استعداد دریافت معقولات ثانیه است و اندیشه و حدس می‌تواند در آن راه یابد؛ چون گاهی راه اندیشه برای رسیدن به مجھولات بینتیجه است و چون راه حدس قویتر از فکر می‌باشد، در آیه، فکر به درخت زیتون و حدس به روغن زیتون تشبیه شده است. در این مرحله که نفس انسان تا حدی توائسته معقولات ثانیه را درک کند و از مرتبه عقل هیولانی که استعداد صرف است کامل تر شده است، نفس انسان به زجاجه تعبیر شده است. اما نفس بزرگواری که از طریق حدس به مقام قوه قدری رسیده است، جمله: «شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ زَيْتُونَةٌ لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْلَمْ تَمَسَّسْهُ نَارٌ» (نور / 34) در باره آن صدق می‌کند. نفس وقتی از این مرحله در گذرد، دارای قوتی است که بوسیله آن معقولات ثانیه در نزد وی حاضرند و هر گاه بخواهد می‌تواند بدون آن که به اندوختن تازه‌ای نیاز باشد آن‌ها را مشاهده کند که این قوه را عقل بالفعل می‌نامند؛ چرا که به خودی خود روش است و در آیه

<sup>۶۶</sup> - سوره نور/آیه 35.

<sup>۶۷</sup> - عقل نظری در مقابل عملی منبع دریافت است و از عالم بالا منفعل می‌گردد و عقل برخلاف عقل نظری مبدأ فعل و مصدر فعل های گوناگون است و دارای تأثیر در بدن و در جهان است (ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، ج ۱، ص 191). عقل نظری چهار مرحله دارد: ۱- عقل هیولانی ۲- عقل ۳- عقل با لفعل ۴- عقل متضاد (...، ص 190)

نور از آن به «مصاباح» تشبیه شده است. اگر در آیه نور جمله «لا شَرِقَةٌ وَ لَا غَرْبَيَّةٌ» آمده است به این دلیل است که مراتب عقول از عالم حس نیستند. و اما وقتی نفس از این مرحله هم بگذرد، دارای کمال بالفعل است و معقولات ثانیه مانند نوری بر نور دیگر بر صفحه ذهن نقش می‌بنند که این کمال، عقل مستفاد است؛ اما قوه‌ای که نفس را از این مراحل چهارگانه عبور می‌دهد و از مرتبه نقش به کمال می‌رساند، همان «عقل فعال» است که در آیه نور از آن به «آتش» تعبیر شده است، آتشی که همه از وی روشنایی و درخشندگی می‌یابد.<sup>۶۸</sup>

او باز هم چون گذشته از علوم و دانستنی‌های خود جهت توجیه و تفسیر دسته ای از آیات که محل نزاع متكلمان است، استفاده می‌کند و در باره اصطلاحات خاص قرآنی، با تأویلات خاصی ارائه می‌کند. به نظر او «عرش» و «کرسی» نمود یا اشاراتی به عالم افلاک است.<sup>۶۹</sup> به همین مناسبت ابن سینا در تفسیر آیه : «وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ شَمَانِيَّةٌ»<sup>۷۰</sup> و ملائکه در اطراف آن مستقرند و عرش پروردگارت را آن روز، هشت [فرشته] برسرخود برمنی دارند» در اینجا وی عرش را به فلك نه م از سلسله افلاک (مطابق قاعده فیض و صدور فلسفی) تفسیر می‌کند و حاملان آن را که ملایک هشتگانه نامبرده شده اند؛ همان مابقی افلاک هشت گانه می‌خواند. او معتقد است خدا بر عرش است، اما نه به طریق حلول؛ چرا که عرش نهایت موجودات جسمانی است و مساوی فلك نهم در سلسله افلاک و مطابق جهانشناسی یونانی می‌باشد.<sup>۷۱</sup>

یا در بیان مفاهیم جنت و نار و صراط، در دستگاه فیلسوفانه خود آیات مربوط به این مفاهیم را تفسیر تبیین گرانه فلسفی می‌کند. او به منظور تفسیر، ابتدا عالم را به سه دسته عالم حس، خیال و عقل تقسیم می‌کند و سپس «نار» را به عالم محسوس و «برزخ» را به عالم خیال و «جنت» را به عالم عقل به تأویل می‌برد و دنیا و آخرت را معادل عالم محسوس و عالم معقول تأویل می‌نماید. اما او در باره «صراط» می‌گوید: «بدان که عقل در تصور اکثر کلیات به استقرار از جزئیات نیازمند است؛ و بنابراین حتماً به حس نیازمند است، تا بداند آن از حس ظاهر به سوی خیال به سوی وهم أخذ می‌گردد و در جهنم راه و صراط

<sup>۶۸</sup> - الاشارات و تنبیهات، جلد 2 ، ص354-350 .

<sup>۶۹</sup> - تاریخ فلسفه در اسلام ، جلد 1 ، ص660 .

<sup>۷۰</sup> - سوره حلقه / آیه 17 .

<sup>۷۱</sup> - التفسیر والمفسرون، ص128-129 .

سخت و دقیق است تا حس ظاهر به ذات خود یعنی عقل نایل آید.<sup>۷۲</sup>

ابن‌سینا عقول را همان ملایک می‌داند و در تفسیر فلسفی خود از قرآن، ملایک را مترادف با مُثُل افلاطونی می‌داند.<sup>۷۳</sup> او در تفسیر خود از آیه: «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ»<sup>۷۴</sup> [و بر آن دوزخ، نوزده نگهبان گماشته است] تفسیری متفاوت از تمامی مؤثرات دینی ارائه می‌دهد و به اعتقاد او نفس حیوانی که همیشه در عذاب جهنم جاودانه است، به دو قسم ادراکی و عملی تقسیم می‌شود و جنس عملی نیز به نوبه خود به دو قوه شوقيه و غضبيه تقسیم می‌شود. قواي ادارaki عبارتند از جموعه تصورات خيالي محسوسات ما به وسیله حواس ظاهر که به شانزده قسم تقسیم می‌شود. قوه وهمي نیز غير ضرورتاً بر آن حاكم است. بنابراین ما در جموع نوزده قوه خواهیم داشت. اين نوزده قوه، تأويل فلسفی آيه مذكور است.

### 3- تفسیرهای اجتماعی کلامی

یکی دیگر از گونه های تفاسیر کلامی که در دوره اخیر شکل گرفته، تفاسیر اجتماعی با گرایش کلامی است . این دسته از تفاسیر با هدف پاسخ گویی به شباهات دینی، چه در اصل فلسفه و ضرورت دین، یا در قلمرو، یا کارکردهای دین است . نمونه این دسته را می توان در اکثر تفاسیر اجتماعی مشاهده کرد . یا با هدف پاسخ ب شباهات تعارض دین با علم، با عقل ، به پاسخگویی پرداخته اند . یا موضوعات قدیمی است، اما با زبان و مسائل جدیدی است که پاسخ های گذشته جوابگوی این شباهات نیست، یا نثر و ادبیات عصری ندارد، و مفسر کلامی خواهان پردازش جدید است.

به عنوان نمونه یکی از شباهات در تعالیٰ یم جهادی ، اسراف در قتل و عدم رعایت اختبار نسبت به دشمن مقابل است. در تفسیر آیه: وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِّمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ (بقره/۱۹۱) این شباهه مطرح است که اگر این دستور که هرجا مشرکین در حال جنگ را یافتید باید بکشید، با حقوق انسان در احرار جرم و ضرورت محاذات شدید ناسازگار است، زیرا بسا ممکن است فردی بى گناه با این تجویز کشته و خونی پایمال شود اصولاً شتاب در برخورد ، منجر به قتل بى گناه شود. آیت الله طالقانی در تفسیر پرتوى از

<sup>۷۲</sup>- پژوهشی در تفسیر فلسفی قرآن ، صص 63-64

<sup>۷۳</sup>- همان ، صص 62-61

<sup>۷۴</sup>- سوره مدثر/آیه 30

قرآن برای پاسخ به این شبهه که دین اسلام و تعا  
دستور به خشونت نمی دهد، از آغاز کلمه : «**ثَقِّتُمُوهُمْ**» را به معنای  
و جدتموهم نمی گیرد و می گوید ، ثقاوت به معنای دستیابی و  
چیره شدن با آزمودگی است که وصف ضمنی آن است . بکشید آنان  
را هرجا که شما با آزمودگی آنها را دریافتید <sup>۷۰</sup> . طبعاً شبهه  
تصمیم عجولانه و احساساتی و شتاب در قتل برطرف می شود و  
این حکم مقید می شود . از این نمونه ها در تفسیر آیات  
اجتماعی که وصف کلامی و ناظر به دفاع از دین و عقاید و  
احکام شریعت است در تفاسیر معاصر اجتماعی فراوان دیده می  
شود .

اما از زاویه دیگری می توان این گونه ها را تقسیم بندی  
دیگری کرد .

#### 1- شیفته ذکر مباحث نزاعی

منظور از این گونه از تفاسیر کلامی آن دسته ای است که در  
طرح عقاید خالفان اهتمام ویژه ای دارد و مفسر به هر  
مناسب در پی بیان نظر دیگران و رد و تعریض است . به عنوان  
نمونه از میان متقدمین می توان به فخر رازی در تفسیر کبیر  
اشارة کرد که به امام مشکین نامبردار شده و در کتاب خود  
ولعی خاص در طرح آراء و نظریات و ذکر دسته بندی اقوال  
داشته ، تا جایی که آیه ای نیست مگر اینکه تقسیم بندی می  
کند .

#### 2- تبیین موضوعات برای دفع شباهات

این گونه از تفاسیر ولعی برای طرح و رد خالفان ندارد ، اما  
به عنوان تفسیر در پی بیان احتمالات و پاسخ به شباهات  
احتمالی است . در این بخش از تفاسیر که در مقام دفاع از  
قرآن گام برمند دارند تعارضات احتمالی و شباهات دینی و  
قرآنی را مطرح می کند . به عنوان نمونه تفسیر منه المنان فی الدفاع عن  
القرآن شهید محمد صدر که تفسیری است ترتیبی از آخر قرآن در  
مقام احصاء شباهات قرآنی و دفاع از این کتاب .

#### 3- طرح و تطبیق و مقایسه برای کشف معانی

این شیوه از تفسیر یکی دیگر از گونه های تفسیر کلامی است .  
منظور این است که مفسر با بیان اعتقادی که در متون عقاید  
اسلامی آمده ، به شرح و بیان آیه بر می آید ، و مبنای کلامی  
خود را دلیلی بر تفسیر قرار می دهد . مثلاً کلمه «اتیان» در  
صفات خداوند یکی از موضوعات کلامی است . آیه ای که از ظاهر

<sup>۷۰</sup> همان، ج ۲، ص ۸۲.

آن «اتیان» و آمدن خداوند استفاده می‌شود: «**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلُلِ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ**» (بقره/210) (مگر انتظار آنانِ غیر از این است که خدا و فرشتگان، در [زیر] سایبانها یی از ابر سپید به سوی آنها بیایند و کار [داوری] یکسره شود؟ و کارها به سوی خدا باز گردانده می‌شود).

در دیدگاه معزله چون اتیان نسبت به خدا حال است، پس مراد از «اتیان» در این آیه، آمدن ملائکه است. چنانکه قاضی عبدالجبار معتزلی در ذیل این آیه با طرح سؤالی - که چگونه این عبارت صحیح است، مطرح می‌کند و در حالی که اتیان و آمدن برای خداوند ممکن نمی‌داند به تفسیر مورد نظر خود اشاره می‌کند: «مراد آیه آمدن فرشتگان یا حاملان امر خداوند است. همانطور که در سوره نحل آیه 33 می‌خوانیم: «**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفَسَهُمْ**

**يَظْلِمُونَ**».<sup>۷۶</sup> زخشری نیز مشابه این تأویل را با گرایش کلامی آورده و مینویسد: «منظور از اتیان خدا، آمدن امر و سختی و عذاب خداست، مانند سخن خداوند: «**أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ**» و «**جاءَهُمْ بِآسْنَا**» جایز است مضاف در **مَأْتِيُّ** به، مذوف باشد».<sup>۷۷</sup>

در این راه تأویل مزبور از سوی مفسران معتزله، با استناد به آیات دیگر و دلائل عقلی، مورد پذیرش قرارگرفته و جریانهای دیگر کلامی راه دیگری برگزیده و مراد از اتیان را آمدن ثواب و عذاب الهی دانسته و بدان تصریح نموده اند، همانطور که حقی بررسی اشعری در تفسیر آیه مزبور مینویسد: «منظور از اتیان خدا، آمدن عذاب اوست، به دلیل اینکه ذات باری تعالی از رفت و آمدی که مستلزم حرکت و سکون باشد، منزه است».<sup>۷۸</sup>

لازم به یاد آوری است که مشابه این تأویلات و استفاده از روش تطبیق در متون تفسیری و روایی مكتب امامیه نیز وارد شده است. امام رضا (ع) در تفسیر آیه: «**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفَسَهُمْ يَظْلِمُونَ**» می‌فرماید: در حقیقت: ««**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ**» بوده است. و درباره

<sup>۷۶</sup> قاضی عبدالجبار، تنزیه القرآن عن المطاعن، ص48.

<sup>۷۷</sup> زخشری، الكشاف، ج1/253.

<sup>۷۸</sup> حقی بررسی، روح البیان، ج1/326.

آیه: «**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلْلٍ مِّنَ الْفَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ**» نیز می فرماید: همانا خداوند (عزوجل) توصیف به آمدن و رفتن غمیشود، به دلیل اینکه ذات او منزه از حرکت و انتقال است. پس آیه در حقیقت «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا» بوده است.<sup>۷۹</sup>

از جمله آیاتی که توجه معتزله را در بحث تفسیر کلامی جلب نموده و با صراحة آن را اعلام کرده اند، آیاتی است که از معانی ظاهري آنه استفاده می شود که خداوند در آسمان ها مستقر بوده و یا از نظر جهات ششگانه در سمت بالا قرار دارد. از آنجایی که معتزله جهت را برای ذات اقدس الهی به دلیل ملازمت آن با جسمانیت، نفي می کنند. این قبیل آیات را به صورت جازی و استعاره اي تفسیر کرده و برای آنها ت آویل مناسبی بیان داشته اند. در این زمینه به یک غونه دیگر از آیات که ناظر به جهت کلامی اشاره می شود: «أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ» (ملک-۱۶) زیرا این آیه همان است که مشبب هه برای اثبات مکان و جهت برای خداوند به آن تمسک جسته اند. زیرا از معنای ظاهري آن آشکار می شود که خداوند در آسمان بوده و از آنجا عذاب را بر منکران و مشرکان نازل می کند؛ لکن روشن است که مکان و جهت داشتن برای ذات باری (تعالی) محال می باشد. لذا معتزله برای رهایی از این اشکال، معنای معقولی از آن ارائه می دهد. زخشری در تفسیر آیه مربوطه می گوید: «معنی آیه دو وجهی است: وجه اول: یعنی خدا عذاب را از ملکوت خود که در آسمان قرار دارد نازل می کند. وجه دوم: از آنجا که مشرکان به تشبیه اعتقاد داشته و خدا را ساکن آسمان می دانستند و آنجا را محل نزول رحمت و عذاب می شرددند، لذا بر حسب اعتقادشان به آنها گفته شد: آیا خود را از کسی که در آسمان است - آنگونه که اعتقاد دارید - در امان غیرمی بینید، در حالی که او از مکان برتر است و ممکن است شما را در زمین فرو برد ، یا تندبادی پر از سنگریزه بر شما فرو فرستند؟»<sup>۸۰</sup>

اشاعره در این آیه با معتزله و امامیه متفق القولند. لذا نمی توان از این آیه «استقرار خدا در آسمان» را اثبات نمود. به همین جهت فخر رازی ضمن پذیرش تأویل آیه، عدم امکان هل آیه بر معنای ظاهري را به اتفاق مسلمین نسبت می دهد.<sup>۸۱</sup> با این بیان تأویل آیات مشابهی که در این باره مطرح شده است، روشن می شود. مثلاً در آیة ۵ سوره سجده می خوانیم: «يُدَبَّرُ الْأَمْرُ مِنْ

<sup>۷۹</sup>- مجرانی، البرهان في تفسير القرآن، ج ۱/ ۴۴۷

<sup>۸۰</sup>- زخشری، الكشاف، ج ۴/ ۵۸۱-۵۸۰

<sup>۸۱</sup>- فخر رازی، التفسير الكبير، ج ۳۰/ ۵۹۲

السَّمَاءُ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفُ سَنَةٍ مِمَّا تَعْدُونَ » (کار جهان را از آسمان گرفته تا زمین، اداره میکند آن گاه نتیجه و گزارش در روزی که مقدارش - آن چنان که شما آدمیان بر می‌شارید - هزار سال است، به سوی او بالا می‌رود). این آیه نیز در ظاهر بر این مطلب تصريح دارد که خداوند در آسمان بوده و تدبیر امور عالم را از آنجا تدبیر می‌کند. چنانکه در آیه ای دیگر : «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَقْعُلُونَ مَا يُؤْمِرُونَ » (نحل/50) (از پروردگارشان که حاکم بر آنها است می ترسند و آنچه را مأمورند، انجام میدهند).

زیرا این آیه، در زمرة آیاتی قرار دارد که محل بحث کلامی قرار گرفته و در آن ادعای متشابه بودن<sup>۸۲</sup> شده است و کسانی که به جهت و مکان داشتن خداوند قایل اند - یعنی مشبهه و جسمه - به این آیه استناد کرده و نتیجه گرفته‌ند که آسمان مکان استقرار خداوند بوده و بالاتر از فرشتگان قرار دارد . در صورتی که واژه «فوق» در آیه مذکور و آیات مشابه دیگر به هیچ عنوان نمی‌تواند به معنای ظاهري و لغوی آن - فوقیت جهت و مکان - باشد، چرا که در این صورت خداوند جسم فرض شده و نیاز به مکان خواهد داشت . و حال آن که جسم بودن ذات باري (تعالی) غیر ممکن و ممتنع است . به همین منظور مفسران معتزلی، این آیات را در غیر معنای ظاهري گرفته و تأویل کردند.

زخشری در معنای «منْ فَوْقِهِمْ» و متعلق آن دو احتمال مطرح کرده و در هر دو صورت معنای تأویلی را توصیه می کند و می گوید: «اگر «منْ فَوْقِهِمْ» را متعلق «يَخَافُونَ» بگیریم، معنای عبارت می شود: «فرشتگان از پروردگارشان، از اینکه عذابی از بالای سرshan بفرستد می‌ترسند». و هر گاه آن را متعلق به «رَبَّهُمْ» بگیریم در این صورت نقش حالت پیدا کرده و معنای آن چنین خواهد بود :

«از پروردگارشان می ترسند در حالي که حاکم و قاهر بر آنهاست»<sup>۸۳</sup>. این نوع تفسیر مورد توافق میان معتزله و برخی اشاعره است، خصوصاً اشاعره‌ای که به صراحة تأویل را پذیرفته و از معنای ظاهري آیه صرف نظر می کنند. برای نمونه فخر رازی ضمن رد استناد «مُشَبَّهَه» به آیه «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ » جهت اثبات فوقیت ذات الهی، می نویسد: «واجب است که در این آیه، «فوقیت» به معنای «قدرت و قهر» حمل شود».<sup>۸۴</sup> البته آیات دیگر

<sup>۸۲</sup>- ابو حیان اندلسی، البحر الحبیط، ج 25/3

<sup>۸۳</sup>- زخشری، الكشاف، ج 610/2

<sup>۸۴</sup>- فخر رازی، التفسیر الكبير، ج 20/18

قرآن، همین معنی ای فوقیت را می‌رسانند. یعنی «بلایی» یعنی برتری برای خداوند که به معنای قدرت و عظمت اوست. چنانکه مشابه همین معنای فوقیت در آیات دیگر آمده است: یعنی «فوقیت» که برای خداوند به معنای قدرت و عظمت اوست. باز می‌خوانیم: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ». (انعام/۱۸) (و او بر بندگان خویش چیره است و او حکیم آگاه است).

#### ۴ مهم‌ترین آیات کلامی

این آیات به دو بخش آیات ادیانی و آیات مذهبی تقسیم می‌شود.

#### ۱- آیات ادیانی

قرآن جیبد در مطالب خود اختص اص به امتی از ام مانند امت عرب یا طائفه‌ای از طوائف مانند مسلمانان ندارد، بلکه با طوائف خارج از اسلام سخن می‌گوید؛ چنان که با مسلمانان می‌گوید، بدلیل خطابات<sup>۳۶</sup> بسیاری که به عنوان کفار و مشرکین و اهل کتاب و یهود و بنی اسرائیل و نصاری دارد و با هر طائفه‌ای از این طوائف باحتجاج پرداخته آنان را بسوی معارف حقه خود دعوت می‌کند (انعام/۱۹) و همچنین قرآن جیبد با هر یک از این طوائف به احتجاج و دعوت می‌پردازد و هرگز خطاب خود را مقید به عرب بودن آنان نمی‌کند؛ چنانکه در مورد مشرکین- بتپرستان- می‌فرماید: «فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ»<sup>۳۷</sup> و در مورد اهل کتاب- یهود و نصاری و جوس نیز که از اهل کتاب محسوبند- می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَا نَعْبُدَ إِلَّا إِلَّهٌ وَ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ ذُنُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»<sup>۳۸</sup> ترجمه: بگو ای اهل کتاب بیانیید بسوی کلمه‌ای که در میان ما و شما بطور مساوی پذیرفته شود و آن اینست که جز خدای متعال کسی را نپرسیم و انبازی برای وی قرار ندهیم و برخی از ما برخی دیگر از خدایان خود اتخاذ نکنند چنانکه می‌بینیم هرگز نفرموده: اگر مشرکین عرب توبه کنند و نفرموده: ای اهل کتابی که از نژاد عرب می‌باشد.

۳۶. این خطابات و احتجاجات در آیات بسیاری است و نیازی بنقل آنها نیست.

۳۷. برای اطلاعات بیشتر: ر. ک : طباطبایی، سید محمد حسین؛ «قرآن مجید کتابی است کامل» ، دانشنامه موضوعی قرآن کریم، صفحه ۳۲۱-۴۵

۴ . توبه / ۱۱

۵ . آل عمران / ۶۴

## 2- آیات مذهبی

منظور از این دسته از آیات، آیاتی هستند که در میان فرقه‌های مذهبی مسلمین نزاعهای فراوانی در گرفته است. از امهاه این آیات، آیاتی است که در جهت تبیین حقیقت ذات الهی است. زیرا یکی از مباحث مهم و اساسی «خداشناسی» مبحث صفات خداوند است که بدون توجه و دقیق در آن نمی‌توان در وادی توحید گام نهاد. البته مسلم است که قبل از ورود به مرحله خداشناسی بایستی به خداجویی یعنی «توحید ذاتی» پرداخت که مقدمه «توحید صفاتی» می‌باشد.

به عنوان نمونه از نظر شیعه باید امام از سوی خدا باشد. هچنین خداوند برای امام اوصاف و شرایطی قائل است. زیرا در تداوم امامت ابراهیم می‌فرماید: وَ إِذْ أَبْتَلَنِي إِبْرَاهِيمَ رَبِّهِ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاءْتُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي وَ إِذْ أَبْتَلَنِي إِبْرَاهِيمَ رَبِّهِ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاءْتُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ . (بقره/124). معصوم باشد و این آیه در حق اهل بیت پیامبر (ع) برای نفی قدارتها آمده است: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا . (احزاب / 33) . از این رو خداوند فرموده است: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ . (بقره / 124) .

از نظرشیعه اکمال دین و اتمام نعمت و رضایت کامل و روزی که کافران از این دین مایوس می‌شوند، با معرفی امام تحقق پیدا می‌کند: الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِيْنِكُمْ فَلَا تَخْشُوْهُمْ وَ اخْشُونَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنِكُمْ وَ أَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيَّتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا . (مائده / 3) . روشن است که این آیه نمی‌تواند در باره ذکر چند حکم باشد، زیرا افزون براینکه پس از این فراز، باز احکامی دیگر بیان می‌شود ، بیان چه حکمی کافران را مایوس می‌سازد ؟ باید این اوصاف در موضوع بس مهمی باشد که این چنین توصیف می‌شود ، یاد ر آیه دیگر خطاب به پیامبر گفته می‌شود: اگر این پیام را ابلاغ نکنی هرگز رسالت خود را انجام نداده ای. يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رَسَالَتَهُ وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ . (مائده / 65) .

## 3 آیات اجتماعی کلامی

در این دسته از آیات، موضوعاتی اجتماعی، مانند حقوق بشر، دفاع از آزادی عقیده، حقوق زن، احترام به آرای عمومی در

انتخاب مورد توجه مفسر کلامی است . . به عنوان نمونه یکی از جنگهای آن، حق حیات است که مفسر در پی اثبات این نکته است که در قرآن کریم برای ذات انسان از هر مذهب و عقیده ای ارج قائل است. (گرچه ملاک برتری را تقوای می داند) اما کشن انسان بی گناه را جایز نمی داند. در این بحث مفسر در پی بیان آیاتی از قرآن است که تحریم قتل انسان و سلب حق حیات یکی از اصول اجتماعی نشان دهد . چون تعبیری دارد که ناظر به همه انسانها است و مهمتر، کشن فرد را به مثابه کشن همه مردم تلقی می کند. «مَنْ قُتِلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادًا فِي الْأَرْضِ فَكَانَمَا قَتْلُ النَّاسِ جَمِيعًا». <sup>۸۹</sup> هر کسی انسان را به جز به دلیل کیفری قتل یا فساد بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته است.

در این آیه برخلاف آیه 93 سوره نساء که تعبیر به قتل مؤمن آمده، تعبیر به قتل نفس شده و فقط مورد تج ویز قتل را در صورت قصاص یا فساد در زمین، منحصر نموده، پس دلیل بر اینست که حق حیات برای همه انسانها از هر عقیده و مذهبی وجود دارد و کشن انسانها به خاطر عقیده محکوم است.

اثبات حق حیات ، به عنوان مهمترین اصل حقوق بشر ، اهمیت بسزایی دارد و این در صورتی است که روشن شود . کسی را به خاطر اعتقاد نمی توان کشت، و اگر فردی از نظر اعتقادی منحرف است، مربوط به عقوبت اخروی اوست و در دنیا کیفر جزای ندارد. خون انسان بذاته ارزش دارد و مصونیت انسان و حق حیات خصوص گروهی خاص (مانند مسلمانان و اهل ذمہ و مؤمن در شکل اختصاری، جواز قتل نفس را در صورت مفسدہ گری و کشن دیگران نمی کرد. این معنا از آیات و روایات دیگر استفاده می شود. مثلاً در سوره اسراء آیه 33 آمده است: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَطْلُومًا فَقَدْ جَعَلَنَا لِولِيَّةِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ». و کسی را که خدا کشن او را حرام کرده است، مکشید، مگر به حق و کسی که به ستم کشته شود <sup>۹۰</sup>، همانا برای ولی و وارث او تسلطی قرار داده ایم، پس نباید در کشن زیاده روی کند، زیرا که ولی یاری شده است. در جای دیگر این مسئله در حق مشرکین و کفار آمده است، چون می فرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ

.۸۹- سوره مائدہ (۵)، آیه 32.

.۹۰- منظور از حق، در مواردی است که قان و نگذار حق گذاشته تا کسی تخلف کرد بتواند فرد را بکشد، مانند حالت دفاع از جان و مال و ناموس ، یا قصاص یا در صورت هجوم به کشور .

دِيَارِكُمْ أَنْ تَبُرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»<sup>۹۱</sup>. خداوند شما را از کسانی که در دین باشما نجنگیده اند و شما را از دیارتان بیرون نکرده اند باز نمی دارد که به آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می دارد.

در این آیه، نه تنها تصريح دارد که جنگ و مقاتلله با مشرکین و کفار به خاطر عقايدشان جایز نیست، بلکه تصريح می کند، اگر آنان با شما نمی جنگند و موجب اذیت و آزار و بیرون کردن شما از دیار خودتان نمی شوند، با آنها به نیکی رفتار کنید و عدالت ورزید.

در زمینه حق حیات و احترام به نفس انسان آیات بسیاری وجود دارد و تمام آیاتی که در باب جهاد رسیده ناظر به شرایطی است که کفار نقض پیمان کرده اند، به مسلمانان هجوم آورده، یا آنان را مورد اذیت و آزار قرار داده یا با دشمن در حال جنگ همکاری کرده اند.<sup>۹۲</sup> لذا هرگز این آیات ناظر به صرف اختلاف عقیده نیست. وقتی در اسلام، انسان کرامت دارد، خون او محترم است، حتی کسی به خودش غنی تواند آسیبی برساند (و خودکشی جایز نیست)<sup>۹۳</sup>، دیگران به طریق اولی جایز نیست، وقتی در اجرای حدود، تعزیرات دستور می رسد که قاضی سخت گیری نکند و به مجرد احتمال رفع حد، متهم را تبرئه کند و پیامبر فرموده است :

اینکه امام مسلمین در بخشش اشتباه کند بهتر است از اینکه در عقوبت اشتباه کند ،<sup>۹۴</sup> برای اهتمام حق حیات و ارزش کرامت انسان است، یا شیخ صدوق روایتی را از پیامبر نقل می کند: «إِذَا وَلَدَتِ الشَّبَهَاتِ»<sup>۹۵</sup>؛ حدود را با شباهه ها اجرا نکنید، به این خاطر است که اگر شباهه ای (مفهومی یا مصادقی) بوجود آمد، منطق ایجاب می کند که حکم برداشته شود تا مبادا حق بیگناهی ضایع و خون نا بحقی ریخته شود.

### آیات فقهی کلامی

یکی از نکات قابل توجه در تفسیر آیات الاحکام با گرایش کلامی، عرضه فروع فقهی مورد اختلاف در میان مذاهب فقهی بویژه میان شیعه و سنی و تلاش برای نشان دادن تفاوتها است

<sup>۹۱</sup>- سوره متحنه (60)، آیه 8.

<sup>۹۲</sup>- تفصیل این بحث را در کتاب آزادی در قرآن، در فصل 325، شبهات آزادی / ببینید.

<sup>۹۳</sup>- سوره نساء (4)، آیه 28.

<sup>۹۴</sup>- سیوطی، الجامع الصغیر، ج 1 / 313؛ ابن ماجه، سنن، ج 2 / 850.

<sup>۹۵</sup>- من لا يحضره الفقيه، ج 4 / 53، حدیث 90..

که هر کدام در تفسیر قرآن، با بهره گیری از روش‌های متفاوت شیعه و سفی در استنباط احکام بهره جسته‌اند. شیعه به اصول و قواعد بلکه منابعی معتقد نیست، و از روش‌هایی استفاده می‌کند که اهل سنت آنها را نمی‌پذیرند. در اهل سنت نیز راه کارهایی برای کشف حکم پذیرفته شده که در فقه آنان بسیار چشم گیر و قابل توجه است. به همین دلیل هر یک از فقهای اسلام، تفاوت‌هایی در تفسیر آیات الاحکام دارند که موجب اختلاف در فقه و فتوا شده‌اند. به عنوان نمونه، یکی از موارد اختلاف، مسئله بهره گیری از قیاس است. بدون شک یکی از منابع گروهی اهل سنت مانند حنفیه، مالکیه و شافعیه؛ بلکه حنبلیه، قیاس است. اهل سنت به جز ظاهریه و معتزله، همگی قیاس را به عنوان یکی از منابع اجتهاد پذیرفته‌اند<sup>۹۶</sup> و آن را یکی از اصول تشريع برای اثبات یک حکم از حکم دیگر دانسته‌اند. جصاص نیز در احکام القرآن ذیل آیه: «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ» در ذیل تفسیر این جمله: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ»، که جزء ادله حجیت قیاس در قرآن است، می‌نویسد: «فِيهِ امْرٌ بِالاعتبار و القياس فِي الْحُكْمِ الْمُرْسَلِ».<sup>۹۷</sup> البته جصاص و دیگرانی که به این آیه استناد کرده‌اند، اعتبار را از ماده عبور گرفته‌اند، نه از وعظ و عبرت، لذا به معنای عبور از حکم اصلی به حکم فرعی و حجیت قیاس تفسیر کرده‌اند. این مسئله در موضوع مصالح مرسله، سد ذرایع، عمل صحابه، صادق است.

روش دیگر در بخش احکام، استناد به آیات کلامی و اعتقادی برای استنباط فقهی است. یکی از کسانی، که در مباحث فقهی به آیات کلامی و اعتقادی استناد می‌کند، عماد الدین طبری معروف به کیا هراسی (م 504 ق) است که در احکام قرآن به این آیات استناد می‌کند و استخراج حکم می‌نماید، مثلاً در ذیل: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُخْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُخْيِيْهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةً وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»<sup>۹۸</sup> برای جواز استعمال قیاس به این آیه استناد می‌کند.<sup>۹۹</sup> و اهمیت این استناد به این جهت است که چون خالفان قیاس آن را غیر

۹۶. عبد‌الکریم عبد‌الرحمان السعیدی، مباحث العلة فی القياس ، ص 43 و اسباب اختلاف الفقهاء فی الاحکام الشرعیة، ص 428.

۹۷. جصاص، احکام القرآن، ج 5، ص 317.

۹۸. یس (36) آیات 78 و 79.

۹۹. کیا هراسی، احکام القرآن، ج 3 و 4، ص 355. البته این مورد و موارد مشابه، صرف نظر از صحت آن است و هدف از ذکر آن‌ها توجه به عنایت فقیهان است.

مستند می دانند، حجیتش را به قرآن مستند می کنند . یا از آیه : «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزَدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ»<sup>۱۰۰</sup> استفاده می کند که حج از غیر جایز نیست و وضو برای خنکی و نظافت را برای نماز طبق این آیه جایز نمی داند.<sup>۱۰۱</sup> و یا از آیه : «وَمَا كُنَّا مُعذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»<sup>۱۰۲</sup> استفاده می کند انسان تا رسیدن دلیل معنی، مکلف به تکالیف عملی نیست<sup>۱۰۳</sup> و موارد بسیار دیگری که ایشان به آیات اعتقادی استناد می کند و چنین استدلالی امری طبیعی بوده است.

هم چنین از کسانی که به این آیات بسیار استناد می کند، قرطبي در کتاب **الجامع لأحكام القرآن** است، مثلاً در ذیل آیه : «وَلَا تَرُرُوا زَرَّةً وِزْرًا خَرْيًّا»<sup>۱۰۴</sup> از قول برخی از علماء نقل می کند که با این آیه عدم صحت بیع فضولی استناد کرده اند و ایشان در این استدلال مناقشه می کند و پس از بحث های زیاد در دلالت آیه می گوید: مسلماً این آیه اگر ناظر به مسائل و احکام دینی باشد، معنایش این است که کسی به خاطر کارهای دیگری مؤاخذه نمی شود.<sup>۱۰۵</sup> همین طور در ذیل آیه : «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ»<sup>۱۰۶</sup> می گوید: این آیه نشان می دهد که کفر ملت و احاده است؛ چون می فرماید: حتی تتبیع ملّت‌هُمْ<sup>۱۰۷</sup> و از آیه : «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْرِلُهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنُنُ الْأُولَئِينَ»<sup>۱۰۸</sup> استفاده می کند: کسی که پیش از اسلام طلاق داده ، یا زنا کرده ، یا سوگند باطل خورده و یا سرقته انعام داده باشد، پس از مسلمان شدن (اگر دیگران بروی حقی نداشته باشند) عقاب و حدی بر او جاری نمی شود:<sup>۱۰۹</sup>. ایشان

۱۰۰. شوری (42) آیه 20.

۱۰۱. کیا هراسی، همان، ص 365.

۱۰۲. اسراء (17) آیه 15.

۱۰۳. کیا هراسی، همان، ص 249.

۱۰۴. انعام (6) آیه 164.

۱۰۵. قرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 7 و 8، ص 156 و 157.

۱۰۶. بقره (2) آیه 120.

۱۰۷. کیا هراسی، همان، ج 2، ص 95، ذیل آیه.

۱۰۸. انفال (8) آیه 38.

۱۰۹. کیا هراسی، همان، ج 7، ص 402، ذیل آیه.

به آیات بسیار دیگری استناد می کند<sup>۱۱۰</sup> که صرف نظر از مناقشاتی که در دلالت آن ها وجود دارد، نشان گر این است که فقهاء، مفسران و نویسندهای کتب آیات احکام در مذهب اهل سنت معتقد بودند آیات اعتقادی تافته ای جدا بافتہ از دیگر آیات نیست و آیات هر مضمون و جهت گیری که دارا باشند، اگر به طور مستقیم یا غیر مستقیم دلالت بر حکمی فقهی داشته باشند، قابل استناد هستند. لذا اختصاص دادن آیات احکام به تعدادی محدود، چون پانصد آیه یا حد اکثر نهصد آیه درست نیست.

تقریباً همین روش را بسیاری از فقهاء قدیم اتر شیعه به کار گرفته بودند، به ویژه آن کسانی که عنایت ویژه ای به مصدریت حکمی قرآن داشته و در استنباط احکام در مرحله اول به سراج قرآن می رفته اند و با تأمل و تدبر در آیات سعی در استخراج احکام قرآن داشته اند. از نمونه های این روش در شیعه به مناسبت تفسیر آیه: «وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبَاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ \* لَا تَعْذِرُوا قَدْ كَفَرُتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبُ طَائِفَةً بِأَهْمَّ كَانُوا مُجْرِمِينَ»<sup>۱۱۱</sup> است

که فقیهانی، چون علامه حلی بر اساس آن، حکم به ابطال صوم مرتد کرده اند.<sup>۱۱۲</sup> هم چنین با آیه: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَهْوَى يُغْرِي لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ»<sup>۱۱۳</sup>

استدلال کرده اند و گفته اند اگرکسی در اثنای شهر رمضان مسلمان شود، قضای روزهای قبل لازم نیست.<sup>۱۱۴</sup> فقهاء به مواردی از آیات اعتقادی برای احکام خاص فقهی استناد کرده اند که استقصای این موارد کار جدآگانه ای می طلبد و به اجمال از همین موارد به دست می آید که مسئله استناد به این نوع آیات، امری طبیعی و رایج بوده است.

### مخالفت با تفسیر کلامی

بحث خالفت با علم کلام به طور عام و تفسیر کلامی به طور خاص از آنجا نشأت گرفته که این دانش در سیر تطور خود با دانشهای دیگری چون فلسفه و علم الادیان و نقل اقوال مذاهب تلاقی پیدا کرده و کسانی که میانه خوشی با فلسفه نداشتند، یا طرح اقوال خالفان را اشاع ه باطل می دانستند، آموزش و

۱۱۰. ر. ک: نمل (27) ذیل آیه 60؛ حج (22) آیه 40 و اسراء (17) آیه 30.

۱۱۱. توبه (9) آیات 65 و 66.

۱۱۲. حلی، تذكرة الفقهاء، ج 6، ص 81.

۱۱۳. انفال (8) آیه 38.

۱۱۴. حلی، همان، ص 169.

بهره گیری از آن را به لحاظ فقهی جایز نمی دانستند . از سوی دیگر به آیاتی همچون : **فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَبْغٌ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَاءَهُ مِنْهُ أَبْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَأَبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ** (آل عمران/7) و روایاتی استناد می کردند که از پیامبر نقل شده و در آن تبع مشتبهات و تعمق در مشکلات و جدل در دین و عقیده را مذمت کرده<sup>۱۱۵</sup>، یا استشهاد می کردند، اگر این علم درست بود ، پیامبر در باره این علم سخن می گفت و اصحابش نیز راهنمایی به این علم می کردند . یا گفته اند : لازمه توجه به علم کلام بی توجهی به سعیات یا استخدام منطق یونانی در غلبه بر خصم است. تا جایی که ابن تیمیه در کتاب «درء تعارض العقل و النقل» ادله صاحبان مذاهب اربعه فقهی اهل سنت را نقل می کند و نشان می دهد که چگونه و با چه انگیزه با علم کلام مخالفت شده است<sup>۱۱۶</sup>. بیشتر این مخالفین را محدثین و سنت گرایان از اهل سنت تشكیل می دهند، و بیشتر به زیان آن نسبت به توده ها اشاره می کنند، بدون آنکه در این باره استثنایی کرده باشند . مانند خطابی در کتاب الغنية و ابن قتيبة در کتاب التأویل فی مختلف الحدیث، و هروی در کتاب ذم الكلام، حتی کسانی به ابعاد اخلاقی این قضیه توجه کرده و آثار تخریب روحی و معنوی آن را که میراندن قلب می شود ، اشاره کرده ، مانند جمعی از صوفیه ، مانند غزالی در بیشتر کتابهای خود و ابن وزیر در کتاب «ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان»<sup>۱۱۷</sup> و سیوطی در کتاب صون المنطق و الكلام عن فنی المنطق و الكلام<sup>۱۱۸</sup>. که نشان می دهد دغدغه آنان از یک سوی پاک دینی و ضرورت خلوص سازی دین و مخالفت با فلسفه، منطق یونانی، و پیشگیری از التقاط علوم دینی و از سوی دیگر گاهاش جدال مذهبی و نزاع های کلامی و فروکاهاش فرقه فرقه شدن و آثار اخلاقی آن بوده است.

ام ادر برابر این نظریه، مدافعان علم کلام، به این شباهات و اشکالات پاسخ داده و نیز بر نصوص دینیه بر جواز اشتغال به این علم استناد کرده و حتی پایه گذارانش برای تأمین نیاز

<sup>۱۱۵</sup>. مانند: ذروا المراء لقلة خيره . دع المراء فإن نفعه قليل و هو يهيج العداوة بين الاخوة . ر.ك: سیوطی، صون المنطق، ص ۷۰؛ ما ضل قوم بعد هدی كانوا عليه الا اتوا الجدل ثم تلا هذه الآية بل هم قوم خصمون «وَقَالُوا أَلَيْهَا خَيْرٌ أُمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِّمُونَ»(زخرف/۵۸) می باشد. سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۷، باب اجتناب البدع و الجدل، شماره ۷.

<sup>۱۱۶</sup>. الشافعی، حسن محمود، المدخل الى دراسة علم الكلام ، ص ۳۵.

<sup>۱۱۷</sup>. ابن الوزیر، ابو عبد الله محمد بن مرتضی الیمانی، مشهور به ابن الوزیر (775-840). ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان، ص ۸۵، بیروت دارالكتب العلمیه.

<sup>۱۱۸</sup>. همان، ص ۳۶.

خود به نگارش كتابهای خاص در اهمیت این علم روی آورده و به شباهات خالفان پاسخ داده، مانند ابوالحسن اشعری رساله معروف خود: استحسان الخوض فی علم الكلام را به همین دلیل نگاشته و دلایل رویکرد خود به این دانش را توضیح داده است.<sup>۱۱۹</sup>

اما روشن است که هیچ یک از ادله خالفان برای منوعیت علم کلام کافی نیست و اگر این علم مانند هر علمی آفاتی داشته باشد که دارد، آدابی برای پیشگیری آن هم وجود دارد (که در آینده در باره آن سخن گفته خواهد شد)، و این سخنان و ادله، دلیل جدی در خالفت به استغال به این علم و گرایش تفسیر کلامی نمی شود. دفاع از دین و پاسخ به شباهات وظیفه همه عالمان دینی توأم‌نند و آگاه است و در قرآن جداول به احسن تأیید شده است: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِذَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلُهُمْ بِالْتَّيْهِ أَحْسَنُ

(خل/125) و استفاده از علوم دیگر برای فهم و تبیین و دفاع به عنوان مقدمه تبلیغ و حفاظت دین، نه تنها اشکالی ندارد که لازم است. مگر تنه در کلام از منطق استفاده می شود، در علم اصول و فقه قی اس و استقراء و دیگر روشهای منطق صوری هم استفاده می شود. چه اشکالی دارد که از روشهای تجربه بشری و فن مناظره در بیان و اثبات عقیده استفاده شود. دلیل این مسئله، نگارش كتابهای همین علمای سلفیه و غیرش در دفاع از عقاید و بهره گیری از منطق و علوم دیگر است.

## 6 مهم‌ترین تفاسیر کلامی

تفسران کلامی را می توان به دو جنس مفسرانی که به ترتیب مصحف پیش رفته و با نگرش و گرایشی که به این حوزه داشته به تفسیر و تأویل آیات کلامی پرداخته اند و مفسرانی که آثاری در حوزه معارف قرآن نگاشته یا در لابلای آثار خود به این آیات توجه کرده یا به صورت تک نگاری موضوعی از مباحث کلامی را بحث کرده اند.

### المقى في أبواب التوحيد و تنزيه القرآن قاضى عبدالجبار

قاضی عبدالجبار معتزلی، عماد الدین ابوالحسن عبدالجبار بن احمد الهمدانی اسد آبادی (۱۵۴هـ) وی که از

متکلمان بزرگ معتزلی است، در اسدآباد به دنیا آمد، مدتی در عراق سکونت داشت و سپس به ری رفته و توسط «صاحب بن عباد» وزیر آل بویه به مقام «قاضی القضاطی» رسید و تا هنگام وفات در ری اقامت داشت.

وی در ابتداء شعری مذهب و شافعی بود، اما پس از مدتی به جرگه معتزله پیوست و از بزرگان این فرقه

<sup>۱۱۹</sup>. الشافعى، حسن محمود، المدخل الى دراسة علم الكلام، ص37.

گردید<sup>۱۲۰</sup>. صاحب بن عباد او را «اعلم اهل الارض» می دانست<sup>۱۲۱</sup>. قاضی عبدالجبار کتب متعددی در زمینه های مختلف علمی نوشته است. یکی از مهمترین کتب کلامی او «المغنى فی ابواب التوحید و العدل» است که جلد ۱۶ آن مخصوص به مباحث مربوط به قرآن کریم از جمله اعجاز قرآن و آرای کلامی و گرایش تفسیری خود را بروز داده است. وی تحت تأثیر استادش ابوهاشم جبائی<sup>۱۲۲</sup> (۳۲۱هـ) اعجاز بیانی قرآن را در سلاست و روانی الفاظ و نیکویی معنا : «القرآن فی اعلى مرتبة من الفصاحه الجامعه لشرف اللفظ و حسن المعنى»<sup>۱۲۳</sup> می داند، اما در سخن استاد ، نقص می بیند و معتقد است که فصاحت کلمه به تنهایی نمایان نمی شود مگر اینکه با نظم و ترتیبی معین با کلمات دیگر ترکیب شود و «کلام» را بوجود آورد . وی مزیت و فصاحت گفتار را در ترکیب یا چینش (نظم و تأليف) الفاظ به شکل خاص، می داند. قاضی در بغداد با شیخ مفید مباحثات بسیار در موضوع امامت و برخی تفسیر آیات داشته که در تفسیر القرآن المجید المستخرج من ترانه، این مباحثات با قاضی و باقلانی اشعری، انعکاس داشته است. در حوزه اعجاز قرآن یکی از مباحث مهم کلامی وی در آغاز همان دیدگاهی را دارد که مشهور داشته اند، اما با نگارش کتاب الذخیره سید مرتضی و طرح نظریه صرفه به دیدگاهی متوسط میان آن آرا و نظریه سید مرتضی می پردازد. اصولاً معتزله ، تمایز شدیدی میان کلام الهی و کلام بشری قایل نبودند و تأکید می کردند که «زبان» محسولی بشری است و کلام الهی مطابق با شیوه ها و قراردادهای همین زبان نازل شده است؛ بر این اساس است که معتزله در تبیین وجه اعجاز قرآن ، به دنبال یافتن قوانین کلی بودند که عقل بشری آن را درک کند<sup>۱۲۴</sup>.

قاضی عبدالجبار همچنین در کتاب «تنزیه القرآن عن المطاعن» که یکی دیگر از کتابهای قرآنی با وصف شبهه شناسی و گرایش تفسیر کلامی است، در آن به دفاع از قرآن در برابر طعن ملحدین به ساختار و محتوای

<sup>۱۲۰</sup>- حاکم الجسمی ، شرح عيون المسائل ، ج ۱ ، ورقه ۱۲۹؛ ابن اثیر ، الكامل ، ۳۱۵/۷؛ سیر اعلام النبلاء ، ۱۱/۵۴ بطبقات الشافعیه ، ۲۲۰/۳؛ شدررات الذهب ، ۲۰۳/۳؛ طبقات المعتزله ، ص ۱۱۲ به نقل از عدنان محمد زرزور ، مقدمه «متشابه القرآن» قاضی عبدالجبار معتزلی ، قاهره : دارالتراث ، ۱۳۸۶هـ ۱۹۶۶م ، صص ۱۳-۷

<sup>۱۲۱</sup>- صاحب بن عباد ، رسائل الصاحب ، صص ۱۳۹ و ۱۸۳ به نقل از مقدمه متشابه القرآن ، ص ۱۰

<sup>۱۲۲</sup>- ابوهاشم عبدالسلام بن ابی علی محمد الجبایی ، خودش و پدرش ، از بزرگان معتزله بودند و تأثیرات زیادی بر متأخرین معتزله گذاشتند.

<sup>۱۲۳</sup>- عبدالجبار معتزلی ، عبدالجبار بن احمد ، المغنى فی ابواب التوحید و العدل ، به تصحیح امین الخولي ، دارالکتب ، ۱۹۶۰م / ۱۳۸۰هـ ، ج ۱۶ ، ص

قرآن، می پردازد، گاهی به شباهت آیات صفات الهی در قرآن می پردازد و گاهی از انتساب افعال انسان به خداوند در قرآن به تأویل آنها روی می آورد و در جهت حفظ و اراده انسان سخن می گوید و انسان را خالق افعال خود می داند. این شیوه را گاه با ذکر نکات ادبی بیان می کند، مثلاً از تقدیم و تأخیرهایی که در برخی آیات مطرح شده پاسخ می گوید و سعی در توجیه و تبیین آنها دارد . مثلاً در مورد آیه ۳۷ / آنبا : «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ» که ابو عبیده و ابن قتیبه قائل به تقدیم و تأخیر در آن بودند می گوید : «این یک شیوه‌ی بیان برای انکار و تبکیت است، نظری آنکه به کسی که بسیار عصبانی است بگوییم گویا تو از غضب آفریده شده‌ای<sup>۱۲۵</sup>». چنانچه از گرایش تأویل گرایی و مجاز گرایی معتزله انتظار می رود وی این آیه را به صورت حقیقت نمی بیند و با مجازگرایی آن را توجیه می کند. و یا در مورد آیه ۵۵ / توبه : «فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أُولَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَ تَرْهِقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ» (مالها و فرزندانشان تو را به شگفت نیارد. همانا خدای می خواهد تا بدانها آنان را در زندگانی این جهان عذاب کند و در حالی که کافرند جانشان برآید) .

عذاب بودن اموال و فرزندان در دنیا را با توجه به آیه : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأُولَادِكُمْ عَذْوَانِ لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ» (۱۴/تغابن) چنین توجیه می کند که آنها وسیله و سبب امتحان هستند که در صورت شکست انسان در این امتحان و خروج از مسیر بندگی خدا سبب عذاب و عقوبت خواهند شد. البته پس از ذکر این مطلب، احتمال می دهد که چون «عذاب» اکثرًا در مورد آخرت استعمال می شود، شاید در این آیه «تقدیم و تأخیر» رخ داده باشد<sup>۱۲۶</sup>.

### امالی و تنزیه الانبیاء سید مرتضی

علی بن الحسین الموسوی مشهور به شریف مرتضی به سال ۳۵۵ هـ-ق. در محله باب المحول در بخش غربی شهر بغداد موسوم به کرخ به دنیا آمد. اعقاب او از دو سو (از سوی پدر به امام موسی کاظم (ع) و از سوی مادر به امام زین العابدین (ع)) به اهل بیت می‌رسید. پدرش شریف ابو احمد الحسین فرزند موسی بن محمد بن ابراهیم بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن موسی الکاظم و ملقب

<sup>۱۲۵</sup>- عبدالجبارین احمد معتزلی، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، بیروت : دارالنهضه الحدیثه، بی تا ، ص ۲۶۲

<sup>۱۲۶</sup>- همان ، صص ۱۶۶ و ۱۶۷

به طاهر الأوحد بود. بهاء الدله بويه اي او را از آن رو که صاحب فضائل فراوانی بود، ذو المناقب لقب داده بود. چه وي از نظر نسب و تبار سید هاشمی، از نظر دانش دین عالمی بزرگ و از نظر مقام اجتماعی رهبر علویان بود و نقابت و ریاست طالبیان به او می رسید. مادرش فاطمه فرزند ابو محمد الحسن یا الحسین ملقب به الناصر الصغیر نقیب علویان بغداد بود.

ناصر صغیر فرزند احمد بن الحسن الناصر الكبير الأطروش حاکم طبرستان بود که نسبش به حضرت علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب(ع) امام چهارم شیعیان می رسید. رساله هایی چون المسائل النيلیات که مشتمل بر پاسخ به پرسش‌های فلسفی است، رسایل و پاسخ به مسائل فلسفی برجای مانده از اونظیر؛ مناقشة رأى الجبرة و المشبهة، مسئلة حدوث الجسم و الجوهر و العرض، فی الجواهر المدركة، الكلام فی الاعراض، مسئلة فی نفی الرؤبة و بسیاری رسایل دیگر که برخی از آنها امروز موجود است، بیانگر چیرگی وی در فلسفه و کلام است. با این همه آثار فلسفی برجای مانده از سید مرتضی بیانگر این حقیقت است که فلسفه او - برخلاف کتابهای دیگر عصر کاملًا تحت الشعاع کلام است و گرایش شدید کلامی او موجب می شده که در حد ضرورت هایی که مباحثت کلامی آن دوره اقتضا می کرده، به توشہ اندوزی از دانش فلسفه اکتفا کند، از این رو می توان گفت که مقام سید مرتضی در دانش فلسفه همچون مقام وی در دیگر دانش ها تحت تأثیر شرایط تازیخی و فرهنگی عصر خود بوده و امری مستقل از زمان خود نبوده است. از سوی دیگر تأکید شود که کلام شیعی و بطور کلی کلام اسلامی در این دوران هویتی مستقل از فلسفه داشت و هنوز با فلسفه درنیامیخته بود. از این رو در آثار کلامی این دوران در مقایسه با آثار کلامی دوره های بعد نظیر آثار امام الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۷۸) و امام فخر رازی کمتر می توان از مباحثت و یا استدلال های فلسفی اثری دید. با مرور آثار کلامی سید مرتضی می توان دریافت که در این دوره تنها برخی از مباحثت کلامی به ویژه نقد عقاید کلامی مشبهه و مجسمه و عقاید شبیه آن به مباحثت فلسفی آمیخته بوده است. اگرچه سید مرتضی از خود اثر تفسیری مستقل و جامعی بر جای نگذاشته است، اما مباحثت تفسیری موجود در آثار مختلف او به ویژه امالی و تنزیه الأنبياء به روشنی از او چهره مفسری صاحب سبک و نظریه پرداز در حوزه عقاید و گرایش کلامی را به نمایش می گذارد. سید در تفسیر دست به نوآوری و تجدید زده و پایه های حرکت تفسیر اجتهادی افرادی مانند شیخ طوسی شده است. او در استوار ساختن روش تفسیر عقلی گامهایی به مراتب بلندتر از استاد خود شیخ مفید (م 413) برداشت و با وضع

قواعدی روشن این روش تفسیری را ضابطه مند کرد، ب ۵ طوری که او را اولین مفسر شیعی با روش عقلی و کتاب امالی او را کهن‌ترین تفسیر عقلی نامیده‌اند.

بنابراین امالی و تنزیه الانبیاء سید مرتضی، هرچند عنوان مستقل تفسیری ندارد، اما چون مالامال از مباحث قرآنی با صبغه ادبی و کلامی می‌باشد، به لحاظ توصیف این دو کتاب، مشتمل بر معارف مختلف و سرشار از دقائق علمی و نکات ظریف بوده و فشرده عقاید و مذاهب مختلف و شرح حقایق تاریخ، اخبار و معانی متون، شعر، زبان و لغات مشکل است. به همین دلیل در تفسیر الهام بخش عالمان پس از خود بود ۵ و بزرگانی نظیر شیخ طوسی، طبرسی، ابوالفتوح رازی و فخر رازی از تفسیر او بهره برده‌اند. این بهره‌مندی چنان است که در تفسیر ایشان و در شرح برخی آیات می‌توان نظر تفسیری سید مرتضی را با الفاظ و تعبیرات موجود در کتاب امالی و یا تنزیه الانبیاء مشاهده کرد.<sup>۱۲۷</sup>

### الکشاف زمخشری

ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر خوارزمی، امام حنفی معتزلی، ملقب به جار الله ، متولد رجب سال ۴۶۷ق در قریه‌ای از خوارزم. او در بغداد رشد یافت و از بزرگان آن شهر تلمذ نمود، و سفرهای بسیاری به خراسان داشت. به جهت کسب علم به اقصی نقاط سرزمین اسلامی سفر کرد . زمخشری از عالمان بسیاری کسب علم کرد، به جایی نمی‌رفت مگر آنکه اهل آنجا برای کسب علم نزد او گرد می‌آمدند؛ در تفسیر و حدیث، نحو و لغت و ادب صاحب علم بود و تصانیف زیادی در بسیاری از علوم نگاشت. از مهم‌ترین تصانیف زمخشری کتاب تفسیر او به نام «الکشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقاویل فی وجوه التأویل» معروف به «تفسیر الكشاف» می‌باشد که منبع تفسیری بسیاری از مفسران و علمای پس از خود گردید . زمخشری به مکه رفت و در خانه خدا عزلت گزیده بود، به همین دلیل به جار الله ملقب شد. در دومین جوارش، تفسیر «الکشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقاویل فی وجوه التأویل» را نگاشت که تفسیری

<sup>۱۲۷</sup> . برای نمونه امالی، ۱: ۱۰۶ مقایسه شود با جمع البیان، ۵: ۳۲۴ و با ابوالفتوح، ۱۱: ۲۸-۳۰ و تنزیه الانبیاء: ۴۱-۴۴ مقایسه شود با جمع البیان ، ۵: ۳۲۴ همچنین امالی، ۲۲-۲۴: ۱ و امالی ۱: ۱۰۵ و امالی ۱: ۴۰۳-۴۰۴ روح الجنان، ۷: ۷ با روح الجنان، ۲: ۸۷ و امالی ۱: ۳۳۳ و امالی ۱: ۱۰۳ با روح الجنان ۱۱: ۲۸ و نیز تنزیه الانبیاء: ۴۵-۶۳ مقایسه شود با بحث عصمة الانبیاء در جلد هشتم تفسیر فخر رازی: ۴۳-۸۴ .

لغوی، نحوی، بلاغی و کلامی (معتلی) محسوب می شود.<sup>۱۲۸</sup> وفات او را در شب عرفه سال ۵۳۸ ه.ق در نزدیکی خوارزم، بعد از بازگشتش از مکه، ثبت کرده اند. زمخشری از نظر عقیده معتزلی بود و در فقه حنفی. او به اعتزال خویش متظاهر بوده، و در آثار خود این عقاید را به صراحة می نگاشت، چنانکه در ابتدای تفسیر «الکشاف» در تعریض به عدم قدم ت قرآن که یکی از مباحث جنجال برانگیز آنان با اشعاره، نوشته است: «الحمد لله الذي خلق القرآن»؛ و از حدوث و قدم قرآن بسیار سخن گفته و سبب گردیده تا اهل سنت با او به شکل جدل آمیزی به مخالفت برآیند و بحث های زیادی در این باره صورت پذیرد. از ویژگی های دیگر او بهره گیری از لغات قرآنی برای تثبیت مذهب اعتزالی خویش است.

«الکشاف» از نظر علمی، تفسیری ارزشمند در حوزه گرایش کلامی محسوب می شود، و صرف نظر از دیدگاه های کلام اعتزالی آن- باید گفت که این تفسیر، از نظر بیان وجوده اعجاز و زیبایی نظم و بلاغت قرآن، تا پیش از زمان مؤلف آن بی نظیر بوده است و کسی تا آن زمان چون زمخشری توان کشف و بیان زیبایی قرآن و سحر بلاغت آن را نداشته و از این تفسیر تأثر فراوانی در میان مفسران گوناگون انجام پذیرفته است. طبرسی پس از نوشتتن «مجمع البیان» بر تفسیر کشاف زمخشری وقوف پیدا می کند، نکات ادبی- بلاغی کشاف او را به اعجاب وا می دارد به گونه ای که نکات و لطایف ادبی آن را بر می گزیند، و آنها را در مجموعه ای کوچک به نام «الكاف الشاف عن الکشاف» گرد می آورد.

زمخشری، در تفسیر خود به صورت عملی و مصداقی چنان به مسئله اعجاز بلاغی و نظم ساختار قرآنی پرداخته است که تا آن زمان سابقه نداشته است<sup>۱۲۹</sup> زیرا زمخشری فردی توانمند در لغت عرب و اشعار آن و محیط بر علم بلاغت و بیان و اعراب و ادب بوده است. وجود این ویژگی ها در این تفسیر سبب گشته که «الکشاف» ساختاری زیبا یافته و در دید علما ارزشمند شود و نزد آنها فضیلت و برتری یابد، هر چند که به لحاظ کلامی با او همراهی نداشته باشند. جالب آنکه زمخشری در مقدمه ای «الکشاف» از دغدغه خود یعنی از احساس نیاز شدید به بیان وجوده اعجاز و بلاغت و معانی و بیان آیات قرآن قبل از بیان هر چیز دیگری در بارهی آن، سخن می گوید. او به بیان بلاغت و وجوده ایجاد قرآن بسیار اهتمام می ورزید. زمخشری، از واژه های قرآنی برای اثبات و یاری مذهب اعتزالی خویش کمک می گرفت. در تفسیر بسیاری از آیات از مبانی و آرای کلامی خود استفاده می نمود. مثلاً در تفسیر آیه ۷۲ سوره احزاب و ۲۱ حشر و ... این امر سبب گشت تا بسیاری از اهل سنت (که مخالف افکار اعتزالی وی بودند) بر او خرده بگیرند. او معانی ظاهری ای که

<sup>۱۲۸</sup>- معجم الادباء، ۱۱۶۲/۲؛ انباه الرواه، ۲۷۲-۲۶۵/۳؛ وفيات الاعيان، ۱۶۸/۵-۱۷۴

<sup>۱۲۹</sup>- ذہبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، قاهره: ۱۹۷۶هـ ۱۳۹۶م، ۴۴۳/۱، ۴۴۴-۴۴۳/۱؛ الاعجاز فی دراسات الساقین، صص ۲۹۸ و ۲۹۹

اهل سنت، بر زیادت می گرفتند و یا آنها را به معانی حقیقی و ظاهری می گرفتند، بر معانی مجاز حمل می کرد و تفسیر و تاویلی مناسب با موضوع با پیش فرضهای کلامی گرفت چنانکه در آیات صفات الهی و افعال، چنین می دانست و سخنان سلفیه و اهل ظاهر را قبول نداشت.

مهم ترین ویژگی کلامی زمخشری توجه و تأکید بر اعجاز قرآن است . زمخشری در مقدمه تفسیرش تأکید می کند که برای درک معجزه پیامبر اکرم (ص) چاره ای جز دانستن دو علم «معانی» و «بیان» نیست<sup>۱۳۰</sup> . وی هرچند در تبیین وجه اعجاز قرآن گاهی بر دو مطلب تأکید می کند : ۱- نظم ۲- اخبار از غیب<sup>۱۳۱</sup>؛ اما تأکید او بر مسأله «نظم» بسیار بیشتر است. گاهی تنها وجه اعجاز را مسأله «نظم» عنوان می کند : «هو على صفتة في البيان الغريب و علو الطبقه في حسن النظم ..... لأن القرآن جدير بسلامة الترتيب والوقوع على اصح الاساليب»<sup>۱۳۲</sup> و حتی در ذیل آیه ۳۹ سوره طه «نظم» را ریشه اعجاز قرآن و معیار تحدی معرفی می کند : «النظم الذي هوأم اعجاز القرآن و القانون الذي وقع عليه التحدى».<sup>۱۳۳</sup>

همچنین زمخشری در تفسیر آیاتی که با مذهب و اعتقاد او تصادم داشتند، از قاعده‌ی حمل آیات مشابه بر آیات محکم، بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران استفاده می پد. از نظرات و عقاید معتزلی نظیر، تزییه‌ی بودن اوصاف ذاتی و فعلی خداوند، نفی جبر، حدوث قرآن، خلق افعال انسان و آزادی اراده و همچنین حسن و قبح عقلی که در تفسیر خویش به مناسبت‌های مختلف دفاع کرده است. در مباحث امامت نیز در برخی آیات با شیعه اصطکاک دارد و سعی می کند راه فراری برای تفسیر این دسته از آیات بجوید، به عنوان نمونه در آیه تبلیغ «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَمَا بَلَغَتِ رِسَالَتُهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ». (مائده/ دیدگاه معتزله را بیان می کند و حرفی از ادعای امامیه به میان نمی آورد. او در تفسیر آیه تبلیغ چنین می نویسد:

«بَلَغَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»: یعنی ابلاغ کن آنچه نازل کردیم به سوی تو، یعنی تمام آنچه که به سوی تو نازل کردیم را ابلاغ نما. یعنی ما چیزی به تو نازل کرده ایم که در ابلاغ آن مراقب نبوده ای و نرس از اینکه بخواهد به تو گزندی برسد. «وَإِنْ لَمْ تَعْلَمْ»: و اگر جمیع آنچه را که نازل کرده ایم به همان شکلی که تو را امر نموده ایم، ابلاغ نکنی، «فَمَا بَلَغَتِ رِسَالَتُهُ»: پس آنگونه که تو را در اداء رسالت تکلیف کردیم، ابلاغ رسالت ننموده ای؛ پس هیچ از ابلاغ رسالت باقی نگذار، چرا که آیات در هنگام ابلاغ، بر یکدیگر برتری ندارند و

<sup>۱۳۰</sup>- زمخشری، محمود بن عمر، *الكتشاف عن حقيقة التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل*، بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷هـ / ۱۴۳۱م.

<sup>۱۳۱</sup>- همان، ۳۳۱/۲ ذیل آیه ۳۹ یونس؛ ۳۶۴/۲ ذیل آیه ۱۴ هود

<sup>۱۳۲</sup>- همان، ج ۱، ص ۱۲۹ و نیز رک: ج ۳، ص ۳۹۲ ذیل آیه ۸۹ نمل؛ ج ۳، ص ۳۹۹ ذیل آیه ۹ قصص

<sup>۱۳۳</sup>- همان، ج ۳، ص ۶۴

چنانچه تو در بیان بعضی از آنها کوتاهی کنی، گویی در اداء تمام آنها غفلت نموده ای . مانند اینکه: کسی که به بعضی از آیات قرآن ایمان نیاورد مثل این است که به تمام آیات ایمان نیاورده است . چرا که آنها در حکم، یکسان هستند.

زمخسری لحن آیه را، به دلیل اینکه پیامبر (ص) در ابلاغ آیات مراقبت نکرده، همراه با تندی و تهدید می داند. در ادامه زمخسری حدیثی از پیامبر (ص) روایت کرده که ایشان در آن به ابن عباس فرمودند: «اگر آیه ای از آیات الهی را کتمان می کردم، رسالتم به انجام نمی رسید ». و نیز از پیامبر (ص) روایت کرده است که: حضرت فرمودنده: « خداوند مرا به رسالتش مبعوث کرد، پس اندکی برایم سخت شد، سپس خدایم بر من وحی نمود که: اگر رسالتش را ابلاغ نکنم، مرا عذاب می کند و لذا عصمت را برایم ضمانت نمود و مرا قدرت داد ». فَمَا بَلَّغَ رَسُولَهُ<sup>۱۳۴</sup>: زمخسری در معنای این قسمت دو وجه بیان کرده است:

اول آنکه: اگر رسول خدا (ص) در ابلاغ رسالت خداوند امثال امر الهی ننماید، و تمامی آیات الهی را کتمان کند، مانند این است که گویی اصلاً رسولی مبعوث نشده، در این صورت این امر، امر شنیعی خواهد بود. از این رو، گفته شده که: چنانچه اگر پیامبر (ص) حتی امر کوچکی را ابلاغ نکند، - یعنی حتی یک کلمه تنها- مثل این است که تمام مطلب را کتمان کرده است.

دوم آنکه: اگر رسول خدا (ص) در ابلاغ رسالت خداوندی امثال امر الهی ننماید، مستوجب عقاب که نتیجه کتمان وحی است، خواهد شد . «اللهُ يَعِصِمُك»: خداوند به حفاظت از پیامبر (ص) وعده نموده است و معنی آن چنین است که: خداوند در امان بودن از دشمنان را، برایت ضمانت می نماید.

زمخسری ادامه می دهد که: مراد از وعده محافظت، محافظت از قتل است! و نیز می گوید: عده ای می گویند این آیه بعد از روز احد نازل شده است. همچنین مراد از «الناس» را همان کفاری می داند که در ادامه آیه آمده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ». و معنای آنرا اینگونه ارائه می دهد که : برای کافران ممکن نیست که او- یعنی پیامبر (ص)- را بکشند و به قتل رسانند . یعنی خداوند امكان آنکه کافران آنحضرت را به قتل برسانند، برایشان فراهم نمی کند.

همچنین از انس بن مالک روایت می کند که : پیامبر (ص) محافظت می شد تا آنکه این آیه نازل شد، پس سرشان را از سایه بان خویش بیرون آورده و فرمودند: بروید ایها الناس (ای مردم) که خداوند مرا از شر مردمان محافظت می نماید.<sup>۱۳۴</sup>

---

<sup>۱۳۴</sup>. زمخسری، جار الله ابی القاسم م حمود بن عمر، تفسیر الكشاف عن حقایق غوامض التنزيل و عيون الاقاویل فی وجوه التأویل، ریاض، مکتبه العبیکان، ۱۴۱۸ ه.ق، ج ۲، ص ۲۶۹ - ۲۷۱.

## مفاتیح الغیب فخر رازی معروف به تفسیر «الکبیر»

ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسین بن علی التمیمی طبرستانی رازی، ملقب به فخر رازی؛ معروف به خطیب شافعی، متولد سال ۵۴۴ هـ و متوفای سال ۶۰۶ هـ (قرن ۶ و ۷ هـ). وی از مهم‌ترین مفسران عالم اسلامی و یکی از سرشناس‌ترین تفاسیر کلامی است که مفسر در علوم بسیاری تبحر داشته و متكلّم زمان خویش محسوب می‌شده است. او در تفسیر و کلام و علوم عقلی و لغت دارای توانمندی بوده است. قدرت فراوان او در وعظ و سخنوری به گونه‌ای بوده که گفته می‌شود به زبان عربی و فارسی به وعظ و سخنوری می‌پرداخته است. فخر رازی دارای تصانیف متعددی در علوم مختلف بوده که در بلاد گوناگون منتشر گشته و مطالعه می‌شده است. از میان تصانیف او تفسیر کبیرش شهرت بسیار دارد، و کمتر تفسیری پس از نگاشته شده که از اثر او متأثر نشده باشد، یا بهره نبرده باشد. از آرای خاص تفسیری رازی، اعتقاد به نبودن واژه‌های دخیل و غیر عربی در قرآن است.

فخر رازی از لحاظ کلامی اشعری مسلک و دفاع از مذهب کلامی ابوالحسن اشعری و رد آرای مخالفان وی بویژه معتزله بوده است. همچنین او در فقه پیرو امام شافعی بوده است. در تفسیر رویکردی عقلانی دارد، و سعی می‌کند با تقسیم موضوعات و ماحتمالات آیه نظریات دیگران را نقد و بررسی کند. از تفاسیر معتزلی نقل قول‌های فراوانی آورده، به طوریکه حتی عده‌ای معتقدند که این تفسیر بیش از آنکه تفسیر قرآن باشد، دائمًا المعارفی از علم کلام است<sup>۱۳۵</sup>، بسیاری از اوقات از خواندن تفاسیر عقلی، از جمله تفاسیری مانند همشهری خود ابوالفتوح رازی شیعی، متأثر گشته و بر خلاف عقاید آنان سخن گفته است.

با آنکه تأیفات فخر رازی به خصوص تفسیر کبیر او صبغه کلامی دارد، اما از اشارات ادبی و یا صوفیانه خالی نیست به طوریکه او در تفسیر برخی آیات به ذکر طریق و شیوه عارفان در تفسیر آیات پرداخته است. قرآن پژوهان ضمن اشاره به اینکه فخر رازی در تفسیر خود عبارت‌هایی درباره تصوف آورده، از وی به عنوان فردی مبرز در تصوف یاد کرده‌اند<sup>۱۳۶</sup>.

فخر رازی در علوم مختلف تأیفات و تصانیف متعددی داشته است؛ از جمله: در علم کلام، کتاب «البيان» و البرهان فی الرد علی اهل الزیغ و الطغيان<sup>۱۳۷</sup>؛ در تفسیر، کتاب «التفسیر الكبير»؛ در اصول فقه، کتاب «المحصول»؛

<sup>۱۳۵</sup>. تا جایی که حاجی خلیفه از قول ابوحیان اندلسی نقل می‌کند: «جمع الامام الرازی فی تفسیره اشیاء کثیره طولیه لا حاجه بها فی علم التفسیر و لذلک قال بعض العلماء : فيه كل شيء إللتفسير». البحر المحیط، ج ۱، ص ۵، کشف الظنون، ۲۳۰/۱، ۲۳۱، ذہبی، محمد حسین، التفسیر والمفسرون، ۲۹۶/۱

<sup>۱۳۶</sup>. عبدالحمید، محسن، الرازی مفسر، ص

در حکمت، کتاب «الملخص»؛ و نیز شروح او شامل شرح اشارات ابن سینا؛ شرح عيون الحکمه و شرح کوتاهی درباره کتاب فقه غزالی و ...

درباره تاریخ آغاز و پایان نگارش این تفسیر، تنها بر اساس اطلاعات پراکنده ای که در آخر برخی سوره ها آمده، می توان سخن گفت. نخستین تاریخ ذکر شده اول ربیع الاول ۵۹۵ ه.ق. است در پایان سوره‌ی آل عمران است. نتیجه آنکه فخر رازی تفسیر خود را پیش از این تاریخ آغاز کرده و آخرين تاریخ نیز در پایان سوره احقاف ذکر شده که چهارشنبه ۲۰ ذیحجه ۶۰۳ ه.ق. است.

فخر رازی در نگارش تفسیر خود از آثار گوناگونی بهره برد و لی اغلب، نام آنها را ذکر ننموده است. او در کتاب تفسیر خویش به اختلافات کلامی محله ها و مذاهب گوناگون اشاره نموده است. از نظر روش، در شمار تفاسیر عقلی و کلامی آورده اند. ذهبي نیز آنرا از نوع تفسیر به رأی جایز برشمرده است. هر چند تفسیر فخر رازی پر از مباحث کلامی و عقلی است، ظاهراً خود او لزوماً به دنبال نگارش تفسیری کلامی یا فلسفی یا تفسیر به رأی، چه ممدوح چه مذموم، نبوده است، زیرا در مقدمه‌ی تفسیر خود به این نکته اشاره نکرده و در وصیت‌نامه اش می نویسد: «هیچ یک از این روش‌های فلسفی و کلامی در کنار روش قرآن ارج و ارزشی ندارند».

با توجه به اینکه محور غالب مباحث کلامی، آیات قرآن کریم بوده است، می توان مجموعه نسبتاً کاملی را از آرای کلامی اشاعره، معترله، کرامیه ، شیعه و برخی فرق دیگر ملاحظه کرد و به یک دوره ی کامل از مباحث کلامی دست یافت. به همین دلیل، این ویژگی ها تفسیر «الکبیر» را دائره المعارف گونه نموده است.

همچنین فخر رازی به نقل روایات اسباب نزول و ذکر قرائتهای مختلف اهتمام فراوان داشته است. قابل ذکر است با آنکه او اشاراتی به احادیث پیامبر اکرم (ص) و امامان شیعه (ع) و روایاتی از صحابه و تابعین نموده، در تفسیر خود اعتماد اندکی به نقل احادیث داشته؛ لذا در تفسیر «الکبیر» استفاده از روایاتی که از فضل قرآن و یا اسرائیلیات شمرده می شوند، بسیار اندک است.

فخر رازی در ابتدای تفسیر «الکبیر»، انگیزه‌ی خویش را از نگارش اینگونه تفسیر، (یعنی تفصیل و تنوع مطالب آن) چنین بیان می کند: زمانی گفته بودم که می توان از فواید سوره‌ی حمد، ده هزار مسأله استنباط کرد ولی برخی از حسودان و جاهلان آنرا انکار کردند . لذا برای اثبات سخن خود تفسیر تفصیلی سوره حمد را در تفسیر «الکبیر» خویش نوشت. البته وی در قسمت های دیگری از تفسیر، انگیزه اش را در تنوع و تفصیل مطالب، تقویت دین و القای یقین و برطرف کردن شک و شباهه ها و از بین بردن ناآگاهی ها ذکر کرده است . تفسیر «الکبیر» مجموعاً ۳۲ جزء است ولی تعداد مجلدات آن درچاپ های گوناگون، متفاوت می باشد. فخر

رازی تفسیر هر سوره را با ذکر نام آن، محل نزول، تعداد آیات و اقوال مربوط به آن آغاز کرده، سپس با ذکر یک یا چند آیه از آن سوره، توضیح کوتاهی درباره مناسبت آنها با آیات قبلی داده است.

فخر رازی در ارتباط با عقاید کلامی شیعه نقش فعالی دارد و افرون بر بیان دیدگاههای خویش به نقد دیگاه های مخالف می پردازد، چنانکه در آیه اکمال در التفسیر الكبير «آلیومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ أَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا»؛ به نقد دیدگاه های امامیه حتی عدم مشروعیت قیاس به این دلیل که خداوند همه احکام را بیان کرده و دیگر نیازی به استفاده از قیاس نیست، می پردازد.<sup>۱۳۷</sup>

به عنوان نمونه جهت آشنایی به سبک و گرایش کلامی فخر رازی آورده می شود تا روشن شود که چگونه در ذیل آیه اکمال، نظر امامیه مبنی بر جانشینی حضرت علی (ع) را نقل و رد می کند. او در ابتدای تفسیر آیه اکمال چنین می گوید: «آلیومَ يَئِسَ الدَّيْنَ كَفِرُوا مِنْ دِيْنِكُمْ»: در این جمله چند نکته وجود دارد: اولاً: مراد از روز، روز مشخصی نیست. مراد از روز، روز نزول این آیه است که در روز جمعه ای که با روز عرفه همزمان بوده در حجه الوداع سال دهم هجرت بر پیامبر (ص) نازل شده، زمانیکه آن حضرت در عرفات سوار بر ناقه‌ی عضباء بودند.

ثانیاً: «آلیومَ يَئِسَ الدَّيْنَ كَفِرُوا مِنْ دِيْنِكُمْ» کفار مأیوس شدند از این که خبائث یاد شده در آیه را حلال بر شمارید. کسانی که کافر شدند مأیوس شدند از اینکه بتوانند بر شما غلبه یابند . در این قسمت از آیه: «الیومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ أَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا». نیز نکاتی وجود دارد: اولاً: ممکن است این سؤال پیش آید که آیا دین خداوند ناقص بوده و پس از آمدن این آیه کامل شده است؟ در پاسخ علما چنین گفته اند:

الف. مراد از این سخن از بین بردن ترس مسلمانان و بیان برتری آنها بر دشمنانشان است.

ب. مراد از این سخن کامل نمودن تکالیف شما از حلال و حرام است.

ثانیاً: آیه دلالت دارد که قیاس باطل است، چرا که خداوند درباره تمام احکام در تمام موقعیت ها آیات و نصوص مختلفی نازل کرده است و اگر حکمی بدون مبین باقی می ماند، دین، کامل محسوب نمی شد. حال که در مورد تمام وقایع و احکام نص نازل شده و دین کامل است، بطلان این قیاس ثابت و مشخص است.

ثالثاً: این آیه بطلان نظر امامیه (رافضیه) را مشخص می کند، زیرا با توجه به سیاق آیه چنین آمده است: «همانا کسانیکه کافر شدند از تغییر در دین شما مأیوس گردیدند، پس از آنها نترسید و از من بترسید ». حال اگر ادعای امامیه مبنی بر امامت علی بن ابی طالب (ع) صحیح و این مسأله نصی از جانب خدا و رسول

. ۱۳۷. مائدہ ۳/.

گرامی او (ص) می بود، مستلزم آن می شد که تا احدي از صحابه، قدرت و اندیشه‌ی انکار و تغییر و اخفاى این نص را - همانگونه که خداوند فرموده- نداشته و از ایجاد تغییر در این مسأله مأیوس باشد، بلکه این امر را هر چه بیشتر آشکار نماید. حال که می بینیم خبر و اثری از این مسأله نیست؛ پس این ادعای امامیه کذب است و علی بن ابی طالب (ع) منصوب به امامت از طریق نص نیست.

رابعاً: پس از نزول این آیه پیامبر (ص) تنها ۸۱ یا ۸۲ روز حیات داشتند. و بعد از این آیه چیزی به شریعت اضافه نگشت و نسخ و تبدیلی در آن صورت نگرفت . و این آیه اشاره به نزدیکی وفات پیامبر (ص) دارد و لذا از معجزات به شمار می آید . و خداوند فرمود: «آتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»: معنای «آتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» اكمال امر دین و شریعت است.

حال اگر سؤال شود که چرا اتمام را به معنای پیروزی و غلبه بر دشمنان تلقی نمی کنید؟ می گوییم: خداوند در عبارات قبل فرمود: «الَّيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ»، پس اگر اینجا هم به همان معنا باشد، تکرار صورت می گیرد. قول خداوند در «وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيَنًا»: به معنای این است که همانا دین مورد رضای خداوند اسلام است و بر قول خداوند در «وَمَنْ يَتَنَعَّثْ غَيْرُ الْإِسْلَامَ دِيَنًا فَأَنَّ يُقْبَلَ مِنْهُ» تأکید دارد.<sup>۱۳۸</sup>

#### 8- چالشهای تفسیر کلامی

منظور مشکلات تفسیر کلامی و نقد و انتقادهایی است که به این روش انجام گرفته است . مهم ترین چالشهای این گرایش به شرح زیر است:

##### 1- آیات صفات

از مباحث مهم و اس اسی گرایش تفسیر کلامی مبحث صفات خداوند است. «صفت»، در اصطلاح علم کلام، هر چه عرض و قائم به دیگری باشد را گویند . مانند سفیدی، که قائم به خود نیست ؛ بلکه قائم به جسم است. صفت در برابر ذات است، و آن چیزی است که قائم بر نفس خود باشد، مانند جسم . در قرآن کریم آیات فراوان آمده که مربوط به بیان صفات الهی است. کیفیت طرح آن ها از سوی قرآن، امری است که از دیرباز ذهن متکلمان و مفسران این کتاب آسمانی را به خود مشغول ساخته است. به ویژه آیاتی که به ظاهر برای خداوند، صفات و خصوصیاتی، همانند صفات خلوقات و مکنات نسبت می دهد که بیانگر داشتن دست، وجه، دیده شدن، آمدن، استهزا کردن، مکر نمودن خداوند است. به دلیل اینکه صفات خداوند به ذات او وابسته است و برای ما که در عالم وهم یا تعقل قرار داریم و نسبت به او

۱۳۸. فخر رازی، ج ۱۱-۱۲، ص ۱۳۷-۱۴۰.

حاط هستیم به هیچ عنوان قابلیت درک حیط را خواهیم داشت . پس شناخت ما از صفات خداوند، یک شناخت نسبی خواهد بود نه شناخت مطلق . یکی دیگر از علل کاربرد اسماء و صفات الهی در قرآن، این است که انسان به واسطه آنها بسوی خداوند توجه نموده و او را عبادت و پرستش نماید . در قرآن کریم می خوانیم : «وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيِّ جُرَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف/180) (بهترین نام ها از آن خداست، بنابراین اورا با این نام ها بخوانید و به آنها که در زمینه نام های او کج رو و کج اندیشاند، اعتنا نکنید، به زودی به کیفر آنچه کرده اند خواهند رسید) .

تفسران کلامی عمدتاً این قبیل آیات را در گروه مشابهات به حساب آورده و تحت عنوان صفات خبری یا آیات تشییه، مورد بحث و بررسی قرار دادند و هر کدام با معیارها و ملاک های خود به سراغ این آیات رفته و به تفسیر آن پرداخته اند . در این میان سه جریان مهم تفسیری (اشاعره، معتزله و امامیه) به دلیل گستره فکری و اندیشه های کلامی و داشتن اصول و پایه های عقیدتی، در طول تاریخ اسلام برجستگی داشته و هر کدام روش خاصی را در تفسیر آیات صفات الهی دنبال کرده اند . هر چند که در موارد متعددی تفسیر مشترکی ارائه نموده اند .

## 2- تناقض القرآن

یکی دیگر از چالش های این گرایش ، آیاتی است که عده ای آنها را به ظاهر با یکدیگر در تعارض دیده اند، یا شیوه بیان آنها شبھه تعارض و تناقض را در میان نصوص قرآنی را فراهم می کند . گروهی که دچار این شبھه شده اند، معمولاً در اثر بی توجهی به سبک و سیاق آیات بوده؛ آیاتی را در استدلال بر اراده الهی دارد، در مقابل آیاتی قرار داده که در استدلال بر تفویض دارد و گفته اند: این ها با هم در تعارض هستند .

### پیشینه بحث :

طرح شبھات تناقضی قرآن پیشینه دراز دارد . از خود قرآن استفاده می شود که در عصر نزول کسانی ب ه این کتاب اشکال می گرفته اند و قرآن به آنان پاسخ داده است . در دوره های بعدی نیز نوشته ها و کتابهایی در نقد قرآن نوشته شده و مسلمانان نگرانی از این بابت نداشته و به آن پاسخ داده اند . به عنوان نمونه احمدبن علی قطری (م 206) در کتاب الرَّد علی الملحدین فی متشابه القرآن؛ ابن قتیبه (م 276) در تأویل

مشکل القرآن (ص 65)؛ ابواسحاق اسپرایینی (م 418)<sup>۱۳۹</sup> قاضی عبد الجبار همدانی (م 415) در تنزیه القرآن عن المطاعن؛ زرکشی (م 794) در نوع 35، البرهان فی علوم القرآن، عبدالجبار شراره در کتاب «دعوى التناقض في القرآن الكريم»؛ معرفت (م 1385) در کتاب شباهات و ردود، وع بدالرحم حسن حبنة المیدانی (م 2004) در کتاب «قواعد التدبر الامثل» در قاعدة 13 (ص 225)، خالد عثمان السبت در کتاب قواعد التفسیر (ص 696) به این موضوع پرداخته است. حتی کسانی برای جمع و تفسیر این دسته از آیات قواعدی بیان کرده است.<sup>۱۴۰</sup> البته در دورهای اخیر این اشکال‌ها در فرایند خیزش و بیداری اسلامی و گراییش به قرآن بویژه در میان مستشرقین بفزاونی گراییده و نوشته‌ها و یادداشت‌هایی در کتاب و اینترنت در نقد و نقض آمده است. این اشکال‌ها بردو قسم هستند، برخی از آنها بازسازی شباهات پیشین است که با ادبیات امروز طرح شده و برخی از آنها متناسب با تحولاتی است که در حوزه اجتماعی مانند حقوق بشر، حقوق زن، آزادی و حوزه زبان شناسی و فلسفه تحلیلی مطرح شده و یا حتی تحت تأثیر عوامل سیاسی، مانند حکومت دینی در ایران و سرخوردگی‌های ناشی از برخی رفتارها پدید آمده است و اگر کسی به دنبال کشف حقیقت باشد، جای نگرانی نیست، منطق حکم می‌کند که به آنها پاسخ داده شود، و این نوشته چنین ایده‌ای را دنبال می‌کند.<sup>۱۴۱</sup>

بنابراین مفسران با گرایش کلامی نسبت به این نوع از آیات بی توجه نبوده و محور این بحث به مواردی از آیات می‌رسد که حتی در عصر صحابه پیامبر نوعی ناهمخوانی در نظر آنان مطرح بوده و در روایاتی از اهل بیت، مانند آنچه از امیر مرمنان در پرسش زندیقی در دشواری در جمع میان معانی نقل شده و حضرت به این شباهات پاسخ داده<sup>۱۴۲</sup> تا جایی که مجلسی بابی با عنوان رد تناقض القرآن اختصاص داده و نمونه دیگری افزون بر باب 29، در مجلدات 10 و 29، بخار الانوار اختصاص داده و یا کتابهایی که برای حل این دشواریها و رفع شباهة تناقض نوشته شده است. مانند آنچه یاد شد از کتابهایی که در این باره

<sup>۱۳۹</sup>. ر.ک: البرهان، ج ۲، ص ۴۸؛ الاتقان، ج ۳، ص ۷۹.

<sup>۱۴۰</sup>. الصباغ، محمد بن لطفی، بحوث فی اصول التفسیر، ص ۲۷۰. بیروت، المکتب الاسلامی، ط ۱۴۰۸، ۱۴۰۸ق.

<sup>۱۴۱</sup>. برای دیدن نمونه این بحث‌ها ر.ک: عبدالجبار محمد حسین شراره، دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم، تاریخها و معاجلتها، در جمیوعه بحث فی القرآن الكريم.<sup>۱۴۲</sup> . بخار الانوار، ج 90، ص 98.

تألیف یافته مثل : نظم القرآن جاحظ (م 255) ۱۴۳ تأویل مشکل القرآن، ابن قتیبه دینوری (م 276)، تنزیه القرآن، عن المطاعن قاضی عبدالجبار همدانی (م 415)، و متشابه القرآن، قاضی عبدالجبار همدانی (م 415)، درة التنزيل و غرة التأویل، منسوب به خطیب اسکافی ، رد معانی الآیات المتشابهات الی معانی الآیات الحکمات، ابن لبّان (م 749) ملاک التأویل القاطع في توجیه المتشابه من التأویل، ابن زبیر الغرناطي (م 708)، الاکلیل في المتشابه والتأویل، ابن تیمیه تقی الدین (م 606) .<sup>۱۴۲</sup> اسرار التنزيل و انوار التأویل، فخر رازی (م 606) . متشابه القرآن، عدنان زر زور، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، عبد الرحمن بدوي . شبهات حول القرآن، غازی عنایه . دعوی التناقض في القرآن، نوشته عبدالجبار شراره .

### 3- اعجاز قرآن

یکی از چالش‌های بزرگ مفسران دفاع از اعجاز قرآن و پاسخ به شباهات کلامی کسانی است که در قرن سوم و چهارم اعجاز بیانی و بلاغی قران را انکار می کردند و مفسرینی به مناسب تفسیر این آیات از خارق العاده بودن این کتاب دفاع کردند. به عنوان نمونه، عبدالجبار معتزلی و آمدی و ابن جنی ، نظم سخن را طیفی از مایه های به هم پیوسته « لفظی - معنایی » دانست و دو عنصر لفظ و معنا را در ارتباط ارگانیک با هم دید<sup>۱۴۴</sup> . جرجانی بارها در کتاب « دلائل الاعجاز فی القرآن » و همدانی در معنی فی ابواب التوحید و زمخشری در کشاف و باقلانی در اعجاز القرآن بر این مطلب تأکید دارند که قرآن کریم دارای نظم خارق العاده است و کسانی که به لفظ تکیه می کنند، توجه به معنا را از نظم نادیده گرفته و به تعبیر جرجانی، نظم چیزی نیست جز عمل بر طبق قوانین و اصول علم نحو و عدم خروج از آن : «توخّى معانى النحو فى مابين الكلم»<sup>۱۴۵</sup> . جرجانی ارتباط دقیقی بین لفظ و معنی قائل است ول فظ را ظرف معنا می داند و معنی (مظروف) بدون ظرف لفظ نمی تواند وجود داشته باشد، وجود صورت ذهنی لفظ، همراه و در ارتباط محکم با معنی آن ، در ذهن ضروری

<sup>۱۴۳</sup> . هر چند کتاب نظم القرآن جاحظ پیدا نشده ، اما دکتر اسعد عبد العظیم محمد از جمیوعه آثار وی و کتابهایی که کلمات او را نقل کرده اند گردآوری کرده است. (قاهره ، مکتبة الزهراء ، ۱۴۱۵هـ / ۱۹۹۵) از اوصاف این کتاب که باقلانی می گوید: لم يزد فيه ما قاله المتكلمون قبله ، (اعجاز القرآن/377).

<sup>۱۴۴</sup>- الاعجاز فی دراسات الساقین ، ص ۲۶۱؛ بکری، شیخ الامین، البلاغه العربية فی ثوابها الجدید (علم المعانی) ، بیروت: دار العلم للملائین ، ۱۹۷۹م، ص ۲۴-۲۶

<sup>۱۴۵</sup>- دلائل الاعجاز فی القرآن ، صص ۱۳۰ ، ۱۳۵ ، ۴۵۳ ، ۴۷۲ ، ۴۵۴ ، ۴۸۱ ، ۵۳۱ ، ۵۴۴ ، اعجاز القرآن ، صص ۱۳۷ و ۱۳۸، الباقلانی و کتابه اعجاز القرآن ، صص ۱۴۹-۱۴۳

می نماید و لذا تقدّمی برای لفظ یا معنی باقی نمی ماند<sup>۱۴۶</sup>. در منظر نظریه نظم عبدالقاهر، ساختار زبان فقط از قالب‌های لفظی عادی که سرد و خاموشند مثل فعل و فاعل و مفعول و مسنده و مسنده‌الیه و رابطه، قید، متمم، صفت تشکیل نیافرخ بلکه در آن متغیرهای دیگری نیز ه مچون «تقدیم و تأخیر»، حذف و تکرار، تعریف و تنکیر، اضمار و اظهار، ایجاز و اطناب، حقیقت و مجاز، کنایه و ابهام، حصر و اطلاق و تأکید و ... وجود دارد که اینها نیز قالب‌های خشک جداگانه از هم نیستند، بلکه ریشه در معانی دارند.

#### 4- معارضات مذهبی

بدون شک یکی از مشکلات تفسیر تأثیر پیش فرضها و بازتاب آن در برداشت‌های مفسر است. اعتقادات و پیش فرضهای مفسر، گاه جنبه مذهبی و خلله‌ای دارد؛ مانند شیعه و سنی، و گاه جنبه خاصی از عقاید دینی دارد، مانند گرایش اشعری، اعتزال، و مانند آن و گاه جنبه نظریه پردازی خاص؛ مثلاً چنانچه م فسیری از پیش نسخ را در قرآن نپذیرفته و یا در باب حکم و متشابهه مقوله تشابه را از محمل و مبهم جدا دانسته و یا در باب اسباب نزول، تئوری خاصی را پذیرفته باشد. و این یکی از مشکلات عام در تفسیر و گرایش کلامی به طور خاص است. البته یکی از برنامه‌های مهم قرآن، شخصیت سازی و آموزش استقلال رأی و عدم وابستگی به افکار دیگران است. لذا قرآن در آیات بسیاری مردم را از تقلید و پیروی کورکورانه از افکار گذشتگان منع می کند و مشرکین را که به هنگام حاجه استدلال می کنند: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةً وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ» (زخرف/22) یعنی: «ما پدرانمان را بر شیوه ای یافته ایم، و با پیروی از آنان رهیافته ایم.» اما واقعیت تفسیر نشان می دهد که این چنین نیست و فضای زندگی و آموزشها، و شرایط تاریخی در نوع گرایش‌های کلامی تأثیر گذار بوده و بخشی از جهتگیریهای کلامی تفسیر را همین پیش فرضها و عقاید از پیش تعیین شده دارد. حجم انبوی از گرایش‌های کلامی را معارضات مذهبی تشکیل می دهد.

#### 9- آداب تفسیر کلامی

یکی از مسائل مهم تفسیر رعایت ادب در فرایند فهم و تفسیر و بیان آن است. بی گمان انجام هر کاری در زندگی مبتنی بر روشنی و با رعایت اسلوب و قواعد خاصی انجام می گیرد تا به آن کار کمال داده و در نهایت زیبایی ببخشد. ادب تفسیر چنین نقشی را در تحقیق روش پسندیده و اجتماع خصال و رعایت دستورات فهم و توضیح، ایفا می کند و راه و رسم تفسیر را که موجب توجه به

<sup>۱۴۶</sup>- زیتون، علی مهدی، اعجاز القرآن و اثره فی تطور النقد الادبی، صص ۷۰-۷۲

آین نامه و توجه به ف راهم آوردن شرایط مناسب تفسیر است، بوجود می آورد . علم ادب را بدان جهت ادب گویند، که رعایت دستورات و قواعد نیکو سخن گفتن و زیبا بیان کردن را نشان می دهد . بنابراین، ادب تفسیر کلامی حتی تفسیر به طور مطلق است، یکی ناظر به فهمیدن است و یکی ناظر به ادا کردن و بیان نمودن است؛ گرچه رعایت کامل شرایط و قواعد دانش، یکی از آداب است . از سویی رعایت ادب، عامل بهتر رسیدن و کمال تفسیر هم هست، به این معنا که بدون ادب ممکن است کسی هم به تفسیر برسد، اما آن کسی که مثلاً خضوع علمی دارد، و از آغاز بدون پیش داوری به سخن مخالف توجه می کند و اول می شنود و بعد با تأمل قضایت می کند، ادب کلامی، او را به میدان فراختری از کشف دعوت می کند و به نکات دیگری از دغدغه ها و شباهات دیگران توجه می دهد.

بنابراین، ادب تفسیر چیزی برتر از رعایت قواعد و شرایط است، گرچه رعایت کامل شرایط و قواعد دانش، یکی از آداب است . رعایت ادب، عامل بهتر رسیدن و کمال تفسیر و عامل تأثیر گذاری بیشتر در مخاطب و تکامل دانش است، به این معنا که بدون ادب ممکن است کسی هم به اهداف تفسیر کلامی برسد، اما ادب او را به میدان ارزشها ای دعوت می کند و به نکات دیگری اخلاقی و انسانی توجه می دهد.

به همین دلیل گروهی از قرآن پژوهان، موضوع ادب تفسیر را بطور مستقل مطرح کرده اند . مثلاً سیوطی (م 911) در کتاب : التحبير في علم التفسير، و در اتقان از ادب تفسیر سخن می گوید<sup>۱۴۷</sup> . مناعقطان (معاصر) نیز شروط و آداب تفسیر را یکجا مطرح می کند<sup>۱۴۸</sup> . گرچه ذیل آداب مفسر به مباحث اخلاقی اشاره کرده است<sup>۱۴۹</sup> . محمد حسین صغير (معاصر) ضمن آنکه ادب تفسیر را مطرح می کند، این آداب را سه قسمت می کند : ادب موضوع ، ادب نفسی و ادب فنی<sup>۱۵۰</sup> . شاید یکی از معانی این آیه شریفه : « حَقٌّ تِلَاوَتِهِ » همین ادب قرآن و فهم و تفسیر باشد : « الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتَلَوَنَّهُ حَقٌّ تِلَاوَتِهِ » (البقره/121)<sup>۱۵۱</sup> . به هر حال این آداب، هر چند از سویی به ادب تفسیر بر می گردد، اما از سوی دیگر به علم کلام و اهداف بیان و دفاع از عقاید بر می گردد.

<sup>۱۴۷</sup>- التحبير في علم التفسير نوع 90 ، ص323؛ در اتقان در نوع 78 .

<sup>۱۴۸</sup>- نک: مناعقطان، مباحث فی علوم القرآن، ص 355

<sup>۱۴۹</sup>- همان ، ص 331

<sup>۱۵۰</sup>- صغير، المبادى العامه تفسير القرآن الكريم، ص 33

<sup>۱۵۱</sup>- نگاه کنید به : نهج البلاغه، خطبه 193، درباره متقین و برخورد آنان با قرآن؛

تفسیر عیاشی ذیل آیه در معنای تلاوت : برقي، المحسن، ص 267؛ مفیده الاختصاص، ص 141

### ۱ توجه به حساسیت موضوع:

تفسر توجه به حساسیت موضوع و جایگاه رفیع کلام خداوند داشته باشد. نتیجه ای که این ادب، یادآوری می کند این که هیچگاه با قاطعیت سخن نگوید، فروتنانه و با حزم، با وجوده و احتمالات تفسیری و اقوال برخورد کند و از اقوال دیگران استفاده ببرد. همچنین اگر دیگرانی به معانی و نظرات متفاوت رسیدند، بدون تأمل رد نکند، بسا در کلام آنان نکاتی مطرح است که به ذهن او نرسیده است. و اگر خود می خواهد نظری ارائه دهد، از احتمالات بسیار دور از اهداف قرآن و امور تکلف آمیز پرهیز کند.

۲ هدف الهی در تفسیر کلامی.

گرچه هر علمی و تفسیر با هر گرایشی قصد وجه و تقرب الهی را لازم دارد، اما در تفسیر کلامی نیت پاک اهمیت بیشتری دارد؛ چون شبھه برتر فروشی و خطر اظهار فضل و جدل و غلبه بر خصم و لذت منکوب کردن خالف، بیشتر و آفات مراء افزون تر است. از این رو کسی که هدفش از فهم و کشف و اثبات عقايد قرآن جنبه معنوی ندارد و مقصد هدایتی نیست و به داعیه اظهار علم و برتری فروشی و یا دواعی غیر خدایی سخن می گوید ، نمی تواند به فهم درست و کاملاً که قابل اهتدای معنوی باشد، دسترسی پیدا کند و در شرایط تأثیر گذاری مخاطبان قرآن قرار گیرد. و البته آن کس که دل او نورانی نشده ، نمی تواند دل دیگران را نورانی کند. «وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور/۴۰) (قاد شیء، نمی تواند معطی شیء باشد ) ۱۵۲۰

### ۳ بهره‌گیری از منطق و استدلال:

منظور استفاده از روش علمی و ارائه برهان به جای ادعا است که ان دیشه و اندیشه ورزی و ارائه دلیل می تواند به روشن شدن حقیقت کمک کند و در آن جریان طبیعی و انتقاد و نقض و ابرام جزء سازگارهای عادی علمی در تفسیر است. استفاده از عقل و منطق در تفسیر کلامی یکی از ویژگیهای دانشمندان اهل خرد است. آنان دیدگاهها و نظرات مختلف را ارزیابی می کنند و در پرتو عقل به قضاوت می نشینند. مفسران اهل منطق به جای تحریک احساسات و عوام فربیه هر ادعایی را مستند به دلیل و برهان و منطق سازند . ایده های دینی و ارزشها اخلاقی در جریان مبادله افکار محک می خورد و با اتكای به منطق و برهان، تبلیغ و ترویج می شوند. جو روحی و

۱۵۲ - صغير، مبادي العامه، ص ۴۰؛ همچنین در اين باره نگاه کنيد به : غزالی ، احیاء العلوم ، ج ۱ ، ص ۲۸۴؛ فیض کاشانی ، الحجه البيضاء ، ج ۲ ، ص ۲۶۰؛ مصطفوي ، تفسير روشن ، ج ۱ ، ص ۱۴

اجتماعی حاکم بر تفسیر اگر بر مبنای منطق و استدلال نباشد، همیشه بازیچه دست عوام فریبان خواهد بود . لذا هرچه منطق دینی و علمی شفافتر باشد، جریان تبادل اندیشه سالمتر و ضعفها و نارساییها و خرافات و بدعتهای آن آشکارتر خواهد شد.

#### 4 لستفاده از منابع مستقیم

یکی دیگر از آداب تفسیر کلامی و رعایت اصل ارجاع به منابع اولیه صاحبان مذاهب و متون معتبر آنان و توجه به سخن اصلی کلام و دقت در انتساب اقوال به صاحبان آن است.

#### 5 لستفاده از زبان پاک و پرهیز از تکفیر:

متأسفانه یکی از آفت‌های علمی بویژه در گرایش تفسیر کلامی، رواج تکفیر خالفان فکری است . این آفت عموماً در فضاهای جدلی و در متون کلامی مذهبی که حالت تقابلی دارد، شکل می‌گیرد تا جایی که عده‌ای چنین می‌اندیشند که تنها عقاید آنها صحیح و برتر و قدسی است و کسانی که همراهی با آنان را ندارند، محکوم و مطرود هستند. در حالی که کفر تعریف خاص خود را دارد و هر انکار و نفی عقیده ای به معنای خط بطلان بر اسلام و ایمان نیست . البته طبیعی است که هر فردی نظرات خود را حق و صحیح بداند، اما باید احتمال بدهد که دیگری در باره فکر او چنین فکر غنی کند و بر اساس مستندات و براهین به نتیجه ای همانند نتیجه ای که او رسیده نرسیده است . و اگر کسی می‌خواهد به شفافیت حقیقت کمک کند، تنها راه تبیین و روشنگری و نشان دادن مواضع خطای یک فکر است ، نه تکفیر و طرد . اینکه کسی بخواهد خالفان خود را با انگهای احساسات برانگیز - که همیشه هم موفق نیست - در برابر دیگران، ملکوک کند ممکن است در مدتی محدود مؤثر واقع شود، اما همیشه دوام خواهد آورد و ماندن خواهد بود . بلکه بر عکس اگر سخن حق هم داشته باشد بر اثر انتخاب شیوه غلط سخن حقش هم تحت الشعاع این روش غلط قرار خواهد گرفت.<sup>۱۵۳</sup>

وانگهی این روش موجب درگیری بیشتر، دو دستگی و رواج تعصب کورکورانه و خُب و بغضهای غیر منطقی و دسته بندهای کاذب و احیاناً نسبتهای خلاف واقع خواهد شد . و به رواج اخraf و تشدید خالفت و عدم تحمل عقاید دیگران خواهد انجامید، که به

۱۵۳. امام هادی (ع) همین معنا را در جمله ای بیان می‌فرماید: «ان الظالم الحالم يكاد ان يعفى على ظلمه بجلمه و ان الحق السفيه يكاد ان يطفى نور حقه بسفهه ». چه بسا ستمکار بردباز به خاطر بردبازیش بر مردم مورد عفو واقع می‌شود . درحالی که حقدار نادان با سفاهتش (که با شیوه‌های غلط به دفاع از حق می‌پردازد) نور حق را خاموش می‌کند . مجرانی، تحف العقول، ص 358، بیروت، اعلمی، 1389 ق.

نفع هیچ دانشمند و مفسری خواهد بود و روح تحقیق و زایش اندیشه در چنین جامعه ای خواهد مرد.

از نکات قابل توجه، اینکه در منابع دینی به این بیماری حساسیت نشان داده شده و این روش مذمت شده است . قرآن کریم می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا». (نساء/94) ای کسانی که ایمان آورده اید، چون در راه خدا

سفر می کنید وارسی کنید و به کسی که نزد شما اظهار اسلام می کند مگویید تو مؤمن نیستی.

در روایتی امام صادق (ع) در مذمت تکفیر کردن دیگران و اینکه چنین رفتاری چه خطرات اج تماعی به بار می آورد می فرماید: «ملعون ملعون مَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ وَ مَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فُهُوكَفَرَ». <sup>۱۵۴</sup>

از رحمت الهی بدور باد، بدور باد کسی که مؤمنی را به کفر نسبت می دهد، و کسی که مؤمنی را به کفر نسبت می دهد مانند آن است که او را کشته است . و در روایت دیگری می فرماید: «و ای بر شما که لعن به مؤمنان داشته باشید و آنها را تکفیر کنید.» <sup>۱۵۵</sup>

جالبتر از همه اینکه، امیرمؤمنان علی - عليه السلام - خالfan خود را و حتی کسانی که علناً حضرت را دشنام می دادند و در مرحله ای با حضرت جنگیدند، تکفیر و متهم به کفر و ارتداد و امثال اینها نکرد و از این شیوه ها در برخورد با خالfan خود استفاده نکرد. امام باقر(ع) در این باره می فرماید:

«إِنَّ عَلِيًّا لَمْ يَكُنْ يَنْسَبُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ خَرْبَةٍ إِلَى الشَّرِكِ وَ لَا إِلَى النِّفَاقِ وَ لَكِنَّهُ كَانَ يَقُولُ هُمْ إِخْوَانَنَا بَغْوَا عَلَيْنَا.» <sup>۱۵۶</sup> علی هیچ

یک از افرادی را که با او جنگیدند به شرك و نفاق متهم نکرد و آنان را تکفیر نکرد، بلکه می گفت آنها برادران ما هستند که به ما ستم کردند.

در حقیقت ادب زبان پاک، عنایت به زدودن فرهنگ تکفیر از متون دینی بویژه تفسیر و فضای کتاب الهی است . زیرا مبدأ برخورد با اندیشه از تکفیر شروع می گردد. قرآن می گوید : برای دعوت به پروردگار با حکمت و موعظه حسنہ عمل کنید

۱۵۴. قمی، سفينة البحار، ماده کفر.

۱۵۵. کلینی، اصول کاف، ج ۱، ص 360.

۱۵۶. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۸۳، حدیث ۱۰، شماره مسلسل ۲۰۰۳۲، چاپ آل البيت.

و اساس دعوت و گرایش به عقیده را با جادله احسن و موعظه و حکمت رهنمود داده است. : اَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلُهُمْ بِالْتِى هِيَ أَحْسَنُ (خل/125) اما برخی از صاحبان تفسیر کلامی این شیوه را سوکمندانه با تکفیر آغاز کرده اند و همواره از این روش برای برخورد با آرای خالفان استفاده نموده اند. لذا، عده ای از عالمان متعصب و ناآگاه به ادب دینی از روش تکفیر استفاده و آن را معقول و دینی جلوه داده اند. حال اگر در جامعه دینی که زمینه های درگیری و برخورد تعصب آمیز وجود دارد، اگر با تکفیر در هر سطحی مبارزه شود، نتیجه ای جز تعالی فکر و شفاف شدن حقایق و رشد جامعه را خواهد داشت و دیگر کسی و قدرتی مذهبی و سیاسی به خود اجازه نمی دهد که با صاحبان اندیشه برخورد غیر علمی کند. اتفاقاً آنچه در روایات در برابر روش تکفیر آمده، دعوت به تضارب آرا و گفتگو و تلاقی افکار است. امیرمؤمنان طبق روایتی می فرماید: «مَنِ اسْتَقْبَلَ وَجْهَ الْأَرَاءِ عَرَفَ مَوْعِظَ الْخَطَا». <sup>۱۵۷</sup> هر کس با آرای گوناگون روبرو شود ، نقاط اشتباه و خطای ه را کاری را خواهد شناخت . در روایت دیگری از حضرت رسیده است: «إِذْرِبُوا بِعِضِ الرَّأْيِ بِعِضٍ يَوْلَدُ مِنْهُ الصَّرَابُ . إِمْضُوا الرَّأْيَ مَخْضَ السَّرَّابِ». <sup>۱۵۸</sup> رأیها را برخی بر برخی دیگر عرضه کنید و آنها را کنار هم نهید که رأی درست این گونه پدید می آید. رأی و نظر را همچون شیری که برای آوردن کره آن در میان مشک می ریزند و می زند بزنید تا به وسیله تقابل آرا و برخورد اندیشه ها، به نظر درست بررسید. <sup>۱۵۹</sup>

نکته دیگر در بیان مطالب اعتقادی و نقد اندیشه خالفان در تفسیر، پرهیز از توهین و مسخره گرفتن اشخاص و دست اندازی به حیثیت مردم است، زیرا توهین به مقدسات و مسخره گرفتن مذاہب، عقاید و شخصیتهای مورد احترام مذهبی ، یکی از آفات تفسیر کلامی است. گرچه ممکن است مسئله رعایت ادب زبانی شامل پرهیز از توهین و ناسزا شود ، اما موارد بسیاری از آن در قرآن کریم عنوان مستقلی دارد . می فرماید: «وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُواً بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام/۱۰۸) مقدسات مردمی را که غیر خدا را ستایش

۱۵۷. حکیمی، الحیاة، ج ۱، ص 287 به نقل از نهج البلاغه عبده، ج 2، ص 185.

۱۵۸-همان / 287

۱۵۹. این ترجمه از متن الحیاة ترجمه آقای احمد آرام برگرفته شده است.

می‌کند مورد بی‌حرمتی قرار ندهید زیرا آنها نیز همین کار را با خدای شما خواهند کرد. بنابراین در فضای نزاع و توهین امکان طرح عقاید مخالف نیست و همه مباحث احساسی است، لذا دعوت به روش حکمت امکان ندارد، زیرا دعوت با حکمت در فضای آرام گفتگو و برخورد منطقی و استدلال عقلی میسر است. موعظه حسنی بالینت و نرمی و دعوت آزادانه سازگار است.

#### 10- آسیب شناسی تفاسیر کلامی

یکی از مشکلات تفسیر کلامی، آسیب‌هایی است که به این جریان متوجه شده و اهمیت و ضرورت پرداختن به این شیوه از بحث را مورد تردید قرار داده است. این آسیب‌ها، همان دغدغه‌هایی هستند که مخالفان تفسیر کلامی مطرح کرده و امروز در هرمنویک به عنوان یکی از عوامل سوئی فهم مطرح هستند و مانع فهم درست کلام می‌گردند.

الف: تعصب

ب: پیش داوری‌های منقح نشده

ج: افراط در تثییت عقاید از هرآیه و تفسیر