

۱	نو شدن جهان و نوآوری انسان
۶	نقد نگرش عقلانی در جریان تفسیر عقلی - اجتماعی
۱۶	عقل‌گرایی و جامعه‌نگری دو ویژگی تفاسیر اجتماعی معاصر
۳۹	نقدگونه‌ای بر مکتب تفکیک در زمینه تفسیر قرآن
۵۷	رنگ‌ها و پیام‌ها در قرآن طیبه بلوردی
۷۸	حارث محاسبی زنجیره‌ای مفقود میان عرفان و تشیع
۹۶	حسد و بازتاب آن در ادب فارسی
۱۱۲	نمایه موضوعی شماره‌های ویژه

به مناسبت سال نوآوری و شکوفایی

نو شدن جهان و نوآوری انسان

چکیده

نویسنده با نگاهی حکیمانه به طبیعت و زندگی انسان نو شدن حیات را نشان می‌دهد، و آیه ۲۹ سوره الرحمن را دلیل بر ابداع آفریدگار می‌شمرد، سپس به این حقیقت می‌رسد که فکرِ بکر و نوآوری، تکمیل و بهبود مصنوعات آدمی را همراه دارد، و ثمره سرشت نوگرا و کمال طلب انسان است.

از نظر قرآن کریم همه عوامل طبیعی مسخر و فرمانبردار آدمیزاد آفریده شده، تا انسان باهوش و خرد و استعداد خداداد در آن‌ها تصرف کند، و با مصنوعات و فرآورده‌های جدید، هم مظهر خلاقیت آفریدگار متعال شود، و هم در زندگی دنیوی به تعالی و پیشرفت نایل گردد.

نوآوری در تحقیقات علمی و تدریس در حوزه و دانشگاه که دو قطب علمی کشور است ضرورت بیشتر و ثمرات مهمتری دارد، زیرا ما در زمانی زندگی می‌کنیم که مستقل زیستن و هویت فرهنگی و ملی خود را پاس داشتن وابسته به نوآوری و شکوفایی در علم و صنعت و حتی تبلیغات مذهبی است.

نگاهی به جهان طبیعت و طبیعت جهان که اتقان صنوع و حکمت در آن نمایان است، نو شدن آفرینش و تازه به تازه آمدن موجودات و پدیده‌ها را نمایان می‌سازد، و می‌فهماند که تجدّد حیات و نو شدن جهان ناموس حیات و قانون خلقت است: پس از ظلمت و سرمای شب، روشنی روز و نور حیات بخش خورشید می‌آید، و پس از زمستان سرد و برگ‌ریز، بهار مطبوع و رویش نباتات است. این نوآوری و شکفتگی طبیعت است که در بطن و متن آن نهاده شده.

اما در حیات آدمیزادگان، نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، سن کمال، پیری و فرتوت شدن و مردن، همه دوران‌هایی است که بر این موجود برتر و شریف‌تر می‌گذرد، و در واقع حرکتی است طبیعی و ناخواسته که از تولّد شروع می‌شود و به مرگ پایان می‌یابد، و حرکت گذر از یک حال و زمان و رسیدن به حال دیگر و زمان تازه‌ای است که در بیت زیر ترسیم شده:

بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین
کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس

حافظ

از تأمل در حوادث طبیعی و احوال آدمی و گذشتِ عمر می‌یابیم که جهان و انسان همه و همه در حال حرکت‌اند و حرکتِ نوشدن آن به آن حرکت‌کننده است و تجلّد مستمر زمان:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد

مُستمرّی می‌نماید در جسد (۱)

این نتیجه‌ای بود که از تأمل و کاوش در «کتاب تکوین» به دست آمد، اکنون «کتاب تشریح» را می‌گشاییم و می‌خوانیم:

«يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (۲) (رحمن / ۲۹)؛ هر که در آسمان‌ها و زمین است از او درخواست می‌کند. هر زمان او در کاری است.

نکته‌ای که از دومین جمله این آیه مورد نظر است نو شدن آفرینش و تازه به تازه آمدن آفریده‌ها از کتم عدم به عرصه وجود است که به قدرت و حکمت آفریدگار متعال - از ایجاد و اعدام و قبض و بسط - صورت می‌گیرد (۳)، و بیانی دیگر است از آنچه در مطالعه حیات طبیعت و انسان دریافتیم؛ و فیلسوفان از این موجود شدن و تباه گردیدن که متعاقب و متوارد بر طبیعت‌اند به «کون و فساد» تعبیر می‌نمایند.

می‌دانیم از موجودات بعضی مانند زنبور عسل و مورچه - مانند انسان - زندگی جمعی دارند، و لانه‌سازی می‌کنند. آنچه در زندگی و سازندگی آن‌ها شگفت‌آور به نظر می‌رسد این است که با وجود لانه‌های استوار که نیک طراحی و مهندسی شده هیچ پیشرفت و نوآوری در آن‌ها دیده نمی‌شود؛ زیرا تابع غریزه‌اند و توان نوآوری و خلاقیت و دگرگونی در کار خود ندارند، یعنی مجبور و محکوم غرایزاند.

اما انسان این تفاوت اصیل و ذاتی را با دیگر جانوران دارد که موجودی مختار است و تا حدی حق انتخاب دارد، و از سوی دیگر نوظلب و نوگراست، و «لِكُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ» را احساس می‌کند. این خصوصیت که در سرشت آدمیزاد است انگیزه تجدید نظر در زندگی و ابزارهایش و فرآورده‌هایش شده، او را به کوشش برای دگرگونی وضع موجودش وا داشته، تا با به کار انداختن و استفاده از هوش، خرد، تدبیر، زیباپسندی و حق انتخاب بتواند نوآوری و پیشرفت کند، و از غارنشینی به کاخ‌نشینی رسد، و زیباترین پوشاک و بهترین خوراک و تندروترین وسایل سیر و سفر را اختراع کند.

آنچه در این تغییر و نو شدن وسایل زندگی مهم است و حکمت آفریدگار و هدف داشتن آفرینش را می‌فهماند این است که تغییر و تبدیل ابزارها و مصنوعات انسان تنها تعویض نیست، بلکه تکمیل و به‌سازی فرآورده‌ها و

بدیهی است این نعمت‌ها و داده‌های آفریدگار هم قابل تأمل است و هم شایسته سپاس و تشکر. تأمل از این جهت که آدمیزاد مورد اکرام و بزرگداشت خداوند قرار گرفته که در کتابش می‌فرماید:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ»؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] برنشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم (۴).

و شکر و سپاس از این جهت که بر بسیاری از موجودات دیگر فضیلت و برتری دارد، و عقل فطری شکر نعمت‌دهنده را واجب می‌داند. اما شکرگزاری نعمت‌های بی‌شمار آفریدگار تنها به زبان نیست، بلکه شکر واقعی این است که انسان نیروی تفکر و خردورزی و نوجویی و ابتکار خود را به کار اندازد، و هماهنگ با حرکت طبیعت و نو شدن جهان پویا، با بهره‌گیری از آن نیروها به خلاقیت و نوآوری بپردازد. به بیان دیگر کاری که خالق متعال با ابداع و انشاء و بالاصاله انجام داده و می‌دهد و «هر زمان در کاری است»، انسان به مشیت و خواست او با استفاده از نیروهای ذهنی که او عطا کرده و مواد خامی که در طبیعت نهاده به ایجاد مصنوعات تازه و اختراع بپردازد و مظهر خلاقیت خدای سبحان شود، که نگرش عالم با دیدی نو به خلاقیت ذهن کمک می‌کند و فکر بکر از نگاه نو زاده می‌شود.

توان گفت آفریدگار حکیم پس از آفریدن آدم، تصرف در طبیعت خام و کشف قوای نهفته در آن و اختراع و ایجاد لوازم جدید را به عقل و فهم و هوش و کوشش و جهش علمی او وا گذاشته که خود می‌گوید: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاسْتَبَعَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةَ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان / ۲۰)؛ آیا ندانسته‌اید که خدا آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را که در زمین است مسخر شما ساخته و نعمت‌های ظاهر و باطن خود را بر شما تمام کرده است؟ نه تنها خشکی‌ها و معادن زیرزمینی، بلکه اقیانوس‌ها را هم مسخر آدمیزاد کرده، تا با کشتی‌رانی و بهره‌مندی از حیوانات آبی، بر و بحر را تحت فرمان درآورد: «وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ» (ابراهیم / ۳۲)؛ و کشتی را برای شما رام گردانید تا به فرمان او در دریا روان شود، و رودها را برای شما مسخر کرد. تعبیر «بأمره» در آیه قابل توجه است و تقدیر و تسهیل خداوند را برای ساخت مصنوعات مانند کشتی می‌فهماند.

این گونه آیات با توجه به معنی «تسخیر»، می‌رساند خدای رحمان همه موجودات را فرمان‌بردار انسان قرار داده و با این موهبت، اکتشاف و اختراع را برایش ممکن ساخته. پس باید از این همه امکان‌حداکثر استفاده را بنماید و با

اما این تمام کار نیست. در امور معنوی و برپا داشتن مراسم مذهبی از سوگ و سرور، تبلیغ و تفقه نیز باید نوآوری داشته باشیم. فقه پویا که امام راحل حوزه‌های علوم دینی را به آن دعوت می‌کرد، تعبیری از نوآوری در استنباط و پاسخ مسائل مُستَحَدَثه و بحث و فحص در شبهات جدید است. آنچه رهبر ژرف‌اندیش آیه‌الله خامنه‌ای هم در پیام نوروزی خود از مجامع علمی خواستند نوآوری در عرصه تحقیقات علمی و درس و بحث دانشگاهی یا حوزوی است؛ زیرا حوزه و دانشگاه دو قطب علمی کشور است. اگر تحقیق و نوآوری علمی جایی داشته باشد، اولین و مهم‌ترین جای آن دانشگاه و حوزه است، که به اصطلاح قدیم مرکز «تحصیلات عالی» می‌باشد، و امروز که از برکت جمهوری اسلامی خواهان استقلال سیاسی هستیم، «تحصیلات عالی» بدون «تحقیقات عالی» اسمی بی‌مسماست؛ زیرا ما در عصری و زمانی قرار گرفته‌ایم که مستقل زیستن و هویت ملی و فرهنگی خود را پاس داشتن، وابسته به نوآوری علمی و شکوفایی صنعتی است. اگر توجه کنیم می‌یابیم دانشگاهی که در آن پژوهش به موازات آموزش نباشد در حقیقت دبیرستانی است بزرگ‌تر، که حاصل کارش نیازهای مادی جامعه را رفع نمی‌کند، و دانش‌آموختگانش هم اهل عمل و به کار بستن معلوماتشان نیستند. جای آن است که اهداف انقلاب فرهنگی را بازخوانی کنیم و کاستی‌های موجود دانشگاه‌ها یا حوزه‌ها را برطرف نماییم.

طلّاب جوان علوم دینی خوشبختانه با بهره‌گیری از رایانه و روش‌های جدید پژوهش، به منابع بیشتر و زودتر دست می‌یابند، ولی آنچه مهم‌تر است تفسیر و تعبیر آیات و روایات با زبان و ادبیات امروز است، تا بی‌انحراف و بدعت، در شرح و بیان اصول و فروع دین نوآوری داشته باشند و شبهات جدید را جواب گویند و عامه را به عقلانیت دین توجه دهند، و از خرافه‌پرستی و گرایش به اخبار جعلی و صوفی‌منشی برحذر دارند(۵). نتیجه تحقیق درست و پژوهش و کوشش برای حل مشکلات علمی، شکوفا شدن استعدادهای جوانان و نوآوری در دانش‌های گوناگون و پی بردن به حقایق دینی و واقعیات جهان و بهبود زندگی این جهانی و آن جهانی است و هوالمطلوب.

قرآن

و

حدیث

نقد نگرش عقلانی در جریان تفسیر عقلی - اجتماعی

محمد اسعدی، استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

چکیده

جریان تفسیری موسوم به عقلی - اجتماعی که با رویکرد عقلانی به مثابه «روش» و با نگاهی جامعه‌گرا به مثابه «گرایش» تفسیری شناخته می‌شود، در شمار جریان‌های دامنه‌دار و اثرگذار متأخر در حوزه تفسیر قرآن است که با اندیشه و حرکت علمی سید جمال الدین اسدآبادی آغاز شد و با تلاش‌های عالمانی چون شیخ محمد عبده و محمد رشید رضا در مصر، ابوالاعلی مودودی و ابوالکلام آزاد و محمد اقبال لاهوری در شبه قاره هند و سید محمود طالقانی و محمد تقی شریعتی در ایران بالندگی و گسترش یافت. در این نوشتار، مؤلفه‌های مهم نگرش عقلانی در این جریان که نظریه تفسیری آن را سامان داده و از منظر انتقادی نیز قابل تأمل به نظر می‌رسد، در حوزه معارف نظری جست‌وجو شده است. نگرشی تشبیهی و حس‌گرایانه به واقعیات فراطبیعی عالم شهود، تلقی تمثیلی از زبان قرآن در مفاهیم فراطبیعی و برخی قصص نامتعارف و پیرو آن تلقی عرفی از زبان قرآن در مقام تشبیه و موعظه و حکایت، مؤلفه‌های اساسی این رویکرد است. کلید واژه‌ها: جریان عقلی - اجتماعی، عقل‌گروی، تفسیر، زبان قرآن، تشبیه، تمثیل.

تبیین مسئله

در میان جریان‌های گوناگون تفسیری، جریان عقلی - اجتماعی که با نهضت تفسیری قرن چهاردهم به‌ویژه در مصر و مکتب‌المنار گره خورده است، به رغم ریشه‌ها و پیشینه‌های کهن، جریانی مستقل تلقی می‌شود که افزون بر سرزمین‌های عربی، در شبه قاره هند و ایران دامن گسترانده و برای نواندیشان و مصلحان مایه دل‌مشغولی بوده است. این امر ریشه در آن دارد که نوع مبانی و اصول روشی اصحاب این جریان از سویی، و گرایش اجتماعی آنان از سوی دیگر به بروز رویکردی نو در تفسیر انجامیده که از جریان‌ها و رویکردهای گذشته قابل تمایز است. سلسله جنبان این جریان، سید جمال الدین اسدآبادی است. وی به رغم آن که اهتمام مستقلی به تفسیر قرآن نداشته، اما دغدغه‌های اصلاحی‌اش با نگرش عقلی و اجتماعی در قالب خطابه‌ها و مقالات و کتب گوناگون (۶) بر طیف گسترده‌ای از مفسران تأثیر گذاشته است. نخستین ثمرات این تأثیر را در مکتب شیخ محمد عبده، شاگرد و همکارش می‌توان یافت (۷). تفسیر القرآن جزء عمّ و آرای تفسیری او در پنج جزء نخست قرآن به تقریر سید محمد رشید رضا در تفسیر المنار، در این نوشتار مدّ نظر است.

حرکت فوق در حوزه سنّی مفسرانی چون محمد مصطفی مراغی، عبدالقادر مغربی و عبدالحمید بن بادیس را دربر می‌گیرد و برخی دیگر چون سید محمد رشید رضا، محمد جمال الدین قاسمی، محمد طاهر بن عاشور، احمد مصطفی مراغی و عبدالکریم خطیب نیز کم و بیش در برخی ابعاد تفسیری خود متأثر از آنان به شمار می‌آیند. در شبه قاره هند نیز دو اثر تفسیری ترجمان القرآن از ابوالکلام آزاد و تفهیم القرآن از ابوالاعلی مودودی در همین رویکرد قابل توجه‌اند؛ چه این که از اقبال لاهوری نیز به رغم عدم تدوین اثر تفسیری، نگرش‌هایی همگون با این جریان در آثار پراکنده‌اش می‌توان سراغ گرفت. در حوزه شیعی نیز آثار مطرح و همگون با نگرش مزبور، تفسیر نوین از محمد تقی شریعتی و پرتوی از قرآن از سید محمود طالقانی است.

این نوشتار که گامی در راستای نقد و آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری به‌شمار می‌آید، به واکاوی مؤلفه‌های نگرش عقلانی اصحاب این جریان که در بخش مبانی تفسیری آنان قابل توجه است می‌پردازد.

بررسی نگره عقلانی جریان

نوع بینش عقلانی که مفسر به دو عالم تکوین و تشریح داشته، فهم قرآنی خود را بر اساس آن پی‌ریزی می‌کند نقش مهمی در تحلیل مبانی تفسیری او دارد. هر چند هر اندیشه تفسیری لزوماً متکی به بینش عقلانی خاصی است، اما جریان عقلی - اجتماعی از آن رو که عنصر تعقل و نقش آن را در فهم قرآن اساسی‌تر و پررنگ‌تر از سایر منابع و ابزارها تلقی می‌کند، بیشتر شایسته بررسی و درنگ است. بی‌تردید بینش عقلانی اصحاب این جریان از عقلانیت غیب‌زدایانه و حس‌گرای افراطی برخی جریان‌های رقیب متمایز است؛ چه این که سید جمال پیشوای نخست جریان، یکی از مهم‌ترین تلاش‌های تفسیری‌اش را به نقد رویکرد تأویلی شبه قاره به رهبری سید احمد خان معطوف کرد(۸) و در میان اصحاب این جریان نیز نقد رویکردهای تأویلی متکی به اصالت عقل کم و بیش قابل جست‌وجوست؛ چنان که عبده به صراحت تأویل طبیعی شکافته شدن رود نیل برای موسی علیه السلام و بنی اسرائیل را با مفاد آیات ناسازگار شمرده، آن را به متهوران نسبت می‌دهد(۹). با وجود این به نظر می‌رسد در دو بخش معارف نظری و عملی می‌توان بینش عقلانی غالب در این جریان را به بوته بررسی و نقد نهاد که در این جا بخش معارف نظری مد نظر است. در این بخش مسئله مهمی که بر جهان‌بینی خاص این جریان سایه افکننده و نگرش عقلانی اصحاب آن را در تفسیر آیات ترسیم کرده، مفهوم «سنن الهی» حاکم بر جهان است. این مفهوم که از مفاهیم پر کاربرد در آثار تفسیری این جریان است(۱۰)، در قلمرو وسیعی از حقایق عالم غیب تا واقعیات عالم شهود مطرح شده است(۱۱). سنن الهی به قواعد و قانون‌های تغییرناپذیر و عام حاکم بر عالم هستی ناظر است که اصحاب این

اصل اساسی مستخرج از این سنن در نگاه غالب در این جریان، تفکیک میان عالم غیب و شهود است. مبنای معرفت شناختی مورد نظر آنان نیز که روش تفسیری ایشان را سامان داده است، اصل تنزیه است که در پرتو آن در باب حقایق عالم غیب مانند اوصاف الهی و لوح محفوظ و عرش و کرسی (۱۴) با متشابه شمردن آیات مربوط، از تفسیر حسّی و تشبیهی پرهیز دارند و جز نصوص قطعی را در این مجال نمی‌پذیرند و از همین رو به روایات به دیده نقد و تردید می‌نگرند (۱۵)، اما در تفسیر واقعیات غیر طبیعی عالم شهود به‌ویژه آن جا که از نقش عوامل غیبی در این عالم یاد شده، مانند نقش جن و شیاطین در عالم طبیعت و برخی معجزات و امور خارق‌العاده چون حضور «آبایل» در قصه اصحاب فیل و معجزه «شق‌القمر» به عنوان اعجاز غیر قرآنی پیامبر، مسخ بنی اسرائیل به صورت میمون و سحر و آثار آن، تفسیری حسّی و تشبیهی همگون با سنن متعارف در عالم شهود جست‌وجو می‌کنند و در واقع برای پرهیز از تسرّی نگاه مناسب عالم شهود به عناصر عالم غیب بر اساس اصل تنزیه، در قضایای مزبور عوامل غیبی به گونه‌ای هم سنخ با عالم شهود تعریف و توجیه می‌شوند (۱۶). همچنین در موارد کاربرد مفاهیم حسّی عالم شهود در باب عالم غیب مانند اوصاف فرشتگان و جزئیات عالم آخرت و بهشت و جهنم، در پرتو همان اصل تنزیه، تبیینی تمثیلی و نمادین پیشنهاد می‌کنند و تفاسیر روایی را که با ادبیات عالم حس به تفسیر آیات مزبور پرداخته‌اند، مورد نقد قرار می‌دهند (۱۷).

به رغم آن که کلیّت نگرش مزبور به مسئله سنن الهی و تفکیک میان عالم غیب و شهود و اصل تنزیه در تفسیر حقایق و احوال عالم غیب شایسته توجه است، اما برخی توابع نظری آن محل تأمل جدی است. در بخش معارف نظری می‌توان از نگرش تشبیهی و حس‌گرایانه به واقعیات فراطبیعی عالم شهود و نگرش تمثیلی و نمادین به زبان قرآن در کاربرد مفاهیم عالم شهود در باب عالم غیب به عنوان دو مؤلفه تأمل‌خیز نگاه عقلانی این جریان یاد کرد.

۱- نگرش تشبیهی و حس‌گرایانه به

واقعیات فراطبیعی عالم شهود

باور غالب در این جریان آن است که در رخدادهای عالم شهود، اصل نخست اقتضا دارد که توجیهی طبیعی و قابل تحلیل حسّی داشته باشد؛ مگر آن که دلیلی قطعی - نه در حد ظواهر تأویل‌پذیر قرآنی و روایی - به صراحت جنبه غیبی و عقل‌گریز آن را تأیید کند. از این رو عموم رخدادهای غیر طبیعی عالم شهود که در قرآن اشاره شده،

عبده با آن که میان خرق عادت و قانون عقلی تفکیک می‌کند (۱۸) و معجزات را تنها خرق عادت می‌شمارد که در دوره خاصی از عقلانیت محدود انسان‌ها کارایی داشته است (۱۹)، و از این‌رو بر عقلی و فطری بودن دین تأکید می‌کند، لکن خرق عادت را نیز حداقلی دانسته (۲۰) و اذعان بدان را نیازمند آیات صریح و قطعی الدلاله شمرده است (۲۱). وی در باب عمومیت طوفان نوح علیه السلام، به رغم وجود احتمالات و وجوه خلاف ظاهر، بر جایز نبودن انکار مدلول ظاهری آیات و احادیث صحیح‌السند که عمومیت طوفان را بازگو می‌کنند تأکید دارد و دست شستن از ظاهر این متون را نیازمند دلیل قاطع عقلی می‌شمارد (۲۲). این موضع خاص او می‌تواند مبنای پیش گفته‌اش را به چالش کشد. در واقع نگاه عقلانی گذشته، دلیلی کافی برای عدم اعتبار ظهورات روشن قرآنی در این باب نیست و شایسته نیست که باور به ظهورات قرآنی نیازمند دلیلی قطعی تلقی شود، بلکه دست شستن از ظهورات نیازمند دلیل قطعی است.

پیرو تفکیک گذشته عبده میان خرق عادت و خرق قانون عقلی، علی‌القاعده اصل تغییرناپذیری سنن الهی حاکم بر عالم هستی در باور وی (۲۳) باید صرفاً ناظر به قوانین عقلی حاکم بر عالم باشد، نه قواعد متعارف و طبیعی؛ حال آن که در مواردی قضایای غیر طبیعی و خارق‌العاده را به عذر آن که از سنن الهی نبوده، رد می‌کند؛ فی‌المثل مسخ جسمانی اصحاب سبت در آیه ۶۵ بقره را به دلیل آن رد می‌کند که مسخ معصیت‌کاران و تغییر نوع انسانی آنان از سنن الهی نبوده است (۲۴).

نگرش نامنسجم فوق درباره محمد رشید رضا نیز مطرح است. او از یک سو معجزات را خرق عادت می‌داند و تأکید می‌کند که نمی‌توان به قاعده عامی همه آنچه را خلاف سنن شایع الهی است انکار کرد (به‌ویژه در افعال خالق و واضع نظام اسباب و سنن) (۲۵)، و با نگاهی سلفی بر ضرورت اخذ به ظاهر غیر قطعی دلالت آیات در باب معجزات انبیا اذعان دارد و خلاف آن را بدعت می‌شمارد (۲۶)، و از سوی دیگر به مقتضای عقل، تصدیق وقایع مخالف سنن ثابت و شایع در نظام اسباب را مشروط به ثبوت قطعی و غیر قابل تأویل می‌شمارد (۲۷) و عملاً به تأویل معجزات و قضایای غیر طبیعی قرآن می‌پردازد.

مشابه نگرش نامنسجم فوق درباره مرحوم طالقانی قابل بررسی است. البته ایشان امور غیر عادی را در برابر امور غیر طبیعی قرار داده و مراد از امور غیر طبیعی را همان امور ناممکن شمرده است (۲۸)، و گاه خرق سنن عادی را در برابر خرق اصول آفرینش تعبیر می‌کند (۲۹). وی در ضمن قصه توفی و رفع عیسی علیه السلام در آیه ۵۵ سوره آل عمران ضمن رد تأویل سید احمدخان، تأکید می‌کند که جز به دلیل عقلی یا تعبدی نباید از ظاهر دست شست؛ هر چند خود نهایتاً با ذکر شواهدی توفی عیسی را به صورت ویژه‌ای از مرگ تفسیر می‌کند (۳۰).

از نمونه‌های نگرش مورد اشاره در تفسیر آیه نخست سوره قمر قابل بررسی است. این آیه که ظهور روشنی در شکافته شدن ماه داشته و در روایات نیز از جمله آنچه در صحاح اهل سنت آمده (۳۱)، ناظر به معجزه خاص پیامبر تلقی شده، در دیدگاه محمد رشید رضا قابل پذیرش نیست. وی مدعی است که صراحت آیاتی که پیشنهادهای مشرکان مبنی بر آوردن معجزه تکوینی توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله را مردود می‌شمارد، دلیل دیدگاه مزبور است (۳۲)، اما روشن است که آیات مورد اشاره او نیز (به عنوان نمونه، آیات ۹۰-۹۳ سوره اسراء و آیه ۱۲ سوره هود) از حد ظهور فراتر نرفته و به پیشنهادهای تفننی و غیر جدی مشرکانی قابل تفسیر است که به رغم دریافت حقیقت، به دنبال فرار و انکار و لجاجت بودند (۳۳).

نمونه دیگر را می‌توان در باب منزلت والای شب قدر و نزول دفعی قرآن در آن شب در تفسیر آیات سوره قدر و دخان بررسی کرد. عبده از ظهور آیات سوره قدر و آیات ۳-۴ سوره دخان در انزال قرآن در شب قدر «أَنَا نُزِّلْنَا...» و تقدیر امور در آن شب «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا...» و منزلت والا و ماندگار این شب (تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا...؛ يُفْرَقُ، به صیغه مضارع؛ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) دست شسته و روایات مؤید همین ظهور را نادیده می‌انگارد (۳۴) و غریب آن که در ظاهر آیات هم به سود رأی خود تأویل روا می‌دارد؛ چنان که صیغه مضارع «تَنْزَلُ» را به صورت ماضی معنی می‌کند و عبارت «سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ» را هم ناظر به گذشته و همان شب خاص در عصر پیامبر می‌شمارد (۳۵).

از دیگر مواردی که حاکی از نگرش حس‌گرایانه حاکم بر این جریان است، تبیین ماهیت ملائکه‌ای است که در امور عالم هستی دخیل شمرده شده‌اند. عبده با آن که نخست به این عذر که این امر به عوالم غیبی مربوط است، حقیقت آن را غیر قابل شناخت دانسته، تنها از ضرورت ایمان بدان یاد می‌کند، اما تأویل ملائکه را به قوای روحی و نباتی که توسط خدا در عالم هستی دمیده شده نیز موجه و سازگار با معرفت دینی می‌شمارد (۳۶).
از نمونه‌های دیگر نگرش مزبور به اشاره از موارد زیر یاد می‌کنیم:

- جست‌وجوی و جوهی طبیعی و عُرف‌پذیر در تفسیر واقعه اصحاب فیل و ماهیت «طيراً أبابيل» و «حجارة من سجيل» (۳۷).

- تفسیر شیاطین عامل جنون در آیه ۲۷۵ سوره بقره به میکروب (۳۸)، یا انکار و محال شمردن اصل دخالت شیطان در جنون با حمل آیه بر مجازات و هم‌زبانی با تلقی عرفی عرب (۳۹).

- روا دانستن انکار سحر و تأویل طبیعی و حسی آن (۴۰).

- تأویل قصه تقطیع طیور توسط حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه ۲۶۰ سوره بقره، و انکار دلالت آیه بر فعلیت یافتن تقطیع و ارائه تفسیری طبیعی از آن (۴۱).

- ارائه توجیهی طبیعی از رفع طور بر فراز بنی اسرائیل در آیه ۶۳ سوره بقره (۴۲).

- تأویل عقلانی آیاتی که به نوعی از حیات دوباره برخی اقوام و افراد در این دنیا یاد می‌کند؛ نظیر آیات ۵۶ و ۶۷-۷۱ و ۲۴۳ و ۲۵۹ سوره بقره (۴۳).

- انکار یا توجیه و تأویل معجزات مصرّح حضرت عیسی علیه السلام در آیات ۴۹ سوره آل عمران و ۱۰ سوره مائده (۴۴).

- انکار خارق‌العاده بودن رزق الهی حضرت مریم علیها السلام در آیه ۳۷ سوره آل عمران (۴۵).
توجیه طبیعی و در عین حال رازآلود ولادت حضرت عیسی علیه السلام با دو جنسیتی شمردن حضرت مریم علیها السلام در آیه ۳۶ سوره آل عمران (۴۶).

- تفسیر توفی حضرت عیسی علیه السلام در آیه ۵۵ سوره آل عمران به قبض روح و مردن او (۴۷) و پیرو آن خرافی شمردن دجال و قتل او توسط حضرت عیسی علیه السلام در آخرالزمان (۴۸).

۲- تلقی تمثیلی از زبان قرآن در مفاهیم

فراطبیعی و برخی قصص نامتعارف

در میان پژوهشگران حوزه زبان قرآن به معنای خاص و زبان دین و متون دینی به معنای عام، گزاره‌های ناظر به حوزه الهیات و عالم غیب با این پرسش جدی مواجه است که چه تفسیری از این تعبیر می‌توان داشت؟
رویکردهای متنوعی از ظاهرگرایی تا تمثیل‌گروی و نمادانگاری در پاسخ به این پرسش قابل جست‌وجوست (۴۹). اذعان به مقتضیات محدود عالم جسمانی در حقایق و واقعیات عالم غیب که با زبان متعارف در متون دینی تعبیر شده، به هیچ رو روا نیست؛ اما ظهور بلکه صراحت بسیاری از متون دینی نیز انکارپذیر نیست؛ به عنوان نمونه، سیری در آیات قرآن به روشنی گواه کاربرد تعبیر متعارف در باب افعال و اوصاف الهی و احوال عالم غیب و آخرت است. (از جمله: اعراف / ۵۴؛ انفال / ۱۷ و ۳۰؛ هود / ۷؛ نساء / ۱۶۴؛ نحل / ۳۳؛ نور / ۳۵)
در این میان «تمثیل‌گروی» راهکاری تفسیری در میان پژوهشگران عقل‌گراست.

از «تمثیل‌گروی» نیز تفاسیر متعددی ارائه شده است. تفسیری که آن را «تعبیر این جهانی از واقعیات عالم غیب» و به عبارتی «زبان تنزل یافته حاکی از معارف متعالی غیبی» می‌داند (۵۰)، کاملاً پذیرفتنی است، اما به نظر می‌رسد تفسیری که آن را تنها نمادین و سمبلیک دانسته، مراد واقعی را تنها تحریک احساسات و موعظه و پند و تحویل آفرینی می‌داند که رابطه‌ای دلالتی با آن تعبیر ندارد، در باب زبان قرآن رویکردی پذیرفتنی نیست؛ گو این که زبان قرآن از این بُعد نیز برخوردار است.

در آثار تفسیری این جریان، هر چند از این تفسیر اخیر به صراحت یاد نشده و بیشتر آن را باید در رویکردهای متأخرتر که متأثر از این جریان اند جست‌وجو کرد (۵۱)، اما به نظر می‌رسد نمونه‌هایی چند از دیدگاه‌های ایشان می‌تواند چنین نگرشی را در دیدگاه آنان پشتیبانی کند.

در حوزه معارف غیبی، عبده آورده است که آیات ناظر به خوراکی‌های اهل جهنم با تعبیر متنوع و مختلف، تعبیری است برای ترسیم خبث و پلیدی و نفرت‌انگیزی فضای جهنم در ذهن مخاطب و در راستای بازداشتن از عقاید و اعمال زیان‌بار عنوان شده است (۵۲).

در باب مفهوم «جنت» و اطلاق آن بر نعمت‌سرای اخروی در قرآن نیز وی هر چند به صورت احتمال، توصیف مزبور را از قبیل تشبیه می‌شمارد و تفصیل مرتبط با آن، نظیر نهرهای روان را از باب «ترشیح» و توابع و مقتضیات تشبیهی آن می‌داند (۵۳). همچنین به سخن آمدن زمین و گزارش دادن اخبار خود در پایان دنیا «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» (زلزال / ۴) در تفسیر عبده به گونه جزمی بر تمثیل حمل شده و ناظر به حکایت عینی اخبار خرابی زمین به زبان حال دانسته شده است. در این تفسیر، آیه «بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا» بر خلاف ظاهر آن، نه به معنای وحی خاص الهی در تحدیث زمین، بلکه ناظر به امر تکوینی خاص خدا به خراب شدن آن شمرده شده است (۵۴). در باب برخی قصص نامتعارف نیز تلقی تمثیلی از داستان سجده فرشتگان بر آدم و گفت‌وگوی آنان با خداوند و تمرّد ابلیس و اغوای آدم و هبوط به زمین و نزاع قابیل و هابیل در تفسیر عبده از همین باب است. در این تفسیر، قصه مزبور ناظر به خضوع و مسخر بودن قوای عالم جز یک قوه به نام ابلیس، در برابر انسان تلقی شده است (۵۵).

همچنین نگرش تمثیلی به آیاتی که به ظاهر حاکی از قصص واقعی است، ولی نام و نشان عناصر آن یاد نشده، نظیر آیات ۲۴۳ و ۲۵۹ سوره بقره در همین راستا قابل بررسی است. عبده در ذیل آیه ۲۴۳ سوره بقره تفسیری را می‌پذیرد که آیه را نه قصه واقعی که بیانی تمثیلی دانسته است. وی اشاره می‌کند که در آیه، تفصیل قصه نیامده تا هدف اصلی که عبرت‌آموزی است تأمین گردد (۵۶). محمد رشید رضا و مرحوم طالقانی نیز این رأی را موجه و محتمل دانسته (۵۷) و نظیر آن در آیه ۲۵۹ سوره بقره حمل بر تمثیل را به عنوان احتمالی موجه مطرح ساخته‌اند (۵۸).

هر چند درک فلسفی و عقلی رابطه دو عالم غیب و شهود و پیرو آن فهم درست گزاره‌هایی که به این مسئله مربوط است از دشوارترین مسائل هستی‌شناسی است. اما مبتنی بر آموزه‌های دینی می‌توان گفت: همان‌گونه که تبیین تشبیه‌آلود حقایق غیبی نارواست، تعطیل فهم در شناخت حقایق برین که به زبان مبین و نورانی و باطل‌ناپذیر قرآنی به غرض هدایت (زخرف / ۳؛ فصلت / ۴۲؛ مائده / ۱۵ و ۱۶) القا شده و ترک تدبّر و اندیشه‌ورزی در آن نکوهش شده (محمد / ۲۴؛ نساء / ۸۲؛ ص / ۲۹) نیز نارواست. خاطر نشان می‌شود، ملاک مورد نظر نگرش تمثیلی

بنابراین به نظر می‌رسد نگرش تمثیلی با تعریف گذشته را نمی‌توان به مثابه اصل قابل اتکایی در گزاره‌های غیبی دین تلقی کرد. البته این سخن به معنای نگاه ظاهرگرایانه به این گزاره‌ها نیست؛ چه این که چنین نگاهی نیز با آموزه‌های تنزیهی دین (به عنوان نمونه: انعام / ۱۰۰ و ۱۰۳؛ صافات / ۱۵۹؛ شوری / ۱۱) سازگاری ندارد. از این رو مناسب‌ترین موضع آن است که در گزاره‌های ناظر به امور غیبی که ویژگی‌های عالم جسمانی را بر نمی‌تابد، تفسیر دیگری از تمثیل که پیشتر از علامه طباطبایی یاد شد مورد توجه قرار گیرد (۵۹).

همچنین نگرش تمثیلی به زبان قرآن در قصص نامتعارف و تخیلی و فرضی دانستن آن‌ها با ظهور این آیات مخالف است (۶۰) و با اسلوب قرآن در تصریح به تمثیلی بودن برخی بیانات خود (به عنوان نمونه: رعد / ۱۷؛ ابراهیم / ۲۴ و ۲۵) (۶۱) نمی‌سازد، افزون بر این چنین نگرشی در صورتی با اصل هدایت بخشی و روشنگری قرآن سازگار است که عموم یا اکثر مخاطبان بالاخص اهل تحقیق، همین تلقی را داشته، تصور باطل و خلاف مراد الهی از آن‌ها برایشان پدید نیاید؛ حال آن که تلقی یاد شده جز در نگرش جماعت شاذی از محققان مطرح نیست. طبعاً القای سخنی که اکثر قاطع مخاطبان حتی اهل تحقیق را به خطای فهم و برداشت دچار کند، از بلاغت والایی که از قرآن متوقع است دور به نظر می‌رسد (۶۲).

طرفه آن که برخی اصحاب متأخرتر جریان حاضر چون محمد رشید رضا و احمد مراغی با آن که معمولاً به نگرش تمثیلی به آیات غیبی لااقل در حد احتمال، به دیده، قبول می‌نگرند، با تکیه بر برخی روایات و باورهای سلفی خود در مسئله رؤیت الهی به نگرش ظاهری دچار شده، از نگرش تمثیلی به آیات موهوم رؤیت سر باز زده و در پی آن آیات نفی رؤیت همچون آیه ۱۰۳ سوره انعام را توجیه کرده‌اند (۶۳)؛ حال آن که دیدنی بودن وجود متعالی خداوند امری است کاملاً مرتبط با عالم غیب و حوزه اسماء و صفات الهی و آیات رؤیت الهی بیش از سایر آیات شایسته تفسیر تمثیلی است.

۳- تلقی عرفی از زبان قرآن در

مقام تشبیه و موعظه و حکایت

این مسئله که آیا زبان قرآن در گزارش‌های تاریخی و واقعیت‌های خارجی ناظر به حقیقت و واقعیت است یا تنها بازتاب باورها و ذهنیت‌های مخاطبان و تصورات شایع در فضای قصه‌هاست، از مسائل قابل تأمل در حوزه زبان‌شناسی قرآن است.

در اندیشه مفسران، این جریان هر چند رویکرد افراطی در این مسئله مطرح نیست، اما این مدعا قابل جست‌وجوست که در قالب قصه‌ها و حکایت‌ها و تشبیهات عرفی و موعظه‌گری، هیچ ضرورتی ندارد که به جزئیات قصص تاریخی قرآن و قضایا و نقل قول‌های مذکور در آیات با نگاهی واقع‌جویانه و حقیقت‌گرایانه بنگریم. عبده تصریح می‌کند که قصص تنها برای موعظه و عبرت ذکر می‌شوند نه بیان وقایع تاریخی و اعتقاد درست دیگران. لذا قرآن از عقاید حق و باطل گذشتگان و عادات درست و نادرست آنان یاد می‌کند تا مایه موعظه و عبرت باشد. اما حکم به حسن یا قبح این عادات و درستی و نادرستی آن باورها نیازمند قرینه‌ای در سیاق آیات است. وی تعبیری چون تشبیه رباخوار به کسی که دچار تماس شیطان یا جن شده را در آیه ۲۷۵ سوره بقره و نیز مسئله سحر و آثار خاص آن را در آیاتی چون ۱۰۲ سوره بقره از همین باب می‌شمارد (۶۴).

در این دیدگاه نسبت دادن عارضه جنون به تصرف خاصی از سوی شیاطین و جنیان و مؤثر بودن سحر جادوگران در قوای انسان‌های سحرزده و تأثیر شرارت‌بار حسد در دیگران و وسوسه‌انگیزی شیاطین در سینه مردم (ناس / ۴-۶؛ فلق / ۳ و ۴) از باب مجازات و مماشات با تصورات عامه تعبیر شده است (۶۵)، که طبعاً راهیابی به حقیقت درباره این مضامین با حمل بر مجاز و تمثیل میسر است. از همین رو نگرش عرفی با نگرش تمثیلی پیوند می‌خورد. در واقع در آنچه بر تمثیل حمل شده نیز توجیهی که برای ظهورات قرآنی ارائه می‌شود، هم‌زبانی با فرهنگ و تصورات عامیانه است.

تلقی عرفی از زبان قرآن نیز مشکلی مشابه تلقی تمثیلی دارد؛ چرا که با اوصافی که از قرآن سراغ داریم و آن را به وصف حق، حکیم، عزیز و باطل‌ناپذیر می‌شناسیم (آل عمران / ۶۲؛ اسراء / ۱۰۵؛ فصلت / ۴۱ و ۴۲؛ لقمان / ۲) سزاوار نیست که اهداف هدایت‌گرایانه‌اش را با ابزارها و تعبیراتی آلوده به باطل و موهوماتی عرفی دنبال کند و بر نگرش‌هایی نادرست تکیه زند؛ بی‌آن که نادرستی آن‌ها را باز گوید (۶۶).

افزون بر این هر چند عرفی‌نگری به عنوان مبنایی عام مورد نظر این جریان نیست و در موارد خاص هم‌گاه در حد احتمال موجه مطرح شده، اما با این مشکل جدی مواجه است که اصولاً این ادعا در حوزه خاصی مثل قصص غیر متعارف و تشبیهات پندآموز متوقف نمی‌ماند و به لحاظ منطقی دامن سایر حوزه‌های بیان قرآنی را هم دربر می‌گیرد؛ چنان که رویکردهای افراطی متأخر به عموم قصص قرآن به دید اساطیری نگریده و هدفدار بودن این اساطیر را توجیهی شمرده‌اند که می‌تواند حق بودن بیان قرآن را تأمین نماید (۶۷). نیز نگاه تاریخمند به احکام حقوقی قرآن و محدود کردن اعتبار آن‌ها به فضای فرهنگ عصر نزول (۶۸) در همین راستا است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير والتنوير، بیروت، مؤسسه التاريخ، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن عاشور، محمد فاضل، التفسير و رجاله، تونس، دارالکتب المشرقیه، ۱۹۷۲م.
۵. ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۵ق.
۶. ابن کثیر، اسماعیل، دلائل النبوه، قاهره، دارالکتب المصری، ۱۴۲۰ق.
۷. احمد عبدالعاطی محمد، الفكر السياسی للإمام محمد عبده، مصر، الهيئه المصریة العامه الكتاب، ۱۹۷۸م.
۸. الرومی، فهد، منهج المدرسه العقلیة الحدیثه فی التفسیر، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴ق.
۹. بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، (بی تا).
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹ش.
۱۱. حسینی افغانی، سید جمال الدین، و عبده، شیخ محمد، الآثار الكامله، اعداد سید هادی خسروشاهی، ۱۴۲۳ق.
۱۲. خلف الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۹م.
۱۳. رضا، محمد رشید، تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم)، (بی جا)، دارالفکر، (بی تا).
۱۴. ساجدی، ابوالفضل، زبان قرآن و دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۱۵. سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
۱۶. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، قم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۷. شریعتی، محمد تقی، تفسیر نوین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، (بی تا).
۱۸. شریعتی، محمد تقی، وحی و نبوت در پرتو قرآن، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴ش.
۱۹. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۸ش.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، (بی تا).
۲۱. عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی الأعظم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۲ق.
۲۲. عبده، محمد، تفسیر القرآن الکریم، جزء عم، قاهره، شرکت مساهمه مصریة، ۱۳۴۱ق.
۲۳. فراستخواه، مقصود، دین و جامعه، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ش.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۳ق.

۲۵. مجله آینه پژوهش، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. مجموعه آثار همایش استاد محمد تقی شریعتی، مجموعه مقالات، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴ش.
۲۷. مراغی، احمد، تفسیر المراغی، بیروت، دارالفکر، (بی تا).
۲۸. معرفت، محمد هادی، شبهات و ردود، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۳ق.
۲۹. مودودی، ابوالاعلی، تفهیم القرآن، ترجمه کلیم الله متین، لاهور، دارالعروبه للدعوه الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۳۰. یوسفی اشکوری، حسن، خرد در ضیافت دین، تهران، قصیده، ۱۳۷۹ش.

عقل گرایی و جامعه‌نگری دو ویژگی تفاسیر اجتماعی معاصر

مجید کبیریان

دانشجوی دوره دکتری رشته الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآن و حدیث
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات

چکیده

تحولات فکری جهان اسلام در قرن چهارم هجری، برآیند رویکرد تازه‌ای بود به قرآن که در مجموع، نهضت اصلاحی را شکل می‌داد. عقل گرایی و جامعه‌نگری در تفسیر، دو ویژگی بود که در احیای دینی مورد توجه اصلاح‌گران واقع شد. نویسنده کوشیده تا شاخصه‌های این جریان تفسیری را بازخوانی و بازشناسی نماید. کلید واژه‌ها: عقل گرایی، جامعه‌نگری، تفسیر، دین، عقل

مقدمه

نهضت بیداری جهان اسلام در سده چهاردهم قمری همراه با بازگشت به قرآن و تلاش‌های فراوان برای نگارش و ارائه تفسیرهای جدید قرآنی است. مسلمانان با نوفهمی‌هایی از قرآن، هم ایمان، شوق و حیات تازه‌ای یافتند و هم اصول فکری زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خود را از قرآن اخذ کردند. بر این اساس نهضت فراگیر اصلاح اجتماعی و احیای دینی شکل گرفت. اولین گام مؤثر در این زمینه از سوی محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۶ق) با تأسیس مکتب تفسیری خاص برداشته شد.

قرن چهارده، درست به همان دلیل که عصر جنبش اصلاحی است، عصر بازگشت به قرآن و نهضت بزرگ تفسیرنگاری نیز هست.

در این مقاله هدف، بررسی دو ویژگی عقل‌گرایی و جامعه‌نگری در تفاسیر این قرن است که تفسیرنگاری را در این قرن از هر قرن دیگری متمایز ساخته است.

این امتیاز تنها مربوط به فراوانی انبوه تفاسیر با هر مکتب و مشربی نیست، بلکه مربوط به تحول دیدگاه تفسیرنویسی است: تحول از دیدگاه فردی و اخروی به دیدگاه عرفی و اجتماعی. چنین به نظر می‌رسد که بازگشت به قرآن و نهضت عظیم تفسیرنویسی در قرن چهاردهم بارزترین ویژگی انقلاب اصلاحی فراگیر، یا رنسانس اسلامی است (۶۹).

در یک نگاه تفاسیر اجتماعی معاصر را می‌توانیم دارای شاخصه عقلی، اجتماعی ببینیم که تأثیر مستقیم بر اصلاح روش تفسیری گذاشته و در نتیجه روش تفسیری عقلی، اجتماعی را به وجود آورده است.

تفسیر عقلی - اجتماعی

بارزترین دستاورد تفسیر اجتماعی، به وجود آمدن روش «عقلی - اجتماعی» است. عقلی، از آن سبب که خردگرایی و ارزش‌گذاری مفسران اجتماعی به عقل سبب شد تا در فهم قرآن نقش مهمی را به عقل واگذار کنند و اجتماعی، از آن رو که برداشت و تفسیر آنان از قرآن در جست و جوی پاسخ‌گویی به نیازها و اصلاح امور جامعه اسلامی بود و رنگ اجتماعی داشت، به گونه‌ای که حتی از آیات به ظاهر اخلاقی، تاریخی، عبادی و ... مسائل اجتماعی را استنباط می‌کردند.

آمیختگی این دو ویژگی که فرایند دو اصل مهم اندیشه اجتماعی (عقل‌گرایی و جامعه‌نگری) بود به پدید آمدن مکتب عقلی - اجتماعی انجامید و پیروان بسیاری یافت.

عقل‌گرایی در تفسیر المنار

پیوند عقل و دین

اندیشه عبده به عنوان شالوده شکل‌گیری المنار در کتاب رساله التوحید چنین انعکاس یافته است: «... قرآن نه تنها به ما می‌آموزد که چه چیزهایی را می‌توانیم و باید درباره خدا بدانیم، بلکه در اثبات آنچه می‌آموزد، دلیل و برهان می‌آورد و هیچ‌گاه از ما نمی‌خواهد که گفته‌های آن را به صرف آن که فرموده خداست، بپذیریم. قرآن نه تنها آموزش‌های خود را اعلام می‌کند، بلکه از مذاهب مخالفان خود نیز گزارش می‌دهد و با دلیل و حجت آن‌ها را رد می‌کند و عقل را مخاطب قرار می‌دهد و فکر را به تلاش برمی‌انگیزد. قرآن نخستین کتاب مقدسی است که از زبان پیامبر خدا، برادری و همبستگی عقل و دین را به شیوه‌ای آشکار و تأویل‌ناپذیر اعلام

عبده با این که تقلید را مایه عقب ماندگی می داند و تلاش می کند که تعقل و تفقه را برای هر مسلمان بایسته معرفی کند، به این نکته نیز اشاره دارد که عقل و فهم همه مردم برای شناخت خدا و زندگی آن جهان به یک اندازه نیست، بلکه تنها گروهی اندک از آنان از کمال عقل و روشن بینی بهره مندند (۷۱).

سید قطب از جمله کسانی است که عبده را به زیاده روی در عقل گرایی متهم کرده است و ریشه آن را جمود فکری مسلمانان از یک سو و عقل گرایی اروپا از سوی دیگر دانسته و این که عبده در مقابله با این دو وضعیت، ناخواسته به جایی رسید که عقل را در برابر وحی قرار داد و شاگردان او چون عبدالقادر مغربی و رشیدرضا نیز به پیروی از عبده در این ورطه افتادند و در تفسیر آن دو، نصوص قرآنی با عقل تأویل شده است (۷۲).

سخنان سید قطب در این جهت که عبده، اهتمام زیادی به عقل داشته جای انکار ندارد، اما این که عقل را در برابر وحی شمرده باشد، درست به نظر نمی آید؛ چه این که در تفسیر المنار تصریح شده است که خداوند چهار نوع هدایت در اختیار انسان قرار داده است: هدایت فطری، حسی، عقلی و دینی. از این میان هدایت دینی، اساس و حاکم برای سه نوع هدایت دیگر شناخته شده است. عقل در ادراک خویش همچون حس دچار اشتباه می شود و بدین جهت انسان نیازمند هدایتی است که بشر را در تاریکی هوای نفس و پیروزی آن بر عقل، رهنمود شود و قلمرو وظایف و واقعیت ها و ارزش ها را به او بنمایاند (۷۳).

المنار در دو میدان، عقل را مبنای تفسیر و داوری قرار داده است:

الف - تفسیر و تأویل برخی مفاهیم قرآن

مؤلف المنار ذیل آیه ۳۴ سوره بقره در تفسیر فرشتگان و ابلیس، به قوای طبیعت اشاره دارد و به این سمت حرکت می کند که فرشتگان، همان نیروهای طبیعی هستند که باعث قوام نظام عالم اند و منظور از سجده فرشتگان در برابر آدم، مسخر بودن آن ها در برابر اراده اوست و تنها یک نیرو مسخر انسان نیست که ابلیس نامیده شده است.

المنار، ذیل آیه ۷ سوره بقره «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» در توجیه این که چرا واژه «قلوب» و «ابصار» جمع آمده، ولی «سمع» مفرد یاد شده است، تلاش های عقلانی دارد و می نویسد:

«دریافت‌های قلب و مشاهدات چشم بسیار متنوع است، برخلاف حس شنوایی که تنها می‌شنود و تنوعی در آن نیست، و افزون بر این، راه رسیدن به یقین از راه شنیدن، تنها تواتر است، ولی از راه چشم، راه‌های متعددی برای رسیدن به یقین وجود دارد.» (۷۴)

ب - نقد آرای تفسیری دیگران

مؤلف المنار ذیل آیه ۱۵۹ سوره بقره «انَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى...» می‌نویسد: «مفسران در نوع کتمان حق از سوی اهل کتاب اختلاف نظر دارند، برخی گفته‌اند کتمان حق به وسیله حذف بخش‌هایی از مطالب تورات و انجیل صورت گرفته است و گروهی معتقدند که این کتمان نه با حذف، بلکه به وسیله تأویل و توجیه مطالبی بوده است که در تورات و انجیل وجود داشته و برحق بودن رسالت رسول اکرم صلی الله علیه و آله دلالت می‌کرده است، ولی علمای یهود و نصارا، آن مطالب را طوری تفسیر می‌کرده‌اند که شامل رسول اکرم صلی الله علیه و آله نشود.»

المنار برای ردّ نظریه نخست و برتری نظریه دوم به این نکته عقلی اشاره دارد که معمولاً حذف بخشی از آیات ممکن نمی‌نماید؛ زیرا تورات و انجیل در میان اقوام و ملل متعددی وجود داشته و در عمل هماهنگی و همدستی آنان در حذف بخش خاصی از مطالب میسر نبوده است، پس باید نظریه دوم را پذیرا باشد.

عقل‌گرایی و مصلحت‌مداری

خردگرایی برخی مفسران اهل سنت، از جمله عبده انقلاب و خیزش ایشان بر ضد متن‌مداری و تقلیدگرایی حاکم بر حوزه فقهی تفسیری آنان به شمار می‌آید.

پیش‌تاز این خردگرایی در میان مفسران اهل سنت عبده بود که به عقیده رومی، دیگر مفسران خردگرا، او را امام خویش شناخته‌اند (۷۵). عبده در تئوری و عمل، نص قرآن را به تبعیت از عقل ملزم دانسته و بر این باور است که در صورت ناسازگاری، عقل بر ظاهر نص، تقدم دارد (۷۶).

سیدقطب در مقام ارزیابی و ریشه‌یابی زیاده‌روی عبده در عقل‌گرایی می‌نویسد:

«عبده در زمانی می‌زیست که عقل در اروپا به خدایی رسیده بود. در چنین شرایطی مستشرقان اسلام را متهم می‌کردند که با طرح مسئله «قضا» و «قدر»، عقل و خرد را به تعطیلی کشانده است. عبده به رویارویی با این اتهام برخاست و در گرما گرم مبارزه با جمود عقل در شرق، ندانسته عقل بشری را هم وزن وحی قرار داد، غافل از این که وحی برتر از عقل است و وسیله سنجش درستی و نادرستی دریافت‌های عقلی است و نه هم سنگ آن.» (۷۷)

تأویلات عقلی

هر چند المنار، در مجموع، بر پایه آموزه‌ها و اندیشه‌های عبده و به قلم و تقریر و استنباط رشید رضا شکل گرفته است، اما میان آن دو از نظر تفکر، دگرسانی وجود دارد که توجه به آن، در تحلیل مطالب تفسیر المنار و انتساب مطالب آن به هر یک می‌تواند مؤثر باشد و آن عبارت است از گرایش افراطی رشیدرضا به سلفی‌گری و باورهای حدیث‌گرایانه و هابیت که جنبه‌های تعقلی و برهانی در آن متروک می‌باشد و به همین دلیل است که ناخودآگاه تمایلات علم‌گرایی و عقل‌گرایی تجربی در این گونه تفاسیر، بر عقل‌گرایی فلسفی ترجیح داده می‌شود. نیز به همین دلیل است که ناسازگاری رشیدرضا با باورهای شیعه، سخت‌تر از عبده است (۷۸).

در تفسیر المنار مواردی که آیه یا روایت تفسیری با عقاید سلفی همراه باشد، بی‌هیچ توجیه و تأویل پذیرفته می‌شود و هر جا آیه و روایتی با عقاید سلفی همسو نباشد، پای توجیحات و تأویلات عقلی به میان کشیده می‌شود. یکی از باورهای سلفی رشیدرضا این است که کسی حق ندارد عمل نیک انجام دهد و ثواب آن را به دیگری از مردگان یا زندگان اهدا کند، مانند: نماز، روزه، حج، زکات، صدقه، دعا، خواندن نماز و ... ذیل آیه: «وَلَا تَرِزُوا زُرَّةً وَزُرَّ الْأُخْرَى» (انعام/۱۶۴) به شرح درباره اهدای این گونه اعمال به مردگان پرداخته و روایات رسیده در این باب را نقد کرده است، زیاده بر ایرادهای سندی و توجیحات و تأویلاتی که برای هر یک از این روایات برشمرده و نتیجه گرفته است که انسان مالک و صاحب اختیار ثواب اعمال خود نیست، تا آن را به هر کس که بخواهد ببخشد.

عقل‌گرایی در تفسیر فی ظلال القرآن

عقل، شاگرد دین و نه فرمانروای بر آن

سید قطب در چند مورد از تفسیر خود به تفصیل درباره وظیفه عقل در برابر وحی و نقش عقل در ایمان و شیوه بهره‌گیری از آن سخن گفته است. آنچه از مجموع سخنان وی به دست می‌آید، این است که عقل در عین مقبولیت و ارجمندی، در برابر وحی و دین، چون شاگردی است که باید فرا بگیرد و بیندیشد تا سخن آموزگار وحی را بفهمد، نه این که از موضع استاد بر معارف وحی بنگرد و بر آن حکم نماید. او می‌نویسد:

«وظیفه عقل این است که آنچه را پیامبران آورده‌اند، دریافت کند ... رسالت الهی پیامبران، عقل را مخاطب قرار داده تا آن را بیدار کند و به راه درست اندیشیدن رهنمون گردد، نه این که عقل بر صحت یا بطلان دین حکم نماید و بخشی را رد و بخشی را قبول کند!

هرگاه نص دلیل دینی ثابت باشد، حکم همان است و عقل باید آن را بپذیرد و اطاعت کند، چه برایش مأنوس باشد و چه مأنوس نباشد (۷۹).

فی ظلال القرآن تصریح دارد که مدلول واقعی و صحیح نص، با حکم عقل ابطال‌پذیر نیست؛ زیرا نص از جانب خداست و عقل خدا نیست که بر درستی یا نادرستی آن حکم کند و چیزی را که از سوی خداوند آمده است رد یا

فی ظلال پیش فهم‌های عقلی را نیز منکر است و می‌نویسد:

«راه درست این نیست که قرآن را با پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های عقلی تفسیر کنیم، چه آن پیش‌فرض‌ها از خود عقل باشد، مثل مقولات «منطقی» یا از دریافت‌های محدود و تجربه‌های ناقص علمی! راه درست این است که عقل، نص را به درستی فرا گیرد و قوانین آن را بشناسد. این مطمئن‌تر از دریافت‌های خود عقل است، این مسیر راست‌تر از خود عقل می‌باشد(۸۱).

با همه آنچه یاد شد، سید قطب عقل‌گریز و عقل‌ستیز نبوده است، بلکه بیشترین نگرانی او از حرکت‌های افراطی بوده است و با این حال نگرانی خود از عقل‌ستیزی را نیز پنهان نداشته و نوشته است:

«قصد ما از آنچه گفته شد، این نبود که از ارزش عقل بکاهیم و نقش آن را در زندگی انسان کم‌اهمیت جلوه دهیم... عقل جولانگاهی وسیع دارد و پس از آن که روش درست استدلال و تفکر مطمئن را از وحی گرفت، می‌تواند متون دینی را بر شرایط گوناگون زندگی انسان تطبیق نماید.»(۸۲)

میزان دخالت عقل در فهم قرآن

فی ظلال القرآن ذیل آیه «وَ اَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ...» (جن / ۹) پرسش‌هایی را درباره این آیه مطرح کرده، در پاسخ می‌گوید: این گونه پرسش‌ها چیزهایی هستند که قرآن از پرداختن به آن‌ها خودداری کرده است و برای ما پی بردن به ریزه‌کاری این امور که مثلاً نگهبانان قلمرو غیب چه کسانی هستند و چه شکل و شرایطی دارند، اهمیتی ندارد؛ زیرا قرآن درباره آن‌ها سکوت کرده است و هم مرجع و منبعی دیگر برای فهم آن امور نداریم.

سپس می‌نویسد:

«بهترین روش برای فهم قرآن و تفسیر آن، این است که انسان همه تصورات پیشین را از ذهن خود بزداید و با ذهن و فکری پالوده از باورهای تصویری یا عقلی و احساسی به سراغ فهم قرآن برود. بلی در این میان برای عقل بشر مجال گسترده‌ای وجود دارد که به کشف افق‌های ناشناخته پردازد و اسلام هم او را در این راه یاری می‌دهد، اما در این میان فضاهایی نیز هستند که از قلمرو حضور و ادراک عقل فراترند و چه بسا عقل به درک و کشف آن‌ها نیازی هم نداشته باشد و زندگی او در مجال این دنیا بر دانستن آن گونه مسائل استوار نباشد...

آنان که به هدایت الهی ره یافته‌اند، به اموری که برتر از شأن و نیاز اعتقادی و عملی آنان است نمی‌پردازند و به همان اندازه که خداوند برایشان بازگفته بسنده می‌کنند و تلاش‌های عقلی خود را در کشف و فهم مطالبی به کار می‌گیرند که مربوط به زندگی این دنیایی است و نتیجه‌ای دارد.

و اما این راه نیافتگان هستند که با اندیشه‌های محدود خود به ادراک ذات نامحدود پروردگار سعی می‌ورزند و تلاش می‌کنند تا حقایق غیبی را از راهی جز کتاب آسمانی دریابند، که از آن جمله فلاسفه هستند.» (۸۳)

عقل‌گرایی در تفسیر المیزان

از مفسرانی که عقل مدارانه به سراغ تفسیر آیات قرآن رفته‌اند علامه طباطبایی است. ویژگی بسیار بارز علامه در تفسیر گرانسنگ المیزان، عقل‌گرایی اوست. تأملات عقلی این انسان فرزانه در تحلیل و تفسیر قضایای اسلامی اعم از مسائل فلسفی، اجتماعی و اخلاقی نیاز به بیان ندارد.

علامه خود در تحلیل عقل و اهمیت آن در جایگاه شریعت می‌گوید:

اگر کتاب الهی را تفحص کامل کرده و در آیاتش دقت کنید خواهید دید شاید بیش از سیصد آیه هست که مردم را به تفکر، تذکر و تعقل دعوت کرده است، و یا به پیامبر استدلالی را برای اثبات حقی و یا از بین بردن باطلی آموخته است.

خداوند در قرآن حتی در یک آیه بندگان خود را امر نفرموده که نفهمیده به خدا و یا هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند، و یا راهی را کورکورانه بپیمایند ... حتی برای قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل، ملاک‌های آن را درک نمی‌کند، علت آورده است (۸۴).
در آغاز چنین می‌نماید که نویسنده تفسیر المیزان، با برخورداری از آگاهی‌های ژرف فلسفی، به گونه‌ای افراطی از عقل در تفسیر قرآن بهره جسته باشد، ولی واقع‌گرایی وی مانع از این گرایش افراطی بوده است. او بر این باور بود:

«این ستمی بس گران است که دین الهی از فلسفه الهی جدا پنداشته شود، مگر نه این است که پیامبران الهی به فرمان خدا مأموریت یافتند تا جامعه‌های بشری را به سوی نیکبختی راستین رهبری کنند و مگر سعادت حقیقی بشر، جز دستیابی انسان به حقیقت معارف و شناخت‌ها در پرتو بکارگیری ابزار شناخت و ادراک است که خداوند در اختیار او قرار داده است... آیا برای انسان چاره‌ای جز به دست آوردن این معارف از راه استدلال و اقامه برهان وجود دارد!

پس چگونه ممکن است که پیامبران الهی، مردم را بر خلاف سرشت و نهاد و فطرتشان به شنیدن و پذیرفتن بدون دلیل فراخوانند! و از آنان بخواهند که جز راه استدلال و اقامه برهان را بپویند.» (۸۵)

با این حال علامه همواره در کار تفسیر تلاش دارد تا مباحث فلسفی و اصطلاحات فنی و پیش فرض‌های علمی خود را با تفسیر آیات در هم نیامیزد، بلکه در کار تفسیر ملاک‌های بایسته را به کار گیرد و آن‌جا که طرح نکته‌ای فلسفی یا اجتماعی و یا سیاسی و ... لازم می‌نماید، جدای از تفسیر آیات، فصلی ویژه را برای آن بگشاید و مرز مباحث بیرونی را از پژوهش تفسیری جدا سازد.

ارزشی که به هر حال علامه برای عقل و اندیشه باور دارد، تنها پایه فلسفی و برهانی ندارد، بلکه ریشه در متن معارف قرآن دارد. او می‌نویسد:

«این قرآن است که خود شایسته‌ترین گواه ما است، در آن‌جا که جوامع انسانی را به معارف مبدأ و معاد و کلیات معارف الهی دعوت می‌کند، از آنان جز دلیل و حجت نمی‌پذیرد و جز جهل و تقلید را نکوهش نمی‌کند.» (۸۶)

تقابل عقل و حس

در بحث دیگری علامه یک بعد نگری حس‌گرایان و اشکالات آن‌ها بر نتایج عقلی را به نقد کشیده، می‌نویسد: «دانشمندان غرب، و به خصوص طبیعی‌دان‌های آنان اظهار داشته‌اند که اعتماد بر غیر حس، صحیح نیست و گفته‌اند که مطالب عقلی محض، بیشتر غلط از آب در می‌آید و براهین آن به خطا می‌انجامد و معیاری که خطای آن را از صوابش جدا کند در دست نیست، چون معیار باید حس باشد که دست حس و تجربه هم به دامن کلیات عقلی نمی‌رسد و...»

علامه در ردّ این باور حس‌گرایان دلایلی را می‌آورد، از آن جمله:

۱. تمام مقدماتی که از آن‌ها نتیجه گرفته‌اند، عقلی و غیر حسی است. پس آقایان با مقدماتی عقلی، اعتماد بر مقدمات عقلی را باطل کرده‌اند!

۲. رهیافت خطا در حس کمتر از خطا در عقلیات نیست و اگر بناست که وجود چند مورد خطا، باعث بی‌اعتبار شدن اصل راه و ابزار شناخت شود، می‌بایست شناخت‌های حسی نیز غیرقابل اعتماد باشند.

۳. در علوم حسی نیز تشخیص میان خطا و صواب با حس و تجربه نمی‌باشد و در آن‌جا نیز مانند علوم عقلی تشخیص با عقل و موازین عقلی و مسئله حس و تجربه، تنها یکی از مقدمات برهانی برای دستیابی به یافته‌های علمی است.

۴. تمام علوم حسی به وسیله تجربه تأیید می‌شوند، اما خود تجربه، اثباتش با تجربه دیگر نیست و گرنه تا بی‌نهایت باید تجربه‌ها با یک تجربه دیگر تأیید شوند! بلکه علم به صحت تجربه از طریق عقل به دست می‌آید نه حس و تجربه. پس اعتماد بر علوم حسی و تجربی به طور ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلی نیز هست.

۵. حس، جز امور جزئی را که هر لحظه در تغییر و تبدیل است، درک نمی‌کند، در حالی که علوم، حتی علوم حسی و تجربی، آنچه به دست می‌دهند، کلیات است و همیشه برای به دست آوردن نتایج کلی به کار می‌روند و این نتایج، محسوس و مجرب نیستند و تنها به وسیله عقل درک و تأیید می‌شوند.» (۸۷)

نتیجه این که عالمان حسی و تجربه‌گرا که به پندار خویش، عقل را از درجه اعتبار ساقط کرده‌اند، هرگز به این نکته نیندیشیده‌اند که بی‌اعتباری عقل به معنای بی‌اعتباری علم و قوانین علمی و حتی به معنای بی‌اعتباری حس است؛ زیرا، حس در وجود آدمی از آن رو می‌تواند منشأ علوم و ساخت و کارهای پیچیده‌تر شود که در پرتو عقل، تجزیه و تحلیل می‌شود، تعمیم می‌یابد، مقایسه می‌گردد و

عقل و گزاره‌های دینی

علامه در مقدمه تفسیر المیزان، پس از یاد کرد روش تفسیری محدثان و این که آن‌ها در فهم آیات، تنها از سخنان صحابه و تابعان سود می‌بردند، می‌نویسد:

«اهل حدیث در روشی که اختیار کرده‌اند به اشتباه رفته‌اند؛ زیرا با این روش، عقل و اندیشه را از کار انداخته‌اند و در حقیقت گفته‌اند: ما حق نداریم در فهم آیات قرآنی، عقل و شعور خود را به کار ببریم و تنها باید ببینیم روایت از ابن عباس و یا فلان صحابی دیگر چه معنایی نقل کرده و حال آن که قرآن کریم نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه معقول هم نیست که آن را از اعتبار ساقط کند، برای این که اعتبار قرآن و الهی بودن آن به وسیله عقل برای ما ثابت شده است.» (۸۸)

علامه با یادآوری این که قرآن به کاربرد روش‌های عقلی بایسته فرا می‌خواند، لزوم اندیشیدن درباره حقیقت را نتیجه گرفته است و پیروی از دین را نتیجه روی آوردن به عقل و بهره‌وری از آن می‌داند (۸۹).

بر همین اساس، نویسنده المیزان، موضعی سرسختانه و به شدت انتقادی در برابر اسرائیلیات و خرافه‌های اهل کتاب که در متون تفسیری، اعتقادی و تاریخی راه بسته است، پیش گرفته و خوش بینی کامل به روایات و پذیرش بی‌چون و چرای همه نقل شده‌ها را مورد انتقاد قرار داده و آن را مایه فرو افتادن در دام روایات اسرائیلی دانسته است.

آزادی در تعقل و پایبندی به شریعت

با آن همه ارزشی که علامه برای عقل باور داشت، هرگز از تعبد مکتبی و پایبندی به اصول و فروع شریعت، به بهانه گرایش‌های عقلی فاصله نمی‌گرفت، بلکه بر این باور بود که میان عقل سلیم و حکم شریعت، هرگز ناهمگونی و ناهمسازی نیست.

المیزان، خود در این باره تصریح دارد:

«گر چه کتاب و سنت، انسان را به گسترش بهره گیری از روش‌های عقلی درست فراخوانده‌اند، ولی از پیروی آنچه با کتاب و سنت قطعی مخالفت دارد، بازداشته‌اند؛ زیرا کتاب و سنت قطعی از نمونه‌هایی هستند که عقل به صراحت، حقانیت و صداقت آن‌ها را امضا کرده است و این ناشدنی است که بار دیگر عقل بر باطل بودن آن اقامه برهان کند.» (۹۰)

المیزان در بحثی با عنوان «منطق تعقل و منطق احساس» به ضرورت مرزبندی و جداسازی این دو منطق اشاره دارد و می‌نویسد:

«منطق احساس بر پایه منابع دنیوی استوار است و آن‌گاه به سوی عمل انگیزش می‌کند که همراه با بهره‌ای مادی باشد و چنانچه این گونه منافع را شاهد نباشد، آتش اشتهاش فرو می‌نشیند و فرمان و انگیزشی ندارد ... اما منطق عقل بر پایه پیروی از حق استوار است و هر جا حق را بیابد بدان فرمان می‌دهد، چه با منافع مادی همراه باشد یا نباشد...» (۹۱)

بهره گیری یکسان از عقل و حدیث

المیزان به دنبال ارائه بحثی روایی درباره امکان رسیدن انسان‌ها به معارف قرآنی و در پرده نبودن مفاهیم قرآن از اندیشه بشری می‌نویسد:

«در برابر این دسته از روایات، روایات دیگری هستند که خلاف آن را می‌فهمانند؛ مانند حدیثی که در تفسیر عیاشی از جابر نقل شده است که امام صادق علیه السلام فرمود:

همانا قرآن بطنی دارد و آن بطن را جنبه آشکاری است و سپس فرمود: ای جابر! هیچ چیز به اندازه عقل آدمیان از فهم کلام وحی دور نیست؛ زیرا یک آیه ممکن است آغاز آن درباره یک چیز نازل شده باشد و وسطش درباره چیزی و پایان آن درباره مقوله‌ای دیگر. قرآن سخن پیوسته‌ای است که به وجوه گوناگون باز می‌گردد ... جمع بین این دو دسته روایات به این است که باید در تفسیر قرآن از راه روا و پذیرفته وارد شد و نه هر راهی، و در جای خود روشن است که استمداد از قرآن برای فهم قرآن، راه مجاز و بایسته‌ای است و البته این بهره گیری نیاز به تمرین و آموزش از مکتب پیامبر و اهل بیت دارد؛ زیرا در پرتو تعالیم آن‌ها است که ذوق و توان لازم به دست می‌آید و می‌توان گام در وادی تفسیر نهاد.» (۹۲)

عقل وسیله درک وحی نه جانشین آن

المیزان ذیل بحثی فلسفی به بررسی نسبت عقل و وحی پرداخته، این پرسش را مطرح می‌کند که انسان با وجود برخوردار از عقل و این که عقلش او را به پیروی از حق و اعتقاد و عمل بر پایه آن می‌خواند، آیا باز هم نیازی به بعثت پیامبران دارد، یا این که عقل می‌تواند جایگزین وجود انبیاء و برنامه‌های آنان باشد؟

المیزان در پاسخ می‌نویسد:

«آن عقل که آدمی را به حق و فضیلت دعوت می‌کند، عقل عملی است که به نیکی و زشتی حکم می‌کند، نه عقل نظری که حقایق اشیاء را درک می‌کند. عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات درونی دریافت می‌کند و احساساتی که در نخستین مراحل زندگی برای انسان شکل می‌گیرد، قوای شهوی و غضبی است، اما قدرت نطق و تعقل و ادراک که توان قدسی است، در مرحله‌های نخست تنها به صورت یک استعداد و توان نهفته است که خروج آن از مرحله استعداد صرف به مرحله فعلیت صحیح، نیازمند تربیت است. بدین جهت هرگاه فرد یا جامعه‌ای، تربیت درست را از دست بدهد، به سرعت راه وحشی‌گری را در پیش می‌گیرد، با این که عقل و فطرت در نهاد آنان به صورت استعداد وجود داشته است!

این است که انسان هرگز بی‌نیاز از امدادها و هدایت‌های وحی نیست و این کمک‌های وحی است که عقل را یاری می‌دهد و کمال می‌بخشد.» (۹۳)

عقل‌گرایی در تفسیر الفرقان

الفرقان فی تفسیر القرآن تألیف دکتر محمد صادقی، از جمله تفاسیر شیعی است که سبک نوشتاری و تفسیری خاصی را دنبال کرده است. از جمله ویژگی‌های آن این است که گنجایش مفهومی آیات را نسبت به همه معنی‌ها و احتمال‌های پذیرفتنی و سازگار با قوانین ادبی و بلاغی، فراگیر می‌داند.

نویسنده این تفسیر ذیل آیه: «كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى» (طه / ۵۴) می‌نویسد: «النهی» جمع «النهیه» که عبارت است از عقلی که بازدارنده از همه بدی‌ها و زشتی‌هاست، از این رو در تعبیرهای قرآنی «اولی العقول» نیامده است؛ چرا که عقل ممکن است آسیب دیده و ناقص باشد و توان تشخیص و بازدارندگی نداشته باشد ... آیات الهی برای کسانی است که دارای عقل کارآمد و بازدارنده از هوی و هوس باشند. پس عقل راستین آن است که خدای رحمان به وسیله آن پرستش شود و مایه دستیابی به بهشت باشد، اما آنچه در معاویه یا هر انسان طغیان‌گری وجود دارد «نکراء» و شیطنت است و در خدمت هوای نفس (۹۴).

عقل ایمانی، عقل علمی، عقل مجرد

تفسیر الفرقان ذیل آیه: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُصْرِبِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت/۴۳) در تبیین این حقیقت که چگونه تعقل و ادراک آیات الهی، تنها از آن عالمان و آگاهان است و در پاسخ این پرسش نهفته که پس مردمان عامی و فاقد آگاهی چه بهره و نصیبی خواهند داشت، سعی می‌کند که سه نوع عقل تصویر نماید:

۱. عقل ایمانی، ۲. عقل علمی، ۳. عقل مجرد که می‌توان از آن به عقل فلسفی تعبیر کرد.

وی می‌نویسد:

«عالم در این آیه همان مؤمنان هستند، چنان‌که در برخی آیات، ناآگاهان کافر معرفی شده‌اند؛ زیرا ایمان به خداوند حجاب‌ها را از جلوی بینش انسان بر می‌دارد و آنان که بینش نافذ و بی‌پرده داشته باشند، می‌توانند آیات الهی را بفهمند، چنان‌که دانشمندان علوم تجربی نیز می‌توانند اهل تعقل و ادراک باشند. بلی اگر اینان اهل ایمان نیز باشند، توان فزون‌تری خواهند داشت و اگر ایمان نداشته باشند، به خاطر برخوردارگی از علم، اگر در پی راه یافتن باشند، راه را خواهند جست؛ زیرا دانش، به خودی خود، راه هدایت است، به شرط آن که با پستی آمیخته نشود. عقل آزاد، هر طور که باشد، می‌تواند مثل‌های قرآنی را دریابد؛ بنابراین عقل ایمانی، عقل علمی و تجربی و عقل مجرد، سه شریک همراه در ادراک مثل‌های قرآنی هستند و فهم بیان الهی ویژه عقل ایمانی و مؤمنان نیست، چه این که اگر به آنان اختصاص داشت، پیام‌های قرآنی به کار غیر مؤمنان نمی‌آمد و سبب هدایت آنان به دین نمی‌شد.» (۹۵)

ارتباط و تقابل «عقل» و «وحی»

الفرقان معتقد است عقل برای شناخت درست ناگزیر است از وحی مایه و روشنایی بگیرد و از سوی دیگر وحی نیز برای جای گرفتن در فکر و روح آدمیان، نیازمند عقل است. وی می‌نویسد:

«تلاوت‌گران آیات قرآن، باید در پرتو فروغ آن به اندیشه بنشینند؛ زیرا قرآن خاستگاه و محور تفکر است. بنابراین اندیشه درباره زندگی این جهان، بدون بهره‌گیری از آیات قرآن، ره به جایی نمی‌برد، چنان‌که جمود بر قرائت قرآن، بدون اندیشه در آن سودی نمی‌بخشد، پس ناگزیر باید تعقل انسانی با شعور وحی در هم آمیزد با حفظ اصالت وحی، و این است که قرآن عقل انسان را به سوی حرکت فکری پیوسته درباره شئون دنیا و آخرت بسیج می‌کند و تهییج می‌نماید.» (۹۶)

مفسران که در مسیر تعبد و تعهد دینی به تفسیر و تبیین آیات وحی روی آورده‌اند، همواره نگران آن بوده‌اند که در فهم کلام الهی گرفتار کاستی شوند و پیش‌فرض‌ها و خواسته‌ها و گرایش‌های خویش را به عنوان عقل بر قرآن تحمیل کنند. این نکته سبب شده است که الفرقان نیز بر آن انگشت نهاده، تصریح کند:

«عقل در رویارویی با وحی، جز وفا و صفا نقشی ندارد، صفا در فهم وحی و وفا در تفهیم آن، اما این که عقل بخواهد رأیی برابر یا برتر داشته باشد، نه و هزار بار نه!

این سخن به معنای تهدید اندیشه و محدود کردن آن نیست، بلکه تعیین کردن قلمرو اوج و فرود آن است. معارضه و درگیری عقل با وحی یا چیرگی عقل بر وحی خود عقلانی نیست. عقل از یک‌سو با مرزهای افراط

جامعه‌نگری

قرآن پژوهان معاصر همواره در جست‌وجوی دریچه‌ای قرآنی برای اصلاح امور جامعه اسلامی بوده‌اند. طرح مباحثی چون: آزادی اعتقادی، سیاسی، سیستم اقتصاد اسلامی در مقایسه با دیگر سیستم‌های موجود جهانی، روشن کردن ویژگی‌های عدالت و حکومت اسلامی از شایع‌ترین مباحث تفسیری قرن چهارده است که به پیروی از اصول فکری پیشگامان جنبش اصلاحی وارد حوزه معارف تفسیری شده است. می‌توان گفت: عنصر واقع‌نگری و توجه به ضرورت‌ها و نیازهای موجود و به تعبیر دیگر، فراتر رفتن از مفاهیم مجرد و در نظر گرفتن انگیزه‌ها و شرایط عینی و جهت‌دادن مفاهیم قرآن به سوی آن، ویژگی مشترک بیشتر تفاسیر این قرن است. بدین جهت در تفسیر المنار، ضرورت تفسیر نو از قرآن چنین نمایانده شده است:

«نیاز شدیدی بود تا تفسیری ارائه شود که پیش از هر چیز به بعد هدایت‌گری قرآن توجه کند، به گونه‌ای که با اوصاف قرآن و رسالت آن یعنی انذار، تبشیر، هدایت، اصلاح ... سازگار باشد. سپس به نیازهای عصر توجه نشان دهد، نیازهایی چون آسانی بیان، تفهیم قشرهای مختلف خوانندگان، کشف شبهات آنان که به فلسفه و علوم طبیعی مشغول‌اند و ...» (۹۸)

۱- گرایش اجتماعی المنار

کمتر آیه‌ای از آیات قرآن را می‌توان در تفسیر المنار پیدا کرد که در تفسیر آن به نوعی مسائل اجتماعی مورد توجه قرار نگرفته باشد، حتی آیات فقهی و عبادی که بیشتر جنبه فردی دارد، از مباحث اجتماعی به دور نمانده است. رویکرد تفسیر المنار به مسائل اجتماعی ریشه در باور احیای تفکر دینی و بازگشت به سرچشمه‌های اصیل دین داشت که مستلزم جست‌وجوی راه، حل مشکلات جوامع اسلامی و تصحیح باورهای آنان از راه برنامه‌های قرآنی بود؛ چه این که به عقیده مصلحان مسلمان یکی از هدف‌های مهم قرآن تأمین سعادت دنیوی انسان‌ها اعم از افراد و جامعه انسانی در کنار راهنمایی آنان به سعادت اخروی است. بر این اساس المنار هدف‌ها و مقاصد قرآن را این‌گونه برمی‌شمارد:

اصلاح دینی، اصلاح انسانی، اجتماعی و سیاسی، اصلاح نظام جنگی و جلوگیری از مفاسد آن، اصلاح نظام مالی و اقتصادی، تأمین حقوق انسانی، دینی و مدنی زنان، تأمین راه‌های آزادی بردگان، بیان احکام سیاسی، حکومتی، مبانی و اصول حکومت، بیان امور نبوت، رسالت و وظایف انبیا که برای بشر مجهول است، بیان برتری‌های اسلام در تشریح تکالیف فردی و شخصی.

در این بررسی چنان که پیداست از میان هدف‌های ده‌گانه قرآن، تنها یک دهم آن به احکام فردی و شخصی مربوط می‌شود، اما نه قسمت دیگر از هدف‌های قرآن را اصلاح، هدایت و بهسازی امور جامعه تشکیل می‌دهد. رهاورد طبیعی این نوع نگرش به معارف قرآن، این است که مفسر به هنگام تفسیرنویسی نسبت به طرح مسائل اجتماعی چند برابر احکام فردی توجه نشان دهد و این کاری است که در تفسیر المنار انجام یافته است.

نمونه‌ای از گرایش‌های اجتماعی و جامعه‌نگری المنار را در آیات زیر می‌توان شاهد بود:
«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالصَّالِحِ وَالْيَقِينِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران / ۱۰۴).

در تفسیر آیه، برخی مفسران یا صاحب‌نظران مانند جلال‌الدین سیوطی «من» را برای تبعیض دانسته و معتقد شده‌اند که دعوت به معروف و نهی از منکر واجب کفایی است، ولی المنار، همسو با گرایش اصلاح طلبانه خود سعی در گستراندن این وظیفه اجتماعی دارد و برای شمول بخشیدن به پیام آیه استدلال می‌کند (۹۹).
«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ...» (بقره / ۱۷۸).

المنار ذیل آیه به مقایسه میان قوانین کیفری شرایع مختلف و همچنین مقایسه میان قوانین اسلام با قوانین جزایی کشورهای غیر اسلامی پرداخته و مزایای حدود و حقوق اسلام را تبیین کرده است. سپس در این که مخاطب آیه گروه خاص از مردم‌اند یا همه مردم می‌نویسد:

«همه مؤمنان مخاطب آیه هستند و همه امت مسئول اجرا و حفظ شریعت و خضوع در برابر آن می‌باشند.» (۱۰۰)
در مجالس دیگر، المنار از آیاتی چون: «أَلَمْ نَكُنْ مِنْكُمْ نَبِيًّا لَبِيسًا قَدْ جَاءَ الْوَحْيَ بِالْحَقِّ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (آل عمران / ۱۷۵) که در بردارنده پیامی اعتقادی‌اند، نتیجه‌ای اجتماعی گرفته می‌نویسد:

«هر کس در این آیه به شایستگی درنگ کند، درمی‌یابد که مؤمن راستین سست‌عنصر و ترسو نیست، شجاعت، صفت پایدار مؤمنان است ... این در حالی است که در گذر زمان، مسلمانان دچار ضعف ایمان و ترس شده‌اند و اگر به این حال در نمی‌افتادند، نیروی بزرگی را تشکیل می‌دادند.» (۱۰۱)

شیخ محمد عبده در تفسیر آیه: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (بقره / ۲۵۶) می‌نویسد:
«لا اكره في الدين» قاعده‌ای بزرگ از قواعد اسلام و رکن عظیمی از ارکان سیاست این دین است. اسلام هرگز اجازه نمی‌دهد که کسی را وادار کنند تا اسلام بیاورد یا از اسلام خارج شود.

ما مسلمانان در صورتی می‌توانیم این رکن را برپا داریم و این قاعده را حفظ کنیم که توان و نیرو داشته باشیم، تا به وسیله آن از دین و جان خویش در برابر تجاوزگران حمایت کنیم، نه این که بر کسی یورش بریم؛ زیرا نخستین راه دعوت در اسلام، حکمت و قول احسن است.» (۱۰۲)

همو در تفسیر آیات: «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُ رَقَبَةً» (بلد / ۱۱-۱۳) می‌نویسد:

«[درباره] فکّ رقبه؛ آزادی برده، تعاون و کوشش در رهایی بردگان، اضافه بر آنچه در قرآن است، روایات بسیاری، که به حدّ تواتر معنوی می‌رسد، وارد شده است و این نشانه میل اسلام به آزادی و دشمنی آن با اسارت و بردگی است.» (۱۰۳)

محمد عبده اتحاد، اعتماد نکردن بر اجانب، شورا و نپذیرفتن امرا و حکام ظالم و فاسد را که مصالح عمومی مردم را رعایت نمی‌کنند موجب ترقی و رشد جامعه می‌داند (۱۰۴). وی از جمله کسانی است که به ملامت تفسیر نویسندگان گذشته پرداخته که چرا قرآن را بدون واقعیت‌های موجود و جدا از زندگی اجتماعی شرح کرده‌اند (۱۰۵). عبده دولت را ابزاری برای تحقق آموزه‌های دینی براساس شرایط زمانی و مکانی می‌دانست. بنابراین دولت دینی، به معنای تحقق دین در حیات انسانی و جامعه اسلامی است، نه به معنای این که در رأس حاکمیت وجود خلیفه‌الله حتمی باشد (۱۰۶).

المنار در ضمن بحث از سنن اجتماعی، جامعه اسلامی معاصر خود را مورد انتقاد قرار می‌دهد. این تفسیر مکانت خاصی برای مبارزه و رویارویی قائل است. رشیدرضا بیشتر بر جنگ و مبارزه تکیه دارد و عبده بیشتر به تعلیم و اصلاح می‌اندیشد.

سه ویژگی مباحث جریده عروۃ‌الوثقی که سخت رشیدرضا و سلوک زندگانی او را متحول کرده، عبارت‌اند از: ۱. بیان سنن و قوانین خداوند در آفرینش و نظام اجتماعی بشری و دلایل رشد و انحطاط و قوت و ضعف تمدن‌ها و فرهنگ‌ها.

۲. روشن کردن این نکته که اسلام دارای قدرت و سروری است و هماهنگ کننده سعادت دنیوی و اخروی.

۳. دین معیار وحدت مسلمانان است، نه زبان و نژاد و نظام‌های سیاسی.

این سه عامل فکری زمینه نگارش تفسیر المنار را فراهم کرده، زیرا اولین پیشنهاد رشیدرضا به شیخ عبده، نوشتن تفسیر بوده که در آن از روح و روشنائی موجود در همه مقالات اجتماعی عروۃ‌الوثقی دمیده شود و نخستین شرط آن بسنده کردن به نیازهای زمانه و رها کردن هر آنچه در تفاسیر است و بیان کردن هر آنچه که نگفته‌اند (۱۰۷).

شناخت تاریخ، عامل شکوفایی جامعه

محمد عبده بر این باور بود که پیشینیان از مسلمانان به ضبط و نقل تاریخ اهتمام فراوان داشتند و کسانی چون ابن خلدون قواعد و اصول حاکم بر جامعه‌های بشری و راه‌های رسیدن به عمران و آبادانی را از لابه‌لای تاریخ استنباط می‌کردند، ولی پس از دوره ابن خلدون علم تاریخ (که مقصود اصلی آن شناخت فلسفه تاریخ بود) در میان مسلمانان متروک شد و در عوض دیگران این مسیر را پیمودند و به تمدن رسیدند.
او می‌نویسد:

«نخستین راهنما برای مسلمانان در ارج نهادن به تاریخ و فلسفه تاریخ، قرآن بود، ولی مسلمانان دین خود را از غیر قرآن و سنت سراغ گرفتند و نه تنها گرایش به حفظ و ثبت تاریخ از خود نشان ندادند که بسیاری از عالمان دینی با علم به تاریخ سرستیز و دشمنی در پیش گرفتند و نتیجه چنان شد که: نادانی به تاریخ گذشته، سرگردانی را برای امت اسلامی به وجود آورده است که نمی‌دانند دلیل وضعیت آشفته در حال حاضر چیست و راه خلاصی از آن کدام است!» (۱۰۸)

به پیروی از همین اصل عبده در پایان آیات مربوط به داستان طالوت و جالوت (بقره / ۲۴۸-۲۵۲) سنت‌ها و قانون‌های کلی را استخراج می‌کند و آیات یاد شده را از سطور نقل‌های تاریخی به عرصه زندگی بشری می‌کشاند و پیام جدیدی که فراتر از اندرز و موعظه تنها باشد نتیجه می‌گیرد.

عبده این اصول را تا چهارده اصل برشمرده که برخی از آن‌ها بدین قرار است:

۱. ملتی که مورد تهاجم قرار گیرد، بیدار می‌شود و بیداری و تفکر در آن ملت پدیدار می‌شود، درمی‌یابد که راه چاره در گرو یگانگی و پیروی از رهبر عادل است، چنان‌که بنی‌اسرائیل پس از هجوم فلسطینیان به آنان به چنین نتیجه‌ای رسیدند.

۲. بیداری و شعور یک ملت در گرو نخبگان آن ملت است.

۳. شعور و آگاهی نخبگان و خواص ملت کارایی ندارد، مگر آن زمان که از مرحله فکر و اندیشه به مرحله عمل بروز پیدا کند و مورد پذیرش همگان قرار گیرد.

۴. تعیین رهبری از اموری است که مایه درگیری، اختلاف و جدایی ملت‌ها می‌گردد. در این هنگام باید مرجع مورد اعتماد و پذیرش همگان وجود داشته باشد تا رفع این اختلاف بکند، همان‌گونه که بنی‌اسرائیل پس از اختلاف بر سر تعیین فرمانروا به پیامبرشان مراجعه کردند (۱۰۹).

۲- جامعه‌نگری در تفسیر فی ظلال القرآن

سیدقطب در مقدمه تفسیر خود به نقش دین در ساختن زندگی معنوی و مادی انسان‌ها پرداخته و آرامش و برکت و پاکی را در سایه قرآن و حاکم ساختن آن در تمام عرصه‌های زندگی معرفی کرده است (۱۱۰).

سیدقطب قرآن را دارای جهان‌بینی و ایدئولوژی کامل و پاسخگوی همه نیازهای تکاملی جامعه بشری می‌داند و معارف اسلام را در مقوله‌های ذیل جست‌وجو می‌کرد:

۱. سازمان اخلاقی، یعنی ریشه‌های اخلاقی و پایه‌های اساسی و عوامل نگاه‌دارنده آن در جامعه.

۲. تشکیلات سیاسی و شکل حکومت و خصوصیات آن.

۳. نظام اجتماعی و آنچه در پایداری آن تأثیر دارد.

۴. سیستم اقتصادی و فلسفه و تشکیلات آن.

۵. حقوق بین‌الملل و همبستگی جهانی.

وی معتقد بود:

«سرانجام بشریت فرمانبر اسلام خواهد شد و جهان در آینده قلمرو اسلام خواهد گشت ... زیرا کلیه لوازم یک زندگی اجتماعی سعادت‌مندان، به صورت مقرراتی متین و محکم، پیوسته و غیرقابل انفکاک، در برنامه آن گنجانیده شده است.» (۱۱۱)

سید قطب با این بینش به سراغ تفسیر قرآن می‌رود و به همین دلیل، نگاه او به قرآن با بسیاری از مفسران پیش از او متفاوت است. او قرآن را تنها کتاب عارفان یا عبادت‌گران یا کتاب علم تجربی یا فلسفی نمی‌داند و معتقد نیست که در قرآن ابهام‌های طبیعی حل ناشدنی وجود داشته، بلکه قرآن را کتاب «حرکت و پویا» می‌شناسد، از این رو روش تفسیری او به «المنهج الحرکی» یعنی روش انقلابی و پویا معروف شده است. وی می‌نویسد:

«ما بر این ویژگی قرآن تأکید می‌کنیم؛ زیرا به نظر ما ویژگی واقع‌گرایی و پویایی، مهم‌ترین کلید راه‌یابی به مفاهیم و معارف قرآنی و شناخت دیدگاه‌ها و اهداف وحی است.» (۱۱۲)

جاودانگی قرآن

سید قطب در جست‌وجوی رمز و راز جاودانگی قرآن می‌نویسد:

«در این رسالت، شریعتی آمده است که زندگی انسان را از تمام جنبه‌ها مورد توجه قرار داده و برای هر جنبه برنامه‌ای دارد. برای اموری که در گذر ایام، با تغییر زمان و مکان و شرایط دگرگون می‌شوند، اصول و قواعدی بیان کرده و برای آن دسته از امور که ثابت و تغییر ناپذیرند، احکام و قوانینی مشخص کرده است و در بردارنده همه نیازهای بشری است.» (۱۱۳)

سید قطب معتقد است که او حتی یک بار هم در موضوعات اساسی، خود را نیازمند ندیده است که به مطالبی غیر از قرآن و سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله مراجعه کند، و این اعتقاد را متکی به تجربه‌ای طولانی و پژوهشی دقیق می‌داند (۱۱۴).

این‌ها باورهای است که در جای جای تفسیر فی ظلال مشهود است و این تکرار و تأکید، در جهت تثبیت این باور در مخاطبان است که با این نگرش قرآن را بخوانند که کتاب دیروز و امروز و فردای انسان است.

ادراک مفاهیم در فضای عمل و عینیت

سیدقطب فقه دین و درک معارف وحی را در فضای راکد و در رواق‌های بسته آرای نظری صرف، قابل دستیابی نمی‌داند و بر این نکته اصرار می‌ورزد که درک صحیح از دین تنها در میدان عمل و جهاد و حضور و سازندگی میسر است و بس.

وی بر اساس این بینش، بیان ویژه‌ای در تفسیر آیه ۱۲۲ سوره توبه دارد، آن‌جا که خداوند می‌فرماید: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

ضرورت ندارد که همه مؤمنان (برای جهاد) کوچ کنند، پس چرا از هر گروهی عده‌ای کوچ نمی‌کنند تا تفقه در دین نمایند و آن‌گاه که بازگشتند قومشان را از نافرمانی پروردگار بر حذر دارند. وی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«آنچه به نظر من می‌رسد این است که دعوت کوچ کردن، دعوت برای حرکت به سوی میدان جهاد است و مؤمنان در این حرکت و در این میدان به درک حقایق دین نایل می‌شوند، آنان که برای جهاد خروج می‌کنند، سزاوارترین مردم برای درک مفاهیم دین هستند؛ زیرا بسیاری از اسرار و معانی دین برایشان آشکار می‌شود، اما آنان که «قاعد» و راکد و زمین‌گیر بوده‌اند، نمی‌توانند بسیاری واقعیت‌ها را شاهد باشند و باید از اهل حرکت و تلاش، کسب فهم کنند.

شاید برخی گمان کنند که موضوع، عکس چیزی است که گفتیم؛ زیرا به طور معمول کسانی که بر جای می‌مانند و حرکت و قیام ندارند فرصت بیشتری برای تحصیل و تأمل می‌یابند! ولی تجربه نشان داده است که عناصر راکد و بی‌تحرك نمی‌توانند درک عمیق و صحیحی از دین داشته باشند، هرچند وقت زیادی برای مطالعه بگذارند. حقایق دین بر کسی آشکار می‌گردد که پویا و تلاشگر در صحنه جهاد و عمل باشد نه برای آنان که در کتاب‌ها غرق‌اند و در زاویه اوراق، اعتکاف گزیده‌اند!» (۱۱۵)

نویسنده فی ظلال القرآن تأکید دارد «فقه اسلامی در خلأ و در تنهایی و فراغت عالمان شکل نگرفته است و به همین دلیل نمی‌تواند در خلأ زندگی کند و نمی‌تواند به دور از جامعه و میدان بروز و ظهور قابل فهم باشد. فقه در رویارویی و مواجهه با واقعیت‌ها و نیازهای جامعه اسلامی تکون یافته است و در این حضور و پاسخگویی است که می‌تواند رشد کند و متحول شود.» (۱۱۶)

قرآن مکی

سید معتقد است در «قرآن مکی» از نظام اجتماعی و احکام مربوط به جامعه نشانی نمی‌توان دید؛ زیرا که قرآن کتابی است زنده، که براساس واقعیت‌های موجود در جامعه پیش می‌رود و نظام خود را بنا می‌نهد. بنابراین هنگامی که هنوز «جامعه اسلامی» شکل نگرفته است چگونه می‌توان «حکومت اسلامی» را بنا نهاد؟ این آیینی نیست که براساس فرضیات نظریه صادر کند. بنابراین در گام نخست باید «جامعه‌ای» به وجود بیاید که به «لا اله الا الله» و به این که حاکمیت جز از آن خدا نیست، معتقد باشد؛ و با حاکمیت هر کسی جز حاکمیت خدا مخالف باشد، و هر قانونی را که با این اساس ناسازگار باشد طرد کند.

هنگامی که چنان جامعه‌ای پدید آمد و واقعاً زندگی خود را آغاز کرد، آن گاه به نظام و قانون اجتماعی نیاز پیدا می‌کند، در چنین هنگامی است که این دین درباره نظام اجتماعی نقشه می‌دهد و قانون وضع می‌کند.

مسلمانان در مکه بر جان و جامعه خویش مسلط نبودند و استقلال و زندگی آزادانه‌ای نداشتند تا خودشان براساس اسلام در آن نظامی به وجود بیاورند، به همین دلیل در آن دوره زمانی، چیزی مربوط به اداره نظام و تشریح احکام (اجتماعی) نازل نشد، فقط «عقیده» بر آنان نازل شد ... اما هنگامی که در مدینه دارای «دولت اسلامی» شدند شریعت و نقشه نظام اسلامی بر آنان نازل شد، که پاسخگوی نیازهای واقعی «جامعه اسلامی» بود و دولت اسلامی با اقتدار عهده‌دار اجرای آن بود ... (۱۱۷).

قرآن مدنی

در مکه و قرآن مکی محور، موضوع و هدف، پی‌ریزی «عقیده توحیدی» بود، اما در مدینه، که جهان‌بینی توحیدی از قبل تصویر شده بود، محور و هدف تشریح و پی‌ریزی نظام اسلامی بود؛ از این رو پا به پای حوادث مهم در جامعه اسلامی آیات قرآنی نازل می‌شد و آنچه را مسلمانان با آنان روبه‌رو می‌شدند مورد توجه قرار می‌داد.

اما همان گونه که مسائل عقیدتی در مکه مخصوص عرب و آن دوره تاریخی نبود، قوانین اجتماعی اسلام نیز مخصوص قوم یا زمان و مکانی خاص نیست، گر چه در زمان و مکان مخصوص است که آیات معنای روشن خویش را نمایان می‌سازند (۱۱۸).

۳- جامعه‌نگری در المیزان

علامه طباطبایی نیز با آگاهی از مسائل اجتماعی و نیازهای جامعه در تفسیر خود فریاد اصلاح طلبی خود را به‌خوبی به گوش تمام کسانی که قرآن را به زاویه خشک و بی‌روح تبرک و تیمن کشانده بودند رسانید. او قرآن را در همه زمینه‌های زندگی انسان صاحب‌نظر و دارای سازندگی و خلاقیت می‌داند و می‌نویسد:

«قرآن کریم با منطق و روش تشریحی خویش، همه شئون زندگی انسان را مورد توجه قرار داده است، بی‌آن که قید و شرطی در کار باشد ... پس قرآن با همه علوم و همه ساز و کارهای زندگی بشر رابطه دارد، انسان را به تدبیر

رسالت و کارآیی دین، از نگاه علامه

علامه دین را حقیقتی فعال، سازنده و مؤثر و حاضر در همه ابعاد زندگی مادی و معنوی می‌داند و نه آداب و رفتار تشریفاتی و اعتباری.

وی در برخی از آثار خود بدین نکته تصریح کرده، می‌نویسد:

«آنچه از افکار اروپائیان تراوش می‌کند و تا حدی تعلیمات ناقص دست خورده خودمان آن را تأیید می‌کند! این است که دین یک سلسله اعمال تشریفاتی است که پس از مرگ انسان را خوشبخت می‌سازد ... و در هر صورت مشکلات زندگی را باید از راه دانش و مصلحت زمان حل کرد، نه از راه دین و منطق تقلیدی که یادگار عهد اساطیر است!» (۱۲۰)

او در مجالی دیگر خود به تعریف رسالت و کاربرد دین می‌پردازد و با صراحت اعلام می‌دارد که دین از نظر منطق قرآن، یک روش زندگی اجتماعی است که هم نظر به سعادت و تأمین حیات دنیوی دارد و هم نظر به سعادت اخروی. و نظر به این که حیات انسان یک حیات متصل است، هرگز این دو جنبه از یکدیگر جدا نیستند (۱۲۱).

در نظر علامه، دین و قرآن فقط عهده‌دار حل مشکلات روحی و روانی و تعیین نوع ارتباط انسان با خدا نیست، که به ابعاد نیازها و مشکلات زندگی اجتماعی نظر نداشته باشد و نوع روابط اجتماعی و حکومت به طور کلی به خود انسان و سلیقه و دلخواه او وانهاده شده باشد.

ابعاد اجتماعی پیام وحی

به‌رغم تلاش تجدد گرایان برای مبهم شمردن وجهه اجتماعی اسلام و ادیان آسمانی و سعی آن‌ها در منحصر ساختن دین به زندگی فردی و خلوت تنهایی انسان‌ها، علامه معتقد است:

«بدون شک اسلام تنها دینی است که با صراحت بنای دعوت خود را بر اجتماع گذاشته و در هیچ یک از شئون خود امر اجتماع را به اهمال واگذار نکرده است ...

اسلام همه افکار خود را در قالب اجتماع ریخته و روح اجتماعی را تا آخرین حد ممکن در آن دمیده است.» (۱۲۲)

علامه با این دیدگاه روشن به تفسیر کلام الهی و تبیین مرکز تابش معارف اسلامی روی آورده و به همین دلیل است که ابعاد اجتماعی و کاربردی در آن نمودی بسزا یافته است و در مواردی تصریح دارد که مسلمانان باید برنامه زندگی اجتماعی خویش را از قرآن بگیرند و براساس آن، اجتماع اسلامی را بسازند (۱۲۳).
علامه طباطبایی ضمن نگاهی دقیق به چگونگی تکامل جوامع اسلامی، به پاسخگویی برخی شبهات در زمینه ثبات برخی باورهای دینی و نسبت آن‌ها با تحولات اجتماعی پرداخته، می‌نویسد:

«ممکن است گفته شود که اگر روش اسلام، روشی فراگیر و ناظر به همه نیازهای زندگی است، باید تحول را بپذیرد، چه این که اگر نپذیرد، مایه رکود جامعه و مانع تحول و تکامل آن می‌شود!...

در پاسخ باید گفت: علوم و معارف انسان بر دوگونه‌اند، برخی متحول‌اند مانند دانش‌های مربوط به صنعت و آنچه به جنبه مادیت زندگی مربوط می‌شود و برخی ثابت‌اند؛ مانند آنچه به معارف الهی (هستی‌شناسی و جهان‌بینی، اخلاق و ...) باز می‌گردد ... و خلاصه این که جامعه بشری برای سیر در مسیر کمال و تعالی، نیازمند آن نیست که در همه ابعاد هر روز متحول و دگرگون شود، بلکه این تحول در جنبه صنایع و تجربیات بشر صورت می‌گیرد و اسلام هم با این تحولات هیچ ناسازگاری ندارد ...

بلی اگر این تحول در ابعاد اعتقادی و اخلاقی همراه با تغییر اوضاع اجتماعی و شرایط محیطی تصویر شود به گونه‌ای که در پرتو تغییر زمان، حسن و قبح، خوب و بد و شایسته و ناشایست و عدل و ظلم جایشان عوض شود! این تصویری است که مبتنی بر نسبت علوم و آرای انسانی است و لازمه آن این است که اصولاً حق و باطل و خیر و شر، امور نسبی و اضافی باشند و نه حقیقی و در نتیجه معارف اصولی دین هم مانند اعتقاد به مبدأ و معاد و ارزش عدل باید اعتباری و نسبی باشد! در حالی که این ادعا باطل و غیرقابل پذیرش است.» (۱۲۴)
در ادامه همین بحث، علامه ضمن تأکید بر جنبه‌های ثابت دین می‌نویسد:

«اما احکام جزئی که نظر به حوادث جاری دارد و در جریان زمان شکل می‌گیرد و تغییر می‌یابد؛ مانند احکام اقتصادی و مسائل نظامی و دفاعی و روش‌های تسهیل ارتباطات و مواصلات و انتظامات شهری و ... اموری است که به اختیار دولتمردان و اداره‌کنندگان جامعه و نهاده شده است و البته در اعمال این اختیار، مصالح کل جامعه و جنبه مشاوره با مسلمانان رعایت می‌شود. بلی این احکام و مسائل جزئی با تغییر زمان، تغییر می‌یابد و بر پایه مصالح و امکانات می‌چرخد.» (۱۲۵)

مرحوم علامه حقوق و احکام اجتماعی را در اسلام مبتنی بر فطرت می‌داند و می‌فرماید: پایه‌ای که این گونه احکام و حقوق بر آن مبتنی است فطرت می‌باشد (۱۲۶). و در توضیح آن چنین ادامه می‌دهد:

محقق در احکام اجتماعی و مباحث علمی مربوط به آن در ضرورت منتهی شدن وظایف اجتماعی و تکالیف اعتباری به طبیعت نباید شک کند. چون ویژگی‌های طبیعی انسانی است که او را به اجتماع نوعی رهبری کرده

علامه طباطبایی به هر موضوعی که جنبه علمی و اجتماعی پیدا کند، بیشتر می‌پردازد. به طور مثال ایشان به مناسبت «حرمت اکل میتة و مردار» باب بحث گسترده‌ای را در باب خوردن و نخوردن گوشت می‌گشاید. علامه پس از بیان عقاید ملل مختلف در مورد خوردن و نخوردن گوشت، نظریه اسلام را توضیح داده، دیدگاه اسلام را معتدل‌ترین برنامه برای بهره‌گیری از نعمت‌های دنیا می‌شمرد:

اسلام در بین آن سنت تفریطی (که خوردن گوشت را به هیچ وجه جایز نمی‌داند؛ مثل مذهب بودایی) و این روش افراطی (که خوردن گوشت همه حیوانات را جایز می‌داند)، راهی میانه را رفته و از بین گوشت‌ها، هر گوشتی که طبیعت انسان‌های معتدل و یا به عبارتی طبیعت معتدل انسان‌ها آن را پاکیزه و مطبوع می‌داند، در تحت عنوان کلی «طبیات» حلال کرده است. با این که رحم و عاطفه آن را جایز نمی‌داند (۱۲۸).

علامه در زمینه عنایت اسلام به مسئله اجتماع در تفسیر آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا» (آل عمران / ۲۰۰) بحث‌های مبسوطی را در زمینه‌های مختلف اجتماعی مانند بحث انسان و اجتماع، انسان و رشد او در اجتماع، عنایت اسلام به اجتماع، رابطه‌ای که بین فرد و اجتماع در اسلام وجود دارد و همچنین این پرسش که آیا سنت اجتماعی اسلام ضمانت بقا و اجرا دارد یا نه، و چند موضوع دیگر از همین قبیل را مطرح می‌کند. ایشان می‌نویسد:

هیچ شکی نیست در این که اسلام تنها دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده و این معنی را به صراحت اعلام کرده است و در هیچ شأنی از شئون بشری، اجتماع را مهمل نگذاشته است... از طرف دیگر... به همه اعمال انسان احاطه یافته و احکام خود را به طور شگفت‌آوری بر آن اعمال، بسط و گسترش داده است، به طوری که هیچ عمل کوچک و بزرگ آدمی را بدون حکم نگذاشته، آن گاه که در این بیندیشی که چگونه همه این احکام را در قالب‌های اجتماعی ریخته، آن وقت خواهی دید که اسلام روح اجتماعی را به نهایت درجه امکان در کالبدش دمیده است (۱۲۹).

سپس علامه به مقایسه بین اسلام و سایر شرایع و ادیان و مکاتب پیش از اسلام می‌پردازد و دیدگاه آنان را نسبت به مسائل اجتماعی مطرح می‌کند و در نهایت نتیجه‌گیری می‌کند که طرح اجتماع، پیش از اسلام، بمانند پس از اسلام سابقه نداشته است.

پس درست است که بگوییم اولین ندایی که از بشر برخاست و برای اولین بار بشر را دعوت نمود که به امر اجتماع اعتنا و اهتمام ورزد، ندایی بود که شارع اسلام و خاتم انبیا سر داد و مردم را به این که آیاتی را که از ناحیه پروردگارش به منظور سعادت اجتماعی و وحدت آنها نازل شده پیروی کنند (۱۳۰).

نتیجه گیری

قرن چهاردهم از نظر تاریخ تفسیر قرنی است ممتاز. در این قرن مفسران اصلاح گرا از پس غفلتی دیرین، قرآن را از طاق فراموشی پایین آورده، به متن اجتماع بردند. این حرکت عظیم نخست باصلای بازگشت به قرآن توسط سید جمال الدین اسدآبادی آغاز و با یاری محمد عبده و رشیدرضا ادامه یافت، تا این که در انقلاب بزرگ امام خمینی عملاً رویکرد به قرآن در صحنه اجتماع مشاهده گردید.

بدین سان قرن چهاردهم به همان دلیل که عصر جنبش اصلاحی است، عصر بازگشت به قرآن و نهضت بزرگ تفسیرنگاری نیز هست؛ تفسیری که در آن رویکرد اصلاحی نمود بیشتری دارد و این رویکرد را دو شاخصه ممتاز است که عقل گرایی و جامعه‌نگری نامیده می‌شود. عقل گرایی از آن سبب که ارزش گذاری مصلحان به عقل سبب شد تا در فهم قرآن نقش مهمی را به عقل واگذار کنند و جامعه‌نگری از آن رو که تفسیر آنان از قرآن در جست‌وجوی پاسخگویی به نیازها و اصلاح امور جامعه اسلامی بود و رنگ اجتماعی داشت. آمیزش این دو شاخصه به پدید آمدن مکتب عقلی - اجتماعی انجامید و پیروان بسیاری یافت. مفسرانی که این دو ویژگی در تفاسیرشان به وضوح دیده می‌شود، افرادی چون محمد عبده، رشیدرضا، سیدقطب، علامه طباطبایی و دکتر محمد صادقی می‌باشند که گوشه‌ای از افکار روشنگرانه آنان در این مقاله آمده است. شخصیت‌هایی که عاقلانه فکر می‌کردند، متفکرانه می‌نوشتند و جامعه‌گرایانه درد اصلاح اجتماع داشتند و کمتر مسئله‌ای است که از چشم تیزبین، ذهن نقاد و عقل وقاد آنان دور مانده باشد. ما در این مقاله در حد توان آنچه این مفسران بلند اندیشه در رویکرد اصلاحی خود به عقل گرایی و جامعه‌نگری در تفاسیرشان آورده‌اند استخراج کرده، با بررسی آن‌ها قدمی هر چند کوتاه در مسیر شناساندن این رویکرد مبارک و ویژگی‌های آن برداشتیم. مطمئناً گام‌های بلندتر از این شایسته و بایسته است که برداشته شود و ابعاد دیگر این اقبال شائقانه و حرکت صادقانه معلوم گردد.

منابع و مأخذ

- ۱- احمد، محمد خلف الله، الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة.
- ۲- حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، قاهره، دارالاسلام للطباعة والنشر، ۱۴۰۵ق.
- ۳- خرمشاهی، بهاء‌الدین، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۴.
- ۴- رضا، محمد رشید، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه.
- ۵- رومی، فهد بن عبدالرحمان، منهج المدرسه العقلیه الحدیثه فی التفسیر، مؤسسه الرساله.

- ۶- سید قطب، ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه محمد خامنه‌ای، کیهان.
- ۷- -، آینده در قلمرو اسلام، ترجمه سید علی خامنه‌ای، تهران، عصر، بی‌تا.
- ۸- -، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.
- ۹- صادقی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- ۱۰- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- ۱۱- -، اسلام و احتیاجات واقعی هر عصر.
- ۱۲- -، روابط اجتماعی در اسلام.
- ۱۳- -، علی و الفلسفة الالهیة، ترجمه جعفر صادق الخلیلی، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۸۲.
- ۱۴- عبده، محمد، رساله التوحید.
- ۱۵- -، الاسلام والنصرانیة.
- ۱۶- -، تفسیر القرآن الکریم، جزء عم، قاهره، مطبعة مصر، ۱۳۴۱، افسست، نشر ادب الحوزة.
- ۱۷- مدرسی چهاردهی، مرتضی، سید جمال الدین و اندیشه‌های او، تهران، پرستو، بی‌تا.
- ۱۸- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، درالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۶ق.

نقدگونه‌ای بر مکتب تفکیک در زمینه تفسیر قرآن

محمد مهدی مسعودی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم

چکیده

مکتب تفکیک یکی از جریان‌های فکری دینی چند دهه اخیر، از خطه خراسان است. این جریان را مخالفان، نوعی اخباریگری جدید و رویکرد ضد عقلی و ضد فلسفی به‌شمار می‌آورند؛ در حالی که هواخواهان این مکتب نه تنها این اتهام را رد می‌کنند، بلکه معتقدند که با این نگرش هم به فلسفه خدمت می‌کنند و هم به دین و با تعیین محدوده هر یک سهم آن‌ها را ادا می‌نمایند. در این مقاله قصد داریم تا حدودی دیدگاه این مکتب را در زمینه تفسیر قرآن ارائه دهیم.

کلید واژه‌ها: مکتب تفکیک، تفسیر، تأویل، تفسیر به رأی، تفسیر قرآن به قرآن

تفکیک در لغت به معنای جداسازی است و مکتب تفکیک، مکتب جداسازی سه راه و روش معرفت در تاریخ شناخت‌ها و تأملات و تفکرات انسانی است؛ یعنی راه و روش قرآن و راه و روش فلسفه و راه و روش عرفان (۱۳۱).

این مکتب ریشه در آموزه‌های پاره‌ای از عالمان دینی سده اخیر دارد. استاد محمدرضا حکیمی از حضرات آیات سید موسی زرابادی قزوینی، میرزا مهدی غروی اصفهانی و شیخ مجتبی قزوینی به عنوان سه رکن عمده این مکتب یاد می‌کند (۱۳۲).

برخی از اندیشمندان معاصر جریان تفکیک را جدای از ویژگی‌های آن و خصوصیات به وجود آورندگان آن، یکی از قدیم‌ترین جریان‌های فکری جهان اسلام دانسته، سابقه آن را به قرون اولیه اسلام برمی‌گردانند؛ زیرا آنچه در این جریان به‌طور عام و کلی مطرح می‌شود این است که بین حقایق دینی که از طریق وحی نازل شده با آنچه محصول اندیشه بشری به‌شمار می‌آید، باید تفاوت و تفکیک قائل شد و آن‌ها را با یکدیگر مخلوط ننمود؛ که تفکیک در چنین معنایی یعنی جداسازی میان وحی الهی و دانش بشری مورد انکار هیچ یک از اندیشمندان اسلامی نبوده است (۱۳۳).

امروز مکتب تفکیک با نام استاد محمدرضا حکیمی گره خورده است. ایشان از جمله دانشوران حوزه علمیه مشهد و از شاگردان شیخ مجتبی قزوینی است و اصول این مکتب را از او فرا گرفته و به شرح و تبیین آن پرداخته است. هدف این مکتب، ناب‌سازی و خالص‌نمایی شناخت‌های قرآنی و سره فهمی این شناخت‌هاست؛ به دور از تأویل و مزج با افکار و نحله‌های بشری و برکنار از تفسیر به رأی و تطبیق، تا حقایق وحی و اصول علم صحیح مصون ماند و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری در نیامیزد (۱۳۴).

استاد حکیمی در یکی از نوشته‌های خویش (۱۳۵)، گزارشی روشن از اصول این مکتب با عنوان عقل خود بنیاد دینی ارائه داده است. پاره‌ای از مهم‌ترین این اصول عبارت‌اند از:

۱- جدایی فلسفه، عرفان و دین از یکدیگر

۲- برتری و اصالت شناخت دینی

۳- استناد شناخت دینی به قرآن و حدیث

۴- اتکا به ظاهر آیات و روایات

۵- رد هرگونه تأویل

۶- پرهیز از فهم فلسفی یا عرفانی دین

۷- خودکفایی معرفتی دین

۸- تفکیک در تفسیر دین، نسبت به فلسفه و عرفان

۹- اتکای عقل به وحی

۱۰- تقدم وحی در اختلاف میان وحی و عقل فلسفی، به حکم عقل

به گفته پیروان این مکتب، مکتب تفکیک ضد فلسفه نیست، بلکه ضد تأویل است و معتقد است که تفکیک میان فلسفه و عرفان و قرآن یک ضرورت علمی است. این مکتب نمی‌گوید فلسفه خوانده نشود و مطرح نباشد و فلسفه‌خوان و فلسفه‌دان نداشته باشیم، بلکه معتقد به مرزبندی مفاهیم و معارف است (۱۳۶). مکتب تفکیک معتقد است که میان دین و فلسفه و عرفان، نه تباین کلی است و نه تساوی کلی و به اعتباری می‌توان گفت که نسبتشان به یکدیگر عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی مطالب فلسفه و عرفان چنان نیست که صد درصد و در همه جا، منطبق با مبانی و حیانی باشد (۱۳۷). با توجه به اهمیت موضوع و نتایج مهمی که در پی دارد؛ در این مقاله در حد توان، دیدگاه این مکتب را در خصوص تفسیر قرآن جویا خواهیم شد.

تفسیر

تفسیر در لغت پرده‌برداری از شیء و آشکار ساختن آن است. در لسان العرب آمده «الفسر: كشف الْمُعْطَى و التفسیر: كشف المراد عن اللفظ المشكل» (۱۳۸)

تفسیر کلام یا نوشتار هنگامی ضرورت پیدا می‌کند که در دلالت آن بر مراد گوینده یا نویسنده، مانع و حجابی وجود داشته باشد. پس اگر کلامی در معنایی صراحت یا ظهور داشت، بیان آن ظهور تفسیر نامیده نمی‌شود؛ زیرا حجابی در سخن صریح و ظاهر وجود ندارد. اما اگر ظهور ابتدایی سخن یا نوشته‌ای به جهاتی حجت نبود، مخاطب برای رسیدن به مراد گوینده یا نویسنده لازم است کلیه مواضعی را که احتمال وجود قرآینی مخالف ظهور ابتدایی می‌دهد، مورد فحص دقیق قرار داده، پس از جست‌وجو، تأمل، تعقل و جمع‌بندی، آنچه برایش ظاهر یا قطعی شود، تفسیر خواهد بود (۱۳۹).

نویسنده کتاب مناہج البیان که یکی از آثار تفسیری مکتب معارفی خراسان به‌شمار می‌آید، معتقد است که در ساحت علوم قرآن، باید دو مقام مد نظر قرار گیرد: یکی مقام خطاب عمومی که مخاطبان آن عامه مردم اند و همگان با مراجعه به قرآن به اندازه توان خود از علوم و معارف آن بهره‌مند می‌شوند و دیگر مقام خطاب ویژه که مختص حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وآله و ائمه اطهار علیهم السلام است و دیگران در این مرتبه از علوم

«در خطاب عام که مرتبه دلالت نصوص و ظواهر قرآن است، خداوند سبحان با طرح موضوعات عقلی و احکام و مسائل فطری، وجدان خفته انسان‌ها را بیدار ساخته و آن‌ها را به تدبیر در نظام آفرینش و مظاهر ربوبیت الهی در طبیعت فرا خوانده است. با توجه به این که قضایای عقلی و فطری هیچ‌گاه در معرض نسخ، تخصیص یا تقیید نیست؛ بنابراین ظهور ابتدایی این قبیل آیات حجت بوده و با مراجعه مستقیم به آن‌ها به راحتی می‌توان به مدلول و مراد آن‌ها دست یافت. از این‌رو این بخش قرآن از تفسیر و تبیین بی‌نیاز است.» استاد ملکی میانجی معتقد است که شناخت قرآن در مرتبه دعوت عمومی، تفسیر محسوب نمی‌شود؛ چرا که در آن پرده‌برداری صورت نمی‌گیرد، بلکه نیاز به تدبیر و تعقل و تبصر و تفهم دارد (۱۴۱).

در خطاب خاص قرآن که ظرایف معارف و جزئیات احکام مطرح شده، نمی‌توان به ظهور ابتدایی آیات چشم دوخت؛ زیرا ممکن است گفتاری در آیه‌ای به صورت عام یا مطلق بیان شده و در آیات دیگر یا در سنت، تخصیص یا تقیید خورده باشد، حتی ممکن است به‌طور کلی نسخ شده باشد (۱۴۲).

ایشان تأکید می‌کند که عدم تفکیک این دو مقام در قلمرو پژوهش‌های علوم قرآنی موجب گردیده است که آراء و نظریات پیرامون نحوه رویکرد به قرآن دچار اضطراب فاحش گردد. گروهی به استقلال مطلق در شناخت قرآن گراییده و گروهی دیگر به عدم حجیت ظواهر قرآن معتقد شده‌اند، حال آن که در میان روایات وارد در این زمینه هیچ‌گونه تعارضی وجود ندارد. آن دسته از روایات که به تدبیر و تفکر در آیات قرآن ترغیب می‌کند، ناظر به مرتبه دعوت عمومی است و آن دسته دیگر از روایات که از رویکرد مردم به قرآن، بی‌مراجعه به دانایان حقیقی و بیان‌کنندگان قرآن نهی اکید می‌کند، ناظر به مرتبه خطاب ویژه قرآن است (۱۴۳).

باید به این نکته توجه داشت که مرتبه عمومی قرآن با مرتبه علوم ویژه آن یکسان پنداشته نشود؛ زیرا رسول خداصلی الله علیه وآله و جانشینان او در شناخت قرآن با افراد معمولی در یک سطح قرار ندارند و آیاتی مانند: «قُلْ كَفَىٰ بِاِصْلٰهِ لَهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنِكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» ناظر به خطاب ویژه قرآن است؛ چرا که گواهی به راستی سخن رسول خداصلی الله علیه وآله در همه آنچه آورده است تنها از سوی کسی ممکن است که به ظاهر و باطن و همه ابعاد و آفاق قرآن آگاه است (۱۴۴).

با این توضیحات، تفسیر عبارت است از: بیان مراد خدا و پرده‌برداری از آن با اعمال و روش‌های علمی و اصولی و بهره‌گیری از قراین متصل در آیات و روایات معصومین علیهم السلام و با استفاده از ادله عقلی و به‌طور کلی ادله اربعه (۱۴۵).

تفسیر آیات متشابه

متشابه به این معناست که لفظ دارای دو یا چند وجه است که هیچ یک از آن‌ها در مقام تفهیم و تفاهم معلوم و معین نشده است و تعیین یک وجه از وجوه متعدد نیازمند دلیل است. البته این تشابه و تردید میان وجوه متعدد به معنای جمله باز می‌گردد نه به معنای تک تک واژه‌های آن به صورت مفرد و خارج از جمله؛ به عنوان مثال هر یک از واژگان آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامه / ۲۲-۲۳) در معنای خود ظهور دارند. اما به قرینه قطعی همه معانی ظاهری آن مراد نیست. توضیح مطلب آن که در دلالت ربّ و نظر بر معنای لغوی خود هیچ‌گونه ابهامی وجود ندارد، اما اشکال و تردید در دلالت جمله بر مفادش است؛ زیرا بنابر دلایل و قراین عقلی و دلالت محکّمات کتاب و سنت چنین نسبتی بین نظر و رب ممتنع است؛ بنابراین تشابه از لحاظ عدم حکایت الفاظ از معانی و مرادهای خود و این که برای تعیین معانی مورد نظر الفاظ، باید دلیل بخصوصی وجود داشته باشد؛ مقابل محکم است (۱۴۶). لذا احکام و تشابه از صفات و ویژگی‌های الفاظ و دلالت‌هاست نه از صفات معانی و مدلول‌ها. «نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که منظور از ارجاع متشابه به محکم، تفسیر متشابه و تعیین مراد و رفع تشابه آن به وسیله محکّمات نیست، بلکه آیات محکم تنها ظهور بدوی آیه متشابه را رفع می‌کند و هیچ‌گونه بیانی پیرامون معنی و مراد آن به دست نمی‌دهد، بلکه در بیان و تفسیر آیه متشابه لازم است به راسخین در علم که عبارت‌اند از پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و اوصیای آن حضرت مراجعه نمود؛ زیرا خداوند قلب‌های آنان را از هرگونه زیغ و انحراف پاکیزه کرده تا تأویل کتاب را از خداوند متعال اخذ نموده و به اندازه استطاعت بشری به آنان بیاموزند.

ولی کسانی که آینه دل آنان را سرتاسر زنگار کدورت و زیغ گرفته از آیات متشابه برای منحرف کردن مردم استفاده کرده و آیات الهی را به دلخواه خود تأویل می‌کنند و بدین‌گونه خود را در برابر اوصیای خدا و دانایان حقیقی قرآن بی‌نیاز می‌بینند و تأویل‌های خود را بر عقاید باطل خود متمسک قرار می‌دهند و به جرأت می‌توان گفت یکی از مصادیق تفسیر به رأی همین است.» (۱۴۷)

«از بررسی واقع‌بینانه روایات که پیرامون آیات محکم و متشابه وارد شده نتایج مهم زیر به دست می‌آید:

- ۱- وجوب ایمان و عمل به آیات و وجوب ایمان به آیات متشابه و حرمت عمل به آن‌ها.
- ۲- دستیابی به تأویل آیات متشابه تنها از مجاری وحی امکان‌پذیر است و دانش تأویل متشابهات قرآن در انحصار راسخان در علم - پیامبر و اهل بیت علیهم السلام - قرار دارد و همگان باید برای تفسیر و توضیح آیات متشابه به بیانات آنان که در خصوص تفسیر این آیات وارد شده مراجعه کنند» (۱۴۸).

تفسیر قرآن به قرآن

یکی از موضع‌گیری‌های مکتب تفکیک، مخالفت آن‌ها با روش تفسیری قرآن به قرآن است که امروزه با نام علامه طباطبایی گره خورده است: هر چند این روش ابتکار ایشان نبوده و پیشتر معمول و مطمح نظر مفسران بوده است. ابن تیمیه گوید: صحیح‌ترین شیوه تفسیر این است که قرآن به وسیله قرآن تفسیر شود (۱۴۹). مدافعان تفسیر قرآن به قرآن با گرایش‌های مختلف، اگر چه دارای شعار واحدند، ولی محتوای روش آن‌ها یکسان نیست.

مشکلی که باعث شده تفکیکان از این روش تفسیری دوری جویند این است که نقش اهل بیت علیهم السلام در این روش تفسیری و نظریه مبتنی بر آن کم‌رنگ است. نظریه استقلال کتاب خدا و کفایت آن برای مسلمانان نخستین بار توسط خلیفه دوم مطرح و توسط اهل سنت پذیرفته شد و مبنا قرار گرفت و به همین دلیل این مذهب زودتر از تشیع نیازمند تأسیس اصول و قواعد روش‌شناختی فهم و تفسیر کتاب خدا و سنت دینی شد و در همین راستا بود که نظریه عدالت صحابی شکل گرفت، در حالی که در مذهب تشیع، کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام از هم تفکیک‌ناپذیرند.

استاد محمد رضا حکیمی معتقد است که با توجه به حدیث ثقلین راه رسیدن به هدایت، منحصر به پیروی از قرآن و عترت است؛ یعنی پیروی واحدی که مبتنی است بر رجوع به دو رکن باقی؛ پس نه می‌توان بدون رجوع به عالمان علم قرآنی به قرآن بسنده کرد، و نه می‌توان بدون عمل کردن به احکام قرآنی به انتساب به ائمه طاهرین علیهم السلام بسنده کرد. این وحدت و آمیختگی در تعالیم قرآن و عترت و این که هر یک از این دو رکن، هدایت آن دیگری را به فعلیت می‌رساند، جعل الهی است و غیر قابل تغییر و تخلف است و ربطی به اشخاصی یا اعتقادی ندارد؛ جعل اولی است در نص قرآن و احادیث صریح نبوی. و حقیقت هدایت حقّه الهیه و تجسم کامل صراط مستقیم همین است (۱۵۰). وی می‌نویسد:

«کار غفلت از معارف آل محمد و علوم حاملان قرآن به جایی رسید که از نقش مبین وحی و مفسر قرآن بودن آنان نیز غفلت شد و مسئله تفسیر قرآن به قرآن مطرح گشت. این مسئله ظاهری زیبا دارد، اما باطنی مهلک؛ زیرا اگر منتهی شود به کنار گذاشتن یکی از دو رکن هدایت و یکی از دو ثقل الهی، کار به خروج از یکی از حوزه هدایت الهی منجر خواهد شد. اگر نقش تعلیمی اهل بیت علیهم السلام فراموش شود، نقش هدایتی آنان فراموش گشته است» (۱۵۱). قرآن در خانه آل محمد علیهم السلام نازل شده است و به وسیله ایشان باید تفسیر گردد. مگر قرآن نفرموده است: از اهل ذکر بپرسید؟ عجب وفادار ماندیم به سفارش پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «إني تارك فيكم الثقلين» (۱۵۲). پس برای کسی که بخواهد تنها به قرآن کریم مراجعه کند و بدان اکتفا ورزد و علم قرآن و تفسیر آن را از عترت نجوید یا حقایق قرآنی را با علوم اقوام دیگر درآمیزد، هدایتی قرآنی و خالص به هم نرسد (۱۵۳).

استاد میانجی بر این باور است که اگر مراد از تفسیر قرآن به قرآن استغنائی قرآن از بیان رسول خداصلی الله علیه وآله و عترت پاکش علیهم السلام باشد، همان‌گونه که بعضی از مفسران اهل سنت این‌گونه عمل می‌کنند، روشی است در نهایت نادرستی و حال آن که پیامبرصلی الله علیه وآله در زمان حیات خود با کوشش بسیار به تعلیم آیات و عقاید و معارف و احکام که خداوند او را به بیان آن‌ها مأمور ساخته بود، همت گماشت و بعد از خود، ادامه این مقام خطیر را به عهده اهل بیتش علیهم السلام قرار داد و در موارد قطعی و متعددی، مقام و منزلت اوصیای خود را در قبال قرآن برای مردم، بیان داشته و فرمود: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِترتی وَ أَنَهُمَا لَنْ یفترقا حتی یرد علیَّ الحوض» (۱۵۴).

نمی‌توان کلام امیرالمؤمنین علیه السلام را که می‌فرماید: «کتاب الله تبصرون به و تنطقون به و تسمعون به و ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض...» (۱۵۵) اشاره به روش تفسیر قرآن به قرآن دانست؛ زیرا تصدیق و گواهی دادن غیر از تفسیر است. تصدیق و شهادت بین آیات زمانی متصور است که آیات تصدیق‌کننده و تصدیق‌شونده در مفادشان ظهور داشته باشند؛ بنابراین رتبه تصدیق و گواهی دادن بعد از رتبه تفسیر است (۱۵۶). اما اگر مراد از تفسیر قرآن به قرآن، تخصیص و تقیید برخی از آیات عام و مطلق به وسیله آیات خاص و مقید دیگر باشد امری است صحیح، ولی این هم نمی‌تواند دلیل صحت روش تفسیری قرآن به قرآن باشد؛ چرا که فحص از مقیدات و منحصصات در کتاب خدا شرطی لازم است نه کافی؛ یعنی چنانچه لزوم فحص از آن‌ها در خود قرآن ضروری است در سنت معتبر نیز ضروری است؛ علاوه بر این که ضمیمه قراین عقلی هم در اخذ به اطلاق و عموم قرآن لازم است (۱۵۷).

آیه الله میانجی استقلال و خودبستگی در افتا و ارائه نظریات قطعی در خصوص علوم مربوط به مرتبه خطاب ویژه قرآن را جایز نمی‌داند و معتقد است: ارجاع بعضی از آیات به بعض دیگر به منظور تفسیر قرآن، تیر به تاریکی افکندن و ندانسته سخن گفتن است (۱۵۸). به تصریح آیات قرآن خداوند به پیامبرش وعده داده که قرآن را تبیین کند تا پیامبرصلی الله علیه وآله نیز قرآن را برای امت خویش تبیین نماید «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَةَ» (قیامه/۱۹) از این رو تبیین قرآن برای امت نیز باید به تعلیم رسول خداصلی الله علیه وآله و ائمه هدی علیهم السلام باشد (۱۵۹). «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل / ۴۴)؛ بنابراین، این سخن که تفسیر قرآن به قرآن، با این که در مواردی از بیانات پیامبرصلی الله علیه وآله و ائمه هدی علیهم السلام استفاده شود منافاتی ندارد، خود خلفی آشکار است (۱۶۰). در خصوص این گفته که قرآن نور بوده و در آن بیان همه چیز وجود دارد و نیازمند روشنایی و هدایت نیست؛ گفتنی است که سنت عدل قرآن و یکی از ثقلین و نوری همانند قرآن است. از این رو در کنار هم قرار گرفتن دو نور، نور علی نور می‌شود. آن دسته از آیات که قرآن را نور، بیان و مایه شفا و هدایت جهانیان معرفی می‌کند با مقام تعلیم و تبیین پیامبرصلی الله علیه وآله و ائمه علیهم السلام، که دسته دیگر از

این در حالی است که در تفسیر المیزان آمده است:

«حق این است که طریق فهم قرآن کریم، مسدود نیست و بیان الهی و ذکر حکیم، خود راهنمای خود است؛ یعنی قرآن در تبیین مقاصد خود نیازی به طریق دیگر ندارد. چگونه قابل تصور است کتابی که خداوند آن را هدایت و نور و بیانگر همه چیز معرفی فرموده، خود نیازمند راهنمای دیگر بوده و از روشنایی دیگری فروغ بگیرد و به وسیله‌ای دیگر تبیین شود.» (۱۶۳)

علامه بر این باور است که جز در زمینه آیات الاحکام و برخی آیات معاد و قصص، سایر آیات قرآن بی‌نیاز از غیر خود است (۱۶۴). وی برای اثبات ضرورت تفسیر قرآن به قرآن سه دلیل آورده است و اظهار می‌دارد که این مجموعه در تبیین خود، نیازی به غیر ندارد. البته این بدان معنی نیست که همه افراد توانایی فهم قرآن را از خود قرآن داشته باشند، بلکه کسانی که راسخ در قرآن و علوم قرآنی هستند و از دقت خاصی برخوردارند و مقدماتی از نظر فن ادبی و لغت قرآنی را می‌دانند و برای ورود در قرآن اهلیت دارند، با تفکر و تأمل می‌توانند قرآن را با قرآن تفسیر کنند. دلایل سه‌گانه علامه به قرار زیر است (۱۶۵):

۱- قرآن برای همه مردم آمده؛ نه برای گروهی خاص و از مردم خواسته است که درباره مطالب وحی بیندیشند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا». این تحدی قرآن منوط به آن است که قرآن از غنا و روشنی لازم برخوردار باشد؛ چرا که تحدی زمانی تمام است که فهم قرآن برای مخاطبانش با تدبر میسر باشد و ثانیاً فهم قرآن به چیز دیگری نیازمند و متکی نباشد حتی به بیان پیامبر و صحابه.

۲- طبق روایات عرض، اگر فهم قرآن به روایات متوقف باشد دور لازم می‌آید.

۳- قرآن خود را نور معرفی نموده و نور هم نیازی به غیر خود ندارد. قرآن تبیان کل شیء است.

استاد سیدان اطلاق یا عموم این سخن و نه اصل آن را محل تأمل می‌داند ایشان معتقد است؛ در قرآن قطعاً آیاتی هست که تفسیر و توضیح آن را می‌توان از برخی آیات دیگر به دست آورد؛ بنابراین اگر بگوییم یکی از راه‌های تفسیر قرآن، این است که قرآن به وسیله خود آیات تفسیر شود، سخن درستی است؛ اما اگر بگوییم تنها راه صحیح، تفسیر قرآن به قرآن است و قرآن به بیان پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و عترت علیهم السلام (در غیر آیات

وی هر سه دلیل علامه را مورد مناقشه قرار داده، در نقد دلیل اول علامه می‌گوید: «اولاً شما، آیات الأحكام و برخی آیات معاد را خارج از موضوع دانستید و فرموده‌اید که در این موارد، نمی‌توان به خود قرآن اکتفا کرد و بیان پیامبر صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام در تبیین آن‌ها لازم است. اشکال این جاست که مگر تبیان بودن قرآن استثناپذیر است؟ و اگر نور بودن قرآن منافاتی نداشته باشد که برخی آیات آن در تفسیر و تبیین نیازمند سنت باشد، در این صورت دلیلی ندارد که به استناد نور بودن قرآن سنت را از گردونه تفسیر بیرون برانیم و قرآن را از سنت جدا بدانیم، بلکه می‌توانیم بپذیریم که حتی در صورتی که فهم برخی از آیات قرآن به توضیح و تبیین روایت متکی باشد، باز هم قرآن نور است.

حق این است که نور بودن کلیت قرآن، به عنوان یک مجموعه، با این که برخی از آیات آن متشابه باشد و در فهم نیازمند بیان معصوم علیهم السلام منافاتی ندارد؛ زیرا منظور از نور بودن قرآن هدایتگری آن، در خطوط کلی هدایت و سعادت است. این که قرآن تبیان کل شیء است نظر به مجموع قرآن دارد نه این که هر آیه از آن به تنهایی تبیان کل شیء باشد. لذا قرآن می‌فهماند که حق و باطل چیست و می‌فهماند که خودش کتاب حق است، هر چند بخشی از حقایق آن با ارجاع به آورنده آن آشکار گردد.» (۱۶۷)

استاد سید جعفر سیدان دلیل دوم علامه را هم تمام نمی‌داند؛ زیرا اگر بخش مهمی از آیات قرآن دارای مفاهیم محکم و بین باشد، باز هم کافی است که خداوند همه انسان‌ها را - بدون استثنا - برای تأمل در آن آیات فراخواند و از آنان بخواهد که با تدبر در قرآن، آثار حقانیت وحی و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله را دریابند و نیز اذعان کنند که نمی‌توانند مانند هدایت قرآنی کتابی بیاورند و هرگز لزومی ندارد که همه آیات مربوط به معارف روشن و آشکار باشد (۱۶۸).

و بالاخره در نقد دلیل سوم علامه می‌گوید: «اگر دقت شود معلوم می‌شود که دوری در کار نیست؛ زیرا جهت توقف متفاوت است. دور، وقتی باطل است که جهت دور واحد باشد؛ ولی اگر جهت آن، دو یا چند چیز شد، اساساً دوری وجود ندارد. باید توجه داشت که عرضه داشتن روایات بر قرآن بدین معنی نیست که قرآن حتماً درباره تک تک احادیث سخنی به تصریح داشته باشد، بلکه عرضه روایات بر قرآن برای تشخیص ناهمخوانی با آیات است نه این که حتماً جهت تأثیری در خصوص محتوای هر روایت در آیات بیابیم. آنچه در روایات عرضه به قرآن آمده؛ این است که اگر حدیثی را مخالف قرآن یافتید، آن را به دیوار بزنید: «فاضربوه علی الجدار»، نه این که اگر مضمون حدیثی در قرآن نیامده بود، آن را کنار بگذارید. همچنین باید توجه داشت که قرآن در مورد بسیاری، مخاطبانش را به غیر خودش ارجاع داده و از جمله فرموده است: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ و یا

تأویل

پیروان تفکیک با اتکا به اصل حجیت ظواهر دین و با استناد به روایاتی که از تأویل نهی کرده است تأویل را مردود می‌شمارند؛ زیرا «زمانی که ظواهر آیات و روایات روشن باشد، دیگر جایی برای تأویل و برداشت‌های من‌عندی نمی‌ماند.» (۱۷۰) تأویل هر کلام خالی کردن آن کلام است از محتوا و معنای اصلی خود و ریختن محتوا و معنایی دیگر در آن؛ چه محتوای فلسفی، چه عرفانی، چه کلامی، چه تفسیری و... و این کارها با کلام هیچ کس جایز نیست؛ چه رسد با کلام وحی و حاملان آن و اصولاً تأویل ابطال حجیت ظواهر است که اساس تفهیم و تفاهم بشری و ملاک فهم وحی الهی است؛ مگر آنچه از معصومان‌علیهم‌السلام به طرق معتبر رسیده باشد؛ زیرا آنان هم دانای تنزیل‌اند و هم تأویل و باید توجه داشت که آنچه از معصوم‌علیه‌السلام در این باره رسیده است معنای تأویلی است نه تأویل معنی (۱۷۱).

تأویل یک رأی یا یک آیه یا یک حدیث دگروارسازی آنهاست و محتوای آنها فروهستن و محتوایی از خود بر آنها تحمیل کردن... تأویل به جای صاحب سخن، سخن گفتن است و نفس او را شهید کردن و سخن در دهان او گذاشتن و عقلیت او را در عقلیت خویش منداک ساختن و حق اظهار رأی را از او سلب کردن (۱۷۲).

گاه استاد حکیمی برای کلمه تأویل قیوداتی می‌آورد، تا دانسته شود که مکتب تفکیک، تأویل را یکسره رد نمی‌کند؛ فی‌المثل هنگامی که می‌نویسد: «تأویل در غیر مورد لازم»، نظر به استثناهای تأویل دارد و می‌پذیرد که ممکن است در مورد تأویل ظاهر لازم باشد (۱۷۳)؛ اما می‌افزاید: «لکن این‌گونه موارد بسیار اندک است و متوقف است بر این که برهانی بدیهی، برخلاف معنی و مراد ظاهر آیه یا حدیثی پیدا شود.» (۱۷۴)

یکی از تفکیکیان می‌نویسد:

«حجیت ظواهر امری است عقلایی و تأویل صواب و مُجاز به مقتضای ضرورت‌های ادبی یا به حکم محکّمات عقل و شرع که از طریق مجرای صحیح آن (معصومان‌علیهم‌السلام) رسیده، نیز همین حکم را دارد؛ اما تأویل به معنای دگرگونی شکلی و محتوایی عقاید مسلم و ضروری دینی آن هم با تحمیل تفسیرهای ذوقی و یا با ورود به محدوده غیب و مسائل دور از دسترس با اتکا به نظریات سست دانشمندان یونانی در تفسیر جهان و شناخت کیهان، امری است ناصواب و غیر علمی؛ به عنوان مثال مسئله خلود کفار در آتش و عذاب ابدی که از مسلمات قرآنی است؛ آن‌چنان در قالب‌های فلسفی و عرفانی گرفتار شده که به کلی انکار شده است، به گونه‌ای که مدعیان کشف حقایق به قوه عقل و شهود، عذاب را به معنی عذب یعنی شیرینی و لذت گرفته و به سرخوشی و شادی

- ۱- باید چنان در آیات و روایات دیگر تفحص و تأمل شود، تا معنای ظاهر یک آیه و روایت مکشوف گردد و نیازی به تأویل نیفتد.
- ۲- باید تأویل به قدر ضرورت باشد و از مورد لازم تجاوز نکند؛ یعنی در جایی که گریز و گزیر نیست.
- ۳- باید معنای تأویلی متناسب با فضای معارف قرآنی باشد و در محدوده آن. پس نمی‌توان با انواع مذاق‌های فلسفی و عرفانی که برخی برای خود دارند به جان آیات و احادیث معارفی افتاد و هر کس هر آیه یا حدیثی را طبق مذاق خویش تأویل نماید.
- ۴- نباید با ذهن پیش ساخته فلسفی یا عرفانی به سراغ معارف و حیانی رفت، بلکه مرتبه‌ای از محو موهوم (از بین بردن موهومات در ذهن) و صحو معلوم (کنار زدن معلومات در ذهن) برای فهم هر حقیقتی از حقایق معارف الهی قرآنی و حدیثی لازم است.
- ۵- برهانی که می‌تواند در برابر ظاهر آیه یا حدیثی مقاومت کند و تأویل را لازم سازد، برهان بدیهی است نه برهان نظری (۱۷۶). منظور از برهان بدیهی از نظر ایشان این است که هم صورت برهان، شکل اوّل باشد و هم ماده مقدمتین یقینی و بدیهی بی‌نیاز از برهان، مانند الواحد نصف الإثنين (۱۷۷).

تأویل در قرآن

مراد از تفسیر پرده برداشتن و ظاهر ساختن است، ولی مراد از تأویل ارجاع دادن و برگرداندن مفهوم کلام است و این در صورتی است که کلام در معنایی ظهور پیدا کند و سپس از آن ظهور برگردانده شود. از این رو باید مرجعی برای آیه متشابه باشد تا با ارجاع دادن به آن، معنای تأویلی آیه روشن گردد و این هم بدون مراجعه به پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیتش علیهم السلام ممکن نیست (۱۷۸).

استاد ملکی میانجی تفسیر را از لحاظ تفهیم و تفاهم به مراد و هدف گوینده نزدیک‌تر می‌داند، به گونه‌ای که تأویل در مرتبه‌ای پس از تفسیر قرار دارد؛ یعنی مرتبه‌ای که جایگاه مآل سخن و مرجع نهایی آن است (۱۷۹).

ایشان معتقد است که تأویل کلام از افراد و مصادیق تأویل عام لغوی است. نهایت آن که مآل هر چیز متناسب با خود آن است؛ بر خلاف تفسیر که در لغت عبارت است از پرده برداشتن و آشکار ساختن و منطبق است بر کلامی

«روشن است که هیچ فرقی بین تأویل قرآن و تأویل متشابه آن از حیث احکام و آثار مترتب بر حقیقت تأویل وجود ندارد؛ هر چند از لحاظ تحقق، بین آنها تفاوت است. تأویل محکمت و نصوص و ظواهر قرآن پس از فراغ از کاشف بودن آنها از معانی مورد نظر است. به عبارت دیگر نخست باید به ظهور کلام در معنای مورد نظر آن پی برد؛ آن گاه به مرادهای تأویلی آن روی کرد. برخلاف آیات متشابه که ظواهر آنها مورد نظر نبوده، واژگان آنها در صورت ورود بیان و توضیح از خارج، در معانی تأویلی ظهور پیدا می‌کند. حق آن است که تأویل، مدلول کلامی و مفهومی الفاظ باشد که از رهگذر آن متکلم قصد تفهیم مخاطب را دارد(۱۸۲).

ایشان خاطر نشان می‌کند که راسخان در علم، یعنی کسانی که تأویل قرآن را می‌دانند، گروه ویژه‌ای از دانشمندان هستند؛ نه همه کسانی که در دانش تفسیر رسوخ دارند؛ زیرا کسی که در مرتبه خطاب عمومی رسوخ دارد، غیر از کسی است که در دانش تأویل راسخ است. چه اطلاق تأویل بر تفسیر را بپذیریم و چه نپذیریم. پس این بخش از دانش قرآن که خداوند علم به آن را ویژه خود و راسخان کرده، غیر از آنی است که به عموم انسان‌ها اعم از نیک و بد افاضه نموده است(۱۸۳).

ایشان اظهار می‌دارد که مرتبه تأویل آیات متشابه همان مرتبه تأویل کل کتاب است و مرجع یادگیری دانش تأویل قرآن نیز همان مرجع فراگیری تأویل آیات متشابه است نه مفاد محکمت و نصوص و ظواهر قرآن. این مرجع شخص رسول خداصلی الله علیه وآله می‌باشد که برترین راسخان است. همگان برای یادگیری علوم و معارف و تأویل قرآن ناگزیر باید به رسول خداصلی الله علیه وآله و جانشینان او مراجعه کنند که نگهبانان علوم قرآن‌اند. معیار یادگیری تأویل همان معیار تعلم احکام است؛ به عبارت دیگر راه فراگیری تأویل قرآن مانند احکام، تعبد نسبت به آنهاست.

مدعی فراگیری معارف قرآن با تمام ابعاد و مراتب آن اعم از تنزیل و تأویل و ظهور و بطن و... از رسول خداصلی الله علیه وآله دروغزن و گرافگویی بیش نیست؛ مگر اوصیای ایشان که دانش قرآن را با تمامی ابعاد و آفاق آن از او به ارث برده‌اند و اصول و چشمه‌های علم نزد آنان است(۱۸۴).

در جای دیگر می‌نویسد:

«برای دستیابی به تأویل قرآن هیچ گونه دلیل و راه روشن عقلایی معتبر از قبیل ظواهر الفاظ و غیره وجود ندارد. از این رو ادعای رسوخ در علم از کسی پذیرفته نیست؛ مگر این که از رسول خداصلی الله علیه وآله فراگرفته باشد.

اگر رسیدن به تأویل قرآن به‌طور مستقیم و از راه دلالت الفاظ امکان‌پذیر بود، همگان می‌توانستند به آن دست یابند؛ آن‌گاه استثنای مذکور در آیه هفتم سوره آل عمران وجهی نمی‌داشت؛ پس معلوم می‌شود که راسخین در علم از اهل بیت‌علیهم السلام دانش تأویل قرآن را از رسول خداصلی الله علیه وآله گرفته‌اند و این رسوخ در علم برایشان از پیش خود حاصل نشده است (۱۸۶).

انسان باید در آیات قرآن کریم به اندازه توانایی خود تدبر عمیق و تفکر دقیق کند، تا از هلاکت که نتیجه جهل و بی‌خردی است رهایی یابد، ولی این موجب نمی‌شود که هر کس از پیش خود به تأویل آن‌ها بپردازد. گاهی عده‌ای سعی در تطبیق قرآن با معلومات و تصورات و متخیلات خود نموده‌اند لذاست که می‌بینیم تفسیر آیات قرآن تحت تأثیر اندیشه‌های جدید غربی و اصالت دادن به فرضیه‌های تجربی و مکاتب فلسفی و عرفانی قرار گرفته است و تأویل و تطبیق به آیاتی همچون افعال الهی و معجزات انبیا و احکام و قوانین و مسائل معاد و نظام خلقت و... رسوخ نموده است و هیچ اصلی از اصول قرآن نمانده مگر این که دست تأویل به آن‌ها خورده است و همین امر موجب شده که روش‌های تفسیری با یکدیگر متفاوت شوند (۱۸۷).

بدین ترتیب اهل تأویل‌های ناصواب، در تفسیرهای خود آنچه از آیات قرآنی را با مشرب و مبنای خود سازگار یافته‌اند به آن‌ها استناد جسته و آنچه را که به ظاهر با مسلمانات آنان سازش و تطبیق نمی‌کرد طبق معتقدات ذهنی خود دست به تأویل آن‌ها زده‌اند. همین‌طور صوفیه و اسماعیلیه چون باطن‌گرایی را پیشه خود ساخته‌اند؛ ناچار به ظواهر الفاظ چندان کاری نداشته و به تأویل آن‌ها بر وفق مرام خود همت گماشته‌اند. همچنین عده‌ای تحت تأثیر مکاتب فکری غیر اسلام و غربی بر مبنای فرضیه‌های تجربی و تفکرات زودگذر آن مکاتب به تأویل و تطبیق آیات قرآنی پرداخته‌اند (۱۸۸).

با تأمل در آنچه تاکنون گفته شد روشن می‌شود که تمام این روش‌های تفسیری خارج از موضوع علم تفسیر است؛ زیرا فهم و شناخت واقعی و کامل قرآن و پی بردن به مطالب عمیق و تأویلات آن به کسانی اختصاص دارد که مورد خطاب قرآن هستند (۱۸۹).

آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ» (آل عمران / ۷) در مقام اثبات حصر علم تأویل برای خداوند متعال نیست، بلکه ظاهراً در مقام نفی استقلال و تفویض از استواران در دانش است، به طوری که خداوند متعال افعال دیگر را به واسطه اسباب و علل ایجاد می‌کند و مسبب اصلی خود خداوند متعال است و هیچ امری به آنان واگذار نشده، بلکه باید همه امور به اذن خداوند صادر گردد. در تأویل قرآن نیز تأویل‌کنندگان باید مأذون از جانب پروردگارش باشند. بنابراین مبنا فرقی نمی‌کند که واو در جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» برای عطف باشد یا برای

نکته قابل توجه این که بیان‌های تأویل معصومین‌علیهم‌السلام به معنای نفی روش متعارف تفهیم و تفاهم نیست؛ زیرا کلام خدا و مآثورات دینی با بهره‌مندی از این روش معمول، حجت و موجب افاده یقین و اطمینان می‌گردد، بلکه باید نخست ظهور کلام را اخذ کرد، آن‌گاه به مرادهای تأویلی آن روی کرد. آیات و مآثورات متشابه هم که عاری از ظهور است با تفسیر و توضیح معصومین‌علیهم‌السلام روشن می‌شود (۱۹۲).

استاد سیدان معتقد است؛ آن قسم از تأویل که صادر شده از معصوم‌علیهم‌السلام نمی‌باشد خود به دو قسمت تقسیم می‌شود: یک نوع تأویلی است که منشأ برداشت آن مبتنی بر استفاده از الفاظ عبارات نیست؛ اما با اصول مکتب هم منافات ندارد. این نوع تأویلات، چون از سوی غیر معصوم بیان شده است سندیت نداشته و بطون و مراد قرآن محسوب نمی‌شود و حتی به عنوان یک احتمال در مورد آیه نیز پذیرفته نیست، چرا که دلیلی بر پذیرش آن وجود ندارد. البته ممکن است تداعی‌هایی برای برخی افراد بشود که در جای خود محفوظ است، اما نمی‌توان آن را به عنوان مراد خداوند تلقی نمود و به آیه نسبت داد (۱۹۳).

نوع دیگر تأویلی است که با اصول مکتب وحی تضاد دارد. عدم پذیرش این نوع بسیار روشن است. آنچه هم که بیشتر مورد بحث است، تأویلاتی از این‌گونه است که آشکارا با اصول مکتب منافات دارد؛ مانند تأویلاتی از ابن عربی در مورد داستان قوم نوح و طوفان سهمگین و هلاکت و در آتش سوزان گرفتار شدن آن‌ها. در فصوص در فصّ نوحی آیه «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا» چنین معنی شده است: «مما خطيئاتهم»؛ یعنی گام‌های استوار برداشتند تا آن‌جا که فانی فی‌الله شدند. «أغرقوا»؛ یعنی غرق شدند در دریای معرفت. «أغرقوا بحار المعرفة» و «أدخلوا ناراً» یعنی به آتش محبت رسیدند (۱۹۴).

وی در تبیین مرز تأویل صحیح و ناصحیح می‌نویسد:

«روشن است که الفاظ در نزد همه عقلاً برای تبیین مقاصد و تفهیم و تفاهم معمول و معتبر است و ظواهر سخن و کلمات گوینده هر زبانی طبق لغت مورد مقبول مخاطب آن زبان حجیت دارد و مورد قبول همگان است. بر این اساس تخاطب و تکلم انجام شده باید بر همان معانی مربوط به آن لغت حمل شود مگر در مواردی که قرینه با قراینی مدلل وجود داشته باشد که مقصود گوینده خلاف ظاهر آن عبارت است و یا مطلب به اجمال بیان شده باشد و برای مصالحی تمام مقصود مشخص نشود و گرنه بدیهی است که به طبع اولیه تخاطب، همگان عبارت

از طرف دیگر می‌بینیم در خود قرآن کلمه تأویل آمده است و در روایات مسئله بطن و بطون و تأویل فراوان مطرح است. در این مورد هم مشخص است که یک بطن، دو بطن، بطون، بلکه هفتاد بطن؛ یعنی مطلبی پس از مطلبی که بسیاری از آن‌ها هم خود به خود از ظاهر استفاده نمی‌شود؛ اما چون از طریق تبیین‌کنندگان وحی، پیامبر صلی الله علیه و آله و جانشینانش ائمه معصومین علیهم السلام بیان شده قبول می‌کنیم.» (۱۹۵)

تفسیر به رأی

تفسیری که در روایات از آن منع شده، عبارت است از تفسیر قرآن در مقام استنباط علوم و معارف و احکامی که به حوزه خطاب خاص آن مربوط است، نه آنچه مربوط به خطاب عام بوده و در دسترس همگان است؛ زیرا قرآن در مرتبه دعوت عمومی شامل انواع استدلال، احتجاج، سرزنش، تشویق، انذار، بشارت، تذکار و هدایت است که مدلول آیات و عبارات قرآن (اعم از نص یا ظاهر) هستند. رویکرد به قرآن در این مقام تفسیر به رأی نامیده نمی‌شود. از این‌رو نه تنها دلیلی بر حرمت آن نیست که ادله فراوانی بر چنگ زدن به قرآن در این مرتبه از دعوت آن وجود دارد (۱۹۶).

بنابراین تفسیر به رأی ممنوع مربوط به تفسیر قرآن در مرتبه علوم ویژه است؛ یعنی در مقامی که اظهار نظر و استنباط از قرآن بدون مراجعه به پیامبر و اهل بیت علیهم السلام هیچ‌گونه مجوزی ندارد. بنابراین استقلال و خودبستگی در افتا و ارائه نظریات قطعی در خصوص علوم مربوط به این مرتبه جایز نیست و ارجاع بعضی از آیات به بعض دیگر به منظور تفسیر قرآن، تیر به تاریکی افکندن و ندانسته سخن گفتن است (۱۹۷).

سخن امام حسن عسکری علیه السلام ناظر به همین نکته است ایشان می‌فرماید:

«آیا می‌دانید چه کسی با تمسک به قرآن، شرافت بزرگ یافته است؟ کسی که قرآن و تأویل آن را از ما اهل بیت گرفته باشد. از طریق سفرا و واسطه‌های ما به سوی شیعیانمان، نه از آرای جدال‌پیشگان و قیاس‌فاسقان. پس هر کس درباره قرآن طبق رأی و اندیشه خود اظهار نظر کند، اگر به‌طور اتفاقی به واقع اصابت کند، به سبب اخذش از

سعادت انسان در گرو این است که قرآن را چنان که هست بفهمد و کتاب خدا را با آرای شخصی خود تفسیر و تأویل نکند. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید (۱۹۹):

«بدانید که هیچ کس با داشتن قرآن به چیزی (از هدایت و معرفت) نیازمند نیست و هیچ کس بی‌داشتن قرآن از چیزی - از آن‌گونه - بی‌نیاز نیست... پس با پیروی از قرآن در جرگه بهره‌وران از بذرهای قرآنی و کشت آن‌ها در روح خود برآیید و راه خداشناسی را از قرآن و دلیل‌های قرآنی فرا گیرید و برای صیورت نفس خویش از پندهای قرآن بهره‌جویید و رأی‌های خویش را در برابر قرآن نادرست بدانید و خواهش‌های نفسانی خود را در ساحت قرآن مخدوش و مغشوش شمرده، دور افکنید» (۲۰۰).

[برای پرهیز از تفسیر به رأی] بر مسلمانان واجب و ضروری است که در مرتبه دعوت عام قرآن کریم تمامی آرا و نظریات خود را بر نصوص و محکومات و اصول مسلم و واضح آن، ارائه و با آن تطبیق کنند و در مرتبه علوم ویژه با تفسیر و توضیحی که از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه‌علیهم السلام وارد شده بسنجند؛ اگر صحیح و سازگار بود بر آن پای فشارند و گرنه لازم است سکوت و توقف کرده، علم آن را به خداوند و اولیای او واگذارند و بدانند که قرآن کریم تنها در سینه‌های کسانی که به آنان دانش عطا شده آیات بینات است و بس و برای دیگران در مرتبه خطاب ویژه گمراهی و ضلالت است (۲۰۱).

تفسیر اجتهادی تفسیری صحیح

برای تفسیر قرآن نه التزام به سنت تنها کافی است و نه روش قرآن به قرآن بسنده و تمام. لذا کامل‌ترین روش تفسیر قرآن بهره‌جستن از آیات، سنت و عقل به‌طور همگون و هماهنگ است؛ به عبارت دیگر، برای تفسیر یک آیه رجوع به آیات دیگر، سنت معتبر و استفاده از احکام و اصول عقلی بهترین شیوه ممکن است. این روش تفسیری که با تلاش و اجتهاد اصولی مفسر در منابع و ادله تفسیر برای تبیین و تفسیر قرآن انجام می‌گیرد، روش تفسیر اجتهادی نامیده می‌شود. فقهای بزرگوار شیعه در طول سده‌های گذشته با به‌کارگیری این روش به فهم و استنباط احکام اسلامی پرداخته‌اند و موفقیت و کارایی آن تاکنون به اثبات رسیده است. هر کس از رهگذر این روش به استظهار و استنباط مراد الهی روی آورد؛ مفسر خواهد بود (۲۰۲). اما علاوه بر این روش تاکنون قرآن به روش‌های مختلفی تفسیر شده است که بعضی از آن‌ها ناقص و برخی دیگر دچار اشتباه و انحراف است؛ مانند تفسیر قرآن به قرآن که سخن در مورد آن گذشت (۲۰۳).

نقد و بررسی

با دقت در سخنان اصحاب تفکیک جای این پرسش همچنان باقی است که اگر تفسیر قرآن به قرآن صحیح نیست؛ پس روش تفسیر اجتهادی که شما آن را صحیح می‌دانید، به چه مجوزی صحیح است؟ چرا که قرار شد در این روش تفسیری از آیات، سنت و عقل به‌طور همگون و هماهنگ بهره جست. اگر تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی است؛ چه تضمینی وجود دارد که در تفسیر پیشنهادی شما چنین تفسیری مشاهده نشود؟ آیا واقعاً حدیث منقول از امام حسن عسکری علیه السلام در مقام ردّ تفسیر قرآن به قرآن و تأیید تفسیر اجتهادی پیشنهادی شما می‌باشد، یا این که امام علیه السلام در این حدیث شریف، قصد بیان یک حقیقت کلی را دارند که هم به روش تفسیر قرآن به قرآن و هم بر روش پیشنهادی اصحاب تفکیک صدق می‌کند و آن پرهیز از هرگونه اظهار نظر شخصی و تفسیر به رأی است؟

به نظر می‌رسد دغدغه اصحاب تفکیک دغدغه مهمی است؛ چرا که بی‌توجهی به روایات در امر تفسیر مخالفت صریح با روایتی است که به پیروی از ائمه اطهار علیهم السلام دعوت می‌نمایند و آنان را همسنگ قرآن می‌خوانند و پیروی هماهنگ از قرآن و عترت را موجب هدایت می‌دانند؛ اما آیا توجه به این مهم را باید مساوی با ناصحیح دانستن شیوه‌های دیگر فهم کلام الهی شمرد؟

طبق حدیث شریف ثقلین، عترت پیامبر صلی الله علیه و آله همسنگ و همپای قرآن شمرده شده است که هر دو با هم در بهشت، کنار حوض کوثر بر آن حضرت وارد می‌شوند. پیامبر صلی الله علیه و آله در این حدیث نتیجه تمسک به این دو ثقل گرانها را عدم گمراهی مسلمانان یعنی هدایت آنان به راه راست دانسته‌اند. بنابراین بدون مراجعه به کلام عترت طاهره علیهم السلام در فهم کلام الهی، هدایت یافتن به راه راست، خیال خامی بیش نیست. اما نکته‌ای که باید مورد ملاحظه قرار داد این است که این سخن با این مطلب که بگوییم ممکن است بدون ملاحظه روایات به فهم درستی از قرآن دست یابیم؛ منافاتی ندارد. به عبارت دیگر کسی که بدون مراجعه به روایات به تفسیر قرآن اقدام نماید؛ هر چند به فهم صحیحی از قرآن نیز دسترسی پیدا کند؛ اما نباید انتظار داشت که لزوماً چنین فهمی او را به هدایت الهی رهنمون گردد. قرآن کتاب هدایت است؛ نه کتاب اطلاع‌رسانی؛ پس فهم این کتاب الهی نیز باید همسو با همان مقصد باشد که آن هم تنها توسط مفسران واقعی قرآن امکان‌پذیر است. علوم تجربی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... همگی علمی هستند چه بسا صحیح و مطابق با واقع؛ اما واقعیت و صحت، مطلبی است و هدایت‌گری، مطلبی دیگر.

بنابراین ما با این که ملاحظه روایات را در فهم قرآن جهت هدایت‌پذیری لازم می‌دانیم، به دیگر روش‌های تفسیر قرآن نیز مادامی که روشمند بوده به دور از رأی و نظر شخصی باشند به دیده احترام می‌نگریم.

با این توضیحات مسئله تفسیر متشابهات نیز کاملاً روشن می‌شود. اگر بگوییم راسخان در علم که به تأویل متشابهات آگاه‌اند منحصر در معصومین علیهم السلام نیستند، بلکه معصومین علیهم السلام مصداق اتم و اکمل آنها

منابع و مأخذ

- ۱- نهج البلاغه، انتشارات دارالهجره، قم.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۳- ابن تیمیه (تقی الدین أحمد بن عبدالحلیم)، مقدمه فی اصول التفسیر، دار القرآن الکریم، ۱۳۹۱.
- ۴- ابن منظور، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- ۵- اسفندیاری، محمد، شناختنامه مکتب تفکیک، خردنامه همشهری، ۲۱.
- ۶- اوسی، علی، الطباطبایی و منهجه فی تفسیر القرآن، منظمه الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۵ق.
- ۷- حر عاملی، وسائل الشیعۀ، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
- ۸- حکیمی، محمد رضا، «ابعادی زندگی ساز از الحیاء»، بینات، ش ۳۹-۴۰.
- ۹- -، اجتهاد و تقلید در فلسفه، چاپ چهارم: دلیل ما، ۱۳۸۳ش.
- ۱۰- -، پیام جاودانه، دلیل ما، ۱۳۸۲ش.
- ۱۱- -، سرود جهش‌ها، چاپ دهم: دلیل ما، ۱۳۸۲ش.
- ۱۲- -، شرف‌الدین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰ش.
- ۱۳- -، «عقل خودبنیاد دینی»، همشهری ماه، ش ۹، سال اول، آذر ۱۳۸۰.
- ۱۴- -، مکتب تفکیک، دلیل ما، ۱۳۸۴.
- ۱۵- سیدان، سید جعفر، «گفت‌وگو»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۹ و ۱۰.
- ۱۶- -، «مکتب تفکیک یا روش فقهای امامیه»، اندیشه حوزه، ش ۱۹.
- ۱۷- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۸- ملکی میانجی، علی، «مکتب تفکیک قرآن، عرفان، برهان»، بینات، ش ۳۹-۴۰.
- ۱۹- ملکی میانجی، محمد باقر، «گفت و گو»، صحیفه مبین، ش ۲، تابستان ۷۴.
- ۲۰- -، مناہج البیان فی تفسیر القرآن، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- ۲۱- -، نگاهی به علوم قرآنی، نشر خرم، ۱۳۷۷ش.

رنگ‌ها و پیام‌ها در قرآن طیبه بلوردی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سیرجان

چکیده

امروزه نقش رنگ در زندگی بشر کاملاً مشخص شده است. رنگ‌ها در روان انسان تحول و دگرگونی ایجاد می‌کنند و امور او را تحت سیطره خود درمی‌آورند. هر آنچه در طبیعت وجود دارد به نوعی با ساختمان روحی و جسمی انسان مرتبط است. رنگ‌های موجود در طبیعت در واقع، تعدیل‌کننده نیازهای روحی و روانی انسان هستند. همچنین تأمین‌کننده سلامت چشم و ایجادکننده تعادل در جسم و روح نیز می‌باشند. در اسلام توجه خاصی به مسئله رنگ شده و توصیه‌های بسیار درباره رنگ لباس و تأثیرپذیری نامحسوس و کلی آن در زندگی، حاکی از این مهم می‌باشد. رنگ‌های بیان شده در قرآن کریم نیز از این نکته مستثنا نیستند. در مقاله حاضر به بررسی این موضوع پرداخته‌ایم که در قرآن کریم از چه رنگ‌هایی یاد شده و بیشترین رنگ به کار رفته در قرآن، چه رنگی است؟ آیات متعددی در قرآن پیرامون رنگ‌های زرد، آبی، قرمز، سبز، سفید و سیاه وجود دارد که در هر یک از آن‌ها بر موقعیت و اثر روحی و روانی رنگ‌ها تأکید شده است.

کلید واژه‌ها: قرآن، رنگ، روان‌شناسی رنگ، رنگ در قرآن، رنگ‌ها

مقدمه

خداوند متعال آفریدگار رنگ‌های اصلی - و آنچه از ترکیب و تجزیه آن‌ها به دست می‌آید - است و همه رنگ‌ها آفریده دست هنرآفرین اوست.

«هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (الحشر / ۲۴)؛ اوست خداوند خالق و سازنده و مصور و تمام اسمای حسنی از آن اوست.

تدبیر آفریدگار در خلق رنگ‌های موجود در عالم هستی است. خداوند آن‌چنان زیبایی خاصی به مخلوقات می‌دهد که هر یک در جایگاه مخصوص خود جلوه‌گر می‌شوند.

اثرپذیری انسان از رنگ، ماهیت کاملاً روانی داشته و به‌طور غیر مستقیم در هنجارها، واکنش‌ها و رفتارهای فرد تأثیر می‌گذارد. البته هنگامی که از رنگ‌ها و اثرات جسمی و روحی آن بحث می‌کنیم، نباید انتظار اثرات شدید و

«ارتباط و درک ما از زیبایی با رنگ، بسیار ساده و فوری است و اگر هم هیچ شناخت تئوریک نسبت به رنگ نداشته باشیم، به طور غریزی در موقعیتی قرار داریم که رنگ به راحتی در ما نفوذ می‌کند و عمق و گرما و تونالیت‌ها آن یعنی کیفیت عینی آن با بعضی از احساسات و تألمات ما آمیخته می‌گردد» (۲۰۵).

از آن‌جا که در قرآن، از رنگ‌های گوناگون سفید، سیاه، سرخ، سبز و... یاد شده، در این مقاله ما به بررسی این موضوع می‌پردازیم که در قرآن کریم از چه رنگ‌هایی یاد شده و بیشترین رنگ به کار رفته در قرآن چیست؟ آن‌گاه به تطبیق این آیات با نظرات روان‌شناسان و آنچه علم جدید به آن رسیده خواهیم پرداخت.

نور

نور به عنوان مهم‌ترین عامل در تشخیص و دیدن رنگ همواره مورد توجه بوده است. رنگ‌ها در نور به وجود می‌آیند. نور از خورشید می‌آید، نور خورشید بی‌رنگ است و رنگین کمان نشان می‌دهد که تمام رنگ‌ها، در نور سفید وجود دارند. بازتاب تشعشعات نور از اشیاء، رنگ آن‌ها را تشکیل می‌دهد. اشعه خورشید از طول موج‌های مختلف تشکیل شده که هفت رنگ اصلی و فرعی داشته، شامل ماوراء بنفش و مادون قرمز و غیره که هنگام برخورد شعاع آن با آب، این هفت رنگ از یکدیگر متمایز می‌گردند. «تاکنون سیصد هزار رنگ برای بشر شناخته شده است و دانشمندان در زمینه رنگ‌شناسی آثار و خواص آن تحقیقات مفصل کرده‌اند» (۲۰۶).

نور عبارت است از انرژی الکترومغناطیسی که رفتار ذره‌ای و موجی دارد. «طیف امواج الکترومغناطیسی دارای طول موج‌های متفاوتی (= یک میلیونیم متر)، است که تا بیش از هزار کیلومتر متغیر می‌باشد. نور دارای طول موج کوتاه‌تر از ۳۸۰ و بلندتر از ۷۶۰ نانومتر قابل رؤیت نیستند» (۲۰۷).

رنگ در قرآن

دقیق‌ترین تعریف علمی رنگ این است: رنگ یک انعکاس مرئی است که در اثر عبور یا انتشار یا بازتاب ترکیب رنگ‌ها توسط اشیاء به وجود می‌آید (۲۰۸).

مفهوم رنگ دامنه‌ها و ابعاد گسترده‌ای دارد. در قرآن، کتاب هدایت و تکامل بشر، با اشاره به هدایت تکوینی خداوند در آفرینش طبیعت، انسان را متوجه تأثیر غیر مستقیم محیط اطرافش کرده، در خلال آن به تأثیر روانی رنگ‌ها بر انسان اشاره می‌نماید (۲۰۹).

آیات متعددی پیرامون رنگ‌های گوناگون سفید، سیاه، سرخ، سبز و... آمده که به مطالب جالب و بی‌نظیری اشاره دارد و نشانه عمیق بودن مسائل مطرح شده در این کتاب مقدس است.

رنگ زرد

رنگ زرد از جمله رنگ‌های روشن به‌شمار می‌آید. پرتوهای زرد حاصل جریان‌ات مغناطیسی مثبتی هستند که القاکننده و محرک‌اند. این پرتوها اعصاب را تقویت کرده، توانایی ذهنیت برتر را به تحریک و می‌دارند. «به رنگ‌های گرم مثل زرد، قرمز و نارنجی، رنگ‌های «پیشرو» نیز می‌گویند؛ زیرا چشم را به طرف خود جلب می‌کنند» (۲۱۰).

به رنگ زرد و برخی از انواع آن در پنج آیه از آیات قرآن مجید اشاره شده است:

۱- زرد لیمویی

«صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسْرُّ النَّاطِرِينَ» (بقره / ۶۹)؛ آن ماده‌گاو است زرد یک دست و خالص، که رنگش بینندگان را شاد می‌کند.

بارزترین ویژگی این رنگ در آیه تولید شادی، آرامش و خوشحالی در روحیه انسان است که به خوبی نشان‌دهنده خاصیت فرح‌بخشی و نشاط‌آوری رنگ زرد می‌باشد. این آیه درباره ماجرای گاو بنی اسرائیل است که خداوند برای یافتن قاتل فردی از قوم حضرت موسی علیه السلام دستور داد گاو را که پیر و از کار افتاده نباشد و زرد یک دست بوده که رنگ آن بینندگان را شاد و خوشحال می‌کند، ذبح کنند.

کلمه «تسر» به معنای خوشحالی حقیقی و درونی می‌باشد؛ چرا که از ماده «سر» به معنای «پنهان» گرفته شده است. این شادی ممکن است آشکار نشود. لذا از ماده «فرح» استفاده نکرده است. نقیض «سر»، «حزن» است و نقیض «فرح»، «غم» و اندوه است. «رنگ زرد» باعث آرامش و سرور باطنی انسان می‌شود.

شهید پاک‌نژاد این نوع زرد را زرد لیمویی دانسته و گفته است رنگ زرد لیمویی، مخصوص بهجت آوری و مسرت‌بخشی است. ویژگی‌های گاو زرد: رنگ زرد شادی آور به طوری که بر دوشنده شیر اثر مطلوب می‌گذارد و باعث می‌شود دوشیدن بهتر انجام گیرد و این اشاره به اثر روانی رنگ دارد که اسلام از آن یاد کرده است (۲۱۱). از سوی دیگر، پشه و بسیاری از حشرات از رنگ زرد گریزان‌اند. در بعضی باغ‌ها برای دور شدن حشرات از لامپ‌های زرد استفاده می‌کنند (۲۱۲). لیمویی کمرنگ نمایانگر قدرت عقلانی زیاد است. چنان که گذشت، پرتوهای زرد حاصل جریان‌ات مغناطیسی مثبتی هستند که القاکننده و محرک‌اند. این پرتوها اعصاب را تقویت کرده، توانایی ذهنیت برتر را به تحریک و می‌دارند. این همان رنگی است که اعصاب حرکتی را فعال نموده، در عضلات انرژی تولید می‌کند (۲۱۳).

یکی از بهترین نژادهای گاوهای شیری در جهان گاو (جرسی) Jersey (یا جرسی) است. نژاد جرسی از نظر جثه کوچک‌ترین نژاد در بین نژادهای شیری است. نژادی زودرس است، دارای رنگ زرد آهویی یکدست و گاهی

می‌توان از این پیام قطعی آیه گذر کرد و آن را به جاهای دیگر هم سرایت داد؛ مثلاً می‌توان گفت گاو زرد ملاک نیست، بلکه هر حیوان دیگر و هر چیز دیگری که رنگش شاد باشد محبوب است. این رنگ برخلاف انتظار در مسائل تربیتی و استفاده آن در اماکن آموزشی و پرورشی حائز اهمیت است؛ چرا که این رنگ یک نوع حالت تحریک کننده ذهنی و هوشی دارد که شدیداً فکر انسان را تقویت می‌کند (۲۱۴).

۲- زرد چوبی

خداوند در آیه ۲۰ سوره حدید در نکوهش زندگی دنیوی و ناپایداری آن به همراه تمثیلی می‌فرماید: «ثُمَّ يَهَيِّجُ فَتْرِيهٖ مُصْنَفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَّامًا» (حدید / ۲۰)؛ سپس [آن کشت] خشک می‌شود، آن را زرد رنگ بینی؛ سپس در هم می‌شکند و خاشاک می‌شود.

زرد در مقابل سبز قرار دارد. زرد دارای خصلت تغییر است (۲۱۵)، چنان‌که در این آیه بدان اشاره شده که کشت و زرع از حالت سبزی و نشاط و تازگی خارج شده و خشک و زرد گردیده است.

۳- زرد و بی‌روح

در آیه‌ای دیگر، رنگ زرد برای کشت زرد خشکیده و خرد و ریز شده به کار رفته است که باد آن را به هر سو می‌پراکند. در این آیه «فضای ایجاب به فضای سلب، زندگی به مرگ و دشت به بیابان بی‌آب و علف انتقال می‌یابد، برای این‌ها همه چرخش گردونه زندگی از آغاز تا پایان است و در این میان، بین زندگی طبیعی، حیات گیاه و حیات انسان، هیچ تفاوتی وجود ندارد. آن گاه واژه «مصفر» و نه «اصفر»، برای این چنین حالتی، یعنی دلالت بر دگرگونی از حالتی به حالتی دیگر به کار می‌رود.» (۲۱۶)

«ثُمَّ يُخْرِجُ بِهٖ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهَيِّجُ فَتْرِيهٖ مُصْنَفَرًا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَّامًا» (زمر/ ۲۱)؛ سپس به وسیله آن کشتزاری را که رنگ‌های آن گوناگون است بیرون می‌آورد، سپس خشک می‌گردد، آن گاه آن را زرد و بی‌روح می‌بینی، سپس آن را در هم می‌شکند و خرد می‌کند.

(زرع) به گیاهی گفته می‌شود که ساقه قوی ندارد در مقابل (شجر). زرع شامل گیاهان غیر غذایی، گیاهان زینتی و دارویی و مانند آن است که فوق‌العاده و دارای الوان و چهره‌های گوناگون می‌باشد. در این آیه به یکی از آثار عظمت خداوند یعنی «مراحل حیات گیاه» اشاره شده است. باران از آسمان نازل می‌شود و سپس در درون زمین ذخیره شده، به صورت چشمه‌ها و قنات‌ها و چاه‌ها بیرون می‌آید. آن گاه «هزاران رنگ» از گیاهان از این «آب

۴- باغ زرد و پژمرده

در این آیه، به بادهای زیان‌بار اشاره شده و این‌که اگر بادهای داغ و سوزان و یا سرد و خشک و یا توأم با سموم فرستاده شود، به دنبال آن زراعت و باغ، زرد و پژمرده می‌شود:

«وَلَيْنَ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَظَلُّوا مِنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ» (روم/۵۱)؛ اگر ما بادی [آفت‌زا] بفرستیم و [کشت خود را] زرد و پژمرده ببینند، [مأیوس شده و] قطعاً پس از آن کفران می‌کنند.

در این جا زرد نمایانگر سستی و بی‌حالی است. در تفسیر نمونه آمده کلمه (مصفرا) از ماده صفره (بر وزن سفره) به معنی رنگ زرد است و برای مرجع (مصفرا) چهار احتمال ذکر کرده است: ضمیر «رأوه» به گیاهان و درختان باز می‌گردد که بر اثر وزش بادهای مضر، زرد و پژمرده می‌شوند و یا ضمیر به ابرها برمی‌گردد. ابرهای زرد رنگ طبعاً ابرهای نازک هستند و یا مرجع ضمیر آن باد است. یا احتمالاً (مصفر) به معنی خالی است. اما تفسیر اول را از همه مشهورتر دانسته است (۲۱۸).

۵- زرد شتری

رنگ زرد رنگی گرم است، و خاصیت گرما بخشی آن در آیه ذیل برای بیان حجم زبانه آتش دوزخ و رنگ آن از عمق جهنم مدنظر قرار گرفته، تا شدت آن را برای تأثیر در نفس انسان به تصویر بکشد. «این رنگ عظمت و شکوه را مجسم می‌کند.» (۲۱۹)

«أَنهَآ تَرْمِي بِشَرِّرٍ كَاصٍ لِقَصْرِ * كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ» (مرسلات / ۳۲ و ۳۳)؛ [دوزخ] چون کاخی [بلند] شراره می‌افکند. [در سرعت و کثرت] همچون شتران زرد رنگی هستند [که به هر سو پراکنده می‌شوند].

در این آیه (جماله) جمع (جمل) به معنی شتر و (صفر) جمع صفرا به معنی زرد است. شراره را به شتران زرد موی تشبیه کرده است که وجه تشبیه رنگ زرد، شعله و سرعت آن می‌باشد. نتیجه چنین حالتی حرارت بخشی زیاد است؛ یعنی شعله‌های جهنم همانند شتران زردی هستند که از نظر تندی با سرعت زیاد به هم می‌پیچند. بنابراین حرارت بخشی یکی از خواص رنگ زرد می‌باشد (۲۲۰).

رنگ سبز

رنگ سبز زیباترین رنگی است که در قرآن هشت بار مطرح شده و به بساط بهشتیان و جامه‌های ابریشمی و حریرهای سبز رنگ آنان در آیاتی چند اشاره شده است. رنگ سبز انتقال دهنده شادی انبساط خاطر و بهجت

رنگ سبز نماد رویش و حیات و زندگی است. در مذهب، رنگ سبز سمبل ایمان و عقیده، دین، فناپذیری، ابدیت و عمق است. این رنگ که بیشتر در اعیاد مورد استفاده قرار می‌گیرد سمبل رستاخیز و محشر نیز می‌باشد. از نظر روان‌شناسان رنگ سبز آرامش بخش‌ترین رنگ‌ها و علامت زندگی، رویش و جاودانی است. این رنگ نشانه طبیعت، تعادل و بهنجاری است و نیز سبز نماد حیات و زندگی می‌باشد.

۱- خوشه سبز

حضرت یوسف‌علیه السلام بعد از این‌که توسط عزیز مصر (تحت تأثیر همسرش) به زندان افکنده شد، با دو تن دیگر از درباریان پادشاه در زندان بود. حضرت یوسف‌علیه السلام خوابی را که آنان دیده بودند تعبیر نمود و همان گونه که او گفت، یکی از آن دو به دربار بازگشت و به عنوان «ساقی» به کار خود ادامه داد و دیگری اعدام شد؛ تا این‌که پادشاه خوابی دید. دانشمندان از تعبیر خواب عاجز ماندند. ناگهان «ساقی» به یاد یوسف‌علیه السلام در زندان افتاد. او با اجازه پادشاه به زندان آمد و تعبیر خواب را از وی پرسید. حضرت یوسف‌علیه السلام خواب را چنین تعبیر نمود: «کشور مصر هفت سال سرسبز خواهد بود و غله بسیاری نصیب مردم خواهد شد، به دنبال آن هفت سال قحطی خواهد آمد که باید مردم از غلات ذخیره‌شده خود استفاده کنند.»

«سبز رنگ دنیای سبزیجات و معلول عمل فتوستتزاز است. این رنگ، رنگ رشد است. علامت پیشرفت و فراوانی است» (۲۲۱)، چنان‌که به این امر در قرآن و تعبیر خواب حضرت یوسف‌علیه السلام اشاره شده است:

«سَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخْرَىٰ يَأْتِسَاتٍ» (یوسف/۴۶)؛ هفت خوشه سبز، و هفت خوشه خشکیده دیگر. «سنابل» (خوشه‌ها) در صیغه جمع مؤنث (سنبلات) زمانی می‌آید که با تأنیث بر خرمی و سرسبزی کشت دلالت کند و در «السنبلات الخضر» (خوشه‌های سبز) مانند گاو فربه و «السنبلات الیابسات» (خوشه‌های خشک) مانند گاو لاغر، هر گاه سرسبزی بیشتر می‌شود، ثروت حیوانی هم بیشتر می‌شود؛ هر چه گستره زمین‌های زیر کشت بیشتر می‌شود، مراتع نیز بیشتر می‌شوند. هر چه خشکسالی فراگیر شود، گرسنگی هم خواهد بود و در این حالت، خشکی، سبزی را می‌بلعد. چنان‌که امروزه در پیشرفت بیابان‌ها و به هنگام از بین رفتن ثروت حیوانی، شاهد این پدیده هستیم و واقعا اگر کشت سبز و گاو فربه - به عنوان نمونه‌ای از حیوانات - از بین بروند، باید بر حیات انسانی خط پایان کشید (۲۲۲).

۲- سبزی دو بهشت

سبز رنگی ایده آل برای فضاهاست که آرامش و تمرکز ایجاد می‌کند. از آن جا که بهشت محل جاوید و دار قرار و آرامش بهشتیان نامیده شده، پس از هر لحاظ این آرامش برای آنان فراهم می‌باشد، حتی در نوع رنگ‌های به کار رفته در بهشت. به همین دلیل رنگ بهشت، لباس و تخت بهشتیان سبز می‌باشد.

«مُدْهَامَتَانِ» (رحمن/۶۴)؛ آن دو بهشت در نهایت سبزی و خرمی هستند.

«مدهامتان» از ماده «ادهیمام» از ریشه «دهمه» است و در اصل به معنای سیاهی و تاریکی شب می‌باشد و به سبز پررنگ نیز اطلاق گردیده است و در مورد آن دو بهشت که در اوج خرمی و سرسبزی هستند، به کار برده شده است (۲۲۳).

امام کاظم علیه السلام فرمود: «سه چیز نور چشم را زیاد می‌کند: نگاه کردن به سبزه، نگاه کردن به آب روان و نگاه به صورت زیبا.» (۲۲۴)

۳- لباس سبز بهشتی

همان‌گونه که سبزی در دنیا رنگ حاصلخیزی و فراوانی نعمت و شادی است، در آخرت نیز رنگ پاداش و زندگی خوش و خرم است؛ زیرا در آن جا مؤمنان جامه سبز می‌پوشند و بر تخت‌های سبز تکیه می‌دهند: «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ» (انسان/۲۱)؛ [بهشتیان را] جامه‌های ابریشمی سبز و دیبای ستبر در بر است. «به نظر کاندینسکی، رنگ سبز مطلق، آرام‌بخش‌ترین رنگ‌هاست. این رنگ هیچ انعکاس موجی حاوی شادی و رنج و یا ترس ندارد و به هیچ طرفی در حرکت نیست، بلکه آرام و ساکن و راضی از خود است. اما اگر به آن رنگ زرد اضافه شود، زنده و چنانچه آبی اضافه شود، انعکاس دار می‌گردد.» (۲۲۵)

«يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَاسْتَبْرَقٍ» (کهف/۳۱)؛ و جامه‌هایی سبز از پرنیان نازک و حریر ستبر می‌پوشند. رنگ سبز، رنگ گیاهان و طبیعت است و خداوند آن‌ها را مظهر مسرت و شادی معرفی می‌کند: «فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ حَضْرًا» (نمل/۶۰)؛ پس به وسیله آب باغ‌های بهجت انگیز رویانیدیم. راغب در تعریف بهجت آورده است: «البهجة حسن اللون و ظهور السرور فيه»؛ بهجت بهترین رنگ است و شادی و نشاط در آن ظهور دارد (۲۲۶).

۴- تخت سبز رنگ

از رنگ سبز به عنوان یک رنگ زیبا و دلنشین، زیاد سخن به میان آمده، حتی تکیه‌گاه‌های بهشتیان را با رنگ سبز معرفی کرده است:

«مُتَّكِنِينَ عَلَى رُفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبَقَرِيٍّ حَسَانٍ» (رحمن/۷۶)؛ بهشتیان بر تخت‌ها و فرش‌هایی تکیه زده‌اند که با بهترین و زیباترین پارچه‌های سبزرنگ پوشانده شده است.

سبز در سیستم عصبی اثر می‌کند. تعدیل‌کننده هیجان‌ها و اضطرابات است. در تحریکات عصبی، بی‌خوابی‌ها و خستگی اثر مفیدی دارد. فشار را پایین می‌آورد. با منبسط ساختن رگ‌ها، انسان احساس حرارت می‌کند. آرام‌کننده است و استعمال آن هیچ عکس‌العملی را نشان نمی‌دهد.

سبز نشانه‌ای از رستاخیز و صعود روحانی به عالم بالاست که از طریق تجدید حیات طبیعت و رشد گیاهان بشارت آن به انسان داده شده است (۲۲۷).

۵- شاخه‌های سبز، زمین سرسبز

زمینی که آثار حیات از آن رخت بر بسته بود و چهره‌ای زشت و تیره داشت با نزول قطرات حیات بخش باران به وسیله گیاهان سرسبز زنده شد. رنگ سبز نشانه طراوت و زندگی است. رنگ سبز طبیعت علامت بهار، جوانی و رشد و نمو می‌باشد و در این میان آب مایه حیات است:

«الْمُ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (حج/۶۳)؛ آیا ندیدی خداوند از آسمان، آبی فرستاد، و زمین سرسبز گردید؟ که همانا خدا به دقیق‌ترین امور عالم آگاه است.

در قرآن کریم واژه (خضرا) برای اشاره به گیاهی به کار می‌رود که پس از باریدن باران بر آن زمین رسته باشد. «فَأَخْرَجْنَا بِهِنَّ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا مِّنْهُ خُضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ» (انعام/۹۹)؛ و از آن [گیاه] جوانه سبزی خارج ساختیم که از آن دانه‌های متراکمی بر می‌آوریم و از شکوفه درخت خرما خوشه‌هایی نزدیک به هم بیرون فرستادیم.

در سلول گیاهی کیسه‌های غشائی هست که در آن موادی درست می‌شود که کلروفیل نامیده می‌شود. کلروفیل به معنی «ماده سبز گیاهی و سبزینه» است که معادل آن در عربی «خَضِرٌ» است (یعنی همان چیزی که در آیه مطرح شده است). این ماده سبز (خضر) انرژی نوری خورشید را جذب می‌کند و به انرژی شیمیایی تبدیل می‌کند. سبز رنگ بهار و رویش طبیعت است، تنوع رنگ‌های سبز نو شدن جاودانه طبیعت را نوید می‌دهند، سبز رنگ امید و زندگی دوباره است (۲۲۸).

رنگ آبی

رنگ آبی یک رنگ مقدس در فرهنگ دین اسلام است و چون آسمان به رنگ آبی است و جایگاه فرشته‌ها و موجودات پاک است دارای تقدس می‌باشد. گنبد‌های آبی رنگ و نیز مناره‌های آبی همانند پلی بین زمین و آسمان محسوب می‌شوند. اولین رنگی که پدید آمد آبی بود؛ بعد از آبی آسمانی، آبی دریایی، سبز کلروفیل گیاه و آن گاه گیاهان و حیوانات، کره خاکی را از رنگ‌های گوناگون خود مملو ساختند (۲۲۹).

هنگامی که نور خورشید به هوای بالای زمین (جو) که مملو از ذرات ریز و کوچک گرد و غبار است می‌رسد، بیشتر رنگ‌ها به راحتی می‌تواند از بین این ذرات عبور نماید و تنها رنگ آبی به وسیله این ذرات منعکس می‌شود. به همین دلیل ما آسمان را آبی می‌بینیم (۲۳۰).

«أَنَا زَيْنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بَزِينَةَ الْكَوَاكِبِ» (صافات/۶)؛ ما آسمان این دنیا را با ستارگان آراستیم.
«ستارگان در شب پدیدار می‌شوند، در حقیقت نقاط زرد رنگ روشنی که در دل صفحه آبی تیره شب می‌درخشند؛ آبی و زرد، دو رنگ متضاد هم و شاید نقاط امید و چراغ‌های زیبا و تابنده ظلمات و تاریکی.» (۲۳۱)
«چشمک زدن زیبای ستارگان به خاطر قشر هوایی است که اطراف زمین را فرا گرفته، و آن‌ها را به این کار و می‌دارد و این با تعبیر «السماء الدنيا» بسیار مناسب است، اما در بیرون جو زمین، ستارگان فاقد تالو هستند.» (۲۳۲)
«رنگ آبی از نظر معنوی بسیار عمیق و احترام برانگیز است... آسمان روز جلوه سرزنده، فعال و با طراوت آبی را به نمایش می‌گذارد و آسمان شب عظمت و شکوه آبی تیره، بسیار عمیق و رازآمیز را معنی می‌کند. به ویژه وقتی ستاره‌های زرد رنگ به روی آن می‌درخشند عمق معانی و رازهای عالم را با سکوتی سرشار از معنویت منتشر می‌کند.» (۲۳۳)

رنگ قرمز

قرمز انرژی‌دهنده و محرک بسیار نیرومندی است. از تأثیر پرتو قرمز بر هموگلوبین انرژی بدن رو به فزونی گذارده، حرارت بدن بالا می‌رود و گردش خون بهتر می‌شود.
رنگ قرمز، رنگی گرم و منبسط است، رنگی زنده و در عین حال پر نیرو و مصمم به نظر می‌رسد (۲۳۴). در قرآن رنگ سرخ و قرمز به عنوان رنگ‌های روز قیامت شناخته می‌شود.

۱- پشم قرمز

«قرمز چنان تابندگی دارد که گویی مملو از گرمی اندرونی است. گرمی قرمز با نارنجی نیروی آتشین شدید می‌شود. قرمز حکایت از جهان سوزان، جنگ و شورش و شیاطین می‌کند. قرمز همچون آتش زبانه کش است» (۲۳۵). به همین علت در قرآن کریم برای نشان دادن عظمت روز رستاخیز از این رنگ نام برده شده است. ایتن معتقد است: «رنگ قرمز می‌تواند تمام درجات واسطه‌ای بین حالات دوزخ و مشئوم روی سیاه گرفته تا رنگ گلگون لطیف و فرشته‌وش، بین حالات درونی تا علوی، نوسان داشته باشد.» (۲۳۶) روز قیامت به (روز ترس بزرگ) مشهور است؛ زیرا حالت ترس و هراس برای همه وجود دارد و وجود رنگ قرمز در این روز این حالت را تشدید خواهد کرد.

«وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَاصِّ الْمُنْفُوشِ» (قارعه/۵)؛ و کوه‌ها مانند پشم زده شده (پشم قرمز) رنگین شود.

بعضی گفته‌اند (عهن) به معنای پشم قرمز است. این تشبیه اشاره دارد به این که در آن روز کوه‌ها که رنگ‌های مختلف دارند با زلزله قیامت متلاشی، و چون پشم حلاجی شده می‌گردند. کوه‌هایی که در روز قیامت به حرکت درآمده متلاشی می‌گردند و به صورت غباری در آسمان درمی‌آیند به صورت پشم می‌شوند که تنها رنگی از آن‌ها نمایان است و این رنگ قرمز باعث تحریک و برانگیختگی همه انسان‌ها می‌شود.

۲- گل سرخ رنگ (قرمز)

قرمز رنگ شعله‌های آتش و خون است. در آیه زیر نیز سرخی دگرگونی‌های صفحه آسمان به هنگام قیامت به این رنگ تشبیه شده است:

«فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَأَنَّ لَدِهَانَ» (رحمن/۳۷)؛ در آن هنگام که آسمان شکافته شود و همچون روغن مذاب گلگون گردد (حوادث هولناکی رخ می‌دهد که تاب تحمل آن را نخواهید داشت)!

مرحوم شیخ طبرسی به نقل از برخی از مفسران در توضیح «ورده» می‌گوید: مقصود خداوند از «ورده» رنگ گلی است. کلمه (ورده) در این آیه به معنای گل سرخ تداعی کننده سرخی آسمان در هنگام قیامت است که وجه تشبیه همان گرم بودن و فعال بودن زیاد است.

گرچه گیاهان رنگ‌های گوناگونی دارند، ولی بیشتر قرمز رنگ هستند. از این رو آسمان روز قیامت به گل سرخ تشبیه شده است. وی در توضیح «الدهان» آورده: آسمان روز قیامت مانند روغن‌های رنگارنگی است که پاره‌ای از آن‌ها بر پاره‌ای دیگر ریخته می‌شود (۲۳۷).

روز قیامت به سبب عظمتی که دارد انسان‌ها در حال فرار از یکدیگرند و به دنبال محل امنی می‌گردند. رنگ قرمز اگر به صورت رنگ غالب باشد در محیط احساس هیجان و ناآرامی ایجاد می‌کند (۲۳۸).

۳- راه قرمز

خداوند متعال از رنگ قرمز به عنوان رنگ کوه‌ها در جاده‌های پر پیچ و خم کوهستانی تعبیر کرده می‌فرماید:

«وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَ غَرَابِيبُ سُودٌ» (فاطر/۲۷)؛ و از برخی کوه‌ها، راه‌ها و رگه‌هایی سفید و سرخ و به رنگ‌های مختلف و سیاه پر رنگ آفریدیم.

با اندکی تأمل در آیه یاد شده به جایگاه رنگ قرمز در علم زمین‌شناسی پی می‌بریم؛ زیرا کوه‌های سرخ رنگ منبع عظیم آتشفشانی و پیوسته در تلاطم می‌باشند. نماد اصلی این کوه‌ها، گرم و فعال بودن آن‌هاست و به همین علت در اثر تغییرات جغرافیایی شروع به فوران می‌کنند.

رنگ سفید

رنگ‌های اصلی هفت رنگ است. نیوتن نخستین بار حدس زد که باید نور سفید مجموعه این رنگ‌ها باشد و مجموعه این رنگ‌ها با هم، اثر نور سفید را بر چشم می‌گذارند.

«رنگ‌های روشن و نزدیک به سفید اثرات محرک روانی عمومی داشته موجب افزایش فعالیت عمومی شخص می‌گردد و اثرات غیر مستقیمی در افزایش حرکت و فعالیت و پیشرفت کار و فعالیت‌های شغلی و حرفه‌ای دارد.» (۲۳۹)

رنگ سفید سمبل پاکی، خلوص، عفت، پارسایی، عصمت، بی‌گناهی و حقیقت و مهم‌تر از همه صلح و پایان جنگ می‌باشد و به شدت به معنویت مربوط می‌شود. کلمه «بیض» (سفید) و مشتقات آن دوازده بار به طور صریح و یک بار هم به طور کنایی در قرآن به کار رفته است.

۱- رشته سفید

قرآن اولین اشعه‌های ارسالی از طرف خورشید را به رنگ سفید معرفی کرده است: «وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره/۱۸۷)؛ و بخورید و بیاشامید، تا رشته سپید صبح، از رشته سیاه (شب) برای شما آشکار گردد. ابیض (سفیدی) در طبیعت به خاطر روشنایی برآمده از ظلمت است تا رشته سفید از سیاه معلوم شود. رنگ‌های روشن و سفید اثرات حرکت روانی عمومی داشته، موجب افزایش فعالیت عمومی شخص می‌شود و اثرات غیر مستقیمی در افزایش حرکت و پیشرفت کار و فعالیت دارد و رنگ‌های تیره مانع فعالیت و حرکت و انعکاس می‌شود. به همین سبب حرکت و فعالیت انسان در روز است و تاریکی و شب سکون و آرامش به دنبال خود دارد. روز و شب، نور و تاریکی، این حالت دوقطبی در زندگی انسان و به طور کلی در طبیعت اهمیت اساسی دارد. اثرات سیاه و سفید از تمام جهات و جنبه‌ها متفاوت است.

۲- نور سفید

«وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّظِيرِينَ» (اعراف/۱۰۸ و شعراء/۳۳)؛ و دست خود را [از گریبان] بیرون کشید؛ ناگهان برای بینندگان سفید [و درخشنده] بود.

حضرت موسی علیه السلام که به منظور اعجاز دست خویش را بیرون می‌کرد، نوری مانند آفتاب از بین انگشتانش درخشید که برای بینندگان سفید و درخشنده بود. در حقیقت این نوع اعجاز که نشانی از خدا و قدرت و درخشندگی و واقعیت... بود، با رنگ سفید به وقوع می‌پیوست.

« (ید بیضاء) در معنای حقیقی به معنای دست پاک و پاکیزه و در معنای مجازی به معنای دست عقیف و شریف است.» (۲۴۰)

آیات دیگری هم در قرآن به این امر اشاره دارد؛ همانند: آیه ۱۲ سوره نمل، آیه ۳۲ سوره قصص و آیه ۲۲ سوره طه.

۳- شراب سفید

نوشیدنی و شراب بهشتیان، لذت‌بخش، نشاط‌آور و قدرت‌آفرین است. شراب‌های آن نه مایه تباهی عقل است و نه انسان را مست می‌کند.

آب نهرهای بهشتی نیز زلال است و گوارا و هیچ‌گاه رنگ و بو و طعمش تغییر نمی‌کند. شیری که در اثر ماندن طعمش تغییر نمی‌کند. شیر از سایر مواد غذایی زودتر فاسد می‌شود، ولی نهرهای شیربهشتی همیشه خوش طعم و گوارا است.

«يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ * بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ» (صافات/۴۵ و ۴۶)؛ با جامی از باده ناب پیرامونشان به گردش در می‌آیند؛ باده‌ای سپید که نوشندگان را لذتی [خاص] می‌دهد.

قرآن در وصف نوشیدنی‌های بهشتیان می‌گوید: شربت‌های بهشتیان هم سفید است و هم برای نوشندگان لذت آور. (لذة للشاربين)؛ یعنی نه مایه فساد عقل است و نه موجب مستی می‌شود و جز هوشیاری و نشاط و لذت روحانی چیزی در آن نیست.

۴- حوران سفید بهشتی

در قرآن کریم همچنین از زنانی سپید و پاک یاد می‌کند. «سفید یادآور نور، خوبی، بی‌گناهی، خلوص و دوشیزگی است. سفید را رنگ کامل می‌دانند.» (۲۴۱)

«وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ * كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ» (صافات/۴۸ و ۴۹)؛ و نزدشان [دلبرانی] فروهشته نگاه و فراخ دیده باشند. گویی [از شدت لطافت و سفیدی] تخم‌شتر مرغ [زیر پر]ند، [و دست انسانی هرگز آن را لمس نکرده است].

در روان‌شناسی رنگ سفید خاصیتی مثبت، تهییج‌کننده، نورانی، فضا دار و ظریف و لطیف دارد و چنان که یاد شد، رنگ سفید سمبل خلوص، عفت، پارسایی، عصمت، بی‌گناهی و حقیقت می‌باشد.

«این توصیف دیگری برای همسران بهشتی است که پاکی و قداست آن‌ها را می‌رساند؛ یعنی بدن آن‌ها از شدت پاکی و ظرافت و سفیدی و صفا همچون تخم مرغی است که نه دست انسان آن را لمس کرده و نه گرد و غباری بر آن نشسته، بلکه در زیر بال و پر مرغ پنهان و پوشیده مانده است.» (۲۴۲)

۵- چشم سفید

«وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ» (یوسف/۸۴)؛ [یعقوب] از آنان روی گردانید و گفت: «ای دریغ بر یوسف!» و در حالی که اندوه خود را فرو می‌برد، چشمانش از اندوه سفید شد. «ابيضت عيناه من الحزن» سفید شدن چشم به معنای سفید شدن سیاهی چشم است که آن هم به معنای کوری و از میان رفتن حس باصره است، نه به معنای دید مختصر. (ابيض) در آیه به این معنی است که یعقوب به کلی نابینا شده بود (۲۴۳).

۶- سفیدی و درخشندگی رخسار مؤمنان

رنگ سفید مظهر پاکی و لطافت و درخشندگی است. در قرآن کریم سیمای بهشتیان به رنگ سفید نشان داده شده است؛ زیرا آنان پاک و مطهرند و چهره‌های درخشان دارند:

«يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (آل عمران/۱۰۶ و ۱۰۷)؛ [در آن] روزی که چهره‌هایی سفید و چهره‌هایی سیاه گردد، اما سیاه‌رویان [به آنان گویند]: آیا بعد از ایمانتان کفر ورزیدید؟ پس به سزای آن که کفر می‌ورزیدید این عذاب را بچشید و اما سپیدرویان همواره در رحمت خداوند جاویدان‌اند.

۷- سپیدی موهای حضرت زکریا علیه السلام

هنگامی که حضرت زکریا به درگاه خداوند برای درخواست این که به او فرزندی عطا شود دعا می‌کرد، فرمود: «قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا...» (مریم/۴)؛ گفت: پروردگارا! من استخوانم سست شده و [موی] سرم از پیری سپید گشته، و ای پروردگار من، هرگز در دعای تو، از اجابت محروم نبوده‌ام. (اشتعل الرأس شیباً)؛ تشبیه شعله آتش به شعله‌ای است که تمام سر را فرا گرفته، از یک سو آتش درخشندگی خاصی دارد که از دور جلب توجه می‌کند و از سویی زمانی که آتش جایی را فرا می‌گیرد آنچه از آن باقی می‌ماند خاکستر است. زکریا فراگیر شدن پیری و سفیدی مو را به شعله‌ور شدن آتش و خاکستری که بر جا می‌گذارد تشبیه کرده (۲۴۴). در مجمع البیان آمده: (اشتعل الرأس شیباً) بهترین استعاره است برای منتشر شدن سفیدی موی سر (۲۴۵).

رنگ مو معمولاً به طور دائم در پیاز مو وجود دارد و یک بار که رشد نمود دیگر رنگش یکنواخت و همیشگی است. در مو دستگاه گردش خون (مویرگ) وجود ندارد. لذا سفید شدن ناگهانی مو بدون تغییر باقی می‌ماند. موی سفید مویی بدون رنگ دانه یا پیگمان است. همیشه سفید شدن مو به علت بالا رفتن روزهای زندگی نیست. عوامل ارثی، افزایش گلبول‌های سفید خون، نوع رژیم غذایی و بیماری‌هایی همچون تیروئید و کم خونی در بروز این عارضه بی تأثیر نیستند.

۸- راه سفید

«وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَ غَرَابِيبُ سُودٌ» (فاطر/۲۷)؛ و از برخی کوه‌ها، راه‌ها و رگه‌هایی سفید و سرخ و به رنگ‌های مختلف و سیاه پر رنگ آفریدیم.

(بیض) جمع (ایض) به معنی سفید و «حمر» جمع احمر به معنی سرخ است. غرابیب جمع «غریب» به معنی سیاه پر رنگ است، و این که عرب به کلاغ غراب می‌گوید نیز از این جهت است. ذکر کلمه سود از آن جهت که اسود به معنی سیاه است پشت سر واژه «غرابیب» تأکیدی است بر معنی سیاهی شدید از جاده‌های کوهستانی. این احتمال نیز در آیه داده شده است که خود کوه‌ها همانند خطوط جاده‌هایی است که بر سطح زمین کشیده شده است که مخصوصاً از فاصله‌های دور کاملاً محسوس است، خطوطی که بعضی سفید و بعضی سرخ رنگ و بعضی سیاه رنگ است (۲۴۶). تفاوت در رنگ کوه‌ها و جاده‌ها سببی برای پیدا کردن راه‌ها در جاده‌های پر پیچ و خم کوهستانی است.

رنگ سیاه

(سیاه) رنگی افسرده، تسخیرکننده، متأثرکننده و در عین حال سنگین و عمیق است. این رنگ سمبلی از غم و اندوه، ترس، پوشیدگی، اختفا، رازداری و ابهام است.

این رنگ در قرآن به منزله رنگ منفی که با بدبینی و اهریمنی مربوط است تلقی می‌شود. در هفت آیه از قرآن کلمه (سیاهی) آمده که به عنوان رنگ خشم و بی‌نوری و بدی یاد شده است. سیاه در بیشتر موارد در مقابل سفید می‌باشد و از رنگ جاده تا چهره دوزخیان و کسانی که از ولادت دختری ناراحت می‌شدند به (رنگ سیاه) تعبیر شده است.

۱- صورت سیاه از تولد دختر

سیاه رنگ مرموزی است که مرتبط با ترس و ناشناخته‌هاست. این رنگ معمولاً بار معنایی منفی را به همراه خود دارد. گاهی اوقات برای شناختن باطن کسی نیاز به سؤال و تفحص نیست؛ زیرا از رنگ چهره‌ها همه چیز مشخص است، چنان که به این مسئله در قرآن کریم اشاره شده است:

«وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِبِئْسَ نُحُلٌ غَلَبَ عَلَيْهِ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٍ» (نحل/۵۸)؛ و هرگاه به یکی از آن‌ها بشارت دهند دختر نصیب تو شده، صورتش [از فرط ناراحتی] سیاه می‌شود و به شدت خشمگین می‌گردد.

مقصود از «سواد» و سیاه شدن روی «خشمناک شدن» است و «کظیم» به (کسی می‌گویند که اندوه و خشم خود را فروربرد). در این جا شاید تشبیه صورت به رنگ سیاه به این سبب باشد که آنان از شدت خشم و ناراحتی از تولد دختر رویشان سیاه شده، خشم خود را فرو می‌بردند.

کاندینسکی می‌گوید: رنگ سیاه، نشانگر عدم و نیستی و مانند سکوتی ابدی بدون آینده و امید است، بدین معنی که پایان راه یا آن توقفی را می‌نمایاند که در پایان کامل نطق پدید می‌آید. گویی که این رنگ اصلاً صدایی ندارد، هر رنگی که بر روی سیاه قرار گیرد، برجسته و مشخص تر می‌شود (۲۴۷).

۲- رشته سیاه

زندگی بشر از آغاز خلقت تحت تأثیر دو عامل مهم شب و روز بوده است. خدای متعال از این دو عامل به عنوان نعمتی بزرگ یاد می‌کند و در کنار سایر نعمت‌هایش می‌فرماید:

«وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَ جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا» (نبا/ ۱۰ و ۱۱)؛ شب را [برای شما] پوششی قرار دادیم و روز را [برای] معاش [شما] قرار دادیم.

این عملکرد فطری در انسان بیانگر این است که انسان ناخودآگاه تحت تأثیر رنگ‌ها قرار می‌گیرد و با کشیده شدن پرده آبی تیره بر آسمان احساس نیاز به استراحت و آرامش در او به وجود می‌آید؛ و با طلوع صبح و آشکار شدن نور و روشنایی زرد رنگ به انسان نیروی تکاپو و فعالیت دست می‌دهد. بنابراین پیشینه شناخت رنگ‌ها و احساس نیاز به آن‌ها به صورت تکوینی در خلقت وجود داشته است.

«حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ» (بقره/ ۱۸۷)؛ تا رشته سپید صبح، از رشته سیاه (شب) برای شما آشکار گردد.

«در پایان شب نخست یک سفیدی بسیار کم رنگ به طور عمودی در آسمان پیدا می‌شود که آن را به (دم روباه) تشبیه کرده‌اند. این همان صبح کاذب است، اما کمی بعد از آن سفیدی شفاف‌تری به طور افقی و در امتداد افق نمایان می‌شود که همچون رشته نخ سپیدی است که در کنار رشته سیاه کشیده شده. این همان صبح صادق است.» (۲۴۸) مارکس لوشر معتقد است: «سیاه و سفید دو حد افراط و تفریط هستند و حکم آلفا و امگا را از لحاظ شروع و پایان دارند.» (۲۴۹)

۳- چهره سیاه جهنمیان

روان شناسان رنگ سیاه را بی‌رنگی مطلق می‌دانند که تمام رغبت‌ها را از بین می‌برد؛ از این رو در آیات چهره دوزخیان با رنگ سیاه نشان داده شده که کسی به آن‌ها توجه ندارد:

«وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ» (زمر/۶۰)؛ و روز

قیامت کسانی را که بر خدا دروغ بسته‌اند رو سیاه می‌بینی؛ آیا در جهنم جایگاهی برای متکبران نیست؟! روسیاهی دروغگویان در قیامت نشانه خواری و رسوایی آنهاست. عرصه قیامت عرصه بروز اسرار نهان و تجسم اعمال و افکار است، آنها در این دنیا قلب‌های سیاه و تاریک داشتند و اعمالشان همچون افکارشان تیره و تار بود، در آنجا این حال درونی به برون منتقل می‌شود و چهره‌هایشان سیاه خواهد بود (۲۵۰).

۴- رخساره سیاه اهل عذاب

در روز قیامت جهنمیان و اهل عذاب با نفی کردار خود به دنبال چاره‌ای برای توجیه و جبران اعمال خود در دنیا می‌باشند، در حالی که چهره‌شان سیاه و کبود شده است. روان‌شناسان معتقدند که «سیاه منجر به رفتار جبرانی می‌گردد. چنین شخصی می‌خواهد هر چیزی را نفی کند که بیرون از دایره لجوجانه او نسبت به وضع موجودی است که وی احساس می‌کند هیچ چیز آن طور که باید و شاید نیست. این شخص در برابر سرنوشت خود و یا دست کم در برابر خود قد علم می‌کند و در معرض رفتار عجولانه و غیر عاقلانه در این مورد می‌باشد.» (۲۵۱) آیه زیر اشاره دارد به این که چگونه کفر و تفرقه و بازگشت به جاهلیت، موجب روسیاهی است و چگونه اسلام و ایمان و اتحاد و صمیمیت موجب رو سفیدی است (۲۵۲):

«يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌُ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (آل عمران/۱۰۶)؛ [در آن] روزی که چهره‌هایی سفید و چهره‌هایی سیاه گردد. اما سیاه‌رویان [به آنان گویند]: آیا بعد از ایمانتان کفر ورزیدید؟ پس به سزای آن که کفر می‌ورزیدید این عذاب را بچشید. «كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا» (یونس/۲۷)؛ گویی چهره‌هایشان با پاره‌ای از شب تار پوشیده شده [صورت کافران زشت و سیاه می‌گردد].

۵- زشتی و سیاهی رخساره

کفار در روز قیامت

رنگ سیاه با عظمت عمیقش برای تاریک کردن نورها به کار می‌رود:

«فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيَّاتٍ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدَّعُونَ» (ملک/۲۷)؛ و آن گاه که آن [لحظه موعود] را از نزدیک ببینند، صورت کافران زشت و سیاه گردد، و به آنها گفته شود: «این همان چیزی است که تقاضای آن را داشتید!»

کاربرد واژه رنگ

واژه «لون» (رنگ) نه مرتبه در قرآن کریم آمده که شش بار به مفهوم عام و سه بار در مفهوم خاص به کار رفته است. از مجموع این کاربردها چنین دانسته می‌شود که دلالت رنگ در مفهوم عام آن گستره‌ای بس فراخ‌تر از دلالت آن در مفهوم خاص دارد؛ این واژه هفت بار به صورت جمع و تنها دو مرتبه به صورت مفرد در قرآن کریم آمده است (۲۵۳).

۱- رنگ انسان‌ها

در آغاز آیه، سخن از نزول باران است و به دنبال آن، ابتدا به رنگ‌های نباتات و بعد جمادات و آن گاه انسان و جنبندگان اشاره شده است. گیاهان، رابطه رنگی فتوسنتزی کلروفیلی داشته و جمادات با عوالم شیمیایی رنگین شده و حیوان و انسان نیز با اعمال شیمیایی مخصوصی، پیگمان‌ها و رنگدانه‌های خود را می‌سازند و قرآن به هر سه قسمت اشاره فرموده است.

تفاوت‌های ژنتیکی حاصل از ژن‌ها خود عامل مهمی در گوناگونی خصوصیات ظاهری و رفتاری می‌باشد؛ چرا که ژن‌ها اطلاعات و برنامه‌هایی را به همراه دارند که ویژگی‌های ظاهری نظیر ساختمان بدن، جنس، رنگ پوست، مو، چشم، وضعیت جسمانی و همچنین ویژگی‌های رفتاری فرد را مشخص می‌کنند.

«وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ» (روم/۲۲)؛ و از آیات او آفرینش آسمان‌ها و زمین، و تفاوت زبان‌ها و رنگ‌های شماست. قطعاً در این نشانه‌هایی است برای عالمان.

افراد بشر به وسیله رنگ و نژادهای گوناگون از هم متمایز می‌شوند و این تمایز درحالی است که همه افراد بشر در اصل، مانند هم هستند؛ مثلاً سفیدپوستان همه سفیدند، ولی سفیدی خیلی فرق می‌کند تا سفیدی یا سیاه‌پوستان همه سیاه‌پوستند، اما سیاهی یکی، غیر از سیاهی دیگری است.

۲- رنگ نعمت‌های الهی

طبیعت بهترین نمونه برای درک و ایجاد هارمونی رنگی و ساختار منطقی است، چنان‌که در قرآن آمده است: «وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ» (نحل/۱۳)؛ و [همچنین] آنچه را در زمین به رنگ‌های گوناگون برای شما پدید آورد [مسخر فرمان شما ساخت]؛ در این، نشانه روشنی است برای گروهی که متذکر می‌شوند.

گویی در ساختمان هر گیاه و درختی، لابراتوار و دستگاه مخصوصی است که هر کدام، از یک آب و خاک، انواع مواد و ویتامین‌ها را می‌سازند. اگر در جو و گندم ماده نشاسته‌ای، در نخل و مو ماده قندی، در لیمو ماده اسیدی و

۳- رنگ عسل

عسل یکی از هدیه‌های پر ارزش طبیعت است که در قرآن از آن به عنوان «فیه شفاء للناس» (شفای برای مردم در آن است) یاد شده. زنبور عسل شربت رنگارنگی می‌سازد که پس از هضم و جذب توسط بدن، شفا بخش انسان از بیماری‌هاست.

«وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاصْنَعِي لَكِ سُبُلًا ۚ ذَٰلِكَ يُخْرِجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»

(نحل/ ۶۸ و ۶۹)؛ و پروردگار تو به زنبور عسل وحی (و الهام غریزی) نمود که: «از کوه‌ها و درختان و داربست‌هایی که مردم می‌سازند، خانه‌هایی برگزین! سپس از تمام ثمرات (و شیره گل‌ها) بخور و راه‌هایی را که پروردگارت برای تو تعیین کرده است، به راحتی بیما!» از درون [شکم] آن‌ها، نوشیدنی با رنگ‌های مختلف خارج می‌شود که در آن، شفا برای مردم است؛ به یقین در این امر، نشانه روشنی است برای جمعیتی که می‌اندیشند. رنگ عسل نیز مانند سایر ویژگی‌های آن بسیار متغیر است. عسل طبیعی تقریباً بی‌رنگ بوده یا بین زرد نخودی تا قهوه‌ای تیره متغیر است. عسل بر حسب این‌که متعلق به کدام منطقه و کدام گل باشد رنگش متفاوت است. دامنه طیف رنگ‌های عسل از سفید به انواع زرد (زرد نارنجی، زرد مایل به سبز طلایی) کهربایی، عقیقی مایل به قرمز و بعضی مایل به سیاه حتی قهوه‌ای متغیر است که برای بسیاری از بیماری‌ها شفا است. رنگ و حتی طعم و مزه عسل‌ها به گلی که زنبور مکیده بستگی دارد.

«از رابطه بین (کل الثمرات) و (مختلف الوانه) دریافت می‌شود که رنگ‌های مختلف در نتیجه بهره برداری از گل و ثمرات مختلف آن‌هاست. قرآن با عبارت (مختلف الوانه) این مطلب را متذکر می‌شود که طبع بشر همیشه باید غذاهای گوناگون در اختیارش باشد.» (۲۵۴)

«این تنوع رنگ‌ها علاوه بر این که گویای تنوع سرچشمه‌های به دست آوردن عسل است، تنوعی برای ذوق‌ها و سلیقه‌ها نیز محسوب می‌شود؛ زیرا امروزه ثابت شده است که رنگ غذا در تحریک اشتهای انسان بسیار مؤثر است.» (۲۵۵)

۴- رنگ جمادات و حیوانات

گل‌ها و میوه‌های متنوع با رنگ‌های جذاب و زیبا، انسان‌ها و حیوانات با رنگ‌های مختلف و همچنین سنگ‌ها و کوه‌ها با رنگ‌های زیبا همگی دلیل بر تدبیر الهی در رنگ‌آمیزی هستند که زندگی را از یکنواختی در می‌آورد و به انسان‌ها نشاط و تحرک می‌بخشد. قرآن کریم همچنین روی اختلاف رنگ‌ها در میوه‌ها، کوه‌ها و صخره‌ها، مردم و جنبندگان و چهارپایان تکیه کرده می‌فرماید:

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَ غَرَابِيبُ سُودٌ» (فاطر/۲۷)؛ آیا ندیده‌ای که خدا از آسمان، آبی فرود آورد و به [وسیله] آن میوه‌هایی که رنگ‌های آن گوناگون است بیرون آوردیم؟ و از برخی کوه‌ها، راه‌ها و رگه‌هایی سفید و سرخ و به رنگ‌های مختلف و سیاه آفریدیم.

(جدد) جمع جده به معنای جاده و راه است. احتمالاً مراد از راه‌های کوه‌ها، خود کوه‌ها باشد نه تنها راه‌هایش و گویا کوه‌ها از دور به صورت خطوطی روی زمین دیده می‌شوند (۲۵۶).

در زمین شناسی و معدن‌یابی و مهم‌تر از همه در شناسایی نوع کانی، شناخت رنگ‌های قرمز و نارنجی و دیگر رنگ‌های کوه نقش دارد. «پوسته زمین از عناصر یا ترکیباتی طبیعی، جامد و معمولاً متبلوری به نام (کانی) درست شده است. از اجتماع و به هم پیوستن ذرات و بلورهای یک یا چند کانی، (سنگ) ایجاد می‌شود. سنگ‌های سازنده پوسته زمین بسیار متنوع‌اند و شامل سه گروه؛ آذرین، دگرگونی و رسوبی می‌شوند.» (۲۵۷)

تشخیص نوع سنگ‌ها نیاز به شناسایی کانی‌ها دارد. جلا و رنگ هر کانی، در توانایی آن در منعکس ساختن، متفرق کردن یا جذب نور است. رابطه نزدیکی بین خواص فیزیکی ظاهری کانی با ترکیب شیمیایی و مشخصات بلور شناسی آن وجود دارد. رنگ بخش سالم کانی و هوانزده آن نشانه‌ای برای تشخیص نوع آن است (۲۵۸).

«وَمِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر/۲۸)؛ و از انسان‌ها و جانوران و دام‌ها که رنگ‌هایشان همان‌گونه مختلف است [پدید آورده‌ایم]. از بندگان خدا، تنها دانشمندان از او می‌ترسند.

در این آیه، خداوند به یکی از نشانه‌های عظمت خود در دنیا اشاره کرده و آن اختلاف رنگ‌هاست. در حالی که تمام جانوران و گیاهان و حتی جمادات از یک نوع مایع زندگی (آب) بهره می‌گیرند و ادامه زندگی می‌دهند، رنگ‌های گوناگونی در طبیعت به چشم می‌خورد که زیبایی و ظرافتی بی‌نظیر به آن بخشیده است.

۵- رنگ گیاهان

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فِتْرِيَهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (زمر/۲۱)؛ مگر ندیدی که خداوند از آسمان، آبی فرستاد و آن را به

روی زمین را پوشیده از مزارع مختلف و انواع سبزی‌ها، گل‌های رنگارنگ، درختان با برگ‌های مختلف و میوه‌های خوش‌رنگ و مطبوع، مشاهده می‌نماییم و هر یک از این نباتات، گذشته از این که به محیط زندگی جلال و شکوه بخشیده، مایه زندگی و اساس استقرار حیات در روی زمین است.

کلروفیل‌ها همراه با رنگیزه‌های فرعی یک تله گیرنده‌ای را تشکیل می‌دهند که نور را به دام می‌اندازد. «رنگ سبز گیاهان که یک سنتز کلروفیل است و رنگ گل‌ها که نقش اصلی در تلقیح و انتقال زندگی دارد، همه در نتیجه تأثیر نور و رنگ هاست.» (۲۵۹)

۶- رنگ میوه‌ها

«وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ» (انعام/۹۹)؛ او کسی است که از آسمان، آبی نازل کرد، و به وسیله آن، گیاهان گوناگون رویانندیم؛ و از آن ساقه‌ها و شاخه‌های سبز، خارج ساختیم؛ و از آن‌ها دانه‌های متراکم، و از شکوفه درخت خرما خوشه‌هایی است نزدیک به هم و [نیز] باغ‌هایی از انواع انگور و زیتون و انار. خداوند متعال در این آیه به وسیله رنگ‌ها و تنوع موجودات جاندار و بی‌جان توجه انسان را به مسئله توحید جلب می‌کند تا نشانگر این باشد که چگونه از آب بی‌رنگ صدها هزاران رنگ پدید آورده و از عناصر محدود و معین، موجودات کاملاً متنوع و زیبا را آفریده است.

آب مایه حیات است و رنگ سبز نشانگر طراوت و زندگی می‌باشد و طبیعت با این رنگ، لباس حیات به تن می‌کند. خداوند متعال این شگفتی را به صورت زیبا ترسیم کرده می‌فرماید:

«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» (انبیاء/۳۰)؛ هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم.

«فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا» (انعام/۹۹)؛ به وسیله آب هر گونه گیاه برآوردیم و از آن گیاه جوانه سبزی خارج ساختیم.

۷- رنگ الهی

رنگ خدا عظمت، بزرگی و جلال کبریایی اوست که خداوند سبحان از همه چیز بالاتر و برتر است.

«صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره/۱۳۸)؛ این است نگارگری الهی؛ و کیست خوش نگارتر از خدا؟

این آیه در ادامه آیاتی است که خداوند تعالی از مردم خواسته به او و دستورات و حیانی او که بر رسول خداصلی الله علیه و آله و دیگر پیامبران نازل کرده، ایمان بیاورند و از تفرقه بپرهیزند. از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام نقل شده که مقصود از «صبغة الله» اسلام است (۲۶۰).

رنگ خدا، همان رنگ ایمان و توحید خالص است. در حقیقت همان بی‌رنگی و حذف همه رنگ‌هاست (۲۶۱). دین الهی در تفاسیر به صورت «حبل الله، فطرت الله و صبغة الله...» (۲۶۲) خوانده شده است، و مراد از صبغه، می‌تواند پاکی و بی‌رنگی فطرت آدمی باشد که به‌تدریج بر اثر تلقینات و اعتقادات پدر و مادر رنگ و صبغه دیگر می‌پذیرد. عرفای اسلام در آثار خود صبغة الله را این‌گونه معنی کرده‌اند: «دوستی حق‌کیمیایی است که همه رنگ‌ها را فرو شوید و وجود را به رنگ خویش کند. امروز ایشان را به رنگ دوستی برآرد و فردا به نور خود رنگین کند.» (۲۶۳)

نتیجه‌گیری

در قرآن درباره رنگ‌های زرد، آبی، قرمز، سبز، سفید و سیاه بحث شده است. در برخی از آیات اثرات روانی رنگ مد نظر قرار گرفته (که در علم روان‌شناسی همان موقعیت و اثر روحی و روانی مورد تأکید است). در آیه‌ای به اثر فیزیولوژیک آن اشاره شده و در آیه‌ای دیگر به اثر پسیکولوژیک آن، و حتی به خواص غذایی و شفابخشی رنگ‌ها نیز پرداخته شده است.

در قرآن، رنگ زرد، از یک سو رنگ نشاط آور و گرمابخش و از سویی نماد پژمردگی و خشکیده شدن طبیعت و مرگ گیاهان است. رنگ سبز، نماد حیات و رویش زندگی و آرامش و قرار بهشتیان در بهشت می‌باشد. رنگ آبی آسمان، نشان دهنده آرامش در روز و عمق احساسات معنوی آدمی است. رنگ قرمز، در روز قیامت تحریک کننده و سبب برانگیختگی انسان‌هاست و نیز نماد گرمی و فعالیت. رنگ سفید، با انعکاس مثبت نماد پاکی و لطافت حوران بهشتی و بهشتیان بوده، نشانه افزایش فعالیت و حرکت انسان در روشنایی روز است. رنگ سیاه، با بار منفی در قرآن برای چهره جهنمیان و اهل عذاب به کار رفته که آن را بی‌رنگی مطلق می‌دانند. تنوع و تفاوت رنگ‌ها در میان نعمت‌های الهی و انسان‌ها نشانه‌ای از آیات الهی است که انسان را به پاکی و بی‌رنگی فطرت و رنگ خدا برساند.

تاریخ
و
فرهنگ
اسلامی

حارث محاسبی زنجیره‌ای مفقود میان عرفان و تشیع

طاهره توکلی

چکیده

ابو عبدالله، حارث بن اسد محاسبی (م ۲۴۳ق) استاد جنید بغدادی و بسیاری از عرفای بزرگ متقدم می‌باشد و از او تألیفات بسیاری به میراث مانده است. اگر ابن عربی را پدر عرفان نظری بدانیم و کتب او را بهترین آموزه از عرفان نظری بشناسیم تألیفات حارث محاسبی یکی از بزرگ‌ترین منابع در زمینه علم النفس و عرفان عملی می‌باشد. مطالعه این کتب ما را در این عصر پر هیاهو و فراموشی انسانیت به وادی هدایت و صراط مستقیم راهنمایی خواهد کرد. او برای اولین بار در تألیفاتش به موضوعاتی چون عقل، محاسبه نفس، دفع هوی پرستی از قلب، مخالفت با شیطان و چگونگی وسوسه‌گری‌های او، ورع، زهد، فرح، صدق، شکر، صبر، اخلاص، ریا، عجب، رضا، حزن، حیا، خوف و مراقبت (۲۶۴) و... پرداخته است.

بررسی کتب محاسبی و هم زمانی او با عصر ائمه اطهار علیهم السلام ارتباط بین محدثین و ائمه شیعه علیهم السلام را به‌طور مستند بر ما آشکار می‌کند و حدس و گمان‌هایی را که درباره ارتباط تاریخ عرفان و تشیع وجود دارد به یقین مبدل خواهد کرد.

کلید واژه‌ها: محاسبی، ائمه علیهم السلام، تشیع، عرفان، عقل‌گرایی

اشاره

ابو عبدالله، حارث بن اسد محاسبی بغدادی بصری، عارف، متکلم، فقیه، مفسر، اصولی و محدث بزرگ قرن‌های دوم و سوم هجری که صوفیان در طبقات خود او را به صوفیه منسوب کرده‌اند، در زمان خود شیخ المشایخ بغداد

تاریخ تولد او دقیقاً معلوم نیست (۲۶۷)، لیکن حدود آن سال‌های ۱۶۴ یا ۱۶۵ ق می‌باشد. او در خانواده اهل علم متولد شد. پدرش ظاهراً قدری مذهب و به عبارتی معتزلی بوده است (۲۶۸). محاسبی با این که در علوم مختلف تبحر داشته و یکی از اساتید مسلم بوده و مدرسه‌اش در بغداد یکی از بزرگ‌ترین مراکز علمی در قرن دوم و سوم است، لیکن هیچ‌گاه به صراحت از استاد یا اساتید خود نام نبرده است. همزمانی دوران بلوغ او تا پایان عمر با سه امام شیعه و نام نبردن از اساتید، ذهن هر انسان کنجکاوی را به این سؤال معطوف می‌دارد که آیا رابطه‌ای پنهانی میان او و ائمه شیعه وجود دارد؟

چرا او در کتاب المسائل (۲۶۹) نامه‌ای را که استادش به کلثوم بن عمر نوشته است ذکر می‌کند و سخن استادش را که از او می‌خواهد به سبب کم بودن انس گیرندگان در طریق طاعت مذهبش را آشکار نکند و گرنه در دریای فتنه گرفتار خواهد شد بیان می‌کند؟ اگر مطابق ادعای بعضی مذهب او شافعی می‌باشد، چرا باید مذهبش را کتمان کند، در حالی که امام شافعی در همان دوران مذهبش را کاملاً آشکار کرده است؟ چرا در سراسر کتاب‌های محاسبی در نقل بسیاری از احادیث تقیه کاری و پنهان نمودن گوینده حدیث به وضوح مشاهده می‌شود؟ چرا احادیث نقل شده (۲۷۰) از امیرالمؤمنین علی علیه السلام را با تقیه با لفظ حدیثنا بعض الصحابة بیان می‌کند؟ چرا الگوی او در پوشش و رفتار امام صادق علیه السلام می‌باشد؟ (۲۷۱) چرا اکثر محدثین ذکر شده در کتب او شیعه می‌باشند؟ به راستی مذهب او چیست؟

مذهب محاسبی و نقش

هدایتگر ائمه اطهار علیهم السلام

به‌رغم این که محاسبی با امام شافعی (م ۲۰۴) مصاحبت داشته، لیکن شافعی مذهب نیست. استاد احمد ابوالعطاء در مقدمه‌ای که در کتاب الوصایا می‌نویسد عقاید و حتی وضو گرفتن محاسبی را با رهبران مذاهب چهارگانه یکسان نمی‌داند و این اختلاف‌ها را در همان جا ذکر می‌کند. بررسی کتب تألیف شده توسط محاسبی نمایانگر آن است که او پس از ارتباط با ائمه شیعه علیهم السلام تغییر مذهب داده است.

مهم‌ترین دلیل برای اثبات این ادعا مقدمه کتاب الوصایا یا نصاب الدینیّه و النفحات القدسیه می‌باشد (۲۷۲) که حتی نام کتاب هم مانند محتوای آن که احادیث بسیاری را از ائمه علیهم السلام نقل می‌کند قابل توجه و دقت می‌باشد.

محاسبی در مقدمه کتاب چگونگی مسیر هدایت خود را توسط ائمه‌علیهم السلام بیان می‌کند. او پس از ذکر حدیث پیامبر در باب اختلاف امت به ۷۲ فرقه فقط یک فرقه را ناجیه می‌داند و در طلب یافتن این فرقه می‌کوشد. با دقت در رفتار و اعمال انواع اصناف جامعه هیچ یک را هدایت شده نمی‌داند و از آن‌جا که قلبش برای یافتن گروه هدایت یافته در تنگنای شدیدی قرار گرفته است و با روشنگری کتاب خدا و سنت پیامبر می‌داند اگر هوی پرستی را از قلبش ساقط کند و در ادای فرائض بکوشد و در حلال و حرام و حدود الهی ورع بورزد و در طاعت خداوند متعال اخلاص بورزد و از رسول خدا پیروی کند به راه نجات رهنمون خواهد شد. پس این شیوه را اتخاذ می‌کند، لیکن از این که عمر او به پایان برسد و اولیای با تقوا را نیابد سخت اندوهگین است. او در پی عالمی است که آخرت را بر دنیا ترجیح دهد و به سنن پیامبر تمسک جوید و از محارم اجتناب کند و عالم به فرائض و سنت‌ها باشد. سرانجام به گفته خود او آن‌ها را می‌یابد و از علمشان اقتباس می‌کند و آن‌ها را گروهی می‌بیند که بسیار بسیار کم هستند و به واسطه دینشان آن‌ها را منزوی می‌یابد.

در سطور پایانی مقدمه می‌نویسد: «خداوند رؤف نسبت به بندگان به او کمک می‌کند و او گروهی را می‌یابد که دلایل تقوا و نشانه‌های ورع و آخرت‌طلبی آن‌ها آشکار است و اعتراف می‌کند: «وجدت ارشادهم و وصایاهم موافقه لافاعیل ائمه الهدی [و وجدتهم] (۲۷۳) [مجتمعین علی نُصح الأئمة، لایرجون ابدأ فی معصیه، لا یقنطون ابدأ من رحمہ...» سپس ویژگی‌های این گروه را که واقعاً خواندنی است برمی‌شمارد و پس از آن می‌نویسد: «آن‌ها از آداب دین و ویژگی‌هایی را وصف کردند و از حدود ورع محدوده‌ای را مشخص کردند که قلبم در تنگنا قرار گرفت، دانستم آداب دین و ورع راستین دریایی است که مانند من از غرق شدن در آن رهایی ندارند و مانند من حدود آن را نمی‌توانند اقامه کنند. برتری آن‌ها برایم آشکار و خیرخواهیشان برایم روشن شد. یقین کردم که آن‌ها در راه آخرت کار می‌کنند و به پیامبران مرسل تاسی جسته‌اند. به همین دلیل به مذهب آن‌ها رغبت و اشتیاق یافتم و از علمشان چراغی برافروخته و به اطاعت کردن از آن‌ها عشق ورزیدم، هیچ سببی (۲۷۴) نمی‌تواند مرا از راهشان منحرف کند، و هیچ شخصی نمی‌تواند مرا از تأثیر آن‌ها باز دارد.»

نکته‌ای که در این مقدمه قابل توجه است، این که محاسبی هدایت خود را نه مدیون یک شخص، بلکه مدیون گروهی می‌داند که افعال آن‌ها را مطابق افعال ائمه هدایت یافته می‌داند و با هدایت‌های خداوند به مذهب این گروه راغب شده است. او اگر چه آن‌ها را گروهی بسیار بسیار کم می‌داند و علمشان را در جامعه مندرس می‌یابد و به سبب دینشان آن‌ها را منزوی می‌یابد، لیکن به آن‌ها و مذهبشان رغبت شدید دارد (۲۷۵).

اگر انتهای مقدمه را با ابتدای آن مقایسه کنیم به این نتیجه خواهیم رسید که بر طبق حدیث پیامبر او یک فرقه را ناجیه می‌داند و به دنبال این فرقه ناجیه اولیای با تقوایی را طالب بوده است که راهنمای او باشند، لیکن از فقدان آن‌ها و پایان یافتن عمر دچار مصیبت عظیم می‌شود، تا این که سرانجام با وجود غریب بودن اسلام و منزوی بودن

با مدد از کتب محاسبی می‌خواهیم بدانیم این گروه که افعال آن‌ها مطابق افعال ائمه هدی می‌باشد چه کسانی هستند؟

او در بخشی از کتاب خود حالات این ائمه هدی را چنین توصیف می‌کند (۲۷۶):

به ما رسیده است که یکی از ائمه هدی وقتی برای نماز وضو می‌گرفت چهره‌اش زرد می‌شد و دیگر بار دگرگون می‌شد. به او گفته شد: «ای امیرالمؤمنین می‌بینم وقتی برای نماز وضو می‌گیری حالت تغییر می‌کند». گفت: «آئی اعرف بین یدی من اقوم؛ من می‌دانم در پیشگاه چه کسی ایستاده‌ام.» و درباره یکی از تابعین به ما رسیده است که وقتی برای نماز برمی‌خواست رنگش تغییر می‌کرد و می‌گفت: «اتدرون بین یدی من اقف و من اناجی.»

شعرانی در طبقات الکبری این حالات را در وصف امام علی و امام سجاد و امام صادق‌علیهم السلام به کار برده است و ما شیعیان نیز در احادیث خود بارها این حالت را از ائمه هدی‌علیهم السلام نقل کرده‌ایم.

محاسبی علاوه بر این حدیث لفظ ائمه هدی‌علیهم السلام را در یک حدیث دیگر نیز به کار برده است (۲۷۷):

با توجه به این احادیث مراد محاسبی از ائمه هدی امامان شیعه می‌باشد که یکی از آنان امیرالمؤمنین‌علیه السلام است و بعضی از آنان چون امام سجاد‌علیه السلام از تابعین می‌باشند و بعضی دیگر از اتباع تابعین هستند و محاسبی در الوصایا بارها با همین عبارات از آنان حدیث نقل می‌کند. البته در بیان احادیث از علی‌علیه السلام گاهی با لفظ بعض الصحابه و در نقل از ائمه دیگر گاهی با لفظ بعض اهل العلم و یا بعض التابعین و یا بعض اتباع التابعین یاد می‌کند. محاسبی نه فقط در مقدمه این کتاب، بلکه در مقدمه فهم القرآن نیز درباره ائمه هدی‌علیهم السلام چنین می‌نویسد: خداوند آنان را مخاطب خودش قرار داده است (۲۷۸) و آنان از رسولانش نیستند و در صفحه بعد توضیح می‌دهد: آنان علاوه بر گروه خاصه اول (انبیا) گروه خاصه دومی هستند که از مقرّین و معترفین به الوهیت الهی می‌باشند (۲۷۹) و مجدداً مانند کتاب قبل ویژگی‌های آنان را یک‌یک تا پایان مقدمه برمی‌شمرد و کلام را به این جا منتهی می‌کند: «فکانوا ائمة الهدی و اعلام المتقین و مصابیح العلم و مفزع کل ملهوف فی الدین و طالب لسبیل النجاة.» (۲۸۰)

دقت شود شیعیان لفظ امیرالمؤمنین را به‌طور خاص درباره علی‌علیه السلام به کار می‌برند، ولی اهل سنت زمانی که خلفا را با این نام یاد می‌کنند به دنبال آن اسم خلیفه را نیز می‌آورند.

محقق ارجمند جناب آقای قوتلی ادعا کرده‌اند (۲۸۱) آن گروهی که محاسبی در الوصایا به مذهبشان راغب شده است سلوک و روش مجاهده صوفیه می‌باشد و خداوند با انتخاب کردن روش آن‌ها به او بصیرت بخشیده است،

«و من ذلک ان ابا موسی قیل له: ان قوماً یتخلفون عن الجمع من ثیابهم یعنون دناءتها فلبس قطیفه، ثم خرج و خطب الناس فیها و صلی بهم الجمعة» (۲۸۲)؛ امام صادق علیه السلام برای مخالفت و اعتراض به لباس های صوفیان که لباس شهرت بر تن می کردند لباس نرم و پنبه ای پوشید و برای نماز جمعه با همان پوشش خطبه خواند. محاسبی با نظر اکثر صوفیه که ترک کردن طعام را یک اصل برای انجام عبادت بیشتر به شمار می آورند مخالف می باشد. او در سؤالی که از استاد خود می پرسد چنین می گوید: گفتم: آیا داشتن نیرو در اثر خوردن طعام را برای او زائد می دانیم؟ گفت: همانا این شیوه مطابق شیوه حکما و نظر علما نمی باشد؛ زیرا طبیعت مردم مختلف است. بعضی از شب زنده داران به خوردن غذا در زمان معین نیازمندند...؛ نه افراط و نه تفریط در غذا هیچ یک درست نیست. شیوه «اوائل» این است که از طعام ذکری به میان نیاورده اند. آن ها گرسنه می شده اند در حالی که شکم خود را از غذا پر نکرده اند.

همچنین محاسبی زهد را ترک کردن جمع آوری مال نمی داند، بلکه بر خلاف صوفیه زهد را ترک وابستگی به مال می داند و نمونه هایی از این زهد را در پیامبران ثروتمندی چون ابراهیم علیه السلام و داوود علیه السلام و... نشان می دهد.

او در کتاب مکاسب که ثمره سؤالات محاسبی از استادش می باشد با چهره های سرشناسی چون شقیق (۲۸۳) بلخی که هر حرکتی را در راه کسب معصیت می داند مخالفت می کند و اندیشه او را مخالف کتاب و سنت و روش بزرگان صحابه و تابعین می داند. همچنین اعمال عبدک صوفی و عبدالله بن یزید را نیز که دو صوفی برجسته هستند رد می کند (۲۸۴).

این استنادها نشان می دهد که ادعای آقای قوتلی صحیح نیست؛ زیرا او باید به مذهب کسان دیگری غیر از صوفیه راغب شده باشد و اعمال آن ها را مطابق افعال ائمه هدی بداند.

اعتقاد به ولایت و خلفای هدایتگر

و داشتن علم لدنی در آن ها

اعتقاد به ولی الله و خلیفه الله از باورهای ویژه شیعیان می‌باشد که صوفیه اهل سنت آن را از شیعیان گرفته‌اند. تاریخچه ورود این اعتقاد در بین صوفیه دقیقاً معلوم نیست، لیکن شیعیان عارفی وجود داشته‌اند که مذهب خود را به سبب تقیه کاملاً آشکار نکرده‌اند. شاید همین گروه عامل ورود این اعتقاد به میان صوفیه اهل سنت باشند. یکی از این عرفای بزرگ حارث محاسبی است. کتب منسوب به او را ورق می‌زنیم تا نمونه‌هایی از این اعتقاد را در کتب او بیابیم.

محاسبی در تفسیر آیه ۳۳ فصلت برداشت کاملاً شیعی را بیان می‌کند و این برداشت را هم در ابتدای کتاب الوصایا و هم در انتهای آن مورد تأکید قرار می‌دهد.

«بلغنا ان بعض اهل العلم تلا هذه الآية (۲۸۵): «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ أَنِّي مَنِ الْمُسْلِمِينَ» (فصلت / ۳۳)».

گفت: این حبیب خداست، این ولی خداست. این برگزیده خداست، این اختیار شده خداست، این محبوب‌ترین اهل زمین به سوی خداست. دعوت خدا را اجابت کرد و مردم را به سوی آنچه که از آن دعوت اجابت کرده بود فرا خواند. در اجابت دعوت خداوند عمل صالح انجام داد.

سپس از قول آن اهل علم این سخن را نقل می‌کند که گفت: همانا من از تسلیم‌شوندگان هستم. بلافاصله محاسبی می‌نویسد همانا این خلیفه خداست.

ای قوم: «به مانند این عالم اقتدا کنید و به او تاسی بجوید و پناه ببرید تا به سعادت برسید.»

در صفحه ۱۳۷ مجدداً بعد از بیان این آیه و تفسیر آن از قول قاری این آیه که یقیناً این قاری از همان بعض اهل علم است که محاسبی به دلیل تقیه نام او را بیان نمی‌کند، بلافاصله می‌نویسد: اخوانی: هذا نعت المرسلین والخلفاء المهديین. این وصف سزاوار ما و افرادی همانند ما نیست.

اگر دقت شود در تفسیر این آیه پیامبران و ائمه‌علیهم السلام را در یک ردیف قرار می‌دهد و هر دو را مصداق این آیه می‌داند و بقیه افراد را شایسته چنین وصفی نمی‌داند. و این دقیقاً همان اعتقاد شیعه نسبت به جایگاه رسولان و ائمه هدی‌علیهم السلام می‌باشد. آیا این اعتقاد تأییدکننده نظر محاسبی در مقدمه فهم القرآن نیست که دو گروه خاصه را شایسته مخاطب قرار گرفتن کلام الهی می‌داند؟ و گروه خاصه اول را رسولان می‌داند، لیکن درباره گروه خاصه دوم به طور تلویحی آن‌ها را ائمه هدی‌علیهم السلام می‌داند. محاسبی ولایت را از حقوق واجبه خداوند عزوجل می‌داند که با تزییع آن باید در انتظار عذاب الهی بود. او در ابتدای شروع بحث «الرعاية لحقوق الله» در همین کتاب ابتدا حدیثی را به نقل از امام باقر ذکر می‌کند، سپس با بیان قول نبی صلی الله علیه و آله که فرمود: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة» ادامه می‌دهد امام نگهبان و راعی مردم است و سرپرستی امور مردم بر امام واجب است و اعتقاد به این مطلب را مطابق اعتقادات خاص و عام مسلمانان می‌داند و بلافاصله پس از آن سخن

محاسبی تأکید می‌کند حق واجبی که خداوند آن را عامل قبول اعمال می‌داند و به قیام کردن به آن امر کرده ولایت است.

همچنین در مقدمه القصد والرجوع الی اللّٰه بعد از حمد الهی و بیان خطبه زیبایی در ابتدای کتاب می‌نویسد:
«وأسأله ان یصلی علی النبی الذی انتجبه لطاعته واصطفاه لرسالته فبلغ الرسالة وادی الامانة واستوجب الوسيلة.» (۲۸۷)

در کتاب فهم القرآن نیز درباره دوست داشتن نزدیکان پیامبر که قرآن آن را اجر رسالت پیامبر صلی الله علیه وآله می‌داند علت دوست داشتن آن‌ها را قرابت خونی نمی‌داند، بلکه آن را اطاعت از دستور خداوند معرفی می‌کند و آن را به سبب حفظ دین واجب می‌داند و بیان می‌کند در فهم مودة فی القربى مسلمین به دو دسته شده‌اند: «من ذهب الی مودة القربة فاراد بذكرهم حقّ الرحم فلا یوذی و من ذهب الی المودة فی الدین فاراد ان یوذی اللّٰه بطاعته.» (۲۸۸)

آقای قوتلی به سبب این که عامه این سخن محاسبی را نمی‌پذیرند دو علامت تعجب در برابر عبارات وی گذاشته است.

محاسبی درباره دوستان علی علیه السلام و جایگاه آنان در بهشت حدیثی طولانی را از رسول اللّٰه صلی الله علیه وآله بیان می‌کند. اگر او را فقط به دلیل شافعی مذهب بودن دوستان علی علیه السلام و اهل بیت بدانیم چرا او جایگاه محبان علی علیه السلام را در این حدیث تا این حد نیکو معرفی می‌کند؟ و چرا با تقیه نام علی علیه السلام را در آن به صراحت ذکر نمی‌کند؟ اینک این حدیث را می‌نویسیم و قضاوت را به عهده خوانندگان واگذار می‌کنیم:

«آنان در راه خدا یکدیگر را دوست دارند، اگر چه از انبیا و شهدا نمی‌باشند، لیکن انبیا و شهدا بر مجالس آنان و قربشان به خداوند غبطه می‌خورند و آنان مردی از آخرین قوم را دوست دارند.» (۲۸۹)

بلافاصله بعد از نوشتن این جمله «فحبّاً رجلٌ من اقصى القوم» سؤالی را از گوینده‌ای که نام او را نمی‌آورد نقل می‌کند: «و قال: یا رسول اللّٰه!» و گفت: ای رسول خدا، آن‌ها کدام مردم‌اند که از انبیا و شهدا نیستند، و لیکن انبیا و

اعتقاد به وجود علم

لدنی در ائمه اطهارعلیهم السلام

محاسبی به این دیدگاه شیعه که علم ائمه اطهارعلیهم السلام از طریق آموزش و یادگیری نمی‌باشد، بلکه عنایتی از سوی خداوند می‌باشد کاملاً معتقد است. او در حدیثی به نقل گزارشی از گفت‌وگوهای امام صادق علیه السلام و تعدادی از عرفا استناد می‌کند. البته ناگفته نماند که محاسبی هم‌دوره با امام صادق علیه السلام نمی‌باشد، لیکن با واسطه از این گفت‌وگو آگاه شده است. ظاهراً این گفت‌وگو بعد از بیان سخنان مبسوطی است که امام صادق بیان فرموده است. او در باب شانزدهم از کتاب الوصایا که در باب نفس اماره و اجماع نفس اماره بر تضييع حقوق خداوند می‌باشد ابتدا با این عبارات مطلب را شروع می‌کند:

«برادران، این راه به خدا سوگند راه خدا است، پس به آنچه برای شما توصیف کردم تمسک بجوید و در قلب‌هایتان به آن معتقد باشید و اعمالتان را براساس آن بنا کنید و در اقامه آن با خودتان مجاهده کنید؛ زیرا من نیروی نفس اماره را در تضييع امر خداوند عزوجل جمع شده می‌بینم. پس مراقب خداوند باشید و درباره نفس اهمال و سستی نکنید که دیتان را نابود می‌کند و بر ضد شما امور را می‌آورد، در حالی که شما احساس نمی‌کنید. و بعد، اگر آنچه را می‌شنوید ضایع کنید رشد یابنده نخواهید بود. حقوق خداوند بیشتر از آن و بزرگ‌تر از آن است. اگر عجز از قیام به حقوق الهی بر شما آشکار شد حزن بزرگ و دائمی کم و اندک نیست؛ زیرا مصیبت در تضييع حقوق خداوند است، در حالی که می‌پندارم حزن شما برای مصیبت‌های دنیا بیشتر از حزن شما برای مصائب دینی است. فانا لله و انا الیه راجعون.

مصائب پی در پی می‌آیند و بر یکدیگر برتری می‌جویند. به زودی عواقب آن در هنگام ورود در آینده آشکار می‌شود. خداوند شما را توفیق دهد و هر خیری را با رحمتش برای شما خواهانم. همانا او شنوای دعاست و خیر و خوبی به دست اوست و بر هر کاری قادر است. والسلام علیکم و رحمۃ اللّٰه و برکاته و اذکی تحیاته. وقتی سخنان عبدالله که رحمت خداوند و بهشتش بر او باد به پایان رسید، اهل انس (عرفا) به او روی آوردند و گفتند: ای برادر که نسبت به برادرانت احتیاط می‌کنی تو در خیرخواهی فروگذار نکردی و در نظر و توجه کوتاهی نورزیدی.

... مطالعه این سخنان واقعاً خواندنی است و نشان می‌دهد امام صادق علیه السلام به دقت تمام کیدها و مکرها و آفات موجود در نفس و گناهان اهل ریا و عجب و احوال بندگان شکرگزار و کفر پیشگان را به تفصیل بیان کرده است. پس از شنیدن سخنان عرفا امام صادق علیه السلام سخن می‌گویند و صریحاً بیان می‌کنند که علم ایشان علم الهی و از مخزن الهی می‌باشد و از جمله علوم خفی و مکنون می‌باشد.

قال لهم عبدالله (۲۹۱) رحمه الله عليه و رضوانه: «اخوانی، ان لکم حقوقاً واجبه...»؛ برادران من همانا برای شما حقوق واجبی است و حقوق واجبه بیشتر از آن است... شما از علم خفی که در سینه‌ها به صورت گنج نهاده شده و جز علمای بالله آن را نمی‌دانند پرسیدید. از رسول خدا صلی الله علیه و آله در این مورد به ما رسیده است که فرمود: «ان من العلم علماً مکنوناً - او قال مخزوناً - لا یعلمه الا العلماء بالله، فاذا نطقوا به لم یجهله الا اهل الغرّة بالله»؛ این از علم مکنون یا علم مخزون است و جز علمای بالله آن را نمی‌دانند. اگر با آن علم سخن بگویند جز فردی که نسبت به خداوند مغرور شده است کس دیگری با شنیدن آن نادان و جاهل نمی‌ماند. پس بنده‌ای را که خداوند او را علم بخشیده تحقیر نکنید و کوچک نشمارید؛ زیرا خداوند با آنچه به او بخشیده او را حقیر نکرده و آگاه باشید من بعضی از علومی را که خداوند در آن را برایم گشوده است به شما سپردم و از خداوند متعال طلب هدایت و رشد را با آن خواهانم.»

نکته قابل دقت در مباحث کتاب الوصایا این است که به صورت باب‌های مختلف مباحثی مطرح می‌شود که مجموعاً ۴۱ باب می‌شوند و در پایان باب ۴۱ مجدداً بعد از بیان آیه «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ أَنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ» تأکید می‌کند که او گفت: «هذا حبيب الله، هذا صفوة الله، هذا خيرة الله، هذا احب اهل الارض الى الله، اجاب الله... ان هذا خليفه الله» و بلافاصله می‌نویسد: برادرانم! این ویژگی‌های مرسلین و خلفای مهدیین می‌باشد. هذا نعت المرسلین و الخلفاء المهديين... (۲۹۲).

شاید ارتباط این مباحث به صورت باب‌های مختلف و قرار دادن تفسیر این آیه در باب سوم و چهل و یکم و گنجاندن سخنان امام صادق علیه السلام با اهل انس در باب شانزدهم و تأکید بر الهی بودن علم امام صادق علیه السلام بی‌ارتباط با نام کتاب که الوصایا (اوالنصائح الدينيّة والنفعات القدسيّة) می‌باشد نیست و احتمالاً محاسبی در این کتاب توصیه‌های امام صادق علیه السلام را با عنوان نصیحت‌های دینی و نفع‌ها و دم‌های مقدس در اختیار خوانندگان قرار داده است. شاید محاسبی به دلیل این که می‌خواهد سخنان امام صادق علیه السلام را در این کتاب و رهنمودهای ایشان را در زمینه قیامت و ثواب و عقاب نقل کند، در مقدمه الوصایا پس از برشمردن بسیاری از ویژگی‌های کسانی که سبب هدایت شده‌اند بیان می‌کند که آنان به امر آخرت و ثواب و عقاب آگاه می‌باشند و چنین می‌نویسد: «لكل امرئ منهم شأن يغنيه علماء بامر الآخرة و تأويل القيامة و جزيل الثواب واليم العقاب و

پس مسلماً محاسبی درباره امور آخرت و پاداش و جزا و بقیه امور غیبی از آنان مطلبی را آموخته است و ما در کتاب الوصایا بارها به چنین احادیثی برمی‌خوریم: «وبلغنا رسول الله (۲۹۴) صلی الله علیه وآله قال: «ان الملائکة لیصعدون بعمل العبد من عند الله فیستقلون و یحقرّون، حتی ینتهوا به حیث یشاء الله من سلطانه، فیوحی الله تعالی الیهم: انکم حفظه علی عمل عبدی و انا رقیب علی ما فی نفسه فضاغفوا له، و اکتبوا له فی ما علیین».

یا در حدیث دیگر می‌نویسد (۲۹۵): «وبلغنا ان الله عزوجلّ یقول فیما یعدد من ایادیه: عبدی الم اخمل ذکرک فی الدنیا نظراً منی لک؟»؛ بنده من آیا تو را در دنیا گمنام نکردم تا گمنامی‌ات به نفع تو باشد؟

حدود ۱۲۷ بار احادیثی با لفظ «بلغنا انه قال» و یا «بلغنی» و یا «بلغنا عن بعض اهل العلم» و ... آمده و در بسیاری از این احادیث سخن از قیامت و احوال آن، پل صراط (۲۹۶) و چگونگی حسابرسی و خلقت عقل و ... بیان شده است. آیا فقیهی محدث چون محاسبی که مسلماً مانند بقیه محدثین به سلسله راویان توجه دارد به خود جرئت داده است این احادیث را بدون ذکر سلسله حدیث نقل کند، یا این که راوی این احادیث امام معصوم علیه السلام است که به صورت مرفوعه بعضی احادیث را بیان می‌کند، یا به سبب اطلاع از غیب بعضی اخبار غیبی را خود ذکر می‌کند؟ ظاهراً با اعترافی که محاسبی در مقدمه این کتاب دارد مطالب این کتاب اگر وصایای امام صادق علیه السلام نباشد که به دست محاسبی رسیده است، امام معصوم دیگری از بین ائمه هدی علیهم السلام این مطالب را بیان کرده است. بجز کتاب الوصایا، دیگر کتب او نیز ظاهراً چنین وضعیتی دارند.

کتب محاسبی؛ دستاورد

ارتباط او با ائمه علیهم السلام

همه کتب محاسبی به صورت پرسش و پاسخ می‌باشند. محققان محترم این آثار ابوالعطاء و حسین قوتلی گمان کرده‌اند پرسش‌کننده شخص «جنید بغدادی» یا به گفته قوتلی «احمد بن عاصم انطاکی» است و حارث محاسبی به سؤال‌های آن‌ها پاسخ می‌دهد، لیکن واقعیت چیز دیگری است.

حارث در ابتدا بحث الحسبه در المسائل می‌نویسد: ابو عبد الله الحارث بن اسد المحاسبی رحمه الله گفت: گفتم: در طلب سرور مؤمن چگونه می‌توان حسن تدبیر داشت؟ ... گفت: همانا شاد کردن مؤمن ... پس شخص سؤال‌کننده خود محاسبی می‌باشد.

در مقدمه کتاب الرعايه لحقوق الله نیز می نویسد: «فله الحمد كما هو اهله و كما ينبغى لكرم وجهه و عزّ جلاله و اياه نستهدى و به نستعين و عليه نتوكل و صلى الله على محمد نبيه و على آله و سلم و ثم على اثر ذلك فأتى قد فهمت جميع ما سألت عنه»؛ سپس بر اثر آن من تمام آنچه را از او سؤال کردم فهمیدم.

نکته‌ای که در شخص جواب‌دهنده می‌باشد این است که او نه تنها به سؤالات محاسبی پاسخ می‌دهد، بلکه او را در انجام کارها کاملاً ارشاد می‌کند، چنان که در پایان الرعايه محاسبی سؤال می‌کند؛ گفتم: زمانی که آنچه متذکر شدی بنده انجام دهد کجا صحیح است که بنده مرید بندگان را نصیحت کند؟

گفت: «أنى لم اقل أنه لا ينصح احداً إلا رجوع عن الصدق و لكن اخبرتك بما اخاف عليك ان لم تصدق الله عزوجل، قلت فمتى يصح لى ان انصح بغير زوال». «... گفتم چه زمانی برای من صحیح است پیوسته نصیحت کنم».

گفت: زمانی که بدانی خداوند به سبب نیرویی که به تو داده است احسان کرده است و مقام مخلوقین نزد تو کوچک بگردد و خطرات حمد و ستایش و ذم آن‌ها نزد تو نفی شود و طمعی در آنچه نزد آن‌هاست نداشته باشی (۲۹۷) و

شخص بزرگوار و عالمی که در کتاب الرعايه (۲۹۸) پاسخ سؤال‌های او را می‌دهد و او را در تمام مواقع ارشاد می‌کند و شخصیت بزرگی چون محاسبی مطیع رهنمودهای اوست، آیا می‌تواند بی‌ارتباط با آن گروهی باشد که محاسبی در مقدمه الوصایا با کمک آن‌ها هدایت شده است؟ به کتاب‌های محاسبی مراجعه می‌کنیم ببینیم آیا هیچ نامی از این شخصیت ذکر کرده است. وقتی که کتاب مکاسب را می‌گشاییم می‌بینیم او در ابتدای کتاب به صراحت بیان می‌کند: «سألت ابا جعفر». کتاب دیگر او القصد والرجوع الى الله را باز می‌کنیم دیده می‌شود اولین عبارت بعد از مقدمه این است:

قال: سألت ابا جعفر محمد بن موسى، قلت: «رحمك الله، ما أوّل ما ابتدأ به الطريق الى الله عزوجل؟ قال...». تاریخ را مرور می‌کنیم تا ببینیم بر طبق آنچه او در مقدمه الوصایا گفته است او با کدام یک از ائمه اطهار علیهم السلام ارتباط داشته است. محاسبی در سال‌های ۱۶۴-۲۴۳ق می‌زیسته است و با چهار امام شیعه یعنی موسی کاظم (۱۲۸-۱۸۳)، ابوالحسن علی بن موسی (۱۴۸-۲۰۳) و ابوجعفر محمد بن علی (۱۹۵-۲۲۰) و ابوالحسن علی بن محمد (۲۱۵-۲۴۵) هم دوره بوده است، لیکن از آن‌جا که مدتی از امامت امام موسی کاظم علیه السلام هم دوره با جوانی محاسبی بوده و محاسبی هنوز در آن زمان تغییر مذهب نداده است و امام هشتم نیز در مدینه به سر می‌برده‌اند با این دو امام ارتباط نداشته است، ولی امام جواد علیه السلام مطابق آنچه تاریخ بیان کرده است به همراه همسر خود ام فضل که دختر مأمون است در سال ۲۱۵ از مدینه به بغداد می‌روند و تا زمان شهادت در آن‌جا هستند و پس از شهادت در کنار جد بزرگوار خود امام موسی کاظم علیه السلام دفن می‌شوند و محاسبی کسی را

علت این که نگارنده یقین دارد گوینده فهم القرآن و المسائل و بقیه کتب محاسبی امام معصوم علیه السلام می باشد علاوه بر مقدمه کتاب الوصایا و فهم القرآن و ذکر احادیث بالا این است که اولین راویان مستقیم احادیث نیز از شیعیان خاص و اصحاب ائمه علیهم السلام می باشند، چنان که در حدیثی می نویسد حدثنا محمد بن بشار (۳۰۲)؛ و محمد بن بشار کسی است که با ۸۰ نفر دیگر به دیدار امام موسی بن جعفر علیه السلام می رود و ایشان قبل از شهادتشان خبر مسموم شدن خود را به آن ها می دهد. همچنین چهار ماه قبل از شهادت امام علی بن محمد علیه السلام در حضور جماعتی که محمد بن بشار از جمله آن افراد است به جانشین بعد از خود امام عسکری وصیت می کند. محمد بن بشار در ضمن حدیثی از قول امام باقر علیه السلام درباره خلقت انبیا توضیحاتی می دهد و آن ها را دارای روح مقدس (۳۰۳) می داند.

همچنین علی بن عاصم که گوینده با لفظ حدثنا علی بن عاصم (۳۰۴) از او حدیث نقل می کند، از امام جواد مستقیماً حدیث نقل می کند و شیخ بزرگوار شیعه است که در حبس معتضد عباسی فوت می کند. این شیخ بزرگوار نه تنها با امام جواد علیه السلام ارتباط دارد، بلکه با ائمه بعد، از جمله امام حسن عسکری علیه السلام هم مرتبط است؛ زیرا در کتاب بشاره المصطفی از کتابی به نام مشارق الانوار نام می برد که در آن علی بن عاصم از مکاشفه ای که توسط امام حسن عسکری علیه السلام (۳۰۵) انجام می گیرد و او می تواند جایگاه انبیا را در آن مکاشفه ببیند خبر می دهد.

در حدیث دیگری گوینده به نقل از ابن ابی مریم یا ابوبکر عبدالله بن مریم حدیثی را نقل می کند (۳۰۶). پدر ابن مریم از اصحاب خاص امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام بوده (۳۰۷) و سید محمد ابطحی او را صحابی امام سجاد علیه السلام نیز می داند (۳۰۸). در حدیثی از امام رضا علیه السلام نقل شده که فرمود: «با ابن ابی مریم در

یا در حدیثی می‌نویسد: قال: حدثنا ابونضر؛ قال: حدثنا شعبه عن قتاده، قال: سمعت زرارۀ بن اوفی يحدث عن سعد بن هشام انصاری، عن عائشۀ، عن النبی صلی الله علیه وآله... (۳۱۰).

در این حدیث و احادیث ذکر شده در کتب محاسبی بر خلاف کتب دیگر، در بین نقل قول‌ها قال و بعد حدثنا ذکر می‌شود، در حالی که در کتب روایی هدف بیان سلسله حدیثی می‌باشد و با کلمه حدثنا بدون «قال» سلسله راویان گفته می‌شود، ولی این‌جا چنین نیست، چنان‌که در این حدیث با کلمه عن سلسله حدیثی نقل می‌شود و گوینده دیگری که نام او نیز به سبب تقیه حذف شده است آن حدیث را از شعبه و گوینده سومی که نام او نیز نیامده است آن حدیث را از زرارۀ شنیده و آن را نقل می‌کند.

با توجه به حدیث دیگری در همان کتاب و فهم القرآن این گمان که حدیث از چند منبع نه سلسله راویان حدثنا نقل می‌شود قوت می‌گیرد، چنان‌که در حدیثی نقل می‌کند: حدثنا عبداللہ بن بکر، قال حدثنا سعید عن قتاده (۳۱۱). با مراجعه با تاریخ وفات این دو محدث می‌بینیم عبداللہ متوفی ۲۰۸ و سعید بن مسیب متوفی ۷۴ می‌باشد و دیدار این دو میسر نبوده است. و گوینده با لفظ حدثنا از هر دو منبع حدیث را نقل می‌کند، زیرا ائمه اطهار همگی یک نور واحد می‌باشند که با ضمیر «نا» این پیوستگی نشان داده شده است. و خود محاسبی هم در مقدمه الوصایا اعتراف می‌کند که با آن‌ها دیدار داشته و از محضرشان بهره برده است و آن‌ها آداب دین و ورع را برای او توصیف کرده‌اند.

علاوه بر این‌ها یک دلیل دیگر نیز مدعی ما را در اثبات این که محاسبی کتب را خود نوشته و خود پاسخگوی سؤالات نبوده، بلکه ائمه به خصوص امام جواد پاسخگوی سؤالات او بوده‌اند، این است که در این احادیث نقل شده راوی حدیثی بعد از حدثنا غالباً یکی از اصحاب ائمه می‌باشد، چنان‌که در همان حدیث نقل شده از ابونضر این حدیث را به نقل از شعبه و زرارۀ نیز نقل می‌کند و شعبه بن حجاج نه تنها خودش بلکه خاندان آن‌ها همگی از اصحاب ائمه علیهم السلام می‌باشند (۳۱۲). ابوشعبه از امام حسن و امام حسین علیهما السلام حدیث نقل می‌کند و عبید اللہ بن شعبه بزرگ آن‌هاست. و زرارۀ بن اوفی (متوفی ۹۳) نیز از خاندانی است که همگی آن‌ها از اصحاب ائمه هستند. زرارۀ بن اعین از اصحاب امام باقر علیه السلام و عبداللہ بن زرارۀ از اصحاب امام صادق علیه السلام و حسین و عبیداللہ زرارۀ از اصحاب ابی جعفر علیه السلام هستند و امام صادق درباره او فرمودند: «اگر زرارۀ نبود احادیث پدرم از بین می‌رفت.» در کتب شیعه نام زرارۀ و احادیث منقول او ۷۷۰۷ بار آمده است.

علاوه بر این چند نفر راوی که فقط به اختصار درباره آن‌ها مطالبی ذکر شد، بقیه راویان هم در طی یک تحقیق مورد بررسی قرار گرفت و یقین حاصل شد که این راویان محدثین عامی نبوده‌اند، بلکه بسیاری از آن‌ها از اصحاب ائمه‌علیهم السلام بوده‌اند.

بازتاب عقاید خاص شیعه در کتب محاسبی

۱- خلق قرآن

اهل سنت به دو گروه معتزله و اشاعره تقسیم شده‌اند و احمد بن حنبل با گرایش‌های خاص خود قرآن را قدیم می‌دانست. شیعیان با این که به خلق قرآن معتقد بودند، لیکن برای حفظ وحدت سعی می‌کردند به درگیری‌های این دو گروه دامن نزنند. محاسبی به رغم این که در تاریخ به داشتن عقاید عامه شهرت یافته است، لیکن با وجود این که معتزله را اهل ضلالت و بدعت می‌داند، در عقیده به خلق قرآن ظاهراً با معتزله اشتراکاتی دارد، چنان که در موضوع خلق قرآن می‌نویسد: «القول بخلق القرآن ولقد جامعنا قوم من اهل الضلال علی ذلک» (۳۱۳)؛ هر آینه ما با گروهی از اهل ضلال در این موضوع دارای قول مشترک می‌باشیم و اتفاق نظر داریم. و در چند صفحه بعد ادعای معتزله را که آن‌ها را اهل بدعت می‌نامد توضیح می‌دهد و اشکالات آن را بیان می‌کند: «دعوی المعتزله و قد ادعی علینا بعض اهل البدع من المعتزله». محاسبی به سبب استفاده از علم کلام در دفاع از اهل حدیث به شدت مورد اعتراض احمد بن حنبل قرار می‌گیرد و او اصحاب خود را از شنیدن کلام محاسبی منع می‌کند (۳۱۴). اعتراض محاسبی به معتزله از طرفی و هم‌ردیف نبودن او با یاران احمد بن حنبل، نشانه نزدیکی عقاید محاسبی به ائمه شیعه‌علیهم السلام می‌باشد.

۲- بحث تفویض

چنان که در تاریخ بحث‌های کلامی ذکر شده است معتزله در عقاید به اختیار مطلق و اشاعره به جبر مطلق اعتقاد داشتند و تنها ائمه‌علیهم السلام و شیعیان نه به جبر و اختیار مطلق، بلکه به بین الامرین معتقد می‌باشند. در کتب محاسبی نیز این مطلب کاملاً منعکس شده است. محاسبی از مرشد و راهنمای خود در باب تفویض می‌پرسد و این که خداوند مؤمن آل فرعون را به سبب سپردن کارهایش به خداوند ستوده است. در جواب این سؤال راهنمای محاسبی پاسخی جامع و کامل را در باب عقیده شیعه مطرح می‌کند که فقط به اختصار آن را ذکر می‌کنیم تا نشان دهیم که پاسخ استاد او دقیقاً منطبق بر عقاید شیعه در این باب است:

«تو از امر عظیمی سؤال کردی؛ زیرا خداوند اگر به کسی توکل را عطا کند او را از رنج‌های دنیوی و ترس‌رهایی بخشیده است؛ زیرا او امرش را به خداوند عزوجل که پادشاه بلندمرتبه است و جز ارائه و تدبیر او وجود ندارد و

البته تفویض و توکل سبب نمی‌شود او از طلب معاش و یا اهتمام در امور دین و یا توبیخ خود در انجام بعضی کارها و یا تصمیم گرفتن بر انجام طاعت و یا فراهم کردن وسایل زندگی سر باز زند و با تأمین معاش برای او جایز نباشد او عزم بر طاعت یا تأمین معاش می‌کند؛ زیرا می‌داند جز با معاش نمی‌تواند به طاعت قیام کند. او قبل از عزم داشتن به داشتن عزم امر شده است، پس وقتی که عزم کرد می‌داند که داشتن عزم تقدیر خداوند عزوجل است.» (۳۱۵)

با بیان این مختصر دقیق عقاید ائمه شیعه در این جواب منعکس شده است.

عقل‌گرایی در کتب محاسبی

محاسبی به دلیل عقل‌گرایی و استفاده از بحث کلامی به شدت مورد اعتراض احمد ابن حنبل و عامه جامعه قرار می‌گیرد، لیکن با وجود این در زمینه عقل کتاب کوچک اما پرمحتوایی دارد که به نام مائیه العقل و معناه و اختلاف الناس فیه شهرت دارد. در ابتدای چاپ این کتاب به نقل از امام الحرمین جوینی مطلبی نقل شده است (۳۱۶) که «هیچ یک از اصحاب ما مانند محاسبی در این بحث وارد نشده‌اند»، لیکن واقعیت آن است که این کتاب نیز ثمره سؤالات محاسبی از استاد ناشناخته‌اش می‌باشد. در حالی که در میان اهل سنت معتزله و به خصوص در میان خلفا مأمون عباسی عقل‌گرایی را رواج داد و ائمه شیعه با اصرار زیاد بر عقل‌گرایی تأکید داشته‌اند. و از آن‌جا که محاسبی با معتزله همراهی ندارد و همان‌طور که قبلاً گفته شد آن‌ها را اهل ضلالت و بدعت می‌داند، باید عقل‌گرایی خود را از منبع ائمه دریافت کرده باشد. شاید حدیثی که به نقل از او در کتاب الوصایا آمده است بتواند تأییدکننده این مدعی باشد که او عقل‌گرایی را از منبع ائمه علیهم السلام گرفته است. او نقل می‌کند که رسول خداصلی الله علیه وآله فرمود (۳۱۷): «یا علی اذا اکتسب الناس انواع البر لیتقربوا بها الی ربهم، فاکتسب انواع العقل تفقههم بالزلفه والقربه والدرجات فی الدنيا والآخرة...؛ ای علی آن‌گاه که مردم انواع خوبی‌ها را برای قرب به پروردگارشان کسب می‌کنند تو انواع عقل را کسب کن تا با ژرف نگری به نزدیکی و قرب و درجات در دنیا و آخرت برسی».

همچنین در مقدمه فهم القرآن بر عقل تأکید می‌کند (۳۱۸) و می‌نویسد: «فاستخلص آدم و ذریته، فاخذ منهم الميثاق بما فطرهم علیه من العقول الرضیة، فبیدی لهم عظمه و یخاطبهم (دون رسله)؛ او آدم و ذریه‌اش را در داشتن عقل در میان خلائق مخصوص می‌داند و با عقل است که آن‌ها می‌توانند در شواهد تدبیر و احکام تقدیر تدبیر کنند و عقل‌هایشان حجتی بر آن‌هاست. لیکن او در کنار تأکید بر عقل، ارسال رسل را لازمه هدایت بشر می‌داند و آیاتی

لیکن آنچه در این مقدمه به ما کمک می‌کند تا دریابیم محاسبی از کدام منبع توانسته است به مفاهیم عمیق دینی و عقلی برسد، این است که او عقل‌گرایی را اختصاصاً شامل گروه مخصوصی می‌داند که به سبب اخلاص خود قدرت فهم و درک اقوال الهی را با عقول خود دارند و آنچه از دید دیگران مخفی است در تیررس بصیرت آنها قرار دارد.

«فاستخلص من عباده خالصة من خلقه، فهمت عنه قوله بعقولها، فاتسع لها ما خفي عن الابصار.»

در پی این درک و فهم آنان به خداوند و آنچه در غیب او در عرش الهی و یا انتها و نهایت علم اوست ایمان دارند و به واسطه ایمان خود به امنیت رسیده‌اند و وسوسه‌های شک‌برانگیز اگر بر آنها عرضه شود از آن سرپیچی می‌کنند و آن به واسطه لطف خداوند بصیر و ویژگی‌ها و توصیف‌هایی است که خداوند برای آنها قرار داده و به سبب برتری است که خداوند به آنها بخشیده است. آن بندگان درباره بعضی از چیزهایی که غایب است آگاه‌اند، همانند این است که با چشم می‌بینند و در خبری که از آن می‌دهد راستگو هستند. و خداوند از گروه خاصه اوّل گروه خاصه دوم را برگزید. آنها اقرارکنندگان و معترفین به ربوبیت خداوند هستند، آنها از هر ناپاکی پاک‌اند... در راه رشد با بصیرت‌های نافذ‌ای که از چراغ روشن کتاب و سنت دریافت کرده‌اند راه را طی می‌کنند. او در قسمتی از کتاب الوصایا حدیث نقل شده از امام صادق و امام باقر علیهما السلام را درباره خلقت عقل نقل می‌کند؛ لیکن در بیان حدیث راوی آن را چنین بیان می‌کند: «و بلغنا ان الله عزوجل لما خلق العقل قال له: اقعده، فقل له: ادبر، فادبر، ثم قال له: انصت، فانصت. ثم قال له: اسمع، فسمع، ثم قال افهم، ففهم، ثم قال له: و

این حدیث در اصول کافی از امام صادق و امام رضا علیهما السلام نقل شده است (۳۲۱) و آن‌ها از رسول خدا صلی الله علیه و آله این حدیث را نقل کرده‌اند. احادیثی از این قبیل نشان می‌دهد که محاسبی عقل‌گرایی خود و بقیه اندیشه‌های ناب اسلامی را مدیون ائمه‌علیهم السلام می‌باشد، لیکن به سبب تقیه، گویندگان این احادیث را ذکر نمی‌کند. امید آن که محققان با پژوهشی در کتاب‌های محاسبی، زمینه احیای بخشی از گنجینه عظیم شیعی را فراهم سازند.

منابع و مأخذ

- ۱- ابطحی، محمد علی موحد (معاصر)، تهذیب المقال، قم، چاپخانه سیدالشهدا علیه السلام، ۱۴۱۲ق.
- ۲- ابن بابویه قمی، علی، فضائل الشیعه، کانون انتشارات عابدی.
- ۳- ابن شبه نمیری، عمر، تاریخ المدینه، فهیم محمد شلتوت، قم، چاپخانه قدس، بیروت، دارالفکر.
- ۴- ابن داوود حلی، تقی الدین، رجال ابن داوود، نجف، مطبعه الحیدریه، ۱۳۹۲.
- ۵- ابن فروخ، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، میرزا حسن کوچه باغی، تهران، مؤسسه اعلمی، ۱۳۶۲ش
- ۶- ابن قتال نیشابوری، محمد، روضه الواعظین، تحقیق سید مهدی خردسال، قم، منشورات رضی.
- ۷- ابن مبارک، عبدالله، المسند، صبحی البدریه، ریاض، مکتبه المعارف، ۱۴۰۷ق.
- ۸- ابن یونس، زین الدین، صراط المستقیم، محمد باقر بهبودی، دارالمرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
- ۹- برقی، احمد بن محمد خالد، المحاسن، تحقیق سید جلال الدین حسینی، دار الکتب الاسلامیه.
- ۱۰- سلمی، ابن عبدالرحمن، طبقات الصوفیه، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطاء، چاپ سوم: بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۳م.
- ۱۱- سیوطی، جمال الدین، الدر المنثور، چاپ: الفتح، جده، ناشر: دارالمعرفه.
- ۱۲- - ، لباب المنقول، تصحیح احمد عبدالشاهی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۳- شیخ صدوق، کمال الدین، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.
- ۱۴- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الاحسان، به کوشش دکتر عبدالفتاح...، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ ششم: اساطیر، ۱۳۷۵.
- ۱۶- طبری، عمادالدین، بشاره المصطفی، نجف، مطبعه الحیدریه، ۱۳۸۳ق.

- ۱۷- طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفه الرجال، تحقیق میرداماد، محمد باقر حسینی، سید مهدی رجائی، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، ۱۴۰۴ق.
- ۱۸- -، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- ۱۹- -، الغیبه، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- ۲۰- عاملی، حر، وسائل الشیعۀ، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- ۲۱- کلابادی، ابوبکر محمد، التعرف، به کوشش دکتر محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر.
- ۲۲- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش
- ۲۳- گروهی از محققان، دائره‌المعارف تشیع، تهران، نشر شهید محبی، ۱۳۷۶ش.
- ۲۴- گروهی از محدثین، الاصول الستۀ عشر، قم، دارالشبستری للمطبوعات، ۱۴۰۶ق / ۱۳۶۳ش.
- ۲۵- لاهیجی، شریف، تفسیر لاهیجی، تهران، مؤسسه مطبوعات علمی، ۱۳۶۳ش.
- ۲۶- کاشانی، ملا فتح‌الله، منهج الصادقین، چاپ دوم: تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۴۴ش.
- ۲۷- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ش.
- ۲۸- محاسبی، حارث بن اسد، الرعايه فی حقوق الله، به کوشش مارگاریت اسمیت، لندن، ۱۹۴۰م.
- ۲۹- -، العقل، از مجموعه کتب المسائل فی اعمال القلوب والجوارح، به کوشش عبدالقادر احمد عطاء، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م.
- ۳۰- -، العقل و فهم القرآن، مقدمه و تحقیق حسین القوتلی، دارالفکر للطباعه والنشر والتوزیع، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م.
- ۳۱- -، القصد والرجوع الی الله، از مجموعه کتاب‌های چاپ شده در کتاب الوصایا، با تحقیق و مقدمه عبدالقادر احمد عطاء.
- ۳۲- -، المسائل فی اعمال القلوب والجوارح، به کوشش عبدالقادر احمد عطاء، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م.
- ۳۳- -، المكاسب، از مجموعه کتب المسائل، دارالکتب العلمیه، لبنان، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۱م.
- ۳۴- -، الوصایا، با تحقیق و مقدمه عبدالقادر احمد عطاء، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۳م.
- ۳۵- -، بدء من اناب الی الله، از مجموعه کتاب‌های الوصایا، با تحقیق و مقدمه عبدالقادر احمد عطاء.
- ۳۶- المناوی، زین‌الدین محمد، الکواکب الدریه، بیروت، دار صادر.
- ۳۷- نجاشی، احمد بن علی، رجال نجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.

۳۸- هجویری، ابوالحسن، کشف المحجوب، تصحیح دژوکوفسکی، مقدمه از قاسم انصاری، کتابخانه طهوری، ۱۳۹۹ق.

۳۹- هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، بغیة الباحث، تحقیق مسعد عبدالحمید محمد السعدنی، دارالطلائع.

حسد و بازتاب آن در ادب فارسی

سید علی اردلان جوان

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی تربت حیدریه

چکیده

صفت نکوهیده حسد، تأثیری عمیق در انحراف طبع انسانی و گریز او از مسیر خیرخواهی دارد. این مقوله در پهنه شعر و ادب پارسی همواره مورد عنایت قرار گرفته است. نویسنده تلاش کرده با ذکر نمونه‌هایی، دغدغه شاعران را از پدید آمدن این خصلت در درون انسان، بیان کند.

کلید واژه‌ها: حسد، ادب فارسی، شعر، سعایت

مقدمه

بشر همیشه در جست‌وجوی خصال نیک و گریز از خوی‌های ناپسند است، حتی آنانی که در عمل، آراسته به خویی نیک نیستند از دیگران توقع دارند که ایشان را به آن خصال متّصف بدانند و اگر این توقع برآورده نشود، خود به ستایش خویش می‌پردازند تا آن را به دیگران تلقین کنند، ولی غریزه‌های بشری همواره او را به سوی کارهای ناشایسته و اندیشه‌های نابایسته می‌کشاند و تضادی در این کشمکش ایجاد می‌شود و بنا به گفته مولانا (۳۲۲) «طبع» او را به سوی «سیم و زر و زن» می‌کشاند و جان او را به «نور خیال مصطفی» می‌رساند:

گاهی نهد در «طبع» تو سودای سیم و زرّ و زن

گاهی نهد در «جان» تو نور خیال مصطفی

این سو کشان سوی خوشان و آن سو کشان با ناخوشان

یا بگذرد تا بشکند کشتی در این گرداب‌ها

در کشمکش میان «طبع» انسانی و «جان» رحمانی، گردابی پیش روی انسان نهاده می‌شود که باید ناخداوار کشتی نفس را به سوی خصال نیک براند و از شکسته شدن و غرق شدن برهاند.

دستیابی به سجایای اخلاقی و فضیلت‌های اسلامی و تقرّب به حق، جز از راه تزکیه نفس و تصفیه دل حاصل نمی‌شود، چنان که خداوند رحیم در قرآن کریم می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه / ۲).

در قرآن کریم چهار بار به تزکیه نفس و تعلیم کتاب پرداخته شده است که در سه مورد آن، تزکیه مقدم بر تعلیم آورده شده است (۳۲۳)، و این خود نشانی از برتری تزکیه نفس بر تعلیم و تعلّم می‌باشد. و اما تزکیه چیست؟ تزکیه در لغت به معنای پاکیزه گردانیدن و بی‌آلایش کردن است (۳۲۴)...، چنان که مؤلف قاموس قرآن می‌نویسد: «زکوة در قرآن گاهی به معنی طهارت و پاکیزگی آمده، مثل «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا» (شمس / ۹)؛ یعنی نجات یافت آن که نفس را پاک کرد» (۳۲۵). تا گلستان وجود از گیاهان هرز پاک نگردد نمی‌تواند آراسته به گل‌های زیبای خصال پسندیده شود؛ زیرا اوّل تزکیه است و بعد تحلیه. مولانا جلال‌الدین برای خداجویان و عارفان پاکبخته‌ای که از تزکیه آغاز کرده‌اند تا به تحلیه رسیده‌اند، داستان «مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری» را بیان می‌کند:

چینیان گفتند: «ما نقاش‌تر»

رومیان گفتند: «ما را کَرّ و فر»

گفت سلطان: «امتحان خواهم در این

کز شماها کیست در دعوی گزین»

اهل چین و روم چون حاضر شدند

رومیان در علم واقف‌تر بُدند...

چینیان صد رنگ از شه خواستند

پس خزینه باز کرد آن ارجمند

هر صباحی از خزینه رنگ‌ها

چینیان را راتبه بود از عطا

رومیان گفتند: «نه نقش و نه رنگ

در خور آید کار را، جز دفع زنگ»

در فرو بستند و صیقل می‌زدند

همچو گردون ساده و صافی شدند...

چینیان چون از عمل فارغ شدند

از پی شادی دهل‌ها می‌زدند

شه درآمد، دید آن‌جا نقش‌ها

می‌ربود آن عقل را و فهم را

بعد از آن آمد به سوی رومیان

پرده را بالا کشیدند از میان

عکس آن تصویر و آن کردارها

زد بر این صافی شده دیوارها

هر چه آن‌جا دید، این‌جا به نمود

دیده را از دیده خانه می‌ربود... (۳۲۶)

و با آوردن این تمثیل، یادآور می‌شود که مردان راه حق مثل رومیان دایم به پاک کردن سینه‌ها از آز و حرص و بخل و کینه مشغول‌اند. بلی تا کسی به شناخت آز و حرص و کینه و بدبینی و بدخواهی و بداندیشی نپردازد و دشمنی نسبت به خواهر و برادر مسلمان را از وجودش ریشه‌کن نکند و نتواند از نگاه آلوده و تعرض به مال و جان و ناموس دیگران خود را حفظ کند و حسد نسبت به همکیشان نداشته باشد، نمی‌تواند در راه خدا گام بگذارد، باید همچون مردان خدا دل را از این تیرگی‌ها بزداید تا انوار الهی در آن بتابد. به گفته مولانا:

عقبه‌ای زین صعب‌تر در راه نیست

ای خنک آن، کش حسد همراه نیست

این جسد، خانه حسد آمد بدان

از حسد آلوده باشد خاندان...

چون کنی بر بی‌حسد مکر و حسد

ز آن حسد دل را سیاهی‌ها رسد

خاک شو مردان حق را زیر پا

خاک بر سرکن حسد را همچو ما... (۳۲۷)

و به گفته حافظ:

خلوت دل نیست جای صحبت اصداد

دیو چو بیرون رود فرشته درآید (۳۲۸)

اکنون از میان اوصاف مذموم، نگاهی به «حَسَد» و مفاصد و آفاتش می‌اندازیم.

حسد چیست؟

حسد در لغت، یعنی زوال نعمت کسی را خواستن، رشک بردن، بدخواهی، رشکینی و رشک (۳۲۹). از نظر فلسفی نیز حسد یعنی بدخواستن و آن عبارت از آرزو کردن زوال نعمت محسود است و یکی از صفات پست انسانی است که از اجتماع بخل و شره نفس حاصل می‌شود (۳۳۰).

خواجه نصیرالدین طوسی گوید: «... و حسد آن بود که از فرط حرص خواهد که به فواید و مُقْتَنیّات (۳۳۱) از ابنای جنس ممتاز بود، پس همت او بر ازاله از دیگران و جذب به خود مقصور باشد، و سبب این رذیلت از ترکب جهل و شره بود؛ چه استجماع خیرات دنیاوی که به نقصان و حرمان ذاتی موسوم است یک شخص را مُحال باشد و اگر نیز تقدیر امکان کند استمتاع او بدان صورت نبود، پس جهل به معرفت این حال و افراط شره، بر حسد باعث شوند و چون مطلوب حسود، ممتنع الوجود بود جز حزن و تألم او طائلی (۳۳۲) حاصل نیاید، و علاج این دو رذیلت، علاج حسد باشد و از جهت تعلق حسد به حزن در این موضع ذکر او کرده آمد و الا حمل حسد بر امراض مرگبه اولی‌تر باشد» (۳۳۳).

«و کندی گوید: حسد قبیح‌ترین امراض و شنیع‌ترین شرور است و بدین سبب حکما گفته‌اند هر که دوست دارد که شری به دشمن او رسد، محبّ شر بود و محبّ شر شریر بود، و شریرتر از این کسی بود که خواهد شر به غیر دشمن او رسد، و هر که نخواهد که خیری به کسی رسد، شر خواسته باشد به آن کس، و اگر این معامله با دوستان کند تباه‌تر و زشت‌تر بود؛ پس حسود شریرترین کسی باشد و همیشه اندوهگین بود، چه به خیر مردمان غمناک باشد، و خیر خلق منافی مطلوب او بود، و هرگز خیر از اهل عالم مرتفع و منقطع نشود، پس غم و اندوه او را انقطاعی و انتهای صورت نیفتد» (۳۳۴).

با قاطعیّت می‌توان گفت: «حسد، قبیح‌ترین امراض و شنیع‌ترین شرور است» (۳۳۵)؛ زیرا همه خوی‌های زشت و امراض روانی و رذیله‌ها مخصوص فرزندان آدم است و حال آن که با آفرینش حضرت آدم و اعلام خلیفه اللّهی او از سوی خداوند بزرگ، این خوی زشت سراپای وجود فرشتگان و از جمله «ابلیس» را فرا گرفت، تا آن‌جا که به این آفرینش اعتراض کردند و با پاسخ خداوند، شرمند شدند.

«ابلیس» نتوانست این خوی زشت را مهار کند و ناگزیر هم خود به عنوان اولین حاسد، «لعین» و «رجیم» شد و هم نعمت خلود در بهشت را از چنگ محسود خود (حضرت آدم و حوا و فرزندانشان) بیرون آورد (۳۳۶). و به گفته مولانا:

ور حسد گیرد تو را در ره گلو

در حسد ابلیس را باشد غلو
کو ز آدم ننگ دارد از حسد
با سعادت جنگ دارد از حسد (۳۳۷)

اولین قاتل در جهان، اولین حاسد یعنی «قابیل» و اولین مقتولِ مظلوم، محسودِ برادر، یعنی «هابیل» بود (۳۳۸). پیغمبرزادگان دیگر نیز از این خصیصه شیطانی در امان نماندند. داستان فرزندان حضرت یعقوب حکایت از همین آتش هولناک خانمان سوز دارد (۳۳۹) که زبانزد بسیاری از شعرا و نویسندگان شده است، چنان که خاقانی گوید:

خواری من ز کینه تیزی بخت
از عزیزان مهربان برخاست
ای برادر بلای یوسف نیز
از نفاق برادران برخاست (۳۴۰)

* * *

از آدمیان وفا ندیدم
دیدن چه، جهودم ار شنیدم
یوسف چه کشید ز اخوه خویش
من زین اخوان کشیده ام بیش (۳۴۱)
آتش این صفت شیطانی آن قدر سوزانده و ویران کننده است که خداوند به پیامبر خود می فرماید: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ
الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ... وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» (فلق / ۱-۵) تا هر مسلمان مؤمن برای نجات از حاسدان،
پیوسته آن را بخواند و به خدای خود پناه ببرد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حاسدان هشدار می دهد و می فرماید: «الْحَسَدُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ
الْحَطَبَ» (۳۴۲)؛ همچنان که آتش هیضم را می سوزاند و از بین می برد، رشک کردن هم کارهای نیک انسان را
می سوزاند و تباہ می سازد.

مولای متقیان، امیر مؤمنان که خود و همسر و فرزندانش مورد حسد حاسدان بودند، در چندین جای نهج البلاغه
از حسد و حاسدان سخن به میان آورده است که برای تیمن و تبرک به سخن آن حضرت، چند مورد را یاد
می کنیم:

«والحرصُ والكبرُ والحسدُ دواعٍ الى التَّقَحُّمِ فِي الذَّنُوبِ» (۳۴۳)؛ آزمندی و گردنکشی و رشک بردن، آدمی را به
سقوط در مهالک گناه فرا می خوانند.

«الثناءُ بأكثر من الاستحقاق ملقٌ والتقصيرُ عن الاستحقاق عيٌّ أو حسدٌ» (۳۴۴)؛ ستودن کسی بیش از آنچه شایسته است، چاپلوسی است و کمتر از آنچه او سزاوار است از روی ناتوانی یا حسادت است.

«صحة الجسد من قلة الحسد» (۳۴۵)؛ حسد چون کم بود، تن درست و بی غم بود.

«ولا تحاسدوا، فإن الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب» (۳۴۶)؛ به یکدیگر رشک مبرید که رشک ایمان را از بین می برد، همچنان که آتش هیزم را از بین می برد.

در دیوان منسوب به علی بن ابی طالب علیه السلام آمده است:

«وكن واثقا بالله في كلِّ حادثٍ
يصنك مدى الأيام من عين حاسدٍ» (۳۴۷)

در هر پیشامدی به خدا اطمینان داشته باش تا در طوری روزگار تو را از چشم حسود ننگه دارد.

بازتاب حسد در ادب فارسی

حسد در نظم و نثر فارسی فضای گسترده‌ای را دربر گرفته، در نثر علاوه بر داستان حاسدان و رسوا شدن آن‌ها و گاه فداکردن محسودان، سخن از پرهیز از این خوی شیطانی نیز به میان آمده، ولی از آن جا که بیشتر شاعران، درباری و ستایش‌کننده شاهان و درباریان بودند و سعی می‌کردند در این زمینه گوی سبقت از حریفان خود برابند در نظم بیشتر شکوه و گله آنانی را می‌بینیم که بی‌گناه از هستی ساقط شده یا با سعایت رقیبان و ساعیان حسود از درجه و مقام خود نزد ممدوح تنزل کرده و از چشم او افتاده و طرد شده یا به زندان افتاده‌اند.

در تاریخ بیهقی از قول بزرگمهر آورده است: «حسد کاهش تن است و حاسد را هرگز آسایش نباشد که با تقدیر خدای (عز اسمُهُ) دائم به جنگ باشد، و اجل ناآمده مردم را حسد بکشد.» (۳۴۸)

در قابوسنامه، در باب هشتم تحت عنوان «در یاد کردن پندهای نوشین روان» آمده است: «... گفت: اگر خواهی بی‌اندازه اندهگن نباشی، حسود مباش.» (۳۴۹)

همچنین در باب بیست و نهم آورده است: «... ده خصلت پیشه کن تا از بلا رسته باشی: با کسی که قوی‌تر از تو بود پیکار مکن، و با کسی که تند بود لجاج مکن و با کسی که حسود بود مجالست مکن و...» (۳۵۰).

در کلیله و دمنه آمده است: «و حسد جاهل از عالم و بدکردار از نیکو فعل و بددل از شجاع مشهور است... و محاسدت اهل بغی پوشیده نیست، خاصه جایی که اغراض معتبر در میان آمد و مرغ در اوج هوا و ماهی در قعر دریا و سباع در صحن دشت از قصد بدسگالان ایمن نتواند بود...» (۳۵۱).

سعدی هم به حسد بردن بی‌هنران نسبت به هنرمندان اشارت جالب دارد:

«بی‌هنران، هنرمند را نتوانند که ببینند، همچنان که سگان بازاری سگ صید را، مشغله برآرند و پیش آمدن نیارند؛ یعنی سفله چون به هنر با کسی برنیاید به خبشش در پوستین افتد.

کند هر آینه غیبت حسودِ کوتاه‌دست

که در مقابله گنگش بود زبان مقال» (۳۵۲)

و در جای دیگر از قول برادری لایق که مورد حسد برادران نالایق قرار گرفته است، می‌گوید: «محال است که هنرمندان بمیرند و بی‌هنران جای ایشان بگیرند.» (۳۵۳)

عروزی سمرقندی، علت ناکامی فردوسی را حسد حاسدان و شاعران دیگر می‌داند و می‌گوید: «محمود با آن جماعت تدبیر کرد که فردوسی را چه دهیم؟ گفتند: پنجاه هزار درم، و این خود بسیار باشد، که او مردی رافضی است و معتزلی مذهب... و سلطان محمود مردی متعصب بود، و درو این تخلیط بگرفت و مسموع افتاد. در جمله بیست هزار درم به فردوسی رسید، به غایت رنجور شد... و شاهنامه بر گرفت و به طبرستان شد نزدیک سپهد شهریار... شهریار او را بناوخت و نیکویی‌ها فرمود و گفت: یا استاد! محمود را بر آن داشتند و کتاب تو را به شرطی عرضه نکردند، و تو را تخلیط کردند.» (۳۵۴)

فردوسی از حسادت سلطان محمود و رشک بردن مشاورانش، لب به شکوه می‌گشاید و می‌گوید:

مرا غمز کردند کآن پر سخن

به مهر نبی و علی شد کهن

اگر مهرشان من حکایت کنم

چو محمود را صد حمایت کنم

پرستار (۳۵۵) زاده نیاید به کار

و گر چند باشد پدر شهریار

به نیکی نبی شاه را دستگاه

و گرنه مرا بر نشاندی به گاه

چو اندر تبارش بزرگی نبود

ندانست نام بزرگان شنود (۳۵۶)

حسد سلطان محمود باعث می‌شود که نتواند وصف رستم را در شاهنامه تحمل کند و از این رو می‌گوید: «همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست...» (۳۵۷).

رستم پیش از آن که مورد حسد سلطان محمود قرار گیرد، محسود برادرش «شغاد» گشت و برادر نابکارش با حسادت نه تنها به زندگی او که به زندگی داستان‌های حماسی شاهنامه پایان داد:

دژم شد ز کار برادر، شغاد
نکرد آن سخن پیش کس نیز یاد
چنین گفت با شاه کابل نهان:
که من سیر گشتم ز کار جهان
برادر که او را ز من شرم نیست
مرا سوی او راه و آزم نیست
چه مهتر برادر چه بیگانه‌ای
چه فرزانه مردی چه دیوانه‌ای
بسازیم و او را به دام آوریم
به گیتی بدین کار نام آوریم... (۳۵۸)

قهرمانان محسود شاهنامه کم نیستند؛ از آن جمله است «سیامک» پسر «کیومرث» که مورد حسد دیو قرار گرفت و کشته شد:

... پژوهنده نامه باستان
که از پهلوانان زند داستان
چنین گفت کابین تخت و کلاه
کیومرث آورد و او بود شاه...
وی پسر خو بروی و هنرمندی به نام سیامک داشت که:
به گیتی نبودش کسی دشمن
مگر بد کنش ریمن آهرمنا
و آن اهریمن بد گُنش:
یکی بچه بودش چو گرگ سترگ
دلاور شده با سپاه بزرگ
جهان شد بر آن دیو بچه سیاه
ز بنخت سیامک و زان پایگاه
و سرانجام به علت حسدی که بر سیامک می‌برد:
سپه کرد و نزدیک او راه جست

همی تخت و دیهیم کی شاه جست...
پذیره شدش دیو را جنگجوی
سپه را چون روی اند آمد به روی...
بزد چنگ و ارونه دیو سیاه
دو تا اندر آورد بالای شاه
فکند آن تن شاهزاده به خاک
به چنگال کردش کمرگاه چاک
سیامک به دست خروزان دیو
تبه گشت و ماند انجمن بی خدیو (۳۵۹)

و دیگر سیاوش که محسود گرسیوز واقع شد و به قتل رسید (۳۶۰).
ملاحظه می‌شود که آن‌گاه که رشک برنده نتواند نعمتی را از دست کسی برباید یا نتواند مانع رسیدن نعمت به کسی شود، کمر قتل او را بر میان می‌بندد و از انسانیت به درندگی روی می‌آورد. سعدی در بوستان درباره حسادت پادشاه یمن نسبت به حاتم طایی داستانی دارد بدین شرح:
ندانم که گفت این حکایت به من
که بوده است فرماندهی در یمن
ز نام آوران گوی دولت ربود
که در گنج بخشی نظیرش نبود...
کسی نام حاتم نبردی برش
که سودا نرفتی از او بر سرش
شنیدم که جشنی ملوکانه ساخت
چو چنگ اندر آن بزم، خلقی نواخت
در ذکر حاتم کسی باز کرد
دگر کس ثنا کردن آغاز کرد
حسد مرد را بر سر کینه داشت
یکی را به خون خوردنش برگماشت

و به او مأموریت داد که به قبیله طیّ برود و حاتم را بکشد تا در بخشندگی رقیبی نداشته باشد، مأمور پادشاه یمن، به سوی قبیله طی حرکت کرد، در میان راه جوانی خوش صورت و نیکوسیرت، خوش بیان و شیرین زبان به او

بخندید برنا که حاتم منم
سر اینک جدا کن به تیغ از تنم
چو حاتم به آزادگی سر نهاد
جوان را برآمد خروش از نهاد
به خاک اندر افتاد و بر پای جست
گهش خاک بوسید و گه پای و دست
بینداخت شمشیر و ترکش نهاد
چو بیچارگان دست بر کش نهاد...
دو چشمش ببوسید و دربر گرفت
وزان جا طریق یمن برگرفت... (۳۶۱)

حسد چنان بوته پر شاخ و برگ و بسیار ریشه حنظل است که بیشتر جوامع بشری را در زمانها و مکانهای
گوناگون فرا می‌گیرد و از میوه مرگبار خود به ایشان می‌خوراند و آنان را به کام مرگ می‌کشاند، ولی بیشتر این
ستم‌دیدگان چاره‌ای جز سکوت نمی‌بینند. تنها پاره‌ای از شاعران و گاه نویسندگان هستند که از این ستم ناگهانی و
نابوسیده فغان سر داده و فریاد کشیده‌اند و دیگران را با خبر ساخته‌اند.

منوچهری دامغانی که شاعری جوان ولی پر مایه بود و به دربار سلطان محمود راه پیدا کرده بود، از این سم
جانکاه که در جان جاهش ریخته می‌شد، فریاد برمی‌آورد:

حاسدان بر من حسد کردند و من فردم چنین
داد مظلومان بده ای عزّ میرمؤمنین
شیر نر تنها بود هر جا و خوکان جفت جفت
ما همه جفتیم و فرد است ایزد جان آفرین
حاسدم بر من همی بیشی کند، این زو خطاست
بفسرد چون بشکفد گل پیش ماه فرودین
حاسدم خواهد که او چون من همی گردد به فضل

هر که بیماریّ دق دارد کجا گردد سمین؟
 حاسدم گوید: چرا بر من به یک گفتار من
 گوژ گشتی چون کمان و تیر گشتی در کمین
 گوژ گشتن با چنان حاسد بود از راستی
 باژگونه، راست آید نقش گوژ اندر نگین...
 حاسدم گوید که ما پیریم و تو برناتری
 نیست با پیران به دانش مردم دانا قرین
 گر به پیری دانش بدگوهراان افزون شدی
 روسیه تر نیستی هر روز ابلیس لعین...
 میر فرمودت که رو یک شعرِ او را کن جواب
 بود سالیّ و نکردی، ننگ باشد بیش از این؟
 گر مرا فرموده بودی خسرو بنده نواز
 بهتر از دیوان شعرت پاسخی کردم متین... (۳۶۲)

البتّه سخنان منوچهری هم تشدید کننده رشک حاسد است. از آن مهم تر دو بیت پایانی است که می گوید: «میر
 فرمودت که رو یک شعرِ او را کن جواب» و این نشاندهنده آن است که شاهان نیز در برافروختن آتش حسد
 درباریان و شاعران تأثیر فراوانی داشته اند، چنان که نظامی عروضی در چهارمقاله نمونه ای از آن را نقل می کند که
 خضر بن ابراهیم پادشاهی از پادشاهان خاقانیان «روزی در غیبت رشیدی از عمیق پرسید که شعر عبدالسید
 رشیدی را چون می بینی؟ گفت: «شعری به غایت نیک منقّی و منقّح، امّا قدری نمکش در می باید.» نه بس
 روزگاری برآمد که رشیدی در رسید و خدمت کرد و خواست که بنشیند. پادشاه او را پیش خواند و به تضریب -
 چنان که عادت ملوک است - گفت: امیر الشّعرا را پرسیدم که شعر رشیدی چون است؟ گفت: نیک است، امّا
 بی نمک است، باید که در این معنی بیتی دو بگویی. رشیدی خدمت کرد و به جای خویش آمد و بنشست و بر
 بدیهه این قطعه بگفت:

شعرهای مرا به بی نمکی
 عیب کردی روا بود، شاید
 شعر من همچو شکر و شهد است
 و ندرین دو نمک نکو ناید...

[و در بیت سوم به عمیق ناسزا گفت]، چون عرضه کرد، پادشاه را عظیم خوش آمد... این روز چهار طبق [زر] رشیدی را فرمود...» (۳۶۳).

مسعود سعد سلمان نیز از شاعران تیره‌روزی بوده است که به سبب محسود بودن، هجده سال در زندان به سر برد و ناله‌های او گوش فلک را کر و دل زمین را خون کرد، ولی در پادشاهان زمان اثر نکرد. در تاریخ ادبیات در ایران، آمده است:

«معاندان ضیاع او را از چنگ وی به در آورده و او که به دادخواهی به درگاه سلطان آمده بود به تهمت حاسدانی که از رونق اشعار او بیمناک بودند و می‌ترسیدند که کار مدح بدو باز گردد، مغضوب سلطان شد و به زندان افتاد.» (۳۶۴)

خود در این باره می‌گوید:

همی ندانم خود را گناهی و جرمی

مگر سعایت و تلبیس دشمن مکار

ز من بترسید ای شاه خصم ناحق من

که کار مدح به من باز گردد آخر کار (۳۶۵)

یکی دیگر از شاعرانی که از حسد حاسدان دایم به رنج است و فریاد شکایت برمی‌آورد خاقانی است:

نیست اقلیم سخن را بهتر از من پادشاه

در جهان ملک سخن راندن مسلم شد مرا...

دشمن‌اند این ذهن و فطنت را حریفان حسد

منکرند این سحر و معجز را رفیقان ریا

من همی در هند معنی راست همچون آدمم

وین خرن در چین صورت گوژ چون مردم گیا... (۳۶۶)

گر چه رشک برندگان او را آرام نمی‌گذارند و به حال خود رها نمی‌سازند، ولی خودستایی او هم آن‌ها را بیشتر

تحریک می‌کند و به مقابله و مجادله وا می‌دارد. ضمن این که او از هیچ نوع اهانتی نسبت به دشمن خودداری

نمی‌کند. از این خودستایی‌ها در دیوان خاقانی زیاد به چشم می‌خورد:

مشتی خسیس ریزه که اهل سخن نیند

با من قران کنند و قرینان من نیند...

اوباش آفرینش و حشو طبیعت‌اند

کالاً به دست حرص و حسد مرتهن نیند... (۳۶۷)

در جای دیگر می‌گوید:

خاقانیم، نه، واللّه، خاقان نظم و نثرم
گویندگان عالم پیشم عیال و مضطر...
در غیبت من آید پیدا حسود، آری
چون زادن مخنث در مردن پیمبر... (۳۶۸)

شکوه او همیشه از دشمنان نیست، گاهی از دوستان گله‌مند است:

دل خرد مرا غمان بزرگ
از بزرگان خرده‌دان برخاست
خواری من ز کینه‌توزی بخت
از عزیزان مهربان برخاست (۳۶۹)

حافظ هم با همه توانایی در شعر و عزت‌نفس از زخم زبان دیگران مصون نمانده است، ولی مؤدبانه‌تر با آنان روبه‌رو شده و استواری و هنر شاعری‌اش را خدادادی می‌داند و می‌گوید:

حسد چه می‌بری ای سست نظم بر حافظ
قبول خاطر و لطف سخن خداداد است (۳۷۰)

زیرا می‌داند:

کسی گیرد خطا بر نظم حافظ
که هیچش لطف در گوهر نباشد (۳۷۱)

و مطمئن است که در لطف سخن کسی به پای او نمی‌رسد:

حافظ چو آب لطف ز نظم تو می‌چکد
حاسد چگونه نکته تواند بر آن گرفت؟ (۳۷۲)

ولی از آن‌جا که حسودان دست از حسادت بر نمی‌دارند، او دست از نزاع با مدعی برمی‌دارد و چنین می‌سراید:

حافظ تو ختم کن که هنر خود عیان شود
با مدعی نزاع و محاکا چه حاجت است؟ (۳۷۳)

و در جای دیگر می‌گوید:

گر بدی گفت حسودی و رفیقی رنجید
گو تو خوش باش که ما گوش به احمق نکنیم (۳۷۴)

به دل خود تسکین و به ما پند می‌دهد:

غمناک نمی‌باید بود از طعن حسود ای دل

شاید که چو وابینی، خیر تو در این باشد (۳۷۵)

بلای خانمانسوز حسد دست به گریبان همه شاعران از آغاز تا عصر حاضر بوده است، ولی چون بیشتر شاعران معاصر ستایشگر شاهان نبوده‌اند، از ستیزه زرپرستان در امان مانده‌اند، گر چه از دشمنی اقران و داعیه‌داران شعر و ادب و از آزار ستمگران جبّار، راه‌گریزی نداشته‌اند. تاریخ ادبیات معاصر از این موضوع حکایت‌ها دارد. آزمایش شاعران جوان در آغاز راه شاعری یکی از ماجراهاست، مثل آنچه بر سر بهار آوردند:

«بهار پس از فوت پدر در گفتن شعر رفته رفته چنان مهارت به خرج داد که جز معدودی از استادان، سایر فضیلاي خراسان آن را باور نکرده، می‌گفتند اشعار پدرش را به نام خود می‌خواند. پس از آن که حکام و امرای خراسان در محافل علمی مکرر وی را امتحان کردند و قصاید خاص که لفظاً و معنأ تازگی داشت اقتراح کرده و او به خوبی از عهده امتحان برآمد، حسودان و معاندین او رشته تهمت را از در دیگر تاب داده گفتند کس دیگری است که برای او شعر می‌سازد...

باری عاقبت کار او با مفتربان درباره امتحان به بدیهه گفتن رسید و مشکل‌ترین امتحانات که سرودن رباعیات به طریق جمع بین اصداد باشد در مجلس به او تکلیف می‌شد. در محفلی گفتند: این چهار لفظ را در چهار مصراع به وزن رباعی بگویند و آن چهار این بود: تسبیح، چراغ، نمک، چنار. بهار این رباعی را در چند لحظه بساخت:

با خرّقه و تسبیح مرا دید چو یار

گفتا ز چراغ زهد ناید انوار

کس شهد ندیده است در کان نمک

کس میوه نچیده است از شاخ چنار

باز رباعی دیگری با این چهار چیز طرح شد: خروس، انگور، درفش، سنگ. این رباعی را ساخت:

برخاست خروس صبح برخیز ای دوست

خون دل انگور فکن در رگ و پوست

عشق من و تو قصّه مشّت است و درفش

جور تو و دل صحبت سنگ است و سیوست

بهار خود می‌گوید: در آن مجلس جوانی بود طنّاز و خود ساز که از رعنائی به رعونت ساخته و... چهار چیز دیگر به کاغذ نوشت و گفت... بایستی بهار این چهار چیز را بالبدیهه بسراید: آینه، ارّه، کفش، غوره. من برای تنبیه آن

چون آینه نورخیز گشتی احسنت
چون ارّه به خلق تیز گشتی احسنت
در کفش ادیبان جهان کردی پای
غوره نشده مویز گشتی احسنت (۳۷۶)

و حتی کسانی مثل دهخدا هم که بیشتر محقق بودند تا شاعر، خود را «محسود دشمن» معرفی می‌کنند:

ای مونس یوسف اندرین بند
تعبیر عیان چو شد تو را خواب
دل پر ز شعف، لب از شکرخند
محسود عدو، به کام اصحاب
رفتی بر یار و خویش و پیوند
آزادتر از نسیم و مهتاب
زان کو همه شام با تو یک چند
در آرزوی وصال احباب
اختر به سحر شمرده، یاد آر (۳۷۷)

هیچ فرد و گروه و طبقه‌ای از جامعه بشری نیست که کم و بیش در هجوم سیل بنیان کن حسد قرار نگیرد. پس باید گوش دل به سخن وحی و کلام الهی بسپاریم و با حضور قلب و اخلاص هر چه بیشتر، همواره به تلاوت معوذتین پردازیم، تا خداوند ما را از این آتش هولناک برهاند.

منابع و مأخذ

- ۱- بهار، محمد تقی، دیوان (۲ جلدی)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳.
- ۲- بیهقی، خواجه ابوالفضل محمدبن حسین، تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، مشهد، دانشگاه، ۱۳۵۰.
- ۳- حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد، دیوان، تصحیح بهاءالدین خرمشاهی، چاپ دوم: تهران، نیلوفر، ۱۳۷۵.

- ۴- خاقانی، بدیل بن علی، تحفه العراقین، تصحیح دکتر یحیی قریب، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷.
- ۵- ، دیوان، تصحیح دکتر سید ضیاءالدین سجادی، تهران، زوآر، ۱۳۵۷.
- ۶- ، دیوان [۲ جلدی]، تصحیح دکتر میر جلال الدین کزازی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- ۷- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی، مقدمه به قلم گروهی از نویسندگان، تهران، مؤسسه لغتنامه دهخدا، ۱۳۷۳.
- ۸- سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم عقلی، تهران، ۱۳۴۱.
- ۹- سعدی، مصلح الدین، بوستان، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹.
- ۱۰- ، گلستان، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
- ۱۱- شرح دیوان منسوب به علی بن ابی طالب علیه السلام، تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین، چاپ دوم: تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- ۱۲- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران [۵ جلد در ۸ مجلد]، چاپ چهارم: تهران، ابن سینا، ۱۳۴۲.
- ۱۳- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ سوم: تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴.
- ۱۴- عاملی جبعی، زین الدین بن نورالدین علی بن احمد (معروف به شهید ثانی)، منیه المرید فی آداب المفید والمستفید.
- ۱۵- عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر، قابوسنامه، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ چهارم: تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ۱۶- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه (۹ جلدی)، تصحیح دکتر سعید حمیدیان، چاپ پنجم: تهران، نشر قطره، ۱۳۷۹.
- ۱۷- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
- ۱۸- معین، محمد، فرهنگ فارسی (۶ جلدی)، چاپ دوم: تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- ۱۹- منشی، نصرالله، کلله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی طهرانی، چاپ دوم: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
- ۲۰- منوچهری دامغانی، دیوان، تصحیح دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۴۷.
- ۲۱- مولوی، جلال الدین محمد، کلیات شمس (۱۰ جلدی)، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم: تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- ۲۲- ، مثنوی معنوی، تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ دوم: تهران، زوآر، ۱۳۶۹.

- ۲۳- -، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- ۲۴- ناشناخته، تاریخ سیستان.
- ۲۵- نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی، چهار مقاله، تصحیح دکتر محمد معین، چاپ هفتم: تهران، ابن سینا، ۱۳۴۳.
- ۲۶- نهج البلاغه، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، چاپ سوم: تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

معرفی
و نقد
کتاب

نمایه موضوعی شماره‌های ویژه

نشریات علوم انسانی
(۸۶-۱۳۸۴)

محمد حسین صادق‌پور

این جانب برای افزایش توان علمی محققان، کاهش زمان جست‌وجوی منابع و جلوگیری از آثار تکراری، چندی است که به تهیه نمایه‌ها و فهرست‌ها مشغول هستم. گردآوری شماره‌های ویژه نشریات فارسی زبان در حوزه علوم انسانی و روزآمد کردن آن - که سهم بسزایی در اشراف پژوهشگران بر حجم مقاله‌های منتشر شده در مطبوعات دارد - از جمله دل‌مشغولی‌های بنده بوده است. نظر به فراوانی مناسبت‌ها و یادمان‌ها و نیز نام‌گذاری سال‌ها، شمار ویژه‌نامه‌ها روز به روز افزایش می‌یابد، و حدّ یقفی هم برای آن متصور نیست؛ از این‌رو فهرست شماره‌های ویژه مرتب باید روزآمد شود. تاکنون چند مقاله در این خصوص در مجله مشکوه داشته‌ام، که کامل‌ترین آن در شماره ۸۹، زمستان ۱۳۸۴ منتشر شده و مشتمل بر یک هزار و دویست ویژه‌نامه است. اینک آنچه پیش روی شماست، سیاهه‌ای از شماره‌های ویژه نشریات فارسی‌زبان در حوزه علوم انسانی، از سال ۱۳۸۴ تا پایان ۱۳۸۶ است که به صورت موضوعی در بخش‌های زیر فراهم آمده است:

قرآن و حدیث ۱۸ ویژه‌نامه؛ مباحث معرفت‌شناسی، اعتقادات و کلام جدید ۲۷ ویژه‌نامه؛ اخلاق، علوم تربیتی و روان‌شناسی ۱۱ ویژه‌نامه؛ فقه، اصول و مباحث حقوقی ۱۳ ویژه‌نامه؛ جغرافیا، تاریخ و تمدن اسلامی ۱۵ ویژه‌نامه؛ فرهنگ مباحث اجتماعی و جامعه‌شناسی ۱۸ ویژه‌نامه؛ اندیشه سیاسی و حکومت‌داری ۲۲ ویژه‌نامه؛ مدیریت و اقتصاد ۳ ویژه‌نامه؛ ادبیات و هنر ۱۹ ویژه‌نامه؛ رسانه، سینما و هنرهای نمایشی ۱۲ ویژه‌نامه؛ اشخاص ۲۲ ویژه‌نامه؛ اطلاع‌رسانی و روش‌شناسی تحقیق ۷ ویژه‌نامه.

قرآن و حدیث

ویژه بانوان قرآن‌پژوه (۳)، بینات، س ۱۲، ش ۴۸، زمستان ۸۴.
ویژه ترجمه قرآن، بینات، س ۱۳، ش ۴۹ و ۵۰، بهار و تابستان ۸۵.
ویژه صحیفه سجادیه، سفینه، س ۲، ش ۶، بهار ۸۴.
ویژه علوم قرآن و حدیث، الهیات و حقوق، س ۵، ش ۱۷، پاییز ۸۴؛ س ۷، ش ۲۵، پاییز ۸۶.
ویژه علوم قرآن و حدیث، مطالعات اسلامی، ش ۷۰، زمستان ۸۴؛ ش ۷۸، زمستان ۸۶.
ویژه قرآن‌پژوهی (۲)، پیامبر اعظم در قرآن، مجله علوم انسانی، س ۱۶، ش ۶۸، فروردین و اردیبهشت ۸۶.
ویژه قرآن و پیامبر صلی الله علیه وآله، بینات، س ۱۳، ش ۵۲، زمستان ۸۵.
ویژه قرآن و حجاب، پژوهش‌های قرآنی، س ۱۳، ش ۵۱ و ۵۲، پاییز و زمستان ۸۶.
ویژه قرآن و حدیث، مطالعات اسلامی، ش ۷۶، تابستان ۸۶.
ویژه قرآن و حضرت فاطمه زهرا علیها السلام، بینات، س ۱۴، ش ۵۶، زمستان ۸۶.
ویژه قرآن و خانواده (۱) و (۲)، پژوهش‌های قرآنی، س ۱۲، ش ۴۸، زمستان ۸۵؛ س ۱۳، ش ۴۹ و ۵۰، بهار و تابستان ۸۶.

ویژه قرآن و کرامت انسانی، بینات، س ۱۴، ش ۵۳، بهار ۸۶.
ویژه قرآن و مسائل جامعه معاصر، پژوهش‌های قرآنی، س ۱۲، ش ۴۵، بهار ۸۵.
ویژه مقالات قرآنی بانوان، بینات، س ۱۴، ش ۵۵، پاییز ۸۶.
ویژه مهدویت در قرآن، انتظار، س ۷، ش ۱۹، پاییز و زمستان ۸۵.
ویژه وحی و پیامبری، پژوهش‌های قرآنی، س ۱۲، ش ۴۶ و ۴۷، تابستان و پاییز ۸۵.
مباحث معرفت‌شناسی
اعتقادات و کلام جدید
ویژه آسیب‌شناسی دینداری عامه، کتاب نقد، س ۸، ش ۴۰، پاییز ۸۵.

- ویژه ادیان، پژوهش و حوزه، س ۷، ش ۲۶، تابستان ۸۵.
- ویژه براهین اثبات وجود خدا، قبسات، س ۱۱، ش ۴۱، پاییز ۸۵.
- ویژه بعثت و رسالت (۱) و (۲)، اندیشه حوزه، س ۱۳، ش ۶۳، فروردین و اردیبهشت ۸۶؛ ش ۶۴، خرداد و تیر ۸۶.
- ویژه تاریخ علم در اسلام، اطلاعات حکمت و معرفت، س ۲، ش ۱، فروردین ۸۶.
- ویژه حکمت اشراق و مطالعات تطبیقی، اطلاعات حکمت و معرفت، س ۲، ش ۶، شهریور ۸۶.
- ویژه حماسه عاشورا، تحریفات و انحرافات، کتاب نقد، س ۸، ش ۴۱، زمستان ۸۵.
- ویژه خاتمیت و امامت، کتاب نقد، س ۸، ش ۳۸، بهار ۸۵.
- ویژه دکترین مهدویت، انتظار، س ۵، ش ۱۶، تابستان ۸۴.
- ویژه دین‌شناسی، معرفت، س ۱۶، ش ۱۱۳، اردیبهشت ۸۶؛ ش ۱۲۰، آذر ۸۶.
- ویژه روشنفکری حوزوی (۱)، (۲) و (۳ و ۴)، حوزه، س ۲۴، ش ۱۴۱، مرداد و شهریور ۸۶، ش ۱۴۲، مهر و آبان ۸۶؛ ش ۱۴۳ و ۱۴۴، آذر - اسفند ۸۶.
- ویژه صوفی‌گری، کتاب نقد، س ۸، ش ۳۹، تابستان ۸۵.
- ویژه علم دینی، ذهن، س ۷، ش ۲۶، تابستان ۸۵.
- ویژه علوم قرآن و حدیث، سفیر، س ۱، ش ۱، بهار ۸۶.
- ویژه فلسفه اسلامی؛ هستی و چیستی، نقد و نظر، س ۱۱، ش ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان ۸۵.
- ویژه فلسفه و کلام اسلامی، الهیات و حقوق، س ۷، ش ۲۴، تابستان ۸۶.
- ویژه فلسفه و کلام اسلامی، سفیر، س ۱، ش ۳، پاییز ۸۶.
- ویژه فلسفه و کلام، الهیات و حقوق، س ۵، ش ۱۸، زمستان ۸۴.
- ویژه فلسفه‌های مضاف، قبسات، س ۱۱، ش ۳۹ و ۴۰، بهار و تابستان ۸۵.
- ویژه فلسفه کلام، قبسات، س ۱۰، ش ۳۸، زمستان ۸۴.
- ویژه کلیات دانشگاه اسلامی، دانشگاه اسلامی، س ۹، ش ۲۷، پاییز ۸۴.
- ویژه گفتمان عدالت، کتاب نقد، س ۸، ش ۳۷، زمستان ۸۴.
- ویژه معنا و دلالت، ذهن، س ۷، ش ۲۷، پاییز ۸۵.
- ویژه منطق، معارف عقلی، ش ۵، بهار ۸۶.
- ویژه مهدویت، طلوع، س ۶، ش ۲۲، تابستان ۸۶.

ویژه هرمنوتیک، نامه فرهنگ، س ۱۵، ش ۵۸، زمستان ۸۴.

اخلاق، علوم تربیتی و روان‌شناسی

- ویژه آسیب‌شناسی تربیت دینی در مدارس، کتاب نقد، س ۹، ش ۴۲، بهار ۸۶.
- ویژه اخلاق پیامبر صلی الله علیه وآله، اخلاق، ش ۵ و ۶، پاییز و زمستان ۸۵.
- ویژه تربیت احساسات و رنج عشق، سمرقند، س ۴، ش ۱۵ و ۱۶، پاییز و زمستان ۸۵.
- ویژه تربیت جنسی، تربیت اسلامی، س ۳، ش ۸، پاییز ۸۴.
- ویژه تعلیم و تربیت در نهج البلاغه، ش ۲۱ و ۲۲، ۱۳۸۶.
- ویژه تواضع و عزت نفس، تکبر و عُجب، گنجینه، ش ۶۸ و ۶۹، زمستان ۸۶.
- ویژه جامعه‌شناسی دوران کودکی، کتاب ماه (علوم اجتماعی)، س ۹، ش ۱۰۰-۱۰۲، بهمن ۸۴ - فروردین ۸۵.
- ویژه دین و روان‌شناسی، پژوهش و حوزه، س ۷، ش ۲۵، بهار ۸۵.
- ویژه صداقت و اخلاص از دیدگاه عالمان، گنجینه، ش ۶۶ و ۶۷، پاییز ۸۶.
- ویژه علوم تربیتی، معرفت، س ۱۵، ش ۱۰۴، مرداد ۸۵؛ س ۱۶، ش ۱۱۷، شهریور ۸۶.

فقه، اصول و مباحث حقوقی

- ویژه حجاب، فقه، س ۱۴، ش ۵۱ و ۵۲، بهار و تابستان ۸۶.
- ویژه حقوق، الهیات و حقوق، س ۶، ش ۱۹، بهار ۸۵.
- ویژه حقوق بشر، کتاب نقد، س ۸، ش ۳۶، پاییز ۸۴.
- ویژه حقوق، معرفت، س ۱۷، ش ۱۲۵، اردیبهشت ۸۷.
- ویژه حقوق مؤلف، فقه و حقوق، س ۴، ش ۱۳، تابستان ۸۶.
- ویژه زکات، فرهنگ جهاد، س ۱۰، ش ۳۸ و ۳۹، زمستان ۸۳ و بهار ۸۴.
- ویژه شبیه‌سازی (۱) و (۲)، فقه، س ۱۳، ش ۴۶، زمستان ۸۴؛ ش ۴۷، بهار ۸۵.
- ویژه علم اصول فقه، پژوهش و حوزه، س ۷، ش ۲۷ و ۲۸، پاییز و زمستان ۸۵.
- ویژه علم اصول و دانش‌های زبانی، (۱) و (۲)، نقد و نظر، س ۱۰، ش ۳۷ و ۳۸، بهار و تابستان ۸۴؛ ش ۳۹ و ۴۰، پاییز و زمستان ۸۴.
- ویژه فقه و حقوق اسلامی، برهان و عرفان، س ۲، ش ۳، بهار ۸۴.
- ویژه فقه و حقوق اسلامی، سفیر، س ۱، ش ۲، تابستان ۸۶.
- ویژه فقه و حقوق اسلامی، مطالعات اسلامی، ش ۷۳، پاییز ۸۵؛ ش ۷۵، بهار ۸۶.

جغرافیا، تاریخ و تمدن اسلامی

ویژه ایتالیا، پل فیروزه، س ۴، ش ۷۶، زمستان ۸۵.

ویژه تاریخ در ایران، یاد، س ۲۰، ش ۷۷، پاییز ۸۴.

ویژه تاریخ شفاهی دفاع مقدس، سوره، ش ۳۶، دی و بهمن ۸۶.

ویژه تاریخ علم، (۱)، (۲) و (۳)، آینه میراث، س ۴، ش ۳۳، تابستان ۸۵؛ ش ۳۴، پاییز ۸۵؛ ش ۳۵، زمستان ۸۵.

ویژه تاریخ معاصر، نامه تاریخ پژوهان، س ۲، ش ۷، پاییز ۸۵.

ویژه تاریخ، معرفت، س ۱۶، ش ۱۱۴، اردیبهشت ۸۶.

ویژه تاریخی - قرآنی، تاریخ در آینه پژوهش، س ۲، ش ۷، پاییز ۸۴.

ویژه ترکیه، پل فیروزه، س ۵، ش ۱۷، بهار ۸۶.

ویژه خلیج فارس و ایران، نامه فرهنگ، س ۱۵، ش ۵۵، بهار ۸۴.

ویژه خلیج فارس، یاد، س ۲۱، ش ۸۰، تابستان ۸۵.

ویژه سفرنامه (۳)، کتاب ماه (تاریخ و جغرافیا)، س ۹، ش ۹۹ و ۱۰۰، دی و بهمن ۸۴.

ویژه فلسفه تاریخ، قبسات، س ۱۱، ش ۴۲، زمستان ۸۵.

ویژه فلسفه تاریخ، نامه تاریخ پژوهان، س ۲، ش ۶، تابستان ۸۵.

ویژه مشروطه، تاریخ معاصر ایران، س ۱۰، ش ۳۹، پاییز ۸۵.

ویژه یکصدمین سالگرد نهضت مشروطیت، گنجینه اسناد، س ۷۶، ش ۶۲، تابستان ۸۵.

فرهنگ، مباحث اجتماعی و جامعه‌شناسی

ویژه امام‌زادگان، وقف میراث جاویدان، س ۱۳، ش ۵۲، زمستان ۸۴.

ویژه تبارشناسی سوگ در ادیان، اخبار ادیان، س ۴، ش ۱۸، فروردین و اردیبهشت ۸۵.

ویژه جامعه‌شناسی، معرفت، س ۱۵، ش ۱۰۳، تیر ۸۵؛ س ۱۶، ش ۱۲۳، اسفند ۸۶.

ویژه حجاب و عفاف (۱) و (۲)، بانوان شیعه، س ۴، ش ۱۱، بهار ۸۶.

ویژه خاورمیانه، کتاب ماه (علوم اجتماعی)، س ۹، ش ۱۰۶-۱۰۸، مرداد - مهر ۸۵.

ویژه دانشجو، دانشگاه اسلامی، س ۹، ش ۲۸، زمستان ۸۴.

ویژه زن و حکومت (۱)، (۲) و (۳)، کتاب زنان، س ۹، ش ۳۳، پاییز ۸۵؛ ش ۳۴، زمستان ۸۵؛ ش ۳۵، بهار ۸۶.

ویژه سفرهای دانشجویی (حج)، میقات حج، س ۱۵، ش ۶۰، تابستان ۸۶.

ویژه شادی، تجلی کوثر، س ۵، ش ۱۷، ۱۳۸۴.

ویژه شادی و غم، پرسمان، س ۵، ش ۴۳، فروردین ۸۵.
ویژه عفاف و حجاب (۱)، (۲) و (۳)، کتاب زنان، س ۱۰، ش ۳۶، تابستان ۸۶؛ ش ۳۷، پاییز ۸۶؛ ش ۳۸، زمستان ۸۶.

ویژه علوم اجتماعی، نهج البلاغه، س ۴، ش ۱۵، ۱۶، بهار ۸۵.
ویژه علوم ارتباطات، علوم اجتماعی، ش ۲۸ و ۲۹، زمستان ۸۳ و بهار ۸۴.
ویژه فرهنگ و مصرف، نامه فرهنگ، س ۱۵، ش ۵۷، پاییز ۸۴.
ویژه فقر و نابرابری در ایران، رفاه اجتماعی، س ۵، ش ۱۷، تابستان ۸۴؛ ش ۱۸، پاییز ۸۴.
ویژه فمینیسم (۱)، (۲)، (۳)، (۴) و (۵)، کتاب زنان، س ۷، ش ۲۸، تابستان ۸۴؛ ش ۲۹، پاییز ۸۴؛ ش ۳۰، زمستان ۸۴؛ س ۸، ش ۳۱، بهار ۸۵؛ ش ۳۲، تابستان ۸۵.
ویژه هم‌اندیشی حجاب، پیام زن، س ۱۶، ش ۱۸۴ و ۱۸۵، تیر و مرداد ۸۶.

اندیشه سیاسی و حکومت‌داری

ویژه اتحاد ملی و انسجام اسلامی، پیام زن، س ۱۶، ش ۱۹۱ و ۱۹۲، بهمن و اسفند ۸۶.
ویژه اتحاد ملی و انسجام اسلامی، کوثر، س ۷، ش ۲۵، پاییز ۸۶.
ویژه اتحاد ملی و انسجام اسلامی، گنجینه، ش ۶۴ و ۶۵، تابستان ۸۶.
ویژه اتحاد ملی و انسجام اسلامی، مشکوه، ش ۹۶ و ۹۷، پاییز و زمستان ۸۶.
ویژه امنیت، علوم سیاسی، س ۹، ش ۳۴، تابستان ۸۵.
ویژه امنیت ملی، فرهنگ اندیشه، س ۴، ش ۱۴ و ۱۵، تابستان و پاییز ۸۴.
ویژه انسجام اسلامی، طلوع، س ۶، ش ۲۴، زمستان ۸۶.
ویژه انسجام اسلامی (۱) و (۲)، اندیشه حوزه، س ۱۳، ش ۶۸ و ۶۹، آذر - اسفند ۸۶.
ویژه جمهوری اسلامی، حکومت اسلامی، س ۱۱، ش ۳۹، بهار ۸۵.
ویژه دعوت نبوی (۱) و (۲)، اندیشه حوزه، س ۱۳، ش ۶۵، مرداد و شهریور ۸۶؛ ش ۶۶، مهر و آبان ۸۶.
ویژه دولت نبوی (۱) و (۲)، حکومت اسلامی، س ۱۱، ش ۴۲، زمستان ۸۵؛ س ۱۲، ش ۴۳، بهار ۸۶.
ویژه دولت و حاکمیت، تحول اداری، س ۱۰، ش ۵۲، ۱۳۸۵.
ویژه سند چشم‌انداز بیست ساله، حکومت اسلامی، س ۱۰، ش ۳۸، زمستان ۸۴.
ویژه سیاست و گفت و گوی تمدن‌ها، نامه فرهنگ، س ۱۵، ش ۵۶، تابستان ۸۴.
ویژه سیاست‌های کلی اصل ۴۴ قانون اساسی، مجلس و پژوهش، س ۱۳، ش ۵۴، زمستان ۸۵.

ویژه علوم سیاسی، معرفت، س ۱۵، ش ۱۰۵، شهریور ۸۵؛ س ۱۶، ش ۱۱۵، تیر ۸۶؛ س ۱۷، ش ۱۲۴، فروردین ۸۷.

ویژه علوم و اندیشه سیاسی، پژوهش و حوزه، س ۶، ش ۲۱ و ۲۲، بهار و تابستان ۸۴.
ویژه کارنامه کارآمدی نظام جمهوری اسلامی، دانشگاه اسلامی، س ۸، ش ۲۴، پاییز و زمستان ۸۳.
ویژه مجلس خبرگان رهبری، حکومت اسلامی، س ۱۱، ش ۴۰، تابستان ۸۵؛ ش ۴۱، پاییز ۸۵.
ویژه وضعیت علوم سیاسی در ایران، علوم سیاسی، س ۸، ش ۳۰، تابستان ۸۴.
مدیریت و اقتصاد

ویژه مدیریت، اندیشه صادق، ش ۲۴، پاییز ۸۵.
ویژه مدیریت، بصیرت، س ۱۳، ش ۳۷، بهار ۸۵.
ویژه مدیریت در ایران، گزیده مدیریت، س ۸، ش ۶۸، فروردین ۸۶؛ ش ۷۴، مهر ۸۶.

ادبیات و هنر

ویژه ادبیات دهه چهل (۱)، زنده رود، ش ۴۱ و ۴۲، زمستان ۸۵ و بهار ۸۶.
ویژه ادبیات و نویسندگی در حوزه، پژوهش و حوزه، س ۶، ش ۲۳ و ۲۴، پاییز و زمستان ۸۴.
ویژه اسطوره امروزی، رواق هنر و اندیشه، س ۶، ش ۶۵، شهریور ۸۶.
ویژه بزرگداشت حامیان نسخ خطی، پیام بهارستان، س ۸، ش ۶۵، آبان ۸۵.
ویژه بلاغت نهج البلاغه، نهج البلاغه، ش ۱۳ و ۱۴، بهار ۸۴.
ویژه تعامل ادبی ایران و جهان، سخن عشق، س ۹، ش ۳۳ و ۳۴، بهار و تابستان ۸۶.
ویژه حامیان نسخ خطی، کتاب ماه (کلیات)، س ۱۰، ش ۱۱۰، آبان ۸۶.
ویژه زبان و آموزش زبان خارجی، علوم انسانی دانشگاه الزهراء، س ۱۵، ش ۵۸، تابستان ۸۵.
ویژه شعر امروز ایران، بایا، س ۵، ش ۴۳ و ۴۴، پاییز و زمستان ۸۵.
ویژه صنعت چاپ، کتاب ماه (کلیات)، س ۹، ش ۱۰۳-۱۰۵، مرداد - شهریور ۸۵.
ویژه طنز در ادب فارسی، قند پارسی، ش ۳۵، پاییز ۸۵.
ویژه قصه، بایا، س ۶، ش ۴۵، بهار ۸۶.
ویژه نشر، کتاب ماه (کلیات)، س ۹، ش ۱۰۶-۱۰۸، مهر - آذر ۸۵.
ویژه نقش قلم در تاریخ مطبوعات ایران، یاد، س ۲۱، ش ۸۱، پاییز ۸۵.
ویژه نگارگری، کتاب ماه (هنر)، ش ۱۰۱ و ۱۰۲، بهمن و اسفند ۸۵.

ویژه نمایشنامه‌نویسی، صحنه، س ۶، ش ۳۸ و ۳۹، دی و بهمن ۸۵.
ویژه هنر و حماسه، کتاب ماه (هنر)، ش ۹۵ و ۹۶، مرداد و شهریور ۸۵.
ویژه هنر و سنت، کتاب ماه (هنر)، ش ۹۱ و ۹۲، فروردین و اردیبهشت ۸۵.
ویژه هنر و معماری، کتاب ماه (هنر)، ش ۱۰۳ و ۱۰۴، فروردین و اردیبهشت ۸۶.

رسانه، سینما و هنرهای نمایشی

ویژه اقتصاد اسلامی، نهج البلاغه (۱) و (۲)، ش ۱۷ و ۱۸، ۱۳۸۵؛ ش ۱۹ و ۲۰، ۱۳۸۶.
ویژه انیمیشن، فارابی، س ۱۶، ش ۶۲، زمستان ۸۵.
ویژه جراید فارسی اسلامبول (۱) و (۲)، یاد، س ۲۲، ش ۸۵، پاییز ۸۶؛ س ۲۳، ش ۸۶، زمستان ۸۶.
ویژه جراید فارسی مصر (۱) و (۲)، یاد، س ۲۲، ش ۸۳، بهار ۸۶؛ ش ۸۴، تابستان ۸۶.
ویژه دومین هم‌اندیشی رسانه تلویزیون و سکولاریسم، رواق هنر و اندیشه، س ۷، ش ۷۳، اردیبهشت ۸۷.
ویژه دین و نمایش در ادوار تاریخ، صحنه، س ۶، ش ۴۰ و ۴۱، اسفند ۸۵ و فروردین ۸۶.
ویژه رسانه و بحران، پژوهش و سنجش، س ۱۲، ش ۴۲ و ۴۳، تابستان و پاییز ۸۴.
ویژه رسانه و موسیقی، پژوهش و سنجش، س ۱۳، ش ۴۵ و ۴۶، بهار و تابستان ۸۵.
ویژه رسانه‌ها و دین، رسانه، س ۱۸، ش ۶۹، بهار ۸۶.
ویژه سواد رسانه‌ای، رسانه، س ۱۷، ش ۶۸، زمستان ۸۵.
ویژه مدیریت رسانه‌ها، رسانه، س ۱۸، ش ۷۰، تابستان ۸۶.
ویژه مدیریت، نامه علوم انسانی، ش ۱۱، زمستان ۸۳ و بهار ۸۴.

اشخاص

ویژه آیت الله معرفت، الهیات و حقوق، س ۷، ش ۲۶، زمستان ۸۶.
ویژه ابن سینا، اطلاعات حکمت و معرفت، س ۲، ش ۵، مرداد ۸۶.
ویژه امام حسین علیه السلام، کتاب هفته، ش ۶۴۹، شهریور ۸۴.
ویژه بزرگداشت هشتصدمین سال تولد مولانا، قند پارسی، ش ۳۸، پاییز ۸۶.
ویژه پترهانتکه، بخارا، س ۹، ش ۵۴، شهریور ۸۵.
ویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله، الهیات و حقوق، س ۶، ش ۲۱ و ۲۲، پاییز و زمستان ۸۵.
ویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله، پاسدار اسلام، س ۲۵، ش ۲۹۷، شهریور ۸۵.
ویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله، تاریخ اسلام، س ۷، ۱۳۸۵.

ویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله، تاریخ در آینه پژوهش، س ۳، ش ۱۱، پاییز ۸۵
ویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله، سفیر، پیش شماره ۴، زمستان ۸۵
ویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله، فرهنگ جهاد، س ۱۱، ش ۴۳ و ۴۴، بهار و تابستان ۸۵
ویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله، کوثر، س ۷، ش ۲۳، زمستان ۸۵ و بهار ۸۶
ویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله، مشکوه، ش ۹۲ و ۹۳، پاییز و زمستان ۸۵
ویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله، نیایش، ش ۲۷ و ۲۸، شهریور ۸۵
ویژه پیامبر اعظم و ادیان، هفت آسمان، س ۸، ش ۳۲، زمستان ۸۵
ویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله (۱) و (۲)، حوزه، س ۲۳، ش ۱۳۸، بهمن و اسفند ۸۵؛ ش ۱۳۹ و ۱۴۰،
فروردین - تیر ۸۶

ویژه پیامبر صلی الله علیه وآله، فرهنگ کوثر، س ۹، ش ۶۸، زمستان ۸۵
ویژه دکتر حسین شکوهی، کتاب ماه (تاریخ و جغرافیا)، س ۹، ش ۹۷ و ۹۸، آبان و آذر ۸۴
ویژه شهید مطهری (۱)، (۲)، (۳) و (۴)، اندیشه حوزه، س ۱۲، ش ۵۷، فروردین و اردیبهشت ۸۵؛ ش ۵۸، خرداد
و تیر ۸۵؛ ش ۵۹، مرداد و شهریور ۸۵؛ ش ۶۰، مهر و آبان ۸۵
ویژه معرفت امام عصر، موعود، س ۱۲، ش ۸۶، فروردین ۸۷
ویژه میراث‌دار انبیاء و اولیاء، موعود، س ۱۲، ش ۸۷، اردیبهشت ۸۷
ویژه همایش بین‌المللی امام خمینی و قلمرو دین (۱) و (۲)، آینه پژوهش، س ۱۷، ش ۱۰۲، بهمن و اسفند ۸۵؛
ش ۱۰۳، فروردین و اردیبهشت ۸۶

اطلاع‌رسانی و روش‌شناسی تحقیق

ویژه اطلاعات، ارتباطات و دانش‌شناسی، کتاب ماه (کلیات)، س ۱۱، ش ۱۲۱ و ۱۲۲، دی و بهمن ۸۶
ویژه روابط عمومی در فرایند جهانی شدن، روابط عمومی، ش ۴۲، خرداد ۸۵
ویژه روش‌شناسی علوم انسانی، حوزه و دانشگاه، س ۱۲، ش ۴۷، تابستان ۸۵؛ ش ۴۸، پاییز ۸۵؛ س ۱۳، ش ۵۱،
تابستان ۸۶

ویژه علوم انسانی، اکنون و آینده، کتاب نقد، س ۸، ش ۳۴، بهار ۸۴
ویژه مجله حوزه، حوزه، س ۲۳، ش ۱۳۰، مهر و آبان ۸۴
ویژه نظام پژوهشی حوزه، پژوهش و حوزه، س ۸، ش ۲۹، بهار ۸۶
ویژه یکصد شماره مجله معرفت، معرفت، س ۱۵، ش ۱۰۰، فروردین ۸۵

In the name of ALLAH

MISHKAT
A Scientific - Promotional Quarterly
۹۲۴۱, ۸-۷۰۰۲, Spring, ۸۹No.

Publisher: Islamic Research Foundation
Printed by: The Printing and Publishing
Foundation Institute)Astan Quds
Razavi

Director: M. M. Rukni Yazdi

Mishkat - a scientific - promotional quarterly journal,
published by the Islamic Research Foundation in two
fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History
and Culture

Interested readers may deposit the related subscription
, with Bank Saderat, ۶۰۰۹۹۸۴۰۱۰۰۱۰ rates to Sepehr C/A No.
sending the receipt ۰۹۲ Meydan-e Tabarsi branch, code No.
with full address to the office of Mishkat

Rls ۰۰۴ Subscription Rates: per copy
Rls ۰۰۶۱ Yearly

Mashhad ۵۳۷۱۹-۶۶۳ Address: P.O.Box

۰۱-۱۰۵۲۳۲۲ Tel:

۵۰۰۰۳۲۲ Fax:

Web Site: www.islamic-rf.ir
E-mail: info@islamic-rf.ir

فصلنامه علمی - ترویجی / شماره ۹۸ ، بهار ۱۳۸۷

صاحب امتیاز
بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی
مدیر مسئول و سردبیر
دکتر محمد مهدی رکنی یزدی
شورای نویسندگان
محمد واعظزاده خراسانی
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر محمد مهدی رکنی یزدی
استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر علیمحمد برادران رفیعی
استادیار دانشکده علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر محمد هادی عبدخدایی
استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر محمود روحانی
استاد دانشگاه علوم پزشکی مشهد
دکتر مهدی جلیلی
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
علی اکبر الهی خراسانی
مدیر عامل بنیاد پژوهش‌های اسلامی
مدیر داخلی: محمد حسین صادق‌پور
ویراستار: محمد رضا نجفی
حروفنگاری و آرایش صفحات: علی برهانی - واحد حروفنگاری
طرح جلد: سید مسعود فرهنگ - ابراهیم بصری
چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

فصلنامه علمی - ترویجی مشکوه برای نشر علوم اسلامی و معارف اهل بیت علیهم السلام در دو گرایش «قرآن و حدیث» و «تاریخ و فرهنگ اسلامی» از سوی بنیاد پژوهشهای اسلامی منتشر می شود.

G صفحات مشکوه به روی نویسندگان، پژوهشگران و مترجمان باز است.

G آراء و دیدگاه‌های مطرح شده در این فصلنامه لزوماً بیانگر رأی و دیدگاه مجله نیست.

G اصل مقاله با خطی خوانا به همراه چکیده‌ای چند سطری ارسال شود.

G مقاله نباید قبلاً در نشریه‌ای چاپ یا هم‌زمان برای چند نشریه ارسال شده باشد.

G مقاله‌های ترجمه شده با متن اصلی همراه باشد.

G دفتر مجله در ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

C نشانی مجله: مشهد - حرم مطهر - دوربرگردان بست طبرسی ، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵، دفتر مجله مشکوه. تلفن ۱۰-۲۲۳۲۵۰۱-۲۲۳۰۰۰۵ دورنگار ۲۲۳۰۰۰۵

پیام‌نگار E-mail: info@islamic-rf.ir

علاقه‌مندان مشکوه می‌توانند بهای اشتراک مجله را به شماره حساب جاری سپهر شماره (۰۱۰۰۱۰۴۸۹۹۰۰۶) بانک صادرات شعبه میدان طبرسی کد ۲۹۰ واریز کنند و برگه بانکی را همراه نشانی پستی خود به دفتر مجله بفرستند.

شمارگان ۱۵۰۰ نسخه

بهای هر شماره ۴۰۰۰ ریال

بهای اشتراک سالانه ۱۶۰۰۰ ریال

فرازی از پیام نوروزی مقام معظم رهبری

... من برای این سال دو چیز را انتظار می‌برم: یکی این که در همه بخش‌هایی که گفتیم باید نوآوری به وجود

بیاید؛ مسئولان دولتی در روش‌های اقتصادی، در روش‌های

سیاسی و دیپلماسی، در پیشبرد کشور به سمت علم و تحقیق، در گسترش فرهنگ مطلوب در میان کشور، در ارائه خدمات به همه قشرها به خصوص قشرهای محروم و مظلوم، در آبادانی کشور، آحاد مردم در دانشگاه‌ها، در بنگاه‌های اقتصادی، در دستگاه‌های گوناگون اجتماعی و خدماتی، هر کدامی نیاز دارند در کار خود و در عرصه فعالیت خود نوآوری کنند؛ این نقطه اولی است که مورد انتظار ماست. در این سال باید نوآوری فضای کشور را فرا بگیرد و همه خود را موظف بدانند که کارهای نو و ابتکاری را - در سایه مدیریت صحیح و تدبیر درست - در فعالیت کشور وارد کنند. انتظار دوم این است که فعالیت‌هایی که در سال‌های گذشته انجام گرفته است، کارهایی که دولت کرده است، سرمایه‌گذاری‌های بزرگی که مسئولان گوناگون و آحاد مردم در بخش‌های مختلف - چه سرمایه‌گذاری مادی، چه سرمایه‌گذاری معنوی - انجام داده‌اند، این‌ها به شکوفایی برسد و مردم نتایج آن را در زندگی خود حس کنند.

.....) Anotates (.....)

۱) جلال الدین محمد بن محمد رومی، مثنوی معنوی، کتابخانه و مطبعه بروخیم، دفتر اول، بیت ۷۱-۱۱۷۰. در

بیت ۱۱۷۲ سبب این استمرار را که سرعت حرکت است - مانند حرکت آتش گردان - بیان می‌کند:

آن ز تیزی مستمر شکل آمده است

چون شرر کش تیز جنبانی به دست

۲) ترجمه بخشی از تفسیر علامه طباطبایی از آیه مذکور این است که: سؤال آنان که در آسمان‌ها و زمین هستند

سؤال نیاز و حاجتمندی است. موجودات از همه جهات [هست شدن و ادامه هستی] به آن ذات متعال نیازمند

هستند، و به ذیل بی‌نیازی وجودش تمسک جسته‌اند، چنان که در سوره فاطر، آیه ۱۵ می‌فرماید: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى

اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ». «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، او در کاری است غیر از آنچه پیش و پس از آن انجام می‌داد. افعال

آفریدگار متعال تکراری نیست و از همه جهت شباهت با کار دیگری که کرده ندارد. کارهای خدای حکیم بدون

نمونه و مثال قبلی یعنی ابداع می‌باشد. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۱۰۲.

۳) ر.ک: السید عبداللہ شبر، تفسیر القرآن الکریم، مطبوعات النجاج بالقاهره، ۱۳۸۵ق.

۴) سوره اسراء / ۱۷. ترجمه آیات از: محمد مهدی فولادوند، قرآن مجید، تحقیق و نشر دارالقرآن الکریم، قم،

۱۳۷۶.

- (۵) در این جا به مناسبت روز معلم از دانشمندی که اوضاع زمان و شبهات مخالفان اسلام را نیک می‌شناخت باید نام برم و آن استاد مطهری است، که توفیقی خاص در توجیه عقلی اعتقادات دینی و پاسخ به منکران داشت، و ما را الگویی برای شیوه تبلیغات دینی و دفع اشکالات است.
- (۶) سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده، الآثار الكامله، ج ۱، ص ۶.
- (۷) ابن عاشور، التفسیر و رجاله، ص ۱۶۳.
- (۸) بنگرید به: الآثار الكامله، ج ۱، ص ۴۳۳.
- (۹) محمد رشید رضا، المنار، ج ۱، ص ۳۱۵ و ۳۱۶؛ محمد عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۶؛ عبدالعاطی محمد احمد، الفکر السیاسی للامام محمد عبده، ص ۱۲۴ و ۱۲۵؛ سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۱۵۵، ۱۷۲ و ۱۸۸؛ محمد تقی شریعتی، تفسیر نوین، ص ۲۳۱.
- (۱۰) بنگرید به: فاطمه تهامی، «مفهوم سنن الهی در تفسیر المنار»، آینه پژوهش، ش ۶۰، ۱۳۷۸ش، ص ۷۰.
- (۱۱) المنار، ج ۱، ص ۳۱۴، ۳۱۵ و ۳۳۴، ج ۱۱، ص ۲۲۴ و ۲۳۳؛ پرتوی از قرآن، ج ۳، ص ۲۴۶ و ۴۱۵.
- (۱۲) المنار، ج ۱۱، ص ۲۳۸.
- (۱۳) همان، ج ۱۱، ص ۲۳۲-۲۳۵؛ «مفهوم سنن الهی در تفسیر المنار»، آینه پژوهش، ش ۶۰، ص ۷۲.
- (۱۴) شایان ذکر است که تأویل عقلی برخی مفاهیم غیبی همچون لوح و قلم و عرش در این دیدگاه تنها در مقام پاسخگویی به شبهات و اقناع شبهه‌گران روا شمرده شده است. بنگرید به: عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۶۱؛ المنار، ج ۷، ص ۴۶۹ و ۴۷۲.
- (۱۵) عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۶۱؛ المنار، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۶ و ۲۶۶، ج ۷، ص ۴۷۱؛ پرتوی از قرآن، ج ۳، ص ۳۱۹.
- (۱۶) البته در میان اصحاب جریان شریعتی به‌طور خاص تأکید دارد که سنن لا یتغیر الهی، سنن اجتماعی است نه تکوینی. (بنگرید به: تفسیر نوین، ص ۲۳۴ و ۲۴۳) و بر همین اساس از نگرش تأویلی در خوارق عادات پرهیز دارد. (همان، ص ۲۴۵-۲۴۶).
- (۱۷) المنار، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۴؛ پرتوی از قرآن، ج ۴، ص ۲۷۸ و ۲۷۹؛ تفسیر نوین، ص ۳۶۲.
- (۱۸) وی به صراحت خرق قانون عقلی را منتهی شدن قضیه‌ای به اجماع یا ارتفاع نقیضین معنی کرده است: بنگرید به: المنار، ج ۱، ص ۳۱۴ و ۳۱۵.
- (۱۹) المنار، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۶، ج ۳، ص ۳۲۰ و ۳۲۱.
- (۲۰) همان، ج ۱۱، ص ۲۴۰.
- (۲۱) همان، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۶.

- (۲۲) غریب آن که محمد رشید رضا پس از نقل سخن عبده نتیجه‌ای برخلاف عبارت او گرفته است. بنگرید به: المنار، ج ۱۲، ص ۱۰۸.
- (۲۳) همان، ج ۱، ص ۳۱۵ و ۳۱۶.
- (۲۴) همان، ج ۱، ص ۳۴۴. گفتنی است دیدگاه مزبور را ظاهراً محمد رشید رضا و احمد مراغی هم پذیرفته‌اند: المنار، ج ۱، ص ۱۴۰؛ مراغی، تفسیر المراغی، ج ۱، الجزء الأول، ص ۱۴۰؛ قابل توجه آن که مرحوم طالقانی رأی فوق را خلاف ظاهر و مردود شمرده است: پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۱۸۸.
- (۲۵) المنار، ج ۱۱، ص ۲۳۲.
- (۲۶) همان، ج ۱۱، ص ۲۴۰.
- (۲۷) همان، ج ۱۱، ص ۲۳۲. البته می‌توان بنا به شواهدی چند از عبارات وی و عبده (المنار، ج ۱، ص ۳۱۴ و ۳۱۵ و ج ۱۱، ص ۲۳۲ و ۲۴۰ و ج ۱۲، ص ۱۰۸)، چنین نتیجه گرفت که آنان میان ایمان و عدم انکار از یک سو و تصدیق و علم و یقین از سوی دیگر تفاوت نهاده و با آمیزه‌ای از رویکرد سلفی و گرایش عقلانی به رغم ضرورت ایمان به مدلول ظاهری آیات و روایات، تصدیق و علم و یقین نسبت به آن‌ها را بسته به دلالت قطعی و غیر قابل تأویل شمرده‌اند. به نظر می‌رسد چنین تفکیکی در نهایت به مخدوش شدن ایمان مزبور باز می‌گردد و از ایمان تنها ادعائی صوری و کلی باقی می‌ماند، در حالی که نزاع نه در کلیت مضامین آیات، بلکه در تفاسیل معجزات و خوارق عادات است.
- (۲۸) پرتوی از قرآن، ج ۵، ص ۱۱۱.
- (۲۹) همان، ج ۵، ص ۱۴۰.
- (۳۰) همان، ج ۵، ص ۱۵۵، ۱۵۸ و ۱۵۹.
- (۳۱) ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۲۸۰ و ۲۸۱؛ همو، دلائل النبوة، ص ۳۱-۳۸؛ سیوطی، الدرّ المشثور، ج ۶، ص ۱۷۵ و ۱۷۶؛ جعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیره النبی الأعظم، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۲۰.
- (۳۲) المنار، ج ۱۱، ص ۳۳۳، ج ۳، ص ۳۳۲.
- (۳۳) محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۹، ص ۶۰-۶۳؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱۴، ص ۷۴.
- (۳۴) عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۲۸.
- (۳۵) همان، ص ۱۲۸، ۱۳۲ و ۱۳۳. بعید نیست که رویکرد فوق در این آیات افزون بر مبنای عقلانی خاص گذشته، معلول مخالفت مذهبی عبده در برابر روایت مشهوری از امام باقر علیه السلام باشد که سوره قدر را مایه احتجاج شیعه با مخالفان برای اثبات ضرورت وجود امام زنده در هر عصری دانسته‌اند؛ بنگرید به: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۰۳، ۳۰۴ و ۳۰۸.

- (۳۶) المنار، ج ۱، ص ۲۶۷ و ۲۶۸.
- (۳۷) عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۶۱.
- (۳۸) المنار، ج ۳، ص ۹۵ و ۹۶. البته مؤلف در موارد دیگر تنها خفای شیطان را برای تقریب به ذهن، به خفای میکروب تشبیه کرده است؛ مثلاً بنگرید به: همان، ج ۸، ص ۶۶.
- (۳۹) همان، ج ۳، ص ۹۵، ج ۷، ص ۵۲۳؛ تفسیر المراغی، ج ۱، جزء سوم، ص ۶۳ و ۶۴؛ پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۵۴.
- (۴۰) عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۸۳؛ المنار، ج ۱، ص ۳۹۹.
- (۴۱) المنار، ج ۳، ص ۵۴-۵۸؛ پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۳؛ نیز نگاه انتقادی را بنگرید در: المیزان، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۷۱.
- (۴۲) المنار، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۳؛ ابن عاشور، التحریر والتنویر، ج ۱، ص ۵۲۳ و ۵۲۴؛ نیز نگاه انتقادی را بنگرید در: المیزان، ج ۱، ص ۷۳ و ۱۹۸.
- (۴۳) المنار، ج ۱، ص ۳۲۲ و ۳۵۱، ج ۲، ص ۴۵۸ و ۴۵۹، ج ۳، ص ۴۹؛ تفسیر المراغی، ج ۱، جزء سوم، ص ۲۲؛ پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۱۶۱، ۱۹۱، ۱۹۶ و ۱۹۸، ج ۲، ص ۱۷۱ و ۲۱۵؛ نیز نگاه انتقادی را بنگرید در: بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۰۹؛ المیزان، ج ۱، ص ۱۷۰، ج ۲، ص ۲۸۰ و ۳۶۱.
- (۴۴) المنار، ج ۳، ص ۳۱۱ و ج ۷، ص ۲۴۵.
- (۴۵) همان، ج ۳، ص ۲۹۳-۲۹۵.
- (۴۶) پرتوی از قرآن، ج ۵، ص ۱۱۰، ۱۱۲ و ۱۱۳. غریب آن که مرحوم طالقانی با وجود توجیه فوق و به رغم تجلیل ویژه از سید احمد خان هندی به عنوان دانشمندی اسلامی و محقق تقلیدشکن و شرح مفصل رأی او در پدر داشتن حضرت عیسی علیه السلام بدون هیچ نقدی (همان، ج ۵، ص ۱۴۰-۱۴۳)، بر خلاف عبده معجزات حضرت عیسی را در آیه ۴۹ سوره آل عمران بدون توجیه می پذیرد: همان، ص ۱۴۳-۱۴۵.
- (۴۷) المنار، ج ۳، ص ۳۱۶؛ مودودی، تفهیم القرآن، ج ۱، ص ۴۲۰.
- (۴۸) المنار، ج ۳، ص ۳۱۷.
- (۴۹) سعیدی، روشن، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، ص ۲۵۳-۲۸۴؛ ساجدی، زبان قرآن و دین، ص ۲۳۷-۴۶۰.
- (۵۰) المیزان، ج ۲، ص ۱۷۰ و ۳۰۶؛ تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، ص ۳۰۸؛ زبان قرآن و دین، ص ۴۵۶.
- (۵۱) خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم، ص ۱۵۲ به بعد.

- (۵۲) تفسیر القرآن الکریم، ص ۷۲.
- (۵۳) المنار، ج ۱، ص ۲۳۲. در این جا محمد رشید رضا احتمال فوق را به دلیل سایر نصوص قرآنی رد کرده و آن را ملازم تعطیل در شناخت عالم آخرت دانسته است: همان، ص ۲۳۲.
- (۵۴) تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۳۶.
- (۵۵) المنار، ج ۱، ص ۲۶۹، ج ۸، ص ۲۳۳ و ج ۱۰، ص ۲۲۸.
- (۵۶) المنار، ج ۲، ص ۴۵۷.
- (۵۷) همان؛ پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۱۷۱ و ۱۷۲.
- (۵۸) المنار، ج ۳، ص ۵۲؛ پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.
- (۵۹) جوادی آملی، تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۹.
- (۶۰) بنگرید به: المیزان، ج ۲، ص ۳۶۱ و ۳۶۲.
- (۶۱) همان، ج ۲، ص ۲۸۱.
- (۶۲) المیزان، ج ۲، ص ۲۸۱ و ۳۶۱.
- (۶۳) المنار، ج ۷، ص ۶۵۱-۶۵۳؛ تفسیر المراغی، ج ۳، جزء هفتم، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.
- (۶۴) المنار، ج ۱، ص ۳۹۹ و ۴۰۰.
- (۶۵) المنار، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۱؛ ج ۳، ص ۹۵ و ج ۸، ص ۶۶؛ عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۸۱-۱۸۳ و ۱۸۶؛ پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۵۴.
- (۶۶) المیزان، ج ۲، ص ۴۱۲، ج ۷، ص ۱۶۵، ج ۱۴، ص ۳۹۸ و ج ۱۶، ص ۲۰۹.
- (۶۷) الفن القصصی فی القرآن الکریم، ص ۲۷-۲۹؛ یوسفی اشکوری، خرد در ضیافت دین، ص ۲۱۰-۲۱۴.
- (۶۸) فراستخواه، دین و جامعه، ص ۴۶۲ و ۴۶۳؛ معرفت‌شبهات و ردود، ص ۱۱۱.
- (۶۹) بهاء‌الدین خرمشاهی، تفسیر و تفاسیر جدید، ص ۲۵.
- (۷۰) محمد رشید رضا، المنار، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۲.
- (۷۱) محمد عبده، رساله التوحید، ص ۹۰-۹۳.
- (۷۲) المنار، ج ۱، ص ۶۳.
- (۷۳) همان، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۷۰.
- (۷۴) المنار، ج ۱، ص ۲۴۴.
- (۷۵) فهد بن عبدالرحمان رومی، منهج المدرسه العقلیه الحدیثه فی التفسیر، ص ۲۸۷.
- (۷۶) الاسلام والنصرانیة، ص ۷۲ و ۷۳، به نقل از: منهج المدرسه العقلیه الحدیثه فی التفسیر، ص ۲۸۷.

- (٧٧) سيد قطب، ویژگی های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه محمد خامنه‌ای، ص ٦٢-٦٤.
- (٧٨) تفسیر و تفاسیر جدید، ص ٢٦.
- (٧٩) سيد قطب، فی ظلال القرآن، ج ٢، ص ٨٠٦.
- (٨٠) همان، ج ٢، ص ٨٠٧.
- (٨١) فی ظلال القرآن، ج ٢، ص ٨٠٧.
- (٨٢) همان، ج ٢، ص ٨٠٨.
- (٨٣) فی ظلال القرآن، ج ٦، ص ٣٧٣٠.
- (٨٤) محمد حسین طباطبایی، المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ٥، ص ٤١٥.
- (٨٥) همو، علی والفلسفه الالهیه، ترجمه جعفر صادق الخلیلی، ص ١١ و ١٢.
- (٨٦) همان.
- (٨٧) المیزان، ج ١، ص ٤٨.
- (٨٨) همان، ج ١، ص ٣ و ٤.
- (٨٩) المیزان، ج ١، ص ٤٣١.
- (٩٠) همان، ج ٥، ص ٢٥٨.
- (٩١) همان، ج ٤، ص ١١٢.
- (٩٢) المیزان، ج ٣، ص ٨٧.
- (٩٣) همان، ج ٢، ص ١٤٨.
- (٩٤) محمد صادقی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ج ٢٠، ص ٦٧.
- (٩٥) الفرقان فی تفسیر القرآن، ج ٢٠، ص ٦٧.
- (٩٦) همان، ج ٢، ص ٣٠٩.
- (٩٧) الفرقان فی تفسیر القرآن، ج ٧، ص ٣٩.
- (٩٨) المنار، ج ١، ص ١٠.
- (٩٩) المنار، ج ٤، ص ٢٧.
- (١٠٠) المنار، ج ٢، ص ١٢٧ و ١٢٨.
- (١٠١) همان، ج ٤، ص ٢٤٦.
- (١٠٢) همان، ج ٣، ص ٧٣.
- (١٠٣) محمد عبده، تفسیر القرآن الکریم، جزء عم.

- (۱۰۴) المنار، ج ۸، ص ۱۰۲، ج ۱۱، ص ۲۲۶.
- (۱۰۵) همان، ج ۹، ص ۷۶۳.
- (۱۰۶) محمّد خلف اللّه احمد، الثقافة الاسلامیة والحياة المعاصرة، ص ۷۰.
- (۱۰۷) المنار، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲.
- (۱۰۸) المنار، ج ۱، ص ۴۹۰.
- (۱۰۹) همان، ج ۱، ص ۴۹۲.
- (۱۱۰) فی ظلال القرآن، ج ۱، ص ۱۵.
- (۱۱۱) همو، آينده در قلمرو اسلام، ترجمه سيد علی خامنه‌ای، ص ۱-۳.
- (۱۱۲) فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۱۲۱.
- (۱۱۳) فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۱۲۱.
- (۱۱۴) همان، ج ۳، ص ۱۷۶۱.
- (۱۱۵) فی ظلال القرآن، ج ۳، ص ۱۷۳۴.
- (۱۱۶) همان، ج ۴، ص ۲۰۰۶.
- (۱۱۷) فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۱۰۱۰.
- (۱۱۸) همان، ج ۱، ص ۳۴۸ و ۳۴۹.
- (۱۱۹) الميزان، ج ۳، ص ۲۷۱.
- (۱۲۰) محمّد حسين طباطبایي، اسلام و احتياجات واقعي هر عصر، ص ۷۷.
- (۱۲۱) همان، ص ۸۰.
- (۱۲۲) همو، روابط اجتماعي در اسلام، ص ۱۱.
- (۱۲۳) همان، ص ۱۴۵.
- (۱۲۴) الميزان، ج ۴، ص ۱۱۸.
- (۱۲۵) همان، ج ۴، ص ۱۲۱.
- (۱۲۶) همان، ج ۲، ص ۲۷۳.
- (۱۲۷) همان.
- (۱۲۸) الميزان، ترجمه محمّد باقر موسوی همدانی، ج ۵، ص ۲۹۵.
- (۱۲۹) الميزان، ترجمه محمّد باقر موسوی همدانی، ج ۵، ص ۲۹۵.
- (۱۳۰) همان، ج ۴، ص ۱۴۸.

- (۱۳۱) محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۴۶.
- (۱۳۲) مکتب تفکیک، ص ۴۶.
- (۱۳۳) غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، ص ۴۱۲.
- (۱۳۴) مکتب تفکیک، ص ۴۷.
- (۱۳۵) محمّد رضا حکیمی، «عقل خودبنیاد دینی»، همشهری ماه، ش ۹، آذر ۱۳۸۰، ص ۳۹-۴۷.
- (۱۳۶) مکتب تفکیک، ص ۳۸.
- (۱۳۷) محمّد رضا حکیمی، اجتهاد و تقلید در فلسفه، ص ۱۵۴.
- (۱۳۸) ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۵۵.
- (۱۳۹) محمّد باقر ملکی میانجی، نگاهی به علوم قرآنی، ص ۸۷ و ۸۸.
- (۱۴۰) همو، مناہج البیان فی تفسیر القرآن، ص ۱۰ و ۱۱.
- (۱۴۱) همان، ص ۳۹.
- (۱۴۲) نگاهی به علوم قرآنی، ص ۸۸ و ۸۹؛ مناہج البیان، ص ۱۳، ۴۲ و ۴۳.
- (۱۴۳) نگاهی به علوم قرآنی، ص ۳۴ و ۳۵.
- (۱۴۴) همان، ص ۳۳ و ۳۴.
- (۱۴۵) همان، ص ۸۸ و ۸۹.
- (۱۴۶) مناہج البیان، ج ۱، ص ۲۰.
- (۱۴۷) محمّد باقر ملکی میانجی، «گفت‌وگو»، صحیفه مبین، ش ۲، تابستان ۸۴.
- (۱۴۸) نگاهی به علوم قرآنی، ص ۶۶-۶۸.
- (۱۴۹) ابن تیمیہ، مقدمه فی اصول التفسیر، ص ۹۳؛ نیز بنگرید به: اوسی، الطباطبایی و منهجه فی تفسیر القرآن، ص ۱۲۶.
- (۱۵۰) محمّد رضا حکیمی، «ابعاد زندگی ساز از الحیاء»، بینات، ش ۳۹-۴۰، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.
- (۱۵۱) محمّد رضا حکیمی، شرف‌الدین، ص ۶۴ و ۶۵.
- (۱۵۲) همان، ص ۶۶.
- (۱۵۳) محمّد رضا حکیمی، سرود جهش‌ها، ص ۹۹.
- (۱۵۴) مناہج البیان، ج ۱، ص ۱۶.
- (۱۵۵) نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳.
- (۱۵۶) مناہج البیان، ج ۱، ص ۱۷.

- (۱۵۷) همان، ج ۱، ص ۱۸.
- (۱۵۸) نگاهی به علوم قرآنی، ص ۱۰۲.
- (۱۵۹) مناهج البيان، ج ۱، ص ۱۵.
- (۱۶۰) نگاهی به علوم قرآنی، ص ۹۸ و ۹۹.
- (۱۶۱) مناهج البيان، ج ۱، ص ۱۶.
- (۱۶۲) همان، ج ۱، ص ۱۸.
- (۱۶۳) علّامه طباطبایی، المیزان، ج ۳، ص ۸۶.
- (۱۶۴) همان، ج ۳، ص ۸۴.
- (۱۶۵) همان، ج ۳، ص ۸۴-۸۶.
- (۱۶۶) سیّد جعفر سیدان، «گفت و گو»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۹ و ۱۰، ص ۳۰۸.
- (۱۶۷) همان، ص ۳۱۰ و ۳۱۱.
- (۱۶۸) همان، ص ۳۱۲.
- (۱۶۹) پژوهش‌های قرآنی، ص ۳۱۲-۳۱۴.
- (۱۷۰) عقل خودبنیاد دینی»، ص ۴۲.
- (۱۷۱) اجتهاد و تقلید در فلسفه، ص ۱۲۸.
- (۱۷۲) مکتب تفکیک، ص ۷۹.
- (۱۷۳) اجتهاد و تقلید در فلسفه، ص ۱۲۹.
- (۱۷۴) همان، ص ۱۳۰؛ نیز بنگرید به: محمد اسفندیاری، شناختنامه مکتب تفکیک.
- (۱۷۵) علی ملکی میانجی، مکتب تفکیک قرآن، عرفان، برهان، ص ۲۹۶.
- (۱۷۶) اجتهاد و تقلید در فلسفه، ص ۱۳۱-۱۳۳.
- (۱۷۷) عقل خودبنیاد دینی»، ص ۴۱.
- (۱۷۸) محمد باقر ملکی میانجی، «گفت و گو»، صحیفه مبین، ش ۲، ص ۸.
- (۱۷۹) مناهج البيان، ج ۱، ص ۳۷.
- (۱۸۰) مناهج البيان، ج ۱، ص ۳۷.
- (۱۸۱) همان، ص ۳۳.
- (۱۸۲) همان، ص ۳۷.
- (۱۸۳) همان، ص ۳۶.

- ۱۸۴) مناہج البیان، ج ۱، ص ۳۶.
- ۱۸۵) همان، ص ۳۳.
- ۱۸۶) همان، ص ۳۲.
- ۱۸۷) محمّد باقر ملکی میانجی، «گفت‌وگو»، صحیفه مبین، ش ۲، تابستان ۷۴.
- ۱۸۸) صحیفه مبین، ش ۲.
- ۱۸۹) همان.
- ۱۹۰) مناہج البیان، ص ۳۱ و ۳۲.
- ۱۹۱) همان، ص ۳۶.
- ۱۹۲) سیّد جعفر سیدان، «تفکیک یا روش فقهای امامیه»، اندیشه حوزه، ش ۱۹، ص ۹۳.
- ۱۹۳) همان، ص ۹۲، ۹۳ و ۹۷.
- ۱۹۴) همان.
- ۱۹۵) اندیشه حوزه، ص ۹۲ و ۹۳.
- ۱۹۶) مناہج البیان، ص ۴۶.
- ۱۹۷) مناہج البیان، ص ۵۱.
- ۱۹۸) حرّ عاملی، وسائل الشیعہ، ج ۲۷، ص ۲۰۱.
- ۱۹۹) محمّد رضا حکیمی، پیام جاودانه، ص ۱۰۴.
- ۲۰۰) نہج البلاغہ، خطبہ ۱۷۶.
- ۲۰۱) مناہج البیان، ص ۴۷ و ۴۸.
- ۲۰۲) نگاہی به علوم قرآنی، ص ۸۸ و ۸۹.
- ۲۰۳) همان، ص ۸۹.
- ۲۰۴) احمد صبور اردوبادی، آیین بهزیستی در اسلام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۷.
- ۲۰۵) آنا اولیور یوفراری، نقاشی کودکان، ترجمه عبدالرضا صرافان، ۱۳۷۰، ص ۹۰.
- ۲۰۶) جواد محدثی، هنر در قلمرو مکتب، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶، ص ۴۶.
- ۲۰۷) عبدالمجید حسینی راد، مبانی هنرهای تجسمی، تهران، شرکت چاپ کتاب‌های درسی ایران.
- ۲۰۸) فرشته جلالی فخر، سایت «www.sharghnewspaper.com»، ۱۳۸۳.
- ۲۰۹) معصومه دباغی، سایت «www.aftab.ir».
- ۲۱۰) جودی مارتین، ترکیب رنگ، ترجمه پریسا محقق‌زاده، انتشارات مارلیک.

- (۲۱۱) محمد امین حجتی، اثر تربیتی رنگ، چگونگی استفاده از رنگ در زندگی، نشر جمال، ۱۳۸۳، ص ۲۰.
- (۲۱۲) جواد محدثی، هنر در قلمرو مکتب، ص ۴۶.
- (۲۱۳) پاولین ویلز، رنگ‌درمانی، ترجمه مرجان فرجی، انتشارات درسا، ۱۳۷۴، ص ۱۲۷.
- (۲۱۴) محمد علی اکبرزاده، رنگ و تربیت، ص ۷۰.
- (۲۱۵) مارکس لوشر، روان‌شناسی رنگ‌ها، ترجمه لیلا مهادپی، انتشارات حسام، ۱۳۷۰، ص ۹۰.
- (۲۱۶) حسن حنفی، «گونه‌گونی رنگ در قرآن کریم»، ترجمه مسعود انصاری، مجله گلستان قرآن، ش ۲۰۴، ص ۵۱.
- (۲۱۷) محمد مهدی کریمی‌نیا، «رنگ‌ها در قرآن»، مجله دیدار آشنا، ش ۱۸.
- (۲۱۸) ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۴۷۴.
- (۲۱۹) محسن عباس‌نژاد، حمید فغفور مغربی، علیرضا اشرف، ... قرآن و علوم طبیعی، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، انتشارات واحد مشهد، ۱۳۸۵، ص ۴۳۵.
- (۲۲۰) رنگ زرد از منظر آیات و روایات در سایت «www.aftab.ir».
- (۲۲۱) محسن عباس‌نژاد و دیگران، قرآن و علوم طبیعی، ص ۴۳۵.
- (۲۲۲) حسن حنفی، «گونه‌گونی رنگ در قرآن کریم»، ترجمه مسعود انصاری، گلستان قرآن، ش ۲۰۴، ص ۵۴.
- (۲۲۳) محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ۲۲۲.
- (۲۲۴) محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م، ج ۱۰۴، ص ۴۵، ح ۱۰.
- (۲۲۵) اولیوریو فراری، نقاشی کودکان، ترجمه عبدالرضا صرافان، ص ۹۸.
- (۲۲۶) حسین بن احمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، دارالعلم، دمشق، دارالشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ق / ۱۹۹۲م.
- (۲۲۷) عبدالمجید حسینی راد، مبانی هنرهای تجسمی، ص ۱۶۶.
- (۲۲۸) عبدالمجید حسینی راد، مبانی هنرهای تجسمی، ص ۱۶۶.
- (۲۲۹) محمد امین حجتی، اثر تربیتی رنگ، ص ۱۳.
- (۲۳۰) ناصر فرزاد، رنگ و طبیعت (بخشی از دانش رنگ‌ها)، انتشارات تهران، ۱۳۷۵، ص ۷۰.
- (۲۳۱) محمد علی اکبرزاده، رنگ و تربیت، ص ۵۵.
- (۲۳۲) ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱۹، ص ۱۷.
- (۲۳۳) عبدالمجید حسینی راد، مبانی هنرهای تجسمی، ص ۱۶۴.
- (۲۳۴) آنا اولیوریو فراری، نقاشی کودکان، ترجمه عبدالرضا صرافان، ص ۹۹.

- (۲۳۵) ایتن، عناصر رنگ، ص ۱۲۹.
- (۲۳۶) همان، ص ۱۳۲.
- (۲۳۷) ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ق، ج ۵، ص ۳۱۱.
- (۲۳۸) بنگرید به: سایت «www.aftab.ir».
- (۲۳۹) بنگرید به: سایت «www.aftab.ir».
- (۲۴۰) حسن حنفی، «گونه‌گونی رنگ در قرآن کریم»، ترجمه مسعود انصاری، گلستان قرآن، ش ۲۰۴، ص ۵۷.
- (۲۴۱) سمبل‌های رنگ‌ها، در سایت «www.world.com.p».
- (۲۴۲) محمد امین حجتی، اثر تربیتی رنگ، ص ۴۳.
- (۲۴۳) محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۱، ص ۳۶۲.
- (۲۴۴) ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱۳، ص ۸.
- (۲۴۵) فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۵۰۲.
- (۲۴۶) ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱۸، ص ۲۴۵.
- (۲۴۷) آنا اولیوریو فراری، نقاشی کودکان، ترجمه عبدالرضا صرافان، ص ۹۹.
- (۲۴۸) ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۶۵۴.
- (۲۴۹) مارکس لوشر، روان‌شناسی رنگ‌ها، ترجمه لیلا مهادپی، ص ۹۷.
- (۲۵۰) ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱۹، ص ۵۱۷.
- (۲۵۱) مارکس لوشر، روان‌شناسی رنگ‌ها، ترجمه لیلا مهادپی، ص ۹۷.
- (۲۵۲) ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۵۹.
- (۲۵۳) حسن حنفی، گونه‌گونی رنگ در قرآن کریم، ترجمه مسعود انصاری، گلستان قرآن، ش ۲۰۴، ص ۵۲.
- (۲۵۴) محمد بیستونی، رنگ‌شناسی از دیدگاه قرآن و حدیث، ص ۳۶.
- (۲۵۵) ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۳۰۲.
- (۲۵۶) ماهنامه پاسدار، ش ۲۷۰؛ نیز سایت «www.hawzah.net».
- (۲۵۷) حسین معماریان، زمین‌شناسی برای مهندسیین، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۹، ص ۳۷.
- (۲۵۸) همان، ص ۵۸ و ۵۹.
- (۲۵۹) محمد امین حجتی، اثر تربیتی رنگ، ص ۳۵.

- (۲۶۰) ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، دارالاضواء، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۲م، ج ۲، ص ۱۴.
- (۲۶۱) ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۷۴.
- (۲۶۲) ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهور به تفسیر ابوالفتوح رازی، به کوشش و تصحیح محمد جعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۹.
- (۲۶۳) ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف الاسرار و عدۀ الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۲۳۱.
- (۲۶۴)
- (۲۶۵) هجویری، کشف المحجوب، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ سلمی، طبقات صوفیه، ص ۵۸-۶۳.
- (۲۶۶) عطار، تذکرۀ الاولیاء، ص ۲۲۶.
- (۲۶۷) دائرةالمعارف تشیع، ج ۶، ص ۱۴ و ۱۵.
- (۲۶۸) کلاباذی، التعرف، ص ۱۱۳.
- (۲۶۹) محاسبی، المسائل فی اعمال القلوب و الجوارح، ص ۸۳.
- (۲۷۰) محاسبی، الوصایا، ص ۴۹، ۵۹، ۹۰، ۲۳۵.
- (۲۷۱) المسائل، ص ۶۳.
- (۲۷۲) بنگرید به: مقدمه کتاب الوصایا، ص ۶ و ۷.
- (۲۷۳) محاسبی هرگاه درباره ائمه‌علیهم السلام و یا یکی از آنان سخن می‌گوید قسمتی از نوشته را از اصل نسخه می‌اندازد.
- (۲۷۴) در نسخه دیگر شیئاً آمده که معنای آن این خواهد شد: هیچ چیزی نمی‌تواند مرا از مسیر آن‌ها منحرف کند.
- (۲۷۵) الوصایا، ص ۳۹.
- (۲۷۶) الوصایا، ص ۹۰ و ۹۱.
- (۲۷۷) همان، ص ۸۸.
- (۲۷۸) محاسبی، مقدمه فهم القرآن (آقای قوتلی در برابر کمله دون رسله علامت گذاشته است)، ص ۲۶۵.
- (۲۷۹) همان، ص ۲۶۷.
- (۲۸۰) همان، ص ۲۶۸.
- (۲۸۱) فهم القرآن، ص ۱۲۸.
- (۲۸۲) المسائل، ص ۶۳.
- (۲۸۳) المسائل، کتاب المکاسب، ص ۱۳۳.

(۲۸۴) همان، ص ۱۴۸.

(۲۸۵) الوصایا، ص ۴۷ و ۱۳۷. در تفاسیر شیعی این داعی به سوی خداوند، امام علی علیه السلام یا ائمه علیهم السلام می‌باشند. بنگرید به: مجمع البیان، ج ۲۲، ص ۵۵؛ منهج الصادقین، ج ۸، ص ۱۸۸؛ شریف لاهیجی، ج ۴، ص ۱۸؛ تفسیر اثنی عشر، ج ۱۱، ص ۳۷۱.

(۲۸۶) محاسبی، الرعایه، ص ۴ و ۵.

(۲۸۷) الوصایا، بدء من اناب، ص ۱۴۴، پیامبر در هنگام مرگ دو امانت گرانبها، کتاب خدا و عترتش را به جا گذاشت و در حدیث ثقلین این دو امانت را معرفی می‌کند و محاسبی نیز در مقدمه کتاب می‌نویسد: «وادی الامانه»، «الوسیله» که با «ال» تعریف آمده و پیامبر وجوب تمسک به آن را بیان فرموده، در همه تفاسیر شیعی ائمه علیهم السلام معرفی شده‌اند. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۷؛ منهج الصادقین، ج ۳، ص ۲۲۳؛ تفسیر اثنی عشر، ج ۲، ص ۱۳؛ شریف لاهیجی، ج ۱، ص ۹۵۰؛ تفسیر جامع، ج ۲، ص ۲۰۶.

(۲۸۸) فهم القرآن، ص ۴۷۵.

(۲۸۹) المسائل، ص ۸۷.

(۲۹۰) با مراجعه به کتاب اصول الستة عشر، ص ۱۰۷ - که توسط تعدادی از محدثین که قبل از سال ۱۵۰۰ ق وفات یافته‌اند نوشته شده - می‌فهمیم این گفت‌وگو بین پیامبر صلی الله علیه وآله و علی علیه السلام می‌باشد و پیامبر در آنجا صریحاً می‌فرماید: آنان شیعیان تو هستند و تو امام آنان می‌باشی. در دیگر کتاب‌های حدیثی این روایت نقل شده، لیکن بعضی صریحاً آن را درباره شیعیان علی علیه السلام نقل کرده‌اند و بعضی سؤال‌کننده را ناشناس معرفی کرده‌اند (برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۱۸۱؛ صدوق، فضائل الشیعه، ص ۳۰؛ فتال نیشابوری، روضه الواعظین، ص ۱۲؛ عبدالله بن مبارک، المسند، ص ۶؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۱؛ تفسیر ثعالبی، ج ۳، ص ۲۵۴).

(۲۹۱) بعضی از محققان کتب محاسبی گمان کرده‌اند نقل قول‌هایی که محاسبی به نقل از ابو عبدالله آورده مراد خود محاسبی است، به همین جهت کنیه محاسبی را ابو عبدالله ذکر کرده‌اند، در حالی که ابو عبدالله امام صادق علیه السلام می‌باشد؛ زیرا در کتاب التوهم از مجموعه کتب الوصایا، ص ۲۴۸، به نقل از خثیمه و در المسائل، ص ۶۸، و فهم القرآن، ص ۳۲۸ به نقل از ابوالاحوص از عبدالله حدیثی را درباره قرآن مجید نقل می‌کند. خثیمه و ابوالاحوص در کتب رجالی شیعه از اصحاب خاص امام صادق علیه السلام می‌باشند. همچنین در الوصایا، ص ۲۴۸ در دو خط پایین‌تر از حدیث نقل شده از خثیمه می‌نویسد: عن عبدالله رفعه الی النبی و چنان که در رجال حدیثی آمده احادیث مرفوعه فقط به نقل از ائمه علیهم السلام از پیامبر نقل شده است و محاسبی هرگز حدیث مرفوع ذکر نکرده است. همچنین در نفی قیاس نیز به سخن امام صادق علیه السلام استناد می‌کند: و قال ابو عبدالله رحمه الله: و قد ابعدوا القیاس... فهم القرآن، ص ۳۷۲. محاسبی بارها به سخنان و رفتار امام صادق علیه السلام استناد می‌کند.

۲۹۲) قبلاً یاد شد که تفاسیر شیعی همگی بر این باورند که این آیه درباره علی علیه السلام و ائمه هدی علیهم السلام می‌باشد.

۲۹۳) الوصایا، ص ۴۰.

۲۹۴) همان، ۸۲.

۲۹۵) همان، ۸۵.

۲۹۶) همان، ۹۲.

۲۹۷) المسائل، ص ۴۵.

۲۹۸) الرعايه، ص ۲۳۴.

۲۹۹) سألت ابا جعفر عن الورع (المكاسب از مجموعه کتاب‌های المسائل، ص ۱۴۱).

قال: سألت ابا جعفر محمد بن موسى، رحمك الله، ما اول ما ابتدأ به الطريق الى الله عزوجل، (القصد والرجوع الى الله، از مجموع كتب الوصايا، ص ۱۴۵) محقق محترم عبدالقادر احمد عطاء در پاورقی ذکر می‌کند چنین شخصی با این کنیه در زمان محاسبی نبوده است. آیا ممکن است شخصیتی که به تمام سؤالات محاسبی پاسخ می‌دهد و دارای علم بسیار است ناشناخته باشد؟ یا شخص پاسخ‌دهنده جزء همان گروهی است که دارای علم لدنی است و محاسبی اعتراف به ملاقات با آن‌ها دارد.

۳۰۰) المسائل، ۸۳.

۳۰۱) ابو عبد الله چنان که قبلاً توضیح داده شد کنیه امام صادق علیه السلام است که محاسبی در کتب خود بارها به ایشان استناد می‌کند.

۳۰۲) المسائل، ص ۹۰.

۳۰۳) ابن سلیمان کوفی در المناقب، ص ۳۳۶؛ شیخ طوسی در الغیبه، ص ۳۲ و مرحوم کلینی در اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۸ دیدار محمد بن بشار با امام موسی علیه السلام را ذکر کرده‌اند. ابن یونس در صراط المستقیم، ص ۱۶۹، وصیت امام حسن عسکری علیه السلام را آورده است. ابن فروخ در بصائر الدرجات، ص ۴۵۳ و علامه مجلسی در بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۵۸ و فتال نیشابوری در روضه الواعظین، ج ۱، ص ۲۱۷ حدیث نقل شده از او درباره داشتن روح قدسی انبیا و ائمه را ذکر کرده‌اند.

۳۰۴) فهم القرآن، ص ۴۳۵ احادیثی از علی بن عاصم بدون واسطه از امام جواد علیه السلام نقل شده است.

(بنگرید به: شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۳۲؛ قطب الدین راوندی، الخرائج، ج ۳، ص ۱۴۴).

- ۳۰۵) کمال‌الدین، ج ۱، ص ۱۵۵؛ عمادالدین طبری، بشاره المصطفی؛ ص ۷۰.
- ۳۰۶) فهم القرآن، ص ۴۰۳.
- ۳۰۷) رجال نجاشی، ص ۱۴۶؛ رجال برقی، ص ۲۷؛ رجال علامه حلی، ص ۱۱۷؛ شیخ طوسی، اختیار معرفه الرجال، ص ۱۶۳؛ رجال ابی داوود، ص ۱۳۰.
- ۳۰۸) سید محمد ابطحی، تهذیب المقال، ص ۲۹۷.
- ۳۰۹) شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۱۹۲.
- ۳۱۰) فهم القرآن، ص ۲۹۲.
- ۳۱۱) فهم القرآن، ۳۹۵.
- ۳۱۲) رجال نجاشی، ص ۲۳؛ رجال علامه حلی، ص ۱۱۲.
- ۳۱۳) فهم القرآن، ص ۳۶۳.
- ۳۱۴) المناوی، الکواکب الدریه، ص ۵۸۸؛ ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.
- ۳۱۵) المسائل، ص ۹۴-۹۷، با تلخیص.
- ۳۱۶) المسائل، ص ۱۶۷؛ ما حوم علیه احد من اصحابنا الا الحارث المحاسبی.
- ۳۱۷) الوصایا، ص ۸۳.
- ۳۱۸) فهم القرآن، ص ۲۶۵-۲۶۸.
- ۳۱۹) بقره / ۱۶۴، رعد / ۴، نمل / ۱۲ و ۶۷، عنکبوت / ۳۵، روم / ۲۴ و ۲۸، جائیه / ۵.
- ۳۲۰) یونس / ۲۴، رعد / ۳، نحل / ۱۱ و ۶۹، روم / ۲۱، زمر / ۴۲، جائیه / ۱۳، انعام / ۱۲۶، نمل / ۱۳.
- ۳۲۱) الکافی، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۷؛ شیخ مفید، الاختصاص، ص ۲۴۵؛ محاسبی حدیث را در الوصایا، ص ۸۳ ذکر کرده است.
- ۳۲۲) جلال‌الدین محمد، مولوی، کلیات شمس (جزء اول)، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم: تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۶.
- ۳۲۳) بنگرید به: بقره / ۱۲۹ و ۱۵۱، آل عمران / ۱۶۴ و جمعه / ۲.
- ۳۲۴) دکتر محمد معین، فرهنگ فارسی، چاپ دوم: تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- ۳۲۵) سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳، ج ۳، ذیل واژه «زکوة».
- ۳۲۶) جلال‌الدین محمد بلخی مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح و توضیح دکتر محمد استعلامی، چاپ دوم: تهران، زوار، ۱۳۶۹، دفتر اول، بیت ۳۴۸۱-۳۴۹۸.
- ۳۲۷) همان، ص ۲۸.

- (۳۲۸) خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان، تصحیح بهاءالدین خرمشاهی، چاپ دوم: تهران، نیلوفر، ۱۳۷۵، ص ۲۳۴.
- (۳۲۹) دکتر محمد معین، فرهنگ فارسی.
- (۳۳۰) سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، تهران، ۱۳۴۱.
- (۳۳۱) مقتنیات، جمع مقتنی: آنچه آدمی گرد آورد، مایه‌ها، مرغوبات، اموال.
- (۳۳۲) طائل: نتیجه، فایده.
- (۳۳۳) خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ سوم: تهران، خوارزمی ۱۳۶۴، ص ۲۰۰.
- (۳۳۴) همان.
- (۳۳۵) همان.
- (۳۳۶) بنگرید به: بقره / ۳۰-۳۶.
- (۳۳۷) مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۴۲۹-۴۳۰.
- (۳۳۸) بنگرید به: مائده / ۲۶-۳۱.
- (۳۳۹) بنگرید به: یوسف / ۴-۲۰.
- (۳۴۰) خاقانی، دیوان، تصحیح دکتر سید ضیاءالدین سجادی، تهران، زوار، ۱۳۷۵، ص ۱۸.
- (۳۴۱) خاقانی، تحفه العراقین، تصحیح دکتر یحیی قریب، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۲.
- (۳۴۲) منیه المرید، ص ۱۵۴، به نقل از: سید محمد باقر حجتی، آداب تعلیم و تعلم در اسلام، چاپ دوم: دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
- (۳۴۳) نهج البلاغه، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، چاپ سوم: تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، حکمت ۳۷۱، ص ۴۲۷.
- (۳۴۴) همان، حکمت ۳۴۷، ص ۴۲۲.
- (۳۴۵) همان، حکمت ۲۵۶، ص ۴۰۳.
- (۳۴۶) همان، خطبه ۸۶، ص ۶۸.
- (۳۴۷) قاضی کمال الدین میرحسین بن معین الدین میبدی یزدی، شرح دیوان منسوب به علی بن ابی طالب علیه السلام، تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین، چاپ دوم: تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش، ص ۴۰۰.
- (۳۴۸) ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، مشهد، دانشگاه، ۱۳۵۰، ص ۴۲۶.

- ۳۴۹) عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر، قابوسنامه، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ چهارم: تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۵۴.
- ۳۵۰) همان، ص ۱۵۰.
- ۳۵۱) نصرالله منشی، کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی طهرانی، چاپ دوم: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵، ص ۳۲۱-۳۲۲.
- ۳۵۲) سعدی، گلستان، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ص ۱۷۸.
- ۳۵۳) گلستان، ص ۶۰.
- ۳۵۴) احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، چهارمقاله، تصحیح دکتر محمد معین، چاپ هفتم: تهران، ابن سینا، ۱۳۴۳، ص ۷۸-۸۰.
- ۳۵۵) پرستار: کنیز، برده، بنده.
- ۳۵۶) نظامی، چهارمقاله، ص ۸۱.
- ۳۵۷) تاریخ سیستان، ص ۷، به نقل از: دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ چهارم: تهران، ابن سینا، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۴۸۱.
- ۳۵۸) ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، تصحیح دکتر سعید حمیدیان، چاپ پنجم: تهران، نشر قطره، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۳۳۴-۳۲۲.
- ۳۵۹) همان، ج ۱، ص ۲۸-۳۰.
- ۳۶۰) همان، ج ۳، داستان سیاوش.
- ۳۶۱) سعدی، بوستان، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹، ص ۹۰-۹۲.
- ۳۶۲) منوچهری دامغانی، دیوان، تصحیح دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۴۷، ص ۷۹-۸۰.
- ۳۶۳) نظامی عروضی، چهارمقاله، ص ۷۳-۷۵.
- ۳۶۴) دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، ص ۴۸۴-۴۸۵.
- ۳۶۵) همان، ص ۴۸۵.
- ۳۶۶) بدیل بن علی خاقانی، دیوان، تصحیح دکتر میر جلال الدین کزازی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲-۳۴.
- ۳۶۷) دیوان، ص ۲۱۴.
- ۳۶۸) همان، ص ۲۷۸-۲۷۹.
- ۳۶۹) همان، ص ۹۳.

۳۷۰ حافظ، دیوان، ص ۳۶.

۳۷۱ همان، ص ۱۶۰.

۳۷۲ همان، ص ۸۶.

۳۷۳ همان، ص ۳۳.

۳۷۴ همان، ص ۳۷۹.

۳۷۵ همان، ص ۱۶۳.

۳۷۶ محمدتقی بهار، دیوان اشعار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۴، ج ۱، ص م - س (مقدمه).

۳۷۷ علی اکبر دهخدا، لغتنامه (مقدمه)، تهران، مؤسسه لغتنامه، ۱۳۷۳، ص ۲۹۰.