

آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره هیجدهم، شماره ۳۴، پاییز - زمستان ۱۴۰۰
نوع مقاله: علمی - پژوهشی (۲۲۳-۲۵۰)

پژوهشی تحلیلی

در دیدگاه‌های تفسیری ابوالقاسم کعبی بلخی*

- حسن خرقانی^۱
- علی اکبر رستمی^۲
- سیدمحمدعلی فهیمی^۳

چکیده

دانش تفسیر وامدار تلاش‌های مفسرانی است که به شرح و تبیین کتاب الهی پرداخته‌اند. برخی از این تفاسیر از میان رفته‌اند، ولی دیدگاه‌های صاحبان آن‌ها در بخشی از آیات به جا مانده است. از این گروه، ابوالقاسم کعبی بلخی، متکلم و مفسر معتزلی است.

این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به بررسی برخی آراء وی در تفسیر می‌پردازد و روشن می‌شود که او با روش قرآنی عقلی آیات را تفسیر می‌کند و برای سیاق و ظرایف تعبیری در شناخت مقصود خداوند متعال، اهمیت زیادی قائل است. از این رو مقصود از کلماتی را که ابراهیم با آن‌ها آزموده شد، امامت می‌داند که

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (h.kharaghani@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (rostami_aliakbar@yahoo.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (sma.fahimi@gmail.com).

خداوند آن را اتمام کرد و به انجام رساند. همچنین در سوره قیامت، نظر مشهور را کنار می‌نهد و مقصود از قرآن را قرائت نامه اعمال می‌داند. استدلال‌های عقلی و کلامی نیز در برداشت‌های وی جایگاه ویژه‌ای دارد و براساس آن، آدم علیه السلام را قبله نه مسجود فرشتگان می‌داند و بهشت آدم علیه السلام را زمینی می‌داند و «عالم ذر» را نمی‌پذیرد و عقول بنی آدم را گواه ربوبیت خداوند می‌داند. همچنین حکومت و خلافت را که عهد الهی است، برای کافران و ستمگران مشروع نمی‌داند. قرائت و فقه القرآن نیز از سرفصل‌های تفسیری وی می‌باشد.

واژگان کلیدی: ابوالقاسم کعبی بلخی، تفسیر قرآن، دیدگاه‌های تفسیری، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری.

۱. مقدمه

میراث تفسیری کنونی، حاصل تلاش‌ها و اندیشه‌گری‌های عالمان بسیاری است که در طول قرون متمادی به شرح و تبیین آیات الهی پرداخته‌اند. در این میان، برخی این بخت را داشته‌اند که تفاسیرشان باقی بماند و امروزه متداول باشد و تفاسیر برخی دیگر در گرداب حوادث روزگار از میان رفته و نقل‌هایی از آن‌ها در تفاسیر و کتب مانده است؛ اما بی‌شک آن‌ها نیز در پختگی و کمال سیر تفسیرنگاری نقش ارزنده‌ای داشته‌اند و نظریات آن مفسران و استدلال‌هایشان برخی نظرات و استدلال‌های تفسیری کنونی را تشکیل می‌دهد که ممکن است گوینده آن به فراموشی سپرده شده باشد یا قائلان جدیدی پیدا کرده و منتسب به آنان شده باشد. از مفسران کهن که تفسیری گسترده و دیدگاه‌های تفسیری روشنفکرانه‌ای داشته است، ابوالقاسم کعبی بلخی است که با هر یک از این دو لقب از او یاد می‌شود. وی رد پای پرننگی در تفاسیر بزرگی همچون تبیان شیخ طوسی، مجمع البیان طبرسی و تفسیر کبیر فخر رازی دارد و گاه در نظراتی که ارائه کرده، متفرد است.

این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که دیدگاه‌های بلخی در تفسیر آیات چگونه است و از چه روشی پیروی می‌کند؟

۲. ابوالقاسم کعبی بلخی و تفسیر او

الف) زندگی نامه بلخی

عبدالله بن احمد بن محمد بن محمود، مشهور به ابوالقاسم کعبی بلخی تا سال ۳۱۹ قمری می‌زیسته است. کعبی از خراسان بوده و به دلیل پیوند موالات خانواده وی با قبیله عربی کعب که در اهواز سکونت داشته‌اند، به کعبی شهرت داشته و به سبب زادگاهش بلخ، بلخی نامیده می‌شده است. گاه نیز به خاطر گرایش فقهی اش، حنفی خوانده می‌شده است. او از پیشوایان معتزله و از متکلمان و مفسران مشهور اوایل قرن چهارم هجری به شمار می‌آید (سمعی، ۱۳۸۲: ۱۲۲-۱۲۳؛ ابن خلکان، ۱۹۷۲: ۴۵/۳؛ ابن مرتضی، بی‌تا: ۸۸-۸۹). کعبی مدت زیادی مقیم بغداد بوده و سپس به بلخ بازگشته است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۹۲/۹). صاحبان تراجم از آثار علمی و تفسیری او تا ۳۶ اثر نام برده‌اند؛ اما متأسفانه همگی از میان رفته‌اند و فعلاً اثری از این آثار در دست نیست، مگر نام آن‌ها و یا نقل آراء و اقوالی از او که در کتب به یادگار مانده است. وی مدتی وزارت احمد بن سهل مروزی، فرمانده عاصی امیر نصر سامانی را در امارت بلخ به عهده داشت و دوست او ابوزید بلخی که ادیب بوده و لقب جاحظ بلخ را داشته است، از پذیرش وزارت سر باز زد و سرپرست دیوان رسائل شد. از استادان وی، ابوالحسین خیاط معتزلی (د ۳۰۰ ق.) و از مشهورترین شاگردانش ابوجعفر ابن قبه می‌باشد (ر.ک: عسقلانی، ۱۹۷۱: ۲۵۵-۲۵۶؛ کعبی، ۲۰۰۹: ۴/۵؛ رحمانی ولوی، ۱۳۸۶: ۶۰-۷۲؛ دانشنامه بزرگ اسلامی، بی‌تا: ۲۴۷۵/۶).

شیخ آقابزرگ معتقد است که گرچه کعبی به ظاهر خود را معتزلی قلمداد می‌کرده است، ولی عقیده حق خود را به دلیل دریافت منصب وزارت از سوی والی بلخ مخفی می‌کرده است؛ زیرا دوست وی ابوزید بلخی شیعه بود. همچنین ابن قبه استبصار خود را مدیون استادش کعبی بوده است (آقابزرگ طهرانی، بی‌تا: ۴/۳۱۰). برخی محققان در سیر گرایش معتزله به تشیع امامی، نقش ابوالقاسم بلخی را بزرگ و برجسته بیان کرده‌اند؛ به گونه‌ای که وی را یکی از حلقه‌های مهم پیوند اعتزال و تشیع معرفی نموده‌اند (جعفریان، ۱۳۷۲: ۸۹). ابوحیان توحیدی، بلخی را با عنوان عالم، راوی و ثقه ستوده است (ابوحیان توحیدی، ۱۴۰۸: ۱۷۳/۱).

ب) تفسیر بلخی و آراء به جای مانده از آن

ابوالقاسم بلخی کعبی تفسیر گسترده‌ای با نام جامع علوم القرآن داشته است که حدود ۳۲ جزء بوده و آنچه اکنون جمع‌آوری شده است، جلد چهارم از موسوعه تفاسیر المعتزله را تشکیل می‌دهد.

تقدم حیات علمی و تاریخی بلخی موجب شده است که مفسران پس از او، آراء و نظرات تفسیری بلخی را در تفاسیر خودشان بیاورند و به نقض، ابرام و یا تحسین و توجیه آن‌ها بپردازند. شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق.) از تفسیر بلخی زیاد نقل می‌کند و به نقل از او تصریح می‌کند و تفسیر او را به گسترده‌گی در فروع فقهی توصیف می‌کند (کعبی، ۲۰۰۹: ۹۸-۹۷/۴). شیخ در مواضع بسیاری با بلخی هم‌عقیده می‌شود و تأویل او را با عباراتی چون «هو الأقوی» (طوسی، بی‌تا: ۳۰۵/۲)، «هو الصحیح عندنا» (همان: ۲۰۵/۳ و ۳۴۰/۴)، می‌پسندد یا با «هو المعتمد» (همان: ۲۳۱/۳) و «الألیق» (همان: ۴۱۹/۳) یاد می‌کند. در مواردی هم که شیخ طوسی با بلخی موافق نیست، نظر او را نوعاً با عباراتی مناسب مثل «وهذا ضعیف» (همان: ۱۵۰/۱) و «عندی الذی قاله البلخی لیس بصحیح» (همان: ۲۵۵/۱ و ۳۳۶/۵) و «هذا الذی ذکره خطأ» (همان: ۴۰۹/۳) رد می‌کند. شیخ طوسی در برخی از مواردی که یاد شد، بلخی را در کنار دیگرانی که آن عقیده را دارند، یاد می‌کند و گاه تنها بلخی ذکر می‌شود.

بنا بر شمارشی که از آراء معتزله در تفسیر تبیان صورت گرفته است، مجموع اقوال بلخی که در مجلدات ده گانه تبیان مطرح شده، ۴۳۶ مورد می‌باشد (قاسم‌پور، ۱۳۸۸: ۹۷). شیخ طبرسی (د ۵۴۸ ق.) نیز در تفسیر مجمع البیان اهتمام زیادی در نقل و اقتباس از تفسیر بلخی داشته و این تفسیر در نزد طبرسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است (کعبی، ۲۰۰۹: ۹۹/۴). شاید در برخی اذهان چنین باشد که مجمع البیان در واقع نسخه‌برداری یا اقتباسی منظم از تفسیر تبیان شیخ طوسی است، لیکن این سخن دقیق یا به طور مطلق صحیح نیست؛ زیرا گاه شیخ طوسی قطعه‌ای کوتاه از کلام بلخی را نقل می‌کند، ولی طبرسی متنی طولانی از تفسیر بلخی یاد می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۶/۴) و یا تفاوت‌هایی در شیوه نقل او وجود دارد (همان: ۶۹/۳، ۳۱۷/۴ و ۳۶۰). همچنین سوره‌ها و آیات متعددی وجود دارد که شیخ طوسی نظری از بلخی در آن ذکر نکرده است، اما

طبرسی آراء و تأویلات وی را در آن‌ها آورده است؛ از جمله آیات ۵، ۷، ۱۴، ۱۷، ۳۸ و ۴۱ از سورهٔ رعد (همان: ۱۳/۶، ۱۹، ۲۴، ۳۰، ۴۷ و ۵۲). صاحب مجمع در بسیاری از موارد با آراء بلخی موافق بوده و از رأی بلخی با عبارت «وهو الأقوی» یاد می‌کند (همان: ۴۴۶/۱) یا نظر وی را بر جبائی ترجیح می‌دهد (همان: ۳۴۶/۳). در مواردی نیز با وی مخالفت می‌کند (کعبی، ۲۰۰۹: ۱۰۰/۴).

فخر رازی (د ۶۰۶ ق.) نیز در تفسیرش بسیاری از آراء تفسیری بلخی را نقل، و از او با عنوان کعبی یاد کرده است. رازی تقریباً در تمامی موارد با بلخی مخالفت نموده است؛ زیرا فخر رازی اشعری و بلخی معتزلی است و بین اشاعره و معتزله درگیری سخت و دشمنی دیرینه‌ای وجود دارد. البته این معارضه، رازی را از دایرهٔ ادب خارج نساخته است (همان: ۱۰۱-۱۰۰/۴).

سید بن طاووس یمانی (د ۶۶۴ ق.) در کتاب *سعد السعود للنفوس* مطالبی را از اجزاء مختلف تفسیر بلخی، و نصوصی را از کتاب‌های کتابخانه‌اش، از جمله از مفسران گذشتهٔ معتزله و بلخی نقل کرده است. بر اساس نسخه‌ای از *سعد السعود* که منبع این مقاله بوده است، از صفحه ۳۷۴ تا ۴۰۴ به آراء بلخی پرداخته شده است. ابن طاووس تعلیقاتی بر سخنان بلخی دارد و با او مخالفت می‌کند و قول او را عجیب می‌داند (برای نمونه ر.ک: ابن طاووس، ۱۳۷۹: ۳۷۶، ۳۸۳، ۳۸۹ و ۴۰۰) و گاه او را متعصب در عقایدش می‌خواند (همان: ۳۸۵ و ۳۸۷). البته طبیعی است که این دیدگاه‌ها و نقدها، بر اساس مبانی و دیدگاه‌های بلخی و ابن طاووس است و سخن از این نیست که حق با کدام طرف است و در جای خود نیاز به بررسی دارد. در مواردی سخن ابن طاووس درست است، اما گاه حق با بلخی است. به عنوان یک نمونه که بررسی کرده‌ایم، در بحث چگونگی گواهی گرفتن خداوند از بنی‌آدم در عالم ذر، توضیح خواهیم داد که سخن بلخی بر ابن طاووس ترجیح دارد.

بلخی سخن کسانی را که می‌گویند قرآن را ابوبکر و عثمان پس از وفات رسول اکرم جمع‌آوری کرده‌اند، قبول ندارد و می‌گوید:

«من در شگفتم از اینکه مؤمنان این پندار را قبول کنند که رسول خدا قرآن را به حال خود وا گذاشته و به صورت پراکنده رها کرده باشد؛ قرآنی که حجت پیامبر بر امت،

اساس دعوت اسلامی، منبع فرائض و احکام الهی و قوام دین است و خداوند او را دعوتگر به سوی آن قرار داده است. چگونه می‌شود تصور کرد که پیامبر قرآن را پراکنده رها کند و آن را گرد نیاورد، قرائتش را استوار نگرداند و موارد جواز اختلاف و عدم جواز اختلاف را روشن نسازد و سوره‌ها و آیاتش را مرتب نکند؟! این گمان به فردی عادی از مسلمانان نمی‌رود، چه رسد به رسول رب العالمین! (همان: ۳۷۴).

ابن طاووس در تعلیق آن می‌نویسد: «والله لقد صدقت، وكذا والله يا بلخی» (همان، ۳۷۵) و در این مورد بلخی را تأیید می‌کند.

ج) روش و گرایش تفسیری بلخی

هر علمی دارای سه رکن عمده است: موضوع، هدف و روش. در این میان، روش از جایگاهی ویژه برخوردار است. مفسران از روش‌های گوناگونی در تفسیر قرآن بهره جسته‌اند. روش تفسیری امری است فراگیر که مفسر آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرد و اختلاف در آن، باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود و آن چیزی جز منابع و مستندات تفسیر نیست. منابع تفسیر در نظر مفسران متفاوت است؛ یکی معتقد است که تنها منبع معتبر در تفسیر، روایات است؛ دیگری بر این باور است که در تفسیر باید تنها بر قرآن و روایات تکیه کرد؛ سومی برای عقل در کنار قرآن و روایات نقشی به سزا قائل است؛ دیگری قرآن را سراسر رمز دانسته، کشف و شهود را تنها کلید گشایش این رمز می‌پندارد. تقسیم تفاسیر به ماثور، قرآن به قرآن، شهودی، ظاهری، باطنی، عقلی و اجتهادی، در این چهارچوب قابل ارزیابی است (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۵).

در یک تعریف، روش یا «منهج» تفسیری، شیوه تفسیری خاص است که مفسر بر اساس افکار و عقاید و تخصص علمی یا مکتب تفسیری خود در تفسیر آیات قرآن به کار می‌گیرد (بابایی، ۱۳۸۹: ۱۸/۱).

در کنار روش‌های تفسیری، اتجاهات یا گرایش‌های تفسیری وجود دارد و مراد از آن، صبغه‌ها و لون‌های مختلف تفسیر قرآن است که گاهی با عناوینی چون تفسیر کلامی، تفسیر تربیتی، تفسیر اخلاقی و... معرفی می‌شود. این گونه امور با تمایلات ذهنی و روانی مفسران ارتباط مستقیم و تنگاتنگ دارد. مهم‌ترین عامل پدیدآورنده

گرایش‌های مختلف تفسیری، جهت‌گیری‌های عصری مفسران است. این موضوع خود معلول سه عامل دیگر است: ۱- دانش‌هایی که مفسر در آن‌ها تخصص دارد؛ ۲- روحیات و ذوقیات مفسر؛ ۳- دغدغه‌های مفسر نسبت به مسائل مختلف بیرونی. بنابراین می‌توان گفت که مراد از گرایش تفسیری، سمت و سویی است که ذهن و روان مفسر در تعامل با شرایط و مسائل عصر خود، بدان تمایل دارد. بنابراین روحیات مفسر، میزان بهره‌مندی او از دانش‌های مختلف، دغدغه‌های او نسبت به دین، انسان، مسائل اجتماعی و تحولات زمان، از اهمّ اموری است که در شکل‌گیری انواع تفسیر عصری مؤثر است. اوصافی چون: کلامی، تاریخی، اخلاقی، تربیتی، هدایتی، ارشادی، روحانی، علمی، اجتماعی، سیاسی، و تقریبی (تقریب‌گرایانه) از این دست است. گاهی از گرایش‌های تفسیری به عنوان اتجاهات تفسیری نیز یاد می‌شود (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۸).

بنا بر تعریفی، گرایش‌ها یا اتجاهات تفسیری، گرایش‌های خاص مفسران بر اثر افکار و عقاید یا تخصص علمی و یا مکتب تفسیری آنان است که در تفاسیرشان رخ نموده است (بابایی، ۱۳۸۹: ۱۹/۱).

با توجه به آنچه یاد شد، تفسیر بلخی را باید تفسیری جامع برشمرد که در میان روش‌های تفسیری، از روش عقلی و اجتهادی برخوردار است و از نظر گرایش نیز گرایش کلامی و معتزلی دارد. در گرایش کلامی، مفسر از آیات قرآن برای دفاع از باورهای مذهبی خویش یا پاسخ به شبهات مخالفان استفاده می‌کند و در این راه از استدلال‌های عقلی و کلامی نیز بهره می‌گیرد. تفسیر کلامی از شاخه‌های تفسیر عقلی و اجتهادی است (السعدی، ۱۳۹۶: ۸۰۰/۱). بلخی منهج کلامی و جدلی را به طور گسترده و در بسیاری از سوره‌های قرآنی به کار گرفته است (کعبی، ۲۰۰۹: ۸۰-۷۷/۴). مسائل اعتقادی زیادی در تفسیر بلخی مطرح شده (ر.ک: همان: ۵۸-۴۳/۴) و از مبانی کلامی مختلفی بهره گرفته شده است (ر.ک: همان: ۷۷-۵۸/۴).

برای نمونه، یکی از مسائل مورد بحث متکلمان این است که آیا ممکن است خداوند عملی را که اصلح باشد، رعایت نفرماید و آن کاری را که پست‌تر است، انتخاب کند؟

شیخ طوسی می‌فرماید:

«به طوری که از آیات کریمه استفاده می‌شود، نمی‌توان گفت که حق تعالی عملی سبک‌تر و کم‌بهاتر را بر عمل اصلح مقدم دارد. انتخاب کار پست، خود صفت نقص است و حق تعالی از کلیه نقائص پاک و منزّه می‌باشد (پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی، ۱۳۹۹: ۶۶).

بلخی نیز این عقیده را رد می‌کند که خداوند در خلقش هر چه بخواهد انجام می‌دهد، خلق آفریده اویند و فرمان، فرمان اوست؛ بلکه معتقد است خداوند جز حکمت و صواب انجام نمی‌دهد (ابن طاووس، ۱۳۷۹: ۳۸۷). بلخی قاعده اصلح از سوی خداوند را در تفسیر آیات به کار می‌گیرد: از جمله در تفسیر آیه ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (نساء/ ۳۲) می‌نویسد:

«برای مرد جایز نیست که آرزو کند زن باشد و برای زن نیز جایز نیست که آرزو کند ای کاش مرد می‌بود، بر خلاف آنچه خدا انجام داده است؛ زیرا خداوند جز آنچه اصلح است، انجام نمی‌دهد و این شخص با این آرزو، چیزی را که اصلح نیست یا مفسده دارد، خواسته است» (طوسی، بی‌تا: ۱۸۳/۳).

از سوی دیگر، بلخی از آیات قرآن نیز در تفسیر خود فراوان کمک می‌گیرد و از این آیات بر قضایای کلامی، فقهی و غیر آن استدلال می‌کند. نمونه این مورد را در داستان بهشت آدم علیه السلام خواهیم دید. بلخی در آنجا به آیات گوناگونی استدلال می‌کند که بهشت آدم علیه السلام زمینی بوده است. با توجه به گستردگی آراء بلخی، از میان اقوال او شماری انتخاب شده‌اند که نشان‌دهنده روش و سطح علمی او می‌باشند و در ذیل در چند محور، گزارش و نقد و تحلیل می‌شوند:

۳. نقد و بررسی دیدگاه‌های تفسیری بلخی در داستان حضرت آدم علیه السلام

پرداختن به داستان آدم ابوالبشر علیه السلام در قرآن، تاریخ کاوی و بررسی چگونگی قدم نهادن انسان به هستی نیست؛ بلکه بیانگر جایگاه انسان کنونی بر پهنه هستی و ارزش‌گذاری توان او برای پیشبرد آینده است. در داستان آدم علیه السلام، ابلیس و فرشتگان، فرازهایی است

که محل اختلاف میان مفسران شده است. در این داستان، سه دیدگاه از بلخی را در مقایسه با آراء دیگر مفسران نقد و بررسی می‌کنیم:

الف) سجده فرشتگان بر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ چگونه بود؟

خداوند سبحان در سوره بقره پس از بازگو کردن نشانه‌های توحید، نبوت و معاد و پیش از آنکه داستان بنی اسرائیل را بیان کند، چهار نعمت بزرگ خویش را بر بندگان شرح می‌دهد: نخستین نعمت، نعمت حیات است: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَآتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ (بقره / ۲۸). نعمت دوم آن است که جهان را برای بشر آفرید: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَآءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (بقره / ۲۹). ترتیب طبیعی همین است که بهره بردن از زمین و آسمان پس از نعمت حیات قرار گیرد. سومین نعمت چگونگی آفرینش انسان و جعل خلیفه‌اللّٰهی برای اوست: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَآئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۳۰). چهارمین نعمت آن است که آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را در دانش، مقامی داد که فرشتگان از رسیدن به آن ناتوانند او را مسجود ملائکه قرار داد: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَآئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره / ۳۴؛ ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲/۳۷۵-۳۸۳).

این مسئله مورد اتفاق مسلمانان است که سجود عبادت است و برای غیر خدا جایز نیست و کفر است و خداوند به کفر فرمان نمی‌دهد (همان: ۲/۴۲۷؛ نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱/۲۴۰).

در چگونگی سجده فرشتگان بر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ سه قول وجود دارد: ۱- این سجده برای خداوند بود، ولی خداوند آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را قبله آنان قرار داد و فرمان داد تا بدان سوی سجده کنند. جبائی و ابوالقاسم بلخی و جمعی دیگر، همین نظر را گفته‌اند و آن را نیز نوعی تعظیم برای آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ شمرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱/۱۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۸۹؛ کعبی، ۲۰۰۹: ۱۱۲/۴).

قول دوم آن است که سجده بر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ صورت گرفته است، اما این سجده جهت بزرگداشت و سلام و تحیت بوده است. امت‌های پیشین، گاه این کار را جهت

خوشامدگویی و درود فرستادن انجام می‌دادند؛ همچنان که مسلمانان به یکدیگر سلام می‌کنند. در قصه یوسف عَلَيْهِ السَّلَام آمده است: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ (یوسف/ ۱۰۰). احترام مردمان در آن روزگار، سجود در برابر یکدیگر بوده است. داستان‌ها و شواهد دیگری نیز در این باره وجود دارد (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۲۸/۲). علامه طباطبایی از آیه و نظیر آن در داستان یوسف عَلَيْهِ السَّلَام چنین استفاده می‌کند که سجود برای غیر خدا، اگر از روی اکرام و احترام باشد، جایز است. در داستان آدم عَلَيْهِ السَّلَام این سجده خضوع در برابر خداوند و فرمانبرداری از او بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۲/۱). قول سوم آن است که سجود در لغت، در اصل به معنای مطیع و رام بودن و فروتنی است؛ مانند: ﴿وَالتَّجْمُ وَالشَّجْرُ يَسْجُدَانِ﴾ (رحمن/ ۶).

به دیدگاه بلخی دو اشکال شده است: ۱- اگر خداوند آدم عَلَيْهِ السَّلَام را قبله قرار داده بود، در سجده به او باید می‌فرمود: «إلی آدم»؛ چنان که گفته می‌شود: «صَلَّيْتُ إِلَى الْقِبْلَةِ»، نه «صَلَّيْتُ لِلْقِبْلَةِ»، و چون خداوند فرمود: ﴿أَسْجُدُوا لِآدَمَ﴾، دانسته می‌شود که قبله نبوده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۲؛ صادقی نهرانی، ۱۳۸۸: ۵۵/۱).

۲. از سخن ابلیس که گفت: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ (اسراء/ ۶۲) استفاده می‌شود که مرتبه آدم عَلَيْهِ السَّلَام از سجده کنندگان بالاتر بوده است و اگر قبله می‌بود، چنین مرتبه‌ای نداشت؛ به دلیل آنکه حضرت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به سوی کعبه نماز می‌گذارد، ولی لازمه‌اش آن نیست که کعبه افضل از ایشان باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۹/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۲). پاسخ اشکال نخست آن است که همان طور که «صَلَّيْتُ إِلَى الْقِبْلَةِ» گفته می‌شود، «صَلَّيْتُ لِلْقِبْلَةِ» نیز جایز است و قرآن و اشعار عرب بر درستی آن گواهی می‌دهند. در آیه ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ﴾ (اسراء/ ۷۸) «صلاة» برای خداست، نه «دلوك الشمس»؛ بنابراین در «صَلَّيْتُ لِلْقِبْلَةِ» می‌تواند نماز برای خدا باشد نه قبله. کاربرد «صَلَّى لِقِبْلَتِكُمْ» در شعر حسان در وصف حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام که بسیاری از مفسران در این مسئله به آن استدلال کرده‌اند، به صراحت گواه آن است که این کاربرد جایز است: (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۷۱/۱؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۳۰/۱).

عن هاشم ثم منها عن أبي حسن
وأعرف الناس بالقرآن والسنن

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف
أليس أول من صلى لِقِبْلَتِكُمْ

پاسخ از اشکال دوم نیز آن است که شکایت ابلیس از کرامت‌بخشی به انسان، صرف مسجود بودن نیست؛ بلکه امور دیگری نیز همراه آن بوده که موجب برتری انسان بر ابلیس شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۲).

پاسخ بهتر آن است که صرف قبله بودن در کرامت‌بخشی انسان کفایت است و لازم نیست که وی مسجود باشد؛ چون این مطلب را همه پذیرفته‌اند که این کار حاکی از تعظیم آدم عَلَيْهِ السَّلَام است. در آن فضایی که خداوند به فرشتگان فرمان سجده داد و آدم عَلَيْهِ السَّلَام را به عنوان جهت سجده مشخص کرد، نه مثلاً ابلیس یا هم‌سنخ او را، این کار حاکی از کرامت و بزرگی انسان است. این داستان را نمی‌توان به رابطه پیامبر اسلام و کعبه قیاس کرد. هر سجده‌ای مقابل چیزی برای خدا نمی‌تواند لازم‌اش برتری آن چیز بر ساجد باشد.

در عین حال، قول بلخی و توجیه او در قبله قرار دادن آدم عَلَيْهِ السَّلَام، خلاف ظاهر آن چیزی است که از آیه ۳۴ و آیات مشابه در قرآن به دست می‌آید. تعبیر «أَسْجُدُوا لِآدَمَ» که خطاب به فرشتگان است، پنج بار در قرآن آمده است (ر.ک: بقره/ ۳۴؛ اعراف/ ۱۱؛ اسراء/ ۶۱؛ کهف/ ۵۰؛ طه/ ۱۱۶) و ظاهرش آن است که آدم عَلَيْهِ السَّلَام مسجود است. سیاق آیات که در مقام تعظیم آدم عَلَيْهِ السَّلَام است و تأکید قرآن بر این امر، با مجرد قبله بودن نمی‌سازد. خداوند در سوره اعراف بر انسان منت می‌نهد و می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف/ ۱۱). این منت و تعظیم با صرف قبله بودن سازگار نیست. در سوره اسراء چنین آمده است: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا» (اسراء/ ۶۱). مشکل ابلیس در سجده کردن، آفرینش آدم عَلَيْهِ السَّلَام از گل بود. اگر وی صرفاً قبله بود، تفاوتی نمی‌کرد که از چه جنسی باشد؛ چون سجده بر خدا بود و آدم فقط جهت سجده بود؛ همچنان که کعبه که قبله است، از خاک و سنگ ساخته شده است.

در تعبیرات دیگر قرآن که همگام با این آیات است، مدخول لام، مسجود است نه قبله: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا» (فرقان/ ۶۰). روشن است که سجده بر خداوند رحمن است و کافران همانند ابلیس، نافرمانی و تکبرشان مانع از انجام سجده می‌شود: «وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا

لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (فصلت / ۳۷). در این آیه نیز از سجده بر شمس و قمر نهی شده و مقابل سجده بر خداوند قرار گرفته است.

ب) بهشت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کجا بود؟

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره / ۳۵). در این مسئله اختلاف نظر وجود دارد که آیا بهشتی که آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ساکن آن بود و از آن اخراج شد، بهشتی زمینی بود یا در آسمان قرار داشت؟ و اگر در آسمان قرار داشت، آیا همان جنة الخلد و بهشت جاودان بود یا بهشتی دیگر؟ ابوالقاسم بلخی و ابومسلم اصفهانی معتقدند که این بهشت، بهشتی زمینی بوده است و هبوط آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را بر انتقال از یک سرزمین به سرزمین دیگر حمل کرده‌اند؛ همانند ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا﴾ (بقره / ۶۱). قول دوم قول ابوعلی جایی است و آن بهشت را در آسمان می‌داند و قول سوم نیز که نظر بیشتر معتزله و دیگر مفسران است، بهشت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را همان بهشت آخرتی می‌داند که دار ثواب است و دلیل آن را «ال» در «الجنة» یاد می‌کند که منصرف به بهشت معهود است. قول چهارمی نیز وجود دارد که به دلیل امکان همه و ضعف و تعارض ادلة نقلی باید توقف کرد و نظر نداد (طوسی، بی‌تا: ۱۵۶/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۵۲/۳؛ کعبی، ۲۰۰۹: ۱۱۴/۴).

بلخی و ابومسلم اصفهانی بر گفته خویش به چند وجه استدلال کرده‌اند: وجه اول: شیطان به آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ گفت: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى﴾ (طه / ۱۲۰). اگر آنجا بهشت جاودان بود، شیطان با گفتارش نمی‌توانست او را بفریبد؛ زیرا وی در بهشت جاودان بود و از آن نیز آگاهی داشت و نیازی به راهنمایی نداشت.

وجه دوم: اگر کسی به بهشت خلد وارد شود، دیگر از آن خارج نمی‌شود؛ چون خداوند فرموده است: ﴿وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ (حجر / ۴۸)، در حالی که آن‌ها از بهشت خارج شدند.

وجه سوم: ابلیس با امتناع از سجود بر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، مورد غضب خداوند قرار گرفت و با این حالت رجیم بودن، توان رسیدن به بهشت خلد را نداشت.

وجه چهارم: بهشت که دار ثواب است، نعمت‌هایش فناپذیر و غیر مقطوع می‌باشد؛

به دلیل: ﴿أُكْلَهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾ (رعد/ ۳۵): ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا... عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُونَ﴾ (هود/ ۱۰۸)؛ آی غیر مقطوع. حال این جنت که آدم عَلَيْهِ السَّلَام در آن بود، اگر همان جنت خلد بود، نباید آدم و حوا از آن بیرون می آمدند و نعمت هایش فنا می شد و راحتی هایش به آخر می رسید.

وجه پنجم: حکمت آفرینش بر ترغیب و ترهیب و بر وعد و وعید است و این امور در بهشت خلد امکان تحقق نداشت.

وجه ششم: هیچ نزاعی در این نیست که خداوند آدم عَلَيْهِ السَّلَام را در زمین آفرید و در این قصه، انتقال انسان از زمین به آسمان نیز ذکر نشده است؛ چون اگر انسان از زمین به آسمان نقل داده شده بود، شایسته تر به ذکر بود؛ زیرا از بزرگ ترین نعمت های الهی بود. پس معلوم می شود که این انتقال اتفاق نیفتاده است و حاصلش این می شود که مراد از جنتی که خداوند در آیه ﴿أَسْكُنُ أَنتَ وَرَوْحُكَ الْجَنَّةَ﴾ ذکر کرده، غیر از جنت خلد است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۵۲/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۴/۱؛ کعبی، ۲۰۰۹: ۱۱۳/۴-۱۱۵).

دیدگاه بلخی همسو با روایتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام است که از آن حضرت درباره بهشت آدم عَلَيْهِ السَّلَام می پرسند که از باغ های دنیا بود یا از باغ های آخرت؟ ایشان در پاسخ می فرماید:

«از باغ های دنیا بود که خورشید و ماه در آن طلوع می کرد. اگر از باغ های آخرت بود، هرگز از آن بیرون نمی رفت» (قمی، ۱۳۶۳: ۴۳/۱).

روایات دیگری نیز از طریق اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام وجود دارد که جنت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، بهشت دنیایی بوده است. علامه در توضیح این روایات، مقصود از بهشت دنیوی را بهشتی برزخی در مقابل بهشت جاودان می داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۸/۱-۱۳۹).

در این قول، بلخی با جبائی و بسیاری دیگر از معتزله همراه نیست و مخالف آنها سخن گفته است.

در این باره که آیا ابلیس از فرشتگان بود یا خیر، دیدگاه بلخی آن است که وی از جنیان بود که از تفصیل آن خوداری می کنیم. ولی کوتاه سخن آنکه این دیدگاه، از دلایل قرآنی استواری برخوردار است و نیز همسو با روایات متواتر و فراوان از ائمه هدی عَلَيْهِمُ السَّلَام و مذهب امامیه است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۹/۱-۱۹۰؛ کعبی، ۲۰۰۹: ۱۱۲/۴-۱۱۳). بر خلاف

پاسخ‌هایی که فخر رازی داده است (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۲۸/۲-۴۳۰). این دیدگاه از ظهور و پشتوانه عقلی و نقلی بیشتری برخوردار است.

۴. چگونگی گواهی گرفتن خداوند از بنی آدم

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۖ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۲-۱۷۳). بلخی در تفسیر آیات، بر روش عقلی بیشتر تأکید دارد تا نقل؛ از جمله معتقد است که مقصود از «ذریه» بنی آدم، همان افراد بالغشان هستند و اینکه خداوند آن‌ها را در طول قرون و اعصار از پشت پدرانشان بیرون آورده است. شهادت گرفتن آن‌ها بر نفسشان به این معناست که عقول آن‌ها را به کمال رسانده و ادله روشنی اقامه کرده که آن‌ها مصنوع هستند و هر مصنوعی صانع و سازنده‌ای لازم دارد و باز آن‌ها را بر خودشان گواه گرفته است؛ به این معنا که در آن‌ها، زیادی و نقصان، امراض و آلام پدید آورده است. همه این‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها خالق و رازقی دارند که باید او را بشناسند و شکر نعمتش را به جا آورند و بر این امر تأکید فراوان کرده است. آنگاه برای آن‌ها رسولانی فرستاد و کتاب‌هایی نازل کرد تا حجت بر آن‌ها تمام باشد و حین عذاب جهت نافرمانی که کرده‌اند، نگویند ما غافل بودیم، اطلاع نداشتیم، حجت بر ما اقامه نشده بود، عقلمان کامل نبود تا در این زمینه می‌اندیشیدیم (طوسی، بی‌تا: ۲۷/۵).

بلخی نظر کسانی را که معتقدند خداوند ذریه آدم را از پشتش بیرون آورد و آنان را در حالی که همچون ذره بودند، گواه گرفت، رد می‌کند. این نظر مستند به روایتی از عمر بن خطاب است که سبب اعتقاد به «عالم ذر» شده است. این روایت از طریق سلیمان یا مسلم بن بشار جهنی نقل شده است و یحیی بن معین محدث مشهور، سلیمان بن بشار را مجهول می‌داند (ر.ک: همان: ۲۹۰۲۸/۵؛ ابن طاووس، ۱۳۷۹: ۳۹۱).

بلخی بر نظر خود از دو دلیل کمک می‌گیرد؛ یکی دلیل عقلی که اگر این کار در حق اطفال صورت بگیرد، جایز نیست تا چه رسد به حال آن ذریه که فهم و دانششان از اطفال بالاتر نیست. وقتی توجیه تکلیف بر طفل جایز نیست، چگونه بر آنان جایز بوده

است؟ فخر رازی دوازده دلیل از معتزله در رد این قول ذکر می‌کند که هشتمین آن، همین دلیل کعبی است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۳۹/۱۵). دلیل دوم لغوی است. با دقت در ظرایف آیه روشن می‌شود که خداوند فرمود: «من بنی آدم» نه «من آدم»، و «من ظهورهم» نه «من ظهره»، و «ذَرَّيْتَهُم» نه «ذَرَّيْتَهُ» (ابن طاووس، ۱۳۷۹: ۲۹۰).

سید بن طاووس از روایت عمر دفاع می‌کند و اشکالات بلخی به آن و استدلال‌های بلخی را درست نمی‌داند. وی می‌گوید بنی آدم همگی بدون واسطه از پشت و کمر آدم آفریده شده‌اند و ظاهر آیه طبق روایت عمر متضمن آن است که خداوند ذریه را با توجه به آنچه حالشان در نهایت به آن منتهی خواهد شد، اخذ کرد. بنابراین ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ گفته شد و نباید تنها از ظهر آدم گفته می‌شد؛ زیرا پشت‌های بسیار و ذریه بسیار است. این سخن بلخی که یحیی بن معین راوی را نشناخته، دلیل بر ضعف روایت نیست. او که همه افراد را نمی‌شناسد و به اندازه دانش و تلاشش اطلاع دارد. همین کافی است که یحیی بن معین، شخصی را که از سلیمان بن یسار روایت می‌کند، بشناسد و سلیمان نزد او ثقة باشد.

ابن طاووس همچنین این دلیل بلخی را که ذره حجت‌پذیر نیست، نمی‌پذیرد و می‌گوید اهل علم روایت کرده‌اند که متکبران به صورت ذره محشور می‌شوند، پس وقتی در موقف حسابرسی بشود که به صورت ذره باشند و حساب‌کشی از آنان درست باشد، جایز است که از پشت پدرانشان به صورت ذره بیرون کشیده شوند و پرسش و شناساندن امکان دارد.

خداوند عقول و ارواح را مخاطب قرار می‌دهد و مسلمانان روایت کرده‌اند که نخستین آفریده خداوند، عقل بود. به او گفت: بیا، پس آمد. گفت برو، پس رفت. پس فرمود: به سبب تو پاداش می‌دهم و عقاب می‌کنم و با توجه به تو امر و نهی می‌کنم. نیز روایت شده که ارواح پیش از اجساد خلق شده‌اند. بنابراین امکان دارد خداوند قادر متعال عقول و ارواح را به ذره پیوند دهد و آنان را مخاطب قرار دهد (همان: ۲۹۳-۳۹۲).

روایات در باب عالم ذر منحصر در روایت عمر نیست. سیوطی در الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، روایات فراوانی ذیل این آیه نقل می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴۱/۳-۱۴۵) که

نوعاً موقوف بر ابن عباس و دیگرانی از صحابه و تابعان هستند و جبرگرایی و جعل از سر و روی بسیاری از آن‌ها می‌بارد و حتی با ظاهر خود همین آیه نیز تنافی دارند. روایت منقول از عمر نیز از این دست است و شگفت از ابن طاووس است که چگونه از نقدهای بلخی تعجب می‌کند، اما به محتوای روایت عمر توجه ندارد.^۱ آیه بیانگر اتمام حجت بر مردم و بیدار ساختن عقول آنان است تا رب خویش را بشناسند و بهانه‌ای برایشان نماند. اما این حدیث گرچه از استخراج ذریهٔ آدم سخن می‌گوید، ولی هدف آن را تعیین افرادی برای بهشت و وادار کردن آنان به عمل بهشتیان، و تعیین افرادی برای آتش و وادار کردن آنان به عمل دوزخیان معرفی می‌کند.

در شیعه نیز روایاتی وجود دارند که مضمون برخی از آن‌ها بیانگر عالم ذر است (ر.ک: حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۰۵-۶۱۵). از جمله، این تعبیر از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده است:

«أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَيْبَهُ».

البته در ادامه زراره از امام چنین نقل می‌کند که فرمود:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ - يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِقُهُ - كَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ﴾» (لقمان / ۲۵: زمر / ۳۸: همان / ۶۰۶/۲).

این سخن نشان از فطری بودن اقرار به ربوبیت خداوند دارد که حتی طبق آیه اشاره شده کفار مکه نیز قبول دارند که خداوند آسمان‌ها و زمین را آفریده است و این خود

۱. روایت به این شکل است: «روی مسلم بن یسار الجهنی أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سئل عن هذه الآية، فقال: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سئل عنها، فقال: "إن الله سبحانه وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون". فقال رجل: يا رسول الله، فقيم العمل؟ فقال عليه الصلاة والسلام: "إن الله إذا خلق العبد للجنة، استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخل الجنة، وإذا خلق العبد للنار، استعمله بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله الله النار"» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۷/۱۵). سیوطی روایتی مشابه را با تغییراتی اندک از عمر نقل می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴۲/۳).

می‌تواند قرینه بر تأویل بخش نخست حدیث باشد.

بحث در تفسیر آیه و پرداختن به ادله قائلان و نافیان عالم ذر بسیار گسترده و در حد مقاله یا کتابی مستقل است. از بهترین مفسرانی که به آن پرداخته‌اند، علامه طباطبایی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۶/۸-۳۳۱). علامه نیز چنین می‌نویسد که احتیاج آدمی به پروردگاری که مالک و مدبر است، در حقیقت و ذات انسان است و فقر و نیاز به چنین پروردگاری، پیشانی‌نوشت اوست و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شعور انسانی را داشته باشد، پوشیده نیست و دانا و نادان، کوچک و بزرگ و شریف و پست، همه در این درک مساوی‌اند (همان: ۳۰۷/۸). علامه، عالم ذر را به معنای تقدم زمانی نشئه‌ای که در آن خداوند افراد انسانی را به صورت ذره بیرون کشیده و به آنان لباس و قالبی دنیوی پوشانده و آنان را بر خود شاهد گرفته و میثاق ستانده باشد و دوباره آنان را به صلب برگرداند تا نوبت به سیر طبیعی‌شان برسد، فرضی محال و بیگانه با آیه شریفه می‌داند. البته علامه عالم انسانی دیگری از جنس عالم ملکوت قائل است که در آنجا این پرسش و اقرار صورت گرفته است. این نشئه از نظر زمانی، تقدم بر این جهان ندارد، بلکه بر آن احاطه دارد و تقدمش رتبی است و از محذورات دیگر اقوال مصون است (همان: ۳۱۹/۸-۳۲۱).

آنچه در پایان می‌توان نوشت آن است که دلیل بلخی از پشتوانه عقلانی برخوردار است و روشن‌ترین راه در فهم آیه است. عالم ذر به شکلی که گروه مقابل بلخی ترسیم کرده‌اند، اشکالات فراوانی دارد و اثباتش نیازمند ادله نقلی استواری است که وجود ندارد.

۵. نقد و بررسی دیدگاه‌های تفسیری بلخی در داستان ابراهیم علی‌السلام

ابراهیم علی‌السلام پدر ادیان توحیدی و نقطه اشتراک سه دین اسلام، یهود و مسیحیت شمرده می‌شود. داستان ابراهیم علی‌السلام افزون بر آنکه فرازهایی مهم از تاریخ بشریت را به تصویر می‌کشد، دربردارنده مبانی قرآنی حاکمیت دینی است و مشخص می‌سازد که آفریدگار انسان در امتداد خلافت الهی برای بشر، چه کسی را عهده‌دار عهد خویش ساخته است و چه حاکمیت‌هایی ناحق می‌باشد. در این داستان، دیدگاه بلخی در دو

فقره مهم از این داستان بیان می‌شود که نشان‌دهنده دیدگاه‌های سیاسی او نیز می‌باشد:

الف) کلماتی که خداوند ابراهیم را با آن آزمون، چه بود و چه کسی آن را تمام کرد؟

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/۱۲۴). در اینکه مقصود از کلمات در این آیه کریمه چیست؟ برخی ظاهر خود لفظ را بیانگر این کلمات می‌دانند و آیات بعد آن، که امامت، تطهیر بیت و بالا بردن پایه‌های آن، و دعای بر بعثت پیامبری میان آنان باشد، تفسیرگر این کلمات هستند. گروهی نیز ظاهر آیات را بیانگر این کلمات نمی‌دانند و بر اساس روایات و منقولات و دیگر شواهد و قرائن به تفسیر آن‌ها پرداخته‌اند. شماری از این دسته از مفسران، کلمات را آدابی می‌دانند که ابراهیم در طهارت سر و جسم رعایت می‌کرد؛ مانند مسواک زدن و تراشیدن موهای زائد و گرفتن ناخن و یا انجام مناسک حج مثل طواف و سعی میان صفا و مروه. قول برتر در میان اقوال آن است که کلمات قضایایی هستند که ابراهیم علیه السلام به آن‌ها آزموده شد و همین طور پیمان‌هایی که از او اخذ شد؛ مانند داستان آزمایش حضرت با کواکب و شمس و قمر، شکستن بت‌ها و درافتادن به آتش، هجرت و ذبح فرزندش (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۴/۴-۳۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۰۸/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۰/۱).

بنابراین اقوال ضمیر «فَأَتَمَّهُنَّ» به ابراهیم بازمی‌گردد (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۰۶/۱) و چنین معنا کرده‌اند که «فَأَتَمَّهُنَّ» یعنی تمام کرد آن را، ادا کرد آن را، وفا کرد به آن، قیام کرد به آن، و این اقوال متقارب‌المعنی هستند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۴۱/۲).

بلخی بر اساس نظر مجاهد، مقصود از کلمات را امامت می‌داند و چنین استدلال می‌کند که میان «فَأَتَمَّهُنَّ» و «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»، واو عطف فاصله نگردیده است. وی همچنین ضمیر در «فَأَتَمَّهُنَّ» را به خداوند برمی‌گرداند نه ابراهیم؛ بنابراین معنای کلام این است که خداوند ابراهیم را به واسطه کلماتی آزمایش کرد و آن کلمات را عملی و محقق ساخت، به این گونه که به ابراهیم علیه السلام فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار می‌دهم (طوسی، بی‌تا: ۴۴۶/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۰/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۶/۲). علامه طباطبایی می‌نویسد اگر اتمام کلمات به ابراهیم برگردد، معنایش آن می‌شود که وی آنچه را از او خواسته شده بود، امتثال کرد و انجام داد، و اگر به خداوند

بازگردد که ظاهر نیز چنین است، مقصود آن است که خداوند توفیق انجام آن‌ها را داد و کمک کرد. علامه این نظر را که مراد از کلمات، ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ و آیات پس از آن باشد، پذیرفتنی نمی‌داند؛ زیرا در قرآن سابقه ندارد که کلمات بر جملات همان کلام اطلاق شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۰/۱).

در ارزیابی دیدگاه بلخی در آیه، چنین می‌توان گفت که این قول نسبت به بازگشت ضمیر به خداوند متعال، از قوت برخوردار است و علامه طباطبایی آن را ظاهر کلام می‌داند. همچنین آیاتی از قرآن را می‌توان شاهد آورد که تمام بودن به عنوان ویژگی کلمات پروردگار آمده است: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (انعام/ ۱۱۵) و ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (اعراف/ ۱۳۶). مقصود از تمامیت آن است که لباس عمل ببوشد؛ گویا سخن وقتی از گوینده صادر می‌شود، تا جامه عمل نپوشد و مصداق پیدا نکند، ناقص است (همان: ۲۶۹/۱).

اما نسبت به تفسیر کلمات به امامت، نقد علامه که می‌گوید: «در قرآن سابقه ندارد که کلمات بر جملات همان کلام اطلاق شود»، وارد نیست؛ چون در قرآن نمونه‌ای داریم که کلمه در ادامه آیه تفسیر شده است: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ۚ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ ۚ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ﴾ (صافات/ ۱۷۱-۱۷۳). مقصود از کلمه در این آیات، جملات ﴿إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ﴾ و ﴿وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ﴾ است که یکی تفسیر کلمه، و دیگری عطف بر آن است (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۶۲۷/۴؛ صافی، ۱۴۱۸: ۹۶/۲۳). در اینجا گرچه مقصود از کلمه، کلمات است، ولی مفرد آمد؛ چون این چند امر در یک معنای واحد به نظم کشیده شدند. مشهور «كَلِمَتُنَا» را مفرد، ولی ضحاک آن را «کلماتنا» به صورت جمع قرائت کرده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۱/۵).

برخی مفسران معاصر، این دیدگاه تفسیری را پسندیده و تفسیر کلمات به امامت را چنین توضیح داده‌اند که امامت گرچه فضل و نعمتی از جانب خداست، ولی با وجود دشواری‌هایی که دارد، آزمونی سخت است که تنها مردمان دارای اراده قوی از عهده آن برمی‌آیند. ابراهیم پیشوای مردم در به پای داشتن امر امامت است. خداوند بارها او را بر این امر ستوده و فرموده است: ﴿وَابْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ (نجم/ ۳۷)؛ یعنی امانتی را که به او سپرده شده بود، تمام و کمال به انجام رساند. آنچه مؤید این معناست، ارتباط این آیه

با آیات پیشین است که سخن از اهل کتابی است که امانتی را که به آنان سپرده شده بود، ضایع کردند و به خدا و خویشانشان خیانت روا داشتند (خطیب، ۱۴۲۴: ۱۳۹/۱). مفسران پیشین که به احصاء آنچه کلمات بر آن دلالت دارد، پرداخته‌اند، اعتمادشان به اقوال صحابه و تابعان است؛ لکن چیزی از آن مستند به رسول خدا نیست و جایز نیست که قاطعانه آن را مراد آیه بدانیم (ابوزهره، بی‌تا: ۳۹۳/۱).

ب) حکومت و ملک از کیست؟

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره / ۲۵۸). در اینکه ضمیر در ﴿آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ به چه کسی برمی‌گردد، دو قول وجود دارد: قول مشهور مفسران آن است که ضمیر به آن شخصی برمی‌گردد که ابراهیم با او محاجه می‌کرد که او را نمرود دانسته‌اند. آیه اشاره به انگیزه این محاجه می‌کند که چون خدا به او سلطنت و نعمت دنیا و وسعت مال داده بود، بر اثر کم‌ظرفیتی دچار غرور شد و با ابراهیم به بحث و مجادله پرداخت (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۳۹/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۷؛ صابونی، ۱۴۲۱: ۱۴۹/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۸۸/۲). قول دیگر از بلخی، ضمیر «ه» در «آتاه» را به ابراهیم برگردانده است که معنایش این است خداوند به ابراهیم ملک و قدرت داده بود (طوسی، بی‌تا: ۳۱۶/۲).

مسئله‌ای که در آیه پیش می‌آید آن است که چگونه جایز است خداوند به کافران ملک اعطا کند و آنان برای خود ادعای ربوبیت کنند؟ قول دوم مصون از این اشکال است و به جز آن، دو دلیل نیز برای این نظر ذکر شده است: یکی آیه‌ای است که می‌فرماید: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (نساء / ۵۴)؛ یعنی به واسطه نبوت، سلطنت و قدرت اقامه دین الهی به آنان بخشیدیم. دلیل دیگر آنکه لازم است ضمیر به نزدیک‌ترین مرجع بازگردد و ابراهیم در اینجا نزدیک‌تر از آن شخص است، پس ضمیر به او بازمی‌گردد.

پاسخ تفسیر نخست به اشکال، آن است که ملک دو گونه است:

۱- فراوانی مال و سلطنت و قدرت دنیوی، که جایز است خداوند آن را چه به مؤمن و چه به کافر اعطا کند؛ چنان که در داستان بنی اسرائیل، خداوند به آنان می‌فرماید:

﴿وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَأَتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ (مانده/۲۲).

۲- اختیار امر و نهی و تدبیر امور مردم، که این امر را خداوند برای گمراهان قرار نداده است؛ زیرا با وجود علم الهی به فساد شخصی، روا نیست او را منصوب کند تا موجب فساد در مردم شود. البته ما انسان‌ها چون علم به باطن حال افراد نداریم، می‌توانیم کسانی را که به حسب ظاهر به ما اظهار باور و محبت می‌کنند، به اموری منصوب کنیم (ر.ک: همان: ۳۱۷-۳۱۶/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۷-۲۱).

چه تفسیر بلخی را بپذیریم که ضمیر به ابراهیم برمی‌گردد و چه قول مشهور را ترجیح دهیم که ظهور بیشتری دارد، دیدگاه بلخی ناشی از نظرات سیاسی وی است که حکومت و خلافت را برای کافران و ستمگران جایز نمی‌داند. شیخ طوسی در ذیل آیه ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾ (آل عمران/ ۲۶) چنین می‌نویسد:

«بلخی و جبائی می‌گویند: جایز نیست خداوند به فاسق پادشاهی بدهد؛ زیرا این کار، واگذاری سیاست و تدبیر امور با در اختیار گذاشتن اموال کثیر است و از بزرگ‌ترین عهدهای خداوند است و عهد خداوند به ظالم نمی‌رسد: ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/ ۱۲۴). این مطلب با آیه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ به دو دلیل منافات ندارد: یکی آنکه هاء کنایه از ابراهیم است و مقصود از آن نبوت است و دوم آنکه مراد از ملک در این آیه، مال باشد نه سیاست و تدبیر مردم. اگر کسی اشکال کند که فرق میان تملیک برده و کنیز به کافر، با تملیک سیاست و تدبیر به او چیست؟ گفته می‌شود جهتش آن است که جاهل، سیاست و تدبیر عالم را به دست نگیرد».

شیخ طوسی ادامه می‌دهد:

«آنچه بلخی ذکر کرده، درست همان مطلبی است که با آن استدلال می‌شود که امام باید معصوم باشد و نمی‌شود در باطنش کافر و یا فاسق باشد» (طوسی، بی‌تا: ۴۳۰/۲).

طبرسی نیز در مجمع‌البیان می‌گوید:

«اما ابوالقاسم بلخی ضمیر «ه» در ﴿آتَاهُ الْمُلْكَ﴾ را به ابراهیم برگردانده است که معنایش این است: خدا به ابراهیم سلطنت و قدرت داده بود. اگر پرسیده شود: کجا ابراهیم سلطنت داشت، در حالی که زندانی کردن و آزادی به دست نمرود بود؟

پاسخ آن است که ابراهیم به حق، مالک این امور بوده و خداوند به او واگذار کرده است؛ اما نمرود آن را با زور و غلبه در دست داشت نه با ولایت شرعی» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۳۵/۲).

۶. گذری بر برخی دیدگاه‌های تفسیری بلخی

به دلیل کثرت آراء بلخی و کمی مجال مقاله، در این بخش به اجمال چند نظر مهم تفسیری بلخی را بررسی می‌کنیم:

الف) کسب آمادگی دفاعی

﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره/ ۱۹۵). این آیه کریمه پس از آیات وجوب نبرد با کفار بیان شده و لزوم انفاق در راه خدا را بیان می‌کند و می‌فرماید: در راه خدا انفاق کنید، یعنی از مال‌های خویش در راه جهاد و دین و هر آنچه خدا بدان فرمان داده است، انفاق کنید. در تفسیر ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وجوهی گفته شده است: ۱- با ترک انفاق خود را به هلاکت نیندازید؛ چه در این صورت، دشمنان بر شما چیره شده و شما هلاک می‌شوید؛ ۲- در اثر ناامیدی از امرزش الهی، مرتکب گناه بیشتر نشوید و خود را هلاک نسازید؛ ۳- تا وقتی قدرت دفاعی و جنگی در برابر دشمن ندارید، خود را به جنگ با آن‌ها نیندازید (نظر بلخی)؛ ۴- در انفاق زیاده‌روی نکنید که موجب به خطر افتادن جان می‌شود (نظر جبائی) (طوسی، بی‌تا: ۱۵۲/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۶/۲).

بنا به مختار شیخ طوسی، اولی آن است که آیه را بر عموم حمل کنیم و شامل تمامی این موارد بدانیم؛ ولی از آنجایی که این آیه در سیاق آیات قتال آمده، نظر بلخی بجا و دقیق است. بر طبق نظریه بلخی، وارد جنگ شدن با دشمن بدون آمادگی رزمی و توان دفاعی، همان هلاکت است. بنابراین فراز ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ نیز دلالت دارد بر اینکه در جهت تأمین نیروی انسانی و تجهیزات نظامی هزینه کنید تا نیرومند شوید و خداوند احسان و انفاق کنندگان در این راه را دوست می‌دارد.

ب) لزوم برخورد با رباخوار

بلخی در استنباط احکام فقهی، گرچه به احادیث نبوی نیز رجوع می‌کند، اما تکیه وی بیشتر بر قرآن کریم است (کعبی، ۲۰۰۹: ۹۲/۴)؛ از جمله در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» و «اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (آل عمران/ ۱۳۰-۱۳۱). بلخی استدلال می‌کند که ربا گناه کبیره است؛ چون تقدیر آیه چنین می‌شود که اگر ربا خوردند، مستحق آتش می‌شوند (همان: ۱۴۸/۴).

همچنین در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (بقره/ ۲۷۸-۲۷۹)، بلخی می‌گوید اگر اهالی یک شهر همگی تظاهر به معاملات ربوی داشتند، بر امام لازم است که با آنان بجنگد، هرچند ربا را حرام بدانند و اگر معدودی از افراد مرتکب این کار شدند و اکثریت فعل آنان را ناخوش داشتند، آن شخص کشته نمی‌شود و حکمی که مستحقش باشد، بر او جاری می‌شود. این حکم نزد ما چنین است که آن شخص سه بار از سوی امام تعزیر می‌شود و اگر باز هم دست برنداشت، در چهارمین بار کشته می‌شود (طوسی، بی‌تا: ۳۶۷/۲). از این دیدگاه‌های بلخی به دست می‌آید که وی درباره ربا سختگیری دارد و به‌عنوان یک گناه کبیره و فساد اقتصادی در اندیشه ریشه‌کنی آن است.

ج) قرائت در کلمه «مؤمناً»

معتزله تواتر را در قرائت شرط می‌دانند و اگر در آیه‌ای چند قرائت وجود داشته باشد و همگی مستفیض باشند، آن‌ها را می‌پذیرند؛ ولی قرائت شاذ و روایات آحاد را طرد می‌کنند. زیدیه به قرائت اهل مدینه که نافع باشد، اعتماد می‌کنند (کعبی، ۲۰۰۹: ۳۲/۴-۳۳). شیخ طوسی موقف شیعه امامیه را چنین تبیین می‌کند که قرآن به یک قرائت نازل شده است، ولی قرائت به آن قرائتی از قاریان که متداول است، جایز می‌باشد و انسان مخیر است به هر کدام که خواست قرائت کند (طوسی، بی‌تا: ۷/۱).

بلخی نیز دستی در قرائات دارد و به نقل برخی قرائات می‌پردازد. او گاه قرائاتی را نقل می‌کند که قاریان مشهور نگفته‌اند و گاه برخی قرائات را نقد یا اختیار می‌کند (ر.ک: کعبی، ۲۰۰۹: ۳۱/۴-۳۴). در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا

لَمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ﴿۹۴﴾ (نساء/ ۹۴)، قاریان «مُؤْمِنًا» را با کسره میم دوم قرائت کرده‌اند؛ ولی بلخی از امام باقر علیه السلام آن را به فتح میم و «مُؤْمِنًا» روایت کرده است (طوسی، بی‌تا: ۲۹۷/۳). در این صورت، کلمه از «أمان» خواهد بود؛ یعنی «به کسی که در برابر شما از در مسالمت وارد می‌شود، مگویید تو را امان نمی‌دهیم».

طبرسی در مجمع البیان می‌نویسد:

«از ابوجعفر قاری از برخی طرق "مُؤْمِنًا" به فتح میم دوم قرائت شده و ابوالقاسم بلخی روایت کرده است که قرائت امام محمد باقر علیه السلام این طور بوده است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۴/۳).

با توجه به سخن مجمع، این احتمال وجود دارد که بلخی ابوجعفر را به اشتباه امام باقر علیه السلام پنداشته و یا سخن بلخی به اشتباه تفسیر شده است.

از آنجایی که ایمان یک امر قلبی است و دیدنی نیست و با صرف گفتن کلمه توحید، حکم اسلام بر شخص بار می‌شود و خون و مال و ناموسش در امان است، قرآن کریم در این آیات تأکید می‌کند که به کسی که اظهار اسلام کرد، نگوید مؤمن نیستی تا از سرمایه ناپایدار دنیا غنیمتی به دست آورید و این کار را سنتی جاهلی می‌خواند. آیه طبق هر دو قرائت، الگویی ارزشمند برای روزگار کنونی است که گروه‌های تکفیری به اتهام شرک و کفر به قتل و غارت دیگر مسلمانان دست می‌زنند و به بهانه‌های واهی و بی‌اساس، حقوقشان را پایمال می‌کنند. هر دو قرائت در این زمینه کارآمد است؛ چه متهم نساختن کسی که اظهار اسلام کرد و چه امان دادن به کسی که پناه خواست.

د) قرآن یا نامه اعمال؟

در آیات ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ ۱۹۶-۱۹۷، بلخی می‌گوید: آنچه من اختیار می‌کنم آن است که در اینجا اراده قرآن نشده است، بلکه مراد، قرائت نامه عمل بندگان در روز قیامت است. گواه این مسئله، آیات قبل و بعد است و در خود آیه، هیچ شاهدی وجود ندارد که مقصود قرآن، بیان احکام مربوط به دنیا باشد. بنده‌ای که بر اعمال خویش آگاه است، زمانی که نامه عمل به دستش داده شود، آزرده شده و با شتابی که سودی به

حالش نخواهد داشت، می‌خواهد آن را بخواند. پس در توبیخ او گفته می‌شود که شتاب مکن و با درنگ بخوان تا دلایل علیه خود را بدانی؛ چرا که ما آن را گرد آورده‌ایم، پس بر حکم آن گردن نه، که راهی برای انکار نداری و اگر انکار کنی، ما برایت روشن خواهیم کرد (همان: ۶۰۰/۱۰؛ طوسی، بی‌تا: ۱۹۶/۱۰).

نظری که بیشتر مفسران بر آن هستند، این است که مخاطب در آیات، رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد و آن گونه که از ابن عباس نقل شده است، هنگامی که بر پیامبر صلی الله علیه و آله وحی فرود می‌آمد، آن حضرت به خاطر اشتیاقی که به فراگیری قرآن داشت و نیز ترس از فراموشی، زبانش را برای قرائت آن به حرکت درمی‌آورد و پیش از آنکه جبرئیل تمامی وحی را بر وی بازگوید، با تکرار، او را همراهی می‌کرد. خداوند در این آیات، خطاب می‌کند که زبانت را به خاطر عجله برای خواندن قرآن حرکت مده تا آن را فراگیری؛ چرا که بر عهده ماست که آن را در سینه تو گرد آوریم تا به خاطر بسپاری و هر گاه بخواهی، آن را برخوانی. پس آنگاه که قرائت آن را بر تو از طریق جبرئیل کامل کردیم، قرائت آن را دنباله روی کن؛ توضیح آن نیز بر عهده ماست (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۶/۲۹-۱۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰۰/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۱۳: ۶۶۱/۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳۷۱/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۹/۲۰).

در اینجا می‌بینیم که بلخی از معدود کسانی است که در برابر جریان مشهور، نظری اختیار می‌کند که با سیاق آیات و شأن پیامبر سازگارتر است و عقل و ظاهر آیات را بر نقل و مشهور ترجیح می‌دهد. او همچنین وقوع حادثه «شق القمر» (قمر/۱) را در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله قبول ندارد و آن را از حوادث آستانه قیامت می‌داند و با مشهور و یا اجماعی نسبی مخالفت می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۴۴۲/۹).

نتیجه‌گیری

۱- ابوالقاسم کعبی بلخی از شخصیت‌های صاحب رأی و تأثیرگذار در عرصه تفسیر است که آراء پیشتازی در این وادی دارد و تأثیر قابل توجهی بر تفاسیر پس از خود داشته است.

۲- بلخی تفسیر گسترده‌ای با نام جامع علوم القرآن داشته است و روش آن عقلی - اجتهادی با گرایش کلامی معتزلی است و با توجه به سیاق و ساختار آیات و نیز دیگر

آیات و همچنین استدلال‌های عقلی و کلامی به تفسیر آیات می‌پردازد.

۳- قول بلخی در قبله قرار دادن آدم، گرچه با چالش‌هایی روبه‌روست و خلاف ظاهر آن چیزی است که از آیات مشابه آن به دست می‌آید، ولی تلاشی عقلانی در ارائه تفسیری بی‌اشکال از سجده بر آدم است. بلخی و ابومسلم اصفهانی معتقدند که بهشت آدم بهشتی زمینی بوده است و بر گفته خویش به وجوهی استدلال کرده‌اند. روایات امامیه مؤید این نظر است. بلخی ابلیس را جن می‌داند نه ملک، و این عقیده از ظهور و پشتوانه عقلی و نقلی بیشتری نسبت به رأی مخالف برخوردار است.

۴- بلخی با تمسک به دلایل عقلی و چگونگی تعبیر آیه ۱۷۲ اعراف، «عالم ذر» را قبول ندارد و گواهی خداوند از بنی آدم بر ربوبیت خویش را از طریق گواهی عقول آنان بر این امر می‌داند.

۵- بلخی در آیه ۱۲۴ بقره، مقصود از کلمات را امامت می‌داند و ضمیر «فَاتَمَّهِنَّ» را به خداوند برمی‌گرداند نه ابراهیم. این نظر سازگاری بیشتری با ظاهر آیه دارد و مقابل نقل‌هایی است که از اعتبار روایی برخوردار نیستند.

۶- به اعتقاد بلخی، جایز نیست خداوند حکومت و خلافت را در اختیار کافران و ستمگران قرار دهد و هرچند آنان با زور و غلبه، سیاست را در دست گیرند، ولی مالک حقیقی این امور کسانی هستند که خداوند به آنان این حق را واگذار کرده و ولایت شرعی داده است.

۷- بلخی هزینه مالی جهت تأمین نیروی انسانی و تجهیزات نظامی را لازم می‌شمرد و «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» را ورود در جنگ بدون آمادگی رزمی و توان دفاعی می‌داند.

۸- بلخی ربا را گناه کبیره می‌داند و می‌گوید اگر اهالی یک شهر همگی تظاهر به معاملات ربوی داشتند، بر امام لازم است که با آنان بجنگد. بلخی در امر قرائت نیز اهل نقل و نقد و اختیار است.

۹- پابندی به سیاق موجب شده است که بلخی در آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت، نظر مشهور را کنار نهد و مقصود را قرائت نامه عمل بندگان در روز قیامت بداند نه قرائت قرآن.

کتاب‌شناسی

۱. آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، نجف، مطبعة الغری، بی تا.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن محمد بن احمد، *لسان المیزان*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۷۱ م.
۴. ابن خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین احمد بن محمد بن محمد بن ابی بکر، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۲ م.
۵. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، رشیدالدین محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار، ۱۳۶۹ ق.
۶. ابن طاووس، رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن محمد، *سعد السعود للنفسوس*، تحقیق فارس تبریزیان حسون، قم، دلیل، ۱۳۷۹ ش.
۷. ابن عجبیه، ابوالعباس احمد بن محمد، *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره، بی تا، ۱۴۱۹ ق.
۸. ابن عطیه اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، *تفسیر ابن عطیه؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۹. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *کتاب طبقات المعتزله*، بیروت، دار مکتبه الحیاة، بی تا.
۱۰. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. ابوحنان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق محمد جلیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۱۲. ابوحنان توحیدی، علی بن محمد بن عباس، *البصائر و الذخائر*، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۸ ق.
۱۳. ابوزهره، محمد، *زهرة التفاسیر*، قاهره، دار الفکر العربی، بی تا.
۱۴. اسعدی، علی، «تفسیر / تفسیر کلامی»، *دانشنامه علوم قرآنی*، به کوشش سید محمود طیب حسینی و دیگران، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
۱۵. بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، چاپ چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی، *اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی*، زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل)، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۹ ش.
۱۸. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، تحقیق ابو محمد ابن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۹. جعفریان، رسول، *مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. حسینی آوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسة البعثه، ۱۴۱۵ ق.
۲۲. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۲۴ ق.
۲۳. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، *تاریخ بغداد او مدینه السلام*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۷ ق.

۲۴. *دانشنامه بزرگ اسلامی*، زیر نظر سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، بی تا.
۲۵. رحمانی ولوی، مهدی، *تاریخ علمای بلخ*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶ ش.
۲۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التأویل*، قم، نشر البلاغه، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، هند - حیدرآباد، دائرةالمعارف العثمانیه، ۱۳۸۲ ق.
۲۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۹. شاکر، محمدکاظم، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳۰. صابونی، محمدعلی، *صفوة التفاسیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۱ ق.
۳۱. صادقی تهرانی، محمد، *ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم*، قم، شکرانه، ۱۳۸۸ ش.
۳۲. صافی، محمود، *الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامه*، چاپ چهارم، دمشق، دار الرشید، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۰ ق.
۳۴. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۷. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۸. قاسم‌پور، محسن، «شیخ طوسی و آرای تفسیری معتزله»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ششم، شماره ۱ (پیاپی ۱۱)، بهار و تابستان ۱۳۸۸ ش.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم، دار الکتاب، ۱۳۶۳ ش.
۴۰. کعبی، عبدالله بن احمد، *تفسیر ابی القاسم الکیلی البلیخی*، موسوعة تفاسیر المعتزله (تفسیر ابی مسلم الاصفهانی، تفسیر ابی بکر الاصم - تفسیر ابی علی الجبائی - تفسیر ابی القاسم الکیلی البلیخی)، جمع آوری و تحقیق خضر محمد نها، مقدمه رضوان سید، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۲۰۰۹ م.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. نظام‌الدین نیشابوری (نظام الاعرج)، حسن بن محمد بن حسین، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان (تفسیر نیشابوری)*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.



موجز المقالات

الأمن في القرآن الكريم؛

دراسة تحليلية دلالية على ضوء نظرية الاستعارة التوجيهية

- محمّد حسين شيرزاد (دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)
- محمّد حسن شيرزاد (دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)
- محمّد شريفى (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة مازندران)

إنّ «الأمن» إحدى الحاجات الرئيسة للمجتمعات البشرية وأولها القرآن الكريم عناية فائقة. وعلى الرغم من أنّ ثلّة من الباحثين كرسوا بحوثهم على دراسة التعاليم الأمنية في هذا السفر المقدّس إلّا أنّ مراجعة بحوثهم تثبت أنّ معظم اهتمامهم انصرف إلى آيات تتناول إدارة مخاوف الإنسان وهواجسه الدنيوية مباشرة؛ ومنها الآية ٦٠ لسورة الأنفال المباركة. بينما هناك كمّ هائل من التعاليم القرآنية المتعلقة بالأمن، ليس في الاستخدام الحقيقيّ للألفاظ وإتّما في سياق تعبيرات استعارية بديعة. ومن أجل دراسة تلك التعبيرات الاستعارية، حاولت هذه المقالة بمقارنتها الدلالية المعرفية أن تلقى الضوء على دور الجهات الستّ في بناء الاستعارات المفهومية للأمن والفلتان الأمنى. أثبتت

هذه الدراسة أنّ الأمن في التعبير القرآني يتمثل في الجهات الثلاثة: الأعلى والأمام واليمين؛ بينما الفلتان الأمني يُعبر عنه بالجهات الثلاثة الأسفل، والوراء، واليسار. المفردات الرئيسة: لغة القرآن، علم الدلالة المعرفية، الاستعارة المفهومية، الاستعارة التوجيهية، الجهات الستة.

مكانة حاجات الإنسان الأساسية في آيات القرآن، في ضوء نظرية يوهان غالتونغ حول السلم والعنف

□ أحمد على صاحب ناسي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة أصفهان)
□ محمّد رضا حاجي إسماعيليّ حسين آبادي (أستاذ في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة أصفهان)
□ مهدي مطيع (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة أصفهان)

ليست الحرب في وجهة نظر «يوهان غالتونغ» إلا شكلاً من أشكال العنف، وإنّ السلام لا يُنال بترك النزاع والخصام؛ بل يستقرّ في غياب العنف. يعدّ غالتونغ العنف «اختلالاً وضراً يمكن تفاديه في سبيل تلبية حاجات الإنسان الرئيسة». ومن هذا المنظور فإنّ العنف هو الجور وغياب العدل، وإنّ كلّ عنفٍ بداية سلسلة متوالية من أعمال العنف التالية. إذن لا بدّ من كسر حلقة العنف لنيل السلام. وذلك لا يتيسّر إلاّ بقطع العلاقات الظالمة القائمة على التمييز بين الشعوب. ويرى أنّ الثقافة مصدر هذه العلاقات، وأنّ الدين باعتباره عنصراً جوهرياً للثقافة، يؤدّي دوراً حاسماً في إقرار السلام أو نشر العنف. السؤال الجوهريّ لهذه المقالة هو: ما هي مكانة حاجات الإنسان الأساس في التعاليم القرآنية؟ هل يحترم القرآن هذه الحاجات ويعترف بها؟ الإجابة عن هذا السؤال بنعم تعني أنّ التعاليم الإسلامية سلمية تناشد الصلح، بينما تفيد الإجابة السلبية بأنّ تلك التعاليم عنيفة معارضة للصلح. وخلصت هذه الدراسة الوصفية التحليلية إلى أنّ حاجات الإنسان الجوهريّة تحتلّ مكانة سامية في القرآن، وأنّ تجاوز «الفساد» و«السيئة» و«العنف»، وتجاوز «المحاربة بغية الفساد في الأرض» و«الإرهاب» مؤشّر على إرادة الإسلام لمكافحة العنف والإرهاب.

المفردات الرئيسة: الإسلام، العنف، السلام، القرآن، الحاجات الأساس، يوهان غالتونغ.

دراسة في مفهوم النظام القرآني للتأمين الاجتماعي

في ضوء مفهوم الحياة الطيبة

- مهديّ عبد اللّهيّ پور (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)
- سيّد محمّد نقيب (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)
- عليّ غضنفرى (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)
- عليّ زهراب (طالب دكتوراه في التفسير المقارن بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)

عادة يُختزل المفهوم السائد للتأمين الاجتماعيّ، في دعم الحكومات المعيشي لأبناء المجتمع. ومفهوم التأمين الاجتماعيّ وإن كان مستوحى من تعريف معاصر ومصطلح عليه وفي الرؤية الغربيّة العلمانيّة لحاجات الإنسان الماديّة؛ إلاّ أنّه يبدو أنّ هذا الموضوع لن يعيق بحال تقديم مفهوم جديد عن هذا المصطلح. تركّزت هذه الدراسة الوصفية التحليلية بالتحديد على أنّه كيف يمكن صياغة مفهوم عن التأمين الاجتماعيّ، على أن يكون قائماً على الحياة السعيدة المرجوة ومستلهمًا من التعاليم القرآنيّة؟ عرض القرآن الكريم نمط حياة للإنسان وعبر عنه بـ«الحياة الطيبة» التي تميّز بسما، منها أنّها حياة دائمة، ونابعة من مراتب الإيمان وتجسيد للعمل الصالح، وحياة كريمة آمنة تجلب الهدوء والاطمئنان، وحافلة بالسعادة والسرور. في هذا النمط ليس تأمين الحياة الماديّة والمعاش مغفولاً فحسب؛ يُعدّ من أهمّ عناصره ومقوماته. من جانب آخر، بما أنّ هناك مقاربات شتىّ تجاه كرامة الإنسان تناشد حتّى في مفهومها السائد، ضمان الكرامة الإنسانيّة، وبما أنّ هذا الهدف السامى من الأهداف الرئيسيّة لهدى القرآن الكريم، فإنّ النظام القرآنيّ للتأمين الاجتماعيّ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الحياة الطيبة باعتبارها حياة الإنسان المنشودة. وزبدة القول أنّ هذا النظام نظام متناغم مع الحياة الطيبة تحاول تأمين كرامة الإنسان الاجتماعيّة وأمنه وطمأننته في كلتا الدارين، والدولة الإسلاميّة بوصفها السلطة الحاكمة وأقوى كيان اجتماعيّ، لها الدور الأبرز في تأمينها؛ بحيث يمكن القول بأنّ الدولة الإسلاميّة، هي دولة النظام القرآنيّ للتأمين الاجتماعيّ.

المفردات الرئيسيّة: التأمين الاجتماعيّ، دراسة المفهوم، النظام القرآنيّ، الحياة الطيبة.

دراسة أساليب القرآن الكريم في الإقناع حول القيامة

- سحر مصلى نجاد (ماجستير اللسانيات بجامعة بيار نور بشيراز)
- محمد هادي فلاحى (أستاذ مساعد بالمركز الإقليمي للإعلام العلمى والتقنى بشيراز)
- بهزاد مریدی (أستاذ مساعد فى قسم اللسانيات واللغات الأجنبية بجامعة بيار نور بشيراز)

استخدم الله تعالى فى القرآن أساليب شتى لإقناع المتلقى وإثبات حقايقته كلامه. فعملية الإقناع تُعدّ من أكثر مباحث تحليل الخطاب تداولاً، وتُستخدَم لأجل ضبط ذهن المتلقى وإلقاء الرسالة. سلّطت هذه الدراسة الضوء على أساليب الإقناع وكيفية استخدامها لتشجيع المتلقى على متابعة موضع القيامة فى كلّ من سورة القيامة والواقعة والغاشية والنبأ وعبس، واستخدمت فى دراسة مقومات الإقناع وعناصره نموذج هاولند ونموذج استعراض الحقيقة للتفسير المعرفى. واعتمدت الدراسة ترجمة القرآن لآية الله مكارم شيرازى، وأيضاً ترجمة تفسير الميزان وتفسير النور. أثبتت النتائج المستخلصة عبر المنهج الوصفى التحليلى استخدام جميع أجزاء النموذجين فى السور المذكورة كلّها. وعلى أساس نموذج هاولند تضمّن هذه السور استدلالات كثيرة، والتخويف والتهديد والسؤال والإجابة أكثر من آليات الإقناع الأخرى. ونظراً لإقامة الأدلة الكثيرة فى جميع السور المذكورة، فقد تبين أنّ الأسلوب المركزى الذى يؤكّد على محتوى الرسالة الاستدلاليّ، أكثر استخداماً، الأمر الذى يدلّ على المقاربة القرآنية الإقناعية القائمة على التفكّر.

المفردات الرئيسية: الخطاب، الإفحام، الإقناع، القرآن، القيامة.

نمط فى تطوّر علم تناسب السور القرآنية:

تناسب سورتي الفتح ومحمد ﷺ نموذجاً

- صديقه جنتى فيروز آبادى (ماجستير فى علوم القرآن والحديث بجامعة ميبد)
- أحمد زارع زردينى (أستاذ مشارك فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة ميبد)
- كمال صحرائى أردكانى (أستاذ مساعد فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة ميبد)

تشكّل معرفة تناسب السور القرآنية والسعى إلى دراسة بنيتها الهندسية أحد اهتمامات الباحثين المعاصرين من أجل اعتمادها فى مختلف البحوث التفسيرية والكلامية. ومن

مجالات البحث في علم التناسب الأطلاق على معطيات الباحثين القدامى والمعاصرين والجمع بينها وبالتالي تقديم حلول في العلوم القرآنية. يُعَدُّ الدراسة الخطية أو «ترتيب السور» و«تناسب السور» من الاتجاهات القديمة في علم التناسب، وهو اتجاه خطي تمامًا. وما زال هذا الاتجاه له أنصار ومؤيدون. تسعى هذه الدراسة إلى تطوير هذا الاتجاه في دراسة بنية القرآن الكريم عبر الجمع بين معطيات البحوث القديمة والجديدة، وتطبيق تلك المعطيات في تحليل الترابط القائم بين سورتي محمد ﷺ والفتح. تدلّ نتائج هذه الدراسة على وجود علاقات مختلفة من الصلات اللفظية والدلالية على المستوى الصغير والكبير. وتشير نتائج هذه الدراسة إلى توفير المجال الأحسن لفهم أمثل للسورتين، وإيضاح أفضل للبنية النصية للقرآن الكريم، وتقديم ردود دامغة على الشبهات المتعلقة بتعددية بنية (نص) القرآن الكريم، وإماطة اللثام عن جمالياته.

المفردات الرئيسية: سورة محمد ﷺ، سورة الفتح، العلاقات النصية، تناسب سور القرآن، معرفة بنية القرآن.

نمط العوامل المؤثرة في مسار التأليف في العلوم القرآنية

(من القرن ٦ حتى ١٠) في سياق النظرية البنائية

- نجمة نجم (طالبة دكتوراه بجامعة آزاد الإسلامية، فرع علوم وتحقيقات، طهران)
- مهدي مهريزي طرقي (أستاذ مشارك بجامعة آزاد الإسلامية، فرع علوم وتحقيقات، طهران)
- محمد علي مهدي راد (أستاذ مشارك بمجمع فارابي التابع لجامعة طهران)
- سيد محمد علي آيازي (أستاذ مساعد بجامعة آزاد الإسلامية، فرع علوم وتحقيقات، طهران)

تدرس هذه المقالة من خلال المقاربة التفسيرية الفكرية العلمية والاجتماعية العوامل المؤثرة في التطورات الطارئة على التأليف في علوم القرآن. رأت ثمانية كتب في علوم القرآن النور طوال القرن ٦ حتى ١٠ للهجرة، وتركت بصماتها على تلك الحقبة، فلذلك استأثرت باهتمام البحث. تبنت المقالة منهج البحث الوثائقي والتحليل التاريخي في عملية البحث، كما اعتمدت في تحليل البيانات والمعلومات وعرض النمط النهائي، النظرية البنائية (GT). وظهرت نتائج البحث في ١٨ موضوعاً في مسار التطور وتم

تصنيف الموضوعات المذكورة على وفق مدى تأثير العوامل، المدى العالی والمتوسط والقصير. والجدير بالذكر أنّ النمط النهائي للعوامل المؤثرة في مسار تطوّر التأليف في علوم القرآن تمّ في سياق النظرية البنائية التي تتكوّن من أجزاء هي: العوامل العليّة بما فيها شخصيّة المؤلّف، واختصاصه العلمي، والعوامل الثقافية الاجتماعية لعصر المؤلّف، معاصروه وتأثره بما سبقه من الكتاب والمصادر، وتأثير المؤلّف في ما تلاه من الكتاب والمصادر، هوية النصّ وثاقته (بما فيها هيكلته ووظائفه ومحتوياته). العوامل السياقية أو الظرفية مثل الظروف الزمكانية، هجرة المؤلّف وأسفاره المتعدّدة، شمولية عناوين المصدر، قَدَم واشتہار الكتاب ومؤلفه. أمّا العوامل الوسيطة فهي كالمسلمات الأخلاقية للمؤلّف، والعوامل السياسية والاقتصادية لعصره، حرّية المؤلّف الفكرية أو تزمته. هذا وتطرّق البحث إلى الإستراتيجيات ونتائجها أيضًا.

المفردات الرئيسة: علوم القرآن، التحليل التاريخي، العوامل المؤثرة، تطوّر التأليف، النظرية البنائية، القرن ۶ حتى ۱۰.

منهج ونموذج نويورت في استعراض العملية التواصلية في القرآن

- علىّ راد (أستاذ مشارك بمجمّع فارابی التابع لجامعة طهران)
 - سيّد محمّد موسىّ مقدّم (أستاذ مشارك بمجمّع فارابی التابع لجامعة طهران)
 - مريم سرخيل (دكتوراه في علوم القرآن والحديث بمجمّع فارابی التابع لجامعة طهران)
- استأثرت دراسة العلاقة بين القرآن والكتاب المقدّس باهتمام الباحثين الغربيين. ومنهم الباحثة آنجليكا نويورت التي تناولت هذه العلاقة في دراستها القرآنية بمقاربة لسائبة. انتقدت نويورت البحوث التي تزعم أنّ القرآن استنساخ عربيّ للإنجيل أو المسيحية، وعدت القرآن كتابًا مقدّسًا مستقلًّا جسّد ذروة القدسية في الكتب السماوية من جهة، واستطاع تطبيق أهدافه الدينية. درست نويورت عملية توجيه الخطاب في القرآن إلى المتلقّي بشكل شفهيّ وبمثابة مسرحية. إنّها تعدّ القرآن نصًّا تواصلياً يتعامل مع المتلقّين، والذي تمكّن من الردّ على إشكاليّاتهم وأسئلتهم. استعرض الباحثون في هذه المقالة الوصفية التحليلية في البداية نظرية نويورت، وأيضا نظرية الفعل التواصلية ليورغن هابرماس، ثمّ سلطوا الضوء على تطبيق نويورت لنظرية هابرماس. أظهرت نتائج البحث

أن نويورت استفادت من «نظريّة الفعل التواصلي» لهابرماس . حاولت نويورت أن تثبت تفرد القرآن واستقلاله إلا أن جهودها تعثرت في الدراسة التزامنيّة القائمة على السورة القرآنيّة، حيث اشتبهت في بعض المواطن مع المقاربة المسيحيّة.

المفردات الرئيسيّة: نويورت، هابرماس، العمليّة التواصليّة، القرآن، الأدبيّ، التناصّ، الأرضيّة التاريخيّة.

تطبيق مقاربة «البنية المعرفيّة» في أساليب تعليم القرآن في سياق التعلّم ذي المعنى

- زهراء صفيان جوزدانيّ (ماجستيرة في العلوم والمعارف القرآنيّة)
- رضا سعادت نيا (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، كليّة أصفهان)

ارتكزت هذه الدراسة على أهميّة البنية المعرفيّة وتعزيزها في نطاق النشاطات التعليميّة. والبنية المعرفيّة هي الطريقة التي ينظّم المتعلّم معلوماته وبياناته العلميّة في ذهنه. يسفر تكوين البنية المعرفيّة وتعزيزها إلى نتائج بارزة، منها جعل التعلّم ذا معنى، يعنى ربط المعطيات العلميّة الجديدة بالمرتكزات العلميّة السابقة في بنية المتعلّم المعرفيّة، بحيث كلّما كانت هذه الصلة أوثق وأمتن، ازداد الإدراك عمقًا. وعلى وفق الآية ٩ لسورة الإسراء: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...﴾ نؤمن بأنّ القرآن الكريم يعرّف بأساليبه في سياق مهمّته التعليميّة والهدى الأقوم. ولذلك فإنّ هذه المقالة الوصفية التحليليّة بصدد استخلاص الأساليب القرآنيّة في تكوين البنية المعرفيّة وتعزيزها وإيضاح مكانة البنية المعرفيّة في عمليّة التعلّم، عبر التأمل في القرآن ونصوص التربية والتعليم. أظهرت نتائج هذه الدراسة أنّ تكوين البنية المعرفيّة وتعزيزها في القرآن يخضع لمناهج وإستراتيجيات تشتمل على كلّ من: تناول المحتوى في سياق الأحداث، وتوفير الأرضيّة خلال الحوار مع الآخرين، وتوفير الأرضيّة عبر السرد القصصيّ، تعدديّة وجوه الحوار المباشر مع المتلقّي، ربط الكلام إلى الأركان البارزة للكلمات السابقة، وإدخال عنصر العاطفة، مثل التصوير، والتكرار الإيقاعيّ، في إطار هرم البنية المعرفيّة.

المفردات الرئيسيّة: القرآن، تعزيز البنية المعرفيّة، التعلّم ذو المعنى، أوزوبل.

آراء أبي القاسم الكعبي البلخي التفسيرية، دراسة تحليلية

- حسن خرقاني (أستاذ مشارك بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
 - علي أكبر رستمی (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
 - سيد محمد علي فهمي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- علم التفسير مدين لمساعي مفسرين قاموا بشرح كتاب الله وتبيينه. ضاعت بعض تلك التفاسير؛ لكن آراء أصحابها حول بعض الآيات ما زالت تحتفظ بها المصادر. ومنهم أبو القاسم الكعبي البلخي المتكلم والمفسر المعتزلي. تتناول هذه المقالة الوصفية التحليلية بعض آراء الأخير التفسيرية، ويتضح في ضوئها أنه يفسر الآيات بالمنهج القرآني العقلي، ويولي السياق ودقائق التعبير أهمية كبيرة في فهم مراد الله تعالى. ومن هنا يرى أن المقصود بالكلمات التي ابتلى الله بها إبراهيم عليه السلام، هو الإمامة والتي أتمها الله سبحانه. كما أنه يعرض عن القول المشهور في سورة القيامة، متبنيًا ويعتقد أن المقصود بالقرآن هو قراءة كتب الأعمال. تحظى الاستدلالات العقلية والكلامية بمكانة متميزة عنده، حيث إنه يرى أن آدم عليه السلام قبل الملائكة وليس مسجودهم، وجنة آدم أرضية، كما أنه لا يقبل «عالم الذر»، ويعتبر عقول بني آدم شاهدًا على ربوبية الله. إلى ذلك لا يرى الحكومة والخلافة شرعية للكفار والظالمين كونها عهدًا إلهيًا. ومن مباحثه التفسيرية قراءات القرآن وفقهه أيضًا.
- المفردات الرئيسية: أبو القاسم الكعبي البلخي، تفسير القرآن، المواقف التفسيرية، المناهج والاتجاهات التفسيرية.

تقرير غير واعد عن المعاد

على أساس معادلة الرجاء للتصديق في الآية ۷ لسورة يونس

- سيدة فاطمة كياتي (ماجستير في علوم القرآن والحديث بجامعة قم)
 - سيد قاسم كياتي (مدرّس المستويات العليا للعلوم العقلية بحوزة قم العلمية)
- ذكر المفسرون في إيضاح مادة «الرجاء» في قوله تعالى: ﴿لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ (يونس / ۷) احتمالات شتى مثل الخوف والطمع والتوقع والتصديق. وعلى الرغم من أن «التصديق» من مدلولات يبدو ضروريًا إيضاح علاقته الدلالية مع الرجاء للتباعد الدلالي بين دلالاته الوضعية والرجاء، إلا أن المفسرين لم يتطرقوا إلى ذلك، الأمر الذي جعل جواز حمل

التصديق على الآية مكتنفًا بضابيّة. وهناك إشكالية ثانية في معظم التفسيرات السابقة بما فيها «التصديق»، وهي عدم العناية بالطابع التحفيزي للآية في الدعوة إلى النزعة الأخروية المتفائلة بدلاً من القناعة العقلية بالآخرة، لكن لم تعتن التفسيرات بهذه النقطة على الرغم مما يؤيدها مثل تخيّر مفردات الآية ونظمها. بتعبير أوضح حينما يقرأ المتلقّي التفسير ينصرف ذهنه إلى الإيمان بالمعاد والتداعيات الخطيرة لرفض المعاد بوصفهما مبدأ عقائديًا، في حين تسعى الآية إلى فتح نافذة أخرى على المتلقّي لا تقدّم المعاد في سياق قناعة ومبدأ عقائديّ لازم الطاعة، كما أنّ الآية بصدد لفت انتباه المتلقّي إلى الأمل والتفاؤل في المعاد، أو بتعبير أوجز إلى النزعة الأخروية لا إلى الإيمان بالمعاد. قدّم هذا البحث تقريرًا تحليليًا عن الرأي القائل بمعادلة الرجاء للتصديق، والادّعاء القائل بأنّ هذه الآية بفكرتها الرئيسة وهي المعاد، بصدد ترسيخ النزعة إلى الحياة الأخروية وليست تكوين رؤية أو فكرة عنها. المفردات الرئيسة: الرجاء، التصديق، المعاد، الإيمان.

دراسة ونقد في آراء المفسرين حول

«آيات النهى عن التعجيل في الوحي»

□ سيّد روح اله دهقان باغی

□ أستاذ مساعد في قسم المعارف بجامعة شيراز الطبيّة

تعددت التفسيرات الشيعيّة والسنيّة للآيات ١٦ حتّى ١٩ لسورة القيامة والآية ١١٤ لسورة طه، والتي تنهى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله عن التعجيل في قراءة القرآن. أطلق الباحث في هذه المقالة على تلك الآيات «آيات النهى عن التعجيل في الوحي». وظهرت ستة آراء للمفسرين عن الآيات المذكورة بعد دراسة في أمّهات تفاسير الفريقين، حيث إنّ الرأي الأول المتفق عليه شيعيًّا وسنيًّا، قائم على النهى عن التعجيل في قراءة القرآن لدى تلقّي الوحي، وظلّ هذا الرأي محطّ العناية طيلة خمسة عشر قرنًا مضى على نزول القرآن. أمّا الآراء الخمسة المتبقية فلا تحظى باتفاق المفسرين كلّهم، ولم تكن مطروحة في جميع القرون المنصرمة؛ بل تبنّى بعضها منهج تفسيريّ واحد أو عدد من التفسيرات. وكلّ واحد من الآراء تعاني إشكاليات متعدّدة تعدّر الاعتراف بها. هذه الدراسة المكتبيّة والوصفيّة التحليليّة المقارنة المصحوبة بالنقد العقليّ والنقليّ والتاريخيّ، كما أيّدت نزول القرآن

دفعه واحدة على وفق سورة القدر وغيرها من الآيات والأحاديث المتعلقة، اعتبرت هذا النزول قبيل نزول آيات النهى عن التعجيل فى سورة القيامة، ورأت فى ضوء رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ «النهى عن التعجيل» صدر تنبيهاً، وسبق ارتكاب المنهى عنه من جانب الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ومع الأخذ بعين الاعتبار أنّ القرآن فى نزوله الدفعى لم يتمّ إبلاغه. المفردات الرئيسية: آيات النهى عن التعجيل، النزول الدفعى، الوحي، العلم الحضورى، نسيان الوحي.

المراد بقراءة القرآن فى الآية الأخيرة لسورة المزمل، وحكمها الشرعى

- حميد وحيدان أردكان (طالب دكتوراه فى علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى مشهد)
- حسن نقى زادة (أستاذ بجامعة فردوسى مشهد)
- محمّد حسن رستمى (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى مشهد)

أمر المسلمون فى الآية الأخيرة لسورة المزمل بقراءة القرآن. والآراء متضاربة فى تحديد المراد بالقراءة. فمن الباحثين من يرى أنّ المراد بقراءة القرآن فى الآية هو مطلق القراءة، ولا يراد بها القراءة التى تُعَدُّ من واجبات الصلاة غير الركنية. ومنهم من يرى أنّ المراد بهذه القراءة هو مطلق القراءة فى الصلوات بما فيها الفرائض والمستحبات. استنبط ثلّة من الأعلام من هذه الآية وجوب القراءة فى الصلوات اليومية، مثل السيد المرتضى، والعلامة الحليّ، والمحقّق الكركي، وآية الله الخوئيّ، كما استنبط آخرون منها الأمر باستحباب صلاة الليل. لو دققنا فى دلالة «قيام الليل» واستعمالاته فى النصوص المتقدمة، والمقام وسياق الآية والسورة اتّضح أنّه لا يمكن التسليم بالأقوال الثلاثة الأولى لأنها تخالف ظاهر الآية وسياق السورة، وتخالف مقام القول والروايات المأثورة. أمّا القول الرابع فتؤيّد أدلّة مثل موافقته مع القواعد البلاغية، ومطابقته لسياق الآية والسورة، مقام القول والروايات الشريفة. ويتبيّن أيضاً أنّ فعل الأمر المخاطب فى التعبير القرآنيّ يفيد الاستحباب على خلاف ظاهره. هذا وتتطوى المقالة فى ثناياها على معطيات جديدة ومنها الدراسة فى دلالة «قيام الليل» واستخدامها فى هذا البحث والاستدلال على مقام القول وسياق السورة، وردّ العجز إلى الصدر. المفردات الرئيسية: سورة المزمل، آيات الأحكام، واجبات الصلاة، قيام الليل، قراءة القرآن.