

کاربردهای تفسیری تناسب اسما و صفات الاهی در فهم آیات

علی راد*^۱، مهدی عزتی آراسته^۲

۱. استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

(تاریخ دریافت: ۹۳/۴/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۶/۱۵)

چکیده

درنگ در ویژگی تناسب در قرآن کریم، در فهم و تفسیر صحیح و استوار این کتاب آسمانی، نقشی اساسی داشته و برای دستیابی به ظرافت‌های معنایی و برخی اسرار آن، امری بایسته است. بر اساس مطالعات آماری، اسما و صفات الاهی، بدون احتساب اسم جلاله الله، قریب به دو درصد از واژگان قرآنی را به خود اختصاص داده‌اند و بیش‌تر این صفات در فرجام آیات و به شکل مزدوج - هم‌آیی دو صفت با یکدیگر - آمده‌اند. نظر به اعجاز بیانی قرآن و حکمت‌مندی ساختار و آموزه‌های آن، این باهم‌آیی نمی‌تواند بدون مبنا و غایت سامان یافته باشد. در این بین، بررسی بُعد تناسب درون‌آیه‌ای در خصوص اسمای الاهی، موضوع پژوهش پیش‌رو را شکل داده است. فرضیه این پژوهش، تناسب صفات مزدوج پایانی آیات با گزاره‌های پیشین و کارآمدی آن در فهم مقاصد آیات است. نتایج این پژوهش، ضمن اثبات اصل تناسب مورد نظر، به کاربردهای آن در تفسیر قرآن پرداخته و بر آن، به عنوان یک قاعده تفسیری تأکید دارد.

واژگان کلیدی

اسمای الاهی، تناسب در قرآن، تناسب درون‌آیه‌ای، فواصل آیات، گزاره‌های قرآنی.

مقدمه

در بخش فرجامین شمار فراوانی از آیات قرآن کریم، اسما و صفات الهی قرار دارد. فراوانی آماری اسما و صفات الهی،^۱ از یک سو و کارآمدی معرفت‌شناختی و جایگاه قدسی آن‌ها از دیگر سو، پژوهش در این عرصه را ضروری می‌نماید. یکی از مسائل فرارو در مطالعه صفات الهی در قرآن، تناسب این صفات با گزاره‌های قرآنی و احکام یادشده در این آیات است. نوشتار پیش‌رو با هدف برجسته‌سازی این تناسب و ترابط مهم، و کاربرد آن در فهم و تفسیر آیات قرآنی؛ به ویژه در مورد صفات مزدوج فرجام آیات، سامان یافته است. برخی از آن‌ها در نقدهای مفسران بر آرای تفسیری یکدیگر نمودار است. این پژوهش می‌تواند ضمن توجه‌دهی به کارکردهای معنارسانی و کاربردهای تفسیری تناسب بین اسما و صفات الهی و گزاره‌های قرآنی؛ بخشی از تلاش مفسر را در جهت کشف و درک این مناسبت‌ها به منظور ارائه تفسیری استوار از آیات قرآن حکیم سوق دهد. در موضوع تناسب در قرآن، تا کنون نگاه‌های متعددی نشر یافته است؛ لکن توجه و تمرکز غالب در نوشته‌ها و پژوهش‌های صورت گرفته در موضوع تناسب، عمدتاً بر تناسب بین آیات و سوره‌ها معطوف بوده و تناسب بین اجزای آیات، به ویژه تناسب بین اسما و صفات الهی با گزاره‌های قرآنی کم‌تر مورد توجه تخصصی قرار گرفته است. به هر روی، کتاب یا مقاله‌ای که به شکل مستقل و مبسوط به موضوع این پژوهش، یعنی تناسب بین اسما و صفات الهی با احکام و گزاره‌های مندرج در آیات و کاربردهای تفسیری آن، پرداخته باشد؛ یافت نشد.

۱. بر اساس مطالعات آماری، اسما و صفات الهی، بدون احتساب اسم جلاله الله، قریب دو درصد از واژگان قرآنی را تشکیل می‌دهند. در این باره (ر.ک: عزتی آراسته، مهدی، شهریور ۱۳۹۲، پایان‌نامه «کاربردهای تفسیری تناسب حکم و صفات الهی در فهم آیات»؛ دانشگاه قرآن و حدیث).

۱. شناخت سیاق

"سیاق"، خصوصیت و فضای معنایی است که از قرار گرفتن کلمات و جملات در کنار یکدیگر حاصل شده و بر معنای واژه‌ها یا عبارات تأثیرگذار است. به بیان دیگر، سیاق، چینش خاص کلمات یک جمله یا جمله‌های مرتبط به یک موضوع در یک کلام است که بر تعیین مراد و مقصود متکلم اثرگذار می‌باشد. برای مثال، واژه "دین" در آیه "مالک یوم الدین"^۱ با توجه به اضافه شدن واژه "مالک" به "یوم" و "یوم" به "دین" در معنای "جزا" ظهور پیدا می‌کند؛ در حالی که در قرآن این واژه به معنای دیگری همچون "آیین" آمده است. به هر روی، سیاق و کاربست آن در تفسیر از کلیدی‌ترین ابزارهای استنتاج و استنباط از قرآن است.^۲ در این بین، اسما و صفات الاهی یاد شده در قرآن از نقشی بی‌بدیل در کشف یا تأیید سیاق کلمات و آیات قرآنی برخوردارند که در ادامه به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهیم کرد:

أ) تبیین سیاق

مفاد آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْضِ الْغُرِّ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ»^۳؛ گویای آفرینش انسان و میراندن او به اراده الاهی با تأکید بر دوره فرتوتی اوست؛ به طوری که انسان بعد از علم و آگاهی، دیگر چیزی نمی‌داند و همه چیز را

۱. فاتحه: ۴.

۲. برای مطالعه اهمیت و نقش سیاق در تفسیر، (ر.ک: مظفر، محمدحسین، بی‌تا)، پایان‌نامه «نقش سیاق در تفسیر»؛ جامعه المصطفی العالمیه؛ نصرالله پور علمداری، ابراهیم (بهمن ۱۳۸۹ش)، پایان‌نامه «تعامل سیاق با روایات در تفسیر المیزان»؛ دانشگاه قرآن و حدیث.

۳. نحل: ۷۰: «و خدا شما را آفرید، سپس [جان] شما را می‌گیرد، و بعضی از شما تا خوارترین [دوره] سال‌های زندگی [فرتوتی] بازگردانده می‌شود؛ به طوری که بعد از [آن همه] دانستن، [دیگر] چیزی نمی‌دانند. قطعاً خدا دانای تواناست».

فراموش می‌کند. تناسب دو اسم "علیم" و "قدیر" با صدر آیه، چنین است که جملات پیشین در سیاق بیان قدرت و علم بی‌انتهای خداوند می‌باشند (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۳: ۱۷۱) و تفسیری از علم و قدرت الاهی را در مصداقی ارائه نموده و سیاق در توسعه و تضییق دامنه معنایی صفات یادشده، نقش آفرین است. شایان ذکر است صفات فرجامین این آیه، در واقع تزییلی برای آن دسته از آیاتی است که از آیه ۶۵ سوره نحل آغاز شده و تا آیه ۷۰ ادامه می‌یابد. دو اسم علیم و قدیر یادشده در آیه مورد بحث، به سیاق عام آیات شش‌گانه موجود در این طایفه آیات اشارت دارد. همگی این آیات دلالت دارند بر نمودها و تشخیص‌های علم و قدرت الاهی در قالب پدیده‌های گوناگونی، چون باران و انزال آن، زنده شدن زمین، چهارپایان اهلی و شیر آن‌ها، درختان خرما و انگور، زنبور و شیوه زیست آن و عسلی که تولید می‌کند. تناسب میان این حقایق با دو صفت علم و قدرت، بستری روشن برای کشف سیاق عام این دسته آیات فراهم می‌کند و نشان می‌دهد مقصود و سیاق عام این آیات، بیان بزرگی و عظمت علم و قدرت خداوند یکتاست. این نکته به عنوان قاعده‌ای در تفسیر آیات همگون با این آیه نیز جاری است.

ب) رفع ابهام سیاق

مفاد آیه «مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كُنُفُسٍ وَاحِدَةً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ»^۱؛ گویای این نکته است که آفرینش و برانگیختن همه انسان‌ها نزد خداوند تبارک و تعالی، همانند آفرینش و برانگیختن یک نفر است. شاید بتوان گفت نخستین معنا و مقصودی که از این آیه به ذهن تبادر می‌شود، بیان قدرت و توانایی مطلق خداوند سبحان بر هر چیزی است که از جمله آن‌ها خلق و برانگیختن انسان‌هاست. با لحاظ انسباق این معنا و سیاق عام آیه در ذهن که از ظهور ابتدایی آن حاصل می‌شود، آن چه در پی آن، انتظار می‌رود؛ تزییل آیه به جملاتی

۱. لقمان: ۲۸: «آفرینش و برانگیختن شما [در نزد ما] جز مانند [آفرینش] یک تن نیست، که خدا شنوای بیناست».

چون: «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و: «إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» است. به بیان دیگر، چنانچه فردی با سبک و سیاق آیات قرآنی و تزییلات آن و تناسبی که بین تزییلات و دیگر گزاره‌ها برقرار است، آشنایی مختصری داشته باشد؛ اگر این آیه را از بر نداشته و بداند که با ذکر یک یا دو اسم از اسما حسناى الاهی تزییل یافته، بعد از عبارت «مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً» انتظار تزییل آیه با جمله‌ای را خواهد داشت که گویای قدرت و قوت الاهی باشد. دلیل این امر آن است که او با شنیدن مفاد آیه، سیاق عامی را برای آن تصور می‌کند که حاکی از قدرت مطلق خداوند است. اما واقعیت غیر از آن است؛ چرا که آیه به دو صفت "سمیع" و "بصیر" تزییل یافته است. با توجه به اصل تناسب بین فقرات آیات قرآن، به ویژه در مورد فرجام آیات با گزاره‌های پیشین، این تزییل چگونه قابل توجیه است؟ مفسر ژرف‌اندیش، علامه طباطبائی ضمن حل این معما به کمک همین دو اسم سمیع و بصیر، به سیاق عام آیه نیز دست یافته است. او در تفسیر آیه چنین می‌آورد: «مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ؛ این جمله در مقام بیان امکان معاد است؛ چون مشرکین از این جهت که بسیاری مردگان و در هم و بر هم شدن خاک آن‌ها با خاک زمین را می‌دیدند، و می‌دیدند که بین خاک فلان شخص با خاک آن دیگری هیچ امتیازی نیست؛ لذا زنده شدن مردگان را بعید می‌شمردند. به همین جهت، خدای تعالی در این آیه فرموده: خلقت و بعث همه شما عیناً مانند بعث یک فرد است؛ همان‌طور که بعث یک فرد برای ما ممکن است، بعث افراد در هم و بر هم شده نیز مثل آن ممکن است. چون هیچ چیزی خدا را از چیز دیگر باز نمی‌دارد، و بسیاری عدد او را به ستوه نمی‌آورد، و نسبت به قدرت او، یکی با بسیار، مساوی است و اگر در آیه مورد بحث با این‌که گفت‌وگو از بعث بود، خلقت را هم ضمیمه فرمود؛ برای این است که در ضمن سخن بفهماند خلقت و بعث از نظر آسانی و دشواری یکسانند؛ بلکه اصلاً فعل خدا به آسانی و دشواری متصف نمی‌شود. شاهد این معنا اضافه شدن خلق و بعث به ضمیر جمع مخاطب

(کم = شما) می‌باشد، که منظور از آن، همه مردم است، و آن‌گاه تشبیه همه به یک نفر صورت یافته، و معنایش این است که خلقت همه شما مردم با همه کثرتی که دارید و همچنین بعث شما، مانند خلق و بعث یک نفر است و شما با همه بسیاری‌تان با یک نفر مساوی هستید؛ برای این‌که اگر فرض شود که بعث همه شما و پاداش و کیفر دادن به اعمال همه شما دشوار باشد، لا بد به خاطر جهل دشوار می‌شود؛ یعنی از آن‌جا که هر یک نفر از شما هزاران کار نیک و بد دارد، این کارها با هم مخلوط و مشتبه می‌شود، و خدا نمی‌داند کدام کار از کدام یک از شما است؛ ولیکن بعد از آن‌که ثابت شد که خدا جاهل نیست، چون شنوای اقوال و بینای اعمال شماست، و به عبارتی دیگر هر چه از شما سر بزند در برابر او، و زیر نظر او سر می‌زند؛ دیگر مخلوط و مشتبه شدن اعمال شما برای او فرضی است محال» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۴۸ و ۳۴۹)

۲. بسط مطلب پیشین

خداوند متعال در مواردی، از مطلب قبل استفاده کرده و مطلبی بالاتر و گاه اعم و زاید بر آن را اثبات می‌کند. برای نمونه در آیه «وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره: ۱۱۰)؛ پس از امر به اقامه نماز و پرداخت زکات، به تذکار یکی از سنت‌های الهی برخاسته از حکمت و عدل خداوند، پرداخته و نهایتاً آیه را با جمله «إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»؛ پایان می‌دهد. با این جمله بر بقای اعمال و آثار آن‌ها نزد خدای تعالی تأکید شده است؛ اما از مناسبتی که بین سنت بقای آثار اعمال و حفظ آن‌ها توسط خدای متعال با صفت بصیر که در فرجام آیه آمده، مطلبی دیگر افزون بر آن قابل استفاده است. ابن‌عاشور از اشاره به صفت "بصیر" که در این جمله آمده، چنین بهره تفسیری می‌گیرد که این آیه علاوه بر وعده‌ای که برای اقامه‌گران نماز و پرداخت‌کنندگان زکات دارد با جمله «إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» متضمن وعید بر غیر آن‌هاست؛ یعنی کسانی که نماز را به‌پا نمی‌دارند و زکات را نمی‌پردازند؛ چرا که مراد از

بصیر کسی است که بر اعمال بندگان آگاه است، و بدین خاطر بر هر عملی، جزای مناسب با آن را مترتب خواهد کرد. بنابراین، همچنان که بر اعمال فرمانبرداران آگاه است، کردار عاصیان را می‌بیند (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱: ۶۵۴).

۳. منشأ حکم

شاید بتوان فراگیرترین کارکرد تفسیری ذکر اسما الاهی در فواصل آیات را، اشاره به منشأ صدور احکام تشریحی و تکوینی دانست؛ بدین معنی که در غالب آیاتی که در فواصل آن‌ها از یک یا چند صفت از صفات الاهی ذکری آمده است؛ نوعی ارتباط بین آن صفات به عنوان منشأ صدور حکم با حکم تکوینی یا تشریحی پیش از آن وجود دارد. دلیل فراگیری این کارکرد تفسیری را می‌توان در کلام ابن‌جوزیه یافت. دلیلی که قابلیت تعمیم بر همه یا دست کم بیش‌تر موارد را دارد. جایگاه صدوری اسما و صفات الاهی نسبت به عوالم تکوین و تشریح در کلام ابن‌جوزیه این گونه آمده است: «شمارش اسمای حسنا و علم به آن‌ها، ریشه علم به هر معلومی است؛ چرا که معلومات، جملگی یا آفریده خدای تعالی هستند و یا فرمان اویند. یا به آفریده او تعلق گرفته یا به آن چه تشریح کرده است. این، در حالی است که خاستگاه آفرینش و فرمان، اسمای حسنا اویند و رابطه آفرینش و فرمان با اسمای الاهی، رابطه مقتضا، به مقتضی است. در نتیجه، خاستگاه فرمان به تمامه از اسمای حسنا او بوده و هر فرمانی نیکو بوده و از مصلحت بندگان و رأفت و رحمت به ایشان بیرون نیست و با اوامر و نواهی، تکامل‌بخشی آن‌ها را در پی دارد. بنابراین، امر او، جملگی، مصلحت و حکمت و لطف و احسان است؛ زیرا مصدر و خاستگاهش اسمای حسنا اوست و نیز فعل او، جملگی، از عدل و حکمت و مصلحت و رحمت بیرون نیست؛ چرا که خاستگاه آن نیز اسمای حسنا اوست» (ابن‌جوزیه، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۶۳).

بنابراین، به جهت نقشی که اسما و صفات الاهی، به عنوان مصدر و خاستگاه احکام دارند، می‌توان تناسب و ترابط بین احکام و صفات الاهی مندرج در آیات را به عنوان فراگیرترین کاربرد تفسیری اسمای الاهی ارزیابی کرد.

نمونه ۱: منشأ تکوینی آفرینش زمین: در تذیل آیه «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (عنکبوت: ۲۰)؛ خداوند پس از امر به گردش در زمین و مشاهده آن و اندیشه در چگونگی آغاز آفرینش و تنبیه بر این که همان خدای خالق دنیا، پدیدآورنده جهان آخرت نیز هست، با ادات تأکید، قدرت و توانایی نامحدود و مطلق خویش را یادآور می‌شود. جمله تذیلیه: «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» بر منشأ تکوینی گزاره‌های پیش از خود، به ویژه بر ایجاد جهان آخرت دلالت دارد. توضیح آن که تا شیئی قدرت بر ایجاد شیء دیگر را نداشته باشد، آن شیء در دایره عدم باقی خواهد ماند و به وجود نخواهد آمد. پس، آنچه مصدر تکوین و ایجاد آن شیء است، قدرت شیء موجب بر ایجاد آن است. در این آیه و بسیاری از آیات دیگر که بر قدرت بی‌حصر الهی تأکید شده، اشاره به منشأ تکوینی گزاره‌های تکوینی پیش از خود دارد (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۰: ۱۵۴).

نمونه ۲: منشأ تشریحی احکام اختصاصی پیامبر ﷺ: آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَاللَّاتِي خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (احزاب: ۵۰)؛ به هفت دسته از زنانی که ازدواج با آنان برای پیامبر ﷺ مجاز شمرده شده، پرداخته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۳۳۵) و ازدواج با دسته اخیر، یعنی زنان بدون مهر را که خود را به پیامبر ﷺ هبه کرده‌اند، با عبارت «خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ»؛ از احکام اختصاصی رسول خدا ﷺ برشمرده است.^۱ این حکم اختصاصی مقام نبوت، یعنی وقوع نکاح بدون

۱. این حکم اختصاصی در روایات متعددی نیز گزارش شده است؛ از جمله در حدیثی به سند صحیح در الکافی

صیغه مشتمل بر لفظ نکاح یا معادل آن و با لفظ هبه و بخشش و نیز صحت آن، حتی با عدم مهر، در ذهن هر مخاطبی سؤال یا دست کم تعجب را برمی‌انگیزد. در ادامه آیه ضمن اشاره اجمالی به فلسفه این حکم اختصاصی با عبارت «لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ»، جمله تذیبیه: «وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» را می‌آورد تا با اشاره به منشأ صدور این حکم تشریحی، نفی حرج از پیامبر و تشریح احکام اختصاصی او را تقویت کند. به بیان دیگر، آیه با تذیبی که آورده، در صدد توضیح این نکته است که: نفی حرج از پیامبر ﷺ از متعلقات دو صفت غفران و رحمت است که این دو صفت، خود از متعلقات صفات اراده و علم الهی‌آند؛ در

ج ۵، ص ۳۸۴، بَابُ الْمَرْأَةِ تَهَبُ نَفْسَهَا لِلرَّجُلِ، روایت شده است: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَرْأَةِ تَهَبُ نَفْسَهَا لِلرَّجُلِ يَنْكِحُهَا بِغَيْرِ مَهْرٍ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ هَذَا لِلنَّبِيِّ صَ وَأَمَّا لِغَيْرِهِ فَلَا يَصْلُحُ هَذَا حَتَّى يُعْوضَهَا شَيْئاً يُقَدِّمُ إِلَيْهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا قَلَّ أَوْ كَثُرَ وَ لَوْ تَوَبَّ أَوْ دَرَّهَمٌ وَ قَالَ يُجْزَى الدَّرْهَمُ».

۱. در واقع این عبارت با اشاره به فلسفه این احکام اختصاصی پیامبر گرامی اسلام، گویای این نکته است که شرایط پیامبر ﷺ از شرایط دیگران متفاوت بوده و همین تفاوت سبب تفاوت در احکام شده است. به تعبیر روشن‌تر، هدف این بوده است که به کمک این احکام، قسمتی از محدودیت‌ها و مشکلات از دوش پیامبر ﷺ برداشته شود و این تعبیر لطیفی است که نشان می‌دهد ازدواج پیامبر ﷺ با زنان متعدد و مختلف برای حل یک سلسله مشکلات اجتماعی و سیاسی در زندگی او بوده است؛ زیرا هنگامی که پیامبر ﷺ ندای اسلام در داد و بر ضد تمام معتقدات خرافی عصر و محیط خود قیام کرد، و به همه اعلان جنگ نمود؛ طبیعی است که همه اقوام و قبایل آن محیط بر ضد او و پیروان معدود و اندکش بسیج شوند. در چنین شرایطی باید از تمام وسائل برای شکستن اتحاد نامقدس دشمنان استفاده می‌شد که یکی از آنها ایجاد رابطه خویشاوندی از طریق ازدواج با قبائل مختلف بود؛ زیرا محکم‌ترین رابطه در میان عرب جاهلی رابطه خویشاوندی محسوب می‌شد، و داماد قبیله را همواره از خود می‌دانستند، و دفاع از او را لازم، و تنها گذاشتن او را گناه می‌شمردند. قرائن زیادی در دست است که نشان می‌دهد ازدواج‌های پیامبر لا اقل در بسیاری از موارد جنبه سیاسی داشته است و بعضی ازدواج‌های او مانند ازدواج با زینب، برای شکستن سنت جاهلی بوده که در آیه ۳۷ همین سوره بدان اشاره شده است. بعضی دیگر برای کاستن از عداوت، یا طرح دوستی و جلب محبت اشخاص و یا اقوام متعصب و لجوج بوده است. (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۷: ۳۸۱؛ سید اسحاق شجاعی (زمستان ۱۳۸۵)، «اهداف ازدواج‌های پیامبر اکرم ﷺ»، مجله سفیر، پیش شماره ۴).

نتیجه هر دو ناشی از صفات ذات بوده و با فعل (کان) که اشعار به سابقیت و رسوخ دارد؛ انصاف خداوند به آن دو را امری ممکن دانسته است و آن را منشأ صدور احکام پیش از خود قرار داده است (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۱: ۲۹۷). توضیح این که پیامبر ﷺ شرایطی ویژه خود را داشته و این خود، سبب تفاوت در احکام شده است تا با تشریح این گونه از احکام اختصاصی، قسمتی از محدودیت‌ها و مشکلات از دوش پیامبر ﷺ برداشته شود و اشاره به این دو اسم حسناى الاهى، تعبیر لطیفی است که نشان می‌دهد ازدواج پیامبر ﷺ با زنان متعدد و مختلف برای حل یک سلسله مشکلات اجتماعی و سیاسی در زندگی او بوده است.

۴. مقام تعلیل (صریح و غیر صریح)

اسما و صفات الاهى یادشده در فرجام بسیاری از آیات، در حکم تعلیل برای گزاره پیشین است؛ اما باید توجه داشت که این تعلیل گاهی صریح و روشن بوده و گاهی نیز غیرصریح است. توضیح این که گاهی ارتباط علی بین صفات الاهى در فواصل آیات با گزاره مذکور در متن آیه، به واسطه در استدلال نیازی ندارد و در یک تفاهم عرفی می‌تواند مستقیماً علت آن گزاره تلقی شود؛^۱ لکن در برخی موارد تفهیم علیت صفات و اسمای الاهى برای گزاره پیش از خود در یک برداشت عرفی، واسطه آوردن در مسیر این علیت و استدلال به آن نیازمند است، که ما آن را «تعلیل غیرصریح» نامیده‌ایم و در زبان برخی مفسران و محققان علوم قرآن، از آن به «کالتعلیل» تعبیر شده است (برای نمونه ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۳۷۶؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۳۳۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۶۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۸۱؛

۱. استدلال به اسمای الاهى در ختام آیات برای گزاره‌های مندرج در آنها، از چنان ظرافت و دقتی برخوردار است که گاه برخی مفسرین زبان به اعتراف بر دقت و لطافت برتر آن گشوده‌اند؛ از جمله علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۸ سوره نحل: «وَإِنْ تُعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ می‌گوید: «و قد علل سبحانه ذلك بقوله: إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ؛ و هو من أطف التعليل و أدقه فأفاد سبحانه أن خروج النعمة عن حد الإحصاء إنما هو من برکات اتصافه تعالى بصفته المغفرة و الرحمة» (ر.ک: المیزان، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۲۱۹).

زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۵: ۱۲۰). شاید بتوان بر آن نام «شبه تعلیل» نیز نهاد. بنابراین، برای هر یک از تعلیل صریح و شبه تعلیل به تفکیک، مواردی را به عنوان نمونه می‌آوریم. در برخی آیات، خداوند پس از بیان یک امر یا نهی، آیه را به یک یا دو اسم از اسمای حسناي خویش پایان می‌دهد، که این خود، تعلیلی بر آن امر یا نهی محسوب می‌شود:

نمونه ۱: (تعلیل بر امر): در آیه «فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَأَبَوْا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۵)؛ که عبارت «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» را به عنوان تعلیلی بر امر به تخلیه سبیل^۱ و گشودن راه بر مشرکان و رها کردن آنان آمده است.

نمونه ۲: (تعلیل بر نهی): در آیه «وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ» (هود: ۹۰)؛ با عبارت «إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ»، ضمن بیان رحمت و مودت و ویژه خویش نسبت به تائبان، تعلیلی برای امر به استغفار و توبه و تحریر بر آن ارائه می‌دهد.

۵. نقد آرای تفسیری

نقد آرا و انگاره‌ها در هر علمی، جزئی خارج از آن علم به شمار نمی‌رود؛ بلکه مرکب حرکت و جلو رفت آن است. هر علمی که از این مرکب بی‌بهره باشد، محکوم به زوال یا دست کم به ایستایی مبتلا است. شاید اگر بگوییم نقد علمی، از کارهای ارزشمند است، در واقع از اهمیت حقیقی آن کاسته‌ایم؛ چرا که نقد علمی، تنها روشن‌گر خطاهای علمی نیست؛ بلکه در حکم استوانه و رکن شکل‌دهنده یک علم است. یادکرد اسما و صفات الهی؛ به ویژه در فرجام آیات، دست‌مایه نقد مفسران بر آرای یکدیگر شده که در پی نمونه‌هایی از آن آمده است.

۱. تخلیه سبیل به معنای رها کردن و متعرض نشدن است (ر.ک: ترجمه قرآن مکارم و مجتبی).

نمونه ۱: تفسیر مؤاخذه: در آیه «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره: ۲۲۵)؛ به سوگند لغو و حکم آن که عدم مؤاخذه است؛ پرداخته و مؤاخذه بر آنچه را دل انسان فراهم آورده و سوگندهایی را که از روی اراده و اختیار یاد کرده، بیان می‌دارد و در نهایت، آیه با جمله «وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ»، فرجام می‌پذیرد. هر چند شاید بتوان گفت که بیش تر مفسران، مؤاخذه یاد شده در این آیه را به عقاب تفسیر کرده‌اند؛ در این بین گروهی دیگر از مفسران مؤاخذه‌ای را که در این آیه از آن یاد شده است، به کفاره تفسیر کرده‌اند. (برای نمونه، ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۹۳؛ الکیا هراسی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۴۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۶۶). در میان مفسران، ابوالسعود با زیرکی و فراست در توجه به تناسب بین اسما و صفات الاهی یاد شده در پایان آیه با مفاد گزاره پیش از آن‌ها، به نقد این رأی تفسیری پرداخته و آن را مردود دانسته است. او پس از تبیین معنای آیه در ضمن بیان مراد از: «اللغو فی أیمانکم» و: «مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» و آرای تفسیری مربوط به آن، در باره مراد از مؤاخذه چنین می‌آورد:

«والله غفور؛ حيث لم يؤاخذكم باللغو مع كونه ناشئاً من عدم الثبوت و قلة المبالاة، (حَلِيمٌ) حيث لم يعجل بالمؤاخذه و الجملة اعتراض مقر لمضمون قوله تعالى لا يؤاخذكم الخ و فيه إيذان بأن المراد بالمؤاخذه المعاقبة لا إيجاب الكفارة إذ هي التي يتعلق بها المغفرة و الحلم دونه» (العمادی، بی تا، ج ۱: ۲۲۴).

بنابراین، وی با تناسب سنجی بین مؤاخذه و دو صفت "غفور" و "حَلِيمٌ" در فرجام آیه، معنای آن را متناسب با عقاب ارزیابی کرده و عدم تناسب آن با کفاره را دلیلی بر عدم اراده کفاره از مؤاخذه می‌شمرد؛ زیرا نه تنها تشریح کفاره بر سوگند لغو، با دو وصف غفران و حلم تناسبی ندارد؛ بلکه در تضاد با آن نیز قرار دارد. بنابراین، مفسر با لحاظ تناسب بین دو

اسم حسناى غفور و حلیم با حکم مندرج آیه، آرای تفسیری مبتنی بر اراده کفار از مؤاخذه را به چالش می‌کشد.^۱

نمونه ۲: نقد آرای تفسیری درباره‌ی اسمای اربعه الهی: در تفسیر آیه «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿۳۰﴾ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۲ و ۳)؛ در تبیین معانی اول و آخر و ظاهر و باطن اقوال گوناگونی وجود دارد. علامه طباطبائی در المیزان ذیل این آیه، آرای مختلفی که در باب اولیّت و آخریّت و ظاهریّت و باطنیّت خدای سبحان مطرح شده؛ از جمله رأی طبرسی در مجمع‌البیان را، با تعبیر قیل تضعیف نموده و قول مختار خود را با تکیه بر تناسب آن با تذیلی که در فرجام این آیه و آیه قبل وجود دارد، صحیح شمرده و تقویت می‌کند. جمله تذیلیه پایان آیه قبل «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» است که در آن قدرت خدای تعالی بر هر چیز را یادآور شده و تذیل آیه محل بحث، عبارت است از: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و خداوند را دانای به همه چیز معرفی کرده است. خلاصه کلام علامه در المیزان چنین است:

با توجه به تذیل آیه دوم سوره حدید که حاکی از قدرت مطلق خدای سبحان است، روشن است که قهراً با احاطه قدرتش بر هر چیزی، از هر جهت محیط هم هست. پس، هر چیزی که فرض شود اول است، خدا قبل از آن چیز بوده است. پس، او نسبت به تمام ماسوای خود اول است، نه آن چیزی که ما اولش فرض کردیم، و همچنین هر چیزی که ما آخرینش فرض کنیم خدای تعالی بعد از آن هم خواهد بود؛ چرا که همچنان که گذشت،

۱. برخی مفسران به کمک مناسبت‌های دیگری که بین فقرات این آیه وجود دارد، به همین نتیجه رسیده‌اند. (برای نمونه، ر.ک: الجصاص، أحكام القرآن، ج ۲: ۴۳)، وی از عدم تناسب بین «کسب قلب» و «کفاره» چنین نتیجه گرفته که مراد از مؤاخذه، عقاب اخروی است نه کفاره‌ی حنث قسم.

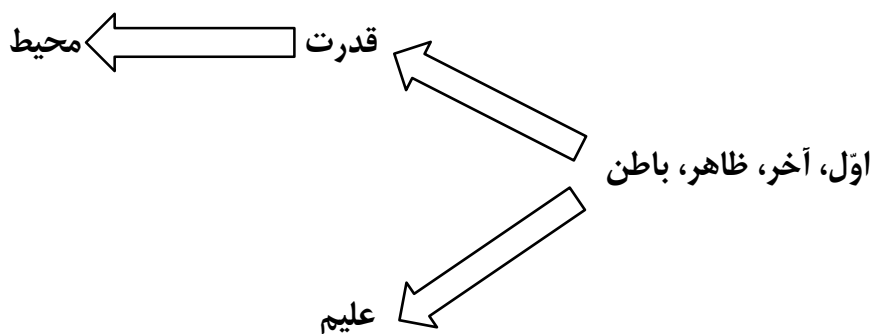
قدرتش به آن چیز احاطه دارد؛ هم به ما قبلش و هم به ما بعدش. پس، آخر خدا است، نه آن چیزی که ما آخرینش فرض کردیم، و هر چیزی را که ما ظاهر فرض کنیم، خدا ظاهرتر از آن است به خاطر احاطه‌ای که قدرتش بر آن چیز دارد، و چون احاطه دارد، پس، از جهت ظهور هم مافوق آن است. پس، خدا ظاهر است، نه آن چیزی که ما ظاهرش فرض کردیم، و همچنین هر چیزی که باطن فرض شود خدا به خاطر احاطه قدرتش بر آن باطن‌تر از آن است، و ماورای آن قرار دارد؛ چون او است که آن چیز را باطن کرده است. پس، باطن هم خداست، نه آن چیزی که ما باطنش فرض کردیم، لذا معلوم شد که خدا اول و آخر و ظاهر و باطن علی‌الاطلاق است، و از این صفات آنچه در غیر خدا هست، نسبی است، نه مطلق.^۱ البته اولیت خدای تعالی و آخریتش و ظهور و بطونش زمانی و مکانی نیست، و در ظرف زمان اول و آخر جای ندارد و گرنه باید خود خدا جلوتر از زمان نباشد، و از زمانی و مکانی بودن منزّه نباشد، و حال آن‌که منزّه از آن است؛ چون خالق زمان و مکان و محیط به تمامی موجودات است؛ بلکه منظور از اولیت و آخریت و همچنین ظاهر و باطن بودنش آن است که او به تمام اشیا محیط است. از آنچه گذشت، روشن شد که این اسمای چهارگانه یعنی اول و آخر و ظاهر و باطن چهارشاخه و فرع از نام «محیط» است، و محیط هم شاخه‌ای از اطلاق «قدرت» او است؛ چرا که قدرتش محیط بر هر چیز است. همچنین اسمای چهارگانه نامبرده به نوعی بر علم خدای تعالی بستگی و تفرع دارند^۲ و به خاطر همین تناسب است که در ذیل آیه علم خدا را هم آورده و

۱. مقصود از نسبی آن است که فلان چیز نسبت به فلان چیز دیگر اول است، و آن دیگری نسبت به سومی آخر است، و آن سومی نسبت به چهارمی ظاهر است، و آن چهارمی نسبت به پنجمی باطن است. هیچ موجودی در عالم سراغ نداریم که علی‌الاطلاق اول و یا آخر و یا ظاهر و یا باطن باشد. (رک: ترجمه المیزان، ۱۳۷۴، ج ۱۹، پانویس ص ۲۵۴).

۲. برای این‌که هر چیزی را که ما اول فرض کنیم، قبل از وجودش خدای تعالی احاطه علمی به او داشته است. پس خدا اول است نه آن چیز، و هر چه را که ما آخر فرض کنیم بعد از فنایش هم خدا احاطه علمی به آن دارد.

می‌فرماید: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». بعضی از مفسرین^۱ اسمای چهارگانه را این طور معنا کرده‌اند که او اول است، برای این که قبل از هر چیز بوده؛ و آخر است، چون بعد از هلاک و فنای هر چیز هست؛ و ظاهر است، چون ادله‌ای بسیار بر وجودش دلالت می‌کند؛ و باطن است، چون به تمامی اشیا عالم هست، و احدی نیست که از او داناتر باشد. بعضی دیگر^۲ گفته‌اند: اول یعنی بی‌ابتدا، و آخر یعنی بی‌انتهای، و ظاهر، یعنی بدون اقتراب، و باطن یعنی بدون احتجاب (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۴۵ و ۱۴۶).

همان طور که مشاهده شد، صاحب المیزان در نقد دیگر آرای تفسیری از تناسب متن آیه با تزییلات آیات کمک گرفت و با تفرع اسمای چهارگانه اول و آخر و ظاهر و باطن بر احاطه و علم الاهی و تفرع احاطه الاهی بر قدرت او، بر رأی تفسیری مختار خود در باب معانی این اسمای حسناى چهارگانه استدلال کرد.



نمودار تفرع اسمای حسناى چهارگانه بر احاطه، قدرت و علم الاهی

پس باز خدا آخر است نه آن، و هر چه را که ما ظاهر فرض کنیم، خدای تعالی ظاهرتر از آن است، چون ظهور آن از خداست، و چگونه ممکن است از خود خدا ظاهرتر باشد و همچنین در مورد باطن. (ر.ک: ترجمه المیزان، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۵۴).

۱. مقصود طبرسی است در مجمع‌البیان. (ر.ک: مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۶ و ۳۴۷).

۲. همان.

علامه پس از تضعیف اقوال دیگر با تعبیر قیل و به قرینه عدم تناسب آن اقوال با تزییلات آیات ۳ و ۴ سوره حدید، در پایان متذکر می‌شود که در این میان، اقوال دیگری نیز وجود دارد که نیکو نیست و لذا از نقل آن‌ها صرف‌نظر کردیم.^۱

نمونه ۳: نقد و بررسی تفسیر احکام و تفصیل آیات قرآنی: در آیه «الرِّكْتَابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود: ۱)، تفسیر واژه‌های "احکام" و "تفصیل" که در آیه نخست سوره هود درباره آیات قرآن آمده، معرکه آرای بسیاری از مفسران واقع شده است. در این جا نقدی را که یکی از مفسرین معاصر، یعنی علامه فضل‌الله بر رأی تفسیری علامه طباطبائی در این خصوص وارد نموده، مطرح کرده و سپس با بهره‌گیری از تناسب بین صفات و اسمای حسنای الهی در فرجام آیه با گزاره پیش از آن، این نقد را بررسی می‌کنیم.

رأی علامه طباطبائی

به نظر علامه طباطبائی مراد از "احکام" در آیه به قرینه مقابله با تفصیل، بستن بخشی از یک شیء به بخشی دیگر و برگرداندن یک طرف از آن به طرف دیگر است؛ به نحوی که بازگشت همه بخش‌ها به شیء واحد بسیطی باشد که دارای اجزا و ابعاض نیست و مراد از "تفصیل"، از ایجاد فصل و جدایی بین اجزای شیئی که اجزایش به هم متصل بوده و جدا جدا کردن امور درهم فرو رفته و مندمج است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۳۶). وی با توجه به این معنای لغوی که به قرینه مقابله بین احکام و تفصیل به دست داده است، به تفسیر آیه پرداخته و این گونه آورده است:

«بنابراین، مقصود از این که آیات قرآنی ابتدا محکم بوده و سپس مفصل شده‌اند؛ این است که آیات کریمه قرآن با همه اختلافی که در مضامین و با همه تشبیه‌هایی که در مقاصد

۱. البته انگاره‌های فلسفی علامه نیز در این برداشت تفسیری، بی‌تأثیر نبوده است.

آن‌ها است، به یک معنای بسیط (بدون جزء و بعض) بر می‌گردد، و همه غرض واحدی را دنبال می‌کنند؛ غرضی را که در آن نه کثرت است و نه تشتت؛ به نحوی که هر آیه از آیات آن در عین این‌که مطلب خود را بیان می‌کند، غرضی را در نظر دارد که چون روح در کالبد آن آیه و همه آیات جاری است و حقیقتی را افاده می‌کند که همه آیات قرآن در مقام افاده آن حقیقت می‌باشند. پس، این کتاب کریم با تشتت آیات و تفرق ابعاضش، جز یک غرض را دنبال نمی‌کند؛ غرض واحدی که در هر موردی شکلی خاص به خود می‌گیرد. در یک مورد اصلی دینی، و در موردی دیگر حکمی اخلاقی، و در جایی دیگر حکمی شرعی و یا سیاسی و یا قضایی و یا غیر آن است؛ به طوری که هر قدر از ریشه به سوی شاخه و از شاخه به شاخه‌های باریک‌تر برده شود، از آن معنای واحد محفوظ خارج نگشته و آن غرض اصلی گم نمی‌شود. پس، آن ریشه، اصلی است واحد که وقتی تجزیه و ترکیب می‌شود، به صورت یک یک آن اجزا و تفصیل عقاید و اخلاق و اعمال در می‌آید، و آن عقاید و اخلاق و اعمال وقتی تحلیل می‌شود، به شکل آن ریشه اصلی و آن روح جاری در همه آن‌ها در می‌آید. بنابراین، توحید خدای تعالی اگر آن‌طور که لایق ساحت قدس و عزت و کبریایی او است، در نظر گرفته شود، آن توحید در مقام اعتقاد مثلاً به صورت اثبات اسما و صفات حسناى الهی و اعتقاد داشتن به آن‌ها در می‌آید، و در مقام اخلاق، آدمی را به اخلاق کریمه‌ای از قبیل رضا، تسلیم، شجاعت، عفت، سخا و ... و مبرای از صفات رذیله متخلق می‌سازد، و در مرحله عمل به اعمال صالح و تقوای از محرّمات الهی وادار می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۲۰۲ و ۲۰۳).

نقد علامه فضل‌الله بر رأی علامه طباطبائی

علامه فضل‌الله، بعد از نقل تفسیر علامه طباطبائی از آیه مورد نظر، در بحثی ذیل عنوان "مناقشه مع صاحب المیزان" پس از آن که با ادبیاتی احترام‌آمیز تفسیر علامه طباطبائی را از احکام و تفصیل، تفسیری زیبا وصف می‌کند؛ به نقد و ایراد بر آن پرداخته که حاصل آن چنین است:

«تفسیر صاحب المیزان از این جهت که خطوط اعتقادی، اخلاقی و عملی را بر یک قاعده واحد که همان توحید خالص است، متمرکز کرده و به آن بازگردانده؛ تفسیری زیباست؛ لکن در سیاق این آیات، بر تعیین این تفسیر دلیلی وجود ندارد؛ همچنان که در دو واژه احکام و تفصیل چیزی که إشعار به این تفسیر داشته باشد، ملاحظه نمی‌شود؛ حال آن‌که مفسر گرانقدر در این آیه با لحاظ مقابله بین دو واژه، احکام را در مقابل تفصیل فرض کرده و گویی شیء مجموعی وجود دارد که تفصیل آن اراده شده است. مفسر این معنی را از خلال توارد هر دو واژه، در موقعیت یکسان استفاده کرده است. با این حال، ما تفسیر کلمه احکام به اتقان را نزدیک‌تر و صحیح‌تر می‌دانیم. احکام آیات، یعنی استوار کردن آیات از ناحیه خداوند که متضمن عدم وجود خلل در ترتیب و نظم آیات و دلالت روشن آن‌ها بر معانی است؛ همچنان که مراد از تفصیل - طبق ظهوری که دارد، عبارت است از اسلوب بسط یافته‌ای که با شیوه‌ای واضح و بدون پیچیدگی و ابهام ناشی از اجمال، برای روشن‌گری اندیشه‌ها و به حرکت در آوردن آن‌ها، مطالب را ارائه می‌دهد. بنابراین، آیه مذکور در سیاق معرفی دو جنبه از آیات قرآنی وارد شده است:

نخست؛ جنبه فنی آیات قرآنی است که آیات از لحاظ فنی و از حیث شکل ترکیب و تألیف کلمات به گونه‌ای هستند که رخنه و نقصی در توازن حرکت فنی و تکامل آن‌ها وجود ندارد.

جنبه دیگر؛ از حیث محتوا است که متضمن تفصیل و توضیح احکام و معارفی است که قرآن متکفل رساندن آن‌ها با شیوه‌ای بدون پوشیدگی و خفا به مردم است. در قرآن بارها از این دو نکته به منظور یادآوری و فور عناصر بلاغی و گستره آن‌ها که برای استواری و دقت در اسلوب‌اند، سخن رفته است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۲: ۹).

واکاوی نقد

شایان ذکر است در این جا هدف ما صرفاً طرح یک مؤید یا مرجح برای نظر تفسیری علامه فضل‌الله است و این به معنی پذیرش نهایی رأی او و یا ترجیح آن نیست؛ گو این‌که

صاحب تفسیر المیزان، خود در ذیل همین آیه، آرای گوناگون تفسیری را نقل کرده و دلایل ردّ آن‌ها را نیز یک به یک مطرح نموده که برای داوری نهایی در این باب، بررسی و واکاوی آن‌ها نیز ضروری است.

تأمل در معنای دو صفت از صفات الاهی را که در فرجام آیه آمده و احکام و تفصیل آیات قرآن به او منتسب شده، در شناخت نظام‌واره قرآن امری بایسته است. طبق بیان این آیه، احکام و تفصیل قرآن از ناحیه خداوندی تحقق یافته که واجد دو صفت "حکیم" و "خبیر" است. واژه "حکیم" را مفسران، محدثان و اهل لغت، عمدتاً به معنی کسی گرفته‌اند که اشیا را محکم و استوار می‌سازد و کارها را صحیح و استوار به انجام می‌رساند (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۳؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۴۱۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۱۴۳). "خبیر" را نیز کسی دانسته‌اند که به گذشته و آینده آگاه بوده و چیزی بر او پوشیده نمی‌ماند (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۲۸۲). با توجه به این نکته که رعایت تناسب بین اسما و صفات الاهی و گزاره‌های مندرج در آیات، امری فراگیر در سراسر قرآن است. آیه محل بحث نیز از این قاعده مستثنا نبوده و تناسب بین مفاهیم احکام و تفصیل با معانی حکیم و خبیر، امری مفروض و متفق علیه است. حال وجه قوّت و نکته مرجّحی که تفسیر علامه فضل‌الله در ذیل این آیه، بر تفسیر ارائه‌شده، توسط مفسّر گرانقدر، علامه طباطبائی دارد، این است که تناسب یاد شده در آن ملحوظ شده است؛ چرا که با عنایت به معانی یاد شده برای اسمای حکیم و خبیر، اتقان و استواری آیات و نیز رعایت اسلوب بلاغی کارآمد جهت بیان و رساندن احکام و معارف دین به مخاطبین، با دو صفت حکیم و خبیر سازگاری تام دارد. این، در حالی است که در تفسیر علامه طباطبائی از دو واژه احکام و تفصیل که به بازگرداندن معارف اعتقادی، اخلاقی و عملی به اصل و ریشه واحد بسیط و برخوردار از آیاتی که به ظاهر مضامین مختلف و متشکّلت دارند؛ از غرض واحد، تفسیر شده‌اند؛ چنین تناسبی بین اسمای یاد شده با تفسیر ارائه شده مشاهده نمی‌شود. این خود می‌تواند به‌عنوان وجه قوّت و نکته مرجّحی برای تفسیر علامه فضل‌الله در خصوص این آیه تلقی گردد.

یادکرد این نکته خالی از لطف نیست که علامه طباطبائی، خود نیز، آنجا که به تفسیر بخش پایانی آیه می‌رسد، ضمن اقرار به تناسب بین اسمای حکیم و خبیر و معانی احکام و تفصیل، گویی به تفسیری گرایش پیدا می‌کند که علامه فضل‌الله آن را اختیار کرده است. عبارت ایشان در المیزان چنین است:

«و قوله تعالى: مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ؛ الحكيم من أسمائه الحسنى الفعلية يدل على إتقان الصنع، وكذا الخبير من أسمائه الحسنى يدل على علمه بجزئيات أحوال الأمور الكائنة و مصالحها، و إسناد إحكام الآيات و تفصيلها إلى كونه تعالى حكيمًا خبيرًا لما بينهما من النسبة» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۱۳۹).

نکته لطیف‌تر و جالب توجه‌تر جایی است که علامه طباطبائی، خود در ذیل آیه «ذَلِكَ تَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ» (آل عمران: ۵۸)، مراد از "الذکر الحکیم" را این گونه بیان می‌کند:

مراد از "الذکر الحکیم"، قرآن است که همان ذکر خداوند و از حیث آیات و بیاناتش محکم و استوار بوده؛ به گونه‌ای که در آن باطل و هزلی راه ندارد.^۱

۶. نقد روایات شأن نزول

روایات شأن نزول، مانند هر روایت دیگری به لحاظ سند و محتوا به نقد و واکاوی نیاز دارد. از جمله کاربردهای تفسیری یادکرد اسما و صفات الهی در فواصل آیات، بهره‌گیری از آن‌ها به منظور نقد روایات شأن نزول به کمک تناسب این صفات با احکام و گزاره‌های پیش از آن‌هاست. در واقع، مفسر با درنگ در تناسب معنایی و سیاقی که بین این صفات و

۱. عبارت علامه در المیزان چنین است: «قوله تعالى: ذَلِكَ تَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ إشارة إلى اختتام القصة. و المراد بالذکر الحکیم القرآن الذی هو ذکر الله محکم من حیث آیاته و بیاناته، لا یدخله باطل، و لا یلج فیهِ هزل» (رک: المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۱۲).

متن آیه برقرار است و با دقت در استلزامات یک یا چند روایت شأن نزول، میزان همخوانی آن‌ها را با متن آیه واکاویده و به نقض و ابرام آن‌ها می‌پردازد. این فرایندی است که در برخی تفاسیر صورت عملی به خود گرفته است. برای نمونه در شأن نزول آیه «إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»^۱؛ چنین آمده است:

پس از هفده ماه از هجرت ماه جمادی الآخر، دو ماه قبل از جنگ بدر، پیغمبر، پسر عم خود، عبدالله بن جحش را با هشت نفر از مهاجرین مأمور فرمود و نامه‌ای سر بسته به او داده و فرمود: «برو با نام خدا و چون دو روز راه پیمودی نامه را بگشا و برای یارانت بخوان و به محتوای آن رفتار کن و اگر کسی نخواهد با تو همراهی کند، مجبورش مکن!» او چون به دو منزلی مدینه رسید، نامه را باز کرد، در نامه نوشته بود: «پیش برو تا برسی به نُخَیله! در آن جا به کمین کاروان بازرگانان قریش باش و ما را از آن آگاه کن!» چون نامه را خواند، گفت: از جان و دل فرمانبردارم و رفقاییش را از آن مطلع کرد. همه با او موافقت کردند و روانه شدند. چون به نخيله رسید، قافله تجار قریش از طایف می‌آمد. کاروان، موز و پوست و دیگر اجناس محصول طایف بار داشت. چون مسلمانان را دیدند، ترسیدند. عبدالله بن جحش گفت: این‌ها ترسیدند، لذا یک نفر سر خود را بتراشید تا گمان کنند که قصد عمره دارید و از شما آسوده خاطر شوند. لذا سر عکاشه بن محسن اسدی را تراشیدند. چون قریش چنین دیدند، تصور کردند. این‌ها زایرند و آزاری ندارند و چون آن روز آخر جمادی بود، عده‌ای از مسلمانان گفتند: امروز اول رجب و ماه حرام است و عده‌ای گفتند: هنوز رجب نشده است و اگر بخواهیم اقدامی صورت دهیم، باید تا شب نشده، انجام دهیم که فردا رجب است و در ماه حرام جنگ روا نیست. پس از تردید و ترس تصمیم گرفتند

به هر کس که دست یافتند، او را بکشند و آنچه داشت، ببرند. واقد بن عبدالله، تیری به عمرو بن الحضرمی زد و او را کشت و عثمان بن عبدالله و حکم بن کیسان را اسیر گرفتند، و عبدالله بن جحش با یاران و اسیران و اموال به مدینه وارد شدند و چون حضور پیامبر ﷺ رسیدند، پیامبر فرمود: «من به شما دستور ندادم که در ماه حرام جنگ کنید» و اموال و اسیران را متوقف گذاشت و تصرف نفرمود. لذا مردم آن‌ها را شماتت کردند که شما بر خلاف امر پیغمبر رفتار کرده‌اید و حرمت ماه حرام شکستید. قریش گفتند: «محمد در ماه حرام جنگ و غارت کرد و اسیر گرفت.» مسلمانان مکه به آن‌ها جواب می‌دادند که در آخر جمادی بوده است، نه در ماه حرام. وقتی پیامبر اکرم ﷺ به کار آن‌ها اعتراض فرمود، عبدالله و یارانش گفتند: ما عمرو بن حضرمی را کشتیم و پس از آن در شب، ماه رجب را دیدیم؛ نمی‌دانیم در رجب او را کشته‌ایم یا در جمادی. بدین ترتیب، مردم در سرزنش و اموال در توقیف و عبدالله با یارانش اندیشناک بودند که این آیه نازل شد. طبری نقل می‌کند: پس از آن‌که آیه نازل شد و عبدالله بن جحش و یارانش آسوده‌خاطر شدند، از پیامبر ﷺ پرسیدند آیا این کارها دارای مزد و ثواب است یا نه؟ آن‌گاه این آیه برای امیدواری آن‌ها نازل شد. طبری نیز نقل کرده است که مسلمین می‌گفتند: حتی اگر عبدالله بن جحش و یارانش در این عمل گناه نکرده باشند، کار خوبی نیز صورت نداده‌اند. آن‌گاه این آیه در جواب آن‌ها و آرامش دل عبدالله و یارانش نازل شد (درباره شأن نزول این آیه، رک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۷۱-۷۱؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۶۹-۷۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۰۲-۲۰۸).

علامه طباطبایی به قرینه دو صفت یاد شده در فرجام آیه، یعنی غفور و رحیم، شأن نزول وارد شده را تقویت می‌کند. کلام او در این باره چنین است:

«يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ»؛ این آیه شریفه از قتال در ماه‌های حرام منع و مذمت می‌کند، و می‌فرماید: این کار جلوگیری از راه خدا و کفر است، و این را نیز می‌فرماید که با این حال بیرون کردن اهل مسجد الحرام از آن‌جا جرم بزرگ‌تری است نزد

خدا و به طور کلی فتنه از آدم‌کشی بدتر است. بنابراین، می‌خواهد اعلام بدارد: این سؤال که آیا جنگ در ماه‌های حرام جایز است یا نه؟ به دنبال حادثه‌ای بوده که چنین سؤالی را ایجاد می‌کرده، و قبلاً قتلی البته اشتهاً واقع شده بوده است؛ چون در آخر آیات هم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا، وَالَّذِينَ هَاجَرُوا، وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ، وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ...»، و با جمله «خدا غفور و رحیم است»؛ می‌فهماند بعضی از مهاجرین قتلی مرتکب شده، و به ناچار مهاجرت کرده بودند و کفار همین جرم را مایه جنجال قرار داده بودند، و این قراین داستان عبداللّه بن جحش و اصحابش را که در روایات آمده است، تأیید می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۴۹).

۷. مقصدشناسی عام سوره (موضوع یا هدف اصلی سوره)

پدیداری اسما و صفات الاهی در آیات یک سوره می‌تواند نماینده مقصد و هدف اصلی سوره باشد. نمونه‌ی ذیل مؤید این مطلب است:

سوره مبارکه الرحمن که با اشاره به این نام خداوند سبحان آغاز شده در آیات مختلف گویای نعمت‌های خداوند است که با ترجیع‌بند «فَيَأْتِيْءُ أَوْلَاءِ رَبِّكُمْ تُكْذِبَانِ»؛ طایفه انس و جن را از تکذیب و کفران نعمت‌های خداوند برحذر می‌دارد. در یادکرد اسم الرحمان و تناسب‌سنجی آن با محتوای آیه، مقصود عام آیات این سوره که یادآوری نعمت‌های الاهی و جلوه‌های رحمت رحمانیه خدای متعال است؛ روشن می‌شود.

نتیجه‌گیری

پیش فرض تناسب درون آیه‌ای، نظریه‌ای قابل اثبات در قرآن است و نوعی اعجاز بیانی قرآن در گزینش هوشمندانه و اعجازگون اسما و صفات الاهی در قرآن می‌باشد. یادکرد صفات مزدوج در فرجام آیات، ضمن تبعیت از اصل بلاغت و اعجاز قرآنی، دارای کارآمدی‌های متنوعی در فهم و تبیین قرآن است. نیز جلوه‌هایی از زیبایی‌های

بیانی قرآن در پیوند این صفات با احکام و موضوعات یاد شده، در صدر آیات نهفته است.

بر مفسر است تا به اصل تناسب صفات مزدوج با صدر آیات، به عنوان یک "قاعده تفسیری" نگریسته و از آن در تبیین این دسته از آیات بهره گیرد. از مهم‌ترین کارآمدی‌های این اصل، می‌توان مواردی چون سیاق‌شناسی آیات، روش قرآن در توضیح و توسعه موضوعات، عیاری برای نقد آرای مفسران، سنجه‌ای برای ارزیابی اسباب نزول و ... بر شمرد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن جوزیه، محمد بن ابی بکر الزرعی / ابن القیم الجوزیه (۱۴۱۶). *بدائع الفوائد*، تحقیق: هشام عبدالعزیز عطا و ...، چ اول، مکه، مکتبه نزار مصطفی الباز.
۲. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰). *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). *التحریر و التنویر*، بی جا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر.
۵. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبد الباری عطیه، چ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶. الجصاص، احمد بن علی (۱۴۰۶). *أحكام القرآن (الجصاص)*، تحقیق: محمد صادق قمحاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸). *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، چ دوم، بیروت، دار الفکر المعاصر.
۸. زمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
۹. شجاعی، شجاعی (۱۳۸۵). *اهداف ازدواج های پیامبر اکرم (ص)*، مجله سفیر، پیش شماره ۴، صص ۱۱۵-۱۲۸.
۱۰. الشوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴). *فتح القدر*، چ اول دمشق، دار ابن کثیر.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه: سیدمحمد باقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. الطبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.

۱۴. الطبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع، چ اول، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن، چ اول، بیروت، دار المعرفه.
۱۶. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶). مجمع البحرین، تصحیح: سید احمد حسینی، چ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۱۷. طوسی، محمد بن الحسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قیصر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. عزتی آراسته، مهدی (۱۳۹۲). پایان نامه «کاربردهای تفسیری تناسب حکم و صفات الاهی در فهم آیات»، پایان نامه دانشگاه قرآن و حدیث.
۱۹. العمادی، محمد بن محمد بن مصطفی ابو السعود (بی تا). إرشاد العقل السلیم إلی مزایا کتاب الکریم (تفسیر آبی السعود): بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹). تفسیر من وحی القرآن، چ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر.
۲۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، چ چهارم، قم، دارالکتاب.
۲۲. الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۳. الکیا هراسی، علی بن محمد الطبری (۱۴۰۵). أحكام القرآن (کیا هراسی)، تحقیق: محمدعلی موسی و ..، چ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۴. مظفر، محمدحسین (بی تا). پایان نامه «نقش سیاق در تفسیر»، جامعه المصطفی العالمیه.
۲۵. نصرالله پور علمداری، ابراهیم (۱۳۸۹). پایان نامه «تعامل سیاق با روایات در تفسیر المیزان»، دانشگاه قرآن و حدیث.
۲۶. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱). اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، چ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۷. مقاتل بن سلیمان البلخی (۱۴۲۳). تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: عبد الله محمود شحات، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، چ اول، تهران، دار الکتب الإسلامیه.