



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۷ - پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۱۴۷ - ۱۲۵
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۱	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۵/۰۳/۰۹
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.58135.0	تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۶
	نوع مقاله: پژوهشی

بنت الشاطی و تفسیر بیانیِ سورهٔ علق از نظریه تا عمل

اعظم صادقی نیا (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: asadeghiniya@gmail.com

حجت الاسلام و المسلمین حسن نقی زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

در دوران معاصر، تفسیر بیانی، مکتبی نوین در روش تفسیر قرآن و دنباله روشیوه کلاسیک و کهن ادبی در تفاسیر قرآن است. گرچه سلسله جنبان اندیشه های این مکتب تفسیری، سید جمال الدین اسدآبادی و پس از او، به طور ویژه، شیخ محمد عبده بوده است، لکن پایه گذار و نظریه پرداز این مکتب تفسیری را امین خولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶ م.) می شناسانند. همو بود که مباحث و قواعدی کلی را در معناشناسی واژگان و آیات قرآن مطرح ساخت که هدف عمده و نخستین تفسیر را که فهم ادبی خالص و محض قرآن، بدون در نظر داشتن هیچ پیش شرط دیگر است، تحقق بخشد. شاگرد، همراه، همسر و پیرو وی، بنت الشاطی در دیباچه التفسیر البیانی، خود را به عملی ساختن مبانی امین خولی ملتزم دانسته و تلاش نموده تا آنها را در تفسیر بهکار گیرد. در پژوهش حاضر، بازخورد و نتیجه این التزام، همسویی ایده و عمل و تطبیق تفسیر با آن مبانی را -تنها در سوره «علق»- بررسی خواهیم کرد. در پایان روشن خواهد شد که وی در مواردی همچون تفسیر بر اساس ترتیب نزول، تفسیر موضوعی، معنا شناسی یک واژه از رهگذر استقصای واژگان مشابه و... مبانی خود و خولی را در تفسیر عملی نساخته است و این موارد، از حد نظریه خارج نگشته است.

کلیدواژه ها: تفسیر، تفسیر بیانی، سورهٔ علق، مبانی امین خولی، بنت الشاطی، واژه، معنا.

HomePage: <https://jquran.um.ac.ir/>

Vol. 53, No. 1: Issue 106, Autumn & Winter 2021 - 2022, p.125-147

Online ISSN: 2538-4198



Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 06-03-2016

Revise Date: 29-05-2016

Accept Date: 11-06-2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/jquran.2021.58135.0>

Article type: Original

Bint al-Shati and al-Bayani Interpretation of Surah al-Alaq; From Theory to Practice

Azam Sadeghi Niya (Corresponding Author), Ph.D., Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Hassan Naghizadeh, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The expository (Bayani) exegesis is a new school in the Quran exegetical method in the contemporary age that follows the classical and ancient literary ways of the Quran interpretation. Instead of Sayyid Jamal al-Din al-Asad Abadi and especially Mohammad Abduh, Amin al-Khouli (1895-1966) is known as the founder and theorist of this exegetical school. He believed that the main and first goal of the interpretation is the genuine and absolute understanding of the Quran without considering any other preconditions. So, he proposed general principles and rules in the semantics of the words and verses of the Holy Quran. Bint al-Shati was his disciple, companion, wife, and follower. It has been stated in the introduction of the "Al-Tafsir al-Bayani" book that she has committed herself to implementing Amin al-Khouli's principles and tried to use them in her interpretation. In this study with emphasis on surah al-Alaq, the result of this commitment, the accordance of the theory with the practice, and the conformity of her interpretation with those principles were examined. The findings show that in the cases such as the interpretation according to the revelation order, thematic interpretation, semantics of a word through investigation the similar lexicons, etc., she has not implemented her and al-Khouli's principles in the exegesis and only committed to them theoretically .

Keywords: Interpretation, Expository exegesis, Surah al-Alaq, Amin al-Khouli's principles, Bint al-Shati, Word, Meaning.

مقدمه

عائشة عبدالرحمن (۱۹۱۳-۱۹۹۸ م.) مشهور به بنت الشاطی از میرزترین شاگردان و پیروان امین خولی در مکتب تفسیر بیانی و ادبی اوست. وی با تلاش بر عملی ساختن مبانی مکتب امین خولی^۱، چند سوره از جزء پایانی قرآن را تفسیر نموده و در سال‌های ۱۳۴۱-۱۳۴۷ ش. (۱۹۶۲-۱۹۶۸ م.) در دو جلد با عنوان «التفسیر البیانی» به چاپ رسانده است. (درباره بنت الشاطی، زندگی و شرح حال علمی وی، نک: کریمی نیا، «بنت الشاطی»، دانشنامه جهان اسلام، ۴/ ۲۵۲-۲۵۴)

هدف در این پژوهش آن است که روشن شود مبانی مکتب بیانی خولی تا چه اندازه در تفسیر عملی است و آیا همه یا برخی از آن مبانی، در تفسیر کاربرد خواهند داشت؟ امتیازی که در اینجا وجود دارد، ارائه مبانی مکتب از سوی امین خولی و در پی آن، وجود تفسیری بر اساس آن مبانی به هدف عملی ساختن آنها، از سوی بنت الشاطی، معتقد سر سخت به آن مبانی است.

شیوه متن حاضر، ذکر مبانی و نظریات خولی و در ذیل آن، تطبیق التفسیر البیانی با آن مبانی، با هدف تثبیت نظریات خولی در تفسیر آیات است. یعنی یکایک مبانی خولی ذکر شده و در ذیل هر مورد، در صورت وجود، نمونه تفسیری بنت الشاطی مرتبط با آن مبانی آورده می‌شود. در آغاز، فرضیه تحقیق آن است که جمله مبانی مکتب بیانی، در تفسیر عملی است؛ در حالی که در پایان کار، خلاف این مطلب، دست‌کم در برخی موارد اثبات می‌شود.

بنت الشاطی در مقدمه چاپ نخست تفسیر بیانی، ضوابط تفسیر ادبی را ذکر کرده^۲ که به گفته خود، مبانی امین خولی را که در کتاب «مناهج تجدید» آورده، تلخیص کرده است. علاوه بر اصول و مبانی که خولی در این کتاب و مقاله «التفسیر» آورده است، بنت الشاطی قاعده توجه به «سیاق» و نیز «ترتیب نزول» را در بررسی واژگان ضروری می‌داند. (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱/ ۱۰) در ضابطه توجه به «ترتیب نزول»، وی از اصل «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» سخن می‌گوید که وجود روایات سبب نزول، باعث رد و نقض این ضابطه نمی‌گردد. (همان) گاه نیز در تفسیر بنت الشاطی سخنانی آمده که می‌توان آن را در ادامه مبانی خولی آورد. همانند آنچه در تفسیر به «حمل آیات بر اطلاق»، «نپرداختن به امور جزئی و کم‌اهمیت» و «اقتضای معنایی واژگان» تعبیر کرده است و به دلیل تأکید وی بر این چند نکته، گویا آنها را

۱. مبانی امین خولی را نک: خولی، «التفسیر»، دائرة المعارف الإسلامیة، ۵/ ۳۶۱-۳۷۴

۲. این ضوابط عبارت‌اند از: ضرورت تفسیر به صورت موضوعی، تفسیر آیات بر حسب نزول، نیل به دلالت لغوی اصیلی که حس عربیت برای ماده در کاربردهای گوناگون حسی و مجازی به دست می‌دهد، توجه به سیاق آیات، عرضه قواعد نحوین و عالمان بلاغت بر قرآن و نه بالعکس. (نک: بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱/ ۱۰-۱۱)

به عنوان ایده تفسیری خود برشمرده است. از این روی در مقاله حاضر علاوه بر تئوری‌های خولی، به این موارد نیز با ذکر نمونه تفسیری اشاره می‌گردد. اگر چه بنت‌الشاطی در مقدمه تفسیرش ضرورت «حمل آیات بر اطلاق» را ذیل قاعده «ضرورت توجه به فهم عصر نزول» و نتیجه یا زیر شاخه آن آورده، لکن در اینجا به دلیل تفاوت موضوعی، دو مطلب جداگانه ذکر و بررسی می‌شوند.

در بحث از تفسیر بیانی، با دو مسئله رو به رو خواهیم بود: ا- مبنای پیشنهادی امین خولی و به تبع او، بنت‌الشاطی؛ ب- کاربرد این مبنای تفسیر آیات. از آنجا که متن حاضر حول بررسی تطبیق مبانی مکتب با تفسیر می‌چرخد، تنها درباره ایرادات این تطبیق (اشکالات بنایی) سخن خواهیم راند.^۱

بررسی تطبیق مبانی تفسیر بیانی سوره علق در «التفسیر البیانی»

۱- «فهم ادبی محض از آیات»، نخستین هدف تفسیر

امین خولی و به تبع او، بنت‌الشاطی، به این اصل که نخستین هدف تفسیر، فهم ادبی خالص و محض از آیات قرآنی است و سایر مقاصد، پس از این هدف محقق می‌شوند، سخت پایبند بوده و اساساً مکتب بیانی در تفسیر با این اصل پایه‌ریزی شده و مهم‌ترین مبنای امین خولی به شمار می‌رود. لذا «فهم ادبی خالص و محض از قرآن به عنوان اثری ادبی» مفهومی کلیدی در این مکتب به حساب می‌آید. بنت‌الشاطی در سرتاسر اثر خود با این دیدگاه ادبی به تفسیر قرآن روی آورده است. (نک: التفسیر البیانی، ج ۱ و ۲) از آن جمله تفسیری است که با همین رویکرد ادبی از سوره «علق» ارائه داده است. (نک: ادامه پژوهش)

۲- توجه به فهم مردم عصر نزول، روح عربی و محیط مادی و معنوی که قرآن در آن نزول یافت

این قاعده خود دلیل اصلی مخالفت پایه گذار و پیروان مکتب تفسیر بیانی با تفسیر علمی است؛ چه معتقد بودند پیشرفت‌های علمی در دوره‌های متأخر از نزول قرآن حاصل شد و مخاطبین مستقیم قرآن راهی به درک علم و مباحث علمی نداشتند.

بنت‌الشاطی در آغاز تفسیر سوره علق اذعان می‌کند که تلاش ما این است و ازگان سوره را آن‌گونه که افرادی که در زمان رسول خدا (ص) و نزول قرآن، از آن می‌فهمیدند و با آن خوگرفته بودند معنا کنیم، نه

۱- درباره مبانی مکتب نک: طیب‌حسینی، «جریان تفسیر ادبی معاصر»، ۳۲۱-۳۷۱؛ همو، «تأملی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، ۱-۲۰؛ همو، «با بنت‌الشاطی در التفسیر البیانی»، ۲۳-۲۵؛ کریمی‌نیا، «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر»، برهان و عرفان، ش ۶، ۱۰۶-۱۰۷.

بدان معنایی که مفسران دوره‌های پسین افزوده‌اند. (همان، ۱۵/۲) وی در موارد متعددی به این نکته پایبند بوده است:

۱-۲- علق: بنت الشاطی ذیل آیه «خلق الإنسان من علق» توضیح می‌دهد که این آیه بر پیامبر و مردمی امی نازل شده است که چیزی از جنین‌شناسی نمی‌دانستند. آنان از علق چیزی را می‌فهمیدند که لغت و عصر و محیطشان می‌فهمید. «علق» در دو معنای مادی (چیزی که آویزان شود؛ مانند خون) و معنوی (رابطه و پیوندی میان دو نفر مانند حبّ و بغض) کاربرد داشته است. (همان، ۱۸/۲) لذا «علق» به هیچ‌روی آن معنای جنین‌شناسی را که در دوره‌های پسین، مفسرین به آیه نسبت داده‌اند، ندارد.

۱-۱-۲- علق جمع علقه در معانی خون بسته، زالو و... استعمال شده است. اما اصل همه آنها آویزان بودن است. زالو و خون بسته، علق خوانده می‌شوند زیرا به چیز دیگری می‌چسبند و از آن آویزان می‌شوند. (مصطفوی؛ راغب اصفهانی، ذیل ماده علق) از اینجاست که علق در فارسی به «آویزک» ترجمه می‌شود. (فولادوند، ترجمه قرآن، قیامة: ۳۸) نام‌گذاری یکی از مراحل ویژه رشد جنین به علق از جهت آویزان بودن آن است.

لغت‌شناسان معانی چندی را از جمله دو معنای منظور بنت الشاطی (آویزان بودن و پیوند و رابطه‌ای از قبیل حبّ) جزو معانی «علق» ذکر کرده‌اند. (نک: ابن منظور، ذیل ماده علق) در عین حال معانی ذیل را نیز برای علق برشمرده‌اند. از معانی «علق»، خون، خون جامد غلیظ، خون جامد قبل از خشک شدن [دلمه] و... است. لغویان حتی برای همین معانی اخیر شاهد قرآنی «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً» (مؤمنون: ۱۴) را نیز نمونه آورده‌اند. (ابن منظور، ذیل ماده علق) نیز در منابع لغوی مطالبی دیده می‌شود که حاصلش آن است که علق را علق جنینی برگیریم، نه معانی منظور بنت الشاطی:

برخی در این بیت شعر منسوب به الأعشى که «هو الواهب المائة المصطفاة، ... لاظ العلوّق بهنّ احمرارا»، یکی از مشتقات علق یعنی «علوق» را به «فرزند در شکم» و به عبارتی «جنین» تفسیر نموده و مراد از احمرار را «خوش رنگی هنگام لقاح» دانسته‌اند. (آراد بالعلوق الولد فی بطنها، وأراد بالاحمرار حُسن لونها عند اللّقح) (ابن منظور، ذیل ماده علق) بنا بر این می‌توان از نظر لغوی، «علق» در آیه شریفه را مرتبه‌ای

۱. گاه ترجمه‌ها و تفاسیر قرآنی موجود، معانی درست را به دست نمی‌دهند. مثلاً در اکثر ترجمه‌ها از خون بسته، دلّمه خون یا وابستگی و تعلّق سخن رانده شده است؛ لکن دانشمندان متخصص در این زمینه گویند که انسان هیچ‌گاه در آغاز، جنین وضعی ندارد. لذا در معناشناسی واژگان علمی قرآن، همکاری دو گروه مسلط به زبان عربی و دانشمند در آن بحث علمی ضروری است. (نک: بوکای، ۲۷۵) علق چیزی است که بند و آویزان می‌شود و این معنای ابتدایی کلمه است که با واقعیت مرحله جنینی نیز هماهنگ است. ترجمه علق به خون بسته، یک ترجمه اشتقاقی و اشتباه است؛ چه جنین انسان هرگز به شکل خون بسته نیست. (همان، ۲۸۰-۲۸۱)

از اطور رشد جنین برشمرد و این معنا با فهم و فرهنگ مردم عصر نزول وحی مطابق بوده است. در تأیید سخن اخیر می‌توان نقل آلوسی از «البحر» ذیل آیه را آورد که خداوند متعال ماده اصل آدم را که «خاک» است ذکر نکرد و خلقت انسان را از علق برشمرد. زیرا آفرینش انسان از خاک برای مردم عصر نزول ناشناخته بوده و چنین چیزی نزدشان مقرر نبوده است. بنا بر این ماده اصل (خاک) را وانهاد و ماده فرع یعنی علق را به دلیل نزدیکی به فهم آنان ذکر نمود. (آلوسی، ۱۵/۴۰۱-۴۰۲)

نکته دیگر این‌که قرآن فرموده انسان را از «علق» آفریدیم، بدون تردید اشاره به مرحله‌ای از رشد جنین است؛ چه مردم عصر نزول این معنا را بفهمند یا نفهمند. درک کردن این مرحله جنینی یا درک نکردن آن، بحثی جداگانه است. زیرا اگر مراد از علق، معنای اولیه آن (آویزان بودن) بود (انسان را از آویزک یا پیوندی مخصوص از حبّ و بغض آفریدیم)، معنای منسجمی از کل عبارت به دست نمی‌داد. اما این مطلب که انسان را از علق، یکی از مراحل ابتدائی تکامل جنین آفریدیم، با واقعیت‌های علمی و معنای صحیح آیه، هماهنگی دارد. علاوه بر اینها، وی در پایان، معنایی صریح و روشن برای واژه «علق» ارائه نکرده است. بنت الشاطی در تبیین و تعریف واژه بر مبنای درک دوره نزول، کاربرد معنای مادی و معنوی واژه را نیز لحاظ کرده است. (مانند کاربرد مادی و معنوی واژه «علق» در زمان نزول) اصل ایده وی در این باره درست می‌نماید؛ اما این در صورتی است که سخن از کاربرد مادی و معنوی عصر نزول و واژه، علمی و مستند بوده و به معنای صحیح از کل عبارت قرآن بیانجامد.

۲-۲- زبانیة: لغویان درباره «زبانیة» سخنان گوناگون بر زبان رانده‌اند؛ اما فرهنگ عربی، زبانیة را بر هر جنّ و انس سرکش اطلاق می‌کند. در ماده واژه، زبانیة، عقرب دو شاخ را گویند که در هر دو شاخکش سمی کشنده نهفته است. زبانیة پس از آن به اصطلاحی دینی منتقل شده و برای ملائکه‌ای که در دوزخ به عذاب گنهکاران گماشته شده‌اند، علم گشته است. در اینجا آیه را بر اطلاقش که همان ترس و رعب باشد برای هر آن‌کس که به نیرو و قدرت خویش غرّه گشته، حمل می‌نماییم. (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۲/۳۴)

۲-۳- اقتراب: از این قبیل تفسیر، توجیه معنایی است که ذیل واژه «اقتراب» می‌آورد: اقتراب، با سجود در پایان سوره، قرین گشته است. برخی مفسران اقتراب را به معنی تقرّب جستن گرفته‌اند؛ لکن معنای آن نزدیکی به خداوند متعال است؛ چه نزدیک‌ترین درجه انسان به خداوند آن‌گاه است که به سجده در افتاده باشد. در آیه شریفه، امر به سجده پیامبر (ص) را در موضع خشوع در برابر بزرگی و شکوه پروردگار مطرح می‌سازد که میان او و انسان مغرور و خودستا، جدایی افکنند و جلوی غرور انسانی را بگیرد که

خداوند از علقش آفریده، با قلم هر آنچه را نمی دانسته آموزش داده، اما او به خیال بی نیازی از دادار، سرکشی نموده است. (همان، ۲/ ۳۶) بنت الشاطی با قرار دادن «سجود» به معنی خضوع، در مقابل سرکشی انسانی که بی نیازی از آفریننده را خیال کرده -از جهت توجه به معنای اصلی لغت-، تفسیری مقبول را از آیات شریف ارائه می دهد. (تقابل معنایی «توهم استغناء و سجود» و در نتیجه: تقابل «طغیان و اقتراب») به پیامبر دستور خضوع می دهد و همین پیامبر خاضع به درگاه پروردگار را در نقطه متضاد و مقابل آن انسان گردن کش مغرور می نهد. این خضوع است که بنده را به خالق نزدیک می سازد و در نقطه مقابل، آن غرور و سرکشی است که انسان را به قهقرا کشانده و آماج تهدیدات و عذاب پروردگار قرار می دهد. آیه «وأسجد واقتراب» این مضمون را دارد که ای پیامبر! تو مانند آن انسان متکبر و مغرور مباش؛ بلکه در برابر خدایت خضوع کن که با این راه به پروردگار نزدیک می شوی؛ نه آن راهی که آن فرد سرکش گردن فراز رفته و از خداوند دور گشته است.

این گونه نگاه به آیات و تدبیر در آنها، روشی پسندیده است؛ لکن ایرادی وجود دارد که بنت الشاطی در همین آیه، سجود را نه به معنای سجده در نماز، که به معنای خضوع گرفته است؛ اما ذیل «اقتراب» توضیح می دهد که اقتراب نزدیک شدن به خداوند متعال است؛ زیرا نزدیک ترین درجه انسان به خداوند آن گاه است که به سجده در افتاده باشد و به طور ناگهانی سجده را در آیه به سجده نماز تعبیر می نماید. اگرچه پس از آن میگوید امر به سجده پیامبر در موضع خضوع است؛ لیکن وقتی که وی سجده را به معنای خضوع گرفته، دیگر سجده در نماز چه معنا خواهد داشت که بخواهیم از آن نزدیک شدن به خداوند را بر گیریم؟ آری سجده نزدیک ترین حالت انسان به معبود است و حالت خضوع در آن بیشتر است و این کاربرد ثانوی اصطلاح است، نه آنچه که مبحث حاضر بنت الشاطی است که سجده عبارت از خضوع باشد. طبق ایده بنت الشاطی چنین عبارتی درست تر به نظر می رسد که ای پیامبر تو در برابر خداوند خضوع داشته باش (چه در حالت نماز و چه در غیر نماز) و با این خضوع به پروردگارت ره جوی و نزدیک شو.

۲-۴- سجده: بنت الشاطی معتقد است که «سجود» در عربی یعنی خضوع. آیاتی نیز در قرآن کریم هستند که بر این معنا دلالت می کنند (بقره: ۳۴؛ یوسف: ۱۰۰)؛ لیکن از گذشته های دور کاربرد آن در معنای عبادت، فراوان گشته است. (همان، ۲/ ۳۴-۳۶) بنت الشاطی در معنای واژه، دلالت اصلی یا خضوع را پیش میکشد و آن را بر معنای بعدها رواج یافته و مشهورش که سجده در نماز باشد، ترجیح میدهد.

۲-۴-۱- بررسی سجده در آیه پایانی سوره و نقد دیدگاه بنت الشاطی

در تفاسیر معانی ای برای سجده آیه پایانی سوره علق ذکر شده است. همه این معانی، هر چه که باشند، با معنای مراد بنت الشاطی، اختلافی اساسی تر و دورتر دارند. در تفسیر و معناشناسی واژه «سجده» در این سوره، از بررسی لغوی آن ناگزیر هستیم.

۲-۴-۱- سجده در لغت: لغت‌شناسان اصل معنای «سجود» و «سجد» را تطامن، تذلل (ابن منظور؛ راغب اصفهانی؛ مصطفوی؛ فیروزآبادی، ذیل ماده موردنظر) و خضوع و خشوع دانسته‌اند. «سجد» در معنایی نزدیک به تذلل، «سر خود را پایین آوردن» نیز معنا می‌دهد. (ابن منظور، ذیل ماده موردنظر) اما این معنای اولیه تذلل، به معنای ثانویه سجود، «رکن معروف نماز» اختصاص یافته است. (راغب اصفهانی، ذیل ماده مورد نظر) در قرآن کریم «سجده» بسته به موقعیت استعمالش، معانی متفاوتی از جمله سجده در نماز دارد که برای این معنا، آیه ۱۹ سوره علق را نمونه آورده‌اند. (فیروزآبادی، ذیل ماده موردنظر)

۲-۴-۲- سجده در تفاسیر: در تفاسیر، ذیل این آیه به‌طور خاص، چند معنا برای سجده ذکر شده است. آرای مفسران در این باره گوناگون است: سجده برای تقرّب (طبرسی، ۷۸۳/۱۰؛ نک: ابن عربی، رحمة من الرحمن، ۵۲۳-۵۲۵/۴)، نماز برای خداوند (طبرسی، ۷۸۳/۱۰)، سجده قرائت این سوره (همان؛ کاشانی، ۳۰۱/۱۰)، سجده برای خدا (طوسی، ۳۸۳/۱۰)، مداومت بر سجده که مجاز از نماز باشد (آلوسی، ۴۱۰/۱۵؛ کاشانی، ۳۰۱/۱۰؛ نک: طبری، ۵۲۷/۲۴)، نماز (زمخشری، ۷۷۹/۴؛ ابوالفتوح رازی، ۳۳۹/۲۰؛ ابن عاشور، ۴۵۳/۳۰)، سجده فناء در نماز حضور (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۴۴۶/۲)؛ نیز از همین قبیل است تفاسیر روایی که سجده را به سجده جسمانی تعبیر کرده‌اند. (عروسی حویزی، ۶۱۱/۵)

بنت الشاطی با توجه به مبانی مکتب بیانی، اصل و معنای لغوی واژه را در نظر داشته و معنی مصطلح سجود در نماز و غیر آن را بعید شمرده است. آرای وی در این باره نادرست نمی‌نمایند؛ اما با توجه به کاربردهای گوناگون قرآنی واژه‌ها، گاه آن واژگان از معنای اصلی به معنای ثانوی منتقل شده‌اند. (همانند واژگان حج، صلوة و...) علاوه بر این، در مباحث تعلیم و تربیت یکی از مبانی تربیتی را تأثیر باطن بر ظاهر دانسته‌اند. این بدان معناست که هر بذری در دل کاشته شود، ثمره آن بر شاخ و برگ و پوست خواهد نشست و هر تغییری در باطن انسان رُخ دهد، بر ظاهر او نمایان خواهد شد. (باقری، ۱۰۲) خشیت و خضوع قلبی و باطنی (معنای لغوی سجده) بهترین و روشن‌ترین ظهور و بروزش، سجده ظاهر است.

شاهدی دیگر: علاوه بر آیه‌ای که به صراحت نماز خواندن بنده را ذکر می‌کند (عبداً إذا صَلَّى)، در شأن نزول آن نیز داستان ابوجهل را ذکر می‌کنند که از نماز خواندن رسول خدا (ص) ممانعت می‌کرد. علاوه بر

آنچه در سطور پیشین گذشت، می‌توان این دو نکته را دو قرینه بر اثبات سجده نماز در آیه پایانی سوره علق دانست. در آیه نهم به فردی اشاره می‌کند که «نهی می‌کند» بنده‌ای را که «نماز می‌خواند»؛ در مقابل آن، در آیه پایانی به قرینهٔ تقابل می‌فرماید: «از او اطاعت مکن» و «سجده بگزار و تقرّب جوی». تقابل معنایی در آیه، روشن است: نهی کردن از سوی آن شخص، در مقابل اطاعت نکردن از او، و نمازی که در آنجا نهی شده بود، در مقابل دستور به سجده که همانا نماز باشد.

این مطالب علاوه بر آن است که بگوییم معنای اصلی سَجَدَ و سَجَدَ و تَذَلُّل و خشوع و تطامن باشد. «سجد البعیر» را که «طأطأ رأسه لراکبه» (سرش را پایین آورد)، معنا کرده‌اند، خود این پایین آوردن، معنای جسمی و جسدی را در بر دارد و لفظ، ظاهراً به خشوع و خضوع قلبی اشارتی ندارد و در کتب لغت، گاه اصلاً «خم شدن و جبین بر زمین نهادن» را یکی از معانی واژه برشمرده‌اند. (ابن منظور، ذیل ماده موردنظر، ۲۰۴/۳ و ۲۰۶) در اینکه معنی اصلی یا یکی از معانی سَجَدَ، خَضَعَ باشد (همان، ۲۰۶) تردیدی نیست؛ لیکن لغت‌شناسان در پی این معنا، «سجود صلوة» را از سَجَدَ به معنی خَضَعَ مشتق کرده‌اند و سجده صلوة را از همان خضوع دانسته‌اند؛ گویا سجده صلوة با سجده نشانهٔ خضوع پیوندی ناگسستگی دارد؛ چه، هیچ خضوعی والاتر و بزرگ‌تر از سجدهٔ صلوة نیست. (همان)

نمونه‌ای دیگر از این گونه تفسیر را می‌توان عبارت کوتاه بنت‌الشاطی ذیل دو واژه «إقرأ» و «رب» در آغاز سوره، مثال آورد. آنجا که می‌گوید: عرب واژه «إقرأ» را به معنای تلاوت از نصّ مکتوب یا شفاهی شناخته است، هم‌چنان که از «رب» معنای مالک و معبود را فهمیده است. (بنت‌الشاطی، التفسیر الیبانی، ۱۵/۲) و یا چنین کاری را به‌طور مختصر برای واژه «رُجعی» انجام داده است. (همان، ۲۶)

۲-۵- مخالفت با تفسیر علمی

امین خولی در مقاله «تفسیر» خود، انتقاداتی به تفسیر علمی وارد ساخته و افراط‌های آن را رد کرده است. (نک: خولی، «انکار تفسیر علمی»، دائرةالمعارف الإسلامیة، ۵/ ۳۵۹-۳۶۲) بنت‌الشاطی نیز همین راه استاد را پیموده و حتی گفته‌اند در دوران جدید هیچ مفسری به اندازه بنت‌الشاطی به انکار تفسیر علمی برنخاسته است. (رومی، ۳/ ۹۴۶) بنت‌الشاطی تفسیر عصری و از جمله تفسیر علمی را باعث گمراهی فرزندان، کج‌فهمی از قرآن و از بدعت‌های زمانه خوانده است. (بنت‌الشاطی، القرآن والتفسیر العصری، ۱۱-۱۲، نک: طیب حسینی، «جریان تفسیر ادبی معاصر»، ۲/ ۳۲۰) وی در جایی دیگر، از تفسیر علمی، به موجب مسخ عقول، اختلال منطق و تخدیر هشیاری مردم نام می‌برد. (بنت‌الشاطی، القرآن وقضایا الإنسان، ۴۲۸؛ نک: رومی، ۳/ ۹۴۷)

بنت الشاطی در تفسیر آیات مربوط به علق (خلق الإنسان من علق) نیز شدت مخالفت خود با تفسیر علمی را به روشنی نشان داده است. او دورترین مطلب به ذهن را، آنچه در مورد جنین‌شناسی مطرح شده است می‌داند؛ حال آن‌که آیه در زمانی نازل گشته که مخاطبین‌اش (پیامبر (ص) و مردم عصر نزول) امی بوده و از علوم فسیل، زیست و جنین‌شناسی سر رشته‌ای نداشته‌اند. آیات می‌خواهند بگویند این انسانی که از علق آفریده شده و به او علم آموخته شده، اینک غرور او را برداشته و به خیال بی‌نیازی از آفریدگارش، طغیان کرده و بازگشت به سوی او را فراموش کرده است. (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۸/۲-۱۹) وی در تأیید سخن خود، آیاتی از سوره‌های عبس، طارق، یس، کهف، حج و انسان را می‌آورد که در هیچ‌یک از آنها به تفکر در جنین‌شناسی، زیست‌شناسی و تشریح اشاره ندارد؛ بلکه در همه موارد، استدلال به قدرت خداوندی است که انسان را از علقه، نطفه و جز آنها آفریده و پایان آن نیز آفرینش دوباره است. آفرینشی که چرخش آن بر مدار ثواب و عقاب خواهد بود. (نک: همان، ۱۹/۲-۲۰)

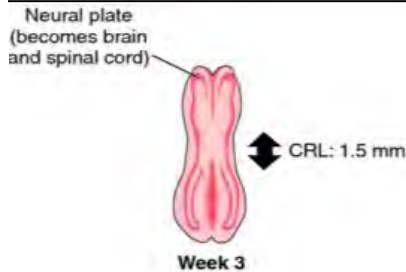
برای رد یا تأیید سخن بنت الشاطی که مردم عصر نزول را راهی به درک مباحث علمی نهفته در آیه -هر چند اندک- نبوده است، به اختصار تاریخچه علم جنین‌شناسی بررسی می‌شود. آنچه اثبات‌پذیر است، جنین‌شناسی به‌طور جزئی و دقیق پس از ساخت میکروسکوپ‌های قوی رواج یافت، ولی پیش از آن نیز دانشمندان روی جنین و اطوار آن بررسی‌هایی می‌کرده و نتایجی به دست داده‌اند.

۲-۵-۱- تاریخچه علم جنین‌شناسی

برای انسان‌ها همیشه این پرسش‌ها مطرح بوده که چگونه آفریده می‌شوند و چرا برخی از آنان ناهنجاری دارند. از داده‌های تاریخی به دست می‌آید که در هند باستان مباحثی درباره رویان‌شناسی^۱ وجود داشته است. یک رساله سانسکریت در این باره بر جای مانده است که احتمال می‌رود در سال ۱۴۱۶ قبل از میلاد مسیح (ع) به رشته تحریر در آمده باشد. این کتاب مقدس برای رشد جنین مراحل را ذکر می‌کند که گرچه تاریخ شکل‌گیری مراحل درست نیست، اما ترتیب آنها کاملاً درست است. (مور، ۱۹)

در یونان نیز پیشرفت‌های بسیاری در رویان‌شناسی به وجود آمده بود. بقراط پدر علم طب در سده پنجم قبل از میلاد مسیح (ع)، با این پیش فرض که طبیعت پرندگان را می‌توان با طبیعت انسان‌ها یکی دانست، به صورت عملی روی تعدادی تخم مرغ، مراحل رشد جنین را بررسی کرده بود. (همان) در سده چهارم پیش از میلاد، ارسطو تکامل رویان جوجه و سایر رویان‌ها را توضیح داد. بعدها ارسطو را یابنده علم رویان‌شناسی می‌شناسانند. (همان) دو قرن پس از میلاد مسیح (ع) دانشمندی به نام گالن، کتابی با عنوان

۱. رویان (Embryo) یکی از مراحل اولیه تکامل انسان است که از هفته دوم تا پایان هفته هشتم ادامه دارد. در این دوران بنیاد تمامی ساختمان‌های عمده بدن نهاده می‌شود. (مور، ۱۶)



تشکیل جنین نوشت که مطالبی چون تکامل و تغذیه جنین، آمینون^۱ و جفت را در آن شرح داده بود. (همان، ۱۹-۲۰)

در قرون وسطی رشد علوم بسیار کند بوده است. در این قرون و چند قرن پس از آن، نظرات صرف فلسفی بی پایه بوده است. (بوکای، ۲۸۴) در همین دوران و در قرن هفتم میلادی، قرآن مطالبی را از مراحل رشد جنین بیان داشته است: پیدایش انسان از مخلوط ترشحات

مرد و زن، جایگزینی این مخلوط پس از شش روز در رحم، عملکرد رویان همانند زالو،... (مور، ۲۰) در قرون متأخرتر از نزول قرآن بود که میکروسکوپ‌های ابتدائی ساخته شدند. (نک: همان)

در عصر نزول قرآن (قرون وسطی) جهل و نادانی در سراسر دنیا و از جمله، شبه جزیره عربستان، سایه افکنده بود؛ لکن تبادل علوم میان تمدن‌ها در گذشته‌های دور و نزدیک، امری طبیعی بوده و بعید است که مردم دوره جاهلیت دست‌کم از اهل کتاب اطراف خود، علمی را فرا نگرفته باشند. نیز غیر محتمل است که مردم عصر نزول، جنین را -نه برای تحقیقات علمی که به طور اتفاقی- به چشم ندیده باشند؛ چه آنان سقط جنین را به هر دلیل و نیز تغییر ظاهر مادر باردار را در طول رشد جنین دیده بودند.

«علق» (مرحله زالو مانند در تصویر^۲) دوره‌ای از مرحله رویانی^۳ را گویند که با توجه به خصوصیاتش و مراحل پیش و پس از آن، بر رویان ۱۷-۲۴ روزه اطلاق می‌شود.^۴ در این دوره، خون و عروق خونی تشکیل شده (مور، ۸۱) و بنیاد تمامی بافت‌ها و ارگان‌های رویان نهاده می‌شود. (همان، ۶۶) اگرچه لزوماً سرعت رشد رویان‌هایی که در یک سن هستند، یکسان نیست و این تفاوت در رشد، حتی در مراحل اولیه تکامل نیز دیده می‌شود (سادلر، ۶۸) اما طول «علق» را از آغاز این مرحله تا پایان آن (روز هفدهم تا بیست و چهارم)، از حدود ۰/۴ میلی متر تا ۴/۵ میلی متر ذکر کرده اند^۵ (نک: سادلر، ۱۲۱) که این مرحله با چشم

۱. پرده پوشاننده اطراف جنین را گویند.

۲ From: <https://medical-dictionary.thefreedictionary.com/embryo+collection>, (June, 2022)

۳. هفته دوم تا هشتم بارداری.

۴. از روز ۲۵ به بعد، وزیکول‌های بینایی تشکیل شده و صفحات گوش نمایان می‌شوند، جوانه‌های اندام فوقانی ظاهر شده و سه قوس دیده می‌شود. (سادلر، ۱۲۱) برجستگی شکمی که توسط قلب ابتدائی به وجود آمده در این مرحله به چشم می‌خورد و جوانه‌های اندام فوقانی تکامل‌شان را آغاز می‌کنند. (مور، ۹۵-۹۶)

۵. قرآن کریم از این مرحله به «مضغه» (گوشت جویده شده) یاد کرده است. قوس‌ها در اندام فوقانی، حالتی جویده شده و دنداندار به رویان داده است. ۰/۴ mm؛ رویان ۱۹-۲۰ روزه؛ ۱-۲ mm؛ رویان ۲۰-۲۱ روزه؛ ۲-۳ mm؛ رویان ۲۲-۲۳ روزه؛ ۳-۳/۵ mm؛ رویان ۲۴-۲۵ روزه؛ ۳-۴/۵ mm (سادلر، ۱۲۱)

غیر مسلح، دیدنی است. آری هدف آیه، به گفته بنت الشاطی این است که انسانی که این‌گونه آفریده شده، اینک سرکشی می‌کند و... همه اینها استدلال به قدرت خداوند است. اما منعی نیز ندارد که خداوند از رهگذر تذکر به این مطالب و استدلال به قدرت خویش، دعوت به آگاهی و مباحث علمی نیز داشته باشد.

۳- تحقیق در ساختار نحوی آیات و عرضه قواعد نحوی و بلاغی بر قرآن

بنت الشاطی در بخش‌های گوناگونی از التفسیرالبیانی به این نکته اشاره کرده است. وی معتقد است در مباحث بلاغی و صرفی و نحوی، باید این قواعد را بر قرآن تطبیق داد تا هر یک از آنها را که با آیات کریمه ناسازگار بود، کنار نهاد؛ نه این‌که بالعکس آن، به تأویل آیات روی آورد. (نک: سراسر اثر؛ نیز: طیب‌حسینی، «با بنت الشاطی در التفسیرالبیانی»، ۲۰-۲۱) در سوره علق درباره این قاعده بحث چندانی نشده است و تنها موردی را که می‌توان شاهدی بر این قاعده و معیار آورد، ذیل واژه «أَرَأَيْتَ» است.

در آیات ۹، ۱۰، ۱۲ سوره علق واژه «أَرَأَيْتَ» تکرار شده است. در تفاسیر، عموماً مباحث نحوی ذیل این آیه، محل بحث مفسران بوده است. بنت الشاطی معتقد است قرآن در اسلوب و سیاق استفهامی این واژه، به دلیل بی‌نیازی از مفعول دوم، بسیار کم به ذکر آن پرداخته است و این مطلب در همه نمونه‌های کاربرد مفرد یا جمع این واژه، صادق است. وی به نمونه‌هایی از آیات حاوی صورت مفرد یا جمع این واژه اشاره می‌کند. (بنت الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲۸-۳۱) در عبارتی دیگر بنت الشاطی بیان قرآن را بر گفتار نحوین ترجیح داده و آن را نسبت به سخن نحوین شایسته‌تر می‌داند. تفسیر درست «أَرَأَيْتَ» به عقیده بنت الشاطی آن است که موضع‌گیری همه آیات مشتمل بر «أَرَأَيْتَ» و «أَرَأَيْتُمْ» - از جمله سه آیه مورد بحث - تأمل با بصیرت و تدبیر است و در همه موارد، از ذکر مفعول دوم خودداری کرده است. (همان) درباره این سه آیه نیز، قرآن جواب شرط را ذکر کرده است؛ چه «أَلَمْ يَعْلَم» در موضع عبرت و بصیرت است. (جمله شرط: *إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى*؛ جواب شرط: *أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى*)

این‌که «أَرَأَيْتَ» در موضع عبرت و بصیرت است و نیز آیات قرآنی، پایه و معیارند و نباید آرای نحوی را بر قرآن ترجیح داد، سخنی صحیح است. فعل «رأى» در معانی گوناگونی همچون «علم»، «ظن» - به معنی دانستن و مانند آن، که دلالت‌شان بر یقین و رجحان است - و «حلم» (رأى فى منامه) به کار می‌رود. در هر یک از این معانی سه گانه، «رأى» با دو مفعول متعدی می‌شود؛ اما اگر در هر یک از معناهاى «أبصر» (مانند: رأيت الكواكب)، «اعتقد» و «أصاب رتته» (أصاب رأى) باشد، تنها با یک مفعول، متعدی می‌گردد. (ابن عقیل، ۱/ ۴۱۷-۴۱۸) مفسران نیز به طور کلی «أَرَأَيْتَ» را به معنایی غیر از معنای اصلی دیدن «أبصر» ترجمه کرده و برای آن، عباراتی چون «أخبرنى» (خبر ده مرا) در نظر گرفته‌اند. (طباطبایی، ۲۰/

۳۲۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۶۶/۲۷؛ بیضاوی، ۳۲۶/۵؛ زمخشری، ۷۷۷/۴؛ آلوسی، ۱۵/۴۰۵...

بر پایه سخن بنت الشاطی، رابطه «موضع عبرت و بصیرت» با دو مفعولی بودن خود «أرأیت»، چیست و تنافی این دو از چه قرار است؟ فعل «رأی» بنا بر سخن نحویان، دو مفعولی است. عموماً این نحویان نیز قواعد و مباحث نحوی را از آیات شریفه گرفته‌اند یا دست کم به کاربرد قرآنی آنها بی توجه نبوده‌اند. در اینجا مقصود، تحمیل قواعد نحویان بر قرآن کریم نیست. قرآن واژه‌ای را با قواعد صرفی و نحوی خاص آن واژه، استعمال نموده، لکن همین واژه را در مقام عبرت و بصیرت به کار برده است و این دو موضوع با یکدیگر تداخلی ندارند. «أرأیت» در کاربردهای گوناگون آیات شریفه -از جمله، نمونه مورد بحث- دو مفعول را می‌پذیرد و در اینجا ممکن است بنا به گفته بنت الشاطی در موضع عبرت، بصیرت و تدبّر باشد و با همان هدف به کار رفته باشد. لذا نوع صرفی و نحوی گزینش واژه‌ای، با هدف استعمال، تضاد و تنافی ندارد. چنان که مفسران معنای واژه را غیر از معنای حقیقی (دیدن) گرفته‌اند، در عین حال بیشتر آنان، مفعول دومی را برای آن ذکر کرده‌اند. (طباطبایی، ۳۲۶/۲۰؛ بیضاوی، ۳۲۶/۵؛ زمخشری، ۷۷۸/۴؛ آلوسی، ۱۵/۴۰۵؛ نیز نک: ابوحیان، ۴۹۰/۸؛ فخررازی، ۳۱-۳۲/۲۱-۲۲)

۴- ضرورت «تفسیر موضوعی» قرآن و استقصای همه آیه‌های ذیل آن موضوع

بررسی التفسیرالبیانی نشان می‌دهد که بنت الشاطی به هیچ روی، سوره‌ها و از جمله سوره علق را به صورت موضوعی تفسیر نکرده است و تفسیر وی، واژگانی است؛ واژگان مرتبط و همسو با واژه مورد بحث را استقصاء کرده و آن را در مقایسه با سایر واژگان معنا و تفسیر نموده است. برای نمونه ذیل آیه «إقرأ وربک الأکریم» واژه‌های هم خانواده و هم ریشه با اکرم، همچون «کریم» «کرام» «مکرمون» و... را استقصاء کرده است که در سیاق‌های گوناگونی آمده‌اند. (التفسیرالبیانی، ۲/۲۰-۲۱) چنین کاری را برای واژگان «رُجعی» (همان، ۲۶)، «أرأیت» (همان، ۲۸-۳۰)، «سفع» (همان، ۳۲)، «ناصیه» (همان)، «علم» «عَلَم»، ذیل سوره تکوین، «طغیان» و «غناء» (ذیل تفسیر «إِنَّه طغی» سوره نازعات و نیز ذیل «و وجدک عائلاً فأغنی» در سوره ضحی (همان، ۲/۲۴-۲۵)، «نادی» (همان، ۲/۳۳)، «سجود و سجدة» (همان، ۲/۳۴-۳۶) «انسان» (همان، ۲/۱۹-۲۰) نیز انجام داده است. این گردآوری، خود گویاست که بنت الشاطی در استقصای واژگان و آیات مرتبط موفق بوده است؛ لکن وی آیات و واژگان را به هدف تبیین معنای واژه و تفسیر آن گرد آورده است که عموماً این عمل، نتیجه بخش نبوده است. در هر یک از موارد فوق الذکر، خود

واژه را معنا می‌کند، واژگان مرتبط در آیات دیگر را نیز جداگانه معنا می‌کند، اما آن واژه را در آیه مورد بحث و به صورت ترکیبی اش و می‌گذارد. یک نمونه گویا در این باره، واژه «اکرم» است. وی می‌گوید: «کرم» در لغت نقیض لوم (پستی) است و بر عزت دلالت می‌کند؛ «اکرام» ضدّ اهانت (هون) و اذلال (ذلت) است. (همان، ۲۲/۲) پس از آن، واژگان هم‌ریشه این واژه را در سایر آیات می‌آورد و معنای سیاقی آنان را ارائه می‌دهد. قرآن کریم خود، واژه «اکرم» را به دو صورت مطلق (رَبِّكَ الْأَكْرَمُ) و مقید (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ) (حجرات: ۱۳) آورده است. اسم تفضیل مطلق، مختصّ خداوند است؛ لیکن آنجا که بحث غیر خداست، به ضمیر «کم» مقیدش ساخته است. بنت‌الشاطی پس از آن، سخنان دیگر مفسران را نقل کرده و می‌گوید: ایشان به معنای «عزت» در ماده واژه توجه نکرده‌اند. (همان، ۲۲/۲)

بحث مورد تأکید بنت‌الشاطی ذیل واژه مزبور آن است که افعال تفضیل آنجا که با «ال»، تعریف شده، افاده عموم و اطلاقی می‌کند که صیغه مقید به مضاف‌إلیه چنین عمومیت و اطلاقی را در بر نخواهد داشت. (همان) وی همین بحث را که در جای جای قرآن «أفعل» و «فعلی» بدون هیچ قید و ذکر مفضولی، از دلالت بر برتری و خصوصیت فعل خارج شده و عمومیت و اطلاقی بی‌پایان را می‌رساند، به طور گسترده‌تر در اثر دیگرش شرح داده است. (نک: بنت‌الشاطی، اعجاز بیانی قرآن، ۲۹۰-۲۹۲) آری «اکرم» به طور مطلق مختصّ خداوند است؛ اما هدف، در این مجال آن است که معنای واژه را برگیریم. آیا «اکرم» را چنان‌که می‌گوید: مفسران به معنای «عزت» در ماده واژه توجه نکرده‌اند، به معنای عزیزتر یا عزیزترین (الأعزّ) گرفته است؟ در تفسیر بنت‌الشاطی گاه با وجود تحلیل واژه و واژگان مرتبط، به معنایی صریح و روشن در واژه و کلّ آیه نمی‌انجامد.

۵- ضرورت تفسیر بر اساس «ترتیب نزول» و ذکر روایات سبب نزول بدون محدود کردن آیه

بنت‌الشاطی در موارد بسیاری روایات اسباب‌النزول را ذکر کرده است و تأکید می‌کند که روایات سبب نزول، هرگز دلیلی بر محدود کردن دلالت آیه به سبب نزول نیست و دلالت آیه، مطلق و عام خواهد بود. (برای نمونه نک: التفسیرالبیانی، ۲۷/۲) از جمله ذیل آیات «أرأیت الذی ینهی*عبداً إذا صلی*أرأیت إن کان علی الهدی أو أمر بالتقوی*أرأیت إن کذب وتولّى*ألم یعلم بأنّ الله یری» است که روایات سبب نزول آیه را ذکر می‌کند و اشاره می‌کند که خاصّ بودن سبب نزول این آیات، مانع حمل آن بر عمومیت لفظ

۱. مفسرین معتقدند آیه درباره ابوجهل بن هشام نازل شده است؛ آنجا که رسول خدا(ص) را از نماز نهی می‌کرد. در برخی روایات، از این فرد به امّیه بن خلف نام می‌برند که سلمان فارسی را از نماز خواندن نهی می‌کرد. (نک: طبری، ۳۰/۱۶۳ به بعد؛ ابوحیان، ۹۳/۸؛ زمخشری، ۷۷۷-۷۷۹)

نیست. (همان، ۲۶-۲۷) در جایی دیگر بنت الشاطی از قول مفسران، به سبب نزول آیه، اشاره می‌کند که درباره ابوجهل است؛ لکن بنا بر عموم، انسان مغرور به مقام و نیرویش باشد که در گمراهی سرگردان شده است. (همان، ۳۳/۲)

در آیات مورد بحث، مفعول «أرأیت» (الذی) مطلق ذکر شده و به سبب نزول آیات، هیچ اشاره‌ای نگردیده است و در تفاسیر، سبب نزول آن را به ابوجهل یا فرد دیگری مرتبط می‌دانند. به عقیده علامه طباطبایی، این شش آیه به طور کلی جنبه مثل دارد و در پی آن است که چند مصداق از انسان طغیانگر را برای نمونه بیاورد. (طباطبایی، ۳۲۵/۲۰)

در تبیین مطلب باید گفت ذیل بحث از «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد»، اصولیان در این که رجحان با عمومیت لفظ باشد یا خصوص سبب، با یک دیگر اختلاف دارند. بسیاری از آیات شریفه، سبب نزول خاص داشته‌اند و در عین حال بسیاری از مفسران متفق‌اند که حکم آن آیات به غیر سبب‌های آنها نیز تسری می‌یابد. از جمله می‌توان آیات ظهار، لعان، حدّ قذف و... را نام برد که در شأن سلمة بن صخر، هلال بن امیة و طعن زندگان به عایشه نازل شده است. (سیوطی، ۶۱/۱) آیه مورد بحث نیز از این قبیل می‌تواند باشد که مصداق آن، هر انسان مغرور به مقام خویش و طغیانگر است. در هر صورت، توجه به عمومیت لفظ و تأکید بر آن، که عموماً مفسران گذشته چندان بدان توجه نکرده، بلکه گاه روایات متعدّد سبب نزول را ذکر کرده‌اند، از محاسن تفسیر بنت الشاطی به شمار می‌آید.

اما درباره توجه به ترتیب نزول آیات، بنت الشاطی در تفسیر آیات و بررسی واژگان هرگز و حتی در یک مورد، آنها را بر اساس ترتیب نزول نیاورده و حتی واژگانی را نیز که با واژه مورد نظر ریشه مشترک دارند، به ترتیب نزولشان ذکر نکرده است. این نکته نه تنها در تفسیر سوره علق، که در سراسر التفسیر البیانی به چشم می‌خورد. (نک: سراسر اثر)

۶- توجه به «سیاق» نصّ قرآنی در فهم اسرار تعبیر

مؤلف التفسیر البیانی ذیل آیه «إقرأ باسم ربّک الذی خلق... إقرأ وربّک الأکرم»، به نقل از فخر رازی اقوال گوناگونی را درباره «إقرأ» آورده از این قبیل که «إقرأ» نخست، به معنی این است که رسول خدا (ص) خود بخواند و «إقرأ» دوم به معنی تبلیغ است؛ «إقرأ» اول به معنای دانستن یا تعلّم است، اما دومی به معنی آموزش دادن یا تعلیم است؛ «إقرأ» نخست به معنی خواندن قرآن در نماز و دومی به معنی خواندن قرآن در غیر نماز است. (همان، ۲۰/۲) وی پس از نقل این سخنان، قول نخست را آن هم به این دلیل که با سیاق

آیات سازگارتر است، برگزیده است؛ آنجا که تأکیدی بر امر قرائت به پیامبر است. زیرا پیامبر نمی دانست چه بخواند تا اینکه وحی، آن را بیان فرمود که: بخواند به نام پروردگارش که آفرید... و بخواند و پروردگارش اکرم است (إقرأ باسم ربك الخلق*...* إقرأ وربك الأكرم)

توجه به سیاق در فهم تعابیر قرآن، روشی مطلوب است که بنت الشاطی به درستی بر آن تأکید دارد. نکته مهم در این میان، فهم و برداشت صحیح از سیاق است. حال این پرسش مطرح است که چگونه سیاق آیات بیان می کند که «إقرأ» نخست به معنی این است که رسول خدا(ص) خود بخواند و «إقرأ» دوم به معنی تبلیغ باشد؟ حال آن که سیاق، چنین معنایی را -به طور ویژه در این معنا- افاده نمی کند و ظاهر آیه در معنای مطلق و عام قرائت گویاتر است. یعنی ظاهراً معنای قرائت به طور عام برای هر دو مورد «إقرأ» درست تر باشد؛ چه اصلاً هیچ قرینه ای وجود ندارد تا «إقرأ» را به معنی خودخوانی رسول خدا(ص) یا تبلیغ یا چیز دیگری بگیریم.

در اهمیت سیاق در معناشناسی واژگان و تفسیر آیات، تردیدی نیست. اما سیاق خود، قواعدی دارد که بی توجهی به آنها، تفسیری صحیح از آیات قرآنی به دست نمی دهد. یکی از این قواعد آن است که در معناشناسی یک جمله یا کلمه، اگر آن معنا میان دو معنای متناسب با سیاق، مردد و یکسان بود، بدان گونه که گزینش هر یک از دو معنا با سیاق سازگار باشد، سیاق در فهم معنا تأثیر ندارد و بر اساس سیاق نمی توان یکی از آن دو معنا را برگزید. (نک: بابایی و دیگران، ۱۲۳) دوم آن که گاه یکی از دو معنا، با سیاق تناسب بیش تری نسبت به دیگری دارد؛ لذا بدان میزان که تناسب بیشتر باشد، دلالت آیه بر آن، ظاهرتر خواهد بود. (همان) این در صورتی است که معنای غیر ظاهر دلیل معتبر دیگری همراه نداشته باشد. تا جایی که دلیل معتبر به همراه معنی غیر ظاهر نباشد، معنی ظاهر رجحان دارد؛ در غیر این صورت، معنای غیر ظاهر که دلیل معتبر عقلی یا نقلی با خود دارد، متعین خواهد شد. (همان، ۱۲۳-۱۲۴) حال آن جا که بنت الشاطی معتقد است سیاق آیات دلالت دارد که «إقرأ» نخست به معنی این است که رسول خدا(ص) خود بخواند و «إقرأ» دوم به معنای «تبلیغ» باشد، سیاق به هیچ وجه بر آن دلالت ندارد و دست کم سیاق بر معنای محتمل مورد نظر مفسران، دلالتی یکسان دارد و هیچ یک از آن معانی با توجه به سیاق، راجح و ظاهر نیست.

در نمونه ای دیگر ذیل آیه مربوط به «علق» گوید: سیاق بر این دلالت ندارد که علم جنین شناسی باشد. (همان، ۱۹/۲) دلیل این سخن نیز روشن نیست. بلکه شاید بتوان گفت سیاق و ظاهر آیات بر این دلالت کند که مراد از «علق» همان مباحث جنین شناسی باشد؛ چه در اینجا بحث، بحث خلقت آدمی است و این که از چه آفریده شده است. در آیه نخست به صراحت فرمود انسان را «خلق» کرد و در آیه دوم ابتدای خلقت انسان را تبیین می نماید. این که علق را آغاز یا یکی از مراتب آغازین خلقت انسان برشمرده،

ناچار به مباحث جنین‌شناسی وارد می‌شود؛ زیرا جز این، مطلب مرتبگی با این مسئله وجود ندارد. اگر «علق» را با اصل معنای لغوی معنا کرده و بگوییم انسان را از آویزک و آویخته و یا آن پیوند خاص معنوی آفریدیم، معنای محصل از کل آیه، معنای منسجم و روشنی نیست و مخاطب قرآن یا مفسر، به معنای قابل درک، دقیق و واضحی از این آیه نخواهد رسید. در هر صورت در برخورد نخست، سیاق بر هیچ‌یک از معانی «علق» دلالت ندارد؛ لکن آن معنای شناخته شده دوره جنینی و اشاره به خلقت در آیه نخست و ظاهر و دلالت آیه اول و دوم، «علق» دوره جنینی را نمایان‌تر می‌سازد.

وی در چند مورد همین عبارت را که «سیاق بر این دلالت نمی‌کند» یا «سیاق به این اشاره می‌کند» ذکر کرده و دلیلی برای آن نیاورده است: ذیل عبارت «ناصیه کاذبه خاطئه»، «کذب» و «خطا» را بر اساس سیاق‌شان (فی سیاقهما) بر کفر و ضلال حمل می‌کند. (همان، ۲/۳۲) اما روشن نیست با کدام دلیل این تعبیر را ذکر کرده و سیاق دو واژه چیست اند که از آن سیاق، دو معنای کفر و گمراهی (ضلال) برای دو واژه نتیجه گرفته شد. نیز همین‌گونه است در ابتدای سوره که سیاق آیات «اقرأ باسم ربك الذي خلق...» در این صراحت دارد که تقریری برای ربوبیت خالق است و ذکر کردن خلقت انسان، نه سایر موجودات، از آن روست که قرائت، علم و تکلیف بدو اختصاص یافته است و اوست که مخاطب آیات قرآن قرار گرفته است. (همان، ۲/۱۷)

در اینجا نیز دلیلی روشن‌گر بر دلالت سیاق بر آن معنا وجود ندارد. آری «خلق» نخست در سوره عام است؛ گرچه «خلق» دوم ویژه انسان شده است. در آیه اول می‌فرماید بخوان به نام پروردگارت که آفرید (همه موجودات را) و در آیه بعد خلقت انسان را به‌طور خاص ذکر می‌کند که از علق آفریده شد، در همان حال که «خلق» نخست هم‌چنان بر عموم و اطلاق خود باقی است. این مطلب که چون «خلق» دوم تخصیص خورده، این را ثابت نمی‌کند که سیاق آیات بر این دلالت کند که «خلق» نخست از عموم‌اش خارج شود و به انسان تخصیص یابد. اولی عام است و دومی خاص و این دو با یک‌دیگر تناقضی ندارند.

۷- اصل حمل آیات بر اطلاق

بنت الشاطی بنا بر قاعده اصولی «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» به سببی که مفسرین برای یک واژه ذکر کرده‌اند، بی‌اعتنا است. (نک: رومی، ۳/۹۲۷) در مواردی چند، وی اطلاق لفظ و بقای آن بر عموم را ترجیح داده است. مثلاً ذیل آیه «علم الإنسان ما لم يعلم» از مفسرین نقل کرده که مراد از انسان، ادريس یا آدم (ع) باشد؛ درحالی‌که چنین تقيیدی در آیه، احتمال ندارد. انسان اسم جنسی است که بر

اطلاق دلالت می‌کند و خداوند به آن انسان مطلق، آنچه را نمی‌دانست یاد داد. (بنت‌الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۲۴؛ نک: ابوحیان، ۸/ ۴۸۹) در همین آیه، وی «عَلَّمَ» را هم بر اطلاق خود باقی می‌گذارد و می‌گوید اصلاً به مقید ساختن واژه در این‌که مثلاً تعلیم خط با قلم باشد یا هر چیز دیگر، نیازی نیست. خداوند چیزی را به انسان آموخت که نمی‌دانست. تنها دانستن همین مطلب کافی است و این اطلاق «عَلَّمَ» هر چیزی را شامل می‌شود که انسان از راه علم به دست می‌آورد. (بنت‌الشاطی، همان‌جا)

در «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» هم «خلق» افاده عموم می‌کند و به‌رغم گمان برخی مفسران، مفعولی برایش در نظر گرفته نمی‌شود و بر اطلاقی که معنای عمومیت را افاده کند، باقی می‌ماند. لیکن این عمومیت در عبارت پس از خود (خلق الإنسان من علق)، با واژه «انسان» تخصیص می‌خورد. در آیه، صریحاً از خلق انسان سخن رانده شده؛ چه، وحی برای هدایت همین انسان آمده است و دیگر موجودات را به وحی و هدایت نیازی نیست. خلق در این‌جا مختص انسان می‌شود، بدان دلیل که قرائت، علم و تکلیف تنها بر انسان صدق می‌کند و هموست که مخاطب آیات قرار گرفته است. (همان، ۲/ ۱۷)

نمونه‌ای دیگر از باقی بودن واژه بر اطلاقش را ذیل «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» ذکر می‌کند. بنت‌الشاطی عقیده مفسران را که «رُجْعَىٰ» را به معنای مصدری رجوع و بازگشت گرفته‌اند، رد کرده و «رُجْعَىٰ» را بر اطلاق «رجوع به نهایت چیزی» باقی می‌گذارد. بنا بر این، با این تعریف از واژه، معنای آیه چنین می‌شود که هر اندازه مغرور و طغیانگر باشی، نهایت بازگشتت به سوی خداست. (نهایتاً به سوی خدا باز می‌گردی) (همان، ۲/ ۲۵) توضیح آن‌که بنت‌الشاطی واژه «رُجْعَىٰ» را در تقابل معنوی با خلقت انسان از «علق» قرار داده، با این نتیجه معنایی که ابتداء و انتهاء خداست و به‌طور کلی مفهوم آیه این است که مصیر و بازگشت همه انسان‌ها به سوی خداوند است. (بنت‌الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۲۵-۲۶)

آری اغلب مفسران، «رجعی» را در معنی مصدری «رجوع» به کار برده‌اند. (معنای منظور را نک: طباطبایی، ۲۰/ ۳۲۵؛ آلوسی، ۱۵/ ۴۰۴؛ بیضاوی، ۵/ ۳۲۵؛ زمخشری، ۴/ ۷۷۷؛ فخررازی، ۳۱-۳۲/ ۱۹-۲۰) (مرجع و رجوع در معنای مصدری) طبرسی در معنایی نزدیک به معنای مراد بنت‌الشاطی، معنی آیه را عبارت از این می‌داند که «مرجع» هر شخص به سوی خداوند است. (طبرسی، ۱۰/ ۷۸۲) اما در ادامه، صورت مصدری «رجوع» را در توضیحش ذکر می‌کند. (وَرُجُوعُهُ إِلَيْهِ وَهُوَ قَادِرٌ عَلَىٰ إِهْلَاكِكَ وَعَلَىٰ مَجَازَاتِهِ إِذَا رَجَعَ إِلَيْهِ) (همان) تفسیر نمونه نیز رجعی را با واژه «بازگشت» معادل‌سازی کرده است. (مکارم و دیگران، ۲۷/ ۱۶۴)

ظاهراً بنت‌الشاطی معنای اسم یا اسم مکان یا اسم مصدر (مرجع و بازگشت) را از رجعی برداشت کرده است و سایر مفسران، خود معنی مصدری را به دست داده‌اند. دو معنا تفاوت چندانی با یک‌دیگر ندارند و

تغییر چشم‌گیری در معنای آیه حاصل نمی‌کنند؛ چه «رجوع به سوی پروردگارت است» و چه «در نهایت، مرجع و بازگشت به سوی پروردگارت است.» اختلاف در اینجا بیش از آن‌که بر سر معنی حاصل از دو تفسیر باشد، متوجه نوع واژه است که اسم، اسم مصدر و امثال آن باشد یا خود مصدر.

لغت‌شناسان «رجعی» را یکی از مصادر سماعی از ریشه رَجَع و ثلاثی مجرد بر وزن رَجَع یرجع رجعاً و رُجوعاً و رُجعی و رُجعاناً و مَرَجِعاً و مَرَجِعَةً (به معنای اِنصَرَف) دانسته‌اند. (ابن منظور، ذیل ماده موردنظر) عین عبارت لسان العرب ذیل واژه: «و فی التنزیل "إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى" أی الرجوع و المَرَجِع، مصدرٌ علی فُعلی» (همان) به صراحت «رجعی» را مصدر دانسته و رأی مفسر نام‌برده را نقض فرموده است. گویا بنت‌الشاطی با این تعبیر که «رُجعی مصدر نیست و به معنای بازگشت است»، نوع واژه و صورت صرفی آن را اعلام نکرده و روشن نساخته است که وزن صرفی رُجعی چیست و نوع آن از قبیل اسم، اسم مصدر، اسم مفعولی و... کدام است.

در نمونه‌ای دیگر، ذیل آیه «فلیدع نادیه»، «نادی» را مطلق گرفته که مراد از آن، گروهی است که انسان گمراه مذکور در آیه، آنان را فرا می‌خواند تا پشتیبان و یاریگرش باشند. (بنت‌الشاطی، التفسیر البیانی، ۲/ ۳۳) در پی همان آیه، «سندع الزبانیة» آمده است؛ «زبانیة» نیز آیه را محدود و مقید نمی‌سازد. زبانیة هر انس و جن سرکش را گویند که در این آیه، برای فرشتگان عذاب، عَلم شده است. با این حال، آیه بر اطلاق خود حمل می‌شود که ترس، وحشت و رُعب است برای آن‌کس که به نیرو و مقام خویش فریفته و مغرور گشته است. (همان، ۲/ ۳۴)

این تفسیر و در گام نخست، حمل واژگان بر اطلاق، بدون وجود قرینه‌ای دال بر تقیید، پذیرفتنی است. اما اشکالی که وجود دارد، به تفسیر آیه نخست سوره «علق» باز می‌گردد است که دو واژه «إقرأ» مذکور در سوره را یکی به قرآن خواندن رسول خدا (ص) و دومی را به تبلیغ، مقید ساخته است.^۱ بنت‌الشاطی در موارد گوناگونی از تفسیرش، به اطلاق واژه پایبند است؛ اما در این مورد، بدون دلیل روشنگری دو واژه «إقرأ» را از عموم خود خارج کرده و آن را مقید ساخته است. توضیح آن‌که «إقرأ» در آیه نخست به‌طور مطلق آمده و در آیه شریفه، هیچ قیدی که نشان دهد پیامبر (ص) چه بخواند، وجود ندارد. ظاهر این است که نهایتاً مفعول «إقرأ»، قرآن یا آیات وحی در تقدیر باشد. درباره «إقرأ» دوم نیز وضع به همین منوال است و بر اطلاق خود باقی است. در این آیه شریفه نیز قیدی که روشن سازد مفعول «إقرأ» دوم چیست، وجود ندارد. گویا «إقرأ» دوم همان «إقرأ» در آیه اول باشد و همان معنای واژه نخست را داشته باشد. علامه

۱ بحث از آن، در بخش «محوریت سیاق» گذشت.

طباطبایی (ره) تفسیر این آیات را که دو واژه «إقرأ» بر اطلاق خود حمل می‌شوند، به روشنی بیان کرده است. (۲۰/۵۴۷-۵۴۹)

۸- بی‌توجهی به امور کم‌اهمیت و جزئی در تفسیر آیات

مفسرین در تفسیر آیه «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم» سخنان گوناگونی رانده‌اند و در این‌که خداوند چه چیزی به انسان یاد داد، خواسته‌اند آنچه را که انسان نمی‌دانست و چگونگی تعلیم خداوند به انسان را تعریف نمایند. (نک: فخر رازی، ۳۱-۳۲/۱۷، مجلد ۱۶؛ ابوحیان، ۸/۴۸۹) بنت‌الشاطی پرداختن به مطالب کم‌اهمیت و جزئی را غیر ضروری می‌داند. وی در تفسیر همین آیه متذکر می‌شود که لزومی نمی‌بینیم بدانیم خداوند چه چیز را به انسان آموخت یا آن‌که تعلیم انسان را به چیزی مقید سازیم. بس است بدانیم خداوند آن چیزی را به انسان یاد داد که انسان آن را نمی‌دانست؛ لذا در این واژه اطلاق وجود دارد. (بنت‌الشاطی، التفسیر البیانی، ۲/۲۴) اگر دانستن این‌که خداوند چه به انسان آموخت، چگونه و با چه آموخت اهمیت داشت، خود آیه، مستحق‌تر به ذکر آن بود. لذا ما نیز از ذکر آن خودداری می‌ورزیم. این مطلب پذیرفتنی است و نمی‌توان بر آن ایرادی وارد کرد.

۹- اقتضای معنایی در همه واژگان قرآن

بنت‌الشاطی معتقد است در هیچ‌یک از واژه‌های قرآنی، این‌گونه نبوده که صرفاً به جهت رعایت فاصله یا تأکید آمده باشند؛ بلکه در همه موارد، اقتضای معنایی لحاظ شده و همین نکته از چشم مفسرین دور مانده است.

بنت‌الشاطی در التفسیر البیانی ذیل سوره علق بدین نکته اشاره نکرده است. اما در اثر دیگر خود، اعجاز بیانی قرآن، گستره بحث را گسترده و توضیحات مفصل‌تری در این‌باره داده است. وی ذیل «رَبِّكَ الْأَعْلَى» در سوره اعلی، این مطلب را ذکر می‌کند که جای‌گزینی صیغه «أَعْلَى» به جای «عَلَى» صرفاً به جهت مراعات فاصله نیست و از آن تفاوت میان اعلی و «عالی» و برتری اعلی بر عالی اراده نشده است؛ بلکه مراد این است که بگوید اعلی در علو و بلندی به آخرین و نهایت درجه خود رسیده است، آنجا که هیچ حد و قیدی وجود ندارد. (۲۹۰) واژه «أَکْرَم» نیز چنین است: در «إِقرأ وَرَبِّكَ الْأَکْرَمُ* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» نه به جهت مراعات فاصله بوده که واژه «کریم» را به «أَکْرَم» دگرگون سازد و نه به دلیل جوهری است که مفسرین برای اَکْرَم بودن خداوند ذکر کرده‌اند (نک: فخر رازی، ۳۱-۳۲/۱۶؛ بنت‌الشاطی، التفسیر البیانی،

۲۱/۲-۲۲)؛ بلکه مراد از آن، تفاوت معنایی و اختلاف رتبه‌ای است که میان «اکرم» و «کریم» وجود دارد. (بنت‌الشاطی، اعجاز بیانی قرآن، ۲۹۱)

۱۰- تفسیر روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه

اگرچه بنت‌الشاطی تلاش نموده همه آنچه را در دیباچه تفسیرش ذکر نموده (نک: التفسیرالبیانی، ۱/ ۱۰-۱۱)، در تفسیر عملی سازد، اما دربارهٔ قاعده «ارائه تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از قرآن» هیچ اثر و توضیحی در تفسیر این سوره یافت نمی‌شود. شاید بتوان توجیه کرد که در اینجا تفسیر بر اساس قاعده مزبور را اقتضاء نمی‌کرده، زیرا مبحثی مرتبط، در تفسیر سوره که این قاعده را در آنجا به کار آید، وجود نداشته است. برخی، قاعده «تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از قرآن» را نوعی تفسیر علمی دانسته و اشکال کرده‌اند که گرچه بنت‌الشاطی و هم‌سنخان او با تفسیر علمی به شدت مخالفت ورزیده‌اند، اما خود با تفسیر روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، به ورطه تفسیر علمی فروغلطیده‌اند.^۱ (نک: رومی، ۳/ ۹۷۹)

نتیجه‌گیری

شیوه برخورد بنت‌الشاطی در تفسیر سوره، در عین ویژگی‌های مثبتی که دارد -از جمله: تلاش برای فهم واژه بر اساس فهم و درک مخاطبین نخستین در عصر نزول، اقتضای معنایی در همه واژگان قرآن، حمل بر اطلاق لفظ، عرضه قواعد نحوی بر قرآن، مخالفت با تأویلات خلاف ظاهر و...- و در عین روشمند بودن آن، ایراداتی نیز دارد. نقد بر بنت‌الشاطی در این جا، عملی نشدن تعدادی از آن اصول و مبانی امین خولی است که وی بر آنها تأکید داشته است. در محوریت داشتن سیاق، بی‌آن‌که شواهد کافی گردآورد و دلیلی متقن بیاورد، تنها با عبارت «سیاق دلالت می‌کند» معنایی را برای واژه برگزیده است. وی عموماً در استقصای واژگان تا حد بسیاری موفق بوده است؛ لکن این گردآوری، گاه ثمربخش نبوده و در آن روند، معنای روشنی را از واژه به دست نداده است. وی نسبت به برخی قواعد و مباحث نیز توجهی نشان نداده است. از این موارد می‌توان ضرورت تفسیر به صورت موضوعی، تنظیم آیات و سوره‌ها به ترتیب نزول، تفسیر روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از قرآن را نام برد. می‌توان تفسیر بنت‌الشاطی در سورهٔ علق را این‌گونه توصیف کرد که تفسیری است که در مواردی بویژه

۱. دربارهٔ پاسخ به اشکال فهد رومی و رابطه تفسیر علمی و بهره‌گیری از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، نک: طیب‌حسینی، «تأملی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، ۱۳-۱۴.

در معناشناسی برخی واژگان و دیدگاه وی نسبت به مبانی تفسیر، جدید، بی سابقه، نکته سنجانه و دقیق است؛ اما در برخی موارد، مبانی خولی یا عملی نشده یا معنایی روشن از واژه به دست نیامده است. شاید بتوان رابطه آن مباحث و تئوری‌ها را با این تطبیق‌ها و کاربردها، عموم و خصوص من وجه دانست و در واقع می‌توان نظریات و تئوری‌های امین خولی را یک سو نهاد و تفسیر بنت الشاطی را در سویی دیگر؛ با ذکر این نکته که گاه این تفسیر، به آن مباحث و تئوری‌ها نزدیک گشته است، ولی این، محصول آن مبانی، به تمامی نیست.

منابع

- آلوسی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله الحسینی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، محقق: علی عبدالباری عطیة، الطبعة الأولى، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن‌عاشور التونسی، محمد الطاهر بن محمد، التحریر والتنویر، بی‌چا، الدار التونسیة للنشر، تونس، ۱۹۸۴ق.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین محمد، تفسیر ابن‌عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- _____، رحمة من الرحمن فی تفسیر وإشارات القرآن، جمع وتالیف محمود محمود الغراب، بی‌چا، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۳ق.
- ابن‌عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن، شرح ابن‌عقیل، تحقیق وتالیف محمد محیی‌الدین عبدالحمید، الطبعة الثانية، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، بی‌چا، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ق.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحرالمحیط، تحقیق وتعلیق شیخ عادل احمد عبدالموجود و دیگران، چاپ سوم، دارالکتب العلمیة، لبنان، ۲۰۱۰م.
- بابایی، علی‌اکبر و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی، چاپ اول، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت، قم و تهران، ۱۳۷۹ش.
- باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- بنت‌الشاطی، عائشه عبدالرحمن، التفسیرالبیانی للقرآن الکریم، بی‌چا، دارالمعارف بمصر، قاهره، ۱۹۶۹م.
- _____، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶ش.
- _____، تفسیر بیانی، ترجمه سید محمود طیب حسینی، چاپ اول، نشر دانشکده اصول‌الدین، قم، ۱۳۹۰ش.
- بوکای، موریس، عهدین، قرآن و علم، ترجمه حسن حبیبی، بی‌چا، انتشارات سلمان، بی‌جا، بی‌تا.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، الطبعة الأولى، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.

خولی، امین، «التفسیر»، دائرة المعارف الإسلامیة، بی‌جا، انتشارات جهان، تهران، بوذرجمهری، بی‌تا.

رومی، فهد، آتجاهات التفسیر فی القرن الرابع العشر، چاپ اول، مؤلف، عربستان، ۱۴۰۷ق./۱۹۸۶م.

زمخشری محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق. سادلر، تامس دبلیو، جنین شناسی پزشکی لانگمن، ترجمه فرید ابوالحسنی و دیگران، چاپ دوم، انتشارات ارجمند، تهران، ۱۳۹۰ش.

سیوطی، جلال‌الدین، الإقتان فی علوم القرآن، به کوشش محمد سالم هاشم، چاپ نخست، منشورات ذوی القربی، بی‌جا، ۱۴۲۲ق.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۷ق.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل آی القرآن، چاپ اول، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.

طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیرعاملی، بی‌جا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

طیب حسینی، سید محمود، «با بنت الشاطی در التفسیر البیانی»، آینه پژوهش، ش ۱۱۳، صص ۱۶-۲۵، ۱۳۸۷ش.

_____، «جریان تفسیر ادبی معاصر»، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ج ۲، چاپ اول، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۲ش.

_____، «تأملی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، قرآن‌شناخت، شماره دوم، صص ۱-۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ش.

عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، نورالثقلین، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.

فخررازی، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

کاشانی، ملافتح‌الله، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، بی‌جا، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، تهران، ۱۳۳۶ش.

کریمی نیا، مرتضی، «بنت الشاطی»، دانشنامه جهان اسلام، چاپ اول، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ش.

مور، کیت ال، تکامل جنینی انسان، ترجمه علیرضا فاضل، هاله حبیبی، مهنوش فروغی، چاپ اول، چاپ و صحافی سازمان چاپ مشهد، ۱۳۷۱ش.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی