

## Analytical study of Ibn Adel's method in the interpretation of "Al-Lobbab fi Ulum al-Ketab"\*

Keyvan Ehsani\*\*

### Abstract

From the beginning of the revelation of its first verses, the Holy Quran has been confronted with hundreds and thousands of explanations and interpretations with different views, attitudes, beliefs, theology and religion. One of the researches that has noticed these interpretations is the methodology and the study of their methods and distinctions.

Tafsir "Al-Labbab Fi Ulum Al-Kitab" is one of the great commentators of the ninth century, Ibn Adel, a wide encyclopedia of interpretive views, words, grammar, syntax, rhetoric, Arabic poetry, theology and beliefs, recitation, hadith, jurisprudence, principles, etc. Which raises the necessity of recognizing and introducing it in order to benefit from it. In this article, in a descriptive-analytical method and relying on library sources, while introducing Ibn Adel, his method in this interpretation is analyzed and then some of his ideological-theological angles as an Ash'arite commentator on matters such as intercession, attributes of God, verse "إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ"

and also some verses of the virtues of the Ahl al-Bayt (AS) such as Surah Kawthar, the verse of obedience to the first commandment, the verse of Wilayah, the verse of Mubahilah have been presented and his intellectual opposition to the views of Shiites and Mu'tazilites has been analyzed.

**Keyword:** Al-Lobbab fi Ulum al-Ketab; Analytical study; Ibn Adel.

\* Received: 2021-07-23 Accepted: 2022-11-06

\*\* Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences of Arak University. Arak, Iran.  
Email: K-ehsai@araku.ac.ir



## واکاوی تحلیلی شیوه ابن عادل در تفسیر «اللباب فی علوم الکتاب»\*

کیوان احسانی\*\*

### چکیده

قرآن کریم از ابتدای نزول اولین آیات آن تاکنون با صدها و هزاران شرح و تفسیر با بینش‌ها و نگرش‌های متفاوت اعتقادی، کلامی و مذهبی مواجه شده است. یکی از تحقیقاتی که متوجه این تفاسیر شده، روش‌شناسی و بررسی شیوه‌ها و ممیزات آنهاست. تفسیر «اللباب فی علوم الکتاب»، از مفسر بزرگ قرن نهم، ابن عادل، موسوعه‌ای گسترده از آراء تفسیری، لغت، صرف، نحو، بلاغت، شعر عرب، کلام و عقاید، قرائت، حدیث، فقه، اصول و ... است که ضرورت شناخت و معرفی آن را جهت بهره‌مندی از آن مطرح می‌سازد. در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی و با اتکاء به منابع کتابخانه‌ای ضمن معرفی ابن عادل، شیوه او در تفسیر مزبور واکاوی شده و سپس برخی زوایای عقیدتی - کلامی او به عنوان مفسری اشعری، نسبت به اموری مانند شفاعت، صفات خداوند، آیه «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» و نیز برخی آیات فضایل اهل بیت (ع) همچون سوره کوش، آیه اطاعت از اولوالامر، آیه ولایت، آیه مباحله ارائه شده و تقابلی فکری او با آراء شیعه و معتزله واکاوی شده است.

کلیدواژه‌ها: اللباب فی علوم الکتاب، شیوه تفسیری، ابن عادل

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵

\*\* استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک. اراک، ایران.

## ۱. مقدمه

از آغاز نزول قرآن تا به حال صدها و هزاران شرح و تفسیر بر آیات الهی از سوی افراد و جوامع گوناگون با دیدگاه‌هایی مختلف نگاشته شده، که مکاتب و مذاهب متنوعی همچون اعتزالی، اشعری، شیعه، سنی و نیز رویکردهای متفاوتی مانند فلسفی، علمی، روایی، باطنی و عرفانی و ... را آفریده و هر یک با مبانی مختص خود به قرآن نگریده‌اند. یکی از این تفاسیر با گرایش اشعری، از آن عمر بن علی بن عادل دمشقی حنبلی نعمانی<sup>۱</sup>، ابوحفص، سراج‌الدین مشهور به ابن عادل دمشقی، مفسر قرن نهم<sup>۲</sup> و از شاگردان ابوحیان محمد بن یوسف، مفسر نحوی و متخصص در حوزه‌های مختلف از جمله ادبیات عرب، فقه و اصول فقه، حدیث و کلام است. او در تفسیر «اللّباب فی علوم الکتاب» که موسوعه گسترده‌ای از علوم مختلف است، از دیدگاه‌های ده‌ها مفسر و ادیب بهره‌مند گشته و در مواردی نیز به نقد یا رد آنها پرداخته است. این تفسیر که مجموعه‌ای گسترده از آراء تفسیری، لغت، صرف، نحو، بلاغت، شعر عرب، کلام و عقاید، قراءت، حدیث، فقه، اصول و ... است، در حقیقت تفسیری جامع محسوب شده که جمع میان شیوه‌های گوناگون تفسیری نموده است. این تفسیر بالغ بر هزاران صفحه بوده و در بیست مجلد به چاپ رسیده است. حاجی خلیفه در کتاب کشف‌الظنون، آن را تفسیری مشهور معرفی نموده. (حاجی خلیفه ۲/۱۵۴۳)

## ۲. ویژگی‌های ساختاری و محتوایی تفسیر اللّباب

۱. این تفسیر، کامل و برحسب ترتیب مصحف کنونی به شکلی مبسوط در هزاران صفحه نوشته شده و در بیست مجلد به چاپ رسیده است.
۲. تفسیر صرفاً با خطبه‌ای کوتاه آغاز شده و بر روش بسیاری از مفسرین که در مقدمه تفسیرشان، سخنانی متضمن بیان اصول تفسیر و قواعد آن و برخی مباحث علوم قرآن می‌آورند، عمل نشده است.
۳. پس از حمد و ثنای خدا و درود و سلام بر پیامبر اکرم (ص)، در معرفی کتاب آمده: «این کتابی است که آن را از اقوال علماء در علوم قرآن جمع نموده و آن را «اللّباب فی علوم الکتاب» نامیدم. از خداوند می‌خواهم که من را در رسیدن به مقصود و دوری از خطاها و لغزش‌ها یاری فرماید» (ابن عادل، ج ۱، ص ۷۹). سپس به بحث در مورد استعاذه و بسمله پرداخته و آنگاه وارد تفسیر سوره حمد شده است.

---

۱. نعمان نام شهری در هر یک از حجاز، عراق و شام است. البته در این مورد، نعمان شام نزدیک‌تر به واقع است، چنانچه کلمه دمشقی در دنباله نام او نشان می‌دهد که وی در اواخر حیات خویش در دمشق می‌زیسته و بدان نسبت مشهور شده است. برای اطلاع بیشتر از او (رک: هیمنی ج ۱، ص ۱۲؛ الأعلام، زرکلی، ج ۵، ص ۲۵۸؛ کحاله، ج ۷، ص ۳۰۰).

۲. در مورد تاریخ دقیق حیات او اندکی اختلاف و گفتگو شده ولی با تکیه بر سخن بغدادی در هدیه‌العارفین که کحاله نیز در معجم‌المؤلفین آن را نقل نموده، مبنی بر آن که مؤلف از نوشتن تفسیر خود در رمضان سال ۸۷۹ هجری فراغت یافته، روشن است که ابن عادل در قرن نهم می‌زیسته است (رک: بغدادی ج ۱، ص ۷۹۴؛ کحاله ج ۷، ص ۳۰۰).

۴. در آغاز هر سوره، مکی و یا مدنی بودن آن مطرح شده و تعداد حروف و کلمات آیات و سوره به تفکیک بیان شده است. مثلاً در ابتدای سوره انعام آمده: این سوره مکی است و از ۱۶۵ آیه تشکیل شده و تعداد کلماتش ۳۰۵۲ و تعداد حروف سوره ۱۲۴۲۲ است (ابن عادل، ج ۸، ص ۳). این همه دقت و تلاش جهت شمارش کلمات و حتی حروف سوره، علی‌رغم نداشتن ابزار محاسباتی امروزی، نشان از جایگاه رفیع قرآن در دل و قلب مسلمانان داشته است.

۵. در موارد متعددی با وجود ضعیف بودن اغلب روایات فضایل سوره، به ذکر آنها در ابتدای سوره پرداخته شده است.

۶. در مواردی که سوره، نام‌های متعدد داشته باشد، تمام آن موارد مفصلاً ذکر شده است. مثلاً ده نام برای سوره توبه آمده که اکثر آنها ناآشناست، مانند: المدممة، الفاضحة، المخریة، الممشقة، المشددة، الحافرة، المبعثرة، سورة العذاب و .... (ابن عادل، ج ۱۰، ص ۳).

۷. مفردات، سبب نزول، وجوه و نظایر، قرائت، نحو و اعراب آیه و به طور کلی هر آنچه کمک به فهم مراد و مقصود آیه می‌کند، به تفصیل مطرح شده است.

۸. در توجه به مباحث لغوی، وجوه نحوی، مباحث کلامی و طرح شبهات معتزله و پاسخ به آنها به پیروی از فخر رازی، گاه مبالغه شده است. از این رو این مجموعه علاوه بر تفسیر، دایرةالمعارفی از علوم مرتبط تفسیری و غیر تفسیری است.

۹. با توجه به اشعری بودن مفسر که از خلال مباحث تفسیری او و نیز مناقشاتش با آراء کلامی معتزله به ویژه زمخشری آشکار است، در این تفسیر بحث‌ها و مجادلات کلامی و اعتقادی مشروحاً دیده می‌شود.

### ۳. منابع و مصادر تفسیری ابن عادل

منابع و مصادر تفسیری ابن عادل بسیار گوناگون و متعدد بوده چرا که قبل از تفسیر او، تفاسیر قابل اعتماد و مهمی وجود داشته و میدان استفاده و توجه از آن تفاسیر برای او وسیع و گسترده شده. همین امر موجب غنای این تفسیر گردیده است، مانند: تفسیر طبری، معالم التنزیل بغوی، محرر الوجیز ابن عطیة اندلسی، تفسیر الوسیط واحدی، تفسیر ابن کثیر، تفسیر النکت و العیون ماوردی، کشف زمخشری، مفاتیح الغیب فخر رازی، الجامع لأحكام القرآن قرطبی، البحر المحیط ابوحنیة اندلسی، الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون سمن حلبی. در این میان استفاده او از تفاسیر زمخشری و فخر رازی بسیار وسیع است. او در مباحث کلامی مبتنی بر تفکر و روش فخر رازی، اقوال معتزله را نقل و رد می‌کند. گاهی تصریح به نقل از فخر رازی یا دیگران نموده و زمانی دیگر از این تصریح خودداری کرده است. مثلاً ذیل آیه «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» این سؤال را مطرح می‌کند که حکمت اینکه رزق متصف به کریم شده ولی مغفرت، مطلق آمده؟ پاسخ می‌دهد که مغفرت، امری یگانه و مختص مؤمنان است، ولی رزق، گاه شجره زقوم و حمیم است و گاه میوه‌ها و شراب طهور.

لذا تقیید و توصیف رزق به کریم لازم می‌نمود (ابن عادل، ج ۱۶، ص ۱۰). او این مطلب را از تفسیر فخر رازی برگرفته است، بدون آنکه نامی از او ببرد (فخر رازی، ج ۲۵، ص ۲۴۱).

البته نگارنده با جستجو در کاربرد معنایی واژه رزق در قرآن، همه آن موارد را دارای بار مثبت یافت و کاربست این واژه در معنایی منفی، همچون طعام و شراب دوزخی را نیافت (ر.ک. سبأ: ۴ و ۱۵؛ طه: ۱۳۱؛ صافات: ۴۱؛ جاثیه: ۵؛ انفال: ۴ و ۷۴؛ حج: ۵۰ و ...).

#### ۴. توجه به لغت، علم نحو و وجوه اعراب آیات

علم لغت با همه زیرمجموعه‌هایش مانند معانی مفردات، شناخت اصول و ریشه کلمات و وجوه اشتقاق آنها و نیز علم به وجوه اعراب و احتمالات آنها و تأثیر آنها بر معانی واژگان، نه تنها از علوم مورد نیاز مفسر است، بلکه اصولاً یکی از شرایط مهم تفسیر است. مجاهد بن جبر، یکی از پیشوایان علم تفسیر که خود، آن را از ابن عباس فراگرفته، می‌گوید: برای هیچ کس که به خدا و روز قیامت ایمان دارد جایز نیست که بدون علم به لغات عرب در کلام خدا اظهار نظر کرده و سخنی بگوید (زرکشی، ج ۱، ص ۲۹۲).

ابن عادل به واسطه دانش وسیع خود در این علوم، اهتمامی تامّ به مباحث لغوی، تعیین معانی مفردات و احتمالات گوناگون آنها داشته و در این راستا به بیش از پنج هزار بیت شعر به عنوان یکی از مصادر مهم فهم لغت و ادبیات عرب استناد نموده است (عبد الحیّ عبد المجید، ۲۰۰۳، ص ۱۳۲).

او وجوه اعرابی گوناگون، احتمالات معنایی، ریشه‌یابی واژگانی و نکات بلاغی آیات اعمّ از معانی، بیان و بدیع را با گستردگی تامّ بیان نموده و در این راستا از بیشتر نظرات و دیدگاه‌های علماء عصر خویش و نیز متقدمان بهره برده است. ارجاع او به صدها منبع مختلف مؤید این امر است. ابن عادل در مخالفت ظاهر قرآن با برخی از قواعد نحوی، توانسته اقوال مفسران و نحویون را جمع کرده و پس از ذکر آراء همه آنها، برخی را با استدلال خود ترجیح دهد (ر.ک. زیتونی، ص ۳). به طور مثال در آیه «لَکِنِ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَیْکَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَ الْمُقِیْمِیْنَ الصَّلَاةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّکَاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ» (نساء: ۱۶۲). در مورد «الْمُقِیْمِیْنَ» ابتدا بیان می‌کند که جمهور به یاء خوانده‌اند و جماعت کثیری مانند ابن جبیر، ابو عمرو بن علاء، مالک بن دینار، عمرو بن عبید و ... به واو خوانده‌اند. سپس در وجه نصب آن، شش مورد را به تفصیل بیان نموده از جمله:

الف. آنکه منصوب باشد بنا بر قطع، یعنی افاده مدح کند. ابن عادل این وجه را دارای ظهور بیشتری دانسته و منسوب به سیبویه و بصریون کرده است.

ب. اینکه «الْمُقِیْمِیْنَ» معطوف بر ضمیر در «مِنْهُمْ» باشد یعنی: لَکِنِ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ مِنْ الْمُقِیْمِیْنَ الصَّلَاةَ. ج. معطوف بر کاف در «إِلَیْکَ» باشد. یعنی: یُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَیْکَ وَ إِلَی الْمُقِیْمِیْنَ الصَّلَاةَ که همان انبیاء هستند. علاوه بر اینها، حداقل سه توجیه دیگر در نصب آن برشمرده و در پایان از عایشه و ابان بن عثمان نقل کرده که

اصولاً این، غلط و اشتباه کاتب مصحف شریف بوده و در اصل همان «الْمُقِيمُونَ» است و نیاز به این توجیه و تفسیرها نیست. همان طور که واژه الصَّابُثُونَ در سوره مائده آمده: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابُثُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (مائده/۶۹) و نیز آیه «قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ...» (طه/۶۳) چنین است (ابن عادل، ج ۷، ص ۱۲۲).

### ۵. مصادر و منابع ادبی تفسیر ابن عادل

او به طور مبسوط به نکات صرفی، نحوی، مفردات‌شناسی و اشتقاقیات واژگانی، وجوه گوناگون قرائت، علوم بلاغی مانند معانی، بیان، بدیع پرداخته و از منابع متعددی همچون «معانی القرآن» زجاج، «التبیین فی اعراب القرآن» و نیز «إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الاعراب و القراءات فی القرآن» ابوالبقاء عکبری، «معانی القرآن» فرّاء، «المفردات» راغب، «اعراب القرآن» نحّاس، «مشکل اعراب القرآن» مکّی بن ابیطالب و «الکتاب» سیبویه بهره‌مند شده، لذا برخی او را در این جهت متهم به افراط و خروج از تناسب کتاب تفسیری خارج نموده‌اند (ر.ک: محمد الشایع، ۱۴۱۷، ص ۳۲). ولی به راستی می‌توان آن را موسوعه بزرگی از علوم ادبی قرآن در کنار تفسیر دانست که کمتر بدان پرداخته و معرفی شده است. مثلاً در تفسیر آیه هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً (انسان: ۱) به تفصیل در مورد «هَلْ» و معنای آن سخن گفته و اقوال گوناگون را نقل نموده، از جمله دو وجه ذکر کرده، یکی آنکه: از باب استفهام محض باشد، چنانکه ابوحنّیان گفته (ج ۸، ص ۳۹۳)، دوم آنکه: کسایه، فرّاء، ابو عبیده، و نیز سیبویه «هَلْ» را به معنای «قد» و برای تثبیت مطلب دانسته‌اند (ابن عادل، ج ۲۰، ص ۴).

### ۶. مصادر روایی در تفسیر ابن عادل

این تفسیر در بردارنده حجم وسیعی از احادیث بوده و ابن عادل به کتب مهم حدیث اهل سنت، مانند صحیحین، سنن ترمذی، سنن نسایی، سنن ابی داوود، سنن دارمی، سنن ابن ماجه، سنن دار قطنی، مسند احمد بن حنبل، موطأ مالک رجوع و نقل حدیث نموده است. مثلاً: در تفسیر آیه وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ .... (انعام/۵۹)، روایتی از ابن عمر نقل کرده که رسول خدا (ص) فرمود: مَفَاتِحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ، لَا يَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَا فِي غَدِّ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى يَأْتِي الْمَطَرُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللَّهُ (ابن عادل، ج ۸، ص ۱۸۶؛ بخاری، ج ۸، ص ۲۹۱). البته در این میان احادیثی نیز بدون نسبت و اسناد به منبعی نقل شده است.

### ۷. علوم قرآنی و مصادر آن در تفسیر ابن عادل

او در علوم متنوع قرآنی مانند وجوه قرآن، علم قرائت، اسباب النزول به طور وسیع وارد شده و از دانش‌ها و کتب کثیری در حوزه علوم قرآنی مانند: وجوه القرآن ابوعباس المقرئ، الحجّه للقراء السبعة ابوعلی فارسی، المحتسب ابن جنّی، المختصر فی شواذ القرآن ابن خالویه، اسباب النزول واحدی بهره برده است.

ابن عادل به قرائات و اختلاف اعرابی و معانی محتمل آنها عنایت نموده، در این راستا متذکر قرائات سبعة و حتی شاذّه می‌شود. اختلاف قرائات و مناقشات وجوه گوناگون اعرابی را در تفسیر خود وارد نموده است.

ابن عادل به مانند دیگر مفسران، به اسباب نزول توجه می‌کند. چرا که سبب نزول، طریقی محکم در فهم معانی قرآن کریم است و علم به سبب، علم به مسبب را به دنبال دارد و چه بسا که برای یک آیه بیشتر از یک روایت در سبب نزول آن می‌آورد. مثلاً در آیه یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولیاء بعضهم اولیاء بعض و من يتولهم منکم فإنه منهم إن الله لا یهدی القوم الظالمین (مائده: ۵۱)، که اهل ایمان را نهی از دوستی و سرپرست گرفتن یهود و نصاری نموده، چند سبب نزول آورده از جمله:

۱-۷. عبادة بن صامت خدمت نبی اکرم (ص) رسید و عرض کرد: یا رسول الله، مرا دوستانی از یهود است که تعدادشان زیاد است و حاضرند مرا یاری دهند. ولی من یاری آنان را نمی‌خواهم و دوستی آنان را نمی‌پذیرم، زیرا دوست و یار من فقط خدا و رسول او است که در سایه لطف آنان جای گرفته‌ام. عبدالله بن ابی بن سلول گفت: من مردی هستم که از گردش روزگار و سختی‌های آن می‌ترسم و از دوستی با یهودیان بیزاری نمی‌جویم. پیغمبر گرامی (ص) فرمود: ای ابوحباب، چه چیزی باعث شد که تو را به دوستی با یهود جلب کند و دوستی با یهود را از دوستی با عبادة بن صامت بهتر بدانی، در حالی که عبادة بن صامت دوست تو است نه یهودیان، عبدالله گفت: من دوستی با یهودیان را بهتر می‌دانم و آن را می‌پذیرم. پس خداوند متعال این آیه را در باره آن دو نفر نازل کرد (طبری، ۱۴۱۲: ۶۱۵/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۱/۲).

۲-۷. سدی روایت کرده که در جنگ احد که کار بر مردم سخت شد، یکی از مسلمان‌ها گفت: من از بیم غلبه یهود بر ما، به فلان یهودی می‌پیوندم و از او امان می‌گیرم و دیگری گفت: من به فلان نصرانی ملحق می‌شوم و از او امان می‌گیرم و آیه فوق در مورد این دو مرد نازل شد. ج. از عکرمه نقل شده که آیه در مورد ابی لبابة بن عبد المنذر نازل شده، آنگاه که رسول اکرم (ص) او را به نزد بنی قریظه فرستاد (ابن عادل، ج ۷، ص ۳۷۹).

و نیز برای هر یک از آیات لعان (نور: ۹)، إفک (نور: ۱۲) و نهی از اکراه قتیات بر بغاء (نور: ۳۳)، روایات متعددی می‌آورد (ابن عادل، ج ۱۴، به ترتیب: صص ۳۰۱، ۳۱۴ و ۳۷۶).

## ۸. توجه به مباحث فقهی

ابن عادل به آیات الأحکام توجه نموده و مذهب فقها و اقوال ایشان را متذکر شده است. او در فقه صاحب نظر بود چنانکه شرحی بر محرر ابوالبرکات ابن تیمیه نوشته است، اما به لحاظ اینکه در شرح آیات از حوزه تفسیر خارج نشود، معمولاً به ایجاز، متعرض احکام فقهی و مذاهب فقها شده است. گاهی حکم فقهی را بدون انتساب آن به کسی، بیان نموده و زمانی نیز آن را به گوینده‌اش منتسب کرده است. اما گاه نیز رویکردی گسترده به آیات الأحکام و مبانی فقهی - اصولی آنها داشته و علاوه بر مذهب فقهی حنبلی که خود بدان مشهور است، به دیگر مذاهب فقها و اقوال و مناقشات ایشان نیز وارد شده و در موارد بسیاری نهایتاً جمع‌بندی و نظر خویش را اعلام می‌کند (ر.ک. عامر خلیل ابراهیم، ۲۰۱۷: ۱۷). مثال: در آیه وضو «... وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ...» (مائده: ۶) در

مورد حدّ واجب مسح سر اقوال فقهی مختلف را نقل نموده؛ «مالک و احمد بن حنبل مسح همه سر را واجب دانسته‌اند، همان‌طور که مسح همه صورت در تیمم واجب است. ابوحنیفه مسح یک چهارم سر را واجب دانسته و شافعی به قدری که بتوان نام مسح بر آن اطلاق نمود را واجب دانسته و آنگاه نظر اخیر را اولی شمرده است. هم‌چنین در مورد حکم ارجلکم در آیه «... فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» که شستن است یا مسح؟ به تفصیل قرائات مختلف این کلمه را مطرح نموده؛ نافع، ابن عامر، کسای و حفص از عاصم به نصب (أرجل) خوانده‌اند و بقیه قرآء سبعة به جرّ (أرجل) خوانده‌اند.

سپس اشکال مختلف توجیهاات نحوی آن را در حالت نصبی بیان نموده و در آخر گوید؛ اگر کسی بگوید که نصب أرجل بر محل مجرور (برؤوسکم) جایز است و بنابراین حکم پاها، مسح می‌شود نه شستن. گوئیم این وجه به واسطه سنت نسخ شده است» و بدین‌صورت از دیدگاه خویش با اتکاء به سنت، نظر شیعه را مردود و منسوخ می‌شمرد! (ابن عادل، ج ۷، ص ۲۲۳).

## ۹. روش تفسیری ابن عادل

این تفسیر، بنا بر تعریف مشهور (بابایی، ۱۳۹۱: ۲۹/۱) تفسیری جامع محسوب شده زیرا جمع میان شیوه‌های گوناگون تفسیری نموده است. گاهی به شیوه تفسیری قرآن به قرآن در فهم آیه تلاش کرده و با انضمام آیات مشابه لفظی و محتوایی به یکدیگر پرده از نقاط مبهم آن برداشته و گاه با ارجاع به حدیث و سنت پیامبر (ص) و نیز اقوال صحابه و تابعان و حتی نقل از برخی ائمه معصومین (ع) در تبیین آیات کوشیده است. چنانکه گاهی با کمک تعقل و اجتهاد خویش در آیات نگریسته و در این راستا تمامی توان خویش را با استمداد از کلیه مقدمات، علوم و ابزارهای لازم به کار برده است.

اگرچه در تفسیر خود، به مناسبت و در صورت وجود روایتی تفسیری یا مرتبط، آنها را ذکر نموده و بعضاً به نقد آنها پرداخته، اما نمی‌توان آن را تفسیری کاملاً روایی برشمرد، زیرا در کنار بهره‌مندی از احادیث، بکارگیری رأی و اندیشه خود و طرح مناقشات عقیدتی و کلامی در آن مشهود است. برخی گفته‌اند که «او میان تفسیر مأثور و تفسیر به رأی جمع نموده است. تفسیر مأثور که شامل تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به سنت، تفسیر قرآن به اقوال صحابه و تابعان بوده و نیز تفسیر به رأی<sup>۱</sup> بر اساس اصول و قواعد صحیح و اندیشه سلیم» (ر.ک. عبد الحیّ عبد المجید، ۲۰۰۳: ۷۴).

۱. بسیاری از دانشمندان علم تفسیر بویژه از میان اهل سنت، تفسیر به رأی را دو قسم نموده: مذموم و ممدوح. در اینجا مراد عبد الحیّ عبد المجید تفسیر به رأی ممدوح است که می‌توان مقصود آنها از چنین تعبیری را همان تفسیر اجتهادی و عقلی بر پایه‌های صحیح و رعایت موازین دوری از تفسیر به رأی نکوهیده دانست. اما اصولاً می‌توان نام آن را تفسیر به رأی دانست، زیرا آنچه در احادیث و روایات متعدد پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) در نکوهش تفسیر به رأی وارد شده، مطلق تفسیر به رأی است نه قسم خاصی از آن. اگرچه می‌توان آن را بحثی صرفاً لفظی دانست (ر.ک. ذهبی، ج ۱، ص ۲۶۴؛ زرقانی، ۱۴۱۵: ۳۶۶).



## ۹-۱. شیوه تفسیری قرآن به قرآن

از آنجا که آیات قرآن، مجموعاً ساختمان به هم پیوسته‌ای را تشکیل داده که اجزای مختلف آن در ارتباط با دیگر اجزاء و بخش‌هایش، تبیین می‌شود، بنابراین برای کشف و پرده‌برداری از رازهای نهفته آن، قبل از هر چیز دیگر، بررسی و مطالعه آیات مشابه و مثانی و یافتن پیوندهای گوناگون آیات از جمله ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین، عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه و ... ضروری می‌نماید.

در حقیقت رو در رو قرار دادن آیات و برخی را شاهد برخی دیگر گرفتن و استمداد از درون این مجموعه هماهنگ به منظور شناخت مراد خداوند متعال، طریقه‌ای استوار در پیش روی ما قرار می‌دهد. چنانکه امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض» (نهج البلاغه، خ ۱۳۳، ص ۲۵۲) این شیوه تفسیری، قدمت و سابقه‌ای همانند خود قرآن دارد. از زمان نزول آیات، رسول گرامی اسلام (ص) در تشریح و بیان آیات، از دیگر آیات قرآن کمک می‌طلبید و نیز صحابه آن حضرت و امامان معصوم (ع) و بعد از آنها، از مفسرین قدیم گرفته تاکنون و در عصر حاضر که این شیوه، رونق جدیدی یافته و به صورتی سازمان یافته‌تر مطرح شده، همگی حاکی از اهمیت آن است. ابن عادل در تفسیر خود از این شیوه کمک گرفته ولی نه به شکل انحصاری؛ بلکه در کنار آن از روش‌ها و منابع دیگر نیز بهره برده است که در جای خود خواهد آمد. اینک نمونه‌هایی از کاربرد شیوه تفسیری فوق:

الف. در آیه لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (یس: ۷) آری، گفته [خدا] درباره بیشترشان محقق گردیده است، در نتیجه آنها نخواهند گروید. ابن عادل کلمه «الْقَوْلُ» را عامی دانسته که مخصّص آن در آیه‌ای دیگر آمده که همان وجوب و ثبت عذاب است: وَ لَکِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (سجده: ۱۳)، لیکن سخن من محقق گردیده که «هر آینه جهنم را از همه جنیان و آدمیان خواهم آکنده.» چنانچه در آیه دیگر نیز آمده: ... وَ لَکِنْ حَقَّتْ کَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْکَافِرِينَ (زمر: ۷۱) گویند: «چرا»، ولی فرمان عذاب بر کافران واجب آمد (ابن عادل، ج ۱۶، ص ۱۷۰).

ب. در آیه شریفه یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْأَرْضِ وَ مَا یَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا یَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا یَعْرُجُ فِیهَا وَ هُوَ الرَّحِیمُ الْغَفُورُ (سبأ: ۲) آنچه در زمین فرو می‌رود و آنچه از آن برمی‌آید و آنچه از آسمان فرو می‌شود و آنچه در آن بالا می‌رود [همه را] می‌داند، و اوست مهربان آمرزنده.

ابن عادل مراد از «مَا یَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ» را نزول باران، ملائکه و قرآن دانسته و مراد از «وَ مَا یَعْرُجُ فِیهَا» را با استناد به آیه زیر، ملائکه و عمل صالح می‌داند: إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهُ (فاطر: ۱۰) سخنان پاکیزه به سوی او بالا می‌رود، و کار شایسته به آن رفعت می‌بخشد (ابن عادل، ج ۱۶، ص ۵).

ج. در آیه وَ إِن مِّنْکُمْ إِلَّا وَارِدُهَا کَانَ عَلَی رَبِّکَ حَتْمًا مَّقْضِیًّا (مریم: ۷۱) و هیچ کس از شما نیست مگر [اینکه] در آن وارد می‌گردد. این [امر] همواره بر پروردگارت حکمی قطعی است، ابن عادل اختلاف در معنای

ورود را مطرح کرده؛ اکثریت از جمله ابن عباس ورود را به معنای دخول گرفته‌اند که ترجیح خود او نیز چنین است. آنگاه برای تأیید این نظر به دیگر آیات قرآنی متوسل می‌شود: *يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ* (هود: ۱۳) روز قیامت پیشاپیش قومش می‌رود و آنان را به آتش درمی‌آورد، و [دوزخ] چه ورودگاه بدی برای واردان است. و نیز آیه *إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ* (انبیاء: ۹۸) در حقیقت، شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید، هیضم دوزخید. شما در آن وارد خواهید شد. و نیز آیه *ثُمَّ نَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَنَدَرُوا الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثْيًا* (مریم: ۷۲) آن گاه کسانی را که پرهیزگار بوده‌اند، می‌رهانیم و ستمگران را به زانو درافتاده در [دوزخ] رها می‌کنیم. زیرا جایز نیست گفته شود که سپس ما اهل تقوی را نجات داده و ظالمان را در آن باقی می‌گذاریم، مگر آنکه قبل از آن، همه وارد شده باشند (ابن عادل، ج ۱۳، ص ۱۱۷).

## ۹-۲. تفسیر قرآن با استمداد از سنت

در این تفسیر، احادیث با حجم بسیار وسیعی وارد شده و در راستای تفسیر، تأویل، بیان مصداق و ... از آنها استمداد شده که در دسته‌های زیر به نمونه‌هایی از آنها بسنده می‌شود:

۹-۲-۱. احادیث رسول اکرم (ص): در تفسیر آیه *الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ* (انعام: ۸۲) کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرک نیالوده‌اند، آنان راست ایمنی و ایشان راه‌یافتگانند. حدیثی را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده که از ایشان سوال شد؛ کدام یک از ما به خود ظلم نکرده‌ایم؟ حضرت پاسخ داد: نه، بلکه مراد از ظلم شرک است. آیا نشنیده‌اید که لقمان به پسرش گفت: *وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ* (لقمان: ۱۳) (بخاری، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ابن عادل، ج ۸، ص ۲۵۹)

۹-۲-۲. روایات صحابه؛ او از صحابه متعددی همچون علی (ع)، ابن عباس، عایشه، عبدالله بن عمر، ابن مسعود، ابوهریره، عمر بن خطاب، ابی بن کعب و ... در شرح و تفسیر، وجوه قرائات، فضایل سور، اعراب آیات، واژه‌شناسی، بیان مصداق و ... بهره برده است. در این میان استفاده و نقل آراء ابن عباس در این تفسیر بیش از دیگران مشهود است. مثلاً در آیه *وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذِبًا وَكُلُّهُمْ جَافٍ سَدِيدٌ* (کاف: ۱۸) پس از نقل روایتی از ابن عباس در مورد واژه الوصید که به معنای باب است، در مورد تعداد اصحاب کهف و تردید مطرح شده در آیه *سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَذِبٌ يُقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَذِبٌ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَذِبٌ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ* (کهف: ۲۲)، روایتی از علی (ع) به نقل از تفسیر فخر رازی آورده که فرمود؛ تعداد آنها هفت نفر بود (ابن عادل، ج ۱۲، ص ۴۵۷؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۱، ص ۹۰).

هرچند توجه به آراء صحابه به عنوان مخاطبان اولیه قرآن قابل انکار نیست، ولی صرف اقوال ایشان بدون تکیه بر قول معصوم (ع) نمی‌تواند حجت شرعی باشد.

۳-۲-۹. روایات تابعان؛ او از بسیاری از تابعان مانند مجاهد بن جبر، سعید بن جبیر، شعبی، قتاده، عطاء بن اَبی رباح، حسن بصری، سدّی، عکرمه و ... نقل روایت نموده است. مثال: در آیه یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ (مائده: ۵۴) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند. [اینان] با مؤمنان، فروتن، [و] بر کافران سرفرازند. در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی‌ترسند. این فضل خداست. آن را به هر که بخواهد می‌دهد و خدا گشایش‌گر داناست، ابن عادل گوید: در اینکه گروهی دیگر که خداوند بعد از مرتدان می‌آورد چه کسانی هستند، اقوال گوناگونی مطرح شده، از جمله قول مجاهد بن جبر که معتقد است که آیه در مورد اهل یمن نازل شده و مراد از قوم را در این آیه اهل یمن دانسته است (ابن عادل، ج ۷، ص ۳۹۰).

۴-۲-۹. نقل روایاتی اندک از امامان شیعه (علیهم السلام): او در موارد معدودی از ائمه شیعه (ع) روایاتی نقل نموده. البته به نسبت، نقل روایات بیشتری از امام علی (ع) به عنوان صحابی بزرگ، وجود دارد که در قسمت نقل از صحابه مطرح و نمونه‌ای نیز آورده شد. ولی مع الاسف نقل از دیگر معصومان (ع) به ندرت دیده می‌شود. قلت نقل و استناد به اقوال معصومان (ع) در سایر مصنفات اندیشمندان اهل سنت نیز دیده می‌شود، علی‌رغم آنکه امامان شیعه به صراحت بیان کرده‌اند که هر آنچه گفته‌اند به نقل از پدرانشان از رسول خدا (ص) بوده است. (کلینی، ج ۱، ص ۵۳).

او ذیل آیه إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ (مائده/۵۵) از امام محمد باقر (ع) با تعبیر ابوجعفر محمد بن علی الباقر روایتی را از تفسیر طبری (طبری، ۱۴۱۲: ۶۲۸/۴) نقل نموده که فرمود این آیه در مورد مؤمنین نازل شده. آنگاه از حضرت سؤال شد که پس عده‌ای گویند آیه در مورد علی (ع) نازل شده؟ فرمود او هم از مؤمنان است (ابن عادل، ج ۷، ص ۳۹۷).

۵-۲-۹. اجتهاد و تعقل در تفسیر ابن عادل: علی‌رغم گستره وسیع احادیث و روایات گوناگون در تفسیر ابن عادل، نمی‌توان آن را تفسیری اثری و نقلی صرف دانست. او پس از نقل روایات و نیز آراء و اندیشه‌های بزرگان متقدم و نیز معاصر خود، در اغلب موارد به اجتهاد و کاربرد رأی و نظر خویش دست زده و از میان آن اقوال به ترجیح قولی یا ابداع نظر خویش می‌پردازد. همان‌طور که قبلاً گفته شد نمونه‌های شیوه‌های مختلف تفسیری قرآن به قرآن در این تفسیر هویداست و این، خود نوعی تفسیر اجتهادی و اجتهاد در تفسیر است و اغلب در تقسیمات شیوه‌های تفسیری، آن را در زیرمجموعه تفسیر اجتهادی قرار می‌دهند، زیرا گزینش پیوندهای مفهومی و مصداقی آیات در گرو اجتهادورزی میان آنها است (بابایی، ۱۳۹۱: ۲۸/۱). اما برخی مفسران، شیوه تفسیری قرآن به قرآن را قسمی از تفسیر نقلی دانسته و آن را در مقابل تفسیر اجتهادی و عقلی قرار داده‌اند (معرفت، ۱۳۸۰: ۱۷/۲؛ عبد الحیّ عبد المجید، ۲۰۰۳: ۷۴).

## ۱۰. ابن عادل و مباحث کلامی - اعتقادی

ابن عادل در تفسیر خود نماینده کامل تفکر و طریقه اشعری است و در مناسبت‌های گوناگونی، آن را به نمایش گذاشته و مناقشات بسیاری به ویژه با دیدگاه کلامی معتزله نموده و در این راستا از تفسیر کبیر فخررازی نیز بسیار مدد گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

### ۱-۱۰. صفات خداوند

ابن عادل ذیل آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...» (اعراف: ۱۸۰) و نام‌های نیکو به خدا اختصاص دارد، پس او را با آنها بخوانید، اسماء و صفات خداوند را توقیفی دانسته و اظهار می‌کند که جایز نیست که از حوزه صفات منصوص خداوند گذر کرده و از جانب خود صفاتی را به خداوند نسبت دهیم، که این منهج سلف است. مثلاً نمی‌توان گفت: یا سخی، و یا عاقل و یا طیب و یا جواد (ابن عادل، ج ۹، ص ۴۱۰) از سوی دیگر، در آیاتی از قرآن که صفاتی به خدا نسبت داده شده مانند مکر، استهزاء، غضب، حیاء و ... امکان اثبات این صفات برای خداوند منتفی است مگر به تأویلی خاص. صفاتی همچون: استهزاء در آیه «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره: ۱۵) خدا [است که] ریشخندشان می‌کند و آنان را در طغیانشان فرو می‌گذارد تا سرگردان شوند.

به دلیل آنکه خداوند در آیه زیر از قول موسی (ع)، استهزاء را ناشی از جهل دانسته: «وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا قَالُوا قَالَ أَعُودُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (بقره: ۶۷) و هنگامی که موسی به قوم خود گفت: خدا به شما فرمان می‌دهد که: ماده گاوی را سر ببرید، گفتند: «آیا ما را به ریشخند می‌گیری؟» گفت: «پناه می‌برم به خدا که [مبادا] از جاهلان باشم.»، لذا خداوند میرای از استهزاست.

و مکر، در آیه «وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران: ۵۴) و [دشمنان] مکر ورزیدند، و خدا [در پاسخشان] مکر در میان آورد، و خداوند بهترین مکرانگیزان است.

و غضب، در آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ...» آیا ندیده‌ای کسانی را که قومی را که مورد خشم خداوند به دوستی گرفته‌اند؟

و تعجب، در آیه «بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ» (صافات: ۱۲) بلکه (از انکارشان) تعجب می‌کنی و (آنان) ریشخند می‌کنند. البته در این آیه با قرائت مشهور (عَجِبْتَ)، تعجب به خدا نسبت داده نشده، بلکه بنا بر قرائت کسانی همچون حمزه و کسایی که فعل عَجِبْتَ را به ضم قرائت نموده (عجبْتُ)، تعجب به خداوند نسبت داده شده و تعجب حالتی است که به هنگام جهل نسبت به سبب و علت امری در دل و قلب عارض می‌گردد و جهل بر خداوند محال است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۲۳).

و تکبیر، در آیه «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» (حشر: ۲۳) اوست خدایی که جز او معبودی نیست همان فرمانروای پاک سلامت [بخش، و] مؤمن [به حقیقت حقه خود که] نگهبان، عزیز، جبار [و] متکبر [است]. پاک است خدا از آنچه [با او] شریک می‌گرداند.

و حیاء، در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا...» (بقره: ۲۶) خدای را از اینکه به پشه‌ای - یا فروتر [یا فراتر] از آن - مَثَل زند، شرم نیاید.

آنگاه ضمن نفی این‌گونه صفات از خداوند متعال، وجه انتساب این صفات به خداوند را در قرآن بدین‌گونه تأویل می‌کند؛ برای هر یک از این صفات و احوال، اموری است که در ابتدای امر برای موصوف یافت می‌شود و نیز آثاری است که در انتهاء و نهایتاً بر آن مترتب می‌شود، مثلاً همراه با غضب، حالاتی ظاهری و محسوس ایجاد می‌شود که البته خداوند از آنها منزّه است و در کنار آن، اثر حاصل از غضب، رسیدن ضرر به مغضوب علیه است که در مورد خداوند معنی می‌یابد (ابن عادل، ج ۱، ص ۱۵۴). البته او این توجیه و تفسیر را دقیقاً از تفسیر فخر رازی مدد گرفته است، بدون اینکه در اینجا به سخن او ارجاع دهد؛ فخر رازی معتقد است که همه اعراض نفسانی همچون رحمت، سرور و شادمانی، غضب، حیاء، مکر و استهزاء، ابتدایی دارند و انتهای، مثلاً ابتدای غضب، به جوش آمدن خون قلب، و انتهایش اراده ضرررسانی به مغضوب علیه است. پس لفظ غضب در مورد خداوند به آغاز آن که همان عوارض مادی است، حمل نمی‌شود، بلکه بر غایت و منتهای آن که همان اراده ایصال ضرر است، حمل می‌شود. همین طور در مورد حیاء که آغازش، انکسار و شکستگی در نفس است و غایت و غرضش ترک فعل. پس لفظ حیاء در مورد خداوند، بر ترک فعل حمل می‌شود نه بر انکسار نفس (سیوطی، ۱۳۸۴: ۱۶۱؛ به نقل از فخررازی)

البته در آموزه‌های اهل بیت (ع)، این صفات الهی به گونه‌ای دیگر تبیین شده، به طور مثال از امام رضا (ع) نقل شده که فرمود: قطعاً خداوند استهزاء و یا خدعه و مکر نمی‌کند، بلکه جزای مکر و تمسخر اهل این اوصاف را می‌دهد، همان کسانی که خدا و خلق او را به تمسخر و یا خدعه گرفتند (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۶/۱). و نیز اینکه خداوند بنا به صنعت مشکله<sup>۱</sup>، این الفاظ و اوصاف را به خودش نسبت داده است (فضل‌الله، ج ۱، ص ۱۵۲). سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (انعام: ۱۰۰) و سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (صافات: ۱۸۰).

## ۱۰-۲. شفاعت، حوزه و متعلق آن

ابن عادل تأثیر شفاعت را در برداشته شدن عذاب از مجرمان دانسته و اینکه در صورت داخل شدن در دوزخ با شفاعت حضرتش برون آمده و به جنت درمی‌آیند. البته همه اجماع و اتفاق دارند بر اینکه شفاعت حضرت شامل کفار و مشرکین نمی‌گردد. در تفسیر آیه وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ (بقره: ۴۸) و بترسید از روزی که هیچ کس چیزی [از عذاب خدا] را از کسی دفع نمی‌کند و نه از او شفاعتی پذیرفته و نه به جای وی بدلی گرفته می‌شود و نه یاری خواهند شد، ابن عادل اظهار می‌دارد که امت نسبت به شفاعت حضرت در آخرت اجماع کرده‌اند. اما در متعلقین شفاعت و اینکه به چه

۱. مشکله که از صنایع علم بدیع و از ریشه شکل بوده به معنای ذکر معنایی با لفظ غیر، به جهت مصاحبت و همراهی با آن غیر است (رک. هاشمی، ۱۹۹۹: ۳۰۹).

کسانی تعلق می‌گیرد اختلاف شده. آیا برای مؤمنان مستحق ثواب و پاداش است یا اهل کبائر مستحق عقاب؟ در ادامه نظر معتزله را مطرح و رد کرده: آنها معتقدند که شفاعت مخصوص مؤمنان و مستحقین ثواب است و تأثیر شفاعت، فزونی منافع علاوه بر استحقاق‌شان است. ولی اصحاب ما قائلند به اینکه شفاعت پیامبر (ص)، رافع عذاب مجرمان و گنهکاران می‌شود (ابن عادل، ج ۲، ص ۵۲).

### ۱۰-۳. مراد از انحصار حکم در دست خداوند

ابن عادل در مورد آیه «... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (انعام: ۵۷) فرمان جز به دست خدا نیست، که حق را بیان می‌کند و او بهترین داوران است، بیان می‌کند که: «اهل سنت بر مبنای این آیه احتجاج نموده‌اند که بنده بر هیچ امری از امور قادر نیست، جز آنکه خداوند آن را حکم کند. پس فعل کفر و نیز سایر اعمال از جانب خدا ممنوع است، مگر زمانی که قضای خدا جاری شده و بر آن حکم کند. زیرا آیه فوق به واسطه ترکیب نفی و الا افاده حصر می‌کند (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ). ولی معتزله با استناد به قول خداوند که فرمود: «وَاللَّهُ يَفْضِي بِالْحَقِّ» (غافر: ۲۰)، قائلند به اینکه هر آنچه او حکم کند حق است و این به معنای آن است که خداوند کفر و معصیت از سوی کافر و عاصی را اراده نمی‌کند، چرا که آن خلاف حق است» (ابن عادل، ج ۸، ص ۱۸۴).

این جمله در قرآن با این عبارت، سه بار تکرار شده (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰؛ یوسف: ۶۷) و مدتی بعد شعار خوارج قرار گرفت و به فرموده علی (ع) کَلِمَةُ حَقِّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ ... (نهج البلاغه: خ ۴۰) سخنی حق است که اراده باطل از آن می‌شود. آری درست است، حکم جز از آن خدا نیست، لیکن اینان می‌گویند که هیچ فرمانروایی نیست مگر برای خدا. در حالی که برای مردم حاکمی لازم است چه نیکوکار و چه بدکار».

ابن عادل در اینجا بیشتر به تفاوت مبنایی دیدگاه اشعری و اعتزالی در مورد حسن و قبح ذاتی و عقلی اشاره می‌کند. اشاعره با نفی حسن و قبح ذاتی و نیز عقلی معتقدند هر چه آن خسرو کند، شیرین بود! در واقع از نظر ایشان حسن آن است که خداوند بدان امر کرده و قبیح آن است که خداوند از آن نهی کرده باشد. ابن عادل و نیز هم‌فکران اشعری مسلک او مانند فخر رازی، آیات فوق را دال بر اندیشه جبرگرایانه و نفی اختیار بشر گرفته‌اند. معتزله و نیز شیعه معتقدند که برخی افعال ذاتاً خوب و حسن، و برخی افعال ذاتاً بد و قبیح هستند. یعنی افعال فی حد ذاته و مستقل از حکم شرع، خوب یا بد هستند (حسن و قبح ذاتی) و عقل بشر می‌تواند تشخیص حسن و قبح را بدهد (حسن و قبح عقلی) و به دلیل اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و نیز عقلی، اراده کفر و عصیان را از سوی خداوند قبیح دانسته و بنابراین معتقدند خداوند مرتکب قبیح نمی‌گردد.

شیعه از آیات فوق چنین تفسیری دارد که؛ هرگونه امر و فرمانی، چه تشریحی و چه تکوینی در جهان هستی منحصرأ به دست اوست (طباطبایی، ج ۷، ص ۱۱۵؛ صادقی تهرانی، ج ۱۰، ص ۵۳) و مسلماً چنین نگرشی هرگز نافی اراده آزاد انسانی نبوده و تکلیف و ثواب و عقاب او در پی مسئولیت‌پذیری اوست.

#### ۱۰-۴. فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام)

گرچه در قرآن نام هیچ یک از اهل بیت (علیهم‌السلام) به طور خاص وارد نشده و اصولاً روش و مشی قرآن بر آوردن نام‌های علم نبوده و بجز تعداد معدودی اسامی خاص در آن دیده نمی‌شود، اما دسته‌ای از آیات قرآن به نوعی مرتبط با این بزرگان می‌شود. در این بخش، موضع‌گیری ابن عادل نسبت به برخی از این آیات بررسی می‌شود:

#### ۱۰-۴-۱. کوثر و مراد از آن در سوره کوثر

در ابتدا، سوره را مکی و دارای ۳ آیه و ۱۰ کلمه و ۴۲ حرف دانسته و سپس مشروحاً لغات آن را بررسی نموده و واژه کوثر بر وزن فاعل را از ماده کثرت، به عنوان وصف مبالغه در کثرت بسیار دانسته مثل نوفل از ریشه نفل و جوهر از ریشه جهر. عرب هر چیز کثیر از جهت عدد و یا مقدار و ارزش را کوثر می‌نامد. در معنای کوثر به اشعاری از عرب استشهاد می‌کند. آنگاه در اینکه کوثر اعطایی به رسول اکرم چیست، اقوال مختلفی آورده، مانند: نه‌ری در بهشت، حوض پیامبر (ص) در موقف، نبوت و کتاب، قرآن و اسلام، کثرت اصحاب و یاران و پیروان، شفاعت، نمازهای پنجگانه، رفعت ذکر و نام، قول لا اله الا الله و محمد رسول الله، (ابن عادل، ج ۲۰، ص ۵۲۰) اما به نظری که در اکثر تفاسیر شیعه مبتنی بر روایات گوناگون سبب نزول آمده، اشاره‌ای نکرده است. با وجود آنکه ابن عادل در موارد متعدد، سبب نزول‌های چندگانه در ارتباط با برخی آیات می‌آورد، ولی در اینجا به نقل اقوال فوق اکتفا کرده و سبب نزولی ذکر ننموده است. در برخی کتب و منابع شیعه سبب نزول آن بدین شکل آمده: «ابن عباس گوید: این سوره در جواب عاص بن وائل نازل گردید که داشت وارد مسجد الحرام می‌شد و پیامبر (ص) خارج می‌گردید در باب بنی‌سهم به هم برخوردند و به صحبت کردن ایستادند. سپس عاص نزد بزرگان قریش که در مسجد الحرام رفت. پرسیدند با چه کسی حرف می‌زدی؟ گفت: با این اُبتَر - و مقصودش پیامبر (ص) بود - چه همان روز عبدالله پسر پیامبر (ص) از خدیجه، در گذشته بود و عرب، مرد بی‌پسر را اُبتَر می‌نامیدند و این سوره بدین مناسبت نازل شد. احمد بن موسی بن فضل با اسناد از یزید بن رومان روایت می‌کند که چون نزد عاص بن وائل سهمی نام حضرت را می‌بردند می‌گفت: رهایش کنید، اُبتَر است و وارث ذکور ندارد. اگر بمیرد نامش فراموش می‌گردد و از دست او خلاص می‌شویم. سوره در جواب او نازل گردید. و نیز عطاء از ابن عباس روایت می‌کند که عاص بن وائل به محمد (ص) شماتت می‌کرد و می‌گفت تو اُبتَری. خداوند این سوره را در جواب او فرستاد که دشمن شماتت‌گر تو خودش اُبتَر است و ما تو را کوثر [یعنی فزونی در نسل و خیر و شفاعت] عطا کرده‌ایم» (ذکاوته، ۱۳۸۳: ۲۴۷).

برخی از مفسران شیعه پس از ذکر سبب نزول فوق، قدر یقین مناسب با سبب نزول آن را، همین دانسته‌اند که مراد از کوثر در این سوره، صدیقه زهرا (س) باشد (صادقی تهرانی، ج ۳۰، ص ۴۷۴)؛ نیز علامه طباطبایی بیان می‌کند که با توجه به سیاق آیات و اینکه در آیه بعد می‌فرماید: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» و با توجه به واژه اُبتَر که

به معنای مقطوع النسل و بی‌فرزند است، همچنین به لحاظ اینکه جمله مذکور از باب قصر قلب است، می‌توان نتیجه گرفت که منظور از کوثر، صرفاً کثرت ذریه‌ای است که خدای تعالی به حضرت ارزانی داشته، یا آنکه مراد هم خیر کثیر است و هم کثرت ذریه. و کثرت ذریه یکی از مصادیق خیر کثیر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۳۷۰).

#### ۱۰-۴-۲. آیه ولایت

در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵)، ابن عادل ابتدا نکته جالبی از زمخشری نقل نموده اینکه علت آنکه خداوند «اولیاءکم» نگفت و به صورت مفرد (وَلِيُّكُمْ) تعبیر نمود، آن است که ولایت اصالتاً از آن خداوند است و ولایت رسول خدا و مؤمنان به تبع ولایت اوست و اگر به شکل جمع می‌آمد، دیگر اصلی و تبعی بودن آن مشخص نمی‌شد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۹/۱) سپس به بیان اقوال مختلف در مورد آنکه مراد از الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ کیست، پرداخته؛ الف. از ابن عباس و سدی نقل شده که مراد علی بن ابیطالب (ع) است که سائلی بر او که در حال نماز بود وارد شد و او انگشری‌اش را به او بخشید. ب. جویری از ضحاک نقل کرده که منظور مؤمنان هستند که «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱) و آنگاه از امام محمد باقر (ع) با تعبیر ابوجعفر محمد بن علی الباقر روایتی نقل نموده که این آیه در مورد مؤمنین نازل شده. آنگاه از او پرسیدند عده‌ای گویند در مورد علی (ع) نازل شده. فرمود او هم از مؤمنان است (ابن عادل، ج ۷، ص ۳۹۷). ابن عادل رکوع در آیه را به معنای مجازی آن یعنی خضوع گرفته و گوید؛ یعنی صدقه می‌دهند در حالی که نسبت به فقیران صدقه‌گیرنده متواضع و فروتن هستند. در عین حال بنا به قولی که خود نقل کرده، مبنی بر صدقه دادن علی (ع) در هنگام رکوع نماز، مجبور به جواز نظر به معنای حقیقی آن نیز شده که همان رکوع نماز باشد (ابن عادل، ج ۷، ص ۳۹۹). البته این نقد بر او وارد است که اصل بر اتخاذ معنای حقیقی است و معنای مجازی نیازمند به قرینه است.

#### ۱۰-۴-۳. مراد از اولی الأمر

در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید پس هر گاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید، این بهتر و نیک‌فروتر است. ابن عادل در اینکه مراد از أولوالأمر چه کسانی هستند، اقوال مختلفی را نقل کرده، از جمله؛ الف. از ابن عباس و جابر و نیز حسن، ضحاک و مجاهد نقل شده که اولوا الامر، علماء و فقهای هستند که تعلیم دین می‌نمایند. ب. ابوهریره گفته که آنها امراء و والیان هستند. ج. عکرمة گفته آنها ابوبکر و عمر هستند. د. گفته



شده آنها خلفاء راشدین هستند. ه. از عطاء نقل شده که آنها مهاجرین و انصار و تابعان نیکوکردار ایشان هستند؛ «وَالسَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ» (توبه/۱۰۰). آنگاه در ادامه دیدگاه شیعه را با تعبیر رافضی‌ها! آورده که؛ آنها معتقدند اولوا الامر امامان معصومین (ع) هستند (ابن عادل، ج ۶، ص ۴۴۳).

بسیاری از مفسران شیعه با بیان اینکه منظور از «اولوا الامر» ائمه اهل بیت علیهم السلام هستند، این گونه استدلال نموده‌اند که اطاعت از رسول (ص) مطلقاً واجب است و تخصیصی در آن نیست زیرا پیامبر معصوم است و خطا نمی‌کند. هر چه دستور بدهد همان فرمان حق و رضای حق است و چون برای رسول و اولوا الامر فقط یک «اطیعوا» آمده باید اطاعت اولی الامر نیز عمومی و بدون تخصیص باشد، لازمه این سخن، معصوم بودن اولی الامر است و گرنه ممکن است امر به خلاف شرع کنند و مردم مجبور از اطاعت باشند (ر.ک: قرشی، ج ۲، ص ۳۹۰؛ صادقی تهرانی، ج ۷، ص ۱۳۴). به نقل از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت شده که خداوند اطاعت ایشان را به طور مطلق واجب ساخته است همان طوری که اطاعت خدا و پیامبر را واجب گردانیده و خداوند اطاعت «اولی الامر» را هم ردیف اطاعت از پیامبر (ص) و خدا قرار داده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰۱/۳).

#### ۱۰-۴-۴. آیه مباهله و مراد از اُبْنَاءَنَا وَ اَنْفُسَنَا

ذیل آیه فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اُبْنَاءَنَا وَ اُبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ اَنْفُسَنَا وَ اَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَلِهُمْ فَنَجْعَلُ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلٰى الْكٰذِبِيْنَ (آل عمران: ۶۱) پس هر که در این [باره] پس از دانشی که تو را [حاصل] آمده، با تو محاجّه کند، بگو: «بیایید پسرانمان و پسرانتان، و زنانمان و زنانتان و ما خویشان نزدیک و شما خویشان نزدیک خود را فرا خوانیم سپس مباهله کنیم، و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم، ابن عادل می‌نویسد: گفته شده مراد از اُبْنَاءَنَا، حسن و حسین (علیهما السلام) است و قول خداوند نیز موید آن است که فرمود: وَ وَهَبْنَا لَهُ اِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَ نُوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ اَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسٰى وَ هَارُونَ وَ كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ \* وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيٰى وَ عِيسٰى وَ اِلْيَاسَ كُلًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ (انعام: ۸۴-۸۵) چرا که عیسی را از ذریه ابراهیم معرفی می‌کند و روشن است که عیسی به واسطه مادر به ابراهیم منتسب است نه پدر و ثابت می‌شود که پسر دختر نیز پسر انسان محسوب می‌شود. سپس در ادامه، مراد از نِسَاءَنَا را فاطمه (علیها سلام) و اَنْفُسَنَا را پیامبر و علی (علیهما السلام) دانسته و می‌گوید عرب پسر عمو را نفس خود می‌شمرد! (ابن عادل، ج ۵، ص ۲۸۷)

البته شیعه وجه ذکر اَنْفُسَنَا را برای علی (ع) به واسطه آنکه ایشان پسرعموی حضرت بوده؛ ندانسته، بلکه به علت نزدیکی و قرب مقامی علی (ع) به رسول اکرم (ص) می‌داند. مرحوم طبرسی استدلال می‌کند که مراد از اَنْفُسَنَا، فقط علی «ع» است، نه پیامبر و علی (علیهما السلام). چون خود پیامبر که دعوت‌کننده است و معنی ندارد

که انسان، خود را دعوت کند و دعوت‌کننده نمی‌تواند همان مدعو باشد. گفته شده که غیر از علی و فاطمه و حسنین (علیهم‌السلام) کسی در مباحله شرکت نداشته است و این مطلب که در آیه، علی نفس پیامبر خوانده شده، دلالت بر بلندای مقام و منزلت حضرت علی (ع) دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۳/۲).

## ۱۱. نتیجه‌گیری

از جمله تحقیقات بر صدها تفسیر نوشته شده قرآن کریم، روش‌شناسی و بررسی شیوه‌ها و ممیزات آنهاست. تفسیر مبسوط «اللباب فی علوم الکتاب»، عمر بن علی بن عادل دمشقی حنبلی نعمانی، مفسر قرن نهم با گرایش کلامی اشعری که مجموعه‌ای گسترده از آراء تفسیری، لغت، صرف، نحو، بلاغت، شعر عرب، کلام و عقاید، قرائت، حدیث، فقه، اصول و ... است را می‌توان تفسیری جامع محسوب نمود که میان شیوه‌های گوناگون تفسیری از جمله شیوه تفسیری قرآن به قرآن و نیز ارجاع به حدیث و سنت، اعم از احادیث پیامبر (ص)، صحابه و نیز تابعان و ... و کاربرد تعقل و رأی خویش جمع نموده و در این راستا تمامی توان خویش را با استمداد از کلیه مقدمات، علوم و ابزارهای لازم به کار برده است. در این نوشتار به روش‌شناسی تفسیر فوق و تبیین و سپس تحلیل برخی زوایای شاخص در آن پرداخته شده، مانند:

الف- او اسماء و صفات خداوند را توقیفی دانسته و اینکه جایز نیست که از حوزه صفات منصوص خداوند گذر کرده و از جانب خود صفاتی را به خداوند نسبت داد و این منهج سلف است.

ب- در آیاتی از قرآن که صفاتی به خدا نسبت داده شده مانند مکر، استهزاء، غضب، حیاء و ... امکان اثبات این صفات را برای خداوند منتفی دانسته مگر به تأویلی خاص و آنگاه برای هر یک تأویلی می‌آورد.

ج- او تأثیر شفاعت را، برداشته شدن عذاب از مجرمان دانسته و اینکه آنها در صورت داخل شدن در دوزخ، با شفاعت حضرتش بیرون آمده و به جنت درمی‌آیند. البته اینکه شفاعت حضرت شامل کفار و مشرکین نمی‌گردد، را امری اجماعی می‌داند.

د- در مورد آیه **إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ** ضمن بیان تفاوت دیدگاه خود با معتزله، اظهار می‌کند که بنده بر هیچ امری از امور قادر نیست، جز آنکه خداوند آن را حکم کند. پس فعل کفر و نیز سایر اعمال از جانب خدا ممتنع است، مگر زمانی که قضای خدا جاری شده و بر آن حکم کند.

ه- در مورد اینکه کوثر اعطایی به رسول اکرم در سوره کوثر چیست، اقوال مختلفی مانند نهری در بهشت، حوض پیامبر (ص) در موقف، نبوت و کتاب، قرآن و اسلام، کثرت اصحاب و یاران و پیروان، شفاعت و ... آورده، اما به نظری که در اکثر تفاسیر شیعه مبتنی بر روایات گوناگون سبب نزول آمده، اشاره‌ای نکرده است.

و- او رکوع در آیه ولایت را به معنای مجازی آن یعنی خضوع گرفته و گوید؛ یعنی صدقه می‌دهند در حالی که نسبت به فقیران صدقه‌گیرنده متواضع و فروتن هستند.

ز- در آیه اطاعت از اولوا الامر پس از ذکر اقوالی چند در مراد و مصداق اولوا الامر، بدون اعلام نظر خویش دیدگاه شیعه را نیز نقل کرده که آنها معتقدند که مراد امامان معصومین (ع) هستند.

ح- در آیه مباحله مراد از نساءنا را فاطمه (علیها سلام) و نیز با تکیه بر دلیلی از عرف عرب، انفسنا را پیامبر و علی (علیهما السلام) می‌داند.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- نهج البلاغه، (۱۳۷۹)، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات پارسایان.
- ابن عادل دمشقی، ابوحفص عمر بن علی، (۱۴۱۹)، تفسیر اللباب فی علوم الکتاب، تحقیق و تعلیق الشیخ عادل احمد عبد الموجود و الشیخ علی محمد معوض، (عشرون مجلداً)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰)، البحر المحیط، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
- بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۱)، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰)، صحیح البخاری، مصر، قاهره: وزارة الاوقاف، الطبعة الثانية.
- بغدادی، اسماعیل پاشا، (۱۹۵۱)، هدیة العارفين أسماء المؤلفين و آثار المصنفين، بیروت: داراحیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- حاجی خلیفه، (۱۹۴۱)، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بغداد: مکتبه المثنی.
- ذهبی، محمدحسین، (۱۴۰۹)، التفسیر و المفسرون، القاهرة: مکتبه وهیه.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، (۱۴۱۶)، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیه.
- زرقانی، محمدعبدالعظیم، (۱۴۱۵)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتاب العربی، الطبعة الثانية.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفه، الطبعة الاولى.
- زرکلی، خیرالدین بن محمود، (۲۰۰۲)، الأعلام فی قاموس تراجم لاشهر الرجال و النساء و ...، بیروت: دار العلم للملایین.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقایق التاویل و غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی، الطبعة الثالثة.
- زیتونی، صالح، (۲۰۱۷) «الحمل علی المعنی و توجيهه عند ابن عادل الدمشقی فی تفسیره اللباب فی علوم الکتاب»، مجله کلیه الآداب و اللغات، جامعه بسکره، العدد ۲۰، ص ۱۱۱-۱۳۵.
- سیوطی، جلال‌الدین، (۱۳۸۴)، الاتقان فی علوم القرآن، گزیده‌ی الاتقان: تهیه و تنظیم سید محمود دشتی، تهران: نشر هستی نما، چاپ اول.
- سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۴)، الدر المنتور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
- الشایع، محمد بن عبدالرحمن، (۱۴۱۷)، «ابن عادل و تفسیره اللباب فی علوم الکتاب»، جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رجب، العدد ۱۷، صص ۱۳-۴۲.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۳۷۸)، *عیون اخبار الرضا*، قم: جهان.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول.
- عامر خلیل ابراهیم، (۲۰۱۷)، «العرف عند ابن عادل الحنبلی فی ضوء تفسیره»، *مجله الجامعة العراقية*، العدد ۳۸، ص ۴۲-۶۸، الجزء الاول.
- عبدالحی حسن بن موسی عبدالمجید، (۲۰۰۳)، «ابوحفص عمر بن علی ابن عادل الدمشقی الحنبلی و منهجه فی التفسیر»، *رساله ماجیستیر*، فلسطین، نابلس.
- فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، چاپ دوم.
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷)، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم.
- کحالة الدمشقی، عمر بن رضا بن محمد، (۱۴۰۸)، *معجم المؤلفین*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۰)، *تفسیر و مفسران*، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
- واحدی نیشابوری، (۱۳۸۳)، *اسباب نزول*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: نشر نی
- هاشمی، سید احمد، (۱۹۹۹)، *جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع*، ضبط و تدقیق و توثیق د. یوسف الصمیلی، بیروت: المكتبة العصرية.
- هیثمی، علی بن ابی بکر نورالدین، (بی تا)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، قاهره: مکتبه القدسی.

## Bibliography

- The Holy Quran, translated by Mohammad Mahdi Foladvand, (1415,AH), Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim Publications.
- Nahj al-Balagheh, translated by Mohammad Dashti, (1379SH), Parsayan Publishing House, Qom.
- Ibn Adel Damashghi, Abu Hafs Umar Ibn Ali, (1419,AH), *Tafsir al-Lobbab fi Ulum al-Ketab*, research and suspension of Sheikh Adel Ahmad Abd al-Mawjud and Sheikh Ali Mohammad Moawwaz, (twenty-two volumes), Beirut: Dar al-Ketab Al-elmiya,.
- Babaei, Ali Akbar, (2019AD), *Review of schools and interpretive methods*, Qom: Hozha and University Research Center, first edition.
- Bukhari, Mohammad bin Ismail, (1410,AH), *Sahih al-Bukhari*, Egypt, Cairo: Ministry of Oughaaf, second edition.
- Baghdadi, Ismail Pasha, (1951AD), *Hadiya al-Areifin Asma al-Muallefin and Athar al-Musanefin*, Beirut: Dar alehiya al-Torath al-Arabi, , first edition.
- Haji Khalifa, (1941AD), *Kashf Al-zonun Fi Asmae Al-Ketab Wa Al-Fonun*, Baghdad: Al-Muthanna School.
- zahabi, Mohammad Hossein, (1409AH), *al-Tafsir wa al-Mafaseroon*, Cairo: Wahbah School.
- Ragheb Esfahani, Abu al-Qasem Hossein bin Mohammad, (1416AH), *al-Mofradat fi ghareebe al-faz al-Qur'an*, Beirut: Al-Dar al-Shamiyah.

- Zarqani, Mohammad Abd al-Azim, (1415AH), Manahel al-erfan fi oloom al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ketab al-Arabi, second edition.
- Zarkeshi, Mohammad bin Abdullah, (1410AH), al-Borhan fi oloom al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa, , first edition
- Zerekli, Khair al-Din bin Mahmoud, (2002AD), al-Alam fi ghamus tarajem leashhor al-Rajal wa al-Nisa and..., Beirut: Dar al-elm for the Muslims.
- Zamakhshari, Mahmoud, (1407,AH), Al-Kashshaf an haghayegh of al-Tawil and Ghwamez al-Tanzil, Beirut: Dar al-Ketab al-Arabi, third edition.
- Zaitouni, Saleh, (2017AD) "Al-Haml Ala Al-m'ana and Tojihohu by Ibn Adel Al-Damashqi in the Tafsir of Al-Lobab fi olum al, ketab", Journal of All Literature and Languages, Jamia Baskara, No. 20, pp. 111-135.
- Soyuti, Jalaluddin, (2004AD), Al-Itqan fi Uloom Al-Qur'an, Selection of Al-Itqan: prepared and edited by Seyyed Mahmoud Dashti, Tehran: Hasti Nama Publishing House, first edition.
- Soyuti, Jalaluddin, (1404,AH), Al-Dor al-Manthoor, Qom; Publisher: Ayato Allah Marashi Najafi Library, first edition.
- Al-Shayea, Mohammad bin Abd al-Rahman, (1417AH), "Ibn Adel and the Commentary of Al-Lobab fi olum al, ketab ", Imam Mohammad bin Saud Islamic University, Rajab, No. 17, pp. 42-13.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad, (1365SH), al-Forqan fi Tafsir Al-Qur'an with Al-Qur'an and Sunnah, Qom: Islamic Farhang Publications, second edition.
- Sadouq, Abu Jaafar Mohammad bin Ali, (137SH), oyun Akhbar al-Reza, Qom: Jahan.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, (1417AH), Qom: Publications Office of the Qom Modarresin Society.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan, (1372SH), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications, third edition.
- Tabari, Abu Ja'afar Mohammad bin Jarir (1412AH), Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Maaref, first edition.
- Amer Khalil Ebrahim, (2017AD), "The Orf of Ibn Adel al-Hanbali in the light of interpretation", Journal of the Iraqi Society, No. 38, pp. 42-68, first part.
- Abdul Hayi Hassan bin Musa Abdul Majid, (2003AD), "Abu Hafs Umar bin Ali Ibn Adel Al-Damashqi al-Hanbali and Manhajohu fi al-Tafseer", Magisterial Treatise, Palestine, Nablus.
- Fakhr,razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar, (1420AH), Mafatih al-Ghaib, Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi, third edition.
- Qurashi, Seyyed Ali Akbar, (1377SH), Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Baath Foundation, third edition.
- Kahalah Al-Damashqi, Umar bin Reza bin Muhammad, (1408AH), Maajm-al-Mufafein, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.
- Ma,refat, Mohammad Hadi, (2000AD), Tafsir va Mafsaran, Qom:al, Tamhid Cultural Institute, first edition.
- Makarem Shirazi, Nasser, (1374SH), Tafsir nemuneh, Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiyeh, first edition.
- Vahedi Nishabouri, (2013AD), Asbabe Nuzul, translated by Alireza Zakavati Qaragozlou, Tehran: Ney Publishing.
- Hashemi, Seyyed Ahmad, (1999AD), Jawaharlal-Balagheh fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'i, recording, revision and verification d. Youssef Al-Samili, Beirut: Al-Maktabeh Al-Asrayeh.
- Haythami, Ali bin Abi Bakr Nooruddin, (WD), magma,alzavaed va manba' alfavaed. Gaahere: al-maktaba, Al-ghodsi.