

Angelology in Discourse: Comparative Analysis of *Al-Manār* and *Jawābir al-Tafsīr*



Batool Baqeri 

PhD graduated of Quranic Sciences and Hadith, Kashan Branch,
Islamic Azad University, Kashan, Iran.

Hoseyn KhoshdelMofrad 

Assistant Professor, Department of Theology, Kashan Branch,
Islamic Azad University, Kashan, Iran
(Corresponding author: Hossein.khoshdel@iau.ac.ir).

Mohammad Nasehi 

Assistant Professor, Department of Theology, Kashan Branch,
Islamic Azad University, Kashan, Iran.

Abstract

This study delves into the critical analysis of angelic nature presented in *Jawābir al-Tafsīr* by Ahmad Khalīlī, juxtaposed against Muhammad ‘Abduh’s interpretations in *Tafsīr al-Manār*. Khalīlī, writing in the wake of ‘Abduh and within the intellectual milieu of Ibādīyya, not only eschews the influence of *al-Manār* but also endeavors to expose its interpretative inaccuracies through a critical lens. The discourse centers on Al-Khalīlī’s critique of ‘Abduh’s angelological perspectives, drawing upon both Ibādī and Sunni exegeses as benchmarks for authentic interpretation. While there is a consensus between the two scholars on the ethereal and radiant essence of angels, Al-Khalīlī systematically addresses and refutes ‘Abduh’s assertions, attributing them to the latter’s contemporary intellectual and ideological influences. ‘Abduh’s portrayal of angels as benign spirits, akin to covert natural forces fostering growth and motion, is challenged by Al-Khalīlī. He dismisses such notions as reductionist, materialistic, and incongruent with scriptural depictions. Al-Khalīlī posits that, unlike angels, natural forces are devoid of sentience, rendering ‘Abduh’s correlation with angels and Satan as exegetically tenuous. Ultimately, Al-Khalīlī advocates for a hermeneutic that honors the Quranic portrayal of angels and Satan, offering an interpretative framework free from predispositions.

Keywords: *Tafsīr al-Manār*, Muḥammad ‘Abduh, *Jawābir al-Tafsīr*, Al-Khalīlī, Angels, Ta’wīl, Angels.

Original Research


Received: 28/ 9/ 2023, accepted: 14/ 1/ 2024, and published: 14/ 1/ 2024, Pages: 11-40.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.187558

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



ماهیت ملائکه در المنار و جواهر التفسیر: بازخوانی نقدهای احمد خلیلی بر محمد عبده

بتول باقری ^{ID}

دانش جوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

حسین خوشدل مفرد ^{ID}

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران
(نویسنده مسئول: Hossein.khoshdel@iau.ac.ir).

محمد ناصحی ^{ID}

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

چکیده

محمد عبده از مؤلفان تفسیر المنار - از مهم‌ترین تفاسیر معاصر در جهان عرب - معتقد به ضرورت تأویل ماهیت ملائکه است. احمد خلیلی در جواهر التفسیر که پس از المنار و در فضای فکری اباضیه تألیف شده است، نه تنها در ارائه تأویلات از المنار تأثیر نپذیرفته، بل که ضمن نقل نقادانه آراء وی کوشیده است نادرستی تأویلاتش را نشان دهد. در این مطالعه بناست روی کرد انتقادی احمد خلیلی به آراء عبده درباره ماهیت ملائکه را بازگویم. خلیلی با تکیه بر آراء مفسران اباضی و اهل سنت و شاخصه‌های تفسیر صحیح از دید خود، آراء یادشده در المنار درباره ملائکه را نقل و نقد کرده است. برخی آراء این دو مفسر در باب غیبی و نورانی بودن ملائکه مشترک است؛ اما در مواردی خلیلی اشکالات عبده را بصورت منطقی و مستدل پاسخ داده و بسیاری از تفسیرها و تأویل‌های عبده را معلول فضای فکری و عقیدتی حیات او دانسته است. عبده ملائکه را ارواح لطیفی می‌داند که می‌توانند به صورت نیروهای نهفته در طبیعت، باعث رشد و حرکت جسم مادی شوند. خلیلی تأویل ملائکه به «نیروهای نهفته در طبیعت» از سوی عبده را صرفاً تفسیری مادی می‌داند که با ظاهر آیات مطابقت ندارد. او معتقد است قوای طبیعی، برخلاف ملائکه، فاقد قوه تعقل اند و تأویل عبده از ماهیت ملائکه و شیطان، در مقایسه با تأویل سایر آیات، بسیار دور از مدلولات قرآن است. از دید او هم چنین فتح باب تأویل درباره ملائکه و شیطان زمینه برخورد سلیقه‌ای با قرآن را برای مغرضان فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اباضیه، احمد خلیلی، جواهر التفسیر، المنار، محمد عبده، تأویل، ملائکه.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۷/۶ش، پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴ش، نشر: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴ش، صفحه ۱۱ تا ۴۰.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

doi: 10.22034/naghdeara.2024.187558

درآمد

فرقهٔ اباضیه از خوارج منسوب به عبدالله بن اباض تمیمی و از کهن‌ترین فرقه‌های شکل‌گرفته در میان خوارج است. اندکی پس از مرگ یزید بن معاویه، در نتیجهٔ عواملی، در پیکرهٔ خوارج انشعاب‌هایی پدید آمد و گروهی هم پیرامون عبدالله بن اباض (درگذشتهٔ ۸۶ق) گرد آمدند. این‌ها نخست به قاعدین و بعدها به اباضیه مشهور شدند (اعوشت، *دراسات*...، ۱۹). گرایش مردم سرزمینِ عُمان به مذهب اباضیه باید از اوائل تشکیل فرقه و گسترش آن آغاز شده باشد؛ زیرا شاخهٔ مهمی از تیرهٔ اُزد، از سدهٔ ششم میلادی از داخل عربستان به عمان کوچ کردند و در آن‌جا سکونت گزیدند و با اجازهٔ شاهان ساسانی بر این منطقه تسلط یافتند (جلالی مقدم، «اباضیّه»، ۳۰۹).

اباضیه نسبت به تفسیر قرآن اهتمامی نسبی داشته است. شاخص تفسیر اباضی در دورهٔ متقدم، تفسیری بزرگ از هود بن مُحکم هُواری (زنده در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق)، عالم اباضی مغرب است که تا زمان حاضر برجای مانده است (پاکتچی، «تفسیر»، ۱۰۲). با این حال، پژوهش دربارهٔ اباضیه که تاکنون به حیات سیاسی و عقیدتی خود ادامه داده اند، بیشتر با محوریت شناخت باورهای اعتقادی و فقه اباضی صورت گرفته و کمتر به شناخت تفاسیرشان توجه شده است

جواهر التفسیر انوار من بیان التنزیل در فضای فکری و مذهبی فرقهٔ اباضیه نوشته شده است. بررسی منابع این تفسیر، نشان می‌دهد، که احمد خلیلی، بیشترین مراجعه را به تفسیر *المنار* در مقایسه با سایر منابع تفسیری داشته تاجایی که در چهار جلد *جواهر التفسیر*، قریب به صد مورد از آراء عبده را غالباً به تفصیل و گاهی به صورت اجمال ذکر کرده است. از آنجاکه عبده مفسری عقل‌گراست، خلیلی دربارهٔ آراء او به‌ویژه در تأویل قصص قرآن اندیشیده و آن‌ها را نقد کرده است. به نظر می‌رسد روش عبده در تفسیر اجتهادی قرآن و ارائهٔ تأویل از برخی آیات قرآن، خلیلی را به تأمل در اندیشه‌های عبده و نقد عالمانهٔ آن‌ها علاقه‌مند ساخته است. مؤلف *جواهر التفسیر*، تلاش کرده، در ارائهٔ تأویلات نادرست از المنار نه تنها تأثیر نپذیرد، بل که ضمن نقل آراء عبده، نقادانه کوشیده است تا نادرستی تأویل مؤلفان *المنار* را با دلیل و برهان اثبات کند. این مقاله درصدد پرداختن به رویکرد انتقادی احمد خلیلی به آراء عبده

درباره ماهیت ملائکه در المنار است.

طرح مسئله

شیخ محمد عبده (درگذشته ۱۳۲۳ق/ ۱۹۰۵م)، از شاگردان سیدجمال‌الدین اسدآبادی در الازهر بود که با ابراز شایستگی علمی و فکری، بعدها مفتی اعظم مصر و رئیس دانشگاه الازهر شد. او با آموزش‌های کارساز، افکار تقلیدی و سنتی را از اذهان استادان و دانشجویان الازهر زدود (غلامی و کسایبی، «الازهر»، ۶۷). عبده در کنار سیدجمال و پس از او، بزرگ‌ترین مصلح نهضت‌های اصلاحی در مصر و بل‌که عالم اسلام و از بزرگان احیای فکر دینی و تفکر عقلی جهان عرب به شمار می‌آید؛ از این رو افکار وی را گاه تمجید و گاه نقد کرده‌اند.

المنار تفسیری جامع ولی ناتمام در ۱۲ جلد است که با تفسیر آیه ۵۳ سوره یوسف پایان می‌یابد. از ابتدای *قرآن* تا آیه ۱۲۶ سوره نساء به انشاء محمد عبده (درگذشته ۱۳۲۳ق) و املاء رشیدرضا (درگذشته ۱۳۵۴ق) است. پس از آن، رشیدرضا - شاگرد عبده - به پیروی از سبک استاد خود، آن را تا سوره یوسف ادامه داده است. او شنیده‌های خود از استادش را می‌نوشت و پس از مذاکراتی با استاد، آن مطالب را در *مجله المنار* منتشر می‌ساخت همین مطالب بعدها با عنوان تفسیر *المنار* به چاپ رسید (علوی‌مهر، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، ۳۴۴). تفسیر *المنار* به سبب دربرداشتن دیدگاه‌های عبده و سامان‌یافتگی مباحث در آن، یکی از پرنفوذترین تفاسیر اهل سنت در طی صد سال اخیر بوده است. عبده در فعالیت‌های تفسیری خود کوشیده است تا با روش اجتهادی به تفسیر *قرآن* پردازد و از شیوه سنتی (روش نقلی و روایی) فاصله بگیرد این تلاش او را می‌توان در تفسیر *المنار* مشاهده کرد.

احمد خلیلی، بیش از صد مورد، آراء تفسیری مؤلفان *المنار* در حوزه‌های مختلف را در جواهر التفسیر خود آورده است. به زعم ما، استفاده فراوان خلیلی از تفسیر المنار، هر چند همراه نقد برخی از دیدگاه‌های عبده است، نشانه اثرپذیری جواهر التفسیر از المنار است.

شیوه تفسیری عبده در المنار، تفسیر جامع بین روایات صحیح ماثور و امور عقلی روشن است. در این روش احکام شریعت و سنن الهی درباره انسان و هستی و جنبه هدایتی بودن *قرآن* تبیین شده است (ایازی، *المفسرون حیاتهم ومنهجهم*، ۶۶۹). تفسیر عقلانی دین، از دیگر روش‌های تفسیری المنار است. به باور روش‌شناسان، تفسیر المنار جولانگاه عقل است.

خاصه در مواردی که به آراء تفسیری عبده مربوط می‌شود؛ عبده در این باره می‌نویسد:

قرآن نه تنها به ما می‌آموزد که چه چیزی را می‌توانیم و باید درباره خدا بدانیم، بل که در اثبات آنچه می‌آموزد، دلیل و برهان می‌آورد و هیچ‌گاه از ما نمی‌خواهد گفته‌های آن را به‌صرف اینکه کلام خداست، بپذیریم. قرآن عقل را مخاطب قرار می‌دهد و فکر را به تلاش برمی‌انگیزد. قرآن نخستین کتاب مقدسی است که از زبان پیامبر خدا برادری و همبستگی عقل و دین را به شیوه‌ای آشکار و تأویل‌ناپذیر اعلام می‌کند. بدین سبب در ابتدای اسلام، جز آنان که عقل و دین سلیم و استوار نداشتند، همگی مسلمین پذیرفتند که برخی از امور دینی را تنها از راه عقل می‌توان دریافت» (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۰-۲۱).

از این کلام عبده به روشنی استفاده می‌شود که مراد از عقل، عقل مصباحی و شیوه اجتهادی است، نه قرائن و مکتسبات عقلی (عقل برهانی). چراکه این دو متفاوتند. و نقد عبده، به شیوه پیشینیان است که اغلب روش نقل صرف (روایی محض) بود. و کمتر از روش اجتهادی بهره می‌گرفتند.

احمد خلیلی در جواهر التفسیر از آراء عبده بهره فراوان برده و صحت برخی از آراء تفسیری و کلامی المنار را پذیرفته است. به نظر ما تأیید برخی آراء عبده، بیانگر اثر پذیری جواهر التفسیر از المنار است. با این همه، در مواردی که رأی عبده را نپذیرفته، با ادله نقلی و عقلی درصد نقد آن آراء برآمده است. وی در مواردی، برخی تأویل و تفسیرها در المنار را نتیجه مکاتب علمی و آموزشی عبده می‌داند. و صدور تأویل‌های نادرست از عبده که همواره پرچم‌دار دفاع از اسلام بوده را مایه تعجب خوانده است؛ زیرا عبده تربیت‌شده جمال‌الدین اسدآبادی، مؤسس مکتب اصلاحی‌گری است. در عصر عبده دو مکتب تفسیری قشریون و مادیون در صدر بودند. در آراء تفسیری قشریون ردپایی از خرافه و گمراهی و در نظرات مادیون میل به فرهنگ غرب، تفکر مادی‌گرایی و تهی‌بودن از معارف توحیدی دیده می‌شد. به همین سبب این گروه در تفسیر مسائل صعب مانند قصه آدم حقیقت را درک نمی‌کردند (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۹۱-۹۲). به باور معرفت، آزادی فکری عبده در فهم قرآن دلیل مخالفت او با رأی جمهور علمای اهل سنت و عمل کردن برخلاف مذهب اشعری و تبعیت او از مذهب معتزله (اهل رأی) در مسئله تأویل است (معرفت، التمهید ۲/ ۴۵۷). به نظر می‌رسد، قول خلیلی درباره اثر پذیری برخی آراء تأویلی عبده از گرایش‌ها و مکتب فکری و علمی، نیز ناظر

به آزادی تفکر او در تاویل باشد.

خلیلی ضمن نقادی آراء کلامی و تأویل‌های نادرست عبده، جانب احترام او را فروگذار نکرده و غالباً با عناوین «الاستاذ الامام» (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۲/ ۱۲۳، ۳/ ۹۳)، «الامام» (همان، ۲/ ۱۶۵) و «الاستاذ» (همان، ۲/ ۱۰۸) از عبده یاد کرده است. این نحو احترام خلیلی به عبده در عین نقد محققانه آراء او نشان از جایگاه رفیع تفسیر المنار و مؤلفان آن در میان اهل سنت دارد. خلیلی ضمن تأیید تأویل‌های صحیح عبده، با اشاره به شأن و مقام علمی او، نمی‌تواند شگفتی خود از تفسیر و تأویلات نابجای صاحب المنار را اظهار نکند. از این رو منعی در نقد اندیشه‌های تأویلی عبده نمی‌بیند (همان، ۳/ ۸۲). او می‌نویسد:

در تذکر دادن به مؤلفان *المنار* درباره آراء ناصواب آن‌ها و دوری‌شان از تفسیر صحیح آیات منعی نمی‌بینم؛ زیرا بخشی از کلام این افراد مقبول و برخی نادرست است. و تنها تمام سخن و قول معصوم صواب و عقلانی و به تفسیر نزدیک است (همان، ۳/ ۸۲).

در سخن از *جواهر التفسیر* و مؤلف آن هم نخست باید گفت احمد بن حمد خلیلی در سال ۱۳۶۱ق در زنگبار دیده به جهان گشود. جد اعلای وی «خلیل بن شاذان الخروسی» پیشوای اباضیه در نیمه سده پنجم قمری است. خلیلی در طول سال‌های ۴۴۵-۴۷۵ق حاکم عمان بود. و در حال حاضر فقیه و مفتی اعظم فرقه اباضیه شهر مسقط در کشور عمان است (باقری، «روش تفسیری احمد خلیلی...» / ۱۱۲). در اندیشه این مفسر اباضی، *قرآن جامع* همه نیازهای بشر و روشنگر حیات او تا روز قیامت است. و امروزه در سایه جامعیت و هدایتگری قرآن، مسلمانان، علاوه بر یافتن مسیر صحیح تعالی خود، می‌توانند با دوری از هرگونه اعوجاج و انحراف، مسیر تکامل خویش را طی کنند. خلیلی در جایگاه مفسر قرآن، ضمن تأکید بر حفظ روح و مضمون آیات *قرآن* در *جواهر التفسیر*، وجود تفاوت در حوزه تدوین (تفسیر) با حوزه تفسیر شفاهی و فی البداهه، را دلیل ملزم ندانستن خود به تدوین نص عبارات دروس تفسیری خویش خوانده است (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۱۶-۱۷).

جواهر التفسیر: انوار من بیان التنزیل در چهار جلد، مشتمل بر تفسیر سوره حمد و آیات اول تا نودوششم سوره بقره و آیه هفتم سوره آل عمران، به رشته تحریر درآمده است. بخش زیادی از جلد نخست این تفسیر به بیان مسائل کلی علوم *قرآن* اختصاص یافته است. این اثر

تفسیری، مجموع دروس تفسیر شفاهی احمد خلیلی برای دانشجویان رشته حقوق قضایی در دانشگاه قابوس، واقع در شهر مسقط است (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۱۶-۱۷).

احمد خلیلی فقیه، مفسر، قرآن پژوه معاصر اباضیه در «جواهر التفسیر» درصدد ارائه تفسیری روشمند از آیات قرآن با رویکرد اجتماعی و عقلی به روش تفسیر قرآن به قرآن است. او برای ارائه تفسیری روشمند و صحیح تفاسیر معتبری همچون «کشاف زمخشری، المنار، مفاتیح الغیب فخر رازی، التحریر و التنویر ابن عاشور و هیمیان الزاد اطفیش» را مطالعه کرده و پس از نقل برخی اقوال این مفسران، به بیان آراء تفسیری خود پرداخته است. استفاده خلیلی از آراء تفسیری علمای قدیم و جدید و ارزیابی ادله آنها، از تأمل و تسلط علمی او بر منابع تفسیری پیشینیان و مطالعه آراء آنها قبل از بیان آراء تفسیری خود حکایت می‌کند. و این امر از محسنات جواهر التفسیر به شمار می‌آید. خلیلی در روش تفسیری خود، پس از ذکر آیه، به بیان اقوال مفسران ذیل آیه مورد نظر پرداخته و سپس در مواردی که ادله آن رأی به شرع، مقاصد و مصالح شریعت نزدیک‌تر باشد، آن نظریه را اتخاذ و تأیید می‌کند. در موارد بسیاری نیز برخی آراء را به بوته نقد می‌کشاند (باقری، «روش تفسیری احمد خلیلی...»، ۱۱۴). خلیلی ذیل تفسیر آیات صرفاً به ذکر آراء مفسران متقدم یا متأخر بسنده نمی‌کند؛ بل که در موارد متعدد با عبارات مختلفی چون «اصحابنا» یا «لدینا» رأی اباضیه را نقل می‌کند (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۲۳۰، ۳/ ۶۷، ۲۴۲). در پژوهش حاضر، نقدهای احمد خلیلی در جواهر التفسیر بر آراء المنار در عرصه تفسیر و تأویل ماهیت ملائکه را بررسی می‌کنیم. پیش از ورود به بحث، مناسب‌تر آن است که رأی عبده را درباره آیات بررسی شده بیان کنیم.

۱. آراء تفسیری عبده و نقد آن توسط خلیلی

محمد عبده در تفسیر آیه «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً» (بقره/ ۳۰) درباره ملائکه قائل به تأویل و صعب الوصول بودن علم و آگاهی در خصوص شناخت جوهر و ذات ملائکه است.

۱-۱) تأویل ماهیت ملائکه

او در بیان تأویل ماهیت ملائکه، آنان را مخلوقاتی از عالم غیب می‌داند و از بحث درباره حقیقت آنها می‌پرهیزد (رشید رضا، *المنار*، ۱/ ۲۶۷-۲۶۵؛ ۲/ ۱۱۳). هم‌چنین در بحث از

ملائکه نیز احتمال می‌دهد که قرآن پاره‌ای از امور ناشناخته را برای بشر در قالب برخی عبارات و نظریه‌های مانوس ادا می‌کند تا موجب نگرانی شنوندگان نشود (همان، ۱/ ۲۷۳). به باور او خدا در قرآن، پرس‌وجو درباره ذات و صفات ملائک و چگونگی اعمالشان را به بشر اجازه نداده است (همان، ۳/ ۱۴۴). از این رو تنها وحی (همان، ۱/ ۲۵۹) و نص قطعی از معصوم (همان، ۱/ ۲۶۵) می‌تواند مستند ما برای تفسیر داستان خلقت و گفت‌وگوی ملائکه با خدا باشد. او معتقد است که ما نیز در بحث از آن‌ها به همان مقداری که خدا ما را آگاه ساخته است باید بسنده کنیم و بر آن چیزی نیفزاییم (همان، ۱/ ۲۷۶-۲۶۶؛ خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۲). ظاهراً مقتضای رأی عبده آن است که فرد مسلمان مکلف به شناخت حقیقت فرشتگان ملائکه نیست؛ زیرا خدا درباره ملائک و تدبیر امور عالم توسط آن‌ها سخن گفته است و ما باید به آن سخنان ایمان آوریم.

خلیلی به صراحت تأویل‌های عبده از ملائکه را نادرست خوانده و می‌نویسد:

و إذا استقرینا نصوص الكتاب و السنه نجد أن هذا التفسیر الذی قاله الامام و اعتمده صاحب المنار لیس من الصحه فی شیء بل هو بعید من الصحه (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۸۳).

بررسی آیات قرآن و سنت، نادرستی تأویل عبده را اثبات می‌کند. خلیلی تأویل نادرست را نقطه مشترک عبده با قشریون و مادیون عصر خویش دانسته و از عبده انتظار دارد به جای همسوسدن با تفکر نادرست آن مکاتب، با ارائه تأویل صحیحی از آیات الهی، در مقام مبارزه علمی با آنان برآید. مویده این سخن، عقیده سید قطب به عقل‌گرایی افراطی عبده است.

به باور سید قطب جمود فکری مسلمانان از یک سو و عقل‌گرایی اروپا از سوی دیگر، عبده را دچار افراط‌گرایی در عقل ساخته تا جایی که عقل را در برابر وحی قرارداد است. سخنان سید قطب در این جهت که عبده، اهتمام زیادی به عقل داشته جای انکار ندارد؛ اما این که عقل را در برابر وحی شمرده باشد، درست به نظر نمی‌آید (یاریان کویانی و دیگران، «درآمدی بر روش و گرایش تفسیری شیخ محمد عبده»، ۸۷). عقل‌گرایی عبده از منظر سید قطب، تفسیر علمی (تجربی) از قرآن است و تأثر او در برابر فرضیات علمی و انکار برخی از حقائق و حیانی است که در ادبیات نواندیشان دینی رایج است.

نمونه‌ای از رویکرد تفسیری متمایز خلیلی را می‌توان در نقد او بر تفسیر عبده در آیه «وَإِذْ

قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...» (بقره/ ۳۴) مشاهده کرد. چرا که ماهیت عقلگروی مورد نظر عبده بیش از آنکه ریشه در عقل فلسفی داشته باشد، ریشه در تجربه گرایی دارد. تأویل «ملائکه» بر «قوای روحی و نباتی» که خدا در عالم هستی دمیده قوام دهنده نظام عالم است (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۶۶-۲۷۰). شواهدی از این نگرش تشبیهی و حس گرایانه عبده است. همچنین نگرش تمثیل انگارانه عبده نسبت به واقعیات فراطبیعی، سبب شده او قائل به تمثیل محض سجده ملائکه باشد. برخلاف رأی عبده، خلیلی با استناد به سبک تمثیلات قرآن، صرف حمل قصص قرآن بر تمثیل را نادرست خوانده و معتقد است، تمثیل در قرآن شیوه‌های خاص خود را دارد. بنابراین داستان خلقت انسان و سجده ملائکه متناسب با اسلوب تمثیل‌های قرآنی نیست. خلیلی پس از تقریر کامل آراء عبده در زمینه ناممکن بودن شناخت ماهیت ملائکه، رأی او درباره تمثیلی بودن آن را نپذیرفته و تأویل عبده را دور از ذهن خوانده است.

این مفسر اباضی، قائل به غیرتمثیلی بودن «قصه ملائکه» است. به باور او، هدف عبده از تمثیلی دانستن قصه ملائکه، ایجاد آمادگی برای بیان آراء تأویلی پیرامون آنهاست؛ اما تأویل عبده درباره ملائکه، افزون بر اینکه از مفهوم اصلی آیه «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى» (بقره/ ۳۴) بسیار دور است، با آراء اکثریت علماء مخالفت دارد (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۲).

فضای حاکم بر مسائل علمی، عقلی و فکری دوران حیات یک مفسر در اتخاذ شیوه و گرایش تفسیری او تأثیر بسزایی دارد. از اینرو خلیلی وجود دو مکتب قشریون و مادیون و رواج تئوری «تکامل داروین» از یکسو و تأثیر پذیری عبده از آن‌ها در رویکرد عقلانی تفسیر آیات از سوی دیگر را دستمایه صدور تأویل‌های نادرست عبده تلقی کرده است. او می‌نویسد:

این‌گونه تأویل‌ها زمینه «تفسیر به رأی» توسط مغرضان را فراهم می‌آورد در نتیجه، صاحبان این مکاتب، از حقیقت مسائل مبهم قرآن، مثل قصه خلقت آدم درک صحیحی نداشتند. از اینرو صدور تأویل‌های نادرست از عبده، متأثر از مکاتب قشریون و مادی گرایان، باعث شگفتی است (همان، ۳/ ۹۱-۹۲).

به‌ویژه که تفسیر قشری، آمیخته با خرافه و اوهام بود و قشریون امثال اهل حدیث و حشویه، از هر گونه اندیشه و تحلیل عقلی اجتناب می‌کردند. و مکتب ماده‌گرایان ضمن متأثر شدن از

فرضیات علمی، بهره ای از معارف توحیدی نداشته و نوعی اعجاز زدایی از قرآن به شمار می‌رود.

احمد خلیلی ذیل آیه «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...» (بقره/ ۳۴) با عنوان «التأویل البعید المتکلف لمعنی الملائکه» به طرح مسائلی درباره ماهیت ملائکه پرداخته است. او ابتدا با بیان مبسوط آراء عبده درباره ملائکه، به اذعان خود، گاه بر اصل رأی عبده و گاهی بر مضمون آن اشکال کرده است و در نهایت با استناد به دلایل قرآنی و اجماع امت مسلمان طی نسل‌های متمادی، ماهیت ملائکه را آشکار کرده است (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۲). این مفسر در پایان، به آسیب‌شناسی روش تأویلی عبده پرداخته و احتراز عبده از قبول فرضیه تکامل داروین و احیاناً بهره بردن از آن در تفسیر را دور از ذهن ندانسته است. او می‌گوید:

بعید نیست انگیزه احتمالی عبده از تأویل ملاءهت ملائکه مراقبت و احتراز او از تفسیر قصه آدم (ع) بر اساس فرضیات علمی، هم‌چون نظریه تکامل داروین باشد. از این رو برای مقابله و مخالفت با نظریه تکامل به تأویل ناسازگار با حقیقت قصه آدم و ماهیت ملائکه در قرآن روی آورده است (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۹۳).

این‌گونه، از دید خلیلی تأویل غلط عبده به‌خاطر تأثر از فرضیات علمی تجربی و روش افراط و تفکر مادی‌گرایانه او است.

احمد خلیلی در مقام مفسری قرآن شناس، سرسختانه نظریه تکامل داروین را در تضاد با آموزه‌های قرآن می‌داند. او از داروین با عبارت «دجال یهودی» تعبیر کرده و قسم به جان خویش می‌خورد که چون حقانیت و الهی بودن قرآن بر دشمنان و مخالفان آن اثبات شده است، پس تلاش برای مقایسه نظریه داروین با حقایق قرآن کریم به‌مثابه کوششی بی‌فایده برای مقایسه نور و تاریکی، جهل و علم و راست و دروغ است. بویژه که پیشرفت بشر در علوم تجربی جدید، دستیابی او به ابزار اکتشافی و حفاری، اعتراف موافقان تئوری تکامل به پشتوانه علمی نداشتن آن و سرانجام محتمل نبودن صحت آن، ادله متقنی برای بطلان نظریه تکامل و تنافی آن با قرآن به شمار می‌رود (همان، ۳/ ۹۳).

۲-۱) جسم نبودن ملائکه

آیات قرآن، ملائکه را بخشی از امور غیبی نظام هستی خوانده و در آیه «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ» (بقره/ ۱۷۷) ایمان به فرشتگان را بر انسان واجب نموده است. نیز در آیه « وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا » (نساء/ ۱۳۶) ایمان به ملائکه را در ردیف ایمان به خدا و انبیا و کتب آسمانی قرار داده است.

به باور عبده غیبی بودن ملائکه ما را از شناخت ماهیت آنان منصرف می‌کند، پس باید به اخبار الهی درباره آنها ایمان آورد و آنها را پذیرفت. اینرو تنها محدودی از افراد موفق به شناخت ملائکه گردیده‌اند (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۵۱؛ خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۲-۷۳). خلیلی درباره غیبی بودن ملائکه تردیدی ندارد؛ زیرا از یک سو، مبانی مورد اعتماد بشر در درک عالم شهود، برای فهم واقعیت عالم غیب کارایی لازم را ندارد و از سوی دیگر آدمی به جز وحی و روایات پیامبر (ص) راهی برای اتصال به غیب ندارد؛ بنابراین دریافت‌های ما از قرآن و روایات ثابت‌شده پیامبر (ص) تنها مستندات فهم حقیقت و ماهیت ملائکه و شیطان است (همان، ۳/ ۸۳). بنابراین ما درباره نحوه خلقت و ماهیت ملائکه آگاهی کافی نداریم و باید به اخبار قرآن و پیامبر (ص) درباره آنان ایمان آوریم (همان، ۳/ ۸۵).

عبده قائل به جسمانی نبودن ملائکه است. او ملائکه را به الهام و شیاطین را به وسواس تأویل نموده است. به باور او روح انسان منشأ الهام و وسوسه است و ملائکه و شیاطین نیز موجوداتی روحانی بوده، و با روح انسان در ارتباط هستند، بنابراین فاقد جسمانیت هستند (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۶۷-۲۶۸).

طباطبایی نیز هم‌چون عبده فرشتگان را موجوداتی منزّه از جسمانیت می‌داند، اما بر خلاف او، آنها را الهام نمی‌پندارد. به تعبیر طباطبایی، ماده جسمانی در معرض زوال، فساد و تغییر است و کمال در ماده تدریجی است؛ اما ملائکه اینگونه نیستند (طباطبایی، المیزان، ۱۷/ ۱۴). قرآن درباره مبدأ آفرینش انسان از خاک و خلقت جن از آتش به صراحت سخن گفته؛ اما در باب منشأ خلقت ملائکه سکوت کرده است. با این وصف، برخی مفسران با استناد به روایاتی، ملائک را از جنس نور دانسته‌اند. این روایت امام صادق (ع) که فرموده‌اند «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ مِنَ النُّورِ» (شیخ مفید، الاختصاص، ۱۰۹) نیز می‌تواند موید خلقت ملائکه از نور باشد. حضرت علی (ع) نیز با عبارت «مِن مَلَائِكَةِ اسْكَنْتَهُمْ سَمَوَاتِكْ؛ لَمْ يَسْنَكُوا الْأَصْلَابَ، وَ لَمْ يَضْمِنُوا الْأَرْحَامَ، وَ لَمْ يَخْلُقُوا مِنْ مَاءٍ مَّهِينٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸) سکونت ملائک در آسمان‌ها و جای نگرفتن‌شان در اصلاّب پدران و

ارحام مادران را دلیل قوی بر تجرد فرشتگان خوانده است.

خلیلی با روایت «الْمَلَائِكَةُ مَخْلُوقُونَ مِنْ نُورٍ» و آیات «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف/ ۱۲) «وَالْجَنَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر/ ۲۷) بر خلقت ملائکه از نور و آفرینش جن و ابلیس از آتش استدلال کرده است. او می‌نویسد: «ایجاد وجه اشتراک نور و نار در عالم ماده است؛ اما مقتضای این اشتراک، لازم و ملزوم بودن وجود نور و نار با یکدیگر نیست و از آنجاکه لازمه متوقف بودن ایجاد نور و نار بر جسم غیر لطیف، وجود آن جسم در عالم ماده است. پس آفرینش موجودات لطیف از نور و آتش در عالم غیر ماده امری علی‌حده است؛ زیرا خلقت نار و نور منطبق بر خصوصیات هریک از عوامل، متعلق قدرت الهی است (خلیلی، *جوهر التفسیر*، ۳/ ۸۵). با این بیان، باورمندی خلیلی به تجرد فرشتگان و خلق نورانی آنان فهم می‌شود.

بنابراین ملائکه از امور غیبی هستند که با حواس ظاهری درک نمی‌شوند و آگاهی از اوصاف و ماهیت و عرضه تصویر یقینی از آنان غیرممکن است. قرآن نیز بر پیراستگی آنان از هرگونه پیوند مادی و تجردشان از صفات جسمانی دلالت دارد. به این ترتیب، مفسران غیر مادی بودن ملائکه را نتیجه آشکار آیات در این باره تلقی می‌کنند.

۳-۱) تأویل ملائکه به روح

دومین تأویل عبده از ملائکه و ابلیس، تأویل به قوای طبیعت است. او ملائکه را فارغ از اینکه قوای طبیعی یا ملائکه نامیده شوند، حقیقتی در باطن خلقت یا همان نیروهای طبیعی و باعث قوام نظام عالم طبیعت خوانده و انکار آن را غیر عقلانی می‌داند.

ملائکه به هرکدام از دو معنای مذکور نامیده شوند، معتقدان این اقوال، به ناتوانی در درک حقیقت آن‌ها اقرار می‌کنند. بنابراین، تفاوت اسامی دلیلی بر رد این تأویل نیست. به نظر عبده، استعمال تعبیر «روح و ملک» برای «قوای نهفته در طبیعت» و تمایل افراد به این تأویل از لحاظ دینی بلامانع است (رشیدرضا، *المنازل*، ۱/ ۲۶۸؛ خلیلی، *جوهر التفسیر*، ۳/ ۷۴). او در رد نقد مخالفان این تأویل می‌نویسد: «من نمی‌دانم آنان از واژه «روح یا ملک» چه چیزی اراده می‌کنند و از واژه «قوه» چه می‌فهمند. آیا روح، همین نیست که با عقل، حس، وجدان، اراده و عمل در انسان جلوه می‌کند و با گرفتن آن از انسان، حیات او از بین می‌رود؟ و مگر قوه

همان نیست که آثار وجودی از آن سرچشمه می‌گیرد؟ حال، آیا با قوه نامیدن روح به لحاظ ظهور اثر، و یا روح نامیدن قوه، به سبب ناپیدایی حقیقت آن، به دین ضربه زده‌ایم و از باورهای یقینی چیزی کاسته‌ایم؟» (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۷۴؛ خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۸).

در بررسی آراء و عقاید عبده درباره وجود غیبی ملائکه و لزوم ایمان داشتن به آنان، وجوه اشتراک بسیاری با عقاید مفسران متقدم و متأخر به چشم می‌خورد. اما تأویل‌های او پیرامون ماهیت ملائکه، موجب شده تا خلیلی به گونه‌ای دیگر درباره این اندیشه‌های تأویلی او داوری کند. در نگاه خلیلی، تأویل عبده از ملائکه و شیطان، بسیار دور از مدلولات قرآن است و حتی شبیه اقوال مضحک حکیمان یونان و مسیحیان و نتیجه گرفتاری میان سنت و تجددگرایی است. بنابراین فتح باب تأویل درباره ماهیت ملائکه و شیطان زمینه برخورد سلیقه‌ای با قرآن را برای هواپرستان و مغرضان فراهم می‌کند و این امر سبب مخفی ماندن، جنبه هدایتی قرآن در میان انواع تأویل‌های منحرف زنداقه و اباطیل بدعت‌گذاران خواهد شد (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۱۳۴-۱۳۵). ماحصل کلام اینکه تأویل نیازمند دلیل است و سخن عبده بی دلیل است؛ زیرا با ابزار علم تجربی نتوانسته حقیقت فرشته را بفهمد، بنابراین برخلاف ظواهر آیات، تأویلی بدست داده که ملائک را منکر شده است. شاید مراد خلیلی از ابتلای عبده به تأویل انحرافی زنداقه و اباطیل بدعت‌گذاران، نتیجه مادی انگاری افراطی او درباره ملائک و شیطان است.

خلیلی به این مقدار از رویکرد انتقادی به تأویل‌های عبده بسنده نمی‌کند؛ بل که انتظار دارد، پیشینه علمی و دفاع همه جانبه عبده از اسلام، مانع صدور این نوع تأویل‌ها از سوی او می‌شد. از اینرو متعجب از صدور تأویل نادرست سوگند یاد می‌کند؛ با رواج این شیوه تأویلیگری، مدلول و معنای خاص و قابل اعتمادی برای الفاظ عربی باقی نمی‌ماند؛ و باب تردید در معنای همه آیات گشوده خواهد شد (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۱۳۴-۱۳۵).

۴-۱) تأویل ملائکه به الهام و شیطان به وسوسه

در اندیشه عبده انسان همواره برای انجام عمل خیر یا ارتکاب باطل، دچار نوعی نزاع درونی می‌شود و در نهایت میان فعل و ترک خیر یا شر، عمل به یکی از آن‌ها را برمی‌گزیند؛ نیز الهام و وسوسه‌ی منسوب به ملائکه و شیطان خصوصیتی در روح انسان است (خلیلی، همان، ۱/ ۲۶۶-۲۶۷، ۲/ ۱۱۳). براین اساس با توجه به منشأ خیر بودن ملائکه و شر بودن شیطان برای

انسان از آنها به «الهام» و «وسوسه» تاویل کرده است. عبده به استناد آیات قرآن، ابلیس را در زمره ملائکه و درعین حال از جنیان می‌خواند. و جن نام دسته‌ای از فرشتگان است. پس دلیلی بر این مطلب نداریم که بین ملائکه و شیطان تفاوتی ذاتی و جوهری وجود داشته باشد. تفاوت آن‌ها، در مشخصات و وظایف است. یک گروه، موظف به الهام خیر است و دیگری به شر و وسوسه می‌کند؛ اما چیزی که در وجود ما نهاده شده است و ما آن را قدرت یا تفکر می‌نامیم، در واقع همان روح و معنایی است که ما به ذات و حقیقت آن دست نمی‌یابیم. بعید نیست که خدا همان روح را «ملک» نامیده باشد یا ملائکه را علت آن بداند یا نام دیگری بر آن اطلاق کند؛ بنابراین همان‌گونه که تسمیه آن وجود برای مردم ممنوع نیست. هرگونه نام نهادن از سوی خدا نیز بلامانع است (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۶۸). عبده در اینجا توضیح بیشتری درباره خود روح نمی‌دهد و این ضعف اوست.

ملاصدرا نیز قائل به تأویل ملائکه به الهام و تأویل شیطان به وسوسه است. اما به زعم ما، ملاصدرا قائل به انکار فرشته و جن نیست، بل که به استناد آیه «الذی یوسوس فی صدور الناس» (ناس / ۵) آن را موجد الهام و وسوسه می‌داند. او می‌نویسد: «دو گونه خواطر در قلب انسان اثر گذاشته و ایجاد رغبت و رهبت می‌کند؛ خواطر محمود و داعی انسان به خیر که «الهام» است و خواطر مذموم و داعی انسان به شر که «وسوسه» گفته می‌شود. علت و سبب خواطر محمود، «ملائکه» و علت و سبب خواطر مذموم، «شیطان» نامیده می‌شود» (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۵/ ۲۲۶).

رشیدرضا در مقام قیاس استادش عبده با غزالی برآمده و غزالی را در تأویل ملائکه به «الهام خیر» بر عبده مقدم می‌داند و تقسیم الهامات انسان به «الهام محمود» و «الهام مذموم» را ابتکار غزالی دانسته است (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۶۸؛ خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۵-۷۶). اما خلیلی در مقام دفاع از غزالی، رأی او را صحیح‌تر دانسته است، و بر نادرستی سخن رشیدرضا تاکید می‌کند. این مفسر اباضی، با ذکر رأی غزالی در جواهر التفسیر، درصدد بیان تفاوت آراء رشیدرضا و غزالی برآمده تا بر نادرستی تأویل ملائکه به «الهام خیر» صحه بگذارد. برخلاف عبده، غزالی «الهامات خیر» را ملائکه و «الهامات شر» را شیطان تلقی نمی‌کند. بل که یکی از وظایف ملائکه، القای الهامات خیر به انسان به امر الهی است که با ادله قرآنی و روایی قابل اثبات است. براین اساس تعریف عبده و غزالی از ماهیت ملائکه و

تعیین مصداق برای الهام خیر و شر، دلیل تفاوت دیدگاه آنان است (خلیلی، همان، ۳/ ۷۶). جمع بندی؛ نقد خلیلی بر کلام رشید رضا صحیح است. اما توجیه رشیدرضا در یکسان دانستن رأی غزالی و عبده و تقدم غزالی بر عبده در این باره، خطا است؛ زیرا عبده الهام و وسوسه را همان ملائکه و شیطان دانسته اما غزالی الهام و وسوسه را ماموریت ملائکه و شیطان تلقی می‌کند. به نظر ما اختلاف نظر مفسران در باب اسامی آنان نتیجه ناتوانی در درک واقعیت ملائکه است.

۵-۱) تأویل ملائکه به قوای طبیعت

استفاده افراط‌گونه صاحب المنار از علوم طبیعی و عقل‌گرایی بیش از حد برای تفسیر امور غیبی از یکسو و باور او به ممنوعیت الهی انسان در تلاش برای فهم ماهیت و صفات (رشیدرضا، المنار، ۳/ ۲۵۱-۲۵۲). از سوی دیگر، سبب تأویل ملائکه به قوای طبیعت شده است. به دیگر عبارت، عبده کوشیده، با ارائه تفسیری مادی و درک پذیر برای عقول منکران ملائکه، آنان را به وجود این مخلوقات قانع کند. او بین ملائکه و ابلیس تفاوت ماهوی قائل نیست و می‌گوید: «آنچه در طبیعت وجود دارد و ما باطن آن را درک نمی‌کنیم، می‌تواند روح یا ملک باشد و دلیلی وجود ندارد که از قوای نهفته در طبیعت، به روح یا ملک تعبیر نشود (همان، ۱/ ۲۶۷-۲۶۸). به نظر او فرشتگان و شیاطین نیروهای فعال و موجود در عالم طبیعت‌اند که مسئول صلاح یا فساد حیاتند؛ اما اینکه آن‌ها مانند انسان، موجوداتی مستقل با اعضا و جوارح خاص باشند، صحیح نیست و برخلاف نظری است که اهل ظاهر از ظواهر آیات و احادیث می‌فهمند.

با تأمل در سخنان عبده درمی‌یابیم که او تعبیر روح و ملائکه به «قوا و نیروهای طبیعی» را جایز می‌داند؛ اما آن‌ها را مخلوقاتی مادی تلقی نکرده است. از سوی دیگر، به عقیده عبده، نمی‌توان به این تأویل از این نظر اشکال گرفت که امکان ندارد در کلام خدا، تمثیل و مجاز به کار رفته باشد یا برخی امور ناشناخته بشر با عباراتی مأنوس‌تر حکایت شده باشد. افزون بر آنکه به دلیل این تأویل‌ها نمی‌توان معتقدان به خدا و قرآن و پیامبر (ص) را محکوم به تکفیر کرد؛ براین اساس باید با معین کردن ضابطه برای کنایه و مجاز و تمثیل در کلام خدا، از اراده افراد در برداشت معنای نادرست از کلام الهی ممانعت گردد. پس موافقت با ظاهر آیات از

مهم‌ترین شاخص‌هایی است که می‌توان برای تأویل لحاظ کرد.

خلیلی نظریه عبده در باب امکان تفسیر ملائکه به «قوا و انرژی‌های نهفته در طبیعت» را نفی می‌کند. به باور او تأویل عبده از ماهیت ملائکه و شیطان، به دور از مدلولات قرآن است. توضیح اینکه تفسیر ملائکه به «قوای طبیعی» با آیات و روایات در این باره منافات دارد؛ زیرا تامل در آیات صفات ملائکه در قرآن و روایات پیامبر (ص)، بر ذوی العقول بودن و استقلال ذاتی ملائکه دلالت دارد. به عبارت دیگر متصف شدن فرشتگان در قرآن صفات «لَا يَسْبِقُونَهُ، يَعْمَلُونَ، بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَاخْلَفَهُمْ، لَا يَشْفَعُونَ، وَهُمْ مُشْفِقُونَ، مِنْهُمْ غِلَظٌ شَدِيدٌ لَا يَعْصُونَ، يَفْعَلُونَ، مَا يُؤْمَرُونَ» و نیز وجود آیات «جَاعِلُ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ» (فاطر / ۱)، «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ» (انبیاء / ۲۶-۲۹)، «وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ» (انعام / ۹۳)، «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (نجم / ۵-۱۳) و همچنین الفاظ «أُولَىٰ و عِبَاد» بر ذوی العقول بودن ملائکه و به تبع آن، استقلال ذاتی آنان دلالت می‌کند؛ زیرا این صفات نه برای نیروهای طبیعت و امور غیر عقلایی و حقایق معنوی، بل که تنها برای ذوی العقول استعمال می‌شود. همچنین، جمع آمدن وصف «عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ» در این آیات دلیل متقن انطباق نداشتن این اوصاف بر نیروهای طبیعت است. بدین ترتیب ذوی العقول نبودن نیروهای طبیعت، مانع از آن است که ملائکه نیروهای طبیعی خوانده شوند (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳ / ۸۳-۸۴).

این مفسر اباضی با استناد به روایات «إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيلُ لَمْ أَرَهُ عَلَىٰ صُورَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ» و نیز روایت «... أحياناً يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلِكُ رَجُلًا فَيَكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ» (خلیلی، همان، ۳ / ۸۴). کیفیت رویارویی پیامبر (ص) با جبرئیل (ع)، و توصیف پیامبر (ص) از سیمای او را دلیل متقن نادرستی تأویل ملائکه به «نیروهای طبیعی» بر شمرده است؛ زیرا اگر ملائکه قوای طبیعی باشند، توصیف سیمای آن‌ها معنا ندارد. علاوه که این روایات ضمن دلالت بر استقلال ماهیتی ملائکه، این گونه تأویل را بر نمی‌تابد (همان، ۳ / ۸۴).

گرایش به رویکرد تربیتی قرآن، دلیل عقلی خلیلی در تأویل ملائکه به قوای طبیعت است. در اندیشه او هرگونه تأویل در معنای ملائکه و شیطان، جنبه هدایتی قرآن را در میان انواع تأویل‌ها و اباطیل انحرافی، پنهان می‌کند. خاصه که عبده کوشیده با تمسک به آراء علمای سلف و اصرار به تفسیر ظاهر آیات متشابهات، به اثبات تأویل درباره ملائک و شیطان بپردازد

(همان، ۳ / ۸۸)؛ از این رو فتح باب تأویل در این باره را می‌توان حاصل تلاش او در اختلاط خرافه‌های اروپایی با خرافات متصوفه به نام اسلام دانست (همان، ۳ / ۹۱).

بدون تردید، تشبیه خدا به مخلوقات، اقرار به تناقض در قرآن، فراهم آمدن زمینه تفسیر به رأی، برخورد سلیقه‌ای مغرضان با قرآن و نهایتاً مغفول ماندن بُعد هدایتی قرآن در میان انواع تأویل‌های انحرافی، دوری تأویل عبده از مدلولات و ظاهر آیات و تأثیر تأویلات از اقوال بی پایه برخی نصارا یا فلاسفه یونان را می‌توان پیامدهای تفکر نادرست عبده به شمار آورد. در حالی که عقلا و نقل، تناقض از ساحت قرآن به دور است و تأویل متشابهات مقتضای قرآینی است که بر معنای آیه از طریق مجاز یا حقیقت دلالت کند؛ زیرا هدف از تأویل، رفع هرگونه اتهام تناقض از قرآن است (همان، ۸۸).

اطفیش - مفسر متقدم اباضی - قائل به آگاهی انسان از کیفیت خلقت تفاوت ملائک و انسان و اجنه است. او اعتقادگره‌ی از نصاری، در اینکه ملائکه، ارواح انسان‌های پاک و فاضل هستند، را در حکم شرک می‌خواند (اطفیش، همیان الزاد، ۱ / ۲۷۷)؛ زیرا از یکسو اجماع علمای مسلمان با رأی نصاری مخالف است. از دیگر سو، با ادله قطعی روایات خلقت ملائک از نور و نیز قرائن حشر ملائک، ثابت می‌کند، ملائکه ارواح مؤمنین نیستند (اطفیش، همیان الزاد، ۱ / ۲۷۷). بنابراین با فرض اینکه ملائکه ارواح انسان فاضل باشند، لازم می‌آید، آنان از بنی آدم باشند. در این صورت حشر انسانها در قیامت به سه حالت حشر با روح غیر دنیایی خود، حشر بدون روح و واقع نشدن حشر متصور است. اما این فرضیات شرک است و پیامدی جز انکار حشر و معاد نخواهد داشت؛ زیرا انسان با روح دنیایی خود با ندای «ای ارواح! به سوی اجساد خود بازگردید» در قیامت محشور می‌شود. بدین ترتیب فرضیه حشر بدون روح ناممکن است. پس اطلاع انسان از کیفیت خلقت تفاوت ملائک و انسان و اجنه علم ضروری است (اطفیش، همان‌جا؛ خلیلی، جواهر التفسیر، ۳ / ۹۰-۹۱). خلیلی با ذکر استدلال اطفیش، بر آن صحه گذاشته است و تفکرات ناشی از انگیزه روشنفکری دوران حیات مولفان المنار را منشأ صدور تأویل‌های نادرست آنان خوانده است (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳ / ۹۰-۹۱).

۲- تحلیل و نقد آراء خلیلی

با مطالعه آراء خلیلی نکات مبهمی در رویکرد انتقادی او به آراء تأویلی ملائکه، دیده

می‌شود که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱-۲) استقلال ذاتی (وجودی) ملائکه

پیش‌تر گفتیم، در نگاه خلیلی، تأویل عبده از ملائکه به «نیروهای طبیعی» با روایات کیفیت رویارویی پیامبر اکرم (ص) با جبرئیل (ع) منافات دارد و این روایات، تأویل مذکور را برنمی‌تابد. این مفسر اباضی، «استقلال ذاتی ملائکه» را از جمله کارکردهای آیه «الملائکه باسطوا ایدیهم» (انعام/ ۹۳) و روایاتی هم‌چون «إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيلُ لَمْ أَرَهُ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ» تلقی کرده است. او می‌نویسد:

ففي هذه الاحاديث الثابتة الصحيحة حجة على استقلال ذوات الملائكة وعدم

كونهم قوى متلبسه (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۸۴).

نیز، در استدلال به آیه می‌گوید: «و هو يدل على استقلال ذواتهم كما قلت» (خلیلی، همان، ۳/ ۸۳)؛ یعنی این روایات بر استقلال ذاتی ملائکه و خروج آنها از تعریف بعنوان نیروهای پنهان طبیعت دلالت دارد.

فلاسفه نیز قائل به اختلاف رأی در باب ماهیت ملائکه هستند چرا که آنان عقول مجرد از ماده‌اند و فی‌نفسه هیچ استقلالی در خلقت ندارند و اطاعت آنان از خدا نیز بدون عصیان و تخلف است. ملاصدرا می‌گوید: «ملائکه موجوداتی قائم به نفس هستند که در یک تقسیم‌بندی کلی ممکن است متحیز یا غیرمتحیز باشند. در صورت تحیز، می‌توان گفت ملائک اجسام هوایی لطیفی هستند که قادرند به اشکال متفاوت درآیند و با فرض متحیز نبودن، آنان موجوداتی نورانی و قائم به نفس‌اند که از جسمیت و مادیت مبرا هستند (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱/ ۱۸۳).

أطفیئش، نیز معتقد است که «ملائکه موجوداتی لطیف از جنس نور بوده و پیامبران نیز آنان را به صورت موجوداتی نورانی رؤیت می‌کنند. آنان فاقد خصوصیات موجود مادی هستند و می‌توانند به اشکال مختلف درآیند. حکما فرشتگان را جواهر مجرد و ارواح بدون جسد پنداشته‌اند که در ماهیت و حقیقت وجودی با انسان تفاوت دارند» (اطفیش، همیمان الزاد، ۱/ ۲۷۷). در اندیشه مجلسی نیز فرشتگان اجسام لطیف و نورانی‌اند. «آن‌ها رسولان الهی بر انبیا هستند که شب و روز خدا را تسبیح می‌کنند و خسته نمی‌شوند. آنچه خدا به آن‌ها امر می‌کند، انجام داده و نافرمانی نمی‌کنند» (مجلسی، بحار الانوار، ۲۰/ ۵۶).

به نظر می‌رسد استقلال ذاتی ملائکه نظریه احمد خلیلی باشد. از این رو تلاش کرده، ویژگی «عصمت ملائکه» در آیه «لَا يَعْصُونَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم/ ۶) را بر استقلال ذاتی ملائکه حمل کند. به باور او عصمت ملائکه اقتضا می‌کند آنان در فعل و قول و اراده تابع امر و نهی الهی باشند (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۳/ ۸۳). بنابراین، چه بسا صفت عصمت در ملائکه و استقلال آنان در افعال، نظریه استقلال ذاتی در کیفیت خلقت آنان را تقویت کند.

خلیلی در بحث مستوفایی می‌کوشد با ادله نقلی، «استقلال ذاتی» ملائک را اثبات کند و آنرا وجه متمیزه ملائکه از نیروهای نهفته در طبیعت برشمارد و این تعبیر را جایگزین تأویل نادرست عبده از ملائکه گرداند. او به روشنی توضیحی درباره مفهوم «استقلال ذاتی ملائکه» بیان نمی‌کند، اما تأمل بیشتر در قول او و تطبیق آن با آراء سایر مفسران، این احتمال که منظور او استقلال ذاتی ملائکه در کیفیت خلقت باشد را بیشتر به اذهان متبادر می‌کند. بدین معنا که ملائک و سایر نیروهای طبیعی، تفاوت ماهوی در آفرینش دارند.

۲-۲: تمثّل و تشکّل ارادی ملائکه

مسئله تمثّل در قرآن و فهم کیفیت تمثّل فرشته الهی تاثیر بسزایی در شناخت ماهیت ملائکه دارد. «تمثّل»، مصدر ثلاثی مزید از ماده «مثّل» به معنای مانند و شبیه و ذات یک چیز است. این واژه در معانی متعددی، مانند «به صورت و شکل دیگر درآمدن» استعمال شده است. راغب اصفهانی می‌نویسد: «مَثَلٌ كَذَا: تَصَوُّرٌ. قَالَ تَعَالَى: فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (راغب، *مفردات*، ۷۵۹). آیه مربوط به مریم (س) است. بنابراین تمثّل عبارت از شکل و صورت یافتن یک موجود به صورتی غیر از صورت واقعی خود، نزد یک موجود دیگر است.

خلیلی به قرینه روایات رویارویی پیامبر (ص) با فرشته وحی، «تشکل ارادی ملائکه» را استنباط کرده است. به نظر او روایت رؤیت جبرئیل برتشکل اختیاری ملائکه و آیه «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم/ ۱۷) به صراحت دلالت بر تمثّل ملائک دارد. و فایده این تمثّل تقویت قلب پیامبر (ص) است. او می‌گوید: «انه كان يرى جبرئيل في سائر الموارد في صورة اخرى لتقوى نفس النبي على ابصارها» (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۳/ ۸۵). جبرئیل برای تقویت قلب پیامبر (ص) در مواردی به صورت‌های دیگری بر ایشان تمثّل می‌یافت»

خلیلی درباره مفهوم تمثّل و تشکّل، تفاوت واژگان، کیفیت وقوع و ارادی یا غیراختیاری بودن تمثّل، توضیح روشنی نمی‌دهد، و این ضعف اوست. دراندیشه او تمثّل فرشته وحی به صورت انسان، برای پیامبر (ص) قابل رؤیت بوده است (خلیلی، همان، ۳/ ۸۵). به نظر می‌رسد، عقیده خلیلی به تمثّل فرشته، ناظر به انقلاب ماهیتی ملائکه است؛ اما این تئوری دارای ضعف است؛ زیرا اگر منظور از تمثّل فرشته وحی، تمثّل به صورت دحیه کلبی باشد، باید گفت این تفسیر از تمثّل فرشتگان که احیاناً برای اذهان عموم مردم تداعی می‌کند، دگرگونی ذات فرشته از صورت ملکّی به صورت انسان در خارج است؛ یعنی گویی فرشته موجودی است که می‌تواند با حفظ هویت فرشته‌بودنش به اشکال خاصی در آید و تغییرشکل دهد. برای مثال، جبرئیل با حفظ عنوان و حقیقت فرشته، ذاتش تغییر کند و به صورت دحیه کلبی درآید (سلطانی بیرامی، «تمثّل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، ۲۳). این دیدگاه قائل به انقلاب ماهیت ملکوتی فرشته به ماهیت جسمانی است. اگر مراد از ماهیت ملکوتی اشاره به عالمی فوق عالم ماده باشد، این سخن صحیح است. سیوطی می‌گوید معنای تمثّل جبرئیل به صورت دحیه کلبی، این است که خدا جبرئیل را بر اساس ذکرّی که به او می‌آموزد، قادر بر انتقال از صورتی به صورت دیگر می‌کند (روحی برندق و نجیبی، «چگونگی تمثّل فرشتگان»، ۱۵۱).

برداشت عامیانه از ظواهر آیات و روایات، اشکال دیگر نظریه انقلاب ماهیتی است؛ اما به هر حال اگر فرشتگان را حقیقتی غیرجسمانی بدانیم، در این صورت تمثّل به معنای تغییر ماهیت غیرمادی و تبدیل به ماهیتی جسمانی تلقی می‌شود. بدیهی است این معنی از تمثّل، انقلاب در ذات است که در محال بودن آن تردیدی نیست؛ زیرا دگرگونی ماهیت ملکوتی و غیر جسمانی فرشته به صورت ماهیت و شمایل انسانی به همان معنای انقلاب در ذات است؛ یعنی ذاتی به ذات و حقیقت دیگر تبدیل گردد، آن‌هم بدون اینکه چیزی بر او افزوده یا از او کاسته شود؛ زیرا در روایات نزول وحی، تمثّل فرشته وحی با چهره دحیه کلبی به صراحت وارد شده است. مجلسی آورده است: «انّ جبرئیل کان یأتی نبینا (ص) فی صورة الدحیه الکلبی» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴/ ۳۴۳).

از سوی دیگر اگر مقصود خلیلی از «و هی صریحه فی تشکلهم متی ارادوا» تشکّل اختیاری ملائکه باشد، از نظر مفسران رأی صحیحی نیست؛ زیرا سخن گفتن از شکل و هیأت

ملائکه در برخی روایات سبب اختلاف نظر علما در مسئله تمثل و تشکل ملائکه شده است. با این توضیح که برخی محدثان معتقدند، همان‌گونه که اعمال و اعتقادات انسان در آخرت به صورت نعمت‌های بهشتی تجسم می‌یابد، در تمثل نیز فرشته، حقیقتاً به شکل انسان تجسم می‌یابد، نه اینکه خیال و گمان و مانند خواب باشد (امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۴۱۴؛ طباطبایی، المیزان، ۳۶/۱۴). طباطبایی می‌نویسد:

ملائکه به صورت انسان «تمثل» می‌شوند، نه «متصور» و «متشکل». فرق است بین تمثل و شکل‌گیری. معنای تمثل مَلِک به صورت انسان این است که مَلِک در ظرف ادراک آن کسی که وی را می‌بیند، به صورت انسان درمی‌آید؛ درحالی‌که بیرون از ظرف ادراک او، واقعیت و خارجیت دیگری دارد که همان صورت ملکی اوست. برخلاف تشکل و تصور که اگر ملکی به صورت انسان متصور شود، هم در ظرف ادراک بیننده و هم در خارج آن ظرف، انسان واقعی می‌شود و چنین ملکی باید هم در ذهن، ملک باشد و هم در خارج و این ممکن نیست (طباطبایی، المیزان، ۱۱۷/۱۴).

غالب مفسران مسلمان عامه، شیعه و اباضیه مسئله تمثل فرشتگان را به شهادت و دلالت آیات قرآن پذیرفته‌اند؛ اما هم‌چون خلیلی کمتر از کیفیت و نحوه تمثل و تشکل، تفاوت آن‌ها و ارادی یا غیراختیاری بودن آن سخن به میان آورده‌اند. بیضاوی می‌گوید:

به اعتقاد اکثر مسلمانان ملائکه اجسام لطیفی هستند که قادر اند به اشکال متفاوت درآیند. استدلال آن‌ها این است که انبیا توانایی دیدن ملائکه را دارند (بیضاوی، أنوار التنزیل، ۶۷/۱).

برخی در آیه «فتمثل لها بشرا سويا» (مریم/ ۱۷) «تمثل» را به معنی سَوَى الخَلْق دانسته است (هُواری، التفسیر، ۸/۳). این مفسر اباضی در باب تمثل و کیفیت آن توضیحی نداده است. محمد اَطْفَيْش اباضی نیز قائل به تشکل ملائکه است (اطفیش، همیان الزاد، ۲۷۷/۱). مؤلف اَطِيبُ الْبَيَان مسئله تشکل فرشتگان را منطبق بر آیات قرآن می‌داند او می‌نویسد: «آن‌ها اجسام لطیفه‌اند که به صور مختلفه متشکل می‌شوند. اکثر حکما به این قول قائل‌اند و از آیات قرآنی مانند «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ» (فاطر/ ۱) همین مفاد معلوم می‌شود (طیب، اَطِيبُ الْبَيَان، ۹۹/۱).

مفسران درباره کیفیت تمثل فرشتگان در عالم دنیا، اختلاف نظر دارند، اکثر آنان همانند

خلیلی تمثیل فرشتگان در عالم دنیا را به صورت انسان پذیرفته‌اند. برخی نیز بر این باورند که اساساً تشکل و تمثیل فرشته در پیکر انسانی بیشتر به موضوعات عامه می‌ماند تا حقائق مسلم (رامیار، تاریخ قرآن، ۵۷).

گروهی هم چون امام خمینی و طباطبایی تمثیل جبرئیل را در ذهن و ضمیر پیامبر (ص) قبول دارند. به تعبیر طباطبایی، چون در موقع نزول جبرئیل به صورت دحیه کلبی هیچ‌گونه قلب و انقلابی صورت نگرفته است، این نحوه نزول هیچ مشکلی ندارد؛ زیرا فرشتگان از جمله جبرئیل موجود مادی و جسمانی نیستند تا دیده شوند؛ بنابراین نزول جبرئیل، نزول جسمانی و به صورت تجافی (انتقال از مکانی به مکان دیگر) نبوده است، بل که باید گفت: «نزول او به صورت تمثیل و ظاهر شدن به شکل انسان در ظرف ادراک و ذهن پیامبر (ص) بوده است؛ از این رو در این تمثیل هیچ‌گونه اشکال علمی وجود ندارد» (طباطبایی، المیزان، ۱۴/۳۶). طباطبایی نظریه تمثیل فرشتگان به هر صورتی، بجز به شکل سگ و خوک را فاقد ادله عقل و نقل دانسته است. ایشان می‌گویند: «این نظریه‌ای است که هیچ دلیلی از عقل و نقل بر آن وجود ندارد و برخلاف نظر برخی افراد، هیچ‌گونه اجماعی در آن نیست و دلیلی هم بر حجیت چنین اجماعی در مسائل اعتقادی نمی‌توان اقامه کرد (همان، ۱۷/۱۳).

امام خمینی می‌نویسد:

ملائکه مقربین و قاطنین جبروت اعلیٰ به واسطه احاطه وجودیه قیومیه می‌توانند در هریک از عوالم به هیئت و صورت آن عالم متمثل شوند. چنانچه جبرئیل امین که از مقربین درگاه و حامل وحی الهی و از اعلیٰ مراتب موجودات سکنه جبروت است، برای ذات مقدس رسول اکرم (ص) حتی در (عالم) مُلک گاهی متمثل به صورت دحیه کلبی، رضیع رسول اکرم، (ص) که اجمل ناس بود، می‌شد (خمینی، شرح چهل حدیث، ۴۱۴).

با تأمل در آراء تفسیری ذیل آیه «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم/۱۷) درمی‌یابیم، مفسران فرق شیعه، اهل سنت و اباضیه، تمثیل و تشکل ملائک را با اندکی تفاوت از یکدیگر و به قرینه ادله عقلی و نقلی بیان کرده‌اند. خللیلی ملائکه را جسم لطیفی از نور می‌داند که می‌تواند به صورت انسان تمثیل یابد. به باور او قدرت خدا اقتضا می‌کند که ملائکه از نوری متناسب با عالم ماوراء خلق شوند و چون ما درباره نحوه خلقت و ماهیت آنان آگاهی کافی نداریم، باید به اخبار قرآن

و پیامبر (ص) درباره آنان ایمان آوریم (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۱۸۵).

طرح و واکاوی نظریه خلیلی در باب استقلال ذاتی و تمثل و شکل ارادی ملائکه، تاثیر بسزایی در فهم مراد خلیلی از این نظریات دارد. جواهر التفسیر در مقایسه با سایر تفاسیر اباضیه، عمده مباحث مرتبط با ملائکه را مطرح کرده و توانسته است نادرستی تأویل تفسیر المنار را درباره ماهیت ملائکه با دلایل عقلی و نقلی به بوته نقدکشاند. که این امر می‌تواند از محسنات این تفسیر اباضی باشد؛ اما اشکال و ضعف مؤلف آن است که درباره مفهوم استقلال ذاتی و وقوع انقلاب ماهیتی ملائکه به‌روشنی تمثل و شکل ارادی، تفسیر جامعی ارائه نکرده است.

به نظر می‌رسد، وجوب ایمان به ملائکه و تصریح قرآن به پدیده تمثل ملائک، اقتضا می‌کرد، خلیلی مسئله «تمثل و شکل ارادی ملائکه» را به نحو جامع‌تری بررسی و تحلیل می‌کرد؛ همچنین ماهیت این مخلوقات غیبی را با وضوح بیشتری تبیین می‌نمود تا شاید نحوه جمع عصمت ملائکه با تشکل و تمثل اختیاری از یک سو و جمع آن با استقلال ذاتی ملائکه از سوی دیگر معلوم گردد.

نتیجه

قرآن کریم ملائکه را جزئی از امور غیبی نظام هستی و از مسلمات ادیان توحیدی می‌خواند. در این مقاله نشان دادیم ملائک در کیفیت آفرینش متمایز از بشرند. وجود آنان منزّه از ماده جسمانی است. بنابر آنچه گفته شد، صاحبان المنار و خلیلی در اینکه ملائک مخلوقات مجرد و منزّه از مادیت و صورت‌های مادی هستند، دیدگاهی مشترک دارند. هر دو مفسر، به خوبی و درستی بر این مسئله تأکید کرده‌اند. با این تفاوت که رشیدرضا برای بیان مفهوم ملائکه در استفاده از علوم طبیعی و استادش عبده در تأویل‌گرایی افراط کرده‌اند. تا جایی که عبده ملائکه را ارواح لطیفی می‌داند که می‌توانند به‌صورت نیروهای نهفته در طبیعت، باعث رشد و نمو و حرکت جسم مادی شوند.

بررسی صفات ملائکه در قرآن، بر قوه تعقل و استقلال ذاتی (وجودی) ملائکه از سایر موجودات دلالت دارد؛ بدین معنا که فرشتگان الهی عقول مجردی فاقد خصوصیات ماده و متصف به صفت عصمت هستند و بر اساس آیات قرآن ملائکه مأمور اوامر الهی و تابع اراده

خدا هستند، در نتیجه تأویل ملائکه به «قوای طبیعی» با آیات و روایات توصیف ملائکه در این باره منافات دارد. نیز تأویل عبده از ماهیت ملائکه و شیطان در مقایسه با تأویل سایر آیات به دور از مدلولات قرآن است از این رو بازکردن باب تأویل درباره ملائکه و شیطان زمینه را برای هواپرستان جهت برخورد سلیقه‌ای با قرآن فراهم می‌کند.

اگر گفته شود، برداشت مردم زمان پیامبر از قوای طبیعی با امروز یکی نبوده است. بنابراین احتمال می‌رود موجود مغیب کنایه از قوای طبیعی باشد. پاسخ می‌دهیم، در اندیشه عبده، ملائکه همان روحی است که براساس حکمت الهی در موجودات هستی ایجاد شده و قوام و دوام آن بواسطه همان روح است» از این کلام عبده برمی‌آید، تأویل ملائکه به قوای طبیعت، نه مفهوم کنایی از قوای طبیعی، بل که بر معنای حقیقی این موجود دلالت می‌کند. شاهد این مدعا، مخالفت منکران با تسمیه این قوا به «ملک» به سبب انکار اصل وحی و مخالفت مومنان بدلیل عدم وجود قوای طبیعی در لسان شرع است. پس با فرض کنایی بودن مفهوم ملائکه، مخالفت منکران وحی و مومنان با این تأویل ضرورتی ندارد. خلیلی این گونه تفسیر را مادی گرایانه و غیر عقلانی می‌داند. به همین دلیل، تأویل آن بر معنای کنایی را نپذیرفته است.

در جواهر التفسیر تمثیل و تشکل ملائک به استناد ادله عقلی و نقلی با اندکی تفاوت از یکدیگر امری مسلم دانسته شده است. به نظر خلیلی تمثیل فرشتگان بر بشر در عین جسمانی نبودن آنان با ظاهر آیات نزول وحی و روایات رویارویی پیامبر (ص) با جبرئیل (ع) هم‌خوانی دارد. بر این اساس فرشتگان در مواقع لزوم برای انجام فرمان خدا به شکل انسان ظاهر می‌شوند. احمد خلیلی بدون ارائه توضیح از تمثیل بشرگونه ملائک بر پیامبران، آنان را جسم لطیف نورانی متناسب با عالم ماوراء دانسته است که امکان تمثیل به صورت انسان را دارند. به باور او انسان از نحوه خلقت و ماهیت ملائکه چندان که باید آگاه نیست؛ بنابراین باید به اخبار قرآن و پیامبر (ص) درباره این مخلوقات غیبی ایمان آورد.

خلیلی توانسته است با تحلیل روشمند و بهره‌مندی از آراء مفسران متقدم، نقش عقل در فهم حقیقت ملائک را به خوبی تبیین کند و با اجتناب از افراط‌گری مادی عبده در تأویل ماهیت ملائکه، مفهوم واقعی و جامعی پیرامون ماهیت این مخلوقات غیبی ارائه کند که هم‌آهنگی و هم‌خوانی بیشتری با آیات قرآن و حتی روایات دارد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳- ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۴- أطفیش، محمد بن یوسف، همیان الزاد، زنگبار، المطبعة السلطانیة، ۱۳۱۴ق.
- ۵- اعوشت، بکیر بن سعید، دراسات فی الاصول الاباضیه، عمان، المطابع العالمیه، ۱۴۰۹ق.
- ۶- ایازی، سید محمد علی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۳ش.
- ۷- باقری، بتول، «روش تفسیری احمد الخلیلی در جواهر التفسیر»، پژوهش نامه نقد آراء تفسیری، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ۶، اسفند ۱۴۰۱ش^۱.
- ۸- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، دمشق، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- ۹- بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن، قم، وجدانی.
- ۱۰- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۱- جلالی مقدم، مسعود، «اباضیه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد دوم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۱۲- پاکتچی، احمد، «تفسیر»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد پانزدهم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- ۱۳- حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۱۴- خلیلی، احمد بن حمد، جواهر التفسیر، عمان، مکتبه الاستقامه، ۱۴۳۳ق.
- ۱۵- خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۴ش.
- ۱۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.

- ۱۷- رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
- ۱۸- رشیدرضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۱۹- روحی برندق، کاوس و نجیبی، سیدابوذر، «چگونگی تمثّل فرشتگان با تأکید بر رویکرد قرآنی»، *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*، سال سیزدهم، شماره ۴۹، تابستان ۱۴۰۱ش.
- ۲۰- سلطانی بیرامی، اسماعیل، «تمثّل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، *قرآن‌شناخت*، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۲، زمستان ۱۳۹۲ش.
- ۲۱- یاریان کوپائی، مجید، عبدلی مهرجردی، حمیدرضا و شانظری، جعفر، «درآمدی بر روش و گرایش تفسیری شیخ محمد عبده»، *عیون*، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۹۴ش.
- ۲۲- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۹ق.
- ۲۳- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۴- طنطاوی، محمد سید، *التفسیر الوسیط*، قاهره، مکتبه نهضة مصر، ۱۹۹۷م.
- ۲۵- طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان*، تهران، ۱۳۶۹ش.
- ۲۶- علوی مهر، حسین، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم، اسوه، ۱۳۸۱ش.
- ۲۷- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۲۸- غلامی، یدالله و کسایب، نورالله، «الازهر»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد هشتم، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- ۲۹- قطب، سید، *التصویر الفنی فی القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۵ق.
- ۳۰- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
- ۳۱- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ۳۲- مراغی، احمد مصطفی، *التفسیر*، بیروت، دارالفکر.
- ۳۳- معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، التمهید، ۱۴۲۸ق.
- ۳۴- مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، بیروت، دارالمفید، ۱۳۸۸ق.
- ۳۵- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۳۶۶ش.
- ۳۶- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی،

۱۳۶۳ش.

- ۳۷- مؤدب، سیدرضا، روش‌های تفسیر قرآن، قم، اشراق، ۱۳۸۰ش.
- ۳۸- نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، به کوشش محمد عبده، بازنشر قم، دارالذخائر، ۱۴۱۲ق/ ۱۳۷۰ش.
- ۳۹- هواری، هود بن محکم، تفسیر کتاب الله العزیز، بی‌جا، دارالبصائر، ۱۴۲۶ق.



Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ 'Alawīmehr, Ḥoseyn, *Interpretive Methods and Tendencies*, Qom, Osve, 1381 SAH [Persian].
- 3_ Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1415 AH [Arabic].
- 4_ 'Arūsī Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismā'īlīyān, 1415 AH [Arabic].
- 5_ Aṭṭafayyish, Muḥammad b. Yūsuf, *Hamyān Al-Zād ilā Dār Al-Ma'ād*, Zanzibar, Maṭba'a Sulṭāniyya, 1314 AH [Arabic].
- 6_ A'washt, Bukayr b. Sa'īd, *Dirāsāt fi al-Uṣūl al-Abādīya*, Oman, al-Maṭābi' al-'Ālamīya, 1409 AH [Arabic].
- 7_ Ayāzī, Moḥammad 'Alī, *al-Mufassirūn Ḥayātībim wa Minbajībim*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1386 SAH [Arabic].
- 8_ Balāghī Najafī, Muḥammad Jawād, *Ālā al-Raḥmān fi Tafṣīr al-Qur'ān*, Qom: Be'that Academy, no date [Arabic].
- 9_ Bāqerī, Batul, "Aḥmad al-Khalīlī's Interpretive Method in Jawāhir al-Tafsīr", *Journal of Critical Studies on the Quranic Exegesis*, vol. 3, issue 2, 1401 SAH [Persian]. Doi. 20.1001.1.52942783.1401.3.2.6.1.
- 10_ Baydāwī, 'Ābdullah b. 'Umar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr Al-Baydāwī)*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH [Arabic].
- 11_ Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Al-Sahīḥ*, Beirut, Dār Ṭuq al-Nijāt, 1422 AH [Arabic].
- 12_ Ghazzālī, Muḥammad b. Muḥammad, *Iḥyā' Ulūm Al-Dīn*, no publication, Dār al-Kitāb al-'Arabī, no date [Arabic].
- 13_ Gholāmī, Yadullāh, Kasāyī, Nurullāh, "Al-Azhar", *the Great Islamic Encyclopedia*, Tehran, the Great Islamic Encyclopedia, vol. VIII, 1377 SAH [Persian].
- 14_ Huwwārī, Hūd b. Muḥkam, *Tafsīr Kitāb Allah al-'Azīz*, no publication, Dār al-Baṣā'ir, 1426 AH [Arabic].

- 15- Ibn ʿĀshūr, Muḥammad Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH [Arabic].
- 16- Jalālī Muqaddam, Masʿūd, “Ibādīyya”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Tehran, the Great Islamic Encyclopedia, 1399 SAH [Persian].
- 17- Khalīlī, Aḥmad b. Ḥamd, *Jawābir al-Tafsīr*, Oman, Maktabat al-Istiḳāma, 1433 AH [Arabic].
- 18- Khomeynī, Ruholla, *Sbarḥ-e Chebel Ḥadīth (Description of Forty Ḥadīths)*, Imam Khomeini Editing and Publishing Institute, 1394 SAH [Persian].
- 19- Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1403 AH [Arabic].
- 20- Marāghī, Aḥmad Mustafā, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, no date [Arabic].
- 21- Maʿrefat, Muhammad Hādī, *Al-Tambīd fi ʿUlūm Al-Qurān*, Qom, al-Tamhīd Foundation, 1428 AH [Arabic].
- 22- Moʿaddab, Sayyed Riḍā, *Rawishbāyi Tafsīri Qurān*, Qom, Ishrāq, 1380 SA [Persian].
- 23- Mufid, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Ikbtīšāš*, Beirut, Dār al-Mufid, 1388 AH [Arabic].
- 24- Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Tehran, Ministry of Culture and Higher Education, 1363 SAH [Arabic].
- 25- Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qurʿān al-Karīm*, Qom, Bīdār, 1366 SAH [Arabic].
- 26- *Nabj al-Balāgha*, compiled by Al-Sharif Al-Raḍī, ed. Muḥammad ʿAbduh, republished in Qom, Dar al-Zhakhāʾir, 1412 AH.
- 27- Pakatchī, Aḥmad, “Tafsīr”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1389 SAH [Persian].
- 28- Quṭb, Sayyid, *al-Taṣwīr al-Fannī fi al-Qurʿān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1415 AH [Arabic].
- 29- Quṭb, Sayyid, *Fī Zīlāl al-Qurʿān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1412 AH [Arabic].

- 30_ Rāghib Isfahānī, Ḥuseyn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāḡ al-Qurʾān*, ed. Şafwān ʿAdnān Dāwūdī, Damascus, Dār al-Qalam, 1430 AH [Arabic].
- 31_ Rāmyār, Maḥmūd, *History of the Qurān*, Tehran, Amīr Kabīr, 1369 SAH [Persian].
- 32_ Rashīd Rīḏā, Muḥammad, *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm*, Beirut, Dār al-Maʿrifa, 1414 AH [Arabic].
- 33_ Ruḥī Barandaq, Kavūs, Najībī, Sayyed Abūdhar, "How Angels are Visualised: Evaluation of View Points and a New Look at the Issue", *A Research Journal on Qurʾanic Knowledge*, 1401 SAH [Persian]. Doi. 10.22054/RJQK.2022.66737.2564
- 34_ Sulṭānī Beirāmī, Esmāʿīl, "Representation of an Angel in Human Form from ʿAllāme Ṭabāṭabāyī's Point of View", Qurān Shenākht, *Imam Khomeini Education and Research Institute*, 1392 SAH [Persian].
- 35_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Maʿrifa, 1412 AH [Arabic].
- 36_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥuseyn, *al-Mīzān*, persian tranlation by Moḥammad Bāqer Musavī, Qom, Jamāʿa al-Mudarrisīn, 1390 SAH [Persian].
- 37_ Ṭanṭawī Al-Juharī, Muḥammad, *al-Jawābir fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Fikr, 1997 AH [Arabic].
- 38_ Ṭayyib, ʿAbdul Ḥoseyn, *Aṭyab al-Bayān*, Tehran, Islam Publication, 1369 SAH [Persian].
- 39_ Yariyān Kūpayī, Majid, ʿAbdolī Mehrjerdī, Ḥamīdreza and Shānzarī, Jaʿfar, "Introduction to the method and interpretation tendency of Sheikh Muhammad ʿAbduh", *Uyūn*, second year, number two, 2014 AH [Persian].