



Typology of Interpretive Approaches to the Verse of Throwing (*Āyat al-Ramy*) – “You did not throw when you threw” (8:17) – from the Perspective of Sunni and Shi'i Commentators

Dr. Mina Shamkhi



(Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Email: m.shamkhi@scu.ac.ir

Dr. Saeed Rahimian

Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran

Alireza Khonsha



PhD Graduate, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Abstract

Monographic examinations of the ambiguous and equivocal verses of the Qur'an, along with typological reconsiderations of the interpretive approaches related to them, constitute one of the essential and significant areas of Qur'anic exegesis, the outcome of which plays an undeniable role in clarifying the concepts and meanings of the verses. This study examines Qur'an 8:17 (“*You did not throw when you threw*”), also known as the Verse of Throwing (*āyat al-ramy*), and categorizes major interpretive perspectives into six typologies: (1) total negation of causality and agency from the creation, (2) attribution of autonomous agency to the Prophet, (3) emphasis on divine aid in securing Muslim victory, (4) support for ontological monotheism, (5) reconciliation of unity and multiplicity, and (6) philosophical interpretation. In the author's opinion, the first view is rejected as implausible, and the rest offer valid insights, among which the interpretation highlighting divine assistance during the Battle of Badr is the most consistent with the textual evidence and exegetical context.

Keywords: Qur'an, verse of throwing, typology, interpretive perspectives, Sunni and Shi'i exegesis.





گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه الرمی «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین

دکتر مینا شمخی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

Email: m.shamkhi@scu.ac.ir

دکتر سعید رحیمیان

استاد گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

علیرضا خنشا

دانش‌آموخته دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

چکیده

بررسی تک‌نگارانه آیات متشابه و مبهم قرآن و بازکاوی گونه‌شناسانه نگره‌های تفسیری مربوط به آن، ازجمله پژوهش‌های مهم و بایسته عرصه تفسیر قرآن محسوب می‌شود که ثمره آن در روشن ساختن مفاهیم و مدالیل آیات انکارناپذیر است. براین اساس، جستار حاضر با توصیف و تحلیل داده‌ها به بررسی آیه ۱۷ سوره مبارکه انفال - آیه الرمی - پرداخته و نگره‌های بارز تفسیری مربوط به آن را ذیل پنج‌گونه عنوان کرده است که عبارت‌اند از: ۱. نفی مطلق تأثیر، علیت و فاعلیت از مخلوق؛ ۲. استقلال‌انگاری در تأثیر فعل؛ ۳. نقش آفرینی امدادهای غیبی در تحقق پیروزی مسلمانان؛ ۴. دلالت بر توحید وجودی؛ ۵. جمع میان وحدت و کثرت؛ ۶. دیدگاه فلسفی. از میان نگره‌های مزبور، نگره نخست را نمی‌توان نگره‌ای صائب تلقی کرد، گرچه سایر موارد هرکدام به‌نوبه خود وجهی برای مقبولیت دارد اما از منظر نگارنده، شواهد دلالت آیه بر تأثیر امدادهای غیبی در پیروزی مسلمانان در غزوه بدر فزون‌تر و مقبول‌تر است.

واژگان کلیدی: قرآن، آیه الرمی، گونه‌شناسی، نگره‌های تفسیری، فریقین.

مقدمه

تحلیل و بررسی شخصیت انسان در متون اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم با بهره‌گیری از نظریات روان‌کاوانه، به‌تازگی مدّ نظر پژوهشگران قرار گرفته است. از این رهگذر، رویکردهای انتقادی متعددی شکل گرفته که هریک با دیدگاهی متفاوت به تحلیل ابعاد شخصیتی انسان می‌پردازد و جنبه‌های خاصی از او را بررسی می‌کند. نبود توافق کامل میان این نظریه‌ها، به‌معنای ناکارآمدی آن‌ها نیست؛ بلکه هرکدام از این نظریات، دریافتی ژرف و ارزشمند از ماهیت رشد و تعالی انسان را به دست می‌دهد.^۱ نظریه روانشناسی رشد و تباهی اریک فروم آلمانی، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین رویکردهای انسان‌شناسی- روان‌شناختی، بر محورهای اساسی رشد انسان و نیز خطرات بالقوه تباهی روانی و اخلاقی وی تمرکز دارد. فروم باور داشت که انسان برای رشد نیازمند تحقق استعدادهای درونی خویش و اتصال به جهان پیرامون از طریق عشق و آزادی است. ازسوی دیگر، او مفهوم «تباهی» را به‌عنوان مسیری مخالف رشد معرفی می‌کند؛ تباهی در نظر فروم زمانی رخ می‌دهد که فرد از مسیر طبیعی رشد منحرف شود و به‌سوی خودبزرگ‌بینی، قدرت‌طلبی و بیگانگی از خویشتن و حتی دیگری سوق یابد.

پژوهش پیش‌رو دارای اهمیتی ژرف و چندلایه است؛ چراکه از منظر روان‌شناسی اجتماعی و ایدئولوژی دین به بررسی یکی از مهم‌ترین رویارویی‌های تاریخی و الهیاتی می‌پردازد. افزون‌بر این، چنین تحلیلی زمینه‌ساز بازخوانی تطبیقی مفاهیم مدرن و کهن در بستر تحولات تاریخی و روانی انسان است و درنهایت، ظرفیت تبیین و تفهیم عمیق‌تری از تعامل پیچیده میان دین و روان‌شناسی و تاریخ را فراهم می‌سازد.

در داستان حضرت ابراهیم(ع) و نمرود، رویارویی این دو شخصیت حقیقی را می‌توان از دریچه نظریه رشد و تباهی فروم تحلیل کرد. ابراهیم(ع) به‌عنوان شخصیتی که به‌دنبال حقیقت و همچنین تحقق شناخت صفات خداوندی است، نمایانگر سویه رشد و شکوفایی انسانی است. او با جست‌وجوی معنای زندگی در مجرای ایثار و ازخودگذشتگی آزادانه، از ایدئولوژی‌های تحمیل‌شده بت‌پرستی فاصله می‌گیرد و با توکل به خداوند، به بلوغ فکری و معنوی می‌رسد. در این بستر، ابراهیم(ع) نمونه‌ای است که نشان می‌دهد چگونه انسان می‌تواند از طریق رشد درونی و عشق به خداوند و تلاش برای آزادی معنوی، به بالاترین درجه انسانی دست یابد. در مقابل، نمرود تجسم تباهی و انحراف از مسیر طبیعی رشد است و فردی است که به‌دلیل قدرت‌طلبی و ادعای خدایی، مسیر تسلط و استبداد را انتخاب کرده که به نابودی او ختم شده و در روان‌شناسی فروم به‌عنوان نشانه‌هایی از تباهی روانی و اخلاقی شناخته می‌شود. بدین ترتیب، داستان

۱. ملا ابراهیمی و همکاران، «تحلیل شخصیت موسی(ع) و فرعون در قرآن کریم براساس نظریه رشد و تباهی اریک فروم»، ۳۶.

ابراهیم و نمرود، دو سویه متضاد روان‌شناسی رشد و تباهی را به تصویر می‌کشد. کاربرد نظریه فروم در این داستان نشان می‌دهد که رشد و تباهی، نه تنها پدیده‌های فردی؛ بلکه اجتماعی و تاریخی هستند. این تفسیر روان‌شناختی و قرآنی از ابعاد شخصیتی افراد مذکور، افق‌های تازه‌ای برای درک عمیق‌تر تعامل انسان با قدرت و آزادی و عشق در زمینه‌های معنوی و اخلاقی ارائه می‌دهد و جایگاه رشد و تباهی در مسیر زندگی انسان را با توجه به ابعاد روان‌شناختی فروم روشن می‌سازد.

این جستار در پی پاسخ به پرسش‌های زیر به منظور درک عمیق‌تر از سازوکارهای روان‌شناختی و معنوی در شخصیت‌های مورد بحث با استفاده از تفسیر آیات قرآن کریم و با تکیه بر مبانی نظریه روان‌کاوی- انسان‌گرایی اریک فروم است: براساس دیدگاه فروم، شخصیت‌های مطرح در داستان مذکور که در مسیر تعالی و رشد یا انحطاط و تباهی قرار دارند، چه ویژگی‌ها و مؤلفه‌های رفتاری و روانی دارند؟ فرایند تجلی و بروز تعالی یا تباهی این شخصیت‌ها در زندگی فردی و اجتماعی آنان چگونه صورت می‌گیرد؟

راجع به پیشینه بحث باید گفت: درباره داستان حضرت ابراهیم (ع) در قرآن کریم به صورت محتوایی پژوهش‌های گسترده‌ای صورت پذیرفته است، اما از آنجاکه هدف و روش موضوعی در این جستار تطبیق ابعاد شخصیتی آن حضرت و نمرود با مبانی نظریات روان‌شناسی نوین است، در ادامه به اهم تحقیقاتی که آیه هفدهم سوره مبارکه انفال که به عنوان آیه «الرمی» نام‌بردار است، از جمله پربحث‌ترین آیات قرآنی محسوب می‌شود که درباره آن مناقشات فراوانی در میان صاحب نظران صورت گرفته و تفسیرهای متفاوت و متناقضی در این باره ارائه شده است. ظاهر این آیه شریفه، سخن از نفی فعل از پیامبر (ص) و انتساب آن به خداوند است: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» و [شما] آنان را نکشتید، ولیکن خدا آنان را کشت و هنگامی که (تیر) افکندی، تو نمی‌کندی، ولیکن خدا افکند و (خدا چنین کرد) تا بدین (وسیله) مؤمنان را با آزمایش نیکویی بیازماید؛ به راستی که خدا شنوای داناست.^۲ هیچ تردیدی وجود ندارد که کشتن مشرکان توسط مسلمانان و تیراندازی یا پاشیدن ریگ نیز توسط پیامبر (ص) صورت گرفته اما هر دوی این‌ها در آیه نفی شده است. اینکه منظور از این آیه چیست و مفسران چه نگره‌هایی درباره آن ابراز کرده‌اند؟ سؤالاتی است که پژوهش حاضر با بهره‌جستن از روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ‌گویی به آن است.

در خصوص پیشینه پژوهش باید گفت: پیش‌تر در باب موضوع مورد بحث پژوهش‌هایی انجام گرفته است که می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. «تحلیل بلاغی آیه ۱۷ سوره انفال در متون عرفانی تا پایان سده هفتم هجری»، از فاطمه قادری؛ این

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه الرمی «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین/ ۱۶۵

اثر، رساله دکتری است که به تحلیل و بررسی بلاغی کاربرد آیات قرآن در متون عرفانی تا قرن هفتم هجری می‌پردازد و صبغه ادبی دارد اما سیر تاریخی ندارد.

۲. «تحلیل روابط بینامتنی در تفسیرهای صوفیانه از آیه ۱۷ سورة انفال»؛ این مقاله را نیز نگارنده مزبور نوشته و در واقع، مقاله مستخرج از رساله اوست.

غیر از این دو اثر، اثر دیگری درباره موضوع حاضر نگاشته نشده و در نتیجه، فاقد پیشینه خاص و اخص است و حتی در پیشینه عام نیز آثار بسیار معدودی به نگارش درآمده است.

گونه‌شناسی نگره‌های مفسران درباره آیه الرمی

آنچه در این قسمت توصیف و تحلیل می‌شود، گونه‌شناسی و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های مفسران شیعی و سنی درباره آیه رمی است.

أ. **نفی مطلق تأثیر، علیت و فاعلیت از مخلوق:** ازجمله نگره‌های مطرح‌شده درباره این آیه، نفی مطلق تأثیر و علیت از مسلمانان و پیامبر(ص) و منحصرساختن آن برای خداوند است. این نگاه، با مبنای کلامی «لا مؤثر فی الوجود الا الله» گره خورده است. براساس این نگره، خالق جز خدا نیست و همه چیز، ازجمله تمام افعال انسانی، مخلوق خداست؛ چراکه تنها قدرت قدیم، در خلقت مؤثر است و این قدرت منحصرراً برای خداست. نقش انسان، کسب کردن فعل است؛ خداوند افعال انسانی را می‌آفریند و انسان این افعال را که آفریده اوست، اکتساب می‌کند.^۳

بسیاری از مفسران در ذیل آیه به این نگره باور داشته و آیه را بر مبنای آن تفسیر کرده‌اند یا حداقل، ازجمله دیدگاه‌هایی که ذکر کرده‌اند، این نگره را بیان کرده است.^۴

براساس نظریه کسب، فعل انسان، مخلوق خداست. این مطلب، قاعده‌ای کلی برای اشاعره است که خالق جز خدا نیست و همه چیز، ازجمله تمام افعال انسانی، مخلوق خداست. به‌باور اشعری، فاعل حقیقی افعال، خداست؛ چراکه تنها قدرت قدیم، در خلقت مؤثر است و این قدرت، منحصرراً برای خداست. نقش انسان، کسب کردن فعل است؛ خداوند افعال انسانی را می‌آفریند و انسان این افعال را که آفریده اوست، اکتساب می‌کند. خود اشعری معتقد است که مقصود از کسب، صرفاً مقارنه قدرت و اراده حادث با خلق و ایجاد فعلی است که تنها به سبب قدرت خداوند انجام می‌پذیرد.^۵

۳. نک: اشعری، اللمع فی الرد علی اهل الذیغ و البدع، ۷۸۶/۱؛ غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۱۰.

۴. نک: فخر رازی، مفتاح الغیب، ۴۶۶/۱۵-۴۶۷؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۵۳/۳-۵۴؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۳۸۶-۳۸۴/۷؛ ابن کثیر، تفسیر قرآن العظیم، ۲/۴؛ ابوحیان اندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، ۲۹۴/۵-۲۹۶؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۷۲/۵-۱۷۴.

۵. اشعری، اللمع فی الرد علی اهل الذیغ و البدع، ۷۸۶/۱.

نقد و بررسی: این دیدگاه - که معروف به نظریه کسب است - توسط مفسران اهل سنت مطرح شده است که به رویکردهای کلامی و اشعری آن‌ها در این باره بر می‌گردد اما از منظر رویکرد کلامی شیعی پذیرفتنی نیست. نقد تفصیلی این نگره، جستاری مجزا و مفصل می‌طلبد اما آنچه درباره نقد اجمالی این نگره راجع به آیه مورد بحث می‌توان گفت این است که: نگره مزبور باتوجه به مبنای پذیرش موجودیت حقیقی ماسوا، نگره‌ای مقبول تلقی نمی‌شود؛ زیرا فاعلیت، در فاعل نخستین، عین وجود اوست و وجود او چیزی جز حقیقت و طبیعت وجود نیست. براین اساس، فاعلیت در فاعل نخستین، عین حقیقت وجود است. در این صورت، اگر وجود دومی هم تحقق داشته باشد، با استناد به قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و ما لایجوز واحد» و نیز باتوجه به اینکه فاعلیت، عین حقیقت وجود است باید فاعلیت آن وجود دوم را حقیقی دانست؛ زیرا وجود دوم نیز مصداقی از طبیعت وجود است و فاعلیت، حکم اصل طبیعت و حقیقت وجود است و نه حکم وجود با خصوصیتی معین؛ ازاین رو، وجود غیرالهی نیز باید فاعل حقیقی باشد.^۶ بنابراین - در نقدی کلی - دیدگاه کسب اشاعره در اصل فاعلیت و درباره آیه مورد بحث درست نیست.^۷

افزون بر نکته‌ای که مطرح شد، با استناد به آیات قرآن، دو نوع فاعلیت وجود دارد: یک فاعلیت، فاعلیت استقلالی و فاعلیت دیگر، تبعی و ظلّی است. فاعلیت استقلالی، در انحصار خداوند قرار دارد، اما در فاعلیت تبعی و ظلّی، منعی برای مخلوق وجود ندارد و مخلوق می‌تواند به اذن الهی و به صورت غیرمستقل، در فاعلیت ایفای نقش کند.^۸ چنان‌که درباره عیسی مسیح (ع) در قرآن آمده است: «إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأُذُنِي وَ تَبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ بِأُذُنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأُذُنِي.»^۹ در این آیه کریمه، سخن از فاعلیت عیسی مسیح است اما بلافاصله بعد از هر فعلی، اذنی ازسوی خداوند را مطرح می‌کند تا به پندار مخاطب خطور نکند که این فاعلیت‌ها استقلالی است، بلکه صرفاً فاعلیتی در ظلّ و طول فاعلیت خداوند است.^{۱۰} در آیاتی همچون «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ»^{۱۱} نیز سخن از نفی فاعلیت و خالقیت استقلالی از مخلوق است.^{۱۲}

براین اساس و با استناد به آیات دیگر قرآن، از آیه «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» نیز این برداشت

۶. نک: ربانی گلباگانی، ایضاح الحکمة، ۲۰۴/۱.

۷. نک: طوسی، التبیان، ۹۳/۵-۹۴.

۸. نک: صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ۳۸۵/۲۲؛ مکارم شیرازی، نفحات القرآن، ۲۳۱/۳.

۹. مانده: ۱۱۰.

۱۰. نک: طباطبائی، المیزان، ۲۲۱/۶.

۱۱. فاطر: ۳.

۱۲. نک: طباطبائی، المیزان، ۱۸/۱۷-۱۹.

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه ُ الرَّمَى «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین/ ۱۶۷

نمی‌شود که مخلوق، هیچ علیت و فاعلیتی در فعل صورت گرفته نداشته و وسائط هیچ تأثیری در عالم اسباب ندارند، بلکه به مسبب‌الاسباب بودن خداوند و علت‌العلل بودن و استقلال او در همه ابعاد خلقتی و تدبیری اشاره دارد.^{۱۳}

قرآن و آموزه‌های دینی به‌روشنی بر اختیار انسانی، نقش و مسئولیت او تأکید دارند. در ادامه، برخی آیات قرآنی که عقیده به جبر را رد می‌کنند، معرفی می‌شوند:

أ. آزادی اراده و اختیار انسان: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا».^{۱۴} در این آیه خداوند می‌فرماید که انسان‌ها را به راه راست هدایت کرده و به آن‌ها اختیار داده است که شکرگزار یا کافر باشند. این نشان می‌دهد که انتخاب راه و مسیر زندگی با خود انسان است.

ب. محاسبه اعمال: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ».^{۱۵} در این آیه بیان می‌شود که هر انسانی براساس اعمالش مورد محاسبه و پاداش قرار می‌گیرد. این پیام به‌وضوح بیانگر مسئولیت و اختیار انسان‌ها در اعمالشان است.

ج. تغییر سرنوشت: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».^{۱۶} این آیه تأکید می‌کند که خداوند نعمتش را بر هیچ قومی تغییر نمی‌دهد، مگر اینکه آن‌ها خود در وجودشان تغییری دهند. پیام‌های این آیات و آیات مشابه آن نشان می‌دهد که انسان‌ها در انتخاب‌های خود آزادند و در انجام افعال، تأثیر و فاعلیت دارند.

ب. استقلال‌انکاری در تأثیر فعل: در نگره نخست، مطلق تأثیر و فاعلیت از مخلوق نفی شده است اما در نگره تفسیری دیگر، مفاد این آیه بیانگر این نکته است که فعل مسلمانان و پیامبر(ص) بدون اراده و اذن الهی، خودبه‌خود نمی‌توانست تأثیری داشته و در جنگ کارآمد باشد، بلکه گرچه در ظاهر امر، «فعل» توسط مسلمانان و پیامبر(ص) انجام شده؛ اما اثر به‌دست‌آمده از آن فعل، امری الهی بوده و بدون آن، فعل صادر شده نمی‌توانست هیچ فایده و اثری داشته باشد و به اصطلاح، فعل بی‌اثر است. براین اساس، گرچه انسان کار را با اختیار خود و با هدف نیل به نتیجه و اثرگذاری انجام می‌دهد اما فاعلیت حقیقی و انتاج به نتیجه و تحقق تأثیر، از آن خداوند است.^{۱۷}

براساس این تفسیر، انتساب فعل به مخلوق، انتسابی فی‌الواقع است اما نفی فعل از مخلوق بدین سبب

۱۳. نک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۳/۱؛ ۴۴۷/۲۷؛ حسینی طهرانی، نور ملکوت قرآن، ۷۰/۲.

۱۴. انسان: ۳.

۱۵. سجده: ۱۷.

۱۶. انفال: ۵۳.

۱۷. نک: فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۲۸۷/۲؛ فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن، ۳۴۸/۱۰.

است که به مسلمانان یادآوری کند تا به مجاهدات خود غره نشوند و این پندار به خاطرشان خطور نکند که مقاتله و قتل و تیراندازی آنان بدون کنشگری خداوند، فعلی مصاب به نتیجه است.^{۱۸}

طبق نظر برخی مفسران، «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ» به دلیل گفتار عده‌ای از مسلمانان بود که می‌گفتند ما فلان کار کردیم و فلان کس را کشتیم، پس آیه نازل شد که: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛ در هنگام مواجهه نبی اکرم (ص) با مشرکان در جنگ بدر، ایشان سه سنگ‌ریزه از خاک آن وادی را طلب کرد، پس حضرت علی (ع) به او داد، پیامبر (ص) آن را در چشم آنان انداخت و به درگاه الهی دعا کرد: «خدایا قلوب آن‌ها را بترسان و قدم‌هایشان را متزلزل فرما»، سپس خداوند، صورت و چشم آن‌ها را از خاک پر کرد و در پرتاب سوم، شکست خوردند و مسلمانان از آن‌ها پیروی کردند و آن‌ها را کشتند و اسیر کردند.^{۱۹} سنگ‌ریزه‌ای نماند، مگر آنکه همگی در چشم مشرکان فرو رفتند.^{۲۰}

ج. نقش آفرینی امدادها و وسائط غیبی در تحقق پیروزی مسلمانان: این دیدگاه، دیدگاهی هم‌راستا با دیدگاه اخیر است اما از ابعادی نیز با آن تفاوت دارد؛ زیرا در نگره قبل، سخن از نفی استقلال در تحقق پیروزی و هشدار به مسلمانان بود تا به پیروزی خود در نبرد بدر مغرور نشوند اما در این نگره، تلاش‌های مسلمانان و پیامبر (ص) نیز در موضع خود مورد توجه قرار گرفته اما بر نقش امدادهای غیبی در تحقق پیروزی نیز تأکید شده است. به عبارت دیگر، این نگره، بر فزون‌بخشی به تلاش‌های مسلمانان ناظر است اما نگره قبل، بر تأثیر اراده الهی در تحقق پیروزی و نفی باور اتکای به نفس مسلمانان تأکید دارد. علامه طباطبائی در نگره‌ای همسو با تأثیر امدادهای غیبی در پیروزی مسلمانان نوشته است: «منظور از جمله «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» این است که عادی بودن داستان بدر را نفی نموده و انکار فرماید و بفرماید: که خیال نکنید استیصال کفار و غلبه شما بر ایشان امری عادی و طبیعی بود، چگونه ممکن است چنین باشد و حال آنکه عادتاً و طبیعتاً مردمی اندک و انگشت‌شمار و فاقد تجهیزات جنگی با یک یا دو رأس اسب و عدد مختصری زره و شمشیر نمی‌توانند لشکری مجهز به اسبان و اسلحه و مردان جنگی و آذوقه را تارومار سازند؛ چون عدد ایشان چند برابر است و نیروی ایشان مقایسه‌شدنی با نیروی این عده نیست، وسایل غلبه و پیروزی همه با آن‌هاست، پس قهراً آن‌ها باید پیروز شوند. پس این خدای سبحان بود که به وسیله ملائکه‌ای که نازل فرمود مؤمنان را استوار و کفار را مرعوب کرد و با آن سنگ‌ریزه‌ها که رسول خدا (ص) به سمتشان پاشید، فرارشان داد و مؤمنین را بر کشتن و

۱۸. نک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵/۵۸۱.

۱۹. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۲/۱۰۵.

۲۰. ابو حمزه ثمالی، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۱۸۳.

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه ُ الرَّمَى «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین / ۱۶۹

اسیرگرفتن آنان تمکن داده و بدین وسیله کید ایشان را خنثی و سروصدایشان را خفه کرد. پس جا دارد این کشتن و بستن و این سنگ‌ریزه‌پاشیدن و فراری دادن همه به خداوند نسبت داده شود، نه به مؤمنین. پس اینکه در آیه همه این‌ها را از مؤمنین نفی نموده، از باب ادعای به عنایت است با اسناد دادن اطراف داستان به سبب الهی و غیرعادی، و این با استنادش به اسباب ظاهری و عوامل طبیعی معهوده و اینکه مؤمنین کشته و رسول خدا(ص) سنگ‌ریزه‌ها را پاشیده باشد هیچ منافاتی ندارد.^{۲۱} وی پیروزی مسلمانان بر دشمنان در بدر را برخلاف عادت و قوانین جاری در طبیعت و در پرتو نزول فرشتگان و افتادن ترس در دل مشرکان و استواری گام‌های مؤمنان از سوی خداوند دانسته و یادآور شده است که قرآن بر همین اساس چنین پیروزی در شرایط نابرابر جبهه مسلمانان با مشرکان را به خدا نسبت داده، هرچند به ظاهر، پیامبر و مؤمنان با دشمنان نبرد کرده‌اند.^{۲۲}

این نگره، در اخبار شأن نزول آیه نیز تأکید شده است. در روایات شأن نزول آمده است که در روز بدر، جبرئیل به پیامبر(ص) گفت: کفی خاک بردار و روی دشمن پاش! هنگامی که دو سپاه رودرروی یکدیگر قرار گرفتند، پیامبر(ص) به علی(ع) فرمود: کفی از سنگ‌ریزه‌های وادی را به من بده! علی(ع) کفی سنگ‌ریزه به پیامبر(ص) داد و پیامبر(ص) نیز سنگ‌ریزه‌ها را به صورت قوم پاشید و وارد چشم و دهان و بینی مشرکان شد، سپس مسلمانان به جان آن‌ها افتادند و آن‌ها را کشتند و اسیر کردند.^{۲۳}

براساس دیدگاه برخی مفسران، مراد آیه شریفه بر سبیل مبالغه این است که آنچه روز بدر واقع شد از قوت و قدرت مسلمانان نبود، بلکه به تفضل و تأیید و نصرت خدا بود به امداد ملائکه تا مبالغه را به حدی رساند که فعل را از حضرت رسالت نیز نفی کند و به ذات خود نسبت دهد. این قاعده را در محسنات بدیعیه، توسع نامند، که فعل را از فاعل نفی و به مسبب اضافه کنند.^{۲۴} در برخی نگره‌های تفسیری، این آیه بر بطلان جبر و اثبات امر بین الامرین دلالت می‌کند. مکلفان در افعال اختیاریه مختارند در فعل و ترک، و گرنه جعل ثواب و عقاب لغو خواهد بود. پس در اعمال صادره انسانی دو لحاظ است: از جهت آنکه منوط باشد به اقدام و مباشرت شخص نسبت به بنده و از جهت آنکه قوای فعلیه، مربوط به حق و منسوب به خدا باشد. براساس این کریمه، «إِذْ رَمَيْتَ»، اشاره به اول «وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»، اشاره به ثانی است. اگر چنانچه جبر محض بود، فرمایش «إِذْ رَمَيْتَ» معنا نداشت و چون در حین اسناد به پیغمبر سلب رمی کرد، دال است بر مباشرت بنده در افعال و چون صدور فعل به تأیید و توفیق و تسبیب حق بود، لذا نسبت به ذات

۲۱. طباطبائی، المیزان، ۴۷/۹.

۲۲. طباطبائی، المیزان، ۴۸/۹.

۲۳. طبرسی، مجمع البیان، ۱۸۳/۱۰.

۲۴. شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۳۱۰/۴.

خود فرمود.^{۲۵}

د. دلالت بر توحید وجودی: نگره دیگری که می‌توان درباره آیه گفت، نگره‌ای عرفانی و اشاری و دلالت آن بر توحید وجودی است. توحید وجودی بدین معناست که وجود غیر خدا تحقق ندارد و وجود حقیقی، محصور در وجود خداست و تمام وجودهای خارجی، تجلیات آن وجود الوهی‌اند.^{۲۶}

براین اساس، محتوای آیه مزبور ناظر به توحید وجودی است؛ زیرا هستی حقیقی، منحصر به وجود خداست و ماسوای او از آن جهت که ماسوای اوست، فی الواقع حقیقتی ندارد و به‌طور کامل جلوه و عرض است؛ ولی با انتساب بالعرض وجود حقیقی خداوند به ماسوا، یک صورت موجودیت بالعرض و اعتباری برای آن‌ها شکل می‌گیرد. بنابراین، باتوجه به بالعرض بودن ماسوا، در جمله «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ...» کشتن از مؤمنان سلب شده است؛ زیرا آنان -در واقع- موجودیتی حقیقی ندارند تا چنین کاری را انجام دهند و ازسوی دیگر، گفته شده است و رای این موجودیت مجازی ماسوا، واقعیت حقیقی خداوند قرار گرفته است که همه آن موجودات اعتباری و روابط بین آن‌ها مستند به موجودیت حقیقی خداوند است؛ زیرا هر مجازی مستند به حقیقت است. به‌همین دلیل به دنبال جمله‌های پیشین گفته است: «این خدا بود که آنان را کشت و لَکِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ»، ولی در جمله «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ...» درباره رمی کفار توسط پیامبر(ص)، هم نفی و هم اثبات شده است (نه فقط نفی) و این، به سبب مقام پیامبر(ص) است، لذا به دلیل لاشیثیت ماسوا، استناد رمی به پیامبر(ص) نفی شده و به دلیل شیثیت و بقای او، به عین شیثیت و بقای ذات حق، استناد رمی به پیامبر(ص) اثبات شده است.^{۲۷}

انسان دارای وجهه‌ای الهی است که به سبب آن، فاعل بودنش تحقق می‌یابد و وجهه‌ای نفسی است که به سبب آن، افعال را به خودش نسبت می‌دهد و گاهی بر اثر ریاضت‌ها در صورتی که سالک الی الله باشد، وجهه نفسی آن از بین می‌رود؛ به طوری که از خودش هیچ اثری در بین نمی‌بیند و در وجود، جز خدا و وجهه خدا چیزی نمی‌بیند. پس در این صورت، سلب افعال از او در حقیقت و در نظر او صحیح است؛ چون او دیگر برای خودش وجود و اثری نمی‌بیند و این مقام در اصطلاح آن‌ها مقام «فنا» نامیده می‌شود اما اگر پس از فنا، صحو (هوشیاری) و به خود آمدن حاصل شد، باقی بالله می‌شود نه باقی به نفس خودش؛ یعنی وجود را دارای مراتب می‌بیند ولی حدود را دارای وجود نمی‌بیند. پس وجودش را مرتبه‌ای از وجود خدا می‌بیند، نه مباین با وجود خدا و در این هنگام است که برای مرتبه نفسش وجودی می‌بیند که آن وجود

۲۵. شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۳۱۰/۴.

۲۶. نک: نراقی، اللمعات العرشیه، ۲۶۹.

۲۷. نک: ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۲۵۱/۱.

خدا در همان مرتبه است و این مرتبه، «بقای بالله» نامیده می‌شود.^{۲۸}

در بیانی دیگر، انتساب نفی و اثبات به پیامبر (ص) بدین دلیل است که خداوند در وجود پیامبر (ص) متجلی شده و براین اساس، در عبارت «اذ رمیت» از آنجا که دست پیامبر (ص) فی الواقع یدالله است، تنافی میان آن با عبارت «ولکن الله رمی» وجود ندارد.^{۲۹}

ه. جمع میان وحدت و کثرت: دیدگاه دیگر بیان شده درباره آیه و عبارت «ما رمیت اذ رمیت» عبارت است از اینکه در آیه مزبور، وحدت و کثرت و نفی و اثبات در کنار یکدیگر آمده است: با اثبات، جانب خلقی «رمی» رعایت شده و با نفی، جانب حقی «رمی» نگاه داشته شده است. به بیان دیگر، صدق دو قضیه در کنار هم پذیرفته شده است: ۱. تیرانداز تو بودی و ۲. تیرانداز تو نبودی، بلکه حق تعالی بود. قضیه ۱، رعایت جانب احکام خلق است و از این لحاظ، بی شک صادق است و قضیه ۲، رعایت جانب احکام حق است و از این لحاظ، آن نیز بی شک صادق است. براین اساس، چهار مقام یادشده در کنار هم ملحوظ است: ا. مقام وحدت؛ ب. مقام کثرت؛ ج. مقام ظهور وحدت در کثرت؛ د. مقام رجوع کثرت به وحدت.^{۳۰}

ایشان آیه را از غرر آیات توحید افعالی بر می‌شمارند و معتقدند که: نفی کشتن مشرکان به دست مؤمنان در جنگ بدر (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ) و نسبت آن به خدا، نشانه مظهریت مؤمنان در مقام فعل الهی؛ یعنی گویای توحید افعالی است. همچنین، از آنجاکه ممکن است نفی (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ) لازم اعم داشته باشد و کسی گمان کند که کشتن کافران، کار فرشتگان یا دیگری بود، خدای سبحان خود را فاعل آن می‌شناساند. «وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ»؛ یعنی نپندارید که شما نکشتید ولی ملائکه کشتند «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَتَلَتْهُمْ»، بلکه آن‌ها هم کاری نکردند. در توحید افعالی، تفاوتی میان انسان و فرشته نیست و همه، مأموران الهی، مظاهر قدرت و مجاری فیض ذات اقدس الهی هستند.^{۳۱}

گفتنی است که -باتوجه به مضمون آیه- واحد و کثیر، نسبت به یکدیگر خاصیت طرد ذاتی ندارند، بلکه در عین تنافر و اختلاف، از تآلف نیز برخوردارند.^{۳۲}

و. فلسفی: در این دیدگاه، مفسران در شرح آیه به تحلیل‌های فلسفی رو می‌آورند. آنان خداوند سبحان را فاعل حقیقی تمام افعال بشر معرفی می‌کنند، چون او مسبب اصلی و علت غایی افعال بشر است؛ حق

۲۸. سلطان‌علی‌شاه، بیان السعادة، ۲/۲۳۰.

۲۹. نک: بروسوی، تفسیر روح البیان، ۳/۳۲۶؛ شیخ علوان، الفوائد الالهية، ۱/۲۸۳؛ جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۴۴/۳۲.

۳۰. جوادی آملی، تحریر ایقاظ النائمین، ۲/۶۱۵.

۳۱. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۲۱۰/۳۲.

۳۲. نک: دیباجی، جانعلی‌زاده، «بررسی تقابل وحدت و کثرت در نظریه تشکیک ملاصدرا»، ۲۲.

تعالی است که باعث تأثیر کمی خاک بر صورت همه کفار شد.^{۳۳}

برخی از مفسران در این دسته، مباحث علمی عصر معاصر را با مباحث فلسفی ادغام کرده و بر این باورند که اساس حرکت جهان اتم‌ها در وهله اول است و این توانایی در عصر مدرن، انرژی نامیده می‌شود. انرژی، عامل ایجاد حرکت است و می‌توان آن را اولین علت هر تغییر نامید، انرژی را می‌توان به ماده، گرما و نور تبدیل کرد... بنابراین، همه خلقت، انرژی و ماده است. انرژی، روح ماده است و یک وجود واسطه متحرک لازم است تا اندیشه را به عمل تبدیل کند. این واسطه همان چیزی است که حق تعالی در آیه به آن اشاره کرد و گفت: شما پرتاب نکردید، بلکه خداوند پرتاب کرد و در فلسفه به این واسطه هیولای اولیه یا عقل اول می‌گویند.^{۳۴}

ز. **نگره مختار نگارنده:** جز دیدگاه نخست که نقد اجمالی آن مطرح شد، سایر نگره‌ها می‌تواند از منظری و بنابر اعتباری، درست تلقی شود اما در این بخش، سعی نگارنده بر این است تا با استناد به سیاق آیه و استفاده از قراین موجود -از میان وجوه پیش گفته- بهترین وجه را در تفسیر آیه برگزیند. لذا به بررسی آیات مورد بحث می‌پردازیم:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ* وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بَنَسَ الْمَصِيرَ* فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَ يُبَلِّغُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* ذَلِكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ* إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ وَ إِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ إِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَ لَسْنَا تُغْنِي عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا وَ لَوْ كَثُرَتْ وَ أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ.»^{۳۵}

در آیه نخست، سخن از این است که هنگام روبه‌رو شدن با لشکر انبوه کافران، خود را نبازید و پس‌روی نکنید. در آیه دوم، از عذاب این کار (=گرفتار خشم خدا شدن) سخن می‌گوید اما دو استثنای «کناره گیری

۳۳. آل‌غازی، بیان المعانی، ۲۸۱/۵؛ عاملی، تفسیر عاملی، ۳۰۳/۴؛ کرمی حویزی، التفسیر الکتاب المنیر، ۱۲/۴؛ حسینی شیرازی، تفریب القرآن، ۳۰۸/۲؛ جزایری، عقود المرجان فی تفسیر القرآن، ۲۹۳/۲؛ شحاته، تفسیر القرآن الکریم، ۱۷۰۸/۹؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ۱۵۵/۱۲؛ صابونی، صفوة التفاسیر، ۴۶۱/۱؛ ارمی علوی، تفسیر حدائق الروح، ۳۷۳/۱۰.

۳۴. عربی، التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم، ۲۹۵/۱.

۳۵. انفال: ۱۵-۱۹: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که با حرکت لشکر انبوه کسانی که کفر ورزیدند روبه‌رو شدید، پس با عقب‌گرد از آنان روی برتانیید.* و هرکس در آن روز (نبرد) با عقب‌گردش از آن (دشمن) ان روی برتابد- مگر آنکه (هدفش) کناره‌گیری از میدان برای نبرد (مجدد) و یا پیوستن به گروهی (دیگر) باشد- پس حتماً به خشمی از جانب خدا گرفتار خواهد شد و مقصدش جهنم است و چه بدفرجامی است! و [شما] آنان را نکشتید، و لیکن خدا آنان را کشت؛ و هنگامی که (ریگ و خاک به‌سوی آنان) افکندی، [تو] نیفکندی، و لیکن خدا افکند؛ و (خدا چنین کرد) تا بدین (وسیله) مؤمنان را با آزمایش نیکویی بیازماید؛ به‌راستی که خدا شنوای داناست.* این (سرنوشت مؤمنان و کافران بود.) و درحقیقت، خدا سست‌کننده نیرنگ کافران است.* اگر پیروزی می‌خواستید، پس به‌راستی پیروزی به سراغ شما آمد؛ و اگر (از جدال) خودداری کنید، پس آن برای شما بهتر است؛ و اگر باز گردید [ما هم] باز خواهیم گشت؛ و گروه شما هرچند زیاد باشد، چیزی از شما دفع نخواهد کرد؛ و درحقیقت، خدا با مؤمنان است.»

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه ُ الرَّمَى «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین/ ۱۷۳

برای نبرد مجدد» یا «ملحق‌شدن به گروه دیگر» را نیز برای آن مطرح می‌کند که در این دو حالت، مسئله عذاب مطرح نیست. در آیه سوم - که آیه مورد بحث این پژوهش است - می‌فرماید: «شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت و هنگامی که افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.» در ادامه این آیه، هدف از این کار را آزمایش مؤمنان یا نعمت‌دادن به آن‌ها عنوان می‌کند. ۳۶ به اعتقاد علامه طباطبایی، هدف از این نصرت خداوند آن بود که مؤمنان را به‌طور شایسته‌ای امتحان کند؛ این معنا در صورتی است که بلا را به معنای امتحان بگیریم، اما چنانچه آن را به معنای نعمت بدانیم، معنا چنین می‌شود که: نصرت خدا به دلیل آن بود که به مؤمنان نعمت شایسته‌ای ارزانی کند که همان نعمت نابودی دشمنان و برتری کلمه توحید به دست آن‌ها و بی‌نیازشدن آنان از راه کسب غنائم جنگی است. جمله «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»، تعلیل جمله «وَلِيُبَيِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» است؛ یعنی اگر خدا به مؤمنان نعمت می‌دهد به دلیل آن است که او نسبت به استغاثه و کمک‌طلبی آن‌ها شنوا و به حالشان داناست.^{۳۷}

در آیه بعدی درباره ازبین‌بردن کید کافران توسط خداوند و تهدیدکردن آنان حرف می‌زند. آنچه درباره آیه ۱۵ گفتنی است این است که: این آیه با آیات ۹ تا ۱۲ پیوند معنایی دارد. در این آیات، سخن از ارسال ملائکه برای کمک به مسلمانان، نزول باران، خواب، رعب‌افکنی در دل دشمنان و... است و بعد از این‌ها، خطاب به مسلمانان می‌فرماید: «شما نکشتید، بلکه خدا کشت» و خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: «تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.»^{۳۸}

فعل «رمی» در عربی در معانی متعدد و برای مصادیق گوناگون می‌تواند به کار رود اما مفهوم بنیادین آن، پرتاب‌کردن است.^{۳۹}

طبق شأن‌نزول‌های متعددی که برای آیه آورده‌اند، آنچه پیامبر (ص) پرتاب کرده، مشتی خاک یا ریگ بوده است.^{۴۰} مبرهن است که پرتاب‌کردن مشتی خاک یا ریگ - در حالت عادی - نمی‌تواند تأثیری داشته

۳۶. نک: طباطبایی، المیزان، ۴۸/۹.

۳۷. طباطبایی، المیزان، ۴۸/۹.

۳۸. طباطبایی، المیزان، ۴۷/۹-۴۹.

۳۹. نک: مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۲۵۱/۴.

۴۰. سیوطی، الدر المنثور، ۱۷۴/۳.

۴۱. در برخی از شأن‌نزول‌ها، این قضیه درباره جنگ احد مطرح شده و رمی نیز به تیراندازی تفسیر شده است؛ چنان‌که در خبری آمده است که ابی‌بن‌خلف سوار بر اسب خود به سمت رسول خدا (ص) پیش رفت و به ایشان نزدیک شد. گروهی از مسلمانان برای کشتن او جلوی راهش را گرفتند. پیامبر خدا به آن‌ها فرمود: «عقب‌نشین کن.» آن‌ها نیز عقب‌نشینی کردند. آنگاه رسول خدا نیزه خود را برداشت و به سوی ابی‌بن‌خلف پرتاب کرد و یکی از دنده‌های او را شکست. ابی‌بن‌خلف همراه یارانش زخمی و ضعیف به عقب برگشت. آن‌ها او را حمل کردند و در حال بازگشت به او می‌گفتند: «ایراد ندارد.» ابی‌بن‌خلف در پاسخ به آن‌ها گفت: «به خدا قسم اگر توان داشتم همه شما را می‌کشم! مگر نگفت که: اگر خدا بخواهد تو را خواهم کشت؟» یارانش او را همراهی کردند تا اینکه در میانه راه جان سپرد و او را در همان‌جا دفن کردند (سیوطی، الدر المنثور، ۱۷۵/۳). اما این قول چنان‌که گفته‌اند، قول ضعیفی تلقی می‌شود (ابن عطیه اندلسی، المحرر الوجیز، ۵۱۲/۲). در برخی دیگر از اقوال نیز این قضیه درباره نبرد حنین ذکر شده است که پیامبر (ص) مشتی خاک بر می‌دارد و به صورت کفار می‌پاشد و آن

باشد و پیروزی‌ای را رقم بزند، مگر آنکه پای نقش آفرینی عاملی دیگر در میان باشد. این نقش آفرینی در پیروزی را می‌توان در آیات ۱۹ تا ۲۹ به وضوح مشاهده کرد که عبارت‌اند از: «أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدَفِينَ»؛^{۴۲} «مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»؛^{۴۳} «يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسُ أَمَنَةً مِنْهُ»؛^{۴۴} «يُنْزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رَجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ»؛^{۴۵} «يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا»؛^{۴۶} «سَأَلَفِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ».^{۴۷}

براساس این آیات، وقتی مسلمانان به این باور رسیدند که ناگزیر، جنگ با دشمنی که از لحاظ تجهیزات، نیرومندتر و از لحاظ تعداد، بیشتر است به وقوع می‌پیوندد، به خدا پناه بردند و رهایی از این گرفتاری را از او خواستند. هنگامی که خداوند از درستی نیت و اراده آن‌ها آگاهی یافت، از زبان پیامبرش به آنان خبر داد که دعایشان را مستجاب کرده است و آنان را با هزار فرشته، که پشت سر یکدیگر می‌آیند، کمک خواهد کرد و هدف از این یاری کردن نیز آن است که دل‌های مسلمانان نیرومند شود و در نبرد با دشمن شکست نباشد اما نباید تنها به فرشتگان تکیه کنند، بلکه باید تمام تلاششان را به کار گیرند؛ زیرا پیروزی، تنها با مشیت خداوند است.

در واقع این آیه، از جمله توحیدی‌ترین آیات است؛ توحید در خلال امر مهمی مثل جنگ را بیان می‌کند و به مفهوم «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» اشاره دارد.^{۴۸} این اصل به بررسی نقش خداوند در انجام امور و اراده انسانی می‌پردازد و نشان‌دهنده نگرشی متعادل و میانه به تعامل بین اراده الهی و اختیار انسانی است. علامه طباطبایی برای بیان امر بین‌الامرین به آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» استناد کرده است؛ زیرا آیه، عبادت‌کردن را به انسان نسبت داده است که با اعتقاد به جبر سازگار نیست و از سوی دیگر، با عبارت نستعین، دخالت خدا در افعال را نشان داده است که با عقیده به تفویض همخوانی ندارد.^{۴۹}

به‌باور برخی مفسران، جبر و تفویض نقیض یکدیگر نیستند، از این رو منفصله‌ای که از این‌ها تشکیل می‌شود، منفصله حقیقیه نخواهد بود، بلکه این‌ها ضد یکدیگرند که منفصله متشکل از آن‌ها منفصله مانعة

خاک در چشم‌های کافران فرو می‌رود (نک: ابن عطیه اندلسی، المحرر الوجیز، ۵۱۱/۲).

۴۲. من شما را با هزار (نفر) از فرشتگان پیاپی، یاری می‌کنم! انفال: ۹.

۴۳. و پیروزی، جز از نزد خدا نیست. انفال: ۱۰.

۴۴. [خدا] خواب سبک آرام‌بخشی را که از جانب او بود بر شما پوشانید (و مسلط ساخت). انفال: ۱۱.

۴۵. و آبی را از آسمان برایتان فرو فرستاد تا شما را بدان پاک سازد؛ و (پلیدی) اضطراب‌آور شیطان را از شما بزداید؛ و تا دل‌هایتان را محکم سازد؛ و گام‌ها را با آن استوار دارد. انفال: ۱۱.

۴۶. پروردگارت به فرشتگان وحی کرد: «که من با شمایم؛ پس کسانی را که ایمان آورده‌اند، ثابت [قدم] دارید.» انفال: ۱۲.

۴۷. به‌زودی در دل‌های کسانی که کفر ورزیدند وحشت می‌افکنم. انفال: ۱۲.

۴۸. کلینی، الکافی، ۱/۱۶۰.

۴۹. طباطبایی، المیزان، ۲۴/۱.

الجمع است، پس ترک هر دو و ارتفاع آن‌ها ممکن است، چنان‌که در نصوص اهل بیت (ع) آمده است: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین.» از امام سجاد (ع) و امام صادق (ع) رسیده است که فاصله میان جبر و تفویض به اندازه فاصله آسمان و زمین یا بیش از آن است؛ یعنی طریق حق و راه نجات از دو طرف یادشده، که ضلالت است، بسیار وسیع است. موحدانی که در فضای گسترده و میان نفی جبر و نفی تفویض سیر علمی دارند، یکسان نیستند، فاصله برخی از جبر، بیش از انفصال آنان از تفویض است و برخی به عکس‌اند، ولی اَوْحَدی از اهل معرفت در هسته مرکزی نفی هر دو به سر می‌برند و به مقام منبع توحید افعالی بار می‌یابند و تبلور «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و جریان قرب نوافل را برای خصوص محبوبان مقرب در همین حوزه مشاهده می‌کنند و برای دیگران نیز مطلبی را شاهدند که با توحید افعالی هماهنگ باشند، گرچه خود آن اشخاص از فیض چنان توحید و فوز چنین شهود، محروم‌اند.^{۵۰}

خداوند به انسان‌ها اختیار و آزادی عمل داده است اما درعین حال، این اختیار تحت نظارت و قدرت و اراده الهی است. در قرآن به این مهم و مسئولیت انسان در برابر توانایی‌ها و اعمال خویش تأکید شده است: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى.»^{۵۱} این آیه بیان می‌کند: آدمی همان چیزی است که برای آن سعی و کوشش می‌کند و اینکه نتایج اعمال، ناشی از انتخاب خود انسان‌هاست؛ به این ترتیب، نقش اختیار در عملکردهای انسان پررنگ می‌شود.

در جای دیگر از قرآن، به عمل و تلاش دعوت شده است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ»^{۵۲} این آیه به اختیار انسان در انتخاب‌های خود در جهت عمل صالح اشاره دارد.

به‌طورکلی، اعتقاد توحیدی شیعه براساس اصل «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»، بینش جامعی از زندگی انسانی ارائه می‌دهد که در آن انسان‌ها در عین آزادی عمل، تحت نظارت و هدایت الهی هستند. این توازن، نه تنها به عمیق‌تر شدن درک انسان از جایگاه خود در جهان کمک می‌کند، بلکه به افزایش اعتماد به نفس، مسئولیت‌پذیری و تمایل به بهبود مستمر در زندگی فردی و اجتماعی می‌انجامد.

براساس آنچه از آیات به دست می‌آید، مسلمانان از لشکر انبوه مشرکان ترس داشتند و این ترس، با خواب برطرف شد. آن‌ها وقتی از این خواب بیدار شدند، خود را در آرامش کامل دیدند. بعد از آنکه مسلمانان با خواب، مقداری آرامش پیدا کردند، به آب نیاز پیدا کردند؛ زیرا هنوز به بدر نرسیده بودند.

۵۰. جوادی آملی، ادب فتای مقربان، ۲۷۴/۸.

۵۱. نجم: ۳۹.

۵۲. عصر: ۲-۳.

ازاین‌رو، خداوند برای آنان باران فرستاد و آن‌ها از آب این باران نوشیدند و خود را با آن شستشو دادند. این دومین نعمت پس از خواب بود که به آنان داده شد.^{۵۳}

ازسوی دیگر، شیطان مسلمانان را وسوسه می‌کرد و آنان را از مشرکان می‌ترسانید. خداوند این ترسانیدن را -که از آن به رجز شیطان تعبیر کرده- با خواب و امداد فرشتگان برطرف ساخت.^{۵۴}

در بحث تهدید کافران نیز تعبیر به‌کارگرفته‌شده، نقش برجسته خداوند را در شکست کفار دوباره گوشزد می‌کند؛ تعبیر چنین است: «إِنْ تَعُوذُوا نَعُدْ».^{۵۵} منظور از عبارت مزبور این است که اگر شما به جنگ باز گردید، ما نیز به یاری کردن مسلمانان و پیامبر(ص) باز می‌گردیم.^{۵۶} به‌کارگیری ضمیر متکلم مع‌الغیر برای خداوند می‌تواند چند معنا داشته باشد^{۵۷} که از میان این معانی، دو معنای «نقش‌آفرینی و سائط در تحقق فعل» و «دلالت بر عظمت خداوند» فراوانی بیشتری در اقوال مفسران و قرآن‌پژوهان دارد.^{۵۸} باتوجه‌به شأن نزول‌های ذکرشده در ذیل آیه، منظور از وسائط در ضمیر مستتر «نَعُدْ»، وسائط غیبی؛ یعنی فرشتگان‌اند.

باتوجه‌به شواهد مزبور، ناگفته پیداست که سراسر آیات، سخن از حضور خداوند است و این پیروزی، جز با امداد و اراده او به‌هیچ‌وجه امکان تحقق نداشته است. این آیه به چند موضوع مهم اجتماعی و روان‌شناختی نیز پیوند دارد، ازجمله:

ا. آزمون‌های الهی: بلایا، مشکلات و چالش‌ها همواره جزئی از زندگی انسان‌ها هستند که می‌توانند به‌عنوان آزمون‌هایی ازسوی خداوند برای سنجش ایمان و رفتار انسان‌ها تلقی شوند. در این راستا، انتخاب نحوه برخورد با این امور برعهده خود فرد است. چنان‌که برخی مفسران، پیام آیه را توجه به امتحانات الهی می‌دانند،^{۵۹} که جنگ و جهاد وسیله‌ای برای شناسایی مؤمنان واقعی از افراد سست‌ایمان است. آیت‌الله مکارم شیرازی نیز امتحانات الهی را به دو دسته تقسیم کرده است: «بلای حسن» (آزمون از طریق نعمت‌ها) و «بلای سیء» (آزمون از طریق مصیبت‌ها).^{۶۰}

ب. پرهیز از عجب و فراموشی امدادهای خداوند: امداد الهی در پیروزی مؤمنان و شکست دشمنان

۵۳. نک: مغنیه، تفسیر الکشاف، ۷۰۷/۳.

۵۴. انفال: ۱۱-۱۲.

۵۵. انفال: ۱۹.

۵۶. زمخشری، الکشاف، ۲۰۸/۲.

۵۷. حاج شریفی خوانساری، تفسیر سورة قدر، ۶۱-۶۲؛ امامت حسینی کاشانی، الانوار الساطعة فی تفسیر سورة الفاتحه و القدر، ۹۷.

۵۸. حسینی همدانی، انوار درخشان، ۳۶۴/۹؛ طالقانی، پرتوی از قرآن، ۱۶/۴؛ عاملی، تفسیر عاملی، ۵۴۶/۸.

۵۹. نک: طباطبایی، المیزان، ۳۹/۹.

۶۰. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۱۶/۷.

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه ُ الرَّمَى «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین / ۱۷۷

اتفاقی نیست و براساس علم و آگاهی خداوند است. این پیروزی‌ها برای تقویت ایمان و امید مسلمانان در زمان‌های بحران ضروری است، اما باید از غرور و غفلت از نعمت‌های الهی پرهیز کنند.^{۶۱}

ج. اعتماد و توکل به خدا: مؤمنان باید اهداف خود را با نیت خالص و برای خدا انجام دهند و در مواقع سختی به توکل و ایمان خود اتکا کنند؛ چراکه خداوند در تمام امور یار و یاور آنان است.^{۶۲} این آیه همچنین به اهمیت اعتماد و پیامدهای مثبت ایمان به خدا در بحران‌ها اشاره می‌کند و نشان‌دهنده این است که گرچه درنهایت، سرنوشت‌ها در دست اوست اما بدان معنا نیست که انسان‌ها فاقد اختیارند. تأکید بر تقویت روحیه، شکیبایی و امید در مسلمانان و پرهیز از اتکای صرف به نیروهای غیبی، نشان‌دهنده اهمیت تلاش و همکاری در مواجهه با سختی‌هاست.

نتیجه‌گیری

باتوجه به تحلیل مفسران فریقین، درباره آیه نظرات مختلفی مطرح شده است. این نظرات، شامل نفی مطلق تأثیر، علیت و فاعلیت از مخلوق، استقلال‌انکاری در تأثیر افعال، نقش امدادهای غیبی در پیروزی مسلمانان، دلالت بر توحید وجودی، جمع میان وحدت و کثرت و دیدگاه فلسفی است. در این میان، تنها نگره نخست پذیرفتنی نیست، اما دیگر دیدگاه‌ها از برخی زوایا درست به نظر می‌رسند.

نگارنده بر این باور است که شواهد دلالت آیه بر تأثیر امدادهای غیبی در پیروزی مسلمانان در غزوه بدر قوی‌تر و پذیرفتنی‌تر است. این آیه همچنین به مراتب عالی توحید فعالی و مقام جمع‌الجمعی پیامبر (ص) اشاره دارد و حضور ایشان به‌عنوان انسان کامل در مقام فعل خدا و توحید افعالی را نمایان می‌سازد.

نتایج به‌دست‌آمده، نشان‌دهنده نقش اساسی خداوند در این نبرد است. هرچند تلاش مسلمانان در غزوه بدر انکارناپذیر است؛ اما نقش آنان در دستیابی به هدف، به‌وضوح کم‌رنگ‌تر است. بنابراین، موفقیت در این نبرد تنها با امدادهای غیبی خداوند ممکن است. آیه ۱۷ سورة انفال به ما یادآور می‌شود که هرچند قدرت و حکمت خداوند بر همه‌چیز حاکم است، ما نیز مسئول انتخاب‌ها و اقدامات خود هستیم. ارتباط این آیه با مباحث جبر و اختیار در دین‌شناسی و فلسفه اسلامی می‌تواند به تحلیلی عمیق‌تر منجر شود. این دو مفهوم در تعامل متوازن با یکدیگر به ما کمک می‌کند تا در زندگی خود بهتر عمل کنیم و به اهداف معنوی و اجتماعی مان نزدیک شویم. در کار جمعی، این آیه نقش مهم‌تری ایفا می‌کند و می‌تواند مانع

۶۱. قرآنتی، تفسیر نور، ۲۹۲/۴.

۶۲. نک: طباطبایی، المیزان، ۳۹/۹.

تفرقه و اختلافات شود. نسبت دادن هر کار به خداوند منافاتی با تلاش انسانی ندارد و حتی در امور شخصی نیز بدون فیض الهی نمی توان هیچ کاری را انجام داد. در نهایت، توجه به این گونه آیات می تواند به عنوان نیروی محرکه ای در خور توجه عمل کند؛ اصولی که به شکل گیری جامعه ای سالم، اخلاقی و متعهد به ارزش های انسانی کمک می کند و روحیه هم بستگی و همدلی را در میان افراد تقویت می کند.

منابع

- قرآن مجید. ترجمه محمد علی رضایی اصفهانی و همکاران. قم: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دار الذکر، ۱۳۸۳.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- آل غازی، عبدالقادر. بیان المعانی (تفسیر قرآن العظیم). دمشق: الترقی، ۱۳۸۲ق.
- ابن عربی، محمد بن علی. تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق کاشانی). بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ابوحزمه ثمالی، ثابت بن دینار. تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دار المفید، بی تا.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف. البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- ارمی علوی، محمد امین. تفسیر حدائق الروح و الریحان فی روای علوم القرآن. بیروت: دار طرق النجاة، بی تا.
- اشعری، علی بن اسماعیل. اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع. مصر: چاپ حموده غرابه، ۱۹۵۵م.
- امامت حسینی کاشانی، سید عزیز الله. الانوار الساطعة فی تفسیر سورتی الفاتحه و القدر. به اهتمام ابراهیم خوشگذران و اسدالله مرادی. قم: مجمع متوسلین به آل محمد (ص)، ۱۳۸۱.
- بروسوی، اسماعیل. تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر، بی تا.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- جزایری، نعمت الله بن عبدالله. عقود المرجان فی تفسیر القرآن. قم: نور وحی، ۱۳۸۸.
- جوادی آملی، عبدالله. ادب فنای مفریان. قم: اسراء، ۱۳۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله. تحریر ایقاظ النائمین. ویرایش علیرضا تاجیک. قم: اسراء، ۱۳۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر تسنیم. به تحقیق علی اسلامی. قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- حاج شریفی خوانساری، محمدرضا. تفسیر سوره قدر. قم: بنی الزهراء، ۱۳۸۸.
- حسینی شیرازی، سید محمد. تقریب القرآن الی الاذهان. بی جا: بی تا.
- حسینی طهرانی، محمد حسین. نور ملکوت قرآن. مشهد: نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۷ق.
- حسینی همدانی، محمد حسین. انوار درخشان. به تحقیق محمد باقر بهبودی. تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
- خطیب، عبدالکریم. التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دار الفکر العربی، بی تا.

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه الرَّمی «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین / ۱۷۹

دیباچی، سیدمحمدعلی، راضیه جانعلی‌زاده. «بررسی تقابل وحدت و کثرت در نظریه تشکیک ملاصدرا». پژوهش‌های فلسفی-کلامی. س ۲۰، ش ۱ (بهار ۱۳۹۷): ۵-۲۶.

<https://doi.org/10.22091/pfk.2018.542.1239>

- ربانی گلپایگانی، علی. ایضاح الحکمة. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۱.
- زمخشری، محمودبن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سلطان‌علی‌شاه، سلطان‌محمدبن حیدر. بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: الاعلمی، ۱۴۰۸ق.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شاه عبدالعظیمی، حسین. تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات، ۱۳۶۳.
- شحاته، عبدالله محمود. تفسیر القرآن الکریم. قاهره: دار غریب، ۱۴۲۱ق.
- شیخ علوان، نعمت‌الله بن محمود. الفواتح الالهیة و المفاتیح الغیبیة. مصر: دار رکابی، ۱۹۹۹م.
- صابونی، محمدعلی. صفوة التفاسیر. بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ق.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
- طالقانی، سید محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۴.
- طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه گروهی از مترجمان. تهران: فراهانی، ۱۳۶۰.
- طوسی، محمدبن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عاملی، ابراهیم. تفسیر عاملی. به تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: صدوق، ۱۳۶۰.
- عربی، محمدغازی. التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم. دمشق: دار البشائر، ۱۴۲۶ق.
- غزالی، محمدبن محمد. مجموعه رسائل الامام الغزالی. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- فخر رازی، محمدبن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فضل‌الله، محمدحسین. تفسیر من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک، ۱۴۱۹ق.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: صدر، ۱۴۱۵ق.
- قرائتی، محسن. تفسیر نور. تهران: انتشارات مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
- قرطبی، محمدبن احمد. الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو، بی تا.
- کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- کرمی حویزی، محمد. التفسیر الکتاب المنیر. قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ق.

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. لندن-قاهره: دار الکتب العلمیه-مركز نشر آثار علامه مصطفوی، ١٤٣٠ق.

مغنیه، محمدجواد. تفسیر الکاشف. ترجمه موسی دانش. قم: بوستان کتاب، مؤسسه النشر الإسلامی، ١٣٧٨.

مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٣ق.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ١٣٧٤.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. نفحات القرآن. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ١٤٢٦ق.

نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر. اللمعات العرشیه. کرج: عهد، ١٣٨١.

Transliterated Bibliography

Abū Ḥamzah Thumālī, Thābit ibn Dinār. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Mufīd. S.d.

Abū Ḥayyān Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. 1999/1420.

Ālghāzī, ‘Abd al-Qādir. *Bayān al-Ma‘ānī (Tafsīr Qurān al-‘Azīm)*. Damascus: al-Taraqī, 2004/1382.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994/1415.

‘Āmluī, Ibrāhīm. *Tafsīr ‘Āmluī*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Ṣadūq, 1982/1360.

‘Arābī, Muḥammad Ghāzī. *Al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Falsafī li-l-Qurān al-Karīm*. Dimashq: Dār al-Bashā’ir, 2005/1426.

Ash‘arī, ‘Alī ibn Ismā‘īl. *al-Lum‘a fī al-Rad ‘alā Ahl al-Zigh wa al-Bad‘*. Egypt: Chāp Ḥamūdah Gharābah. 1955/1333.

Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1997/1418.

Brūsawī, Ismā‘īl. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dar Fikr, s.d.

Dībājī, Sayyid Muḥammad ‘Alī, Rāziyih Jān ‘alīzādih. " Barrisī Taqābul Vahdat va Kithrat dar Nazariyih-yi Tashkik Mulāsadrā". *Pazhūhish-hā-yi Falsafī-Kalāmī*. Yr. 20, no. 1 (spring 2019/1397): 5-26.

Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr Min Vahy al-Qurān*. Beirut: Dār al-Malāk. 1998/1419.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1999/1420.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Ṣadr. 1994/1415.

Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Majmū‘ah al-Rasā’il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Fikr. 1995/1416.

Ḥāj Sharīfī Khvānsārī, Muḥammad Rizā. *Tafsīr Sūrah-yi Qadr*. Qum: Bnī al-Zahrā’, 2010/1388.

- Husaynī Shīrāzī, Sayyid Muḥammad. *Taqrīb al-Qurān ilā al-Adhhān*. S.l. s.d.
- Husaynī Tihirānī, Muḥammad Husayn. *Nūr Malakūt Qurān*. Mashhad: Nūr Malakūt Qurān, 2006/1427.
- Husaynī, Muḥammad Husayn. *Anvār Dirakhshān*. researched by Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Tehran: Kitābfurūshī Lūtfī. 1984/1404.
- Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Tafsīr Ibn ‘Arabī (Ta’vīlāt ‘Abd al-Razzāq Kāshānī)*. Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 2001/1422.
- Ibn ‘Aṭīyah Andalusī, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 2001/1422.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 1998/1419.
- Imāmat Husaynī Kāshānī, Sayyid ‘Azīz Allāh. *al-Anwār al-Sāṭi‘ah fī Tafsīr Sūrah al-Fātiḥa wa al-Qadr*. researched by Ibrāhīm Khūshguzārān va Asad Allāh Murādī. Qum: Majma‘ Mutivasilīn bi Āl Muḥammad(AS), 2003/1381.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Adab Fanāy Muqarabān*. Qum: Asrā’. 2012/1391.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tafsīr-i Tasnīm*. researched by ‘Alī Islāmī. Qum: Asrā’. 2010/1388.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Tahrīr Īqāz al-Nā‘īmīn*.ed. ‘Alī Rizā Tajik. Qum: Asrā’, 2016/1394.
- Jazāyri, Ni‘mat Allah ibn ‘Abd Allah. *‘Uqūd al-Marjān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Nūr Wahy, 2010/1388.
- Karamī, Huwiyzī, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Kitāb al-Munīr*. Qum: Chāpkhānah-yi ‘Ilmiyyah, 1982/1402.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Qurānī li-l-Qurān*. Beirut: Dar Fikr al-‘Arabī, s.d.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1987/1407.
- Maghniyah, Muḥammad Javād. *Tafsīr-i al-Kāshif*. Translated by Musā Dānish. Qum: Būstān-i Kitāb-Mū‘assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, 1959/1378.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al. *Nafahāt al-Qurān*. Qum: Madrasah-yi Imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib (AS), 2005/1426.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1996/1374.
- Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 2002/1423.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Landan- Cairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya-Markaz Nashr Āsar-i ‘Allāmah Muṣṭafavī, 2009/1430.
- Narāqī, Muḥammad Mahdī ibn Abīzar. *al-Lama‘āt al-‘Arshiya*. Karaj: ‘Ahd, 2003/1381.
- Qirā‘atī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Intishārāt-i Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. 2005/1383.

Qurān Majīd, Translated by Muḥammad ‘Alī Rizāyī Iṣfahānī et al. Qum: Mū’assisah-yi Taḥqīqātī Farhangī al-Dhikr, 2005/1383.

Qurtabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, s.d.

Rabānī Gulpāygānī, ‘Alī. *Īdāh al-Ḥikmat*. Qum: Markaz Jahānī ‘Ulūm Islāmī, 1993/1371.

Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Ṣafā al-Tafāsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. 2000/1421.

Ṣādiqī Tihirānī, Muḥammad. *al-Furqān fī Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān*. Qum: Intishārāt-i Farhang Islāmī, 1987/1365.

Shāh ‘Abd al-‘Azīmī, Ḥusayn. *Tafsīr Asnā ‘Asharī*. Tehran: Miqāt, 1944/1363.

Shaykh ‘Alwān Ni‘mat Allah ibn Maḥmūd. *al-Fawātiḥ al-Ilāhiya wa al-Mafātiḥ al-Ghaybayh*. Egypt: Dār Rikābī, 1999//1420.

Shihātah, ‘Abd Allāh Maḥmud. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Cairo: Dār Gharib, 2000/1421.

Sulṭān ‘Alī Shāh, Sulṭān Muḥammad ibn Ḥiydar. *Bayān al-Sa‘āda fī Maqāmāt al-‘Ibāda*. Beirut: A‘lamī, 1988/1408.

Suyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma‘thūr*. Qum: Kitābkānah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 1984/1404.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. researched by Gurūhī az Mutarjimān. Tehran: Farāhānī, 1982/1360.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Musavī Hamidānī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1374.

Ṭāliqān, Sayyid Maḥmud. *Partiyy az Qurān*. Tehran: Shirdat-i Sahāmī Intishār. 1984/1362.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. s.d.

Uramī ‘Alawī, Muḥammad Amīn. *Tafsīr al-Ḥadā’iq al-Rūḥ wa al-Riyḥān fī Rivāyī ‘Ulūm al-Qurānī*. Beirut: Dār Ṭuruq al-Najāh. S.d.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzil*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987/1407.