

دوفصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال یازدهم، شماره ۳۶، بهار و تابستان ۱۳۹۸ (صص ۲۱۴-۱۹۵)

تأثیر مبانی فکری سید احمدخان هندی بر اندیشه‌های تفسیری وی

۲- حسین افسردیر

۱- فتحیه فتاحی‌زاده

چکیده

اشغال هندوستان توسط انگلیسی‌ها و شکست مسلمانان در انقلاب ۱۸۷۵م، شرایط نامطلوبی را بر مسلمانان هند تحمیل کرد. همین امر، جنبش‌های اصلاحی از جمله حرکت اصلاح‌گرایانه سید احمدخان را در پی داشت. احمدخان در جهت آشتی علم و دین، با رویکردی نوگرایانه «تفسیر القرآن هو الهدی و الفرقان» را نگاشت. وی نسبت به هم‌عصران خود دارای مبانی فکری متفاوتی بود که منجر به تفسیر متفاوت قرآن شد؛ از این رو واکاوی مبانی فکری وی و زمینه‌های شکل‌گیری آن، مهم‌ترین مسأله این پژوهش است که با روش توصیفی-تحلیلی سعی در پاسخ به آن دارد. قرآن‌بسنده‌گی، تجربه‌گرایی در تفسیر قرآن و عرفی‌دانستن زبان قرآن، به‌عنوان مهم‌ترین مبانی فکری احمدخان از دستاوردهای پژوهش حاضر است. این نوع نگرش تحت‌تأثیر شرایط اجتماعی-سیاسی آن روزگار شکل گرفته و بر آرای تفسیری احمدخان اثر گذاشته است. بر این اساس، معجزه، وحی، نبوت، ملائک و سایر مفاهیم غیرمادی به‌کار رفته در قرآن کریم را تأویل کرده و تأویل‌ها را بر مبنای تطابقت نظام تشریح با نظام تکوین توجیه کرده است.

کلیدواژه‌ها: سید احمدخان هندی، قرآن‌بسنده‌گی، تجربه‌گرایی، تأویل‌گرایی، زبان قرآن.

۱- استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا (س)

۲- دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

Email: h.afsardyr@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۲

۱- مقدمه

در دوره معاصر، تفسیر وارد مرحله نوینی شده و از حیث کمیت و کیفیت، دست‌خوش دگرگونی عظیمی شده‌است. در این دوره شاهد اوج‌گرفتن بحث درباره برخی موضوعات قرآنی همانند وحی، ملائکه، جن، شیطان، معجزه‌ها، قیامت و برخی موضوع‌های وابسته به علوم قرآنی هستیم. موج این دگرگونی، همه کشورهای اسلامی را درنوردیده و در تفاسیر همه این کشورها نمودی آشکار یافته‌است (نفیسی، ۱۳۷۹: ۱۵). هند یکی از کشورهایی است که از آغاز سده سیزدهم روش‌های نوین تفسیری در میان مسلمانان آن پدید آمد. سید احمدخان (۱۲۳۲-۱۳۱۶هـ.ق/ ۱۸۱۷-۱۸۹۸م) پیشگام روش تفسیری نوین در هند است.

احمدخان نخست دو کتاب «مکاتبات الخلان» و «تحریر فی اصول التفسیر» را نگاشت و پس از آن به‌طور مستقیم به تفسیر قرآن پرداخت (صدرالافاضل، ۱۳۶۵: ۱۹). عنوان تفسیر او «تفسیر القرآن هو الهدی و الفرقان» است. وی قصد داشته همه قرآن را تفسیر کند؛ ولی موفق به اتمام تفسیر خود نشد. درحال حاضر تنها تا تفسیر سوره نحل موجود است. انگیزه او از نوشتن تفسیر و نشر معارف اسلامی، اصلاح شرایط مردم مسلمان هند بوده‌است (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۳-۱). وی ۲۱ سال پیش از درگذشتش (۱۸۹۸م)، در یکم شوال ۱۲۹۴هـ.ق، مطابق با نهم اکتبر ۱۸۷۷ میلادی، نگارش تفسیر را آغاز کرد (همان: ۳۰). تفسیر با یک مقدمه آغاز می‌شود که در آن اصول تفسیر بیان شده‌است. این تفسیر به دست سید محمدتقی فخرداعی گیلانی (متوفی ۱۳۸۴هـ.ق) از اردو به فارسی ترجمه شده‌است.

۱-۱- بیان مسأله و سؤالات پژوهش

دیدگاه‌های گوناگونی درباره اندیشه‌های احمدخان وجود دارد. سید جمال‌الدین اسدآبادی نخستین کسی بود که با او به مخالفت برخاست و به او نسبت دهری‌گری داد و احمدخان را مفسری عوام دانست (شاهرودی، ۱۳۸۳: ۱۲۱؛ معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۵۱۵). برخی نیز احمدخان را مرتد و کتاب تفسیر او را در ردیف کتاب آیات شیطانی سلمان‌رشدی می‌دانند (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۸۶). در مقابل، برخی از جمله شیخ محمود شلتوت در ضمن تأیید برخی از آثار مثبت تفسیری او، به لغزش‌های این‌گونه مفسران و کاستی‌های روش تفسیری آنان، اشاره کرده‌است (شاهرودی، ۱۳۸۳: ۱۲۱). مطهری، احمدخان را مردی مؤمن و مسلمان و یکی از علمای اسلامی می‌داند؛ هر

چند انتقادهایی نیز به احمد خان وارد می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۴: ۳۶۴). برخی افراد از جمله علامه طباطبایی، آیت‌الله مکارم شیرازی، سعید حوئی، محمدتقی شریعتی، صدر بلاغی و حاج عبدالمجید صادق نویری، انطباق ذوالقرنین بر کورش که توسط احمدخان گفته شده‌است را نسبت به هر گفتار دیگری با آیات قرآن، روشن تر و قابل قبول تر دیده‌اند (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸۷). محمدتقی شریعتی، احمدخان را مردی بسیار دانشمند و از پیش قدمان جنبش هند و مصلحان بزرگ و بنیان‌گذار دانشگاه علیگره هند می‌داند و به نکات برجسته برخی مباحث تفسیری او اشاره کرده‌است (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۴۱). با توجه به این مطالب، به منظور دست‌یابی به دیدگاه درست و منطقی درباره مبانی اندیشه‌های تفسیری احمدخان، بایسته‌است ضمن توجه به شرایط اجتماعی-سیاسی آن روزگار، مبانی فکری وی استخراج شده و میزان اثرگذاری آن‌ها بر اندیشه‌های تفسیری احمدخان ارزیابی شود؛ از این رو نوشتار حاضر به دو پرسش اساسی پاسخ می‌گوید:

۱- چه زمینه‌هایی در شکل‌گیری اندیشه‌های تفسیری احمدخان اثرگذار بوده‌است؟

۲- میزان تأثیر پایه‌های فکری احمدخان بر اندیشه‌های تفسیری وی چگونه‌است؟

۲-۱- اهداف و ضرورت پژوهش

هدف این پژوهش، بررسی زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه‌های تفسیری احمدخان و میزان اثرگذاری این زمینه‌های فکری بر اندیشه‌های تفسیری اوست. از آنجا که احمدخان به‌عنوان یک مصلح اجتماعی در جهان اسلام شناخته شده‌است؛ از این رو ضرورت دارد که اندیشه‌های او به‌طور دقیق بررسی و زمینه‌های شکل‌گیری آن روشن شود تا از این طریق بتوان به نقاط ضعف و قوت اصلاح اجتماعی توسط احمدخان از رهگذر تفسیر و اسلام‌شناسی پی برد.

۳-۱- روش تفصیلی پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته‌است. روش گردآوری اطلاعات نیز به شیوه کتابخانه‌ای بوده‌است. تفسیر احمدخان به‌عنوان مبنای کار قرار گرفته و براساس آن سعی شده مبانی فکری او استخراج و نمونه‌هایی از آیات تفسیرشده نیز به‌عنوان شاهد ذکر شود.

۴-۱- پیشینه پژوهش

چند مقاله و پایان‌نامه راجع به اندیشه‌های احمدخان نگاشته شده که در زیر نام برده می‌شود و تفاوت آن‌ها با پژوهش حاضر بیان می‌شود.

الف) «نقدی بر اندیشه‌های سید احمدخان هندی پیرامون اعجاز» (کاظمی، ۱۳۷۹)؛ در این مقاله صرفاً پنج نمونه از مواردی که راجع به حضرت عیسی(ع) و مریم به‌عنوان اعجاز ذکر شده، مورد بررسی قرار گرفته‌است و هیچ‌گونه اشاره‌ای به پایه‌های فکری احمدخان نشده‌است.

ب) «بررسی و نقد اندیشه‌های اجتماعی، سیاسی و دینی سر سید احمد خان هندی» (رحیم‌اف، ۱۳۹۰)؛ در این مقاله، به‌صورت کلی اندیشه‌های اجتماعی، سیاسی و دینی احمدخان بررسی شده و اشاره‌ای به مبانی تفسیری احمدخان نشده‌است.

ج) «بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی درباره وحی» (خاکپور، ۱۳۹۲)؛ در این مقاله فقط مسأله وحی بررسی شده و به آسیب‌شناسی دیدگاه احمدخان پرداخته شده‌است. این مقاله با رویکرد بررسی مبانی فکری احمدخان سامان نیافته‌است.

د) پایان‌نامه «نقد و بررسی روش تفسیری سید احمدخان هندی» (عزیزی، ۱۳۸۸)؛ در این پایان‌نامه به ذکر دیدگاه‌های احمدخان راجع به وحی، اعجاز، نسخ، لغات بیگانه و... پرداخته و آن‌ها را نقد کرده‌است و هیچ اشاره‌ای به مبانی تفسیری او نکرده‌است.

۲- زندگی‌نامه احمدخان هندی

احمدخان در ۶ ذی‌الحجه ۱۲۳۲هـ.ق (۱۸۱۷م) در دهلی متولد شد. وی در نوزده سالگی از پدر یتیم شد و یک سال بعد در خدمت دولت هند قرار گرفت (هندی، ۱۳۳۴، مقدمه مترجم، ج ۲: صفحه ه). پدرش متقی‌خان، به عادت اهل زمان بر تربیت دینی فرزند خود همت گماشت (خامنه‌ای، بی‌تا: ۵۰). او در فضای تصوف رشد یافت. در کودکی قرآن و زبان عربی و فارسی را فراگرفت و اندک مدتی بعد از فراگیری این دروس، آن‌ها را رها کرده به فراگیری ریاضیات و علم هیئت روی آورد و در سن ۱۸ سالگی از تحصیل دست برداشت (رضوان، ۱۴۱۳، ج ۲: ۷۹۰). او برخلاف سیره خانوادگی، به خدمت دولت درآمد و در دادگاه شهر بنگلور، منصب قضاوت یافت (خامنه‌ای، بی‌تا: ۵۰). چند سال بعد از خدمت در دولت، کتابی درباره آثار باستانی دهلی موسوم به «آثار الصنادید» تألیف کرد. با این کتاب، مقام علمی او انتشار یافت و انجمن آسیایی پادشاهی هند او را به عضویت خود انتخاب کرد. او کتابی نیز درباره علل شورش هند [یا همان انقلاب ۱۸۵۷م] نوشت. او در این کتاب با کمال بی‌اعتنایی به نشان‌ها و مستمری‌های انگلیس از حقوق وطن خود دفاع و اعمال انگلیسی‌ها را نقد کرد و از این رهگذر، وطن‌پرستی حقیقی وی بر همه ثابت شد.

او به جهل عمومی ملت خود پی‌برد و با خود عهد کرد که تمام عمر و قوای خود را منحصراً وقف خدمت ملی یعنی انتشار تعلیم عمومی کند و با وجود خدمت رسمی او در اداره‌های دولتی، تمام هم خود را در راه نشر تعلیم در میان فرزندان وطن خود صرف کرد. در پنجاه‌ودو سالگی سفری به انگلستان کرد (هندی، ۱۳۳۴، مقدمه مترجم، ج ۲: صفحه د). او هفده ماه در آنجا اقامت داشت. در مدت اقامت در آنجا با نهایت احترام و تکریم از وی پذیرایی می‌شد (رضوان، ۱۴۱۳، ج ۲: ۷۹۱). این سفر در وجود او تأثیر عجیبی گذاشت و بزرگ‌ترین علت عقب‌افتادگی هندیان [مسلمان] را استیلای جهل دید و سبب عمده آن را نیز تعصب کورکورانه دانست که به‌واسطه آن، هندی‌ها [ی مسلمان] از انگلیسی‌ها و سایر فرنگی‌ها اجتناب کرده و از علوم و تمدن آن‌ها نیز دوری می‌کنند و علوم طبیعی و فلسفه را مخالف دین می‌شمروند. وی برای نزدیک کردن اذهان مسلمانان به این علوم، انجمن ترجمه را تأسیس کرد (هندی، ۱۳۳۴، مقدمه مترجم، ج ۲، صفحه د). او بعد از بازگشت از انگلیس مجله‌ای به نام «تهذیب‌الاخلاق» دایر کرد تا مردم را از توهمات دنیای تاریک بیرون آورد و بر آنان راه رشد و ترقی را روشن کند (نظامی، ۱۳۷۷: ۱۹۸-۱۹۶).

وی در انقلاب ۱۸۵۷م، نظری مخالف با نظر عموم مردم داشت (امین، بی تا: ۱۳۴-۱۲۳)؛ زیرا معتقد بود که تا وقتی میان دو جبهه، توازن نیروها برقرار نباشد، این انقلاب به نفع و صلاح مسلمانان نخواهد بود (خامنه‌ای، بی تا: ۵۰). او همچنین معتقد بود که این حرکت نتیجه‌ای ندارد و کشتن شهروندان انگلیسی را عملی غیرانسانی می‌دانست و به‌همین دلیل به کمک برخی دوستانش تمام سعی خود را در جهت کشته‌نشدن انگلیسی‌ها به خرج داد و بسیاری از آن‌ها را از کشته‌شدن نجات داد. او در این راه اموال زیادی از خود هزینه کرد و به‌همین دلیل متهم به خیانت شد. بعد از فروکش کردن شعله‌های آشوب، احمدخان از لحاظ مادی و معنوی مورد تفقد انگلیسی‌ها قرار گرفت (امین، بی تا: ۱۳۴-۱۲۳).

۳- مبانی فکری احمدخان و اثر آن‌ها در تفسیر قرآن

برای یافتن مبانی تفسیری احمدخان، بهترین و مهم‌ترین منبع، تفسیر اوست. آنچه به‌عنوان مبانی تفسیری احمدخان ذکر می‌شود، به‌طور صریح به‌عنوان مبنا توسط او مطرح نشده، بلکه این مبانی از طریق تحلیل مباحث تفسیری او استخراج شده‌است.

«مبانی» جمع «مبنا»، به معنای ساختن چیزی به‌واسطهٔ قراردادادن برخی از اجزا و مواد آن در کنار برخی اجزای دیگر آن است تا ساختمان بر یک شکل ویژه استوار شود (رک: مصطفی و دیگران، بی‌تا، ج ۱: ۷۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۳۴۴). مبانی تفسیر قرآن، دسته‌ای از پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی است که مفسر با پذیرش و مبنا قراردادن آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد؛ به عبارت دیگر، هر مفسری ناگزیر است مبانی خود را دربارهٔ عناصر اساسی دخیل در فرایند تفسیر قرآن، روشن سازد (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰). از آنجا که مبانی تفسیر، زیرساخت‌های تفسیر را تشکیل می‌دهد؛ بر اصول و قواعد تفسیر و همین‌طور روش‌ها و جهت‌گیری‌های تفسیر، اثر می‌گذارد و درنهایت رویکردها و مکتب‌های مختلف تفسیری از هم متمایز می‌شوند. این مبانی، بیرون از حوزهٔ تفسیر هستند (اسعدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۱).

در پرتو مطالعه و بررسی آثار تفسیری احمدخان می‌توان به نگرش خاص وی دست یافت که به‌طور طبیعی بر اندیشه‌های تفسیری وی اثر گذاشته‌است. براین‌د این بررسی در قالب سه مبناى فکری ارائه شده‌است که تأثیر هر یک بر فهم و تفسیر قرآن با ذکر نمونه‌هایی از آیات نشان داده خواهد شد.

۱-۳- قرآن‌بستگی

اولین و مهم‌ترین مبناى فکری احمدخان، قرآن‌بستگی است. قرآن‌بستگی یعنی تنها منبع اصیل دین برای دریافت معارف، قرآن است و احادیث چنین جایگاهی ندارند. یکی از قرائنی که نشان از نگاه قرآن‌بستگی احمدخان است، عنوان تفسیر اوست. «از نام تفسیر احمدخان یعنی «تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان» می‌توان به دلستگی شدید او به قرآن به‌عنوان تنها منبع شناخت دین پی برد» (اسعدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۷۱). عبارت «و هو الهدی و الفرقان» جملهٔ حالیه است که برای «تفسیر القرآن» آمده و درواقع تفسیر قرآن را به‌عنوان هدایت و فرقان معرفی کرده که به‌طور ضمنی نشان از رد حدیث به‌عنوان هدایت و فرقان است. احمدخان، قرآن را اساس فهم اسلام می‌داند و احادیث نبوی را قابل‌اعتماد نمی‌داند و در این زمینه به «حسبنا کتاب الله» اشاره می‌کند. دربارهٔ حدیث می‌گوید: از آنجا که احادیث در قرن دوم هجری تدوین شدند، بسیاری از آن احادیث، دچار جعل و نقل به معنا شدند. درواقع این احادیث، فهم راوی از کلام رسول‌الله (ص) است، نه اینکه خود واژه‌های پیامبر (ص) باشد (رضوان، ۱۴۱۳، ج ۲: ۷۹۳).

احمدخان در تفسیر قرآن از حدیث استفاده نمی‌کند و تنها در برخی موارد برای تأیید برداشت خود از قرآن به روایات اشاره می‌کند. در پاره‌ای مواقع نیز به روایات به‌عنوان یک منبع تاریخی نگریسته و از آن به تاریخ صدر اسلام دست یافته‌است.

احمدخان معتقد است که حدیث، یعنی قول و فعل پیامبر(ص) اعم از حدیث آحاد، متواتر و مشهور، نمی‌تواند ناسخ قرآن باشد. وی احادیثی را که از لحاظ درایتی صحیح باشند، مفسر قرآن می‌داند (هندی، ۱۳۳۴، ج ۲: ۱۹۸). مراد او از صحیح بودن حدیث نیز تطابق آن با نظریه‌ها و شیوه خود در تفسیر است و در مواردی چند برای تأیید برداشت خاص خود، از روایت استفاده کرده‌است (ثبوت، ۱۳۷۲: ۸۳)؛ مثلاً در باب ماهیت بهشت به حدیث «أَعَدَّتْ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» اشاره می‌کند (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۶۹) یا حدیث «اعدی عدوک نفسک التی بین جنیبک» یا «الشیطان یجری من بنی آدم مجری الدم» (همان، ج ۱: ۸۷) استناد کرده‌است. به گفته برخی این احادیث که از لحاظ سند و متن، صحت آن‌ها مسلم نیست؛ چون می‌توانسته تأیید کننده برداشت‌های او از قرآن باشد و لو با توجیه و تأویل، مورد استفاده واقع شده‌است. نظیر همین شیوه در برخورد با دیدگاه‌های مفسران سلف نیز دیده شده‌است (ثبوت، ۱۳۷۲: ۸۳).

لازم به ذکر است که خود احمدخان سعی کرده براساس الفاظ و سیاق کلام، قرآن را تفسیر کند و هیچ‌گونه تأویلی از آیات ارائه ندهد (هندی، ۱۳۳۴، ج ۲: ۱۸۴). سیاق آیات و نیز پیوستگی و اتحاد آیات از لحاظ معنایی در رویکرد قرآن‌گرایی احمدخان جایگاه خاصی دارد. وی تعریفی از سیاق ارائه نمی‌دهد؛ اما توجه کامل به سیاق قرآن را برای فهم منظور و مقام کلام به جای شأن نزول که از نظر او همه این‌ها روایات ضعیفی هستند، بهترین راه حل می‌داند (همان، ج ۱: ۱۷). وی در فهم آیات تماماً روی خود قرآن و سایر آیات یا به‌عبارت دیگر تفسیر قرآن به قرآن تکیه دارد که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

۱- ذیل آیه «أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (النساء/ ۲۴) می‌نویسد: «استدلالی که علما و مفسران از این آیه بر جواز متعه کرده‌اند، کاملاً اشتباه‌است؛ بلکه آنچه از این آیه به‌روشنی معلوم می‌شود، حکم امتناع متعه‌است نه جواز آن» (همان، ج ۳: ۱۲۱) و همه روایات در این باب، بی‌اصل هستند. احادیثی که بر جواز متعه ذکر

شده و نیز روایاتی که راجع به منسوخ شدن یا عدم‌نسخ آن نقل شده‌است، از میان آن‌ها یکی هم قابل توجه و درخور قبول نیست؛ چراکه هیچ‌یک از آن روایات، صحیح نیستند (همان، ج ۳: ۱۲۶). با توجه به اینکه احمدخان نسبت به دلالت صریح آیه در امتناع متعه، دلیلی اقامه نکرده و بدون پشتوانه و دلیل، ادعای خویش را مطرح کرده‌است؛ بنابراین نمی‌تواند فراتر از تفسیر به رأی درباره آن داوری کرد.

بنا به گفته نویسندگان تفسیر نمونه، قرائنی که در آیه فوق وجود دارد، دلالت آن بر ازدواج موقت را تأکید می‌کند: اولاً، کلمه «متعه» که «استمتعتم» از آن گرفته شده‌است، در اسلام به معنی «ازدواج موقت» است و به اصطلاح در این باره حقیقت شرعی است. گواهر آن این است که این کلمه (متعه) با همین معنی در روایات پیامبر (ص) و کلمات صحابه مکرر به کار برده شده‌است. ثانیاً، اگر این کلمه به معنی مزبور نباشد، باید به معنی لغوی آن یعنی «بهره‌گیری» تفسیر شود؛ در نتیجه معنی آیه چنین خواهد شد: «اگر از زنان دائم بهره گرفتید، مهر آن‌ها را بپردازید»؛ در حالی که می‌دانیم پرداختن مهر مشروط به بهره‌گیری از زنان نیست؛ بلکه تمام مهر بنا بر مشهور یا حداقل نیمی از مهر به مجرد عقد ازدواج دائم، واجب می‌شود. ثالثاً، بزرگان اصحاب و تابعین مانند ابن عباس دانشمند و مفسر معروف اسلام و ابی‌بن کعب و جابر بن عبداللّه و عمران حصین و سعید بن جبیر و مجاهد و قتاده و سدی و گروه زیادی از مفسران اهل تسنن و تمام مفسران اهل بیت (ع) همگی از آیه فوق، حکم ازدواج موقت را فهمیده‌اند؛ تا آنجا که فخر رازی با تمام شهرتی که در موضوع اشکال‌تراشی در مسائل مربوط به شیعه دارد، بعد از بحث مشروحاتی درباره آیه می‌گوید: «ما بحثی نداریم که از آیه فوق حکم جواز متعه استفاده می‌شود، بلکه ما می‌گوییم حکم مزبور بعد از مدتی نسخ شده‌است. رابعاً، ائمه اهل بیت که به اسرار وحی از همه آگاه‌تر بودند، متفقاً آیه را به همین معنی تفسیر کرده‌اند و روایات فراوانی در این زمینه نقل شده‌است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۳۷-۳۳۵).

۲- ذیل آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (البقره/ ۱۲). خلاف نظر برخی مفسران که گوینده «لاتفسدوا» را خدا یا پیامبر (ص) یا برخی مؤمنان می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۳۰۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱: ۸۲؛ طیب، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۸۱؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۹)؛ می‌نویسد: «این آیات گفت‌وگوی کافران با منافقان است» (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱:

۵۲-۵۳). اگرچه در این تفسیر اشاره‌ای به سیاق نشده‌است؛ اما از روی نوع مطالب می‌توان این را حدس زد که وی این برداشت را مطابق سیاق آیات انجام داده‌است.

علی‌رغم اینکه احمدخان احادیث را در فهم قرآن دخالت نداده‌است؛ اما گاهی اوقات روایت را مؤید برداشت‌های تفسیری خود قرار داده‌است. در اینجا نیز سخن مجاهد را تأییدی بر گفتار خود می‌داند؛ به‌عنوان مثال، ذیل آیه «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» (النساء/۳) می‌نویسد: «این آیه و آیه قبل، از روا داشتن بی‌انصافی در حق دختران یتیم و زنان منع می‌کند.» در آیه سوم، برای مزید احتیاط می‌فرماید: «چنانچه از نکاح با دختران یا زنان یتیم، خوف دارید که نتوانید رعایت عدل و انصاف را در مورد حقوق و حفظ اموال آن‌ها به خرج دهید؛ پس با زنان دیگر ازدواج کنید.» بنابراین مطابق این تفسیر که سیاق کلام هم دال بر آن است، تقدیر کلام چنین می‌شود: «إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ [فَلَا تُنْكَحُوا] فَانْكِحُوا [مَنْ غَيْرَهُنَّ] مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» (همان، ج ۳: ۱۰۴).

به نظر می‌رسد این نظر احمدخان صحیح باشد و سیاق کلام همین دیدگاه او را تأیید کند. آیات متعدد دیگری (البقره/۲۶، ۵۷، ۱۲۴؛ آل عمران/۲۸، ۱۲۳؛ المائده/۳) نیز به این شیوه تفسیر شده‌است که به‌منظور دوری از اطالۀ کلام، از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

۲-۳- تجربه‌گرایی در تفسیر قرآن

با توجه به فضای فرهنگی و سیاسی حاکم بر اندیشه‌های احمدخان و شیفتگی وی نسبت به علوم جدید و اهتمام او درخصوص آشتی دادن علم و دین، او قائل به تجربه‌گرایی شده‌است. وی در پرتو آن به تأویل معجزه‌های مذکور در قرآن پرداخته‌است. احمدخان برای توجیه تجربه‌گرایی خود، مطابقت کتاب تکوین و تشریح را مطرح می‌کند و براساس آن، تمام معجزه‌ها، وحی، نبوت، ملائکه و شیطان را تأویل می‌کند.

وی می‌نویسد: «تخلف خداوند در وعده‌هایش یا نقض قانون فطرت، مادامی که آن قانون به حکم خود باقی است، محال است و اگر احیاناً تخلفی در آن روی دهد، در صفات الهی نقصان به‌وجود می‌آید. قانون فطرت وعده فعلی خداوند است و همان‌طور که خداوند در وعده قولی تخلف نمی‌کند، در وعده فعلی نیز چنین است. وی آیات متعدد را به‌عنوان شاهد، برای اثبات مدعای خود ذکر می‌کند (الاحزاب/۶۲؛ الروم/۳۰؛ الاعراف/۳۴؛ یس/۴۰-۳۷). او معتقد است که به

حکم سنن و قوانین فطری، اولاً ممکن نیست که آفتاب به‌خاطر کسی برخلاف روش خود عمل کند؛ یعنی از حرکت بازماند و نیز محال است که ماه از سیر منازل خود تخلف کند؛ یعنی هلال و قمر نشود و نیز ممکن نیست که آفتاب و ماه شکافته شوند، یا در جریان شب و روز مطابق قوانین مزبور تغییر و تبدیل بشود (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۹-۶).

وی ادامه می‌دهد که نسبت سوزندگی آتش در آیات قرآن ثابت شده است (البقره/۲۶۶؛ العنکبوت/۲۴) و سوزندگی آتش جزو فطرت اوست که خدا قرار داده است. همچنین غرق شدن اجسام حجم‌دار در آب از خصوصیات طبیعی است؛ پس تا وقتی که این قانون فطرت، برقرار است، ممکن نیست که خلاف آن وقوع پیدا کند و از قرآن مجید هم نمی‌توان ثابت کرد که قانون فطرت قابل استثناست. وی در اینجا اعتراف می‌کند که بسیاری از قوانین فطرت بر ما مجهول است (همان، ج ۱: ۱۱-۱۰). اگر احمدخان کمی توجه به این مطلب داشت می‌توانست معجزات را به این قوانین مجهول برگشت دهد.

از نظر احمدخان می‌بایست کمال هماهنگی بین قول و کردار خداوند باشد و اگر غیر از این شد، قطعاً باید گفت که آن گفتار، گفتار خداوند نیست؛ پس وقتی الفاظی باشند که در یک معنا استعمال شده‌اند و از روی دلایل عقلی، آن استعمال محال به‌نظر برسد یا آن استعمال با قانون قطعی که خدا خود بیان کرده است، ضد و نقیض باشد یا با تجربه انسانی مخالف باشد؛ باید از آن‌ها مطابق با این اصل، معنای دیگری که مطابق با عقل و قانون فطرت است، در نظر بگیریم. (همان، ج ۱: ۱۹-۱۸)؛ از جمله مواردی که احمدخان بر این اساس به تفسیر قرآن پرداخته است، به قرار زیر است:

۱-۲-۳- انطباق قصص انبیاء با قوانین طبیعی

وی آیات مربوط به قصص انبیاء را لغزشگاه خطرناکی برای مفسر می‌داند و معتقد است، آنچه که علمای یهود پیرامون قصص نوشته‌اند یک‌سری مطالب دور از عقل و برخلاف قانون فطرت است و علمای مسلمان نیز آن حکایت‌های عجیب و غریب را که اغلب برخلاف قانون طبیعت و سنت‌های جاری الهی است، معجزه قرار دادند. الفاظ قرآن در این قصه‌ها طوری آمده که از آن الفاظ، مطالب دور از عقل و برخلاف قانون قدرت را که در این قصه‌ها مشهور شده‌اند، نمی‌توان ثابت کرد (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۲۲-۲۱). منظور از خلاف قانون قدرت این است که قدرت خداوند به امور خلاف قوانین فطرت تعلق نمی‌گیرد. وی درباره عبور موسی و بنی اسرائیل از دریا

و غرق شدن فرعون می‌نویسد: «مردم در اینجا به اشتباه رفته‌اند و فکر کرده‌اند که موسی از رود نیل عبور کرده‌است؛ حال آنکه این طور نبوده، بلکه عبورش از یک شعبه از دریای سرخ بوده‌است، نه رود نیل. مفسران عبور از نیل و غرق شدن فرعون را معجزه‌ای برخلاف قانون طبیعت یا قدرت دانسته‌اند و می‌گویند که موسی با عصا دریا را شکافت و به‌همراه بنی‌اسرائیل از آن عبور کردند؛ ولی وقتی نوبت به فرعون رسید و خواست عبور کند، دریا به هم رسید و غرق شد. اگر این واقعه برخلاف ناموس طبیعت واقع شده‌بود، خدا آب دریا را مثل زمین سخت می‌کرد تا موسی از آن عبور کند و اینکه از وسط آب، راه خشکی بیرون آورد؛ خود دلیلی است که برخلاف قانون فطرت، چیزی واقع نشده‌است. آنچه مفسران آورده‌اند از الفاظ قرآن هم نمی‌توان آن را در آورد» (همان، ج ۱: ۱۰۸-۱۱۰)؛ پس معجزه بزرگی که در اینجا رخ داده این بوده‌است که خداوند در یک چنین مشکل و خطری، موسی و تمام بنی‌اسرائیل را به‌وسیله پایاب شدن در دریا از چنگال فرعون نجات داد و وقتی که فرعون خواست از آن محل پایاب عبور کند، آب پر شده بود و لذا خود و تمام لشکریانش غرق شدند» (همان، ج ۱: ۲۰-۱۹).

۲-۲-۳- فطری دانستن نبوت

احمدخان می‌گوید: علمای متقدم، نبوت را منصب و شغل خیال کرده‌اند که خدا مثل یک پادشاه که از میان رعایای خود یکی را وزیر و دیگری را امیر می‌کند، نبوت را به هر کس که می‌خواهد و یا هر کس را که انتخاب می‌کند، می‌دهد. این عقیده پیرامون نبوت درست نیست، بلکه نبوت یک امر فطری است. نبی حتی در شکم مادر هم نبی است. نبوت درحقیقت امری فطری است که در انبیا به مقتضای سرشت غلوی و نورانی آن‌ها مثل سایر قوای انسانی است؛ ولی فوق همه آن‌هاست. هر انسانی که این قوه در او وجود دارد، نبی است. هر کسی هم که نبی شد، قوه مزبور در او موجود است. همان‌طور که تمام ملکات انسانی متناسب با ترکیب اعضا و قلب و دماغ و بالاخره با اصل خلقت و ساختمان وی بوده و علاقه خاصی بین این دو وجود دارد؛ بین ملکه قدسی نبوت هم با اعضایی که گفتیم، پیوندی برقرار است. ملکه قدسی نیز مانند دیگر قوای انسانی به تدریج قوی می‌شود و وقتی که به سر حد کمال رسید، آن وقت حسب اقتضا یا به اذن الله بروز و ظهور می‌کند که در عرف عام به بعثت نبی تعبیر می‌شود. باید دانست که رابطه بین خدا و شخص نبی، همین ملکه قدسی نبوت است که آن را ناموس اکبر و به اصطلاح شرع، جبرئیل می‌نامند. پس به چیزی وحی می‌گویند که مبدأ فیاض آن را در قلب نبی بر اثر نبوت

فطری، منقوش ساخته‌است و همین انتقالش یک وقت مانند صدای یک نفر آوازکننده یا گوینده با گوش ظاهر شنیده می‌شود و وقت دیگر، همان نقوش قلبی به‌صورت گوینده یا آوازکننده نمودار می‌شود؛ ولی در اینجا جز شخص نورانی پیامبر، نه آوازی در خارج است و نه گوینده (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۶۲-۵۹).

۳-۲-۳- نفی حقیقت وجودی ملائک

احمدخان، ملائک را موجوداتی حقیقی نمی‌داند، بلکه از نظر او همان قوانین طبیعت، در قرآن تعبیر به ملائک شده‌است. او در این زمینه می‌گوید: «ممکن است مخلوقی برتر و بالاتر از آدمی در خارج وجود داشته‌باشد. کسی حق ندارد و نمی‌تواند آن را انکار کند؛ چراکه بر رد آن، برهانی در دست نیست و نیز نمی‌توان از روی دلایل علمی آن را انکار کرد، بلکه ممکن است که موجود باشد، هرچند که آن به غایت عجیب به نظر می‌آید. در عین حال، برای اثبات وجود خارجی چنین مخلوقی نیز دلیلی نداریم و از روی موازین علمی نیز نمی‌توان آن را ثابت کرد. اگر بخواهیم قرآن را در این باب شاهد بیاوریم، باید گفت که برای اثبات چنین موجودی که عقیده عموم [یعنی همه مردم دنیا صرف نظر از کیش و دین و...] است، از قرآن نمی‌توان استدلال کرد. آنچه از قرآن استفاده می‌شود مخالف با این مطلب است. چنان‌که در یکجا می‌فرماید: «وَقَالُوا لَوْ لَأُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَ لَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ * وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَ لَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَاءً يَلْبَسُونَ» (الانعام / ۸-۹) و گفتند: «چرا فرشته‌ای بر او نازل نشده‌است؟ و اگر فرشته‌ای فرود می‌آوردیم، قطعاً کار تمام شده بود سپس مهلت نمی‌یافتند. * و اگر او را فرشته‌ای قرار می‌دادیم، حتماً وی را [به‌صورت] مردی درمی‌آوردیم و امر را هم‌چنان بر آنان مشتبه می‌ساختیم.» از این آیه معلوم می‌شود که فرشته نه جسم است و نه مرئی می‌شود و اگر هم فرضاً بخواهد ظاهر شود، جز اینکه به‌صورت یک مخلوق موجود درآید، از راه دیگر ممکن نیست. باید دانست که عبارت «جَعَلْنَاهُ مَلَكًا» قید احترازی نیست؛ بلکه چون موضوع بحث، انسان بوده‌است، لذا به «رجلاً» مقید شده و گرنه مراد، مطلق مخلوق است. بعد از غور در این مطلب دقیق و بعد از پی‌بردن به این نکته که خداوند عظمت، جلال، آثار و اطوار قدرت خود را عموماً به فرشتگان منسوب می‌دارد، بدون شک نمی‌توان به فرشتگانی که ذکر آن‌ها در قرآن مجید آمده‌است، کسوت وجود شخصی و واقعی پوشاند؛ بلکه خداوند آثار قدرت بی‌پایان خود و انواع و اقسام قوایی را که در تمام کائنات

ایجاد کرده‌است، به ملک یا ملائکه تعبیر کرده‌است که از میان آن‌ها، یکی هم شیطان یا ابلیس است. صلابت کوه‌ها، رقت آب‌ها، قوه رشد و نمو رویدنی‌ها، قوه جذب و دفع برق و بالاخره تمام قوایی که کائنات از آن‌ها پدید آمده‌اند و نیز هزاران قوه‌ای که در خود کائنات است، وجود دارد و ملک یا ملائک هستند که ذکرشان در قرآن مجید آمده‌است (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۸۵-۸۴).

۳-۳- عرفی بودن زبان قرآن

سومین مبنای تفسیری احمدخان، عرفی بودن زبان قرآن است. احمدخان درباره زبان قرآن و چگونگی تفسیر آن می‌گوید: «بی شک قرآن کلام خداست؛ اما مطابق محاوره و اسلوب کلام انسانی نازل شده‌است؛ یعنی همان‌طور که ما در کلام خود صنعت تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه را به کار می‌بریم یا در برخی موارد به کلامی که مشهور است، استناد می‌کنیم و در برخی موارد مطابق وسعت اطلاع و فهم مخاطب سخن می‌گوییم و اسلوبی خاص در سخن گفتن برمی‌گزینیم یا در جای دیگر به طور مزاح چیزی می‌گوییم، قرآن نیز همین حکم را دارد و می‌بایست مطابق این اصول آن را معنا کرد» (همان، ج ۲: ۵۵-۵۴).

بر همین اساس، وی کلام قرآن را به دو قسم، کلام مقصود و غیرمقصود تقسیم می‌کند. او در این باره می‌گوید: «در قرآن کلام غیرمقصود زیاد است که نمی‌شود آن‌ها را حجت قرار داد؛ مثلاً می‌گوید: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ» (الاعراف/ ۴۰)؛ «درحقیقت، کسانی که آیات ما را دروغ شمردند و از [پذیرفتن] آن‌ها تکبر ورزیدند، درهای آسمان را برایشان نمی‌گشایند و در بهشت در نمی‌آیند، مگر آنکه شتر در سوراخ سوزن داخل شود؛ بدین سان بزهکاران را کیفر می‌دهیم». با استناد به این آیه نمی‌توان ادعا کرد که خارج شدن شتر از سوراخ سوزن ممکن است؛ زیرا این معنی در این کلام مقصود نیست، بلکه مقصود صرفاً بیان عدم امکان یا امتناع دخول در بهشت کسانی است که آیات الهی را تکذیب کرده‌اند و نیز نمی‌توان از این آیه استدلال کرد که آسمان دروازه دارد؛ زیرا این کلام غیرمقصود است و صرفاً برای محروم ماندن از رحمت خدا در آنجا آمده‌است (همان، ج ۱: ۱۸-۲۰)؛ از جمله مواردی که طبق این اصل به تفسیر آن پرداخته، به قرار زیر است:

۱-۳-۳- محاوره‌ای دانستن استهزاء خداوند

وی ذیل آیه «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (البقره / ۱۵) می‌گوید: «برخی گفته‌اند: شایسته نیست که خداوند کسی را مسخره کند. این اعتراض غلط از اینجا ناشی شده که مردم می‌خواهند هر یک از الفاظ و عبارات‌های قرآن را از طرز محاوره‌های انسانی، خارج ساخته و در معنای اصلی و لغوی خود استعمال کنند. بی‌شک قرآن کلام خداست، ولی مطابق محاوره و اسلوب کلام انسانی نازل شده‌است؛ یعنی همان طور که ما در گفتار خود صنعت تشبیه، مجاز، استعاره، کنایه و... را به کار می‌بریم، قرآن نیز همین گونه‌است. مقصود از این آیه و مانند این نوع محاوره است که می‌گویند: او همچنان که سربه‌سر ما می‌گذارد و آزار می‌رساند، ما هم سربه‌سر او گذاشته و آزارش می‌رسانیم. حال آنکه هیچ آزاری به او نمی‌رسانند، بلکه مقصود از این آزار رساندن به او همان آزاری است که او می‌رساند و غرض از این کلام فقط آشکارکردن سبک مغزی، غفلت و نادانی طرف مقابل است. همچنین در اینجا، خداوند برای اثبات بی‌خردی کفار می‌فرماید: همان طور که آن‌ها مسلمانان را مسخره می‌کنند، خدا هم آن‌ها را مسخره می‌کند؛ یعنی آن‌ها را در این مورد به حال خود واگذاشته و متعرض آن‌ها نمی‌شود» (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۵۵-۵۴).

۲-۳-۳- نگرش خاص درباره‌ ماهیت بهشت

احمدخان می‌گوید: «بعضی بر این باورند که «الجنة و النار مخلوقتان» بهشت اکنون موجود است و از آیاتی که لفظ «اعدت» (البقره / ۲۴؛ آل عمران / ۱۳۱ و ۱۳۳؛ الحديد / ۲۱) به معنای مهیا و آماده‌بودن در آن‌ها استعمال شده، این نتیجه را گرفته‌اند؛ ولی من می‌گویم که این برداشت صحیح نیست؛ زیرا اسلوب بیان قرآن در همه‌جا این است که آنچه که متعلق به آینده و وقوع آن حتمی است، به صیغه ماضی یاد شده‌است؛ به همین خاطر در این آیات نیز از چیزهایی که در آینده وقوع خواهد یافت، به صیغه ماضی بیان شده‌است. مثلاً در آیه ۲۴ بقره که آمده: «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»؛ «بترسید از آتشی که هیزم آن آدمی و سنگ است و آن برای کفار حاضر و آماده شده‌است.» در صورتی که بر آدمی وقتی ممکن است اطلاق هیزم بشود که برای افروختن آتش وی را در میان آتش بیندازند. پس اگر چنین باشد، در نزد علمای ما در قیامت آن هم بعد از حساب و کتاب خواهد بود. پس در این وقت نه کسی هیزم آتش است و نه چنین آتشی فعلاً وجود دارد تا آدمی هیزم آن باشد» (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۶۸).

درباره مخلوق بودن بهشت و جهنم روایاتی از شیعه و سنی رسیده است. تمام این روایات مضطرب است و به حسب دلالات وضعیه و ظهورات لغوی و عرفی، کاذب است (خمینی، ۱۴۱۸: ج ۴: ۵۳۸). از نظر دانشمندان شیعه و بسیاری از اهل سنت، بهشت و جهنم با قدرت لایزال الهی آفریده شده و در این دنیا قرار دارد؛ ولی بعضی از معتزله مانند ابوهاشم جبائی و قاضی عبدالجبار معتزلی معتقدند که بهشت و جهنم هنوز آفریده نشده و در قیامت آفریده خواهند شد (جعفری، بی تا، ج ۲: ۲۳۷).

ماهیت بهشت این است که خدا خود بیان کرده است: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (السجده/۱۷)؛ «هیچ کس نمی داند چه چیز از آنچه روشنی بخش دیدگان است، به [پاداش] آنچه انجام می دادند برای آنان پنهان شده است.» خود پیامبر (ص) نیز در روایتی که شیعه و سنی نقل کرده اند، درباره حقیقت بهشت فرموده اند که خداوند فرمود: «أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»؛ «برای بندگان نیک خودم نعمت هایی که چشمی ندیده و گوشی نشنیده و به قلب انسانی خطور نکرده است، مهیا کرده ام.» پس اگر حقیقت بهشت همین بستانها و نهرهای جاری و میوه های لذیذ و حوران سیمین تن و... باشد، همه اینها مخالف با فرموده خدا در قرآن و حدیث است؛ چه اینها را انسان دیده است (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۶۹).

انسان مطابق فطرت خود چیزهایی را می تواند بفهمد یا چیزهایی ممکن است در خاطره او خطور کند که آن را دیده یا لمس کرده یا چشیده و یا... پس «قره اعین» یعنی راحت و لذتی که در بهشت است، آدمی نه آن را دیده و نه لمس کرده و نه... در نتیجه مطابق فطرت انسانی آن را به انسان نشان دادن از امور محال است. علاوه بر این، آنچه برای آدمی ذکر می شود، به وسیله الفاظ و عبارت هایی است که جزو محاوره های انسانی است و سخن اینجاست که آنچه که آدمی ندیده و لمس نکرده و نچشیده و... در زبان انسانی لفظی برای آن پیدا نمی شود و از آنجاست که انبیا آن درجه از راحت و لذت یا رنج و المی را که فوق آن هیچ وقت در مخیله انسانی خطور نمی کند، به عنوان جزا و سزای اعمال بیان کرده اند. پس «قره اعین» بهشت را خداوند به طور تشبیه به کیفیت یک رشته خوشی ها و لذت های طبیعی نفسانی بیان کرد و نیز سختی ها و رنج های دوزخ را به سوختن در آتش و مانند آن تمثیل نمود تا در دل انسان این خیال پیدا بشود که در آنجا لذتی عالی

و درد و رنجی بس شدید و سخت وجود دارد و قابل‌قیاس با لذت‌ها و دردهای این دنیا نیست (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۷۲-۷۰).

۳-۳-۳- نگرش خاص درباره‌ آسمان‌های هفت‌گانه

احمدخان معتقد است که لفظ سبع برای هماهنگی با نظر مردمان آن زمان آمده‌است که قائل به هفت سیاره بودند؛ به‌عبارت دیگر، لفظ سماء طبق محاوره‌های رایج آن زمان استعمال شده‌است. (همان، ج ۱: ۷۸). احمدخان می‌گوید: معانی‌ای که اکثر مفسران برای سماء و سماوات گفته‌اند، صریحاً انکار می‌کنم و می‌گویم چیزهایی که در قرآن سماء یا سماوات بر آن‌ها اطلاق شده‌است، همان‌ها را معنی سماء و سماوات می‌دانم، نه معنایی را که علمای ما در پیروی از حکمای یونان اختیار نموده‌اند؛ زیرا که من خودم را تابع قرآن می‌دانم نه حکمای یونان. لفظ سماء در قرآن به معانی گنبد نیلگون، اجرام سماوی درخشان یا همان کواکب، سحب باران‌زا و نیز آن وسعت و فضایی که هر کس بالای سر خود مشاهده می‌کند، آمده‌است؛ اما معنایی‌ای که حکمای یونان گفته‌اند در هیچ جای قرآن نیامده‌است. پس لفظ سماء در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (البقره/۲۹) «سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت و هفت آسمان را استوار کرد و او به هر چیزی داناست.» همان وسعت مراد است که هرکس بالای سر خود به چشم می‌بیند. مراد از سبع سماوات، همان هفت سیاره است که هر فردی در زمان نزول قرآن آن را می‌دانست؛ حتی اعراب بدوی هم از آن به‌خوبی آگاه بودند (همان: ۷۹-۸۰).

۳-۳-۴- انکار معجزه‌ها و طبیعی جلوه‌دادن آن‌ها

احمدخان براساس هریک از این مبانی سه‌گانه به تفسیر پرداخته‌است. وی قسمتی از معجزات را براساس عرفی‌بودن زبان قرآن و برخی را براساس تجربه‌گرایی تحلیل کرده‌است. در ادامه مواردی که احمدخان براساس مبنای عرفی‌بودن زبان قرآن، معجزات را به‌صورت یک امر طبیعی تفسیر کرده‌است، ذکر می‌شود.

احمدخان برخی آیات را که گفته شده در آن‌ها از معجزه سخن به میان آمده، براساس محاوره‌ای‌بودن زبان قرآن توجیه می‌کند. وی ذیل آیه «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ» (البقره/۲۴۸)؛ «و پیامبرشان بدیشان گفت: درحقیقت، نشانه پادشاهی او این است که آن صندوق [عهد] که در

آن آرامش خاطری از جانب پروردگارتان و بازمانده‌ای از آنچه خاندان موسی و خاندان هارون [در آن] بر جای نهاده‌اند- در حالی که فرشتگان آن را حمل می‌کنند- به سوی شما خواهد آمد». او می‌نویسد: «اینکه گفته می‌شود فرشتگان آن تابوت را بر دوش کشیده و آوردند، یک محاوره‌ای است که در این گونه مواقع برای تقویت و آرامش قلب طرف مقابل، استعمال می‌شود» (هندی، ۱۳۳۴، ج ۲: ۳۱۲).

همچنین ذیل آیه «قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنِّي لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (آل عمران / ۳۷)؛ «[می‌گفت]: ای مریم، این از کجا برای تو [آمده‌است؟ او در پاسخ می‌گفت]: این از جانب خداست.» می‌نویسد: این عبارت «هو من عندالله» که مریم گفته که یک سخن عجیبی نیست، بلکه جزو محاوره‌های روزمره به‌شمار می‌آید و ابدأ غرابتی ندارد. ابوعلی جایی شرح درستی نوشته که فخر رازی نیز آن را نقل کرده‌است و گفته: «خداوند به دست افراد باایمان و اشخاص خداپرست برای حضرت مریم غذا می‌فرستاد» (هندی، ۱۳۳۴، ج ۳: ۱۷-۱۶).

۴- نتیجه

نتایج کلی تحقیق، بدین قرار است:

- ۱- فضای سیاسی-فرهنگی حاکم بر هندوستان در قرن نوزدهم میلادی و اشغال هندوستان توسط انگلیسی‌ها که مسلمانان را در شرایط نامطلوب اقتصادی، فرهنگی و غیره قرار داده‌بود؛ احمدخان را بر آن داشت که به‌عنوان مصلح اجتماعی درجهت اصلاح جامعه خود به‌ویژه بهبود حیات فکری مسلمانان گام بردارد.
- ۲- به‌خاطر وجود مطالب خرافی و جعلی در کتاب‌های تفسیر اهل سنت، احمدخان قرآن را تنها منبع تفسیر می‌داند و احادیث را کنار می‌نهد و در فهم آیات از آن‌ها کمک نمی‌گیرد.
- ۳- احمدخان به‌دلیل بی‌اعتمادی نسبت به روایات، روش تفسیر قرآن به قرآن را برگزیده‌است؛ اما راه افراط را پیموده و در سایه قرآن‌گرایی افراطی به تأویل‌های ناروایی دست‌زده‌است.
- ۴- احمدخان درجهت آشتی علم و دین در تفسیر آیات به تجربه‌گرایی روی آورده و با توجیه مطابقت نظام تکوین و تشریح، بسیاری از امور غیرمادی از قبیل ملائک، وحی، معجزه‌های انبیا را در روند نظام تکوینی، توجیه مادی کرده‌است.

۵- بر مبنای عرفی دانستن زبان قرآن برخی از مباحث قرآنی مانند مشاجره ملائک با پروردگار و آسمان‌های هفت‌گانه را بر سبک و اسلوب محاوره تفسیر کرده و از تفسیرهای رایج در این باره روی‌بررفته است.

۶- مبانی تفسیری احمدخان به‌طور گسترده بر تفسیر اکثر مباحث قرآنی سایه انداخته‌است و همه موضوعات و مفاهیم قرآنی اعم از مباحث اعتقادی، احکام، اخلاقی، تاریخی و... را شامل می‌شود.

۵- منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. احمدی، حبیب‌الله، پژوهشی در علوم قرآن، قم: فاطیما، ۱۳۸۱.
۳. اسعدی، محمد و همکاران، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، زیر نظر محمدباقر سعیدی‌روشن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ه.ش.
۴. امین، احمد، زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، بیروت: دارالکتب العربیه، بی‌تا.
۵. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ه.ش.
۶. ثبوت، علی‌اکبر، نگاهی به تفسیر سر سید احمدخان، نامه فرهنگ، سال سوم، شماره ۹، صص ۷۴-۸۷، ۱۳۷۲ ه.ش.
۷. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۸. خاکپور، حسین، بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی درباره وحی، مطالعات شبه‌قاره، سال پنجم، شماره ۱۷، صص ۷۳-۹۴، ۱۳۹۲ ه.ش.
۹. خامنه‌ای، سید علی، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، بی‌جا: انتشارات آسیا، بی‌تا.
۱۰. خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۸ ه.ق.
۱۱. رحیم اف، افضل‌الدین، بررسی و نقد اندیشه های اجتماعی، سیاسی و دینی سر سید احمد خان هندی، پژوهش‌نامه تبلیغ و ارتباطات دینی، شماره ۲، صص ۵۹-۸۸، ۱۳۹۰ ه.ش.

۱۲. رضوان، عمر بن ابراهیم، آراء المستشرقین حول القرآن‌الکریم و تفسیره، ریاض: دارالطیبة، ۱۴۱۳هـ.ق.
۱۳. سیزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، الجدید فی تفسیر القرآن‌المجید، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶هـ.ق.
۱۴. شاکر، محمد کاظم، مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲هـ.ش.
۱۵. شاهرودی، عبدالوهاب، ارغنون آسمانی: جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی، رشت: کتاب مبین، ۱۳۸۳هـ.ش.
۱۶. شریعتی، محمد تقی، وحی و نبوت در پرتو قرآن، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴هـ.ش.
۱۷. صدرالافاضل، سید مرتضی حسین، شیوه‌های تفسیر قرآن کریم در هند و پاکستان، ترجمه محمد هاشم، مجله مشکوة، شماره ۱۱، صص ۱۸۳-۲۰۱، ۱۳۶۵هـ.ش.
۱۸. طیب، سید عبدالحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۸۷هـ.ش.
۱۹. عزیزی، آذر، نقد و بررسی روش تفسیری سید احمدخان هندی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه رازی، استاد راهنما عادل نادرعلی، استاد مشاور مجتبی بیگلری، ۱۳۸۸هـ.ش.
۲۰. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح‌الغیب، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰هـ.ق.
۲۱. کاظمی، شهاب، نقدی بر اندیشه‌های سید احمدخان هندی پیرامون اعجاز، بینات، سال هفتم، شماره ۲۶، صص ۱۴۱-۱۳۲، ۱۳۷۹هـ.ش.
۲۲. کاشانی، ملا فتح‌الله، تفسیر منهج‌الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران: کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶هـ.ش.
۲۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰هـ.ش.
۲۴. مصطفی، ابراهیم؛ زیات، احمد؛ عبدالقادر، حامد؛ نجار، محمد، المعجم الوسیط، قاهره: دار الدعوة، بی تا.
۲۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: صدرا، ۱۳۸۵هـ.ش.

۲۶. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، مترجم: خیاط و نصیری، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ هـ.ش.

۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ هـ.ش.

۲۸. نظامی، خلیل احمد، «سر سید احمدخان (مؤسس دانشگاه اسلامی علیگره)»، مترجم: توفیق هـ سبحانی، نامه پارسی، شماره ۸، صص ۲۱۰-۱۹۴، تابستان ۱۳۷۷ هـ.ش.

۲۹. نفیسی، شادی، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش.

۳۰. هندی، سر سید احمدخان، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، مترجم سید محمدتقی فخرداعی گیلانی. بی‌جا: چاپخانه آفتاب، ۱۳۳۴ هـ.ش.