

کار بست دیدگاه‌های علامه طباطبایی در نقد منقولات تفسیری ابومسلم اصفهانی در مجمع البیان

مسلم صالحی زاده^۱؛ احمد بهشتی^۲؛ علیرضا مختاری^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶

چکیده

طبرسی در تفسیرش از آرای مفسران اهل سنت و شیعه بهره برده است از جمله این مفسران می توان به ابومسلم اصفهانی اشاره کرد که بیشترین نقل‌ها در مجمع البیان از اوست. این پژوهش به بررسی و نقد روش تفسیری ابومسلم با توجه به قواعد و موازین تفسیری علامه با روش توصیفی-تحلیلی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می دهد که ابومسلم به عنوان مفسری برجسته از روش های تفسیری مختلفی در تفسیر آیات استفاده کرده و به رغم توجه او در به کار گیری قواعد و ضوابط تفسیری در برخی موارد از آنها غافل مانده است به طور مثال می توان به عدم توجه به سیاق آیات، بی توجهی به لحن و آهنگ کلام، اختیار کردن معنایی که احتمال ضعیف دارد اشاره کرد، با همه این اوصاف روش او نه تنها آسیب جدی به مجمع البیان وارد نکرده بلکه مؤید و شاهد آرای تفسیری طبرسی است.

واژگان کلیدی:

مجمع البیان، ابومسلم اصفهانی، روش تفسیری، سیاق، آهنگ کلام.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی علوم قرآن و حدیث-دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا

moslem.salehizadeh@yahoo.com

۲. نویسنده مسؤل، استاد دانشگاه تهران،

m.beheshti@yahoo.com

۳. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا

Mokhtaari.ar@gmail.com

مقدمه

ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی از بزرگ‌ترین مفسران معتزلی سده چهارم هجری است (۲۵۴-۳۲۲ق) که تا به امروز آرا و نظرات وی در تفاسیر مشهور قابل استفاده است، وی کاتب، نحوی، متکلم و مفسر دوران حکومت عباسی است. مکتب و گرایش تفسیری او، معتزله و کلامی با رویکردی عقل‌گرایانه می‌باشد (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۲/ ۲۳۵-۲۳۶) تفسیر مجمع‌البیان طبرسی از منابع مهم و مرجع مفسران در علم تفسیر است وی بیشترین نقل‌ها را از ابومسلم در تفسیرش آورده به گونه‌ای که با نگاه به تفسیر مجمع‌البیان با سبک و سیاق و روش تفسیری ابومسلم که توسط طبرسی به کار گرفته شده آشنا می‌شویم. روش برای مفسر، هم طریقت دارد و هم موضوعیت: طریقت دارد؛ زیرا در واقع اتخاذ روش خاص برای تفسیر، او را متعهد به پیروی از همان طریقه و سازگار کردن سلاقی و اندیشه‌ها با روش برگزیده می‌کند و نیز همین روش است که چارچوب نظری موضوع پژوهش را برای رسیدن به نتیجه مطلوب در اختیار او قرار می‌دهد؛ و نیز موضوعیت دارد، چراکه انتخاب هر روش تفسیری به رویکرد فکری، فرهنگی، دینی و علایق فردی او مربوط است و به قولی از آنها نشأت می‌گیرد. پس روش، هم شکل کار و ماده فعالیت مفسر را معلوم می‌کند و هم تا اندازه‌ای نشانگر تفکرات و آرای تفسیری اوست (میر عبداللهی، ۱/ ۱۳۸۵). ابومسلم اصفهانی روش‌های مختلفی در بیان شرح مفاهیم و مقاصد آیات به کار گرفته و طبرسی نیز روش وی را در مجمع‌البیان استفاده نموده از جمله روش‌های تفسیری ابومسلم در مجمع‌البیان عبارت است از: روش تفسیر قرآن به قرآن، روش تفسیر روایی، روش تفسیر عقلی. تحقیقات نشان می‌دهد که نقل نظرات و آرای ابومسلم از طرف مفسران بیشتر به منظور تأیید و شاهد تفسیر خود بوده و یا به جهت نقد آرای تفسیری وی بیان شده است به‌رغم تلاش‌های صورت گرفته در بحث روش‌های تفسیری به ندرت درباره روش تفسیری ابومسلم در مجمع‌البیان بحث و تبیین انجام گرفته پژوهش حاضر از این جهت حائز اهمیت است که با رویکردی جدید به زوایای مساله مورد نظر پرداخته است در این نوشتار به بررسی و نقد روش تفسیری ابومسلم بر اساس حدود و قواعد تفسیری خواهیم پرداخت.

در این مقاله بر آنیم با روش تحلیل محتوا ضمن بررسی و نقد روش تفسیری ابومسلم که طبرسی در مجمع‌البیان به کار گرفته به این سوال‌ها که آیا ابومسلم در روش تفسیری خود حدود و قواعد تفسیری را به کار گرفته است؟ به چه میزان این حدود و قواعد را رعایت کرده؟ و اساساً رویکرد او در استفاده از موازین تفسیری به چه میزان از وثاقت و اهمیت تفسیر مجمع‌البیان کاسته و بالعکس پاسخ دهیم.

بررسی و نقد روش تفسیری قرآن به قرآن ابومسلم اصفهانی

تفسیر قرآن به قرآن در زمان حیات پیامبر شروع شده و سپس این روش توسط اهل بیت ادامه یافت و برخی صحابه و تابعین نیز از این روش استفاده کرده‌اند. این روش یعنی آیات قرآن را به کمک یا به وسیله آیات دیگر توضیح دادن و مقصود آن را مشخص کردن به عبارت دیگر آیات قرآن، منبعی برای تفسیر قرار گیرد. در این قسمت نشان خواهیم داد که ابومسلم در مجمع‌البیان از روش تفسیری قرآن به قرآن استفاده نموده است. محمد بن بحر، از قرآن به عنوان اولین منبع فهم آیات الهی استفاده کرده است، قرآن در بعضی از آیات در یک موضوع خاص به صورت سر بسته سخن گفته و برخی دیگر همان موضوع را توضیح داده و بیان کرده که در واقع آیات دسته دوم، تبیین کننده آیات دسته اول

هستند ابومسلم از این روش فرعی استفاده کرده لیکن در برخی موارد ضوابط مربوط به روش تفسیری (توجه به قرائن) را رعایت نکرده که این ضوابط عبارت است از:

نمونه هایی که ابومسلم به قواعد تفسیری توجه نکرده

الف) عدم رعایت و توجه به سیاق آیات

به عقیده ابومسلم ذیل آیه: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا». (انعام، ۱۵۴) این آیه متصل است به داستان ابراهیم که فرمود: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ...» (انعام، ۸۴) زیرا در آن جا نعمت‌هایی که به ابراهیم بخشیده بود، ذکر کرد و در این جا نیز دنباله‌ی همان نعمت‌ها را ذکر می کند زیرا موسی نیز از اولاد ابراهیم است. (طبرسی، ۱۸/۹) به لحاظ صوری گاهی برای فهم یک آیه از آیات متصل به آن (آیات قبل و بعد) استفاده می شود و گاه از آیات هم محتوا با آیه مورد بحث، بهره گرفته می شود در این جا آن گونه که ملاحظه می کنید به لحاظ صوری ابومسلم در تبیین این آیه از آیه ای دیگر استفاده کرده لیکن بدون توجه به سیاق آیه با آیات قبل و نادیده گرفتن ارتباط تبیین گری بین آیه با آیات قبل و بعد، به لحاظ محتوایی وی ضابطه مند عمل نکرده و مناسبت معنایی را خوب درک نکرده لذا سبب شده که ترتیب و نظم آیات رعایت نشود، علامه طباطبایی، مفسر بزرگ توجه ویژه ای به سیاق آیات دارد و در روش تفسیری خود این ضابطه را به کار گرفته لذا در تفسیر این آیه نقدی از سخن ابومسلم آورده و اشاره به سیاق کرده و در تبیین آیه مورد نظر برگشت سیاق جمله‌ی «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ» را به آیات قبل از آیه «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» (انعام، ۱۵۱) می داند که در آن‌ها روی سخن با پیغمبر اکرم ﷺ بود و خطاب در آن‌ها به صیغه متکلم مع الغیر بود و با لفظ ثم که به تأخیر دلالت می کند به این معنی اشاره شده که این کتاب برای این نازل شده که تمام کننده و تفصیل دهنده آن شرایع عمومی اجمالی است. علامه پس از شرح این آیه، سخن از نظرات عجیب و غریب مفسران به میان می آورد. از جمله نظر ابومسلم که گفته بعضی این آیه را متصل به آیه «ووهبنا له اسحاق و یعقوب» و نظم و ترتیب کلام: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ...» است چیزی که مفسران را وادار به این توجیهاات عجیب و غریب کرده این است که فکر کرده اند تورات قبل از قرآن نازل نشده و حال آن که در همین آیات یعنی در آیه «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» (انعام، ۱۵۱) تقدم نزول تورات خاطر نشان کرده است. جمله «تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ» (انعام، ۱۵۴) به این معناست که غرض از انزال تورات تتمیم نواقص کسانی است از بنی اسرائیل که شرایع کلی و احکام اجمالی را به خوبی عمل کرده و به کار بستند» (ر.ک: طباطبایی، ۵۸۲/۷-۵۸۳).

ب) عدم توجه به مقام و آهنگ کلام

توجه به لحن آیه و جمله ها و این که در مقام افاده چه مطلبی است یکی دیگر از راه های تشخیص ارتباط و عدم ارتباط آیه‌ها و جمله هاست در بخش سیاق آیات به این نکته باید توجه داشت، ذیل آیه: (فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا... (بقره، ۱۰) ابومسلم می گوید: «نفرین است یعنی خدا بیماری آنان را بیفزاید. نظیر آیه‌ی کریمه (ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرْفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ... (توبه، ۱۲۷) سپس بازگشتند که خدا دل‌های آنان را بازگرداند و خدا توفیق هدایت را از آنان بگیرد» (طبرسی، ۷/۱). ابومسلم لحن آیه را نفرین تلقی کرده و به آیه ۱۲۷ سوره توبه که لحنی نفرین گونه دارد، اشاره می کند و شاهد کلامش آیه قرآن است.

شیخ طوسی لحن آیه مورد نظر را دعایی خوانده و در شرح این آیه، به آیه ۱۲۷ سوره توبه اشاره کرده است. طبری با ذکر چهار روایت و اسناد آن به نقل از رسول گرامی اسلام مقصود از جمله «فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» چنین می‌گوید: «روایت اول: یقال: فزادهم الله ريبه وشكا. روایت دوم: فزادهم الله ريبه و شكا فی امر الله. روایت سوم: قال: زادهم رجسا. روایت چهارم: قال: زادهم الله شكا» (ر.ک: طبری، ۹۴/۱-۹۵) در ادامه؛ آیات ۱۲۴-۱۲۹ سوره توبه را به عنوان شاهد آیه فزادهم الله مرضا بیان می‌کند. وی اشاره ای به لحن آیه نکرده است. فخررازی گفته: «زَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» مرض حمل بر کفر و جهل شده پس لازم است که فاعل کفر و جهل خداوند متعال باشد. معتزله گویند: جایز نیست که فعل کفر و جهل، مراد خدای تعالی باشد». (فخر رازی، ۳۰۵/۲-۳۰۶). در ادامه دلایل سخنان معتزله را بیان کرده و می‌گوید: «فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» یعنی خداوند غمی بر غم‌های آن‌ها می‌افزاید» وی در ادامه به آیه ۱۲۵ سوره توبه «فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ» استناد کرده و می‌گوید: «فزادهم الله مرضا یعنی به آن‌ها انکسار و جبن و ضعف می‌افزاید» وی اشاره‌ای به لحن آیه نکرده است. (ر.ک، همان) زمخشری گفته: «استعمال مرض در قلب از نوع حقیقت و مجاز است. حقیقت مثل مرض در شکم و مجاز مثل برخی از مرض‌های قلب که از آن استعاره می‌شود مثل بدی اعتقاد، بخل، حسد و میل به گناهان و عزم به سمت آنان و معنی زیادت مرض برای منافقان این است که آنان گویی به خداوند آن چه بر پیامبر وحی کرده، شنیدند اما به آن کفر ورزیدند. در این جا اسناد فعل به مسبب آن است». (زمخشری، ۵۹-۶۰) وی اشاره به لحن آیه نکرده است. علامه طباطبایی در این خصوص نظری نداشته است؛ در تفسیر نور آمده است: «شاید جمله‌ی «فزادهم الله مرضا» نفرین باشد نظیر «قاتلهم الله» یعنی اکنون که در دل بیماری دارند خدا بیماری آنان را اضافه می‌کند». (قرائتی، ۵۹/۱) جوادی آملی می‌نویسد: «برخی از مفسران جمله «فزادهم الله مرضا» را انشاء دانسته‌اند نه اخبار و آن را نفرین الهی پنداشته‌اند تا افزون بر گذشته شامل حال و آینده نیز باشد و آن را در ردیف نفرین‌هایی مانند «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْیَ یُوفِکُونَ» و «ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ» دانسته‌اند لیکن فاء در فزادهم الله با چنین ترکیبی سازگار نیست و جمله مزبور خبری است نه انشایی و تعبیر به فعل ماضی (زاد) بیانگر آن نیست که خداوند تنها در گذشته بر بیماری منافقان افزوده است و در آینده بر آن نمی‌افزاید. استشهدا به آیه «ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» نیز ناتمام است زیرا در آن جا هم احتمال می‌رود اخبار باشد نه انشاء و نفرین». (جوادی آملی، ۲۶۵/۲-۲۶۶).

نقد

گرچه ابومسلم در اثبات سخنش از آیه قرآن استفاده کرده، اما با عنایت به این که بیشتر مفسران مذکور نظر خود را مبنی بر خبری یا انشایی بودن آیه اعمال نکرده‌اند، به نظر می‌رسد وی در به کارگیری آیه «ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» به جهت نشان دادن لحن نفرین و انشایی در آیه فزادهم الله مرضا از ترکیب مناسبی استفاده نکرده و این عبارت جمله‌ای خبری باشد.

ج) مسامحه در توجه به مناسبت معنوی میان آیات سوره اسراء و طه

ذیل آیه (وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ ...) (اسراء، ۷۲). ابومسلم در این آیه «اعمی» را به معنای کوری چشم گرفته و گفته: «یعنی هرکس در این جهان کوردل است در آخرت با چشم نابینا محسوس می‌شود و این عقوبت گمراهی او در دنیاست مثل: (وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَىٰ)». (روز قیامت او را کور محسوس می‌کنیم) (طه، ۱۲۴) معنای «فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق، ۲۲) «امروز چشم تو تیز است». این است که معرفت شخصی در آن روز قوی و عارف به

مقام والای خداوند می شود. عرب می گوید: فلان بصیر بهذا الامر یعنی او به این کار معرفت دارد نه این که این کار را به چشم می بیند. بنابراین جمله‌ی «أَفْهَوْ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى» (اسراء، ۷۲). برای مبالغه و تعجب نیست بلکه به معنای عدم معرفت و کودنی شخص در آخرت است. (طبرسی، ۱۸۱/۱۴) قبل از اشاره به نظر صاحب نظران به کاربردهای «اعمی» در قرآن اشاره می کنیم:

۱. نابینایی همانند آیات «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ» (بقره، ۱۷۱) و «عَبَسَ وَ تَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى» (عبس، ۱-۲) ۲. گمراهی و فاقد بصیرت. راغب می نویسد: کلمه «عمی» در فقدان چشم و بصیرت، کاربرد دارد، بلکه قرآن فاقد چشم را در مقایسه با فاقد بصیرت، اعمی و نابینای واقعی نمی داند، آن جا که فرموده: «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج، ۴۶): دیدگان نیست که نابینا می شود، بلکه دل هایی که در سینه هاست نابینا می شود. (راغب اصفهانی/۵۸۸) آیاتی که می آید نمونه هایی از کاربرد «عمی» در معنای گمراهی و فقدان بصیرت است: «وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى» (اسراء، ۷۲)، «صُمُّ بَكُمُ عُمَى فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (بقره، ۱۸)، «وَ مَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ» (روم، ۵۳) و «وَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَ عُمِيَانًا» (فرقان، ۷۳). علامه می گوید: «مقابله میان «فی هذه» و «فی الآخرة» می رساند که مقصود از هذه همین زندگی دنیاست، همچنان که بودن سیاق آیه، در مقام بیان یکسانی و مطابقت دنیا با آخرت دلیل بر این است که مراد از کوری آخرت، کوری چشم نیست؛ بلکه نداشتن بصیرت و دیده‌ی باطنی است. این که برخی گفته اند: مراد از کوری در دنیا نداشتن بصیرت و مراد از کوری در آخرت کوری چشم است صحیح نیست و وجه بطلان آن این است که علاوه بر این کوری، چشم در آخرت چه بسا برگشتنش به کوری بصیرت باشد. برای این که قرآن کریم قیامت را روز نمایان شدن سریره‌ها و نهان‌ها خوانده و فرموده: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» پس کسی که در آن روز کوردل باشد کورچشم خواهد بود. (طباطبایی، ۲۳۲/۱۳-۲۳۳) این که قرآن می فرماید: «افرادی که در دنیا کور هستند، در آخرت هم کور خواهند بود»، کوری در آخرت، به چه معنا است؟ مراد خداوند آن جا که می فرماید: «افرادی که در دنیا کور هستند، در آخرت هم کور خواهند بود»، چیست؟ مراد از کوری در قرآن کریم، کوری جسمانی در دنیا نیست، بلکه مراد این است که شخص عمداً خود را به کوری زند؛ یعنی با این که جلوه‌های وجود خدا و حقانیت پیامبر و ولی را می بیند و به حق و حقیقت می رسد، قلباً به آنها معتقد نمی شود. گویا اصلاً چشم او این آثار و کرامت‌ها را ندیده است. او طوری با قضایای دینی برخورد می کند، که گویی نه آنها را دیده و نه آنها را شنیده است؛ لذا از گفتن حق و اقرار به آن نیز خودداری می کند و به تعبیر قرآن کور و کر و لال "عمدی" است. کوری در آخرت بدان معنا نیست که شخص دیگر هیچ گونه ادراکی را نداشته باشد، همان گونه که در دنیا نیز چنین است. او در محشر کوری خود را درک می کند و متوجه این مطلب نیز هست که این سر، سرایی غیر از دنیا است و آن جا چشم داشته و این جا ندارد؛ از این رو زبان به اعتراض می گشاید، همان گونه که عادتش در دنیا همین اعتراض و لجبازی بود (طه، ۱۲۴-۱۲۷). برخی فکر کرده اند که مراد از «من کان فی هذه أعمی» کوری جسمانی در دنیا است؛ یعنی آنان که در دنیا نابینا هستند، هر چند هم که بصیر و فقیه باشند، در آخرت کور محسوس می شوند. در حالی که مراد آیه چنین نیست. و مراد از «فی هذه اعمی»، کور دلی در دنیا است، لکن مراد از «فهو فی الآخرة اعمی» کوری ظاهری و تبلور و تجسم کوردلی در چهره است تا سبب عذاب او گردد. و چنان که گذشت، این کوری اخروی او در محشر است و لکن پس از ورود به جهنم چشمش بر عذاب‌ها و تجسم سایر اعمالش گشوده می شود تا بیشتر معذب

گردد، همان‌گونه که او در دنیا این‌گونه عمل می‌کرد؛ یعنی چشم از آیات خداوند و اولیای او می‌دوخت و بر متاع دنیا و هم مسلکان خود خیره می‌کرد.

نقد

ابومسلم در روش تفسیر قرآن به قرآن بایست به معانی دیگر واژه «اعمی» در قرآن توجه می‌کرد البته معنایی که او آورده بدون توجه به معنای کنایی غالب به کار گرفته شده در قرآن بوده است و در این مبحث اصل عدم مترادف را رعایت نکرده است.

د) توجه به گمان مرجوح در استنباط از ظاهر آیه

آیه مورد بحث در خصوص چگونگی وارد شدن و یا رسیدن به آتش جهنم است که با بررسی آن به این مطلب می‌رسیم که ابومسلم و دیگر مفسران به تبعیت از وی در روش تفسیری‌شان به ظاهر آیه توجه داشته‌اند اما معنایی از مفاد آیه استنباط کرده‌اند که معنای احتمالی دیگری را پذیرفته‌اند حال آن‌گونه که خواهیم دید تفاوت در روش تفسیری و به کارگیری آیات دیگر در تبیین آیه مورد نظر در روش ابومسلم و مفسران گویای عدم پیروی از مبانی تفسیری می‌باشد. ذیل آیه: (وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا...) (مریم، ۷۱) ابومسلم در تائید سخن خویش به دو آیه استناد کرده یکی، آیه ی (وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْتُونَ) (قصص، ۲۳) و به آیه (فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ) (یوسف، ۱۹) «آب‌دار خویش بفرستادند و دلو خویش بینداخت» و بر این باور است که مقصود از وارد شدن رسیدن و اشراف بر آن است نه داخل شدن آن ... وقتی که می‌گویید وردت بلدا کذا و ماء کذا یعنی به فلان بلد یا فلان آب رسیدم خواه داخل آن شده باشید یا نشده باشید. (ر.ک: طبرسی، ۱۹۵ / ۱۵). علامه می‌گوید: «کلمه «وَرَدَ» به معنای دنبال آب رفتن است و راغب گفته در اصل، به قصد آب رفتن است و این کلمه برای رساندن شدت عذاب در آتش استعمال شده... اما مفسران گفته‌اند مردم نزد آتش و در لبه‌ی آن حاضر می‌شوند ولی داخل آن نمی‌شوند و به این آیه استدلال کرده‌اند که خدای تعالی درباره موسی وقتی که به کنار چاه مدین آمد و در آن‌جا مردمی را بر سر چاه دید (قصص، ۲۳) و معلوم است که موسی داخل آب نشد پس در آیه مورد بحث هم، معنا این نیست که مردم همگی داخل آتش شوند و نیز به این آیه استدلال کرده که سیاره و کاروان کنعان آب آور خود را به سراغ آب فرستادند (یوسف، ۱۹).

و این که می‌فرماید: (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَأَيَسْمَعُونَ حَسِيسَتَهَا) (انبیاء، ۱۰۱، ۱۰۲) لیکن صرف این‌که در آیه «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ» و آیه «فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ» به معنای حضور استعمال شده دلیل نمی‌شود که به معنای داخل شدن واقعی استعمال نشود چون در آن دو آیه قرینه اشراف هست و در آیات دیگری ادعاشده که به معنای داخل شدن است ...». (طباطبایی، ۱۲۲، ۱۲۱ / ۱۴). علامه نظرات ابومسلم و برخی از مفسران که معتقدند آیه «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ» و آیه «فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ» به معنای حضور استعمال شده دلیل نمی‌شود که به معنای داخل شدن واقعی استعمال شود را رد نموده در تفسیر نمونه آمده: «۱- برخی مفسرین گفته‌اند: «ورد» به معنی نزدیک شدن و اشراف پیدا کردن است یعنی همه خوبان و بدان بدون استثناء برای حسابرسی و مشاهده سرنوشت نهایی بدکاران به کنار جهنم می‌آیند ۲- تفسیر دوم که اکثر مفسران آن را انتخاب کردند این است که: ورود در این‌جا به معنی «دخول» است و به این ترتیب همه انسان‌ها بدون استثناء نیک و بد وارد جهنم می‌شوند منتها دوزخ بر نیکان سرد و سالم خواهد بود استناد به آیه ۶۹ سوره انبیاء شده» و در ادامه آمده است: «ظاهر آیه با تفسیر دوم هماهنگی بیشتری دارد

زیرا معنی ورود، دخول است و غیر آن نیاز به قرینه دارد». (ر.ک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳/۱۳۴). برخی از مفسران معتقدند: «کلمه واردها در آیه مورد بحث به معنی عبور و مرور نمودن از کنار یا از روی دوزخ است» (نجفی خمینی، ۲۰۹/۱۱) نزد اکثر مفسران مراد از ورود، دخول است. (حسینی شاه‌العظیمی، ۸/۲۱۲). واردها: ورود، مشرف شدن است نه دخول، اصل ورود اشراف بر آن است. (قرشی، ۶/۳۴۶). المراد بالورود هنا الرویه و المشاهده لان المومنین عن النار مبعدون. (مغنیه، ۵/۱۹۳). ورود یا به معنی اشراف و دخول است یا به معنی دخول در این جا به هر دو قول اشاره شده و با استناد به روایاتی از امام صادق علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ورود به معنی دخول دانسته شده اما با این تفاوت که آتش جهنم برای مؤمنان سرد خواهد شد (اشکوری، ۳/۳۴-۳۵). درجایی اشاره شده به دو قول: ۱- ورود: اشراف به جهنم و نگاه کردن ۲- دخول حقیقی که همگان وارد آن می‌شوند. (سید کریمی حسینی، ۱/۳۱۰).

نقد

گرچه ابومسلم در شرح و بیان این آیه استناد به آیات دیگری داشته اما با دقت در روش تفسیری او فهمیده می‌شود که همه مردم فقط به کنار جهنم می‌آیند و سرنوشت بدکاران را می‌بینند لذا روشی که او به کار گرفته به ظاهر ممکن است درست و صحیح باشد لیکن معنایی را القاء کرده که راجح نبوده است.

نمونه‌هایی که ابومسلم به قرائن توجه کرده

در فراز هایی از تفسیر مجمع البیان ، طبرسی نظرات ابومسلم را در تناسب و نظم آیات و سوره‌ها بیان کرده که از این سبک می‌توان به روش تفسیری قرآن به قرآن ابومسلم برسیم حال بر اساس سیاق آیات و سوره‌ها که از قرائن پیوسته و نقش تعیین کننده در تعیین مقصود آیه مورد نظر دارند، وی بر خلاف موارد قبل، توجه به سیاق آیات و سوره‌ها داشته و به آن اهمیت داده است و با توجه به ضابطه ارتباط موضوعی آیات و سوره‌ها، آیات قرآن را در شرح و تفسیرش، منبع قرار داده و به مناسبت معنوی آن‌ها توجه داشته است لذا بر این مبنا سخنانی از ابومسلم هست که طبرسی در مجمع البیان در قسمت تناسب آیات و سوره آورده و در واقع ارتباط معنایی آیات را از زبان ابومسلم بیان کرده است و ما آن را در دو زیر بخش آورده‌ایم که تناسب بین سوره و تناسب معنایی واژه فتنه در دوسوره، ذیلا بدان اشاره شده است.

تناسب یا پیوستگی بین سوره

توجیه و وجه ارتباط سوره قدر با سوره علق

ابومسلم گفته: «چون خدا او را امر کرد به قرائت قرآن در سوره علق، در این سوره (قدر) بیان کرد نزول آن در شب قدر بود(طبرسی، ۲۷/۱۹۱). پس در آیه پایانی سوره علق، دستور به اقرار سجده و تقرب به سوی خداوند است که ارزش این کار در شب قدر و شب نزول قرآن، تعیین شده همان گونه که مشاهده کردید مستند کار ابومسلم در روش تفسیری اش در این‌جا چیزی جز سیاق سوره‌ها نیست به این دلیل می‌توان سیاق و ارتباط معنایی در سوره‌ها را معتبر دانست که نظم فعلی سوره‌ها با نظم نزول دفعی به دستور پیامبر انجام گرفته باشد و اگر این امر ثابت شود اعتبار دارد.

تناسب معنایی در شرح واژه فتنه در سوره صافات و ذاریات

در قرآن کریم کلماتی وجود دارد که با مراجعه به لغت، ترجمه و تفسیر معانی آن‌ها روشن می‌گردد لکن با مراجعه به آیات دیگر تبیین آن‌ها بهتر اتفاق می‌افتد، یکی از روش‌های فرعی تفسیر قرآن به قرآن توضیح کلمه‌ای با آیه‌ای دیگر است که ابومسلم در تبیین واژه «فتنه» چنین عمل کرده‌ذیل آیه «إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ» (صافات، ۶۳) به عقیده وی مقصود از فتنه عذاب است. یعنی قرار دادیم آن را برای سختی عذاب ایشان، از قول خدا (يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يفتنون) (ذاریات، ۱۳) یعنی عذاب می‌شوند. (طبرسی، ۴۹۲/۲۰) این واژه در قرآن دارای معانی متعدد است که در یک جمع بندی کلی می‌توان پنج عنوان آزمایش؛ عذاب و یا اسباب عذاب؛ ایجاد فساد و نفاق؛ بلا و شرک به خدا را معانی کلی فتنه در قرآن نامید. علامه می‌گوید: «فتنه به معنای محنت و عذاب است» (طباطبایی، ۲۱۱/۱۷) در برخی از آیات فتنه معنای کاربردی آزمایش را دارد برخی از مفسران معنای بلا و مصیبت دنیوی را استنباط نموده‌اند، چرا که اختلاف معنایی از دیدگاه مفسران وجود دارد. در مجموع در مواردی معنای بلاهای دنیوی از واژه فتنه در قرآن استخراج می‌شود مانند: «وَ حَسِبُوا أَلَّا يَكُونُ فِتْنَةً فَعَمُوا وَ صَمُوا» (مائده، ۷۱) «با این حال آنان گمان می‌کردند که بلا و مجازاتی دامن شان را نخواهد گرفت»، لذا (از دیدن حقایق و شنیدن سخنان حق) نابینا و کر شدند (مکارم شیرازی، ۲۸/۵-۲۹) «وَ إِنِ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ» (حج، ۱۱). در مورد استعمال فتنه به معنای عذاب و یا اسباب آن، چنین آمده است: «اگر فتنه در مورد ماده محسوس به کار رود، به معنای سوزاندن آتش (عذاب اخروی) است، بر این اساس در مواردی در آیات قرآن، فتنه در معنای عذاب اخروی به کار برده شده است «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يفتنون» *ذوقوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ» (ذاریات، ۱۳-۱۴) «روزی است که همین خراصان در آتش گداخته می‌شوند و به ایشان گفته می‌شود بچشید آن عذابی را که می‌خواستید در آمدنش عجله شود»، «وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَئِذْنُ لِي وَ لَا تَفْتِنِي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ إِنِ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه، ۴۹) «و از ایشان کسی هست که می‌گوید دستوری ده مرا و به فتنه می‌فکن مرا. آگاه باشید که در فتنه افتادند و دوزخ گرد برآمده است به کافران».

نقد

از مطالب فوق چنین مطلبی بدست می‌آید که ابومسلم در بیان معنای واژه «فتنه» در روش تفسیری خود از آیه‌ای که متناسب با معنای کلمه باشد به خوبی استفاده نموده است. و اصل عدم مترادف را مد نظر قرار داده است.

۴ جایگاه روایات در روش تفسیری ابومسلم در مجمع البیان

یکی از منابع در آرای تفسیری ابومسلم و شکل دهی به روش وی در تفسیر، روایاتی است که در ذیل آیات قرآنی از پیامبر و معصومین علیهم السلام آورده است. ابومسلم به عنوان یک مفسر معتزلی مذهب سرچشمه‌ی اندیشه‌های خود را از قرآن، پیامبر ﷺ و امام علی (ع) می‌داند وی به طور مستقیم و یا غیر مستقیم به نقل روایت از کلام معصوم اقدام کرده مانند سایر مفسران به روایات به عنوان منبع در تفسیر قرآن توجه کرده است؛ هرچند به طور اندک از آن بهره برده، در تفسیر آیه ۱۵ سوره نساء وی در تأیید قول خود مبنی بر این که مقصود از «فاحشه» در این آیه خلاف آن چیزی که اجماع مفسران می‌گویند، روایت پیامبر ﷺ را بر نظرات مفسران ترجیح داده و در جای دیگری قبول روایت تفسیری را منوط به موافقت با ظاهر قرآن و احراز وثاقت سندی آن دانسته است. نمونه‌هایی از روایاتی که ابومسلم در تبیین آیات در روش تفسیری خود به کار گرفته و طبرسی آن‌ها را نقل کرده ذیلاً بیان می‌کنیم.

الف- مقصود از فاحشه در آیه ۱۵ سوره نساء

در بیان آیه ۱۵ سوره نساء، ابومسلم به روایتی که بیانگر معانی و مصادیق واژگان مربوط می شود توجه کرده چرا که در واژگان قرآنی باید به مفهوم واژه ها در زمان نزول دست یافت یکی از نقش های کلیدی روایات که در زمان نزول یا دوران های نزدیک به آن صادر شده کمک به فهم واژگان است. ابومسلم در بیان معنای فاحشه به روایت رسول خدا استناد کرده و نظری برخلاف اجماع ارائه کرده و نظر سایر مفسران را نپذیرفته است؛ ذیل آیه «وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ» (نساء، ۱۵) ابومسلم معتقد است مقصود از فاحشه در این آیه این است که زنی با زنی برای انجام نوعی از اعمال جنسی که میان زنان معمول است خلوت کند طبرسی نظر وی را نقد کرده و می گوید: «لیکن این قول برخلاف اجماع و مخالف عقیده تمام مفسران است چه آنان فاحشه را به زنا تفسیر کردند» (طبرسی، ۶۶/۵) علامه بر این باور است که: «کلمه‌ی فاحشه از «ف-ح-ش» به معنای طریقه شنیعه است، ولی استعمالش در عمل شنیع زنا شایع شده، به طوری که بیشتر مفسران گفته اند مراد از فاحشه در آیه مورد بحث، عمل زنا باشد. علامه پس از بیان مجازات زناکار می گوید: به ابومسلم مفسر نسبت داده‌اند که گفته است آیه اول در مقام بیان حکم مساحقه زن با زن است و آیه دوم درصدد بیان حکم لواط مردان با مردان است و هیچ یک از دو آیه نسخ نشده است. ولی فساد این گفتار روشن است اما آیه اول بر اساس این که بیشتر مفسران گفته اند که مراد از فاحشه در این آیه عمل زناست و همچنین روایتی که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم وقتی آیه تازیانه در اول سوره نور نازل شد فرمود: «این همان راه علاج و سبیلی است که خدای تعالی در آیه پانزده سوره نساء وعده‌اش را داده است و همچنین از لحن آیه می شود فهمید که حکم آیه دایمی نیست و به‌زودی نسخ می شود» و چون می فرماید: «أَوْيَجْعَلُ اللَّهُ لَهِنَّ سَبِيلًا» (نساء، ۱۵). اما آیه دوم به دلیل این که در سنت ثابت شده که حد لواط قتل است، همچنان که در حدیثی از رسول خدا ﷺ آمده که فرمود: «هرکس از شما عمل قوم لوط را مرتکب شود هم فاعل را بکشید و هم مفعول را» و این حکم یا حکمی است ابتدایی و غیر منسوخ و یا حکمی است ناسخ حکم آیه، پس به هر حال گفتار ابی مسلم را باطل می کند و آنچه سزاوار و صحیح است که درباره معنای آیه گفته شود البته با در نظر داشتن ظاهری که از دو آیه به ذهن خطور می کند و قرائنی که گفته دو آیه محفوف به آن‌هاست. این است که آیه شریفه متضمن حکم زنا، زنان شوهردار است به دلیل این که در آیه‌ی شریفه تنها نام زنان را برده است». (طباطبایی، ۳۶۹/۴-۳۷۲).

نقد

از این مطالب فهمیده می شود که درست است که ابومسلم به گونه‌ای به طور انحصاری از کلام پیامبر استفاده نموده و روش او در فهم و استنباط از آیه با سایرین در تضاد هست اما ایرادی بر او وارد نیست چون واژه فاحشه می تواند مصادیقی از اعمال مساحقه نیز باشد وی می‌بایست قبل از اقدام به تفسیر آیه مورد نظر، نگاهی عمیق تر به ظاهر و سیاق آیه با آیات قبل و بعد می داشت و با توجه به این که ابومسلم اساساً اعتقادی به وقوع نسخ (محدود شدن زمانی و تعیین مدت زمان عمل به آیه مورد تفسیر) نداشته و به استناد نظر علامه که نسخ حکمی صورت گرفته، ابومسلم بدون توجه به قرائن موجود در آیه فقط به قرینه ناپیوسته یعنی روایت معصوم استناد نموده لذا در بحث روش شناختی وی دچار خطای در روش شده و به گفته خودش در استفاده از روایت معصوم باید با ظاهر آیات تطبیق داده شود حال می بینیم که در روش تفسیری اش سخن خود را نقض کرده است.

ب) تکلیم الهی در میقات

گاهی سخنانی از سخنوران و عامه مردم به میان می‌آید که با تفقه و مطالعه قبلی از کلام معصومین به این سمت، سوق داده می‌شود که کلام آن‌ها ریشه در بیانات معصومین دارد در این بخش سخنانی از ابومسلم آمده که ریشه در کلام معصوم دارد و به طور غیر مستقیم از آن بهره برده است ذیل آیه: «وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا...» (اعراف، ۱۵۵) ابومسلم و گروهی از مفسران می‌گویند: «هنگامی آن‌ها را اختیار کرد که برای تکلم با خداوند به میقات رفت. منظور این بود که آن‌ها در موقع تکلم و نزول تورات حاضر باشند، تا اگر بنی‌اسرائیل به گفته موسی عليه السلام اعتماد نکردند آن‌ها گواه باشند. هنگامی که آن‌ها در میقات کلام خدا را شنیدند درخواست رؤیت کردند و گرفتار صاعقه‌ای شدند؛ سپس خداوند آن‌ها را زنده کرد. در این آیات خداوند نخست داستان میقات را شرح داده، سپس بیان داستان گوساله‌پرستی اسرائیلیان پرداخت آنگاه به دنبال داستان میقات پرداخت. این میقات نخستین میعاد است که قبلاً درباره آن سخن گفته شد. این قول صحیح است و در تفسیر علی بن ابراهیم نیز روایت شده است.» (طبرسی، ۷۱/۱۰).

طبرسی این نظریه را پذیرفته است. طبرسی نظر تفسیری ابومسلم و گروهی از مفسران را بیان می‌کند و در پایان، این قول را صحیح دانسته و بیان کرده که این قول (ابومسلم و سایر مفسران) در تفسیر علی بن ابراهیم نیز آمده و روایت شده است؛ از این رو می‌گوییم محتمل است منشأ قول ابی مسلم به طور غیرمستقیم از روایات نشأت گرفته چرا که تفسیر علی بن ابراهیم یک تفسیر با رویکرد روایی است و قرینه دیگر این که، طبرسی، مفسر بزرگ ما به تصریح خود، این نظر را پذیرفته است.

ج) منظور از بلد و مقصود از قسم به آن

ذیل آیه: «وَ اَنْتَ جَلُّ بِهَذَا الْبَلَدِ» (بلد، ۲) ابومسلم می‌گوید: «یعنی سوگند نمی‌خورم به این شهر و حال آن که تو در آن هتک حرمت می‌شوی و عرض و شخصیت و حیثیت و آبروی تو را می‌برند و تو را احترام نمی‌کنند. پس برای این بلد احترامی نمانده؛ وقتی حرمت تو را هتک نمودند و این معنی از حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده که قریش، شهر مکه را احترام می‌نمود ولی حضرت محمد صلی‌الله علیه و آله علیه را اهانت و هتک حرمت می‌کرد. پس خدا فرمود: «لَا اُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ اَنْتَ جَلُّ بِهَذَا الْبَلَدِ» (همان، ۱-۲). اراده کرده که ایشان هتک حرمت تو را در مکه حلال دانسته پس تو را تکذیب نمایند و ناسزا گفتند...» (طبرسی، ۹۶/۲۷). وقتی در ادامه سخن ابومسلم، طبرسی در تفسیرش روایتی از امام صادق علیه‌السلام بیان می‌کند، می‌بینیم که نظر ابومسلم بسیار شبیه به روایت امام صادق عليه السلام هست. لذا نتیجه می‌گیریم که روایات ائمه عليهم السلام تأثیر به‌سزایی در نگرش ابومسلم داشته‌اند.

د) دعوت به انجام اعمال حج

در این آیه به جهت کشف خطاب آیه و مصداق آن، نظر ابومسلم در طول نظرات ابن عباس و امام علی علیه‌السلام قرار گرفته ذیل آیه: «وَ اَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ...» (حج، ۲۷) این آیه خطاب به کیست؟ خطاب به ابراهیم است در مقام ایستاد و گفت: ای مردم خداوند شمارا دعوت به حج کرده است، مردم هم به لبیکه اللهم لبیک اجابت کردند. این گفتار از (علی علیه‌السلام، ابن عباس و ابومسلم) است. (طبرسی، ۲۰۴/۱۶). در شرح آیه، طبرسی نظر تفسیری ابومسلم را با نظر ابن عباس و حضرت علی علیه‌السلام یکی دانسته. آن چه برداشت ما از بیان طبرسی است این است که ممکن است منشأ قول ابی مسلم در این آیه برگرفته از قول ابن عباس باشد که او هم از بیانات حضرت علی علیه‌السلام

استفاده نموده است. ابی مسلم در واقع به طور غیرمستقیم و با واسطه از کلام معصوم بهره برده است. علامه بر این باور است که: «یعنی در میان مردم که قصد خانه کنند و یا عمل حج را انجام دهند، این جمله عطف است بر جمله‌ی «لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا» (حج، ۲۶) و مخاطب در آن ابراهیم علیه السلام است و این که بعضی از مفسرین مخاطب آن را رسول خدا صلی الله علیه و آله دانسته اند از سیاق آیات بعید است» (طباطبایی، ۵۲۱/۴).

۵. روش تفسیر عقلی ابومسلم در مجمع البیان

در این روش مفسر از برهان و قرائن عقلی در تفسیر برای روشن کردن مفاهیم و مقاصد آیات قرآن استفاده می نماید و عقل به عنوان منبع و ابزار تفسیر قرآن قرار می گیرد و احکام و برهان های عقلی، قرائنی برای تفسیر قرار می گیرد یعنی با تدبر و تعقل و اجتهاد در مفاهیم و برداشت از آیات استنباط می گردد. روش تفسیر اجتهادی که گونه فرعی روش تفسیر عقلی است در جمع بین آیات یعنی تفسیر قرآن به قرآن کاربرد دارد. اما این نوع روش تفسیر، گاهی با افراط و تفریط همراه بوده، افراطی یعنی منجر به تاویلات بعید می شود و تفریطی یعنی جمود بر استدلال های کلامی. روش دیگری وجود دارد که اجتهادی معتدل که روش صحیحی هم هست و بر تفسیر قرآن به قرآن تکیه می شود از جمله ارجاع متشابهات به محکمت و سنت قطعی و... (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۴۱/۲-۱۵۴) حال باید دید ابومسلم اصفهانی که مفسری با مذهب و گرایش معتزلی است و معتزله هم در به کارگیری این روش افراط و تفریط داشته اند آیا او نیز مانند هم مسلکانش چنین عمل کرده و گاه دچار تفسیر به رای شده یا نه و اساساً دچار خطای در روش شده یا خیر؟ در این بخش آیه ای که بیانگر روش تفسیر عقلی ابومسلم در مجمع البیان به آن اشاره شده ذکر می کنیم و به بررسی و نقد آن می پردازیم: در مورد امید و چشم داشت به سوی خدا نه رویت او ذیل آیه: (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ). (قیامه، ۲۳) ابومسلم می گوید: «ممکن است به معنای آرزومندی و امید به تجدید کرامت باشد چنان که گفته می شود: عینی ممدوه الی الله تعالی و الی فلان. چشم من به سوی خدای تعالی و یا فلان است.» در این آیه ابومسلم با استفاده از لغت و یا هر منبع دیگری که ممکن است از قرائن ناپیوسته کلام بوده با کاوش در آن ها به دریافت هایی از عقل دست یافته که با توجه به تحلیل داده های موجود درباره این آیه حکم رانده است گرچه این آیه از آیات متشابه قرآن است و بایست در وهله اول به آیاتی از نوع محکمت ارجاع شود و به نوعی در روش تفسیری در شرح این آیه اولویت با منبع قرآن هست ابومسلم در این روش، تبیین معقولی ارائه کرده است طبرسی سخن وی را در مرتبه دوم قرار داده و گفته: «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» به دو وجه اختلاف نموده اند ۱- یعنی نگاه کردن چشم. ۲- یعنی انتظار کسانی که حمل بر نگاه چشم نموده اند یعنی به سوی ثواب دوخته اند و مراد از وجوه صاحبان وجوه است و این معنی از جماعتی از علمای تفسیر و مفسران از اصحاب پیامبر (چون ابن عباس و عبد الله بن مسعود و غیرهم) و تابعین آنان (چون سعید بن جبیر و قتاده و دیگران) روایت شده. (طبرسی، ۱۱۵/۲۶) علامه معتقد است برخی چهره ها در قیامت شادند و به دیده قلب به خداوند می نگرند مکارم می گوید: «آن ها به ذات پاک پروردگار شان می نگرند» نگاهی با چشم دل و از طریق شهود و باطن... مقدم شدن «إِلَى رَبِّهَا» بر «ناظره» افاده حصر می کند یعنی تنها به او می نگرند و نه غیر او... در برخی از روایات می خوانیم که آن ها به رحمت خداوند و نعمت و ثواب او نظر می کنند جمع میان «نظر کردن» و «انتظار داشتن» بعید به نظر نمی رسد زیرا استعمال لفظ واحد در معانی متعدد جایز است اما اگر بنا شود یکی از دو معنی منظور باشد ترجیح با معنی اول است...» (ناصرمکارم شیرازی و دیگران، ۳۰۳/۲۵).

خطاهای ابومسلم در روش عقلی در استفاده موازی از سایر منابع تفسیری

موشکافی و ژرف نگری‌های لغوی ابومسلم او را از کشیده شدن به تفسیر به رأی مصون نداشته است اگر چه وی از روش تفسیر عقلی و از اجتهاد در آیات و روایات و سایر منابع استفاده کرده گاهی اجتهادش به سویی رفته که با قرینه قطعی همراه نیست، وی هر چند دقت دارد تا از آیات شریفه قرآن و کلمات قرآنی معانی دقیق و لطیف را بیان کند، ولی گاه نتیجه غیر آن چیزی است که انتظار می‌رود، از آن جمله ذیل آیه (و سارعوا الی مغفره من ربکم و جنّه عرضها السموات و الارض أعدّت للمتقین) (آل عمران، ۱۳۳) طبرسی ذیل این آیه گفته است: «در معنای جمله «عرضها السموات و الارض» اختلاف شده است، در این میان ابومسلم اصفهانی گفته است: «انّ معناه ثمنها لو بیعت کثمن السموات و الأرض لو بیعتا، كما يقال عرضتُ هذا المتاع للبیع، و المراد بذلك عظم مقادرها و جلاله قدرها و أنّه لایساویها شیء و این عظم». طبرسی پذیرش اظهارات ابومسلم را دشوار دانسته است. (طبرسی، ۸۳۶/۱). عین این تعبیر را فخررازی نیز از او آورده است. (فخر رازی، ۹/۵). ولی نه طبرسی و نه فخررازی متعرض ردّ و نقد آن نشده اند، اما سید مرتضی (سید مرتضی، ۱/۹) و سید رضی متعرض نقد آن شده اند. سید رضی ذیل آیه «جنّه عرضها السموات و الارض» فرموده است در این آیه وجوهی گفته شده که یکی از آن‌ها به ابومسلم اصفهانی نسبت داده می‌شود. آن‌گاه به نقل سخن وی پرداخته و در نهایت آن را چنین نقد کرده است: «در بیان اشتباه سخن ابومسلم همین بس که اجماع امت بر خلاف آن است.» نظر ابومسلم بن بحر در معنای (عرض) عجیب تر از عقیده او در آیه ۱۴۲ سوره انعام نیست که گفته است در (ومن الأنعام حموله و فرشاً). منظور از فرش چیزی است که فرش می‌کنند تا روی آن حیوانات را ذبح کنند. آیا از این سخن، سخنی دورتر از منطق و استدلال دیده‌ای (سید رضی، ۳۴۹) یادکردنی است که مفسران، مراد از فرش را در این‌جا، حیوانی که برای ذبح خوابانده می‌شود یا فرشی که از مو و کرک و پشم او بافته می‌شود دانسته اند (فخر رازی، ۱۸۱/۶). باید دانست که با همه این‌ها نباید جایگاه ابومسلم اصفهانی را در تفسیر کوچک شمرد، چه این‌که دقت‌ها و ریزنگری‌های او بارها و بارها مورد توجه مفسران بزرگ قرار گرفته و همین در فضل او کافی است.

نتیجه گیری

روش تفسیری ابومسلم آن‌چنان در مجمع البیان خود نمایی می‌کند که حکایت از ارزش‌گذاری سبک تفسیری وی دارد. از این منظر بررسی و نقد روش تفسیری ابومسلم حائز اهمیت است بنا بر آن‌چه گذشت روش‌های تفسیری وی در مجمع البیان عبارت است: روش تفسیر قرآن به قرآن، روش تفسیر روایی، روش تفسیر عقلی که بر اساس موازین تفسیری این روش‌ها بررسی شد، نیز مبانی او در تفسیر، توجه به سیاق و مناسبت‌های معنوی بین آیات و سوره و توجه به ظاهر آیات هست وی کلام معصوم را یکی از منابع و مبنای تفسیری خود قرار داده با این حال در برخی از موارد از این مبانی غفلت کرده است به طور مثال در روش تفسیر قرآن به قرآن به لحاظ صوری، از آیات تبیین‌کننده استفاده کرده است اما به لحاظ محتوایی در روش ضابطه‌مند عمل نکرده است و دلیلش این است که از قرینه سیاق غافل مانده در برخی موارد به لحن آیه و ساختار آهنگین جمله و این که کلام چه مطلبی را افاده می‌کند توجه ندارد. گاهی نیز به مناسبت معنایی میان آیات مورد تفسیر با آیات تبیین‌کننده توجه نداشته و در مواردی نیز با کمک آیات در تبیین آیه مورد تفسیر، معنایی را اختیار کرده که احتمال ضعیفی دارد و با اجماع مفسران در تضاد است، به‌رغم همه این خطاها و لغزش‌ها در روش تفسیری ابومسلم، توانمندی‌ها و برجستگی‌های او در تفسیر که کم هم نیست نباید نادیده گرفته شود.

منابع

قرآن کریم

۱. اشکوری، محمد بن علی، ۱۳۷۳ ش، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد.
 ۲. الشریف المرتضی، ۱۹۹۸ م، امالی (غرر الفوائد و درر القلائد)، بیروت، دارالفکر العربی.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۷۵ ش، لسان العرب، تهران، زرین.
 ۴. بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۸۸ ش، روش شناسی تفسیر قرآن، قم، سمت.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۷ ش، تفسیر تسنیم، تهران، انتشارات اسراء.
 ۶. خانی، احمد، ۱۳۹۶ ش، روش شناسی و گرایش های تفسیری حضرت امام خمینی (ره)، پرتال امام خمینی: www.imam-khomeini.ir.
 ۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۴۹ ق، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن، ترجمه غلامرضا حسینی خسروی، تهران، مرتضوی .
 ۸. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۹۵ ش، منطق تفسیر قرآن، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
 ۹. زمخشری، محمد بن عمر، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی.
 ۱۰. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۶ ق، المنهاج التفسیر فی علوم القرآن، قم، موسسه امام صادق.
 ۱۱. سید رضی، محمد بن الحسین، ۱۴۰۶ ق، حقائق التاویل فی متشابه التنزیل، بیروت، دارالمهاجر.
 ۱۲. سید کریمی، عباس، ۱۳۸۲ ش، تفسیر علیین، قم، اسوه.
 ۱۳. شاه عبدالعظیمی، حسین، ۱۳۶۳ ش، تفسیر اثنی عشری، تهران، میقات.
 ۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴ ش، ترجمه تفسیر المیزان، محمد باقر موسوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۱۵. طبرسی، علی بن فضل، ۱۳۷۲ ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل الله طباطبایی، تهران، بی جا.
 ۱۶. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
 ۱۷. عاملی، ابراهیم، ۱۳۶۰ ش، تفسیر عاملی، تهران، کتابفروشی صدوق.
 ۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دارالکتب العربی .
 ۱۹. قرائتی، محسن، ۱۳۸۸ ش، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
 ۲۰. قرشی بنابی، علی اکبر، ۱۳۷۵ ش، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
 ۲۱. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ ق، التفسیر الکاشف، قم، دارالکتاب الاسلامی.
 ۲۲. میر عبداللهی، سید باقر، ۱۳۸۵ ش، روش تفسیری چیست؟ سایت همشهری آنلاین :
- www.hamshahrionline.ir
۲۳. نجفی خمینی، محمد جواد، ۱۳۹۸ ش، تفسیر آسان، تهران، کتابفروشی اسلامیة.