

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دوفصلنامه علمی «پژوهش نامه نقد آرای تفسیری»

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

مدیر مسئول:

دکتر مجتبی نوروزی

(استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

سر دبیر:

حسن نقی زاده

(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

این نشریه به صورت دوفصلنامه، به زبان فارسی (چکیده و منابع مقالات به زبان انگلیسی) و از سوی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد) به عنوان دانشگاهی قرآن بنیان و تخصصی در حوزه علوم و معارف قرآن کریم در ایران منتشر می شود.

استادان، پژوهشگران و نویسندگان فرهیخته مقالات می توانند پرسش های خود را

از طرق زیر با ما در میان بگذارند:

شماره تلفن: ۰۵۱۳۸۴۴۹۶۰۰ داخلی ۳۰؛ واحد پژوهش

دفتر مجله: مشهد، نبش سناباد ۳۳، دانشکده علوم قرآنی مشهد مقدس

<http://naghdeara.quran.ac.ir>

email: pnat@quran.ac.ir



هیأت تحریریه

مهدی ابراهیمی، استاد گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی مشهد
زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران
عباس اسماعیلی زاده، دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی، مشهد
مرتضی ایروانی نجفی، استاد دانشگاه فردوسی، مشهد
علی اکبر بابایی، دانشیار گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم
بی بی حکیمه حسینی دولت آباد، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد
سید عبدالرسول حسینی زاده، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی قم
حسن خرقانی، دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد
محسن دیمه کار گراب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد
محمد علی رضایی کرمانی نسب پور، دانشیار دانشگاه فردوسی، مشهد
الهه شاه پسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد
سید محمود طیب حسینی، دانشیار گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم
علی نصیری، استاد گروه معارف، دانشگاه علم و صنعت، تهران
حسن نقی زاده، استاد دانشگاه فردوسی، مشهد
مجتبی نوروزی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد

ویراستار فنی و ساختاری: محمد علی کیهانی، سیّده فرناز اتحاد
مترجم و ویراستار انگلیسی چکیده مقالات: سیّده فرناز اتحاد

طراح جلد و صفحه آرا: محمد علی کیهانی

فهرست مقالات

بررسی آرای مفسران در مستندات قرآنی جامعیت قرآن (مطالعه موردی: آیه ۸۸
سوره اسراء)

مریم مظاهری ؛ سید محمدرضا موسوی شوشتری ۱

نقد آرای تفاسیر اسلامی و عهد عتیق در داستان حضرت یونس علیه السلام

محمّدجواد توگلی خانیکی ؛ مهدی ریحانه ۱۵

کاربست دیدگاه های علامه طباطبایی در نقد منقولات تفسیری ابومسلم اصفهانی در
مجمع البیان

مسلم صالحی زاده ؛ احمد بهشتی ؛ علیرضا مختاری ۳۳

نقد آرای تفسیری درباره ی نظریه تمثیل در آیه میثاق

حسن نقی زاده ؛ سید ابوالقاسم حسینی زیدی ۴۷

نقد سخنان جمال الدین قاسمی در نقل آرای شیعه در تفسیر محاسن التأویل

زهرا قاسم نژاد ؛ سیده محبوبه کشفی ۶۷

واکاوی مفهوم تشابه در تفسیر «حقایق التأویل فی متشابه التنزیل»

و کاربرد شیوه تفسیر قرآن به قرآن در آن

کیوان احسانی ۸۳

بررسی آرای مفسران در مستندات قرآنی جامعیت قرآن (مطالعه موردی: آیه ۸۸ سوره اسراء)

مریم مظاهری^۱؛ سید محمدرضا موسوی شوشتری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶

چکیده

جامعیت قرآن از جمله مباحث بنیادین تفسیر و علوم قرآنی است که در فهم مراد و مقصود کلام خداوند بسیار تأثیرگذار است. پژوهشگران به منظور تبیین قلمرو معارف قرآن به آیاتی از قرآن استناد کرده‌اند. این مقاله، دیدگاه مفسران را در خصوص جامعیت قرآن با استناد آنان به آیه (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كُنْ لَهُمْ لِبَعْضِ ظَهِيرًا) (اسراء، ۸۸) به روش توصیفی - تحلیلی بررسی کرده و کوشیده است به این مسئله که کدام تفاسیر آیه را مستند جامعیت دانسته و چه نوع جامعیتی را مد نظر داشته‌اند، پاسخ دهد. بررسی‌ها نشان داد به رغم آموزه‌های دیرین مکتب اهل بیت مبنی بر جامع بودن قرآن، استفاده جامعیت از آیه مزبور، بیشتر از ناحیه مفسران معاصر که رویکردی علمی - اجتهادی به قرآن داشته‌اند، صورت پذیرفته است.

واژگان کلیدی:

تفسیر ترتیبی، تفسیر موضوعی، قلمرو معارف قرآن، اعجاز، تحدی

۱. کارشناس ارشد تفسیر قرآن، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد (نویسنده مسئول)

maryammazaheri@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد

mousavishoshtari@quran.ac.ir

با توجه به فرازمانی و فرامکانی و فرازبانی بودن قرآن و رسالت خاتم پیامبران و اینکه پیامبر اکرم ﷺ آخرین و برترین پیامبران و شریعت او آخرین شریعت است، این سؤال مطرح است که آیا قرآن به عنوان برنامه و قانون زندگی بشر تا قیام قیامت کبری، از جامعیت برخوردار است و اگر آری، گستره آن چه مقدار است؟ زیرا بهره مندی کامل از این برنامه الهی و تسلیم علمی و عملی به معارف و قوانین آن بستگی به روشن شدن قلمرو آن دارد. این که قرآن چه وظایفی برای مسلمانان تعیین کرده و مؤمنان در چه حوزه‌هایی بایسته است به قرآن مراجعه کنند و یا آن را داور خویش قرار دهند؟ همچنین اعتقاد یا عدم اعتقاد به جامعیت از مبانی مهم تفسیر و فهم قرآن است. این مقاله در صدد پرداختن به جامعیت قرآن به عنوان یکی از موضوعات مهم علوم قرآنی و به طور خاص در پی یافتن و بررسی نظر مفسران در خصوص دلالت آیه ۸۸ سوره اسراء و ارتباط آن با مقوله جامعیت قرآن است. قلمرو موضوعی قرآن از برخی آیات و روایات به دست می‌آید و این قلمرو تحت عناوینی همچون اعجاز محتوایی یا در ذیل تفسیر برخی آیات مورد توجه دانشمندان متقدم و متأخر قرار گرفته است. در سده اخیر به دلیل طرح اندیشه‌های جدید در مقوله دین و معرفت دینی، بحث جامعیت به صورت جدی‌تر مطرح شده که شاید یکی از کارکردهای آن حل تعارض علم و دین و یا عقل و وحی باشد، همچنین بروز برخی شبهات در حوزه کارکرد دین، موجب گرایش بیشتر اندیشمندان مسلمان به این بحث شده است. در مسئله جامعیت قرآن به آیاتی از جمله آیه ۸۹ نحل، ۱۱۱ یوسف، ۳۸ انعام و ۸۸ اسراء استناد می‌شود.

جامعیت قرآن از منظر اندیشمندان مسلمان

جامعیت در لغت به معنی «فراگیر بودن، کیفیت جامع بودن» است (صدری افشار، ۱/۳۹۰). درباره جامعیت قرآن نظریات گوناگونی ارائه شده که می‌توان ذیل چهار نظریه گنجانند:

۱. جامعیت مطلق قرآن، ۲. جامعیت نسبی قرآن، ۳. جامعیت مقایسه ای، ۴. عدم جامعیت قرآن. گروه اول قرآن را در بردارنده همه چیز در تمامی زمینه‌ها می‌دانند، گروه دوم قرآن را تنها در امور هدایتی و امور مورد انتظار بشر جامع دانسته، گروه سوم قرآن را در قیاس با سایر کتب وحیانی جامع می‌دانند و چهارمین گروه بین دو مفهوم کمال و جامعیت تمایز قائل شده و قرآن را دارای کمال می‌دانند نه جامعیت و برآنند که اگر جامعیت را جدای از کمال بدانیم این جامعیت در مورد قرآن اثبات‌ناپذیر است.

نظریه اول: جامعیت مطلق قرآن

طرفداران این نظریه بر این باورند که قرآن جامع همه چیز است. قرآن حتی به اصول اساسی علوم و فنون مختلف نیز پرداخته و به آن‌ها اشاره کرده است. به قول مولوی، عارف و شاعر پرآوازه ایران‌زمین در سده هفتم هجری: «این نجوم و طب، وحی انبیاء است» (مثنوی معنوی، دفتر چهارم/ بیت ۱۲۹۳). بدرالدین زرکشی (۷۹۴ق) و جلال‌الدین سیوطی (۹۱۱ق) صاحبان دو دائرةالمعارف بزرگ علوم قرآنی تا عصر خویش، به ترتیب آورده‌اند: «وَفِي الْقُرْآنِ عِلْمٌ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَمَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَبِمَكْنٍ اسْتِخْرَاجُهُ مِنْ...» (زرکشی، ۱۸۱/۲)؛ «و قد احتوی [القرآن] علی علوم آخری من علوم الأوائیل مثل الطب و الجدل و الهیئته و الهندسه و الجبر و المقابله و النجامة و غیر ذلك» (سیوطی، ۳۳۴/۲).

دیدگاه این گروه برآیندی از فهم و جمع آیات و روایات ذیل است:

الف) آیات: (ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...) (انعام، ۳۸) و (نَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ...) (نحل، ۸۹) روایات: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَ خَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَ فَصْلٌ مَا بَيْنَكُمْ وَ نَحْنُ نَعْلَمُهُ» (کلینی، ۶۱/۱)؛ کتاب خدا، در آن است خبر پیش از شما و خبر بعد از شما، و حکم ما بین شماها. عن اَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «قَدْ وُلِدَتْنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ أَنَا أَغْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ وَ فِيهِ بَدَأُ الْخَلْقَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ فِيهِ خَبْرُ السَّمَاءِ وَ خَبْرُ الْأَرْضِ وَ خَبْرُ الْجَنَّةِ وَ خَبْرُ النَّارِ وَ خَبْرٌ مَا كَانَ وَ خَبْرٌ مَا هُوَ كَائِنٌ أَغْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظَرُ إِلَى كَفَى؛ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِيهِ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ» (همو، همانجا). «علوم اولین و آخرین، اخبار گذشته، حال و آینده در آن به ودیعت نهاده شده است» (ثعالبی، ۱۲۳/۱؛ عروسی حویزی، ۷۳/۳)؛ «و اسرار و شگفتی های آن نهایی ندارد» (کلینی، ۲۳۸/ ۲؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۸)؛ «بیان و تبیین قرآن همه چیز را فرا گرفته است» (عیاشی، ۲۶۶/۲) «آن سان که دیگر جایی باقی نمانده که انسان چیزی آرزو کند و با خود بگوید: ای کاش این مسئله هم در قرآن بیان می شد» (قمی، ۸۷).

از آنجا که موضوعاتی که تا کنون از سوی دانشمندان در قرآن تحقیق شده است، بیشتر در حوزه اخلاق، معارف اسلامی و الهیات بوده است و موضوعات تخصصی و علمی در میان آنها مشاهده نمی شود؛ مسلمانان در نظر و عمل پنداشته اند که هدایت قرآن منحصر در مسائل دینی است و هدایت در دیگر حوزه های علوم بشری بر عهده قرآن نیست. قرآن تنها به یادگیری علوم مختلف تشویق و ترغیب می کند و انسان باید با تکیه بر عقل و درایت خویش آن ها را بیاموزد و کشف کند (معرفت و میرمحمدی، ۷۵).

منشأ این عقیده دست کم دو باور است: نخست اینکه اگر ادعا شود قرآن بیانگر همه مسائل و موضوعات است، بلافاصله این سؤالات مطرح خواهد شد که مثلاً فلان مسئله ریاضی، شیمی یا فیزیک چگونه در قرآن تبیین شده است؟ از این رو، دانشمندان اسلامی از همان آغاز برای برون رفت از این پرسش، هدایت و روشنگری قرآن را که در آیات و روایات متعدد به صورت مطلق و بی حد و مرز مطرح شده است، تنها به حوزه دین و دینداری آن محدود نمودند و در تفسیر آیاتی همچون: «و نَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹) تأکید کردند که مراد از «کلّ شیء» «کلّ شیء فی أمر الهدایه و الدّین» است؛ با این استدلال که بشر تنها در امر دین و سعادت محتاج هدایت قرآن است و در دیگر حوزه ها بشر می تواند با تکیه بر عقل خویش امور زندگی خود را سامان دهد.

دو دیگر آنکه اگر مفسری خود را مسلط و محیط بر قرآن فرض کند، قرآن را در برابر این قبیل سؤالات و شبهات، دست خالی و بی پاسخ خواهد یافت، پس یقین خواهد کرد چنین مسائلی در قرآن مطرح نشده است. از این رو، ادعای قرآن را که «بیانگر همه چیز است» به حوزه دین محدود می کند. اما اگر مفسر خود را مسلط بر قرآن نداند و اصولاً احاطه و تسلط بر قرآن را ناممکن بداند، هیچ گاه در مقام محدود کردن فرازمانی و فرامکانی بودن هدایت و بیان قرآن بر نخواهد آمد.

همچنین اشتباه در روش شناسی تفسیر قرآن سبب شده است که از فهم ظرایف و دقایق بسیاری از قرآن غافل بمانیم و در نتیجه نتوانیم «تبیاناً لکلّ شیء» بودن قرآن را در حوزه های مختلف علمی ببینیم. شیخ محمود شلتوت از عالمان معاصر مصر در بیان آسیب شناسی تاریخ تفسیر ادعان می کند که «بکار گرفتن روش ترتیبی در تفسیر

قرآن باعث آن شده است که غالباً از مفاهیم صریح آیات قرآن عدول شود و معانی واقعی بعضی از آیات دستخوش تحریف قرار گیرد» (دروزه، ۱۳۸). وی بر این باور است که بهترین روش تفسیر، «تفسیر موضوعی» است. زیرا «قرآن درباره هر موضوعی سخنی دارد و برای هر پرسشی پاسخی. قرآن سرتاسر گفتارهای عرفانی و روحانی نیست که فقط از معنویات سخن بگوید و فقط از ایمان و کیفیت درجات آن بحث کند. متأسفانه بسیاری از مسلمانان بدون آنکه مطالعه و پژوهشی کرده باشند، قرآن را با همین عنوان می‌شناسند» (همو، ۱۴۱).

شهید سید محمدباقر صدر از استادان معاصر حوزه علمیه نجف اشرف نیز رایج شدن روش ترتیبی (تفکیکی) در تفسیر قرآن را عامل مهمی در ایستایی تفسیر و فهم ناقص فرهنگ قرآنی دانسته است تا آنجا که «نگذاشته است تفسیر همانند دیگر علوم اسلامی روز به روز رشد و نمو پیدا کند... به طوری که می‌توان گفت: قرن‌ها بر تفسیر جامع طبری و تفسیر امام فخر رازی و تفسیر تبیان شیخ طوسی گذشته است، ولی فرهنگ اسلامی و قرآنی دستاورد تازه‌ای نداشته و تفسیر همچنان درجا زده و اگر تغییراتی عارضش شده، بسیار اندک بوده است، [که] در برابر تغییرات و دگرگونی‌های فراوانی که به جوامع انسانی دست داده است، چیزی به حساب نمی‌آید» (همو، ۱۵۰-۱۵۱). ایشان علت این واقعیت را در متفاوت بودن مبانی و روش تفسیر ترتیبی و روش موضوعی و آثار و پیامدهای آن دو می‌داند و آورده است:

«در تفسیر موضوعی [بر خلاف روش ترتیبی]، مفسر کارش را از متن آیات قرآن شروع نمی‌کند، بلکه از واقعیت زندگی آغاز می‌کند، و نظرش را بر یک موضوع اعتقادی یا اجتماعی و غیره متمرکز می‌سازد، و راه‌حلهایی را که در رابطه با آن موضوع، علم و اندیشه بشر دریافته است و همچنین مشکلاتی را که زندگی انسانی در رابطه با موضوع مطرح کرده است، و نیز جاهای خالی که در تحقیقات مربوط به آن موضوع بر جای مانده است کاملاً گردآوری می‌کند، بعد به سراغ آیات قرآنی می‌رود، ولی دیگر فقط در نقش مستمع و نویسنده نیست؛ پیش از آنکه به سراغ متن قرآن بیاید، موضوع را بررسی و آماده کرده و نقطه‌نظرهای دانشمندان و اندیشمندان بشری را فراهم آورده است (کتابُ فصلت آياته قرآناً عربياً لقومٍ یعلمون) (فصلت، ۳) تا بتواند با آیات قرآن گفتگویی را برقرار کند. مفسر می‌پرسد و قرآن در رابطه با محصول تجارب و اندیشه بشر که در اختیار مفسر است، به او پاسخ می‌گوید. مفسر می‌خواهد موضوع قرآن را در رابطه با موضوع مورد نظرش بداند و می‌خواهد نظریه کامل قرآن را از راه مقایسه و عرضه دستاوردهای علم و اندیشه بشری به پیشگاه قرآن به دست آورد. از این رو، فرآورده‌های تفسیر موضوعی همیشه در ارتباط کامل با تجربیات بشری است، و نمودارها و خطوط کلی بررسی قرآن را از موضوعات مورد نیاز ایشان به روشنی نشان می‌دهد، و نقطه نظر اسلام را در رابطه با آن موضوعات مشخص می‌گرداند. به همین جهت، کار تفسیر موضوعی در واقع به گفتگو نشستن با قرآن و به عبارت دیگر به سخن درآوردن قرآن است، و [مانند تفسیر ترتیبی] یک واکنش سلبی در برابر قرآن نیست، بلکه یک واکنش فعال و ایجابی است، و آیات قرآنی را در جهت اکتشاف یکی از حقایق بزرگ این کتاب به حرکت در می‌آورد. حضرت امام علی علیه السلام وقتی درباره قرآن سخن می‌گوید، می‌فرماید: «ذلک القرآن فاستنطقوه». این تعبیر به سخن درآوردن قرآن که در سخن این فرزند قرآن آمده است، شیواترین و رساترین توصیف کار تفسیر موضوعی است» (همو، ۱۵۳-۱۵۲؛ نیز نک: لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱-۳۰).

نظریه دوم: جامعیت نسبی قرآن

معتقدان به این نظریه می‌گویند: قرآن جامعیت دارد، ولی جامعیتش محدود به حیطه مورد انتظار و محدوده مسؤولیت قرآن است. به بیان دیگر، قرآن چون برای هدایت است، جامعیتش نیز در همین قلمرو قابل پذیرش است و نه بیشتر. باورمندان به این نظریه به دو دسته طرفداران جامعیت نسبی حداکثری و جامعیت نسبی حداقلی قرآن تقسیم می‌شوند. این نظریه از پرتطرفدارترین نظریه‌ها در میان محققان علوم قرآنی و مفسران به شمار می‌رود.

طرفداران این نظریه دلائل متعدد و مختلفی از کتاب، سنت و عقل ارائه کرده‌اند.

الف) دلیل عقلی: لازمه خاتمیت نبوت، جامعیت قرآن است، اگر پیامبر اسلام ﷺ، خاتم پیامبران است، و پس از وی پیامبری نخواهد آمد و کتاب یا دستور و یا شریعتی پس از وی نازل نخواهد شد، معنایش جاودانگی دستورها و تعالیم است. لذا آنچه بایسته آوردن بوده، آورده و آن چه بایسته گفتن بوده را گفته، «تَبَيَّنَ كُلَّ شَيْءٍ» بوده و از هیچ چیز فرو گذار نکرده است، اما اگر در این زمینه نیازمند راهنمایی دیگران بود، احکامش جاودانی و جامع نبود (سروش، ۸۳-۱۱۲).

ب) دلیل نقلی: طرفداران جامعیت نسبی قرآن در تأیید نظریه خویش به همان آیاتی استناد کرده‌اند که معتقدان به نظریه اول نیز به آن‌ها تمسک کرده بودند، تنها نکته تفاوت در نوع برداشت هر یک از ایشان از این آیات است. ایشان به آیاتی همانند آیه ۱۰۷ انبیاء، ۵۲ قلم و ۲۸ سبأ که قرآن و دین اسلام را دینی جهانی معرفی کرده‌اند و روایات ذیل استناد می‌کنند: روایت مرازم از امام صادق علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبَيَّنَ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى وَ اللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَخْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ - إِلَّا وَ قَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ» (کلینی، ۵۹/۱).

نظریه سوم: جامعیت مقایسه‌ای

بعضی از صاحب‌نظران معتقدند که چون پیامبر اسلام ﷺ، خاتم پیامبران است و دارای مقام جامع می‌باشد، قرآن نیز همانند وی در مقایسه با دیگر کتب وحیانی جامعیت دارد. تمام حقایق و معارف به ایشان داده شده و به همین دلیل قرآن تمام معانی کتب انبیای سابق را جمع کرده است. این نظریه را به بزرگانی همچون امام خمینی، سید جلال‌الدین آشتیانی و... نسبت داده‌اند، این نظریه که مبتنی بر آموزه‌های عرفانی است چندان مستدل به آیات و روایات نبوده و صرفاً با تبیین مقام عرفانی و معنوی نبی اکرم ﷺ استفاده جامعیت کتاب شریف قرآن را نموده‌اند.

نظریه چهارم: عدم جامعیت قرآن

این نظریه بر آن است که قرآن کمال دارد، همان‌گونه که خود قرآن بدان اشاره کرده است ولی جامعیت ندارد. این رأی مبتنی بر تفاوت گذاشتن بر دو مفهوم جامعیت و کمال است. این نظریه را دکتر عبدالکریم سروش مطرح و از آن دفاع کرده است. ایشان معتقد است که دین کمال دارد و نه جامعیت، چرا که «فرق است میان کامل بودن و جامع بودن. جامع بودن یعنی همه چیز را در بر می‌گیرد، گویی دین سوپرمارکتی است که هر چه بخواهید در آن پیدا می‌شود» (سروش، ۱۰۷).

جامعیت قرآن اگر مفهومی جدای از کمال دین داشته باشد بوسیله قرآن قابل اثبات نیست. روایات نیز که تفصیل‌دهنده قرآن و وحی‌اند همان‌گونه که اشاره کردیم واژه جامعیت را به کار نگرفته‌اند و آنچه در روایات با تعبیری چون «لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة» یا «ما من امر يختلف فيه اثنان إلا وله اصل في كتاب الله» (کلینی، ۶۰/۱) یا «ما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة» (همو، ۵۹/۱) آمده است به نظر می‌رسد در مقام تبیین و توضیح همان مفهوم کمال قرآن و دین هستند و نه اینکه بخواهند مفهومی جدید که همان جامعیت باشد را اثبات و تبیین کنند. برخی نیز معتقدند بر طبق مبانی شیعی، قرآن اولین و مهمترین منبع وحی و دین است اما همه آن نیست، بلکه سنت نبوی ﷺ و دیگر معصومین عليهم السلام نیز بخشی از وحی و دین است. بنابراین، دین جامعیت دارد، ولی قرآن به تنهایی جامعیت ندارد. یعنی دین چون شامل قرآن و سنت است، جامعیت دارد؛ اما قرآن یا سنت به تنهایی جامعیت ندارند.

آیه ۸۸ سوره اسراء و جامعیت قرآن در آرای مفسران فریقین

«قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ و الجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً»
 بگو: اگر (تمام) انس و جن گرد آیند تا همانند این قرآن را بیاورند، نمی‌توانند مثل آن را بیاورند، هر چند که بعضی پشتیبان و یاور دیگری باشند.

در اینجا به منظور سهولت بررسی، تفاسیر فریقین را به سه دوره متقدم، میانه، متأخر و معاصر تقسیم کرده و این نکته را مورد توجه قرار خواهیم داد که آیا ذیل این آیه بحثی از جامعیت قرآن و کیفیت آن به میان آمده است یا خیر؟ تا از این رهگذر با دیدگاه‌های شیعی و سنی، همچنین تأثیر عامل زمان بر اندیشه مفسران آگاه شویم، صرف نظر از اینکه این مفسران در آثار دیگر خود نظری در این باره ابراز کرده اند یا خیر.

تفاسیر متقدم (قرن اول تا پنجم)

در تفاسیر این دوره، نشانی از بحث جامعیت یافت نمی‌شود.

۱. تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس، ابن عباس (ق ۶۸د) ضمن تأکید بر بلیغ بودن قرآن: «بمثل هذا القرآن بالغا فيه الأمر والنهي والوعد والوعيد والناسخ والمنسوخ والمحکم والمتشابه وخبر ما كان وما يكون»؛ مترادفی برای ظهیراً ذکر کرده است، «ظهیراً می‌معیناً» او (فیروز آبادی، ۲۴۱/۱).

۲. تفسیر قمی، در این تفسیر تنها مترادفی برای ظهیراً ذکر شده است (قمی، ۲۶/۲).

۳. جامع البیان عن تأویل آی القرآن، طبری (د ۳۱۰ق) فقط سبب نزول آیه را بیان کرده که قومی از یهود مدعی بودند می‌توانند مثل آن را بیاورند: «قل یا محمد للذین قالوا لك: إنا نأتی بمثل هذا القرآن: لئن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثله، لا يأتون أبداً بمثله، و لو كان بعضهم لبعض عونا و ظهراً» (طبری، ۱۰۷/۱۵).

تفاسیر میانه (قرن پنجم تا قرن دهم)

تفاسیر این دوره بیشتر به اعجاز ادبی و بلاغی، و نظم و فصاحت قرآن پرداخته و از جامعیت سخنی به میان نیامده است.

۱. التبیان الجامع لعلوم القرآن (التبیان فی تفسیر القرآن)، شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) به جنبه تحدی آیه که انس و جن را مخاطب قرار می‌دهد پرداخته و نیز به اعجاز ادبی (فصاحت، بلاغت، نظم) تصریح نموده آنجا که گفته

است: «تحدی للخلق ان یأتوا بمثل هذا القرآن و أنهم یعجزون عن ذلك و لا یقدرون علی معارضته، لأنه تعالی قال «قل» یا محمد لهؤلاء الکفار «لئن اجتمعت الإنس و الجن» متعاونین متعاضدین «علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن» فی فصاحتہ و بلاغتہ و نظمہ، علی الوجه الذی هو علیہ، و لعجزوا عنه «و لو کان بعضهم لیغضی ظهیراً ان یأتوا بمثل هذا القرآن» (طوسی، ۵۱۷/۶)، اما به مسئله جامعیت اشاره‌ای نکرده است.

۲. الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، ثعلبی نیشابوری (۴۲۷ق) ذیل آیه به جامعیت اشاره نکرده و تنها به عجز جن و انس از آوردن مثل قرآن اشاره کرده و دلیل آن را قدیم بودن قرآن دانسته است «لا یأتون بمثله لأنه غیر مخلوق» (ثعلبی، ۱۳۲/۶)

۳. لطائف الاشارات، قشیری (۵۱۴ق) در این تفسیر عرفانی تنها به این مطلب که قرآن کتابی است که تحریف نشده و معجزه جاویدان است اشاره نموده است: «سائر الأنبیاء معجزاتهم باقیه حکما، و نبینا ﷺ معجزته باقیه عینا» (قشیری، ۳۶۸/۲).

۴. مجمع البیان علوم القرآن (مجمع البیان فی تفسیر القرآن)، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی معروف به شیخ طبرسی (۵۴۸ق) به نقل از ابن عباس آورده است: احتج سبحانه علی المشرکین یعجز القرآن فقال: «قل لئن اجتمعت الإنس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله»؛ معناه قل یا محمد لهؤلاء الکفار: لئن اجتمعت الإنس و الجن متعاونین متعاضدین علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن فی فصاحتہ و بلاغتہ و نظمہ علی الوجوه التي هو علیها من کونه فی الطبقة العلیا من البلاغہ و الدرجة القصوی من حسن النظم و جوده المعانی و تهذیب العبارة و الخلو من التناقض و اللفظ المسخوط و المعنی الدخول علی حد یشکل علی السامعین ما بینهما من التفاوت لعجزوا عن ذلك و لم یأتوا بمثله «و لو کان بعضهم لیغضی ظهیراً» ای معینا. از عبارات فوق، تحدی و اعجاز ادبی (فصاحت و بلاغت و نظم) و عدم اختلاف برمی آید. ایشان در ادامه و در تفسیر آیه بعدی توضیحی دارد که بیانگر اعتقاد او به جامعیت قرآن در امر دنیا و آخرت است: «و لقد صرّفنا للناس فی هذا القرآن من کلّ مَثَلٍ معناه لقد بینا لهم فی هذا القرآن من کل ما یحتاج إلیه من الدلائل و الأمثال و العبر و الأحکام و ما یحتاجون إلیه فی دینهم و دنیاهم لیتفکروا فیها» (طبرسی، ۶۷۶/۶).

۵. معالم التنزیل، بغوی قراء، ابومحمد حسین بن مسعود، محدث و فقیه شافعی (۵۱۶ق) در معالم التنزیل که تفسیری روایی- کلامی است، به اعجاز ادبی و غیبی تصریح کرده و قرآن را قدیم می داند، اما از جامعیت سخنی به میان نیاورده است: «لا یأتون بمثله، لا یقدرون علی ذلك، و لو کان بعضهم لیغضی ظهیراً، عونا و مظاهراً، فنزلت حین قال الکفار: لو نشاء لقلنا مثل هذا فکذبهم الله تعالی، فالقرآن معجز فی النظم و التألیف و الإخبار عن الغیوب، و هو کلام فی أعلى طبقات المبالغه لا یشبه کلام الخلق، لأنه غیر مخلوق و لو کان مخلوقاً لأتوا بمثله» (بغوی، ۱۶۱/۳).

۶. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ابوالفتوح رازی (۵۵۶ق) در این تفسیر که کلامی- اجتهادی- اخلاقی و کهن‌ترین تفسیر شیعی به زبان فارسی است ذیل آیه به این نکات اشاره کرده است: «اگر جن و انس مجتمع شوند بر آن که تا قرآنی مانند این بیارند، نیارند و نتوانند آوردن. ما این قرآن را به انواع فرستادیم، از حکم و امثال و مواضع قصص و اخبار و نواهی تا فایده او عام بود، جز آن است که بیشترین مردمان ابا کردند و سر باز

زدند، آلا آنان که کافر باشند و جحود کنند» (ابوالفتوح رازی، ۲۸۷/۱۲). از عبارت «ما این قرآن را به انواع فرستادیم، از حکم و امثال و مواضع قصص و اخبار و نواهی تا فایده او عام بود» نوعی جامعیت بر می‌آید، اما معلوم نیست ایشان جامعیت مطلق را پذیرفته یا جامعیت در امور هدایتی را مد نظر داشته است.

۷. مفاتیح الغیب، فخر رازی (د ۶۰۶ ق) در تفسیر آیه به معجزه بودن قرآن «و المختار عندنا فی هذا الباب أن نقول القرآن فی نفسه إما أن یکون معجزاً أو لا یکون فإن کان معجزاً فقد حصل المطلوب» و عجز انسان در مقابل تحدی قرآن «بأن عجز البشر عن معارضته» اشاره کرده، ولی درباره جامعیت مطلبی نگفته است (فخر رازی، ۴۰۶/۲۱).

۸. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ابن عطیة اندلسی (د ۵۴۲ ق) در این تفسیر روایی- ادبی- کلامی- اجتهادی، پس از ذکر سبب نزول آیه، تنها به تحدی و اعجاز ادبی اشاره کرده است: «و العجز فی معارضه القرآن إنما وقع فی النظم و الرصف لمعانیه، و عله ذلك الإحاطه التي لا يتصف بها إلا الله عز و جل، و البشر مقصر ضروره بالجهل و النسیان و الغفله و أنواع النقص» (ابن عطیة، ۴۸۴/۳).

۹. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، زمخشری (د ۵۳۸ ق) نیز در تفسیر اجتهادی- ادبی و بلاغی- کلامی فقط به معجزه بودن قرآن اشاره کرده است: «لو تظاهروا علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن فی بلاغته و حسن نظمه و تألیفه، و فیهم العرب العاربه أرباب البیان لعجزوا عن الإتیان بمثله» (زمخشری، ۶۹۲/۲).

۱۰. أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیضاوی (د ۶۹۱ ق) نیز دلیل اینکه جن و انس با وجود تعاضد و همیاری نتوانستند مثل قرآن را بیاورند اعجاز ادبی آن دانسته، اما صحبتی از جامعیت قرآن به میان نیاورده است: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ فِی الْبَلَاغَةِ وَ حَسَنِ النِّظْمِ وَ كَمَالِ الْمَعْنَى. وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً وَ لَوْ تظاهروا علی الإتیان به» (بیضاوی، ۲۶۶/۳).

۱۱. الجامع لأحكام القرآن، قُربطی (د ۶۷۱ ق) مفسر و فقیه مالکی در این تفسیر با گرایش فقهی ذیل آیه به اعجاز و عدم تحریف قرآن تصریح داشته است.

۱۲. البحر المحیط فی التفسیر، ابوحنیفان اندلسی (د ۷۴۵ ق)، به اعجاز و جاودانگی قرآن اشاره کرده: «ذکر ما منحه تعالی من الدلیل علی نبوته الباقی بقاء الدهر، و هو القرآن الذی عجز العالم عن الإتیان بمثله»، و جن و انس را از آوردن مثل آن ناتوان دانسته است: «و إذا کان فصحاء اللسان الذی نزل به و بلغاؤهم عجزوا عن الإتیان بسوره واحده مثله» و «و لو تعاون الثقلان علیه لا یأتون بمثله» (ابوحنیفان، ۱۱۱/۷).

۱۳. جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ثعالبی (د ۸۷۶ ق) در تفسیر روایی- ادبی خود ضمن بیان سبب نزول: «سبب هذه الآیه أن جماعه من قریش قالوا للنبی صلی الله علیه و سلم: لو جئتنا بأیه غریبه غیر هذا القرآن، فإننا نقدر نحن علی المجيء بمثله، فنزلت هذه الآیه المصرحه بالتعجیز لجميع الخلائق». به اعجاز ادبی و غیبی تصریح کرده است (ثعالبی، ۴۹۶/۳).

تفاسیر متأخر (قرن دهم تا سیزدهم)

۱. مواهب علیه، کاشفی سبزواری (د ۹۱۰ ق) در این تفسیر عرفانی می‌گوید: «قُلْ بگو ای محمد «لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ» اگر جمع شوند آدمیان «وَ الْجِنُّ» و پریان که تو مبعوث بدیشانی و اتفاق کنند «عَلَى أَنْ یَأْتُوا» بر آنکه

بیارند «بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ» بمانند این قرآن یعنی بیارند، مثل آن را در فصاحت و بلاغت و حسن نظم و کمال معنی و اخبار از غیب «لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ» نیارند مانند او را درین صفت‌ها با آنکه در میان اینان فصحا و بلغا و عرفاء هستند» (کاشفی سبزواری، ۶۲۹). گفته او دلالتی بر جامعیت قرآن ندارد.

۲. تفسیر الجالین، نگاشته جلال‌الدین سیوطی (۹۱۱ق) و جلال‌الدین محلی، در این تفسیر ذیل آیه آمده است: «قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ فِي الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا مَعِينًا نَزَلَ رَدًّا لِقَوْلِهِمْ وَلَا نَشَاءَ لِقَلْنَا مِثْلَ هَذَا وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا بَيْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ صِفَةً لِمَحْذُوفٍ أَى مَثَلًا مِنْ جِنْسِ كُلِّ مِثْلٍ لِيَتَعَطَّوْا فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ أَى أَهْلَ مَكَّةَ إِلَّا كُفُورًا جُحُودًا لِلْحَقِّ» (سیوطی و محلی، ۲۹۴).

۳. نور الثقلین، حویزی (۱۱۱۲ق) در این تفسیر روایی ذیل آیه، از عیون اخبار الرضا به نقل از امام علی علیه السلام آورده: «ان الله تعالى نزل هذا القرآن بهذه الحروف التي يتداولها جميع العرب» و به نقل از امام رضا علیه السلام آیه را دال بر اعجاز قرآن دانسته است: «انه ذكر القرآن يوما فعظم الحجة فيه، و الایه المعجزه فی نظمه» اما از جامعیت صحبتی به میان نیاورده است (عروسی حویزی، ۲۲۱/۳).

تفاسیر معاصر (قرن چهاردهم)

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، علامه سید محمدحسین طباطبایی ذیل آیه، تحدی را در حوزه لفظ و معنا و فصاحت و بلاغت دانسته، اما هیچ اشاره‌ای به بحث جامعیت نکرده است: «و فی الآیه تحد ظاهر، و هی ظاهره فی أن التحدی بجميع ما للقرآن من صفات الكمال الرجعة إلى لفظه و معناه لا بفصاحته و بلاغته وحدها». ایشان تحدی را منحصر در جامعه آن روز نمی‌داند، بلکه باب تحدی برای همه مکان‌ها و زمان‌ها و همه انسان‌ها باز است: «على أن الآیه ظاهره فی دوام التحدی و قد انقرضت العرب العرباء أعلام الفصاحه و البلاغه الیوم فلا أثر منهم، و القرآن باق على إعجازه متحد بنفسه كما كان» (طباطبائی، ۲۰۱/۱۳).

علامه ذیل آیه ۲۳ سوره بقره، مبحثی را با عنوان «اعجاز القرآن» می‌گشاید و این بحث را مطرح می‌کند که قرآن در آیات مختلفی به اعجازش تحدی کرده، آن‌چنان که همه آن‌ها به گونه‌ای استدلال بر معجزه بودن آن محسوب می‌شوند. سپس در ادامه می‌گوید: عام‌ترین مراتب تحدی مربوط به آیه ۸۸ اسراء است، چه در این آیه، همگان اعم از جن و انس را به همانندآوری فراخوانده، و علاوه بر بلاغت بیانی و جزالت در اسلوب، به هر خصوصیت و صفت ویژه‌ای که قرآن در بر دارد، اعم از معارف حقیقی، اخلاق فاضله، احکام و قوانین، خبرهای غیبی، و علوم و معارف نامکشوف و غیر آن تحدی نموده است.

علامه در ادامه اضافه می‌کند که عمومیت تحدی نسبت به جن و انس در صورتی معنا دارد که دایره‌اش تمام اوصاف و ویژگی‌ها و زمینه‌هایی را که امکان تفاضل و سبقت‌جویی در آن‌ها وجود دارد، در برگیرد. بر این اساس، قرآن برای فرد بلیغ و سخنور در بلاغت، و برای حکیم در حکمتش، و برای عالم در علمش، و برای عالم علوم اجتماعی در تخصص خاص خودش، و برای قانون‌گذاران و حقوق‌دانان در قانون‌گذاری‌شان، و برای اهل سیاست در سیاست‌شان، و برای حاکمان و والیان در حکومت‌شان، و برای تمام جهانیان در آنچه به صورت همگانی بدان

دست نمی‌توانند یافت، مانند غیب، اختلاف در حکم و علم و بیان، معجزه است و کسی مانند آن را نمی‌تواند بیاورد. پس قرآن مدعی عمومیت اعجاز خود از تمام جهات است (همو، ۵۹/۱).

بنابراین، به نظر علامه، هر آنچه که آحاد یا مجموعه افراد انسان یا جن بتوانند در آن امکان فضل و برتری یابند، مشمول عمومیت تحدی در آیه ۸۸ اسراء است. این سخن بدان معناست که قرآن در تمام زمینه‌های جدی معرفتی که بشر با آن درگیر است، مطالبی دارد که فوق همانندآوری است. پس تحدی عام آن اثبات‌کننده اعجازش در تمام جهات یاد شده است. از این رو، لازمه عمومیت این هم‌اوردطلبی قرآن، اشتغال آن بر همه زمینه‌های معرفتی و مهارتی بشر، و به عبارت دیگر جامعیت آن در تمام جهات است؛ البته علامه ذیل آیاتی دیگر بیاناتی دارند که مستند سه قسم نظریه دیگر در باب جامعیت قرآن قرار گرفته است.

۲. فی ظلال القرآن، سید بن قطب (۱۳۸۵ق) ضمن برداشت اعجاز و تحدی از آیه «فهذا القرآن لیس ألفاظا و عبارات یحاول الإنس و الجن أن یحاکوها. إنما هو کسائر ما یدعه الله یعجز المخلوقون أن یصنوه»، جامعیت قرآن را پذیرفته، چرا که قرآن را منهج حیات کامل دانسته است (و القرآن بعد ذلك منهج حیاة کامل). و از آنجا که زندگی کامل قوانین کافی هم می‌طلبد، قرآن چه در زمینه زندگی فردی یا اجتماعی و مطابق با فطرت‌همه احتمالات را هم در نظر داشته است، همچنین تشابهات را «فلا یغیب عن حسابہ احتمال من الاحتمالات الکثیره و لا ملابسه من الملایسات المتعارضه فی حیاة الفرد و حیاة الجماعه»، زیرا که خداوند به احوال بشر از همه آگاه‌تر است (سیدقطب، ۲۲۵۰/۴).

۳. التحریر و التنویر، ابن عاشور محمد بن طاهر (۱۳۹۳ق) از آیه تحدی، اعجاز لفظی و علمی را فهمیده است: «و تحدیاً بالعجز علی الإتیان بمتله للذین أعرضوا عنه و هم الذین لا یزیدهم إلا خساراً و المراد بالمماثلہ للقرآن: المماثلہ فی مجموع الفصاحه و البلاغه و المعانی و الآداب و الشرائع، و هی نواحی إعجاز القرآن اللفظی و العلمی» (ابن عاشور، ۱۶۰/۱۴). البته ممکن است منظور ابن عاشور از کاربرد علمی، معنای اصطلاحی امروزی آن نباشد. به عبارت دیگر، علمی به معنای اعم از علم تجربی و معارف دینی و انسانی و... باشد که در این صورت مفهوم جامعیت را می‌رساند.

۴. التفسیر القرآنی للقرآن، عبدالکریم خطیب (۱۳۹۰ق) معتقد است در عین اینکه آیه بیانگر منزلت و جایگاه والای قرآن است: «لیکون ذلك بیانا کاشفا عن قدر هذا القرآن، و عن علوه الذی لا ینال، و أنه روح من أمر الله، یحیی موات القلوب و النفوس»، قرآن را حاوی موارد علمی بسیار معرفتی می‌کنند که مغفول کافران مانده است: «تلك الإشارة الداله علی ما فیہ من علم غزیر، و خیر کثیر، قد غفل عنه المشرکون». او همچنین بر اعجاز قرآن تأکید کرده است، اما بحث مستقلی از جامعیت به میان نیاورده است: «هو معجزه قاهره متحدیه للإنس و الجن، أبد الدهر» (خطیب، ۵۴۵/۸). البته روشن است که موارد علمی بسیار که مورد توجه وی قرار گرفته چه به معنای عام و چه به معنای خاص علم تجربی، بخشی از جامعیت قرآن بوده و اجمالاً اشتغال آن بر علوم پنهان را می‌رساند.

۵. تفسیر نمونه، از تفاسیر معاصر شیعی قرآن به زبان فارسی، تألیف آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی و گروهی از نویسندگان است و مهم‌ترین ویژگی آن عصری و اجتماعی بودن و گرایش به جنبه‌های هدایتی و تربیتی است. این تفسیر ذیل آیه مورد بحث با صراحت از اعجاز قرآن سخن می‌گوید و همه جهانیان را اعم از کوچک و بزرگ،

عرب و غیر عرب، انسان‌ها و حتی موجودات عاقل غیر انسانی، دانشمندان، فلاسفه، ادباء، مورخان، نوابغ و غیر نوابغ، خلاصه همه را بدون استثناء دعوت به مقابله با قرآن کرده است و می‌گوید اگر فکر می‌کنید قرآن سخن خدا نیست و ساخته مغز بشر است، شما هم که انسان هستید، همانند آن را بیاورید و هر گاه بعد از تلاش و کوشش همگانی، خود را ناتوان یافتید، این بهترین دلیل بر معجزه بودن قرآن است.

ایشان آیه بعدی را دال بر جامعیت می‌داند، آنجا که می‌گوید: « ما برای مردم در این قرآن از هر نمونه‌ای از انواع معارف بیان کردیم: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ»؛ در ادامه این‌گونه آمده است: «براستی این تنوع محتویات قرآن، آن هم از انسانی درس نخوانده، عجیب است، چرا که در این کتاب آسمانی، هم دلائل متین عقلی با ریزه‌کاری‌های مخصوصش در زمینه عقائد آمده و هم بیان احکام متین و استوار بر اساس نیازمندی‌های بشر در همه زمینه‌ها، هم بحث‌های تاریخی قرآن در نوع خود بی‌نظیر، هیجان‌انگیز، بیدارگر، دلچسب، تکان‌دهنده و خالی از هر گونه خرافه است و هم مباحث اخلاقی که با دل‌های آماده همان کار را می‌کند که باران بهار با زمین‌های مرده! مسائل علمی که در قرآن مطرح شده، پرده از روی حقایق برمی‌دارد که حد اقل در آن زمان برای هیچ دانشمند شناخته نشده بود» (مکارم، ۲۷۴/۱۲). در مجموع این تفسیر، به جهانی و جاودانه بودن قرآن، تحدی و اعجاز فراگیر آن اشاره کرده و جامعیت آن را پذیرفته است.

۶. تفسیر نور، تفسیری تحلیلی-اجتماعی از قرآن، به زبان ساده و روان و قابل استفاده برای عموم و شامل همه آیات قرآن کریم بوده و مهم‌ترین ویژگی آن پیام‌های کوتاه و کاربردی آن در زندگی است. قرائتی مؤلف تفسیر، آیه را پاسخی است به سخن کفار می‌داند که می‌گفتند: «لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا» (انفال، ۳۱)؛ ما هم اگر بخواهیم، می‌توانیم مثل قرآن را بیاوریم و این دعوت قرآن به مبارزه و آوردن نمونه‌ای مثل خود(تحدی)، قرن‌هاست که بی‌جواب مانده است و تا کنون نیز دشمنان عرب زبان از اهل کتاب و مکتب‌های الحادی، با همه دشمنی‌هایشان با اسلام و حمایت قدرت‌های گوناگون، نتوانسته‌اند مثل قرآن را بیاورند. ویژگی‌های بی‌همتای قرآن، عبارت است از اینکه هم معجزه است، هم روان و متنوع، هم خیر از آینده می‌دهد، هم بهترین داستان‌ها را دارد، هم بهترین شیوه دعوت را دارد، هم بیان‌کننده همه مسائل و نیازهای فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی در همه زمینه‌ها و در تمام زمان‌هاست (قرائتی، ۱۱۴/۵).

از ظاهر بیان ایشان «... هم بیان‌کننده همه مسائل و نیازهای فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی در همه زمینه‌ها و در تمام زمان‌هاست» چنین برمی‌آید که جامعیت مطلق برای قرآن قائل است.

۷. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، محمد صادقی تهرانی در این تفسیر، تحدی را شامل یک آیه می‌داند، آنجا که گفته است: «والمثل المتحدی فیه لیس فقط القرآن کله، و إن کان أعضله، بل و بأعضه ما یسمی قرآنا کسوره مثل الکوثر، ام و آیه تامه، حیث الآیه الإلهیه هی الداله بنفسها علی أن‌ها إلهیه، و کل جمله من القرآن آیه فالتحدی بآیات المثل تشمله کما تشمل سوره و عشا و الی کله».

همچنین تحدی را لفظی و معنوی دانسته، «کما المماثل المتحدی فیها تعم جانبی اللفظ و المعنی» و مختص به عرب زبان‌ها نمی‌داند که صرفاً لفظ آن را معجزه بداند «لیس کلهم عربا یتحدون به لفظیا» و مخاطب تحدی انس و جن هستند «وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» بعض من الإنس مع أنسه، و بعض من الجن مع جنه، ام انس

مع جن، و لو تظاهروا طول الزمان و عرض المكان، و لو كرسوا طاقاتهم كلها « لا يأتونَ بِمِثْلِهِ » (صادق تهرانى، ۱۳۴۰/۱۷). از جمله ایشان «ان معجزه القرآن كافيه لكل انس و جان فى اى حقل من الحقول و اى عقل من العقول لمن القى السمع و هو شهيد» چنین بر می آید که قرآن را برای جن و انس كافی دانسته اما جامعیت مطلق از آن بر نمی آید، چرا که مشخص نکرده که نیاز های جن و انس در امور هدایتی، یا در تمامی زمینه هاست. بنابراین آنچه گذشت، بحث جامعیت و تقسیم بندی دیدگاهها در این زمینه بحث جدیدی است که از قرن چهاردهم به بعد، در تفاسیر شیعی المیزان، نمونه و نور و نیز تفسیر سنّی فی ظلال القرآن مطرح گردیده است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۸۸ اسراء از جامعیت چیزی نگفته است، اما ذیل آیاتی دیگر، آنجا که بحث اعجاز را مطرح کرده است دامنه بحث را به جامعیت کشانده، طوری که می توان فهمید ایشان همه دیدگاههای چهارگانه را در بحث از جامعیت قبول دارند. تفسیر نمونه و نور نیز جامعیت مطلق را در تفسیر آیات ۸۸ و ۸۹ اسراء مطرح کرده اند. آنچه در تفاسیر ذیل این آیه ذکر شده است صرفاً نشان گر نظر مفسران در خصوص آیه بوده و چه بسا در تفسیر آیاتی دیگر و یا در آثار دیگرشان به بحث جامعیت و یا بیان مطالبی که از مجموع آنها، جامعیت و یا عدم آن برداشت می شود پرداخته باشند.

نتیجه گیری

از میان تفاسیر، تنها از تفسیر فی ظلال القرآن سید قطب (ذیل آیه ۸۸ اسراء) می توان مفهوم جامعیت را دریافت و از تفاسیر شیعی نیز، تفسیر نور، المیزان، مجمع البیان، نمونه و الفرقان به جامع بودن قرآن، تصریح و یا اشاره کرده اند که به جز مجمع البیان بقیه این تفاسیر مربوط به دوران معاصر می باشند.

بررسی تاریخ تفسیر نمایانگر این است که همواره و تا حدود زیادی مفسران از پیشگامان خود تاثیر پذیرفته اند، به عبارت دیگر، در این زمینه تنها به نقل قول از تفاسیر متقدم خود بسنده کرده و کاری اجتهادی انجام نداده اند.

واژه جامعیت به دلایل متعددی که شاید مهمترین آنها رشد و توسعه علوم بشری در جوامع غیر اسلامی و به چالش کشیده شدن دین و تلاش متدینان برای دفاع از دین بوده است، در قرون اخیر کاربرد داشته است.

بیشترین دلالت آیه از منظر عموم مفسران بر تحدی و اعجاز است که البته چون تحدی در این آیه به لحاظ زمانی یا مکانی عام است، به نظر برخی این گونه می آید که پس قرآن در تمام زمینه های معرفتی مطلب دارد، به عبارت دیگر جامعیت دارد.

برخی همچون سیوطی مفهوم جامعیت قرآن را حاوی کلیه علوم و مسائل مورد نیاز بشر دانسته و برخی چون علامه طباطبائی جامعیت را تنها در امور هدایتی می دانند.

برخی کمال را مساوی با جامعیت نمی دانند و گفته اند: منظور قرآن از «بیان هر چیزی» و «کامل بودن دین» آن است که قرآن هر آنچه را در زمینه شریعت است، برای ما طرح و پایه ریزی کرده است، به عبارت دیگر اصول را بیان داشته و استخراج فروع از آن را بر عهده بشر گذارده است.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمد، التحرير و التنوير، بی تا، مؤسسه التاريخ، بیروت.
۲. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ ق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح: ناصح، محمد مهدی و یاحقی، محمد جعفر، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۴. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ ق، البحر المحيط فی التفسیر، دار الفکر، بیروت.
۵. آریان، حمید، جامعیت قرآن در بیان مفسر المیزان، قرآن شناخت شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
۶. آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۷. بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۶ ق، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران.
۸. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، ۱۴۲۰ ق، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۹. بیضاوی، عبد الله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. ثعالبی عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان، ۱۴۱۸ ق، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۱. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ ق، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت. خطیب عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، دار الفکر العربی، بیروت.
۱۲. خوئی، ابوالقاسم، ۱۹۷۵ م، البیان فی تفسیر القرآن، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزیع، لبنان، بیروت.
۱۳. دروزه، محمد عزه، ۱۳۹۱ ش، تاریخ قرآن (درسنامه، پژوهشنامه، نظریه پردازی، به ضمیمه روش شناسی تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی)، ترجمه محمد علی لسانی فشارکی، قم، انتشارات زینی.
۱۴. زمخشری محمود، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی، بیروت.
۱۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵ ش، بسط تجربه نبوی، (دین اقلی و اکثری)، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
۱۶. سید بن قطب، ۱۴۱۲ ق، فی ظلال القرآن، دار الشروق، بیروت، قاهره.
۱۷. سیوطی، جلال الدین و جلال الدین محلی، ۱۴۱۶ ق، تفسیر الجلالین، مؤسسه النور للمطبوعات، بیروت.
۱۸. سیوطی، جلال الدین، ۱۹۹۶ م، الاتقان فی علوم القرآن، دار الفکر، لبنان.
۱۹. شفیعی، علی، جامعیت قرآن، ۱۳۸۵، پژوهشی در مورد قلمرو انتظار از قرآن.
۲۰. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵ ش، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم.
۲۱. صدیقی افشار، غلامحسین، فرهنگ فارسی امروز.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۳. طباطبائی حکیم، عذرا، ۱۳۹۱، جامعیت قرآن، پایگاه تخصصی مقالات، مرکز فرهنگ و معارف قرآن.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۲۵. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه، بیروت.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۷. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، اشارات اسماعیلیان، قم.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰ ق، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، دار الکتب العلمیه، لبنان.
۳۰. قرائتی، محسن، تفسیر نور، ۱۳۸۳ ش، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، تهران.
۳۱. قرطبی محمد بن احمد، ۱۳۶۴ ش، الجامع لأحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۳۲. قشیری عبدالکریم بن هوازن، لطائف الاشارات، الهیئه المصریه العامه للكتاب، مصر.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، تفسیر القمی، تحقیق: تصحیح و تعلیق و تقدیم: السید طیب الموسوی الجزائری، مؤسسه دار الكتاب للطباعه و النشر، قم.
۳۴. کاشفی سبزواری حسین بن علی، ۱۳۶۹ ش، مواهب علیه، سازمان چاپ و انتشارات اقبال، تهران.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳ ش، الکافی، تحقیق: تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، دار الکتب الإسلامیه، طهران.
۳۶. لسانی فشارکی، محمد علی و مرادی زنجانی، حسین، ۱۳۸۵ ش، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، زنجان، قلم مهر.
۳۷. معرفت: محمد هادی و سید ابوالفضل؛ میر محمدی، ۱۳۷۵، جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری، نامه مفید، شماره ۶.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ ش، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیه، تهران.

نقد آرای تفاسیر اسلامی و عهد عتیق در داستان حضرت یونس علیه السلام

محمدجواد توگلی خانیکی^۱؛ مهدی ریحانه^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶

چکیده

سرگذشت انبیاء در قرآن و عهدین مورد نقد جریان‌های روشنفکری قرار گرفته است. نوشتار پیش رو برآن است تا با تحلیل فضای گفتمانی تفاسیر و کتاب مقدس، خوانش دیگری از قصه حضرت یونس علیه السلام بدست دهد و آن حضرت را از تهمت‌های ناروایی که در برخی متون آمده است، تنزیه نماید. سوار کشتی شدن یونس و توبه مردم و پذیرش آن از سوی خدا از موارد مشترک گزارش قرآن و عهد عتیق در نقل قصه حضرت یونس علیه السلام است. بررسی‌ها نشان می‌دهد قبل از برداشته شدن عذاب از قوم یونس، حضرت یونس علیه السلام خشمگین به طرف دریا رفته است؛ با اینکه با خبر شد عذاب از قومش برداشته شده، برنگشت و مرتکب «ترك اولی» شد؛ اما خداوند پس از استغفار یونس نبی علیه السلام او را به مقام اجتناب رسانده و در زمره صالحین قرار داد.

واژگان کلیدی:

قرآن کریم، یونس علیه السلام، عهد عتیق، ذوالنون، صاحب الحوت

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد

tavakoli.mj@quran.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآنی دانشکده علوم قرآنی مشهد،

mahdi.reyhaneh@gmail.com

مقدمه

قرآن کریم و کتب عهدین در آیاتی به سرگذشت پیامبران و اقوام پیشین می پردازد که با اشتراکات و تفاوت‌های زیادی در نقل همراه است. با توجه به اینکه قرآن کریم از هرگونه تحریف مصون است؛ ولی عهد عتیق و جدید توسط کسانی که ادعای پیروی پیامبران را داشته اند، عمدا یا سهوا تحریف شده است؛ و به گونه‌ای قصص انبیاء را نقل کرده اند که گویا آن حضرات از عصمت برخوردار نیستند و هیچ تفاوتی بین آنها و افراد عادی در معرفت پروردگار وجود ندارد. لذا گاهی غرض‌ورزی و گاهی بی توجهی به جایگاه و عصمت انبیاء منجر به تهمتهای ناروا به آن بزرگواران شده است؛ که هر خواننده منصفی با مطالعه قصه هر کدام از آنها بر این امر صحه می‌گذارد. با بررسی تطبیقی کلام وحی، روایات، تفاسیر و عهد عتیق، سعی شده که با تأیید اشتراک نقل‌ها، تفاوت‌ها در مورد حضرت یونس علیه السلام بررسی شده و تهمتهای ناروا و شبهات از ساحت مقدس این پیامبر الهی زدوده شود. کتاب یونس یکی از کتب عهد عتیق است که داستان این پیامبر در چهار فصل آن با عناوین «فرار یونس از امر خدا، دعای یونس، رفتن یونس به نینوا، غضب یونس» آورده شده (یونس، ۱- ۴) و همچنین در چهار سوره قرآن (نساء، ۱۶۳؛ انعام، ۸۶؛ یونس، ۹۸؛ صافات، ۱۳۹) معرفی شده است.

یکی از جلوه‌های به کار رفته در قصه حضرت یونس علیه السلام در قرآن، جلوه هنری است که خواننده و یا شنونده را به فکر فرو برده تا با استفاده از متون تفسیری و روایات، استنباط درستی از این ماجرا داشته باشد. در این مقاله جزئیات حرکت حضرت یونس علیه السلام به سوی کشتی، قرعه کشی، چگونگی سالم ماندن در درون ماهی و تلاقی اعجاز و آزمایش در این ماجرا با استفاده از متون تفسیری و روایات بررسی و از بین احتمالات فراوان دیدگاه مختار بیان شده است. علاوه بر کتب قصص انبیاء علیهم السلام که بخش مشخصی به قصه یونس علیه السلام اختصاص داده‌اند، کتاب «پژوهشی در قصه یونس و ماهی» توسط جلال ستاری به رشته‌تحریر درآمده است؛ و همچنین لطیفه سلامت باویل در مقاله «تحلیل ساختار روایت داستان یونس پیامبر در قرآن بر اساس نظریات ژرار ژنت» تلاش کرده تا ساختار روایی قصه یونس علیه السلام را بر اساس نظریه ژرار ژنت تحلیل و بررسی کند. ویژگی و رسالت نوشته حاضر رفع اتهام از حضرت یونس علیه السلام است که در دیگر نگارش‌ها مغفول مانده است.

ویژگی‌های حضرت یونس علیه السلام در قرآن

ویژگی‌های حضرت یونس علیه السلام در قرآن به صورت پراکنده در چند سوره و آیات مختلف آمده که در این بخش، تنها به مواردی که به طور مستقیم در قصه ایشان به آن برخورد نمی‌کنیم، پرداخته شده و آرای و نظرات مفسران ذیل هر عنوان به طور مجزا و مبسوط بیان گردیده است.

محسن

خداوند متعال نام هجده نفر از پیغمبران خود را در آیات (انعام، ۸۳-۸۶) آورده است که نام یونس علیه السلام هفدمین نفر از آنها می باشد.

(وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ * وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ كَلًّا هَدَيْنَا وَ نُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَ مِن دُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى وَ إِبْرَاهِيمَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ * وَ إِسْمَاعِيلَ وَ الْيَسَعَ وَ يُونُسَ وَ لُوطًا وَ كَلًّا فَضَلْنَا

علی‌العلمین (انعام، ۸۴-۸۶). این است حجت ما که به ابراهیم علیه قومش دادیم هر که را بخواهیم درجاتی بالا می‌بریم زیرا پروردگار تو حکیم و علیم است. و اسحاق و یعقوب را به او بخشیدیم، همه را هدایت کردیم، و نوح را نیز پیش از ابراهیم و فرزندانش داوود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون هدایت نمودیم، و نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم. و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس همگی از نیکوکارانند و همچنین اسماعیل و یسع و یونس و لوط از شایستگانند و ما همه آن پیغمبران را بر اهل زمانه برتری داده بودیم.

اینکه ضمیر «من ذریته» به ابراهیم علیه السلام برمی‌گردد یا نوح علیه السلام، در بین مفسران گفتگوهای زیادی است. عده‌ای معتقدند که مرجع ضمیر، ابراهیم علیه السلام است؛ زیرا بحث آیه درباره مواهب خدا نسبت به ابراهیم می‌باشد. تنها مطلبی که سبب شده بعضی از مفسران ضمیر را به نوح باز گردانند، ذکر نام «یونس» و «لوط» در آیات بعد است، زیرا مشهور در تواریخ آن است که «یونس» از فرزندان ابراهیم نبوده، و «لوط» هم برادرزاده یا خواهرزاده ابراهیم است (سفر پیدایش، ۱۲؛ مکارم شیرازی، ۳۲۵/۵). علامه بر این اعتقاد است که به خاطر نزدیک بودن لفظ نوح به کلمه «ذریته»، ضمیر بر حسب ظاهر به نوح برمی‌گردد. ضمن اینکه برخی از انبیاء نامبرده شده در آیه شریفه، مانند لوط و الیاس از ذریه ابراهیم علیه السلام نیستند (طباطبایی، ۲۴۲/۷). برخی از مفسرین صحیح‌تر این را دانسته‌اند که مرجع ضمیر در «وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ» به نوح علیه السلام برمی‌گردد. ملا فتح‌الله کاشانی یونس علیه السلام و لوط علیه السلام را در این آیه داخل می‌داند و معتقد است که از ذریه ابراهیم علیه السلام نبوده‌اند و مابقی را با اینکه از ذریه ابراهیم علیه السلام هستند، از ذریه نوح علیه السلام می‌داند چه اینکه ابراهیم علیه السلام از ذریه نوح علیه السلام می‌باشد (کاشانی، ۴۲۶/۳). پس می‌توان نتیجه گرفت که صفت «محسن» شامل حضرت یونس علیه السلام نیز می‌باشد.

برتری بر مردم عصر خود

بیشتر مفسرین مراد از آیه (.. وَ كَلَّا فَضَلْنَا عَلَيَّ الْعَالَمِينَ) (انعام، ۸۶) را برتری این پیغمبران بر امت خودشان دانسته‌اند (طبری، ۱۷۳/۷؛ سمرقندی، ۴۶۵/۱؛ طوسی، ۱۹۷/۴؛ سوره‌آبادی، ۶۸۲/۱؛ ثعالبی، ۴۸۹/۲؛ کاشانی، ۴۲۸/۳؛ نخجوانی، ۲۲۶/۱). علامه معنای عالم را جماعتی از مردم می‌داند و معتقد است که ملاک تفضیل و برتری انبیاء علیهم السلام بر دیگر مردم، داشتن هدایت فطری و بهره‌مندی از هدایت خاص و بی‌واسطه الهی است. (طباطبایی، ۲۴۳/۷). عده‌ای از مفسران این برتری را به خاطر دارا بودن ویژگی نبوت دانسته (رشید الدین میبیدی، ۴۱۶/۳؛ شبر، ۱۵۹؛ عاملی، ۴۳۰/۱؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۳۲۳/۳؛ طنطاوی، ۱۲۱/۵)؛ برخی ویژگی هدایتگری را نیز بر آن اضافه کرده (ابباری، ۴۴۵/۹) و عده‌ای ملاک برتری انبیاء نامبرده را «علم و جهاد» آنها دانسته‌اند (مدرسی، ۱۲۵/۳).

بعضی از مفسرین با توجه به این آیه اینگونه استنباط کرده‌اند که انبیاء علیهم السلام بر ملائکه هم فضیلت دارند (کاشفی سبزواری، ۲۹۱؛ نووی جاوی، ۳۳۰/۱). یکی از مخالفین این دیدگاه علامه می‌باشد؛ ایشان معتقد است ملاک تفضیل در این آیه داشتن هدایت فطری است که اگر کسان دیگری از قبیل ملائکه و ائمه معصومین علیهم السلام یافت شوند که هدایتشان فطری باشد، آنها هم نیز بر سایر افراد بشر همان فضیلت را خواهند داشت. وی برای نمونه حضرت ابراهیم علیه السلام را مثال می‌زند که انبیاء علیهم السلام بر آن حضرت از جهت داشتن هدایت فطری فضیلتی نخواهند داشت. ایشان در تفسیر خود می‌نویسد: «منظور از برتری در این آیه تنها برتری از جهت هدایت خاص بی‌واسطه الهی است، و لذا با این آیه نمی‌توان برترین انبیاء را بر ملائکه اثبات کرد. گو اینکه ممکن است انبیاء علیهم السلام از جهت دارا بودن مقام اجتهاد،

یا صراط مستقیم و کتاب و حکم و نبوت بر ملائکه برتری داشته باشند، آلا اینکه برتری از این جهات ربطی به آیه مورد بحث ندارد» (طباطبایی، ۱۷ / ۲۴۴). برخی از مفسران حضرت یونس علیه السلام را از باب اینکه قصه او در قرآن آمده بر سایر انبیائی که قصص آنها در قرآن نیامده است، برتر می دانند (آل سعدی، ۲۹۰).

اعطای کتاب، حکم و نبوت

پس از نامبردن هجده تن از پیغمبران که در بالا به آن اشاره شد، خداوند متعال می فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ...» (انعام، ۸۹). آنان کسانی بودند که کتاب و حکم و نبوت به ایشان داده بودیم. این آیه به سه امتیاز مهم انبیاء یعنی "کتاب"، "حکم" و "نبوت" اشاره دارد. علامه این سه کرامت را از آثار هدایت خاص خداوند دانسته که به آن وسیله شناخت خدا و آیات وی تمام می شود (طباطبایی، ۱۷ / ۲۵۱). ایشان ضمن اینکه کلمه "اولئک" را دلالت بر علو و رفعت مقام انبیاء علیهم السلام می داند؛ ذیل آیه مورد بحث می نویسد: «گر چه ظاهر "آئیناهم" این است که خداوند به همه انبیاء علیهم السلام کتاب و حکم و نبوت داده و لیکن این از باب توصیف مجموع است به وصف مجموع، و منافات ندارد که بعضی از این مجموع بعضی از آن اوصاف را نداشته باشد، زیرا کتاب به برخی از انبیاء مانند نوح، ابراهیم، موسی و عیسی علیهم السلام داده شده است (همو، ۲۵۰). این مطلب بدیهی است که آوردن لفظ "کتاب" در این آیه، راجع به مجموع هجده پیامبر نامبرده شده می باشد نه فرد آنها، مثلا به نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السلام کتاب داده شده است نه بر همه ۱۸ نفر. برخی از مفسران مراد از "کتاب" را رسالت (گنابادی، ۲ / ۱۴۰) و عده ای شریعت و قانون می دانند (قرشی، ۳ / ۲۶۲). بسیاری از مفسران معتقدند که در این آیه "أُولَئِكَ" اشاره به عموم انبیائی دارد که در آیات قبل نامبرده شده است (ابوالفتوح رازی، ۷ / ۳۶۸؛ فخرالدین رازی، ۱۳ / ۵۴؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۳ / ۳۲۵؛ قرشی، ۳ / ۲۶۲).

در اینجا به بررسی معنا و مفهوم "حکم" و "نبوت" پرداخته شده است:

بررسی واژه حکم

حُكْمٌ اصلش منع و بازداشتن برای اصلاح است (راغب اصفهانی، ۲۴۸). برخی سه احتمال را برای "حکم" متذکر شده اند: ۱- حکم به معنی عقل و فهم و درک ۲- مقام داوری ۳- حکومت و زمامداری (مکارم شیرازی، ۵ / ۳۳۳؛ قرائتی، ۳ / ۳۰۵). صاحب تفسیر «نمونه» در این رابطه می نویسد: «هیچ مانعی ندارد که حکم در آیه فوق در یک معنی جامع که همه مفاهیم سه گانه فوق را شامل شود، استعمال شده باشد، زیرا حکم در اصل - آنچنان که راغب در کتاب "مفردات" می گوید به معنی منع و جلوگیری است، و از آنجا که عقل جلو اشتباهات و خرافکاری ها را می گیرد، همچنین قضاوت صحیح مانع از ظلم و ستم است، و حکومت عادل جلو حکومت های ناروای دیگران را می گیرد، در هر یک از این سه معنی استعمال می شود» (مکارم شیرازی، ۵ / ۳۳۳-۳۳۴). علامه معنای قضاوت که حکم کردن بر طبق شرایع دینی میان مردم خواهد بود را ترجیح داده است (طباطبایی، ۱۷ / ۲۵۱). بسیاری از مفسران مراد از حکم را حکومت بین مردم می دانند (طبرسی، ۱ / ۳۹۳؛ همو، ۴ / ۵۱۳؛ طیب، ۵ / ۱۳۳؛ فیض کاشانی، ۲ / ۱۳۷؛ شریف لاهیجی، ۱ / ۷۹۰؛ دخیل، ۱۸۱). برخی "حکم" را از جمله وظایف توان فرسای پیامبران دعوت به حق می دانند که مردم را به خداپرستی بخوانند و احکام فردی و وظایف اجتماعی را به مردم اعلام نمایند (حسینی همدانی، ۶ / ۱۵). بعضی منظور از حکم را حکمت دانسته و در اینجا همان ولایت می داند (گنابادی، ۲ / ۱۴۰). برخی نیز آن را شناختن و دانستن احکام قضاوت و آنچه

که خدا حلال و حرام کرده باشد، می دانند (مغنیه، ۳/ ۲۲۱؛ نجفی خمینی، ۵/ ۳۲). علامه معانی مختلفی را برای لفظ حکم برمی شمارد و معنای قضاوت که حکم کردن بر طبق شرایع دینی میان مردم خواهد بود را برمی گزیند (طباطبایی، ۷/ ۲۵۱).

نبوت

در حدیثی از پیامبر ﷺ آمده است که حضرت فرمودند: «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱/ ۲۱۴). لذا برخی از مفسران ذیل آیه شریفه «أَوْلَيْكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ...» (انعام، ۸۹)، نبوت را عمّ از رسالت دانسته اند، زیرا هر رسولی نبی هست ولی ممکن است نبی باشد و مأمور به دعوت نباشد (طیب، ۵/ ۱۳۳). اما صاحب تفسیر «الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز» در این خصوص می گوید: «وَ النُّبُوَّةُ أَى الرساله» (دخیل، ۱۸۱). بعضی نبوت را به معنای درک خبرهای غیبی و استفاده روانی از تعلیمات الهی می دانند؛ حسینی همدانی در تفسیر خود می نویسد: «حقیقت نبوت تعلیم وجودی و موهبت روانی است؛ یعنی ارتباط روح قدسی پیامبران است با دستگاه ربوبی که حقایق را از ساحت پروردگار می آموزند» (حسینی همدانی، ۶/ ۱۵).

مشمول هدایت الهی

پس از نام بردن هجده تن از انبیاء و برخی از ویژگی های ایشان و همچنین إعطای کراماتی به آنها در آیاتی از سوره انعام، خداوند متعال در ادامه این آیات می فرماید: (أَوْلَيْكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ... (انعام، ۹۰). یعنی: اینان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده است. با این وصف هدایتی که خداوند در این آیه از آن صحبت کرده است مورد بررسی قرار می گیرد: صاحب «المیزان» در تفسیر آیه مورد بحث می نویسد: «در اینجا برای بار دوم به تعریف ایشان پرداخته و طوری ایشان را تعریف می کند که در حقیقت هدایت الهی را تعریف کرده، زیرا این هدایت الهی است که مردانی چنین بار آورده. آری، هدایت و راهنمایی خدای تعالی آدمی را به هدف می رساند، و از اثرش که همان ایصال به مطلوب است تخلف نمی پذیرد، هم چنان که فرموده: "فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ" (نحل، ۳۷) (طباطبایی، ۷/ ۳۶۰). شریف لاهیجی در تفسیر خود انبیاء را کسانی معرفی می کند که خداوند آنها را به اقسام کمالات نفسانی هدایت نموده است. مثلا ابراهیم را به سخاوت و ایوب را به صبرش (شریف لاهیجی، ۱/ ۷۹۱). عده ای از مفسران بر این اعتقاد هستند که خداوند این انبیاء را به صبر هدایت نموده است (شبر، ۲/ ۲۸۵؛ طبرسی، ۴/ ۵۱۳؛ دخیل، ۱۸۱) نکته ای که لازم است در اینجا به آن پرداخته شود این است که خداوند در ادامه این آیه شریفه خطاب به پیغمبر ﷺ می فرماید: (فِيهِدْتَهُمْ أَقْتِدَةً) (انعام، ۹۰). یعنی: پس به هدایت آنان اقتداء کن. صاحب تفسیر «بحرالعلوم» در این باره می نویسد: «فِيهِدْتَهُمْ یعنی: بستهم و توحیدهم» (سمرقندی، ۱/ ۴۶۶). همچنین در «تفسیر الجلالین» آمده است: «فِيهِدْتَهُمْ طَرِيقَهُمْ مِنَ التَّوْحِيدِ وَ الصَّبْرِ» (محلّی، سیوطی، ۱۴۱). منظور از این هدایت را نمی توان به تنهایی صبر در نظر گرفت. چرا که حضرت یونس علیهِ السلام در برابر قوم خود پس از نافرمانی و ایمان نیاوردن آنها، صبر نکرد و از میان قومشان رفت. لذا خداوند متعال به پیامبر اکرم ﷺ می فرماید: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوتِ» (قلم، ۴۸). پس باید منظور از این هدایت که

سرمشق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار گیرد هم توحید و سایر اصول اعتقادی را شامل شود و هم صبر و استقامت، و هم سایر اصول اخلاق و تعلیم و تربیت. (نکته: مکارم شیرازی، ۵/ ۳۳۶) به عنوان مثال حضرت اسحاق و یعقوب علیهم السلام در مقابل بلاء و محن صاحب صبر بودند و یا حضرت ایوب در قبال بلا صابر بود. صفت برجسته ای را که می توان برای حضرت یونس علیه السلام عنوان کرد، "مسبّح" و دارای تضرع و زاری بودن آن حضرت است.

ویژگی های حضرت یونس علیه السلام در کتاب مقدس

یونس در عهد عتیق، پسر امتّای (امتّای به معنای حقیقت، یونس پسر حقیقت) و متوطن شهر جت حافر که در زبولون واقع است، معرفی شده (دوم پادشاهان، ۱۴: ۲۵) و مانند قرآن، به وی وحی شده است (یونس، ۱: ۱، ۲: همان، ۳: ۱، ۲). از ایشان به عنوان "نبی" یاد شده است (انجیل متی، ۱۲: ۳۹؛ انجیل متی، ۱۶: ۴). آن حضرت در سال ۸۲۵ قبل از مسیح در زمان پادشاهی "یربعام بن یهوآش" یا پیش از او در منطقه اسرائیل به رسالت رسیده است (دوم پادشاهان، ۱۴: ۲۳-۲۵؛ هاکس، ۹۷۶-۹۷۷). او مأمور به رفتن به شهر "نینوا" شد (یونس، ۱: ۱، ۲: همان، ۳: ۲) که بیش از صدویست هزار نفر جمعیت داشت (همان، ۴: ۱۱). در عهد عتیق بیشتر تأکید بر تاریخ، جغرافیا، خانواده و بیان جزئیات شده، در حالی که در قرآن شاهد ویژگی های فردی و اخلاقی حضرت یونس علیه السلام می باشیم.

خلاصه ای از داستان یونس در عهد عتیق

در اینجا به خلاصه ای از داستان یونس علیه السلام در عهد عتیق که در چهار فصل «فرار یونس از امر خدا، دعای یونس، رفتن یونس به نینوا، غضب یونس» آمده اشاره شده است:

فصل اول؛ فرار یونس از امر خدا: در این فصل ابتدا به نزول کلام خداوند به یونس اشاره شده که به وی دستور داده می شود به نینوا برود و یونس از حضور خداوند به ترشیش فرار کرده و سوار بر کشتی ای می شود. در راه تلاطم عظیمی در دریا پدید می آید.

پس از قرعه کشی برای انداختن یک نفر به دریا و درآمدن قرعه به نام یونس، خود ایشان اظهار داشته که من را به دریا بیندازید، زیرا می دانم این تلاطم عظیم به سبب من بر شما وارد آمده است. پس یونس را برداشته، در دریا انداخته و دریا از تلاطمش آرام شده و سپس ماهی بزرگی او را می بلعد (یونس، ۱: ۱-۱۷). (Cohn Sperling, p.۳۸۸).

فصل دوم؛ دعای یونس: پس از بلعیده شدن یونس توسط ماهی بزرگ، وی در شکم ماهی شروع به دعا می کند و سپس خداوند به ماهی امر می کند که یونس را بر خشکی قی کند (یونس، ۲: ۱-۱۰) (همان).

فصل سوم؛ رفتن یونس به نینوا: در این فصل اشاره به نازل شدن دوباره وحی بر یونس شده که به نینوا برود. ایشان پس از عزیمت به نینوا، به مردم اعلام داشته که بعد از چهل روز نینوا سرنگون خواهد شد. مردم به خدا ایمان آورده و روزه گرفتند. بعد از آن چون خدا اعمال ایشان را دید که از راه زشت خود بازگشت کردند، از بلایی که گفته بود به ایشان برساند پشیمان شد و آن را به عمل نیاورد. (یونس، ۳: ۱-۱۰) (Gaines, p.۲۵).

فصل چهارم؛ غضب یونس: یونس از اینکه خداوند از نزول بلا پشیمان گشته به شدت ناراحت شده و به بیرون شهر رفته و زیر سایبانی نشسته و منتظر می شود تا ببیند بر شهر چه واقع خواهد شد. در اینجا خدا بوته کدویی را می رویاند تا بر سر وی سایه افکند. یونس از کدو بی نهایت شادمان شده، اما خدا فردای آن روز کدو را می خشکاند. یونس از

آفتابی که بر سرش می تابید به شدت بیتاب شده و برای خود مسألت کرد که بمیرد و گفت: «مردن از زنده ماندن برای من بهتر است». خدا به یونس جواب داد: «آیا صواب است که به جهت کدو غضبناک شوی؟» او گفت: «صواب است که تا به مرگ غضبناک شوم.»

خداوند گفت: «دل تو برای کدو بسوخت که برای آن زحمت نکشیدی و آن را نمو ندادی که در یکشب به وجود آمد و در یکشب ضایع شد؛ و آیا دل من به جهت نینوا شهر بزرگ نسوزد که در آن بیشتر از صدویست هزار کس می باشند که در میان راست و چپ تشخیص نتوانند داد و نیز بهایم بسیار؟» (یونس، ۴: ۱-۱۱). (Cohn Sperling, p. ۳۸۸.)

قصه حضرت یونس علیه السلام در قرآن

در این بخش قصه یونس علیه السلام در سه بخش مجزا تحت عناوین: «فرار حضرت یونس علیه السلام از میان قوم خود»، «ابتلاء یونس علیه السلام در محیطی اعجازگونه» و «نجات حضرت یونس علیه السلام و بازگشت میان قوم خود» بیان شده که ضمن تحلیل و نقد آرای مفسران در هر بخش به مقایسه آن با عهد عتیق نیز پرداخته شده است:

فرار حضرت یونس علیه السلام از میان قوم خود

حضرت یونس علیه السلام از طرف خداوند به سوی مردم شهر نینوا از سرزمین موصل مبعوث شد (طبرسی، ۲/ ۱۲۹؛ طبری، ۱۱/ ۱۱۸). روایتی طولانی قصه یونس علیه السلام را بیان می کند که ماحصل آن اشاره می شود: وی در سن ۳۰ سالگی مبعوث می گردد و پس از ۳۳ سال دعوت قوم خود، تنها دو نفر به او ایمان می آوردند. ایشان از خدا درخواست عذاب برای قومش می کند و با اینکه خدا او را از این کار برحذر می دارد، بر این کار اصرار می ورزد و سرانجام خداوند دعای او را اجابت می کند و دستور می دهد که قومش را از زمان نزول عذاب باخبر کند. حضرت یونس علیه السلام آنها را ترک کرده و هنگامی که آن مردم آثار و علائم عذاب را مشاهده کردند، به درگاه خدا ضجه و ناله کرده و از گناهان خود توبه کرد. یونس علیه السلام که یقین داشت عذاب به آنها نازل شده، به کنار شهر آمد و با کمال تعجب آن جماعت را صحیح و سالم مشاهده کرد. سپس به خاطر اینکه در بین آنها دروغگو بیرون آمده، قسم یاد می کند که وارد شهر نمی شود و به طرف دریا روانه شده تا مردم او را مشاهده نکنند (عیاشی، ۲/ ۱۲۹-۱۳۷). برخی مفسران در تفاسیر خود این روایت را نقل کرده اند (بروجردی، ۳/ ۲۳۷-۲۴۰؛ بحرانی، ۳/ ۵۹-۶۴؛ قمی مشهدی، ۶/ ۱۰۰-۱۰۶؛ عروسی حویزی، ۲/ ۳۲۱-۳۲۷). این روایت با اندکی تفاوت در تفسیر «قمی» نیز آمده است (قمی، ۱/ ۳۱۷-۳۱۸). برخی از مفسرین بر این عقیده اند که این روایت به خاطر تصدیق نکردن ساحت عصمت حضرت یونس علیه السلام، نباید نقل شود. صادقی تهرانی در این رابطه می نویسد: «و چه قدر این روایت شبیه دروغ هایی است که به ساحت رسالت بسته اند و این موارد تأکید می کند که این حدیث از اسرائیلیات است!» (صادقی تهرانی، ۱۴/ ۱۶۲). و برخی بر این نظرند که: «با اغماض از سند و صرف نظر از اشتغال اینگونه احادیث بر اموری که اثبات آنها سهل نیست، دو عنصر محوری از اینگونه راهنمایی ها استفاده می شود: یکی سعه رحمت بیکران الهی و دیگری لزوم صبر و استقامت پیامبران و در صورت ضرورت، هجر جمیل؛ نه قهر و ترک و درخواست عذاب... به هر روی، نکات مثبت و آموزنده اینگونه احادیث اخذ می گردد» (جوادی آملی، ۳۷/ ۳۵۲-۳۵۳).

در مواجهه با روایاتی همچون روایتی که از عیاشی در بالا ذکر گردید چند احتمال به نظر می رسد:

۱. از باب اعتماد به قول ثقة و یا کثرت استعمال آن، مورد پذیرش قرار گیرد.

۲. حمل بر خبر واحد شود و به خاطر نبود قرینه ای در روایات دیگر پذیرفته نشود.

۳. به خاطر تناقض در متن روایت عیاشی و قمی پذیرفته نشود.

۴. تنها نکات مثبت آن اخذ و مابقی مطالب نادیده گرفته شود. در اینصورت مطالبی را که با عصمت انبیاء علیهم السلام منافات داشته به عنوان تصحیف، تحریف و یا توضیحات نگارنده آن، به عنوان تفسیر متنی حدیث در نظر گرفت که این معقولترین دیدگاه است.

قرآن حضرت یونس علیه السلام را اینگونه معرفی می کند: (وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ...) (انبیاء، ۸۷). و ذو النون را یاد کن آن دم که خشمناک برفت و گمان کرد بر او سخت نمی گیریم. منظور از «نون» ماهی بزرگ است (ابوالفتوح رازی، ۱۳ / ۲۷۰)، زیرا حضرت یونس علیه السلام به جهت گرفتار شدن در شکم ماهی به این اسم نامیده شده است (طبرسی، ۷ / ۹۶). اگر کسی تصور کند که حضرت یونس علیه السلام از خدا قهر کرده، یا بر خدا خشم گرفته و پنداشته که خداوند بر او دست نمی یابد و او می تواند با دور شدن از چنگ وی بگریزد، چنین نظری مردود است، زیرا با مقام و شأن عصمت و نبوت در تعارض است.

ابن ابی یعفور گوید: شنیدم از امام صادق علیه السلام که در حالی که دست به آسمان برداشته بود می گفت: «رب لا تکنلی الی نفسی طرفه عین ابدا لا اقل من ذلک و لا اکثر» (یعنی پروردگارا مرا چشم بهم زدنی به خودم وامگذار نه کمتر از آن و نه بیشتر) گوید: این را گفت و اشک هایش از اطراف محاسنش می ریخت، سپس رو بهمن کرد و فرمود: ای پسر ابی یعفور همانا یونس بن متی را خداوند کمتر از چشم به هم زدنی به خودش واگذارد و آن گناه را (یعنی ترک اولی را) انجام داد، عرض کردم: خداوند کار شما را نیکو کند آیا آن کار او را به حد کفر رسانید؟ فرمود: نه ولی مردن با این حال هلاکت است (کلینی، ۲ / ۵۸۱).

بعضی مفسران جدا شدن یونس علیه السلام از میان قوم خود را، بدون اذن خدا دانسته اند (طبرسی، ۷ / ۹۶)، لذا خداوند خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: (فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْأُخُوتِ...) (قلم، ۴۸). پس تو در برابر حکم پروردگارت صبر کن و چون یونس صاحب قصه ماهی مباش. شاید منظور خداوند متعال این باشد که ای محمد صلی الله علیه و آله، در مقابل فشارها تا آخرین لحظه صبر و تحمل داشته باش.

ابن بابویه از ابوالصلت هروی روایتی را آورده است که در آن روایت یکی از مسائلی که "علی بن محمد الجهم" از حضرت رضا علیه السلام در مجلس مأمون سؤال نمود این بود که چه طور می شود با مقام عصمت پیغمبران، یونس پیغمبر به خدای خود گمان باطل داشته باشد. حضرت رضا علیه السلام فرمودند: «یونس یقین حاصل کرده بود که خداوند او را در مضیقہ روزی نمی اندازد و معیشت را بر او تنگ نمی گرداند، همانطور که خداوند می فرماید: (وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ) (فجر، ۱۶). یعنی: هر وقت بخواهیم او را مورد آزمایش قرار دهیم بر او معیشت و روزی را تنگ کنیم. و اگر یقین داشت که خداوند بر او قدرت و سلطنت ندارد کافر بود» (ابن بابویه، ۱ / ۱۹۳). در این روایت "ظن" به معنای "استیقن" و "لن نقدر" به معنای "لن نضیق" آمده است. حضرت یونس علیه السلام برای انجام رسالتش مدت زیادی قوم خود را به خدا دعوت کرد، ولی آنها نپذیرفتند، تا آنکه نشانه های عذابی که به آنها هشدار داده بود؛ فرا رسید. آن حضرت چون یقین می دانست خدا بر او سخت نمی گیرد از میان قوم خود، بدون اذن خداوند غضبناک بیرون رفت. شاید همین خشم و ناراحتی او در راه خدا برای دشمنی با اهل کفر، زمینه ای برای ترسیدن آن ها و ایمان آوردنشان شده باشد.

گفتنی است مجازات الهی بر دو گونه است: مجازاتی نهایی که برای نابودی افراد غیرقابل اصلاح، فرا می‌رسد که به آن "عذاب استیصال" می‌گویند؛ هیچ دعایی در آن موقع سودمند نیست؛ چراکه اگر عذاب از آن‌ها رفع شود باز به همان گناهان برمی‌گردند. مورد بعدی "مجازات تنبیهی" می‌باشد که جنبه تربیتی داشته و به محض اینکه مجازات اثر گذاشت و مردم بیدار و متوجه شدند، عذاب از میان می‌رود. عذاب قوم حضرت یونس علیه السلام از نوع دوم بوده و از اینجا روشن می‌شود که یکی از فلسفه‌های آفات و بلاها و حوادث ناگوار همان بیدارسازی و تربیت است (مکارم شیرازی، ۱۳/ ۴۸۹). بخشی از قصه حضرت یونس علیه السلام که در عهد عتیق آمده "فرار یونس از امر خدا" نام دارد که تفاوت‌های زیادی با قرآن داشته و نشان می‌دهد که تحریفاتی اساسی در آن صورت گرفته است.

الف) نام محل رسالت حضرت در قرآن نیست. اما در عهد عتیق آن محل "نینوا" است (یونس، ۱: ۲).

ب) بر اساس آیات قرآن، روایات ائمه اطهار علیهم السلام و همچنین بررسی تفاسیر مختلف، حضرت یونس علیه السلام پس از اینکه سالها مردم را دعوت کرده و آنها ایمان نیاوردند از محل مأموریتش گریخت؛ زیرا ایشان گمان کرد آن‌ها قابل هدایت نیستند و یقین داشتند که خداوند به خاطر فرار کردن بر ایشان سخت نمی‌گیرد. اما یونس در عهد عتیق از لحظه نخست از فرمان خدا سرپیچی کرده و فرار می‌کند (یونس، ۱: ۳). علت فرار هم این است که وی خدا را کریم و مهربان می‌داند؛ و می‌دانست که دیر غضب می‌کند (یونس، ۴: ۲).

ج) عهد عتیق دو بار از فرار یونس از محضر خداوند صحبت کرده است (یونس، ۱: ۳ و ۱۰).

با توجه به ویژگی‌ها و صفات آن حضرت در قرآن، و همچنین بررسی تفاسیر مختلف، این کار تهمت‌ناز به آن جناب می‌باشد و با مقام عصمت سازگار نیست.

۴-۲. ابتلاء یونس علیه السلام در محیطی اعجازگونه

در قرآن آمده است: او از میان قوم خود به سوی کشتی پر از بار و مسافر که ظرفیت سوار شدن او را نداشت، گریخت: (وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّ الْمَشْحُونِ) (صافات، ۱۳۹-۱۴۰). و همانا یونس هم از پیامبران بود. به یادش آور زمانی که به طرف یک کشتی پر بگریخت. "أَبَقَ الْعَبْدُ" در زمان گریختن و فرار کردن بکار می‌رود و "عبد أَبَقَ" بنده گریز پا است (راغب اصفهانی، ۵۹) و «مشحون» از ماده "شحن" به معنای پر و مملو می‌باشد (ابن منظور، ۱۳/ ۲۳۴). نکته مبهمی که به نظر می‌رسد این است که چرا قرآن فرار را به آن حضرت نسبت داده است؟ مراد از فرار کردن او به طرف کشتی این است که او از بین قوم خود بیرون آمد و از آنان اعراض کرد. ایشان هر چند در این عمل خود خدا را نافرمانی نکرد، و قبلا هم خدا او را از چنین کاری نهی نکرده بود، و لیکن این عمل شباهتی تام به فرار یک خدمتگزار از خدمت مولی داشت، و به همین جهت خدای تعالی او را به کیفر این عمل بگرفت (طباطبایی، ۱۷/ ۱۶۳). از مفهوم آیه برمی‌آید که آن حضرت موفق شد سوار کشتی شود و پس از سوار شدن بر کشتی به دلیل حجم بالای بار و مسافر بین مسافرین قرعه کشی صورت گرفت. «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (صافات، ۱۴۱). پس قرعه انداختند و او از مغلوبین شد.

ساهم از ماده ی «سهم» گرفته شده و «السَّهْمُ» به معنای (تیر) چیزی که پرتاب می‌شود و نیز آنچه را که برای تیر پرتاب‌های شرطی زده می‌شود و مانند آنها است از این‌رو «اسْتَهْمُوا» یعنی قرعه زدند (راغب اصفهانی، ۴۳۱). "دحض" نیز به معنای مغلوب و مقهور می‌باشد (طریحی، ۴/ ۲۰۵). درباره دلیل قرعه کشی برخی اینگونه گفته‌اند که نهنگی بر

سر راه کشتی درآمد و کشتی را متلاطم کرد و چون سنگین بود خطر غرق همگی را تهدید کرد، ناگزیر شدند از کسانی که در کشتی بودند شخصی را در آب بیندازند، تا نهنگ او را ببلعد، و از سر راه کشتی به کناری رود. قرعه انداختند به نام یونس علیه السلام اصابت کرد به ناچار او را به دهان نهنگ سپردند و نهنگ آن جناب را ببلعد (طباطبایی، ۱۷/۱۶۳). البته اقوال دیگری نیز وجود دارد که ذکر آن ضروری به نظر نمی رسد (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۱/۱۵۷-۱۵۸) با توجه به "مُدْحِضِينَ" گویا چند مرتبه قرعه کشی شد و برخی گفته اند سه بار و در هر سه، قرعه بنام یونس علیه السلام درآمد (طبرسی، ۸/۷۱۶).

یونس علیه السلام به دریا افکنده شد و ماهی بزرگی او را بلعید: (فَالْتَقَمَهُ الْخُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ) (صافات، ۱۴۲). پس ماهی او را بلعید، در حالی که ملامت زده بود. این دلیلی است که به آن حضرت «ذوالنون» یعنی مُصَاحِب و همراه ماهی گفته می شود. ممکن است معنای "ملیم" این باشد که یونس دارای ملامت شد (طباطبایی، ۱۷/۱۶۳). بعضی در توضیح «وَ هُوَ مُلِيمٌ» معتقدند: «او مستحق و سزاوار سرزنش بود نه این که سزاوار عذاب باشد به خاطر اینکه بدون امر خداوند از میان قومش خارج شده بود. در نزد ما شیعیان، ملامت حضرت یونس به خاطر ترك مندوب و مستحبّ بوده و انسان گاهی برای ترك کار مستحبّ و مندوب مورد ملامت قرار می گیرد» (طبرسی، ۸/۷۱۶).

در مورد مدت درنگ یونس علیه السلام در شکم ماهی بین اهل تفسیر اختلاف است و سه روز، هفت روز، بیست روز و حتی چهل روز را نوشته اند (ثعلبی نیشابوری، ۸/۱۷۰). برخی نقل پنجمی را هم ذکر می کنند: «و الخامس: بعضی یوم، التقمه ضحی، و نبذه قبل غروب الشمس» (ابن جوزی، ۳/۵۵۳). از امام باقر علیه السلام نقل شده که مدت ماندن یونس علیه السلام در شکم ماهی سه روز بوده (قمی، ۱/۳۱۹) و در حدیثی از امیر مؤمنان علی علیه السلام نه ساعت ذکر شده است (همو، همان). در نگاه بعضی مدرک مسلمی بر هیچ یک از این اقوال وجود ندارد (مکارم شیرازی، ۱۹/۱۶۴).

در اینکه ماهی یونس را بلعید و آن حضرت سالم ماند شکی نیست. اما نکته قابل توجه اینکه خداوند خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «... وَ لَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوتِ إِذْ نَادَى وَ هُوَ مَكْظُومٌ» (قلم، ۴۸). اکثر مفسران و مترجمان "مکظوم" را به معنای مغموم و مالامال از غم، اندوه و خشم و یا کسی که خشم خود را فروخورده تفسیر یا ترجمه کرده اند. یعنی خداوند در این آیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نهی می کند از اینکه مانند یونس علیه السلام باشد، که در هنگام مناجات با خدا مالامال از غم و یا خشم بوده است.

بعضی مکظوم را به "غم زده در حبس مانده" معنا کرده اند (ثقفی تهرانی، ج ۵/۲۵۵)، و برخی عبارت «و هو مکظوم» را "با اندوه فراوان و آه و ناله بسیار در حالی که محبوس بود" ترجمه کرده اند (کاویانپور، ۵۶۶).

"الْكُظْمُ" به معنای گلو یا محل خروج نَفَس را می گویند. "اخذ بکظمه" یعنی: راه نفسش گرفت، و "كُظْمُ الْغِيظِ" خودداری از اظهار خشم یا نگه داشتن آن در دل را گویند (راغب اصفهانی، ۷۱۲). "کظم" به معنای نگه داشتن چیزی مانند غم یا خشم در درون است تا آشکار نشود. "مکظوم" اسم مفعول "کظم" می باشد و «و هو المكظوم» یعنی کسی که در درون نگه داشته شده و حبس شده تا آشکار نشود. یعنی ماهی حضرت را در درون خود حبس کرد و مانع از آشکار شدن و خروج ایشان گردید (مصطفوی، ۱۰/۶۸-۷۰). بنابراین می توان این مطلب را استنباط کرد که حضرت یونس علیه السلام در محل خروج نفس ماهی یا نهنگ نگه داشته شده و ماهی مانع از آشکار شدن و خروج ایشان گردیده است؛ و با توجه

به هوازی بودن نهنگ و قرار گرفتن او در زیر سوراخ تنفسی، حضرت می توانسته از هوای بیرون هم بهره برده و زنده بماند.

حضرت در درون ماهی در حالی که برای گریختن از میان قوم خود و صبور نبودن در هدایت آنها ملامت زده بود خداوند را با این جملات خواند: «...فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء، ۸۷). پس در ظلمات ندا داد که پروردگارا! خدایی جز تو نیست، تسبیح تو گویم که من از ستمگران بودم. خداوند در قرآن دعای ده نفر را وعده اجابت داده است که یکی از آنها، دعای یونس علیه السلام درون ماهی می باشد (روحانی، ۲۴۳). در روایتی از امام صادق علیه السلام به اهمیت این ذکر اشاره شده است (ابن بابویه قمی، ۴ / ۳۹۲ - ۳۹۳). طبق روایت امام باقر علیه السلام مراد از "الظُّلُمَاتُ"، ظلمت شب، ظلمت دریا و ظلمت شکم ماهی می باشد (قمی، ۱ / ۳۱۹).

در قرآن کریم بارها این مطلب آمده است که خداوند مردم یا قوم ستمکار را هدایت نمی کند. حال سؤالی که در اینجا پیش می آید این است که با وجود اینکه حضرت یونس علیه السلام درون ماهی خود را ستمکار دانسته اند، چگونه با توجه به آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ...» (انعام، ۹۰)، آن حضرت مشمول هدایت الهی شده است؟ باید توجه داشت که اقرار به گناه در پیشگاه خداوند، خود یک کمال و از آداب دعاست. در روایت آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در هر روز هفتاد بار از خداوند متعال آمرزش می جست و به درگاه خدا هفتاد بار توبه می کرد (کلینی، ۲ / ۵۰۵). اگر یکی بگوید: «أنا انا بشر و البشر یخطی و یدنب»، معنی جمله او این نیست که او مخطی و مذنب است، مراد کسر نفس خود باشد (ابوالفتوح رازی، ۱۳ / ۲۷۵). انبیاء و ائمه هدی علیهم السلام جمیع اوقات عمرشان را مستغرق یاد خدا بوده و هنگامی که از این مرتبه رفیع فرود می آمده اند و مشغول به کار دیگر مثل خوردن غذائی می شدند، آن را پیش خود گناه بزرگی می شمردند، و خطای عظیمی می دانسته، و استغفار کرده و آمرزش آن را از خدای خود می خواستند. و این مطلب همان قول مشهور است که: «حسنات الابرار سیئات المقربین» (بسطامی، ۱۹۰ - ۱۹۴). هیچ پیامبری مرتکب گناه نمی شود، و مقام پیشوایی خلق به شخص گناهکار، واگذار نخواهد شد. بنابراین ظلم در آیه مورد بحث به معنی "عصیان نسبی" و "ترك اولی" است. گناه نسبی آن است که عمل غیر حرامی از شخص بزرگی سرزند، که با توجه به مقام و موقعیتش شایسته او نباشد. "ظلم" با توجه به مسأله عصمت انبیاء که با دلیل عقلی و نقلی ثابت شده، حمل بر "گناه نسبی" می شود، و این موضوع با توجه به عظمت مقام حضرت یونس علیه السلام و سایر انبیاء زیاد دور از ظاهر لفظ نیست (مکارم شیرازی، ۶ / ۱۲۱ - ۱۲۵). آری "ظلم" در آیه مورد بحث فی نفسه ظلم نبوده، و خود آن حضرت هم قصد ظلم و معصیت نداشته است. "ترك اولی" هم این می باشد که بهتر بود حضرت قوم خود را ترک نکرده و میان آنها می ماندند. لذا حضرت یونس علیه السلام در آن ظلمات از این عمل خود توبه کرده و خود را ستمکار دانسته و همین دعای ویژه و صفت "مسیح" بودن آنجناب باعث نجات او شد: فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ « (صافات، ۱۴۳ - ۱۴۴). اگر او از تسبیح گویان و ستایشگران خدا نبود هر آینه تا روز قیامت در شکم نهنگ باقی می ماند.

مسیح کسی را گویند که مکرر و به طور دائم تسبیح می گوید به طوری که این عمل صفت وی شده باشد (طباطبایی، ۱۷ / ۱۶۳). در مورد تسبیح حضرت یونس علیه السلام سه قول مطرح می باشد. بعضی گفته اند "قبل از رفتن در شکم ماهی بسیار تسبیح می گفته است" (الوسی، ۱۲ / ۱۳۸؛ بغوی، ۴ / ۴۷؛ بغدادی، ۴ / ۲۸ - ۲۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۸ / ۱۷۰؛ رشیدالدین میبدی، ۸ / ۳۰۶؛ سور آبادی، ۳ / ۲۱۱۲). بعضی دیگر گفته اند "در شکم ماهی، بسیار تسبیح می گفته" (کاشانی، ۸ / ۲۲؛

محلی، سیوطی، ۴۵۴؛ ابن جزی غرناطی، ۱۹۷/۲)، و قول سوم هم اینکه "اصولاً او بر این کار مداومت داشته، هم قبل از فرو رفتن در شکم ماهی و هم بعد از آن" (نجفی خمینی، ۳۷۶/۱۶؛ قرشی، ۱۷۸/۹؛ فخرالدین رازی، ۳۵۷/۲۶؛ زحیلی، ۱۳۹/۲۳).

عَلَمَه از بین این اقوال، قول وسط را معقول تر و بهتر دانسته (طباطبایی، ۱۶۳/۱۷ - ۱۶۴) و در جای دیگر تسبیح دائمی حضرت یونس علیه السلام قبل از افتادن در شکم ماهی و بعد از آن را باعث تغییر مقدراتش می داند (همان، ۳۸۸/۱۹). چون کلمه "مسبحین" مداومت در تسبیح را می‌رساند و عَلَمَه هم همین معنا را در تفسیر خود آورده است، لذا می توان نظر وی را موافق با همان قول سوم دانست. معقول ترین دیدگاه، قول سوم است. اینکه حضرت یونس علیه السلام، تنها قبل از ماجرای گرفتارشدن در شکم ماهی بسیار تسبیح می گفته اند بعید است. زیرا پیامبری که به این کار مداومت داشته، به طور یقین بعد از آن ماجرا هم آن کار را ترک نخواهد نمود. قولی را هم که گفته شده تنها در شکم ماهی بسیار تسبیح می گفته، این هم با معنای واژه "مَسَّح" همخوانی ندارد. زیرا اگر شخصی به عنوان مثال سه شبانه روز بسیار ذکر خدا بگوید، به او چنین نامی نمی‌دهند و باید چنانکه گفته شد به صورت مکرر و به طور دائم تسبیح بگوید، به طوری که این عمل صفت وی شده باشد. یکی از نتایج مهم این بخش از قصه را می توان این دانست که "تسبیح"، "دعا" و "ذکر خدا" در تغییر بستر رویدادها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. برخی بر این اعتقاد هستند که در اثر توبه، دو کرامت، یعنی "مقام اجتهاد" و "قرار گرفتن در زمره صالحین" به او عطا گردیده است (قرشی، ۳۰۱/۱۱). لذا خداوند متعال در سوره قلم درباره ایشان می فرماید: (فَأَجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ) (قلم، ۵۰). پس پروردگارش وی را برگزید و از شایستگی‌اش گردانید.

"اجتهاد" به معنای جمع کردن است، و لیکن نه هر جمع کردنی بلکه برگزیدن و انتخاب کردن، و اجتهاد و برگزیدن يك بنده توسط خدا به این معناست که او را به فیض الهی خود اختصاص داده در نتیجه انواع نعمت‌ها خود به خود و بدون زحمت به سویس سرازیر گردد، و این موهبت مخصوص انبیاء و بعضی از صدیقین و شهداء که هم‌رتبه انبیاءند می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۸۶). نکته ی قابل توجه کیفیت ماندن آن حضرت درون ماهی تا روز رستاخیز است. برخی "لبث" را به معنای "مکث" دانسته (ابن منظور، ۱۸۳/۲؛ فراهیدی، ۲۲۷/۸). در تفاوت بین "اللبث" و "المکث" گفته شده: «أَنَّ المکث تأخیر و إبطاء مختاراً لا قهراً بخلاف اللبث فأنه تأخر قهراً» (مصطفوی، ۱۵۷/۱۰).

در این باره سه وجه مطرح شده است: "نخست" اینکه هر دو زنده می‌ماندند تا روز رستاخیز. "دوم" اینکه ماهی از دنیا می‌رفت و او درون ماهی می‌ماند. "سوم" اینکه یونس و ماهی هر دو می‌مردند و شکم ماهی قبر یونس می‌شد تا روز رستاخیز (میبدی، ۳۰۶/۸). اغلب مفسران احتمال سوم را در تفسیر خود آورده اند (طبرسی، ۷۱۶/۸؛ بغوی، ۴۷/۴؛ قاسمی، ۲۲۷/۸؛ بغدادی، ۲۸/۴؛ طبری، ۶۵/۲۳؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۷۰/۸). برخی بدون اشاره به وضعیت ماهی زنده بودن یونس را تا روز قیامت می دانند (زمخشری، ۶۲/۴؛ فاضل، ۹۷). اما در آیه شریفه مورد بحث هیچ دلالتی بر این اقوال نیست (طباطبایی، ۱۶۴/۱۷). قرآن غالباً واژه "لبث" را برای ماندن و درنگ کردن به صورت زنده و قهری استعمال کرده است. شواهدی وجود دارد که زنده ماندن حضرت یونس علیه السلام تا روز قیامت امری محال نبوده و انسان نمی تواند منکر آن باشد. مانند: عزیر علیه السلام (بقره، ۲۵۹) که نه تنها خودش بلکه غذا و نوشیدنی‌ش هم به مدت صد سال سالم ماند. و نیز اصحاب کهف (کهف، ۲۵) و ابلیس (اعراف، ۱۴) از آن جمله اند. البته محدودیت های زمانی و مکانی

انسان اجازه نمی دهد که حکمت، فلسفه و یا کیفیت بعضی از ادعاهای موجود در قرآن و روایات را درک کند. از این رو درک زنده بودن تا قیامت برای انسان محال می نماید.

آنچه تاکنون بحث شد در عهد عتیق با تفاوت‌هایی مطرح شده است.

الف) در عهد عتیق درباره قرعه کشی آمده است که باد شدید و تلاطم عظیمی در دریا پدید آمده و ملوانان تصمیم گرفتند تا اسباب خود به دریا بیندازند. اما دریا آرام نشد. آنها فکر می کردند که به خاطر یک نفر از افراد کشتی بلا نازل شده است. بنابراین یک مرتبه قرعه کشیدند و به نام یونس درآمد. عهد عتیق یونس را به تنهایی مسبب نزول بلا و طوفان می داند (یونس، ۱: ۴-۱۰).

ب) از نگاه قرآن بر اساس قرعه کشی، حضرت را به دریا انداختند، اما در نگاه عهد عتیق، خود یونس به ملوانان می گوید: «مرا برداشته، به دریا بیندازید و دریا برای شما ساکن خواهد شد، زیرا می دانم این تلاطم عظیم به سبب من بر شما وارد آمده است» (یونس، ۱: ۱۲).

ج) از بررسی واژه "مکظوم" معلوم می شود که حضرت در زیر مجرای تنفسی نهنگ یا حلقوم او محبوس بوده است، اما عهد عتیق مدعی است که حضرت در درون شکم نهنگ رفته بود.

د) قرآن به مدت حضور آن جناب در درون ماهی اشاره ندارد، اما عهد عتیق مدت آن را سه روز و سه شب می داند (یونس، ۱: ۱۷).

ه) در قرآن دعای حضرت یونس علیه السلام درون ماهی، در قالب سخنی کوتاه ولی بسیار پرمعنا آمده است و به خاطر این دعا و "مسیح" بودن او، خداوند توبه او را می پذیرد و او را نجات می دهد. اما در عهد عتیق لحن ایشان متفاوت و با الفاظی عجیب خدا را خوانده، تا جایی که از خداوند نجات خواسته و قول داده است که برای تشکر، قربانی خواهد کرد: «و یونس از شکم ماهی نزد یهوه خدای خود دعا کرد و گفت: «در تنگی خود خداوند را خواندم و مرا مستجاب فرمود. از شکم هاویه تضرع کردم و آواز مرا شنیدی؛... آنانی که باطیل دروغ را منظور می دارند، احسان‌های خویش را ترک می کنند؛ اما من به آواز تشکر برای تو قربانی خواهم گذرانید و به آنچه نذر کردم وفا خواهم کرد. نجات از آن خداوند است...» (یونس، ۲: ۱-۱۰).

۴-۳. نجات حضرت یونس علیه السلام و بازگشت میان قوم خود

خداوند با عنایت به تضرع حضرت یونس علیه السلام دعایش را اجابت کرده و او را نجات می دهد: «فَبَدَّلْنَا بِالْعُرَاءِ وَ هُوَ سَقِيمٌ» (صافات، ۱۴۵). پس او را در حالی که بیمار بود به زمینی خشک و بی گیاه افکندیم.

"عراء" به معنای محلی روباز است، که دیوار و حایلی دیگر در آن نباشد و چیزی که انسان در زیر سایه‌اش قرار گیرد نداشته باشد، نه سقفی و نه خیمه‌ای و نه درختی (طباطبایی، ۱۷/ ۱۶۴). سقیم بودن به دلیل اقامت چند روزه ایشان در شکم ماهی بوده (قرشی، ۹/ ۱۷۹) و مانند طفلی که از مادر متولد می شود، ضعیف و نحیف بوده است (ابن عربی، ۲/ ۱۸۴). پس از آن خداوند مجدداً وی را مورد لطف و مرحمت خود قرار داده و درخت یقطین را به عنوان سایبانی برای حضرت رویاند: (وَ أُنَبِّتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ یَّقُطِینِ) (صافات، ۱۴۶). و بر او درختی از کدو رویانیدیم.

"یقطین" نوعی از کدو است که برگ های پهن و مدور دارد، و خدا این بوته را رویانید تا برگهایش بر بدن او سایه بیفکند (طباطبایی، ۱۷/ ۱۶۴). برخی گفته اند درختی است که از زمستان تا تابستان می ماند، ساقه هم ندارد (گنابادی، ۳/

۳۰۲). همچنین آورده اند که مگس نیز بر برگهای آن نمی‌نشیند (مکارم شیرازی، ۱۵۹ / ۱۹). در روایت آمده است که شخصی از اهل شام، سؤالاتی از امیرالمومنین علی علیه السلام در مسجد کوفه پرسید. یکی از آن مسائل این بود که: اولین درختی که در زمین روید چه بود؟ حضرت فرمودند: «هی الدُّبَّاءُ وَ هِی الْقَرْعُ». یعنی دُبَّاء که کدو باشد (ابن بابویه قمی، ۵۹۵ / ۲). «القرع» در عرف همان «الدباء» می باشد که نوع خاصی از «یقطین» است (طریحی، ۳۰۰ / ۶). در تمام این مراحل عنایت خاص خداوند شامل حال حضرت بوده و آن حضرت پس از استراحت و رفع خستگی دوباره برای هدایت قومش فرستاده شد: (وَ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ) (صافات، ۱۴۷). و او را به سوی شهری که صد هزار نفر و بلکه بیشتر بودند فرستادیم. «او» ممکن است به معنای ابهام، تخییر و «واو» باشد. مرحوم طبرسی بهترین اقوال را قول دوم می داند (طبرسی، ۷۱۶-۷۱۷). ولی علامه می گوید: «کلمه "او" در اینجا به معنای تردید نیست، بلکه به معنای ترقی است و منظور از این مردم اهل "نینوی" است» (طباطبایی، ۱۶۴ / ۱۷).

پس از اینکه یونس علیه السلام قوم خود را ترک کرد و علائم عذاب برای آنان نمایان شد، آنها توبه کردند و با بازگشت مجدد حضرت در میان قومشان، به ایشان ایمان آوردند و خداوند عذاب را از آنها برطرف ساخت و تا مدتی از نعمتها برخوردارشان نمود: «فَأَمَّنُوا فَمَغَّناهُمْ إِلَى حِينٍ» (صافات، ۱۴۸). پس ایمان آوردند ما هم به نعمت خود تا هنگامی معین بهره‌مندشان گردانیدیم. اقوام دیگری نیز به پیامبرانشان ایمان نیاوردند و با رؤیت نشانه‌های عذاب توبه نکردند و مشمول عذاب الهی شدند. بنابراین چنین رحمت و بخششی خاص قوم یونس علیه السلام است: «فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ فَفَعَّها إِيْمَانُها إِلَّا قَوْمَ يونسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ فِي الْحِياهِ الدُّنْيَا وَ مَغَّناهُمْ إِلَى حِينٍ» (یونس، ۹۸). چرا هیچ يك از شهرها و آبادیها ایمان نیاوردند که (ایمانشان به موقع باشد و) مفید به حالشان افتد، تنها قوم یونس علیه السلام بود که همین که ایمان آورد عذاب ذلت آور دنیوی را از ایشان برداشتیم و تا مدتی دیگر از زندگی برخوردارشان کردیم.

این قسمت از قصه یونس علیه السلام در عهد عتیق، بسیار متفاوت با قرآن ذکر شده است:

الف) قرآن اشاره دارد که حضرت یونس علیه السلام بعد از نجات یافتن و بیرون آمدن از حلقوم ماهی، در حالی خسته و بیمار بر ساحلی خشک افتاده و خداوند بوته کدویی را برای آنکه سایبان حضرت باشد، بالای سر او رویانید. اما در عهد عتیق چنین مطلبی را نمی‌بینیم و شاید حذف شده باشد. با توجه به اینکه بلافاصله در ادامه قصه نجات یافتنش به آن حضرت وحی می شود (یونس، ۳: ۱، ۲)، معلوم است که حضرت پس از سه روز و سه شب ماندن در شکم ماهی، صحیح و سالم و بدون درد و رنجی به ساحل افتاده‌اند.

ب) بر اساس آیات قرآن، حضرت یونس علیه السلام بعد از بیرون آمدن از حلقوم ماهی، دوباره به سوی قوم خود که جمعیت آنان یکصد هزار نفر و بلکه بیشتر بوده، فرستاده می شود. اما در عهد عتیق می خوانیم که یونس پس از بیرون آمدن از شکم ماهی، برای اولین بار به "نینوا" می رود (یونس، ۳: ۱، ۴)؛ ضمن اینکه تعداد جمعیت مردم نینوا بیش از صدو بیست هزار نفر عنوان شده است (یونس، ۴: ۱۱).

ج) در قرآن قوم حضرت یونس علیه السلام، یکبار با دیدن نشانه‌های عذاب توبه کرده و خدا هم عذاب را از آنها رفع می کند. و بار دیگر با دیدن حضرت به او ایمان آورده و مدتی از نعمتهای خدا بهره مند میشوند. در قرآن از نحوه ایمان آوردن آنها صحبتی نشده است؛ اما در عهد عتیق جزئیات استغاثه آنان به درگاه خدا آمده است (یونس، ۳: ۵، ۹).

د) در قرآن اینگونه آمده است که خداوند متعال عذاب را از قوم یونس علیه السلام به واسطه توبه آنها رفع نمود. اما در عهد عتیق شاهد پشیمان شدن خدا از نزول بلا می باشیم (یونس، ۳: ۱۰).

ه) در قرآن قصه حضرت یونس علیه السلام به اینجا ختم می شود که پس از اینکه دوباره به سوی قوم خود فرستاده میشوند، قوم ایشان به وی ایمان آورده و مدتی از نعمت های خدا بهره مند گشتند. اما در عهد عتیق آمده است که یونس از رفع عذاب بسیار ناراحت گشته و از خدا میخواهد که جانش را بگیرد (یونس، ۴: ۲، ۴). اینکه پیامبری به سوی مردمی بیایمان فرستاده شود، به آنها هشدار دهد که عذاب خداوند نزدیک است، آنها توبه کنند، خداوند عذاب را از آنها رفع کند و بعد پیامبر خدا از این کار خدا عصبانی شود، از ادعاهای بسیار عجیب در عهد عتیق است که چیزی جز تهمت به آن حضرت نمی باشد.

و) ماجرای روییدن "درخت یقظین" در قرآن، پس از بیرون انداخته شدن حضرت یونس علیه السلام از حلقوم ماهی بیان شده است. اما در عهد عتیق شاهد این ماجرا هستیم که یونس پس از ناراحتی بسیار به خاطر رفع عذاب قومش توسط خدا، از شهر بیرون رفته، و سایه بانی را برای خود می سازد و زیر سایه اش نشسته تا ببیند سرانجام شهر و قومش چه خواهد شد (یونس، ۴: ۵). بعد از آن شاهد رویانیدن کدویی بالای سر ایشان و فردای آن روز شاهد خشک شدن آن و نیز غضبناک شدن یونس از این ماجرا (یونس، ۴: ۶، ۱۱).

نتیجه گیری

از کنکاش در قصه حضرت یونس علیه السلام در قرآن و عهد عتیق نتایج زیر بدست آمد:

۱. درباره خروج یونس علیه السلام از میان قومش دو احتمال است. یا اندکی قبل از اینکه عذاب از آن قوم برداشته شود، ایشان از قوم خود خشمگین بوده به طرف دریا می رود؛ یا وقتی خبردار شد که عذاب برداشته شده، به سویشان برنگشت.
۲. حضرت یونس علیه السلام با اطمینان از اینکه رسالتش را انجام داده و قومش قابل هدایت نیستند آنها را ترک می کند. لذا با توجه به «مسیح» بودن حضرت یونس علیه السلام، ظلمی که درآیه مورد بحث آمده به معنی «ترك اولی» است.
۳. دعا و توبه نقش اساسی در رفع عذاب از قوم یونس علیه السلام و نجات آن حضرت از درون ماهی داشت.
۴. از معنای «كظم» و «مكظوم» برمی آید که آن حضرت در محل خروج نفس نهنگ زیر سوراخ تنفسی قرار گرفته و با توجه به هوازی بودن نهنگ حضرت می توانسته از هوای بیرون بهره برده و زنده بماند. لذا به اراده خداوند زنده ماندن حضرت یونس علیه السلام تا روز قیامت محال نبوده و انکار ناپذیر است.

منابع

قرآن کریم

۱. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، ۱۴۰۸ق، تیسیر الکریم الرحمن، مکتبه النهضه العربیه، بیروت.
۲. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳. ابن بابویه قمی، محمدبن علی، بیتا، علل الشرائع، داوری، قم.
۴. _____، ۱۳۷۸ش، عیون أخبار الرضا علیه السلام، نشر جهان، تهران.
۵. _____، ۱۴۰۴ق، من لا یحضره الفقیه، جامعه مدرسین، قم.
۶. ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم، بیروت.
۷. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، زاد المسیر فی علم التفسیر، دار الکتب العربی، بیروت.
۸. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد، ۱۳۷۹ش، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ۴ جلد، مؤسسه انتشارات علامه، قم.
۹. ابن عربی، ابو عبدالله، ۱۴۲۲ق، تفسیر ابن عربی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. ابن منظور، ابوالفضل محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، دار صادر، بیروت.
۱۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۲. ابیاری، ابراهیم، ۱۴۰۵ق، الموسوعه القرآنیه، مؤسسه سجل العرب، بیمک.
۱۳. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ق، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران.
۱۴. بروجردی، سید محمد ابراهیم، ۱۳۶۶ش، تفسیر جامع، انتشارات صدر، تهران.
۱۵. بسطامی، علی بن طیفور، ۱۳۸۴ش، منهاج النجاح فی ترجمه مفتاح الفلاح، حکمت، تهران.
۱۶. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، ۱۴۱۵ق، لباب التاویل فی معانی التنزیل، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۱۷. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۸. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۹. ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۰. ثقفی تهرانی، محمد، ۱۳۹۸ش، تفسیر روان جاوید، انتشارات برهان، تهران.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۵ش، تسنیم، اسراء، قم.
۲۲. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳ش، تفسیر اثنا عشری، انتشارات میقات، تهران.
۲۳. حسینی همدانی، سید محمد حسین، ۱۴۰۴ق، انوار درخشان، کتابفروشی لطفی، تهران.
۲۴. دخیل، علی بن محمد علی، ۱۴۲۲ق، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دار التعارف للمطبوعات، بیروت.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم - الدار الشامیه، لبنان.
۲۶. رشیدالدین میبدی، احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱ش، کشف الأسرار و عدّه الأبرار، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۲۷. روحانی علی آبادی، محمد، ۱۳۷۹ش، زندگانی حضرت زهرا علیها السلام (روحانی)، انتشارات مهام، تهران.

۲۸. زحیلی، وهبه بن مصطفى ، ۱۴۱۸ق، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، دار الفكر المعاصر، بیروت دمشق.
۲۹. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی، بیروت.
۳۰. ستاری، جلال، ۱۳۷۷ش، پژوهشی در قصه یونس و ماهی، نشر مرکز، تهران.
۳۱. سلامت باویل، لطیفه، ۱۳۹۶ش، «تحلیل ساختار روایت داستان یونس پیامبر در قرآن بر اساس نظریات ژرار ژنت»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ش ۲۰، صص ۴۹-۶۷.
۳۲. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بیتا، بحر العلوم، بینا، بیمک.
۳۳. سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰ش، تفسیر سور آبادی، فرهنگ نشر نو، تهران.
۳۴. شبر، سید عبد الله، ۱۴۱۲ق، تفسیر القرآن الکریم (شبر)، دار البلاغه للطباعه و النشر، بیروت.
۳۵. شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳ش، تفسیر شریف لاهیجی، دفتر نشر داد، تهران.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵ش، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم.
۳۷. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷ش، تفسیر جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران.
۳۹. _____، ۱۳۷۲ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۴۰. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه، بیروت.
۴۱. طریحی، فخر الدین، ۱۴۱۶ق، مجمع البحرین، مرتضوی، تهران.
۴۲. طنطاوی، سید محمد، بیتا، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بینا، بیمک.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، بیتا، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴۴. طیب، سید عبد الحسین، ۱۳۷۸ش، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران.
۴۵. عاملی، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، دار القرآن الکریم، قم.
۴۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۴۷. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ش، تفسیر العیاشی، چاپخانه علمیه، تهران.
۴۸. فاضل مقداد، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، ۱۴۱۲ق، مجمع البحوث الإسلامیه، بیمک.
۴۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، نشر هجرت، قم.
۵۱. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، انتشارات الصدر، تهران.
۵۲. قاسمی، محمد جمال الدین، ۱۴۱۸ق، محاسن التاویل، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۵۳. قراتی، محسن، ۱۳۸۳ش، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، تهران.
۵۴. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷ش، تفسیر احسن الحدیث، بنیاد بعثت، تهران.

۵۵. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، ۱۴۰۴ق، تفسیر قمی، مؤسسه دارالکتاب، قم.
۵۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸ش، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۵۷. کاشانی، ملا فتح الله، ۱۳۳۶ش، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، کتابفروشی محمد حسن علمی، تهران.
۵۸. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹ش، مواهب علیه، سازمان چاپ و انتشارات اقبال، تهران.
۵۹. کاویانپور، احمد، ۱۳۷۸ش، ترجمه قرآن (کاویانپور)، سازمان چاپ و انتشارات اقبال، تهران.
۶۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲ش، الکافی، اسلامیة، تهران.
۶۱. گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۶۲. لوفمارک، کارل، ۱۳۸۴ش، شاکر، محمد کاظم، کتاب مقدس چیست؟، دستان، تهران.
۶۳. محلی، جلال الدین و سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۶ق، تفسیر الجلالین، مؤسسه النور للمطبوعات، بیروت.
۶۴. مدرسی، سید محمد تقی، ۱۴۱۹ق، من هدی القرآن، دار محبی الحسین، تهران.
۶۵. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰ش، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۶۶. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ق، تفسیر الکاشف، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
۶۸. نجفی خمینی، محمد جواد، ۱۳۹۸ش، تفسیر آسان، انتشارات اسلامیة، تهران.
۶۹. نخجوانی، نعمت الله بن محمود، ۱۹۹۹م، الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه، دار رکابی للنشر، مصر.
۷۰. نعمتی پیرعلی، دل آراء، لیلا هوشنگی، ۱۳۹۴ش، مقایسه قرآن و عهدین، سمت، تهران.
۷۱. نووی جاوی، محمد بن عمر، ۱۴۱۷ق، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۷۲. ویلیام گلن و هنری مرتن، ۱۳۸۰ش، کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، انتشارات اساطیر، تهران.
۷۳. هاکس، جیمز، ۱۳۷۷ش، قاموس کتاب مقدس، اساطیر، تهران.

۷۴. Gaines, Janet Howe (۲۰۰۳). *Forgiveness in a Wounded World: Jonah's*

Dilemma, Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, ISBN ۱-۵۸۹۸۳-۰۷۷-۶

۷۵. Sperling, S. David; Halevy, Elimelech Epstein; Cohn, Gabriel H.; Hirschberg,

Haïm Z'ew; Rosenau, Helen; Bayer, Bathja (۲۰۰۶). "Jonah, Book of". *Encyclopaedia*

Judaica. ۱۱. Macmillan Reference USA. p. ۳۸۸-۳۹۱.

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 قرآن) 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». (قرآتی، 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. استشهاد 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 یَوْمَ 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 سرا، 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 مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَأَيَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا) (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، ۱۳۴/۱۳). 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، ۲۱۲/۸). واردها: ورود، مشرف شدن است نه دخول، اصل ورود اشراف بر آن است. (قرشی، ۳۴۶/۶). المراد بالورود هنا الرویه و المشاهده لان المومنین عن النار مبعدون. (مغنیه، ۱۹۳/۵). 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، ۳۱۰/۱).

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 .

نمونه هایی که ابومسلم به قرائن توجه کرده

در فراز هایی از تفسیر مجمع البیان ، طبرسی نظرات ابومسلم را در تناسب و نظم آیات و سوره ها بیان کرده که از این سبک می‌توان به روش تفسیری قرآن به قرآن ابومسلم برسیم حال بر اساس سیاق آیات و سوره ها 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 سوره ها داشته و به آن اهمیت داده است و با توجه به ضابطه ارتباط موضوعی آیات و سوره ها، 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 سور و تناسب معنایی واژه فتنه در دوسوره، ذیلا بدان اشاره شده است.

تناسب یا پیوستگی بین سور

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، ۱۹۱/۲۷). 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 این جا چیزی جز سیاق سوره ها نیست به این دلیل می‌توان سیاق و ارتباط معنایی در سوره ها را معتبر دانست که نظم فعلی سوره ها 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: «وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً فَعَمُوا وَصَمُوا» (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) «وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبْ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ» (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 گذاخته می‌شوند و به ایشان گفته می‌شود بچشید آن عذابی را که می‌خواستید در آمدنش عجله شود»، «و مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَئِذْنُ لِي وَ لَا تَفْتِنِي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ 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 مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا...» (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 گاهی 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 أعدت 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 مشابح التنزیل، بیروت، دارالمهاجر.
 ۱۲. سید کریمی، عباس، ۱۳۸۲ ش، تفسیر علین، 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.

نقد آرای تفسیری درباره نظریه تمثیل در آیه میثاق

حسن نقی زاده^۱؛ سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶

چکیده:

آیه ۱۷۲ سوره اعراف از پیمان و میثاقی که خداوند از فرزندان آدم در موطن ویژه‌ای گرفته، حکایت دارد که در عرصه‌ای آدمیان شاهد وحدانیت حق بوده و به ربوبیت خدا و عبودیت او اعتراف نموده‌اند تا راه بر هرگونه عذر و بهانه‌ای بسته شود. این نوشتار با بررسی نظریه تمثیل در این آیه و بیان دلایل این نظریه به این نتیجه دست یافته است که حمل آیه بر بیان واقعیت دست کم با ظاهر پنج فقره از آیه شریفه، مخالفت دارد؛ اما تمثیل‌انگاری آن با این برداشت که آیه مربوط به فطرت انسان است، به مراتب از دیگر نظرات استوارتر خواهد بود زیرا دلالت ظاهری آیه به گونه‌ای نیست که عدول از آن جایز نباشد، بلکه در صورت وجود دلیل یا قرینه‌ای برخلاف، باید از ظاهر متن دست کشید و به مفاد آن دلیل و قرینه ملتزم شد؛ اگر آیات دیگر قرآن را در کنار آیه میثاق و آیه فطرت قرار داده و طبق روش تفسیر قرآن به قرآن، همگی را یکجا مورد مطالعه قرار دهیم، درستی احتمال یاد شده آشکارتر خواهد شد؛ مفاد مجموع این آیات، آن است که آفرینش انسان به گونه‌ای است که با اندکی تأمل در نظام آفرینش و هستی خویش، بر وجود خداوند اذعان می‌کند مشروط به آن که از اغوای قوه واهمه و وسوسه نفس اماره در امان باشد. مدلول آیه میثاق در کنار آیه فطرت نشان‌گر این است که این میثاق، امری است تدریجی و در طول تاریخ بشر و نسل به نسل تحقق می‌یابد و حکایت‌های قرآنی از روش و احتجاجات پیامبران نیز نشان می‌دهد که یادآوری نشانه‌های علم و قدرت الهی در آفرینش انسان و جهان، و بیدار کردن عقل و خرد آنان به شیوه‌های گوناگون انجام پذیرفته است.

واژگان کلیدی:

تفسیر تمثیلی، زبان نمادین، زبان حال، آیه میثاق.

۱. استاد دانشگاه فردوسی مشهد

naghizadeh@um.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

Abolghasem.۶۵۵۸@yahoo.com

مقدمه

تلاش در جهت درک و فهم درست پیام‌ها و مقاصد قرآن از آغازین روزهای نزول وحی آغاز و در طول تاریخ اسلام به مهم‌ترین دغدغه مسلمانان و دل‌مشغولی عالمان تبدیل گردید؛ اما از نکته‌های کلیدی در ارتباط با فهم قرآن، کشف زبان قرآن است.

به عبارت دیگر، هر کسی که درصدد شناخت زبان قرآن که از مبانی فهم قرآن است، باشد نخست باید پاسخ این مسأله برای ما معلوم باشد که قرآن چگونه سخن می‌گوید؟ در چه قالبی و چه سیاقی و در چه فضایی از سخن، پیام خود را ارائه می‌کند تا ما نیز با همان نگرش آموزه‌های قرآنی - از جمله معارف مربوط به آیه ۱۷۲ سوره اعراف - را جست‌وجو کنیم.

پیش‌فرض مقاله این است که زبان قرآن از جنبه محتوایی، بر پایه حق و صدق، بنا شده است؛ از این رو، هیچ‌گونه امر غیر واقعی و فراتر از دایره حق به آن راه نیافته و بر همین اساس، تقسیم آیات قرآن بر پایه راه‌یابی خیال یا اسطوره به آن‌ها، موجه نبوده و هر آن‌چه از حوادث گذشته بیان نموده است، جنبه حق‌نمایی دارد.

اما پرسش آن است که آیا حفظ حقیقت مورد نظر در گرو آن است که از پذیرش هرگونه مجاز و تأویل بگریزیم و یا در راه رسیدن به اهداف و مقاصد قرآن می‌توان مجوز روی گردانی از ظاهر متن و نمادنگاری آن را هم صادر نمود، یا راه سوّمی وجود دارد که در عین تسلیم در برابر جنبه‌های واقع‌گرایی قرآن، هدف والای تعالی‌بخشی آن را در نظر گرفت و بی‌آن‌که از ظواهر متن عبور کرد، تأویل را هم اگر ضابطه‌مند باشد، پذیرفت؟

با آن‌که مشهور مفسران با تحفظ بر ظواهر به تجزیه و تحلیل متن قرآنی پرداخته و تمام عناصر و اجزای گزاره‌ها را واقع‌نما و حقیقی دانسته‌اند، اما دیدگاه آنان در برخی از موارد به ویژه داستان‌های مربوط به انبیاء پذیرفته است ولی در مواردی چون سخن گفتن خداوند با آسمان و زمین، رجم شیاطین و ... به آسانی قابل هضم نخواهد بود و حتی این مفسران در برخی از موارد در پاسخ برخی از شبهات به تکلف دچار شده‌اند. (برای نمونه ر. ک: شوکانی، ۱/ ۶۹؛ زحیلی، ۱/ ۱۳۴؛ معرفت، ۷۷)

برخی پا را بسیار فراتر نهاده و تمامی گزاره‌ها و ماجراهای تاریخی را از باب حکایت مقام می‌دانند و به عبارتی از اسطوره‌ها برمی‌شمردند^۱ (خلف الله، ۱۵۳) ولی بر این فرض ارزش تربیتی و الگویی قرآن نادیده گرفته می‌شود و نمی‌توان به پیام‌های آن ملتزم گردید.

۱. خلف الله در تعریف «قصه تمثیلی» آورده است: «قصه تمثیلی قصه‌ای است هنری، که به عنوان مثل به کار برده می‌شود و در قالب تمثیل یاد می‌گردد و در قرآن کریم موجود است، قصه‌ای است هنری ... قصه تمثیلی را چنین تعریف کرده‌اند: نوعی از تمثیل است و تمثیل گونه‌ای از گونه‌های بلاغت و فنی از فنون بیان و بیان عربی همان‌گونه که بر بازگویی حق و واقعیت استوار است، بر عرف و قوه خیال نیز تکیه دارد. بنابراین، در قصه تمثیلی لازم نیست حوادث در متن واقع اتفاق افتاده باشد یا قهرمانان داستان وجود خارجی

با توجه به چالش‌های دو نظریه یاد شده، گروهی از مفسران هم با تمثیلی و سمبولیک دانستن برخی از آیات و قصه‌ها به تحلیل و تفسیر آن آیات پرداخته‌اند. (ر ک: طباطبایی، ۱/ ۲۰۴؛ مطهری، ۵۱۴، ۵۱۵؛ شرف‌الدین عاملی، ۱۱۳ تا ۱۱۹؛ رشیدرضا، ۱/ ۲۶۷؛ مراغی، ۳/ ۱۰۳) بر طبق مدعای گروه اخیر، عناصر اصلی داستان‌ها واقعی بوده و تحقق خارجی داشته‌اند و به عنوان نماد، سمبل یا تخیل تلقی نمی‌شوند ولی ماجراهایی که بازگو شده اند زبان حال و حکایت مقام می باشد.^۱ طبق این باور چنان که دین مشتمل بر ابعاد مختلفی است، در متون دینی نیز به حسب اقتضاء از زبان‌های متفاوت استفاده شده است و قضایای قرآن ترکیبی از انشاء، اخبار، تمثیل، کنایه، استعاره و حقیقت و مجاز هستند. (طباطبایی، ۱/ ۹ و ۳/ ۷۸)

به عبارت روشن‌تر گاهی منظور از «سمبل و نماد»، طرح بعضی داستان‌ها و توصیف برخی از شخصیت‌ها به عنوان یک ایده و آرمان است؛ بدون آن که واقعیت خارجی داشته باشد؛ اما گاهی منظور از «سمبل و نماد» انتقال یک پیام ویژه - خارج از حصار زمان و مکان - و ارائه الگوی تمام عیار، در قالب بیان یک داستان واقعی و توصیف یک شخصیت حقیقی است. با توجه به شأن کلام خدا و شواهد تاریخی و بیانات پیامبر و امامان علیهم‌السلام آن چه در قرآن مجید آمده، نوع دوم است. (ر ک: جوادی آملی، ۳/ ۲۸۶ تا ۲۹۰) بر این اساس بیان معارف بلند و معنوی در قالب الفاظ محدود که در چارچوب محاورات عادی قرار دارند جز با استفاده از زبان نمادین میسر نمی باشد.

این نوع تفسیر نسبت به برخی آیات در میان مفسران، پدیده جدیدی نیست و در گذشته‌های دور و حتی در زمان تابعان مانند مجاهد و عطاء و ... و مفسران قرون اولیه مانند ابومسلم و طبری و ... نیز سابقه دارد. (آلوسی برخی از این نظرات را ذکر کرده است؛ ر ک: آلوسی، ۱/ ۵۵۳) از مفسران جدید هم سید محمدحسین طباطبایی (طباطبایی، ۱/ ۲۰۴) مرتضی مطهری (مطهری، ۵۱۴ و ۵۱۵) مرحوم شرف‌الدین (شرف‌الدین عاملی، ۱۱۳ تا ۱۱۹) جوادی آملی (جوادی آملی، ۲۸۶ تا ۲۹۰) مرحوم معرفت (معرفت، ۷۷) و ... در بین مفسران شیعه و محمد عبده (رشیدرضا، ۱/ ۲۶۷) وهبه زحیلی (زحیلی، ۱۵/ ۸۴)، مراغی (مراغی، ۳/ ۱۰۳) و ... در میان مفسران اهل سنت در مورد بعضی از آیات و قصص قرآن این نظریه را پذیرفته‌اند.

بر این مبنا آن چه که در این نوشتار بررسی خواهد شد این است که آیا می توان مفاد آیه ۱۷۲ سوره اعراف را با نگاه تمثیلی یا نمادین یا سمبولیک تفسیر نمود یا این که ضروری است که آیه بر ظاهر خودش حمل شود یا این که معنا و تفسیر دیگری برای آن ارائه گردد.

در پایان مقدمه و قبل از شروع بحث از آیه میثاق باید در مورد پیشینه مقاله بیان شود که: در این زمینه مقالاتی مانند «بررسی تحلیلی نگره اختصاص در خطاب آیات آلت از نگاه سید مرتضی و زمخشری»، «ارزیابی دیدگاه مفسران

داشته باشند یا گفتمان داستان در واقع صادر شده باشد. در تمام این موارد یا در برخی از آن‌ها به فرض و خیال اکتفا می‌گردد.» (خلف

الله، محمد احمد، الفن القصص فی القرآن، ص ۱۵۳)

۱. به همین جهت می‌بینیم علامه شهید مرتضی مطهری «رحمه الله» به تبعیت از استادشان شخصیت‌های داستان آفرینش حضرت آدم «علی نبینا و آله و علیه السلام» را عینی و واقعی دانسته ولی رخدادهای آن را - که قرآن به آن پرداخته است - نمادین می‌شمارد.

(مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادی‌گری، ص ۱۳۲)

فریقین درباره آیه میثاق»، «بررسی آیه میثاق»، «بررسی تطبیقی آیه میثاق از نظر استاد شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی»، «پیمان الست و نقد آرای مفسران فریقین درباره آیه میثاق» و ... نگاشته شده است ولی هیچ مقاله‌ای به صورت مستقل و به تنهایی به نظریه تمثیل نپرداخته‌اند و این نظریه را در کنار نظرات دیگر بیان نموده‌اند.

آیه میثاق (آیه ۱۷۲ سوره اعراف)

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (سوره اعراف، ۱۷۲ و ۱۷۳).

این آیه میدان تضارب آرای مفسران و محققان قرار گرفته و علاوه بر روایات فراوانی که از سوی شیعه و سنی در تفسیر آن وارد شده است همواره بخشی از مباحث تفسیری و تحقیقی بدان اختصاص یافته است.

واژه «ذریه» در لغت و در فرهنگ قرآن

درباره ریشه اصلی واژه ذریه احتمالات متعددی داده شده است؛ بعضی آن را از «ذره» به معنی آفرینش می‌دانند. بنابراین مفهوم اصلی «ذریه» با مفهوم مخلوق و آفریده شده برابر است. (راغب اصفهانی، ۱۷۸) و بعضی آن را از «ذر» که به معنی موجوداتی بسیار کوچک (همانند ذرات غبار و مورچه‌های بسیار ریز می‌باشد) دانسته‌اند؛ (ابن منظور، ۳۰۴ / ۴) از این نظر که فرزندان انسان نیز در ابتدا از نطفه بسیار کوچکی آغاز حیات می‌کنند. برخی نیز آن را از ماده «ذرو» (بر وزن مرو) به معنای پراکنده ساختن و تفرقه می‌دانند که فرزندان آدم را چون در روی زمین پراکنده‌اند، «ذریه» می‌گویند. (مکارم شیرازی، ۷ / ۴ و ۵) بنابراین از نظر لغت، در این واژه دو جهت وجود دارد: یکی ریز بودن و دیگری پراکندگی و انتشار.

لفظ «ذریه» در قرآن نوزده بار وارد شده، و مقصود از آن در تمام موارد «نسل انسان» است؛ (سبحانی، ۲ / ۶۴) این لفظ غالباً در مورد انسان‌های کم سن و سال به کار می‌رود مانند: (... وَ لَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعْفَاءُ ...) (بقره، ۲۶۶)؛ و گاهی در مطلق نسل استعمال می‌گردد مانند: «... وَ مِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ ...» (انعام، ۸۴). هم‌چنان که گاهی این لفظ در مورد يك فرد به کار می‌رود مانند: «هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً...» (آل عمران، ۳۸). و گاهی در معنای جمع نیز کاربرد دارد (رک: راغب اصفهانی، ۱۷۸ و ۱۷۹) مانند: «... وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ...» (اعراف، ۱۷۳)

گفته می‌شود: اطلاق عالم ذر بدان سبب است که اولاد آدم از صلب وی به صورت ذرات ریز و کوچک خارج شده‌اند و با همان شکل هم با خداوند عهد و میثاق بستند؛ (ابن جوزی، ۳ / ۱۹۲ و قرطبی، ۷ / ۲۰۰ و طیب، ۶ / ۲۶) اما این اطلاق می‌تواند به خاطر کثرت و بی‌شماری بنی آدم در محضر خداوندی باشد زیرا به جمعیت انبوه، کثیر و از حد فزون هم ذر گفته شده است، چراکه اولاً «ذر» در لغت به مورچگان اطلاق می‌شود، به خاطر اجتماعی بودن آن‌ها که با تعداد کثیر و بی‌شماری زندگی می‌کنند و اولاد آدم هم به دلیل کثرت جمعیتشان در آن عالم بود که به آن‌ها ذر گفته شد؛ و یا این که این انسان‌ها در یک مقام الهی، همانند ذر بوده یعنی با آن مقام، قابل قیاس نبوده‌اند و این تعبیر

۱. در آیه دیگر در همین موضوع به جای لفظ «ذریه» لفظ «ولیا» به کار رفته است: «... فَهَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنِّي آلُ يُعْقَبُونَ...» (مریم، ۶).

بخاطر حقارت و کوچکی آن‌ها در آن مقام است (سبزواری، ۱۹۰) چنان که خداوند در وصف قیامت می‌فرماید: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل، ۷۷)؛ دلیل این مدعا تعجب حضرت آدم عليه السلام از فراوانی اولاد خویش است که بعد از مشاهده آن جمعیت، گفت: «ما أكثر ذریتی» (کلینی، ۹/۲؛ ابن بابویه، ۱/۱۰؛ مجلسی، ۱۳۱/۵۸)

میزان دلالت آیه میثاق

چنان‌که از ظاهر آیه برمی‌آید، آیه فوق سخن از پیمانی به میان می‌آورد که از فرزندان آدم گرفته شده است، اما توضیحی در مورد جزئیات این پیمان که در کجا و چگونه بوده است، در متن آیه نیامده است؛ این آیات تنها بر این نکته دلالت دارند که انسان در موطن خاصی، شاهد وحدانیت حق بوده و ربوبیت خدا و عبودیت خود را مشاهده کرده است بگونه‌ای که با توجه به آن، مجالی برای غفلت و نسیان باقی نماند.

مفسران و محققان با تکیه بر روایات فراوانی که در ذیل این آیات در منابع اسلامی نقل شده است و به مدد شواهد دیگری که به آن‌ها اشارت خواهد شد، در مورد این آیه اظهار نظر نموده‌اند که عمده آرای به دو قول حقیقی بودن و یا تمثیلی بودن آیه میثاق باز می‌گردند. در ادامه در ضمن توضیح اجمالی دو نظریه فوق، مهم‌ترین ادله نظریه دوم بررسی خواهد شد.

نظریه اول: حقیقی بودن سؤال و جواب

برخی از مفسران اسلامی بر اساس فهم برخی از روایات^۱، بر این باورند که خداوند به هنگام آفرینش آدم، تمام فرزندان آینده او را به صورت موجوداتی ریز و کوچک درآورد و در خطاب به آنان پرسید: «ألسنت برئکم» و جواب مثبت دادند؛ سپس همگی را به صلب آدم باز گردانید؛ آنان هنگام خطاب الهی دارای عقل و شعور کافی بوده و سخن خدا را شنیده‌اند و پاسخ داده‌اند. این پیمان بدان سبب از آنان گرفته شد که راه‌های عذر در روز رستاخیز را روی آنان ببندد. (طبرسی، ۵/۳۹۰ و فخرالدین رازی، ۴۷/۱۵ و ۴۶ و شوکانی، ۲/۲۹۹ و نیز رکن: خوانساری، شرح احادیث طینت) عمده‌ترین دلیل این گروه روایات است که در آن‌ها تصریح به این معنا شده است.^۲

اشکالاتی بر این نظر وارد شده است که محققان به آن اشاره کرده‌اند (طوسی، ۵/۲۸؛ رازی، ۹/۷-۹؛ معرفت، ۱۴۲-۱۵۳) که پرداختن به آن در این مقال نگنجد.^۳

۱. حتی برخی از مفسران در مورد روایات مربوط به عالم ذر ادعای تواتر هم کرده‌اند؛ (ر.ک: ابن عجبیه احمد بن محمد، البحرالمعید فی تفسیر القرآن المجید، ۲، ۲۷۹)

۲. البته مرحوم سید مرتضی بر این باور است که ماجرای عالم ذر حکایتی از یک واقعت است اما نه چنان‌که تمامی فرزندان آدم در آن عالم حاضر شده باشند، بلکه ماجرا اختصاص به اولاد کافران دارد زیرا آیه مبارکه هدف از اخذ میثاق را اتمام حجت در روز قیامت بر اولاد مشرکین دانسته است، تا آنان روزی احتجاج نکنند که به دلیل تبعیت از پدرانشان مشرک شده‌اند. (ر.ک: غرر الفوائد (معروف به امالی)، ۱، ۲۸-۳۰)

۳. البته برخی از فیلسوفان و عارفان نظریه مستقلی را درباره عالم ذر با توجه به حقیقی بودن خطاب و جواب ارائه داده‌اند که فهم آن نیازمند درک مبانی فلسفی می‌باشد. (ر.ک: سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ج ۲، ص ۷۴ و ۷۵ و نیز: جوادی آملی، عبدالله، تفسیر

نظریه دوم: تمثیلی بودن آیه (و حمل آن بر بیان حال آدمیان)

گروهی از مفسران معتقدند باید آیه را بر توحید فطری حمل نمود؛ (زمخشری، ۱۷۶ / ۲ و فضل الله، ۲۸۳ / ۱۰ و زحیلی، ۱۵۸ / ۹ و نیز رک: جعفری، ۲۷۹ / ۷) این آیه می‌خواهد به آن فطرت خدایی اشاره کند که هر انسان به آن زاده می‌شود و وقتی به مرحله رشد و آگاهی می‌رسد، به صورت بینش روشن درباره خدا در می‌آید، به طوری که در برابر این سؤال فرضی از جانب خدا، یعنی «آلستُ بِرَبِّكُمْ» از درون هر انسان، این پاسخ به گوش می‌رسد که: آری تویی خداوندگار ما.

از متن آیه چنین به دست می‌آید که مفاد پیمان، گواهی بر پذیرش پروردگار و بر پذیرش توحید بوده است: (زحیلی، ۱۵۷ / ۹) «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا» و برخی از روایات این پیمان را به فطرت نیز تفسیر می‌کنند (رک: آلوسی، ۱۰۲ / ۱): «الَّذِينَ الْحَنِيفُ وَالْفِطْرَةُ وَ صِبْغَةُ اللَّهِ وَ التَّعْرِيفُ فِي الْمِيثَاقِ»؛ (مجلسی، ۲۷۶ / ۳) دین حنیف و فطرت و صبغه الله و تعریف همان است که خدا در میثاق (یعنی در پیمانی که خدا با بشر بسته)، بشر را با آن آشنا کرده است. روایاتی نیز اعتراف به نبوت رسول اکرم «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ» و امامت حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را جزء پیمان عالم در معرفی می‌کنند. (بحرانی، ۲۳۸ / ۳ - ۲۳۹؛ جهت مطالعه بیشتر رک: طوسی، ۲۶ / ۵ - ۳۰؛ رازی، ۱۰۵ - ۱۰؛ سبحانی، ۶۱ / ۲ - ۸۲).

باید توجه داشت که: زبان وسیله نطق و بیان مطالبی است که در خارج روشن و آشکار نشده، تا آن مطالب را برای دیگران آشکار کند و اما در مقابل محیط روحی و تفهیم و تفاهم ملکوتی و یا باطنی، احتیاجی به زبان و لغت و گفتار نبوده، و با اراده و تلقین و حالت حاصل می‌شود؛ و مکالمه باطنی با نفس این چنین بوده و محتاج به گفتار با زبان و بیان ندارد، بلکه خود بیان حالی و روحی و باطنی کافی بوده، و تفهیم و تفاهم و پرسش و پاسخ حاصل می‌شود. (مصطفوی، ۲۱۴ / ۹).

بنابراین، این آیه از صحنه‌ای خاص میان همه انسان‌ها و خدا که در گذشته‌ای بسیار دور به وجود آمده باشد، سخن نمی‌گوید، بلکه از صحنه‌ای مستمر از گذشته نزدیک هر انسان یعنی مرحله نخستین رشد و هشیاری او یاد می‌کند، مرحله‌ای مقدم بر مراحل بعدی که چه بسا عامل انحرافی محیط در او اثر کند و بینش الهی - فطری او را ضعیف گرداند. (رک: طبرسی، ۴۹۸ / ۴؛ و فخرالدین رازی، ۴۶ / ۱۵ - ۵۲).

در نتیجه این پیمان، تشریحی نیست و به صورت خطاب و سؤال و جواب صورت نگرفته است (زحیلی، ۱۵۸ / ۹، طنطاوی، ۴۳۲ / ۵) بلکه پیمانی است تکوینی و پاسخ آدمیان نیز بر همین منوال می‌باشد: «دلایل ربوبیت برایشان بیان شده و عقولشان هم به همان دعوت می‌نماید گویا به منطله آن است که مورد شهادت قرار گرفتند و اقرار کرده اند» (شبر، ۱۸۷ / ۱ و نیز رک: کاشانی، ۶۲۲ / ۲ و عاملی، ۴۹۸ / ۱).

کاشفی در تفسیر مواهب خود بیان داشته است: ای درویش این آیت مرکز عهد ازل است تا بیخبران سر کوچه غفلت را منتبه سازد و إلا هوشمندان بیدار دل از آن سؤال و جواب غافل نیستند: (کاشفی سبزواری، ۱/ ۳۶۵).

از ازل هم چنان شان به گوش به فریاد قالوا بلی در خروش

طبق این تفسیر هر چند ظاهر آیه حاکی از گفت و گویی میان خداوند و انسان‌ها به منظور گرفتن اقرار است، اما مقصود اصلی، صرفاً تمثیلی از این واقعیت است^۱ که مسأله ربوبیت خدا و عبودیت انسان بقدری روشن است که گویا همه انسان‌ها گفته اند: «بلی» (بیضاوی، ۳/ ۴۱).

بر این اساس وضعیت این آیه، شبیه به آیه «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدَّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»؛ اگر قرآن را بر کوهی فرو می‌فرستادیم، یقیناً آن کوه را از بیم خدا فروتن و از هم پاشیده می‌دیدیم و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم؛ باشد که آنان بیندیشند (حشر، ۲۱) خواهد بود؛ طبق این آیه، انزال قرآن بر کوه، مثلی است که برای به تفکر واداشتن انسان درباره عظمت قرآن و تأثیر آن به کار رفته است و آیه میثاق هم، صرفاً تمثیلی است برای بیان وضوح ربوبیت خدا و عبودیت انسان. (جوادی آملی، ۱۲۳ - ۱۲۶ و ۱۳۵)

علّامه سید عبدالحسین شرف‌الدین هم درباره آیه أخذ میثاق همین نظر را دارد و می‌نویسد: «این آیه در قالب «تمثیل» آمده است تا ذهن را به ایمان و اعتقاد نزدیک سازد و نیز تنوعی در بیان و استدلال هم محسوب می‌شود. این قبیل گفته‌هاست که سخن را در بلاغت به حد اعجاز می‌رساند. بین چگونه خداوند خود را به عنوان مشهود انسان‌ها قرار داده و انسان‌ها را شاهد و گواه قلمداد کرده است، با این که پای گواهی در میان است نه گواه گرفتن؛ باب تمثیل در کلام عرب به ویژه در قرآن و روایات گشوده است» (شرف‌الدین عاملی، ۴/ ۴۰). وی، سپس از چهار آیه دیگر هم که از دیدگاه او صورت تمثیلی دارند، یاد می‌کند^۲ و هم‌چنین به ذکر نمونه‌هایی از روایات که جنبه تمثیل دارند، می‌پردازد (شرف‌الدین عاملی، ۷): روایاتی که دلالت بر عزاداری موجودات تکوینی و جاندار بر سیدالشهداء علیه السلام دارد، از قبیل گریه زمین و آسمان و پرندگان بر آن حضرت (ر ک: ابن قولویه قمی، ۱۸۰؛ مجلسی، ۴۵/ ۲۰۹) یا حدیث «قاروره ام سلمه»^۳ (مجلسی، ۴۵/ ۸۹).

۱. البته این نکته هم قابل توجه است که محیی‌الدین درویش در کتاب خود بر تمثیلی بودن این آیه در بین علمای متأخر علم بلاغت ادعای اجماع کرده است: «أجمع علماء البيان المتأخرون على أنه لا إخراج ولا قول ولا شهادة وإنما هذا كله محمول على المجاز التمثيلي، فقد شبه سبحانه حال النوع الإنساني بعد وجوده بالفعل بصفات التكليف من حيث نصب الأدله الداله على ربوبيته سبحانه المقتضيه لأن ينطق و يقر بمقتضاها بأخذ الميثاق عليه بالفعل بالإقرار بما ذكر» (درویش، محیی‌الدین، اعراب القرآن و بیانه، ۳، ۴۹۳)

۲. که آن چهار آیه عبارتند از: سوره توبه، آیه ۱۷ - سوره فصلت، آیه ۱۱ - سوره نحل، آیه ۴۰ - سوره احزاب، آیه ۷۲.

۳. پیامبر، مقداری از خاک کربلا را به ام سلمه داده بود و در شیشه‌ای نگهداری می‌شد. حضرت فرموده بود: هرگاه دیدی که این خاک، به خون تبدیل شد، بدان که فرزندم حسین (ع) کشته شده است. روزی ام سلمه در خواب، رسول خدا را با چهره‌ای غمگین و لباسی خاک آلود دید، که حضرت به او فرمود: از کربلا و از دفن شهدا می‌آیم. ناگهان از خواب برخاست، نگاه به آن شیشه کرد، خاک را خونین یافت، دانست که حسین (ع) شهید شده است و صدایش به صیحه و شیون بلند شد و همسایگان آمدند و ماجرا را باز گفت.

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه در توضیح کلام امام علی علیه السلام که تجدید میثاق فطرت را از اهداف پیامبران الهی دانسته است، گفته است: در تفسیر این جمله به آن چه اهل حدیث در تفسیر آیه میثاق گفته‌اند نیازی نیست، بلکه مقصود امام علیه السلام این است که چون معرفت به خداوند و دلایل توحید و عدل الهی در عقول بشر نهفته است، خداوند پیامبران را فرستاده است تا این معرفت عقلی را مورد تأکید قرار دهند، چنان که معنای حدیث «کل مولود یولد علی فطرته» (بخاری، ۲/ ۱۰۴) نیز همین است. (ابن ابی الحدید، ۱/ ۳۷).

برخی از محققان هم آیه را بگونه دیگری توضیح داده‌اند: آیه به لسان گفت و گو از واقعیتی سخن می گوید که در خارج رخ نموده است و واقعیت این است که خداوند با زبان دو حجت خود یعنی زبان عقل و زبان وحی از طریق انبیاء با مردم سخن گفته است؛ این دو حجت، خدا را به انسان می‌نمایاند و ربوبیت او را بیان می‌کنند؛ این دو از هیچ انسانی دریغ نشده است و با وجود این دو حجت، دیگر انسان نمی‌تواند ادعای فراموشی و غفلت کند.

نکته‌ای که از آیه به دست می‌آید، نوعی تقدم این میثاق بر زندگی انسان می‌باشد. از این رو حجت باطنی که عقل است بر حجت ظاهری که وحی است، تقدم رتبی دارد؛ یعنی ابتدا حجت بر آدمیان تمام می‌شود و سپس مکلف به تکالیف الهی می‌گردند. بنابراین مقصود آیه، گفت و گوی لفظی بین خدا و انسان نیست، بلکه اعطای دو حجت محکم الهی به انسان است.

بنابراین آیه میثاق هیچ دلالتی بر هر گونه وجودی قبل از تولد برای آدمی ندارد، بلکه آیه یا صرفاً یک تمثیل است، نه بیان واقع و یا از واقعیت اعطای حجت باطنی و ظاهری سخن می‌گوید که مربوط به بعد از تولد انسان می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۲۳ - ۱۲۶ و ۱۳۵).

علامه طباطبایی معتقدند که: این آیه ناظر به وجود و محضر جمعی انسان‌ها در حضور خدا است؛ حضوری که غیبت در آن متصور نیست، گویی همه فرزندان آدم یکجا از پشت پدران گرفته شده، در برابر خداوند، گرد آمده‌اند. در این حالت هر انسانی خود را در حضور می‌یابد و یافته او گواهی روشن بر وجود خدا و ربوبیت او است، ولی قرار گرفتن انسان‌ها در گردونه زمان و تحولات این جهان، آدمی را چنان مشغول و از خود بی‌خود می‌کند که از آن علم حضوری که به آفریدگار خود داشت، غافل می‌گردد. (طباطبایی، ۸/ ۴۵۵).

ایشان با توجه به روش تفسیری خود، یعنی روش قرآن به قرآن، در ارائه تفسیر آیه به وجود جمعی انسان‌ها در عالم ملکوت کوشیده است تا هم از اشکالات دیگر مفسران در امان باشد و هم بر ظاهر آیه تحفظ کند. تأثیر مبنا و مشی فلسفی ایشان در تحلیل و تبیین آیه نمایان است؛ علامه تفسیر خود را موافق با ظاهر آیه و هم‌چنین روایات عالم ذر می‌داند. البته استاد جوادی آملی بر نظریه علامه طباطبایی نقدهایی را وارد کرده است. (جوادی آملی، ۱۲/ ۱۳۵-۱۲۸).

آن روز را به یاد سپردند که دهم عاشورا بود، بعد از بازگشت اهل بیت به مدینه، روز خواب را با روز شهادت امام، مطابق یافتند. این ماجرا در روایات، به «حدیث قاروره» معروف است. (ابن بابویه، ابی جعفر محمد بن علی بن حسین، ۱۲۰؛ ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین أحمد بن علی، تهذیب التهذیب، ۲، ۳۰۱؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ۴۵، ۸۹ و ۲۲۷ و ۲۳۲؛ حر عاملی، محمدبن حسن، اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات، ۵، ۱۹۲)

دلایل نظریه تمثیلی بودن آیه میثاق

قائلین به تمثیلی بودن آیه میثاق طبق واکاوی‌های صورت گرفته به دلایلی استناد کرده اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

دلیل اول: نگاه دقیق به عالم هستی

خداوند متعال انسان‌ها را بگونه‌ای آفریده که انسان هم از درون و هم با تماشای عالم می‌فهمد که برای این جهان پهناور خالق است که او رب العالمین است و انبیاء هم از بیرون، آیت بودن نفس و پدیده‌های عالم را تبیین نموده‌اند؛ بنابراین در و دیوار جهان شهادت به توحید می‌دهند (رک: حسینی شاه عبدالعظیمی، ۴ / ۲۳۷): «... وَ إِن مِّن شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ...» (إسراء، ۴۴) بطوری که کسی نمی‌تواند برای انتخاب شرک به جای توحید، عذر آورد و بگوید: «... إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ...» یا بگوید: «... إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّیَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ...».

طرفداران این نظریه در توضیح این دلیل بیان داشته‌اند: انسان با رشته غرائز و استعدادها و انواع تقاضاها و درخواست‌های طبیعی و فطری به جهان گام می‌نهد. (رشیدرضا، ۹ / ۳۸۷) آدمی هنگام تولد و خروج از صلب پدر و دخول به رحم مادر و در وقت انعقاد نطفه، ذره‌ای بیش نیست، ولی در این ذره استعدادهای فراوان و لیاقت‌های قابل توجهی است، از آن جمله، استعداد و فطرت خدانشناسی است که با تکامل این ذره در بیرون رحم، تمام استعدادها شکفته شده و به مرحله کمال و فعلیت می‌رسد. (ابن عاشور، ۸ / ۳۴۶)

به دیگر سخن: خدا انسان‌ها را از پشت پدران و رحم مادران بیرون آورد و آفرینش آن‌ها را با خصوصیتی همراه ساخته که پیوسته پروردگار خود را بشناسند و نیاز خود را به او احساس کنند؛ هنگامی که انسان‌ها به نیاز خود به خدا توجه پیدا کردند و خود را مستغرق در نیاز دیدند، گویی خداوند از آنان پرسیده است که: من خدای شما نیستم؟ و آنان می‌گویند: چرا گواهی می‌دهیم که خدای ما هستی. (سید بن قطب، ۹ / ۵۹ و ۵۸).

حاصل آن که انسان در سایه فطرت پاک الهی که بر اساس خدانشناسی آفریده شده است و به کمک عقل که راهنمای او به سوی خداست، پیوسته خدا خواه و خدا جو است. (حقی بروسوی، ۳ / ۲۷۴).

دلیل دوم: هماهنگی با ظاهر آیه بعد

درست است که «وَ إِذْ أَخَذَ» ظهور در سبق موطن میثاق بر دنیا دارد ولی باید ظاهر این آیه و آیه بعد هم محفوظ بماند چراکه مجموعه این دو آیه ناظر یک صحنه و یک مسأله است که در آن میثاق گرفتن و شهادت دادن و انگیزه آن بیان شده است.

در ذیل آیه نخست می‌فرماید: «أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» و در آیه بعد می‌فرماید: «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّیَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ»

آیا در جنبه ملکوت اشیاء مسأله پدری و فرزند مطرح است؟ آیا چهره ملکوت کسی پدر و پسر بودن کسی است یا مستقیماً ملکوت اشیاء به دست خداوند متعال می‌باشد؟ بدون تردید آن ملک است که پدر است یا پسر و گرنه (فَسُبْحَانَ الَّذِی بَیَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَیْءٍ) (یس، ۸۳) ملکوت پسر و پدر در عرض هم به ید الله است، چراکه اگر ملکوت تدریج‌پذیر نیست، بنابراین موقعیت تاریخی هم نمی‌شناسد ملکوت پدر و پسر بلکه ملکوت اولین و آخرین یکجا پیش خداوند ثابت است.

با توجه به این واقعیت، نمی توان به چهره ملکوتی اشیاء گفت: ما از شما تعهد گرفتیم که مبادا بگوئید، دلیل شرک ما این بود که پدران ما قبلاً مشرک شده بودند! چه اینکه آنجا جای پدر و پسر نیست، جای ائوت و بنوت و جای وراثت در شرک ورزیدن و امثال آن نمی باشد.

بنابراین تعلیلی که در ذیل آیه ذکر شده است با حقیقی بودن میثاق مناسبتی ندارد زیرا در موطن ملکوت همانند موطن قیامت، همگان یکجا حاضرند و حضور تدریجی نیست تا ائوت و بنوت در چهره ملکوتی افراد مطرح باشد و خداوند در آن جا به چهره ملکوتی اشیاء فرمود: «أَلست برّکم» خداوند متعال متکلم بود و ملکوتیان، مستمعین او نه ملکی ها. (جوادی آملی، ۱۰۷/۳۱).

دلیل سوّم: توجه به انگیزه و علت أخذ میثاق

اگر أخذ میثاق به این منظور گرفته شده است تا فرزندان آدم در دنیا به خداوند شرک نوززند، آن منظور در حقیقت عملی نشده است چراکه بسیاری از افراد بشر شرک را بر توحید انتخاب نموده و می نمایند (طبرسی، ۴۲۰/۲) و حال آن که این اشهدا حجت خدا را بر مردم تمام کرده است و این نشان می دهد که مراد از آیه شریفه جریان فطرت است. (قرشی، ۴۳/۴).

بنابراین در پاسخ به این گونه اظهارات مشرکان باید بیان داشت که خداوند به شما عقل داد و در تمام مراتب وجود از شما اقرار گرفت؛ شما تقلید از پدران خود نمودید با آن که عقل شما حکم می کرد که در اصول دین نباید تقلید کرد. (ثقفی تهرانی، ۴۹۳/۲ و نیز رکن مراعی، ۱۰۶/۹).

ممکن است که در پاسخ بگوئید که مشرک شدن افراد به این دلیل است که از آن پیمان غفلت نموده اند چه بسا انسان مسأله ای را به فردی گوشزد می نماید و از گفتن آن هدف خاصی را دنبال می نماید ولی آن فرد به کلی آن را فراموش نموده و آن هدف تحقق نمی یابد.

اما پاسخ مزبور در این مورد صحیح به نظر نمی رسد برای این که اگر غفلت از آن پیمان عامل گرایش آنان به شرک باشد باید در جریان تحقیقات و تلاش های علمی در مورد مسأله خداشناسی پیمان مزبور حداقل به یاد بعضی بیاید در صورتی که اگر بعضی از آنان هم موحد می شوند به واسطه تأمل و تحقیق آنهاست نه این که آن میثاق را به یاد آورده باشند؛ و از طرف دیگر به بیان شیخ طوسی، صحنه ها و خاطرات کم اهمیت ممکن است از یاد انسان ها برود ولی صحنه های مهم برای همیشه در خاطرها باقی می ماند؛ کدام خاطره مهم تر از شهادت بر وحدانیت حضرت احدیت می باشد تا بتوان گفت: به جز موحدان همه افراد آن را به فراموشی سپرده اند؟ (طوسی، ۳۱/۵).

اگر چنین تصور شود که انتقال از عالمی به عالم دیگر و مواجه شدن با مشکلات دنیا آن خاطره و تعهد را از یاد برخی محو کرده است، می گوئیم: چگونه انتقال از دنیا به عالم برزخ و سپس از آن جا به قیامت و مشکلات و سكرات موت و برزخ و احوال عظیم قیامت، انسان را از اعمالی که در دنیا انجام داده غافل نمی سازد؟ قرآن کریم درباره بعضی از این افراد در قیامت می فرماید: «و یومَ یَعْضُ الظَّالِمُ عَلٰی یَدَیْهِ یَقُولُ یَا لَیْتَنِیْ اَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِیْلًا * یا وَیْلَتِیْ لَیْتَنِیْ لَمْ اَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِیْلًا * لَقَدْ اَضَلَّنِیْ عَنِ الذِّکْرِ بَعْدَ اِذْ جَاءَنِیْ وَ کَانَ الشَّیْطَانُ لِلْاِنْسَانِ خَدُوْلًا» (فرقان، ۲۷ و ۲۹). صاحب تفسیر روض الجنان آورده است: «و اما تخلّل مرگ را اگر در این تأثیر بودی، بایستی که تخلّل نوم و سکر و جنون و إغماء و زوال عقل را در این اثر بودی، که این جمله مزیل عقل است، و ما دانیم که خفته چون بیدار شود و

مغمی علیه چون باهوش آید و مست چون هشیار شود آنچه دانسته باشد یادش آید و علمش به آن حاصل شود» (رازی، ۷/۹).

شیخ طوسی می گوید: اصحاب کهف پس از آن خواب طولانی تمام آن صحنه‌هایی که پیش از آن با آن رو به رو بودند یادشان مانده بود ولی آن چه صحنه و میثاقی است که هر چه تلاش می‌نمایند به یاد احدی نمی‌آید؟ (طوسی، ۲۹/۵).

بنابراین آنچه آیه بر آن دلالت دارد این است که انسان سابقه معرفت نسبت به خداوند متعال دارد که عبارت از همان راه فطرت است که سابق بر جنبه دنیائی است. (فیض کاشانی، ۲/۲۵۱).

دلیل چهارم: رایج بودن تعبیرات تمثیلی در لغت عرب و قرآن

این گونه تعبیرها در گفتگوهای روزانه نیز کم نیست؛ از یکی از ادبا و خطبای عرب نقل می‌کنند که در سخنان خود چنین می‌گفته است: «سل الأرض من شق أنهارك و غرس أشجارك و جنی ثمارك فان لم تجبک حواراً أجبك إعتباراً» (سیّد مرتضی، ۱/۲۴ و طبرسی، ۳/۳۰۷).

یا این که شاعر گوید:

«و قالت له العينان سمعاً و طاعة و حدرتا كالدرا لما يثقب^۲»

یا شعر عنتره که می گوید:

«فأزور من وقع القنا بلبانه *** و شكالى بعبره و تحمحم^۳»

و شاعر دیگر می گوید:

«إمتألاً الحوض و قال قطنى *** مهلاً رويدا قد ملأت بطنى^۴»

یا در دعای صباح چنین آمده است: «اللهم یا من دلج لسان الصباح بنطق تبلجه» (مجلسی، ۸۴/۳۳۹) معلوم است که صبح واقعاً دارای زبان و نطق نمی باشد، بلکه از باب تمثیل ذکر شده است.

۱. «از این زمین پرس چه کسی راه نهرهای تو را گشوده است؟ و درختانت را غرس کرده و میوه‌هایت را رسانیده است؟ اگر زمین با زبان معمولی به تو پاسخ نگوید به زبان حال جواب خواهد گفت».

۲. «چشم‌ها به او گفتند: شنیدیم و اطاعت کردیم و همچون دری که سوراخ شود، اشک ریختند» (مفید، ۱۴۱۴، ۱۱۴ و طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰، ۱۱۰؛ برای دیدن نمونه‌های دیگر ر ک: مفید، ۱۴۲۴، ۱، ۲۲۳ و اندلسی، ۱۴۲۰، ۵، ۲۱۹ و حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ۲، ۲۶۹).

۳. «مرکب سواری من برگشت و از تیری که به سینه‌اش نشسته بود با اشک چشم و زمزمه‌ای که سر می‌داد به من شکایت نمود» (طبری، ۱۴۱۲، ۱۵، ۳۵۸؛ مفید، ۱۴۱۴، ۵۱) شاهد بر سر این است که شاعر در شعر خود زبان حال مرکب سواری را به شکایت تعبیر نموده است، همان‌گونه که در قرآن زبان حال جهنم بیان شده است، در شعر بعدی نیز شاهد بر سر نقل زبان حال است.

۴. «حوض پر شده گفت: مرا بس است، مهلتی دهید که شکم خود را پر نموده‌ام» (ر ک: طوسی، بی‌تا، ۹، ۳۶۹؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۴۱۰، ۲، ۱۱۳) «و الحوض لم یقل شیئاً و انما أخیر عن إمتلائها و أنها لو كانت ممن بنطق لقات: قطنی مهلاً قد ملأت بطنی، فکذلک القول فی الأیه» (ابن ادريس حلی، ۱۴۰۹، ۲، ۲۷۸).

در قرآن کریم هم خداوند مسائل تکوینی را در موارد دیگر به صورت تمثیل ذکر فرموده است بدون آن که از آن با عنوان تمثیل یاد کرده باشد؛ (فیض کاشانی، ۱/ ۴۱۱ و مغنیه، ۳/ ۴۱۹) برای نمونه در سوره مبارکه فصلت می خوانیم: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱) روشن است که نه خداوند با خطاب لفظی، آسمان و زمین را مخاطب قرار داده است، و نه آسمان و زمین با اقرار لفظی به اطاعت از خداوند اقرار نموده‌اند بلکه چنین تعبیری کنایه از قدرت نافذ خداوند در آفرینش آسمان و زمین است. از این قبیل است آیه: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق، ۳۰) روشن است که خداوند با خطاب لفظی با جهنم سخن نخواهد گفت و جهنم نیز با پاسخ لفظی، جواب نخواهد داد، بلکه تعبیر یاد شده کنایه از وسعت دوزخ است و این که گنجایش همه اهل عذاب را دارد. (رک: طباطبایی، ۳/ ۶۲؛ زمخشری، ۴/ ۳۸۸؛ قمی مشهدی، ۱۲/ ۳۹۰؛ اندلسی، ۹/ ۵۳۸) این گروه در مورد علت حمل بر این گونه تفسیر سه وجه بیان کرده‌اند: الف) خداوند متعال بر طبق یه ۶۱ سوره یونس و آیه ۴۴ سوره فاطر عالم مطلق است و بر همه چیز احاطه دارد؛ بنابراین خداوند عالم به حالات و وضعیت جهنم بوده و سؤال کردن از جهنم نسبت به خداوند معنا ندارد. (اندلسی، ۹/ ۵۳۸).

ب) خداوند این مخاطبه را در اینجا که به صورت زبان حال بوده، در ظاهر حقیقی آورده است تا مقصود خود را بهتر و کامل تر به مخاطب منتقل نماید (مراغی، ۳۶/ ۱۲۵) مثل آسان ترین راه برای تبیین حقایق و دقایق است که عالم و عامی هر دو در سطح و مرتبه خاص خود از آن بهره‌مند می‌شوند. (رک: طباطبایی، ۳/ ۶۲).
ج) جهنم موجودی غیر عاقل است و گفتگو و مخاطبه با آن معنا ندارد و و لذا باید برای جلوگیری از لغویت، قائل به تمثیلی بودن این آیه شویم: «هو کیف تخاطب النار و هی موجود غیر عاقل فترّد و تجیب علی الخطاب!» (مکارم شیرازی، ۱۷/ ۴۷).

بنابراین در آیه میثاق هم شهادت به لسان تکوین است چنانچه در مورد کفار در قرآن آمده است: «شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ» (توبه، ۱۷) چنان نیست که به زبان اعتراف به کفر نمایند بلکه همان خضوع آنان در برابر کفر شهادت عملی آن‌ها به کفرشان می باشد و چون کفر ایشان بر وجهی ظهور داشت که متمکن نبودند آن را از خود رفع کنند پس گویا اعتراف به کفر خود کرده‌اند. (کاشانی، ۴/ ۱۴۲).

دلیل پنجم: معنا نداشتن تعهد در مورد برخی از افراد بشر

تعهد گرفتن از ذراتی که بعدها به دنیا آمده و در خردسالی می‌میرند یا عمری را به دیوانگی سپری می‌کنند، چه نتیجه و اثری در پی خواهد داشت؟ (طوسی، ۵/ ۲۸ و زحیلی، ۹/ ۱۶۰) برای شخص حکیم شایسته نیست که از چنین افرادی پیمان بگیرد زیرا بنا بر این فرض، عقل ایشان تمام و کامل نمی باشد. (رازی، ۹/ ۷ و سمرقندی، ۱/ ۵۶۳).

دلیل ششم: تکیه کردن قرآن بر حجت ظاهری

اگر آخذ میثاق مربوط به عالم ملکوت بوده و در آنجا حجت بالغه تمام شده است، حداقل در یک جای قرآن باید به این حجت اشاره شده باشد در صورتی که به هنگام بیان حجت تنها روی یک حجت تکیه شده است و آن هم حجت ظاهری به نام وحی و نبوت است؛ چنانچه در سوره نساء درباره بعثت انبیاء می فرماید: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ غَزِيرًا حَكِيمًا» (نساء، ۱۶۵) یا در سوره مبارکه «طه» می فرماید:

« وَ لَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَنْ نُنزِلَ وَ نَحْزَى » (طه، ۱۳۴) و در سوره «زمر» می فرماید: « وَ سَيَقُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتِيَحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَ يُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا » (زمر، ۷۱)

در موارد متعددی در قرآن کریم روی این حجت ظاهری که وحی و بعثت انبیاء است، تکیه شده است ولی در هیچ جای قرآن به عنوان یک حجت بر روی موطن میثاق تکیه نشده است. (جوادی آملی، ۱۱۴/۳۱).

دلیل هفتم: برخی از احادیث تفسیری مربوط به آیه

در ذیل آیه میثاق روایات فراوانی نقل شده است که علامه مجلسی در «بحارالانوار» بیش از صد روایت برای عالم ذر آورده اند. هم‌چنین مرحوم علامه امینی در تفسیر آیه ذر، رساله‌ای در ۱۵۰ صفحه نوشته که تاکنون چاپ نشده است؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی که این رساله را دیده است، در معرفی آن می نویسد: در آن ۱۹ آیه و ۱۳۰ حدیث نقل کرده است که همگی بر وجود عالم ذر دلالت دارند و از میان آن احادیث، چهل حدیث را صحیح اصطلاحی دانسته است (آقابزرگ تهرانی، ۳۲۳/۴).

قطعاً بررسی کامل و همه جانبه این روایات خارج از حوصله این جستار می باشد ولی می توان روایات مربوط به آیه میثاق را به چند دسته تقسیم نمود:

۱) بعضی از روایات موافق با نظریه اول (حقیقی بودن آیه میثاق) هستند. (صفار، ۱۰۶، حدیث ۱۲ و ابن بابویه، ۳۳۱/حدیث ۹)

۲) در پاره‌ای از روایات مزبور تنها اشاره به ارواح بنی آدم شده است. (ابن بابویه، ۸۴)

۳) برخی از روایات به ذکر مصادیق آن چه که بر آن میثاق گرفته شده است مانند توحید، نبوت و ولایت، اشاره دارند. (کلینی، ۱/۱۳۲ و ۱۳۳ و ۸/۲ و مجلسی، ۳/۲۷۹ تا ۲۸۱).

۴) گروهی از این روایات مبهم و پاره‌ای از آن‌ها تعبیراتی دارد که جز به صورت کنایه مفهوم نیست. (برقی، ۲/۳۳۰ حدیث ۹۳ و عروسی حویزی، ۲/۹۹).

۵) برخی از روایات دلالت بر تعدد عالم ذر دارند. (کلینی، ۲/۳۴۰ و مجلسی، ۵۲/۲۸۷).

۶) بعضی از احادیث بیان می کنند که این سؤال و جواب از ارواح انسان‌ها صورت گرفته است. (ابن بابویه، ۱۲۹ و سیوطی، ۳/۱۴۲).

۱. مرحوم مجلسی روایاتی را که درباره عالم ذر وارد شده است را در چند باب جداگانه به مناسبت‌های مختلفی نقل فرموده است:

الف) مجموعاً ۲۲ روایت در جلد سوم از صفحه ۲۷۶ تا ۲۸۳ تحت عنوان: دین حنیف و فطرت و ...

ب) در جلد پنجم بحار، کتاب العدل، از صفحه ۲۲۵ تا ۲۷۶ تحت عنوان «الطینه و الميثاق» شصت و هفت روایت نقل فرموده و ضمناً اقوال مختلفی از علماء را جمع‌آوری و مورد بررسی قرار داده‌اند.

ج) از صفحه ۱۳۱ تا ۱۵۰ در جلد ۶۱ تحت عنوان «تقدم خلق الارواح قبل الاجساد» نیز حدود بیست و نه روایت نقل فرموده‌اند. همچنین در تفسیر برهان ۳۷ روایت و در تفسیر نور الثقلین ۳۰ روایت در ذیل آیات فوق نقل شده است که قسمتی از آن مشترك و قسمتی از آن متفاوت است و با توجه به تفاوت آنها شاید مجموعاً تعداد روایات در این دو تفسیر از ۴۰ روایت نیز متجاوز باشد.

(۷) دسته‌ای از روایات دلالت بر ناظر بودن آیه به فطرت و نظریه تمثیلی دارند که طرفداران این نظریه به این دسته از روایات تمسک کرده‌اند و برای نمونه به دو مورد آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام كيف أجابوا و هم ذر؟ فقال: جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه يعني في الميثاق؛ ابوبصير می‌گوید از امام صادق عليه السلام پرسیدم: آن‌ها چگونه پاسخ دادند در حالی که به صورت ذره بودند؟ فرمود: خداوند در آن‌ها چیزی را قرار داد که هرگاه از آن‌ها بپرسد پاسخ دهند؛ یعنی در میثاق» (کلینی، ۱۲/۲).

ب) عن عبدالله بن سنان قال: سألت عن قول الله «عزوجل»: «فطره الله التي فطر الناس عليها» ما تلك الفطره؟ قال: هي الإسلام فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: ألسنت بربكم؟ وفيه المؤمن والكافر؛ عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق عليه السلام درباره این سخن خدا پرسیدم که فرمود: «فطرت خدا که مردم را بر آن آفرید» این فطرت چیست؟ امام فرمود: آن اسلام است که مردم را بر اساس آن آفرید و این هنگامی بود که پیمان آن‌ها را بر توحید گرفت و گفت: آیا پروردگار شما نیستیم؟ و در آن‌ها هم مؤمن و هم کافر بود» (حلی، ۱۶۰) در این حدیث رابطه نزدیکی میان آیه فطرت و آیه میثاق بیان شده است.

نتیجه‌گیری

درباره مفاد این آیه باید گفت: در آن اجمالاً از يك مرحله هستی انسان‌ها یاد می‌شود که در آن به خداوندگاری خدا اعتراف داشته‌اند، اعترافی نه آن قدر پربرد که همه انسان‌ها را برای همیشه در راه حق و حق‌پرستی نگهدارد، ولی دارای این اندازه اثر که همواره زمینه فکری و وجدانی آنان را برای خدایابی آماده بدارد بطوری که در روز رستاخیز نتوانند این عذر را بیاورند: «ما از این مطلب به کلی بی‌خبر بودیم».

به نظر می‌آید باید در مورد آیه میثاق گفته شود: انصاف این است که این آیه بر عالم ذر دلالت نمی‌کند و بیشتر با آیات مربوط به میثاق فطرت هم‌سویی دارد؛ در نتیجه نظریه تمثیلی بودن آیه میثاق به این معنا که این آیه مربوط به فطرت انسان است، به مراتب از دیگر نظرات استوارتر است. شاید تنها ایراد مهمی که متوجه این تفسیر می‌شود این است که سؤال و جواب در آن جنبه کنائی به خود می‌گیرد زیرا با توجه به این که آیه با کلمه «إذ» شروع شده است و ظاهر آن گزاره‌ای از زمان گذشته می‌باشد و هم‌چنین ظاهر «أخذ ربك» و «أشهدهم» و «قال ألسنت بربكم» و «قالوا بلى» این است که واقعاً اخذ میثاق تحقق یافته است و ذریه بنی‌آدم بر آن گواهی داده‌اند.

اما باید گفت: این دلالت ظاهری بگونه‌ای نیست که عدول از آن جایز نباشد، بلکه هرگاه دلیل یا قرینه‌ای برخلاف وجود داشته باشد، باید ظاهر را رها کرد و به مفاد آن دلیل یا قرینه ملتزم ش؛ از آن جا که - طبق ادله‌ای که برخی از آن‌ها نقل گردید - تحقق میثاق بر ربوبیت خداوند به گونه‌ای که در برخی از روایات آمده و ظاهرگرایان از اهل حدیث و تفسیر برگزیده‌اند، امری نامعقول و خردناپذیر است، ظهور ابتدایی آیه در دلالت بر زمان گذشته، حجیت نخواهد داشت و این قاعده‌ای است که در دیگر آیات قرآن و نیز روایات به کار گرفته می‌شود و تأویل متشابهات قرآن و حدیث در باب صفات خداوند از روشن‌ترین مصادیق آن است.

شاید وجه به کار بردن لفظ «إذ» و فعل‌های ماضی درباره امری که به تدریج تحقق می‌یابد، این باشد که بر قطعیت و عمومیت آن تأکید نماید و این که این سنت الهی به هیچ وجه تخلف‌پذیر و اختلاف‌بردار نیست تا آن جا که گویا در

گذشته تحقق یافت؛ گواه بر این احتمال، جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم، ۳۰) در ذیل آیه فطرت است، که مفاد ظاهری آن، همان میثاق فطری است که شالوده آفرینش انسان را تشکیل می‌دهد.

بنابراین با توجه به آنچه که در ذیل دلیل سوم اشاره کردیم که این‌گونه تعبیرات در زبان عرب و همه زبان‌ها وجود دارد، ایراد دیگری متوجه آن نمی‌شود و لذا از همه تفاسیر نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. حال اگر آیاتی چون: «أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم، ۱۰) و «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۳۵) و «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَلَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَ أَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس، ۶۰) و «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت، ۵) و نظایر آن را در کنار آیه میثاق و آیه فطرت قرار داده و طبق روش تفسیر قرآن به قرآن، همگی را یکجا مورد مطالعه قرار دهیم، درستی احتمال یاد شده آشکارتر خواهد شد.

گواه دیگر بر این نظریه این است که یکی از اهداف رسالت پیامبران - طبق فرموده امام علی «علیه‌السلام» - تجدید میثاق فطری انسانها با خداوند بوده است «لَيْسَتْ أَدْوَاهُكُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱) و از طرفی در حکایت‌های قرآنی از روش پیامبران اثری از یادآوری میثاق فطرت در جهانی دیگر به نام عالم ذر، یافت نمی‌شود بلکه آنچه که در احتجاجات آنان دیده می‌شود، یادآوری نشانه‌های علم و قدرت الهی در آفرینش انسان و جهان، و بیدار کردن عقل و خرد آنان به شیوه‌های گوناگون دیگر است.

به هر حال آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ ...» دلالت دارد بر این که تمامی افراد بشر به این استشهاد فراخوانده شده و یکایک ایشان به ربوبیت پروردگار اعتراف نموده‌اند و این دو جمله بطوری که از سیاق کلام استفاده می‌شود ابطال دو حجت را که ممکن است بندگان به آنها احتجاج کنند می‌رساند و می‌فهماند که اگر این أخذ و اِشهاد از بندگان و أخذ میثاق بر انحصار ربوبیت نبود بندگان می‌توانستند در روز قیامت به یکی از آن دو تمسک جسته، و حجت خداوند بر ناموجه بودن بهانه شرك ایشان که به استناد آن، مشرکان را به ورود در آتش محکوم می‌سازد، دفع نمایند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی .
- نهج البلاغه، ۱۴۱۲، به کوشش: محمد عبده، قم: دار الذخائر.
۱. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، ۱۳۷۸ش، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، اول، دارإحياء الكتب العربیه.
 ۳. ابن ادريس حلی، ابو عبدالله محمد بن احمد، ۱۴۰۹ق، المنتخب من تفسیر التبیان، تحقیق: سید مهدی رجائی، اول، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۴. ابن بابویه، أبی جعفر محمد بن علی بن حسین، ۱۴۱۷ق، الأمالی، اول، قم، مؤسسه البعثة.
 ۵. _____، بی تا، التوحید، تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، قم، منشورات جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه .
 ۶. _____، ۱۳۸۵ش، علل الشرايع، تحقیق: سید محمدصادق بحرعلوم، نجف، منشورات المكتبه الحیدریه و مطبعته.
 ۷. _____، ۱۳۳۸ق، معانی الأخبار، تحقیق: علی أكبر الغفاری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
 ۸. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، زادالمسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، اول، بیروت، دارالكتاب العربی.
 ۹. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین أحمد بن علی، ۱۴۰۴ق، تهذیب التهذیب، اول، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
 ۱۰. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۴۱۰ق، متشابه القرآن و مختلفه، اول، قم، انتشارات بیدار.
 ۱۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، التحرير و التنوير
 ۱۲. ابن عجبیه، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، البحرالمديد فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: أحمد عبدالله قرشی، رسلان، قاهره، انتشارات دکترحسن عباس زکی.
 ۱۳. ابن قولویه قمی، أبی القاسم جعفر بن محمد، ۱۴۱۷ق، کامل الزیارات، تحقیق: جواد قیومی، مؤسسه نشر الفقاهه.
 ۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ق، لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزه.
 ۱۵. أندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف، ۱۴۲۰ق، البحرالمحیط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر.

۱۶. برقی، أحمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۰ش، المحاسن، تحقیق و تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۱۷. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق از قسم الدراسات الإسلامیه مؤسسه البعثه، اول، تهران، بنیاد بعثت.
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، الصحیح، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
۱۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمن مرعشلی، اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. بهشتی، سید محمد، ۱۳۹۰ش، خدا از دیدگاه قرآن، تهران، ششم، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های آیت الله شهید دکتر بهشتی.
۲۱. یورنامداریان، تقی، ۱۳۷۵ش، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. تفتازانی، مسعود بن عمر، المطول، بی تا، چهارم، قم، مکتبه الداوری.
۲۳. تهرانی، آقا بزرگ، بی تا، محمدمحسن، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، بیروت، دار الأضواء.
۲۴. ثقفی تهرانی محمد، ۱۳۹۸ش، روان جاوید، سوم، تهران، انتشارات برهان.
۲۵. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳ش، تفسیر اثنا عشری، اول، تهران، انتشارات میقات.
۲۶. حسینی شیرازی، سید محمد، ۱۴۲۴ق، تقریب القرآن إلى الأذهان، اول، بیروت، دارالعلوم.
۲۷. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۹ق، اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، بیروت، مؤسسه الأعلمی للطبوعات .
۲۸. حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، روح البیان، بیروت، دارالفکر.
۲۹. حلّی، حسن بن سلیمان، ۱۳۷۰ش، مختصر بصائر الدرجات، اول، نجف، منشورات المطبعه الحیدریه.
۳۰. حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چهارم، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۳۱. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، بی تا، أسرار البلاغه فی علم البیان، محقق: عبدالحمید هنداوی، اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۲. جعفری تبریزی، محمدتقی، ۱۳۷۶ش، تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷ش، تسنیم، هفتم، قم، مرکز نشر إسرائ، تابستان.
۳۴. _____، ۱۳۷۹ش، تفسیر موضوعی قرآن مجید، دوم، قم، نشر اسراء.
۳۵. _____، ۱۳۷۹ش، فطرت در قرآن، قم، اسراء.
۳۶. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، بی تا، الإیضاح فی علوم البلاغه، دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۷. خلف الله، محمداحمد، ۱۹۷۲م، الفن القصص فی القرآن، مکتبه الانجلو المصریه.
۳۸. خوانساری، جمال الدین، ۱۳۷۲ش، شرح احادیث طینت، تهران.

۳۹. درویش، محیی‌الدین، ۱۴۱۵ق، اعراب القرآن و بیانه، چهارم، سوریه، دارالارشاد.
۴۰. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۱. راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، مفردات غریب القرآن، دوم، دفتر نشر کتاب.
۴۲. رشیدرضا، محمد، بی‌تا، المنار، بیروت، دارالمعرفه.
۴۳. زحیلی، وهبه بن مصطفی، ۱۴۱۸ق، المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، دوم، بیروت، دارالفکر المعاصر.
۴۴. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، ۱۳۷۶ش، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، اول، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه.
۴۵. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
۴۶. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰ق، الأمثال فی القرآن الکریم، اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق «علیه السلام».
۴۷. _____، ۱۳۷۳ش، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق «علیه السلام».
۴۸. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲ش، شرح الأسماء، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۹. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۸۳ش، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۵۰. سمرقندی، نصر بن محمد بن أحمد، بی‌تا، بحر العلوم.
۵۱. سیّد بن قطب، ۱۴۱۲ق، فی ظلال القرآن، هفدهم، بیروت، دارالشروق.
۵۲. سید مرتضی، ۱۴۰۳ق، الأمالی فی التفسیر و الحدیث و الأدب، تصحیح و تعلیق: سیّد محمد بدرالدین نعسانی حلبی، اول، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۵۳. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۶ق، الإتقان فی علوم القرآن، اول، بیروت، دارالفکر.
۵۴. _____، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، اول، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۵۵. شبر، سیّد عبدالله، ۱۴۱۲ق، تفسیر القرآن الکریم، اول، بیروت، دارالبلاغه للطباعه و النشر.
۵۶. شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، ۱۳۸۱ش، رویه الله و فلسفه الميثاق و الولایه، تهران، لوح محفوظ.
۵۷. شیرازی، احمد امین، ۱۳۷۳ش، آئین بلاغت، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.
۵۸. شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، فتح القدير، اول، بیروت، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب.
۵۹. صفا، ذبیح الله، ۱۳۷۳ش، آیین سخن، هجدهم، تهران، انتشارات ققنوس.
۶۰. صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد «صلی الله علیه و آله و سلم»، تحقیق: حسن کوچه باغی، منشورات الأعلمی.
۶۱. طباطبایی، سیّد محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۲۱ق، جوامع الجامع، اول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

۶۳. _____ ، ۱۳۷۲ش ، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، سوّم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۶۴. طبری، ابوجعفر محمّد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، اول، بیروت، دارالمعرفه.
۶۵. طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ق، مجمع البحرین، تحقیق: سیّد أحمد حسینی، دوّم مکتب النشر الثقافه الإسلامیه.
۶۶. طنطاوی، سیدمحمّد، بی تا، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم.
۶۷. طوسی، محمّد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: أحمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۸. طیب، سیّد عبدالحسین، ۱۳۷۸ش، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، دوّم، تهران، انتشارات اسلام.
۶۹. عاملی، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، تحقیق: مالک محمودی، اول، قم، دارالقرآن الکریم.
۷۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمّد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، سوّم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷۱. فضل الله، سیّد محمّد حسین، ۱۴۱۹ق، من وحی القرآن، دوّم، بیروت، دارالملاک للطباعه و النشر.
۷۲. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۸ق، الأصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمّدحسین درایتی و محمّدرضا نعمتی، اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷۳. _____ ، ۱۴۱۵ق، الصافی، تحقیق: حسین أعلمی، دوّم، تهران، انتشارات الصدر.
۷۴. قاسم، محمّد احمد، دیب، محی الدین، بی تا ، علوم البلاغه، اول، طرابلس، مؤسسه الحدیثه للکتاب.
۷۵. قرشی، سیّد علی اکبر، ۱۳۷۷ش، أحسن الحدیث، سوّم، تهران، بنیاد بعثت.
۷۶. قرطبی، محمّد بن أحمد، ۱۳۶۴ش، الجامع لأحكام القرآن، اول، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
۷۷. قمی مشهدی، محمّد بن محمّد رضا، ۱۳۶۸ش، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق: حسین درگاهی، اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۷۸. کاشانی، ملافتح الله، ۱۴۲۳ق، زبده التفاسیر، اول، قم، بنیاد معارف اسلامی.
۷۹. _____ ، ۱۳۳۶ق، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمّدحسن علمی.
۸۰. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹ش، مواهب علیه، تحقیق: سیّد محمّدرضا جلالی نائینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۸۱. کلینی، محمّد بن یعقوب، ۱۳۶۳ش، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، پنجم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۸۲. مجلسی، محمّدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، دوّم، بیروت، مؤسسه الوفاء (دار احیاء التراث العربی).
۸۳. مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، تفسیر المراغی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۸۴. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰ش، تفسیر روشن، اول، تهران، مرکز نشر کتاب.
۸۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲ش ، علل گرایش به مادیگری، سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
۸۶. _____ ، ۱۳۶۹ش ، فطرت، اول، تهران، انتشارات صدرا.

۸۷. _____ ، بی تا، مجموعه آثار، سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
۸۸. معرفت، محمدهادی، بهار ۱۳۷۷ش، معارفی از قرآن، اول، قم، انتشارات ائمه «علیهم السلام».
۸۹. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، الکاشف، اول، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۹۰. مفید، محمد بن محمد نعمان، ۱۴۲۴ق، تفسیر القرآن الکریم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹۱. _____ ، ۱۴۱۴ق، المسائل السرویه، تحقیق: صائب عبدالحمید، دوّم، بیروت، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع.
۹۲. _____ ، ۱۴۱۴ق، المسائل العکبریه، تحقیق: علی أكبر إلهی خراسانی، دوّم، بیروت، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع.
۹۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۳ش ، تفسیر نمونه، بیست و هفتم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۹۴. _____ ، ۱۴۲۱ق ، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، اول، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب.
۹۵. زحیلی، وهبه، بی تا، المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت، دارالفکر.

نقد سخنان جمال الدین قاسمی در نقل آرای شیعه در تفسیر محاسن التأویل

زهرا قاسم نژاد^۱؛ سیده محبوبه کشفی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶

چکیده

یکی از تفاسیر کامل جدید، تفسیر محاسن التأویل اثر جمال الدین قاسمی است. این تفسیر با توجه به وضعیت سیاسی، دینی، اجتماعی و علمی عصر جمال الدین و به منظور برگشت امت اسلام به قرآن، سنت و سلف صالح تدوین شده است. رویکرد مفسر در بیشتر مواضع تفسیر، رویکرد سلفی سنتی است، هرچند آرای او در برخی موارد متناقض با آرای سلفیه است. ویژگی بارز تفسیر قاسمی، نقل‌های فراوان از اندیشمندان فرق مختلف اسلامی به خصوص سلفیه است و دلیل نام‌گذاری آن به محاسن التأویل نیز از همین روی است. مطالعه تفسیر نشان می‌دهد که از یک سو، رویکرد مفسر در تبیین و تفسیر آیات رویکرد سلفیه است و نقل‌های بسیاری از ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه دارد و از دیگر سو، در کنار آرای اندیشمندان سلفی دیدگاه‌های سایر فرق اسلامی نیز بسیار نقل شده است و در برخی موضوعات از شیعه امامیه نیز نقل‌هایی وجود دارد. با توجه به همین مسأله پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و انتقادی، موارد منقول از آرای شیعه امامیه در تفسیر محاسن التأویل را استخراج نموده و تحلیل کرده است. نتایج حاصل نشان می‌دهد که وی با تفسیر آیات در حوزه ادبیات، عقاید، فلسفه و علوم قرآن از آرای بزرگانی چون سید مرتضی، علامه حلی، شیخ طوسی و طبرسی نقل کرده است و آرای سید مرتضی را در جهت تأیید کلام خود آورده و پذیرفته است.

واژگان کلیدی:

تفسیر محاسن التأویل، جمال الدین قاسمی، شیعه

۱. استادیار دانشگاه شیراز دانشکده الهیات و معارف اسلامی بخش علوم قرآن و فقه،

z_ghasemi62@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات،

mahboobeh.kashfi@yahoo.com

مقدمه

جمال الدین قاسمی صاحب تفسیر محاسن التأویل از مفسرانی است که در مورد گرایش کلامی او اختلاف نظر است. عده ای بر این باورند که وی در تفسیر قرآن نگرش سلفی دارد؛ هرچند به علت فضایل علمی اش تمایل وهابیت در او چندان ظاهر نیست، اما غالب منابع فکری و موارد نقل و نقد او، آثار سلفی قدماست و از معاصران، فقط به عده که وی را «الاستاذ الحکیم» می نامد، اعتنا دارد (قاسمی، ۱/ ۱۳). آن چه در تفسیر محاسن التأویل قابل توجه و تأمل است و آن را از سایر تفاسیر متمایز می سازد، نقلهای بسیار زیاد مفسر از سایر اندیشمندان و مفسران اسلامی است. وی به دلیل نقل فراوان و تأثیر زیاد اقوال در تفسیرش، کتاب را محاسن التأویل نام گذاری کرده است؛ به گونه ای که در تفسیرش از مکاتب مختلف کلامی از جمله شیعه، معتزله، اشاعره، زیدیه، ظاهریه و ... نقل قول دارد. در این میان، نقل آرای ابن تیمیه حجم بسیاری از تفسیر را به خود اختصاص داده است و همین مسأله اندیشه سلفی بودن مفسر را تقویت می نماید. هر چند نقل آرای سلفیه به ویژه ابن تیمیه حجم زیادی از تفسیر محاسن التأویل را به خود اختصاص داده است اما در این تفسیر از آرای شیعه و بزرگانی چون علامه حلی، شیخ طوسی و طبرسی و سید مرتضی نقل شده است. بنابراین این پرسش و مسأله ذهن پژوهشگر را به خود مشغول می کند؛ قاسمی با وجود تفکر سلفی در برخی از آرای و نقل فراوان از ابن تیمیه، چه جایگاهی برای آرای شیعه در تفسیرش دارد؟ وی از چه منظر و رویکردی به نقل آرای شیعه پرداخته است؟ به خصوص که گزارشات و بررسی آثار وی، او را یک سلفی نشان می دهد، اما در مورد فرقه ها معتقد است که نسبت فسق و کفر به دیگر مذاهب و فرقه های اسلامی از بزرگترین بلایی است که دامن فرقه های اسلامی را گرفته است. دیدگاه قاسمی به فاسق ندانستن فرقه ها، قابل تأمل است؛ وی نیت و قصد همه ی فرقه ها را رسیدن به حق دانسته و تلاش ها را جهت تأیید، اعتقاد و دعوت به آن می داند و هر چند که احتمال گرایش به فرقه زندقه باشد اما به دلیل نیت آن ها، نباید کافر محسوب گردند (قاسمی، ۸۳).

بنابراین پژوهش حاضر به منظور بررسی و نقد نقل آرای شیعه در تفسیر محاسن التأویل با روش توصیفی _ تحلیلی و انتقادی به بررسی مواردی که جمال الدین قاسمی در تفسیرش از شیعه نقل نموده است، می پردازد تا با تحلیل آرای شیعه در این تفسیر و دیدگاه مفسر نسبت به این آرای بتواند به سه پرسش پاسخ دهد.

اول: جمال الدین در کدام موضوعات از شیعه سخن نقل نموده است؟

دوم: رویکرد جمال الدین قاسمی به آرای شیعه در تفسیر محاسن التأویل چگونه است؟

سوم: جمال الدین چگونه بین آرای شیعه و دیگر مذاهب کلامی داوری نموده است؟

پیشینه تحقیق

درباره جمال الدین قاسمی تحقیقات اندکی انجام شده است که این پژوهش ها به معرفی ایشان و باور کلامی نسبت به صفات خداوند توجه داشته اند؛ ابراهیم حسین خانی در پایان نامه خود با عنوان «بررسی و نقد آرای و اندیشه های توحیدی جمال الدین قاسمی در تفسیر محاسن التأویل با تأکید بر آرای علامه طباطبایی» عمدتاً به بررسی اندیشه های توحیدی پرداخته و با استناد به آرای علامه طباطبایی سعی در نقد آرای قاسمی داشته است. بخش دیگری از پژوهش این نویسنده با همکاری دکتر قاسم نژاد در مقاله ای با عنوان «زبان آنالوژیک و زبان استعاره در تفسیر صفات مشترک انسانی و الوهی در تفسیر محاسن التأویل» دیده می شود که روش تفسیری محاسن در تبیین صفات را در برمی گیرد.

بنابراین، باید گفت کتاب یا مقاله مستقلی درباره نقل آرای شیعه در تفسیر محاسن التأویل و بررسی آن نگاشته نشده است و بدین ترتیب وجه نوآوری مقاله‌ی حاضر مشخص می‌شود.

جمال الدین قاسمی و تفسیر محاسن التأویل

جمال الدین قاسمی دمشقی (۱۲۸۳-۱۳۳۲ق) که به علامه شام شهرت دارد، از مفسران قرن چهاردهم است و در مورد نگرش و آرای کلامی او اختلاف نظر است. جمال الدین قاسمی به عنوان یک مفسر نام آشنا، از سوی بسیاری از علمای اهل سنت مورد تحسین واقع شده است (عبدالحلیم، ۱/ ۲۹۵). اما آن‌چه گزارشات تاریخی نشان می‌دهد، جمال الدین قاسمی منتسب به جریان سلفی گری است (استانبولی، ۲۷؛ مغراوی، ۶۴۷). عبدالمجید محتسب در کتاب «اتجاهات التفسیر فی العصر الراهن»، صاحب تفسیر محاسن التأویل را یک مفسر سلفی از جهت عقیده و عمل معرفی کرده است (محتسب، ۴۱، ۴۲).

تجلیل رشید رضا، سلفی مشهور مصری، از قاسمی پس از درگذشتش نیز جالب توجه است، وی جمال الدین را یکی از حلقه‌های اتصال بین سلفیه و دوران معاصر می‌داند (رشید رضا، ۷/ ۵۱۶؛ استانبولی، ۸). به علاوه، وی نامه نگاری‌های متعددی با محمود شکری آلوسی، سلفی تمام عیار در عصر خود، داشته که همه این نامه‌ها در قالب یک کتاب چاپ شده است و در جای جای آن به تمجید از سلفیگری آلوسی مبادرت ورزیده است (عجمی، ۳۸-۱۱۲-۴۹). و تمجید امیر ارسلان از قاسمی حائز اهمیت است که وی سفارش می‌کند، چیزی را بر قرائت آثار مرحوم قاسمی مقدم نکنند (ظافر، ۴۱۲).

این موارد به خوبی نشان می‌دهد که جمال الدین قاسمی اندیشه سلفی گری را بر دیگر اندیشه‌ها ترجیح داده و در حیات خود با سلفیه مراوداتی داشته است. همچنین، مطالعه تألیفات متعددی که جمال الدین از خود به جای گذاشته است، دیدگاه سلفی بودن وی را تقویت می‌نماید. قاسمی در کتاب «قواعد التحذیر» در بخش‌های مختلف کتاب، همسو با سلفیه و به جمودگرایی در اخذ ظاهر حدیث و اهمیت سلفگرایی در احادیث پرداخته است (قاسمی، ۶۹، ۳۰۴، ۲۸۹، ۱۰۱). وی در این کتاب ذیل بخش «بیان امرار السلف الاحادیث علی ظاهرها» به تشریح موضع سلفیه در بحث توحید صفاتی پرداخته و آن را تأیید کرده است (قاسمی، ۵۱۱-۵۱۷).

جمال الدین در کتاب «اصلاح المساجد من البدع والعيواید» با استعانت از آرای ابن تیمیه، بسیاری از اعمال مردم در خصوص مساجد را بدعت خوانده است. به طور مثال، وی رأی مشهور ابن تیمیه در مورد بدعت سفر به مساجد غیر از مساجد ثلاثه (مسجد نبوی، مسجدالاقصی، مسجدالحرام) را با ذکر جزئیات بیان ابن تیمیه و بدون هیچگونه اظهار نظری پذیرفته است (قاسمی، ۱۹۲).

اینک از میان تألیفات وی، تفسیر محاسن التأویل محور بحث پژوهش حاضر است که نشان می‌دهد مفسر با وجود نقل آرای سلفیه، به نقل آرای معتزله، اشاعره و شیعه پرداخته و حتی گاه آرای آن‌ها را برتر از اندیشه سلفیه برشمرده است.

قاسمی در تعامل با علماء شیعه و شیعیان، ادبیات ملایم تری در مقایسه با ادبیات دیگر سلفی‌ها برای شیعیان داشته و حتی آرای علمایی چون سید مرتضی و طبرسی را نقل کرده و بدان‌ها استناد می‌نماید.

سایه جمود فکری و تعصبات مذهبی از یک طرف و نهضت علمی از طرفی دیگر، چگونگی و فضای تألیف کتاب تفسیر محاسن التأویل را مشخص می‌کند. قاسمی در مورد وجه تسمیه تفسیرش به محاسن التأویل، پس از نقل طولانی از ابن حنبل می‌گوید: «انتهی کلام الإمام نقلناه من أول السوره إلى هنا بالحرف لنفاسته، ولکونه أحسن ما فسرت به، وقاعدتنا التي انتهجناها في هذا التفسير أن نؤثر في معاني آياته، أحسن ما قيل فيها. فلذلك سمينا محاسن التأویل هدانا الله إلى أقوم السبيل» (قاسمی، ۹/ ۵۲۳). همان‌گونه که از عبارات جمال الدین مشخص است، وی نام کتاب را به دلیل نقل فراوان و تأثیر زیاد اقوال در تفسیرش، محاسن التأویل نام‌گذاری کرده است. محمد جمال الدین قاسمی این تفسیر را به منظور پیوند مردم به قرآن، سنت و سلف صالح نوشت و آن‌چه که به اهمیت این موضوع می‌افزاید، بحث توضیح آیات است که معانی آیات با تطبیق به وقایع و اکتشافات زمان او همراه است. قاسمی تفسیر محاسن التأویل را در سال ۱۳۱۷ شروع کرده و در مسجد سنایه در ماه رمضان سال ۱۳۲۷ تمام کرد. سپس شروع به اعاده نظر در تفسیرش نمود و در جزء دوم کتاب -تفسیر سوره حمد و بقره- تغییراتی را به خاطر تجدید نظرش ایجاد کرد. در واقع، او از عدول نظر هیچ هراسی نداشت و همیشه صفت حقیقت‌گرایی را با خود داشت، چنان‌چه در تفسیرش از مکاتب مختلف کلامی از جمله شیعه، معتزله، اشاعره، زیدیه، ظاهریه و ... نقل قول دارد و همواره تلاش دارد که اسرار و حقایق شریعت را بر طریقت سلف آشکار کند و هیچ حرجی در مورد قبول اقوال دیگران به خود راه نمی‌دهد. او بخش و جزء اول تفسیرش را به توضیح قواعد تفسیری تخصیص داده است که مهمترین آنها مباحثی راجع به اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، قراءات، اسرائیلیات، ظاهر و باطن قرآن، تفاسیر مشکله، ترغیب و ترهیب تنزیل، قصص انبیاء، حقیقت و مجاز، معنای حدیث سبعة احرف و مسایلی از قبیل مصاحف عثمانی و صحیح ترین تفاسیر اختلافی ... است. جمال الدین دانش، معرفت و علوم مختلفی را در این قسمت بیان نموده است و خود معتقد است که این قواعد کلیدی برای تفسیر و تسهیل در ورود به جریان تفسیر است که مفسر را از حقایق قرآن آگاه و به برخی از اسرار و دقائق قرآن رهنمون می‌سازد (قاسمی، ۷/۱). او در مقدمه تفسیرش نقل قول‌های طولانی و زیادی از علمای سلف آورده است؛ همچون ابن تیمیه، ابن جریر طبری، ابن جزری، ابن حاجب، ابن حجر عسقلانی، ابن حصار، ابن خلدون، حافظ ابن کثیر، ابی اسحاق شاطبی، ابی شامه، ابی عبید، ابی مسلم اصفهانی، برهان الدین بقاعی، حارث المحاسبی، ابی عمروالدانی، حافظ الذهبی، امام فخرالرازی، راغب اصفهانی، زمخشری، سیوطی، ابن قیم، شیرازی، عز بن عبدالسلام، ابن قتیبه، محبد عبود، نووی و ولی الله دهلوی. این تعداد نقل قول در مقدمه از جانب قاسمی، خود دلیل واضحی بر کثرت نقل و زیادت بیان از آنان در طول تفسیرش است.

برخی معتقدند که بخشهایی از این تفسیر در هنگام چاپ حذف شده است. عبدالله غماری در کتاب «بدع التفاسیر» می‌نویسد: «تفسیر قاسمی همیشه مایل به وضوح عبارت و بسط بحث بوده است که با اجتهاد و استقلال رأی قاسمی همراه است. البته گاهی متشکل از اسرائیلیات بوده است و وقتی که من خواستم این کتاب را به چاپخانه تقدیم کنم، شخصی که ناظر به طبع و چاپ این کتاب بود با قلم قرمز روی بحث نسخ که مؤلف ذیل آیه «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا» (بقره، ۱۴۲) مباحثی مطرح کرده بود، کشید و از چاپ این بخش از کتاب صرف نظر کرد که من از علت این کارش سؤال کردم. وی در پاسخ گفت: «این مطالب در شأن و لیاقت جمال الدین قاسمی که شیخ رشید رضا نام عالم الشام به او داده است، نیست». او با این توجیه، این بخش و بخشهای

دیگری که فایده خاصی بر آن مترتب نبود، از کتاب حذف کرد و من در اعتراض گفتم: «این کار با امانت علمی منافات دارد». او در پاسخ گفت: «این تفسیر قبل از این در هیچ جا به چاپ نرسیده است و هیچ کس نمی تواند از بخش های محذوف مطلع شود» (غماری، ۶۶).

نقل آرای و اندیشه های شیعه امامیه در تفسیر محاسن التأویل

تفسیر محاسن التأویل با نقل آرای مفسران، متکلمان، فیلسوفان و فقیهان مذاهب مختلف اسلامی دارای بیشترین سهم در نقل آرای ابن تیمیه و ابن قیم است و پس از آن آرای فراوان از معتزله و اشاعره و در برخی موارد نیز از شیعه امامیه نام می برد. اینک باید بررسی کرد که جمال الدین در چه مواردی اندیشه ی شیعه را در تفسیر خود نقل کرده است و چه رویکردی نسبت به اندیشه های شیعه دارد؟ مطالعه تفسیر محاسن التأویل نشان می دهد که مفسر در موضوعات اعتقادی، علوم قرآنی، فقهی و ادبی به نقل آرای شیعه پرداخته است که در ذیل پرداخته می شود.

اندیشه های اعتقادی شیعه در تفسیر محاسن التأویل

عصمت انبیاء و ائمه اطهار (علیهم السلام)

یکی از مفاهیم درون دینی که از دیرباز بین متکلمان اسلامی مورد مناقشه بوده، بحث عصمت است. واژه عصمت از ماده «عصم» ۱۳ مرتبه در قرآن به صورت های مختلف استعمال شده است. ریشه این واژه تنها بر معنای «تمسک» نگهداری، منع و بازداری» دلالت دارد (ابن فارس، ۴/ ۳۳۱). عصمت در کلام عرب به معنای بازداشتن است (ابن منظور، ۴/ ۱۱۳؛ فیروز آبادی، ۴/ ۱۱۳؛ صاحب بن عباد، ۱/ ۳۴۸). عصمت در اصطلاح، ملکه محکم و راسخی در نفس است که او را مطلقاً از معصیت، خطا، سهو، عصیان و حتی خیال و انجام گناه باز می دارد (سبحانی، ۲۳۱). فلاسفه و متکلمان در توضیح معنای عصمت بر این باورند که عصمت ملکه راسخه ای است که انسان متصف به آن را از انجام گناهان باز می دارد، اما قدرت بر انجام را از انسان سلب نمی کند (پرچم، ۶۴).

عصمت، بحث اختلافی در تفاسیر فریقین و مذاهب مختلف کلامی است که این اختلاف در تفسیر محاسن التأویل در ذیل آیات مختلف به چشم می خورد. در این تفسیر، نقل آرای شیعه در ذیل آیات دال بر عصمت بیش از سایر موضوعات دیده می شود.

جمال الدین به عصمت انبیاء قائل است و در تفسیر آیه «قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنَّ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ» (اعراف، ۸۹) چنین می نویسد: «همه امت بر عصمت انبیاء در قبل و بعد از نبوت اجماع دارند و تنها گروهی از خوارج به نام ازارقه، گناه را برای انبیاء جایز دانسته اند و از آن جهت که گناه در نزد آنها برابر با کفر است، پس کفر را برای انبیاء جایز دانسته اند. شیعه نیز اظهار کفر انبیا را از روی تقیه و جهت حفظ جان جایز دانسته است» (قاسمی، ۵/ ۱۵۰). اگرچه تفسیر قاسمی پیرامون باور شیعه به کفر انبیاء جای تأمل دارد، اما آن چه را هم نقل کرده با رأی سلفیه ناهماهنگ است زیرا که ابن تیمیه به عنوان تئوریسین سلفی ها بر این باور است: «معصوم بودن انبیا از خطا و گناه، قبل از مبعوث شدن به پیامبری لازم نیست».

بیشترین موضوع نقل از آرای شیعه امامیه در تفسیر محاسن التأویل، بحث عصمت اهل بیت است که تنها فرقه امامیه به آن قائل هستند. جمال الدین قاسمی پس از تفسیر امام به معنای اسوه و الگو، در تفسیر آیه «وَإِذْ ابْتَلَى

إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره، ۱۲۴) می نویسد: «معتزله به این آیه استناد کرده اند که ظالم شایسته امامت نیست و شیعه نیز به این آیه جهت بیان عصمت اهل بیت استناد نموده‌اند» (قاسمی، ۳۹۰/۱). وی دلیل معتزله و شیعه بر ادعایشان را وقوف بر عمومیت لفظ می داند و مراد از امامت را امامت در دین می داند. همچنین اضافه می کند که این ادعا برای دلالت آیه، سازگار و مطابق با واقع نیست و بسیاری از ظالمان به امامت دنیوی رسیده‌اند (قاسمی، ۳۹۰/۱-۳۹۱). قاسمی در این جا امامت را به معنای نبوت دانسته و دیدگاه شیعه و معتزله را نادرست دانسته است، در حالی که شیعه امامت را غیر از نبوت باور دارند. علامه طباطبایی امامت در این آیه را به معنای هدایت باطنی تفسیر کرده و آن را از سنخ راهنمایی و ارایه طریق نمی داند، بلکه از مقوله ایصال به مطلوب و رساندن به مقصود است. چنین هدایت‌گری در گرو برخورداری از کمال وجودی و مقام معنوی ویژه‌ای است که پس از مجاهدت‌های بسیار به دست می‌آید. علامه طباطبایی برای اثبات این نظریه به دسته‌ای از آیات قرآن استناد کرده اند (طباطبایی، ۲۶۸-۲۷۰).

مهم‌ترین آیه مورد استناد شیعه در اثبات مقام عصمت اهل بیت علیهم‌السلام، آیه ۳۳ احزاب است که خداوند می فرماید: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب، ۳۳) قاسمی با تکیه بر سیاق، آیه را در شأن زنان پیامبر تفسیر می کند و برای تأیید کلام خود و رد دیدگاه شیعه به نقل سخن مفسرانی می پردازد که با نظر تفسیری وی هماهنگ هستند. به عنوان نمونه، پس از نقل سخن زمخشری و ابن کثیر به نقلی از ابوسعود می پردازد و می نویسد: «ابوسعود می گوید: «آیه دلالت واضحی بر اهل بیت بودن زنان رسول اسلام دارد و دیدگاه شیعه در انحصار آیه به حضرت فاطمه، امام علی و فرزندانشان، باطل است. و دلیل شیعه از حدیث کساء بر این که حضرت زهرا، امام علی و فرزندانشان همگی از اهل البیت هستند؛ به این معنا نیست که دیگران را شامل نمی شود (قاسمی، ۸/ ۶۹).

جمال الدین بعد از تأیید دیدگاه خود با سخن ابوسعود، به سخنی از علامه حلی اشاره می نماید و می گوید: «شیعه با تکیه بر این آیه به عصمت و امامت امام علی تمسک یافته‌اند و ابن مطهر حلی از علمای امامیه، آیه را دلالت بر عصمت می داند. واژه «انما»، «لام وارد بر خبر» و اختصاصی که در آیه است، همگی دلالت بر انحصار عصمت به اهل بیت دارد و دیگران دارای این مقام نیستند» (قاسمی، ۸/ ۶۸).

قاسمی پس از نقل سخن علامه حلی به عنوان نماینده مباحث کلامی شیعه، سخنی نمی گوید و بلافاصله به نقل سخن ابن تیمیه در منهاج السنه می پردازد: «ابن تیمیه رحمه الله در منهاج السنه به سخن شیعه جواب داده و گفته است: «این سخن خدای متعال «آیه تطهیر» مجرد اراده خداوند برای اهل بیت به تطهیر و دعای پیامبر برای آنان به تطهیر است. این آیه به این معنی نیست که حقیقتاً خداوند آنان را تطهیر کرده است، بلکه این دستوری است که اهل بیت به آن مأمور شده‌اند. از برخی دلایل که نشان می دهد اهل بیت مأمور به تطهیر شده‌اند، نه اینکه خداوند از وقوع تطهیر برای آنان خبر داده است، روایتی است که در صحیح آمده و آن اینکه پیامبر برای علی، فاطمه، حسن و حسین چادری را استوار کرد. سپس عرض کرد: «بارخدا! اینان اهل من هستند؛ پس پلیدی را از آنان دور کن و به نهایت درجه پاکیزگی پاکشان گردان». این حدیث را مسلم در صحیح خود از عایشه و صاحبان سنن از ام سلمه روایت کرده‌اند. بنابراین اگر خداوند آن‌ها را پاک گردانده بود، دلیلی برای دعا و طلب پاکی آن‌ها وجود نداشت»

(قاسمی، ۸/ ۶۹-۷۰). نگرش در اظهارات ابن تیمیه نشان می دهد که او این آیه را دلیل بر فضیلت اهل بیت نمی داند و مدعی است که خدا از یک واقعیت (طهارت اهل بیت) خبر نداده، بلکه آنان را به رعایت طهارت دستور داده است.

با توجه به نقل آرای جمال الدین قاسمی در تفسیر آیه تطهیر به نظر می رسد که وی، اقوال و آرای موافق با دیدگاه خویش را گزینش کرده است. زیرا که آیه را شامل زنان پیامبر و پنج تن دانسته و دلالت بر عصمت اهل بیت نمی داند و پاسخ علامه حلی را به صرف نقل از ابن تیمیه اکتفا می کند و این به خوبی بیانگر هم نظر بودن قاسمی با ابن تیمیه در تفسیر این آیه است.

در ادامه نیز وی به رابطه تطهیر و عصمت می پردازد و می نویسد: «همه اهل سنت متفقند که تطهیر در آیه و در دعای پیامبر به معنای عصمت نیست و از منظر اهل سنت تنها نبی اسلام معصوم می باشد» (قاسمی، ۸/ ۷۳-۷۴). بنابراین جمال الدین قاسمی عصمت پیامبر از گناه را می پذیرد و غیر از پیامبر کسی را معصوم از گناه نمی داند.

یکی از ویژگی های انبیاء الهی از منظر شیعه، نسلی موحد و یکتاپرستی است، اما صاحب تفسیر محاسن التأویل در مقابل دیدگاه شیعه معتقد است که لزومی بر موحد بودن پدر انبیاء نیست. بنابراین وی در بحث ویژگی انبیاء در قسمت تنبیهات ذیل آیه «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَأَيْتَ أَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (انعام، ۷۴) بیان می کند که این آیه حجتی بر علیه باور شیعیان نسبت به مسئله یکتاپرستی پدر انبیاء است. زیرا که آزر پدر حضرت ابراهیم بوده است و اصل در تفسیر اطلاق حقیقت است (قاسمی، ۴/ ۳۹۹). قاسمی پس از نقد دیدگاه امامیه، به نقل سخن مفسران زیدیه می پردازد که آیه را دلالت بر بطلان قول امامیه می دانند و معتقدند طبق این آیات وقتی برای پیامبر جایز است که پدر و همسرش کافر باشند، قطعاً امام هم چنین است (قاسمی، ۴/ ۳۹۹). بنابراین قاسمی مخالف رأی شیعه در این آیه است و بدین جهت، دیدگاه زیدیه را در تقابل با شیعه مطرح می کند.

دیدگاه صاحب تفسیر محاسن التأویل نسبت به عدم عصمت اهل بیت، در ذکر صلوات نیز مشاهده می شود و وی معتقد است که به جهت رعایت ادب، بهتر است ذکر صلوات به پیامبر اختصاص یابد. در بحث صلوات بر ائمه اطهار و اهل بیت پیامبر در تفسیر آیه ۱۰۳ سوره توبه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» به نقل سخن ابن عباس می پردازد و می نویسد: «از ابن عباس نقل شده است که شایسته نیست احدی مگر در حق پیامبر گرامی اسلام بر دیگری صلوات فرستد و سپس می گوید رازی معتقد است که اصحاب، ذکر صلوات بر غیر پیامبر را منع می دانستند. در حالی که شیعه این ذکر را برای علی و اولادش جایز می داند و احتجاج شیعه به این آیه شریفه است که ذکر صلوات را برای هر کسی که زکات را پرداخت می نماید، جایز می داند چگونه با این وجود می تواند در حق علی و فرزندانش ممنوع باشد (قاسمی، ۵/ ۴۹۵).

قابل توجه است که قاسمی در نقد دیدگاه شیعه بر این باور است که منع این عمل از جهت ادب است، نه از جهت شرع: «و أقول: إن المنع من ذلك أدبی لا شرعی، لأنه صار، فی العرف، دعاء خاصا به صلی الله علیه و سلم، و شعارا له، کالعلم بالغلبه، فغیره لا یطلق علیه، إلا تبعیه له، أدبا لفظیا» (قاسمی، ۵/ ۴۹۵). و این مورد را می توان از موارد نادری برشمرد که جمال الدین بدون نقل آرای دیگران، خود به نقد دیدگاه شیعه پرداخته است.

معاد

جمال الدین در مورد مسئله معاد، بحث اعتقادی قرآن کریم، مفصل به تفسیر این دسته از آیات و نقل روایات روی آورده است. ایشان سعی بر پاسخگویی به شبهات مرتبط با بحث معاد دارد و در دو مورد از پاسخ به شبهات، به نقل از سید مرتضی می پردازد.

قاسمی در تفسیر آیه «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (انعام، ۶۰) دیدگاه زمخشری را نقل و رد می نماید، آن گاه شبهه‌ای را از سید مرتضی نقل و به آن پاسخ می دهد: «شریف مرتضی در مورد آیات مرتبط با رجوع انسان به خداوند همچون آیه «إِلَى اللَّهِ تَرْجِعُ الْأُمُورَ» می گوید: «چگونه انسان به سوی خدا باز می گردد، در حالی که از دست خدا خارج نشده که بخواند باز گردد؟» و چنین جواب می دهد که در دار تکلیف، برخی افعال تغییر می نماید و بسیاری از افعال خداوند به غیر خدا اضافه می شود» (قاسمی، ۴ / ۳۸۴).

قاسمی در بحث معاد، شبهه‌ای دیگر از سید مرتضی در ذیل آیه «فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ» (مطففین، ۳۴) مطرح می کند که درهای بهشت برای کفار باز می شود و جهنمیان به سوی بهشت حرکت می کنند، اما در زمان ورود به بهشت، درها بر آنها به جهت استهزا بسته می شود. در این جا جمال الدین از سید مرتضی نقل می کند: «در این عمل چه فایده‌ای نهفته است و این کار چه حکمتی دارد؟» و سید مرتضی خود وجه حکمت آن را بیان می کند که این فعل برای آن ها دشوارتر و سخت تر است و این عقابی است که به دلیل اعمال قبیحشان سزاوار آن هستند. زیرا هر کس برای نجات و خلاص از مکروه طمع داشته باشد و حریص بر نجات باشد سپس بین او و فرج حایلی به وجود آید و به سوی مکروه برگردد عذابش دشوارتر و شدیدتر از عذاب کسی است که راهی به طمع ندارد (قاسمی، ۴ / ۴۹۱).

اعجاز قرآن

اعجاز قرآن کریم نیز از مباحث اعتقادی است که گاه در بین فرق اسلامی اختلاف است. صاحب تفسیر محاسن التأویل در اولین مورد از بحث اعجاز در ذیل آیه (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) (بقره، ۲۴) می نویسد: «خداوند قوم عرب را که ارباب فصاحت و بلاغت هستند با قرآن به تحدی دعوت کرده است سپس آیات تحدی را ذکر می کند و بیان می کند که انگیزه های تحدی همواره در عرب زیاد بوده است و هنوز مسأله تحدی پابرجاست». سپس اضافه می کند: «در تعبیر آیه «وَلَنْ تَفْعَلُوا» اعجاز وجود دارد و عرب همیشه از آوردن مانند قرآن عاجز بوده و خواهد بود (قاسمی، ۲ / ۷۷-۷۵). قاسمی رأی خود را در مورد اعجاز و جوهش این چنین بیان می کند: «اعجاز قرآن به اندازه‌های از بلاغت و فصاحت رسیده که از توان بشریت خارج است و می توان مواردی را که مطرح می شود، از وجوه اعجاز قرآن دانست. خبرهای غیبی قرآن که به وقوع پیوسته است، شنیدن قرآن که هر چند تکرار شود انسان را آزردده خاطر نمی کند، بیان علومی که در آن زمان عرب و عجم به آن آشنایی نداشتند، خبرهای قرآن از وقایع امم گذشته و علاوه بر اینها نزول قرآن بر انسانی که خواندن و نوشتن را نمی دانست، می تواند از موارد اعجاز باشد» (قاسمی، ۲ / ۷۷). مفسر در تفسیر این آیه و بیان اعجاز قرآن، دیدگاه شیعه در باب اعجاز مطرح می کند: «قرآن کریم در ایجاد امت، بقاء شریعت، نفوذ حاکمیت و استحکام کلام تأثیرگذار

است، زیرا خداوند در آن نور، هدایت و رحمت قرار داده است. گفتار خداوند متعال در مقایسه با سایر گفتارها دارای نفوذ، غلبه در هدایت خلقت، تأسیس امتی مستقل و حفظ و بقاء شریعت جدید است و این ویژگی وجه تمایز کلام خداوند از دیگران است. و این دلیلی کافی در شناخت کلمات الهی و آیات آسمانی است» (قاسمی، ۱/ ۲۷۲). با توجه به نقل و قول قاسمی و اشاره وی درباره‌ی باور شیعه نسبت به اعجاز، می‌توان دریافت که وی در مبحث اعجاز، شیعه را صاحب نظر دانسته است.

صفات خداوند

صفات خداوند از جمله مباحث کلامی و اعتقادی است که بین اندیشه شیعه و سلفیه تفاوت زیادی است و از آن جا که جمال الدین معمولاً در تفسیر صفات الهی و بحث توحید هم‌راستا با اندیشه سلفیه است، بیشتر به نقل سخنان ابن تیمیه پرداخته و کمتر موردی دیده می‌شود که به دیدگاه شیعه اشاره کرده باشد و در واقع، آرای اشاعره و معتزله را بیشتر مورد نقد قرار می‌دهد. در این مبحث، تنها در یک مورد دیده می‌شود که وی همه فرق کلامی از جمله شیعه را متهم به ضعف و سستی در عقیده می‌داند.

به عنوان مثال جمال الدین قاسمی در بحث تکلم الهی، کاملاً همسو و همگام با سلفیه است و اندیشه سلفیه را برترین دیدگاه در تفسیر کلام الهی می‌داند. وی در بیشتر موارد برای اثبات سخن خود در باب تکلم الهی به سخنان ابن تیمیه استناد می‌نماید.

متکلمان امامیه و معتزله در حوزه تکلم خداوند بر این باورند که خداوند متکلم است و یک سلسله حروف و اصوات را در جسم و جماد ایجاد می‌کند که کاملاً مفید مراد و مقصود هستند؛ همانگونه که خداوند در شجره ایجاد کلام نمود و جناب موسی بن عمران شنید (حلی، ۱۳۶). متکلمان اشعری در این زمینه معتقدند که کلام خداوند یک کلام نفسی و معنوی است و آن حقیقت نه امر است و نه نهی و...، و مانند سایر کمالات قدیم و زائد بر ذات است (مظفر، ۱/ ۱۷۴). صاحب تفسیر محاسن التأویل نگاه متکلمان امامیه، معتزله و اشعری را بی ثبات و سست می‌داند و اعتقاد سلفیه را تنها رأی صحیح می‌داند. این در حالی است که اشاعره و سلفیه در اثبات صفت کلام برای خداوند تا حد زیادی اتفاق نظر دارند؛ همچنین سلفی‌ها تأکید می‌کنند که تکلم خداوند با صوت و حروف صورت می‌گیرد و این صفت متعلق به مشیت الهی است نه این که صفتی ذاتی و ازلی باشد. اما اشاعره صفت کلام را صفتی نفسی می‌دانند، بدین معنی که خداوند کلام خود را از طریق صوت و ایجاد حروف القاء می‌کند. در عین حال، صفت کلام متعلق به مشیت الهی نیست و صفتی ذاتی و ازلی است (سبحانی تبریزی، ۲/ ۲۳۳).

جبر و اختیار

یکی از مباحث فلسفی، بحث جبر و اختیار است که در این میان، برخی معتقد به جبر و برخی معتقد به اختیار هستند. قاسمی در ذیل آیه «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام، ۱۶۹) دیدگاه خود را در بحث جبر و اختیار توضیح داده و می‌نویسد: «چون خدا هدایت برخی را اراده کرد، بنابراین آن‌ها تصمیم گرفتند که به سوی حق رفته و آن راه را دنبال کنند. و چون خداوند گمراهی دیگران را قصد کرد، آن‌ها که درآمدشان را بر خلاف خرج کردند و بدون صرفه جویی و دلسوزی کردند. و این به همان روشی بود که خداوند اراده کرد که رخ دهد». سپس به بیان این مساله می‌پردازد که معتزله تصور می‌کنند آیه در تایید دیدگاه آن‌هاست و مبنی بر این که خداوند کفر و معاصی

را اراده نکرده است. قاسمی در این قسمت پس از نقل آرای معتزله به نقل سخن طبرسی می پردازد و می نویسد این چیزی است که طبرسی شیعی در تفسیر خود به آن مباحث می نماید که آیه کسانی که مشیت را به خداوند در این مساله نسبت می دهند، تکذیب می نماید (قاسمی، ۵۱۸ / ۴).

نقل آرای ادبی شیعه در تفسیر محاسن التأویل

برخی از مباحثی که جمال الدین قاسمی مطرح نموده و رأی و اندیشه شیعه را نقل کرده است، مباحث ادبی آیه هم چون معنای واژه، دیدگاه نحوی و اعراب آیه مربوط می شود که در ذیل به آن‌ها اشاره می شود.

اعراب آیات قرآن کریم

اعراب آیات قرآن کریم از مباحثی است که با تفسیر و فهم آیه ارتباطی دو سویه دارد و موارد مختلفی می تواند در تعیین اعراب آیه نقش داشته باشد. باورهای کلامی از مواردی است که مفسر می تواند با تعیین اعراب آیه، آن را با باورهای کلامی خود مطابقت دهد. این مساله از دیرباز بین مفسران فرق کلامی مورد توجه بوده است. جمال الدین قاسمی به این موضوع واقف بوده است و شاید بتوان گفت بر این باور بوده که شیعه برای اثبات دیدگاه کلامی خود گاهی اعراب آیه را تغییر می دهند. نقل قول های قاسمی در تفسیر آیه ولایت این موضوع را تایید می کند. وی در تفسیر آیه ولایت (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) (مائده، ۵۵) می گوید: «ولی شما خداوند و رسولش که واسطه فیض است می باشد و همچنین کسانی که با کارهایشان به خدا و رسولش یاری می رسانند. زیرا اینان کسانی هستند که نماز را به پا می دارند، یعنی جمیع عبادات بدنی را انجام می دهند و مالی را که به آن علاقه دارند در راه خدا با حالت خشوع و خضوع زکات می دهند (قاسمی، ۱۷۴ / ۴).

قاسمی در این مورد، رکوع را به معنای خشوع گرفته است و تفسیرش هم راستا با اهل سنت است. هرچند او مستقیم در تفسیر این آیه سخنی از ابن تیمیه نیاورده است اما آن چه را خود در تفسیر بیان داشته با تفسیر ابن تیمیه کاملاً یکسان است. ابن تیمیه می گوید: «واو» در «و هم راکعون» به معنای عطف است و از نوع حالیه نیست. زیرا اگر «واو» به معنای حال باشد، لازم می آید که صدقه دادن در رکوع، از شرایط ولایت باشد، در نتیجه غیر از علی، هیچ کس دیگر شایستگی ولایت را نخواهد داشت؛ بنابراین «واو» عطف بوده و واژه رکوع به معنی لغوی یعنی فروتنی و خضوع است». قاسمی سخن ابن تیمیه را در تفسیر این آیه نقل نکرده است و به جای آن به نقل سخن ابن کثیر پرداخته که با کنایه شیعه امامیه را متهم نموده است.

بنابراین در ادامه تفسیر آیه، قاسمی به نقل کلامی از ابن کثیر می پردازد که می گوید: «عده ای توهّم کرده اند که این جمله در موضع حال از «یوتون الزکاه» است و اگر اینگونه باشد، دادن زکات در حالت رکوع باید افضل از حالات دیگر باشد؛ در حالی که واقعیت امر این گونه نیست و هیچ کس چنین فتوایی نداده است» (قاسمی، ۱۷۵ / ۴). مراد ابن کثیر از عده ای که توهّم کرده اند، همان امامیه است.

قاسمی به سبب نزول آیه هم اشاره می نماید که امام علی علیه السلام در حال رکوع نماز انگشتر خود را به سائلی داد، اما در ادامه بیان می نماید که ابن کثیر این روایت را از طریق ابن ابی حاتم و ابن جریر و عبد الرزاق و ابن مردویه نقل نموده و آن ضعیف است (قاسمی، ۱۷۵ / ۴).

قاسمی در پایان تفسیر این آیه شریفه و نقل از زمخشری، خواننده را به تفسیر فخررازی ارجاع داده است و می‌گوید: «و قد توسع الرازی، علیه الرحمه، فی المناقشه مع الشیعه هنا، فلیراجع فإنه بحث بدیع» (قاسمی، ۱۷۶/۴). در این جا کاملاً قاسمی آگاه است که بین شیعه و اهل سنت در تعیین مصداق، اختلاف رأی و عقیده است و برای این که نخواهد در داوری بین آرای شیعه و اهل سنت قرار گیرد، خواننده را به تفسیر فخررازی که به تفصیل در این موضوع به ذکر دلایل متعدد برای رد دیدگاه شیعه و نفی آیه در شأن امامت پرداخته است، ارجاع می‌دهد.

بیان معانی واژگان

قاسمی گاهی در بیان معانی واژگان نیز به اقوال علمای شیعه استناد می‌نماید. وی در تفسیر آیه شریفه «وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ» (حجر، ۱۹) به بیان معنای موزون در کلام عرب می‌پردازد: «گاهی واژه موزون به معنای مستحسن به کار می‌رود» (قاسمی، ۳۳۲/۶) و بعد به سخن شریف مرتضی استناد می‌کند که وی گوید: «عرب به این معنا نیز استعمال می‌کنند مانند قول عمروبن ابی ربیع در شعر» (قاسمی، ۳۳۲/۶).

نمونه‌ای دیگر در بیان معنای موؤوده در آیه «وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ (تکویر، ۸) از قول سید مرتضی نقل می‌کند: «قال السيد المرتضى في (أمالیه): الموءودة هي المقتولة صغیره» (قاسمی، ۴۱۳/۹) و سپس اعتقاد سید مرتضی پیرامون کودک کشی نقل می‌کند که یکی از شروترین رسومها در جاهلیت بود و نشان دهنده نهایت ظلم و خشونت بود (قاسمی، ۴۱۶/۹).

قاسمی در بیان معنای زمان در این آیه شریفه «قَالَ لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (یوسف، ۹۲) به نقل سخن سید مرتضی می‌پردازد که روز (اليوم) را به معنای موضوع زمان می‌داند: «و قال الشريف المرتضى في (الدرر): «إن اليوم موضوع موضع الزمان كله»» (قاسمی، ۲۱۵/۶).

بنابراین می‌توان گفت که جمال الدین در بیان معانی واژگان، اعتماد خاص به درستی آرای سید مرتضی که از شیعیان است، دارد و این بدان معنی است که جمال الدین در ذکر آرای و دیدگاه‌های علمای شیعه تعصب ندارد. هر چند در نقل آرای کلامی این مسأله دیده نمی‌شود اما در نقل معنای واژگان دیده می‌شود معمولاً برای معنای واژگان تنها به کلام سید مرتضی استناد می‌کند و دیدگاه فردی دیگر را نقل نمی‌نماید. در واقع، کلام سید مرتضی در تبیین لغت را فصل الخطاب دانسته و آن را کاملاً می‌پذیرد و در هیچ مورد از تفسیرش نقدی بر سید مرتضی در تبیین معنای واژه نداشته است.

بیان مباحث بلاغی

جمال الدین قاسمی گاهی در تفسیرش به مباحث بلاغی قرآن هم توجه دارد. به عنوان نمونه، تفسیر سوره الرحمن در بحث فایده، به بیان علت تکرار آیه «فبای آلاء ربکما» در سوره الرحمن می‌پردازد و دیدگاه‌های مختلفی که در این حوزه بیان شده است را نقل می‌کند و در پایان اشاره‌ای هم به دیدگاه سید مرتضی از علمای شیعه می‌کند و می‌نویسد: «تکرار این آیه در سوره انعام به جهت ذکر نعمت‌های مختلفی است که در این سوره به آن‌ها اشاره شده است. بنابراین، هربار نعمتی ذکر می‌شود خداوند از تکذیب آن توبیخ می‌نماید و از این جهت تکرار نیکوست» (قاسمی، ۱۱۶/۹).

البته گاهی مرجع و منبع صاحب تفسیر محاسن التأویل در بیان نکات بلاغی و زیباشناختی آیه، امالی سید مرتضی است. بدین گونه که به امالی سید مرتضی در تفسیر آیه ارجاع می دهد و دیگر مواردی را بیان نمی کند. به عنوان نمونه، در تفسیر آیه «جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا» (نبا، ۱۰-۱۱) می نویسد: «و قد أفاض السيد المرتضى في أماليه في لطائف تأويل هذه الآية» (قاسمی، ۹/ ۴۰۰).

بنابر موارد فوق می توان نتیجه گرفت که یکی از منابع جمال الدین قاسمی در بحث ادبی آیات، اندیشه های سید مرتضی بوده است و قاسمی در هیچ موردی از مباحث ادبی و بلاغی نقدی بر سید مرتضی وارد نکرده است.

نقل آرای فقهی شیعه در تفسیر محاسن التأویل

صاحب تفسیر محاسن التأویل در برخی از احکام که اختلاف جدی وجود دارد به بیان همه دیدگاه ها می پردازد. به عنوان نمونه وی در ذیل آیه شریفه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِنَفْسِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (بقره، ۲۲۳) که زنان را کشتزار مردان می داند و در این آیه واژه «أَنَّى» سبب اختلاف برداشت مفسران و فقها شده است، مفصل آرای مختلف را ذکر می کند. در این مورد که آیه جنبه فقهی دارد، خود به تفسیر نپرداخته و از همان ابتدا به نقل روایات متعدد در صحیحین و دیگر تفاسیر مانند تفسیر طبری پرداخته و آن ها را نقل نموده است. وی در این مورد اقوال مذاهب مختلف فقهی چون شافعی و مالکی و ... را با ذکر روایات آن ها نقل کرده است و در پایان بحث به رأی سید مرتضی از شیعه اشاره می نماید: «المراد من الآية تجویز إتيان النساء في أديارهنّ. و هذا قول مالك. و اختيار السيد المرتضى من الشيعة. و المرتضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه». در این جا نقل می نماید که سید مرتضی قائل به رابطه با زن از پشت بوده و حدیث منقول از امام صادق عليه السلام که مورد استناد سید مرتضی بوده، ذکر می کند.

پس از نقل اقوال همه مذاهب فقهی، به سخن ابن قیم استناد و تفسیر آیه را با سخن ابن قیم که ارتباط از دبر زن را مباح ندانسته است، به پایان می رساند. به نظر می رسد جمال الدین در تفسیر آیات فقهی بر این روش است که همه دیدگاه های فقهی را ذکر کرده و در آخر دیدگاهی را که ترجیح می دهد با نقل از اندیشمندان از آن دفاع می نماید، مانند مورد مذکور که گویا دیدگاه ابن قیم را بر سایر دیدگاه ها ترجیح می دهد.

نقل آرای فلسفی شیعه در تفسیر محاسن التأویل

یکی از ویژگی های تفسیر محاسن التأویل بعد فلسفی آن است که نشان می دهد مفسر در مباحث فلسفی هم تخصص داشته و در برخی موارد تفسیر او رنگ فلسفی به خود گرفته است. در بیان مباحث فلسفی به دیدگاه های شیعه به صورت مفصل نپرداخته است اما گاهی اشاره ای به دیدگاه شیعه داشته است. به عنوان نمونه در ذیل آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲) مطرح می کند که سوال ابن تیمیه این هست که در آیه «انما امره ان ...» چگونه چیزی نیست اما مورد خطاب قرار می گیرد؟ چون هنوز به وجود نیامده و خداوند می خواهد به وجودش آورد، پس چرا از خطاب «کن» استفاده می شود؟ حال اگر چیزی بوده، این تحصیل حاصل هست، و اگر هم چیزی نبوده و معدوم بوده است پس چطور مورد خطاب واقع می شود.

در ادامه ابن تیمیه جواب را بر دو اصل تحلیل می کند: «اول اینکه، دو نوع خطاب داریم؛ خطاب تکوین و خطاب تکلیف. خطاب تکوین همان خطابی است که خداوند فعلی را از مخاطب نمی خواهد و طلب نمی کند. خطاب تکلیف، خطابی

است که مخاطب مامور به انجام یا ترک فعلی می شود که باید با قدرت و اراده اش انجام بدهد. حال سوال، آیا خطاب مشروط بر بعد از وجود داشتن نیست؟ بله، قطعاً خطاب به بعد از زمان وجود داشتن هست. و سوال دیگر که آیا خطاب حقیقی هست یا اینکه فقط جنبه اقتدارنمایی و سرعت و قدرت خداوند در تکوین هست؟ اصل دوم اینکه آیا معدوم چیزی هست یا نه؟ گروهی از متکلمان معتزله، شیعه، فلاسفه و اتحادی و دیگر بی خدایان بر این باورند که آن، شیء‌ای در خارج و ذات و عین هست. این گروه از متکلمان گمان کردند که ماهیت‌ها مخلوق و مجعول نیستند و وجود زائد بر حقیقت هستند. اما متکلمان اهل سنت بر این باورند که آن معدوم، قبل از وجودش در خارج از ذهن چیزی نبود (نه شیء، نه ذات و نه عین). آن معدوم در واقعیت نه حقیقت بود و نه زائد بر حقیقت. خداوند ذوات را که همان ماهیت هستند را خلق کرد و همه اینها مخلوق، مجعول، مبدع و مبدوءه هستند. حال افرادی هستند که معدوم را شیء نمی دانند اما علت اینکه به آن، شیء می گویند را از باب مجاز و به اعتبار ثبوت در علم می دانند. عده ای دیگر، آن معدوم را به جهت وجود و ثبوت در علم، شیء و ذات می دانند که این دسته افراد میان وجود و ثبوت فرق قائل نیستند و این دسته معدوم را چیزی بین ممکن و ممتنع نمی دانند. چون ممتنع که شیء نیست و همه اتفاق نظر دارند اما نزاع و درگیری در مورد ممکن هست. پس آن معدوم، ثابت در علم بود و به همین اعتبار قصد کردن، خلق کردن، خبردادن از آن، امر و نهی کردن در مورد آن صحیح است. این خصوصیات به عدم محض تعلق ندارد. (یعنی در علم چیزی بوده است و معدوم محض نبوده است.)» (قاسمی، ۱/۳۸۴-۳۸۲).

نقل آرای و اندیشه‌های شیعه امامیه در تفسیر محاسن التاویل

یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد تفسیر محاسن التاویل نقل بسیار فراوان از علمای گذشته است. این مسأله به گونه ای است که گاهی نقلها در تفسیر قاسمی از ده صفحه تجاوز می نماید. این مسأله در تقریر مسایل اعتقادی و مسایل بحث برانگیز بیشتر دیده می شود. در سراسر تفسیر محاسن التاویل می توان نقلهایی از ابن تیمیه، ابن‌تیمیه و غزالی یافت. منقولات قاسمی به امانت علمی تام ممتاز است پس در تفسیر او نقل قولی بدون وثاقت و بدون نسبت دادن به گوینده‌اش نمی توان یافت و برخی از علما این نقلها را سببی برای انتقاد از قاسمی و نادیده گرفتن تفسیرش قرار داده‌اند، زیرا که تفسیر او تبدیل به مجمع اقوال علما شده است (طنطاوی، ۸/ ۱۴۴). اما آنچه این ایراد را رد می کند، تبیین روش قاسمی در تفسیر است که هر چند کثیرالنقل است اما نقلهایش جهت اغراض و اهدافی است؛ مانند، تأیید رأی خود، بیان منشأ یک رأی و نظر، ترجیح بین اقوال متضارب و آرای مختلف. همچنین با توجه به اینکه تفسیر قاسمی از آیات به علم الحدیث وصل است دلالت بر این دارد که او همواره بر مسایل تحقیق خوبی دارد. او در مورد روش و منهج خود بعد از نقل کلامی طولانی از ابوسعود صریح می گوید: «وقد آثرت نقله بحروفه لتجویده الکلام، وإجاده فی المقام، وهکذا عادتنا فی کل مجوّد، أن نقله ولانصرف فیه» (قاسمی، ۷/ ۷۱۳). از مضمون سخنانش فهمیده می شود که او به منظور بهتر اداء کردن کلام و بیان مقام کلام از الفاظ منتقل عنه استفاده می کند و معتقد است که قانون نقلش اینچنین است و هیچ وقت منصرف نمی شود.

اما نقل اقوال شیعه در تفسیر محاسن التاویل در برابر حجم زیاد نقل اقوال از صاحب نظران سلفیه، معتزله و اشاعره بسیار اندک است. قاسمی، اقوال امامیه را به دو صورت در تفسیر خود نقل کرده است؛ گاهی رأی شیعه را به صورت کلی بیان می کند و گاهی رأی و اندیشه شیعه را از زبان یکی از علمای شیعه نقل می نماید. از میان اندیشمندان و

صاحب نظران شیعی تنها به نقل از شیخ طوسی، طبرسی، علامه حلی و سید مرتضی اکتفا شده است. در بحث ادبی دیدگاه سید مرتضی را جمال الدین بر سایر دیدگاه‌ها ترجیح می‌دهد و در مواردی که در بحث معنای واژه اختلاف رأی و نظر هست به دیدگاه سید مرتضی استناد می‌کند، همچنین در بحث زیباشناسی و بلاغی به دیدگاه سید مرتضی ارجاع می‌دهد. در بحث اعتقادی معاد و بیان شبهه و پاسخ به آن به نقل از سید مرتضی می‌پردازد. در بیان حکم فقهی در یک آیه هم به دیدگاه سید مرتضی اشاره می‌نماید و معمولاً صاحب محاسن التأویل دیدگاه‌های سید مرتضی را پذیرفته و نقدی بر آن نداشته است. با توجه به این که در موارد زیادی از سید مرتضی مطلب نقل نموده است، به نظر می‌رسد آشنایی او با اندیشه‌های شیعه بیشتر از طریق مطالعه کتاب غرر الفرائد و درر القلائد که معروف به امالی سید مرتضی است، می‌باشد.

البته نکته اینجاست که قاسمی در بحث عصمت به ویژه عصمت اهل بیت که به نقل اقوال متعددی از شیعه را پرداخته است، هیچ نقلی از سید مرتضی نکرده است و تنها از علامه حلی و شیخ طوسی نقل کرده است. باید توجه داشت که در برخی تبیین‌های قاسمی از دیدگاه شیعه نسبت به بحث عصمت، جای بس تأمل است. به عنوان نمونه وی می‌نویسد: «و شیعه نیز اظهار کفر از انبیا از روی تقیه جهت حفظ جانشان را جایز دانسته است» (قاسمی، ۱۵۰/۵) وی این دیدگاه را از کتاب التجرید شیخ طوسی نقل می‌کند که قابل تأمل است، زیرا شیخ طوسی معتقد است که واجب است نبی از همه قبائح معصوم باشد؛ خواه گناه کبیره باشد یا صغیره، قبل از نبوت باشد یا بعد از نبوت، از روی سهو و نسیان باشد یا هر طوری که تصور شود (طوسی، ۲۶۰). به نظر می‌رسد در بحث عصمت بیشتر با آرای شیخ طوسی آشنایی داشته است و گرچه در مباحث اختلافی عصمت که نقل نموده است، می‌توانست به آرای شیخ مفید هم استناد کند در حالی که نقلی از شیخ مفید در تفسیرش دیده نمی‌شود. زیرا در بحث عصمت شیعه معتقد است که هیچ‌گونه گناهی نه از روی عمد و نه از روی سهو از پیامبران سر نمی‌زند و در این بین تنها شیخ صدوق است که ارتکاب گناهان کوچک سهوی پیش از بعثت را که مایه بی‌اعتباری نگردد، ممکن دانسته است البته وی شخص پیامبر اسلام را استثنا نموده است (مفید، ۲۹). شیخ مفید هر چند گناه صغیره پیش از بعثت را در مورد انبیاء مجاز دانسته است؛ اما در مورد پیامبر اسلام، عصمت را به همان معنایی که شیخ طوسی بیان نموده، پذیرفته است. این نکاتی است که جمال الدین قاسمی اشاره ای نکرده است.

در بحث عصمت که دیدگاه جمال الدین با سلفیه همسو نیست و با شیعه امامیه نیز اختلافاتی دارد، سعی می‌کند ابتدا نقل قول‌هایی در بحث عصمت داشته باشد و سپس دیدگاه شیعه را نقل و در آخر دیدگاهی را که صحیح می‌داند را در تقابل با دیدگاه شیعه نقل کند. گاه دیدگاه زیدیه، گاه دیدگاه ابن تیمیه و در برخی موارد رأی ابن عباس را مقابل آرای شیعه در تفسیر قرآن می‌داند.

نتیجه گیری

تفسیر محاسن التأویل از تفاسیر جدید است که جمال الدین قاسمی در تفسیر آیات به نقل آرای بسیاری می پردازد و این نقل فراوان از ویژگی های بارز این تفسیر است. در میان آرای بسیاری که از سلفیه، معتزله، و اشاعره نقل شده است گاهی مطالبی از امامیه نیز نقل می نماید که البته میزان نقل از امامیه در برابر سایر منقولات فرق اسلامی بسیار اندک است.

جمال الدین بیشترین نقل از شیعه را در مباحث ادبی دارد که در بحث معنای واژگان، اعراب آیه، زیباشناسی و نکات بلاغی قرآن به نقل آرای شیعه می پردازد. البته از بین آرای شیعه در حوزه ادبی به نقل دیدگاه سید مرتضی در امالی می پردازد. بعد از بحث ادبی در بحث کلامی بیشترین نقل را از شیعه در بحث عصمت دارد که در بحث عصمت از شیخ طوسی و علامه حلی نقل می کند. در موضوع عصمت نقطه اختلاف او با شیعه، عصمت اهل بیت است که شیعه بر عصمت ائمه اطهار معتقد بوده و جمال الدین با این دیدگاه مخالف است. در بحث معاد هم برخی از مباحث سید مرتضی را پسندیده و نقل می کند. در مباحث جبر و اختیار، صفات خداوند، اعجاز قرآن و بیان حکم فقهی آیه تنها در یک مورد (بقره، ۲۲۳) به نقل رأی شیعه می پردازد.

اما رویکرد جمال الدین به آرای شیعه در مباحث مختلف، متفاوت است. وی دیدگاه سید مرتضی را در بحث لغوی و بلاغی قرآن بر سایر دیدگاهها ترجیح داده و نقل می کند. در بحث اعراب گویا معتقد است که شیعه اعراب برخی آیات کلامی همچون آیه ولایت را به گونه ای مطرح کرده که با مبانی کلامی خود سازگار باشد، بنابراین با نقل دیدگاه شیعه به نقد آن می پردازد و حتی برای نقد دیدگاه شیعه به تفسیر فخر رازی ارجاع می دهد. در بحث کلامی تنها در بحث عصمت است که اختلاف اساسی با امامیه دارد، زیرا وی برخلاف شیعه اعتقاد به عصمت اهل بیت ندارد لذا در مواردی که شیعه از برخی آیات عصمت اهل بیت را نقل نموده است او با نقل دیدگاههای مقابل شیعه به نقد شیعه می پردازد. گاه بعد از نقل دیدگاه شیعه رای ابن تیمیه و گاه رأی زیدیه را می آورد، تا اندیشه امامیه را نقد نماید.

در بحث صفات الهی و توحید دیدگاههای او به سلفیه نزدیک است و از شیعه مطالبی نقل نمی کند مگر در برخی صفات مانند صفت تکلم الهی که همه دیدگاهها از جمله شیعه را سست و بی پایه می داند و تنها دیدگاه صحیح را دیدگاه سلفیه می داند. با توجه به این که در بحث توحید و صفات الهی دیدگاههای معتزله و اشاعره رواج بیشتری دارد، جمال الدین در بحث توحید بیشتر به نقد اشاعره و معتزله روی آورده است.

در بحث داوری بین آرای شیعه و دیگر مذاهب کلامی باید متذکر شد که جمال الدین در هر مبحثی اعم از مباحث لغوی که دیدگاه شیعه را پذیرفته است، به نقل دیدگاه سید مرتضی بسنده کرده است. اما در برخی مباحث مخالف دیدگاه شیعه مانند عصمت، ابتدا تفسیر خود را مختصر مطرح می کند و بعد دیدگاههای موافق و مخالف شیعه را ذکر می کند و آن گاه دیدگاه شیعه را نقل می کند و معمولاً خود مستقیم وارد نقد نمی شود بلکه پس از نقل دیدگاه شیعه به نقل دیدگاهی که ترجیح می دهد، می پردازد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد، ۱۴۲۰ق، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، لبنان، دار الجیل.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، لسان العرب، بیروت، لبنان، داراحیاء التراث العربی.
۳. استانبولی، محمود مهدی، ۱۹۸۵م، شیخ الشام جمال الدین القاسمی، بیروت، المکتب الاسلامی.
۴. پرچم، اعظم. ۱۳۸۲ش، بررسی تطبیقی مسائل وحی و نبوت از دیدگاه قرآن و عهدین. اصفهان، کنکاش.
۵. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲ش، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الإلهیات). قم، مؤسسه امام صادق.
۶. رشیدرضا، محمد، ۱۳۱۵ق، مجله المنار، مصر، چاپ المنار.
۷. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۸۱ش، الانصاف فی مسایل دام فيه الخلاف، قم، ایران، مؤسسه امام صادق.
۸. صاحب بن عبّاد، بی تا، المحيط فی اللغة، چاپ محمدحسن آل یاسین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۹. طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، ایران، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. طنطاوی، علی، ۱۴۰۹ق، ذکریات علی الطنطاوی، جده، دارالمنار.
۱۱. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.
۱۲. ظافر القاسمی، جمال الدین، ۱۳۸۵ق، جمال الدین قاسمی و عصره، دمشق، سوریه، دارالفکر.
۱۳. عجمی، محمد بن، ۲۰۰۱م، الرسائل المتبادله بین جمال الدین القاسمی و محمود شکری الالوسی، بیروت، دار البشائر الاسلامیه.
۱۴. غماری، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۵ق، بدع التفاسیر، قم، ایران، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ۱۹۵۲م، قاموس المحيط، تحقیق محمد نعیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۶. قاسمی، محمد جمال الدین، ۱۴۱۸ق، محاسن التأویل، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیه.
۱۷. _____، ۱۳۹۹ش، اصلاح المساجد من البدع و العوائد، بیروت، المکتب الاسلامی.
۱۸. _____، ۱۳۳۱ق، تاریخ الجهمیه والمعتزله، مصر: دار التوزیع والنشر الإسلامیه.
۱۹. _____، ۱۴۲۷ق، قواعد التحذیر من فنون مصطلح الحدیث، بیروت، لبنان: دارالنفائس.
۲۰. محتسب، عبدالمجید عبدالسلام، ۱۴۰۲ق، اتجاهات التفسیر فی العصر الراهن، عمان: مکتبه النهضه الاسلامیه.
۲۱. مظفر، محمد حسن، ۱۴۲۲ق، دلائل الصدق لنهج الحق، قم، ایران: مؤسسه آل البيت.
۲۲. المغراوی، محمد بن عبدالرحمن، ۲۰۰۰م، المفسرون بین التأویل والاثبات لآیات الصفات، بیروت، مؤسسه الرساله.
۲۳. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، اوائل المقالات، تحقیق مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه.
۲۴. منیع عبدالحلیم، محمود، ۱۴۲۱ق، مناهج المفسرین. قاهره، دارالکتب المصری.

واکاوی مفهوم تشابه در تفسیر «حقایق التأویل فی متشابه التّنزیل» و کاربست شیوه تفسیر قرآن به قرآن در آن

کیوان احسانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶

چکیده

سید رضی ، دانشمند میز قرن چهارم و مؤلف «حقایق التأویل فی متشابه التّنزیل» از تفاسیر مهم شیعه است. او در تفسیر خود به تبیین تشابهات قرآن از نظرگاه خویش پرداخته، اما تعریف او از تشابه دارای حوزه معنایی و مصداقی گسترده‌ای است؛ تا جایی که آیات مبهم، مجمل و نیز آیاتی که در معرض سؤال و یا اشکالی واقع می‌شوند، همه را نوعی تشابه دانسته و به پاسخگویی پرداخته است. این نوشتار، با روش تحلیلی توصیفی، پس از معرفی کوتاهی از کتاب اخیر و مؤلف آن، به واکاوی مراد مفسر از تشابه پرداخته و ضمن ارائه نمونه‌هایی از این تفسیر نشان داده که در حقیقت سید رضی تحت عنوان ارجاع تشابهات قرآن به محکمت آن، کاربست‌های متنوعی از تفسیر قرآن به قرآن، همچون حمل مجمل بر مبین، استشهاد به دیگر آیات قرآن در تبیین معانی واژگان و مفردات قرآن، رفع ابهام از آیه توسط آیات دیگر و تفسیر آیات با تکیه بر سیاق را ارائه نموده است.

واژگان کلیدی:

سید رضی، حقایق التأویل، شیوه تفسیری قرآن به قرآن، تشابهات.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه قرآن و حدیث دانشگاه اراک

مقدمه

برای قرآن کریم از ابتدای نزول تاکنون، شرح‌ها و تفسیرهای گوناگونی با صبغه‌ها و شیوه‌های متنوع نگاشته شده و هر مفسری با شیوه و نگاه خاص خود به شرح این کتاب بی‌بدیل پرداخته است. مرحوم سید رضی در تفسیر «حقايق التأويل فى متشابه التّنزىل» همانطور که از نامش پیداست، بر تفسیر و تأویل آیات متشابه تمرکز نموده است. اما مراد او از تشابه، متفاوت از تعریف مشهور آن بوده و آیات مجمل، مبهم، مشکل را نیز در بر گرفته است. ایشان بارها به قاعده ارجاع متشابهات به محکّمات قرآن استناد نموده و بواسطه اتخاذ معنای وسیعی از متشابه، به اشکال مختلف از شیوه تفسیری قرآن به قرآن استفاده کرده است. آیات قرآن در مجموع ساختمان بهم‌پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند که اجزای مختلف آن در ارتباط با دیگر اجزا و بخش‌ها تبیین می‌شود. این شیوه تفسیری در تفسیر معصومان (ع) نمودی روشن داشته و تا به حال در بین سایر مفسران نیز کم و بیش مطرح بوده است. سید رضی نیز در این تفسیر به این شیوه اتکا نموده و البته در کنار آن از براهین و اجتهادات عقلی و نیز روایات استمداد جسته است. نگارنده پس از معرفی تفسیر حقایق التأویل و مؤلف آن، به تحلیل معنا و مراد مفسر از واژه متشابه پرداخته و نشان داده که؛ توسع معنایی او از این واژه، سبب گره خوردن تفسیر او با وجوه گوناگون شیوه تفسیری قرآن به قرآن شده است.

حیات علمی سید رضی (۱۰۶۰-۳۵۹ ه ق)

ابوالحسن محمد بن حسین بن موسی بن محمد بن ابراهیم بن موسی بن جعفر (ع) معروف به سید رضی، اندیشمندی فرزانه که در سال ۳۵۹ هجری در بغداد، مرکز خلافت بنی‌عباس، از پدری دانشمند و مادری فاضله به دنیا آمد (خطیب بغدادی، ۲/۲۴۷). سید رضی از جانب پدر با پنج واسطه به امام موسی بن جعفر (ع) و از سوی مادر با شش واسطه به امام زین‌العابدین (ع) می‌رسید. در عمر کوتاه ولی پربرکتش، آثار بسیاری از خود به جا گذاشت که در رأس آنها نهج البلاغه می‌باشد. به علاوه تألیفاتی همچون «حقايق التأويل»، «تلخیص البیان فی مجازات القرآن»، «خصائص الائمّه»، «مجازات الآثار النبویه»، «دیوان الشعر»، «إنشراح الصدر»، «سیره الوالد» و ده‌ها تألیف و تصنیف دیگر از خود به یادگار گذاشت (خرمشاهی، ۱/۶۹۷ و ۲/۱۲۷۷).

شریف رضی، از جمله نوادر روزگار بوده و ابعاد وجودی او مورد توجه دانشمندان رجالی و تراجم‌نگاران و پژوهشگران اسلامی و غیراسلامی قرار گرفته است. مرحوم علامه امینی او را از پیشوایان علم و حدیث و ادبیات، و قهرمانی از قهرمانان دین و دانش و مذهب دانسته و می‌نویسد: «او نخستین کسی است که به احراز میراث در دانش، حیات پاک، فکر و نظر صائب، عزت نفس و آگاهی در لغت و ادب موفق گشته و دارای اصالت در حسب و نسب است» (یادنامه سید رضی، مقدمه کتاب). صاحب معجم رجال الحدیث درباره او می‌نویسد: امر او در توثیق و جلالت، مشهورتر از آن است که بیان شود (خویی، ۱۶/۱۹).

معرفی تفسیر حقایق التأویل

«حقايق التأويل فى متشابه التّنزىل» شریف رضی یکی از تفاسیر مهم شیعه در سده‌های اولیه اسلام و قرن چهارم است. ابن جنّی، استاد شریف رضی می‌نویسد: «رضی کتابی در معانی قرآن کریم تصنیف نموده که پیدایی مانند آن غیرممکن است» (ابن خلکان، ۴/۱۶۷). سید رضی از کتاب «حقايق التأويل» خود با نام «کتاب الکبیر» نام

می‌برد و در کتاب «تلخیص البیان» خود به دنبال بیان مطلبی می‌نویسد: «و قد اشبعنا الکلام علی هذا المعنی فی کتابنا الکبیر» (سید رضی، ۱۳۳/۱).

مفسر در عصر نزدیک به ائمه علیهم‌السلام بوده و مسلماً از فضای فکری آن بزرگواران و دست‌یابی به اندیشه‌های آنها متأثر گشته است. از سوی دیگر قرن چهارم و پنجم به علت وجود فضای باز فکری و آزادی اندیشه‌ورزی، دوران طلایی و شکوفایی تمدن اسلامی است. بغداد نیز در این دوران در اوج شکوفایی خود از جهت پهنه رویارویی افکار مختلف دانشمندان اسلامی؛ اعم از متکلمان، فقها، محدثان، ادیبان، مفسران و... بود و غلبه اندیشه‌های عقل‌گرایانه و اعتزالی‌گونه در آن مشهود بود (ر.ک: نحوی، ولایتی). در این فضای فکری کتاب «حقایق التأویل» در قالب پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون آیات، از سوی علامه سید رضی نوشته شد.

همان‌طور که از نام کتاب پیداست، سید رضی به شرح و تفسیر همه آیات يك سوره پرداخته، بلکه فقط آیاتی را که از جهت ادبی، فقهی، اجتماعی و عقلی مشکل یافته و یا از نظر او متشابه بوده، مطرح و ضمن بیان اقوال دیگر دانشمندان به جمع‌بندی و ارائه نظر نهایی پرداخته است.

بعد از بیان آیه متشابه، سؤال و یا سؤالات پیرامون آیه را در قالب اشکال و انتقاد وارد بر آیه نقل کرده و سپس نظرهای پیرامون آیه را مطرح می‌نماید. در بسیاری از موارد اولین نظری که در پاسخ به اشکال آیه نقل می‌کند، از آن خود اوست. البته در بعضی موارد بعد از بیان آیه مورد نظر، اقوالی را نقل کرده و در نهایت مشخص نمی‌کند که نظر خود او چیست و خواننده در پی یافتن نظر سید رضی بلام تکلیف می‌ماند.

حجم کتاب در ابتدا بسیار زیاد بوده، چنان‌که از ابوالحسن عمری نصابه نقل شده است که: تفسیر قرآن سید رضی را دیده‌ام. بهترین تفاسیر و از تفسیر شیخ طوسی، بزرگتر است (حلی، ۱۰۱). اما متأسفانه همه آنچه بعد از هزار سال به دست ما رسیده، صرفاً يك جزء آن است که شامل تفسیر آیات سورة آل عمران در ۳۱ فصل و نیز ۴۸ آیه از سوره نساء در ۶ فصل بوده که مجموعاً ۳۷ فصل را می‌سازد.

این تفسیر قبلاً از سوی منتدی النشر حوزه علمیه نجف چاپ و در ایران نیز بارها به صورت افست تکثیر شد. سپس از سوی انتشارات آستان قدس رضوی در مجموعه‌ای یک جلدی در یادمان هزاره این بزرگ‌مرد به چاپ رسید (عقیقی بخشایشی، ۳۶۵).

سید رضی و آیات متشابه

سید رضی به تفسیر تمام آیات پرداخته، بلکه با توجه به نام تفسیر او، صرفاً به بررسی آیاتی که متشابه دانسته، پرداخته است. اما تعریف او از متشابه با آنچه معمول و مشهور عالمان قرآنی معاصر است، متفاوت بوده است. متشابه، از تشابه به معنای همانندی. از ریشه «شبه» به معنای مثل و ماندنی است. تشابه دو چیز به یکدیگر، همانند یکدیگر بودن، که هر یک به دیگری مشتبه گردد و سبب اشتباه گردد. خداوند در آیه ۷ آل عمران محکمت را در مقابل متشابهات قرار داده و آنها را امّ الکتاب نامیده است. در تعریف متشابه گفته اند: المتشابه من القرآن ما اشکل تفسیره لمشابهته بغيره... (ابن منظور، ۱۴۱/۱۲؛ راغب، ۲۵۴) متشابهات قرآن، آن است که تفسیر آن مشکل آید، زیرا نمودی جز آنچه هست دارد، و به چیز دیگر شباهت یافته است. بر مبنای این تعریف، متشابه حوزه معنایی خاصی می‌یابد، اما سید رضی قلمروی گسترده‌تر برای آن مطرح نموده است:

مراد او از آیات متشابه

از خلال تمامی مباحث تفسیری او روشن است که از نظر او «متشابه» آیه‌ای است که به نحوی مورد شك و شبهه واقع شده و به وجوه مختلف قابل تفسیر بوده که مسلماً بعضی از آن وجوه نادرست خواهد بود. بنابراین باید با تکیه بر آیات محکّمات، وجوه نادرست آیات متشابه را به کناری زد و معنای صحیح را کشف و تفسیر صحیح آن را دریافت نمود. «معنای تفسیر و تأویل در مواردی است که در آیه غموض و نکته های باریک باشد، آنچنانکه از ظاهر آن دانسته نگردد و این است صفت آیات متشابه، اما آیات محکّمی که از ظاهر آیه فهمیده می شود، احتیاجی نیست که به کسی آموخته گردد» (سید رضی، ۱۱۹).

با دقت در مواردی که وی آیه‌ای را متشابه دانسته، می توان دریافت که تعریف او از متشابه دارای حوزه معنایی و مصداقی گسترده‌ای است؛ تا جایی که آیات مبهم، مجمل و نیز آیاتی که در معرض سؤال و یا اشکالی واقع می‌شوند، همه را نوعی متشابه دانسته و به پاسخگویی پرداخته است. در واقع او در مواجهه با آیات قرآن، تلاش نموده که پرده هر گونه ابهام، اجمال، اشکال، شبهه و تشابه را از آیات کنار زده و بر همه این اقدام وسیع خویش، نام تأویل متشابه قرار دهد. ولی بعدها در سیر تاریخی، دانشمندان علوم قرآنی میان این موارد تفاوت گذاشته و برای هر یک حوزه معنایی متفاوتی قائل شده اند. اگرچه برخی نیز روابطی میان آن مفاهیم برقرار نموده‌اند. برای مثال فخررازی و طیبی، نصّ و ظاهر را در زمره محکّمات، و مجمل و مؤول را زیرمجموعه متشابهات برشمرده‌اند (ر.ک: فخررازی، ۱۳۹/۷؛ سیوطی، ۱۵۱).

ارجاع متشابهات به محکّمات یکی از ابعاد شیوه تفسیری قرآن به قرآن

سید رضی با عنایت به آیه هفتم سوره آل عمران که مرجع فهم آیات متشابه، محکّمات قرآن دانسته شده، در مقدّمه تفسیرش، ضرورت ارجاع آیات متشابه به محکّمات و تفسیر قرآن به قرآن را تبیین نموده و در خلال تفسیرش صدها بار از این روش استفاده نموده است. او «محکّمات» قرآن را «أمّ‌الکتاب» دانسته که آیات متشابه باید به آنها ارجاع شود و معتقد است که؛ معنی «أمّ»، اصلی است که بدان رجوع شده و به آن تکیه می شود. چون آیاتی که محکم و استوارند، برای آیات متشابه اصل هستند که وقتی با یکدیگر سنجیده شوند، آنچه این کتاب مبین در ضمیر خود دارد، آشکار شود و گنجینه‌هایش بجوشد و پدید آید و از همین‌روست که مادر انسان را «أمّ» نامیده‌اند، چون مادر اصلی است که آدمی از او پدید می‌آید و هم‌چون درختی است که انسان از او جوانه زده است (ر.ک: شریف رضی، ۱۱۰). در جایی دیگر نیز بیان می‌دارد: «ما در ابتدای کتاب به هنگام بحث از اصول محکم و متشابه، قاعده ای را گفته‌ایم که باید به آن قاعده بازگردیم و آن اینکه، باید آیات متشابه را به آیات محکم برگردانیم» (همان، ۳۸۵).

البته در این راستا از امام رضا علیه السلام نیز نقل شده که فرمود: *مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدًى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ*. هر که متشابه قرآن را به محکم آن ارجاع دهد، به راه راست هدایت شده است (صدوق، ۱/ ۲۹۰).

بررسی و دقت در تفسیر حقایق التأویل نشان می‌دهد که؛ هر چند سید رضی از این قاعده که یکی از ابعاد کاربرد شیوه تفسیر قرآن به قرآن است، بهره گسترده‌ای برده، اما نمودهای گسترده تری از دیگر زوایای شیوه تفسیری فوق را می توان در آن یافت.

تحلیل اجمالی شیوه تفسیری قرآن به قرآن

در فهم سخنان شفاهی و یا مکتوب هر فرد، قبل از رجوع به غیر، باید از میان مجموعه کلام و پیوندهای گوناگون میان آن، نظم و ارتباط منطقی مطالب، قرائن لفظی کلام و بسیاری ارکان دیگر، مقصود گوینده یا نویسنده را دریافت کرد. قرآن نیز از این قاعده مستثنی نیست. آیات قرآن مجموعاً ساختمان به هم پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند که اجزای مختلف آن در ارتباط با دیگر اجزاء و بخش‌ها تبیین می‌شود.

پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمود: «إِنَّ الْقُرْآنَ لِيُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً فَلَا تَكْذِبُوا بَعْضَهُ بِبَعْضٍ» (مجلسی، ۱۲۷/۹). چنان‌که علی علیه السلام فرمود: «کتاب الله... ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳) و نیز فرمود: «کتاب ربکم فیکم... مفسراً مجمله و مُبیناً غوامضه»، کتاب پروردگارتان در میان شماست، در حالی‌که تفسیرکننده بخش‌های مجمل و روشن‌کننده پیچیدگیهای خود می‌باشد» (همان، خطبه ۱).

مرحوم علامه طباطبایی که از پیشگامان کاربرد این شیوه تفسیری در عصر حاضر است، دو راه در فهم حقایق قرآنی مطرح کرده و اظهار می‌دارد: «یکی آنکه، ابتدا مطالب به کمک بحث‌های علمی و فلسفی اثبات، و آنگاه به آیات قرآن عرضه شود؛ که مسلماً این راه مورد پسند خداوند و قرآن نیست. دیگر آنکه قرآن را با کمک خود قرآن تفسیر کرده و در آن تدبیر نماییم. این طریق، همان طریق پیامبر ﷺ و امامان اهل بیت علیهم السلام است، چرا که این یگانه راه مستقیم و روش بی‌نقصی است که معلمان قرآن و هادیان آن علیهم السلام پیموده‌اند و ما نیز به یاری خدای سبحان، روش تفسیری خود را به همین طریق قرار می‌دهیم» (طباطبایی، ۱/ مقدمه کتاب).

علامه برای اثبات ضرورت تفسیر قرآن به قرآن، چند دلیل ارائه کرده است:

۱. قرآن نور است و نور برای روشن شدن و روشنگری نیاز به نور ندارد.
۲. قرآن تبیان کل شیء است. پس چگونه چیزی که خود تبیان هر شیء است، تبیان خود نباشد؟
۳. قرآن جنّ و انس را به مبارزه طلبیده (تحدی) و روشن است که تحدی، زمانی معنی دارد که اولاً فهم قرآن برای مخاطبان آن میسر باشد و ثانیاً این فهم نیازمند به غیر نباشد، حتی به بیان پیامبر ﷺ و صحابه.
۴. پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «إِنَّمَا نَزَلَ لِيُصَدِّقَ بَعْضُهُ بَعْضاً».
۵. حضرت علی علیه السلام فرمود: «یَنْطَلِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ».
۶. سیره عملی پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام نشان می‌دهد که تفسیر قرآن در نزد ایشان با اتکا به آیات قرآن بوده است (ر.ک: طباطبایی، ۱/ مقدمه؛ طباطبایی، ۵۶).

استاد جوادی آملی نیز به عنوان شاگرد علامه طباطبایی و رهروی راه او، این شیوه تفسیری را تأیید نموده و در معرفی و تبیین این روش می‌نویسد: «در این شیوه، که شیوه تفسیری اهل بیت علیهم السلام نیز هست، هر آیه از قرآن کریم با تدبیر در سایر آیات قرآنی و بهره‌گیری از آنها باز و شکوفا می‌شود. برای فهم متن مقدس دینی، بهترین راه، تدبیر تام در همان متن منزله الهی است. قرآن کریم نیز از آن جهت که نور است، هیچ ابهام و تیرگی ندارد؛ البته نور بودن قرآن به معنای بدیهی بودن آن نیست تا نیازی به تفسیر نداشته باشد» (جوادی آملی، ۶۱/۱).

این نوشتار قصد واکاوی و نقد این شیوه تفسیری را ندارد، اما همینقدر می‌توان اشاره نمود که؛ علیرغم نگاه ابتدایی به شیوه تفسیری قرآن به قرآن، که امری ساده و سهل به نظر می‌رسد، گاه پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های قبلی مفسر

در انتخاب، گزینش و مقارنه آیات با یکدیگر، نتیجه نهایی را کاملاً تغییر داده و تفسیری متفاوت و حتی متناقض از آیه را ارائه می دهد. چنانکه میان استاد معرفت و علامه طباطبایی علیرغم اتخاذ شیوه تفسیر قرآن به قرآن از سوی هر دو، در تفسیر و برداشت از آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال، ۲۴) اختلاف نظر وجود دارد و بسته به آنکه هر یک از ایشان چه آیه‌ای از قرآن را گزینش نموده و ضمیمه آیه فوق نموده اند تا مراد از حایل شدن خداوند میان انسان و قلبش روشن شود، دو تفسیر کاملاً متناقض از آیه نموده‌اند. استاد معرفت مراد از آن را معنایی منفی گرفته و آن را تهدیدی از سوی خداوند نسبت به منحرفان از حق دانسته که میان آنان و دل‌هایشان فاصله می‌اندازد و ایجاد فاصله را کنایه از مردن قلب دانسته است. ایشان آیه فوق را از نظر مراد و معنا به آیات «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر، ۱۹) و «وَوَقَلِبُ أْفِيدَتَهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (انعام، ۱۱۰) پیوند داده است (ر.ک: معرفت، ۸۰). در حالی که علامه طباطبایی آیه انفال را به آیه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶) پیوند زده و از حایل شدن خداوند میان انسان و قلب او، معنایی کاملاً مثبت گرفته و معتقد است که؛ خدای سبحان حایل میان آدمی و میان قلب او است، و انسان هر چه را که دارد و به هر چیزی که بنحوی از انحاء اتصال و ارتباط دارد، خداوند به آن چیز نزدیک‌تر و مربوطتر است (ر.ک: طباطبایی، ۴۲/۹).

نمودهای شیوه تفسیری قرآن به قرآن در تفسیر سید رضی

سید رضی به اشکال مختلف متعهد به شیوه تفسیری قرآن به قرآن بوده و قبل از هر چیز ارجاع به دیگر آیات را در فهم و تفسیر آیه موثر دانسته است:

ارجاع متشابهات به محکّمات

گفته شد شریف رضی حوزه معنایی وسیعی برای متشابه در نظر گرفته است. از نظر او متشابه آیه‌ای است که به نحوی مورد شك و شبهه واقع شده و بایستی با تکیه بر آیات محکم، وجوه نادرست آیات متشابه را به کناری زد و تأویل صحیح آن را دریافت و معنای صحیح را کشف کرد. اینک نمونه‌هایی ارائه می شود:

الف. ذیل آیه «وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ خَيْرًا لِّأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ لِيُذَادُوا إِثْمًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (آل عمران، ۱۷۸) می نویسد: ما در آغاز کتاب به هنگام بحث از اصول محکم و متشابه، قاعده ای را گفته‌ایم که باید به آن قاعده بازگردیم و آن اینکه، باید آیات متشابه را به محکم برگردانیم. آیه مورد بحث هم از جمله آیات متشابه است و از ظاهر آیه چنین فهمیده می شود که خدای تعالی از کفار انتظار معصیت داشته و اراده کفر نموده است. و آیه فوق بدان جهت از آیات متشابه است که حرف «لام» در «لِيُذَادُوا إِثْمًا» در موردی به کار رفته که ظاهر آن مراد نیست و آن زیادتی گناه است. پس، آن را بر وجوهی که موافق و مطابق ادله عقلی و قواعد عدل است، حمل می کنیم و آن آیه محکمه زیر است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶). و این آیه بدان جهت از محکّمات است و موافق برداشت عقل؛ چون حرف «لام» در «لِيَعْبُدُونِ» به جای خود به کار رفته است و آن «عبادت جن و انس» است. این آیه می‌رساند که پروردگار اراده عقوبتشان نموده، چون ظاهر این خطاب عرفاً جزا را می‌رساند نه نفس عمل را. مؤید گفتار ما، آیه «وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» است. ما معتقدیم که حق تعالی اراده کفر را نموده است، نه اینکه از آنها کفر و معصیت خواسته باشد و حرف «ل» در «لِيُذَادُوا»، اگرچه در کلام عرب به معنای «کی» و

برای تعلیل آمده، اما به معنی پایان کار و سرانجام نیز استعمال شده است. مورد استعمال اولی هم اولی از مورد دوم نیست، مخصوصاً اگر قرینه‌ای به آن ضمیمه گردد که ویژگی آن را به دنبال خواهد داشت. از جمله مواردی که «ل» در قرآن کریم به معنی سرانجام و پایان کار آمده، آیه «وَجَعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَاداً لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ ...» (ابراهیم، ۳۰) است (سید رضی، ۳۸۴).

ب. ذیل آیه «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (آل عمران، ۸) پس از بیان چند نظر درباره آیه و نیز معنای «إِزَاغَهُ» بیان می‌دارد: از جمله آیات متشابه، همین آیه فوق می‌باشد، چرا که نمی‌توان آن را حمل بر ظاهرش کرد، چون در آن صورت باید بگوییم حق تعالی انسان را از ایمان منحرف می‌کند و حال آنکه این عمل قبیح بوده و خداوند از انجام آن بی‌نیاز است. لذا ناگزیر باید به آیه‌ای محکم برگردانیم مانند: (فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ) (صف، ۵). زیغ اول در آیه، از ناحیه انسان است، و زیغ دوم از ناحیه حق تعالی می‌باشد بر سبیل عقوبت و کیفر آنان. زیغ اولی قبیح است؛ زیرا معصیت و نافرمانی می‌باشد و زیغ دوم نیکوست؛ چون کیفر و مکافات است. پس «زیغ» دوم به معنی «منحرف‌نمودن از ایمان» نخواهد بود (رک: سید رضی، ۱۲۲).

حمل مجمل بر مبین

از دیگر جلوه‌های شیوه تفسیری قرآن به قرآن در حقایق التأویل، تبیین آیات مجمل توسط آیات مبین و روشن‌گر است. بطور نمونه او در چگونگی ارتباط و جمع میان آیات «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا ...» (نساء، ۹۳) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء، ۴۸) «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا» (نساء، ۳۱) به رابطه مجمل و مبین میان آیات قرآن اشاره نموده و می‌گوید: «یکی از شگفتی‌های قرآن در یک ردیف آمدن این آیه با آیه‌ی قبل است. دو آیه‌ای که نخستین آن «مبهم» و آیه دوم، «مبین» است و هر دو در این سوره آمده‌اند؛ الله أعلم. لکن به نظر می‌رسد که باری تعالی این دو آیه را بدان جهت نزدیک یکدیگر قرار داده است تا میان آیه «مبهم» و «مبین» فاصله زیادی نباشد و تلاوت‌کننده قرآن، این سوره مبارکه را تمام نکند، مگر آنکه شبهه قلبی‌اش پاک و اشکالش برطرف شود؛ آن یکی مبهم است و این یکی مبین. یکی مجمل است و دیگری مفصل. و خدای سبحان این آیه را که تشریح‌کننده و توضیح‌دهنده آیه دیگری بوده در سوره دیگر نیآورده است تا درک معنای آیه مبهمه بر کسی که طالب درک آن است دور نباشد و تلاش و کنکاش جوینده معنی و حقیقت زیاد نگردد و به زودی آنچه را که پاک‌کننده تیرگی قلب اوست بیابد و شبهه‌اش برطرف شود، بدون آنکه آیات زیاد و سوره‌های بسیاری را بخواند و بررسی نماید. این است تقدیر خدای مقتدر و دانا» (سید رضی، ۴۷۸).

استشهاد به دیگر آیات قرآن در تبیین معانی واژگان و مفردات قرآن

شریف رضی در توضیح معانی کلمات بارها به دیگر آیات استناد نموده و این امر در جای‌جای تفسیرش بروز و ظهور دارد مانند:

الف. در مورد آیه «لَنْ يَضُرَّوْكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يِقَاتِلُوكُمْ يُؤَلِّوْكُمْ الْأُدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ» (آل عمران، ۱۱۱) بیان می‌دارد که اذی مستثنای از ضرر شده، با توجه به اینکه هر زبانی آسیب است، معنای آیه چنین می‌شود که آسیبی جز آسیب

به شما نمی رسد. پس این سخن به چه معناست؟ در پاسخ گوید؛ مراد از «أذی» چیزهایی است که به زبان، از روی کنایه و سرزنش به شما می گویند، نه کارهایی که عملاً انجام می دهند همچون وارد نمودن ناراحتی های سخت و ناگوار. پس اشکالی ندارد که ضرر سبک تر از سنگین تر استثناء شود، چون ناراحتی کمتری دارد. آنگاه می گوید: یکی از دلایل ما بر اینکه مراد از «أذی»؛ یعنی زیان در این آیه، چیزهایی است که از جنس گفتار باشد نه عمل و فعل، این آیه است که فرمود: «یا ایها الذین آمنوا لا تکنوا کالذین آذوا موسی فَبَرَأَهُ اللهُ مِمَّا قَالُوا ...» (احزاب، ۶۹) و نیز آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکمُ بالّمنّ و الاذی ...» (بقره، ۲۶۴)، بدین معنا که صدقات خویش را با چیزی که آن را ضایع می نماید باطل نکنید؛ از قبیل حرف هایی که متضمن منت و یا فخر فروشی باشد» (سید رضی، ۳۳۱). ب. در معنا و مراد آیه «لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاءَ من دون المؤمنین و من یفعل ذلك فلیس من الله فی شیءٍ إلا أن تتقوا منهم تقاه ...» (آل عمران، ۲۸)، با تکیه بر آیه «واتخذ الله ابراهیم خلیلاً» (نساء، ۱۲۴) و نیز آیه «غلبوا علی أمرهم لنتخذنّ علیهم مسجداً» (کهف، ۲۱) که مراد آن است که؛ در آنجا محلی ثابت و دائم قرار می دهیم که پیوسته با آن باشند و نیز آیه: «و اتخذوا من دونه الهه لا یخلقون شیئاً و هم یخلقون» (فرقان، ۳)، معنی «اتخاذ» را در اصل آهنگ چیزی کردن و بر آن مصمم بودن و بدان دست یازیدن و پیوسته با آن بودن دانسته و با توجه به کاربرد معنایی واژه، «اتخاذ» در آنها معتقد است که؛ پروردگار نهی از اظهار دوستی با کافران کرده و نفس آدمی نیز باید بر ادامه این امر مصمم و قاطع باشد و این عدم دوستی را اظهار نماید و نهی از دوستی با کفار مربوط به زمانی است که از روی قصد و عزم و اراده باشد (ر.ک: سید رضی، ۱۷۸).

ج. او اصل ایمان را عبارت از تصدیق دانسته و کلمه ایمان را از جمله اسماء منقوله گرفته که از معنی اصلی خود منتقل شده و در اصطلاح شرع از جمله اسماء مدح قرار گرفته که مسمای به این اسم، درخور پاداش با نوعی تعظیم و تجلیل می باشد و مؤید گفتار خویش را کلام الهی از زبان فرزندان حضرت یعقوب علیه السلام دانسته که گفتند: (و ما أنت بمؤمن لنا و لو کنا صادقین) (یوسف، ۱۷)؛ تو ما را تصدیق و باور نخواهی کرد، گرچه ما صادق باشیم، چون تو نسبت به ما بسیار بدبین هستی!) (ر.ک: سید رضی، ۲۷۱). از این رو گفته اند: یکی از اصول تفسیری وی این است که هر لغتی را در فضای فرهنگ قرآنی آن مورد دقت و معنی شناسی قرار می دهد و آن را با توجه به همه موارد کاربردش در قرآن معنی و تفسیر می کند (ر.ک: احمدزاده، ۳۵۸).

د. در مورد آیه «زین للناس حبّ الشّهواتِ مِنَ النّساءِ و البنینِ و القناطرِ المّقنطریهِ مِنَ الذّهبِ و الفیضهِ و...» (آل عمران، ۱۴) می پرسد؛ چه کسی تزئین کننده است، خداوند یا شیطان؟ اگر خداوند تزئین کننده است، پس چرا انسان مجازات شود؟ آنگاه با تکیه بر آیه دیگری از قرآن که زینت دادن را به شیطان نسبت داده، می گوید: (وَ إِذْ زینَ لَهُمُ الشّیطانُ اَعْمالَهُمْ وَ قالَ لا غالبَ لَکُمُ الْیَوْمَ مِنَ النّاسِ ...) (انفال، ۴۸) خداوند این نعمت ها را آفریده و آنها را نزد انسان ها جلوه بخشیده است اما در عین حال، آنها را به مخالفت با هواها و خواسته های نفسانی شان مأمور کرده و در شریعت خویش حدّ و مرزی قرار داده و حلال و حرامی. و از طرف دیگر نیروی مقابله و مقاومت در برابر این امور را نیز به انسان عنایت کرده است (سید رضی، ۱۵۳).

رفع ابهام از آیه توسط آیات دیگر

در مورد آیه «يَوْمَئِذٍ يَوْمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ عَصَا الرَّسُولِ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَ لَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (نساء، ۴۲) اظهار می دارد که؛ در معنای «لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ» بعضی گفته اند گناهکاران آرزو میکنند که ای کاش خاک بودند و با خاک زمین آمیخته می شدند به دلیل آیه «و يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا» (نبا، ۴۰). و بعضی دیگر گویند: گناهکاران آرزو میکنند که کاش هم‌چنان در قبرهایشان می ماندند و بعد از مرگشان، مبعوث نمی شدند. بنابراین زمین بر روی آنها یکسان بود. چرا که وقتی از قبرها بیرون آیند، شکل زمین در آن قسمت به هم می خورد و زمین شکافته می گردد. ولی من در این آیه نظری خاص دارم که در گذشته کسی به آن برخورد نکرده و آن اینکه؛ ممکن است معنی «لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ» چنین باشد که: کفار آرزو میکنند که ای کاش به دنیا برگردانده شوند و به حال اول خویش بازگردند. و معنی یکسان بودنشان با زمین عبارت از بازگشتشان به حالت و هیئت اولیه‌شان است. زیرا در روز قیامت نیروی زمین کاسته می شود و اوضاع آن تغییر می‌یابد، چنان که خدای تعالی می فرماید: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتِ» (ابراهیم، ۴۸). مؤید این گفتار، کلامی است که خدای تعالی از زبان کفار در آیاتی چند آورده است مبنی بر آنکه ایشان آرزوی برگشت و درخواست و رجوع مینمایند، مانند: «فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَ لَا نُكَذَّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَ نَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انعام، ۲۷) و «قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّيَ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ...» (مؤمنون، ۱۰۰) و «فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (سجده، ۱۲) و دیگر آیات (ر.ک: سید رضی، ۴۴۶).

در «تلخیص‌البیان» نیز آیه «و لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (اسراء، ۲۹) را به آیه «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانْ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان، ۶۷) ارجاع و پیوند داده و بیان می دارد که؛ منظور از «و لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً...» کنایه است از بخل و خست و منظور از «و لَا تَبْسُطْهَا...» کنایه است از تبذیر و اسراف و افراط در بخشش مال و هردوی آنها مذموم است (ر.ک: سید رضی، ۲۰۰).

سید رضی برای توضیح و تبیین معنایی قسمت مذکور آیه «لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ»، به سلسله آیاتی استناد کرده و بر اساس آنها آیه را تبیین نموده است، حال آنکه اقوال دیگری کاملاً متفاوت با نظر سید رضی، آن هم با استناد به آیات دیگر ارائه شد.

تفسیر آیات با تکیه بر سیاق

معنای اصطلاحی سیاق در بین اهل ادب، مفسران، اصولیان و...، از وحدت نظر برخوردار نیست. برخی آن را به حدی وسیع معنی کرده‌اند که هرگونه قرینه متصل را در آن جای داده‌اند. مانند شهید صدر که آن را؛ «هرگونه دلالتی که کاشف فهم و مراد الفاظ و تعابیر باشد، حال این دلالات ممکن است لفظیه باشد؛ مانند کلماتی که با لفظ مورد نظر ما، کلامی واحد و پیوسته را تشکیل داده و یا حالیه باشد، مانند شرایط و احوالی که حاکم بر کلام است و به نوعی، دارای دلالت و روشنگری است» (صدر، ۱۳۰) دانسته است.

در مقابل برخی سیاق را طوری تعریف نموده‌اند که قرائن پیوسته غیر لفظی همچون فضای زمانی و مکانی نزول، سبب و شأن نزول، فرهنگ زمان نزول مشمول آن نگردد و صرفاً یکی از قرائن متصل به کلام باشد (بابایی، ۱۰۵/۱).

اگر چه سید رضی در تفسیر خود، تعریف مستقلی از سیاق نکرده، ولی در عمل بر سیاق آیات به معنای اخیر آن تکیه کرده و از آن در کشف مراد آیات بهره مند شده است. البته در برخی موارد توجه به آن، حتی به صراحت از سیاق نام نمی‌برد. اینک نمونه‌هایی:

الف: در مورد آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (نساء، ۴۸) و ردّ نظر مرجئه که آیه فوق را قوی‌ترین دستاویز برای اثبات مدعایشان قرار داده‌اند، معتقد است که؛ اگر چنان باشد که مرجئه فکر می‌کنند که مرتکبین گناهان کبیره‌ای که می‌میرند، بدون آنکه خویش را از گناه پاک سازند و بدون آنکه توبه کنند، بلکه اصرار به معاصی دارند باز هم خدا آنها را خواهد آمرزد، لازم می‌آید که آیه به این صورت باشد: «و یغفر ما دون ذلك إن شاء»، ولی خداوند فرموده: «و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء». پس، معلوم می‌شود که حق تعالی بعضی از گناهکارانی را که بخواهد می‌آمرزد و از این آیه نیز فهمیده می‌شود که مرتکبین گناه کبیره به جز شرک که مشیت الهی بر آمرزش آنها تعلق نگرفته، کسانی‌اند که با اصرار بر معاصی کبیره بدون توبه از دنیا رفته‌اند و آنهایی که خدای تعالی به مشیت خویش می‌آمرزد، کسانی‌اند که مرتکب گناهان صغیره شده و یا اگر گناه کبیره‌ای به‌جای آورده‌اند، توبه کرده و با توبه مرده‌اند (ر.ک: سید رضی، ۴۷۶).

در اینجا ملاحظه می‌شود که مؤلف حقایق التأویل بدون آنکه ذکر از سیاق ببرد، از سیاق در تفسیر آیه استفاده کرده و شبهه مرجئه و دلیل آنها بر ادعایشان را ابطال نموده است.

ب: در تفسیر آیه: «قَالَ رَبِّ أُنَىٰ يَكُونُ لِي غَلامٌ وَ قَدْ بَلَغَنِي الكِبَرُ وَ امْرَأَتِي عاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران، ۴۰) روایت طبری به نقل از عکرمه و سدی را رد می‌کند، مبنی بر آنکه چون ملائکه به حضرت زکریا بشارت دادند، شیطان اعتراض کرده و حضرت زکریا را وسوسه نمود و گفت: آنچه شنیدی از سوی ملائکه نبوده، بلکه از ناحیه شیطان است. چون اگر از طرف خداوند بود، ناگزیر به صورت وحی بر تو نازل می‌شد، لذا زکریا شک کرد و گفت: «أُنَىٰ يَكُونُ لِي غَلامٌ». و در ادامه بیان می‌دارد که؛ این سخن بیانگر نادانی کامل گوینده‌اش و بی‌بصیرتی او نسبت به مقام پیامبران است، چرا که آنها برتر از آن هستند که ملعبه شیاطین قرار گیرند. آنگاه از خود آیه دلیل بر ردّ روایت فوق و تبیین و تفسیر آیه می‌آورد و در این راستا از سیاق آیه بهره می‌گیرد: «چه دلیلی روشن‌تر از اینکه زکریا در پاسخ گفت: «رَبِّ» و اگر شك داشت، چنین نمی‌گفت. پس معلوم می‌شود مخاطب خود را خداوند می‌دانسته نه شیطان (ر.ک: سید رضی، ۱۹۷).

حل تعارض‌های ظاهری و یا رفع شبهات آیات توسط دیگر آیات

سید رضی پیوسته تلاش می‌کند که تعارضات محتمل ظاهری میان آیات را با تکیه و استناد به دیگر آیات حل نموده و دامن قرآن را از اتهام تعارض پاک نماید. اینک نمونه‌هایی:

الف. سید رضی ذیل آیه «الحقُّ مِن رَبِّكَ فَلا تُكِنُّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۶۰) که ظاهراً خطاب به رسول اکرم ﷺ است، در مورد شبهه انتساب شك و دو دلی به آن حضرت معتقد است که؛ خدای تعالی رسول اکرم ﷺ را به مانند این خطاب‌ها بسیار مخاطب ساخته و نظیر آن در قرآن بسیار است؛ از جمله آیه «فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا انزلنا إِلَيْكَ فَاسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُنَ مِن قَبْلِكَ ...» (یونس، ۹۴). مراد از این آیه کسانی از امت محمد ﷺ هستند که شك میکنند. روشن‌ترین نمونه از این نوع خطاب در قرآن که به وضوح نشان می‌دهد مخاطب قرآن، امت رسول الله ﷺ

هستند، نه خود پیامبر ﷺ، آیه «یا ایها النبی إذا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ» (طلاق، ۱) می باشد. در این آیه ابتدا پیامبر مخاطب است و سپس خطاب به جمع، تا معلوم گردد که مخاطب آیه امت پیامبر ﷺ می باشد (ر.ک: سید رضی، ۲۰۱).

ب. او در راستای حلّ تعارض ظاهری عدم قبول توبه از سوی خداوند در آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ يُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ» (آل عمران، ۹۰)، و قبول توبه در آیه «وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ...» (شوری، ۲۵) معتقد است که: با دقت در آیات قرآن به پاسخی صحیح می توان دست یافت، زیرا خداوند می فرماید: «یا ایها الذّین آمنوا توبوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا» (تحریم، ۸). پس عدم قبول برخی توبه‌ها به سبب نداشتن صفت نصوح می باشد. از طرف دیگر خداوند فرموده: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِنَّ» (نساء، ۱۸). کسی که در تمام عمر به اعمال زشت مشغول باشد تا آنگاه که مرگ او را دریابد، در آن ساعت پشیمان شده و گوید اکنون توبه کردم، توبه‌اش پذیرفته نخواهد شد. توبه اهل دوزخ نیز چنین است، چون آنها در دوزخ از روی جبر مرتکب معصیت نمی‌شوند (ر.ک: سید رضی، ۳۶۳).

ج. او در رفع تعارضی که از سوی برخی در مورد آیات «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (آل عمران، ۱۰۲) و «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...» (تغابن، ۱۶) مطرح شده و به ناچار به دامن نسخ پناه برده و گفته اند که آیه اخیر ناسخ آیه آل عمران است، اظهار می دارد که؛ هیچ تعارض و تنافی میان دو آیه نیست زیرا آن کس که از تمام منهیات خدا دوری کرده و از دستورات او اطاعت نماید و همواره به یاد او باشد، در حقیقت «اتَّقَى اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» و تقوای خدا را آن طور که حق تقوای اوست به جا آورده است. در واقع این دستور نیز مانند دیگر دستورات الهی به توانایی انسان بستگی دارد و هر چند در ظاهر آیه اول، توانایی و استطاعت ذکر نشده ولی در مفهوم آیه چنین شرطی نهفته است و عقلاً وجود دارد (ر.ک: سید رضی، ۲۰۳).

استناد به اجتهاد عقلی و نیز تکیه بر روایات

اگرچه شریف رضی در ابتدای کتاب خود، راه حل تعارضات و سؤال‌های آیات متشابه را ارجاع به محکومات قرآنی دانسته و شیوه تفسیری قرآن به قرآن را (با توجه به گستردگی معنا و مراد متشابه در نزد او) در نظر داشته، اما نباید نادیده گرفت که در موارد متعددی به اجتهاد عقلی و استنباط برهانی و نیز احادیث گوناگون از جمله روایات سبب نزول آیه استناد می کند. از اینرو بعضی آن را تفسیری جامع برشمرده‌اند: «با دید واقع‌بینانه‌ای می توان گفت که ایشان در تفسیر خود روش تفسیر جامع را پیش گرفته است، بدین شکل که در استفاده از آیات قرآن به روش تفسیر قرآن به قرآن پرداخته و در استفاده از تفکر و تعقل و تدبر در فهم صحیح قرآن، روش تفسیر عقلی و اجتهادی را پی گرفته و در استناد به مقدمات علمی تفسیر قرآن و استشهاد به اشعار و لغات عربی، قواعد نحوی، شأن نزول آیات و مراعات جهات لفظی و ویژگی های صنعتی توجه تامّ و خاصی داشته است. همچنین به دلیل اینکه فردی شیعی مذهب و دارای ارادت خاصی به خاندان پیامبر ﷺ است، به قدر ممکن روایاتی را از ائمه ع نقل کرده است. هر چند که از روایات صحابه و تابعان نیز در حواشی نکات تفسیری خود بهره‌های فراوانی برده است» (احمدزاده، ۳۶۶).

نتیجه‌گیری

از جمله تفاسیر مهم شیعه در سده‌های اولیه اسلام «حقایق التأویل فی متشابه التّنزیل» شریف رضی است. او در تفسیر خود به تبیین متشابهات قرآن از نظرگاه خویش پرداخته، اما تعریف او از متشابه دارای حوزه معنایی و مصداقی گسترده‌ای است؛ تا جایی که آیات مبهم، مجمل و نیز آیاتی که در معرض سؤال و یا اشکالی واقع می‌شوند، همه را نوعی متشابه دانسته که باید با تکیه بر آیات محکم، وجوه نادرست آیات متشابه را به کناری زد و تأویل صحیح آن را دریافت و معنای صحیح را کشف نمود. از این‌رو به شرح و تفسیر آیاتی پرداخته که از نظر او متشابه بوده و آن را از نظر فقهی، اجتماعی، عقلی و غیره مشکل یافته است. این نوشتار به واکاوی مراد مفسر از متشابه پرداخته و ضمن ارائه نمونه‌هایی از این تفسیر نشان داده است که در حقیقت سید رضی تحت عنوان ارجاع متشابهات قرآن به محکّمات آن، کاربست‌های متنوعی از شیوه تفسیری قرآن به قرآن، به نمایش گذاشته است، مانند حمل مجملات بر مبینات، استشهاد به دیگر آیات قرآن در تبیین معانی واژگان و مفردات قرآن، رفع ابهام از آیه توسط آیات دیگر، تفسیر آیات با تکیه بر سیاق، حل تعارضات ظاهری و رفع شبهات آیات توسط دیگر آیات.

البته اگرچه سید رضی راه حل تعارضات و سؤال‌های وارده بر آیات متشابه را ارجاع به محکّمات قرآنی می‌داند، اما در برخی موارد نیز با استناد به اجتهاد عقلی و نیز تکیه بر احادیث گوناگون همچون روایات سبب نزول آیات، به شرح و تفسیر آیات پرداخته است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، براساس ترتیب نهج البلاغه صبحی صالح.

۱. ابن خلکان، احمد بن محمد ابن ابی بکر؛ ۱۹۷۲م، وفيات الأعیان و أنباء أبناء الزمان؛ بیروت: دار صادر.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ ۱۴۰۵ق، لسان العرب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. احمدزاده، مصطفی ۱۳۷۹ش؛ «نگاهی به حقایق التأویل سید رضی»؛ فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۴-۲۳، ص ۳۴۶ - ۳۶۸
۴. بابایی، علی اکبر؛ ۱۳۸۱ش، مکاتب تفسیری، جلد ۱؛ چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ ۱۳۷۸ش، تفسیر تسنیم، جلد ۱؛ قم: مرکز نشر اسرا.
۶. حلّی، عبدالحسین؛ ۱۳۶۶ش، مقدّمه تفسیر حقایق التأویل؛ ترجمه محمود فاضل یزدی مطلق؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ ۱۳۸۱ش، دانشنامه قرآن پژوهی؛ تهران: دوستان - ناهید.
۸. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی؛ ۱۴۱۷ق، تاریخ بغداد؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. خویی، سیدابوالقاسم خویی؛ ۱۴۱۳ق، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه؛ بی‌جا: نشر توحی.
۱۰. دوانی، علی؛ ۱۴۰۶ق، «دورنمایی از شخصیت والای نابغه نامی سید رضی مؤلف نهج‌البلاغه»؛ یادنامه‌ی علامه سید رضی؛ تهران: بنیاد نهج‌البلاغه، نشر روشنگر.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ ۱۳۶۴ش، المفردات فی غریب القرآن، تهران: المکتبه المرتضویه.
۱۲. سید علوی، سیدابراهیم؛ ۱۴۰۶ق، یادنامه علامه شریف رضی؛ تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
۱۳. سیوطی، جلال‌الدین؛ ۱۳۸۴ش، الاتقان فی علوم القرآن (گزیده)؛ تهیه و تنظیم سید محمود دشتی؛ تهران: نشر هستی‌نما.
۱۴. شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین؛ ۱۳۸۴ش، حقایق التأویل فی متشابه التّنزیل، شرح العلامه محمد الرضا آل کاشف الغطاء؛ بیروت: دار الاضواء.
۱۵. شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین؛ ۱۹۵۵ق، تلخیص البیان عن مجازات القرآن؛ تحقیق محمد عبدالغنی حسن؛ الطبعة الاولى، قاهره: بی‌نا.
۱۶. شریف‌رضی، ابوالحسن محمد بن حسین؛ ۱۳۶۶ش، حقایق التأویل؛ ترجمه محمود فاضل یزدی مطلق؛ چاپ اول، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۷. صدر، محمد باقر؛ (شهید صدر)؛ ۱۹۷۸م، دروس فی علم الاصول؛ بیروت: دار المنتظر.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق)؛ ۱۴۰۴ق، عیون أخبار الرضا؛ قم: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن؛ چاپ پنجم، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین؛ ۱۴۱۷ق، قرآن در اسلام؛ چاپ پنجم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم؛ ۱۳۸۲ش، طبقات مفسران شیعه؛ قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۲۲. علوی مقدم، محمد؛ ۱۳۶۴ش، «سید شریف رضی و کتاب حقایق التأویل»؛ جستارهای ادبی، شماره ۶۸، ص ۸۵-۱۲۶.
۲۳. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر؛ ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب؛ چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. مجلسی، محمد باقر؛ ۱۳۵۸ش، بحار الانوار؛ تهران: المکتبه الاسلامیه.
۲۵. معرفت، محمد هادی؛ ۱۴۱۸ق، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب؛ قم: مؤسسه التمهید.
۲۶. معرفت، محمد هادی؛ ۱۳۷۹ش، تفسیر و مفسران؛ قم: مؤسسه التمهید.
۲۷. نحوی، سید سیف الله؛ ۱۳۸۱ش، آل بویه حامیان فرهنگ تشیع؛ قم: سازمان تبلیغات اسلامی،
۲۸. ولایتی، علی اکبر، بی تا؛ فرهنگ و تمدن اسلامی؛ نشر معارف

Examining the opinions of commentators in Quranic documents, comprehensiveness of Quran (Case study: verse 88 of Surah Isra’)

Maryam Mazaheri
Sayyed Muhammad Reza Musavi Shushtari

Abstract

The comprehensiveness of the Qur’an is one of the fundamental issues of Qur’anic interpretation and science, which is very effective in understanding the meaning and purpose of God’s word. Researchers have referenced verses from the Qur’an to explain the domain of Qur’anic knowledge. This article examines the commentators’ views on the comprehensiveness of the Qur’an by referring to verse “Say: If men and jinn banded together to produce the like of this Koran, they would never produce its like, not though they backed one another” (Isra’, 88) - which is one of the verses documenting comprehensiveness -in a descriptive-analytical method. The present article tries to answer to this question of which interpretations of the verse have been considered as comprehensive documents and what kind of comprehensiveness has been considered. Studies show that despite the long-standing teachings of the Ahl al-Bayt school on the comprehensiveness of the Qur’an, the comprehensive use of this verse has been done more by contemporary commentators who have had a scientific-ijtihad approach to the Qur’an.

Keywords:

Ordering Interpretation, Thematic Interpretation ,The Realm of Quranic Knowledge, Miracle, Challenge

Critique of the views of Islamic interpretations and the Old Testament in the story of Prophet Yunus (AS)

Muhammad Javad Tavakkoli Khaniki
Mahdi Reyhaneh

Abstract

The stories of the prophets in the Qur'an and the Testaments have been criticized by intellectual currents. The present article intends to provide another reading of the story of Prophet Yunus (AS) by analyzing the discourse space of commentaries and the Bible. The Qur'an and the Old Testament have much in common in storytelling; Such as: the divine prophet to guide the people, disbelief of his people and the descent of torment, repentance of the people and acceptance, boarding a ship and ... There are also differences: the time of growing the pumpkin, eating the pumpkin by the worm, the storm of the sea, being quick to get angry, etc. In the Testaments, the fullness of the ship, suffering for the people, cursing, and the duration of imprisonment are the purity of that Prophet in the Qur'an. Investigations show that he probably went to the sea in anger before the torment was removed from the people of Yunus (AS). Or he was informed that the torment had been removed and he did not return; And committed the “first leave”; but God tested him in a miraculous scene and made him one of the righteous.

Keywords:

The Holy Quran, Yunus (AS), Old Testament, Dhul Nun, “The One of the Fish”

Application of Allameh Tabatabai’s views in the critique of Abu Muslim Isfahani’s interpretive articles in Majma ‘al-Bayan

Moslem Salehizadeh
Ahmad Beheshti
Alireza Mokhtari

Abstract

Tabrasi has used the views of Sunni and Shiite commentators in his commentary. Among these commentators, we can mention Abu Muslim Isfahani, who has the most quotations in his commentary. The present study examines and critiques his interpretive method with regard to interpretive rules and criteria with emphasis on Allameh’s opinion and is analyzed using a descriptive-analytical method. The findings of the research show that Abu Muslim, as a prominent commentator, has used various interpretive methods in interpreting verses and despite his attention in applying interpretive rules and regulations, in some cases he has neglected them. For example: not paying attention to the context of the verses, not paying attention to the tone and melody of the words, adopting a meaning that is unlikely, and slipping in using the source of reason in the ijthad of the verses. Despite all these descriptions, his method not only did not cause serious damage to Majma ‘al-Bayan, but also confirms and witnesses Tabrasi’s interpretive opinions in his interpretation.

Keywords:

Majma ‘al-Bayan, Abu Muslim Isfahani, method of commentary, context, tone of speech

Critique of interpretive views on allegory theory in the verse of the Covenant

Hasan Naqizadeh
Sayyed Abolqasem Hosseini Zeydi

Abstract

Verse 172 of Surah al-ʿAʿrāf (The Heights) indicates the covenant that God made with the children of Adam in a special homeland, which witnessed the oneness of the truth in the realm of human beings and acknowledged the Lordship of God and His worship so that the way would be closed to any excuse. The present article, by examining the allegorical theory in this verse and stating the reasons for this theory, has reached the conclusion that carrying the verse contradicts the statement of reality with the appearance of at least five verses of the noble verse; but its allegory, with the perception that the verse is related to human nature, will be much stronger than other views. The apparent meaning of the verse is not in such a way that it is not permissible to deviate from it, but if there is a contrary reason or analogy, one should give up the appearance of the text and adhere to the provisions of that reason and analogy. If we put other verses of the Qurʾan next to the verse of the Covenant and the verse of nature and study all of them together according to the method of interpreting the Qurʾan to the Qurʾan, the correctness of the mentioned possibility will become more obvious. The total meaning of these verses is that the creation of man is such that with a little reflection on the system of his creation and existence, he acknowledges the existence of God, provided that he is safe from the seduction of the power of fear and temptation of the ego. The meaning of the verse of the covenant along with the verse of nature indicates that this covenant is a gradual thing and is realized throughout human history and from generation to generation. The Qurʾanic narrations about the methods and protests of the prophets also show that the remembrance of the signs of divine knowledge and power in the creation of man and the world, and the awakening of their intellect and wisdom have been done in various ways.

Keywords:

Allegorical interpretation, symbolic language, present language, covenant verse

Critique of the words of Jamal al-Din al-Qasimi in quoting Shiite views in the interpretation of the benefits of interpretation

Zahra Qasemnejad
Sayyede Mahbubeh Kashfi

Abstract

One of the completely new interpretations is the interpretation of Mahasin al-ta'vil by Jamal al-Din al-Qasimi. This commentary has been compiled according to the political, religious, social and scientific situation of the era of Jamal al-Din and in order to return the Muslim Ummah to the Qur'an, Sunnah and righteous predecessors. The commentator's approach in most positions of interpretation is the traditional Salafi approach, although in some cases his views contradict the Salafi views. A prominent feature of Qasimi's commentary is the numerous quotations from thinkers of different Islamic sects, especially the Salafis, and this is the reason why it was written according to the merits of interpretation. The study of Tafsir shows that on the one hand, the approach of the commentator in explaining and interpreting the verses is the approach of Salafism and it has many quotations from Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim. And in some subjects, there are quotations from Imami Shiites. With regard to this issue, the present study, with a descriptive-analytical and critical approach, has extracted and analyzed the cases transferred from the Imami Shiites in the interpretation of the merits of interpretation. The results show that by interpreting verses in the field of literature, beliefs, philosophy and Quranic sciences, he has quoted the opinions of great people such as Sayyed Morteza, Allamah Al-Hilli, Sheikh Tusi and Tabrasi and has accepted and accepted the views of Sayyed Morteza to confirm his words.

Keywords:

Jamal al-Din al-Qasimi, Mahasin al-ta'vil, Shi'ism

Analyzing the concept of similarity in the interpretation of “the truths of interpretation in the analogy of revelation” and applying the method of interpreting the Qur’an to the Qur’an in it

Keyvan Ehsani

Abstract

Sayyid Razi, a fourth-century scholar and author of “ the truths of interpretation in the analogy of revelation” is one of the most important Shiite commentaries. In his commentary, he has explained the similarities of the Qur’an from his point of view, but his definition of similarities has a wide range of semantics and examples; to the extent that ambiguous, concise verses, as well as verses that are subject to question or form, all have been considered similar and have been answered. The present article, in a library style and with a descriptive analytical method, after a brief introduction of the recent book and its author, has analyzed the meaning of the interpreter from the analogy. The present study shows that Sayyed Razi, under the title of referring the similarities of the Qur’an to its courts, various uses of the interpretation of the Qur’an to the Qur’an, such as carrying a summary on the revealer, quoting other verses of the Qur’an in explaining the meanings and words of the Qur’an, removing ambiguity from the verse By other verses, he has provided the interpretation of verses based on context, etc.

Keywords:

Sayyid Razi, The Truths of Interpretation, The Method of Interpretation of the Qur’an, ambiguous verses

IN THE NAME OF ALLAH, THE GRACIOUS, THE
MERCIFUL

Bi-Quarterly Scientific Journal of “ Research Journal of
Critique of interpretive opinions”

1st year, No. 1, Summer and Fall ۲۰۲۱

Publisher:

Sciences and cognitions of the Holy Quran University

Director in Charge:

Mojtaba Nowruzi

(Assistant Professor of Sciences and cognitions of the Holy Quran University)

Editor in Chief:

Hasan Naqizadeh

(Professor of Ferdowsi University of Mashhad)

Professors, researchers and educated authors of articles can ask their questions

in the following ways:

Tel: (+98)51-38449600 (Vice Chancellor for Research)

Address: Iran, Mashhad, Corner of Sanabad St. 33, Faculty of Quranic Sciences of Mashhad

<http://naghdeara.quran.ac.ir>

email: pnat@quran.ac.ir

