

قصه های قرآن

در بیان مفسر المیزان

زهرا (شادی) نفیسی

نویسنده مقاله حاضر، تفسیر ارجمند «المیزان» را از نگاه های مختلف به بحث نهاده است. در شماره ۱۴، بخشی از این پژوهش با عنوان «عقل و علم در بیان مفسر المیزان» نشر یافت. آنچه اکنون نشر می یابد چگونگی نگاه مفسر المیزان به «قصه در قرآن» است.

«بیانات»

خداوند قرآن را به داشتن نیکوترین داستانها می ستاید: «نحن نقص عليك احسن القصص»^۱ (یوسف، ۳/۱۲) داستان هایی که یکی پس از دیگری سوره های آن را زینت می بخشند و نظر هر خواننده ای را به خود جلب می کنند. داستان های قرآن را می توان از جهات مختلف مطالعه کرد:

۱. موضوع داستانها را اولاً از جهت اشتغال آنها بر خوارق عادات و اعجاز و جایگاه آنها در نظام علی و معلولی طبیعت؛ و ثانیاً از حیث مضمون (که خود نیز به ۱. مشخصات داستان و ۲. بحث کلی آن قابل تقسیم است)، می توان بررسی کرد، در این باره،

شیوه تفسیری مفسر در برخورد با این موضوعات از یکسو و از سوی دیگر شیوه بیان قرآن در نقل داستان، درخور تأمل است.

۲. داستانها از آن جهت که از گذشته سخن می گویند، به تاریخ و از آن رو که به برخی وقایع در عالم خارج اشاره می کنند که در علم قابل پیگیری است، به این حوزه تعلق دارند. تطبیق داستانها با تاریخ یا یافته های علمی و باستان شناسی، جنبه دیگر این بحث است.

معجزات و امور خارق العاده

دیدگاه های علامه در این موضوع را می توان به شرح زیر دسته بندی کرد:

الف- علوم طبیعی برای وقوع هر پدیده ای در عالم هستی، سلسله ای نامتناهی از علل مادی را اثبات می کنند. علامه معتقداند قرآن نیز این حقیقت را می پذیرد و نظام علی معلولی را معتبر می شمارد و حتی کلیت آن را استثناناپذیر می داند.

«قرآن برای حوادث طبیعی، عللی ذکر می کند و قانون علیت عامه را تصدیق می نماید. انسان مطابق فطرت اصلی معتقد است که برای هر حادثه مادی مسلماً علتی وجود دارد و همچنین علوم طبیعی و سایر بحث های علمی، حوادث را معلول اموری که قابل برای تعلیل است می دانند... قرآن نیز این حکم فطری را قبول کرده و بحث هایی که درباره موضوعات مختلف مانند: مرگ و حیات، رزق و روزی، حوادث آسمانی و زمینی کرده است، بر همین اساس استوار است یعنی برای آنها عللی ذکر کرده است. چیزی که هست از نظر توحیدی همه حوادث را بالاخره منتهی به ذات پاک خداوند عالم می داند.»^۲

ایشان در جای دیگری می نویسند:

«اما قانون علیت عمومی، پس از تدبیر در آیات شریفه قرآنی، دلالت آنها به ثبوت علت در حوادث، به نحو عموم غیر قابل انکار است، زیرا قرآن شریف در موارد حوادث عادی مانند: ابر و باد و باران و سبز شدن زمین و ارتزاق حیوانات از آن و تولد و تناسل حیوان و کار و کوشش و حرکت و سکون جانداران و همچنین در استعمال استدلالات منطقی، به همان شیوه که ما با دلگرمی علل و اسباب سخن می گوئیم او نیز رفتار می کند.»^۳

ب- معجزات، استثنایی بر جریان عادی طبیعت است:

«قرآن ضمن نقل سرگذشت های پیشینیان، صحبت از حوادث و اعمالی به میان می آورد که برخلاف جریان عادی طبیعت و نظام علت و معلول آن می باشد. اینها همان معجزاتی است که برای عده ای از پیغمبران بزرگ مانند: ... بوده است، چه اینکه کلیه آنها اموری برخلاف جریان عادی

طبیعت است. ^۴

بین این دو حقیقت تناقضی آشکار نمایان است. چگونه می توان آن را رفع کرد. برای حل این مسأله، برخوردهای متفاوتی وجود دارد. نمی توان نظام علی را انکار کرد چرا که به قطع ارتباط بین عالم و خدا می انجامد، اما می توان لزوم نظام علی مادی برای پدیده های طبیعی یا استثنا ناپذیری آن را انکار کرد و یا از طرف دیگر می توان، علم را به دور از حقیقت معرفی کرد. حال بینیم علامه در رفع این مشکل چه روشی پیش می گیرند. از نظر ایشان:

الف- معجزات نیز همچون همه پدیده های مادی، دارای عللی مادی هستند، اما آن علل از ما پنهان است. قانون علیت عمومی استثنا بر نمی دارد که برخی پدیده های مادی، به عللی مستقیماً غیر مادی مستند شوند.

«قانون علیت عمومی هرگز استثنا بر نمی دارد و معجزه در ردیف سایر حوادث از علل و اسباب مادیه برخوردار است اگر چه علل و اسباب مزبور برای ما مجهول باشد...»^۵

علامه با اشاره به آیه ۲۱ سوره یوسف «والله غالب علی امره ولکن اکثر الناس لا یعلمون»^۶، به تبیین مراد آن می پردازند و مسأله علیت را توضیح می دهند. صاحب المیزان، با استناد به آیات متعددی نتیجه می گیرند:

«عموم حوادث مادی، چه آنهایی که عادی هستند و چه آنهایی که خارق عادت اند، از یک رشته علل مادی سرچشمه می گیرند.»^۷ و نیز می نویسند:

«خلاصه اینکه تمام جریانات عالم، چه عادی باشند و چه خوارق عادت، خارق عادت هم چه خوب باشد مانند: معجزه و کرامت؛ و چه شرارت آمیز و بد، مانند: سحر و کهنات، معلول علل طبیعی می باشند...»^۸

ب- از نظر علامه، نه تنها قانون علیت، از حیث مورد قبل، استثنا ناپذیر است، بلکه از جهت سلسله و طریقه این علل نیز استثنا ناپذیر است. بدین معنا که تنها یک نظم علی بر طبیعت حاکم است، نه اینکه پدیده ها اغلب از یک طریق که همان نظام عادی باشد و هر گاه هم که خداوند اراده کند از طریقی دیگر وجود بیابند. این مبنایی است که علامه بدان معتقد اند و استدلال بعدی را بر پایه آنها کرده اند، اما بدان تصریح نکرده اند.

ج- آن نظام حقیقی، این نظام عادی که علم، آن را ارایه می دهد نیست:

۱. معجزات استثناء هستند. ۲. ناتوانی علم از تبیین برخی امور.

«قرآن برای هر حادثه ای که مستند به خدای عالم است (و البته همه مستند به خدا هستند)، یک مجرا و طریق اثبات می کند که از آن مجرا، فیض وجود از

طرف خدای عالم به آن می رسد. ^۹

در ادامه می افزایند:

«ضمناً این نتیجه را هم باید گرفت که علل و اسباب عادی، اسباب واقعی نیستند، چون در مواردی (موارد اعجاز) تخلف می پذیرند و لذا باید قبول کرد اسباب واقعی دیگری در کار است که همه جا هستند و تخلف ندارند.»
شاهدی دیگر نیز بر این مدعا می آورد:

«آزمایش هایی که در مورد عمل مرتاضان و همچنین سلول حیاتی (کوچکترین جزء موجود زنده) شده نیز این مطلب را تأیید می کند زیرا علل معمولی از تعلیل این دو قسمت، تاکنون عاجز مانده اند.» ^{۱۰}

در دو جای دیگر تفسیر در توضیح بیشتر قسمت اخیر کلام خود مطالبی را بیان می دارند. ^{۱۱}

«خلاصه اینکه در جهان هستی یک سلسله روابط واقعی میان هر چیز و وجودات سابق بر آن، موجود است اما نه به این صورتی که ما از ظواهر آن خیال می کنیم،» ^{۱۲}

که قرآن کریم هم در مورد آن توضیحی نداده است.

«قرآن مجید... آن علت مادی را که همه حوادث مادی به آن بازگشت می کنند به طور مشخص بیان نکرده و احتیاجی هم به بیان نبوده، چه اینکه قرآن یک کتاب هدایت و تربیت است.» ^{۱۳}

علامه پس از تبیین جایگاه معجزه در نظام علی، می نویسد:

«این است آنچه می توان در موضوع وجود و هویت معجزه گفت بی آنکه مکابره نموده، قانون علیت عمومی را انکار کنیم یا قانون مزبور را قابل استثنا دانسته و قانونی که در تمام شئون و زندگی انسان و حتی در معارف کلیه دینی مورد استفاده است، ابطال کرده و همه معلومات انسانی را فدای یک فرض غیر واقع کرده باشیم.» ^{۱۴}

علامه از مباحث قبل چنین نتیجه می گیرند که علم از انکار معجزه ناتوان است و با استناد به مواردی که علم از تبیین آنها عاجز است، آن را مؤیدی بر این نظر می گیرند که علم تنها به ظواهر امور دسترسی دارد نه به کنه امور، از این رو نمی تواند فراتر از این ظواهر قضاوت کند، حال آنکه معجزه به ورای آن تعلق دارد.

«البته همان طور که حس و تجربه سطحی موضوعات خارق العاده را نمی پذیرد، بحث های علوم طبیعی هم آن را قبول نخواهد کرد، زیرا متکی به همان ظواهر محسوس علت و معلول طبیعی هستند که از آزمایش های حسی

و فرضیات علمی امروز که برای تعلیل حوادث به کار می رود، گرفته شده اند. «^{۱۵}

«در هر حال علم نمی تواند خارق عادت را انکار و یا پرده پوشی کند چون این موضوع از منطقه نفوذ علم، یعنی ظواهر محسوس علت و معلول طبیعی، بیرون است. «^{۱۶}

معجزات و انکار عقل

اما اگر انکار معجزه از محدوده علم خارج است، از محدوده عقل خارج نیست. برای رفع این اشکال، علامه معجزه را نه تنها از نظر عقلی محال نمی شمارند بلکه، آن را عملاً هم امکان پذیر معرفی می کنند:

«ولی باید دانست که این گونه امور [معجزات] اگرچه برخلاف جریان عادی طبیعت می باشند، اما هرگز از محالات ذاتی که هر عقلی به طور مسلم آن را محال می شمارد نیست. مثلاً اجتماع وجود و عدم در یک مورد مشخص از هر جهت، یا نفی چیزی از خودش و یا مساوی شدن یک با دو و امثال اینها از جمله اموری است که هر عقلی آن را محال می داند ولی معجزات هیچ گاه این طور نیستند...»

سپس به امکان عملی آن اشاره می کنند:

«علاوه بر این، اصل معجزات از اموری است که حتی جریان عادی طبیعت آن را انکار نمی کند. مثلاً زنده شدن مرده یا مردن زنده یا تبدیل صورتی به صورت دیگر و حادثه ای به حادثه مغایر آن، مانند تبدیل راحتی به بلا و بلا به راحتی و آسایش، همه از اموری است که مرتباً در عالم طبیعت صورت می گیرد. منتهی فرقی که میان معجزات و وضع عادی طبیعت وجود دارد این است که این گونه امور در طبیعت، معلول اسباب مخصوصی است که در تحت شرایط زمانی و مکانی خاصی آنها را به وجود می آورند ولی درباره معجزات، آن نوع اسباب و شرایط دیده نمی شود. مثلاً از نظر جریان طبیعی مانعی ندارد که عصب به صورت مار بزرگی درآید و یا اینکه بدن پوسیده ای تبدیل به انسان زنده ای شود ولی البته نیازمند یک سلسله طولانی از علل خاصه، توأم با شرایط زمانی و مکانی مخصوصی است که تحت آنها این مواد تدریجاً از حالی به حال دیگر و از صورتی به صورت دیگر انتقال پیدا کند، تا به آن صورتی که مورد بحث است درآید ولی نه در هر گونه شرایط و بدون علل ظاهری معمولی، مانند معجزاتی که قرآن می گوید. «^{۱۷}

معجزه و جهل بشری

از آنجا که معجزه، بنا بر نظر علامه، همچون تمامی پدیده‌های مادی، دارای علل مادی، اما پنهان از ماست، پس آیا تنها وجه اعجاز آن، جهل ماست؟ علامه، این طرز تلقی از معجزه را نادرست می‌خوانند:

«معجزه بودن معجزات از این نظر نیست که مستند به علل نامعلومی است تا اگر آنها کشف شود، جنبه اعجاز آنها از بین برود.»^{۱۸}

و در جای دیگر، این احتمال را می‌پذیرند که روزی بشر به آن علل آگاه گردد:

«و البته نمی‌توان برهان اقامه کرد که نوع انسان برای همیشه به همه علل و اسباب نخواهد توانست احاطه پیدا کند.»^{۱۹}

با بیان این نکته بسیار مهم، وجه اعجاز این امور را توضیح می‌دهند:

«ولی چیزی که هست این است که حقیقت معجزه تنها این نبود که از علل و اسباب مادی غیر عادی سرچشمه می‌گیرد، بلکه جزء حقیقتش این بود که در میان سایر خوارق عادات به یک سبب غیر مغلوبی... اتکا دارد و در این صورت پی بردن انسان به سبب مجهول معجزه، کم‌ترین تأثیری در توانا ساختن او به آوردن معجزه نخواهد داشت.»^{۲۰}

و در جای دیگر می‌آورند:

«اگرچه در میان اشیاء تفاوتی از نظر استناد وجودشان به امر و اذن خدا نیست ولی در میان آنها معجزات و همچنین دعاهایی که به اجابت می‌رسند، امتیاز خاصی دارند و آن اینکه اراده حتمی خداوند بر طبق آنهاست و لذا هیچ چیز در برابر آن مقاومت نخواهد کرد.»^{۲۱}

و در واقع علل آنها بر دیگر موارد حاکم است.

روش مفسر المیزان در تفسیر معجزات و امور خارق العاده

داستان‌های قرآن، به وقایعی اشاره دارند که به گونه‌ای خارق عادت و معجزه‌آسا روی می‌دهند. علامه در تفسیر این بخش از داستانها، در حد ظاهر آیات توقف می‌کنند. در تفسیر داستان عزیز در سوره بقره، مرگ شخصیت داستان را حقیقی دانسته، موارد دیگر را نیز مطابق آن توضیح می‌دهند^{۲۲} و در داستان حضرت ابراهیم و چهار پرنده، بنا به مشهور تفاسیر، به قطعه قطعه شدن پرنده‌گان و سپس زنده شدن آنها به مجرد خوانده شدن توسط حضرت ابراهیم^{علیه السلام} اشاره می‌کنند.^{۲۳} معجزات حضرت عیسی^{علیه السلام}،^{۲۴} ناقه حضرت صالح^{علیه السلام}،^{۲۵} هم آوازی کوه و پرنده‌گان با حضرت داوود و نرم شدن آهن برای ایشان^{۲۶}، تسخیر باد برای حضرت سلیمان و جریان یافتن معدن مس^{۲۷}، خواب اصحاب کهف^{۲۸}، عذاب اصحاب

فیل^{۲۹}، نزول بلا بر قوم فرعون^{۳۰}، و من و سلوی بر قوم بنی اسرائیل، همراه با جوشیدن آب از سنگ^{۳۱} و منع عده‌ای از آنان^{۳۲}، مواردی از خوارق عادات هستند که می‌توان پابندی علامه در تفسیر آنها را شاهد بود.

علامه بین این موارد، تفاوتی قایل نشده، همه را معجزه می‌خواند^{۳۳} و در تفسیر این پدیده‌ها که یکسان متصور شده‌اند یک شیوه را در پیش می‌گیرند. در حد ظاهر آیات توقف می‌کنند و هیچ‌گاه به تأویل و تمثیل روی نمی‌آورند و بر کسانی که به راهی غیر از این رفته‌اند، خُرده گرفته، می‌نویسند:

«... اینکه بعضی از عالم نماها سعی دارند آیات دال بر معجزات را طوری توجیه کنند که با بحث‌های علوم طبیعی امروز سازگار باشد، زحمتی بیجا کشیده و مطلب بی‌اساسی را تعقیب می‌کنند.»^{۳۴}

و بر تأویل داستان حضرت ابراهیم و چهار پرنده اعتراض کرده،^{۳۵} این‌گونه تفسیر را در داستان عزیر، قیاس و خلاف ظاهر^{۳۶} و در داستان بقره، خلاف سیاق می‌خواند.^{۳۷} علامه بحث از معجزات و خوارق عادات را از محدوده علم خارج می‌داند و در هیچ مورد به اشکال علمی اشاره نمی‌کند، اما آنها را غیب هم نمی‌نامد و از تفکر در آنها نمی‌کند. تعارض آنها با عقل و فلسفه را مهم شمرده، به رفع اشکال می‌پردازند؛ از جمله در بحث از مسخ و زنده کردن مردگان.^{۳۸} علامه، مبنای خود را در این مباحث صریحاً بیان می‌کند:

«سابقاً مدلل ساختیم که معجزه، امری است ممکن و جایز الوقوع و در عین حال نقض قانون علیت عمومی را هم نمی‌کند و ثابت کردیم هیچ‌گونه دلیلی بر جواز تأویل آیاتی که ظهور در وقوع معجزه دارند، نداریم، مگر اینکه موضوع، موضوع محالی باشد...»^{۳۹}

اما باید گفت آن معجزه‌ای که ایشان به بحث پیرامون آن پرداختند، تنها بر معجزات پیامبران به عنوان آیات صدق نبوتشان، قابل اطلاق بود. در آن بحث، از جایگاه پدیده‌ها در نظام علی سخن به میان آمد، چرا که آنها به دست انبیا و بدون انتساب به علل عادی به وقوع پیوسته بودند و نیز از اینکه در وقوع معجزه، نفس نبی دخالت دارد:

«... در وجود شریف پیغمبران مبدأ تأثیری برای معجزات می‌باشد که ظهور آثارش منوط به اذن و اجازه خداست... سحر هم مانند معجزه دارای یک مبدأ نفسانی در وجود ساحر است. چه معجزه باشد یا سحر... و یا سایر اموری که بر اثر ریاضتها قدرت بر آن حاصل می‌شود، همگی مربوط به یک مبدأ نفسانی است که اثر آن منوط به اذن خداست، متنها مبادی موجود در نفوس انبیا بر همه غالب و پیروز است...»^{۴۰}

و از لزوم معجزه که :

«ادعای نبوت پیغمبران به شهادت قرآن عموماً از طریق وحی و گفت و گوی بلاواسطه یا به واسطه فرشته با خداوند عالم بوده است. مسلماً این موضوعی است که نه حس آن را درک می کند و نه به تجربه و آزمایش می توان آن را اثبات کرد. بنابراین از دو جهت مورد اشکال واقع می شود: یکی از جهت عدم وجود دلیل بر آن و دیگر از جهت وجود دلیل برخلاف آن، زیرا چنین چیزی امر خارق العاده ای است و افراد بشر مانند آن را خود نمی بینند، لذا اگر مدعی پیغمبری آنچه را در مورد وحی ادعا می کند راست است، لابد باید ارتباطی با عالم ما وراء طبیعت داشته باشد و این خود یک موضوع خارق عادت است و چون میان این خارق عادت و خارق عادت دیگر تفاوتی نیست، باید بتواند بدون هیچ مانعی خارق عادت دیگری نیز بکند.»^{۴۱}

این ویژگیها که برای معجزه برشمرده شد، حتی اگر آنها را به بینات صدق نبوت هم اختصاص ندهیم، تنها و تنها با معجزاتی همخوانی دارد که به دست انبیا به وقوع پیوسته است. بنابراین این سخن که «هیچ گونه دلیلی بر جواز تأویل آیاتی که ظهور در وقوع معجزه دارند، نداریم»^{۴۲} تنها در این موارد صادق است و نمی توان این حکم را به موارد دیگری که از این تعریف خارج اند، تعمیم داد. در قرآن از عذاب های الهی و امدادهای غیبی سخن گفته شده است. این موارد تنها به اقوامی اختصاص داده نشده که رسولان الهی در آنها مبعوث شدند تا تصور شود نفوس انبیا در وقوع آنها دخیل هستند، بلکه نزول آنها، به کفر و ایمان مردمان نسبت داده شده است.

در برخی داستانها، آنچه روی داده را نمی توان در هیچ یک از این دسته بندیها جای داد. داستان حضرت ابراهیم و چهار کبوتر و یا ماجرای عزیز حوادثی هستند که علل دیگری وقوع آنها را موجب شده است.

براین مطالب باید این نکته را هم افزود که قرآن در بازگویی این رخدادها، به علل مادی غیر عادی اشاره نمی کند بلکه عللی غیر مادی برای آنها بیان می کند و آنچه موجب شده تا پاره ای از تفسیرها که از این امور شده، تأویل نامیده شود این است که وقوع این امور را از مجرای علل مادی معمولی دانسته اند، نه اینکه آنها را انکار کنند. به نظر نمی رسد بین این شیوه تفسیر با برداشت علامه تناقضی وجود داشته باشد چرا که علامه، همان گونه که پیش از این آوردیم، معتقد اند که تحقق خواست خداوند به معنای عدم وساطت علل مادی در وقوع پدیده ها نیست و نیز براین باورند که هر پدیده مادی، نیازمند علتی مادی است و در سخن ایشان هیچ دلیلی نمی توان یافت که بر ضرورت وجود علل غیر مادی، دلالت داشته باشد.

روش مفسر المیزان در تفسیر داستانه‌ها

اگرچه علامه در بحث از خوارق عادات، در حد ظواهر آیات توقف می‌کنند، اما تفسیر ایشان از کل داستان بیش از هر چیز، بر تحلیلی عقلی استوار است.

در تفسیر آیه ۷۱ سوره هود «وامرأته قائمة فضحک فبشرناها باسحاق و من وراء اسحاق يعقوب»،^{۴۳} برخلاف اکثر مفسران که «ضحک» را به معنای خندیدن گرفته‌اند، علامه معنای دیگری برای آن ارایه می‌دهند: «(ضحکت) از ماده (ضحک) ... به معنی عادت زنانه است»، آنچه ایشان را به برگزیدن این معنا سوق داده، این است که بخش بعدی کلام، فرع بر آن قرار گرفته است پس باید متناسب با آن باشد: «و مؤید این معنی آن است که بشارت را فرع آن قرار می‌دهد و به دنبال آن می‌فرماید: «فبشرناها» حالت زنانه زن ابراهیم علامت و نشانه‌ای بود که او را برای پذیرفتن و تصدیق بشارتی که می‌خواستند به او بدهند نزدیک و آماده می‌کرد.»^{۴۴}

در داستان طوفان حضرت نوح، اینکه آیا این طوفان تمام جهان را فراگرفت، مطلبی است که آیه درباره آن ساکت است. علامه به استناد این مبنا که نبوت حضرت نوح عمومی و مربوط به تمام بشر بوده^{۴۵}، فراگیری کامل جهان توسط این طوفان را استنتاج می‌کند.^{۴۶} در بیان داستان کهف نیز شاهد تحلیلی عقلی از جزء جزء آن می‌باشیم. در ابتدای داستان، علامه وجه تسمیه این گروه را به اصحاب کهف و رقیم توضیح داده، نظرات مختلف در این مورد را طرح می‌کنند. از جمله آن نظرات اینکه:

«بعضی گفته‌اند اصحاب رقیم مردمی غیر اصحاب کهف بوده‌اند و داستانشان غیر داستان ایشان است و خدای تعالی آنان را با اصحاب کهف ذکر کرده است، ولی وقتی تفصیل داستان اصحاب کهف را فرموده، از آنان ذکر می‌کند به میان نیاورده است. برای داستان اصحاب رقیم روایتی هم نقل کرده‌اند ...»
 علامه این قول را «بسیار بعید» می‌شمارند و برای این سخن خود، به مبنای عقلی استناد می‌کنند:

«زیرا خدای تعالی در کلام فصیح و بلیغش هرگز به داستان دو طائفه از مردم اشاره نمی‌کند مگر آنکه تفصیل هر دو را بیان می‌کند. نه اینکه اسم هر دو را ببرد و آن وقت تنها به داستان یکی پرداخته، دیگری را مسکوت بگذارد، نه اجمالاً و نه تفصیلاً آن را بیان نکند.»^{۴۷}

در بیان موقعیت این افراد در جامعه، به تحلیل آیات پرداخته، می‌نویسند:

«در کلام با همه اختصارش قیودی است که از تفصیل نهضت آنان و جزئیات آن در ابتدا خبر می‌دهد. مثلاً از قید «ربطنا علی قلوبهم» فهمیده می‌شود که گفتار بعدی شان را که گفتند: «ربنا ...» از مشرکین پنهان نمی‌داشتند. بلکه

علنی در میان آنان می گفتند، در ظرفی می گفتند که دل شیر در آن آب می شد... و از قید «اذ قاموا فقالوا» استفاده می شود که این عده از جوانان، در ابتدا محفلی داشتند که دستور به عبادت و پرستش بتها از آنجا صادر می شده، و اعضای آن محفل ایشان را مجبور به بت پرستی کرده... و حتی استفاده می شود که خداپرستان را شکنجه و آزار هم می کردند...^{۴۸}

در جای دیگر هم در تحلیل آیه می نویسند:

«و در جمله «بورقکم هذہ، ...» اشعار دارد براینکه عنایت خاصی داشته اند براینکه بدان اشاره کنند و بگویند (پولتان که این است) و گرنه سیاق بیش از این نمی طلبید که چون گرسنه اند شخصی را بفرستند قدری غذا تهیه کند و اما اسم پول بردن و بدان اشاره کردن بعید نیست برای این بوده که ما بدانیم جهت آشکار شدن راز آنان، همان پول بوده...^{۴۹}

علامه در تفسیر دیگر بخش های این داستان هم، همین روش را دنبال می کنند. ۵۰ اما در بحث از مشخصات جغرافیایی غار، به استناد ویژگی ای که آیه برای آن بیان می کند به وضوح می توان به نظاره این شیوه نشست. در تفسیر آیه ۱۷ سوره کهف «وتری الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات الیمین و اذا غربت تقرضهم ذات الشمال» می آورند:

«خدای سبحان با همین بیان کوتاه این معانی را فهمانده که اولاً غار اصحاب كهف شرقی و غربی قرار نگرفته بوده که از شعاع آفتاب فقط یک وعده استفاده کند (یا صبح و یا بعد از ظهر)، بلکه ساختمانش قطبی بوده، یعنی درب غار به طرف قطب جنوب است که هم در هنگام طلوع و هم در هنگام غروب، شعاع آفتاب به داخل آن می تابیده...^{۵۱}

پس به قول بعضی مفسران اشاره می کنند مبنی براینکه درب غار رو بروی قطب شمال بوده است و ادامه می دهند:

«البته این در صورتی صحیح است که مقصود از طرف راست و چپ غار، راست و چپ برای کسی باشد که می خواهد وارد آن شود نه کسی که در داخل آن نشسته است...».

سخنانی که ایشان در رد این نظر می گویند، واقعاً در خور تأمل است:

«لکن معمول در اعتبار چپ و راست در خصوص غار و خانه و خیمه و هر چیز دیگری که دارای درب است این است که چپ و راست شخصی را که از آن بیرون می شود در نظر بگیرند نه شخصی که وارد آن می شود و صحیح هم همین است، برای اینکه اولین احساسی که انسان نسبت به احتیاج اعتبار جهات دارد، احتیاج خودش به این جهات است... بعد از این احساس، اگر

احتیاج پیدا کرد به اینکه جهات نامبرده را در چیز دیگری اعتبار کرده، یقین کند خودش را جای آن چیز قرار داده، آنچه از اطراف آن چیز با اطراف خود منطبق می شود همان را جهت آن می نامد... و چون روی خانه و نمای خیمه و هر چیزی که درب دارد همان طرفی است که درب در آن طرف قرار گرفته، قهراً دست چپ و راست خانه هم چپ و راست کسی خواهد بود که از خانه بیرون می آید، نه کسی که داخل می شود و بنابراین غار اصحاب کهف با آن توصیفی که قرآن کریم از وضع جغرافیایی آن کرده جنوبی خواهد بود...^{۵۲}

علامه، داستان حضرت سلیمان را نیز بر همین منوال، تحلیل می کنند^{۵۳} و در تفسیر داستان حضرت عیسی علیه السلام^{۵۴} و در بحث از عذاب هایی که برفرعونیان فرود آمد،^{۵۵} نیز می توان به نمونه هایی از آن دست یافت. همین نگرش، حکایت ایشان از داستان حضرت ابراهیم و چهارپرنده را بسیار متقن و تأمل برانگیز و در عین حال متفاوت با بیان سایر مفسران ساخته است. علامه با دقت در ویژگی های این داستان و تحلیل کلمه به کلمه آن می گویند:

«داستان مزبور به آن سادگی که در آغاز به نظر می رسد نیست و گرنه جواب، بازنده کردن مرده ای داده می شد و مابقی زاید بود، در صورتی که این طور نیست و قیود و خصوصیات در کلام رعایت شده که بر اصل این معنا زیادتی دارد، مثلاً مورد احیاء، پرنده قرار داده شده، آن هم پرنده ای که اوّل زنده باشد، عدد آن هم چهار باشد، بعد کشته شود و اجزاء آن با هم مخلوط و ممزوج گردد، بعد به چند قسمت تقسیم شده، هر قسمتی در جای دوری مانند قله کوهی قرار داده شود، آنگاه زنده کردن آنها به دست ابراهیم (خود درخواست کننده) متوقف به این باشد که آنها را بخواند. اینها خصوصیات است که در کلام ملحوظ شده و ناچار در معنای منظور دخالت دارد.»

علامه به استناد آیات توضیح می دهند که سؤال حضرت ابراهیم از این نیست که «چگونه اجزای مادی پس از پراکنده شده جمع شده، حیات را می پذیرند؟» بلکه سؤال این است که «چگونه خدا حیات را بر مردگان اضافه می کند و با اجزاء آنها چه عملی انجام می دهد که زنده می شوند؟ و این معنی همانست که در آیه ۸۳ سوره یس «ملکوت» نامیده شده.» و بر همین مبنا هم تمام واقعه را تبیین می کنند.^{۵۶}

روایت

تفکیک بحث تفسیر و روایت همراه با نقادی گسترده آن در وهله نخست چنین القا می کند که نزد علامه روایات در تفسیر داستان های قرآن هیچ نقشی ندارند، حال آنکه چنین

نیست .

ایشان پس از نقل روایتی طولانی پیرامون داستان حضرت نوح، هدف خود را از نقل آن توضیح می دهند:

«این روایت طولانی، به تفسیر آیات مربوط نیست ولی ما به عنوان نمونه از روایات فراوانی که از طریق شیعه و سنی در این باره وارد شده، برای اینکه برای فهم قصص آیات از طریق روایات کمک گرفته باشیم، در اینجا آوردیم. ۵۷»

از این سخن می توان دریافت که برخلاف بحث از اعتقادات، روایات آحاد را در تبیین آیات قصص معتبر می شمارند .

مشکل سند و متن، یکی از دشواری های بحث های روایی است . این مشکل در احادیث قصص، با نفوذ گسترده و پنهان اسرائیلیات فزونی می یابد . علامه در مواجهه با این احادیث، همان گونه که آوردیم مبنا را بر رد نمی گذارند و به ارزیابی آنها می پردازند . در این کار هم، اگر چه مواردی به جرح و تعدیل سند توجه می کنند، اما اهتمام اصلی ایشان، بررسی متن است . مبانی ایشان در این نقادی، ۴ چیز است :

۱. عدم مخالفت با قرآن و ظاهر سیاق آیات

این اولین و مهم ترین محک در ارزیابی روایات است . علامه در داستان بشارت ملایکه به همسر حضرت ابراهیم، روایتی را نقل کرده می نویسند :

«در این روایت چیز دیگری نیز هست و آن این است که «ضحک» را به معنای «عجب» گرفته و آیه «فضحکت فبشرناها باسحاق ...» را از باب تقدیم و تأخیر شمرده که تقدیر آیه می شود: فبشرناها باسحاق و من ... فضحکت، و این خلاف ظاهر است و نکته واضحی ندارد. ۵۸»

۲. عدم مخالفت با عقل

علامه درباره روایات وارده درباره داستان ذی القرنین می نویسند :

«خواننده عزیز باید بدانید که روایات مرویه از طریق شیعه و اهل سنت از رسول خدا ﷺ و از طرق خصوص شیعه از ائمه هدی ﷺ و همچنین اقوال نقل شده از صحابه و تابعین که اهل سنت با آنها معامله حدیث کرده اند ... درباره داستان ذی القرنین بسیار اختلاف دارد، آن هم اختلاف هایی عجیب و آن هم نه در یک گوشه داستان، بلکه در تمامی خصوصیات آن، و این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت آوری است که هر ذوق سلیمی از آن

وحشت کرده، بلکه عقل سالم آن را محال می‌داند و عالم وجود هم منکر آن است.

و اگر خردمند اهل بحث، آنها را با هم مقایسه کرده مورد دقت قرار دهد هیچ شکی نمی‌کند در اینکه خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست و از همه مطالب غریب‌تر روایتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند از قبیل وهب ابن منبه و کعب الاحبار نقل کرده و یا اشخاص دیگری که از قراین به دست می‌آید از همان یهودیان گرفته‌اند، نقل کرده‌اند. بنابراین دیگر چه فایده دارد که ما به نقل آنها و استقصاء و احصاء آنها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند، بپردازیم؟^{۵۹}

در این سخنان، علامه به ۴ مبنا برای نقادی روایات اشاره می‌کنند، (۱). سند ۲. مخالفت با عقل. ۳. مخالفت با علم ۴. اختلاف بین خود روایات) که ما به دو مورد اخیر، پس از این اشاره می‌کنیم. همچنین در توصیف روایات وارده در داستان حضرت سلیمان می‌نویسند:

«اخباری که در قصص آن جناب و مخصوصاً در داستان هدهد و دنباله آن آمده، بیشترین مطالب عجیب و غریبی را دارد که حتی نظایر آن در اساطیر و افسانه‌های خرافی کم‌تر دیده می‌شود. مطالبی که عقل سلیم آنها را نمی‌تواند بپذیرد، بلکه تاریخ قطعی هم آن را تکذیب می‌کند و بیشتر آنها مبالغه‌هایی است که از امثال کعب بن وهب نقل شده. و همچنین از این قبیل است، اخبار عجیب و غیر قابل قبولی که در توجیه آن هیچ راهی نداریم مگر آنکه بگوئیم از اخبار اسرائیلیات است و بگذریم.»^{۶۰}

هم ایشان، در بررسی روایات پیرامون ناقه حضرت صالح، عقل را محک قرار داده می‌نویسد:

«و در بعضی روایات آمده که بین دو پهلوی ناقه یک میل مسافت بود و این معنی روایت را سست می‌کند. نه از آن رو که محال است چنین موجودی بوجود آید. بلکه از آن رو که در این صورت اگر نسبت بین اعضا را در نظر بگیریم تصور نمی‌رود که یک نفر بتواند او را با شمشیر خود بکشد زیرا قطعاً قاتل ناقه از طریق اعجاز او را نکشته است ولی معذک آیه خالی از دلالت و یا اشعار بر آن نیست که جثه ناقه جداً بزرگ بوده است.»^{۶۱}

۳. عدم مخالفت با علم

نمونه‌ای از این ملاک را در سطور بالا آوردیم و موارد دیگری نیز وجود دارد. علامه

پس از نقل روایتی درباره اصحاب کهف، توضیح می دهند:

«این روایت از روشن ترین روایات این داستان است ... و نیز متضمن این نکته است که اصحاب کهف برای بار دوم نیز به خواب رفتند و نمردند ... و هنوز هم به همان هیأت سابق خود هستند و حال آنکه بشر تاکنون در روی زمین به غاری که در آن عده ای به خواب رفته باشند برنخورده است.»^{۶۲}

عدم مخالفت نه لزوم موافقت

آنچه در این سه معیار مورد نظر است عدم مخالفت است نه لزوم موافقت. بدین معنا که در مورد اوّل چنین نیست که روایت نباید از حدّ نص فراتر رود و درباره آنچه آیه، از داستان و مشخصات آن، سکوت کرده، چیزی نگویید، بلکه تنها این مهم است که متن آن با آیه ناسازگار و غیر قابل جمع نباشد. در دو مورد دیگر هم، لازم نیست حتماً عقل یا علم دلیلی بر تأیید آن بیاورند، بلکه صرف عدم تناقض کافی است.

در بسیاری از موارد، روایاتی که نقل می شود، مطلبی افزون بر آنچه از خود آیه به دست آمده ارایه نمی دهند.

در تفسیر آیه ۱۶۰ اعراف «ان اضرب بعصاك الحجر فانجست منه اثنتی عشرة عیناً» می نویسند:

«این ظاهر، تأیید می کند روایاتی را که درباره داستان این چشمه ها وارد شده^{۶۳}

و یا در داستان اصحاب کهف می گویند:

«این خود مؤید روایاتی است ...»^{۶۴}

و نیز در داستان حضرت نوح، با نقل روایاتی در این باره که فوران تنور علامتی برای حضرت نوح بوده، می آورند:

«سیاق آیه خالی از ظهور نیست که موعد، فوران تنور بوده است.»^{۶۵}

با وجود این، در مواردی هم، به روایاتی اشاره می شود که از حد آیه فراتر می روند. در بحث از مسخ، علامه به استناد احادیث، به نکته ای اشاره می کنند که بسیار مورد اختلاف و سؤال است و آیه از آن ساکت است: «علاوه بر اینکه از اخبار بسیاری استفاده می شود که هر قومی که مسخ شدند بعد از مسخ جز چند روزی زنده نمی مانند و به فاصله کمی هلاک می شوند.»^{۶۶} و یا در داستان طوفان حضرت نوح، به روایاتی اشاره می کنند که از محل کوه جودی سخن می گویند، در حالی که، قرآن، لزومی به اشاره به آن ندیده است.^{۶۷}

علامه در داستان ناقة صالح، پس از نقل روایتی، علی رغم ابراز عجیب بودن، آن را

انکار نمی کنند، چرا که دلیلی بر رد آن نه از قرآن و نه عقل و نه علم نیست و صرف عجیب بودن ملاک نمی باشد.^{۶۸}

علامه، در ذیل آیه ۴۸ انفال،^{۶۹} دو احتمال در تفسیر آن نقل می کنند که یکی از آنها، احتمال تجسم و تمثل شیطان به صورت یک فرد است و روایات را مؤید این قول می دانند. ایشان به طرح نظرات مخالفین و نقد آن می پردازند. آنچه برخی مفسران را به رد این قول واداشته، ضعف سند روایات و بی اعتباری مدارک تاریخی این قول است. اما علامه بر این دو نکته اهمیتی نداده، چنین پاسخ می دهند:

«هر چند روایات مزبور متواتر و یا همراه با قراین قطعی و موجب اطمینان تام نیست، اما اصل احتمال محال نیست تا با عقل سلیم موافق نباشد»، بنابراین، با عقل مخالفتی ندارد، علاوه بر آنکه «از قصه هایی نیست که آثار صحیح مخالف آن است (پس با قرآن هم مخالفت ندارد، افزون بر اینکه با سیاق آیه هم سازگارتر است) علاوه بر اینکه سیاق آیه کریمه مخصوصاً با در نظر داشتن جملات ... به افاده معنای دوم نزدیک تر است ...»^{۷۰}

بنابراین در صورت برخورداری از سه ویژگی مذکور، اصل صحّت روایات است، با تمام شگفتی و اعجاب آن. اما باید به آن سه معیار، مورد دیگری را هم افزود:

۴. عدم اختلاف بین روایات

چه بسا در موضوعی روایاتی وارد شده باشد که نه با قرآن و نه عقل و علم، ناسازگار نباشند و در عین حال هر یک هم دیگری را نفی کنند. در این صورت، همه آنها از اعتبار ساقط اند و در اینجاست که برای ترجیح هر یک از این روایات به موافقت و وجود دلیلی از قرآن و علم و عقل نیازمندیم.

در داستان طوفان نوح، روایاتی پیرامون تعداد ایمان آورندگان وارده شده است. علامه به نقل یکی از آنها پرداخته، سپس پذیرش هر یک از آنها را منوط به وجود دلیل می کند.^{۷۱} و در بحث از داستان کهف نیز می نویسند:

«در بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و سنی روایات بسیار در دست هست و لکن خیلی با هم اختلاف دارند، به طوری که در میان همه آنها حتی دو روایت دیده نمی شود که از هر جهت مثل هم باشند.»^{۷۲}

در این سخن علامه، تنها چیزی که موجب بی اعتمادی به این روایات شده، اختلاف بین خود آنهاست.

یکی از دشواری های دست یابی به نظر علامه درباره روایات، این است که ایشان در مواضع متعددی، به نقل روایت پرداخته و نقدی هم بر آن نمی آورند. اما چنین نیست که

سکوت ایشان همواره علامت تأیید باشد. به نظر می رسد برخی اوقات برای پرهیز از تکرار نقدی که پیش از آن آورده اند، بی آنکه سخنی بگویند، از روایت می گذرند و گاهی اوقات تنها برای آشنایی خواننده با روایات وارد شده در موضوع، به نقل آنها می پردازند و گاهی نیز سکوت پیشه می کنند چرا که نه راهی برای رد دارند و نه مستندی برای تأیید، از جمله این موارد در تفسیر آیه ۱۷۱ سوره اعراف «واذ نتقنا الجبل...» است که روایتی را از تفسیر قمی نقل می کنند.^{۷۳}

علامه بی آنکه سخنی در تکذیب یا تأیید این قول بیاورند - در جایی که جا دارد - از آن می گذرند. در داستان حضرت داوود و سلیمان نیز به روایاتی پیرامون تسبیح گفتن حضرت داوود و زره بافی ایشان و درباره باد و حضرت سلیمان و نیز از ساخته های جن و همچنین به واقعه مرگ ایشان، اشاره می کنند و می گذرند.^{۷۴}

در این موارد، از سکوت علامه چه نتیجه ای می توان گرفت؟ اگرچه نمی توان با اطمینان سخن گفت، اما بنا بر آنچه پیش از این آوردیم، به نظر می رسد که باید اصل را بر پذیرش بگذاریم، مگر آنکه در بیان ایشان قرآینی دال بر رد، وجود داشته باشد.

علامه در مواجهه با احادیث، به مجرد کوچک ترین نقصی، آن را رد نکرده، جعلی یا ضعیف نمی خوانند. بلکه حداکثر اهتمام را بر اغماض، تصحیح و حفظ احادیث دارند. این مطلب را می توان از سخنان مختلف ایشان دریافت. ایشان پس از نقل روایتی درباره روایت جن توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می نویسند:

«روایات در باب قصه این چند نفر جنی که آمدند و به صدای قرائت قرآن گوش فرادادند بسیار زیاد و سخت مختلف است، به طوری که به هیچ وجه نمی شود متن آنها را با قرآن یا قرآینی مورد اعتماد تصحیح کرد...»^{۷۵}
و در جای دیگر می آورند:

«باید دانست که روایات درباره قصه هود و عاد زیاد است ولی مشتمل بر چیزهایی است که راهی برای تصحیح و تأیید آن از طریق کتاب یا اعتبار عقلی وجود ندارد و ما از ذکر آنها صرف نظر کردیم.»^{۷۶}

ایشان، از اضطراب متن نیز صرف نظر کرده، می نویسند «در متن حدیث اندکی اضطراب وجود دارد زیرا... ولی مراد واضح است.»^{۷۷} در بحث از اصحاب کهف نیز در رفع تعارض بین حدیث و ظاهر قرآن می کوشند^{۷۸} و در داستان ذی القرنین به توجیه و رفع اشکال از روایتی می پردازند که براساس هیأت بطلمیوس از حرکت خورشید، سخن گفته است.^{۷۹}

تورات و انجیل

قرآن از سرگذشت امت های پیشین سخن می گوید. از بنی اسرائیل، از قوم نوح و عاد و ثمود، از حضرت آدم و ابراهیم و مسیح، پیامبران و اقوامی که پیش از این نام آنها در تورات و انجیل برده شده بود. اجمال قرآن در تعریف این داستانها همراه با تفصیل تورات و انجیل درباره آنها، از همان اوّل، این دو کتاب را منبعی برای تبیین داستان های قرآن قرار داد، اما در آمیختگی با اساطیر و افسانه ها در کنار دگرگونی و تحریفی که بدان آسیب رسانده، صلاحیت آن دو را برای تبیین داستان های قرآن، مورد سؤال قرار داده است. مفسران در این خصوص، مواضع متفاوتی اتخاذ کردند. برخی، کلاً استفاده از آنها را تحریم کردند تا مبدا به خطا روند و برخی بی توجه به لغزشگاه های آن، به آن استناد کردند و عده ای روشی دیگر را پیش گرفتند.

علامه در تفسیر برخی داستان های قرآن، به گفته های تورات و انجیل هم اشاره می کند و اگرچه به نقد و بررسی آنها می پردازد، به طور کلی آنها را غیر معتبر نمی شمارد و در مواردی بدان استناد می کند.

ایشان به وجه تسمیه «یعقوب» در تورات اشاره کرده، نظر قرآن را در این مورد معنادارتر می شمارد.^{۸۰} در وجه نامیدن حضرت عیسی به مسیح، آیات توضیحی نمی دهند. علامه با نقل اقوال یهود در این موضوع، در واقع به نظر آنان استناد می کند.^{۸۱} ایشان به نقل داستان اصحاب کهف به روایت مسیحیان می پردازد^{۸۲} و به وجوه اختلاف در داستان نوح بین حکایت قرآن و تورات اشاره می کند.^{۸۳} داستان حضرت سلیمان در عهد عتیق را نقد می کند.^{۸۴} در داستان یاجوج و ماجوج، از گفتار تورات در این موضوع استفاده می کند.^{۸۵}

هدف قرآن از پرداختن به سرگذشت پیشینیان

چرا قرآن به بازگویی سرگذشت پیشینیان می پردازد؟ از این کار چه هدفی را دنبال می کند؟ علامه این سؤال را پاسخ می دهند:

«... قرآن به عنوان یک کتاب تاریخ نازل نشده که سرگذشت مردم را از نیک و بد برای ما باز گوید بلکه قرآن کتاب هدایت است و موجبات سعادت و حق صریح را برای مردم تشریح و بیان می کند تا بدان عمل کنند و در زندگی دنیا و آخرتشان سعادت مند گردند و گاهی هم به گوشه ای از داستان های انبیا و امم اشاره می کند تا سنت خدا را در بین بندگان خود روشن سازد و کسانی که مشمول عنایت الهی شده و توفیق کرامت او را یافته اند از آن پند گیرند و برای دیگران نیز اتمام حجت شود.»^{۸۶}

در جای دیگر می آورند:

«باید در نظر داشت که قرآن کتاب تاریخ نیست و منظورش از نقل داستانها بیان و ضبط تاریخ نمی باشد... از این رو هیچ داستانی را با تمام خصوصیات نقل نمی کند و در هر مورد نکات مخصوصی را که باید مورد دقت و توجه قرار گیرد و از آنها پند و اندرز گرفته شود، اخذ کرده همانها را گوشزد می کند... این نکته در تمام داستان هایی که قرآن نقل می کند موجود است که فقط از جهات و خصوصیات قصص، آن را که مشتمل بر پند یا حکمت یا روش الهی نسبت به ملل پیشین است، ذکر می کند.»^{۸۷}

با این نگرش، علامه، جایگاه داستانها را در این کتاب هدایت تبیین می کند و مقصود از اشاره به هر یک را توضیح می دهند. در مقدمه سوره الذاریات درباره هدف از نقل قصص در این سوره می نویسند:

«دعوت پیامبر اسلام همواره لبه تیزش به سوی وثنیت بود... و این دعوتش از دو طریق بود. یکی از راه بشارت و نوید و یکی از راه انذار و تهدید که مخصوصاً بر این انذار بیشتر تکیه داشت و انذارش به دو چیز بود یکی عذاب دنیا که اقوام و ملل گذشته را به جرم تکذیب منقرض ساخت. یکی هم عذاب آخرتی...»

به همین منظور وقتی رشته کلام به احتجاج بر مسأله معاد می کشد، بر مسأله توحید احتجاج می کند، آیات بیرونی... و آیات درونی را به رخ می کشد و عذاب هایی که با آن عذابها امت های گذشته را به دنبال دعوت به توحید عقوبت کرد، چون دعوت انبیا را نپذیرفتند و نبوتشان را تکذیب کردند، ذکر می کند...^{۸۸}

در مقدمه سوره کهف، آورده اند:

«این سوره متضمن دعوت به سوی اعتقاد حق، و عمل صالح و تهدید و تطمیع است... در عین حال با تأکید، از خداوند نفی ولد شده است... و بعید نیست کسی بگوید که غرض از نزول این سوره، بیان سه داستان عجیب است که در قرآن کریم جز در این سوره ذکر نشده؛ یکی قصه اصحاب کهف و یکی داستان موسی و آن جوانی که در راه به سوی مجمع البحرین دیدار کرد و سوم حکایت ذی القرنین. و آنگاه از این سه داستان در غرض سوره که اثبات نفی شریک و تشویق بر تقوی و ترس از خداست استفاده کند.»^{۸۹}

از داستان حضرت موسی نیز چنین اراده شده است:

«در این آیات، وضع رسول خدا و معجزه قرآنش و اعراض مشرکان از آن

جناب و پیشنهاداتی که کردند و معجزات بیهوده و جزافی دیگری که طلب کردند، تشبیه شده به وضع موسی علیه السلام و معجزات نبوتش و اعراض فرعون از آن جناب و نسبت سحر به وی دادن...»^{۹۰}

در داستان حضرت سلیمان و دو باغ شهر سبا نیز نکته ای نهفته است.^{۹۱} از نظر علامه داستان های بنی اسرائیل، آینه تمام نمای بشر امروز است:

«در هر حال چنانچه در داستان هایی که از بنی اسرائیل در قرآن نقل شده دقت کنیم و اسرار اخلاقی آنها را که در آن منعکس است مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید که آنها مردمی بوده اند غرق در مادیات و دلباخته لذایذ حسی این زندگی صوری، لذا در مقابل حقایق ماوراء حس خضوع نمی کردند و جز در برابر لذات و کمالات مادی تسلیم نمی شدند... بدبختانه امروز نیز حق و حقیقت بر اثر نفوذ تمدن مادی غرب به چنین بلایی مبتلا شده است زیرا شالوده تمدن مادی امروز نیز بر دو اصل «حس و ماده» گذارده شده...»^{۹۲}

اگر باور داریم که داستانها بیانگر سنت خداوند نسبت به ایمان آوردندگان و کفر پشه گان است، چگونه می توانیم تفسیری از آنها ارایه دهیم که تنها به گذشته تعلق داشته باشد؟ در این داستانها امدادهای غیبی و عذاب های الهی، وجه عبرت می باشند. بنابراین باید آنها را نه اموری استثنایی بلکه سنتی همیشگی بدانیم که جهان ما را چون گذشتگان در برمی گیرد و اراده خداوند را تحقق می بخشد.

پیشانی

داستان های قرآن و تاریخ

داستان های قرآن با سخن گفتن از گذشته، به حوزه تاریخ قدم می گذارند. آیا تاریخ، این داستانها را تأیید می کند؟ علامه خود این سؤال را طرح کرده پاسخ می دهند:

«... هرگاه قرآن شریف داستانی را برخلاف تاریخ نقل کرده، میان آنها معارضه واقع نمی شود، زیرا آن وحی الهی، و منزه از هرگونه خطا و دروغ است ولی تاریخ ابدأ از خطا و کذب مصونیت ندارد.»

علامه تاریخ را به تاریخ نقلی و تاریخ جدید که بر روی آثار ارضی بنا شده، تقسیم می کنند و هر دو را ناقص معرفی می نمایند:

«ولی تاریخ با همه شرافت و منافع زیادی که دارد همواره دو عامل فساد در آن تأثیر کرده و آن را از جاده راستی و درستی طبیعی به سوی دروغ و نادرستی منحرف ساخته و می سازد: نخست آنکه در هر عصری محکوم حکومت وقت بوده... دوم آنکه ناقلین اخبار تاریخی و مؤلفین در آنچه نقل یا قضاوت کرده اند از اعمال احساسات درونی و عصبیت های قومی خودداری

نموده اند... علاوه بر این دو عامل مهم، عوامل دیگری نیز به فساد تاریخ کمک کرده است مثلاً در سابق وسایل ضبط و نقل و تألیف بسیار ناقص بوده و از این رو قضایای تاریخی از تغییر یافتن و مفقود شدن مصون نبوده است. این نقیصه اگرچه امروز تاحدی برطرف شده و شهرها با هم نزدیک و وسایل تماس گرفتن و نقل و انتقال فوق العاده آسان شده است. لیکن یک بلای عمومی دیگری دامنگیر تاریخ شده و آن اینکه دست سیاست در جمیع شؤون انسانی دخالت کرده... این بلیه هرگونه اطمینانی را از تاریخ سلب و آن را به مرحله سقوط کلی نزدیک کرده است.

سپس نوع دیگر تاریخ را توضیح می دهند:

«این نواقص به اضافه تناقضاتی که در نتیجه آنها در تاریخ نقلی پیدا شده، موجب شده که دانشمندان امروز از آن صرف نظر کرده و در صدد برآمده اند که قضایای تاریخی را براساس آثار ارضی تأسیس کنند.»

آنگاه به ارزیابی آن می پردازند:

«این روش گرچه از پاره ای اشکالات مصون است ولی در سایر اشکالات با تاریخ نقلی شرکت دارد و عمده اش مداخله احساسات و عصبیت های مورخین و تصرف سیاستها در افشاء و کتمان یا تغییر و تبدیل مطالب است.»

و نتیجه می گیرند:

«این حال تاریخ و جهات فساد اصلاح ناپذیر آن است.»

اما از این موارد تعارض با تاریخ، تنها به حکایات کتب عهدین اشاره می کنند:

«اغلب داستان هایی که قرآن نقل کرده (مانند همین داستان طالوت) با نقل کتب عهدین مخالف است و آنها هم چون دستخوش تحریفات و تغییرات واقع شده، برکتب تاریخ برتری ندارد... و در هر صورت مخالفت قرآن با کتب تاریخ به ویژه با کتب عهدین تولید اشکالی نمی کند زیرا قرآن کلام حق و از طرف حق است.»^{۹۳}

برخی داستان های قرآن، وقایعی را بازگو می کنند که تنها در تاریخ قابل ثبت است، اما برخی حوادث دیگر، اثری پایدار بجای نگذاشته اند که در علوم باستان شناسی و زمین شناسی و... قابل پیگیری می باشند. طوفان نوح، از جمله این رویدادهاست. علامه در تعدادی از داستانها به حکایت آن داستان در کتب عهدین نیز اشاره کرده اند، اما تنها در سه مورد، البته تا آنجایی که این تحقیق بدان دست یافت، به تاریخ و یافته های علوم اشاره کرده اند.

الف- داستان طوفان حضرت نوح

علامه این داستان را از چهار جهت بررسی کرده اند: ۱. نقل در افسانه های ملل و تاریخ نقلی^{۹۴}؛ ۲. عمومیت طوفان نوح؛ ۳. محل کوه جودی؛ ۴. عمر نوح^{۹۵}.
ما از این چهار مطلب تنها به یک مورد که از همه مهم تر است، اشاره می کنیم و آن موضوع عمومیت طوفان نوح است.

عمومیت طوفان نوح

علامه را نظر بر این است که این طوفان، حادثه ای بوده که تمام کره زمین را بی هیچ استثنایی در بر گرفته است. مبنای ایشان در این سخن سه مقدمه است:

۱. دعوت حضرت نوح عمومی بوده است:

«عمومیت دعوت نوح می رساند که عذاب هم عمومیت داشته است»^{۹۶}

۲. فرمان به سوار کردن یک جفت از هر موجود و جاننداری:

«یکی دیگر از شواهد عمومیت طوفان در کلام خدا اینست که در دو جای قرآن ذکر شده که خدا به نوح دستور داد از هر موجود جاننداری جفتی نر و ماده در کشتی سوار کند و واضح است که اگر طوفان، مخصوص ناحیه خاصی از نواحی زمین، مثلاً به طوری که گفته شده عراق بود، به هیچ وجه احتیاجی نبود که از هر جنسی از اجناس حیوانات، جفتی نر و ماده سوار کشتی کند و مطلب واضح است.»^{۹۷}

۳. سخنان اهل کتاب، بر این اساس استدلال می کنند که:

«ظاهر آیات به کمک قراین و تقلیدهایی که از اهل کتاب به ارث رسیده است، دلالت بر آن دارد که در زمان نوح، در سراسر زمین کس دیگری غیر از نوح وجود نداشت و همه آنها بر اثر طوفان هلاک شدند و بعد از نوح، کسی جز دودمان او باقی نماند و این مقتضی آن است که طوفان از کوه و دشت همان قطعه زمینی که قوم نوح در آنجا بودند رخ داده باشد نه در همه زمین.»

و به این اشکال با وارد شدن به حیطة علم، پاسخ می دهند:

«ولی چیزی که هست در آن زمان مساحت خشک زمین کوچک بود زیرا به زمان آفرینش زمین و پیدایش بشر بر روی آن نزدیک تر بود. علمای علم (تکوین) و (طبقات الارض) - ژئولوژی - می گویند: زمین وقتی از خورشید جدا شد به صورت یک کره آتش شعله ور بود. آنگاه به صورت کره آبی درآمد و بعدها به تدریج خشکی در آن پیدا شد.»^{۹۸}

المیزان سپس استدلالی را از المنار نقل می کند، مبنی بر اینکه وجود فسیلها بر بالای

کوهها، نمی تواند دلیل بر این باشد که زمانی، آب در اثر طوفان بر بالای کوهها رفته باشد چرا که این واقعه تنها چند روز به طول انجامیده و این مدت اندک برای بوجود آمدن فسیلها، کافی نیست.^{۹۹} علامه دلیل المنار را برد سخن فوق، خلل پذیر دانسته، می گویند:

«احتمال دارد امواج عظیم طوفان، موجودات نامبرده را بالای کوه برده پس از آنکه آب فروکش کرده آنها در آنجا باقی مانده باشند. چه، چنین چیزی از طوفانی چنین عظیم که در ایامی محدود کوهها را در خود فروبرد دشوار نیست، بنابراین حق اینست که قرآن ظهوری غیر قابل انکار دارد بر آنکه طوفان، سراسر زمین را فراگرفت و همه بشرهایی که روی زمین بودند هلاک شدند و تاکنون حجتی قطعی که آیات را از این ظهور باز دارد اقامه نشده است.» و ادامه می دهند: «و من از دوست محترم و فاضلم دکتر سبحانی استاد زمین شناسی در دانشگاه تهران خواستم که اگر در مباحث زمین شناسی به طور کلی مؤید و راهنمایی بوجود چنین طوفانی وجود دارد در اختیار ما بگذارند. ایشان نیز مقاله ای ارسال داشتند که خلاصه آن طی چند فصل به نظر شما می رسد.»

اگرچه ما با این مقاله کاری نداریم، اما این اقدام علامه نشان می دهد که این موضوع -عمومیت طوفان- مسأله ای است که نظر علمی درباره آن با اهمیت و معتبر تلقی می شود و نمی توان گفت از محدوده آن خارج است پس به آن بی اعتنا بود. اما در این موضوع، می توان چنین گفت:

اولاً: در مورد مبنای اول ایشان باید گفت، رابطه ای ضروری بین عمومیت دعوت و عمومیت عذاب وجود ندارد. می توان به آن مقدمه اعتقاد داشت و آن نتیجه را نپذیرفت چرا که عمومیت دعوت، هنگامی عمومیت عذاب را به دنبال خواهد داشت که این دعوت عملاً به تمامی بشر، از شرق تا غرب، سرتاسر کره زمین ... رسیده و انکار شده باشد؛ و این امر با توجه به وسایل ارتباطی آن زمان بسیار بعید می نماید. همان گونه که حتی امروز هم، علی رغم عمومیت دعوت اسلام و پیشرفت وسایل ارتباطی، هستند مردمانی که این دعوت الهی به آنها نرسیده باشد. بنابراین تفاوت است بین عمومیت یک دعوت و به عموم رسیدن آن دعوت.

ثانیاً: برای فرمان به سوار کردن یک جفت از هر جاندار، دلایل دیگری نیز می توان تصور کرد غیر از آنچه برداشت شده است، به ویژه آنکه در صورتی این استدلال کامل خواهد بود که فرمان به تمام جانداران تعلق گرفته باشد، در حالی که کوچک ترین اطلاعی از تنوع گونه های حیوانی، این احتمال را متفی می کند که یک کشتی بتواند همه آنها را در برگیرد، مگر آنکه ما تصویری سطحی از تعداد و انواع جانوران داشته باشیم.

ثالثاً: سخنان اهل کتاب تنها در کنار دلایل معتبر، می تواند مؤید و قرینه تلقی گردد و به طور مستقل دارای اعتبار نیست.

رابعاً: علامه از علم سخن می گویند و از نزدیک بودن دوران حضرت نوح به زمان آفرینش و کوچک بودن مساحت خشکیها، از تشکیل فسیل و پیدایش کوهها، باید توجه داشت، سخن گفتن در این موضوعات، نیازمند آشنایی کافی با مطالب و مبانی این علوم است و بدون استناد به این علوم، نمی توان در این مباحث، به صورت نظری، اظهار عقیده کرد. علاوه برآنکه زمان در مقیاس علم زمین شناسی میلیونها سال است در حالی که دوران حضرت نوح را با هزار و ده هزار، شمارش می کنند.

ب- داستان اصحاب کهف

علامه به این داستان از دو جهت پرداخته اند:

الف- این داستان در مصادر تاریخی و کتب عهدین، ب- محل غار، ما فقط به مورد اخیر می پردازیم:

در این داستان، قرآن از غاری سخن می گوید و در ضمن داستان به برخی مشخصات آن اشاره می کند. علامه به ۶ محل اشاره می کنند که ممکن است این واقعه به آنجا تعلق داشته باشد و در ارزیابی این احتمالات به ویژگی هایی که قرآن برای آن آورده استناد می کنند و براین اعتقاد هم نیستند که چه بسا این غار از بین رفته باشد. این ویژگیها عبارت اند از: جهت تابش نور، وجود یک درگاهی داخل غار، آثاری از مسجد یا هر بنای دینی برفراز آن، وجود نوعی نوشته یا رقیم. افزون براینکه این داستان رومی است و واقعه در محدوده امپراطوری آن روی داده است و در قضاوت هم به رعایت این موازین اهتمام داشته، معتقداند، از این میان غار «جیب» بیش از بقیه با این صفات می خواند:

«و حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر.»^{۱۰۰}

ج- داستان ذوالقرنین

ذی القرنین که بود، سد او کجا بود و قوم یا جوج و مأجوج چه مردمانی بودند؟ این سه، ارکان این واقعه و داستان تاریخی هستند که می خواهیم آن را با این داستان قرآن تطبیق دهیم. این داستان در قرآن قیود متعددی دارد از جمله اینکه ذی القرنین را مردی مؤمن و با خدا و در عین حال قدرتمند و عالم معرفی کرده است و نیز اشاره کرده که این سد بین دو کوه ساخته شده و در ساختمان آن آهن به کار رفته است. علامه احتمالات متعددی را در تطبیق این داستان، نقل می کنند و هر یک را با توجه به قیود داستان در قرآن ارزیابی می کنند. دیوار

چین را به عنوان مصداق این سد نمی‌پذیرند چرا که در ساختمان آن آهن به کار نرفته است و اسکندر مقدونی را همان ذی‌القرنین نمی‌دانند، چون مردی با ایمان نبوده و در تاریخ هم نیامده که سدی داشته است.^{۱۰۱} از جمله اقوال در این موضوع سخنی است که از ابوالکلام نقل می‌کنند، مبنی بر اینکه این فرد مؤمن کورش بوده که سد او، سدی در تنگه «داریال» از سلسله جبال قفقاز است و تنها سدی است که در ساختمانش آهن به کار رفته است و مراد از قوم یا جوج و مأجوج هم همان قوم مغول است و حمله‌ای که قرآن پیش بینی اش می‌کند، همان حمله معروف مغول است. علامه پس از نقل این سخن چنین نظر می‌دهند:

«این بود خلاصه‌ای از کلام ابوالکلام که هر چند بعضی اطرافش خالی از اعتراض نیست، لکن از هر گفتار دیگری انطباقش با آیات قرآنی روشن‌تر و قابل قبول‌تر است.»^{۱۰۲}

ایشان سپس اشکالی را که در تطبیق حمله یا جوج و مأجوج با حمله مغول، وارد است، تقریر می‌کنند:

«اگر همان تتر و مغول بوده باشند... این قوم مزبور، تتر یا غیر آن از امت‌های مهاجم در طول تاریخ بشریت نبوده‌اند، پس این سد در کجا بوده و سدی آهنی و چنین محکم که از خواصش این بوده که امتی بزرگ را هزاران سال از هجوم به اقطار زمین حبس کرده باشد به طوری که نتوانند از آن عبور کنند، کجاست؟ و چرا در این عصر که تمامی دنیا به وسیله خطوط هوایی و دریایی و زمینی به هم مربوط شده به هیچ حاجزی چه طبیعی از قبیل کوه و دریا و یا مصنوعی مانند سد و یا دیوار و یا خندق بر نمی‌خوریم که از ربط امتی با امت دیگر جلوگیری کند؟ و با این حال چه معنا دارد که با کشیدن سدی دارای این صفات و یا هر صفتی که فرض شود، رابطه‌اش با امت‌های دیگر قطع شود.»

علامه در رفع اشکال، به مجاز می‌گرایند و معنای دیگری برای آیه پیشنهاد می‌کنند: «لکن در دفع این اشکال آنچه به نظر می‌رسد این است که کلمه (دکاء) از دك به معنای ذلت باشد... آن وقت مراد از دك کردن سد این باشد که آن را از اهمیت و خاصیت بیندازد به خاطر اتساع طرق ارتباطی و تنوع وسایل حرکت و انتقال بری و بحری و جوی دیگر اعتنایی به شأن آن نشود.»

«پس در حقیقت معنای این وعده الهی، وعده به ترقی مجتمع بشری در تمدن و نزدیک شدن امت‌های مختلف است به یکدیگر، به طوری که هیچ سدی و مانعی و دیواری جلو انتقال آنان را از هر طرف دنیا به هر طرف دیگر نگیرد و به هر قومی بخواهند بتوانند هجوم آورند.»

ایشان احتمال دیگری هم می دهند:

«البته کلمه (دك) يك معنای دیگر نیز دارد و آن عبارت از دفن است ... بنابراین ممکن است احتمال دهیم که سد ذوالقرنین که از بناهای عهد قدیم است به وسیله بادهای شدید در زمین دفن شده باشد و یا سیل های مهیب، آبرفت های جدید پدید آورده و باعث وسعت دریاها شده، در نتیجه سد مزبور غرق شده باشد که برای به دست آوردن این گونه حوادث جوی باید به علم ژئولوژی مراجعه کرد. پس دیگر جای اشکالی باقی نمی ماند...»^{۱۰۳}

داستان اصحاب فیل، واقعه دیگری است که به گذشته های دور تعلق ندارد بلکه مدت زمانی پیش از نزول قرآن، روی داده است. علامه در این باره می نویسند:

«این قصه از آیات و معجزات بزرگ الهی است که کسی نمی تواند انکارش کند، برای اینکه تاریخ نویسان آن را مسلم دانسته و شعرای دوران جاهلیت در اشعار خود از آن یاد کرده اند.»^{۱۰۴}

اما خود، سخن هیچ تاریخ نویس یا شعری از زمان جاهلیت را به عنوان نمونه نمی آورند. آن را امری قطعی و روشن تلقی می کنند.

همان گونه که شاهد هستیم، آیات الهی قرآن کریم بسیار پیچیده تر از آن است که در وهله نخست به نظر می رسد. درك این ظرافتها و راه یافتن به عمق این تعبیرات و پا گذاشتن به این وادی پر راز و رمز بدون تکیه بر مبانی روشن و مشخص عقلی امکان پذیر نیست. این مبانی می توانند تا حدودی به ما بنمایانند که قرآن با ما چگونه سخن می گوید و در بیان خود چه روشی را پیش می گیرد.

پیشانی

۱. ما بر تو بهترین قصه ها را باز می گویم.
۲. محمد حسین، طباطبایی، المیزان، ۷۴/۱.
۳. همان، مترجم، دارالعلم ومحمدی، ۲۹۸/۱.
۴. همان، ۲۷۱/۱ و نیز/ ۷۸ و ۷۹.
۵. همان، مترجم، ۲۹۴/۱.
۶. و خداوند بر امرش چیره است لیکن اکثر مردم نمی دانند.
۷. المیزان، ۷۹/۱.
۸. همان/ ۸۲.
۹. همان/ ۷۶.
۱۰. همان/ ۷۹ و نیز ر.ك: ۷۵/۱، ۷۶.
۱۱. همان، مترجم/ ۲۸۸، ۲۹۰.
۱۲. همان، ۷۷/۱، ۷۸.
۱۳. همان/ ۷۶.
۱۴. همان، مترجم، ۲۹۲/۱.
۱۵. همان/ ۷۵.
۱۶. همان.
۱۷. همان.
۱۸. همان/ ۸۲.
۱۹. همان، مترجم/ ۲۹۴.
۲۰. همان و نیز/ ۱۰۲.
۲۱. همان/ ۸۲.
۲۲. همان، ۳۶۲/۲ - ۳۶۵.
۲۳. همان، ۳۶۷/۲ - ۳۷۷.
۲۴. همان، ۱۹۹/۳ - ۲۲۰/۶ - ۲۲۱.
۲۵. همان/ ۱۰ - ۳۱۳.
۲۶. همان، ۳۸۳/۱.
۲۷. همان، ۳۶۳/۱۶.
۲۸. همان، ۲۵۴/۱۳ - ۲۵۵.

۲۹. همان، ۳۶۲/۲۰.
۳۰. همان، ۱۳/۱۷.
۳۱. همان، ۳۶۷/۱۶.
۳۲. همان، ۱۹۸/۱ و ۳۶۴/۱۸.
۳۳. همان، ۲۰۵/۱ و نیز ۲۹۶/۸ و ۲۱۸/۱۳.
۳۴. همان، ۷۳/۱، ۷۴.
۳۵. همان، ۳۶۷/۲.
۳۶. همان، ۳۶۲/۳۶۳.
۳۷. همان، ۲۰۲/۱.
۳۸. همان، ۲۰۶-۲۰۹.
۳۹. همان، ۲۰۵، ۲۰۶.
۴۰. همان، ۷۹، ۸۰.
۴۱. همان، ۳۶۲/۲، ۳۶۳.
۴۲. همان، ۲۰۵/۱، ۲۰۶.
۴۳. زنش ایستاده بود. آنگاه خندید. پس (آنگاه) او را به (تولد) اسحاق و پس از اسحاق، به یعقوب مژده دادیم.
۴۴. المیزان، ۳۲۳/۱۰، ۳۲۴.
۴۵. همان، ۲۵۹.
۴۶. همان، ۲۶۴-۲۷۰، بحث تفصیلی در این مورد، در همین تحقیق آمده است.
۴۷. همان، ۱۳/۲۴۵، ۲۴۶.
۴۸. همان، ۲۵۲.
۴۹. همان، ۳۶۳.
۵۰. همان، ۲۵۸، ۲۵۹ و ۲۶۳ و ۲۶۶-۲۶۸.
۵۱. همان، ۲۵۴.
۵۲. همان، ۲۵۵.
۵۳. همان، ۱۵/۳۴۹ و ۳۵۲ و ۳۵۵ و ۳۶۰.
۵۴. همان، ۳/۱۹۵، ۱۹۶، ۶/۲۲۱ و ۵۰/۸.
۵۵. همان، ۸/۲۲۰ و ۲۲۶.
۵۶. همان، ۲/۳۷۵-۳۷۷.
۵۷. همان، ۱۰/۲۴۲.
۵۸. همان، ۳۲۹/۳۳۰.
۵۹. همان، ۱۳/۳۶۹.
۶۰. همان، ۱۵/۳۸۴.
۶۱. همان، ۱۰/۳۱۷.
۶۲. همان، ۱۳/۲۸۰.
۶۳. همان، ۸/۲۸۵.
۶۴. همان، ۱۳/۲۵۲.
۶۵. همان، ۱۰/۲۴۴.
۶۶. همان، ۸/۳۰۳.
۶۷. همان، ۱۰/۲۴۴.
۶۸. همان، ۳۱۴-۳۱۷.
۶۹. واژین الشیطان اعمالهم...؛ و هنگامی که شیطان، اعمال آنها را برایشان آراست.
۷۰. المیزان، ۹۸/۹، ۹۹.
۷۱. همان، ۱۰/۲۴۴.
۷۲. همان، ۱۳/۲۸۱.
۷۳. همان، ۸/۳۰۴، ۳۰۵.
۷۴. همان، ۱۶/۳۶۷.
۷۵. همان، ۱۸/۲۱۹، ۲۲۰.
۷۶. همان، ۱۰/۳۰۶.
۷۷. همان، ۳۲۷-۳۳۲.
۷۸. همان، ۱۳/۲۸۳، ۲۸۴.
۷۹. همان، ۳۷۴-۳۷۶.
۸۰. همان، ۱۰/۳۲۴، ۳۲۵.
۸۱. همان، ۳/۱۹۴.
۸۲. همان، ۱۳/۲۹۴، ۲۹۵.
۸۳. همان، ۱۰/۲۴۷-۲۵۲.
۸۴. همان، ۱۵/۳۸۴-۳۸۲.
۸۵. همان، ۱۳/۲۷۹-۳۸۱.
۸۶. همان، ۱۰/۲۴۷.
۸۷. همان، ۲/۳۰۷.
۸۸. همان، ۱۸/۳۶۴.
۸۹. همان، ۱۳/۲۳۶.
۹۰. همان، ۲۱۸.
۹۱. همان، ۱۶/۳۵۶ و نیز ۳۶۴/۲، ۶/۲۱۹.
۹۲. همان، ۱/۲۱۰.
۹۳. همان، ۲/۳۰۶، ۳۰۷، ۱/۴۱۲، ۴۱۳.
۹۴. همان، ۱۰/۲۵۷-۲۵۹.
۹۵. همان، ۲۷۱.
۹۶. همان، ۲۶۴.
۹۷. همان.
۹۸. همان، ۱/۲۶۴.
۹۹. همان.
۱۰۰. همان، ۱۳/۲۹۵-۲۹۹.
۱۰۱. همان، ۳۸۱-۳۹۸.
۱۰۲. همان، ۳۹۵.
۱۰۳. همان، ۳۹۷/۳۹۸.
۱۰۴. همان، ۲۰/۳۶۱.