

# بررسی تحلیلی نگره اختصاص در خطاب آیات اَلست از نگاه سید مرتضی و زمخشری

محسن نورائی\*

دانشیار علوم و قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

سید حسین کریم پور\*\*

استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان، لاهیجان، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۰)

## چکیده

«آیات اَلست» از مشکل ترین آیات در حوزه تفسیر شمرده می شوند، به گونه ای که اندیشه روشنی از آن ها در میان مفسران دیده نمی شود. از بحث های بنیادین در این زمینه، عمومیت یا اختصاص خطاب در این آیات است. برخلاف مشهور که خطاب «اَلست برنکم» را با تکیه بر روایات به عموم انسان ها نسبت داده اند، دو تن از مفسران و صاحب نظران به نام تشیع و تسنن، سید مرتضی علم الهدی و جارالله زمخشری، با کنار نهادن روایات، معنایی خاص و معین از این آیات ارائه داده اند. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و تبیین دیدگاه دو مفسر نامبرده پرداخته است. نتایج پژوهش بیانگر فقدان اعتبار برخی از روایات معطوف به آیات محل بحث است. اختصاص خطاب آیه به مخاطبان ویژه و نفی عمومیت خطاب- آن گونه که بسیاری از مفسران گفته اند- از دیگر نتایج مهم این پژوهش است. نتایج این پژوهش در حل مشکلات متعدد تفسیری ذیل آیه اَلست کاربرد دارد و با تکیه بر آن می توان برخی از ابعاد مبهم تفسیر آیه اَلست را روشن ساخت.

واژگان کلیدی: آیات اَلست، عالم ذر، سید مرتضی، زمخشری، آیه میقات.

---

\* E-mail: m.noor.3@gmail.com (نویسنده مسئول)

\*\* E-mail: s.h.karim.1970@gmail.com

## مقدمه

«آیه ذر» که به سبب دلالت بر عهد اَلست به «آیه اَلست» نیز مشهور است، از مشکل ترین آیات در تفسیر به شمار می آید و از جهات مختلف (از جمله تعداد آیات) جای بحث گسترده دارد. بنا بر مشهور، ظاهر آیه شریفه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ (الأعراف / ۱۷۲) با دو آیه بعد، حاکی از آن است که آدمیان پیش از تولد دنیوی، در جهانی دیگر به نام «عالم ذر» حضور داشتند و خداوند متعال همگی را مخاطب قرار داده است و آنان نیز به ندا و خطاب او پاسخ داده‌اند. ظاهر احادیث فراوانی هم این معنا را تأیید می کند.

اما در مقابل، بسیاری از علمای متقدم همچون شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی، طبرسی، غزالی، زمخشری و علمای معاصر نظیر علامه طباطبائی، استاد جوادی آملی و... صحت و اعتبار احادیث وارده درباره «عالم ذر» را انکار نموده‌اند و یا دست کم استناد به آن‌ها را برای استنباط معنای یادشده تخطئه می کنند. آنان معتقدند آیه را باید بر معنایی عقل پسند حمل نمود. (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۳ا: ۱۱۳؛ طوسی، بی تا: ۲۸؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱: ۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۵؛ پورجوادی، ۱۳۸۱: ۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.: ۱۷۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.: ج ۸: ۳۰۸ و جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۴۱).

این اختلاف نظرها چنان است که برخی اظهار نموده‌اند این آیات از تشابهات است و باید علم آن را به اهل آن سپرد (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق.: ۲۶۰) و بعضی دیگر نیز با تمسک به قول ابن عباس مبنی بر «القرآن یفسره الزمان» ابراز امیدواری کرده‌اند که مفاد آیات از سوی پژوهشگران آینده کشف گردد (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۳: ۸۲).

## ۱. بیان مسئله

گرچه ارتباط موضوع عالم ذر و تفسیر آیات اَلست با عرصه‌های مختلف دینی موجب شده که دین پژوهان با رویکردهای مختلف فلسفی، کلامی و تفسیری، مسائل مختلفی را در این زمینه مطرح کنند و به جهات گوناگون این بحث پردازند، اما به باور ما، تعیین

عمومیت یا اختصاص خطاب در این آیات برای حل مسائل مطرح در این حوزه بسیار راهگشاست. بی تردید پاسخ به این مسئله محوری که آیا خطاب الهی در آیه شریفه «الْأَلْسُنُ بِرَبِّكُمْ» متوجه عموم انسان‌هاست یا این آیه اختصاص به گروهی معین دارد، تعیین‌کننده صحت و سقم روایات تفسیرکننده عالم ذر و دیدگاه‌های مربوط به این بحث خواهد بود.

نگاهی به آرای صاحب‌نظران نشان می‌دهد که مفسران شیعه و سنی در پاسخ به مسئله فوق نظر یکسانی ندارند، بلکه هر یک در تلاش بوده‌اند تا با استفاده از بعضی قرائن لفظی و یا با کمک گرفتن از ادله عقلی و نقلی، معنایی عام شامل همه انسان‌ها و یا معنایی خاص را به این آیات نسبت دهند.

در این میان، دو چهره شاخص تفسیری، سید مرتضی علم‌الهدی، مفسر و فقیه نامی شیعه، و جارالله زمخشری، صاحب تفسیر *الکشاف* از دانشمندان اهل سنت، با روشی تقریباً مشابه، دیدگاهی مشترک در زمینه تفسیر آیات آلت ارائه داده‌اند. این دو صاحب‌نظر علوم قرآنی، با این عقیده که نظریه مشهور «عالم ذر» حاکی از یک واقعیت خارجی نیست، در تفسیر آیات محل بحث، این احتمال را مطرح کرده‌اند که این آیات به گروهی خاص تعلق دارد. حتی زمخشری با توجه به سیاق آیات، مصداق این آیات را یهود معرفی کرده‌است.

در اینجا، علاوه بر سؤال اصلی، این مسائل نیز مطرح است که اولاً این دو مفسر ممتاز به چه دلیل به روایات این بحث توجه نکرده‌اند و به کناری نهاده‌اند؟! ثانیاً دلایل و شواهد آنها برای اختصاص معنای آیات به گروهی خاص و معین چه بوده‌است؟ اساساً آیا به غیر از دلایل روایی، از خود آیات می‌توان قرائن و شواهدی بر عمومیت یا اختصاص یافت؟! ثالثاً چه اشکال‌هایی بر دیدگاه‌های این دو مفسر وارد است که باعث شده نظر ایشان مورد اقبال قرار نگیرد؟! آیا این اشکالات رفع‌شدنی هستند؟ در این صورت، نتیجه بحث و نظریه واقع‌بینانه کدام است؟

## ۲. ضرورت بحث

به باور ما، آنچه این دو اندیشمند و صاحب نظر علوم قرآنی درباره آیات اَلست بیان داشته‌اند، شایسته توجه و راهگشای حل معضل تفسیر آیات محل بحث است، با این شرط که برخی اشکالاتی که بر نظریه ایشان وارد شده، نظیر تمثیلی بودن زبان آیات، از دیدگاه آنان تجرید شود و با توجه به واقعیت‌های تاریخی که قرآن از سرگذشت اسلاف یهود بیان داشته، تأملی بایسته در باب مصداق این آیات صورت گیرد.

## ۳. اقوال مفسران در عمومیت و اختصاص خطاب

پیش از بررسی دیدگاه‌های دو مفسر نام‌برده، مناسب است به اختصار برخی دیدگاه‌های مطرح در تفسیر آیات محل بحث که بر عمومیت و اختصاص خطاب در آیات اَلست دلالت دارند، یادآوری شود:

### ۳-۱. قائلان عمومیت خطاب آیات اَلست<sup>۱</sup>

#### ۳-۱-۱. طرفداران نظریه عالم ذر

بنا بر اخبار، خداوند فرزندان آدم<sup>(ع)</sup> را به صورت ذرات ریزی از صلب او بیرون آورد و به آن‌ها فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: آری، هستی و ما شهادت می‌دهیم. سپس ایشان را به صلب آدم<sup>(ع)</sup> بازگرداند (ر.ک؛ ابن جریر، ۱۴۱۲ق: ۷۵-۷۸ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۵).

#### ۳-۱-۲. طرفداران نظریه عالم ارواح

این قول نیز ریشه در اخبار اهل سنت دارد (ر.ک؛ ابن جریر، ۱۴۱۲ق: ۸۰). بر اساس این روایات، در تفسیر نیشابوری از قول بعضی علما در شرح این نظریه آمده است: «چون ارواح انسان پیش از ابدان او آفریده شده است، اقرار به توحید از لوازم ذات و حقیقت و

جزء موجودیت ارواح است. پس مقصود از این سؤال و جواب، همان موجودیت ارواح بنی آدم است که خود، حقیقت اقرار به توحید است» (نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۳۴۵).

### ۳-۱-۳. طرفداران نظریه میثاق فطرت

بر مبنای این نظریه که بن‌مایه‌های آن اولین بار در روایات اهل سنت دیده شده است (ر.ک؛ ابن جریر، ۱۴۱۲ق: ۷۸)، پروردگار در موطن فطرت از همه بنی آدم پیمان توحید ربوبی گرفت و همه هم به عبودیت خود در قبال آن اقرار کردند و «بلی» گفتند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۱۰).

### ۴-۱-۳. طرفداران نظریه تمثیل

تمثیل به این معناست که خداوند به انسان‌ها عقل و بصیرت داده تا به درک حقایق موفق گردند؛ گویی که آن‌ها را بر خودشان شاهد قرار داده، از آن‌ها اقرار گرفته است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۷۶).

### ۵-۱-۳. قائلان اختصاص خطاب آیات آلت

در برابر این دیدگاه‌ها، برخی مفسران آرای دیگری را مطرح کرده‌اند که نتیجه آن، اختصاص آیات آلت به جمعیتی محدود است. این گروه از مفسران که در اقلیت هستند و سید مرتضی و زمخشری نیز از جمله آن‌ها شمرده می‌شوند، در تحدید کسانی که مورد خطاب این آیات قرار گرفته‌اند، بیانات متفاوتی ارائه کرده‌اند.

### ۲-۳. بررسی دیدگاه سید مرتضی و زمخشری

#### ۱-۲-۳. آیات آلت در نگاه سید مرتضی

از همان قرون اولیه اسلام، با رشد علوم عقلی در میان علمای دین، اغلب دیدگاه‌هایی که بر مبنای اخبار شکل گرفته بودند، با اشکالات متعددی روبه‌رو شدند و مفسران به جای پذیرش تعبّدی محتوای روایات، به ارزیابی آن‌ها پرداختند. نتیجه این بررسی‌ها، ردّ نظریات پیشین بود که با تأکید بر تعارض لفظی و معنایی، میان روایات این باب با ظاهر آیات آلت صورت گرفت (ر.ک؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱ق: ۳۷۶).

این اشکالات سبب شد تا برخی ضمن مانع شدن از تحمیل معنای روایات بر آیات محل بحث، انصراف این آیات به سوی معنایی مجازی را ترجیح دهند و یا به احتمالات دیگر روی آورند. سید مرتضی از جمله این اندیشمندان عقل‌گراست که درباره روایات ذر نظر مساعدی نداشت و به شدت آن‌ها را نفی می‌کرد. از این رو، می‌توان مباحث ایشان درباره آیات آلت را به دو بخش «روایی» و «تفسیری» تقسیم کرد.

#### ۲-۲-۳. دیدگاه سید مرتضی درباره روایات

ایشان درباره بعضی روایات «فطرت» که برخی آن را به عهد اول (آلت) تأویل کرده‌اند، به‌جمال اظهار داشته‌اند که این گونه مطالب، خلط مبحث است (ر.ک؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲: ۸۳). شاید مقصود او از این سخن، ذکر این نکته باشد که روایات فطرت هیچ ارتباطی با تفسیر آیات آلت ندارد؛ زیرا زبان فطرت، زبان تکوین است، در حالی که ظاهر آیات مورد بحث، در بخش نظام تشریح است، چون این آیات با احتجاج مطرح در آن، هدف از اخذ پیمان را رفع بهانه از بنی آدم معرفی می‌کند تا در قیامت کسی عذر نیاورد که ما غافل بوده، یا وارث شرک پیشینیان بودیم (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۴۶). پس اگر این آیات در مقام تشریح است و فطرت امری تکوینی است، در این صورت، آیات محل بحث هیچ نسبتی با فطرت و روایات فطرت نخواهد داشت.

همچنین، سید مرتضی روایات «عالم ارواح» از جمله «خُلِقَ الْأَرْوَاحُ قَبْلَ الْأَبْدَانِ» را بر نمی‌تابد و آن را از جمله ادعاهای باطلی می‌شمارد که مبنای سخن اهل تناسخ شده است (ر.ک؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق.، ج ۴: ۳۰).

علم‌الهدی در باب روایات ذر و کسانی که استخراج تمام ذریه آدم<sup>(ع)</sup> از پشت او را تأویل آیات آلت دانسته‌اند، نکوهش‌گرانه سخن گفته‌است و گمان ایشان را محصول نداشتن بصیرت و بی‌دقتی معرفی کرده‌است. وی در این زمینه می‌نویسد:

«بعضی از کسانی که بصیرت و دقت نظر لازم را ندارند، گمان کرده‌اند که تأویل این آیه (آلت) آن است که خداوند متعال از پشت آدم<sup>(ع)</sup> همه ذریه‌اش را به صورت ذره خارج ساخت و از آنان با معرفتی که به ایشان بخشید، اقرار گرفت و بر خودشان شاهد قرار داد، در حالی که این تأویل علاوه بر اینکه عقل آن را باطل و محال می‌شمارد، از اموری است که ظاهر قرآن برخلاف آن شهادت می‌دهد» (همان، ۱۹۹۸م.، ج ۱: ۲۸).

البته در برابر انکار سید مرتضی نسبت به روایات ذر، برخی علما و محدثین مقاومت نمودند و این شبهه را مطرح کردند که بر فرض قبول ضعف تمام احادیث ذر، تعداد آن‌ها به قدری زیاد است که به تواتر رسیده‌است، البته تواتر معنوی و نه لفظی (ر.ک؛ هاشمی خویی، بی تا: ۱۴۷). بنابراین، دلایل مجعول بودن این روایات، قدرت بر رد و انکار آن را ندارد (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۵۸: ۱۴۱). در پاسخ نیز گفته شده‌است که اولاً تعداد این احادیث با وصف صحیح اصطلاحی (سندی) حدود پنج تا نه حدیث شمرده شده‌است. پس در حد تواتر نیست! (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۳: ۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹ و جوادی آملی، تفسیر اعراف: جلسه ۱۹۴). ثانیاً این گونه اخبار از اخبار آحاد می‌باشند (ر.ک؛ همان) و مثل چنین احادیثی اگر هزار نفر هم آن را نقل کنند، به سبب مخالفت با امر ضروری<sup>۱</sup> به آن توجه نمی‌شود (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۳ب ق.:: ۳۰۷). ثالثاً نظیر احادیث «میثاق» در ادعای تواتر، روایات «تحریف قرآن» است. این روایات از نظر تعداد چنان زیاد هستند که درباره آن‌ها هم ادعای تواتر معنوی شده‌است (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق.:: ۵۲۵). با وجود این، آیا می‌توان این روایات را دلیلی بر «تحریف قرآن» دانست؟! بی‌گمان

همان عاملی که قادر بوده برای تخریب اعتبار اصل قرآن، این تعداد «روایات تحریف» را جعل کند، مسلماً توان و امکان لازم برای تحریف معنوی چند آیه را هم داشته است، به ویژه اینکه راویان اسرائیلی انگیزه لازم برای تحریف معنوی آیات آلت را داشته‌اند. نویسندگان پژوهش حاضر در جستاری دیگر به موضوع تأثیر راویان اسرائیلی و غالیان در گسترش روایات ذر پرداخته‌اند (ر.ک؛ کریم‌پور و نورائی، ۱۳۹۴: ۷۳-۵۱).

### ۳-۲-۳. دیدگاه سید مرتضی در تفسیر آیات

این مفسر در ادامه به بیان دلایل عقلی و لفظی موجود در خود آیات پرداخته، قرائتی را در نفی عالم ذر آشکار می‌سازد. ابتدا درباره شواهد لفظی می‌گوید:

«[اولاً] خداوند متعال فرمود: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾، و نگفت: «مِنْ آدَمَ»، همچنین فرمود: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾، و نگفت: «مِنْ ظَهْرِهِ»، و نیز فرمود: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، و نگفت: «ذُرِّيَّتَهُ»؛ [ثانیاً] خداوند متعال خبر داد که این اخذ، اشهاد و اقرار برای آن انجام شد تا در روز قیامت نگویند از این امر غافل بودند و یا بهانه بیاورند که پدرانشان مشرک بودند و آن‌ها بر دین و روش پدرانشان زندگی و رشد کرده‌اند. با این معنا، آیه شامل حال فرزندان صلبی آدم<sup>(ع)</sup> نمی‌شود، بلکه فقط شامل کسانی می‌شود که دارای پدران مشرک بوده‌اند و این نشان می‌دهد که آیه اختصاص به بعضی ذریه بنی آدم دارد و شهادی روشن بر بطلان تأویل آن‌هاست [آنان که آیه را شامل حال همه فرزندان آدم<sup>(ع)</sup> تا روز قیامت دانسته‌اند]» (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱: ۲۸).

سپس وی به شواهد عقلی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«اما شاهد عقلی آن است که این ذریه‌ای که از پشت آدم<sup>(ع)</sup> بیرون کشیده و مورد خطاب و اقرار واقع شده‌اند، از دو حال خارج نیستند: یا از نظر عقل کامل هستند و شرایط تکلیف را دارند و یا اینگونه نیست. اگر به صفت اول باشند، لازم است که اینان بعد از خلقت و ایجاد و نیز کامل شدن عقل خود، آنچه بر آن‌ها گذشت و آنچه به آن اقرار کرده‌اند و شهادت داده‌اند، همه را به یاد داشته



باشند؛ زیرا عاقل آنچه بر او گذشته را فراموش نمی‌کند، حتی اگر زمان طولانی بر آن گذشته باشد... علاوه بر اینکه فراموشی با غرض و هدف در آیه سازگار نیست، چون خداوند متعال در این آیه خبر داده‌است که اقرار و اشهاد آن‌ها برای آن بوده که ایشان در قیامت ادعای غفلت نکنند، تا حجت از آن‌ها ساقط نشود، پس اگر فراموشی آن‌ها جایز باشد، بازگشت این امر به سقوط و از بین رفتن حجت خدا خواهد انجامید. اگر هم به صفت دوم، بدون عقل و شرایط تکلیف باشند، در این صورت، مخاطب قرار دادن آن‌ها و اقرار گرفتن و اشهاد آن‌ها بیهوده و قبیح خواهد بود که خداوند متعال از آن منزّه است» (همان: ۲۸-۲۹).

به این ترتیب، سید مرتضی با این بیانات علاوه بر اینکه به نظر مشهور درباره عالم ذر انتقاد می‌کند و آن را باطل می‌شمارد، مبنای روایی دو دیدگاه دیگر، یعنی عالم ارواح و نظریه فطرت را نیز تخطئه می‌نماید. سپس در شرح دیدگاه خود پیرامون تفسیر آیه آلت به دو نظریه محتمل اشاره می‌کند:

«احتمال اول این است که خداوند متعال از این آیه، جماعتی از بنی آدم را قصد کرده که پس از خلقت و بلوغ، عقل‌های آنان را کامل کرده‌است و به زبان (از طریق) پیامبرانش از آن مردمان اقرار گرفته که او را بشناسند و طاعتش را بپذیرند. آن‌ها نیز اقرار کردند و در این اقرار نیز گواه بر نفس خود شدند تا روز قیامت نگویند که ما از این جریان غافل بودیم یا به واسطه شرک پدرانمان بهانه بیاورند» (همان: ۲۹).

سید مرتضی احتمال دوم را مشابه نظر زمخشری از باب تنزیل و تمثیل ذکر می‌کند و می‌گوید:

«خداوند متعال هنگامی که انسان‌ها را آفرید، وجود ایشان را با حقایقی ترکیب نمود که بر معرفت او دلالت می‌کنند و بر قدرت و وجوب عبادت حضرت حق گواهی می‌دهند. پس دیدن عبرت‌ها، نشانه‌ها و دلایلی که در درون و بیرون آنان قرار داده شده، همه به منزله شهادت ایشان بر خودشان است و آن‌ها در این مشاهده و معرفت نسبت به ظهور حق در وجودشان... به منزله کسی هستند که اقرار و اعتراف دارند، در حالی که اشهاد و اعتراف به نحو حقیقی

وجود ندارد؛ چنان که در قول خداوند متعال که فرمود: ﴿فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتَبِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت / ۱۱)، نه از سوی خداوند متعال به نحو حقیقت سخنی وجود دارد و نه جوابی از طرف آسمان و زمین صادر شده است» (همان: ۳۰).

در موضعی دیگر، او علت اتخاذ این دو معنا و دست برداشتن از معنای مشهور را چنین توجیه می‌کند:

«وقتی دلایل (عقلی) قاطعی بر اثبات امری دلالت کند، واجب است که بر آن معنا ثابت ماند و نباید از آن معنای ثابت به سبب خبر محتمل و ظنی دست برداشت، بلکه باید اخبار خلاف دلیل قطعی را طبق آن توجیه نمود... به همین سبب است که ما از ظواهر آیاتی که متضمن جبر و تشبیه است، عدول می‌کنیم» (همان، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۱۱۳).

سید مرتضی آن معنایی را که دلیل قطعی عقلی برای اثبات آن وجود دارد، «ضرورت عاقل و بالغ بودن مخاطب» عنوان می‌کند (ر.ک؛ همان: ۱۳-۱۴) و با ذکر دو دلیل، احتمال اول، یعنی «اختصاص آیات به جماعتی خاص» را تقویت می‌کند. دلیل اول همان است که در سطور پیشین ملاحظه شد. او از ﴿إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا﴾، معنایی خاص شامل کسانی که پدران مشرک دارند، استنباط می‌کند و به این وسیله، فرزندان صلیبی آدم<sup>(ع)</sup> را از شمول آیه آگست خارج می‌داند و در بیان دلیل دوم نیز به ضرورت قیودی مانند عقل و بلوغ برای مخاطب اشاره می‌کند که با آن اطفال و مجانین از حوزه شمول آیه خارج می‌شوند.

#### ۴. آیات آگست در نگاه زمخشری

صاحب کشف نیز مانند برخی علمای هم عصر خود نظیر غزالی، توجهی به مفاد روایات ذر نداشت. با این حال، در تفسیر خود از آیات آگست، شیوه‌ای خاص را برگزید. او از یک سو به مفهوم آیات توجه کرده است و به ارائه معنایی ظاهری از الفاظ آن پرداخته است و از سوی دیگر، به بیان مصداق و مراد آیات همت گماشت.

#### ۱-۴. دیدگاه زمخشری درباره مفهوم آیات

زمخشری در بیان مفهوم ظاهری آیات آلت، قول به تمثیل را ترجیح داده، در این زمینه گفته‌است:

«معنای اخذ ذریات بنی آدم از پشتشان، خارج ساختن ایشان از صلب [پدران]شان به صورت تکثیر نسل و شاهد گرفتن ایشان بر نفس خویش است و این کلام خدا که فرمود: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ از باب تمثیل و تخیل است. به این معنا که خداوند برایشان دلایلی بر ربوبیت و وحدانیت خود برپا ساخت و عقول و ابصارشان که با جانشان ممزوج شده‌است، تشخیص‌دهنده بین ضلالت و هدایت قرار داد. پس در این حال، گویی که آن‌ها را شاهد بر نفس خویش قرار داد و از آن‌ها اقرار گرفت و به ایشان گفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟ پس گویی که آن‌ها گفتند: آری، تو پروردگار ما هستی. ما علیه خود شهادت می‌دهیم و به وحدانیت تو اقرار می‌کنیم» (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۷۶).

در برابر این سخن، یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت به نام «ابن‌المنیر»، ضمن نیکو دانستن واژه تمثیل، بر زمخشری خرده می‌گیرد که چرا از تعبیر تخیل برای بیان مجاز گویی در قرآن استفاده نموده‌است. علاوه بر اینکه، معنای ظاهری مادامی که مخالف عقل نباشد، پذیرش آن لازم است (ر.ک؛ ابن‌المنیر، ۱۹۶۶م: ۱۲۹). البته مقصود او از «معنای ظاهری»، همان مدلول روایات ذر است که زمخشری از آن صرف نظر نموده‌است و گویا آن را خلاف عقل و ظاهر آیات دیده‌است. شاید این توصیفی که استاد معرفت نسبت به شیوه تفسیری زمخشری آورده، پاسخگوی علت بی‌اعتنایی صاحب کشف نسبت به مضمون روایات باشد:

«به‌راستی نگاه زمخشری در دلالت آیات کریمه قرآن، نگاهی است ادبی... که از هیچ مکتب کلامی خاص تأثیر نپذیرفته‌است... وی بر تفسیری که با تمسک به ظواهر الفاظ قرآن با مبانی شرع مخالفت ورزیده‌اند و از مسیر عقل منحرف گشته‌اند، طعن زده‌است» (معرفت، ۱۳۸۵: ۳۰۹-۳۰۸).

در این زمینه، برخی دیگر از محققان بر این باورند که وجود گرایش اعتزال در تفسیر کشف مهم‌ترین عامل کمتر دیده شدن جلوۀ حدیثی و تفسیر روایی آن است (ر.ک؛ صناعی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۰۲).

## ۲-۴. دیدگاه زمخشری درباره مصداق آیات

به نظر می‌رسد آنچه در این بحث، تفسیر زمخشری را نسبت به سایر تفاسیر ویژگی خاصی بخشیده، آن است که او ضمن تمثیلی دانستن زبان آیات اَلکست، به تعیین مراد و مصداق این آیات نیز توجه داشته، در این باب نوشته‌است:

«اگر بگویی که مقصود از بنی آدم و ذریّات آنها چه کسانی هستند، خواهم گفت: منظور از بنی آدم، اسلاف یهود هستند؛ آنها که به خدا شرک ورزیدند، چون گفتند: ﴿عُزُّوْا اِنَّ اللّٰهَ﴾ و مقصود از ذریّات، کسانی هستند که در زمان رسول خدا (ص) از بازماندگان آنها و پیروان پدرانشان هستند. دلیل بر اینکه آیات مربوط به مشرکان و فرزندان آنهاست، قول خداوند است که فرمود: ﴿اَوْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَّا اَشْرَكْنَا اَبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ﴾ و دلیل بر اینکه آیات درباره یهود می‌باشد، آیاتی است که آیه اَلکست بر آنها عطف شده، یا معطوف آنها واقع شده‌است، در عین حال که این آیه اَلکست بر روش و اسلوب آنها نیز عرضه شده‌است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۷۷).

چنان که ملاحظه می‌شود، این کلام در بر دارنده دو ادعاست. اول اینکه خطاب در این آیات خاص و مربوط به مشرکان و فرزندان آنهاست، به دلیل ﴿اَوْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَّا اَشْرَكْنَا اَبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ﴾ که نوعی اعتراف به شرک پدران می‌باشد. اما نکته دومی که زمخشری بر آن تأکید دارد و گویا کسی مانند او سخن نگفته، تطبیق و تأویل آیات بر اسلاف و اخلاف یهود است. او خود مدعی است که این معنا را با توجه به سیاق و با عنایت به اسلوب آیات پیشین و پسین عنوان کرده‌است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۷۷). حال باید ملاحظه کرد آیا آیاتی که زمخشری به آنها اشاره نموده، چنین قابلیت دارند و می‌توانند ادعای او را تأیید کنند! واقعیت این است که آیاتی موجود در قبل و بعد آیات

آلست، جریان‌های عبرت‌انگیز اسلاف یهود است که پیامبر اکرم (ص) مأموریت داشت آن‌ها را بر وجه توییح به آگاهان بنی اسرائیل تذکر دهد. این جریان‌های متعدد که به ترتیب از آیه ۱۶۱ تا ۱۷۶ سوره اعراف به صورت عطف آمده، عبارت است از:

- ۱- فرود آمدن عذاب از آسمانک ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ﴾.
- ۲- نافرمانی روز شنبه: ﴿وَسَلَّهِمْ عَنِ الْقَرْيَةِ﴾.
- ۳- اعلام کیفر دائمی دنیوی: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ﴾.
- ۴- تهدید قوم با قرار دادن کوه بر بالای سر آن‌ها: ﴿وَإِذْ تَتَقْنَا الْجَبَلَ﴾.
- ۵- اقرار گرفتن برای رفع بهانه جویی: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾.
- ۶- ارائه یک نمونه از کسانی که دریافت کننده آیات الهی و تکذیب کننده آن بودند: ﴿وَآتَلُّ عَلَيْهِمْ﴾.

در چهار صحنه ۲، ۳، ۴ و ۵ بر مخاطب بودن شخص پیامبر (ص) تصریح شده است و در چهار مورد ۱، ۳، ۴ و ۵ مفسران به قرینه سیاق و متن، عامل مقدر را «أذکر» و خطاب آن را متوجه پیامبر (ص) بیان کرده‌اند (ر.ک؛ ابوالسعود، بی تا: ۲۸۳-۲۹۲؛ حقی، بی تا: ۲۶۲-۲۷۶). بنابراین، پذیرفته است که گفته شود در تمام این جریان‌های شش گانه مخاطب آیات شخص پیامبر است.

اما در مقابل این ادعا، بعضی صاحب نظران معتقدند که سیاق آیات آلست با آیات قبل و بعد متفاوت است. ایشان گفته‌اند:

«آیات پیشین و پسین در سیاق غیبت و درباره بنی اسرائیل بودند، اما در آیات مورد بحث شیوه عوض شده و التفات از غیب به خطاب و مخاطب شخص پیامبر اکرم (ص) است و موضوع آن با قبل و بعد تفاوت دارد. آیه قبلی درباره قصه گذشته‌هاست، اما آیه ذریه گویای احضار است. زمانی خداوند می گوید داستان گذشته را برای مردم تلاوت بکن: ﴿وَآتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ﴾ و گاهی آن صحنه گذشته را برای پیامبر احضار می کند، در ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ التفات از

غیبت به خطاب است. التفات از غیبت به خطاب گاهی توییح و توهین است و زمانی تقدیر، اجلال و تکریم. آن نشئه برابر روایات جایگاه توییح نیست، پس التفات برای تکریم بنی آدم است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۴-۳۶).

درباره مطالب فوق باید گفت گرچه پذیرفته است که التفات در این آیات، گویای احضار معناست، اما مقصود این نیست که خداوند متعال می خواهد جریان های گذشته را تنها برای پیامبر<sup>(ص)</sup> احضار کند، بلکه رسول خدا<sup>(ص)</sup> مأمور است این جریان های احضار شده را برای عبرت بنی اسرائیل یاد آور شود (ر.ک؛ حقی، بی تا: ۲۶۴). از این رو، در پایان آخرین قَصَص می فرماید: ﴿فَأَقْصَصَ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأعراف / ۱۷۶). «القَصَص» به معنای «جریان عبرت انگیز»، مصدری است که می توان از آن استظهار جمع نمود (ر.ک؛ جوادی آملی، تفسیر سوره اعراف: جلسه ۲۰۷). بنابراین، به حسب ظاهر و سیاق، کلمه «القَصَص» اختصاص به آخرین داستان ندارد (ر.ک؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۴۲۲)، بلکه شامل همه جریان های شش گانه از جمله «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَحْتَفَتُونَ» (مؤمن / ۱۷۶) نیز تحقق اسلوب واحد در همه آیات معطوف و معطوف علیه می باشد (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۷۷).

در باب قسمت پایانی سخن مستشکل که گفته اند «آن نشئه برابر روایات، جایگاه توییح نیست، پس التفات [در آیات آلت] برای تکریم بنی آدم است»، باید یاد آوری کرد که گرچه این مدعا برابر روایات ممکن است صحیح جلوه کند، اما رجوع به ظاهر آیات آلت، به ویژه این فراز که می فرماید: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ و فرازهای بعدی که در آنها از غفلت، هلاکت و باطل گویی مخاطبان سخن گفته شده است و ایشان را از بهانه جویی و تقلید پدران بازمی دارد (ر.ک؛ همان)، مسلماً دلالتی بر تکریم ندارند.

پس اگر گفته شود روایات، حامل تکریم بنی آدم است، ولی آیات محل بحث بر قطع عذر دلالت دارند (ر.ک؛ حجازی، ۱۴۱۳ق: ۷۸۳). در این صورت، هم قول زمخشری

تأیید می‌شود که گفته‌است: آیات آلت با آیات (توییحی) قبل و بعد در سیاق واحد قرار دارند و هم روایات ذرِ مشتمل بر تکریم، به سبب مخالفت با ظاهر آیات، شایسته اعتنا نیستند.

### ۵. مقایسه و مقارنه دیدگاه سید مرتضی و زمخشری

اولین نکته‌ای که به صورت مشترک در تفسیر سید مرتضی و زمخشری شایسته توجه است، تأثیر نپذیرفتن آن‌ها از روایات در تفسیر آیات محل بحث است. گرچه علم‌الهدی به صورت موجز و مختصر به دلایل کنار گذاشتن روایات اشاره کرده‌است و علت تکیه خود به ادله عقلی را روشن ساخته، اما زمخشری در این زمینه توضیحی ارائه نداده‌است. با این حال، پیشتر ضمن کلام منقول از آیت‌الله معرفت، به بعضی وجوه این مسئله اشاره شد.

موضوع مشترک دیگر، تمثیلی دانستن زبان این آیات، به‌ویژه فراز ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ است که هر دو مفسر به آن اذعان نموده‌اند. آن‌ها راه حل مشکل گفتگو و مکالمه‌ای که بین خداوند و بندگانش واقع شده‌است و ظاهراً هیچ کس آن را به خاطر ندارد، در این دانسته‌اند که این مسئله کلام را از وجه حقیقی خود خارج ساخته‌است و معنایی مجازی برای آن در نظر می‌گیرند؛ به عبارت دیگر، آنان چاره این مشکل را در آن دیده‌اند که این کلام را گونه‌ای تصویرسازی از یک واقعیت خارجی معرفی کنند؛ به این معنا که اگر قرار بوده باشد خداوند توحید در ربوبیت را به صورت مکالمه عرضه کند، در قالب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ ارائه می‌داد.

اما این توجیه نزد برخی صاحب‌نظران مقبول واقع نشده‌است و در رد آن گفته‌اند:

«گرچه تمثیل در آیاتی از قرآن به کار رفته‌است، ولی تفسیر قرآن بر محور ظهور الفاظ است و حمل آیه‌ای بر تمثیل بدون وجود مصحح درست نیست و آیه یادشده نه تنها ظهوری در تمثیل ندارد، بلکه ظاهر در حقیقت نیز هست» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۹۵).

ایشان در جای دیگر نوشته‌اند: «در واقع، اساسی‌ترین اشکال تمثیل آن است که آیه میثاق در صدد احتجاج است؛ یعنی چیزی رخ داده است که ذات اقدس الهی می‌تواند به آن احتجاج کند، در حالی که با تمثیل نمی‌توان ضد کسی احتجاج کرد» (همان، ۱۳۸۹: ۳۹۵).

اشکال دیگر مربوط به احتمال اول سید مرتضی است. در آنجا گفته شد: «خداوند متعال... پس از خلقت و بلوغ [مخاطبان]، عقل‌های ایشان را کامل کرده است و به زبان پیامبرانش از آن‌ها اقرار گرفته که او را بشناسند». اما این نظر نیز به اعتقاد مفسر نامبرده با ظاهر آیه سازگار نیست؛ زیرا «ظاهر آیه بیان می‌کند که همه کسانی که در موطن اخذ میثاق حضور داشتند، از آن‌ها میثاق گرفته شد و همه بی‌استثنا پاسخ مثبت دادند: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾، در حالی که در موطن دنیا، انسان‌ها پس از شنیدن پیام وحی برخی مؤمنند و برخی کافرند» (همان، ۱۳۹۲: ۹۳).

همچنین، اشکال ویژه‌ای بر دیدگاه زمخشری وارد شده است. ابوالسعود از مفسران اهل سنت که همچون زمخشری آیات اَلَسْتُ را بر اساس نظریه تمثیل و در سیاق آیات پیشین معنا کرده است، می‌گوید:

«با توجه به اینکه آیات اَلَسْتُ در صدد بیان وجود خلقتی بدیع (فطرت) در همه انسان‌هاست، پس مراد از بنی آدم، همه فرزندان آدم<sup>(ع)</sup> است که نسلی بعد از نسل دیگر پا به عرصه دنیا می‌گذارند و مقصود از «ذُرِّيَّتَهُمْ» نیز همه اولاد بنی آدم است، به گونه‌ای که یهود عصر رسول خدا<sup>(ص)</sup> در آن مندرج است، همان گونه که اسلاف یهود مندرج در عموم بنی آدم می‌باشد. بنابراین، تخصیص دو تعبیر "بنی آدم" و "ذُرِّيَّتَهُمْ" به "یهود سلف" و "یهود خلف" چندان با شیوه بیانی تمثیل سازگار نیست (ر.ک؛ ابوالسعود، بی تا: ۲۸۹).

در حقیقت، مستشکل با این کلام بر زمخشری خرده می‌گیرد که در صورت تخصیص آیه و تعیین مصداق برای آن، دیگر نیازی به مجاز‌گویی و تمثیل نیست و اگر به تمثیل روی آورده شود که وجهی عام و نامتعیین دارد، دیگر تعیین مصداق دلیل موجهی ندارد. شاید بتوان گفت اشکال دیگری نیز بر نظریه زمخشری وارد است و آن اینکه اگر



جریان آلت با آیات قبل و بعد در سیاق واحد است، پس چرا نباید آن را مانند همان آیات، حاکی از یک جریان واقعی دانست؟ در این صورت، تمثیل و مجاز چه توجیهی دارد؟! همچنین، اگر بپذیریم آیات آلت بنا بر سیاق به جریانی خاص در زمانی معین اختصاص دارد، در این حال، تقسیم مخاطب این جریان به یهود سلف و خلف چه معنایی دارد؟!

در اینجا، از همین نوع سؤالات از سید مرتضی نیز می‌توان داشت. اولاً اگر برای مخاطبان خطاب «آلت برکم» عقل و بلوغ، اموری قطعی و یقینی است و این خطاب مختص افراد عاقل و بالغ است، چه ضرورتی حکم می‌کند که باید زبان آیات را زبان تمثیل قرار داد و شمول آن را برای عموم انسان‌ها در نظر گرفت؟ ثانیاً اگر بنا بر احتمال اول، آیات آلت مخصوص جماعتی از انسان‌ها باشد، در این صورت، چه ضرورتی دارد که گفته شود خداوند به زبان پیامبران از آن‌ها اقرار گرفت؟ آیا ممکن نیست این قول شیخ طوسی را وجهی پذیرفتنی برای بی‌نیازی از تمثیل و زبان وحی دانست، آنجا که گفته است:

«بنابر اعتقاد گروهی - که قول آنان در احادیث ما نیز روایت شده است - اشکالی ندارد که مراد از آیات، قوم خاصی باشد که خداوند متعال آن‌ها را خلق کرده، بعد از کامل کردن عقل‌های آنان بر خودشان گواه گرفته باشد و آنان با گفتن "بلی" ندای الهی را پاسخ گفته، امروز نیز آن را به یاد داشته باشند. پس این گونه نیست که مضمون آیات، عام و مربوط به همه عقلا باشد. این معنا احتمالی قریب به واقع است که خود آیه توان تحمل آن را دارد» (طوسی، بی‌تا: ۲۹).

ثالثاً آیا با توجه به صراحت عبارت «آلت برکم» در دلالت بر قول خداوند متعال، این امکان وجود ندارد که نظریه شیخ طوسی را به عنوان احتمال قریب به واقع بپذیریم و بگوییم خود خداوند متعال عهده‌دار اقرار گرفتن از گروهی دیرباور و بهانه‌جو بوده است؟ رابعاً آیا در تاریخ حیات پیامبران، گروهی بهانه‌جو را نمی‌توان یافت که ایمان و اقرار به پروردگار را مشروط به رؤیت خداوند متعال نموده، ملاقات پروردگار را طلب کرده

باشند؟! آیا تاکنون برای چنین قومی، میقاتی برای ملاقات پروردگار تعریف نشده است؟ به نظر می‌رسد که اگر مروری دوباره به دیدگاه‌های دو مفسر نامبرده شود، پاسخ به سؤالات فوق چندان مشکل نیست.

## ۶. جمع‌بندی دیدگاه‌ها و طرح نظریه جدید

اگر قول به تمثیل از دیدگاه سید مرتضی و زمخشری درباره آیه اَلَسْتُ تَجْرِدُ شُود، دو مدعای مدلل از آن‌ها باقی خواهد ماند که حاکی از خلاصه نظرات دو مفسر نامبرده است. نخست، اختصاص آیات اَلَسْتُ به گروهی معین که این معنا را سید مرتضی با توجه به «قرائن لفظی و عقلی» ارائه نموده است. دیگر اینکه، متعین بودن مصداق آیات اَلَسْتُ در اسلاف یهود که با دلیل «سیاق» از سوی زمخشری بیان شده است. روشن است که پذیرش این دو مدعای مدلل، مستلزم طرد و رد اقوال و روایاتی است که بر عمومیت میثاق دلالت دارند. در عین حال، چنین به نظر می‌رسد که تلفیق این دو نظر برای پاسخ به سؤالات فوق کمک شایانی خواهد بود؛ چراکه اگر بپذیریم مفهوم آیات اَلَسْتُ ظهور در اختصاص دارد و از نظر مصداق، منطبق بر اسلاف یهود است و این آیات در سیاق آیاتی قرار گرفته که زبانی توییحی و عبرت‌آموز دارد، آنگاه اگر به قصه‌های عبرت‌انگیز و بهانه‌جویی‌های مستکبران بنی‌اسرائیل در آیات متعدد قرآن توجه شود، پاسخ سؤال اخیر آشکار می‌شود.

در توضیح این اجمال گفتنی است که اگر به آیه ۵۵ سوره بقره (وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ) توجه شود، ملاحظه می‌شود که این آیه از پیشنهاد و اصرار بهانه‌جویان مستکبر حس‌گرا خبر می‌دهد؛ آن‌ها که گفته بودند تا خداوند را با چشم ظاهر نبینیم و کلام او را با گوش خود نشنویم، دعوت موسی را تصدیق نمی‌کنیم (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۰۱).

در واقع، آنان همان کسانی بودند که مطابق آیه ۱۵۵ سوره اعراف (وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ)، هنگامی که حضرت موسی<sup>(ع)</sup> برای دریافت تورات به سوی پروردگارش روانه بود، گروهی از آن‌ها را با خود به میقات برد،

آنان به شنیدن صدای خداوند قانع نشدند و از وی درخواست کردند تا خدا را به ایشان نشان دهد. پس صاعقه‌ای بر ایشان نازل شد و همه را هلاک کرد و خداوند با دعای موسی<sup>(ع)</sup> و تمنا و خواهش هلاک شدگان (أَتَهْلِكُنَا)، دوباره ایشان را زنده نمود<sup>۳</sup> (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۲۷۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ۱۶۴ و حقی، بی‌تا: ۲۵۰).

این نوشتار قصد آن ندارد که به تفصیل درباره تعیین مصداق آیات محل بحث و مطابقت قصه میقات (الأعراف / ۱۵۵) با جریان آلست سخن به میان آورد؛ چراکه آن مستلزم شرح مفردات آیات و نیازمند مجال دیگری است، اما در تبیین نظریه مقبول (تلفیقی از دو دیدگاه مورد بحث) به طور خلاصه باید گفت علاوه بر دلیل سیاق که در تعیین مراد آیات آلست، ما را به سوی قصه «میقات» سوق می‌دهد، توجه به خصوصیات و مشابهت‌های لفظی و معنایی این دو دسته آیات نیز احتمال یادشده را تقویت می‌کند؛ زیرا از یک سو، در آیات آلست، بدون نام بردن از قومی خاص، گفت‌وگویی میان پروردگار متعال و برخی بندگانش که ظاهراً اهل عذر و بهانه هستند<sup>۴</sup>، گزارش می‌شود و در آیاتی دیگر، قرآن از برخی بنی‌اسرائیل بهانه‌جو و لجباز نام می‌برد که ایمان خود را مشروط به دیدار خداوند نموده‌اند (البقره / ۵۵) و از پیامبر خود خواسته‌اند آن‌ها را به ملاقات پروردگارش ببرد (الأعراف / ۱۵۵). در اینجا دو جریان ملاقات با پروردگار تعریف می‌شود که هر دو با «أخذ» شروع می‌شود و هر دو با کلامی از هلاک شدگان (أَتَهْلِكُنَا)، به پایان می‌رسد.

در چنین شرایطی، این سؤال مطرح می‌شود که آیا ممکن است این دو تعبیر (أخذ و اهلاک) که در جریان میقات مفسر و مبین یکدیگر هستند، در جریان آلست نیز مفسر و مبین یکدیگر باشند؟ پاسخ مثبت به این پرسش، وابسته به هماهنگی و انطباق مفهوم «أتهلکنا» در دو جریان یادشده است. در این زمینه می‌توان گفت اگر به تعبیر «أتهلکنا» در جریان آلست دقت شود، ملاحظه می‌شود که این جمله با ترکیبی مشابه دقیقاً همان خواهشی را بازگو می‌کند که همراهان موسی<sup>(ع)</sup> در جریان میقات بر زبان راندند و با گفتن «أتهلکنا» خواهان برداشتن حکم هلاکت از خود (و حضور مجدد در دنیا) شدند. مسلماً این هماهنگی و همسانی سخن در دو جریان ظاهراً متفاوت، اتفاقی و بی‌ارتباط با

یکدیگر نیست. بعید است چنین تعبیری که در آیات اَلکست اظهار شده است، مربوط به جریانی غیر از جریان میقات باشد و یا به قول مفسران، بر امری عمومی (عذاب در قیامت) دلالت نماید. این دو احتمال از این نظر مردود است که اولی را هیچ کسی ادعا نکرده است و برای آن مصداقی غیر از میقات قوم موسی<sup>(ع)</sup> نمی توان یافت و دومی نیز با مفهوم «هلاکت»، یعنی «زوال حیات»<sup>۵</sup> ناسازگار است؛ چراکه بنابر آیه **﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَى﴾** (الأعلى / ۱۳)، اساساً در قیامت «زوال و مرگ» راه ندارد.

بنابراین، چاره‌ای جز این نیست که گفته شود این دو واقعه در حقیقت، به یک جریان بازمی‌گردد و همراهان موسی<sup>(ع)</sup> همان کسانی بودند که برای دفع بهانه از خود، با اخذ جان در مشهد اَلکست احضار شدند و اقرار به ربوبیت پروردگار کردند و پس از پاسخ به «بلی» و اتمام حجت با آنها **﴿أَنْ تَقُولُوا﴾**، درخواست بازگشت به دنیا را داشتند و این خصلتی دیگر از خوی دنیاطلبی یهود را نشان می‌دهد که قرآن کریم از آن با تعبیر **﴿لَتَجِدَنَّاهُمْ أُخْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾** (البقره / ۹۶) گزارش می‌دهد و در دنباله آیات اَلکست نیز با اشاره به داستان بلعم باعورا، نمونه‌ای از کسانی را که پس از دیدن آیات الهی به دنیا چنگ زده‌اند و هواپرست شده‌اند، چنین نشان می‌دهد: **﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ﴾** (الأعراف / ۱۷۶).

### نتیجه‌گیری

۱- ورود یک اشکال بر یک نظریه به معنای باطل بودن کل آن دیدگاه نیست. بسا نقیصه‌ای در دیدگاهی که باعث اختلال در آن نظریه شود، اما این به معنای بی‌فایده بودن اجزای صحیح آن نظریه نیست.

۲- هر یک از نظریات سید مرتضی و زمخشری نقاط قوت و ضعف دارند. نقطه قوت نظریه سید مرتضی در آن است که اولاً دیدگاه صریح خود درباره روایات را مشخص نموده است. ثانیاً با استفاده از قرائن لفظی و دلایل عقلی، وجه اختصاص آیات به گروهی

خاص را بیان نموده است. اما علت ضعف نظریه وی، وجود زبان تمثیل و زبان وحی در دو احتمال مطرح شده از جانب اوست.

۳- نقطه قوت دیدگاه زمخشری را می‌توان در قوت نظر ادبی و بلاغی او دید. واقعیت آن است که او توانسته با توجه به سیاق و اسلوب آیات تا حدودی درباره مصداق آیات حدس صائبی داشته باشد. اما ضعف این نظر در آن است که زبان تمثیل نمی‌تواند با تعیین مصداق سازگار باشد. به علاوه، تعیین و تقسیم مصداق آیه به دو گروه یهود سلف و یهود خلف با سیاق آیات هماهنگ نیست.

۴- اگر اشکالات وارده بر نظریه زمخشری و سید مرتضی از دیدگاه ایشان تجرید شود، آنگاه از تلفیق آن دو دیدگاه، تصویر جدیدی به دست می‌آید که می‌تواند راهی به سوی مراد حقیقی آیات اَلست بگشاید.

۵- باید توجه داشت که هیچ امر مبهمی در قرآن نیست که شرح و بیان آن در خود قرآن نباشد؛ چراکه قرآن، «تبیان کل شیء» است. پس لازم است با یافتن محکومات به تبیین مشابهات همت گماشت.

۶- بی‌گمان تبیین کامل‌تر این مطلب که آیه (الأعراف / ۱۵۵) می‌تواند به عنوان محکومات برای آیات اَلست باشد، یا آیات اَلست تفصیل‌دهنده جریان میقات (الأعراف / ۱۵۵) در نظر آید، به تأمل بیشتری نیازمند است.

#### پی‌نوشت‌ها

۱- در اینجا به دیدگاه‌هایی اشاره شده است که در مباحث پیش رو نقد و بررسی خواهند شد. سه نظریه اول مبتنی بر روایاتی است که از نظر سید مرتضی مردود است و نظریه چهارم نیز که تا حدودی مقبول دو مفسر یاد شده می‌باشد، در پژوهش حاضر در معرض نقد خواهد بود. بنابراین، اگر در این قسمت، از دیدگاه ملکوت یاد نشده، اولاً به سبب خارج بودن این نظریه (متمایل به عمومیت) از موضوع مقاله است، ثانیاً این نظریه در تحقیقات اخیر با نقدهای جدی مواجه شده است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۰۶-۱۰۷).

- ۲- نمونه‌ای از این ضرورت‌ها در شواهد عقلی سید مرتضی خواهد آمد.
- ۳- به این حیات مجدد در آیه ۵۶ سوره بقره تصریح شده است.
- ۴- دلیل این مدعا در بحث‌های قبلی، ضمن بررسی نظریه زمخشری گذشت.
- ۵- این معنا با توجه به تحقیق برخی محققین پیرامون ماده «هلک» در قرآن بیان شده است (ر.ک؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۹۷)، اما اگر به موارد کاربرد کلمات برگرفته از ریشه «اهلاک» در قرآن توجه شود - که عدد آن به ۴۹ مورد می‌رسد - مشاهده می‌شود که در تمام موارد این تعبیر برای «گرفتن جان به نحو عذاب قبل از قیامت» کاربرد دارد. بنا بر این معنای مشهور، هم با معنای لغوی ناسازگار است و هم با کاربرد قرآنی آن هماهنگ نیست.

## منابع و مأخذ

- ابن المنیر، احمد بن محمد. (۱۹۶۶م). *الإنصاف فیما تضمنه الکشاف*. ج ۲. مصر: مکتبه و مطبعة مصطفی.
- ابوالسعود، محمد بن محمد. (بی تا). *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*. ج ۳. چ ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۱). *دو مجتهد (پژوهش‌هایی درباره محمد عزالی و فخر رازی)*. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). *تفسیر تسنیم*. ج ۳۱. قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۹). *ادب فنای مقربان*. ج ۵. قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ . *درس تفسیر سوره اعراف* در: <http://portal.esra.ir/Pages>
- حجازی، محمد محمود. (۱۴۱۳ق). *التفسیر الواضح*. ج ۱. چ ۱۰. بیروت: دارالجیل الجدید.
- حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). *تفسیر روح البیان*. ج ۳. چ ۱. بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. ج ۲. چ ۳. بیروت: دارالکتاب العربی.

- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). *منشور جاوید*. ج ۱. قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
- صانعی پور، محمدحسن. (۱۳۹۵). «حدیث انگار زمخشری در الکشاف». *حدیث پژوهی*.  
س ۸. ش ۱۵. صص ۱۰۱-۱۲۲.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱ و ۸. قم: انتشارات  
جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ج ۴. تهران: انتشارات  
ناصر خسرو.
- طبری، محمد. (۱۴۱۲ق.). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. ج ۹. چ ۱. بیروت: دار المعرفة.  
طوسی، محمدبن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. ج ۵. چ ۱. بیروت: دار احیاء  
تراث عربی.
- عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰). *تفسیر عاملی*. ج ۴. چ ۱. تهران: انتشارات صدوق.  
علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۳۱ق.). *نفائس التأویل*. ج ۲. بیروت: شركة الأعلمی  
للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۹۸م). *أمالی المرتضی*. ج ۱ و ۲. قاهره: دار الفكر العربی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۵ق.). *رسائل الشریف المرتضی*. ج ۱ و ۴. قم: دار القرآن  
الکریم.
- کریم پور، سید حسین و محسن نورائی. (۱۳۹۴). «بررسی فقه الحدیثی روایات اظله و  
اشباح». *مطالعات فهم حدیث*. س ۲. ش ۱. پیایی ۳. صص ۵۱-۷۳.
- قمی نیشابوری، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق.). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. ج ۳.  
بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.). *بحار الانوار*. ج ۵ و ۵۸. چ ۲. بیروت: انتشارات مؤسسه  
الوفاء.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۴ق.). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. ج ۱۲. تهران:  
دارالکتب الإسلامیة.

مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق.). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. ج ۱۱. بیروت - قاهره: دار الکتب العلمیة.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). *تفسیر و مفسران*. ج ۲. ج ۳. قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.  
مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق.). *تفسیر الکاشف*. ج ۳. تهران: دار الکتب الإسلامیة.  
مفید. محمد. (۱۴۱۳ق.). (الف). *تصحیح اعتقادات الإمامیة*. ج ۱. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

\_\_\_\_\_ . (۱۴۱۳ق.). *الفصول المختارة*. قم: کنگره شیخ مفید.  
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. ج ۷. ج ۱. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

هاشمی خویی. حبیب الله. (بی تا). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*. ج ۲. تهران: مکتبه الإسلامیة.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی