

سیمای اخلاقی پیامبر اکرم(ص) و مسئله عصمت

سیدحسن اسلامی

اشاره:

از نظر مسلمانان، پیامبر اکرم(ص) معصوم و نیز اسوه اخلاقی هر مسلمانی است. این دو عقیده برآمده از تعلیمات قرآن کریم است. پیامبر در ابلاغ پیام الهی امانتدار است؛ اما افزون بر آن، خود تجسم و تبلور انسانی است که خداوند خواستارش است. با این همه، در قرآن کریم آیاتی به چشم می‌خورد که به ظاهر، این دو باور را به مخاطره می‌افکند و در صورت قبول آنها یا باید از عصمت حضرت دست کشید یا آن که در اسوه اخلاقی بودن ایشان تردید کرد.

این آیات از گذشته، دستمایه پاره‌ای از طعن و تردیدها بوده است. از این‌رو، مفسران بخشی از وقت خود را صرف تحلیل و توجیه چنین آیاتی کرده و بر اساس نگاه و مفروضات خود کوشیده‌اند تا تفسیری از این آیات به دست دهند که با این دو باور اصلی سازگار افتد.

برخی از متکلمان نیز کوشیده‌اند تا به گونه‌ای کلی‌تر مسئله عصمت پیامبر اکرم(ص) و دیگر پیامبران را به طور مستقل بررسی کنند و ابهامات ناشی از این آیات را روشن سازند.

در این مقاله، از میان آیات متعددی که در این باب وجود دارد، سه مورد گزارش و بررسی می‌شود. تحلیل این آیات بیانگر کوششی است که مفسران در این زمینه به خرج داده‌اند و راه برون‌شدی است که جست‌ه‌اند.

مسلمانان دو باور اساسی درباره پیامبر اکرم دارند: ایشان از هر لغزشی معصوم است و دیگر آن که ایشان دارای کمالات اخلاقی و مظهر اخلاق اسلامی به شمار می‌رود. این دو باور، در تعلیمات قرآن کریم ریشه دارد و ضرورت نبوت آنها را الزام آور می‌سازد. از نظر قرآن کریم، پیامبر دستش چنان باز نیست که هر چه خواست بگوید و آنگاه آن را به خداوند نسبت دهد و اگر چنین اتفاقی، به فرض محال رخ دهد، وی سخت کیفر خواهد دید (الحاقه: ۴۵-۴۷). این باوری است که هر مسلمانی باید به شخص پیامبر داشته باشد. برخی از متکلمان می‌کوشند تا بر این مسئله استدلال کنند که معصوم بودن لازمه نبوت است و نفی آن به نقض غرض از نبوت می‌انجامد. فخر رازی این دلیل را این گونه تقریر می‌کند: خداوند از ما خواسته است تا از پیامبرش پیروی کنیم؛ در نتیجه، لازم است تا پیامبر خود از هر لغزشی به دور باشد وگرنه اگر پیامبر خود نیز مرتکب خطا شود، بر ما لازم است که از آن خطا پیروی کنیم، بدان سبب که نیک و بد را از او آموخته‌ایم و این نقض غرض از ارسال رسولان خواهد بود (رازی، المسائل الخمسون فی اصول الدین، ص ۶۶). بنابراین نه تنها پیامبر اکرم، و دیگر پیامبران، در عمل از هر گناهی مبرا بوده‌اند، حتی تصور امکان گناه در حق آنان موجب بی‌اعتمادی ما به گفته‌ها و کرده‌های آنان می‌شود و این نکته ناقض اصل رسالت و ضرورت نبوت است. رازی در معالم اصول الدین، سه دلیل بر ضرورت معصوم بودن پیامبران الهی نقل می‌کند که یکی از آنها همان دلیل بالا است و دو دیگر عبارت است از قبح گناه از کسانی که مورد نعمت بیشتر قرار دارند و دیگری مسئله ضرورت نپذیرفتن شهادت فاسقان به دلیل ارتکاب گناه. وی سپس نتیجه می‌گیرد که اگر از رسولان الهی گناهی سر می‌زد، تبعیت از آنان خطا بود (فخر رازی، معالم اصول الدین، ص ۷۸). تفتازانی همین دلایل را با تفصیل بیشتر و افزودن شقوقی دیگر در شرح المقاصد باز پیش می‌کشد (تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵۰). متکلمان شیعه نیز در این مسئله به دلایل فوق یکسره بر ضرورت عصمت پیامبران تأکید می‌کنند و آنان را از همه گناهان، خواه بزرگ و خواه کوچک پاک می‌دانند (حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲-۴۷۱).

پیامبر در ابلاغ پیام الهی یا وحی صادق و امانتدار است اما افزون بر آن، خود تجسم و تجسد انسانی است که خداوند خواستارش است. از نظر قرآن، حضرت رسول دارای

خصال و سجایا و خلقی بزرگ است (قلم: ۴). چنین انسانی نه تنها شایستگی دارد که از او پیروی شود، بلکه مسلمانان تنها از طریق دیدن چنین سرمشقی می‌توانند تعلیمات قرآنی را محقق سازند. این باور اساسی، مسلمانان را بر آن داشته است تا گفتار و کردار حضرت را یکسره درست و منطبق بر تعلیم و تربیت ربانی بدانند و کتاب‌های متعددی دربارهٔ اخلاق پیامبر بنگارند (برای مثال، نگاه کنید به: حداد، اخلاق النبی فی القرآن و السنه، در سه جلد و مجموعهٔ دوازده جلدی موسوعه نضرة النعم فی مکارم اخلاق الرسول الکریم). فخر رازی در این مسئله تا آنجا پیش می‌رود که اخلاق و الای حضرت و سجدیهٔ نیکوی وی را نشانی کامل از اعجاز حضرت و از بزرگ‌ترین دلایل نبوت ایشان برمی‌شمارد (الاربعین فی اصول الدین، ص ۳۰۹، به نقل از حداد، اخلاق النبی فی القرآن و السنه، ج ۱، ص ۷۳).

با این همه، در قرآن کریم آیاتی به چشم می‌خورد که به نظر می‌رسد این دو باور را به مخاطره می‌افکند و در صورت قبول آنها، یا باید از عصمت حضرت دست کشید یا در اسوه بودن ایشان تردید کرد. این آیات از گذشته دستمایه برخی طعن‌ها و تردیدها بوده است. از این رو، مفسران بخشی از وقت خود را صرف تحلیل و توجیه چنین آیاتی کرده، بر اساس نگاه و مفروضات خود کوشیده‌اند تا تفسیری از این آیات به دست دهند که با این دو باور اصلی سازگار افتد. برخی از متکلمان نیز کوشیده‌اند تا به گونه‌ای کلی‌تر مسئله عصمت پیامبر اکرم و دیگر پیامبران را بررسی کنند و ابهامات زاده‌شده از این آیات را روشن سازند. کتاب‌هایی مانند تنزیه الانبیاء سید مرتضی و تنزیه الانبیاء عما نسب الیهם حُثالة الاغیاء ابن خُمیر از این دست به شمار می‌رود. در این جا، از میان آیات متعددی که در این باب وجود دارد، سه مورد گزارش و بررسی می‌شود. این انتخاب به تصادف صورت نگرفته است. مورد اول ناظر به برخورد حضرت با مشرکان است؛ مورد دوم به برخورد با منافقان اشاره دارد و سومین و جنجالی‌ترین مورد، مربوط به یکی از مؤمنان صافی اعتقاد است. تحلیل این آیات بیانگر کوششی است که مفسران در این زمینه به خرج داده‌اند و راه برون‌شدی است که جسته‌اند.

۱. آیه تشبیت:

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَاتَّخَذُوكَ حَلِيلًا وَلَوْلَا أَنْ تَبْتُنَاكَ لَفَدَّتْ وَكِدَتْ تَزَكُّنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذَا لَأَذْنُوكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (اسراء: ۷۴-۷۶).

و نزدیک بود تو را از آنچه ما به تو وحی کردیم، (به ترفند) باز دارند تا جز آن را بر ما بریندی و آنگاه تو را بی گمان دوست می گرفتند. و اگر ما تو را پا برجا نمی داشتیم، نزدیک بود اندکی به آنان گرایش یابی. آنگاه بی گمان، دو چندان در زندگی و دو چندان پس از مرگ به تو (از عذاب) می چشاندیم، سپس در برابر ما برای خویش یآوری نمی یافتی (قرآن کریم، ترجمه علی موسوی گرمارودی).

به گفته مفسران، مشرکان در پی نوعی سوداگری با حضرت رسول بودند و می کوشیدند تا ایشان را به سازش با خویش بکشانند. درباره مضمون این گفت و گوها یا درخواست‌ها مفسران فراوان سخن گفته‌اند؛ از درخواست ترک نماز از سوی مشرکان تا درخواست تقدیس بتان که در این جا نیازی به طرح آنها نیست (برای دیدن نظرانی که درباره شأن نزول این آیات بیان شده است، از جمله نگاه کنید به: مفاتیح الغیب، ذیل آیات فوق و سیوطی، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۴، ص ۱۹۴). مشرکان در پی آن نبودند تا حضرت یکسره از دعوت الهی خود دست بشوید، بلکه تنها خواستار اندکی تعدیل و اصلاح آموزه‌های خود و نوعی مصالحه با معتقدات مشرکانه بودند (سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۲۴۵).

نکته اساسی در این آیات، تعبیرات تندی است که خطاب به حضرت به کار رفته و عده‌ای به استناد آنها تا مرز عدم عصمت رسول اکرم پیش رفته‌اند. به گفته فخر رازی، برخی از طاعنان به استناد این آیه ادعا کرده‌اند که این آیه از سه جهت گویای صدور گناهی بزرگ از پیامبر است: نخست آن که حضرت نزدیک بود که به خداوند افترا ببندد. دیگر آن که اگر خدای متعال حضرت را حفظ نمی نمود، وی به آیین مشرکان می گرایید. سوم آن که آیه گویای آن است که پیش‌تر گناهی از حضرت صادر شده، و گرنه به این تهدید شدید نیازی نبود (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۱، ص ۲۲). به روایت طبرسی، یکی از زندیقان به حضرت امیرالمؤمنین گفت که اگر در قرآن شما تناقض نبود، مسلمان می شدم؛ آنگاه آنچه را به زعمش تناقضات قرآن بود، برشمرده؛ از جمله آن که قرآن در جایی سخت از حضرت رسول تمجید می کند و او را برتر از دیگر پیامبران می نشاند، لیکن در جای دیگری سخت بر او می تازد و از منزلت او می کاهد و او را چنان می نکوهد که هیچ پیامبر دیگری مورد چنین تازشی قرار نگرفته است. سپس آیاتی را برخواند،

از جمله آیات فوق (طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۵۷۷-۵۷۸).

مفسران و متکلمان به این ادعا به شکل‌های گوناگونی پاسخ داده‌اند و بر آن شده‌اند تا تفسیری از این آیات به دست دهند که با اصل کلی عصمت موافق باشد. این رهیافت‌ها را می‌توان در چند مقوله زیر دسته بندی کرد:

یک: برخی در این جا به مجاز قائل شده، گفته‌اند که فاعل «ترکئ» حضرت رسول نیست، بلکه در این جا فاعل حقیقی فعل، مشرکان‌اند و باید آیه را این گونه خواند: لقد کادوا یرکونک الیهم، یعنی ای رسول اگر ما حافظ تو نبودیم، نزدیک بود که مشرکان تو را متمایل به خود سازند و گمان کنند که از پس این کار برخواهند آمد (ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۳، ص ۴۳). این تفسیر با آیات بعدی نمی‌خواند؛ زیرا طبق آن باید گفت که اگر ما تو را حفظ نمی‌کردیم، نزدیک بود که مشرکان تصور کنند که تو را به سوی خود اندکی متمایل ساخته‌اند و در آن صورت ما تو را در دنیا و آخرت سخت و مضاعف کیفر می‌دادیم، حال آن که این نتیجه خلاف منطق قرآن است که کسی گناهی کند و دیگری کیفر شود.

دو، برخی مفسران گفته‌اند که مخاطب حقیقی این آیات خود حضرت رسول نیست، بلکه مسلمانان‌اند و این آیات از باب «ایاک اعنی و اسمعی یا جارة» است (بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۵۶۲ و فیض کاشانی، الصافی، ج ۳، ص ۲۰۸؛ فیض کاشانی، الاصفی، ج ۱، ص ۶۹۱؛ منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۵، ص ۲۹۵ و قمی مشهدی، تفسیر کتّ الدقائق و بحر الفرائب، ج ۷، ص ۴۷). مستند این تفسیر غالباً روایتی است که نحوه فهم و تفسیر آیات قرآن را بیان می‌کند (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۳۱). همین تعبیر از ابن عباس نقل شده است (ایچی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۵). این برداشت نیز با سیاق کلی آیات و خطابات خاصی که به حضرت رسول شده، سازگاری ندارد و به نظر می‌رسد که تفسیر مناسب‌تری می‌توان به دست داد.

سه، برخی برآنند که حضرت در این جا اندکی در مقابل مخالفان و مدعیان حضرت امیرالمؤمنین، که خود از نزدیکان حضرت رسول بودند، ملایمت به خرج داد و در نتیجه، آیات فوق نازل شد (کوفی، تفسیر فوات الکوفی، ج ۱، ص ۲۴۳؛ سمرقندی، کتاب التفسیر، ج ۲، ص ۳۰۶ و تفسیر کتّ الدقائق، ج ۷، ص ۴۷۲). طبق این تفسیر یا تأویل، معنای آیه «ثم لا تجد لک علینا نصیراً» چنین است: آنگاه پس از خود مانند علی ولی‌ای نخواهی یافت

(همان). همچنین طبق این نگرش، مقصود از آیه «و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره» اشاره به امیرالمؤمنین (ع) است (قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۴ و استرآبادی، تأویل الآیات الظاهرة، ص ۲۷۸).

این برداشت، با زمان نزول آیات فوق سازگار نیست؛ زیرا به تصریح مفسران این آیات مکی است، حال آن که به نقل لاهیجی، «از روایت محمد بن مسعود عیاشی مستفاد می شود که [خلیفه] اول و [خلیفه] ثانی با دختران خود به خدمت حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله آمده، در باب امیرالمؤمنین علیه السلام و خلافت او گفت و گو می کردند و حضرت در بعضی از گفت و گوها با آنها نرمی می کرد و در مقام قبول قول ایشان در آمده بود که آیه «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ» نازل شد» (لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۲، ص ۸۳۴). نظر کسانی که مدعی اند که این آیات ناظر به عملکرد یهودیان مدینه و درخواست آنان است یا ناظر به خواسته مشرکان پس از فتح مکه است، نیز با همین استدلال رد شده است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۱۷۴).

چهارم، به نظر کسانی، حضرت در برابر درخواست برخی از مشرکان که خویشاوند ایشان بودند، مانند امیه بن خلف و ابوجهل، اندکی نرم شد و به تأمل درباره خواسته هایشان پرداخت، که آیات فوق نازل شد و حضرت را از هر گونه مصالحه ای در این زمینه بازداشت (تفسیر کتر الدقائق، ج ۷، ص ۴۷۱؛ نیز نگاه کنید به: سمرقندی، تفسیر سمرقندی المسمی بحر العلوم، ج ۲، ص ۳۲۲). به گفته ابن عباس: «بنو ثقیف گفتند که امسال ما را به حال خود بگذار تا عبادت بتان کنیم تا سال دیگر همه آنها را بشکنیم و اسلام آریم...» (کاشانی، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۵، ص ۲۹۴؛ نیز نگاه کنید به: جرجانی، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، ج ۵، ص ۳۲۳ و ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۲۶۲) مسئله انعطاف حضرت در قبال مشرکان به تفصیل مورد نقد قرار گرفته است، از این رو به آن نمی پردازیم؛ (برای مثال، نگاه کنید به: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۲۱۱) لیکن باید توجه کرد که این تفسیر با زمان نزول آیات که قبل از هجرت بوده است، سازگاری ندارد.

پنج، عمده مفسران مسلمان، خواه سنی و خواه شیعی، بر آنند که این آیات نه تنها هیچ تضادی با مسئله عصمت ندارد، بلکه افزون بر آن خود قرینه ای نیرومند بر معصوم بودن حضرت است. از این مفسران، شیخ مفید، (تفسیر القرآن المجید، ج ۱،

سیمای اخلاقی پیامبر اکرم (ص) و مسئله عصمت / ۱۰۵

ص ۳۳۰) شیخ طوسی، (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۵۰۶) طبرسی، (جوامع الجامع، ج ۲، ص ۳۴۰) فخر رازی، (مفاتیح الغیب، ج ۲۱، ص ۲۳) زمخشری، (الکشاف، ج ۲، ص ۴۶۰) هوارى، (تفسیر کتاب الله العزیز، ج ۲، ص ۴۳۳) ماتریدی، (تفسیر القرآن العظیم المسمی بتأویلات اهل السنة، ج ۳، ص ۱۸۲) طباطبایی، (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۷۳) فضل الله، (من وحی القرآن، ج ۱۴، ص ۱۹۵) شبّر، (تفسیر القرآن الکریم ج ۱، ص ۲۸۶) و مغنیه (تفسیر الکاشف، ج ۵، ص ۷۱) را می توان نام برد. همچنین مفسرانی که آیات را ناظر به امت دانسته اند و دیگرانی که در این مورد راه تأویل را در پیش گرفته اند، همسو با مفسران فوق بر مقام عصمت حضرت تأکید کرده اند.

این مفسران هر یک به فراخور حال و با توجه به مبانی تفسیری شان کوشیده اند تا آیات فوق را با مسئله عصمت توفیق دهند و به اشکالات مطرح شده پاسخ دهند. یکی از این کسان، فخر رازی است که پس از نقل اشکالات سه گانه، با دقت و ایجاز به آنها پاسخ می دهد. جواب اشکال نخست آن است که در آیات فوق، فعل «کاد» به کار رفته است که برای نزدیک شدن به امری به کار می رود؛ پس معنای آیه چنین خواهد بود که نزدیک بود که حضرت دچار فتنه شود، و این تعبیر به معنای آن نیست که عملاً حضرت دچار فتنه شده باشد. دوم آن که تعبیر لولا، بیانگر منتفی شدن امری به سبب تحقق امر دیگری است. در این جا نیز چنین تعبیری به کار رفته و گفته شده است: ولولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم؛ یعنی تثبیت و نگه داشتن خداوند متعال مانع از گرایش حضرت رسول به سوی آنان شد. پاسخ اشکال سوم آن است که تهدید به اقدام به گناه، به معنای اقدام بالفعل به امری گناه آلود نیست. (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۱، ص ۲۳)

در باره این آیات، سه مسئله را باید از یکدیگر جدا ساخت و به هر یک پاسخی مجزا داد. نخست آن که آیا این آیات ظهوری در باب ارتکاب گناه از سوی حضرت دارد یا خیر. دیگر آن که اگر چنین نیست، آیا این آیات امکان ارتکاب گناه را مطلقاً از حضرت نفی کرده یا به گونه ای مشروط؛ و سوم آن که، با فرض آن که هیچ گناهی از حضرت سر نزده باشد، چرا خداوند با این تعبیرات گزنده، حضرت را مخاطب قرار داده است؟

در پاسخ به مسئله نخست، حق همان است که فخر رازی گفته است و اگر مجموع آیات یک جا در نظر گرفته شود، از آن به هیچ وجه، ارتکاب گناه و صدور معصیت فهمیده نمی شود. نکته ای که طاعنان به آن توجه نکرده اند، آن است که در این جا ما

شاهد یک جمله شرطیه‌ایم که به اصطلاح منطق دانان دارای دو بخش است: مقدم و تالی. در جملات شرطی، صدق و کذب جمله به صدق و کذب مقدم یا تالی یا هر دو نیست. ممکن است هم مقدم و هم تالی کاذب باشد، با این حال آن جمله در مجموع درست باشد، مانند این سخن سعدی که:

بسه کوهستان اگر باران نیارد به سالی دجله گردد خشک رودی

در قرآن کریم از این جملات شرطیه فراوان به کار رفته است، مانند: لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا. در این جا هم مقدم کاذب است و هم تالی؛ با این حال کل این جمله شرطیه صادق است. به همین دلیل، منطق دانان گفته‌اند که: «صدق و کذب قضایای شرطی، بسته به صادق بودن یا کاذب بودن مقدم و تالی نیست، بلکه بسته به مطابقت یا عدم مطابقت اتصال با نفس الامر است» (خوانساری، منطق صوری، ج ۲، ص ۷۴).

نکته دوم آن که اگر خداوند حضرت را حفظ نمی‌کرد، آیا باز ایشان همچنان از هر گونه لغزشی معصوم بود، یا آن که امکان لغزش در میان بود؟ حق آن است که معصوم بودن حضرت به معنای بی‌نیازی از ارشادات الهی نیست؛ عصمت در حقیقت با همین امر و نهی‌ها و هشدارها در قالب وحی محقق می‌شود و این نکته‌ای است که متکلمان بدان تصریح کرده‌اند. (برای مثال، نگاه کنید به: طوسی، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، ص ۳۶۹؛ حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۹۴ و حاجی، تفسیر آیات العقیده: استعراض شامل لمذاهب المفسرین فی العقیده، ج ۱، ص ۲۸۹) به همین سبب، در تفاسیر متعددی آمده است که حضرت پس از نزول این آیات فرمود: «اللهم لا تکلنی الی نفسی طرفه عین ابدأ» (برای مثال، نگاه کنید به: طوسی، الثبانی فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۵۰۷؛ زبدة التفاسیر، ج ۴، ص ۶۰؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۶۶۶؛ ايجاز البیان عن معانی القرآن، ج ۲، ص ۵۰۷ و التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، ج ۱۵، ص ۱۳۶).

نکته سوم آن است که اساساً چرا خداوند با این لحن با رسول معصوم خود سخن می‌گوید و بدین ترتیب زبان خرده‌گیران و طاعنان را دراز می‌کند و به آنان گزک می‌دهد تا سخن از عدم عصمت حضرت به میان آورند. در ادامه این نوشته به این نکته اساسی باز خواهیم گشت.

۲. آیه عفو:

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَافِرِينَ (توبه: ۴۳)
 خداوند از تو درگذراد! چرا پیش از آن که راستگویان بر تو آشکار گردند و
 دروغگویان را بشناسی، به آنان اجازه دادی؟ (قرآن کریم، ترجمه علی
 موسوی گرمارودی، ص ۱۹۴).

هنگامی که حضرت رسول (ص) راهی جنگ تبوک بود، برخی از منافقان نزد ایشان
 آمده، با بهانه‌هایی از ایشان اجازه خواستند تا در جنگ شرکت نکنند و در مدینه بمانند.
 حضرت نیز به آنان اجازه مانندن داد. در پی آن، آیاتی در ستایش مجاهدان مؤمن و
 نکوهش منافقان نازل شد و از حضرت بازخواست شد که چرا به این منافقان چنین
 اجازه‌ای داده شده است. آیه‌ای که در بالا آمد، در میان مفسران این بحث را مجدداً پیش
 کشید که آیا مفاد آن با عصمت حضرت سازگاری دارد، یا خیر.

کسانی که خواسته‌اند از این آیه عدم عصمت حضرت را نتیجه بگیرند، دو دلیل
 ارائه کرده‌اند: نخست آن که در این آیه آمده است: «خداوند تو را عفو کرد» و صدور
 عفو، مستلزم آن است که پیش‌تر گناهی از حضرت سر زده باشد و دوم آن که خداوند
 به حضرت می‌فرماید: «لم اذنت لهم» (چرا به آنان اجازه دادی) و این استفهام و
 پرسشی است که از سر استنکار و ناخشنودی بیان شده و از آن می‌توان نتیجه گرفت که
 اجازه دادن به منافقان خطایی بوده که از حضرت صادر شده است (رازی، مفاتیح الغیب،
 ج ۱۶، ص ۷۵-۷۶).

در برابر این استدلال، مفسران راه‌های گوناگونی پیموده‌اند که می‌توان آنها را با کمی
 آزادی در طبقه‌بندی به شرح زیر بیان نمود:

یک، برخی با قبول اصل اشکال مدعی شده‌اند که از حضرت در این مسئله گناهی
 سر زده است. زمخشری بر این نظر است، به دلیل تعبیر عفو؛ زیرا همواره در پی گناه
 می‌آید و مقصود از این آیه آن است که: «به خطا رفتی و بد کاری کردی» (زمخشری،
 الکشاف، ج ۲، ص ۱۹۲) آن‌گاه اشاره می‌کند که گفته‌اند حضرت دو کار را بی‌اجازه
 خداوند انجام داد: یکی اجازه به منافقان برای دوری از جهاد و دیگری فدیة گرفتن برای

آزادی اسیران بدر و خداوند نیز بر این دو کار او را عتاب کرد (همان). این موضعی است که کمتر مفسری پذیرفته است و دیگران کوشیده‌اند تا نقص این ادعا را نشان دهند و راه دیگری در پیش گیرند. برخی، همچون آلوسی، در نقد زمخشری تا جایی پیش رفته‌اند که افزون بر تخطئه او را نفرین کرده‌اند (الوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۵، ص ۲۹۸). شیخ طوسی همین نظر را از ابوعلی جیبی نقل می‌کند و به نقد آن می‌پردازد (التیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۲۶-۲۲۷).

دو، برخی بر آنند که مخاطب این آیه، در واقع امت اسلامی است و سخن از باب «ایاک اعنی و اسمعی یا جارة» است. سید هاشم بحرانی، به استناد عیون اخبار الرضا (ابن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۸۰) چنین تفسیری را پیش می‌کشد (بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۷۸۸).

سه، برخی گفته‌اند که عفا الله عنک، به صدور گناه اشاره‌ای ندارد و تعبیری است که در فرهنگ عربی رایج بوده و افراد هنگام آغاز سخن از آن سود می‌جسته‌اند و معنای آن معادل است با خداوند پدرت را پیامرزت یا خداوند تو را مشمول رحمت خود قرار دهد است و گاه هنگام مبالغه در تجلیل و تکریم از آن سود می‌جویند (بغدادی، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۲، ص ۳۶۷ و اندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۵، ص ۴۲۶). فتح الله کاشانی، (منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ج ۴، ص ۲۷۵-۲۷۶) ابو حیان اندلسی، (البحر المحیط فی التفسیر، ج ۵، ص ۴۲۶) نظام الدین نیشابوری، (تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۳، ص ۴۷۵) ثعالبی، (الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۸۳) بغوی، (معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۵۴) قرطبی، (الجامع لأحكام القرآن، ج ۸، ص ۱۵۴) ابن انباری، (ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۲، ص ۲۶۴) میدی، (کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۴، ص ۱۴۰) و ثعلبی، (نیشابوری، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۵۰؛ بغدادی، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۲، ص ۳۶۷ و بغوی، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۵۵) هر یک به گونه‌ای این به این مطلب اشاره می‌کنند. شوکانی، این تفسیر را نقل می‌کند و آن را خلاف اقتضای قواعد زبانی می‌داند (شوکانی، فتح القدر، ج ۲، ص ۴۱۷). آلوسی به تفصیل این مسئله را می‌کاود تا نشان دهد که تعبیر عفا الله عنک، بیانگر تعظیم است، نه نشانه صدور گناه و برای اثبات آن شعری از علی بن جهم خطاب به متوکل،

خلیفه عباسی، نقل می‌کند (الوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۵، ص ۲۹۸).^۱ چهار، برخی از مفسران به تحلیل معانی عفو در زبان عربی پرداخته، گفته‌اند که این آیه بیانگر آن است که بر حضرت واجب نبود که به آنان اذن دهد و در این آیه اشاره‌ای به خطایی از حضرت نیست. جصاص برای «عفو» چندین معنا بر می‌شمارد و احادیثی به سود هر یک نقل می‌کند، مانند تسهیل و توسعه، ترک، گذشت از گناه؛ آن‌گاه می‌کوشد تا تقریری به سود نظر فوق به دست دهد (جصاص، احکام القرآن، ج ۴، ص ۳۱۷). ابن عطیه اندلسی (اندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۳، ص ۳۸) و ابراهیم بن عرفه (اندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۵، ص ۴۲۶؛ نیز نگاه کنید به: لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۲، ص ۳۶۷) نیز این تفسیر را پیش می‌کشند.

پنج، برخی از مفسران بر آنند که این آیه، بیانگر صدور گناه از حضرت نیست، بلکه تنها نشان می‌دهد که در موردی از حضرت ترک اولایی سر زده است و بهتر بود که ایشان در این جا قبل از وحی خداوندی به منافقان اجازه ترک جهاد نمی‌داد (زبدۃ التفاسیر، ج ۳، ص ۱۱۷). این مفسران به جای تصرف در معنای «عفو» و عدول از مقتضای سخن، می‌کوشند تا میان گناه و ترک اولی تفاوت گذارند و نشان دهند که عفو هم شامل گناه می‌شود و هم ترک اولی، و آنچه از حضرت سر زده، این یک بود، نه آن یک. طبرسی این رأی را بر می‌گزیند و بر آن است که رواست خداوند به سبب ترک اولی پیامبرش را مورد عتاب قرار دهد (طبرسی، جوامع الجامع، ج ۲، ص ۵۷). شاهفور بن طاهر همین تفسیر را پیشنهاد می‌کند (اسفراینی، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، ج ۲، ص ۸۶۷). نیشابوری می‌گوید که عفو مستلزم آن است که گناهی پیش‌تر صادر شده باشد. سپس به نقل از محققان نتیجه می‌گیرد که در این مورد چنین نیست و این عفو از باب توقیر و تجلیل، و نوعی تلافی در خطاب است و از حضرت تنها ترک اولایی سر زده بود. آن‌گاه می‌گوید که به همین سبب، عده‌ای از عالمان از این آیه نتیجه گرفته‌اند که پیامبر مجاز به اجتهاد بود و در نتیجه، بی‌آنکه فرمانی دریافت کرده باشد، به منافقان اجازه ماندن در مدینه را

۱. روایت بغدادی از این ابیات با نقل آلوسی اندکی تفاوت (در بیت اول) دارد که به نظر می‌رسد با فضای بحث سازگارتر باشد:

عفا الله عنک إلا حرمة تعود بفسلک أن أبعدا ألم تر عبدا عدا طوره و مولی عفا و رشدا هدی
أقلنی أقالک من لم یزل یقیل و یصرف عنک الردی (لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۲، ص ۳۶۷). رازی نیز با
تفاوتی مختصر همین ابیات را نقل می‌کند (مفاتیح الغیب، ج ۱۶، ص ۷۶).

داد (تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۳، ص ۴۷۵). شیخ طوسی، (التیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۲۶) قشیری، (لطائف الاشارات، ج ۲، ص ۳۰) قرطبی، (الجامع لأحكام القرآن، ج ۸، ص ۱۵۵) جصاص، (احکام القرآن، ج ۴، ص ۳۱۷) شوکانی، (فتح القدیر، ج ۲، ص ۴۱۷) آلوسی، (روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۵، ص ۲۹۸) و طباطبایی، (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۲۸۴) با تحلیل آیه نتیجه می‌گیرند که عمل حضرت صرف خلاف اولی بوده است، نه ارتکاب گناه.

هفت، این آیه گویای توییح حضرت است. ابن ابی حاتم، (ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ج ۶، ص ۱۸۰۵) و طبری، (طبرسی، جامع البیان فی تفسیر القرآن ج ۱۰، ص ۹۹) این نظر را برمی‌گزینند.

قبل از تحلیل این تفاسیر، اشاره به این نکته لازم است که گاهی یک مفسر در تفسیر خود به بیش از یک نظر اشاره کرده یا آن را مقبول دانسته است. از این رو طبیعی است که نام یک تن در دو جا آمده باشد. با مرور همه آنچه درباره این آیه گفته شده، می‌توان همه دیدگاه‌ها را در دو دسته کلی جای داد؛ برخی بر آنند که این آیه هیچ اشاره منفی به رفتار حضرت در قبال منافقان ندارد. گروه دوم بر این نظرند که آیه اندک تعریضی به رفتار ایشان دارد.

کسانی که راه نخست را رفته‌اند، ناگزیر و با تکلف فراوان ظاهر آیه را ندیده گرفته، تفسیرهایی پیش کشیده‌اند که با سیاق آیات سازگار نیست و ساختار زبان عربی نیز آن را تأیید نمی‌کند. اگر بپذیریم که عفا الله لکم، به معنای عدم وجوب است، روشن است که در زبان عربی میان عفا الله لکم با عفا الله عنکم، تفاوت معناداری وجود دارد و نمی‌توان معنای تعبیر اولی را بر دومی حمل نمود و این نکته‌ای است که این دست مفسران از آن غفلت کرده‌اند. حتی اگر بتوان این جمله را دعایی و از مقوله تجلیل دانست، باید روشن ساخت که آیاتی که پس از آن آمده، چه معنایی دارد. همچنین این نگرش که مخاطب این آیه امت اسلامی است نه حضرت، مشکلی را حل نمی‌کند. به یک معنا، تمام آیات خطاب به امت است، لیکن سخن در آن است که رفتاری سر زده و در پی آن آیاتی نازل شده است. حال جای این پرسش است که چه کسی به منافقان اجازه ماندن داد؟ منطقاً همان کس مورد خطاب آیه است.

در برابر این جریان، گروه‌های دیگری به نحوی پذیرفته‌اند که از حضرت کاری سر

زد که نمی‌باید سر می‌زد و آیه فوق نیز به همین سبب نازل شده است. غالب مفسران این مسیر را رفته‌اند؛ تفاوت آنان تنها در تبیین این مطلب است که آن رفتار، یعنی اجازه ماندن به منافقان، گناه بود یا ترک اولی. گناه بودن یا نبودن این کار در این جا در مدّ نظر نیست. مسئله اصلی آن است که همه این مفسران پذیرفته‌اند که حضرت نباید این کار را می‌کرد، ولی کرد. از این رو، حتی کسانی که این عمل را ترک اولی دانسته‌اند، از این آیه وجوب پرهیز از شتابزدگی را استنتاج کرده‌اند.

۳. آیات عبس:

عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي أَوْ يَذْكُرُ فَتَنْفَعَهُ الْذِكْرَى أَمَّا مَنِ اسْتَعْنَى فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكِي وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى وَهُوَ يَخْشَى فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى.

روی ترش کرد و رخ بگردانید، که آن نابینا نزد وی آمد. و تو چه دانی، بسا او پاکیزگی یابد، یا در یاد گیرد و آن یاد کرد، او را سود می‌رساند. اما آن که بی‌نیازی نشان می‌دهد، تو به او می‌پردازی؟ و بر تو الزامی نیست و اما آن که شتابان نزد تو آمد، در حالی که (از خدا) می‌هراسد، تو از او روی به دیگری می‌پردازی (عبس: ۱-۱۰)، ترجمه موسوی گرمارودی، ص ۵۸۵.

در این آیات مکی، داستان مردی نابینا، نیک‌دل و صافی‌ضمیر آمده است که برای تعلیم نزد حضرت رسول آمد. در آن هنگام حضرت مشغول گفت‌وگوی مهمی با برخی از مشرکان در جهت دعوت آنان به اسلام بود. در این میان، کسی از حضور آن نابینا رنجید و روی ترش کرد و رفتاری از خود نشان داد که خدای را خوش نیامد. آن‌گاه آیات فوق نازل شد و شخص ترش‌روی، سخت نکوهش شد. آن شخص که بود؟ اگر پیامبر بود که این رفتارش با عصمت وی سازگاری ندارد. اگر شخص دیگری بود، چرا آیات حضرت را مخاطب ساخته است؟

در این آیات، نامی از آن شخصی که چنین رفتاری از او سرزده، به میان نیامده است؛ اما مفسران طبق مشرب‌های مختلف خود کوشیده‌اند آن شخص را شناسایی کنند. برخی گفته‌اند که این شخص مجهول است (مغنیة، التفسیر الکاشف، ج ۷، ۵۱۵). از نظر این گروه اساساً این شخص، چه بسا فرد مشخصی نباشد و نتوان او را از نظر تاریخی

بازشناخت. طبق این نظر، شخص عابِس (چهره در هم کشنده)، چندان مورد توجه قرآن نیست، بلکه مهم آن درس تربیتی و اخلاقی‌ای است که خداوند خواسته به دست دهد. نمونه‌هایی از آیات قرآن می‌تواند مؤید این نظرگاه باشد (قیامت: ۳۱-۳۵). این نظر در میان مفسران چندان مقبولیت ندارد و آنان بر این باورند که شخص یادشده در آیات واقعیتی تاریخی دارد و قابل بازشناسی است. با این حال، کسانی که بر این نظرند، درباره‌ی وی اختلاف دارند که کیست و عمدتاً دو دیدگاه در این باره وجود دارد:

یک، برخی از مفسران بر این نظرند که آن شخص، حضرت رسول اکرم (ص) است. طبق این نظر، روزی پیامبر اکرم در مکه با گروهی از بزرگان قریش که همچنان بر شرک خود پای می‌فشرند، سخن می‌گفت و آنان را به پذیرش اسلام ترغیب می‌نمود. در جمع مشرکان، کسانی مانند عتبه و شیبه از پسران ربیع، ابوجهل، عباس بن عبدالمطلب، امیه بن خلف و ولید بن مغیره نیز حضور داشتند (زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۲۱۷). حضرت سخت به ایمان آوردن آنان امید بسته بود و بر این نظر بود که با این کار، راه دعوت، هموار و بسیاری از موانع، از سر راه برداشته می‌شود. در این حال، یکی از مؤمنان و شیفتگان اسلام که نابینا بود، شتابان خود را به آن جمع رساند و بی‌توجه به موقعیت، یا بی‌خبر از آن، از حضرت رسول اکرم (ص) خواست تا به او برخی از احکام دین را بیاموزد. حضرت به دلیل آن که در حال گفت‌وگو با میهمانان خود بود، توجهی به او ننمود؛ لیکن وی پی‌درپی خواسته خود را بر پیامبر مطرح می‌کرد و می‌گفت: یا رسول الله، علمنی مما علمک الله. حضرت بر اثر اصرارهای نابجای او رنجید و چهره‌اش در هم رفت و آثار کراهت در آن پدیدار شد. در این هنگام، آیات بالا نازل شد و حضرت به دلیل آن که به جای پاسخ به آن نابینا، توجه خود را مصروف مشرکان قریش کرده بود، مورد عتاب خداوند واقع شد.

این خلاصه داستانی است که در این باره وجود دارد. البته برخی از تفاسیر بر این مقدار، بازهم افزوده‌اند، مانند ابوبکر عتیق نیشابوری (سورآبادی، تفسیر، ج ۴، ص ۲۷۶۶). شوکانی نیز در شأن نزول این آیات، روایتی دال بر نابینایی حضرت پس از این واقعه به دست می‌دهد و از ابن‌کثیر نقل می‌کند که این حدیث غریب است و سند آن جای سخن دارد (شوکانی، فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير، ج ۵، ص ۳۸۶). همچنین در برخی از نقل‌ها آمده است که ابن‌ام‌مکتوم عصاکشی داشت که

بی توجه به دستور حضرت رسول اکرم مبنی بر عدم ورود به جلسه گفت و گو، او را به سمت حضرت هدایت می کرد. اما خواجه عبدالله انصاری بر این نظر است که ابن ام مکتوم عصا کشی نداشت و هنگام آمدن سکندری می خورد و رسول را می جست و حضرت ناراحت شد و... (انصاری، کشف الاسرار و عدة الابراء، ج ۱۰، ص ۳۸۱)

طبق این تفسیر، پیامبر اکرم پس از این واقعه آن نابینا را سخت محترم می داشت و دو بار در غیاب خود و هنگامی که عازم جنگ شده بود، او را جانشین خود در مدینه ساخت و هر گاه وی را می دید، می فرمود: مرحباً بمن عاتبنی فیه ربی (زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۲۱۷ و تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۴، ص ۵۹۰). این سخن آخر با تفصیل بیشتری نیز نقل شده است (طبرسی، مجمع البیان، ج ۹، ص ۶۶۴). درباره نام و نسب دقیق وی میان مفسران اختلاف نظر فراوانی وجود دارد (زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۲۱۷ و بروسوی، تفسیر روح البیان، ج ۱۰، ص ۳۳۰).

جلال الدین رومی همین واقعه را پذیرفته و آن را این گونه گزارش کرده است:

| | |
|----------------------------|-------------------------------|
| چون دوایت می فزاید درد، پس | قصه با طالب بگو، بر خوان عبس |
| چون که اعمی طالب حق آمدست | بهر فقر، او را نشاید سینه خست |
| تو حریمی بر رشاد مهتران | تا بیاموزند عام از سروران... |
| زین سبب تو از ضریر مهندی | رو بگردانیدی و تنگ آمدی |

(بلخی، مثنوی، ج ۲، ۹۵)

این تفسیر، مورد قبول عمده مفسران مسلمان است، تا جایی که فخر رازی در این باره ادعای اجماع کرده است (رازی، التفسیر الکبیر، ج ۳۱-۳۲، ص ۵۶). شوکانی (فتح القدر، ج ۵، ص ۳۸۲)، قرطبی (الانصاری، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۹، ص ۲۰۹) و طالقانی (پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۱۲۴) هر یک به شیوه ای به این اجماع اشاره می کنند. این وحدت نظر در میان اهل سنت تقریباً قطعی است و تاکنون نگارنده در جایی خلاف آن را نیافته است. (مقاتل بن سلیمان، تفسیر، ج ۴، ص ۵۹۰) به صراحت از شخص رسول اکرم نام می برد. طبری، نه روایت بدین مضمون نقل می کند که حضرت رسول مورد عتاب واقع شد و زان پس همواره ابن ام مکتوم را گرمی می داشت (طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۱۵، ص ۶۵-۶۶). عبد الرزاق بن همام (عبد الرزاق، تفسیر، ج ۳، ص ۳۹۲) ابن ادریس رازی (رازی، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱۰، ص ۳۳۹۹) ابواللیث سمرقندی

(تفسیر السمرقندی، ج ۳، ص ۵۴۲) هُواری (تفسیر کتاب الله العزیز، ج ۴، ص ۴۷۰) قشیری (لطائف الاشارات، ج ۳، ص ۶۷۸) ثعلبی (الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی، ج ۱۰، ص ۱۳۱-۱۳۰) ابن جوزی (زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۴، ص ۳۹۹) جارالله زمخشری (الکشاف، ج ۴، ص ۲۱۷) فخر رازی (التفسیر الکبیر، ج ۳۱-۳۲، ص ۵۵) بقاعی (نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، ج ۲۱، ص ۲۵۰) ثعالبی (تفسیر، ج ۵، ص ۵۵۱) سیوطی (الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۸، ص ۴۱۷) قرطبی (الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۹، ص ۲۰۹) شوکانی (فتح القدیر، ج ۵، ص ۳۸۲) شتیطی (اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، ج ۱۰، ص ۳۱۰) سید قطب (فی ظلال القرآن، ج ۶، ص ۳۸۲۴) و وهبه الزحیلی، (التفسیر المنیر، ج ۲۹-۳۰، ص ۶۰) نیز سخنانی با همین مضمون دارند. در میان تفاسیر شیعه نیز گاه به این شهرت اشاره شده است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۶، ص ۱۲۳).

کسانی که این تفسیر را پیش می‌نهند، باید به این پرسش پاسخ دهند: مستند این ادعا چیست؟ آیا این عتاب و خطاب تند، با عصمت رسول خداوند سازگار است؟ چرا خداوند رسول خود را این گونه مورد مؤاخذه قرار داد؟ آیا رفتار آن نابینا درست بود یا رفتار حضرت؟ چرا در آغاز سوره به آن شخص به صورت غایب اشاره شده است؟ مفسران کم و بیش به این مسائل پرداخته و کوشیده‌اند تا پاسخی بدانها دهند.

نخستین مسئله‌ای که باید حل شود، مستند این ادعاست. در این مورد، دو دلیل ارائه می‌شود: برون‌متنی، و درون‌متنی. دلیل برون‌متنی، همان ادعای اجماع یا اجماع محقق در این زمینه است. دلیل دوم و مهم‌تر، سیاق آیات است. مروری بر آیات فوق برای بسیاری یک نکته را مسجل می‌سازد: فاعل دو آیه نخستین و کسی که در آیات بعد مورد خطاب قرار گرفته است، یک تن است. سبک «التفات از غیبت به خطاب» در آیات دیگر قرآن کریم نیز مشهود است (مانند قیامت: ۳۱-۳۵).

ممکن است که پرسش دیگری مطرح شود: چرا در این آیات این دوگانگی به چشم می‌خورد و حرکت از غیبت به خطاب صورت گرفته و چه حکمتی چنین چرخشی را موجه ساخته است؟ از آن‌جا که از دیدگاه مفسران مسلمان این گونه تغییر زاویه دیدها، بر حکمتی مبتنی است و آنان در جاهای مختلف در پی کشف و بیان آن بوده‌اند، در این جا نیز کوشیده‌اند علت آن را بیان کنند. خلاصه نظر مفسرانی که مخاطب آیات فوق را حضرت رسول اکرم می‌دانند، آن است که در این تغییر سیاق و خطاب، لطفی

نهفته است. خداوند از حرکتی ناخوشایند یعنی چهره دژم کردن نام می برد، لیکن نمی خواهد آن را مستقیماً به پیامبر محبوب خود نسبت دهد؛ از این رو، به جای آن که به صراحت به او بگوید: «عبست و تولیت»، از فاعل این حرکت به عنوان شخص غایب یاد می کند؛ لیکن پس از آن که این مسئله بیان شد، حضرت حق از باب تأنیس و تألیف قلب، شیوه خطاب مستقیم را در پیش گرفته و به تأدیب و تعلیم پیامبرش روی آورده، مستقیماً او را مورد خطاب قرار می دهد. از جمله مفسران متعددی که این نکته را گفته اند و مورد قبول مفسران بعدی واقع شده، می توان قرطبی (الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۹، ص ۲۰۹) از اهل سنت، و طبرسی (مجمع البیان، ج ۹-۱۰، ص ۶۶۴) از مفسران شیعه را نام برد. سید قطب نیز بر این نظر است (سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۶، ص ۳۸۲۴). به نظر می رسد که این توجیه قانع کننده باشد و با شیوه دیگر آیات سازگار است. اما مهم ترین پرسش در این باره که موجب شقاق میان مفسران شده و آنان را به دو اردوگاه تقسیم کرده است، این گونه پرسش ها نیست. پرسش اصلی آن است که آیا این سبک خطاب و این گزارش از سوی خداوند با عصمت پیامبر سازگاری دارد و آیا می توان آن را با دیگر تعالیم دینی در این باره هماهنگ ساخت.

در این جااست که اهل سنت کوشیده اند تا طبق مشرب خود به این پرسش پاسخ دهند. نکته ای که نباید فراموش کرد، آن است که مسئله عصمت پیامبران، به ویژه حضرت رسول اکرم، مورد قبول همه مسلمانان است و از این جهت فرقی میان اهل سنت و شیعه نیست. تنها تفاوت در دامنه عصمت و معنای آن است. یکی از پاسخ ها آن است که معنای عصمت، پرهیز از گناه است؛ اما آنچه حضرت رسول اکرم در این باره انجام داد، گناه به شمار نمی رفت و تنها ترک اولی بود. ایشان بر این باور بود که دوستان را همواره می توان مورد تفقد قرار داد؛ اما این فرصت کوتاهی که پیش آمده، چه بسا تکرارپذیر نباشد. در این جا نیز شخصیت های تعیین کننده ای حضور دارند که می توانند سرنوشت دعوت دینی را به سود حضرت دگرگون کنند و از این رو باید از این فرصت سود جست. اما خواسته ابن ام مکتوم را در آینده نیز می توان برآورده ساخت و تعلیم برخی از فروع دین، در این شرایط چندان اولویتی ندارد. به همین دلیل حضرت نخواست با عبدالله سخن بگوید و ترجیح داد که به گفت و گوی با مشرکان ادامه دهد. این راه حلی است که بسیاری از مفسران ارائه کرده اند. فخر رازی این راه حل را پیش

می‌کشد و بر آن است که رفتار حضرت نوعی ترک افضل بود، نه گناه (رازی، التفسیر الکبیر، ص ۵۶). شوکانی، (فتح القدیر، ج ۵، ص ۳۸۳) همین نظر را دارد، و قرطبی آن را به عنوان یکی از پاسخ‌های خود پیش می‌کشد. با این حال، وی بر آن است که بعید نیست که این کار گناه صغیره بوده باشد (الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۹، ص ۲۱۳). از مفسران شیعه نیز فتح‌الله کاشانی همین تفسیر را پیشنهاد می‌کند (کاشانی، تفسیر منهج الصادقین، ج ۱۰، ص ۱۴۹).

راه حل دیگر آن است که بگوییم رفتار حضرت رسول، گناه یا حتی ترک اولی نبود، و به نوشته ثعالبی «در این آیه چیزی دال بر گناهکاری حضرت یا مخالفت ایشان با فرمان پروردگارش وجود ندارد» (ثعالبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۵۵۱) زیرا پیش‌تر نهی متوجه آن نشده بود. از این رو چهره دژم کردن و رویگردانی خطا به شمار نمی‌رفت. اما پس از نزول این آیات و تعبیر «کلاً» که در آغاز یازدهمین آیه آمده، این عمل حرام و گناه شمرده شد. طبرسی از جُبَّایی، از متکلمان بزرگ معتزلی، نقل می‌کند که این آیه دلالت دارد که آن رفتار، به دلیل نهی که به آن تعلق گرفته، پس از آن معصیت خواهد بود؛ اما پیش از نهی خداوند از آن، معصیت نبوده است (طبرسی، مجمع البیان، همان، ص ۶۶۴). فتح‌الله کاشانی نیز در توضیح کلمه «کلاً» همین توضیح را می‌افزاید (منهج الصادقین، همان، ص ۱۵۲). طبرسی خود ظاهراً این تفسیر را می‌پذیرد و چنین می‌گوید: «کلاً: ای لا تعد و انزجر عنه... و قوله کلاً فیه دلالة علی انه لیس له ان یفعل ذلک فی المستقبل و اما الماضي فلم یقدم النهی عن ذلک فیه فلا یكون معصیة» (طبرسی، مجمع البیان، همان، ص ۶۶۵).

راه حل سوم آن است که این عمل از سوی پیامبر نه گناه بود و نه ترک اولی و حضرت درست همان کاری را کرد که باید انجام می‌داد و علت این خطاب و عتاب را باید در جای دیگری جست. حضرت رسول مسئول تربیت مؤمنان بود و هر رفتار او درسی برای دیگران به شمار می‌رفت. از سوی دیگر، رفتار ابن‌ام‌مکتوم در قطع سخن حضرت در هر حال خطا بود و شایسته تنبیه. این تنبیه می‌توانست زبانی باشد و می‌توانست از طرق چهره در هم کشیدن و سکوت کردن، تا آن شخص نادرستی رفتار خود را دریابد و دیگر آن را تکرار نکند. این که مخاطبان حضرت در آن جمع مشرک بودند، دلیل نمی‌شود که شخص ثالثی سرزده وارد شود و سخن حضرت را قطع کند و مصرا نه در پی ارشاد یا

پاسخ پرسش‌های خود باشد. رفتار ابن‌ام‌مکتوم بی‌ادبانه بود و او مستوجب توبیخ. حضرت نیز به مقتضای حال چنین کرد. اما به دلایلی آیات فوق برای ابهام‌زدایی نازل شد؛ برخی از حاضران در آن جلسه به جای توجه به علت این رفتار حضرت چه بسا دچار این پندار شده بودند که حضرت با دیدن سران قریش و موقعیت آنان، یاران دیرین و درویشان را فراموش کرده یا آن‌که به دولتمندان بیش از بی‌چیزان بها می‌دهد. به همین سبب، آیات فوق نازل شد و مخاطب حقیقی نه خود حضرت که همه مسلمانان بودند تا مبادا به دلایلی از این دست، بی‌چیزان مؤمن را رها کنند و جانب دولتمندان را بگیرند. کسی که به تفصیل وارد این بحث شده و پرسش‌های مختلفی را پیش کشیده و به آنها پاسخ داده، فخر رازی است. وی پس از نقل داستان ابن‌ام‌مکتوم، سه پرسش در این باره پیش می‌کشد و به آنها پاسخ می‌دهد:

نخستین پرسش آن است که پسر ام‌مکتوم سزاوار سرزنش و توبیخ بود، پس چرا خداوند حضرت رسول را سرزنش کرد؟ او به چند دلیل مستحق توبیخ بود. یکی آن‌که گرچه نابینا بود، گوشش سالم بود. از این‌رو، تلاش برای به هم زدن این گفت‌وگو و طرح خواسته خود خلاف ادب بود؛ دیگر آن‌که اهمّ مقدم بر مهم است و ابن‌ام‌مکتوم مسلمان شده و مسائل لازم خود را آموخته بود؛ اما آن کافران هنوز مسلمان نشده بودند و مسلمان شدن آنان می‌توانست موجب نیکی فراوان گردد و این مسئله مهم‌تر از آموزش ابن‌ام‌مکتوم به شمار می‌رفت؛ سوم آن‌که خداوند متعال می‌فرماید: «آنهايي که از آن سوی حجره‌ها ندایت می‌دهند، بیشتر بی‌خردانند» («ان الذین ینادونک من وراء الحجرات اکثرهم لا یعقلون»، حجرات: ۴) و مسلمانان را از فراخواندن حضرت رسول اکرم جز در مواقع معین منع کرده بود. اما این بانگ بی‌موقع موجب انصراف کافران از ایمان آوردن شد. بدین ترتیب رفتار ابن‌ام‌مکتوم خطا بود و آنچه حضرت انجام داد بایسته بود (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۳۱-۳۲، ص ۵۵-۵۶).

پرسش دوم: هنگامی که خداوند حضرت رسول اکرم را به مجرد چهره در هم کشیدن توبیخ کرد، با این کار ابن‌ام‌مکتوم را ستود، اما چرا از او به عنوان «اعمی» که نوعی تحقیر است، نام برد؟ (همان، ص ۵۶)

پرسش سوم: پیامبر اکرم مجاز بود که آن‌گونه که صلاح می‌داند، با اصحاب خود رفتار نماید. از این‌رو، این چهره در هم کشیدن نیز می‌توانست بخشی از شیوه تربیتی

حضرت باشد و در نتیجه این کار حضرت مجاز بوده است؛ حال چرا حضرت رسول باید به سبب آن مورد عتاب قرار گیرد؟ (همان)

از نظر فخر رازی، پرسش اول دو پاسخ دارد: یک، هر چند حقیقت مطلب همان گونه است که گفته شد، لیکن این رفتار حضرت رسول اکرم چه بسا موجب این توهم می شد که ایشان دولتمندان را بر درویشان ترجیح می دهد و این مسئله موجب دل شکستگی آنان شود. به همین سبب خداوند حضرت را مورد عتاب قرار داد: «و لا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه ما علیک من حسابهم من شیء و ما من حسابک علیهم من شیء فطردهم فتکون من الظالمین»، (انعام: ۵۲). پاسخ دوم آن که این عتاب متوجه رفتار ظاهری حضرت نبود، بلکه به سبب تمایل قلبی او بود. چه بسا ایشان می پنداشت که کافران قریش دارای شرافت و مکانت برتری از این ام مکتوم اند و خداوند بر اثر این تصور حضرت رسول اکرم را توبیخ کرد (فخر رازی، التفسیر الکبیر، همان، ص ۵۶).

پاسخ دومین پرسش آن است که خداوند از آن شخص به عنوان «اعمی» یاد کرد تا تأکیدی باشد که وی به دلیل این نقص جسمانی بیشتر سزاوار محبت و توجه است (همان). علامه طباطبایی نیز در مورد تعبیر به «اعمی» همین نظر را دارد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۲۰۰). شنیطی نیز این وصف را توجیهی برای قطع سخن حضرت می داند (شنیطی، اضاء البیان، ج ۱۰، ص ۳۱۰).

پاسخ سومین پرسش آن است که حضرت در این گونه رفتارها مأذون بود، لیکن این کار موجب این توهم می شد که ایشان دولتمندان را بر فقیران مقدم می دارد و به این ترتیب گویی دنیا بر آخرت ترجیح دارد (فخر رازی، التفسیر الکبیر، همان، ص ۵۶). فخر رازی پس از این پاسخ ها، این مسئله را پیش می کشد که فائلان به صدور گناه از پیامبران به این آیه استناد کرده، آن را گواه ادعای خود قرار داده اند. آنگاه وی این نحو استناد را رد کرده، می گوید که این رفتار از سوی پیامبر گناه به شمار نمی رفت؛ لیکن چون موجب توهم مقدم داشتن دولتمندان بر درویشان می شد، خداوند حضرت رسول اکرم را به سبب آن عتاب کرد (همان).

قرطبی نیز پس از نقل اصل داستان و برخی مناقشات تاریخی درباره حاضران در آن جلسه می گوید: «علمای ما می گویند: اگر ابن ام مکتوم می دانست که پیامبر در حال گفت و گو است و این کار را انجام داد، مرتکب سوء ادب شده بود، لیکن خداوند او را

معاتب ساخت تا دل اهل صُفَه نشکند یا آن که دانسته شود که مؤمن فقیر از کافر غنی برتر است» (الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۹، ص ۲۱۱). وی همچنین اشاره می‌کند که مشابه این خطاب در جاهای دیگر قرآن نیز دیده می‌شود، مانند آیه ۲۸ سوره کهف: «و همراه با کسانی که هر صبح و شام پروردگارشان را می‌خوانند و خشنودی او را می‌جویند، خود را به صبر و ادب و نباید چشمان تو برای یافتن پیرایه‌های این زندگی دنیوی از اینان منصرف گردد. و از آن که دلش را از ذکر خود بی‌خبر ساخته‌ایم و از پی هوای نفس خود می‌رود و در کارهایش اسراف می‌ورزد، پیروی مکن» (ترجمه آیتی، ص ۲۹۸) و آنها را مؤید این نظرگاه قرار می‌دهد (همان، ص ۲۱۲). عتیق نیشابوری نیز نقل می‌کند که: «هر چند جرم در آن عبد الله را بود ... لکن خدای تعالی عتاب با رسول کرد از بهر قوت دل وی را و ضعف دل آن درویش را تا جهانیان بدانند که درویش را نیکو باید داشت که خدای در دو جهان بار درویشان است» (سورآبادی، تفسیر، ج ۴، ص ۲۷۶۷).

دو: در برابر دیدگاه مسلط فوق، برخی از مفسران با این تفسیر سخت مخالفند و بر آن‌اند که شخصی که چهره دژم کرد، به هیچ روی رسول خدا نبود و این کار با مقام و موقعیت ایشان، سلوک اخلاقی حضرت و شخصیت‌شان سازگار نیست. ابو الفتح رازی، پس از نقل داستان معروف، موضعی معارض اتخاذ می‌کند و دلایلی به سود آن پیش می‌کشد (ابو الفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ج ۲۰، ص ۱۴۷). این دیدگاه در میان مفسران شیعه مدافعان فراوانی دارد، مانند قمی، (تفسیر، ج ۲، ص ۴۰۴-۵؛ البته در صورتی که انتساب این تفسیر را به قمی بپذیریم) طوسی، (التبیان، ج ۱۰، ص ۲۶۸) جرجانی، (تفسیر گازر، ج ۱۰، ص ۲۸۸) فیض، (الصفی، ج ۵، ص ۲۸۴) لاهیجی، (شریف لاهیجی، تفسیر، ج ۴، ص ۷۰۸) میرزا محمد مشهدی، (قمی مشهدی، کتر الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۴، ص ۱۴۶) شبّر، (تفسیر القرآن الکریم، ص ۵۴۸) طباطبایی (همان) و صادقی تهرانی (صادقی، الفرقان، ج ۳۰، ص ۱۰۸).

غالب کسانی که از این دیدگاه دفاع می‌کنند، به نحوی از دلایل شریف مرتضی، متکلم بزرگ شیعی متأثرند و آنها را به همان سبک یا با اندکی تفاوت نقل می‌نمایند. برای مثال، طبرسی در مجمع البیان عین سخنان او را بدون داوری و کاستی یا افزایشی نقل می‌کند (مجمع البیان، ج ۹-۱۰، ص ۶۶۴). مفسران بعدی نیز، مانند علامه طباطبایی (المیزان، ج ۲۰، ص ۲۰۳) عمدتاً به نقل از طبرسی سخنان شریف مرتضی را آورده‌اند.

شریف مرتضی در کتاب تزیه الانبیاء و الأئمة به این مسئله پرداخته است. وی بر این باور است که پیامبران الهی از همه گناهان، چه بزرگ و چه کوچک، پاک بوده‌اند و این پاکی قبل از بعثت را نیز در بر می‌گیرد و این حکم شامل امامان نیز می‌شود (علم الهدی، تزیه الانبیاء و الأئمة، ص ۳۴). آنگاه با این رهیافت می‌کوشد تا مواردی را که خلاف عقیده فوق به نظر می‌رسد و آیاتی را که به نحوی در این مورد مبهم است و گویی گناهی را به پیامبران نسبت داده، روشن سازد و حقیقت مطلب را نشان دهد و شبهات را برطرف سازد. وی این مسئله را پیش می‌کشد که شاید گفته شود که خداوند پیامبرش را در آیات «عبس و تولی...» مورد عتاب قرار داد و این آیات لاقلاً نشان می‌دهد که گناهی کوچک از حضرت صادر شده است (همان، ص ۱۹۵). آنگاه به پاسخگویی به این اشکال می‌پردازد. پاسخ شریف مرتضی، شامل چند مطلب است: نخست آن که از نظر وی ظاهر آیه نشان نمی‌دهد که خطاب متوجه رسول خدا باشد و قرینه‌ای در کار نیست (همان) دوم آن که با اندکی تأمل در این آیات می‌توان دریافت که مقصود شخص دیگری است، زیرا آن شخص به صفت «عبوس» وصف شده است، حال آن که در قرآن و روایات، ترشرویی از ویژگی‌های پیامبر معرفی نشده است و ایشان در برابر دشمنان خود چهره در هم نمی‌کشیده است، چه برسد به مؤمنان راه‌جو (همان، ص ۱۹۶). سوم آن که در وصف این شخص آمده است که از فقیران روی می‌گردانده و به دولتمندان توجه می‌کرده، و این با اوصاف پیامبر ما سازگار نیست و کسی که او را بشناسد، می‌داند که شباهتی با نیکخویی او ندارد. چهارم آن که چگونه خطاب به او می‌گوید که «ما علیک ان لایزکی»، در حالی که وی برای دعوت و تنبیه مبعوث شده است. پنجم آن که گفته‌اند که این سوره درباره مردی از اصحاب رسول خدا نازل شد که این رفتار از او سر زده بود و ما اگر هم در تعیین شخصی که این آیات درباره‌اش نازل شده است، تردیدی داشته باشیم، سزاوار نیست در این مورد تردید کنیم که مقصود از این آیات پیامبر اکرم (ص) نبوده است (همان).

این چکیده پاسخ شریف مرتضی است که بعدها با کاهش یا افزایشی به وسیله مفسران دیگر نقل و گاه پذیرفته است. شیخ طوسی در تفسیر تبیان اشاره می‌کند که بسیاری از مفسران و حشویه گفته‌اند که مقصود در آیه، شخص پیامبر است (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۲۶۸).

از این نقطه اشتراک که بگذریم، این مسئله مطرح می‌شود که اگر آن شخص رسول اکرم نبوده، پس چه کسی بوده است. در این مورد میان مفسران شیعه وحدت نظری دیده نمی‌شود. برخی از مفسران شیعه، هر دو قول را می‌آورند و بی آن که یکی را بر دیگری ترجیح دهند، می‌گذرند. برخی ادعا می‌کنند که آن شخص فردی از بنی امیه بوده است و برخی نیز نام آن شخص را بیان می‌کنند.

طبرسی از مفسرانی است که هر دو قول را نقل می‌کند، لیکن ظاهراً از ترجیح یکی بر دیگری می‌پرهیزد. این شیوه او در تفسیر مجمع البیان است (الطبرسی، مجمع البیان، ج ۹-۱۰، ص ۶۶۳). وی حتی دو حدیث از امام صادق نقل می‌کند که هر دوی آنها همزمان نمی‌توانند صادق باشند و او باید یکی را بر دیگری ترجیح دهد، لیکن این کار را انجام نمی‌دهد. اما طبرسی در تفسیر جوامع الجامع نظر غالب مفسران را نقل می‌کند و هیچ اشاره‌ای به نظر خلاف نمی‌نماید و به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که وی به این رأی تمایل دارد (طبرسی، جوامع الجامع، ج ۲، ص ۷۱۱).

گنابادی نیز آرای مختلف را در این زمینه بدون ترجیح نقل می‌کند و از موضع‌گیری مشخص می‌پرهیزد (جنابذی، بیان السعادة، ج ۴، ص ۲۳۴). با این همه پس از نقل سخن یکی از عالمان، که احتمالاً شریف مرتضی باشد، می‌گوید: اگر هم این آیات در شأن حضرت بود، نقصی بر شأن او به شمار نمی‌رفت و منافعی با انک لعلی خلق عظیم نبود؛ (همان) زیرا اقبال و ادبار و عبوس و استبشار وی برای خدا بود. اگر عبوس او به سبب آن بود که آن نایبنا مانع نشر دین خدا و شنواندن کلمات خداوند به دشمنان خدا و دشمنان دینش شده بود، این کار نقصی در او و خلق او نبود. اما امثال این عتاب به حضرت دال بر بزرگ شمردن او و مهیاسازی او بود و همه آنها از قبیل ایاک اعنی و اسمعی یا جاره به شمار می‌رود و این گونه خطاب‌ها متوجه دیگری است، نه حضرت (همان، ص ۲۳۵).

علامه طباطبایی بر این نظر است که اهل سنت، به استناد برخی روایات، شخص ترش‌روی را حضرت رسول اکرم می‌دانند؛ برخی از روایات شیعه نیز به این مسئله اشاره دارد (طباطبایی، میزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۱۹۹). اما برخی از روایات شیعی آن شخص را فردی از بنی امیه معرفی می‌کند (همان). در بحث روایی، علامه سخن طبرسی در مجمع البیان را نقل می‌کند و بر این نظر است که طبرسی محصل همه روایات را آورده است؛ سپس مطالبی می‌نویسد که ظاهراً از خود ایشان است، اما بسیار شبیه گفته‌های

شریف مرتضی است (همان). آنگاه از امام صادق حدیثی با این مضمون نقل می‌کند که این حدیث دربارهٔ مردی از بنی‌امیه نازل شد که با آمدن ابن‌ام‌مکتوم روی در هم کشید. پس از آن از مجمع البیان حدیثی نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمود: پس از نزول این آیه حضرت رسول اکرم هرگاه ابن‌ام‌مکتوم را می‌دید می‌گفت: مرحباً مرحباً و الله لایعاتبنی الله فیک ابدأ. سپس این حدیث را رد می‌نماید (همان، ص ۲۰۴). رستگار جویباری نیز در این مورد چهار قول را نقل می‌کند و به گفتن این که جمهور مفسران بر این قول‌اند، بسنده می‌کند (رستگار جویباری، تفسیر البصائر، ج ۵۲، ص ۳۱۰).

گروهی دیگر از مفسران، با قبول این که این آیات دربارهٔ پیامبر اکرم نیست، کوشیده‌اند که وی را معرفی کنند. غالب این کسان او را فردی از بنی‌امیه دانسته‌اند که بر اثر آمدن عبدالله، روی در هم کشید و لباس خود را جمع کرد. فیض کاشانی، شریف لاهیجی و شبر از این کسان به شمار می‌روند. برخی دیگر از مفسران آن شخص را نام برده، و او را عثمان بن عفان دانسته‌اند. علی بن ابراهیم قمی، به روایت تفسیری که به او منسوب است، از این کسان به شمار می‌رود (قمی، تفسیر القمی، ج ۲، ص ۴۰۴-۵). صادقی تهرانی نیز این نظر را برگزیده است (صادقی، الفرقان، ج ۳۰، ص ۱۰۸). وی اخباری را که در این باره وجود دارد و به نحوی آن شخص را حضرت رسول می‌داند و کسانی مانند طبرسی آنها را نقل کرده‌اند، منافی شأن رسالت می‌داند و بر آن است که باید کنار گذاشته شود. وی همچنین سه حدیث در این باره به سود خود نقل می‌کند؛ نخست همان حدیث معروفی که حضرت با دیدن ابن‌ام‌مکتوم می‌گفت مرحباً... و نتیجه می‌گیرد که طبق این حدیث حضرت سوگند می‌خورد که مخاطب و معاتب خداوند، آن نایبنا نیست (همان، ص ۱۰۹). حدیث دیگر همان حدیثی است که از امام صادق روایت شده است که این آیه دربارهٔ مردی از بنی‌امیه نازل شد و حدیث سوم آن‌که این آیه دربارهٔ عثمان نازل گشت (همان).

نویسندگان کتاب تفسیر راهنما نیز بر این نظرند که شخصی که روی ترش کرد و مورد عتاب خداوند واقع شد، عثمان بن عفان است. در این کتاب با تحلیل قطعات مختلف این سوره، چنین تفسیری به دست داده می‌شود (هاشمی رفسنجانی، تفسیر راهنما، ج ۲۰، ص ۱۲۱). آنگاه حدیثی از امام صادق نقل می‌شود که این آیه دربارهٔ مردی از بنی‌امیه نازل شد، و هیچ اشاره‌ای به روایت دیگر امام صادق در این باره که رسول خدا مورد

عتاب واقع گشت، نمی شود (همان). از این دیدگاه، فعل غایب عیب و تولی حاکی از لایق نبودن شخص برای خطاب مستقیم است. در جملات بعدی، گرچه ضمیر خطاب به طور مکرر به کار رفته، در این موارد که - فعلی به صورت غایب در آغاز سخن قرار گیرد - متکلم گاه در ادامه کلام خود فرد مورد نظر را شنونده گفتار خود فرض می کند، بدون این که با او گفت و گوی مستقیم داشته باشد (همان). در شأن نزول آیه شریفه از تفسیر قمی نقل شده که فرد مورد نظر از ضمیر خطاب در «انت له تصدی»، عثمان بوده است. او در صدد مسلمان ساختن حاضران مجلس - که از چهره های برجسته قریش بودند - برآمده بود (همان، ص ۱۳۰).

بررسی این دیدگاه ها

از میان دو تفسیر فوق کدام یک با متن قرآن سازگارتر و با سیاق آیات همخوان تر است؟ تفسیر مسلط و معروف یا تفسیری که آن شخص را کسی جز پیامبر می داند؟

پیش از گزینش، باید معیارهایی برای چنین گزینشی به دست داد و تفسیری را برگزید که با این معیارها سازگارتر باشد. معیارهای مورد نظر عبارت است از: یک، سازگاری بیشتر با بافت و سیاق متن؛ دو، سازگاری با دیگر داده های قرآنی؛ سه، پرهیز از افزودن فرض های غیر ضروری. براساس این سه معیار، تفسیری مرجح است که با سیاق آیه و دیگر آیات قرآنی سازگاری بیشتری دارد و در عین حال بر مفروضات کمتری استوار است.

برای گزینش تفسیر مقبول سه شیوه می توان در پیش گرفت: شیوه تاریخی، شیوه متن شناختی و شیوه عقیدتی. در شیوه نخست برای فهم و انتخاب تفسیر مورد نظر باید سراغ مورخان و در این جا مفسران رفت و سخن آنان را محک زد و نظر غالب و موجه تر را برگزید. در شیوه دوم بی توجه به تاریخ و نظر مفسران، می توان از درون متن به کمک قرائنی، تفسیر مرجح را انتخاب نمود و در شیوه سوم با توجه به باورهای عقیدتی، تفسیری انتخاب می شود که با این نظام اعتقادی سازگاری بیشتر و تعارض کمتری داشته باشد.

شیوه تاریخی

حال یکایک این شیوه ها را می آزماییم تا به نتیجه مطلوب برسیم. شیوه تاریخی ظاهراً در

این جا به ما کمکی نمی‌کند. همان طور که دیدیم، همه مفسران اهل سنت بر این نظرند که این آیات در شأن رسول خدا نازل شد. افزون بر آن، برخی از مفسران شیعه نیز بر این نظرند. در نتیجه، اگر ما باشیم و این اجماع و نظر عام مفسران، ظاهراً باید نظر اول را برگزینیم. اما برخی از مفسران به این شیوه اعتراض کرده‌اند.

ملکی میانه‌جی، پس از نقل روایات تاریخی و سخنان مفسران اهل سنت درباره شأن نزول این آیات، می‌گوید که این گزارش‌های تاریخی، افزون بر آن که به شکل‌های مختلفی آمده و انسجام ندارد، اخبار مرسل به شمار می‌رود و در نتیجه نمی‌توان در تفسیر آیات به آنها استناد و بر آنها اعتماد کرد. همچنین در جای خود روشن شده است که دلیلی بر اعتبار و حجیت خبر واحد در موضوعات خارجی و مسائل تاریخی وجود ندارد (ملکی میانه‌جی، مناہج البیان، ج ۳۰، ص ۱۵۱).

اگر ما باشیم و این استدلال، به نظر می‌رسد که دیگر نمی‌توان به گزارش‌های بالا استناد نمود؛ زیرا درست است که مفسران از ابن عباس، قتاده، مجاهد و مانند آنان نقل قول کرده‌اند، اما معلوم نیست که این استناد درست باشد و سلسله راویان این قبیل گزارش‌ها روشن و معین نیست. بدین ترتیب، نمی‌توان سخنانی را که گوینده حقیقی آنها مشخص نیست، پذیرفت. البته شاید ادعا شود که همان طور که در بالا گذشت، این مفسران بر این مسئله اجماع دارند که این آیات درباره حضرت رسول اکرم نازل شده و این اجماع گویای اعتبار این تفسیر است؛ لیکن باید در نظر داشت که اولاً در این قبیل اجماع‌ها شرایط آن رعایت نشده و اگر هم اجماعی باشد، به تدریج و در طول تاریخ شکل گرفته است و در نتیجه چنین اجماعی در حکم خبر واحد است. دیگر آن که اجماع در امور تاریخی اعتباری ندارد.

سخن کوتاه، به کمک شیوه تاریخی نمی‌توان مناقشه فوق را فیصله بخشید. اما این تیغ دو دمی است که به سود مخالفان تفسیر دیگر نیز نخواهد بود و اگر بخواهیم از این منطق استفاده کنیم، باید همه روایاتی را که در این باره وجود دارد، چه موافق تفسیر اول و چه موافق تفسیر دوم، کنار بگذاریم و این کاری است که موافقان تفسیر دوم انجام نمی‌دهند.

کسانی که از تفسیر دوم حمایت می‌کنند، غالباً برای اثبات نظر خود دو روایت منسوب به امام صادق (ع) را نقل می‌کنند. مضمون یکی از آنها آن است که آن شخص

فردی از بنی امیه بود و مضمون حدیث دوم آن که وی عثمان بود. این دو خبر نیز واحد و مرسل اند، یعنی راویان و سلسله سند آنها معلوم نیست. از این رو، اگر هم در پی دفاع از این تفسیریم، باید از این اخبار دست بکشیم و راه دیگری در پیش بگیریم؛ زیرا این اخبار افزون بر آن که مرسل اند، با یکدیگر نیز تعارض دارند و همدیگر را نفی می‌کنند. در حدیثی آمده است که آن شخص فردی از بنی امیه بود و در حدیث دیگری، وی حضرت رسول اکرم معرفی شده است. از این رو، مفسران ناگزیر شده‌اند که یکی را به نفع دیگری انکار و ابطال کنند. اما در این جا وحدت نظر وجود ندارد. طباطبایی آن حدیثی را که سخن از چهره درهم کشیدن حضرت رسول اکرم به میان آورده، رد می‌کند و نادرست می‌خواند، (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۲۰۴) حال آن که طالقانی حدیث معارض آن را که آن شخص فردی از بنی امیه بود، ابطال می‌کند و بر آن است که: «اولاً این روایت مجهول السند است، دیگر آن که مخالف با تاریخ مسلم و نظر عموم مفسرین می‌باشد و بیش از آن مخالف با روایت دیگری است که از حضرت صادق ذکر شده: هر گاه رسول خدا عبدالله بن ام مکتوم را می‌دید، می‌فرمود: مرحبا مرحبا، لا والله لا یعاتبنی الله فیک ابدأ...» (طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۱۲۵).

طبرسی نیز روایات متعدد و متعارضی در این زمینه نقل و آنها را بی آن که راه حلی ارائه نماید، رها می‌کند. دیگر مفسرانی که خواسته‌اند از روایاتی به سود خود استفاده کنند، به گونه‌ای پذیرفتنی تکلیف روایات معارض را روشن نکرده‌اند و صرفاً به نادرستی آنها حکم کرده‌اند. میانه‌چی که خود به حق بر نادرستی اعتماد به روایات آحاد و مرسل در مسائل تاریخی حکم کرده، در همان جا برای تأیید نظر خود، روایاتی از مجمع البیان و نور الثقلین نقل می‌کند که آن شخص ترش روی، از بنی امیه بود؛ (مناجیح البیان، ج ۳۰، ص ۱۵۱) غافل از آن که با حکم کلی ایشان دیگر نمی‌توان به روایاتی از این دست که آحاد و مرسل اند، استناد نمود.

بنابراین، با کنار گذاشته شدن روش تاریخی، باید همه روایات و گزارش‌هایی را که به سود هر دو گروه اقامه شده، کنار گذاشت. با این حال، برخی از مفسران از این روش استفاده می‌کنند و روایاتی را که به سود نظر خودشان وجود دارد، نقل و روایات مخالف آن را ندیده می‌انگارند. منطقی روشی حکم می‌کند که یا به این روایت اشاره‌ای نشود و

نقل نگردد، یا اگر نقل می شود، تکلیف روایات معارض روشن گردد، نه آنکه گزینشگرانه تنها حدیثی که مؤید دیدگاه خاصی است نقل و دیگر روایات نادیده گرفته شود و حتی به آنها اشاره ای نگردد. صادقی تهرانی، هر سه حدیث را که با هم تعارض دارند به سود خود می گیرد؛ لیکن با تقطیع آنها و حذف قسمت هایی که مؤید دیدگاه وی نیست. برای مثال، در تأیید این که عبدالله بن ام مکتوم نزد حضرت بسیار مقرب بود، حدیثی را از کتاب الدر المنثور سیوطی نقل می کند، با این مضمون که عایشه به فرمان رسول خدا او را گرمی می داشت و برای او ترنج قطعه قطعه می ساخت و با غسل می آغشت و در دهان ابن ام مکتوم می گذاشت (همان، ص ۱۱۳). هنگامی که به اصل منبع مراجعه می کنیم، متوجه مطلبی کاملاً بر خلاف آن می شویم. سیوطی در این قسمت روایات متعددی نقل می کند که آن شخص حضرت رسول اکرم بود که در این ماجرا چهره در هم کشید (سیوطی، الدر المنثور، ج ۸، ص ۴۱۷). آنگاه می نویسد که حاکم نیشابوری و ابن مردویه در شعب الایمان حدیث صحیحی را از مسروق نقل می کنند، با این عبارات: «دخلت علی عائشه و عندها رجل مکفوف تقطع له الاترج و تطعمه اياه بالعسل. فقلت: من هذا یا ام المؤمنین؟ فقالت: هذا ابن ام مکتوم الذی عاتب الله فیه نبیه» (الدر المنثور، ج ۸، ص ۴۱۷).

طبق این حدیث مسروق نزد عایشه می رود و در آن جا مردی نابینا را می بیند که عایشه برایش ترنج قطعه قطعه می کند و با غسل می آمیزد و به او می خوراند. مسروق می پرسد: ای ام المؤمنین، وی کیست؟ عایشه پاسخ می دهد: این ابن ام مکتوم است که خداوند به سبب او پیامبرش را عتاب کرد.

صحت یا سقم این حدیث مورد نظر نیست، لیکن یک نکته روشن است؛ در این حدیث هیچ سخنی از فرمان پیامبر به عایشه مبنی بر گرمی داشتن ابن ام مکتوم نیامده است. وانگهی، قسمت پایانی حدیث به صراحت بر خلاف مدعای مفسر الفرقان است و گویای آن است که شخصی که مورد عتاب واقع شد خود حضرت بوده است. حاصل آن که بهتر است در این مورد خاص، روش تاریخی کنار گذاشته شود و از آن برای حل مسئله ای تفسیری سود جسته نشود. با این حال، این روش می تواند به سود دیدگاه اول به کار گرفته شود، زیرا روایات و تفاسیر و گزارش های موافق آن بسیار فراوان تر است و به اصطلاح به حد تضافر می رسد.

شیوه متن شناختی

دومین روشی که می‌تواند به مفسر کمک کند، روش متن شناختی است. در این روش، باید فرض را بر این گذاشت که هیچ قرینه تاریخی‌ای که برای حل مسئله تفسیری کارساز باشد، وجود ندارد. ماییم و آیات قرآن کریم. از این رو، به جای تمسک به احادیث و گزارش‌هایی که هم آحادند و هم تعارض فراوان با یکدیگر دارند، مستقیماً به سراغ خود آیات می‌رویم و می‌کوشیم تا به کمک سیاق آیات حدس بزنیم که آن شخص چه کسی بوده است. برای کارآیی بیشتر این روش، می‌توان از دیگر آیات قرآن کریم نیز سود جست و به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی، روش تفسیر قرآن به قرآن را به کار گرفت. مسلم است که در این آیات و دیگر آیات قرآن کریم، هیچ اشاره‌ای به نام آن شخص نشده است. اما یک نکته دیگر نیز مسلم است. وحدت سیاق این آیات دهگانه و نوع خطاب بیانگر آن است که شخصی که از آن نایبنا روی گرداند، همان کسی است که در آیات بعد مورد عتاب و خطاب قرار گرفته است. همان طور که پیش‌تر اشاره شد، شیوه التفات از غیبت به خطاب در قرآن رایج است و این مورد نیز می‌تواند یکی از آنها باشد. حال اگر نظر دیگری را انتخاب کنیم و مدعی شویم که شخص دیگری مورد عتاب بوده، ممکن است یک مشکل را حل کنیم، اما مشکلات دیگری پدیدار خواهد شد. مهم‌ترین مشکل آن است که اگر دیگری چهره دزم کرده است، چرا پیامبر اکرم باید مورد عتاب قرار گیرد، زیرا آیات دیگر نیز سرشار از عتاب و خطاب است، هرچند اندکی رقیق‌تر و لطیف‌تر از عتاب آغازین. این جاست که برخی از مفسران بی‌توجه به این تعارض مسئله را حل ناشده رها کرده‌اند. برخی نیز ادعا کرده‌اند که مخاطب در آیات بعدی نیز همان شخص عابس است، اما خداوند او را شایسته خطاب ندانسته، حضرت را مورد خطاب قرار داده است. برخی، مانند شیخ طوسی، نیز گفته‌اند که در این آیات باید مطلبی در تقدیر گرفت و گفت: «و قوله: «و ما یدریک» خطاب للنبی و تقدیره قل یا محمد و ما یدریک» (التيان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۲۶۹). با این همه، چنین کوشش‌هایی کارساز نیست، زیرا از سویی در تقدیر گرفتن و به تأویل بردن خلاف اصل است و از سوی دیگر باز مشکل اصلی را حل نمی‌کند؛ زیرا اگر هم دو آیه را به این صورت توجیه کردیم باز با آیه سوم مشکل پیدا خواهیم کرد. به فرض که راه حل شیخ طوسی را بپذیریم، هنگام

تفسیر آیه «و اما من جاءک یسعی» ناکام می‌مانیم، زیرا در این جا اگر بگوییم: «قل یا محمد: و اما من جاءک یسعی»، در این صورت اصل مطلب خطاست، زیرا آن نایبنا نزد شخص ثالثی نیامده بود تا این سخن درست باشد. اگر هم دست از آن کلام در تقدیر گرفته برداریم، باز این پرسش مطرح می‌شود که چرا پیامبر به سبب خطاکاری دیگری باید توبیخ شود.

در این جاست که برخی، پیش فرض‌های دیگری را مطرح ساخته و مدعی شده‌اند که درست است که آن نایبنا نزد پیامبر آمد، اما در کنار عثمان نشست و به همین سبب از تعبیر جاءک استفاده شده است. طبق این فرض: «تعبیر جاءک بیانگر آن است که ابن‌مکتوم در مجلس پیامبر(ص) نزد همان شخصی جا گرفته بود که با اخم و قهر، ناخرسندی خود را ابراز داشت» (تفسیر راهنما، ج ۲۰، ص ۱۳۳). این توجیه یک اشکال جدی دارد و آن هم ضعف بیان و خلل بلاغی آن است و قرآن که از نظر بیانی معجزه است، این گونه تعبیرهای کژتاب به کار نمی‌برد و در زبان عربی جاءک، معنای مشخصی دارد، یعنی کسی نزدت آمد که گویای قصد فاعل است. اما اگر من نزد کسی رفتم و از سر اضطرار کنار شخص دیگری نشستم، کسی نمی‌گوید که نزد آن شخص دوم رفتم، بلکه می‌گوید کنار او یا نزد او نشستم و میان این دو تعبیر تفاوت قابل توجهی است. مسئله آن است که «عموم مفسران چه آنها که مخاطب را پیغمبر می‌دانند و چه آنها که مخالفند، همگی به اتفاق گفته‌اند که ابن‌مکتوم نزد پیغمبر آمد. پس باید دو ضمیر جاءه و جاءک به آن حضرت راجع باشد؛ زیرا معنی نخواهد داشت که خداوند به دیگری که آن جا بوده است بفرماید آن نایبنا پیش تو آمد، در صورتی که او حضور پیغمبر رسیده است» (شریعتی، تفسیر نوین، ص ۷۵).

فرض کنیم که این مورد را نیز حل کردیم، آنگاه با آیه «و ما علیک الایزکی» چه خواهیم کرد؟ خطاب آیه گویای آن است که آن فرد دارای مقام ارشاد، تزکیه و تربیت دیگران بوده، به همین سبب نسبت به انجام این وظیفه خود تلاش فراوانی داشته است. ظاهراً این منصب نیز در انحصار رسول خدا بوده است. از این رو، به نظر می‌رسد که لااقل این آیه خطاب به رسول خدا بوده است.

اما نویسندگان تفسیر راهنما در این جا نیز برای حل این معضل یک فرض جدید پیش کشیده و گفته‌اند: «عثمان بن عفان، از حاضران مجلس پیامبر(ص) در ماجرای

ابن‌ام‌مکتوم و ارشادکننده کافران مکه در عصر بعثت بود» (تفسیر راهنما، ج ۲۰، ص ۱۲۹-۱۳۰). این فرضی است که نگارنده در جایی ندیده است که مفسران یا مورخان به آن اشاره‌ای کرده باشند و نیازمند اثبات است، آن هم به استناد متون تاریخی. آنان برای اثبات آن چنین می‌گویند: «در شأن نزول آیه شریفه از تفسیر قمی نقل شده که فرد مورد نظر از ضمیر خطاب در «انت له تصدی» عثمان بوده است. او در صدد مسلمان‌ساختن حاضران مجلس - که از چهره‌های برجسته قریش بودند - برآمده بود» (همان، ص ۱۳۰). از این که چنین استنادی، به دلیل داشتن معارض، تا چه حد پذیرفتنی است بگذریم، باز هنگام مراجعه به تفسیر قمی تنها متوجه مطلب نخست می‌شویم، اما از مطلب دوم خبری نیست. در تفسیر قمی تنها این مطلب آمده است که مقصود از «انت له تصدی» عثمان است، (تفسیر القمی، ج ۲، ص ۴۰۴-۵) اما این که عثمان در صدد مسلمان‌ساختن حاضران مجلس بوده، در آن تفسیر و در دیگر تفسیرها، نیامده و کسی به آن اشاره‌ای نکرده است. لیکن سیاق مطلب به گونه‌ای است که گویی خود علی بن ابراهیم گفته است که عثمان مشغول مسلمان‌ساختن حاضران مجلس بوده است. افزون بر آن، اگر هم مشکلات این آیات را با چنین پیش‌فرض‌هایی حل کردیم، با آیات مشابه، که به آنها اشاره خواهد شد، چه خواهیم کرد؟

بدین ترتیب اگر بخواهیم تفسیر دوم را از طریق متن‌شناختی حل کنیم، به نظر می‌رسد که به مشکلات متعددی بر می‌خوریم و ناگزیر می‌شویم که مرتب فرض‌های جدیدی را پیش بکشیم.

در این جااست که یکی از معیارهای تعیین‌شده در بالا ما را یاری می‌دهد؛ میان دو نظریه و تفسیر هم‌عرض و هم‌سنگ باید نظریه و تفسیری را برگزید که مفروضات کمتری دارد و کمتر نیازمند تکلف و تأویل است. این معیاری است که امروزه در تحلیل و تفسیر نظریات به کار برده می‌شود و به «تیغ اکامی» معروف است. این معیار در حقیقت بر گونه‌ای صرفه‌جویی فکری و اقتصاد اندیشه مبتنی است و محصل آن این است که بکشیم تا نظریات ما ساده و برکنار از پیچیدگی‌های غیر لازم باشد (Horner, *Thinking Through Philosophy: An Introduction*, Chris, p. 226; Baggini, *The Philosopher's Toolkit*,

شیوه عقیدتی

سومین روش برای تفسیر آیات فوق، استفاده از شیوه عقیدتی است، به این معنا که باید به گونه‌ای این آیات را تفسیر کرد که با نظام کلی اعتقادی یک مسلمان ناسازگار نباشد. این اساس کار مفسران مسلمان است که قرآن کریم، کتابی است یکپارچه و مبین آموزه‌های اصلی و منسجم اسلام. با این شیوه، هیچ گونه دوگانگی در تفسیر پذیرفته نمی‌شود و هر ناهماهنگی باید در نهایت در نظام هماهنگ برتری حل گردد. در این جا نیز همین مسئله موجب آن شقاق فکری شده است. عصمت همه پیامبران و از جمله حضرت رسول اکرم مورد تأکید قرآن کریم است. از این رو، هر گونه تفسیری از آیات مختلف آن باید این مسئله را حفظ و تقویت کند و هر تفسیر مخالف و ناقض آن باید کنار گذاشته شود. کسانی نیز که راه دوم را رفته، از شخص ترشروی دیگری نام برده‌اند، در حقیقت این کار را به سبب وجود قرائن تاریخی یا دلایل درون‌متنی انجام نداده‌اند، بلکه صرفاً به این دلیل بوده است که گمان می‌کرده‌اند که تفسیر اول ناقض عصمت حضرت رسول و مغایر خلق و خوی او خواهد بود. حال اگر ما نیز این دغدغه را داشته باشیم، باز به نظر می‌رسد که تفسیر اول نه تنها همسنگ تفسیر دوم که حتی چه بسا از آن برتر است و به نوع دیگری عصمت حضرت را نشان می‌دهد و کسانی همین آیات و همین چهره درهم کشیدن حضرت را دلیل بر عصمت ایشان دانسته‌اند.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که تفسیر نخست از آیات با مبانی اعتقادی سیاق آیات سازگارتر باشد و گزارش‌های تاریخی می‌تواند مؤید این نظر باشد. به همین دلیل، برخی از عالمان شیعه بر آن بوده‌اند که شخصی که چهره درهم کشید، حضرت رسول بوده است.

در میان معاصران، محمدجواد مغنیه و طالقانی به صراحت از این نظر حمایت کرده‌اند. سید محمدحسین فضل‌الله نیز به گونه‌ای محتاطانه از آن دفاع کرده است. محمدتقی شریعتی این مطلب را با تفصیلی کم‌مانند شکافته و دیدگاه خود را تقریر کرده است. در حالی که علامه طباطبایی تنها طی دو صفحه به این مسئله پرداخته، شریعتی نزدیک به بیست صفحه از کتاب خود را به بحث از این مسئله اختصاص داده است. در میان عالمان کهن شیعی حداقل می‌توان از دو تن یاد کرد که این تفسیر را پذیرفته‌اند:

محمد حسن شیبانی و کاشانی. به گفته شیبانی: «پیامبر در حال گفت و گو... بود که ابن ام مکتوم آمد تا اسلام آورد، در نتیجه پیامبر دژم گردید و از آن روی پیامبر به ابن ام مکتوم اخم کرد که وی اسائه ادب کرد و می خواست سخن حضرت را قطع کند» (الشیبانی، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، ج ۵، ص ۳۱۵). فتح الله کاشانی، نیز در این مورد می نویسد: «رسول به جهت آن که ابن ام مکتوم قطع سخن وی نموده، به اندیشه آن که مبادا صنایعد قریش گویند که اتباع رسول نایبایان و سفله و عبیدند، از آن کراهت پیدا کرد و از او اعراض نمود و روی مبارک درهم کشید» (کاشانی، منهج الصادقین، ج ۱۰، ص ۱۴۹). مغنیه، در این باره می نویسد: «مفسران از جمله محمد عبده گفته اند: خداوند به سبب رویگردانی از آن نایبنا پیامبر را مورد عتاب قرار داد! لیکن آنچه ما از آن می فهمیم آن است که در آن شائبه نکوهشی وجود دارد (در متن عربی تعبیر به همین صورت است، اما به سیاق متن ظاهراً «ندارد» درست است) و آنچه از آن درمی یابیم آن است که توبیخ و تحقیر مشرکانی است که نزد پیامبر بودند و به پیامبر می گوید که از این پست ها روی بگردان و بر آنان سخت بگیر. آنان پست تر از آن اند که خداوند دین خود را به کمک آنان پیروز سازد و به این مؤمن پاک روی بیاور» (مغنیه، التفسیر المبین، ص ۵۹۰). در تفسیر الکاشف نیز ایشان همین مطلب را با تفصیل بیشتری بیان می کند. از نظر ایشان، در این مسئله سه قول وجود دارد: نخست آن که آن شخص عابس مجهول است. دوم آن که آن شخص فردی از بنی امیه بوده است و سوم آن که، وی رسول خدا بوده است (مغنیه، التفسیر الکاشف، ج ۷، ص ۵۱۵). سپس وی این سخن را مشهور میان مفسران می داند و آن را مرجح می شمارد و در این باره توضیح می دهد.^۱

با این حال ایشان در این آیات عتابی متوجه حضرت رسول اکرم نمی بیند و بر آن است که حضرت در این مورد تکلیف خود را انجام داد و می خواست از فرصت کمال استفاده را ببرد. در حالی که تعلیم احکام فرعی دین در فرصت دیگری ممکن بود (همان، ص ۵۱۶: «ولکن قول المفسرین: ان الله عاتب النبی علی ذلک، لا وجه له علی الاطلاق حیث لا موجب للعتاب فی فعل الرسول لانه اراد ان یغتنم الفرصة قبل فواتها مع

۱. همان: «و المشهور بین المفسرین و غیرهم ان الذی عبس و تولى هو رسول الله هذا ما ذهب اليه اکثر المفسرین وله وجه ارجح و اقوى من الوجه الاول [مجهول بودن شخص عابس] لمكان ضمير المخاطب انت فان المراد به الرسول بحسب الظاهر و عليه يكون بياناً و تفسيراً للضمير الغائب فى عبس و التفتاناً من الغائب الی الحاضر.»

اولئك العتاة، ان یغتنمها ... لمصلحة الاسلام... اما تعلیم المسلم الاحکام و الفروع فلیس له وقت محدود. بل هو ممکن فی کل وقت.» وی سپس ادامه می دهد که در این آیات هیچ عتابی متوجه شخص حضرت رسول یا آن نایبنا نیست، بلکه تحقیر مشرکان است و بیان بی ارزشی آنان و این آیات مشابه آیاتی است که می فرماید: «فلا تذهب نفسک علیهم حسرات» (همان).

فضل الله نیز با تفصیلی بیشتر این مسئله را می کاود. وی نخست سخن مجمع البیان را نقل می کند، آنگاه به مناقشه در روایاتی می پردازد که در آنها ادعا شده که حضرت نگران بود مبادا قریش گمان کنند که پیروان او فقیرند؛ زیرا به نظر فضل الله این واقعیتی آشکار بود و نیاز به پنهان کاری نداشت. سپس بی آن که در پی اثبات یا نفی این روایات باشد، شش نکته مقدماتی را بیان می کند:

نخست، رابطه و پیوند استواری میان آن شخص نایبنا و پیامبر وجود داشته است (همان). این صمیمیت می توانست بستری باشد برای آن که حضرت به دلیل برخی از ملاحظات، بر آوردن خواسته او را به تأخیر اندازد و بدین ترتیب این ترشروی نه از سر تحقیر او بلکه ناشی از تنگی وقت و وقت ناشناسی آن دوست می توانسته باشد (فضل الله، من وحی القرآن، ج ۲۴، ص ۶۶).

دو، مدلول آیات نشان می دهد که حضرت در پی هدایت بزرگان قریش بوده است (همان، ص ۶۷).

سه، این آیات در پی بیان این مطلب به حضرت است که بنیاد دعوت اسلامی همین فقیران اند، نه دولتمندان (همان، ص ۶۹).

چهار، درستی و لحن تند این آیات، در آیات دیگری که ناظر به سرنوشت دعوت است نیز دیده می شود و این مسئله گویای اهتمام خداوند به اصل دعوت است (همان، ص ۷۰). پنج، قرآن در پی تثبیت و تربیت شخص پیامبر است و از این راه او را همواره پرورش می دهد (همان، ص ۷۱).

شش، روایت منسوب به امام صادق (ع) مبنی بر این که آن شخص عابس مردی از بنی امیه بود، با جو عمومی آیات سازگار نیست؛ زیرا مضمون این آیات نشان می دهد که آن شخص دارای جایگاه و رسالتی خاص بوده و ارزش طرف بحث و گفت و گو شدن را داشته است (همان).

پس از این مقدمات شش‌گانه، فضل‌الله نتیجه‌گیری می‌کند که پیامبر می‌خواست در فضایی آرام‌تر و در فرصتی دیگر به سؤالات آن نایبنا پاسخ گوید، اما خداوند به او فرمود که چنین تأخیری روا نیست و نباید چندان به اغنیا توجه نمود (همان، ص ۷۳).

طالقانی نیز به این مسئله پرداخته و با نقد دیدگاه مخالف از نظریه‌ای دفاع کرده که با سیاق آیات قرآن سازگارتر است. به گفته او: «در این آیات ذکری از آن شخص در میان نیامده. مفسران قرآن (جز بعضی از علماء شیعه) می‌گویند او، شخص رسول اکرم (ص) بوده» (طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۱۲۲). وی آن‌گاه حدود دو صفحه از مجمع‌البیان درباره شأن نزول این آیات نقل قول می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد که در این مسئله نوعی اتفاق نظر بوده است (همان، ص ۱۲۴) و طبرسی نیز نظر مخالفی در این باره ندارد (همان). پس از آن دلایل شریف مرتضی را که برخی دیگر از مفسران شیعه پذیرفته‌اند، نقل و این‌گونه نقد می‌کند:

۱. شریف مرتضی گفته بود: «ظاهر آیه دلالتی بر توجه آن به رسول اکرم ندارد.» طالقانی پاسخ می‌دهد: «چگونه دلالت ندارد با آن که ضمیرهای مخاطب در آیه و ما یدریک... فانت... ماعلیک... من جائق... خطاب به همان است که عیس و تولی، از او خبر داده؟ آیا باور کردنی است که این خطاب‌های پی در پی متوجه به شخص مجهولی از بنی‌امیه باشد؟ این فرد مشرک اموی که بوده که این اندازه قرآن به او اهمیت داده و مسئول تزکیه و تذکر دیگری بوده است؟ و شخص مسلمان کور و روشن دل با سعی و کوشش به وی روی می‌آورده؟ آیا در خطاب‌های ابتدایی قرآن موردی می‌توان یافت که مخاطب جز شخص رسول اکرم باشد؟» (همان)

۲. شریف مرتضی می‌گوید: چهره در هم کشیدن از صفات پیامبران نیست. طالقانی پاسخ می‌دهد: «این‌گونه تأثرات، حالاتی است که برای هر کس در هر مقامی به خصوص در راه مقصد عالی و دعوت پیش می‌آید و این‌گونه تأثرات و حالاتی که در ظروف و اوضاع خاصی پیش می‌آید اولاً از قسم صفات و اخلاق نیست. دیگر این که آن‌گاه که برای آمال و آرزوهای شخصی نباشد و در طریق دعوت و در راه خدا باشد، به خودی خود پسندیده است» (همان، ص ۵-۱۲۴).

۳. شریف مرتضی می‌گوید: روایتی از حضرت صادق آیه را درباره مردی از بنی‌امیه می‌داند. طالقانی پاسخ می‌دهد: «اولاً این روایت مجهول‌السنند است، دیگر آن که

مخالف با تاریخ مسلم و نظر عموم مفسرین می‌باشد و بیش از آن مخالف با روایت دیگری است که از حضرت صادق ذکر شده: هر گاه رسول خدا عبدالله بن ام‌مکتوم را می‌دید، می‌فرمود: مرحبا مرحبا، لا والله لا یعاتبنی الله فیک ابدأ... اما توهم این که خطاب عتاب‌آمیز پروردگار دلالت به این داشته باشد که از رسول اکرم گناهی سرزده و مخالف عصمت می‌باشد، درست نیست؛ زیرا روی در هم کشیدن و روی گرداندن، از گناهان شمرده نشده و عتاب پروردگار دلالت بر کمال توجه و مراقبت نسبت به آن حضرت دارد. «آنگاه آیات ۷۳-۷۵ سوره بنی اسرائیل را نقل می‌کند و می‌گوید: «خطاب این آیات با همه عتاب و تهدید متوجه شخص رسول اکرم است و هیچ یک از علما و مفسرین حتی سید مرتضی رحمة الله علیه آن را توجیه و تأویل نکرده‌اند» (همان، ص ۱۲۵).

طالقانی پس از توضیحی درباره بستر نزول این آیات و اهمیت ایمان آوردن سران قریش، به گزارش یکی از این نشست‌ها اشاره می‌کند که: «در این میان عبدالله بن ام‌مکتوم آن کور دل‌داده به حق سر رسید، همان رسیدن این مرد کور فقیر که از توده مردم و در زنی فقرا بود، برای رماندن سرکشان قریش بس بود... چه رسد به این که... بدون توجه به وضع جلسه... صدا بلند کند و مکرر گوید: «یا رسول الله، علمنی مما علمک الله» این صدا و ورود ناگهانی گفت‌وگو را قطع کرد و نتیجه همه کوشش‌ها را از میان برد و سران قریش را برآشت. آنها از نزدیک متوجه شدند که اسلام آوردن، از همه چیز و هر امتیازی گذشتن و همراز و همنشین با این‌ها شدن است. رسول خدا در راه همان مقصد برترش و برای آن که آنها یکسره نرمنند، جواب عبدالله را نگفت و روی در هم کشید و به آنان روی آورد» (همان، ص ۱۲۷). با این همه، «مبدأ وحی... این پیشامد محدود و گذرا را مورد نظر گرفت و با فرستادن این آیات اصول دعوت و راه و روش آن حضرت و پیروانش را برای همیشه ترسیم نمود» (همان، ص ۱۲۸).

این نکته تربیتی و تأکید بر آن که سیاست الهی به گونه دیگری است، به وسیله برخی از عالمان اهل سنت نیز بیان شده است. جلال الدین حنفی بغدادی در کتابی که برای تبیین شخصیت حضرت رسول، تنها به استناد آیات قرآنی پرداخته است، به آن اشاره می‌کند و می‌گوید که عتاب خداوند، در این جا عتاب هدایت و راهنمایی است، نه عتاب کیفر و بدین ترتیب درمی‌یابیم که خداوند در پس و پشت هر حرکت حضرت رسول حضور داشت (بغدادی، شخصیت الرسول الاعظم قرآنیاً، ص ۷۲).

شریعتی این مسئله را با تفصیل و دقت و با اشاره به آرای مخالف طرح می‌کند و بحث خود را پیش می‌برد. وی نخست بحثی مقدماتی پیش می‌کشد دربارهٔ عصمت انبیاء از دیدگاه عالمان شیعه و سنی، و در آن به استناد گفته‌های بزرگانی چون محمد عبده و علامه مجلسی، نشان می‌دهد که آموزهٔ عصمت مورد قبول هر دو گروه است. از نظر او، عصمت به معنای پرهیز از ترک اولی نیست. در نتیجه، لازم نیست که اگر در جایی با آیه‌ای برخوردیم که بر ترک اولی از سوی پیامبر دلالت داشت، دست به دامان تأویل بشویم (شریعتی، تفسیر نوین، ص ۶۲). نکته دیگر در این بحث مقدماتی آن است که غالب کسانی که توانسته‌اند موضع روشنی در این مسئله بگیرند، دچار تناقض روشی شده، در تفسیر آیات مشابه و همانند، روشی دوگانه در پیش گرفته‌اند (همان). شریعتی آن‌گاه پیشینهٔ اختلاف تفسیری دربارهٔ این آیات را پیش می‌کشد و به آرای مفسران اهل سنت در این مسئله اشاره می‌کند و نکاتی چون اجماع این مفسران را به اجمال مطرح می‌سازد (همان). آن‌گاه به نظر مخالفان اشاره می‌کند و در این مورد به تحلیل سخنان شریف مرتضی، البته به نقل از مجمع البیان، می‌پردازد؛ آن‌گاه باز برای رفع هر نوع سوء فهمی تأکید می‌کند که اگر کسی این عمل را نیز به پیامبر نسبت دهد، جسارتی به حضرت نکرده است؛ زیرا این عمل با فرض وقوع آن از حضرت، معصیت به شمار نمی‌رود و نافی عصمت نیست. به همین مناسبت، ایشان بحثی می‌کشاید دربارهٔ مفهوم عصمت و می‌گوید: «معنی عصمت این نیست که نبی یا ولی قادر به انجام معصیت نمی‌باشد» (همان، ص ۶۵). آنچه بنیاد و قوام عصمت است، آن است که خداوند به بندهٔ خود قدرتی می‌بخشد که او بر اثر آن دارای قدرت ضبط نفس خواهد بود. سپس نظر شیخ مفید را در این باره نقل می‌کند که عصمت مانع از قدرت بر گناه نیست و نیز شخص را مضطر و ملجأ به انجام کار نیک نمی‌کند (همان، ص ۶۶). وی این بحث را ادامه داده، از تجرید الکلام خواجه نصیرالدین طوسی نقل می‌کند که عصمت با قدرت ناسازگار نیست و آن‌گاه از شرح علامه حلی بر این کتاب برای اثبات این مطلب سود می‌جوید.

علامه حلی به تفصیل مسئله عصمت و چهار عنصر سازندهٔ آن را برشمرده است (حلی، کشف المراد، ص ۳۶۵). از نظر وی، چهارمین شرط عصمت آن است که خداوند شخص معصوم را حتی به سبب ترک اولی عتاب نکند، تا وی بداند که به حال خود رها نشده است و همیشه تحت نظر حق تعالی قرار دارد. علامه پس از نقل این چهار شرط

می‌گوید: «هنگامی که این چهار مطلب فراهم آمدند، انسان معصوم خواهد بود و مصنف [خواجه] (رحمه الله) این مبنا را پذیرفته که عصمت منافاتی با قدرت ندارد، بلکه معصوم قادر بر گناهکاری خواهد بود و گرنه استحقاق ثواب و ستایش به سبب ترک معصیت نخواهد داشت و ثواب و عقاب در حق او باطل خواهد بود و او از دایره تکلیف بیرون خواهد شد و این مطلب به اجماع باطل است و به گفته حق تعالی نادرست: «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی» (الحلی، کشف المراد، ص ۳۶۵).

طبق این تفسیر از عصمت که برجسته ترین متکلمان و شارحان کلام شیعی ارائه داده‌اند، عصمت نه تنها منافاتی با ترک اولی ندارد، بلکه اساساً مشروط و منوط به امکان ارتکاب آن و چه بسا ارتکاب بالفعل آن باشد. با قبول این مبنا، نتیجه می‌توان گرفت که عقیده شیعه راجع به عصمت آن است که خداوند با لطف و عنایت خاص خود انبیا و ائمه را از فعل حرام و ترک واجب باز می‌دارد و حفظ می‌کند؛ ولی ترک اولی ممکن است از آنان صادر شود. در این صورت، لازم نیست به تأویل آیاتی دست زد که دلالتی بر ارتکاب گناه ندارد و حداکثر بیانگر ترک اولی است (شریعتی، تفسیر نوین، ص ۶۶).

شریف مرتضی که خود از مدافعان سرسخت عصمت پیامبران است و نیرومندترین مخالف آن که آیات آغازین سوره عبس خطاب به پیامبر باشد، در جای دیگری از کتاب تزیه الانبیا مبنایی را پیش می‌کشد که درست خلاف آن سخن معروف وی است. وی بر آن است که عصمت با ترک اولی منافاتی ندارد. از این رو، در تبیین آیاتی که خداوند به رسولش می‌فرماید: «عفا الله عنک لم اذنت لهم...»، می‌گوید که این آیه بیانگر رخ دادن معصیت از سوی حضرت نیست و حداکثر دلالت بر ترک اولی دارد و «پیامبران جائر است که بسیاری از نوافل را ترک کنند» (تزیه الانبیا و الأئمة، ص ۱۹۰). این نکته هنگامی روشن تر می‌شود که در نظر داشته باشیم که برخی از متکلمان اهل سنت (شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۶) و شیعه (حلی، کشف المراد، ص ۴۹۴) تأکید کرده‌اند که عصمت با همین اوامر و نواهی استوارتر می‌گردد. همچنین هرگز نباید فراموش کرد که پیامبران خود، به ویژه حضرت محمد بن عبدالله، همواره بر بشر بودن خویش تأکید داشته و جز اتصال به وحی تفاوتی میان خود و دیگران قائل نبوده‌اند. قدرت اعجاز و عصمت آنان نیز بر آمده از پیوندشان به سرچشمه وحی بوده است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۲۰۳). این نکته، بسیاری از انتظارات و برداشت‌های شتابزده را بر طرف می‌سازد،

که محققان در جاهای مختلفی آن را به تفصیل کاویده‌اند (برای مثال، نگاه کنید به: زین العابدین، مراجعات فی عصمة الانبياء من منظور قرآنی).

حتی اگر قبول کردیم که آیات فوق و آیاتی که پیش‌تر نقل شد، هیچ منافاتی با عصمت حضرت رسول ندارد، یکی از پرسش‌های اصلی این نوشتار آن است که چرا باید خداوند با پیامبر محبوب خود این‌گونه تند برخورد کند و با این تعابیر گزنده او را مخاطب سازد. مفسران متعددی به عتاب‌های خداوند اشاره کرده‌اند، مانند شیخ طوسی در تفسیر سوره تحریم (التیآن، ج ۱۰، ص ۴۵). اصل عتاب، از مقام حضرت رسول نمی‌کاهد و به جای آن که بکوشیم آنها را تأویل کنیم، لازم است که در پی فهم نقش سازنده آنها برآییم. این عتاب‌ها به ما می‌آموزند که خداوند لحظه‌ای پیامبرش را به خود وانگذاشته است و حتی خردترین کارهای او را زیر نظر دارد و این مسئله خود گواهی است بر عصمت حضرت و این که گفته‌های او، همه وحی است و رفتارش برخاسته از تعلیم و هدایت الهی. این عتاب‌ها نشان می‌دهد که تعلیم و تربیت الهی در زمان حضرت امری مدام و مداوم بوده است و تا زمانی که ایشان در عالم خاکی بودند، استمرار داشت. این عتاب‌ها مانع از آن می‌شود که مسلمانان درباره پیامبر خود دست به غلو و گزافه‌گویی بزنند. پیروان هر آیینی، گرایش به اسطوره‌سازی درباره پیامبران خود دارند و آنان را تا مقام خدایی می‌رسانند. مرور تاریخ ادیان گواه این سخن است. این خطر ممکن است که مسلمانان را نیز تهدید کند، لیکن یک مانع عمده وجود دارد و آن آیاتی است که اجازه نمی‌دهد چنین اتفاقی افتد، یعنی همین آیات دربردارنده عتاب. هر مسلمانی که این آیات را بخواند، امکان ندارد که برای پیامبر اکرم شأنی فراتر از عبدیت قائل شود.

نکته دوم آن که این عتاب‌ها وسیله تربیت و مایه تهذیب مسلمانان می‌شود و این جاست که منطقی‌ایاک اعنی و اسمعی یا جارة به کار می‌آید. هنگامی که خداوند با پیامبر محبوب خود این‌گونه رفتار می‌کند و می‌فرماید که اگر سخنی بر ما بندد، شاهرگش را قطع خواهیم کرد، هیچ مسلمانی نمی‌تواند خود را تافته‌ای جداافتنه بداند و از توجه به خود فارغ شود.

سرانجام آن که این آیات، که برخی خواسته‌اند از آن عدم عصمت حضرت را استنتاج کنند، خود بهترین گواه عصمت ایشان است. در هیچ کتاب مقدسی این‌گونه پیامبر آن کتاب مورد عتاب واقع نشده است. کافی است که نگاهی به کتاب‌های پیامبرنمایان کنیم

تا ببینیم که چگونه از خود تجلیل می‌کنند. اما در قرآن این گونه نیست، حضرت تنها آیاتی را که نقد حال مؤمنان است، بر آنان نمی‌خواند، بلکه آنچه را که در نقد خویش است با صراحت و صداقت بیان می‌کند. در این جاست که از قدیم مفسران گفته‌اند که پیامبر در تلقی و ابلاغ وحی کاملاً معصوم بود، زیرا اگر چنین نبود، دست کم آیاتی را که متضمن عتاب خود بودند، برای امت خویش نمی‌خواند و دستور ثبت آنها را نمی‌داد، تا همگان بدانند که میان او و خدایش چه گذشته است. طبری از ابن‌زید روایتی نقل می‌کند که وی می‌گفت: «اگر رسول خدا چیزی از وحی را کتمان می‌کرد، این آیات را که درباره او بود، پنهان می‌ساخت» (جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۱۵، ص ۶۷). جلال‌الدین سیوطی نیز از ابن‌زید نقل می‌کند که می‌گفت: «لوان رسول الله کتم شیئا من الوحی، کتم هذا عن نفسه» (السیوطی، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۸، ص ۴۱۷). بروسوی نیز این آیات را از همین منظر می‌نگرد و به این نکته اشاره می‌کند (بروسوی، روح البیان، ج ۱۰، ص ۳۳۱).

امروزه نیز هستند کسانی که با تلاوت قرآن و تنها با خواندن همین آیات عتاب مسلمان می‌شوند: «من در مطالعه قرآن دیدم خداوند پیغمبر گرامی‌اش را برای روی درهم کشیدن از فقیر نابینایی سخت عتاب فرموده است. از این جا بر من یقین شد که قرآن سخن خدا است؛ زیرا اگر ساخته فکر خود پیغمبر بود موجبی نداشت که بر خود اعتراض نموده و خویشتن را مورد عتاب قرار دهد» (شریعتی، تفسیر نوین، ۶۲).

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه علی موسوی گرمارودی. تهران: انتشارات قدیانی، ۱۳۸۳.
- الوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا، تحقیق حسین اعلمی. بیروت: اعلمی، ۱۹۸۴.
- ابن جوزی، ابوالفرج، زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابی حاتم، عبدالرحمن، تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- استرآبادی، شرف‌الدین، تأویل الآیات الظاهره. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ق.
- اسفراینی، شاهفور، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، تحقیق نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- اندلسی، محمد، البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- اندلسی، عبدالحق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- انصاری، محمد، الجامع لاحکام القرآن. بیروت: دارالکتب العربی.
- بحرانی، هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات بعثت، ۱۴۱۶ق.
- بروسوی، اسماعیل حقی، تفسیر روح البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- بستی، علی، تزیه الانبیاء عما نسب الیهم حُثالة الاغیاء. بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۰.
- بغدادی، جلال‌الدین، شخصیة الرسول الاعظم قرآنیاً. بغداد: وزارة الثقافة و الاعلام، ۱۹۹۷.
- بغدادی، علی، لباب التاویل فی معانی التنزیل. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- بغوی، حسین، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- البقاعی، ابراهیم، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور. حیدرآباد دکن: دائره المعارف العثمانیه، ۱۴۰۴ق.
- بلخی، جلال‌الدین محمد، منوی. تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۲.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر، تحقیق عبدالله محمود شحاته. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- تفتازانی، مسعود، شرح المقاصد. قاهره: ۱۹۸۹.
- ثعالبی، عبدالرحمن، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ثعلبی نیشابوری، احمد، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- جرجانی، شریف، شرح المواقف قاضی عضدالدین عبدالرحمن ایچی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۸.
- جرجانی، حسین، تفسیر گازر: جلاء الاذهان و جلاء الاحزان. تهران: ۱۳۳۷.
- _____ جلاء الأذهان و جلاء الأحزان. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

جصاص، احمد، احكام القرآن، تحقيق محمدصادق قمحاوي. بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤٠٥ق.

جنابدى، محمد، بيان السعادة فى مقامات العبادة. بيروت: مؤسسه الاعلمى، ١٤٠٨ق.

جويبارى، يعسوب الدين، البصائر. قم: ١٣٦١ق.

حاجى، عبدالعزيز، تفسير آيات العقيدة: استعراض شامل لمذاهب المفسرين فى العقيدة. قاهره: دار الصابونى، ٢٠٠٣.

الحداد، احمد، اخلاق النبى فى القرآن و السنة. بيروت: دار الغرب الاسلامى، ١٩٩٩.

حلى، يوسف، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد. قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٦ق.

خوانسارى، محمد، منطق صورى. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٥٢.

رازى، عبد الرحمن، تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله و الصحابة و التابعين. بيروت: المكتبة العصريه، ١٤٢٤ق.

رازى، محمد، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). بيروت: دارالفكر، ١٤٠٥ق.

_____ المسائل الخمسون فى اصول الدين. قاهره: المكتب الثقافى، ١٩٨٩.

الزحيلى، وهبة، التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨ق.

زمخشري، جارالله، الكشاف عن حقائق التاويل و عبون الاقاويل فى وجه التاويل. بيروت: دارالمعرفه.

سمرقندى، مسعود، كتاب التفسير. تهران: انتشارات اسلاميه.

سمرقندى، نصر، بحرالعلوم، تحقيق محمود مطرجى. بيروت: دارالفكر، ١٩٩٧.

سورآبادى، ابوبكر، تفسير سورآبادى، تصحيح على اكبر سعيدى سيرجانى. تهران: انتشارات فرهنگ نشر نو، ١٣٨١.

سيد قطب، فى ظلال القرآن. قاهره: دار الشروق، ١٤١٩ق.

سيوطى، جلال الدين، الدر المتثور فى تفسير المأثور. بيروت: دارالفكر، ١٤٠٣ق.

شير، عبدالله، تفسير القرآن الكريم. بيروت: دارالبلاغه، ١٤١٢ق.

شريعتملى، محمدتقى، تفسير نوين. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٧٨.

شنتقلى، محمد، اضاء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن. بيروت: عالم الكتب.

شوكانى، محمد، فتح القدير الجامع بين فى الرواية و الدراية من علم التفسير. بيروت: دار احياء التراث العربى.

شيبانى، محمد، نهج البيان عن كشف معانى القرآن. قم: انتشارات الهادى، ١٣٧٧.

صادقى، محمد، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنة. بيروت: مؤسسه الوفاء، ١٤٠٥ق.

صحابى، عبد الرزاق، تفسير، تحقيق محمود محمد عبده. بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٩ق.

- طالقانی، محمود، پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۵.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: انتشارات اعلمی، ۱۹۷۲.
- طبرسی، احمد، الاحتجاج، تحقیق ابراهیم بهادری و محمد هادی به. قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ق.
- طبرسی، فضل، جوامع الجامع فی تفسیر القرآن المجید. بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۶ق.
- _____، مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق.
- _____، تفسیر جوامع الجامع. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- طبری، محمد، جامع البیان عن تأویل آی القرآن. بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۳ق.
- طوسی، محمد، البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل. بیروت: دارالاضواء، ۱۹۸۵.
- علم الهدی، شریف مرتضی، تنزیه الانبیاء و الأئمه، تحقیق فارس حسون. قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.
- فخر رازی، کتاب معالم اصول الدین. بیروت: دار الفکر اللبنانی، ۱۹۹۲.
- فضل الله، محمدحسین، من وحی القرآن. بیروت: دار الزهراء، ۱۴۱۰ق.
- فیض کاشانی، محسن، الصافی. تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
- قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
- قشیری، عبدالکریم، لطایف الاشارات. قاهره: الهيئة المصرية العامه للكتاب.
- قمی، علی، تفسیر القمی. تحقیق سید طیب موسوی جزائری. نجف: مکتبه الهدی، ۱۳۸۷ق.
- قمی مشهدی، محمد، کز الدقائق و بحر الغرائب. قم: دارالغدیر، ۱۴۲۴ق.
- کاشانی، محسن، تفسیر الصافی. بیروت: انتشارات اعلمی، ۱۴۰۲ق.
- کاشانی، فتح الله، منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: انتشارات علمی، ۱۳۳۶.
- _____، زبدة التفاسیر. قم: انتشارات معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
- _____، تفسیر منهج الصادقین، تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری. بیروت: دار صعب و دار التعارف، ۱۴۰۱ق.
- کوفی، فرات، تفسیر فوات الکوفی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- لاهیجی، محمد، تفسیر شریف لاهیجی. تصحیح میر جلال الدین حسینی ارموی و محمد ابراهیم آیتی. قم: انتشارات علمی، ۱۳۶۳.
- ماتریدی، محمد، تفسیر القرآن العظیم المسمی ناولات اهل السنه، تحقیق فاطمه یوسف الخیمی. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۴.

- مالکی، عبد الرحمن، العواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- مغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف. بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۱.
- _____، التفسیر المبین. بیروت: مؤسسه عز الدین، ۱۹۹۵.
- مفید، محمد، تفسیر القرآن المجید. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶.
- موسوعه نظریه التعمیم فی مکارم اخلاق الرسول الکریم. جدّه: دارالوسیله، ۲۰۰۰.
- میانجی، محمدباقر، مناہج البیان فی تفسیر القرآن. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الابرار معروف به تفسیر خواجه عبد الله انصاری. تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۷.
- نیشابوری، حسن، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق زکریا عمیرات. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- رازی، ابوالفتح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر و دیگران، تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم و موضوعات قرآن. قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳.
- الهوری، هود، تفسیر کتاب الله العزیز. بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۰.
- The Philosopher's Toolkit*, Julian Baggini & Peter S. Fosl, Blackwell Publishing.
- Thinking Through Philosophy: An Introduction*, Chris Horner & Emrys Westacott, Cam. Cambridge University press, 2000.