

والی عاک اخاهم هوکدا والی مکین اخاهم شعیبا و قال موسی لا خیه هارون قال انا یوسف و هذاکاخی

قصه های قرآن در بیان مفسر المیزان

زهرا (شادی) نفیسی

خداوند قرآن را به داشتن نیکوترین داستان‌ها می‌ستاید: نحن نقص علیک احسن القصص^۱ (یوسف، ۱۲/۳) داستان‌هایی که یکی پس از دیگری سوره‌های آن را زینت می‌بخشند و نظر هر خواننده‌ای را به خود جلب می‌کنند. داستان‌های قرآن را می‌توان از

جهات مختلف مطالعه کرد: نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. موضوع داستانها را اولاً از جهت اشتهال آن‌ها بر خوارق عادات و اعجاز و جایگاه آن‌ها در نظام علی و معلولی طبیعت؛ و ثانیاً از حیث مضمون (که خود نیز به الف: مشخصات داستان و ب: بحث کلی آن قابل تقسیم است)، می‌توان بررسی کرد، در این باره، شیوه‌ی تفسیری مفسر در برخورد با این موضوعات از یکسو و از سوی دیگر شیوه‌ی بیان قرآن در نقل داستان، درخور تأمل است.

۲. داستان‌ها از آن جهت که از گذشته سخن می‌گویند، به تاریخ و از آن رو که به برخی وقایع در عالم خارج اشاره می‌کنند که در علم قابل پیگیری است، به این حوزه تعلق دارند. تطبیق داستان‌ها با تاریخ یا یافته‌های علمی و باستان‌شناسی، جنبه‌ی دیگر این بحث است.

معجزات و امور خارق العاده

دیدگاه‌های علامه در این موضوع را می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

الف- علوم طبیعی برای وقوع هر پدیده‌ای در عالم هستی، سلسله‌ای نامتناهی از علل مادی را اثبات می‌کنند. علامه معتقداند قرآن نیز این حقیقت را می‌پذیرد و نظام علی معلولی را معتبر می‌شمارد و حتی کلیت آن را استثناپذیر می‌داند:

قرآن برای حوادث طبیعی، عللی ذکر می‌کند و قانون علیت عامه را تصدیق می‌نماید. انسان مطابق فطرت اصلی معتقد است که برای هر حادثه‌ی مادی مسلماً علتی وجود دارد و هم‌چنین علوم طبیعی و سایر بحث‌های علمی، حوادث را به معلول اموری که قابل برای تعلیل است می‌دانند... قرآن نیز این حکم فطری را قبول کرده و بحث‌هایی که درباره‌ی موضوعات مختلف مانند: مرگ و حیات، رزق و روزی، حوادث آسمانی و زمینی کرده است، بر همین اساس استوار است یعنی برای آن‌ها عللی ذکر کرده است. چیزی که هست از نظر توحیدی همه حوادث را بالاخره منتهی به ذات پاک خداوند عالم می‌داند.^۲

ایشان در جای دیگری می‌نویسند:

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

ب- معجزات، استثنایی بر جریان عادی طبیعت است:

قرآن ضمن نقل سرگذشت‌های پیشینیان، صحبت از حوادث و اعمالی به میان می‌آورد که برخلاف جریان عادی طبیعت و نظام علت و معلول آن می‌باشد. این‌ها همان معجزاتی است که برای عده‌ای از پیغمبران بزرگ مانند: ... بوده است، چه این که کلیه‌ی آن‌ها اموری برخلاف جریان عادی طبیعت است.^۴

بین این دو حقیقت تناقضی آشکار نمایان است. چگونه می‌توان آن را رفع کرد. برای حل این مسأله، برخوردهای متفاوتی وجود دارد. نمی‌توان نظام علی را انکار کرد چرا که به قطع ارتباط بین عالم و خدا می‌انجامد، اما می‌توان لزوم نظام علی مادی برای پدیده‌های

طبیعی یا استثنا ناپذیری آن را انکار کرد و یا از طرف دیگر می‌توان، علم را به دور از حقیقت معرفی کرد. حال بینیم علامه در رفع این مشکل چه روشی پیش می‌گیرند. از نظر ایشان:

الف- معجزات نیز همچون همه‌ی پدیده‌های مادی، دارای عللی مادی هستند، اما آن علل از ما پنهان است. قانون علیت عمومی استثنا بر نمی‌دارد که برخی پدیده‌های مادی، به عللی مستقیماً غیر مادی مستند شوند:

قانون علیت عمومی هرگز استثنا بر نمی‌دارد و معجزه در ردیف سایر حوادث از علل و اسباب مادی برخوردار است اگر چه علل و اسباب مزبور برای ما مجهول باشد...^۵ علامه با اشاره به آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی یوسف واللّه غالب علی امره ولكن اکثر الناس لا یعلمون^۶، به تبیین مراد آن می‌پردازند و مسأله‌ی علیت را توضیح می‌دهند.

صاحب‌المیزان، با استناد به آیات متعددی نتیجه می‌گیرند:

عموم حوادث مادی، چه آن‌هایی که عادی هستند و چه آن‌هایی که خارق عادت اند، از یک رشته علل مادی سرچشمه می‌گیرند.^۷

و نیز می‌نویسند:

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

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

ج- آن نظام حقیقی، این نظام عادی که علم، آن را ارائه می‌دهد نیست:

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

قرآن برای هر حادثه‌ای که مستند به خدای عالم است (و البته همه مستند به خدا هستند)، یک مجرا و طریق اثبات می‌کند که از آن مجرا، فیض وجود از طرف خدای

عالم به آن می‌رسد.^۹

در ادامه می‌افزایند:

ضمناً این نتیجه را هم باید گرفت که علل و اسباب عادی، اسباب واقعی نیستند، چون در مواردی (موارد اعجاز) تخلف می‌پذیرند و لذا باید قبول کرد اسباب واقعی دیگری در کار است که همه جا هستند و تخلف ندارند.

شاهدی دیگر نیز بر این مدعا می‌آورد:

آزمایش‌هایی که در مورد عمل مرتاضان و همچنین سلول حیاتی (کوچک‌ترین جزء موجود زنده) شده نیز این مطلب را تأیید می‌کند زیرا علل معمولی از تعلیل این دو قسمت، تاکنون عاجز مانده‌اند.^{۱۰}

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

خلاصه اینکه در جهان هستی یک سلسله روابط واقعی میان هر چیز و وجودات سابق بر آن، موجود است اما نه به این صورتی که ما از ظواهر آن خیال می‌کنیم.^{۱۲} که قرآن کریم هم در مورد آن توضیحی نداده است.

قرآن مجید... آن علت مادی را که همه‌ی حوادث مادی به آن بازگشت می‌کنند به طور مشخص بیان نکرده و احتیاجی هم به بیان نبوده، چه این که قرآن یک کتاب هدایت و تربیت است.^{۱۳}

علامه پس از تبیین جایگاه معجزه در نظام علی، می‌نویسند:

این است آنچه می‌توان در موضوع وجود و هویت معجزه گفت بی آنکه مکابره نموده، قانون علّیت عمومی را انکار کنیم یا قانون مزبور را قابل استثنا دانسته و قانونی که در تمام شئون و زندگی انسان و حتی در معارف کلیه‌ی دینی مورد استفاده است، ابطال کرده و همه‌ی علومات انسانی را فدای یک فرض غیر واقع کرده باشیم.^{۱۴}

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

البته همان‌طور که حس و تجربه‌ی سطحی موضوعات خارق العاده را نمی‌پذیرد، بحث‌های علوم طبیعی هم آن را قبول نخواهد کرد، زیرا متکی به همان ظواهر محسوس

علت و معلول طبیعی هستند که از آزمایش های حسی و فرضیات علمی امروز که برای تعلیل حوادث به کار می رود، گرفته شده اند.^{۱۵}
در هر حال علم نمی تواند خارق عادت را انکار و یا پرده پوشی کند چون این موضوع از منطقه ی نفوذ علم، یعنی ظواهر محسوس علت و معلول طبیعی، بیرون است.^{۱۶}

معجزات و انکار عقل

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

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

سپس به امکان عملی آن اشاره می کنند:

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

معجزه و جهل بشری

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

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

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

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

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

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

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

روش مفسر المیزان در تفسیر معجزات و امور خارق العاده

داستان‌های قرآن، به وقایعی اشاره دارند که به گونه‌ای خارق عادت و معجزه‌آسا روی می‌دهند. علامه در تفسیر این بخش از داستان‌ها، در حد ظاهر آیات توقف می‌کنند. در تفسیر داستان عزیر در سوره‌ی بقره، مرگ شخصیت داستان را حقیقی دانسته، موارد دیگر را نیز مطابق آن توضیح می‌دهند.^{۲۲} و در داستان حضرت ابراهیم و چهار پرنده، بنا به مشهور تفاسیر، به قطعه قطعه شدن پرنده‌گان و سپس زنده شدن آن‌ها به مجرد خوانده شدن توسط حضرت ابراهیم‌رضی الله عنه اشاره می‌کنند.^{۲۳} معجزات حضرت عیسی^{۲۴}، ناقه‌ی حضرت

صالح^{۲۵}، هم آوازی کوه و پرندگان با حضرت داوود و نرم شدن آهن برای ایشان^{۲۶}، تسخیر باد برای حضرت سلیمان و جریان یافتن معدن مس^{۲۷}، خواب اصحاب کهف^{۲۸}، عذاب اصحاب فیل^{۲۹}، نزول بلا بر قوم فرعون^{۳۰}، ومن و سلوی بر قوم بنی اسرائیل، همراه با جوشیدن آب از سنگ^{۳۱} و منع عده‌ای از آنان^{۳۲}، مواردی از خوارق عادات هستند که می‌توان پایبندی علامه در تفسیر آن‌ها را شاهد بود.

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

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

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

سابقاً مدلل ساختیم که معجزه، امری است ممکن و جایز الوقوع و در عین حال نقض قانون علیت عمومی را هم نمی‌کند و ثابت کردیم هیچ‌گونه دلیلی برجواز تأویل آیاتی که ظهور در وقوع معجزه دارند، نداریم، مگر اینکه موضوع، موضوع محالی باشد...^{۳۹} اما باید گفت آن معجزه‌ای که ایشان به بحث پیرامون آن پرداختند، تن‌ها برمعجزات پیامبران به عنوان آیات صدق نبوتشان، قابل اطلاق بود. در آن بحث، از جایگاه پدیده‌ها در نظام علی سخن به میان آمد، چرا که آن‌ها به دست انبیا و بدون انتساب به علل عادی به وقوع پیوسته بودند و نیز از اینکه در وقوع معجزه، نفس نبی دخالت دارد:

... در وجود شریف پیامبران مبدأ تأثیری برای معجزات می‌باشد که ظهور آثارش منوط

به اذن و اجازه خداست... سحر هم مانند معجزه دارای یک مبدأ نفسانی در وجود ساحر است. چه معجزه باشد یا سحر... و یا سایر اموری که بر اثر ریاضت‌ها قدرت بر آن حاصل می‌شود، همگی مربوط به یک مبدأ نفسانی است که اثر آن منوط به اذن خداست، منتها مبادی موجود در نفوس انبیا بر همه غالب و پیروز است...^{۴۰} و از لزوم معجزه که:

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

این ویژگی‌ها که برای معجزه برشمرده شد، حتی اگر آن‌ها را به بیانات صدق نبوت هم اختصاص ندهیم، تن‌ها و تن‌ها با معجزاتی همخوانی دارد که به دست انبیا به وقوع پیوسته است. بنابراین این سخن که هیچ‌گونه دلیلی بر جواز تأویل آیه‌ای که ظهور در وقوع معجزه دارند، نداریم. ۴۲ تن‌ها در این موارد صادق است و نمی‌توان این حکم را به موارد دیگری که از این تعریف خارج‌اند، تعمیم داد. در قرآن از عذاب‌های الهی و امدادهای غیبی سخن گفته شده است. این موارد تن‌ها به اقوامی اختصاص داده نشده که رسولان الهی در آن‌ها مبعوث شدند تا تصور شود نفوس انبیا در وقوع آن‌ها دخیل هستند، بلکه نزول آن‌ها، به کفر و ایمان مردمان نسبت داده شده است.

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

براین مطالب باید این نکته را هم افزود که قرآن در بازگویی این رخدادها، به علل مادی غیر عادی اشاره نمی‌کند بلکه عللی غیر مادی برای آن‌ها بیان می‌کند و آنچه موجب

شده تا پاره‌ای از تفسیرها که از این امور شده، تأویل نامیده شود این است که وقوع این امور را از مجرای علل مادی معمولی دانسته‌اند، نه اینکه آن‌ها را انکار کنند. به نظر نمی‌رسد بین این شیوه تفسیر با برداشت علامه تناقضی وجود داشته باشد چرا که علامه، همان‌گونه که پیش از این آوردیم، معتقداند که تحقق خواست خداوند به معنای عدم وساطت علل مادی در وقوع پدیده‌ها نیست و نیز براین باورند که هر پدیده‌ی مادی، نیازمند علتی مادی است و در سخن ایشان هیچ دلیلی نمی‌توان یافت که بر ضرورت وجود علل غیر مادی، دلالت داشته باشد.

روش مفسر المیزان در تفسیر داستان‌ها

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

در تفسیر آیه‌ی ۷۱ سوره‌ی هود «وامرأته قائمة فضحک فبشرناها باسحاق ومن وراء اسحاق يعقوب»،^{۴۳} برخلاف اکثر مفسران که ضحک را به معنای خندیدن گرفته‌اند، علامه معنای دیگری برای آن ارایه می‌دهند: (ضحکت) از ماده‌ی (ضحک) ... به معنی عادت زنانه است، آنچه ایشان را به برگزیدن این معنا سوق داده، این است که بخش بعدی کلام، فرع بر آن قرار گرفته است پس باید متناسب با آن باشد:

و مؤید این معنی آن است که بشارت را فرع آن قرار می‌دهد و به دنبال آن می‌فرماید: «فبشرناها» حالت زنانه‌ی زن ابراهیم علامت و نشانه‌ای بود که او را برای پذیرفتن و تصدیق بشارتی که می‌خواستند به او بدهند نزدیک و آماده می‌کرد.^{۴۴}

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

بعضی گفته‌اند اصحاب رقیم مردمی غیر اصحاب کهف بوده‌اند و داستانشان غیر داستان ایشان است و خدای تعالی آنان را با اصحاب کهف ذکر کرده است، ولی

وقتی تفصیل داستان اصحاب کهف را فرموده، از آنان ذکری به میان نیاورده است. برای داستان اصحاب رقیم روایتی هم نقل کرده‌اند....
 علامه این قول را بسیار بعید می‌شمارند و برای این سخن خود، به مبنای عقلی استناد می‌کنند:

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

در بیان موقعیت این افراد در جامعه، به تحلیل آیات پرداخته، می‌نویسند:
 در کلام با همه اختصارش قیودی است که از تفصیل نهضت آنان و جزئیات آن در ابتدا خبر می‌دهد. مثلاً از قید «ربطنا علی قلوبهم» فهمیده می‌شود که گفتار بعدی شان را که گفتند: «رینا...» از مشرکین پنهان نمی‌داشتند. بلکه علنی در میان آنان می‌گفتند، در ظرفی می‌گفتند که دل شیر در آن آب می‌شد... و از قید «اذ قاموا فقالوا» استفاده می‌شود که این عده از جوانان، در ابتدا محفلی داشتند که دستور به عبادت و پرستش بت‌ها از آنجا صادر می‌شده، و اعضای آن محفل ایشان را مجبور به بت پرستی کرده... و حتی استفاده می‌شود که خداپرستان را شکنجه و آزار هم می‌کردند... ۴۸
 در جای دیگر هم در تحلیل آیه می‌نویسند:

و در جمله «بورقکم هذِهِ...» اشعار دارد براینکه عنایت خاصی داشته‌اند براین که بدان اشاره کنند و بگویند (پولتان که این است) و گرنه سیاق بیش از این نمی‌تواند که چون گرسنه‌اند شخصی را بفرستند قدری غذا تهیه کند و اما اسم پول بردن و بدان اشاره کردن بعید نیست برای این بوده که ما بدانیم جهت آشکار شدن راز آنان، همان پول بوده... ۴۹

علامه در تفسیر دیگر بخش‌های این داستان هم، همین روش را دنبال می‌کنند. ۵۰
 اما در بحث از مشخصات جغرافیایی غار، به استناد ویژگی‌ای که آیه برای آن بیان می‌کند به وضوح می‌توان به نظاره‌ی این شیوه نشست. در تفسیر آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی کهف: وتری الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و اذا غربت تقرضهم ذات الشمال می‌آورند:
 خدای سبحان با همین بیان کوتاه این معانی را فهمانده که اولاً غار اصحاب کهف

شرقی و غربی قرار نگرفته بوده که از شعاع آفتاب فقط یک وعده استفاده کند (یا صبح و یا بعد از ظهر)، بلکه ساختمانش قطبی بوده، یعنی درب غار به طرف قطب جنوب است که هم در هنگام طلوع و هم در هنگام غروب، شعاع آفتاب به داخل آن می‌تابیده...^{۵۱}

پس به قول بعضی مفسران اشاره می‌کنند مبنی بر اینکه درب غار روبروی قطب شمال بوده است و ادامه می‌دهند:

البته این در صورتی صحیح است که مقصود از طرف راست و چپ غار، راست و چپش برای کسی باشد که می‌خواهد وارد آن شود نه کسی که در داخل آن نشسته است... سخنانی که ایشان در ردّ این نظر می‌گویند، واقعاً در خور تأمل است:

لکن معمول در اعتبار چپ و راست در خصوص غار و خانه و خیمه و هرچیز دیگری که دارای درب است این است که چپ و راست شخصی را که از آن بیرون می‌شود در نظر بگیرند نه شخصی که وارد آن می‌شود و صحیح هم همین است، برای اینکه اولین احساسی که انسان نسبت به احتیاج اعتبار جهات دارد، احتیاج خودش به این جهات است... بعد از این احساس، اگر احتیاج پیدا کرد به اینکه جهات نامبرده را در چیز دیگری اعتبار کرده، یقین کند خودش را جای آن چیز قرار داده، آنچه از اطراف آن چیز با اطراف خود منطبق می‌شود همان را جهت آن می‌نامد... و چون روی خانه و نمای خیمه و هرچیزی که درب دارد همان طرفی است که درب در آن طرف قرار گرفته، قهراً دست چپ و راست خانه هم چپ و راست کسی خواهد بود که از خانه بیرون می‌آید، نه کسی که داخل می‌شود و بنابراین غار اصحاب کهف با آن توصیفی که قرآن کریم از وضع جغرافیایی آن کرده جنوبی خواهد بود...^{۵۲}

علامه، داستان حضرت سلیمان را نیز بر همین منوال، تحلیل می‌کنند.^{۵۳} و در تفسیر داستان حضرت عیسی علیه السلام^{۵۴} و در بحث از عذاب‌هایی که بر فرعونیان فرود آمد،^{۵۵} نیز می‌توان به نمونه‌هایی از آن دست یافت. همین نگرش، حکایت ایشان از داستان حضرت ابراهیم و چهارپرنده را بسیار متقن و تأمل برانگیز و در عین حال متفاوت با بیان سایر مفسران ساخته است. علامه با دقت در ویژگی‌های این داستان و تحلیل کلمه به کلمه آن می‌گویند: داستان مزبور به آن سادگی که در آغاز به نظر می‌رسد نیست و گرنه جواب، بازنده کردن مرده‌ای داده می‌شد و مابقی زاید بود، در صورتی که این طور نیست و قیود و

خصوصیاتی در کلام رعایت شده که بر اصل این معنا زیادتى دارد، مثلاً مورد احیا، پرنده قرار داده شده، آن هم پرنده‌ای که اول زنده باشد، عدد آن هم چهار باشد، بعد کشته شود و اجزای آن با هم مخلوط و ممزوج گردد، بعد به چند قسمت تقسیم شده، هر قسمتی در جای دوری مانند قله کوهی قرار داده شود، آن گاه زنده کردن آن‌ها به دست ابراهیم (خود درخواست کننده) متوقف به این باشد که آن‌ها را بخواند. این‌ها خصوصیاتی است که در کلام ملحوظ شده و ناچار در معنای منظور دخالت دارد.

علامه به استناد آیات توضیح می‌دهند که سؤال حضرت ابراهیم از این نیست که چگونه اجزای مادی پس از پراکنده شده جمع شده، حیات را می‌پذیرند؟ بلکه سؤال این است که چگونه خدا حیات را بر مردگان اضافه می‌کند و با اجزای آن‌ها چه عملی انجام می‌دهد که زنده می‌شوند؟ و این معنی همانست که در آیه ۸۳ سوره یس «ملکوت» نامیده شده. و بر همین مبنا هم تمام واقعه را تبیین می‌کنند. ۵۶

روایت

تفکیک بحث تفسیر و روایت همراه با نقادی گسترده‌ی آن در وهله‌ی نخست چنین القای کند که نزد علامه روایات در تفسیر داستان‌های قرآن هیچ نقشی ندارند، حال آن‌که چنین نیست.

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

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

از این سخن می‌توان دریافت که برخلاف بحث از اعتقادات، روایات آحاد را در تبیین آیات قصص معتبر می‌شمارند.

مشکل سند و متن، یکی از دشواری‌های بحث‌های روایی است. این مشکل در احادیث قصص، با نفوذ گسترده و پنهان اسرائیلیات فزونی می‌یابد. علامه در مواجهه با این احادیث، همان‌گونه که آوردیم مبنا را بر رد نمی‌گذارند و به ارزیابی آن‌ها می‌پردازند.

در این کار هم ، اگر چه مواردی به جرح و تعدیل سند توجه می کنند ، اما اهتمام اصلی ایشان ، بررسی متن است . مبانی ایشان در این نقادی ، چهارچیز است :

۱ . عدم مخالفت با قرآن و ظاهر سیاق آیات

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

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

۲ . عدم مخالفت با عقل

علامه درباره ی روایات وارده درباره ی داستان ذی القرنین می نویسند :

خواننده ی عزیز باید بدانید که روایات مرویه از طریق شیعه و اهل سنت از رسول خدا ﷺ و از طرق خصوص شیعه از ائمه هدی ﷺ و همچنین اقوال نقل شده از صحابه و تابعان که اهل سنت با آن ها معامله حدیث کرده اند... درباره ی داستان ذی القرنین بسیار اختلاف دارد ، آن هم اختلاف هایی عجیب و آن هم نه در یک گوشه داستان ، بلکه در تمامی خصوصیات آن ، و این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت کرده ، بلکه عقل سالم آن را محال می داند و عالم وجود هم منکر آن است .

و اگر خردمند اهل بحث ، آن ها را با هم مقایسه کرده مورد دقت قرار دهد هیچ شکی نمی کند در اینکه خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست و از همه ی مطالب غریب تر روایتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند از قبیل وهب ابن منبه و کعب الاحبار نقل کرده و یا اشخاص دیگری که از قراین به دست می آید از همان یهودیان گرفته اند ، نقل کرده اند . بنابراین دیگر چه فایده دارد که ما به نقل آن ها و استقصا و احصای آن ها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند ، پردازیم؟ ۵۹

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

سلیمان می نویسند:

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

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

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

۳. عدم مخالفت با علم

نمونه‌ای از این ملاک را در سطور بالا آوردیم و موارد دیگری نیز وجود دارد. علامه پس از نقل روایتی درباره اصحاب کهف، توضیح می‌دهند:

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

عدم مخالفت نه لزوم موافقت

آنچه در این سه معیار مورد نظر است عدم مخالفت است نه لزوم موافقت. بدین معنا که در مورد اول چنین نیست که روایت نباید از حد نص فراتر رود و درباره‌ی آنچه آیه،

از داستان و مشخصات آن، سکوت کرده، چیزی نگویید، بلکه تن‌ها این مهم است که متن آن با آیه ناسازگار و غیر قابل جمع نباشد. در دو مورد دیگر هم، لازم نیست حتماً عقل یا علم دلیلی برتأیید آن بیاورند، بلکه صرف عدم تناقض کافی است. در بسیاری از موارد، روایاتی که نقل می‌شود، مطلبی افزون بر آنچه از خود آیه به دست آمده ارایه نمی‌دهند.

در تفسیر آیه ی ۱۶۰ اعراف: ان اضرب بعصاک الحجر فانجست منه اثنتی عشرة عیناً می‌نویسند:

این ظاهر، تأیید می‌کند روایاتی را که درباره‌ی داستان این چشمه‌ها وارد شده است. ۶۳
و یا در داستان اصحاب کهف می‌گویند:
این خود مؤید روایاتی است... ۶۴

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

سیاق آیه خالی از ظهور نیست که موعده، فوران تنور بوده است. ۶۵
با وجود این، در مواردی هم، به روایاتی اشاره می‌شود که از حد آیه فراتر می‌روند. در بحث از مسخ، علامه به استناد احادیث، به نکته‌ای اشاره می‌کنند که بسیار مورد اختلاف و سؤال است و آیه از آن ساکت است: علاوه بر اینکه از اخبار بسیاری استفاده می‌شود که هر قومی که مسخ شدند بعد از مسخ جز چند روزی زنده نمی‌مانند و به فاصله کمی هلاک می‌شوند. ۶۶ و یا در داستان طوفان حضرت نوح، به روایاتی اشاره می‌کنند که از محل کوه جودی سخن می‌گویند، در حالی که، قرآن، لزومی به اشاره به آن ندیده است. ۶۷

علامه در داستان ناقه‌ی صالح، پس از نقل روایتی، علی‌رغم ابراز عجیب بودن، آن را انکار نمی‌کنند، چرا که دلیلی بر رد آن نه از قرآن و نه عقل و نه علم نیست و صرف عجیب بودن ملاک نمی‌باشد. ۶۸

علامه، در ذیل آیه ی ۴۸ انفال، ۶۹ دو احتمال در تفسیر آن نقل می‌کنند که یکی از آن‌ها، احتمال تجسم و تمثل شیطان به صورت یک فرد است و روایات را مؤید این قول می‌دانند. ایشان به طرح نظرات مخالفین و نقد آن می‌پردازند. آنچه برخی مفسران را به رد این قول واداشته، ضعف سند روایات و بی‌اعتباری مدارک تاریخی این قول است. اما

علامه براین دو نکته اهمیتی نداده، چنین پاسخ می دهند:

هرچند روایات مزبور متواتر و یا همراه با قراین قطعی و موجب اطمینان تام نیست، اما اصل احتمال محال نیست تا با عقل سلیم موافق نباشد، بنابراین، با عقل مخالفی ندارد، علاوه برآنکه از قصه‌هایی نیست که آثار صحیح مخالف آن است (پس با قرآن هم مخالفت ندارد، افزون براینکه با سیاق آیه هم سازگارتر است) علاوه براینکه سیاق آیه‌ی کریمه مخصوصاً با در نظر داشتن جملات... به افاده‌ی معنای دوم نزدیک‌تر است...^{۷۰}

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

۴. عدم اختلاف بین روایات

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

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

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

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

یکی از دشواری‌های دست‌یابی به نظر علامه درباره‌ی روایات، این است که ایشان در مواضع متعددی، به نقل روایت پرداخته و نقدی هم بر آن نمی‌آورند. اما چنین نیست که سکوت ایشان همواره علامت تأیید باشد. به نظر می‌رسد برخی اوقات برای پرهیز از تکرار نقدی که پیش از آن آورده‌اند، بی‌آنکه سخنی بگویند، از روایت می‌گذرند و گاهی اوقات تن‌ها برای آشنایی خواننده با روایات وارد شده در موضوع، به نقل آن‌ها می‌پردازند

و گاهی نیز سکوت پیشه می‌کنند چرا که نه راهی برای رد دارند و نه مستندی برای تأیید، از جمله‌ی این موارد در تفسیر آیه‌ی ۱۷۱ سوره‌ی اعراف «واذ نتقنا الجبل...» است که روایتی را از تفسیر قمی نقل می‌کنند.^{۷۳}

علامه بی‌آنکه سخنی در تکذیب یا تأیید این قول بیاورند- در جایی که جا دارد- از آن می‌گذرند. در داستان حضرت داوود و سلیمان نیز به روایاتی پیرامون تسبیح گفتن حضرت داوود و زره بافی ایشان و درباره‌ی باد و حضرت سلیمان و نیز از ساخته‌های جن و همچنین به واقعه‌ی مرگ ایشان، اشاره می‌کنند و می‌گذرند.^{۷۴}

در این موارد، از سکوت علامه چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ اگرچه نمی‌توان با اطمینان سخن گفت، اما بنا بر آنچه پیش از این آوردیم، به نظر می‌رسد که باید اصل را بر پذیرش بگذاریم، مگر آنکه در بیان ایشان قرآینی دالّ بر ردّ، وجود داشته باشد.

علامه در مواجهه با احادیث، به مجرد کوچک‌ترین نقصی، آن را رد نکرده، جعلی یا ضعیف نمی‌خوانند. بلکه حداکثر اهتمام را براغماض، تصحیح و حفظ احادیث دارند. این مطلب را می‌توان از سخنان مختلف ایشان دریافت. ایشان پس از نقل روایتی درباره‌ی روایت جن توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌نویسند:

روایات در باب قصه‌ی این چند نفر جنی که آمدند و به صدای قرائت قرآن گوش فرادادند بسیار زیاد و سخت مختلف است، به طوری که به هیچ وجه نمی‌شود متن آن‌ها را با قرآن یا قرآینی مورد اعتماد تصحیح کرد...^{۷۵}

و در جای دیگر می‌آورند:

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

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

تورات و انجیل

قرآن از سرگذشت امت‌های پیشین سخن می‌گوید. از بنی اسرائیل، از قوم نوح و عاد و ثمود، از حضرت آدم و ابراهیم و مسیح، پیامبران و اقوامی که پیش از این نام آن‌ها در تورات و انجیل برده شده بود. اجمال قرآن در تعریف این داستان‌ها همراه با تفصیل تورات و انجیل درباره‌ی آن‌ها، از همان اول، این دو کتاب را منبعی برای تبیین داستان‌های قرآن قرار داد، اما در آمیختگی با اساطیر و افسانه‌ها در کنار دگرگونی و تحریفی که بدان آسیب رسانده، صلاحیت آن‌ها را برای تبیین داستان‌های قرآن، مورد سؤال قرار داده است. مفسران در این خصوص، مواضع متفاوتی اتخاذ کردند. برخی، کلاً استفاده از آن‌ها را تحریم کردند تا مبادا به خطا روند و برخی بی‌توجه به لغزشگاه‌های آن، به آن استناد کردند و عده‌ای روشی دیگر را پیش گرفتند.

علامه در تفسیر برخی داستان‌های قرآن، به گفته‌های تورات و انجیل هم اشاره می‌کند و اگرچه به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازد، به طور کلی آن‌ها را غیر معتبر نمی‌شمارد و در مواردی بدان استناد می‌کند.

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

هدف قرآن از پرداختن به سرگذشت پیشینیان

چرا قرآن به بازگویی سرگذشت پیشینیان می‌پردازد؟ از این کار چه هدفی را دنبال می‌کند؟ علامه این سؤال را پاسخ می‌دهند:

... قرآن به عنوان یک کتاب تاریخ نازل نشده که سرگذشت مردم را از نیک و بد برای ما باز گوید بلکه قرآن کتاب هدایت است و موجبات سعادت و حق صریح را برای مردم تشریح و بیان می‌کند تا بدان عمل کنند و در زندگی دنیا و آخرتشان سعادت‌مند گردند

و گاهی هم به گوشه‌ای از داستان‌های انبیا و امم اشاره می‌کند تا سنت خدا را در بین بندگان خود روشن سازد و کسانی که مشمول عنایت الهی شده و توفیق کرامت او را یافته‌اند از آن پند گیرند و برای دیگران نیز اتمام حجت شود. ^{۸۶}

در جای دیگر می‌آورند:

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

با این نگرش، علامه، جایگاه داستان‌ها را در این کتاب هدایت تبیین می‌کنند و مقصود از اشاره به هر یک را توضیح می‌دهند. در مقدمه‌ی سوره‌ی ذاریات درباره‌ی هدف از نقل قصص در این سوره می‌نویسند:

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

به همین منظور وقتی رشته‌ی کلام به احتجاج برمسأله‌ی معاد می‌کشد، برمسأله‌ی توحید احتجاج می‌کند، آیات بیرونی... و آیات درونی را به رخ می‌کشد و عذاب‌هایی که با آن عذاب‌ها است‌های گذشته را به دنبال دعوت به توحید عقوبت کرد، چون دعوت انبیا را نپذیرفتند و نبوتشان را تکذیب کردند، ذکر می‌کند... ^{۸۸}

در مقدمه‌ی سوره‌ی کهف، آورده‌اند:

این سوره متضمن دعوت به سوی اعتقاد حق، و عمل صالح و تهدید و تطمیع است... در عین حال با تأکید، از خداوند نفی ولد شده است... و بعید نیست کسی بگوید که غرض از نزول این سوره، بیان سه داستان عجیب است که در قرآن کریم جز در این سوره ذکر نشده؛ یکی قصه اصحاب کهف و یکی داستان موسی و آن جوانی که در راه به سوی مجمع‌البحرین دیدار کرد و سوم حکایت ذی‌القرنین. و آن‌گاه از این سه داستان

در غرض سوره که اثبات نفی شریک و تشویق بر تقوی و ترس از خداست استفاده کند. ۸۹.
از داستان حضرت موسی نیز چنین اراده شده است :

در این آیات ، وضع رسول خدا و معجزه‌ی قرآنش و اعراض مشرکان از آن جناب و پیشن‌هاداتی که کردند و معجزات بیهوده و جزافی دیگری که طلب کردند ، تشبیه شده به وضع موسی علیه السلام و معجزات نبوتش و اعراض فرعون از آن جناب و نسبت سحر به وی دادن... ۹۰

در داستان حضرت سلیمان و دو باغ شهر سبا نیز نکته‌ای نهفته است. ۹۱ از نظر علامه داستان‌های بنی اسرائیل ، آینه‌ی تمام‌نمای بشر امروز است :

در هر حال چنانچه در داستان‌هایی که از بنی اسرائیل در قرآن نقل شده دقت کنیم و اسرار اخلاقی آن‌ها را که در آن منعکس است مورد بررسی قرار دهیم ، خواهیم دید که آن‌ها مردمی بوده‌اند غرق در مادیات و دل‌باخته‌لذایند حسی این زندگی صوری ، لذا در مقابل حقایق ماورای حس خضوع نمی‌کردند و جز در برابر لذات و کمالات مادی تسلیم نمی‌شدند... بدبختانه امروز نیز حق و حقیقت بر اثر نفوذ تمدن مادی غرب به چنین بلایی مبتلا شده است زیرا شالوده‌ی تمدن مادی امروز نیز بر دو اصل حس و ماده گذارده شده... ۹۲

اگر باور داریم که داستان‌ها بیانگر سنت خداوند نسبت به ایمان آوردندگان و کفر پیشه‌گان است ، چگونه می‌توانیم تفسیری از آن‌ها ارایه دهیم که تن‌ها به گذشته تعلق داشته باشد؟ در این داستان‌ها امدادهای غیبی و عذاب‌های الهی ، وجهی عبرت می‌باشند . بنابراین باید آن‌ها را نه اموری استثنایی بلکه سستی همیشگی بدانیم که جهان ما را چون گذشتگان در برمی‌گیرد و اراده‌ی خداوند را تحقق می‌بخشد .

داستان‌های قرآن و تاریخ

داستان‌های قرآن با سخن گفتن از گذشته ، به حوزه‌ی تاریخ قدم می‌گذارند . آیا تاریخ ، این داستان‌ها را تأیید می‌کند؟ علامه خود این سؤال را طرح کرده پاسخ می‌دهند :
... هرگاه قرآن شریف داستانی را برخلاف تاریخ نقل کرده ، میان آن‌ها معارضه واقع نمی‌شود ، زیرا آن وحی الهی ، و منزّه از هرگونه خطا و دروغ است ولی تاریخ ابدآز خطا و کذب مصونیت ندارد .

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

ولی تاریخ با همه شرافت و منافع زیادی که دارد همواره دو عامل فساد در آن تأثیر کرده و آن را از جاده راستی و درستی طبیعی به سوی دروغ و نادروستی منحرف ساخته و می‌سازد: نخست آنکه در هر عصری محکوم حکومت وقت بوده... دوم آن که ناقلین اخبار تاریخی و مؤلفین در آنچه نقل یا قضاوت کرده‌اند از اعمال احساسات درونی و عصبیت‌های قومی خودداری ننموده‌اند... علاوه بر این دو عامل مهم، عوامل دیگری نیز به فساد تاریخ کمک کرده است مثلاً در سابق وسایل ضبط و نقل و تألیف بسیار ناقص بوده و از این رو قضایای تاریخی از تغییر یافتن و مفقود شدن مصون نبوده است. این نقیصه اگرچه امروز تا حدی برطرف شده و شهرها با هم نزدیک و وسایل تماس گرفتن و نقل و انتقال فوق‌العاده آسان شده است. لیکن یک بلای عمومی دیگری دامنگیر تاریخ شده و آن اینکه دست سیاست در جمیع شؤون انسانی دخالت کرده... این بلیه هرگونه اطمینانی را از تاریخ سلب و آن را به مرحله‌ی سقوط کلی نزدیک کرده است.

سپس نوع دیگر تاریخ را توضیح می‌دهند:

این نواقص به اضافه‌ی تناقضاتی که در نتیجه‌ی آن‌ها در تاریخ نقلی پیدا شده، موجب شده که دانشمندان امروز از آن صرف نظر کرده و در صدد برآمده‌اند که قضایای تاریخی را براساس آثار ارضی تأسیس کنند.

آن‌گاه به ارزیابی آن می‌پردازند:

این روش گرچه از پاره‌ای اشکالات مصون است ولی در سایر اشکالات با تاریخ نقلی شرکت دارد و عمده‌اش مداخله‌ی احساسات و عصبیت‌های مورخان و تصرف سیاستها در افشاء و کتمان یا تغییر و تبدیل مطالب است.

و نتیجه می‌گیرند:

این حال تاریخ و جهات فساد اصلاح ناپذیر آن است.

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

اغلب داستان‌هایی که قرآن نقل کرده (مانند همین داستان طالوت) با نقل کتب عهدین مخالف است و آن‌ها هم چون دستخوش تحریفات و تغییرات واقع شده، برکتب تاریخ برتری ندارد... و در هر صورت مخالفت قرآن با کتب تاریخ به‌ویژه با کتب



عهدین تولید اشکالی نمی‌کند زیرا قرآن کلام حق و از طرف حق است. ۹۳
 برخی داستان‌های قرآن، وقایعی را بازگو می‌کنند که تن‌ها در تاریخ قابل ثبت است،
 اما برخی حوادث دیگر، اثری پایدار بجای گذاشته‌اند که در علوم باستان‌شناسی و زمین
 شناسی و... قابل پیگیری می‌باشند. طوفان نوح، از جمله‌ی این رویدادهاست. علامه
 در تعدادی از داستان‌ها به حکایت آن داستان در کتب عهدین نیز اشاره کرده‌اند، اما تن‌ها
 در سه مورد، البته تا آنجایی که این تحقیق بدان دست یافت، به تاریخ و یافته‌های علوم
 اشاره کرده‌اند:

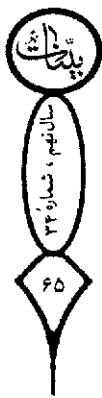
الف- داستان طوفان حضرت نوح

علامه این داستان را از چهار جهت بررسی کرده‌اند: ۱. نقل در افسانه‌های ملل و
 تاریخ نقلی^{۹۴}؛ ۲. عمومیت طوفان نوح؛ ۳. محل کوه جودی؛ ۴. عمر نوح^{۹۵}.
 ما از این چهار مطلب تن‌ها به یک مورد که از همه مهم‌تر است، اشاره می‌کنیم و آن
 موضوع عمومیت طوفان نوح است.

عمومیت طوفان نوح

علامه را نظر بر این است که این طوفان، حادثه‌ای بوده که تمام کره‌ی زمین را بی‌هیچ
 استثنایی در بر گرفته است. مبنای ایشان در این سخن سه مقدمه است:

۱. دعوت حضرت نوح عمومی بوده است: «عمومیت دعوت نوح می‌رساند که عذاب هم عمومیت داشته است»^{۹۶}
۲. فرمان به سوار کردن یک جفت از هر موجود و جاننداری:
 یکی دیگر از شواهد عمومیت طوفان در کلام خدا اینست که در دو جای قرآن ذکر
 شده که خدا به نوح دستور داد از هر موجود جاننداری جفتی نر و ماده در کشتی سوار
 کند و واضح است که اگر طوفان، مخصوص ناحیه‌ی خاصی از نواحی زمین، مثلاً
 به طوری که گفته شده عراق بود، به هیچ وجه احتیاجی نبود که از هر جنسی از اجناس
 حیوانات، جفتی نر و ماده سوار کشتی کند و مطلب واضح است.^{۹۷}
۳. سخنان اهل کتاب، بر این اساس استدلال می‌کنند که:
 ظاهر آیات به کمک قراین و تقلیدهایی که از اهل کتاب به ارث رسیده است، دلالت



برآن دارد که در زمان نوح، در سراسر زمین کس دیگری غیر از نوح وجود نداشت و همه ی آن‌ها بپایر طوفان هلاک شدند و بعد از نوح، کسی جز دودمان او باقی نماند و این مقتضی آن است که طوفان از کوه و دشت همان قطعه زمینی که قوم نوح در آنجا بودند رخ داده باشد نه در همه ی زمین.

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

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

المیزان سپس استدلالی را از المنار نقل می کنند، مبنی براین که وجود فسیل‌ها بر بالای کوه‌ها، نمی تواند دلیل براین باشد که زمانی، آب در اثر طوفان بر بالای کوه‌ها رفته باشد چرا که این واقعه تن‌ها چند روز به طول انجامیده و این مدت اندک برای بوجود آمدن فسیل‌ها، کافی نیست. ۹۹ علامه دلیل المنار را بررد سخن فوق، خلل پذیر دانسته، می گویند:

احتمال دارد امواج عظیم طوفان، موجودات نامبرده را بالای کوه برده پس از آن که آب فروکش کرده آن‌ها در آن جا باقی مانده باشند. چه، چنین چیزی از طوفانی چنین عظیم که در ایامی محدود کوه‌ها را در خود فروبرد دشوار نیست، بنابراین حق اینست که قرآن ظهوری غیر قابل انکار دارد برآن که طوفان، سراسر زمین را فراگرفت و همه بشرهایی که روی زمین بودند هلاک شدند و تاکنون حجتی قطعی که آیات را از این ظهور باز دارد اقامه نشده است.

و ادامه می دهند:

و من از دوست محترم و فاضلم دکتر سحابی استاد زمین شناسی در دانشگاه تهران خواستم که اگر در مباحث زمین شناسی به طور کلی مؤید و راهنمایی بوجود چنین طوفانی وجود دارد در اختیار ما بگذارند. ایشان نیز مقاله ای ارسال داشتند که خلاصه ی آن طی چند فصل به نظر شما می رسد.

اگرچه ما با این مقاله کاری نداریم، اما این اقدام علامه نشان می دهد که این موضوع -عمومیت طوفان- مسأله ای است که نظر علمی در باره ی آن با اهمیت و معتبر تلقی می شود.



و نمی توان گفت از محدوده‌ی آن خارج است پس به آن بی اعتنا بود. اما در این موضوع، می توان چنین گفت:

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

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

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

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

ب- داستان اصحاب کهف

علامه به این داستان از دو جهت پرداخته اند:

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

اخیر می پردازیم :

در این داستان، قرآن از غاری سخن می گوید و در ضمن داستان به برخی مشخصات آن اشاره می کند. علامه به شش محل اشاره می کند، که ممکن است این واقعه به آنجا تعلق داشته باشد و در ارزیابی این احتمالات به ویژگی هایی که قرآن برای آن آورده استناد می کنند و براین اعتقاد هم نیستند که چه بسا این غار از بین رفته باشد. این ویژگی ها عبارت اند از : جهت تابش نور، وجود یک درگاهی داخل غار، آثاری از مسجد یا هربنای دینی بر فراز آن، وجود نوعی نوشته یا رقیم. افزون براین که این داستان رومی است و واقعه در محدوده ی امپراطوری آن روی داده است و در قضاوت هم به رعایت این موازین اهتمام داشته، معتقداند، از این میان غار «جیب» بیش از بقیه با این صفات می خوانند. و حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر. ۱۰۰

ج- داستان ذوالقرنین

ذی القرنین که بود، سداو کجا بود و قوم یا جوج و مأجوج چه مردمانی بودند؟ این سه، ارکان این واقعه و داستان تاریخی هستند که می خواهیم آن را با این داستان قرآن تطبیق دهیم. این داستان در قرآن قیود متعددی دارد از جمله این که ذی القرنین را مردی مؤمن و با خدا و در عین حال قدرتمند و عالم معرفی کرده است و نیز اشاره کرده که این سد بین دو کوه ساخته شده و در ساختمان آن آهن به کار رفته است. علامه احتمالات متعددی را در تطبیق این داستان، نقل می کنند و هر یک را با توجه به قیود داستان در قرآن ارزیابی می کنند. دیوار چین را به عنوان مصداق این سد نمی پذیرند چرا که در ساختمان آن آهن به کار نرفته است و اسکندر مقدونی را همان ذی القرنین نمی دانند، چون مردی با ایمان نبوده و در تاریخ هم نیامده که سدی داشته است. ۱۰۱ از جمله ی اقوال در این موضوع سخنی است که از ابوالکلام نقل می کنند، مبنی بر اینکه این فرد مؤمن کورش بوده که سداو، سدی در تنگه داریال از سلسله جبال قفقاز است و تن ها سدی است که در ساختمانش آهن به کار رفته است و مراد از قوم یا جوج و مأجوج هم همان قوم مغول است و حمله ای که قرآن پیش بینی اش می کند، همان حمله معروف مغول است. علامه پس از نقل این سخن چنین نظر می دهند :

این بود خلاصه ای از کلام ابوالکلام که هرچند بعضی اطرافش خالی از اعتراض

نیست، لکن از هرگفتار دیگری انطباقش با آیات قرآنی روشن تر و قابل قبول تر است. ۱۰۲

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

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

علامه در رفع اشکال، به مجاز می‌گرایند و معنای دیگری برای آیه پیشنهاد می‌کنند: لکن در دفع این اشکال آنچه به نظر می‌رسد این است که کلمه‌ی (دکا) از دک به معنای ذلت باشد... آن وقت مراد از دک کردن سد این باشد که آن را از اهمیت و خاصیت بیندازد به خاطر اتساع طرق ارتباطی و تنوع وسایل حرکت و انتقال بری و بحری و جوی دیگر اعتنایی به شأن آن نشود. پس در حقیقت معنای این وعده‌ی الهی، وعده به ترقی مجتمع بشری در تمدن و نزدیک شدن امت‌های مختلف است به یکدیگر، به طوری که هیچ سدی و مانعی و دیواری جلو انتقال آنان را از هر طرف دنیا به هر طرف دیگر نگیرد و به هر قومی بخواهند بتوانند هجوم آورند.

ایشان احتمال دیگری هم می‌دهند:

البته کلمه (دک) یک معنای دیگر نیز دارد و آن عبارت از دفن است... بنابراین ممکن است احتمال دهیم که سد ذوالقرنین که از بناهای عهد قدیم است به وسیله‌ی بادهای شدید در زمین دفن شده باشد و یا سیل‌های مهیب، آبرفت‌های جدید پدید آورده و باعث وسعت دریاها شده، در نتیجه سد مزبور غرق شده باشد که برای به دست

آوردن این گونه حوادث جوی باید به علم ژئولوژی مراجعه کرد. پس دیگر جای اشکالی
باقی نمی ماند... ۱۰۳

داستان اصحاب فیل، واقعه‌ی دیگری است که به گذشته‌های دور تعلق ندارد بلکه
مدت زمانی پیش از نزول قرآن، روی داده است. علامه در این باره می نویسد:

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

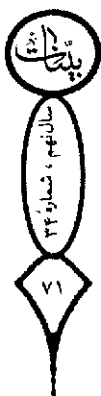
اما خود، سخن هیچ تاریخ نویس یا شعری از زمان جاهلیت را به عنوان نمونه
نمی آورند. آن را امری قطعی و روشن تلقی می کنند.

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

- | | |
|--|------------------------------|
| ۱. ما برتو بهترین قصه‌ها را باز می گویم. | ۱۵. همان/۷۵. |
| ۲. محمد حسین طباطبایی، المیزان، ۱/۷۴. | ۱۶. همان. |
| ۳. همان، مترجم، ۱/۲۹۸، دارالعلم ومحمدی. | ۱۷. همان. |
| ۴. همان/۲۷۱ و نیز/۷۸ و ۷۹. | ۱۸. همان/۸۲. |
| ۵. همان، مترجم/۲۹۴. | ۱۹. همان، مترجم/۲۹۴. |
| ۶. و خداوند بر امرش چیره است لیکن اکثر مردم نمی دانند. | ۲۰. همان، و نیز/۱۰۲. |
| ۷. المیزان/۷۹. | ۲۱. همان/۸۲. |
| ۸. همان/۸۲. | ۲۲. همان، ۲/۳۶۲-۳۶۵. |
| ۹. همان/۷۶. | ۲۳. همان/۳۶۷، ۳۷۵-۳۷۷. |
| ۱۰. همان/۷۹ و نیز ر.ک: ۷۵، ۷۶. | ۲۴. همان، ۳/۱۹۹ و ۶/۲۲۰-۲۲۱. |
| ۱۱. همان، مترجم/۲۸۸، ۲۹۰. | ۲۵. همان، ۱۰/۳۱۳. |
| ۱۲. همان/۷۷، ۷۸. | ۲۶. همان، ۱/۳۸۳. |
| ۱۳. همان/۷۶. | ۲۷. همان، ۱۶/۳۶۳. |
| ۱۴. همان، مترجم/۲۹۲. | ۲۸. همان، ۱۳/۲۵۴، ۲۵۵. |



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



۹۱. همان، ۱۶/۳۵۶ و نیز ۲/۳۶۴، ۶/۲۱۹، ۸/۵۷۲
 ۹۲. همان، ۱/۲۱۰
 ۹۳. همان، ۲/۳۰۶، ۳۰۷، ۱/۴۱۲، ۴۱۳
 ۹۴. همان، ۱۰/۲۵۷-۲۵۹
 ۹۵. همان/۲۷۱
 ۹۶. همان/۲۶۴
 ۹۷. همان
 ۹۸. همان، ۱/۲۶۴
 ۹۹. همان
 ۱۰۰. همان، ۱۳/۲۹۵-۲۹۹
 ۱۰۱. همان/۳۸۱-۳۹۸
 ۱۰۲. همان/۳۹۵
 ۱۰۳. همان/۳۹۷، ۳۹۸
 ۱۰۴. همان، ۲۰/۳۶۱

علوم قرآن



و الي عاد اخاهم هودا
 و الي مدين اخاهم شعيبا
 و قال موسى لا خيه هارون
 قال انا يوسف و هذا اخي

