

# نگاهی به تفسیر سر سید احمدخان

علی اکبر ثبوت

\* در خور ذکر است که سر سید  
از انتقادهای دیگران به شیوه  
تفسیری خود بیخبر نبوده و  
گهگاه آنها را طرح و به تصور  
خود پاسخ گفته است.

از صدر اسلام تا عصر حاضر، در خلال چهارده قرن، شیوه‌های مختلفی در تفسیر قرآن معمول بوده است که در میان آنها شیوه تفسیر یا بهتر بگوییم تطبیق قرآن با دانشهای عصر، پیشینه‌ای طولانی دارد. پس از رواج فرهنگ یونانی در جامعه اسلامی، کسانی از دانشمندان مسلمان که شیفته آن شده بودند در صدد برآمدند آنچه را به عنوان "حکمت" از یونانیان گرفته‌اند، در کتاب آسمانی خود نیز بیابند. چنین شد که خصوصاً مشائیان نظریات حکیمان یونان در طبیعیات و فلکیات و الهیات را اصل قرار داده آیات قرآن را - ولو با تأویلهایی که احتمال صحت آنها کم بود- با نظریات مزبور تطبیق کردند.<sup>۱</sup> در اعصار اخیر نیز پس از تجدید حیات علم و فلسفه در اروپا و اعلام بطلان آنچه یونانیان باستان و پیروانشان حقیقت می‌انگاشتند و پس از رونق یافتن دانشهای نو به جای معارف کهن، کسانی همان شیوه اسلافشان با یونانیان غربی را با دیگر غربیانی که علمدار تفکر جدید شمرده می‌شوند پیش گرفتند و دستاوردهای تمدن و فرهنگ آنان را در تبیین نصوص اسلامی و از جمله قرآن مورد استناد قرار دادند و منبع الهام خود تلقی کردند. از میان این مفسران طنطاوی جوهری مصری و سر سید احمدخان هندی شهرت بیشتری یافته‌اند.

طنطاوی (۱۳۵۸-۱۲۸۷ ه.ق.) کتاب مفصلی در تفسیر برداشت و در مطاری آن بسیاری از نظریه‌ها و بحثهای علمی غربیان را در عصر خود (شصت هفتاد سال قبل) به صورتی گسترده و بی تناسب طرح کرد تا به پندار خود با کمک آنها اسرار تازه‌ای از کلام الله را بگشاید و افقهای جدیدی از آن را روشن کند و هم کسانی از مسلمانان را در تمامی رشته‌های دانش - کشاورزی، طب، کانسازی، حساب، هندسه، اخترشناسی، و ... به مقامی برتر از اروپاییان برساند.

در باب سر سید احمد خان نیز باید دانست که پس از سرکوب شورش هند به دست انگلیس در سال ۱۸۵۹ م. مسلمانان منطقه به ضعف و انحطاط بی سابقه‌ای دچار شدند که سید با مشاهده آن تصمیم گرفت به تصور خود بهبود اوضاع مسلمانان اقداماتی بکند. به این منظور بود که از طرق گوناگون در نشر علم و فرهنگ غربی در جامعه اسلامی کوشش کرد و در این راه چندان تند رفت که حتی از مبانی دین اسلام نیز تحلیلهایی مبتنی بر دانش اروپایی و مغایر با برداشتهای سنتی ارائه داد تا مسلمانان در مقام دینداری نیز به اصولی مخالف با معارف فرنگیان معتقد و پایبند نباشند. اقدام سید به تفسیر قرآن، کاری در همین جهت بوده است. وی در مقدمه‌ای که با عنوان "تحریر فی اصول التفسیر" بر کتاب خود نوشته از مطالعات وسیع خویش در تفسیرهای گذشتگان یاد می‌کند و ضمن انتقاد از شیوه‌های آنان می‌نویسد: "... مدتها صرف وقت کرده کتب تفاسیر را تا جایی که مقدور بود مطالعه و بررسی نموده و از مطالب و مندرجات آنها آگاه شدم و حقیقت این است که من در پایان امر به استثنای یک رشته مطالبی که مربوط به علم ادب است چیزی در این کتب نیافتم مگر یک رشته روایات ضعیفه و مجعول یا حکایات و

فصّه‌های بی‌اساس که اکثر از قصص یهود سرچشمه گرفته‌اند. سپس به کتب اصول تفسیر مراجعه کرده و مدّتی به مطالعه و بررسی آنها پرداختم که شاید در این کتب، اصولی که مأخذ آن قرآن باشد و یا اصلی که نشود در آن خدشه نمود به دست بیآورم. ولی در آن کتب هم با کمال تأسف جز بیان اقسام علوم مندرجه در قرآن یا از مباحث متعلقه به الفاظ و بیان اختلاف تفاسیر خصوصاً راجع به مکی و مدنی ... بودن آیات و کلمات و حروف آن و یا بحث از مجاز و مانند آن چیزی به نظر نیامد که بشود از آن مشکلاتی که در پیش است حل نمود.

در دنباله سخن از مطالعات بعدی خود که او رایه شیوه‌ای خاص در فهم قرآن هدایت کرده گفتگو می‌کند: «از آن پس به مطالعه خود قرآن مجید پرداخته و در آیات و کلمات آن به قدر قوّه‌ام بنای تفکر و غور و حوض را گذاشتم و خواستم از خود قرآن (به مفاد آفتاب آمد دلیل آفتاب) بدانم که آن بر چه مبانی و اصولی قرار گرفته است... و اینک به راستی می‌گویم که من شاگرد قرآن عظیمم و آنچه دارم از آن سرچشمه حقیقت فرا گرفته‌ام.»<sup>۲</sup>

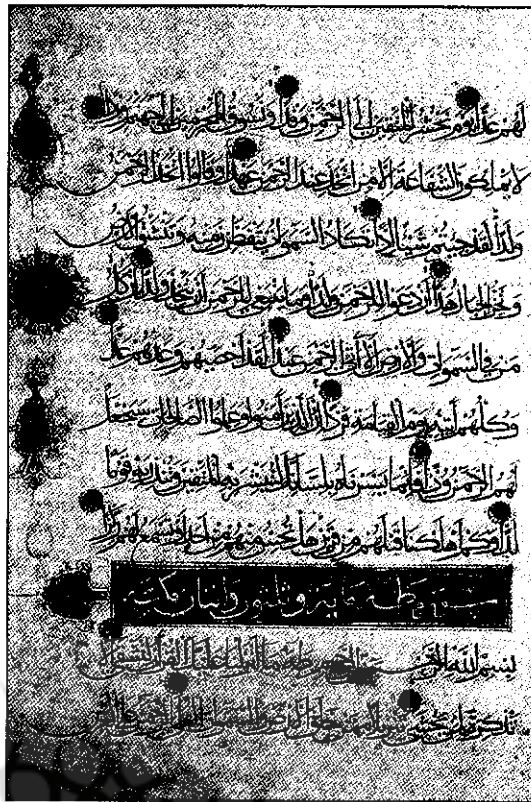
با این تصریحات به "ضرورت تفسیر قرآن با قرآن" و با اینکه می‌گوید: "وقتی که نشود لفظی را در معنای اصلی خود استعمال کرد برای آن لفظ معنای دیگری اختیار می‌کنند تا از این راه، قول قایل، صحیح دربیاید ولی من برای این منظور تأویل را در قرآن جایز نمی‌دانم..."<sup>۳</sup> آری با همه اینها شک نیست که سید در تفسیر خود بیش از هر منبعی از اندیشه‌ها و نظریات غربی الهام گرفته، غالباً به تطبیق نصوص دینی بر علم فرنگی پرداخته است. هر چند بسیاری از اصول اوّلیه اسلامی (خدا، یگانگی و دیگر صفات کمالیه او، ضرورت بعثت انبیاء خاتمیت پیامبر ص، وحی بودن تمام قرآن و نه تنها معانی آن که کلیّه الفاظ و عبارات آن نیز، صحّت و حقیقت هر آنچه در قرآن است، عینیت صفات باری با ذات او و اطلاق و لایتنهای بودن آنها و عجز آدمی از درک ماهیت آنها مختار بودن باری در افعال خود و در حاکم ساختن نوامیسی که کاینات را بر اساس آن پدید آورده و منافی نبودن حاکمیت این نوامیس با حاکمیت لایتنهای الهی، راه نیافتن زیادتی و نقصان در قرآن منزل و حتی استناد ترتیب کلیّه آیات و سوره به نص رسالت ص، تطابق قول و فعل الهی و غیره) را به گونه‌ای تفریر می‌نماید که با برداشتهای برخی از حکما و علمای سلف چندان تضاد ندارد و گاهی حتی از آراء آنان نیز محافظه کارانه‌تر است،<sup>۴</sup> ولی در بسیاری موارد نیز به مخالفت با عقاید عامّه برخاسته به خاطر تصلب در روشنفکری و اطمینان صد در صد به درستی آرای اروپاییان کوشیده است تا مبانی دینی را با آرای مزبور سازگار کند، چنانکه:

۱ - وقوع تمامی حوادثی را که مسلمانان معجزه و رویداد خارق العاده تلقی می‌کنند محال شمرده کلیّه آیاتی را که به نظر مفسران سنتی مستند تلقی مذکور است به نحوی تفسیر می‌کند که دلالتی بر امکان و تحقق معجزه نکند. از باب نمونه در سوره بقره: و اذ فرقنا بکم البحر فانجیناکم و اغرقنا آل فرعون<sup>۵</sup> ... فاخذتکم الصاعقه و لم تنظرون ثم بعثناکم من بعد

موتکم<sup>۶</sup> وظللنا علیکم الغمام<sup>۷</sup> و انزلنا علیکم المن و السلوی<sup>۸</sup> فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً<sup>۹</sup> و رفعنا فوقکم الطور<sup>۱۰</sup> فقلنا لهم کونوا قردة<sup>۱۱</sup> ... فقلنا اضربوه ببعضها كذلك یحی الله الموتی<sup>۱۲</sup> ... الذین خرجوا من دیارهم و هم الوف حذر الموت<sup>۱۳</sup> اوکالذی مرّ علی قریه و هی خاویه<sup>۱۴</sup> و اذ قال ابراهیم ربّ ارنی کیف تحیی الموتی...<sup>۱۵</sup> به این ترتیب هر جای قرآن که عامّه مسلمین شرحی از یک واقعه خارق العاده یافته‌اند، سر سید مقدماتی چیده و به توجیهاتی پرداخته است تا ثابت کند که آیه و آیات مورد نظر در مقام نقل معجزه نبوده صرفاً یک سلسله حوادث عادی و طبیعی را به گفتگو نهاده است. وی نه تنها وقوع معجزات بلکه نقش آنها را در اثبات نبوت انبیا منکر شده<sup>۱۶</sup>، بر آن است که قرآن کریم وقوع معجزات و پیشامدهایی مغایر با سنن و نوامیس حاکم بر طبیعت و نظام عادی و علّی معلولی اشیا و امور را نمی‌پذیرد و معتقد است همانگونه که وعده خدا تخلف ناپذیر است، جریان علّی معلولی عالم نیز سنت و وعده خداست و تخلف پذیر نیست.<sup>۱۷</sup>

۲. در باب فرشتگان پس از آنکه نظریات حکما و اقوام مختلف را در خصوص ماهیت آنان نقل کرده می‌نویسد: "و اما نظریه من: اولاً می‌گویم همان‌طور که پست تر و فرومایه‌تر از آدمی یک رشته مخلوقات را می‌بینیم که وجود دارد ممکن است مخلوقی هم برتر و بالاتر از وی به طوری که گفته شد در خارج موجود باشد و ابداً کسی حق ندارد و نمی‌تواند آن را انکار کند چه بر رد آن برهانی در دست نیست و نمی‌توان از روی دلائل علمی آن را انکار نمود، بلکه ممکن است که موجود باشد هر چند که آن بغایت عجیب به نظر می‌آید، ولی در عین حال برای اثبات وجود شخصی و واقعی یک چنین مخلوقی هم دلیل نداریم و نمی‌توانیم روی موازین علمی آن را ثابت کنیم و اگر هم بخواهیم که قرآن مجید را در این باب شاهد آورده دلیل قرار بدهیم کلام اینجاست که برای اثبات چنین موجودی که عقیده عموم است از قرآن مجید نمی‌توان استدلال نمود، بلکه آنچه مستفاد از قرآن است مخالف با این مطلب می‌باشد" و در دنباله سخن نیز با استناد به آیه ولو جعلناه منکالجعلناه رجلاً می‌گوید: "از آیه شریفه صریحاً معلوم می‌شود که فرشته نه جسم و جسمانی است و نه مرئی می‌شود... و بعد از پی بردن به این نکته که خداوند عظمت و جلال و آثار و اطوار قدرت خود را عموماً به فرشتگان منسوب می‌دارد، بلاشک به فرشتگانی که ذکر آنها در قرآن مجید آمده است نمی‌توان کسوت وجود شخصی واقعی به آنها پوشانید بلکه خداوند آثار قدرت بی پایان خود و انواع و اقسام قوایی را که در تمام کاینات ایجاد کرده همانها را تعبیر به ملک یا ملائکه فرموده است که از میانه آنها یکی هم شیطان یا ابلیس می‌باشد.

صلابت کوه‌ها، رقت آنها، قوّه رشد و نمو رویدنیها، قوّه جذب و دفع برق و بالاخره تمام قوایی که کاینات از آنها پدید آمده‌اند و نیز هزاران قوه‌ای که در خود کاینات وجود دارند همانها ملک و ملائکه هستند که ذکرشان در قرآن مجید آمده است.<sup>۱۸</sup>



مقصود بالذات نمی‌باشد... از آمدن این دو نام در قرآن مجید این مطلب ثابت نمی‌شود که در حقیقت دو فرشته بدین نام هر یک جداگانه مخلوقی هستند مثل زید و عمرو، بلکه... شئی را که یهودی جبریل تعبیر می‌کرده او مخلوق جداگانه متشخص و متجزی نبوده است.<sup>۲۴</sup>

در کنار این گونه معرفی از واسطه وحی، نقل بینشی از آنچه صدرای شیرازی - ایضاً با وجود اختلاف مشرب سر سید باوی - در این باره نگاشته است بی‌فایده نیست: در بسیاری از آیات قرآن تصریح شده است که این معارف برای مردم و برای پیامبران (ع) با آموزش و الهام گرفتن از فرشته حاصل خواهد شد. مانند این آیه: "او (پیامبر) را (فرشته‌ای) بس نیرومند تعلیم داده است" و این کلام رسول ص: "فرشته) دانای آگاه مرا خبر داد" و وساطت این فرشته مقرب عقلانی در کمال جویبهای علمی ما به این گونه است که متخیلات<sup>۲۵</sup> محسوس چون در نیروی خیال ما حاصل گردد، از آنها - از حیث وجه اشتراکها و افتراقهایی که با هم دارند - معانی کلیه حاصل می‌شود که البته در آغاز کار، وجودی مبهم و بودی ناتوان دارند و همچون صورتهای رؤیت شونده واقع در جایی تاریکند و چون استعداد نفس به کمال رسد و با پاک و پیراسته ساختن آن از تیرگیها، شایستگی آن تشدید گردد و ادراکات و حرکتهای فکری مکرر شود، نور عقل فعال بر آن و بر مدزکات وهمی و صورتهای خیالی آن به اشراق و پرتوافشانی پردازد و نفس را "عقل بالفعل" و مدزکات و متخیلات آن را معقولات بالفعل گرداند. عقل فعال در نفس و صورتهای متخیله حاصل در آن همان‌گونه عمل میکند که خورشید در دیدگان سالم و صورتهای جسمانی حاصل در برابر آن در هنگام اشراق و پرتوافشانی آن بر چشم و مبصرات آن عمل می‌کند. پس خورشید، مثال عقل فعال، و نیروی بینایی و دیدن در چشم مثال نیروی بینش و بصیرت در نفس است و صورتهای خارجی‌ای که در برابر خورشید هستند مثال صورتهای متخیله حاصل در نفس هستند. پس همان آن که پیش از پرتو پاشی خورشید بر یک صحنه تاریک، دیده و بصر بالقوه است و مبصرات، مبصرات بالقوه‌اند و چون خورشید طلوع کند و بر صحنه فروغ بپاشد، قوه بینایی و بصیرت، بینا و نگرنده بالفعل می‌شود و آن پدیده‌های رنگارنگ که در برابر آند، مرئی و دیده شونده بالفعل می‌گردند، همین‌گونه نیز چون این نور قدسی بر نفس طالع گردد و پرتو آن بروی و بر مدزکات خیالی آن بتابد، قوه نفسانیت، عقل و عاقل بالفعل می‌گردد و متخیلات، معقولات بالفعل. قوه عقلیه، در میان مکتسبات حاصله، ذاتیات آنها را از عینیات و حقایق آنها را از لواحق و رقائق و اصول آنها را از فروغ تشخیص می‌دهد. و آنها را جدا از شماره‌ها و افراد و در حالتی مجرد اخذ می‌نماید و در آن هنگام انسان، انسان عقلی می‌شود و با گسستن بندها و وابستگیها، جزئییت و تنگنای وجود او از میان می‌رود و با اشتداد این نور که صورت عقلی اوست با روح کلی انسانی - موسوم به روح القدس - و با عقل فعال و مبدأ فاعلی متحد می‌گردد - همان مبدئی که فراخنای هستی و گستره هویت آن

نیز: «لفظ ملایکه بر آن قدرتی که انتظام و تدبیر عالم منوط و مربوط به آنهاست و نیز بر شئون قدرت کامله پروردگار که آن در هر مخلوقی به تفاوت درجه ظاهر می‌گردد اطلاق شده است».<sup>۱۹</sup>

در کنار این گونه تفسیر از "ملایکه"، اشاره‌ای به نظر حکیم صدرالدین شیرازی در این باب نیز - با وجود اختلاف مشرب سر سید باوی - خالی از فایده نیست: طبایع کلیه عنوانهایی هستند برای ذوات نوریه و هویت‌های عقلیه و ملایکه قدسی و ارباب انواع طبیعی.<sup>۲۰</sup>

۳. به عقیده سر سید، واسطه وحی و روح الامین "... ملکه قدسی نبوت است... قلب پاک نبی است که آینه سراپا نمای حق و مظهر تجلیات ربانی می‌باشد و همان قلب نورانی او ایلچی یا قاصدی است که پیغام نزد خدا می‌برد.<sup>۲۱</sup> و پیغام از خدا گرفته برمی‌گردد و این همان شئی مجسمی است که اصوات کلمات خدا از آن خارج می‌شود و همان خودگوشی است که کلام بی‌حرف و صوت خدا را می‌شنود، از خود دل او که عرش الهی است وحی مانند فواره جوشش می‌کند و بعد بر خود او نازل می‌گردد، در آینه دلش عکس آن می‌افتد که خودش آن را الهام می‌گوید.<sup>۲۲</sup> و به تعبیر دیگری از وی رابطه بین خدا و شخص نبی "همان ملکه نبوتی است که در خود آن حضرت ص وجود داشته و باعث وحی بوده است... این امر که جبریل در حقیقت نام فرشته‌ای است ثابت نمی‌شود... بر همان ملکه نبوت اطلاق جبریل شده است."<sup>۲۳</sup>

پیش از این سخن نیز در باب جبریل و میکائیل که نامشان در قرآن آمده می‌نویسد: بردن این (دو) نام باید دانست که

به گونه‌ای است که نسبت او به تمام اشخاص و شماره‌ها و مانند‌های بشری نسبتی واحد و یگانه است - چنانکه کلیتی که معمول برحسب مفهوم و معنی بر آن صدق می‌کند همین وضع را دارد. با این فرق که مفهوم کلی عنوانی است برای افراد و این مبدأ فاعلی حقیقت افراد و حامل و نگهبان آنهاست<sup>۲۶</sup>... کوتاه سخن: هرگاه که نفس عقل گردید، محسوسات آن هم معقولات بالفعل می‌شوند و هم عاقلات، زیرا به گونه‌ای که از شیوه تفکر ما استنتاج می‌شود هر معقول بالفعل عاقل بالفعل نیز هست<sup>۲۷</sup>.

۴. تفسیر سر سید از واژه "شیطان" نیز از آنچه درباره فرشته نگاشته روشن می‌شود و جای دیگر نیز مراد از شیاطین را انسانهای شریر یا کفار گرفته و هرگونه مصداقی برای شیاطین غیر انسی را نفی کرده است<sup>۲۸</sup> چنانکه برخی از علمای شیعه نیز وجود جن (و نه البته وجود شیطان) را انکار کرده آن را از موجودات منقرض شده محسوب داشته‌اند<sup>۲۹</sup>.

۵. برخلاف عامه مفسران که از آیات قرآن صحت مذهب جبر یا تفویض و یا بین الامرین را استنباط کرده‌اند، سرسید هیچیک از آیات مزبور را برای استناد در این مورد صحیح ندانسته صریحاً می‌گوید: این آیات (ختم‌الله علی قلوبهم...) یا آیات مماثل آن را دلیل جبر و اختیار قرار دادن و در آن سخن فرسای و بحث و جدال نمودن منافی با سیاق قرآن مجید می‌باشد. هیچیک از آیات قرآن مجید را نه دلیل جبر می‌توان گرفت و نه دلیل اختیار و نه بین‌الجبروالاختیار.<sup>۳۰</sup>

۶. با آنکه ربا را در بسیاری موارد "منافی اخلاق و مخالف با تمدن و معاشرت" می‌داند "که از بیچاره فقرای بیچاره و تهیدستان استفاده نموده محصولات آنها را که نتیجه رنج دست آنهاست و با عرق جبین و کدیمین آنها را پیدا کرده‌اند از دست آنها با کمال بیدردی و وقاحت و بیشرمی خارج می‌سازد" ولی ربا گرفتن از کسانی را که برای کارهای تجاری وام می‌گیرند جایز و مفید تلقی کرده حکم حرمت ربا در مورد آن را "مانع بزرگ پیشرفت تجارت" شمرده و: "از خود قرآن مجید چنین چیزی (حکمی) بر نمی‌آید"<sup>۳۱</sup>.

۷. در تفسیر آیات مربوط به توفان نوح و بلعیده شدن یونس به وسیله ماهی نیز سخنانی مغایر با مفسران دیگر دارد و می‌نویسد: "عمومیت توفان نوح در تمام روی زمین و بالا آمدن آب و رسیدن آن به قله جبال مرتفع جزو محالات و برخلاف واقع است" و در دنباله نیز برای آنکه قرآن را به تصور خود از اتهام دعوی محال تبرئه کند، الف لازم الارض در آیات مزبور را الف لام عهد (و به معنی سرزمین مشخص) گرفته نه الف لام استغراق (و به معنی کل زمینها) و آیه مربوط به یونس: فلولا انه كان من المسيحين لبثت في بطنه الى يوم يبعثون را عبارتی شبیه این جمله گرفته است که کسی بگوید: اگر من فلان کس را حفظ نمی‌کردم هر آینه در قبر بود؛ که این جمله الزاماً به معنی مردن و در قبر خفتن و سپس از قبر نجات یافتن طرف نیست، بلکه می‌تواند مفهوم نجات او حتی پیش از مردن و مدفون شدن را نیز داشته باشد. در دنباله مطلب می‌نویسد: از این قبیل شواهد و امثله در قرآن زیاد است و از

آن جمله است قصه انداختن حضرت ابراهیم در آتش یا بلا باب بودن حضرت مسیح علیه‌السلام.<sup>۳۲</sup>

۸. با اینکه اصل بقای انسان پس از مرگ و کيفر اعمال نیک و بد او را در جهانی دیگر می‌پذیرد، ولی لذایذ و آلام جسمانی بهشت و دوزخ را به ترتیبی که عامه معتقدان باور دارند قویاً انکار می‌کند و آنچه را در این باب در قرآن آمده است صرفاً یک سلسله تشبیهات و تمثیلات می‌داند و: اما ماهیت بهشت که خدا آن را خود بیان فرموده این است "فلاتعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون" یعنی هیچکس نمی‌داند که در پاداش نیکوکاری‌اش چه نعمتها و لذتهای بی‌نهایت که روشنی بخش (دل و) دیده است در عالم غیب برای او ذخیره شده است.

خود حضرت رسالت مآب شرحی که در حقیقت بهشت فرموده و روایت سنی و شیعه همه آن را ذکر کرده‌اند این است: فرموده است خداوند آماده و مهیا کرده‌ام برای بندگان نیک خودم نعمتهایی که چشمی ندیده و گوشی نشنیده و به قلب انسانی خطور نکرده است. پس اگر حقیقت بهشت همین بساتین و نهرهای جاری، کوشکهای طلا و نقره، نهرهایی از عسل و شیر و شراب، میوه‌های لذیذ، گل‌عذاران سیمین تن، جوانان ماه صورت باشد همه اینها مخالف با فرموده‌های خدا و قرآن می‌باشد، چه اینها را انسان دیده و می‌داند و اگر فرض شود که این چیزها به قدری عمده‌اند که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده است باز هم از "ولا خطر علی قلب بشر" خارج نمی‌تواند باشد. خوانندگان می‌دانند که مسئله عمده بودن امری است نسبی و وقتی که نمونه تمام این لذایذ و نعمتها در دنیا موجود است صفت اضافی آن هر قدر هم درجه‌اش بالا برود باز خیال آن در دل آدمی می‌تواند بگذرد و حال آنکه ماهیت بهشت این طور بیان شده است که "ولا خطر علی قلب بشر" پس آنچه راجع به بهشت در قرآن وارد شده حقیقت بهشت نیست، بلکه تمام آن مثالی است که به اندازه، ادراک و فهم ما داده شده است.<sup>۳۳</sup>

انسان مطابق فطرت خود چیزهایی را می‌تواند بفهمد یا چیزهایی ممکن است در خاطر وی خطور کند که آن را دیده یا لمس کرده یا چشیده یا بو کرده یا با قوه سامعه آن را حس کرده باشد. "قرة اعین" یعنی راحت و لذتی که در بهشت است آدمی نه آن را دیده، نه لمس کرده، نه چشیده، نه بو کرده و نه قوه سامعه آن را حس کرده است. پس مطابق دیگری هم در این جا وجود دارد و آن این است که آنچه برای آدمی ذکر می‌شود تمام به وسیله الفاظ و عباراتی است که جزء محاورات انسانی به شمار می‌آید و سخن اینجاست که چیزی را که نه آدمی آن را دیده، نه لمس کرده، نه چشیده، نه باقوه سامعه حس کرده است، چون در زبان انسانی لفظی برای آن پیدا نمی‌شود لذا تعبیر کردن آن به عبارت و لفظ معبر هر که می‌خواهد باشد، تصدیق باید کرد که آن از حیث امکان خارج است. بعلاوه اشکال دیگری که عمده است اینکه کیفیاتی هم که در آن عالم موجود می‌باشند هیچکس نمی‌تواند آنها را به راستی نشان بدهد. رنج و راحت، غم و شادی، و غیرها کیفیت

## \* انکار وقوع نسخ در قرآن از مهمترین لغزشهای سر سید شمرده شده حتی بعضاً حمله به وی با اعتراض به "انکار وجود نسخ در قرآن" - که لابد بدتر از هر کفری محسوب می شده - آغاز گردیده و ...

هیچ کدام را حقاً نمی توان بیان نمود، مگر اینکه به لفظ دیگری تعبیر نموده یا نظیری برای آن بیاوریم که آن هم مثل اولی محتاج به توضیح و بیان می باشد و بنابراین کیفیت بهشت یا لذت آن را که به "قره اعمین" تعبیر شده بیان نمودن محالی است بر محال دیگر.

اما وقتی انسان را به کاری ترغیب کنند یا از کاری بازش دارند طبعاً درصد برمی آید که سود و زیان آن را بفهمد و الا راغب به کاری که به او امر شده نمی شود یا از کاری که منعش کرده اند ممتنع نمی شود، بدین جهت هر پیغمبر بلکه هر مقنن و محصلی ناگزیر است آن سود و زیان را به طور تمثیل یا تشبیه نشان بدهد.

حقیقت و ماهیت "قره اعمین" یا کیفیت و اصلیت آن را نشان دادن از محالات است و از اینجاست که انبیا آن درجه از راحت و لذت یا رنج و المی را که فوق آن هیچ وقت به مختلله انسان خطور نمی کند به طور جزا و سزای اعمال بیان کرده اند، اما مقصود عین اشیایی که ذکر شده نیست، بلکه کیفیت راحت و لذت و رنج و المی را که از آنها حاصل می شود، خواسته اند تشبیهاً به قره اعمین بیان کنند.

هر انسانی خواه از اهل مناطق حاره باشد یا بارده، فاضل باشد یا غیر فاضل از مکان و منزل قشنگ و عالی کیف می کند و از میل و اثاثه خوب و ظریف لذت می برد و نیز صفای سبزه و باغ، صافی آب، طراوت اشجار و اثمار، و سایر مناظر زیبای طبیعت در قلب هر کسی کیفیتی عجیب پدید می آورد. از این گذشته حسن و زیبایی زیاده از هر چیز در روح آدمی مؤثر و جالب و جاذب است، خاصه آن حسن اگر در انسان آن هم در زن باشد.

پس "قره اعمین" بهشت را خداوند به طور تشبیه به کیفیت یک رشته و لذا بد طبیعی نفسانی بیان فرموده و نیز مصایب و آلام دوزخ را به سوختن در آتش، نوشیدن حمیم، خوردن زقوم، و مانند آن تمثیل کرده تا در دل انسان این خیال پیدا بشود و بداند که در آنجا لذت و حظی بس عالی و نیز عذابی بس شدید و سخت وجود دارد، اما لذت و المی که در آخرت هست ابدأ طرف نسبت با لذت و الم دنیا نیست و این محض اینکه در انسان خاطره یک لذت و الم خیلی شدید پیدا شود خداوند در چنین پیرایه ای ذکر فرموده است. آری پیرایه ای که

می تواند انسان به وسیله آن چنین لذت و المی را به خاطر بگذراند.

علمای اسلام رحمة الله عليهم اجمعین (که به واسطه رقت قلبی خود و توجه الی الله و نیز بر اثر غلبه خوف و رجا هیچ وقت جرئت نمی کردند اصل حقیقت را بیان کنند) طریقه ای که اختیار کردند این بوده که آنچه از ظواهر الفاظ مستفاد می شود در مقابل آن سر تسلیم خم کرده حقیقت و مقصود آن را به علم خدا واگذارند و بدین واسطه آن بزرگان همه این آیات را محمول بر ظاهر دانسته تمام ظواهر آنها را مسلم انگاشته اند، در صورتی که احدی نمی تواند آنها را قبول کند. بعلاوه این مفاهیم ظاهری همان طور که مخالف با عقل و منافی با مقصود اصلی بانی اسلام است به حقانیت و عظمت و تقدس مذهب نیز صدمه و لطمه زیادی وارد می سازد.

مقصود بانی مذهب از بیان این گونه مطالب فقط این بوده که خاطره راحت و لذتی به اعلی درجه در قلب ما پدید آید نه اینکه عین این چیزها در بهشت و دوزخ موجود باشد... بلکه مطابق عقل و ادراک آن مردم خواسته صورت راحت و لذتی را که در اعلی درجه است در دماغ آنها ایجاد کند. احادیث زیادی ... وجود دارد که اگر همه آنها را صحیح هم بدانیم باز هم از هیچ کدام این مطلب بر نمی آید که این اشیا هر کدام بعینه در بهشت موجودند.

پوشیده نیست که حکمای الهی و انبیای ربانی هر دو یک مقصد را تعقیب می کنند و فرقی که با هم دارند این است که حکما کسانی را می توانند تربیت کنند که روح و دماغشان تربیت یافته باشد، برخلاف انبیا که کافه ناس را تربیت می کنند که تقریباً اعظم آنها نادان و وحشی هستند یا بدوی و صحرانشین و به کلی دور از تربیت می باشند، بنابر این برای انبیا مشکل می شود که حقایق و معارفی را که عقل متور هم می تواند آنها را با تأمل و غور مناسب درک کند در الفاظی بیان کنند که عارف و عامی هر دو از آن بالسویه فایده حاصل کنند. یکی از اختصاصات قرآن مجید هم که آن را بی مثل و مانند کرده همین است که طرز بیان آن با مذاق و دماغ هر کسی موافق است، به این معنا که عارف و عامی، وحشی و تربیت شده با همه اختلافی که بین آنها وجود دارد در گرفتن نتیجه با هم یکی هستند؛ یعنی هر دو از قرآن بهره مند می شوند. شما خیالات دو دماغ مختلف را نسبت به این آیات ملاحظه کنید، دانا و روشن فکر خیال می کند راجع به وعده و وعید بهشت و دوزخ الفاظی که ذکر شده است از این الفاظ مفاهیم و معانی ظاهری آنها مراد نیست. بلکه خداوند اعلی درجه راحت و خوشی را در این آیات ضمن یک سلسله تشبیهات و تمثیلاتی که در خور فهم انسانی است بیان فرموده است و از این خیال مزیت بی پایان نعمتهای بهشتی در قلبش جایگیر شده، قهراً وی را در انجام وظایف ترغیب می کند و از منهیات بازش می دارد و اما آدم عامی دل مرده یا زاهد شهوت پرست تصور می کند که واقعاً در بهشت با شاهدان سیمین برو لعبتان پری پیکر هم آغوش خواهد شد، شرابها خواهد نوشید، میوهها تناول خواهد کرد، در نهرهای شیر و عسل غوطه خواهد زد، و

**\* سر سید و تفسیر او برای اکثریت قریب به اتفاق کسانی که در ایران به تفسیر می پرداختند همچنان ناشناخته ماند و تنها مرحوم آیت الله طالقانی پاره‌ای از برداشتهای سر سید را - پس از جرح و تعدیلهایی در خور نقل یا شایسته قبول انگاشت و ...**

کسی است که وعده مزبور را مطلقاً انکار نماید و بی معنا بداند.

ایضاً صدرالمتألهین ایراد دیگری بر آن گونه برداشت از معاد نقل می‌کند و سپس خود به پاسخ آن می‌پردازد. بدین شرح:

ایراد: اگر معاد به گونه‌ای باشد که در آن برداشت می‌بینیم، لازم می‌آید پیامبری که راهبر آفریدگان و دعوت کننده آنان به سوی حق است، گمراه کننده ایشان و تثبیت کننده دروغها باشد زیرا - به گونه‌ای که در آن برداشت نیز آمده است - سبکسران (از عربان) و عبرانیان از آیات مربوط به معاد فقط همین ظواهری را می‌فهمند که براساس آن برداشت - اصلاً مورد نظر نیست و این امر (انداختن عوام به وادی پنداری برخلاف واقعیت) مغایر با وظیفه راهبری است و اعتقاد به اینکه پیامبر چنین کاری انجام دهد، با ادعای ایمان به راستگویی او و حق بودن قرآن منافی است.

پاسخ: نخست اینکه قرآن مشتمل است بر اموری همچون احکام معاملات و موارث و غیره که بهره دنیوی و اخروی در آن است و (بهره دنیوی آن را همه می‌توانند ببرند اما) لازم نیست بهره اخروی آن عاید سختدلان و سبکسران گردد (که به علت قصورها و تقصیرهای خود از بهره مزبور نصیبی ندارند و از درک حقایق عالی‌ه ناتوانند) بلکه بهره‌های اخروی مخصوص برترانی است که به مقام انشراح صدور و گشادگی سینه رسیده‌اند (پس اگر سبکسران برداشت نادرستی از آیات معاد کردند، ایرادی بر پیامبر (ص) نیست).

دیگر آنکه اگر آیات مربوط به معاد جسمانی، ظواهر آنها تمثیلهای و رمزها و حکایتهایی نباشد که صورتهایی از حقایق (و نه عین حقایق) و نیز تمثیلهایی از امور اخروی را بتوان در آن یافت، ایراد معترض به جا خواهد بود. ولی می‌توان گفت که مقصود از آوردن آن ظواهر و پوسته‌ها، صورت بخشیدن به معانی و حقایق و تمثیل آوردن برای امور آخرت است و لذا عدم تطابق آن ظواهر با واقعیت، لازمه‌اش دروغگویی پیامبر نیست و گرنه لازم می‌آید که باب تمثیل یکسره بسته شود و این کار گمراه کردن دیگران به شمار آید.<sup>۳۶</sup>

پیش از این بحث نیز تمثیلی چند در باب دنیا و آخرت و اهل دنیا آورده و آنگاه می‌نویسد: غرض از این تمثیل، وضوح

آنچه نفس آدمی به آن مایل است در آنجا برای وی فراهم و مهیاً خواهد بود و بر اثر این خیال عامیانه در انجام فرایض و اجتناب از مناهای شب و روز سعی و کوشش می‌کند و به همان نتیجه‌ای می‌رسد که اوّلی به آن رسیده بود و از اینجا چرخ اصلاح نفوس به حرکت افتاده تربیت روحانی کافه ناس با بهترین طرزی صورت کمال پیدا می‌کند. پس آن کس که حقایق قرآنی را که مطابق با فطرت انسانی است غور نکرد از این نعمت عظمی به کلی محروم ماند.

(متشابهاً) شرحی را که ما تا اینجا ذکر کردیم مطابق آن هیچ لازم نمی‌دانیم که در اطراف لفظ (ثمره) و نیز لفظ (متشابهاً) بحث کنیم، چه با اندک تأملی معلوم می‌شود که همه اینها به حقایقی که ما در فوق ذکر کردیم، اشاره است ولی تعجب در این است که بعضی از علمای ما هم در تفسیر "متشابهاً" ثمر را میوه درخت نگرفته‌اند چنانکه در تفسیر بیضاوی<sup>۳۴</sup> نوشته است که "مقصود از این آیت آن است لذتی را که مؤمن در دیدار معرفت خدا و نیز عبادت و طاعت او درک کرده آن لذت در بهشت چندین برابر خواهد بود" ولذا از این الفاظ که "این همانست که قبلاً به ما رسیده بود" مراد اجر و پاداش می‌تواند باشد و مراد "از همانند بودن" مانند بودن در مزیت و علو مدارج است، چنانکه در حق کفار هم نظیر آن گفته شده است که بچشید عذابی را که شما می‌دانستید.

در تفسیر کشف‌الاسرار هم می‌نویسد چیزهایی که راجع به جنت و ناربیان شده است تمام آنها تائیلند نه حقایق تا خیال ما از چیزهایی که در نزد ما موجود می‌باشند به یک رشته اموری که از نظرها مخفی و مستورند توجه پیدا کند.<sup>۳۵</sup>

این سخنان توجیحات برخی از فلاسفه اسلامی را به یاد می‌آورد که به گفته صدرالمتألهین "آیاتی را که دلالت صریحه بر حشر اجساد دارند تأویل می‌کردند و احکامی که برای پدیده‌های جسمانی در جهان دیگر مقرر شده (از ثواب و عقاب) مربوط به پدیده‌های روحانی می‌دانستند و می‌گفتند: علت اینکه کتب مقدسه مفاهیم مجرد و غیر مادی را در قالبهای مادی ارائه کرده‌اند آن است که مخاطبان آن عوام و سبکسران عرب و عبرانی بوده‌اند که پدیده‌های غیر مادی را نمی‌شناخته‌اند. از سویی نیز زبان عرب پر از مجازات و استعارات است (و آنچه در قرآن حکایت از معاد جسمانی و متعلقات آن دارد از آن جمله است) که این برداشت را مثاله شیرازی معلول دست نیافتن به دلایل عقلی بر معاد جسمانی می‌داند و تصریح می‌کند که اگر کسی چنین برداشتی از نصوص معاد داشته باشد نمی‌توان او را کافر شمرد، زیرا به گفته حکیم سبزواری: "چنین کسی مصمم بوده تا آنچه را از سوی حق آمده تصدیق کند و تمامی کوشش خود را نیز در راه شناخت آن به کار بسته، سرانجام دل وی بر آن تأویلات قرار گرفته است." غزالی گوید: "تمام وعده و وعیدهای مربوط به جهان دیگر که در متون دینی آمده، هر یک از آنها را پنج گونه وجود است: ذاتی، عقلی، خیالی، حسی، و شهبی و هر کس در بازده یکی از وعده‌های مزبور به یکی از آن وجودها معتقد باشد، کافر خواندند او جایز نیست و مؤمن است. کافر فقط

امام محمد غزالی



حکیم سزواری

و انکشاف بیشتر است یا تفهیم کردن به عقلهای ناتوان که از دریافت حقایق اکوان و نشأت عاجزند... و همین گونه تمامی تمثیلهایی که در قرآن و زبان پیامبر آمده غرض از آنها آگاه کردن جانهای عامی از احوال آخرت است. چنانکه خدای تعالی فرمود: "و آن مثلهاست که برای مردم می‌زنیم و در نمی‌یابند آن را مگر دانایان" و شاید که غرض حکیمان کامل از گشودن باب تمثیل در کتابهای منطقی ایشان برای کمک به کسانی است که خرده‌های ناتوان دارند و روح معنا و حقیقت آن را جز در قالبی محسوس که از آن معنی غیر محسوس حکایت کند نتوانند دریابند. چرا که هر یک از افراد "نوع انسان" و "نمونه‌های حقیقت مجزده انسانیت" مثالی محسوس از آنند و مطابق با آن، چنانکه تمامی محسوسات طبیعی نیز نمونه‌ها و مثالها و شیجهایند برای انواع عقیده‌ی مربوط به آن محسوسات.<sup>۳۷</sup> همچنین دنیا و هر چه در آن است مثال و نمونه‌ای است برای جهان دیگر و آنچه در آن است، چرا که عوالم با یکدیگر تطابق و تقابلی دارند و چون کسی خواهد نشسته دیگر را برای فردی که هنوز اهل آن نشده نشسته و از نشسته‌ای که در آن است فراتر نرفته بشناساند جز با استفاده از تمثیلهای به مقصود نرسد و لذاست که آیینهای راستین چون برای توده‌های مردم آمده‌اند، بنیاد آنها بر استفاده از تمثیلهاست.

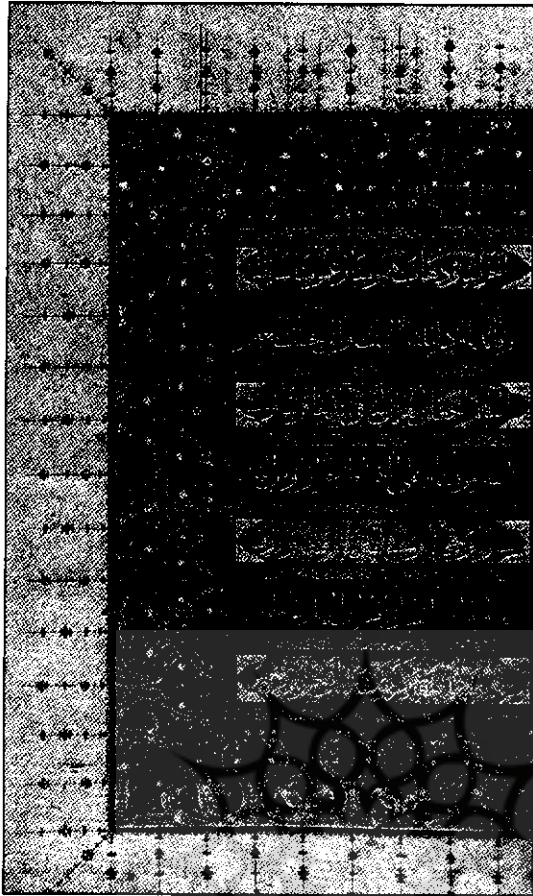
حکیم سزواری نیز در توجیه ذکر تمثیلات در قرآن می‌نویسد: زیرا عامی نادان برای درک حقیقت جز حس و خیال و وهم وسیله‌ای ندارد و خود از این مراحل فراتر نرفته است و اگر حقیقتی از راه تمثیل تا مرحله ادراک حسی و خیالی و وهمی او تنزل نکند به آن اطمینان نمی‌نماید. بلکه اگر در اینجا عقلی باشد و نیرویی متناسب با آن از امور تمثیل بخش نباشد با آن به ستیزه می‌پردازد و در ادراک امر معقول با عقل کشمکش می‌کند.<sup>۳۸</sup>

ایضاً صدرا در ضمن فصلی با عنوان "در تفاوت مراتب مردمان در شناخت امر معاد و..." می‌نویسد:

مقام سوم در اعتقاد به صورتهای آنچه برای روز قیامت وعده داده شده و توجیه آن به یکی از دو وجه: نخست اینکه صورتهای محسوسه‌ای که در این مورد در زبان شرع آورده شده اشاره است به صورتهای عقلی مفارقه‌ای که در عالم عقول صرفه استقرار دارد و این برطبق مکتب افلاطون و پیروان او است که گویند هر یک از انواع محسوسه را فرد و مثال و نمونه‌ای عقلانی و صورت مفارقه‌ای است در عالم عقل و پوشیده نماند که مشاهده امور اخروی بدین وجه عقلی ویژه اهل معرفت و کاملان در علم است و نه میان حالان و ناقصان از عقلهای ساده و نفسهای ساکن و غیر متحرک - که بیشتر بهشتیان نیز از آنند ... و از این روی است که غزالی در پاره‌ای از رساله‌های خود ... می‌نویسد: ... پس آنکه بر صورت و دیوانه تقلید است، طریق حقایق بر او گشوده نمی‌شود و این صورتهای عقلی برای او متمثل نمی‌گردد و عارفانی که عالم صورت و لذتهای حسی را خرد می‌شمارند، ابوابی از لطایف سرور و لذتهای عقلی بر ایشان گشوده می‌شود که سزوارشان

و پاسخگویی ولع و خواسته‌ی ایشان است، زیرا تعریف بهشت این است که "هر کس آنچه را خواهد در آن هست" پس وقتی خواسته‌ها متفاوت باشد، دور نیست که عطیه‌ها و لذتها نیز مختلف باشد. قدرت الهی دامنه‌ای فراخ دارد و نیروی بشری از احاطه به عجایب آن قدرت ناتوان است و (حقایق و معارف که وجهی از رحمت الهی است) به اندازه‌ای به واسطه نبوت بر تمامی آفریدگان فرو می‌ریزد که فهمهای ایشان قادر به درک آن باشد. پس باید همان چه را می‌فهمند تصدیق کنند و اعتراف به ماورای آخرین مرز علم از اموری است که شایسته خدایان بزرگوار است. پایان سخن غزالی.

وجه دیگر آنکه صورتهای آنچه برای روز قیامت وعده داده شده کنایه است از آنچه لازمه آنهاست - از انواع شادیاها و رنجها. غزالی نیز همین معنا را در نظر دارد که می‌گوید: اگر کسی در خواب، سبزه و آب روان و روی زیبا و رودها و باران شیر و عسل و خمر و درختان آراسته به گورها و باقوتها و مرواریدها و کاخهای بنا شده از طلا و نقره و دیوارهای مزین به گورها و غلامان آماده به خدمت در برابر خود بیند، تعبیر کننده خواب، آنها را به شاد شدن (به صورت عام) تعبیر کند و تنها بر نوع واحدی از شادی حمل ننماید، بلکه هر یک از آن صورتهای بر نوع دیگری از شادی حمل کند - بعضی را بر شادی علم و کشف معلومات و بعضی را بر شادی ملک یافتن و بعضی را بر شادی دیدار دوستان - و گرچه تمامی آنها در زیر عنوان لذت و شادی قرار می‌گیرند ولی درجات گوناگونی دارند و مزه‌های متفاوت. هر یک از مزه‌های است جدا از مزه دیگری. در باب لذتهای عقلی نیز به همین گونه باید معتقد بود. اگر چه از اموری باشد که نه چشمی آن را دیده و نه گوشی آن را شنیده و نه بر دلی خطور کرده است. سپس غزالی توضیح می‌دهد که صورت آنچه وعده تحقق آنها در قیامت داده شده کنایه است از لذتها و رنجهای عقلی و با این تفصیل که: مار خود به خود درد آفرین نیست، بلکه آنچه از آن به تو می‌رسد زهر است و زهر نیز عین درد نیست بلکه عذاب تو در آن اثری است که از زهر در وجود تو پدید می‌آید. پس اگر نظیر آن اثر از چیزی بجز زهر نیز در تو پدید آید، عذاب تحقق یافته است. ولی تعریف این نوع از عذاب اخیر ممکن نیست مگر از راه مربوط ساختن آن با سببی که عادتاً به آن عذاب منجر می‌شود، زیرا اگر مثلاً بدون تحقق صورت آمیزش جنسی، لذت آمیزش جنسی در انسان خلق شود، تعریف این لذت ممکن نیست مگر از راه مربوط ساختن آن با لذت ناشی از صورت مزبور تا ارتباط دادن میان آن لذت با لذت ناشی از آمیزش جنسی، ما را در شناسائی آن لذت یاری کند و با اینکه صورت سبب تحقق نیافته، اما ثمره سبب حاصل گردد. زیرا سبب به خاطر نتیجه آن - و نه خود به خود - مورد توجه است و (این است که گوئیم:) صفات مهلکه انسانی موجب رنج و آزار روح و جان او در هنگام مرگ می‌شود و برای او دردهایی همچون درد گزندگی و نیش‌زدگی ایجاد می‌کند بدون آنکه مارها و کزدهایی در میان باشد و اینکه صفت به صورت موجودی آزاردهنده در آید، نمونه‌اش آن است که عشق در هنگام مرگ



**\* پوشیده نیست که حکمای الهی و انبیای ربانی هر دو یک مقصد را تعقیب می‌کنند و فرقی که با هم دارند این است که حکما کسانی را می‌توانند تربیت کنند که روح و دماغشان تربیت یافته باشد برخلاف انبیا که کافه ناس را تربیت می‌کنند.**

معشوق به صورت موجودی آزار دهنده در می‌آید. با اینکه خود به خود لذت بخش است، ولی در آن شرایط آنچه خود به خود لذیذ است آزار دهنده می‌شود تا جایی که چندان از عذابهای گوناگون بردل و جان می‌ریزد که گاهی عاشق آرزو می‌کند که ایکاش به نعمت عشق و وصال دست نیافته بود. بلکه می‌توان گفت این از دست دادن معشوق، خود یکی از انواع عذابهای میث است که در زندگی خود معشوقهای متعددی داشته - زن و فرزند و ثروت و ... و وقتی مرده، همه را از دست داده است.<sup>۳۹</sup>

۹. نظریه سرسید درباره دعا نیز بعضاً مورد اعتراض قرار گرفته و حتی گاهی به صورتی ضد سنتی تر از آنچه بوده نموده شده است. اینک عین آنچه در ترجمه تفسیر او آمده نقل می‌کنیم: اما دعا - و آن اگر از روی اخلاص و صمیم قلب باشد مسلماً مستجاب می‌شود، ولی اغلب مردم در فهم مقصود از دعا و اصل معنی استجابت به اشتباه رفته تصور می‌کنند برای هر مقصدی که دعا می‌کنند آن مقصد از دعا صورت می‌گیرد و در حقیقت معنی استجابت را حصول مقصد می‌دانند، در صورتی که برای هر مقصد و کاری خداوند تعالی اسبابی مقرر کرده و غالباً از جمع شدن اسباب، کاری که هست صورت می‌گیرد و اما نفس دعا نه جزو آن اسباب است و نه آن را در خارج آماده و فراهم می‌سازد، بلکه در آدمی قوه‌ای ایجاد می‌کند که از عدم کامیابی و نرسیدن به مقصود اضطراب و المی که نوعاً رخ می‌دهد آن الم و اضطراب را قوه مزبوره تسکین می‌دهد یا به کلی رفع می‌کند. آری وقتی که دعا از ته دل و با توجه دادن تمام قوای فطری به طرف حق صورت گرفت و خیال عظمت و کبریایی خدا و قدرت بی‌پایان او در دل نقش بست، قوه مزبوره تحریک شده قهراً بر تمام قوایی که تولید اضطراب و رنج و الم می‌کنند فایق و غالب آمده در نتیجه صبر و شکیبایی و سکون و آرامش و بالاخره استقلال در آدمی پدیدار می‌گردد و پدید آمدن همین حالات و کیفیات یا مزایایی در روح، در حقیقت مستجاب شدن دعاست.

چنانکه رسول اکرم صلوات الله علیه در اشاره بدین معنی فرموده است: الدعاء مخ العبادة یعنی دعا مغز و روح عبادت است و از این هم واضحتر در جای دیگر می‌فرماید که: الدعاء هو العبادة، یعنی دعا خود یک نوع عبادت است و بعد می‌فرماید که پروردگار شما فرموده است که: ادعونی استجب لکم، یعنی بخوانید مرا یا به عبارت اخری عبادت کنید مرا من این عبادت شما را قبول کرده یعنی نتیجه آن را به شما عاید خواهم داشت و بنا بر این وعده‌ای که در دعا داده شده خوانندگان تصدیق خواهند نمود که آن وصولی به نتیجه‌ای است که از عبادت حاصل می‌شود. البته گاهی هم از دعا مقصودی که در نظر است آن مقصود به واسطه فراهم شدن اسباب به دست می‌آید.<sup>۴۰</sup>

این سخنان را با کلامی از حکیم محمدباقر داماد تکمیل می‌کنیم:

بسا دعاها که اجابت نیابد، زیرا از لسان استعداد صادر نشده یا با آنچه در نظام هستی سازگارتر است هماهنگی ندارد



و بسا که عدم اجابت به دلیل فراهم نیامدن شرایط لازمه و تمام نبودن علل و اسباب مربوطه باشد و بسا که اجابت یابد اما آثار اجابت در آینده و حتی آینده دور آشکار گردد... و این است که تیرهای آه شبانگاه به خطا نمی‌رود، ولی برای رسیدن آن به هدف مدتی هست و مدت را پایانی و بسا که اگر به جای خواسته مذکور در دعا چیز دیگری به دعا کننده داده شود بیشتر به صلاح او باشد. بنابراین خدا به جای آنچه او خواسته است، چیز دیگری که سودمندتر و به صلاحتر باشد به وی می‌دهد و چه بسا صلاح دعا کننده در آن باشد که خدا به جای آنچه از کالای جهان فانی خواسته از آنچه در جهان پایدار است به وی ارزانی دارد و در آنجا موضوع بر وی آشکار شود و به آنچه خدا کرده است خشنودی دهد و بسا که عدم اجابت از باب آزمایشهای خداوندی باشد که به وسیله آن استواری گامهای آدمی در مرتبه یقین و درجه عرفان او در مقام رضا و تسلیم سنجیده می‌شود - هر چند دعا کننده سزاوار بزرگداشت و شایسته آن باشد که خواسته وی برآورده شود.<sup>۴۱</sup>

۱۰. انکار وقوع نسخ در قرآن. در این مورد باید دانست که بسیاری از مفسران و علمای مذاهب مختلف اسلامی آباتی از قرآن را که شماره آن را به چند صد رسانده‌اند، منسوخ شناخته برخی نیز کتابهای مستقلی در توضیح و تفسیر آنها به جای نهاده‌اند که بیش از پنجاه کتاب از آن میان در فهرستهای مختلف معرفی شده است.<sup>۴۲</sup> با این همه برخی از محققان - همچون ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی - وقوع نسخ در قرآن را انکار و دلایل مطروحه در اثبات آن را مردود شمرده‌اند. سرسید احمدخان نیز رأی اخیر را پسندیده و مراد از نسخ در کرمه "مانسخ من آیه..." را نه نسخ آیه قرآن بلکه نسخ شرایع و احکام تشریح شده برای امم سالفه دانسته بر آن رفته است که کلیه روایات وارده در منسوخ بودن پاره‌ای از آیات مجعول است و "از میان آنها حتی یک روایت هم که قابل وثوق و اعتماد باشد نیست"<sup>۴۳</sup> و در باب آباتی هم که مخالف یکدیگر به نظر می‌رسد می‌گوید: در قرآن ناسخ و منسوخ نیست. علما و فقها آباتی را مخالف یکدیگر خیال کرده و از این رو یکی را ناسخ و آن دیگر را منسوخ قرار داده‌اند. ما در جای خود ثابت خواهیم نمود که آن آیات یا هم مخالف نیستند و تفاوت حیثیت و جهت را هم در آن آیات نشان خواهیم داد که به غیر این لحاظ (یعنی با نبودن تفاوت مزبور، دو آیه را) ناسخ و منسوخ قرار دادن از محالات است.<sup>۴۴</sup>

انکار وقوع نسخ در قرآن از مهمترین لغزشهای سرسید شمرده شده حتی بعضاً حمله به وی با اعتراض به "انکار وجود نسخ در قرآن" - که لابد بدتر از هر کفری محسوب می‌شده - آغاز گردیده<sup>۴۵</sup> و مستند اعتراض نیز تضاد این انکار با "مدلول صریح بعضی آیات قرآن" و "بعضی احادیث" و "اجماع" دانسته شده است.<sup>۴۶</sup> ولی حقیقت آنکه رأی سید در این مورد خاص، حتی اگر نادرست باشد، نه کفر است و نه مستلزم هیچ گونه انحراف، زیرا:

مخالفت آن با "مدلول صریح بعضی آیات قرآن" مسلم نیست و مثلاً در آیه ۱۰۶ سوره بقره که معترض مدلول

صریحی برای تحقق نسخ یافته است، هیچ دلالت صریحی بر این مدعا نیست و حتی فخر رازی که از معتقدان به نسخ است و در کتاب المحصول از این آیه بر آن مدعا استدلال کرده است، در تفسیر کبیر خود می‌نویسد: الاستدلال به ضعیف لان... که دنباله مطلب را در همان مأخذ باید خواند.<sup>۴۷</sup>

در باب نسخ قرآن با "بعضی احادیث" نیز: اولاً روشن نشده است که کدام احادیث مراد است و این ادعای مبهم در خور طرح نیست.

ثانیاً اینکه قرآن با حدیث نسخ شود قابل قبول نیست. امام شافعی بر آن است که حتی سنت متواتر نمی‌تواند قرآن را نسخ کند (چه رسد به خبر واحد) زیرا بنا بر مفهوم آیه "مانسخ من آیه اونسهنات بخیر منها او مثلها" جایگزین آیه منسوخه بایستی بهتر از آن و دست کم مانند آن باشد و حدیث (حتی متواتر آن) مانند آیه و بهتر از آن نیست<sup>۴۸</sup> و مرحوم آیه‌الله خوینی نیز در این باره سخنی دارد و خلاصه آن: تمامی علما همداستانند که نسخ قرآن با خبر واحد جایز نیست و گروهی نیز در کتابهای اصول فقه و غیره بدین معنی تصریح کرده‌اند، بلکه شافعی و بیشتر اصحاب وی و بیشتر فرقه "ظاهریه" به صورت قطعی اظهار نظر کرده‌اند که نسخ قرآن با سنت متواتر نیز محال است و احمد بن حنبل نیز - بر طبق یکی از دو روایتی که نظر او را در این باره می‌رساند - همین عقیده را دارد. بلکه جماعتی از آنان که "امکان" نسخ قرآن با سنت متواتر را می‌پذیرند "تحقق" آن را منکرند،<sup>۴۹</sup> علاوه بر آنکه نسخ قرآن با "بعضی احادیث" به معنی آن است که احادیث مخالف قرآن را ناسخ قرآن قرار دهیم. با آنکه این شیوه بسیار نادرست است و موجب مهجور شدن احکام و مبنای قرآن و عقب راندن آن از صحنه می‌شود و با دستور العمل معصومین که در ضمن بسیاری احادیث آمده مخالف است از جمله:

حدیث رسول ص: ای مردم! آنچه از قول من به شما رسد که با کتاب خدا موافق باشد من گفتم و آنچه به شما رسد که با کتاب خدا مخالف باشد من نگفتم.<sup>۵۰</sup>

نیز از امام صادق ع: آنچه با کتاب خدا موافق باشد بگیرید و آنچه با کتاب خدا مخالف باشد رد کنید.<sup>۵۱</sup>

نیز: هر حدیثی با قرآن موافق نباشد از باطل و اکاذیب فریبنده است.<sup>۵۲</sup>

اکنون با این نصوص صریحه چگونه می‌توان حدیث مخالف با قرآن را پذیرفت و آن را ناسخ کتاب الهی شمرد و بر آن ترجیح داد؟ بگذاریم که ظنی الصدور (خبر واحد) ناسخ قطعی الصدور (قرآن) نمی‌تواند باشد.

در باب نسخ قرآن با اجماع نیز لازم بود که نخست مراد از اجماع و حدود حجیت آن و تحقق آن در این مورد روشن می‌شد و بعد کسی به خاطر مخالفت با آن محکوم می‌گردید. گذشته از آنکه "حجیت اجماع" چنانکه در فن اصول روشن شده) از این راه است که خبر واحد یا در حکم خبر واحد می‌باشد<sup>۵۳</sup> و آنگاه دیدیم که با خبر واحد نمی‌توان حکم به نسخ قرآن کرد.

در پایان بحث از نسخ مجدداً متذکر می‌شود که عقیده به

می‌کند.

## انعکاس تفسیر سرسید

تفسیر سرسید از روزگار خود او با اظهار نظرهای مختلفی مواجه شده است که پرداختن به همه آنها در یک مقاله ممکن نیست و در اینجا به اشاره کوتاهی در باب انعکاس آن در میان ایرانیان اکتفا می‌کنیم. تا جایی که می‌دانیم نخستین ایرانی که درباره تفسیر سرسید به اظهار نظر پرداخت سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود. وی بیست و یک سال پس از سرسید متولد شد و یک سال قبل از او وفات یافت و به این ترتیب در تمامی عمر خود با سرسید هم‌عصر بود و مانند وی، هم آرزوی ترقی و تعالی ملت اسلام را در سر داشت و هم از پیشرفتهای فرهنگی اجتماعی سیاسی غرب آگاه بود و از عقب ماندگی مسلمانان در همه جهات رنج می‌برد. با این همه شخص سرسید را به باد حمله و انتقاد گرفت و اعتقادات و عملکردها و تبلیغات وی را نابه جا و ضد اسلامی و در جهت خواسته‌های استعمارگران شمرد و رساله خود در رد مادیون و طبیعی مذهبیان را ردیه‌ای بر او و هم مسلکان او قلمداد نمود<sup>۷۰</sup> و در مقاله و شاید مقالاتی مستقل شیوه او را در تفسیر قرآن قویاً تخطئه کرد. ایراد عمده جمال‌الدین به تفسیر سرسید از آنجاست که:



سید جمال‌الدین اسدآبادی

الف - جمال‌الدین انتظار داشت که وقتی سرسید در حالت کبر سن و کثرت تجربیات، سیاحت ممالک فرنگ را نموده و پس از کد و جهد به جهت اصلاح مسلمانان تفسیری بر قرآن نوشته... آن سیاست الهیه و اخلاق قرآنی‌ای که موجب برتری و برومندی امت عربیه شد - در جمیع مزیای عالم انسانی - همه آنها را در مقدمه کتاب خود به طرز جدید و نهجی تازه بر وفق حکمت شرح و بسط داده " و از این راه شعور اجتماعی سیاسی مسلمین را بیدار کند. در حالی که "به هیچ وجه این مفسر از این امور کلمه‌ای سخن در میان نیاورده است و کلامی در سیاست الهیه نرانده است و به هیچ‌گونه متعرض بیان اخلاق قرآنی نشده است... بلکه آن آیاتی که متعلق به سیاست الهیه است و متکفل بیان اخلاق فاضله و عادات حسنه و معدل معاشرات منزلیه و مدنیّه و سبب تنویر عقول می‌باشد همه را بلا تفسیر گذاشته است."

ب - به عقیده جمال‌الدین، سرسید "همت خود را بر این گماشته است که هر آیه‌ای که در آن ذکری از ملک و یا جن و یا روح‌الامین و یا وحی و یا جنت و یا نار و یا معجزه‌ای از معجزات انبیا علیهم‌السلام می‌رود آن آیه را از ظاهر خود برآورده به تأویلات بارده... تأویل نماید... رتبه مقدسه الهیه نبوت را تنزل داده به پایه رفارمر (مصلح اجتماعی) فرود آورده است و انبیا علیهم‌السلام را چون واشنگتن (رهبر انقلاب آمریکا)... و گاریبالدی (قهرمان مبارزات ایتالیا)... گمان کرده است " که این شیوه نه تنها کمکی به ترقی جامعه اسلامی نمی‌کند، بلکه نتیجه معکوس می‌بخشد و "مسلمانان با این ضعف و پریشانی چون به معجزات و (جنت و) نار اعتقاد نکنند... البته به زودی از حزب ضعیف مغلوب برآمده خودها

وقوع نسخ در قرآن عقیده به اصلی ضروری از ضروریات اسلام نیست که سرسید احمدخان "با عقل غریزه خود بدان حمله آورده"<sup>۵۴</sup> باشد، بلکه انکار آن به صورت نظریه‌ای سنجیده از قرن‌ها قبل از سرسید در میان علمای اسلام مطرح بوده. از میان متأخران نیز مرحوم آیت‌الله خوبی بسیاری از آیاتی را که دعوی منسوخ بودن آنها شده است مطرح و در باره هر یک به تفصیل بحث کرده، منسوخ نبودن آنها را ثابت نموده و بدین‌گونه در عین اعتقاد به امکان نسخ شرایع و احکام سالفه، وقوع نسخ در قرآن را قویاً منکر شده است.<sup>۵۵</sup>

## منابع تفسیر سرسید

سرسید با استفاده از روایات در تفسیر قرآن چندان موافق نیست بنابراین:

اولاً - مانند برخی دیگر از مفسران نسخ قرآن با حدیث (اعم از واحد، متواتر، و...) را جایز نمی‌داند و حدیث مخالف قرآن را معتبرتر از قرآن شمرده هیچ‌گونه ارزشی برای آن قایل نمی‌شود تا چه رسد که آن را نسخ قرآن انگارد.<sup>۵۶</sup> ثانیاً - در غیر مورد نسخ قرآن نیز اصولاً به استفاده گسترده از حدیث در تفسیر قرآن عقیده ندارد و حتی به علمای پیشین معترض است که تفاسیر خود را با "یک رشته روایات ضعیفه و موضوع (مجموع) یا حکایات و قصه‌های بی‌اساس که اکثر از قصص بهود سرچشمه گرفته‌اند" آکنده‌اند و با این ترتیب طبیعی است که در تفسیر وی جای چشمگیری برای روایات نباشد.

اقوال مفسران و علمای گذشته نیز در نظر سرسید منبع اصلی برای درک و فهم قرآن نیست و نظر او در مورد آن را قبلاً آوردیم.

با این همه سرسید ارزش حدیث و آرای علمای گذشته را به صورت مطلق رد نمی‌کند و می‌نویسد: "احادیث صحیحیه را که صحیح بودن آنها در آیه ثابت شده است مفسر قرآن می‌دانیم<sup>۵۷</sup> و مراد از این گونه ثبوت نیز تطابق آن با نظریات و شیوه نویسنده است و لذا می‌بینیم در مواردی چند برای تأیید برداشت خاص خود از آیه به احادیث استناد می‌نماید، از جمله این حدیث: قال الله تعالی اعددت لعبادی الصالحین مالا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر<sup>۵۸</sup> و نیز به نقل از قیصری: قال علیه‌السلام اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک و قال علیه‌السلام الشیطان یجری من بنی آدم مجری الدم<sup>۵۹</sup> و احادیث دیگری که صحت تمام آنها - نه سنداً و نه در آیتاً - مسلم نیست، ولی چون می‌توانسته مستند چنان برداشتهایی بشود - ولو با توجیه و تأویلها - مورد استفاده واقع شده است. نظیر این شیوه در بهره‌برداری از اقوال و نظریات مفسران و متکلمان و عرفا و استناد به آنها نیز به چشم می‌خورد و این است که کراراً می‌بینیم اقوال شخصیهایی همچون فخر رازی،<sup>۶۰</sup> بیضاوی<sup>۶۱</sup> (مؤلف مجمع‌البیان) - طبرسی<sup>۶۲</sup> (مؤلف الاتقان) - سیوطی<sup>۶۳</sup> قیصری<sup>۶۴</sup>، ابن عربی<sup>۶۵</sup>، ابن رشد<sup>۶۶</sup>، امام مالک<sup>۶۷</sup>، شاه ولی‌الله دهلوی<sup>۶۸</sup>، مجاهد<sup>۶۹</sup>، و دیگران را برای تأیید برداشتها و نظریات خود ذکر

را به غالب قوی خواهند پیوست، زیرا آنکه در این هنگام هیچ رافع و زاجری و هیچ خوفی و بیمی باقی نمی ماند و مقتضی تبدیل دین از طرف دیگر موجود است، چون که هم شکل و هم مشرب غالب شدن، همه نفس را پسند است." و نیز: ابتدا چنین به خاطر آمد که البته این مفسر گمان کرده است که سبب انحطاط مسلمانان و موجب پریشان حالی ایشان همین اعتقادات است و اگر این اعتقادات از ایشان برود باز عظمت و شرف نخستین خودها را استحصال خواهند نمود و لهذا سعی در ازاله این اعتقادات می کند... باز تدبیر نموده به خود گفتیم که ... (در صدر اسلام) عربها از میمنت همین اعتقادات از اراضی قفره (لم یزرع) جزیره العرب برآمده در سلطنت و مدنیت و علم و صناعت و فلاح و تجارت، سید و سرور همه عالم شدند ... و بی اعتقادی به غیر از خلل و فساد در مدنیت و رفع امنیت هیچ نتیجه دیگر نداده است... و اگر بی اعتقادی موجب ترقی امم می شد می بایست که عربهای زمان جاهلیت در مدنیت گوی سبقت را ربوده باشند. چون که ایشان غالباً رهسپر طریقه دهریه بودند و از این جهت همیشه به آواز بلند می گفتند... و ما یهلکنا الا الدهر و ... من یحیی العظام و هی رمیم و حال آنکه ایشان در غایت جعل چوین حیوانات وحشی به سر می بردند.<sup>۷۱</sup>

انتشار ایرادات جمال الدین بر تفسیر سرسید در ضمن مقاله و شاید مقالاتی فارسی در میان ایرانیان، مانع از آن نشد که سه مجلد از تفسیر مزبور بعدها به زبان فارسی ترجمه و حداقل دویار در ایران انتشار یابد و مترجم آن سید محمد تقی فخر داعی گیلانی در مقدمه جلد اول زندگی نامه ای سراسر تجلیل از سرسید درج کند و آن را با این عبارات در ستایش و تأیید شیوه تفسیری سرسید خاتمه دهد: در تألیف این کتاب مبانی و اصولی که به طور اصول موضوعه اختیار شده... نکته قابل ملاحظه این است که این مبانی و اصول را مؤلف به طوری که در طی بیانات خود به آن اشاره می کند از خود قرآن مجید استخراج نموده صریحاً می گوید که "من شاگرد مکتب قرآنم" این دانشمند بزرگ چون در تفسیر آیات و تحقیق مسائل کاملاً متکی و مستدل به خود قرآن است لذا بدون طرفداری از هیچ فرقه و حزبی از زیر باز هر پندار و گفتاری در تفسیر آیات که او آن را بی پایه یافته است شانه خالی کرده و عقاید و نظریاتی که برخلاف مبانی و اصول مذکوره فوق از هر مفسری بوده همه را صراحتاً رد می کند. کتاب تفسیر القرآن روی هم رفته حقایق و معارفی را در بردارد که نظیر آن را در هیچیک از کتب مماثل نمی توان به دست آورد ... امروز به واسطه ترقی حیرت انگیز علوم، مذهب در همه جا رو به ضعف و سستی نهاده تنها طریق برای حفظ عقاید مذهبی دانشجویان همانا اشاعه و انتشار این گونه آثار علمی محققین معاصر است.<sup>۷۲</sup>

با وجود این ستایشهای مبالغه آمیز و با اینکه مترجم فارسی مهارتی در فن تفسیر و شناخت غت و سمین آن نداشته، گهگاه از برداشتهای سرسید انتقاد کرده است. چنانکه وقتی آیه "فاضرب بعصاک الحجر" را سرسید چنین تفسیر می کند: "یعنی به کمک عصای خودت بالای آن تپه برو"

مترجم در حاشیه تذکر می دهد که: این بیان مؤلف با سیاق عبارت مخالف به نظر می آید.<sup>۷۳</sup>

ترجمه تفسیر سرسید به فارسی و انتشار آن تأثیر چندانی در شیوه رایج تفسیری در ایران نهاد و شاید بتوان گفت که سرسید و تفسیر او برای اکثریت قریب به اتفاق کسانی که در ایران به تفسیر می پرداختند همچنان ناشناخته ماند و تنها مرحوم آیت الله طالقانی پاره ای از برداشتهای سرسید را - پس از جرح و تعدیلهایی - در خور نقل یا شایسته قبول انگاشت و در مواردی نیز ناسازگاری تأویلات وی با ظواهر آیات را یادآور شد. در این جا به پاره ای از مواردی که ایشان در تفسیر سوره بقره به آرای سرسید نظر داشته اند اشاره می کنیم.

- در ذیل آیه ۵۱ (واذرقنا...) می نویسد: عموم مفسرین و تاریخ نگاران موافق نقلیات یهود، شکافته شدن دریا و راه یافتن بنی اسرائیل را از معجزات و خوارق عادات می شمارند و از ظاهر آیات قرآن نیز چنین فهمیده اند. یکی از دانشمندان اسلامی (سرسید احمدخان هندی) آیاتی را که در این باره است - در سوره های بقره، طه، شعرا - با هم مقایسه نموده و وضع جغرافیایی قدیم شمالی بحر احمر را در نظر گرفته چنین می گوید: که موسی بنی اسرائیل را از مغرب و از شمال بحر احمر - که در آن زمان دریای کم عمقی بوده - در هنگام جزر عبور داد، فرعون غافل با سپاه و اربابهای جنگیش همین که به آنجا رسید و خواست شتابان بگذرد ناگهان دریا به حال مد در آمده غرقشان ساخت. اگر هم این توجیه در این مورد درست آید، دیگر خارق عاداتی که به دست این مردان الهی اجرا شده و در قرآن آمده به این گونه توجیهاست درست در نمی آید.<sup>۷۴</sup>

- در ذیل آیه ۷ - ۵۶ (واذقلتم یا موسی...) به شیوه سرسید نظر عامه مفسران در باب چگونگی موت و بعث بنی اسرائیل را مورد تردید قرار داده در عین حال تصریح کرده اند که: بعضی از مفسرین جدید<sup>۷۵</sup> گویند: موسی پس از این درخواست آنان را پای کوه آتشفشانی برد... تا بترسند و از چنین درخواستهایی در گذرند، ولی این بیان هم خلاف ظاهر آیات است.<sup>۷۶</sup>

- در ذیل آیه ۵۸ (وظللتنا علیکم...) به شیوه سرسید<sup>۷۷</sup> نظر عامه مفسران در خصوص چگونگی سایه افکندن ابر بر سر بنی اسرائیل و چگونگی نزول من و سلوی بر آنان را انکار و: "اگر بگوییم اینها افسانه های اسرائیلیات است که در میان مسلمانان رایج گشته و جزء تفاسیر قرآن گردیده با فراین دیگری که داریم نابه جا نگفته ایم. عبارات و کلمات این آیه هیچ گونه دلالت بر اینکه قطعه ابری هر روز بالای سر آنها می گشته و ترنجبین یا نان پخته و مرغ بریانی تقدیم آنها می شده ندارد."<sup>۷۸</sup> و در تفسیر من و سلوی نیز با اینکه نظریه ای غیر از نظریه سرسید اتخاذ و این دو کلمه را به معنی اصلی برگردانده اند و "از من مطلق احسان و نعمت بیدریغ بر ناسپاسان و از سلوی موجبات آرامش و تسلیت" فهمیده اند، باز هم نظریه سرسید را رد نکرده و: اگر از من و سلوی مقصود ترنجبین و مرغ مخصوص باشد (که اولی شبانگه بر برگ بوته هایی به نام "تمرسک" و دومی بر شاخه ها و پیرامون آنها

می‌نشسته) باز معلوم نیست که مخصوص آنها بوده، زیرا چنانکه از بعضی سیّاحان نقل می‌کند اکنون نیز این دو چیز در آن بیابانها بسیار دیده می‌شود.<sup>۷۹</sup>

- در ذیل آیه ۶۱ (واذا استسقی...) به شیوه سرسید و البته ملایم تر از وی<sup>۸۰</sup> توجیه انفجار چشمه‌ها برای بنی‌اسرائیل صرفاً با "قدرت تأثیر عصا بدون آمادگی" را که جنبه خارق‌العاده به حادثه می‌دهد مورد تردید قرار داده و در عین حال پس از ذکر کلام سرسید در این باره می‌نویسد: توجیه این محقق‌گرچه موافق این باب تورات است ولی با ظاهر آیه و باب ۱۷ تورات ... تطبیق نمی‌نماید.<sup>۸۱</sup>

- در ذیل آیه ۵۹ (واذ قلنا ادخلوا...) به شیوه سرسید نظریه مشهور در توضیح دو واژه "سجدا" و "تبدیل قول" را به کنار نهاده‌اند.<sup>۸۲</sup>

- در ذیل آیه ۶۴ (و اذا اخذنا ميثاقكم...) در میان اقوال مختلف، قول سرسید را هم آورده‌اند: "دیگری گوید: موسی برای خاضع ساختن آنها به پای کوه آتشفشان‌شان برد و کسی که پای کوه یا دیواری باشد گویند کوه بالای سرش است. برای این توجیه آیه "واذ اتقنا الجبل فوقهم، از سوره اعراف" را گواه آورده زیرا معنای "نتق" به حرکت و جنبش در آوردن است، زیرا اگر مقصود کندن و از جای برداشتن باشد باید "قلعنا" گفته شود.<sup>۸۳</sup>

- در ذیل آیه ۶۶ (ولقد علمتم الذين...) به دنبال قول برخی که مراد از "جعل منهم القرده" را مسخ باطنی دانسته‌اند می‌نویسد: بعضی<sup>۸۴</sup> این امر را تعبیری (برای سرزنش و اهانت) احتمال داده‌اند چنانکه گویی: "اکنون که دلکمی پیشه خود ساخته‌ای پس یکباره میمون شو". این هر دو احتمال با آخر آیه سازگار نیست، زیرا مسخ باطنی یا سرزنش موجب عبرت و پابندی دیگران نمی‌شود. مگر آنکه نظر به صفت "خاستین" باشد: این بوزینه صفتان از آن جهت که راننده و مطرود خلق یا دیگر بنی‌اسرائیل گشتند، عبرتی شدند برای مردمی که در آن زمان بودند و کسانی که پس از آنها آمدند.<sup>۸۵</sup>

- در ذیل آیه ۷۳ (قللنا اضربوه...) به شیوه سرسید و عیده عقیده مشهور مفسران در باب "زنده شدن آن مقتول اسرائیلی با رسیدن عضوی از بقره به وی" را نفی کرده و پس از نقل کلام سرسید (با عنوان: محقق دیگر - سید هندی) در تفسیر آیه، خود نظریه دیگری در این باره ابراز داشته‌اند.<sup>۸۶</sup>

- در ذیل آیه ۲۳۴ (الم ترالی الذين خرجوا...) به شیوه سرسید و محمد عیده، نظریه عامه مفسران در باب "مردن دفعی هزاران نفر از بنی‌اسرائیل و سپس زنده شدن آنان به دعای یکی از انبیا پس از مدتها" را منکر شده روایات وارده در این باب را مردود می‌شمارند: "لحن و اسناد این روایات، اسرائیلیت آنها را آشکار می‌نمایند. سبب پیدایی این گونه داستانها در تفسیر قرآن، انگیزه افسانه جویی عوام مردم بوده که مانند اطفال و برای باز شدن ذهن در پی داستانهای خیالی - "رمانتیک" می‌باشند و از اشارات قرآنی و تعبیرات عبرت‌انگیز آن درک روشنی ندارند" و: این گونه تبیین و تفسیر را نباید مبتنی برانکار معجزات دانست (چنانکه بعضی از اعلام

معاصر تصور کرده‌اند) زیرا ایمان به معجزات و خرق عادات که از اصول ایمان به نبوت است، مجوز این نیست که هر آیه‌ای از قرآن که در آن خبری و عبرتی باشد به صورت اعجاز نمایانده شود، زیرا معجزات پدیده استثنایی و برای اثبات نبوت و اعلام تحدی و قهر منکر و منتسب به مدعی باید باشد نه تفنن و نمایشگری و در این آیه نه از مدعی نام و اشاره‌ای است و نه از منکر و نه از آثار و نتایج اعجاز.<sup>۸۷</sup>

با این حال عجیب است که ذکر این داستان "در کتب عهد قدیم و کتاب حزقیل" را - حتی به صورت اشاره - نیز انکار کرده‌اند<sup>۸۸</sup> با آنکه در تفسیر سرسید به "قصه‌ای ... از حزقیل نبی راجع به دیدن استخوان مردگان و بعد زنده شدن آنها که آن در کتاب حزقیل نبی مندرج است" تصریح شده است<sup>۸۹</sup> و در کتاب حزقیال نبی نیز این داستان را با تفاوت‌های چند می‌توان یافت.<sup>۹۰</sup>

اما در خصوص معنی حقیقی آیه نظر سرسید آن است که "خدای تعالی در اینجا برای آنتیاه مسلمانان نشان داده است که مردمی که در جنگ از خوف مرگ فرار کرده‌اند آنها به یک حالت بدتری که با مرگ برابر است دچار شده‌اند و بعد خدا آنها را به حیات مردی و شجاعت و شهادت زنده فرموده [آنها] فاتح و خوشوقت گردیدند."<sup>۹۱</sup> ولی مرحوم طالقانی می‌نویسد: "این آیه به قرینه و سیاق آباتی که به آن پیوسته است گویا حکمت اصلی و کلی و انگیزه هجرت و جهاد را برای تجدید حیات می‌نمایاند و گویا داستان نهضت و حرکت بنی‌اسرائیل و بیرون رفتن آنها از دیارشان که در آیات بعد آمده بیان نمونه محقق و مفصلی از این آیه است. با این نظر - الم ترالی الذين خرجوا من ديارهم ... باید ستایشی باشد از روش و حرکت آن مردمی که از ترس مرگ اجتماعی و معنوی از دیار و علاقه‌هایشان بیرون رفتند.<sup>۹۲</sup>

- در ذیل آیه ۲۵۹ (اوکالذی مر ...) به شیوه سرسید نظریه عامه مفسران را در باب "پیامبری که در حیات پس از مرگ شک کرد و خدا او را میراند و پس از صد سال زنده کرد..." رد کرده "تنزلات حقایقی را در تمثیلهای قرآنی در می‌یابد که شاید بیان تشبیهی و کلی این آیه اوکالذی مر علی قریه نیز تمثیل و تصویری باشد برای ارائه حقیقتی از آن حقایق برتر. آمدن مثل از اصول قرآن و برای نمایاندن معانی ناملموس و نامأنوس با اندیشه‌های نازل است "چنانکه سرسید نیز می‌نویسد: "در این مورد هم‌الذی مشبهه به نیست بلکه از آن، تشبیه یا تمثیل مرور آن کس (مر) مراد می‌باشد. البته سرسید آیه را با روایای یکی از انبیای بنی‌اسرائیل در باب ویرانی بیت‌المقدس و آبادانی بعدی و تجدید رونق اولیه آن تطبیق کرده است و مرحوم طالقانی می‌نویسد: این حادثه خارق - چه واقعی باشد یا تصویری - بعد عمیق حیات را ارائه می‌نماید که قایم به خود و به مبدأ اصلی حیات "الحی القیوم" و سازنده ترکیبات تدریجی و زمان است.<sup>۹۳</sup>

- در ذیل آیه ۲۶۱ (واذقال ابراهیم...) به شیوه سرسید تصریح شده است که در این آیه "تصریح و اشاره‌ای به کشتن و جزء جزء کردن مرغان و همچنین احیای دوباره آنها نیست" با

این تفاوت که سر سید این مکالمه ابراهیم با حضرت حق و فرمان الهی به گرفتن و پاره پاره کردن چهار پرده و سپس زنده شدن آنها را صرفاً یک رؤیا می‌داند و مرحوم طالقانی می‌نویسد: ابراهیم پس از علم عینی و کشف شهودی، راز چگونگی احیا را می‌جست که آیا تصرف جدیدی در هر یک از پدیده‌های فاقد حیات است یا افاضهٔ دایم یا چگونگی دیگر؟ پس از سؤالی و جوابی، خداوند به وی امر کرد: خذاربعه من الطیر ... پس از گرفتن و نگهداشتن و آنها را به خود آموختن تا در هر حال و در هر جا با اندک تحریک و صفیری - چون صور اسرافیل - به سوی او آیند ... و چون آنها چنان آموخته شدند که هر یک ضمیمه به کل و جزئی از آن گشتند هر یک را بر فراز کوهی نهاد ... سپس آنان را با اشاره به سوی خود بخواند ... آنگاه می‌نگرد که آن طيور از هر سوی و هر کوی بال زنان به سوی وی می‌شتابند. گویا این امر با همین کیفیت - چه انجام شده باشد یا نه - راز احیا و کیفیت آن را برای ابراهیم کشف نمود و علم اجمالی و مطلق او مبدل به علم تفصیلی گردید و دانست که حیات به معنای عینی و تحقیقی - نه به مفهوم انتزاعی و عارضی - در ذرات و عناصر جهان ساری و سازنده و فراآورنده و پیش برنده و تجلی صفات عزیز و حکیم است ... و شعاعی است از اصل و مطلق: "الحی القیوم" و چون از اصل خود دور مانده و متجزی و محدود گشته برای رسیدن به آن می‌کوشد و می‌سازد و بال و پر و اعضا می‌رویاند.<sup>۹۴</sup>

## خاتمه

در خاتمه مقاله در خور ذکر است که سر سید از انتقادهای دیگران به شیوه تفسیری خود بی‌خبر نبوده و گهگاه آنها را طرح و به تصور خود پاسخ گفته است چنانکه می‌نویسد: "بعضی به ما طعن می‌زنند و می‌گویند روزی که فلسفه و هیئت یونان در میان مسلمانان اشاعت و انتشار یافت آن روز همهٔ مردم آن را مطابق واقع و حقیقت تصور می‌کردند و مسائل و احکام آن را جزو اصول مسلمة و غیر قابل تردید می‌پنداشتند، چنانکه علمای ما آن موارد از قرآن مجید را که مطابق با علوم مزبور یونانیان بود تأیید و تقویت نموده و جاهایی هم که مخالف به نظر می‌رسید برای منطبق ساختن آن کوششها به عمل آوردند، ولی امروز بر همه واضح و مبرهن شده است که پایهٔ علوم نامبرده بی اساس و سست و غلط بوده است و مخصوصاً علم هیئت معلوم شده که هیچ پایه و مایه‌ای نداشته است و در عصر حاضر که تاریخ طبیعی و طبیعیات ترقی کرده است شما از آن معنیهایی که علمای قدیم طبق علوم یونانی قرار می‌دادند عدول کرده معنای دیگری اختیار می‌کنید که مطابق با علوم امروزه می‌باشد و چه جای تعجب است که ترقی علوم در آینده بجایی برسد که اموری که امروزه مسلم و محقق شمرده می‌شود آن روز غلط و بی پایه نظر برسند ناچار آن وقت برای آیات و الفاظ قرآن مجید معانی دیگری ضرورت پیدا می‌کنند و هلم اجرا! پس قرآن بازیچه‌ای در دست مردم خواهد بود." در دنبالهٔ مطلب نیز به خیال خود پاسخی مفصل بدین ایراد داده و از ترقی علوم لازم است بر ما که مراجعه کنیم

به اموری که قبلاً از قرآن فهمیده بودیم و یا چیزهایی که به آن منسوب می‌داشتیم و حال قرآن مجید را مطابق چیزی یافتن که بعد از ترقی علوم به طرف آن متوجه شده‌ایم این دلیل بر نقص علم سابق ما و مثبت کمال قرآن می‌باشد و هیچ سبب نمی‌شود که کسی ما را مورد طعن و سرزنش قرار دهد" و این یعنی که ما همواره باید منتظر باشیم تا دانشمندان غربی با استفاده از روشهای خاص خود در علوم طبیعی و تجربی نظریات تازه‌ای ارائه دهند و ما هم تفسیرهای قبلی خود از آیات قرآن را بر اساس آن نظریات تغییر دهیم و تفسیرهای جدیدی که تأیید کنندهٔ نظریات تازه باشد عرضه نماییم! البته سر سید تصریح می‌کند که آیاتی که در تفسیر آنها پس از هر دگرگونی در نظریات علمی باید تجدید نظر کرد، منحصر به آیاتی است که مضامین آنها "متعلق است به اموری که به علوم و به طبیعیات مربوط و اما اموری که مربوط به تعلیمات روحانی می‌باشند و آن اموری که لا اله الا الله محمد رسول الله حاری آنهاست باید دانست که همگی بر یک حالت مستقلی قایم و برقرارند، نه هیچ وقت تبدلی در آنها پیدا شده و نه خواهد شد و نه نیازی به شدن دارد.<sup>۹۵</sup> با این حال از مجموع آنچه تاکنون آوردیم روشن شد که سر سید حتی "اموری که مربوط به تعلیمات روحانی می‌باشند" را نیز - غالباً - با شیوهٔ متعلق به "اموری که به علوم و طبیعیات" مربوطند تفسیر کرده و تفاوت‌های فی مابین را ندیده گرفته است.

کوتاه سخن آنکه: اگر طنطاوی در کتاب عریض و طویل "الجواهر" می‌خواست نشان دهد که دست آوردهای علم جدید، مبانی اسلامی را تأیید می‌کند، سر سید نیز با تأویلات روشنفکرانهٔ خود می‌کوشید ثابت کند که مبانی اسلامی باید دست آوردهای علم جدید را تأیید کند.

۱. المیزان ج ۱ (مقدمه الكتاب)
۲. ترجمه تفسیرالقرآن ج ۱، ص ۲ و ۳.
۳. ترجمه تفسیرالقرآن ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱.
۴. همان ۳ به بعد. ۵. همان ۱۰۸ به بعد.
۶. همان ۱۴۱ به بعد. ۷. همان ۱۴۶
۸. ترجمه تفسیرالقرآن ۱/۱۴۷. ۹. همان ۱۵۰.
۱۰. همان ۵-۱۵۳. ۱۱. همان ۸-۱۵۵.
۱۲. همان ۱۶۰ تا ۱۶۳. ۱۳. همان ۲۹۷/۲ تا ۳۰۰.
۱۴. همان ۹/۱-۳۱۲. ۱۵. همان ۲۶-۳۲.
۱۶. همان ۱۵۱/۲ تا ۱۶۰. ۱۷. همان ۶/۱ به بعد.
۱۸. ترجمه تفسیرالقرآن ۵/۱-۸۳
۱۹. همان ۲/۱۸۰.
۲۰. اسفار ۱۴۴/۹ (آنچه در ذیل شمارهٔ ۳ از قول صدرا دربارهٔ فرشتهٔ واسطهٔ وحی بیاید، فهم جملهٔ بالا را آسانتر می‌کند).
۲۱. برخی این تعبیر را به معنی آن گرفته‌اند که در نظر سر سید این پیغمبر است که به خدا وحی می‌فرستد! (تفسیر و تفاسیر جدید ۶۷) ولی چرا نتوان گفت که آنچه را به عنوان پیام نزد خدا می‌برد، پیام نیازمندی و اقتدار است؟

۲۲. ترجمه تفسیر القرآن ۶۰/۱.
۲۳. همان ۱۸۱/۲.
۲۴. همان ۱۸۱ و ۱۸۰.
۲۵. آنچه در تخیل آید.
۲۶. حکیم سبزواری در توضیح این جمله می‌نویسد: طبیعت میهمه به علت شدت ابهام و فاقد بودن کمالات، محمول افراد قرار می‌گیرد (چنانکه گوئی: زید یا عمر و یا... انسان است) و این مبدأ فاعلی به علت فراختای وجودی و کمال دارندگی اش حامل افراد و در بردارنده آنهاست. پس این مبدأ فاعلی را کثرت در وحدت است و آن طبیعت میهمه را وحدت در کثرت، این یکی کردن کثرت است و آن کثیر کردن یکی.
۲۷. اسفار ۴/۹ - ۱۴۳.
۲۸. ترجمه تفسیر القرآن ۷/۲ - ۱۸۶.
۲۹. مرحوم نراقی به اختلافی که علما در اصل وجود جن دارند اشاره کرده ظاهراً خود او نیز یقین به وجود آن را می‌مورد می‌داند (معراج السعاده ۱۲۴).
۳۰. ترجمه تفسیر القرآن ۴۵/۱.
۳۱. همان ۶/۲ - ۲۳۵.
۳۲. ترجمه تفسیر القرآن ۳/۱ - ۲۲.
۳۳. اشاره است به این بیت مولانا رومی:  
طفل ماهیت نداند طمط را  
جز که گوئی هست چون حسلوا سرا م.
۳۴. وان الآیه محملاً آخر و هوان مستلذات اهل الجنة فی مقابله ما رزقوا فی الدنيا من المعارف والطاعات و متفاوتة فی اللذة بحسب تفاوتها فیحتمل ان یکون المراد من هذا الذي رزقنا انه ثوابه و من تشابههما تماثلهما فی الشرف و المزية و علو الطبقة فیکون هذا فی الوجد نظیر قوله ذوقوا ما کنتم تعملون فی الوعيد "بیضاوی" (مؤلف).
۳۵. ملخص آنچه درج ۱ ترجمه تفسیر القرآن (ص ۶۹ تا ۷۵) آمده است.
۳۶. اسفار ۵/۹ - ۲۱۴ م.
۳۷. میرفندرسکی نیز که گویا اسناد صدرأ بوده گوید: صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی.
۳۸. اسفار ۹/۹ - ۲۱۴.
۳۹. اسفار ۴/۹ - ۱۷۱ (و مقابله شود با اسفار چاپ سنگی ۱۲۸۲ هـ. ق. جلد چهارم بدون صفحه شمار)
۴۰. ترجمه تفسیر القرآن ۹/۱ - ۳۸.
۴۱. قیسات ۶۰ - ۴۵۹.
۴۲. کشف الظنون ۲۱ - ۱۹۲۰، ایضاح المکتون ۵ - ۶۱۴، الذریعه ۲۴/۸ تا ۱۴.
۴۳. ترجمه تفسیر القرآن ۱۹۲/۲.
۴۴. همان ۱۹۷.
۴۵. تفسیر و تفاسیر جدید ۷۰.
۴۶. تفسیر و تفاسیر جدید ۶۳.
۴۷. ۲۲۹/۳.
۴۸. همان ۲۳۲.
۴۹. البیان ۲۲۴.
۵۰. مسائل الشیعه ۷۹/۱۸.
۵۱. همان ۸۴ و ۸۶ (در دو حدیث جداگانه).
۵۲. همان ۹ - ۷۸ (در دو حدیث جداگانه).
۵۳. کلام استاد علامه طباطبایی (سالانه مکتب نشیخ ۵۲/۲).
۵۴. تفسیر و تفاسیر جدید ۷۰.
۵۵. البیان ۲۹۳ تا ۴۰۳.
۵۶. ترجمه تفسیر القرآن ۹/۲ - ۱۹۸.
۵۷. همان ۱۹۹.
۵۸. همان ۶۹/۱.
۵۹. ترجمه تفسیر القرآن ۸۷/۱ (متن و پاورقی).
۶۰. همان ۷۸ (پاورقی) و ۱۴۲ و ۱۴۹ و ۱۵۴ و ۱۵۹ و ۱۹۳/۲.
۶۱. همان ۷۵/۱ و ۸۰ و ۹۱ و ۹۴ و ۹۷ و ۱۴۹.
۶۲. همان ۷۷/۱ (پاورقی).
۶۳. همان ۳۲/۱.
۶۴. همان ۸۷/۱.
۶۵. همان ۸۵/۱ و ۱۵۷/۲.
۶۶. همان ۱۵۲/۲.
۶۷. همان ۳۲۹/۲.
۶۸. همان ۱۵/۱ و ۱۶ و ۱۲۶.
۶۹. همان ۱۵۸/۱.
۷۰. دوره مجله العروة الوثقی چاپ جدید روما. ایتالیا/۷ - ۳۸۲.
۷۱. مقالات جمالیه ۱۰۰ تا ۱۰۴.
۷۲. ترجمه تفسیر القرآن ۱/ ز - ح.
۷۳. همان ۱۵۰/۱.
۷۴. پرتوی از قرآن ۱۵۵/۱.
۷۵. مراد سرسید است، بنگرید به ترجمه تفسیر القرآن ۵/۱ - ۱۴۴.
۷۶. پرتوی از قرآن ۱۶۲/۱.
۷۷. ترجمه تفسیر القرآن ۱۴۶/۱ به بعد.
۷۸. پرتوی از قرآن ۱۶۴/۱.
۷۹. همان ۱۶۵/۱ و مقابله کنید با ترجمه تفسیر القرآن ۸/۱ - ۱۴۷.
۸۰. ترجمه تفسیر القرآن ۱۱۵/۱ تا ۱۲۷ و ۱۵۰ و ۱۵۱.
۸۱. پرتوی از قرآن ۱۷۲/۱.
۸۲. همان ۹/۱ - ۱۶۷ (و مقابله شود با ترجمه تفسیر القرآن ۱۴۹/۱).
۸۳. همان ۱۸۵/۱ (و مقابله شود با ترجمه تفسیر القرآن ۵/۱ - ۱۵۳).
۸۴. مراد سرسید است (بنگنرید به ترجمه تفسیر القرآن ۸/۱ - ۱۵۶).
۸۵. پرتوی از قرآن ۱۸۸/۱.
۸۶. پرتوی از قرآن ۱۹۸/۱ تا ۲۰۰ (و مقابله شود با ترجمه تفسیر القرآن ۱۵۹/۱ تا ۱۶۳).
۸۷. همان ۲/۲ - ۱۷۱.
۸۸. همان ۱۷۱/۲.
۸۹. ترجمه تفسیر القرآن ۲۹۷/۲ تا ۳۰۰ و ۳۲۵.
۹۰. کتاب حزقیال نبی باب سی وهفتم آیه ۱ تا ۱۴ - کتاب المقدس، عهد عتیق ۶۱ - ۱۲۶۰.
۹۱. ترجمه تفسیر القرآن ۳۰۰/۲.
۹۲. پرتوی از قرآن ۱۷۲/۲.
۹۳. همان ۲۰/۲ - ۲۱۴ (و مقابله شود با ترجمه تفسیر القرآن ۹/۲ - ۳۱۲).
۹۴. پرتوی از قرآن ۲۲۰/۲ تا ۲۲۶ (و مقابله شود با ترجمه تفسیر القرآن ۳۲۰/۲ تا ۳۲۶).
۹۵. ترجمه تفسیر القرآن ۶/۱ - ۲۵.