

آسیب‌شناسی تأثیر پیش‌دانسته‌ها در تفسیر قرآن

bagheri@qabas.net

علی اوسط باقری / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۱۱/۱۹

دریافت: ۹۷/۰۵/۰۷

چکیده

یکی از اموری که امکان دارد در فرایند تفسیر قرآن آسیب‌زا باشد، پیش‌دانسته‌های مفسر است. این مقاله بر آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی، این آسیب‌ها را شناسایی و نمونه‌هایی از این تفاسیر را نشان دهد. فروغلتیدن در وادی تحمیل بر قرآن، یکی از این آسیب‌هاست. تطبیق جبرئیل بر عقل فعال، میکائیل بر روح فلک ششم، اسرافیل بر روح فلک چهارم و عزرائیل بر روح فلک هفتم، و تطبیق بحرین در «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» بر هیولای جسمانی و روح مجرد، از نمونه‌های این آسیب در تفاسیر عرفانی است.

استظهارهای نادرست به سبب دانسته‌های پیشین، دیگر آسیبی است که برخی تفاسیر به آن دچار شده‌اند. تفسیر سرسیداحمدخان از آیات بیانگر عبور معجزه‌آسای حضرت موسی و پیروانش از رود نیل و غرق شدن فرعونیان از نمونه‌های این تفاسیر است.

حمل آیاتی که ظاهر آنها تجسم اعمال است، بر مشاهده جزای اعمال یا صحیفه اعمال در روز قیامت، نمونه‌ای از حمل غیرموجه آیات بر خلاف ظاهر، به سبب دانسته‌های پیشین است. برخی نیز بی‌هیچ دلیلی، مدعی تناظر بین دانسته‌های پیشین و آموزه‌های قرآنی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: پیش‌دانسته‌های مفسر، تحمیل بر قرآن، تأویل‌های ناروا، ابن‌عربی، سرسیداحمدخان، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، عالم‌امر.

مقدمه

بی‌گمان هر مفسری از دانسته‌هایی پیشین برخوردار است که می‌تواند بر تفسیرش از آیات قرآن تأثیرگذار باشند. برخی از این پیش‌دانسته‌ها به‌مثابه ابزار برای تفسیرند و وجود آنها برای تفسیر آیات قرآن ضروری است؛ برخی نیز هرچند نقش ابزاری در فهم ندارند، از آنجاکه همسو با محتوای آیات‌اند، می‌توانند در تفسیر نقش بیافرینند. نگارنده در مقاله‌ای مستقل پس از دسته‌بندی پیش‌دانسته‌ها، وجوه روای تأثیر پیش‌دانسته‌ها را در تفسیر بررسی کرده است (ر.ک: باقری، ۱۳۸۸، ص ۷۳-۱۱۰).

تفسیر قرآن امر خطیری است و ممکن است مفسر در فرایند تفسیر به آسیب‌هایی دچار شود. یکی از عواملی که ممکن است موجب بدفهمی و تفسیر نادرست آیات شود، بی‌دقتی در زمینه تأثیر پیش‌دانسته‌ها در تفسیر است که متأسفانه برخی از تفاسیر کم‌وبیش به آن دچار شده‌اند. در برخی کتاب‌های تفسیری و علوم قرآنی و در برخی کتاب‌هایی که در معرفی روش برخی تفاسیر نگاشته شده‌اند، جست‌و‌گریخته به برخی از کاستی‌های تفاسیر - که برخاسته از نقش‌آفرینی نابجای پیش‌دانسته‌ها - اشاره شده است (برای نمونه، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۸؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۱؛ سعیدی‌روشن، ۱۳۷۹، ص ۳۱۵)؛ ولی بررسی جامعی در این زمینه صورت نگرفته است. در این پژوهش برآنیم با نظرداشت روش صحیح تفسیر قرآن - که مبتنی بر ادبیات عرب و اصول محاوره عقلایی است - و نیز با عنایت به عدم جواز عقلی و شرعی تحمیل دیدگاه‌ها بر قرآن و تفسیر به رأی، آسیب‌هایی را که ممکن است مفسر از رهگذر تأثیر پیش‌دانسته‌ها به آنها دچار شود، به‌روش توصیفی تحلیلی بررسی کنیم و برای هر کدام نمونه‌هایی از تفاسیر موجود بیان نماییم و نادرستی تفاسیر آسیب‌زده را نشان دهیم.

توجه به این نکته ضروری است که یکی از وظایف پژوهشگران مسلمان در رشته‌های مختلف علوم انسانی این است که مباحث مطرح در رشته تخصصی خود را از منظر قرآن بررسی و دیدگاه‌های قرآن را در زمینه مباحث مختلف علوم انسانی استخراج و بیان کنند. در چنین پژوهش‌هایی، هرچند آشنایی با مفاهیم علوم انسانی ضروری است، احتمال فروغلتیدن در بدفهمی‌های برخاسته از نقش‌آفرینی دانسته‌های پیشین بسیار زیاد است. از این رو، با توجه به رویکرد نوی که در زمینه بررسی مسائل علوم انسانی بر اساس آموزه‌های قرآنی ایجاد شده

است، بررسی این آسیب‌ها اهمیتی دوچندان می‌یابد. با استقصای انجام‌شده در تفاسیر مختلف، چهار آسیب در این زمینه شناسایی کردیم که در ادامه آنها را بیان و برای هر مورد نمونه‌هایی از تفاسیر ذکر می‌کنیم و نادرستی تفاسیری را که دچار آسیب موردنظر شده‌اند، تبیین می‌نماییم.

۱. فروغلتیدن در وادی تطبیق و تحمیل

یکی از آسیب‌هایی که مفسر ممکن است از رهگذر پیش‌دانسته‌هایش به آن گرفتار آید، خارج شدن از وادی تفسیر و فروغلتیدن در وادی تطبیق و تحمیل بر قرآن است. مفسر موظف است بر اساس قواعد زبانی و اصول محاوره عقلایی، به استخراج معنای آیات و مقاصد خداوند بپردازد؛ و هرچه بیشتر در آیات تدبر کند، به نکات دقیق‌تری دست می‌یابد و در صورتی که در زمینه موضوعی که آیه درباره آن سخن گفته، اطلاعات بیرونی داشته باشد، ممکن است به دقایق و ظرایفی رهنمون شود که شخص غیرمطلع از آنها به ذهنش هم خطور نکند؛ ولی باید به این نکته توجه داشت که اصل و اساس باید متن و ظهور آیات باشد و تمام آنچه به قرآن نسبت می‌دهد، بر اساس اصول محاوره عقلایی و قواعد زبانی باشد؛ از این رو، لازم است مفسر از اصل قرار دادن معلومات پیشین و دل بسته بودن به آنها بپرهیزد تا از آسیب «تحمیل نظریات پیشین بر آیات» و «تحمیل بر قرآن به جای تفسیر آن» در امان بماند. در این زمینه بین فلسفه عرفان، علوم تجربی و علوم انسانی تفاوتی نیست؛ یعنی همان‌گونه که تحمیل دیدگاه‌های جامعه‌شناختی بر قرآن نادرست است، تحمیل دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی نیز ناموجه است. آری، «باید بکوشیم قرآن را با همان روشی که خود قرآن تعلیم فرموده است، تفسیر کنیم. اگر مفاد آیه‌ای، طبق اصول محاوره، بر نظریه‌ای (فلسفی، علمی و...) منطبق بود، چه بهتر و نعم الوفاق...؛ و اگر نه، نباید در تطبیق با نظریه مورد قبول عصر خود تلاش کنیم؛ بلکه تا هرجا که [مطابقتی] به‌طور روشن از قرآن فهمیده می‌شود، بپذیریم و نسبت به فراسوی آن سکوت کنیم» (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۲۲۹).

علامه طباطبائی یکی از آفاتی را که تفاسیر کلامی و فلسفی و علمی به آن دچار شده‌اند، همین دانسته است که مؤلفان آنها نظریات

روح فلک ششم، اسرافیل را روح فلک چهارم و عزرائیل را روح فلک هفتم معرفی کرده است (ابن عربی، ۱۹۷۸، ج ۱، ص ۷۲ و ۷۳).

نمونه دوم: قرآن شریف در سوره «الرحمن» آیات ۱۹-۲۱ می‌فرماید: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ». ابن عربی بدون وجود هیچ دلیل و قرینه‌ای مراد از «الْبَحْرَيْنِ» را دریای هیولای جسمانی که شور و تلخ است و دریای روح مجرد که شیرین و گواراست، معرفی می‌کند و بر آن است که مراد از برزخی که بین آن دو قرار دارد (بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ) نفس حیوانی است که نه در صفا و پاکی همچون ارواح مجرد است و نه در کدورت به سان اجسام هیولایی (بلکه در مرتبه‌ای بین این دو است)؛ و این دو، یعنی روح و بدن، از حد خود تجاوز نمی‌کنند؛ پس نه روح بدن را مجرد کرده و با آن ممزوج می‌شود و آن را از جنس خود می‌سازد و نه بدن روح را از جمادات کرده و در جرگه ماده واردش می‌سازد (ابن عربی، ۱۹۷۸، ج ۲، ص ۳۰۳).

نمونه سوم (تطبیق امر بر عالم مجردات): خدای متعال در آیه ۵۴ سوره «اعراف» می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». مفسران در اینکه مراد از خلق و امر در این آیه شریفه چیست، اختلاف دارند. وقتی به سیاق آیه شریفه توجه می‌کنیم، مشخص می‌شود که مراد از «خلق» آفرینش، و مراد از «امر» تدبیر عالم هستی است؛ چراکه خدای متعال در صدر آیه از آفرینش آسمان‌ها و زمین و تکیه‌اش بر تخت تدبیر و حکمرانی سخن گفته است؛ ولی برخی از عرفا و فلاسفه اسلامی بدون هیچ قرینه‌ای خلق را بر عالم ماده و امر را بر عالم مجردات تطبیق کرده‌اند؛ از جمله غزالی در این باره می‌نویسد:

اما حقیقت روح که وی چه چیز است و صفت خاص وی چیست، شریعت رخصت نداده است و برای این بود که رسول ﷺ شرح نکرد؛ چنان که حق تعالی گفت: «و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي». بیش ازین دستوری نیافت که گوید.

روح از جمله کارهای الهی است و از عالم امر است و از آن عالم آمده است: «الا له الخلق والامر» و عالم خلق جداست و عالم امر جدا؛ هر چه مساحت و مقدار و کمیت را به وی راه بُوَد، آن را عالم خلق گویند؛ و خلق در اصل لغت به معنای

خود را اصل قرار داده و بر آن شده‌اند تا آیات را به گونه‌ای معنا کنند که با دیدگاه‌های فلسفی، کلامی و علمی مورد قبولشان منطبق شود. ایشان پس از اشاره به روش متکلمان در تفسیر قرآن می‌نویسد:

این شیوه شایسته است «تطبیق» نامیده شود و نه «تفسیر». فرق است بین اینکه جست‌وجوکننده معنای آیه بگوید: قرآن چه می‌گوید؟ و بین اینکه بگوید: آیه را بر چه معنایی باید حمل کرد؟ سخن نخست موجب می‌شود تا مفسر در فهم آیه، هر امر نظری را فراموش کند و با تکیه بر دانسته‌های بدیهی، آیه را تفسیر کند؛ ولی دیدگاه دوم به این منجر می‌شود که مفسر تسلیم نظریه‌های پیشین شود و بررسی معنای آیه را بر آنها بنا نهد؛ و روشن است که بررسی معنای آیه به صورت مذکور، بررسی معنایی که آیه فی‌نفسه بر آن دلالت می‌کند، نمی‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷).

همان گونه که علامه طباطبائی متذکر شده‌اند، متأسفانه مفسران با گرایش‌ها و روش‌های مختلفی که در تفسیر داشته‌اند، کم‌وبیش به این آسیب گرفتار شده‌اند که در ادامه نمونه‌هایی از آن را بیان می‌کنیم.

۱-۱. نمونه‌هایی از تحمیل پیش‌دانسته‌ها بر قرآن در تفاسیر عرفانی

ابن عربی یکی از عرفایی است که در لابه‌لای کتاب‌های خود به تفسیر برخی از آیات همت گماشته است. تفسیری با عنوان *تفسیر القرآن* در دو مجلد منتشر شده که انتسابش به ابن عربی مورد تردید است. برخی آن را نگاشته *عبدالرزاق کاشانی* دانسته‌اند و برخی مطالب آن را از ابن عربی دانسته‌اند که *عبدالرزاق* آنها را جمع آورده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۱۲). درهرحال، تفسیر مزبور یکی از تفاسیر عرفانی است. نویسنده در این تفسیر، در موارد متعددی «از وحدت وجود و فنای ذات دم می‌زند و بی‌محبا آیات قرآن را به همین سو سوق می‌دهد؛ بدون آنکه اصول تفسیر یا ضوابط تأویل را رعایت کند» (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۱۴). در ادامه، نمونه‌هایی از تحمیل پیش‌دانسته‌ها بر قرآن را در این تفسیر بیان می‌کنیم.

نمونه اول: خدای متعال در برخی از آیات از فرشتگان نام برده است؛ از جمله در آیه ۹۸ سوره بقره می‌فرماید: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ». ابن عربی بدون هیچ دلیل و شاهدهی مراد از جبرئیل را عقل فعال، میکائیل را

۲. استظهارهای نادرست

یکی از آسیب‌های جدی در ارتباط با پیش‌دانسته‌ها، قطعی انگاشتن آنها و تلاش برای معنا کردن آیات بر طبق آنهاست. برای استظهار و معنا کردن آیات باید قواعد زبانی و اصول محاوره‌عقلایی را لحاظ کرد و طبق اصول محاوره‌عقلایی آیات را باید منطبق با پیش‌دانسته‌های بدیهی و براهین قطعی آشکار معنا کرد؛ چراکه از نظر عقلا، این پیش‌دانسته‌ها از قبیل قرائن هستند و بر مفسر لازم است آیات را با توجه به قرائن داخلی و خارجی و قرائن لفظی و غیرلفظی معنا کند؛ ولی این امر نباید مفسر را به این سو ببرد که هر چه را خود پیش‌تر بدان معتقد شده، اصل قرار دهد و درصدد برآید آیات را به‌گونه‌ای معنا کند که با آنها منطبق باشد.

با کمال تأسف، این آسیب در تفاسیری که به صورت افراطی دارای گرایش علمی، اعم از علوم تجربی و فلسفی و عرفانی هستند، دیده می‌شود. یکی از تفاسیری که طبیعت‌گراست و یافته‌های علوم تجربی را اصل می‌داند و هر امری را که تخطی از آنها باشد - بلکه بالاتر، با آن قوانین علمی توجیه نشود - انکار می‌کند، تفسیر سرسید/حمدخان هندی است. وی بر این اساس، آیات بیانگر معجزات را به‌گونه‌ای معنا می‌کند که با قوانین طبیعی منطبق شود؛ چنان‌که ملائکه را به نیروهایی طبیعی که در اشیای مختلف جلوه‌گرند، و شیطان را به قوای شریر موجود در جهان، معنا می‌کند (خان، ۱۳۳۲، ص ۵۹-۶۲). حمدخان قوانین طبیعی را مسلم می‌انگارد و از اینکه امری «برخلاف قانون طبیعت» تلقی شود، گریزان است؛ از این‌رو، تمام معجزات را به‌گونه‌ای توجیه می‌کند که با قانون طبیعت منطبق افتد (ر.ک: خان، ۱۳۳۲، ص ۸۶). وی هرچند آنچه را که به‌عنوان تفسیر آیات ذکر می‌کند، استظهارهای درست و معنای صحیح آنها می‌پندارد؛ ولی در واقع آیات الهی را بر اساس دانسته‌های قبلی خود تأویل می‌کند. سیدجمال‌الدین اسدآبادی از کسانی است که با مطالعه نگاشته‌های حمدخان، به گرایش طبیعت‌گرایانه تفسیر وی پی برد و مقاله‌ای به نام «تفسیر مفسر» در نقد آن نوشت. سیدجمال بعد از بیان انتظاری که از تفسیر وی داشته و برآورده نشدن انتظارش از آن، در معرفی تفسیر مزبور می‌نویسد:

فقط در ابتدای تفسیر خود، چند سخنان در معنی سوره و آیه و حروف مقطعه اوایل سوره رانده است و پس از آن، همت خود را بر این گماشته است که هر آیه‌ای که در آن ذکری از ملک و

[آفریدن] بود؛ و دل آدمی را مقدار و کمیت نباشد و برای این است که قسمت‌پذیر نیست... این روح با آنکه قسمت‌پذیر نیست و مقدار را به وی راه نیست، آفریده است؛ و «خلق» آفریدن را نیز گویند؛ چنان‌که تقدیر را گویند؛ پس بدین معنا، از جمله خلق است؛ و بدان دیگر معنا، از عالم امر است، نه از عالم خلق؛ که عالم امر عبارت از چیزهایی است که مساحت و مقدار را به وی راه نباشد (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۵۱).

آیت‌الله مصباح با بیان این مطلب که «بسیار پیش آمده است که فلاسفه اسلامی نکته‌ای را از آیات قرآنی استفاده، استظهار، یا آیه را بر آن [تطبیق کرده‌اند، اما آیه دلالتی بر آن ندارد» (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۲۲۹)، حمل «الامر» در آیه مورد بحث بر عالم مجردات را به‌عنوان نمونه‌ای از تحمیل بر قرآن ذکر کرده‌اند (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۷، ص ۲۲۹؛ نیز، ر.ک: صادقی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۹). آیت‌الله مصباح در مواضع دیگری که به‌معنای «الامر» پرداخته‌اند، آن را به تدبیر معنا کرده‌اند (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۷، ص ۶۵).

نمونه چهارم (مراد از آسمان‌های هفت‌گانه): یکی دیگر از نمونه‌های تحمیل پیش‌دانسته‌ها بر قرآن، در زمینه تعیین مراد از آسمان‌های هفت‌گانه صورت گرفته است. خدای متعال در آیات متعددی، از آسمان‌های هفت‌گانه سخن گفته است (برای نمونه، ر.ک: بقره: ۲۹؛ فصلت: ۱۲؛ نوح: ۱۵) که ظاهر برخی از آنها مادی بودن آسمان‌های هفت‌گانه است؛ درحالی‌که ظاهراً از آیات به دست نمی‌آید که مقصود از آسمان‌های هفت‌گانه چیست؛ ولی در دوره‌ای که فرضیه کیهان بطلمیوس به‌عنوان نظریه‌ای علمی رواج داشت و بر اساس آن زمین مرکز عالم بود و نه فلک بر آن احاطه داشتند، برخی مفسران با آنکه اختلاف این نظریه با آنچه در قرآن تحت عنوان آسمان‌های هفت‌گانه بیان شده است خیلی روشن بود، درصدد تحمیل نظریه بطلمیوس بر آیات قرآن برآمدند (برای نمونه، ر.ک: اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۲) و از آنجاکه بنا بر نظریه مزبور، به نه فلک قائل بودند و خداوند از آسمان‌های هفت‌گانه سخن گفته است، برای آنکه مشکل را حل کنند، عرش و کرسی (دو حقیقتی که در آیات قرآن به آنها اشاره شده است) را نیز به میان آوردند و گفتند: مراد از کرسی، فلک البروج است که فراسوی افلاک هفت‌گانه است؛ و مقصود از عرش، فلک اطلس است که بر تمام افلاک احاطه دارد (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۷، ص ۲۳۱-۲۲۹؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۵۵، ص ۷۵-۷۶).

فرعون و سپاهیان‌ش نباشد؛ چراکه آنها غرق خواهند شد. از عبارت «إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّعْرَقُونَ» دو نکته به دست می‌آید: نخست آنکه دریا هنگام عبور حضرت موسی علیه السلام و بنی‌اسرائیل به گونه‌ای گشته بود که اگر به همان حالت باقی می‌ماند، فرعون و لشکرش نیز به سلامت از دریا رد می‌شدند. نکته دیگر این است که حضرت موسی علیه السلام در ایجاد حالت خاصی که منجر به عبور به سلامت بنی‌اسرائیل از دریا شد، نقش داشته و می‌توانسته است دوباره ایفای نقش کند و دریا را به حالت سابقش برگرداند تا فرعونیان نتوانند بنی‌اسرائیل را تعقیب کنند. خداوند به موسی علیه السلام دستور داد دریا را به همان حالتی که هست رها

کند و با این رها ساختن، زمینه غرق شدن فرعونیان حاصل شد. در مجموع، از این آیه به دست می‌آید که راهی خشک در دریا باز شده بود؛ چراکه اگر مثلاً این‌گونه بود که حضرت موسی علیه السلام و بنی‌اسرائیل به اعجاز به سلامت از روی آب عبور کرده باشند، اولاً تغییری که ممکن‌کننده تعقیب ایشان از سوی فرعونیان باشد، صورت نگرفته بود؛ ثانیاً زمینه غرق شدن فرعونیان نیز فراهم نگشته بود.

در آیات سوره «شعراء» و سوره «طه» ماجرای عبور حضرت موسی علیه السلام و بنی‌اسرائیل از دریا با تفصیل بیشتری بیان شده و نحوه گشوده شدن راه از میان دریا برای ایشان و نقش حضرت موسی علیه السلام در آن نیز بیان گردیده است.

خدای متعال در سوره «شعراء» بعد از اشاره به دستور الهی به موسی علیه السلام برای حرکت دادن شبانه بنی‌اسرائیل از مصر، چگونگی جمع‌آوری نیرو توسط فرعون برای تعقیب ایشان و رسیدن فرعونیان به بنی‌اسرائیل به هنگام طلوع آفتاب، می‌فرماید:

«فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّوْدِ الْعَظِيمِ وَ أَرْفَعْنَا لِمِ الْأَخْرِينَ وَ أَرْجَيْنَا مُوسَى وَ مَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَعْرَفْنَا الْأَخْرِينَ»

(۶۶-۶۱): هنگامی که دو گروه یکدیگر را دیدند، یاران موسی گفتند: «ما در چنگال فرعونیان گرفتار شدیم!» (موسی) گفت:

«چنین نیست! یقیناً پروردگارم با من است؛ به‌زودی مرا هدایت خواهد کرد!» و به‌دنبال آن به موسی وحی کردیم:

«عصایت را به دریا بزن!» (عصایش را به دریا زد) و دریا از هم شکافته شد، و هر بخشی همچون کوه عظیمی بود! و در

آنجا دیگران [لشکر فرعون] را نیز (به دریا) نزدیک ساختیم! و

یا جن و یا روح‌الامین و یا وحی و یا جنت و یا نار و یا معجزه‌ای از معجزات انبیاء علیهم السلام می‌رود، آن آیه را از ظاهر خود برآورده و به تأویلات بارده زندق‌های قرون سابقه مسلمانان تأویل نماید (اسدآبادی، ۱۳۱۲، ص ۱۰۱).

در ادامه، یک نمونه از تأویل‌های ناروای سید/محمدخان را که برخاسته از اصالت دادن به قوانین طبیعی است، ذکر می‌کنیم.

۲-۱. بررسی تأویل ناروای سرآمدخان از آیات بیانگر عبور موسی علیه السلام از دریا

یکی از حوادث مربوط به بنی‌اسرائیل که در قرآن ذکر شده، عبور معجزه‌آسای ایشان از دریا و غرق شدن فرعونیان می‌باشد. این واقعه در آیات ذیل بیان شده است: بقره: ۵۰؛ اعراف: ۱۳۸؛ دخان: ۲۳ و ۲۴؛ یونس: ۹۰؛ طه: ۷۸ و ۷۷؛ شعراء: ۶۳.

در سوره «بقره» چنین آمده است: «وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَ أَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»؛ ما دریا را برای شما (بنی‌اسرائیل) شکافتیم و شما را نجات دادیم و آل فرعون را درحالی که شما نظاره‌گر بودید، غرق کردیم؛ ولی از اینکه چگونه دریا برایشان شکافت و نجات یافتند، سخنی گفته نشده است.

در سوره «اعراف»، صرفاً از اصل عبور دادن بنی‌اسرائیل از دریا سخن گفته شده و در سوره «یونس» علاوه بر آن، آمده است که فرعون و لشکریانش، بنی‌اسرائیل را دنبال کردند و فرعونیان در نهایت غرق شدند؛ ولی درباره چگونگی عبور دادن بنی‌اسرائیل و غرق شدن فرعون و لشکریانش سخنی گفته نشده است.

خدای متعال در سوره «دخان» آیات ۲۳-۲۴ نکات بیشتری را درباره این جریان بیان می‌کند و می‌فرماید: «فَأَسْرِبِيادِي لِيَلِأَ أَنْكُمْ مُنْعَبُونَ وَ أتركِ الْبَحْرَ رَهْوَ إِنْهُمْ جُنْدٌ مُّعْرَقُونَ»؛ پس [فرمود:] بندگانم را شبانه حرکت ده؛ همانا شما [توسط فرعون و لشکریانش] تعقیب خواهید شد. و دریا را ساکن [و به همان حالتی که هست] رها کن؛ همانا آنها [فرعونیان] لشکری غرق‌شدنی‌اند.

«رَهْو» به معنای ساکن و آرام است. «رها الشیء» یعنی آن چیز آرام گرفت؛ و به هر چیز ساکن، «راه» و «رَهْو» گویند (ابن‌منظور،

۱۴۱۴ق، ماده رهو). بنابراین، خدای متعال به حضرت موسی علیه السلام دستور می‌دهد بعد از عبورش از دریا آن را به همان حالت ساکن و

آرامی که دارد، رها سازد و به ایشان این نوید را می‌دهد که نگران

موسی و تمام کسانی را که با او بودند نجات دادیم! سپس دیگران را غرق کردیم!

«فَلَقَ» به معنای شکافتن است. «فَلَقَهُ يَفْلِقُهُ فَلَقَا» یعنی آن را شکافت. «انْفَلَقَ» مطاوعه را می‌رساند و به معنای شکافته شدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ماده فلق). «طَوَّدَ» به معنای کوه بزرگ است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ماده طود). «أَنْ» در عبارت «أَنْ اضْرِبْ» تفسیریه است (صافی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۳۴۱) و بیانگر وحی‌ای است که به موسی علیه السلام شد. بای «بِعَصَاكَ» بای استعانت می‌باشد و «الْبَحْرَ» مفعول است. بنابراین، معنای آیه شریفه چنین خواهد بود که خداوند به حضرت موسی علیه السلام وحی کرد تا عصایش را به دریا بزند و بعد از آنکه ایشان عصایش را به دریا زد، دریا از هم شکافته شد و هر قسمتی همانند کوه بزرگ گشت.

از این آیه شریفه استفاده می‌شود که به اعجاز راهی برای موسی علیه السلام و بنی اسرائیل گشوده شد و آب‌های اطراف به مثابه کوه عظیمی جمع گردید. بنی اسرائیل از مسیر گشوده شده عبور کردند و فرعون و فرعونیان به گمان اینکه راه گشوده شده آنها را نیز از دریا عبور خواهد داد، پای در دریا نهادند؛ ولی به امر الهی، آنها به هم آمدند و آنها را غرق کردند.

خدای متعال در آیات ۷۷ و ۷۸ سوره «طه» نیز ماجرای عبور بنی اسرائیل از دریا و غرق شدن فرعونیان را بیان می‌کند و می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِيَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِی الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ فَاَتَّبَعَهُمْ فَرَعَوْنُ بِجُودِهِ فَعَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْلِ مَا عَشَوُا»؛ و هر آینه به موسی وحی کردیم که بندگان مرا شبانگاه ببر؛ پس برای آنان راهی خشک در دریا فراگیر (با زدن عصا به آب دریا و خشک شدن آن)، که نه از دست‌یافتن [فرعونیان] بترسی و نه [از غرق گشتن] بیم داری. پس فرعون با سپاهیان از پی آنان روانه شدند؛ و از دریا پیوشیدشان آنچه پیوشیدشان (آب دریا غرقشان ساخت).

طبق این آیات شریفه، به موسی علیه السلام دستور داده می‌شود تا بنی اسرائیل را شبانه از مصر خارج سازد و برای ایشان در دریا راهی خشک ایجاد کند و ایشان را از اینکه توسط فرعونیان دستگیر شود یا در دریا غرق شود، ایمن می‌دارد. حضرت موسی علیه السلام و بنی اسرائیل از دریا به سلامت عبور می‌کنند؛ ولی امواج خروشان دریا فرعون و لشکرش را در کام خود می‌بلعد. در این آیات شریفه چگونگی ایجاد

طریق توسط موسی علیه السلام ذکر نشده؛ ولی اصل اینکه این امر به اعجاز الهی بوده، روشن است. در برخی از آیاتی که پیش‌تر ذکر شد، شیوه این کار نیز بیان شده بود.

با بررسی آیات روشن شد که عبور حضرت موسی علیه السلام و بنی اسرائیل از دریا، به اعجاز اتفاق افتاده است؛ ولی از آنجاکه سرسید احمدخان «قوانین طبیعت» را امری قطعی انگاشته و برای یافته‌های علوم در این باره اصالت قائل است، درصدد برآمده است تا این آیات را به گونه‌ای معنا کند که با قوانین طبیعت منطبق شود. وی دو وجه برای نفی اعجاز بودن حرکت موسی علیه السلام و بنی اسرائیل از دریا ذکر کرده است.

وجه نخست: اگر این واقعه برخلاف ناموس طبیعت واقع شده بود، خداوند آب دریا را مثل زمین سفت می‌کرد؛ و همین که از وسط آب، راه خشکی بیرون آورده، خود دلیل آن است که برخلاف ناموس طبیعت نبوده است (خان، ۱۳۳۲، ص ۸۷).

باید از وی پرسید: مگر قرار است که شما کیفیت تحقق معجزه را تجویز کنید؟ چرا و چگونه بیرون آمدن راه از وسط آب دلیل عدم تحقق معجزه در این ماجراست؟ به نظر می‌رسد سست بودن این سخن نیازی به بیان ندارد.

وجه دوم: این وجه که در واقع مهم‌ترین وجه وی است، تلاشی است برای نفی دلالت آیات بر تحقق معجزه‌آسای این واقعه. ایشان برای این منظور به آیات مرتبط با این واقعه توجه می‌کند و به دسته‌بندی آنها می‌پردازد. وی می‌گوید: در آیه ۵۰ سوره «بقره» لفظی وجود ندارد که بر از هم شکافتن دریا برخلاف قانون طبیعت دلالت کند.

ما نیز در بررسی آیات مرتبط با این واقعه گفتیم از آیه فوق و برخی دیگر از آیات، چگونگی عبور حضرت موسی علیه السلام و بنی اسرائیل از دریا استفاده نمی‌شود.

احمدخان آیات سوره «شعراء» و سوره «طه» را - که ما پیش‌تر دلالت آنها بر معجزه بودن این واقعه را اثبات کردیم - مثبت این امر نمی‌دانند. در ادامه سخنان وی را به تفکیک درباره آیات این دو سوره بررسی می‌کنیم.

۲-۲. بررسی سخنان احمدخان درباره آیات سوره شعراء

خدای متعال در سوره «شعراء» آیه ۶۳ فرمود: «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فَرَقٍ كَالطُّودِ الْعَظِيمِ». وی

نقد و بررسی

سخنانی که وی در بیان معنای «ضرب» و نفی معجزه بودن عبور بنی‌اسرائیل از دریا بیان کرد، اشکالات متعددی دارد:

اولاً، ظاهر آیهٔ سورهٔ «شعراء» این است که انفلاق و شکافته شدن دریا، در اثر ضرب حضرت موسی علیه السلام بوده است و اگر بر فرض، «ضرب» را به معنای حرکت کردن بگیریم نیز نافی وجه اعجاز این جریان نیست؛ چراکه سیر ایشان موجب انفلاق دریا گشته است؛ بنابراین نمی‌توان عبور ایشان را با عامل طبیعی جزر و مد که حضرت موسی علیه السلام هیچ نقشی در آن ندارد، توجیه کرد و گفت: «در آن وقت به سبب جزر و مدی که همیشه در دریا هست، بعضی اوقات آن موضع یک زمین خشک ظاهر گردیده و وقت دیگر پایاب و قابل عبور می‌شده است» (خان، ۱۳۳۲، ص ۱۱۱) و غرق شدن فرعونیان را این‌گونه توجیه کرد که: «صبح که شد، فرعون دید بنی‌اسرائیل از دریا عبور کردند! او هم آنها را تعاقب نموده، ارابه‌های جنگی و سواره و پیاده را از راه غلط به دریا انداخته؛ در صورتی که هنگام مد رسیده و موقع پر شدن آب بوده است؛ چنان‌که مطابق معمول، دقیقه به دقیقه آب زیاد شده تا اینکه بالا آمده، فرعون و تمام لشکریانش را غرق نمود» (خان، ۱۳۳۲، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

همان‌گونه که پیش‌تر بیان کردیم، اینکه خداوند بعد از عبور بنی‌اسرائیل از دریا به حضرت موسی علیه السلام فرمود دریا را ساکن رها کند و به ایشان نوید غرق شدن فرعونیان را داده است، نشان می‌دهد که موسی علیه السلام در به وجود آوردن وضعیت جدید دریا نقش داشته و پس از عبور، بر آن بود که آن را از حالت پیشین خارج سازد تا فرعونیان نتوانند از آن عبور کنند. اگر عامل عبور موسی از دریا جزر بود، این امر به اختیار ایشان نبود که بخواهد دریا را به حالتی که هست رها سازد یا در آن تغییری ایجاد کند.

ثانیاً، ظاهر آیهٔ شریفهٔ سورهٔ «شعراء» این است که بعد از ضرب موسی علیه السلام شکافته شدن دریا به این نحو بود که آب حداقل دارای دو قسمت شد و هر قسمت همانند کوهی عظیم گشت: «فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ». اگر حضرت موسی علیه السلام در زمان جزر از دریا عبور کرده است، دیگر چند قسمت شدن آب دریا، آن هم به گونه‌ای که هر قسمتی همانند کوهی بزرگ شود، معنا ندارد. همانند کوهی عظیم شدن آب، وقتی معنا دارد که آب از بخشی از دریا عقب رانده شود و در دو طرف جمع گردد.

در عدم دلالت این آیه بر معجزه بودن واقعهٔ مزبور، به دو امر استناد می‌کند: نخست آنکه برخلاف آنچه مفسران گفته‌اند، «فانفلق» جزای «ضرب» نیست؛ زیرا وقتی فعل ماضی جزا واقع شود، دو حالت دارد: حالت نخست آنکه در معنای خود باقی نماند، بلکه معلول شرط باشد که در این صورت بر سر آن فا نمی‌آورند؛ دوم آنکه در معنای خودش باقی بماند و معلول شرط نباشد که در این صورت فا بر آن داخل می‌شود (خان، ۱۳۳۲، ص ۹۰-۹۲). وی می‌خواهد با این بیان نتیجه بگیرد که «فانفلق» معلول «ضرب عصا» نیست.

نقد و بررسی

سرسید/حمدخان در اینجا خطایی فاحش مرتکب شده است؛ چراکه در این آیه اصلاً شرطی وجود ندارد که بخواهیم سراغ جزای آن را بگیریم. همان‌گونه که پیش‌تر بیان کردیم، «آن» در عبارت «أَنْ اضْرَبُ» تفسیریه یا مصدریه است و اینکه وی آن را شرطیه تصور کرده، خطایی مسلم است. آری، مفسران مسلمان تصریح کرده‌اند که اینجا عبارتی محذوف است و آن اینکه خداوند بعد از آنکه به حضرت موسی علیه السلام دستور داد با عصایش بر دریا بزند، ایشان بر دریا زد (فَضْرَبَ) و پس از آن از میان دریا راهی گشوده شد؛ ولی این به معنای جزای شرط دانستن «فَضْرَبَ» نیست.

مطلب دومی که حمدخان در نفی دلالت آیهٔ مزبور بر عبور معجزه‌آسای بنی‌اسرائیل بدان استناد می‌کند، این است که «ضرب» در عبارت «أَنْ اضْرَبُ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ» همانند «إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ» (نساء: ۱۰۱) به معنای حرکت کردن و سیر کردن است (خان، ۱۳۳۲، ص ۹۴ و ۹۵) و آیه را این‌گونه معنا می‌کند: «به کمک عصای خودت در دریا حرکت کن و برو و آن شکافته یا باز شده یعنی دارد پایاب می‌شود» (خان، ۱۳۳۲، ص ۹۵). وی در پاسخ به این اشکال که اگر «ضرب» به معنای حرکت کردن باشد، «در صلهٔ آن، لفظ فی می‌آورند؛ چنان‌که در اِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ دیده می‌شود» (همان، ص ۹۷)، «الْبَحْرَ» را منصوب به نزع خافض می‌داند و بر آن است که «فی» در آن حذف شده است (همان، ص ۹۹).

وی ضرب را در آیهٔ «وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ» (طه: ۷۷) نیز به معنای سیر کردن دانسته و از آنجاکه در این آیه «البحر» مجرور به «فی» است، آن را قرینه‌ای دال بر منصوب به نزع خافض بودن «الْبَحْرَ» در سورهٔ «شعراء» دانسته است.

ثالثاً، اینکه/حملخان مجرور «فی» بودن «البحر» در سوره «طه» را قرینه‌ای بر این گرفت که در سوره «شعراء» «فی» محذوف است، درست نیست؛ چراکه در عبارت «فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي الْبَحْرِ يَبَساً»، فی البحر متعلق به «طَرِيقاً» است نه «اضرب» و مفعول «اضرب»، «طَرِيقاً» می‌باشد که مفعول بی‌واسطه است؛ درحالی‌که وقتی ضرب به معنای سیر کردن باشد، مفعول آن با واسطه «فی» ذکر می‌شود؛ همانند «إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ» که الارض مفعول باواسطه ضرب است و برای آن مفعول بی‌واسطه‌ای وجود ندارد.

رباعاً، اگر این‌گونه بود که حضرت موسی علیه السلام از «نوک شعبه بزرگ بحر احمر» که در پی جزر، آب آن پایین رفته و پایاب شده بود عبور کرده باشد، دیگر ترسی برای ایشان در حین حرکت متصور نیست تا اینکه خدای متعال به وی بفرماید بدون ترس از اینکه فرعونیان شما را دریابند و بدون ترس از غرق شدن، از دریا عبور کن: «لَا تَخَافُ ذَرَأًا وَلَا تَخْشَى». ترس در صورتی متصور است که آب‌ها کناری رفته و به‌سان دیوار قرار گرفته باشند و انسان بخواهد از میان دو کوه آب حرکت کند؛ چراکه هر آن ممکن است آب‌ها به هم آیند و اساساً مشاهده چنین صحنه‌ای موجب ترس است.

۳. حمل بی‌وجه آیات برخلاف ظاهر

یکی دیگر از آسیب‌هایی که ممکن است مفسر از رهگذر وجود پیش‌دانسته‌ها بدان دچار شود، حمل بدون وجه آیات برخلاف ظاهر است. برای آنکه بخواهیم آیه‌ای را برخلاف ظاهرش حمل کنیم، باید قرینه‌ای قطعی همچون حکم قطعی عقلی، ناسازگاری با حقایق خارجی و جز آن داشته باشیم و تا چنین قرینه‌ای وجود نداشته باشد، نمی‌توان به صرف ناهماهنگ بودن آیه با دانسته‌ها و معتقدات پیشین، آن را برخلاف ظاهر حمل کرد. متأسفانه در مواردی مفسران به این خطا دچار گشته‌اند و به صرف آنکه ظاهر آیه‌ای را با دانسته‌های خود سازگار نمی‌دیدند آن را برخلاف ظاهر حمل کرده‌اند.

یکی از نمونه‌های حمل غیرموجه آیات برخلاف ظاهر را در تفسیر آیاتی مشاهده می‌کنیم که بیانگر رابطه اعمال انسان‌ها در دنیا و جزای آنها در آخرت هستند. ظاهر آیات متعددی از قرآن این است که جزای آخرت، عین عمل دنیایی انسان است و انسان در قیامت عین عمل خود را می‌بیند. برخی از این قبیل آیات عبارت‌اند از:

۱. «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ

رَوْفٌ بِالْعِبادِ» (آل عمران: ۳۰).

۲. «يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (نحل: ۱۱۱).

۳. «إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (صافات: ۳۸-۳۹).

ظاهر آیات مزبور این است که جزای روز قیامت عین عمل انسان است و انسان چیزی جز عمل خویش جزا داده نمی‌شود، که اصطلاحاً از این امر به «تجسم اعمال» تعبیر می‌شود. باین‌همه، مفسران قبل از قرن اخیر با توجه به اینکه اعمال انسان را امری ازین‌رفتی می‌دانستند، این آیات را برخلاف ظاهر حمل می‌کردند و معمولاً کلمه‌ای مثل جزا را در تقدیر می‌گرفتند. برای نمونه، مرحوم طبرسی در معنای آیه ۳۰ آل عمران می‌نویسد: آیات «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» و «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أُخْضِرَتْ» نظیر این آیه شریفه هستند. و در اینکه کیفیت حضور عمل در روز قیامت چگونه است، بین مفسران اختلاف وجود دارد: /بومسلم و غیر او گفته‌اند: مقصود این است که هر کس در روز قیامت صحیفه کارهای نیک و گناهانش را حاضر می‌یابد؛ قاضی نیز این قول را اختیار کرده است؛ و برخی گفته‌اند مقصود این است که جزای عمل خویش، اعم از عقاب و ثواب را می‌بیند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱-۲، ص ۷۳۲ ذیل آیه ۳۰ آل عمران). ایشان در ادامه، وجه حمل این دست آیات برخلاف ظاهر و مقصود نبودن تجسم خود عمل در روز قیامت را این‌گونه بیان می‌کنند: و اما خود اعمال عرض هستند و از بین رفته‌اند و ممکن نیست دوباره اعاده شوند؛ و ازین‌رو، حاضر شدن و رؤیت خود آنها امری محال است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱-۲، ص ۷۳۲ ذیل آیه ۳۰ آل عمران). همان‌گونه که مرحوم طبرسی تصریح کرده، مفسرانی که این آیات را برخلاف ظاهر حمل کرده‌اند، متأثر از این پیش‌دانسته بوده‌اند که اعمال عرض هستند و زایل می‌شوند و اعاده معدوم محال است. پس بازگشت خود عمل در روز قیامت به انسان امری محال است؛ درحالی‌که «ما بتوانیم توجیه کنیم یا نتوانیم توجیه کنیم، لحن و منطوق قرآن این است که نفس اعمال شما به شما برگرداند می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۸۰۶).

۴. تناظرهای بی‌دلیل

یکی دیگر از آسیب‌های تأثیر پیش‌دانسته‌ها در تفسیر قرآن، ادعای تناظرهای بی‌دلیل بین دانسته‌های پیشین و آموزه‌های قرآنی است؛ به

قوانین علوم طبیعی است. وی تمام آیات بیانگر معجزات را به‌گونه‌ای معنا می‌کند که با قوانین مزبور هماهنگ باشد و تمام معجزات را به‌گونه‌ای توجیه می‌کند که با قوانین طبیعت منطبق باشد.

در مواردی برخی مفسران به دلیل مسلم‌انگاشتن دانسته‌های پیشین، برخی آیات را از ظاهر خود منصرف و برخلاف ظاهر حمل کرده‌اند. یکی از نمونه‌های این آسیب، در تفسیر آیات بیانگر عینیت جزای اخروی اعمال با خود اعمال، قابل مشاهده است.

در برخی تفاسیر، بدون هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای به استناد کشف و شهود، بین دانسته‌های پیشین و آموزه‌های قرآنی ادعای تناظر شده است. این آسیب، در تفسیر قرآن صدرالمآلهین نمود یافته است.

منابع

ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۷۸م، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق مصطفی غالب، چ دوم، تهران، ناصر خسرو.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین، ۱۳۱۲، *مقالات جمالیه*، جمع‌آوری لطف‌الله اسدآبادی، تهران، مؤسسه خاور.

اشکوری، محمدبن علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، دفتر نشر داد. باقری، علی‌اوسط، ۱۳۸۸، «مجاری تأثیر پیش‌دانسته‌های مفسر در تفسیر قرآن»، *قرآن‌شناخت*، ش ۴، ص ۷۳-۱۱۰.

خان، سیرسیداحمد، ۱۳۳۲، *تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان*، ترجمه سیدمحمد فخرداعی گیلانی، تهران، چاپخانه آفتاب.

سعدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۷۹، *علوم قرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

صادقی، محمد، ۱۴۰۸ق، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، قم، فرهنگ اسلامی.

صافی، محمود، ۱۴۰۹ق، *الجدول فی اعراب القرآن*، بیروت، دار الرشید.

صدرالمآلهین، ۱۳۶۴، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۴۰۸ق، *مجمع‌البیان*، تصحیح، تحقیق و تعلیق سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل‌الله یزدی طباطبائی، چ دوم، بیروت، دارالمعرفه.

مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحارالانوار*، تحقیق محمدباقر محمودی و عبدالزهراء علوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*، قم، مؤسسه در راه حق.

—، ۱۳۸۰، *قرآن‌شناسی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، چ پنجم، قم، صدرا. معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید.

این معنا که شخص بدون آنکه دلیل قانع‌کننده داشته باشد، درصدد ایجاد تناظر بین آیات قرآن و پیش‌دانسته‌های برآید که در فلسفه و غیر آن بدان دست یافته است.

برای نمونه، خدای متعال درباره تعداد نگاهبانان جهنم می‌فرماید: «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» (مدر: ۳۰)؛ بر آن [دوزخ] نوزده [نگهبان] است. صدرالمآلهین بین نگاهبانان نوزده‌گانه جهنم و مشاعر و روازن (دریچه و منفذ) نوزده‌گانه‌ای که برای انسان معتقد است، تناظر ایجاد کرده و بر آن است که از این حیث، مشابهتی بین انسان و جهنم وجود دارد. ایشان در این‌باره می‌نویسد:

برای ارباب بصیرت‌های نورانی آشکار گشته که این بدن

به حسب مشاعر و روازنش مانند جهنم و درهای جهنم است.

نیز برای ایشان کشف شده که بر درهای این جحیم، یعنی

انسان، دوازده نوع دوزخبان است که عبارت‌اند از حواس

پنج‌گانه ظاهری، حواس پنج‌گانه باطنی، و قوه شهوت و

غضب، و قوای هفت‌گانه طبیعی؛ و هر کدام از این روازن

نوزده‌گانه، هر چند به حسب جنس واحدند، ولی تحت هر کدام

از آنها به حسب شخص و عدد، افراد بی‌نهایتی وجود دارد...»

(صدرالمآلهین، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸).

به نظر ما، بدون وجود دلیل به‌صرف آنکه در بحث‌های غیرقرآنی برایمان اثبات شده که تعداد مشاعر و روازن انسان نوزده مورد است، نمی‌توان بین این روازن و نگاهبانان نوزده‌گانه‌ای که قرآن برای جهنم ذکر می‌کند، تناظر ایجاد کرد. تکیه بر کشف و شهود در این موارد، حداقل برای غیر کسی که شهود کرده، پذیرفته نیست.

نتیجه‌گیری

یکی از آسیب‌هایی که پیش‌دانسته‌های مفسر موجب آن گشته، خروج از وادی تفسیر و فروغلتیدن در وادی تحمیل بر قرآن است. برخی تفاسیر کلامی، فلسفی، عرفانی و علمی به این آسیب دچار شده‌اند. *تفسیر القرآن* منسوب به ابن‌عربی، در موارد متعددی به این آسیب دچار گشته است.

استظهارهای نادرست از آیات و نادرست معنا کردن آیات قرآن، یکی دیگر از آسیب‌هایی است که پیش‌دانسته‌های برخی مفسران عامل آن بوده است. برخی تأویل‌های ناروای سیرسیداحمدخان در کتاب *تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان*، ناشی از مسلم‌انگاشتن