

بررسی روش تفسیری ابوبکر اَصم معتزلی*

محمد قاسمی شوب**

چکیده

آرای مفسران متقدم، به دلیل نزدیکی آنها به عصر رسالت، همواره مورد توجه مفسران متأخر بوده است. در این میان، بسیاری از آرای تفسیری متقدم، به دلیل اختلاف‌های عقیدتی - کلامی و نزاع‌هایی که جهان اسلام با آن درگیر بوده، از میان رفته است و صرفاً بخش‌هایی از آنها در میان سایر آثار، بر جای مانده است. یکی از مفسران متقدم که آثار وی چنین وضعیتی پیدا کرده است، ابوبکر اَصم، مفسر معتزلی قرن سوم هجری است. با وجود آنکه وی تفسیری درباره قرآن داشته است، اما مجموعه مکتوب مدون و مستقلی از او، در دسترس نیست. با این حال، آرای تفسیری این عالم معتزلی، در برخی کتب تفسیری، مانند مفاتیح‌الغیب، تبیان و مجمع‌البیان، به صورت پراکنده نقل و گزارش شده است. شناخت این تفسیر، از آن جهت ضروری است که نمایان‌گر پایه تفکر معتزلی و بیان‌گر سیر تکاملی تفسیر قرآن کریم است؛ لذا این نوشتار در صدد است با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، به تبیین روش تفسیری او بپردازد. بر اساس آثار بر جای مانده از تفسیر ابوبکر اَصم، وی مفسری معتزلی و عقل‌گراست که در تفسیرش از روش‌های عقلی و جدلی و نیز توجه به سیاق آیات، اسباب نزول، ادبیات عرب و نیز مسائل فقهی بهره گرفته است.

کلیدواژه‌ها: ابوبکر اَصم، معتزله، روش تفسیری، عقل

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۲

** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، پژوهشگر و مدرس دانشگاه جامع امام حسین (ع).

۱- مقدمه

نحله معتزله در مقابل نحله اشاعره و مقدم بر آن، در اواخر حکومت امویان شکل گرفت. (امین، ۱۳۷۱: ۹۰/۳) بنیان‌گذار این مکتب، واصل بن عطا (۱۳۱ق) بود که در زمان خلافت هشام بن عبدالملک، می‌زیست. روزی مردی وارد مجلس درس حسن بصری شد و گفت: ای پیشوای دین، در زمان ما گروهی مرتکب گناه کبیره را کافر می‌دانند^۱ و گروه دیگری درست. در مقابل ایشان، گروهی دیگر، قائل به تأخیر عقوبت مرتکب کبیره هستند و می‌گویند: با وجود ایمان هیچ گناهی زیان نمی‌رساند؛ همچنان که هیچ طاعت و عبادتی با وجود کفر مفید فایده نیست.^۲ نظر تو در این باره چیست تا ما نیز به همان معتقد باشیم. در این هنگام حسن بصری مدتی به فکر فرو رفت و پیش از اینکه پاسخ دهد، به واصل گفت: من مرتکب گناه کبیره را نه مؤمن مطلق و نه کافر مطلق می‌دانم. سپس برخاست و به سوی یکی از ستون‌های مسجد رفت و جوابی را که به حسن بصری داده بود، به یاران وی این چنین بازگفت: مؤمن اسم مدح است و فرد فاسق استحقاق مدح را ندارد؛ بنابراین فرد فاسق، مؤمن نیست، اما کافر هم نیست؛ زیرا شهادتین (شهادت به وحدانیت حق تعالی و رسالت حضرت ختمی مرتبت (ص)) داده و اعمال خیر دیگری نیز از او صادر شده است. پس اگر بدون توبه بمیرد، همواره در آتش خواهد بود؛ زیرا در آخرت جز دو گروه وجود ندارد، گروهی در بهشت و گروه دیگری در دوزخ. البته، در کیفر چنین فردی تخفیف داده می‌شود و طبقه او، بالاتر از طبقات کفار خواهد بود. در این هنگام بود که حسن بصری گفت: «اعتزل عنا واصل»؛ یعنی واصل بن عطا از ما کناره گرفت. به همین خاطر او و پیروانش معتزله نامیده شدند. (شهرستانی، بی تا: ۱/ ۵۲)

این نحله کلامی بین سال‌های ۱۰۰ تا ۲۵۵ هجری قمری، در مسیر رشد و بالندگی قرار داشت (امین، ۱۳۷۱: ۹۰/۳) و پیوسته از حمایت خلفای عباسی برخوردار بود^۳ تا

۱- مراد وی فرقه وعبدیه از خوارج بود.

۲- مراد او، فرقه مرجئه بود.

۳- یکی از حامیان مهم این نحله، مأمون عباسی بود که خود، یکی از دانشمندان آن به شمار می‌رفت.

اینکه با روی کار آمدن متوکل، به یکباره آفتاب دولت معتزله و روزگار شکوفایی اندیشه‌اش به غروب گرایید. در این راستا وی، از رواج عقیده معتزله مبنی بر مخلوق بودن قرآن جلوگیری نمود. در این روزگار بود که ابوالحسن اشعری ظهور کرد. وی ادله کلامی خود را در تحقیق اعتقادات و تحکیم اصول عقاید اهل سنت به کاربرد و به مبارزه با معتزله برخاست، و چون هم در کلام قوی دست بود و هم بر حدیث و تفسیر اطلاع کامل داشت، در این مبارزه بسیار کامیاب شد. (حلبی، ۱۳۷۴: ۲۳۹ - ۲۴۰)

در طول تاریخ اسلامی، همواره تفسیر قرآن، مورد اهتمام و توجه نحله‌های مختلف فکری و عقیدتی در جهان اسلام بوده است و مفسران هر نحله، تلاش می‌کردند تا در تفسیر قرآن اثری از خود بر جای بگذارند. به رغم آنکه تلاش‌های نحله‌های مختلف در تفسیر قرآن قابل تحسین است، با این حال، تأثیر افکار و عقاید هر نحله در تفسیر، امری بدیهی بوده است و معتزله نیز از این امر مستثنی نیست.

امروزه، بررسی میزان تأثیرپذیری هر مفسر از عقاید خود در تفسیر قرآن، به منظور اعتبارسنجی صحت و سقم تفسیر بر جای مانده از او، بدون هر نوع حمایت جانبدارانه، امری ضروری است و این، درباره تفسیر نحله معتزله نیز صادق است.

در این راستا، بررسی روش تفسیری مفسران متقدم معتزله امری مهم تلقی می‌شود؛ اگر چه آرای تفسیری بیشتر آنها به صورت مدون و کامل در دسترس نیست. در این زمینه می‌توان به تفاسیر افرادی مانند تفسیر ابوبکر اَصم (۲۲۵ ق.)، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبایی (۳۰۳ ق.)، ابوالقاسم عبدالله بن احمد کعبی (۳۱۹ ق.) و ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی (۳۲۲ ق.) که به صورت پراکنده در منابع متأخر آمده است، اشاره کرد.

ابوبکر اَصم یکی از مفسران نامی قرن سوم هجری و از طبقه ششم اعتزال است. برخی از آرای تفسیری وی، در تفاسیری همچون تبیان شیخ طوسی (۴۶۰ ق.)، مجمع‌البیان طبرسی (۵۴۸ ق.) و مفاتیح‌الغیب فخر رازی (۶۰۶ ق.) آمده است.^۱

۱- ناگفته نماند تفسیر پراکنده او، اخیراً توسط دکتر خضر محمد نهما، تحت عنوان «تفسیر ابی بکر اصم» جمع‌آوری شده است.

با توجه به اینکه تا کنون پژوهشی درباره روش تفسیری ابوبکر اصم معتزلی به نگارش درنیامده است، نوشتار حاضر، به صورت بدیع و نوآورانه، بر آن شده است تا بر اساس آرای بر جای مانده از وی، به روش تفسیری اش دست یابد. بر این اساس، نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به این پرسش است:

- ابوبکر اصم معتزلی از چه روشی در تفسیر قرآن استفاده کرده است؟

۲- معرفی مفسر

عبدالرحمان بن کیسان، اصم معتزلی، از طبقه ششم اعتزال است. وی کسی است که قاضی عبدالجبار معتزلی او را بالاتر از ابوهذیل (۲۳۵ ق.) قرار داد (ابن مرتضی زیدی، ۱۴۰۸: ۵۶؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷: ۱۲۱/۵؛ زررور، ۱۳۹۱: ۱۳۱). در مورد او گفته شده است: کان جلیل القدر یکتبه السلطان (زرکلی، ۲۰۰۲: ۳/۳۲۳)؛ وی فردی جلیل القدر بوده و سلطان (مأمون) با وی مکاتبه می‌کرد. ذهبی در مورد او می‌گوید: «کان دینا وقورا، صبورا علی الفقر، منقبضا عن الدوله» (ذهبی، ۱۴۱۷: ۹/۴۰۲)؛ از نظر دین بلندمرتبه و با وقار، نسبت به فقر صبور و از حکومت دوری می‌کرد.

درباره سرگذشت او اطلاعات محدودی در دست است. با آنکه او از چهره‌های مشهور و از سرکردگان معتزله به شمار می‌رفت، ولی به سبب آراء خاصی که در باب امامت داشت^۱، معتزله او را یک معتزلی تمام‌عیار ندانسته و به چشم بیگانه به او نظر می‌کردند.

۱- یکی از عقاید ابوبکر اصم در مورد امامت این است: هر گاه مردم با یکدیگر به انصاف برخورد کنند؛ به طوری که ظلمی وجود نداشته باشد که موجب اقامه حد شود، مردم از وجود امام بی‌نیاز می‌شوند (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۴۸/۲۰، عباس اقبال، ۱۳۴۵: ۵۴) و نیز می‌گویند او امام علی (ع) را متهم کرده و بر این عقیده است که علی (ع) و طلحه و زبیر در جنگشان بر حق نبوده‌اند و حق به جانب کسانی بوده که از آنان کناره‌گیری کردند. با وجود این، به ولایت همه ایشان اقرار کرده و کار آنان را به خدا واگذار نموده است (نویختی، ۱۳۸۱: ۱۹). او همانند هشام فوطی، معاویه را به مناسبت اجماع امت بر امامت او، امام بر حق دانسته (عبدالقاهر البغدادی، ۱۳۶۷: ۱۱۴) و معتقد بوده است نبرد امام علی (ع) با معاویه و قبول حکمیت خطا بوده و ابوموسی اشعری را - از جهت این‌که می‌خواسته مردم به پیشوایی واحد برسند - در خلع علی بر حق دانسته است؛ از این رو، تنها شخصیت معتزلی است که همانند قاعدین و انزواطلبان، علی را در جنگ‌هایش، بر حق ندانسته است (اشعری، ۱۳۶۰: ۱۴). این عقیده او موجب شده که هم‌مذهبان معتزلی او، وی را مورد انتقاد قرار دهند. (مفتخری و باقری زاد گنجی، ۱۳۸۸، ص ۲۱-۲۲)

بررسی روش تفسیری ابوبکر أصم معتزلی ۱۸۱

(ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۴) ابوالهذیل علاف با آن که مقام علمی و معنوی وی را می‌ستود، بارها با او، درباره عقایدش، به مناظره پرداخته است. (ملطی، ۱۳۶۸: ۴۳) ابن مرتضی زیدی در طبقات معتزله، با آنکه وی را فصیح‌ترین، فقیه‌ترین و باتقواترین مردم معرفی کرده است، این عقیده وی را که امام علی (ع) در بسیاری از کارهایش خطاکار بوده و معاویه در برخی از اعمالش، درستکار است، اشتباه می‌داند. (ابن مرتضی، ۱۴۰۸: ۵۶)

ابراهیم بن اسماعیل بن علیہ (۱۹۳ ق.) از جمله شاگردان برجسته او محسوب می‌شود (ابن حجر، بی تا: ۵/ ۱۲۱). در مورد تاریخ وفات أصم، اختلاف است. ذهبی معتقد است وی در سال ۲۰۱ وفات نموده است. (ذهبی، ۱۴۱۷: ۹/ ۴۰۲) و زرکلی می‌گوید که در سال ۲۲۵ درگذشته است. (زرکلی، ۲۰۰۲: ۳/ ۳۲۳)

با توجه به آنچه در مورد أصم بیان شد، او در علم کلام و تفسیر دارای تألیفات زیادی بوده است، ولی متأسفانه هیچ یک از آنها باقی نمانده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۴)؛ از این رو، تنها خلاصه‌ای از آراء او را در عباراتی کوتاه و به نحو پراکنده در منابع مختلف می‌یابیم. کتاب‌هایی مانند خلق القرآن، الحججه و الرسل، الحركات، الرد علی الملحد، الرد علی المجوس، الاسماء الحسنی، افتراق الامه به او نسبت داده شده است. (ذهبی، ۱۴۱۷: ۹/ ۴۰۲) وی کتابی نیز در تفسیر داشته است که قاضی عبدالجبار آن را ستوده و می‌گوید: زیبایی عجیبی دارد. (ابن مرتضی، ۱۴۰۸: ۵۷)

۳- تفسیر أصم

با آن که أصم، معتزلی است و عادتاً روح اعتزال و عقل‌گرایی بر تفسیر او حاکم است، ولی برای آگاهی دقیق‌تر از روش تفسیر او، لازم است ابتدا مصادر و منابع تفسیرش مشخص شود و آن گاه، بر اساس این مصادر و منابع، آرای وی استخراج و روش تفسیری‌اش مشخص گردد.

۱-۳-۱- مصادِر تفسیری

به طور کلی می‌توان مصادِر تفسیری ابوبکر اَصَم را در سه بخش «تفاسیر پیشین»، «منقولات عامه و مجهولات» و «غزوات پیامبر (ص)» دریافت که در ذیل، توضیحی پیرامون هر یک از آنها ارائه می‌گردد:

الف) تفاسیر

عبدالله بن عباس (۶۸ ق.): اَصَم از او روایت کرده و با تفسیر او موافق بوده است؛ ذیل سوره بقره ۲۴۵ آیه (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶/۴۹۹) و آل عمران آیه ۱۲۱ (همان، ۸/۳۴۵)؛ عامر بن شراحیل شعبی (۱۰۴ ق.): اَصَم با تفسیر او موافق بوده است؛ آیه ۴۶ واقعه (همان، ۹/۳۳۴)؛

عکرمه بن ابی جهل مخزومی (۱۰۵ ق.): اَصَم با تفسیر او موافق بوده است؛ آل عمران، ۱۰۶ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸/۳۱۹) و مائده ۱۰۶ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۹۶)؛

حسن بن ابوالحسن یسار بصری (۱۱۰ ق.): اَصَم در بیشتر موارد با تفسیر او موافق بوده است؛ آیات ۱۰۶ بقره (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۴) و ۱۵۹ بقره (همان، ۴/۱۳۹) و ۱۷۹ بقره (همان، ۵/۲۳۰) و ۲۳ نساء (همان، ۱۰/۲۵) و ۱۰۶ مائده (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۹۶) و ۸۶ اسراء (همان، ۶/۶۷۶)؛

قتاده بن دعامه سدوسی (۱۱۷ ق.): اَصَم در تمام مواردی که از او نقل کرده، موافق تفسیرش بوده است؛ آیه ۸۸ بقره (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۵۹۷) و آیه ۱۵۹ بقره (همان، ۴/۱۳۹)؛

اسماعیل بن عبدالرحمان سدی (۱۲۸ ق.): اَصَم با تفسیر وی موافق بوده است؛ آیات ۱۵۹ بقره (همان، ۴/۱۳۹) و ۱۲۱ آل عمران (همان، ۸/۳۴۵).

ربیع بن انس بکری خراسانی (۱۳۹ ق.): اَصَم با تفسیر او موافق بوده است؛ آیات ۱۵۹ بقره (همان، ۴/۱۳۹) و ۱۲۱ آل عمران (همان، ۸/۳۴۵)؛

۲-۳- رد پای تفسیر اَصَم

تفسیر ابوبکر اَصَم، به صورت مدوّن در دست نیست، بلکه به صورت پراکنده در تعدادی از منابع وجود دارد. حاکم جشمی در تفسیرش نقل کرده که جبائی هنگامی که در تفسیرش به انتهای آیه ۵۴ نساء رسید، گفت: چرا من قولی از اَصَم در این مورد نمی‌بینم؟ (زرزور، ۱۳۹۱: ۱۳۱) و این نشان‌دهنده مکان و جایگاه اَصَم در نزد جبائی است.

در منابع مدون تفسیری، بیشترین نقل از تفسیر اَصَم، به تفسیر «مفاتیح الغیب» نوشته فخر رازی اختصاص دارد. فخر رازی در موارد متعددی از تفسیرش با عباراتی مثل: «هذا دلیل ضعیف، وضعفه ظاهر» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱ / ۴۸۲) و «هذا ضعیف (همان، ۵ / ۲۷۱)؛ و «هذا ضعیف لوجه» (همان، ۵ / ۲۰۷)؛ «الکل ضعیف» (همان، ۴ / ۲۷)؛ «هذان والوجهان ضعیفان» (همان، ۳ / ۵۶۶) با اَصَم به مخالفت پرداخته است و در برخی موارد نیز با کنایه گفته است: «و هذا الطعن ضعیف» (همان، ۱۵ / ۵۲۶) یا «فما كان یلیق بابی بکر انکار هذه الابیاء» (همان، ۸ / ۳۵۲) فخر رازی در برخی از اسباب نزول‌ها نیز با اَصَم مخالفت کرده است (همان، ۴ / ۱۳۹)؛ اگرچه در برخی موارد دیگر، با او موافق بوده است (نک: ذیل آیات ۱۳ و ۱۴ نساء؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹ / ۵۲۶).

همچنین در تفاسیر التبیان شیخ طوسی (نک: طوسی، بی تا: ۲ / ۲۶۲؛ ۳ / ۳۶۲؛ ۹ / ۵۶۵) و مجمع البیان طبرسی (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۱ / ۱۳۱؛ ۱ / ۱۵۰؛ ۱ / ۲۱۸؛ ۱ / ۲۶۲؛ ۱ / ۳۲۷؛ ۱ / ۳۷۲؛ ۱ / ۳۹۵؛ ۱ / ۳۹۷؛ ۱ / ۴۳۳؛ ۱ / ۴۴۰؛ ۲ / ۴۹۷؛ ۲ / ۵۹۰) به نظرات تفسیری اَصَم اشاره شده است. شیخ طوسی و طبرسی، برخلاف فخر رازی، درباره آرای او نقد و نظری نداده‌اند؛ اگر چه در ذیل آیه ۲۳۴ بقره، پیرامون عدّه زنان، از امام علی (ع) تفسیری می‌آورند و می‌گویند از بین اهل سنت، تنها اَصَم با آن موافق است. (طوسی، بی تا: ۲ / ۲۶۲، طبرسی، ۱۳۷۲: ۲ / ۵۹۰).

فؤاد سزگین در تاریخ تراث عربی می‌گوید که ثعلبی از تفسیر اَصَم در تفسیر الکشف استفاده کرده است (سزگین، ۱۴۱۲: ۱ / ۶۱) فؤاد سزگین مشخص نکرده که این الکشف آیا

الكشف و البيان عن تفسير القرآن است یا نه؟ اما از أصم در تفسیر الكشف و البيان عن تفسیر القرآن ثعلبی به جز دو مورد (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳ / ۲۴۸؛ ۹ / ۲۱۴)، چیزی وجود ندارد. گویا وی «ابا عباس الأصم» را با «أبابکر الأصم» اشتباه گرفته که از اولی در تفسیر ثعالبی فراوان آمده است.

۳-۳- روش تفسیر

ابوبکر أصم به طور عام، از روش تفسیر معتزله پیروی کرده است، اگر چه به طور خاص، از روش های ابداعی نیز در تفسیر قرآن بهره گرفته است. در ادامه به بررسی روش تفسیر وی می پردازیم.

۳-۳-۱- استفاده از عقل

ویژگی بارز معتزله بکارگیری عقل و برتری دادن به آن در برابر نقل است. تفسیر أصم از این مسئله جدا نبوده است؛ مثلاً در تفسیر واژه «میثاق»، در آیه ۶۳ سوره بقره،^۱ می توان به خوبی این مسئله را درک کرد. ابوبکر أصم، ذیل این آیه می گوید: «ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع و حکمته و الدلائل الدالة على صدق أنبيائه و رسله، و هذا النوع من المواثيق أقوى المواثيق و العهود لأنها لا تحتمل الخلف و التبديل بوجه ألبتة» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳ / ۵۳۷)؛ منظور از میثاق در اینجا عقولی است که خداوند (در انسان) ودیعه نهاده است؛ از جمله دلایلی که بر وجود صانع، حکمت او، دلایل صدق انبیاء و رسالت آنها است و این گونه میثاق ها از قوی ترین میثاق ها است؛ زیرا هیچ گونه خلف و تغییری در آن جاری نیست.

۱- خدای متعال در این سوره می فرماید: «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهٖ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ / ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَلَوْ لَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخٰسِرِیْنَ» (بقره / ۶۳ و ۶۴)؛ و (ای بنی اسرائیل یاد آرید) وقتی که از شما پیمان گرفتیم و کوه طور را بالای سر شما برافراشتیم، (و دستور دادیم که) احکام تورات را با عقیده محکم پیروی کنید و بیوسته آن را در نظر بگیرید، باشد که پرهیزگار شوید. / بعد از آن همه عهد و پیمان (از خدا) روی گردانیدید و اگر فضل و رحمت خدا شامل حال شما نمی شد، البته در شمار زیانکاران بودید.

این سخن اَصَم نشان‌دهنده تأثیرگذاری مذهب اعتزال در شکل‌گیری تفسیر اوست؛ زیرا معتزله به عقل حکم می‌کنند و عقل را به بالاترین درجه آن بالا می‌برند؛ حتی برخی از آنها عقل را برتر و مقدم بر کتاب و سنت قرار می‌دهند و در مورد دلالت عقل و برتری آن می‌گویند: به وسیله عقل می‌توان بین حسن و قبح (اعمال) تمیز داد؛ به وسیله آن می‌توان به حُجَّت کتاب قرآن، سنت و اجماع پی برد و شاید کسی نسبت به این موضوع تعجب کند و گمان کند که ادلّه استنباط احکام، فقط منحصر در کتاب، سنت و اجماع باشد و یا گمان کند که عقل نیز جز این ادلّه هست؛ اما از نظر رتبه و برتری مؤخر قرار بگیرد در حالی که این چنین نیست؛ زیرا خداوند همواره (در کتابش) اهل عقول را مخاطب قرار داده است و همچنین به وسیله عقل، می‌توان به حُجَّت کتاب، سنت و اجماع پی برد. (بلخی، قاضی عبدالجبار، جشمی، ۱۴۳۹ ق: ۱۳۹)

این سخن نشان می‌دهد معتزله چقدر به عقل اهمیت می‌دهند تا آنجا که نه تنها آن را بر قرآن و سنت مقدم می‌دارند؛ بلکه حتی دلیلی بر صدق قرآن و سنت نیز است و این مسئله را می‌توان در تفسیری که ابوبکر اَصَم از «میثاق» داشته مشاهده کرد؛ به گونه‌ای که وی در مورد عقل می‌گوید: «أقوى الموثيق والعهد».

مسئله اهمیت عقل را می‌توان در جایی دیگر از تفسیر اَصَم مشاهده کرد. در آیه ۱۴۳ اعراف^۱ که به داستان درخواست حضرت موسی (ع) برای امکان رؤیت خداوند پرداخته شده است، وی استنباط می‌کند که دلیل سمعی و نقلی به تنهایی نمی‌تواند بر عدم امکان

۱- پروردگار سبحان در این آیه می‌فرماید: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَا وَ خَرَّ مُوسَى صَعَقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف/ ۱۴۳)؛ چون موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او تکلم نمود، گفت: ای پروردگار من، بنمای، تا در تو نظر کنم. گفت: هرگز مرا نخواهی دید. به آن کوه بنگر، اگر بر جای خود قرار یافت، تو نیز مرا خواهی دید. چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه را خرد کرد و موسی بی‌هوش بیفتاد. چون به هوش آمد گفت: تو منزهی، به تو بازگشتم و من نخستین مؤمنانم.

رؤیت خداوند دلالت داشته باشد؛ بلکه باید دلیلی سمعی همراه با دلیل عقلی باشد. أصم در رابطه با آیه می‌گوید: «المقصود من هذا السؤال ان يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي و تعاضد الدلائل امر مطلوب للعقلاء و هو الذي ذكره ابو بكر الأصم فهذا مجموع اقوال المعتزلة في تاويل هذه الآية» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴/۳۵۴)؛ منظور از درخواست (حضرت موسی) در آیه، این است که خداوند یادآوری کند که دلائل سمعی (نقلی)، به تنهایی نمی‌تواند بر امتناع رؤیت دلالت داشته باشد. به همین دلیل، دلیل سمعی باید به وسیلهٔ دلیل عقلی همراه گردد و جمع میان دلایل، امری مطلوب نزد عقلا است. در واقع این گفتار أصم نشان‌دهندهٔ اهمیت عقل نزد اوست.

جایگاه والای عقل نزد أصم و برخی از اسلاف معتزله، آنها را بر آن داشته است تا برخی از آیات فقهی را بر اساس عقل تفسیر کنند؛ به طور مثال در تفسیر عبارت «اثنان ذوا عدلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ» در آیه ۱۰۶ سورهٔ مائده، حسن، زهری، عکرمة و أصم معتقدند که مقصود از «غیر» در این آیه، غیر عشیره (فامیل) فرد است و مقصود از «ذوا عدل»، عشیرهٔ انسان است. مفسران فوق، در توجیه این تفسیر آورده‌اند که عشیرهٔ انسان، واقف‌ترین افراد به احوال انسانند. این در حالی است که در روایت امام باقر و صادق (ع)، مقصود از «غیر»، غیر مسلمان و مقصود از «ذوا عدل»، شخص مسلمان دانسته شده است. اغلب مفسران متقدم نیز بر همین نظرند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳/۳۹۶)

روش کاو علم انسانی و مطالعات فلسفی
رتال جامع علوم انسانی

۳-۲- روش‌های استدلالی و جدلی

أصم قبل از اینکه یک مفسر باشد، یک متکلم بوده است. او در تفسیر خود اسلوب‌های جدلی را با کمک آیات قرآنی به کار می‌گیرد و بر این روش تأکید فراوان دارد تا آنجا که حتی اگر مخالف قرآن و سنت نیز باشد، آن را به کار می‌گیرد؛ واضح‌ترین مصداق بکارگیری این روش، در تفسیر أصم از آیهٔ ۱۲۴ آل عمران مشهود است. «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ

أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ» (آل عمران/۱۲۴)؛ آن‌گاه که به مؤمنان می‌گفتی که اگر خدا سه هزار فرشته به یاری‌تان فرو فرستد، آیا شما را کافی نخواهد بود؟

فخر رازی در این خصوص می‌گوید: اجماع اهل تفسیر و سیره‌شناسی بر این است که خداوند در روز جنگ بدر ملائکه^۱ را جهت یاری مسلمانان فرستاد؛ اما اصم این مسئله را به شدت نفی کرده است و دلائل زیر را برای آن ذکر کرده است:

۱. یکی از ملائکه به تنهایی برای نابودی اهل زمین کافی است چنان‌که که در مورد جبرئیل گفته می‌شود وقتی بالش را بر روی چهار شهر قوم لوط گشود، بالش به زمین هفتم رسید تا آنجا که همه چیز زیر و رو شد؛ بنابراین اگر جبرئیل روز جنگ بدر حاضر می‌شد، پس چه نیازی به درگیری مسلمانان با کفار بود؟ و در این صورت، حتی نیازی به حضور سایر ملائکه هم نبود.

۲. سرکردگان کفار از مشاهیر هستند و نحوه تقابل صحابه با آنها در میدان نبرد، کاملاً معلوم است؛ بنابراین، اگر این طور است که ملائکه در این جنگ، به مسلمانان کمک کرده باشند، باید دست کم، مرگ عده‌ای از آنها به ملائکه نسبت داده شود، نه صحابه.

۳. اگر ملائکه جنگیده باشند، برای دیدن آنها دو حالت وجود دارد: یا مردم آنها را دیده‌اند یا مردم ندیده‌اند؛

الف) اگر مردم آنها را دیده باشند، یا به صورت انسان بوده‌اند یا به صورت غیر انسان؛ اگر به صورت انسان جنگیده باشند، پس تعداد لشکریان پیامبر (ص) هزاران نفر یا بیشتر است؛ در حالی که هیچ کس به این موضوع اشاره نکرده است. همچنین این موضوع، خلاف این آیه قرآن است که می‌فرماید: «وَ إِذْ يَرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقِيْتُمْ فِي اَغْنِيكُمْ قَلِيلاً وَ يَقْلَلْكُمْ فِي اَغْنِيهِمْ لِيُقْضَى اللّٰهُ اَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَ اِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُورُ» (انفال: ۴۴)؛ و آن‌گاه که چون به هم رسیدید

۱- اصم معتقد است که ملائکه برتر از بشر هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۴۴۶).

آنان را در چشم شما اندک نمود و شما را نیز در چشم آنان اندک تا آن کار که مقرر داشته بود واقع گردد و همه کارها به خدا برمی‌گردد. اما اگر به صورت غیر انسان جنگیده باشند، پس باید موجب وحشت در قلوب همه (خودی و غیر خودی) شده باشند که باز کسی به این مورد اشاره نکرده است.

ب) اگر مردم آنها را ندیده باشند؛ پس در میدان نبرد، هر گاه درگیری صورت می‌گرفت یا سرها قطع می‌شد یا شکم‌ها پاره و یا کفار از اسب‌ها فرو می‌افتادند، در این هنگام حتی اگر مردم ملائکه را ندیده باشند، باید این اعمال و افعال را دیده باشند، درحالی‌که چنین چیزی گزارش نشده است.

۴- ملائکه‌ای که نازل شدند، از نظر جسمی یا به صورت اجسام فشرده و مرئی بودند یا به صورت اجسام لطیف و نامرئی مانند: هوا. در حالت اول، لازم است که آنها را مانند دیگران دیده باشیم، در حالی که معلوم است این‌طور نبود. در حالت دوم (اجسام لطیف) اگر ملائکه به این صورت بوده‌اند به دلیل این‌که دارای قدرت و سختی نبوده‌اند، دیگر نمی‌توانستند بجنگند و یا سوار اسب شوند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸ / ۳۵۲).

مجموع استدلال‌های ابوبکر اَصم نشان می‌دهد که وی تا چه اندازه در استدلال جدلی تبحر داشته و آن را در تفسیر آیات به کار گرفته است. وی به این منظور، تا آن‌جا پیش رفته است که نتایجی مخالف قرآن می‌گیرد و و نصّ صریح قرآنی را انکار می‌کند.

۳-۳-۳- اسباب نزول

اَصم در چهار سوره، به نقل اسباب نزول پرداخته است. وی هر جا که به نقل سبب نزول می‌پردازد، با استفاده از سخن صحابه یا گذشتگان است.

- مورد اول: سوره بقره آیات ۱۸۹ و ۲۴۵؛ او درباره اسباب نزول آیه ۱۸۹ موافق با حسن بصری است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵ / ۲۸۵) وی در بیان سبب نزول آیه ۲۴۵ نیز،

روایتی از ابن عباس نقل می‌کند که در آن ابی دحداح از پیامبر (ص) سؤال می‌کند: من دو باغ دارم؛ اگر یکی از آن‌ها را ببخشم، آیا مثل آن در بهشت برای من هست؟ اَصْم بعد از بیان این روایت، می‌گوید: بعد از شناخت سبب نزول این آیه، مراد از قرض در این آیه، تبرع^۱ غیر واجب است. (همان، ۴۹۹/۶)

- مورد دوم: سوره آل عمران آیه ۱۷۲؛ مربوط به داستان مُثله کردن حضرت حمزه است (همان، ۴۳۲/۹) که بیان آن گذشت.

- مورد سوم: سوره نساء آیه ۶۴؛ از اَصْم آمده است گروهی از منافقان، با یکدیگر قرار گذاشتند که حيله‌ای نسبت به پیامبر (ص) به‌کار برند و به او آسیبی رسانند. از این رو جبرئیل نازل شد و به او درباره این توطئه، خبر داد. پیامبر (ص) فرمود: گروهی که داخل شده‌اند، می‌خواهند کاری کنند که موفق نخواهند شد، بنابراین باید برخیزند و استغفار کنند تا من هم پیش خدا آنها را شفاعت کنم. چند بار این مطلب را تکرار کرد، ولی هیچ یک از آنها بلند نشدند. آن‌گاه یکی یکی آنها را به نام صدا کرد و گفت برخیزید. همه برخاستند و اعتراف کردند که سوءقصد داشته‌اند و خواهش کردند که پیامبر (ص) آنها را شفاعت کند تا توبه‌شان پذیرفته شود. آن‌گاه پیامبر (ص) فرمود: بروید، من در آغاز، با طیب خاطر برای شفاعت شما آماده بودم و خداوند هم سریع‌تر اجابت می‌کرد. (همان، ۱۰/۱۲۶).

- مورد چهارم: سوره مائده آیه ۹۳؛ اَصْم در مورد سبب نزول این آیه، روایتی از ابوبکر می‌آورد که او از پیامبر در مورد کسانی که شراب‌خواری و قمار می‌کردند و الان مرده‌اند و همچنین در مورد افرادی که در کشورهای دیگر قرار دارند و از اسلام بی‌خبرند و نمی‌دانند که خداوند خمر را حرام کرده و می‌نوشند، سؤال نمود. (همان، ۴۲۷/۱۲)

۱- «تبرع»، بذل مال یا منفعتی به دیگری، به قصد احسان و بدون چشم‌داشت چیزی در قبال آن است.

اَصَم در تفسیر به سیاق آیات نیز توجه دارد. البته به نظر می‌رسد وی، در تمسک به سیاق آیات، دچار نوعی دوگانگی است؛ یک بار مشاهده می‌شود آن چنان در سیاق آیات غور می‌کند که از آنها معانی صرفاً مرتبط با سیاق دریافت می‌کند؛ یک بار دیگر می‌بینیم او آیات منفردی که به ما قبل و ما بعدشان مرتبط نیستند، طوری معنا می‌کند که آنها را از سمت و جهتی که دارند، دور می‌کند؛ یک بار دیگر نیز، بر خلاف سیاق، به گونه‌ای آیات را تفسیر می‌کند که آنها را از سیاقشان دور می‌کند و معنایی از آنها ارائه می‌کند که حتی مخالف قول جمهور مفسران است.

حالت اول: رعایت سیاق و استدلال به آن

در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا بَيْعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره/۲۵۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیش از آنکه آن روز فرا رسد، که نه در آن خرید و فروشی باشد و نه دوستی و شفاعتی، از آنچه به شما روزی داده‌ایم، انفاق کنید. و کافران خود ستمکارانند. مفسران در بیان منظور از «انفقوا» که آیا اختصاص به انفاق واجب، مانند زکات دارد یا معنایی عام دارد که شامل تمام انفاق‌های واجب و مستحب می‌شود، اختلاف نظر دارند؛ تا آنجا که عده‌ای مانند اَصَم، منظور از انفاق در این آیه را، انفاق در جهاد می‌دانند؛ به این دلیل که این آیه، پس از آیات جهاد قرار دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۳۱/۶). با نگاهی به آیات قبلی و سیاقی که این آیه در آن قرار دارد، مشاهده می‌شود که آیات قبلی آن سعی در بیان قصه طالوت و جالوت و کشته شدن جالوت به دست حضرت داود (ع) دارد (بقره: ۲۴۶-۲۵۳).

حالت دوم: رعایت سیاق تاریخی آیات

فخر رازی در خصوص آیه مبارکه «الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرؤْا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (آل عمران/۱۶۸)؛ به آنان که از جنگ باز ایستادند و درباره

برادران خود گفتند که اگر سخن ما را شنیده بودند، کشته نمی‌شدند، بگو: اگر راست می‌گویید مرگ را از خود برانید، اظهار می‌دارد که به عقیده مفسران، این آیه در مورد «عبدالله ابن ابی» و اصحاب او نازل شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹/۴۲۴). وی در ادامه به ذکر عقیده اَصَم می‌پردازد که با این موضوع مخالف است؛ او عقیده دارد که عبدالله بن ابی، در روز جنگ احد، همراه پیامبر اکرم (ص) بود و این در حالی است که آیه مذکور، در مورد کسانی نازل شده است که از همراهی پیامبر (ص) در جنگ، خودداری کردند. (همان، ۹/۴۲۴)

در واقع با نگاهی به آیه، می‌توان فهمید آیه در مورد گروهی است که دو عمل (قول) و (قعود)، از آنها سرزده است؛ در نتیجه حتی اگر بگوییم عبدالله بن ابی در جنگ احد، همراه پیامبر (ص) بوده است؛ ولی می‌دانیم که وی در میانه راه، از جنگ بازگشته و ننگیده است؛ پس می‌تواند مصداقی از قاعدین جنگ باشد که اَصَم این نکته را نادیده گرفته است.

حالت سوم: مخالفت با سیاق آیات

هر چند که اَصَم، به شدت مخالف نادیده انگاشتن سیاق آیات است، ولی در برخی موارد مشاهده می‌شود که خود وی سیاق آیات را نادیده گرفته است؛ از این رو، گاهی بدون دلیل، لفظ را به معنای خارج از سیاق آن معنا کرده است؛ مثلاً در تفسیر آیه ۱۸۷ سوره بقره^۱ که در مورد مباح بودن هم‌بستری با زنان در شب ماه رمضان است، وی از آن،

۱- خداوند سبحان در این آیه می‌فرماید: «أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (بقره/۱۸۷)؛ همبستری با زنان در شب ماه روزه بر شما حلال شد. آنها پوشش شمایند و شما پوشش آنهايید. خدا می‌دانست که شما به خویشتن خیانت می‌ورزید، پس توبه شما را بپذیرفت و شما را عفو کرد. اکنون با آنها همبستر شوید و آنچه را که خدا بر شما مقرر گردانیده است، انجام دهید و بخورید و بیاشامید تا رشته روشن صبحدم در تاریکی شب آشکار شود و روزه را به شب برسانید و چون در مسجد اعتکاف کنید، با زنان همبستر مشوید. اینها حدود فرمان خداست، بدان نزدیک مشوید. خدا آیات خود را این چنین بیان می‌کند، باشد که به پرهیزگاری برسند.

ممنوعیت این عمل را برداشت کرده است. فخر رازی می‌گوید: ابوبکر اَصْم دلالت لفظ «لباس» در این آیه را به معنایی دور از سیاق آن گرفته است؛ به این صورت که وی لفظ «لباس» را اشعار به این معنا دانسته است که زن و مرد نسبت به خویشنداری از همبستری در شب‌های ماه رمضان، همدیگر را یاری دهند و ساتر گناه همدیگر باشند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵/ ۲۷۰)

این تفسیر اَصْم، مخالف سیاق و جریان آیه است؛ زیرا آیه سخنی پیرامون ممنوع بودن عمل مباشرت، نکرده است؛ بنابراین، طبق سیاق، و به قرینه عبارت «فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ» آیه بیانگر مباح بودن این عمل است. همچنین، تعبیر «أَحِلَّ لَكُمْ» در صدر آیه، بیانی واضح، برای حلیت این امر است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵/ ۲۷۰)

بر این اساس، فخر رازی نظر ابوبکر اَصْم را رد می‌کند و درباره استدلال وی مبنی بر اینکه مقصود از لباس، لزوم خویشنداری از ارتکاب عمل است، می‌گوید: تشبیه به لباس در این آیه، از باب بیان انعام و لطفی است که خداوند به مسلمانان کرده است. (همان)

همچنین اَصْم در آیه «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل/ ۸۹)؛ و روزی باشد که از هر امتی شاهدهی از خودشان بر خودشان برانگیزیم و تو را بیاوریم تا بر آنان شهادت دهی و ما قرآن را که بیان‌کننده هر چیزی است و هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است بر تو نازل کرده‌ایم»، منظور از «شهادت» را اعضای بدن می‌داند. او در این رابطه می‌گوید: منظور از شهید در این آیه، ده عضو از اعضای بدن است که خداوند آنها را به سخن درمی‌آورد تا شهادت بدهند و آنها گوش‌ها، چشم‌ها، پاها، دست‌ها، پوست و زبان هستند. دلیل اَصْم^۱ برای این تفسیر خارج از سیاق، استناد به صفت (انفسهم) است که

۱- ابوبکر اَصْم، این مسئله را از آیات ذیل، برداشت نموده است: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور/ ۲۴)؛ روزی که زبان‌شان و دست‌هایشان و پاهایشان به زیان‌شان بر کارهایی که می‌کرده‌اند، شهادت دهند: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس: ۶۵)؛ امروز بر دهان‌هایشان مهر می‌نیمیم و دست‌هایشان با ما سخن خواهند گفت و پاهایشان شهادت خواهند داد که چه می‌کرده‌اند و «وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ؛ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤَهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا»

در این آیه، برای موصوف شهید ذکر گردیده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/ ۲۵۷) اما نظم و سیاق آیه، موافق با گفتار اَصَم نیست؛ زیرا در عبارت «وَوَيْومَ نَبِّعْتُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ» لفظ «أُمَّة» به معنای گروه، به درستی معنای «من أنفسهم» را تفسیر می‌کند. بر اساس این عبارت، لفظ «أُمَّة» نمی‌تواند صفتی برای اعضای بدن در نظر گرفته شود؛ همان طور که صفت، برای شهید قرار گرفته است. ضمن اینکه آیاتی مانند آیه ۱۴۳ بقره و ۴۱ نساء، الفاظی مشابه با این آیه دارند و مسلماً مقصود از «من أنفسهم» در این آیات، اعضای بدن انسان نیست، بلکه مقصود از آن، این است که شاهدان، افرادی از میان امت هستند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/ ۲۵۸)

۳-۳-۵- ادبیات عرب

مفسران معتزله از جمله مفسرانی هستند که در تفسیر قرآن بر ضرورت علم لغت و نحو تأکید دارند. نمونه کامل استناد به این مسائل را می‌توان در تفسیر کشاف زمخشری مشاهده کرد. از این رو اَصَم نیز در تفسیر قرآن، به این دو علم توجه کرده است.

اَصَم در خصوص حرف «ما» در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً» (بقره/ ۲۶) می‌گوید که این «ما» به مانند «ما» در آیه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹)، موصوله زائده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲/ ۳۶۳). این تفسیر اَصَم نشان می‌دهد که او به وجود حروف زائده در قرآن اعتقاد داشته است.^۱

→ يَعْمَلُونَ؛ وَ قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ (فصلت: ۲۱-۱۹)؛ و روزی که دشمنان خدا را گرد آورند و به صف برانندشان؛ چون به کنار آتش آیند، گوش و چشم‌ها و پوست‌هاشان به اعمالی که مرتکب شده‌اند، بر ضدشان شهادت دهند، به پوست‌های خود گویند؛ چرا بر ضد ما شهادت دادید؟ گویند: آن خدایی که هر چیزی را به سخن می‌آورد و شما را نخستین بار بیافرید و به او بازگشت می‌یابید، ما را به سخن آورده است.

۱- میان علما در خصوص اینکه قرآن دارای حروف زائد هست یا خیر، اختلاف وجود دارد. فخر رازی، در این زمینه از قول ابو مسلم مبنی بر عدم امکان وجود حروف زائد در قرآن حمایت می‌کند و از این رو، نظر اَصَم را که قائل به حروف زائد در قرآن است، رد می‌کند. وی می‌گوید: «قال أبو مسلم معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة لغو والأصح قول أبي مسلم لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى و بيانا و كونه لغوا ينافي ذلك» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲/ ۳۶۳)

أصم، همچنین به بحث تعیین مرجع ضمیر در آیات مختلف قرآن نیز توجه دارد. به عنوان مثال، فخر رازی در آیه ۱۳ سوره نساء،^۱ می‌گوید: خداوند متعال در بعد از بیان آیات قبلی که در رابطه با سهم‌الإرث و نیز ترغیب به اطاعت و توصیه به دوری از معصیت سخن گفته‌اند، در این آیه (۱۳)، عبارت «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ» را به کار برده است. در این آیه، درباره مرجع ضمیر «تلك»، دو نظر وجود دارد: نخست؛ اشاره به احوال مواریث دارد. دوم؛ اشاره به هر آنچه که از اول سوره تا اینجا ذکر گردید (اموال یتیم، نکاح، ارث) دارد. قول دوم نظر أصم است.

دلیل گروه اول این است که ضمیر به نزدیک‌تر خودش بازمی‌گردد؛ اما گروه دوم معتقدند که ضمیر به مرجع نزدیک‌تر خود بازمی‌گردد، ولی اگر مانعی نباشد، می‌تواند به مرجع دورتر هم بازگردد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹/۵۲۶) بسیاری از مفسران از جمله أصم جزو گروه دوم هستند.

أصم در آیه ۴۵ سوره بقره نیز، در مورد ضمیر «ها» از عبارت «إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ» (بقره/۴۵) می‌گوید: این ضمیر به محذوف برمی‌گردد و آن اجابت پیامبر (ص) است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۱۸/۱).

همچنین أصم در مورد مرجع ضمیر «جعلاً» در آیه «فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اعراف/۱۹۰) می‌گوید: منظور زن و مردهایی است که از اولاد آدم هستند؛ پس مقصود این است که خداوند شما انسان‌ها را از نفس واحد آفریده و برای آن نفس نیز همسری از جنس خودش قرار داده است؛ لذا آیه را درباره آدم و حوا نمی‌داند

۱- خداوند سبحان می‌فرماید: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ/ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ» (نساء/۱۳) و (۱۴)؛ اینها احکام خداست. هر کس از خدا و پیامبرش فرمان برد، او را به بهشت‌هایی که در آن نهرها جاری است درآورد و همواره در آنجا خواهد بود و این کامیابی بزرگی است. / و هر که از خدا و رسولش فرمان نبرد و از احکام او تجاوز کند، او را داخل در آتش کند و همواره در آنجا خواهد بود و برای اوست عذابی خوارکننده.

(همان، ۴ / ۷۸۲). در این مورد، أضم با حسن بصری و قتاده موافق است و جبائی به عکس گفته‌های أضم معتقد است. (همان)

این نکته ادبی در تفسیر أضم و برخی دیگر از مفسران، برخاسته از یک مبنای عقلی در خصوص عصمت پیامبران است که با روایات امام رضا (ع) در جواب سؤال مأمون در این خصوص موافقت دارد. (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۹۶-۱۹۷). این تفسیر، با استدلال عقلی بر لزوم عصمت نیز هماهنگ است؛ زیرا کسی که شرک به عنوان بزرگ‌ترین گناهان در حق او جایز باشد، به مراتب دروغ نیز در حقیقت جایز خواهد بود؛ از این رو، اعتماد به سخنان او، وجهی نخواهد داشت (سید مرتضی، ۱۳۷۷، ص ۱۳-۱۴؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۳۳) بر اساس این مبنا، پیامبران حتی قبل از رسیدن به مقام نبوت نباید دچار شرک شده باشند.

۳-۳-۶- فقه

در تفسیر پراکنده ابوبکر أضم، می‌توان ردپایی از آراء فقهی او نیز مشاهده کرد؛ مثلاً او در تفسیر آیات پایانی سوره فاتحه‌الکتاب، در مورد حکم قرائت نماز، نظری دارد که کاملاً متفاوت با نظر جمهور فقهاست. بر اساس گزارش فخر رازی، أضم و حسن بن صالح برخلاف جمهور فقها، معتقدند که قرائت در نماز واجب نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱/۱۶۸). دلیل عدم وجوب قرائت در نماز در نزد أضم، روایتی از پیامبر (ص) است که می‌فرماید: صلوا کما رأیتمونی اصلی به عقیده وی، نماز جزء اشیاء مرئی (قابل رؤیت) است؛ در حالی که قرائت عملی مرئی نیست؛ زیرا از جنس لفظ است. پس قرائت، خارج از ذات نماز بوده و واجب نیست. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۳۱۴)

از دیگر آراء فقهی أضم، می‌توان به نظری اشاره کرد که وی از آیه «أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (فرقان/۴۸) استنتاج کرده است و آن اینکه بر اساس اطلاق آیه، وضو با همه مایعات، جایز است. در این مورد، وی موافق با اوزاعی (۱۵۷ق.) است. (همان، ۲۴ / ۴۷۳)

۴- نتیجه گیری

طبق بررسی‌های به عمل آمده، با هدف بررسی روش تفسیری ابوبکر أصم، نتایج ذیل حاصل گردید:

۱- ابوبکر أصم، از طبقه ششم معتزله و مربوط به قرن سوم هجری است که آثار فراوانی در علوم اسلامی از جمله در تفسیر قرآن دارد؛ البته، امروزه به صورت مدون در دسترس نیست و تنها به صورت پراکنده در تفاسیر متأخر مانند تبیان شیخ طوسی، مجمع البیان طبرسی و مفاتیح الغیب فخر رازی آمده است.

۲- تفسیر أصم مانند دیگر مفسران معتزله، از اعتقادات کلامی این نحله تأثیر فراوانی گرفته است. در تفسیری که از او باقی مانده به خوبی نمایان است.

۳- او در راستای اعتقادات کلامی خود، از بحث‌های جدلی و استدلالی در تفسیر آیات استفاده کرده است و آنچنان به این موضوع پایبند است که در برخی موارد منجر به ارائه نظرات مخالف نص صریح قرآن و روایات گردیده است.

أصم، در تفسیر خود، در کنار روش عقلی، به بحث سبب نزول، سیاق آیات، ادبیات عرب و همچنین مسائل فقهی توجه کرده است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه: عبدالمحمد آیتی.
۲. ابن حجر عسقلانی، (۱۴۰۷ ق)، لسان المیزان، لبنان: دارالفکر.
۳. ابن مرتضی زیدی، احمد بن یحیی، (۱۴۰۸ ق)، طبقات المعتزله، لبنان: منشورات دارالمکتبه.
۴. ابن ندیم، محمد بن یعقوب، (۱۳۵۰)، الفهرست، تحقیق رضا تجدد.
۵. اشعری، سعد بن عبدالله، (۱۳۶۰)، المقالات و الفرق، تصحیح محمدجواد مشکور تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. اقبال، عباس، (۱۳۴۵)، خاندان نوبختی، تهران: کتابخانه طهوری.
۷. امین، احمد، (۱۳۷۱ ق)، ضحی الاسلام، قاهره: مطبعة لجنة التألیف و النشر و الترجمة.

۸. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۳۶۷)، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، بی‌جا، انتشارات اشراقی.
۹. بلخی، ابوالقاسم؛ قاضی عبدالجبار، جشمی، حاکم، (۱۴۳۹ ق)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، بیروت: دارالفارابی.
۱۰. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۴)، آشنایی با علوم قرآنی، تهران: اساطیر.
۱۲. ذهبی، شمس‌الدین، (۱۴۱۷ ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۳. زرزور، عدنان، (۱۳۹۱)، حاکم الجشمی و منهجه فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۴. زرکلی، خیرالدین، (۱۹۸۰ م)، الاعلام، بیروت.
۱۵. سزگین، فؤاد، (۱۴۱۲ ق)، تاریخ تراث عربی، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی.
۱۶. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۹۹۸)، أمالی المرتضی، قاهره، دار الفکر العربی.
۱۷. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۷)، تنزیه الأنبیاء علیهم السلام، قم، دار الشریف الرضی.
۱۸. شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ ق)، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. قاضی عبدالجبار معتزلی، (بی‌تا)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، به کوشش عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمة.
۲۳. ملطی، محمد، (۱۳۶۸ ق)، التنبیه و الرد، به کوشش محمد زاهد کوثری، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه.
۲۴. مفتخری، حسین؛ باقری‌زاد گنجی، نبی‌اله، (۱۳۸۸)، «بازشناسی جنگ‌های امیرالمؤمنین علی از دیدگاه فرقه‌های کلامی»، تاریخ اسلام، سال دهم، صص ۷-۳۹.
۲۵. نویختی، ابومحمد حسن بن موسی، (۱۳۸۱)، فرق الشیعه، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.