

رویکرد تفسیر جوامع الجامع در بازتاب مبانی کلامی تفسیر کشاف*

□ آمنة شهبازی**

□ حسن صادقی***

چکیده

یکی از عوامل تنوع تفاسیر، مبانی مختلف مفسران آنها در ساحت‌های گوناگون است. از جمله-ی این ساحت‌ها، مبنای کلامی مفسر است که می‌تواند بر تفسیر او اثرگذار باشد. طبرسی و زمخشری از جمله مفسران قرون پنج و شش هجری یعنی دوره بحث‌های کلامی هستند. از آنجایی که تفسیر جوامع الجامع طبرسی با تأثیر از تفسیر کشاف زمخشری نگاشته شده است، و از طرفی تفسیر کشاف، تفسیری معتزلی است، این سؤال را ایجاد می‌کند که طبرسی در بازتاب مباحث کلامی تفسیر معتزلی کشاف در تفسیر شیعی خود چه رویکردی اتخاذ کرده است؟ این پژوهش با هدف پاسخ به این سؤال با روشی کتابخانه‌ای به شیوه توصیف و تحلیل در این زمینه تلاش کرده است. نتایج حاصله نشان می‌دهد هرچند در ظاهر عبارات، جوامع تابع کشاف است اما از نظر محتوا در موارد بسیاری این‌گونه نیست. از جمله در بُعد کلامی در موارد اشتراک نظر شیعه و معتزله به دلیل بنای طبرسی بر اختصار، وی ظاهر عبارات کشاف را منعکس کرده هرچند خود نیز به گواه مجمع‌البیان بر همین نظر بوده است و در موارد غیر مشترک، رأی کشاف را ذکر نکرده و یارد و حتی توییح کرده است.

کلیدواژه‌ها: کشاف، جوامع الجامع، مبانی کلامی، زمخشری، طبرسی.

* تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴ تاریخ تصویب: ۱۴۰۳/۵/۱۵.

** سطح چهار حوزه علمیة جامعة الزهراء (نویسنده مسئول) (valasrshahbazi@gmail.com).

*** استاد سطح عالی حوزه علمیة قم (sadegi114@chmail.ir).

مقدمه

تاریخ قرون پنج و شش هجری گویای آن است که در قرن پنجم اختلافات مذهبی گسترش یافته، تا جایی که منجر به صدور بیانیه‌ای از طرف خلیفه‌ی وقت مبنی بر ممنوع بودن هرگونه گفتگو و مباحثه درباره‌ی آراء معتزله گردید. (ر.ک: عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷: ۳۵۸) باین وجود طرح علمی مباحث، همراه با استدلال‌های عقلی و بهره‌گیری از آیات و روایات به روش اجتهادی، توسط علمای معتزلی، موجب رشد خاص این مکتب و تقویت افکارشان در آن زمان شد. (ر.ک: علوی مهر، ۱۳۸۴: ۲۱۵-۲۱۶) پیدایش استدلال‌های عقلی و ایجاد اختلاف در مباحث کلامی در قرن پنجم زمینه‌ساز تفاسیر اجتهادی و متنوع در قرن ششم گردید. (ر.ک: همان: ۲۴۳) علامه طبرسی و علامه زمخشری هر دو در این عصر طلایی علم می‌زیسته‌اند. کتاب «الکشاف عن حقائق غوامض التأویل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، از نام‌آورترین تفاسیر اهل سنت، بلکه از مشهورترین تفاسیر اسلام توسط ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر خوارزمی، ملقب به «جار الله» و مشهور به «زمخشری» متولد سال ۴۶۷ قمری (ر.ک: حموی، ۱۴۱۴: ۲۶۸۷ / ۶؛ ابن خلکان، ۱۳۹۸: ۵ / ۱۷۳؛ سمعانی، ۱۴۱۸: ۵ / ۳۱۶؛ ابن تغری، بی‌تا: ۵ / ۲۷۴؛ سیوطی، بی‌تا: ۲ / ۲۷۹) و متوفی ۵۳۸ قمری (ر.ک: ابن خلکان، ۱۳۹۸: ۵ / ۱۷۳) به صورت ترتیبی با روش ادبی-اجتهادی در این روزگار نگاشته شده است. زمخشری از نظر مذهب فقهی، حنفی (ابن تغری، بی‌تا: ۵ / ۲۷۴؛ سیوطی، بی‌تا: ۲ / ۲۷۹؛ ذهبی، ۱۹۷۶: ۱ / ۴۲۹) و از نظر کلامی، معتزلی و متظاهر به آن بوده است. (ر.ک: ابن خلکان، ۱۹۷۸: ۵ / ۱۶۹) زمخشری خود انگیزه‌اش از تألیف کتاب کشاف را در مقدمه‌ی آن درخواست همدینان فاضلش از فرقه‌ی ناجیه‌ی عدلیه از او که منظورش همان معتزله است و اینکه وی این امر را بر خود واجب می‌دانسته به دلیل نگرانی‌هایی از قبیل ضعف علمی مردم خصوصاً در مورد دو علم معانی و بیان و کم‌همتی آنان در اثر گذشت زمان بیان کرده است. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۳-۴) این تفسیر بدیع مورد توجه مفسر نامی

شیعه‌ی هم‌عصر او ابوعلی، فضل بن حسن بن فضل، ملقب به «امین الاسلام» (منتجب الدین، ۱۳۶۶: ۱۸۵؛ امین، ۱۴۰۶: ۱۴۰۸ / ۸: ۳۹۸؛ طهرانی، ۱۴۰۸: ۱۴۰۸ / ۵: ۲۴۸) و مشهور به «طبرسی» قرار می‌گیرد که از علمای نامدار و مفسران بزرگ شیعه است. تاریخ ولادت او دقیقاً معلوم نیست. بیهقی فقط تاریخ هجرت و تاریخ وفاتش را بیان می‌کند (رک: ابن فندق، ۱۳۶۱: ۲۴۲-۲۴۳)؛ آقابزرگ نیز تنها تاریخ وفاتش را آورده (رک: طهرانی، ۱۴۰۸: ۱۴۰۸ / ۵: ۲۴۸) آیت‌الله سبحانی ولادتش را قبل از سال ۴۷۰ قمری عنوان کرده است. (سبحانی، ۱۴۱۸: ۲۵۵ / ۶) بیشتر نویسندگان تاریخ وفات او را سال ۵۴۸ قمری ذکر کرده‌اند. (رک: ابن فندق، ۱۳۶۱: ۲۴۳؛ امیری شادمهری، ۱۳۹۰: ۱؛ بابایی، ۱۳۹۰: ۳ / ۲۴۸؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۶ / ۲۲۵؛ علوی مهر، ۱۳۸۴: ۲۴۴) طبرسی چنانچه در مقدمه تفسیر جوامع گفته است ابتدا تفسیر کبیرش یعنی مجمع‌البیان را می‌نویسد سپس به کتاب کشف زمخشری دست می‌یابد و آن را دارای نکات تازه و عبارات بدیع و الفاظ شگفت‌آور می‌بیند از همین رو آن را خلاصه می‌کند و نام آن را «الکافی الشافی» می‌گذارد که هر دو تفسیر مورد استقبال قرار می‌گیرد. سپس به پیشنهاد و اصرار فرزندش از دو کتاب مذکور، کتاب سومی استخراج می‌کند که گزیده و جامع هر دو کتاب باشد و علاوه بر آن از نکات بدیع برخوردار باشد و نام آن را «جوامع الجامع» می‌گذارد. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲ / ۱) ملاحظه‌ی کشف، طبرسی را به تحسین واداشته تا جایی که در وصف آن می‌گوید: «با حق و حقیقت متناسب و بر صراط مستقیم مطابق است». (رک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۴ / ۱) طبرسی در نگاشتن آخرین اثر تفسیری مشهور خود همان‌گونه که در مقدمه آن نیز اذعان دارد، از نکات کشف بسیار بهره می‌برد؛ تا بدانجا که صاحب‌نظران جوامع را تفسیری بسیار متأثر از تفسیر کشف می‌دانند. بیهقی کتاب تفسیر طبرسی را گزیده‌ای درنهایت نیکویی از تفسیر امام زمخشری معرفی کرده است. (رک: ابن فندق، ۱۳۶۱: ۲۴۳) هرچند جنبه‌ی ادبی تفاسیر زمخشری و طبرسی بر سایر ابعاد آن‌ها می‌چربد اما نمی‌توان رویکرد کلامی را در آن‌ها نادیده گرفت. چراکه اوضاع فرهنگی اجتماعی به‌عنوان بستر معرفتی شکل‌گیری تفاسیر در رویکردهای تفسیری آنان بی‌تأثیر نبوده است. خود معتزله پنج مسئله را از اصول

اعتزال می‌شمارند: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. با اینکه در نگاه اول دو اصل نخست با اصول شیعه، یکسان به نظر می‌رسد، اما در واقع این‌گونه نیست. مراد معتزله از عدل، در توحید صفاتی است نه در توحید افعالی. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۹: ۲/۳۱-۳۴) از آنجایی که مکتب اعتقادی زرخشری اعتزال و مکتب طبرسی تشیع است و تفسیر جوامع بسیار متأثر از تفسیر کشف می‌باشد، سؤال اساسی اینجاست که طبرسی در برخورد با مبانی کلامی تفسیر کشف چه رویکردی اتخاذ کرده است؟ پژوهش پیش رو به صورت کتابخانه‌ای به شیوه‌ی توصیف و تحلیل در پاسخ به این سؤال اساسی انجام شده است؛ به این صورت که در دو محور اصلی با پرداختن به مواردی از بازتاب و عدم بازتاب مبانی کلامی کشف در جوامع، سعی در نشان دادن عملکرد طبرسی در این زمینه دارد. اهمیت مسئله در برداشت‌هایی است که از میزان تأثیرپذیری جوامع از کشف می‌شود و ممکن است این شائبه را ایجاد کند که با توجه به ظاهر عبارات این دو تفسیر، در مباحث کلامی نیز جوامع متأثر از کشف است. عدم انجام پژوهشی اخص در این مسئله ضرورت انجام این پژوهش را روشن‌تر می‌سازد. خوشبختانه پژوهش‌های خوبی با رویکرد تطبیقی در رابطه با این دو تفسیر انجام شده است؛ به‌عنوان نمونه: مقاله‌ای با عنوان «جوامع الجامع و کشف در نگاه تطبیقی» نوشته محمدحسن گزاری، که پس از معرفی دو تفسیر با نگاهی تطبیقی مواردی از هر دو تفسیر را مطرح و تحلیل و بررسی کرده است. این مقاله در سال ۱۳۸۱ در شماره‌های ۲۹ و ۳۰ مجله پژوهش‌های قرآنی به چاپ رسیده است. مقاله دیگر با عنوان «اثر کشف للزمخشری فی جوامع الجامع للطبرسی» نوشته دکتر سید علی میرلوحی استاد دانشگاه اصفهان و اکرم حبیبی دانشجوی این دانشگاه است که در آن با اختصار به زندگی‌نامه و روش تفسیری هر دو مفسر و موارد محدودی از تأثیرات و میزات این دو تفسیر پرداخته شده است. همچنین پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی میزان تأثیرپذیری طبرسی در کتاب جوامع الجامع از کشف زمخشری» توسط زینب رضائی، در سال ۱۳۹۱ در دانشگاه کاشان دفاع شده است؛ که نزدیک به یک سوم از حجم آن به

معرفی کشف و جوامع و مؤلفان آن دو اختصاص یافته است. در این پایان‌نامه در دو فصل جداگانه به مواردی از تبعیت و همچنین مواردی از استقلال رأی جوامع از کشف پرداخته شده است. در رابطه با مبانی کلامی، نیز می‌توان به عنوان نمونه به پایان‌نامه‌ی «بررسی کلامی کشف و مقایسه آن با کلام شیعه» نوشته‌ی هادی آقاجانیان ملاطی، دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران در سال ۱۳۷۰ اشاره نمود. اما پژوهشی که به صورت تطبیقی عهده‌دار مبانی کلامی این دو تفسیر باشد یافت نشد.

۱. مفهوم‌شناسی

در ابتدا به شیوه‌ی پژوهش‌های علمی لازم است با مفاهیم بحث‌آشنایی اجمالی حاصل شود که در ذیل به آن می‌پردازیم.

۱-۱. مفهوم «مبانی تفسیری»

پیش از آنکه به مفهوم ترکیبی «مبانی تفسیری» پردازیم لازم است ابتدا با مفهوم تک واژه‌ی «مبانی» آشنا شویم. واژه‌ی «مبانی» جمع «مبنا»، از ریشه‌ی «بنی» می‌باشد. «بنی» در لغت به معنای «بنای چیزی با ضمیمه کردن قسمتی از آن به قسمت دیگر» آمده است. (ابن فارس، ۳۹۵: ۱/۳۰۲) زمخشری برای بیان معنای لغوی «بنی»، از ساخت خانه زده و آن را مرادف «بنیان»، معرفی کرده است. او می‌گوید: خانه‌ای با بهترین بنا و بنیان بنا کرد. (ر.ک: زمخشری، ۲۰۱۰: ۷۸) «مبانی»، در اصطلاح «چیزی است که محقق، آن را به عنوان پایه و زیر بنای بحث خود برمی‌گزیند». (فاکر میدی، ۱۳۹۲: ۲۶) بر این اساس «مبانی تفسیری» در اصطلاح به «پیش فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد. (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰)

۱-۲. مفهوم «مبانی کلامی»

یکی از مبانی تفسیر، مبانی کلامی است. «مقصود از مبانی کلامی آن دسته از اصول

اعتقادی مفسّر است که سبب تمایز فرق مذهبی می‌شود و در آرای تفسیری او تأثیر می‌گذارد. مفسّران امامیه بر اساس مبانی فکری و عقیدتی خود، اعتقاداتی دارند که در تفسیر آنان مؤثر است، مانند حجّیت قول، فعل و تقریر معصومین علیهم‌السلام که بر اساس آن، سنّت معصومین علیهم‌السلام و به ویژه روایات تفسیری امامان معصوم علیهم‌السلام را بهترین نوع تفسیر می‌دانند؛ همچنان‌که مفسّران اهل سنّت نیز بر اساس مبانی اعتقادی خود، معتقد به حجّیت قول صحابه و تابعان هستند، یا مفسّران معتزلی به خصوص بر اساس مبانی فکری خویش، جایگاه خاصی برای عقل قائل هستند؛ بر خلاف اشاعره که برای عقل، نقش چندانی در تفسیر قائل نیستند.» (مودب، ۱۳۹۶: ۳۹-۴۰)

۲. بازتاب مباحث کلامی کشف در جوامع الجامع

یکی از مشترکات مکتب شیعه و معتزله، نقش قائل شدن برای عقل در تفسیر است. تفسیر عقلی یکی از روش‌های تفسیری است که تعریف‌های گوناگونی از آن شده است. آیت‌الله معرفت تفسیر اجتهادی را بیش از آنکه متکی به نقل و اثر باشد، متکی به عقل و نظر معرفی می‌کند. (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸: ۱/۲ ۳۴۹) هرچند ایشان تفسیراجتهادی را مساوی با تفسیر عقلی ندانسته‌اند، اما برخی، ازکلام وی چنین برداشتی نموده‌اند. (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: شماره ۲۳) ذهبی نیز در یک تقسیم‌بندی تفسیر به رأی را به دو قسم ممدوح و مذموم نام‌گذاری کرده و معتقد است تفسیر به رأی ممدوح همان تفسیر عقلی است. (ر.ک: ذهبی، ۱۹۷۶: ۱/۲۸۴) آیت‌الله جوادی آملی تفسیر عقلی را همان تفسیر قرآن با عقل برهانی معرفی کرده است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۱/۵۸ و ۵۹) و آیت‌الله مکارم می‌نویسد: «منظور از تفسیر به عقل آن است که ما از قراین روشن عقلی که مورد قبول همه‌ی خردمندان برای فهم معانی الفاظ و جمله‌ها، از جمله قرآن و حدیث است، استمداد جوییم.» (رضایی اصفهان، ۱۳۸۱: شماره ۲۳، به نقل از مکارم شیرازی، تفسیر به رأی: ۳۸) با اینکه قدم اول در تفسیر قرآن، تفسیر بر اساس ظاهر الفاظ است، ولی ظاهر پاره‌ای آیات با مسلّمات عقلی و یا با ظاهر دسته‌ای دیگر از آیات هم‌خوانی ندارد. از طرفی روایات رسیده

از معصومین علیهم السلام در تفسیر قرآن کریم نیز، همه‌ی آیات را در بر نمی‌گیرند. علاوه بر آن احادیث صحیح و سقیم به هم آمیخته‌اند و همچنین قرآن کریم خود مخاطبانش را به تدبّر و تعقل در آیاتش فرا خوانده است،^۱ و نیز روایات، پیامبران را حجت ظاهری و عقل را حجت باطنی معرفی کرده‌اند، (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶/۱) بنابراین در جایی که ظاهر آیات قابل تمسک نیست، برای فهم معنای مقصود، از عقل سلیم استمداد جسته می‌شود؛ همچنانکه نمونه‌هایی از چنین روشی در روایات معصومین علیهم السلام دیده می‌شود. (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۶۵۰) از آنجایی که عقل‌گرایی از شاخصه‌های تفسیر کشاف است، در این جا به پاره‌ای از آیات مربوط به صفات خدای سبحان و تفسیر عقلی آن در کشاف می‌پردازیم و بازتاب آن موارد را در جوامع با توجه به نظرات طبرسی در مجمع البیان که پیش از کشاف و جوامع نوشته شده است می‌آوریم.

۱-۲. برخی صفات خبریه خدای سبحان

منظور از صفات خبریه، همان‌گونه که از عنوان آن پیداست، اوصافی است که در خبر برای خداوند ذکر شده است. به عبارت دیگر «اوصافی است که در آیات قرآن و روایات آمده و مستندی جز نقل ندارد.» (سبحانی، ۱۳۸۶: ۶۶) اما ظاهر آن‌ها نه مقبولیت برون دینی دارد چون با مسلمات عقلی قابل جمع نیست و نه مقبولیت درون دینی دارد چون علاوه بر ناسازگاری با عقل با آیات دیگر قرآن نیز سازگار نیست.

الف) ید

واژه‌ی «ید» از واژه‌های پرکاربرد قرآن است که در یازده مورد این واژه به صورت مضاف، مفرد، مثنی و جمع، برای خدای تعالی به کار رفته است. از آنجایی که داشتن «ید» از ویژگی‌های مخلوقات است و خدای سبحان بری از ترکیب و نیاز است، چاره‌ای جز دست برداشتن از ظاهر آیه و تأویل آن نمی‌ماند. زمخشری واژه «ید» در آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...» (مائده:

۶۴) را به معنای مجازی حمل کرده و گفته: «بسط و غلّ ید» مجاز از «جود و بخل» است. و کسی که چنین عبارتی به کار می‌برد قصدش اثبات دست، بستن و باز کردن نیست و این عبارت حتی در مورد پادشاهی هم که بخشش و منع او با اشاره‌ای و بدون به کار بردن دست و بستن و باز کردن آن صورت می‌گیرد به کار می‌رود و حتی در مورد شخصی که دست او تا کتف قطع شده باشد اگر بخشش بزرگی انجام دهد می‌گویند چه دست گشاده‌ای دارد. بسط و قبض ید دو عبارت هستند که همواره به دنبال یکدیگر برای دلالت بر بخل و بخشش به کار می‌روند و حتی در مواردی به کار می‌روند که به کاربردن دست در آن موارد درست نیست. زمخشری در این باره توضیحات و استدلال‌هایی آورده که نزدیک به دو صفحه است. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۵۴) طبرسی نیز در مجمع ذیل عبارت «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» با اینکه مجمع بدون نظر داشت به کشف تألیف شده، گفته است که معنایی غیر از «جود» ندارد و تشبیه آوردن آن برای مبالغه در جود است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۳۴۰) با اینکه به طور کلی نظر امین الاسلام در مورد واژه‌ی «ید» در مجمع با نظر زمخشری در کشف مطابق است، اما او در جوامع بیان زمخشری را ترجیح داده و همان‌ها را منعکس کرده است؛ حتی مستندات شعری زمخشری را نیز آورده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۴۰) مورد دیگر آنکه ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِتْمًا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (فتح: ۱۰) در مورد عبارت «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» زمخشری می‌گوید:

یعنی دست رسول خدا ﷺ که بر دست بیعت‌کنندگان بالا می‌آید، همان دست خداست، زیرا خدای تعالی بالاتر از آن است که اعضا و جوارحی داشته باشد که از صفات اجسام است و این بدان معنا است که عقد پیمان با رسول مانند عقد پیمان با خداست و تفاوتی بین آن دو نیست و این مانند این عبارت قرآنی است که می‌فرماید: مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ... (نساء: ۸۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷:

(۳۳۵/۴)

طبرسی نیز با اینکه خود در مجمع در رابطه با عبارت «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» اقوالی را

ذکر کرده که همگی نافی جسمانیت است، (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۱/۹) ولی در جوامع همچون زمخشری به منزّه بودن خدای سبحان از صفات اجسام با همان عبارات کشاف تصریح کرده و همان مشابهتی را که زمخشری بین آیه ۱۰ فتح و ۸۰ نساء ذکر کرده را نیز آورده است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۳۶/۴)

ب) نفس

در مورد «نفس» که در قرآن به خداوند سبحان نسبت داده شده است، امامیه و معتزله به دلیل بسیط و غیر مرکب بودن ذات خدا، نفس را بر این اساس معنا و تفسیر کرده‌اند. به عنوان نمونه زمخشری جملات قرآنی «... تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ...» (مانده: ۱۱۶) را این گونه معنا کرده است: تو معلوم مرا می‌دانی ولی من معلوم تو را نمی‌دانم. او سپس قالب بیان دو جمله: «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي» و «لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» را «مشاکله» عنوان کرده است به این معنا که دو جمله هم شکل آورده شده که نمونه‌ای از کلام فصیح و بین است. و در مورد انتهای آیه که می‌فرماید «إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» می‌گوید این عبارت پایانی تقریر دو جمله را با هم آورده است. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۶۹۴) طبرسی خود در مجمع نیز همین نظر را بیان داشته و همین مقابله‌ی «فی نفسی» و «فی نفسک» را نیز ذکر کرده است. حتی تصریح نیز کرده است که خداوند منزّه است از اینکه نفس یا قلب داشته باشد که معانی در آن حلول کند و ادامه‌ی آیه، را که می‌فرماید «إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» در تقویت این تأویل ذکر می‌کند. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۴۱۵) با این حال در جوامع با عباراتی خلاصه، بیان کشاف را منعکس کرده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۳۶۳)

ج) استواء بر عرش

آیاتی از قرآن کریم دال بر استوای خداوند بر عرش است که ظاهر عبارت بر جسمانیّت دلالت دارد، حال آنکه خدای سبحان مکانمند نبوده و از خصوصیات ماده منزّه است. به

ترتیب سور که پیش می‌رویم زمخشری ذیل آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۹) «استواء» را به معنای «اعتدال» و «استقامت» معنا کرده و می‌گوید در مورد چوب و غیر آن وقتی می‌ایستد و استوار می‌ماند، واژه‌ی «استواء» به کار برده می‌شود و نیز گفته شده برای تیری که فرستاده می‌شود و راست و درست و بدون وابسته بودن به چیزی بر هدف می‌نشیند، «استواء» به کار می‌برند؛ و «اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ» استعاره از همین معناست. یعنی خداوند با خواست و اراده‌ی خودش به سوی آسمان قصد کرد. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۲۳) طبرسی نیز در مجمع ذیل همین آیه «استواء» را دقیقاً به همان معنای «اعتدال» و «استقامت» معنا کرده و نقیض آن را «اعوجاج» ذکر کرده است. وی بر اساس آیات، اشعار و اقوال بزرگان، چهار وجه برای واژه‌ی استواء ذکر کرده است: قصد، استیلا، قهری، تسویه‌ی اوامر الهی و بالا رفتن آن از آسمان و روی آوردن به چیزی. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۷۲-۱۷۳) اما در جوامع به این معانی اشاره نکرده و نظر کشف را با حذف چند کلمه انگشت شمار عیناً آورده است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۳۵) در آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا...» (اعراف: ۵۴) زمخشری تفسیر آیه را از عبارت «يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ» شروع کرده و به «اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» نپرداخته است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۰۹) طبرسی در ذیل همین آیه در مجمع با اشاره به اینکه معنای «استواء» را در سوره‌ی بقره بیان کرده است، «عرش» را با استشهاد به داستان تخت ملکه‌ی سبا در سوره‌ی نمل «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (نمل: ۲۳) به معنای «تخت» معرفی کرده و در ادامه با اشاره به عرف که می‌گویند «ثل عرشه» می‌گوید «عرش» همان «فرمانروایی» است. سپس در معنای «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» از حسن نقل کرده که استوای بر عرش به معنای استوای او بر مُلک است یعنی مُلک او پس از آفرینش آسمان‌ها و زمین مستقر شد و محکم شد و بر ملائکه آشکار گردید. سپس می‌گوید حسن این معنا را از عرف کلام عرب استخراج کرده است مانند این قول اعراب که

وقتی مَلِک، امور مُلکش انتظام یافت می‌گویند «استوی الملک علی عرشه» و وقتی امر مُلکش مختل شد می‌گویند «ثُل عرشه» و چه بسا آن مَلِک اصلاً تختی نداشته باشد و هرگز بر تخت ننشسته باشد. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۵۹) اما در جوامع همان‌گونه که در مقدمه‌ی کتاب هم تصریح کرده، چون بنای او بر اختصار بوده، هیچ‌یک از این مباحث را نیاورده است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۴۴۱) در آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَدَّبُرُ الْأَمْرَ...» (یونس: ۳) نیز زمخشری بدون پرداختن به تفسیر استوای خدا بر عرش، تفسیر این آیه را با پرداختن به عبارت «يَدَّبُرُ الْأَمْرَ» آغاز می‌کند. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۳۲۸) طبرسی در مجمع ذیل این آیه مخاطب را به تفسیرش در سوره‌ی اعراف ارجاع می‌دهد و اضافه می‌کند که گفته شده عرشی که در این جا ذکر شده همان آسمانها و زمین است زیرا آن‌ها بنای اوست و عرش هم بنا است. او سپس این نکته را متذکر می‌شود که آن عرش معظمی که در آیه «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ» (غافر: ۷) خداوند ملائکه را به اعظام و تکریم آن واداشته غیر از این عرشی است که در این آیه مذکور آمده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۱۳۶) ولی در جوامع او هم چون زمخشری از «يَدَّبُرُ الْأَمْرَ» تفسیر را آغاز می‌کند. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۹۸) در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» (طه: ۵) زمخشری می‌گوید از آنجایی که عرش تخت فرمانروایی است و از آن چیزهایی است که به دنبال فرمانروایی محقق است می‌آید لذا آن را کنایه از فرمانروایی قرار داده. بنابراین وقتی منظورشان فرمانروایی باشد، می‌گویند «استوی علی العرش» اگر چه به شکل قطع بر تخت ننشسته باشد. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۵۲) طبرسی ذیل آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» (طه: ۵) نظر احمد بن یحیی را نقل می‌کند که «استواء» به معنای روی آوردن به چیزی است گویا خداوند به آفرینش عرش روی آورد و قصد آن کرد. آنگاه در معنای «استواء» به تفسیرش در سوره‌ی بقره و اعراف ارجاع می‌دهد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۵) با این حال در جوامع همان نظر کشاف را به طور خلاصه منعکس کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۴۱۵) حاصل سخن آنکه نظر طبرسی در مجمع، در رابطه با استوای خدا بر عرش بر اساس مبانی شیعه و نیز نظر

زمخشری در کشف بر اساس مکتب عقل‌گرای معتزله، عدم جسمانیت خدای سبحان است و با وجود اینکه در موارد بسیاری طبرسی در جوامع متأثر از ظاهر عبارات کشف عمل کرده است، نمی‌توان گفت در این‌گونه موارد در اصل محتوا نیز پیرو او بوده است؛ بلکه همان‌گونه که در مقدمه‌ی جوامع نیز اذعان داشته، بنای او در این تفسیر بر اختصار بوده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۲-۴)

د) جایگاه خدا

ظاهر برخی از آیات قرآن کریم بر آن دلالت دارد که خدا در آسمان جای دارد. برخی آیات نیز بر فوقیت خدا یا صعود و رفع امور به سمت خدا یا نزول امور از جانب خدا اشاره دارند. مفسران در چنین مواردی از ظاهر دست برداشته‌اند. به‌عنوان نمونه زمخشری ذیل آیات «أَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ* أَمْ أَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ» (ملک: ۱۶ و ۱۷) درباره عبارت «مَنْ فِي السَّمَاءِ» دو وجه بیان کرده که اولین آن تفسیر بر اساس حذف مضاف است. او می‌گوید تقدیر آیه «مَنْ (ملکوته) فِي السَّمَاءِ» است. وجه دیگر آن است که آیه در صدد پاسخ‌گویی به قائلان تشبیه است که باور دارند خدا در آسمان است. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۸۰-۵۸۱) طبرسی نیز در مجمع بر اساس حذف مضاف تفسیر کرده و مواردی چون «سلطنت»، «امر و نهی» و «تدبیر الهی» را در تقدیر گرفته است. او در ادامه تصریح کرده که به ناچار باید چنین معنا کرد. زیرا محال است که خداوند در مکان یا جهتی باشد. اما با اینکه نظر او با کشف منافاتی ندارد، در جوامع بیان کشف را پسندیده و به طور خلاصه همان را آورده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۴/۳۳۰)

۲-۲. مسئله‌ی رؤیت خدا

مفسران امامیه و معتزله که رؤیت خدا را مستلزم جسم داشتن و محدود بودن خدا می‌دانند منکر رؤیت بوده و در تفسیر آیاتی که موهوم رؤیت است، از ظاهر آیه دست برداشته و آن‌ها را

تأویل نموده و یا قائل به حذف مضاف شده‌اند. به‌عنوان نمونه ذیل آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۳) زمخشری گفته: مقدم شدن مفعول «إِلَىٰ رَبِّهَا» دلیل بر اختصاص نگاه به خداست و به دیگری غیر از او نگاه نمی‌شود. اما اینکه نگاه با چشم ظاهری باشد محال است. پس ناچار باید آن را بر معنایی حمل کنیم که اختصاص در آن صحیح باشد. او سپس با شاهد آوردن از قول عرب و شعر، می‌گوید منظور از نگریستن، توقع و امید است یعنی در آن روز انتظار و چشم‌داشت نعمت، فقط از خداست. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۶۶۲) طبرسی در مجمع ذیل این آیات بر اساس نظر مفسران دو نظر را بیان کرده که یکی دیدن با چشم و دیگری انتظار است. آنگاه برای قسم اول نیز دو دیدگاه را مطرح کرده که یکی از نوع حذف مضاف است به این صورت که منظور «الی (ثواب) ربها ناظره» است و دیگری همان دیدن با چشم است و سپس نظر خود مبنی بر منزه بودن خدای سبحان از دیده شدن را بیان کرده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۰۱) بنا بر این شواهد، باوجودی که نظر طبرسی در مجمع نیز مبنی بر عدم رؤیت خدای سبحان با چشم است، اما در جوامع، ظاهر عبارات کشاف را ترجیح داده و آورده است. همچنین تقدیر آیه به‌صورت «الی (ثواب) ربها ناظره» را که در مجمع ذکر کرده بود در جوامع، به بیان کشاف افزوده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۴/۴۰۳-۴۰۴) البته در مسئله‌ی رؤیت، علاوه بر دیده نشدن خدا با چشم ظاهر میتوان جنبه‌ی دیگری را نیز مد نظر قرار داد و آن ندیدن خداست. درآیه‌ی «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) زمخشری محجوب بودن آنانی که بر دل‌هایشان زنگار نشسته از پروردگار را، تمثیلی برای نشان دادن خواری و حقارت آنان شمرده چنانکه پادشاهان نیز فقط به آبرومندان بزرگوار اذن ورود می‌دهند. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۷۲۲) طبرسی در مجمع چند قول مبنی بر حذف مضاف و موارد آن را ذکر کرده؛ مانند از «رحمت»، «احسان»، «کرامت» و «ثواب الهی» محرومند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۸۹) اما در جوامع نظر کشاف را آورده و قول ابن عباس مبنی بر حذف مضاف «رحمت» و «کرامت» را بدان افزوده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۴/۶۱۱)

۳. عدم بازتاب برخی مباحث کلامی کشف در جوامع

در این جا به پاره‌ای موارد از تأثیرگذاری مکتب اعتزالی زمخشری بر تفسیرش اشاره می‌شود که در جوامع به دلیل تفاوت مکتبی دو مفسر نیامده و یا در برخی موارد رد شده و یا حتی مورد عتاب قرار گرفته است.

۳-۱. مقدم بودن عقل بر سایر ادله

از ویژگی‌های معترله، نقش اساسی قائل شدن برای عقل است. تأکید معترله بر عقل‌گرایی به حدی است که در تعارض حدیث با عقل، عقل را مقدم می‌دارند. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۹: ۴۶) آنان از میان ادله، عقل را بر سنت و اجماع، مقدم می‌شمارند. زمخشری ذیل آیه «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف: ۱۱۱) درباره قرآن می‌گوید: «قانونی است که سنت و اجماع و قیاس پس از دلایل عقل بر پایه آن استوار است». (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۱۱/۲) طبرسی این مطلب را نیاورده است.

۳-۲. عدم پذیرش شفاعت در مورد گناهکاران

شیخ مفید می‌گوید: «امامیه اتفاق نظر دارند بر این که رسول خدا ﷺ روز قیامت جماعتی از مرتکبان گناهان کبیره از امتش را شفاعت می‌کند و علی علیه السلام نیز از گناهکاران شیعه شفاعت می‌کند و همچنین ائمه از آل محمد، شفاعت می‌کنند. و خداوند بسیاری از خطاکاران را به شفاعت ایشان نجات می‌دهد. اما معترله بر خلاف این نظر اجماع دارند. آن‌ها خیال می‌کنند شفاعت رسول خدا ﷺ برای مطیعان است نه عاصیان و ایشان از مستحق عقاب از همه‌ی خلق شفاعت نمی‌کنند». (مفید، ۱۴۱۳: ۲۰۲) زمخشری ذیل آیه «وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره: ۴۸) می‌گوید:

برخی گفته‌اند: یهودیان گمان می‌کردند که پدران پیامبرشان برای آنان شفاعت می‌کنند و با این آیه نا امید شدند. اگر پرسند: آیا این آیه می‌تواند دلیلی باشد بر آنکه

شفاعت برای گناهکاران پذیرفته نیست؟ در پاسخ باید گفت: آری، برای این که ابتدا بیان کرد هیچ کسی از دیگری در هیچ یک از تکالیف او کفایت نمی‌کند، خواه فعل باشد یا ترک فعل؛ آن‌گاه می‌افزاید که شفاعت هیچ شفاعت‌کننده‌ای در حق او پذیرفته نیست، پس از این معلوم می‌شود که شفاعت در گناهکاران پذیرفته نیست. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۳۶)

اما طبرسی به پیروی از مکتب تشیع گفته است:

حکم این آیه مخصوص یهود است که می‌گفتند چون ما فرزندان پیامبران هستیم پدرانمان از ما شفاعت خواهند کرد. خدا با این آیات آنان را نا امید کرده است. زیرا اصل شفاعت رسول اکرم ﷺ در بین همه مسلمانان امری مسلم و غیر قابل انکار است، و اگر اختلافی وجود دارد در نحوه و چگونگی آن است. و اجماع امت هم حجت است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۴۴)

۳-۳. منزله بین منزلتین

هر چند معتزله برای خود اصولی را بیان کرده‌اند اما شیخ مفید شاخصه‌ی آنان را «منزله بین المنزلتین» معرفی می‌کند به نظر ایشان هر کسی در مسئله «منزله بین منزلتین» موافق نظر معتزله باشد در حقیقت معتزلی است. (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳: ۱۹۵-۱۹۶) شیخ مفید می‌گوید: «امامیه اتفاق دارند بر این که مرتکب گناهان کبیره از اهل معرفت و اقرار، به سبب آن از اسلام خارج نمی‌شوند و مسلمان هستند اگرچه به خاطر گناهان کبیره‌ای که انجام دادند فاسقند. اما معتزله اجماع دارند بر این که مرتکب کبائر فاسقند، نه مؤمن هستند و نه مسلم؛ و مؤمن مرتکب گناه کبیره در آتش جاودانه است». (همان: ۲۰۳) اعتقاد منزله بین المنزلتین به دنبال دو عقیده‌ی متضاد خوارج و مرجئه مطرح گردید. خوارج معتقد بودند مرتکب کبیره کافر است و مرجئه بر این اعتقاد بودند که ایمان امری قلبی است و اگر انسان از نظر عقیده و ایمان مسلمان باشد مانعی ندارد عمل او فاسد باشد و لذا نماز پشت سر مرتکب کبائر را صحیح می‌دانستند. اما معتزله عقیده‌ای دیگری ابراز کردند آن‌ها می‌گفتند مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر بلکه برزخ میان آن دو است و نام آن را «منزله بین

المنزلتین» گذاشتند. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۹: ۴۰-۴۱) زمخشری در تفسیرش به این عقیده اشاره کرده است. به عنوان نمونه ذیل آیه «...يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶) در تبیین «الفاستقین» گفته: «در شریعت «فاسق» به کسی می‌گویند که با ارتکاب محارم از دایره‌ی فرمان الهی خارج شود. و جایگاه او بین المنزلتین است یعنی بین منزله مؤمن و کافر» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۱۹) او پس از آنکه این عقیده را نظر شریعت معرفی کرده است می‌گوید: «گفته‌اند نخستین کسانی که از فاسق چنین تعریفی کرده‌اند ابوحنیفه و واصل بن عطاء بوده‌اند که خدا از ایشان و پیروانش راضی باشد» (همان) همان‌گونه که ملاحظه می‌شود زمخشری عقیده معتزلیان را نظر شرع معرفی کرده است پس تردیدی نمی‌ماند که مذهب اعتقادی او اعتزال بوده است. طبرسی به دلیل معتقد نبودن شیعه به چنین عقیده‌ای در تفسیرش به این نظریه هیچ اشاره‌ای نکرده است. ذیل همین آیه زمخشری «فسق» را خروج از راه میانه معرفی کرده و طبرسی همین واژه را خروج از طاعت خدا دانسته است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۳) یا ذیل آیات «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا* وَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (إسراء: ۹ و ۱۰) زمخشری می‌گوید: «اگر بپرسند: چگونه از مؤمنان نیکوکار و کافران یاد کرد اما از فاسقان و بدکاران یاد نکرده است؟ در پاسخ باید گفت: مردم در آن هنگام یا مؤمن بودند یا مشرک و اصحاب منزله بین المنزلتین پس از آن پدید آمدند» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۵۱) که البته این دلیل پذیرفتنی نیست زیرا مرتکبان کبائر در هر دوره‌ای وجود داشته‌اند. طبرسی به این مورد نیز اشاره نداشته است.

۳-۴. عدم امکان مغفرت بدون توبه

شهید مطهری در فهرستی به پاره‌ای از عقاید معتزله اشاره کرده و در مورد مغفرت گفته است: «معتزله بر این عقیده‌اند که مغفرت بدون توبه ناممکن است». (مطهری، ۱۳۷۹: ۲/ ۴۵) زمخشری ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...»

(نساء: ۴۸) می‌گوید: «مراد از جمله نخست کسی است که توبه نکرده و در جمله دوم کسی است که توبه کرده باشد». (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۵۲۰) اما طبرسی این آیه را از امیدبخش‌ترین آیات قرآن کریم شمرده به این علت که تمامی گناهان به جز شرک را مشمول عموم جمله «ما دون ذلک» و داخل در امکان آمرزش خداوند ساخته است و سپس مخاطب را این‌گونه مورد خطاب قرار داده و گفته است: آیا نمی‌بینی که خدای سبحان ابتدا تصریح کرده که گناه شرک غیر قابل آمرزش است و سپس گناهان دیگر غیر شرک را، قابل عفو دانسته است. و بعد از بیان پاره‌ای توضیحات سخن جارالله را به شدت رد کرده و گفته است: سخن او در نهایت بطلان است. زیرا در این صورت معنای آیه این است که خدای سبحان کسی را که از گناه شرک توبه نکند نمی‌بخشد و کسی را که از آن توبه کند می‌بخشد و گناهان دیگر را از کسی که توبه کند می‌آمرزد و از کسی که توبه نکرده نمی‌آمرزد. با این استدلال آنچه نفی و اثبات شده یکی است. در حالی که سخن خدا فصیح‌ترین سخن هاست. او سپس کلام خدا را که فصاحتش عقل‌ها را به شگفتی وا داشته از مثل چنین نقیصه‌ای که در کلام هیچ عاقلی پسندیده نیست مبرا دانسته است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۲۶۱) و در ادامه می‌گوید: «علاوه بر آن، هر گاه توبه تحقق پیدا کند، در پیشگاه خداوند موجب ساقط شدن کیفر گناهکار می‌شود، پس چطور ممکن است مشیتش به ساقط کردن عقاب تعلق بگیرد؟ و آیا هیچ عاقلی به خود اجازه می‌دهد بگوید: من اگر خواستم دینم را ادا خواهم کرد، یا به هر کس بخواهم ادا می‌کنم. خدای ما از چنین حرفهایی مبرا است. خدایا تو را سپاس می‌گوییم که ما را تأیید و به راه راست هدایت فرمودی». (همان: ۱ / ۲۶۱-۲۶۲)

۳-۵. امکان صدور معصیت از پیامبران

از میان مذاهب اسلامی مذهب شیعه، به طور ویژه قائل به عصمت پیامبران از جمله پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام است. علامه حلی می‌گوید:

مذهب امامیه خاصه قائل به وجوب عصمت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از هر گونه فعل قبیح

وسه و اشتباه و اخلال در واجبات است اما فرقه‌های دیگر غیر امامیه چنین اعتقادی ندارند، اشاعره و حشویه غیر از کفر و کذب در انجام اعمال، همه‌ی معاصی را بر پیامبر جایز می‌دانند، بعضی از معتزله هم ارتکاب سهوی گناهان صغیره را جایز می‌دانند، عده‌ای دیگر از معتزله هم انجام عمدی گناهان صغیره را بنابر تأویل یا قصد جایز می‌دانند در صورتی که به کفر منجر نشود. پس لازم است که پیامبر از هر گونه خطای سهوی معصوم باشد چون هدف بعثت نقض می‌شود. (حلی، ۱۴۲۶: ۱۸۷)

بر این اساس طبرسی، رأی زمخشری را ذیل آیاتی که ظاهر آن‌ها عصمت انبیاء را زیر سؤال برده، بر نتابیده بلکه با اعتراض و رد آن، رأی خود را بر اساس مکتبش بیان داشته است. برای نمونه: ذیل آیه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ» (توبه: ۴۳) زمخشری به این دلیل که «عفو» برای جنایت می‌آید، عبارت «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» را کنایه از «جنایت» دانسته و گفته: معنای عبارت این است که خطا کردی و آنچه انجام دادی بد بود. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۲۷۴) اما نظر طبرسی این است که این عبارت «معاتبه‌ای لطیف است زیرا قبل از این که عتاب کند با عفو آغاز کرده است». (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۵۷) و در ادامه می‌گوید: «آنچه جارالله گفته صحیح نیست زیرا او گفته: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» کنایه از جنایت است و حاشا سید انبیاء و بهترین فرزندان حواء، از این که جنایتی به او نسبت داده شود». (همان: ۲/۵۷-۵۸) و یا در آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (تحریم: ۱) زمخشری در مورد خطاب موجود در آیه گفته: «و کان هذا زلة منه لأنه ليس لأحد أن يحرم ما أحلَّ الله» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۶۴) این لغزشی است از او؛ زیرا هیچ کس آنچه را خدا حلال کرده حرام نمی‌کند. و در ادامه در تفسیر «وَ اللَّهُ غَفُورٌ» گفته: «قد غفر لك ما زللت فيه» (همان: ۴/۵۶۴) خداوند این لغزش تو را آمرزیده است. و در بیان «رَحِيمٌ» گفته: «قد رحمك فلم يؤاخذك به» (همان: ۴/۵۶۴) به تو رحم کرده و از تو باز خواست نخواهد کرد. اما طبرسی نسبت دادن لغزش به پیامبر ﷺ از سوی زمخشری را رد کرده و آیه را طبق نظر خود تفسیر کرده است او می‌گوید:

آن گونه که زمخشری پنداشته این مطلب نشان دهنده لغزشی از جانب پیامبر ﷺ نیست؛ زیرا اینکه انسان بعضی از لذت‌ها را به دلیلی یا بی دلیل بر خود حرام کند، کار زشتی نیست و لغزشی شمرده نمی‌شود. ممکن است حضرت ﷺ به خاطر ترک اولی مورد عتاب واقع شده باشند. و نیکو است به کسی که عمل مستحبی را ترک کرده گفته شود چرا آن را انجام ندادی؟ (طبرسی، ۱۳۷۷: ۴/۳۱۶)

۳-۶. کفر ابوطالب

ذیل آیه «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (قصص: ۵۶) زمخشری از قول زجاج گفته: «مسلمانان اجماع دارند که این آیه درباره ابوطالب نازل شده» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۴۲۲) اما طبرسی با تکیه بر روایات ائمه طاهرين ﷺ و اجماع امامیه و همچنین شعرهای ابوطالب که سرشار از مبانی اسلامی و تصدیق نبوت است، اجماعی را که زمخشری بر کفر ابوطالب بیان داشته رد کرده و بر ایمان او صحه گذارده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۳/۲۲۵-۲۲۶)

نتیجه

۱. یکی از لغزشگاه‌های مطالعات تطبیقی، گرفتار آمدن در موارد خلاف و وفاق ظاهری است که ممکن است منجر به داوریه‌های نادرست شود. مثلا ممکن است فردی ظاهر کشاف و جوامع را ببیند و به این نتیجه برسد که طبرسی همان کشاف را خلاصه کرده و از خود نظری نداشته است. اما طبرسی همان گونه که اذعان کرده مجمع را پیش از دستیابی به کشاف نگاشته است. بنابراین در این مورد به خصوص می‌توان به موارد خلاف و وفاق واقعی دست یافت. بنا بر پژوهش انجام شده منصفانه‌تر آن است که گفته شود بسیاری از موارد تبعیت جوامع از کشاف در ظاهر عبارات و طبق بنای او بر اختصار بوده است. تا جایی که حتی در رویکرد کلامی نیز در مواردی که نظرش با زمخشری مشترک بوده است همان بیان زمخشری را آورده است.

۲. از دیگر موارد آسیب‌زای مطالعات تطبیقی بین المذاهبی، خطر دامن زدن به موارد افتراق است. در حالی که از ثمرات ارزشمند کار تطبیقی در زمینه کلامی، می‌تواند تقریب مذاهب بر اساس مطالب مستند علمی باشد. اینکه در عصر درگیری‌های کلامی بین مکاتب مختلف، طبرسی موفق به عرضه‌ی جوامع با استفاده از یک تفسیر غیر شیعی می‌شود و حتی در جایی که نظرش با آن تفسیر مشترک است عبارات آن دیگری را ترجیح دهد و بدون اینکه در اختلافات بدمد و پرده‌ی تعصبات نادرست، او را از دیدن نیکویی‌های تفسیری غیر از مکتب خودش محروم نکند بسیار ارزشمند و حائز اهمیت است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشت

-
۱. مانند: الف) آیاتی که دعوت به تعقل و تدبر می کنند. مانند: سوره بقره، آیه ۲۴۲، سوره مؤمنون، آیه ۸۰ و سوره نساء، آیه ۸۲.
- ب) آیاتی که در آن‌ها کسانی که نمی اندیشند و تعقل نمی کنند به شدت مورد سرزنش قرار گرفته اند. مانند: سوره انبیاء، آیه ۶۷ و سوره یونس، آیه ۱۰۰. و یا یکی از دلایل جهنمی شدن انسان را از قول جهنمیان این می داند که اهل تعقل نبوده اند. مانند: سوره ملک، آیه ۱۰.
- ج) آیاتی که خود صبیغه استدلالی دارند. مانند: سوره انبیاء، آیه ۲۲ و سوره نمل، آیه ۶۳.



کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر.
- ابن تغری بردی الاتابکی، جمال‌الدین ابوالمحاسن یوسف، **النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة**، القاهرة، دار الکتب، بی‌جا، بی‌تا.
- ابن خلکان، ابی‌العباس شمس‌الدین احمد بن محمد بن ابی‌بکر بن خلکان، **وفیات الاعیان و أبناء آبناء الزمان**، بیروت، دار صادر، بی‌جا، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
- ابن فارس، احمد، **معجم مقاییس اللغة**، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- ابن فندق، علی بن زید البیهقی، **تاریخ بیهقی**، بی‌جا، فروغی، چاپ سوم، ۱۳۶۱.
- امیری شادمهری، احمد و دیگران، **ترجمه تفسیر جوامع الجامع**، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۹۰.
- امین، سید محسن، **اعیان الشیعه**، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی‌جا، ۱۴۰۶ق.
- بابایی، علی اکبر، **مکاتب تفسیری**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر تسنیم**، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ پانزدهم، ۱۴۰۱.
- حلی، شیخ جمال‌الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، **تسلیک النفس الی حظیره القدس**، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- حموی، یاقوت، **معجم الادباء**، بیروت، دار الغرب الإسلام، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، مصحح: هاشم رسولی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- ذهبی، محمد حسین، **التفسیر والمفسرون**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌جا، ۱۹۷۶.
- رضایی اصفهانی، محمد علی «تفسیر عقلی روشمند قرآن»، **مجله قبسات**، شماره ۲۳، ۱۳۸۱.
- زمخشری، محمود بن عمر، **أساس البلاغه**، لبنان، دار الکتب العلمیه، چاپ دوم، ۲۰۱۰.
- _____ **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
- سبحانی، جعفر، **موسوعة طبقات الفقهاء**، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
- _____ **سیمای عقائد شیعه**، ترجمه جواد محدثی، تهران، نشر مشعر، چاپ اول، ۱۳۸۶.

- سمعانی مروزی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور، الانساب، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، چاپ اول، ۱۳۸۲ق/۱۹۷۲.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر جلال‌الدین، بغية الوعاة في طبقات اللغويين، صيدا، المكتبة العصرية، بی‌جا، بی‌تا.
- شاکر، محمدکاظم، مبانی و روش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
- الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم ابی‌عبدالله العکبری البغدادی، أوائل المقالات، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- _____، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: یزدی طباطبایی، فضل‌الله، مصحح: رسولی، هاشم، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طهرانی، آقا بزرگ الذریعة إلى تصانیف الشیعة، قم، اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة تهران، بی‌جا، ۱۴۰۸ق.
- عقیقی‌بخشایش، عبدالکریم، طبقات مفسران شیعه، قم، نوید اسلام، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
- علوی‌مهر، حسین، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
- فاکر میبدی، محمد، مبانی تفسیر روایی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب الکافی، محقق/مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، نشر صدرا، چاپ بیست و سوم، ۱۳۷۹.
- معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة، ۱۴۱۸ق.
- منتجب‌الدین، علی بن عبیدالله، الفهرست، قم، انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، بی‌جا، ۱۳۶۶.
- مودب، سید رضا، مبانی تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه قم، چاپ چهارم، ۱۳۹۶.