



An Analysis of Ibn ‘Abbās’s Contradictory Theological-Exegetical Views: A Case Study of al-Ṭabarī’s *Jāmi‘ al-Bayān*

Elham Zarrinkolah ^{a*} Nosrat Nilsaz ^b

^a Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Eghlid Higher Education Center, Eghlid, Iran

^b Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

KEYWORDS

Ibn ‘Abbās, Exegetical Narrations, Verses, Contradiction, Theological Views

Received: 14 November 2025;
Accepted: 14 April 2026

Article type: Research Paper
DOI: 10.22034/ij.2026.2077836.1056

ABSTRACT

Ibn ‘Abbās is among the prominent Companions of the Prophet from whom narrations have been transmitted across various fields, including history, exegesis, theology, and jurisprudence. Employing a library-based research methodology and data analysis, this study investigates the theological-exegetical narrations attributed to him in al-Ṭabarī’s *Jāmi‘ al-Bayān*. The findings indicate that, among the numerous theological narrations attributed to Ibn ‘Abbās in this commentary, only a limited number exhibit genuine contradiction. These cases are resolved through methods of contradiction resolution, the most important of which is preference based on external factors. Methods such as conformity with the Qur’ān, the Prophet’s traditions (*aḥādīth*), the narrations of the Ahl al-Bayt (‘alayhim al-salām), and preferring the narrations of the majority over the minority are employed in analyzing the contradictions within these traditions.

* Corresponding author.

E-mail address: ezarinkolah@yahoo.com





تحلیل آراء کلامی-تفسیری متعارض ابن عباس مطالعه موردی: جامع البیان طبری

الهام زرین کلاه الف*، نصرت نیل سازب*

الف استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران، ezarinkolah@yahoo.com
ب دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، nilsaz@modares.ac.ir

| چکیده | واژگان کلیدی |
|--|---|
| ابن عباس از جمله صحابه برجسته‌ای است که در زمینه علوم گوناگون همچون تاریخ، تفسیر، کلام، فقه و... از وی روایت نقل شده است. این مقاله با بکارگیری روش کتابخانه‌ای و تجزیه و تحلیل داده‌ها، به بررسی روایات تفسیری-کلامی منقول از وی در جامع البیان طبری پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که از میان انبوه روایات کلامی منقول از وی در این تفسیر، تعداد محدودی از آن‌ها دارای تعارض به معنای واقعی هستند. که این موارد نیز با بهرمنندی از روش‌های حل تعارض که مهم‌ترین آن ترجیح -به اعتبار امور خارجی- است، حل می‌شود. مطابقت با قرآن، احادیث پیامبر(ص)، روایات اهل بیت(ع)، ترجیح روایات اکثر بر اقل از جمله روش‌هایی است که در تحلیل تعارض این روایات مورد استفاده قرار می‌گیرد. | ابن عباس، روایات تفسیری، آیات، تعارض، آراء کلامی |
| | تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۳ |
| | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۵ |
| | مقاله علمی پژوهشی |

۱. مقدمه

ابن عباس از سرآمدان صحابه در تفسیر است. این شهرت و آوازه باعث شده است که دروغ‌پردازان همزمان با گسترش دانش به وسیله او در سراسر جهان اسلام از زبان او روایاتی را بر ساخته و به وی نسبت دهند. از این روست که در برخی مباحث تفسیری مشاهده می‌شود که در ارتباط با یک موضوع، همزمان دو دیدگاه متفاوت از وی نقل شده است. بر این اساس، از نظر برخی از محققان دیدگاه عدم صحت، در ارتباط با بیش تر احادیث تفسیری به جای مانده از وی، دور از انتظار نیست. از این رو، ارزیابی ادعای تعارض روایات وی که در میان عالمان مسلمان و در دو سده اخیر در میان خاورشناسان مطرح و دلیل تردید در اعتبار روایات ابن عباس شده، حائز اهمیت است. نمونه‌ای از این دست روایات متعارض، در خصوص برخی آراء کلامی منقول از وی که در قالب روایات تفسیری آمده، مشاهده می‌شود. در این مقاله، ضمن بیان این گونه روایات به بررسی و تحلیل آن پرداخته می‌شود.

گفتنی است مسأله تعارض روایات تفسیری ابن عباس از دیرباز مورد توجه بوده و در لابلای برخی پژوهش‌های دینی به آن پرداخته شده است؛ گلدتسیهر در کتاب *مناهج التفسیر الاسلامی* ضمن بیان دوره‌ها و گرایش‌های مختلف تفسیری، به اختلاف روایات ابن عباس هم اشاره نموده است. کتاب *تکوین و تکامل تفسیر در نخستین سده‌های اسلامی*، نوشته هربرت برگ با بررسی وثاقت روایات ابن عباس در تفسیر طبری، تفاوت روایان تفسیری وی را عاملی در ایجاد تردید

در اعتبار آن دانسته است. محمدتقی حکیم نیز در کتاب *عبدالله بن عباس، شخصیت و آثاره*، ضمن بررسی شخصیت *ابن عباس و حیات وی*، اشاره‌ای به تردید در روایات تفسیری وی به دلیل تعارض در آن‌ها نموده است. علاوه بر این در برخی کتب روش‌ها و گرایش‌های تفسیری همچون *التفسیر و المفسرون* محمدحسین ذهبی به اختصار به این موضوع پرداخته است. اما با این همه در خصوص استخراج، بررسی و حل تعارض این گونه روایات، به شیوه‌های رایج در حل تعارض تاکنون پژوهشی انجام نشده است. از این جهت پژوهش حاضر، عهده‌دار این مهم است.

۲. رؤیت خداوند

از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین مباحث توحیدی، رؤیت خداوند می‌باشد که همواره مورد توجه عالمان دینی است. در این باره تاریخ همواره شاهد تضارب آراء میان فرق گوناگون اسلامی به‌ویژه معتزله، اشاعره و امامیه بوده است. هریک از این مکاتب کلامی در اثبات دیدگاه خود به ادله گوناگونی همچون آیات و روایات استناد کرده‌اند. بر این اساس، اشاعره معتقد به جواز رؤیت (نک فخررازی، ۱۴۲۰، ۱۳/۱۲۵)، و معتزله و امامیه از آنجا که لازمه رؤیت، جسمانیت است، از نظر عقلی آن را محال می‌دانند (نک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ۸/۲۴۰).

۲.۱. روایات ابن عباس

ابن عباس در زمینه رؤیت و عدم رؤیت خداوند، مجموعاً ۱۲ روایت ذیل آیات ۱۰۳ انعام، ۱۴۳ اعراف و ۱۱-۱۴ نجم دارد. طبری ذیل آیه ۱۰۳ انعام، از او «لَا يَحِيطُ بِصُرِّ أَحَدٍ بِأَمْلِكُ» را نقل کرده و «ادراک» را به معنای «احاطه» دانسته است. ذیل آیه ۱۴۳ اعراف، وی «أرني» را «أعطني» معنا کرده و عدم رؤیت خداوند در دنیا را مطرح نموده است. روایات بحث‌برانگیز در مورد رؤیت، ذیل آیات ۱۱-۱۴ نجم آمده‌اند؛ طبری ۷ روایت نقل کرده که ۳ مورد آن به صراحت به «رؤیت قلبی» اشاره دارد. در یکی از این روایات (از طریق عکرمه)، پیامبر (ص) خدا را با قلب خود دید و در پاسخ به آیه ۱۰۳ انعام، عکرمه رؤیت را مشابه دیدن آسمان (با درک نشدن کل آن) دانسته است. طبری روایت عکرمه را با «بقلبه» آورده، اما در «الدر المنثور» این قید حذف شده و موجب برداشت رؤیت جسمانی شده است. علامه طباطبایی نیز بدون توجه به منابع متقدم‌تر، این برداشت را اتخاذ کرده است. در حالی که روایات بعدی از عکرمه، منظور او را رؤیت قلبی یا درک نور الهی (نه رؤیت جسمانی) تایید می‌کنند، چنانکه نقل شده: «ذَاكَ نُورِهِ الَّذِي هُوَ نُورُهُ إِذَا تَجَلَّى بِنُورِهِ لَا يَدْرِكُهُ شَيْءٌ.» (طبری، ۱۴۱۲، ۷/۲۰۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ۳/۳۷).

در «الدر المنثور» (سیوطی، ۱۴۰۴، ۶/۱۲۵)، روایت عکرمه از ابن عباس نقل شده که پیامبر (ص) خدا را با قلب خود دیده و سپس نور دیدگانش در قلبش قرار گرفت و او را با قلبش نگریست. این روایت، حتی با فرض حسی بودن نور، دال بر رؤیت جسمانی نیست، زیرا ابتدا رؤیت قلبی را ذکر می‌کند. روایات «فَجَعَلَ نُورَ بَصَرِي فِي فُؤَادِي فَتَنَظَّرْتُ إِلَيْهِ بِفُؤَادِي» و «ظَهَرَ نُورُ رَبِّي لَلْجَبَلِ» (ألوسی، ۱۴۱۵، ۱۴/۵۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۴/۲۷۷؛ بغوی، ۱۴۲۰، ۲/۲۳۰) نیز شاهد بر این مدعا هستند.

سه روایت دیگر (از ابواسحاق، عکرمه و ابوسلمه) به صورت کلی به رؤیت اشاره دارند، اما با توجه به روایتی دیگر از سماک از عکرمه که ابن عباس می‌گوید «إِن رَسُولَ اللَّهِ (ص) رَأَى رَبَّهُ بِقَلْبِهِ»، می‌توان نتیجه گرفت که منظور از این روایات نیز رؤیت قلبی بوده است. حتی اگر این روایات را با رؤیت قلبی تقیید نکنیم، دلیلی بر دلالت آن‌ها بر رؤیت جسمانی وجود

ندارد. تنها روایتی که به رؤیت جسمانی اشاره دارد، روایتی است که از طریق عطاء نقل شده و در آن آمده که پیامبر (ص) خدا را در «نکوترین وجه» دیده و خنکای دست خداوند را بین دو کتف خویش احساس کرده است (همان، ۲۸). از مجموع ۱۲ روایت منقول از ابن عباس، به جز روایتی که از پیامبر (ص) نقل کرده و منسوب به خود او نیست، هیچ روایتی در «جامع البیان» بر رؤیت جسمانی دلالت نمی‌کند. اما بررسی تفاسیر دیگر، حاکی از نقل دیدگاه رؤیت جسمانی از اوست؛ به طوری که در دو روایت آمده پیامبر (ص) خداوند را با چشم دیده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۲۴/۶ به نقل از طبرانی، ۱۴۱۵، ۵۰/۶). تعارض میان روایات دال بر رؤیت جسمانی و روایات دال بر رؤیت غیرجسمانی، نیازمند حل تعارض است.

۲.۲. حل تعارض

بررسی‌ها نشان می‌دهد دیدگاه عدم رؤیت جسمانی منقول از ابن عباس بر غیر آن ترجیح دارد. معیارهای ترجیح این روایات چنین است:

۲.۲.۱. مطابقت روایات عدم رؤیت با قرآن

از معیارهای ترجیح روایات دال بر عدم رؤیت جسمانی بر غیر آن، مطابقت آن با قرآن است. زیرا براساس آیاتی همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری/۱۱) و «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (الصافات/۱۵۹) خداوند مثل ندارد، لذا، جسم و جسمانی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۳۷/۸). حتی خود آیه «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» نیز مؤید این دیدگاه است. چون رؤیت را به قلب نسبت می‌دهد که بدون تردید مراد از آن نفس انسانیت و آن حقیقتی است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند، نه قلب صنوبری شکل که در بدن قرار دارد (همان، ۲۴۰). آیه «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ، كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِنَا لَمَحْجُوبُونَ» (المطففين/۱۵) هم از دیگر آیاتی است که می‌تواند به این ترجیح کمک نماید. زیرا دلالت دارد بر اینکه آن مانعی که میان مردم و خدا حائل شده، تیرگی گناهای است که مرتکب شده‌اند، پس معلوم می‌شود که اگر گناهان نباشد، دل‌ها خدا را می‌بینند نه چشم‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۰).

۲.۲.۲. مطابقت روایات عدم رؤیت با روایات اهل بیت (ع)

مطابقت با روایات منقول از ائمه (ع)، از دیگر معیارهای ترجیح روایات عدم رؤیت جسمانی ابن عباس است. روایات منقول از ائمه (ع) در این خصوص بیش از حد شمارش است، به‌گونه‌ای که در نورالثقلین ذیل آیه ۱۰۳ انعام، ۱۲ روایت (حویزی، ۱۴۱۵، ۷۵۶/۱-۷۵۲)، ذیل آیه ۱۴۳ اعراف ۶ روایت (همان، ۶۸/۲-۶۲)، ذیل آیات ۱۴-۱۱ نجم ۹ روایت (همان، ۱۵۶/۵-۱۵۲) آمده است. نمونه‌ای از این روایات چنین است:

- دعلب یمانی از امام علی (ع) پرسید آیا خدای خود را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: آیا خدایی را که نمی‌بینم پرستش کنم؟ زمانی که دعلب از حضرت پرسید چگونه او را می‌بینی؟ حضرت فرمود: «دیده‌ها هرگز او را آشکارا نمی‌بیند، اما قلب‌های با ایمان درست او را درمی‌یابند» (کلینی، ۱۳۶۳، ۹۸/۱).
- هشام می‌گوید: «نزد امام صادق (ع) بودم که معاویه بن وهب وارد شد و به ایشان گفت: ای فرزند رسول خدا چه می‌گویی در مورد خبری که از پیامبر (ص) روایت شده که خداوند را دیده و چگونه پیامبر (ص) را دیده؟

و یا در روایتی دیگر از پیامبر (ص) نقل شده که مؤمنان در بهشت پروردگار خود را می‌بینند به چه شکل خواهد بود؟ امام صادق (ع) تبسمی کرد و فرمود: ای معاویه بن وهب چقدر ناشایست است که انسان عمر هفتاد یا هشتاد سال بنماید و در ملک و قدرت خدا زندگی کند و از نعمت‌های او بهره‌مند باشد اما از او معرفت صحیحی نداشته باشد. ای معاویه! پیامبر (ص) هرگز خداوند را با چشم سر ندید و بدان که رؤیت بر دو قسم است: رؤیت قلبی و درونی، رؤیت چشمی و جسمانی. هرکس رؤیت با چشم درون و قلب را قصد کند، درست گفته و هرکس رؤیت و مشاهده با چشم سر را قصد کند، دروغ گفته و بر خدا کفر ورزیده است» (حویزی، ۱۴۱۵، ۱۵۵/۵).

- اسماعیل بن فضل می‌گوید «از امام صادق (ع) پرسیدم آیا خدای تعالی در روز قیامت دیده می‌شود یا خیر؟ حضرت فرمود: «خداوند منزّه و بزرگتر از این گفته‌ها است، ای ابن فضل! چشم‌ها نمی‌بینند جز چیزهایی را که دارای رنگ و کیفیت باشد و خدا خود آفریننده رنگ‌ها و کیفیت‌ها است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۱/۴؛ برای موارد بیش‌تر نک. کلینی، ۱۳۶۳، ۱۰۰/۱-۹۵؛ حویزی، ۱۴۱۵، ۷۵۷/۱-۷۵۲)

۳.۲.۲. مطابقت روایات عدم رؤیت با عقل

معیار دیگر، مطابقت با معیارهای عقلی است. زیرا لازمه رؤیت، جسمانیت و محدودیت است که از ذات خداوند متعال به دور است و در مورد او مکان، زمان و جهت بی‌معنی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۳۷/۸).

۴.۲.۲. مطابقت روایات عدم رؤیت با روایات اکثر صحابه

از دیگر معیارهای ترجیح روایات عدم رؤیت جسمانی، مطابقت با روایات منقول از صحابه است، هرچند در میان روایات صحابه، روایات دال بر رؤیت جسمانی هم دیده می‌شود، اما در عین حال، روایات عدم رؤیت جسمانی در میان آنان طرفداران بیش‌تری دارد. به عنوان مثال از ابوذر غفاری نقل شده که رسول خدا (ص) پروردگار خود را با قلب خود دید نه با چشم خود (سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۲۵/۶).

۵.۲.۲. ترجیح به اعتبار سند

ترجیح به اعتبار سند -روایات صحیح بر غیر آن- یکی دیگر از مرجحات در این باره است. به عنوان مثال در سند روایت منقول از عطاء، نام سعید بن زربی آمده که توسط رجالیان با ذکر عبارتهایی همچون لیس بشیء (ابن حبان، ۳۱۸/۱)، لیس بثقه (نسائی، ۱۴۰۶، ۱۹۰) ضعیف الحدیث، منکر الحدیث، عنده عجائب من المناکیر (ابن ابی حاتم، ۲۳/۴) و غیره تضعیف شده است. در نتیجه روایات مذکور ضعیف خواهد بود.

۶.۲.۲. ترجیح روایات غیر مضطرب بر مضطرب

معیار دیگر ترجیح روایات رؤیت غیر جسمانی خدا، ترجیح غیر مضطرب بر غیر آن است. به عنوان مثال دقت در متن منقول از عطاء، نشان از عدم یکدست بودن روایت دارد، به این صورت که ابتدای آن رؤیت جسمانی و در انتهای آن، رؤیت قلبی آمده است که می‌توان گفت این مسأله به نوعی موجب اضطراب متن روایت و در نتیجه ترجیح روایات مقابل آن

است.

۲.۲.۷. ترجیح روایات اکثر بر اقل

دقت در مجموع روایات منقول از ابن عباس ذیل آیات مربوطه، نشان می‌دهد که تعداد روایات دال بر عدم رؤیت جسمانی منقول از وی بیش از تعداد روایات دال بر رؤیت جسمانی است. از این رو، با در نظر گرفتن این معیار نیز دیدگاه رؤیت قلبی وی ترجیح دارد.

۳. القای شیطان در وحی

آیه ۵۲ سوره حج («وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ») با روایات متعارضی از ابن عباس مواجه است. موضوع بحث برانگیز، القای شیطان در «امنیه» پیامبر (ص) است. واژه «امنیه» دو معنای «قراءت و تلاوت» و «آرزو کردن» دارد. اگر «امنیه» به معنای «قراءت و تلاوت» باشد، آیه به این معناست که هنگام تلاوت آیات الهی توسط پیامبر (ص)، شیطان شبهاتی در دل مردم می‌انداخت و خداوند این شبهات را باطل و آیات خود را محکم می‌ساخت. اگر «امنیه» به معنای «آرزوی قلبی» باشد، آیه به این معناست که پیامبر (ص) هر آرزویی می‌کرد (مانند پیشرفت دین یا ایمان مردم)، شیطان در آن مداخله می‌کرد و وسوسه‌ها و تحریکات علیه دین را افزایش می‌داد، اما در نهایت خداوند مداخلات شیطانی را نسخ و آیات خود را حاکم می‌ساخت.

بر اساس هر دو معنا، القای شیطان ارتباطی با تغییر کلام وحی ندارد. اما برخی روایات، القای شیطان را در تلاوت قرآن پیامبر (ص) دانسته‌اند که منجر به اضافه شدن سخنانی به وحی شده و پس از مقابله پیامبر (ص) با جبرئیل، نسخ گردیده‌اند. این روایات مبنای افسانه «غرائیق» هستند که عدم عصمت پیامبر (ص) را القا می‌کنند (طبری، ۱۴۱۲، ۱۳۱/۱۷-۱۳۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۹۴/۴؛ ابن حجر، بی تا، ۳۳۳/۸).

۳.۱. روایات ابن عباس

نمونه‌ای از داستان گویی‌های فوق، در روایات منسوب به ابن عباس هم دیده می‌شود. طبری (۱۴۱۲، ۱۳۳/۱۷) ذیل آیه مذکور دو روایت از ابن عباس نقل کرده، به گونه‌ای که روایت اول بیانگر القای شیطان در وحی و ایجاد اشتباه در آن و در نتیجه عدم عصمت پیامبر (ص) و روایت دیگر که در آن «امنیه» به معنای «تلاوت و قرائت» آمده، این القاء به سخن خود پیامبر (ص) نسبت داده شده است نه کلام وحی، در نتیجه موهم عدم عصمت نخواهد بود (همان جا). از این جهت این دو دسته روایت می‌توانند مختلف و به نوعی متعارض باشند.

۳.۲. حل تعارض

در حل تعارض این گونه روایات ابن عباس با بررسی معیارهای عقلی و نقلی، به نظر می‌رسد روایات دسته دوم که در آن القای شیطان در سخن پیامبر (ص) دانسته شده، به نسبت روایاتی که این القاء را در وحی در نظر گرفته، راجح باشد. این معیارها عبارت است از:

۳.۲.۱. مطابقت روایات عدم القای شیطان در وحی با قرآن

از بارزترین معیارها در تأیید روایات دسته اول، مطابقت آن با قرآن است. زیرا بر مبنای روایات مقابل آن، پیامبر (ص)

در حالی که در حال قرائت سوره نجم بود، شیطان عبارت «تلك الغرائق العلی، منها الشفاعة ترتجی» را در کلام وحی افزود. اما دقت در خود سوره نجم نشان می‌دهد که این روایات قطعاً ساختگی است. زیرا سوره نجم با آیات «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّٰ صَاحِبُكُمْ وَ مَا عَوَىٰ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُّوحَىٰ...» آغاز شده که در آن از یک سو بر عدم ضلالت و اغواء و نطق از روی هوی برای پیامبر (ص) تأکید شده است. و از سوی دیگر تصریح می‌کند که هرچه پیامبر (ص) می‌گوید وحی است. از این رو، اگر چنین باشد که ابلیس بتواند القائی انجام دهد و عباراتی به کلام خدا بیفزاید که ضمن آن به ستایش بت‌ها و امید شفاعت از آن‌ها بپردازد، لازمه آن تکذیب کلام خدا خواهد بود. لذا، این گونه روایات با محتوای خود سوره نجم تناقض آشکار دارد. ضمن اینکه طبق آیات «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (النساء/۷۶)، «كَتَبَ اللَّهُ لِلْعَالَمِينَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (المجادله/۲۱) شیطان هرگز نمی‌تواند برخاست خداوند غلبه کند. همچنین این گونه روایات با آیاتی از جمله «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (النحل/۹۹) و «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (الحجر/۴۲) که نفی کننده هرگونه سلطه ابلیس، بر مؤمنانی که بر خداوند توکل کنند، منافات دارد (معرفت، ۱۳۷۷، ۱۸-۱۵).

۲.۲.۳. مطابقت روایات عدم القای شیطان در وحی با عقل

روایت منسوب به ابن عباس مبنی بر القای شیطان در کلام وحی، با عقل و فلسفه ارسال پیامبر (ص) در تعارض است. این روایت، پیامبر (ص) را در بدترین درجات جهل معرفی می‌کند، به گونه‌ای که گویا از وحیانی نبودن «تلك الغرائق العلی» و کفرآمیز بودن آن بی‌اطلاع بوده و این نادانی تا پایان سوره و سجده ادامه یافته و تنها پس از نزول مجدد جبرئیل متوجه خطا شده است. همچنین، این روایت، اثبات چنین مواردی را برای همه انبیا (ع) توسط آیه «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ...» تعمیم می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۳/۱۹-۳۲). این امر با جایگاه خاتم الانبیا (ص) که رسالتش جهانی و کتاب آسمانی‌اش جاودان است، سازگار نیست.

علاوه بر این، اگر چنین تصرفی از سوی شیطان در کلام وحی ممکن باشد، اعتماد به کل کلام الهی از بین می‌رود. زیرا ممکن است برخی آیات قرآن از همین تصرفات شیطانی پنداشته شوند و آیه «وَ مَا أَرْسَلْنَا...» تنها دروغ بودن افسانه‌های غرائق را آشکار کند و بر سایر موارد سرپوش بگذارد. یا حتی این احتمال وجود دارد که داستان غرائق کلام خدا باشد و آیاتی که با بت‌پرستی در تعارض هستند، القائات شیطانی باشند و آیه مذکور برای پوشاندن آن‌ها نازل شده باشد. در هر صورت، این احتمالات به کلی اعتماد و وثوق به کتاب خدا را از بین برده و رسالت و دعوت نبوت را لغو می‌کند (طباطبایی، ۳۳/۱۹).

۳.۲.۳. مطابقت روایات عدم القای شیطان در وحی با روایات ائمه (ع)

از دیگر معیارها در ترجیح روایات عدم القای شیطان در وحی، موافقت آن با روایاتی از اهل بیت (ع) است که در آن بر عصمت پیامبر (ص) در مراحل مختلف وحی اعم از دریافت و ابلاغ تأکید شده است. به عنوان مثال در روایتی منقول از امام علی (ع) چنین آمده است: «هیچ پیامبری جدایی از نفاق را که از قومش می‌بیند، آرزو نمی‌کند و امید عاق شدن آنان و انتقال از آنان را به سرای اقامت دائمی را در دل نمی‌گیرد، مگر اینکه شیطان - که دشمنی خود با او را آشکار می‌کند - پس از رحلتش، در کتابی که نازل کرده، به القای ذم و قدح و طعنش می‌پردازد. خداوند نیز به نوعی آن را در دل‌های

مؤمنان نابود می‌کند که آن را نمی‌پذیرند و جز قلوب منافقان و نادانان کسی به آن گوش نمی‌سپارد، خداوند نیز آیات خود را به گونه‌ای استوار می‌بخشد که دوستان و اولیای خویش را از گمراهی، دشمنی و پیروی اهل کفر و طغیان، پاسداری و حمایت فرماید (حویزی، ۱۴۱۵، ۵۱۶/۳).

۴. ایمان آوردن اهل کتاب به عیسی (ع)

از دیگر موارد تعارض روایات تفسیری ابن عباس ذیل آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» (النساء/۱۵۹) دیده می‌شود. مطلب اختلاف برانگیز در این آیه، درمورد مرجع ضمیر واژه «موته» است. در این زمینه ۳ قول وجود دارد.

قول اول: بازگشت ضمیر «موته» به حضرت عیسی (ع): بر این اساس معنای آیه چنین است: «همه یهودیان و مسیحیان، در آخرالزمان پیش از مرگ حضرت عیسی (ع) به او ایمان خواهند آورد» (نک. طبری، ۱۴۱۲، ۲۹/۶).

قول دوم: بازگشت مرجع ضمیر «موته» به اهل کتاب. این قول خود با توجه به اینکه ایمان آوردن اهل کتاب به پیامبر (ص) یا حضرت عیسی (ع) باشد، دو دیدگاه دیگر را در برمی‌گیرد. به این صورت که دسته‌ای ایمان آوردن را مربوط به حضرت عیسی (ع) دانسته و می‌گویند: «هریک از یهودیان و مسیحیانی که از دنیا می‌روند، پیش از مرگ خود به عیسی ایمان می‌آورند (نک. طبرسی، ۱۳۷۲، ۲۱۲/۳).

دسته‌ای دیگر هم ایمان آوردن اهل کتاب را مربوط به پیامبر (ص) دانسته و می‌گویند: «اهل کتاب، پیش از مرگ خود به پیامبر (ص) ایمان خواهند آورد» (برای توضیح بیش‌تر در بررسی این دیدگاه نک. طبری، ۱۴۱۲، همان، ۳۲؛ طبرسی، همان‌جا؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۳۴/۵).

۴. ۱. روایات ابن عباس

در میان افرادی که اقوال فوق از آن‌ها نقل شده، نام ابن عباس هم دیده می‌شود که قول اول و دوم هر دو از وی منقول است. البته قول دوم وی مربوط به دسته‌ای است که ایمان آوردن به حضرت عیسی را ذکر کرده است، نه پیامبر (ص). طبری (۱۴۱۲، ۲۸/۶-۲۵) در این باره ۱۰ روایت از ابن عباس آورده که در ۳ روایت، حضرت عیسی و در ۷ مورد دیگر اهل کتاب به عنوان مرجع ضمیر بیان شده‌اند.

۴. ۱. حل تعارض روایات

بررسی ادله و شواهد موجود نشان می‌دهد که روایات دسته اول منقول از ابن عباس، بر دسته دوم ترجیح دارد. معیارهای ترجیح این‌گونه روایات عبارت است از:

۴. ۲. ۱. مطابقت روایات بازگشت ضمیر به عیسی (ع) با سیاق آیه

یکی از مهم‌ترین معیارها در ترجیح دیدگاه بازگشت مرجع ضمیر به حضرت عیسی (ع)، مطابقت آن با ادامه آیه مورد بررسی (النساء/۱۵۹) و آیات دیگر است. توضیح آنکه عبارت «وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» که در ادامه آیه آمده، با جمله‌های قبل خود، هم‌سیاق بوده و بر این مطلب که عیسی (ع) در قیامت شهید و گواه بر همه اهل کتاب است، ظهور دارد. ضمن اینکه آیه «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (المائدة/۱۱۷) شهادت حضرت عیسی را منحصر به زمان زنده بودن ایشان می‌داند، از این رو، معلوم می‌شود که ایشان از دنیا نمی‌رود مگر بعد از همه اهل کتاب، زیرا این آیه دلالت

دارد بر اینکه عیسی (ع) شاهد بر همه اهل کتاب است، پس اگر مؤمن به عیسی هم همه آنها باشند، لازمه اش این است که ایشان بعد از همه اهل کتاب از دنیا برود. این مسأله نشان می‌دهد که ایشان هنوز زنده است و دوباره به سوی اهل کتاب بر می‌گردد تا به او ایمان آورند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۴۷/۶).

علاوه بر این با در نظر گرفتن سیاق آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ...» یعنی قرار گرفتن آن بعد از آیه: «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا. بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»، مناسب‌تر است که آیه مورد بحث در مقام بیان زنده بودن عیسی باشد، زیرا اگر چنین هدفی نبود، هیچ هدف دیگری به ذهن نمی‌رسید که احتمال دهیم به خاطر آن غرض، مسأله ایمان اضطراری آنان و شهادت ایشان بر آنان را ذکر کند (همان، ۲۴۸).

۲.۲.۴. مطابقت روایات بازگشت ضمیر به عیسی (ع) با روایات اهل بیت (ع)

از دیگر معیارهای ترجیح روایات بازگشت مرجع ضمیر در «موت» به حضرت عیسی (ع)، تطابق آن با روایات اهل بیت (ع) است. برخی از این روایات عبارتند از:

- از امام باقر (ع) نقل شده که قائم با ترس یاری و به نصرت تأیید می‌شود... در آن هنگام در زمین جای خرابی نیست جز آنکه آباد شود و روح‌الله عیسی بن مریم فرود می‌آید و پشت سر او اقامه نماز خواهد کرد (حویزی، ۱۴۱۵، ۵۷۲/۱).
- از حجاج بن یوسف نقل شده که گفت: «آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ...» مرا حیران کرده است. من به قتل یهودیان و مسیحیان، فرمان می‌دهم. موقعی که گردن آنها را می‌زنند هر چه انتظار می‌کشم چیزی در این خصوص از آنها نمی‌شنوم، حتی لب‌ها را هم حرکت نمی‌دهند! گفتم: خداوند امیر را اصلاح کند! معنای آیه این نیست. پرسید: چیست؟ گفتم: عیسی بن مریم پیش از قیامت، به دنیا خواهد آمد و پشت سر حضرت مهدی نماز خواهد خواند. گفت: وای بر تو، این را از کجا می‌گویی؟! گفتم: امام باقر (ع) برای من حدیث کرده است. گفت: بخدا، این مطلب را از چشمه‌ای زلال آورده‌ای!» (قمی، ۱۳۶۷، ۱۵۹/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵، ۵۷۱/۱).

۵. اصحاب اعراف

از دیگر آیاتی که در تفسیر آن روایات متعارض از ابن عباس نقل شده، آیات «وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ. وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ» (الاعراف/۴۸-۴۶) است.

در این آیات، گفت‌وگویی از اعرافیان با بهشتیان و دوزخیان با شیوه خاص قرآنی به نمایش گذاشته شده به گونه‌ای که، اهل اعراف بر هر دو گروه اشراف دارند. اما آنچه در این آیات محل بحث می‌باشد، مراد از اصحاب اعراف است. در این باره دیدگاه‌های متفاوتی ذکر شده به گونه‌ای که قرطبی ده قول (۲۱۱/۷) و آلوسی (۱۴۱۵، ۱۲۴/۸) و علامه

طباطبایی (۱۴۱۷، ۱۲۸/۸-۱۲۶) هریک دوازده قول نقل کرده‌اند.

۱.۵. روایات ابن عباس

دقت در روایات طبری (۱۴۱۲، ۱۴۸/۸-۱۳۲) نشان می‌دهد که وی ۴ قول شامل قومی که حسنات و سیئاتشان با هم برابر است؛ ملائکه؛ کسانی که بدون اذن پدرشان در جنگ شرکت کردند؛ افراد صالح، فقیه و عالم را آورده است. دیدگاه ابن عباس در این باره، ذیل قول اول، در ۵ روایت آمده است. در عین حال ذیل آیه «رَجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلًّا بِسَيِّمَاهُمْ وَ نَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَطْمَعُونَ» (اعراف/۴۶) ۸ روایت از وی نقل کرده که در دو مورد اصحاب اعراف کسانی‌اند که جهنمیان را با سیاهی چهره و بهشتیان را با سفیدی چهره می‌شناسند (طبری، ۱۴۱۲، ۱۴۰/۸). در روایت دیگر پس از ذکر عبارت فوق، متذکر شده که آن‌ها به بهشتیان سلام می‌کنند، با آن‌ها وارد بهشت نمی‌شوند، اما طمع ورود به آن را دارند، انشاء الله به آن وارد می‌شوند (همان-جا). در روایت دیگر می‌گوید که آن‌ها وارد بهشت می‌شوند و در دو مورد دیگر اصحاب اعراف مردانی‌اند که دارای گناهان بزرگ هستند.

مشاهده می‌شود در روایات ابن عباس در خصوص گناهان اصحاب اعراف از این جهت که گناهان و حسناتشان برابر باشد یا اینکه دارای گناهان بزرگی باشند، اختلاف وجود دارد. همچنین در ارتباط با ورود آن‌ها به بهشت در چند روایت طبق متن آیه، امید ورود آنها به بهشت مطرح شده، در حالی که همانطور که گفته شد، در یک روایت به صراحت بیان می‌کند که خداوند آن‌ها را به بهشت وارد می‌کند.

۲.۵. حل تعارض روایات

با توجه به شواهد و قرائنی که در این زمینه وجود دارد، به نظر می‌رسد این روایت ابن عباس که اصحاب اعراف را کسانی می‌داند که گناهان و حسنات آن‌ها برابر است، ترجیح دارد. این مرجحات عبارتند از:

۱.۲.۵. ترجیح روایات اکثر بر اقل

یکی از معیارها در ترجیح این روایات این است که تعداد آن‌ها ۵ مورد بوده، در حالی که تعداد روایاتی که اصحاب اعراف را دارای گناه عظیم می‌داند، دو مورد است.

۲.۲.۵. مطابقت با روایات اهل بیت (ع)

معیار دیگر مطابقت این روایات با روایات اهل بیت (ع) است. اما بررسی خود روایات اهل بیت (ع) در این باره نشان می‌دهد که میان روایات ایشان هم اختلاف نظر وجود دارد. روایات اهل بیت (ع) در این باره خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. دسته اول روایاتی هستند که در آن اصحاب اعراف را صاحبان مقام و منزلت مانند انبیاء، ائمه (ع)، علماء و فقهاء و اشخاص دیگری معرفی می‌کنند (نک. حویزی، ۱۴۱۵، ۳۴/۲-۳۲).

به عنوان مثال امام باقر (ع) در پاسخ به برید بن معاویه عجلی که معنای آیه «وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلًّا بِسَيِّمَاهُمْ» را سؤال کرد، فرمود: «این آیه در حق این امت نازل شده و مراد از رجال، ائمه از آل محمد (ص) است». برید می‌پرسد: «اعراف یعنی چه» امام در پاسخ فرمودند: «صراطی است میان بهشت و جهنم که هریک از مؤمنین گناهکار را

که ما ائمه (ع) شفاعت کنیم، از آتش جهنم نجات یافته و از صراط بگذرد و هرکه را شفاعت نکنیم، هلاک خواهد شد» (بحرانی، ۵۴۹/۲؛ حویزی، همان، ۳۲). روایتی از ابن عباس که در آن اعراف را موضع بلندی از صراط می‌داند که در آنجا، حضرت علی (ع)، عباس، حمزه و جعفر ذوالجناحین توقف کرده و شیعیان خود را از سفیدی صورتشان و دشمنان خود از سیاهی رویشان می‌شناسند» (ثعلبی، ۱۴۲۲، ۲۳۶/۴)، مطابق با این روایت است.

۲. دسته دوم روایاتی هستند که طبق آن اصحاب اعراف کسانی‌اند که حسنات و سیئاتشان برابرند. به عنوان مثال امام صادق (ع) در پاسخ به سؤال جعفر طیار در مراد از اصحاب اعراف، فرمود: «آن‌ها کسانی هستند که حسنات و سیئاتشان برابر است، پس اگر خداوند آن‌ها را به بهشت ببرد، از رحمت اوست و اگر عذاب کند، به آن‌ها ستم نکرده است» (عیاشی، ۱۸/۲؛ برای موارد بیش‌تر نک. کلینی، ۱۳۶۳، ۲۹۹/۲).

۳. دسته سوم روایاتی است که اصحاب اعراف را ملائکه می‌داند (حویزی، ۱۴۱۵، ۳۴/۲).

در بررسی این سه دسته روایات ائمه (ع)، باید گفت روایات دسته اول که در برخی از آن‌ها اصحاب اعراف را ائمه (ع)، برخی فقها و صالحان و غیره می‌داند، در واقع برشمردن مصادیق آیه است. در ارتباط با روایات دسته سوم هم که ملائکه را اصحاب اعراف دانسته است، اولاً این‌گونه روایات از نظر سند مرسل بوده و ضعیف می‌باشد. ثانیاً از نظر دلالت هم اینکه اصحاب اعراف، انسان نباشند و از یکی از دو طائفه جن و ملک باشند، احتمالی است که نمی‌توان به آن اعتناء نمود، زیرا با توجه به اینکه این دو طائفه متصف به رجولیت و انوثیت نمی‌گردند، اطلاق لفظ «رجال» شامل آن‌ها نمی‌شود، اگرچه گاهی به شکل مردانی ظاهر شوند، اما صرف تمثل به انسان، دلیل بر این اطلاق نخواهد بود، ضمن اینکه دلیل معتبری بر این معنا هم وجود ندارد. همچنین این معنا، با سیاق آیات نیز ناسازگار بوده و روایات معتبر هم آن را تأیید نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲۲/۸).

در ارتباط با روایات دسته دوم که مراد از اصحاب اعراف را افرادی می‌داند که حسنات و سیئاتشان برابر است، می‌توان این دسته روایات را با روایات دسته اول این‌گونه جمع کرد که این دو دسته روایات بیانگر مصادیق مختلف اصحاب اعراف هستند به‌گونه‌ای که در مرتبه‌ای بالاتر شامل ائمه (ع)، انبیاء و غیره و در مراتب پایین‌تر افرادی که حسنات و سیئاتشان برابر است، قرار دارند. در نتیجه اختلافی میان این دو دسته روایات ائمه (ع) وجود نخواهد داشت و قابل جمع خواهند بود.

این‌گونه جمع کردن میان دیدگاه‌های مختلف ائمه (ع)، در روایتی از امام صادق (ع) هم دیده می‌شود. ایشان می‌فرمایند: «اعراف تپه‌ای است میان بهشت و دوزخ، و ائمه (ع) آن مردانی هستند که بر اعراف در کنار شیعیان قرار می‌گیرند، در حالی که مؤمنان خالص بدون نیاز به حساب، در بهشت جای گرفته‌اند، ائمه (ع) و پیشوایان در این موقع، به پیروان گناهکار خود می‌گویند: خوب نگاه کنید، برادران با ایمان خود را چگونه بدون حساب به بهشت شتافته‌اند و این همان است که خداوند می‌فرماید: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَطْمَعُونَ». سپس به آن‌ها گفته می‌شود دشمنان حق را بنگرید که چگونه در آتشند و این همان است که خداوند می‌فرماید: «وَ إِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (الاعراف/۴۷)، سپس به دوزخیان می‌گویند: «این‌ها همان‌ها هستند که شما می‌گفتید هرگز مشمول رحمت الهی نخواهند شد، و به این دسته از گنهکاران، از طرف ائمه و پیشوایان دستور داده می‌شود که به سوی بهشت بروید که نه ترسی دارید و نه غمی» (حویزی، ۱۴۱۵، ۳۴/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۳۰/۸).

با توجه به اینکه فرد گنهکار وارد بهشت نمی‌شود، می‌توان گفت مراد از این گنهکارانی که در این روایت امام صادق (ع) آمده، همان افرادی هستند که حسنات و سیئاتشان بر هم برتری ندارد.

گفتار شیخ مفید (اعتقادات الامامیه، ۱۰۷) در این باره مؤید این مطلب است، وی می‌گوید آنچه اجمالا می‌توان به آن یقین حاصل کرد، این است که اعراف مکانی میان بهشت و جهنم است و در آن حجت‌های خدا بر مردم و گروهی از کسانی که در انتظار امر خدا هستند، قرار دارند. بیشتر از این را خدا می‌داند. وی در ادامه این گروه را که در انتظار امر خدا هستند، طائفه‌ای می‌داند که به جهت اعمالشان نه مستحق بهشت اند و نه خلود در جهنم. آن‌ها انتظار فرمان خدا را می‌کشند و شفاعت برای آن‌هاست و آنان، همچنان در اعراف خواهند بود تا زمانی که با شفاعت پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) و ائمه (ع)، به آن‌ها اجازه ورود در بهشت داده شود.

با توجه به آنچه ذکر شد، در جمع‌بندی تطابق روایات تفسیری ابن عباس با روایات ائمه (ع) این باره، می‌توان گفت از یک سو روایات ابن عباس که در آن اصحاب اعراف را افرادی می‌داند که حسنات و سیئاتشان با هم برابر است بر دو روایتی که اصحاب اعراف را افرادی با گناهان عظیم می‌داند، ترجیح دارد، زیرا تعداد این روایات بیشتر از روایات دسته دوم است، همچنین مطابق با روایات اهل بیت (ع) در این باره است.

از سوی دیگر آن روایاتی از ابن عباس که افرادی همچون علی (ع)، حمزه و غیره را اصحاب اعراف می‌داند با روایاتی از اهل بیت (ع) که ائمه (ع) را اصحاب اعراف معرفی می‌کند، مطابقت دارند. زیرا هر دو بیانگر مصادیق اصحاب اعراف هستند. ضمن این که همانطور که در ارتباط با روایات ائمه (ع) هم بیان شد، این دو دسته روایت ابن عباس یعنی روایاتی که اصحاب اعراف را افرادی می‌داند که سیئات و حسناتشان برابر است و روایاتی که اصحاب اعراف را افرادی همچون علی (ع)، حمزه و غیره می‌داند، با هم تنافی نداشته و با توجه به اینکه مصادیق گوناگون اصحاب اعراف را برمی‌شمرند، قابل جمع هستند.

۶. علم به تأویل

از دیگر روایات تفسیری مختلف ابن عباس ذیل آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران/۷) دیده می‌شود. این آیه از مهم‌ترین آیات قرآن است که از یک سو به یکی از مباحث علوم قرآنی یعنی محکم و متشابه پرداخته و از سوی دیگر بیانگر مسأله مهم جواز یا عدم جواز تأویل و گستره آن است.

این مسأله از مباحث اختلافی و بحث‌برانگیز میان مفسران است. اختلاف در این باره به عاطفه یا استیناف دانستن حرف «واو» در عبارت «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» برمی‌گردد که بر مبنای آن دیدگاه جواز (طبرسی، ۱۳۷۷، ۱۵۹/۱؛ همو، مجمع البیان، ۲۰۷/۱؛ بلاغی، ۲۵۷/۱) یا عدم جواز تأویل قرآن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳/۴۴-۳۲) برای غیر خداوند برداشت می‌شود.

۶.۱. روایات ابن عباس

ابن عباس از افرادی است که در هر دو زمینه یعنی انحصار و عدم انحصار تأویل به خداوند، از وی روایت نقل شده است. در این خصوص ذیل عبارت «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» طبری (۱۴۱۲، ۳/۱۲۳-۱۲۱) دو روایت

متفاوت از وی نقل می‌کند که در یکی با عبارت «مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا اللَّهُ» تأویل را مختص خداوند و در دیگری با ذکر عبارت «أَنَا مِمَّنْ يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» خود را از عالمان به تأویل می‌داند.

۲.۶. حل تعارض روایات

در جمع میان این دو دسته روایت می‌توان گفت هر دو روایت صحیح است. توضیح آنکه اگر تأویل به معنای تفسیر باشد، ابن عباس نیز جزء آگاهان به تأویل خواهد بود. دعای «اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ» که پیامبر (ص) در مورد وی فرمود، بیانگر علم او در تأویل است. آیت‌الله معرفت (۱۳۹۴، ۱۱۱) هم مراد از تأویل در این روایت پیامبر (ص) را تفسیر عمیق می‌داند. اما اگر تأویل به معنای فهم باطن و عمق آیه همچون زمان وقوع قیامت و غیره باشد، آگاهی از آن به خداوند اختصاص می‌یابد. طبری (۱۴۱۲، ۲۴۴/۳) نیز به این مسأله اشاره کرده و تأویل در این آیه را علم به مواردی همچون زمان وقوع قیامت، مدت زمان امت پیامبر (ص) و غیره که جز خداوند از آن اطلاع ندارد، دانسته است. اما بدون توجه به معانی مذکور برای واژه تأویل، می‌توان گفت تعارض مطرح شده در این جا از نوع مستقر بوده که با در نظر گرفتن معیارهای ذیل قابل حل خواهد بود:

۱.۲.۶. مطابقت با سیاق آیه

یکی از معیارها در عدم ترجیح قول مستأنفه بودن «او» و انحصار تأویل به خداوند، عدم مطابقت این قول با خود آیه ۷ سوره آل عمران است. توضیح آنکه این گفته که کل قرآن از جانب خداوند است، اختصاص به راسخان در علم ندارد، بلکه هر مسلمانی قائل به این قول است و غیر مسلمان هم تمام قرآن را تکذیب می‌کند و تقدیم مبتدا بر جمله فعلیه ظهور در اختصاص دارد، یعنی غیر راسخ در علم، کل قرآن را از جانب خداوند نمی‌داند پس محکومات آن را به خدا نسبت می‌دهد. ضمن اینکه مناسبت حکم و موضوع یعنی تعبیر به رسوخ در علم مقتضی است که راسخ در علم چیزی را می‌داند که غیر راسخ نمی‌داند و این نیست مگر علم به تأویل، لذا کسانی که از نزد خود تأویل می‌کنند چون راسخ در علم نیستند، علم تأویل ندارند (طیب، ۱۱۳/۳).

۲.۲.۶. مطابقت با روایات اهل بیت (ع)

از دیگر ملاک‌ها در ترجیح قول عدم انحصار تأویل به خداوند، مطابقت آن با روایات منقول از ائمه (ع) همچون روایاتی که در آن پیامبر (ص) و ائمه (ع) را از راسخان در علم می‌داند، است. به عنوان مثال برید بن معاویه از امام باقر (ع) نقل می‌کند که پیامبر (ص) افضل راسخان در علم است که خداوند همه آنچه از تنزیل و تأویل بر ایشان نازل کرده، به ایشان آموخته است و سزاوار نیست که چیزی بر ایشان نازل شود که تأویل آن را نداند. اوصیای بعد از او نیز، تأویل را می‌دانند (بحرانی، ۵۹۷/۱؛ برای موارد بیش تر نک. حویزی، ۱۴۱۵، ۳۱۶/۱).

۷. ذبیح

از دیگر آیاتی که در تفسیر آن روایات متعارض از ابن عباس نقل شده، آیه «وَ قَدِّينَاهُ بِذَبْحِ عَظِيمٍ» (الصافات/۱۰۷) است. موضع بحث برانگیز در این آیه، تعیین مصداق ذبیح است که با ضمیر «ه» در عبارت «قَدِّينَاهُ» به صورت مجمل آمده و موجب اختلاف میان مفسران شده است. به این صورت که برخی اسماعیل (طبرسی، ۱۳۷۷، ۴۱۷/۳؛

طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۷/۱۵۵) و برخی دیگر (طبری، ۱۴۱۲، ۲۳/۵۶) اسحاق را به عنوان ذبیح نام برده‌اند. در این میان، افرادی همچون سیوطی در این باره توقف کرده و هیچ نظری نمی‌دهد.

واضح است که نفوذ اسرائیلیات و وارد شدن باورهای یهودی در عقاید برخی مسلمانان، در شکل‌گیری این اختلاف بی‌تأثیر نبوده است. گفتار ابن کثیر مؤید این دیدگاه است. وی (ابن کثیر، ۱/۲۱۴) در این زمینه می‌گوید: «جمع زیادی از گذشتگان قائل بودند که ذبیح اسحاق است و آنرا از کعب الاحبار یا صحف اهل کتاب أخذ کرده بودند. این کار در حالی صورت گرفت که خدا بهتر می‌داند در آن‌ها حدیث صحیحی از معصوم وجود ندارد تا به واسطه آن، از ظاهر قرآن دست برداریم و این معنا از قرآن کریم فهمیده نمی‌شود، بلکه مفهوم یا منطوق نص قرآن حاکی از آن است که ذبیح اسماعیل بوده است»

۱.۷. روایات ابن عباس

در ارتباط با مصداق ذبیح، طبری (همان، ۵۶-۵۱) ۱۳ روایت از ابن عباس نقل کرده که در ۹ روایت آن مرجع ضمیر «ه» اسماعیل و در ۴ روایت اسحاق دانسته شده است.

۲.۷. حل تعارض روایات

بررسی‌ها نشان می‌دهد که روایات منقول از ابن عباس که در آن مرجع ضمیر در «فَدیناهُ» را اسماعیل می‌داند، بر دیگر روایات وی ترجیح دارد. معیارهای ترجیح در این باره عبارتند از:

۱.۲.۷. مطابقت با قرآن

از مهم‌ترین دلایل ترجیح این گونه روایات، خود آیات سوره صافات است، زیرا در این سوره ابتدا ماجرای ذبح را بازگو نموده، پس از آن به اسحاق بشارت داده و می‌فرماید: «وَبَشِّرْنَا بِإِسْحَاقَ» (الصافات/۱۱۲) که این خود دلیلی است بر این که اسحاق بعد از ماجرای قربانی به دنیا آمده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۷/۱۵۳). در واقع در این آیه مضاف محذوفی در تقدیر است و اصل آن «وبشرنه بوجود اسحاق» بوده و کلمه «نیباً» حالی است که مقدر شده و در آینده تحقق می‌یابد. یعنی اسحاق به وجود می‌آید در حالی که پیامبری او مقدر شده و عامل در حال همان کلمه وجود است نه فعل بشارت در عبارت «وَبَشِّرْنَا» (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳/۴۱۷).

همچنین ترتیبی که از زبان خود حضرت ابراهیم (ع) در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ» (ابراهیم/۳۹) آمده، به این معنا اشاره دارد که نخست اسماعیل و پس از او اسحاق به دنیا آمده است. آیه «فَبَشِّرْنَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود/۷۱)، هم نمونه‌ای دیگر از تأیید قرآن بر ذبیح بودن اسماعیل است. زیرا این آیه نشان می‌دهد که حضرت ابراهیم (ع) این اطمینان را داشته که اسحاق زنده می‌ماند و فرزندی به نام یعقوب از او به وجود می‌آید، لذا ذبح در مورد ایشان معنایی نخواهد داشت (عاملی، ۲/۴۵).

۲.۲.۷. مطابقت با روایات پیامبر (ص)

معیار دیگر در ترجیح روایات دال بر ذبیح بودن اسماعیل، مطابقت آن با اقوال منقول از پیامبر (ص) است. به عنوان

مثال در روایتی معروف از ایشان نقل شده که فرمودند: «أنا ابن الذبیحین یعنی اسماعیل و عبدالله» (طبرسی، همان-جاها)، آنگاه در ادامه فرمودند زمانی که عبدالمطلب چاه زمزم را حفر کرد، نذر نمود که اگر خداوند کار او را آسان سازد، یکی از فرزندان را ذبح کند. قرعه انداختند و به نام عبدالله در آمد، اما دایی های او عبدالمطلب را از این کار بازداشتند و از وی خواستند که به جای عبدالله، ۱۰۰ شتر قربانی کند. او نیز چنین کرد و ذبیح دوم نیز اسماعیل است (صدوق، عیون، ۱۸۹/۲).

۷.۲.۳. مطابقت با روایات اهل بیت (ع)

از دیگر دلایل در ترجیح قول ذبیح بودن اسماعیل، مطابقت آن با روایات اهل بیت (ع) است. بررسی روایات اهل بیت (ع) در جوامع تفسیر روایی نشان می‌دهد که اکثراً اسماعیل را ذبیح دانسته شده، و تنها در موارد محدودی اسحاق به عنوان ذبیح آمده، که این موارد هم به لحاظ سند غیر قابل اعتماد هستند. به عنوان مثال در نورالثقلین (حویزی، ۱۴۱۵، ۴/۴۰۰) دو روایت منسوب به امام رضا (ع) آمده که در سند هر دو رجالی ذکر شده که ضعیف می‌باشند (نک طوسی، الفهرست، ۳۲۴؛ همو؛ رجال، ۳۰۸؛ تفرشی، ۱۸۱/۵؛ اردبیلی، ۱/۲؛ بهبانی، ۲۷۸). یکی از روایاتی که در آن اسماعیل ذبیح دانسته شده، چنین است: شخصی از امام صادق (ع) سؤال کرد که اسماعیل بزرگ‌تر بود یا اسحاق و کدام یک ذبیح بودند؟ امام (ع) در پاسخ فرمود: اسماعیل پنج سال از اسحاق بزرگ‌تر بود، ابراهیم قصد کرد تا در ایام حج در منی اسماعیل را قربانی کند و میان بشارت او به اسحاق، پنج سال فاصله بود. آیا نشنیده‌ای سخن ابراهیم را که گفت: «رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ» (الصافات/۱۰۰) و حق تعالی در سوره صافات می‌فرماید: «فَبَشِّرْهُ بِبُحَيْرٍ حَلِيمٍ» (الصافات/۱۰۱) که مقصود همان اسماعیل بود. پس او را به گوسفندی بزرگ فدا کرد، سپس فرمود: «وَبَشِّرْهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ. وَ بَارَكْنَا عَلَيْهِ وَ عَلَى إِسْحَاقَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ» (الصافات/۱۱۳-۱۱۲)، لذا، ذبیح اسماعیل بود و کسی که گمان کند اسحاق از اسماعیل بزرگ‌تر است و ذبیح اسحاق است، آنچه را خدا در قرآن در مورد ایشان فرستاده، تکذیب کرده است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸/۴۵۵). در روایت دیگری، امام (ع) در پاسخ فرمود، اسماعیل، زیرا خداوند داستان تولد اسحاق را در کتاب مجیدش پس از داستان ذبح نقل کرده و فرموده: «و بشرناه باسحاق نبياً من الصالحين» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۸/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵، ۴/۴۲۴؛ برای دیدن سایر روایات نک. بحرانی، ۶۲۳/۴-۶۱۷).

۷.۲.۴. ترجیح روایات اکثر بر اقل

علاوه بر معیارهای مذکور در ترجیح روایاتی که اسماعیل را ذبیح عظیم می‌دانند، ترجیح روایات اکثر بر روایات اقل هم به عنوان یک معیار دیگر می‌تواند مؤثر باشد. زیرا طبری در این باره ۱۳ روایت از ابن عباس نقل کرده که در ۹ مورد آن اسماعیل و ۴ مورد اسحاق را ذبیح عظیم دانسته است.

۸. نتیجه‌گیری

- از میان روش‌های حل تعارض مستقر، ترجیح بیش‌ترین کاربرد را در حل تعارض روایات تفسیری ابن عباس دارد.

- در میان مرجحات به اعتبار سند، متن و امور خارجی، مرجحات به اعتبار امور خارجی همچون مطابقت با قرآن، مطابقت با سنت پیامبر، ترجیح روایت اکثر بر اقل، به نسبت مرجحات به اعتبار سند و متن کاربرد بیش تری در حل تعارض روایات ابن عباس دارد.
- بررسی‌ها نشان داد از میان روایات تفسیری - کلامی متعارض منقول از ابن عباس در زمینه رؤیت، روایات عدم رؤیت، در زمینه تأویل، دیدگاه عدم انحصار تأویل به خداوند، در زمینه ذبیح، عدم ذبح اسحاق، در خصوص اصحاب اعراف، گروهی که سیئات و حسناتشان برابر است بر سایر روایات منقول از وی ترجیح دارد.

۹. منابع

۱. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۷۲)، *الجرح و التعديل*. چاپ اول، بیروت: دارالامم.
۳. ابن حبان، محمد، (بی تا)، *کتاب المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*. تحقیق: محمود ابراهیم زاید. مکه: دار الباز.
۴. ابن حجر، احمد بن علی، (بی تا)، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*. چاپ دوم، بیروت: دارالمعرفة.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*. چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۷. اردبیلی، محمد بن علی، (بی تا)، *جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد*. مکتبه المحمدي.
۸. بحرانی، هاشم، (۱۴۱۶)، *البرهان فی التفسیر القرآن*. چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت.
۹. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*. چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی،
۱۰. بلاغی، محمد جواد، (۱۴۲۰)، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*. قم: بنیاد بعثت.
۱۱. بهبهانی، محید، (بی تا)، *تعليقة على منهج المقال*. بی جا.
۱۲. نفرشی، مصطفی بن حسین الحسینی، (بی تا)، *نقد الرجال*. چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۱۳. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*. چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵)، *تفسیر نورالثقلین*. چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۵. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۶. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۴)، *عیون اخبار الرضا*. مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت: بی نا.
۱۷. همو، (بی تا)، *من لایحضره الفقیه*. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ سوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ چهاردهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۱۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۱۵)، المعجم الأوسط. دارالحرین.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۱. -----، (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع. چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۰۳)، تاریخ الأمم والملوک. چاپ چهارم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷)، الفهرست. تحقیق: شیخ جواد قیومی. چاپ اول، بی جا: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. همو؛ رجال، -----، (۱۴۱۵)، رجال الطوسی. تحقیق: جواد قیومی الاصفهانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۵. عاملی، جعفر مرتضی، (۱۴۲۵)، ابن عباس و اموال البصره دراسة و تحلیل. چاپ دوم، بیروت: مرکز اسلامی للدراسات.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، کتاب التفسیر. تحقیق: هاشم رسولی محلاتی. تهران: چاپخانه علمیه.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن. چاپ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر قمی. چاپ چهارم، قم: دارالکتاب.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، طهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار الجامعة لدرأخبار الائمة الأطهار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۲. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۷)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب. چاپ اول، مشهد: جامعة الرضويه للعلوم الاسلامیه.
۳۳. -----، (۱۳۹۴)، التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء. تهران: مجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه.
۳۴. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳)، تصحيح اعتقادات الامامیه. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۳۵. نسائی، احمد بن علی، (۱۴۰۶)، کتاب الضعفاء و المتروکین. تحقیق: محمود ابراهیم زاید. چاپ اول، بیروت: دارالمعرفة.