

سیر تاریخی اندیشه‌های تفسیری «آیات ألت»: بررسی انتقادی و نوآوری

سید حسین کریم پور^۱

محسن نورایی^۲

تاریخ دریافت ۹۶/۷/۳۰ تاریخ پذیرش ۹۶/۹/۱۵

چکیده

بررسی مفاد رمزآلود «آیات ألت» (اعراف/۱۷۲-۱۷۴) از دیرباز مورد توجه محدثان، مفسران و اندیشمندان مسلمان بوده است. نگاهی به دیدگاه‌های ارایه شده از «ألت» در تاریخ تفکر اسلامی، حکایت از اهتمام پیوسته برای عرضه اندیشه‌ای نو در تفسیر این آیات است، تفسیری که در عین انطباق با ظواهر آیات و مبانی دینی، خردپذیر و نمایانگر ابعاد پیچیده و مبهم آیه باشد. قلم حاضر، با بکارگیری روش توصیفی-تحلیلی، پس از ریشه‌یابی دیدگاه‌ها و ارزیابی اندیشه‌های تفسیری آیات ألت، به ارایه نظریه جدید دست یازیده است. نتیجه پژوهش به این معنا انجامیده که تشنّت آرای مفسران، بیش از آن که ناشی از پیچیدگی مفاد آیات باشد متأثر از توجه افراطی به روایات و غفلت از آسیب غلو و اسرئیلیات است. همچنین تحقیق حاضر با تأمل بیشتر در مفردات، ترکیبها و نیز تکیه بر سیاق آیات بر این نظر تأکید کرده که مفاد آیات ألت، نه میثاق عمومی برای همه انسانها، بلکه بیان رخدادی ویژه برای افرادی است که اهل بهانه و انکار بودند.

کلیدواژه‌ها: تطوّر تفسیر آیات ألت، اندیشه عالم‌ذر، روایات ذر، عمومیت میثاق، میقات قوم موسی(ع).

^۱ نویسنده مسوول: گروه قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان، لاهیجان، ایران

s.h.karim.1970@gmail.com

^۲ گروه قرآن و حدیث، دانشگاه پردیس دانشگاه مازندران، مازندران، بابلسر، ایران

مقدمه

نگرشهای متفاوتی برای فهم «آیات أَلست» در طول تاریخ تفسیر به انجام رسیده است. بر اساس نخستین منابع تفسیری فریقین - متأثر از روایات - ظاهر آیه شریفه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف/۱۷۲) با دو آیه بعد، حاکی از آن است که آدمیان پیش از تولد دنیوی، در جهانی دیگر به نام «عالم ذر» به صورت ذرات ریزی حضور داشته‌اند و حق تعالی «عموم» آنها را مخاطب قرار داده و از ایشان «میثاق» گرفته است و آنان نیز به ندای حق پاسخ مثبت داده‌اند.

علاوه بر اندیشه «عالم ذر»، نگره‌های متفاوتی مانند «عالم ارواح» و «میثاق فطرت» نیز از سوی راویان سنی و شیعه ظهور یافته است. اما در سده‌های بعدی، این اخبار و اقوال در نگاه برخی مفسران امامیه (مانند سید مرتضی) به تبع متفکران معتزله، در تعارضی آشکار با ظاهر آیات محل بحث ارزیابی شده است؛ از این رو، اینان به نظریه جدیدی با عنوان «تمثیل» تمسک نمودند، تا ضمن توجیه روایات، به تفسیری عقلی از این آیات دست یابند. در قرون اخیر نیز نوآوری‌هایی از سوی برخی فلاسفه نظیر ملاصدرا و علامه طباطبایی برای فهم آیات و توجیه تعارض میان روایات و ظاهر آیات دیده شده، که تحت عنوان نظریه «عالم عقول» و «عالم ملکوت» عرضه شده است.

نگاهی کوتاه به فرآیند تاریخی یادشده، حکایت از آن دارد که بجز روایات، اختلاف در رویکردها و نیز روش مفسران هنگام تفسیر، سهم بسزایی در پیدایش و استمرار اختلاف در تفسیر آیات محل بحث داشته، و این خود مانعی جدی برای دستیابی به معنایی روشن از آیات یادشده است. به باور ما تکیه افراطی بر مبانی روایی و عقلی در تفسیر آیات أَلست، و نیز غفلت از اشارات و تصریحات قرآنی، مهم‌ترین مشکلی است که به خلق مفاهیمی چون «عمومیت» و «میثاق» انجامیده است، مفاهیمی که با تامل در ظاهر آیات، هیچ دلیل روشنی برای آنها نمی‌توان یافت، ولی مفسران با اعتماد فراوان به روایات و تکیه بر تحلیل‌های عقلی این مفاهیم را امری مسلم یافته‌اند؛ این در حالی است که بر طبق احادیث «عرضه روایات بر قرآن» حجیت روایات خود وابسته به هماهنگی آنها با ظاهر قرآن است.

پرسش‌های اساسی که پژوهش حاضر در پی پاسخ آن است این پرسشها است:

۱. مهمترین آرای اندیشمندان اسلامی در تطوّر تاریخی تفسیر آیات اُلت کدام است؟
۲. مهمترین نقدهای وارد شده بر این دیدگاه‌ها چیست؟
۳. منشاء ابهامات موجود در تفسیر آیات یادشده کدام است؟
۴. با اتکاء به کدام روش تفسیری می‌توان به ارایه تفسیری صحیح از آیات محل بحث دست یافت؟

۵. مفاد دقیق آیات بدون اثر پذیری از روایات نامعتبر چیست؟

پژوهش حاضر تلاش کرده است ضمن تبیین سیر تاریخی تطوّر در اندیشه‌های تفسیری آیات اُلت، به ریشه ابهامات و پیچیدگی‌های موجود اشاره نموده و نقش اندیشمندان شیعه در نقد دیدگاه‌های مطرح در این عرصه را آشکار سازد. پس از آن با تکیه بر رویکرد قرآنی، به تحلیل مفردات و ترکیبات آیات پرداخته و از این رهگذر در جهت دست‌یابی به تفسیری روشن از مفهوم و مصداق آیات محل‌بحث، همت نماید.

گزارش تاریخی اهم دیدگاه‌ها و نقد آنها

گذری بر منابع تفسیری فریقین نشان می‌دهد، هر کدام از رویکردهای روایی و عقلی، منشأ دو یا چند نظریه در تفسیر آیات محل بحث بوده است؛ چنانکه اتخاذ رویکرد روایی، نظریه‌هایی چون عالم‌ذر، عالم ارواح و میثاق فطرت را نتیجه داده و استمداد از تحلیل‌های عقلی و فلسفی نگره‌هایی چون تمثیل، عالم عقول و ملکوت را بدنبال داشته است.

عالم‌ذر

این نظریه، ریشه در روایات اسلامی دارد. ابوهیرة (م ۵۹ق) - شاگرد خاص کعب‌الاحبار (م ۳۴ق) که بنابر گزارش محققان، خرافات و اساطیر اسرائیلی استاد خود را بر زبان می‌آورده (رک ابوریّه، ۱۸۰-۱۸۳) - از نخستین ناقلان این روایات است. وی از پیامبر (ص)، چنین نقل نموده است که: خداوند متعال، همه فرزندان آدم (ع) تا روز قیامت را به صورت ذرات ریزی از پشت آدم (ع) بیرون آورد و به آنان خطاب فرمود: آیا من پروردگار ما نیستم؟ همه گفتند: آری، هستی و ما به این حقیقت شهادت می‌دهیم؛ آنگاه خدای سبحان از آنها میثاق گرفت تا تنها او را بپرستند و فرشتگان را بر این امر گواه ساخت؛ سپس ایشان را به صلب آدم (ع) بازگرداند. (رک ابن‌جریر، ۷۵-

در منابع شیعه نیز مشابه معنای فوق با جزئیات بیشتر نقل شده و گویا اولین کسی که به عنوان تفسیر شیعی به این نظریه اشاره کرده؛ مقاتل بن سلیمان بلخی (م. ۱۵۰ق) است. او در تفسیر خود بدون ذکر منبعی منتسب به معصوم، مطلبی را با این مضمون آورده است که، چون خداوند در سرزمین نعمان پشت آدم را مسح کرد، از سمت راست و چپ او ذرّیه‌اش همچون ذرات سفید و سیاه خارج شدند، پس آن‌گاه پروردگار از آنها بر ربوبیت خود اقرار گرفت و فرشتگان را بر این اقرار شاهد قرار داد. (رک مقاتل، ۷۲-۷۳)

در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی (م ۳۲۹ق) نیز، روایتی به امام صادق (ع) نسبت داده شده، که مدعی آن، این است که، نخستین کسی که از میان پیامبران، پاسخ مثبت به ندای «ألسن بریکم» داده، پیامبر خاتم (ص) بوده است. همچنین این معنا مطرح شده که، در جریان میثاق و شهادت بر ربوبیت توسط بنی آدم، شهادت بر نبوت رسول خدا (ص) و امامت علی (ع) و فرزندان آن حضرت (ع) نیز واقع شده است. (رک قمی، ۲۴۶-۲۴۷)

تفسیر فرات کوفی (زنده به سال ۳۰۷ق) نیز میثاق الهی را مشتمل بر موارد سه‌گانه ربوبیت، رسالت و امامت معرفی می‌کند و شاید نخستین تفسیر شیعی است که داستان عالم‌ذر را، مشابه اخبار اهل سنت، اما مستند به روایات معصومان (ع) نقل می‌کند. (رک کوفی، ۱۴۵-۱۴۹) پس از آن، تفسیر عیاشی (م ۳۲۰ق) با نقل روایاتی، به جزئیات بیشتری درباره کیفیت وقوع عالم‌ذر اشاره می‌کند. (رک عیاشی، ۳۹-۴۲)

در قرون بعد، مجموع این روایات و تفاسیر، مبنای نظر علمای دین، بخصوص محدثان بوده است. از جمله این محدثان شیخ صدوق (م ۳۸۱ یا ۳۸۶ ق) است. وی در کتاب الاعتقادات درباره افضلیت رسول خدا (ص) و ائمه (ع) به موضوعاتی اشاره می‌کند که در تفسیر قمی به عنوان روایت، نقل شده است. (رک ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۹۳)

سید ابن طاووس (م ۶۶۴ ق)، دیگر محدثی است که پس از نقل گفتار بلخی که منکر عالم‌ذر به معنای رایج بوده، با روشی حدیثی به نقض ادعای او پرداخته است. به عقیده او، ذراتی که از پشتهای فرزندان آدم (ع) اخراج شده‌اند، ابدان ذری بوده‌اند و روحی که پیشتر برای هر یک از این ذرات خلق شده بود، به آنها تعلق گرفته و همه در عالم‌ذر، مورد خطاب الهی قرار گرفتند. (رک ابن طاووس، ۱۴۲۲ق، ۳۲۷-۳۲۸)

شاید بتوان محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱ ق) صاحب بحارالانوار را یکی از ارکان اندیشه عالم‌ذر در قرون اخیر برشمرد؛ چراکه او با ادعای تواتر برای احادیث ذر و روایات ارواح، در برابر تفکری که این احادیث را از اخبار آحاد می‌دانست و با دلایل عقلی رد می‌کرد، ایستاد و کنارزدن این‌گونه روایات را جرئت بر خدا و ائمه دین توصیف کرده است. (رک مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۸/۱۴۱ و ۲۶۷/۵)

سید نعمت‌الله جزایری (م ۱۱۲۲ ق) از دیگر اخباریانی است که کثرت روایات ذر را - که از نظر او به عدد پانصد رسیده - دلیل بر حقانیت اصل وجود عالم‌ذر دانسته، و تعجب خود را نسبت به انکار آن توسط شیخ مفید، سیدمرتضی و طبرسی ابراز داشته است. (رک جزایری، ۱۴۱۷ق، ۱۸۴؛ همو، ۲۶۲)

مرحوم مروارید (م ۱۴۲۵ ق) نماینده مکتب تفکیک - بر خلاف مشی بسیاری از علما که تنها به یک دسته از روایات ذر توجه داشته و نظریات خاصی مانند نظریه عالم‌ذر یا میثاق فطرت را ارائه دادند - با توجه به مجموع روایات ذر، نظریه جامعی را عرضه نموده، تا تعارض ظاهری میان دسته‌های مختلف و متعدد روایات ذر را پوشش دهد؛ برای این منظور ایشان فرضیه تکرار اِشهاد و میثاق در عالم‌ذر را به عنوان یک واقعیت، مطرح کرده است. (رک مروارید، ۱۴۱۸ق، ۱۰۹-۱۱۱)

در نقد اقوال یادشده - مبتنی بر روایات باب - گفتنی است، بررسی روایات شیعه حاکی از اثرگذاری غالبان در انتشار و گسترش نظریه عالم‌ذر است. از جمله این غالبان که به ضعف و غلو شناخته می‌شود، احمد بن محمد بن سیار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۸۰؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ۶۰۶) که با نقل روایتی موهم جبر و تشبیه به طرح اندیشه عالم‌ذر کمک نموده است. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۶۰۸) سهل بن زیاد و جعفر بن محمد فزاری نیز که از سوی نجاشی، با تعبیر ضعف، کذب و غلو معرفی شده‌اند، (نجاشی، ۱۳۶۵، ۱۲۲ و ۱۸۵) روایاتی در جهت تثبیت اندیشه عالم‌ذر نقل کرده‌اند. (رک ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۱۹-۳۲۰؛ همو، الخصال، ۳۰۸؛ کلینی، ۴۳۶/۱۱؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ۱۴۶-۱۴۷) در عین حال، این نظریه، از نگاه برخی محققان شیعه، با خطوط کلی معارف قرآن و سنت معصومان (ع) و براهین عقلی ناهماهنگ تشخیص داده شده است. (رک جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۳۱/۸۹؛ طباطبایی، ۳۱۵/۸) سید مرتضی هم با تأکید بر تعارض لفظی و معنایی، میان این دسته از

روایات، با ظاهر آیات اُلتست، به ردّ این قول و روایات آن نظر داده است. (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ۳۷۶)

عالم ارواح

در منابع اهل سنت روایاتی در خصوص خلقت ارواح قبل از اجساد از رسول خدا (ص) نقل شده است (التمیمی، ۱۴۱۹ق، ۵۰۵)؛ اما گویا اول کسی که درباره میثاق ارواح سخن گفته شخصی یهودی الاصل به نام محمد بن کعب قرظی بوده که نظریه عالم ارواح را به صورت تفسیر آیه اُلتست مطرح کرده است. (رک ابن جریر، ۱۴۱۲ق، ۸۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱۴۱)

به دنبال او مفسران دیگری از اهل سنت این نظر را تعقیب کرده و گفته‌اند: «چون ارواح پیش از ابدان آفریده شده است؛ اقرار به توحید از لوازم ذات و حقیقت و جزء موجودیت ارواح است و این علم و اطلاع و اقرار چیزی نیست که علاوه‌ی بر هویت ارواح باشد، تا محتاج بتحصیل و کوشش باشد. پس مقصود از این سؤال و جواب همان موجودیت ارواح بنی آدم است که خود حقیقت اقرار بتوحید است.» (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ۳۴۵)

در منابع شیعی نیز روایاتی دالّ بر میثاق ارواح در عالم ذر نقل شده است (رک ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۱۱۱)، که بنا بر تحقیق، معنایی تحریف شده از حدیث معروف «انّ الارواح جنود مجتدة» را نشان می‌دهد؛ (رک کریم‌پور و نورایی، ۱۳۹۴، ۶۲-۶۴) با این حال برخی از مفسران و اندیشمندان که گرایش عرفانی و فلسفی داشته‌اند، نظریه عالم ارواح را مبنای تفسیر خود از آیه اُلتست قرار داده‌اند.

شاید بتوان گفت، سید حیدر آملی (م ۷۶۶ ق) اولین مفسر شناخته شده‌ای است که با گرایش عرفانی، آیه اُلتست را بر عالم ارواح تطبیق نموده، و خلقت ارواح قبل از اجساد را به واسطه برخی شواهد قرآنی و روایی، امری واضح و بی‌نیاز از برهان معرفی کرده است. (رک آملی، ۱۴۲۲ق، ۴/۲۵۹-۲۶۰) وی در بخشی از تفسیر خود مقصود از «اخذ ذرّیة» را احاطه علمی در لوح محفوظ به وجود نوع انسانی و به اشخاص آن معنا نموده؛ و مراد از «إشهاد» را با تعبیر «انطاق وجود امکانی انسان به زبان حاجت و نیاز به پروردگار» توصیف کرده است. (رک همان، ۲/

از جمله دانشمندان سده یازده هجری که در تبیین اعتقادات خود به موضوع عالم ارواح و میثاق اشاره نموده، قاضی سعید قمی (م ۱۱۰۳ق) است. قاضی سعید نیز، همانند حیدر آملی معتقد بود، میثاق در آیه أُلست، به مرحله‌ای از وجود برای نوع انسانی (نفس ناطقه) مربوط می‌شود که در آن مرحله، با قلم قضای الهی اشخاص (ارواح)، صورتی جزئی از نوع انسان دریافت می‌کنند، و استعداد پذیرش کمال را نشان می‌دهند. (رک قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ۳۲۷)

فیلسوف و اندیشمند معاصر، سید جلال‌الدین آشتیانی (م ۱۳۸۴) دیدگاه خود درباره ارواح قبل از ابدان، و دلایل اثبات این معنا را بر اساس آیات و روایات این‌گونه ارائه داده است: «در نصوص اخبار و ظواهر کتاب به وجود نفوس و تحقق ارواح قبل از ابدان تصریح شده است، «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» و در حدیث آمده است: الأرواح جنود مجنّدة و فيه أيضا: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفِيءِ عام». (آشتیانی، ۲۴۴) این صاحب نظر علوم عقلی پس از نقل روایات طینت و ادعای اجماع در زمینه خلقت ارواح قبل از اجساد، تعجب خود را از انکار این معنا توسط برخی حکمای اسلامی ابراز داشته است. (رک همان، ۲۴۴-۲۴۶)

اما شاید، تعجب آن‌جا سزاوار است که موضوعی مانند عالم ارواح و خلقت ارواح قبل از ابدان، با استناد به روایات - مورد تحریف و اختلاف - به بحث گذاشته شده و چنین روایاتی تفسیرگر آیات معرفی می‌شود؛ در حالی که این روش، در واقع تحمیل معنایی خارج از قرآن بر آیات قرآن است که با روش مألوف در تفسیر سازگار نیست. از این‌رو، برخی مفسران با عنایت به تأملات تفسیری خود در خصوص آیات محل بحث، گفته‌اند: با توجه به ظهور آیات أُلست بر «آفرینش طبیعی ذرّیه بنی‌آدم در دنیا»، نظریه عالم ارواح، با این آیات هماهنگ نیست. (رک جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۰۹/۳۱)

پیش از مفسر یادشده، شیخ مفید از نخستین محدثان و محققان امامیه، ضمن تأکید بر بطلان قول به «خلقت ارواح قبل از اجساد»، این سخن را به غلات نسبت می‌دهد و می‌گوید: «تنها گروههایی از غلات جاهل و عده‌ای از حشویه شیعه، که بصیرت و آگاهی به معانی اشیاء ندارند و سخن‌شناس نیستند، به آن قائل شده‌اند». (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲۸)

در تأیید نظر شیخ مفید، می‌توان به روایات اُظَلَّة و اشباح اشاره نمود که از سوی غالیان شناخته شده‌ای نظیر سهل بن زیاد و جعفر بن محمد فزاری نقل شده است. (رک کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۴۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ۵۵۱) همچنین نقل اخبار خلقت ارواح قبل از اجساد (صفار، ۱۴۰۴ق، ۳۵۶؛ حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ۲۵۹)، از دیگر راویان کاذب و غالی نظیر محمد بن سلیمان (طوسی، ۱۳۸۱، ۳۴۳) و محمد بن علی صیرفی (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۳۲) تأیید دیگری بر نظر شیخ مفید است؛ علاوه بر این، به جهت مشابهت این اخبار با خبر محمد بن کعب یهودی، می‌توان از تأثیرپذیری غالیان از اسرائیلیات و یا از منتقله بودن این اخبار (از منابع اهل سنت) سخن گفت. (رک کریم‌پور و نورائی، ۱۳۹۴، ۵۸-۶۰)

میثاق فطرت

نظریه میثاق فطرت نیز مانند نظریه پیشین در دوره تابعان و از سوی راویانی که مفسر قرآن شمرده می‌شدند، مطرح شده است. گویا نخستین کسی که، موضوع میثاق و سخن‌گویی خداوند با آن موجودات ذرّه‌ای را به آیه فطرت پیوند زد، ابن جریر است که کیش نصرانی داشته و به قول ذهبی محور نشر اسرائیلیات در دوره تابعان بوده است (رک ذهبی، ۱۳۴۰ق، ۱۹۸)؛ از او درباره میثاق‌ذر این‌گونه نقل شده است: «پس هر کسی که تا روز قیامت وجود او ممکن بود، خلق شد و به سخن درآمد و گفت: پروردگار من الله است؛ و این همان فطرتی است که خداوند همگان را بر آن خلق کرد.» (محمدطبری، ۱۴۱۲ق، ۷۸)

در منابع شیعه نیز روایاتی دالّ بر پیوند میثاق‌ذر و آیه فطرت وجود دارد (رک ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۲۹-۳۳۰)، که مورد اقبال برخی مفسران واقع شده است. شاید از دلایلی که باعث شده مفسران سنی و شیعه روایات میثاق فطرت را بر سایر روایات‌ذر ترجیح دهند، مفاهیم «عمومیت» و «معرفت توحیدی» نهفته در اندیشه «فطرت» است که گمان شده تطبیق آن‌ها بر فراز اصلی آیات اَلست یعنی «أ لست برّکم» آسان است.

از جمله این مفسران ابوحامد محمد غزالی (م ۵۵۵ق) است که برخلاف سلف صوفی خود از اساس منکر عالم‌ذر است. (رک پورجوادی، ۱۳۸۱، ۷۱) از نظر غزالی آیه اَلست، کنایه از تصدیقی است که در نهاد هر انسانی به ودیعه نهاده شده، و ملازم معرفتی نسبت به آفریده‌بودن خود و نیاز به آفریدگار است. او این تصدیق را معلول اصل فطرت دانسته و زبان آن را، از جنس زبان حال

می‌داند. (همان: ۷۲) او تصریح می‌کند «مراد از «أَلست بریکم قالوا بلی» اقرار نفوس آدمی است؛ نه اقرار زبان.» (غزالی، بی‌تا، ۸۶)

از دیگر شخصیت‌های مشهوری که در زمینه تصوف و عرفان تأثیر زیادی در نگرش اندیشمندان پس از خود داشته، و همگام با سلف خود بر وجود عالمی پیش از دنیا، تأکید ورزیده، محیی‌الدین ابن‌عربی (م ۶۳۸ ق) است. او گرچه با غزالی در اصل وجود عالم‌ذر اختلاف داشته، اما همچون ابوحامد، تفسیر صحیح آیه أَلست را با آیه فطرت ممکن می‌دانسته و در آثار متعدد خود، فطرت را همان اقرار به ربوبیت خداوند هنگام أخذ ذرّیه معنا کرده است. (رک ابن‌عربی، ۱۳۳۶ ق، ۹۷)

از مفسران شیعه که در دوره معاصر، دیدگاهی نقادانه در عرصه تفسیر آیات أَلست داشته، صاحب تفسیر «الفرقان»، محمد صادقی‌تهرانی است. از نگاه این محقق، داستان میثاق، حقیقتی است که توحید فطری را به صورت پرسش و پاسخ، تصویر می‌کند. او معتقد است، در فراز «أَلست بریکم قالوا بلی» گفتگویی بین انسان ذرّی و پروردگارش رخ نمی‌دهد؛ بلکه آنچه خداوند در پس پرده غیب، در «فَطَرْتُ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰) مستتر نموده، در أَلست به عنوان «ذرّیة»، در نهاد انسان به ودیعه گذارده است. (رک صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵، ۱۴)

دیگر مفسر معاصر، جوادی‌آملی، در آخرین اثر خود، «تفسیر تسنیم»، پس از بررسی دقیق نظریات گوناگون و آشکار ساختن اشکالات آن‌ها، تمام دیدگاه‌ها را پشت‌سر نهاده، و سرانجام دیدگاه نهایی خویش را «موطن فطرت» معرفی کرده است. (رک جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ۳۱/۱۱۰) گرچه محقق یادشده با عنایت به روایات و تأمل در آیات محل بحث، نظریة میثاق فطرت را برگزیده‌اند، با این حال ایشان، ضمن اعلام وجود ناهماهنگی در برخی روایات پیونددهنده فطرت با آیه میثاق، به نارسا بودن توجیه و تأویل در این مسأله اذعان نموده‌اند. (رک همان، ۴۲ و ۱۵۱)

در بحث از روایات فطرت، این نکته را نیز باید افزود، که تلاش شخصیتی غالی همچون علی بن‌حسان (کشی، ۱۴۰۹ ق، ۴۵۲)، برای ایجاد پیوند معنایی بین آیه فطرت و آیه أَلست با افزودن مفهوم رسالت و ولایت به دو آیه مذکور (رک صفار، ۱۴۰۴ ق، ۷۱-۷۸)، به عنوان کوششی در جهت تحریف این دو آیه، قابل ارزیابی است.

از دیگر دلایل ضعف اندیشه فطرت در تفسیر آیات اُلست، این نکته است که، زبان فطرت، زبان تکوین است؛ در حالی که ظاهر آیات مورد بحث در بخش نظام تشریح است؛ چون این آیات با احتجاج، هدف از اخذ پیمان را رفع بهانه از بنی آدم معرفی می‌کند. (رک جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۴۶) پس در حقیقت، بین فطرت و آیات اُلست مناسبتی نیست و این مؤید سخن سیدمرتضی است که در بیان نسبت بین روایات «فطرت» و عهد اُلست، اظهار داشته که این‌گونه مطالب، خلط مبحث است. (رک سید المرتضی، ۱۹۹۸، م، ۸۳)

تمثیل

با رشد علوم عقلی در میان علمای اسلام، اشکالات متعددی از سوی جریان اعتزال بر نظریات مبتنی بر روایات وارد شد، به نحوی که در همان آغاز سده سوم هجری ابن‌قطیبه دینوری در کتاب خود به برخی از این اشکالات اشاره نموده است. (رک ابن‌قطیبه، ۱۴۰۶ق، ۸۳) به نظر می‌رسد، معرفی تأییدگونه تفسیرهای عقلی مربوط به افراد شاخص جریان اعتزال مانند بلخی (م ۳۱۹ق)، جبایی (م ۳۳۰ق) و رمانی (م ۳۸۴ق) توسط شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در «التبیین» (رک التبیین، بی تا، ۲۷/۵)، از عرضه نظریات جایگزین در سده چهارم حکایت داشته و نشانه تأثیر آن بر متکلمان امامیه در دوره‌های بعدی است.

بررسی آثار دیگر مفسران امامیه همچون شیخ مفید (م ۴۱۳ق) و سیدمرتضی (م ۴۳۶ق) نشان می‌دهد که آنان نیز به پیروی از متکلمان معتزله بجای پذیرش بی‌چون و چرای اخبارذر، به ارزیابی دیدگاه‌های مطرح در زمینه آیات محل بحث پرداخته‌اند. نتیجه این ارزیابی، ردّ اقوال پیشین بود که با تأکید بر تعارض لفظی و معنایی، میان روایات این باب، با ظاهر آیات اُلست، صورت گرفته است. (رک مفید، ۱۴۱۳ق، ۱۱۳؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱ق، ۳۷۶)

اشکالات فوق سبب گردید تا این مفسران ضمن مانع‌شدن از تحمیل معنای روایات بر آیات اُلست، انصراف این آیات به سوی معنایی مجازی را ترجیح دهند. از این‌رو سید مرتضی - به عنوان نمونه شاخص این طیف از مفسران شیعه با تعبیری مشابه کلام معتزله - در معنای آیه می‌گوید: «خداوند متعال هنگامی که انسانها را آفرید، وجودشان را با حقایقی مرکب ساخت که بر معرفت حق دلالت دارند و بر قدرت و وجود عبادت او گواهی می‌دهند... [این‌ها] همه «به منزله» شهادت ایشان بر خودشان است؛ و آنها در این مشاهده و معرفت نسبت به ظهور حق در وجودشان،

«به منزله» کسی هستند که اقرار و اعتراف دارد، در حالی که اشهاد و اعتراف به نحو حقیقی وجود ندارد». (همان، ۳۷۷-۳۷۸)

این نظریه که مطابق دیدگاه بعضی پژوهشگران - تحت تأثیر جریان اعتزال - باعث خرق اجماع علمای شیعه در تأیید عالم‌ذر شده است (رک گرامی، ۱۳۹۱، ۲۱۹). بعدها توسط زمخشری معتزلی (م ۵۳۸ق) از باب «تمثیل و تخییل» شمرده شده (رک زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۷۶) و به همین نام شهرت یافته است.

با این حال، اندیشه تمثیل نیز، مانند نگره‌های پیشین با مخالفت‌هایی از سوی بعضی محققان معاصر روبرو شد و در رد آن گفتند: «گرچه تمثیل در آیاتی از قرآن بکار رفته، ولی تفسیر قرآن بر محور ظهور الفاظ است و حمل آیه‌ای بر تمثیل بدون وجود مصحح درست نیست؛ و آیه یادشده، نه تنها ظهوری در تمثیل ندارد؛ بلکه ظاهر در حقیقت نیز هست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۳۱/۹۵)؛ ایشان در موضعی دیگر نوشته‌اند: «اساسی‌ترین اشکال این دیدگاه آن است که آیه میثاق در صد احتجاج است. یعنی چیزی رخ داده است که ذات اقدس الهی می‌تواند به آن احتجاج کند؛ در حالی که با تمثیل نمی‌توان ضد کسی احتجاج کرد.» (همو، ۱۳۸۹، ۳۹۵)

نظریه عالم عقول و علم الهی

ملاصدراى شیرازی (م ۱۰۵۰ق) از آن دسته از اندیشمندان اسلامی بود که هم دستی در فلسفه و عرفان اسلامی داشت و هم در شرح حدیث و تفسیر قرآن صاحب اندیشه و نظر بود. با مروری به مکتوبات او می‌توان مشاهده کرد که بحث از مسأله عالم‌ذر و تفسیر آیات و شرح روایات این موضوع در غالب آثار او دیده می‌شود. بررسی آثار ملاصدرا نشان از آن دارد که او دیدگاه متکلمان در موضوع عالم‌ذر را نپسندیده و نقد جدی بر آن داشته است؛ چنان که در این باره نوشته است: «اکثر نظریاتی که در مورد عالم‌ذر گفته شده مبتنی بر ظنّ و احتمال است؛ نه کشف و برهان و آنچه درباره آیه ذرّ مقتضی برهان و مطابق آن است، مکاشفه اهل مشاهده و عرفان است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۳۷۲)

در این جا به اجمال می‌توان گفت که در نگاه این فیلسوف و مفسر قرآن، موطن ذر در جهانی پیش از عالم طبیعت بوده و نحوه حضور انسان‌ها در آن موطن با استناد به روایات معصومان(ع) از جمله «خلق الله الارواح قبل الاجساد» (کشی، ۱۴۰۹ق، ۳۹۶) ناظر به تقدم کینونت

انسان بر وجود مادی‌اش در عالم عقول و علم الهی است. این نگاه فلسفی - روایی به موضوع عالم‌ذر، باعث شده برخی هنر صدرالمآلهین را در این بدانند که او توانسته است، با ارائه تفسیری فلسفی از حقیقت ذرات مستخرجه از صلب آدم و أخذ آن از صلب پدران عقلی، پایبندی خود به نصوص دینی را اثبات نماید. (رک غفوری نژاد و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۹، ۵۴-۵۵) و در مقابل، برخی دیگر وی را متهم ساخته‌اند که، کلام معصوم(ع) را در اموری که هیچ ظهوری در آن ندارد، تفسیر و تطبیق نموده‌است. (رک بیابانی اسکویی، ۱۳۸۶، ۱۶)

با این حال به نظر می‌رسد تلاش علمی ملاصدرا برای ایجاد هماهنگی میان آیات قرآنی و روایات معصومان(ع) - در محدوده موضوع عالم‌ذر - آنگاه قدر و قیمت می‌یابد که تفسیرگر به منشأ صدور متن تفسیرشونده، اطمینان نسبی داشته باشد و این باور هم در مخاطب حاصل شود که می‌توان به چنین متنی اعتماد نمود. در غیر این صورت، تفسیر ملاصدرا نیز به مانند سایر تفاسیر مبتنی بر روایات نامعتبر، ارزش خود را از دست خواهد داد. این اشکال وقتی درست شناخته می‌شود که ضعف اخباری نظیر آنچه او با عنوان «خلق ارواح قبل اجساد» شرح کرده، با تحقیق بیشتر دانسته شود. (رک کریم‌پور و نورانی، ۱۳۹۴، ۶۴)

عالم ملکوت

علاوه طباطبایی نیز به مانند ملاصدرا، با وقوف بر اشکالات موجود در اقوال مفسران و متکلمان، و با هدف جمع بین روایات و آیات محل بحث، نظریه‌ای را مبتنی بر مبانی فلسفی و با توسل به آیات قرآنی مطرح کردند که از آن به عالم ملکوت یاد می‌شود. ایشان در تبیین این نظریه می‌گویند: این نشئه دنیوی انسان، مسبوق و متفرع بر نشئه انسانی دیگری است که رابطه آن نشئه با نشئه دنیا مانند رابطه «کن» (ایجاد) با «فیکون» (وجود) در «أن یقول له کن فیکون» (یس/۸۲) است؛ در آن نشئه، آحاد انسانها محجوب از پروردگار خود نیستند، و وحدانیت او در ربوبیت را با مشاهده نفس خودشان ملاحظه می‌کنند، نه از طریق استدلال؛ و لذا به وجود او و به هر حقی که از طرف او باشد اعتراف دارند. و این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده است. (رک طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸/ ۳۲۰-۳۲۱)

بر این نظر نیز اشکالات متعددی از سوی محققان شیعه وارد شده است، از جمله این که: ملکوت، به انسان اختصاص ندارد و مجموعه هستی دارای ملکوت است. همچنین ظاهر تعبیر «وَادُّ

أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» حاکی از کثرت ترتیبی میان بنی آدم با تولید مثل طبیعی است؛ در حالی که کثرت در عالم ملکوت، بدون ترتیب است و همه همزمان با خدای سبحان پیوند دارند. (رک جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۳۱/۱۰۶-۱۰۷)

در جمع‌بندی نقد و بررسی دیدگاه‌های پیشین چند نکته اساسی حائز اهمیت است: با آن‌که اساس اقوال و نظریات پیش‌گفته در منابع روایی سنی و شیعه پایه‌گذاری شده و در میان علمای فریقین دارای طرفدارانی است؛ اما به واقع، نقد و بررسی آرای پیشین و نواندیشی در تفسیر آیات محل بحث توسط اندیشمندان شیعه، از عمق و فراوانی بیشتری برخوردار است. علی‌رغم تلاش مفسران شیعه برای ارائه تفسیری صحیح از آیات محل بحث، این مقصود تاکنون حاصل نشده است؛ چراکه، مفهوم «عمومیت» و «میشاق»، متخذ از روایات، که در همه اقوال سرایت یافته، برای آن دلیل روشنی - در متن آیات - دیده نمی‌شود؛ بلکه (در بخش بعدی ثابت خواهد شد) آیات أَلست هیچ ظهوری در این مفاهیم ندارد.

اخبار مُثَبَّت اندیشه عالم‌ذر و عالم ارواح و نیز روایات پیونددهنده فطرت و میشاق، منشأ اسرائیلی داشته و اخبار غالبانه در این باب نیز، متأثر از اسرائیلیات ظهور یافته است. در مورد دیگر روایات صحیح‌السند نیز گفتنی است، از آنجا که این نوع روایات بر عمومیت و میشاق دلالت دارند و با ظاهر آیات أَلست (آنگونه که آشکار خواهد شد) سازگار نیستند، بنابراین، احتمال جعل سند یا منتقله بودن آن‌ها وجود دارد.

باید دانست، همانگونه که ادعای تواتر در روایات باب، موافقانی را در گذشته به دنبال داشته، مخالفانی را نیز در میان محققان معاصر نشان داده است. (رک سبحانی، ۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، جلسه ۱۹۴) بنابراین آنچه در این مقال بر آن تأکید می‌شود، اثبات مفهوم ظاهری و قابل قبول از آیات أَلست، و به دنبال آن ارزیابی نهایی روایات و دیدگاه‌ها، بر مدار مفهوم قرآنی بدست آمده است.

بی‌گمان راه علاج برای رفع ابهامات در تفسیر آیات محل بحث، توجه به اشارات ائمه معصومین(ع) در رجوع به آیات قرآن و تأکید بر قواعد تفسیر قرآن به قرآن است، که تاکنون عنایت لازم به آن نشده است.

دیدگاه برگزیده در تفسیر آیات أَلست

اکنون پس از گزارش تاریخی اهم اندیشه‌های تفسیری آیات أَلست و بیان نقاط ضعف آنها از منظر محققان شیعه، و اثبات ناکارآمدی رویکردهای روایی و عقلی، کوشش می‌شود تا با روش متخذ از روایات اهل بیت (ع) یعنی تامل بیشتر در مفردات و ترکیب آیات و نیز با کمک گرفتن از آیات مرتبط دیگر و عنایت ویژه به سیاق، دیدگاه منتخب گزارش گردد.

تبیین فرازهای مهم آیات أَلست

همانگونه که اشاره شد، برای تبیین دیدگاه منتخب ضروری است تا به سراغ آیات دیگر رفته و با تدبّر در مجموع آیات گردآوری شده پیرامون کلمه یا ترکیب مورد بحث، نظر نهایی در خصوص معنای آن استخراج شود. آنچه در پی می‌آید تلاشی است برای فهم اجزاء آیات محل بحث که در نهایت با ترکیب مفاهیم و معانی بدست آمده، می‌توان تفسیری روشن از این آیات، عرضه نمود:

معنای ظرفی «إذ»

بی‌گمان تعیین معنای «إذ» بدون دقت در معنای کلمه‌ای که این لفظ بر آن وارد شده (أخذ)، خطاست. در اینجا لازم است، به یک معنا و کاربرد قرآنی «إذ» اشاره شود که تاکنون کمتر به آن توجه شده است؛ و آن مربوط به جایی است که فاعل در ظرف ماضی «إذ» فعلی را در موطن دنیا آغاز می‌کند، ولی ادامه کار را در موطنی دیگر به انجام می‌رساند، چنانچه در آیه: «إِذْ يَتَوَقَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ... وَ دُوفُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» (انفال/۵۰) ظرف «توقی» که به معنای «أخذ» به تمام» و قبض روح است، (رک طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۰۰/۹) با ظرف گفت و شنود فرشتگان با کفار، در هنگام خروج از دنیا، متفاوت می‌باشد. در بخش بعد روشن خواهد شد که این نحوه استعمال «إذ» با مفهوم «أخذ» کاملاً هماهنگ است.

«أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ»

مهمترین ادعایی که در تفسیر آیات أَلست - بخصوص فراز مورد اشاره - مطرح شده، اثبات «عمومیت میثاق» است. در این باره گفتنی است، آنچه در دلالت «أخذ» بر «پیمان‌گیری» و «من بنی آدم» بر «عمومیت استغراقی» گفته شده (رک جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۳۱/۳۹ - ۴۱) محل تأمل و نیازمند بررسی است.

توضیح آن‌که: دقت در کاربرد قرآنی «بنی آدم»، نشان می‌دهد که مقصود از آن (در تمام آیات) توجه دادن و یادآوری اشتراکاتی است که میان حضرت آدم(ع) و فرزندان و نسل او وجود دارد. اموری مانند درگیرشدن با فتنه شیطان (اعراف/۲۷)، فراهم شدن زمینه حیات و بندگی (اعراف/۳۱)، دریافت پیام الهی (اعراف/۳۵)، گفت‌وگو و مکالمه با خداوند (اعراف/۱۷۲)، برخورداری از کرامت ذاتی (اسراء/۷۰) از جمله مشترکاتی است که می‌تواند مایه عبرت و عامل تذکر فرزندان آدم باشد. با این بیان راز استفاده از تعبیر «بنی آدم» در آیه محل بحث روشن می‌شود.

اما این تعبیر هیچ‌گاه بر عمومیت استغراقی دلالت ندارد، چرا که دقت در واژه «بنی آدم»، تخصصاً باعث خروج آدم و حوا از ذیل عنوان بنی آدم می‌شود. در عین حال ذکر این نکته ضروری است که، شمول لفظ «بنی آدم» در آیه أَلست برای غیر آدم و حوا، تا زمانی دوام دارد که «من ظهورهم» در آیه محل بحث، قید تخصیصی نباشد.

درباره «من ظهورهم» گفته شده، این تعبیر بدل برای «من بنی آدم» است، در این فرض «من ظهورهم» یا قید توضیحی است یا قید تخصیصی. از اینرو مفسران نکات گوناگونی را در این دو زمینه بیان داشته‌اند. با این حال، رجوع به آیات قرآن نیز حاکی از دو نوع معنای متفاوت از واژه «ظهور» است. گاهی از آن معنای مادی اراده شده که بر بخشی از بدن انسان یعنی پشت و ستون فقرات دلالت می‌کند مانند: «لَوْ يَغْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكْفُونُ عَن وُجُوهِمُ النَّارَ وَلَا عَن ظُهُورِهِمْ» (انبیاء/۳۹) و گاهی از یک معنای انتزاعی و غیر مادی حکایت می‌کند، مانند: «وَتَرَكْنُمَا حَوْلَنَاكُمْ وِرَاءَ ظُهُورِكُمْ» (أنعام/۹۴) این معنای انتزاعی به قول برخی محققان عبارت است از، آن چیزی که در پی و پشت سر می‌آید (ما خلف)، یا بر «پشت» حمل می‌شود. (رک مصطفوی، ۷/۱۸۵)

در تعیین یکی از دو احتمال گفتنی است، دلالت «ظهورهم» بر معنای مادی (در قول مشهور) بنا بر پذیرش دلالت «ذَرَيْتَهُمْ» بر «ذَرَاتِ انسانی» است، در حالی که مدلول واقعی این لفظ در تمام نوزده استعمال قرآنی آن، فرزندان و نسل انسان است. (رک سبحانی، ۱۳۸۳، ۸/۶۴) از سوی دیگر، با نگاه علمی به آیه مورد بحث نیز این مطلب روشن می‌شود که واژه «صلب» و «ظهر» دلالتی بر منشأ پیدایش انسان از پشت افراد ندارد. (رک رضایی اصفهانی، بی تا، ۴۵۶)

بنابراین، بهترین معنا برای کلمه «ظهور»، مفهوم غیرمادی آن یعنی «نسل بعد نسل» است (همان) که با توجه به جمع بودن لفظ ظهور، می‌توان آن را به معنای «نسلهای بعدی» انصراف داد. در این صورت، معنای حاصل، قابل جمع با معنای قرآنی «ما خلف؛ چیزی که در پی و بعد می‌آید» می‌باشد و با تعبیر «ذریة من بعدهم» در آیه بعد، هماهنگ بوده و در سیاقی واحد قرار می‌گیرد. به این ترتیب معلوم می‌شود لفظ «من ظهورهم» تنها یک قید توضیحی نیست، آنگونه که برخی مفسران گفته‌اند (رک طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸ / ۳۰۶)؛ بلکه قید تخصیصی است و بیانگر جاری شدن حکم «أخذ» بر «نسلهای بعدی» بنی‌آدم یعنی «ذَرِّیَّتِهِمْ» است.

حکم «أخذ» چیست؟

در خصوص «أخذ» باید گفت، متأسفانه مفسران در تعیین معنای «أخذ»، بیشتر به معنای لغوی و عام آن توجه کرده‌اند، در حالی که برای فهم مدلول یک واژه قرآنی، توجه به موارد کاربرد آن در قرآن نیز امری ضروری است. پژوهش در وجوه کلمه «أخذ» در قرآن نشان می‌دهد، وقتی فعل أخذ بدون هیچ قیدی (مثل بالباء) به خداوند متعال و یا بعضی افعال و صفات او نسبت داده می‌شود و متعلق آن ذات اشخاص است، در این حال آنچه گرفته می‌شود جان اشخاص و تمام حقیقت آنهاست، مانند: «كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاَهُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر/۴۲)

با دقت در این آیه و تمامی آیات مشابه (که عدد آنها تا چهل و پنج آیه قابل شمارش است) معلوم می‌شود، واژه أخذ به معنای عذابی سخت آمده، که سبب گرفتن جان و مرگ افراد (هلاکت) می‌شود. البته، این معنای خاص قرآنی مورد توجه برخی لغت‌شناسان نیز واقع شده است، آنجا که گفته‌اند: «أخذه الله تعالى: أهلكه» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۱ / ۴۵)

بنابراین اگر - با صرف نظر از روایات - به دنبال معنای ظاهری کلمه «أخذ» باشیم، معنای قرآنی یادشده را باید یکی از احتمالات قوی برای «أخذ» در آیه محل بحث دانست؛ از آنرو که مفعول «أخذ»، «ذریتتهم» می‌باشد، و بر انسانهای عاقل و بالغ دلالت دارد. (رک جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ۳۱ / ۴۱) بعلاوه باید توجه نمود، معنای یادشده - از حیث سیاق کلمات و عبارات - با مفهوم «إذ» که شرح آن گذشت، و معنای «أفتهلکنا» در آیه بعدی، کاملاً سازگار است.

«أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ»

بنظر می‌رسد، بهترین تفسیر برای «أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ» همان است که گفته‌اند: اشهاد یعنی ارائه هویت انسان به خود او تا از ربط خود به خدا آگاه گردد. (رک همان، ۵۱/۳۱) اما آنچه که در عمومیت این معنا گفته شده که، خداوند تک‌تک انسان‌ها را به خودشان نشان داد، و همه در آینه خویش ربوبیت حق تعالی را مشاهده کردند. (رک همان، ۴۳/۳۱). سخن دقیقی نیست؛ زیرا پژوهش در آیات دیگر، این استغراق و شمول را تأیید نمی‌کند.

آنچه علامه طباطبایی ذیل آیه شریف: «مَا أَشْهَدُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ» (کهف/۵۱) اشاره نمود که خداوند [با نفی عنایت خود] اشهاد نفس را از گروهی سلب نموده و جهلشان را نسبت به حقیقت خودشان ثابت کرده است (رک طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۳/۲۲۶)، شهادی است بر عنایت خاص خداوند به هنگام «اشهاد»، و نشانه‌ای است از «اختصاص» صفت شهود در «اشهدهم» برای گروهی معین.

«أَلست بِرَبِّكُمْ»:

برخی صاحب نظران گفته‌اند: از «أَلست برَبِّکم قالوا بلی» میثاق و تعهد فهمیده می‌شود. (رک جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۴۱/۳۱) اما بررسی‌های قرآنی ثابت می‌کند معنای فوق برداشت مناسبی از آیه محل بحث نیست؛ زیرا تدبیر در موارد مشابه ترکیب «أَلست برَبِّکم قالوا بلی»، آشکار می‌کند، این نوع جمله‌بندی در مورد گروهی بکار می‌رود که، یا در لقاء پروردگار تردید داشتند؛ مانند: «إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ» (أنعام/۳۰)، یا درباره روز قیامت منکر بودند، مانند آیه «وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا» (أحقاف/۳۴) و یا به انکار و تکذیب پیامبران معترف بودند، مانند آیه «سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا» (ملک/۹۸)

همانگونه که پیداست، این ترکیب، در تمام - یا غالب - آیات بر نوعی اقرار دلالت دارد که مستلزم اثبات تردید و انکار در مخاطب است؛ زیرا استفهام تقریری در حقیقت همان استفهام انکاری است که غالباً با نفی و تکذیب همراه است. (رک سیوطی، ۱۹۷۴م، ۲۶۸-۲۷۰)

از سوی دیگر، رجوع به آیات قرآن و ملاحظه همه مواردی که از «اخذ میثاق» سخن گفته شده است، نشان می‌دهد میثاق و تعهد در جایی است که خدای متعال با امر و نهی و دیگر ابزارها، تعهدی از بندگان خود ستانده و آنها را بدان می‌آزماید؛ مانند آنچه در آیه «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ

رَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ خذوا ما آتيناكم بقوة» (بقره/۶۳) و دیگر موارد مشابه، قابل مشاهده است. این در حالی است که در آیه محل بحث هیچ امر و نهی و یا «تعهد عملی» برای مخاطب، وجود ندارد؛ تنها چیزی که - پس از أخذ جان - خواسته شده، اقرار به ربوبیت حق، و نفی غفلت و انکار در صحنه قیامت است، قیامتی که جای تعهد و عمل نیست. بنابراین، نه «ألست بریکم قالوا بلی» بر میثاق و تعهد دلالت دارد و نه در آیه محل بحث، شرایط أخذ میثاق وجود دارد.

«أن تقولوا یومَ الْقِیَامَةِ»

عبارت پایانی آیه ۱۷۲ اعراف: «أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» به اضافه عبارت آغازین آیه بعدی: «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ»، در مجموع به هدف و علت أخذ ذریه اشاره دارد. بنظر می‌رسد، «إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» بر غفلت تعدی ملازم با انکار و تکذیب دلالت دارد؛ نه غفلتی از روی ناآگاهی که شامل عموم انسان‌هاست. زیرا در کاربرد قرآنی، هنگامی که غفلت با «عن» متعدی می‌شود از کسانی حکایت می‌کند که از روی تعدی و آگاهی از حق روی برداشته و بدان بی‌اعتنایی می‌کنند؛ به همین سبب، این نوع غفلت غالباً با انکار و تکذیب همراه است، چنانچه این امر در آیه: «فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ» (اعراف/۱۳۶) و دیگر آیات مشابه قابل مشاهده است ۱.

ارتباط منطقی و مفهومی این بخش از آیات با مفاهیم «أخذ و اشهد و اقرار» آن است که، گویی خداوند متعال به آنها یادآور می‌شود که شما بعد از آن اشهد و اقرار، نه آن افراد قبلی هستید که تظاهر به غفلت کنید و بگویید ما از قبل غافل بودیم و از این پس هم غفلت بر ما عیبی نیست؛ و نه حق مقایسه خود با دیگران را دارید و بگویید، پیشینیان ما مشرک بودند، پس ما هم بعد ایشان بر صفت شرک باقی بمانیم، حرجی بر ما نیست. به عبارت دیگر، آیه در صدد بیان تفاوت حال و وضعیتشان نسبت به گذشته خود و نسبت به دیگران است. عبارت دیگر، أخذ، اشهد و مکالمه با خداوند، وضعیت ویژه‌ای به آنها داده که تا زمان خطاب در آنها و در دیگران نبوده است.

۱ از مجموع دوازده آیه‌ای که در آنها ترکیب «غفل عن» به غیرخدا نسبت داده شده، در اغلب موارد - اگر نگوییم همه - «مغفول عنه» مورد انکار و تکذیب بوده یا امکان انکار آن وجود داشته و متکلم از بی‌اعتنایی و بی‌مبالائی نسبت به آن برحذر داشته است

«أَفْتَهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ»

در بیشتر تفاسیر موجود، توضیح رسا و گویایی از «أَفْتَهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» در دست نیست. با رجوع به قرآن بدست می‌آید، مشتقات «اهلاک» در حالی که به خدا و یا افعال او نسبت داده شده، جهل و نه بار در قرآن بکار رفته‌است. بررسی این آیات نشان می‌دهد، کلمات برگرفته از مصدر اهلاک آنگاه که مفعولشان انسان‌ها باشند در تمام موارد بدون استثناء به معنای «مرگ و نابودی در دنیا قبل از روز قیامت» بکار برده شده‌است. این معنا به صراحت در آیه: «وَإِنْ مِنْ قَوْمٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (اسراء/۵۸) دیده می‌شود، و آیه: «اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا» (اعراف/۱۶۴) نیز بر دوگانگی و تقابل اهلاک دنیوی و عذاب اخروی دلالت دارد.

همانطور که پیش از این ذکر شد، این معنا با مفهوم «أخذ» به معنای گرفتن جان به نحو مجازات، تناسب کامل دارد بنحوی که صدر و ذیل آیات با توجه به مفهوم أخذ و اهلاک در سیاق واحد قرار می‌گیرند. شاهد این مطلب آیه شریف «وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذتَهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنِّي أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا» (اعراف/۱۵۵) است که در کنار واژه «أخذ» و متناسب با معنای آن، از تعبیر «اهلاک» استفاده شده‌است.

نکته بسیار مهم، اشتراک آیه (اعراف/۱۵۵) و آیه محل بحث در عبارت «أَفْتَهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ» است. «معنای همزه [در این آیه]، استفهام استعطفی و مفید نفی است. یعنی خدایا، ما را به گناه دیگران مؤأخذه و هلاک نکن» (شبر: ۱۸۵) از این معنا آشکار می‌شود که چرا و چگونه هلاکت به معنای مرگ و نابودی در صحنه میقات، از برگزیدگان قوم موسی (ع) برداشته شده و بعد از أخذ و قبض روح، حیات مجدد به آنها اعطا شده‌است. اما آیا چنین معنایی، برای «أَفْتَهَلِكُنَا» در آیه محل بحث نیز قابل تصور است؟

پاسخ به این مسأله - برای کسی که قائل به استثناء در مورد آیه محل بحث نباشد - چندان دشوار نیست، بویژه با توجه به این قاعده تفسیری - برگرفته از معارف اهل بیت (ع) - که: «اگر دو قصه و یا دو معنا در یک جمله‌ای یا چیزی شبیه جمله مشترک باشند، در این صورت این دو جریان به یک حقیقت و مرجع واحد باز می‌گردند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱/۲۶۰)

به نظر می‌رسد در صورت پذیرش این قاعده، علاوه بر روشن شدن معنای اهلاک، می‌توان قصه میقات برگزیده‌گان قوم موسی (ع) و جریان أَلست را در یک راستا تفسیر و معنا کرد؛ زیرا

جهت مشترک متعدد مانند: «أخذ و عذاب»، «لقاء و حضور نزد خداوند»، «مکالمه و گفتگو با خدا»، «در معرض هلاکت قرار گرفتن» و «بازگشت بسوی خدا» در این دو دسته آیات وجود دارد. به این ترتیب، مرجعی که آیه سوم از آیات أَلست (کذلک نفصل الآيات) تفصیل دهنده و مفسر آن است، آشکار می‌شود.

جمع‌بندی معنای استفاد از آیات أَلست و دلایل آن

اینک در جمع‌بندی آنچه از رهگذر تدبیر در آیات قرآن به عنوان معنای قرآنی مفردات و فرازهای آیات أَلست حاصل شد، این واقعیت آشکار می‌شود که مقصود از این چند آیه، نه میثاق عمومی بلکه، یادآوری زمانی (إذ) است که خداوند متعال (رَبِّک) از نسل بنی‌آدم (من بنی‌آدم من ظهورهم) برخی فرزندانشان (ذَرَّیَّتِهِمْ) را که اهل انکار و تکذیب بودند (أَنْ تَقُولُوا) برگزید، جانشان را گرفت (أَخَذَ) آنگاه ربوبیت خویش را به ایشان نشان داد (أَشْهَدُهُمْ) و از آنها اقرار گرفت (أَلست برَبِّکُمْ) ولیکن هلاکت و نابودی ابدی در دنیا را برایشان مقدر نکرد بلکه حیاتی دیگر به آنها بخشید (أَفْتَهْلِكُنَا) - هدف این بود - تا بعد از این او را انکار و تکذیب نکنند (أَنْ تَقُولُوا) و عبرت‌پذیران نیز، با یقین به لقاء پروردگار، بسوی بازگردند. (کذلک نفصل الآيات و لعَلَّهُمْ يرجعون)

دلایل و مؤیدات تفسیر یادشده به شرح زیر قابل دسته‌بندی است:

ثبوت حقیقت قرآنی: این قاعده با ملاحظه و بررسی همه موارد استعمال یک واژه در قرآن حاصل می‌شود. (رک رجبی، ۱۳۸۳، ۶۵-۶۶) برای درک معنای حقیقی «أخذ»، «بنی‌آدم»، «ظهورهم»، «ذَرَّیَّتِهِمْ» و مفهوم إهلاک در «أَفْتَهْلِكُنَا»، این قاعده بکار گرفته شده است. بررسی آیات مشابه: از راه‌های فهم مفاد آیات، توجه به آیات مشابه و همگون است. (رک جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۹/۵۳۶) در آیات محل بحث، برای شرح و بیان مفهوم حقیقی فرازهای «أشهدهم علی انفسهم»، «أَلست برَبِّکُمْ»، «عن هذا غافلین» و «أَفْتَهْلِكُنَا بما فعل» از این روش استفاده شده است.

سیاق: توجه به تناسب و ترابط اجزای کلام (سیاق) از دیگر راه‌های درک مفهوم و مراد آیات می‌باشد. (رک رجبی، ۱۳۸۳، ۹۲) در تفسیر برگزیده برای فهم معنای واژه «إذ»، «أخذ»، «ظهورهم» و عبارت «أَفْتَهْلِكُنَا» به این قاعده تمسک شده است.

قاعده خاص علامه: این قاعده که علامه آن را به عنوان یکی از رموز قرآنی یاد کرده و به ترابط آیات با مشابهت لفظی نظر دارد (رک طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱/ ۲۶۰)، مؤید تفسیر ارائه شده، و بخصوص تعیین‌کننده معنای حقیقی عبارت «أ فتهلکنا» می‌باشد.

ملاحظه دلایل و نتایج فوق، تأییدکننده معنای حقیقی «أ فتهلکنا» به عنوان مهمترین خروجی اُدله و مؤیدات یادشده است. بی‌گمان توجه به معنای قرآنی «أ فتهلکنا» علاوه بر اثبات ترابط آیات اُلت و آیات میقات، نقطه اتکایی مطمئن در خصوص بحث از معنای حقیقی سایر مفردات و فرازهای آیات محل بحث است؛ زیرا با توجه به ثبوت معنای قرآنی اِهلاک (گرفتن جان به نحو عذاب بدون بازگشت به دنیا)، پذیرفته است که «أ فتهلکنا» نیز کلام کسانی باشد که پس از اخذ جان و ترک دنیا، و پس از شنیدن «آن تقولوا یوم القیامه» خود را در معرض هلاکت (انقطاع کامل از دنیا) دیده و خواستار بازگشت به دنیا باشند. با اثبات چنین معنایی، این سؤال مطرح می‌شود که در آیات اُلت کدام لفظ بر «أخذ جان» دلالت داشته و توجیه‌کننده معنای «أ فتهلکنا» است؟ پاسخ به این سؤال با توجه به اثبات معنای حقیقی و قرآنی واژه «أخذ» و نیز نظر به مشترکات مفهومی أخذ و اِهلاک، روشن است.

پس با آشکار شدن معنای «أخذ ربکم» و «أ فتهلکنا» به عنوان دو ستون معنایی آیات محل بحث، علاوه بر آشکار شدن ظرف تحقق حادثه (معنای اِذ)، معلوم می‌شود که آنچه در بین این دو معنا، با تعبیر «اشهدهم»، «أ لست بر ربکم» و «أن تقولوا یوم القیامه» واقع شده، گزارشاتی است که قرآن از رابطه شهودی و کلامی خداوند با گروهی خاص در برزخ بین دنیا و قیامت خبر می‌دهد. بی‌شک اگر بر اساس دلایل ارائه شده، بتوان گفت «أخذ» در آیه اُلت، به معنای «أخذ جان (موت) و خروج از دنیا» است و مقصود از «أ فتهلکنا» نیز «تمنای حیاتی دیگر و بازگشتی دوباره به دنیا» است، آنگاه این پرسش قابل طرح است که آیا می‌توان آیه شریف: «ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ» (بقره/۵۶) را پاسخ خداوند به چنین تمنایی در نظر گرفت؟ و نیز، با توجه به شباهت لفظی و معنایی تعبیر «أخذ ربکم» و «أ فتهلکنا» با تعبیر آیه: «فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ ... أَ تُهْلِكُنَا» (اعراف/۱۵۵)، آیا می‌توان جریان اُلت و میقات را در یک راستا تفسیر کرد؟ پاسخ تفصیلی به این مسائل در بخش بعد به بحث گذاشته می‌شود.

تعیین مصداق آیات اُلت

اکنون پس از بیان تفسیر منتخب شایسته است تا مصداق آیات یاد شده بررسی و بیان گردد. بنظر با استمداد از سیاق می‌توان گمانه قوی در این باره را مطرح نمود. یکی از کسانی که در بحث آیات اُلست به نحو ویژه‌ای از سیاق استفاده نموده، جارالله زمخشری است. زمخشری - با آنکه به نظریه تمثیل در تفسیر آیات محل تکیه دارد، اما در مقام تعیین مصداق، بر اساس سیاق - مدعی است، آیات اُلست با آیات قبل و بعد خود، دارای اسلوبی واحد بوده، و این نشان از آن است که این آیات در یهود متعین است. (رک زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۷۷) به نظر می‌رسد، رجوع به مجموع آیاتی که وی و سایر مفسران، آنها را در سیاق واحد نشان داده‌اند، مؤید نظر اوست.

در واقع، آیات ۱۶۱ تا ۱۷۶ سوره اعراف که در قبل و بعد آیات اُلست آمده، جریان‌هایی واقعی و عبرت‌انگیز از داستان‌های اسلاف یهود را نشان می‌دهند که پیامبر اکرم (ص) مأموریت داشته، آن سرگذشت‌ها را بر وجه توییح به آگاهان بنی‌اسرائیل تذکر دهد. (رک ابوالسعود، بی‌تا، ۲۸۳-۲۹۲؛ حقی، بی‌تا، ۲۶۲-۲۷۶) از این رو در پایان آخرین آیه، می‌فرماید: «فَقَصَّ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (اعراف/۱۷۶). القَصَص، به معنای جریان عبرت‌انگیز، مصدری است که می‌شود از آن استظهار جمع نمود. (رک جوادی‌آملی، تفسیر اعراف،: جلسه ۲۰۷) بنابراین، به حسب ظاهر و سیاق، کلمه «القَصَص» اختصاص به آخرین داستان ندارد؛ (رک مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۴۲۲) بلکه شامل همه جریان‌های قبل و بعد آیات اُلست و خود این آیات می‌شود. بر همین اساس زمخشری بیان می‌کند، این جریان اُلست، از سرگذشت‌های مربوط به یهود بوده، و دلیل آن نیز، تحقق اسلوب واحد در همه آیات معطوف و معطوف‌الیه است. (رک زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۷۷)

آنچه تاکنون در تعیین مصداق گذشت، اصل ارتباط آیات اُلست با یهود - بواسطه دلیلی که زمخشری با عنوان سیاق بیان نموده و با سخنان دیگر مفسران فریقین هماهنگ است - روشن می‌سازد. اما آیا در خصوص جریان و حادثه معینی که داستان اُلست بر آن دلالت دارد، می‌توان نظر صائبی ارائه داد؟ آیا این احتمال قریب به واقع است که معنا و مقصود از آیات اُلست در ترابط با آیات میقات (بقره/۵۵-۵۶ و اعراف/۱۵۵) قابل تفسیر می‌باشد؟

توجه به محتوا و خصوصیات مشترک آیات محل بحث و آیات میقات، بخصوص عنایت ویژه به معنای دقیق عبارت «أفتهلكنا بما فعل» - به عنوان یک دلیل متقن و استوار - احتمال مذکور را تقویت می‌کند؛ زیرا از یکسو در آیات اُلست، بدون نام‌بردن از قومی خاص،

گفت‌وگویی میان پروردگار متعال و برخی بندگان که ظاهراً اهل بهانه و انکار هستند، گزارش می‌دهد؛ و از سوی دیگر در آیات مرتبط با میقات، قرآن از برخی بنی‌اسرائیل بهانه‌جو و لجاجت‌نام می‌برد که ایمان خود را مشروط به دیدار خداوند نموده (بقره/۵۵) و از پیامبرشان خواسته‌اند آنها را به ملاقات پروردگارش ببرد. (اعراف/۱۵۵) در این‌جا دو جریان ملاقات با پروردگار تعریف می‌شود، که هر دو با «أخذ» شروع می‌شود و هر دو با کلامی از کسانی که خود را در معرض هلاکت دیدند و علت آن را گناه دیگران برشمردند (أ تهلكنا بما فعل)، ادامه می‌یابد.

در آیات أَلست، تفصیل در ملاقات بدون تعیین مصداق، مطرح است، و در آیه میقات، اجمال در کیفیت ملاقات با تعیین مصداق، دیده می‌شود. اما آیا این شباهت در لفظ و معنا - و گاهی با تفتن در تعبیر - نشان از مکمل بودن آنها نسبت به یکدیگر است؟ آیا می‌توان گفت، مقصود از «إذ أخذ ربك» همان «فلما أخذتهم الرجفة» است، و گفتگوی خداوند در عبارت «أ لست برئکم قالوا بلی» در حقیقت تحقق وعده «لمیقاتنا» (اعراف/۱۵۵) است؟ آیا جمله «أ فتهلكنا» در آیات أَلست ممکن است بر معنایی مغایر با مفهوم «أ تهلكنا» در جریان میقات دلالت داشته باشد؟ و آخر این‌که، آیا تعبیر «بما فعل المبطون» در جریان أَلست قابل انطباق با «بما فعل السفهاء» در آیات میقات است؟

با استناد به شواهد و دلایل بیان شده، و با وام‌گیری از قاعده (پیش‌گفته) علامه طباطبایی، می‌توان گفت: توجه به مشابهت‌های لفظی و معنایی میان مجموعه آیات «أَلست» و «میقات» مستلزم این معناست که - به احتمال بسیار قوی - دو جریان یادشده به حقیقتی واحد بازگشت دارند.

در تبیین این مجمل (تطبیق قاعده علامه بر آیات محل بحث) گفتنی است، اگر به تعبیر «أ فتهلكنا بما فعل المبطون» در جریان أَلست دقت شود، ملاحظه می‌شود که این عبارت دقیقاً همان خواهشی را بازگو می‌کند که همراهان موسی(ع) هنگامی که خود را در معرض هلاکت دیدند، بر زبان راندند و با گفتن: «أ تهلكنا بما فعل السفهاء منا» افزون بر آن‌که گناه و ستم‌کاری خود را بر

دوش «دیگران» ۱ افکنند، خواهان حضور مجدد در دنیا شدند (رک حقی، بی تا، ۳/ ۲۵۰). مسلماً این هماهنگی و همسانی سخن در دو دسته آیات به ظاهر متفاوت، اتفاقی و بی ارتباط با یکدیگر نیست. بعید است تعبیری مانند «أفتهلکنا» در آیات اُلست - با معنای خاص آن - مربوط به جریان غیر از جریان میقات باشد و یا بر عذابی مربوط به همه یا بعض انسان‌ها در قیامت ۲ دلالت نماید. این دو احتمال از این جهت مردود است که اولی را هیچ کسی ادعا نکرده و برای آن تعبیر (أفتهلکنا)، مصداقی غیر از میقات قوم موسی (ع) نمی توان یافت و دومی نیز با مفهومی که برای «أفتهلکنا» ثابت شده، ناسازگار است.

بنابراین چاره‌ای جز این نیست که گفته شود، این دو واقعه در حقیقت به یک جریان بازگشت دارد و همراهان موسی (ع) همان کسانی بودند که برای دفع بهانه از ایشان، با أخذ جان در مشهد اُلست احضار شده و اقرار به ربوبیت پروردگار کردند و پس از پاسخ به «بلی» و اتمام حجت با آنها (أَنْ تَقُولُوا)، درخواست بازگشت به دنیا را داشتند. و این خصلتی دیگر از خوی دنیاطلبی یهود را نشان می‌دهد، که قرآن کریم در دنباله آیات اُلست با اشاره به داستان بلعم باعورا، نمونه‌ای از کسانی که پس از دیدن آیات الهی به دنیا چنگ‌زده و هواپرست شده‌اند را، اینگونه نشان می‌دهد: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ» (اعراف/ ۱۷۶)

به این ترتیب، بررسی دلایل تعیین مصداق، حاکی از وجود سه دلیل مستقل برای اثبات نظریه برگزیده به قرار زیر است: یکم، سیاق آیات که در بیان مفسران از آیه ۱۶۱ سوره اعراف آغاز و تا آیه ۱۷۶ ادامه دارد. این سیاق حاکی از انطباق آیات بر یهود است. دوم، هماهنگی در عبارات و محتوای آیات که موضوع آیات اُلست را با آیات میقات (بقره/ ۵۵-۵۶ و اعراف/ ۱۵۵) مترابط و مکمل نشان می‌دهد، بگونه‌ای که تعیین واقعه‌ای غیر از جریان میقات برگزیدگان

۱ این «دیگران» مطابق آیه «وَمَنْ يَزْعُبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره ۱۳۰) کسانی هستند که با رویگردانی از حق و تمسک به باطل، نفس خویش را در معرض هلاکت و نابودی قرار می‌دهند. گفتنی است، آیه فوق و نظایر آن، در بیان مفسران بر جمع سفاقت و اعراض از حق (تمسک به باطل) دلالت دارند، و از سرانجامی مشترک (هلاکت) برای «مبطلون» و «سفهاء» خبر می‌دهند. (رک طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۷/ ۳۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱/ ۳۹۷)

۲ بر پایه آیه «تُمْ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَخِينُ» (اعلیٰ/ ۱۳) اساساً قیامت محل «مرگ و نابودی» نیست تا گفته شود عذاب در آخرت از جنس هلاکت است.

بنی اسرائیل برای آیات أَلست، ناممکن جلوه می‌کند. سوم، قاعده خاص علامه که از پیوند مفهومی و مصداقی آیاتی که دارای عبارت مشترکند، خبر می‌دهد. قاعده علامه به این مسأله تأمل برانگیز بازگشت دارد که آیا ممکن است برای آیه: «أ فتهلکنا بما فعل المبطلون» (اعراف/۱۷۳) و آیه مشابه آن: «أ تهلکنا بما فعل السفهاء متا» (اعراف/۱۵۵)، دو مفهوم متمایز با دو فاعل (مصداق) متفاوت در نظر گرفت، به نحوی که - بنابر نظر مشهور - عبارت اول به عموم انسان‌های دارای پدران مشرک مربوط باشد و عبارت دوم به شخص حضرت موسی(ع) منتسب باشد؟! مسلماً پاسخ مثبت به این مسأله آسان نیست، بخصوص آن‌که جریان‌سازی راویان اسرائیلی برای تحریف معنوی این نوع آیات غیرقابل انکار است.

تأثیرگذاری اسرائیلیات در تفسیر آیات أَلست

بررسی اغلب آیات مربوط به جریان‌ات بنی اسرائیل (مانند آیات أَلست)، از ظهور اسرائیلیات پیرامون این نوع آیات حکایت دارد. تأیید این قضیه با تتبع در تفسیر روایی آیات مربوط به بنی اسرائیل، ممکن است. اما در خصوص چرایی و منشأ این قضیه، سخن علامه طباطبایی درباره نحوه نفوذ علمای یهود در راویان صدر اول قابل توجه است؛ او می‌نویسد:

«عده‌ای از اهل کتاب، اسلام آوردند و محدثان، مطالب بسیاری درباره اخبار کتاب‌ها، داستان‌های پیامبران و امت‌هایشان از آنان أخذ نمودند و شنیده‌های خود را با آنچه از احادیث رسول خدا(ص) دریافت کرده بودند، مخلوط کردند و به این ترتیب جعل و دستبرد در احادیث شروع شد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۵/۲۷۳)

شهید مطهری نیز تحلیل رسا و دقیقی از ریشه اسرائیلیات و ظهور افسانه‌ها در تفسیر آیات مربوط به یهود دارد، که خلاصه آن چنین است:

«یکی از کارهایی که قرآن به اینها(یهود) نسبت می‌دهد که هنوز هم ادامه دارد مساله تحریف و قلب حقایق است... اینها تورات خودشان را پر از این دروغها کردند، و داستانها از امتهای گذشته هست که تورات به گونه‌ای نقل کرده است، قرآن به گونه دیگر، ... اینها برای اینکه قرآن را - العیاذ بالله - تکذیب کنند، یک سلسله روایات [اسرائیلیات] به نام پیغمبر یا ائمه و یا مثلا بعضی از صحابه پیغمبر و به نفع آنچه در تورات آمده است، جعل کرده‌اند... اینها برای آنکه

انتقاد قرآن از قوم یهود را زیرکانه رد کرده باشند، آمدند این داستانها را جعل کردند و در زبان خود مسلمین انداختند». (مطهری، ۱۳۷۸، ۱۲۰-۱۲۳)

تحلیل شهید مطهری - بخصوص عبارت آخر آن - گویای آن است که در ذیل هر یک از آیات توییخی بنی اسرائیل باید به انتظار ظهور روایات تحریفگر اسرائیلی نشست. این اصل در خصوص آیات میقات (اعراف/۱۵۵-۱۵۶)، بررسی و تحقیق شده است. (رک سرشار، ۱۳۹۱، ۴۲) در این رابطه نمونه‌های متعددی از حضور راویان اسرائیلی همچون وهب بن منبه، محمد بن کعب قرظی و ... را می‌توان نشان داد که تفسیری ناروا و خلاف ظاهر از آیات میقات عرضه کرده‌اند. (رک محمدطبری، ۱۴۱۲ق، ۹/۵۱-۵۰؛ ابوالفتح رازی، ۴۲۳/۸)

اما در آن سوی آیات میقات، ملاحظه روایات تفسیری ذیل آیات اُلست نیز وضعیتی مشابه را نشان می‌دهد؛ زیرا این آیات نیز که در بین آیاتی با سیاق توییخ یهود قرار گرفته، با ظهور روایاتی از اقطاب اسرائیلیات، مانند کعب‌الاحبار، وهب بن منبه، محمد بن کعب قرظی، ابوهریره، عبدالله بن عمر بن عاص و ... همراه شده است. (رک کریم‌پور و نورائی، ۱۳۹۴، ۵۵-۵۶) در این جا این سؤال قابل طرح است که آیا حضور این تعداد راوی اسرائیلی برای ترویج اندیشه غیرعقلانی عالم‌ذر در حقیقت برای تحریف مفاد ضد اسرائیلی این آیات است؟ یا اهداف دیگری مدنظر است؟ تحقیقات در این زمینه نشان می‌دهد، ریاکاری و فریب، القای عقائد خرافی، نفی عصمت انبیاء و تحریف آیات قرآن، تنها بخشی از آثار تخریبی عظیمی است که راویان اسرائیلی در خلال اساطیر و تفاسیر مختلف خود از عالم‌ذر، در افکار، عقائد و فرهنگ مسلمانان برجای گذاشتند. (رک همان، ۵۷) شاید بتوان گفت، روایتهای گوناگون آنان از تفسیر آیات اُلست، نیرنگی است برای ایجاد اختلاف در میان اهل‌نظر و غافل‌کردن مسلمانان از حقایقی که آیاتی نظیر آیات اُلست - در طول آیات میقات - بر علیه یهود افشا کرده است.

نتیجه‌گیری

وجود چهره‌های سرشناس جریان اسرائیلیات، در صدر روایات مربوط به آیات بنی اسرائیل، از جمله آیات اُلست، احتمال دست‌اندازی و تأثیرگذاری راویان اسرائیلی در ایجاد ابهام پیرامون این نوع آیات را تقویت می‌کند.

علی‌رغم وجود ضعفهای بنیادین در اندیشه‌های تفسیری مطرح شده از سوی مفسران فریقین، تلاش اندیشمندان شیعه در ارائه نقدها و تبیین معیارها قابل تقدیر است. پایه و اساس مشکلات در نظریات موجود، اتخاذ رویکرد روایی و عقلی با تکیه و اعتماد به روایات و تحلیل‌های عقلی و فلسفی، قبل از توجه به معنای قرآنی آیات است. از مهمترین نکات مناقشه برانگیز در نظریات موجود، انگاره عمومیت میثاق است؛ با آنکه آیات أُلست، نه بر عمومیت دلالت دارند و نه بر میثاق.

این پژوهش نشان می‌دهد - بر مبنای اندیشه شیعی - پیش از توجه به روایات هم می‌توان و هم باید به معنای حقیقی آیات دست‌یافت، تا معیار و میزانی برای سنجش روایات در دست داشت.

برای مستدل نمودن تفسیر برگزیده، دلایل و قواعد متعددی همچون «ثبوت حقیقت قرآنی»، «بررسی آیات مشابه»، «سیاق» و «قاعده خاص علامه» مورد نظر بوده است؛ چنان‌که برای تعیین مصداق آیات أُلست، افزون بر سیاق و قاعده خاص علامه، به محتوا و مفاهیم مشترک با آیات میثاق، توجه ویژه شده است.

منابع

علاوه بر قرآن کریم

آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.

ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.

_____ الخصال، ج ۱، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.

_____ علل الشرائع، ج ۲، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.

_____ الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۴ ق.

محمد طبری، ابن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.

ابن طاووس، سیدعلی، سعد السعود للنفوس، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۲ ق.

ابن عربی، محیی‌الدین، عُقْلَةُ المستوفز، لندن، مطبعة بریل، ۱۳۳۶ ق.

ابن‌قتیبہ، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحديث، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۶ ق.

- ابوالسعود، محمد بن محمد، ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ابوریة، محمود، الاضواء علی السنّة المحمدیة، قاهرة، دارالمعارف.
- بیابانی اسکویی، محمد، انسان در عالم اظله و ارواح: بررسی آراء دانشمندان قرن ۱۱-۱۳، سفینه، شماره ۱۷، ۱۳۸۶ش
- پورجوادی، نصرالله، دو مجدّد (پژوهشهایی درباره محمد عزّالی و فخر رازی)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ش.
- التمیمی، اسماعیل بن محمد، الحجّة فی بیان المحجّة، ج ۱، السعودیة، الرياض، دارالرایة، ۱۴۱۹ق.
- جزایری، سید نعمت الله، نور البراهین، ج ۲، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- _____، انوار النعمانیة، ج ۱، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۴۳۱ق.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۹ و ۳۱، قم، مرکز چاپ اسراء، ۱۳۸۸ش.
- _____، ادب فنای مقربان، ج ۵، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
- _____، دروس تفسیر، سوره اعراف، پایگاه اینترنتی بنیاد علوم و حیاتی اسراء، <http://portal.esra.ir/>
- حر عاملی، محمد بن حسن، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، ج ۲، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۵ق.
- حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، ج ۳، بیروت، دارالفکر.
- ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، ج ۱، قاهره، دارالکتب الحدیثة، ۱۳۴۰ق.
- رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، قم، کتاب مبین.
- زمخشری محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۲، بیروت دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سبحانی، جعفر، منشور جاوید، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ش.
- سرشار، مژگان، میقات موسی (ع) در قرآن، عهد عتیق و تفاسیر اسلامی، صحیفه مبین، شماره ۵۲، ۱۳۹۱ش.

آملی، سیدحیدر، تفسیر المحيط الأعظم، ج ۲ و ۴، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.

سیدمرتضی، علی بن حسین، نفائس التأویل، ج ۲، بیروت، شرکه الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۳۱ق.

_____، أمالي المرتضی، ج ۲، قاهره، دار الفكر العربي، ۱۹۹۸م.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الإیتقان فی علوم القرآن، ج ۳، هیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۴م.

_____، الدر المنثور، ج ۳، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

شبر، سیدعبدالله، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ق.

صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱۲، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.

صدرالدین شیرازی، محمد، شرح أصول الکافی، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، ج ۱، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۸، ۹ و ۱۳، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۱، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

طوسی، محمد بن حسن، رجال الشیخ الطوسی، نجف، انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ش.

_____، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء تراث عربی، بیت

عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، ج ۲، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ش.

غزالی، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ج ۱، بیروت، دارالمعرفة.

غفوری نژاد، محمد؛ احد فرامرز قراملکی، تطور تاریخی تفسیر آیه میثاق و نوآوری ملاصدرا، خردنامه صدرا، شماره ۶۲، ۱۳۸۹ش.

کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، ج ۱، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وزات ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.

قمی، قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.

قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۱، قم، دار الکتاب، ۱۳۶۳ش.

- کشی، محمد بن عمر، رجال الکشي، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، ج ۱، ۳ و ۴، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- کریم پور، سید حسین و محسن نورائی، بررسی فقه الحدیثی روایات اظله و اشباح، مطالعات فهم حدیث، سال دوم، شماره اول (پیاپی ۳)، ۱۳۹۴ش.
- گرامی، سیدمحمدهادی، نخستین مناسبات فکر تشیع؛ بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان‌های متقدم امامی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۱ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، ج ۵ و ۵۸، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
- مروارید، حسنعلی، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ق.
- مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۱ و ۷، بیروت- قاهره، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ق.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ش.
- مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف، ج ۳، تهران دار الکتب الإسلامية، ۱۴۲۴ق.
- مفید، محمد بن محمد، المسائل العکبریه، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- _____، تصحيح اعتقادات الإمامیه، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- مقاتل، بن سلیمان بلخی، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۲، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين، ۱۳۶۵ش.
- نیشابوری، حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.