

تأثیرپذیری مجمع‌البیان در مباحث کلامی از مفسران و محدثان پیشین

با تأکید بر *التبیین* شیخ طوسی^۱

لیلا اسدی^۲

عبدالمجید طالب تاش^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۲۵

صفحه: ۱۷۹-۱۹۹

چکیده

شیخ طوسی در تفسیر *التبیین* مباحث عقلی - کلامی را بیان کرده و از اساتید بزرگی چون سید مرتضی و شیخ مفید در این زمینه بهره برده و از عقل‌گرایی مکتب کلامی بغداد تأثیر گرفته است. لذا مباحث کلامی شیعه در تفسیر *التبیین* بسیار برجسته و نمایان است. تأثیر این گرایش بر مفسران بعد از شیخ طوسی، علی‌الخصوص طبرسی غیر قابل انکار است. انعکاس مباحث کلامی و شیوه برخورد شیخ طوسی با آنها در تفسیر مجمع‌البیان مشهود است. با توجه به خصوصیات عصری قرن‌های پنجم و ششم که در آن مناقشات و احتجاجات کلامی به اوج خود رسیده بود این دو مفسر در صدد پاسخگویی به این شبهه‌ها برآمدند. در این پژوهش میزان تأثیرپذیری طبرسی از شیخ طوسی و برخی از مفسران و محدثان پیش از وی و روش آنها برای دفاع از مبانی کلام شیعه مورد بررسی قرار گرفته است. شیوه شیخ طوسی و طبرسی در این زمینه یکسان است و ایشان با استناد به آیات قرآن، روایات، مباحث لغوی و ادبی و استدلال‌های عقلی به پاسخگویی به این مناقشات پرداختند.

کلید واژه‌ها: تفسیر *التبیین*، تفسیر مجمع‌البیان، مناقشات کلامی.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان *تأثیرپذیری شیوه تفسیری مجمع‌البیان از التبیین* است.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. Leila.asadi63@yahoo.com

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران (نویسنده مسئول).

talebtash@yahoo.com

بیان مسأله

از جمله معارفی که در قرآن کریم مطرح شده است، مباحث اعتقادی است. یکی از ابزارهایی که یک مفسر برای تبیین مفاد آیات از آن بهره می‌گیرد علم کلام است. قاضی عضدالدین ایجی در کتاب مواقف در تعریف علم کلام می‌نویسد: الکلام علم یقتدر معه علی اثبات العقائد الدینیة بایراد الحجج و رفع الشبهة (ایجی، بی تا: ۷). در تعریفی که ایجی مطرح کرده است علم کلام به دو کار می‌پردازد، یکی اینکه عقائد دینی را با ادله عقلی به اثبات می‌رساند و دیگر اینکه به رفع شبهاتی که بر دین وارد شده می‌پردازد. (برای تعاریف علم کلام رک: جرجانی، ۱۳۷۰ ش: ۱۶۲؛ لاهیجی، بی تا: ۵؛ ابن خلدون، ۱۳۶۲ ش: ۳۴۸؛ ابو نصر فارابی، ۱۳۷۵ ش: ۱۰۷). بنابراین مفسران در تفاسیر کلامی همواره دو هدف اصلی را دنبال می‌کنند: یکی استمداد از قرآن در تأیید و اثبات اصول مذهب خود؛ و دیگری، بیان نادرستی استدلال‌های مخالف با استناد به آیات قرآن.

هر مفسر با توجه به اینکه پیرو کدام یک از مذاهب اسلامی است در اصول دین و فروع فقهی دارای دیدگاه‌هایی است که به دفاع از آن می‌پردازد. رویکرد تفسیر کلامی از خود قرآن نشأت می‌گیرد؛ زیرا خداوند برای اثبات توحید و یکتاپرستی، پیامبری، جهان‌غیب، رستاخیز و... با استفاده از اصول بدیهی عقلی، حقایقی که در جهان هستی حاکم است و دانش‌های طبیعی به استدلال می‌پردازد.

رویکرد کلامی در تفسیر قرآن در قرن چهارم و پنجم گسترش پیدا کرد و مناظرات و مباحثه‌های کلامی بین فرق مختلف از جمله اشاعره، معتزله، شیعه، مجسمه، مشبهه و... در این دو قرن به شدت افزایش یافت. همین مسئله سبب شد تا برخی از سران فرقه‌های مختلف کلامی دست به تالیف تفاسیر و کتب کلامی زده و دیدگاه‌های خود را در کتاب‌های خویش مطرح نمایند. سید مرتضی و شیخ طوسی نیز برای دفاع از مذهب شیعه و ابطال آراء کلامی مخالفین پرداخته‌اند. تفسیر التبیان نیز با همین رویکرد نوشته شده و همین زمینه‌ها سبب شد که تفسیر التبیان رنگ کلامی ویژه‌ای به خود بگیرد. پس از وی تفسیر مجمع البیان که تأثیرپذیری زیادی از التبیان شیخ طوسی داشته نوشته شد. طبرسی خود در مقدمه مجمع البیان یادآور می‌شود که تفسیر التبیان را مبنای کار خویش قرار داده و می‌نویسد: «و هو القدوة أستضيء بأنواره و أطأ مواقع آثاره». (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، مقدمه، ۷۵). این تأثیرپذیری به حدی است که گاهی طبرسی عیناً از عبارات و کلمات شیخ طوسی استفاده

می کند و گاهی نیز با جا به جایی برخی از کلمات به بیان عبارات شیخ طوسی می پردازد. (برای نمونه رک: مسأله جبر و اختیار: شیخ طوسی، بی تا: ۳۴۳/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۴/۱؛ احباط عمل: شیخ طوسی، بی تا: ۱۹۰/۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۶/۴؛ تاخیر عذاب تا قیامت: شیخ طوسی، بی تا: ۳۹۶/۶؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۵۶۹/۶)

طبرسی نیز مانند شیخ طوسی به مباحث کلامی در تفسیر مجمع البیان پرداخته است و در ذیل آیاتی که مباحث اعتقادی را مطرح می کند از استدلال های کلامی بهره می گیرد.

۱. شیوه بیان مباحث کلامی در تفسیر مجمع البیان

تفسیر مجمع البیان بیشتر جنبه ادبی دارد (معرفت، ۱۳۸۰ش: ۲۵۳/۲). اما بررسی این تفسیر نشان می دهد که طبرسی نیز به مسائل کلامی توجه داشته است. گرچه بحث در زمینه مسائل کلامی در مجمع البیان در مواردی بسیار کوتاه و فشرده مطرح شده اما وی تقریباً به تمام موضوعات کلامی پرداخته است. شاید بتوان علت اصلی اینکه تبیان نسبت به مجمع البیان بیشتر جنبه کلامی دارد فضای سیاسی و مذهبی خاص دوران شیخ طوسی عنوان کرد. (رک: ابن اثیر، بی تا: ۲۷۵/۷ - ۳۵۵ و ۵۴۹/۸؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ۳/۵۲۷. ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۸/۱۷۲؛ مستوفی، ۱۳۶۴ش: ۲۰۲ و ۴۱۵).

لذا چنین مطرح شده که: «تفاسیری چون مجمع البیان را نمی توان تفسیر کلامی ذکر کرد زیرا صاحب مجمع هیچ گاه موقعیت خطیر سیاسی و مذهبی شیخ طوسی را نداشته و لذا همین عوامل و شکل و سیمای ممتاز تبیان است که می توان آن را به عنوان تفسیر کلامی به حساب آورد و یا حداقل گفته شود که جلوه ها و تابشگاه های کلامی، در تفسیر تبیان بیشتر از دیگر تفاسیر شیعی است.» (ایرانی قمی، ۱۳۷۱ش: ۱۵۹).

شیوه شیخ طبرسی در طرح مباحث کلامی گاهی به تعریف و توضیح یک مفهوم خاص دینی و کلامی پرداخته است؛ مانند مفهوم ایمان، اسلام، معنای حبط، تعریف عصمت و... به عنوان نمونه وی در تعریف اسلام می گوید: از نظر شیعه و معتزله اسلام به معنای انقیاد و تسلیم شدن با خضوع در برابر اوامر الهی است. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۱/۳۹۱). و گاهی یک دیدگاه کلامی را اثبات یا نفی می کند. وی به شبهات و آراء مختلفی که توسط فرقه های مختلف کلامی پیرامون آیات مطرح شده توجه نموده و به آراء ایشان پرداخته است ایشان در این زمینه در درجه اول به نقد آراء مجرب با

عباراتی مانند بطلان قول الجبر، ردّ قول المجبره و بطلان مذهب الجبر (همان، ۱۰۵/۳؛ ۶۰۶/۴) پرداخته و در درجه دوم معتزله را مورد نقد قرار داده است. وی در نقد آراء معتزله نیز بیشتر آراء جبائی و ابو هاشم (همان، ۱۶۸/۱؛ ۱۱۸/۳؛ ۱۷۰/۶-۱۷۱) را مورد بحث قرار داده است.

۲. تطبیق روشی طرح مسائل کلامی

طبرسی در ذیل آیات مرتبط با مسائل کلامی به طرح مسأله می پردازد و برای تأیید برداشت کلامی خود مستندات متفاوتی ارائه می کند. این مستندات در گستره آیات، روایات، ادبیات و عقل قابل پیگیری است. روش طرح این دسته از مسائل و شیوه پاسخگویی به مناقشات کلامی در تفسیر مجمع البیان و تفاسیر قبل از آن مورد بررسی قرار گرفته که در ذیل به نمونه هایی اشاره می شود:

الف) وحدانیت خدا

طبرسی ذیل آیاتی که نشانه های وجود خداوند در جهان طبیعت را بیان می کنند به اثبات وحدانیت خداوند پرداخته است. وی در ذیل آیه: *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ* (آل عمران/۱۹۰)، وی پدیده های طبیعت را آیاتی می داند که بر توحید و صفات کمال حق دلالت دارد. وی تأکید می کند که گردش شب و روز با چنین حسابی دقیق و نظمی سرسام آور دلالت دارد که دست صانع توانا و دانا و حکیمی آنها را چنین ایجاد و مرتب کرده است. وی به جای اثبات وحدانیت به اثبات قدیم بودن خدا روی می آورد و یادآوری می کند که این مطالب دلالت بر این دارد که صانع این همه هستی قدیم و ازلی است؛ زیرا اگر خود حادث بود نیاز به محدثی و موجودی دیگر داشت و همچنین آن دیگری نیز محدثی می خواست و سر به تسلسل می زد که باطل است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۲/۹۰۹). شیخ طوسی نیز در تفسیر آیه همین رویکرد کلامی را دارد و علاوه بر این که وجوب تفکر و نظر در مسائل اعتقادی را از آیه برداشت می کند، تأکید آیه بر آفرینش آسمان ها و زمین و اختلاف لیل و نهار را دلالت بر وحدانیت خداوند می داند؛ وی همچنین به صفات این پدید آورنده اشاره می کند که چنین کاری تنها در قدرت یک خالق مدبر، قادر، علیم و حکیم است. سپس استدلال می کند که اگر این خالق شریک داشت، چنین نظم و هماهنگی در جهان مشاهده نمی شد. وی برای تأیید گفته های خود به آیه *لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا* (انبیاء / ۲۲) استناد می کند. طوسی همچنین به ردّ کلام مشبّهه می پردازد. مشبّهه معتقدند که

تفاوت اساسی بین اوصاف خدا و اوصاف مخلوقات نیست و آن دسته از صفاتی که هم بر خدا و هم بر مخلوقات او مانند انسان، اطلاق می‌گردند، معنای واحد و مشترکی دارند که در هر دو یکسانند. چون اینان اوصاف خدا را به اوصاف مخلوقات تشبیه می‌کنند به اهل تشبیه یا مشبیه مشهورند. این دسته تا آنجا پیش رفته‌اند که برای خدا اعضا و جوارح جسمانی مانند دست و پا و سر و گوشت و خون در نظر گرفته‌اند. (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۷ش: ۱/۱۰۴) شیخ طوسی پس از ردّ کلام مشبیه تأکید می‌کند که برای خداوند هیچ شبیه و مانندی نیست و انسان با تفکر در مسائل خلقت متوجه می‌شود که خداوند شبیه هیچ یک از اجسام و محدثات نمی‌باشد (شیخ طوسی، بی تا: ۳/ ۷۹). ملاحظه می‌شود که طبرسی همانند طوسی به طرح مسأله صفات خدا می‌پردازد لکن در اثبات ادعای خود به آیات استناد نمی‌کند لکن آیه را تحلیل عقلی می‌کند.

ب) اضلال

مجبره معتقدند که خدا کفار و مشرکان را گمراه کرده است و آنها قادر به ایمان آوردن نیستند و گرنه ایمان می‌آوردند و اینکه آنها راه کفر را رفته‌اند به این دلیل است که خداوند از آنها همان کفر را خواسته است. (ن.ک: نسفی، ۱۴۰۷ق: ۱/۸۳؛ غزنوی، ۱۴۱۹ق: ۱/۱۹۱؛ بغدادی، ۱۴۰۱ق: ۱۴۰؛ آمدی، ۱۴۲۴ق: ۱/۶۲۹). طبرسی در تفسیر خود این نظر مجبره را نقد کرده و خداوند را از اینکه بخواهد بنده ای را گمراه کند منزّه می‌داند و بیان می‌کند که کفار قدرت بر ایمان آوردن دارند. وی می‌گوید خداوند هرگز به کفر و گمراهی انسانها راضی نیست و از همه آنها هدایت و ایمان آوردن را می‌خواهد و فلسفه بعثت انبیاء را هدایت مشرکان و کفار به سوی ایمان می‌داند. طبرسی فلسفه ارسال رسل را در تفسیر آیه وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (اسراء/ ۱۵) ارشاد و هدایت مردم بیان می‌کند و آیه را دلیل بر بطلان قول مجبره دانسته است؛ آنها قائل هستند که اگر پدری مرتکب گناه شود عقوبت آن را فرزندش می‌بیند و طبرسی این آیه را در ردّ دیدگاه مجبره مطرح کرده و می‌گوید هیچیک از اطفال کفار به جرم پدرانشان عذاب نمی‌شوند. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۴/۶۰۶). بیان طبرسی در این زمینه همان رویکرد و تقریباً تکرار بیان شیخ طوسی است. (شیخ طوسی، بی تا: ۶/۴۵۷؛ برای نمونه بیشتر رک: همان: ۱/۲۰۶؛ ۲/۱۱۱؛ ۳/۲۷۵). طبرسی همچنین در تبیین دیدگاه خود به آیه مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ (النساء/۶۴) نیز استناد می‌کند و آن را دلیلی بطلان قول مجبره می‌داند که می‌گویند: اراده خداوند این است که گروهی از مردم

امر پیامبران را اطاعت کنند و گروهی امرشان را مخالفت کنند. وی به صراحت آیه استناد می کند که می فرماید: پیامبری نفرستادیم جز برای اینکه از او اطاعت شود. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۰۵/۳). این بیان طبرسی نیز عینا تکرار بیان شیخ طوسی است و با همان استدلال قول مجبره را باطل می داند؛ (همان: ۱۰۵/۳؛ برای نمونه بیشتر ر.ک: طوسی، بی تا: ۱/ ۵۵؛ ۲/ ۳۶۴؛ ۳/ ۱۹۸؛ ۴/ ۱۶۴).

طبری نیز در تفسیر جامع البیان این دیدگاه را نپذیرفته و جبر را نمی پذیرد وی بیان می کند تا زمانی که کفار خودشان در ضلالت هستند خداوند آنها را هدایت نمی کند. (طبری، ۱۴۱۳ق، ۱۹/۳) سید مرتضی نیز در دفاع از دیدگاه شیعه مبنی بر اختیار انسان در تفسیر آیه (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (الانسان/۳۰) می گوید آیه را باید چنین معنا کرد: «شما چیزی را اراده نمی کنید مگر آن که خداوند شما را بر آن قادر می سازد و موانع را می زداید.» (سید مرتضی، ۱۹۵۴ق، ۱/ ۵۴۰) وی فقط اضلال کیفری را قابل استناد به خداوند دانسته و بیان می کند که برخی از بندگان به خاطر ظلم و کفری که مرتکب می شوند از هدایت پاداشی محروم می گردند. (علم الهدی، ۱۴۱۳ق، ۳۴) همانطور که ملاحظه می شود شیخ طوسی و طبرسی برای ردّ قول جبریون در زمینه اضلال به فلسفه ارسال پیامبران(ص) اشاره کرده و آیات مربوط به آن را ذکر می کنند و به این مسئله استدلال می کنند که اگر اضلال از سوی خداوند صحیح بود دیگر ارسال رسل و ارشاد و هدایت از سوی ایشان لغو و بیهوده بود. این رویکرد کلامی در مفسران متأخر شیعی نیز تداوم یافته است؛ چرا که می بینیم علامه طباطبایی نیز در تبیین آیه، با استناد به آیه وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا (البقره/۱۲۰) و آیه وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (اللیل/۱۲)، جهت گیری اراده الهی را بر هدایت بندگان معرفی می کند و علت اصلی ضلالت را از ناحیه خود گمراهان می داند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۷/۱۷).

پ) امامت

برخلاف معتزله که معتقد به وجود امام معصوم نیستند و معتقدند جانشین پیامبر (ص) از سوی مردم انتخاب می شود؛ (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۹) طبرسی معتقد است که پس از پیامبر (ص) جانشینی و رهبری امت اسلامی بر عهده امام علی (ع) است. وی بیان می کند که در هر عصری باید یک امام معصوم وجود داشته باشد برای اثبات این بیان ذیل آیه وَ مِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ

به یَعْدِلُونَ (الاعراف / ۱۸۱) به حدیثی از امام صادق (ع) که می فرمایند: الآیة فی أمة محمد صلی الله علیه و آله و سلم و آیه وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنَا (الانبیاء / ۷۳) استناد می نماید. وی علاوه بر آن دو روایت دیگر را نیز ذکر می کند و بیان می کند: ابن جریج از پیامبر گرامی روایت کرده است که این آیه برای امت من است که به حق داد و ستد می کنند. عیاشی از امیر المؤمنین (ع) روایت کرده است که: به خدا، این امت، به هفتاد و سه فرقه تقسیم می شوند. همه این فرقه ها در آتش هستند، جز یکی. وَ مِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً... تنها این فرقه - که بحق هدایت و بحق حکم می کنند - اهل نجات هستند. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۴ / ۷۷۳). شیخ طوسی نیز همین بیان را دارد اما وی فقط روایت اول را نقل کرده و دو روایت دیگر را بیان نمی کند. (شیخ طوسی، بی تا: ۵ / ۴۱)

همانطور که ملاحظه می شود شیخ طوسی برای اثبات جانشینی امامان معصوم (ع) پس از پیامبر (ص) از روایات بهره گرفته است و با استناد به آن ها بیان می کند که پیامبر (ص) ایشان را به عنوان امامان امت اسلامی پس از خود معرفی نموده است. طبرسی نیز از همین روش بهره برده و علاوه بر روایاتی که شیخ طوسی نقل کرده روایات دیگری نیز در این زمینه می آورد. این افزایش حجم روایات در بخش های مختلف تفسیر مجمع البیان نسبت به التبیان مشاهده می گردد.

ت) تقیه

تقیه از جمله اعتقادات خاص مذهب شیعه است. طبرسی نیز مسئله تقیه را در تفسیر مجمع البیان مطرح نموده است و به نقد دیدگاه جبائی در مسئله تقیه پرداخته و می گوید: جبائی مطرح کرده که آیه... فَلَا تَقْعُدُوا بَعْدَ الذِّكْرِی مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ (الانعام / ۶۸) دلالت دارد بر بطلان عقیده شیعه امامیه که تقیه را بر انبیا و ائمه جایز می دانند. طبرسی می گوید این مطلب صحیح نیست، زیرا امامیه، تقیه را برای امام جایز می داند آن هم در مواردی که حکم حق با دلالتی قاطع برای مردم بیان شده و تکلیف مردم روشن گشته است. در مورد احکامی که شناخت آنها احتیاج به بیان امام دارد و تنها راه فهم آنها این است که دلیلی از طرف امام صادر شود، به هیچ عنوان تقیه جایز نیست. چنان که اگر پیامبر خدا در مورد بعضی از امور و مسائل شرعی، قبلاً سخن گفته و تکلیف مردم را روشن کرده باشد، جایز است که در حالتی دیگر بخاطر مصلحتی از بیان مجدد آن خودداری کند. مگر نه در روایت است که عمر بن الخطاب در مورد کلاله، از پیامبر خدا سؤال کرد و حضرت در پاسخ فرمود: تو را آیه شمشیر کافی است؟ (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۴ / ۴۹۰)

طبرسی در تفسیر این آیه نیز عیناً عبارات شیخ طوسی را آورده است. (شیخ طوسی، بی تا: ۴/ ۱۶۶) طبرسی همچنین در تفسیر این آیه مطرح می کند: الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ (الاحزاب/ ۳۹) این آیه دلالت دارد بر اینکه تقیه بر پیامبران (ع) در تبلیغ رسالتشان جایز نیست. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۸/ ۵۶۶)

همانطور که ملاحظه می شود شیخ طوسی و طبرسی تأکید کرده اند که تنها در صورتی تقیه جایز است که حکمی قبلاً مطرح شده باشد و اکنون بنا بر مصلحتی نیاز به تقیه باشد و در این زمینه نیز از روایات استفاده کرده اند.

ث) شفاعت

بحث شفاعت از جمله مباحث مربوط به معاد است که دیدگاههای متفاوتی در این زمینه بین متکلمین فرقه های مختلف وجود دارد. معتزله و اهل وعید شفاعت را برای کفار و مرتکبین گناه کبیره و فاسق اهل نماز که توبه نکرده اند جایز نمی دانند. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۸۸ - ۹۰) طبرسی و شیخ طوسی و سید مرتضی نیز شفاعت را ذیل آیه وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً (البقره/ ۴۸) مطرح می کنند و معتقدند شفاعت کنندگان پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) و مومنین صالحین هستند که با شفاعت خود عذاب را از مستحقین اهل نماز برمی دارند. ایشان برای بیان درستی این دیدگاه خویش در زمینه شفاعت روایتی را از پیامبر اکرم (ص) نقل می کنند که می فرمایند: ادخرت شفاعتی لأهل الكبائر من امتی. و همچنین به این روایت از پیامبر (ص) استناد می کنند که فرمود: من در روز قیامت شفاعت می کنم و قبول می شود و علی شفاعت می کند و قبول می شود و اهل بیت من شفاعت می کنند و قبول می شود و کمترین شفاعتی که مؤمن کند آن است که چهل نفر از برادران مسلمان خودش را که سزاوار آتش اند نجات بخشد. (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۱۵۰/۱، طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۱۰۲ و شیخ طوسی، بی تا، ۲۱۳/۱). طبری نیز در ذیل آیه (...أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (البقره/ ۲۵۴) با استدلال در مفهوم آیه بیان می کند که شفاعت شامل کفار نمی شود سپس با بیان روایاتی مطرح می کند که شفاعت شامل اهل کبائر می شود و کسی که شرک به خدا نداشته باشد. (طبری، ۱۴۱۳ق، ۲۰۱/۱ و ۲۱۱/۱)

بنابراین طبرسی همانند مفسران پیشین با استناد به روایات در زمینه شفاعت به اثبات آن پرداخته

و برخلاف معتزله، شفاعت را برای مرتکبین گناه کبیره از امت پیامبر می دانند.

۳. نظریه کسب

از جمله اعتقاداتی که طبرسی و شیخ طوسی آن را نقل کرده و به نقد آن پرداخته است نظریه کسب است که از سوی اشاعره مطرح شده است. اشاعره معتقدند که افعال انسان را خدا ایجاد می کند و بنده آن فعل ایجاد شده توسط خداوند را کسب می نماید. (فخر رازی، ۱۴۰۷ق: ۹/۹؛ جرجانی، ۱۹۵۰ق: ۸/۱۴۶). طبرسی این نظر را رد کرده و معتقد است انسان هر فعلی را خودش مستقلاً کسب می کند و فاعل همه گناهان خود انسان است، وی کسب را به معنای جلب منفعت و دفع ضرر می داند. وی در نقد این نظریه روایتی را از علی(ع) آورده است که ایشان از رسول خدا(ص) نقل کرده که فرمودند: یا علی هیچ خراش چوبی، و هیچ زمین خوردنی نیست مگر آنکه بواسطه گناهی است که انسان انجام داده است. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۴۷/۹). شیخ طوسی نیز همین قول را دارد. البته روایت را نقل نکرده است. (طوسی، بی تا: ۲ / ۳۷۰) از جمله آیاتی که طبرسی و شیخ طوسی در این زمینه به آن استناد می کنند لها ما کسبت و لکم ما کسبتم (البقره/۱۳۴)؛ لا تزر وازرة وزر آخری (الانعام/۱۶۴)؛ الیوم تجزی کل نفس بما کسبت لا ظلم الیوم (غافر/۱۷) است. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۲/۱؛ شیخ طوسی، بی تا: ۴۷۷/۱)

الف) امامت

جاحظ در تأویل آیهی (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) (المائده / ۵۵) می گوید: در این مورد از پیامبر (ص) خبری به ما نرسیده! و نیز از اصحاب تفسیر، اجماعی در بیان آیه نقل نشده است که در شأن علی علیه السلام نازل شده باشد (جاحظ، ۱۹۸۷م: ۲۰۸). وی همچنین درباره حدیث غدیر روایاتی که ولی را به معنای جانشینی ذکر کرده اند را از جهت سند و دلالت مورد خدشه قرار داده است. (همان، ۳۵۳). طبری نیز مطرح می کند که آیه در شان عباد بن ثابت است ولی اهل تاویل آن را در شان علی بن ابیطالب می دانند. (طبری، ۱۴۱۳ق، ۱۸۶/۶)

اما طبرسی در ذیل این آیه مطرح می کند که: این آیه، یکی از واضح ترین دلایلی است که امامت بلا فصل علی علیه السلام را پس از پیامبر اثبات می کند. وجه استدلال این است که: هر گاه ولی کسی باشد که مدبر امور مردم و اطاعتش بر مردم واجب باشد و ثابت شود که مقصود از الَّذِينَ

آمَنُوا علی(ع) است، بوسیله نص قرآن، امامت او ثابت و واضح خواهد بود. وی معتقد است برای اثبات معنای ولی باید به لغت رجوع کرد. وی در معنای کلمه ولی می نویسد: ولی یعنی یار و مددکار، سرپرست و صاحب اختیار. و مقصود او از ولی الامر صاحب اختیار در تدبیر امور است. سپس از قول مبرد می گوید: ولی کسی است که برتر و سزاوارتر از دیگران باشد. مولی نیز مثل ولی است. وی سپس در مورد کلمه انما بیان می کند این کلمه، حکم را به ما بعد خود اختصاص می دهد و از غیر آن سلب می کند و هر گاه این کلمه، دارای چنین معنایی باشد، نمی توانیم ولی را به معنای دوست و هدف آیه را دوستی و محبت دینی بدانیم، زیرا این معنی خصوصیتی ندارد تا آن را برای برخی از مؤمنان ثابت و از برخی سلب کنیم. بدیهی است که دوستی و محبت دینی برای همه مؤمنان است- نه برخی از آنها- خداوند متعال می فرماید: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (توبه/ ۷۱) بنا بر این نمی توان آیه را بر این معنی حمل کرد و چاره ای نداریم جز اینکه بر همان معنای اول حمل کنیم- یعنی امام واجب الاطاعه و صاحب اختیار، زیرا همانطور که گفتیم برای لفظ ولی بیشتر از دو معنی نیست. هر گاه یکی از دو معنی محال باشد، دیگری محقق خواهد بود. اینکه می گوئیم مصداق منحصر به فرد الَّذِينَ آمَنُوا علی(ع) است، ممکن است کسی بگوید: الذین جمع است و جایز نیست که در معنای مفرد بکار رود. لکن باید توجه داشت که اهل لغت گاهی از لفظ جمع، اراده مفرد می کنند و این کار را به منظور تعظیم و تجلیل انجام می دهند. این مطلب به قدری مشهور است که نیازی به استدلال ندارد. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۳۲۶) در تفسیر این آیه نیز کلام طبرسی عینا بیان عبارات شیخ طوسی است. (شیخ طوسی، بی تا: ۵۶۰/۳) همانطور که ملاحظه می شود طبرسی مانند شیخ طوسی با استفاده از معنای لغوی کلمه ولی و نقش اعرابی کلمه انما به اثبات امامت امام علی (ع) پرداخته است.

(ب) عصمت امام (ع)

طبرسی و شیخ طوسی نیز قائل به مقام عصمت برای ائمه(ع) می باشد تا مورد اعتماد و اطمینان مردم قرار گیرد. و در مورد آیه تطهیر سعی بر اثبات این دارد که منظور از اهل البیت همان ائمه معصوم(ع) هستند. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۸ / ۵۵۸؛ شیخ طوسی، بی تا: ۳۴۱/۸). طبرسی از روایات بسیاری از صحابه و تابعین و همچنین روایات اهل سنت و شیعه برای اثبات این بیان بهره می گیرد و با اشاره به حدیث کساء می گوید که منظور از اهل البیت همان علی(ع)، فاطمه(س)، حسن و

حسین(ع) هستند و برای اثبات این مسئله علاوه بر روایات از مباحث لغوی و ادبی و اشعار عرب نیز استفاده می کند. وی می گوید: البیت: الف و لام تعریف در آن الف و لام عهد است و مقصود از آن بیت نبوت و رسالت است، و عرب مکانی را که به آن پناه برده می شود بیت گوید، و برای همین انساب عرب را بیوت نامیده‌اند، و می‌گویند بیوتات العرب مقصودشان نسب است سپس به اشعار عرب استناد کرده می نویسد:

الا یا بیت بالعلیاء بیت و لو لا حبّ اهلک ما اتیت
الا یا بیت اهلک اوعدونئی کائی کلّ ذنبهم جنیت

فرزدق شاعر گوید:

بیت زرارة محتسب بفنائه و مجاشع و ابو الفوارس نهشل
لا یجتبی بفنائه بیتک مثلهم ابدأ اذا عدّ الفعال الاکمل (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۸ /

۵۵۸).

شیخ طوسی نیز با پرداختن به نقش اعرابی کلمه انما و همچنین ضمایی که در این آیه مطرح شده به اثبات عصمت اهل بیت(ع) می پردازد؛ وی می نویسد: انما انحصار را می رساند و در اصل می خواهد بگوید: لیس یرید الله إلا إذهب الرجس علی هذا الحد عن أهل البیت. و سپس می گوید این دلالت بر عصمت ایشان دارد. و همچنین در مورد ضمائر در این آیه می گوید: ضمائر در این قسمت از آیه همه بصورت مذکر بکار رفته است و اگر قرار بود مراد از آن همسران پیامبر باشند باید مونث بکار می رفت و اینکه به این صورت بکار نرفته دلالت بر این دارد که همسران پیامبر در آن داخل نیستند. (شیخ طوسی، بی تا: ۸ / ۳۴۱). سید مرتضی نیز معتقد است که امام و آنکه به عنوان رهبر و جانشین پیامبر است باید مانند ایشان معصوم باشد. (اسعدی، ۱۳۹۱ش، ۳۱۶)

همانطور که ملاحظه می شود طبرسی و شیخ طوسی با استفاده از نکات لغوی و اعرابی آیه و با استناد به ابیات عرب به اثبات این نکته می پردازند که منظور از اهل بیت ائمه معصومین(ع) هستند و مقام عصمت را برای ایشان اثبات می نمایند.

ب) حقیقت شفاعت

معتزله معتقد است که شفاعت در زیادت منافع است. (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۸۸) اما سید مرتضی حقیقت شفاعت را در اسقاط ضرر می داند نه زیادت منافع. (سید مرتضی، ۱۴۰۳ق،

۱۷/۲). طبرسی و شیخ طوسی نیز بر همین اعتقاد بوده و همچنین معتقدند عذاب از مومنین برداشته می شود و برای بیان درستی این معنا به بیت شعری از اشعار عرب استناد می کنند:

و قالوا تعلم ان مالک ان تصب یفدک و ان یحبس بدیل و یشفع

البته بیان می نمایند که شفاعت بصورت مجازی در زیادت منافع هم می تواند بکار می رود همانطور که در این بیت شعر اینگونه بکار رفته است؛ قال الحطیئة فی طلب الخیر:

و ذاک امرؤ ان تأته فی صنیع الی ماله لم تأته بشفیع (شیخ طوسی، بی تا: ۲۱۳/۱)

و طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۱۰۲/۱).

ملاحظه می شود که ایشان با استفاده از ابیات عربی اثبات می کند که شفاعت در معنی اسقاط ضرر نیز در کلام عرب به کار می رود.

ت) رؤیت خدا

از جمله آیات دیگری که در مسائل کلامی ایجاد شبهه می کند آیاتی است که بحث رؤیت خداوند را مطرح می نماید. طبرسی لازمه رؤیت بصری را جسم قائل شدن برای خداوند دانسته و آن را رد می کند؛ و اقوال مشبّهه و مجسمه و حشویه که قائل به رویت خداوند با چشم ظاهر در روز قیامت هستند را نادرست می داند وی در مورد آیه *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ* (قیامه / ۲۳) به تفاوت لغوی بین کلمه رؤیت و نظر را پرداخته و می گوید: نظر اصلا به معنای رویت نیست به دلیل این قول: *نظرت الی الهلال فلم أره*. و رؤیت را برای غایت نظر به کار می برند مانند این قول: *ما زلت أنظر الیه حتی رأیته*. با استناد به این آیه که می فرماید: *وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* (ال عمران / ۷۷) *وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ* (النمل / ۳۵) و اشعار عرب اثبات می کند که ناظره به معنای انتظار نفع و خیر است. وی در این باره به این بیت شعر استشهاد می کند: *وقال الشاعر:*

وجوه یوم بدر ناظرات الی الرحمن تأتي بالفلاح

أی منتظرة للرحمة التي تنزل علیهم. همچنین بیان می کند زمانی که نظر با الی متعدی شود به

معنای انتظار است مثل این بیت شعر: *وقال جمیل بن معمر:*

و إذا نظرت الیک من ملک و البحر دونک جرتنی نعماء

طبرسی عینا عبارات شیخ طوسی را در این زمینه آورده (شیخ طوسی، بی تا: ۱۰ / ۱۹۸) طبرسی

در ادامه برای اثبات بیان خود به روایتی نیز اشاره می کند و می گوید: *جماعتی از علماء تفسیر و*

مفسرین از اصحاب پیامبر (چون ابن عباس و عبد الله بن مسعود و غیرهم) و تابعین آنان (چون سعید بن جبیر و قتاده و دیگران) روایت شده که مقصود و مراد بسوی ثواب پروردگارا است. سپس توضیح می دهد که مضاف حذف و مضاف الیه جای آن قرار گرفته است. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۱۰/۶۱۰) اما طبری در تفسیر جامع البیان دیدگاه متفاوتی در این زمینه دارد و در ذیل آیه *إِلَى رَبِّهَا* ناظره (قیامه/۲۳) پس از بیان اقوال مختلف در زمینه رویت خدا بیان می کند که خداوند در قیامت دیده می شود همچنان که ماه در شب چهارده دیده می شود وی همچنین می گوید فقط مومنان می توانند خدا را ببینند و کافران نمی توانند سپس به این آیه استناد می کند *كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (المطففين/۱۵)*. (طبری، ۱۴۱۳ق، ۲۹/۱۲۰).

سید مرتضی با رد این نظریه بیان می کند نظر در زبان و فرهنگ عربی معنای مختلفی دارد؛ از جمله رؤیت، انتظار، عطوفت، رحمت، و اندیشه و تأمل. شاید این آیه در صدد بیان آن باشد که مؤمنان در آخرت منتظر ثواب پروردگارند. (سید مرتضی، ۱۹۵۴م، ۱/۳۶-۳۷) وی همچنین می گوید: برخی گفته اند *إِلَى* در عبارت *إِلَى رَبِّهَا*، حرف جر نیست؛ بلکه تلفظی متفاوت از کلمه «*أَلَى*» به معنای نعمت است. وی توضیح می دهد که کلمه *أَلَى* به معنای نعمت که جمع آن *آلاء* است، در لهجه های مختلف عربی به اشکال مختلفی تلفظ گردیده است؛ گاهی گفته اند *أَلَا*؛ *أَلَى*؛ *إِلَى*، و گاه *إِلَى*. لذا احتمال دارد *إِلَى* در آیه مورد بحث، مفرد *آلاء* بر پایه لهجه اخیر باشد؛ همچنان که *اعشى* سروده است:

أَبِيضٌ لَا يَرَهُبُ الْهَزَالَ وَلَا
يَقْطَعُ رَحْمًا وَلَا يَخُونُ إِلَى (همان، ۲/۲۱۵-۲۲۲).

بنابراین شیخ طوسی و طبرسی در این زمینه به یک صورت است و ایشان علاوه بر استناد به آیات به نکات لغوی و ادبی اشاره کرده و به رد دیدگاه مشبهه پرداخته و اثبات می کنند که رویت در این آیه به معنای رویت بصری نیست بلکه مراد از آن انتظار نفع و خیر و ثواب است.

۴. استدلال عقلی

الف) توحید و خدانشناسی

در ذیل آیه *لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (الانبياء/۲۲)* طبرسی مانند شیخ طوسی به برهان تمناع استدلال می کند و از طریق این برهان یگانگی خداوند را اثبات می نماید. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۷/۷۱؛ شیخ طوسی، بی تا، ۲۳۸/۷). طبرسی علاوه بر بیان برهان تمناع، برای اثبات وحدانیت خداوند

برهان نظم و بطلان تسلسل را نیز مطرح میکنند. وی در زمینه بطلان تسلسل می گوید: این مطالب دلالت دارد که صانع این همه هستی قدیم و ازلی است زیرا اگر خود حادث بود و از اول نبود نیاز به محدثی و پدید آورنده و موجدی دیگر داشت و همچنین آن دیگری نیز محدثی می خواست و سر به تسلسل می زد و تسلسل باطل است. وی همچنین برهان نظم را این گونه مطرح می کند که گردش شب و روز با چنین حسابی دقیق و نظمی که در میلیونها سال بر قانونی صحیح جریان دارد و هرگز کم و زیاد و بی نظمی در آن راه نیافته دلالت دارد که دست صانع توانا و دانا و حکیمی آنها را چنین ایجاد و مرتب کرده است که درباره او عجز و سهو تصور نمی رود. (همان: ۲ / ۹۱۰).

این شیوه استدلال در کلام مفسران بعدی نیز انتقال یافته است چنانکه علامه طباطبایی نیز ذیل آیه ۱۶۴ بقره به نیازمندی جهان به صانع اشاره کرده و برهان نظم را دلالت بر توحید می داند. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۹۶/۱)

بنابراین از جمله برهان هایی که متکلمین در اثبات وجود خداوند به کار می برند برهان تمنع، برهان نظم و بطلان تسلسل است که هر دو مفسر در بیان وحدانیت خداوند از آنها استفاده کرده اند.

(ب) عصمت انبیاء

اشاعره معتقدند پیامبران پس از بعثت از انجام کبائر معصومند لیکن ممکن است دچار سهو و نسیان شوند همچنین ایشان معتقدند پیامبران به جز کفر و کذب می توانند مرتکب دیگر گناهان شوند. (برای آشنایی با دیدگاه اشاعره در زمینه عصمت انبیا رجوع کنید به: ایچی، بی تا: ۲۸۸/۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۵/۵) و معتزله نیز معتقدند علاوه بر سهو و نسیان ممکن است مرتکب صغایر نیز گردند. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ۳۰۴/۱۵) طبرسی، شیخ طوسی و سید مرتضی در مورد عصمت انبیا بیان می کنند که ایشان از ارتکاب به هر گونه گناه کبیره و صغیره و حتی سهو و نسیان در قبل از بعثت و پس از آن پاک و میراست. ایشان دیدگاه اشاعره و معتزله را در این زمینه نقد کرده و معتقدند ارتکاب گناهان بزرگ و کوچک بر پیامبران محال است زیرا موجب لعن بودن و مورد عقاب قرار گرفتن و براءت از انبیا می شود. (سید مرتضی، ۱۴۱۲ق، ۲۷؛ شیخ طوسی، بی تا: ۱۵۹/۱). طبرسی خطا و اشتباه پیامبر و امام در امور عادی را جایز می داند و می گوید در صورتی که خللی در عقل آنها پیدا نشود، سهو و فراموشی جایز است و می گوید: در مورد فراموشی و سهو، شیعه امامیه معتقد است که نسبت به آنچه پیامبر و امام از جانب خدا برای مردم

بیان می‌کنند، جایز نیست که دچار سهو یا فراموشی شوند. وگرنه در امور عادی در صورتی که خللی در عقل آنها پیدا نشود جایز است وی همچنین استدلال می‌کند که چگونه سهو و فراموشی نسبت به امام و پیامبر جایز نباشد در حالی که خواب و بیهوشی برای آنها ممکن است؟ بدیهی است که خواب و بیهوشی شبیه سهو هستند. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۴ / ۴۹۰). این عبارات طبرسی عیناً بیان عبارات شیخ طوسی در تفسیر آیه وَ إِمَامًا يَنْسِيكَ الشَّيْطَانُ (الانعام / ۶۸) است. (شیخ طوسی، بی تا، ۴ / ۱۶۶).

شیخ طوسی همچنین بیان می‌کند که پیامبر و امام باید در باطن و در خفا نیز معصوم باشند زیرا بر خداوند حکیم جایز نیست که اطاعت و تعظیم از کسی را بر ما واجب کرده باشد که در باطن مستحق لعن و برائت باشد و این کار از کم خردی است. (شیخ طوسی، بی تا، ۱ / ۱۹۰). و یا در جای دیگر مطرح می‌کند انجام گناه چه بزرگ و چه کوچک و یا بصورت عمدی یا سهوی باعث می‌شود که به اعتماد مردم نسبت به پیامبر (ص) لطمه وارد شود و سبب شک و تردید کسانی می‌شود که می‌خواهند به وی ایمان بیاورند. (همان، ۵۵۰ / ۱). شیخ طوسی آیاتی را که در زمینه غفران پیامبر (ص) و ارتکاب آنها به امر قبیح مطرح شده است را یا تأویل می‌نماید یا آنها را حمل بر ترک اولی می‌کند (برای نمونه رک: شیخ طوسی، بی تا: ۳۱۵ / ۹؛ ۲۵۹ / ۷؛ ۱۶۹ / ۶). سید مرتضی نیز در اثبات دیدگاه خود بیان می‌کند که صدور گناه از انبیا موجب آن می‌گردد که مردم از آنها دوری جسته و دعوت ایشان را نپذیرند و ارتکاب گناه از سوی ایشان باعث عدم حصول اطمینان روحی نسبت به ایشان می‌گردد. (سید مرتضی، ۱۴۱۲ق، ۸).

بنابراین طبرسی و شیخ طوسی و سید مرتضی با استناد به اینکه اطاعت و تعظیم از انبیا واجب است و بنابر حکمت خداوند ایشان باید معصوم باشند تا مردم از آنها تبعیت کنند به اثبات عصمت انبیا پرداخته علاوه بر آن شیخ طوسی و طبرسی سهو و اشتباه در امور عادی را بر انبیا جایز می‌دانند.

پ) رجعت

از جمله مباحث مطرح شده بین مسلمانان بحث رجعت است. سید مرتضی در زمینه اعتقاد شیعیان به رجعت می‌گوید: خداوند متعال هنگام ظهور امام زمان (عج) گروهی از شیعیان را که پیش از ظهور از دنیا رفته اند به این جهان بازمی‌گرداند تا آنان به پاداش یاوری و همراهی به درک حکومت

آن حضرت نائل شوند. همچنین خداوند برخی از دشمنان آن حضرت را زنده می کند تا از آنان انتقام گیرند به این صورت که آشکار شدن حق و بلندی مرتبه حق را ببینند و اندوهگین شوند. (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱/۱۲۵) طبرسی و شیخ طوسی نیز به بحث رجعت پرداخته اند و آن را مورد اجماع امامیه می داند. و ذیل آیاتی از قرآن کریم به استدلال در اثبات آن می پردازد. طبرسی می گوید بعضی به این آیه **ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** (البقره / ۵۶) بر جواز رجعت استدلال کرده اند و قول کسانی که رجعت را مانند هر معجزه ای مخصوص پیامبران می دانند، درست نیست چون معجزات به عقیده ما منحصر به پیامبران نیست و ممکن است به دست ائمه و اولیاء نیز انجام شود پس باز گرداندن مردگان که خود، معجزه ای است اختصاص به فرمان انبیاء ندارد. ابو القاسم بلخی می گوید: رجعت جائز نیست زیرا مردمی که می دانند بار دیگر باز می گردند و ممکن است توبه کنند بر گناه جرئت پیدا کرده و از انجام آن باک نخواهند داشت، وی در ردّ بیان بلخی این گونه استدلال می کند: چون رجعت برای همه مردم نیست بنا بر این هر کسی نمی داند که او خواهد برگشت پس سبب جرئت نخواهد شد. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۱/۲۴۲). طبرسی نیز در این رابطه نیز عیناً عبارات شیخ طوسی را آورده است. (شیخ طوسی، بی تا: ۱/۲۵۳).

ت) حکم فاسق

از جمله مواردی که بین دیدگاه شیعه و معتزله اختلاف وجود دارد مسأله حکم فاسق است. معتزله با استناد به آیه **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ** (نساء / ۱۴) معتقد است که فاسق اگر چه اهل صلاه هم باشد مخلد در آتش جهنم است. همچنین معتقدند که طاعت فاسق قبول نیست. (ابن حزم، ۱۳۱۷ش: ۳/۲۴۳). طبرسی بیان می کند که منظور از عاصی مرتکب گناه صغیره و کبیره ای است که توبه نمی کند؛ زیرا خداوند توبه کناهگاران را می بخشد و کسانی را که مشمول لطف پروردگار قرار گرفته اند کم نیستند. (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۳/۳۹). طبرسی همچنین در رابطه با طاعت فاسق بیان می کند که این مطلب صحیح نیست که طاعت فاسق قبول نیست. چون کسی مستحق ثواب است که طاعتی را به منظور اطاعت خداوند انجام دهد نه به منظور دیگر؛ بنابراین مانعی ندارد که فاسق به منظور اطاعت امر خدا کاری کند که مستحق پاداش قرار گیرد. (همان: ۳/۳۱۵). عبارات طبرسی در این آیه همان عبارات شیخ طوسی است. (شیخ طوسی، بی تا: ۳/۴۹۲). شیخ طوسی همچنین معتقد است: تجاوز از جمیع حدود الهی مدّ نظر

است و چنین کسی در نزد ما کافر محسوب می شود و صرف انجام دادن یک گناه با وجود توبه یا عدم آن موجب جاودانه شدن وی در آتش جهنم نمی گردد بلکه وی صرفاً فاسق به حساب می آید. (شیخ طوسی، بی تا: ۳/ ۱۴۰).

بنابراین دیدگاه طبرسی و شیخ طوسی در مورد شخص فاسق و حکم آن عین هم بوده و هر دو فاسق را مخلد در آتش نمی دانند.

ث) احباط و تکفیر

معتزله احباط و تکفیر را صحیح می دانند. متکلمان معتزلی در بحث احباط و تکفیر به تفاوت میان گناهان کبیره و صغیره پرداخته و گناه کبیره را سبب احباط معرفی می کنند. ایشان در تعریف احباط می گویند: « کبیره گناهی است که عقاب فاعل آن از ثوابش بیشتر باشد برخلاف صغیره که ثواب فاعل آن از عقابش بیشتر است». در بین متکلمین معتزلی بر سر عقلی یا شرعی بودن تشخیص گناهان کبیره از صغیره اختلاف نظر وجود دارد. برخی راه تشخیص آن را فقط شرع دانسته و برخی می گویند عقل تا حدودی می تواند صغیره را از کبیره تشخیص دهد. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۶۲۴ - ۶۳۴).

طبرسی و شیخ طوسی احباط را عقلاً و نقلاً صحیح نمی داند و آن را باطل و محال دانسته و بیان می کند اگر شخص مؤمنی شایسته پاداش باشد هیچ چیز ثواب او را تباه نمی کند تا زمانیکه وی مؤمن باشد. و در اصل احباط به معنای واقع ساختن عمل است در غیر وجه صحیح و در غیر جایی که مستحق ثواب و اجر و مدح و نیکویی باشد و طاعتی که خلاف وجه مأمور به واقع شود مورد حبط و هدر واقع می شود که گویا انجام نشده. در مورد تکفیر نیز معتقد است فقط تفضل خداوند زایل کننده کیفر گناهان است. (شیخ طوسی، بی تا: ۲ / ۴۲۴ و طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۲ / ۷۲۱). طبری نیز در رد احباط در تفسیر جامع البیان می گوید: چون ایشان در دنیا از روی باطل و بدون یقین و صحت ایمان به خدا و رسول انجام دادند ثواب و اجر از آن دریافت نمی کنند و خداوند اجرشان را از بین می برد. (طبری، ۱۴۱۳ق، ۱۸۱/۶) سید مرتضی نیز احباط را نپذیرفته و آن را مخالف با عقل می داند و در زمینه آیاتی که بحث احباط را مطرح می کند می گوید این دسته از آیات را باید به تاویل برد و حمل بر خلاف ظاهر کرد. وی در تعریف احباط می گوید: عمل به گونه ای انجام شود که نفعی برای ما نداشته باشد؛ مثلاً اگر قرار است جسمی را برای شخصی

از مکانی به مکان معین ببرد، ولی به آنجا نبرد، چنین شخصی مستحق عوض نیست و گفته می شود أَحْبَطَكَ عَمَلِكُ. (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱/۱۴۷) دیدگاه طبرسی در زمینه احباط و تکفیر همانند دیدگاه شیخ طوسی و سید مرتضی و طبری بوده و آن را نمی پذیرد و همانند ایشان با استدلال سعی در ردّ این دیدگاه معتزله دارد.

نتیجه

قرن ۴ و ۵ هجری قمری اوج شکل گیری مباحثات و مناقشات کلامی است، و قبل از آن این مباحث به آن صورت مطرح نبود لذا تاثیرپذیری مجمع البیان از مفسران پیش از این قرن در این زمینه جز در موارد معدودی مشاهده نمی شود. اما در عصر سید مرتضی و شیخ طوسی که مناقشات کلامی شکل گرفت بسیاری از کتب کلامی و تفاسیر کلامی در این دوران تالیف شد. افکار شیخ طوسی نیز بسیار متأثر از استاد خود سید مرتضی است، شیخ طوسی نیز مقام و جایگاه ویژه ای را در قرن پنجم بدست آورد، وی عهده دار کرسی کلام شیعه بود و بسیاری از کتب وی رنگ و بوی کلامی به خود گرفته است. تفسیر التبیان از جمله آثار مهم شیخ طوسی است که وی در آن به اثبات عقاید شیعه و ردّ آرای مخالفان پرداخته است. طبرسی در تفسیر مجمع البیان بشدت از مشرب فکری- کلامی شیخ طوسی در تفسیر التبیان بهره برده است. این دو تفسیر دارای پرتوهای کلامی دقیقی است. هر دو مفسر در ردّ دیدگاههای مخالف از شیوه و روش یکسانی بهره گرفته اند ایشان با استمداد از آیات قرآن، روایات، مباحث ادبی و استدلال های عقلی به اثبات حقانیت شیعه و ابطال نظریات مخالفان پرداخته اند.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- آمدی، سیف الدین، احمد فرید، علی بن محمد، *ابکار الأفكار*، دارالکتب العلمیه، لبنان، ۱۴۲۴.
- ۲- ابن اثیر، ابوالحسن عزالدین، *الکامل فی التاریخ*، دارالکتب العربی، بیروت، بی تا.
- ۳- ابن جوزی، ابی الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- ۴- ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل فی الملل و الاہواء و النحل*، دارصادر، بیروت، ۱۳۱۷.
- ۵- ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، تاریخ ابن خلدون، تحقیق خلیل شحاده، چاپ دوم، دارالمعرفه للطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
- ۶- _____ *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
- ۷- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دارالاحیاء التراث، بیروت. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۸.
- ۸- اسعدی، علیرضا، *سید مرتضی*، بی نا، بی جا، ۱۳۹۱ش
- ۹- الأنصاری، الشیخ مرتضی، *التقیة*، تحقیق الشیخ فارس الحسون، مؤسسه قائم آل محمد (عج) - قم، ۱۴۱۲هـ.
- ۱۰- ایجی، عضدالدین، شرح المواقف فی علم الکلام، عالم الکتب، بیروت، بی تا.
- ۱۱- ایرانی قمی، اکبر، روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان، سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۱.
- ۱۲- بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۱.
- ۱۳- _____ *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده، قاهره، بی تا.
- ۱۴- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، افست قم، ۱۴۰۹.
- ۱۵- جاحظ، رسائل الجاحظ، تصحیح علی ابوملجم، منشورات دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۸۷م.
- ۱۶- جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، نشر ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۰.

- ١٧- _____ شرح *المواقف*، به كوشش محمد يوسف عبد المنعم، دارالكتب العلميه، قاهره، ١٩٥٠ .
- ١٨- جوهرى، اسماعيل بن حماد، *الصحيح تاج اللغة و صحاح العربيه*، دار العلم الملايين، بيروت، ١٤٠٧ .
- ١٩- حلى، حسن بن يوسف، *خلاصة الاقوال في معرفة الرجال*، تحقيق جواد قيومي، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٧ .
- ٢٠- سيد مرتضى، على، *الأمالى*، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ١٩٥٤ م .
- ٢١- _____ *تنزيه الانبياء*، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢ ق .
- ٢٢- _____ *رسائل المرتضى*، تحقيق سيد احمد حسيني، دارالقران الكريم، قم، ١٤٠٣ ق .
- ٢٣- شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، *الملل و النحل*، چاپ محمد بن فتح الله بدران، قاهره، افست قم، ١٣٦٧ ش .
- ٢٤- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، *تصحيح اعتقادات الإمامية*، تحقيق حسين درگاهي، چاپ دوم، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤ هـ .
- ٢٥- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، *الاعتقادات في دين الإمامية*، تحقيق عصام عبد السيد، چاپ دوم، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤ هـ .
- ٢٦- طباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ١٤١٧ .
- ٢٧- طبرسي، فضل بن حسن، *مجمع البيان لعلوم القرآن*، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٤١٥ .
- ٢٨- طبري، محمد بن جرير، *جامع البيان عن تاويل اى القرآن*، دارالفكر، بيروت، ١٤١٣ .
- ٢٩- طوسي، محمد بن حسن، *التبيين في تفسير القرآن*، دار الاحياء التراث العربي، بيروت، بي تا .
- ٣٠- علم الهدى، سيد مرتضى، *تفسير الشريف المرتضى*، شركت الاعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٤٣١ ق .

- ۳۱- _____ *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش مهدی رجایی، دارالقران الکریم، بی جا، ۱۴۰۵ق.
- ۳۲- غزالی، محمد، *مقاصد الفلاسفه*، به کوشش سلیمان دنیا، دارالمعرفه، قاهره، ۱۹۶۰ .
- ۳۳- غزنوی، جمال الدین احمد بن محمد، *کتاب اصول الدین*، دار البشائر الاسلامیه، بیروت، ۱۴۱۹.
- ۳۴- فارابی، محمد بن محمد، *احصاء العلوم*، دارالمکتبه الهلال، بیروت، ۱۳۷۵.
- ۳۵- فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، نشر هجرت، چاپ دوم، قم، ۱۴۰۹ .
- ۳۶- فخررازی، محمدبن عمر، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، چاپ احمد حجازی سقا، بیروت، ۱۴۰۷/۱۹۸۷.
- ۳۷- قاضی عبدالجبار، احمد بن خلیل بن عبدالله، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، دارالمصریه، قاهره، ۱۹۶۵م.
- ۳۸- _____ *شرح الاصول الخمسه*، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- ۳۹- لاهیجی، عبد الرزاق، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، انتشارات مهدی، اصفهان، بی تا.
- ۴۰- مستوفی قزوینی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۴۱- معرفت، محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، موسسه فرهنگی تمهید، قم، ۱۳۸۰ش.
- ۴۲- نسفی، ابوالمعین، *التمهید فی اصول الدین*، دار الثقافه، قاهره، ۱۴۰۷ق.