

نقد مقاله

«پیمان اُلت و نقد دیدگاه‌های مفسران درباره آیه میثاق»*

محسن نورائی (نویسنده مسؤول)^۱

سید حسین کریم‌پور^۲

محمدهادی یدالله‌پور^۳

چکیده:

«آیات اُلت» که به‌عنوان «آیه میثاق» شناخته می‌شود، از دشوارترین و پیچیده‌ترین آیاتی است که در میان مفسران به اختلاف تفسیر شده است. مقاله «پیمان اُلت و نقد دیدگاه‌های مفسران...» از جمله نوشتارهایی است که تلاش نموده بر اساس آخرین تحقیقات و پژوهش‌ها در خصوص تفسیر «آیات اُلت»، دیدگاه برگزیده خود را عرضه نماید. با این حال به‌نظر می‌رسد آنچه به‌عنوان نظریه «عالم شهود» ارائه شده، با نقدهای جدی روبه‌رو است؛ به‌گونه‌ای که پذیرش این دیدگاه را دچار مشکل می‌کند. از این‌رو پژوهش انتقادی حاضر تلاش دارد با تحلیل محتوای مقاله مذکور، ضمن بیان نقاط قوت و ضعف آن، راه برون‌رفت از پیچیدگی‌ها و مضللات فهم و تفسیر آیات محل بحث را روشن نماید. تدبیر و تأمل در فرازاها و مفردات آیات، مهم‌ترین شرط فهم قرآن است؛ شرطی که مقاله مورد اشاره با وجود توجه به آن، در مقام عمل، کمتر به مقصود واقعی آن توفیق یافته است.

کلیدواژه‌ها:

آیات اُلت / روایات ذر / میثاق / شهود / بنی‌اسرائیل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰، تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۷/۲۹.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2017.46667.1421

مقاله «پیمان اُلت و نقد دیدگاه‌های...» توسط خانم صغری رادان و همکاران در شماره ۷۸ فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های قرآنی، مربوط به بهار ۱۳۹۵، صفحات ۲۸-۱۵۳ به چاپ رسیده است.

m.nouraei@umz.ac.ir

۱- استادیار دانشگاه مازندران

s.h.karim.1970@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه مازندران

baghekhial@gmail.com

۳- دانشیار دانشگاه علوم پزشکی بابل

مفسران هنگام تفسیر «آیه میثاق» - که به جهت اشتغال بر لفظ «أَلَسْتُ» به «آیه أَلَسْتُ» نیز نام‌بردار است - هم‌داستان نیستند و نظرات مختلفی در تفسیر آن ابراز نموده‌اند. بنا بر نظر مشهور، ظاهر آیه شریفه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (اعراف/۱۷۲) با دو آیه بعد، حاکی از آن است که آدمیان پیش از تولد دنیوی، در جهانی دیگر به نام «عالم ذر» حضور داشته و حق تعالی همگی را مخاطب قرار داده و آنان نیز به ندای حق پاسخ داده‌اند. ظاهر احادیث فراوانی هم این معنا را تأیید می‌کند. اما در مقابل علمای بسیاری همچون شیخ مفید، شیخ طوسی، سیدمرتضی، طبرسی، ابوالفتوح رازی، ابن شهر آشوب، ابن‌ادریس، ملافتح‌الله کاشانی و... اعتبار احادیث وارده را مخدوش دانسته، یا استناد به آنها را برای استنباط معنای مذکور از آیه کریمه تخطئه کرده‌اند. آنان معتقدند آیه را باید بر معنایی عقل‌پسند حمل نمود (ثبوت، ۱۳).

رازالود بودن عالم ذر و روایات مربوط به آن از یک سو، و ارتباط تفسیر آیات أَلَسْتُ با عرصه‌های مختلف دینی از سوی دیگر، موجب شده که از دیرزمان دین‌پژوهان با رویکردهای مختلف فلسفی، کلامی و تفسیری، مسائل مختلفی را در این زمینه مطرح کرده و به جهات گوناگون این بحث بپردازند.

به انصاف باید گفت مقاله «پیمان أَلَسْتُ و نقد دیدگاه‌های مفسران...» که گزارشی انتقادی از آخرین دیدگاه‌های مطرح در زمینه تفسیر آیات أَلَسْتُ می‌باشد، شایان تقدیر است؛ چرا که در آن نکات مثبت متعدد و گام‌هایی محکم و قوی در جهت حل پیچیدگی‌های بحث دیده می‌شود. با این حال به نظر می‌رسد توجه به مطالب ارائه شده در این مقاله، نقاط ضعف و ابهام متعددی را نیز نمایان می‌سازد که تبیین آنها کمک قابل توجهی در رفع مشکلات و معضلات موجود در تفسیر آیات محل بحث است.

از جمله مسائل بنیادینی که در بحث از آیات أَلَسْتُ بسیار مهم جلوه می‌کند، این موضوع اساسی است که آیا مفاد این آیات متوجه عموم انسان‌ها بوده، یا این



آیات اختصاص به گروهی معین دارد؟ بی‌گمان پاسخ به این مسأله، تعیین‌کننده صحت و سقم روایات تفسیرکننده و دیدگاه‌های مربوط به این بحث خواهد بود.

به اعتقاد ما با همه تلاش‌های علمی صورت گرفته، هنوز پاسخ مستدلی به این مسأله داده نشده است و این شاید از آن‌رو است که مفسران قرآن عموماً و اندیشمندان معاصر خصوصاً، به‌جای استظهار معنا از خود آیات اُلت و بررسی همه احتمالات ممکن، به‌خصوص توجه به معنای (قرآنی) مفردات این آیات، در صدد توجیه و تطبیق پیش‌فرض‌های برگرفته از روایات بر آیات محل بحث برآمده و هیچ‌گاه در خصوص مفاهیم بنیادین این بحث همچون عمومیت و میثاق، بحث و فحص کافی و روشمند انجام نداده‌اند.

باید اذعان کرد پژوهش‌های معاصر از جمله مقاله مورد نظر - به‌رغم نفی ظاهری روایات ذر، اما با مفروض دانستن مفاهیم اساسی آنها - در واقع نتایج رویکرد روایی در فهم آیات اُلت را پذیرفته‌اند. این نکته نیز شایان ذکر است که رویکرد روایی، مهم‌ترین مشکلی است که به خلق مفاهیمی چون «میثاق» انجامیده است؛ مفهومی که در نگرش قرآنی به ظاهر آیات اُلت هیچ دلیل روشنی برای آن یافت نمی‌شود، ولی مفسران با اعتماد به روایات، آن را یک امر مسلّم دانسته و پژوهشگران نیز آن را مقبول یافته‌اند. این در حالی است که بر طبق اخبار «عرض روایات»، حجیت روایات خود وابسته به هماهنگی با ظاهر قرآن است.

از این‌رو پژوهش حاضر در مقام انتقاد، تلاش دارد با تأکید بر روش تفسیر قرآن به قرآن و تحلیل محتوای مفردات و فرازهای آیات، به ارزیابی مهم‌ترین نکات مطرح در مقاله مورد نظر، از جمله «عمومیت میثاق» بپردازد و با تبیین دیگر نقاط قوت و ضعف آن، به ریشه ابهامات و پیچیدگی‌های موجود توجه دهد.

نقدهای مطرح درباره مقاله متناسب با ظرفیت این پژوهش در سه بخش تنظیم شده است. بخش اول نقاط مثبت مقاله را بازگو می‌کند که می‌توان آنها را به‌عنوان نتایجی صائب در جهت تأیید مباحث پیش رو به حساب آورد. بخش دوم اشکالاتی است که به ساختار مقاله مربوط می‌شود. و بخش سوم ایراداتی است که

در محتوای مقاله دیده شده است. مجموعه این بحث‌ها به گونه‌ای ترتیب یافته که در نهایت، به طرح نظریه جدید می‌انجامد.

الف) تبیین نقاط قوت مقاله

با وجود برخی نقاط ضعفی که در ساختار و محتوای مقاله اشاره خواهد شد، باید اذعان نمود این مقاله از محدود مقالاتی است که دارای نقاط مثبت و قابل توجهی در بیان مشکلات تفسیر آیات الست و ارائه راه حل مناسب در جهت زدودن ابهامات در این زمینه است. در این قسمت نقاط قوت مقاله شمرده شده و توضیحات اجمالی ارائه می‌شود.

۱. انعکاس ابهام موجود در تفاسیر

آنچه در آغاز مقاله گفته شده که این آیه هنوز تفسیر خالی از اشکالی نشده است (ص ۱۲۹)، سخن حقی است که نیازمند بررسی در مورد علت آن است. در مورد علت این موضوع یک احتمال این است که روش و قواعد تفسیر صحیح در مورد این آیات اعمال نشده است. اگر گفته شود بهترین روش، همان روش تفسیر قرآن به قرآن است، آن‌گاه این سؤال مطرح می‌شود که آیا در تفسیر آیات محل بحث، به صورت قاعده‌مند به این روش عمل شده است؟ به نظر می‌رسد کاستی‌هایی در این زمینه وجود دارد.

۲. توجه به ارزیابی روایات

نویسنده محترم به وجود اشکالات فراوان در روایات تصریح نموده است، از جمله به تعارض بین روایات و نیز مخالفت آنها با ظاهر آیه اشاره می‌کند که باعث شده اعتماد به این روایات دچار خدشه شود (ص ۱۳۴). ایشان معیار برای تشخیص حدیث صحیح از غیر آن را توجه به مضمون روایات عرض بر قرآن معرفی کرده است (ص ۱۳۲). در تأیید این نکته، سخنی از استاد جوادی آملی نیز قابل توجه است که گفته‌اند:

«همان طوری که تحمیل یک معنایی از خارج بر قرآن درست نیست، تحمیل یک



معنای مستفاد از روایت بر آیه هم درست نیست. برای اینکه خود ائمه علیهم السلام می‌فرمودند: هر چه که از ما رسیده است، این را بر قرآن عرضه کنید، اگر مباین بود، فهو زخرف و مضروب علی الجدار... ما تا ترازوی سالمی نداشته باشیم که معروض علیه باشد، روایت را بر چه عرضه کنیم؟ هیچ چاره‌ای نداریم مگر اینکه قبلاً آیه را با قطع نظر از روایت بفهمیم.» (درس تفسیر سوره اعراف، جلسه ۱۹۴)

۳. عدم پذیرش تواتر در روایات ذر

عدم پذیرش تواتر روایات ذر و ناسازگاری آنها با آیات دیگر قرآن، از جمله نکات مثبت مقاله است که در بیان بزرگان تفسیر، از جمله مفسر پیش گفته این گونه اشاره شده است:

«در خیلی از موارد، شخصی مراجعه می‌کند به جوامع روایی، می‌بیند پانصد روایت در آن آمده، آن وقت فوراً ادعای تواتر می‌کند. جزم پیدا می‌کند که اینها تواترند. یک قدم که جلوتر می‌رود، می‌بیند این پانصد روایت به چهار کتاب برمی‌گردد. اینها را هم که بررسی می‌کنید، می‌بینید خیلی از راویان اینها یکی هستند؛ آن وقت می‌بینید کم‌کم آن پانصد تا شده پنج روایت، اینکه تواتر نیست. تواتر آن است که تمام طبقاتش متواتر باشد، نه اینکه متأخرین از چهار نفر نقل بکنند.» (همان)

۴. نفی تدریجی بودن جریان ألت

نویسنده محترم در نقد نظریه فطرت نوشته است:

«ظاهر آیه حاکی است که این جریان در گذشته انجام گرفته است... هرگاه این آیه ناظر به آفرینش تدریجی انسان با استعدادهای شایسته [ای] که او را به سوی خدا رهبری می‌کند باشد، در این صورت ظرف پیمان‌گیری نسبت به مردمی که در زمان پیامبر می‌زیستند، با وقت خطاب یکی خواهد بود و این سخن بر خلاف ظاهر آیه است.» (ص ۱۴۱)

این بیان که علامه طباطبایی در المیزان نیز آورده است (طباطبایی، ۳۱۸/۸)، آشکارا دلالت آیه بر تدریجی بودن جریان ألت را نفی می‌کند. به نظر می‌رسد

سخن فوق نقدی بجاست که شامل همه دیدگاه‌هایی می‌شود که مدعیان آن است که ظرف تحقق جریان اُلتست، دنیاست و همه انسان‌ها مشمول حکم تدریجی این جریان می‌شوند.

۵. حقیقی بودن زبان آیات

در نقد نظریه زبان عقل و وحی اشاره شده است:

«آیه از گفت‌وگویی بین بنده و خدا به صورت شهود خبر داده است،... همچنین

آیه بیان حقیقت است، نه مجاز.» (ص ۱۴۳)

مجموع این دو جمله اثبات می‌کند که آیه حاکی از گفت‌وگوی خداوند با بنده به نحو حقیقی است. در این صورت هر نظریه‌ای که این معنا را نادیده گیرد، خلاف ظاهر است.

۶. تبیین حکمت و هدف آیات

راقم محترم در خصوص غرض آیات محل بحث، به حق بیان داشته است:

«این شهادت و اخذ اعتراف، درهای عذر را در روز رستاخیز به روی

باطل‌گرایان و شرک‌ورزان می‌بندد و به گواهی آیه بعدی (اعراف/۱۷۳)، حق

ندارند بگویند ما از این اعتراف بی‌خبر بودیم.» (ص ۱۴۴)

بی‌گمان این عبارات که حکمت و هدف جریان اُلتست را اشاره دارد، بر خصوصیتی تأکید می‌کند که نمی‌توان این ویژگی‌ها را در همه انسان‌ها یافت، از این جهت می‌توان گفت اختصاص این آیات به گروهی معین، به واقعیت نزدیک‌تر است.

۷. اشاره به روش مناسب تحقیق قرآنی

نویسنده در فهم معنای «ذریه» از روش قرآنی استفاده نموده و با در نظر گرفتن همه موارد کاربرد این واژه در قرآن، به گمان خود به معنای واقعی آن دست یافته است (ص ۱۴۴)، اما متأسفانه این روش تنها در این مورد خاص استفاده شده است. شاید بتوان گفت به کارگیری این روش، کلیدی‌ترین عنصری است که می‌توان در فهم و تفسیر سایر مفردات آیات محل بحث از آن بهره برد، و بسیاری از ابهامات



را رفع نمود و معنای قرآنی آنها را آشکار ساخت. در این نقد و پژوهش نشان داده خواهد شد که این روش هم می‌تواند ایرادات مختلف در تفاسیر را آشکار کند، و هم پس از بیان اشکالات، ابهامات باقیمانده را رفع نماید.

ب) نقاط ضعف مقاله

نقد و بررسی مطالب مطرح در دیدگاه‌ها و نوشتارها روشی مألوف نزد اصحاب قلم و صاحبان اثر می‌باشد؛ چنان‌که نویسنده محترم مقاله نیز بر این اساس به نقد دیدگاه‌های دیگران پرداخته و نکات به‌حق و صائبی ارائه داده است. مهم در این اظهار نظرها، بیان متین و نقد مستدل دیدگاه‌هاست که به اصلاح امور و فهم درست می‌انجامد. در این قسمت به بعضی ایرادهای شکلی و محتوایی مقاله مورد بحث اشاره می‌شود که تبیین و تصحیح آنها می‌تواند ما را به نتیجه مطلوب نزدیک‌تر نماید.

نخست: نقاط ضعف ساختاری

۱. تعداد آیات

نویسنده محترم هم در عنوان و هم در متن مقاله، بحث از پیمان اُلت را تنها با معرفی یک آیه (اعراف/۱۷۲)، تحت عنوان «آیه میثاق» پیش برده است. در خصوص حیثیت میثاقی این آیه در بحث‌های بعدی سخن گفته خواهد شد. اما از جهت تعداد آیات، گفتنی است همه کسانی که درباره موضوع «أخذ میثاق» بحث کرده‌اند، در این مسأله یکسان عمل نکرده‌اند. عرفا، فلاسفه و اهل کلام، با توجه به نگاه عقلی که به مسأله داشته‌اند، عموماً به ذکر یک یا دو آیه اکتفا کرده‌اند. در منابع حدیثی نیز بسیاری از احادیث، داستان اخذ میثاق را حداکثر با نقل دو آیه به پایان رسانده‌اند. اگر در تفاسیر جست‌وجو شود، معلوم می‌شود بیشتر مفسران به تفسیر سه آیه (۱۷۲ تا ۱۷۴ سوره اعراف) اهتمام داشته‌اند. از این‌رو از آنجا که موضوع «آیات اُلت» در درجه اول یک بحث تفسیری است و دیگر علوم به جهت استفاده از قرآن باید به علم تفسیر مراجعه کنند، بنابراین شایسته است در فهم آیات به هر سه آیه توجه شود.

۲. عنوان عام

نویسنده مقاله در تبیین دیدگاه‌های مفسران از عناوینی عام برای اشاره به دیدگاهی خاص استفاده نموده است. ایشان عنوان «عالمی قبل از عالم دنیا» را به نظریه عالم ارواح اختصاص داده‌اند (ص ۱۳۰)، در حالی که این عنوان شامل نظریه عالم ذر و ملکوت نیز می‌شود. علاوه بر این، عنوان «قِدَم نفس» نیز ممکن است یک لازم اعم باشد که پذیرش آن به معنای قبول عالم ارواح نیست. در نقطه مقابل نیز ممکن است برخی به عالم ارواح معتقد باشند، اما توجهی به مسأله «قدم نفس» نداشته باشند.

۳. ابهام در گزارش و ارجاع

در تبیین نظریه قوم بنی اسرائیل، این نظریه به تفسیر کشاف با «شاید» و تردید نسبت داده شده و بعد از آن، این معنا به نویسنده همان کتاب ارجاع داده شده است (ص ۱۳۹). گویا مقصود مقاله‌نویس از «برخی تفاسیر» در متن نظر، صرفاً تفاسیر شیعه است؛ این در حالی است که در مقام بحث و نظر، تفکیک دیدگاه‌های شیعه و سنی و عدم توجه به نظریات مفسران اهل سنت، روش مناسبی در پژوهش نیست؛ بسا آنان به نکاتی از ظاهر آیات دست یابند که مفسران شیعه به آن نرسیده باشند.

۴. عدم شفافیت در بیان نظریه

در متن نظریه بنی اسرائیل از دلیل این نظریه یعنی «سیاق» سخنی گفته نشده است، اما در مقام نقد نظریه، این دلیل مورد اشکال واقع شده است. نویسنده مدعی است در هیچ منبعی، مطلبی که اذعان کند آیه ۱۷۲ اعراف در ارتباط با آیات قبل تفسیر شده، ذکر نیامده است (ص ۱۴۰). این عبارت گویا مؤید نکته قبلی است؛ چون زمخشری به مسأله سیاق و سنخیت بین آیات محل بحث با آیات قبل و بعد اشاره نموده است (زمخشری، ۱۷۷/۲).

۵. عدم روزآمدی منابع

نویسنده مقاله، نظریه مفسر معاصر استاد جوادی آملی را از منبع سال ۱۳۶۶ استفاده نموده است، با آنکه آخرین دیدگاه این مفسر در سال ۱۳۹۲ در تفسیر



تسنیم چاپ شده است. مفسر یادشده در منابع مختلف دیدگاه‌های متفاوتی ارائه نموده‌اند که در آخرین نظر، به نظریه فطرت رسیده‌اند. این صاحب‌نظر علوم قرآنی در آخرین اثر خود اشکالات متعددی بر نظریه موطن وحی و عقل وارد نموده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۸۹/۳۱)، در حالی که در مقاله یادشده، این نظر به ایشان نسبت داده شده است.

۶. عدم اتخاذ روش مناسب

روش، مستند یا مستنداتی است که مفسر بر اساس آن به تفسیر می‌پردازد. بنابراین روش هم ناظر به منبع و ابزاری است که مفسر برای تفسیر آیات از آن استفاده می‌کند، و هم دربردارندهٔ مراحل است که مفسر برای رسیدن به مراد آیات می‌پیماید (رضایی اصفهانی، ۲۲). نویسنده محترم مقاله در مقام نقد و تفسیر آیات اُلسُت، شیوه تفسیری خود را بیان نکرده است؛ آیا روشی علمی و تجربی، فلسفی و عقلی، قرآنی، و یا شیوه‌ای جامع را برای اثبات نظریه خود در نظر گرفته است؟ در عین حال نویسنده مقاله در صدد برآمده برای ارائه نظریه برگزیده خود، از شیوه بازتعریف معنای شهود استفاده کرده، ابهامات در آیات محل بحث را به این نکته مربوط سازد (ص ۱۴۵)، در حالی که اگر بپذیریم آیات اُلسُت از متشابهات است، راه حل آن را خود قرآن بیان نموده، که همانا رجوع به محکّمات قرآنی است، نه بازتعریف شهود. بنابراین بهترین روش در تفسیر را باید رجوع به آیات قرآن و تلاش برای یافتن محکّماتی مناسب برای متشابهات یاد کرد (ر.ک: طباطبایی، ۸۷-۲۰/۳).

دوم) نقاط ضعف محتوایی

۱. ابتدای نظریه عالم ارواح بر دیدگاه فلسفی

کاتب محترم در شرح نظریه عالم ارواح به این نکته اشاره دارند که نظریه یادشده بر دیدگاهی فلسفی استوار است. این دیدگاه فلسفی عبارت است از این معنا که جهان هستی دارای عوالم متعددی نظیر جهان مجردات محض، عالم مثال، ملکوت و یا عالم نفس است.

در این خصوص لازم به یادآوری است رجوع به تفاسیر و منابع روایی نشان می‌دهد درباره خلقت ارواح قبل از اجساد، از رسول خدا ﷺ روایاتی در منابع اهل سنت نقل شده است (تیمی، ۵۰۵/۱)، اما گویا نخستین کسی که درباره میثاق ارواح سخن گفته، فردی یهودی الاصل به نام محمدبن کعب قرظی بوده که نظریه عالم ارواح را به صورت تفسیر آیه اَلْسْتُ مطرح نموده است (طبری، ۸۰/۹). به دنبال او، مفسران دیگری نیز 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... مقصود از این سؤال و جواب همان موجودیت ارواح بنی آدم است که خود حقیقت اقرار به توحید است.» (نیشابوری، ۳۴۵/۲)

بنابراین ابتدای نظریه ارواح بر دیدگاه‌های فلسفی چندان دقیق نیست، بلکه باید گفت این نظریه در اصل یک نظریه کلامی یا تفسیری است که به خبر یکی از قطب‌های اسرائیلیات تکیه دارد (ر.ک: کریم‌پور و نورائی، ۵۴).

۲. خلط نظریه عالم ذر و ملکوت

نویسنده محترم در نقد نظریه عالم ذر این اشکال را مطرح می‌کند که: «تفسیر آیه به عالم ذر با جمله «اِنَّمَا اشْرکَ آبَاؤُنَا» که سخن ذریّه است، منافات دارد؛ زیرا این جمله دلالت دارد که ذریّه، پدران مشرکی داشتند و از آنها تبعیت کردند، در حالی که در آن عالم شرکی نبود تا خداوند از آنها تعهد گیرد که در قیامت نگویند پدران ما مشرک بودند.» (ص ۱۳۴)

درباره عبارت فوق باید گفت: این اشکال در مورد نظریه عالم ذر وارد نیست؛ زیرا بر طبق روایات ذر، هنگام اخذ میثاق در آن عالم، برخی مؤمن بوده‌اند و بعضی کافر و مشرک (ابن بابویه، ۳۲۹). گفتنی است عین این اشکال را استاد جوادی آملی نسبت به نظریه ملکوت بیان کرده‌اند (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۰۷/۳۱).



۳. مستند ساختن نظریه شهود با اشعار

کاتب محترم با استناد به اشعار سعدی و مولانا، ادعای آنان را چنین نقل می‌کند که شهود یاد شده، لحظه به لحظه و آن به آن تکرار می‌شود؛ تا مرحله‌ای که فرد خطاب اُلسْت را پی‌درپی می‌شنود و در این میان، صوفیان همراه با شنیدن آن، در رقص و خروش‌اند (ص ۱۴۶).

درباره این عبارات، سخنی از غزالی که خود مراحل سیر و سلوک صوفیانه را تجربه نموده، قابل توجه است. او درباره تفسیر آیات اُلسْت به پارسی کهن گفته است: «کسی که معنی آیت از ظاهر وی گیرد و مقصود پندارد، لابد تقدیر کند که وقتی بنی‌آدم را در وجود آورده است... با ایشان به گفتاری ظاهر بگفته‌اند «اُلسْت بر بکم» و ایشان گفته‌اند: «بلی»، به زبان خویش. و چون تقدیر چنین کند... در خواب و بیداری وی را تخیل‌ها افتد و آن را کشفی و نمودی پندارد، و جمله آن مالنخولیا (مالخولیا) باشد که بنا بر اصلی فاسد کرده است.» (پورجوادی، ۷۱)

غزالی در این بیان، اصل وجود عالم ذر را مبنایی فاسد می‌داند که برخی کشف و شهودهای صوفیانه نیز در اثر تخیلات مربوط به آن به وجود آمده است. گویا این سخن، تعریضی است به ادعای مکاشفه در خصوص عالم ذر که از سوی ذوالنون مصری و سهل تستری نقل شده است (ر.ک: حسینی، ۴۶۶؛ شعرانی، ۴۰۱).

۴. تدریجی دانستن جریان اُلسْت

اگر آن گونه که نویسندگان در نقد نظریه فطرت مرقوم نمود، دلالت آیه بر تدریجی بودن جریان اُلسْت در دنیا نسبت به همه انسان‌ها خلاف ظاهر آیه است (توضیح این معنا در نقطه قوت چهارم آمده است)، در این صورت نظریه منتخب مقاله نیز مشمول این نقد خواهد بود؛ زیرا این نظر نیز ظرف تحقق این پیمان را دنیا و شامل همه انسان‌ها به نحو تدریج بیان کرده است. در بند آخر نظریه برگزیده آمده است:

«از نکات دیگر مد نظر آیه مبارکه، کثرت ترتیبی برداشت شده از آیه است.»

(ص ۱۴۸)

این معنا نشان می‌دهد نظریه برگزیده، تفاوت چندانی با دیدگاه فطرت ندارد.

۵. نسبت دادن معنای مجازی به کلمه «إذ»

نویسنده درباره واژه «إذ» می‌گوید:

«آیه با کلمه «إذ»... گزاره‌ای از زمان گذشته می‌باشد.» (ص ۱۴۰)

و نیز به نقل از دیگران می‌نویسد:

«[این واژه] در موردی به کار می‌رود که ظرف حادثه در گذشته بوده و قطعی

الوقوع باشد.» (ص ۱۴۴)

گویا این عبارات، با توجه به معنای حقیقی کلمه «إذ» بیان شده است. اما برخی مفسران و پژوهشگران، از جمله نویسندگان عبارات فوق، برای توجیه دیدگاه خود، معنایی مجازی را به این لفظ نسبت می‌دهد و در این زمینه می‌نویسد:

«درباره زمان آیه که ماضی ذکر شده، این‌طور می‌توان گفت که خداوند که فرازمانی است و بر همه زمان‌ها محیط است، اگر عملی یک سال پیش رخ دهد یا هزار سال، آن را گذشته دانسته و اگر دو عمل با فاصله زمانی رخ دهد، باز هم می‌تواند هر دو را گذشته عنوان کند.» (ص ۱۴۸)

به این ترتیب نویسنده آنچه خود معنای حقیقی «إذ» می‌پنداشته، از آن دست برداشته و معنایی مجازی را ترجیح می‌دهد. با این حال به نظر می‌رسد تعیین معنای «إذ» بدون دقت در معنای «أخذ» (لفظی که «إذ» بر آن وارد شده)، سزاوار نیست.

در اینجا لازم است به یک معنا و کاربرد خاص «إذ» اشاره شود که تاکنون کمتر به آن توجه شده، و آن مربوط به زمانی است که فاعل در ظرف ماضی «إذ»، فعلی را در موطن دنیا آغاز می‌کند، ولی ادامه کار را در موطنی دیگر به انجام می‌رساند. چنان‌که در آیه شریفه ﴿إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ... وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (انفال/۵۰) مشاهده می‌شود، ظرف «توفی» که به معنای «أخذ به تمام» و قبض روح است (طباطبایی، ۱۰۰/۹)، با ظرف گفت‌وشنود فرشتگان با کفار، هنگام عذاب و خروج از دنیا، تفاوت دارد. در بحث‌های بعدی روشن خواهد شد که چنین معنایی در آیه محل بحث نیز پذیرفتنی است؛ چرا که از سخنگویی خداوند با مخاطبان «ألست» در عالمی بعد از دنیا خبر می‌دهد که پیش‌تر با واژه «أخذ» در خصوص آنها «أخذ به تمام» و «گرفتن جان» واقع شده است. به این ترتیب معنای مورد نظر



در «إِذْ» با مفهوم «أَخَذَ» کاملاً هماهنگ نشان می‌دهد؛ همان گونه که معنای مورد ادعا در «أَخَذَ» با «أَفْتَهْلِكُنَا» در ذیل آیات أَلَسْتُ هَمَاهِنًا است.

۶. عدم فحص و تدبّر در معنای «أَخَذَ»

راقم محترم در ردّ نظریه عالم ذر می‌نویسند:

«مراد از ظاهر آیه «إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ»، اخذ میثاق از اولادِ اولادِ آدم است.» (ص ۱۳۱)

در اینجا این سؤال اساسی مطرح است که متعلق أَخَذَ کدام است؟ و چگونه مفهوم میثاق از این آیه انتزاع شده است؟ استاد جوادی آملی در پاسخ به این سؤال می‌گویند:

«برخی مفسران مفعول فعل «أَخَذَ» را «الميثاق» محذوف می‌دانند که شاهد حذف آن برخی روایات است. اما بایستی عنایت شود که مفعول «أَخَذَ» کلمه «ذَرِيَّتَهُم» است و برای اثبات دلالت آیه مورد بحث بر اخذ میثاق، نیازی به حذف و تقدیر پیش گفته نیست.» (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۴۰/۳۱)

همان گونه که پیش از این اشاره شد، مفهوم میثاق با توجه به معنای برگرفته از روایات در اذهان پدید آمده است و ظاهر آیه چنین دلالتی ندارد. بلکه اگر بپذیریم که مفعول «أَخَذَ» کلمه «ذَرِيَّتَهُم» می‌باشد، نه میثاق، پس باید در پی معنای حقیقی و قرآنی متناسب با این تعبیر بود. به نظر می‌رسد اگر از همان روشی که نویسنده محترم در فهم معنای «ذَرِيَّة» به کار بسته‌اند استفاده شود، نتیجه مطلوب به دست خواهد آمد؛ چرا که برای فهم مدلول یک واژه قرآنی، توجه به موارد کاربرد آن در قرآن امری ضروری است.

در این رابطه گفتنی است پژوهش در وجوه کلمه «أَخَذَ» در قرآن نشان می‌دهد وقتی فعل «أَخَذَ» بدون هیچ قیدی (مانند بِالْأَسَاء) 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 فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (قمر/۴۲).

با دقت در این آیه و تمامی آیات مشابه (که عدد آنها تا چهل و چهار 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: «أخذَه الله تعالى: أهلكه» (مصطفوی، ۱/۴۵).

بنابراین اگر به دنبال معنای ظاهری کلمه «أخذ» صرف نظر از روایات باشیم، معنای قرآنی یادشده را باید یکی از احتمالات قوی برای «أخذ» در آیه محل بحث دانست؛ از آن رو که مفعول «أخذ» «ذَرِيتَهُم» می‌باشد و بر انسان‌های عاقل و بالغ دلالت دارد (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۳۱/۴۲). به علاوه باید توجه نمود معنای یادشده با مفهوم «إذ» که شرح آن گذشت، و معنای «أَفْتَهْلِكُنَّ» در آیه بعدی، کاملاً سازگار است.

۷. ادعای ملازمه میان مفهوم اختصاص و تبعیضیه بودن «مِنْ»

در نقد نظریه شریف مرتضی آمده است:

«لازمه این نظریه آن است که «مِنْ» در عبارت «مِنْ بَنِي آدَمَ» برای تبعیض

باشد، نه بیان. در صورتی که ظاهر این است که «مِنْ» بیانیه است، نه تبعیضیه.»

(ص ۱۳۵)

در این باره باید گفت: اثبات نظریه شریف مرتضی (اختصاص داشتن آیات اُلسْت به برخی انسان‌ها) مستلزم تبعیضیه بودن «مِنْ» نیست؛ چرا که معنای اختصاص را از فرازها و مفردات دیگر نیز می‌توان برداشت نمود. در این باره قراین متعددی وجود دارد که یک نمونه آن، مفهوم خاص «أخذ» (اهلاک) است. توضیح آنکه با فرض بیانیه بودن «مِنْ»، این لفظ با مجرور خود (بنی آدم)، بیان برای «ذَرِيتَهُم» خواهد بود، در این حال اگر «ذَرِيتَهُم» را مفعول «أخذ» بدانیم، روشن است که «أخذ» با معنای خاص خود (اهلاک)، به گروه معینی از ذریه بنی آدم اختصاص خواهد یافت.



۸. عدم توجه به معنای قرآنی «بنی آدم»

گفته شده مهم‌ترین اشکال نظریه بنی اسرائیل آن است که در این آیه مانند آیات قبل، از «من بنی اسرائیل» استفاده نشده، و از لفظ «بنی آدم» استفاده شده است (ص ۱۳۹). اگر این نقد درست باشد، پس تا بیش از سی آیه قبل (از آیات اَلَسْتُ) را نباید مربوط به بنی اسرائیل دانست، در حالی که سیاق و ظاهر آیات نشان می‌دهد همه این آیات در مورد بنی اسرائیل وارد شده است. اما اینکه چرا از «بنی آدم» به جای «بنی اسرائیل» استفاده شده است، مسلماً در این تعبیر حکمتی است که باید آن را کشف کرد.

به نظر می‌رسد با همان روش قرآنی که خود نویسنده آن را در بیان مفهوم «ذریّتهم» استفاده نمود، می‌توان به حکمت این تعبیر دست یافت. توضیح آنکه در خصوص «بنی آدم»، جست‌وجو در آیات قرآن نشان می‌دهد در تمام مواردی که خداوند متعال فرزندان آدم را با تعبیر «بنی آدم» می‌خواند، مقصود توجه دادن و یادآوری اشتراکاتی است که میان آنان و حضرت آدم علیه السلام وجود دارد. اموری نظیر درگیر شدن 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 وجوه مشترکی است که در این آیات به آنها اشاره شده است. با این بیان، جایگاه استفاده از این لفظ و حکمت تعبیر «بنی آدم» به جای «بنی اسرائیل» در آیه محل بحث روشن می‌شود.

۹. عمومیت و قطعیت در تحقق شهود

نویسنده در بیان نظریه برگزیده می‌گوید:

«عالم شهود در طول دوران زندگی هر فردی رخ می‌دهد و بسته به آمادگی فرد، ممکن است در هر سنی و در هر مکان و زمان خاصی برایش اتفاق بیفتد و آن را فراموش هم نمی‌کند. در نتیجه در هر زمان از زندگی انسان واقعه اخذ پیمان رخ دهد، اتمام حجت تمام شده و اثرگذار خواهد بود... در نظریه مختار این باور پرورده می‌شود که همان‌طور که آیه مبارکه از قطعیت امر شهود پرده برداشته است، در این مرحله از زندگی فرد، شهود رخ داده و از وی پیمان اخذ

شده و حقیقتاً بلی را در پاسخ می‌گوید.» (ص ۱۴۵)

«و اگر (انسان) چشم خود را از حقایق کور نکرده و فطرت پاک خود را بیابد، به

شهود خواهد رسید.» (ص ۱۴۸)

در این مطالب از یک سو به «امکان» شهود برای هر انسانی در هر زمانی سخن می‌گوید و در سوی دیگر، به «قطعیت» رخداد شهود و حقیقت پاسخگویی به «بلی» در برابر ندای «ألست بریکم» اشاره می‌شود.

درباره مطلب فوق گفتنی است آنچه به نحو امکان ادعا شده، در کلام بزرگان دیگر نیز آمده است، آنجا که گفته‌اند:

«فطرت و شهود... راهی [است] که با کمی غبارروبی، همگان می‌توانند آن را ببینند و هنگام پیمایش در کنارش «قالوا بلی» نیز وجود دارد... این نشئه به گذشته منحصر نیست، بلکه هم اکنون و در آینده هم هست...؛ اینک نیز هر کسی درون خود را غبارروبی کند، می‌تواند آن نشئه را ببیند و به یاد آورد.» (جوادی آملی، تسنیم، ۱۱۰/۳۱)

اما آن شهودی که به معنای حضور دو شیء در کنار هم است و در زندگی هر فردی نسبت به خداوند به نحو قطعیت رخ داده و قابل فراموش شدن نیست (ص ۱۴۵)، موضوعی بی‌دلیل و خلاف وجدان است. شاید بتوان گفت آنچه خداوند متعال در آیه شریفه ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ (کهف/۵۱) اشاره فرمود که اشهاد نفس را از گروهی سلب نموده و جهلشان را نسبت به حقیقت خودشان ثابت کرده است (طباطبایی، ۳۲۶/۱۳)، می‌تواند شاهدی بر اختصاص مفهوم شهود در «اشهدهم علی انفسهم» برای گروهی خاص باشد.

۱۰. دلالت «ألست بریکم» بر میثاق

دلالت آیه بر «میثاق» که در عنوان مقاله و متن بارها تکرار شده، امری مسلم گرفته شده است، بدون آنکه دلیل روشنی در این زمینه ذکر شده باشد. نویسنده مدعی است:

«ظاهر «أخذ ربک» و «اشهدهم» و «قال أ لست بریکم» و «قالوا بلی» این است



که واقعاً اخذ میثاق تحقق یافته است و ذریه بنی آدم بر آن گواهی داده‌اند.»

(ص ۱۴۱)

در این عبارت، نویسنده دلالت «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» در کنار «أَخَذَ رَبُّكَ» بر میثاق را قطعی دانسته است، در حالی که نمی‌توان چنین ادعایی را پذیرفت. در قسمت‌های قبلی در خصوص «أَخَذَ رَبُّكَ» نکاتی اشاره شد، اما در مورد تعبیر «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» گفتنی است اگر با تدبیر به موارد مشابه این ترکیب در قرآن توجه شود، آشکار می‌شود این نوع جمله‌بندی در مورد گروه معینی به کار می‌رود که یا در لقای پروردگار تردید داشته‌اند؛ مانند ﴿إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى﴾ (انعام/۳۰)، یا منکر روز قیامت بودند؛ مانند ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبُّنَا﴾ (احقاف/۳۴)، و یا به انکار و تکذیب پیامبران معترف بودند؛ مانند ﴿سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا﴾ (ملک/۹۸).

همان گونه که پیداست، این ترکیب در تمام آیات بر نوعی اقرار دلالت دارد که مستلزم اثبات تردید و انکار در مخاطب است؛ چرا که استفهام تقریری در حقیقت همان استفهام انکاری است که غالباً با نفی و تکذیب همراه است (سیوطی، ۲۶۸/۳). از سوی دیگر، رجوع به آیات قرآن و ملاحظه همه مواردی که از «اخذ میثاق» سخن گفته شده (که دوازده مورد آن قابل احصا است)، نشان می‌دهد میثاق الهی در جایی است که خدای متعال با امر و نهی و دیگر ابزارها، تعهدی از بندگان خود ستانده و آنها را به آن می‌آزماید؛ مانند آنچه در آیه شریفه ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ (بقره/۶۳) و دیگر موارد 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 خواسته شده، اقرار به ربوبیت حق و نفی غفلت و انکار در صحنه قیامت است؛ قیامتی که جای تعهد و عمل نیست. از آنچه گذشت، آشکار می‌شود نه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» بر میثاق و تعهد دلالت دارد، و نه در آیه محل بحث، شرایط اخذ میثاق وجود دارد.

۱۱. تعارض در بیان مدلول «أن تقولوا»

در نظریه برگزیده ادعا شده است:

«صریح آیه این است که خدا ما را بر نفس خود گواه گرفت و همگی اعتراف

کردیم که او پروردگار ماست.» (ص ۱۴۴)

سؤال و اشکال اساسی این است که این عمومیت از کدام یک از مفردات و فرازهای آیات اُلتست استفاده شده است؟ اینکه نویسنده محترم در ادامه مطلب به حق بیان کرده‌اند:

«این شهادت و اخذ اعتراف، درهای عذر را در روز رستاخیز به روی

باطل‌گرایان و شرک‌ورزان می‌بندد و به گواهی آیه بعدی (اعراف/۱۷۳)، حق

ندارند بگویند ما از این اعتراف بی‌خبر بودیم.» (ص ۱۴۴)

آیا چنین سخنی نشان عمومیت است یا اختصاص؟ مسلماً اگر حکمت این آیات، بستن درهای عذر و غفلت از شرک‌ورزان و باطل‌گرایان باشد، آیا می‌توان اصل جریان اُلتست را درباره همه انسان‌ها تعمیم داد؟

شاید بتوان گفت ارتباط منطقی و مفهومی دو فراز «أن تقولوا» و «أو تقولوا» با «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 به‌دروغ ادعای غفلت کنید و بگویند 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 بهانه بیاورید که پیشینیان ما مشرک بودند؛ پس اگر ما در پی ایشان بر صفت شرک باقی بمانیم، حرجی بر ما نیست. به عبارت دیگر، آیه در صدد بیان تفاوت حال و وضعشان نسبت به گذشته خود و نسبت به دیگران است. و این یعنی أخذ و اشهد و مکالمه با خداوند، وضعیت ویژه‌ای به آنها داده که تا زمان خطاب، چنین خصوصیتی در آنها و در دیگران نبوده است.

۱۲. عمومیت بهانه شرک و غفلت

نویسنده در نقد نظریه شریف مرتضی گفته است:

«ظاهر آیه دلالت دارد که بهانه تبعیت از شرک پدران برای همه افراد بشر

است.» (ص ۱۳۶)



اما این معنا ادعایی بیش نیست؛ همان گونه که اثبات «بهانه غفلت» برای همه انسان‌ها بی‌وجه است. واقعیت این است که نه «إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاءُنَا» بهانه شرک پدران را برای عموم حکایت می‌کند، و نه جمله «إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» بر یک غفلت همگانی دلالت دارد.

توضیح آنکه در آیات قرآن، هنگامی که غفلت با «عن» متعدی می‌شود، این نوع تعبیر تنها در جایی به کار برده می‌شود که افراد از روی تعمّد و اختیار از حق روی برتافته و بی‌اعتنایی می‌کنند، به همین خاطر است که این نوع غفلت غالباً با تکذیب همراه است؛ همان گونه که در آیه ﴿فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف/۱۳۶) و نیز آیه ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف/۱۴۶) این معنا دیده می‌شود.

۱۳. نفی «سیاق» و اسلوب واحد در آیات

در مقام نقد دلالت سیاق بر نظریه «بنی اسرائیل»، نویسنده شرایط سه‌گانه‌ای را مطرح می‌کند، اما دلیل مشخصی برای فقدان این شرایط ارائه نمی‌دهد (ص ۱۳۹). برخلاف نظر نویسنده که مدعی است در هیچ منبعی، مطلبی دالّ بر ارتباط آیات قبل با آیات اُلت یافت نشده است (ص ۱۴۰)، باید گفت زمخشری بر اساس سیاق، آیات قبل و بعد را در ارتباط با آیات محل بحث، دارای اسلوب واحد بیان می‌کند (زمخشری، ۱۷۷/۲)؛ به نحوی که رجوع به مجموع این آیات می‌تواند مؤیداتی بر این نظر به دست دهد.

واقعیت آن است آیاتی که در قبل و بعد آیات اُلت آمده، جریان‌های عبرت‌انگیز اسلاف یهود است که پیامبر اکرم ﷺ مأموریت داشته آنها را بر وجه توبیخ به آگاهان بنی اسرائیل تذکر دهد (ر.ک: ابوالسعود، ۲۸۳/۳-۲۹۲؛ حقی، ۲۶۲/۳-۲۷۶)، از این رو در پایان آخرین قَصَص می‌فرماید: ﴿فَأَقْصَصَ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (اعراف/۱۷۶).

«الْقَصَص» به معنای جریان عبرت‌انگیز، مصدری است که می‌توان از آن استظهار جمع نمود (ر.ک: جوادى آملی، تفسیر سوره اعراف، جلسه ۲۰۷). بنابراین به حسب ظاهر و سیاق، کلمه «الْقَصَص» اختصاص به آخرین داستان ندارد (مغنیه، ۴۲۲/۳)، بلکه شامل همه جریان‌های قبل و بعد آیات اُلت و خود این آیات می‌شود. بر همین اساس زمخشری مدعی است این جریان اُلت از جریانات مربوط به یهود بوده و دلیل آن نیز، تحقق اسلوب واحد در همه آیات معطوف و معطوف‌الیه است (زمخشری، ۱۷۷/۲).

۱۴. عدم تأمل کافی در معنای حقیقی «اُلت بر بکم»

اگر بپذیریم بنا بر آنچه در نقد نظریه فطرت آمده، آیه حاکی از گفت‌وگوی خداوند با بنده به نحو حقیقی است (اشاره به نکته پنجم از نقاط قوت)، در این صورت هر نظریه‌ای که این معنا را نادیده گیرد، خلاف ظاهر خواهد بود. بنابراین اگر در نظریه برگزیده، مکالمه خداوند با «همه» بندگان در مشهد اُلت به نحو حقیقت لحاظ شود (ص ۱۴۵)، خلاف بداهت و وجدان خواهد بود، و اگر به نحو مجاز گفته شود، مطابق اصل فوق، خلاف ظاهر است.

به نظر می‌رسد یک راه معقول در بحث مجاز یا حقیقت بودن خطاب «اُلت بر بکم» وجود دارد که هیچ یک از دو اشکال فوق بر آن وارد نیست، و آن اینکه اگر این احتمال پذیرفته شود که آیات اُلت مخصوص جماعتی از انسان‌هاست، در این صورت ممکن است این قول شیخ طوسی را وجهی قابل قبول برای بی‌نیازی از زبان تمثیل و مجاز دانست که گفته است:

«بنا بر اعتقاد گروهی - که قولشان در احادیث ما نیز روایت شده است - اشکالی ندارد که مراد از آیات، قوم خاصی باشد که خداوند متعال آنها را خلق کرده و بعد از کامل کردن عقل‌هاشان، بر خودشان گواه گرفته باشد و آنان با گفتن «بلی»، ندای الهی را پاسخ گفته، و امروز نیز آن را به یاد داشته باشند. پس این گونه نیست که مضمون آیات عام و مربوط به همه عقلا باشد. این معنا احتمالی قریب به واقع است که خود آیه توان تحمل آن را دارد.» (طوسی، ۲۹/۵)



بنابراین با توجه به صراحت عبارت «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» در دلالت بر قول خداوند متعال، این امکان وجود دارد که نظریه شیخ طوسی را به عنوان احتمال قریب به واقع پذیرفته و گفته شود خود خداوند متعال عهده دار اقرار گرفتن از دیرباوران و بهانه جویان بوده است. در این صورت این معنا مستلزم مجاز نیست.

این نکته را نیز باید افزود که آنچه در توضیح دلیل زمخشری تحت عنوان «سیاق» منجر به نظریه «بنی اسرائیل» شد، مؤید نظر شیخ طوسی است؛ چرا که بنی اسرائیل تنها قومی است که بنا بر آیه ۱۵۵ اعراف، تجربه گفت و گو و ملاقات با پروردگار را داشته است؛ و اتفاقاً در آن میقات ربوبی پس از آنکه به «أخذ» جان و عذاب دنیوی دچار شدند، عبارت ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ﴾ را در خطاب با خداوند بر زبان راندند، که همزه آن استعطافی بوده و برای درخواست حیات مجدد است (ر.ک: طوسی، ۵۵۵/۴؛ شبر، ۱۸۵). در این صورت اشتراک آیه فوق با آیات أَلَسْتُ در دو تعبیر یاد شده، ممکن است این معنا را متبادر سازد که به احتمال زیاد، معنای «أخذ» و «أَتُهْلِكُنَا» در آیات أَلَسْتُ همان معنایی را افاده می کند که در آیه میقات معنا شده است.

جمع بندی و تبیین نظریه برگزیده

با مروری به بحث های مطرح در لابه لای نقاط قوت و ضعف مقاله، نکات متعددی برای درک صحیح مفردات و فرازهای آیات أَلَسْتُ قابل مشاهده است که با جمع بندی آنها، دیدگاهی نو در خصوص آیات محل بحث ظاهر می شود. اگرچه در این پژوهش تحلیلی - انتقادی موفق به بیان همه مفاهیم دخیل در فهم آیات أَلَسْتُ نشده ایم، اما به نظر می رسد حاصل آنچه گفته شد، نظریه ای است که می تواند به عنوان یکی از احتمالات قوی در میان سایر دیدگاه ها پذیرفته شود.

در نظر ما آنچه از طریق تدبّر در آیات قرآن به عنوان مفهوم قرآنی مفردات و فرازهای آیات أَلَسْتُ حاصل شده است، این معنا را نشان می دهد که مقصود از این چند آیه، نه میثاق عمومی، بلکه حکایت جریانی است که رسول خدا ﷺ مأموریت داشته آن را بر وجه توییح برای آگاهان بنی اسرائیل یادآوری کند (أَذْكُرْ

مقدّر). پس یادکن آن هنگامی (إِذْ) را که پروردگارت (رَبُّكَ) از نسل بنی‌آدم (مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ طُحُورِهِمْ) برخی فرزندان‌شان (ذُرِّيَّتَهُمْ) را که اهل انکار و تکذیب بودند (أَنْ تَقُولُوا) برگزید، جان‌شان را گرفت (أَخَذَ)، آن‌گاه (پس از اخذ جان)، ربوبیت خویش را به ایشان نشان داد (أَشْهَدَهُمْ) و از آنها اقرار گرفت (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ)، اما هلاکت و نابودی ابدی را برایشان مقدّر نکرد، بلکه حیاتی دیگر در دنیا به آنها بخشید (أَفْتَهْلِكُنَا). - هدف این بود - تا بعد از این او را تکذیب نکنند (أَنْ تَقُولُوا) و عبرت‌پذیران، با یقین به لقای پروردگار، به‌سویش باز گردند (كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ).

افزون بر آنچه به‌عنوان تفسیر مفردات و فرازهای آیات محل بحث به آن اشاره شد، از حیث مصداق و جریان خاصی که این آیات بر آن دلالت دارند، باید گفت توجه به نکاتی که در دو نقد محتوایی اخیر (۱۳ و ۱۴) با عنوان «سیاق» و با ذکر ترابط و تشابه (لفظی و معنایی) میان آیه ۱۵۵ سوره اعراف و آیات اُلت بیان شد، این مدعا قابل عرضه است که - به احتمال قوی - دو جریانی که در آیات یادشده به صورت اجمال و تفصیل به موضوع ملاقات عده‌ای خاص با پروردگار اختصاص یافته، در واقع به مرجع واحد بازگشت دارد.

در تبیین این مجمل گفتنی است اگر به تعبیر «أَفْتَهْلِكُنَا» در جریان اُلت دقت شود، ملاحظه می‌شود که این عبارت دقیقاً همان خواهشی را بازگو می‌کند که همراهان موسی عليه السلام در جریان میقات بر زبان راندند و با گفتن «أَفْتَهْلِكُنَا»، خواهان بازگشت مجدد به دنیا شدند. مسلماً این هماهنگی و همسانی سخن در دو جریان به‌ظاهر متفاوت، اتفاقی و بی‌ارتباط با یکدیگر نیست. پذیرفته نیست چنین تعبیری که در آیات اُلت اظهار شده، مربوط به جریانی غیر از جریان میقات برگزیدگان بنی‌اسرائیل باشد و یا بر امری عمومی، مربوط به همه انسان‌ها در قیامت دلالت نماید. این دو احتمال از این جهت مردود است که اولی را هیچ‌کسی ادعا نکرده و برای آن مصداقی غیر از میقات قوم موسی عليه السلام نمی‌توان یافت، و دومی نیز با مفهومی که برای «أَفْتَهْلِكُنَا» ثابت شده، ناسازگار است.



بنابراین چاره‌ای جز این نیست که گفته شود این دو واقعه در حقیقت به یک جریان خاص بازگشت دارد و همراهان موسی علیه السلام همان کسانی بودند که برای دفع بهانه^۱ از ایشان، با اخذ جان در مشهد اُلت 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 از آن با تعبیر ﴿لَتَجِدَنَّهُمْ أَخْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾ (بقره/۹۶) گزارش می‌دهد و در ادامه آیات اُلت نیز با اشاره به داستان بلعم باعورا، نمونه‌ای از کسانی را که پس از دیدن آیات الهی به دنیا دل بسته، هواپرست شدند، این گونه توصیف می‌کند: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ (اعراف/۱۷۶).

نتیجه‌گیری

- ۱- به‌رغم تلاش نویسنده مقاله برای هماهنگی نشان دادن دیدگاه مورد نظر با ظاهر آیات اُلت، این نظریه نیز مانند دیگر دیدگاه‌ها، از ضعف بنیادی برخوردار است.
- ۲- پایه و اساس مشکلات در نظریه شهود، تکیه و اعتماد به مفاهیم برگرفته از روایات و تحلیل‌های معناشناسانه، قبل از توجه به معنای قرآنی آیات است.
- ۳- از مهم‌ترین تحریفات معنوی که در روایات دیده می‌شود، عمومیت میثاق است؛ با آنکه آیات اُلت نه بر عمومیت دلالت دارند، و نه بر میثاق.
- ۴- وجود یکی از قطب‌های اسرائیلیات، محمدبن کعب قرظی در صدر روایات عالم ارواح، احتمال تأثیرگذاری راویان اسرائیلی در ایجاد ابهامات پیرامون آیات اُلت را تقویت می‌کند.
- ۵- این پژوهش نشان می‌دهد پیش از توجه به روایات، هم می‌توان و هم باید به معنای حقیقی آیات دست یافت تا معیار و میزانی برای سنجش روایات باشد.

پی‌نوشت

- ۱- این بهانه بنی اسرائیل که همانا مشروط نمودن ایمان خود به رؤیت و ملاقات پروردگار است، در آیه ۵۵ سوره بقره به آن تصریح شده است. با این توضیح آیات ۵۵ و ۵۶ سوره بقره و آیات ۱۵۵ و ۱۵۶ اعراف و نیز آیات اُلت را باید در ترابط با یکدیگر تفسیر کرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲. ابوالسعود، محمد بن محمد؛ ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳. پورجوادی، نصرالله؛ دو مجدّد (پژوهش‌هایی درباره محمد عزّالی و فخر رازی)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ش.
۴. تیمی، اسماعیل بن محمد؛ الحجة فی بیان المحجة، ریاض، دارالرایة، ۱۴۱۹ق.
۵. ثبوت، اکبر؛ «نقد و بررسی: پاسخی به نقد نقد»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۷، ۱۳۸۸، ۲۹-۳.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر تسنیم، قم، مرکز چاپ اسراء، ۱۳۹۲ش.
۷. _____؛ دروس تفسیر، سوره اعراف، پایگاه اینترنتی بنیاد علوم و حیانی اسراء، <http://portal.esra.ir/>.
۸. حسینی، ناصر بن الحسن؛ حکم الفصوص و حکم الفتوحات المسمی مجمع البحرين فی شرح الفصین، قاهره، دار الآفاق العربیة، بی تا.
۹. حقی بروسوی، اسماعیل؛ تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ منطق تفسیر قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۱۱. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۲. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن؛ الإیتقان فی علوم القرآن، قاهره، هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۷۴م.
۱۳. شبر، سید عبدالله؛ تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ق.
۱۴. شعرانی، عبدالوهاب؛ البحر المورود فی الموائیق و العهود، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، ۱۴۲۴ق.
۱۵. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء تراث عربی، بی تا.
۱۷. کریم‌پور، سید حسین؛ نورائی، محسن؛ «بررسی فقه‌الحدیثی روایات اظله و اشباح»، مطالعات فهم حدیث، سال دوم، شماره اول، پایب ۳، ۱۳۹۴، ۷۳-۵۱.
۱۸. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت-قاهره، دار الکتب العلمیة، ۱۴۳۰ق.
۱۹. مغنیه، محمدجواد؛ تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۲۴ق.
۲۰. نیشابوری، حسن بن محمد؛ تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.