

دوفصلنامه علمی- پژوهشی حدیث پژوهی
سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۶
صفحه ۷-۳۸

اعتبارسنجی عقل تأویل‌گرا در روایات تفسیری مجاهد بن جبر

فتح‌الله نجارزادگان*
جعفر نجف‌پور**

◀ چکیده:

دعوت‌های مکرر قرآن به تدبیر، تفکر و تفقه، همه حاکی از این واقعیت است که نیروی ادراک انسان و حاصل تأملات منطقی او، دارای اعتبار و ارزش مثبت معرفتی است. به‌طور مسلم، یکی از مهم‌ترین منابع تفسیر قرآن، عقل است. کاربرد عقل در تفسیر قرآن به دو نوع تقسیم می‌شود: عقل مصباح و عقل منبع. مجاهد (متوفی ۱۰۱ هجری) که از صدر مفسران تابعی است، با عقل‌گرایی در آرای تفسیری‌اش، از دیگران مفسران صحابه و تابعین، متفاوت و ممتاز شده است. جریان تفسیری حاکم در عصر صحابه و تابعین، راهبرد تفویض، به‌معنای تسلیم در برابر ظواهر معارفی از آیات و روایات بود، به‌نحوی که در خصوص تأویل آیات و روایات، به‌ویژه آیات و روایات صفات خدا احتیاط می‌کردند، جمعی از تابعین مانند سعید بن مسیب، شعبی، نافع و دیگران براین اساس به تفویض گراییدند. مجاهد با استفاده از عقل تأویل‌بخش، براساس مخالفت ظواهر برخی آیات با قرینه قطعی عقلی، به تأویل ظواهر آن آیات پرداخته است. اعتبارسنجی آرای تفسیری مجاهد در حوزه عقل تأویل‌گرا، تا حدود قابل توجهی، همسو و هم‌جهت با بیانات تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** مجاهد بن جبر، عقل تأویل‌گرا، اعتبارسنجی، دیدگاه اهل بیت (علیهم‌السلام).

* استاد دانشگاه تهران / najarzadegan@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری قرآن و متون اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث قم / jafarnajafpoor@gmail.com

مقدمه

شیعه، عقل را حجت درونی و در برابر وحی و رسالت که حجت بیرونی است، قرار می‌دهد. (طوسی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۶/ خویی، ۱۳۶۳ش، ص ۳۹۸/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶) اساساً از جمله مبانی مشترک فریقین در تفسیر، استفاده از مدرک عقل برای فهم مراد خداست. مفسران شیعه بر این باورند که قرآن حجیت عقل را ابطال نکرده، بلکه حجیت قرآن به وسیله عقل اثبات می‌شود. (خویی، ۱۳۶۳ش، ص ۳۹۷) از این روست که قرآن به طور پیوسته، انسان‌ها را به تفکر و تعقل در آیات خدا در عالم هستی و نیز در آیات تشریحی قرآن دعوت کرده است؛ به این معنا که نیروی ادراک انسان و حاصل تأملات منطقی او، دارای اعتبار و ارزش مثبت معرفتی است. در غیر این صورت، دعوت به مقدمه‌ای که هیچ‌گونه نتیجه‌ای بر آن مترتب نباشد، بی‌حکمت و ناشایست است. (سعیدی روشن، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۹۱) مجاهد بن جبر که از صدر مفسران تابعی بوده و در تفسیر، از جایگاه درخشانی بین مفسران صحابه و تابعی برخوردار است، ابن‌کثیر او را داناترین اهل زمانش به تفسیر و آیتی در تفسیر قرآن معرفی کرده است. (ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۳۲/ همان، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵) ابن‌تیمیه نیز گفته است: شافعی و بخاری و غیر آن دو بر تفسیر مجاهد اعتماد کرده‌اند (ابن‌تیمیه، بی‌تا، ص ۱۰) شیخ طوسی او را از مفسرانی که طریقه و روش تفسیری آنان درخور ستودن است، به‌شمار آورده است. (طوسی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۶) باتوجه به آرای تفسیری مجاهد، می‌توان او را یک مفسر اجتهادی و عقل‌گرا معرفی کرد، به‌ویژه آنکه به‌طور عموم، روش تفسیری عهد صحابه و تابعین از تفسیر لغوی و تفسیر نقلی فراتر نمی‌رود و پرداخت به تفسیر عقلی به خصوص عقل تأویل‌گرا در میان ایشان، کمرنگ است. در این مقاله در پی آن هستیم ضمن معناشناسی بطن (تأویل) آیات و تعیین برخی مصادیق آن در دیدگاه اهل بیت (علیهم‌السلام)، جایگاه عقل‌گرایی در تفسیر مجاهد بن جبر را در دو حوزه عقل مصباح که تنها نقش توضیحی و استنباطی برای مراد خدا دارد، به‌اجمال و نیز عقل منبع به‌عنوان قوه تأویل‌بخش ظواهر یا همان عقل تأویل‌گرا را با تأکید و تکیه بیشتر، تحلیل و بررسی نموده و اثبات کنیم علی‌رغم اینکه بسیاری از اندیشمندان اهل سنت بر این باور اصرار دارند که جریان تفسیری حاکم بر عصر صحابه و تابعین راهبرد تفویض، به‌معنای تسلیم

در برابر ظواهر معارفی از آیات است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹/ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۳۴/ همان، ج ۷، ص ۱۶۵/ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳-۱۴) قابل مناقشه است؛ چراکه ایشان با استمداد از عقل تأویل‌بخش، ظواهر برخی از آیات را به تأویل برده است. همچنین سعی داریم با ارائه شواهدی از اقوال و آرای تفسیری مجاهد، به اعتبارسنجی آن‌ها در مقایسه با دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام بپردازیم، تا میزان صحت و سقم آرای تفسیری مجاهد بن جبر، کشف شده و به دست آید که اقوال تفسیری او تا چه اندازه معتبر است. فریقین درباره بطن آیات، دیدگاه مشترکی دارند که از جمله آن‌ها وجود بطن برای همه آیات، بطن به معنای مراتب تنزیلی قرآن از مبدأ اعلی تا عالم طبیعت. (بازوری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷-۱۸/ امام خمینی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۸۱-۱۸۲/ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۳۲-۴۰) و بطن به معنای تأویل آیات است؛ تأویل در اینجا به معنای تجرید و تعمیم و نیز به معنای تحقق عینی آیات خداست. (نجارزادگان، ۱۳۹۱ش، ص ۷۵-۷۷)

مجاهد بن جبر به عنوان صدر مفسران تابعی باور داشته که آیات قرآن دارای بطن هستند و از مراتب معانی برخوردارند و محتمل است روایات پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به نقل از صحابه که صراحتاً دلالت بر وجود بطن آیات قرآن دارد، به دست او نیز رسیده باشد؛ مانند آنچه ابن مسعود از پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت می‌کند که حضرت فرمود: «أنزل القرآن علی سبعة أحرف لكل آية منها ظهر و بطن.» (هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۲۲/ هتیمی، ۱۴۰۲ق، ج ۷، ص ۳۱۶/ ابن حزم، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۲۸۷/ ابن سلام، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲-۴۳) نیز از او نقل شده است: «إن القرآن نزل علی سبعة أحرف ما منها حرف الا له ظهر و بطن و أن علی بن أبی طالب رضی‌الله‌عنه عنده علم الظاهر و الباطن.» (ابونعیم اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۶۵/ ابن عساکر، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۲۵/ قندوزی، بی تا، ج ۱، ص ۷۲/ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۴۳/ حموی جوینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۵) از جمله باور مجاهد به معنای تأویلی آیات، قول او درباره آیه «وَثِيَابِكَ فَطَهَّرْ» (مدثر: ۴) است که گفته: «نفسک لیس ثیابک» و در بیانی دیگر: «عملک فأصلح.» (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۷۲) بنابر آنچه در ادامه به تفصیل از نظر خواهد گذشت، مجاهد بن جبر از جمله مفسران تابعی سلفی است که برخلاف ادعای تفویض درباره عموم سلف (به معنای تسلیم در برابر

ظواهر معارفی از آیات) از این مبنا عدول کرده و به تأویل ظواهر برخی آیات متشابه و صفات الهی پرداخته و به معنای باطنی در سطوح عمیق تر توجه کرده است؛ آن معنای واقعی ژرف که در بدو امر از دسترس اندیشه بیرون است. برای نمونه، قول مجاهد در تفسیر آیه «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» که می‌گوید: «بأيد» قال: «بقوة». (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۷، ص ۶)

پرواضح است معانی بطون آیات در همه مراتب، که دلالت آیات کریمه بر آن، فراتر از دلالت عقلایی الفاظ بر معانی است و فهم آن، راز و رمزی خارج از قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره دارد، برای مفسر راهی برای فهم و تبیین آن وجود ندارد و تنها کسانی که از راز و رمز آن آگاه باشند، می‌توانند آن را بفهمند و از آیه و روایاتی که علم باطن و تأویل قرآن را به نبی اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام اختصاص داده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۸۱، ۸۹، ۹۲، ۹۷ و...) به دست می‌آید که جز آنان شخص دیگری از راز و رمز آن آگاه نیست. بر این مدعا، می‌توان به روایات و آیه قرآن نیز استدلال کرد؛ زیرا هم در روایتی که در کتب خاصه، با سند معتبر از امام باقر علیه‌السلام نقل شده که فضیل بن یسار از آن حضرت درباره روایت «ما من القرآن الا و لها ظهر و بطن» پرسیده و حضرت فرموده است: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۹۷/ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۶ و ۲۲۳) و نیز در روایتی که در کتب عامه از ابن عباس حکایت شده که گوید: «إن القرآن ذوشجون و فنون و ظهور و بطون، لا تنقضي عجائبه... أخبار و أمثال... و ظهر و بطن، فظهره التلاوة و بطنه التأویل...» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰/ همان، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۲۰/ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷)، بطن قرآن به تأویل آن تعریف شده و در قرآن کریم نیز آمده است: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». (آل عمران: ۷) رسوخ به معنای ثبات است و راسخ در علم، به کسی گویند که در همه دانش‌های خود ثبات داشته باشد و تزلزل و تبدل رأی برای او به وجود نیاید و این در صورتی است که تمام دانش‌های او مطابق با واقع بوده و حقیقت را آنچنان که هست، دریافته باشد. روشن است که جز نبی اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام که علم آنان بی‌واسطه یا باواسطه از مبدأ وحی نشئت می‌گیرد، کسی در علم مطلق خویش رسوخ و ثبات ندارد. پس راسخان در علم منحصر به این افرادند و این آیه کریمه به ضمیمه

روایاتی که بطن را به تأویل معنا کرده‌اند، دلالت می‌کند که علم بطون در تمام مراتب آن، ویژه معصومان علیهم‌السلام است. (بابایی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۵۶) در ادامه، نخست به معناشناسی و بیان برخی از مصادیق معنایی بطن (تأویل) آیات نزد شیعه بنابر فرمایشات اهل بیت علیهم‌السلام می‌پردازیم، سپس نمونه‌هایی از آرای تفسیری مجاهد بن جبر با رویکرد عقل تأویلی و بررسی صحت و سقم آن در مقایسه با دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام مطرح می‌شود. در برخی از نصوص روایی شیعه، به‌طور صریح، اصطلاح «بطن» معنا شده و در برخی دیگر، مصادیقی از معنای بطون آیات ذکر شده و به‌عنوان «معنای بطنی» به آن تصریح شده است.

۱. نمونه روایاتی درباره معنای بطن

۱. امام صادق علیه‌السلام در روایتی از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند که آن حضرت می‌فرمایند: «و له [أی القرآن] ظهر و بطن، فظاهره حکم و باطنه علم، ظاهره أتیق و باطنه عمیق...». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۸)

۲. امام باقر علیه‌السلام فرمود: «ظهر القرآن الذین نزل فیهم و بطنه الذین عملوا بمثل أعمالهم». (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۸۶)

۳. امام باقر علیه‌السلام فرمود: «ظهره و بطنه تأویله، منه ما مضی و منه ما لم یکن بعد، یجری کما تجری الشمس و القمر...». (همان‌جا)

۴. از امام کاظم علیه‌السلام درباره آیه شریفه «فأن لم يستجیبوا لک فاعلم أنما یتبعون أهواءهم و من أضل ممّن اتبع هواه بغیر هدی من الله...» (قصص: ۵۰) نقل شده است: «من اتخذ دینه رأیه، بغیر إمام من أئمة الهدی...». (مجلسی، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۲۱۳) در این حدیث، امام کاظم علیه‌السلام هدایت از ناحیه خداوند در آیه را که در معنای ظاهری‌اش به قرینه سیاق، کتاب آسمانی است، به امام معنا کرده است.

۵. بطن به معنای تأویل. مانند آنچه درباره آیه شریفه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ یَأْتیکم بماءٍ معین» (ملک: ۳۰) از امام صادق علیه‌السلام وارد شده که حضرت فرموده است: «والله ما جاء تأویل هذه الاية ولا یتبدأ أن یجىء تأویلهما». این معنا از تأویل در فرمایش امام صادق علیه‌السلام اشاره به عدم تحقق آن در زمان تنزیل آیه دارد. در فرمایش دیگری از امام کاظم علیه‌السلام، مراد از تأویل در روایت فوق چنین بیان شده است: «إذا غاب عنکم إمامکم

فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِأَمَامٍ مِنْ جَدِيدٍ...» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ص ۳۵۱) نمونه دیگر، فرمایش اما صادق علیه السلام درباره آیه «... ما كان لكم أن تنبتوا شجرها...» (نمل: ۶۰) که حضرت فرمود: «يقول: ليس لكم أن تنصّبوا إماماً من قبل أنفسكم تُسمّونه محقّقاً بهوى أنفسكم و إرادتكم... [و] من أنبت شجرة لم ينبتة الله يعنى من نصب إماماً لم ينصبه الله أو جحد من نصّبهُ...» (حرانی، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴۲)

۲. نمونه روایاتی در تعیین مصداق از معنای باطنی آیات

۱. درباره آیه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُؤْتُوا نُذُورَهُمْ» (حج: ۲۹)، عبدالله بن سنان به امام صادق علیه السلام می گوید: «معنای "ليقضوا تفتهم" چیست؟ امام صادق علیه السلام می فرماید: گرفتن شارب و کوتاه کردن ناخن و همانند آن‌ها. او با تعجب می پرسد: ذریح محاربی از شما نقل می کند که فرموده اید "ليقضوا تفتهم" لقای امام است. امام علیه السلام می فرماید: "صدق ذريح و صدقت... إن القرآن ظاهراً و باطناً و من يحتمل ذريح" (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۹)

۲. درباره آیه کریمه «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ...» (اعراف: ۳۳) امام کاظم علیه السلام می فرماید: «إن القرآن له ظهر و بطن فجميع ما حرم الله فى القرآن هو الظاهر و الباطن من ذلك أئمة الجور و جميع ما أحل الله تعالى فى الكتاب هو الظاهر و الباطن من ذلك أئمة الحق» (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۱۴۶)

۳. حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره امام علی علیه السلام که فرمود: «إن منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله» (ابن حنبل، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۶۰/ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۵، ص ۱۲۲-۱۲۳/ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۶-۱۸/ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۷۶/ حمیری، بی تا، ص ۹۶-۹۷/ محمودی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۴۸۳/ عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۲۱۹)، که در بیان ائمه معصوم (امام علی، امام باقر و امام صادق علیهم السلام) بر آیه «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أئمة الكفر إنيهم لا إيمان لهم لعلهم يتقون» (توبه: ۱۲) تطبیق شده و جنگ امام علی علیه السلام با اصحاب جمل براساس تأویل آیه اشاره شده بوده است. مضمون مشترک این روایات چنین است: «ما قوتل أهلها مذ يوم نزلت حتى اليوم» از روزی که این آیه نازل شده تا امروز (که روز جمل است) آنان که مشمول این آیه اند، وجود نداشته اند و با آنان کارزار نشده است. براین اساس، تأویل آیه یادشده، وجود عینی اصحاب جمل پس از گذشت حدود سه دهه

از تنزیل آیه بوده است.

۴. تأویل (از نسخ وجود عینی که در زمان تنزل آیه تحقق یافته) در آیات شریفه «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ فَبَأَى الْآءِ رَبُّكُمَا تَكْذِبَانِ يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» که در روایات «البحرین» را امام علی علیه السلام و فاطمه زهرا علیها السلام و «اللؤلؤ والمرجان» (الرحمن: ۱۹-۲۲) را به امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام تأویل کرده‌اند. این معنا در کتاب‌های تفسیری مأثور و غیرمأثور و منابع دیگر روایی و غیر روایی از فریقین، با اسناد متعدد نقل شده؛ به گونه‌ای که انسان به صدور مضمون آن‌ها، اطمینان حاصل می‌کند. (بابایی، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۳۶-۴۴)

۵. درباره آیه «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ الْأُولَآئِينَ» (قصص: ۵)، امام علی علیه السلام آن را بر اهل بیت علیهم السلام در عصر ظهور، تطبیق داده است. (نهج البلاغه، حدیث ۲۰۹ / حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۵۶ / طوسی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸۴) این معنای باطنی از آیه، تأویلی است که با تجرید خصوصیات نزول و کشف مناط حکم، با تعمیم بر مورد مشابه صورت گرفته است.

اینک در ادامه، به تحلیل و اعتبارسنجی آرای تفسیری مجاهد در دو حوزه عقل مصباح و عقل منبع می‌پردازیم:

الف. کاربرد مشترک عقل در آرای تفسیری مجاهد بن جبر (عقل مصباح)

۱. تفسیرپذیری قرآن: قرآن پژوهان درباره اصطلاح تفسیر به نتیجه واحدی نرسیده‌اند، برخی آن را به معنای، سخن گفتن از اسباب و شأن نزول و داستان‌های مربوط به آن‌ها (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۸) بحث از مدلول کلام و وضع معنای آن (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۵۷) علمی که از حالات الفاظ و کلام از حیث دلالت بر مراد خداوند متعال بحث می‌کند (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۴۲۷) کشف مراد از لفظ مشکل قرآن (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۹) کشف معانی قرآن و بیان مراد خدا اعم از مشکل بودن لفظ و غیر آن، یا به حسب معنای ظاهر و غیر آن باشد (سیوطی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۸)، بیان ظواهر آیات قرآن براساس قواعد و لغت عرب (تهرانی، ۱۳۴۲ش، ج ۴، ص ۲۳۲)، بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴) و... دانسته‌اند.

بنابراین در تفسیر، سخن از استنباط و کشف معنای پوشیده است و نیاز به تأنی و تأمل عقلی است تا مراد خدا درک شود. از این رو مفسر ناگزیر است با قدم عقل چندگام بردارد. (نجارزادگان، ۱۳۹۱ش، ص ۱۲) تفسیرپذیری قرآن، دیدگاه غالب دانشمندان شیعه و اهل سنت است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳-۳۶ / طوسی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۲۵ / ابن القیم الجوزیه، بی تا، ج ۲، ص ۶۶ / ماوردی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳-۳۶ / طوسی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱۷ / ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸ / ابن عطیه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳-۱۴ / قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۶ / مدرسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۱-۳۳)

اینان فهم قرآن را برای غیر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و همزه معصومان (در شیعه) امکان‌پذیر می‌دانند و معتقدند هرکس به اندازه برخورداری از شرایط و شایستگی‌ها و ظرفیت فکری‌اش، می‌تواند دارای مرتبه‌ای از فهم و تفسیر قرآن (در سطح ظواهر الفاظ) باشد. تفسیرپذیری قرآن از مبانی تفسیری مجاهد بن جبر نیز محسوب می‌شود. کثرات آرای تفسیری وی و استمداد از قوه شناخت عقل در معانی مختلف، گویای باور او به حجیت عقل در تفسیر قرآن است و اساساً تمام کسانی که قائل به تفسیرپذیری قرآن هستند، حجیت عقل در تفسیر قرآن را پذیرفته و با این پیش‌فرض به تفسیر قرآن همت گمارده‌اند.

۲. یکی از معانی و کاربردهای مشترک عقل در تفسیر قرآن، قوه ادراک بدیهیات است؛ یعنی معلومات و معارفی که در حصول آن به اکتساب و استدلال نیازی نیست و خودبه‌خود برای انسان حاصل می‌شود. این معنا درباره عقل، به‌عنوان یکی از قرینه‌های منفصل، برای فهم آیات قرآن به کار می‌رود؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌توان آیه را معنا کرد. برای نمونه در قرآن کریم مجازهای فراوان وجود دارد و در بیشتر این موارد، قرینه بر مجاز بودن اسناد همان معرفت‌های بدیهی است. (نجارزادگان، ۱۳۹۱ش، ص ۱۶۸) مجاهد بن جبر در برخی آرا و اقوالش، کلمات و عبارات قرآن کریم را با حمل بر معنای مجاز یا استعاری تفسیر می‌کند؛ اما اصل عقلایی ارائه قرینه و شاهد قطعی ناظر بر معنای مجازی یا استعاری رعایت نشده و مغفول می‌ماند. به چند نمونه زیر توجه کنید:

۲-۱. «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آخَذْتُم مِّنْكُمْ فِي النَّبْتِ لَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵) گوید: «مسخت قلوبهم و لم یمسخوا قرده و إنما هو مثل ضربه الله لهم مثل ما

ضرب مثل الحمار یحمل أسفارا.» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۳ / قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۴۴۳ / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۸۳ / ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۳ / ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۶) گرچه ابن عباس، قتاده و سدی، رأیی مخالف با نظر مجاهد داشته و برابر ظاهر آیه، قائل به مسخ ایشان به بوزینه شده‌اند. (طبری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۳ / ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴ / ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۶)

این بیان تفسیری مجاهد از مصادیق بارز تأویل ظاهر آیه و حمل کلام بر استعاره بدون قرینه و شاهد قطعی است. (بابایی، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۲۰۶) از مفسران اهل سنت، طبری قول مجاهد را مخالف ظاهر آیه دانسته است. (طبری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۶۳) ابن کثیر نیز گوید: «قول غریب خلاف الظاهر من السياق فی هذا المقام و فی غیره.» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۶) اما فخر رازی، تفسیر و رأی مجاهد را پذیرفته، او با اینکه ابتدا قول مسخ را تقویت کرده و تفسیر آیه را طبق ظاهر، بلامانع دانسته است ولی در پایان، تفسیر مجاهد را بعید ندانسته و در آن محذور ندیده است. (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۱۱) قرآن‌پژوه شیعی، محمدهادی معرفت، این تفسیر را نشانه حریت مجاهد در تفسیر عقلی قلمداد کرده و آیه «مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ» (مانده: ۶۰) را به دلیل عطف «عبد الطاغوت» و «الخنزیر» به «القردة» و نیامدن ذکر آن دو در سایر آیات قرآن، شاهد صحت تفسیر مجاهد دانسته است. (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸) اما طبری و طبرسی با تفسیر مجاهد موافق نبوده و می‌نویسند تفسیر وی مخالف با ظاهر آیه کریمه است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۳ / طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۲۶۴) آلوسی نیز گوید: «و ظاهر القرآن أنهم مسخوا قردة علی الحقیقة، و علی ذلك جمهور المفسرین و هو الصحيح.» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۸۳) استاد جوادی آملی نیز به نادرست بودن قول مجاهد تصریح داشته و آن را مخالف ظاهر قرآن و تأویل ناصواب می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳ش، ج ۵، ص ۱۳۳)

از آنجایی که قرآن کریم به لسان عربی مبین نازل شده، کاربرد واژگان و عبارات قرآنی در معنای مجازی و استعاری امری رایج بوده و دور از انتظار نیست. بدیهی است روش تفهیم قرآن، همان روش عقلا در محاورات است؛ به همین سبب نادیده گرفتن ظاهر

آیات و حمل آن بر مجاز و استعاره بدون قرینه و شاهد قطعی، خلاف روش عقلاست. در بیانات تفسیری مروی از ائمه اهل بیت علیهم السلام درباره آیه فوق، بدون تأویل و حمل آیه بر استعاره و معنای مجازی مخالف ظاهر، تفسیر براساس ظاهر آیه را بلامانع دانسته و از تأویل در آن پرهیز کرده‌اند. بنابراین قول تفسیری مجاهد برخلاف باور برخی، یکسان با دیدگاه اهل بیت علیهم السلام نیست. برای نمونه، عبدالصمد بن برار گوید: «از أبالحسن حضرت موسی بن جعفر علیه السلام شنیدم که فرمود: "و كانت القردة هم اليهود الذين اعتدوا في السبت فمسخهم الله قروداً"» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۳۱/عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۴۶) حضرت امام جعفر صادق علیه السلام از پدر بزرگوارش از حضرت علی ابن الحسین علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «... فأما القردة فكانوا قوما ينزلون على شاطئ البحر، اعتدوا في السبت فصادوا الحيتان فمسخهم الله قرودة» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۶)

۲-۲. مجاهد در تفسیر آیه «أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام: ۱۲۲) گوید: «أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ» قال: ضالاً فهديناه، "وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس" قال: هدى. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۱۸/سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۳) آیه اشاره شده از جمله آیاتی است که عبارت «میتا فاحیینه» به عنوان مجاز لغوی استعاری در آن به کار رفته است. رأی مجاهد حکایت از فهم او از معنای مجازی «میتا» و «فاحیینه» دارد؛ به همین دلیل از واژه اول، تفسیر به «ضاللت و گمراهی» و از واژه دوم تفسیر به «هدایت» کرده است. در تفسیر اهل بیت علیهم السلام از آیه مورد اشاره به یک روایت بسنده می‌شود:

برید گوید از حضرت باقر علیه السلام درباره قول خداوند متعال شنیدم که فرمود: «أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» فقال: ميت لا يعرف شيئاً، و "نوراً يمشي به في الناس" إماماً يؤتم به. "كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها" قال: الذي لا يعرف الامام. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵/بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۷۵/حویزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۶۳-۷۶۴/قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۴۴۰) در لسان اهل بیت علیهم السلام براساس این روایت و روایات مشابه، امام معصوم علیه السلام نوری است که خدا پس از زنده کردن کافر به دین اسلام برای او قرار می‌دهد و هر که امام را نشناسد مرده است؛ گرچه خداشناس و معتقد به قیامت باشد. همان‌گونه که مؤمن زنده و دارای نور است و با آن

خط‌مشی ویژه دارد، غیر مؤمن یا اصلاً زنده نیست مانند کافر و یا مقداری از حیات بهره‌ او شده ولی نسبت به باقی آن مرده است؛ چون حیات درجاتی دارد، چنان‌که ممت در کتاتی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۱ش، ج ۲۷، ص ۸۶) کسی که امام زمان خود را نشناسد، نه تنها از حیات معنوی محروم است، در حال مرگ گرفتار موت جاهلی است: «من مات و لم يعرف إمام زمانه مات متیة جاهلیة.» (صدوق، ۱۳۹۵ش، ص ۴۰۹/ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۳، ص ۲۱۷) حاصل اینکه تعبیر مجاهد از «میتا» به گمراهی و «فأحیناه» به هدایت، درست است افزون بر اینکه در لسان اهل بیت علیهم‌السلام حیات واقعی در برخورداری از نور هدایت امام است و گمراهی در عدم معرفت به ایشان.

۳. از دیگر کاربردهای عقل در تفسیر قرآن، استفاده از عقل به‌عنوان قوه‌ای برای استنباط گزاره‌ها و احکام نظری (در برابر بدیهی) است. در این معنا عقل با استفاده از لغت، آیات و روایات، قراین پیوسته و ناپیوسته، به کشف مجهولات می‌پردازد و با کاوش و استدلال به فهم مراد خداوند از آیه دست می‌یابد.

از بررسی آرای تفسیر منقول از مجاهد بن جبر به دست می‌آید که بخش اعظم تفسیر وی، به بیان معنا و مفهوم مفردات قرآن اختصاص دارد، آنجایی‌که معنای واژه برای همگان واضح نبوده و نیازمند تبیین بوده است، گرچه او شاهد و اغلب توضیحی برای معنایی که بیان کرده، ارائه نداده است. نقل شده که مجاهد معتقد بود: «لا یحل لأحد مؤمن بالله و الیوم الاخر، أن یتکلم فی کتاب الله إذا لم یکن عالماً بلغات العرب.» (زرکشی، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۲/ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵/ سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۰) گفتنی است این روش مطابق با قاعده بودن و استفاده از سخنان عرب (در قالب اشعار و غیر آن) در فهم معانی مفردات قرآن، صحیح و عقلایی است؛ زیرا با توجه به اینکه قرآن به زبان عربی فصیح نازل شده، معلوم است که از کلمات آن نیز معنایی اراده شده که عرب‌های فصیح در کاربرد این کلمات، همان معنا را اراده می‌کنند. برای نمونه:

۳-۱. در ذیل آیه «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِنَكَّةٍ مُّبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۶) در معنای «بکة» مجاهد گوید: «الکعبة و مكة، ما حولها.» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۳) وی در نقلی دیگر تنها به ذکر معنای لغوی «بکة» اکتفا نکرده، بلکه به توضیح معنای واژه نیز پرداخته و گفته است: «إنما سمیت بکة لأن الناس یتباکون فیها أی

یتزاحمون» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۸ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۲) نیز منقول است گوید: «إن الله بك به الناس جميعا، فیصلی النساء أمام الرجال، و لا یفعل ذلک ببلد غیره.» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۷۰۹ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۳) قول مجاهد همسو با بیان حضرت امام جعفر صادق علیه السلام است، آنجاکه در پاسخ به پرسشی که حکایت از نشستن یا عبور کردن زنان مقابل مردان در کنار خانه خدا دارد، با عنایت به معنای واژه «بکة» در آیه «إِنَّ أَوْلَیَّ بَیْتٍ وَضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِی بَنَیْتُهُ مُبَارَکًا» (آل عمران: ۹۶) می فرماید: «للابأس، إنما سمیت بکة لأنها تبک فیها الرجال و النساء.» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۵۵ / کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۲۶)

۲-۳. در تفسیر آیه «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۸) گوید: «لم تكونوا أشیائاً حین خلقکم، ثم یمیتکم الموتة الحق ثم یحییکم، قوله: "قَالُوا رَبَّنَا أَمَنَّاتُنَّ وَأَحْيَيْتَنَا ائْتِنَّا" (غافر: ۱۱) قال: مثلها.» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۰ / طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۴۵ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۲)

۳-۳. مجاهد درباره آیات نخستین سوره واقعه که به تقسیم سه گانه مردمان با عنوان «أصحاب الیمینة، أصحاب المشمئة، السابقون» در صحنه قیامت می پردازد، این تقسیم تثنیثی را تطبیقی از آیه ۳۲ فاطر دانسته و می گوید: «هی مثل قوله تعالی: "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ"» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۵۳ / طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۹ / ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۴۸۴)

بدیهی است که هر کلامی از کلمات تشکیل شده و هر کلمه ای دارای معنا و مفهوم خاصی است، شرط لازم برای فهم مفاد هر کلامی، آگاهی از معانی و مفاهیم کلمات و مفردات آن است. براین اساس، مفسر باید از مفاهیم مفردات قرآن کریم، آگاه شود و با توجه دقیق به خصوصیات مفاهیم مفردات، به تفسیر آیات پردازد. مؤید روش تفسیر لغوی را می توان از روایات اهل بیت علیهم السلام به دست آورد. به نحوی که می توان ادعا کرد حضرات معصومین علیهم السلام، خود در تفسیر آیات قرآن به این روش ملتزم بوده و به اصحاب و یاران خویش در فهم معانی آیات می آموختند که برای پی بردن به مفاد آیات، گریزی از دانستن معنای مفرداتی قرآن نیست؛ چراکه قرآن به زبان عربی فصیح و مبین، نازل شده است.

برای نمونه درباره معانی واژگان «بحیره، سائبة، وصیلة، حام» در آیه ۱۰۳ سوره مائده، نقل‌های مختلفی از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام آمده است؛ از جمله شیخ صدوق به سندی که به محمد بن مسلم دارد، از او از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت در تفسیر آیه «جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ» (مائده: ۱۰۳) فرمود: در میان اهل جاهلیت رسم چنین بود که وقتی ما دو شتری در یک شکم، دو بچه می‌زایید، می‌گفتند وصل کرد و کشتن و خوردن چنین شتری را جایز نمی‌دانستند، وقتی ده شکم می‌زایید آن را (سائبة) می‌کردند؛ یعنی سوار شدن بر پشت و خوردن گوشتش را بر خود حرام می‌کردند. و اما «حام» آن هم شتری است که آن را بر ناقه‌ها می‌جهانیدند. (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۳۴۷/بحرانی، ۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۷۱/صدوق، ۴۰۳ق، ص ۱۴۸)

همین‌طور در فرمایشی از امام صادق علیه السلام درباره معانی واژگان «منخنقة، موقوذة، متردیه، نطیحة» در آیه ۳ سوره مائده، منقول است که حضرت فرماید: «المنخنقة قال: التي تختنق في رباطها، و الموقوذة المريضة التي لا تجد ألم الذبح، و لا يضطرب ولا يخرج لها دم، و المتردیه التي تردى من فوق بيت أو نحوه، و النطیحة التي تنطح صاحبها.» (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۲۹۲/بحرانی، ۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۲۲)

اما درباره بهره‌گیری از آیات قرآن، به‌عنوان شاهد و قرینه درونی کلام به‌منظور تفسیر قرآن، مفسر در واقع از شیوه تفسیری قرآن‌به‌قرآن بهره می‌جوید. استفاده از قرآن به‌عنوان مهم‌ترین منبع تفسیر قرآن، علاوه بر آنکه مقتضای روش عقلایی محاوره است، در آیات قرآن و روایات هم بر آن تأکید شده و بهره‌گیری از آن در تفسیر، روش تفسیری اهل بیت علیهم السلام به‌شمار آمده است. (طباطبایی، ۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲) پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: «إن القرآن لیصدق بعضه بعضا فلا تکذبوا بعضه ببعض.» (هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۴۱) حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام هم فرمود: «کتاب الله تبصرون به و تتلقون به و تسمعون به و ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳)

برای نمونه، حضرت علی علیه السلام از جمع بین آیه کریمه «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (بقره: ۲۳۳) و آیه «حَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف: ۱۵) استفاده کرده‌اند که از نظر قرآن کریم، حداقل دوران بارداری بانوان شش ماه است و براین اساس، حکم رجم را از شخصی که بر اثر اتهام به بزهکاری به آن محکوم شده بود برداشتند. (مجلسی،

۱۴۰۳ق، ص ۴۰، ۱۸۰ و ۲۳۲) نیز مروی است که حضرت امام جواد علیه السلام با ضمیمه کردن آیه شریفه «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» (جن: ۱۸) به آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده: ۳۸) حد سارق را قطع انگشتان دست دانسته‌اند. (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۳۲۰) بنابراین استفاده از آیات قرآنی به‌عنوان قرینه و شاهد درونی به‌منظور تفسیر قرآن توسط مجاهد، روشی درست بوده و موافق با منهج تفسیری اهل بیت علیهم السلام است.

ب. کاربردهای اختصاصی عقل در آرای تفسیری مجاهد بن جبر (عقل تأویل‌گرا)

از جمله کارکردهای عقل، ادراک برهانی نظری (در برابر بدیهی) است که برای دستیابی به آن، به فکر و استدلال نیاز است تا با تألیف و تنظیم چند مقدمه حاصل شود. (مظفر، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۱) در صورتی که این مقدمات، از منظورات امور غیر یقینی باشند، برای فهم مراد خدا قرینه قرار نمی‌گیرند، ولی اگر از چند مقدمه (بدیهی یا منتهی به بدیهی) حاصل شوند، به‌صورت برهان قطعی پدیدار می‌شوند و برای فهم درست از کلام خدا قرینه خواهند بود و در پی آن، حکم به تأویل ظواهر آیات و روایاتی می‌کنند که با این قرینه قطعی مخالف است. به سخن دیگر، در ترجیح حکم عقل با ظاهر نقل، حکم عقل مقدم است. عقل به این معنا که نقش منبع (نه نقش مصباح) را دارد، از نظر شیعه حجت، و تأویل ظواهر آیات به‌وسیله آن، امکان‌پذیر است. (نجارزادگان، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷۳) این از ویژگی‌های روش عقلا در محاورت است که معلومات عقلی، بدیهیات و براهین قطعی آشکار را از قراین کلام می‌دانند و معنای کلام و مقصود گوینده را با توجه به آن به‌دست می‌آورند؛ اگرچه جریان تفسیری حاکم در عصر صحابه و تابعین، راهبرد تفویض به معنای تسلیم در برابر ظواهر معارفی از آیات و روایات می‌باشد که معنای واقعی آن ژرف و در بدو امر از دسترس اندیشه بیرون است، به‌نحوی که درخصوص تأویل آیات و روایات، به‌ویژه آیات و روایات درباره صفات خدا احتیاط می‌کردند. بسیاری از اندیشمندان اهل سنت بر این باور مصرند؛ از میان ایشان می‌توان از شخصیت‌های علمی همچون نووی (۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۹ و ج ۱۷، ص ۱۸۲-۱۸۳) ذهبی (۱۴۱۰ق، ج ۱۴، ص ۳۷۴) ابن حجر عسقلانی در شرح بخاری (بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۵۱) سیوطی در *الاتقان* (بی‌تا، ج ۲، ص ۳) اشاره کرد. (نجارزادگان، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۲۲۲) عمده دلیل ایشان این بود که تفسیر گواهی بر مراد خداست و ممکن است خدا آنچه را

ما می‌فهمیم اراده نکرده باشد، از این رو مرتکب کاری حرام شویم. (طبری، ۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۹ / قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۳۴) اما نباید از این نکته غافل شد که ادعای تفویض درباره تمام سلف، واقع‌بینانه نیست. برای نمونه، ابوبکر خلیفه اول چون درباره تفسیر واژه «کلالة» از کتاب خدا از او پرسیدند، گفت: کدامین آسمان بر من سایه افکند و کدامین زمین مرا در بر گیرد و کجا روم و چه کنم اگر در مورد کتاب خدا سخنی با رأی خود برگویم. (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۲۶۱) نیز وقتی معنای «أبا» در آیه ۳۱ عبس را از او پرسیدند، همین پاسخ را داد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۰۴ / قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۲۲۳) از عمر نیز معنای واژه «أبا» پرسیده شد، در پاسخ گفت: از تعمق و تکلف نهی شده‌ایم. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۰۵ / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۵۰ / قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۲۲۳) اما دیری نپایید که ابوبکر آن احتیاط را از دست داد و در پاسخ به معنای «کلالة» گفت: من رأی خودم را می‌گویم، اگر درست بود، از خداست و اگر نبود، از من و از شیطان است. (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۲۶۱ / زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۸۶ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۰)

دکتر حسام صرصور پس از ارائه شواهد و مدارک در این باره می‌نویسد: برخلاف آنچه گفته می‌شود که سلف در آیات متشابه سخنی به زبان نمی‌رانند و شیوه آنان بر این بوده که در امری که علم و آگاهی نداشته‌اند سخن نگویند، اما این چنین نیست که همواره در آیات متشابه حکم به تفویض و تسلیم کنند. (صرصور، ۲۰۰۴م، ص ۱۸۲) مجاهد بن جبر نیز به عنوان صدر مفسران تابعی، از جمله سلفیانی است که شیوه تبیین با احتیاط درباره کلام خداوند، در آیات متشابه و صفات الهی را از دست داده و فراتر از تسلیم در برابر ظواهر معارفی از آیات به تأویل آن ظواهر پرداخته است و از جمله در ترجیح حکم عقل با ظاهر نقل، حکم عقل را مقدم داشته و بر اساس مخالفت ظواهر برخی آیات با قرینه قطعی عقلی، به تأویل ظواهر آن آیات پرداخته است و در واقع، راهبرد عقل نظری در تأویل بخشی به ظواهر را تأیید و امضا کرده است. برای مثال:

۱. درباره آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) مجاهد گوید: «مدبر الامور فی السماوات و الارض.» (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۱۵ / ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۲ / قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۳، ص ۲۵۷ / طبری، ۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۰۵) مجاهد در این بیان،

آیه را به تأویل برده و از ظاهر معنای نور بودن خداوند متعال، تدبیر او در نظام سماوی و ارضی را اراده کرده است. برخی دیگر از صحابه و تابعین مفسر نیز به تأویل آیه دست زده‌اند؛ مانند ابن عباس؛ از او منقول است: «هادی أهل السماوات والأرض.» همین قول از مجاهد نیز نقل شده است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۰۵/ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۳، ص ۲۵۷) انس بن مالک گوید: نور بودن خدا هادی بودن اوست: «نوری هدی.» طبری همین قول را اختیار کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۰۵/ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۳) و قرطبی به این رأی متمایل شده است. (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۳، ص ۲۵۷) و در نهایت آنکه ابی بن کعب، حسن و أبو العالیة گویند: «مزين السماوات بالشمس و القمر و النجوم و مزين الارض بالانبياء و العلماء و المؤمنین.» (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۳، ص ۲۵۷) ۲. از مجاهد نقل شده که در تفسیر آیه «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» (ذاریات: ۴۷) گوید: «بأيد» قال: بقوة. (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۲۷، ص ۶/ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۹۵/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۱۵) در این قول مجاهد، واژه «أيد» را که به معنای دست می‌باشد، به تأویل برده و با قرینه قطعی عقلی که خداوند متعال منزله از هر گونه تشبیه و تجسیم است، با ترجیح حکم عقل بر ظاهر نقل، مراد از «أيد» را دست قدرت الهی تفسیر کرده است. از ابن عباس، قتاده، ثوری، منصور، ابن زید و سفیان نیز همین تفسیر وارد شده است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۰۵/ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۳/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۰) مجاهد در آیه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي» (ص: ۷۵) گوید: «بیدی، الید ههنا بمعنى التأكّد و الصلّة.» وی باز از تفسیر کلمه «ید»، براساس عقل تأویلی در معنای ظاهری‌اش پرهیز کرده است. (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۶، ص ۲۲۸) قرطبی از اقوال دیگر با تعبیر «قیل» چنین یاد کرده است: تشبیه در «ید» درباره آفرینش خداوندی دلیلی است که این واژه به معنای نعمت، قوت و قدرت نیست؛ چراکه آن دو، دو صفت از صفات خداوندی است؛ از «ید» قدرت اراده شده است؛ نیز گوید مراد آفرینش بی‌واسطه است، اگرچه خود در بیانی نزدیک به قول مجاهد می‌نویسد: «فإن الرئيس من المخلوقين لا يباشر شيئاً الا على سبيل الاعظام و التكرم، فذكر الید هنا بمعنى هذا.» (همان‌جا) جالب توجه آنکه مجاهد حتی در تفسیر «ذا الاید» و نسبت دادن دست در ظاهر معنا به حضرت داوود علیّه نیز عدول کرده و با حمل واژه اشاره‌شده به معنای مجازی، در تفسیر آیه «وَأذْكُرُّ

عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص: ۱۷) گوید: «ذا القوة فى طاعة الله.» (طبرى، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۸۶/ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۴۹) طبرى ضمن اینکه قول مجاهد را اختیار کرده، همین رأى را از ابن‌عباس، قتاده، سدى و ابن‌زید نیز نقل نموده است. (طبرى، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۸۶) و ختم کلام اینکه مجاهد در کریمه‌ای شبیه آیه پیش اشاره شده، بار دیگر ظاهر کلمه «أولى الايدي» و «الابصار» در آیه «وَأَذْكُرُ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ» (ص: ۴۵) را به تأویل برده، معنی مجازى «القوة» را از عبارت «أولى الايدي» و «البصر فى الحق» را از عبارت «الابصار» اخذ مى‌کند. (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۶۶/ بغوى، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۷۳/ طبرى، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۱۰۹) طبرى، ابن‌کثیر و بغوى همین قول را اختیار کرده‌اند و آن را از ابن‌عباس، قتاده، سدى و منصور نیز نقل مى‌کنند. (طبرى، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۱۰۹/ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۶۶/ بغوى، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۷۳) این در حالی است که در برخی متون روایی و تفسیری اهل سنت، روایات زیادی در اثبات انگشت و دست برای خداوند سبحان وارد شده است، از آن جمله از عبدالله بن مسعود روایت شده که گفت: یکی از علمای یهود نزد پیامبر اسلام آمد و عرضه داشت: یا محمد ﷺ در تورات می‌خوانیم خداوند آسمان‌ها را روی یک انگشت خود می‌گذارد و زمین را روی یک انگشت، درخت‌ها را روی یک انگشت و ... مخلوقات دیگر را روی یک انگشت می‌گذارد و می‌گوید: «أنا الملك»، فضحک النبى ﷺ حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر. ثم قرأ رسول الله ﷺ: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷) (طبرى، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۱۸-۱۹/ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۰۲/ سیوطی، ۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۳۵/ بخاری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۲ و ج ۴، ص ۱۹۲/ ابو داوود، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۴) اما در مکتب اهل بیت ﷺ، سلیمان بن مهران از امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» می‌پرسد، حضرت می‌فرماید: «و اليمين اليد و اليد القدرة و القوة، يقول عزوجل و السموات مطويات بقدرته و قوته ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۲) نتیجه اینکه بیان تفسیری مجاهد در آیه مورد اشاره و تأویل کلمه «يد» به «قدرت» یکسان با رأى اهل بیت ﷺ است.

۳. در تفسیر آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم: ۴۲) مجاهد گوید: «شدة الامر.» (طبرى، ۱۴۰۸ق، ج ۲۹، ص ۲۴/ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۱۷) این تعبیر مثلی است که برای

افادهٔ نهایت درجه شدت به کار می‌رود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۸۵) به همین معنا زمخشری نیز اشاره کرده و می‌نویسد: کشف از ساق یعنی روزی که شدت امر به نهایت می‌رسد و گرنه در آن روز، نه ساق پایی است و نه شلواری آن را بالا بکشد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۹۴) طبری می‌نویسد: «قال جماعة من الصحابة و التابعین من أهل التأویل: یبدو عن أمر شدید.» (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۲۹، ص ۲۴) ابن عباس نیز با اشاره به همین معنا گوید: «هذا یوم کرب و شدة.» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۵۴) نیز گوید: «حین یکشف الامر و تبدوا الاعمال و کشفه دخول الاخرة و کشف الامر عنه.» (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۲۹، ص ۲۴) گفتنی است قتاده و سعید بن جبیر با مجاهد هم‌رأی هستند. (همان‌جا)

در حالی که در صحیح بخاری و مسلم، سنن ابوداود، مسند احمد بن حنبل و تفاسیر طبری، ابن کثیر و سیوطی از «ابوسعید» صحابی پیامبر ﷺ چنین روایت کرده‌اند که گوید: از پیامبر اسلام ﷺ شنیدم می‌فرمود: «یکشف ربنا عن ساقه فیسجد له کل مؤمن و مؤمنة و بقی من کان یسجد فی الدنیا ریاء و سمعة فیذهب لیسجد فیعود ظهره طبقاً واحداً.» (بخاری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹/ مسلم، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۷-۱۶۸/ ابن ابی داود، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۶/ ابن حنبل، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۷/ طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۲۴، ص ۲۹/ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۱۷/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۵۴ و ۲۵۶)

این روایت تفصیلی دارد که بخاری آن را در کتاب التوحید از صحیح خود آورده که خلاصهٔ آن چنین است: «فینتلق کل إنسان منکم إلی ما کان یعبد فی الدنیا و یتمثل لهم ما کانوا یعبدون فی الدنیا... و بقی أهل الاسلام جثوما فیتمثل لهم الرب عز و جل فیقولون لهم ما لکم لم تطلقوا کما انطلق الناس، فیقولون إن لنا رباً مارأیناه بعد فیقول فبم تعرفون ربکم إن رأیتموه و قالوا بیننا و بینه علامة إن رأیناه عرفناه، قال و ما هی؟ قال: یکشف عن ساق، فیکشف عند ذلک عن ساق فیخبر کل من کان یجسد طائعا ساجدا...» (بخاری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۹/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۵۶) در تفسیر اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز خدا از داشتن ساق پا منزّه توصیف شده است؛ مثلاً عبیده بن زاره روایت می‌کند از امام جعفر صادق (علیه‌السلام) در آیهٔ «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم: ۴۲) پرسش نمودم. قال: «کشف إزاره عن ساقه و یده علی رأسه، فقال: سبحان ربی الاعلی» مقصود آن حضرت از ادای عبارت

فوق، این است که خداوند منزّه است از اینکه مانند بشر، این گونه ساق پا داشته باشد. چنان که شیخ صدوق نیز پس از نقل این روایت گوید: معنی قوله «سبحان ربی الاعلی» تنزیه لله عز و جل آن یکنون له ساق. (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۵۵/مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۷) محمد بن علی حلبی نیز از امام صادق علیه السلام درباره همان آیه نقل کرده که حضرت فرموده است: «تبارک الجبار»، ثم أشار إلى ساقه، فكشف عنها الازار. قال: «و يدعون الى السجود فلا يستطيعون» قال: أفحم القوم، و دخلتهم الهيبة و شخصت الابصار و بلغت الحناجر «خاشعة أبصارهم و ترهقهم ذلة و قد كانوا يدعون إلى السجود و هم سالمون». مرحوم شیخ صدوق این بار نیز در توضیح بیان حضرت می نویسد: قوله عليه السلام «تبارک الجبار» و أشار إلى ساقه، فكشف عنها الازار، یعنی به: تبارک الجبار أن یوصف بالساق الذي هذا صفته. (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۵۴-۱۵۵/مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۷)

۴. درباره آیه «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ» (اعراف: ۸) مجاهد «وزن» را به «عدل» تفسیر کرده است. (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۷، ص ۱۶۵/طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۹۱/ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۴۴۰/بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۸۰) ضحاک و أعمش نیز بنابه نقل قرطبی، رأیی موافق با مجاهد داشته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۷، ص ۱۶۵)، درحالی که بسیاری از مفسران از صحابه و تابعین از این آیه، توزین اعمال با میزان را اراده کرده‌اند. (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۸۰)

۵. از مجاهد درباره تفسیر آیه «بَا حَسْرَتَا عَلَيَّ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (زمر: ۵۶) نقل شده است گوید: «فی جنب الله» قال: فی أمر الله. و در نقلی دیگر: فی ذکر الله. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۱۳/سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۳۲/بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۹۸) مجاهد با توجه به قرینه عقلی مکان نداشتن خدا کلمه «جنب» را از معنای ظاهری اش به تأویل برده و آن را در معنای امر و ذکر آورده است. سدی گوید: «ترکت فی أمرالله». (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۱۳) حسن گوید: «قصرت فی طاعة الله» و سعید جبیر آن را تفسیر به «فی حق الله» کرده، بنابه نقل بغوی از دیگران تفاسیری چون «ضیعت فی ذات الله» و «قصرت فی الجانب الذي یؤدی إلى رضاء الله» نیز وارد شده است. (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۹۸)

۶. مجاهد ضمن تفسیر آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَخْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) گوید:

«عن کرامته و رحمته ممنوعون.» (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۲۶۱) قتاده نیز با مجاهد هم عقیده بوده و گوید: «هو لاینظر إلیهم و لایزکیهم و لهم عذاب الیم.» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۶۴) طبری خود قول مجاهد را اختیار کرده و معتقد است سخن صواب آن است که «هم محجوبون عن رؤیته و عن کرامته.» (همان جا) در این میان، زجاج، مالک بن انس و دیگران این آیه را دلیل بر رؤیت حسی خدای تعالی در قیامت دانسته‌اند. (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۲۶۱) مجاهد به استناد این قرینه قطعی عقلی که خدای متعال در مکان و جهت قرار نمی‌گیرد تا در آن مکان بندگان از (رؤیت یا حضور در پیشگاه) او در حجاب باشند، فراز «عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» را به «عن کرامته و رحمته ممنوعون» تأویل کرده است. برای نمونه حسن گوید: «یکشف الحجاب فی نظر إلیه المؤمنون کل یوم غدوة و عشية.» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۶۴)

در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) رؤیت حسی خداوند به شدت مردود اعلام شده و ساحت قدسی باری تعالی از صفات مادی مبرا و منزّه دانسته شده است؛ از جمله علامه مجلسی در بحار/الانوار، بابی گشوده با عنوان «نفی الزمان و المكان و الحركة و الانتقال عنه تعالی و تأویل الایات و الاخبار فی ذلک» و روایاتی را در این خصوص از ذوات طاهره ائمه معصومین (علیهم‌السلام) آورده که برای نمونه فقط به یک روایت ارزشمند بسنده می‌شود. علی بن فضال از پدرش نقل می‌کند که از حضرت امام رضا (علیه‌السلام) درباره برخی از آیات از جمله آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) پرسیدم، حضرت فرمود: «إن تبارک و تعالی لا یوصف بمکان یحلّ فیهِ فیحجب عنه فیهِ عباد و لکنه یعنی أنهم عن ثواب ربهم محجوبون... قال و سألته عن قول الله عز و جل "سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ" (توبه: ۷۹) و عن قول الله "يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" (بقره: ۱۵) و عن قوله تعالی "مَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ" (آل عمران: ۵۴) و عن قول الله عز و جل "يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ" (نساء: ۱۴۲) فقال: إن الله عز و جل لا یسخر و لا یستهزئ و لا یمکر و لا یخادع و لکنه عز و جل یجازیهم جزاء السخریة و جزاء الاستهزاء و جزاء المکر و الخدیعة، تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۱۸-۳۱۹ همان، ج ۳، ص ۳۳۴ همان، ج ۴، ص ۴ و ۵ و ۶۴ و...) حاصل اینکه تنزیه خدا از صفات ممکنات، در قول تفسیری مجاهد در کریمه اشاره شده، موافق با نظر اهل بیت (علیهم‌السلام) است.

۷. در خصوص آیه «لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» (یونس: ۲۶) بسیاری از اصحاب و تابعان مفسر، عبارت «زیادة» را به نظر و رؤیت باری تعالی که خداوند به‌عنوان نعمت افزون به اهل بهشت می‌دهد، تفسیر کرده‌اند. چنان‌که در تفسیر این آیه، طبری از چهار صحابی و سیوطی از نه صحابی روایت کرده‌اند که پیامبر اسلام ﷺ فرمود: مقصود از «زیادة» رؤیت باری تعالی توسط اهل بهشت است. (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۷۳-۷۶/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۰۵-۳۰۶) برای نمونه، ابوموسی اشعری، از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده است که فرمود: خداوند روز قیامت منادی می‌فرستد و اهل بهشت را ندا می‌کند، به صدایی که اول تا آخرشان می‌شنوند و می‌فرماید: «و إن الله و عدکم الحسنی و زیادة» پاداش نیکو برای شما، بهشت می‌باشد و افزون بر آن، نگاه کردن به رخساره رحمان است. (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۷۴/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۰۵/ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۲۹) عبدالرحمن بن مهدی از پیامبر اسلام ﷺ در تفسیر همین آیه نقل می‌کند که فرمود: «إذا أدخل أهل الجنة الجنة و أهل النار النار، نودوا: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعدا قالوا: ما هو، ألم تبيض وجوهنا، و تثقل موازيننا، و تدخلنا الجنة و تنجنا من النار فيكشف الحجاب، فيتجلى لهم، فوالله ما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه.» (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۷۵/ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۹۴۵/ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۲۹)

ابن‌کثیر می‌نویسد: تفسیر «زیادة» به نظر در وجه خداوند کریم را جماعت زیادی از سلف و خلف روایت کرده‌اند. او نام پانزده نفر از صحابه و تابعین و دانشمندان را نقل می‌کند که آیه مورد اشاره را چنین تفسیر کرده‌اند. (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۲۹/ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۸، ص ۳۳۰) فخر رازی نیز در تفسیرش درباره آیه مورد بحث، همین رأی را اختیار کرده و گوید: «قد بينا أن هذه الآية يدل على أن الزيادة هي الرؤية.» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۲۴۰) از قتاده نیز منقول است: «بلغنا إن المؤمنين لما دخلوا الجنة ناداهم مناد: إن الله وعدكم الحسنی و هي الجنة و أما الزيادة: فالنظر إلى وجه الرحمن.» (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۷۵) ابی بن کعب نیز گوید: از پیامبر اسلام ﷺ درباره آیه اشاره شده پرسیده می‌شود و حضرت می‌فرماید: «الحسنی: الجنة، و الزيادة: النظر إلى وجه الله.» (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۷۵/ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۳۰)

در حالی که مجاهد بن جبر با نوآوری در تفسیر، معنایی غیر از معنای مشهور در بین مفسران صحابی و تابعی ارائه کرده است، او در تفسیر این آیه (و آیات دیگر در همین معنا) با اصرار بر برهان قطعی عقلی، محال بودن رؤیت حسی خدا با چشم سر، بر این اعتقاد بر خلاف رأی قاطبه مفسران صدر اسلام از صحابه و تابعین، پافشاری می کند که خداوند هرگز قابل رؤیت حسی نیست، نه در دنیا و نه در آخرت. او معتقد است: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ قَالَ: مِثْلَهَا حَسَنَىٰ، الزيادة: مغفرة و رضوان.» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۴۵ / طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۷۶ / بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۱۹ / قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۸، ص ۳۳۱ / زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۲ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۰۶)

رأی مجاهد در پرهیز از تفسیر «زیادة» به رؤیت حسی خداوند سبحان تأییدات زیادی در لسان اهل بیت (علیهم السلام) دارد. برای نمونه، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) درباره آیه «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» (یونس: ۲۶) فرمود: «الحسنی هی الجنة، و الزیادة هی الدنیا.» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۵ / ثقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۳۵) نیز حضرت امام باقر (علیه السلام) فرمود: «الزیادة، هی ما أعطاهم الله فی الدنیا، و لم یحاسبهم فی الآخرة عن الزیادة، و یجمع الله لهم ثواب الدنیا و الآخرة و یشبههم بأحسن أعمالهم فی الدنیا و الآخرة.» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۶ / قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳۱۱ / حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۰۱ / طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۱۵۸) تفسیر فوق از حضرت امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده است. (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۶)

۸ از بارزترین آرای تفسیری مجاهد بن جبر درباره محال بودن رؤیت حسی خداوند، بیانی است که از او در تفسیر آیه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳) نقل شده است. در صورتی که بسیاری از صحابه و تابعین، آیه فوق را دلیل بر شهود حسی خدا در قیامت دانسته اند. از انس بن مالک روایت کرده اند که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود: روز قیامت، مردان مؤمن هر جمعه خدا را می بینند، و زنان مؤمنه هر عید فطر و عید قربان. نیز از او روایت شده که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در آیه مورد اشاره را بر من تلاوت نمود. سپس فرمود: ... پروردگار تبارک و تعالی را زیارت می کنند... بین ایشان و باری تعالی حجاب برداشته می شود. ایشان خدا را می نگرند و خداوند ایشان را

می‌نگرد... (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۰-۲۹۲)

طبری در تفسیر آیه مورد بحث، به واسطه چهار صحابی، و سیوطی به واسطه شش صحابی، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده‌اند که حضرت آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» را به «مؤمنان در بهشت خدا را می‌نگرند» تفسیر فرمود و نیز از بسیاری از تابعین، این معنی را نقل کرده‌اند. (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۱۱۹/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۰-۲۹۴)

ابن کثیر درباره همین آیه می‌نویسد: «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ إِلَى تَرَاهُ عَيْنًا... و قد ثبتت رؤية المؤمنين الله عزوجل في الدار الآخرة في الأحاديث الصحيح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها». (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۸۷) مجاهد بن جبر آیه مورد اشاره را با بهره‌گیری از عقل تأویل‌گرا به تأویل برده و با مقدم داشتن حکم عقل، در ترجیح حکم عقل با ظاهر نقل گفته است: «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ قَالَ: تَنْتَظِرُ زَرْقَهُ وَ فَضْلَهُ». نیز نقل شده است که گفته است: «تَنْتَظِرُ الثَّوَابَ مِنْ رَبِّهَا لَا يَرَاهُ مِنْ خَلْقِهِ شَيْءٌ». همین‌طور گوید: «تَنْتَظِرُ مِنْ رَبِّهَا مَا أَمَرَ لَهَا». و بالاخره در روایتی از منصور از وی نقل شده که گوید: «كَانَ أَنَسُ يَقُولُونَ فِي حَدِيثِ» فيرون ربهم «فقلت لمجاهد: إن أناسا إنه يُرى، قال: يرى و لا يراه شيء». (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۲۹، ص ۱۲۰)

در لغت، برای «نظر» و هم‌خانواده‌های آن، معانی متعدد و کاربردهای مختلفی ذکر شده است. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱۲/ ابن منظور، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۱۵/ ابن فارس، ۱۳۸۷ش، ج ۵، ص ۴۴۴) هرگاه این واژه با کلمه «إِلَى» استعمال شود، ظاهر در معنای نگاه کردن و نگریستن به یک شیء است، ولی در این آیه شریفه، برهان قطعی آشکاری که بر محال بودن دیده شدن خدای متعال با چشم سر وجود دارد، قرینه است بر اینکه آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» نگریستن چهره‌ها به خدای متعال نیست، زیرا نگریستن (نگاه با چشم سر) تنها درباره اجسامی که دارای جهت و مکان بوده و امکان مقابله و اشاره حسیه و تابش و انعکاس نور بر آن‌ها وجود دارد، انجام می‌گیرد. (بابایی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۸۶) از روایات بالا که طبری در تفسیرش با چند طریق و الفاظ مختلف اما شبیه و نزدیک به یکدیگر نقل کرده، استفاده می‌شود مجاهد به بهره‌گیری از عقل در تفسیر توجه داشته و در کاربرد اختصاصی عقل تأویل‌گرا، به تأویل ظاهر آیاتی که اشاره به رؤیت و شهود حسی خدا در قیامت دارد، اقدام کرده است. رأیی که او را در اثر توجه به قرینه عقلی

(امتناع دیده شدن خدا) و نیز قرینۀ نقلی منفصل «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳)، از رأی نادرستی که بسیاری از مفسران اهل تسنن به آن مبتلا شده‌اند، مصون نگه داشته است؛ چراکه ایشان بدون توجه به این قرینه، از آیه کریمۀ اشاره‌شده، دیده شدن خدای متعال در آخرت را استفاده کرده و بر آن اصرار دارند. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۹، ص ۱۶۰-۱۶۲/ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۳۰-۷۳۳)

گفتنی است ادعای اتفاق سلف و اجماع امت بر رؤیت حق تعالی از افراد گوناگونی نقل شده است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۴۱) هرچند مجاهد در تفسیر آیه مورد بحث، توضیح کافی ارائه نداده است، اما مرحوم شیخ طوسی در التبیان ضمن اختیار این تفسیر درباره آن تبیین کافی به عمل آورده است. (طوسی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۱۹۷-۱۹۹)

از شواهد فراوانی که از ائمه معصومین علیهم السلام در نفی دیدن خدا با چشم سر، وارد شده است در این بخش فقط به یک نمونه اکتفا می‌شود. حضرت امام جعفر صادق علیه السلام درباره آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) می‌فرماید: «إحاطة الوهم، الاتری إلى قوله و قد جاءكم بصائر من ربكم» (انعام: ۱۰۴) لیس یعنی بصر العیون، فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ (همان) لیس یعنی من البصر بعینه، وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا (همان) لیس یعنی عمی العیون، إنما عنی إحاطة الوهم... الله أعظم من أن یرى العیون.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۸)

۹. نقلی دیگر در خصوص باور مجاهد به عدم رؤیت حسی خدا، بیانی است که از او در کریمه «قَالَ رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي... قَالَ سُبْحَانَكَ ثَبَّتْ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۱۴۳) به دست رسیده است. وی در فراز «ثَبَّتْ إِلَيْكَ» گوید: «قال موسى: أي رب تبت إليك أن أسألك الرؤية». در نقلی دیگر: «تبت إليك من أن أسألك الرؤية»، نیز: «من مسألتى الرؤية» و در قولی: «أن أسألك الرؤية» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۳۹/ ابن ابی حاتم، ۱۴۴۰ق، ج ۵، ص ۱۵۶۲/ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۲۴) و به نقل سیوطی: «ثَبَّتْ إِلَيْكَ قَالَ: من سؤالی إياك الرؤية» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۲۰) از اطلاق بیان مجاهد در «تبت إليك أن أسألك الرؤية» به دست می‌آید که اساساً وی معتقد بوده که امکان رؤیت حسی خدا نه در دنیا و نه در آخرت ممکن نخواهد بود مگر رؤیت شهودی با علم حضوری، آن‌هم به شرط کسب استعداد و قابلیت. به بیان دیگر، شأن

علمی و معنوی موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ برتر از آن بود که پس از سال‌ها نبوت و رسالت و چهل شبانه‌روز مناجات خالصانه در میقات و چشیدن شیرینی معنوی کلام بی‌واسطه خدا، جز شهود باطنی لقای حق را بخواهد، به همین دلیل شاید معنای حضرت کلیم عَلَيْهِ السَّلَامُ در فراز «سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ» این باشد که خدایا به تو توبه می‌نمایم اگر از تو غیر از رؤیت شهودی و لقای باطنی جمالت، رؤیت حسی طلب کرده باشم. فهم مجاهد از فراز «قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» تأییدی در بیان ابن عباس هم دارد که گوید: «أنا أول من يؤمن إليك أنه لا يراک شیء من خلقک.» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۳۹/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۲۰) و در بیانی دیگر منقول از ابن عباس: «أول المصدقين الان، يقول: الساعة أنه لا يراک أحد فلذلك قال: و أنا أول المؤمنين.» (ابن ابی حاتم، ۱۴۴۰ق، ج ۵، ص ۱۵۶۲)

غرض آنکه همان‌گونه که از نظر گذشت، از جمله کارکردهای مختص عقل در تفسیر شیعی، عقل به‌عنوان قوه تأویل‌بخش ظواهر یا همان عقل تأویل‌گراست. عقل به این معنا، که براساس برهان صورت می‌گیرد، قرینه قطعی برای فهم مراد خدا محسوب می‌شود و احیاناً ظاهر لفظ آیه را از معنای خود منصرف می‌گرداند. عقل به این معنا که نقش منبع را دارد، از نظر شیعه، حجت و تأویل ظواهر آیات به وسیله آن، امکان‌پذیر است. برای مثال، در آیه شریفه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲)، فعل «جاء» به «ربک» اسناد داده شده، ولی چون برهان قطعی عقلی بر محال بودن رفت‌وآمد و انتقال مکانی برای خداوند متعال ثابت است (حلی، بی‌تا، ص ۵۱/ طوسی، بی‌تا، ص ۲۲۷)، قرینه است که این اسناد، اسناد مجازی و به‌اصطلاح، مجاز عقلی است. در روایات شیعی، با تصریح به برهان عقلی، برخی از آیات تفسیر و ظاهر آن‌ها تأویل شده است. به‌منظور تکمیل بحث چند نمونه آن آورده می‌شود:

۱. از امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) پرسیده می‌شود، حضرت می‌فرماید: «إن الله سبحانه لا يوصف بالمجيء و الذهاب، تعالى عن الانتقال، إنما یعنی بذلک وجاء أمر ربک.» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۷۴)

۲. محمد بن نعمان از حضرت امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره آیه «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ» (انعام: ۳) می‌پرسد، حضرت می‌فرماید: «کذلک هو فی کل مکان.» راوی گوید از

حضرت پرسیدم آیا خداوند با ذاتش در هر مکان است؟ حضرت فرمود: «و یحک إن الامکان أقدار فإذا قلت فی مکان بذاته لزمک أن تقول فی أقدار و غیر ذلك، و لكن هو بائن من خلقه، محیط بما خلق علما و قدرة و إحاطة و سلطانا و ملکا و لیس علمه بما فی الارض بأقل مما فی السماء لا یبعد منه شی و والاشیاء له سواء علما و قدرة و سلطانا و ملکا و إحاطة.» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۳)

۳. گفته آمد در روایات شیعی رؤیت حسی خدای متعال، با قاطعیت و شدت ابطال شده است؛ از جمله آن‌ها روایات کتاب شریف کافی در دو باب «فی إبطال الرویة» و «فی قوله تعالی» لا تدرکه الابصار... است. در این دو باب، نفی رؤیت با استناد مکرر به آیات دیگر قرآن و استدلال، مورد توجه است که حکایت از کاربرد عقل به معنای قوه تبیین و توضیح در تفسیر دارد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۵-۱۰۰)

برای نمونه، حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام درباره پرسش ذعلب که پرسید: «هل رأیت ربک؟» فرمود: «ما كنت أعبد ربا لم أره.» ذعلب پرسید: «یا امیرالمؤمنین کیف رأیته؟» حضرت پاسخ فرمود: «لم تره العیون بمشاهدة الابصار لكن رأته القلوب بحقائق الایمان...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۸/ نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹) در فرمایشی دیگر فرمود: «هو الله الحق المبین أحق و أبین مما ترى العیون.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵)

نیز احمد بن اسحاق گوید به امام هادی علیه السلام نامه‌ای نوشتیم و درباره رؤیت خدا و آنچه مردم درباره آن اختلاف دارند از حضرت پرسیدم، ایشان در پاسخ چنین مکتوب فرمود: «لا تجوز الرؤیة ما لکم یکن بین الرائی و المرئی هواء لم ینفذه البصر، فإذا انقطع الهواء عن الرائی و المرئی لم تصح الرؤیة و كان ذلك الاشتباه، لأن الرائی متی ساوی المرئی فی السبب الموجب بینهما فی الرؤیة و جب الاشتباه و كان ذلك التشبیه، لأن الاسباب لا بد من اتصالها بالمسببات.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۷/ مجلسی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۳۵)

ختم کلام اینکه ابو قرة پس از کسب اجازه، نزد حضرت رضاعلی علیه السلام آمد و از ایشان درباره مسائل حلال و حرام و احکام سؤال نمود تا آنکه بحث به توحید رسید. «فقال ابو قرة: إنا روینا أن الله عز و جل قسم الرؤیة و الکلام بین اثنین، فقسم لموسى الکلام و لمحمد صلی الله علیه و آله الرؤیة. فقال ابوالحسن علیه السلام: فَمَنْ المبلغ عن الله عزوجل إلى الجن و الانس: لا

تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ، "لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا" و "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" أليس محمداً ﷺ؟! قال: بلى. قال ﷺ: فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً، فيخبرهم أنه جاء من عند الله و أنه يدعوهم إلى الله بأمر الله و يقول: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" و "لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا" و "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" ثم يقول: أنا رؤيته بعيني، و أحطت به علما و هو على صورة البشر؟! أما تسيحون؟ ما قدرت الزنا دقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي عن الله بشي ثم يأتي بخلافه من وجه آخر. قال أبوقرة: فإنه يقول: "وَلَقَدْ رَأَى نَزْلَةَ أُخْرَى"، فقال ابوالحسن عليه السلام إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال: "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى" يقول: ما كذب فؤاد محمد ﷺ ما رأت عيناه. ثم أخبر بما رأى، فقال: "لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى"، فآيات الله عزوجل غير الله. و قد قال: "وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا"، فإذا رآته الابصار، فقد أحاطت به العلم و وقعت المعرفة. فقال أبوقرة: أتكذب بالروايات؟ فقال ابوالحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن، كذبت بها. (صندوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۰-۱۱۲)

نتیجه‌گیری

در این مقاله، چند مطلب به اثبات رسید:

۱. از جمله مبانی مشترک فریقین در تفسیر، استفاده از مدرک عقل برای فهم مراد خداست.
۲. کاربرد عقل در این زمینه به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: الف. کاربرد مشترک عقل استنباطی یا عقل مصباح که تنها نقش توصیفی و استنباطی برای مراد خدا دارد؛ ب. کاربرد مختص یا عقل منبع که حکمی از احکام نظری (عقل نظری) یا عملی (عقل عملی) را به‌طور مستقل ادراک می‌کند و به‌عنوان حجیت مستقل درونی (در برابر حجت بیرونی وحی) در تفسیر آیات به‌کار می‌رود.
۳. کاربرد عقل به‌عنوان منبع تأویل‌بخش ظواهر آیات (عقل تأویل‌گرا) از مختصات تفسیر شیعی است.
۴. عقل‌گرایی در تفسیر، مجاهد بن جبر را به‌عنوان صدر مفسران تابعی از دیگر مفسران صدر اسلام در عهد صحابه و تابعین، متفاوت و ممتاز نموده است.
۵. مجاهد بن جبر از جمله سلفیانی است که فراتر از تسلیم در برابر ظواهر معارفی از آیات، به تأویل آن ظواهر پرداخته و در ترجیح حکم عقل با ظاهر نقل، حکم عقل

را مقدم داشته و براساس مخالفت ظواهر برخی آیات با قرینه قطعی عقلی، به تأویل ظواهر آن آیات پرداخته است. بنابراین ادعای عدم تفسیر قرآن بین مفسران صحابه و تابعین از سلف، با استفاده از عقل تأویل بخش ظواهر برخی آیات، بی اساس است. ۶. ائمه اهل بیت علیهم السلام به عنوان مفسران واقعی قرآن که به دلیل روایت متواتر ثقلین، هم وزن و هم سنگ قرآن بوده و آرای تفسیری ایشان بسان بیان تفسیری پیامبر صلی الله علیه و آله مصون از خطا و اشتباه است، معیار اعتبارسنجی و ارزیابی اقوال تفسیری مجاهد بن جبر برای تشخیص صحت و سقم آنهاست. همسو بودن آرای تفسیری مجاهد بن جبر با آرای تفسیری اهل بیت علیهم السلام نشان از جهت گیری درست وی، در تفسیر قرآن به منظور به دست آوردن مراد واقعی خدا از کلامش است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، شریف رضی، تحقیق و ترجمه محمد دشتی، قم: الهادی، ۱۳۷۹ ش.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق أسعد محمد الطیب، ج ۳، عربستان سعودی: مکتبه نذار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن تیمیة، احمد، منهاج السنة النبویة فی تفصیل کلام الشیعة القدریة، الرياض: نشر مکتبة الرياض الحدیثه، ۱۴۱۵ ق.
۵. ابن تیمیة، احمد، مقدمه فی اصول التفسیر، بیروت: دارالمکتبة الحیة، بی تا.
۶. ابن حجر، عسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، تحقیق محب الدین الخطیب، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
۷. ابن حزم، علی، الاحکام فی اصول الاحکام، دمشق: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۲ ق.
۸. ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، تحقیق شعیب الارنؤوط، بیروت: موسسة الرسالة، ۱۴۱۷ ق.
۹. ابن سلّام، قاسم، فضائل القرآن، تحقیق وهبی سلیمان خارجی، بیروت: دارالملايين، ۱۴۱۱ ق.
۱۰. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و محمدحسین دانش آشیانی، قم: علامه، ۱۳۷۹ ق.
۱۱. ابن عساکر، علی بن حسین، ترجمة الامام علی من تاریخ دمشق، تحقیق محمدباقر المحمودی، ج ۳، بیروت: بی نا، ۱۴۰۰ ق.
۱۲. ابن عطیة، عبدالحق، المحرر الوحیز فی تفسیر الكتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد،

- بیروت: بی‌نا، ۱۴۱۳ق.
۱۳. ابن فارس، احمد، ترتیب مقایس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، ترتیب و تنقیح سید رضا علی عسکری و حیدر مسجدی، قم: مرکز دراسات الحوزة و الجامعة، ۱۳۸۷ش.
۱۴. ابن قیم الجوزیه، محمد، أعلام الموقعین عن رب العالمین، تعلیق عبدالرئوف سعد، بیروت: دارالجلیل، بی‌تا.
۱۵. ابن کثیر، اسماعیل، البداية و النهاية، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
۱۶. _____، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمد حسین شمس‌الدین، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
۱۷. ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۸. ابوداود، سلیمان، السنن، تعلیق محمد بن عبدالحمید، بیروت: دار احیاء السنة النبویة، بی‌تا.
۱۹. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۲۰. امام خمینی، روح‌الله، آداب الصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
۲۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۲۲. بابایی، علی اکبر و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ش.
۲۳. _____، مکاتب تفسیری، ج ۵، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ش.
۲۴. بازوری، محمدعلی، الغیب و الشهادة فی خلال القرآن، بیروت: دارالقاری، ۱۴۰۷ق.
۲۵. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۲۶. بخاری، محمد، صحیح البخاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۷. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق عبدالرزاق المهدی، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العرب، ۱۴۲۰ق.
۲۸. تهرانی، شیخ آقا بزرگ، الذیعة إلى تصانیف الشیعة، قم: دارالکتب العلمیة، ۱۳۴۲ق.
۲۹. ثقفی، ابراهیم، الغارات، تحقیق جلال‌الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۹۵ق.
۳۰. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم: اسراء، ۱۳۸۳ش.
۳۱. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامی الكتب و الفنون، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳ق.
۳۲. حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: مؤسسه طبع و نشر، ۱۴۱۱ق.
۳۳. حاکم نیشابوری، أبو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۳۴. حرانی، حسن، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تصحیح علی اکبر الغفاری، تهران: کتابفروشی

اسلامیه، ۱۳۹۸ق.

۳۵. حلی، حسن بن یوسف، نهج المسترشدين فی اصول الدين، تحقیق السيد احمد الحسينی، قم: مجمع الذخائر، بی تا.

۳۶. حموی جونی، ابراهیم، فرائد السمطين، تحقیق محمدباقر المحمودی، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۵ق.

۳۷. حمیری، عبدالله، قرب الاسناد، تهران: مکتبه نینوی الحدیثه، بی تا.

۳۸. حویزی، عبد علی، تفسیر نورالتقلین، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چ ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

۳۹. خوبی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب، ۱۳۶۳ش.

۴۰. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، چ ۳، مصر: دارالحدیثیه، ۱۳۹۶ق.

۴۱. _____، سیر الاعلام النبلاء، تحقیق شعیب الأرنؤوط، چ ۷، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۰ق.

۴۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۴۳. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالجیل، ۱۴۰۸ق.

۴۴. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چ ۳، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

۴۵. سعیدی روشن، محمد باقر، آسیب شناسی جریان های تفسیری (منطق تفسیر قرآن)، چ ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ش.

۴۶. سیوطی جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الندوة، بی تا.

۴۷. _____، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

۴۸. صدرالدین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۳ق.

۴۹. صدوق، محمد (ابن بابویه قمی)، التوحید، تحقیق و تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.

۵۰. _____، معانی الاخبار، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.

۵۱. _____، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق علی اکبر غفاری، چ ۲، قم: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.

۵۲. صرصور، حسام، آیات الصفات و منهج ابن جریر الطبری فی تفسیر معانیها، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۴م.

۵۳. صفار، محمد، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، تصحیح محمد کوچه باغی، قم: بی نا، ۱۴۰۴ق.

۵۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه

- مدرسین حوزه علمیہ قم، ۱۴۱۷ق.
۵۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق با مقدمه محمد جواد بلاغی، چ ۳، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۵۶. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، چ ۱، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۵۷. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ق.
۵۸. _____، تجرید الاعتقادات، قم: مکتبه المصطفوی، بی تا.
۵۹. طوسی، محمد بن حسن، الغیبة، ترجمه مجتبی عزیزی، چ ۲، قم: انتشارات مسجد جمکران، ۱۳۸۷ش.
۶۰. عیاشی، محمد، تفسیر العیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چ ۱، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ش.
۶۱. فیومی، احمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، چ ۲، قم: مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
۶۲. قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، چ ۱، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۶۴ش.
۶۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر التمی، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، چ ۴، قم: دارالکتب، ۱۳۶۷ش.
۶۴. قمی مشهدی، محمد، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، چ ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۶۵. قدوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع المودة، تحقیق سید علی جمال اشرف الحسینی، مطبعة أسوة، بی جا: بی تا، بی تا.
۶۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۶۷. ماوردی، علی، النکت و العیون و تفسیر الماوردی، تحقیق السید بن عبدالمقصود، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
۶۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار، تحقیق جمعی از محققان، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۹. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ش.
۷۰. محمودی، محمدجواد، ترتیب الامالی، بی جا: مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۰۲ق.
۷۱. مدرسی، محمدتقی، من هدی القرآن، بی جا: مکتبه العلامة المدرسی، ۱۴۰۷ق.
۷۲. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۷۳. مظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۰ق.

۳۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۶

۷۴. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثبوت التشیب، مشهد: الجامعة الرضویة، ۱۴۱۸ق.
۷۵. نجارزادگان، فتح الله، بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن در دیدگاه فریقین، چ ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱ش.
۷۶. _____، آسیب شناسی جریان های تفسیری (جریان سلفی گری)، چ ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ش.
۷۷. نووی، یحیی، صحیح مسلم بشرح النووی، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۷۸. هندی، علی المتقی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تصحیح صفوة السقا، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ق.
۷۹. هیتمی، علی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، تحریر العراقی و ابن حجر، چ ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۲ق.