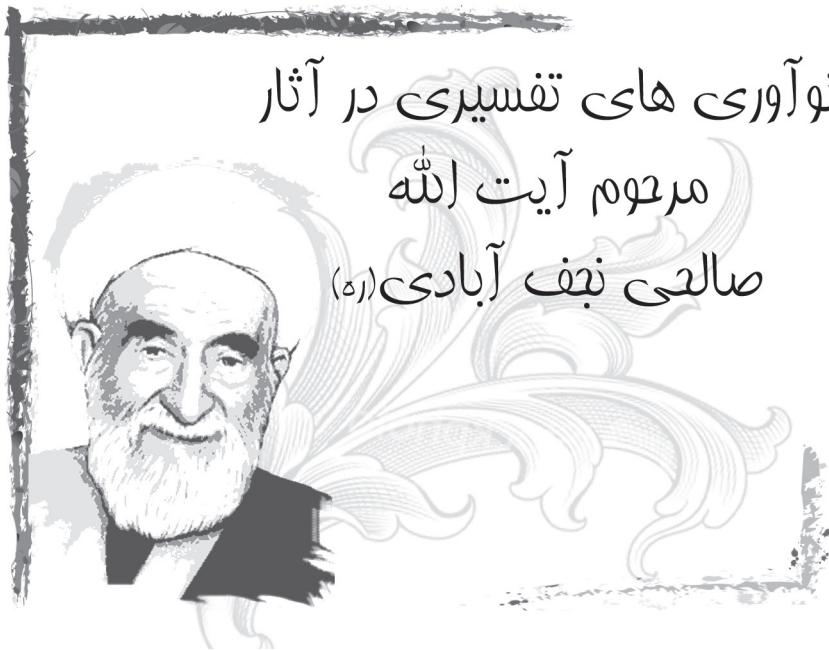


نوآوری های تفسیری در آثار

مرحوم آیت الله

صالحی نیف آبادی (ره)



محمد علی کوشا

علم تفسیر قرآن از بنیادی ترین و کارآمدترین ابزار شناخت درون دینی است. در اهمیت این دانش همین بس که فهم صحیح «فقه»، «حدیث» و «معارف اسلامی» مبتنی بر فهم درست آن است. مردم زمان نزول قرآن، مشکل چندانی برای فهمیدن و درک صحیح آن نداشتند، زیرا علاوه بر اینکه قرآن کریم به زبان آنان بود شخص پیامبر اکرم (ص) نیز مفسر و مبین آن بود و اگر در مواردی مشکل و یا ابهامی در فهم آیات برای آنان پیش می آمد، بدون واسطه آن را با رسول خدا (ص) در میان می گذاشتند و به مراد و مقصود آیه ها نائل می آمدند. بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) هم امیر المؤمنین علی (ع) و شماری از نخبگان صحابه و پس از آنان ائمه هدی (ع) نیز تا آخر زمان امام حسن عسکری (ع) به فراخور شرایط حاکم بر آنان، کم و بیش چنین نقشی را ایفا می نمودند. ولی با گذشت زمان و توسعه مناطق جغرافیایی اسلام و پراکندگی مسلمانان و تسلط حکومت های خود کامه، مردم با کتاب و سنت فاصله پیدا کردند؛ و از طرفی ذهن و زبان دانش آموختگان به دیگر دانش ها سرگرم شد، و کسب و آموزش علوم گوناگون زمینه های پیش فهم گوناگونی در فهم و درک قرآن پژوهان به وجود آورد، و از سوی دیگر جریان های حدیث سازی توسط جاعلان حدیث در طول حکومت امویان و عباسیان نیز مزید بر علت شد و نقل روایات

ساختگی و اسرائیلیات زمینه‌ی کج فهمی و انجماد و تحجّر را در میان عدّه‌ای فراهم ساخت، بدین سان فهم قرآن کریم که کتاب هدایت همه انسان‌ها به ویژه مؤمنان به زبان عربی مبین است در هاله‌ای از ابهام قرار گرفت و در نظر شماری از دانش‌آموختگان معماً گونه و راز آلود جلوه کرد، تا جایی که حتّی به گمان عدّه‌ای از حجّیت نیز ساقط شد! و زمینه‌ی ترجیح حدیث بر قرآن و تبلیغ انسداد فهم قرآن توسط اخباریان فراهم گردید، و اندک اندک قرآن به انزوا کشانده شد و معجونی از روایات نیز حاکم بر آن شد!

در چنین شرایطی نحله‌های تفسیری گوناگونی قدّ علم کردند و هر یک به فراخور فهم و درک خویش گونه‌ای از تفسیر را ارائه نمودند. شاید بتوان عمده‌ی مناهج تفسیری را از ابتدا تاکنون در چهار منهج زیر خلاصه نمود:

۱. منهج تفسیری قرآن به روایات.

۲. منهج تفسیری قرآن به قرآن.

۳. منهج تفسیری عقلی.

۴. منهج تفسیری اجتهادی (جامع سه منهج فوق).

به هر حال امروزه گویاترین تفسیر، تفسیر به روش اجتهادی است یعنی در فهم دقیق قرآن کریم در درجه‌ی نخست از خود قرآن بهره‌برگیریم و قرآن را با خود قرآن تفسیر کنیم، و در مرتب بعد از روایات صحیح کمک بگیریم، و در تمام موارد، مشعل پرفروغ عقل را روشن نگهداریم و از این حجّت باطن استفاده‌ی کامل ببریم. بنابراین تفسیری صحیح و کامل خواهد بود که:

الف - براساس منابع صحیح و معتبر یعنی خود قرآن و روایات صحیح و بهره‌گیری از عقل باشد.

ب - مخالف با دیگر آیات نباشد.

ج - مخالف با حکم قطعی عقل نباشد.

د - مخالف با علم قطعی و واقعیت‌های عینی نباشد.

و به راستی قرآنی که خود می‌گوید: «و نزلنا علیک الكتاب تبیانا لکل شیء» (نحل، ۱۶/۸۹)؛

«ما این کتاب را بر تو فرو فرستادیم که بیانگر هر چیزی است» چگونه بیانگر خودش نباشد؟ آری، وقتی که قرآن تبیان و روشنگر هر چیزی باشد، قطعاً تفسیر کننده‌ی خود نیز خواهد بود.

مگر نه این است که قرآن، مردمان را به تدبّر در آن وامی دارد؟ «أفلا يتدبّرون القرآن» (النساء، ۸۲/۴) و (محمد، ۲۴/۴۷)؛ آیا در قرآن نیک نمی اندیشند؟ آیا، تدبّر، چیزی جز به کار گرفتن فکر و اندیشه‌ی دقیق و همه جانبه درباره‌ی ظاهر و باطن آیات است؟ اگر علوم نقلی - روایات و اخبار - در فهم قرآن کافی بود چه لزومی به وا داشتن انسان‌ها به تدبّر در آن بود؟ مگر نه این است که قرآن کریم امّت‌ها را به تمسّک به کتاب آسمانی شان فرامی خواند «والذین یمسکون بالکتاب و اقاموا الصلوة انا لا نضیع اجر المصلحین» (الاعراف، ۷ / ۱۷۰) و آنان که به کتاب [آسمانی] چنگ می زنند و نماز را برپا می دارند، بی گمان، ما پاداش شایسته کاران را تباه نمی کنیم. طبعاً کسی که در قرآن کریم تدبّر کند و به آن تمسّک جوید و از فروغ عقل بهره برگیرد، به راه خیر و صلاح دست خواهد یازید.

یکی از محققان ژرف اندیشی که در آثارش جلوه‌های قرآن پژوهی به شیوه‌ی «منهج اجتهادی» روشن و نمایان است، مرحوم آیت الله صالحی نجف آبادی است.

در این نوشتار بر حسب ظرفیت مقاله، تنها به چند نمونه از نوآوری‌های آن مرحوم در آثار خطّی و چاپی ایشان اشاره می شود، باشد که حسّ کنجکاوی خوانندگان عزیز با خواندن این مقاله، کاوش‌های بیشتر و بهتری را در ابعاد و زوایای مفاهیم قرآن کریم فراهم آورد.

آنچه در این مقام درباره مفهوم متشابه و تأویل نقل می شود برگرفته از دست‌نوشته‌های مخلوط آیت الله صالحی نجف آبادی است که این جانب آن‌ها را تحقیق و تکمیل نموده‌ام و ان شاء الله به صورت «مجموعه آثار صالحی نجف آبادی» در چندین مجلد چاپ و نشر خواهد شد.

یکم. بحثی در مفهوم متشابه و تأویل در قرآن:

مرحوم استاد صالحی نجف آبادی در بررسی و کنجکاوی درباره‌ی آیه‌ی ۷ از سوره‌ی آل عمران: «هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکّمت هنّ امّ الکتاب و اخر متشابهات...» می نویسد: «بدیهی است که «امّ الکتاب» در این آیه‌ی شریفه غیر از «امّ الکتاب» در آیه‌ی «یمحو الله ما یشاء ویثبت و عنده امّ الکتاب» (الرعد، ۱۳ / ۳۹) و آیه‌ی شریفه «و انّه فی امّ الکتاب لدینا لعلی حکیم» (الزخرف، ۴۳ / ۴) است؛ زیرا در این دو آیه «امّ الکتاب» معنای علمیت دارد و معنای اضافی از آن فهمیده نمی شود.

و به عبارت دیگر در این دو آیه «امّ الکتاب» اسم است برای لوح محفوظ «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ» (البروج، ۸۵ / ۲۱-۲۲) و «کتاب مبین» و «امام مبین» قابل تطبیق است. ولی در آیه ی آل عمران که مورد بحث است «امّ الکتاب» معنای اضافی دارد، زیرا مضمون آن این است که بعضی از آیه های قرآن محکّمات هستند که امّ قرآن و مایه ی اصلی کتاب اللّه محسوب می شوند.

آیا متشابه نسبی است؟

آیا آیه های متشابه آیاتی است که معانی آنها در بدو نظر مردّد و مشتبه به نظر می رسد و پس از ارجاع به محکّمات روشن می شود؟ مثل آیه ی «إِنَّ رَبَّكَ لَبَلْمرصاد» (الفجر، ۸۹/۱۴) که با ملاحظه ی آیه هایی که نفی تجسّم از خداوند می کند روشن می شود که مقصود این نیست که خدا در کمین دیگران مثل کمین صیاد جای گرفته است. و پس از آنکه معنای آن روشن شد خود آیه محکم می شود و از ردیف متشابهات خارج می گردد، پس متشابه مطلق در قرآن وجود ندارد.

این مطلب را صاحب تفسیر المیزان^۱ به طور صریح فرموده اند. و بر اساس این نظر، آیه ای نسبت به آیه ای متشابه است و نسبت به آیه ی دیگر محکم است. و این نظر شبیه به نظری است که در باب گناهان کبیره گفته شده که هر گناهی نسبت به گناه بزرگ تر صغیره و نسبت به گناه کوچک تر کبیره است.

لازمه ی این نظر این است که مقصود از «و آخر متشابهات» این است که بعضی از آیات قرآن از یک جهت متشابه است و از یک جهت محکم.

ممکن است کسی بگوید که اگر مقصود این بود لازم نبود با این تعبیر که: «منه آیات محکّمات» بفرماید. بلکه بهتر بود بفرماید: همه ی قرآن محکّمات است، نهایت اینکه بعضی از آیات آن بالاصاله محکم است و بعضی پس از رجوع به محکّمات محکم می شود؛ زیرا روی این نظر، متشابهی که محکم نشود در قرآن وجود ندارد و نیز لازمه ی این نظر این است که متشابه نسبت به اشخاص فرق می کند؛ زیرا مثلاً آیه ی «الرحمن علی العرش استوی» (طه، ۵/۲۰) برای کسی که از اوّل نمی داند که باید آن را به محکّمات ارجاع بدهد متشابه است؛ ولی برای کسی که از اوّل می داند باید آن را ارجاع به آیاتی داد که نفی جسمیّت از

خداوند می‌کند، برای چنین کسی آیه متشابه نیست. پس متشابه بودن آیات نسبت به اشخاص فرق می‌کند، درحالی که ظاهر تقسیمی که در آیه‌ی شریفه هست: «منه آیات محکّمات هنّ امّ الكتاب و آخر متشابهات» این است که خود آیه‌ها ذاتاً بر دو قسم اند؛ یک قسم محکم و یک قسم متشابه، نه اینکه نسبت به اشخاص مختلف است.

چیزهایی که دارای تأویل هستند

کلمه‌ی «تأویل» در سوره‌ی یوسف هشت بار، در سوره‌ی کهف دو بار، در سوره‌ی نساء دو بار، در سوره‌ی اسراء یک بار، در سوره‌ی اعراف دو بار، در سوره‌ی یونس یک بار و در سوره‌ی آل عمران دو بار در همین آیه مورد بحث استعمال شده است. از این موارد در پنج مورد، تأویل قرآن مقصود است، یعنی در دو مورد اعراف و یک مورد یونس و دو مورد آل عمران.

در قرآن کریم برای چند چیز تأویل ثابت شده است:

۱. عمل مردم:

مانند: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فإن تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول إن کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و احسن تأویلاً» (النساء، ۵۹/۴). در این آیه‌ی شریفه، تأویل به معنای مآل، عاقبت و نتیجه‌ی کار، استعمال شده است.

و مانند: «و اوفوا الکیل إذا کلتم و زنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تأویلاً» (الأسراء، ۱۷/۳۵). در این آیه هم به معنای عاقبت و نتیجه‌ی کار آمده است و ظاهر هر دو این است که نتیجه‌ی دنیوی مقصود است. در این دو آیه، برای عمل انسان تأویل اثبات شده است.

۲. خواب دیدن (رؤیا):

مانند: «و یعلمک من تأویل الاحادیث» (یوسف، ۶/۱۲). و مانند: «وما نحن بتأویل الاحلام بعالمین» (یوسف، ۴۴/۱۲). و مانند: «یا أبت هذا تأویل رعیای من قبل» (یوسف، ۱۰۰/۱۲). در این آیات برای رؤیا، تأویل اثبات شده است و تأویل رؤیا همان واقعیت خارجی است که رؤیا برآن منطبق می‌شود و در عرف، «تعبیر رؤیا» نامیده می‌شود.

۳. کار مرموزی که در ظاهر نادرست به نظر می‌رسد:

مانند: «سَأْتِيكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف، ۱۸/۷۸) و مانند: «ذَلِكَ تَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف، ۱۸/۸۲). در این دو آیه، تأویل به معنای حکمت و علت غائی عمل آمده است و علت غائی همان نتیجه کار است و نتیجه کار عاقبت و مآل کار محسوب می‌شود.

۴. خود قرآن:

مانند: «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ* هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (الأعراف، ۷/۵۲، ۵۳). در این آیه‌ی شریفه تأویل به معنای واقعیت خارجی و مصداق گفتار قرآن آمده است که در قیامت آشکار می‌شود. و این واقعیت و مصداق گفتار قرآن کریم، به معنای تأویل قرآن نامیده شده است و ظاهر این است که تأویل مربوط به همه‌ی قرآن است نه تنها آیات متشابه آن. و مانند: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بَسُورَةَ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ» (یونس، ۱۰/۳۸ و ۳۹).

به قرینه‌ی آیه‌ی سوره اعراف می‌توان گفت: در آیه‌ی سوره یونس هم جمله‌ی: «وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ» که معنایش این است که هنوز تأویل قرآن برای مکذبین نیامده است ولی تأویل آن در قیامت برای آنان روشن خواهد شد. از کلمه‌ی «لَمَّا» ترقب و انتظار فهمیده می‌شود، یعنی ترقب آمدن قیامت هست و ضمناً جمله‌ی: «وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ» مشتمل بر تهدید است، یعنی تأویل قرآن در قیامت برای منکرین خیلی رنج آور و مصیبت بار خواهد بود. از ابن عباس نقل شده است که گفت: تأویل یوم القيامة لا يعلمه الا الله. ۲

در این دو آیه‌ی که برای قرآن تأویل ثابت شده در هیچ کدام تأویل به معنای تفسیر قرآن - که مصطلح قدمای مفسرین از قبیل طبری است - یا به معنای توجیه و حمل برخلاف ظاهر - که مصطلح بعضی از مفسرین است - نیامده است. بلکه به معنای مآل و عاقبت که منطبق با قیامت می‌شده آمده است. و علم قیامت به زمان و خصوصیات مربوط به آن مختص به خداوند است. پس معلوم می‌شود تأویل در قرآن کریم به معنای مفاهیم الفاظ و از قبیل مدالیل تحت اللفظ قرآن و به معنای موضوع له یا مستعمل فیه کلمات و آیات

نیست، بلکه از قبیل حقایق واقعیه اعم از معانی و ذوات است.

متشابه چیست؟

آیا متشابه به معنای غیر قابل فهم، در قرآن وجود دارد؟ آیا آیاتی در قرآن یافت می شود که مفهوم و مدلول عرفی قابل درک نداشته باشند؟

تردیدی نیست که قرآن کریم به علت احتیاج بشر نازل شده، و معقول نیست خداوند آیه ای بفرستد که بشر بدان محتاج باشد ولی معنای آن را هیچ انسانی حتی رسول خدا (ص) نتواند بفهمد. زیرا در این صورت فرستادن چنین آیه ای لغو و بیهوده خواهد بود و شبیه به شوخی تلقی خواهد شد «وما هو بالهزل» (الطارق، ۱۴/۸۶). پس متشابه به معنای اینکه برای غیر خدا قابل فهم و درک نباشد و معنای عرفی روشن نداشته باشد نخواهد بود.

یک فرضیه

در اینجا یک تصویری هست که در معنای متشابه قابل طرح است و آن این است که بگوییم: همه ی آیات قرآن کریم دارای یک معنای عربی ساده است که چون قرآن به زبان «عربی مبین» نازل شده، برای همه ی کسانی که زبان عربی بدانند، قابل درک است. ولی در بعضی از آیه ها از جهت سنخ مطالبی که مورد بیان آن آیات است یک نوع ابهام و غموضی هست که برای هیچ بشری حتی رسول خدا (ص) قابل درک نیست؛ مثلاً آیاتی که درباره ی خلقت فرشته، جن، جهنم، بهشت، قیامت، محاسبه مردم در قیامت، نامه ی اعمال و ثبت شدن اعمال بندگان در دفتر فرشته های نویسنده «کراماً کاتبین» (الانفطار، ۱۱/۸۲) وارد شده است، اگرچه از نظر مفهوم عرفی و معنای لغوی برای همه قابل درک است ولی در خود معنای این آیات یک جهت غموض و ابهامی هست که برای غیر خدا قابل درک نیست.

مثلاً جنس فرشته و جن چیست؟ ماهیت بهشت و دوزخ کدام است؟ نامه های اعمال مردم از چه جنسی درست شده؟ فرشته ها با چه قلمی می نویسند؟ و قیامت چه وقت خواهد بود؟ این معانی برای بشر قابل درک نیست. پس روح این فرضیه و تصور این است که: غموض و ابهام در آیات متشابه، از ناحیه ی خود معانی و سنخ مطالبی است که در آیات

متشابه بیان شده است نه از جهت دلالت لفظ بر مفهوم عرفی و مدلول عادی آن.^۳ پس مدالیل عرفی و مفاهیم عادی متشابهات مثل مدالیل محکّمات برای هر کسی که قواعد زبان عرب را بدانند قابل فهم و درک است.

اطلاقات تأویل در اخبار

۱. قول النبی (ص) لعلی (ع): «تقاتل علی التأویل کما قاتلت علی التنزیل»^۴ مقصود از تأویل، مصادیق آیات است که در آینده موجود می شود و همین معنای بطن است که در اخبار وارد شده است.

۲. قول علی لابنه الحسن (ع): «وان ابتدئک بتعلیم کتاب اللّٰه وتأویله وشرائع الاسلام واحکامه»^۵ تأویل در اینجا به معنای مدلول و به معنای مصادیق آینده، ممکن است باشد.

۳. عن أبی عبد الله (ع): «نحن الراسخون فی العلم ونحن نعلم تأویله»^۶.

۴. برید بن معاویه عن احدهما (ع) فی قول الله: «وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم»؛ «فرسول الله افضل الراسخون فی العلم قد علمه الله جمیع ما انزل علیه م التنزیل و التأویل وما كان الله لینزل علیه شیئا یعلمه تأویله والاوصیاء من بعده یعلمونه»^۷. تأویل در اینجا به معنای مصداق آینده است در مقابل تنزیل.

۵. فضیل بن یسار عن ابی جعفر (ع) قال: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما مضی و منه ما لم یکن بعد یجری کجری الشمس و القمر کلما جاء منه شیء وقع»^۸.

۶. تحف العقول: کتب موسی بن جعفر (ع) لهارون: «جمیع امور الادیان اربعة: امرلا اختلاف فيه... و امر یحتمل الشک والانکار فسیب له استیضاح اهله لمنتحلیه بحجة من کتاب الله مجمع علی تأویلهها و سنة مجمع علیها لا اختلاف فیها»^۹. تأویل در اینجا به معنای مدلول و مفهوم آیه است که همه بر آن اتفاق دارند.

اطلاقات تأویل در سخنان مفسرین

۱. قال محمد بن جعفر بن زبیر: المحکّمات لیس لها تصریف ولا تحریف عما وضعت علیه و اخر متشابهات فی الصدق لهنّ تصریف و تحریف و تأویل ظاهرا^{۱۰}. در اینجا تأویل به معنای خلاف ظاهر است.

۲. عن ابن عباس: ان القرآن... ومحکم و متشابه و ظهر و بطن، فظهره التلاوة و بطنه التأویل. ۱۱ محتمل است تلاوت به معنای مفهوم ظاهر باشد و تأویل به معنای خلاف ظاهر باشد و ممکن است بطن به معنای مصادیق آینده باشد.
۳. عن ابن عباس، قال: انا ممن يعلم تأویله. ۱۲ محتمل است مقصود ابن عباس از تأویل معنای خلاف ظاهر باشد.
۴. عن عروة: قال الراسخون فی العلم لا يعلمون تأویله ولكنهم يقولون: ائنا به کل من عند ربنا. ۱۳ در اینجا تأویل به همان معنایی است که در قرآن کریم آمده است.
۵. عن ابن ابی ملیکه، قال: قرأت علی عایشه هؤلاء الآيات فقالت کان رسوخهم فی العلم ان امنوا بمحکمهم و متشابهه و ما يعلم تأویله الا الله و کم يعلموا تأویله. ۱۴ در اینجا نیز در کلام عایشه تأویل به همان معنایی است که در قرآن کریم آمده است.
۶. عن مالک فی قوله تعالی: «وما يعلم تأویله الا الله»، قال: ثم ابتداءً فقال: الراسخون فی العلم يقولون ائنا به و لیس يعلمون تأویله. ۱۵ در این جا نیز در کلام مالک تأویل به همان معنایی است که در قرآن کریم آمده است.
۷. عن ابن عباس قال: تفسیر القرآن علی اربعة وجوه: تفسیر یعلمه العلماء، و تفسیر لا یعذر الناس بجهالته من حلال او حرام، و تفسیر تعرفه العرب بلغتها، و تفسیر لا یعلم تأویله الا الله، من ادعی علمه فهو کاذب. ۱۶ تأویل در اینجا به همان معنایی است که در قرآن کریم آمده است.

اطلاقات تأویل در قرآن

قبلا روشن شد که در قرآن کریم کلمه ی «تأویل» بر واقعیت های خارجی اعم از معانی و ذوات از قبیل اموری که در قیامت آشکار می شود یا واقع شدن تعبیر خارجی رؤیا، یا حکم و مصالح افعال مرموز و غیر مرموز اطلاق شده است.

اکنون مناسب است بدانیم که آیا در اخبار و آثار نیز تأویل به همان معنایی است که در قرآن کریم آمده است یا به معنای دیگری هم استعمال شده است؟

الف - معنای مورد نظر قرآن:

در بعضی از کلمات مفسران سلف تأویل به همان معنایی که در قرآن کریم وارد شده

استعمال شده است .

۱. در کلام عروه؛ ۲۱۷. در کلام عایشه؛ ۳۱۸. در کلام مالک؛ ۴۱۹. در کلام ابن عباس . ۲۰.

ب - مدلول عرفی و مقصود از لفظ :

۱. قول موسی بن جعفر(ع) برای هارون؛ ۲۲۱. قول علی(ع) برای امام حسن مجتبی(ع)؛ ۲۲.
۳. احتمالاً قول ابن عباس: انا ممن يعلم تأویله . ۲۳ و به همین معنی در کلمات طبری فراوان آمده است .

ج - معنای خلاف ظاهر :

۱. قول محمد بن جعفر بن زبیر: لهنّ تصرف و تحریف و تأویل . ۲۴.

د - مصادیق که بعد از زمان نزول حادث می شود :

۱. قول ابی جعفر(ع) لفضیل بن یسار: «ظهره تنزیه و بطنه تأویله منه ما مضی ومنه مالکم یکن بعد» . ۲۵.

۲. قول ابی جعفر(ع) لحمران بن اعین: «ظهره الذین نزل فیهم» . ۲۶.

۳. فرسول الله(ص) افضل الراسخین... تأویل در این روایت مصادیقی است که بعدا حادث می شود . ۲۷.

۴. قول النبی(ص) لعلی(ع): «تقاتل علی التأویل» . ۲۸.

۵. حضرت امیر المؤمنین(ع) در روز جنگ جمل پس از احتجاج هایی که با طلحه و زبیر وقشون عایشه کرد این آیه را تلاوت فرمود: «وإن نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم» (التوبه، ۱۲/۹). آنگاه فرمود: «انهم لاصحاب هذه الایه وما قوتلوا منذ نزلت» . ۲۹.
۶. قول ابی عبد الله(ع): «نحن الراسخون فی العلم ونحن نعلم تأویله» . ۳۰. در این آیه هم ظاهراً مقصود تطبیق بر مصادیق است .

۷. عن ابی عبد الله(ع): «ان للقرآن تأویله فمنه ما قد جاء ومنه ما لم یجیء فاذا وقع

التأویل فی زمان امام من الائمة عرفه امام ذلك الزمان» . ۳۱.

یک نمونه ی دیگر

از آنچه گذشت معلوم شد که یکی از معانی تأویل، مصادیقی است که آیات قرآن با آنها قابل انطباق است. و حدیث نبوی که به حضرت امیر(ع) فرمود: «تقاتل علی التأویل كما قاتلت علی التنزیل». به همین معنی است که امیر المؤمنین(ع) آیه «وإن نکثوا أیمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمة الکفر» (التوبة، ۱۲/۹) را با اصحاب جمل مثلا تطبیق می کند و این تأویل این آیه است یعنی یک مصداق واقعی آیه است.

ولی گاهی ممکن است کسانی آیه ای را از روی غرض و هوای نفس؛ مثلا معاویه برای گمراه کردن مردم می گفت: عثمان مظلوم کشته شد و من ولی خون او هستم و قرآن می گوید: «ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا» (الاسراء، ۳۳/۱۷) و این حق را قرآن به من داده است که به خون خواهی عثمان برخیزم و با علی بجنگم.

و باز به مردم شام وعده پیروزی و غلبه ی بر لشکر امیر المؤمنین(ع) را می داد^{۳۲} و می گفت: در همین آیه آمده است که: «فلا یسرف فی القتل إنه کان منصورا» (الاسراء، ۳۳/۱۷).

و در حقیقت این یک تطبیق و تأویل دیگری بود درباره ی ذیل آیه که آن را به معنای وعده ی نصرت می گرفت درحالی که جمله ی: «إنه کان منصورا» حکم تشریحی اسلام است که می گوید: اسلام و حکومت اسلامی به ولی مقتول حق می دهند و پشتیبان او هستند که قاتل را بکشد.

امیر المؤمنین(ع) درباره ی این تأویل و تطبیقی که معاویه کرد ضمن نامه ای که به وی می نویسد می فرماید: «وقد ابتلانی الله بک وابتلاک بی فجعل احدنا حجة علی الآخر فعدوت (فعدوت خ ل) علی الدنیا بتأویل القرآن فطلبتنی بما لم تجن یدی». ^{۳۳}

یک نکته:

تأویل به معنای تطبیق آیه با مصداق های آینده هم برای آیات محکومات هست و هم برای متشابهات مثلا آیه ی: «وإن نکثوا أیمانهم من بعد عهدهم» (التوبة، ۱۲/۹) از محکومات است و تأویل آن اصحاب جمل هستند، پس محکومات قرآن هم دارای تأویل به این معنی هستند.

آیه ای که معاویه بر قضیه ی عثمان تطبیق می کرد: «ومن قتل مظلوما» از محکومات است و تأویل های صحیحی هم تا روز قیامت دارد که مصداق های حقیقی آیه ی مزبور

هستند ولی معاویه به غلط آن را بر عثمان و خودش تطبیق می‌کرد.

ضمناً از آنچه گفتیم روشن شد که تأویل بر دو قسم است، تأویل صحیح و تأویل غیر صحیح، و مسلم است آنان که بیماری روانی دارند «الذین فی قلوبهم زیغ» (آل عمران، ۷/۳) از آیات محکّمات هم سوء استفاده می‌کنند و طبق هوای نفس خود محکّمات را تأویل می‌نمایند، برای آنها مصداق تعیین می‌کنند، ولی آیه مورد بحث این فرض را متعرض نشده است بلکه فقط متعرض مواردی است که اشخاص منحرف از آیات متشابه سوء استفاده می‌کنند. اما سوء استفاده‌ی منحرفان را از آیات محکّمه نفی هم نکرده بلکه در این مورد سکوت کرده، و علت اینکه فقط متعرض سوء استفاده از متشابهات شده شاید این باشد که در متشابهات بیشتر امکان سوء استفاده هست و شاید هم در موردی نازل شده که منحرفان از آیات متشابه سوء استفاده کرده‌اند، چنان که نقل شده است که نصاری در باره روح الله و کلمة الله با رسول الله (ص) مباحثه کردند و گفتند: این همان است که ما می‌گوییم.

محل وقف کجاست؟

در اینکه آیا باید سر «إلا الله» وقف کرد یا باید «والرأسخون فی العلم» را عطف به «إلا الله» کرد، اختلاف است. بعضی از کسانی که تشابه را مربوط به دلالت لفظ می‌دانند راضی نمی‌شوند بر «إلا الله» وقف شود، چون لازمه اش این است که راسخین در علم معانی، متشابهات را ندانند.

المنار از ابن تیمیّه نقل می‌کند که او گفته است: راسخون عطف به «إلا الله» است چون اگر عطف نباشد لازم می‌آید که معانی متشابهات را هیچ کس نفهمد و اگر چنین باشد نازل کردن متشابهات لغو خواهد بود.^{۳۴} مرحوم علامه‌ی بلاغی رضوان الله علیه در «آلاء الرحمن» می‌فرماید: اگر وقف بر «إلا الله» باشد لازم می‌آید راسخون در علم معانی متشابهات را ندانند و این با مقام شامخ راسخین در علم سازگار نیست؛ علاوه بر این، ادله برخلاف این مطلب دلالت دارد.^{۳۵}

در سخنان امیر المؤمنین (ع) چند جمله هست که این اختلاف را حل می‌کند:

واعلم أنّ الراسخین فی العلم هم الذین اغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغیوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسیره من الغیب المحجوب فمدح الله اعترافهم

بالعجز عن تناول مالم يحيطوا به علما وسمي تركهم التعمق فيها لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا.^{۳۶} یعنی: و بدان که راسخان در علم هستند که اعترافشان به نادانی درباره‌ی تفسیر «غیب مستور» ایشان را از ورود به درهای بسته‌ی آن، بی‌نیاز ساخته است؛ و خداوند اعتراف آنان را به عجز و نادانی از احاطه‌ی بر آن امور، ستایش نموده و فرود رفتن ایشان را در چیزهایی که ادراک کهنشان را از آنان نخواست «ژرفنگری» نامیده است.

نکاتی که از کلام امام استفاده می‌شود:

۱. «الراسخون فی العلم» عطف به «الله» نیست بلکه مستأنف است؛ زیرا در این سخن امام اعتراف به عجز راسخین در علم از درک تأویل ذکر شده و جهل آنان نسبت به تأویل اثبات گشته است، پس معلوم می‌شود در آیه‌ی شریفه راسخون در علم در مقابل زائغین قرار داده شده است؛ که زائغین در طلب و جستجوی تأویل هستند، تأویلی که نمی‌توانند بفهمند، ولی راسخین در علم اقرار به جهل خود نسبت به تأویل دارند.

۲. تأویل متشابه از سنخ غیب محجوب است و چون غیب محجوب است برای راسخین و غیر راسخین قابل درک نیست، پس تأویلی که در این آیه ذکر شده از سنخ مفاهیم الفاظ و مفاهیم عرفیه‌ی آیات نیست، بلکه از سنخ حقایق غیبی است که در پرده و استتار است و برای هیچ کس جز خدا معلوم نیست «وما یعلم تأویله الا الله» (آل عمران، ۷/۳).

۳. تأویل در آیه‌ی مورد بحث غیر از تأویلی است که در بعضی از اخبار وارد شده است مثل: «تقاتل علی التأویل کما قاتلت علی التنزیل».^{۳۷} و مثل: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله».^{۳۸} چون در این روایات تأویل به معنای مصادیقی است که پس از زمان نزول تا روز قیامت برای آیات قرآن حادث می‌شود.

۴. اگر راسخون را عطف بر «الله» نکنیم و بگوییم: تأویل متشابه را جز خدا کسی نمی‌داند با اخباری که می‌گوید: رسول الله (ص) و ائمه‌ی اهل بیت (ع) بلکه ابن عباس تأویل قرآن را می‌دانند معارض و مخالف نخواهد بود، زیرا در این روایات علم به تأویل به معنای مصادیق آیات که در زمان‌های بعد از نزول حادث می‌شود برای رسول خدا و راسخین در علم ثابت شده ولی در آیه‌ی مورد بحث، علم به تأویل به معنای حقایق غیبی که از سنخ

غیب محجوب است از راسخین در علم نفی شده، پس آن چه در اخبار اثبات شده غیر از آن است که در آیه نفی شده است.

۵. از این سخن امام معلوم می‌شود «زائغین» در جستجوی کنه حقایق غیبی هستند و کلمه ی: «ابتغاء تأویله» به معنای این است که زائغین از جهت غرور، خودپسندی و بیماری روانی که دارند حاضر نیستند در مقابل حقایق غیبی اقرار به جهل خود بکنند و در طلب تأویل یعنی در طلب غیب محجوب و احاطه‌ی به آن هستند، به خلاف راسخین در علم که چون بیماری روانی ندارند و از غرور و خودپسندی منزّه می‌باشند، اقرار به جهل خود نسبت به غیب محجوب می‌کنند و بیهوده در مطلبی که نمی‌توانند درک کنند، تعمق نمی‌کنند. ولی «زائغین» بیهوده در غیب محجوب تعمق می‌کنند، درحالی که استعداد درک آن را ندارند.

۶. زائغین آیه‌های متشابه را به یکی از دو منظور دنبال می‌کنند: یکی برانگیختن فتنه، و دیگری تعمق در کنه حقایق غیبی که در حجاب و استتار است؛ یعنی چون بیماری روانی دارند آنچه را که نمی‌توانند درک کنند، در جستجوی آن هستند و در آن عمق می‌کنند، پس ابتغاء تأویل لازم نیست برای انگیزش فتنه باشد، بلکه خود ابتغاء تأویل؛ یعنی تعمق بیهوده در حقایق غیبی یکی از لوازم زیغ و بیماری روحی است که در زائغین هست چنان که انگیزش فتنه هم یکی از لوازم زیغ است.

۷. از این سخن امام معلوم می‌شود: متشابهات یک دسته از آیه‌های قرآن کریم هستند که مشتمل بر حقایق غیبی و غیب محجوب هستند و کشف غیب محجوب برای راسخین در علم هم مقدور نیست.

بنابراین رفع تشابه از آیه‌های متشابهه، ممکن نیست و تشابه یک امر نسبی نیست که با ارجاع متشابه به محکم، رفع تشابه بشود، بلکه آنچه متشابه است تا قیامت متشابه است، زیرا اعضاء و غموض در متشابه مربوط به خود حقایق غیبی و عوامض آفرینش است که پس پرده‌ی غیب محجوب است و بشر نمی‌تواند این غموض و ابهام را از غیب محجوب رفع کند». (پایان نقل قول از نسخه مخطوط دستنویس مرحوم صالحی نجف آبادی).

دوم - بحثی در آیه ۲۴ سوره یوسف :

مرحوم استاد صالحی نجف آبادی در کتاب «جمال انسانیت» در توضیح آیه ی ۲۴

سوره یوسف با عنوان «قصد انتقام» چنین می نگارد :

بانوی کاخ نشین و صاحب مقام از امتناع فرزند یعقوب^(ع)، سخت برآشفست. این زن به سراغ این جوان نو شکفته آمده و در برابر زیبایی خیره کننده و عظمت روح او سر تسلیم فرود آورده و حیثیت خود و همسر خویش را فراموش کرده و در حالی که دل باختگی او به منتهای اوج و شدت رسیده، در خلوتگاه قصر، خود را در اختیار او گذاشته و از وی درخواست کام گرفتن می کند. با این وصف، این جوان به عشق سوزان او کمترین توجهی نمی کند. بدیهی است بانویی مثل او در چنین حالتی یک مرتبه مشتعل می گردد و عقل و فطانت خود را یک جا از دست می دهد؛ بانویی که دیگر دل ندارد و قلب و روح خود را یک سره باخته است اکنون که در این عشق کشنده شکست می خورد، دیگر کفرش درآمده و شعله های سوزنده ی عشق وی به آتش انتقام مبدل می گردد، و در میان طغیان احساسات و تلخی کُشنده ای که از شکست در عشق، در کام جاننش احساس می کند و در میان طوفان سختی که در روحش پدید آمده و هیجانات شدید فکری و عصبی که از این ناکامی طاقت فرسا در وجودش به وجود آمده است، تصمیم می گیرد انتقام خود را از این جوان سرکش بگیرد و او را تا سر حد امکان سرکوب کند، از این رو در حالی که وجودش یک پارچه خشم و غضب شده و نزدیک است چشمانش از حدقه بیرون آید، دیوانه وار به یوسف^(ع) حمله می کند «و لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ» (یوسف، ۲۴/۱۲). دیگر نه از عشق خبری هست، و نه از ناز و کرشمه اثری، فقط قصد او انتقام است و بس.

یوسف^(ع) مجاهد و معصوم که در خود احساس پیروزی و در بانوی دلداده احساس شکست و ناامیدی می کرد، حدس می زد که خانم فرمانروا عکس العمل شدیدی از خود نشان بدهد. با خود می اندیشید که آیا اگر بانوی با اقتدار برای جبران شکست و ناکامی خود برای زدن و کوبیدن به وی حمله کند، آیا برای دفاع از خود با مشت گره کرده برخیزد یا هیچ گونه واکنشی از خود نشان ندهد؟ این افکار با سرعت هر چه بیشتر از مغزش می گذشت. در اینجا از اعماق قلب پاک

خود، نوری را احساس کرد که فکرش را رهبری نمود و اندیشه‌ی او یک جانبه شد. او در پرتو هدایت آن نور الهامی و برهان الهی، تصمیم گرفت که در صورت حمله‌ی بانو از خود دفاع نکند، بلکه از خلوتگاه، گریخته و به خارج کاخ برود؛ زیرا اگر در خلوتگاه از خود دفاع کند، قهراً زد و خورد پیش می‌آید و ممکن است آن زن مجروح شود، آنگاه بانوی با اقتدار می‌تواند غلام خود را به انواع تهمت‌ها متهم سازد، مثلاً بگوید: او قصد داشت از من کام بگیرد ولی نگذاشتم، در نتیجه به من حمله کرد و من هم دفاع کردم و این زد و خورد پیش آمد و من مجروح شدم. یوسف به هیچ وجه نمی‌تواند این تهمت را از خود دور کند، زیرا شاهدی در خلوتگاه قصر نبوده است، و دستگاه حکومت هم در اختیار آن زن است، و می‌تواند او را محکوم به اعدام یا زندان ابد نماید و در میان مردم هم شایع می‌شود که یوسف (ع) محکوم، خود گناهکار بوده است، آنگاه آبروی او و دودمان ابراهیم هم لکه دار می‌شود. در همان زمان که وضع روحی آن زن تغییر کرده بود، تمام این افکار با سرعتی که با مقیاس زمان نمی‌توان سنجید از مغز فرزند یعقوب (ع) گذشت، و در پرتو نور قلبی و الهام غیبی تصمیم خود را گرفت. در همین حال بود که بانوی عاشق، ولی شکست خورده، به معشوق سرکش حمله کرد. فرزند مجاهد یعقوب (ع) که تصمیم خود را گرفته بود و ماندن را مصلحت نمی‌دانست از صحنه‌ی فتنه انگیز خلوتگاه فرار نمود و به جانب بیرونی کاخ شتافت که آن را باز کند و به خارج برود. و بدین ترتیب الهام غیبی و برهان الهی او را از دفاع و زد و خورد بازداشت «و هم بها لولا أن رأى برهان ربه» (یوسف، ۲۴/۱۲).

آری، چون یوسف معصوم از بندگان پاک و با حقیقت بود، خداوند او را با لطف و عنایت و تقویت عمل و الهامات غیبی مدد فرمود تا اتهام خلاف عفت را از وی بگرداند و آلودگی را از دامن او دور بدارد. «كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء» (یوسف، ۲۴/۱۲).

این قسمت که تحت عنوان «قصد انتقام» در کتاب «جمال انسانیت/ ۷۲-۷۸» آمده، اصل مطلب از تفسیر المنار نوشته‌ی رشید رضا شاگرد شیخ محمد عبده مصری است، اما توضیح و بیان از استاد صالحی است و آنچه صاحب المنار گفته، مخالف نظر سایر

مفسران در این باره است، ولی چون نظر او به نظر آقای صالحی موجه بوده، علاوه بر چهار دلیلی که او آورده، سه وجه دیگر نیز استاد بر آن افزوده است:

۱. در آیه ی ۲۳ تمام مراحلی که ممکن است همسر عزیز برای جلب موافقت یوسف طی کند ذکر شده است. «و راودته الّتی هو فی بیتها عن نفسه و غلّقت الابواب و قالت هیت لک» (یوسف، ۲۳/۱۲)، تمام مراحل شوخ طبعی و عشقبازی آن زن از کلمه ی «راودته» فهمیده می شود، و آماده کردن زمینه و مکان خلوت از کلمه ی «غلّقت الابواب» برمی آید و تقاضای صریح و بی پرده ی بانو از کلمه ی «هیت لک» استفاده می شود. و این آخرین فعلیتی است که بانو می تواند برای کام گرفتن از یوسف (ع) انجام دهد. بنابراین در این باره عمل دیگری از بانو باقی نمانده است که در آیه ی بعد ذکر شود.

و اگر بگوییم آیه ی «ولقد همّت به» همان مطلب آیه ی سابق را می گوید یعنی فعالیت برای کام گرفتن از یوسف (ع)، این تکرار بی فایده خواهد بود. و اگر بگوییم: «ولقد همّت به» به معنای اراده ی تمتّع از یوسف (ع) است، این هم ذکرش بی مورد است؛ زیرا خانمی که به یوسف (ع) می گوید: «هیت لک» (زود باش)، مسلم است که قصد و اراده ی کام گرفتن دارد، به علاوه پس از تقاضای صریح بانو که گفته است: «هیت لک»، مستهجن است که گفته شود: زن عزیز اراده کرد از یوسف (ع) تمتّع برگیرد. این راجع به کارهای این زن که در آیه ی قبل از آیه ی «ولقد همّت به» ذکر شده است.

و همچنین آخرین جواب قطعی یوسف (ع) به آن زن در آیه ی ۲۳ ذکر شده است. پس از درخواست بی پرده ی آن زن، یوسف (ع) گفت: «معاذ الله» و آن زن را یکسره مایوس کرد؛ دیگر معنی ندارد که در آیه ی ۲۴ دوباره گفته شود: یوسف (ع) در اثر دیدن «برهان رب» اراده ی معصیت نکرد، چون اراده ی معصیت نکردن وی در آیه ی قبل، از کلمه ی «معاذ الله» فهمیده می شود.

۲. طبیعی است کسی که در عشق شکست می خورد، برای انتقام گرفتن از طرف خود آماده می شود و تا آنجا که بتواند برای کوبیدن معشوق سرکش کوشش می کند؛ و مسلم است همسر عزیز مصر هنگامی که جواب مایوس کننده را از یوسف (ع) شنید که گفت: «معاذ الله» به شکست خود یقین کرد، و بدون تردید سخت عصبانی شد. بنابراین قابل قبول است که بگوییم: «ولقد همّت به» که در آیه ی بعد آمده است، معنایش این است که

به قصد انتقام گرفتن به یوسف (ع) حمله کرد، و یوسف (ع) هم اگر برهان ربّ را نمی دید برای دفاع از خود به بانو حمله می کرد و زد و خورد می شد.

۳. ظاهراً دو کلمه ی «سوء» و «فحشاء» که در ذیل آیه ۲۴ ذکر شده است دو معنای متغایر دارد و اگر نظر صاحب المنار را قبول کنیم، این تغایر محفوظ است؛ زیرا «سوء» همان زد و خورد و متهم شدن یوسف است، و «فحشاء» عمل خلاف عفت است. اما اگر قول سایر مفسران را قبول کنیم باید «سوء» و «فحشاء» هر دو را به معنای عمل خلاف عفت بدانیم، و اینکه این دو لفظ هم معنا پهلوی هم ذکر شود با فصاحت قرآن سازگار نیست.

نظر علامه طباطبایی

صاحب المیزان، پس از نقل گفتار صاحب المنار مبنی بر اینکه «همّ» در «ولقد همّت به وهمّ بها» در هر دو مورد به معنای قصد زدن و دفاع باشد، ردّ نموده و می گوید:

اینکه «همّت» به معنای قصد زدن یوسف باشد، هیچ دلیلی ندارد؛ و صرف اینکه در پاره ای از داستان ها، مشابه این داستان، اتفاق افتاده که زن به مردی که از جهت جنسی رام او نمی شود پرخاش کرده و حالتی آمیخته از عشق و غضب به او دست داده، دلیل نمی شود بر اینکه در زلیخا هم چنین حالتی دست داده باشد تا ما بدون هیچ قرینه ای کلام خدا را بر آن حمل کنیم.^{۳۹}

نکته ی شایان ذکر اینکه: اگر ادله ی المیزان را در ردّ ادله ی چهارگانه ی المنار فرضاً وارد بدانیم، اما برای سه دلیلی که صاحب «جمال انسانیت» - علاوه بر دلیل های چهارگانه المنار - بیان داشته است، هیچ پاسخی در المیزان ذکر نشده است.

(جمال انسانیت، ص ۷۸-۷۹)

سوم - بحثی در آیه ۴۳ - ۴۹ سوره یوسف

استاد صالحی نجف آبادی در تفسیر آیات ۴۳ - ۴۹ سوره یوسف می نویسد:

«پادشاه مصر که عالی ترین مقام سیاسی آن کشور بود خوابی دید که: هفت گاو لاغر، هفت گاو فربه را می خورند و نیز هفت خوشه ی سبز و هفت خوشه ی رسیده و خشک را دید. پس از عجز و ناتوانی معبران دربار از تعبیر آن، شرابدار شاه - که پیش از آن، یوسف (ع) خواب او و

رفیقش را تعبیر کرده بود. به یاد همبند زندانی اش افتاد، بالحنی قاطع گفت: من این معما را حل می‌کنم «أنا أنبئكم بتأويله». مرا به زندان بفرستید، رفیق دانشمندی در آنجا دارم که از تعبیر خواب آگاه است. شاه بی‌درنگ فرمان داد که شرابدار او به زندان برود و پرده را از این راز بردارد. او پس از ورود به زندان، رؤیای شاه را برای یوسف (ع) به طور کامل بیان کرد. یوسف (ع) گفت: هفت سال، فراوانی نعمت خواهد بود، و پس از آن هفت سال، خشکسالی و قحطی خطرناکی پیش می‌آید که همگی اندوخته‌های انبارها مصرف می‌شود، و پس از قحطی هفت ساله، دوباره وضع بارندگی و محصول به حال عادی بر می‌گردد.

یوسف (ع) صدیق از هفت گاو چاق و فربه، هفت سال فراوانی محصول را فهمید، و از هفت گاو لاغر، خشکسالی هفت ساله را، استنباط کرد، و از اینکه گاوهای لاغر گاوهای فربه را خوردند، دانست که در آن هفت سال قحطی اندوخته‌ی هفت سال فراوانی خورده می‌شود، و از اینکه بیش از هفت سال قحطی از خواب فهمیده نمی‌شد، استنباط کرد که پس از آن هفت سال خشک سالی، وضع بارندگی و محصول به حال عادی بر می‌گردد.

یوسف (ع) زندانی طبق این نحو استنباط، خواب شاه را تعبیر کرد، ولی به همین اندازه تعبیر قناعت نکرد، بلکه یک تدبیر عاقلانه‌ی صد در صد صحیح که از خواب شاه استنباط کرد برای جلوگیری از نابودی ملت مصر به فرستاده‌ی شاه اعلام نمود. او چنین دستور داد که: باید هفت سال که آب زیاد و نعمت فراوان است، بیش از هر چیز به بذرافشانی و کاشتن محصولات و حبوبات خوشه دار توجه کنید و با کمال کوشش به طور پی‌گیر در این هفت سال محصولات خوشه دار زمینی را که ارزاق عمومی مردم است بکارید و ضبط نمایید و باید تمام محصول و غله‌ی کشور کنترل گردد و فقط به قدر خوراک مقتصدانه به مردم داده شود، و بقیه‌ی غله با همان خوشه‌ی خود در انبارها ضبط گردد که از فاسد شدن محفوظ بماند. پس از هفت سال فراوانی، هفت سال قحطی و خشک سالی پیش می‌آید که باید غله به طور عادلانه و مقتصدانه به نسبت جمعیت و موجودی انبارها به مردم داده شود، ولی مقداری از غله برای بذر و کاشتن باید ذخیره گردد که وقتی قحطی تمام شد و بارندگی به حال عادی برگشت، بذر به حد کافی موجود باشد و در سراسر کشور محصول به قدر لازم کاشته شود.

حال، پرسش اساسی در این مقام این است که: یوسف (ع) چگونه و از چه راهی این

تدبیر عالمانه را استنباط کرد؟ مفسران اسلامی اعم از شیعه و سنی متفقاً گفته‌اند: این تدبیری که یوسف (ع) برای جلوگیری از نابودی ملت مصر بیان داشت، ربطی به خواب شاه ندارد و جزء تعبیر خواب نیست، بلکه یوسف خیرخواه، خودش علاوه بر تعبیر خواب، این راه چاره را هم بیان کرد. و علت اینکه گفته‌اند: این تدبیر یوسف (ع) ربطی به خواب شاه ندارد این است که گفته‌اند هفت گاو چاق نشانه‌ی هفت سال فراوانی و هفت گاو لاغر نشانه‌ی هفت خوشه‌ی خشک علامت هفت سال قحطی است. و اینکه هفت گاو لاغر هفت گاو چاق را می‌خوردند نشانه‌ی آن است که هفت سال قحطی ذخیره‌های سال‌های فراوانی را می‌بلعد، و چون در خصوص خوشه‌ها در قرآن ذکر نشده است: خوشه‌های خشک خوشه‌های سبز را می‌خورند، مجبور شده‌اند یک جمله در تقدیر بگیرند یعنی چنین بگویند «وَأَخْرَجُوا بِسَاتٍ» [غلبن علیها] یعنی هفت خوشه‌ی خشک بر هفت خوشه سبز غالب آمد.

صاحب تفسیر «انوار التنزیل وأسرار التأویل» معروف به «تفسیر بیضاوی»، ناصر الدین ابی‌الخیر عبد‌الله بن عمر بن محمد شیرازی شافعی بیضاوی (متوفای ۶۹۱ هـ ق) گوید: گاوهای لاغر، گاوهای چاق را می‌خورند؛ این قرینه است که در مورد خوشه‌ها هم مطلب همین گونه بوده است، یعنی خوشه‌های خشک، خوشه‌های سبز را نابود می‌کردند.^{۴۰} پس طبق گفته‌ی مفسران، خواب شاه این طور بوده است: هفت گاو لاغر هفت گاو چاق را می‌خورند و هفت خوشه‌ی خشک هفت خوشه‌ی سبز را نابود می‌کرد. تعبیر خواب این است:

گاوهای چاق و خوشه‌های سبز نشانه‌ی سال‌های فراوانی، و گاوهای لاغر و خوشه‌های خشک نشانه‌ی سال‌های قحطی است. و این که گاوهای لاغر گاوهای چاق را و به قول آنان خوشه‌های خشک خوشه‌های سبز را نابود کردند، علامت آن است که سال‌های قحطی ذخیره‌های سال‌های فراوانی را نابود می‌کند. به قول آنان، این تعبیر همه‌ی خواب بود و دیگر چیزی از خواب باقی نمی‌ماند که این تدبیر و راه چاره از آن استنباط شود. بنابراین یوسف (ع) این تدبیر را از پیش خود گفت نه به عنوان تعبیر خواب. این قولی است که جملگی بر آن‌اند. (جمال انسانیت، ص ۱۳۷-۱۴۶)

استاد صالحی، این نظر را مردود دانسته و سه اشکال بر آن وارد نموده است:

اشکال اول - اینکه همه مفسران قبول دارند: گاوهای چاق نشانه‌ی سال‌های فراوانی و گاوهای لاغر نشانه‌ی سال‌های قحطی است و اینکه گاوهای لاغر گاوهای چاق را خوردند نشانه‌ی این است که سال‌های قحطی ذخیره‌های سال‌های فراوانی را می‌بلعد، دیگر چه معنا دارد که عین همان مطلب به صورت خوشه‌های سبز و خشک و بلعیدن خوشه‌های خشک، خوشه‌های سبز را دوباره تکرار شود؟

اشکال دوم - اینکه گاوهای چاق که نشانه‌ی سال‌های فراوانی است معنایش این است که هرچه نعمت از محصولات زمینی و درختی و صیفی و شتوی و انواع حبوبات و لحوم و لبنیات و غیر اینها هست همه در شکم گاوهای چاق یعنی سال‌های فراوانی مندرج است، اگر هم بنا بود همان مطلب به صورت دیگری تکرار شود، چرا از میان همه این نعمت‌ها و محصولات زمینی و درختی فقط حبوبات خوشه دار انتخاب شد؟ چرا مثلاً در خواب دیده نشد: هفت بادام سبز و هفت بادام خشک؟ لابد در انتخاب خوشه‌های حبوبات سری باشد که ما باید آن را بدانیم.

اشکال سوم - اینکه خوشه‌های خشک که به معنای رسیده و قابل درو است نه به معنای پژمرده و پوچ، چطور خوشه‌ی رسیده و قابل درو که محصولی قابل استفاده است، می‌تواند نشانه‌ی قحطی باشد؟

استاد، پس از این اشکالات، این نکته را در می‌یابد که: در میان همه‌ی محصولات درختی و زمینی، فقط حبوبات است که ارزاق عمومی مردم است، و در میان حبوبات آن حبوباتی که خوشه دارد و دانه‌های آن در غلاف است از قبیل گندم و برنج قابل ذخیره کردن است که اگر با همان خوشه‌ها ذخیره شود دانه‌های آن فاسد نمی‌شود. درست است که همه‌ی محصولات زمینی و درختی و لحوم و لبنیات و غیر اینها در شکم گاوهای چاق (سال‌های فراوانی) مندرج است، ولی از میان همه‌ی آنها حبوبات است که قوت ضروری نوع مردم است و در میان همه‌ی حبوبات آن حبوباتی که خوشه‌ی غلاف دار دارد قابل ذخیره کردن و ماندن است، چون در آن زمان‌ها نه کارخانه کنسرو و سازی بوده است که به توان گوشت و میوه را نگه داری کرد و نه کارخانه‌های سیلو وجود داشته است که به توان در آن‌ها حبوبات را بدون خوشه ذخیره کرد.

بنابر این، خوشه‌های سبز اشاره به این است که در هفت سال فراوانی نعمت باید

بیشتر به محصولات زمینی توجه شود و با جدیت زیادتری حبوبات خوشه دار کاشته شود تا سبز شود و خوشه دهد. و خوشه های خشک اشاره به این است که محصول کاشته شده را باید پس از خشک شدن و درو کردن با همان خوشه ی خود نگهداری کرد. «قال تزرعون سبع سنین دأباً فما حصدتم فذروه فی سنبله» (یوسف، ۴۷/۱۲). نفرموده است «تغرسون» یعنی درخت بکارید، چون علاوه بر اینکه درخت زود بارور نمی شود، محصول درختی از ارزاق عمومی و قوت ضروری مردم نیست، بلکه فرموده است: «تزرعون» یعنی محصول زمینی بکارید. «فما حصدتم فذروه فی سنبله» آنچه درو می کنید با خوشه ی خود نگهداری کنید. و به مناسبت حکم و موضوع فهمیده می شود که باید خوشه های غلاف دار باشد، زیرا خوشه های بی غلاف از قبیل جو با ماندن چند سال ممکن است فاسد شود.

بنابراین، یوسف (ع) صدیق آن تدبیر عالمانه را از هفت خوشه ی سبز و هفت خوشه ی خشک که شاه در خواب دید استنباط کرد. با این بیان، هر سه اشکال سابق برطرف می شود. اشکال اول بر طرف می شود؛ چون تدبیر مذکور از رؤیت خوشه ها فهمیده می شود و تکرار بیهوده لازم نمی آید.

و اشکال دوم برطرف می شود؛ چون علت اینکه از میان همه ی نعمت های زمینی و درختی خوشه ی حبوبات نشان داده شده، معلوم می گردد که چون حبوبات قوت عمومی مردم است، خوشه های آن در خواب نشان داده شد تا برای سال های قحطی ذخیره گردد. و اشکال سوم برطرف می شود، چون خوش های خشک و قابل درو نشانه ی قحطی نیست، بلکه علامت آن است که باید محصول با همان خوشه نگهداری شود. (جمال انسانیت، ص ۱۴۷ - ۱۴۹).

آری، این گونه برداشت های عمیق، حاکی از نکته سنجی و دقت نظر و تدبیر به مفهوم واقعی آن از آیت الله صالحی نجف آبادی در تفسیر قرآن کریم است.

نظر علامه ی طباطبائی

علامه ی طباطبائی در تفسیر آیه ی مذکور پس از نقل و نقد سخن بیضاوی و صاحب تفسیر المنار، به همین نتیجه ای رسیده که سال ها پیش از او، آیت الله صالحی نجف آبادی رسیده بود. شایان ذکر است که تفسیر سوره ی یوسف «جمال انسانیت» استاد صالحی

سال‌ها پیش از جلد یازدهم «المیزان» چاپ و منتشر شده بود. او در این باره چنین گوید:

گویی روح شاه مصر وظیفه‌ی آینده‌ی خود را در قبال خشمی که زمین از حاصل‌خیزی و خشک‌سالی در پیش دارد، در خواب مجسم دیده است. ارزاق آن را به صورت گاو، و تکثیر محصول آن را به صورت چاقی، و قحطی سال‌های بعد را به صورت لاغری دیده، و تمام شدن ذخیره‌ی هفت سال نخست در هفت سال دوم را به این صورت دیده که: گاوهای لاغر گاوهای چاق را می‌خورند، و وظیفه‌ی خود را که باید محصول‌های اول را در سنبله‌های خشک نگهداری کند به صورت هفت سنبله‌ی خشک در مقابل هفت سنبله‌ی سبز مشاهده کرده است.^{۴۱}

چهارم - بحثی در آیه ۹۴ سوره یوسف

استاد صالحی در تفسیر آیه‌ی ۹۴ سوره‌ی یوسف «ولمّا فصلت العیر قال أبوهم إنّی لأجد ریح یوسف لولا أنّ تفنّدون». و آنگاه که کاروان از مصر جدا شد، پدر آنان گفت: بی‌تردید، من بوی یوسف (ع) را احساس می‌کنم اگر مرا سبک عقل نخوانید. چنین می‌نویسد:

«یعقوب (ع) امیدوار، از راه الهام غیبی دریافت که روزگار جدایی سپری شده و زمان وصال نزدیک گشته است و آن آینده‌ی سعادت‌مندی که از خواب یوسف (ع) در حدود سی سال پیش استنباط کرده بود به همین زودی رخ می‌نماید. بدین جهت، با کمال تأکید و بدون تردید آنچه را که یافته است یعنی نزدیک شدن زمان وصال را با این جمله‌ی کوتاه و پر معنی به طور کنایه بیان می‌کند: من بی‌گمان، بوی یوسف را می‌یابم». (جمال انسانیت، ص ۲۸۲)

آنگاه استاد صالحی در این باره می‌افزاید:

«چنین به نظر می‌رسد که جمله‌ی «إنّی لأجد ریح یوسف» کنایه است از اینکه وصال یوسف نزدیک شده است. چنان که گفته می‌شود: «بوی فتح و ظفر می‌آید» یا: «بوی محبوب می‌وزد»، یا «از اوضاع زمانه بوی امید می‌آید» یا: «از برخوردش بوی تهدید می‌آید». معلوم است که فتح و ظفر یا محبوب بو ندارد که بوزد. بلکه هنگامی که نشانه‌های فتح و ظفر و یا ملاقات محبوب نمایان می‌شود، این جملات رامی‌گویند. و مقصود این است که: فتح و ظفر یا ملاقات محبوب نزدیک شده است.

يعقوب هم با الهام غیبی دریافت که روزگار وصل نزدیک شده است. با این جمله که «بوی یوسف (ع) را می یابم (احساس می کنم)» نزدیک شدن وصال یوسف (ع) را به طور کنایه فهماند. نه اینکه واقعاً بوی یوسف (ع) یا بوی پیراهن یوسف (ع) را شنیده باشد. بنابراین مقصود از آیه ی فوق، فقط تقارن زمانی است؛ یعنی: در آن زمان که کاروان حامل پیراهن یوسف (ع) از مصر جدا شد، یعقوب (ع) با الهام الهی دریافت که: زمان وصل نزدیک شده است و این مطلب را با کنایه به خانواده اش اطلاع داد، نه اینکه جدا شدن کاروان حامل پیراهن از مصر در این معنی دخالت داشته باشد، بلکه فقط جدا شدن کاروان از مصر و اطلاع دادن یعقوب (ع) که زمان وصل نزدیک شده است، در یک زمان واقع شده است». (جمال انسانیت، ص ۲۸۳)

آنگاه استاد صالحی به نقد دو روایت می پردازد. نخست، روایتی از تفسیر «الدر المنثور» سیوطی، سپس و روایتی از «بحار الانوار» مجلسی. آنگاه چنین نتیجه می گیرد که چنین روایاتی را افرادی بی احتیاط، نقل کرده و در کتاب های حدیث پراکنده اند و بدون دلیل آنها را از مسلمات پنداشته اند.

نظر علامه طباطبایی

صاحب المیزان در تفسیر «إني لأجد ريح يوسف» می نویسد: «أى إنى لأحس بريحة و أرى أن اللقاء قريب». یعنی: یعقوب گفت: من بی گمان بوی یوسف (ع) را احساس می کنم و چنین می بینم که دیدار او نزدیک شده است. آنگاه در مبحث «بحث روائی» به نقل دو روایتی - که استاد صالحی نقل کرده بود - می پردازد و چنین نتیجه می گیرد: وهذه اخبار لا سبيل لنا الى تصحيحها مضافاً الى ما فيها من ضعف الاسناد. ^{۴۲} یعنی: اینها اخباری هستند که ما نمی توانیم آنها را تصحیح کنیم، علاوه بر این دچار ضعف سند هم هستند. می بینیم که در این مقام هم نیز نظر صاحب «المیزان» با نظر صاحب «جمال انسانیت» یکی است.

۱. المیزان، ۱۹/۳ و ۶۵.
۲. الدر المنثور، ۵/۲.
۳. و از همین قبیل است مسئله چگونگی ذات خدا و کیفیت یکایک صفات ذات او و به تعبیر دیگر «چیستی خدا و صفات او» و همچنین «چگونگی طول پنجاه هزار سال محاسبه بندگان در روز جزا» و...
۴. البرهان فی تفسیر القرآن، ۴/۲. (چاپ قدیم).
۵. نهج البلاغه/نامه ی ۳۱.
۶. تفسیر البرهان ۱/۲۷۰.
۷. همان.
۸. المیزان، ۷۴/۳.
۹. تحف العقول/۳۰۴.
۱۰. الدر المنثور، ۴/۲.
۱۱. جامع البیان- تفسیر طبری- ۲۱۰-۲۰۷/۳، (چاپ جدید).
۱۲. همان.
۱۳. همان.
۱۴. همان.
۱۵. همان.
۱۶. همان/۷.
- ۱۷-۱۸-۱۹-۲۰. جامع البیان، ۲۰۷/۳-۲۱۰.
۲۱. تحف العقول/۳۰۴.
۲۲. نهج البلاغه/نامه ی ۳۱.
۲۳. جامع البیان، ۲۰۷/۳-۲۱۰.
۲۴. همان.
۲۵. المیزان، ۷۴/۳.
۲۶. همان/۷۵.
۲۷. البرهان فی تفسیر القرآن، ۱۰/۲.
۲۸. همان/۱۰۷.
۲۹. همان/۷.
۳۰. همان.
۳۱. همان، ۱۵/۱.
۳۲. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۱۷/۱۳۶.
۳۳. نهج البلاغه/نامه ی ۵۵.
۳۴. المنار، ۳/۱۷۲-۱۹۶.
۳۵. آلاء الرحمن/ ۲۵۶-۲۵۸.
۳۶. نهج البلاغه، خ ۸۹ «اشباح»/۱۶۱.
۳۷. البرهان فی تفسیر القرآن، ۱۰۴/۲.
۳۸. المیزان، ۷۴/۳.
۳۹. همان، ۱۳۸/۱۱.
۴۰. تفسیر بیضاوی، ۱/جزء ۳/۱۶۵. (چاپ بیروت).
۴۱. المیزان، ۱۱/۱۹۲.
۴۲. همان/۲۴۴.