



بررسی دلالت آیه ۵۳ سوره «فصلت» بر برهان صدیقین

سعید امینائی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۱۲

چکیده

برخی فیلسوفان و مفسران اعتقاد دارند عبارت «أَوْلَمْ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) بر برهان صدیقین دلالت دارد. در مورد چگونگی این دلالت، سه تقریر وجود دارد که هر سه مبتنی بر پیش فرض‌هایی برون‌متنی و درون‌متنی است که قابل اثبات نیست. در این نوشتار، پس از بررسی پیشینه این تفسیر، سه تقریر با توجه به پیش فرض‌ها بررسی شده است. یکی از این تقریرها، تقریری نو است که علامه طباطبائی رحمته الله علیه آن را مطرح نموده و آیت‌الله جوادی آملی از آن استقبال کرده و مبتنی بر این است که واژه «شهِید» به معنای «مشهود» باشد. در نقد این تقریر، استدلال‌هایی که برای اثبات دلالت واژه «شهِید» بر معنای «مشهود» مطرح شده، مورد نقد قرار گرفته است. نتیجه این مباحث، نشان می‌دهد این عبارت نمی‌تواند بر برهان صدیقین دلالت داشته باشد.

واژگان کلیدی

براهین اثبات وجود خدا، برهان صدیقین، آیه ۵۳ فصلت، سیاق آیات، معنای شهید.

۱. دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم.

(aminaees@yahoo.com)

مقدمه

در کتاب‌های فلسفی معروف است که متکلمان برای استدلال بر وجود واجب‌الوجود به «برهان حدوث»، و حکمای طبیعی به «برهان حرکت» روی می‌آورند؛ اما فیلسوفان و حکمای الهی با نظر در خود «وجود» و تقسیم آن به واجب و ممکن، بر وجود واجب استدلال کرده و با استناد به ویژگی‌های واجب، صفات خدای متعال را اثبات می‌کنند (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۷۸-۲۷۹). سپس در بیان برتری روش حکمای الهی بر روش متکلمان بر این نکته تأکید می‌شود که برهان متکلمان، استدلال از مصنوع به صانع است؛ اما برهان فیلسوفان، استدلال از ذات واجب بر ذات او و هم‌چنین بر وجود دیگر موجودات است. هم‌چنین برخی فیلسوفان معتقدند آیه شریفه: «سُنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) به این دو برهان اشاره می‌کند؛ به این صورت که قسمت نخست آیه «سُنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» به روش متکلمان و حکمای طبیعی، و قسمت دوم آیه «أَوَّلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» به روش حکما اشاره دارد. در این نوشتار، به این ادعا پرداخته و نحوه دلالت آیه بر برهان صدیقین^۱ و استدلال‌های طرف‌داران این تفسیر را صرف‌نظر از پیش‌فرض‌های فلسفی و کلامی بررسی کرده‌ایم. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که: آیا آیه ۵۳ سوره «فصلت» می‌تواند بر برهان صدیقین دلالت داشته باشد؟

در این مقاله به پرسش‌های دیگری نیز پاسخ داده می‌شود؛ پرسش‌هایی نظیر: این ادعا برای نخستین بار توسط چه کسی مطرح شد و مدافعان آن چه کسانی بودند؟ چه تقریرهایی از چگونگی دلالت این آیه بر برهان صدیقین ارائه شده است؟ آیا تفسیری محتمل و قابل دفاع در کنار این تفسیر وجود دارد؟

قرار نیست در این پژوهش به این پرداخته شود که آیه دقیقاً به چه چیزی اشاره دارد و معنای هر یک از الفاظ و عبارات آن چیست و ارتباط بخش‌های مختلف آیه با یکدیگر و با آیات قبل یا آیه بعد و یا سیاق آیات چگونه است - گرچه به اقتضای حال، دیدگاه بعضی مفسران در این باب

۱. اختلاف برهان صدیقین و برهان امکان و وجوب و تقریرهای متفاوت از این دو تأثیری در روند این مقاله ندارد.

مطرح می‌شود - بلکه به دنبال آن هستیم که ببینیم آیا می‌توان این برداشت را دست‌کم به‌عنوان یکی از برداشت‌های محتمل از آیه پذیرفت یا خیر. روش ما در رسیدن به این هدف، به کار بستن قواعد عقلایی در فهم متن آیه است.

بررسی این موضوع از این جهت ضرورت دارد که این تفسیر از آیه به‌عنوان تفسیر صحیح و عالمانه رواج یافته است، به‌گونه‌ای که تقریباً احتمالات دیگر از جانب فیلسوفان و مفسران علاقه‌مند به فلسفه مطرح نمی‌شود. هم‌چنین با وجود این‌که قرن‌هاست این ادعا در کتب فلسفی، کلامی و تفسیری مطرح شده، تحقیق جداگانه‌ای در بررسی درستی یا نادرستی آن صورت نگرفته است.^۱

این مقاله در چهار بخش کلی تنظیم شده است: در بخش نخست، به بررسی پیشینه ادعای مذکور پرداخته می‌شود؛ در بخش دوم تقریرهای ارائه‌شده بررسی می‌شود؛ در بخش سوم، این دیدگاه بر اساس سه تقریر، نقد می‌شود؛ و در بخش چهارم به یک تفسیر محتمل به‌عنوان نمونه اشاره خواهد شد.

۱. پیشینه طرح ادعا

با توجه به این‌که این ادعا، دو بخش فلسفی و قرآنی دارد، می‌توان پیشینه آن را در آثار فلسفی یا فیلسوفان و آثار قرآنی یا مفسران جست‌وجو کرد:

۱-۱. پیشینه فلسفی

فارابی (۲۶۰-۳۳۹ق) نخستین کسی است که برهان امکان و وجوب را مطرح کرده و علاوه بر این، اولین فیلسوفی است که می‌توان این ادعا را از کلام او برداشت کرد. عبارت وی در فصوص چنین است:

می‌توانی در عالم خلق نظر کنی و در آن نشانه‌های خلقت را ببینی، و می‌توانی به عالم وجود محض نظر کنی و بفهمی که باید وجودی بالذات موجود باشد و بفهمی که چگونه او وجودی بالذات است. بنابراین اگر در عالم خلق تأمل کردی،

۱. البته در مورد بخش اول آیه، مقاله‌ای از «جعفر نکونام» منتشر شده است (ر.ک: تفسیر آیات آفاق و انفس در بستر تاریخی، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره پنجم: ۲۹-۴۶).

صاعد و بالارونده هستی و اگر در عالم وجود تأمل کردی، نازل و پایین‌آینده‌ای. از نزول می‌فهمی که این آن نیست و از صعود می‌یابی که این، این است. «سنرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ، أَوْلَمَ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّ عَلِيَّ كُلَّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فارابی، ۱۳۸۱: ۵۷).

در این عبارت، به این‌که دو بخش این آیه بر دو طریق دلالت می‌کند، تصریح نشده است؛ هرچند شارحان فصوص چنین برداشت کرده‌اند. پس از فارابی، ابن‌سینا (۳۵۹-۴۱۶ق) در اشارات در ضمن تنبیهی به اشاره‌ای اکتفا کرده است. وی در این تنبیه، پس از بیان برتری برهان صدیقین نسبت به دیگر برهان‌ها می‌نویسد:

به وجود او، وجود شهادت می‌دهد از آن حیث که وجود، وجود اوست، و او بعد از این بر وجود تمامی موجودات بعد از خود در وجوب، شهادت می‌دهد. به این در کتاب خدا اشاره شده: «سنرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ». می‌گوییم: این حکمی است شایسته عده‌ای. سپس می‌گوید: «أَوْلَمَ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّ عَلِيَّ كُلَّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؟» می‌گوییم: این حکمی است شایسته صدیقین؛ کسانی که به وجود خدا [برای اثبات وجود موجودات دیگر] استشهاد می‌کنند و نه [این‌که] بر وجود خدا [استدلال اقامه کنند] (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۶۶).

فیلسوفان پس از ابن‌سینا تا دوران معاصر، آیه را به همین صورت تفسیر کرده‌اند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۳۹؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۴۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۷۹؛ غازی، ۱۳۸۱، ۹۱-۹۲).

۱-۲. پیشینه تفسیری

دلالت قسمت اول آیه، یعنی: «سنرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ»، بر استدلال از مصنوع بر صانع، از قرن اول به‌عنوان یک احتمال مطرح بوده است. از عطاء بن ابی‌رباع (۱۱۵-۱۷ق) و پس از او عبدالرحمن بن زید بن اسلم (م. ۱۸۲ق) معنای این بخش از آیه چنین نقل شده:

حجت‌ها و دلایل خود را بر توحید در کرانه‌های عالم و سراسر آسمان و زمین، از خورشید و ماه و ستارگان و گیاه و درختان و دریاها و کوه‌ها و در درونشان و ظرافت‌های

خلقت و نوآوری‌های حکیمانه که در آن است، به آن‌ها نشان خواهیم داد ﴿حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ﴾؛ تا برای آن‌ها آشکار شود ﴿أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ که خدا حق است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲۹:۹).

اما در مورد دلالت بخش پایانی آیه بر استدلال از صانع بر مصنوع، تا اواخر قرن هفتم اثری یافت نمی‌شود. به نظر می‌رسد برای اولین بار در ابتدای قرن هشتم، عبدالرزاق کاشانی (م. ۷۳۶ق) و نظام‌الدین نیشابوری (نیمه دوم قرن هفتم - نیمه اول قرن هشتم) این احتمال را در تفاسیر خود مطرح کرده‌اند (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۲۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ۶: ۶۴). البته کاشانی تنها این احتمال را بیان کرده؛ در صورتی که نیشابوری آن را به حکما نسبت داده و در کنار آن احتمالات دیگر را نیز مطرح می‌کند. پس از قرن هشتم، این احتمال در کتب تفسیری بعضی از مفسران که گرایش فلسفی یا عرفانی داشته‌اند، یافت می‌شود (برای نمونه ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۳۶۵).

۲. تقریرات مختلف از استدلال به آیه

از نظر نحوی عبارت ﴿أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ بدل از «بِرَبِّكَ» بوده و از آن‌جا که بدل، جانشین مبدل منه و «رَبِّكَ» فاعل فعل «يَكْفِي» است، می‌توان عبارت را چنین بازنویسی کرد: «أولم يكف أن ربك على كل شيء شهيد؟» آیا این‌که پروردگار تو بر همه چیز شهید است، کافی نیست؟ (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۹: ۳۱۷). درباره نحوه دلالت آیه بر این مدعا، سه تقریر متفاوت وجود دارد:

۲-۱. تقریر نخست

این تقریر، همان تقریر رایج بین فیلسوفان است. در این تقریر، «شهید» به معنای «شاهد و دلیل»، و معنای عبارت این است که خدای متعال دلیل وجود هر چیز است:
حکیمان با نظر در نفس وجود، بر وجود یک واجب بالذات استدلال می‌کنند و

۱. این تفسیر یکی از تفاسیر عرفانی صوفی است و در این‌که متعلق به ابن‌عربی است یا عبدالرزاق کاشانی، تردید وجود دارد. غالب دانشمندان علوم قرآنی معتقدند متعلق به کاشانی است (برای نمونه ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ۲: ۲۹۶-۲۹۵؛ معرفت، ۱۳۸۶، ۲: ۹۸۸-۹۸۷).

از لوازم وجوب وجود به صفات واجب و از صفات به کیفیت صدور افعال وی، یکی پس از دیگری، استدلال می‌کنند. بنابراین، این گروه به واسطه حق بر وجود خلق استدلال کرده‌اند و این همان چیزی است که خدای متعال در آیه ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ بدان اشاره کرده؛ یعنی آیا این که او شهید و دال بر هر چیزی است و وجود هر چیزی از او دانسته می‌شود و او تحقق‌بخش و ایجادکننده هر چیزی است، بر وجود او کفایت نمی‌کند؟ (غازانی، ۱۳۸۱: ۹۲ (با اندکی تصرف). هم‌چنین ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۶۶-۶۷؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

۲-۲. تقریر دوم

«شهید» به معنای «حاضر و عالم» است و مراد آیه این است که خدای متعال در هر چیزی حاضر است و در نتیجه، به آن علم دارد. بنابراین برای اهل عیان که حضور خدای متعال را در هر چیز مشاهده می‌کنند، همین حضور الهی در همه اشیا - و از جمله خود انسان^۱ - برای شناخت خدا کافی است و نیازی به استدلال به افعال وی ندارند (ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۲۶؛ استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۳۳).

۲-۳. تقریر سوم

در دوران معاصر، علامه طباطبائی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) برای نخستین بار، تفسیری جدید از این آیه ارائه داد. بر اساس این تفسیر، «شهید» به معنای «مشهود» است، نه «شاهد» و مراد آیه، این است که خدای متعال بر هر چیزی مشهود است: آیا این که پروردگار تو بر هر چیزی مشهود است، در آشکار شدن حق کافی نیست؟! چراکه هیچ چیزی نیست، مگر این که از تمام جهات نیازمند و وابسته به اوست و خدای متعال قوام‌بخش و قاهر بر اوست و معلوم هر چیزی است، هر چند بعضی چیزها او را نشانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۷: ۴۰۵). این تقریر، به تقریر دوم بسیار نزدیک است، چراکه در هر دو تقریر حضور خدای متعال در همه اشیا، حد وسط استدلال قرار گرفته است.

۱. دیدگاه حسن‌زاده آملی به نظر می‌رسد بسیار به این تقریر نزدیک باشد؛ با این تفاوت که وی بر یافتن و درک حضور خدا در درون حقیقت هستی انسان تکیه می‌کند (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، نمط چهارم: ۲۴۹).

۳. نقد تقریرها^۱

این مدعا پیش فرض‌هایی دارد که به نظر می‌رسد بهترین راه نقد آن، بررسی این پیش فرض‌ها باشد. در مباحث تفسیری دست‌یابی به یقین منطقی، نه مطلوب است و نه ممکن و در برداشت از یک متن، قرائن و شواهد بیرونی و درونی تنها می‌توانند اطمینان‌آور باشند و نه یقین‌آور.

بنابراین در صورتی که این پیش فرض‌ها قابل دفاع نباشند - به گونه‌ای که پایه‌های اعتقاد به تفسیر مذکور در ذهن متزلزل و یا ویران گشته و نسبت به احتمال دیگر اطمینان حاصل شود - می‌توان این تفسیر را در بقعه «امکان» نهاد. بنابراین ابتدا پیش فرض‌های مشترک بین سه تقریر را مطرح و نقد می‌کنیم و سپس به طور خاص به بررسی تقریر سوم می‌پردازیم.

۳-۱. بررسی پیش فرض‌ها

پیش فرض‌ها یا درون‌متنی‌اند یا برون‌متنی. نخست پیش فرض‌های برون‌متنی و سپس پیش فرض‌های درون‌متنی را بررسی می‌کنیم.

یکی از پیش فرض‌های برون‌متنی این است که مشافهین قرآن و یا حداقل مشافهین این سوره، وجود واجب به‌عنوان خالق همه چیز را انکار می‌کرده‌اند، چراکه برهان صدیقین به هر تقریری در پی اثبات واجب بالذات است. این پیش فرض با آیات دیگر این سوره سازگاری ندارد؛

برای نمونه در آیه ۹ آمده است: «قُلْ أَيْنَ كُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا؟» مفسران معتقدند جمله «تَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا» تفسیر نوع کفر است (برای نمونه ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۷: ۳۶۲؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ۲۵: ۱۷)^۲؛ به این معنا که منظور از کفر آن‌ها به خالق زمین، انکار وجود او نیست؛ بلکه شریک قرار دادن در الوهیت

۱. توجه به این نکته ضروری است که این تفسیر از آیه، رابطه طولی با تفاسیر ارائه‌شده دیگر ندارد؛ یعنی نمی‌توان ادعا کرد این تفسیر که چند قرن بعد از نزول قرآن مطرح شده، فهم عمیق‌تر تفاسیر ارائه‌شده پیشین است، بلکه همان‌گونه که خواهد آمد، بعضی از موافقان این تفسیر، تفاسیر دیگر را به صراحت رد می‌کنند و این تفسیر را تنها تفسیر قابل پذیرش می‌دانند.

۲. فخر رازی وجوه دیگری را برای مقصود از کفر در این آیه بیان کرده که انکار وجود خدا در بین آن‌ها نیست (ر.ک: رازی، ۱۴۰۴ق، ۲۷: ۵۴۳-۵۴۴).

اوست.^۱

پیش فرض دوم این است که با توجه به اینکه در آیه، برهان به صورت مستقیم بیان نشده، بلکه فقط به یکی از لوازم ذهنی آن اشاره شده، مشافهین این آیات، یا دست کم به صورت ارتکازی با برهان آشنایی داشته و یا قادر بوده اند با این اشاره، برهان را دریابند؛ به عبارت دیگر، مشافهین زمینه درک این برهان را داشته اند. روشن است که این پیش فرض با ادعای فیلسوفان که این برهان را مختص صدیقین می دانند^۲، در تناقض است.

البته می توان در دفاع از این دو پیش فرض این گونه پاسخ داد که مخاطب این استدلال، پیامبر ﷺ است، نه مشرکان مکه.^۳ اما این پاسخ قابل قبول نیست، چراکه پیامبر ﷺ منکر وجود خدا نبود که بخواهد مخاطب حقیقی این استفهام تقریری قرار بگیرد.

پاسخ دیگری که امکان دارد مطرح شود این است که مخاطب این بخش از آیه، مشافهین قرآن نبوده اند؛ بلکه افرادی هستند که بعد از نزول قرآن آمده و توانایی درک این برهان را داشته اند.

چنین پاسخی، ادعایی است که اثبات آن به راحتی امکان پذیر نیست. پاسخ به این ادعا بسته به دیدگاه ما درباره زبان قرآن متفاوت خواهد بود. اما به عنوان یک پاسخ اقتناعی می توان گفت: اگر چنین بود، مشرکان - که به شدت در پی پیدا کردن بهانه ای برای زیر سؤال بردن قرآن بودند - به پیامبر ﷺ خرده می گرفتند و نسبت به این که مقصود آیات را درک نمی کنند، لب به

۱. البته می توان این گونه استدلال آورد که: چون استفهام در مقام توبیخ است، نشان می دهد مخاطب این توبیخ، نسبت به صدق مستفهم عنه آگاهی پیشین داشته؛ بنابراین می دانسته خدایی خالق وجود دارد. اما ممکن است این استدلال این گونه پاسخ داده شود که آیه ضمن توبیخ، متضمن استدلال بر وجود خدا نیز هست و به همین جهت، به جای اسم علم «الله» از موصول استفاده شده است؛ اما این اشکال به استدلال مطرح شده در متن، وارد نیست.

۲. ابن سینا در الهیات شفا می نویسد: «لکننا لعجز أنفسنا لا نقوی علی سلوک ذلك الطریق البرهانی الذی هو سلوک عن المبادیء إلی التّوالی، و عن العلة إلی المعلول إلا فی بعض جمل مراتب الموجودات منها.» ملا مهدی نراقی در شرح این عبارت می نویسد: «ذلك - أي سبیل السلوک من العلل و المبادیء إلی المعلولات و معرفة تفاصيل مسائل العلوم منها - شأن الكتل و الصّدیقین، و نحن معاشر المحصلین لعجز نفوسنا لا نقدر علی ذلك...» (ر.ک: نراقی، ۱۳۸۰، ۱: ۲۵۰-۲۵۱).

۳. تفاوت این احتمال با احتمال پیش در این است که در احتمال پیش، مخاطب مستقیم عبارت (یعنی: کاف در بَرِّک)، پیامبر ﷺ است، اما در حقیقت، تعریض به مشرکان و منکران شمرده شده است؛ اما در این احتمال مخاطب حقیقی، شخص پیامبر ﷺ است و مشرکان به دلیل نداشتن شایستگی درک این برهان، اصلاً نمی توانند مخاطب شمرده شوند.

اعتراض می‌گشودند. افزون بر این، لازمهٔ دیگر این ادعا این است که مخاطبان قرآن تا پیش از فارابی بالجمله و پس از او فی الجمله فهم درستی از مقصود این آیه نداشته‌اند.

یکی از پیش‌فرض‌های درون‌متنی این است که مرجع ضمیر در عبارت «أَنَّهُ الْحَقُّ»، «الله» بوده و منظور از «الحق» ثابت به معنای وجود داشتن است.^۱ همان‌گونه که در پیشینهٔ تفسیری ذکر شد، این احتمال از قرن اول مطرح بوده است. اشکال این احتمال این است که با سیاق آیات این سوره و به‌ویژه آیهٔ قبل سازگار نیست. آنچه در آیات این سوره بر آن تأکید شده و به‌عنوان غرض سوره از جانب برخی مفسران مطرح گشته، حقانیت قرآن و محتوای آن و نبوت پیامبر اکرم ﷺ است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۷: ۳۵۸؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ۲۵: ۶). از ابتدا تا انتهای سوره می‌توان این غرض را به روشنی دنبال کرد.^۲ از طرفی، آیهٔ قبل از این آیه به مسئله انکار قرآن پرداخته که در نظر گرفتن این دو آیه در کنار هم، مرجحی است برای این که مرجع ضمیر، قرآن باشد:^۳ «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...» (فصلت: ۵۲-۵۳).

این احتمال مؤید دیگری نیز دارد: فعل «سَنُرِيهِمْ» به صورت مضارع و همراه با حرف استقبال آمده است. وجه تأیید، این است که اگر منظور از آیات آفاقی و انفسی، نشانه‌های نهفته در عظمت عالم خلقت بود - که پرده از وجود خالق حکیم و توانا برمی‌دارد - مناسب‌تر بود از فعل ماضی استفاده می‌شد و این آیه صرفاً جنبهٔ یادآوری داشت؛ چراکه این نشانه‌ها پیش از

۱. اکثر قریب به اتفاق مفسران، مرجع ضمیر را قرآن یا محتوای قرآن، یعنی شریعت و دین اسلام می‌دانند (ر.ک: ابن‌عاشور، بی‌تا، ۲۵: ۹۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۷: ۴۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۳: ۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۹: ۳۱۷؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ۵: ۲۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۳۹؛ طوسی، بی‌تا، ۹: ۱۳۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۲۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۷: ۵۷۴). طبرسی از عطاء و ابن‌زید نقل می‌کند که آنان مرجع ضمیر را «الله» می‌دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۲۹). بیضاوی نیز چهار احتمال مطرح کرده: «الضمیر للقرآن أو الرسول أو التوحید أو الله» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۵: ۷۵).

۲. برای درک بهتر این مطلب، به این آیات از سوره «فصلت» مراجعه کنید: آیات ۶۲، ۲۶، ۳۳، ۴۱-۴۵، ۵۲.

۳. اکثر قریب به اتفاق مفسران، این احتمال را دست‌کم به‌عنوان احتمالی قوی پذیرفته و اکثر آن‌ها، آن را بر احتمالات دیگر ترجیح می‌دهند و تعداد زیادی آن را به تنهایی در تفسیر خود ذکر کرده‌اند. حتی علامه تصریح می‌کند با توجه به سیاق، مرجع ضمیر «الله» قرآن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۷: ۴۴)؛ هرچند از متن رساله الولایه برداشت می‌شود مرجع ضمیر را «الله» می‌داند، گرچه به آن تصریح نشده است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱: ۴۳۰-۴۳۱).

نزول این آیه و از ابتدای خلقت انسان وجود داشته‌اند؛ در ضمن اینکه در آیات و سوره‌هایی که پیش از این آیه نازل شده، خدای متعال این نشانه‌ها را به آنان یادآوری کرده بود. فخر رازی به این اشکال این‌گونه پاسخ داده: «مشرکان اگرچه این امور را قبلاً دیده بودند، ولی عجایی که خدای متعال در آن‌ها قرار داده، بی‌پایان است و خدای متعال آنان را به شکل تدریجی نسبت به این عجایب آگاه می‌کند» (رازی، ۱۴۰۴ق، ۲۷: ۵۷۴).

این پاسخ در صورتی صحیح بود که: اولاً، آیات پیشین که نسبت به آن‌ها آگاهی داشته‌اند - چه این آگاهی از طریق عقل و تأمل حاصل شده باشد، چه از طریق وحی - برای پذیرفتن وجود خدا کافی نباشد؛ و ثانیاً، لفظ «آیاتنا» در آیه، بتواند بر چنین معنایی - یعنی: آیات دیگر یا جدیدتر یا بیشتر - دلالت کند. افزون بر این، استفاده از فعل «نُرِیْهِمْ» (نشان دادن) در قرآن در چنین مقامی معمول نیست؛ چراکه لازمه استفاده از این فعل این است که نشانه‌های الهی برای مخاطبان روشن نیست و باید خدای متعال اراده کند تا این نشانه‌ها را به آنان نشان دهد و در این صورت، این آیه با آیات دیگری که نشانه‌های الهی را روشن و در معرض دید همگان، و یا تنها نیازمند تأمل معرفی می‌کند، سازگاری نخواهد داشت.^۱

۲-۳. بررسی تقریر سوم

هرچند نقدهایی که در بررسی پیش‌فرض‌ها مطرح شد به تقریر سوم نیز وارد است، اما از آن جهت که این تقریر، در دوران معاصر رایج است، لازم است به طور جداگانه بررسی شود. پس از علامه، آیت‌الله جوادی آملی، مفسر و فیلسوف مشهور، به شدت از این تقریر دفاع کرده و دلایلی در ردّ تقریرهای دیگر و اثبات درستی این تقریر ارائه کرده است. در این بخش، ضمن اقرار به عظمت و مقام علمی شامخ این دو مفسر گران‌قدر، به بررسی ادله آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۲-۳. «شهِید» به معنای «مشهود» است، نه «شاهد»

مطلب محوری در این تقریر این است که کلمه «شهِید» در آیه به معنای «مشهود» است، نه «شاهد». این ادعا بر این قاعده صرفی استوار است که وزن «فَعِیل» بین چند چیز، از جمله اسم فاعل و اسم مفعول مشترک است. پیش از بررسی ادله، لازم است یادآوری کنیم مفاد قاعده صرفی این نیست که هر کجا کلمه‌ای بر وزن «فَعِیل» بود، بتواند هم به معنای «فاعل» باشد و

۱. برای نمونه: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾؛ ذاریات: ۲۰-۲۱.

هم به معنای «مفعول»؛ بلکه دلالت این وزن بر هر یک از این دو متوقف بر سماع است. ابن هشام می‌نویسد: «گاهی وزن فعیل جانشین وزن مفعول می‌شود... و مرجع این امر سماع است. البته گفته شده در ماده‌هایی که در آن‌ها وزن فعیل به معنای فاعل به کار نرفته، قیاسی است» (ابن هشام، بی‌تا، ۳: ۲۴۶).^۱

بنابراین ابتدا باید اثبات شود «شهید» به معنای «مشهود» در لغت عرب استعمال شده است. مراجعه به منابع لغت، نشان می‌دهد این کلمه فقط در معنای «شاهد» استعمال شده و تنها چیزی که شاید بتوان آن را دلیلی بر استعمال این کلمه به معنای «مشهود» برشمرد، این است که یکی از احتمالات در وجه تسمیه کسی که در راه خدا به مقام شهادت رسیده، به شهید، چنین ذکر شده که: «و قیل: لَأَنَّ مَلَائِكَةَ الرَّحْمَةِ تَشْهَدُهُ» (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل ماده «شهد»؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ذیل ماده «شهد»). اینکه آیا ذکر این وجه تسمیه می‌تواند دلیل بر این استعمال باشد یا نه، جای بحث و تأمل دارد؛ خصوصاً با توجه به این‌که بیشتر دانشمندان لغت، آن را یا به علت وجود مرجح قوی برای احتمالات دیگر و یا حتی عدم استعمال شهید به معنای مشهود، وجه ضعیف و یا مردود برشمرده‌اند.^۲

دلیل اول:

اولین دلیل آیت‌الله جوادی آملی این است که: «شهید گرچه در مواردی که با "باء" استعمال می‌شود، به معنای شاهد است، نظیر وقتی که گفته شود: ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾؛ لیکن چون با "علی" استعمال شود، به معنای مشهود به کار می‌رود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱: ۱۵۳؛ هم‌چنین ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱: ۴۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰ (ب)، ۱۳: ۴۰۳).

آیا مقصود این است که این مطلب عمومیت دارد یا در غالب موارد چنین است؟ در صورتی که ادعای عمومیت کند، با سخنان دیگر وی تعارض دارد؛ برای نمونه در تفسیر ﴿وَأَنْتَ عَلِيٌّ كُلُّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (مائده: ۱۱۷) می‌نویسد:

۱. ابن مالک سروده: «و نَابَ نَقْلًا عَنْهُ ذُو فَعِيلٍ ... نَحْوُ فَتَاةٍ أَوْ فَتَى كَحَيْلٍ.» مراد از «نقلاً» سماعی بودن این قاعده است (ر.ک: سیوطی، ۲۰۰۰: ۳۵۵).

۲. برای مثال، مصطفوی در این باره می‌نویسد: «فَالشَّهِيدُ بِاعتبار شهوده في نفسه كما مرّ من الفروق، و لا يجوز اطلاق الشهيد على شخص بلحاظ وقوع الشهود من الغير، كشهود الملائكة و شهود الله تعالى» (ر.ک: مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۶: ۱۶۲).

در آیه: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلِي كُُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»، شهید به معنای مشهود است... اما در آیه مورد بحث «شهید» به معنای شاهد است نه مشهود، وگرنه با آن تعلیل و برهان حضرت عیسی (علیه السلام) ناسازگار است: وی عرض می‌کند که تو همه چیز را می‌دانی؛ یعنی می‌دانی آن‌ها چه کردند و من چه گفتم، چون تو بر هر چیزی شاهدی. اگر در آیه مورد بحث، شهید به معنای مشهود باشد، با این برهان هماهنگ نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱(الف)، ۲۴: ۲۹۶-۲۹۷).

اگر مراد این باشد که در اکثر موارد چنین است، باید گفت: - افزون بر این که غالبی بودن معنایی در استعمالی خاص نمی‌تواند دلیل و یا حتی شاهد برای اثبات آن معنا در موردی خاص باشد - اولاً، اگر منظور ایشان از غلبه این استعمال، کاربردهای قرآنی باشد، با شمارش موارد استعمال آن در قرآن درمی‌یابیم که چنین نیست و خود ایشان غیر از این مورد، بقیه موارد استعمالی آن در قرآن را به معنای «شاهد» می‌داند؛^۱ ثانیاً، اگر مراد ایشان، مطلق استعمال در کلام عرب باشد، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، اصل استعمال «شهید» در معنای «مشهود» نیازمند اثبات است، تا چه رسد به غلبه استعمال آن در این معنا.

دلیل دوم:

دلیل دوم ایشان بر این مطلب این است که اگر «شهید» به معنای «شاهد» باشد، آیه نمی‌تواند دلیل بر توحید باشد:

بعضی گفته‌اند کلمه «شهید» در آیه یادشده، به معنای شاهد است، ولی این بیان صحیح نیست، زیرا «شهید» در آیه، دلیل بر توحید است و اگر به معنای شاهد، یعنی دانا باشد، نه تنها دلیل بر توحید نیست، که خود مدعای دیگری است. وقتی شهید دلیل بر توحید است که به معنای مشهود باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۱(ب): ۱۹۰).

مضمون آیه این است که خدا برای اثبات وجود خود، کافی است و برای اثبات او به آیات آفاقی و انفسی نیاز نیست؛ اگر شهید به معنای «شاهد» باشد، «أَنَّهُ عَلِي كُُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» مدعایی است در کنار مدعای پیشین، نه دلیلی بر آن مدعا؛ اما چنانچه به

۱. شایان ذکر است، کلمه «شهید» در هیچ‌یک از کاربردهای قرآنی با حرف «ب» متعدی نشده و یا با حرف «عَلِي» آمده و یا به صورت مطلق؛ مانند: «و کفی بالله شهیداً». البته خود ایشان، به این مطلب اشاره کرده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱: ۴۷۵).

معنای مشهود باشد، دلیل مدعاست و هر دو بدین گونه تقریر می شود: خدا کافی است، زیرا هرچه را بنگرید، مشهود نخست شما خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۰ (ب)، ۱۳: ۴۰۳).

صرف نظر از صحت و سقم مفاد این سخن، این دلیل مبتنی بر این پیش فرض است که آیه در مقام اثبات توحید است و نه چیز دیگر؛ در صورتی که همان گونه که پیش تر ذکر شد، احتمالی قوی تر در کنار این احتمال وجود دارد؛ افزون بر اینکه - همان گونه که در بخش قبل بیان شد - حتی با فرض دلالت آیه بر توحید، دو تقریر دیگر نیز وجود دارد که هر دو بر این میناست که «شهادت» به معنای «شاهد» است.

دلیل سوم

دلیل عمده دیگری که علامه آن را مطرح کرده و آیت الله جوادی آملی به آن پرداخته، استفاده از آیه بعد - یعنی: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» - به عنوان قرینه است. این دلیل خود بر ادعایی دیگر استوار است. بر اساس اعتقاد ایشان منظور از «لقاء الله»، لقاء خدای متعال در دنیا است، نه در آخرت.^۱ علامه دو دلیل در ردّ تفسیر «لقاء الله» به «قیامت» مطرح می کند و آیت الله جوادی آملی یک دلیل دیگر به این دو می افزاید.

۲-۲-۳. بررسی ادله بطلان تفسیر «لقاء الله» به قیامت

دلیل اول

اولین دلیل که فقط آیت الله جوادی آملی آن را مطرح کرده این است که: «بر اساس اصل عقلایی "اصالة الحقيقة" تا هنگامی که استعمال لقاء در معنای حقیقی آن ممکن است، حمل آن بر معنای مجازی روا نیست...» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱: ۴۸۰)

این دلیل در صورتی تمام است که استعمال «لقاء» در معنایی که وی به آن اعتقاد دارد، استعمالی حقیقی باشد و استعمال آن در معنای لقاء الهی در قیامت، مجازی باشد. به طور دقیق معلوم نیست منظور وی از لقاء الهی در دنیا چه نوع لقائی است؛ اما هرچه باشد، خود در جای دیگر تصریح می کند:

۱. البته می توان از کلام علامه برداشت کرد که منظور وی، لقاء خدا به صورت مطلق است؛ چه در دنیا و چه در آخرت.

سخن ما مربوط به تفسیر مفهومی است که لفظ «لقاء» در آن استعمال شده، نه بیان مصداق لقاء... لقاء خدا مصادیقی دارد که یکی از شکوفاترین و بارزترین آن‌ها بعث و قیامت است، زیرا در آن هنگام موانع و حجاب‌ها کمتر است و در نتیجه، لقاء الهی نیز شکوفاتر و بارزتر است؛ برخلاف دنیا که به سبب وجود موانع و حجاب‌های بیشتر، جلوه لقاء الهی نزد بعضی کم‌فروغ است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱: ۴۸۵).

این سخن نشان می‌دهد وی لقاء الهی در قیامت را، مصداقی از همین مفهوم می‌داند. روشن است که ممکن نیست استعمال لفظ کلی در مفهومی حقیقی باشد و در بارزترین مصداق آن مفهوم، مجازی؛ یا استعمال لفظ در مصداقی از یک مفهوم (لقاء در دنیا) حقیقی باشد و در مصداق دیگر همان مفهوم (لقاء در آخرت) مجازی.

دلیل دوم

دلیل دوم که علامه آن را مطرح کرده این است که عبارت پایانی آیه - یعنی: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» - قرینه است بر این که منظور از لقاء، لقاء در آخرت نیست:

به این دلیل که خدای متعال پاسخ این تردید آن‌ها نسبت به لقاء خود را این گونه می‌دهد که او بر همه چیز احاطه دارد؛ در صورتی که احاطه او در دنیا و روز مرگ و روز قیامت یکسان است؛ بنابراین وجهی وجود ندارد که برای بیان مرگ یا قیامت از حیث احاطه خود، از لفظ «لقاء» استفاده کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱: ۴۳۱).

به عبارت دیگر، اگر لقاء منحصر در لقاء در آخرت باشد، دلیل اعم از مدعا خواهد بود، چون دلیل یعنی احاطه خدا، منحصر به قیامت نیست. البته درست است که اعم بودن دلیل نسبت به مدعا استدلال را مخدوش نمی‌کند، اما وقتی لفظ «لقاء» را می‌توان طوری تفسیر کرد که دلیل مساوی با مدعا باشد، وجهی برای تفسیر اول باقی نمی‌ماند.

البته برداشت آیت‌الله جوادی آملی از این عبارت متفاوت است که به نظر نگارنده خود استدلال جدیدی است؛ چراکه معتقد است طبق تفسیر لقاء به قیامت، اساساً ارتباطی میان دلیل و مدعا وجود نخواهد داشت. او در شرح کلام علامه می‌نویسد: «[در صورت تفسیر لقاء الله به قیامت، معنای آیه این است که:] شک درباره مرگ و قیامت روا نیست، زیرا خداوند به همه چیز محیط است. در نتیجه طبق این تفسیر، هیچ ارتباطی میان اعتراض منکران و پاسخ ذات اقدس اله وجود ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱: ۴۸۱)

به هر حال، هر دو استدلال مبتنی بر این پیش فرض است که جمله دوم علت برای جمله اول است، درحالی که احتمالات دیگری نیز وجود دارد. برای نمونه ابن عطیه اندلسی (۴۸۱-۵۴۱ق) و عبدالکریم خطیب (۱۹۱۰-۱۹۸۵) آن را در مقام تهدید می دانند (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۵: ۲۴؛ خطیب، بی تا، ۱۳: ۱۳) و این احتمال از تفسیر مفسران دیگر نیز برداشت می شود (برای نمونه: رازی، ۱۴۰۴ق، ۲۷: ۵۷۴). ابن عاشور نیز آیه پایانی سوره را جمع بندی کل سوره می داند؛ به این صورت که عبارت نخست، جمع بندی احوال مشرکان است که در سوره به آن ها پرداخته شده و عبارت دوم، جمع بندی مطالبی است که برای رد اعتقادات آنان و یا هدایت آنان در سوره مطرح شده است. (ابن عاشور، بی تا، ۲۵: ۹۴)^۱

دلیل سوم

دلیل سوم که علامه آن را مطرح کرده این است:

در صورتی که «لقاء» به معنای قیامت باشد، آیه ارتباطی با آیه قبل نخواهد داشت؛ بلکه معنای آیه این است که در وجود و ثبوت خدا همین کافی است که او بر هر چیزی مشهود است، ولی او نشانه های خود را در آفاق و در خودشان به آن ها نشان می دهد، چراکه آن ها نسبت به شهود و لقاء او در شک هستند و چنین چیزی بر آن ها جایز نیست، و چگونه شک و تردید بر آن ها جایز باشد، در حالی که خدا به همه چیز محیط است؟! (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱: ۴۳۱).

این استدلال، استدلالی دوری است، چراکه مدعا این بود که آیه ۵۴ قرینه است بر این که مراد از کلمه «شهد» در آیه ۵۳ «مشهود» است و قرینه بودن این آیه مبتنی بر این بود که مراد از لقاء، «لقاء در دنیا» باشد و نه در آخرت، و دلیلی که بر این مطلب اقامه شده این است که آیه ۵۳ - که در مقام استدلال بر وجود خداست و کلمه «شهد» در آن به معنای «مشهود» است - قرینه بر این است که مراد از لقاء، لقاء در دنیا است.

۴. نمونه ای از تفسیری محتمل

جا دارد در پایان این نوشتار، یک تفسیر محتمل و قابل قبول ارائه شود تا سخن از این جهت

۱. سازگاری بلاغی این تفسیر و تفسیر ابن عطیه و خطیب با «ألا» استفتاحیه در ابتدای هر دو عبارت، آشکار و قابل توجه است.

نا تمام نماند. به نظر می‌رسد تفسیری که ابن عاشور از این آیه ارائه می‌دهد، می‌تواند تفسیری قابل قبول به شمار آید.^۱

«أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»، عطف است بر [قسمت نخست آیه؛ یعنی جمله‌ای که محتوای آن این بود که] خدای متعال به پیامبر ﷺ اعلام کرد نشانه‌های درستی قرآن و راستی پیامبر ﷺ را در آینده آشکار خواهد کرد تا با این وعده که خدای متعال خود عهده‌دار آشکار کردن دین خود و صدق پیامبر ﷺ در همه زمین، خصوصاً سرزمین قومش است، پیامبر ﷺ را ثابت قدم و سینه او را گشاده گرداند. این جمله با اسلوب استفهام تقریری بیان شده تا یقین پیامبر ﷺ نسبت به کفالت پروردگارش مؤکد باشد؛ این گونه که این کفالت طوری روشن است که می‌توان درباره آن از مخاطب اقرار گرفت؛ بنابراین، این اقرار کنایه از یقین نسبت به آن است. در نتیجه، استفهام، تقریری و معنای عبارت این است که: شهادت پروردگارت به صدق تو، برای تو کافی است؛ بنابراین به تکذیب آنان توجه نکن. این عبارت مانند این آیه است که فرمود: «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ يَعْلَمُهُ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا» (نساء: ۱۶۶)، و هم‌چنین این آیه: «وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا» (نساء: ۷۹).

البته وجه دیگری در تفسیر این آیه وجود دارد که بگوییم: آیه در مقام این است که به پیامبر ﷺ بیاموزد برای این ادعای خود که قرآن از جانب خداست، خدا را شاهد بگیرد؛ در نتیجه جایگاه این جمله، جایگاه قسم با شاهد گرفتن خداست. چنین قسمی، قسمی غلیظ و پر از تأکید است که در آن بر این تأکید می‌شود که مقسم علیه چیزی است که خدای متعال بر آن شاهد گرفته می‌شود. بنابراین استفهام انکاری است

۱. تفسیری که ابن عاشور ارائه می‌دهد، تفصیلی است از اجمال بیان مفسران نخستین همچون «مقاتل بن سلیمان» که در تفسیرش آمده: «ثم خوفهم فقال: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا بِعَذَابِنَا فِي الْأَفَاقِ» یعنی في البلاد ما بين اليمن و الشام، عذاب قوم عاد، و ثمود، و قوم لوط كانوا تمرن عليهم، ثم قال: «و نريهم العذاب» في أنفسهم» فهو القتل ببدن «حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» یعنی أن هذا القرآن الحق من الله عز وجل «أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ» شاهدها أن هذا القرآن جاء من الله عز وجل «أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» كقوله في الأنعام: «قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ» (انعام: ۱۹) «مقاتل، ۱۴۲۳ق، ۳: ۷۴۸-۷۴۹».

که در آن عدم اکتفا به قسم به خدا، انکار می‌شود و این اسلوب، کنایه از قسم است، و هم چنین کنایه از این است که آن‌ها با قسم خوردن تو را تصدیق نمی‌کنند. بنابراین در این صورت، معنای آیه به آیاتی همچون: «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» (رعد: ۴۳) و: «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيداً» (عنکبوت: ۵۲) نزدیک است. روشن است که معنای آیه، انکار عمل مشرکین نیست که آن‌ها به شهادت دادن خدا بر صدق قرآن و پیامبر ﷺ بسنده نمی‌کنند، چراکه آن‌ها قبول ندارند که خدای متعال به چنین چیزی شهادت داده باشد؛ بنابراین انکار متوجه آن‌ها نیست... (ابن عاشور، بی تا، ۲۵: ۹۳-۹۴).

نتیجه

شواهد و قرائن برون‌متنی و درون‌متنی نشان می‌دهد عبارت «أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید» نمی‌تواند بر برهان صدیقین دلالت داشته باشد، چراکه این امر متوقف بر چند پیش‌فرض غیر قابل اثبات است: نخست این‌که، مشافهین این سوره باید منکر اصل وجود خدا باشند، اما آیات دیگر این سوره خلاف این را نشان می‌دهد؛ دوم این‌که، باید مشافهین توانایی درک و فهم این استدلال را از این اشاره قرآنی داشته باشند؛ سوم این‌که، عبارت نخست آیه در مقام اثبات وجود خدا باشد؛ اما سیاق آیه قبل، احتمال این‌که این عبارت برای اثبات حقانیت قرآن باشد را به شدت تقویت می‌کند.

تقریر رایج امروزی در تفسیر این آیه نیز مبتنی بر این است که کلمه «شهید» به معنای «مشهود» باشد، اما: اولاً، چنین استعمالی در زبان عربی یافت نمی‌شود؛ و ثانیاً، ادله اقامه شده بر این مطلب از جانب علامه و آیت‌الله جوادی آملی مخدوش است. دلیل نخست این است که «شهید» هر گاه با «علی» متعدی شود، به معنای «مشهود» است. اگر عمومیت این قاعده قصد شده باشد، خلاف این قاعده در سخنان آیت‌الله جوادی آملی یافت می‌شود؛ و اگر اغلبی بودن آن اراده شده باشد: اولاً غلبه استعمال لفظ در معنایی، دلیل بر صدق آن در موردی خاص نمی‌شود؛ و ثانیاً، وجود چنین استعمالی از اساس مورد تردید است، تا چه رسد به غلبه آن. دلیل دوم این است که اگر «شهید» به معنای «مشهود» نباشد، این عبارت با ابتدای آیه ارتباطی نخواهد داشت، و دلیل سوم این است که کلمه «لقاء» در آیه بعد به معنای لقاء الهی در دنیاست و نه در آخرت؛ بنابراین برای حفظ ارتباط میان دو آیه باید «شهید» به معنای «مشهود»

باشد. استدلال دوم با در نظر گرفتن شقوق دیگری که توسط مفسران مطرح شده، از اعتبار ساقط می‌شود و در استدلال سوم، اشکال دور وجود دارد. با توجه به اشکالاتی که به پیش فرض‌های این دیدگاه وارد است و با در نظر گرفتن سیاق آیات و هم‌چنین فضای کلی سوره، می‌توان گفت نه تنها این دیدگاه تفسیری برتری ندارد، بلکه امکان صحت آن از اساس جای تردید دارد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن‌عاشور، محمد بن طاهر، (بی‌تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ.
۲. ابن‌عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۳. ابن‌فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقانیس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام هارون محمد، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۵. ابوحنیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
۶. استرآبادی، محمدتقی، (۱۳۵۸)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، دانشگاه تهران.
۷. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی*، تحقیق: عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۸. انصاری، ابن‌هشام، (بی‌تا)، *أوضح المسالك إلى ألفية ابن‌مالک*، بیروت، المکتبة العصریة.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۰. جوادی، آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، *فلسفه صدر*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____، (۱۳۸۹)، *فلسفه حقوق بشر*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۹۳)، *تحریر رساله الولاية*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____، (الف)، (۱۳۹۰)، *تحریر تمهید القواعد*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. _____، (ب)، (۱۳۹۰)، *تسنیم (ج ۱۳)*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. _____، (الف)، (۱۳۹۱)، *تسنیم (ج ۲۴)*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____، (ب)، (۱۳۹۱)، *توحید در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.

۱۷. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۶)، دروس شرح اشارات و تنبیها، نمط چهارم، قم، مطبوعات دینی.
۱۸. خطیب، عبدالکریم، (بی‌تا)، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت، دار الفکر العربی.
۱۹. الذهبی، محمدحسین، (بی‌تا)، التفسیر و المفسرون، قاهرة، مكتبة وهبة.
۲۰. الرازی، فخرالدین، (۱۴۰۴ق)، شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم، مكتبة آية الله المرعشي.
۲۱. _____، (۱۴۲۰ق)، مفاتيح الغیب، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۲. زمخشري، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الكشاف، بیروت، دار الكتاب العربی.
۲۳. السيوطی، جلال‌الدین، (۲۰۰۰)، البهجة المرضية، قاهره، دار السلام.
۲۴. الشهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. صدر المتألهین، (۱۳۶۳)، مفاتيح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۶. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۷. طبرسی، فضل‌بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع‌البیان، تصحیح: هاشمی محلاتی و یزدی طباطبائی، تهران، ناصر خسرو.
۲۸. _____، (۱۴۱۲ق)، تفسیر جوامع الجامع، تصحیح: ابوالقاسم گرجی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم، نشر البلاغة.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۱. غازانی، السيد اسماعیل، (۱۳۸۱)، فصوص الحکم و شرحه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۲. الفارابی، ابونصر، (۱۳۸۱)، فصوص الحکمة و شرحه، شرح: سيد اسماعيل غازاني، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۳. کاشانی، ملاعبدالرزاق، (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۴. کاشانی، ملامحسن فیض، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تصحیح: حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر.
۳۵. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۳۶. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۶)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۳۷. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار
إحياء التراث العربی.
۳۸. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۸۱)، *مصنعات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۹. النراقی، ملا مهدی، (۱۳۸۰)، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
۴۰. نیشابوری، نظام‌الدین، (۱۴۱۶ق)، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۴۱. نکونام، جعفر، (۱۳۸۷)، «تفسیر آیات آفاق و انفس در بستر تاریخی»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*،
شماره پنجم، ۲۹-۴۶.