

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۵۱)

سال هجدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۵۱

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه	
مهدی اکبرنژاد	استاد دانشگاه ایلام
پروین بهارزاده	دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)
عبدالکریم بی‌آزار شیرازی	دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)
سیدمحمدباقر حجتی	استاد دانشگاه تهران
بی‌بی‌سادات رضی بهابادی	دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)
نهلله غروی نائینی	استاد دانشگاه تربیت مدرس
فتحیه فتاحی زاده	استاد دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)
محسن قاسم‌پور	استاد دانشگاه علامه طباطبایی
سیدرضا مؤدب	استاد دانشگاه قم
شادی نفیسی	دانشیار دانشگاه تهران
Takim Liyakat	Full Professor of McMaster University

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر محمد عترت دوست

بر اساس نامه دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره
۲۰۵۰۶/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه «تحقیقات علوم قرآن و
حدیث» در جلسه مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۵ تمدید شد.

اهداف فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

- اطلاع رسانی و توسعه و ترویج پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی در خور برای تبادل آراء و اندیشه‌های قرآن پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان شمول از دین و مقوله‌های دینی؛
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه کردن فرهنگ دینی؛
- توجه خاص به طرح آراء اندیشمندان معاصر در حوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

ارسال مقاله از طریق سامانه

<http://tqh.alzahra.ac.ir>

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهراء(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

تلفن: (۰۲۱) ۸۵۶۹۲۹۴۰ دورنگار: (۰۲۱) ۸۸۰۴۱۵۷۶

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاشته شده باشد.
۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان به صورت جداگانه با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی (نویسنده مسئول)، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.
۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.
۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.
۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.
۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۲-۱. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۲-۲-۱. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)
تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون‌متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).

۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می‌شود، همان رتبه‌ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

<https://tqh.alzahra.ac.ir/?lang=fa>



نشریه تحقیقات «علوم قرآن و حدیث» با همکاری انجمن علمی ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه علمی-پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[magiran](#)

[noormags](#)

[civilica](#)

[isc](#)

[sid](#)

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۱ اثبات انسجام درونی سوره‌های قرآن از طریق ارتباطات نحوی
جملات درون سوره‌ها
محمدهادی امین ناجی، مرتضی فاضل
- ۳۳-۶۷ تحلیل روش علامه طباطبائی در تفسیر آیات عام و مطلق در سیاق
خاص
حامد شریفی نسب، عبدالهادی فقهی زاده
- ۶۹-۱۰۴ «احمد بن محمد بن صدیق الغماری» و روش‌های وی در کشف و
تصحیح علل سندی روایات نبوی (ص)
علیرضا طیبی، وحید وطن خواه
- ۱۰۵-۱۴۱ بررسی نقش تقیه بر انحصار برخی از روایات ائمه اطهار (ع) در منابع
اهل سنت (مطالعه موردی سفیان ثوری)
سمانه فتحی، غلامرضا رئیس‌یان
- ۱۴۳-۱۷۹ هم‌سنجی و سندپژوهی اخبار ملاحم و فتن فریقین با محوریت
تشخص «نفس زکيه»
سید مرتضی میرسراجی، احمد مرادخانی، علی اصغر تجری
- ۱۸۱-۲۲۰ تحلیل شبکه مفهومی «قدرت خداوند» در قرآن کریم
فاضله میرغفوریان، حسن بشیر
- ۲۲۱-۲۵۴ پندارشکنی قرآن کریم با محوریت واژه «علم» در سطوح متن
محسن نیل فروش زاده، مهدی مطیع، محمدرضا حاجی‌اسماعیلی



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علم الزهراء)

سال هجدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۵۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱-۳۱

اثبات انسجام درونی سوره‌های قرآن از طریق ارتباطات

نحوی جملات درون سوره‌ها

محمدهادی امین ناجی^۱

مرتضی فاضل^۲

DOI:10.22051/TQH.2021.33936.3032

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

چکیده

نگاه ساختاری به سوره‌های قرآن، از جمله روش‌های جدید در بررسی سوره‌های قرآن می‌باشد. یکی از راه‌های اثبات اصل این موضوع (نه روش اجرای آن)، توجه به بحث ارتباطات نحوی جملات درون سوره‌های قرآن است. اکثر علمای نحو، ۱۷ نقش برای جملات ذکر کرده‌اند، ارتباط نحوی ۱۶ مورد از این نقش‌ها با کلمات و جملات دیگر، کاملاً روشن است. تنها نقش استینافیه است که محل چالش می‌باشد. در مجموع سه نوع جمله استینافیه وجود دارد؛ استیناف تعلیلی، بیانی و ابتدائی. ارتباط جملات استیناف

^۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Ma_najee@Pnu.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور تهران، ایران.

در جملات قبل می‌باشند، اما در خصوص جملات استیناف ابتدائی این‌گونه نیست. از تعداد ۲۸۴۹۵ جمله قرآن (با توجه به آخرین شمارش عملی)، در مورد ۴۲۸ جمله، ادعای استیناف ابتدائی بودن شده است. علمای اعراب قرآن، چون در ظاهر ارتباطی میان آن‌ها و جملات دیگر ندیده‌اند این موارد را به عنوان استیناف ابتدائی ذکر کرده‌اند و از طرف دیگر، هدف اصلی ایشان یافتن ارتباطات همه جملات نبوده است، اما با بررسی دقیق تک تک این موارد مشخص شد که نقش‌های دیگری نیز وجود دارد که می‌توان در مورد این جملات در نظر گرفت و اولویت نیز با همین نقش‌ها می‌باشد. لذا به نظر می‌رسد هیچ جمله‌ای در سوره‌های قرآن وجود ندارد، که ارتباط آن، با جملات ما قبل روشن نباشد. در مجموع از منظر ارتباطات نحوی، سوره‌های قرآن دارای ارتباطات بسیار مستحکمی می‌باشند که می‌توان ادعا نمود که ساختار بسیار منسجمی دارند.

واژه‌های کلیدی:

انسجام درونی سوره‌ها، ارتباطات نحوی، جملات استینافیه، جملات استینافیه ابتدائی.

مقدمه و طرح مسئله

در یک تقسیم‌بندی کلی، مفسران و محققان قرآنی دو دیدگاه در مورد ارتباط آیات درون یک سوره دارند؛ برخی از محققین مسلمان و غیرمسلمان بر این باورند که سوره، مجموعه‌ای از آیات می‌باشد که در زمان‌های مختلف و به دلایل مختلف نازل شده‌اند و آیات درون یک سوره از موضوعات مختلفی صحبت می‌کنند و لزوماً ارتباطی با هم

ندارند. اما برخی دیگر از علما اعتقاد دارند که میان آیات یک سوره ارتباط وجود دارد و این ارتباط به حدی است که می‌توان گفت سوره دارای یک انسجام و نظام است.

از جمله مخالفان سرسخت ساختارمندی سوره‌های قرآن و علم مناسبت، شوکانی صاحب تفسیر فتح‌التقدیر می‌باشد، ایشان معتقد است که علم مناسبت علمی پرزحمت و بی‌نتیجه است که هیچ سودی بر آن مترتب نیست. (نک: شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۸۵-۸۷). از دیگران مخالفان بحث انسجام درونی سوره‌های قرآن امین خولی می‌باشد. ایشان معتقد است که موضوعات به‌صورت پراکنده در قرآن طرح شده است و آیات آن جدا جدا آمده است. بر این اساس برای ناظر در قرآن کریم روشن خواهد شد که تفسیر سوره به سوره و جزء به جزء قرآن، فهم دقیق و درک صحیحی از معانی و مقاصد خود را نمی‌رساند. (نک: مقاله طیب حسینی، ۱۳۸۷ش). از جمله دیگر مخالفان این موضوع محمد جواد مغنیه، صاحب تفسیر الکاشف است (نک: مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۵).

برخی از مستشرقان نیز قائل به عدم وجود نظم در آیات درون سوره‌ها هستند و معتقدند سوره‌های قرآن از موضوعات مختلفی صحبت می‌کنند و انسجام ندارند. برخی از ایشان عبارتند از: گوستاو لوبون^۱؛ (۱۸۴۱-۱۹۳۱م)، در کتاب *حضارة العرب* در مورد قرآن معتقد است که، قرآن کتابی است که خالی از ترتیب است و در اکثر موارد فاقد سیاق، و این به خاطر کیفیت تألیف قرآن است که بر اساس مقتضیات زمان بوده است. (نک: لوبون، ۲۰۱۲م، ص ۱۲۱). ریچارد بل^۲؛ (۱۸۷۶-۱۹۵۲م)، در مقدمه ترجمه قرآن خود، سبک قرآن را پراکنده دانسته و این موضوع را از ویژگی‌های اصیل قرآن می‌داند (نک: بل، ۱۳۷۸ش).

آرتور جان آربری^۳؛ (۱۹۰۵-۱۹۶۹م)، در بخشی از مقدمه خود بر ترجمه قرآن می‌نویسد:

¹ Gustave Le Bon

² Richard Bell

³ Arthur John Arberry

«قرآن از هر انسجامی که مربوط به ترتیب نزول باشد و نیز از انسجام منطقی بسی به دور است. خواننده قرآن به ویژه اگر ناچار باشد به یک ترجمه اکتفا کند، هر چند که آن ترجمه از نظر زبان شناختی دقیق باشد، بی‌شک از حالت ظاهراً بی‌نظم بسیاری از سوره‌ها حیرت زده می‌شود» (فقهی زاده، ۱۳۷۴ش، ص ۱۴۳)

در مقابل موافقان ساختارمندی سوره‌های قرآن، اعتقاد دارند که هر سوره قرآن یک متن منسجم و دارای نظم و ساختار بوده و دارای یک یا چند محور می‌باشد. ایشان معتقدند که همه آیات یک سوره به دنبال تبیین و تفصیل محور یا محورهای هر سوره هستند. البته در مورد روش یافتن ساختار سوره‌های قرآن، میان موافقان آن اختلافات نسبتاً زیادی وجود دارد:

«نظم اندیشان کهن با روش خطی-جزئی، پیوند میان آیات متوالی را تبیین کرده‌اند حال آن که قرآن پژوهان مسلمان معاصر با روش تحلیلی-ترکیبی به اثبات انسجام قرآن پرداخته‌اند» (نک: توکلی محمدی و مکوند، ۱۳۹۸ش).

از این روش با عناوین مختلف یاد می‌شود؛ وحدت موضوعی سوره‌های قرآن، انسجام درونی سوره‌های قرآن، ساختمان سوره‌های قرآن، ساختار هندسی و ... همه این عناوین با تفاوت‌های اندک به دنبال تبیین یک چیز هستند و آن این که در تفسیر قرآن باید سوره را یک واحد به هم پیوسته دانست که در مورد یک یا چند موضوع در آن صحبت می‌شود. دانشمندان زیادی در مورد این موضوع مطالبی را مطرح نموده‌اند اما برخی از علماء شیوه تفسیریشان را بر مبنای تفسیر ساختاری یا انسجام‌مند قرار داده‌اند و در این مسیر زحمات بسیاری را متحمل شده‌اند، مانند تفسیر *الاساس فی التفسیر* تألیف سعید حوی، تفسیر کاشف تألیف سید محمد باقر حجتی و بی‌آزار شیرازی، تفسیر *فی ظلال القرآن* تألیف سید قطب، تدبر قرآن تألیف امین احسن اصلاحی، *التفسیر البنائی* تألیف محمود بستانی و ...

در مورد دلایل اثبات یارد این روش، مباحث بسیاری مطرح شده است و کتاب‌ها و مقالات بسیاری تدوین شده است، برای بررسی تفصیلی موضوع بهتر است به این منابع رجوع شود، در این مقاله، بنا نیست دلایل اثبات یارد، مطرح و بررسی شود. بلکه این مقاله به دنبال اثبات عملی اصل موضوع از طریق بحث ارتباطات نحوی می‌باشد. اما فقط چند مورد از کتاب‌ها و مقالات تألیف شده در این زمینه نام برده می‌شود: چهره پیوسته قرآن (ایازی، ۱۳۷۹ش)، نظم قرآن (بازرگان، ۱۳۷۸)، *الوحده الموضوعیه فی القرآن الکریم* (حجازی، ۱۳۹۰ق)، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن* (خامه‌گر، ۱۳۸۶ش)، *انسجام در قرآن* (مستنصر، ۱۳۹۲ش)، «پیوستگی سوره تحولی در تفسیر قرآن در قرن بیستم» (آقایی، ۱۳۸۶ش)، «انسجام قرآن؛ رهیافت فراهی-اصلاحی در تفسیر» (حسینی، ۱۳۸۷ش)، «وحدت موضوعی سوره‌های قرآن در ترازوی نقد» (مکوند، ۱۳۹۴ش).

بزرگ‌ترین دلیل برای اثبات انسجام یک متن مکتوب، اثبات ارتباطات نحوی در آن کلام است. چرا که وقتی اثبات شود که کل سوره‌های قرآن دارای ارتباطات نحوی بسیار منسجمی هستند در واقع ساختارمندی همه سوره‌ها اثبات شده است. هر چند در مورد کیفیت ساختار هر سوره در این مقاله بحث نمی‌شود که آن نیز بحث مفصلی می‌طلبد اما سعی شده تا اصل موضوع ساختارمند بودن سوره‌ها و این که همه سوره‌های قرآن دارای یک متن منسجم هستند از طریق بحث ارتباطات نحوی، اثبات شود.

۱. انواع ارتباطات نحوی در زبان عربی

قرآن کتابی متشکل از ۱۱۴ سوره می‌باشد. هر یک از سوره‌های قرآن از منظر آیات، از تعدادی آیه تشکیل شده‌اند. و هر آیه نیز از تعدادی کلمه تشکیل شده است. از آنجا که برخی از آیات، خود یک جمله هستند، برخی از آیات از چند جمله تشکیل شده‌اند و برخی از آیات نیز بخشی از یک جمله می‌باشند، لذا واحد کوچک‌تر از آیه در هر سوره، کلمه (اعم از فعل، اسم و حرف) می‌باشد نه جمله.

در یک تقسیم‌بندی دیگر از سوره‌ها از منظر جملات، می‌توان گفت، هر سوره قرآن متشکل از تعدادی جمله می‌باشد و هر جمله نیز متشکل از تعدادی کلمه. لذا قرآن نیز مانند هر متن مکتوب دیگر، متشکل از جملات و کلمات است. هر چند این موضوع بدیهی است اما این نوع نگاه، در بحث منسجم دیدن سوره‌های قرآن راه‌گشاست. البته باید دقت داشت تقسیم‌بندی سوره‌ها از منظر آیات، خود خواص بسیار زیادی دارد که باید در جای خود بدان پرداخته شود. این که چرا برخی از آیات، یک جمله هستند اما برخی دیگر از آیات، جمله مستقلی نیستند. این مسئله به نظر دارای دلیل و حکمت است. اما از آنجا که بحث ساختارمندی سوره‌های قرآن، در واقع نگاه به قرآن به عنوان یک متن مکتوب است، لذا در وهله اول ما باید جملات را ملاک قرار دهیم. لذا از منظر جملات، هر سوره قرآن از چند جمله تشکیل شده و هر جمله نیز از چند کلمه.

در علم نحو، همه کلمات و جملات دارای یک نقش هستند، و ارتباط این نقش‌ها با یکدیگر در واقع ساختار یک کلام را تشکیل می‌دهند، ارتباطات نحوی در یک متن منسجم، خود به دو دسته تقسیم می‌شود؛ ارتباطات نحوی کلمات و ارتباطات نحوی جملات. البته موضوعی به نام مصادر مؤول نیز وجود دارد، که این موارد ذیل بحث کلمات قرار می‌گیرند.

تذکر یک نکته ضروری است، و آن این که، ما برای این که بتوانیم ارتباطات نحوی کلمات و جملات را در سوره‌های قرآن بررسی و تحلیل کنیم نیاز به اطلاعات کاملی از کلمات و جملات قرآن داریم، در ادامه مقاله، اطلاعات خاصی از کلمات و جملات در قرآن داده می‌شود، بخشی از این اطلاعات، کم نظیر و یا حتی بی‌نظیر بوده و در هیچ کتاب و منبعی - تا جایی که مطالعه شده - وجود ندارد. این اطلاعات محصول بیش از پنج سال فعالیت مستمر یک تیم تحقیقاتی می‌باشد. در این پروژه، همه کلمات و جملات قرآن به صورت کامل تفکیک شده، و برای همه کلمات و جملات قرآن، تمام نقش‌های ذکر شده در کتب مطرح اعراب قرآن، نوشته شده و میان این نقش‌ها ارتباطات نحوی کاملی

برقرار شده است. (البته کار انجام شده در این پروژه بسیار زیاد می‌باشد که ان شاء الله باید در فرصت مبسوطی به تبیین آن پرداخته شود)

این اطلاعات در قالب یک نرم افزاری به مخاطبین عرضه شده است. نرم افزاری جامع با عنوان (بالقرآن). برای دسترسی به نرم افزار و کسب اطلاعات بیشتر در مورد آن، می‌توانید به سایت مربوطه به نشانی www.belquran.ir مراجعه نمایید. بخشی از کار مربوط به بخش نحو این پروژه تحقیقاتی، بر عهده نویسنده مسئول این مقاله بوده، و به جرأت می‌توان گفت، بعد از نوشتن نحو همه کلمات و جملات، تاکنون بیش از پنج مرتبه کل نحو قرآن، به صورت کامل ویرایش و بررسی شده است. برخی از اطلاعاتی که در ادامه مقاله ارائه می‌شود در واقع محصول این پروژه تحقیقاتی می‌باشد و یک کار عملی است که انجام شده است.

۲. ارتباطات نحوی جملات در قرآن

قرآن دارای ۱۱۴ سوره و ۶۲۳۶ آیه (بر مبنای شمارش کوفی) می‌باشد (نک رامیار، ۱۳۶۹ش، ص ۵۷۰) اما قرآن چند کلمه و چند جمله دارد؟. طبق آخرین کار عملی که در نرم افزار بالقرآن انجام شده، تعداد کلمات قرآن اعم از فعل و اسم و حرف بر روی هم ۱۲۹۳۵۸ کلمه می‌باشد. البته این تعداد بر اساس تفکیک کامل کلمات بوده است، به عنوان مثال همه اسم‌های اشاره تفکیک شده است یعنی کلمه (هذا) دو کلمه محسوب شده، کلمه (ذلک) سه کلمه محسوب شده که عبارت است از؛ حرف اشاره (ذا)، حرف بُعد لام و حرف خطاب. و یا این که همه فعل و فاعل‌ها از هم تفکیک شده است حتی در مواردی که فاعل ضمیر بارز متصل و یا حتی ضمیر مستتر باشد. به عنوان مثال فعل (ذهبْتُ) دو کلمه محسوب شده. لذا قرآن دارای ۱۲۹۳۵۸ کلمه می‌باشد.

البته در برخی از منابع، آمار متفاوتی در مورد تعداد کلمات داده می‌شود که حول و حوش ۷۷ هزار کلمه است (نک رامیار، ۱۳۶۹ش، ص ۵۷۳) که این موضوع به دلیل نوع

شمارش می‌باشد. در این منابع عمدتاً اسم‌های اشاره و فعل و فاعل‌ها و مفعول‌های متصل و... به عنوان یک کلمه شمارش شده‌اند. آمار فوق با سرشماری چندین باره و تفکیک کامل می‌باشد.

در زبان عربی هر کلمه دارای یک نقش می‌باشد و کلمات با توجه به نقش‌شان، ارتباطاتشان در جملات کاملاً روشن می‌باشد. به عنوان مثال نقش فاعل، مبتدا، خبر، اسم نواسخ، خبر نواسخ و... ارتباطاتشان کاملاً روشن است و محل بحث نیست. مسئله مهمی که در بحث ارتباطات نحوی که به بحث ساختارمندی سوره‌های قرآن نیز مرتبط است، بحث ارتباط نحوی جملات می‌باشد. در قرآن طبق آخرین بررسی‌های انجام شده ۲۸۴۹۵ جمله وجود دارد.

این تعداد با تفکیک کامل و ریز همه جملات است. به عنوان مثال جمله شرط و جواب شرط دو جمله محسوب شده، اذای شرطیه یک جمله مستقل محسوب شده، جملات صله تفکیک شده و مستقل محسوب شده است، جملات خبریه مستقل شمارش شده‌اند، لذا با این تفصیل، تعداد جملات قرآن ۲۸۴۹۵ جمله می‌باشد. بیشترین جملات در سوره بقره با ۲۳۱۱ جمله و کمترین جملات در سوره ناس و قریش با ۴ جمله می‌باشد. جالب است کوچک‌ترین سوره قرآن از حیث آیات سوره کوثر و عصر می‌باشند اما از حیث جملات سوره ناس و قریش می‌باشند.

هر جمله‌ای در زبان عربی مانند کلمات دارای یک نقش می‌باشد، تعداد نقش جملات در زبان عربی، ۱۷ نقش می‌باشد. در ادامه به بررسی این ۱۷ نقش پرداخته و نوع ارتباطات نحوی آن نقش جمله با جملات دیگر را روشن می‌کنیم، اگر ارتباطات نحوی میان جملات درون هر سوره قرآن با یکدیگر روشن شود، در آن صورت اثبات شده که آن سوره، دارای متنی منسجم و منظم است و شبیه بی‌نظمی و عدم انسجام، به سوره‌های قرآن وارد نیست.

دانشمندان علم نحو و بلاغت، جمله را معمولاً این چنین تعریف می کنند که جمله یا کلام، چیزی است که از دو کلمه یا بیشتر تشکیل شده و برای آن معنای مفید و مستقلی باشد:

«الجملة، أو الكلام، هي ما ترکب من كلمتين أو أكثر، و لها معنى مفید

مستقل» (یعقوب، ۱۳۶۷ش، ص ۳۲۶).

البته برای جملات دسته بندی های بسیاری مطرح است مانند جملات صغری و کبری، اسمیه و فعلیه، طلبی و غیر طلبی، خبری و انشائی و... که در اینجا به آن ها پرداخته نمی شود. با توجه به موضوع مورد بحث در این بخش بیشتر بر روی نقش جملات توجه می شود. در مجموع نقش جملات با توجه به بحث اعراب به دو دسته تقسیم می شوند؛

دسته اول: جملاتی که محلی از اعراب دارند که هشت مورد می باشند که عبارتند

از: جمله خبریه، مفعول به، و صفیه، حالیه، مستثنی، مضاف الیه، جواب شرط جازم همراه با فاء و جمله تابع از جمله ای که محلی از اعراب دارد (نک: همو، ص ۳۲۵).

دسته دوم: جملاتی که محلی از اعراب ندارد که نه مورد می باشند که عبارتند از:

جمله ابتدائیه، استیناف، اعتراضیه، تفسیریه، صلّه، جواب قسم، جواب شرط جازم اما غیر همراه با فاء، جواب شرط غیر جازم و جمله تابع از جمله ای که محلی از اعراب ندارد. (نک: همو، ص ۳۲۳).

البته برخی از افراد جمله ابتدائیه و استیناف را یکی می دانند (نک: حسینی طهرانی،

۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۵۹۸) که به نظر می رسد با توجه به توضیحاتی که خواهد آمد، این دو، دو جمله متفاوت هستند. در مورد ارتباطات نحوی جملاتی که محلی از اعراب دارند، بحث خاصی وجود ندارد، چرا که هر کدام از آن ها به کلمه یا جملاتی وصل هستند که از طریق آن ها ارتباطشان با کل متن روشن است.

جمله خبریه به مبتدا وصل است یا به اسم یکی از نواسخ، جمله مفعول به، به فعل مربوطه که عمدتاً از مشتقات (قال) می‌باشند متصل هستند. جمله وصفیه به موصوف و جمله حالیه به ذوالحال و جمله مستثنی به مستثنی منه متصل هستند. جملاتی که مضاف‌الیه هستند به مضافشان متصل هستند، جملات جواب شرط نیز به شرطشان متصلند. جملاتی هم که تابع هستند قاعدتاً به متبوع خود وصل هستند. بدین ترتیب جملاتی که محلی از اعراب دارند، اتصالشان در یک متن روشن است.

جملاتی که محلی از اعراب ندارند نیز اتصالشان به اجزای دیگر متن روشن است به جز جملاتی که نقش استینافیه دارند. جمله ابتدائیه، در ابتدای کلام می‌آید و در واقع آغاز کننده کلام است، جمله تفسیریه به دنبال توضیح بیشتر و رفع ابهام از ابهامی است که در جملات یا کلمات قبلی وجود دارد. جملات جواب قسم نیز به قسم وصل هستند، جملات جواب شرط نیز به شرطشان متصل هستند، جملات تابع نیز به متبوع خود. جملات اعتراضیه نیز در واقع میان دو جمله مرتبط به هم می‌آید برای تقویت کردن کلام یا برای نیکو ساختن آن. در تعریف جمله اعتراضیه در کتاب علوم العربیه چنین آمده است:

«هی الواقعة بین شیئین مرتبطين لافادة تقوية الكلام او تحسينه» (نک:

حسینی طهرانی، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۵۹۹).

همان طور که مشاهده می‌شود و واضح است، همه جملات درون یک متن رابطه تنگاتنگی با همدیگر دارند به جز جملات استیناف. البته تبیین ارتباطات نحوی هر کدام از نقش‌های فوق، نیاز به توضیحات و تفصیل بیشتری است اما از آنجا که، ارتباطات آنها روشن است فقط به حد ضرورت به ارتباط آن نقش‌ها پرداخته شد.

با توجه به مطالب گفته شده، ۱۶ نوع جمله از ۱۷ نوع جمله ممکن در یک متن، ارتباطشان در یک کلام کاملاً روشن است. (چه آن کلام، قرآن باشد و چه هر کلام دیگری) البته مباحث بسیار زیادی در مورد این جملات و نوع اتصالشان در کتب مربوطه در علم نحو و علم معانی وجود دارد که باید در جای خود به آن پرداخته شود. اما در این

نوشتار به دنبال یافتن ارتباطات جملات درون سوره‌های قرآن هستیم. نقش جملات در سوره‌های قرآن نیز خارج از این ۱۷ نقش، نمی‌باشد. ۱۶ نقش از این ۱۷ نقش، ارتباطاتشان درون سوره‌های قرآن، کاملاً روشن است. تنها نقشی که نیاز به کاوش و جستجو برای یافتن ارتباطات آن می‌باشیم، جملات استیناف می‌باشند.

به نظر می‌رسد اگر ارتباط جملات استیناف در یک سوره با جملات قبلی آن روشن شود، در واقع ارتباط کل متن برقرار شده است و ما با یک متن بسیار منسجمی رو به رو هستیم. دلیلی که باعث شده است برخی از متفکران قائل به عدم وجود ساختار در برخی از سوره‌های قرآن شوند نیز در واقع همین جمله‌های استیناف است. جمله‌هایی که استیناف هستند یعنی ظاهراً به ماقبلشان اتصال روشنی ندارند در صورتی که در واقع این طور نیست.

۳. بررسی جملات استیناف و انواع آن‌ها و ارتباطات نحویشان

جملات استیناف در واقع حلقه گمشده اتصال کل جملات درون یک سوره به یکدیگر می‌باشد، چرا که همان‌طور که بیان شد ارتباطات نحوی و مفهومی سایر جملات مشخص است. لذا در ادامه سعی می‌شود، در مورد این جملات بیشتر توضیح داده شده و انواع آن نیز ذکر گردد و ارتباطات نحوی آن‌ها نیز بیان گردد.

کلمه استیناف از ریشه (انف) می‌باشد، ابن فارس در *مقاییس اللغه* در معنای این ریشه چنین می‌گوید؛

«الهمزة و النون و الفاء أصلان منهما يتفرع مسائلُ الباب كلَّها: أحدهما

أخذ الشيء من أوله، و الثاني أنْف كلِّ ذی أنْف» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق،

ج ۸، ص ۳۷۷).

ایشان در واقع دو اصل معنایی برای ریشه (انف) قائل است؛ یکی گرفتن یک چیز از اولش و دیگری معنای مصداقی رایج این ریشه که همان بینی است. ابن منظور نیز در *لسان العرب* نیز غیر از معنای بینی، معنای دیگری را شبیه مقاییس ذکر می‌کند؛

«استأنفت الشيء إذا ابتدأته. و فعلت الشيء آنفاً أي في أول وقت»

(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۴).

مصطفوی نیز در *التحقیق قائل* به این است که معنای اصلی این ریشه هر چیزی است که در مقابل نگاه در همان مرحله اول قرار دارد. و از آنجا که بینی اولین عضوی است که آشکار می شود از صورت انسان و حیوان لذا به این دلیل به آن (انف) گفته‌اند. لذا ایشان معانی ابتداء و شروع را از تبعات معنایی این ریشه می‌دانند. (نک: مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۱۷۸).

با توجه به این موارد و سایر موارد مشابه، ریشه (انف) در لغت در دو معنای مرتبط با هم به کار می‌رود؛ یکی بینی (عضوی از بدن انسان و حیوان) و دیگری ابتداء و شروع. در واقع بینی، معنای مصداقی یا حسی کلمه است که بعداً معنای شروع، مقدم و اول هر چیز از آن گرفته شده است، چرا که در جلو و ابتدای صورت دیده می شود. لذا معنای اصلی این ریشه همان ابتداء و شروع می‌باشد.

از نظر مفهومی نیز جملات استیناف در علم بلاغت، جملاتی هستند که به دنبال پاسخ به سؤالی هستند که از کلام قبلی به وجود آمده است. تعریفی که عمده بلاغیون در بحث استیناف قائل هستند همان است که تنوخی بیان می‌کند بعد از اتمام کلام، آوردن سخنی که از آن جواب سؤال مقدر فهمیده می‌شود:

«هو الاتیان بعد تمام کلام بقول يفهم منه جواب سؤال مقدر» (مطلوب،

بی تا، ص ۶۱).

پس در واقع جملات استیناف، اتصال محکمی به ماقبل خود دارند، چرا که در صدد پاسخ به سؤالی هستند که از مطالب پیشین به وجود آمده است، به همین دلیل است که در علم معانی، جایگاه بحث استیناف در مباحث وصل و فصل و در مواردی است که به آن می‌گویند شبه کمال اتصال (نک: ها شمی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۱۶). یعنی علمای بلاغت میان جملات استیناف و ماقبلشان، اتصال بسیار زیادی قائل هستند.

جملات استیناف در واقع جواب سؤالی هستند که از جملات قبل برداشت می‌شود، این سؤال در واقع دو نوع است؛ یا از سبب و علت حکم ما قبل سؤال می‌شود و یا ابهامی در کلام قبل وجود دارد و مخاطب در واقع سؤال برای تبیین بیشتر کلام قبلی دارد. البته سؤال از سبب خود انواعی دارد مانند سبب خاص و عام و ... و سؤال برای رفع ابهام نیز انواعی دارد که در کتب بلاغت به آن بسیار پرداخته شده است (نک: امین شیرازی، ۱۳۷۱ش، ص ۱۴۱؛ محمدی بامیانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۱؛ ابن یعقوب مغربی، بی تا، ج ۱، ص ۵۶۱).

لذا با این اوصاف ما دو نوع از جملات استیناف را داریم؛ استیناف تعلیلی بدان معنا که شما از متکلم می‌خواهید علت موضوعی را که بیان کرده بگویید و استیناف بیانی که در واقع شما از متکلم می‌خواهید آن چیزی را که گفته بیشتر توضیح دهد. البته در این میان در برخی از کتب نحوی مانند کتاب *الجدول فی اعراب القرآن* تألیف محمود الصافی، انواع دیگری نیز از استیناف در خلال اعراب جملات ذکر می‌شود، که در واقع آن‌ها به همین دو مورد اصلی باز می‌گردد، مانند استیناف تقریری یا دعائی یا قولی یا تأکیدی و ... که این‌ها در واقع همان استیناف بیانی هستند.

نوع سوم دیگری نیز در کتب *اعراب قرآن* و برخی از تفاسیر ادبی دیده می‌شود که عبارت است از استیناف ابتدائی. در واقع در این نوع از استیناف، ادعا بر این است که جمله گفته شده، در صدد پاسخ به سؤال خاصی که از جملات قبل برداشت می‌شود نیست، بلکه متکلم موضوع جدیدی را آغاز می‌کند. لذا اگر در اعراب جملات یک سوره، ادیبی قائل به نقش استیناف ابتدائی شد، یعنی قائل شده است که در واقع ارتباط خاصی میان این جمله و جملات قبل وجود ندارد، بلکه متکلم در صدد بیان چند موضوع بوده، یکی از موضوعات تمام شده و اینک به دنبال بیان موضوع جدید است.

از نظر مفهومی برخی از دانشمندان علم نحو، جملات استیناف و ابتدائیه را یکی دانسته‌اند. در واقع در نظر برخی از نحویان، جملات استیناف همان جملات ابتدائیه هستند،

در کتاب مغنی نیز جملات ابتدائیه و استینافیه، دو نام برای یک موضوع در نظر گرفته شده است، البته ابن هشام قائل است جمله‌های استینافیه دو نوع هستند؛ یکی جملاتی که در ابتدای کلام می‌آیند و دیگری جمله‌هایی که در میانه کلام می‌آیند و از نظر لفظی ارتباطی با قبل ندارند و منقطع هستند (نک: ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۲).

این دو نوع دانستن جملات استینافیه، همان تفاوت ظریفی است که میان جملات استیناف و ابتدائیه وجود دارد. در واقع ابن هشام قائل به این است که یک استیناف ابتدائی داریم و یک استیناف غیر ابتدائی. به همین علت است که ایشان بلافاصله بعد از این بحث، به سراغ تعریف دانشمندان علم بیان از جمله استیناف می‌رود و چنین می‌نویسد که دانشمندان علم بیان استیناف را به جمله‌ای که جوابی باشد برای سؤال مقدر، مخصوص می‌کنند:

«و یخص البیانون الاستئناف بما كان جوابا لسؤال مقدر» (همو، ص ۳۸۳).

در واقع دانشمندان علم نحو، استیناف ابتدائی را همان ابتدائیه می‌نامند، چه در ابتدای کلام آمده باشد و چه در اثنای کلام. ایشان وقتی بیان می‌کنند نقش جمله‌ای استیناف است، منظورشان همان استیناف ابتدائی یا ابتدائیه است، یعنی ارتباط لفظی با ما قبل ندارد. اما علمای بلاغت وقتی بیان می‌کنند نقش جمله‌ای استیناف است، منظورشان غیر از استیناف ابتدائی و ابتدائیه است بلکه استیناف بیانی یا تعلیلی را مدنظر دارند.

در مورد این که آیا در علم نحو، جمله‌های استیناف غیر از استیناف ابتدائی داریم یا نه؟ باید اذعان داشت همان‌طور که در کتاب مغنی آمده بود، جملات استیناف دو نوع هستند: یک نوعشان استیناف ابتدائی هستند و دسته دیگرشان غیر از استیناف ابتدائی هستند در یک جمع‌بندی از مباحث استیناف و ابتدائیه می‌توان گفت که؛ جملات ابتدائیه جملاتی هستند که در ابتدای هر کلام می‌آیند، مانند ابتدای سوره‌ها، استیناف ابتدائی

جملاتی هستند که در غیر از ابتدا می آیند و از نظر لفظی و دلالتی از جملات ماقبلشان منقطع هستند، در واقع در استیناف ابتدایی متکلم می خواهد بحث جدیدی را آغاز کند. در جملات استیناف بیانی و تعلیلی، ارتباط نحوی میان جمله جدید و جملات قبل نیست اما ارتباط دلالتی وجود دارد که این ارتباط در واقع سؤال مقدر است. یعنی جمله استیناف دارد سؤال مقدری که از جملات قبل برداشت می شود را پاسخ می دهد، سؤالی که توسط جملات استیناف پاسخ داده می شود یا سؤال از علت حکم ماقبل است یا تبیین حکم ماقبل.

آیا میان جملات استیناف ابتدایی و جملات ابتدایی تفاوتی وجود دارد؟ در پاسخ به این سؤال باید چنین گفت که، اغلب دانشمندان این دو را یکی می دانند و یکی گرفته اند، خصوصاً علمای علم نحو و برخی از مؤلفین کتب اعراب القرآن مانند *الجدول فی اعراب القرآن* (نک: الصافی، ۱۴۱۸ق) و *اعراب القرآن و بیانه*، (نک: درویش، ۱۴۱۵ق) و ... البته شاید با دقت در مفهوم جملات استیناف در علم بلاغت و دقت در کلام بزرگان این علم تفاوت های ظریفی میان این دو پیدا کرد اما به نظر می رسد این موضوع فعلاً چندان تفاوتی را در بحث انسجام یا عدم انسجام متن ایجاد نمی کند. لذا یک نوع جمله ابتدایی وجود دارد و سه نوع جمله استیناف؛ ابتدایی، بیانی و تعلیلی. ارتباط جملات تعلیلی و بیانی با ماقبل روشن است، اما جملاتی که استیناف ابتدایی هستند در ظاهر، با جملات قبل هیچ ارتباطی ندارند. یعنی شبیه جملات ابتدایی هستند.

۴. بررسی سوره های قرآن از حیث ارتباطات نحوی جملات

جملات درون سوره های قرآن دارای نقش های مختلفی هستند، ارتباط همه این جملات با ماقبلشان روشن است، به جز در مواردی که نقش جمله، استیناف ابتدایی باشد، در این حالت در واقع نوعی از انقطاع وجود دارد. حال باید دید وضعیت سوره های قرآن به چه صورتی است.

عمده جملات در قرآن مانند همه متون عربی دارای یک نقش واضح و روشن و بدون اختلاف هستند، اما در خصوص نقش برخی از جملات اختلافاتی وجود دارد. همان طور که گفته شد، تعداد جملات قرآن بر اساس آخرین شمارش عملی، ۲۸۴۹۵ جمله می‌باشد. از این تعداد در مورد نقش ۲۳۵۴۰ جمله هیچ اختلافی میان علمای اعراب قرآن نیست، اما اختلاف نقش در مورد ۴۹۴۲ جمله وجود دارد. در مورد برخی از جملات اختلافات دو مورد است در برخی موارد سه مورد و در اندک مواردی چهار یا پنج مورد اختلاف وجود دارد. این یعنی در مورد نقش حدود ۱۷ درصد از جملات اختلاف وجود دارد. البته این اختلافات در برخی از موارد تأثیر جدی در ترجمه دارند. اما در اغلب موارد تأثیرشان خیلی زیاد و این که در حدی باشند که مفهوم دگرگون شود، نیست.

از تعداد ۲۸۴۹۵ جمله، در مورد نقش ۱۲۴ جمله فقط گفته شده که آن جمله استیناف ابتدائی است. و در مورد ۴۲۸ جمله هم در یکی از نقش‌های آن جمله، عنوان شده که استیناف ابتدائی است. یعنی برای آن جمله، چند نقش توسط علمای نحو مطرح شده که یکی از آن‌ها استیناف ابتدائی است. نقش استیناف ابتدائی در آن مواردی که اختلافی نیست، یعنی ۱۲۴ جمله، همگی مربوط به اولین و دومین جمله بعد از «بسم الله الرحمن الرحیم» در هر سوره است (البته به جز سوره توبه که اولین جمله آن، ابتدائی می‌باشد). یعنی در همه سوره‌ها، «بسم الله الرحمن الرحیم» جمله ابتدائی است و اولین جمله بعد از آن، استیناف ابتدائی است. البته در برخی از کتب اعراب قرآن، جمله اول بعد از (بسم الله) در ابتدای سوره را نیز ابتدائی می‌دانند (به عنوان نمونه نک: الصافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۳).

این جملات ابتدائی و استیناف ابتدائی خللی در انسجام متن یک سوره قرآن، ندارند. چرا که در ابتدای کلام آمده‌اند و بنا دارند انتقال مطلب به مخاطب را شروع کنند. اما در مورد ۴۲۸ جمله‌ای که نقش استیناف ابتدائی دارند و در وسط سوره‌ها قرار گرفته‌اند، باید مطرح کرد که همه این موارد به صورت مورد به مورد بررسی شد، در مورد همه این موارد یا نقش‌های دیگری غیر از استیناف هم ذکر شده و یا این که می‌شد نقش جمله را استیناف

تعلیلی یا بیانی یا نقش دیگری نیز گرفت. اما در هر صورت برخی قائل به استیناف ابتدائی بودن این جملات هستند.

در ادامه، کل موارد استیناف ابتدائی همه سوره‌های قرآن به ترتیب از بیشتر به کمتر ذکر می‌گردد. البته این موارد به غیر از استیناف ابتدائی آغاز سوره‌ها می‌باشد.

دسته اول؛ سوره‌هایی که بیش از ۱۰ مورد استیناف ابتدائی دارند (۱۰ سوره): بقره؛ ۶۳، انعام؛ ۳۸، آل عمران؛ ۳۶، نساء؛ ۳۲، اعراف؛ ۲۷، توبه؛ ۲۴، مائده؛ ۲۰، یونس؛ ۱۶، اسراء؛ ۱۳ و انفال؛ ۱۱.

دسته دوم؛ سوره‌هایی که بین ۵ تا ۱۰ مورد استیناف ابتدائی دارند (۱۵ سوره): هود؛ ۱۰، کهف؛ ۱۰، مریم س؛ ۹، حجر؛ ۸، نحل؛ ۸، عنکبوت؛ ۸، احزاب؛ ۸، رعد؛ ۶، انبیاء؛ ۶، سبأ؛ ۶، فرقان؛ ۵، قصص؛ ۵، طه؛ ۵، نور؛ ۵ و نمل؛ ۵.

دسته سوم؛ سوره‌هایی که کمتر از ۵ مورد استیناف ابتدائی دارند (۲۷ سوره): ابراهیم؛ ۴، حج؛ ۳، فصلت؛ ۳، یوسف؛ ۲، شعراء؛ ۲، لقمان؛ ۲، غافر؛ ۲، شوری؛ ۲، جاثیه؛ ۲، الرحمن؛ ۲، علق؛ ۲، مومنون؛ ۱، روم؛ ۱، فاطر؛ ۱، یس؛ ۱، صافات؛ ۱، زمر؛ ۱، محمد ص؛ ۱، فتح؛ ۱، ق؛ ۱، حشر؛ ۱، صف؛ ۱، تحریم؛ ۱، مجادله؛ ۱، مزمل؛ ۱، قیامه؛ ۱ و انسان؛ ۱.

همان طور که ملاحظه می‌شود جملاتی که دارای نقش استیناف ابتدائی بوده و در وسط سوره‌ها قرار دارند، فقط ۵۲ سوره می‌باشند یعنی در مورد ۶۲ سوره قرآن، هیچ اختلافی نیست یعنی تعداد استیناف ابتدائی آن‌ها در وسط سوره صفر می‌باشد. یعنی سوره‌هایی هستند که ارتباط کامل نحوی میان اجزای آن‌ها برقرار است، این یعنی در مورد بیش از ۵۴ درصد سوره‌های قرآن، قطعاً بحث ساختارمندی وجود دارد. اما در مورد سوره‌های دیگر، همانطور که ملاحظه می‌شود تنها ده سوره بیش از ۱۰ مورد استیناف ابتدائی دارند. باقی موارد زیر این عدد است و این نشان از انسجام متن این سوره‌ها نیز دارد. با احتساب آمار سوره‌هایی که کمتر از ده مورد استیناف ابتدائی در وسط سوره‌ها دارند به عنوان سوره‌های منسجم، ملاحظه می‌شود که در مورد بیش از ۹۰ درصد سوره‌های

قرآن، با توجه به بحث ارتباطات نحوی، ارتباطات کاملی میان جملات سوره وجود دارد. در هر صورت همه این موارد به صورت جداگانه بررسی شدند و در مورد همه این موارد نظرات تکمیلی یافته شد و روابط آن‌ها با جملات دیگر مشخص شد، و روشن گشت که هیچ استیناف ابتدائی در وسط هیچ سوره‌ای از قرآن وجود ندارد که نشود ارتباط آن را مشخص نمود. در عمده حدود ۴۰۰ جمله‌ای که ادعای استیناف ابتدائی در مورد آن‌ها شده بود، می‌شد استیناف بیانی یا تعلیلی گرفت، در واقع آن جملات در صدد رفع ابهام از برخی مباحث قبل بودند و یا می‌خواستند علت برخی از احکام قبل را مطرح کنند.

۵. بررسی چند آیه قرآن و تبیین نوع ارتباطشان با آیات قبل

در این قسمت به عنوان نمونه، چند مثال از مواردی که ادعا شده استیناف‌های ابتدائی هستند و از موارد نسبتاً سخت نیز می‌باشند، آورده می‌شود و نوع ارتباطشان مشخص می‌شود؛

مثال ۱: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ» (بقره: ۴۰). در مورد این آیه نیز برخی قائل به استیناف ابتدائی بودن آن هستند، از جمله جناب شوکانی در فتح القدير که به شدت هر نوع ارتباط و مناسبت میان این آیه و آیات قبل از آن را رد می‌کند (الشوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۸۵).

در پاسخ به این موضوع باید گفت؛ این آیه بعد از اتمام ماجرای آدم (ع) مطرح شده و در ظاهر ارتباطی میان این آیه و آیات قبل دیده نمی‌شود. در حالی که با کمی دقت، حلقه‌های ارتباط و اتصال این آیه با آیات قبل روشن می‌شود. در آیات قبل، صحبت از تقوا، خلافت رب، رفتار اشتباه کفر و تکذیب، تبعیت از هدایت و ... است. خداوند بعد از ماجرای آدم (ع) از قوم بنی اسرائیل صحبت می‌کند، چون این قوم، جزو اقوامی هست که بیشترین نعمات بر ایشان عرضه شد، در معرض هدایت‌های بسیاری قرار گرفتند، ماجراهایی شبیه ماجرای آدم برای ایشان اتفاق افتاد، و ...، حال به جا ست خداوند از این قوم صحبت کند.

وقتی خداوند در آیه ۳۵ و ۳۸ و ۳۹ از ماجرای هبوط انسان‌ها صحبت می‌کند و درخواست‌هایی که از ایشان دارد را مطرح می‌کند، و انسان‌ها را دعوت به تبعیت از هدایت کرده و از کفر و تکذیب آیات برحذر می‌دارد، قطعاً در ذهن مخاطب سؤال‌های بسیاری پیش می‌آید، از جمله این که رفتار انسان‌ها بعد از هبوط و در مقابل هدایت‌ها و نعمات چگونه بود؟ لذا خداوند از آیه ۴۰ به بعد در واقع تبیین رفتار بخشی از بنی آدم را می‌کند، آن بخش از بنی آدم که بر ایشان هدایت‌های بسیاری جاری گشت و نعمات بسیاری برای ایشان قرار داده شد. لذا خداوند از آیه ۴۰ به بعد تبیین آیه ۳۸ و ۳۹ را دارند انجام می‌دهند.

مثال ۲: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَا كِبَرَ الْبِرِّ مَنْ اتَّقَى وَ اتَّقُوا الْبُيُوتَ مِنْ أُبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره: ۱۸۹). یکی از آیاتی که در مورد آن ادعای استیناف ابتدائی بودن شده است، دو بخش از آیه ۱۸۹ سوره بقره است. هم در خصوص ابتدای آیه و هم در خصوص قسمت «وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا» در *اعراب القرآن* محی الدین درویش (نک: درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷۷) و همچنین *اعراب القرآن* دعاس (نک: دعاس، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۷۹) به این موضوع اشاره شده است. در واقع این دانشمندان علم نحو میان بخش اول آیه و آیات قبل ارتباط خاصی مشاهده نکرده‌اند.

اما با بررسی و تعمق در این آیه و آیات قبل، ارتباطات روشن می‌گردد، از آیه ۱۸۳ سوره بقره بحث روزه و ماه رمضان شروع شده، و احکام آن بیان شده است، لذا سؤال مهمی که در خصوص آن مطرح است، روش پیدا کردن ابتدای شهر رمضان است، لذا این که از پیامبر ص در مورد هلال‌های ماه سؤال کنند امری روشن است، لذا این آیه در واقع استیناف بیانی است برای آیات مربوط به ماه رمضان. این ارتباط را جناب ابن عاشور نیز متذکر شده‌اند (نک: ابن عاشور، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۰)

تا اینجای بحث، به نظر ارتباط ساده می‌رسید اما ارتباط جمله «وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا» با ماقبل کمی دشوار است. خداوند می‌فرماید هلال‌های ماه ابزاری است برای دانستن اوقات مختلف برای مردم و برای حج. یعنی مسائل مختلف شما در زندگی بر اساس زمان‌هایی که از هلال‌های ماه به دست می‌آید برنامه‌ریزی می‌شود و البته مناسک حج. یعنی امور مربوط به حج بر اساس هلال‌های ماه تعیین می‌شود. خداوند در ادامه می‌فرماید: بر این نیست که وارد بیوت شوید از پشت آن‌ها. ارتباط این بخش از آیه با ماقبل چیست؟ به نظر می‌رسد در این جا خداوند از فلسفه اصلی برخی از احکام اسلام پرده برداری می‌کند. این که احکام مختلف از قبیل روزه و حج و ... برای رسیدن به مقام برّ و ابرار است. و این زمان‌ها و احکام در واقع درب ورود به این جایگاه‌ها می‌باشند، لذا با تقید کامل به آن‌ها از درب وارد می‌شوید و با عدم تقید کامل، گوئی می‌خواهید از پشت بیوت، وارد بیوت شوید.

در واقع این بخش از آیه، استیناف تعلیلی است برای «هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ». در واقع مخاطب برایش سؤال ایجاد می‌شود، چرا باید با هلال‌های ماه به دقت همه زمان‌ها رصد شود، اگر کمی جا به جا شود، احکام باطل می‌شود، نمی‌توان روزه را زودتر افطار کرد، نماز را زودتر خواند، احکام عرفه و مشعر و منی و ... به شدت منوط به زمان هستند. با بحث (بر) خداوند در واقع به این سؤال مقدر پاسخ می‌دهند. که در واقع این‌ها باب ورود به بیوت خدایی هستند.

مثال ۳: «خَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (بقره: ۲۳۸). یکی از آیات دیگری اغلب علمای نحو برای آن نقش استیناف ابتدائی را مطرح کرده‌اند، آیه ۲۳۸ سوره بقره است، قبل و بعد این آیه در مورد احکام طلاق است. به یک‌باره در میانه آیات طلاق، صحبت از محافظت بر نمازها و نماز وسطی مطرح شده و امر به قیام برای خداوند در حالت قنوت می‌شود. واقعاً ارتباط این آیه، با آیات قبل چیست؟

خداوند حدود طلاق را در آیات قبل توضیح داده، و موضوع را کاملاً تبیین نموده، اما جای یک موضوع خالی است، مخاطب این آیات سؤالی برایش مطرح می‌شود، و آن این‌که: ما ازدواج نکره‌ایم که طلاق بگیریم، اما امروز کار به این جا کشیده است و خداوند احکامش را مطرح کرده، اما من باید چه کنم که زندگیم به این جا منتهی نشود؟ راهکار داشتن زندگی خدایی و استحکام آن و نرسیدن به موضوع طلاق چیست؟ به نظر می‌رسد خداوند در این آیه به این سؤال پاسخ می‌دهد. (حافظوا) باب مفاعله است و هدفش مشارکت. باب مفاعله در این آیه، خود حلقه اتصال میان این آیه و آیات قبل که از دو طرف صحبت می‌کند، می‌باشد.

راهکار این است که مشارکت کنید با هم بر محافظت از نمازها. وقتی در خانواده‌ای محافظت بر همه نمازها انجام گیرد، قاعدتاً مشکلات کمتر و کمتر می‌شود و این نماز، آن‌ها را از فحشا و منکر که بیشترین عامل طلاق هستند، باز می‌دارد: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵). لذا این آیه در واقع اتصال زیادی به آیات قبل دارد، و استیناف تعلیلی است برای احکام طلاق. وقتی بر همین منوال، همه جملاتی که در سوره بقره در مورد آن‌ها ادعای استیناف ابتدائی بودن وجود دارد، بررسی می‌شود، ملاحظه می‌شود که اتصال و ارتباط تامی میان همه آن آیات و آیات قبلشان وجود دارد. در واقع آن ۶۳ جمله‌ای که ادعای استیناف ابتدائی بودن در مورد آن‌ها در سوره بقره وجود دارد، هیچ کدام، عامل انقطاع و به هم ریختن نظام موجود در سوره نیستند.

مثال ۴: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...»

(مائده: ۶۷). از جمله‌ایاتی که برخی از محققین و مفسرین، مدعی عدم ارتباط آن با آیات قبل هستند، این آیه هست. چرا که مدعی‌اند آیات قبل در مورد اهل کتاب است و این آیه به یک‌باره با خطاب به پیامبر ص به ایشان امر می‌کنند که (ما انزل الیک) را تبلیغ نمایند. با دقت در این آیه و کل آیات سوره مائده، ارتباط این آیه با سایر آیات روشن می‌شود.

جالب است در این آیه چند موضوع پر رنگ است؛ خطاب با عنوان (یا ایها الرسول)، تبلیغ (ما انزل الیک)، ربوبیت خداوند، رسالت رسول الله ص، خطر طغیان مردم، کافر شدن برخی از افراد و از طریق هر کدام از این موارد که وارد شویم، متوجه می‌شویم که این آیه در واقع تکمیل زنجیره برخی موضوعات قبل می‌باشد. خصوصاً وقتی در آیه ۴۹ خداوند به رسول الله ص می‌فرماید که «وَ اخَذَرَهُمْ اَنْ يَفْتِنُوْكَ عَنْ بَعْضِ مَا اَنْزَلَ اللهُ اِلَيْكَ»؛ و از ایشان بر حذر باش از این که تو را در مورد بعضی از آن چیزی که خداوند به سوی تو نازل کرد، دچار فتنه کنند» (مائده: ۴۹). مخاطب کاملاً مترصد این موضوع می‌باشد که حال باید رسول الله ص چکار بکنند؟ در واقع آیه ۶۷ به نوعی تبیین این آیه و برخی از آیات دیگر در سوره می‌باشد. در سوره مائده، رفتارهای ناشایست اهل کتاب با نازل‌های خداوند تبیین شده، رفتارهایی که باید امت اسلام از آن‌ها درس بگیرد و دقیق و صحیح رفتار نماید، لذا به جاست وقتی قرار است از (ما انزل الیک) در امت اسلام صحبت شود، قبل و بعد آن، رفتارهای اهل کتاب به عنوان انداز مطرح گردد.

وقتی با نگاه اتصال و ارتباط آیات یک سوره، سراغ آیات یک سوره می‌رویم، ماجرا بسیار زیبا و جالب می‌شود و میزان معارف به دست آمده، بسیار زیاد می‌شود. در همین آیه، مخاطب متفکر، به شدت به دنبال (ما انزل الیک) می‌گردد. می‌خواهد ببیند کدام آیه یا آیات، در صدد تبیین این موضوع هستند.

مثال ۵: «إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ» (قلم: ۱۷). آیه دیگری که در مورد ارتباط آن با آیات قبلش، ادعای استیناف ابتدائی شده است، آیه ۱۷ سوره قلم می‌باشد، (نک: الصافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۴۰). یعنی ادعا شده که این آیه با آیات قبلش ارتباطی ندارد. اما با دقت بیشتر در این آیه و آیات قبلش، ارتباط واضح می‌شود.

خداوند در آیات قبل صحبت از «خُلِقَ عَظِيمٌ» برای رسول الله ص می‌کند و ایشان را نهی می‌کند که از بدان اطاعت نماید. پس از تبیین اوصاف این بدان، در آیه ۱۶ از عذاب

این افراد صحبت می‌شود: «سَنَسِمُهُ عَلَيَّ الْخُرْطُومَ». و بلافاصله بعدش صحبت از این می‌شود که ما قطعاً آن‌ها را آزمایش کردیم همان‌گونه که اصحاب آن باغ را آزمایش کردیم. و خداوند با این طلیعه، وارد ماجرای صاحبان باغ می‌شود و رفتارها و اوصاف آن‌ها را بیان می‌کند و رفتار خودش در قبال آن‌ها را تشریح می‌کند.

در این آیه با آمدن ضمیر (هُم) در (بلوناهم)، ارتباط با ما قبل مشخص شده است. در اینجا ارتباط ضمیری با ما قبل وجود دارد، وقتی در آیه ۱۶ صحبت از عذاب این بدان می‌شود، سؤالی در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد، چرا این‌ها عذاب خواهند شد؟ آیا آن بدان مورد آزمایش قرار گرفته‌اند؟ به اندازه کافی به ایشان فرصت داده شده؟ لذا خداوند ماجرای آن‌ها را تبیین می‌کند. ما قطعاً آن‌ها را آزمایش کردیم همان‌گونه که اصحاب آن باغ را آزمایش کردیم.

لذا آیه ۱۷ در واقع، استیناف تعلیلی است برای آیه ۱۶ و ماجرای بدان. خدایا! چرا می‌خواهی آن‌ها را عذاب کنی؟ چون که من آن‌ها را بارها آزمایش کردم و فرصت کافی برای اصلاح به ایشان دادم. یکی از راههای یافتن ارتباط آیات، توجه به مرجع ضمائر می‌باشد، وقتی مرجع ضمیری در آیه‌ای به آیات قبل باز می‌گردد، قطعاً میان آن آیه و آیات قبل ارتباطی وجود دارد و استیناف ابتدائی دانستن آیه صحیح به نظر نمی‌رسد.

مثال ۶: «وَ إِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَ يَمُوتُونَ وَإِنَّهُ

لَمَجْنُونٌ» (قلم: ۵۱). در این آیه خداوند می‌فرماید: نزدیک است کافران هنگامی که آیات قرآن را می‌شنوند با چشم زخم خود، تو را از بین ببرند، و می‌گویند: «او دیوانه است!». این آیه نیز از جمله‌ایاتی است که در مورد آن ادعای استیناف ابتدائی بودن شده است (نک: همو، ج ۲۹، ص ۵۵ و درویش؛ ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۸۶ و دعاس، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۷۳).

مخاطب مستقیم و اصلی این آیه، رسول الله ص می‌باشند، در ۱۳ آیه این سوره مخاطب اصلی و مستقیم رسول الله ص ذکر شده‌اند و ایشان به ضمیر مورد خطاب واقع

شده‌اند. این آیات عبارتند از: آیات ۱، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۴۰، ۴۴، ۴۶، ۴۸ و ۵۱. جالب است! در ۱۳ آیه از سوره قلم که ۵۲ آیه دارد، به صورت مستقیم رسول الله ص مورد خطاب واقع شده‌اند، یعنی در ۲۵٪ آیات سوره. بحث خطاب یکی از راه‌های بسیار مهم در یافتن ارتباطات آیات می‌باشد. لذا ارتباط داشتن این آیه با آیات قبل واضح است، اما باید دید از نظر نحوی، این آیه چه نقشی می‌تواند داشته باشد.

خداوند در آیه ۴۸ رسول الله ص را به دو چیز امر می‌کند: صبر در مقابل حکم رب و رفتاری مانند صاحب ماهی (حضرت یونس) انجام ندادن: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تُكِنِّ كَصَاحِبِ الْخَوْتِ إِذْ نَادَى وَ هُوَ مَكْتُومٌ». قاعدتاً برای مخاطب سؤال پیش می‌آید، چرا این دو امر به ایشان انجام می‌شود؟ مگر قرار است چه اتفاقی بیافتد که ایشان امر به این دو امر می‌شوند؟ خداوند در آیه ۵۱ در واقع به این سؤالات می‌خواهد پاسخ دهد. این که عده‌ای کافر می‌شوند و به دنبال اذیت کردن شما با عمل و قول بر می‌آیند لذا باید آن دو فعل را مراقبت کنی و انجام دهی. لذا آیه ۵۱ در واقع استیناف بیانی آیه ۴۸ هستند.

مثال ۷: «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرُؤُونَ مِنْ كَأْسٍ كَأَنَّ مِرَاجِهَا كَافُورًا * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا» (انسان: ۵-۶). از جمله آیات بسیار دلنشین قرآن، آیات ۵ و ۶ سوره انسان می‌باشد، در این آیات صحبت از ابرار و عبادالله و برخی از نعمات جاری شده بر ایشان می‌شود، در خصوص نقش نحوی آیه ۵، برخی از دانشمندان اعراب القرآن، قائل به استیناف ابتدائی بودن آن می‌شوند (نک: الصافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۱۸۴؛ دعاس، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۴۰۶).

اما باید بررسی کرد، واقعاً نقش این آیات استیناف ابتدائی است؟ و ارتباطی میان آن و آیات قبل وجود ندارد؟ با بررسی این آیات و آیات قبل از آن، ارتباطات روشن می‌گردد. خداوند در آیه اول سؤال مهمی را از انسان‌ها می‌پرسد: آیا بر انسان دوره‌ای از زمان آمده که او شیء مذکوری نبوده باشد؟ سؤالی بسیار چالشی و درگیر کننده ذهن. هر انسان

عاقلی با شنیدن این سؤال به فکر فرو می‌رود و به دنبال پاسخ آن می‌گردد. لذا خداوند در آیات بعد به دنبال پاسخ به این سؤال می‌باشد.

در آیه دوم خداوند از کیفیت خلقت انسان صحبت می‌کند، در آیه سوم صحبت از هدایت کردن انسان توسط خداوند می‌شود و این که برخی از انسان‌ها شاکر هستند و برخی کفور. این آیه نیز در واقع تبیین بیشتر از انسان آیه اول است. در آیه چهارم عاقبت و سرانجام کافرین مطرح شده، و این که چه عذاب‌هایی خداوند برای آن‌ها آماده کرده است، لذا این آیه تبیین عاقبت بخشی از انسان‌هاست که در مقابل هدایت‌های خداوند کفور هستند.

در ادامه صحبت از ابرار می‌شود، حال ارتباط این آیه با آیات قبل چیست؟ مشخص است در این آیه خداوند می‌خواهد از وضعیت خوبان صحبت کند، همان‌ها که در مقابل هدایت‌های خداوند شاکر هستند، لذا آیه ۵ و ۶ در واقع استیناف بیانی است برای انسان شاکر در آیه سوم. جالب است این افراد به مسکین و یتیم و اسیر وقتی ایشان را اطعام می‌کنند چنین می‌گویند: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا» (انسان: ۹) ما از شما تشکر نمی‌خواهیم. به واقع این افراد شاکر هستند و همه نعمات را از خداوند می‌دانند و فقط او را مستحق شکر می‌دانند. درود خداوند بر این بزرگواران.

این‌ها چند مثال بود برای تبیین مسئله. به علت جلوگیری از اطناب، مثال‌های دیگری زده نمی‌شود. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، با کمی تأمل در آیات، ارتباطات همه آیات درون یک سوره با یکدیگر روشن می‌شود، سوره‌های قرآن، مجموعه‌هایی کاملاً منسجم و ساختارمند هستند. نیاز نیست با کمترین اختلافی در موضوعات یک سوره، سریع به سراغ استیناف ابتدائی برویم، بلکه با تأمل بیشتر و دقت در کلمات و جملات قرآن و استمداد از خداوند باید به دنبال کشف این ارتباطات بود.

در پایان باید متذکر شد که به توفیق الهی تمامی جملاتی که در مورد آن‌ها ادعای استیناف ابتدائی شده بود، مورد بررسی قرار گرفت و ارتباطات همه آن‌ها کشف شد. و

مشخص گردید در سوره‌های قرآن غیر از جمله اول بعد از «بسم الله الرحمن الرحيم»، هیچ موردی از استیناف ابتدائی وجود ندارد.

نتایج تحقیق

هر کدام از سوره‌های قرآن از تعدادی جمله تشکیل شده‌اند و خداوند در قالب این جملات، مطالب و معارف عظیمی را به بشر منتقل نموده است. وقتی از نگاه علم نحو به سوره‌های قرآن نگریسته شود، هر سوره متنی است بسیار منسجم و ساختارمند. همه جملات درون یک سوره از نظر نحوی به یکدیگر اتصال تام دارند و یک سوره بسان یک پیکره واحد می‌باشد.

لذا سوره‌های قرآن آن‌گونه که برخی مانند شوکانی در تفسیر فتح القدير یا برخی از مستشرقین مانند گلدزیهر (نک: گلدزیهر، ۱۳۵۷ش، ج ۱، ص ۱۹) می‌پندارند، نیستند. ایشان معتقدند که سوره‌ها دارای پراکندگی هستند و از انسجام لازم برخوردار نیستند. دقت در ارتباطات نحوی جملات درون سوره‌ها خود دلیلی است بر اثبات منسجم بودن سوره‌های قرآن.

در این پژوهش سعی شد، از طریق بحث ارتباطات نحوی درون سوره‌ها، انسجام سوره‌های قرآن اثبات شود. لذا با توجه به مطالب بیان شده، به نظر می‌رسد بحث ساختارمندی سوره‌های قرآن، بحثی است صحیح و قابل اثبات اما در مورد تفصیل این نظر و این که نوع ساختار هر سوره به چه شکلی است، نیاز به تحقیقات بیشتر و وسیع‌تری می‌باشد. هر چند که برخی از دانشمندان تلاش‌های وسیعی را برای کشف کیفیت این ساختار نموده‌اند اما به نظر می‌رسد با وجود همه این تلاش‌ها، بحث ساختار سوره‌های قرآن، هنوز در مرحله طفولیت خود قرار دارد و برای عمیق‌تر شدن آن، نیاز به فعالیت علمی بیشتری است. البته فعالیت‌هایی با استفاده از علوم و ابزارهای روز مانند کامپیوتر، علم آمار و ... در واقع این پژوهش به دنبال اثبات اصل ساختارمندی بود نه جزئیات آن.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاریخ.
۳. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۵. ابن هشام، عبد الله بن یوسف، (بی تا)، *معنی اللیب*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابن یعقوب مغربی، احمد بن محمد، (بی تا)، *مواهب الفتح فی شرح تلخیص المفتاح*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. امین شیرازی، احمد، (۱۳۷۱ش)، *آئین بلاغت: شرح مختصر المعانی*، بی نا.
۸. بل، ریچارد؛ خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۸۲ش)، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، قم: مرکز ترجمه قرآن، چاپ اول.
۹. توکلی محمدی، نرگس؛ مکوند، محمود، (۱۳۹۸ش)، «بررسی و تحلیل تاریخی اندیشه پیوستگی متن قرآن کریم»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۴۳، صص ۹۱-۱۲۵.
۱۰. حسینی طهرانی، هاشم، (۱۳۶۴ش)، *علوم العربیة*، تهران: مفید.
۱۱. حوی، سعید، (۱۴۲۴ق)، *الاساس فی التفسیر*، قاهره: دار السلام.
۱۲. درویش، محیی الدین، (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن و بیانہ*، سوریه: دار الارشاد، چاپ چهارم.
۱۳. دعاس و حمیدان و قاسم، (۱۴۲۵ق)، *اعراب القرآن الکریم*، دمشق: دار المنیر و دار الفارابی.
۱۴. رامیار، محمود، (۱۳۶۹ش)، *تاریخ قرآن*، تهران: امیر کبیر.

۱۵. سید قطب، سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، قاهره: دار الشروق.
۱۶. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، *فتح القدير*، بیروت و دمشق: دار ابن کثیر و دار الکلم الطیب.
۱۷. صافی، محمود بن عبد الرحیم، (۱۴۱۸ق)، *الجدول فی اعراب القرآن*، دمشق، بیروت: دار الرشید، مؤسسه الایمان.
۱۸. طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۸۷ش)، «امین خولی و مؤلفه های تفسیر ادبی»، *مشکوٰه*، شماره ۹۹، صص ۲۴-۴۵.
۱۹. فقهی زاده، عبدالهادی، (۱۳۷۴ش)، *پژوهشی در نظم قرآن*، تهران: جهاد دانشگاهی.
۲۰. گلدزیهر، ایگناس، (۱۳۵۷ش)، *درس هایی درباره اسلام*، ترجمه: علینقی منزوی، چاپ دوم، تهران: کمانگیر.
۲۱. لوبون، گوستاو، (۲۰۱۲ق)، *حضاره العرب*، ترجمه: عادل زعیتر. قاهره: مؤسسه هنداوای.
۲۲. محمدی بامیانی، غلامعلی، (بی تا)، *دروس فی البلاغه (شرح مختصر المعانی للتفتازانی)*، بیروت: مؤسسه البلاغ.
۲۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۵. مطلوب، احمد، (بی تا)، *أسالیب بلاغیه الفصاحه البلاغه المعانی*، کویت: وكالة المطبوعات.
۲۶. هاشمی، احمد، (۱۳۸۱ش)، *جواهر البلاغه*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۲۷. یعقوب، امیل، (۱۳۶۷ش)، *موسوعه النحو و الصرف و الإعراب*، بیروت: دار العلم للملایین.

28. www.belquran.ir .

Bibliography:

1. *The Holy Qur'an*.
2. Ibn 'Āshūr, Muhammad ibn Tāhir (nd), *Al-Tahrīr wal-Tanwīr*, Beirut: Institute of History.
3. Ibn Fāris, Ahmad (1404 AH), *Maqāyīs al-Lughā*, Qom: Maktabat 'A'lām al-Islāmī.
4. Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrim (1414 AH), *Lisān al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr - Dar al-Sādir.
5. Ibn Hishām, Abdullah bin Yusuf (nd), *Mughnī al-Labīb*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī.
6. Ibn Ya'qūb al-Maghribī, Ahmad ibn Muhammad (nd), *Mawāhib al-Fattāh*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Ilmīyya.
7. Amin Shirazi, Ahmad (1413 AH), *Rhetoric: Aan Explanation of Mukhtasar al-Ma'ānī*, Np.
8. Bell, Richard and Khorramshahi, Baha'uddin (2003), *An Introduction to the History of the Qur'an*, Qom: Qur'an Translation Center, First Edition.
9. Tavakoli Mohammadi, Narges and Makvand, Mahmoud (2019), "Historical study and analysis of the idea of text continuity of the

- Holy Qur'an," *Research in Qur'anic and Hadith Sciences*, Fall 43: 91-125.
10. Hosseini Tehrani, Hashem (1985), *Arabic Sciences*, Tehran: Mofid.
 11. Hawā, Saeed (1424 AH), *Al-Asās fi al-Tafsīr*, Cairo: Dar al-Salam.
 12. Darwīsh, Mohi al-Din (1415 AH), *'Trāb al-Qur'an wa Bayānih*, Syria: Dar al-Irshad, fourth edition.
 13. Duās, Hamidan and Qāsīm (1425 AH), *'Trāb al-Qur'an al-Karim*, Damascus: Dar Al-Munīr and Dar Al-Fārābī.
 14. Ramyar, Mahmoud (1990), *History of the Qur'an*, Tehran: Amir Kabir.
 15. Sayed Qutb, Sayed ibn Qutb ibn Ibrahim Shazelī (1412 AH), *Fī Zilāl al-Qur'an*, Beirut-Cairo: Dar al-Shorouq.
 16. Shawkānī, Muhammad ibn Ali (1414 AH), *Fath al-Qadir*, Beirut and Damascus: Dar Ibn Kathir and Dar al-Kalam al-Tayyib.
 17. Sāfī, Mahmoud ibn 'Abd al-Rahīm (1418 AH), *Al-Jadwal fi 'Trāb al-Qur'an*, Damascus, Beirut: Dar al-Rasheed, Institute of Faith.
 18. Tayeb Hosseini, Seyed Mahmoud (2008), "Amin Khouli and the components of literary interpretation," *Meshkat* 99: 24-45.
 19. Feqhizadeh, Abdul Hadi (1995), *Research in the order of the Qur'an*, Tehran: Jihad-e Daneshgahi.
 20. Goldziher, Ignas (1978), *Islamic Studies*, Persian Translation by: Alinaghi Monzavi, second edition, Tehran: Kamangir.
 21. Lubon, Gustav (2012), *Hadārat al-Arab*, Arabic Translation by: Adel Zu'aytar, Cairo: Hindawī Institute.
 22. Mohammadi Bamyani, Ghulam-Ali (nd), *Lessons in Rhetoric*, Beirut: Al-Balāgh Institute.
 23. Mustafawī, Hassan (1989), *Al-Tahqīq fi Kalimāt al-Qur'an*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
 24. Mughnīyeh, Mohammad Jawad (1424 AH), *Al-Kāshif*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyya.

25. Matlūb, Ahmad (nd), *Asālib Bilāghīyat al-Fasāha Al-Balāghat al-Ma'ānī*, Kuwait: Wikālat al-Matbū'āt.
26. Hashemī, Ahmad (2002), *Jawāhir al-Balāghah*, Qom: Seminary Management Center.
27. Ya'qūb, Imīl (1990), *Mawsū'at al-Nahw wal-Sarf wal-I'rāb*, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn.
28. Bil-Qur'an Software, Available at: www.app.belQur'an.ir



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۵۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۳۳-۶۷

تحلیل روش علامه طباطبائی در تفسیر آیات عام و مطلق در سیاق خاص

حامد شریفی نسب^۱

عبدالهادی فقهی زاده^۲

DOI:10.22051/TQH.2021.34049.3045

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

چکیده

عام و مطلق در آیات قرآن کریم گاه در سیاق خاص قرار گرفته‌اند در نتیجه این سؤال مطرح می‌شود که آیا ملاک تفسیر این گونه آیات، تنها ادوات عام و مطلق است و از این رو، این گونه آیات را باید به خارج از سیاق و فضای نزول تعمیم داد، یا آنکه لازم است عمومات و اطلاقات در چارچوب سیاق و فضای نزول خود تفسیر شوند. با توجه به جایگاه المیزان، واکاوی روش علامه طباطبائی (ره) در مواجهه با این گونه آیات می‌تواند بسیار مهم و سودمند تلقی شود؛ به ویژه آنکه در نگاه ابتدائی، به نظر می‌رسد که ایشان در این زمینه، متعارض عمل کرده است؛ به این ترتیب که گاه با استناد به

^۱ دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) h.sharifinasab@chmail.ir

^۲ استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران. faghhizad@ut.ac.ir

سیاق، دلالت الفاظ عام و یا مطلق را محدود و نسبی دانسته است و گاه با استناد به الفاظ عام و یا مطلق، دلالت آیه را فراتر از سیاق تفسیر کرده است. در پژوهش حاضر آیات عام و مطلق دارای سیاق محدود با روش کتابخانه‌ای در تفسیر المیزان مورد مطالعه قرار گرفته و نمونه‌هایی که منعکس کننده عملکرد متفاوت علامه طباطبائی در این دسته از آیات است، گزارش شده است؛ سپس این نمونه‌ها با روش توصیفی-تحلیلی، واکاوی و ارزیابی شده و این نتیجه حاصل شده است که روش تفسیری علامه طباطبائی در این زمینه، کاملاً ضابطه‌مند و به دور از تناقض است و ایشان به صورت کلی، گستره دلالت ادوات عام و مطلق را داخل در چارچوب سیاق و فضای نزول تفسیر می‌کند، مگر آنکه خصوصیت سیاق و فضای نزول احراز نشود؛ یا دلیل عقلانی یا روایی بر تعمیم و الغاء خصوصیت وجود داشته باشد.

واژه‌های کلیدی:

آیات عام، آیات مطلق، علامه طباطبائی، سیاق آیات، فضای نزول، تعمیم، روش تفسیر.

مقدمه و طرح مسئله

برخی از محققان، قرینه سیاق را اعم از قرائن پیوسته لفظی و پیوسته غیرلفظی دانسته‌اند (صدر، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۰) و برخی دیگر قرینه سیاق را صرفاً به عنوان یک قرینه پیوسته لفظی تعریف کرده‌اند (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۹۲؛ بابایی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰). چه قرائن پیوسته غیرلفظی، «سیاق» نامیده شود یا نامی دیگر مثل «فضای نزول» بر آن گذاشته شود،

تحقیق حاضر شامل آن نیز می‌شود؛ یعنی هر قرینه پیوسته لفظی و غیر لفظی که توان ایجاد محدودیت در گستره دلالت عمومات و اطلاقات داشته باشد، در بحث داخل خواهد بود و شمول عام و مطلق نسبت به خارج از آن سیاق و فضای نزول، موضوع این بحث قرار خواهد داشت (برای مطالعه بیشتر در مورد سیاق نک: تقویان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷-۱۴۸).

در بسیاری از عمومات و اطلاقات قرآن کریم، هیچ محدودیتی از سوی سیاق و فضای نزول متصور نیست که احتمال نسبیّت یا انحصار به مورد نزول در آنها مطرح باشد. به عنوان نمونه، آیاتی چون «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (البقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹ و ...)، «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا» (النساء: ۳۳)، «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» (الانعام: ۷۳؛ الرعد: ۹ و ...)، «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (النساء: ۲۸) و بسیاری آیات دیگر، فاقد محدودیت احتمالی از سوی سیاق و فضای نزول است و در نتیجه، در عمومیت یا اطلاق چنین آیاتی، هیچ تخصیص و تقییدی از سوی سیاق یا فضای نزول متصور نیست.

در مقابل، برخی آیات قرآن کریم مشتمل بر عام و مطلق در سیاق و فضای خاص است به گونه‌ای که اگر تنها آن ادوات عام و مطلق، ملاک تفسیر دانسته شود، دایره شمول این دسته از آیات، خارج از سیاق و فضای نزول را نیز شامل می‌شود؛ اما اگر سیاق و فضای نزول نیز در دلالت آیه نقش داشته باشند، لازم است عمومیت آیه نسبی و تنها در چارچوب سیاق و فضای نزول، تفسیر شود.

بر این اساس محل بحث در پژوهش حاضر، مواردی است که خصوصیات و محدودیت‌هایی در چارچوب سیاق و فضای نزول مطرح باشد و احتمال دخالت آنها در انعقاد نسبیّ عام و مطلق، وجود داشته باشد که با توجه به جایگاه ویژه تفسیر المیزان در میان تفاسیر معاصر، عملکرد علامه طباطبایی در مواجهه با این گونه آیات، مورد تحلیل قرار گرفته است.

پیشینه و روش تحقیق

بحث «عام و خاص» و «مطلق و مقید» در آثار متعدّد قرآنی و اصول فقهی، همواره مورد توجه محققان قرار داشته است؛ اما در خصوص عام و مطلق در سیاق محدود و روش تفسیر این دسته از عموماًت و اطلاقات، تحقیق مستقلی یافت نمی شود. از طرف دیگر تبیین مبانی فکری علامه طباطبائی و روش تفسیری ایشان در تفسیر المیزان نیز آثار متعدّدی منتشر شده است؛ اما در خصوص روش و عملکرد تفسیری ایشان نسبت به این گونه آیات عام و مطلق، اثری یافت نمی شود.

از آنجا که آیات عام و مطلق که در سیاق و فضای نزول خاصی به کار رفته اند، فراوان اند، نمونه های متعدّدی از این گونه آیات با روش کتابخانه ای گردآوری و مورد مطالعه قرار گرفت و برای درک روش تفسیری علامه طباطبائی، عملکرد ایشان به خصوص در آیات عام و مطلق که مفسران در تعیین گستره دلالت آن اختلاف نظر دارند، مورد توجه قرار گرفت و نمونه های متعدّدی در این زمینه استخراج شد و تحلیل و ارزیابی شد. در پژوهش حاضر با توجه به عدم ضرورت تکرار نمونه های مشابه، به تشریح نمونه هایی پرداخته شده است که هر کدام با توجه به خصوصیات خود، یکی از ابعاد مختلف عملکرد علامه طباطبائی را منعکس می کند و مجموع آنها می تواند بازتابی کامل از روش تفسیری ایشان نسبت به هر نوع از این نمونه های متفاوت، تلقی شود (برای مطالعه نمونه های بیشتر در این زمینه نک: شریفی نسب، ۱۳۹۹، ص ۲۰۲-۲۵۲).

۱. نمونه های تفسیر نسبی آیات عام و مطلق در تفسیر المیزان

علامه طباطبائی در موارد متعدّدی با تکیه بر محدودیت های سیاق و فضای نزول، معنای عام و مطلق را به صورت نسبی و در چارچوب سیاق و فضای نزول تفسیر کرده است و دلالت عام و مطلق را شامل معنای خارج از سیاق و فضای نزول ندانسته است. نمونه ای از این موارد بدین شرح است:

۱-۱. و حیانی بودن نطق پیامبر اکرم (ص)

در سوره نجم که سوره‌ای مکی و از سوره‌های آغازین بعثت است (نک: بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۳۰) چنین آمده است: «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ؛ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ؛ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ؛ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (النجم: ۱-۴). مشرکان مکه از همان ابتداء، برای انکار الهی بودن قرآن کریم اتهاماتی چون شعر، کهنات، جنون و سحر را به ساحت قرآن کریم نسبت می‌دادند. این اتهامات از جانب مشرکان مکه و تنها در سوره‌های مکی انعکاس دارد و بازتابی از فضای نزول در شهر مکه محسوب می‌شود که چگونگی تقابل و مواجهه مشرکان با قرآن کریم و شبهات آنان را نشان می‌دهد.

سوره نجم نیز چنان که نقل شده، اولین سوره‌ای است که به صورت علنی بر عموم مردم مکه قرائت شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۶) و در همین فضا نازل شده است؛ چنان که عباراتی از این سوره بر مخاطب بودن مشرکان دلالت دارد، مانند «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ» (النجم: ۲) و «أَفْتَمَّازُونَهُ عَلٰی مَا يَرٰی» (النجم: ۱۲).

فضای نزول سوره نجم و سیاق آیات آن، گواه آن است که مشرکان، مخاطب این آیات بوده‌اند؛ مشرکانی که الهی بودن قرآن کریم را نپذیرفته بودند و رسالت پیامبر اکرم (ص) را در ابلاغ دین و قرآن کریم انکار می‌کردند. به رغم این فضای نزول و سیاق، تعبیر «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ؛ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» از نظر لفظی اطلاق دارد و نطق پیامبر اکرم (ص) بدون هیچ قیدی، و حیانی معرفی شده است؛ یعنی از نظر الفاظ، و حیانی بودن نطق پیامبر اکرم (ص) اختصاص به نطق قرآنی ایشان ندارد؛ بلکه شامل نطق غیر قرآنی ایشان اعم از احادیث و سخنان روزمره نیز می‌شود؛ چنان که برخی از مفسران با استناد به همین اطلاق لفظی، مطلق نطق دینی پیامبر اکرم (ص) را و حیانی دانسته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹،

ص ۱۳۶؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۶۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۲۲؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۴۰۶.

اما برخی دیگر این آیه را صرفاً ناظر به وحیانی بودن قرآن کریم دانسته‌اند و آن را به صورت مطلق تفسیر نکرده‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۵۹؛ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۳۰۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۵۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۲۳۶).

علامه طباطبائی نیز با تکیه بر سیاق و فضای نزول آیه، اطلاق آیه را نسبت به مطلق احادیث نبوی نپذیرفته است بلکه مقصود از نطق را دعوت مشرکان به سوی خداوند یا خصوص قرآن کریم تفسیر کرده و بر آن است که:

«نطق هرچند مطلق است و نفی به طور مطلق به آن تعلق گرفته است و مقتضای آن، نفی هوای نفس از مطلق سخنان پیامبر اکرم (ص) است، اما از آنجا که این آیات خطاب به مشرکان است که دعوت پیامبر (ص) و قرآنی را که پیامبر (ص) بر آنان می‌خواند، کذب و افتراء بر خداوند می‌خواندند، پس به قرینه مقام، مراد این است که پیامبر (ص) در دعوت شما به سوی خداوند متعال یا در تلاوت قرآن بر شما، از روی هوای نفس و نظر خود سخن نمی‌گوید؛ بلکه این سخنان چیزی است که خداوند بر او وحی کرده است» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۷).

البته علامه طباطبائی با توجه به روایاتی که آن را مستفیض بر شمرده است، قید دیگری نیز به اطلاق این آیات افزوده است و این آیات را اشاره به نوع خاصی از وحی، یعنی وحی مشافهه‌ای، دانسته است که خداوند رو در رو و مستقیم (بدون واسطه و حجاب) بر پیامبر اکرم (ص) وحی می‌کند؛ چنان که در شب معراج، وحی الهی چنین بود؛ هر چند این نوع وحی، نسبت به همه قرآن، کلیت ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۶).

۱-۲. جامعیت و تبیان بودن قرآن کریم

در دو آیه قرآن کریم، وصف جامعیت «الکتاب» اینگونه بیان شده است: «و یَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (النحل: ۸۹)؛ «و ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (الأنعام: ۳۸).

واژه «الکتاب» در این دو آیه همانطور که می‌تواند به قرآن کریم اشاره داشته باشد، می‌تواند به «لوح محفوظ» اشاره داشته باشد به خصوص نسبت به آیه دوم (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۸۱) چنان که در آیات متعدد دیگری نیز از لوح محفوظ با عنوان «کتاب مبین» و جامع تمام علوم و جزئیات عالم یاد شده است: «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (الأنعام: ۵۹)؛ «وَ مَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَ مَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَ لَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس: ۶۱). مشابه این اوصاف برای لوح محفوظ را می‌توان در بسیاری از آیات قرآن کریم مشاهده کرد (نک: هود: ۶؛ النمل: ۷۵؛ سبأ: ۳؛ الکهف: ۴۹؛ الحديد: ۲۲؛ طه: ۵۲؛ الحج: ۷۰؛ فاطر: ۱۱؛ الإسراء: ۵۸؛ الأحزاب: ۶ و ...).

به هر حال اگر مقصود از «الکتاب» که با «تیبیاناً لِكُلِّ شَيْءٍ» و «ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» وصف شده است، همان لوح محفوظ باشد که جامع تمام علوم و جزئیات عالم است، بحثی در آن مطرح نیست، زیرا این مضمون در آیات متعددی به صراحت بیان شده است؛ اما اگر مقصود از «الکتاب»، قرآن کریم باشد، گستره شمول و عمومیت این دو تعبیر محل تأمل و دقت است.

تعبیر «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» به دلیل استعمال ادات عام (کلّ) و تعبیر «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» به دلیل استعمال نکره (شَيْءٍ) در سیاق نفی (مَا فَرَّطْنَا)، بر عمومیت لفظی دلالت دارند؛ اما آیا عمومیت این دو تعبیر بر جامعیت قرآن کریم نسبت به تمام علوم و جزئیات جهان هستی دلالت دارد یا آنکه گستره این عمومیت را باید در چارچوب سیاق تفسیر کرد؟

به نظر می‌رسد تناسب حکم و موضوع به عنوان سیاق یک جمله، عمومیت این آیات را نسبت به قرآن کریم، نسبی می‌کند؛ زیرا حکم جامعیت، برای کتابی که شأن هدایتی دارد (نه شئونی چون علوم مختلف نظری و عملی) اقتضاء جامعیت آن در شأن متناسب خود است نه بیش از آن. برای مثال اگر در مورد یک کتاب پزشکی، گفته شود که کتاب جامعی است، فهم عرفی از این وصف، جامعیت نسبی در خصوص علم پزشکی و مطالب مورد نیاز طبی است و بر اساس سیره متداول عقلاء در فهم محاورات، هیچ‌گاه اشتغال آن بر سایر علوم همچون مهندسی، ریاضی، شیمی و ... توهم نمی‌شود.

بنابراین به اقتضاء ضابطه عقلانی تناسب حکم و موضوع (که سیاق جمله به شمار می‌آید)، توصیف قرآن کریم به «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» و «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»، به معنای جامعیت این کتاب آسمانی نسبت به تمام آنچه در امر هدایت، مورد احتیاج مردم است خواهد بود، مانند معارف مربوط به مبدء، معاد، مکارم اخلاقی، شریعت الهی و مواعظ حکیمانه.

علامه طباطبائی ذیل آیه «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» می‌گوید:

«اگر مقصود از «الکتاب» قرآن کریم باشد، که خداوند در چند جای دیگر قرآن را «کتاب» نامیده است، در این صورت معنای آیه این است که قرآن مجید از آنجا که کتاب هدایت است و بر اساس بیان و معارفی که در آن شاد به حق صریح و حقیقت محض، چاره‌ای جز

بیان آن نیست، به صراط مستقیم هدایت می‌کند، در بیان تمام آنچه سعادت مردم در دنیا و آخرت شان متوقف بر آن است، تفریط نکرده است؛ چنان که فرموده است: «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۸۱-۸۲).

ایشان ذیل آیه «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ» (النحل: ۸۹) نیز می‌نویسد:

«از آنجا که قرآن کتاب هدایت برای عموم مردم است و شأن قرآن، همین است ظاهر آیه آن است که مراد از «کل شیء»، تمام آن اموری است که در امر هدایت، مورد احتیاج مردم است، مانند معارف واقعی متعلق به مبدأ، معاد، اخلاق فاضله، شرائع الهیه، قصص و مواظب حکیمانه؛ پس قرآن تبیان همه این امور است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۲۴-۳۲۵).

علامه طباطبایی این معنا را که گستره جامعیت قرآن را در بُعد هدایت تفسیر می‌کند، معنای ظاهر و مستند به سیاق آیه می‌داند. در مقابل این ظاهر و سیاق، البته روایاتی قرار می‌گیرند که بر اشتغال قرآن بر علوم گذشته و آینده دلالت دارند. ایشان معنای آیه را بر فرض صحت این روایات، چنین توجیه می‌کند:

«گر این روایات صحیح باشند (لوصحت الروایات) لازمه اش آن است که مراد از «تبیان» اعم از آن چیزی است که از طریق دلالت لفظی (از الفاظ قرآن کریم) به دست می‌آید؛ شاید از راهی غیر از راه دلالت لفظی، اشاراتی وجود داشته باشد که از اسرار و نهفته‌هایی کشف می‌کند که فهم عادی و متعارف، نتواند آن را درک کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۲۵).

به هر حال اگر این روایات بعد از احراز صحت صدور، ظاهر در جامعیت علوم مربوط به هدایت نباشد و در جامعیت تمام علوم حتی مانند علوم ریاضی، شیمی، فیزیک و ... ظهور داشته باشد، معنای باطنی آیه محسوب می شود؛ زیرا اقتضاء سیاق و ظاهر آیه، به ویژه واژگانی چون «تبیان»، جامعیت نسبی قرآن نسبت به امور هدایتی است؛ نه بیش از آن. شاهد این امر، تعبیر مشابهی است که در مورد الواح حضرت موسی (ع) وارد شده است: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» (الأنعام: ۱۵۴)؛ «وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» (الأعراف: ۱۴۵). طبعاً تفصیل کل شیء بودن برای الواح حضرت موسی (ع)، امکان ندارد به تفصیل تمام علوم بشری تفسیر شود؛ چنان که مکتوب شدن موعظه ای از هر چیز در جهان هستی، در الواح حضرت موسی (ع)، امکان عادی ندارد.

در عین حال، ممکن است بعضی بودن «من» در «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً»، موجب تفاوت این آیه با آیات جامعیت قرآن دانسته شود؛ اما این تصور صحیح نیست، زیرا اولاً: تعبیر «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» به خصوص در آیه نخست با «مِنْ» تبعیض همراه نیست و ثانیاً: بعضی بودن «مِنْ» نقض کننده معنای «كُلُّ» نیست و لفظ «كُلُّ» همچنان بر عمومیت دلالت دارد؛ به عبارت دیگر نباید پنداشت که «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» به معنای «مِنْ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ» باشد؛ چنان که برای مثال «جئنی مِنْ كُلِّ كِتَابٍ وَرَقَةٍ» با تعبیر «جئنی مِنْ بَعْضِ الْكُتُبِ وَرَقَةٍ» تفاوت آشکار دارد، هر چند در این مثال نیز «مِنْ» بعضی است.

۱-۳. برگزیدگی حضرت مریم بر تمام زنان

در سوره آل عمران در شأن حضرت مریم (س) آمده است: «وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲). تعبیر «اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» خطاب به حضرت مریم (س) برگزینش و تقدم ایشان بر تمام زنان جهانیان

دلالت دارد در حالی که برگزیده و مقدم بودن «اصْطَفَاكَ» از نظر لفظی فاقد قید است و مطلق محسوب می‌شود؛ چنان که «نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» نیز که جمع مضاف است بر عمومیت دلالت دارد؛ بر این اساس معنای آیه چنین خواهد بود که حضرت مریم (س) از تمام جهات و در جمیع فضائل بر تمام زنان جهان، چه گذشتگان چه آیندگان، مقدم است و بر آنان برتری دارد.

حال آنکه شأن خاص و منحصر به فرد حضرت مریم (س) در به دنیا آوردن حضرت عیسی (ع) که نزد عموم مردم و مخاطبان قرآن کریم امری شناخته شده محسوب می‌شد و در سیاق و آیات ۴۵ تا ۴۹ این سوره نیز به این جریان منحصر به فرد اشاره شده است، نشان می‌دهد که مقصود از اصطفاء حضرت مریم (س) بر تمام زنان جهان، انتخاب ایشان برای ولادت خارق العاده حضرت عیسی (ع) است و این شأن انحصاری ایشان است که از میان زنان جهان، ایشان برای این واقعه برگزیده شده است. به تعبیر دیگر، از یک سو شهرت و شناخت عمومی ولادت حضرت عیسی (ع) در اذهان مخاطبان، به عنوان یک قرینه لَبّی در فضای نزول و از سوی دیگر اشاره به این ماجرا در سیاق و آیات هم‌جوار، مانع از انعقاد اطلاق برای «اصْطَفَاكَ» می‌شود و در نتیجه این فراز دلالتی بر تقدّم ایشان بر همه زنان جهان از جمیع جهات ندارد.

علامه طباطبایی سیاق آیات و دیگر قرائن را مانع از انعقاد اطلاق در «اصْطَفَاكَ» دانسته

و می‌گوید:

«کلمه «اصطفاء» وقتی با «علی» متعدی شود به معنای تقدّم است که متفاوت از «اصطفاء» عاری از «علی» است که به معنای تسلیم است؛ بنابراین اصطفاء حضرت مریم (س) بر زنان جهان، تقدیم آن حضرت بر آنان است. حال آیا این تقدیم، از جمیع جهات است یا از جهت خاصی است؟ ظاهر سخن خداوند پس از این آیه که

می فرماید: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» و همچنین آیاتی چون «وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (الأنبياء: ۹۱) و «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَ صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُنْتِ مِنَ الْقَائِمِينَ» (التحریم: ۱۲) که مشتمل بر امر انحصاری و اختصاصی به حضرت مریم (س) از بین زنان نیست؛ مگر شأن عجیب ایشان در ولادت حضرت مسیح (ع)، نشان می دهد که وجه اصطفا و تقدّم ایشان بر زنان جهان، همین امر است. اما سایر مطالبی که آیات در قصه حضرت مریم (س) مشتمل بر آن است مانند تطهیر و تصدیق به کلمات و کتب خداوند و قنوت و محدثه بودن، اموری است که اختصاصی به حضرت مریم (س) ندارد؛ بلکه در غیر ایشان نیز یافت می شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۸۹).

۱-۴. نهی حضرت ابراهیم (ع) از شرک

در جریان بناء کعبه به دست حضرت ابراهیم (ع) دستوراتی از جانب خداوند متعال به آن حضرت ابلاغ می شود: «وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِابْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَ الْقَائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ (۲۶) وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَقِّ يَا تُؤَكِّدُ أَجْلًا وَ عَلَيَّ كُلِّ صَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (۲۷) لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَ يُذَكِّرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَةٍ عَلَىٰ مَا رَزَقْتَهُمْ مِنْ بَيْمَاتٍ الْأَنْعَمِ فَكُلُوا مِنْهَا وَ اطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ (۲۸) ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَ لِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَرَبِيِّ (۲۹)» (الحج: ۲۶-۲۹).

نهی از شرک و ورزی و امر به تطهیر کعبه در تعبیر «أَنْ لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا وَ طَهَّرَ بَيْتِي» از نظر لفظی به قید خاصی تقیید نخورده است و ممکن است معنای آن را معنایی مطلق^۱ تفسیر کرد و مقصود از نهی از شرک و ورزیدن را، شامل نهی از شرک در عقیده و شرک در عبادت معنا کرد و مقصود از امر به تطهیر کعبه را، تطهیر آن از پلیدی‌های ظاهری (مانند نجاسات) و معنوی (مانند بت‌ها) تفسیر نمود.

اما علامه طباطبایی با استناد به سیاق، اطلاق این آیات را نپذیرفته است و دلالت آن را تنها به نهی از شرک در عبادت و امر به تطهیر معنوی از بت‌ها تفسیر کرده است. وی در تفسیر بخش ابتدائی آیه و اختصاص نهی به نهی از شرک در عبادت می‌گوید:

«تبوئه و مرجع قرار دادن مکان کعبه برای ابراهیم (ع) به این معناست که آن مکان را برای عبادت، مرجع قرار داده است ... و مشخص می‌شود که مقصود از «أَنْ لَا تُشْرِكُ بِي شَيْءٍ» که در این سیاق قرار دارد، نهی از مطلق شرک نیست - هر چند مطلق شرک [در غیر از این آیه] مورد نهی است - بلکه مقصود از نهی از شرک در این آیه، شرک در عبادت است؛ زیرا آن که به زیارت کعبه می‌رود مقصودش عبادت است. به عبارت واضح، نهی در این آیه، نهی از شرک در اعمال حج از قبیل تلبیه برای بت‌ها، اهلل برای آنها و امثال آن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۶۷-۳۶۸).

علامه طباطبایی در تفسیر امر به تطهیر در «طَهَّرَ بَيْتِي» نیز معتقد است: «تطهیر، پاک کردن کثافات و پلیدی‌ها از یک شیء است تا به حالتی برگردد که طبع اولی اقتضای آن حالت را دارد. اضافه کردن

۱. جمله «أَنْ لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا» نسبت به مفعولش یعنی شریک، دارای عمومیت است زیرا نکره «شَيْئًا» در سیاق نهی «أَنْ لَا تُشْرِكُ» دلالت بر عمومیت دارد؛ اما نسبت به ماده فعل یعنی شرک، شمولیتش از باب اطلاق است زیرا به شرک در عقیده یا شرک در عبادت، مقید نشده است.

«بیت» به خود: «بیتِی» نیز به معنای آن است که این بیت مخصوص عبادت من است و تطهیر معبد از جهت معبد بودنش (معبد بما هو معبد)، تنزیه آن از اعمال پلید و زشت است که عبادت را فاسد می‌کند و این اعمال پلید و زشت، همان شرک و مظاهر شرک است. پس (امر به) تطهیر کعبه، یا خصوص تنزیه آن از پلیدی‌های معنوی است؛ به این معنا که به حضرت ابراهیم (ع) امر شده که برای مردم طریقه عبادت را به نحوی که خالی از پلیدی و آلودگی شرک باشد، تعلیم دهد همان‌گونه که خودش نیز به چنین عبادتی امر شده است؛ یا زدودن مطلق نجاسات از کعبه اعم از ظاهری و معنوی است؛ اما آنچه سیاق با آن سازگار است، پلیدی معنوی است. پس نتیجه تطهیر معبد از پلیدی‌های معنوی برای عابدانی که به زیارت کعبه می‌آیند، این است که (مناسک و) عبادتی وضع کند که برای خداوند خالص باشد و هیچ شائبه شرکی در آن نباشد تا خداوند سبحان را به این طریق عبادت کنند و در آن هیچ شرکی راه ندهند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۶۸).^۲

۲. نمونه‌های تفسیر عام و مطلق فراتر از سیاق و فضای نزول در تفسیر المیزان

به رغم اهتمام فراوان علامه طباطبایی به تفسیر عام و مطلق در چارچوب سیاق و فضای نزول، در برخی آیات مشاهده می‌شود که ایشان گستره معنای اطلاقات و عمومات را فراتر از سیاق و فضای نزول تفسیر کرده است. نمونه‌هایی از این موارد در ادامه می‌آید:

^۲. برای مطالعه بیشتر در رابطه با این نمونه‌ها و دیگر نمونه‌های مشابه، نک: (شریفی نسب، ۱۳۹۹، ص ۲۱۶ - ۲۳۰).

۲-۱. وجوب پرداخت خمس غنیمت

پس از جنگ بدر که مسلمانان به غنیمت‌هایی دست یافتند آیات مربوط به وجوب خمس چنین نازل شد: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجُمُعَانِ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (الأنفال: ۴۱).

واژه «ما» در «أَنَّمَا غَنِمْتُمْ» مطابق نظر اکثر علماء ادبیات عرب، اسم موصول است (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۹۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۱؛ عکبری، بی تا، ص ۱۷۸؛ درویش، ۱۴۱۵؛ ج ۴، ص ۶) و برخی نیز آن را اسم شرط دانسته‌اند (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۲۲۴) که در هر صورت به عموم یا اطلاق، بر شمولیت دلالت دارد.

غنیمت در کتاب‌های لغت، به دست‌یابی بدون مشقت به یک چیز معنا شده است «الفوز بالشيء من غير مشقة» (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۱۴۱؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۹۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۴۵؛ فیروزآبادی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۳). برخی نیز معنای اصلی این ماده را فائده و به دست آوردن چیزی که پیش از آن مالکش نبوده، دانسته‌اند که سپس به آنچه از مشرکان با قهر و غلبه (در جنگ) گرفته می‌شود، اختصاص یافته است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۹۷). برخی دیگر ریشه «غنیمت» یعنی «عُنْم» را اشتقاقی از «عَنَم» به معنای گوسفند معرفی کرده و معنای اصلی آن را دست‌یابی به گوسفند دانسته‌اند که سپس برای دستیابی به هر چیزی از دشمن یا غیر دشمن استعمال شده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۱۵). برخی نیز معنای اصلی ماده غنیمت را به دست آوردن چیزی که پیش از آن مالکش نبوده دانسته‌اند؛ مشروط به آنکه نتیجه عمل و تلاش باشد؛ پس شامل هدیه و عطایا و ارث نمی‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۷۲-۲۷۳).

به هر حال، آیات ذکر شده، بدون هیچ تردیدی ناظر به جنگ بدر است و مقصود از تعبیری چون «يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجُمُعَانِ» در همین آیه و «إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ

بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى» در آیه بعد، به او ضاع جنگ بدر اشاره دارد که مشرکان در قسمت بلند بیابان در جایی که آب در دسترس و زمین زیر پایشان سفت و محکم بود، فروده آمده بودند؛ اما مؤمنان با افراد اندکشان، در قسمت پایین بیابان در زمینی ریگزار و بی آب، اردو زده بودند و به قافله تجاری قریش هم که پایین تر از آنان می گذشت «و الرُّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ» دسترسی نیافتند و ابوسفیان توانست قافله را دور از دید مسلمانان عبور دهد.

عموم مفسران نزول این آیات را در شأن جنگ بدر دانسته اند و مقصود از «يَوْمَ الْفُرْقَانِ» را روز جنگ بدر معرفی کرده اند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۱۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۶۱؛ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۱۲۵؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۲۹-۵۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۳۶-۸۳۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۸۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۶۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۰۴؛ و ...).

البته واقعی نقل کرده است که زمان نزول این آیات، حدود یک ماه پس از جنگ بدر و در غزوه بنی قینقاع بوده است (نکته: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۸۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۶۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۲۳).

به هر حال چه زمان نزول این آیات، جنگ بدر باشد یا غزوه بنی قینقاع، در هر صورت سیاق آیات به جنگ بدر اشاره دارد و ناظر به حوادث آن است که موجب می شود «غنیمت»، ظهور در غنائم جنگی داشته باشد؛ به تعبیر دیگر سیاق آیه، مانع از انعقاد اطلاق غنیمت در غیر از غنائم جنگی می شود. از سوی دیگر فضای نزول این آیات، شاهد دیگری بر مقصود بودن غنائم جنگی در آیه است؛ زیرا پیش از اسلام در عصر جاهلیت، رُبُع غنائم جنگی (= مِرباع) را به رئیس قبیله تحویل می دادند و در اسلام، این مقدار به خُمس کاهش پیدا کرد (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۳۳؛ واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۷-۱۸؛ ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۸۶۷؛ ج ۳، ص ۱۲۴۱)؛ اما در غنائم غیر جنگی، چنین اقدامی انجام نمی شد و از این رو، ارتکاز مسلمانان در فضای نزول، تنها پرداخت بخشی از غنائم جنگی به رئیس

و رهبر خود بود؛ نه هر گونه سود و غنیمت دیگر. در چنین فضای نزولی و با چنین ارتکازاتی، وقتی آیه در سیاق آیات جنگ، وجوب پرداخت غنیمت را مطرح می‌کند، ناگزیر ظهور دیگری برای آن جز در غنیمت جنگی منعقد نمی‌شود.

البته با نگاه به حکم فقهی و فارغ از بحث تفسیری، بر طبق روایات متعدد اهل بیت (ع)، وجوب پرداخت خمس نسبت به هر فائده و سودی همچون سود کسب و تجارت، گنج و معادن طلا و نقره و آهن و ... تعمیم داده می‌شود (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳۹-۵۴۸؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۴)؛ اما از آنجا که اهل بیت (ع) دارای شأن تشریح یا تبیین شریعت‌اند و همان‌طور که شأن آن را دارند که عمومات آیات قرآن کریم را تخصیص بزنند و مثلاً ربای بین پدر و پسر را از آیات متعدد حرمت ربا تخصیص بزنند (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۱۳۵-۱۳۷)، به همین صورت شأن آن را دارند که احکام قرآنی را به موضوعات دیگر تعمیم دهند و در این آیه نیز حکم وجوب پرداخت خمس را که در قرآن کریم برای غنیمت جنگی مطرح شده است، نسبت به سایر غنائم مانند سود تجارت، گنج و معادن و ... تعمیم دهند که این البته تعمیم حکم آیه است؛ نه تفسیر موضوع آیه.

به هر حال علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، معنای غنیمت را هر گونه سود حاصل از تجارت، کار یا جنگ دانسته است و هر چند آن را به حسب مورد نزول، منطبق بر غنیمت جنگی دانسته است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۸۹) اما در نهایت این سیاق را مخصص ندانسته و می‌نویسد:

«ظاهر آیه این است که مشتمل بر حکم ابدی است؛ چنان که ظاهر احکام تشریحی قرآن همین است و همچنین ظاهر آیه این است که حکم وجوب خمس، به هر چه سود و فائده نامیده شود تعلق گرفته است؛ چه در جنگ از کافران اخذ شود؛ چه در غیر جنگ به دست بیاید و از نظر لغت، سود و غنیمت بر آن صدق کند؛ مانند سود

کسب و کار یا غواصی یا کشتی رانی و استخراج گنج و معادن؛ هرچند مورد نزول آیه، تنها غنیمت جنگی است؛ زیرا مورد نمی تواند مخصّص باشد» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۹۱).

مشابه این آیات، آیه مربوط به حکم انفال است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ» (الانفال: ۱) که به رغم آنکه علامه طباطبائی، سیاق و فضای نزول آن را در خصوص غنائم جنگی دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۷-۸)، «انفال» را شامل غنیمت جنگ و فیء یعنی آنچه مالک ندارد، مانند قلعه کوهها، بستر رودخانهها، خانههای ویران، آبادی‌هایی که اهالی اش از بین رفته‌اند و اموال کسی که وارث ندارد و غیر این‌ها دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۵-۶) و درباره سیاق و فضای نزول این آیه می گوید:

«اختصاص آیه به حسب موردش به غنیمت جنگ، موجب تخصیص حکم آیه به این مورد نمی شود، زیرا مورد مخصّص نیست، پس اطلاق حکم آیه نسبت به هر آنچه «نفل» نامیده شود به جای خود باقی است» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۷-۸).^۳

در عین حال، بر اساس روایات، شکی در تعلق جنگل‌ها و قلعه کوه‌ها و بیابان‌ها و امثال آنها به ملک امام وجود ندارد؛ اما مسئله این است که آیا این حکم مستقیماً مدلول خود آیه انفال است و بدون تعبد به روایات، از این آیه به دست می آید یا آنکه نوعی تعمیم حکم از یک موضوع به موضوع دیگر در روایات است؟.

^۳ علامه طباطبائی در خصوص غنائم جنگی بر این باور است که این غنائم همانند سایر انفال غیر جنگی، در ملک خدا و رسول است؛ هرچند تصرف در غنائم جنگی برای مجاهدین پس از پرداخت خمسش تجویز شده است؛ اما سایر انفال غیر جنگی به صورت کامل در ملکیت خدا و رسولش باقی است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۰).

۲-۲. امان پیراستگان از ظلم

در سوره انعام پس از اشاره به اعتراض حضرت ابراهیم (ع) بر آزر در بت پرستی و ماجرای پرستش ظاهری ستاره و ماه و خورشید و رویگردانی ایشان از این گونه شرک‌ها، احتجاج ایشان بر نفی شرک، چنین نقل شده است: «وَ حَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَ تَعْجَبُونَ فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِي وَ لَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَ فَلَا تَتَذَكَّرُونَ؟ وَ كَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَ لَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ؛ وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنْ رَبُّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (الأنعام: ۸۰-۸۳).

از آنجا که «ظلم» در تعبیر «لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ»، نکره در سیاق نفی است، از نظر لفظی بر عمومیت دلالت دارد؛ اما آیا گستره این عمومیت را باید در چارچوب سیاق و به معنای نیامیختن ایمان به هر گونه شرک معنا کنیم، چنان که در قرآن کریم از شرک به عنوان ظلم بزرگ یاد شده است «إِنَّ الْبِئْرَةَ لَظُلْمٌ لَّعَظِيمٌ» (لقمان: ۱۳) یا آنکه عمومیت آن را شامل هر فعل و عمل معصیت و اشتباه بدانیم؟

سیاق آیات هم‌جوار این آیه، همچون ماجرای عبادت ظاهری ستاره و ماه و خورشید توسط حضرت ابراهیم (ع) و سپس تبری وی از شرک و همچنین محاجه با قوم مشرکش، صریحاً به مسئله شرک اختصاص دارد؛ به ویژه آنکه حکم مطرح شده در همین آیه (أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ) رابطه متقابل با حکم صریح آیه سابق درباره خوف است: «وَ كَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَ لَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا» و پاسخ به سؤال «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» محسوب می‌شود. به دلالت سیاق، مقصود از «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ» نیز دو فرقه مشرک و موحد است که در آیه بعد موحد، مستحق امنیت معرفی می‌شود «الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ».

بر این اساس، این آیات تنها در مقام مقایسه شرک و ایمان و سفارش به توحید است؛ نه توصیه به تقوا و ترک مطلق گناه و ظلم. پس مقصود از در نیامیختن «ایمان» به «ظلم» در این سیاق، در توحید در ایمان به خدا ظهور دارد و سیاق آیه، مانع از ظهور آن در توصیه به تقوا و ترک هر گونه گناه و ظلم می شود. البته شکی نیست که امنیت از عذاب الهی، مشروط به تقوا و اجتناب از معصیت و ظلم است، اما این آیه به قرینه سیاق، در مقام بیان این مسئله نیست.

به هر حال علامه طباطبائی «ظلم» در این آیه را به معنایی گسترده تر از شرک که سیاق بر آن دلالت دارد، تفسیر کرده و با اشاره به مراتب مختلف ظلم، اعم از شرک تا گناهان کبیره و مکروهات و همچنین مراتب مختلف ایمان، اعم از نجات از شقاوت ابدی یا عذاب موقت یا محرومیت از قرب الهی، می گوید:

«آیه» الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ از حیث مراتب ظلم، دارای اطلاق است؛ اما اطلاقی است که متناسب با مراتب ایمان مختلف است؛ و از آنجا که مقام آیه، مقام احتجاج با مشرکان است این ظلم فقط بر شرک منطبق می شود و امانی که از عدم آمیختگی ایمان با شرک حاصل می شود، امان از خوف و شقاوت ابدی و عذاب جاوید است؛ اما آیه با چشم پوشی از خصوصیت مورد، از حیث بیان، مستقل است و این معنا را می رساند که امان و هدایت وقتی از ایمان به دست می آید که جمیع ظلم هایی که ایمان را می پوشانند و اثر آن را پنهان می کنند، منتفی شوند» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۰۲).

۲-۳. سؤال از اهل ذکر

در دو سوره از سوره‌های مکی قرآن کریم، به سؤال از اهل ذکر امر شده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل: ۴۳)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ وَ مَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَ مَا كَانُوا خَالِدِينَ» (الانبیاء: ۷-۸).

سوره نحل از نظر ترتیب نزول، هفتادمین سوره و سوره انبیاء، هفتاد و سومین سوره معرفی شده‌اند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۳۳) که در مکه نازل شده‌اند. فضای عصر نزول در مکه آنگونه که از دیگر آیات قرآن کریم به دست می‌آید، آن بود که مشرکان در اصل مبعوث شدن یک انسان برای رسالت، ابراز و القاء تردید می‌کردند؛ چنان که در سوره اسراء که از سوره‌های مکی و سابق بر سوره نحل و انبیاء است (نک: بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲) مانع اصلی ایمان آوردن مشرکان، همین انکار بعثت یک انسان معرفی شده است: «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا؛ قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُحُونَ مَطْمَئِنِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا» (الاسراء: ۹۴-۹۵) در آیات ابتدائی سوره انبیاء نیز همین امر از زبان مشرکان نقل شده است: «هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ» (الانبیاء: ۳).

از ظاهر آیات سوره نحل و انبیاء بر می‌آید که دلیل انکار بعثت انسان، جهل یا غفلت مشرکان به سابقه بعثت انسان در سایر ادیان الهی است که در این آیات نیز ابتداء به رسالت یک بشر در سایر ادیان الهی اشاره می‌شود «وَمَا أَرْسَلْنَا (مِنْ) قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ» و سپس به مشرکان تذکر می‌دهد که اگر این حقیقت را نمی‌دانید از عالمان ادیان آسمانی پیشین پرسید «فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» و در سوره انبیاء به انسان عادی بودن رسول الهی در همه ادیان نیز اشاره می‌کند «وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَ مَا كَانُوا خَالِدِينَ» (الانبیاء: ۸).

بر این اساس، فضای نزول و سیاق آیات نشان می‌دهد که مقصود از «أَهْلَ الذِّكْرِ» علماء اهل کتاب و ادیان و حیانی پیشین است که می‌توانند بر بعثت انسان به رسالت گواه باشند. البته با چشم پوشی از فضای نزول و سیاق، صرفاً از نظر لفظی «أَهْلَ الذِّكْرِ» دارای اطلاق است و «الذکر» همانطور که بر سایر کتاب‌های آسمانی صادق است بر قرآن کریم نیز که مصداق کاملی از ذکر الهی است، صدق می‌کند؛ بلکه حتی «الذکر»، از جهت لفظی مقید به «ذکر الله» نیست پس «اهل الذکر» می‌تواند شامل هر شخصی دانسته شود که نسبت به یک مطلب آگاه است و می‌تواند آن را به جاهل تذکر دهد. در این صورت امر به سؤال از اهل ذکر (فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) می‌تواند نسبت به هر آنچه مورد جهل است و به آن علم حاصل نشده (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) تعمیم داده شود.

برای مثال بر اساس اطلاق این آیه، جاهل به احکام دین باید از عالم دینی، احکامش را پرسد و جاهل به معنای لغت باید به کتاب‌های اهل لغت رجوع کند و جاهل به علوم طبی، باید به پزشک مراجعه کند و همینطور نسبت به سایر علوم.

علامه طباطبائی مقصود از «اهل الذکر» را با توجه به مورد نزول، اهل کتاب دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۵۴)؛ اما آیه را محدود به آن ندانسته است؛ بلکه آیه را ارشاد به یک اصل کلی عقلایی معرفی می‌کند که همان وجوب رجوع جاهل به اهل خبره است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۵۹). وی در جمع‌بندی دیدگاه خود ذیل روایاتی که «اهل الذکر» را به اهل بیت (ع) تطبیق داده است با اشاره به سیاق آیه و مخاطب بودن مشرکان بت‌پرست، می‌نویسد:

«مشخص است که مشرکان از آنجا که کلام پیامبر (ص) را نمی‌پذیرفتند، معنا ندارد که به اهل قرآن ارجاع داده شوند؛ زیرا آنان قرآن کریم را به عنوان ذکر نپذیرفته بودند. پس مشخص می‌شود با

توجه به مورد آیه، مقصود از مسئول عنه، اهل کتاب به خصوص
یهود است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۸۵).

علامه طباطبایی اما به دنبال آن، آیه را به خارج از سیاق تعمیم می‌دهد و می‌نویسد:

«وقتی «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» را فی نفسه و با قطع نظر
از مورد آن در نظر بگیریم - که شأن قرآن همین است و مشخص
است که مورد مخصص نیست - در این صورت، از حیث سائل و
مسئول و مسئول عنه، کلامی عام محسوب می‌شود؛ پس سائل هر
شخص و مکلفی است که ممکن است به چیزی از معارف حقیقی و
مسائل، جهل داشته باشد و مسئول عنه، همه معارف و مسائلی است
که ممکن است شخصی به آن جهل داشته باشد. مسئول نیز هر چند
به حسب مفهوم عام است اما به حسب مصداق، خاص است که
همان اهل بیت پیامبر اکرم (ص) می‌باشند؛ زیرا مراد از ذکر اگر
شخص پیامبر (ص) باشد، چنان که در آیه سوره طلاق به ایشان ذکر
گفته شده است، در این صورت اهل بیت (ع) اهل الذکر (به معنای
آل پیامبر (ص)) خواهند بود و اگر مراد از ذکر، قرآن باشد، چنان که
در آیه زخرف به قرآن کریم ذکر گفته شده است، پس قرآن برای
پیامبر و قومش ذکر است که اهل بیت (ع) نیز از قوم پیامبر (ص) یا
از با تقویان قوم ایشان هستند، پس اهل بیت (ع) اهل ذکر خواهند
بود و در نتیجه آنان مسئول خواهند بود» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲،
ص ۲۸۵).

۲-۴. حفظ قرآن از تحریف

در قرآن کریم در خصوص حفظ این کتاب آسمانی، آمده است: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ؛ لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ؛ مَا نُزِّلَ الْمَلَكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ؛ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (۹)» (الحجر: ۶-۹).

سوره حجر در مکه و در فضایی نازل شد که مشرکان ادعا می کردند جن و شیاطین قرآن را بر پیامبر اکرم (ص) الهام می کنند؛ چنان که در آیات سابق بر این آیه نیز به این اتهام مشرکان اشاره شده است که پیامبر (ص) را از جهت نزول قرآن بر ایشان، «مجنون» می نامیدند؛ یعنی کسی که جن بر او مسلط شده و سخنانی با وزن و قالبی شگفت بر زبان او جاری می کند (نک: پروینی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۷۸-۹۱؛ طیب حسینی و شریفی نسب، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱-۱۲۶؛ کلباسی و احمدنژاد، ۱۳۹۶، ص ۱۰۱-۱۲۲).

ایراد اتهام جنون «إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» به همراه اشاره به نزول قرآن بر او «يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ» و درخواست آوردن ملائک برای تصدیق و ساطت ملائک در نزول «لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ»، نشان می دهد این آیات ناظر به همان باور رایج مشرکان مبنی بر دخالت جن و شیاطین در نزول و دست‌رسی به اخبار آسمان و ملا اعلی است؛ چنان که ادامه این آیات نیز در مقام دفع همین پندار مشرکان است: «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَرَبَّتْهَا لِلنَّاطِرِينَ؛ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ؛ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ مُبِينٌ» (الحجر: ۱۶-۱۸).

بنابراین فضای نزول و سیاق آیات، بر این دلالت دارد که مقصود از «حفظ» در «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» ناظر به مرحله القاء وحی از سوی خداوند متعال بر پیامبر اکرم (ص) است؛ به این معنا که جن و شیاطین هیچ دخالت و تصرف و تحریفی در القاء وحی به پیامبر اکرم (ص) ندارند؛ چنان که تعبیر «نَزَّلْنَا» به اقتضاء تناسب حکم و موضوع، شاهد آن است که مقصود از حفظ، حفاظت در مرحله نزول است؛ که اگر شخصی بگوید «من فرزندان را

از مدرسه به خانه می آورم و خودم محافظ او هستم» به اقتضای تناسب حکم و موضوع، تنها بر محافظت در مسیر مدرسه تا خانه دلالت دارد؛ نه زمان و مکان دیگری. بنابراین فضای نزول و سیاق آیه، بیانگر آن است که آیه ناظر به مطلق حفظ قرآن نیست، بلکه تنها ناظر به حفاظت قرآن در مرحله القاء از جانب مقام ربوبی است؛ هرچند دلایل متعدّد دیگری اعم از دلایل نقلی، تاریخی و عقلی بر مطلق حفظ قرآن در دست است و تردیدی در سلامت قرآن از تحریف وجود ندارد.

علامه طباطبایی اما مقصود از آیه را به مطلق حفظ تفسیر و تصریح کرده است:

«قرآن کریم، ذکری زنده و جاودان است و از اینکه زوال یابد یا از اصل به فراموشی رود، مصونیت دارد؛ از افزوده شدن چیزی که ذکر بودن آن را باطل کند محفوظ است و از چنین نقصی نیز مصون است؛ از تغییر در صورت و سیاقش به طوری که صفت ذکر خدا و صفت مبین معارف حقیقی بودنش تغییر کند، مصونیت دارد. پس این آیه دلالت دارد بر اینکه کتاب خداوند از جهت ذکر خدای سبحان بودنش، محفوظ از تحریف به جمیع اقسام آن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۰۲).^۴

۳. تحلیل روش علامه طباطبایی در تفسیر آیات عام و مطلق قرآن کریم

علامه طباطبایی به صورت کلی پایبند به سیاق و فضای نزول است و گستره دلالت عام و مطلق را داخل در همین چارچوب و متناسب با سیاق و فضای نزول آیات تفسیر می کند؛ اما در مواردی خاص و به دلیل وجود وجوه و دلایلی خاص، دلالت عام و مطلق را فراتر از

^۴ برای مطالعه بیشتر در رابطه با این نمونه‌ها و دیگر نمونه‌های مشابه، نک: (شریفی‌نسب، ۱۳۹۹، ص ۲۳۰-۲۴۹).

سیاق و فضای نزول تفسیر کرده است که اهم آنها به لحاظ اختلاف موارد، به شرح ذیل اند:

۳-۱. وجه اول؛ عدم احراز یا عدم پذیرش خصوصیت سیاق و فضای نزول

برخی از مواردی که علامه طباطبائی، عام و مطلق را فراتر از سیاق و فضای نزول تفسیر کرده، به این دلیل است که خاص بودن سیاق و فضای نزول از نظر ایشان احراز نشده یا مورد پذیرش ایشان قرار نگرفته است. به عبارت دیگر، به رغم توجه علامه طباطبائی به تفسیر عام و مطلق در داخل سیاق و فضای نزول به عنوان یک کبرای کلی، در برخی آیات، خاص بودن سیاق و فضای نزول به عنوان صغرای عملکرد ایشان، احراز نشده و در نتیجه، عام و مطلق در چارچوب سیاق و فضای نزول، محدود نمانده است. نحوه عملکرد علامه طباطبائی در تفسیر آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر: ۹) و مواردی از این قبیل، بر این اساس و ناشی از همین علت باشد.

۳-۲. وجه دوم؛ تعمیم فراسیاقی مطابق ضوابط عقلائی و متداول

برخی از مواردی که علامه طباطبائی، عمومات و اطلاعات را فراتر از سیاق و فضای نزول تفسیر کرده است، به دلیل جریان داشتن ضوابط عقلائی و عرفی تعمیم است؛ ضوابطی همچون الغاء خصوصیت، تنقیح مناط و ... که بهره گیری و اعتبار آنها در میان عقلاء امری پذیرفته شده است. بنابراین در برخی آیات با اینکه خاص بودن سیاق و فضای نزول نزد علامه طباطبائی احراز شده است، اما ایشان پس از تفسیر درون سیاقی، با استناد به روش عقلائی و متداول عرفی، آیه را به خارج از سیاق و فضای نزول آن تعمیم داده است. نمونه آن، تفسیر آیه «فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل: ۴۳؛ الأنبياء: ۷) است که علامه طباطبائی ابتدا به خاص بودن فضای نزول در اراده اهل کتاب از «اهل الذکر» تصریح می کند؛ اما در نهایت با الغاء خصوصیت از سیاق و فضای نزول، آن را ارشاد به یک اصل

کلی عقلانی تفسیر می‌کند که همان وجوب رجوع جاهل به اهل خیره است. تعمیم آیه «الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ يُهْتَدُونَ» (الأنعام: ۸۲) نیز بر همین اساس است؛ زیرا از منظر عرف، ظلمی که مانع امان از عذاب و مانع هدایت است، به ظلم اعتقادی و شرک اختصاص ندارد و در نگاه عرف، هر چه ظلم؛ چه ظلم اعتقادی، چه عملی؛ کمتر باشد هدایت و امان از عذاب بیشتر خواهد بود.

۳-۳. وجه سوم؛ تعمیم فراسیاقی خارج از ضابطه به جهت وجود دلیل خاص

بر تعمیم

علامه طباطبایی در برخی از موارد؛ خاص بودن سیاق و فضای نزول را پذیرفته است و ضوابط عقلانی تعمیم نیز در آن جریان ندارد؛ اما به جهت وجود دلیل روایی خاص بر تعمیم، آیه به خارج از سیاق و فضای نزول تعمیم داده شده است. به عبارت دیگر در مواردی که عرف به ملغا بودن خصوصیت اطمینان ندارد، روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) شأن آن را دارند که خصوصیت موجود در آن حکم را ملغا معرفی کنند؛ چنان که در آیه نماز مسافر در حین جنگ: «وَ إِذَا صَرَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (النساء: ۱۰۱) عرف نمی‌تواند شرط خوف در جنگ را (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) در حکم ملغا معرفی کند و حکم آیه را به مطلق مسافر تعمیم دهد، اما سنت قطعی و روایات متعدد از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) که در جوامع فریقین گزارش شده‌اند و نماز مطلق مسافر را شکسته معرفی کرده‌اند، نشان می‌دهند که این قید و خصوصیت (خوف در جنگ) برای شکستن نماز مسافر، از نظر شرعی ملغا محسوب می‌شود و دخالتی در حکم ندارد.

نمونه دیگر، آیه «وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ ...» (الأنفال:

۴۱) و آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ» (الأنفال: ۱) است که علامه

طباطبایی اختصاص داشتن سیاق به غنائم و انفال جنگی را پذیرفته است و عرف با نگاه صرف به آیه، نمی‌تواند به عدم دخالت این خصوصیت و ملغا بودن آن، حکم کند و آیه را به خارج از سیاق و فضای نزول (غنائم و انفال جنگی) تعمیم دهد؛ اما دلیل روایی خاص بر ملغا بودن این خصوصیت وجود دارد که موجب تعمیم حکم به خارج از سیاق می‌شود. بنابراین علامه طباطبایی در تفسیر اطلاقات و عمومات به صورت کلی پایبند به سیاق و فضای نزول است و گستره دلالت ادوات عام و مطلق را داخل در همین چارچوب تفسیر می‌کند؛ مگر آنکه خصوصیت سیاق و فضای نزول احراز نشود؛ یا دلیل عقلانی یا روایی بر الغاء خصوصیت و تعمیم وجود داشته باشد.

نتایج تحقیق

۱. در نگاه ابتدائی ممکن است چنین تصور شود که علامه طباطبایی در تفسیر عام و مطلق در سیاق و فضای خاص، عملکردی دوگانه و متناقض داشته است و بر این اساس، گاه با استناد به سیاق، دلالت الفاظ عام و یا مطلق را محدود دانسته است و گاه با استناد به الفاظ عام و یا مطلق، محدودیت سیاق و فضای نزول را نادیده گرفته است؛ اما واکاوی و تحلیل مواجهه ایشان با این آیات، نشان می‌دهد که روش ایشان در این زمینه، ضابطه‌مند و به دور از تناقض است.

۲. علامه طباطبایی به صورت کلی پایبند به سیاق و فضای نزول است و گستره دلالت عام و مطلق را داخل در همین چارچوب و متناسب با سیاق و فضای نزول آیات تفسیر می‌کند؛ تفسیر نسبی آیاتی همچون آیات نطق و حیانی پیامبر (ص) (النجم: ۳-۴)، آیات جامعیت قرآن (النحل: ۸۹؛ الانعام: ۳۸)، آیه برگزیدگی حضرت مریم (س) (آل عمران: ۴۲) و آیه نهی حضرت ابراهیم از شرک و روزی (الحج: ۲۶) تنها نمونه‌هایی از این روش کلی علامه طباطبایی است.

۳. علامه طباطبایی در مواردی خاص و به لحاظ وجود دلایلی خاص، دلالت عام و مطلق را فراتر از سیاق و فضای نزول تفسیر کرده‌اند که اهم آنها به لحاظ اختلاف موارد، یکی از وجوه ذیل است: مواردی که خصوصیت سیاق نزد ایشان احراز یا پذیرفته نشده است، مانند آیه حفظ قرآن (الحجر: ۹)؛ مواردی که ضوابط عقلانی مانند الغاء خصوصیت یا تنقیح مناط جریان داشته باشد، مانند آیه پرسش از اهل ذکر (النحل: ۴۳؛ الانبیاء: ۷) و آیه امان پیراستگان از ظلم (الانعام: ۸۲) و سرانجام مواردی که دلیل روایی معتبر بر الغاء خصوصیت وجود داشته باشد و تعمیم، مبتنی بر تعبّد به روایت صورت پذیرفته باشد، مانند آیه غنیمت (الانفال: ۴۱) و آیه انفال (الانفال: ۱).

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی**، بیروت: الکتب العلمیة.
۳. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م)، **جمهرة اللغة**، بیروت: دارالعلم للملایین.
۴. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، **المحور الوجیز**، بیروت: الکتب العلمیة.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: الفكر، چاپ سوم.
۷. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دارالفکر.
۸. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، **تهذیب اللغة**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. بابایی، علی اکبر؛ و دیگران (۱۳۸۸ش)، **روشن شناسی تفسیر قرآن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل**، بیروت: احیاء التراث العربی.

- ۶۲ مقاله علمی - پژوهشی: «تحلیل روش علامه طباطبائی در تفسیر آیات ...» / شریفی نسب و فقهی زاده
۱۱. بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۲ش)، *تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول)*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۱۳. پروینی، خلیل؛ و دیگران (۱۳۹۴ش)، «معناشناسی اتهام جنون به پیامبر(ص) با تکیه بر پاسخ‌های قرآن به این اتهام»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، سال ۴، ش ۷، صص ۷۷-۹۹.
 ۱۴. تقویان، عباس (۱۳۸۸ش)، «گونه‌شناسی سیاق در تفسیر المیزان: صورت‌بندی و کارکرد»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ۶، ش ۱۲، صص ۱۲۷-۱۴۸.
 ۱۵. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۱۶. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان*، تحقیق ابن عاشور، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۱۷. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *و سائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: آل‌البیت (ع).
 ۱۸. درویش، محیی‌الدین (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن و بیانه*، سوریه: دارالارشاد، چاپ چهارم.
 ۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
 ۲۰. رجبی، محمود (۱۳۸۳ش)، *روش تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۲۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف*، بیروت: کتاب العربی، چاپ سوم.
 ۲۲. سیدقطب، ابراهیم (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت-قاهره: دارالشروق، چاپ هفدهم.
 ۲۳. شریفی نسب، حامد (۱۳۹۹ش)، *گستره دلالت اطلاعات و عمومات قرآن کریم؛ مبانی و دیدگاه‌ها (بررسی موردی دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبائی در المیزان)*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه تهران.
 ۲۴. صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم‌الکتب.

۲۵. صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق)، **الجدول فی اعراب القرآن**، بیروت: موسسه الایمان، چاپ چهارم.
۲۶. صدر، محمدباقر (۱۴۰۵ق)، **دروس فی علم الاصول**، بیروت: دارالمنتظر.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان**، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان**، بیروت: دارالمعرفه.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الاحکام**، تحقیق خراسان، تهران: الکتب العلمیه، چاپ چهارم.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۲. طیب حسینی؛ شریفی نسب، حامد (۱۳۹۵ش)، «معناشناسی واژه مجنون در قرآن کریم»، **آموزه های قرآنی**، سال ۱۳، ش ۲۳، صص ۱۰۷-۱۲۸.
۳۳. عکبری، عبدالله بن حسین (بی تا)، **التبیین فی اعراب القرآن**، عمان-ریاض: بیت الافکار الدولیه.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، قم: هجرت، چاپ دوم.
۳۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، **القاموس المحیط**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۷. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۳۸. کلباسی، زهرا؛ احمدنژاد، امیر (۱۳۹۶ش)، «دلالت آیه نهم سوره حجر بر تحریف ناپذیری قرآن کریم»، **کتاب قیام**، سال ۷، ش ۱۷، صص ۱۰۱-۱۲۵.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۱. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، بیروت: داراحیاء التراث.

۴۲. میدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ش)، *کشف الأَسرار و عده الأبرار*، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
۴۳. نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *اعراب القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۴. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونس، بیروت: دارالاعلمی، چاپ سوم.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'an*.
2. Ibn Durayd, Muhammad ibn Ḥasan (1987), *Jamharah al-Lughah*, Beirut: Dār al-'Ilm Lil Malāyīn.
3. Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaq ibn Ghālib (1422 AH), *Al-Muḥarrir al-Wajīz Fī Tafṣīr al-Kūtāb al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
4. Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris (1404 AH), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Qom: Qom.
5. Ibn Manzūr (1408 AH), *Lisān al-'Arab*, Ali Shīrī, Beirut: Dār al-'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
6. Abū Ḥayyān Andalusī, Muhammad ibn Yūsuf (1420 AH), *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Bierut: Al-Fikr.
7. Azharī, Muhammad ibn Aḥmad (1421 AH), *Tahdhīb al-Lughah*, Beirut: Dār Iḥyā' i al-Turāth al-'Arabī.
8. Ālūsī, Sayed Maḥmūd (1415 AH), *Rūh al-Ma'āni Fī Tafṣīr al-Qur'an al-'Azīm wa al-Sab'a al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
9. Bābāyi, Aliakbar et al (2009), *Methodology of the Qur'an Interpretation*, Qom: Seminary and University Research Institute.
10. Baghawī, Ḥusyn ibn Mas'ūd (1420 AH), *Ma'ālim al-Tanzīl*, Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

11. Bahjatpour, Abdolkarim (2013), *Commentary Based on the Order of Revelation*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
12. Baydāwī, ‘Abdullāh ibn ‘Umar (1418 AH), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Beirut: Dar Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī.
13. Parwini, Khalil et al (2015), “The semantics of the accusation of madness to the Prophet (PBUH), based on the Qur’anic answers,” *Qur’anic Linguistic Research* 4(7): 77-99.
14. Taghavian, Abbas, “The typology of the context in Almizan Commentary: figuration and function,” *Researches of Qur’an and Hadith Sciences* 6(12): 127-148.
15. Tha‘ālabī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muhammad (1418 AH), *Jawāhir al-Ḥisān*, Beirut: Dar Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
16. Tha‘ālabī Nayshābūrī, Aḥmad ibn Ibrāhīm (1422 AH), *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut: Dar Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
17. Hurr Āmilī, Muhammad (1409 AH), *Wasā’l al-Shi’a*, Qom: Āl al-Bayt (AS).
18. Khalil ibn Ahmad Farāhīdī (1409 AH), *Kitāb al-‘Ayn*, Qom: Hijrat Publications.
19. Darwīsh, Muhy al-Din (1415 AH), *Trāb al-Qur’an*, Syria: Dar al-Ershād.
20. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muhammad (1412 AH), *Mufradāt Alfāz al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Qalam.
21. Rajabī, Mahmūd (2004), *The Method of Qur’an Interpretation*, Seminary and University Research Institute.
22. Zamakhsharī, Mahmūd ibn ‘Umar (1407 AH), *Al-Kashshāf*, Beirut: Dār al-Kitāb ‘Arabī, third ed.
23. Sayed Qotb (1412 AH), *Fī Zilāl al-Qurān*, Beirut- Cairo: Dar al-Shurough.
24. Sharifinasab, Hamed (2020), *A Study of the Meaning Extent of the Absolute and General Statements in the Holy Qur’an: Principles*

and Viewpoints, PhD Thesis, Faculty of Theology, University of Tehran.

25. Ṣāhib ibn ‘Abbād, Ismā‘īl ibn ‘Abād (1414 AH), *Al-Muḥīṭ Fī al-Lughah*, Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
26. Sāfī, Muhammad (1418 H), *Al-Jadwal*, Damascus-Beirut: Dar al-Rashid- Institute of al-Imān.
27. Sadr, Mohammad-baqer (1405 AH), *Dorūs fī ‘Im al-‘Usū*, Beirut: Dar al-Montazar.
28. Ṭabāṭabā‘ī, Sayed Muhammad Ḥusayn (1417 AH), *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’an*, Qom: Teachers Association of Qom Seminary, fifth ed.
29. Ṭabarīsī, Faḍl ibn Ḥassan (1993), *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*, Tehran: Nasser Khosrov, third ed.
30. Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
31. Ṭūsī, Muhammad ibn Ḥassan (nd), *Al-Tibyān Fī Tafsīr al-Qur’an*, Beirut: Dār ‘Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
32. Ṭūsī, Muhammad ibn Ḥassan (1407 AH), *Tahdhīb al-Aḥkām*, Tehran: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
33. Tayyeb-Hosseyni and Sharifinasab (nd), “Semantics of the word Majnoun (insane) in the Holy Qur’an,” *Qur’anic Teachings* 13(23): 107-128.
34. ‘Ikbarī, Abdullāh (nd), *Al-Tibyān fī Trāb al-Qurān*, Oman-Riyadh: Bayt al-Afkār al-Duwalīyah.
35. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn ‘Umar (1420 AH), *Maḥāṣin al-Ghayb*, Beirut: Dār ‘Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
36. Firouzābādī, Muhammad (nd), *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
37. Qurṭubī, ‘Aḥmad ibn Muhammad (1985), *Al-Jāmi‘ li ‘Aḥkām al-Qur’an*, Tehran: Nasser Khosrov.

38. Kalbāsī, Zahra and Ahmadnezhād, Amir (2017), “The meaning of the ninth verse of Surah Al-Hijr on the non-changeable of the Holy Qur’an,” *Ketābe Qayyem* 7(17): 101- 125.
39. Kulaynī, Muhammad ibn Ya‘qūb (1407 AH), *Al-Kāfi*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyah.
40. Mustafawī, Hassan (1989), *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur’an al-Karīm*, Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance.
41. Muqātil, Muqātil ibn Sulaymān (1423 AH), *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, Beirut: Dar Ihya’ al-Turāth Al-Arabi.
42. Meybudī, Ahmad ibn Muhammad (1992), *Kashf al-Asrār wa ‘Uddah al-Abrār*, Tehran: Amīr Kabīr Publications.
43. Nuhhās, Ahmad (1421 AH), *T’rāb al-Qur’an*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
44. Wāqidī, Muhammad ibn Omar (1409 AH), *Al-Maqāzī*, Beirut: Dār al-‘A’lamī.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)

سال هجدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۵۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۶۹-۱۰۴

«احمد بن محمد بن صدیق الغماری» و روش‌های وی در کشف و تصحیح علل سندی روایات نبوی (ص) علیرضا طیبی^۱ وحید وطن خواه^۲

DOI: 10.22051/TQH.2020.32188.2908

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

چکیده

شیخ احمد بن محمد بن صدیق الغماری محدث و فقیه معاصر اهل سنت است که با اعتقاد به پالایش حدیث و به منظور دفاع از سنت نبوی به «علل الحدیث» وارد شده و «المداوی لعل الحدیث» را از خود به جای گذاشته است. مطالعه‌ی علل الحدیثی ابن صدیق بر «عدم طرد بی ضابطه روایت» استوار شده و او با احاطه بر منابع و علوم حدیثی به کشف علل و تصحیح حداکثری آنها اقدام کرده است. ویژگی‌های علمی شیخ احمد چون «عدم اعتقاد به عدالت همه‌ی صحابه»، «عدم دخالت مذهب در جرح راویان»، «نقد آراء حدیثی بزرگان متقدمین»، «گرایش به تصوف»، «روحیه‌ی ناصبی ستیزی» و

^۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران. (نویسنده مسئول) a-tabibi@araku.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران. vnl1351@gmail.com

«تفضیل علی (ع) بر خلفا» او را در میان محدثان معاصر اهل سنت متمایز کرده و بر آراء حدیثی وی نیز اثرگذار است بوده است بدین جهت، طرح نظریات و بررسی آثار وی در جوامع علمی شیعی ضروری به نظر می‌رسد. بررسی نویسندگان مقاله نشان می‌دهد وی روش‌مندان به علل حدیثی پرداخته و با تخریح دقیق روایات، نقد آراء محدثان و توسل به اجتهاد و استدلال بسیاری از علل سندی وارد بر احادیث نبوی را کشف و با تصحیح، آنها را از ضعف خارج کرده است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی با هدف بررسی آراء وی در زمینه‌ی علل سندی و تصحیح آنها با تکیه بر کتاب «المداوی» نگارش یافته است.

واژه‌های کلیدی:

احمد بن محمد بن صدیق الغماری، علل الحدیث، المداوی لعلل الحدیث، علل سندی، تصحیح روایات.

طرح مسئله

«التیسیر» و «فیض القادیر»، دو شرح بر جامع الصغیر سیوطی است که توسط «عبد الرئوف المناوی» (۱۰۳۱ق-۹۵۲ق) از علمای حدیث اهل سنت نگاشته است. «احمد بن محمد بن صدیق الغماری» محدث معاصر اهل سنت، به علت نارسایی شروح مناوی و اشکالات وارد بر آن، اقدام به تألیف «المداوی لعلل الجامع الصغیر و شرحی المناوی» نموده است. «المداوی» حاوی نکات، فوائد، تعلیقات و زوائدی است که در بررسی علل نوشته شده و یک دوره‌ی حدیث پژوهی جهت طالبان حدیث به شمار می‌رود.

ابن الغماری در این دوره‌ی شش جلدی به‌طور مفصل به بررسی طرق احادیث و علل وارد بر متن و اسناد پرداخته است. این کتاب در بین مجموع تصنیفات چهار صد گانه‌ی وی، عموماً توسط محققان به‌عنوان برجسته‌ترین اثر یاد شده است. از آنجا که بروز علل از موجبات ضعف حدیث است و در صورتی که روش‌هایی برای جبران آنها وجود نداشته باشد روایات طرد شده امکان استفاده از آنها در معارف دین منتفی می‌گردد، اهمیت تلاش‌های علل الحدیثی محدثانی چون احمد بن صدیق نمایان می‌شود. در واقع برای دفاع از حدیث نبوی، پالایش احادیث و کشف و تصحیح روایات معلول، جهت بازگرداندن آنها به مجموعه‌ی تراث نبوی ضروری است.

در ارتباط با تلاش‌های حدیثی شیخ احمد، کتابی تحت عنوان «الحافظ أحمد ابن الصدیق الغماری و أعماله و جهوده فی خدمه الحدیث من خلال اجزائه الحدیثیه» نوشته علیاء محمد زحل که در سال ۱۹۷۱م توسط دارالکتب العلمیه منتشر شده است. این کتاب ضمن مقدمه‌ای درباره‌ی ابن الغماری تلاش‌های وی در جهت نگارش اجزاء حدیثی را بررسی کرده است. رساله‌ای نیز با عنوان «الحافظ أحمد بن الصدیق ومنهجه فی النقد الحدیثی من خلال کتابه الیهدایه فی تخریج أحادیث البدایه» که به بررسی روش نقد الحدیثی وی در کتاب «الیهدایه فی تخریج أحادیث البدایه» پرداخته است.

اما در میان حدیث پژوهان شیعه هیچ کار پژوهشی درباره‌ی موضوع حاضر صورت نگرفته است. از میان آثار مرتبط می‌توان به «علل الحدیث» بهبودی اشاره کرد. کتاب دیگری نیز با عنوان «علل الحدیث فی تهذیب الأحکام للشیخ الطوسی» اثر عادل عبد الجبار ثامر الشاطی در سال ۲۰۱۳م در بیروت منتشر شده است که مؤلف در آن، دو فصل را به کلیات در علم علل اختصاص داده و در فصل سوم احادیث معلول در التهذیب را بررسی نموده است.

از مقالات نیز می‌توان به «راه شناخت علل الحدیث» از علی محمد میرجلیلی اشاره کرد که در سال ۱۳۹۰ش به چاپ رسیده است و در آن موارد شش گانه از نشانه‌های علت

در حدیث بررسی شده است. در این مقاله بحث علل از دیدگاه شیعه و اهل سنت تفکیک نشده و مطالب به صورت مختلط آورده شده است. مقاله‌ی ایزدی و مظاهری نیز با عنوان «علت در حدیث و موازین شناخت آن از دیدگاه استاد محمدباقر بهبودی» در سال ۱۳۹۴ش به چاپ رسیده و در آن دیدگاه‌های علل الحدیثی بهبودی با اتکاء بر کتاب علل وی، مورد بررسی قرار گرفته است.

مقاله‌ی پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن بررسی نظریات حدیثی احمد بن محمد بن صدیق الغماری در علل الحدیث، به استخراج رویکرد وی در کشف علل سندی و روش‌های تصحیح آنها پرداخته است.

۱. ادبیات نظری تحقیق

أحمد بن محمد الصدیق الغماری، أبو الفیض (۱۳۸۰ق - ۱۳۲۰ق) فقیه و محدث مغربی است. وی در خاندانی از سادات حسنی مشهور به علم و دارای گرایشات صوفیانه نشو و نما یافت. تحصیلات خود را در طنجه زیر نظر پدر و اساتیدی چون شیخ السید العربی بودرّه آغاز نمود و پس از هجرت به مصر در سال ۱۳۳۹ق از اساتید خود علوم اسلامی و حدیث را آموخت و از بسیاری از آنها اجازه روایت گرفت و پس از تکمیل تحصیلات، به استادی الازهر نائل شد. ابن صدیق بیشتر عمر علمی خود را در تدریس، تحقیق و پژوهش پیرامون علوم مختلف حدیث و خصوصاً علل الحدیث گذرانده است با این حال وی در فقه و سایر علوم دینی نیز تبحر خاصی داشته است و از او نزدیک به چهارصد اثر باقی مانده است.

بزرگان علما از مشایخ وی و دیگران به فضل او اعتراف کرده و بر حفظ، وسعت اطلاعات و تقدم او در علم حدیث شهادت داده او را در جوانی «شاب الشیخ» و به سبب کثرت تألیفات «سیوطی عصر» لقب داده‌اند و او را در وسعت و دامنه‌ی اطلاعات حدیثی و قدرت نقد و اجتهاد هم پایه‌ی بزرگانی چون ابن حجر و سخاوی دانسته‌اند (نک: ابن الغماری، ۱۹۹۶م، صص ۱۱۲-۵۱، «مقدمه»؛ ابن الغماری، ۲۰۰۷م، صص ۸۹-۱۰۰).

به سبب ویژگی‌های خاص، احمد بن صدیق مورد توجه جامعه علمی اهل سنت، شیعه بوده و وهابیون حساسیت ویژه‌ای نسبت به شخصیت و آثار وی از خود بروز داده‌اند.

۱-۱. ابن الغماری و جریان‌های حدیثی معاصر

احمد بن صدیق را به سبب گرایشات صوفیانه در جریان حدیثی صوفیه از جریان‌های حدیثی معاصر اهل سنت قرار داده‌اند (مهریزی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰؛ شفیع، ۱۳۹۷ش، ص ۶۸)، اما بر اساس روش وی که بر اساس اجتهاد، پرهیز از تقلید، پیروی از دلیل و نگرش منتقدانه پایه‌ریزی شده است (علیاء محمد زحل، ۱۹۷۱م، ص ۳۶). به نظر می‌رسد وی به شاخصه‌های اعتدال‌گرایان معاصر نزدیک‌تر است.

هرچند گرایش به صوفیه و دفاع از بزرگان این طریقه چون حلاج و ابن عربی و محبت بدان‌ها برای ابن الغماری و آباء وی ثابت است اما به نظر می‌رسد نسبت دادن وی به غلو تصوف و اعتقادات نادرست آنان، در واقع حربه‌ای برای تخریب این محدث و تحذیر از مراجعه به تألیفات اوست چراکه وی به مخالفت با برخی از اصول اهل سنت چون زیارت قبور و عدالت صحابه از جمله معاویه پرداخته است (همان، صص ۳۷ و ۷۴) و در آثار خود به صراحت به محبت علی (ع) و تفضیل وی بر خلفا اعتراف و به ذم صحابه‌ای چون معاویه، عمرو عاص، مغیره بن شعبه و سمره بن جندب اقدام کرده و اهل بیت (ع) را بدون هیچ شک و شبهه، برترین مردم امت پس پیامبر (ص) معرفی کرده است (ابن الغماری، ۲۰۰۷م، صص ۳۹-۴۰).

۲-۱. روش علمی شیخ احمد بن صدیق در حدیث پژوهی

احمد بن صدیق از منتقدان محدثان بزرگ اهل سنت به شمار می‌رود. او عقیده دارد برخی از اهل حدیث بلکه بیشتر آنان از فهم مدارک شریعت و حل اشکالات وارد بر روایات

ناتوان بوده‌اند بدین جهت به جای حل مشکلات عارض بر حدیث، به وارد کردن طعنه بر راویان اقدام کرده‌اند. وی تقلیدگرایی حدیث پژوهان را نیز مورد انتقاد قرار داده می‌گوید:

«آنان بر اساس عادت‌های ناپسند، به آنچه قبل از ایشان گفته‌اند اعتماد می‌کنند و فکر خود را به کار نمی‌اندازند، و در مسائل اهل تحقیق استدلال نیستند، آنها فقط به روایت و اسناد توجه دارند و زمانی که می‌شنوند یکی از پیشینیان چون أحمد و ابن معین و ابی حاتم و ابی زرعه سخنی در باره‌ی یک حدیث یا یک راوی گفته است می‌پذیرند و به آن اعتماد می‌کنند بدین سبب بسیاری از احادیث صحیح را بدون دلیل و برهان رد می‌کنند چنانکه در حدیث «أنا مدینه العلم» چنین کرده‌اند» (ابن العماری، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۷۲؛ همو، ج ۵، ص ۳۶۳).

ابن صدیق بر ناقد حدیث لازم می‌داند به تحقیق و استدلال روی آورد و با پرهیز از تقلیدگرایی مذموم ضمن کشف علل، به اصلاح آنها همت گمارد و صرف وجود مشکل در اسناد یا گزارش ضعف از متقدمان، او را به سمت تضعیف روایت سوق ندهد.

۱-۳. حدیث مُعَلَّل

«مُعَلَّلٌ» یا «معلول» حدیثی را گویند که مشتمل بر عیبی پنهان است که به صحت آن آسیب میزند هر چند ظاهر آن صحیح به نظر آید (ابن الصلاح، ۱۴۰۶ق، ص ۹۱). این تعریف در بین محدثان فریقین مشترک است چنانکه والد شیخ بهایی نیز به همین تعریف اشاره کرده است:

«والعلة عبارة عن سبب غامض خفي مضعف للحديث اما في متنه أو في سنده مع أن ظاهره السلامة، وإنما يتفطن لها غالباً الماهر في فن الحديث طرقة ومتونه و مراتب روايته» (العاملی، ۱۳۶۰ش، ص ۱۱۱).

با توجه به تاریخ نگارش اولین متون مرتبط با علل الحدیث چون علل دارقطنی و علل ابن ابی حاتم الرازی (م ۳۲۷ق)، به نظر می‌رسد از نیمه نخست سده سوم هجری، این موضوع در حوزه مطالعات حدیثی وارد شده است (نک: ابن ابی حاتم الرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۶، «مقدمه محقق»). بر اساس تعریف، علت همان عارضه‌ی پنهان در اسناد و متون روایاتی است که ظاهراً صحیح به نظر می‌رسند اما محدثان اختلاف آشکار در اسناد مانند رفع و وقف و وصل و ار سال و... یا اختلاف در متن مانند اختصار و ادراج و تغییر معنا و... را نیز در علل داخل کرده‌اند و بر این اساس علت را بر دو نوع دانسته‌اند هر چند تأکید آنها بر عوارض پنهان در سند و متن بوده است.

علل پنهان ضابطه‌مند نیستند چرا که صورت‌های بسیاری برای آنها قابل تصور است (الصیاح، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶) و تشخیص آنها چنانکه عاملی و دیگران گفته‌اند جز از عهده ماهران اهل فن بر نمی‌آید: «وانما يتفطن لها غالباً الماهر في فن الحدیث».

۲. تقسیم‌بندی علل حدیث از منظر الغماری

محدثانی چون ابن صلاح علل را به اعتبارات مختلفی دسته‌بندی نموده‌اند، گاهی بر اساس محل وقوع علت که متن یا سند است و گاهی بر اساس آسیب‌زا یا غیر آسیب‌زا بودن علل و گاهی نیز هر دو گزاره را مدنظر داشته‌اند (الحلاف، ۱۴۲۴ق، ص ۱۰). احمد بن صدیق در «المداوی» به هر دو نوع توجه داشته و علل سندی، متنی، آسیب‌زا و غیر آسیب‌زا را بر اساس ترتیب روایات جامع صغیر سیوطی مورد بررسی قرار داده است. تقسیم‌بندی این مقاله به جهت اختصار، طبق آنچه ابن صلاح بیان کرده بر اساس محل و موضعی است که علت در آن روی داده است.

۲-۱. علل مربوط به سند

مجموعه‌ای از علل حدیثی که به گونه‌ای اسناد را تحت تأثیر قرار می‌دهند، این علل معمولاً در سند روایتی که به ظاهر سالم است، مخفی هستند (الخصیر، ج ۱۳، ص ۲۳، مشاهده در

روایت نیستند مانند زمانی که فردی «تدلیس» کرده و حدیث را «عننه» بیان کرده است، این علت سبب توقف در حدیث می‌شود اما اگر حدیث از طرق دیگری که در آن تصریح به «سماع» شده نقل شود، علت را تصحیح می‌کند (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۴۷). نوع دیگر علت‌های سندی آسیب‌زا هستند و موجب عیب بر روایت و توقف در آن می‌شوند، مانند ابدال در سند و تبدیل راوی به راوی دیگر.

احمد بن صدیق الغماری در بررسی علل الحدیثی روایات، ابتدا به سراغ علل عارض بر سند رفته سپس متعرض علل متن شده است. روش وی در کشف و تصحیح علل مبتنی بر روش‌شناسی است، وی ضمن طی مراحل هشتگانه با جستجوی راویان، طرق حدیث، اسانید و بررسی اعتبار راویان و میزان حفظ و ضبط آنها، علت را در حدیث آشکار و به تصحیح آن مبادرت نموده و در صورت عدم امکان تصحیح، روایت را مردود معرفی کرده است.

۲-۲. ارسال در سند

«ارسال» در سند آن است که تابعی - که پیامبر را درک نکرده - بگوید: قال رسول الله... (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۳۵) در این صورت حدیث را «مرسل» می‌گویند. احمد بن صدیق از میان تعاریف مرسل، این تعریف را بدان جهت که سبب تمایز مرسل با منقطع، معضل و معلق می‌گردد، ترجیح داده است. اهل حدیث همه‌ی مرسلات را ضعیف نمی‌دانند برای مثال مراسیل سعید بن مسیب را صحیح‌ترین مرسلات دانسته و گفته‌اند: «أَصْحَحُّ الْمَرَّاسِيلِ مَرَّاسِيلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ» (الحاکم النیسابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۶).

آنها با حصول شرایطی مرسل را در صحیح یا حسن داخل می‌نمایند؛ از جمله این شرایط آن است که تابعی مرسل، ثقه بوده و جز از ثقات نقل نکرده باشد، یا قرینه‌ای نشان دهد که حدیث دارای اصلی بوده است. این قرینه یا همان روایت به صورت متصل از طریق

دیگر است و یا روایت مرسلی دیگر غیر از مرسل اول و یا موافقت با قول صحابی است (عمر فلاته، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۸۹-۸۸). احمد بن صدیق نیز در صورت حصول شرایط مذکور مرسلات را پذیرفته است.

بر این اساس وی مرسلات ابن وهب صاحب الجامع لابن وهب فی الأحکام، را به علت وثاقت وی «صحیح لا شک فیہ» دانسته است (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۴، صص ۴۶۵ و ۴۶۷). ابن صدیق عقیده دارد اگر ناقد، حدیث مرسلی را تضعیف کرد، امکان دارد تضعیف وی صرفاً به خاطر ارسال نبوده پس لازم است برای پیدا کردن علت تضعیف، موارد دیگر بررسی شود.

روش وی آن است که مرسلات را با استدراک قرائن از آزار سال خارج می کند برای نمونه وی روایت «كَفَى بِالْمَرْءِ عِلْمًا أَنْ يَخْشَى اللَّهَ، وَكَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَنْ يُعْجَبَ بِنَفْسِهِ» که به صورت مرسل از مسروق نقل شده را با سند متصل «حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ الطَّلْحِيُّ، ثنا الْحُسَيْنُ بْنُ جَعْفَرِ الْقَتَّاتِ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ، ثنا زَائِدَةُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ...» از حلیه الاولیاء (أبو نعیم، ۱۹۷۴م، ج ۲، ص ۹۵) تخریج نموده و صحیح دانسته است (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۲۸).

بر اساس قواعد تحدیث اهل سنت، حدیث برخی از ائمه شیعه چون امام صادق (ع) از پیامبر (ص)، مرسل محسوب می شود چرا که ایشان جزء صحابه نیست تا حدیث وی مرفوع محسوب شود (القاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۹) و از تابعین نیز نمی باشد تا بتوان حدیث او را مقطوع به حساب آورد (صبحی الصالح، ۱۹۸۴م، ص ۲۰۹). ابن صدیق عقیده دارد آنچه درباره ی موقوف و مقطوع و مرسل گفته شد، درباره ی منقولات امام صادق (ع) صدق نمی کند چرا که احادیث ایشان به حدیث علی (ع) برمی گردد و امام صادق (ع) غالباً از آباء خود جز از طریق متصل روایات نمی کند (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۸۸).

۲-۳. عدم دخالت مذهب در وثاقت راوی

احمد بن صدیق، مذهب را در وثاقت راوی مؤثر نمی‌داند و در صورتی که علل دیگری برای راوی ثابت نشده باشد، آن را از اسباب تضعیف روایت به حساب نمی‌آورد و جرح راوی را به سبب عقیده، مردود و غیرقابل التفات می‌داند؛ وی چون همفکرانش محمد سعید ممدوح قائل به نظریه‌ی «فالعبرة بصدق الراوی لا بمذهبه» می‌باشد (ممدوح، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۴). او با استناد به اقوال ابن حجر، بیشتر این اتهامات را ساخته و پرداخته‌ی نواصب شام می‌داند (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۴۳۹؛ همو، ۱۳۲۶، ج ۷، ص ۲۲۶ و ج ۸، صص ۳۰۲ و ۳۰۶).

ابن صدیق، ذهبی را تشدیدگر این رخداد معرفی کرده و عقیده دارد ذهبی به هیچ راوی شیعی برخورد نکرده مگر آن‌که او را در ضعف داخل کرده است (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵۶۳). علاوه بر «تشیع»، ابن صدیق اعتقاد و گرایش به «قدریه»، «غلو» و یا «خارجی‌گری» را نیز موجب تضعیف راوی به شمار نمی‌آورد و در صورت اثبات ضعف راوی، آن را به عاملی غیر از «مذهب و عقیده»، منتسب می‌کند. استدلال وی آن است که روایت بسیاری از راویان شیعه، خوارج و حتی نواصب در صحیحین ثبت شده و جرح آنها نیز دارای معارض است. شیخ احمد بن صدیق در برخورد با رجال شیعی چون أبان بن تغلب، محمد بن خلف، علی بن هاشم بن برید، حبه‌عربی و محمد بن حمید از آنان دفاع کرده و در تضعیفات وارد شده بر آنان خدشه کرده است (نک: ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۳۶۷ و ج ۳، ص ۵۳۸ و ج ۵، صص ۵۴ و ۸۲ و ۴۲۷).

وی همچنین برد بن سنان و یحیی بن بسطام قدری مذهب را توثیق کرده (نک: ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۶۹ و ج ۲، ص ۴۳۶) و اتهام غلو در عقیده را نیز که متوجه راویان شیعی و قدری است در بیشتر موارد اثبات نشده انگاشته است. وی به استناد قول ذهبی گفته است که این غلو، بدعت آور نیست و مانند آن در بسیاری از تابعین و اتباع تابعین دیده می‌شود (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۳۶۷؛ الذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۵).

۲-۴. اختلاط راوی

«اختلاط» در لغت به معنی فساد عقل است، ابن منظور گفته است: «اختلط فلان أي فسَدَ عقله، و رجلٌ خَلَطَ بَيْنَ الخَلَاطَةِ، أحمق مخالط العقل» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۹۴) و در اصطلاح أهل حدیث عارضه‌ای است که عموماً در اواخر عمر برای برخی از راویان ثقه حادث می‌شده و به سبب آن دچار سوء حفظ می‌شدند؛ رجالیون در ترجمه این افراد معمولاً عباراتی چون «اِخْتَلَطَ بِأَخْزَةٍ» را ذکر کرده‌اند (ابن حجر، ۱۴۲۷ق، ص ۳۱۰).

حکم اختلاط راوی، در صورتی که از ثقات بوده بدین گونه است که احادیث وی قبل از اختلاط قابل قبول است اما آنچه را که بعد از اختلاط نقل کرده یا امر آن مبهم است و نمی‌توان مشخص کرد مربوط به قبل از اختلاط یا بعد از آن است، قابل قبول نیست (الحلبی، ۱۹۸۸م، ص ۳۴). تشخیص چنین امری چندان ساده نیست چراکه لازمه‌ی آن بررسی ترجمه و شرح حال راوی قبل و بعد از اختلاط است که نیازمند منابع تاریخی و رجالی و تسلط ناقد حدیث بر آنهاست.

راویانی مانند عطاء بن سائب بن مالک ثقفی کوفی (م ۱۳۶ق) از این دسته هستند که در سال‌های پایانی عمرش دچار اختلاط شده‌اند (نک: آهنگ و شکوری، ۱۳۹۹، ص ۱۹). به همین جهت تنها روایات افرادی چون سفیان ثوری و شعبه که قبل از اختلاط از او سماع نموده‌اند، از طرف محدثان، مورد پذیرش قرار گرفته است (المزنی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۰، ص ۸).

ابن الغماری، در یادکرد از «هلال بن خباب» بحث از اختلاط را مطرح کرده است و ضمن پذیرش قاعده‌ی مذکور، عقیده دارد اگر راوی در آخر عمر دچار اختلاط شده، در صورتی که قرینه‌ای وجود نداشته باشد که وسیله‌ی آن بتوان احادیث قبل و بعد از اختلاط را تمیز داد، بدین گونه عمل می‌شود که اگر در نقل حدیث منفرد باشد، نمی‌توان قابل احتجاج نیست اما اگر با نقل ثقات موافق باشد نباید جرح را مؤثر دانست (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۵۰۰). بدین ترتیب شیخ احمد، مخالف روش محدثانی چون ابن صلاح

عمل نموده که در این موارد به روایات فرد مختلط که در صحیحین یا یکی از دو صحیح بخاری یا مسلم آمده اعتماد می‌کردند بنا بر آنکه این روایات مربوط به قبل از اختلاط آنهاست (ابن الصلاح، ۱۴۲۳ق، ص ۴۹۹).

۲-۵. انفراد

حدیث مفرد را غریب نیز گفته‌اند و به مفرد مطلق و نسبی تقسیم کرده‌اند؛ مفرد مطلق در سند اتفاق می‌افتد و منظور از آن خبر آحادی است که توسط ثقه و با سند متصل و به دور از علت و شذوذ نقل شده باشد، حکم این نوع صحت است؛ اما مفرد نسبی آن است که با حدیث دیگری موافق باشد و یا شاهی از صحابی دیگر آن را تأیید کند (ابن حجر، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۷۲۲). در مواردی که محدثان به حدیثی با «تفرد به فلان عن فلان» اشاره نمایند این اشاره، تضعیف را نمی‌رساند (البیهقی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۲۰) مگر آن که به ضعف یکی از منفردین تصریح شده باشد.

این قاعده مورد پذیرش ابن صدیق قرار گرفته و برای نمونه حدیث «إنما الأعمال...» را با وجود انفراد در نقل، از صحیحترین احادیث محسوب کرده است (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۳۹۰). وی بر این عقیده است که صرف انفراد، دلالت بر ضعف نیست مگر آن که راوی منفرد، ضعیف باشد و هنگامی که راوی ثقه است چه مفرد نقل کرده باشد یا تابعی داشته باشد، به صحت حدیث ضرر نمی‌رساند. استاد او در این زمینه به مفردات ثقاتی چون مالک و شعبه و سفیان است که در تصنیفات بزرگان حدیث چون دارقطنی، أبو نعیم و طبرانی ذکر شده‌اند و از طرف آنان معلل، منظور نشده‌اند (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۲۳۹).

۲-۶. تعدد مخرجین و نقش آن در جبران انفراد

تخریج، راهنمایی به جایگاه حدیث در مصادر اصلی است بدین گونه که حدیث غیر مسند به کتاب یا اصول، به صورت مسند، نسبت داده شود چه مُخرَج درباره‌ی صحت، ضعف و یا

رد و قبول روایات حکم کرده و یا فقط به نسبت دادن حدیث به اصول، اکتفا کرده باشد (ابن الغماری، ۱۴۱۴ق، صص ۱۴—۱۳). ابن صدیق به شیوه محدثینی چون سیوطی (السیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۴۸۶) عقیده دارد که زیادی مخرجین، سبب قوت طریق واحد ضعیف نیست حتی اگر هزار مخرج بر آن اتفاق نظر داشته باشند چراکه هر هزار مورد مانند اخراج یک نفر است.

برای نمونه وی به حدیث «أَكْثَرُ النَّاسِ ذُنُوبًا ذُنُوبًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكْثَرُهُمْ كَلَامًا فِيمَا لَا يُعْنِيهِ» اشاره کرده که مناوی آن را به علت تعدد طرق صحیح دانسته است. او تذکر می‌دهد که در این موضع، مخرجین متعدد شده‌اند و این امر سبب انجبار حدیث ضعیف نیست (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۵۴). وی در رد نظر مناوی گفته است:

«أنه زعم أن في استيعاب المخرجين قوة، و ذلك من جهله بالصناعة فإن

تعدد المخرجين لا يفيد قوة أصلاً... وإنما القوة في تعدد المخارج و الطرق»

(ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۱۸۶).

بر این اساس تعدد مخارج در صورتی قوت محسوب شده و ضعف روایت را جبران می‌کند که به همراه تعدد طرق باشد.

۲-۲. عدم اشتهار راوی به کذب

«دروغگو» یا «کذاب» از الفاظ جرح راوی است و ابن جزری آن را در مرتبه چهارم از مراتب جرح قرار داده است (السخاوی، ۲۰۰۱م، ص ۱۲۵). به عقیده ابن صدیق اثبات کذب راوی، سبب ضعف حدیث است اما اگر راوی را بدون اثبات کذب در شمار ضعیفاء ذکر کرده باشند، با وجود شاهد از ضعف خارج می‌شود:

«فليس كل ما يرويه الكذاب كذباً لاسيما إذا دلت القرائن وشهد الواقع

بصدقه» (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۳۶۶).

برای نمونه او پس از نقل روایت ابی امامه از پیامبر (ص) «عَرَضَ عَلَيَّ رَجُلٌ...»؛ سخن عراقی را نقل می‌کند که در آن علی بن زید، قاسم، و عبید بن زحر تضعیف شده‌اند، وی می‌گوید:

«هرچند ممکن است این سه نفر ضعیف باشند اما کذاب و منکر الحدیث نیستند پس حدیثشان متمسک است و اگر شاهدهی بر آن وجود داشته باشد، حسن می‌شود» (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۴، صص ۴۴۶).

بر این اساس نمی‌توان همه‌ی روایات راوی متهم به کذب را به صورت یکجا رد کرد چراکه ممکن است در مواردی دروغ نگفته باشد. برای نمونه روایت محمد بن الحسن بن ابی یزید «مَنْ عَيَّرَ أَخَاهُ بِذَنْبٍ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَعْمَلَهُ» صحیح است و او با وجود کذاب بودن، در این حدیث راست گفته است (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۳۶۵).

۲-۸. تضعیف حدیث به علت وجود رجالی از اهل بیت (ع) در سند

برخی از محدثان اهل سنت چون ذهبی، مناوی و آلبانی، وجود رجال شیعی در سند را از موجبات ضعف حدیث به شمار آورده و آن را به‌عنوان یک قاعده در نقد اسناد به کار گرفته‌اند. این اتهام عموماً تحت عنوان «کان یتشیع» مطرح شده البته گاهی نیز بدان تصریح نشده است. برخی چون مناوی، حتی ائمه شیعه چون علی بن موسی الرضا (ع) و رجال از خاندان اهل بیت را نیز تضعیف کرده‌اند (المناوی، ۱۳۹۱ق، ج ۵، ص ۴۶۲). ابن صدیق در مقابل این گروه، با قدرت از اسنادی که افرادی از خاندان اهل بیت در آنها حضور دارند دفاع کرده و آنان را از رجال شیعی متمایز کرده است به گونه‌ای که طرق آنها را «طریق اهل بیت» نامیده است (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۲۸۶).

مناوی در فیض القدیر درباره حدیث علی (ع) «أَكْثَرُوا مِنْ قَوْلِ الْقَرِينَتَيْنِ: سُبْحَانَ اللَّهِ، وَ بَحْمَلِهِ» (سیوطی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۰۹) گفته است که سیوطی حدیث را تضعیف کرده و

وجه آن وجود جماعتی از رجال شیعه در سند است که در وثاقت آنها تردید است (المنای، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۱۱۱). وی با دیدن تضعیف سیوطی و مشاهده جماعتی از اهل بیت در سند، آنان را رجال شیعه محسوب نموده تا بدین دستاویز آنها را به عدم وثاقت متهم کند، ابن صدیق اشتباه مناوی را در معلل خواندن روایت تذکر داده و گفته است افراد حاضر در سند نه از رجال شیعه بلکه از اهل بیت (ع) هستند که در کتاب‌های ضعفا از آنان یاد نشده و اگر سیوطی روایت را تضعیف کرده به خاطر علت در متن بوده است:

«فهؤلاء الأشراف المذكورون هم الذين يقصد الشراح أنهم شيعة متكلم فيهم، فاعجب لهذه الأمانة والديانة!» (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۷۲).

تضعیف علی بن موسی الرضا (ع) توسط برخی از محدثان اهل سنت را نیز به شدت مورد انتقاد ابن صدیق قرار گرفته است جایی که مناوی در شرح حدیث «ما كان ولا يكون إلى يوم القيامة مؤمنًا إلا و له جاز يؤذيه» (السیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۵۰۳) آن را به علت وجود علی بن موسی الرضا در سند، معلل دانسته و از قول ابن طاهر نقل کرده که ایشان از پدران شیعیان عجب‌های نقل می‌کند (المنای، ۱۳۹۱ق، ج ۵، ص ۴۶۲). ابن صدیق به شدت به وی تاخته و گفته است:

«آیا به علت وجود علی الرضا می‌توان حدیث را ضعیف دانست؟!

آیا به ذهن انسان فاضل خطور می‌کند که رضا را متهم کند؟!» (ابن

الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۴۹۷).

ذهبی به دلیل شدتی که نسبت به رجال شیعی به خرج می‌دهد و بارها مورد سرزنش شیخ احمد قرار گرفته است، در المغنی فی الضعفاء پس از نقل سخن ابن طاهر درباره‌ی علی بن موسی الرضا (ع) گفته است:

«الشأن في صحة الإسناد اليه فانه كُذِبَ عليه و علي جَدِّه» (الذهبي،

۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۲۶).

۲-۹. انقطاع در سند

حدیثی که در سند آن انقطاع صورت گرفته را «منقطع» گویند و در تعریف آن گفته‌اند: «و هو ما لم يتصل إسناده، سواء سقط منه صحابي أو غيره» (القاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۳۰). انقطاع از علل آسیب‌زاست و پنهان در سند است و کشف آن مهارت، توانایی و تسلط بسیار طلب می‌کند. مقابله اسناد، از جمله روش‌هایی است که در کشف بسیاری از علل حدیثی مورد استفاده پژوهشگران قرار گرفته است (نک: ایزدی و مظاهری، ۱۳۹۴، صص ۳۷ و ۳۵).

روش ابن صدیق در کشف و مداوای انقطاع نیز «مقابله» و «بررسی طبقات راویان» بوده است؛ وی گاهی با تخریج روایت و مقابله اسناد، و زمانی با توجه به طبقه راوی و مروی عنه، موضع یا مواضع انقطاع را مشخص می‌کند. برای نمونه وی در روایت «أَكْثَرُوا مِنَ الصَّلَاةِ عَلَيَّ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فَإِنَّهُ يَوْمٌ مَشْهُودٌ تَشْهَدُهُ الْمَلَائِكَةُ، وَإِنَّ أَحَدًا لَنْ يَصَلِيَ عَلَيَّ إِلَّا عُرِضَتْ عَلَيَّ صَلَاتُهُ حِينَ يُفْرَغُ مِنْهَا» (السيوطي، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۰۹) که سیوطی از ابی الدرداء نقل کرده است ابتدا به تخریج روایت از سنن ابن ماجه و الكبير طبرانی اقدام کرده و با مقابله دو سند نشان داده که حدیث در دو موضع، منقطع است. ابن ماجه روایت را چنین نقل کرده است:

«حدثنا عمرو بن سواد المصري ثنا عبد الله بن وهب عن عمرو بن

الحارث عن سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أيمن عن عبادة بن نسي عن

أبي الدرداء قال: قال رسول الله...» (سنن ابن ماجه ۱۴۳۰ق، ج ۲،

ص ۵۵۶).

نقل طبرانی نیز چنین است:

«ثنا یحیی بن آیوب العلاف ثنا سعید بن اُبی مریم ثنا یحیی بن آیوب عن خالد ابن یزید عن سعید بن اُبی هلال عن اُبی الدرداء به» (الطبرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۱۶).

علت انقطاع آن است که «عباده بن نسی» و «زید بن اُیمن» از سند طبرانی حذف شده‌اند؛ استناد احمد بن صدیق آن است که سعید بن اُبی هلال که در سال ۷۰هـ متولد شده است نمی‌توانسته از اُبی الدرداء که در سال ۳۲هـ جری و زمان خلافت عثمان درگذشته، روایت کند. نمونه‌ی دیگر، روایت یعقوب بن عتبه بن مغیره از اُبی هریره است که ابن صدیق آن را مرسل و منقطع دانسته چرا که یعقوب، اُبی هریره را در ک نکرده و هیچ روایتی از صحابه ندارد (ابن اُبی حاتم الرازی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۴۸؛ ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۳۵۸).

۲-۱۰. قلب در سند

مقلوب یکی از انواع حدیث ضعیف است و عبارت است از حدیثی است که در بخشی از آن تقدیم، تأخیر و یا تبدیل اتفاق افتاده باشد، قلب در حدیث ممکن است در سند و یا متن روی دهد بدین صورت که نام راوی که در سلسله سند جابجا آورده شود و یا عبارتی از متن پس و پیش شده باشد. حدیث مقلوب را، موضوع دانسته‌اند چرا که در آن راوی، چه بسا سند یک حدیث را برای متنی غیر از آن قرار داده و حدیثی مرکب ساخته است و یا جای راوی غیر مشهور را با یک راوی مشهورتر عوض کرده است. قلب، نشانه‌ی عدم ضبط راوی است اما گاهی نیز جهت سنجش قدرت حفظ یک محدث، به صورت عمد مورد استفاده اساتید قرار می‌گرفته است (القاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۱؛ ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۸۳-۸۲).

یکی از تلاش‌های ابن صدیق در علل، کشف احادیث مقلوبه است، برای نمونه روایت یوسف بن عبد الله بن سلام و عائشه را که سیوطی آن را حسن دانسته نقل کرده است اگر

کسی از شما توانایی دارد اشکالی ندارد که برای نماز جمعه لباسی غیر از لباس کارش فراهم کند:

«ما علی أحدکم إن وجد سعة أن يتخذ ثوبین لیوم الجمعة سوی ثوبی

مهنته» (السیوطی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۹۲).

وی سپس گفته است که نشانه‌ی قلب در سند آن است که موسی بن سعد شاگرد محمد بن یحیی بن حبان بوده است (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۴۸۹)، چنانکه هیشمی و مزنی نیز بدان اشاره کرده‌اند (الهیشمی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۰۹؛ المزنی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۶، ص ۶۰۷).

۲-۱۱. راویان شاهد واقعه

احمد بن صدیق ضمن بیان روایت «حدثنا أحمد بن محمد بن نصر، حدثنا سعيد بن داود، حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم، و ابن الدراوردي قالوا: إنا جئنا عند جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم إذ استأذن عليه سفیان فأذن له فدخل فسلم ثم جلس فقال: من أُنعم عليه نعمة فليحمد الله ومن استبطأ الرزق فليستغفر الله، ومن حزنه أمر فليقل: لا حول و لا قوة إلا بالله» از بیهقی (البیهقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۵۴؛ السیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۵۸۳) به یک قاعده‌ی فنی در بررسی سند پرداخته و آن را چنین تبیین کرده است:

«روایت از عبدالعزیز بن ابی حازم و ابن الدراوردي نقل شده و هر دو شاهد ماجرا بوده‌اند؛ مناوی، روایت را به جهت عبد العزيز تضعیف کرده و در مورد او گفته است وی به «سوء الحفظ» متهم شده است. روش ابن صدیق در چنین مواردی آن است که با استناد به یک قاعده‌ی تخصصی که از نظر برخی شارحان دور مانده حدیث را تصحیح می‌کند. هنگامی که دو راوی، شاهد قضیه‌ای بوده

و آن را با هم روایت کرده باشند تضعیف یکی از راویان بدون وجه است و در ضعف حدیث دخالت ندارد» (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۲۱۹).

۲-۱۲. علت محسوب شدن «وقف»

محدثان، حدیث صحابی پیامبر (ص) را موقوف و مرفوع گفته‌اند، اما درباره‌ی ضعیف بودن موقوف بین آنها اختلاف وجود دارد. در مرفوع، تصریح به لفظ «رفع» ضروری است (صبحی الصالح، ۱۹۸۴م، ص ۲۰۹) لذا در تعریف مرفوع گفته‌اند:

«الْمَرْفُوعُ هُوَ مَا أُضِيفَ إِلَى النَّبِيِّ حَاصَّةً مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ، سَوَاءً كَانَ مُتَّصِلًا، أَوْ مُنْقَطِعًا، وَيَدْخُلُ فِيهِ الْمُرْسَلُ وَنَحْوُهُ وَيَشْمَلُ الضَّعِيفَ وَغَيْرَهُ» (السخاوی، ۲۰۰۱م، ص ۱۵۹).

اما موقوف روایتی است که از صحابی نقل شده چه قول، فعل یا تقریر و چه سند آن متصل باشد یا منقطع (القاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۳۳). برخی از محدثان موقوف را در زمره‌ی احادیث ضعیف ذکر کرده‌اند چنانکه جرجانی گفته است: «والموقوف ليس بحجة على الأصح» (الجرجانی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۶) اما برخی دیگر قائل به تفصیل شده‌اند. از نظر این گروه صرف وقف نمی‌تواند عامل ضعف باشد، ممکن است احادیث موقوف، ضعیف باشند اما ضعف آنها ناشی از وقف نیست یعنی به سبب موقوف بودن، ضعیف شمرده نمی‌شوند بلکه علت را باید در عللی چون شذوذ یا اضطراب جستجو کرد و گرنه با بررسی سند و متون آنها، قابل مقایسه با احادیث مرفوعه هستند و مانند مرفوع به صحیح و حسن توصیف می‌شوند (صبحی الصالح، ۱۹۸۴م، ص ۲۰۹).

ابن صدیق از جمله محدثانی است که در ضعف حدیث موقوف، قائل به تفصیل است، وی نظر شارحانی که حدیث را صرفاً به سبب وقف، تضعیف کرده‌اند (المناولی، ۱۳۹۱ق، ج ۵، ص ۲۴) مورد انتقاد قرار داده و در این باره گفته است:

«وقف، فی نفسه علت محسوب نمی‌شود، بلکه زمانی علت به حساب می‌آید که یک راوی، حدیث را به صورت مرفوع نقل کرده باشد سپس راوی دیگری آن را به صورت موقوف از او نقل کند، در این صورت روایت وقف کننده، علت برای روایت رفع دهنده است اما اگر روایت از ابتدا موقوف نقل شده باشد، در این صورت وقف، علت به حساب نمی‌آید و حدیث به قوت خود باقی است» (ابن العماری، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۵۶).

در صورت بروز اختلاف، قاعده نزد احمد بن صدیق آن است که رفع را بر غیر آن مقدم می‌دارد؛ البته در زمانی که قرینه‌ای دلالت کننده بر رفع وجود نداشته باشد و یا راوی به رفع تصریح نکرده باشد. وی این روش را از بخاری و مسلم در صحیحین اخذ کرده که در موارد اختلاف میان رفع و وقف یک حدیث، مرفوع را ذکر و متعرض موقوف نمی‌شدند (ابن العماری، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۲۳۷).

۲-۱۳. تعدد طرق و شروط لازم جهت تقویت حدیث

یکی از روش‌های انجبار ضعف روایت تعدد طرق است. قاسمی معتقد است حدیث ضعیف با تعدد طرق به درجه‌ی حسن ارتقاء می‌یابد و مورد قبول و عمل واقع می‌شود (القاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۱۲). احمد بن صدیق در صورتی امکان انجبار حدیث ضعیف را منتفی ندانسته که «جابر» قوی‌تر از ضعف باشد. بنابراین اگر مشکل، ضبط راوی باشد در صورتی که روایت از طرق دیگری توسط ضابطین نقل شده باشد، به جهت قدرت جابر، ضعف را مرتفع دانسته و حدیث «ضعیف» را به «حسن لغیره» ارتقاء می‌دهد؛ وی در این موارد به طریق مفرد احتجاج نمی‌کند بلکه مجموع طرق را مورد نظر قرار می‌دهد (عمر فلا ته، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۶۷).

ابن صدیق عقیده دارد برخی محدثان چون ترمذی در تضعیف خود به اعتبار رجال و وضعیت سند، سخن گفته‌اند. هرچند عمل آنها صحیح است اما باید توجه داشت که روایت ممکن است به طرق دیگری نیز نقل شده باشد. به نظر وی اگر حدیثی ضعیف باشد اما ضعف آن محتمل بوده و از کذب روایان و اتهام آنها به وضع، ناشی نشده باشد از طرف دیگر، متن از امور ناشناخته و غرابتی که سبب باطل شدن حدیث شود به دور باشد، این حدیث با مجموع طرق آن قطعاً صحیح است و شکی در آن نیست، زیرا ترس از وهم و غلط ناشی از سوء حفظ راوی و بی‌توجهی وی، یا وجود اختلاط با تعدد طرق حدیث، برطرف می‌شود و ظن وقوع غلط در آن از بین می‌رود (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۴، صص ۴۱۴-۴۱۵).

۲-۱۴. وضع در حدیث

«وضع»، ساخت و اختلاق حدیث و نسبت دادن آن به پیامبر(ص) است چه به صورت عمدی و چه سهوی (عمر فلاته، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۷). احمد بن صدیق در زمینه وضع و ارتباط آن با سند به موارد زیر توجه نموده است:

۲-۱۴-۱. تفاوت میان وضع با متهم به وضع

عبارت‌هایی چون «اتهم بوضع الحدیث» و یا «متهم بوضع الحدیث»، «متهم بالوضع» از طرف رجالین و ناقدان حدیث بیانگر آن است که راوی موردنظر «وضع» بوده است (نک: ابن حجر، ۱۳۲۶ق، ج ۱، ص ۴۹۶؛ الهیثمی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۸). اما ابن صدیق عقیده دارد که «متهم به وضع» با «وضع» متفاوت است چرا که لازمه‌ی اتهام به وضع، ارتکاب آن نیست؛ استدلال وی آن است که چه بسا اتهام وضع برای یک راوی ثابت نشود و نتوان قرائنی برای آن یافت پس حدیث او از اعتبار ساقط نمی‌شود (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۴، ص ۵۶۸).

وی راویانی چون هارون بن زیاد، و عمر بن موسی الوجیهی را «وضاع» و حدیثان باطل دانسته اما عباراتی چون «رَمَاهُ فَلَانٌ بِالْوَضْعِ» که در کتب رجالی و حدیثی استعمال شده (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۰۱) را با «وضاع» متفاوت دانسته است. ابن صدیق با استفاده از منابع رجالی و بررسی دقیق رجال متهم به وضع، بسیاری از آنان را تبرئه کرده است (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۱۶۸).

۲-۱۴-۲. تبیین مفهوم «متهم به وضع» و رابطه‌ی آن با «متهم به کذب»

قاسمی هنگام ذکر «موضوع»، روایت «مَنْ حَدَّثَ عَنِّي حَدِيثًا وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهَوَّ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ» را به عنوان یکی از مستندات آورده است (القاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۰). احمد بن صدیق از چنین کاربردهایی نتیجه گرفته که از استعمال لفظ «متهم به وضع» توسط محدثان چنین برداشت می‌شود که منظور آنها خصوص وضع نبوده بلکه «متهم به کذب» بوده است. چرا اگر منظور آنها وضع بود، به صراحت بیان می‌کردند. از نظر وی اتهام به کذب برای اکثر راویان اتفاق می‌افتد و یا در اسناد بدان دچار می‌شوند مثلاً راوی که ادعای ملاقات با شیخی کرده که با وی دیدار نداشته و یا از او سماع نکرده، به کذب متهم می‌شود اما این موارد با وضع و اختلاق حدیث پیامبر(ص) تفاوت اساسی دارد (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۳، ص ۴۱۸).

وی با بررسی منابع رجالی تلاش می‌کند شواهدی برای تبرئه راویان متهم به وضع جستجو کند و یا با تبدیل آن به متهم به کذب، این اتهام را رفع نماید تا بتواند حدیث را از علت، مبرا سازد.

۲-۱۴-۳. تعدد طرق و نقش آن در انجبار وضع

قاسمی در بحث از «الضعیفُ إِذَا تَعَدَّدَتْ طُرُقُهُ» قاعده‌ای را متذکر شده است: «أَعْلَمُ أَنَّ الضعيفَ لِكُذْبِ رَاوِيهِ أَوْ لِفِسْقِهِ لَا يَنْجِبُ بِتَعَدُّدِ طُرُقِ الْمَثَالَةِ لِمَلْفُوعَةِ الضَّعْفِ وَ تَقَاعُدِ هَذَا الْجَابِرِ»

(القاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۱۲) ابن صدیق این قاعده را در بررسی علل به کار گرفته می‌گوید:

«اگر روایت با طرق و شواهد متعدد وارد شده و همه‌ی آنها از روایات کذابین و وضاعین باشند، از طرف دیگر متن نیز حاوی رکاکت لفظی و معنوی باشد، روایت را از موضوع بودن خارج نمی‌کند» (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵۲۴).

از این نمونه روایتی است که عروه بن رویم از علی (ع) نقل کرده که بر اساس آن پیامبر (ص) به همه مسلمانان دستور داده که درخت نخل را گرامی بدارند! (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۸۶). مناوی ضمن بیان ضعف اسانید معتقد است همه‌ی اسانید ضعیف هستند و در برخی از آنها انقطاع وجود دارد اما حدیث به علت تعدد طرق تقویت می‌شود (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۸۷). ابن صدیق، چون ابن جوزی همه‌ی طرق این روایت را ضعیف (ابن الجوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۸۴) و حدیث را وضعی می‌داند که تعدد طرق نمی‌تواند آن را تقویت کند (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۸۹).

۲-۱۴-۴. حدیث موضوع با سند صحیح (مرکب الاسناد)

یکی از ترفندهای واضعان نقل حدیث صحیح و ترتیب دادن سند برای آن است، آنها با سرقت اسناد و یا قلب و ترکیب آنها احادیثی جعلی می‌سازند تا هنگام نشر در میان مردم، دارای اصل پنداشته شده و مورد پذیرش و قبول قرار بگیرند. معمولاً تشخیص این احادیث آسان نیست و مایه‌ی اختلاف بین محدثان نیز شده چراکه واضعان برای احادیث خود به جعل متابع و طرق متعدد اقدام کرده‌اند (عمر فلاته، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۵۲). این روایات را «مرکب الاسناد» نیز گفته‌اند بدین معنا که اسناد آنها ساختگی است (القاسمی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴). احمد بن صدیق این قاعده را چنین بیان کرده است:

«أن مجرد ثقة الرجال لا تدل على صحة السند لاحتمال وجود علل

أخرى تمنع من ذلك» (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۵، صص ۴۶۰).

وی با نقل روایت سلمه بن نفیل که بهترین خانه برای اسلام، شام است، توضیح می‌دهد که طبرانی حدیث را با سند صحیح آورده (الطبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۵۳) آورده و هیشمی، همه‌ی رجال آن را موثق معرفی کرده است (الصنعانی، ۱۴۳۲ق، ج ۷، ص ۲۴۶). سیوطی نیز آن را حسن دانسته است (السیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۵۶) اما نقل این افراد لزوماً به صحت حدیث منجر نمی‌شود چرا که ممکن است یک راوی در مراتب بالای وثاقت قرار داشته باشد اما در حدیث علتی وجود داشته باشد که مانع صحت آن شود (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۴، صص ۴۵۳) مانند آن که واضعان، حدیثی را با سند صحیح ساخته باشند؛ چنانکه در احادیث «فضل الشام» بنی امیه جهت برتری بر لشکر عراق، راویان را بر ساختن آن روایات مجبور کرده‌اند (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۴، صص ۵۶۷).

۲-۱۵. سرقت حدیث

عده‌ای سخنی را که چه بسا دارای اصل است و در بردارنده‌ی مفهومی صحیح و حکیمانه یا نکته‌ای اخلاقی و یا اعتقادی است از کسی اخذ کرده و با ترتیب دادن اسناد برای آن، به صورت مرفوع از زبان صحابه نقل کرده‌اند. در واقع این سخنان از صاحبان اصلی آنها که محدثان، مورخان، صوفیه و ... هستند، سرقت شده‌اند. سرقت حدیث از علل مرتبط با سند است و سرقت اسناد، قلب اسناد و ترکیب اسناد را شامل می‌شود (عمر فلاته، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۹).

پدیده‌ی سرقت، معمولاً در احادیث ضعیف، منکر و موضوع صورت می‌گیرد و انگیزه‌ی سارق آن است که برای آنها متابعی بیابد تا بتواند حدیث خود را تقویت کند. ابن الغماری، سرقت حدیث را از انواع وضع محسوب کرده و آن را غیرقابل انجبار دانسته است (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۴۱۷ و ج ۵، ص ۴۸۱ و ج ۱، ص ۴۴۰). برای نمونه وی اصل

حدیث منقول از انس «مَا ضَاقَ مَجْلِسٌ بِمُتَحَابِّينَ» (السیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۴۹۸) را از قول بیهقی، متعلق به ذوالنون مصری دانسته است (البیهقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰، ص ۵۵۷).

۲-۱۶. اضطراب

«مضطرب» به خبری اطلاق می‌شود که مختلف نقل شده است. اضطراب در سند، متن و یا هر دو واقع می‌شود اما کمتر اتفاق می‌افتد که محدثی بدون توجه به اضطراب در سند، حکم به اضطراب در متن دهد (القاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۳۶). در صورتی که قرینه بر ترجیح یکی از منقولات موجود باشد و یا امکان جمع وجود داشته باشد، حدیث از اضطراب خارج و در یکی از اقسام حسن یا صحیح داخل می‌شود در غیر این صورت به عدم ضبط راوی یا روایان اشاره دارد و معلل محسوب می‌شود (السخاوی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، صص ۲۹۶-۲۹۰).

ابن الغماری، بین اضطراب و عدم ضبط ارتباط قائل شده است، به نظر او وقتی گفته می‌شود «أحادیثه مضطربة» بدان معنی است که راوی غیرحافظ و غیرضابط است، پس در حدیث او اضطراب و اختلاف واقع می‌شود؛ اما و سیله‌ی این مطلب نمی‌توان بر اضطراب همه‌ی روایات وی حکم کرد مگر آن که ثابت شود اضطراب، به علت عدم ضبط وی بوده است (ابن الغماری، ۱۹۹۶ق، ج ۲، ص ۲۸۱-۲۸۰). بنابراین ابن صدیق تنها با حصول دو شرط اثبات عدم ضبط و عدم وجود معارض در جرح، اضطراب راوی را ثابت شده می‌داند و روایت را ضعیف به حساب می‌آورد.

۲-۱۷. تصحیف

تصحیف در سند که از آسیب‌های مرحله‌ی نقل حدیث محسوب می‌شود، عبارتست از آن است که بخشی از سند یا متن حدیث، به چیزی شبیه آن یا نزدیک به آن، تغییر کند (ابن الصلاح، ۱۴۰۶ق، ص ۲۷۹؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۳۷). تشخیص تصحیفات واقع در سند از عواملی است که در احراز صدور حدیث به ناقد کمک می‌کند.

بررسی تصحیف در سند از آنجا اهمیت دارد که چه بسا راوی ثقه و راوی ضعیف با هم اشتباه شده و حکم حدیث به نا صواب تغییر کند. برای مثال ترمذی در سنن نقل کرده است: «حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي النَّضْرِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَقِيلٍ التَّقْفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو فَرْوَةَ يَزِيدُ بْنُ سِنَانَ التَّمِيمِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي بُكَيْرُ بْنُ فَيْرُوزَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): مَنْ خَافَ أَدْلَجَ، وَمَنْ أَدْلَجَ بَلَغَ الْمَنْزِلَ، أَلَا إِنَّ سِلْعَةَ اللَّهِ غَالِيَةٌ، أَلَا إِنَّ سِلْعَةَ اللَّهِ الْجَنَّةُ» (الترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۴، ص ۶۳۳). برخی شارحان «یزید بن سنان» را با «برد بن سنان» که هر دو از بکیر بن فیروز نقل کرده‌اند، اشتباه گرفته‌اند در حالی که «برد»، ضعیف، اما «یزد» که در سند حدیث ترمذی موجود است، ثقه می‌باشد (ابن الغماری، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۲۶۵).

نتایج تحقیق

احمد بن صدیق الغماری از محدثان و فقیهان معاصر اهل سنت است که به سبب کثرت تألیفات به «سیوطی زمان» شهرت یافته است. یکی از زمینه‌های تخصصی که شیخ، در آن ورود کرده و اثری شگرف بر حدیث پژوهی معاصر اهل سنت بر جای نهاده «علل الحدیث» است. محققان «المداوی لعلل الجامع الصغیر و شرحی المناوی» وی را نمودی جامع از تلاش‌های کاربردی او در علل الحدیث معرفی کرده‌اند. آنچه از این مقاله حاصل شده را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود:

- (۱) احمد بن صدیق قاعده‌ی متداول بین محدثان اهل سنت «اتفاق اهل الحدیث علی شیء یكون حجة» را در بسیاری از موارد نقض کرده است.
- (۲) روحیه عدم تقلید، انتقاد از بزرگان حدیث اهل سنت، گرایش به تصوف و از همه مهم‌تر روحیه‌ی ناصبی ستیزی شدید، تفضیل علی (ع) و اهل بیت (ع) بر خلفا، محبت ویژه به اهل بیت (ع) و ... در نقد حدیث وی اثرگذار بوده است.

۳) وی بر اساس مبانی خود به پالایش حدیث نبوی اعتقاد داشته تا از یک طرف آنچه منتسب به رسول الله (ص) نیست کنار گذاشته شود و از طرف دیگر آنچه از روایات که بدون استدلال به واسطه‌ی سهو و یا خطای ناقدان، شارحان و حدیث پژوهان به ضعف منسوب شده با رعایت قواعد و ضوابط، جبران شده و به مجموعه‌ی تراث نبوی بازگردانده شود.

۴) ورود احمد بن صدیق به علل حدیث مبتنی بر روش شناسی است، او با کاربریست مراحل زیر، علت را در حدیث آشکار و در صورت امکان تصحیح می‌کند و در صورت عدم امکان تصحیح به رد آن نظر می‌دهد:

- نقل شارح یا ناقد را ذکر می‌کند.
- نقدهای وارد بر شارح را در عللی که بر حدیث وارد کرده و یا حدیث معللی را که مورد غفلت قرار داده، بیان می‌کند.

- به تخریج روایت از مصادر اولیه اقدام می‌کند.
- به شرح و توضیح طرق می‌پردازد.
- اقوال بزرگان علم حدیث را در علت روایت بیان و احیاناً از آنها انتقاد می‌کند.
- علتی را که بر آنها پوشیده مانده ذکر می‌کند.
- قول برتر را ترجیح می‌دهد.
- نظر تکمیلی را بیان کرده و به غلط‌های رایج در نقد حدیث و برخی قواعد ضروری در کشف و یا رفع علل اشاره می‌کند.

۵) شیخ احمد بن صدیق در بررسی علل، قواعدی را اصل قرار داده که برخی از آنها با قواعد محدثان اهل سنت هماهنگ است اما در برخی دیگر از جمله «عدم دخالت مذهب و عقیده در وثاقت راوی»، «صحت طرق اهل بیت (ع)» و «توثیق اهل بیت (ع)» و پذیرش روایات آنان به صورت مسند» و ... با بیشتر آنان مخالفت دارد.

٦) پژوهش‌های علل الحدیثی ابن صدیق بسیاری از روایات پیامبر (ص)، ائمه شیعه (ع) و رجال شیعی را خصوصاً در فضائل اهل بیت (ع) از ضعف خارج کرده است.

منابع تحقیق

١. ابن ابی حاتم الرازی، أبو محمد الحنظلی، (١٣٩٧ق)، **المراسیل**، المحقق: شکر الله نعمه الله قوجانی، بیروت: مؤسسة الرسالة.
٢. ابن ابی حاتم الرازی، أبو محمد الحنظلی، (١٤٢٧ق)، **العلل**، تحقیق: فریق من الباحثین بإشراف وعناية سعد بن عبد الله الحمید و خالد بن عبد الرحمن الجریسی، بی‌جا: مطابع الحمیضی.
٣. ابن الجوزی، جمال الدین عبد الرحمن بن علی بن محمد، (١٣٨٦ق)، **الموضوعات**، تحقیق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدینة المنورة: المكتبة السلفية.
٤. ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، (١٤٢٣ق)، **مقدمة ابن الصلاح**، تحقیق: عبد اللطیف الهمیم - ماهر یاسین الفحل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٥. ابن حجر العسقلانی، (١٣٢٦ق)، **تهجد یب التهجد یب**، الہند: مطبعة دائرة المعارف النظامیة.
٦. ابن حجر العسقلانی، (١٣٩٠ق)، **لسان المیزان**، المحقق: دائرة المعارف النظامیة الہند، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانیة.
٧. ابن حجر العسقلانی، (١٤٠٤ق)، **النکت علی کتاب ابن الصلاح**، المحقق: ربیع بن ہادی عمیر المدخلی، المدینة المنورة: عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامية.
٨. ابن حجر العسقلانی، (١٤٢٧ق)، **نخبة الفكر فی مصطلح اهل الاثر**، بیروت: دار ابن حزم.

۹. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (۱۴۳۰ق)، **سنن ابن ماجه**، المحقق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: دار الرسالة العالمية.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.
۱۱. أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، (۱۳۹۴ق)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مصر: السعادة.
۱۲. آهنگ، علی؛ شکوری، مجتبی، (۱۴۰۰ش)، «بررسی اصالت روایت منقول از امام علی (ع) درباره اهمیت شناخت ناسخ و منسوخ با استفاده از روش تحلیل اسناد - متن»، **تحقیقات قرآن و حدیث**، سال ۱۸، شماره ۱، صص ۳۱-۱.
۱۳. ایزدی، مهدی؛ مظاهری تهرانی، بهاره، (۱۳۹۴ش)، «علت در حدیث و موازین شناخت آن از دیدگاه استاد محمدباقر بهبودی»، **تحقیقات قرآن و حدیث**، سال ۱۲، شماره ۴، صص ۵۳-۲۶.
۱۴. البیهقی، أبو بکر، (۱۴۲۳ق)، **شعب الایمان**، تحقیق: عبد العلی عبد الحمید حامد، ریاض: مکتبه الرشد للنشر والتوزیع؛ بومبای: الدار السلفیة.
۱۵. الترمذی، (۱۳۹۵ق)، **سنن الترمذی**، تحقیق و تعلیق: أحمد محمد شاکر، مصر: شركة مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية.
۱۶. الجرجاني، علی بن محمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، **رسالة في أصول الحديث**، المحقق: علی زوین، الرياض: مکتبه الرشد.
۱۷. الحلاف، هشام بن عبد العزيز، (۱۴۲۴ق)، **التعريف بعلم العليل**، الرياض: الناشر المؤلف.
۱۸. الحلبي، برهان الدين، (۱۹۸۸م)، **الاختلاف بمن رمى من الرواة بالاختلاف**، المحقق: علاء الدين علی رضا، القاهرة: دار الحديث.

١٩. الخضير، عبدالكريم، (بى تا)، **شرح بلوغ المرام**، الشارح: عبدالكريم الخضير، دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير، <https://shkhudheir.com>
٢٠. الذهبى، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، (١٣٨٢ق)، **ميزان الاعتدال فى نقد الرجال**، تحقيق: على محمد البجاوى، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
٢١. الذهبى، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، (١٩٩٤م)، **المغنى فى الضعفاء**، المحقق: نور الدين عتر، قطر: إدارة إحياء التراث.
٢٢. السخاوى، شمس الدين، (١٤٢٤ق)، **فتح المغيبيات بشرح الفيه الحديث للعراقى**، المحقق: على حسين على، مصر: مكتبة السنة.
٢٣. السخاوى، شمس الدين، (٢٠٠١م)، **الغاية فى شرح الهداية فى علم الرواية**، المحقق: أبو عائش عبد المنعم إبراهيم، مصر: مكتبة أولاد الشيخ للتراث.
٢٤. السعدى، ابوهمام، (١٤٣١ق)، **المدخل إلى فهم علم العليل**، بى جا: الطبعة الثانية.
٢٥. السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر، (١٤٠١ق)، **الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٦. السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر، (١٤٢٣ق)، **الفتح الكبير فى ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**، المحقق: يوسف النبهانى، بيروت: دار الفكر.
٢٧. شفيعى، سعيد، (١٣٩٧ش)، «رويكردهاى گوناگون به حديث و حديث پژوهى در دوران معاصر»، **علوم حديث**، سال ٢٠، شماره ٢.
٢٨. صبحى الصالح، إبراهيم، (١٩٨٤م)، **علوم الحديث ومصطلحه**، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر.
٢٩. الصنعانى، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسنى، (١٤٣٢ق)، **التنوير شرح الجامع الصغير**، المحقق: محمد إسحاق محمد إبراهيم، الرياض: مكتبة دار السلام.

۳۰. الصیاح، عبدالله علی، (۱۴۲۵ق)، **جهود المحدثين في بيان علل الأحاديث**، الرياض: دارالمحدث.
۳۱. الطبرانی، سليمان بن أحمد بن أيوب الطبرانی أبو القاسم، (۱۴۱۵ق)، **المعجم الأوسط**، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد أبو معاذ - محسن الحسيني، قاهره: دار الحرمين.
۳۲. العاملي، حسين بن عبد الصمد، (۱۳۶۰ش)، **وصول الأخبار إلى أصول الأخبار**، المحقق: السيد عبداللطيف الكوهكمري، قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
۳۳. عمر، فلاته، (۱۴۰۱ق)، **الوضع في الحديث**، دمشق: مكتبة الغزالي؛ بيروت: مؤسسة مناهل العرفان.
۳۴. الغماري الحسني، أحمد بن محمد ابن الصديق، (۱۴۱۴ق)، **حصول التفريغ باصول التخریج (كيف تصير محدثاً)**، رياض: الطبرية.
۳۵. الغماري الحسني، أحمد بن محمد ابن الصديق، (۱۹۹۶م)، **المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي**، قاهره: دار الكتبي.
۳۶. الغماري الحسني، أحمد بن محمد ابن الصديق، (۲۰۰۷م)، **البحر العميق**، قاهره: دارالكتبي.
۳۷. القاسمي، محمد جمال الدين، (۱۴۲۷ق)، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، بيروت: دار النفائس.
۳۸. المامقاني، عبدالله، (۱۴۱۱ق)، **مقياس الهداية في علم الدراية**، قم: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث.
۳۹. محمد زحل، علياء، (۱۹۷۱م)، **الحافظ أحمد ابن الصديق النماري وجهوده في خدمة الحديث**، بيروت: دارالكتب العلمية.

١٠٠ مقاله علمی - پژوهشی: «حمد بن محمد بن صدیق العماري و روش‌های وی ...» / طیبی و وطن‌خواه

٤٠. محمد عمرو بن عبداللطیف، (١٤١٠ق)، **تکمیل النفع بما لم یثبت به وقف ولا رفع**، الجیزة، مصر: مکتب التوعیة الإسلامیة لإحیاء التراث العربی.
٤١. المزی، یوسف بن عبدالرحمن بن یوسف، (١٤٠٠ق)، **تهذیب الکمال فی أسماء الرجال**، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ.
٤٢. ممدوح، محمود سعید، (١٤١٦ق)، **رفع المنارة لتخريج أحاديث التوسل و الزيارة**، الأردن: دار الإمام النووي.
٤٣. ممدوح، محمود سعید، (١٩٩٥م)، **بشارة المؤمن بتصحيح حديث اتقوا فراسة المؤمن**، عمان: دار الرازی.
٤٤. المناوی، زین الدین محمد، (١٣٩١ق)، **فیض القدير شرح الجامع الصغير**، بیروت: دارالمعرفه، الطبعة: الثانية.
٤٥. مهریزی، مهدی، (١٣٨٣ش)، «نگاهی به جریان‌های حدیثی معاصر اهل سنت»، **علوم حدیث**، شماره ٣٤، صص ١٣-٣.
٤٦. النیسابوری، أبو عبدالله الحاکم محمد بن عبدالله، (١٣٩٧ق)، **معرفة علوم الحديث**، المحقق: السيد معظم حسین، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة: الثانية.
٤٧. الهیثمی، أبو الحسن نورالدین علی بن أبی بکر بن سلیمان، (١٤١١ق)، **موارد الضمان**، دمشق: دار الثقافة العربیة.
٤٨. الهیثمی، أبو الحسن نورالدین علی بن أبی بکر بن سلیمان، (١٤١٤ق)، **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، المحقق: حسام الدین القدسی، القاهرة: مکتبۃ القدسی.

Bibliography:

1. Ibn Abi Hātam Al-Rāzi, Abu Muhammad, Al-Hanzalī (1379 AH), Al-Marāsīl, Research: Qūjānī, Beirut: Al-Risālah Institute.
2. Ibn Abi Hātam Al-Rāzī, Abu Muhammad, Al-Hanzali (1427 AH), Al-'Ilal, Research: Sa'd bin Abdullah Al-Hamid and Khalid bin Abdul Rahman Al-Jarīsī, Np: Al-Hamīdi Printing House.
3. Ibn al-Jawzī, Jamal al-Din Abd al-Rahman ibn Ali ibn Muhammad (vol. 1: 1386 AH), (vol. 3: 1388 AH), Al-Mawḍū'āt, Research: Abdul Rahman Muhammad Othman, Medina: Salafi Library.
4. Ibn al-Salah, Uthmān ibn Abd al-Rahman (1423 AH), Muqaddamat Ibn al-Salāh, Research: Abd al-Latif al-Hahim and Maher Yasin Al-Fahl, Beirut: Dar Al-Kutub al-'Ilmīyah.
5. Ibn Hajar al-Asqalānī (1326 AH), Tahdhīb al-Tahdhīb, India: Press of the Nezamīyeh Encyclopedia.
6. Ibn Hajar al-Asqalānī (1390 AH), Lisān al-Mīzān, 2nd ed, Research: Press of the Nezamīyeh Encyclopedia-India, Beirut - Lebanon: Al-'Alamī Institute of Publications.
7. Ibn Hajar al-Asqalānī (1404 AH), Al-Nukat 'alā Kitāb Ibn al-Salāh, Research: Rabī' bin Hadī Umair Al-Madkhalī, Medina: Department of Scientific Research in the Islamic University.
8. Ibn Hajar al-Asqalānī (1427 AH), Nukhbatu-Fikr, Beirut - Lebanon: Dar Ibn Hazm.
9. Ibn Mājah, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Al-Qazwīnī (1430 AH), Sunan Ibn Mājah, Research: Shoaib Al-Arnout, Beirut: Dar Al-Risāla Al-Ālamīya.
10. Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrin (1414 AH), lisān Al-'Arab, Beirut: Dar Sādir.
11. Abu Naīm, Ahmed bin Abdullah bin Ahmed bin Ishāq bin Musa bin Mihrān Al-Asbahānī, Hilyat al-Awlīyā' wa Tabaqat al-Asfīyā, Egypt: Al-Sa'āda.
12. Ahang, Ali & Shakouri, Mojtaba (2021), "Inquiry of the authenticity of the Hadith narrated from Imam Ali (AS) about the Importance of recognizing the "Abrogating" and "Abrogated", based on sanad text

- analysis”, Journal of Qur’an and Hadith Sciences, Al-Zahra University, 18 (1): 1-31.
13. Izadi, Mahdi & Mazaheri, Bahareh (2015), “Mohammad Baqer Behboudī, the Defects of Hadith (‘ilal) and the Ways of Recognizing it”, Journal of Qur’an and Hadith Sciences, Al-Zahra University, 12(4): 24-53 .
 14. Al-Bayhaqī, Abu Bakr (1423 AH), Shu'ab al-Imān, Research: Abd al-Ali Abd al-Hamīd Hāmid, Riyadh: Al-Rushd Library for Publishing and Distribution, Bombay: Dar Al-Salafiah.
 15. Al-Tirmidhi (1395 AH), Sunan al-Tirmidhī, 2nd ed, Research: Ahmed Muhammad Shaker, Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabī Library and Press Company.
 16. Al-Halabī, Burhan Al-Din (1988), Egtebat bi Man Ramā Min al-Ruwāt bil Ekhtilāt, Research: Alā’ Al-Din Ali Rida, Cairo: Dar Al-Hadith.
 17. Al-Jurjānī, Ali bin Muhammad bin Ali (1407 AH), Risālt fi ‘Usūl al-Hadith, Research: Ali Zuwīn, Riyadh: Al-Rushd Library.
 18. Al-Hallāf, Hishām bin Abdul-Aziz (1424 AH), Al-Ta’rīf bi ‘Ilm al-‘Ilal, Riyadh: The Author.
 19. Al-khudheir, Abdul-Karim, Sharh Bulūgh AL-Marām, Commentator: Abdul-Karim Al-Khudheir, website: <https://shkhudheir.com>
 20. Al-Dhahabī, Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed (1382 AH), MīzānAl-’I’tidāl, Research: Ali Muhammad Al-Bajāwī, Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
 21. Al-Dhahabī, Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed (1994), Al-Mughnī fi Al-Du’afā, Research: Nouredine ‘Iter, Qatar: ‘Ihyā’ Al-Turāth Department.
 22. Al-Sakhāwī, Shams Al-Din (2001), Algāya fi Sharh al-Hidāya fi ‘Ilm ad-Riwāya, Research: Abu Ā’ish Abdel Mon’im Ibrahim, Egypt: Awlād Al-Sheikh li-Turāth.
 23. Al-Sakhāwī, Shams Al-Din (1424 AH), Fath al-Mugīth bi Sharh al-Fiyat al-Hadith (Al-Iraqi), Research: Ali Hussein Ali, Egypt: Al-Sunnah Library.
 24. Al-Sa’dī, Abu Hammām (1431 AH), Al-Madkhal ilā Fahm ‘Ilm al-‘Ilal, Np, 2nd ed.

25. Al-Suyūṭī, Jalal Al-Dīn Abdul Rahman bin Abi Bakr (1401 AH), Al-Jāmi Al-Saghīr, Beirut: Dar Al-Fikr.
26. Al-Suyūṭī, Jalal Al-Dīn Abdul Rahman bin Abi Bakr (1423 AH), Al-Fath Al-Kabīr, Research: Youssef Al-Nabhānī, Beirut - Lebanon: Dar Al-Fikr.
27. Shafiee, Saeed (2018), "Different approaches to hadith and hadith research in the contemporary era", Hadith Sciences, 20 (2).
28. Sobhī Al-Saleh, Ibrahim (1984), 'Ulūm al-Hadīth wa Mustalahih, 15nd ed., Beirut - Lebanon: Dar Al-Mlān.
29. Al-San'ānī, Muhammad bin Ismail bin Salah bin Muhammad Al-Hasanī (1432 AH), Al-Tanwīr, Research: Muhammad Ishāq Muhammad Ibrahim, Riyadh: Dar Al-Salaam Library.
30. Al-Sayāh, Abdullah Ali (1425 AH), Juhūd al-Muhaddithīn fī Bayān 'Ilal al-Hadīth, Riyadh: Dar Al-Muhaddith.
31. Al-Tabarānī, Suleiman bin Ahmed bin Ayoub Al-Tabarānī Abu Al-Qāsim (1415 AH), Al-Mu'jam al-Awsat, Research: Tariq bin Awad Allah bin Muhammad Abu Muadh - Mohsen Al-Husseini, Cairo: Dar Al-Haramain.
32. Al-Āmilī, Hussain bin Abdul-Samad (1981), Vusūl Al-Akhhār, Research: Al-Sayed Abd Al-Latif Al-Kūkamareī, Qom: Majma' al-Dhakhā'ir al-Islāmīya.
33. Omar, Fallātah (1401 AH), Al-Wad' fī al-Hadīth, Damascus: Al-Ghazali Library; Beirut: Manāhil Al-'Irfan Foundation.
34. Al-Ghamāri Al-Hassani, Ahmed bin Muhammad bin Al-Siddiq (1401 AH), Al-Madāwī li 'Ilal al-Jāmi' al-Saghīr wa Sharh al-Manāwī, Cairo: Dar al-Kutubī.
35. Al-Ghamāri Al-Hassani, Ahmed bin Muhammad bin Al-Siddiq (1414 AH), Husūl Al-Tafriḥ bi Uṣūl Al-Takhrīj, Riyadh: al-Tabariya.
36. Al-Ghamāri Al-Hassani, Ahmed bin Muhammad bin Al-Siddiq (2007), Abahr Al-'Amīq, Cairo: Dar Al-Kutubī.
37. Al-Qāsimī, Muhammad Jamal Al-Din (1427 AH), Qawā'id Al-Tahdīth, Beirut - Lebanon: Dar Al-Nafā'is.
38. Al-Māmqānī, Abdullah (1411 AH), Miqbās Al-Hidāya, Qom: Āl Al-Bayt Institute.

39. Muhammad Zuhail, 'Ulyā' (1971), Al-Hāfiz Ahmed Ibn Al-Siddīq Al-Ghamārī wa Juhūdūhū fī Khidmat al-Hadīth, Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmīya.
40. Muhammad 'Amr bin Abdul Latif (1410 AH), Takmīl al-Naf', Giza - Egypt: Maktab al-Taw'īyat al-Islāmīya.
41. Al-Mizzī, Youssef bin Abdul Rahman (1400 Ah), Tahdhīb Al-Kamāl fī Asmā' Al-Rijāl, Rresearch: Bashar 'Awād Ma'rouf, Beirut: Al-Risāla Foundation.
42. Mamdouh, Mahmoud Saeed (1995), Bishārat al-Mu'min, Oman: Dar Al-Rāzī.
43. Mamdouh, Mahmoud Saeed (1416 AH), Raf' al-Manārah li Takhrīj Ahādith al-Tawassul wal-Ziyāra, Jordan - Oman: Dar Al-'Imam Al-Nawawī.
44. Al-Manāwī, Zayn al-Din Muhammad (1391 AH), Fayd Al-Qadīr, 2nd ed., Beirut-Lebanon: Dar Al-Ma'rifah.
45. Mehrizi, Mehdi (2004), "A Look at Contemporary Sunni Hadith Currents," Hadith Sciences, 34: 3-13.
46. Al-Naysābūrī, Abu Abdullah Al-Hakim Muhammad bin Abdullah (1397 AH), Ma'rifat 'Ulūm al-Hadīth, 2nd ed., Research: Sayed Mu'azzam Hussein, Beirut: Dar Al-Kutub al-‘Ilmīya.
47. Al-Haythamī, Abu Al-Hasan Nour Al-Dīn Ali bin Abi Bakr bin Suleiman (1414 AH), Majma' Al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id, Research: Husām Al-Din al-Qudsī, Cairo: Al-Qudsi Library.
48. Al-Haythamī, Abu Al-Hasan Nour Al-Dīn Ali bin Abi Bakr bin Suleiman (1411 AH), Mawārid al-Damān, Damascus: Dar al-Thiqāfat al-‘Arabīya.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهرا (علوم اسلامی)

سال هجدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۵۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۰۵-۱۴۱

بررسی نقش تقیه بر انحصار برخی از روایات ائمه اطهار (ع)

در منابع اهل سنت

(مطالعه موردی سفیان ثوری)

سمانه فتحی^۱

غلامرضا رئیسیان^۲

DOI:10.22051/TQH.2021.33859.3030

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

چکیده

برخی از روایات ائمه اطهار (ع) تنها در منابع اهل سنت قرار دارد و تردیدهایی در بهره‌برداری از این روایات به ذهن می‌رسد؛ تردیدهایی همچون پالایش این احادیث از سوی محدثان شیعی یا عدم اعتماد به آنها؛ از این رو، اگر دلائل عدم نقل این احادیث - که گاه ناشی از تقیه است - در منابع شیعی ارائه گردد، این تردیدها از بین خواهد رفت و می‌توان بدان به‌عنوان میراث شیعی توجه کرد. تقیه افزون بر اینکه بر محتوای روایات تأثیر می‌گذارد، به گم‌نام ساختن برخی از شخصیت‌های روایی شیعه نیز منتهی می‌شود و

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. samaneh.fathi@mail.um.ac.ir

^۲ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول) raeisian@um.ac.ir

مراجعه راویان شیعی را به آنان محدود می‌سازد. - چنان‌که این مورد در مراجعه به روایات سفیان ثوری به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و پرکارترین محدثان اهل سنت دیده می‌شود. - از این رو، تقیه را می‌توان به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین زمینه‌های تاریخی در این انحصار یاد نمود. این جستار با رویکرد تحلیلی در اسناد و متون روایات سفیان در منابع شیعی، توصیف‌های رجالی و گزارش‌های تاریخی فریقین، سفیان را راوی امامی می‌شناسد که با تقیه پنهان مانده است. چنان برمی‌آید که روایات مذمت سفیان در منابع شیعی برای محافظت از وی بیان شده و آنچه بر کتاب «جامع» وی و راویان آن گذشته مؤید این مورد است. شایان ذکر است که سفیان با اصحاب حدیث در یک گروه قرار نمی‌گیرد؛ چرا که موضع سیاسی وی با عقاید اصحاب حدیث در اعتقاد قیام به سیف در یک راستا قرار ندارد.

واژه‌های کلیدی:

روایات ائمه اطهار (ع)، انحصار روایات، منابع اهل سنت، تقیه، سفیان ثوری.

مقدمه و طرح مسئله

راویان شیعی نقش مهم و قابل توجهی در منابع حدیثی اهل سنت دارند. چنان‌که ذهبی رجال‌شناس مشهور اهل سنت بر آن است که اگر راویان شیعی نبودند، سنت نبوی به ما نمی‌رسید (الذهبی، ۱۹۶۳م، ج ۱، ص ۵). در میان این راویان، امامان شیعه (ع) به‌عنوان صحابه، تابعان و اتباع از مهم‌ترین راویان شیعه به شمار می‌آیند که حجم گسترده‌ای

از منقولان نشان، در منابع اهل سنت مشاهده می‌شود. این روایات نسبت به روایات مذکور در کتاب‌های شیعه حالت‌های گوناگونی دارند؛ بخشی از این روایات بین فریقین مشترک بوده و قسمتی دیگر از این روایات در انحصار منابع اهل سنت باقی مانده است. این انحصار شامل اصل و یا بخشی از روایت می‌شود.

در نگاه نخست، به نظر می‌رسید که پالایش حدیث و بی‌اعتمادی محدثان شیعی به این روایات باعث عدم ذکر آن‌ها در منابع شیعی بوده است اما با واکاوی بیشتر مشخص شد که این دو عامل از دیدگاه‌های متفاوتی پذیرفته نمی‌شود. پالایش حدیث به دلیل مقایسه اجمالی این روایات با جوامع حدیثی شیعه، عدم مخالفت با مضامین کلی آن‌ها و همچنین عرضه بر قرآن، سنت، تاریخ و ... بی‌اعتمادی محدثان شیعی نیز به دلیل ناهماهنگی با واقعیت‌های موجود در میراث حدیثی شیعه در تعامل با روایان اهل سنت؛ چنان‌که جواز بهره‌گیری از روایات آنان از سوی ائمه (ع) صادر شده است.

شیخ طوسی با اشاره به روایتی نه‌تنها جواز، بلکه به وجوب عمل به روایات عامی معتقد است. بدین صورت که اگر روایتی موافق یا مخالف روایت راوی عامی وجود نداشت و راوی مورد اعتماد بود و جرحی در مورد او نرسیده باشد، عمل به آن حدیث واجب است. چنان‌که امام صادق (ع) فرموده است: «إذا نزلت بکم حادثة لا تجدون حکمها فیما رووا عنا فانظروا إلى ما رووا عن علي (ع) فاعملوا به» (الطوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۹). همچنین اعتماد متقدمان به روایان عامی صاحب کتاب که از ائمه هدی (ع) نقل روایت می‌کنند، از بین برنده‌ی تردید در بهره‌برداری از این روایات محسوب گردد. کتاب‌های فهرستی شیعه بیانگر این تعامل حدیثی متقدمان شیعی با مؤلفان اهل سنت است. شاهد بر این امر، روایانی چون طلحة بن زید (الطوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۵۶؛ النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۰۷) و حفص بن غیاث است (الطوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۸). (برای مطالعه‌ی دیگر نمونه‌ها و اطلاع از دفاتر غیر شیعی از امامان ر.ک: رحمتی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۲).

اگرچه استدلال‌ها و شواهد ذکر شده حاکی از اعتماد اجمالی محدثان به روایاتی از ائمه هدی (ع) که راوی آن از اهل سنت است اما ابهاماتی در بهره‌برداری از روایات انحصاری ائمه اطهار (ع) در منابع اهل سنت باقی می‌ماند. چگونه می‌توان با توجه به اهتمام همیشگی شیعیان به ثبت و انتقال منقولات ائمه (ع) انحصار صورت گرفته را توجیه کرد؟ اعتماد به صحت و اصالت این روایات‌ها چه میزان خواهد بود؟ پاسخ دقیق به این پرسش‌ها منوط به دلیل عدم نقل این روایات در منابع شیعی است. مهم‌ترین پیامد مثبت این بحث، بهره‌بردن از منابع اهل سنت در گسترش میراث حدیثی شیعه از ائمه اطهار (ع) است (برای آشنای با میراث شیعی در منابع عامه ر.ک: مددی موسوی، ۱۳۹۳، ش، ج ۱، صص ۲۵۶-۲۵۷).

در راستای شناسایی این روایات در منابع اهل سنت، می‌توان به پژوهشی ارزشمند با عنوان «المستدرک الثانی لوسائل الشیعه أو أحادیث الأئمة الطاهرين بأسانید العامة و المخالفین» از سوی محمود قانصو اشاره کرد. این اثر، زمینه‌ی شناسایی این روایات را در منابع اهل سنت فراهم کرد ولی در صدد بررسی دلایل عدم نقل این روایات در منابع شیعی نیست. پژوهش‌های دیگری نیز در مورد روایات ائمه اطهار (ع) در منابع اهل سنت، انجام گردیده است. برخی از آن‌ها معتقدند که منابع اهل سنت در مقام نقل روایات اهل بیت (ع) آنگونه که باید توجه نشان ندانند. در این زمینه می‌توان به مقاله «روایات اهل بیت (ع) در منابع اهل سنت» از نوروز امینی (۱۳۸۷) اشاره کرد. این مقاله بر اساس مهم‌ترین منابع اهل سنت انجام شده است. با توجه به اینکه نوشتار مذکور نگاهی جامع به منابع اهل سنت نداشته است، نمی‌توان آن را معیاری برای داوری صحیح در این موضوع دانست؛ زیرا اهمیت و جایگاه برخی از منابع اهل سنت از ابتدای نگارش مطرح نبوده و در طول تاریخ کسب شده است (برای تفصیل بحث در رابطه با اهمیت منابع اهل سنت و نظریه کتب سته و تداول آن‌ها نک: پاکتچی، ۱۳۹۱، ش، ج ۲، صص ۲۱-۴۶).

مباحث تاریخی حدیث شیعه نشان می‌دهد، تنگناهای سیاسی و در نتیجه‌ی آن تقیه که حفظ جان شیعیان را مدنظر داشت، می‌توانسته این انحصار را ایجاد کرده باشد. این نوشتار بر آن است که به بررسی تأثیر تقیه بر انتقال میراث روایی شیعه و انحصار برخی از روایات ائمه اطهار (ع) پردازد. بدین سان، یکی از روایان ناقل این احادیث گزینش شده، هویت وی واکاوی می‌شود تا میزان دخالت تقیه مشخص گردد. این پژوهش نمی‌خواهد سفیان را شیعه جلوه دهد که روایت وی را مستند سازد. بلکه می‌خواهد تقیه وی را عاملی معرفی کند که باعث عدم انتقال روایات امامان (ع) در منابع شیعه است و می‌خواهد دریابد عدم نقل روایات، متأثر از عدم پذیرش محدثان متقدم شیعه بوده یا از عوامل دیگر؟

۱. تقیه و میراث روایی ائمه اطهار (ع)

تقیه در زمان صادقین (ع) نمود بیشتری پیدا کرد و به مثابه‌ی راه‌حلی برای استمرار حیات جامعه شیعی ارائه گردید. در این راستا، زاره بن اعین توضیحی را از امام باقر (ع) در اختلاف احکام و روایات بیان می‌کند و آن را برای حفظ و بقای جامعه‌ی شیعی ضروری می‌داند (الکلبینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۱، ص ۱۶۵). جالب توجه است که زراره، در ضمن پرسشی مشابه از امام صادق (ع)، پاسخی همانند امام باقر (ع) را دریافت کرد (همان). به نظر می‌رسد، تقیه از مباحث تردیدآمیز میان شیعیان بوده است. آنگونه که یاران ویژه امامان (ع) را به واکاوی هرچه بیشتر این موضوع وامی‌داشت. شاید بتوان وجه ترغیب بیان‌شده در روایات به تقیه را از این جهت دانست؛ به گونه‌ای که عمل و اخذ به آن، امری پسندیده و مستلزم پاداش و ترک آن سبب گناه معرفی شده است (برای مطالعه حدیث نک: الکلبینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۶۴).

ابزار دفاعی تقیه پیامدهایی چند در انتقال میراث حدیثی شیعه دارد؛ یا ناظر به محتوای روایت است که روایات متعارض ایجاد می‌کند، یا ناظر به پنهان‌سازی اصل روایات - کتاب‌ها و احادیث - است که در این زمینه روایت منقول از محمد بن حسن ابی خالد از

امام جواد (ع) آن را نشان می‌دهد (الکلبینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۱، ص ۱۳۱) و یا نام راوی شیعه را پنهان نگاه می‌دارد که باعث عدم توجه به وی و حدیثش می‌شود و در نتیجه انحصار پدید می‌آید. ما می‌توانیم راویان پنهان شده را بشناسیم و با بهره از روایات انحصاری آنان به احیاء میراث شیعی اقدام کنیم.

لازم به ذکر است که تقیه‌ای که بر محتوا تأثیر می‌گذارد و سبب احادیث متعارض می‌شود، آسیب زیادی را در بهره‌برداری و تعامل با این میراث شیعی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا در سیستم فکری شیعیان، قواعدی برای پیشگیری از آسیب‌های ناشی از صدور روایات تقیه تعیین شده است؛ بدین شکل که در صورت اختلاف و تعارض روایات شیعه با یکدیگر، روایتی مورد پذیرش قرار خواهد گرفت که با روایات عامه مخالف باشد (الکلبینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۱، ص ۱۶۷). واضح است که طبق این قاعده، روایات اختلافی مدنظر بوده است و احادیث غیر اختلافی با شیعه از دایره‌ی امر تقیه‌ای بیرون است و می‌توان بدان استناد کرد. در این راستا، سفیان ثوری به‌عنوان شخصیتی شاخص در حدیث اهل سنت و حامل روایات انحصاری ائمه (ع) مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۲. سفیان ثوری و انتقال میراث روایی ائمه اطهار (ع)

سفیان بن سعید بن مسروق ثوری (۹۷ - ۱۶۱ هـ) راوی مطرح اهل سنت و مورد وثوق آنان است. وی را «امیرالمؤمنین فی الحدیث» خوانده‌اند (الزرکلی، ۲۰۰۲ م، ج ۳، ص ۱۰۴). از بزرگان زمان خویش (همان، الذهبی، ۱۴۰۵ ق، ج ۷، ص ۲۳۰؛ ابن منجویه، ۱۴۰۷ هـ ج ۱، ص ۲۸۳) و یکی از صاحبان مذاهب شش‌گانه معرفی شده است (النووی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۳). فقیه مجتهد و دارای مذهب مستقلی بوده تا آنجا که فضیل بن عیاض، خود را پیرو مذهب وی نامید (ر.ک: الدقر، ۱۴۱۵ هـ ص ۸) (ر.ک: الزرکلی، ۲۰۰۲ م، ج ۳، ص ۱۰۴؛ ابن حجر العسقلانی، ۱۴۰۶ هـ، ص ۲۴۴؛ الذهبی، ۱۴۰۵ هـ ج ۷، ص ۲۳۰؛ ابن سعد، ۱۴۱۰

هـ، ج ۶، ص ۳۵۰؛ البخاری، بی تا، ج ۴، ص ۹۲؛ ابن منجویه، ۱۴۰۷ هـ ج ۱، ص ۲۸۳؛ النووی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۳).

برخی سفیان را از اصحاب حدیث برشمردند (مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ ش، ج ۹، ص ۳۵۹۶؛ ابن ندیم، بی تا، ص ۶۱). ابن ندیم هم وی را اصحاب حدیث می داند و هم در زمره ی زیدیان به شمار می آورد (ابن ندیم، بی تا، ص ۶۱). وی صوفی قرن دوم نیز محسوب شده است (مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۳۵۸۵).

اما در رجال شیعه با آنکه نام سفیان در ذیل اصحاب امام صادق (ع) ذکر شده (الطوسی، ۱۴۱۵ هـ، ص ۲۲۰). با این حال، روایتی نقل شده که وی را منحرف در دین معرفی می کند (الکلبینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۲، ص ۳۰۹). کشی نیز با نقل گزارشی از میمون بن عبدالله نقل می کند که در اجتماع گروهی از بصریون با امام صادق (ع)، آن حضرت جوایب احادیث مطرح در بصره شد. نقل روایاتی از امام علی (ع) و امام صادق (ع) با روایتگری سفیان ثوری با محتوایی دروغین، باعث شد آن حضرت ناقلین این روایات را به عذاب قیامت هشداد داد (الکشی، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، صص ۶۹۴ — ۶۹۵). علاوه بر گزارش های ذکر شده، روایاتی از وی در منابع اهل سنت وجود دارد که مخالف عقاید شیعه است، مانند کفر ابوطالب که در منابع اهل سنت نقل شده است (البخاری، ۱۴۲۲ هـ ج ۵، ص ۵۲).

حضور سفیان در سلسله اسناد روایات منقول از امامان - با واسطه و بی واسطه - در منابع اهل سنت قابل توجه است. برخی از این روایات در منابع شیعی ذکر نشده است که جایگاه سفیان را در انتقال میراث روایی شیعی از ائمه اطهار (ع) قابل توجه می سازد. نمونه ی این روایات چنین است:

الف) بسیاری از این روایات متعلق به روایاتی است که سفیان به اسناد خود از امیر مؤمنان علی (ع) نقل می کند. در اینجا یکی از روایات انحصاری امام علی (ع) منقول از سفیان در منابع اهل سنت را به عنوان نمونه ذکر می کنیم. روایتی در «تعیین موارد زکات»

که یکی از مباحث مهم ابواب زکات است و با طریق‌های متفاوتی در منابع اهل سنت بیان شده است. در روایت، از خلیفه دوم درباره مواردی که برای آن‌ها زکاتی تعیین نشده بود، پرسیدند: آیا می‌توان برای آن‌ها زکات پرداخت کرد؟ خلیفه دوم به دلیل جدید بودن مسئله آن را با اصحاب پیامبر (ص) به شور گذاشت. امام علی (ع) نیز نظر خویش را بیان فرمودند. آن حضرت فرمودند چنانچه آن امر را واجب نشمارند، زکات دادن از آن جایز است. متن روایت با کمی تفاوت در نقل‌ها چنین آمده است:

«إِنَّا قَدْ أَصَبْنَا أَمْوَالًا: خِيَالًا وَرَقِيقًا، مُحِبُّ أَنْ تَكُونَ لَنَا فِيهَا زَكَاةٌ وَطَهُورٌ. فَقَالَ: مَا فَعَلَهُ صَاحِبَايَ فَأَفْعَلَهُ. فَاسْتَشَارَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِيهِمْ عَلِيٌّ فَقَالَ عَلِيٌّ: «هُوَ حَسَنٌ إِنْ لَمْ تَكُنْ جَزِيَّةً يُؤْخَذُونَ بِهَا بَعْدَكَ زَائِيَةً» (الحاكم النيسابوري، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۵۵۷؛ عبد الرزاق الصنعاني، ۱۴۱۹ هـ ج ۱، ص ۴۸۱؛ الطحاوي، ۱۴۱۶ هـ ج ۲، ص ۱۲؛ أحمد بن حنبل، ۱۴۰۳ هـ ج ۲، ص ۵۹۶؛ أبو بكر بن أبي شيبة، ۱۴۰۹ هـ ج ۸، ص ۷۱۲).

موارد تعیین زکات در شیعه شامل دو دسته روایت است، روایاتی که وجوب زکات را شامل نه چیز می‌داند (الطوسی، ۱۳۹۰ هـ ج ۲، ص ۱۱؛ الکلینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۷، ص ۴۳) و روایاتی که به نقل از امیرمؤمنان علی (ع) زکات را شامل اسب نیز می‌داند (الکلینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۷، صص ۹۸-۹۹؛ الطوسی، ۱۳۹۰ هـ ج ۲، ص ۱۱؛ همو، ۱۴۰۷ هـ-الف، ج ۴، ص ۶۷؛ همچنین ر.ک: الطوسی، ۱۴۰۷ هـ ب، ج ۲، ص ۵۵). اگرچه در ظاهر وضع زکات بر اسب مخالف با روایت نه‌گانه مصادیق زکات است اما این روایت قابل جمع بوده و دال بر استحباب است. چنان که شیخ طوسی در استبصار آن را تبیین کرده است (الطوسی، ۱۳۹۰ هـ ج ۲، ص ۱۱) و فقهای شیعه نیز به استحباب این موضوع قائل هستند (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۱ هـ ج ۵، ص ۵۱). بنابراین با مقایسه این دو روایت با روایت منقول از سفیان، احتمال نمی‌رود، محتوای این روایت با مضمون شیعی مخالفت داشته باشد و این روایت نیز می‌تواند مانند مالیات بر اسب در احکام ثانویه و در مسائل متناسب با اقتضای زمان به کار رود.

- «جواز الزکاة فیما لم یجب فیہ الزکاة من الخیل و الرقیق و الشعیر و غیرها» (الحاکم النیسابوری، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۵۵۷؛ عبد الرزاق الصنعانی، ۱۴۱۹ هـ ج ۱، ص ۴۸۱؛ الطحاوی، ۱۴۱۶ هـ ج ۲، ص ۱۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ هـ ج ۱۸، ص ۴۱۰؛ أحمد بن حنبل، ۱۴۰۳ هـ ج ۲، ص ۵۹۶؛ أبو بکر بن أبی شیبہ، ۱۴۰۹ هـ ج ۸، ص ۷۱۲).
- «إذا تقرب الناس الى خالقهم بابواب البر فتقرب انت بعقلک الترغیب» (ابن شاهین، ۱۴۲۴ هـ ص ۸۴).
- «علی الامام اصلاح طریق السلمین لکف الاذی عنهم و یقطع ما یخرج من الحد» (عبد الرزاق الصنعانی، ۱۴۰۳ هـ ج ۱۰، ص ۷۲).
- «تهدید الشهود بالتنکیل ورد الشهاده التي لا یتثبت علیها الشهود» (الشافعی، ۱۴۰ هـ ج ۷، ص ۱۹۱).
- «مَنْ قَرَأَ (یس) عَدَلَتْ لَهُ عِشْرِينَ حَجَّةً» (أبو نعیم الأصبهانی، ۱۳۹۴ ش، ج ۶، ص ۳۵۶ و ج ۷، ص ۱۳۶؛ أبو العباس العصمی، ۲۰۰۵ م، ص ۲۰۶).
- ب)** روایاتی از امام صادق (ع) که بدون هیچ واسطه‌ای نقل شده است
 - «قول عند قراءة بعض آيات» (الواقعه: ۶۸-۶۹) (أبو عمرو الدانی، ۱۴۱۶ هـ ج ۶، ص ۱۲۸۴؛ ابن القیسرانی، ۱۴۱۹ هـ ج ۲، ص ۳۷۷).
- «كان السواك من رسول الله صلى الله عليه وسلم موضع القلم من أذن الكاتب» (الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲ هـ ج ۱۳، ص ۵۸۵؛ أبو الشیخ الأصبهانی، ۱۴۱۷ هـ ص ۹۵):
 البیهقی، ۱۴۲۴ هـ ج ۱، ص ۶۱؛ ابن عدی الجرجانی، ۱۴۱۸ هـ ج ۹، ص ۹۴).
- ج)** روایتی از امام حسین (ع) که سفیان در سند آن حضور دارد و در مورد قضای دین نقل شده است (أبو بکر بن أبی شیبہ، ۱۴۰۹ هـ ج ۶، ص ۱۹۱؛ الطبرانی، ۱۴۱۵ هـ ج ۳، ص ۱۲۳).

شاید در نگاه نخست عدم نقل این روایات در منابع شیعی، ناشی از بی‌اعتمادی به سفیان تصور شود، آن‌هم برگرفته از نکوهشی که درباره‌ی وی آمده است؛ اما حضور وی در اسناد روایات شیعی، این بی‌اعتمادی را مشکوک جلوه می‌دهد (برای مطالعه برخی از این روایات نک: الصدوق، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۴۸۱ و ص ۵۴۲؛ الکلینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۲، ص ۳۳۷-۳۴۰ ج ۸، صص ۵۶۴-۵۶۵؛ الطوسی، ۱۴۱۴ هـ صص ۴۸۳ و ۵۱۲؛ الطوسی، ۱۴۰۷ هـ الف، ج ۹، ص ۳۲۷). حال چرا باوجود لعن صریح امام صادق (ع)، مؤلفان شیعی برخی از روایات سفیان را نقل می‌کنند. آیا این ناسازواری رجالی و نقل روایی ناشی از تقیه است؟ آیا تقیه عامل اعتماد در نقل روایات انحصاری وی به شمار می‌آید؟ چگونه؟

آثاری که سفیان را معرفی می‌کند نشان از عامی بودن وی دارد و به تشیع وی اشاره‌ای نکرده است. آثاری همچون: «الإمام سفیان الثوری أمير المؤمنين في الحديث» از عبدالغنی الدقر (۱۴۱۵ هـ - ۱۹۹۴ م)؛ «سفیان الثوری: أمير المؤمنين في الحديث» اثر عبدالحلیم محمود (۱۹۷۰ م)؛ مقاله «*Sufyān al-Thawrī*» در Encyclopedia of Islam و «منهج الإمام سفیان الثوری فی العدالة و الضبط و الإسناد» از محمد مختار المفتی (۳۲ هـ - ۲۰۱۱ م).

۳. تقیه‌ی سفیان و مستندات آن

مستندات مورد بررسی تقیه‌ی سفیان گاه از طریق روایاتی است که در منابع شیعه نقل شده است و گاه از طریق بررسی کتاب وی صورت می‌گیرد. در این قسمت، مستندات مذکور مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

از آنجا که تشیع در بردارنده‌ی معنایی عام و خاص است، لازم به بیان این نکته است که تشیع سفیان به زعم نگارنده، تشیع خاص - امامی - است. شیعیان امامی پیروان ویژه علی(ع) هستند و به امامت و خلافتش بر اساس نص و وصیت چه آشکار و چه پنهان اقرار کردند. آنان معتقد شدند که امامت از فرزندان او خارج نمی‌شود و اگر چنین شد یا به

ظلمی است که در حق امام روا شده یا به تقیه‌ای است که امام مصلحت دانسته است (الشهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۶). همچنین با توجه به گستردگی انواع تقیه، آنچه بیشتر در ارتباط با این راوی مورد توجه است، تقیه‌ی سیاسی است. - که البته پذیرش آن به معنای نفی تقیه کلامی و اجتماعی نیست. - تقیه‌ای که در هنگام مواجهه با قدرت‌های حاکم ظهور پیدا می‌کند (برای آشنایی با انواع تقیه ر.ک: صفری، ۱۳۸۱ ش، صص ۲۴۱-۲۴۴).

۳-۱. واکاوی روایی

اولین مستندات در واکاوی تقیه سفیان، تکیه بر مباحث روایی است. مباحثی که گاه به‌طور صریح بر تقیه وی اشاره می‌کند و گاه مباحثی که پس از تحلیل بدان می‌رسیم.

۱. درزمینه‌ی طرح مباحث صریح؛ شیخ صدوق روایتی را در معانی الاخبار از سفیان بن سعید از امام صادق (ع) نقل کرده است که آن حضرت وی را به تقیه توصیه می‌کند. متن روایت بدین گونه است:

«يَا سُفْيَانُ عَلَيْكَ بِالتَّقِيَّةِ فَإِنَّهَا سُنَّةُ إِبْرَاهِيمَ الْحَلِيلِ ع ... وَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ إِذَا أَرَادَ سَفَرًا وَرَى بَعِيْرَهُ وَ قَالَ أَمْرِي رَبِّي بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ وَ لَقَدْ أَدَبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِالتَّقِيَّةِ ... يَا سُفْيَانُ مَنْ اسْتَعْمَلَ التَّقِيَّةَ فِي دِينِ اللَّهِ فَقَدْ تَسَنَّمَ الذَّرْوَةَ الْعُلْيَا مِنَ الْعِزِّ إِنَّ عِزَّ الْمُؤْمِنِ فِي حِفْظِ لِسَانِهِ وَ مَنْ لَمْ يَمْلِكْ لِسَانَهُ نَدِمَ» (الصدوق، ۱۴۰۳ هـ، ص ۳۸۶).

سلسله اسناد این روایت عبارت‌اند از: احمد بن حسن قطان از حسن بن علی سکری از محمد بن زکریا جوهری از جعفر بن محمد بن عماره از پدرش (محمد بن عماره کندی) از سفیان. هویت محمد بن عماره کندی و جعفر بن محمد بن عماره در منابع فریقین نامشخص است ولی گویا باوجود برخی قرائن، می‌توان باقی راویان سند را امامی دانست. چنان‌که محمد بن زکریا جوهری امامی ثقة است (الاردبیلی، ۱۴۰۳ هـ ج ۲، ص ۱۱۴).

اگرچه هویت احمد بن حسن قطان نامشخص و مجهول است اما می‌توان به قرینه محتوای نقل شده در مبحث تقیه، وی را شیعی دانست. محتوای حدیث یکی از راهکارهای رجالی است که می‌تواند از اهمال و جهالت راوی بکاهد. چنان‌که میرداماد جهالت ناشی از عدم ذکر از سوی رجالیان متقدم را نیازمند بررسی می‌داند. وی حال راوی را از شواهد متعددی چون طبقات، اسانید، مشایخ، اجازات، احادیث تاریخ و ... استعلام می‌کند (میرداماد، ۱۳۱۱ هـ ص ۶۱).

۲. در طرح مباحثی که با تحلیل آن به تقیه سفیان پی می‌بریم؛ برخی از احادیث نقل شده از سفیان ثوری حاکی از تشیع او است، چراکه نقل این روایات از او یان عامی بعید به نظر می‌رسد. به‌عنوان نمونه، سفیان روایتی را از امام صادق (ع) در معنای حروف مقطعه بیان می‌کند. در انتهای روایت عباراتی نقل شده است که حاکی از فضای تقیه است (الصدوق، ۱۴۰۳ هـ ص ۲۲).

الف) ثوری در ضمن این روایت، تعبیر «عَلِّفَنِي مِمَّا عَلَّمَكَ اللَّهُ» را برای درخواست تعلیم معارف از امام صادق (ع) به کار می‌برد (الصدوق، ۱۴۰۳ هـ ص ۲۲). از آنجا که او یان عامی، تعلیمات آن حضرت را ناشی از صحیفه علی (ع) می‌دانستند (ر.ک: الصدوق، ۱۹۹۶ م ج ۱، ص ۸۹). درخواست سفیان از تعلیم آنچه خداوند به آن حضرت آموخته است، مخالف دیدگاه او یان اهل سنت است. همچنین تفاوت تعامل شیعیان و اهل سنت با علم امامان (ع)، در شکل انتقال احادیث تأثیرگذار بوده است. چنان‌که در کتاب‌های اهل سنت، روایات منقول از صادقین (ع) از صحابه پیامبر (ص) بیان می‌شود. این در حالی است که شیعیان تقیدی به ارائه‌ی سند از امام معصوم (ع) ندارند.

به‌عنوان نمونه روایت حج پیامبر (ص) که در منابع اهل سنت ذکر شده است، بدین صورت که صادقین (ع) از جابر بن عبدالله انصاری روایت می‌کنند (ر.ک: م: مسلم بن الحجاج، ۱۴۳۱ هـ ج ۲، ص ۸۸۶؛ ابن خزیمه، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۱؛ البیهقی، ۱۴۲۴ هـ ج ۵، ص ۹۳؛ ابن حبان، ۱۴۰۸ هـ ج ۹، ص ۲۵۳). متقابلاً شیعه این روایت را از طریق معاویه

بن عمار از امام صادق (ع) بدون ارائه سند از آن حضرت نقل کرده است (الکلینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۸، ص ۱۶۰). با توجه به اینکه روایت محل بحث از سفیان بدون ارائه سند یا استنادی به کتاب علی (ع) ذکر شده است، می‌توان نحوه‌ی درخواست و نقل وی را ناشی از تشیع وی دانست.

ب) «فَقَالَ يَا ابْنَ سَعِيدٍ لَوْ لَا أَنَّكَ أَهْلٌ لِلْجَوَابِ مَا أَجَبْتُكَ» (الصدوق، ۱۴۰۳ هـ ص ۲۲)؛ این تعبیر نشانگر این است که امام صادق (ع)، سفیان را از یاران ویژه خود محسوب می‌کند. چنان‌که او را شایسته دریافت پاسخ این سؤال می‌داند که در صورت عدم صلاحیت، از ارائه پاسخ خودداری می‌کرد.

ج) «ثُمَّ قَالَ لِي قُمْ يَا سُفْيَانُ فَلَا أَمْرٌ عَلَيْكَ» (الصدوق، ۱۴۰۳ هـ ص ۲۲)؛ این دستور حضرت حاکی از نبود امنیت جانی برای سفیان است و ملاقات پنهانی با آن حضرت را نشان می‌دهد. در غیر این صورت، باید به جای «فَلَا أَمْرٌ عَلَيْكَ» تعبیر «فَلَا أَمْرٌ بكَ» یا «فلا ائتمن بك» استفاده می‌شد.

۳. روایتی از سوی کلینی نقل شده که از ملاقات غیرعلنی سفیان با آن حضرت خبر می‌دهد. حکم بن مسکین روایتی را بیان می‌کند که سفیان از شخصی (نام او در روایت گفته نشده است) تقاضای دیدار با امام صادق (ع) را دارد. در این ملاقات، سفیان خواستار بیان حدیثی از خطبه‌ی رسول‌الله (ص) در مسجد خیف شد ولی آن حضرت عذری برای بیان نکردن این حدیث آورد که در نهایت، با درخواست مجدد سفیان آن را پذیرفت. سفیان دوات و قرطاسی برای ثبت و نگارش آن حدیث درخواست کرد (الکلینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۲، ص ۳۳۹) و آن را پس از نوشتن بر امام (ع) عرضه کرد. پس از این دیدار، سفیان نظر همراه خود را پرسید. این نکته نشان می‌دهد سفیان از نظر آن شخص آگاه نیست. پس از آگاهی بر مقصود اصلی روایت — امام علی (ع) و اهل بیت (ع) — نوشته را سوزاند و از همراهش خواست، حدیث را برای کسی نقل نکند (الکلینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۲، ص ۳۴۰).

۳-۲. واکاوی چرایی نابودی کتاب سفیان

از مباحثی که می‌تواند ما را به شناخت بیشتری در مورد تقیه سفیان رهنمود کند، مطالعه‌ی در مورد آثار وی است. به طوری که سفیان به نابودی کتاب خویش وصیت کرد (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۳۱۵). برخی برآند رفتار سفیان، نتیجه‌ی ندامت از احادیث ذکر شده است (الذهبی، ۱۴۰۵ هـ، ج ۷، ص ۲۶۱). برخی آن را برخاسته از زهد وی می‌دانند. (ر.ک: حمود هزاع ردمان، ۲۰۱۳ م، ص ۲۳۲).

ابن جعد نیز آن را با استناد به گفته‌ی عبد الله بن عبد الله بن اسود حارثی ناشی از ترس می‌داند. چرا که پس از امنیت یافتن بر جان خویش، آن کتاب را به عبد الله و یزید بن توبه مرهبی فرستاد (ابن الجعد، ۱۴۱۰ هـ ص ۲۸۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ هـ، ج ۱، ص ۱۱۵). شاهده‌ی دیگر بر این مدعا خروج کتاب سفیان در چاه برای بیان احادیثی در مورد خمس است (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ هـ، ج ۱، ص ۱۱۵) و یا سفارش به عمار بن سیف است که آنچه با دوات نوشته شده را بشور و اشخا صی را که در آن ذکر شده‌اند، پاک کن (همان، صص ۱۱۵-۱۱۶). بدین سبب می‌خواهد تا جانشان حفظ شود.

از آنجا که این کتاب موجود نیست، می‌توان به بخشی از این روایات از طریق راویان سفیان دسترسی پیدا کرد (ر.ک: حمود هزاع ردمان، ۲۰۱۳ م، ص ۲۳۲). با توجه به مطالعاتی که در مورد آثار سفیان، انجام گردید، این نتیجه حاصل گشت که کتاب «جامع کبیر» سفیان در مورد مباحث فقهی و موارد اختلافی است (برای اطلاعات در مورد کتاب جامع سفیان به نک: عبداللطیف الطائی، بی‌تا، ص ۲۰). شاید بتوان این احتمال را مطرح کرد که این مباحث اختلافی در رابطه با مسائل مطابق نظر شیعیان باشد که نیازمند پنهان ساختن محتوای آن از جامعه‌ی کوفی و بصره بود. چنان که نشر این روایات از سوی راویانی مشاهده می‌شود که در فضای حدیثی غیر از کوفه و بصره فعالیت می‌کردند که فضای اختناق شدت بیشتری در عراقین حکم فرما بود.

گویا تمرکز و فشار سیاسی حکومت بر روی کوفه است. به طوری که در کوفه چنان امر بر شیعیان سخت شده بود که آن‌ها حتی در مجامع عمومی به هم سلام نمی‌کردند (ر.ک: مقدسی، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۰۰). مؤید بر این امر روایات تقیه و احکام فقهی آن است که از سوی راویان کوفی مانند زراره نقل شده است (الکلینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۱، ص ۱۶۵). در ادامه گزارشی از راویان کتاب سفیان ارائه می‌شود.

- ابراهیم بن خالد صنعانی از جمله راویان کتاب جامع سفیان است (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۳۱۵). او در صنعا فعالیت می‌کرد (البخاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۴).
- حسین بن حفص اصفهانی از جمله راویان این کتاب است (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۳۱۵). او راوی کوفی است ولی فعالیت وی در اصفهان گزارش شده است. حسین بن حفص در اصفهان به فتوا و قضاوت مشغول بود (الذهبی، ۱۴۰۵ هـ ج ۱۰، ص ۳۵۶؛ أبو الحجاج القضاعی، ۱۴۰۰ هـ ج ۶، ص ۳۶۹).
- عبد الله بن ولید عدنی از راویان مکی است (البخاری، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۱۷). ابن ندیم او را از راویان کتاب جامع در حوزه یمن محسوب می‌کند (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۳۱۵).
- عبدالملک بن ابراهیم جدی نیز اهل حجاز است. (أبو الحجاج القضاعی، ۱۴۰۰ هـ ج ۱۸، ص ۲۸۰؛ البخاری، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۰۶) ابن ندیم در معرفی راویان کتاب جامع سفیان، به نام عبدالملک جدسی اشاره دارد (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۳۱۵). گویا «جدسی» تصحیف شده «جدی» است.
- عبید الله بن عبید الرحمن اشجعی راوی کوفی است که تا پایان حیاتش در بغداد زندگی کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰ هـ ج ۷، ص ۲۳۷).
- علی بن زیاد تونسسی از شیوخ سرزمین مغرب است (الذهبی، ۲۰۰۳ م، ج ۴، ص ۹۲۹). او اولین کسی است که کتاب جامع سفیان را به مغرب وارد ساخت (القاضی عیاض، ۱۹۶۶ هـ ج ۳، ص ۸۰).

- مصعب بن ماهان مروزی از سرزمین خراسان است. در توصیف وی بدین امر اشاره شده است که متون و احادیثی از سفیان نقل کرده که معروف نیست (ابن عدی الجرجانی، ۱۴۱۸ هـ ج ۸، صص ۸۵-۸۶). شاید ناشناخته بودن منقولات وی از کتاب سفیان شاهد دیگری بر تقیه سفیان و عدم انتشار گسترده محتویات آن باشد.
- یزید بن ابی حکیم نیز از روایان «جامع کبیر» است. (الداوودی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۶؛ ابن ندیم، بی تا، ص ۳۱۵). او احادیث خود را از سفیان در مکه دریافت کرده است (عبداللطیف الطائی، بی تا، ص ۴۶).
- حفص بن عبد الله سجستانی از اصحاب امام صادق (ع) (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۴) و از روایان کوفی است که در سجستان سکونت داشت و قاضی نیشابور بود (سلیمان بن خلف، ۱۴۰۶ هـ ج ۱، ص ۳۱۵).
از روایان کتاب سفیان، یک راوی کوفی شیعه به نام عبیدالله بن موسی است (الذهبی، ۱۴۰۵ هـ ج ۸، ص ۲۱۷؛ ابن حجر العسقلانی، ۱۴۰۶ هـ ص ۳۷۵؛ مغلطای بن قلیج، ۱۴۲۲ هـ ج ۵، ص ۱۷۱) وی مورد مراجعه مردم در صحیفه سفیان بوده است (ابن معین، ۱۳۹۹ ش، ج ۳، ص ۸۲۸). برخی از رجال اهل سنت وی را به تخلیط و احادیث سوء می شناسند (الذهبی، ۱۳۸۲ هـ، ج ۳، ص ۱۶). در عین حال به نقل احادیث منکر نیز توصیف شده است (مغلطای بن قلیج، ۱۴۲۲ هـ، ج ۹، ص ۶۸). ابن حجر، احادیث منکر وی را در مورد تشیع می داند (ابن حجر العسقلانی، ۱۳۲۶ هـ ج ۳، ص ۲۸). شاید بتوان این روایات منکر در تشیع را همراستا با محتویات کتاب جامع سفیان دانست که این منکر در جهت مخالف با عقاید اهل سنت باشد. چنانچه برخی از رجال عبیدالله را در مورد کتاب سفیان، متهم به اضطراب قبیح می کنند (مغلطای بن قلیج، ۱۴۲۲ هـ - ۲۰۰۱ م، ج ۵، ص ۱۷۱). به گونه ای که جامع سفیان را کوچک شمرده است.

روایت و اخباری وجود دارد که در مقابل شواهد ذکر شده در اثبات تشیع سفیان قرار می‌گیرد. در این بخش به کمک گزاره‌های تاریخی خوانشی جدید از روایت نکوهش سفیان ارائه می‌شود و برخی از داوری‌ها که وی را در زمره‌ی اصحاب حدیث و زیدیان قرار دادند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. روایتی در مذمت سفیان در کتاب کافی نقل شده که سفیان را از منحرفان در دین معرفی کرده است. این روایت بدین صورت است که امام باقر (ع) به سدیر فرموده است: «يَا سَدِيرُ، أَفَأُرِيكَ الصَّادِقِينَ عَنْ دِينِ اللَّهِ؟». ثُمَّ نَظَرَ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَ سُفْيَانَ التَّوْرِيِّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَ هُمْ حَلَقٌ فِي الْمَسْجِدِ...» (الكليني، ۱۴۲۹ هـ ج ۲، ص ۳۰۹).

سدیر بن حکیم صیرفی از راویان شیعی کوفی و از اصحاب صادقین (ع) محسوب می‌گردد (الطوسی، ۱۴۱۵ هـ ص ۱۱۴). روایات او قابل‌اعتنای صاحبان کتب اربعه بوده است؛ به طوری که ۱۱۹ روایت از سدیر در کتب اربعه نقل شده است (آمار بر اساس نرم‌افزار درایه‌النور نسخه ۱،۲). همچنین این روایت به دو طریق از سدیر نقل شده است (الکلینی، ۱۴۲۹ هـ ج ۲، ص ۳۰۹). از این رو، نمی‌توان به سادگی روایت وی را نادیده گرفت.

در مقابل روایتی در مذمت سدیر از امام صادق (ع) نقل گردیده است: «سدیر عصيدة بكل لون» (الکشی، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۴۶۹). خوئی این سخن را بر اساس نقد سند آن را ضعیف می‌شمارد و با وجود روایات مدح در مورد سدیر آن را به شکل مثبت تفسیر می‌کند (ر.ک: الخوئی، ۱۴۱۳ هـ، ج ۸ ص ۳۹). شاید به جای کنار نهادن این روایت و روی آوردن به تأویل حدیث، بتوان این مذمت را بر اساس گزارش‌های رجالی و تاریخی در مورد سدیر توجیه کرد. بدین گونه که اخباری در مورد دستگیری وی از سوی خلفای عباسی وجود دارد که امام صادق (ع) برای آزادی سدیر دعای ویژه‌ای - در طواف خانه‌ی خدا - داشتند، به طوری که اشک‌هایشان روان بود (ر.ک: الکشی، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۴۷۰). گویا این

گونگونگی در گزاره‌ها با فضای تقیه قابل جمع است که آن حضرت به منظور حفظ جان سدیر به مذمت وی زبان گشوده است.

شاید بعید نباشد که لعن سفیان را با وضعیت موجود سدیر در آن عصر مرتبط دانست و صدور آن روایت را نیز ناشی از تقیه دانست. چنانچه برخی از رجالیان معتقدند که سفیان شاگرد سدیر بوده است (الخواجوی، ۱۴۱۳ هـ، ص ۳۲۹). روایات منقول سفیان از سدیر از امام صادق (ع) نیز می‌تواند ارتباط بین این دو راوی را تأیید بخشد (عبدالرزاق الصنعانی، ۱۴۰۳ هـ ج ۱، ص ۷۱؛ ابوبکر بن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ هـ ج ۵، ص ۱۸۱ و ج ۲، ص ۶۲). در صورت پذیرش این ارتباط، طبیعی می‌نماید که اختناق حاکم بر رویان و شاگردان سدیر تأثیر گذارد و آنان را تحت تعقیب قرار دهد. از آنجاکه خود سفیان نیز از لحاظ سیاسی با حکومت وقت درگیر بود، این احتمال افزون می‌گردد. به طوری که سفیان امر کننده به معروف و نهی کننده از منکر بود و به سرزنش ملامتگران، اهانت و زندانی شدن از سوی حاکم اهمیت نمی‌داد. وی نمی‌توانست در برابر ظلم سکوت کند و این امر، سبب گردید که مورد تعقیب منصور قرار گرفته و حکم اعدام با صلیب را برای وی صادر کند اما پیش از آن به هلاکت رسید (الدقر، ۱۴۱۵ هـ، ص ۸).

مهدی بن منصور سعی کرد که سفیان را تطمیع کند. سفیان نپذیرفت و مورد تعقیب واقع شد و برای تحویل وی، جایزه تعیین گردید (همان، ص ۹؛ برای آگاهی بیشتر از رابطه سفیان با والیان و خلفا ر.ک: همان، ص ۱۸۰-۱۸۳) همچنین روایتی که امام صادق (ع) در سفارش به تقیه به سفیان فرمودند (الصدوق، ۱۴۰۳ هـ، ص ۳۸۶)، می‌تواند مؤید این فرض باشد که روایت لعن سفیان از سوی سدیر هم‌راستا با یکدیگر برای محافظت از جان سفیان صادر شده باشد. چنانچه برخی از رجالیان اهل سنت، سفیان را از فردی مقاوم در اعتراض معرفی کرده است که نزد حکومت تقیه می‌کرد (العجلی، ۱۴۰۵ هـ، ج ۱، ص ۴۰۷).

شایان ذکر است، روایتی وجود دارد که مؤید این اختناق است. به طوری که امام صادق (ع) از ملاقات سفیان ممانعت می‌کند و عدم پذیرش وی را ناشی از طرد وی

نمی‌خواند، بلکه متن روایت از وجود ناظران بر آن حضرت خبر می‌دهد. (الطبرسی، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۴۸؛ الإربلی، ۱۳۸۱ هـ، ج ۲، ص ۱۵۷). این گزارش علاوه بر اینکه از فضای خفقان در مراجعه به امام صادق (ع) خبر می‌دهد، به موقعیت سفیان ثوری نیز اشاره دارد. چنان‌که آن حضرت ذکری را به وی آموزش داد که از بلائی دنیوی چون حکومت در امان باشد (همان).

۲. برخی از گزارش‌ها حاکی از اختفای سفیان در بصره است و تقیه سفیان را محتمل می‌نماید. او ۱۷ سال از زندگی خویش را تحت تعقیب خلفای عباسی گذراند. به دلیل تعقیب از سوی منصور در سال ۱۴۴ از کوفه خارج و در مدینه و مکه ساکن شد. سپس به صورت مخفیانه در بصره زندگی کرد (الزکلی، ۲۰۰۲ م، ج ۳، ۱۰۴). او در سال ۱۶۱ در خلافت مهدی عباسی به طور پنهانی از دنیا رفت (ابن سعد، ۱۴۱۰ هـ ج ۶، ص ۳۵۰). این مسئله بر فعالیت حدیثی او تأثیرگذار بود و در مواردی به سکوت او منجر شد. چنان‌که حسن بن صالح و عیسی بن زید در مسئله‌ای اختلاف پیدا کردند ولی سفیان به خاطر ترس از سوی حکومت از بیان پاسخ خودداری کرد (أبو الفرج الأصبهانی، ۱۴۳۱ هـ صص ۳۵۰ - ۳۵۱). برخی از محققان بر این باورند که این اختفاء ناشی از دیدگاه‌های شیعی - امامی - وی بوده که به خاطر آن مورد تعقیب قرار گرفت و به بصره گریخت (ر.ک: الأمین، ۱۴۰۳ هـ ج ۷، ص ۲۶۴).

اگرچه برخی از منابع اهل سنت نیز شیعی بودن سفیان را قبل از ورود به بصره گزارش کرده‌اند (الطبری، ۱۳۵۸ هـ ص ۱۴۲؛ مغلطای بن قلیح، ۱۴۲۲ هـ ج ۵، ص ۳۹۳) اما از دیدگاه آنان گویا این وجه از تشیع با جریان اصحاب حدیث همخوانی دارد. چنان‌چه سفیان را از اصحاب حدیث برشمردند (مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۳۵۹۶). لازم به ذکر است که جریان غالب در محافل اصحاب حدیث در کوفه در برخورد با مسئله امامت «ختن» و تفاضل میان آنان، گرایش علوی بود که در اصطلاح همان روز «تشیع» خوانده می‌شد.

سفیان در رأس گروهی به شمار می‌آمد که تشیع آنان در حد تفضیل امام علی(ع) بر عثمان محدود و امامت خلفا از پیشینیان تا خلفای عباسی با احترام تلقی می‌شد. همچنین آنان در تقابل با گرایش حسن بن صالح، با ترک جمع و قیام به سیف مخالفت می‌ورزید (مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ ش، ج ۹، ص ۳۵۹۶).

برای اینکه تمایز این دو تشیع مشخص شود لازم است که در مورد تحلیل صورت گرفته در وجه تشیع سفیان ثوری (تشیع عام) چند نکته مطرح شود:

الف) برخی از گزاره‌های تاریخی نشان می‌دهد که نوع رفتار سفیان در مسئله امامت «ختن» و تفاضل میان خلفا ناشی از رفتار تقیه آمیز سفیان است. به طوری که گزارشی از عطاء بن مسلم از سفیان ثوری وجود دارد که آن را تأیید می‌بخشد. چنان که وی نقل می‌کند که ثوری به او فرمود:

«زمانی که در شام هستی مناقب علی(ع) را بیان کن و زمانی که در

کوفه هستی، مناقب ابوبکر و عمر را نقل کن» (الذهبی، ۱۴۰۵ هـ ج

۷، ص ۲۶۰).

عطاء بن مسلم از اصحاب امام صادق(ع) معرفی شده است (الطوسی، ۱۴۱۵ هـ ص ۲۶۰) در مورد وی گزاره‌ای وجود دارد که کتاب‌های خود را دفن کرده است (ابن حبان ۱۳۹۶ هـ ج ۲، ص ۱۱۳). جالب توجه است که این رفتار را می‌توان در وصیت سفیان به نابودی مصاحف خویش مشاهده کرد (ر.ک: ابن ندیم، بی‌تا، ص ۳۱۵؛ در رابطه با کتاب سفیان قسمت قبل توضیح داده شد). در مورد شیوهی سفیان در نقل احادیث، اخباری موجود است که می‌تواند هم‌راستا با توصیه سفیان به عطاء در شیوهی نقل روایات باشد. به طوری که روایاتی را که در بصره نقل می‌کرد در کوفه بیان نمی‌کرد یا روایاتی که در ری و اصفهان بیان می‌کرد، در شهرهای دیگر ایراد نمی‌کرد؛ بنابراین محتوای روایات سفیان در سرزمین‌های متفاوت، مشابه نبود (الرامهرمی، ۲۰۱۶ هـ ص ۶۵۶).

شاید بتوان با توجه به گزارش مذکور، موقعیت مناسب‌تری را برای شیعیان در برخی از مناطق شام نسبت به کوفه در نظر گرفت. اخباری که از فرار شیعیان به شام برای در امان بودن از حکومت اموی حکایت دارد، شاهد خوبی بر این نکته خواهد بود. به‌عنوان نمونه سلیمان بن مهران راوی شیعی به شام رفت و به نقل فضائل اهل بیت (ع) اقدام کرد (الیغموری، ۱۴۳۱ هـ ص ۹۳). مؤید دیگر بر این ادعا، گزارشی از فرار امام کاظم (ع) به مناطقی از شام است (ر.ک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ هـ ج ۴، ص ۳۱۱؛ لیثی، ۱۳۸۴ ش، ص ۴۸)

ب) گزاره‌ای وجود دارد که از اعتقاد سفیان به قیام به سیف خبر می‌دهد. درحالی‌که این خبر، مخالف نظر مطرح شده در تقابل سفیان با گرایش حسن بن صالح در قیام به سیف است. چنان‌که برخی از اصحاب نزدیک وی، در قیام ابراهیم بن عبد الله شرکت داشتند (أبو الفرج الأصبهانی، ۱۴۳۱ هـ ص ۳۲۸). همچنین گزارش شده است که او آرزوی قیام محمد بن عبد الله بن حسن را در سر داشت (همان، ص ۱۸۴).

ج) چنان‌که گفتیم، ابن ندیم سفیان ثوری را زیدی می‌داند (ابن ندیم، بی تا، ص ۲۵۳) شاید دیدگاه مخالف وی با خلفای عباسی وی را چنین نشان دهد اما طبق حدیثی که از امام صادق (ع) روایت شده که در آن، سفیان را به تقیه سفارش نموده است (الصدوق، ۱۴۰۳ هـ ص ۳۸۶)، زیدی بودن سفیان مورد تردید قرار می‌گیرد. چرا که زیدیان مخالفان اصلی تقیه بودند (کشتکارفرد، ۱۳۹۰ ش، ص ۱۲۹) و یکی از اصول آنان مبارزه با خلفای عباسی است. وجود روایات تصریح شده از سوی امام صادق (ع) بر اهلیت و شایستگی سفیان در اخذ معارف ویژه نیز امامی بودن وی را تأیید می‌بخشد (ر.ک: الصدوق، ۱۴۰۳ هـ ص ۲۲). همچنین ابن ابی الحدید، انتساب سفیان را به زیدیه، نه به معنای زیدی بودن آن بلکه به معنای محبت به اهل بیت (ع) و مخالفت با بعضی از اعمال بنی‌امیه می‌داند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ هـ ج ۶، ص ۳۷۱ و ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۲۷۴)؛ بنابراین وجهی برای زیدی نامیدن وی وجود ندارد.

نتیجه گیری

در این پژوهش، تقیه عاملی مهم در گمنام ماندن برخی از روایان شیعه و انحصار روایات امامان (ع) در منابع اهل سنت معرفی شده است. بررسی موردی بر سفیان ثوری دارد که ناسازواری آرا رجالی و حدیثی در ارتباط با وی در منابع شیعه پیداست. این پژوهش در عامی بودن وی تردید ایجاد نموده و به بیان دلایل تشیع و تقیه وی می‌پردازد. برخی از نتایج بررسی مستندات این چنین است:

۱. روایات مذمت سفیان با توجه به گزارش‌های تاریخی توجیه پذیر است. گویا این روایت در جهت حفظ جان سفیان از سوی سدیر بن حکیم صیرفی - استاد سفیان - نقل گردیده است. از این رو، وجود روایات مذمت در مورد سفیان، سبب برداشت اشتباه از شخصیت وی شد و پژوهشگران را از مراجعه به دیگر روایات وی در منابع شیعه - که می‌توانست شناخت دقیق‌تری ارائه کند، - بازداشت.

۲. برخی از گزارش‌ها و صیت سفیان به نابودی کتاب خویش را ناشی از ترس جلوه می‌دهد و نه ناشی از زهد وی. در بررسی دیگر، چنین به نظر رسید که بیشتر روایان کتاب «جامع» سفیان، در محیطی غیر از کوفه و بصره فعالیت می‌کردند و احتمالاً با تشدید اختناق، ملاحظه‌ی بیشتری در نقل آن روایات در محیط عراقین داشتند.

۳. عقاید غالب جریان اصحاب حدیث - عدم اعتقاد قیام به سیف - با سفیان در یک راستا قرار ندارد و طبق گزارش‌های مطرح شده در پژوهش، نام وی را نمی‌توان در زمره‌ی آنان قرار داد.

پیشنهاد می‌گردد، حدیث‌شناسان به بازخوانی مجدد در مورد روایانی که حامل میراث حدیثی شیعی در منابع اهل سنت هستند، اقدام کنند. چرا که این عدم توجه و غفلت در رجال شیعی، محرومیت از احادیث اهل بیت (ع) را استمرار خواهد بخشید.

منابع

١. **قرآن کریم**.
٢. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، (١٤٠٤ هـ)، **شرح نهج البلاغة**، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
٣. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (١٢٧١ هـ)، **الجرح والتعديل**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٤. ابن الجعد، علی، (١٤١٠ هـ)، **مسند ابن الجعد**، تحقیق: عامر أحمد حيدر؛ بیروت: مؤسسه نادر.
٥. ابن القیسرانی، محمد بن طاهر الشیبانی، (١٤١٩ هـ)، **أطراف الغرائب والأفراد**، المحقق: محمود محمد محمود، السيد يوسف حسن نصار، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٦. ابن حبان، محمد بن حبان البستی، (١٣٩٦ هـ)، **المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین**، المحقق: محمود ابراهیم زاید، حلب: دار الوعی.
٧. ابن حبان، محمد بن حبان البستی، (١٤٠٨ هـ)، **صحيح (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان)**، تحقیق: شعيب الأرناؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله.
٨. ابن حجر العسقلانی، أبو الفضل أحمد بن علی، (١٣٢٦ هـ)، **تهذيب التهذيب**، الهند: دائرة المعارف النظامیة،
٩. ابن حجر العسقلانی، أبو الفضل أحمد بن علی، (١٤٠٦ هـ)، **تقريب التهذيب**، المحقق: محمد عوامه؛ سوريا: دار الرشید.
١٠. ابن حزم، علی بن أحمد بن سعید، (١٤٣١ هـ)، **المحلى بالآثار**، بیروت: دار الفكر.
١١. ابن خزيمة، أبوبکر محمد بن إسحاق، (بی تا)؛ **صحيح ابن خزيمة**، المحقق: د. محمد مصطفی الأعظمی، بیروت: المکتب الإسلامی.
١٢. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع، (١٤١٠ هـ)، **الطبقات الكبرى**، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.

١٣. ابن شاهين، عمر بن أحمد بن عثمان، (١٤٢٤ هـ)، **الترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٤. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن علي، (١٣٧٩ هـ)، **مناقب آل أبي طالب عليهم السلام**، قم: علامه.
١٥. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، (١٣٨٠ هـ)، **معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديما و حديثا**؛ نجف اشرف: المطبعة الحيدرية.
١٦. ابن عدى الجرجاني، أبو أحمد، (١٤١٨ هـ)، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، عبد الفتاح أبو سنة؛ بيروت: دار الكتب العلمية.
١٧. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، (١٤١٥ هـ)، **تاريخ دمشق**، المحقق: عمرو بن غرامة العمري؛ بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٨. ابن معين، أبو زكريا يحيى، (١٣٩٩ هـ)، **تاريخ ابن معين (رواية الدوري)**، المحقق: أحمد محمد نور سيف، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.
١٩. ابن منجويه، أحمد بن علي، (١٤٠٧ هـ)، **رجال صحيح مسلم**، المحقق: عبد الله الليثي، بيروت: دار المعرفة.
٢٠. ابن نديم، محمد بن اسحاق (بي تا)، **الفهرست**، بيروت: دار المعرفة.
٢١. أبو الحجاج القضاعي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، (١٤٠٠ هـ)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، المحقق: بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢٢. أبو الشيخ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد، (١٤١٧ هـ)، **ذكر الأقران وروايتهم عن بعضهم بعضا**، المحقق: مسعد السعدني، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٣. أبو العباس العصمي، رافع بن عَصْم، (٢٠٠٥ م)، **جزء أبي العباس العصمي**، المحقق: جاسم بن محمد بن حمود الفجعي، الكويت: مكتبة أهل الأثر - دار غراس؛ الطبعة الثانية.
٢٤. أبو الفرج الأصبهاني، علي بن الحسين، (١٤٣١ هـ)، **مقاتل الطالبين**، المحقق: السيد أحمد صقر، بيروت: دار المعرفة.

٢٥. أبو عمرو الدانی، عثمان بن سعید، (١٤١٦ هـ)، **السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراتها**، المحقق: د. رضاء الله بن محمد إدريس المبار كفوري، الرياض: دار العاصمة.
٢٦. أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، (١٣٩٤ هـ)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مصر: السعادة.
٢٧. أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (١٤٠٩ هـ)، **المصنف في الأحاديث والآثار**، المحقق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد.
٢٨. أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، (١٤٠٣ هـ)، **فضائل الصحابة**، المحقق: د. وصي الله محمد عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢٩. الإربلي، علي بن عيسى، (١٣٨١ هـ)، **كشف الغممة في معرفة الأئمة**، محقق: سيد هاشم رسولي محلاتي، تبريز: بني هاشمي.
٣٠. الأردبيلي، محمد بن علي، (١٤٠٣ هـ)؛ **جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد**، بيروت: دار الأضواء.
٣١. العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله، (١٤٠٥ هـ)، **الثقات (معرفة الثقات من رجال أهل العلم و الحديث و من الضعفاء و ذكر مذاهبيهم و أخبارهم)**، المحقق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، المدينة المنورة: مكتبة الدار.
٣٢. الأمين، محسن، (١٤٠٣ هـ)، **أعيان الشيعة**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
٣٣. البخاري، محمد بن إسماعيل، (١٤٢٢ هـ)، **صحيح**، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة.
٣٤. البخاري، محمد بن إسماعيل، (بي تا)، **التاريخ الكبير**، مصحح: محمود محمد خليل، حيدر آباد: الدكن، دائرة المعارف العثمانية.
٣٥. البيهقي، أحمد بن الحسين، (١٤٢٤ هـ)، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا؛ بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة.

١٣٠ مقاله علمی - پژوهشی: «بررسی نقش تقيه بر انحصار برخی از روایات ائمه اطهار(ع)...» / فتحی و رئیسیان

٣٦. پاکتچی، احمد، (١٣٦٢ ش)، «تصوف»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
٣٧. پاکتچی، احمد، (١٣٧٩ ش) «اصحاب حدیث»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
٣٨. پاکتچی، احمد، (١٣٩١ ش)، **پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
٣٩. الحاکم النیسابوری، محمد بن عبد الله (١٤١١ هـ)، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
٤٠. حمود هزاع ردمان، وائل، (٢٠١٣ م)، «المعین من حدیث الأئمة الموصوفین بالتدلیس الثوری مثلاً»، **مجلة الدراسات الإجتماعیة**، العدد ٣٧، صص ٢٢١-٢٦٧.
٤١. الخطیب البغدادی، أبوبکر أحمد بن علی، (١٤٢٢ هـ)، **تاریخ بغداد**، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
٤٢. الخواجوئی، اسماعیل بن محمد حسین، (١٤١٣ هـ)، **الفوائد الرجالیة**، السيد مهدی الرجائی، مشهد: آستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الإسلامیة.
٤٣. الخواجوئی، ابوالقاسم، (١٤١٣ هـ)، **معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة**، بی نا، بی جا، الطبعة الخامسة.
٤٤. الداوودی، محمد بن علی بن أحمد، (بی تا)، **طبقات المفسرین**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٤٥. الذهبی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد، (١٣٨٢ هـ)، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، تحقیق: علی محمد الجاوی؛ بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
٤٦. الذهبی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد، (١٤٠٥ هـ)، **سیر أعلام النبلاء**، المحقق: شعيب الأرناؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة.
٤٧. الذهبی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد، (٢٠٠٣ م)، **تاریخ الإسلام و وفيات المشاهیر والأعلام**، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف؛ بیروت: دار الغرب الإسلامی.

٤٨. الراهرمزی، أبو محمد الحسن بن عبدالرحمن بن خلاد، (٢٠١٦ م)، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق: محمد محب الدين أبو زيد، قم: دار الذخائر.
٤٩. رحمتی، محمد کاظم، (١٣٩٣ ش)، «دیدگاه‌های حدیثی عالمان متقدم امامی و دفاتر حدیثی ائمه شیعه به تدوین روایات سنن»؛ **حدیث پژوهی**، سال ٦، شماره ١٢، صص ٢٥١-٢٧٢.
٥٠. الزرکلی، خیر السدین بن محمود، (٢٠٠٢ م)، **الأعلام**، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الخامسة عشر.
٥١. سلیمان بن خلف، أبو الولید، (١٤٠٦ هـ)، **التعديل والتجريح لمن خرج له البخاری فی الجامع الصحيح**، المحقق: د. أبو لبابة حسین، الرياض، دار اللواء للنشر والتوزيع.
٥٢. الشافعی محمد بن إدريس، (١٤١٠ هـ)، **الأمر**، بیروت: دار المعرفة.
٥٣. الشهرستانی، أبو الفتح محمد بن عبد الکریم، (بی تا)، **الملل والنحل**، تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
٥٤. الصدوق، محمد بن علی بن بابویه، (١٣٦٢ ش)، **الخصال**، محقق: علی اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم.
٥٥. الصدوق، محمد بن علی بن بابویه، (١٣٧٦ ش)، **الأمالی**، تهران، کتابچی، الطبعة السادسة.
٥٦. الصدوق، محمد بن علی بن بابویه، (١٣٨٥ ش)، **علل الشرائع**، قم: مکتبه الداوری.
٥٧. الصدوق، محمد بن علی بن بابویه، (١٤٠٣ هـ)، **معانی الأخبار**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
٥٨. صفری، نعمت الله، (١٣٨١ ش)، **نقش تقيه در استنباط**، قم: انتشارات بوستان کتاب.
٥٩. الطبرانی، أبو القاسم سلیمان بن أحمد، (١٤١٥ هـ)، **المعجم الكبير**، المحقق: حمدی بن عبد المجید السلفی، القاهرة: مکتبه ابن تیمیة، الطبعة الثانية.
٦٠. الطبرسی، فضل بن حسن، (١٣٨٠ ش)، **الأداب الدينية للخزانة المعينية**، مترجم: احمد عابدي، قم: زائر.
٦١. الطبري، محمد بن جرير، (١٤٣١ هـ)، **المنتخب من ذيل المذيل**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

٦٢. الطحاوی، أحمد بن محمد بن سلامة، (١٤١٦ هـ)، **أحكام القرآن الكريم**، تحقيق: الدكتور سعد الدين أونال؛ استانبول: مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي.
٦٣. الطوسي، محمد بن الحسن، (١٤٠٧ هـ ب)، **الخلافة**، تصحيح: علي خراساني - سيد جواد شهرستاني - مهدي طه، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٦٤. الطوسي، محمد بن الحسن، (١٣٩٠ هـ)، **الإستبصار فيما اختلف من الأخبار**، تحقيق: خراسان، حسن الموسوي؛ تهران؛ دار الكتب الإسلامية.
٦٥. الطوسي، محمد بن الحسن، (١٤٠٧ هـ الف)، **تهذيب الأحكام**، تحقيق: خراسان، حسن الموسوي، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٦٦. الطوسي، محمد بن الحسن، (١٤١٤ هـ)، **الأمالي**، تحقيق: حسن خراسان، قم: دار الثقافة.
٦٧. الطوسي، محمد بن الحسن، (١٤١٥ هـ)، **الرجال**، المحقق: جواد القيومي الأصفهاني، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٦٨. الطوسي، محمد بن الحسن، (١٤٢٠ هـ)، **فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول**، تحقيق: عبد العزيز طباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
٦٩. الطوسي، محمد بن الحسن، (بي تا)، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: محمدرضا الأنصاري القمي، قم: محمد تقي علاقنديان.
٧٠. عاملي، محمد بن علي موسوي، (١٤١١ هـ)، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، بيروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
٧١. عبد الرزاق الصنعاني، أبوبكر عبد الرزاق بن همام، (١٤٠٣ هـ)، **المصنف**، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي؛ الهند، المجلس العلمي، الطبعة الثانية.
٧٢. عبد الرزاق الصنعاني، أبوبكر عبد الرزاق بن همام، (١٤١٩ هـ)، **تفسير عبد الرزاق**، محقق: محمود محمد عبده، بيروت: دار الكتب العلمية.
٧٣. عبداللطيف الطائي، رياض حسين، (بي تا)، **جامع سفيان الثوري منزله معاليه رواياته**، بي جا، بي نام.

۷۴. القاضی عیاض، أبو الفضل، (۱۹۶۶ هـ)، **ترتیب المدارک و تقریب المسالك**، المحقق: عبد القادر الصحرای، المغرب: مطبعة فضالة - المحمدية.
۷۵. الكشي، محمد بن عمر، (۱۴۰۴ هـ)، **اختیار معرفة الرجال**، محقق: السيد مهدي الرجائي، مصحح: مير داماد الأسترآبادی، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۷۶. الكليني، محمد بن يعقوب (۱۴۲۹ هـ)، **الكافي**، تحقيق: دارالحدیث، قم: دار الحدیث.
۷۷. كشتكارفرد، علی، (۱۳۹۰ ش)، **بررسی رابطه امامیه و زیدیه تا پایان غیبت صغری**، پایان نامه ارشد، قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).
۷۸. لیثی، سمیره مختار، (۱۳۸۴ ش)، **جهاد شیعه در دوره اول عباسی**، مترجم: محمد حاجی تقی، تهران: مؤسسه شیعه شناسی.
۷۹. مددی موسوی، سید احمد، (۱۳۹۳ ش)، **نگاهی به دریا**، قم: مؤسسه کتاب شناسی شیعه.
۸۰. مسلم بن الحجاج، أبو الحسن، (۱۴۳۱ هـ)، **صحيح**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۸۱. مغلطای بن قلیج، (۱۴۲۲ هـ)، **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: أبو عبدالرحمن عادل بن محمد و أبو محمد أسامة بن ابراهيم، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
۸۲. مقدسی، منصوره، (۱۳۹۱ ش)، **تحليل تاريخي تقيہ در مكتب تشيع**، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه پیام نور.
۸۳. میرداماد، محمد باقر بن محمد، (۱۳۱۱ ق)، **الروا شح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية**، قم: دار الخلافة.
۸۴. النجاشي، احمد بن علی، (۱۳۶۵ ش)، **الرجال**، تحقيق: موسى شبيري زنجانى، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۸۵. النووي، محیی الدين يحيى بن شرف، (بی تا)، **تهذيب الأسماء واللغات**، تحقيق: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، بيروت: دار الكتب العلمية.
۸۶. الیغموری، یوسف بن أحمد، (۱۴۳۱ هـ)، **نور القبس**، بی جا، بی نام.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. Abd al-Razzāq al-San'ānī, Abu Bakr Abd al-Razzāq ibn Hammām (1982), *Al-Musannaf*, Research: Habib al-Rahman al-Azamī, India: Scientific Council, second edition.
3. Abd al-Razzāq al-San'ānī, Abu Bakr Abd al-Razzāq ibn Hammām (1998), *Abdul Razzāq's Interpretation*, Research: Mahmoud Muhammad 'Abduh, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmāyya.
4. Abdul Latif Al-Tā'ī, Rīyād Hussein (nd), "Jāmi' Sufyān Sūrī, Manzilatuhū, Ma'ālimuhū, Riwāyatuhū", Np.
5. Abu 'Amr Al-Dānī, Othman bin Saeed (1995), *Al-Sunan al-Wārida fi al-Fitan*, Research: Dr. Ridā Allah bin Muhammad Idris Al Mubārakfourī, Riyadh: Dar Al Āsimah.
6. Abu Al-Abbas Al-'Usmī, Rafī' bin 'Usm (2005), *Juz' Abi Al-Abbas Al-'Umī*, Research: Jassem bin Muhammad bin Hamoud Al-Fajjī, Kuwait: Ahl Al-Athar Library - Dar Ghirāss; Second Edition.
7. Abu Al-Faraj Al-Asbahānī, Ali Bin Al-Hussein (2010), *Maqātil al-Tālibeen*, Research: Mr. Ahmed Saqr, Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
8. Abu Al-Hajjāj Al-Qudā'ī, Youssef bin Abdul Rahman bin Yusuf (1980), *Tahdhīb al-Kamāl fi Asmā' al-Rijāl*, Research: Bashār 'Awād Maarouf, Beirut: Al-Resāla Foundation.
9. Abu Bakr bin Abi Shaybah, Abdullah bin Muhammad (1988), *Al-Musannaf fi al-Ahādīth wal-Āthār*, Research: Kamal Yusuf Al-Hout, Riyadh: Al-Rushd Library.
10. Abu Na'īm Al-Asbahānī, Ahmed bin Abdullah (1974), *Hilyat al-Awliyā' wa-Tabaqāt al-Aṣfiyā*, Egypt: Al-Sa'āda.
11. Abu Sheikh Al-'Isbahānī, Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad (1996), *Dhikr al-Aqrān wa Riwāyatuhum 'an Ba'dihim Ba'dan*, Research: Mas'ad al-Sa'dānī, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmāyya.

12. Ahmed bin Hanbal, Abu Abdullah Ahmed bin Muhammad (1983), *The Virtues of the Companions*, Research: Dr. Wasī Allah Muhammad Abbas, Beirut: Al-Resāla Foundation.
13. Al-Dhahabī, Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed (2003), *The History of Islam and the Deaths of the Famous*, Research: Dr. Bashar Awwād Ma'rouf; Beirut: Islamic West House.
14. Al-'Ijlī, Abu Al-Hassan Ahmad bin Abdullah (1985), *Al-Thiqāt*, Research: Abd al-'Alīm Abd al-Azim al-Bastāwī, Medina: Al-Dar Library.
15. Al-Amīn, Mohsen (1983), *A'yān Al-Shia*, Beirut: Dar al-Ta'āruf.
16. Al-Ardabilī, Muhammad bin Ali (1982), *Jāmi' al-Ruwāt*, Beirut: Dar Al-Adwā'.
17. Al-Bayhaqī, Ahmed bin Al-Hussein (2003), *Al-Sunan Al-Kubrā*, Edited by: Muhammad Abdul Qadir Atta; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmāyya, third edition.
18. Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (2001), *Al-Sahīh*, Research: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, Beirut: Dar Tawq Al-Najāh.
19. Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (nd), *The Great History*, Edited by: Mahmoud Muhammad Khalil, Hyderabad: Deccan, Ottoman Encyclopedia.
20. Al-Dāwūdī, Muhammad bin Ali bin Ahmed (nd), *Tabaqāt Al-Mofassirīn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmāyya.
21. Al-Dhahabī, Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed (1963), *Mīzān al-'Tidāl fī Naqd al-Rijāl*, Research: Ali Muhammad Al-Bajāwī; Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
22. Al-Dhahabī, Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed (1985), *Siyar A'lām al-Nubalā*, Research: Shuaib Al-Arnaout, Beirut: Al-Resāla Foundation, third edition.

23. Al-Hakim Al-Naysābūrī, Muhammad bin Abdullah (1990), *Al-Mustadrak 'alā al-Sahīhayn*, Research: Mustafa Abdel-Qader Atta, Beirut, Dar Al-Kutub Al-'Ilmāyya.
24. Al-Irbilī, Ali bin Issā (1961), *Kashf al-Ghumma*, Research: Sayed Hashem Rasouli Mahallati, Tabriz: Banu Hashemi.
25. Al-Kashī, Muhammad bin Omar (1983), *Ikhṭiyār Ma'rifat al-Rijāl*, Research: Sayed Mahdi Al-Rajā'ī, Edited by: Mir Dāmād Al-Astrābādī, Qom: Ahl Al-Bayt Institute (AS) for the revival of heritage.
26. Al-Khatīb Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmed bin Ali (2002), *The History of Baghdad*, Research: Dr. Bashir Awwād Ma'rouf, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
27. Al-Khū'ī, Abu Al-Qāsim (1992), *Mu'jam Rijāl al-Hadith*, fifth edition.
28. Al-Khwājawī, Ismail bin Muhammad Hussain (1992.), *Al-Fawā'id al-Rijālīyya*, Al-Sayed Mahdi Al-Rajā'ī, Mashhad: Astana-e Qods Razawī, Islamic Research Academy.
29. Al-Kulaynī, Muhammad bin Ya'qūb (2008), *Al-Kāfi*, Edited by: Dar Al-Hadith, Qom: Dar Al-Hadith.
30. Al-Najāshī, Ahmed bin Ali (1986), *Al-Rijāl*, Research: Musā Shubeirī Zanjānī, Qom: Teachers Association of Qom Seminary, Islamic Publication Institution.
31. Al-Nawawī, Muhyi al-Din Yahyā bin Sharaf (nd), *Tahdhīb al-Asmā' wal-Lugha*, Research: The Scholars Company with the assistance of the Al-Munīriya Printing Department, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmāyya.
32. Al-Qādī 'Ayād, Abu Al-Fadl (1970), *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik*, Research: Abdel Qāder Al-Sahrāwī, Morocco: Fadāla – Muhammadīyah Printing House.
33. Al-Rāmḥurmuzī, Abu Muhammad Al-Hassan bin Abdul Rahman bin Khallād (2016), *Al-Muhaddith al-Fādil bayn al-Rawī wal-Wā'ī*,

- Research: Muhammad Muhib Al-Din Abu Zaid, Qom: Dar Al-Dakhkar.
34. Al-Sadūq, Muhammad bin Ali bin Bābiwayh (1966), *Causes of Sharia*, Qom: Al-Dāwarī Library.
 35. Al-Sadūq, Muhammad bin Ali bin Bābiwayh (1982), *Ma'ānī al-Akhhbār*, Research: Ali Akbar Ghafārī, Qom, Teachers Association of the Qom Seminary, Islamic Publication Institution.
 36. Al-Sadūq, Muhammad bin Ali bin Bābiwayh (1983.), *Al-Khisāl*, Research: Ali Akbar Ghafārī, Qom: Teachers Association of the Qom Seminary.
 37. Al-Sadūq, Muhammad bin Ali bin Bābiwayh, (1997), *Al-Amālī*, Tehran: Kitabchi, sixth edition.
 38. Al-Shāfi'ī, Muhammad bin Idris (1990), *Al-Umm*, Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
 39. Al-Shahristānī, Abu al-Fath Muhammad ibn Abd al-Karim (nd), *Al-Milal wa al-Nihal*, Research: Muhammad Sayed Gilani, Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
 40. Al-Tabarānī, Abu al-Qāsim Suleiman bin Ahmed (1994), *Al-Mu'jam Al-Kabīr*, Research: Hamdī bin Abdul Majeed Al-Salafi, Cairo: Ibn Taymīyyah Library, second edition.
 41. Al-Tabarī, Muhammad bin Jarīr (2010), *Al-Muntakhab min Dhyl Al-Madhīl*, Beirut: Al-A'lamī Publications Institution.
 42. Al-Tabrisī, Fadl bin Hassan (2001), *Religious Etiquette for Specific Treasures*, translated by: Ahmad Abdi, Qom: Zaer.
 43. Al-Tahāwī, Ahmed bin Muhammad bin Salama (1995), *Ahkam al-Qur'an al-Karim*, Research: Dr. Sa'duddīn Unāl, Istanbul: Islamic Research Center of the Turkish Religious Endowment.
 44. Al-Tūsī, Muhammad bin Al-Hasan (١٩٨٦), *Tahdheeb Al-Ahkām*, Research: Karsān, Hassan Al-Mousawi, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islāmīyyah.

45. Al-Tūsī, Muhammad bin Al-Hasan (1993), *Al-Amālī*, Research: Hassan Karsān, Qom: House of Culture.
46. Al-Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan (1970), *Al-Istibsār*, Research: Karsān, Hassan Al-Mousawi, Tehran: Islamic Book House.
47. Al-Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan (۱۹۸۶), *Al-Khalāf*, Edited by: Ali Karsān - Sayed Jawad Shahrastani - Mahdi Taha, Qom: Islamic Publication Office, Compiled by the Qom Seminary.
48. Al-Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan (1999), *The list of Shiite Books and Their Principles and the Names of the Authors and the Companions of the Principles*, Edited by: Abdul Aziz Tabataba'i, Qom: Al-Muhaqqiq Al-Tabataba'i Library.
49. Al-Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan (nd), *Al-'Udda fī 'Usūl al-Fiqh*, Research: Muhammad Ridā Al-Ansari Al-Qummī, Qom: Muhammad Taqī Alāqibandīyān.
50. Al-Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan, (1994), *Al-Rijāl*, Research: Jawad Al-Qayūmī Al-Isfahānī, Qom: The Islamic Publication Institution of Teachers Association of Qom Seminary.
51. Al-Yaghmūrī, Yusuf bin Ahmed (2010), *Noor Al-Qabas*, Np.
52. Al-Zarkalī, Khair Al-Din Bin Mahmoud (2002), *Al-A'lām*, Beirut: Dar Al-'Ilm lil-Malā'īn, fifteenth edition.
53. Āmilī, Muhammad bin Ali Mousavi (1990), *Madarak al-Ahkām fī Sharh Sharī'a al-Islam*, Beirut: Āl al-Bayt (AS) Institute.
54. Hamoud Hazā Radmān, Wā'il (2013), "Al-Mu'an'an min Hadith al-'A'immat al-Mawsūfīn bi-Tadlīth al-THawrī Mithālan", *Journal of Social Studies* 37: 221-267.
55. Ibn 'Asāker, Abu al-Qāsim Ali ibn al-Hasan (1995), *The History of Damascus*, Research: Amr ibn Gharāmah al-'Amrawī, Beirut: Dar Al-Fikr.
56. Ibn 'Uday Al-Jurjānī, Abu Ahmed (1997), *Al-Kāmil fī Zu'afā al-Rijāl*, Research: Adel Ahmed Abdel-Mawjūd, Ali Muhammad

- Mu'awad, Abdel-Fattah Abu Sunna; Beirut: Scientific Books House.
57. Ibn Abi al-Hadīd, ['Abd al-Hamed b. Hibatullah](#) (1983), *Sharh Nahj al-Balagha*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī.
58. Ibn Abi Hātam, Abd al-Rahman bin Muhammad (1952), *Al-Jarh wal-Ta'deel*, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
59. Ibn al-Ja'd, Ali (1990), *Musnad Ibn al-Ja'd*, Research: Āmer Ahmed Haidar; Beirut: Nader Foundation.
60. Ibn al-Qaysrānī, Muhammad ibn Tāher al-Shaibānī (1998), *Atrāf al-Gharā'ib wa al-Afrād*, Research: Mahmoud Muhammad Mahmoud, Al-Sayed Youssef Hassan Nassar, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
61. Ibn H2bbān, Muhammad bin Habbān al-Bustī (1988), *Sahīh (Al-Ihsān fī Taqreeb Sahīh Ibn Habbān)*, Research: Shuaib Al-Arnaout, Beirut: Al-Resala Foundation.
62. Ibn Habbān, Muhammad bin Habbān Al-Bustī (1976), *Al-Majrouhīn of the Hadiths, the Weak and the Abandoned*, Research: Mahmoud Ibrahim Zāyed, Aleppo: Dar Al-Wa'i.
63. Ibn Hajar al-Asqalani, Abu al-Fadl Ahmed bin Ali (1986), *Taqbeer al-Tahdheeb*, Research: Muhammad Awamah; Syria: Dar Al-Rashid.
64. Ibn Hajar Al-Asqalānī, Abu Al-Fadl Ahmed bin Ali (1908), *Tahdheeb Al-Tahdheeb*, India: The Systematic Encyclopedia.
65. Ibn Hazm, Ali bin Ahmed bin Saeed (2010), *Al-Muhalla bi'l Athār*, Beirut: Dar Al-Fikr.
66. Ibn Khuzaymah, Abu Bakr Muhammad bin Ishāq (nd), *Sahih Ibn Khuzaymah*, Research: Dr. Muhammad Mustafa Al-Azamī, Beirut: The Islamic Office.
67. Ibn Minjiwayh, Ahmad bin Ali (1986), *Rijāl Sahīh Muslim*, Research: Abdullah Al-Laithī, Beirut: Dar Al-Ma'rifa.

68. Ibn Mu'īn, Abu Zakarīā Yahyā (1979), *The History of bin Mu'īn (Al-Dawrī's Narration)*, Research: Ahmed Muhammad Nour Seif, Makkah Al-Mukarramah: Center for Scientific Research and the Revival of Islamic Heritage.
69. Ibn Nadīm, Muhammad Ibn Ishāq (nd), *Al-Fihrist*, Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
70. Ibn Sa'd, Muhammad bin Sa'd bin Manī' (1410 AH - 1990 AD), *al-Tabaqāt al-Kubrā*, Research: Muhammad Abd al-Qadir 'Atā, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyya.
71. Ibn Shāheen, Omar bin Ahmed bin Othman (2004), *The Encouragement of the Virtues of Deeds and Its Reward*, Research: Muhammad Hassan Muhammad Hassan Ismail, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyya.
72. Ibn Shahr Ashūb Mazandarani, Muhammad bin Ali (1959), *Manāqib Āl Abi Tālib*, Qom: Allamah.
73. Ibn Shahr Ashūb Mazandarani, Muhammad bin Ali (1960), *Ma'ālim al-'Ulamā*, Najaf Ashraf: Haidari Press.
74. Keshtkar-fard, Ali (2011), *Investigating the Relationship between Imamis and Zaydis until the End of Minor Occultation*, MA Thesis by Muhammadreza Jabbari, Baqer al-Uloom University.
75. Laithī, Samira Mukhtar (2005), *Shiite Jihad in the First Abbasid Period*, Persian Translation: Mohammad Haji Taghi, Tehran: Institute of Shiite Studies.
76. Madadi Mousavi, Ahmad (2014), *A Look at the Sea*, Qom: Shiite Bibliographic Institute.
77. Mīrdāmād, Muhammad Bāqir bin Muhammad (1893), *Al-Rawāshih Al-Samāwīyyah fī Sharh Al-Ahādith Al-Imāmīyya*, Qom: Dar al-Khilāfa.
78. Moghaddasi, Mansoureh (2012), *Historical Analysis of Taqiyya in the Shiite School*, MA Thesis by Golnaz Saeedi, Payam-e Noor University of Tehran, Faculty of Literature and Humanities.

79. Mughlatāy bin Qilīj (2001), *Completing the Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Edited by: Abu Abdul Rahman Adel bin Muhammad and Abu Muhammad Osama bin Ibrahim, Cairo: Al-Fārouq Al-Haditha for Printing and Publishing.
80. Muslim ibn al-Hajjāj, Abu al-Hasan (2010), *Sahīh*, Research: Muhammad Fou'ād Abd al-Bāqī, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
81. Pakatchi, Ahmad (1983), *Sufism*, Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia.
82. Pakatchi, Ahmad (2000), *Companions of Hadith*, Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia.
83. Pakatchi, Ahmad (2012), *A Survey of Sunni Hadith Collections*, Tehran: Imam Sadeq University.
84. Rahmati, Muhammad Kazem (2014), "The hadith opinions of the early Hadith scholars and Shiite Imams' Hadith collections on the compilations by Sunni narrators," *journal of Hadith Studies*, 6 (12): 251-272.
85. Safari, Nematullah (2002), *The Role of Taqīya in Inference (Istinbāt)*, Qom: Boustan-e Ketab.
86. Suleiman bin Khalaf, Abu Al-Walīd (1986), *Al-Ta'dīl wa Al-Tajrīh*, Research: Dr. Abu Lubaba Hussein, Riyadh, Dar Al Liwā'.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۵۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۴۳-۱۷۹

هم‌سنجی و سند‌پژوهی اخبار ملاحم و فتن فریقین

با محوریت تشخیص «نفس زکیه»

سید مرتضی میرسراجی^۱

احمد مرادخانی^۲

علی اصغر تجری^۳

DOI:10.22051/TQH.2021.33283.2988

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹

چکیده

در برخی از اخبار «ملاحم و فتن» در آثار و مراجع روایی شیعه و سنی، از «نشانه‌ای انسانی» یاد شده که با فاصله زمانی اندکی از کشته شدن وی، «قیام جهانی»، امام مهدی (عج) از کنار «کعبه» آغاز می‌شود. این شخصیت در زبان روایات شیعه و همچنین اهل سنت، با عنوان «نفس زکیه» شناخته شده است. در پژوهش حاضر تشخیص «نفس زکیه» و مسئله «قتل» وی در جایگاه «نشانه» مقارن با قیام امام

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

mirseradji_stu@qom-iau.ac.ir

^۲ دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

ah_moradkhani@qom-iau.ac.ir

^۳ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

مهدی (عج) در «دوازده بخش» از میان اخبار ملاحم و فتن «فریقین» مورد «هم‌سنجی» و «محاسبه» دقیق قرار گرفت که این بحث و فحص بیانگر میزان «تطبیق» و «همچنین» «شمار» ورود این اخبار و توجه ویژه محدثان هر دو فرقه بزرگ اسلامی به ضبط آن‌ها در مصادر و مراجع متقدم ایشان بود. در بادی امر در تحلیل طرق اخبار و زنجیره روایان، روات «ضعیف»، «واضع»، «مجهول» یا «مهمل» از خلال مدارک به دست آمد که اسناد را از حیث اعتبار و حجیت در بسیاری از گزاره‌های وابسته به آن ساقط می‌نمود و از سوی دیگر برخی اخبار، «موقوف»، «مرسل» یا «بلا اسناد» نقل شده بود که بر تحقق این «عدم حجیت» و نارسایی مدرکی می‌افزود. در این میان، شماری از روایات به شکل «منفرد» و برخی دیگر به صورت «معارض»، سبب «پیچیدگی» هر چه بیشتر در فهم دقیق و «اتقان و اطمینان صدور» این «نشانه مهدوی» شده بود. در نهایت امر و در برآیند پژوهش، این مسئله به صورت کلی تصریح و منتج شد که علاوه بر ضعف‌های سندی، «دلالت» ابعاد گوناگون خبری این «علامت» نیز در هر بخش، دارای نارسایی‌هایی بنیادین از نظر ورود و صدور بوده و اکثر گزاره‌های خبری متوقف به آن، جزم آور و قطعی به نظر نرسیده است.

واژه‌های کلیدی:

اخبار ملاحم و فتن، قیام امام مهدی (عج)، نشانه‌های قیام، نفس زکیه.

مقدمه و طرح مسئله

حدیث دومین منبع و سند دین و میراث ماندگار معصومان(ع) است که در کنار قرآن در شناختن و شناساندن و بالندگی اسلام نقشی انکارناپذیر دارد (بهار زاده، ۱۳۸۳، ص ۸۰). مطابق با اخبار و روایات «ملاحم و فتن» (پیشگویی حوادث و فتنه‌ها) در منابع و مراجع متقدم «فریقین»، «تشخص» و مبحث «قتل نفس زکیه» (کشته شدن انسان بی گناه یا انسان پاک) در جایگاه «علامت» و «نشانه» مقارن با قیام امام مهدی (عج)، با احتساب «حتمی بودن» در برخی اخبار «شیعه» و همچنین «وابستگی مستقیم» در بعضی روایات «اهل سنت» با نهضت جهانی امام مهدی (عج)، مرتبه ممتاز و برگزیده آن را در میان احادیث دو فرقه بزرگ اسلامی نشان می‌دهد.

علاوه بر اهمیت جایگاه «نفس زکیه» در اخبار اسلامی، برخی «جریان‌های تطبیق ساز» معاصر که به حسب پاره‌ای ظواهر بدوی، هر نوع نشانه شخصیتی مرتبط با ظهور و قیام امام مهدی (عج) را بر اشخاص گوناگون سیاسی یا معنوی حمل می‌نمایند، دلیل و عامل برانگیزنده دیگری در زمینه پرداختن علمی و اصولی با ابزارهای مجاز در «علوم حدیث» با محوریت این «علامت» در ساختار بررسی‌های دقیق و چندجانبه، جهت بهره‌مندی اندیشوران عرصه «مهدی‌پژوهی» و همچنین دفع و رفع انحرافات و تطبیقات ناصواب در این پژوهش شده است به‌خصوص آن که مسئله نفس زکیه در مقام نشانه‌ای مهدوی در ساختار و شاکله خبری خود، پیچیدگی و پوشیدگی‌های فراوانی دارد و با این مختصات، مصنفان مهدوی نیز عمدتاً به هر دلیلی در بیان نشانه‌های مقارن قیام امام مهدی (عج)، به مسئله «قتل نفس زکیه» به شکل «ضمنی» و گاهی تنها در حد گزاره‌هایی موجز و گذرا و بدون بررسی و فحص ابعاد مختلف آن اهتمام داشته‌اند و نسبت به اهمیت و بایستگی آن در بین روایات شیعه و سنی با متدی علمی و موşkافانه به تحلیل متنی و سندی و همچنین «محاسبه» اخبار وابسته و نیز «هم‌سنجی» منابع فریقین در آثار و تألیفات خود نپرداخته‌اند.

برای نمونه، «نهادندی» (۱۳۶۹ق) در کتاب سترگ و مفصل خویش که مختص امام مهدی (عج) به انجام رسانده و در چندین مجلد به طبع رسیده، تنها در دو خط به مسئله «نفس زکیه» پرداخته و در آن جا چنین نگاشته است:

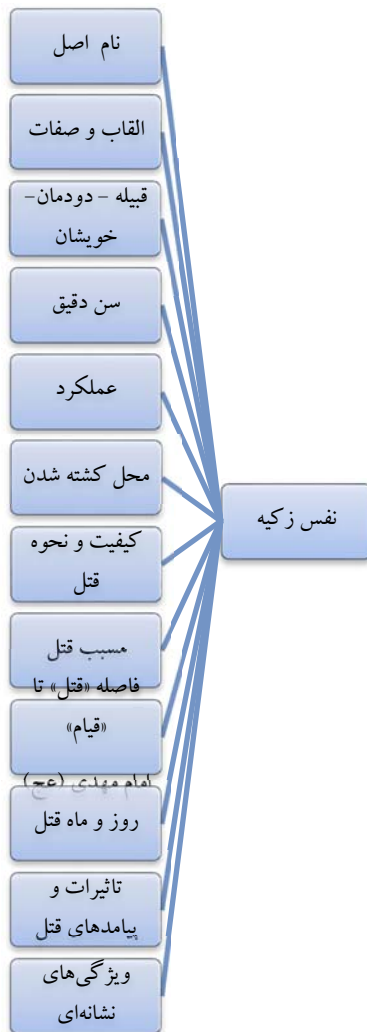
«یکی از علایم ظهور، کشته شدن پسری از آل محمد (ص) میان
«رکن» و «مقام» است که نام او «محمد بن حسن»، «نفس زکیه» است
و در خبر دیگر، فاصله میان قتل او و ظهور حضرت بقیه‌الله (عج)،
پانزده روز است» (نهادندی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۲۵).

صدر (۱۴۱۹ق) از دیگر مهدی‌پژوهان معاصر در کتاب خود و در آغاز بحث «قتل نفس زکیه» نوشته است کشته شدن نفس زکیه تنها به منابع شیعه اختصاص دارد (صدر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۵۰۳) در حالی که این گفتار در ادامه پژوهش پیش رو با هم‌سنجی‌های صورت گرفته به دفعات نقض می‌شود. با این بیان، علاوه بر رویکردهای غیرجامع در خصوص نفس زکیه، اشکالات و تصمیم‌گیری‌های شتابزده و همچنین برخی احادیث معارض در این خصوص، درک صحیح و دقیق آن را برای مخاطبان با انحراف و ابهام جدی روبرو ساخته است. بنابراین جهت فهم و تعمق بیشتر راجع به این «نشانه»، لزوم تتبع و استقصاء ژرف‌نگرانه‌ای در قالب پژوهشی علمی احساس می‌شد که امید است جستار حاضر تا سر حد امکان، متکفل حل و رفع این نیاز برای جامعه علمی باشد.

در این میان، قبل از ورود به بحث، بیان این امر ضروری است که امکان خلط یا مشتبه شدن مسئله شخصیت «نفس زکیه» مقارن با قیام امام مهدی (عج) با برخی موارد مشابه دیگر نیز وجود دارد که تذکر این مناسبت‌ها شایسته و بایسته است. برای نمونه در قرآن کریم، سوره مبارک «کهف» آیه ۷۴، خداوند از «نفس زکیه» هم‌روزگار حضرت موسی (ع) یاد نموده یا در برخی «روایات ملاحم و فتن» از نفس زکیه‌ای در ایام متصل به ظهور و قیام امام مهدی (عج) یاد شده است که به همراه «هفتاد تن» از «صالحان» در «پشت کوفه» به قتل می‌رسد (مفید، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۶۸) و در گزاره‌های تاریخی، «محمد بن عبدالله» (۱۴۵ق) از

نوادگان امام حسن (ع) نیز مشهور به «نفس زکیه» بوده است (اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۲۰) که جملگی با موضوع «تشخص و مبحث قتل نفس زکیه مقارن با قیام امام قائم (عج)» قابل جمع و حمل نیستند.

در تحقیق پیش رو، هندسه پژوهش بر این روش استوار است که در ابتدا، منابع اصیل



دو فرقه به ترتیب «تقدم زمانی» بیان شده و سپس اسناد آن‌ها مورد ارزیابی و تحلیل متنی و سندی قرار می‌گیرد. برای هر خبر، «متناظر» یا «معارض» آن در منابع شیعی و همچنین در منابع اهل سنت، مورد «جست‌وجو» و سپس «محاسبه» واقع می‌شود تا «بسامد» آن به طور کلی در «منابع اسلامی» نمودار شود. نمونه‌هایی که از نظر معنایی یا سندی، پیش‌تر ارزیابی شده‌اند به جهت عدم تطویل و تکرار در برخی موارد به بخش‌های «پیشین» در داخل مقاله ارجاع داده شده یا آن که به بخش‌های «پسین» موکول می‌شود.

در هر بخش، از «جداول» مختص به آن استفاده شده تا علاوه بر انتظام و استواری در ساختار تحقیق، انتقال مقاصد علمی نیز با سرعت و دقت بیشتری در فرایند مطالعات انجام پذیرد. با این بیان، پژوهش حاضر در بخش‌های دوازده گانه، مطابق «نمودار» انجام گرفته است:

۱. نام اصل

ترکیب «نفس زکیه» را می‌توان هم به معنای «شخص بی‌گناه و بدون جرم» و هم به معنای «انسان پاک و پارسا» در نظر گرفت و در میان روایات «فریقین» بر اساس بررسی و «محاسبه» انجام شده، تنها در سه خبر و به دو شکل، نام اصل «نفس زکیه» به صراحت و روشنی، بیان و اخبار شده است.

جدول ۱: نام اصل

درجه اعتبار	منبع	بسامد خبر	نام اصل	فرقه
	تحلیل سند			
	ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۳۳۱.	۲	محمد بن حسن	شیعه
ضعیف	«اسماعیل بن علی» و «علی بن اسماعیل»، «مهمل» هستند.			
	طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۶۴.			
ضعیف	«اسماعیل بن ابان» و «سفیان بن ابراهیم»، «مجهول» هستند.	۱	محمد بن محمد	
	میرلوحی، ۱۴۲۶، ص ۶۶۱.			
صحیح	«صفوان بن یحیی» و «محمد بن حرمان»، «تفه» هستند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۷ و ص ۳۵۹).			
-	-	یافت نشد	-	اهل سنت

نام «محمد بن محمد» برای «نفس زکیه»، خبری «منفرد» و در اعلا درجه صحت با دو واسطه «موثق» از ناحیه معصوم (ع) نقل شده است اما «تحمل روایت» آن توسط «میرلوحی» (زنده در قرن یازده هجری) بر اساس «نقل و جاده» و از روی نسخه مفقود شده کتاب «فضل بن شاذان» (۲۶۰ق) انجام شده است و چون این منبع نخستین، اکنون از میان رفته و دسترسی‌ها تنها محدود به «تلخیص» آن در کتاب میرلوحی است، بالضرر و «منبع متقدم» و

«مرجع» برای «شیعه» به شمار می‌رود. از سوی دیگر به علت کمیابی و عدم امکان «مقابله» نسخه از سوی میرلوحی، علیرغم «صحت سند» در بالاترین درجه اعتبار، نام «محمد بن محمد» برای «نفس زکیه» در این روایت، فاقد قطعیت و جزمیت لازم است، چه بسا نسخه در دسترس «میرلوحی» دچار آسیب «تصحیف» و «تحریف» بوده و «نام اصل نفس زکیه» به طرز دقیق به دست وی نرسیده باشد. در هیچ یک از منابع اهل سنت، به نام اصل وی اشاره ای نشده است.

۲. القاب و صفات

«نفس زکیه» در لسان روایات «فریقین»، غالباً با همین ترکیب، یاد شده است، با این حال در میان اخبار هر دو فرقه، القاب و صفات غیرمشهوری نیز در خصوص او وجود دارد که ندرتاً بر وی حمل و نسبت داده شده است.

جدول ۲: القاب و صفات

منبع	بسامد	مشهور	فرقه
	خبر	غیرمشهور	
۲۳ خبر (میرلوحی)، ۱۴۲۶، ص ۶۶۱، عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۵، کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۱۰، ابن بابویه، ۱۴۰۴، ص ۱۲۸، نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۲ (۲ خبر)، ص ۲۵۷، ص ۲۶۲، ص ۲۶۴، ص ۲۹۰، اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۲۰، ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۳۳۱، ج ۲، ص ۳۴۳، ص ۶۴۹ (۲ خبر)، ص ۶۵۰، ص ۶۵۲، طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۳۵، ص ۴۳۷، ص ۴۴۵، ص ۴۶۴ (۲ خبر)، نیلی، ۱۳۸۴، ص ۹۴، استثناء، یک خبر با واژه «نفس» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸) نقل شده است.	۲۴	النفس الزکیة	شیعه
«النفس الطیبه الزکیه» (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۲)، «دم حرام» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۷ و ص ۲۱۰)، «المذبوح» (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۲، حللی، ۱۴۲۱، ص ۴۶۹)، «نفس حرام» (ابن عقده، ۱۴۲۴، ص ۲۰۶، نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸)، «غلام» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۳۷، نعمانی،	۱۶	المذبوح، نفس حرام، غلام و ...	

<p>۱۳۹۷، ص ۱۶۶، ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۳۴۲، «غلام من آل محمد» (ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۳۳۱، طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۶۴)، «فتی» (نیلی، ۱۳۸۴، ص ۹۳)، «رجل» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۴، نیلی، ۱۳۸۴، ص ۹۳) و «رجل هاشمی» (مفید، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۶۸) نقل شده است.</p>		
<p>(ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۲۳، ص ۲۲۷، ص ۲۲۸ و ص ۲۳۶، ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۵۱۴، ابن طاوس، ۱۴۱۶، ص ۲۷۵ و ص ۳۴۷، مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۰، متقی هندی، ص ۴۹)، یک خبر بدون صفت «زکیه» (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۷۵)، استثناء یک بار نیز در ساختار «شعر» به هیات حماد، ۱۴۲۳، ص ۱۲۴)، استثناء یک بار نیز در ساختار «شعر» به هیات «نفس بعد ذاک زکیه» نقل شده است (مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۰).</p>	۱۲	النفس الزکیة اهل سنت
<p>«الدم الحرام» و «غرنوق من قریش» (ابن قتیبه، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۷) «رجل هاشمی» (مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۵۶).</p>	۲	الدم الحرام، رجل هاشمی و ...

در قسمت «القباب غیر مشهور» در منابع شیعه، لقب «مذبوح» از کتاب «حلی» از دانشمندان قرن هشتم هجری، موسوم به «مختصر البصائر» تفحص شده است. مؤلف آن در این اثر روایی، از کتابی مربوط به خطبه‌های امام علی (ع) به خط «ابن طاوس» (۶۶۴ق) از دانشمندان شیعه، خبری را نقل نموده است که اکنون اصل کتاب در دسترس نیست و در آن، خطبه‌ای منسوب به امیرمؤمنان (ع) موسوم به «مخزون» بوده که با زوال آن کتاب، اکنون این خطبه، منحصر به همان کتاب متأخر حلی است، لذا برای طایفه شیعه، اثر اخیر به عنوان «منبع اصلی» و «دست اول» برای این خطبه و همچنین جهت نقل لقب مذکور به شمار می‌رود. لفظ «حسنی» (شخص منسوب و منتسب به امام حسن (ع) و از یاری کنندگان امام مهدی (عج) در عصر قیام و ظهور) به جهت عدم قطعیت در بیان نسبت و شخصیت آن به «نفس زکیه» در این طبقه‌بندی ذکر نشد و تحقیقات مربوط به آن در «بخش پنجم» بیان شده است.

در خصوص منابع اهل سنت در قسمت «لقب مشهور» از کتاب «ابن طاوس» موسوم به «تشریف» از دانشمندان «شیعه» قرن هفتم هجری، روایاتی نقل شده است و این به جهت ضبط اخبار دو کتاب مفقود «سلیلی» (قرن ۴) و «زکریا» (قرن ۴) از محدثان «اهل سنت» در آن کتاب است که بالضرور «مرجع» و «منبع متقدم اهل سنت» تلقی می‌شود.

خبر نخست در صفحه ۲۷۵ از کتاب مفقود «فتن» سلیلی و خبر دوم در صفحه ۳۴۷ مربوط به کتاب مفقود «فتن» زکریا است. در خصوص خبر آخر در قسمت «لقب مشهور» مربوط به اهل سنت، در کتاب «برهان» از «متقی هندی»، خبر نادری از «نفس زکیه» ثبت شده که به احتمال قوی لفظ و ترکیب «نفس زکیه» سهواً به آن خبر ضمیمه شده است یا این‌گونه بهتر است در این زمینه تصور شود که نسخه نزد متقی هندی که به طریق «وجاده» از آن نقل خبر نموده دارای این «زائده» بوده است زیرا اصل آن خبر را از کتاب فتن «ابن حماد» (۲۲۹ق) نقل نموده و خبر مزبور در آن نسخه اصل و در روایات متناظر دیگر در منابع حدیثی، فاقد ترکیب «نفس زکیه» است. بنابراین خبر یاد شده در بحث‌های این جستار، واقع و طبقه‌بندی نمی‌شود. ضمناً تمام اسناد اخبار مذکور در این بخش در خلال مطالب پسین، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

۳. قبیله - دودمان - خویشان

در اخبار «فریقین» به «قبیله» نفس زکیه، «دودمان» و همچنین سه تن از «خویشان» و نزدیکان وی اشاره شده است و این امر در ظاهر مشخص می‌نماید که نفس زکیه، شخصیتی «عرب تبار» و از نسل پیامبر اسلام (ص) خواهد بود.

جدول ۳: قبیله

درجه اعتبار	منبع	بسامد خبر	قبیله	فرقه
	تحلیل سند			
	این عقده، ۱۴۲۴، ص ۲۰۶.	۲	قریش	شیعه

ضعیف	«حسین بن مختار» و «عبدالرحمن بن سیاه»، «مجهول» هستند.			
	نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸.			
ضعیف	از همان طریق استاد خود، «ابن عقده» نقل نموده است.			
	ابن قتیبه، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۷.			
ضعیف	سند «مقطوع» است.			
	به صورت «کنایی» بیان شده است (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۷۵).			
ضعیف	ناقل اصلی خبر، «ابوالبختری» (۲۰۰ق) در پیشگاه رجالیان شیعه، «بسیار دروغگو» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۳۰) و در نزد رجالیان اهل سنت، «جاعل حدیث» توصیف شده (بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۴۵۹) و او بدون درک محضر امام علی (ع) (۴۰ق) (نسائی، بی تا، ج ۵، ص ۱۷) از ایشان نقل خبر نموده است.	۲	قریش	اهل سنت

جدول ۴: دودمان

درجه اعتبار	منبع	بسامد خبر	دودمان	فرقه
	تحلیل سند			
	مفید، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۶۸.	۱	رجل هاشمی	شیعه
ضعیف	بدون قید «طریق» است.			
	اصفهان‌ئی، ۱۴۱۹، ص ۲۲۰.	۱	حسینی (ع)	
ضعیف	«عمر بن موسی»، «مجهول» است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۳۲۷).			
	عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۵.	۱	حسینی (ع)	
ضعیف	سند «مقطوع» است.			
	مقدس‌سی، ۱۴۲۸، ص ۱۵۶.	۱	رجل هاشمی	اهل سنت
ضعیف	بدون قید «طریق» است.			
-	-	یافت نشد	حسینی (ع)	
-	-	یافت نشد	حسینی (ع)	
	مقدس‌سی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۰.	۱		

ضعیف	طریق خبر تا «فائل اصلی» آن، «عبدالله بن بشار» (متوفای قبل از ۶۸ق) (بغدادی، ۱۴۲۲، ص ۱۴۴)، «مقطوع» و «موقوف» بوده و همچنین عبدالله بن بشار، «مهمل» است.	از اهل بیت (ع)	
------	---	-------------------	--

جدول ۵: خویشان

درجه اعتبار	ویژگی تحلیل سند	بسامد خبر	خویشان	فرقه
	نام «حسن» برای وی ضبط شده است.	۲	پدر	شیعه
ضعیف	ر.ک: جدول ۱، قسمت نام «محمد بن حسن».			
	نام «محمد» برای وی ضبط شده است.	۱	برادر	
صحیح	ر.ک: جدول ۱، قسمت نام «محمد بن محمد».			
	قتل او در «مکه»، هم‌زمان با قتل «نفس زکیه» روایت شده است (طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۶۴).	۱	پسر عم	
ضعیف	در سند، «نصر بن لیث» (بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۲۹۳). «ابن طلحه» (ذهبی، ۱۳۲۸، ج ۳، ص ۴۰۰) و «ابن لهیع» (ذهبی، ۱۳۲۸، ج ۲، ص ۴۷۵) همگی از روات اهل سنت و در احکام رجالیان شیعه، «مهمل» هستند و روایت، «موقوف» به «عمار» (۳۷ق) است.			
	در مدینه به قتل می‌رسد (برسی، ۱۴۲۱، ص ۱۹۹).	۱	پدر	
ضعیف	پیشگویی «سطیح» کاهن و «بدون قید طریق» بوده و به طور کل، کلام «غیب گو» از درجه «علمی» ساقط است.			
-	-	یافت نشد	پدر	اهل سنت
	قتل او در «مکه»، هم‌زمان با قتل «نفس زکیه» روایت شده است (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۳۶).	۱	برادر	
ضعیف	سند «موقوف» به «عمار»، در طریق «رشدین» (مزی، ۱۴۰۰، ج ۹، ص ۱۹۳) و «ابن لهیع» (ذهبی، ۱۳۲۸، ج ۲، ص ۴۷۵) مورد «تضعیف» رجالیان اهل سنت است.			

		یافت نشد	پسر عم	
--	--	-------------	--------	--

دو بیت شعر از «عبدالله بن بشار»، سراینده اشعار ملاحم در قرن اول هجری، در خصوص «نفس زکیه» سروده شده که در منابع اهل سنت ثبت و ضبط شده است: «در کشته شدن «نفسی پاک» نشانه‌های حق است نزد کسی که یادآور می‌شود/ یکی دیگر نزدیک «خانه» [خدا] به تباهی به قتل می‌رسد. او «قیام» می‌کند و به سوی «امام» دعوت می‌کند، آنگاه کشته خواهد شد» (مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۰). در دو خبر متناظر فریقین و مرتبط با «برادر نفس زکیه» بر عبارت «يَقْتُلُ بِمَكَّةَ ضَيْعَةً» (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۳۶) (او را در مکه به تباهی به قتل می‌رسانند) یا «أَخُوهُ بِمَكَّةَ ضَيْعَةً» (طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۶۴) (برادرش (هم زمان با او در مکه) به تباهی به [قتل می‌رسد]) تأکید شده است. اما در مصراع سوم این شعر از عبدالله بن بشار، عبارت «يَقْتُلُ ضَيْعَةً» سروده شده است که ظاهراً به «نفس زکیه» بازمی‌گردد و اشاره‌ای به قتل و کیفیت آن در خصوص «برادر نفس زکیه» در این مصراع نشده است. با این همه، شعر و الفاظ آن «حجت» نیست، شخص عبدالله بن بشار، نیز «مهمل» بوده و بیان شعرگونه او اگرچه ممکن است منبعث از روایات باشد اما از جنبه اعتبار «علمی» ساقط است. اگر واقعاً اصالت این شعر اثبات شود فارغ از اصالت خبری، بیانگر این حقیقت است که در قرن اول هجری، بحث نفس زکیه مقارن قیام قائم (عج) شایع بوده است.

۴. سن دقیق

در اخبار فریقین، به سن دقیق نفس زکیه به هنگام کشته شدن، اشاره‌ای نشده است و در ظاهر روایات مربوط به او، تنها الفاظی قید شده است که دلالت بر جوان بودن وی در آن هنگامه دارد.

جدول ۶: سن دقیق

درجه اعتبار	منبع	بسامد خبر	سن	فرقه
	تحلیل سند			
	کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۳۷.	۳	غلام	شیعه
ضعیف	«عبدالله بن موسی»، «مهمل» است.			
	نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۶.			
ضعیف	«جعفر بن محمد»، «جاعل حدیث» است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۲).			
	ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۳۴۲.			
صحیح	خبر سه سند دارد. در سند نخست، «خالد بن نجیح» و در سند دوم، «نوفلی»، «مجهول» هستند و در سند سوم، «محمد بن حسن» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۸۳)، «عبدالله بن جعفر» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۰۰)، «علی بن محمد» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۹)، «حسن بن علی» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۴)، «عبدالله بن بکیر» (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۴) و «زراره» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۷) جملگی «ثقه» هستند. پس به دو سند «ضعیف» او اعتنا نکرده و سند روایت به عنوان «صحیح» پذیرفته می شود.			
	میرلوحی، ۱۴۲۶، ص ۶۶۱.			
صحیح	«صفوان» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۷) و «محمد بن حرمان»، «ثقه» هستند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۹).			
	ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۳۳۱.			
ضعیف	«اسماعیل بن علی»، «مهمل» است.			
	طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۶۴.			
ضعیف	«سفیان بن ابراهیم»، «مجهول» است.			
	نیلی، ۱۳۸۴، ص ۹۳.	۱	فتی	
ضعیف	سند «مرفوع» است.			
	ابن قتیبه، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۷.	۱	غرنوق	اهل سنت
ضعیف	بدون قید «طریق» است.			

۵. عملکرد

در میان اخبار اسلامی، کیفیت اقدام و عملکردی که به دلیل آن، روند اشتها و همچنین اسباب کشته شدن نفس زکیه مهیا خواهد شد، تنها در یک «روایت» و یک «شعر» نقل شده است.

جدول ۷: عملکرد

درجه اعتبار	خبر - منبع	بسامد خبر	عملکرد	فرقه
	تحلیل سند			
	«امام مهدی (عج)، «نفس زکیه» را از میان اصحاب خود، برای «اتمام حجت»، «اثبات دلایل» و «احراز» عدم پذیرش «مکیان»، به سوی آنان می‌فرستند و مکیان وی را بین «رکن» و «مقام»، سر می‌برند» (نبلی، ۱۳۸۴، ص ۹۳).	۱	سفیر امام (عج)	شیعه
ضعیف	سند «مرفوع» است.			
	در مصراع چهارم از شعر «عبدالله بن بشار» آمده است: «او قیام» می‌کند و به سوی «امام» دعوت می‌کند آنگاه کشته خواهد شد» (مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۰).	۱	دعوت کننده به امام (عج)	اهل سنت
ضعیف	عبدالله بن بشار، «مهمل» است.			

در خبر مشابه دیگری به ترکیب «نفس زکیه» و بحث «قرائت پیام» توسط او در متن خبر اشاره نشده و از لفظ و شخصیتی موسوم به «حسنی» — از منسوبان و نوادگان به امام حسن (ع) و از جمله یاری کنندگان امام مهدی (عج) در ایام ظهور — و همچنین کلیدواژه «قیام» استفاده شده است، بدین ترتیب که پس از قیام حسنی، «مکیان» وی را به قتل می‌رسانند، سرش را به جانب «شامی» (سفیانی، از دشمنان امام مهدی (عج) در عصر قیام و ظهور) می‌فرستند و سپس امام مهدی (عج) «ظهور» می‌نماید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۲۴، نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۰).

تمایز این دو خبر از یکدیگر مشکل است و اگر قطع صورت گیرد که «حسنی» مذکور در این خبر همان «نفس زکیه» است، روایت‌های مهدوی و اخبار ملاحم و فتن مرتبط با «حسنی» بر «نفس زکیه» قابل حمل و تطبیق می‌شود، اما چنین قطعی در ظاهر، از ادله قوی جهت اثبات برخوردار نیست. خبر نخست را «ابوبصیر» (۱۵۰ق) از امام باقر(ع) و خبر مشابه دیگر را با محوریت شخصیت «حسنی»، «یعقوب سراج» از امام صادق(ع) نقل نموده که «حال» وی، «ضعیف» خوانده شده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۱۰۲)، پس سند خبر مرتبط با «حسنی» از اعتبار ساقط است.

۶. محل کشته شدن

در خصوص محل کشته شدن و قتل نفس زکیه در اخبار فریقین، اختلافاتی جزئی و کلی به نظر می‌رسد.

جدول ۸: محل قتل

درجه اعتبار	منبع - خبر	بسامد خبر	محل قتل	فرقه
	تحلیل سند			
	دو خبر با لفظ «بلد حرام» (مکه) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۶، نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸) و پنج خبر با عبارت «بین رکن و مقام» (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۲، ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۳۳۱، مفید، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۶۸، حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۶۹، نیلی، ۱۳۸۴، ص ۹۳).			
ضعیف	خبر اول دو سند دارد: در سند نخست، مشایخ «احمد بن محمد» بیان نشده و در سند دوم، «ابراهیم بن هاشم»، «مجهول» است. در سند خبر دوم «عبدالرحمن بن سیابه»، «مجهول» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۵)، در خبر سوم، «حسن بن خرزاذ»، «مجهول» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۴)، در خبر چهارم، «اسماعیل بن علی»، «مهمل»، و خبر پنجم، «فاقد سند» و در سند ششم، «فرج بن فروه»، «مجهول» و خبر هفتم، «مرفوع» است.	۷	مکه	شیعه

	<p>در سه خبر هم مضمون، امام صادق (ع) از کشته شدن «قطعی» جوانی در «مدینه» خبر داده است که او به دست سپاهیان «سفیانی» به قتل نمی‌رسد بلکه به تعبیر ایشان «خاندان بنی فلان»، آن جوان را از روی ستم و دشمنی می‌کشند و پس از آن، خداوند دیگر به آنان «مهلت» نداده و در آن هنگام باید متوقع «فرج» (ظهور امام مهدی (عج)) بود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۳۷، نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۶، ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۳۴۲) و خبر چهارم، امام باقر (ع) فرمودند: «سفیانی»، لشگری را به سوی «مدینه» گسیل می‌دارد و در آنجا «مردی» را به قتل می‌رساند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۴).</p>			
ضعیف (جزر) سند سوم خبر (سوم)	<p>در سند خبر نخست، «عبدالله بن موسی»، «مهمل» و در سند دوم، «جعفر بن محمد»، «ضعیف» هستند. خبر دوم، دو سند دیگر نیز دارد اولی همان سند خبر نخست است و در سند بعدی «احمد بن هلال»، شخصیت «مورد لعن» امام مهدی (عج) (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۱۶) قرار دارد. در خبر سوم، سه سند بیان شده است در سند نخست، «عثمان بن عیسی» و در سند دوم، «نوفلی»، «مجهول» هستند. روات سند سوم، همچون: «محمد بن حسن» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۸۳)، «عبدالله بن جعفر» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۰۰)، «علی بن محمد» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۹)، «حسن بن علی» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۴)، «عبدالله بن بکیر» (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۴) و «زراره» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۷) «ثقه» و سند «صحیح» است. خبر آخر بدون قید «طریق» است.</p>	۴	مدینه	
	<p>خبر نخست، محل قتل نفس زکیه را در «بلد حرام» (مکه) (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۱۲۴) و یک شعر که محل قتل وی را در «نزدیکی خانه خدا» (مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۰) بیان نموده است و در خبر سوم، محل قتل، «بین رکن و مقام» (ابن صباغ، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۱۲۶) روایت شده است.</p>	۳	مکه	اهل سنت
ضعیف	<p>سند خبر نخست، موقوف به «حسن بن محمد» (۹۹ق) و «مجهول» است. شاعر خبر دوم، «مهمل» بوده و خبر سوم، بدون قید «طریق» است.</p>			

	<p>خبر نخست، «در آن هنگامه [کشتار در] «مدینه» روا شمرده می‌شود و «نفس زکیه» به قتل می‌رسد (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۲۳). خبر دوم، خبر دوم، امام باقر (ع) به لشکر کشی «سفیانی» به سوی «مدینه» پس از رسیدن خبر قتل «نفس زکیه» تصریح شده که پس از آن مردم «مدینه» به جانب «مکه» فرار می‌کنند (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۲۸). خبر سوم، «سپاهی [از سوی سفیانی] به جانب «مدینه» رهسپار می‌شود و بین «جَمَاوین»^۱ [به سبب عذاب الهی] در «زمین» فرو می‌رود و «نفس زکیه» کشته می‌شود» (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۲۷).</p>	۳	مدینه	
ضعیف	<p>خبر نخست «موقوف» به «کعب» (۳۴ق) است که امام علی (ع) (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۷۷) و امام باقر (ع) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۴۰) وی را «دروغ گو» دانسته‌اند. «ناقل اصلی» خبر دوم، «جابر» (۱۲۸ق) «مختلط» توصیف شده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۸) و بسیاری از رجال اهل سنت نیز او را «ضعیف» دانسته‌اند (ذهبی، ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۳۸۰). در سند خبر سوم، «عبد العزیز بن صالح»، «مجهول» (عینی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۰) و «موقوف» به «ابن مسعود» (۳۲ق) است.</p>			

بیان شد که در خصوص محل قتل نفس زکیه در «مدینه» در روایات شیعه، سه خبر هم‌مضمون از امام صادق (ع) روایت شده است، چون بخشی از امامت ایشان داخل در ایام خلافت «بنی عباس» بوده، «خاندان بنی فلان» به آنان بازمی‌گردد و ظاهراً ایشان نخواسته‌اند آشکارا نام این دودمان را برای اصحاب بیان کنند و بر حسب ظاهر، مخاطب امام (ع) متوجه منظور آن حضرت (ع) بوده است. از سویی «جوان مقتول» در «مدینه» در روایات اهل سنت از خاندان پیامبر (ص) بیان نشده است اگر چه منافی آن نیز نمی‌باشد. در روایت متناظر با خبر دوم اهل سنت در خصوص قتل در مدینه، گریز مردم «مدینه» به «مکه» از قول

^۱ «جَمَاوین»، رشته کوهی در «سمت راست» مسیر «مدینه» به «مکه» است (حموی، ۱۹۹۵، ج ۲، ص ۱۵۸).

«جابر» و از ناحیه امام باقر (ع) بیان شده که در آن ترکیب «نفساً من آل محمد» (ص) تأکید شده و آمده است:

«به مردم «مدینه» خبر می‌رسد که لشگری به سوی آنان می‌آید،
آن‌گاه هر که از خاندان پیامبر (ص) است [از ترس کشته شدن] به
سوی «مکه» می‌گریزد... سپس [دشمنان]، فردی از خاندان
پیامبر (ص) را در [منطقه] «احجار الزیت» سر می‌برند» (ابن حماد،
۱۴۲۳، ص ۲۲۵).

سند خبر مزبور فاقد اعتبار است زیرا از شخصی «مبهم» به نام «شیخ» در طریق آن یاد شده است. روایت با فرض صحت صدور، در نهایت امر، پیشگویی امام باقر (ع) درباره «متمهدی» عصر خویش یعنی «محمد بن عبدالله» (۱۴۵ق) ملقب به «نفس زکیه» بوده که در منطقه «احجار الزیت» در نزدیکی «مدینه» به قتل رسیده است (اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۴۰). شاهد مدعا این که [برخی] دانشمندان «خاندان ابوطالب» معتقد بودند که او همان «نفس زکیه» [در روایات اسلامی] است (اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۰۷). خبر دوم در قسمت «مدینه»، ممکن است از «اخبار موضوعه» و منتسب به پیروان همان «نفس زکیه» باشد که آن را در میان اخبار «نفس زکیه» مقارن ایام قیام امام قائم (عج) بر ساخته‌اند به ویژه بحث «گریز مردم از مدینه به سوی مکه» و «راهی شدن سپاه به سوی آن شهر» و استعمال واژه «نفس» در هر دو خبر از «مشترکات» محسوب می‌شود.

۷. کیفیت و نحوه قتل

در خصوص کیفیت و نحوه قتل «نفس زکیه»، روایات اندکی در منابع «فریقین» وارد شده است که در میان آن‌ها در لفظ مربوط به کیفیت قتل نیز، اختلافی جزئی در «معنا» وجود دارد.

جدول ۹: کیفیت و نحوه قتل

درجه اعتبار	منبع	بسامد خبر	کیفیت قتل	فرقه
	تحلیل سند			
ضعیف	کشته شدن «نفس زکیه» همچون «سر بریدن گوسفند» توصیف شده است (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۲).	۴	ذبح (سربریدن)	شیعه
	«زید بن معدل»، «مهمل» است.			
	تنها به «بریده شدن سر» اشاره شده است (مفید، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۶۸).			
	بدون قید «طریق» است.			
	از او با صفت «المذبوح» (سر بریده شده) یاد شده است (حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۶۹).			
	«فروج بن فروه» و «مسعد بن صدق»، «مجهول» هستند.			
	به بریدن سر او «بین رکن و مقام» اشاره شده است (نیلی، ۱۳۸۴، ص ۹۳).			
سند «مرفوع» است.	۲	نحر-ذبح	اهل سنت	
«عبداللہ بن بشار» در شعر خود در خصوص کشته شدن «نفس زکیه» از مضارع «ینحر» استفاده نموده (مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۰) و «نحر»، «کشتن شتر» است (فراهدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۱۰).				
محتماً با استعمال این لفظ، کیفیت قتل، «ضربه یا فرو کردن شی تیز به گردن نفس زکیه» باشد.				
شعر در بیان مسائل دینی، «حجت» نیست و سراینده «مهمل» است.				
ضعیف	تنها به «بریده شدن سر» اشاره شده است (مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۵۶).	۲	نحر-ذبح	اهل سنت
	بدون قید «طریق» است.			

۸. مسبب قتل

در اخبار اسلامی در زمینه مسبب قتل نفس زکیه اختلافات آشکاری دیده می شود که در هر دو فرقه این امر به نظر رسیده است.

جدول ۱۰: مسبب قتل

درجه اعتبار	منبع تحلیل سند	بسامد خبیر	مسبب قتل	فرقه
ضعیف	«نفس زکیه»، پس از قرائت پیام امام مهدی (عج) توسط «مکیان»، بین «رکن» و «مقام» سر بریده می‌شود (نیلی، ۱۳۸۴، ص ۹۳).	۱	مکیان	شیعه
ضعیف	سند «مرفوع» است.			
ضعیف	امام علی (ع) پایان حکومت «بنی فلان» را کشته شدن «نفس حرام» در «روز حرام» و در «شهر حرام» بیان فرموده‌اند (ابن عقده، ۱۴۲۴، ص ۲۰۶، نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸).	۳	بنی فلان در مکه	
ضعیف	در هر دو سند، «حسین بن مختار»، «مجهول» است.			
ضعیف	ر.ک: جدول ۸، شیعه/ مدینه.	۳	بنی فلان در مدینه	
ضعیف	همان.			
ضعیف	خبیر «بنی فلان در مکه»، متناظر با روایت «مهلت بنی امیه» در اهل سنت است که در انتهای جدول قرار دارد و بدل «بنی فلان»، «بنی امیه» ضبط شده است (ابن عقده، ۱۴۲۴، ص ۲۰۶، نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸).	۱	بنی امیه	
ضعیف	در هر دو سند، «حسین بن مختار»، «مجهول» است.			
ضعیف	امام باقر (ع) فرمودند: «سفیانی»، لشگری را به سوی «مدینه» گسیل می‌دارد و در آن‌جا «مردی» را به قتل می‌رساند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۴).	۱	سفیانی	
ضعیف	بدون قید «طریق» است.			
	در خبر نخست، امام باقر (ع)، دو بار در یک خبر، مضموناً فرموده‌اند: تا زمانی که «عباسیان» خون حرامی را نریخته‌اند بر سر قدرت باقی خواهند ماند و یک‌بار نیز با ذکر لفظ «خون حرام» به خودشان اشاره فرموده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۱۰). خبر دوم، امام صادق (ع)، بقای حکومت «عباسیان» را تا هنگامی بیان فرموده‌اند که آنان مرتکب ریختن «خون حرامی» در «ماه حرام» و در «شهر حرام» نشوند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۷). خبر سوم، امام علی	۳	بنی عباس	

	(ع) از وقایع آینده تا قیام امام مهدی (عج) پیشگویی فرمودند و هنگامی را که خداوند، دنیا را از وجود «ستمکاران» پاک می نماید، زمانی بیان فرموده اند که «خون حرام» ریخته شود، سپس از «بنی امیه» و «بنی عباس» یاد کردند (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۴).			
ضعیف	در سند خبر نخست، «علی بن ابی حمزه»، «کذاب» توصیف شده است (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۰۵). خبر دوم، دو سند دارد. در سند نخست آن، نام مشایخ «احمد بن محمد» بیان نشده است. در سند دوم، «ابراهیم بن هاشم» واقع شده که در «جرح» و «تعديل» وی توسط رجالیان متقدم شیعی، حکمی در دست نیست و «مجهول» است. اگر وثاقت وی پذیرفته نشود بسیاری از اخبار «کافی» را باید از اعتبار ساقط دانست زیرا پسرش «علی بن ابراهیم» (زنده در ۳۰۷ق) شیخ صاحب «کافی» بوده و از پدرش در آن کتاب بسیار نقل نموده است. در سند خبر سوم، «علی بن احمد»، «ضعیف» است (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۸۲).			
	امام علی (ع) فرمودند: «بنی امیه» هم چنان در «گمراهی» و «حکومت» ایشان در جهان با شکوه خواهد ماند تا آن که «خون حرامی» را در «ماه حرام» بریزند و قسم به خدا، گویی می بینم جوانی از «قریش» که در خون خود دست و پا می زند. پس هنگامی که این کار را انجام دادند برای آنان در زمین عذرخواهی باقی نمی ماند و حکومتشان نیز بعد از ۱۵ روز باقی نیست (ابن قتیبه، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۷).	۱	بنی امیه	اهل سنت
ضعیف	سند «مقطوع» است.			
	(ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۲۳، ص ۲۲۷، ص ۲۲۸). ر.ک: جدول ۸، اهل سنت / مدینه.	۳	سفیانی	
ضعیف	ر.ک: جدول ۸، اهل سنت / مدینه - تحلیل سند.			

در مبحث «بنی فلان» در روایات شیعه، مقصود از آن، با توجه به یک خبر از «اهل سنت» در همین بخش، «بنی امیه» و با توجه به سه روایت «شیعه» مجدداً در همین بخش، دودمان «بنی عباس» است. محتملاً یا راویان از روی «تقیه» از لفظ «بنی فلان» استفاده

نموده‌اند یا امام (ع) به صورت «کنایی» در جمعی چنین بیان فرموده‌اند و در هنگام بیان، مراد و مقصود امام (ع) برای مخاطبان ایشان قابل درک بوده است. امام علی (ع) در سال ۴۰ق به شهادت رسیدند و در سال ۴۱ق «معاویه»، خلافت «اموی» را تشکیل داد و این خلافت در سال ۱۳۲ق برای همیشه برچیده شد. محتمل است اطلاق لفظ «خون حرام» در این روایت بر شخص «مجهول» در اواخر «بنی‌امیه» نسبت داده شده که در این صورت خارج از بحث «نفس‌زکیه» است.

در زمینه خبر نخست «بنی‌عباس» در منابع شیعه در متن کامل خبر آن، دو بار به شکل «همسان»، قیاس زمانی در خصوص مدت بقاء و تداوم دو خلافت «اموی» و «عباسی» بیان شده که این مسئله با توجه به مستندات تاریخی نادرست است زیرا از قول امام باقر (ع) آمده است که به ازای هر ۱ روز خلافت بنی‌امیه، خدا ۲ روز و به ازای هر ۱ سال، ۲ سال به «عباسیان» عطا می‌کند. به گواه تاریخ، «امویان»، ۹۱ سال (۴۱-۱۳۲ق) و «عباسیان»، ۵۲۴ سال (۱۳۲-۶۵۶ق) خلافت نمودند که این مدت بیش از ۵ برابر است نه ۲ برابر از سویی بنابر قول منتسب به امام باقر (ع) به «عباسیان» بیان شده تا خون محترمی از ما ریخته نشود در آسودگی هستید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۱۰) در این جا نیز دلالت کلام «صحیح» و «متین» به نظر نمی‌رسد زیرا از امام صادق (ع) تا امام عسکری (ع) (۲۶۰ق) همه به دست خلفای «بنی‌عباس» به قتل رسیدند با این حال، چند قرن پس از شهادت ایشان نیز خلافت آنان استمرار داشت.

در خبر دوم «بنی‌عباس»، غرض از «شهر حرام» جایی جز «مکه» نیست و از امام صادق (ع) تا امام عسکری (ع) هیچ‌کدام در آن شهر به قتل نرسیدند، سلسله‌عباسیان منقرض شد اما چنین اتفاقی هرگز روی نداد و نفس‌زکیه‌ای کشته نشد و امام مهدی (عج) هیچگاه پس از آن ایام، قیام و خروج نکرد. بنابراین «ووثوق صدوری» این دسته از اخبار، محل تأمل و نظر است.

۹. فاصله «قتل» تا «قیام» امام مهدی (عج)

در اخبار فریقین، فاصله ۱۵ روزه از زمان کشته شدن نفس زکیه تا قیام امام مهدی (عج) روایت شده است.

جدول ۱۱: فاصله قتل تا قیام امام مهدی (عج)

درجه اعتبار	منبع	بسامد خبر	فاصله قتل تا ظهور	فرقه
	تحلیل سند			
	نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸.	۴	۱۵ روز	شیعه
ضعیف	«حسین بن مختار»، «مجهول» است.			
	ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۶۴۹.			
ضعیف	«صالح غلام بنی عذراء»، «مجهول» است.			
	مفید، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۷۴.			
ضعیف	«صالح بن میثم»، «مجهول» است. روایتی در «محبت» امام باقر (ع) در حق او نقل شده (حلی، ۱۴۰۲، ص ۸۸) که در همان روایت نیز شخصی به نام «عقیقی»، از روات خبر، «مخلط» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۳۴) توصیف شده و پدرش راوی دیگر نیز «مجهول» است.			
	طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۴۵.			
ضعیف	مشایخ «طوسی» تا «فضل» نامشخص و «صالح»، مجهول است.	۱	۱۵ روز	اهل سنت
	ابن قتیبه، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۷.			
ضعیف	بدون قید «طریق» است.			

۱۰. روز و ماه قتل

در روایات نادری به روز و ماه قتل نفس زکیه اشاره شده است الا آن که این دسته از اخبار به صورت مبهم و غیر دقیق این مسئله را بیان نموده است.

جدول ۱۲: روز و ماه قتل

درجه اعتبار	منبع	بسامد خبر	روز و ماه قتل	فرقه
	تحلیل سند			
	ابن عقده، ۱۴۲۴، ص ۲۰۶.	۲	روز حرام، ماه حرام	شیعه
ضعیف	«عبدالرحمن بن سیابه»، «مجهول» است.			
	نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸.			
ضعیف	از طریق شیخ خود، «ابن عقده» نقل کرده است.	۱	ماه حرام	اهل سنت
	ابن قتیبه، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۷.			
ضعیف	بدون قید «طریق» است.			

«روز حرام» اصطلاحی «نادر» در روایات اسلامی به‌شمار می‌رود و چه بسا مراد از آن، روز محترمی چون روز «جمعه» در میان ایام هفته باشد. «حائری» (۱۳۳۳ق) تاریخ دقیق قتل نفس زکیه را «۲۵ ذی حجه» محاسبه نموده است (حائری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۳۸). در اثبات این مطلب و تعیین دقیق «روز کشته شدن نفس زکیه» مقدماتی لازم است. در پنج خبر، «روز دقیق قیام امام مهدی (عج)»، «شنبه» مصادف با روز «عاشوراء» نقل شده است (میرلوحی، ۱۴۲۶، ص ۶۶۶، نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۸۲، ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۶۵۴، مفید، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۷۹، طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۵۳).

در سند نخست، «احمد بن محمد» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۲)، «عاصم بن حمید» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۰۱) و «محمد بن مسلم» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۴) هر سه توسط رجالیان متقدم «توثیق» شده‌اند. سند دوم، «ابراهیم بن اسحاق»، «ضعیف» است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۱۴). سند سوم، در طریق «علی بن ابی حمزه» قرار دارد که «بسیار دروغگو» توصیف شده است (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۰۵). در سه سند پایانی نیز «محمد بن علی کوفی» قرار دارد که از «دروغ‌گویان مشهور» بوده است (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۲۳).

پس استناد چهار خبر از پنج روایت، «ضعیف» و تنها روایت نخست از نظر سندی «صحیح» است.

در مراجع اهل سنت، این خبر «بدون طریق» روایت شده (مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۹۸) و از اعتبار سندی ساقط است. اگر تک روایت «صحیح» پذیرفته شود و امام مهدی (عج) در روز شنبه ۱۰ محرم قیام کنند و اگر زمان قتل «نفس زکیه»، ۱۵ روز پیش از آن تاریخ باشد، به شرط وجود ماه کامل ۳۰ روزه، برابر با روز «شنبه»، «۲۶ ذی حجه» است و اگر ماه قمری ۲۹ روزه باشد به روز «شنبه»، «۲۵ ذی حجه» تغییر می‌یابد اما بیان شد که روایات فاصله ۱۵ روزه قتل «نفس زکیه» تا قیام امام مهدی (عج) از «ضعف» سند برخوردار است (ر.ک: جدول ۱۱).

۱۱. تأثیرات و پیامدهای قتل

بر اساس روایات فریقین، کشته شدن «نفس زکیه» تأثیرات و پیامدهای گوناگونی در سطح جهان به صورت های «اجتماعی»، «معنوی» و «سیاسی» ایجاد می‌کند.

جدول ۱۳: تأثیرات و پیامدهای قتل (منابع شیعی)

درجه اعتبار	خبر - منبع	بسامد خبر	تأثیرات و پیامدهای قتل
	تحلیل سند		
	پس از قتل نفس زکیه، در مقام سفیر و پیام رسان حضرت حجت (عج)، امام مهدی (عج) به یاران خود می‌فرمایند: آیا به شما نگفتم که «مکیان» ما را نمی‌خواهند (نبلی، ۱۳۸۴، ص ۹۳)؟	۱	اثبات عدم نصرت امام مهدی (عج) توسط «مکیان»
ضعیف	سند «مرفوع» است.		
	این عقده، ۱۴۲۴، ص ۲۰۶، نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸.	۲	انحطاط «بنی فلان»
ضعیف	«عبدالرحمن بن سیابه»، در هر دو سند «مجهول» است.		

	همان خبر قبل است که انتساب آن به «بنی امیه» بیشتر بحث شد (ر.ک: جدول ۱۰، شیعه/ بنی امیه).	۲	انحطاط «امویان»
ضعیف	همان.		
	ر.ک: جدول ۱۰، شیعه/ بنی عباس.	۳	انحطاط «عباسیان»
ضعیف	همان.		
	«آنگاه که او (نفس زکیه) را به قتل می‌رسانند برای آنان (قاتلان) نه در «آسمان»، عذر خواهی باقی خواهد ماند، نه در «زمین»، یاوری است» (طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۶۴).		خشم آسمانیان و زمینیان
ضعیف	«موقوف» به «ابراهیم جریری» است.		
	(میرلوحی، ۱۴۲۶، ص ۶۶۱، ابن عقده، ۱۴۲۴، ص ۲۰۶، نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸، ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۶۴۹، مفید، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۷۴، طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۴۵ و ص ۴۶۴).		قیام امام مهدی (عج)
ضعیف (جز سند نخست)	سند نخست، «صحیح» است (ر.ک: جدول ۱). در سند دوم و سوم، «حسین بن مختار» در سند چهارم، «صالح غلام بنی عذراء» و در سند پنجم، «صالح بن میثم» و در سند ششم، «صالح»، «مجهول» هستند. سند هفتم، «موقوف» به «جریری» است.	۷	

متناظر خبر «خشم آسمانیان و زمینیان» که بیان شد، روایتی از ناحیه امام باقر (ع) در مورد زوال خلافت «بنی عباس» بعد از ریخته شدن «خون حرام» توسط آنان، نقل شده که چنین فرموده‌اند:

«در آن زمان، زیر زمین برای آنان بهتر از روی آن خواهد بود و در آن هنگام، نه در زمین «یاور» خواهند داشت و نه «عذرخواهی» در آسمان» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۱۰).

حال آن که، امام باقر (ع) در سال ۱۱۴ق. (دوران امویان) از دنیا رفته‌اند و آغاز خلافت «عباسیان»، ۱۳۲ق. و انحطاط آنان ۶۵۶ق. است مگر بر پیشگویی امام حمل شود. در این

خبر، دو بار ترکیب «دم حرام» بیان شده که در مرتبه نخست، امام به خودشان اشاره فرموده‌اند اما ایشان در دوران اموی از دنیا رفته‌اند پس مراد باید فردی دیگر چه از اولاد معصوم ایشان و چه از تیره «طالبیان» باشد و از جمله برترین آنان، امام عسکری (ع) است اما بعد از رحلت ایشان نیز سلسله «عباسیان» استمرار داشت. اگر مطابق خبر «ابراهیم جریری»، غرض «نفس زکیه» باشد، چنین اتفاقی نیز روی نداده است. پس نتیجتاً خبر فاقد اتقان لازم است و دور نیست با نیت و انگیزه‌های سیاسی موجود در جهان اسلام، «وضع» شده باشد.

جدول ۱۴: تأثیرات و پیامدهای قتل (منابع اهل سنت)

درجه اعتبار	خبر - منبع تحلیل سند	بسامد خبر	تأثیرات و پیامدهای قتل
ضعیف	پس از کشته شدن «نفس زکیه»، عذرخواهنده‌ای در زمین نیست (ابن قتیبه، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۷). مراد «نفرت جهانی» از کشته شدن او است. سند «مقطوع» است.	۱	عدم عذرخواه در زمین
ضعیف	امام علی (ع) فرمودند: شخصی را آرزو می‌کنم که هنگام کشته شدن او، خداوند «قریش» را «پست» و قاتل وی را «خوار» می‌نماید (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۷۵). تلویحی به «نفس زکیه» اشاره شده است. سند «مرسل» است.	۱	ذلت بخشی و خوارکنندگی قریش
ضعیف	امام علی (ع) فرمودند: «بنی امیه» هم چنان در «گمراهی» و «حکومت» ایشان در جهان با شکوه خواهد ماند تا آن که «خون حرامی» را در «ماه حرام» بریزند و قسم به خدا، گویی می‌بینم جوانی از «قریش» که در خون خود دست و پا می‌زند و حکومتشان نیز بعد از ۱۵ روز باقی نیست (ابن قتیبه، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۷). سند «مقطوع» است.	۱	انحطاط «امویان»
ضعیف	«بعد از کشته شدن نفس زکیه، «منادی» از آسمان، ندا سر می‌دهد که «امیر» شما «فلانی» می‌باشد و آن امام مهدی (عج) است» (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۳۶). موقوف به «عمار» است.	۱	ندای آسمانی

	<p>پس از قتل «نفس زکیه»، مسلمانان از «مدینه» به سوی «مکه» می‌گریزند (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۲۸).</p>	۱	<p>فرار مسلمانان از «مدینه»</p>
ضعیف	<p>«جابر» در سند «ضعیف» است (ذهبی، ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۳۸۰).</p>		
	<p>هنگامی که «نفس زکیه» را به قتل می‌رسانند هر آنکه در «آسمان» و «زمین» است بر ایشان خشمگین می‌شود (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۵۱۴، ابن طاوس، ۱۴۱۶، ص ۲۷۵ و ص ۳۴۷).</p>	۳	<p>خشم آسمانیان و زمینیان</p>
ضعیف	<p>«ناقل اصلی»، «معلوم» نیست.</p>		
	<p>در سه خبر هم‌مضمون (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۵۱۴، ابن طاوس، ۱۴۱۶، ص ۲۷۵ و ص ۳۴۷) قیام امام مهدی (عج) ناظر بر «کشته شدن نفس زکیه» تلقی شده است که هنگامه قتل «نفس زکیه» را مصادف با زمان «ظهور» امام مهدی (عج) بیان نموده است (مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۰). در خبر پنجم، فاصله زمانی قتل وی تا قیام امام مهدی (عج) - تلویحی - ۱۵ روز بیان شده است (ابن قتیبه، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۷).</p>	۵	<p>قیام امام مهدی (عج)</p>
ضعیف	<p>در اسناد هر سه خبر آغازین، «ناقل اصلی» مشخص نیست. سند خبر چهارم، «موقوف» به «عبدالله بن بشار» بوده و او «مهمل» است. سند خبر آخر نیز «مقطوع» است.</p>		

۱.۲. ویژگی‌های نشانه‌ای

«قتل نفس زکیه» در سه ساختار با ویژگی‌های «حتمی بودن»، «دقیق بودن» و «آخرین نشانه بودن» برای ظهور و قیام امام مهدی (عج) روایت شده است. در این زمینه هشت خبر در منابع شیعه با عنوان «خمس علامات» (نشانه‌های پنجگانه) و با «مفهوم» حتمی بودن ضبط شده است که نشانه‌های پنجگانه‌ای قبل از قیام امام قائم (عج) به شمار می‌رود که شامل: «قیام سفیانی» (از معاندان امام مهدی (عج))، «قیام یمانی» (از یاران امام مهدی (عج))، «ندای آسمانی» (در حقانیت و حمایت از امام مهدی (عج) با نام ایشان و پدرشان)، «فرو رفتن سپاه سفیانی در زمین بیداء» (بیابانی بین مکه و مدینه) و «کشته شدن نفس زکیه» می‌باشد که بحث اصلی این جستار است.

روایات هم معنای دیگری نیز در منابع شیعه یافت می شود که در متن، عیناً لفظ «محتوم» (حتمی) استعمال شده که به تصریح به «قطعی و حتمی بودن» قتل نفس زکیه در آستانه قیام امام مهدی (عج) اشاره شده است که به هر دو گروه از این اخبار در ادامه و در «جدول ۱۵» پرداخته می شود:

جدول ۱۵: ویژگی های نشانه‌ای

درجه اعتبار	منبع تحلیل سند	بسامد خبر	فرقه	ویژگی های نشانه‌ای
	کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۱۰.			
ضعیف	«عمر بن حنظله»، «مجهول» است. امام صادق (ع) در مورد وی فرموده‌اند: «او بر ما دروغ نمی‌بندد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۳) اما روایت مزبور از «یزید بن خلیفه» نقل شده که وثاقت وی ثابت نیست و مثبت تعدیل «عمر بن حنظله» نمی‌باشد.			
	ابن بابویه، ۱۴۰۴، ص ۱۲۸.			
ضعیف	«میمون البان»، و «محمد بن حکیم»، «مجهول» هستند.			
	نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۲.			
ضعیف	«فزاری»، «ضعیف» و «جاعل» است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۲).	۸	شیعه	حتمی بودن در «مفهوم» (روایات خمس علامات)
	نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۷.			
ضعیف	«حسین بن مختار»، «مجهول» است.			
	نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۸۹.			
ضعیف	«محمد بن حسان»، «ضعیف» است (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۹۵).			
	ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۶۵۰، طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۳۶، طبری، ۱۴۱۳، ص ۴۸۷.			
ضعیف	در هر سه سند پایانی، «عمر بن حنظله»، «مجهول» است.			
	مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۵۱.	۱	اهل سنت	

ضعیف	بدون قید «طریق» است و «قائل اصلی» را سهواً بدل «ابی عبدالله الصادق» (ع)، «ابی عبد الله الحسین بن علی» (ع) ثبت نموده است.			
	نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۲.			
ضعیف	«بندینجی»، «ضعیف» است (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۸۲).			
	نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۷.			
ضعیف	«قتدی»، نام «مشایخ» خود را ذکر نموده است.			
	نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۴.			
ضعیف	سند، «مرسل» است.	۶	شیعه	
	ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۶۵۰، ح ۷.			
ضعیف	«عمر بن حنظله»، «مجهول» است.			
	ابن بابویه، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۶۵۲.			
ضعیف	«محمد بن موسی»، «مهمل» است.			
	طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۳۵.			
ضعیف	«ابن قتیبه نیشابوری»، «مجهول» است.			
	اصل «کشته شدن نفس زکیه» در خبری با مفهوم «مقدر شده» آمده (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۲۸) که نشان از «حتمیت» است.			
ضعیف	«جابر»، ناقل اصلی «ضعیف» است (ذهبی، ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۳۸۰).	۴	اهل سنت	
	«امام مهدی (عج) قیام نمی کند تا زمانی که «نفس زکیه» کشته شود» (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۵۱۴، ابن طاوس، ۱۴۱۶، ص ۲۷۵ و ص ۳۴۷).			
ضعیف	در هر سه سند، «ناقل اصلی»، «بدون نام» است.			
	امام صادق (ع) در مورد «نشانه‌های ظهور» فرمودند: «اگر هر چیزی برای شما «شبهه‌انگیز» شد، «پیمان» پیامبر خدا (ص)، «پرچم»، «سلاح» ایشان و «نفس زکیه» از فرزندان امام حسین (ع) هرگز برای شما شبهه‌انگیز نمی شود» (عباشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۵).	۱	شیعه	دقیق‌ترین نشانه
ضعیف	سند «مقطوع» است.			

-	-	یافت نشد.	اهل سنت	آخرین نشانه
-	-	یافت نشد.	شیعه	
	ترکیب «آخرین نشانه» برای قیام امام مهدی (عج) (مقدسی، ۱۴۲۸، ص ۱۵۳ و ص ۱۵۷، متقی هندی، ۱۴۱۲، ص ۶۵ و ص ۶۷) عین کلام معصوم (ع) نیست اما منبعث از روایاتی است که فاصله بین کشته شدن نفس زکیه تا قیام حضرت مهدی (عج) را پانزده روز تعیین می کند.	۴	اهل سنت	
ضعیف	اعتبار اسناد فاصله ۱۵ روزه «قتل» نفس زکیه تا «قیام» پیشتر بررسی شد (ر.ک: جدول: ۱۱).			

نتایج تحقیق

در بررسی های حدیثی، هر خبری که الزاماً «فاقد طریق» یا از سند «ضعیف» برخوردار باشد به معنای «عدم صدور» آن از ناحیه معصومان (ع) نیست و همچنین مخالف آن نیز قابل امکان و طرح است و خبری که سند صحیحی دارد الزاماً «وثاقت صدور» آن به جهت وجود «صحت سندی»، در مرحله اول، قابل اثبات و جزمیت نیست. اخبار وابسته به «قتل نفس زکیه» در جایگاه «نشانه ای محتوم و قطعی» برای شناخت و درک بهتر ایام مقارن با ظهور و قیام امام مهدی (عج)، در ظاهر امر، جزء اخبار «مستفیض» بوده و اکثراً دارای اشکالات سندی و مدرکی محرز و مسلم به نظر می رسد.

در میان اخبار مورد تحقیق و تحلیل در این پژوهش، از حیث سندی نمونه های «بلا اسناد» یا «ضعیف» فراوانی به دست آمد که برای درک و اعتناء به «وثاقت صدور» آنها، اهتمام صورت گرفت تا اخبار «هم خانواده» و «متناظر» با اسناد «صحیح» به همراه تعدد روایت جهت تواتر و عدم تبانی روایت بر موضوع با فرض موجود بودن، از منابع کهن و اصیل فریقین کاویده شود تا از این روش به «صحت ورود و صدور» آنها از معصومان (ع)

آگاهی و اطمینان بیشتری حاصل شود اما بیشتر نمونه‌هایی که در این قضیه مورد واکاوی و سنجش قرار گرفت، چنانچه شامل اخبار متناظر یا هم‌خانواده نیز بود، اسناد روایات آن‌ها، «صحیح» به نظر نرسید.

از سوی دیگر عمده اخبار موجود در مراجع و منابع حدیثی شیعه و اهل سنت در این فقره، به شکل «خبر واحد» و «بی‌قرینه» به همراه سندی «ضعیف» ثبت و ضبط شده بود و «اخبار معارض» نیز در این قلمرو به «پیچیدگی» و «پوشیدگی» هر چه بیشتر این «شخصیت نشانه‌ای» و ابهامات اطراف آن افزوده بود. با این همه، با در نظرگیری مجموع تمامی شرایط محقق شده، امکانی مهیا نیست تا از طریق و اسلوب «علمی» و با ابزارهای مجاز که «علوم حدیث»، جهت «فهم» و «اطمینان» بیشتر متون و نصوص اخبار پیامبر (ص) و دیگر معصومان (ع) مقرر نموده و در اختیار پژوهندگان این حوزه قرار داده است بتوان به اثبات جزمی و قطعی این نشانه مقارن با قیام امام قائم (عج) در میان «منقولات فریقین» دست یافت.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید (۱۴۰۴)، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه المرعشی.
۳. ابن ابی شیبه، ابوبکر (۱۴۰۹)، المصنف، الریاض: مکتبه الرشد.
۴. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴)، الإمامة و التبصرة، قم: مدرسه الإمام المهدي (عج).
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۵۹)، کمال الدین، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۶. ابن حماد، نعیم (۱۴۲۳)، الفتن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن طاوس، سید (۱۴۱۶)، التشریف، قم: صاحب الامر (عج).
۸. ابن عقده، احمد بن محمد (۱۴۲۴)، فضائل امیر المؤمنین (ع)، قم: دلیل ما.
۹. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲)، الضعفاء، قم: دارالحدیث.

۱۰. ابن قتیبه، عبدالله (۱۳۹۷)، **مخرب الحدیث**، بغداد: مطبعة العانی.
۱۱. اصفهانی، ابوالفرج (۱۴۱۹)، **مقاتل الطالبین**، بیروت: الاعلمی.
۱۲. برسی، رجب (۱۴۲۱)، **المشارق**، بیروت: الاعلمی.
۱۳. بهار زاده، پروین (۱۳۸۳)، «جستاری از اختیار معرفه الرجال»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره ۲.
۱۴. ابن صباغ، علی بن محمد (۱۴۲۲)، **الفصول المهمة**، قم: دارالحدیث.
۱۵. بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷)، **تاریخ بغداد**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. بغدادی، ابن حبيب (۱۴۲۲)، **المغتالین**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. حائری، علی بن زین العابدین (۱۴۲۲)، **الزام الناصب**، بیروت: الأعلمی.
۱۸. حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱)، **مختصر البصائر**، قم: النشر الإسلامی.
۱۹. حموی، یاقوت (۱۹۹۵)، **معجم البلدان**، بیروت: دار صادر.
۲۰. ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۲۸)، **میزان الاعتدال**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۱. صدر، محمد بن محمد صادق (۱۴۱۲)، **تاریخ النبیة الصغری**، بیروت: دارالتعارف.
۲۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳)، **دلائل الامامة**، قم: بعثت.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴)، **اختیار معرفة الرجال**، قم: آل البيت.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳)، **الرجال**، قم: النشر الإسلامی.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۵)، **الغیبة**، قم: المعارف الإسلامیه.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰)، **الفهرست**، قم: المحقق الطباطبائی.
۲۷. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، **التفسیر**، تهران: المطبعة العلمیه.
۲۸. عینی، بدر الدین (۱۴۲۷)، **المغانی**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، **العیین**، قم: هجرت.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۱. متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۱۲)، *البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان*، طنطا: دار الصحابة.
۳۲. مزى، يوسف بن عبدالرحمن (۱۴۰۰)، *التهذيب*، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۳۳. مفيد، محمد بن محمد (۱۳۷۲)، *الإرشاد*، قم: دارالمفيد.
۳۴. مقدسى، يوسف بن يحيى (۱۴۲۸)، *عقد الدرر*، قم: مسجد جمكران.
۳۵. ميرلوحى، محمد بن محمد (۱۴۲۶)، *كفاية المهتدى*، قم: دار التفسير.
۳۶. نسائى، احمد بن على (بى تا)، *السنن*، اردن: بيت الأفكار.
۳۷. نجاشى، احمد بن على (۱۳۶۵)، *الفهرست*، قم: النشر الإسلامى.
۳۸. نعمانى، محمد بن ابراهيم (۱۳۹۷)، *الغيبه*، تهران: مكتبة الصدوق.
۳۹. نهاوندى، على اكبر (۱۳۸۶)، *العبرى الحسان*، قم: مسجد مقدس جمكران.
۴۰. نيلى، على بن عبدالكريم (۱۳۸۴)، *سرور اهل الايمان*، قم: دليل ما.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. 'Aynī, Badr Al-Din (1427 AH), Al-Maqānī, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīya.
3. Ayyāshī, Muhammad ibn Mas'ūd (1421 AH), Al-Tafsīr, Tehran: Al-Matba'at Al-'Imīya.
4. Baharzadeh, Parvin (2004), "A glance at the book Ikhṭiyār Ma'rifat Al-Rijāl," Researches of Qur'an and Hadith sciences, 2.
5. Baqdādī, Ahmad ibn Ali (1417 AH), Tarīkh Baghdad, Beirut: Dar Al-Kutub- Al-'Ilmīya.
6. Baqdādī, ibn Habib (1422 AH), Al-Moqtālīm, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīya.
7. Bursī, Rajab (1421 AH), Al-Mashāriq, Beirut: Al-A'lamī.
8. Dhahabī, Muhammad ibn Ahmad (1328 AH), Mīzān Al-'Itidāl, Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
9. Farāhīdī, Khalil ibn Ahmad (1409 AH), Al-'Ayn, Qom: Hijrat.
10. Hā'irī, Ali ibn Zayn Al-Abedin (1422 AH), Ilzām Al-Nāsib, Beirut: Al-A'lamī.
11. Hillī, Hassan ibn Suleiman (1421 AH), Mukhtasar Al-Basā'ir, Qom: Al-Nashr Al-Islāmī.
12. Himawī, Yāqūt (1995), Mu'jam Al-Buldān, Beirut: Dar Sādir.
13. Ibn Abi Al-Hadīd, Abdu Al-Hamid (1404 AH), Sharh Al-Nahj Al-Balāqa, Qom: Maktabat Al-Mar'ashī.
14. Ibn Abi Shaybah, Abubakr (1409 AH), Al-Mosannaf, Riyadh: Maktabat Al-Roshd.
15. Ibn Al-Sabbāq, Ali ibn Muhammad (1422 AH), Al-Fusūl Al-Muhimma, Qom: Dar-Al-Hadith.
16. Ibn Bābiwayh, Ali ibn Al-Hussein (1404 AH), Al-Imama wa Al-Tabsira, Qom: Madresata Al-Imam Al-Mahdi.
17. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (1400 AH), Kamāl Al-Dīn, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islāmīya.
18. Ibn Ghazā'irī, Ahmad ibn Al-Hussein (1422 AH), Al-Zu'afā, Qom: Dar Al-Haith.

19. Ibn Hammād, Na'im (1423 AH), Al-Fitan, Beirut: Dar Al-Kutub Al-`Ilmīya.
20. Ibn Qutaybah, Abdullah (1397 AH), Gharīb Al-Hadith, Baghdad: Matba'at Al-Ānī.
21. Ibn Tāwūs, Sayed (1416 AH), Al-Tashrīf, Qom: Sahib Al-'Amr.
22. Ibn 'Uqdah, Ahmad ibn Muhammad (1424 AH), Fadā'il Amir Al-Mu'minīn, Qom: Dalil-e Mā.
23. Isfahānī, Abu Al-Faraj (1419 AH), Maqātil Al-Tālibīn, Beirut: Al-A'lamī.
24. Kulaynī, Muhammad ibn Yaqūb (1407 AH), Al-Kāfī, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islāmīya.
25. Maqdesī, Youssef ibn Yahyā' (1428 AH), 'Uqad Al-Dorar, Qom: Jamkarān Mosque.
26. Mīrluwī, Muhammad ibn Muhammad (1426 AH), Kifāyat Al-Muhtadī, Qom: Dar Al-Tafsīr.
27. Mizzī, Youssef ibn Abd Al-Rahman (1400 AH), Al-Tahdhīb, Beirut: Mu'assisat Al-Risāla.
28. Mufīd, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH), Al-Irshād, Qom: Dar-Almufīd.
29. Mutaqī Al-Hindi, Ali ibn Hisām (1412 AH), Al-Burhān fī 'Alāmāt-e-Mahdī Akhir Al-Zamān, Tanta: Dar Al-Sahaba.
30. Nahāvandī, Aliakbar (1428 AH), Al-'Abqarī Al-Hisān, Qom: Jamkarān Mosque.
31. Najāshī, Ahmad ibn Ali (1406 AH), Al-Fihrist, Qom: Al-Nashr Al-Islāmī.
32. Nasāī, Ahmad ibn Ali (nd), Al-Sunan, Jordan: Bayt Al-Afkār.
33. Nīlī, Ali ibn Abd Al-Karim (1426 AH), Surūr Ahl-Imān, Qom: Dalil-e Ma.
34. Nu'mānī, Muhammad ibn Ibrahim (1439 AH), Al-Ghayba, Tehran: Maktabat Al-Sadūq.
35. Sadr, Muhammad ibn Muhammad Sadiq (1412 AH), Ta'rīkh Al-Qaybat Al-Suqrā, Beirut: Dar Al-Ta'āruf.
36. Tabarī, Muhammad ibn Jarīr (1413 AH), Dalā'il Al-Imāma, Qom: Bi'sat.

37. Tūsī, Muhammad ibn Al- Hassan (1404 AH), Ikhtiyār Marifat Al-Rijāl, Qom: Āl Al-Bayt (AS).
38. Tūsī, Muhammad ibn Al- Hassan (1414 AH), Al-Rijāl, Qom: Al-Nashr Al-Islāmī.
39. Tūsī, Muhammad ibn Al- Hassan (1420 AH), Al-Fihrist, Qom: Al-Muhaqiq Al-Tabātabā'i.
40. Tūsī, Muhammad ibn Al- Hassan (1425 AH), Al-Ghayba, Qom: Al-Ma'ārif Al-Islāmīya.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۵۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۸۱-۲۲۰

تحلیل شبکه مفهومی «قدرت خداوند» در قرآن کریم

فاضله میرغفوریان^۱

حسن بشیر^۲

DOI:10.22051/TQH.2021.34372.3067

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل شبکه مفهومی «قدرت» خداوند متعال در قرآن کریم صورت گرفته است. در این پژوهش که به روش تحلیل محتوای کمی و کیفی (ترکیبی) انجام شده است؛ واژگان مرتبط با قدرت خداوند متعال در آیات قرآن کریم مورد مطالعه قرار گرفت و چهار واژه عزت، قدرت، قوت و قاهریت به دست آمد و با تحلیل آیات مرتبط کدها و مقولات هر یک از واژگان چهارگانه استخراج شد و فراوانی هر یک از مقولات مشخص گردیده و به صورت نمودار ترسیم شد. هر کدام از این چهار واژه اصلی بخشی از معنای قدرت خداوند سبحان را پوشش می دهد. مفهوم عزت بر نفوذنا پذیری و عدم امکان دخالت موجود دیگر در تحقق اراده

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه امام صادق(ع) پردیس خواهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

mirghafoorian@isu.ac.ir

۲. استاد دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران. bashir@isu.ac.ir

خداوند متعال، مفهوم قدرت بر توانایی و اختیار مطلق در تحقق بخشیدن به اراده و مجبور نبودن بر انجام کاری، مفهوم قوت بر سهولت انجام هر کار برای او و داشتن قدرت مافوق تصور و مفهوم قاهریت بر غلبه کامل بر همه مخلوقات و عدم امکان خارج شدن هیچ موجودی از سلطه او دلالت دارد. نکته دیگر آن که دو مفهوم عزت و قدرت با بیشترین فراوانی به عنوان دو مفهوم کلیدی و دو مفهوم قوت و قاهریت به عنوان دو مفهوم مکمل برای مفهوم کلی قدرت به حساب می آید.

واژه‌های کلیدی:

شبکه مفهومی، قدرت خداوند، قرآن کریم.

مقدمه و طرح مسئله

یکی از مباحث مورد توجه قرآن کریم و همچنین متکلمان مسلمان توحید خداوند متعال است. اگرچه که این موضوع به عنوان یک بحث کانونی و اصلی در آیات و مباحث متکلمان خودنمایی می کند اما باید به این مسئله توجه داشت که روش طرح آن در قرآن و علم کلام کاملاً متفاوت است.

دانشمندان علم کلام اسلامی در آموزش و تعلیم ابعاد توحید، ابتدا از توحید ذات آغاز می کنند، پس از آن به بیان صفات سلبی و ثبوتی و توضیح اقسام و گستردگی و اطلاق آنها پرداخته و برای دفع توهم ازدیاد آنها بر ذات الهی و یا دفع مغایرت مصداقی صفات از یکدیگر، به توضیح عینیت ذات و صفات و وحدت صفات می پردازند؛ پس از آن به توضیح توحید افعالی و رابطه تمام اسباب و مسببات را با فعل الهی توضیح می دهند و با استفاده از بحث صفات فعلی و ذات، میان برخی از این افعال و صفات تفاوت‌هایی

مطرح می‌کنند و در نهایت به موضوع توحید پرستش و اطاعت می‌پردازند (بهجت‌پور، ۱۳۸۹، ص ۸۱).

در این روش که کاملاً با هدف علم کلام منطبق است؛ یک مجموعه ساختارمند از دانش توحیدی در اختیار علاقه‌مندان به این مباحث قرار می‌گیرد. اما در مورد قرآن کریم از آن جهت که هدف این کتاب الهی مبتنی بر عبودیت و تربیت انسان‌های موحد و تسلیم اوامر الهی است و در آیه ۵۶ سوره ذاریات بر آن تصریح می‌فرماید؛ لذا با روش و اسلوبی خاص و ویژه به طرح بحث توحید می‌پردازد و آن عبارت از معرفی و تبیین اسماء الهی به همراه کاربست آن برای جهت‌دهی زندگی انسان به سوی سعادت و فلاح است.

یکی از مباحث مورد توجه در قرآن، تبیین مفهوم قدرت و مفاهیم وابسته به آن است. تمرکز این مفهوم در قرآن بر خداوند به عنوان قدرت مطلقه در هستی و نفی قدرت‌های در عرض است و تبیین نسبت قدرت خداوند با قدرت سایر موجودات به‌ویژه انسان به‌عنوان قدرت‌های در طول به هدف سامان دادن و جهت‌بخشی به تفکر و در نتیجه رفتار انسان‌هاست. بدین ترتیب واژه‌ای مانند رکوع از خم شدن در برابر قدرت یا شیئی به خم شدن در برابر قدرت لایزال الهی ترفیع یافته و در زمره آداب عبادی قرار گرفته است (لطفی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۲).

قدرت خداوند در قرآن دارای یک شبکه مفهومی است که از چهار واژه عزت، قدرت، قوت و قاهریت تشکیل می‌شود. ویژگی مهم این چهار واژه آن است که تنها بر معنای قدرت دلالت می‌کنند؛ برخلاف برخی دیگر از واژگان مانند سلطان، یمین، یدداشتن که تنها یکی از وجوه معنایی آنان قدرت است و در قرآن از آنها برای سایر وجوه معنایی نیز استفاده شده است. در پژوهش حاضر چهار واژه ناظر بر قدرت در قرآن و مقوله‌های مرتبط با آن مورد بررسی و تبیین قرار گرفته است.

پیشینه تحقیق

بخشی از مقالات بر موضوع قدرت نرم و نفوذ و تغییر در دل‌ها و معرفی انواع منابع این نوع از قدرت و جلوه‌های آن می‌باشد و بخش دیگر متمرکز بر مباحث مرتبط با قدرت سیاسی در قرآن می‌باشد که به دلیل عدم ارتباط مستقیم این مقالات با پژوهش حاضر از ذکر آنان صرف نظر شد. مقاله «قدرت مطلق خداوند از منظر قرآن و روایات» (۱۳۹۴) از علی اکبر شایسته‌نژاد تنها مقاله‌ای است که به موضوع قدرت در قرآن به طور کلی پرداخته است. البته تمرکز مباحث در این مقاله بر بررسی آراء متکلمان در بحث قدرت خداوند و پاسخ به شبهات مرتبط با آن با بهره‌گیری از آیات قرآن و روایات می‌باشد.

در این پژوهش تلاش شده است تا با بررسی چهار مفهوم عزت، قدرت، قوت و قهریت بر اساس آیات قرآن یک شبکه مفهومی از مفهوم کلان قدرت خداوند ارائه شود.

روش تحقیق

روش استفاده شده در این مقاله، روش «تحلیل محتوا»^۱ است، که روشی علمی-کاربردی برای تفسیر عینی «متن»^۲ است (ر.ک: فیروزان، ۱۳۶۰؛ کریپیندورف، ۱۳۷۸). در این پژوهش تحلیل محتوا به صورت ترکیبی کمی-کیفی^۳ (تشکری و تدلی، ۲۰۰۳، ص ۴) استفاده شده است. یکی از امتیازات مهم روش ترکیبی این است که طی فرآیند پژوهش محقق از فواید و آثار مطلوب هر دو روش بهره می‌برد به این معنا که از ویژگی‌های عینی بودن و دقت و خالی بودن از سوگیری‌های شخصی در روش کمی و از تعمق در متن و فراتر رفتن از ظاهر واژگان و عبارات به معنای حقیقی آنها و پررنگ‌تر شدن نقش محقق و دخیل شدن قدرت استنباط و اجتهاد وی در روش کیفی بهره می‌برد. به‌ویژه در زمانی که

^۱ Content Analysis

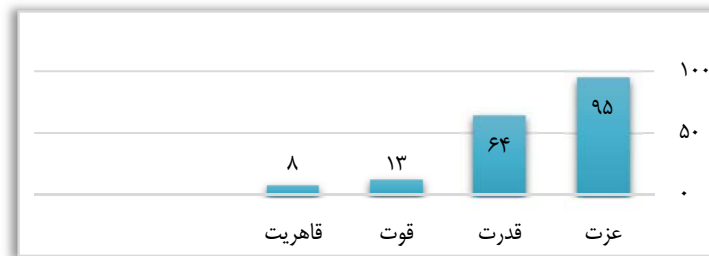
^۲ Text

^۳ Mixed Methods Research

پژوهش کیفی و کمی به موازات یکدیگر انجام شود (کرسول و همکاران، ۲۰۰۳، ص ۲۱۴).

در بررسی و تحلیل محتوای آیات مرتبط با قدرت خداوند چهار مفهوم اصلی شناسایی شد. که به ترتیب فراوانی عبارتند از: عزت، قدرت، قوت و قاهریت که مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

نمودار ۱: فراوانی مفاهیم اصلی مرتبط با قدرت خداوند



به منظور تحلیل محتوای کیفی و کمی، هر دسته از آیات مرتبط با یکی از چهار مفهوم قدرت را در یک جدول مجزا قرار دادیم و بدین ترتیب چهار جدول با اطلاعات ذیل دست آمد. سپس با استفاده از کدها و مقوله‌های به دست آمده از هر آیه به تحلیل محتوای آیات پرداخته شد.

جدول ۱: تحلیل محتوای کیفی و کمی آیات

ردیف	متن آیه	آدرس آیه	واژگان کلیدی	کدها	مقوله‌ها
------	---------	----------	--------------	------	----------

۱. تحلیل واژگان مرتبط با مفهوم «عزت» در قرآن کریم

۱-۱. بررسی مفهومی واژه «عزت»

صاحب مقایسه، برای عزز یک اصل صحیح قائل و به معنای غلبه و قهر شدید و «قوی» و «عزیز» کسی است که نمی‌توان بر آن دست یافت (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۸). راغب در مفردات، عزت را حالتی می‌داند که مانع از مغلوب شدن می‌شود و «ارض عزاز» را به زمین سخت و غیرقابل نفوذ معنا می‌کند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۶۳). صاحب العین، «العزاء» را سال شدید و سخت (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۷۶) و فیروزآبادی «تعزز» را قوت بعد از ذلت و «العز» را باران شدید می‌داند (فیروزآبادی، ج ۲، ص ۹۲). صاحب لسان العرب، «عز» را خلاف «ذل» و «العزاء» را «الشد» می‌داند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۷۴). در مجموع از نظرات لغویون استنباط می‌شود که در معنای عزت دو مفهوم «مغلوب نشدن» و «شدت» وجود دارد که نتیجه آن «نفوذناپذیری مطلق» است.

در قرآن ریشه «عزز» ۱۱۹ بار که ۹۵ بار آن در مورد خداوند در سه شکل کاربردی «عزیز» ۸۸ مرتبه، «عزة» ۶ مرتبه و «تعزز» ۱ مرتبه تکرار شده است. بیشترین کاربرد برای عزت خداوند واژه عزیز می‌باشد که بر کثرت و دوام پایدار این صفت در خداوند دلالت می‌کند. از میان ۸۸ بار تکرار واژه «عزیز» در قرآن، در «۴۹ مرتبه واژه حکیم با آن همراه شده است. این همراهی دو مفهوم عزت و حکمت با یکدیگر معنادار است. حکم در لغت به معنای منع است و حکم منع از ظلم و حکمت منع از جهل است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۱) منعی که به جهت اصلاح انجام شود (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۴۸). بنابراین همراه شدن حکمت با عزت به این معناست که خداوند عزیزی است که هیچ کس نمی‌تواند در تحقق اراده‌اش خللی وارد سازد اما همان اراده کاملاً مبتنی بر حکمت و مصلحت مخلوقات است.

۱-۲. تحلیل محتوای کیفی آیات مرتبط با مفهوم «عزت»

پس از بررسی کدهای داده شده به هر یک از آیات مرتبط با مفهوم عزت، کدهای مشترک تحت یک مقوله قرار گرفتند و ۷ مقوله حمایت از مؤمنان، خذلان کفار و گنهکاران،

هدایت تشریحی، خلقت و تدبیر هستی، توحید در ذات، اختیار مطلق الهی و معاد به شرح ذیل حاصل شد:

۱-۲-۱. حمایت خداوند از مؤمنان

خداوند متعال با عزت خود از مؤمنان حمایت می‌فرماید این حمایت در قالب نصرت و یاری آنان و یا نجاتشان در هنگامه عذاب استیصال می‌باشد.

۱-۲-۱-۱. نصرت و نجات

یکی از مصادیق عزت مطلق خداوند نصرت جبهه حق و حق‌مداران در دنیا و آخرت است. در آیات ۴۱ و ۴۲ سوره دخان خداوند هرگونه یاری را در قیامت نفی فرموده و تنها کسانی را مشمول آن می‌داند که به اراده او مورد رحمت الهی قرار گیرند و به دلیل عزیز بودن خداوند هیچ موجودی نمی‌تواند این قاعده حاکم بر آخرت را برهم‌زند و یا در آن تصرفی نماید. همان‌گونه که در دنیا نیز اراده الهی به این تعلق گرفته است که دین خود، پیامبران (حدید: ۲۵)، مؤمنان (روم: ۵۴) و یاورانش (حج: ۴۰) را بدون نیاز به موجود دیگری، یاری فرماید و در این اراده کسی نمی‌تواند تأثیری بگذارد. چنانکه در زمانی که مشرکان مکه توطئه قتل پیامبر اکرم (ص) را در سر می‌پروراندند او را به تنهایی یاری فرمود (توبه: ۴۰) و اسباب پناه گرفتن ایشان در غار و هجرت به مدینه را فراهم آورد و در جنگ بدر با وجود قلت عدّه و عدّه تازه مسلمانان، اراده نمود تا آنان پیروز صحنه نبرد باشند (انفال: ۱۰).

مصادیق دیگر تحقق اراده‌اش در نجات پیامبران و مؤمنان در مواجهه با کفار بدون امکان هیچ تصرفی از جانب موجودی دیگر است. از نمونه‌های آن می‌توان از نجات حضرت عیسی (ع) از چنگ یهودیانی که تمام عزم خود را بر کشتن ایشان بکار بردند، یاد کرد. اما از آنجا که خداوند اراده نمود وی زنده بماند او را به آسمان‌ها بالا برد (نساء: ۱۵۷ و ۱۵۸). همچنین نجات سایر پیامبران مانند نوح (ع) (شعراء: ۱۱۹ تا ۱۲۲)، لوط (ع)

(شعراء: ۱۶۹ تا ۱۷۵) و موسی (ع) (شعراء: ۶۵ تا ۶۸) و مؤمنان همراه آنان دقیقاً در لحظه عذاب کافران نمونه دیگر است.

۱-۲-۱-۲. پاداش و اجابت دعا

خداوند به مؤمنان در دنیا و آخرت پاداش می‌دهد و هیچ مانعی نمی‌تواند در آن خللی وارد سازد. در آیات ۱۸ و ۱۹ سوره فتح خداوند از عزتش در پاداش دادن به مؤمنان در دنیا سخن می‌گوید که در رضایت از آنها، انزال سکینه، فتح قریب و غنیمت‌های بی‌شمار تجسم می‌یابد. همچنین خداوند بر نفوذناپذیری اراده‌اش در پاداش دادن به زنان و مردانی که ایمان و عمل صالح، امر به معروف و نهی از منکر، اقامه نماز، ایتاء زکاه و اطاعت از خدا و رسولش داشته باشند و به آنان نوید می‌دهد که وعده‌اش تحقق و به حیات جاودانه دست خواهند یافت (توبه: ۷۱-۷۲) و علاوه بر مؤمنان، پدران، همسران و فرزندان صالح آنها را نیز در بهشت به آنها ملحق می‌فرماید (غافر: ۸) حتی اگر اعمالشان پایین‌تر از اعمال پدران باشد (طور: ۲۱).

همچنین او دعای مؤمنان را بر اساس حکمت اجابت می‌کند و امکان دخالت هیچ موجودی در تحقق آن وجود ندارد. اعم از دعا‌های فردی و اجتماعی که توسط انبیاء و یا مؤمنان و ملائکه برای امور مادی یا معنوی به پیشگاه الهی عرضه شده‌اند. مانند دعای حضرت ابراهیم (ع) به همراه اسماعیل (ع) که در هنگام بازسازی خانه کعبه برای آیندگان خود و ارسال رسولی که آیات الهی را برای آنان تلاوت نماید و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد و مسیر تزکیه آنان را هموار سازد، می‌باشد (بقره: ۱۲۹). نمونه دیگر اجابت دعای ملائکه برای مؤمنان است که از خداوند تقاضا دارند به همراهشان پدران، همسران و فرزندان صالح آنان را وارد بهشت فرماید (غافر: ۸). نمونه دیگر دعای مؤمنین برای عدم سلطه کفار بر آنان و مغفرت آنان است (ممتحنه: ۵).

۱-۲-۲. خذلان کافران و گنهکاران

خدای سبحان در خذلان کافران و گنهکاران عزیز است آنان را در دنیا و آخرت مجازات نموده و غلبه نهایی بر آنان در دنیا نتیجه عزتمندی اوست.

۱-۲-۲-۱. مجازات دنیوی و اخروی کافران

خداوند برای خطاکاران مجازات دنیوی قرار داده است. به عنوان نمونه در قرآن قطع کردن دست مرد و زن سارق به عنوان مجازات این عمل بر شمرده است (مائده: ۳۸ و ۳۹) همچنین است خوردن مال یتیمان (بقره: ۲۲۰) و عدم توجه زن و شوهر به وظایف تشریحی خود در قبال یکدیگر (بقره: ۲۲۸). او در مجازات خطاکاران عزیز است هرگاه به اقتضای حکمتش مجازاتی برای عملی تشریح فرماید؛ در صورت نافرمانی از این حکم، خداوند به عجز در نمی آید (سبا: ۵).

اولاً این نافرمانی تحت علم او اتفاق افتاده و اوست که اراده نموده تا انسان‌ها اختیارداشته باشند و ثانیاً نشئه دیگری به نام آخرت وجود دارد که هیچ مفری از آن نیست و تنها حکم اوست (نمل: ۷۸). همچنین خداوند برای مکذبان نیز مجازات دنیوی در نظر گرفته و در سوره شعراء در خصوص انواع عذاب‌های استیصال نازل شده بر اقوام گذشته مانند قوم نوح، عاد، ثمود سخن می‌گوید و این که در این مجازات عزیز بوده و کسی را یارای ممانعت از آن نیست. البته هر نوع مجازات دنیوی و اخروی پس از اتمام حجت (شعراء آیات ۱۲۱ و ۱۲۲، ۱۳۹ و ۱۴۰، ۱۵۸ و ۱۵۹، ۱۷۴ و ۱۷۵، ۱۹۰ و ۱۹۱)، ارائه بینات (بقره: ۲۰۹)، نزول فرقان (آل عمران: ۴) و تبیین قانون (مائده: ۹۵) انجام می‌شود.

۱-۲-۲-۱. غلبه بر کافران

خداوند به پیامبران و مؤمنین وعده نابودی کفار را داده است (مجادله: ۲۱). این وعده تحقق خواهد یافت و هیچ موجودی نمی‌تواند از آن مانع شود (ابراهیم: ۴۷). البته اراده خداوند بر این تعلق گرفته که غلبه بر کفار و نصرت دین خدا به واسطه مؤمنان به وقوع

بیوندد (حج: ۴۰). در هر حال جنود آسمان‌ها و زمین از آن خداست و می‌تواند منافقان و مشرکان را به سزای اعمالشان برساند (احزاب: ۲۵) و در جهنم خالد گرداند (فتح: ۶ و ۷).

۱-۲-۳. هدایت تشریحی

عزت خداوند در هدایت تشریحی در قالب ارسال رسال و اراده بر انجام وظایف آنان و در اختیار گذاشتن ابزارهای هدایت نمودار می‌گردد.

۱-۲-۳-۱. ارسال رسال و انجام وظایف آنان

خداوند بر ارسال پیامبران (آل عمران: ۳۳) و وحی به آنان (شوری: ۳) به عنوان هادیان امت‌ها اراده نموده است و زمینه‌های لازم را برای تحقق آن فراهم می‌آورد. مانند داستان ولادت موسی (ع) و خطر کشته‌شدن او به دست فرعون در نوزادی و رشد وی در دامان دشمن خدا (قصص: ۸) و یا داستان نذر همسر عمران و تولد مریم (س) و سپس ولادت عیسی (ع) از دوشیزه‌ای چون او (آل عمران: ۴۵) که قرآن از آن به قصص حق نام می‌برد (آل عمران: ۶۲). در این مسیر هیچ موجودی توان ایجاد مانع را ندارد هر چند که اکراه داشته باشد (صف: ۹). چرا که او بر اساس قدرتش اراده خود را محقق می‌سازد (یوسف: ۲۱).

علاوه بر عزیز بودن خداوند در ارسال رسال، اراده الهی بر این است که انبیاء را در انجام وظایف محوله یاری دهد (مجادله: ۲۱). این وظایف عبارتند از تلاوت آیات الهی، تعلیم محتوای کتاب آسمانی و تعلیم نحوه عملی‌سازی محتوای کتاب و تزکیه (بقره: ۱۲۹) همچنین انداز کردن همه مردم به عذاب در صورت نافرمانی و بشارت‌دادن مؤمنان به نعمت و پاداش (نساء: ۱۶۵) تا بدین وسیله مردم را از ظلمات به نور هدایت کنند (ابراهیم: ۱). اگر کسی بخواهد در انجام این وظایف خللی وارد نماید؛ خداوند توطئه‌ها را خنثی نموده و آیاتش را استحکام می‌بخشد (حج: ۵۲).

۱-۲-۳-۲. ابزارهای هدایت

خداوند همه ابزارهای هدایت را در اختیار هادیان قرار می‌دهد تا در انجام مأموریت خویش موفق باشند. یکی از مهم‌ترین ابزارهای هدایتی، نزول کتاب همراه حکمت (زمر: ۱) متشکل از عقائد و عبودیت عملی خداوند است. کتابی که محتوایش حق است (سبا: ۶) و هر قدر تحریف کنندگان آن تلاش نمایند که در الفاظ یا معانی کتاب خللی ایجاد کنند، همواره انسان دارای فطرت سالم می‌تواند صراط مستقیم را از میان آن بیابد. چرا که ذکر را او نازل فرموده و حافظ آن نیز هست (حجر: ۹). یکی دیگر از ابزارهای هدایتی، بینات و معجزات همراه پیامبران است تا بر ایمان مؤمنان افزوده و حجت بر مکذبان تمام شود. هر چند که گروهی نسبت به صحت این معجزات، در دل مردم تردید ایجاد کنند. مانند تهمت سحر که فرعون پس از مشاهده معجزه به موسی (ع) زد (شعراء: ۳۴) و یا مشرکان عصر پیامبر (ص) در مورد قرآن به او زدند (یونس: ۲). اما نهایتاً توطئه دشمنان خنثی و انسان‌های پاک فطرت به حقانیت آنها پی می‌برند.

۱-۲-۴. خلقت و تدبیر هستی

او در خلقت و تدبیر هستی نیز عزیز است. در بی‌نهایت بودن خلقت و تنوع مخلوقات و تدبیر امور آنان این عزتمندی نمایان است.

۱-۲-۴-۱. بی‌نهایت بودن و تنوع مخلوقات

خداوند خالق و فاطر آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در آنها و بین آنهاست و در این خلقت هیچ موجودی نمی‌تواند دخالت نماید و یا مانعی ایجاد کند امری که حتی مشرکان مکه نیز به آن اذعان و اقرار داشتند (زخرف: ۹). آنچه در بحث نفوذناپذیری خداوند در هستی مورد توجه قرآن است؛ کمیت و کیفیت مخلوقات می‌باشد. به این معنا که به دلیل بی‌نهایت بودن خود او آنچه از او صادر می‌شود نیز بی‌نهایت است و هیچ موجودی توان آن را ندارد که به کلمات الله یعنی هر آنچه تحت علم و قدرت اوست حدی بزند (طبرسی، بی‌تا، ج ۱۹،

ص ۱۹۴) و آن را متوقف سازد (لقمان: ۲۷). همچنین این مخلوقات از جمله نوع انسان دارای تنوع بی نظیری می باشند که نتیجه تفکر در این تنوع درک مقام عظمت و خشیت از اوست (فاطر: ۲۷ و ۲۸).

۱-۲-۴-۲. تدبیر در هستی

خداوند علاوه بر آن که خالق هستی است؛ مدبر عزیز آن نیز هست که به دلیل علم منحصر به فردش به غیب و شهادت نظام هستی را تدبیر می نماید (سجده: ۵ و ۶) و هیچ موجودی نمی تواند در تنظیم این تدبیر دخالتی نماید و تغییری در آن ایجاد نماید. بر اساس این برنامه ریزی هر یک از مخلوقات وظایف مخصوص به خود نیز دارند. نمونه این تدبیر عبارت از شکافتن صبح، قراردادن آرامش در شب و... می باشد (انعام: ۹۶). همچنین خلقت متفاوت دو جنس مذکر و مونث در انسانها و سپردن مسئولیت های خاص مبتنی بر نوع خلقتشان به آنها (بقره: ۲۲۸). نکته مهم دیگر آن که این تدبیر کاملاً مبتنی بر قسط و حفظ توازن می باشد (آل عمران: ۱۸).

۱-۲-۵. توحید در ذات

خداوند متعال نه تنها در افعال که در ذات خود عزیز است او شریکی ندارد و پرستش غیر او نیز در محدوده علم و آگاهی قرار دارد.

۱-۲-۵-۱. شریک نداشتن

در عالم وجود کسی که شایستگی شراکت با خداوند را چه در الوهیت و چه در ربوبیت داشته باشد وجود ندارد به همین دلیل پیامبر اکرم (ص) مأمور است تا به مشرکان بگوید آن شریکانی که برای خدا قرار می دهید به من معرفی کنید (سبا: ۲۷). در داستان مؤمن آل فرعون نیز وی به مشرکان می گوید: آیا شما مرا به شرکی دعوت می کنید که برهانی برای آن وجود ندارد و آنها نه در دنیا و نه در آخرت هیچ حاکمیتی ندارند و خداوند عزیز است

و هیچ شریکی نمی‌پذیرد (غافر: ۴۲ و ۴۳). در آیه ۷۷ سوره جاثیه تعبیر قرآن از واژه کبریا و برای خداوند نیز نشان‌دهنده و حاکی از عظمت مطلق او در پهنه هستی است چرا که در پایان آیه نیز به لفظ عزیز تصریح می‌فرماید.

یکی از نشانه‌های شریک‌نداشتن خداوند، اقرار هستی بر آن است. تنزیه او توسط عالمیان از همه صفات نقص و حتی صفات کمال انسانی نشان‌دهنده عزیز بودن او است که علاوه بر آن که در سراسر قرآن این اقرار گزارش شده است، سوره‌های حدید، حشر، صف، جمعه و تغابن با خبر دادن از تسبیح هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است، آغاز می‌گردد.

۱-۲-۵-۲. پرستش غیر خدا در علم الهی

اگر گروهی از انسان‌ها با ندیده گرفتن همه دلایل روشن عقلی، آفاقی و انفسی برای خداوند شریک قائل شوند یا به او کفر بورزند، این مسئله باز هم تحت علم و اراده او انجام می‌شود (عنکبوت: ۴۲) و کسی با این نوع پرستش، خداوند را شکست نمی‌دهد چرا که اگر او می‌خواست همه انسان‌ها تنها او را می‌پرستیدند (رعد: ۳۱) در حالی که او انسان را مختار آفریده و به او فرصت انتخاب داده است. اما در صورت انتخاب شرکا برای خداوند یا کفر به او و پرستش دیگر موجودات، عذاب سخت در انتظار اوست (آل عمران: ۴) و کسی نمی‌تواند از دایره حاکمیت او خارج شود (الرحمن: ۳۳).

۱-۲-۶. اختیار مطلق الهی

خداوند مختار مطلق است، در دادن یا گرفتن نعمت، عذاب یا غفران و تألیف قلوب متفرق اختیار دارد و در این اختیار موجودی نمی‌تواند ورود پیدا کند.

۱-۲-۶-۱. دادن یا گرفتن نعمت

اگر خداوند رحمتی را برای انسانی اراده کند، هیچ موجودی نمی‌تواند مانع آن شود و اگر اراده نماید که نعمتی را از کسی دریغ کند، هیچ موجود دیگری نمی‌تواند در اراده او تأثیر گذاشته و راه رحمت را باز کند، که البته این اراده مبتنی بر حکمت اوست (فاطر: ۲). به عبارت دیگر خزانه‌های رحمت او (ص: ۹) و کلیدهایش (شوری: ۱۲) تنها در اختیار اوست و هیچ کس به آن گنجینه‌ها دسترسی ندارد. همچنین اوست که باز هم بر اساس حکمت و علم بی‌منتهای خود به درون و برون انسان‌ها و انتخابشان، آنها را هدایت می‌کند و یا در ظلمت گمراهی رها می‌کند (ابراهیم: ۴) و هیچ موجودی نمی‌تواند ضلالت یا هدایت اراده شده توسط خداوند را به هدایت یا ضلالت تبدیل کند (زمر: ۳۶ و ۳۷).

۱-۲-۶-۲. عذاب یا غفران

خداوند مبتنی بر حکمتش اراده می‌کند تا گناهکاری را مجازات نماید و یا او را ببخشد و هیچ موجودی نه اجازه دخل و تصرف در این امر را دارد و نه می‌تواند او را به دلیل عفو یا عذاب مؤاخذه نماید. نمونه آن، گزارش مکالمه‌ای در قرآن است که در روز قیامت میان خداوند و عیسی (ع) در خصوص مشرک شدن مسیحیان و خدا دانستن عیسی (ع) و مادرش صورت می‌گیرد و در نهایت این مکالمه پس از آن که عیسی (ع) بر توحید و رساندن صحیح آن به پیروانش اقرار دارد به خداوند عرض می‌کند که اگر آنها را عذاب کنی هیچ کس نمی‌تواند خرده‌ای بگیرد چرا که آنان بندگان خودت هستند و البته اگر ببخشی نیز چنین است و تو عزیز حکیم هستی (مائده: ۱۱۸).

۱-۲-۶-۳. تألیف قلوب متفرق

یکی دیگر از مصادیق عزت خداوند نزدیک کردن قلب‌ها و تفکرات مختلف به یکدیگر است. اگر او چنین اراده‌ای نداشته حتی پیامبر نیز اگر همه دارایی‌های روی زمین را هزینه می‌کرد برای آن که این تألیف ایجاد شود، امکان‌پذیر نبود و اگر او نخواهد این تألیف به تفرق تبدیل نخواهد شد و همه بر اساس حکمت است (انفال: ۶۳) و (آل عمران: ۱۰۳) و در

جای دیگر می‌فرماید ای پیامبر به واسطه رحمتی از خدا تو با آنها نرم شدی که اگر این رحمت نبود چنین اتفاقی نمی‌افتاد (آل عمران: ۱۵۹).

۱-۲-۲-۲. معاد

او چه در اراده اصل معاد و چه در کیفیت آن غیر قابل نفوذ است و اراده، اراده اوست.

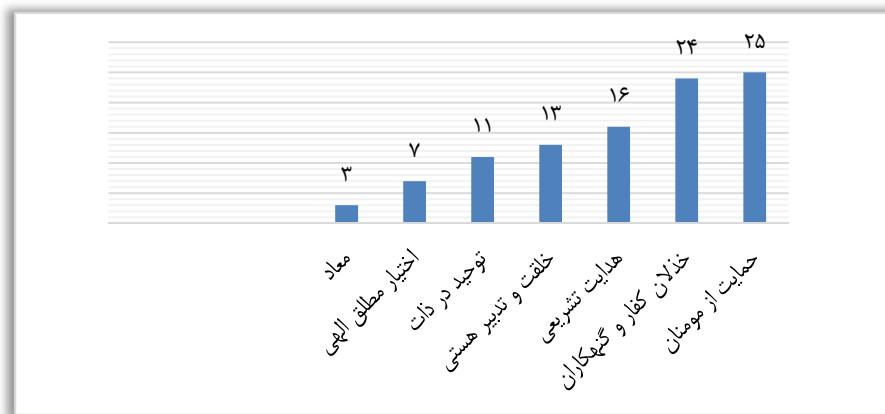
۱-۲-۲-۱. اصل معاد

یکی از مصادیق عزت خداوند اراده او بر تحقق معاد و ایجاد نشئه دیگری است که در آن انسان‌ها پاداش یا جزای اعمال خود را به طور کامل دریافت می‌نمایند (طه: ۱۵) و هیچ موجودی نمی‌تواند مانع از تحقق این اراده الهی شود (روم: ۲۷).

۱-۲-۲-۱. چگونگی معاد

یکی دیگر از مصادیق عزت چگونگی معاد است که در این امر نیز، همه چیز بر اساس اراده او اتفاق می‌افتد و کسی را یارای مخالفت یا تغییر در آن نیست. نمونه آن سؤالی است که ابراهیم (ع) در خصوص این کیفیت از خداوند دارد و او با دخالت دادن خود ابراهیم (ع) در این امر به او کیفیت معاد و حشر را عیناً نشان می‌دهد (بقره: ۲۶۰).

نمودار ۲: مقولات آیات مرتبط با عزت



۲. تحلیل واژگان مرتبط با مفهوم «قدرت» در قرآن کریم

۱-۲. بررسی مفهومی واژه «قدرت»

صاحب مقایس، ریشه قدر را دارای یک اصل و به معنای اندازه، اصل و نهایت یک چیز می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۶۲). فراهیدی در العین، «قَدِرَ عَلَى الشَّيْءِ قُدْرَةً» را به معنای مالکیت یک چیز معنا می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۱۲). راغب در مفردات، قدرت را در مورد انسان به معنای قادر بودن بر انجام کار و در مورد خداوند به معنای نفی ناتوانی می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴، ص ۶۵۷). صاحب التحقیق، قدرت را به معنای اختیار فاعل فعل در انجام یا ترک آن معنا می‌کند. کسی که نیرویی دارد که اگر بخواهد آن را بکار می‌گیرد یا نمی‌گیرد. وی تقدیر را اعمال قدرت و ظهور اراده فاعل معنا می‌کند (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۲۰۶). از مجموع نظرات لغویون می‌توان گفت قدرت به معنای توانایی و اختیار مطلق در انجام دادن یا ندادن یک فعل است در مقابل کسی که توانایی تحقق اراده خود را به صورت کامل ندارد.

در قرآن به طور کلی ریشه «قدر» ۱۳۲ بار و در مورد قدرت خداوند ۶۴ بار تکرار شده است و مهم‌ترین اشکال کاربردی آن عبارتست از «قدیر» ۴۵ بار، «قادر» ۱۲ بار و «مقتدر» ۴ بار و بیشترین کاربرد به واژه قدیر اختصاص یافته است که هم بر فراوانی (ابن منظور، ج ۵، ص ۷۴) و هم بر ثبوت قدرت در خداوند دلالت می‌کند.

۲-۲. تحلیل محتوای کیفی آیات مرتبط با مفهوم «قدرت»

پس از بررسی کدهای داده شده به هر یک از آیات مرتبط با مفهوم قدرت، کدهای مشترک تحت یک مقوله قرار گرفتند و ۶ مقوله جایگزینی و تغییر، معاد، خلقت و تدبیر هستی، مجازات عاصیان، حمایت از مؤمنان و تساوی اراده در انجام دو فعل متناقض به شرح ذیل حاصل شد:

۲-۲-۱. جایگزینی و تغییر

او بر جایگزینی و تغییر، قدرت دارد نیکان را به جای بدان قرار می‌دهد و در ایجاد تغییرات در جسم و روح انسان‌ها، نسخ احکام و شرایط و خلقت دوباره، توانمند است.

۲-۲-۱-۱. نیکان به جای بدان

از مصادیق قدرت خداوند جایگزینی انسان‌های مطیع اوامر الهی و پیامبرش به جای انسان‌های عاصی است و این‌گونه نیست که اگر خداوند از انسان‌ها اطاعت می‌خواهد به دلیل آن است که آنها را خلق کرده و دیگر چاره‌ای جز تحمل آنها ندارد. آری در دمی می‌تواند آنها را نابود ساخته و گروه دیگر دارای ایمان حقیقی و عمل صالح را جایگزین آنها نماید. این معنی بارها در قرآن تکرار شده است. به عنوان مثال در جریان جنگ تبوک و تعلل گروهی از آماده‌شدن برای جنگ و آوردن بهانه‌های واهی خداوند می‌فرماید اگر برای جنگ حرکت نکنید خداوند شما را به کسانی غیر از شما تغییر می‌دهد و این تبدیل هیچ ضرری را متوجه او نمی‌کند (توبه: ۳۹).

۲-۲-۱-۲. تغییرات در انسان

۲-۲-۱-۲-۱. تغییرات جسمی و مادی

خداوند می‌تواند در انسان‌ها تغییر ایجاد کند. اگر او با قدرت خود انسان را خلق می‌کند با همان قدرت نیز می‌میراند. اینگونه نیست که وقتی به موجودی حیات بخشید نتواند آن را باز پس گیرد. حتی می‌تواند صفاتی مانند علم را در انسان رشد دهد و همان را باز پس گیرد (نحل: ۷۰). او انسان را از ضعف به سوی قوت می‌برد و پس از قوت او را به سمت ضعف می‌کشاند (روم: ۵۴). همچنین او می‌تواند به یکی پسر و به دیگری دختر دهد و به یکی هر دو و دیگری را عقیم گرداند با این که همه انسان‌ها در خلقت شبیه هم هستند اما او مقهور این مماثلت انسان‌ها با هم نیست و می‌تواند بر اساس قدرتش از اندام‌های یکسان،

مکانیسم متفاوت حاصل نماید (شوری: ۴۹ و ۵۰). او قدرت دارد تا با ایجاد تغییرات در آبی کم ارزش، آن را به یک انسان کامل تبدیل کند (طارق: ۶۵).

۲-۲-۱-۲-۲. تغییرات روحی و معنوی

علاوه بر تغییرات مادی، خداوند می‌تواند از نظر روحی و معنوی در انسان‌ها تغییراتی ایجاد نماید که البته این نوع تغییر مبتنی بر اراده اولیه از سوی انسان است. به این معنا که انسان باید این تغییر را بخواهد، آنگاه خداوند قدرت خود را اعمال می‌فرماید. نمونه آن قدرت خداوند بر تبدیل سینات به حسنات است، هنگامی که انسان با توبه خالصانه خود ثابت کند که شایستگی این تغییر را دارد (تحریم: ۸). نمونه دیگر قدرت او در تبدیل دشمنی‌ها به دوستی‌هاست. آنجا که با وجود دشمنی میان تازه مسلمانان و مشرکان مکه و ایجاد جنگ‌های بسیار میان آنها و کشته شدن مسلمانان به دست مشرکان و برعکس، در صورت مسلمان شدن کفار، خداوند این قدرت را دارد تا هر دو طرف، کینه‌های قدیمی را فراموش کنند و میانشان مودت برقرار سازد (ممتحنه: ۷). نمونه دیگر تبدیل شکست‌ها به پیروزی است در صورتی که انسان از آنها درس گرفته و نقایص خود را جبران کند (آل عمران: ۱۶۵).

۲-۲-۱-۳. نسخ احکام و شرایع

خداوند در هر شریعتی مبتنی بر مصلحت احکامی را تشریح می‌فرماید. یکی از مصادیق قدرت او تواناییش بر نسخ همان احکام و تبدیل آن به احکامی که مانند یا بهتر از قبلی‌هاست (بقره: ۱۰۶) همچنین قادر است تا یک شریعت را نسخ و شریعتی دیگر را جایگزین آن نماید. مانند نسخ شریعت موسی (ع) به واسطه شریعت پیامبر خاتم (ص). درحالی که تفکر یهودیان غیر از این بود و اعتقاد داشتند که شریعت الهی تنها در بنی اسرائیل معنا می‌یابد و دست خدا بسته است (مائده: ۶۴) و قدرت ندارد تا آن را به پیامبری از یک قوم دیگر بسپارد (مائده: ۱۸ و ۱۹).

۲-۲-۱-۴. خلقت دوباره

یکی از مصادیق قدرت خداوند، توانایی او بر ایجاد خلقت با همه عظمتش و سپس از بین بردن همه آنها براساس حکمتی دیگر به نام معاد است. قرآن این حقیقت را در قالب تمثیلی زیبا که خود نیز یکی دیگر از واقعیت‌های موجود در طبیعت است و از قدرت خداوند بر تغییری دیگر خبر می‌دهد؛ تبیین می‌نماید. آنجا که زندگی دنیا را مانند بارانی می‌داند که به وسیله آن گیاهان گوناگونی می‌روید و ناگاه آن گیاهان خشک می‌شوند و باد آنها را به هر سو می‌برد (کهف: ۴۵).

۲-۲-۲. معاد

خدای سبحان بر زنده کردن مردگان و معاد جسمانی، حشر و حسابرسی قدرت مطلقه دارد و می‌تواند چنین اراده‌ای نداشته باشد.

۲-۲-۱. زنده کردن مردگان و معاد جسمانی

خداوند می‌تواند پس از مرگ و برپایی معاد انسان را دوباره بیافریند (اسراء: ۹۹) و تحقق بخشیدن به این امر در کمتر از چشم برهم‌زدنی می‌تواند انجام شود (نحل: ۷۷). او قدرت دارد تا دوباره خلقتی نوپدید آورد و جهانی دیگر (آخرت) را برپا نماید همان‌گونه که زمین مرده را در بهار، زندگی دوباره می‌بخشد (روم: ۵۰). نکته جالب توجه در قرآن آن است که خداوند برای اثبات قدرتش بر معادی که هنوز انسان‌ها آن را درک نکرده‌اند، آن‌ها را به مرگ و زندگی و مراحل رشد و نمو و زوال در همین دنیا توجه می‌دهد (عنکبوت: ۲۰). آنجا که رویدن گیاه پس از خشکی به وسیله آب حیات بخش را نشانه‌ای روشن بر زنده شدن مردگان در قیامت (فصلت: ۳۹) و قدرت بر خلقت آسمان‌ها و زمین با همه عظمتشان و درنماندن از انجام آن را دلیلی بر معاد ذکر می‌کند (احقاف: ۳۳).

آنجا که استقرار نطفه در رحم و مراحل رشد آن و تعیین جنسیتی جنین را بیان می‌کند (قیامت: ۳۷ تا ۴۰)، سپس در ادامه از تولد و خروج از رحم و رشد عقلانی سخن می‌گوید و

سخن را با پیری و زایل شدن عقل و مرگ به پایان می‌برد و آن را دلیلی بر قدرت خداوند بر زنده کردن دوباره انسان و معاد می‌گیرد (حج: ۵ و ۶). حتی بر اساس آیه ۲۵۹ سوره بقره به فردی که در کیفیت زنده شدن مردگان سؤال ذهنی دارد با میراندن خود او و چارپای همراه او و بعد زنده کردنش پس از صد سال و نشان دادن مراحل زنده شدن آن چارپا پیش‌رویش، قدرت خود را بر معاد نشان می‌دهد.

یکی دیگر از نشانه‌های قدرت خداوند، معاد جسمانی است. در دو آیه ۹۹ سوره اسراء و ۸۱ سوره یس با عبارت قادر بودن خداوند بر خلق مثل و آفرینش همانند همین انسان‌ها در قیامت بر این مسئله تأکید می‌ورزد. و در جای دیگر ضمن یک استفهام توییحی که آیا انسان گمان می‌کند که ما بر جمع کردن استخوانهایش قدرت نداریم؟ پاسخ می‌فرماید نه تنها بر آن بلکه قادریم که سرانگشتان او را همان گونه که در این دنیا بوده بازسازی نماییم (قیامت: ۳ و ۴).

۲-۲-۲-۲. حشر و حسابرسی

یکی دیگر از مصادیق قدرت خداوند در خصوص معاد، توانایی بر حشر و حسابرسی همه انسان‌هاست. قرآن انسان‌ها را از پرداختن به امور ظاهری و نزاع بر سر آن مانند بحث و جدل یهودیان در تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه بر حذر داشته و از آنان می‌خواهد که بر انجام نیکی‌ها و سبقت گرفتن از یکدیگر تأکید می‌ورزد. چرا که خداوند قدرت دارد تا همه انسان‌ها را در صحنه محشر جمع و به حساب آنها رسیدگی می‌کند و آنچه در آن روز نجات بخش است اعمال صالح است نه چیز دیگر (بقره: ۱۴۸). همان گونه که خداوند در اثبات قدرت خود بر ایجاد اصل معاد از همین دنیا مثال می‌آورد، در حشر و حسابرسی نیز، انسان را به خلقت آسمان‌ها و زمین و پراکندگی جنبندگان توجه داده و آن را دلیل بر تواناییش بر حشر در قیامت می‌داند. یعنی همان خدایی که قدرت بر انتشار جنبندگان در آسمان‌ها و زمین دارد، همو قدرت بر جمع آنان نیز دارد (شوری: ۲۹).

۲-۲-۳. خلقت

او قدرت دارد تا خلق نماید یا ننماید می‌تواند در خلقت تنوع ایجاد کند یا نه و خلق خاص داشته باشد و این مسئله کاملاً دایر مدار اراده اوست.

۲-۲-۳-۱. اصل خلقت

یکی دیگر از مصادیق قدرت خداوند، توانایی او بر خلق آسمان‌ها و زمین است. خلقی که از عدم و بدون هیچ الگوی قبلی صورت گرفته است (فاطر: ۱). خدایی که هفت آسمان و همانند آن زمین را آفرید و فرمان او از آسمان به زمین جریان می‌یابد (طلاق: ۱۲). انسان را از آبی کم‌ارزش خلق کرد و از همان آب، دو جنسیت زن و مرد قرار داد (فرقان: ۵۴). همچنین ملائکه را خلق نمود و با ید قدرت خود برایشان وسیله‌ای قرار داد تا بتوانند سیر نزولی و صعودی داشته باشند و بدین وسیله مأموریت و وظیفه مهم خود را که عبارت است از واسطه‌گری تکوینی و تشریحی میان خداوند و انسان‌ها به انجام رسانند (فاطر: ۱).

۲-۲-۳-۲. تنوع در خلقت و خلق خاص

علاوه بر قدرت بر اصل خلقت، یکی دیگر از صحنه‌های اثبات‌کننده توانایی آن خالق بزرگ، تنوع در خلقت موجودات از یک ماده واحد یعنی آب است. خدایی که برخی آفریدگانش بر شکم، برخی بر دو پا و برخی بر چهارپا راه می‌روند و این نوع حرکت تنوع در حیات آنها را ایجاد می‌کند. نکته مهم آن که خلقت تمام نشده و خداوند هر چه اراده کند خلق می‌کند (نور: ۴۵) و بر خلقت می‌افزاید (فاطر: ۱).

از نشانه‌های قدرت بی‌نظیر الهی، ایجاد مخلوقات خاص است. مانند خلقت عیسی (ع) که از دوشیزه‌ای که هرگز همسر به خود ندیده است. البته همین امر سبب توهم برخی مسیحیان شد و عیسی (ع) و مادرش (س) را به عنوان اله گرفتند. اما حقیقت آن است که آنان نیز مانند همه انسان‌های دیگر تحت عبودیت خداوند هستند و مرگ و زندگی آنان در

ید قدرت الهی ست چرا که مالکیت آسمان‌ها و زمین در اختیار اوست و هیچ کس حق چون و چرا در اراده او را ندارد (مائده: ۱۷).

۲-۲-۴. مجازات عاصیان

مجازات عاصیان در دنیا و آخرت یکی از مصادیق قدرت مطلقه الهی است که مبتنی بر اراده اوست.

۲-۲-۴-۱. مجازات دنیوی

اگرچه که مجازات به شکل کامل آن در جهان آخرت صورت می‌گیرد اما در همین دنیا نیز خطا کاران مجازات می‌شوند. به عبارت دیگر می‌توان گفت نظام جزا و پاداش از این دنیا آغاز و در آخرت به کمال خود می‌رسد. به عنوان نمونه خداوند در ابتدای هجرت و به دلیل ضعیف بودن قوای مسلمانان و نه عدم قدرت خداوند، آنها را به عفو و صفح موقتی نسبت به اهل کتاب دعوت می‌کند اما در ادامه این نوید را می‌دهد که امر الهی مبنی بر مقابله با آنان خواهد رسید و آنان به اذن خداوند و به دست مؤمنان مجازات خواهند شد (بقره: ۱۰۹). در جای دیگر خداوند، تکذیب کنندگان پیامبر را به عذابی همه‌جانبه تهدید می‌کند که از بالای سر و زیر پا آنها را فراگیرد و یا جمع آنها را متفرق ساخته و به نزاع و درگیری پردازند که این خود عذابی بزرگ است و باعث هدرشدن جان‌ها و اموال بسیاری خواهد شد (انعام: ۶۵). همچنین آنها را دعوت به سیر در زمین و دقت در عاقبت منکران در اقوام گذشته می‌کند که نافرمانی آنان نتوانست خداوند را عاجز کند و با عذاب استیصال نابود شدند (فاطر: ۴۴).

۲-۲-۴-۲. مجازات اخروی

خداوند به دلیل علم مطلقش بر درون و برون انسان‌ها قادر بر مجازات عاصیان است. نمونه‌ای از آن را می‌توان در آیات ۲۸ تا ۳۰ سوره آل عمران مشاهده نمود. آنجا که مسلمانان

را از برقراری رابطه ولایی و دوستی نزدیک با اهل کتاب به شدت بر حذر می‌دارد. چرا که این رابطه می‌تواند مشابهت فکری ایجاد نماید. حال اگر کسی رابطه مخفیانه ایجاد نماید خداوند به آن آگاهی داشته و خطاکاران را در قیامت مجازات می‌نماید. همچنین در جای دیگر کسانی را که از انجام اعمال ناصواب خود خوشحالند و انتظار دارند در برابر عمل نیک انجام نشده مورد ستایش قرار گیرند، مورد مذمت قرار داده و راه نجاتی از عذاب دردناک برایشان متصور نیست و از آنجا که مالکیت هستی از آن خداوند است پس قدرت بر عذاب اینان را نیز دارد (آل عمران: ۱۸۸ و ۱۸۹).

۲-۲-۵. حمایت از مؤمنان

خداوند قدرت دارد تا از پیامبران و مؤمنان حمایت نماید و در جنگ آنان را نصرت عطا نماید اما این به عنوان یک امر جبری برای او نیست.

۲-۲-۵-۱. حمایت از پیامبران و مؤمنان

یکی از مصادیق قدرت الهی حمایت از پیامبران و فرستادگانش است. برای نمونه خداوند غنائم قبیله یهودی بنی‌نضیر که بدون جنگ بدست آمده بود را به عنوان فیء و غنیمت ویژه پیامبرش اعلام می‌کند و اعلام می‌دارد که خداوند چنان قدرتی دارد که می‌تواند پیامبران را بر هر آنچه می‌خواهد و اراده می‌کند، مسلط نماید (حشر: ۶).

۲-۲-۵-۲. نصرت در جنگ

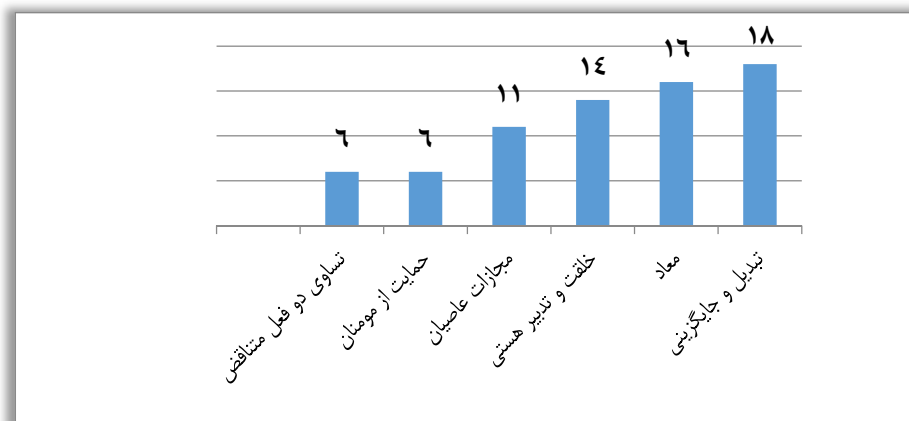
خداوند مؤمنان را در جنگ‌ها و مبارزاتشان با کفار یاری می‌دهد و نمونه آن پیروزی مسلمانان علی‌رغم عده و عُدّه کم‌شان در جنگ بدر بود و این چیزی جز اعمال قدرت الهی نبود (انفال: ۴۱). همچنین به مؤمنان اجازه داده شده که در صورت تحمیل جنگ به آنان از خود دفاع نمایند و خداوند با قدرت خود از آنها حمایت خواهد کرد و نصرت را نصیبشان خواهد نمود (حج: ۳۹). در نمونه دیگر سخن از حمایت خداوند از مؤمنان و نصرت آنان در

جنگ احزاب است. آنجا که زمین‌ها و خانه‌های اهل کتاب را در اختیار مسلمانان گذاشت و آنان را به سرزمینی که هرگز پای نگذاشته بودند، وارد کرد (احزاب: ۲۷).

۲-۲-۶. تساوی اراده در انجام دو فعل متناقض

خداوند قدرت دارد تا به‌طور یکسان هر یک از دو امر متناقض را که حکمتش اقتضا کند، اراده فرماید. می‌تواند ببخشد یا عذاب کند و بر هر دو به یک اندازه قدرت دارد. می‌فرماید اگر آنچه در دل دارید آشکار کنید یا پنهان کنید برای خدا تفاوتی ندارد او همه را با علمش محاسبه می‌کند و قدرت دارد تا مؤمنان حقیقی و توبه‌کنندگان را ببخشد و منافقان را عذاب کند (بقره: ۲۸۴) چرا که مالکیت آسمان‌ها و زمین از آن اوست (مائده: ۴۰). او همان‌گونه که می‌تواند به آن کس که مشیتش اقتضا می‌کند، مُلک و حکومت دهد می‌تواند آن را باز پس گیرد و همان‌گونه که می‌تواند عزت دهد می‌تواند آن را تبدیل به ذلت نماید (آل عمران: ۲۶). همچنین او اگر زبانی به یکی از بندگانش برساند هیچ کس جز او نمی‌تواند آن را برطرف سازد و اوست که می‌تواند این ضرر را به خیر و نفع تبدیل کند (انعام: ۱۷).

نمودار ۳: مقولات آیات مرتبط با قدرت



۳. تحلیل واژگان مرتبط با مفهوم «قوت» در قرآن کریم

۳-۱. بررسی مفهومی واژه «قوت»

ابن فارس در مقاییس، ریشه قوی را شدت و خلاف ضعف می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۶). صاحب التحقیق، قوت را تمکن بر عمل و مبدأ فعل دانسته و قدرت را از مصادیق آن برمی‌شمارد (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۳۴۷). عسکری می‌نویسد:

«قوی به کسی اطلاق می‌شود که قادر بر شیء و بر بالاتر از آن باشد

بنابر این به هر قادری قوی گفته نمی‌شود» (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۹۹).

بنابراین؛ قوت به معنای تمکن بر انجام عمل و بر بالاتر از آن است. او قدرتی است که هر گاه انسان متعلقات قدرت او را تصور بکند بالاتر از آن را می‌تواند انجام دهد و چون بالاتر آن را تصور کند او بالاتر از تصور دوم را می‌تواند و تا بی‌نهایت این ادامه دارد.

در قرآن ریشه «قوی» به‌طور کلی ۴۲ بار و «قوی بودن خداوند» ۱۳ بار تکرار شده است و دو شکل کاربردی آن عبارتست از «قوی» ۹ بار و «قوة» ۴ بار و قوی بر وزن فعلیل بر کثرت و استمرار دلالت دارد. از ۹ بار تکرار واژه قوی در قرآن، ۷ بار با واژه «عزت» همراه شده است. همراهی دو مفهوم قوت و عزت می‌تواند به این معنا باشد که نفوذناپذیری خداوند، نتیجه مستقیم داشتن قوتی فوق‌تصور است. چرا که موجودی که قدرتش قابل‌تصور و حدزدن نباشد لاجرم شکست‌ناپذیر می‌باشد چرا که همواره بالاترین قدرت خواهد ماند.

۳-۲. تحلیل محتوای کیفی آیات مرتبط با مفهوم «قوت»

پس از بررسی کدهای داده شده به هر یک از آیات مرتبط با مفهوم قوت، کدهای مشترک تحت یک مقوله قرار گرفتند و ۳ مقوله خلقت و تدبیر، حمایت همه‌جانبه از دین و مؤمنان و شدت در مجازات کافران به شرح ذیل حاصل شد:

۳-۲-۱. خلقت و تدبیر

خدای سبحان در خلق هستی و روزی دادن به همه موجودات قوی است و هر آنچه از نعم بر موجودات عالم ارزانی می‌دارد بیش از آن در ید قدرت اوست.

۳-۲-۱-۱. خلقت

یکی از مصادیق قوت الهی و به عبارت دیگر قدرت زایدالوصف خداوند، قدرت او بر خلقت است. خلق موجودات عظیمی چون انسان، ملائکه، آسمان‌ها و در مقابل معبودان دروغین و ظاهری نمی‌توانند موجودی به کوچکی مگس خلق کنند و حتی اگر همین موجود حقیر چیزی از آنها بر باید نمی‌توانند آن را بازپس گیرند. نکته مهم آن که حدی برای قدرت خداوند وجود ندارد و او قوی مطلق است. هر چه انسان تصور کند او بالاتر از آن را می‌تواند خلق کند و مردم هنوز این حد از قدرت را درک نکرده‌اند و او را قدرتمندی در حد سایر قدرتمندان می‌دانند (حج: ۷۳ و ۷۴) و به همین دلیل است که انسان‌های مستکبر جاهل احساس می‌کنند که هیچ کس قوی‌تر از آنان نیست در حالی که با کمی تعقل می‌فهمند آن کسی که این قدرت را به آنها داده ناگزیر باید قویتر از آنها باشد (فصلت: ۱۵).

۳-۲-۱-۲. رزق

یکی از مصادیق قوت خداوند و قدرت غیرقابل تصورش، روزی دادن اعم از روزی‌های مادی و معنوی به مخلوقات است. او از آنجا که لطیف است و به دقایق و ظرایف بیرونی و درونی همه موجودات عالم است پس روزی‌دادن متناسب با نیاز هر یک از آنها نه تنها برایش سخت نیست که بسیار آسان است و اینگونه نیست که مثلاً به کسی یا کسانی نتواند روزی برساند و به گروهی دیگر بتواند همه موجودات زیر چتر رزاقیت او قرار دارند (شوری: ۱۹)، چرا که ساختار کلمه رزاقیت که صیغه مبالغه است دلالت بر کثرت مفهوم دارد. در آیه ۵۸ سوره ذاریات جمع شدن ۳ کلمه «الرزاق»، «ذوالقوة» و «المتین» نشان‌دهنده قدرت مافوق تصور او در رزاقیت است.

۳-۲-۲. حمایت همه‌جانبه از رسولان و مؤمنان

حمایت خداوند از رسولان و مؤمنان نهایت توان او در این مسئله نیست و نهایت این حمایت قابل تصور نیست.

۳-۲-۲-۱. حمایت از رسولان

قضاء الهی بر این تعلق گرفته است که او و رسولانش همواره پیروز و غالب باشند، شاید در برهه‌ای از زمان ظاهراً پیامبران در مبارزه با منکران متحمل شکست شوند اما نتیجه و پایان به غلبه آنان منتهی می‌شود چرا که آنان مؤید به تأییدات الهی‌اند و او دارای چنان قدرت زایدالوصفی است که شکست در او راهی ندارد (مجادله: ۲۱). خداوند اگر پیامبرانش را با دلایل قاطع و معجزات روشن و مجموعه مدون از قوانین و ابزارهای سنجش صواب از ناصواب فرستاد تا مردم برای اقامه عدل و قسط در جامعه بپاخیزند و آهن را برای دفاع و سایر کاربردهای زندگی بشری نیز فروفرستاد، برای آن بود که انسان‌ها را بیازماید تا خود متوجه شوند چه کسانی او را و پیامبرانش را یاری می‌کنند. چرا که خداوند به دلیل قدرت بی‌ظنیر و فوق‌تصورش نیازی به نصرت مردم ندارد و این برای آزمودن حقیقت ایمان آنهاست (حدید: ۲۵).

۳-۲-۲-۲. حمایت از مؤمنان

خداوند مؤمنان مجاهد در راه خدا را که خالصانه در راه او به مقاتله می‌پردازند و از شعائر و نشانه‌های الهی مانند مساجد، حفاظت می‌نمایند و در حقیقت با این مجاهده، ذکر خداوند را زنده نگاه می‌دارند و خداوند را یاری می‌کنند، با قدرت تمام نصرت و یاری می‌بخشد. اگر چه که نبود کنندگان ذکر خدا دارای عده و عده بسیار و مجاهدان اندک باشند. چرا که قدرت او مافوق هر قدرتی است که تصور شود (حج: ۴۰) و گاه بدون آن که این مجاهدان جان خود را به خطر اندازند و وارد مقاتله شوند، پیروزی را نصیب آنها می‌کند (احزاب: ۲۵). همچنین در هنگامه عذاب استیصال مکذبان از امت‌های گذشته، خداوند پیامبران و مؤمنان

را جدا کرده و آنان را نجات می‌بخشد. نمونه آن صالح(ع) و مؤمنان همراه او هستند که در بحبوحه عذاب خلاصی می‌یابند و البته رهایی مهم آنها از عذاب آخرت است (هود:۶۶).

۳-۲-۳. شدت در مجازات کافران

او در شدت مجازات دنیوی و اخروی کافران قوی است و آنچه از عذاب که کفار با آن روبرو می‌شوند نهایت قدرت او نیست.

۳-۲-۳-۱. مجازات دنیوی

خداوند در مورد کافران و منکران در صورت اقتضای حکمتش اشد مجازات دنیوی را اعمال می‌کند. مانند انواع عذاب‌های استیصال که برای امت‌های نافرمان و گنهگار گذشته از جمله فرعون و فرعونیان مقرر فرمود و هر یک در نوع خود شدید بودند اما نه شدیدترین چراکه خداوند قوی است و شدیدتر از آن نیز برای خداوند آسان است (انفال:۵۲) و دلیل این عذاب شدید دعوت پیامبرانشان به حق و عبودیت الهی با دلایل عقلی و معجزات روشن بود (غافر:۲۲).

۳-۲-۳-۲. مجازات اخروی

علاوه بر مجازات دنیوی برای کسانی که برای خداوند سبحان شریک می‌گیرند و محبت خود را به پای آن شریکان بی‌ارزش می‌ریزند در حالی که مؤمنان حقیقی همه محبتشان را خالص برای خداوند قرار می‌دهند، مجازاتی شدیدتر و بزرگتر وجود دارد که مجازات در آخرت است و با دیدن عذاب است که کافران با کناررفتن حجاب‌هایی از هوای نفس که خود ایجاد کرده بودند متوجه می‌شوند همه قدرت، قدرتی مافوق تصور فقط از آن خداوند است (بقره:۱۶۵).

نمودار ۴: مقولات آیات مرتبط با قوت



۴. تحلیل واژگان مرتبط با مفهوم «قاهر» در قرآن کریم

۴-۱. بررسی مفهومی واژه «قاهر»

صاحب مقایس، قاهریت را کلمه‌ای می‌داند که بر غلبه و علو دلالت می‌کند و قاهر غالب است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۵) و قهر، غلبه همراه با به ذلت در آوردن مغلوب است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۸۷). مصطفوی در تحقیق می‌گوید:

«قهر، اعمال غلبه در مقام اجرا و عمل است. و خداوند قاهر و قهار است به این معنا که قدرت، علو، تفوق و غلبه او بر همه خلق جریان دارد و او حاکم مسلط و دارای نفوذ و احاطه است و کسی جز او قاهر مطلق نیست و سایر موجودات تحت حکم، سلطنت و قهر او قرار دارند و «قهار» صیغه مبالغه است که دلالت بر قهر اکید و حاکمیت شدید الهی دارد» (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۳۳۱).

از مجموع عبارات لغویون بدست می‌آید که قهر به معنای نفوذ و غلبه مطلق موجود قاهر بر دیگران است. به گونه‌ای که موجود مقهور هیچ قدرت و اختیاری از خود در برابر او

ندارد و تحت سیطره کامل او قرار دارد. بنابراین در مفهوم قهر یک نوع فوقیت و سلطه مطلق وجود دارد.

در قرآن ریشه «قهر» ۱۰ بار تکرار شده است که ۸ بار آن در دو شکل کاربردی «قهار» ۶ بار و «قاهر» ۲ بار در مورد خداوند بکار رفته است. و قهار، صیغه مبالغه بوده و بر کثرت این صفت در خداوند دلالت دارد. واژه قهار ۶ بار در مورد خداوند در قرآن تکرار شده است و در هر دفعه با واژه «واحد» همراه است: «الْوَحِيدُ الْقَهَّارُ». ریشه «وحد» بر انفراد دلالت دارد و «واحد» منفرد است. همچنین واحد موجودی است که جزئی نداشته باشد (راغب، ۱۴۱۲، ص ۸۵۸). بنابراین همراه شدن واحدیت با قهاریت در قرآن تأکید بر وجود یک قاهر در جهان هستی یعنی خداوند است.

۴-۲. تحلیل محتوای کیفی آیات مرتبط با مفهوم «قاهر»

پس از بررسی کدهای داده شده به هر یک از آیات مرتبط با مفهوم قوت، کدهای مشترک تحت یک مقوله قرار گرفتند و مقولات شریک نداشتن، دادن و گرفتن نعمت، معاد و مجازات کفار به شرح ذیل حاصل شد:

۴-۲-۱. سلطه مطلق در دنیا

خداوند در دنیا تنها موجودی است که بر کل هستی سلطه و حاکمیت دارد که با عبارت «هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (زمر: ۴) بر آن تصریح شده است. نکته مهم آن که در قرآن علاوه بر تأکید بر تنها قهار بودن خداوند، دلایل و نشانه‌های روشن این ادعا شرح داده شده است، که عبارتست از توحید ذاتی و صفاتی خداوند سبحان. یعنی از آنجا که او هم در ذات و هم در صفات احد و واحد است پس سلطه مطلق در این دنیا با او است. در بخشی ابتدایی آیه ۴ سوره زمر خداوند هرگونه فرزند داشتن را که نشانه‌ای از وجود جزئیت در ذات و مغایر با توحید ذاتی است از خود نفی می‌کند و خود را واحد قهار می‌خواند. در ادامه و در

آیات بعدی از توحید در خالقیت و ربوبیت به عنوان نشانه‌های روشن‌تری از قهاریت مطلق خود نام می‌برد (زمر: ۶۵).

همچنین در اثبات خالقیت مطلق دلیل می‌آورد که در جهان واقعی انسان‌ها هیچ موجودی سراغ ندارند که مخلوق خالق دیگر باشد (رعد: ۱۶). قرآن یکی دیگر از نشانه‌های تسلط تام و تمام خداوند را توحید در عبودیت می‌داند و اینکه انسان‌ها عقلاً و شرعاً اجازه ندارند در عبودیت کسی را با او همراه کنند یا کسی غیر او را بخوانند. چرا که معبودهایی که کافران غیر از خدا برای خود ساخته‌اند مجموعه‌ای از اسامی خیالی و عاری از هرگونه حقیقت بیرونی هستند (یوسف: ۳۹ و ۴۰). یکی از نشان‌های روشن بر همه انواع توحید، اعم از توحید در ذات، توحید در خالقیت، ربوبیت و عبودیت، عبارتست از سلطه او در حیات بخشی به انسان، استمرار بخشیدن به این حیات با ارسال حافظان و مراقبان جان انسان‌ها تا زمان مشخص و سپس اراده رفتن و توفای این جان بدون آن که هیچ موجود دیگری بتواند در تغییر آن اعمال نفوذی داشته باشد (انعام: ۶۱).

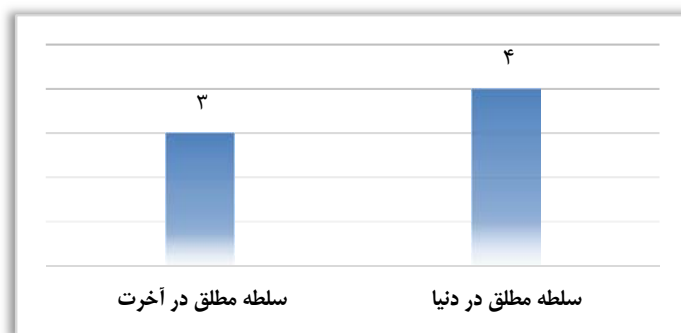
۴-۲-۲. سلطه مطلق در آخرت

خداوند همان‌گونه که در آغاز کردن هستی و احداث و انشاء آن و حیات در دنیا سلطه مطلق داشته است در به پایان رساندن آن و آغاز یک حیات جدید یعنی آخرت و حاضر شدن همگان در پیشگاه او جهت حسابرسی نیز کاملاً قاهر است و اراده او و مالکیت مطلق آن روز از آن اوست (غافر: ۱۶).

علاوه بر آن سلطه مطلق بر مجازات کافران و منکران و معاندان نیز از آن اوست و هیچ موجود دیگری در این سلطه با او شراکت ندارد (ص: ۶۵). کما اینکه از آیه ۵۵ سوره ص سخن از بازگشت بد طغیانگران و روبروشدن آنها با جهنم و چشیدن انواع عذاب است و مخاصمه اهل آتش با یکدیگر و دستور به پیامبر (ص) برای انذار انسان‌ها از آن است و

این که او تنها ذات شایسته عبودیت است و در صورت پرستش معبودانی جز او عاقبت شر در انتظار انسان‌هاست.

نمودار ۵: مقولات آیات مرتبط با قاهریت



نتیجه‌گیری

۱. در هر چهار واژه، مهم‌ترین و اولین فراوانی در همنشین‌ها در آیات مرتبط، به واژه الله اختصاص می‌یابد. به این ترتیب که این واژه ۸۴ بار با عزت، ۵۷ بار با قدرت، ۲۲ بار با قوت و ۷ بار با قاهریت همراه شده است. این مطلب نشان می‌دهد که این چهار واژه به عنوان چهار اسم از اسماء الله (عزیز، قدیر، قوی، قهار) توصیف‌کنندگان مناسبی برای ذات خداوند در جهت معرفی قدرت او هستند.

۲. دو مفهوم عزت و قدرت با بیشترین فراوانی به عنوان دو مفهوم کلیدی و دو مفهوم قوت و قاهریت به عنوان دو مفهوم مکمل برای مفهوم کلی قدرت به حساب می‌آید. به این معنا که مفهوم قوت مکمل معنایی مفهوم قدرت است به این معنا که قوت لایتناهی بودن قدرت را توصیف می‌کند و مفهوم قاهریت مکمل معنایی مفهوم عزت است. به این معنا که عزت جهت نفوذناپذیری موجودی در ذات و صفات خداوند و قاهریت نفوذ و سلطه کامل او بر همه موجودات را نشان می‌دهد.

۳. با بررسی مفاهیم چهارگانه می‌توان گفت هر یک از آنها به تبیین بخشی از مفهوم قدرت پرداخته و در کنار یکدیگر این مفهوم اصلی را کامل می‌کنند. عزت؛ نفوذناپذیری، قدرت؛ اختیار در تحقق اراده، قوت؛ توانایی بر انجام کار و بالاتر از آن و قاهریت سلطه مطلق بر زیردستان است. بنابراین می‌توان گفت چهار مؤلفه مهم، شبکه مفهومی قدرت خداوند را در قرآن ایجاد می‌کنند که عبارتند از:

۱- نفوذناپذیری و عدم امکان دخالت موجود دیگر در تحقق اراده او (عزت).

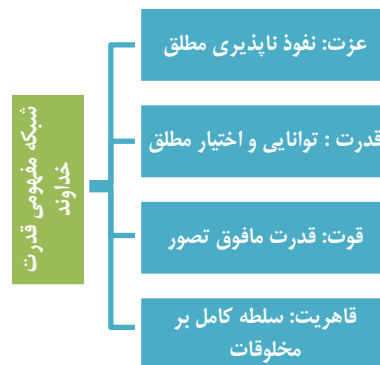
۲- توانایی و اختیار مطلق در تحقق بخشیدن به اراده‌اش (قدرت).

۳- داشتن قدرتی مافوق تصور چراکه هراندازه که از قدرت در مورد خداوند تصور شد او قدرتمندتر از آن تصور است (قوت).

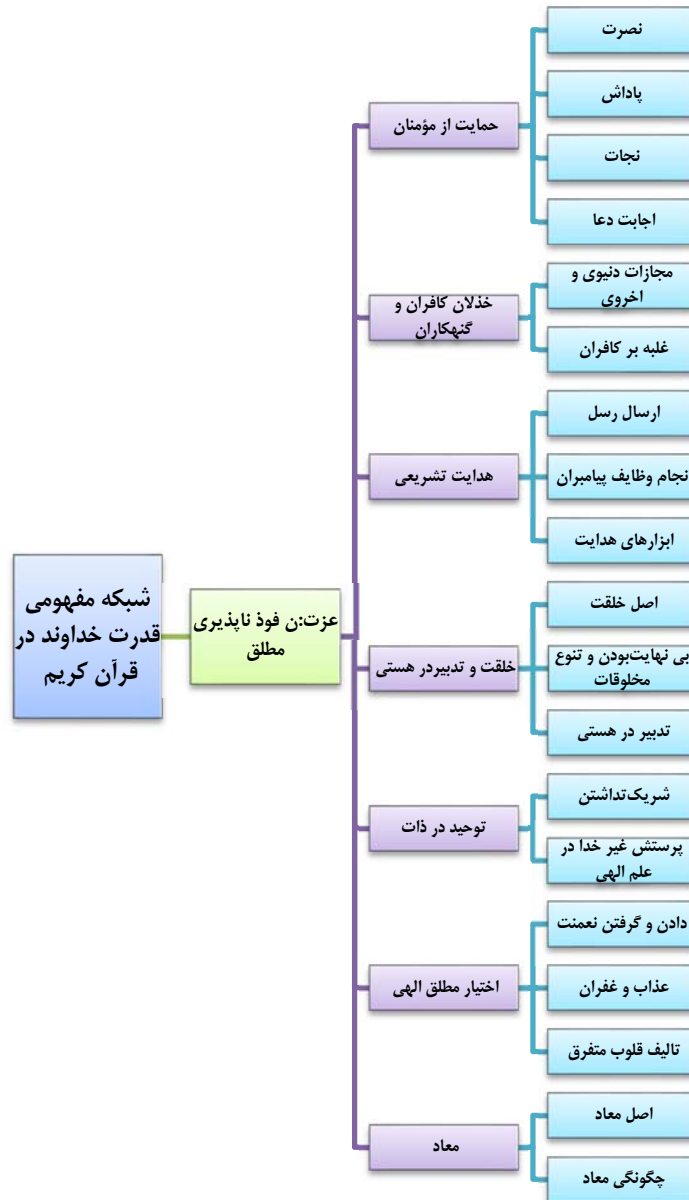
۴. غلبه کامل بر همه مخلوقاتش و عدم امکان خارج شدن هیچ موجودی از سلطه او (قاهریت).

۵. انسانی که با این چهار مؤلفه مهم در قدرت خداوند آگاهی یابد و به آن ایمان و باور پیدا کند، رفتارهایش را متناسب با حقیقت قدرت مطلق الهی تنظیم خواهد کرد. مفاهیمی چون تقوا، توکل و تفویض همه امور به خداوند در او شکل می‌گیرد.

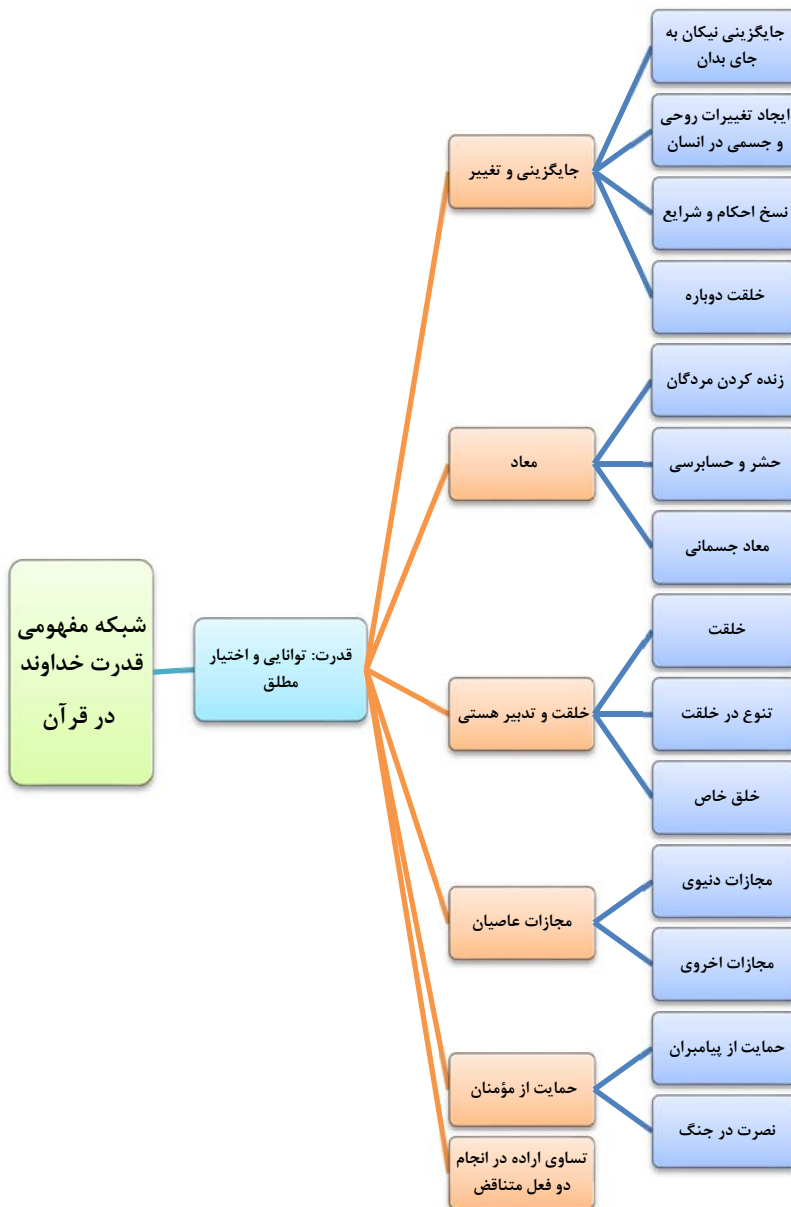
نمودار ۱: شبکه مفهومی قدرت خداوند



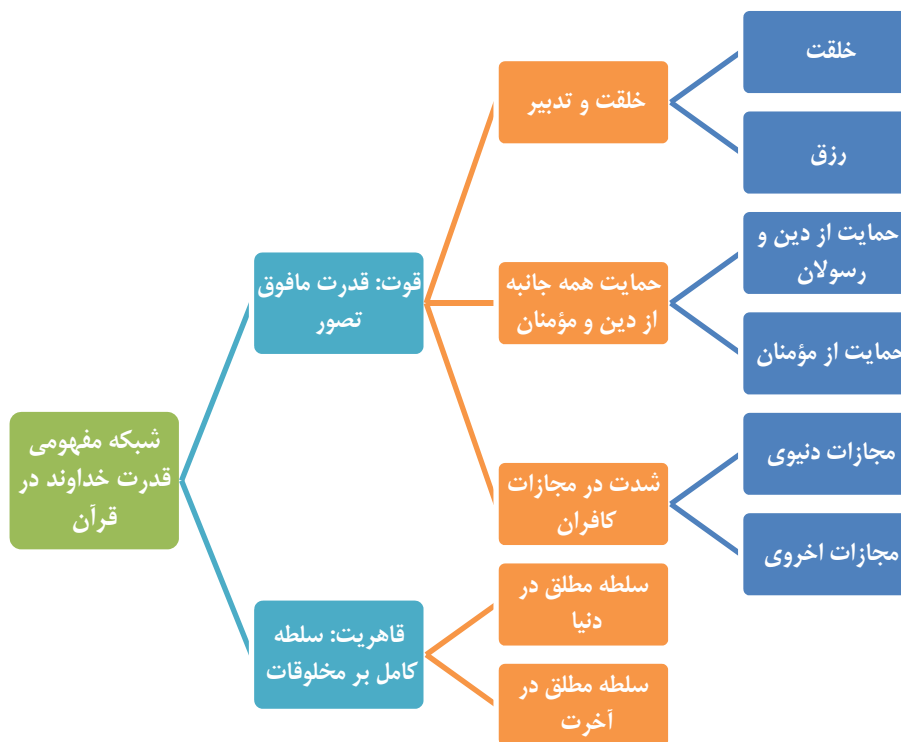
نمودار ۷: شبکه مفهومی قدرت خداوند: عزت (نفوذناپذیری مطلق)



نمودار ۸: شبکه مفهومی قدرت خداوند: قدرت (توانایی و اختیار مطلق)



نمودار ۹: شبکه مفهومی قدرت خداوند: قوت (قدرت مافوق تصور) و قاهریت (سلطه کامل بر مخلوقات)



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آدینه‌وند، ابوطالب؛ پروینی، خلیل (۱۳۹۷ش)، «بررسی تطبیقی مشروعیت قدرت در تفاسیر المیزان و فی ظلال القرآن»، *مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی*، سال ۳، شماره ۵، صص ۳۱-۶۰.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *مقاییس اللغة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.
۵. بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۸۹ش)، «روش طرح توحید در قرآن»، *قبسات*، سال ۲، شماره ۵۷، صص ۷۵-۹۴.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت: دارالقلم.
۷. شایسته‌نژاد، علی اکبر (۱۳۹۴ش)، «قدرت مطلق خداوند از منظر قرآن و روایات». *پژوهشنامه معارف قرآنی*، شماره ۲۰، صص ۷-۲۸.
۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مترجم: محمدباقر موسوی، قم: انتشارات اسلامی.
۹. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، *تفسیر مجمع البیان*، مترجم: حسین نوری همدانی، تهران: فراهانی.
۱۰. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
۱۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۱۲. فیروزان، توفیق (۱۳۶۰ش)، *روش تحلیل محتوا*، تهران: انتشارات آگاه.
۱۳. کرپندورف، کلوس (۱۳۷۸ش)، *مبانی روش شناسی تحلیل محتوا*، ترجمه: هوشنگ نائینی، تهران: روش.

۲۱۸ مقاله علمی - پژوهشی: «تحلیل شبکه مفهومی «قدرت خداوند» در قرآن کریم» / میرغفوریان و بشیر

۱۴. لطفی، مهدی (۱۳۹۵ش)، «کاربرد نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی»، **تحقیقات**

علوم قرآن و حدیث، شماره ۳۱، صص ۱۱۹-۱۳۹.

۱۵. مصطفوی، حسن (۱۴۱۶ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت

ارشاد اسلامی.

16. Creswell, J.W; V.L. Plano Clark; M.L. Guttmanand. E.Hanson, (2003), *Advanced Mixed Methods Research Design*, InA.

17. Tashakkoriand C, Teddlie (Eds.), *Handbook of Mixed Methodsin Social and Behavioral Research* (pp.209–240), Thousand Oaks, CA: Sage.

18. Tashakkori, A., and C.Teddlie (2003), *Handbook of Mixed Methodsin Social and Behavioral Research*, First Edition, Sage PublicationInc.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. Adinewand, Abutaleb & Parvini, Khalil (2019), "A Comparative Study on Legitimacy of Power Between Al-Mizan and fi Zalal al-Qur'an," Comparative Studies of Qur'anic Research 3(5): 31-60.
3. Askari, Hassan ibn Abdullah (1400 AH), *Al-Furūgh fi al-Lughah*, Beirut: Dar al-Āfāgh al-Jadīdah.
4. Behjatpour, Abdu al-Karim (2011), "The Method of Defining Towheed in The Holy Qur'an," Qabasat 2(57): 75-94.
5. Creswell, J.W; V.L. Plano Clark; M.L. Guttmanand. E. Hanson (2003), *Advanced Mixed Methods Research Design*.
6. Farāhīdī, Khalil ibn Ahmad (1409 AH), *Al-'Ayn*, Qom: Hijrat.
7. Firozan, Tofigh (1982), *Content Analysis Method*, Tehran: Agah Publishing.
8. Ibn Fāris, Ahmad (1404 AH), *Maqāyīs al-Lugha*, Qom: Maktabat 'A'lām al-Islāmī.
9. Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrim (1414 AH), *Lisān al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr - Dar al-Sādir.
10. Krippendorff, Klaus (2000), *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, Persian Translation: Hushang Nai'ni, Tehran: Rawesh.
11. Mostafawī, Hassan (1416 AH), *Al-Tahghīgh fi Kalamāt al-Qura'n al-Karīm*, Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance.
12. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muhammad (1412 AH), *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Qalam.
13. Shayeste Nezhad, Ali Akbar (2016), "The Absolut Power of God According to The Holy Qur'an and Narratives," Pažoheshname Ma'aref Qur'ani 20: 7-28.
14. Ṭabarīsī, Faḍl ibn Ḥassan (nd), *Majma' al-Bayān fi Tafṣīr al-Qur'an*, Persian Translation: Noori Hamedani, Hossein, Tehran: Farahani.

15. Tabataba'i, Muhammad Hussein (1996), *The Commentary of Al-Mizan*, Persian Translation: Mosavi, Muhammad Bagher, Qom: Islami.
16. Tashakkori, A., and C. Teddlie (۲۰۰۳), *Handbook of Mixed Methods in Social and Behavioral Research*, First Edition, Sage Publication Inc.
17. Tashakkori and C. Teddlie (Eds.), *Handbook of Mixed Methods in Social and Behavioral Research* (pp. 209–240), Thousand Oaks, CA: Sage.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۵۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۲۱-۲۵۴

پندار شکنی قرآن کریم با محوریت واژه «علم»

در سطوح متن

محسن نیل فروش زاده^۱

مهدی مطیع^۲

محمد رضا حاجی اسماعیلی^۳

DOI:10.22051/TQH.2021.34230.3055

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

چکیده

پندار شکنی و تصحیح اندیشه انسان‌ها یکی از مهم‌ترین مأموریت‌های کتب آسمانی است. قرآن کریم به‌عنوان جامع و کامل‌ترین متن وحیانی نسبت به بسیاری از اندیشه‌ها و توهمات غلط بشری انتقاد داشته، در سطوح متن وحیانی خود سعی در گسست خیالات موهومی دارد که برخلاف حقایق جهان هستی در ذهن‌ها شکل گرفته و عامل شقاوت انسان‌ها گردیده است. این واژه‌ها و ساختارها و جملات در عین تنوع هر کدام مأموریت و وظیفه‌ای خاص برای

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.
nilforoush.md@yahoo.com

^۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)
m.motia@ltr.ui.ac.ir

^۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
m.hajis1@yahoo.com

اصلاح اندیشه‌ها به عهده دارند. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی و شناخت معنا پندارشکنی آیات حاوی خانواده واژه «علم» در سطوح متن بررسی گردیده، به نتایجی دسته یافته است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: شناسایی سه سطح واژه و ساختار و جمله پندارشکن می‌باشد که در ۴۵٪ آیات حاوی آنها، آموزش مستقیم و در ۵۵٪ با روش اطلاع‌رسانی غیرمستقیم صورت گرفته که در ۷۴٪ این گروه از آیات، پندارشکنی با واسطه دیگران و در مابقی با واسطه پیامبر اسلام (ص) صورت گرفته است. نوع لحن و آهنگ کلام در ۶۱٪ موارد مقتدرانه و شدید و گویش مابقی این گروه از آیات با فراوانی ۳۹٪ مقتدرانه و ملایم بوده و خطاب تقریباً در ۵۰٪ این آیات متوجه مسلمانان بوده، رویکرد اصلی آنها پندارشکنی آموزشی می‌باشد و در نیمی دیگر قرآن کریم به دلیل عناد و پافشاری مشرکان و کافران در پندارهای سقیم خود برای تأثیرگذاری بیشتر و ایجاد تنبه، اکثراً با لحن شدید و بیان همراه با تهدید به دنبال گسست پندارهای ناصحیح و اصلاح آنها می‌باشد.

واژه‌های کلیدی:

قرآن کریم، پندارشکنی، علم، سطوح متن، لحن آهنگ کلام.

مقدمه و طرح مسئله

پندار و پنداشت، حاصل فعالیت ذهن انسان در برخورد با مسائل و رویدادهای پیرامون آن بوده و تحت تأثیر عوامل مختلفی از جمله، محیط، آداب و رسوم، اخبار گذشتگان و غیره می‌باشد، این برداشت فکری می‌تواند صحیح و اثربخش در مسیر سعادت انسان بوده و یا

اشتباه و مخرب و عامل ویرانگری فضایل بشری گردد. در پهنه تربیت اسلامی یکی از مباحث با اهمیت، پندار شکنی و مبارزه با توهمات غلط بشری می‌باشد. این مفهوم به دنبال تصحیح باورهایی است که انسان‌ها به آن اعتقاد قوی داشته، بر پایه آنها پهنه زندگی خود را برنامه‌ریزی می‌نماید. در حوزه شناختی، به‌طور کلی این گونه پندارها و باورهای بنیادین ناصحیح؛ از دیدگاه فرد درباره خود، جهان اطراف، و تعامل با دیگران تشکیل شده‌اند.

در قرآن کریم برای انتقال مفاهیم مختلف از جمله پندار شکنی و تصحیح باورها، از واژه‌ها و ساختارها و جملات متنوع استفاده شده که با بررسی این سطوح متن و استمداد از مفاهیم معناشناسی و تحلیل ساختاری و بررسی سیاق آیات و دیگر ابزارهای تحلیل متن، می‌توان محتوی این دسته از مفاهیم قرآنی را طبقه‌بندی نموده، گونه‌های مختلفی که مدلول آنها به دنبال تغییر و تصحیح این دسته از افکار نادرست بشری و برطرف کردن اندیشه‌ها و عقاید ناسازگار و در پی آن اصلاح رفتار و حسن سلوک می‌باشد؛ را به دست آورد.

این مقاله به بررسی واژه «علم» در سطوح متن آیات قرآن کریم از منظر تغییر اندیشه و پندار شکنی پرداخته، در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال می‌باشد: مفاهیم پندار شکن حاوی این واژه در قرآن کریم در سه سطح واژه، ساختار و جمله دارای چه خصوصیات از لحاظ نوع روش آموزش (مستقیم و غیرمستقیم) و لحن و نوع گویش و همچنین محتوای آیات آن می‌باشد؟ از این رو آیات حاوی خانواده (علم) کاوش گردیده، موارد و اشکال مختلف از دیدگاه تصحیح افکار در آیات قرآن کریم، تحلیل و آنالیز آماری شده، با استفاده از مفاهیم و ابزارهای مختلف شناخت مفاهیم و مضامین متن، دسته‌بندی شده، ارتباط، همانندی و تمایز بین آنها بررسی می‌گردد.

پیشینه تحقیق

بررسی و تبعات انجام گرفته، نشان می‌دهد؛ درباره این واژه بررسی‌هایی صورت گرفته، مانند: مقاله «معناشناسی علم در قرآن کریم و مکاتب بشری» و مقاله «معناشناسی و استعمال

واژگان عقل، فهم، علم، و فکر در قرآن کریم که در آن برای فعل «عَلِمَ» متناسب با ترکیب‌های هم‌نشینی، قالب‌های معنایی مختلفی را حول معنای مرکزی معرفی می‌نماید (ر.ک: فلاح‌پور، ۱۳۹۲ش، ص ۶۳ - ۸۸؛ سجادی و فرجی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۱ - ۲۸) و در مفهوم تغییر افکار مقاله «گونه‌شناسی حَسَبَ (پنداشتن) در قرآن کریم» ارائه شده است که حول موضوع معناشناسی واژه «حَسَبَ» در قرآن کریم از رد و تغییر تعدادی از پندارهای ناصحیح صحبت شده است (ر.ک: موسوی، ۱۳۹۷ش، ص ۳۰ - ۵۳)؛ ولی در این تحقیق هدف از بررسی آیات حاوی واژه‌ها و ساختارها و جملات پندارشنکن هم‌میدان واژه «علم» کشف گونه‌های مختلف پندارشنکن قرآنی در این دسته از آیات و بررسی و تحقیق پیرامون آنها می‌باشد که در این زمینه با جستجوی به‌عمل آمده و تتبع در آثار گذشتگان، مقاله‌ای مشاهده نشد.

۱. سطح واژه

نخستین سطح در معناشناسی هر متن، شناخت معنای واژگان آن است. بین مفاهیم و واژه‌های آیات قرآن کریم ارتباط معنایی خاصی برقرار است و غرض خداوند دانا از انزال این متن با ارزش القای پیام ویژه‌ای جهت تربیت و هدایت انسان‌هاست که یکی از مهم‌ترین مفاهیم آن تصحیح باورهای سقیم می‌باشد. در ادامه واژه «علم» و اشکال مختلف آن با رویکرد پندارشنکن بررسی می‌شود.

۱-۱. واژه‌شناسی

فعل «عَلِمَ» (از ریشه دانستن)، یکی از کلمات پرکاربرد در قرآن کریم بوده، با ترکیب‌های گوناگون، ۸۵۳ مرتبه (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۴۶۹ - ۴۸۱) در قرآن استعمال شده است. این واژه که در کتاب العین نقیض جهل آمده (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۲)، آگاهی قابل اطمینان در مورد موضوعی می‌باشد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۷۳). این واژه گاهی بدون

مفعول مانند «عَلِمَ وَفَقِهَ» و بعضاً با یک مفعول مانند «عَلِمْتُ الشَّيْءَ» و در مواردی با دو مفعول مانند «عَلِمْتُ عَبْدَ اللَّهِ عَاقِلًا» همراه می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲، ص ۴۱۷). اگر «علم» در معنی آگاهی و شناخت استفاده گردد، فعل آن همراه با یک مفعول استعمال می‌گردد؛ ولی چنانچه در جایگاه افعال قلوب یقینی به کار رود، با دو مفعول ملازم می‌گردد (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۶، ص ۱۲۱). این دسته از افعال که بر علم قطعی و جزمی دلالت نموده، از فکر، اندیشه و قلب و باطن انسان صادر شده؛ هرگاه بر جمله اسمیه وارد شوند، مبتدا و خبر را به مفعول اول و دوم تبدیل می‌کنند (شرتونی، ۱۳۸۷ ش، ج ۴، ص ۲۴۱).

۲-۱. «اعلموا» و «فاعلموا»

قالب ادبی «اعلموا» در مجموع بیست و یک مرتبه و «فاعلموا» نیز در شش آیه، در قرآن مورد استفاده قرار گرفته‌اند (عبدالباقی، ۱۳۶۴ ق، ص ۴۷۴) که هر دو، فعل مضارع امر، از ریشه «علم» و خطاب به جمع مخاطب می‌باشد.

با تأمل در این روش پندار شکنی، چند نکته قابل دستیابی است:

۱. «اعلموا» و «فاعلموا»، حاوی پندار شکنی امری است. به استثنای آیات (التوبه: ۲-۳) که خطاب مستقیم به مشرکان بوده، و همچنین آیه (هود: ۱۴) که در آن اختلاف نظر وجود داشته؛ عده‌ای از مفسرین خطاب آیه را مستقیم با مسلمانان دانسته (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۷، ص ۳۲۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۱۳۸) و عده‌ای دیگر عتاب را به صورت غیرمستقیم با واسطه رسول خدا (ص) به مشرکین می‌دانند (ابن قتیبه، ۱۴۲۳ ق، ص ۱۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۱۷۱)؛ در تمامی موارد دیگر روی سخن بدون واسطه، با مسلمانان می‌باشد؛ لذا در اکثریت این آیات، تصحیح اندیشه‌های ناصحیح به صورت مستقیم می‌باشد.

۲. از ویژگی‌های این روش پندار شکن، لحن هشدار می‌باشد که به وسیله آن، مخاطب را تذکری متناسب با اهمیت موضوع داده، سعی در گسست توهمات ناصحیح بشری دارد.

الف) هشدار مقتدرانه با بیان ملایم: کلام وحی در این دسته از آیات، (که مخاطب همگی آنها مسلمانان هستند) با بیان بعضی از صفات پروردگار عالم و حقیقت خلقت انسان و جهان پیرامون او بدون استفاده از الفاظ خشن و شدید به تصحیح باورها می‌پردازد. آیات (البقره: ۲۰۳) و (البقره: ۲۰۹) و (المائده: ۳۴) و (البقره: ۱۹۴، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۶۷) و (المائده: ۳۴، ۹۲) و (الأنفال: ۲۴، ۲۸، ۴۰، ۴۱) و (التوبه: ۳۶، ۱۲۳) و (هود: ۱۴) و (الحجرات: ۷) و (الحديد: ۱۷).

ب) هشدار مقتدرانه با بیان شدید: (البقره: ۱۹۶) و آیه (الأنفال: ۲۵) که مخاطب در آنها مسلمانان هستند و دو آیه (التوبه: ۲) و (التوبه: ۳) که مخاطب مشرکان و کافران می‌باشند.

ج) هشدار مقتدرانه، با بیان توأم شدید و ملایم: آیات (المائده: ۹۷، ۹۸) و (الحديد: ۲۰)، در این جا کلام وحی برای تغییر در اندیشه‌های جاهلی بعضی از مسلمانان، از دو لحن شدید و ملایم در کنار یکدیگر استفاده نموده است.

۳. محتوای آیات حاوی این قالب تغییر پندار که با استفاده از بیان جملات امری و نهی، به همراه هشدار به کاررفته، شامل این موارد می‌شود:

الف) هشدار به منظور دقت نظر در صفات خداوند در آیات (البقره: ۲۰۹) و (المائده: ۹۸) و (الحديد: ۱۷) و (التوبه: ۲، ۳) و جایگاه والای پیامبر اسلام (ص) در آیات (المائده: ۹۲) و (الأنفال: ۲۴) و (هود: ۱۴) و (الحجرات: ۷) و ایجاد و تقویت اعتقاد به معاد و حسابرسی اعمال در آیات (الأنفال: ۲۵) و (الأنفال: ۲۸) و (الحديد: ۲۰) به عنوان گزاره‌های بنیادین و گرانمایه دین، به منظور تصحیح باورها و توهمات نادرست باقیمانده از گذشتگان، پیرامون این سه کلان موضوع

ب) تغییر در بعضی از افکار و عقاید و تصورات ذهنی غلط و باطل عده‌ای از مسلمانان که در دوران جاهلیت، به آن اعتقاد داشته، به دنبال آن اعمال و رفتار نامناسب و سقیم انجام می‌دادند که لازم است در فضای اعتقادی جدید، بر اساس دستورات الهی تغییر و تصحیح شود. مانند:

ب-۱) در آیات (البقره: ۱۹۴، ۲۴۴) و (المائده: ۳۴) و (الانفال: ۳۹، ۴۱) و (التوبه: ۳۶، ۱۲۳)، سخن از اصلاح آیین و رسوم جنگ و جدال رایج در قبل از اسلام و تعیین ضوابطی جدید و سفارش برای مقابله و پیکار با دشمنان خدا مطابق با دستورات الهی می‌باشد.

ب-۲) در آیات (البقره: ۱۹۶، ۲۰۳) اصلاح عادات و اندیشه‌های جاهلی پیرامون اعمال حج و عمره بیان شده است.

ب-۳) در آیات (البقره: ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵) قرآن بعضی از مسائل خاص زنان و امور زناشویی را مطرح نموده، مواردی پیرامون ارتباط بین زن و مرد از جمله طلاق و خواستگاری از زنان بیوه و حقوق پدر و مادر و فرزندان، نسبت به یکدیگر را متذکر شده، به تعدادی از رسوم و رسوم گذشته انتقاد نموده، نسبت به تغییر آن‌ها اقدام می‌نماید (ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۹۲ - ۱۹۹).

ب-۴) انفاق از جمله خصلت‌های بارز اعراب عصر جاهلی بوده که اولاً در بیشتر اوقات جهت تفاخر مقابل اعضاء قبیله و بین سایر قبایل جریان داشته (زر سازان، ۱۳۷۸ش، ص ۲۲۵) و ثانیاً به دلیل گسترش همه‌جانبه ربا در آن فضای اقتصادی (مصباحی مقدم و احمدوند، ۱۳۸۸ش، صص ۴۰، ۵۳، ۶۳، ۶۷)، بعضاً انفاق از محل درآمدهای ربوی انجام می‌شد. از این رو قرآن در آیه (البقره: ۲۶۷) به مسلمانان دستور می‌دهد؛ تصورات ذهنی خود را نسبت به نحوه انفاق و بخشش به دیگران اصلاح نموده، از اموال با حلال خویش احسان نمایند.

۱-۳. «فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» و «سَيَعْلَمُونَ» و «فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ» و «فَسَتَعْلَمُونَ» و «سَيَعْلَمُ» عبارات «فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» شش مرتبه و «فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ»^۱ پنج دفعه و «سَوْفَ تَعْلَمُونَ» چهار بار و «سَيَعْلَمُونَ» و «فَسَتَعْلَمُونَ» هر دو کلمه، سه دفعه و «فَسَيَعْلَمُونَ» و «سَيَعْلَمُ» هر کدام، دو مرتبه و «سَوْفَ يَعْلَمُونَ» یکبار در آیات قرآن کریم استفاده شده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، صص ۴۷۰-۴۷۴)، و فعل مضارع مفرد «يَعْلَمُ» در معنای جمع و دو فعل جمع «تَعْلَمُونَ» و «يَعْلَمُونَ» با حرف تنفیس «سین و سوف» که باعث توسیع زمانی فعل مضارع می شود، همراه شده، زمان آن را توسعه داده و از حال تبدیل به استقبال می کند.

مطابق نظر الکشاف و جوامع البیان هر دو حرف، علاوه بر استقبال، به منظور تأکید در انجام و عده داده شده، استعمال گردیده بر تحقیق حتمی آن اتفاق تصریح می کنند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۹)؛ لذا همراه با واژه «علم» به معنای آگاهی و دانشی است که در آینده حتما برای فرد ایجاد شده، واقعیت موضوع به صورت کامل و بی پرده روشن می گردد.

با دقت در این آیات موارد زیر به نظر می رسد:

۱. این گروه از آیات پندارشکن خبری، حاوی تهدیدی شدید به همراه تأکید بر تحقق حتمی آن در قیامت و خطاب به کافران و مشرکان و تکذیب کنندگان پیامبران الهی می باشد (ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۵، ص ۱۲۰). واژه های «فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» و «سَوْفَ يَعْلَمُونَ» و «سَيَعْلَمُونَ» و «سَيَعْلَمُ» یک آموزش عمومی غیرمستقیم است و با استفاده از سخن گفتن با کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارند و از بین رفته یا غایب اند، در حقیقت با عموم مردم گفتگو می نماید. «سَوْفَ تَعْلَمُونَ» و «فَسَتَعْلَمُونَ» در آیات (الأُنعام: ۶۶، ۶۷) و (الأُنعام: ۱۳۵) و (الزمر: ۳۹) و (طه: ۱۳۵) و (الملک: ۲۹) با واژه «قُلْ» و در آیات (هود: ۳۸، ۳۹) و (هود: ۹۲)،

^۱ «فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ» در شش آیه استفاده شده ولی در آیه (الاعراف: ۱۲۳) گفتگوی فرعون با ساحران مقلوب شده توسط حضرت موسی (ع) است که از بحث پندارشکنی خارج است.

۹۳) با کلمه «قال» همراه شده است و کلام وحی با استفاده از تکنیک انتقال پیام توسط شخص ثالث و با واسطه قراردادن شخص رسول اکرم (ص) و دیگر انبیاء الهی، به صورت غیرمستقیم به اصلاح اندیشه‌های منحرف می‌پردازد؛ لکن در آیات (التکواثر: ۳، ۴) و (الملک: ۱۷) به صورت گفتگوی مستقیم با منکران آموزش‌های الهی ارتباط برقرار نموده و در آیات (النحل: ۵۵) و (الروم: ۳۴) از پدیده التفات غیبی به خطاب استفاده شده که نشان از بیان تند کلام پندار شکنانه وحی در این دو آیه دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۸۳).

لذا به نظر می‌رسد، در اینجا ترکیبی از پندار شکنی با واسطه و تصحیح باور مستقیم باشد؛ مانند آنکه برای اعتراض به افکار و اعمال نادرست فرد یا گروهی، ابتدا عقاید و اعمال کسانی که غایب‌اند و مشابه آنان می‌اندیشند، مورد انتقاد قرار گیرد و سپس وجه کلام از سخن پیرامون غایبان به حاضران تغییر نموده، با بیان جمله «به‌زودی نتایج توهمات خود را خواهید دید» به دنبال تأکید مضاعف و تأثیرگذاری بیشتر و عمیق‌تر در مخاطب می‌باشد.

۲. از ویژگی‌های این روش شکننده توهمات، در اغلب قریب به اتفاق موارد، لحن تهدیدی و توبیخی آنها و آیات قبل و بعدشان می‌باشد که نشان از شدت کلام قرآن در این قالب گسست تأملات بشری دارد. مانند: (الحجر: ۴) و (العنکبوت: ۶۸) و (الصافات: ۱۷۶، ۱۷۷) و (الغافر: ۷۱، ۷۲) و (الفرقان: ۴۰) و (القمر: ۳۹) و (مریم: ۷۴) و (الجن: ۲۳) و (النبا: ۲۱) و (الأنعام: ۶۵) و (هود: ۳۹، ۹۳) و (الزمر: ۴۰) و (الملک: ۱۶، ۲۸) و (التکواثر: ۶، ۷).

۳. محتوای این گروه از آیات پندار شکن حول کلان موضوع اعتقاد به یگانگی خدا و پذیرش فرستادگان الهی می‌باشد. شامل موارد ذیل می‌گردد.

الف) کلام وحی در آیات (الملک: ۱۷) و (النحل: ۵۵) و (الروم: ۳۴) و (الحجر: ۳ و ۹۶) و (الرعد: ۴۲) و (الشعراء: ۲۲۷) و (العنکبوت: ۶۶) و (صافات: ۱۷۰) و (غافر: ۷۰) و (الزخرف: ۸۹) و (الفرقان: ۴۲) و (مریم: ۷۵) و (الجن: ۲۴) و (الأنعام: ۶۷، ۱۳۵) و (الزمر: ۳۹) و (طه: ۱۳۵) و (الملک: ۲۹) کسانی را که معبود دیگری را با خدا همراه نموده، کفر ورزیده

و خیال می کنند در مقابل خداوند می توانند از مکر و حيله استفاده نموده، با ظلم و ستم به مقاصد خود دست یابند، را تهدید می نماید و با استفاده از این روش که با شدت بیان و تهدید عظیم قیامت و تأکید بر آن همراه شده، در صدد اصلاح باورهای ناسالم آنها می باشد.

ب) در آیات (القدر: ۲۶، ۳۰، ۳۱) سخن از معاندان هم عصر حضرت صالح (ع) است؛ خداوند در عبارت «سَيَعْلَمُونَ عَذَابًا» به صورت غیر مستقیم آنان را مورد خطاب قرار داده، تهدید می کند، به اتفاقی که موجب هلاکت آنها در دنیا می شود یا عذابی که در قیامت بر آنان نازل می گردد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۳۸) و آن زمان، خواهند فهمید که صالح پیامبر (ع) دروغگو است یا کسانی که او را تکذیب کردند؟ و در آیات (هود: ۳۹) و (هود: ۴۴) نیز از زبان حضرت نوح (ع) و در (هود: ۹۲، ۹۳) نیز از لسان حضرت شعیب (ع) به کسانی که حرمت الهی را نگه نداشته، مطابق تصورات باطلشان عمل می کنند را مورد تهدید شدید قرار می دهد؛ لذا قرآن کریم با بهره گیری از روش پندار شکنی غیر مستقیم در این آیات، در صدد ایجاد بستر مناسب جهت گسست پندارهای مهلک عده ای از انسان های سرکش است که علی رغم تمام آموزش های الهی، همچنان بر توهمات خود پافشاری می نمایند.

ج) در آیات (النبا: ۴، ۵) جمله «سَيَعْلَمُونَ» و (التكاثر: ۳، ۴) عبارت «سَوْفَ تَعْلَمُونَ» به طور اجمال تأکید به اتفاقی دارد که به زودی خواهد افتاد. با توجه به دیگر آیات این دو سوره، به روشنی مشخص می شود که منظور از این رویداد مهم، قیامت و حسابرسی اعمال است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۲۰۴)؛ از این رو قرآن کریم در این دو سوره اقدام به رمزگشایی نموده، مراد از آنچه که در آیات این گروه پندار شکن به آن وعید داده و تهدید نموده، را معرفی کرده، ویژگی های آن را بر شمرده، و آن را قریب الوقوع دانسته (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۲-۲۶، ج ۳۲، ص ۲۷۱-۲۷۳) و به این وسیله نقطه ابهام انگیز در تهدید بیان شده در این روش تصحیح توهمات انسانی را روشن می نماید.

۲. سطح ساختار

در گستره وسیعی از آیات قرآن، از ساختارهای ادبی متنوعی استفاده شده که هر کدام رسالت ویژه‌ای در رساندن معارف الهی به عموم انسان‌ها را دارند. این ساختارها، شامل کلمات و الفاظی هستند که مفهوم و منظور ویژه‌ای را به مخاطب کلام وحی منتقل می‌نمایند. تعدادی از ساختارهای حاوی واژه «علم» دارای مفهوم تصحیح افکار بوده که در ادامه بررسی می‌گردد.

۲-۱. «إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»

این عبارت جمله‌ای شرطی است که از حرف شرط «إِنْ» و فعل ماضی ناقص «كُنْتُمْ» و فعل مضارع «تَعْلَمُونَ» تشکیل شده است. این ساختار در مجموع ده مرتبه در قرآن کریم استعمال شده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۴۷۰). هرگاه فعل «کان» در کنار فعل مضارع قرار گیرد، به معنای ماضی استمراری می‌باشد، ولی به دلیل اینکه در سیاق شرط، مؤول به آینده شده، به صورت مضارع التزامی درآمده (شرتونی، ۱۳۸۷ش، ج ۴، ص ۲۱۰، ۳۷۵) و در معنی ظاهری اگر بدانید، به کار می‌رود؛ لکن درحقیقت تأکید دارد، اگر اراده فهمیدن داشته باشید، قادر خواهید بود، به واقعیت مطلب پی برده و به صحت آن اطمینان و یقین پیدا کنید؛ لذا در تمامی این آیات سخن از تذکری هشدار گونه بوده که اگر از عقل و دانش استفاده نمایید، می‌توانید، حق و باطل، را از یکدیگر تمیز داده (شیخلی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۲۳)، تصورات و موهومات ذهنی نادرست خود را اصلاح نموده، نفع و زیان حقیقی خود را تشخیص دهید.

باتوجه به این روش تغییر پندار، نکاتی قابل دستیابی می‌باشد:

۱. این روش پندار شکن به وسیله گفتگو و بیان جمله شرطی «إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» درصدد جلب توجه مخاطب و به دنبال آن تفهیم مطلب و پذیرش آن می‌باشد. این روش، در آیات

(البقره: ۱۸۴، ۲۸۰) و (التوبه: ۴۱) و (النحل: ۹۵) و (الصف: ۱۱) و (الجمعه: ۹) که مخاطب آنها مسلمانان هستند، حاوی پندارشکنی مستقیم بوده، در آیات (الأنعام: ۸۱) و (المؤمنون: ۸۴، ۸۸) و (العنکبوت: ۱۶) که صحبت از معاندان و مشرکان می‌باشد، کلام وحی آنها را در معرض یک آموزش غیرمستقیم قرار داده، با واسطه قراردادن رسول اسلام (ص) و حضرت ابراهیم (ع) افراد گمراه را هشدار داده، باورهای صحیح را به آنها متذکر می‌شود.

۲. لحن پندارشکنی جملگی این ده آیه، مقتدرانه، همراه با بیانی ملایم بوده و در سیاق آنها نیز جز در آیات (البقره: ۲۷۹) و (التوبه: ۴۲) و (النحل: ۹۴) که با تعبیر انتقادی و بعضاً با شدت بیان توأم بوده در بقیه موارد لحن کلام وحی در عین اقتدار، ملایم و معتدل می‌باشد که نشان از روش پندارشکن جذب‌کننده دارد.

۳. محتوای این آیات تغییر پندار که با بیان هشدار توأم با جمله‌ای شرطی و ملایم به کاررفته، شامل این موارد می‌شود:

الف) در آیات (البقره: ۱۸۳، ۱۸۴) سخن از امر به روزه‌داری و شرایط و استثنائات آن بوده، در انتهای آیه، قرآن با عبارت «أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» مسلمانان را به روزه‌داری تشویق نموده، با استفاده از این روش پندارشکن تلویحی، اقدام به تغییر در اندیشه نادرست عده‌ای می‌نماید که روزه‌داری را خالی از فائده دانسته، روزه نگرفتن را بهتر از امساک نمودن می‌دانند.

ب) در آیات (البقره: ۲۷۸، ۲۷۹) کلام وحی به مؤمنان با لحن شدید هشدار داده و آنها را از معاملات ربوی نهی می‌نماید و در ادامه در آیه (البقره: ۲۸۰) با آهنگ کلام ملایم، مسلمانان را متذکر نموده، برخلاف آنچه که بعضی به آن معتقدند و ثروت را ملاک ارزش‌گذاری کرامت خود و دیگران در دنیا و حتی آخرت قرار می‌دهند (الهمزه: ۳، ۴) بخشش بدهی به کسی که توانایی کافی ندارد، برای شما سودمندتر از دریافت آن می‌باشد.

ج) کلام وحی در آیات (التوبه: ۳۸-۴۰) خطاب به مسلمانان، با لحنی شدید، فرمان مقابله با دشمنان خدا و یاری رساندن به پیامبر اسلام (ص) را داده، از دنیاگرایی انتقاد می‌نماید. سپس در آیه (التوبه: ۴۱) با گویشی ملایم، از روحیه جاهلانه عده‌ای که ضررهای مادی و جانی پشتیبانی از دین خدا را تحمل نداشته و عامل خسران خود می‌دانند؛ انتقاد نموده، اقدام به تصحیح باورهای نادرست آنها می‌کند.

د) در آیه (النحل: ۹۴) از سوگندهای کذب شدیداً انتقاد نموده، برخلاف ذهنیت عده‌ای که نقض پیمان الهی را دربردارنده امنیت و منفعت دنیوی می‌دیدند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۱۰) در آیه بعد با بیانی ملایم پندارشکنی می‌نماید که هرکس عهد خدا را با چیزی از امور مادی معاوضه نماید، متضرر گشته و آن کالایی که به دست می‌آورد در مقابل آنچه نزد خداست، بی‌ارزش بوده، وفای به پیمان ثمربخش‌تر می‌باشد.

هـ) ابتدا کلام وحی در آیه (الصف: ۱۰) با توجه به روحیه مادیگرایانه عده‌ای از مسلمانان (ولوی و تقوی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۷)، با لحن ملایم خطاب به آنها، سؤال مطرح نموده، توجه ایشان را به تجارتي جلب می‌کند که نجات‌دهنده از عذاب الهی می‌باشد و در ادامه با همین آهنگ کلام در آیه (الصف: ۱۱) این تجارت را ایمان به خدا و پیامبر او و جهاد در این راه، با تمام امکانات مادی و جانی معرفی نموده، این دادوستد را پرمفعت‌تر از باورهای آنها دانسته، اقدام به پندارشکنی می‌نماید.

و) در آیه (الجمعه: ۹) نیز قرآن به مسلمانان تأکید می‌کند که برخلاف آنچه در اذهان عده‌ای نقش بسته و تعطیلی در کسب و کار را عامل زیان خود می‌دیدند؛ دست از کار کشیدن موقتی در هنگام اقامه نماز جمعه، سودمندتر برای آنها بوده و با این روش پندار ناصحیح را اصلاح می‌نماید.

ز) قرآن کریم در تعداد دیگری از آیات حاوی این روش پندارشکن، خطاب با واسطه را متوجه مشرکان نموده، در آیات (المؤمنون: ۸۴، ۸۸) از زبان پیامبر اسلام (ص) و

در آیات (الانعام: ۸۱) و (العنکبوت: ۱۶) از زبان حضرت ابراهیم (ع) با آهنگ کلام ملایم و به صورت غیرمستقیم با بت پرستان هم عصر ایشان گفتگو می نماید و این جاهلان را با استفاده از عبارت «إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» به چالش کشیده، با بهره گیری از معلومات و محسوسات قابل درکشان (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۹۰) آنها را از دادن نسبت های نادرست به خداوند و اعتقادات غلط و شرک و الحاد انذار داده در ادامه به بندگی خدا دعوت نموده، اقدام به تصحیح توهمات ذهنی آنان می کند.

۲-۲. «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»

این عبارت ادبی که در مجموع هشت مرتبه در کلام وحی مورد استفاده قرار گرفته (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۴۷۳، ۴۷۴) شامل حرف شرط غیر جازم «لو» و فعل ماضی ناقص «كانوا» و فعل مضارع «يعلمون» می باشد. «لو» که از لحاظ دستوری تمنی یا شرطیه به شمار می رود و «كانوا» در کنار فعل مضارع در معنای ماضی استمرای بوده (شرتونی، ۱۳۸۷ش، ج ۴، ص ۲۱۱) لذا معنی این عبارت، ای کاش می دانستند و یا اگر می دانستند، می باشد؛ ولی در تفسیر طیب البیان «لو» در معنای امتناعیه به کاررفته و به معنای «هرگز اینها تا مشاهده نکنند، نمی دانند»، بیان شده است (طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۱۳، ص ۱۴۱).

با بررسی در محتوای این آیات استنباط می شود:

۱. «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» حاوی پیامی شرطی، به همراه تأکید تأمل انگیزی بوده و در ظاهر، سخن از کافران و تکذیب کنندگان آیات الهی می باشد. کلام وحی در این آیات با بیان شرح حال اندیشه های کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارند و از بین رفته یا غایب اند، یک آموزش عمومی غیرمستقیم ارائه نموده با گویش شرطی - تمنایی و استفاده از کلمات مقدر سعی در ایجاد چالش در ذهن مخاطب قرآن کریم دارد و با بهره گیری از این تکنیک در صدد جلب توجه و به دنبال آن پندار شکنی تلویحی و اصلاح باورهای نادرست و در نتیجه متنبه شدن عموم انسان ها پیرامون موضوعات مطرح شده، می باشد.

۲. از ویژگی‌های این روش تلویحی شکننده توهمات ذهنی، لحن انتقادی آنها و بیان بعضاً شدید آیات قبل و بعد آنها می‌باشد. که نشان از فاصله زیاد این باورهای نادرست از واقعیت جهان هستی در این قالب گسست تأملات بشری دارد. مانند:

الف) لحن انتقادی و همراه با کنایه: (البقره: ۱۰۲) و (العنکبوت: ۴۲) و (العنکبوت: ۶۵).

ب) لحن عذابی و شدید: (العنکبوت: ۴۰) و (سبأ: ۱۲) و (الزمر: ۲۶) و (القلم: ۳۳).

۳. محتوای این آیات شامل این موارد می‌شود:

الف) برخلاف تصور عده‌ای که می‌پندارند، با استفاده از نیروی سحر می‌توانند، تصرفاتی در امور دنیا انجام داده، در اراده خداوند تأثیر گذارده، منافی را کسب نمایند؛ آیات (البقره: ۱۰۲، ۱۰۳) خطاب به مخاطب خود، پندارشکنی نموده و گوشزد می‌کند، تحقق سحر خارج از اراده خداوند نبوده، استعمال آن، برای حرکت در مسیر سعادت سودمند نمی‌باشد.

ب) قرآن کریم در آیه (النحل: ۴۱) بیان می‌کند، برخلاف آنچه که در ذهن بعضی نقش بسته، اگر کسانی که در راه خدا امکاناتی را از دست داده‌اند، صبوری و هجرت نمایند، خداوند نه تنها در این دنیا از آنها حمایت می‌نماید؛ بلکه در آخرت چنان پاداشی به آنها اعطا می‌شود که با ارزش‌تر از تمام مواهب دنیا خواهد بود (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۵۱۵).

ج) کلام وحی در آیه (العنکبوت: ۴۱) کسانی که غیر از خدا را به اولیایی خویش برگزیده‌اند، را به خانه‌ای که عنکبوت می‌تند، تشبیه نموده در ذهن مخاطب قرآن تلویحاً پندارشکنی نموده، می‌فرماید، اگر دقت و تفکر می‌کردند، می‌فهمیدند که همان‌طور که خانه این جانور، از سست‌ترین خانه‌هاست، این ارتباط و تعامل، ضعیف‌ترین و بیهوده‌ترین، رابطه و پیوند می‌باشد.

د) قرآن کریم در آیه (العنکبوت: ۶۴) تصور عده‌ای که برای دنیا اصالت ویژه‌ای در نظر گرفته‌اند را با بیان جمله «اگر مردمی دانا بودند، می‌دانستند» به چالش گرفته، اقدام به

تصحیح این توهم می‌نماید. برخلاف باور آنها، کلام وحی زندگی دنیا را منحصر در لهو و لعب دانسته، حقیقت معنای زندگی، یعنی کمال آن را، از زندگی دنیا نفی نموده، ماهیت جامع و کاملی را برای زندگی آخرت اثبات می‌کند.

هـ) در آیه (سبأ: ۱۴) نیز کلام وحی برخلاف تصور عده‌ای که برای موجودی به نام جن، ویژگی‌های خاصی قائل‌اند، پندار شکنی نموده، این موجودات را فاقد توانایی درک دانش و آگاهی، بر پنهانی‌ها و آنچه ناپدید از مردم می‌باشد، معرفی می‌نماید.

و) در آیات (الزمر: ۲۶) و (القلم: ۳۳) ابتدا سخن از عذاب معاندان در دنیا و سختی‌های آن است و در ادامه کلام وحی برخلاف تصور آنها که غیر از دنیا و محسوسات ظاهری آن به هیچ کدام از واقعیت‌های عالم معنا اعتقاد ندارند، از وجود واقعی انکارنشدنی به نام مجازات در آخرت خبر داده، می‌فرماید، اگر مشرکین دقت کافی می‌کردند، می‌دانستند، عذاب آخرت به مراتب سخت‌تر و دردناک‌تر از عذاب دنیا است، لذا خود را در معرض عوارض ناشی از نافرمانی الهی قرار نمی‌دادند.

۲-۳. «أُولَئِكَ يَعْلَمُوا» و «أَلَمْ يَعْلَمُوا» و «أَلَمْ يَعْلَم» و «أُولَئِكَ يَعْلَم»

عبارات قرآنی «أَلَمْ يَعْلَم» در آیه (العلق: ۱۴) و «أُولَئِكَ يَعْلَم» در آیه (القصص: ۷۸) و «أُولَئِكَ يَعْلَمُوا» در آیه (الزمر: ۵۲) و «أَلَمْ يَعْلَمُوا» در آیات (توبه: ۶۳، ۷۸، ۱۰۴) استفاده شده است. این ساختارهای وحیانی حاوی همزه استفهام و حرف «لم» می‌باشند. این حرف از ادات جزم بوده، بر فعل مضارع داخل شده، آن را در لفظ مجزوم و در معنا به ماضی منفی مطلق تبدیل می‌کند (شرتونی، ۱۳۸۷ش، ج ۴، ص ۱۷۴) و در ترکیب ظاهری آنها حرف «واو» به دلیل وجود همزه استفهام که صدارت طلب بوده، بعد از همزه آمده، است.

باتوجه به این روش تغییر پندار، نکاتی قابل دستیابی می‌باشد:

۱. این اسلوب، حاوی استفهام انکاری (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۵۲۴) با استفاده از تکنیک سخن با کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارند و از بین رفته یا غایب‌اند؛ به

منافقان و مشرکان و همه انسان‌ها را آموزش غیرمستقیم داده، درصدد متنبه شدن و به تبع آن اصلاح عقاید و اعمال آنها می‌باشد؛ لذا کلام وحی با «أَلَمْ يَعْلَمُوا» و ساختارهای هم معنای آن یک آموزش پندار شکن عمومی با واسطه داده و در حقیقت با عموم مردمی گفتگو می‌نماید که از روی نادانی، بافته‌های ذهنی خود را صحیح انگاشته و بر گمراهی خود واقف نیستند.

۲. از ویژگی‌های این آیات، لحن توییحی و تنبیهی آنها می‌باشد. این پندار شکنی در اغلب موارد بین یک سیاق نکوهش گونه، همراه با وعده عذاب قرار داشته، نشان از شدت کلام قرآن در این قالب گسست تأملات بشری دارد. مانند:

(الف) مقتدرانه همراه وعده عذاب: (التوبه: ۶۳) و (التوبه: ۷۹) و (القصص: ۷۸) و (الزمر: ۵۱) و (العلق: ۱۵-۱۸)

(ب) لحن و نوع بیان در آیه (التوبه: ۱۰۴) و آیات هم سیاق آن انتقادی شدید همراه با وعده عذاب خطاب به منافقان (التوبه: ۱۰۱) و مقتدرانه و ملایم خطاب به توابین می‌باشد (التوبه: ۱۰۲).

۳. محتوای این دسته از آیات، اقدام در جهت تکذیب تعدادی از اعتقادات انحرافی، منافقان و مشرکان و معاندان درباره تقابل با خداوند و پیامبر اسلام (ص) می‌باشد. بررسی این مفاهیم و حیانی نشان می‌دهد:

(الف) در آیات (التوبه: ۶۳، ۷۸) و آیات هم سیاق آنها، سخن از اندیشه جاهلانه منافقان در مخالفت با اوامر الهی و پیمان شکنی با پیامبر (ص) می‌باشد؛ لذا کلام وحی شدیداً افکار سخیف آنها را مورد انتقاد قرار داده، می‌فرماید: آیا اینها ندانستند؟ (حتما باید بدانند) به طور قطع خداوند، عالم به اسرار درونی آنهاست و از توطئه‌های پنهایی که با یکدیگر دارند، آگاهی کامل دارد و هر کس می‌پندارد با پیمان شکنی و دشمنی با خدا و رسول او (ص) می‌تواند، منافع دنیوی خود را حفظ نماید، برخلاف آنچه گمان می‌کند،

این نفاق و سرپیچی، موجب زیان حقیقی آنها بوده، وجودشان را در معرض عذاب سخت الهی قرار می‌دهند.

ب) در آیات (الزمر: ۵۲) و (القصص: ۷۸) کلام وحی در صدد گسست موهومات گروهی از مشرکان و معاندان بوده که توانایی‌های مختلف، از جمله علم و آگاهی به مسائل خاص که همگی از جانب خداوند می‌باشند را به خود نسبت داده، می‌پندارند، جایگاه ممتازی که در آن قرار دارند، نتیجه علم و هنر آنهاست؛ لذا کلام وحی این نگرش را رد نموده با استفاده از استفهام انکاری و توییحی و با بیان واقعیت انتساب حقیقی تمام نعمت‌ها و توزیع آنها بین انسان‌ها به خداوند متعال و تأکید بر توانایی نابودی نعم ناسپاسان، مانند آنچه بر امت‌های حق شناس گذشته وارد شده (اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۴۹۶) خیال موهوم این عده را به چالش کشیده، سعی در گسست باورهای باطل آنها دارد.

ج) در آیه (العلق: ۱۴) نیز سخن از تکذیب توهم ذهنی کسی است که می‌پنداشت می‌تواند با پیامبر اسلام (ص) مقابله نموده، سدی در برابر هدایت الهی گردد؛ از این رو کلام وحی با استفاده از استفهام انکاری بیان می‌کند: آیا او ندانست که خدا می‌بیند که او چه می‌کند؟ و خویش را در معرض چه عذاب سنگینی قرار می‌دهد؟ و به این معنی است که باید بدانند برخلاف آنچه می‌پندارد، محمد (ص) بنده خدا و بر طریق هدایت و پرهیزگاری است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۷۸۲)؛ لذا به این وسیله گمان موهوم مقابله با هدایت الهی و کذب بودن دعوت پیامبر (ص) را شدیداً رد نموده، سعی در گسست اندیشه‌های سقیم دارد.

۲-۴. «أُولَا يَعْلَمُونَ»

عبارت قرآنی «أُولَا يَعْلَمُونَ» که فقط یکبار در آیه (البقره: ۷۷) استفاده شده (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۴۷۳) حاوی استفهامی تقریری و توییحی به همراه فعل منفی مضارع و حرف عطف «واو» می‌باشد (کرباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰۲). محتوای این آیه و سیاق همراه آن،

تصریح برگسترده‌گی علم و آگاهی خداوند بوده و در تقابل با باور کسانی است که می‌پندارند، توانایی مخفی نگه داشتن و یا تحریف حقایق را از منظر و نظر پروردگار عالم داشته، می‌توانند در مسیر هدایت الهی خلل ایجاد نمایند و در عین حفظ منافع دنیوی خود، آثار سوء اعمال خویش را از خدا پنهان داشته، در قیامت قادر خواهند بود، میزان عذاب الهی را مدیریت نموده، آن را کاهش دهند (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۸۲).

بررسی این آیه نشان می‌دهد:

۱. این روش تصحیح اندیشه، حاوی استفهام تقریری به همراه ملامت، درصدد گسست توهم یهودیان و دیگر افرادی است که خداوند را محدود در عالم ماده دانسته، آگاه از غیب و باطن امور نمی‌دانند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۴۳) «أولاً یَعْلَمُونَ» آموزش غیرمستقیم و با واسطه می‌باشد؛ زیرا با استفاده از سخن گفتن با کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارند و از بین رفته یا غایب‌اند، در حقیقت با عموم مردمی گفتگو نموده که به علت نادانی گرفتار توهم شده، خیال می‌کنند، علم الهی همانند انسان‌ها دارای محدودیت بوده، به این وسیله کلام وحی اقدام به پندارشکنی می‌نماید.
۲. لحن و آهنگ پندارشکنی در آیه (البقره: ۷۷) و آیات همراه آن مانند (البقره: ۷۹) و (البقره: ۸۱) انتقادی و حاوی گفتاری شدید می‌باشد.

۲-۵. «لَوْ يَعْلَمُ»

این عبارت فقط یک مرتبه در آیه (الانبیاء: ۳۹) استفاده شده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۴۷۲). در سه آیه قبل از این کلام آسمانی سخن از کافران و مشرکانی است که به دلیل باور نادرستی که نسبت به پرستش خدایان و الهه‌های مختلف داشتند، از روی نادانی و تعصب از یاد خداوند رحمان روی گردان بوده، آموزش‌های الهی و رسول خدا (ص) و مؤمنان را به تمسخر گرفته، می‌گفتند: اگر راست می‌گویید، این قیامت که وعده آن را

می‌دهید، کی خواهد بود؟ از این رو در ادامه کلام وحی با عبارت «لَوْ يَعْلَمُ» اقدام به گسست خیالات موهوم آنها می‌نماید.

با بررسی این آیه دریافت می‌شود:

۱. عبارت شرطی - تمنایی «لَوْ يَعْلَمُ» یک آموزش عمومی غیرمستقیم است و با استفاده از توصیف شدت عذاب الهی و تهدید کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارند و از بین رفته یا غایب‌اند، در حقیقت با تمام انسان‌ها گفتگو نموده و هشدار صریح و شدید می‌دهد که اگر همانند توهم مشرکان و کافران بیاندیشید و عمل ننمایید، شما نیز به عاقبت این معاندان گرفتار خواهید شد؛ لذا در پندارهای ناسالم خود تغییر داده، عقاید صحیح را جایگزین نمایید.

۲. لحن پندارشکنی این آیه و سیاق متفقشان، مانند: (الانبیاء: ۴۰) با توجه به تدبیر انتقال با واسطه مطلب به مخاطب امروزی در هر دو صورت معنایی تمنایی و شرطیه «لَوْ» دارای گویشی تهدیدی و شدید می‌باشد.

۳. سطح جمله

جمله، مجموعه‌ای از واژه‌ها است که معنی آن‌ها کامل و مستقل بوده توصیف ذهنی به دست داده، پیامی را بیان می‌کند (لوبر، ۱۳۹۹ش، ص ۵۰). متن وحیانی قرآن کریم با استفاده از جملات حاوی واژه «علم» و انتقال مفاهیم ویژه آن در صدد پندارشکنی توهمات ذهنی انسان‌ها می‌باشد.

۳-۱. «اللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

پنج آیه از آیات قرآن کریم حاوی این جمله بوده (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۴۷۰) که در چهار آیه (البقره: ۲۱۶، ۲۳۲) و (آل عمران: ۶۶) و (النور: ۱۹) با «واو» استیناف (کرباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۹۳، ۳۲۳، ۴۹۸، ج ۵، ص ۴۱۲) و در آیه (النحل: ۷۴) با حرف تأکیدی

مشبه بالفعل «إِنَّ» (کرباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۴۱) همراه شده، حاوی ظرافت بیانی ویژه‌ای از انتقال مطلب و به دنبال آن پندارشکنی می‌باشد.

بررسی این آیات نشان می‌دهد:

۱. در این عبارت قرآنی، خطاب به صورت ویژه‌ای می‌باشد. با دقت در آیات (البقره: ۲۱۶، ۲۳۲) و (آل عمران: ۶۶) و (النحل: ۷۴) و (النور: ۱۸، ۱۹) دریافت می‌شود که ابتدای کلام، روی سخن با مخاطب حاضر بوده، در ادامه، کلام وحی با ظرافتی به جمله موردنظر رسیده، جمله «اللَّهُ يَغْلِبُ» که غایب است را به «وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» که خطاب به حاضران است، پیوند می‌دهد. با دقت در این نوع انتقال مطلب روشن می‌شود، پیامرسانی غیرمستقیم می‌باشد و به نظر می‌رسد، اگر مراد، پیامرسانی مستقیم بود با فعل «أَعْلَمُ» همراه می‌شد؛ لذا خداوند در این روش با استفاده از واسطه و حیانی که پیامبر اسلام (ص) هستند، با عموم مردم سخن گفته، دست به پندارشکنی زده است؛ بنابراین این گزاره یک آموزش خبری با واسطه به حساب می‌آید. مانند آنکه از طرف شخص عالمی ابتدا با نقل قول مستقیم در موضوعی به جمعی هشدار داده شده، اطلاع‌رسانی شود و در پایان کلام، جهت تثبیت مفاهیم در اذهان و رفع هرگونه تردیدی، شخص واسطه، جمله «من می‌دانم و شما نمی‌دانید» را نقل قول غیرمستقیم نموده، تا بگوید، دقت داشته باشید، فلانی اطلاع کامل دارد و این شما هستید که نمی‌دانید و این‌گونه اهمیت موضوع برای مخاطب ملموس‌تر خواهد بود. از طرفی دیگر در تعدادی از این آیات با تأمل در سیاق متفقدشان (البقره: ۲۱۵، ۲۲۲) و (آل عمران: ۶۴) دیده می‌شود، شروع مبحث با واژه «قل» بوده، این نیز نشان‌دهنده پندارشکنی با واسطه در این گروه از آیات الهی می‌باشد.

۲. لحن و آهنگ پندارشکنی در این آیات و سیاقشان، شامل دو بخش می‌باشد:

الف) در آیات (البقره: ۲۱۶) و (البقره: ۲۳۲) که خطاب قرآن به حاضران و روی سخن با مسلمانان است، گویش امری یا نهی با گفتاری ملایم می‌باشد و همچنین در آیات (آل عمران: ۶۵، ۶۶) و (النحل: ۷۳، ۷۴) نیز که مخاطبان حاضر و غیرمسلمانان هستند، همچنان

آهنگ گویش، ملایم، البته مقتدرانه و انتقادی و مصحح توهمات آن‌ها بوده، به نظر می‌رسد، کلام وحی در این گروه از آیات، با استفاده از رویکرد جذب‌کننده، درصدد اصلاح توهمات می‌باشد.

ب) بخش دوم در آیات (النور: ۱۷، ۱۸) لحن کاملاً ملایم و البته انتقادی بوده؛ ولی هنگامی که روی سخن از مخاطب به غایب تغییر نماید، با آنکه بعضی از مسلمانان هدف کلام وحی بوده و پندارشکنی متوجه آنهاست، به صورت کاملاً محسوس لحن کلام دگرگون شده، در آیه بعد (النور: ۱۹) آهنگ سخن از جذب‌کننده، به کلام شدید و همراه با تهدید تبدیل گشته، می‌توان به این نکته دست یافت که قرآن کریم از روش تربیتی عتاب به غایبان، برای متذکر و متنبه نمودن حاضرین استفاده نموده است.

۳. محتوای این دسته از آیات تغییر‌پندار که با استفاده از بیان هشداریه به کاررفته، شامل موارد زیر می‌گردد:

الف) در آیه (البقره: ۲۱۶) ابتدا مسلمانان را امر به جهاد نموده، در ادامه برای گسست‌پندار غلط کراهت آنها نسبت به رویارویی با دشمنان خدا، قانون کلی احساس خوب و بد انسان نسبت به رویدادهای اطراف او را متذکر شده، می‌فرماید: چه بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما نیکو و مبارک است و بسا چیزی را دوست دارید و آن برای شما، شوم و منحوس است؛ از این رو هوشیار باشید، علم خداوند کاملاً بر این قانون احاطه دارد و این در حالی است که شما از آن مطلع نیستید؛ لذا از فرمان‌های الهی تبعیت نمایید.

ب) در عصر جاهلی، بعضی از بستگان نزدیک زنان مطلقه به خود حق می‌داند که در امر ازدواج مجدد آنها دخالت نموده، بعضاً ایشان را از نکاح مجدد با همسر قبلی و یا کس دیگر منع نموده، موجب آزار و اذیت به این گروه از زنان می‌شدند (پیشوایی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۴). از این رو در آیه (البقره: ۲۳۲) کلام وحی نسبت به این رویه ناپسند که میراث توهمات دوران جاهلیت در بین مسلمانان هم‌عصر نزول قرآن بوده، هشدار داده، پندارشکنی می‌نماید.

ج) در آیه (آل عمران: ۶۶) سخن از انتقاد به رفتار عده‌ای از اهل کتاب است که علی‌رغم بی‌اطلاعی درباره یهودی بودن و یا نصرانی بودن حضرت ابراهیم (ع) با هم مجادله کرده، هر گروه دین خود را به حضرت ابراهیم (ع) نسبت می‌داد؛ از این رو قرآن کریم در صدد تغییر در باور و پندار آنهاست؛ لذا می‌فرماید: از جدال درباره موضوعی که کمترین دانشی درباره آن ندارید بپرهیزید؛ زیرا خداوند از دین و آئین و دیگر ویژگی‌های فرستاده خود آگاه می‌باشد، نه شما که در زمان‌های بعد از او به وجود آمده‌اید و بدون اطلاع در این باره قضاوت می‌کنید.

د) در آیه (النحل: ۷۴) قرآن کریم به عموم انسان‌ها که در افکار خود دچار توهم شده‌اند، هشدار داده، پندار شکنی می‌نماید که چیزی را همسان خدا در ذهنتان قرار ندهید؛ از آنجا که خداوند، یگانه آگاه کامل به تمام واقعیت‌هاست و شما از ماهیت وجود خدا دانشی ندارید، آنچه را که در مورد پروردگار جهان لازم است برای فهم بیشتر مطلب، با تمثیل بیان شود، تنها از طریق آموزش الهی و وحیانی بیان می‌گردد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۳۴).

ه) در آیه (النور: ۱۹) صحبت از یک تهدید عمومی و هشدار است که نه تنها اشاعه فحشاء در بین مسلمانان سبب ایجاد اختلال در نظام اجتماعی و قرار گرفتن در موضع عذاب الهی است؛ بلکه برخلاف تصورات عده‌ای حتی در دل خواستن آن نیز، عواقب ناپسندی را به دنبال خواهد داشت؛ لذا قرآن کریم با عبارت «وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» تأکید می‌کند که خداوند، کاملاً به ظواهر امور و آنچه پنهان از دیدگان است، آگاه بوده، از ضمیر افراد و تمایل باطنی‌شان از اشاعه فحشاء و عواقب شوم آن، در دنیا و آخرت باخبر می‌باشد؛ لکن شما از ابعاد مختلف این مسئله مهم آگاهی نداشته، کلام وحی به این وسیله پندار شکنی می‌کند.

۳-۲. «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»

کلام وحی از این جمله استفهامی تنها در آیه (الزمر: ۹) استفاده نموده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۴۷۴). این آیه در مقام مقایسه بین انسان‌های مشرک و مؤمن می باشد و می فرماید: آیا آن شخص مشرک بهتر است یا کسی که در ساعات شب در سجده و قیام است و از آخرت می ترسد و به رحمت خدایش امیدوار است؟ لذا در ادامه با جمله «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» به صورت تلویحی جواب سوال فوق را داده، اقدام به تصحیح پندار غلط تساوی مشرکان با مؤمنان می نماید.

بررسی این جمله پندارشکن نشان می دهد

۱. کلام وحی در این جمله با استفاده استفهام انکاری با بیان کنایی اقدام به تصحیح پندار نادرست می نماید. پندارشکنی در این آیه با واسطه بیانی رسول خدا(ص) به صورت غیرمستقیم به مشرکان و کافران و درعین حال به همه انسان‌ها آموزش عمومی داده، با واسطه پندارشکنی انجام می دهد.

۲. نوع گویش در این آیه حاوی گسست پندار نادرست و سیاق آن مانند آیه (الزمر: ۸) دارای گویش انتقادی و توبیخی شدید می باشد.

۴. نتایج آماری

عنوان لفظ پندارشکن	تعداد آیه	پندارشکنی استفهامی	پندارشکنی خبری	پندارشکنی امری و نهی	پندارشکنی شرطی	غیر مستقیم (با واسطه پیامبر اسلام)	غیر مستقیم (با واسطه دیگران)	روش آموزش مستقیم	گفتار مقتدرانه و کنایه ای و شدید	گفتار مقتدرانه و ملایم
«اعلموا»	۲۱	۰	۰	۲۱	۰	۰	۰	۲۱	۵	۱۶
«إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»	۱۰	۰	۰	۰	۱۰	۲	۲	۶	۳	۷

۱	۷	۰	۸	۰	۸	۰	۰	۰	۸	«لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»
۵	۱	۶	۰	۰	۰	۶	۰	۰	۶	«فَاعْلَمُوا»
۰	۶	۰	۶	۰	۰	۰	۶	۰	۶	«سَوْفَ يَعْلَمُونَ»
۰	۵	۲	۱	۲	۰	۰	۵	۰	۵	«سَوْفَ تَعْلَمُونَ»
۴	۱	۰	۰	۵	۰	۰	۵	۰	۵	«اللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»
۰	۴	۲	۱	۱	۰	۰	۴	۰	۴	«سَوْفَ تَعْلَمُونَ»
۰	۳	۱	۰	۲	۰	۰	۳	۰	۳	«فَسَتَعْلَمُونَ»
۰	۳	۰	۳	۰	۰	۰	۳	۰	۳	«سَيَعْلَمُونَ»
۰	۳	۰	۳	۰	۰	۰	۰	۳	۳	«أَلَمْ يَعْلَمُوا»
۰	۲	۰	۲	۰	۰	۰	۲	۰	۲	«فَسَيَعْلَمُونَ»
۰	۲	۰	۲	۰	۰	۰	۲	۰	۲	«سَيَعْلَمُ»
۰	۱	۰	۱	۰	۰	۰	۱	۰	۱	«سَوْفَ يَعْلَمُونَ»
۰	۱	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۱	«أَلَمْ يَعْلَمِ»
۰	۱	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۱	«أَوَلَمْ يَعْلَمِ»
۰	۱	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۱	«أَوَلَمْ يَعْلَمُوا»
۰	۱	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۱	«أَوَلَا يَعْلَمُونَ»
۰	۱	۰	۱	۰	۱	۰	۰	۰	۱	«لَوْ يَعْلَمِ»
۱	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۱	۱	«هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»
۳۴	۵۱	۳۸	۳۴	۱۳	۱۹	۲۷	۳۱	۸	۸۵	جمع

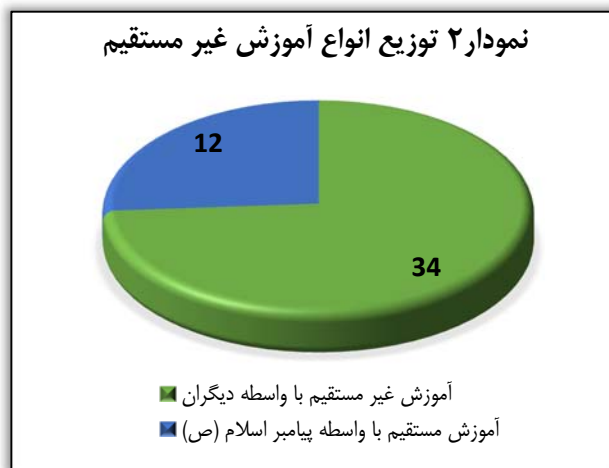
در این جدول نسبت مشارکت نوزده ساختار حاوی واژه «علم» به تفکیک در کل آیات پندار شکن ارائه شده در این بخش مشاهده می‌شود. بیشترین تکرار مربوط به عبارت «إِعْلَمُوا» و کمترین تکرار مربوط به عبارت‌های «سَوْفَ يَعْلَمُونَ» و «أَلَمْ يَعْلَمِ» و «أَوَلَمْ يَعْلَمِ» و «أَوَلَا يَعْلَمُونَ» و «لَوْ يَعْلَمِ» می‌باشد. اطلاعات این جدول نشان می‌دهد، با توجه به مشارکت پنجاه درصدی عبارت‌های هم خانواده «إِعْلَمُوا» و «إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» و «اللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» که خطاب در این آیات متوجه مسلمانان بوده و رویکرد اصلی در آنها پندار شکنی

آموزشی می‌باشد؛ نیمی از مفاهیم این ساختارهای پندارشکن متوجه مسلمانان و نیمی دیگر متوجه مشرکان و کافران می‌باشد.

نمودار ۱ نشان می‌دهد، در اکثریت نسبی این آیات، تصحیح افکار به صورت غیرمستقیم بوده و قرآن کریم برای برخورد با باورهای غلطی که نسبت به آن انتقاد نموده، کمتر از گفتگوی مستقیم استفاده کرده است.



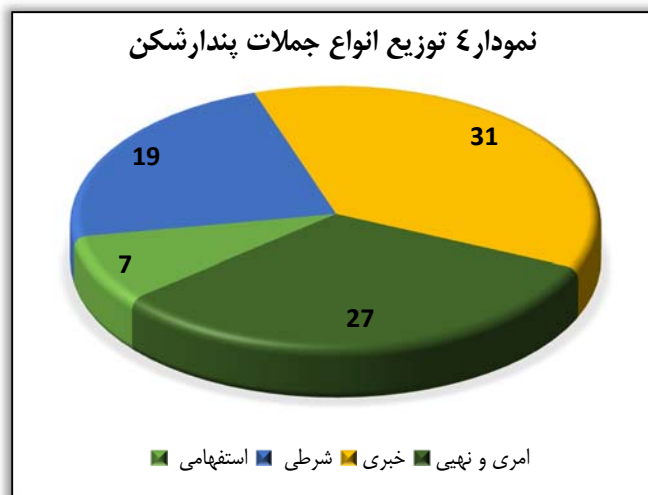
در نمودار ۲ مشاهده می‌شود، کلام وحی در اغلب آیاتی که از روش غیرمستقیم برای آموزش استفاده نموده، مفاهیم پندارشکنی خود را با واسطه سخن از کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارند و از بین رفته یا غایب‌اند، به مخاطبان قرآن انتقال داده است.



نمودار ۳ نشان می‌دهد، پندارشکنی در اغلب موارد، دارای گویش انتقادی و شدید می‌باشد؛ لذا به نظر می‌رسد، مخاطب این آیات در پندارهای ناصحیح خود پافشاری نموده، از این رو قرآن کریم با لحن تهدیدی و شدید در صدد تاثیر گذاری بیشتر و ایجاد تنبه در اذهان آنها می‌باشد.



نمودار ۴ توزیع انواع جملات استفاده شده، در این آیات را نشان می‌دهد که به ترتیب جملات خبری، امری و شرطی و استفهامی بیشترین تکرار را در این گروه از آیات را داشته‌اند.



نتیجه گیری

با عنایت به آنچه گذشت نتایج ذیل قابل دستیابی می‌باشد:

۱. سطوح سه گانه متن با مفاهیم پندارشکن حاوی واژه «علم» که در ۸۵ آیه استعمال گردیده، در ۴۵٪ آیات با آموزش مستقیم و در ۵۵٪ با روش اطلاع‌رسانی غیرمستقیم همراه بوده که در ۷۴٪ این گروه از آیات، پندارشکنی با واسطه دیگران و در ۲۶٪ با واسطه پیامبراسلام (ص) صورت گرفته است. نوع لحن کلام در ۶۱٪ موارد مقتدرانه و شدید و گویش مابقی این گروه از آیات با فراوانی ۳۹٪ مقتدرانه و ملایم بوده، کلام وحی برای گسست باورها و عادات جاهلی و ناصحیح عده‌ای از مسلمانان و پندارشکنی توهمات باطل مشرکان و کافران، بیشتر از جملات خبری با فراوانی ۳۷٪ استفاده نموده و جملات امری - نهیبی با ۳۲٪ و شرطی با ۲۳٪ و استفهامی با ۸٪ به ترتیب در رتبه‌های بعد قرار دارند.

۲. محتوای این گروه از آیات عبارت‌اند از:

الف) آیات حاوی واژه‌های «اعْلَمُوا» و «فَاعْلَمُوا» با استفاده از جملات امری، هشدار در اغلب موارد به مسلمانان است که به منظور تصحیح توهمات نادرست باقیمانده از گذشته‌گان، پیرامون سه کلان موضوع صفات خداوند و جایگاه والای پیامبر اسلام (ص) و ایجاد و تقویت اعتقاد به معاد بوده و همچنین در تعداد دیگری از این آیات و مواردی از آیات حاوی جمله «اللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» آموزش‌های وحیانی به دنبال تغییر در بعضی از افکار تصورات نادرست عده‌ای از مسلمانان است که در دوران جاهلیت به آن اعتقاد داشته، به دنبال آن اعمال و رفتار غلط انجام می‌دادند و تأکید دارد، در فضای اعتقادی جدید لازم است، براساس دستورات الهی در آن‌ها تغییر و تصحیح ایجاد شود.

ب) محتوای آیات خانواده واژه «فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» که با بیان تهدید قیامتی و تأکید بر تحقق آن همراه می‌باشد، حول کلان موضوع اعتقاد به یگانگی خدا و پذیرش فرستادگان الهی بوده، در صدد گسست توهمات کافران و مشرکان و معاندانی است که معبود دیگری را با خدا همراه نموده، و خیال می‌کنند، در مقابل خداوند می‌توانند از مکر و حيله استفاده کرده، با ظلم و ستم به مقاصد خود دست یابند؛ لذا قرآن کریم به آنها هشدار داده، آنچه وحی الهی آن را تهدید می‌کند، اگر اراده خداوند بر آن واقع شود، قطعاً ضمانت اجرایی خواهد داشت.

ج) اکثر آیات حاوی ساختار «إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» با خطاب مستقیم به مسلمانان هشدار جذب‌کننده، می‌دهد و آنها را به دقت نظر برای اصلاح آنچه اشتباه در اذهان آنها وارد شده و مانع دستیابی ایشان به خیر حقیقی گردیده، دعوت می‌نماید. همچنین در تعداد دیگری از این آیات و آیه (النحل: ۷۴) که شامل جمله پندار شکن «اللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» بوده، خطاب با واسطه را متوجه مشرکان نموده، با آهنگ کلام ملایم و به صورت غیر مستقیم با

بت پرستان هم عصر ایشان گفتگو می نماید و با بهره گیری از محسوسات قابل درک، آنها را از دادن نسبت های نادرست به خداوند انذار می دهد.

۵) آیات شامل ساختارهای «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» و «لَوْ يَعْلَم» در صدد تصحیح باور غلط گروهی از انسان ها حول موضوعات مختلف تأثیر نیروی سحر در اراده خداوند، متضرر شدن کسانی که در راه خدا دچار سختی شده اند، ولی گرفتن غیر خدا، برای دنیا ارزش ویژه قائل شدن، آگاهی از غیب جنیان و کذب دانستن آموزش های الهی و به سخره گرفتن پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) و انکار قیامت می باشد؛ از این رو کلام وحی با استفاده از آموزش عمومی غیر مستقیم، با گویش شرطی - تمنایی همراه با ابراز نوعی تأسف از بی توجهی آنها، سعی در ایجاد چالش در ذهن مخاطب و به دنبال آن اصلاح عقاید نادرست پیرامون موضوعات مطرح شده، می باشد.

۵- آیات حاوی ساختارهای هم معنای «أَوْمَّ يَعْلَم» و «أَوْلَا يَعْلَمُونَ» و جمله «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» با بیان استفهامی انکاری و توییحی به تکذیب تعدادی از اعتقادات و پندارهای انحرافی منافقان و مشرکان درباره تقابل با خداوند و پیامبر اسلام (ص) پرداخته، سعی در گسست باورهای موهوم آنها داشته، این عناد را موجب زیان و ضرر حقیقی آنها معرفی می نماید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن سلیمان، مقاتل، (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۴. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (۱۴۲۳ق)، **تأویل مشکل القرآن**، تحقیق: ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۶. ابوالسعود، محمد بن محمد، (۱۹۸۳م). **تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دارالفکر.
۸. اشکوری، محمد بن علی، (۱۳۷۳ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. پیشوایی، مهدی، (۱۳۸۹ش)، «گونه‌های طلاق در جاهلیت و تحول نظام طلاق جاهلی با ظهور اسلام»، **تاریخ در آینه پژوهش**، شماره ۳، صص ۴۹-۷۴.
۱۱. دروزه، محمد عزه، (۱۴۲۱ق)، **التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول**، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۱۲. رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ق)، **تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار**، بیروت: دار المعرفه.
۱۳. زرسازان، عاطفه، (۱۳۷۸ش)، «تعامل اسلام با نمودهای اخلاقی در جاهلیت»، **پژوهشهای قرآنی**، شمار ۵۳، صص ۲۲۰-۲۳۳.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۵. شرتونی، رشید، (۱۳۸۷ش)، **مبادئ العربیة**، قم: انتشارات دارالعلم.

۱۶. شیخلی، بهجت عبدالواحد، (۱۴۲۷ق)، *اعراب القرآن الکریم*، بیروت: دار الفکر.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲ق)، *تفسیر جوامع الجامع*، قم: حوزه علمیه قم.
۲۰. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
۲۱. طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
۲۲. طبیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام.
۲۳. عبدالباقی، محمد فؤاد، (۱۳۶۴ق)، *المعجم المفهرس*، قاهره: دارالکتب المصریه.
۲۴. عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دار الآفاق الجدیة.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۲۷. کرباسی، محمد جعفر، (۱۴۲۲ق)، *اعراب القرآن*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۸. لوبر، سباستین، (۱۳۹۹ش)، *درآمدی بر معناشناسی*، مترجم: جلال رحیمیان. تهران: نشر پارسی،
۲۹. مصباحی مقدم، غلام رضا؛ احمدوند، خلیل اله، (۱۳۸۸ش)، «ابعاد شناخت ربای جاهلی»، *مطالعات اقتصاد اسلامی*، شماره ۲، صص ۳۷-۷۰.
۳۰. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، *التفسیر الکاشف*، قم: دارالکتاب الإسلامی.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. Abdul Bāqī, Mohammad Fu'ād (1985), *Al-Mu'jam Al-Mofahras*, Cairo: Dar al-Kitāb al-Misrīya.
3. Abu al-Sa'ūd, Muhammad ibn Muhammad (1983), *Tafsir Abi Al-Sa'ūd*, Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth Al-Arabi.
4. Abū Ḥayyān Andalusī, Muhammad ibn Yūsuf (1420 AH), *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Bierut: Al-Fikr.
5. Ashkūrī, Muhammad ibn Ali (1994), *Lahījī's Commentary*, Compiled by: Jalal al-Din Muhaddith, Tehran: Dad Publications.
6. Askarī, Hassan bin Abdullah (1400), *Al-Forough fi Al-Lughah*, Lebanon-Beirut: Dar Al-Āfāq Al-Jadīdah.
7. Bayḍāwī, 'Abdullāh ibn 'Umar (1418 AH), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
8. Darwazah, Muhammad 'Izzah (1421 AH), *Al-Tafsīr al-Hadith*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
9. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), *Mafātīh al-Ghayb*, Beirut: Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
10. Farāhīdī, Khalil ibn Ahmad (1409 AH), *Al-'Ayn*, Qom: Hijrat.
11. Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrim (1414 AH), *Lisān al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr - Dar al-Sādir.
12. Ibn Qutaybah, Abdullah bin Muslim (1423 AH), *Tawīl Mushkel Al-Qur'an*, Edited by: Ibrahim Shamsuddīn, Lebanon-Beirut: Dar al-Kitāb al-'Ilmīyah, Muhammad Ali Baydūn's Publications.
13. Karbasī, Mohammad Ja'far (1422 AH), *Tarāb Al-Qur'an (Karbāsī)*, Beirut: Dar and Maktab al-Hilāl.
14. Lubber, Sebastian (2020), *An Introduction to Semantics*, Persian Translation: Jalal Rahimian, Tehran: Parsi Publishing.
15. Mesbahi Moghadam, Gholam Reza & Khalilullah Ahmadvand (2009), "Dimensions of Knowing Ignorant Usury," *Islamic Economics Studies* 2: 37-70.
16. Mughnīyeh, Mohammad Jawād (1424 AH), *Al-Tafsīr Al-Kāshef*, Qom: Dar al-Kitāb al-Islami.

17. Muqātil, Muqātil ibn Sulaymān (1423 AH), *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, Beirut: Dar Ihya' al-Turāth Al-Arabi.
18. Pishvaei, Mehdi (2010), "Types of divorce in Ignorance Age and the evolution of the ignorant divorce system with the advent of Islam," *History in the Mirror of Research* 3: 49-74.
19. Rashid Rida, Muhammad (1414 AH), *Alminār*, Beirut: Dar al-Ma'rifa.
20. Sheikhli, Behjat Abdul Wāhed (1427 AH), *'Trāb Al-Qur'an Al-Karim (Sheikhli)*, Lebanon-Beirut: Dar al-Fikr.
21. Shirtūnī, Rashid (2008), *Mabādī al-Arabīya*, Qom: Dar al-'Ilm.
22. Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
23. Ṭabarisī, Faḍl ibn Ḥassan (1993), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrov, third ed.
24. Ṭabāṭabā'ī, Sayed Muhammad Ḥusayn (1417 AH), *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Teachers Association of Qom Seminary, fifth ed.
25. Tabrisī, Fazl Ibn Hassan (1412 AH), *Tafsīr Jawāme Al-Jāmi'*, Edited by: Abolghasem Gorji, Iran-Qom: Qom Seminary, Management Center.
26. Tayyib, Abdul Hussein (1990), *Atyab Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Iran- Tehran: Islam.
27. Turayhī, Fakhrudin bin Muhammad (1996), *Majma' Al-Bahrain*, Edited by: Ahmad Hosseini Eshkevari, Tehran: Mortazavi.
28. Zamakhsharī, Mahmūd ibn 'Umar (1407 AH), *Al-Kashshāf*, Beirut: Dār al-Kitāb 'Arabī, third ed.
29. Zarsazan, Atefe (1999), "Interaction of Islam with moral manifestations in the Ignorance Age," *Qur'anic Research* 53: 220-233.
30. Ālūsī, Sayed Maḥmūd (1415 AH), *Rūh al-Ma'āni Fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa al-Sab'a al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.



The Holy Qur'an's thought Disentangling with Focus on the Word "Knowledge" at Textual Levels

Mohsen NilforoushZadeh¹

Mahdi Motia²

Mohammad Reza HahjiEsmaeili³

DOI: 10.22051/TQH.2021.34230.3055

Received: 4/12/2020

Accepted: 01/03/2021

Abstract

One of the most important missions of the Holy Scriptures is to disentangle and correct human thought. The Holy Qur'an, as the most comprehensive and complete revelatory text, criticizes many wrong human thoughts and illusions. These words, structures, and sentences, while diversifying, have a specific task to correct ideas. This article, using descriptive method, recognized the meaning of deciphering the verses containing the family of the word "Knowledge" in the textual levels, that the most important of which are: identifying three levels of disentangle word, structure and sentence, in which 45% of the verses contain the direct education and in 55%, indirect information. In 74% of this group of verses, the disentanglement is done through others and in the rest through the Prophet of Islam (PBUH). The type of tone of speech in 61% of cases is authoritative and intense and the rest with a frequency of 39% is authoritative and soft. In almost 50% of these verses they address Muslims and their main approach is educational disentanglement. Also in the other 50%, due to the stubbornness and insistence of the polytheists and infidels in their original ideas in order to make more influence and punishment, they often use a strong tone and expression accompanied by threats in order to break the incorrect ideas and correct them.

Keywords: *Holy Qur'an, Disentanglement, Knowledge, Textual Levels, Speech Tone.*

¹. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Humanities and Law, Isfahan Azad University, Khorasgan Branch, Iran. nilforoush.md@yahoo.com

². Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Isfahan University, Iran. (The Corresponding Author) m.motia@ltr.ui.ac.ir

³. Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Isfahan University, Iran. m.hajisl@yahoo.com



A Content Analysis on the Conceptual Framework of “God's Power” in the Holy Qur’an

Fazele MirGhafourian¹
Hassan Bashir²

DOI: 10.22051/TQH.2021.34372.3067

Received: 13/12/2020

Accepted: 01/03/2021

Abstract

The present inquiry aims to explore and analyze the conceptual framework of the "power" of God in the Holy Qur'an. To achieve the aim, it employs the method of content analysis in both qualitative and quantitative terms. It focuses on the equivalents of the concept of God's power in the Holy Qur'an including Al-‘Azīz (The Exalted), Al-Qādir (The All-Mighty), al-Qawī (The All-Powerful), and Al-Qāhir (The Dominator). Then, analyzing and decoding the words, it prepares a frequency distribution of individual words, and draws a word graph for visual analysis of the frequent usage of the words in the Holy Qur'an. The findings show that each of the Qur'anic equivalents covers an aspect of the concept of God's power. Al-‘Azīz shows God as the One whose power is overwhelming and nothing is ever capable of overcoming or interfering with His wills. The concept of Al-Qādir represents that God has the power to will anything. The attribute of al-Qawī shows He can do whatever He wills easily beyond our imagination. And finally, the concept of Al-Qāhir is God's attribute as the dominator Who has absolute control over everything He has created. The final point is that the two words of Al-‘Azīz and Al-Qādir have the most frequency in the Holy Qur'an and therefore are known as the key concepts, while the two other words of al-Qawī and Al-Qāhir are the supplement concepts for the power of God in general.

Keywords: *Conceptual Framework, God's Power, Holy Qur'an.*

¹. Professor, Department of Islamic Teachings, Imam Sadeq University, Iran. (The Corresponding Author) mirghafourian@isu.ac.ir

². Professor, Department of Islamic Teachings, Imam Sadeq University, Iran. bashir@isu.ac.ir

Comparison and Sanad Research of Shiite and Sunni Future and Events Reports, Based on Identifying “Nafs-e Zakīyah”

Seyed Morteza MirSeradji¹

Ahmad MoradKhani²

Ali-Asghar Tajari³

DOI: 10.22051/TQH.2021.33283.2988

Received: 27/09/2020

Accepted: 19/12/2020

Abstract

In some future (*malāhim*) and events (*fitan*) reports of Shiite and Sunni hadith sources, a “human sign” is mentioned that shortly after his death, the “global uprising” of Imam Mahdi (AS) will begin by Ka'ba. This character is known as “Nafs-e Zakīyah” in Shiite and Sunni hadith texts. In the present study, the identification of “Nafs-e Zakīyah” and the issue of his “murder” in the position of “a sign” coinciding with the uprising of Imam Mahdi (AS) in the “twelve sections” among the news of *malāhim* and *fitan* of “Shiite and Sunni” are “compared” and “assessed” accurately. It is concluded that the extent of “adaptation” as well as the “number” of these reports are in special attention of both Shiite and Sunni hadith scholars who recorded them in their early sources. Analyzing sanads of news and the chain of narrators concluded in detecting the “weak,” “fabricator,” “unknown” or “strange” narrators. It then concluded to rejecting the sanads in terms of their validity and authority in many related propositions. On the other, some reports were quoted as “*mawqūf*,” “*mursal*,” or “*bilā isnād*,” which adds to the realization of this “lack of authority and evidence.” In the meantime, a number of narrations in the form of “singles” (*wāhid*) and some others in the form of “oppositions” (*mu'ārid*), have caused more “complexity” in the accurate understanding and “certainty” of this “Mahdavi sign.” Finally, and as a result of the research, it was generally stated that in addition to the weaknesses of sanads, the “indication” of the various news dimensions of this “sign” in each section, has fundamental shortcomings in terms of issuance, and its most news statements did not seem convincing and definitive.

Keywords: *Malāhim (Future) and Fitān (Events) Reports, Imam Mahdi (AS) 's Uprising, Uprising's Signs, Nafs-e Zakīyah.*

¹. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Qom Islamic Azad University, Iran.
mirseradji_stu@qom-iau.ac.ir

². Associate professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Qom Islamic Azad University, Iran. (The Corresponding Author) ah_moradkhani@qom-iau.ac.ir

³. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Qom Islamic Azad University, Iran.
a.tajari@hotmail.com

Inquiry of the Influence of Taqīyyah on Some Hadiths of Imams (AS) in Sunni Sources: Case Study of Sufyān al-Thūrī

*Samaneh Fathi*¹

*Gholam-Reza Raeisian*²

DOI: 10.22051/TQH.2021.33859.3030

Received: 29/10/2020

Accepted: 01/03/2021

Abstract

Some hadiths attributed to Imams (AS) are only found in Sunni sources, on the use of which doubts cast, including their distinguishing by Shiite narrators or the lack of trust in them. If the reasons of not narrating such hadiths in Shiite sources, which is sometimes due to Taqīyya, are stated, doubts will be resolved and such hadiths can be regarded as part of the Shiite heritage. In addition to influencing the content of some hadiths, Taqīyyah has also resulted in the anonymity of some Shiite narrators and non-reference to them by Shiite narrators. This can be seen in the hadiths narrated by Sufyān al-Thūrī as one of the most important Sunni narrators. Thus, Taqīyyah can be considered one of the most prominent historical aspects affecting some hadiths only found in Sunni sources. Adopting an analytical approach to the sanads and texts of the hadiths narrated by Sufyān, which are found in Shiite sources as well as the Rijālī descriptions and the historical reports of the two sects (i.e., Sunnis and Shiites), the present study regards Sufyān as an Imamī narrator, who was unknown through Taqīyya. It seems that the hadiths criticizing Sufyān found in Shiite sources aim to protect him, which is confirmed by what has been said about his book “Jāmi” and its narrators. It is worth noting that Sufyān is not considered a member of the group known as the “People of Hadith,” for his political stance on the “Qiyām bi Saif” did not correspond to that of the latter.

Keywords: *Imams’ (AS) Hadiths, Strict of Narrations, Sunni Sources, Taqīyya, Sufyān al-Thūrī.*

¹. PhD Candidate of Qur’an and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. samaneh.fathi@mail.um.ac.ir

². Associate Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. (The Corresponding Author) raeisian@um.ac.ir



“Ahmad bin Mohammed bin Siddiq Al-Ghomari” and His Methods to Discover and Correct Sanad Problems of Prophetic Hadiths

*Alireza Tabibi*¹

*Vahid VatanKhah*²

DOI: 10.22051/TQH.2020.32188.2908

Received: 11/07/2020

Accepted: 29/02/2021

Abstract

“Sheikh Ahmad bin Mohammed bin Siddiq Al-Ghomari,” a Sunni jurist and hadith scholar who believed in purifying hadith and then entered the issue of ilal al-hadith (problems of hadith) to defend the Prophetic Sunnah. Accordingly, he wrote the book *Al-Madawī li ‘Ilal al-Hadith*. He based his study on the “unruly rejection of narrations.” Knowing sources of hadith sciences, he discovered the problems and corrected them. Some of his theories such as “rejecting the justice of all Companions,” “non-interference of religion in defecting narrators,” “criticism of the theories of the great early hadith scholars,” “tendency to Sufism,” “anti-Nasibism spirit,” and “the superiority of Ali (AS) over the Caliphs,” make him distinguished from other contemporary Sunni hadith scholars. These theories also have affected his hadith ideas. Therefore, it seems necessary to formulate his theories and study his works in Shiite scientific communities. The study of the authors of this article shows that he methodically dealt with the problems of hadith. Accurately distorting the narrations, criticizing the opinions of the narrators, and resorting to ijtihad and arguing, he discovered many sanad problems of the Prophetic hadiths and corrected them to eliminate them from weakness. Based on the descriptive-analytical method, this article aims to examine his views on sanad problems and correcting them according to the book *Al-Madawī*.

Keywords: *Ahmad bin Mohammed bin Siddiq Al-Ghomari, Hadith Problems, Al-Madawī li ‘Ilal Al-Hadith, Sanad Problems, Correcting Narrations.*

¹. Associate Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Arak University, Iran. (The Corresponding Author) a-tabibi@araku.ac.ir

². PhD Candidate of Qur’an and Hadith Sciences, Arak University, Iran. vn11351@gmail.com



Analysis of Allameh Tabataba'i's Method in Interpreting General and Absolute Verses in Specific Context

Hamed SharifiNasab¹

Abdolhadi FaghiZadeh²

DOI: 10.22051/TQH.2021.34049.3045

Received: 21/11/2020

Accepted: 01/03/2021

Abstract

The general and absolute verses of the Holy Qur'an are applied sometimes in a special context. As a result, the question arises that is the criterion for interpreting this type of verses only general and absolute words and so such verses should be generalized outside the context and atmosphere of revelation? Or it is necessary for general and absolute words to be interpreted inside its context and space of descent? According to the position of Al-Mīzān, analysis of Allameh Tabataba'i's method in dealing with such verses is very important and useful, especially since at first glance, it seems he has acted paradoxically in this regard; that is, he sometimes, by citing context, considered the meaning of general or absolute words to be limited and relative and sometimes, by citing general or absolute words, interpreted the meaning of the verse beyond the context. In the present study, general and absolute verses with a limited context have been studied in the interpretation of Al-Mīzān based on a library method, and a few examples have been reported that show different interpretation of Allameh in this category of verses. Then, these samples were analyzed by descriptive-analytical method. The result is that Allameh Tabataba'i's method of interpretation in this regard is completely disciplined and far from paradoxical. He generally interprets general and absolute words within their context and space of revelation unless when the specificity of the context and atmosphere of the descent may not be proven, or when a rational or narrative reason for generalization would have existed.

Keywords: *Allameh Tabataba'i, Context of Verses, Situation of Revelation, Generalization, Method of Interpretation.*

¹. PhD of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author) h.sharifinasab@chmail.ir

². Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran. faghhizad@ut.ac.ir



Proving the Internal Coherence of Qur'anic Surahs through Syntactic Connections of Sentences within Surahs

MohammadHadi AminNaji¹

Morteza Fazel²

DOI: 10.22051/TQH.2021.33936.3032

Received: 14/11/2020

Accepted: 01/03/2021

Abstract

A structural view of Qur'anic surahs is one of the new methods in studying Qur'anic chapters. A way to prove the principle of this issue (not the method of its implementation) is to pay attention to the syntactic connections of the sentences within the Qur'anic surahs. Most syntactic scholars have mentioned 17 roles for sentences, of which the syntactic connection of 16 with other words and sentences is quite clear. It is only the role of the appellant (*istīnāfiya*) that is discussable. There are a total of three types of appellant sentences; explanatory, expressive and initial. The relation of the explanatory and expressive appellant sentences with before is clear, as it is explanation or clarification of a topic in the previous sentences. However, this is not the case with the initial appellant sentences. Of the 28,495 sentences in the Qur'an (according to the latest practical count), 428 have been claimed to be elementary appellant. The scholars of the Qur'an signing, as they did not see any connection between them and the other sentences, mentioned these cases as preliminary appellants. On the other, their main goal was not to find the connections between all sentences. Carefully examining them, it is proved that there are other roles may be considered for these sentences and the priority is with these roles. Therefore, it seems that there is no sentence in the surahs that its connection to the previous is not clear. Finally, in terms of syntactic communication, the Qur'anic surahs have very strong connections that can be claimed to have a very coherent structure.

Keywords: *Internal Coherence of Surahs, Syntactic Communication, Appellant Sentences, Elementary Appellant Sentences.*

¹. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. (The Corresponding Author) ma_najee@Pnu.ac.ir

². PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. morteza.fazel@yahoo.com

Contents

- 1-31 **Proving the Internal Coherence of Qur’anic Surahs through Syntactic Connections of Sentences within Surahs**
MohammadHadi AminNaji
Morteza Fazel
-
- 33-67 **Analysis of Allameh Tabataba’i’s Method in Interpreting General and Absolute Verses in Specific Context**
Hamed Sharifinasab
Abdolhadi Faghizadeh
-
- 69-104 **“Ahmad bin Mohammed bin Siddiq Al-Ghomari” and His Methods to Discover and Correct Sanad Problems of Prophetic Hadiths**
Alireza Tabibi
Vahid Vatankhah
-
- 105-141 **Inquiry of the Influence of Taqiyyah on Some Hadiths of Imams (AS) in Sunni Sources: Case Study of Sufyan al-Thuri**
Samaneh Fathi
GholamReza Raeisian
-
- 143-179 **Comparison and Sanad Research of Shiite and Sunni Future and Events Reports, Based on Identifying “Nafs-e Zakiyah”**
Seyed Morteza Mirseradji
Ahmad Moradkhani
Ali-Asghar Tajari
-
- 181-220 **A Content Analysis on the Conceptual Framework of “God’s Power” in the Holy Qur’an**
Fazele Mirghafourian
Hassan Bashir
-
- 221-254 **The Holy Qur’an’s thought Disentangling with Focus on the Word “Alima” at Textual Levels**
Mohsen Nilforoushzadeh
Mahdi Motia
Mohammad Reza Hahjiesmaeili

In the name of Allah, the compassionate the merciful
Researches of Quran and Hadith Sciences (51)

Journal of Researches of Quran and Hadith Sciences
Vol.18, No.3, Serial.51, Autumn 2021



The journal " Researches of Quran and Hadith Sciences" is published in collaboration with the Iranian Scientific Association of Quranic Studies and Islamic Culture.

Publisher: Alzahra University
Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh
Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh

Editorial Board:

Dr. Mahdi Akbarnejad	Professor, Ilam University
Dr. Parvin Baharzadeh	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BĪĀzār ShĪrāzī	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Professor, Tarbiat Modares University
Dr. Sayyed Mohammad Bāqer Hojjati	Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Reza Mo'addab	Professor, Qum University
Dr. Shādi Nafisi	Associate Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Ghasempour	Professor, Allameh Tabataba'i University
Dr. BibiSadat Razi Bahabadi	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Takim Liyakat	Professor, McMaster University

Executive Manager: Zahra Mardani
English Editor & Translator: Dr. Ali HasanNia
Persian Editor: Dr. Mohammad Etrat Doost

Researches of Quran and Hadith Sciences follows the following objectives:

1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadith.
2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadith to exchange their ideas and giving an international picture of religion and its components.
3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture.
4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.

This magazine is accessible in the following websites:

[magiran](#); [noormagz](#); [SID](#); [sic](#); [civilica](#)

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: quranhadith@alzahra.ac.ir

Tel: 85692940 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681

E-ISSN: 2476-616X