

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث ۶۰

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

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

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

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

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر پروین بهارزاده

بر اساس نامه دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره ۳/۱۸/۲۰۵۰۶/۲۰۵۰۶ - 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 الزهرا(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

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

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 616X - 2476

شماره شاپا: 2008-2681



شيوه‌نامه 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 2016 تایپ شده باشد. عبارتهای فارسی با قلم Nazli14 و عبارتهای عربی با قلم Nazli 14 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 فرمایید، 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 پایگاه‌های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

Isc	Civilica	Magiran
Sid	Sana	Noormags

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

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰
فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

بازخوانی انتقادی سبب نزول مشهور آیه ۴۱ مانده	
علی آهنگ؛ مهدی آریان فر	
تاثیر انسان‌شناسی نمادین در تفسیر مفاهیم قرآنی	
مهدی حبیب‌اللهی؛ محمدرضا حاج‌اسماعیلی؛ حمیدرضا پورقران	
نقش اهداف و رقابت‌های سیاسی در پیدایش روایات و مفاهیم جعلی در مهدویت و گونه‌شناسی آن	
سیدمرتضی حسینی شیرگ؛ حسن نقی زاده	
بازخوانی آیات تحدی با تأکید بر سیاق	
عاطفه زرسازان خراسانی	
کاربست «دلالت زبانی» در فهم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعه‌ی موردی: «مسئله‌ی اجمال قرآن»	
محمدتقی کبریت‌چی؛ محمدرضا شاهرودی	
مخاطب‌شناسی آیه «مِثَاقُ النَّبِیِّینَ» و اعتبارسنجی روایات تفسیری آن در منابع فریقین	
سید حسین کریم‌پور	
ارزیابی نقدهای علامه شوشتری بر ادعیه محرّف در کتاب الاخبارالدخیله	
فائمه مهدوی؛ رسول محمدجعفری	
دستاوردهای بازیابی منابع آثار روایی برای حوزه‌های دیگر مطالعات حدیثی	
آمنه حدادی؛ نصرت نیل‌ساز	



A Critical Review of Famous Occasion of Revelation of Verse Mā'idah(5):41

Ali Ahang¹

Mahdi Aryanfar²

Received: 16/10/2022

Accepted: 28/02/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.42025.3726

Abstract

Verse 41 of Surah Mā'idah (5), which was revealed with the purpose of comforting the Prophet (PBUH), depicts the devious actions of a number of hypocrites and Jews who were motivated by others to come to the Holy Prophet (PBUH) for the purpose of spying him. The presumption of these people was that if the Prophet (PBUH) ruled in their favor, they would accept, otherwise they would turn away: "They pervert words from their meanings, [and] say, 'If you are given this, take it, but if you are not given this, beware!'" The ambiguity about the reference of "this (هذا)" in this verse has prompted the commentators to find an example for it in the form of "the cause of revelation". Among them, the most important and famous narrative that has been discussed about the occasion of revelation is the issue of stoning two Jews for committing adultery (of a married woman). The questions of the research are as follows: "To what extent does the famous occasion of revelation of this verse have reliable evidence?" and "Is it possible to base an interpretive thought on this occasion?" Considering the importance of the issue of stoning and its jurisprudential consequences, this research analyzes and examines this exegetical hadith in Shiite and Sunni narrative and interpretive sources and presents its challenges, through the library method. Findings show that the partiality of some commentators has prevented them from other interpretive structures that are aligned and completely related to the content of the verse. In other words, this narration cannot be the definitive reason for descending the verse due to anxiety in the text, disagreement with other narrations, conflict with the Qur'an, conflict with real history, and lack of complete harmony with the context. On the other hand, the narration that considers the cause of the revelation of the verse to be a matter of retribution and ransom is preferred because it is concluded as the realer occasion of the revelation.

Keywords: Verse 41 of Mā'idah, Narrations about Occasion of Revelation, Stoning, Jews, Retribution

1. Assistant Professor, Department of Tafsir and Qur'an Sciences, University of Sciences and Education of the Holy Qur'an, Faculty of Qur'an Sciences, Bojnourd, Iran. The Corresponding Author. Email: ahang@quran.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Tafsir and Qur'an Sciences, University of Sciences and Education of the Holy Qur'an, Faculty of Qur'an Sciences, Bojnourd, Iran. Email: ariyanfar@quran.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۴-۱

بازخوانی انتقادی سبب نزول مشهور آیه ۴۱ مائده

علی آهنگ^۱

مهدي آريان فر^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹

DOI: 10.22051/TQH.2023.42025.3726

چکیده:

آیه ۴۱ سوره مائده که با هدف تسلی دادن به پیامبر^(ص) نازل شده، کنش مزورانه تعدادی از منافقان و یهودیان را به تصویر می‌کشد که به منظور جاسوسی و به تحریک عده‌ای دیگر نزد آن حضرت می‌آمدند با این پیش‌فرض که اگر پیامبر^(ص) به نفع آنها دآوری کرد بپذیرند و گرنه روی برگردانند (تَقُولُونَ إِنَّا أَوْتِيتُمْ هَذَا فَخَذُّوهُ وَإِنَّا لَكُم تَوَاتُؤُهُ فَآخِذُوا). ابهام موجود در مشارالیه «هذا» مفسران را بر آن داشته تا برای آن در قالب سبب نزول مصداق‌یابی نمایند. در این میان مهمترین و مشهورترین روایتی که در سبب نزول بدان پرداخته‌اند موضوع رجم دو یهودی به خاطر ارتکاب زنا محصنه است. از اینجا سؤال اصلی پژوهش رخ می‌نماید که سبب نزول مشهور تا چه میزان از قرائن صحت برخوردار بوده و آیا می‌توان اندیشه تفسیری را بر آن بنا نهاد؟ با توجه به اهمیت موضوع رجم و پیامدهای فقهی آن؛ پژوهش حاضر با تکیه بر روش کتابخانه‌ای، به تحلیل و بررسی روایت مزبور در منابع روایی و تفسیری فریقین پرداخته و چالش‌های آن را برشمرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که جزءنگری برخی مفسران، مجال را از سایر ساختارهای تفسیری همسو و کاملاً مرتبط با محتوای آیه، گرفته است. این در حالی است که روایت مزبور به دلیل اضطراب در متن؛ اختلاف با دیگر روایات سبب نزول آیه؛ تعارض با قرآن؛ تنافی با تاریخ مسلم و عدم هماهنگی کامل با سیاق، نمی‌تواند سبب نزول قطعی آیه باشد. در مقابل روایتی که سبب نزول آیه را موضوع قصاص و دیه می‌داند از جهاتی ترجیح می‌یابد که به عنوان سبب نزول واقعی‌تر نتیجه‌گیری شده است.

۱. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی بجنورد، ایران، (نویسنده مسؤل). ahang@quran.ac.ir

۲. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی بجنورد، ایران. ariyanfar@quran.ac.ir

واژه‌های کلیدی: آیه ۴۱ المائدة، روایات سبب نزول، رجم، یهودیان، قصاص.

۱. بیان مسأله

ثمره تعامل متن قرآن کریم با واقعیت، ارائه تصویری واقعی از کنش‌ها و واکنش‌های مخاطبان عصر نزول می‌باشد. شارحان نخستین قرآن کریم از داستان سرایان (قصاص) گرفته تا سیره‌نویسان و محدثان با درک این واقعیت، تلاش می‌کردند به نحوی تمام و کمال این تصویرگری را به مخاطب منتقل سازند. ثمره این تلاش، انتقال مجموعه داده‌هایی بود که بعدها سبب نزول نام گرفت. تأمل مشتاقانه مفسران بعدی، در آیات قرآن کریم باعث شد، دستیابی به سبب نزول و آگاهی از شرایط زمان نزول آیه‌ها و سوره‌ها، بخش اصلی فعالیت تفسیری آنها را شکل دهد. آنها تلاش نمودند از این طریق به اطلاعات هرچه جزئی‌تر از آیات دست یابند تا به تبیین مبهمات قرآن کریم بپردازند. این باعث شد مجموعه داده‌هایی که شارحان نخستین در اختیار آنها نهاده بودند مسلم فرض شده و تا حدی تلقی به قبول شود.

گرچه دانش سبب نزول تا به امروز از مهمترین دانش‌هایی است که پیوند متن قرآنی با واقعیت و دیالکتیک آن دو با یکدیگر را نشان می‌دهد (نک. کریمی‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹) و در صورت حقیقی بودن، می‌تواند بخش مهمی از گره‌های تفسیری را بگشاید و چه بسا ابهام و پیچیدگی برخی آیات را رفع کند که تنها در پرتو سبب نزول برطرف می‌شود. اما با این وجود گاه سبب نزول مانع فهم صحیح آیه می‌گردد و این در جایی است که به جای انعکاس حقیقت تاریخی، نوعی شبهه‌تاریخ را گزارش نماید. بنابراین بر خلاف تصور اولیه که اسباب نزول را وقایع تاریخی مربوط به آیات قرآن کریم می‌دانست، باید پذیرفت که بخشی از این سبب نزول‌ها، نه به سبب ارزش تاریخی‌شان، بل به جهت ارزش تحلیلی و تفسیری‌شان مورد توجه‌اند. اهمیت این مقوله آنجا روشن می‌شود که سبب نزول ادعایی، دست کم به عنوان مؤیدی برای حکم فقهی یا عقیدتی در نظر گرفته شده باشد.

یکی از این دست نمونه‌ها، نقل سبب نزول آیه ۴۱ سوره مبارکه مائده است که توجه مفسران و قرآن‌پژوهان شیعه و اهل سنت را از گذشته تا به حال به خود معطوف داشته است. این آیه شریفه که در مقام دلداری به پیامبر (ص) نسبت به کنش مزورانه منافقان و اهل کتاب نازل شده که به منظور جاسوسی و به تحریک عده‌ای دیگر نزد آن حضرت می‌آمدند تا ایشان را در پاره‌ای از احکام تورات و اینکه آیا این حکم از تورات است و یا نیست داور و قاضی قرار دهند و انتظار داشتند که پیامبر (ص) برخلاف مفاد تورات حکمی دهد تا بهانه‌ای به دست آورند و از حکم تورات فرار کنند. آنان با این پیش‌فرض دیکته‌شده از سوی سران یهود، نزد پیامبر (ص) حضور می‌یافتند که اگر آن حضرت به نفع آنها

داوری کرد بپذیرند و گرنه روی برگردانند: (يُقُولُونَ إِنَّ أُوتِيْتُمْ هَذَا فَعُدُّوهُ وَ إِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَأَخَذَرُوا...).

ابهام موجود در مشارالیه «هذا»، مفسران را بر آن داشت تا با کمک سبب نزول آیه، برای آن مصداق‌یابی نمایند. گرچه صرف نظر از تعیین مصداق مشارالیه «هذا»، پیام آیه واضح و آشکار است؛ اما پیامدها و چالش‌های فقهی پذیرش سبب نزول مشهور آیه موجب شده است تا بار دیگر مورد کنکاش و ارزیابی قرار گیرد. چنانچه خواهد آمد مهمترین و مشهورترین سبب نزولی که مورد قبول مفسران قرار گرفته، موضوع رجم زنای محصنه است. برخی از مفسران ضمن اشاره به مستندات روایی مسأله رجم تلاش نموده‌اند تا از سبب نزول مزبور به عنوان مؤید و شاهی در راستای تثبیت حکم رجم استفاده کنند. مثلاً فخر رازی می‌گوید: اثبات حکم رجم در تورات و تائید آن، حسب سبب نزول آیه، توسط پیامبر (ص) حاکی از مشروعیت آن در اسلام می‌باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۵۹). قطب راوندی نیز با استناد به روایتی از علی (ع) می‌گوید: کسی که مرتکب زنا محصنه شود به حکم قرآن هشتاد تازیانه می‌خورد و به حکم سنت مورد رجم قرار می‌گیرد. سپس می‌افزاید: از جمله آیاتی که بر رجم دلالت دارد، بنا بر سبب نزولی که برای آن ذکر کرده‌اند، آیه (لَا يَحْزُنكَ ...) است (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۶۲؛ نیز فاضل مقداد، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۲). درج این آیه و سبب نزول آن توسط محدثان در ذیل کتاب الحدود/حدالرجم، نیز حکایت از کارکرد تأییدی آن دارد (ر.ک. مالک بن انس، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۹؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۸۵۵؛ شوکانی، ۱۹۷۳م، ج ۷، ص ۲۵۷). پژوهش حاضر با هدف تحلیل و به‌گزینی سبب نزول صحیح‌تر آیه سامان یافته است.

۲. پیشینه بحث

پیشینه‌شناسی پژوهش نشان می‌دهد به‌جز آنچه سیره‌نویسان، محدثان و مفسران قرآن کریم درباره آیه شریفه گفته‌اند، اثر مستقلی بدان نپرداخته است. البته برخی پژوهش‌های معاصر به صورت ضمنی مباحثی را در این خصوص مطرح نموده‌اند؛ از جمله: «نقش فقه و تفسیر در تعیین مجازات زنا»، (جان برتن/ محمد مهدی تقدیسی، ۱۳۸۹ش، صص ۳۹۷-۴۱۷) و مقاله «تحلیل فقه‌الحدیثی روایات رجم در منابع اهل سنت و نقش ابن شهاب زهری در تثبیت آن»، (آهنگ و آریانفر، ۱۴۰۰ش، صص ۱۴۱-۱۵۹) و مقاله «گونه‌شناسی انتقادی رویکردهای مبنایی به اسباب نزول»، (خوش‌خاضع، ۱۳۹۹ش، صص ۶۳-۹۰). آنچه پژوهش حاضر را از این دست مطالعات متمایز می‌سازد، تحلیل محتوایی سبب نزول مشهور و اثبات تعارض آن با محتوای قرآن و مجموعه‌ای از داده‌های قطعی تاریخی و نیز اثبات تناقض درونی روایت می‌باشد.

۳. تفسیر و بیان سبب نزول مشهور آیه ۴۱ سوره المائدة

آیه «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ يُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا...» (المائدة: ۴۱) که با خطاب «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ» آغاز می‌شود، به مسؤولیت حکومتی پیامبر^(ص) اشاره دارد، که حاکی از رسالتی خطیر برای آن حضرت است. این گونه تعبیر تنها در آیه تبلیغ (المائدة: ۶۷) تکرار شده است. این آیه پیامبر اکرم^(ص) را به استقامت در برابر توطئه‌های منافقان و یهودیان که در برابر اسلام و مسلمانان ایستاده بودند و همواره فتنه‌انگیزی داشتند، دعوت و از اندوهگین شدن وی نهی کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۴۵۷). همچنین از آیه استفاده می‌شود که علمای یهود گروهی از یهودیان و منافقان را نزد پیامبر اسلام^(ص) می‌فرستادند و خودشان از مقابله و رویارویی دوری می‌کردند «لَمْ يَأْتُوكَ» و هدفشان این بود که شاید دستورات و احکام اسلام مطابق چیزی باشد که آنان از تورات تحریف کرده‌اند و سفارش می‌کردند اگر گفتار پیامبر اسلام مطابق حرف ما بود، بگیرید وگرنه رها کنید (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۹۳).

این آیه شریفه ضمن اشاره کلی به همدستی منافقان و یهودیان علیه پیامبر^(ص) به افشای خط مشی سزای سران یهود در مواجهه با آن حضرت می‌پردازد. با این وجود دقیقاً روشن نیست که یهودیان در خصوص چه مسأله و حکمی حاضر به پذیرش داوری آن حضرت بودند. این اشاره سربسته که در عبارت (إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا) به اوج خود رسیده است، گرچه در میان مخاطبان عصر نزول قرآن، مرجع ضمیر خود را پیدا نموده است؛ اما عدم ثبت و ضبط به موقع این دست از حوادث، مجموعه‌ای از حدس و گمان‌ها را در این خصوص پدید آورده که البته بسیاری از آنها در همان سده نخست هجری مطرح بوده‌اند. در فرایند تفسیر، بخش مهم، خوانش ناگفته‌ها است که از دیرباز با عنوان تبیین مبهمات مورد توجه مفسران بوده است. یکی از ابزارهای کارآمد در راستای تبیین مبهمات قرآنی، بهره‌گیری از اطلاعاتی است که تحت عنوان سبب نزول همواره مطرح بوده‌اند. باید دید چه بخشی از این اطلاعات و داده‌های تفسیری به صورت واقعی در صدد تفسیر آیه هستند و چه میزان از آنها بازتاب دهنده نیازهای جامعه و اراده کنش‌گران سیاسی و اجتماعی است.

دیدگاه مشهور شیعه و سنی در باب سبب نزول آیه این است که حکم مورد اختلاف و تحریف شده تورات، حد زنا محصنه است و مبنای آن پاره‌ای روایات مرسل (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۵۷؛ ثعلبی،

۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۶۳) و برخی روایات منسوب به ابن عباس، ابهریره، ابن عمر، جابر بن عبدالله و براء بن عازب است (ر.ک: ابن عباس، بی تا، ص ۹۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۵۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۲۸۲-۲۸۳). این اخبار علیرغم تفاوت‌های جزئی؛ اما در اصل تعیین مصداق پیش گفته همگی متفق‌اند. در بازه زمانی قرن دوم هجری، مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق) در تفسیر مقاتل (۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۵۷)، ابن اسحاق (م ۱۵۲ق) در سیره (ابن هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۵۶۴) و عبدالرزاق (م ۲۱۱ق) در تفسیر و مصنف خویش (صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۳۱۱)، داستان اخیر را با الفاضلی کم و بیش یکسان نقل نموده‌اند.

مقاتل بن سلیمان معتقد است:

آیه ناظر به دو یهودی اشراف‌زاده به نام‌های یهودا و بسره از ساکنان خیبر است که مرتکب زنا می‌شوند. جلسه مشورتی یهودیان خیبر در خصوص نحوه مجازات این دو نفر با این پیش‌فرض آغاز شد که اگر پیامبر (ص) حکم اسلامی تازیانه را بر این دو جاری کند، آن را بپذیرند و چنانچه حکم به رجم نمود آن را رد کنند. آنان به تعدادی از یهودیان مدینه همچون کعب بن اشرف، کعب بن اسید، مالک بن ضیف، ابولبابه و ... نامه نوشتند که نظر پیامبر اسلام (ص) را درباره زنا می‌پرسیدند. در این نامه مجدداً بر همان پیش‌فرض مطرح در جلسه مشورتی تأکید شده است. وقتی این گروه درباره مجازات زنا از پیامبر (ص) سؤال کردند، جبرئیل نازل شد و او را از حکم رجم آگاه ساخت و توصیه نمود که عبدالله بن صوری را میانجی بین خود و یهود قرار دهد. پس از این، پیامبر (ص) با مراجعه به بیت‌المدراس متعلق به احبار یهود از آنان می‌خواهد که داناترین فرد را نزد او بفرستند. آنها عبدالله بن صوری، ابویاسرین اخطب و وهب بن یهودا را به عنوان داناترین افراد یهود معرفی می‌کنند. پیامبر (ص) تأکید نمود که تنها یک نفر از بین آنها انتخاب شود، از این رو عبدالله بن صوری، فرد زنده داناترین به تورات را پیش فرستادند. پیامبر (ص) که عبدالله بن سلام نیز همراهش بود، با دقت تمام از ابن صوری توضیح خواست و پس از اینکه او را به خدا و الطافش نسبت به بنی اسرائیل سوگند داد، از او پرسید که آیا مجازات رجم برای مرتکب زنا می‌باشد از مصادیق حکم خدا در تورات نیست؟ ابن صوری پاسخ داد: بله، اگر یقین نداشتیم که آتش مرا خواهد سوزاند و عذاب مرا فرا خواهد گرفت، بی شک این قضیه را کتمان می‌کردم و بدان اعتراف نمی‌کردم. پیامبر (ص) در پاسخ او فرمود: الله اکبر! من نخستین کسی هستم که یکی از سنن خدا را احیا

می‌کند. آنگاه دستور داد که آن دو نفر را روبه‌روی درب مسجد سنگسار کنند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۵۷).

مقاتل بن سلیمان می‌افزاید: «ابن‌صوری‌ها به پیامبر^(ص) گفت: یهودیان کاملاً آگاه بودند که او پیامبری از جانب خداست؛ اما از روی حسادت از او دوری می‌کردند» (همانجا). در این گزارش بر ارتداد ابن‌صوری‌ها و نزول آیه (یا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ) (المائدة: ۱۵) بعد از این قضیه تصریح شده است^۳. در ادامه سوالات ابن‌صوری‌ها از پیامبر (ص) و پاسخ آن حضرت (ص) به تفصیل بیان شده است (همان).

طبری که تقریباً تمامی منابع پیشین را در اختیار داشته، بیش از ۱۰ روایت در تفسیر این آیه نقل نموده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۴۹) و در این میان روایات مربوط به سبب نزول مشهور را از طریق ابوهیریه و براء بن عازب روایت می‌کند (همان، صص ۱۵۰-۱۵۱). علیرغم آن که گزارش مقاتل بن سلیمان از سبب نزول آیه جزئیات بیشتری را ارائه می‌دهد؛ اما طبری ترجیح می‌دهد روایاتی را گزارش کند که به زعم وی اولاً؛ مستند بوده و ثانیاً؛ از اعتبار کافی برخوردار باشند. در گزارش طبری، اشاره‌ای به نام دو یهودی زناکار نشده، و سخنی از همراهی عبدالله بن سلام به میان نیامده و نقش جبرئیل در راهنمایی پیامبر^(ص) به کلی نادیده گرفته شده است. چنان که بخش پایانی گزارش مقاتل در خصوص سوالات ابن‌صوری‌ها از پیامبر^(ص) نیز حذف شده است (همان). مابقی گزارش طبری، تفاوت‌چندانی با گزارش مقاتل ندارد.

پس از طبری روایت مربوط به حکم رجم به عنوان سبب نزول مشهور رسمیت یافته و در تفاسیر انعکاس می‌یابد و مفسرانی مانند: ابن‌ابی‌حاتم رازی (۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۳۰)، طبرانی (۲۰۸۸م، ج ۲، ص ۳۹۵)، سمرقندی (۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۸۹)، ماتریدی (۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۵۲۱)، فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۵۹)، ابن‌کثیر (۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۰۲)، قرطبی (۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۱۷۶) و سیوطی (۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۱) نسبت به نقل آن اهتمام می‌ورزند. علاوه بر آن در ذیل آیه (یا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ...) (المائدة: ۱۵) نیز یکی از مصادیق پنهان‌کاری یهود، موضوع رجم دانسته شده است (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۵۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۴۹).

^۳ - البته چنانکه مفسران بعدی تذکر داده‌اند، در این خصوص آیه (یا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...) (المائدة: ۴) نازل شده است.

در میان مفسران اهل سنت ثعلبی که ید طولایی در شاخ و برگ‌دهی و توسعه مباحث تفسیری و قصص قرآنی دارد، با مبنا قرار دادن گزارش مقاتل بن سلیمان و با افزودن جزئیاتی افزون بر آنچه مقاتل و طبری آورده‌اند، کامل‌ترین نسخه از این داستان را روایت می‌کند. برخی از موضوعات که فقط در گزارش ثعلبی آمده، به شرح ذیل است؛ از جمله اینکه: ۱. یهودیان خیبر که این واقعه در آنجا اتفاق افتاده بود، با پیامبر اسلام (ص) در حالت محاربه به سر می‌بردند؛ لذا بنوقریظه را واسطه نمودند «و کانت خَیْبَرُ حَرْباً لِرَسُولِ اللَّهِ»؛ ۲. یهودیان از این نکته آگاه بودند که در قرآن، مجازات تازیانه وجود دارد نه رجم، «فَقَالُوا: إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ النَّبِيُّ يَتَّبِرَبَ لَيْسَ فِي كِتَابِهِ الرَّجْمُ وَ لَكِنَّهُ الضَّرْبُ»؛ ۳. بنوقریظه و بنونظیر در پاسخ به مشورت یهودیان خیبر گفتند که مطمئن باشید که محمد (ص) بر خلاف میل شما حکم خواهد نمود، «فَقَالَ لَهُمْ بَنُو قُرَيْظَةَ وَ النَّضِيرُ: إِذَا وَ اللَّهُ يَأْمُرُكُمْ بِمَا تَكْرَهُونَ مِنْ ذَلِكَ»؛ ۴. پس از آنکه پیامبر (ص) اعتراف ابن‌صوريا را نسبت به وجود حکم رجم در تورات گرفت، در پاسخ وی که پرسید: «وَلَكِنْ كَيْفَ هُوَ فِي كِتَابِكَ يَا مُحَمَّدُ؟»، فرمود: «هرگاه چهار فرد عادل شهادت دهند که ماجرا را کالمیل فی المکحله، دیده‌اند، رجم واجب می‌شود». ۵. پیامبر (ص) از ابن‌صوريا می‌پرسد که دقیقاً از چه زمانی، یهود حکم الهی رجم را رها نموده‌اند؟ ابن‌صوريا نیز به تفصیل ماجرا را برای حضرت (ص) شرح می‌دهد. بخشی از آنچه در اینجا آمده شباهت بسیاری با روایت براء بن عازب دارد. این نشان می‌دهد که ثعلبی دو روایت متفاوت را در هم آمیخته است؛ ۶. یهودیان بر ابن‌صوريا خرده می‌گیرند که چه زود اسرار یهود را برای محمد (ص) فاش نمودی؛ ۷. در پایان ابن‌صوريا چندین سوال چالشی از حضرت می‌پرسد که برخی را پیامبر (ص) خود پاسخ می‌دهد و برخی دیگر را با راهنمایی جبرئیل، که مورد تحسین ابن‌صوريا قرار می‌گیرد. (ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، صص ۶۳-۶۴).

گزارش ثعلبی از آن رو حائز اهمیت است که به منابع شیعی راه یافته و به امام باقر (ع) نسبت داده شده است.

۴. احتمال منتقله بودن روایت شیعی سبب نزول آیه

بر خلاف تفاسیر اهل سنت که موضوع رجم به عنوان سبب نزول آیه تا حدی با اسناد و متون متعددی نقل شده است در تفاسیر شیعه با متنی تقریباً یک‌نواخت روبرو هستیم که به امام باقر (ع) نسبت داده شده است. قرائن و شواهد متعددی وجود دارد مبنی بر اینکه سبب نزول نقل شده در تفاسیر شیعه

در واقع همان نقل مشهور منابع اهل سنت با تاکید بر گزارش ثعلبی است که ناخواسته وارد منابع تفسیری شیعه شده و انتساب این روایت به امام باقر^(ع) چیزی جز یک خطای تفسیری نبوده است.

ضمن این که گزارش مزبور در تفسیر قمی به عنوان یکی از مهمترین و قدیمی ترین تفاسیر روایی شیعه نیامده و نخستین بار شیخ طوسی در نقلی مرسل و با عبارت «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ...» (شیخ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۲۵) داستان پیش گفته را گزارش می کند. سپس طبرسی با عبارت «قَالَ الْبَاقِرُ^(ع) وَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۳۰۰)، همان گزارش شیخ طوسی را البته با افزودن جزئیاتی بیشتر در پایان روایت، نقل نموده است. قطب راوندی (۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۸۴)، ابوالفتوح رازی (۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۷۹)، ملا فتح الله کاشانی (بی تا، ج ۳، ص ۲۳۸)، علامه بحرانی (۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹۹)، عروسی حویزی (۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۳۱) و دیگر مفسران معاصر شیعه، همگی آن را از طبرسی نقل نموده اند. در منابع روایی شیعی نیز، به جز آنچه در *بحارالانوار* (مجلسی، بی تا، ج ۲۲، ص ۲۵) آن هم به نقل از طبرسی آمده اثری از این روایت نیست.

به نظر می رسد می توان این فرضیه را پذیرفت که مراد شیخ طوسی از عبارت «قال ابو جعفر» نه امام باقر^(ع) بلکه طبری بوده است. مشابهت محتوای حدیث با آنچه طبری نقل نموده، نیز این فرضیه را تقویت می کند. البته پاره ای توضیحات اضافی در گزارش شیخ طوسی نسبت به گزارش طبری وجود دارد که با گزارش مقاتل بن سلیمان و ثعلبی همخوانی دارد، از این رو عطف «جماعه من المفسرین» بر «قال ابو جعفر»، چه بسا ناظر به این تفاسیر باشد. در نهایت، احتمالاً مرحوم طبرسی و یا نسخه پردازان تفسیر مجمع البیان ناخواسته و با این برداشت که ابو جعفر همان امام باقر^(ع) است، از عبارت «قال الباقِر^(ع) و جماعه من المفسرین» استفاده می کند. گذشته از این خطای تفسیری، طبرسی با بهره گیری از دیگر تفاسیر در دسترس خویش، از جمله تفسیر ثعلبی (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۶۴) به تکمیل گزارش شیخ طوسی می پردازد. که این مقوله، از یکسانی و هماهنگی کامل مباحث وی با گزارش ثعلبی قابل اثبات است. پس از طبرسی تمامی مفسران شیعه با اعتماد بر وی و بدون توجه به این نکته، آن را به عنوان حدیث منقول از امام باقر^(ع) تلقی نموده و بر نقل آن اهتمام می ورزند به طوری که این مساله حتی از دید مفسری بزرگ همچون علامه طباطبایی نیز مخفی مانده است، از آن رو که حدیث مزبور، مورد قبول ایشان نیز قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۵۷).

بنابر آنچه ذکر شد، وقوع نوعی خطای تفسیری در این مقوله، البته نه به میزانی که برخی پژوهش های پیشین مدعی آن هستند (ر.ک. صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۲ش، صص ۲۵-۷۵) دور از

انتظار نیست. از این رو احتمال منتقله بودن سبب نزول مشهور از منابع تفسیری اهل سنت به منابع تفسیری شیعه وجود دارد.

۵. اختلاف و تناقض در سبب نزول

سبب نزول مشهور از چند جهت دارای اختلاف و تناقض هست که پذیرش آن را مشکل می نماید.

۵-۱. تعارض با داده‌های تاریخی

چنانکه محتوای سوره مبارکه مائده نشان می دهد و بنابر دیدگاه اجماعی اندیشمندان اسلامی، نزول این سوره در سال‌های پایانی هجرت اتفاق افتاده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۵، ص ۱۵۷). اما وجود برخی داده‌ها در گزارشات مختلف از سبب نزول آیه، وقوع این حادثه (بر فرض صحت) را در سال‌های نخست هجری تقویت می کند؛ از جمله عبارت «حِينَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْمَدِينَةَ» در گزارش منسوب به ابوهریره (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۶، ص ۱۵۰)، که ظهور در آغازین سال‌های حضور پیامبر (ص) در مدینه دارد. و یا عبارت «أن أحبار يهود اجتمعوا في بيت المدراس» در صدر همین گزارش که بر ارتباط و اقتدار یهودیان و برخورداری از مراکز آموزشی (بیت‌المدراس) دلالت دارد، به احتمال زیاد مربوط به سالیان نخست هجرت پیامبر (ص) به مدینه است. زیرا در سال‌های پایانی هجرت، یهودیان به دلیل پیمان‌شکنی و هم‌دستی با کفار مجبور به جلای وطن شدند، موضوعی که در سوره حشر (نازل شده در سال‌های میانی هجرت) و دیگر آیات قرآن کریم هم بدان تصریح شده است و داده‌های تاریخی نیز آن را تأیید می کند، لذا انسجام تشکیلاتی سابق را نداشتند تا بتوانند مراکز آموزشی و بیت‌المدراس را اداره نمایند. به علاوه برخی گزارش‌ها، ارتکاب زنا، محصنه را مربوط به دو تن از یهودیان خیبر (بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۴۵۷) و یا بر طبق روایتی، یهودیانی از فدک (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۲۷۳) می دانند. در صورتی که یهودیان خیبر در سال هفتم هجرت مجبور به ترک خیبر شده بودند (طبری، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۸).

بنابراین ماجرای فوق در صورت صحت و صداقت گزارش‌ها، مربوط به سالیان نخست هجرت پیامبر (ص) به مدینه است، که در این صورت آیه شریفه که در سال‌های پایانی هجرت نازل شده، نمی تواند ناظر به آن واقعه باشد.

۵-۲. تعارض با محتوای قرآن

در گزارشی که ثعلبی آورده (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۶۴) و به تفاسیر شیعه راه یافته، آمده است که «ابن‌صویبا» از پیامبر^(ص) پرسید: «کیف هو فی کتابک یا محمد؟» حضرت فرمود «خدای من چنان حکم فرموده که چون چهار گواه عادل بر زناى محصنه گواهی دهند کالمیل فی المکحله، رجم بر ایشان ثابت و واجب شود» (طبرسی، همان، ج ۳، ص ۳۰۰) در اینجا ابن‌صویبا می‌خواهد میان یهود و اسلام از رهگذر حکم تورات و قرآن مقایسه‌ای انجام دهد و لذا منظورش از سوال این است که حکم قرآن چیست؟ پیامبر^(ص) نیز جوابش را می‌دهد. چنانچه واضح است در قرآن به هیچ وجه حکم رجم نیامده است، تا چه رسد به اینکه شرط اثباتش (کالمیل فی المکحله) بیاید!

همچنین در روایت جابر آمده است که پیامبر^(ص) پرسید: «ما تجدون فی التوراة فی شأن الرجم؟» پاسخ گفتند: «إذا شهد أربعة أنهم رأوه يبدئ و يعيد كما يدخل المیل فی المکحله فقد وجب الرجم» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۸). فقره پایانی عبارت که شرط اثبات زناى محصنه را شهادت چهار نفر عادل و رؤیت با ویژگی‌های خاص می‌داند، ظاهراً اختصاص به حکم اسلام دارد و در تورات، بدین شکل ذکر نشده است؛ زیرا در تورات صرفاً حکم قتل زناکار آمده است (لاویان، ۲۰: ۱۰) و هیچ اشاره‌ای به رجم و شهادت چهار نفر نشده است.

۵-۳. تعارض و اضطراب در متن احادیث سبب نزول

واقعیت این است که حدیث، گزارش‌گر سنت نبوی^(ص) و امامان معصوم^(ع) است و سنت، شامل گفتار و رفتار و تقریر ایشان می‌گردد. در حکایت قول و گفتار شفاهی معصوم^(ع) ممکن است عین عبارات توسط راوی بازگو نگردد و در مواردی نقل به معنی شود. این مساله پذیرفتنی است مشروط به اینکه تغییر در عبارات منجر به تغییر در اصل معنا نگردد. نقل به معنی ممکن است در حکایت‌گری رفتار و سیره عملی معصوم^(ع) هم وجود داشته باشد تا جایی که مخاطب در مواجهه با تعدد نقل‌ها دچار پارادوکس و تناقض نشود. روایات سبب نزول غالباً گزارش‌گر یک واقعه بیرونی و ملموس هستند به این صورت که حادثه و پیش‌آمدی، در نظرگاه عده‌ای از صحابه رخ می‌دهد و در پی آن آیه یا آیتی بر پیامبر^(ص) نازل می‌گردد. برخی از صحابه‌ای که ناظر بر رخداد هستند به نقل آن مبادرت می‌نمایند. در اینجا با توجه به حساس بودن واقعه، امکان گزارش متفاوت رفتار پیامبر بعید می‌نماید.

بررسی‌ها نشان می‌دهد سبب نزول آیه مزبور در موضوع رجم از سوی صحابه ناظر بر واقعه رجم، یک‌دست نیست و از تناقض درونی رنج می‌برد. چند تن از صحابه سبب نزول را نقل کرده‌اند که

عبارتند از: ابوهیره، براءبن عازب، ابن عباس، ابن عمر و جابر بن عبدالله؛ بررسی این روایات نشان می‌دهد که نقل هر یک با دیگری متفاوت است. در اینجا برای اثبات تفاوت در نقل و روشن شدن مطلب، آغاز روایت هر یک را بررسی و مقایسه می‌کنیم:

ابوهیره بیان می‌کند: در زمانی که پیامبر (ص) وارد مدینه شد «حِينَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْمَدِينَةَ» عالمان یهود در انجمن و بیت‌المدارس تجمع کردند و درباره حکم زنا محصنه اختلاف نظر شد و گفتند بپیدشان نزد پیامبر و حکمش را پرسید... (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۵۰). بر پایه این گزارش پیامبر (ص) از بین چند نفر، ابن‌صوریا را انتخاب و او را سوگند می‌دهد تا به حقیقت اقرار کند. در گزارشی دیگر از ابوهیره چنین می‌خوانیم: زن و مردی یهودی مرتکب زنا شدند، برخی از یهودیان گفتند به نزد این پیامبر برویم زیرا حکم سبک‌تری در این خصوص دارد «إِذْهَبُوا بِنَا إِلَى هَذَا النَّبِيِّ فَإِنَّهُ نَبِيٌّ بُعِثَ بِتَخْفِيفٍ»؛ چنانچه حکمی غیر از رجم صادر نمود بپذیریم و... (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۱). در این گزارش تصریحی به نام ابن‌صوریا نشده و از وی به عنوان جوانی یاد می‌کند که در جمع علمای یهود به حقیقت اعتراف نمود.

براءبن عازب بیان می‌کند: پیامبر (ص) بر فردی یهودی سیاه شده و تازیانه خورده عبور کرد پس مردی از عالمان آنها را فراخواند و پرسید آیا حد زانی نزد شما اینگونه است؟!... (همان، ص ۲۸۲) در این گزارش نیز از فردی که پیامبر (ص) او را قسم داد تا به حقیقت اعتراف کند با عنوان «رَجُلًا مِّنْ عُلَمَائِهِمْ» یاد شده است.

ابن عمر و ابن عباس بیان می‌کنند: یهودیان نزد پیامبر آمدند و درباره حکمش زن و مردی که زنا محصنه مرتکب شده بودند پرسیدند... (سیوطی، همان، ج ۲، ص ۲۸۲)؛ در این گزارش ابن‌صوریا جای خود را به عبدالله بن سلام می‌دهد که پنهان‌کاری علمای یهود را بر ملا می‌سازد. جابر بن عبدالله بیان می‌کند: مردی از اهل فدک زنا کرد پس با یهودیان مدینه مکاتبه کردند که حکمش را از پیامبر (ص) پرسند... (همان).

چنانچه مشاهده گردید با وجود اینکه هر کدام از صحابه رخداد حسی را گزارش می‌کنند و انتظار می‌رود شبیه همدیگر باشد اما شاهد برخی تناقضات به شرح زیر می‌باشیم:

۱. در گزارش نخست منسوب به ابوهیره وقوع این حادثه را به سال‌های نخست حضور پیامبر (ص) در مدینه نسبت می‌دهد «حِينَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ». این در حالی است که ابوهیره در سال‌های پایانی هجرت (۷ق) اسلام آورد و نمی‌توانسته خود شاهد این ماجرا بوده باشد.

۲. از عبارت « فَإِنَّهُ نَبِيٌّ بُعِثَ بِتَخْفِيفٍ » در گزارش دوم ابوهریره چنین استنباط می‌شود که منظور حکم تازیانه است که در سوره نور آمده، مقوله‌ای که در تفسیر مقاتل بن سلیمان بدان تصریح شده است (بلخی، ۴۲۳، ق، ج ۱، ص ۴۵۷) در حالی که نزول سوره مبارکه نور مربوط به سال‌های نیمه دوم هجری است؛ لذا این عبارت با آنچه پیش از این ذکر شد یعنی عبارت «حِينَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ» قابل جمع نیست.

۳. در گزارش ابوهریره، ابن‌صوری با اصرار پیامبر^(ص) به حقیقت اعتراف می‌کند؛ اما در گزارش ابن‌عمر و ابن‌عباس، ابن‌عبدالله بن سلام است که پرده از حقیقت بر می‌دارد.

۴. در یک نقل، علمای یهود حکم زنا محصنه را از پیامبر^(ص) جويا می‌شوند؛ در نقل دیگر یهودیان به صورت کلی، و در نقل سوم یهودیان فدک. ضمن اینکه در نقل براء بن عازب پیامبر^(ص) به صورت اتفاقی و پس از مشاهده دو نفر که چهره‌هاشان سیاه شده بود و وارونه بر الاغ نشانده شده بودند، پیگیر قضیه می‌شود.

۵-۴. اختلاف با دیگر روایات سبب نزول

یکی از چالش‌هایی که در سبب نزول برخی آیات با آن مواجهیم، تعدد سبب نزول یک آیه به دلیل تعدد و اختلاف روایات وارده در خصوص آن است.

سبب نزول مشهور آیه نیز با نقل‌های رقیب، تعارض و اختلاف دارد که به نوبه خود برای آن چالشی محسوب می‌گردد.

روایات اشاره‌کننده به سبب نزول آیه را می‌توان به پنج دسته تقسیم نمود:

الف) برخی گفته‌اند که این آیه در پاسخ به خیانت ابولبابه نازل شد، او هنگامی که پیامبر^(ص) بنوقریظه را محاصره کرده بود با اشاره به آنها فهماند که تسلیم سعد بن معاذ نشوند، چون در این صورت کشته خواهند شد (طبری، همان، ج ۶، ص ۱۴۹)؛

ب) طبری به گروه دیگری هم اشاره می‌کند که معتقد بودند آیه در شأن منافقانی نازل شده که ایمانشان زبانی بود و نه قلبی (همان، ص ۱۵۱)؛

ج) برخی دیگر معتقدند که این آیه درباره فردی یهودی است که یهودی دیگری را کشت و از هم‌پیمانان مسلمانانش خواست تا از حضرت محمد^(ص) حکم قتل یک هم‌دین را بپرسند، و

گفت که اگر حکم او پرداخت دیه باشد نزد او خواهیم رفت؛ اما اگر حکم وی قصاص باشد پیش او نخواهیم رفت (همان، ص ۱۵۰)؛

د) از قتاده نقل شده که: اگر بنونضیر فردی از بنوقریظه را می‌کشت، به سبب برتری اجتماعی به آنان اجازه قصاص نمی‌داد، بلکه خون‌بها می‌گرفت؛ اما اگر بنوقریظه کسی از بنونضیر را می‌کشت، باید قصاص می‌شد. هنگام ورود پیامبر (ص) به مدینه تصمیم گرفتند اختلاف خود را نزد پیامبر (ص) ببرند. اما یکی از منافقان پیشاپیش به آنها خبر داد که چون مورد شما قتل عمد است احتمالاً پیامبر (ص) حکم به قصاص می‌کند. آن شخص همچنین گفت: اگر پیامبر (ص) با پرداخت خون‌بها موافقت کرد، حکمش را بپذیرید؛ اما اگر آن را نپذیرفت، برحذر باشید (همان، ص ۱۵۴)؛

ه) اما قول پنجم عمدتاً با متونی قریب‌المضمون، سبب نزول آیه را با یهودیان و ماجرای رجم گره می‌زند. انتساب برخی از این اقوال به صحابه باعث شهرت آن گردیده است. (همان، ص ۱۵۰).

در یک جمع‌بندی کلی از این پنج دیدگاه باید گفت: نظریه اول و دوم در حقیقت ناظر به صدر آیه یعنی عبارت (الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ) می‌باشد. نظریه سوم، بیان موجز همان نظریه چهارم است. آنچه باقی می‌ماند دو نظریه اخیر یعنی نظریه چهارم و پنجم است که پیوند محکمی با فقره مورد پژوهش در اینجا دارد. در این میان، دیدگاه چهارم که در منابع اهل سنت به قتاده منسوب است (طبری، همان) و در منابع شیعی به امام باقر (ع) نسبت داده شده (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۱۶۸) سبب نزول آیه را با موضوع قصاص پیوند می‌زند و دیدگاه پنجم که به تعدادی از صحابه همچون ابوهریره، براء بن عازب و ابن عباس منسوب است ماجرای سنگسار را به عنوان سبب نزول آیه مطرح می‌کند.

۶. تحلیل سبب نزول در پرتو سیاق

چنانچه گذشت آیه ۴۱ سوره مائده پیامبر (ص) را در مقابل فتنه‌انگیزی منافقان و یهودیان و همچنین در برابر روی‌گردانی آنان در صورت مخالفت حکم پیامبر با خواسته‌هایشان، دلداری داده است. شروع آیه ۴۲ با عبارت «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ» که در آیه پیشین در وصف یهود آمده بود و نیز این خطاب خداوند به پیامبر (ص) که: (فَإِنَّ جَاوِدًا فَاحِكُمُ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضُ عَنْهُمْ) (المائدة: ۴۲): «اگر نزد تو آمدند یا میان آنها داوری کن یا از آنها روی برگردان»، پیوند روشن دو آیه را می‌رساند. این عبارت که یک گزاره

شرطی و در حد طرح یک فرضیه است؛ اما از نظرگاه انگاره غالب تفسیری، ناظر به موضوع رجم می‌باشد (طبری، همان، ص ۱۵۶). آیه بعدی با شروع استفهام انکاری، تحقق فرضیه پیشین را منتفی دانسته و می‌فرماید: (وَ كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ) (المائدة: ۴۳): «چگونه تو را داور قرار می‌دهند در حالی که تورات را دارند که در آن حکم خداست؟»

آیه ۴۴ به نزول تورات با احکام روشن اشاره دارد که پیامبران [بنی اسرائیل]، ربانیون و احبار به موجب آن برای یهود داوری می‌کردند؛ ولی گروهی هم از احکام آن روی برمی‌تافتند که آنان کافراند. در ادامه، خداوند متعال آنچه را که در تورات بر یهودیان وضع کرده است مشخص می‌کند: (وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ... «و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در برابر جان، چشم در برابر چشم، بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان می‌باشد و زخمها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند...» (المائدة: ۴۵). پیوند این آیات با یکدیگر روشن‌تر از آن است که نیاز به دلیل داشته باشد. در این آیات هیچ گونه قرینه و اشاره‌ای به حکم رجم مشاهده نمی‌شود. هرچند برخی مفسران علیرغم اذعان به سیاق یک‌پارچه آیات ۴۱ تا ۵۰ سوره مائده (طباطبائی، همان، ج ۵، ص ۳۳۸) در تناقضی آشکار فروافتاده و بی‌آنکه خود را درگیر حل این تناقض کنند، متأثر از داده‌های حدیثی، به انکار پیوند این آیه با آیات سابق پرداخته و قائل به تجدید سیاق از آیه ۴۴ به بعد می‌باشند (همان، ج ۵، ص ۳۴۴). با این توضیح که با ارجاع به بحث روایتی، حکم آیات سابق را ناظر به موضوع سنگسار و حکم آیات اخیر را ناظر به موضوع قصاص می‌دانند (همان).

آیات سوره مائده ادامه می‌یابد و تا آیه ۵۰ ارتباط و انسجام خود را حفظ می‌کند. و با آنکه از سیاقی واحد برخوردارند و یک واحد نزول را تشکیل می‌دهند؛ اما موضوع سنگسار چنان بر تفسیر این آیات سایه افکنده که مابقی بافت کلام کاملاً بیرون از حوزه دید قرار گرفته است. به علاوه جزءنگری برخی مفسران و اصرار برخی محدثان بر پیوند آیه با موضوع سنگسار، مجال را از سایر ساختارهای تفسیری همسو و کاملاً مرتبط با محتوای آیه، گرفته است.

این در حالی است که آیه (وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ...) (المائدة: ۴۵) این نکته را به مخاطب القا می‌کند که موضوع و حکم مورد اختلاف چه بسا حکم قصاص است. اما در سایه روایت مشهور و حکم رجم، به حاشیه رانده شده است. پیش از این اشاره شد که یکی از سبب نزول‌های آیه، موضوع دیه قتل است.

این سبب نزول در اهل سنت از فتاده، ابن عباس و شعبی (طبری، همان، ج ۶، ص ۱۵۴؛ سیوطی، همان، ج ۲، ص ۲۸۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۵۹) و در شیعه با تفصیل بیشتر، نخستین بار در تفسیر قمی آمده است:

بنونضیر و بنوقریظه هر دو از نسل هارون بودند؛ اما تا پیش از هجرت پیامبر (ص) به مدینه همواره در نزاع به سر می بردند و همیشه غلبه با بنونضیر بود که به کثرت عشایر و اموال بر بنوقریظه فزونی داشتند. بین این دو قبیله پیمانی نابرابر و شکننده حکم فرما بود بدین سان که هرگاه فردی از بنوقریظه یکی از بنونضیر را به قتل می رساند، بیش از قصاص قاتل را مطالبه می کردند؛ اما چنانچه فردی از بنونضیر یکی از افراد بنوقریظه را می کشت به جای قصاص، او را وارونه بر شتر سوار نموده و روی او را گل اندود کرده و نصف دبه را از او می گرفتند. بعد از ورود حضرت محمد (ص) به مدینه، کسی از بنوقریظه شخصی از بنونضیر را کشت. بنونضیر بر اساس پیمان سابق، قاتل را از بنوقریظه طلب نمودند؛ اما این بار بنوقریظه زیر بار این اجحاف نرفته و اعلام داشتند که این حکم موافق حکم خدا در تورات نیست و اگر حرفی دارید اینک محمد (ص) در مدینه تشریف دارد ما به حکم او راضی هستیم. بنونضیر که هم پیمان عبدالله بن ابی از سران منافق بودند، از او خواستند که این داوری را به نزد محمد (ص) ببرد. ابن ابی گفت: شما شخصی را همراه بفرستید تا کلام من و محمد را استماع نماید اگر حکم مطابق میل شما باشد راضی شوید و الا قبول نکنید، پس به خدمت حضرت آمد و حقیقت عهدی که این دو قبیله با هم بسته بودند به عرض حضرت رسانید و گفت: اینک که شما به مدینه آمده اید بنوقریظه اراده نقض آن عهد دارند و به فرموده شما راضی شده اند و چون بنونضیر جمعی کثیر صاحب شوکت و قوتند اگر شما موافق بنوقریظه حکم به نقض آن عهد کنید محتمل است که از این فتنه و فساد ناشی شود که رفع آن دشوار باشد. پیامبر از این سخن ناراحت و نگران شده جوابی به او نداد تا آنکه جبرئیل آیه «یا اَیُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ» را نازل گردانید. (قمی، همان، ج ۱، ص ۱۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶؛ شریف لاهیجی ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۶۵۵؛ عروسی حویزی، همان، ج ۱، ص ۶۳۰؛ بحرانی، همان، ج ۲، ص ۲۹۸؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۸۵؛ مجلسی، همان، ج ۲۰، ص ۱۶۶).

بررسی ابعاد مختلف نشان می‌دهد که طرح موضوع رجم در ذیل آیه نمی‌تواند تفسیر حقیقی و سبب نزول واقعی آیه محسوب شود؛ مسأله‌ای که توسط برخی از شارحان نخستین قرآن کریم نیز بیان شده است. عبیدالله بن عبدالله بن عتبّه بن مسعود می‌گوید: بسیاری از مردم، این آیات را در ارتباط با موضوعی تفسیر نموده‌اند که هیچ ارتباطی با آن ندارد. [بلکه] سبب نزول حقیقی آیات اختلاف دو قبیله بنونضیر و بنوقریظه در موضوع قصاص است (طبری، همان، ج ۶، ص ۱۶۴).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد نتایج ذیل حاصل می‌شود:

۱. به نظر می‌رسد موضوع اصلی آیات ۴۱ تا ۵۰ سوره مائده و سبب نزول حقیقی این آیات، همان موضوع قصاص است که هم در خود آیات تبیین شده و با سیاق هماهنگ است و هم در منابع معتبر فریقین بدون هیچ گونه چالشی روایت شده است. در نتیجه آیات، ناظر به اختلاف دو قبیله یهودی مدینه؛ یعنی بنونضیر و بنوقریظه در موضوع قصاص می‌باشد.
۲. روایت سبب نزول مشهور در موضوع رجم با چالش‌هایی مواجه است که پذیرش آن را مشکل م‌ نماید. چالش‌هایی مانند تعارض با قرآن؛ اختلاف و اضطراب در متن؛ تعارض با تاریخ مسلم؛ اختلاف با روایات دیگر سبب نزول و عدم هماهنگی کامل با سیاق در مقایسه با موضوع دیه و قصاص.
۳. گزارش موجود از سبب نزول مشهور در منابع شیعی احتمالاً جزو روایات منتقله بوده که از منابع اهل سنت به منابع شیعی راه یافته و با یک خطای تفسیری به امام باقر^(ع) نسبت داده شده است.

منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه: محمد مهدی فولادوند (۱۴۱۸ق). چاپ سوم، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ۱. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: اسعد محمد طیب، چاپ سوم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ۲. ابن عباس، عبدالله بن عباس (بی تا). **تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس**، به کوشش: محمد بن یعقوب فیروزآبادی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳. ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر (۱۴۱۹ق). **تفسیر القرآن العظیم** (تفسیر ابن کثیر)، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴. ابن ماجه قزوینی، ابو عبدالله محمد بن یزید (بی تا). **سنن ابن ماجه**، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر.
- ۵. ابن هشام، عبدالملک بن هشام حمیری معافری (۱۳۷۵ق). **السیره النبویه** (سیره ابن هشام)، تحقیق: مصطفی سقا و همکاران، چاپ دوم، مصر: شرکت مکتبه و مطبعه مصطفی البابي الحلبي و اولاده.
- ۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). **روض الجنان و روح الجنان**، تحقیق: محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۷. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). **البحر المحیط فی التفسیر**، تحقیق: صدقی محمد جمیل، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- ۸. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، **معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن**، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- ۹. آهنگ، علی و آریان فر، مهدی (۱۴۰۰). تحلیل فقه حدیثی روایات رجم در منابع اهل سنت و نقش ابن شهاب زهری در تثبیت آن، **مطالعات فهم حدیث**، ۲(۱۴)، ۱۴۱-۱۵۹.
- DOI:10.30479/mfh.2021.2338
- ۱۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۰۵ق). **البرهان فی تفسیر القرآن**، چاپ اول، قم: مؤسسه البعثة.

۱۱. بلخی، ابوالحسن مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق: محمود عبدالله شحاته، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان (تفسیر الثعلبی)*، تحقیق: ابومحمد ابن عاشور، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. جان برتن (۱۳۸۹). نقش فقه و تفسیر در تعیین مجازات زنا، ترجمه: محمد مهدی تقدیسی، *رهیافت‌هایی به قرآن*، به کوشش: مهرداد عباسی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، صص ۳۹۷-۴۱۷.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تفسیر تسنیم*، تحقیق: علی اسلامی، چاپ هشتم، قم: نشر اسراء.
۱۵. خوش‌خاضع، محمد جمال‌الدین (۱۳۹۹ش). گونه‌شناسی انتقادی رویکردهای مبنایی به اسباب نزول، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۷(۱)، ۹۰-۶۳.
- DOI: [10.22051/TQH.2020.29984.2753](https://doi.org/10.22051/TQH.2020.29984.2753)
۱۶. راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۵ق). *فقه القرآن*، تحقیق: سید احمد حسینی، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، تحقیق: مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۸. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). *بحر العلوم (تفسیر السمرقندی)*، تحقیق: عمر عمروی، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۱۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). *الدُر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۲۰. شریف لاهیجی، قطب‌الدین محمد بن علی (۱۳۷۷). *تفسیر شریف لاهیجی*، تصحیح: جلال‌الدین محدث ارموی، چاپ اول، تهران: دفتر نشر داد.
۲۱. شوکانی، محمد بن علی محمد (۱۹۷۳م)، *نیل الأوطار من أحادیث سیّد الأخیار*، بیروت: دارالجمیل.
۲۲. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۲). *حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع‌البیان*، چاپ اول، تهران: کویر.

۲۳. صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱ق). *تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق*، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
۲۴. -----، -----، مصنف عبدالرزاق، چاپ دوم، بیروت: المکتب الاسلامی.
۲۵. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۶. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۱۸م). *التفسیر الکبیر للطبرانی*، چاپ اول، اردن: دارالکتب الثقافی.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۲۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (بی تا)، *تاریخ الطبری*، بی تا.
۲۹. -----، -----، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد حبیب العاملی، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *نور الثقلین*، تصحیح: هاشم رسولی، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
۳۲. فاضل مقداد، جمال الدین فاضل بن مقداد سیوری (بی تا). *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تحقیق: محمد باقر شریف زاده، قم: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریة.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسن اعلمی، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
۳۵. قرائتی، محسن (۱۳۸۸). *تفسیر نور*، چاپ اول، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*، چاپ اول، تهران: ناصر خسرو.

۳۷. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ق). **فقه القرآن**، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، چاپ دوم، قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی.
۳۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). **تفسیر القمی**، تحقیق: طیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.
۳۹. کاشانی، مولا فتح الله بن شکر الله (بی تا). **منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۴۰. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق). **بیان السعادة فی مقامات العبادة**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۱. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۰ق). **تأویلات اهل السنه (تفسیر الماتریدی)**، تحقیق: مجدی باسلوم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۲. مالک بن انس (۱۴۱۳ق). **الموطأ**، تحقیق: نقی الدین الندوی، چاپ اول، دمشق: دارالقلم.
۴۳. مجلسی، علامه محمد باقر بن محمد تقی (بی تا). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام**، تحقیق: عبدالزهرا علوی و محمد باقر محمودی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

References

- The Holy Qur'an [Persian Translation: Mohammad Mehdi Fouladvand (1418 AH). Tehran: History and Islamic Studies Office, third edition.]
- 1. Ibn Abī Hatam Rāzī, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad (1419 AH). Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm, [research: As'ad Muhammad Tayyeb,] Riyadh: Maktaba Nazār Mustafa al-Bāz, third edition. [In Arabic]
- 2. Ibn 'Abbas, Abdullah Ibn 'Abbas (nd). Tanwīr Al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbas, [edited by: Muhammad Ibn Ya'qoub Firouzabadi,] Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
- 3. Ibn Kathīr, Ismail ibn Kathīr (1419 AH). Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm (Tafsīr Ibn Kathir). [research: Muhammad Hossein Shams-al-Din,] Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah, first edition. [In Arabic]
- 4. Ibn Mājih Qazwīnī, Abu Abdullah Muhammad ibn Yazid (nd). Ibn Majih's Sunan, [research: Muhammad Fu'ād Abdul Bāqī,] Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 5. Ibn Hisham, Abd al-Malik bin Hisham Hemyari Moaferi (1375 AH). Al-Sīrah al-Nabawīyah (Sirah Ibn Hisham). [research: Mustafa Saqqā et al.,] Mustafa al-Babī Al-Halabī and His Sons' Library and Publishing Company In Egypt: second edition. [In Arabic]
- 6. Abul Futouh Rāzī, Hossein bin Ali (1408 AH). Rawd al-Janān wa Rawh al-Jinān, [research: Mohammad Mahdī Nāseh and Mohammad Ja'far Yāhaghī,] Mashhad: Āstan-e Quds Razavi Islamic Research Foundation, first edition. [In Arabic]
- 7. Abuhayān Andalusī, Muhammad bin Yusuf (1420 AH). Al-Bahr al-Muhīt fī al-Tafsīr, [research: Sedqī Muhammad Jamil,] Beirut: Dar al-Fikr, first edition.
- 8. Abu Zaid, Nasr Hamed (2001). The Meaning of the Text: a Research in the Qur'an Sciences, [Persian translation: Morteza Kariminia,] Tehran: Tarh-e Now, first edition. [In Persian]
- 9. Ahang, Ali and Arianfar, Mahdi (2021). "Analysis of the jurisprudential hadith narrations of stoning (rajm) in Sunni narrative sources and the role of "Ibn Shihab al-Zuhrī" in establishing it.", Studies on Understanding

- Hadith, 2(14): 141-159 [available at: <https://doi.org/10.30479/mfh.2021.2338>.]
10. Bahrānī, Hashem bin Suleiman (1405 AH). *Al-Burhōn fī Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Al-Be'tha Institute, first edition. [In Arabic]
 11. Balkhī, Abu al-Hassan Muqātil ibn Suleiman (1423 AH). *Tafsīr of Muqātil ibn Suleiman*, [Research: Mahmoud Abdullah Shahhatah,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi, first edition. [In Arabic]
 12. Tha'labī, Ahmad Ibn Muhammad (1422 AH). *Al-Kashf wal-Bayān (Tafsīr al-Tha'labī)*. [Research: Abu Muhammad Ibn 'Āshour,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi, first edition. [In Arabic]
 13. John Burton (2010). "The Role of Fiqh and Tafsīr in Determining the Punishment of Adultery", [Persian translation: Mohammad Mahdi Taqdisi, in: *Approaches to the Qur'an*, edited by: Mehrdad Abbasi,] Tehran: Hekmat Publications, first edition, pp. 397-417. [In Persian]
 14. Javadi Amoli, Abdullah (2009). *The Commentary of Tasnim*, [Research: Ali Eslami,] Qom: 'Isrā' Publishing House, 8th edition. [In Persian]
 15. Khosh Khazeh, Mohammad Jamaluddin (2020). "Critical Typology of Basic Approaches to the Asbāb al-Nuzūl", *Qur'an and Hadith Sciences Research*, 17(45): 2019. (available at: <https://doi.org/10.22051/tqh.2020.29984.2753>) [In Persian]
 16. Ravandī, Qutb al-Din (1405 AH). *Fiqh al-Qur'an*, [research: Seyed Ahmad Hosseini,] Qom: Ayatollah Mar'ashi's Library, second edition. [In Arabic]
 17. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1407 AH). *Al-Kashōf*, [research: Mostafa Hossein Ahmad,] Beirut: Dar al-Ktutub al-Arabi, third edition. [In Arabic]
 18. Samarqandī, Nasr bin Muhammad (1416 AH). *Bahr al-'Uloum (Tafsīr al-Smarqandī)*. [research: Omar 'Amrawī,] Beirut: Dar al-Fikr, first edition. [In Arabic]
 19. Suyoutī, 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1404 AH). *Al-Durr al-Manthour fī al-Tafsīr al-Ma'thour*, Qom: Ayatollah Mar'ashi's Library, first edition. [In Arabic]

20. Sharīf Lāhījī, Qutbuddīn Mohammad Bin Ali (1998). Tafsīr of Sharif Lāhījī, [edited by: Jalaluddin Muhaddith Ormawi,] Tehran: Dad Publishing House, first edition. [In Arabic]
21. Shawkānī, Muhammad bin Ali Muhammad (1973 AD). Nail al-Owtūr min Ahādith Sayid al-Akhyār, Beirut: Dar al-Jail. [In Arabic]
22. Salehi Najafabadī, Ne'matullah (2003). Imaginary Hadiths in the Commentary of Majmam' al-Bayan, Tehran: Kavir, first edition. [In Persian]
23. San'ānī, Abu Bakr Abd al-Razzāq bin Hammām (1411 AH). Tafsīr al-Qur'an al-'Azīz or Tafsīr 'Abd al-Razzāq, Beirut: Dar al-Ma'rafa, first edition. [In Arabic]
24. San'ānī, Abu Bakr Abd al-Razzāq bin Hammām (1403 AH). Musannaf of Abd al-Razzāq, Beirut: Al-Maktab al-Islami, second edition. [In Arabic].
25. Tabatabaī, Sayed Mohammad Hossein (2011). Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Al-A'lamī Publishing Institute, second edition. [In Arabic]
26. Tabarānī, Sulaiman bin Ahmad (٢٠١٨). Al-Tafsīr al-Kabīr, Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafī, first edition. [In Arabic]
27. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993). Majma' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an, [edited by: Fazlullah Yazdi Tabatabaī and Hashem Rasouli,] Tehran: Nasser Khosrov, third edition. [In Arabic]
28. Tabarī, Abu Ja'far Muhammad bin Jarīr (nd). Ta'rīkh al-Tabarī, np. [In Arabic]
29. Tabarī, Abu Ja'far Muhammad bin Jarīr (1412 AH). Jāme' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar al-M'arafa, first edition. [In Arabic]
30. Tousī, Abu Ja'far Muhammad bin Hassan (Sheikh Tousī) (nd). Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an, [research: Ahmad Habib Al-'Ameli,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi, first edition. [In Arabic]
31. 'Arouzī Huwayzī, 'Abd Ali bin Jum'a (1415 AH). Noor al-Thaqalain, [edited by: Hashim Rasouli,] Qom: Ismailian, 4th edition. [In Arabic]

32. Fadil Miqdād, Jamal al-Din Fadil bin Miqdād Sayourī (nd). Kanz al-'Irfān fī Fiqh al-Qur'an, [research: Mohammad Baqer Sharifzadeh,] Qom: Al-Maktabah al-Mortazawiah. [In Arabic]
33. Fakhr Rādī, Muhammad bin 'Umar (1420 AH). Al-Tafsūr al-Kabīr (Mafāṭīh al-Ghayb). Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi, third edition. [In Arabic].
34. Faid Kāshānī, Muhammad bin Shah Mortadā (1415 AH). Tafsūr al-Sāfī, [research: Hassan A'lami,] Tehran: Maktaba al-Sadr, second edition. [In Arabic]
35. Qarā'atī, Mohsen (2009). The Commentary of Noor, Tehran: Cultural Center for Lessons from the Qur'an, first edition. [In Persian]
36. Qurtubī, Muhammad bin Ahmad (1985). Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow, first edition. [In Arabic]
37. Qutb Rāwandī, Saeed bin Hibat-Allah (1405 AH). Fiqh al-Qur'an, [research: Ahmad Hosseini Eshkiwari,] Qom: Ayat Allah Mar'ashi's Public Library, second edition. [In Arabic]
38. Qumī, Ali bin Ibrahim (1984). Tafsūr al-Qumī, [research: Tayyeb Mousavi Jazay'eri,] Qom: Dar al-Kitāb, third edition. [In Arabic]
39. Kāshānī, Mullah Fathullah bin Shukrullah (nd). Manhaj al-Sādiqain fī 'Ilzām al-Mukhālifīn, Tehran: Islamiyah Bookstore. [In Arabic]
40. Gonābādī, Sultan Muhammad (1408 AH). Bayān al-Sa'ādat fī Maqāmāt al-'Ibāda, Beirut: Al-'Alamī Publishing Institute, second edition. [In Arabic]
41. Mātīrīdī, Muhammad bin Muhammad (1420 AH). Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah (Tafsūr al-Mātīrīdī), [research: Majdī Bāsloum,] Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya, first edition. [In Arabic]
42. Malik bin 'Anas (1413 AH). Al-Muwatta', [research: Taqī al-Din al-Nadawī,] Damascus: Dar al-Qalam, first edition. [In Arabic]
43. Majlisī, Allamah Muhammad Bāqir bin Muhammad Taqī (nd). Bihār al-'Anwār, [research: 'Abd al-Zahra Alavi and Muhammad Baqir Mahmoudi,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi, first edition.



The Influence of Symbolic Anthropology in Interpreting Qur'anic Concepts

Mohamadreza Hajiesmaeili¹

Mahdi Habibolahi²

Hamidreza Pourghorban³

Received: 11/01/2023

Accepted: 25/06/2023

DOI: 10.22051/TQH.2024.42568.3777

Abstract

Religion, as a social process, is a symbolic subject of investigation from an anthropological perspective. Consequently, symbolic anthropologists seek to explore religion, aiming to understand the Qur'an through the lens of anthropology. In this process, they employ an anthropological method for interpretation. Therefore, the question raises: "To what extent is the method of symbolic anthropology effective in interpreting the Qur'an?" The necessity of discussing this issue lies in the existing differences among scholars, namely, "whether the language of religion is symbolic or not?" Through examining the role of symbolic anthropology in the interpretation of the Qur'an, one can realize the extent to which symbolism is applicable in understanding Qur'anic concepts. Determining its impact then will clarify whether all aspects of religious language are symbolic or not. The conducted examination reveals that these two orientations are positioned against each other in the interpretation of the Qur'an. In both approaches, understanding the meaning of each sign requires identifying its extra-textual context. The difference lies in the fact that, according to Girtz, the extra-textual context is cultural and individual, while according to Turner, the social meaning system is considered, making signs generally devoid of individual meanings.

Keywords: Anthropology, Symbolic, Interpretation, Qur'an, Girtz, Turner, Symbol.

¹. Assistant Professor, Department of Foreign Languages, Baqir al-Olum University, Islamic Propagation Office, Isfahan, Iran. The Corresponding Author. Email: habibolahi@gmail.com

². Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Isfahan, Iran. Email: m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

³. PhD Student of Theology and Islamic Teachings (major: Qur'an and Hadith Sciences), Islamic Azad University, Khooragan, Iran. Email: hpg.yaali@gmail.com

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

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۵-۴۸

تأثیر انسان‌شناسی نمادین در تفسیر مفاهیم قرآنی

مهدی حبیب‌اللهی^۱

محمد رضا حاج اسماعیلی^۲

حمید رضا پور قربان^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

DOI: 10.22051/TQH.2024.42568.3777

چکیده:

دین به عنوان یک فرآیند اجتماعی، از نگاه انسان‌شناسی نمادین، موضوعی برای بررسی است؛ از این رو انسان‌شناسان نمادگرا، به دنبال بررسی دین، در پی فهم قرآن نیز برمی‌آیند و در طی این فرآیند، از روش انسان‌شناسانه برای تفسیر، بهره می‌گیرند. به همین جهت، این پرسش مطرح می‌شود که روش انسان‌شناسی نمادین، در تفسیر قرآن، تا چه اندازه موثر است؟ ضرورت بحث این مسئله در این است که میان اندیشمندان اختلاف وجود دارد و آن اینکه آیا زبان دین، زبان نمادین است و یا خیر؟ با بررسی نقش انسان‌شناسی نمادین در تفسیر قرآن، می‌توان دریافت که نمادگرایی تا چه اندازه، در درک مفاهیم قرآنی کاربرد دارد. با مشخص شدن میزان تأثیر آن، مشخص می‌شود که آیا همه جنبه‌های زبان دینی نمادین است یا خیر. با بررسی انجام شده مشخص شد، این دو گرایش، در مقابل نگاه تفسیر قرآن به قرآن قرار می‌گیرد و در هر دو رویکرد، برای شناخت معنای هر نشانه، حتماً باید بافت برون‌متنی آن را مشخص نمود؛ با این تفاوت که در نگاه گیرتز، بافت برون‌متنی، فرهنگ و فرد است و در نگاه ترنر، نظام معنایی اجتماعی. از این رو به صورت کلی نشانه‌ها به صورت فردی فاقد معناست.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی نمادین، تفسیر، قرآن، گیرتز، ترنر، نشانه.

۱. استادیار گروه زبان‌های خارجی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

habibolahi@gmail.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، ایران. m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی (علوم قرآن و حدیث)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)،

ایران. hpg.yaali@gmail.com

۱. مقدمه

انسان‌شناسی نمادین و تفسیری، مطالعه نمادهای فرهنگی و چگونگی استفاده از آن نمادها برای به‌دست آوردن درک بهتر از یک جامعه خاص است (دز شن، ۴، ۱۹۹۶: ۱۲۷۴). این شیوه از انسان‌شناسی، در برخی از تفاسیر عصر معاصر، اثر گذاشته است و می‌توان شیوه‌های فهم نمادهای فرهنگی در این گرایش را، در این تفاسیر مشاهده نمود.

در این میان دو رویکرد برای استفاده از این روش‌ها، در میان اندیشمندان وجود دارد. شریعتی، شبستری، سروش و ماکینو بر این باور هستند که همه زبان‌های دینی، سمبولیک و رمزی هستند؛ از این رو رویکرد تفسیر نمادین در قرآن را ضروری می‌دانند. در مقابل، برخی دیگر، نمادنگاری مفاهیم قرآن را نقد و آن را نافی راهنما بودن قرآن قلمداد کرده‌اند. (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰) از این رو این سوال مطرح می‌شود که کدامیک از این دو رویکرد در تفسیر قرآن، از نگاه اسلامی قابل قبول است؟ برای پاسخ به این پرسش، باید این مهم روشن شود که نقش انسان‌شناسی نمادین در تفسیر مفاهیم قرآنی چیست؟ آیا انسان‌شناسی نمادین می‌تواند به صورت مستقیم به عنوان نظریه‌ای برای فهم مفاهیم قرآن پذیرفتنی باشد، یا نقش آن تنها به صورت نظریه‌ای برای فهم معانی در عصر جاهلی قابل پذیرش است و به کاربرد مستقیم آن در تفسیر قرآن، در همه جوانب ممکن نیست بلکه تنها در مواردی قابل استفاده هستند که مفاهیم قرآنی به عنوان مفاهیم انسانی در فرهنگ جاهلی به کار رفته‌اند؟ یا به صورت کلی نمی‌توان از این نظریه برای فهم مفاهیم قرآنی بهره برد؟ تاکنون پژوهشی مستقیم، بر اساس بررسی تاثیر نگاه تفسیری در انسان‌شناسی بر تفسیر مفاهیم قرآن، ارائه نشده است؛ از این رو این پژوهش در نوع خود نو می‌نماید. با وجود این، پژوهش‌هایی چند، درباره زبان دین از سوی محققان ارائه شده است، از جمله: کتاب *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، "کتاب زبان قرآن و مسائل آن"، هر دو به قلم محمدباقر سعیدی روشن؛ کتاب *مفهوم النص*، نگاشته نصر حامد ابوزید؛

کتاب بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، نوشته علیرضا قائمی‌نیا؛ هم‌چنین مقاله نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تاکید بر تفسیر او از پدیده دینی، اثر ناصر فکوهی.

۲. تفاوت رویکردهای انسان‌شناسی نمادین در تفسیر

دو رویکرد عمده برای انسان‌شناسی نمادین وجود دارد، رویکرد تفسیری دانشگاه شیکاگو و رویکرد نمادگرا که در ادامه ویژگی‌های هر دو بیان خواهد شد:

۲-۱. رویکرد گیرتز

رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز، بیان می‌کند که انسان‌ها به نمادهایی برای جهت‌دهی به افکار خود در فرهنگ خویش نیاز دارند. دغدغه اصلی گیرتز، نحوه شکل‌گیری این نمادها توسط استفاده‌کنندگان اجتماعی آنها است (اورتنر، ۱۹۸۳: ۱۲۹)؛ از این رو گیرتز در سراسر نوشته‌های خود فرهنگ را به عنوان یک پدیده اجتماعی توصیف می‌کند.

«توصیف گسترده» اصطلاحی است که گیرتز از گیلبرت رایل^۵ برای توصیف و تعریف هدف انسان‌شناسی تفسیری، وام گرفته است. او استدلال می‌کند که انسان‌شناسی اجتماعی، مبتنی بر قوم‌نگاری با مطالعه فرهنگ است. فرهنگ شامل نمادهایی است که رفتار جامعه را هدایت می‌کند. نمادها از نقشی که در رفتار الگوی زندگی اجتماعی ایفا می‌کنند، معنا می‌یابد. فرهنگ و رفتار را نمی‌توان جدا از هم مطالعه کرد، زیرا درهم‌تنیده هستند. تجزیه و تحلیل کل فرهنگ و هم‌چنین اجزای تشکیل‌دهنده آن، توصیفی گسترده به دست می‌دهد که فرآیندهای ذهنی و استدلال بومیان هر فرهنگ را به تفصیل شرح می‌دهد. با این حال، «توصیف گسترده» تفسیری است از آنچه بومیان می‌اندیشند، اما توسط یک فرد خارجی ساخته شده است که نمی‌تواند مانند یک بومی فکر کند و توسط نظریه انسان‌شناسی هدایت می‌شود. (گیرتز، ۱۹۷۳d: ۶) ترکیب کلمات و حالات معنایی آن و رابطه میان آن‌ها "سلسله‌مرتب

5. Gilbert Ryle .

طبقه‌بندی شده‌ای از ساختارهای معنادار" را ایجاد می‌کند که در آن کلمه تولید و تفسیر می‌شوند و رمزگشایی از این سلسله مراتب مقولات فرهنگی، هدف قوم‌نگاری است (گیرتز، d: ۱۹۷۳: ۷).

گیرتز فرهنگ را به عنوان الگوی انتقال یافته تاریخی از معانی تجسم‌یافته در نمادها تعریف می‌کند که با سیستمی از مفاهیم موروثی به شکل نمادین بیان می‌شود و از طریق آن انسان‌ها دانش و نگرش خود را نسبت به زندگی منتقل می‌کنند، تداوم می‌بخشند و توسعه می‌دهند. (همان، e: ۱۹۷۳: ۸۹) جوامع از این نمادها برای بیان جهان‌بینی، ارزش‌گرایی، اخلاق و دیگر جنبه‌های فرهنگی خود استفاده می‌کنند (اورتنر^۶، ۱۹۸۳: ۱۲۹).

گیرتز فرهنگ را یک پدیده اجتماعی و یک سیستم مشترک از نمادها و معانی بین کاربران آن توصیف می‌کند (پارکر^۷، ۱۹۸۵: ۶۲-۶۷). بر اساس این نگرش به فرهنگ، برای درک فرهنگ، باید وجه اشتراک معنایی هر نماد، در میان کاربران هر فرهنگ بازشناسی شود، تا فهم جمعی از آن بازشناسی گردد. نتیجه این نگاه تکرر در فهم است، اما با این نگاه که فرهنگ برای همه افراد حاضر در آن، قابل فهم است. پس در فهم متکرر از نمادها در نگاه گیرتز، یک وجه اشتراک وجود دارد که امکان شناخت آن وجه اشتراک، منجر به امکان شناخت فرهنگ و در نتیجه امکان تفسیر صحیح از نماد می‌گردد. لازمه نکته پیشین این است که در تحلیل فرهنگ، باید یک علم تفسیری در جستجوی معنا باشد، از این رو، وی دچار نوعی تکثرگرایی در مفاهیم است؛ به عنوان نمونه، معنای بهشت و جهنم در فرهنگ اسلامی، متفاوت از بهشت و جهنم در فرهنگ مسیحی است؛ لذا در نگاه وی، فهم فردی مسیحی از بهشت و جهنم، متفاوت از فهم فردی مسلمان است و این فهم در تفسیر وی از قرآن نیز اثرگذار است.

وی گزاره‌های متافیزیکی را به صورت نمادین تفسیر می‌کند. در نتیجه اصل وجود معنا برای این گزاره‌ها را می‌پذیرد، ولی حقیقت خارجی آنها را باور ندارد و از این رو

6. Ortner

7. parker

این دسته از گزاره‌ها را به صورت مجازی تفسیر می‌کند؛ به این معنا که این گزاره‌ها به حقیقتی معنوی، به معنای انتزاعی و ذهنی اشاره دارد. این نگاه به گزاره‌های قرآنی، هرچند در مواردی مانند داستان آدم و حوا ممکن است کاربرد داشته باشد، اما به صورت کلی صادق نیست و نمی‌توان همه گزاره‌ها را به صورت نمادین تفسیر نمود، زیرا لازمه این کار پذیرش نبود عالم متافیزیک است.

گیرتر ادعا می‌کند که نمادها نباید به خودی خود مطالعه شوند، بلکه باید برای آنچه می‌توانند درباره فرهنگ آشکار کنند، مطالعه گردند، بر اساس این نگرش به نمادها، خود نماد فاقد ارزش بررسی است و از این بررسی مدلول ذاتی نمادها، مانند دلالت دود به آتش، اثر و موثر و غیره (مجاهد، ۱۳۹۶: ۲)، ضرورتی ندارد، زیرا این دسته از دلالت‌ها در اثر فرهنگ تغییرپذیر نیستند.

۲-۲. رویکرد ترنر

ویکتور ترنر در اسکاتلند به دنیا آمد و تحت تأثیر رویکرد «ساختاری کارکردگرایی» انسان‌شناسی اجتماعی انگلستان قرار گرفت (ترنر، ۱۹۸۰: ۱۴۳) رویکرد ترنر به نمادها بسیار متفاوت از رویکرد گیرتر بود. ترنر علاقه‌ای به نمادها به عنوان ابزارهای فرهنگ نداشت، بلکه در عوض نمادها را به عنوان "کنش‌گران در فرآیندهای اجتماعی" بررسی می‌کرد. وی معتقد بود که نمادها آغازگر کنش‌های اجتماعی هستند و اثر تعیین‌کننده‌ای در افراد و گروه‌ها برای تمایل به کنش‌های اجتماعی دارند. ترنر بر این باور بود که این عملکردهای اجتماعی با ترتیب و زمینه خود، تحولات اجتماعی را ایجاد می‌کنند و افراد جامعه را به هنجارهای جامعه گره می‌زنند، تعارض را حل می‌کنند و به تغییر وضعیت افراد کمک می‌نمایند (اورتر، ۱۹۸۳: ۱۳۱). در این نگرش، کلمات و اندیشه، ابزاری برای پیش‌بینی، حل مسئله و عمل است (پیرس^۸، ۱۸۷۸: ۲۸۶). بر اساس این نگرش به تفسیر نمادین، هر کنش اجتماعی یک نماد است و مفسر باید در صدد برآید تا به تفسیری از این نماد دست پیدا کند. بر اساس این نگاه به تفسیر، دین نیز یک کنش اجتماعی است و نمادی در ساز و کار اجتماعی

۸. Peirce,

محسوب می‌شود و از این رو برای تفسیر دین نیز باید به تفسیر دین به عنوان یک نماد در ساز و کار اجتماعی پرداخت.

تفسیر وی تفسیری «کارکردگرا» تلقی می‌شود که در آن مفاهیم متافیزیکی تنها با معنای کارکردی صادق شمرده می‌شوند. به واقع در این نگرش، مفاهیم متافیزیکی به حقیقت عینی ارجاع نمی‌دهند، بلکه این مفاهیم در واقع، نمادی از کنش‌های اجتماعی و یا در نهلیت کنش‌های معنوی اجتماع هستند. از این رو حقیقت خارجی این مفاهیم، در نگاه کارکردگرای ترنر نیز نفی می‌شود. ویکتور ترنر مفهوم «نمایشنامه اجتماعی»^۹ را برای توصیف تعاملات اجتماعی استفاده می‌کند. بحث در این رویکرد در حقیقت آن است که شبکه‌های معنایی، چگونه در پیوند نمادها شکل می‌گیرند و چگونه با هم ارتباط برقرار می‌کنند؟ (فکوهی، ۱۳۹۰) بر اساس این نگرش، نمادها فاقد معنای فردی هستند و نظریه وضع برای نمادها بی‌معنا است؛ یعنی هر نماد چه زبانی و چه غیر زبانی، به وسیله شبکه نمادها معنا می‌یابد و در ورای این شبکه، فاقد معنا است. از این رو در جایی که شبکه معنایی، معنایی مبهم یا مجمل یا مشترک یا ناقص ارائه دهد، نمی‌توان از اصول و قواعدی مانند اصالة الظهور و مانند آن برای درک نماد بهره برد.

ترنر در صدد است تا دریابد شبکه‌های معنایی چه فرایندهایی را برای درک محیط و جهان بیرونی برای فرد و گروه ایجاد می‌کنند. (همان، ۱۳۹۰). ترنر بر اساس این رویکرد، بر این باور است که شبکه‌های معنایی در شکل‌گیری نگاه افراد جامعه به جهان بیرونی موثر است. از این رو برای شناخت فرهنگ هر جامعه نمونه، باید شبکه معنایی آن شناخته شود. بر اساس این متد تفسیری، موضوع تفسیر، شناخت معانی در خلال شبکه معنایی است و برای تفسیر متنی مانند قرآن، باید به سراغ فرهنگی رفت که نمادهای قرآنی در آن شکل گرفته است و متن قرآن برای درک مفاهیم کارآمد نخواهد بود. این نگاه ترنر نیز مانند نگاه گیرتز در مقابل نگاه تفسیر قرآن به قرآن قرار دارد و برای تفسیر قرآن باید به سراغ مولفه‌ها و بافت برون‌متنی قرآن رفت.

9. Social Drama

ترنر که شیوه نمایشنامه اجتماعی را مستلزم نوعی گفتگوی متضاد در جامعه میدانند، پیشنهاد و اهمیت نمادها در آن را مطرح کرد. در مدل وی، پیشنهاد می‌شود که برای هر تعامل اجتماعی متضاد، چهار مرحله وجود دارد: ۱. نقض، ۲. بحران، ۳. جبران، ۴. خسارت. مشارکت مجدد هر یک از این مراحل می‌تواند توالی وقایعی را توصیف کند که در یک درام اجتماعی معین، رخ می‌دهد. (ترنر، ۲۰۱۸: ۴۱). به این ترتیب ترنر نظریه خود را برای این شیوه بررسی جامعه، به نمایش می‌گذارد و نشان می‌دهد، نگاه وی به وقایع اجتماعی نوعی نگاه خطی است. این شیوه در فرآیند تفسیر نیز نقش دارد، زیرا ترنر تغییر شبکه معنایی را نیز بر اساس همین روش خطی تحلیل می‌کند. به عبارت دیگر، اگر متن را جزئی از شبکه معنایی در جامعه و فرهنگی که در آن تولید شده است در نظر گرفت، برای فهم آن بایسته است، جایگاه این متن در مشارکت با سایر پدیده‌های فرهنگی مشخص شود و متن به عنوان پازلی در این شبکه معنایی جای خود را باز شناسد. برای شناخت این جایگاه، باید نخست در بین معانی محتمل در شبکه، معنایی قرار داد تا دچار بحران کثرت معانی نشود و سپس برای پیدا کردن جایگاه اصلی این متن در شبکه معنایی، باید به بازسازی شبکه پرداخت تا با مشارکت همه عناصر مرتبط با متن، در شبکه معنایی متن مشخص شود. به عنوان نمونه در نگاه ترنر، برای شناخت معنای نماد «اسیر» در قرآن، باید آن را در فرهنگ جاهلی بررسی نمود. به همین جهت اسیر در نگاه ترنر، نخست فاقد معنا است؛ سپس با قرار دادن «اسیر در قرآن» در میان شبکه معنایی، از مفهوم اسیری که در جاهلیت وجود داشته و رابطه آن با مفاهیم فرهنگی اسیر در جامعه جاهلی، از جمله مفاهیم متضاد، عامل، غیر عامل، مترادف، از نظر کارکردی بررسی شود؛ سپس با تخریب ساختار جاهلی، جایگاهی جدید در قرآن برای اسیر در منظومه قرآنی با مشارکت عوامل معنایی اسیر در جاهلیت، طراحی گردد.

۳. تاثیر دو رویکرد نمادین در تفسیر قرآن

با وجود این که دانشمندان اسلامی، با این نظریه سمبلی و نمادین بودن زبان دین اسلام به ویژه قرآن به صورت کلی، مخالفاند، ولی در برخی مواضع به وجود زبان

تمثیلی و نمادین در قرآن اعتراف دارند؛ از این رو می‌توان این وجه اشتراک در میان دو نظریه را برای پاسخ به پرسش این نوشتار بررسی نمود. آیاتی که می‌توان در قرآن به صورت نمادین در نظر گرفت، در چند گروه دسته‌بندی می‌شوند. هر دسته را می‌توان بر اساس هریک از دو رویکرد مشهور در تفسیر انسان‌شناسی نمادین، مورد کنکاش قرار داد:

۳-۱. صفات خبری

نقطه مبهم در حمل و انتساب صفات خبری به خداوند، این است که چگونه خداوند در قرآن خود را متصف به صفات خبری می‌کند، در حالی که لازمه حمل این صفات به خداوند تشبیه است. (سلطانی، ۱۳۹۰، ص ۷۲). از این رو یکی از مواضعی که بیان قرآن از نظر همه مفسران به صورت نمادین است، بحث از صفات خبری است. به عنوان نمونه، علامه طباطبائی در خصوص آیه «**واخذوا من مکان قریب**» (سبأ: ۵۱) عنوان می‌دارد: «نوعی تمثیل برای نزدیکی خدای تعالی به آدمی است؛ تمثیل همان معنایی که ما از قرب فهم می‌کنیم، چون قرب و بعد ما که در زندان زمان و مکان قرار داریم، غیر از قرب و بعد در دستگاه الهی است و اگر بخواهیم از آن گفتگو کنیم، باید تمثیل بیاوریم و گرنه واقع قضیه مهم‌تر از آن است که بتوان تصورش کرد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۸۹).

بر اساس رویکرد گیرتز، صفات خبری باید در نگاه فردی و اجتماعی عصر جاهلی، مورد کنکاش قرار گیرد تا معنای حقیقی آن برای مخاطب روشن شود و در غیر این صورت، این معنا قابل فهم نیست، اما اشکالی که در این جا قابل بررسی است، اینکه برخی از مفاهیم و صفات خبری که برای خداوند در قرآن ذکر شده است، با سایر گزاره‌های درون‌متنی قرآن سازگاری ندارد و نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت. با نگاه گیرتز، این دسته از آیات، مانند آیات احدیت و واحدیت از چرخه تفسیر آیات خبری خارج می‌شود و تفسیر این دسته آیات، باید تنها با نگاه به فرهنگ جاهلی فهم شود. اگر این دسته از مفاهیم با معیار عرب جاهلی ارزش‌گذاری شود که دارای شرک عقیدتی بوده

است، به طور حتم با لوازمی از باور تجسیمی و تشبیهی تفسیر می‌شوند که با اهداف قرآنی سازگار نیست؛ یا آنکه باید آن‌ها را صرفاً به صورت نمادین تفسیر نمود. چنان‌که در نمونه‌ای دیگر آلوسی در ذیل آیه: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ لَيْدِهِمْ» (الفتح: ۱۰) عنوان می‌کند این آیه در واقع نوعی استعاره تخیلیه است و در حقیقت معنای نمادین دارد، نه آنکه معنای حقیقی داشته باشد؛ به این صورت که بیعت با رسول، بدون هیچ‌گونه تفاوت، همان بیعت با خدا است؛ پس بیعت با نبی اکرم (ص) در واقع نماد بیعت با خداوند فرض می‌شود و دست پیامبر (ص) نیز نمادی از دست خدا فرض می‌شود که بالای دست بیعت‌کنندگان به جای دست رسول قرار می‌گیرد (آلوسی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۹۶).

در این میان تفاوت دیدگاه ترنر و گیرتز در این است که ترنر برای این دسته از صفات، کارکرد عملی در جامعه در نظر می‌گیرد و این رویکرد تلاش می‌کند تا کارکرد این دسته از آیات را بر مخاطب جاهلی نشان دهد. هرچند به هم‌افساز دیدگاه با مخاطب جاهلی تاکید می‌کند، ولی محدوده فهم را از کارکرد خارج نمی‌کند و در واقع برای این دسته از آیات، معنای عینی قائل نیست، بلکه آن‌ها را تنها ابزاری در جهت تحریک مخاطب قلمداد می‌کند. چنان‌که در میان مفسران ما نیز، در تفسیر برخی آیات، به کارکرد آن توجه شده است. علامه طباطبائی در ذیل آیه: «أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ، فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ» (البقرة: ۲۶۱) عنوان می‌دارد، این یک تمثیل است که حقیقت خارجی ندارد و کارکرد آن این است که به مخاطب خود می‌فهماند که انفاق در راه خدا عبارت است از دادن یکی و گرفتن چند برابر آن، نه آنکه معنای حقیقی آیه مد نظر باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۹۲).

اشکالی که در رویکرد ترنر وجود دارد، این است که همین محدودیت معنایی، یعنی ابزاری کردن آیات، برای سایر عناصر متافیزیکی قرآن نیز قابل فرض است و این از مسلمات قرآن است که به وجود عالم متافیزیک صحه می‌گذارد. (البقرة: ۲) از این رو این رویکرد، در تفسیر آیاتی از این دست ناکارآمد خواهد بود، مگر اینکه برای سطحی، کارکردی از معنای آیات خبری مناسب می‌نماید.

۳-۲. آیات معاد

بنا به دیدگاه علامه طهرانی، از آن جهت که نسبت به عالم برزخ و یا قیامت، برای انسان هیچ آشنائی و انسی وجود ندارد، مبنائی برای شناخت پیرامون برزخ و معاد ندارد، و به همین جهت آیات قرآن کریم و روایات وارده از معصومان^(ع)، برای تفهیم این مفاهیم به مخاطبان، ناچار از باب تشبیه معقول به محسوس وارد شده و آن معانی عالیة و دقائق سنّیة را در لباس محسوسات درآورده و در قالب آن‌ها ریخته و قالب‌گیری می‌کنند (طهرانی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۱۳۰). از تعبیر علامه طهرانی می‌توان دریافت، الفاظ قرآنی و روایاتی که به بحث از عوالم غیر مادی پرداخته‌اند، به صورت تمثیلی و نمادگونه هستند. روایات معراج پر است از این نوع تمثلات، مانند مجسم شدن دنیا در هیأت زنی که همه رقم زیور دنیایی به خود بسته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۴۳). همچنین در آیه «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً» (نور، ۳۹) اعمال کافران را يك بار به سراب تشبیه می‌کند که هیچ حقیقتی نداشته و بار دیگر به ظلمت‌های روی هم افتاده توصیف می‌کند، به طوری که هیچ راهی برای نور در آنها نیست و به کلی جلو نور را می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۸۱). اینجا اعمال اخروی فرد که معنای حقیقی آنها برای مخاطب قابل فهم نیست، به امور محسوس تشبیه شده است؛ چرا که بیانات لفظی قرآن و روایات، مثل‌هایی برای بیان حقایق الهی است و خدای متعال برای اینکه آن معارف را بیان کند، آنها را تا سطح عموم مردم کاهش داده و راه دیگری هم جز این متصور نیست. چون عموم مردم جز حسیات را درک نمی‌کنند، ناگزیر معانی کلیه هم باید در قالب حسیات و جسمانیات به آنان فهمانده شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۹۶).

اما بر اساس نگاه گیرتر و ترنر، این دسته از آیات باید به صورت نمادین تفسیر شوند، با این تفاوت که:

ترنر برای فهم آن‌ها نظام معنایی کارکردی را به کار می‌برد و به نظر می‌رسد این نگاه او به آیات قبل بهره‌برداری است؛ زیرا هرچند معنای آیات معادی را مشخص نمی‌کند، ولی کارکرد آن را مشخص می‌نماید و از این رو می‌توان آن را نگاهی مشابه

دیدگاه توفیقی دانست که درباره معنا بحثی نمی‌کند، اما التزام به آیات را برای ایجاد انگیزه در مخاطب واجب می‌شمارد (ذهبی، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۲۳۳).

اما گیرتز برای فهم آنها از روش "توصیف گسترده" بهره می‌برد که در آن به توصیف تفاوت‌های نمادها و وجه شباهت آنها پرداخته می‌شود و به دنبال رابطه معنایی این نمادها است، ولی از آن جهت که عالم معاد در هر فرهنگ، به نوعی توصیف شده است، فهم مخاطبان مختلف از این مفاهیم متفاوت خواهد بود و نتیجه نگاه گیرتز چیزی جز تکثر نگاه در مفاهیم قرآن را فراهم نمی‌آورد، مگر آنکه گفته شود قرائتی از آیات معاد صحیح است که در فرهنگ اسلامی نهادینه شود و قرائت فردی خارج از این فرهنگ، به هیچ روی پذیرفته نیست؛ اما اشکالی که مطرح می‌شود این است که کدامیک از قرائت‌های اسلامی از آیات معاد، صحیح است و قرائت اسلامی اصیل به شمار می‌رود؟ دیدگاه تاویلی شیعه یا دیدگاه توفیقی اشاعره یا دیدگاه ظاهرگرای اهل حدیث یا دیدگاه عقلگرای معتزله؟ و از آنجا که رجوع به خود متن در این شیوه پذیرفته نیست، این مشکل را نمی‌توان با متن حل نمود؛ مگر آنکه گفته شود، ترنر با استفاده از روش «نمایشنامه اجتماعی» در فرهنگ جاهلی، به بازآفرینی این دسته از معانی دست می‌زند؛ در این صورت باید دید، مفاهیمی همچون عرش، کرسی و ام الکتاب، در این فرهنگ چه جایی دارند و آیا با استفاده از آن همه مفاهیم مد نظر قرآن، به مخاطب القاء می‌شود یا نه؟ که این جای پژوهشی جدا و جزئی را می‌طلبد.

۳-۳. آیات متشابه

دسته‌ای دیگر از آیات را که در آنها نمادپردازی شده است، می‌توان آیات متشابه دانست. بر اساس آنچه خود قرآن عنوان می‌دارد، آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند (آل عمران: ۷). آیات متشابه به گونه‌ای است که مقصود از آن برای شنونده روشن نیست و چنان نیست که شنونده به مجرد شنیدن آن، مراد از آن را درک کند؛ بلکه در این که مقصود، فلان معنا است یا آن معنای دیگر، دچار تردید است و علامه طباطبائی در تعیین مصادیق آن تا شانزده نظر را بر شمرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۱) و از مصادیق آن می‌توان به آیات خلقت اشاره نمود.

چنان‌که علامه طباطبائی در مورد دو گزاره: «... فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا» و «قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) عنوان می‌دارد: «اولی فرمان خدا و دومی پاسخ زمین و آسمان است، که صفت ایجاد و تکوین را تمثیل می‌کند، تا فهم آن برای مردم آسان شود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۵۴). این نشان می‌دهد، در نظر وی اراده استعمالی این لیه، مطابق با اراده جدی این لیه نیست و اراده جدی از این لیه ایجاد و تحقق اراده تکوینی خداوند است و از این رو فهم ابتدائی این آیات برای شنونده، به سادگی ممکن نیست؛ لذا می‌توان فهمید، آیاتی که معنای چندگانه دارند، خواه همه معنا حقیقی در نظر گرفته شود و خواه برخی مجازی، در حیطه آیات متشابه قرار می‌گیرند (صفائی تخته فولادی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۲). در بررسی سنتی این آیات و روش تفسیر قرآن به قرآن برای حل مشکل تشابه معنایی این آیات به آیات دیگر، یعنی آیات محکم توجه می‌شود (علوی مهر، ۱۳۸۴، ص ۱۵). ولی در دیدگاه ترنر و گیرتز، این عمل ممکن نیست و در روش تفسیری این دو بافت درون‌متنی، معیاری برای فهم این دسته از آیات به شمار نمی‌رود و از این رو باید برای فهم این دسته آیات، به بافت برون‌متنی رجوع کرد. آیه شریفه: «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامة: ۲۳) از متشابهات است، زیرا معلوم نیست منظور از نظر کردن مردم به پروردگار خود چیست؟ اما با رجوع به آیه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (الانعام: ۱۰۳) معنای آن معلوم می‌شود که مراد از نظر کردن و دیدن خدا از سنخ دیدن محسوسات به وسیله چشم نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۷).

اما همان‌گونه که پیشتر گفته شد، در نگاه ترنر این دسته آیات، نمادی برای نتیجه‌ای کارکردی در اجتماع هستند؛ از این رو آیات متشابه، هر تعداد معنای مختلف داشته باشند، همگی برای آن حقیقت به شمار می‌رود و اگر برای آن کارکردی جدا در جامعه تعریف شود، معنادار فرض می‌گردد و آیه‌ای مانند آیه گذشته، اگر در مواجهات اجتماعی فاقد کارکرد باشد، آیه‌ای ب معنا تلقی می‌شود.

اما گیرتز، معنای حاصل را پدیده خطی نمی‌داند، بلکه آن را به صورت حرکتی دو سویه از تفسیر فرد از نماد و تفسیر اجتماع از نماد می‌شناسد که وجه اشتراکی برای

مخاطبین فراهم می‌آورد و به تفاهم عرفی منجر می‌شود. از این رو برای فهم آیات متشابه باید به سراغ تفسیر فرد و اجتماع از نمادها رفت. به عنوان نمونه در آیه مورد بحث، اگر در اجتماع هم بی‌معنا باشد، ولی فرد دارای تجربه شخصی از مواجهه با امر قدسی باشد، این آیه واجد معنا خواهد بود؛ ولی باز در این رویکرد، آیه به وسیله متن تبیین نمی‌شود و اگر آیه در نظام اجتماعی و فرد بدون معنا باشد، به صورت مهممل و بی‌معنا تفسیر می‌شود.

از میان این دو شیوه از نمادگرایی، از هر دو روش برای تفسیر آیات متشابه قرآن می‌توان بهره‌برد؛ اما این دو روش هیچکدام معنایی کامل را در اختیار مخاطب قرار نخواهد داد، زیرا هر دو روش مذکور درصدد شناخت اراده جدی متکلم در مورد آیات متشابه نیست، بلکه در پی شناخت تقریرات متناسب با متن از سوی ساختار فرهنگی و اجتماعی است؛ درحالی‌که هدف قرآن در آیات متشابه، بیان اراده جدی خداوند است، نه شناخت تکثر تفاهم عرفی از متن قرآن، چنان‌که در آیه هفت در سوره آل عمران تصریح می‌شود که علم به تاویل آیات متشابه به صورت ذاتی تنها از آن خداوند است: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ».

۳-۴. قصص قرآنی

برخی از اندیشمندان اسلامی بر این باور هستند که برخی از داستان‌های قرآنی به صورت سمبولیک بیان شده‌اند؛ به عنوان نمونه شهید مطهری درباره داستان آدم آورده است: «می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبولیک طرح کرده است» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۱۵) اما دیدگاه این دسته از اندیشمندان به صورت مطلق‌انگاری نیست، بلکه بنا به این دیدگاه، قرآن در برخی از جنبه‌های داستانی آن را نمادین آورده است، نه آنکه مطلقاً فاقد حقیقت باشد. اما بر اساس دیدگاه گیرتر، قصص قرآنی بر اساس پیشینه تاریخی، فرهنگی و تفاهم فرد از این داستان‌ها نمادپردازی شده است و بر این اساس وجود واقعیت تاریخی برای آن از آیات قابل اثبات نیست، مگر اسنادی از خارج بر آن مهر تأیید گذارد. همچنین در نگاه ترنر نیز داستان‌های قرآنی، بدون داشتن پیشینه باستان‌شناسی، دارای هیچ نوع حقیقتی نیست و اصولاً بر

اساس هر دو رویکرد، نیازی به وجود واقعیت تاریخی برای این داستان‌ها نیست؛ چرا که در نگاه گیرتز، این داستان‌ها نمادین و برآمده از دیالکتیک فرد و اجتماع است و همین حقیقت آن را تشکیل می‌دهد و با وجود این حقیقت، وجود واقعیت تاریخی برای آن‌ها ضرورت نمی‌یابد. و بر اساس نگاه ترنر نیز کارکردهای اجتماعی، حقیقت این داستان‌ها را تشکیل می‌دهد و وجود واقعیت تاریخی ضرورت ندارد. با این نگاه، داستان‌های قرآنی تبدیل به قصص بدون نگاه تاریخی می‌شود و جریان و سنت الهی در تاریخ در این داستان‌ها غیر قابل اثبات می‌شود. از دیگر سو، با توجه به اینکه در این دو رویکرد نمی‌تواند از بافت درون‌متنی برای فهم نمادها استفاده کرد، آیاتی مانند: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ» (آل عمران: ۴۴؛ هود: ۴۹) که تاکید بر اعجاز غیبی بودن داستان‌های قرآنی است و نیز وجود واقعیت تاریخی برای این داستان‌ها دارد، «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ» (هود: ۱۰۰) غیر قابل استناد می‌گردد. و عملاً این دسته از آیات بی‌معنا می‌شوند.

۳-۵. باطن قرآنی

علامه در مقدمه کتاب خود قرآن در اسلام عنوان می‌دارد، از آنجا که تعالیم عالی قرآن ناظر به مقام والای انسانیت بوده و او را قابل سیر در مدارج کمال می‌داند و از طرفی استعداد انسان‌ها در فهم امور معنوی با یکدیگر متفاوت بوده و نمی‌توان مسائل عالی را در یک سطح ارائه داد، به همین دلیل قرآن کریم مسائل را به صورت ساده در اختیار بشریت گذاشته، اما در باطن این معانی به ظاهر ساده، معارف عمیقی نهاده است که تنها اهل معرفت قادر به درک آن‌ها می‌باشند (طباطبائی، ۱۹۷۳، ص ۳۰-۳۳). بر اساس این نگرش، همه آیات الهی دارای باطنی است که فهم آن برای همه افراد بشر ممکن نیست و در واقع زبان قرآن در این دسته از معانی به صورت رمزگونه است؛ یعنی برای فهم آن نیاز به رمزگشایی است. شاید بتوان مقوله ذوبطون بودن قرآن و فرض معانی باطنی برای قرآن را در قالب دو مفهوم زبان‌شناختی معنا یعنی معنای قاموسی و ظاهری کلمه که از آن به معنای معناشناختی یاد می‌شود و دیگری معنای

کاربردشناختی جمله که ناظر به مراد جدی گوینده یا نویسنده است، تبیین کرد (ابریشمی، ۱۴۰۰، ص ۱-۳۹). تفاوت این دیدگاه با رویکردهای نمادگرایی ترنر و گیرتز در این است که این رمزگشایی در نگاه هر دو رویکرد، توسط خود انسان ممکن است، ولی در نگاه اسلامی تمام این رموز توسط خود انسان قابل درک نیست و نیاز به رمزگشایی از طرف رمزگذار یعنی خداوند دارد. چنان که در ظاهر آیه «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» (النجم: ۱) چنین می‌نماید که مراد از نجم، مطلق جرم‌های روشن آسمانی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۱)؛ ولی بر اساس روایات موجود، معنای باطنی مد نظر، ستاره‌های خاص بوده است که بر روی خانه امیرالمومنین علی^(ع) نورافشانی نموده و دلیلی بر ولایت ایشان است (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۶۰۳). به علاوه در نگاه ترنر باید به کارکرد این معنا در اجتماع توجه داشت و در صورت نداشتن کارکرد، این گزاره فاقد معنا است و در نگاه گیرتز، معنای باطنی تنها از گفتگوی فرد و اجتماع با متن، ممکن است به دست آید و در صورتی که فهم عرفی از این باطن وجود نداشته باشد، مثل ضرب‌المثل‌های عامیانه یا معانی مجازی عرفی، این گزاره‌ها فاقد معنا خواهد بود.

۳-۶. حروف مقطعه

ابتدای بیست و نه سوره از سور قرآن، از یک یا چند حرف تشکیل شده است که جدا جدا خولنده می‌شوند و معنی ظاهری ندارند و کلمه‌ای را تشکیل نمی‌دهند. علامه طباطبائی در این باره عنوان می‌دارد: «حروف، رموز و اشارت‌هایی باشند، میان خدا و رسول، که از دید ما پنهان است و بیش از این نحو ارتباط، چیزی از آن نمی‌دانیم؛ باشد که دیگران بیش‌تر و بهتر از آن دریابند؛ شاید به همین معنا اشارت باشد آن جا که مولا امیرمؤمنان^(ع) فرموده: «هر کتاب گزیده‌ای دارد و گزیده این کتاب (قرآن) حروف الفبایی است که در آغاز سوره‌ها واقع گردیده است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۸). بر اساس دیدگاه گیرتز، این دسته از نمادها قابل تفسیر نیستند، زیرا فرد به خودی خود فهمی از آن‌ها ندارد و جامعه نیز از این نماد فهمی به دست نمی‌دهد. بافت درون متنی که معیاری برای فهم آیات نیست، در نتیجه این دسته از نمادها فاقد معنا است.

اما در دیدگاه ترنر، این دسته از نمادها اگر به عنوان زیبایی بخش در بافت قرآنی تاثیر کارکردی داشته باشد، معنا می‌شود، اما به صورت کارکردی نه معنای انتزاعی یا ذهنی و در نهایت کاربرد این دست از نمادها، کارکرد آن در برابر مخاطب خواهد بود. در حالی که هدف و غایت خداوند از بیان این حروف، بر اساس نگاه عرفی قابل استخراج نیست و این حروف رموزی هستند بین خدای تعالی و پیامبرش که معنای آنها از ما پنهان است و فهم عادی ما راهی به درک آنها ندارد، مگر به همین مقدار که حدس بزینم بین این حروف و مضامینی که در سوره‌های هر يك آمده ارتباط خاصی هست (همانجا).

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه در هر دو رویکرد انسان‌شناسی نمادین، فرهنگ به عنوان یک نظام معنایی مستقل در نظر گرفته می‌شود، این رویکردها برای رمزگشایی از این نظام مستقل معنایی، روش تفسیر نمادها و آیین‌های کلیدی را اساسی قلمداد می‌کند. رویکرد گیرتز و ترنر، با وجود اختلافاتی که دارند، اما در هر دو یک نتیجه یکسان در بحث تفسیری قابل مشاهده است و آن این که این گرایش در مقابل نگاه تفسیر قرآن به قرآن قرار می‌گیرد. زیرا در شیوه تفسیر قرآن به قرآن، به بافت درون‌متنی توجه شده است و برای تفسیر آیات قرآن به چیزی غیر از قرآن نیاز نیست؛ اما در این دو نگرش چه بر اساس رویکرد گیرتز و چه بر اساس رویکرد ترنر، آنچه معنای قرآن را روشن می‌کند، بافت برون‌متنی است، با این تفاوت که:

۱. در نگاه گیرتز، بافت برون‌متنی، فرهنگ و فرد است، از این رو نگاه گیرتز نوعی نسبیت‌گرایی است که سبب می‌شود، معنای متنی مثل قرآن، برای هر فرهنگ متفاوت باشد. از این رو قرآن دارای یک معنای واحد نیست، بلکه دارای معانی متعددی به تعداد فرهنگ‌هایی است که در آن تفسیر می‌شود. به علاوه، بخش اعظمی از قرآن، بر اساس دیدگاه وی در تفسیر، مباحث متافیزیک و فاقد عینیت خارجی است. این مفاهیم در نگاه وی با آنکه دارای معنا تلقی می‌شوند، اما در عین

حال به صورت نمادین تعریف می‌گردند که بر اساس فرهنگ معنی می‌شوند و از این رو عینیت خارجی برای آنها محقق نیست و لذا در نگاه گیرتز، متافیزیک به معنای مادی یا در نهلیت، معنویت روان‌شناختی تقلیل پیدا کرده است. با توجه به این مهم، روش گیرتز در برخورد با مفاهیم زیر از این قرار است:

الف. صفات خبری: از این صفات بافت درون‌متنی به کناری نهاده شده و معنای آن‌ها بر اساس فضای ذهنی فرد و فضای حاکم بر عرب جاهلی تعریف می‌شود و اگر این دو معنای قابل دستیابی را از دست دهد، گزاره مذکور فاقد معنا تلقی می‌شود.

ب. آیات معاد: از آن جهت که عالم معاد در هر فرهنگ به نوعی توصیف شده است، فهم مخاطبان مختلف از این مفاهیم متفاوت خواهد بود و نتیجه نگاه گیرتز چیزی جز تکثر نگاه در مفاهیم قرآن را به دست نمی‌دهد.

ج. آیات متشابه: در نگاه وی برای فهم آیات متشابه، باید به سراغ تفسیر فرد و اجتماع از نمادها رفت و در این حالت اگر یکی از این دو، معنایی برای این گزاره داشته باشد، آیه واجد معنا خواهد بود و اگر آیه در نظام اجتماعی و فرد فاقد معنا باشد، بدون معنا در نظر گرفته می‌شود.

د. قصص قرآنی: بر اساس دیدگاه گیرتز، قصص قرآنی بر اساس پیشینه‌های فرهنگی، نمادپردازی شده است و بر این اساس وجود واقعیت تاریخی از آیات برای آن، قابل اثبات نیست.

ه. باطن قرآن: بر اساس هر دو دیدگاه نمادگرایی ترنر و گیرتز، رمزگشایی باطن قرآن توسط خود انسان ممکن است، البته بر اساس نگاه گیرتز با استفاده از ساختار اجتماع.

و. حروف مقطعه: بر اساس دیدگاه گیرتز، این دسته از نمادها قابل تفسیر نیستند.

۲. در نگاه ترنر، بافت برون‌متنی نظام معنایی، اجتماعی است و در این نظام پیامدهای اجتماعی بر اساس کارکرد آن تفسیر می‌شود. اما در نگاه وی نیز، این بافت برون‌متنی است که معنا را تشکیل می‌دهد و برای شناخت معنای هر نشانه حتما

باید آن‌را در نظام معنایی اجتماعی تعریف نمود. و از این رو به صورت کلی نشانه‌ها به صورت فردی فاقد معنا است و در صورت فقدان دسترسی به بافت برون‌متنی، شناخت معانی ممکن نیست. بر این اساس مفاهیم زیر در روش تفسیری ترنر چنین توجیه می‌شوند:

الف. صفات خبری: ترنر برای این دسته از صفات، کارکرد عملی در جامعه در نظر می‌گیرد، ولی محدوده فهم را از کارکرد خارج نمی‌کند و در واقع برای این دسته از آیات، معنای عینی قائل نیست، بلکه آنها را تنها ابزاری در جهت تحریک مخاطب قلمداد می‌کند.

ب. آیات معاد: در این بخش، هرچند معنای آیات معادی را مشخص نمی‌کند، ولی کارکرد آن را مشخص می‌نماید و از این رو می‌توان آن را توقف در معنا دانست.

ج. آیات متشابه: در نگاه ترنر نیز، این دسته آیات، نمادی برای نتیجه‌ای کارکردی در اجتماع هستند و اگر در مواجهات اجتماعی فاقد کارکرد باشند، آیه‌ای بی‌معنا تلقی می‌شود و در این جا فقط اجتماع معیار است نه خود فرد.

د. قصص قرآنی: بر اساس نگاه ترنر نیز کارکردهای اجتماعی، حقیقت این داستان‌ها را تشکیل می‌دهد و وجود واقعیت تاریخی ضرورت ندارد.

ه. باطن قرآن: رمزگشایی باطن قرآن توسط خود انسان ممکن است و معنای آن تنها در حیطه کارکرد آن در اجتماع معنا می‌یابد.

و. حروف مقطعه: این نمادها تنها در سطح کارکردی معنا می‌یابد و در زیر سطح‌های معنایی فاقد معنا است.

منابع

- ۱- آلوسی، شهاب‌الدین (بی‌تا). *روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار إحياء التراث.
- ۲- ابریشمی، سمانه؛ رستمی، محمدحسن؛ نقی زاده، حسن؛ اکبری، صاحبعلی (۱۴۰۰). تحلیل مقصود از معنی در معناشناسی قرآن، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۸ (۲). صص ۱-۳۹. DOI: 10.22051/TQH.2021.33093.2972
- ۳- استرآبادی، علی (۱۴۰۹). *تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة*، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
- ۴- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۷). *معادشناسی*، مشهد: نورملکوت قرآن.
- ۵- ذهبی، شمس‌الدین (۲۰۰۳). *العرش*، مدینه: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
- ۶- سلطانی، مصطفی (۱۳۹۰). صفات خبری در اندیشه آیت الله جوادی آملی، *حکمت اسراء*، ۴ (۱) صص ۷۱-۹۱.
- ۷- صفائی تخته‌فولادی، محمدرضا (۱۳۹۶). *الزهراء فی تفسیر القرآن الکریم*، اصفهان: بی‌نا.
- ۸- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۹- -----، (۱۹۷۳). *القرآن فی الاسلام*، بیروت: دارالزهراء.
- ۱۰- علوی‌مهر، حسین (۱۳۸۴). مبانی اندیشه‌های شهید مطهری در فهم و تفسیر قرآن، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۲ (۲)، صص ۷-۲۶.
- ۱۱- فکوهی، ناصر (۱۳۹۰). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.
- ۱۲- مجاهد، سیدمحمد (۱۲۹۶). *مفاتیح الأصول*، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ک) لإحياء التراث.
- ۱۳- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- ۱۴- نصیری، علی (۱۳۸۸). قرآن و زبان نمادین، *معرفت*، شماره ۳۵.
- 15- Bühler, Karl, (1934) *Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache*, Amsterdam: J. Benjamins Publishing Company.
- 16- Des Chene, Mary. (1996) *Symbolic Anthropology. In Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt. Pp. 1274-1278.

- 17- Geertz, Clifford. (1974) *Myth, symbol, and culture*, New York: W. W. Norton.
- 18- Geertz, Clifford. (1973) *The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss*. In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc. Pp. 345-359.
- 19- Geertz, Clifford. (1973d) *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*. In *The Interpretation of Cultures*. Pp. 3-30. New York: Basic Books, Inc.
- 20- Geertz, Clifford. (1973e) *Religion as a Cultural System. In The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc. Pp. 87-125.
- 21- Hjelmslev, Louis .1969. *Prolegomena to a Theory of Language*. University of Wisconsin Press.
- 22- Howard Mounce. (1990). *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- 23- Keesing, Roger M. (1974) *Theories of Culture. In Annual Review of Anthropology*. Bernard J. Siegal ed. Palo Alto California: Annual Reviews Inc.
- 24- Langer, Susanne K. (1953) *A Theory of Art, Developed From: Philosophy in a New Key*. New York: Charles Scribner's Sons.
- 25- Ortner, Sherry B. (1984) *Theory in anthropology since the Sixties*. *Comparative Studies in Society and History*. 26:126-166.
- 26- Leavitt, John Harold (2010) *Linguistic relativities: language diversity and modern thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 27- parker, Richard. (1985) *From Symbolism to Interpretation: Reflections on the Work of Clifford Geertz*. *Anthropology and Humanism Quarterly* 10(3):62-67.
- 28- Peirce, C.S. (1878), "How to Make Our Ideas Clear", *Popular Science Monthly*, v. 12, 286-302.
- 29- Schneider, David. (1980) *American Kinship: A Cultural Account*. 2nd

edition. Chicago and London: University of Chicago Press.

- 30- Turner, Victor W. (1980) *Social Dramas and Stories about Them*. Critical Inquiry 7:141-168.
- 31- Turner Victor. (2018) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- 32- Womack, Mari. (2005) *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*. California: AltaMira Press.

References

1. Ālousī, Shahab al-Din (nd). "Rouh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm," Beirut: Dar 'Thyā' al-Turāth Al-Arabī. [In Arabic]
2. Abrishami, Samaneh et al. (2021). "Analysis of Intention in Qur'an Semantics," Journal of Researches of Qur'anic and Hadith Sciences, 18(2): pp. 1-39. [In Persian]
3. Astarābādī, Ali (1409 AH). "ta'wīl Āyāt al-Zāhira fī Fadā'il 'Itrat al-Tāhira," Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
4. Hosseini Tehrani, Mohammad Hossein (1427 AH). "Eschatology," Mashhad: Noor Malakout Qur'an. [In Persian]
5. Dhahabī, Shams al-Din (2003). "Al-'Arsh," Medina: Scientific Research Department, the Islamic University. [In Arabic]
6. Sultani, Mustafa (2011). "Informative adjectives in the thought of Ayatollah Javadi Amoli," Hekmat 'Isrā' Journal, No 9: pp. 71-91. [In Persian]
7. Safa'ei Takht-e-Fouladi, Mohammad Reza (2017). Al-Zahra fī tafsīr al-Qur'an al-Karīm," Isfahan: Mu'allif. [In Arabic]
8. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Hussein (1995). "Al-Māzān fī Tafsīr al-Qur'an," [Persian translation: Mohammad Baqer Mousavi,] Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. Islamic Publications Office. [In Persian]
9. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Hussein (1973). "The Qur'an in Islam," Beirut: Dar al-Zahra. [In Arabic]
10. Alavi-Mehr, Hossein (2005). "Foundations of Martyr Motahhari's Ideas in Understanding and Interpreting the Qur'an," Journal of Researches of Qur'anic and Hadith Sciences, No. 4: pp. 7-26. [In Persian]
11. Fokouhi, Naser (2011). History of Thought and Theories of Anthropology, Tehran: Negah Publishing, 7th edition. [In Persian]
12. Mojahed, Seyed Mohammad (1917). "Mafātīh al-Usoul." Qom: Āl al-Bayt Institute for the Revival of Heritage. [In Arabic]

13. Motahhari, Morteza (2011). "Collected Works," Tehran: Sadra. [In Persian]
14. Nasiri, Ali (2009). "Qur'an and Symbolic Language," Ma'rifat Journal, No. 35. [In Persian]
15. Bühler, Karl (1934). Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache, Amsterdam: J. Benjamins Publishing Company.
16. Des Chene, Mary (1996). Symbolic Anthropology. [In Encyclopedia of Cultural Anthropology. New York: Henry Holt. Pp. 1274-1278.]
17. Geertz, Clifford (1974). Myth, Symbol, and Culture, New York: W. W. Norton.
18. Geertz, Clifford (1973). The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss. [In The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc. Pp. 345-359.]
19. Geertz, Clifford (1973-d). Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. [In: The Interpretation of Cultures. Pp. 3-30. New York: Basic Books, Inc.]
20. Geertz, Clifford (1973-e). Religion as a Cultural System. [In The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc. Pp. 87-125.]
21. Hjelmslev, Louis (1969). Prolegomena to a Theory of Language. University of Wisconsin Press.
22. Howard Mounce (1990). Wittgenstein's Tractatus: An Introduction. Oxford: Basil Blackwell.
23. Keesing, Roger M. (1974). Theories of Culture. In Annual Review of Anthropology. Bernard J. Siegal ed. Palo Alto California: Annual Reviews Inc.
24. Langer, Susanne K. (1953). A Theory of Art, Developed From: Philosophy in a New Key. New York: Charles Scribner's Sons.
25. Ortner, Sherry B. (1984). Theory in anthropology since the Sixties. Comparative Studies in Society and History. 26:126-166.
26. Leavitt, John Harold (2010). Linguistic relativities: language diversity and modern thought. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

27. parker, Richard (1985). From Symbolism to Interpretation: Reflections on the Work of Clifford Geertz. *Anthropology and Humanism Quarterly* 10(3):62-67.
28. Peirce, C.S. (1878). "How to Make Our Ideas Clear", *Popular Science Monthly*, v. 12, 286–302.
29. Schneider, David (1980) *American Kinship: A Cultural Account*. 2nd edition. Chicago and London: University of Chicago Press.
30. Turner, Victor W. (1980). Social Dramas and Stories about Them. *Critical Inquiry* 7:141-168.
31. Turner Victor (2018). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
32. Womack, Mari (2005). *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*. California: AltaMira Press.

Role and Typology of Political Goals and Competitions in Emerging Fabricated Traditions and Concepts of Mahdism

Seyed Morteza Hosseini Shirag¹
Hassan Naghizadeh²

Received: 17/10/2022

Accepted: 28/02/2023

DOI: 10.22051/tqh.2023.42054.3727

Abstract

Study of the role of political currents claiming Mahdism can identify the fabricated hadiths introduced by politicians to Mahdavi traditions and refine the traditions of this area as much as possible. Among the reasons for politicians' approach to Mahdism is the capacity of this discussion to advance their goals. In other words, there are concepts and teachings in Mahdism which are effective for politicians. The special capacity of some concepts of Mahdism, such as "the political function of some titles related to Mahdism", "the theory of connected state," and "the special ability to discuss the signs of emergence" are among the most important reasons for the approach of these currents to Mahdism. Using the analytical-descriptive method, this research seeks to trace fabricated narratives that have been forged or fabricated by political currents in the field of Mahdism. It takes also a look at reasons for the approach of political currents to Mahdism. Findings show many types of forgery in Mahdavi traditions and teachings, of which the most important types are as follows: "Forgery in the name, lineage, and example of the Promised Mahdi", "forgery in the physical characteristics of the Promised Mahdi", "forgery in the place of Appearance", "forgery in the issue of connected government", "forgery in praise and blame of lands".

Keywords: Mahdism, Politics, Fabrication of Hadith, Forgery of Hadith, Understanding Hadith

1. PhD in Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad. The Corresponding Author. Email: mortezah.hosseini@yahoo.com

2. Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad. naghizadeh@um.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۴۹-۸۰

نقش اهداف و رقابت‌های سیاسی در پیدایش روایات و مفاهیم جعلی در مهدویت و گونه‌شناسی آن

سیدمرتضی حسینی شیرگ^۱

حسن نقی زاده^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹

DOI: 10.22051/tqh.2023.42054.3727

چکیده

بررسی نقش جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت می‌تواند به مشخص کردن مجعولات واردشده از سوی سیاسیون به روایات مهدوی کمک کند و به پالایش هرچه بیشتر روایات این حوزه بیانجامد. از جمله دلایل رویکرد سیاسیون به مهدویت، ظرفیت این بحث در پیشبرد اهداف‌شان است. با این توضیح که مفاهیم و معارفی در مهدویت مطرح می‌شود که توسل به آن‌ها می‌توانست برای سیاسیون کارآمد باشد. ظرفیت خاص برخی مفاهیم مهدویت مانند «کارکرد سیاسی برخی القاب مرتبط با مهدویت»، «نظریه دولت متصله» و «قابلیت خاص بحث نشانه‌های ظهور» مهم‌ترین دلایل رویکرد این جریان‌ها به حوزه مهدویت می‌باشد. مطالعه حاضر با رویکرد تحلیلی-توصیفی، به دنبال ردیابی و گونه‌شناسی روایاتی است که توسط جریان‌های سیاسی در حوزه مهدویت جعل یا تحریف شده است و همچنین نگاهی دارد به دلایل رویکرد جریان‌های سیاسی به حوزه مهدویت. یافته‌های این مطالعه بیانگر وجود گونه‌های متعددی از جعل و تحریف در روایات و معارف مهدوی است: ۱. جعل در نام، نسب و مصداق مهدی موعود؛ ۲. جعل در ویژگی‌های جسمی مهدی موعود؛ ۳. جعل در مکان ظهور؛ ۴. جعل در زمینه دولت متصله و ۵. جعل در مدح و ذم بلاد از گونه‌های مهم جعل و تحریف جریان‌های سیاسی در حوزه مهدویت است.

کلید واژه: مهدویت، سیاست، وضع حدیث، تحریف حدیث، فقه‌الحدیث.

۱- دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. mortezah.hoseini@yahoo.com

۲- استاد گروه علوم و قرآن حدیث دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. naghizadeh@um.ac.ir

۱. مقدمه

وجود احادیث مهدویت در سخنان رسول‌الله (ص) جنبش‌ها و جریان‌های سیاسی را به این فکر واداشت که ضمن تطبیق خود با بیانات رسول‌الله (ص) مهدی موعود را از میان خود بدانند. جریان‌های مختلف سیاسی در جهت پایه‌گذاری و تثبیت قدرت خود از ظرفیت گسترده مهدویت و احادیث این حوزه استفاده کردند. این جریان‌ها در یک مرحله به تطبیق احادیث صحیح مهدویت بر خود، اقدام کردند و در یک مرحله احادیث صحیح را تحریف می‌کردند و در مواردی چند به جعل و ساختن احادیثی جهت اهداف و آرمان‌های سیاسی خویش اقدام می‌کردند.

تیبین یکی از مهم‌ترین دلایل جعل احادیث این حوزه؛ یعنی عامل سیاسی، در مشخص کردن دست‌های پنهان جعل در احادیث مهدویت کمک می‌کند.

۲. پیشینه بحث

در مورد پیشینه مطالعات صورت گرفته در باره روایات جعلی مهدوی، نخست می‌توان به اثر آقای بُستوی نویسنده معاصر اهل سنت اشاره کرد. او در *الموسوعة فی احادیث المهدی (ع) / الضعیفة و الموسوعة* به بررسی روایات ضعیف و جعلی مهدوی پرداخته است. تکیه او بر بحث سندی است و به نقد متنی روایات نپرداخته است.

هم‌چنین در این زمینه می‌توان به مقاله جلالی و شاطری احمدآبادی (۱۳۹۳) با عنوان «بررسی اعتبار روایت "المهدی فی لسانه رتة" و نقش جنبش محمدبن عبدالله حسنی در جعل آن»،^۱ اشاره کرد. نویسندگان به بررسی احادیثی که به لکنت زبان مهدی موعود اشاره دارد پرداخته‌اند و در نهایت اثبات می‌کنند که این روایات ساخته جریان محمدبن عبدالله ملقب به نفس زکیه است.

مقاله «نقش عباسیان در جعل احادیث مهدویت»^۲ نوشته سیدجعفرصادقی. تمرکز نویسنده بر جریان عباسیان است. البته نگارنده به همه احادیثی که از سوی عباسیان در این حوزه جعل شده اشاره نکرده است.

۱. حدیث پژوهی، ۶(۱۱)، ۱۳۹-۱۵۸.

۲. مشرق موعود، ۸(۲۹)، ۱۳۵-۱۶۴.

مقاله «نقش آرمان‌ها و مقاصد سیاسی در جعل و تحریف روایات مهدوی در حوزه مدح و ذم بلاد»^۱ نوشته سید مرتضی حسینی شیرگ و همکاران به بررسی نقش مقاصد سیاسی در جعل روایات در حوزه بلاد می‌پردازد و تنها عهده دار یک گونه از جعل و تحریف سیاسیون در حوزه مهدویت است.

هم‌چنین باید از مقاله «هم‌سنجی و سندپژوهی اخبار ملاحم و فتن فریقین با محوریت تشخیص نفس زکیه»^۲ آقای میرسراجی و همکاران نام برد که به روشی خاص و ابتکاری به بررسی اخبار ملاحم و فتن شیعه و سنی پیرامون نفس زکیه پرداخته‌اند. محور این مقاله تنها «نفس زکیه» است و به دیگر جریان‌های سیاسی مؤثر در جعل و تحریف احادیث مهدویت پرداخته نشده است.

به نظر می‌رسد حجم جعلیات و تحریفات جریان‌های سیاسی در روایات و معارف مهدوی بیش از این باشد و هم‌چنان جای مطالعه و بحث دارد.

در این مطالعه به دنبال یافتن پاسخ این دو سؤال هستیم: ۱. دلایل رویکرد جریان‌های سیاسی به حوزه مهدویت چیست؟ ۳. جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت چه گونه‌هایی از جعل و تحریف در احادیث مهدویت را پدید آورده‌اند؟

۳. ظرفیت سیاسی خاص برخی مفاهیم مهدویت

معتقدیم ازجمله دلایل رویکرد سیاسیون به مهدویت، ظرفیت این بحث در پیشبرد اهدافشان است. با این توضیح که مفاهیم و معارفی در مهدویت مطرح می‌شود که توسل به این مفاهیم و معارف می‌توانست برای سیاسیون کارآمد باشد. ازجمله این مفاهیم می‌توان به «القاب مهدویت»، «نظریه دولت متصله»، «نشانه‌های ظهور» و ... اشاره کرد.

۳-۱. کارکرد سیاسی برخی القاب مرتبط با مهدویت

استفاده از القابی با مفاهیم مهدویتی و آخرالزمانی را تقریباً در تمامی جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت شاهد هستیم. در این بحث به مهم‌ترین القابی می‌پردازیم که سیاسیون

^۱. علوم قرآن و حدیث، ۵۵(۱۱۰)، ۲۷-۵۰.

^۲. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۸(۵۱)، ۱۴۳-۱۷۹.

با سوءاستفاده از آن سعی در ترویج مفاهیم مهدویتی نسبت به خویش داشته و در نتیجه سبب جعل و تحریف در این معارف شده‌اند.

۳-۱-۱. مهدی

این لقب تقریباً مورد استفاده تمامی جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت بوده است. لقب «مهدی» بیشترین کاربرد را در جریان اموی داشته است. مهدی خوانی خلفای اموی در شعر و منقولات آن دوره رواج داشته است، از جمله ولید بن عبدالملک (فرزدق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۲) و سلیمان بن عبدالملک (همان، ص ۲۶۴ و ۳۰۹؛ ابن عطیه، ۱۴۰۶ق، ص ۳۴).

به صورت بسیار پررنگ درباره عمر بن عبدالعزیز این لقب به کار رفته است. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۵۶؛ ابن عطیه، ۱۴۰۶، ص ۲۱۱). پس از وی این لقب در مورد یزید بن عبدالملک (فرزدق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷) و هشام بن عبدالملک (همان، ج ۱، ص ۱۴۰) به معنای لغوی و هم اصطلاحی به کار رفته است.

در جریان سیاسی عباسی نیز کاربرد این لقب را شاهد هستیم. نخستین لقبی که برای ابوالعباس؛ اولین خلیفه عباسی انتخاب شد، مهدی بود (مسعودی، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۲). هم‌چنین منصور خلیفه دوم عباسی، فرزندش را مهدی لقب داد. به این امید که همان مهدی وعده داده شده در احادیث باشد (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۱۶۲).

در جریان کیسانیه نیز در گفتار مختار پیرامون محمد بن حنفیه می‌توان کاربرد لقب مهدی را یافت (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۸۰، ج ۶، ص ۶۲).

و نیز در مورد زید، لقب مهدی به کار رفته است. به طوری که بعد از به دار آویخته شدن وی، این اعتقاد توسط برخی از شعرای اموی به تمسخر گرفته شد (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۳۲).

بعد از زید، باید از محمد بن عبدالله بن حسن نام برد. محمد، ملقب به «نفس زکیه» و «مهدی» بود. (ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ص ۲۱۱) به او این لقب را دادند بدان امید که او همان مهدی مذکور در احادیث باشد (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۹۰). محمد بن القاسم بن علی، سومین پیشوای زیدی است که به لقب مهدی منتظر نام بردار

می‌شود (حمیری، ۱۹۴۸، ص ۱۵۶). بعد از محمدبن قاسم، القاب مهدویت را در مورد یحیی بن عمر بن یحیی شاهد هستیم او را نیز «مهدی منتظر» لقب دادند (همان). در جریان سیاسی فاطمی کاربرد این لقب را برای عبیدالله المهدی شاهد هستیم. پدرش نخستین کسی بود که او را «مهدی» خطاب کرد. (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۵۲) خود عبیدالله نیز اقداماتی در جهت ترویج مهدویت خویش و القای این مفهوم به مردم انجام می‌داد (قاضی نعمان، بی تا، ص ۲۹۴).

۳-۱-۲. منصور

از برخی منقولات می‌توان برداشت کرد که این واژه با واژه مهدی ارتباط مستحکم و عمیقی دارد. در روایات آمده است که منصور در برابر سفیانی قرار می‌گیرد و پیروز می‌شود (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۰۴) و یا اینکه منصور بعد از مهدی به حکومت می‌رسد (همان، ج ۱، ص ۳۸۲). در برخی از منقولات، مهدی و منصور یکی پنداشته شده‌اند (همان، ج ۲، ص ۴۵۸).

ابوجعفر؛ خلیفه دوم عباسی ملقب به «المنصور» بود. (ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۵۲۶) در جریان زبیده در مورد زیدبن علی لقب منصور به کاررفته است (طبری، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۱۶۶).

۳-۱-۳. قائم

این لقب نیز مورد توجه سیاسیون مدعی مهدویت بوده است. ابوالعباس نخستین خلیفه عباسی، ملقب به «قائم» و «سفاح» بود (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۲۹۸). هم‌چنین القائم بامرالله لقب بیست و ششمین خلیفه عباسی بود. (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۴۷)

عبیدالله مؤسس فاطمیان، فرزندش را ملقب به قائم و مکنی به ابوالقاسم کرد (صنهاجی، بی تا، ص ۵۳). این نام‌گذاری‌ها در اسم و لقب و کنیه به نوعی آماده کردن اذهان برای پذیرش نقش امام منتظر و صاحب‌الزمانی فرزندش بوده است (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲).

۳-۱-۴. پیشرو

از جمله القابی که برای شاهان صفوی ذکر شده «پیشرو» (جعفریان، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹)، «پیشرو مهدی» (همان، ص ۱۳۹)، «پیشرو لشکر صاحب‌الزمان» و «پیشرو قائم آل رسول» است (عبدی بیگ، ۱۹۸۶، ص ۳۲، ص ۱۹۱).

آنچه در دوران صفویه بسیار مورد تأکید قرار می‌گرفت نزدیکی ظهور و اتصال دولت صفویه به دولت موعود آخرالزمان بود. یکی از اعتقادات صفویان در مورد شاهان‌شان این بود که شاهان صفوی بعد از ظهور حکومت را تحویل صاحب‌الزمان خواهند داد و در رکاب حضرت جنگیده و جلودار و پیشرو لشکر حضرت مهدی (عج) خواهند بود (عبدی بیگ، ۱۳۶۹، ص ۳۵؛ ناشناس، ۱۳۵۰، ص ۲۶-۲۷؛ غفاری قزوینی، ۱۳۴۳، ص ۲۵۶).

۳-۲. نظریه «دولت متصله»

این نظریه اشاره دارد به دولتی که با زمینه‌سازی ظهور، امکانات خویش را در اختیار قیام مهدوی قرار می‌دهد و از آن قیام حمایت می‌کند. منظور از این زمینه‌سازی، زمینه‌سازی خاص است یعنی دولتی که مخصوصاً برای ظهور حضرت مهدی (عج) امکانات و شرایطی را فراهم می‌آورد (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۳؛ ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۰؛ قزوینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۶۸).

ادعای دولت متصله بودن از سوی بسیاری از مدعیان سیاسی مهدویت از همان سده‌های نخستین اسلامی مطرح بوده است و برخی سیاسیون سعی کردند خویشان و دولتشان را همان دولتی معرفی کنند که به دولت حضرت مهدی (عج) متصل می‌شود و از آن دولت حمایت می‌کند. این دست ادعاها را به ویژه از سوی عباسیان (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۰؛ ابن اثیر، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۸-۱۱؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۴۶)، فاطمیان (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۵۹) و صفویان (عبدی بیگ، ۱۳۶۹، ص ۳۵؛ ناشناس، ۱۳۵۰، ص ۲۶-۲۷؛ غفاری قزوینی، ۱۳۴۳، ص ۲۵۶؛ اله اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۳۲۵) می‌توان مشاهده کرد.

۳-۳. قابلیت خاص بحث «نشانه‌های ظهور»

به نظر می‌رسد نوع مباحثی که در بحث نشانه‌های ظهور مطرح می‌شود و هم‌چنین

قابلیت تطبیق رخ داده‌های وقایع طبیعی که تا حدی نادر یا خاص بودند، بحث نشانه‌های ظهور را محلی مناسب برای جولان مدعیان دروغین مهدویت قرار می‌داد.

۴. گونه‌شناسی جعل جریان‌های سیاسی در حوزه مهدویت

گونه‌های فراوانی از جعل و تحریف از سوی جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت را می‌توان ردیابی نمود.

۴-۱. جعل در تبار مهدی موعود

بر اساس احادیث صحیح مهدویت، مهدی هم‌نام پیامبر^(ص) است و نسبش به اهل بیت پیامبر^(ص) می‌رسد. در نتیجه مدعیان مهدویت در صورتی که این ویژگی‌ها را دارا می‌بودند از همراهی مردم نیز برخوردار می‌شدند. به همین دلیل در بسیاری از جریان‌های سیاسی شاهد جعل در نام و تبار مهدی موعود هستیم. در این میان نخست باید به تلاش‌های امویان اشاره کرد.

۴-۱-۱. جعل تبار اموی (عمری)

این گونه از جعل را در جریان سیاسی اموی و در خصوص عمر بن عبدالعزیز می‌توان ردیابی نمود. بر اساس داده‌های تاریخی باید تفکر مهدی بودن عمر بن عبدالعزیز را با روایاتی منسوب به خلیفه دوم، مرتبط دانست. گویا این اعتقاد که فردی از خاندان عمر به پا خواهد خاست و زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد، وجود داشته است.

مادر عمر بن عبدالعزیز «ام‌عاصم» نام داشت وی دختر عاصم بن عمر بن خطاب بود (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۲۵). طبق برخی از نقل‌ها عمر بن خطاب آرزو داشت فرزندی را بشناسد که از نسل او بوده و زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۵۴). هم‌چنین عبدالله؛ پسر خلیفه دوم، آرزو داشت مهدی موعود از نسل پدرش را ببیند و بشناسد (همان).

این منقولات چه از صحت انتساب به خلیفه دوم و فرزندش برخوردار باشد و یا برعکس بر ساخته دیگران از زبان او باشد، گونه‌ای از جعل و تحریف در احادیث و معارف مهدویت را نشان می‌دهد.

۴-۱-۲. جعل تبار عباسی

در این زمینه می‌توان به دوازده متن در منابع حدیثی اشاره کرد. که از زبان پیامبر (ص) و عمدتاً خطاب به ابن عباس یا عباس بن عبدالمطلب بیان شده است: «المهدی من ولد العباس» (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵۳، ص ۴۱۴)، «هی لک - یا عباس - بعد اثنتین و ثلاثین و مائة ثم منکم السّفاح و المنصور و المهدی» (طبرانی، بی تا، ج ۹، ص ۱۰۱)، «یا عمّ أما علمت أن المهدی من ولدک موفقا راضیا مرضیا» (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲۶، ص ۲۹۸-۲۹۹)، «یا عمّ النّبی، إنّ الله ابتداء بی الإسلام و سیختمه بغلام من ولدک و هو الَّذی یتقدّم لعیسی بن مریم» (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۵۱۹)، «إِنَّ اللَّهَ فَتَحَ هَذَا الْأَمْرَ بِي، وَسَيَخْتُمُهُ بِغُلامٍ مِنْ وَلَدِكَ يَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مِلْتُ جُورًا وَ هُوَ الَّذِي يُصَلِّي بَعِيسَى» (همان، ج ۵، ص ۱۸۸)، «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَتَحَ هَذَا الْأَمْرَ بِي وَ يَخْتُمُهُ بَوْلَدِكَ» (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲۶، ص ۳۴۹)، «منک المهدی فی آخر الزمان ...» (طبری، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۲۰۶)، «إِنَّ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ الْأَصْفِيَاءَ وَ مِنْ عَتَرِكَ الْخُلَفَاءَ وَ مِنْكَ الْمُهَدِيَّ فِي آخِرِ الزَّمَانِ» (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵)، «هَذَا عَمِي أَبُو الْخُلَفَاءِ ... السّفاح و المنصور وَ الْمُهَدِيَّ يَا عَمِي بِي فَتَحَ اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ وَ سَيَخْتُمُهُ بِرَجُلٍ مِنْ وَلَدِكَ» (سیوطی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۹۷)، «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى افْتَتَحَ بِي هَذَا الْأَمْرَ وَ بِذُرِّيَّتِكَ يَخْتُمُهُ» (طبری، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۲۰۶)، «أَنَّ اللَّهَ ذَكَرَهُ مَخْرَجٍ مِنْ صَلْبِ عَمِي الْعَبَّاسِ أَوْلَادًا يَجْعَلُ اللَّهُ وَلاةَ أَمْرِ أُمَّتِي يَجْعَلُهُمْ خُلَفَاءَ مَلُوكًا نَاعِمِينَ وَ مِنْهُمْ مَهْدِيَّ أُمَّتِي» (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲۶، ص ۳۴۷).

بررسی سندی و متنی این روایات نشان می‌دهد که از صحت انتساب برخوردار نبوده است و علاوه بر روایان ضعیف، بسیاری از این روایات از سوی عالمان جعلی معرفی شده‌اند (حسینی شیرگ، ۱۴۰۱، ص ۱۹۸-۲۰۶).

۴-۲. جعل در مصداق مهدی موعود

جریان‌های سیاسی با انتساب القاب مهدوی از جمله لقب «مهدی» به سران خویش آنان را مصداق مهدی موعود معرفی می‌کردند. به این جریان‌ها در بخش القاب مهدوی اشاره کردیم. علاوه بر این در جریان سیاسی اموی، مهدی‌پنداری عیسی بن مریم را به عنوان مصداق دیگری از مهدی موعود شاهد هستیم.

۴-۲-۱. ترویج مهدی‌پنداری عیسی بن مریم

در برخی از احادیث اشاره شده است که مهدی موعود همان عیسی بن مریم^(ع) است این امر به مثابه، نفی مهدویت مهدی موعود از نسل پیامبر^(ص) و اثبات مهدی بودن عیسی بن مریم^(ع) است.

مشهورترین کتاب حدیثی اهل سنت که حدیثی با این مضمون را در خود جای داده است، سنن ابن ماجه است: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ الْجَنْدِيُّ، عَنْ أَبِي بَنٍ صَالِحٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص)، قَالَ: «لَا يَزْدَادُ الْأَمْرُ إِلَّا شِدَّةً، وَ لَا الدُّنْيَا إِلَّا إِدْبَارًا، وَ لَا النَّاسُ إِلَّا شُحًّا، وَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا عَلَى شِرَارِ النَّاسِ، وَ لَا الْمَهْدِيُّ إِلَّا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ.» (قزوینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۴۰). این حدیث به واسطه حضور تنی چند از راویان از جمله محمد بن خالد قابلیت استناد ندارد. هم‌چنین مخالف صریح بسیاری از روایات مهدویت است و عالمان بسیاری به ضعف و مخالفت آن با احادیث مهدویت اشاره کرده‌اند و برخی نیز آن را جعلی دانسته‌اند (حسینی شیرگ، ۱۴۰۱، ص ۵۹-۶۴).

به نظر می‌رسد ردپایی از گرایش‌های سیاسی در جعل و انتشار حدیث «لا مهدی الا عیسی بن مریم» می‌توان یافت. گفتگویی که میان ابن عباس و معاویه صورت گرفته دلیل بر این ادعا است. در این گفتگو معاویه ضمن انکار امامت بنی‌هاشم از ادعای آنان دایر بر این که مهدی از بنی‌هاشم است، سخن گفته: «و قد زعمتم ان لکم ملکا هاشمیا مهدیا قائما». در ادامه معاویه می‌افزاید: «والمهدی عیسی بن مریم صلوات الله علیه، وهذا الأمر فی ایدینا حتی نسلّمه إلیه.» (ناشناس، بی تا، ص ۵۱) چنانچه اصل این گفتگو را جعلی ندانیم، تمایل به مهدی موعودپنداری عیسی بن مریم را باید نخست در سخنان معاویه جستجو کرد.

به نظر نمی‌توان از نقش امویان در جعل و یا حمایت از جعل و یا ترویج این حدیث ساختگی چشم‌پوشی کرد. امویان زمانی به صاحبان شعار «المهدی هو عیسی بن مریم» برای مقابله با ادعای مهدویت شیعه مشهور شدند. (پاک، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵) امویان با اینکه اصل مهدویت را انکار می‌کردند، ولی در مواقع لازم از آن استفاده ابزاری کرده‌اند. حتی امویان غرب نیز این سیاست را دنبال می‌کردند. ابن فرضی از وابستگان دربار اموی اندلس، با هدف سرزنش فاطمیان در ادعای مهدویت، روایت «لا مهدی الا

عیسی بن مریم» را از قول ابن‌ازرق حسنی اموی (د: ۳۸۵ق) در قیروان قرائت کرد ولی چون برخلاف باور فاطمیان بود، او را زندانی کردند (همان، ص ۱۳۹).

۴-۳. جعل در نام مادر

این‌گونه از جعل را می‌توان در جریان کیسانیه و نفس زکیه یافت. بر اساس روایات فراوان، مادر مهدی موعود قریشی است و از نسل پیامبر (ص) و حضرت فاطمه (س) است (سجستانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۷؛ طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۸۶) امری که برای محمد بن حنفیه محقق نبوده است. مادر ابن حنفیه خوله بنت جعفر بن قیس بوده است (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۰۰). در نتیجه کیسانیه از جمله سید حمیری بر امری دیگر تأکید کردند و آن اینکه، زمانی که نظر پیامبر (ص) بر مادر ابن حنفیه افتاد در حالی که خادم حضرت علی (ع) بود، پیامبر (ص) او را اختصاص گردانید بر اینکه مادر مهدی موعود باشد. سید حمیری در این زمینه ابیاتی سروده است و این ابیات بر این مطلب تأکید دارد (سید حمیری، ۱۴۲۰، ص ۸۷).

این‌گونه از جعل را در جریان نفس زکیه نیز می‌توان شاهد بود. بر اساس نقل مقاتل الطالیین، طبق پیش‌بینی‌هایی که در آن زمان بین مردم وجود داشته است، مادر مهدی موعود اسمی سه حرفی داشته که با «هاء» شروع و با «دال» خاتمه می‌یابد (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۱۲). نام مادر محمد بن عبدالله، «هند» بود در نتیجه این پندار که مقصود این روایات همان محمد بن عبدالله است در بین برخی به وجود آمد (همان). به نظر انگیزه و نیاز به جعل حدیث درباره مادر محمد بن عبدالله وجود داشته است. بر اساس برخی از روایات، مادر مهدی موعود، کنیز توصیف شده است (نک: نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۲۸)، این در حالی است که مادر محمد بن عبدالله اصالتاً کنیز نبود. به نظر می‌رسد این روایات مورد ادعا، در جهت مقابله با روایات کنیززادگی مهدی موعود، جعل و گسترش یافته باشد تا خلأ موجود را پر کند و محمد بن عبدالله را مهدی موعود معرفی کند. زیرا یکی از مهم‌ترین دلایل نفی مهدویت محمد بن عبدالله طبق بیان امام صادق (ع) خطاب به یکی از یارانش، این است که مادر محمد بن عبدالله، اصیل زاده است و حضرت (ع)

توصیه می‌کند که جهت نفی مهدویت محمد، به وصف مادر مهدی موعود که کنیززاده است استشهاد کند (همان، ص ۲۳۰).

۴-۴. جعل در ویژگی‌های جسمی مهدی موعود

نمونه‌هایی از جعل در ویژگی‌های جسمانی مهدی موعود را از سوی جریان‌های سیاسی نفس زکیه و فاطمیان می‌توان مشاهده کرد.

ردپای جریان نفس زکیه در برخی از احادیث مهدوی دیده می‌شود که به برشمردن برخی از ویژگی‌های جسمی مهدی موعود پرداخته است، از جمله می‌توان به روایاتی اشاره کرد که به داشتن لکنت زبان مهدی موعود اشاره کرده‌اند (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۶۵) از مهم‌ترین قرائن و سرنخ‌های ارتباط این احادیث با جریان نفس زکیه، ادعای وجود این نقیصه در نفس زکیه است. (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۱۴) در حالی که برای هیچ‌یک از دیگر مدعیان مهدویت این چنین ویژگی ذکر نشده است.

در جریان فاطمیان نیز این گونه را می‌توان مشاهده کرد. در حدیثی که قاضی نعمان به نقل از امام باقر^(ع) نقل می‌کند، مهدی را کسی معرفی می‌نماید که در سر و صورتش هیچ موی سپیدی یافت نمی‌شود. وی این حدیث را بر عبیدالله تطبیق می‌دهد (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۸۰). احتمالاً یکی از ویژگی‌های ظاهری عبیدالله المهدی این بوده است.

۴-۵. جعل در مدح و ذم بلاد

بازتاب رقابت‌ها و اهداف سیاسی را نیز می‌توان در روایات مهدوی شاهد بود و از جمله مهم‌ترین این مواضع، تلاش در برتری سرزمین‌های تحت سلطه و تخریب سرزمین‌های رقیبان است.

در این میان نخست باید به نقش امویان اشاره کرد. در جهت ارائه نقش پررنگ شام در آخرالزمان احادیثی چند در کتب روایی اهل سنت ذکر شده است. در این احادیث سعی شده است اهل شام امت همیشه پیروزی معرفی شوند که در نهایت با دجال می‌جنگند (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۸، ص ۲۶۷).

ریشه این دست تطبیق‌های دروغین را می‌توان در تمایلات معاویه جستجو کرد. او که خود به‌وضوح اشاره می‌کند که آرزو دارد این امت همیشه پیروز، شامیان باشند، بدون شک در جهت جعل و تطبیق نادرست این دست احادیث نیز دستی داشته و حمایت‌هایی را انجام داده است. معاویه علناً تمایل خود را در این زمینه بر زبان آورده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۵).

روایاتی دیگر، تعداد یاران خاص حضرت مهدی (عج) را تنها از شامیان شمرده‌اند (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۲) در دسته‌ای دیگر از احادیث، از شام و شهر دمشق به‌عنوان «پناهگاه امن آخرالزمان» و «محل اجتماع مردم» یاد می‌شود (ابن‌أبی‌شیبه، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۱۷).

چه‌بسا ریشه این فضیلت بخشی به شام را باید در منقولات کعب‌الاحبار؛ یهودی به‌ظاهر مسلمان شده، جستجو کرد؛ زیرا تمایل به امویان و رابطه خوب او با معاویه مشهود بوده است (ابوریّه، ۱۳۸۹، ص ۲۷۱).

هم‌چنین می‌توان روایاتی در فضیلت بخشی به حمص و دمشق از سوی کعب‌الاحبار نیز یافت. کعب، دمشق، رودخانه ابی‌فطرس و طور را پناهگاه مسلمانان از شر ملاحم، دجال و یأجوج و ماجوج برمی‌شمرد (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۲۳).

در دسته دیگری از احادیث درباره فضیلت و برتری قیام‌کنندگان از دمشق در هنگام وقوع ملاحم و فتن سخن به میان آمده است (همان، ج ۲، ص ۴۷۴؛ قزوینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۶۹). در همین خصوص ضمن یک حدیث طولانی و البته با مضامینی عجیب از حضرت علی (ع) به برتری شام بر مدینه اشاره شده است (مقدسی شافعی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶۴).

علاوه بر امویان باید از راویان اسرائیلی نام برد که در جهت ارائه نقش پررنگ آخرالزمانی مناطق و نمادهای یهودی و مسیحی روایاتی را نقل می‌کردند. در برخی از روایات مهدوی شاهد بزرگنمایی درباره اماکن یهودی-مسیحی هستیم.

در منابع اسلامی به منقولاتی در فضیلت بیت‌المقدس و سایر اماکن یهودی برمی‌خوریم که اکثراً از سوی یهودیان تازه‌مسلمان شده نقل شده است. در برخی از این

منقولات این شهر پایتخت حکومت مهدی اعلام شده است (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۰۲).

«طور» نیز از جمله اماکنی است که در منقولات اسرائیلی آخرالزمانی بااهمیت از آن یاد شده است: در روایات کعب الاحبار، از «طور» به عنوان پناهگاه آخرالزمانی یاد شده است (دانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۹۴۹، ج ۶، ص ۱۲۱۳).

در باره انطاکیه نیز منقولاتی در فضیلت و نقش آفرینی آن در زمان ظهور منجی، نقل شده است. در حدیثی مکان سکونت مهدی موعود، شهر انطاکیه بیان شده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۱۴۴) و این شهر به عنوان پناهگاه آخرالزمانی از شر سفیانی، شمرده شده است (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۴۸).

در جریان سیاسی زیدیه از جمله در جریان محمدبن قاسم نیز می توان روایاتی را در تقدس بخشی به اماکن و مناطقی خاص شاهد بود. مکان قیام محمدبن قاسم در طالقان خراسان بزرگ بوده و او در این منطقه پرترفدار بوده است. روایاتی از طالقان و نقش آخرالزمانی آن حکایت دارند.

در روایتی به نقل از امام صادق^(ع)، ایشان یاران حضرت مهدی^(عج) را برشمرده و در این میان حجم قابل توجهی را از طالقان دانسته است (طبری آملی، ۱۴۱۳، ص ۵۶۷). روایات «گنج های طالقان» از دیگر روایاتی است که بیانگر نقش آخرالزمانی طالقان است و جای نقد دارد. در حدیثی اشاره به گنج های طالقان شده است که نه از جنس طلا و نقره بلکه از جنس اسبان و مردانی نشانه دار، دانسته شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۴) و در حدیثی از امام علی^(ع) نیز اشاره به این گنج ها شده و آن را مردان مؤمنی دانسته است که انصار مهدی در آخرالزمان هستند (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۷۸). در حدیثی بازهم به نقل از حضرت علی^(ع) با اشاره به گنج های طالقان و با تأکید بر عدم طلا و نقره بودن آن، تعداد یاران طالقانی مهدی، بیست و چهار نفر برشمرده شده است (ابن طاووس، ۱۴۱۶، ص ۲۸۸) و سومین حدیثی که از امام علی^(ع) در این زمینه آمده است، ضمن تعیین دقیق موقعیت جغرافیایی طالقان با ذکر لفظ «خراسان»، بار دیگر بر گنج های آن که از جنس مردان مؤمن هستند اشاره رفته است (ابن جوزی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۹؛ سیوطی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷). در نهایت باید به حدیثی در منابع اهل سنت به نقل از ابوهریره از پیامبر^(ص) اشاره کرد که به گنج طالقان اشاره شده است. در این حدیث

از جهاد در «ابواب طالقان»، خروج گنج الهی از آن و زنده شدن دین به وسیله آن گنج سخن رفته است (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۵۷).

بررسی سندی این روایات نشان از عدم اعتبار آن دارد و استناد به آن صحیح نیست (حسینی شیرگ، ۱۴۰۱، ۱۷۳-۱۷۸).

در نقد متنی روایات یاران طالقانی مهدی، باید گفت اسامی ذکر شده در متن همگی، اسامی رایج عربی هستند در حالی که گذر زمان و تغییر اسامی با توجه به تغییر فرهنگ‌ها بعید به نظر می‌رسد که در زمان ظهور بتوان این دست اسامی را یافت آن هم در طالقان. زیرا بنا بر نقل منابع این اسم بر دو منطقه اطلاق می‌شود یکی طالقان ایران که مابین ابهر و قزوین قرار دارد و دیگری طالقان خراسان که بین مرو و بلخ واقع است. (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۶-۷). باتوجه به شهرت بیشتر طالقان خراسان و نقش پررنگ آن در قیام‌های سده‌های نخستین اسلامی، در این حدیث منظور طالقان خراسان است. یکی از احادیث پیش گفته شده نیز این نظر را تایید می‌کند. فضای ذهنی و فرهنگی راویان و سازندگان این دست روایات که به شمارش اسامی یاران حضرت مهدی (عج) پرداخته‌اند؛ فضای صدر اسلامی است و این فضا بر فکر آنان اثرگذار بوده است؛ در نتیجه اسامی که برای یاران حضرت مهدی (عج) برشمرده‌اند نیز متأثر از همان فرهنگ و فضا می‌باشد.

در روایات فضیلت طالقان می‌توان ردپای دو جریان سیاسی را یافت. نخست باید به جریان محمدبن قاسم اشاره کرد که جنبش او از طالقان آغاز شده و او در این منطقه طرفداران بسیاری داشت. آنان بعد از کشته شدن و یا غیبت او به مهدویتش قائل شدند (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۶۵). بعید نیست برخی از این طرفدارانش در جهت تقویت اعتقاد به مهدویت محمدبن قاسم و برای جذب طرفدار، به جعل روایاتی در فضیلت طالقان پرداخته باشند و بخش قابل توجهی از یاران مهدی را از این منطقه معرفی کرده باشند. از آنجایی که پای ادعای مهدویت محمد بن قاسم در میان است روایاتی که در آن از مهدویت سخن رفته است شک برانگیزترند که ساخته جریان محمد باشد.

جریان دومی که نگاه بدبینانه‌ای را برمی‌انگیزد جریانی است که سعی در تشویق مسلمانان برای فتوحات بیشتر داشته است. با این توضیح که سیاستمداران بنی‌امیه و

بنی عباس برای گسترش دایره حکمرانی خویش نیاز به فتوحات بیشتری داشتند در نتیجه باید مسلمانان را به نحوی برای فتح سرحدات دنیای اسلام تشویق و ترغیب می نمودند. معتقدیم یکی از روش‌های این حاکمان، ساخت روایاتی در فضیلت نقاط مختلف بود تا از این طریق شور مسلمانان را برای حرکت به این سرزمین‌ها و فتح آن‌ها برانگیزند.

قزوین از جمله این سرزمین‌هاست که روایات فراوانی در فضیلت جهاد در این شهر و یا خوابیدن برای جهاد در این شهر جعل و ترویج شده است (نک. رافعی قزوینی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵، ص ۱۰-۱۹). طالقان ایران منطقه‌ای نزدیک قزوین است و چه بسا همانطور که در فضیلت قزوین و اینکه بهترین پایگاه نظامی است، برای طالقان نیز روایاتی جعل شده باشد. در میان روایات فوق، روایاتی که سخن از قتال در ابواب شهرهایی مثل طالقان دارد و روایتی که طالقان و برخی دیگر از شهرها را برترین «رباط» می دانند را می توان ساخته این جریان دانست و این اخبار ارتباطی با بحث مهدویت ندارد.

این گونه از جعل و تحریف را در جریان کیسانی نیز می توان مشاهده کرد. تقابل و دشمنی کیسانیان با امویان و اهل بصره را نیز می توان در منقولاتی یافت. به اعتقاد کیسانیان از جمله کارهایی که مهدی کیسانی پس از ظهور انجام خواهد داد نابود کردن دمشق است (اشعری، ۱۳۶۰، ص ۳۱). در اشعار سید حمیری به نابودی هر آنچه احزاب در دمشق بنا کرده اند، اشاره شده است (همان، ص ۳۲). همچنین به دشمنی کیسانیان با اهالی بصره باید اشاره کرد. در مورد بصره معتقد بودند که در رجعت ابن حنفیه و حضرت علی^(ع) شهر بصره غرق یا به آتش کشیده خواهد شد (نوبختی، ۱۳۸۶، ص ۴۲؛ اشعری، ۱۳۶۰، ص ۵۰).

در جریان بنی عباس باید به اهمیت و تقدس ویژه مشرق و خراسان اشاره کرد. در حدیثی به نقل از رسول الله^(ص) صاحبان پرچم‌های سیاه که از مشرق برای بنی عباس خروج می کنند همان کسانی دانسته شده اند که زمینة ظهور مهدی موعود را فراهم می کنند (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۳) و در حدیثی دیگر به نقل از پیامبر^(ص) بیان شده است که ایشان زمانی را پیش بینی می کند که اسلام به واسطه رنگ سیاه و فرزندان عباس عزت می یابد و این به واسطه و کمک اهل خراسان خواهد بود.

(ابن جوزی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۳) و در روایتی دیگر به نقل از ابن عباس انصار و یاوران حکومتی را که عباسیان بر پا می‌کنند، اهل خراسان شمرده شده است (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۲).

در تقابل با مشرق و عباسیان، فاطمیان که از دشمنان عباسیان به شمار می‌رفتند بر اهمیت نقش مغرب تأکید ورزیدند. در نتیجه احادیثی چند پا به عرصه وجود گذاشت که ظهور مهدی را از مغرب می‌دانست. فاطمیان با بهره‌برداری و در مواردی با جعل و تحریف این روایات، عبیدالله المهدی را مصداق مهدی موعود معرفی کرده و این دست احادیث را بر او و دولت فاطمیان تطبیق داده‌اند. از جمله این روایات، روایتی است که طلوع خورشید را از مغرب در سال ۳۰۰ هجری بیان کرده است (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۱۹). قاضی نعمان با این استدلال که تاکنون خورشید از مغرب طلوع نکرده است و من بعد نیز این امر اتفاق نخواهد افتاد، مقصود از طلوع خورشید از مغرب را، قیام مهدی یعنی عبیدالله می‌داند که در مغرب قیام کرد (همان).

در حدیثی که قاضی نعمان از امام صادق^(ع) بیان می‌کند مهدی را این چنین معرفی کرده است: «منا من تغرب الشمس علی رأسه و تطلع من مغربها...» (همان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۰۱-۴۰۲) و در حدیثی دیگر که تنها در کتاب قاضی نعمان به نقل از پیامبر^(ص) آمده است، قائم از فرزندان فاطمه^(س) دانسته شده است و از مغرب قیام می‌کند (همان، ص ۳۶۳). در نقلی دیگر این حدیث را به نقل از سلمان فارسی از پیامبر^(ص) می‌آورد که مهدی از مغرب قیام کرده و زنادقه را می‌کشد و مملکت ترک و خزر و دیلم و حبشه و روم را صاحب می‌شود (همان، ص ۳۷۶).

هم‌چنین فاطمیان در احادیث خود مکان دقیق ظهور مهدی را در «زاب» و «سوس» می‌دانستند (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۰۷-۴۰۸). هم‌چنین احادیثی برای جلب نظر بادیه‌نشینان جعل کردند که مهدی از میان ایشان ظهور و در میان ایشان زناشویی می‌کند (همان، ص ۴۰۷).

در نهایت در جریان سیاسی صفوی نیز تقدس‌بخشی به برخی از مناطق را شاهد هستیم. از جمله حدیثی که بیان می‌دارد برای اهل بیت در اردبیل گنجی است نه از جنس طلا و نقره بلکه مردی است از اولاد پیامبر و... (منشی قمی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۶).

گفتنی است اصل این روایت درباره طالقان است که در سطور قبل به آن اشاره شد و این روایت رونوشتی کامل از حدیث طالقان با تفاوت در مکان جغرافیایی اردبیل، به جای طالقان است.

۴-۶. جعل در نشانه‌های ظهور

برخی از علائم ظهور مطرح شده در احادیث این قابلیت را داشته که مورد سوءاستفاده قرار بگیرند و سیاسیون یا هواخواهان آنان با تطبیق این علائم و ادعای رخ دادن آن سعی در مشابهت‌سازی خویش با این احادیث داشتند.

۴-۶-۱. سفیانی

جعل و تحریف امویان در نشانه‌های ظهور، بیشتر در خصوص سفیانی است. این احادیث از «همراهی او با مهدی موعود»، «پیروزی‌های گسترده» و «اتصال دولت سفیانی به دولت مهدوی» در جهت تصویرسازی مثبت از او حکایت دارد.

در برخی از منقولات از تحویل حکومت از سوی سفیانی به مهدی سخن به میان آمده است (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۹۹). در نقل دیگر که در *الفتن ابن حماد* آمده است، سفیانی کسی دانسته شده است که حکومت را به مهدی تحویل می‌دهد (همان، ج ۱، ص ۳۵۲).

عدم اتصال سند به معصوم ما را از بررسی بیشتر این روایات بی‌نیاز می‌سازد و هدف از ساخت و انتشار این دست منقولات را باید تلاش در جهت پاک‌سازی چهره سفیانی تفسیر کرد.

در روایتی به نقل از امام علی (ع)^(۴) سفیانی در میان مردم به عدالت رفتار می‌کند به گونه‌ای که مردم اظهار می‌کنند هر آنچه درباره او شنیده بودند، دروغ بوده است (مقدسی شافعی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۹).

در احادیثی از پیروزی‌های گسترده سفیانی بر جریان‌های مخالف خویش سخن به میان آمده است. بیشتر این احادیث از پیروزی سفیانی بر اصحاب «رایات سود»، «اصهب»، «ابقع»، «ترکان» و «رومیان» سخن گفته‌اند (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱،

ص ۲۸۸). عباسیان از دشمنان بنی‌امیه بودند و شکست ترکان و رومیان نیز از اهداف نظامی زمامداران دوره بنی‌امیه و بنی‌عباس بوده است.

به نظر می‌رسد این حدیث از سوی امویان در جهت مقابله با قیام عباسیان جعل شده است تا با تمجید از سفیانی، او را پیروز نبرد با عباسیان معرفی کنند. در اینجا باید سفیانی را نماینده امویان به حساب آورد که به جنگ عباسیان یا صاحبان رایات سود می‌رود.

برداشت دیگری که از این حدیث می‌توان کرد این است که گویا در زمان بنی‌امیه و عباسیان پیروزی بر رومیان و ترکان از جمله اهداف نظامی و از آرزوهای سیاستمداران و برخی مردم بوده است. در این حدیث از سفیانی به‌عنوان فرد پیروز بر دشمنان خارجی یاد می‌شود تا این آرزو از سوی یک شخص منسوب به امویان برآورده شده باشد.

در روایاتی دیگر سخن از ظهور سفیانی از قبیله «قضاعه» و مبارزه با بنی‌هاشم و پیروزی بر تمام پرچم‌های برافراشته، شده است (ابن‌حماد، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۹۰ و ص ۲۹۳).

از منظر تاریخی نیز نکته قابل‌تأمل این است که بنا به نقل طبری، برخی از مأمون خلیفه عباسی می‌خواهند همان‌طور که به خراسانیان توجه و عنایت دارد به اعراب نیز توجه داشته باشد. وی نیز در جواب، یکی از دلایل عدم توجه خویش به قبیله «قضاعه» را انتظار بزرگان آن قوم برای خروج و پیروی از سفیانی، برمی‌شمارد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۶۵۲). با این بیان مشخص می‌شود که این قبیله دشمن عباسیان و از هواخواهان امویان بوده و با گذشت چندین سال از سقوط امویان هنوز امید داشته‌اند که با ظهور و خروج سفیانی بتوانند حکومت عباسیان را نابود ساخته و بار دیگر امویان حکومت را در دست بگیرند.

در برخی از احادیث در ارتباط با سفیانی، ردپایی از عباسیان می‌توان مشاهده کرد. در زمان عباسیان سران شورش‌های برخی از آشوب‌ها به سفیانی ملقب می‌شدند. در واقع سفیانی نمادی از مخالفت با عباسیان بود. عباسیان نیز سعی داشتند تا مخالفان خویش را سفیانی بنامند. به‌عنوان مثال بنا به نقل طبری و ابن‌اثیر زمانی که برخی از مأمون خلیفه عباسی می‌خواهند همان‌طور که به خراسانیان توجه و عنایت دارد به اعراب نیز

توجه داشته باشد، مأمون نیز در جواب، نخست دلایل عدم توجه به شامیان و یمینان را بیان کرده و یکی از دلایل عدم توجه خویش به قبیله «قضاعه» را انتظار بزرگان ایشان برای خروج سفیانی می‌داند تا از پیروانش باشند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۶۵۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۵۷۹). با این بیان مشخص می‌شود که این قبیله دشمن عباسیان و از هواخواهان امویان بوده‌اند و با گذشت چندین سال از سقوط امویان هنوز امید داشته‌اند که با ظهور و خروج سفیانی بتوانند عباسیان را نابود ساخته و بار دیگر، امویان حکومت را در دست بگیرند. مثال دیگر اینکه در سال ۲۲۷ق زمانی که ابو‌حرب مبرقع، علیه معتصم قیام کرد اصحابش معتقد بودند او سفیانی است (ابن‌اثیر، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۷۴).

۴-۶-۲. روایات پرچم‌های سیاه و پرچم‌های مغرب

در برخی از احادیث که سندش به پیامبر^(ص) نیز می‌رسد به نام بنی‌عباس و مهدی تصریح شده است و روایات سود را نشانه‌ای از ظهور بنی‌عباس و مهدی اعلام کرده‌اند. با توجه به صراحت در نام بردن بنی‌عباس و همچنین وجود انگیزه جعل، این دست منقولات را که از سند صحیح نیز برخوردار نبوده و در بسیاری از موارد جعلی بودن آن مورد اشاره علماء قرار گرفته است؛ باید دست‌ساخته بنی‌عباس و حامیانشان تلقی کرد. در ادامه به نمونه‌هایی از این احادیث اشاره می‌کنیم: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ التَّيْهَرِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زِيَادِ بْنِ أَنْعَمٍ، عَنْ مُسْلِمِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «يَخْرُجُ مِنَ الْمَشْرِقِ رَايَاتٌ سُودٌ لِبَنِي الْعَبَّاسِ، ثُمَّ يَمْكُثُونَ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ تَخْرُجُ رَايَاتٌ سُودٌ صِغَارٌ تُقَاتِلُ رَجُلًا مِنْ وَلَدِ أَبِي سُفْيَانَ وَأَصْحَابِهِ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ، يُؤَدُّونَ الطَّاعَةَ لِلْمُهَدِيِّ» (ابن‌حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۳).

در حدیث دیگر آمده است که مهدی در میان اصحاب روایات سود است (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱، ج ۳۷، ص ۷۰). سند این حدیث ضعیف است و ابن‌جوزی آن را در کتاب موضوعات خویش آورده است (ابن‌جوزی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۷۷). همچنین البانی این حدیث را «منکر» می‌داند (البانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۹۵).

در تقابل با عباسیان و روایات روایات سود، رقیب سیاسی آنان یعنی فاطمیان بر منقولاتی اصرار ورزیدند که بیانگر ظهور «پرچم‌های مغرب» است. در حدیثی که قاضی نعمان در کتابش نقل می‌کند، پرچم‌های برخاسته از مغرب، موجب آسایش و فرج مردم

معرفی می‌شود و توصیه‌شده که هرگاه ظهور کردند آن‌ها را دریابید (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۱۷).

در روایتی که قاضی نعمان ذکر می‌کند ظهور پرچم‌های سیاه از مشرق و پرچم‌های مهدی از مغرب دانسته شده است: عن جعفر بن محمد بن علی (ع)، أنه ذکر المهدی (ع). فقال: «تطلع الرايات السود» و أومی بیده الی المشرق، «و تطلع رايات المهدی من هاهنا» و أومی بیده الی المغرب (همان، ص ۳۶۴).

در ادامه قاضی نعمان می‌گوید: این سخن در زمان بنی‌امیه و قبل از قیام بنی‌عباس گفته‌شده است. پرچم‌های سیاه از سمت مشرق و از خراسان طلوع کرده است و پرچم‌های مهدی نیز بعد از آن از مغرب طلوع کرده است (همان). منظور قاضی نعمان از طلوع پرچم‌های مهدی از مغرب، ظهور عبیدالله المهدی نخستین خلیفه فاطمی است.

۴-۶-۳. جعل پیرامون دولت متصله

ادعای اتصال به دولت مهدوی را از سوی بسیاری از جریان‌های مدعی مهدویت شاهد هستیم. در برخی از منقولات این دولت بر حکومت سفیانی منطبق شده است و از تحویل حکومت توسط سفیانی به مهدی موعود سخن به میان آمده است (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۹۹). در نقلی دیگر سفیانی کسی دانسته شده است که حکومت را به مهدی تحویل می‌دهد (همان، ص ۳۵۲).

هم‌چنین در برخی از احادیث به منقولاتی برمی‌خوریم که سفیانی را از یاران و بیعت‌کنندگان با مهدی معرفی کرده‌اند. در یکی از این احادیث، مهدی پس از خروج به سمت شام، با سفیانی روبرو می‌شود و سفیانی با مهدی بیعت می‌کند و با این بیعت است که مردم به سرعت به سمت مهدی می‌شتابند و این‌چنین می‌شود که زمین پر از عدل و داد می‌شود (همان، ص ۳۵۱).

امر اتصال دولت عباسی به دولت مهدی موعود، از همان نخستین روزهای به دست گرفتن حکومت، مورد تبلیغ عباسیان بود. به‌عنوان مثال داوود عموی سفاح، این امر را در خطبه‌ای بیان می‌کند که به مناسبت بر تخت نشستن سفاح ایراد کرد (ابن‌اثیر، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۸-۱۱). از جمله تحریفات دیگری که عباسیان در معارف مهدویت به

وجود آوردند این بود که چنین القاء کردند که بعد از رسیدن به حکومت، درنهایت حکومت را به حضرت عیسی^(ع) واگذار خواهند کرد (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۸۸).

این امر در میان فاطمیان نیز مورد سوءاستفاده قرار گرفته است. قاضی نعمان، مدعی مهدویت عبیدالله المهدی بوده است. با توجه به احادیث، قبل از ظهور مهدی، دولت یا جریان‌ی باید مقدمات ظهور را فراهم کند. بر اساس نظر قاضی نعمان این دولت متصله، دولت ابوالقاسم؛ داعی اسماعیلیان یمن، بوده است (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۵۹). حال که دولت متصله را از یمن دانست، پس روایاتی را توجیه می‌کند که این دولت را مشرقی می‌دانند (همان).

ادعای اتصال دولت صفوی با دولت صاحب‌الزمان در دوره صفویه بسیار مورد تبلیغ و ترویج واقع می‌شد. نخستین بار در زمان شیخ جنید (د. ۸۶۴ق) بود که زمزمه‌های تأسیس دولت موعود علویان در آخرالزمان شکل گرفت و بیان شد که جنید در رکاب مهدی خواهد جنگید (ناشناس، ۱۳۵۰، ص ۲۶-۲۷). بعد از زمان وی و در زمان شاه اسماعیل اول، نظریه دولت متصله صفویه به شکل پررنگی مطرح می‌شود (خور شاه بن قباد، ۶۳-۶۴). خواند میر از حکومت صفوی به‌عنوان دولت ابدی‌یوند یاد کرده است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ص ۴۵۳).

عبدی بیگ زمان به حکومت رسیدن شاه‌تهماسب را بر اساس حروف ابجد موافق با تاریخ سلطنت و ظهور امام عصر^(عج) می‌خواند. وی معتقد است که شاه‌تهماسب زمینه ظهور را فراهم خواهد کرد (عبدی بیگ، ۱۳۶۹، ص ۶۰).

در دوره شاه‌عباس اول نیز ادعای اتصال حکومت صفوی به حکومت امام زمان مطرح شد. بی‌زوالی حکومت صفوی از ادعاهای مؤلف *عالم‌آرای عباسی* است. (اسکندر منشی، ۱۳۱۴، ص ۲۵-۲۸) هم‌چنین اعتقاد به اتصال دولت صفوی به دولت موعود در زمان شاه سلطان حسین نیز وجود داشته است. مؤلف *رساله‌ای در پادشاهی صفوی*، خاندان صفوی را از یاران حضرت مهدی^(عج) و حاکم از جانب امام^(عج) می‌داند (ناجی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸).

نتیجه‌گیری

دلایل متعددی از رویکرد سیاسیون به حوزه مهدویت می‌توان برشمرد. ظرفیت خاص برخی مفاهیم مهدویت مانند: «القاب»، «نشانه‌های ظهور» مهم‌ترین دلایل رویکرد جریان‌های سیاسی به حوزه مهدویت است.

«جعل در نام و نسب و مصداق مهدی موعود»، «جعل در ویژگی‌های جسمی و اخلاقی مهدی موعود»، «جعل در زمینه دولت متصله»، «جعل در مدح و ذم بلاد» مهم‌ترین گونه‌های جعل و تحریف جریان‌های سیاسی در حوزه مهدویت است. در ذیل گونه اخیر، احادیثی چند در فضیلت آخرالزمانی شام، دمشق، بیت‌المقدس، طور، انطاکیه، خراسان، طالقان و سرزمین مغرب، جعل و ترویج شد.

جریان‌های سیاسی مهم و مؤثر و فعال در حوزه جعل و تحریف روایات مهدویت عبارت‌اند از: امویان، کیسانیه، زیدیه، عباسیان، فاطمیان و صفویان. در جریان سیاسی اموی و کیسانی، رویکرد «مهدی‌پنداری سران» و «جعل در مدح و ذم بلاد» پررنگ بوده است.

جریان‌های سیاسی متعددی در زیدیه را می‌توان ردیابی نمود که با بهره‌گیری از مفاهیم مهدویت در جهت نیل به اهداف سیاسی‌شان قدم برداشتند. در این میان نقش جریان محمدبن عبدالله ملقب به نفس زکیه پررنگ‌تر بوده است.

در جریان سیاسی عباسی، «جعل در خصوص تبار عباسی مهدی موعود»، «جعل در نشانه‌های ظهور» بیشتر مورد توجه بوده است.

جریان فاطمیان نقش اساسی در پیدایش احادیث فضیلت آخرالزمانی سرزمین مغرب داشته‌اند و در اکثر این دست احادیث ردپایی از این جریان مشاهده می‌شود.

آنچه در جریان صفویه بیشتر مورد تأکید قرار می‌گرفت، ادعای اتصال صفویان به دولت مهدی موعود^(عج) بود. در آن زمان این تفکر به صورت گسترده و پررنگ تبلیغ می‌شد.

منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین (۱۴۱۷ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الکتب العربی.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۳۸۶ق)، *الموضوعات*، مدینه النبی: المكتبة السلفية.
۳. -----، (۱۴۰۱ق)، *العلل المتناهیة فی الأحادیث الواهیة*، فیصل آباد: إدارة العلوم الأثریة.
۴. -----، (۱۴۱۲ق)، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابن حماد، نعیم (۱۴۱۲ق)، *کتاب الفتن*، قاهره: مكتبة التوحيد.
۶. ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱ق)، *مسند*، بی جا: مؤسسة الرسالة.
۷. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۸ق)، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۶ق)، *التشريف بالمنن فی التعريف بالفتن*، قم: مؤسسة صاحب الأمر.
۹. ابن عساکر، علی بن الحسن (۱۴۱۵ق)، *تاریخ دمشق*، بیروت: دار الفکر.
۱۰. ابن ابی شیبہ، ابوبکر (۱۴۰۹ق). *الکتاب المصنف*، ریاض: مكتبة الرشد.
۱۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: اسلامیه.
۱۲. ابن حیون، نعمان بن محمد (بی تا)، افتتاح الدعوه، تونس: الشركة التونسية للتوزیع.
۱۳. -----، (۱۴۰۹ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)، قم: جامعه مدرسین.
۱۴. ابن سعد، ابو عبدالله محمد (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الكبرى*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۵. ابن عطیة، جریر، (۱۴۰۶ق)، *دیوان جریر*، بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر.
۱۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۸ق)، *البداية و النهایة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، (بی تا)، *مقاتل الطالبیین*، بیروت: دار المعرفة.
۱۸. ابوریة، محمود (۱۳۸۹ش)، *الاضواء علی السنه المحمديہ*، ترجمه سید محمد سید موسوی، قم: ذوی القربی.
۱۹. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تبریز: بنی هاشمی.

۲۰. اسکندر منشی، محمدیوسف (۱۳۱۴ق). *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران: دار الطباعة آفاسیدمرتضی.
۲۱. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰ش)، *المقالات و الفرق*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. البانی، محمدناصر الدین (۱۴۱۲ق)، *سلسلة الأحادیث الضعیفة و الموضوعة*، ریاض: دار المعارف.
۲۳. بُستی، محمد بن حبان (۱۳۹۶ق)، *المجروحین*، حلب: دار الوعی.
۲۴. بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *جمل من أنساب الأشراف*، بیروت: دار الفکر.
۲۵. پاک، محمدرضا (۱۳۸۵ش)، مهدویت در غرب اسلامی، *تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)*، ۷(۳)، ۱۲۷-۱۵۸.
۲۶. جعفریان، رسول (۱۳۹۱ش). *مهدیان دروغین*، تهران: نشر علم.
۲۷. جلالی، مهدی، شاطری احمدآبادی، محمدحسن (۱۳۹۳ش)، «بررسی اعتبار روایت المهدی فی لسانه رته و نقش جنبش محمد بن عبدالله حسنی در جعل آن»، *حدیث پژوهی*، ۶(۱۱)، ۱۳۹-۱۵۸.
۲۸. حسینی شیرگ، سیدمرتضی (۱۴۰۱ش)، *نقش سیاست در جعل و تحریف احادیث مهدویت*، رساله دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، استاد حسن نقی زاده، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.
۲۹. حمیری، نشوان بن سعید (۱۹۴۸م)، *الحوار العین*، قاهره: مكتبة الخانجي.
۳۰. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (۴۲۲ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۳۱. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰ش)، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، تهران: خیام.
۳۲. خور، شاه‌بن قباد (۱۳۷۹ش)، *تاریخ ایلچی نظام شاه*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۳. دانی، عثمان بن سعید (۱۴۱۶ق)، *السنن الواردة فی الفتن*، ریاض: دار العاصمة.
۳۴. دفتری، فرهاد (۱۳۸۶ش)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۳۵. ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۲۷ق)، *سیر أعلام النبلاء*، قاهره: دار الحدیث.

۳۶. رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸ق)، *التدوین فی أخبار قزوين*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۷. سجستانی، ابوداود سلیمان بن الأشعث (بی تا)، *سنن أبي داود*، بیروت: المكتبة العصرية.
۳۸. سید حمیری، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۰ق)، *دیوان السيد الحمیری*، بیروت: الاعلمی.
۳۹. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۷ق)، *الآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۰. سنهaji، محمد بن علی (بی تا)، *أخبار ملوک بني عبید و سیرتهم*، قاهره: دار الصحوة.
۴۱. طبرانی، سلیمان بن أحمد (بی تا)، *المعجم الأوسط*، قاهره: دار الحرمین.
۴۲. طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ق)، *دلائل الإمامة*، قم: بعثت.
۴۳. طبری، احمد بن عبدالله (۱۳۵۶ق)، *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، قاهره: مكتبة القدسی.
۴۴. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الطبری*، بیروت: دار التراث.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبة*، قم: دار المعارف الإسلامیة.
۴۶. عباد، عبدالمحسن بن حمد (بی تا)، *شرح سنن أبي داود*، کتابخانه الکترونیکی مكتبة الشاملة.
۴۷. عبدی بیگ، خواجه زین العابدین علی (۱۳۶۹ش)، *تکمله الاخبار*، تهران: نشر نی.
۴۸. -----، ----- (۱۹۸۶م)، *مظهر الاسرار*، مسکو: اداره انتشارات دانش شعبه ادبیات خاور.
۴۹. غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳ش)، *تاریخ جهان آرا*؛ تهران: کتابفروشی حافظ.
۵۰. فرزдық، همام بن غالب (۱۴۰۴ق)، *دیوان الفرزدق*، بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر.
۵۱. فقهی زاده، عبدالهادی، صادقی، سید جعفر (۱۳۹۳ش) نقش عباسیان در جعل و تحریف روایات مهدوی، *مشرق موعود*، ۸ (۲۹)، ۱۶۴-۱۳۴.
۵۲. قزوینی، ابن ماجه (بی تا)، *سنن ابن ماجه*، مصر: دار إحياء الكتب العربية.
۵۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۵۴. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، قم: دار الهجرة.
۵۵. -----، ----- (بی تا)، *التنبیه و الإشراف*، قاهره: دار الصاوي.

۵۶. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۱۰ق)، *عقد الدرر فی أخبار المنتظر*، الزرقاء - الاردن: مكتبة المنار.
۵۷. منشی قمی، احمد بن حسین (۱۳۸۳ش)، *خلاصة التواریخ*، تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ.
۵۸. میرسراجی، سیدمرتضی و همکاران (۱۴۰۰ش)، «هم‌سنجی و سندپژوهی اخبار ملاحم و فتن فریقین با محوریت تشخص «نفس زکیه»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۸(۵۱)، ۱۷۹-۱۴۳. DOI: 10.22051/tqh.2021.33283.2988
۵۹. ناجی، محمد یوسف، (۱۳۸۷ش)، *رساله در یادشاهی صفوی*، تهران: مجلس شورای اسلامی کتابخانه، موزه و مرکز اسناد.
۶۰. ناشناس (بی تا). *أخبار الدولة العباسية*، بیروت: دار الطلیعة.
۶۱. ناشناس (۱۳۵۰ش)، *عالم آرای صفوی*، تصحیح یدالله شگری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۶۲. نعمانی، ابن ابی زینب (۱۳۹۷ق)، *الغیبة*، تهران: صدوق.
۶۳. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۶ش)، *فرق الشیعه*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی.
۶۴. واله اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲ش)، *خُلد بَرین*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۶۵. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.

References

1. Ibn Athir, 'Izz al-Din (1417 AH). Al-Kamil fī al-Ta'rīkh, Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi. [In Arabic]
2. Ibn Jouzī, 'Abd al-Rahman (1386 AH). al-Mawdou'aāt, Madinah al-Nabi: al-Maktabat al-Salaḥīya. [In Arabic]
3. Ibn Jouzī, 'Abd al-Rahman (1401 AH). Al-'Ilal al-Mutanāhīyah fī al-Aḥādīth al-Wāḥīyah, Faisalabad: Department of Al-'Uloom Al-Asrīya. [In Arabic]
4. Ibn Jouzī, 'Abd al-Rahman (1412 AH). Al-Muntazam fī Ta'rīkh al-'Umam wal-Mulouk, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmīya. [In Arabic]
5. Ibn Hammād, Na'eem (1412 AH). Kitab al-Fitan, Cairo: Al-Tawhid Library. [In Arabic]
6. Ibn Hanbal, Ahmad (1421 AH). Musnad, Np: Al-Rasālah Institute. [In Arabic]
7. Ibn Khaldoun, 'Abd al-Rahman (1408 AH). History of Ibn Khaldoun, [research: Khalil Shahadah, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
8. Ibn Tāwous, Ali Ibn Musa (1416 AH). Al-Tashrīf bil-Mīnan fī al-Ta'rīf bil-Fitan, Qom: Sahib al-'Amr Foundation. [In Arabic]
9. Ibn 'Asākir, Ali Ibn al-Hassan (1415 AH). History of Damascus, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
10. Ibn Abi Shaiba, Abu Bakr (1409 AH). Kitab al-Musannaf, Riyadh: Al-Rashad Library. [In Arabic]
11. Ibn Bābiwayh, Muhammad Ibn Ali (1395 AH). Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'mah, Tehran: Islamiya. [In Arabic]
12. Qazi Nu'mān (nd). Ifitāh al-Da'wah, Tunisia: Al-Sharka Al-Tunisīyah lil-Tawzī'. [In Arabic]
13. Qazi Nu'man, Ibn Hayyoun (1409 AH). Sharh al-Akḥbār fī Fadā'il al-'A'immat al-Atahār, Qom: Jamia' Mudarrisīn. [In Arabic]
14. Ibn Sa'd, Abu Abdullah Muhammad (1410 AH). Al-Tabaqāt al-Kubrā, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
15. Ibn Atīyah, Jarūr (1406 AH). Diwān Jarūr, Beirut: Dar Beirut lil-Tabā'at wal-Nashr. [In Arabic]
16. Ibn Kathīr, Ismail Ibn Umar (1408 AH). Al-Bidāyah wal-Nihāyah, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turūth al-Arabi. [In Arabic]

17. Abul Faraj Esfahānī, Ali Ibn Al-Hussein (nd). Muqātil al-Tālibīn, Beirut: Dar al-Ma'rafa. [In Arabic]
18. Abu Rayyah, Mahmoud (2010). Al-Adwā' 'Ala al-Sunnah Al-Muhammadīyya, [Persian translation: Seyed Mohammad Seyed Mousavi,] Qom: Dhaw al-Qurbā. [In Arabic]
19. 'Irbilī, Ali Ibn 'Isā (1381 AH). Kashf al-Ghumma fī Ma'rifat al-'A'immah, Tabriz: Bani Hashemi. [In Arabic]
20. Iskandar Menshī, Mohammad Yusuf (1314 AH). History of the Abbasid World, Tehran: Agha Seyed Morteza Publishing House. [In Persian]
21. Ash'arī, Sa'd Ibn Abdullah (1981). Al-Maqālāt wal-Firaq, Tehran: Center for Scientific and Cultural Publications. [In Arabic]
22. Al-Albānī, Muhammad Naser al-Din (1412 AH). Silsilat Ahāūth al-Da'īfah wal-Mawdou'a, Riyadh: Dar al-Ma'ārif. [In Arabic]
23. Bastī, Muhammad Ibn Habbān (1396 AH). Al-Majrouhīn, Aleppo: Dar Al-Wa'y. [In Arabic]
24. Balāzurī, Ahmed Ibn Yahya (1417 AH). Jumal min Ansāb al-Ashrāf, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
25. Pak, Mohammad Reza (2006). "Mahadism in the Islamic West", Islamic History Quarterly, 27, Autumn, Bagheral Uloom University, Qom. [In Persian]
26. Ja'farian, Rasool (2012). Fake Mahdis, Tehran: Science. [In Persian]
27. Jalali, Mehdi; Shateri Ahmadabadi, Mohammad Hassan (2014). "Investigating the validity of the Hadith: Al-Mahdi fī lisānihī rathun and the role of the movement of Muhammad bin Abdullah Hassni in Forging it", Hadith Research, 6(11): pp. 139-158. [In Persian]
28. Hosseini Shirag, Seyyed Morteza (1401 AD). The Role of Politics in Forging and Distorting Mahdavi Hadiths, [Doctoral Dissertation, Supervisor: Professor Hassan Naghizadeh, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad.] [In Persian]
29. Himyarī, Nashwān Ibn Saeed (1948 AD). Al-Hoor al-'Ain, [research: Kamal Mostafa,] Cairo: Al-Khānjī Library. [In Arabic]

30. Khatīb Baghdadi, Abu Bakr Ahmad bin Ali (1422 AH). History of Baghdad, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
31. Khandamīr, Ghūyāth al-Din bin Hammām al-Din (2001). Ta'rikh Habīb al-Sair fī Akhbār Afrād Bashār, Tehran: Khayyam. [In Arabic]
32. Khor Shah Bin Qobad (2000). History of Ilchi Nizam Shah, Tehran: Association of Cultural Heritages and Prominences. [In Persian]
33. Dānī, 'Uthman bin Saeed (1416 AH). Al-Sunan al-Wārida fī al-Fitan, Riyadh: Dar al-'Āsimah. [In Arabic]
34. Daftari, Farhad (2007). History and Beliefs of Ismailia, [Persian translation: Fereydon Badre'i,] Tehran: Farzan Rooz. [In Persian]
35. Zhahabī, Shams al-Din (1427 AH). Siar 'A'lām al-Nubalā, Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]
36. Raftī Qazvini, Abd al-Karim bin Muhammad (1408 AH). Al-Tadwīn fī Akhbār Qazvin, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmiya. [In Arabic]
37. Sajestānī, Abu Dāwoud Suleiman ibn al-Ash'ath (nd). Sunan Abi Dāwoud, Beirut: Al-Maktabat al-'Asriyah. [In Arabic]
38. Sayed Himyarī, Ismail Ibn Muhammad (1420 AH). Dīwān al-Sayed Himyarī, Beirut: Al-'A'lamī. [In Arabic]
39. Suyoutī, Jalal al-Din (1417 AH). Al-Li'ālī al-Masnou'a fī al-Ahādīth al-Mawdou'a, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmiya. [In Arabic]
40. Sanhājī, Muhammad Ibn Ali (nd). Akhbār Mulouk Banī 'Ubaid wa Sīratuhum, Cairo: Dar Al-Sahwa. [In Arabic]
41. Tabarānī, Suleiman Ibn Ahmad (nd). Al-Mu'jam Al-Awsat, Cairo: Dar al-Haramain. [In Arabic]
42. Tabarī Āmulī, Muhammad Ibn Jarūr bin Rostam (1413 AH). Dalā'i al-Imāmah, Qom: Bi'that. [In Arabic]
43. Tabarī, Ahmad Ibn Abdullah (1356 AH). Dhakhā'ir al-"uqbā fī Manāqib Dhaw al-Qurbā, Cairo: Al-Qudsi Library. [In Arabic]
44. Tabarī, Muhammad Ibn Jarūr (1387). Ta'rīkh al-Tabarī, Beirut: Dar al-Turāth. [In Arabic]
45. Tousī, Muhammad Ibn Hassan (1411 AH). Al-Ghaiba, Qom: Dar al-Ma'ārif al-Islamiya. [In Arabic]

46. 'Abād, Abdul Mohsen Ibn Hamad (nd). Sharh Sunan 'Abi Dāwoud, Maktaba al-Shāmilah [electronic library.] [In Arabic]
47. Abdi Beyg, Khwaja Zain al-Abdin Ali (1990). Takmilat al-Akhhbār, Tehran: Ney Publishing. [In Arabic]
48. Abdi Beyg, Khawaja Zain-ul-Abdin Ali (1986). Mazhar al-Asrār, Moscow: Danesh Publishing House, Eastern Literature Branch. [In Arabic]
49. Ghafari-Qazvini, Qazi Ahmad (1964). History of Jahanara; Tehran: Hafez bookstore. [In Persian]
50. Farazdaq, Hammam bin Ghalib (1404 AH). Diwan of Farazdaq, Beirut: Dar Beirut for printing and publishing. [In Arabic]
51. Feqhizadeh, Abdul Hadi; Sadeghi, Seyed Ja'far (2014). "The role of the Abbasids in forging and distorting Mahdavi traditions," Mashreq Mavoud, 8(29): 134-164. [In Persian]
52. Qazvini, Ibn Mōjah (nd). Ibn Mōjah's Sunan, Egypt: Dar 'Ihyā' al-Kutub al-Arabi. [In Arabic]
53. Majlisī Muhammad Baqir (1403 AH). Bihār al-'Anwār, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turōth al-Arabi. [In Arabic]
54. Masoudi, Abul Hassan Ali bin Al-Husain (1409 AH). Morouj al-Dhahab wa Ma'ādin Al-Jawāhir, Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
55. Masoudī, Abul Hassan Ali Ibn al-Husain (nd). Al-Tanbīh wa al-Ashrāf, Cairo: Dar al-Sāwī. [In Arabic]
56. Muqadasī Shāfi'ī, Yusuf Ibn Yahya (1410 AH). 'Iqd al-Durar fī Akhhbār al-Muntazar, Al-Zarqa al-Jordan: Al-Manār Library. [In Arabic]
57. Minshī Qumī, Ahmed Ibn Hossein (2004). Khulāsāt al-Tawārīkh, Tehran: University of Tehran: Publishing and Printing Institute. [In Arabic]
58. Mirseraji, Seyed Morteza et al., (2021). "Comparison and sanad research of the Shiite and Sunni news of Malōhim and Fitan with the focus on the identification of "Nafs al-Zakīyya", Researches on Qur'an and Hadith Sciences, 18(51): 143-179. [In Persian]
DOI: [10.22051/tqh.2021.33283.2988](https://doi.org/10.22051/tqh.2021.33283.2988)
59. Nājī, Mohammad Yusuf (2008). Treatise on the Safavid Kingdom, Tehran: Islamic Council Library, Museum and Document Center. [In Persian]

60. Anonymous, (nd). Akhbār al-Dawlat al-Abbasīya, Beirut: Dar al-Talīh. [In Arabic]
61. Anonymous (1971). Alem Aray Safavi, [edited by Yadullah Shukri,] Tehran: Farhang Iran Foundation. [In Persian]
62. Nu'mānī, Ibn Abi Zainab (1397 AH). Al-Ghaiba, [research: Ali Akbar Ghafari,] Tehran: Sadouq. [In Arabic]
63. Nowbaktī, Hassan Ibn Musa (2007). Firaq al-Shi'a, [Persian translation: Mohammad Javad Mashkoor,] Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
64. Valeh Isfahani, Mohammad Yusuf (1993). Khuld Barīn; Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation. [In Persian]
65. Yāqout Himawī, Yāqout Ibn Abdallah (1995). Mu'jam al-Buldān, Beirut: Dar Sādir. [In Arabic]



Re-reading Verses of Challenge with Emphasis on the Context

*Atefeh Zarsazan Khorasani*¹

Received: 09/02/2023

Accepted: 25/06/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.42873.3807

Abstract

The Holy Qur'an is the miracle of the Prophet of Islam (PBUH), in which challenges (*tahaddī*) to it are mentioned in several verses; however, thinkers have had differences in the qualitative and quantitative aspects of this challenge. Using the descriptive-analytical method, this research, which was written in response to the question of wisdom in the difference in the content of Tahaddī verses, after quoting and analyzing the existing concepts, by re-reading the verses of the challenge and emphasizing the context, which is one of the most well-known means of understanding the meanings of the Qur'an, proves that challenges are as follows: in Surah Al-'Isrā' the challenge has not been done while a challenge in Surah Yunus with one Surah in terms of explaining the summaries of other holy books, a challenge in Surah Hud repeating the news of the past in different styles and chapters without differences, a challenge in Surah Toor in the way of repeating the contents which not only does not cause boredom but also cause simultaneous in the hearts to tremble and the hearts of the believers to calm down, and a challenge in Surah Al-Baqarah with a surah whose contents are mutually supportive and without any contradictions, even though it was revealed gradually, also from an 'Ummī person (as a person who did not go to school), and finally, the challenge in Surah Al-Qasas with a book containing beliefs, rules and morals that guides people in this world and the hereafter.

Keywords: Challenge, Verses of Challenge, Context, Holy Qur'an

¹. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. zarsazan@gmail.com

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

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۱۱-۸۱

باز خوانی آیات تحدی با تأکید بر سیاق عاطفه زرسازان خراسانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

DOI: 10.22051/TQH.2023.42873.3807

چکیده

قرآن کریم، معجزه پیامبر اسلام (ص) و تحدی به آن در آیات متعددی آمده است؛ لکن اندیشمندان در وجوه کیفی و کمی تحدی دچار اختلاف گشته‌اند. پژوهش حاضر در پاسخ به پرسش حکمت موجود در تفاوت مضمون آیات تحدی، با روش توصیفی - تحلیلی به نگارش درآمده است. بعد از نقل و تحلیل انگاره‌های موجود، با بازخوانی آیات تحدی و با تأکید بر سیاق که از ابزارهای شناخته‌شده درک معنا در فهم قرآن است، مشخص گردید: ۱. در سوره اسراء تحدی صورت نگرفته است؛ ۲. تحدی در سوره یونس با یک سوره از حیث تبیین مجملات کتب آسمانی دیگر است؛ ۳. تحدی در سوره هود تکرار بدون اختلاف اخبار گذشتگان در سبک‌ها و سور مختلف است؛ ۴. تحدی در سوره طور تکرار مطالبی است که تلاوت آن نه تنها ملالت نیآورده، بلکه هم سبب لرزش قلوب و هم آرامش دل‌های اهل ایمان گردد؛ ۵. تحدی در سوره بقره با سوره‌ای است که در عین انزال تدریجی آن، مطالب آن مؤید یکدیگر و بدون هیچ تناقضی است؛ آن هم از فردی امی و بالآخره ۶. تحدی در سوره قصص تحدی با کتابی مشتمل بر عقاید، احکام و اخلاقیاتی است که موجب هدایت بشر در دنیا و آخرت گردد. نظر مختار افزون بر آنکه با سیاق آیات هماهنگ است، چالش‌های موجود منطبق تنزلی را نداشته و با روایات ترتیب نزول نیز قابل جمع می‌باشد.

کلیدواژه: تحدی، آیات تحدی، سیاق، قرآن کریم.

۱. بیان مسئله

مسئله تحدی یکی از اصلی‌ترین مسائل حوزه اعجاز قرآن کریم است که در تعریف معجزه نقش بنیادین دارد؛ چنان‌که برخی محققان آن را داخل در ماهیت تعریف اعجاز شمرده‌اند (حلی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۹۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۳۸). لازم به ذکر است در قرآن کریم واژه تحدی بکار نرفته است، بلکه در قرن سوم با قرارداد متکلمان به وجود آمد و در قرن چهارم مشهور شد و تاکنون باقی مانده است (شاکر، ۱۴۲۳، صص ۲۸-۲۳).

بنا به نقل قرآن پژوهان، قرآن کریم در پنج آیه از سور: البقرة، یونس، هود، الاسراء و الطور، مخالفان خویش را به تحدی دعوت کرده است که در حکمت تفاوت تحدی، چگونگی دلالت آنها بر تحدی و وجوه تحدی، اختلافات چشمگیری به چشم می‌خورد. در این میان عده‌ای حکمت تفاوت آیات تحدی را از زیاد به کم دانسته‌اند^۱ (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۲۴). دلیل عمده گرایش ایشان، ضعف روایات ترتیب نزول، عدم لحاظ قراین موجود در آیات و روشن بودن منطق تنزلی است. عده‌ای دیگر، از روایات ترتیب نزول چشم‌پوشی نکرده و سیر تحدی را از دشوار به آسان (مصباح، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۲۲) یا بر اساس تفاوت وجوه تحدی می‌دانند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۳). در مقابل این عده نیز برخی برای آیات تحدی ترتیبی قائل نشده و سر اختلاف در منطق تحدی را شرایط زمانی مختلف با توجه به درخواست های مشرکان دانسته (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۸۶۱) یا مانند اکثر قدماء مفسران، بدون پاسخگویی به راز تحدی های گوناگون در آیات، تنها به تفسیر آن پرداخته و نوعا وجوه تحدی را در کلیه آیات تحدی، فصاحت و بلاغت دانسته‌اند؛ لذا پژوهش حاضر بر آن است در پاسخ به پرسش حکمت موجود در تفاوت مضمون آیات تحدی با پذیرش تفاوت وجوه تحدی آیات به نقد و تحلیل انگاره های موجود مفسران در این حوزه پرداخته و با عنایت به سیاق آیات، نظر مختار مطرح گردد که افزون بر آنکه با قرائن و سیاق آیات هماهنگ بوده، چالش های موجود منطق تنزلی را نداشته و صرف نظر از اعتماد بر روایات ترتیب نزول با آنها نیز قابل جمع باشد.

۱. یعنی تحدی را ابتدا به آوردن کل قران سپس به ده‌سوره و نهایت به یک‌سوره دانسته‌اند.

۲. پیشینه بحث

در پیشینه اخص پژوهش حاضر می‌توان به مقاله‌هایی همچون: معیارشناسی مثلیت در آیات تحدی (۱۳۹۱)؛^۱ بررسی سیر نزولی تحدی در آیات قرآن (۱۳۷۴)؛^۲ راز تحدی‌های گوناگون قرآن از منظر مصباح (۱۳۹۱)؛^۳ بررسی سیر تنزیلی آیات تحدی (۱۳۹۴)؛^۴ راز تحدی‌های گوناگون قرآن بر اساس دیدگاه ایزوتسو (۱۳۹۴)؛^۵ واکاوی ملاک تحدی در قرآن و نقد منطق تنزلی (۱۳۹۵)؛^۶ و در نهایت بررسی و تحلیل تاریخی اندیشه پیوستگی متن قرآن کریم (۱۳۹۳)؛^۷ اشاره کرد. لکن با رویکرد مقاله مذکور موردی یافت نشد.

۳. مفهوم تحدی

تحدی از ریشه «حدی» مصدر باب تفاعل که به معنای آواز خواندن شتربان بر پشت شتر (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۷۹؛ جوهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۳۱۰)؛ زیرا کسی که تحدی می‌کند گویا طرف مقابل را به کاری که می‌خواهد سوق داده و می‌راند و منازعه در کاری برای غلبه بر دیگران است (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴، ص ۱۶۸)؛ لذا تحدی زمانی رخ می‌دهد که نزاع و دشمنی صورت گرفته باشد. در فرهنگ لغت فارسی تحدی به معنای قصد و آهنگ چیزی کردن، برابر کردن در کاری و پیش خواندن دشمن و غلبه جستن بر او، درخواست از کسی برای رقابت بر کاری تا ناتوانی او ظاهر شود و برابری کردن در نبرد است (دهخدا، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۵۶۶۰). در اصطلاح

۱. نجارزادگان، فتح‌الله، شاه‌مرادی، محمدمهدی. علوم قرآن و حدیث، ۴۴(۸۸)، صص ۱۱۷-۱۳۲.

۲. قاضی زاده، کاظم. پژوهش‌های قرآنی، ۱(۳)، صص ۱۹۹-۲۲۶.

۳. سلطانی بیرامی، اسماعیل. قرآن‌شناخت، ۵(۲)، صص ۸۵-۱۰۸.

۴. بهجت‌پور، عبدالکریم و بهجت‌پو، زهرا. قبسات، ۲۰(۷۷)، صص ۶۷-۹۶.

۵. صانعی پور، محمدحسن و آسه، جواد. پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ۶(۲۲)، صص ۱۵۹-۱۸۲.

۶. جواهری، سیدمحمدحسن. پژوهش‌های قرآنی، ۲۱(۷۹)، صص ۱۱۰-۱۳۵.

۷. توکلی محمدی، نرجس و مکوند، محمود، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۶(۳)، صص ۹۱-۱۲۵.

نیز به معنای فراخواندن منکران نبوت به آوردن همانندی برای معجزه است (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۱۶).

۴. مفهوم سیاق

سیاق یا بافت در عرف مفسران بر کلامی اطلاق می‌گردد که مخرج واحد داشته و دربردارنده هدف یعنی مراد اصلی گوینده باشد و اجزاء آن در یک نظام واحد نظم یافته باشد (شافعی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۸). سیاق یکی از شناخته‌شده‌ترین ابزارهای درک معنا است که در روش‌شناسی فهم قرآن بسیار از آن سخن رفته و از بزرگترین قرینه‌های دال بر مراد متکلم است. اصل قرینه بودن سیاق و تأثیر آن در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌ها، یکی از اصول عقلایی محاوره است که در همه زبان‌ها بدان ترتیب اثر داده می‌شود و مفسران و دانشمندان علوم قرآنی ضمن این که در تعیین معنای واژه‌ها و مقصود آیات از آن کمک گرفته‌اند، به تأثیر چشم‌گیر آن در فهم مفاد آیات قرآن نیز تصریح داشت‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۱۳).

سیاق را می‌توان به سیاق کلمات، جملات و آیات تقسیم کرد. قرینه بودن سیاق کلمات و تأثیر آن در تعیین و تحدید معنای واژه‌ها از قوی‌ترین قرائن سیاقی است زیرا قطعی است خداوند، در هیچ شرایطی از کلماتی که با آنها جمله می‌سازد، معنای نامتناسب اراده نمی‌کند و از هر کلمه معنایی را مدنظر دارد که با معنای کلمه‌های دیگر سازگار است به گونه‌ای که از مجموع آنها کلامی تشکیل می‌گردد که گویای معنای تام و کاملی باشد و در نزد اهل آن زبان بر آن معنا دلالت کند (رجبی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۰).

در قرآن کریم در موارد بسیاری از این نوع سیاق وجود دارد و به کلمات ظهور خاصی بخشیده و در نتیجه معنای آنها را تعیین نموده است. مقصود از سیاق جمله‌ها آن است که یک جمله از قرآن کریم برای جمله‌ای دیگر در همان آیه قرینه شده و در تعیین مقصود از جمله دیگر، اثر گذارد هم‌چنین از پی هم آمدن آیات نیز سبب پیدایش سیاق آیات می‌گردد. نکته قابل ذکر آن که زمانی که سیاق در همان سوره باشد، از آن به عنوان قرینه پیوسته لفظی نام برده می‌شود (همو، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۱-۹۱) و زمانی

برای یافتن مقصود آیه باید به دنبال سیاق در سور دیگر جستجو کرد که می‌توان از آن به عنوان قرینه ناپیوسته لفظی نام برد (همو، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴۸).

۵. بررسی آیات تحدی و نقد دیدگاه‌ها

در این قسمت بعد از بیان نظرات مفسران ذیل آیات تحدی به نقد آنها پرداخته سپس نظر مختار با عنایت به سیاق آیات مطرح می‌گردد.

۵-۱. سوره الاسراء: آیه ۸۸

«قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً»

بنا به روایت مشهور سوره اسراء پنجاهمین سوره مکی است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۱) و در دوره‌ای نازل شد که بیشترین فشار مشرکان و معاندان بر پیامبر (ص) وارد می‌شد. فشارهایی که جز به مدد توکل بر خدا تحمل پذیر نبود؛ از این رو افزون بر واژگان کلیدی چهارگانه تسبیح، تحمید، توحید و تکبیر، واژه قرآن به عنوان واسطه بین خدا و انسان و واژه انسان با تمام خصلت‌های منفی و ناتوانی‌هایش از واژگان کلیدی سوره به حساب می‌آیند (بازرگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱۲). هر یک از آیاتی که واژه «قرآن» در آن آمده است بنا به سیاق بخش‌های مختلف سوره، به یکی از حقایق قرآن همچون شأن هدایتی آن (آیه ۹)، ویژگی‌های مردم در برخورد با قرآن (آیه ۴۱)، علت تکذیب مردم در برابر قرآن (آیه ۴۶) اشاره دارد و به پیامبر (ص) فرمان می‌دهد جهت مقاومت در برابر شرور به قرآن و تلاوت آن پناه ببرد (آیه ۷۸) چرا که قرآن ذکر، رحمت و شفاء است (آیه ۸۲). از این رو اگر جن و انس نیز دست به دست هم دهند نمی‌توانند مانند آن را بیاورند (آیه ۸۸) لکن با تمام این ویژگی‌ها بیشتر مردم در برابر آن ناسپاس می‌باشند (آیه ۸۹).

اکثریت قریب به اتفاق مفسران، این آیه را اولین آیه تحدی می‌دانند که به کل قرآن تحدی کرده است. سپس در مورد متعلقات «مثل» دچار اختلاف شده‌اند چنانکه

برخی قائل به اعجاز فصاحت، بلاغت و نظم (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۱۷)، ایجاز و عدم تناقض با وجود کثرت قصص و اخبار، نیکویی لفظ و جمع معانی بسیار در الفاظ کم می باشند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۱۳۶). برخی اعجاز نظم را نمی پذیرد چرا که بر این باور است مخاطب آیه، عرب و عجم و جن و انس هستند؛ در حالیکه عجم، قادر به آوردن این نظم نیست. لذا درست است که بگوییم اعجاز آن از حیث معانی و رعایت ترتیب آن بدون نظم الفاظ است (جصاص، ۱۳۶۴ش، ج ۵، ص ۳۴). علامه طباطبایی تحدی در این آیه را امری مسلم دانسته و اجتماع جن و انس را بیانگر تحدی در همه خصوصیات و صفات کمالی قرآن می داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۰۱). برخی دیگر از مفسران تصریحی به اینکه این آیه جزو آیات تحدی است، نداشته اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۰۸) و برخی دیگر نیز بر این باورند که این آیات جزو آیات تحدی نمی باشد (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۴).

در نقد موافقان تحدی آیه مذکور، باید گفت: اولاً در این آیه برخلاف دیگر آیات تحدی، فعل امر مخاطب یا غائب که نشان گر امر به تحدی است، نیامده است بلکه در قالب شرطی بیان شده است که امکان اجرای آن در جزاء منتفی می شود. ثانیاً در آیات این سوره واژگانی که بیانگر کذب بودن قرآن باشد مانند تقوّل (الطور: ۳۳)، افتراء (یونس: ۳۷؛ هود: ۱۳)، رب (البقرة: ۲۳) و ظن (یونس: ۳۶)، که در دیگر آیات تحدی به چشم می خورد، شاهد نیستیم. ثالثاً مقصود از «هذا القرآن» در این آیه کدام است؟ آیا منظور ۵۰ سوره است که تا آن زمان نازل شده بود؟ آیا این تعداد را می توان معادل کل قرآن دانست؟ آیا تا مجموعه ای کامل نشود، مخاطب می تواند درک کاملی از آن داشته باشد؟ گرچه دریافت کسانی که در زمان نزول این آیه بوده اند، بی اشکال است و اگر هم قادر بودند تنها به آوردن همان تعداد سوره مبادرت می ورزیدند؛ اما پس از پایان نزول قرآن چگونه؟ از سوی دیگر واژه قرآن به تدریج علمیت یافته است و مشخص نیست در زمان نزول این آیه، علم بوده باشد (مصباح، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۶۸) چنان که در آیات قرآن این واژه در معنای مصدری خواندن (الاسراء: ۷۸) و اسم مصدر خواندنی (الزخرف: ۳) به کار رفته است. هم چنین در برخی دیگر از آیات، واژه قرآن استعمال شده است در حالی که منظور کل قرآن نمی باشد (النحل: ۹۸؛ طه: ۱۱۴).

بنابراین نمی‌توان به حجم و مقدار خاصی اشاره کرد بلکه در نهایت می‌توان گفت: «ال» در «القرآن» استغراق نبوده بلکه افاده جنس می‌کند یعنی به گفتاری از جنس قرآن اشاره دارد نه کل قرآن. رابعا وجود لفظ «قل» در آیه و نقل گفته‌های کافران در آیات بعد، نشان‌گر مسبوق بودن نزول آیه به ادعای کافران است و بیان‌گر جو حاکم علیه پیامبر^(ص) به عنوان رسول الهی و قرآن می‌باشد، در صورتی که مشرکان مکه قرآن را کتاب الهی ندانسته و بر آن خرده می‌گرفتند که آوردن قرآن برای ما کاری ندارد. مؤید مطلب کلام طبرانی است که بیان می‌دارد: این سخن، تکذیب نضربن حارث است که می‌گفت: اگر بخواهیم، می‌توانیم مانند آن را بیاوریم (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۱۳۶) و قرآن در صدد پاسخگویی آن‌ها، این سخن را می‌فرماید. خامسا در آیات قبل دیگر آیات تحدی، به انکار منکران (القصص: ۴۸؛ یونس: ۳۷؛ هود: ۱۳؛ الطور: ۳۳؛ البقرة: ۲۳) و بعد از آن‌ها نیز به عذاب کافران تصریح شده است (القصص: ۵۰؛ یونس: ۳۹؛ هود: ۱۶، الطور: ۴۵؛ البقرة: ۲۴) ولی در این سوره قبل از آیه مذکور بحث روح (الاسراء: ۸۵) و بعد از آن هم به درخواست‌های غیرمنطقی مشرکان می‌پردازد (الاسراء: ۹۳-۹۰) لذا می‌توان گفت این آیه از آیات تحدی نیست بلکه، نفی هرگونه هم‌اوردی است و تنها اعلانی به مخاطبان قرآن است که این کتاب از نزد خدا است و هیچکس یارای مقابله با آن را ندارد.

۵-۲. سوره یونس: آیه ۳۸

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرْتَهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»

سوره یونس بنا به روایات مشهور پنجاه و یکمین سوره طبق ترتیب نزول می‌اشد (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۱). این سوره تهدیدی به داوری و فیصله قطعی بین رسول و امت است. مؤکد مطلب بسامد فعل «قضی» در این سوره نسبت به سایر سوره‌های قرآن و تکرار واژه «مجرم» در ساختار جمعی که ناظر بر طبقه مخالف رسولان است (نک: عبدالباقی، بی‌تا)، می‌باشد. از جمله خصوصیات این سوره، استدلال و لحن جدلی آیات است که در برابر اعتقادات منحرفانه مشرکان و دعاوی پندارگرایانه آنان بیان شده است. مشرکان در برابر منطق محکم و استدلال روشن

رسول، جوابی جز تکذیب و افتراء نداشتند. آنها وحی و کتاب را بافته شده توسط پیامبر^(ص) و سحر و جادو می دانستند لذا مشتقات واژه «افتراء» در این سوره پس از سوره هود بالاترین بسامد را دارد (نک: عبدالباقی، بی تا. بدین ترتیب سراسر سوره مشحون از منطق و دلیل و تعلیمات مبتنی بر فکر و تعقل است و آیه ۳۸ سوره در بخشی از آیات قرار گرفته که در آن به اتهامات کافران درباره خدا، قرآن و رسالت پاسخ داده شده است.

آغازگر آیه حرف «ام» است که نشان از استفهام انکاری، تعجب و زمینه سازی برای تحدی و ناتوان شمردن مشرکان دارد (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۶۹). «افتراء» نیز در لغت به معنی جعل دروغ (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۵، ص ۱۵۲) و چیزی از خود در آوردن است (قرشی، بی تا، ج ۵، ص ۱۷۱) که بنا به نقل راغب در فساد و صلاح به کار می رود ولی کاربرد آن در مورد فساد بیشتر است. چنان که در قرآن در مورد دروغ، شرك و ستم به کار رفته است (راغب، بی تا، ص ۶۳۴) و فعل امر «فاتوا» بیانگر تهدید و تحدی است (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۵۷). برخی علماء نحوی آورده اند: تقدیر آیه «فأتوا بسورة مثل سورته» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۸۲) یا «بسورة کلام مثله» (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۲۰) یا «بسورة کتاب مثله» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۷) یا «بصورت بشر مثله» می باشد که در این صورت «هاء» کنایه از رسول است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۵۸). لکن بنا به نظر اکثر مفسران ضمیر «هاء» در کلمه «افتراه» و «مثله» به قرآن برمی گردد و از آنجا که ضمیر در «مثله» به معنای سوره دلالت دارد نه ظاهر آن، «مثله» نیابرد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۷).

مفسران در وجه مثلثیت قرآن نیز دچار اختلاف شده اند. برخی اعجاز آن را از حیث بلاغت (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۳۷۸)، نظم (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۷) و ایجاز قرآن در تعریف حقایق می دانند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۱۳). اخبار غیبی و احکام نیز از دیگر موارد اعجاز قرآن است که مفسران به آن اشاره داشته اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۰). از منظر علامه طباطبایی اطلاق در تحدی و عدم تقیید به فصاحت و بلاغت و توصیف خداوند از قرآن با اوصافی مانند: نور، رحمت، هدایت، حکمت، موعظه، برهان، تبیان هر چیز، تفصیل کتاب و شفاء مؤمنین سبب می شود

تحدی در آیه مذکور، تحدی به یک سوره از حیث بیان غرضی جامع از اغراض هدایت الهی باشد، بیانی که حق را از باطل متمایز سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۶۶). در اصطلاح مفسران «سوره» قطعه‌ای از قرآن است که مبدأ و خاتمه دارد (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۳۷۸). لکن این تعریف شفاف به نظر نمی‌رسد زیرا در این صورت چرا یک سوره به ۳ آیه و دیگری به ۲۸۶ آیه ختم می‌گردد؟ از این رو برخی مفسران قید غرض را بدان افزوده و گفته‌اند: مراد از سوره مجموعه‌ای از آیات است که دارای هدف و غرض واحد باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۷۸)، هر چند با بسمله از هم جدا نشده باشند (مکارم، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۴۴) زیرا در برخی آیات که «سوره» آمده است منظور سوره کامل نیست؛ چنان که در آیه «يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ...» (التوبة: ۶۴) ترس منافقان به خاطر نزول سوره کامل نبود بلکه از این می‌ترسیدند که آیاتی نازل شود و اسرارشان فاش شود. هم‌چنین در آیه «وَ إِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةً أَنْ ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَ جَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ...» (التوبة: ۸۶) نیز هیچ سوره‌ای در خصوص ایمان به خدا و جهاد نازل نشده است، بلکه در این باره آیاتی نازل شده است (جوهری، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۷) در پاسخ باید گفت بسماد واژه «سوره» در قرآن ۹ مرتبه است که ۴ مورد آن در سوره توبه است (عبدالباقی، بی تا) و اکثر مفسران لفظ «سوره» را در این آیه‌ها به «آیات» تفسیر نکرده‌اند؛ زیرا اگر مقصود از «سوره» مجموعه آیات بود، لفظ «آیات» باید ذکر می‌شد نه «سوره». ثانیاً لفظ را خلاف معنای ظاهری تفسیر کردن، قرینه می‌خواهد (زرکشی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۰۸). در حالی که قرینه‌ای ارائه نشده است. ثالثاً از آنجا که اکثر سور قرآن یکجا نازل می‌شد، لذا مخاطب اولیه قرآن، درک کاملی از سوره داشت؛ از این رو می‌توان گفت منظور از «سوره»، مجموعه آیاتی است که افزون بر مبدأ و خاتمه دارای غرض واحد باشند.

نکره آمدن «سوره» نیز از مباحثی است که نظر مفسران را به خود معطوف کرده است. چنان که برخی نکره بودن سوره را دلالت بر تعظیم و مراد از سوره را سور طویلی مانند سوره یونس دانسته‌اند که شامل مباحث اصول دین و وعده و وعیدها باشد یا نوعی از سوره که در آن قصص انبیاء و اخبار انذار است، زیرا تهمت و افتراء مربوط به اخبار است نه انشاء (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۶۹) در پاسخ باید گفت: اولاً منظور مشرکان از «اَفْتَرَاءُ» جای معینی از قرآن نبوده بلکه منظورشان همه قرآن

است. ثانياً افتراء، خاص خبر نیست و شامل انشاء نیز می‌شود؛ لذا نسبت افتراء به هر دو دسته آیات، تکذیب کلام خدای تعالی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۶۵). ثالثاً مباحث اصول دین و وعد و وعیدها از مشخصات کلی سور مکی است و تنها از امتیازات سوره یونس نیست و از آنجا که در تقدیر واژه «سورة» بین «مثل» و ضمیر «ها» قرینه‌ای ارائه نشده است. از این رو تحدی قرآن به آوردن یک سوره، تحدی به جنس سوره با ویژگی‌های قرآن است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۴۲۱) نه یک سوره خاص.

نکته قابل تأمل آنکه با عنایت به آیه قبل که خداوند می‌فرماید: «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (یونس: ۳۷) یعنی قرآن افتراء نیست بلکه به قرینه «بین یدیه» تصدیق‌کننده کتب آسمانی، تورات و انجیل، (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۹۵۲) و مصداق همان بشارتی است که درباره‌اش به اهل کتاب داده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۱۶۸). منظور از «کتاب» نیز به دلالت سیاق، جنس کتاب‌های آسمانی نازل شده از ناحیه خداوند بر انبیاء است و منظور از «تفصیل» ایجاد فاصله بین اجزاء آن است که خداوند با ایضاح و شرح، این اجزاء را از یکدیگر جدا ساخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۶۴). در واقع قرآن کریم تبیین‌کننده مطالبی است که در کتاب‌های دیگر آسمانی به طور اجمال آمده بود که در آیات متعددی نیز بدان اشاره شده است (المائدة: ۱۵ و ۱۹؛ الاسراء: ۱۲؛ الانعام: ۱۱۴، النمل: ۷۶). خداوند در ادامه، علت تکذیب و ایمان نیاوردن مشرکان را آگاهی نداشتن و جهل آن‌ها به معارف دینی می‌داند: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ» (یونس: ۳۹) زیرا در قرآن کریم معارف حقیقی و علوم واقعی وجود دارد که آگاهی و فهم آنان، در حد توانمندی فکری آنان نیست. از این روی یارای مقابله با قرآن را نداشتند. از آنچه آمد می‌توان گفت تحدی در این آیه، تحدی با رعایت مشخصات کامل یک سوره از حیث تبیین مجملات کتب آسمانی موجود می‌باشد.

۵-۳. سوره هود: آیه ۱۳

«إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ»
«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ

سوره هود که بنا به نظر محققان پنجاه و دومین سوره طبق ترتیب نزول است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۱)، در شرایطی نازل می‌شود که پیامبر و مسلمانان در سخت‌ترین وضعیت خود به سر می‌بردند. بسامد بالای واژه «افتری» و مشتقات آن (نک: عبدالباقی، بی‌تا)، تأکیدکننده مطلب و بیانگر تهدید و شکنجه کفار است. خداوند در این سوره به تشریح بی‌منطقی کافران را در مخالفت‌هاشان با مضامین قرآن و رسالت رسول توجه می‌دهد و پیامبر^(ص) را برای چگونگی رویارویی با ایشان توجیه می‌نماید؛ از این رو جهت عبرت مسلمانان و تسلیت به پیامبر^(ص) به بیان قصه هفت تن از انبیاء، نوح؛ هود؛ صالح؛ لوط؛ ابراهیم؛ شعیب و موسی، پرداخته و اندک بودن نفرت، تکذیب و تمسخر کافران را بیان کرده و برنامه کلی آن‌ها را بر محور توحید تبیین می‌نماید؛ لکن در سوره یونس به جای ذکر داستان‌های انبیاء هفت‌گانه که در سوره هود مشروحا بیان شده است به ذکر مختصری از اولین و آخرین ایشان، نوح^(ع) و موسی^(ع)، اکتفا نموده همچنین از کل ماجرای آنها با قومشان عمدتاً روی هلاک و انقراض قوم با عذاب الهی متمرکز شده است. لذا می‌توان گفت سوره یونس اخص از سوره هود است.

واژه «مفتریات» اسم مفعول باب افتعال در معنای وصفی اکاذیب می‌باشد. چنان‌که شیخ طوسی آورده است: افتری و اختلق و اخترق و اخترص إذا کذب (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۵۷). مصباح یزدی راز مفرد بودن «مثل» را آن می‌داند که ضرورتاً تک‌تک مفتریات نباید شبیه قرآن باشد، بلکه کل ده‌سوره باید شبیه قرآن باشند چرا که هر یک از سور قرآن در چند بعد ویژگی‌هایی دارند لکن ده‌سوره ساخت بشر هیچیک کل ویژگی‌های یک سوره قرآن را ندارند. بنابراین هر یک مفتری است^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۲۲).

۱. البته اندیشمندان نظرات دیگری در این باره آورده‌اند (رک: ابوحنان، ۱۳۲۰ق، ج ۶، ص ۱۳۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق،

ج ۲، ص ۳۸۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۲۲).

مفسران در وجه تحدی آیه، نظرات متعددی داده‌اند. برخی وجه تحدی را با لحاظ قید مفتریات، نظم آیات میدانند که در نهایت توسعه است؛ در حالی که در سوره یونس تحدی به یک سوره با تمام وجوه اعجاز آن است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۵۵)؛ لکن اگر این‌گونه باشد اولاً، با سیاق آیه ناسازگار خواهد بود زیرا خداوند پس از تحدی به ده سوره و اثبات ناتوانی مشرکان، دلیل آن را نشأت گرفتن قرآن از علم خدا دانسته و می‌فرماید: «فَالَّذِينَ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ» (هود: ۱۴) به بیان دیگر علم الهی بیشتر با محتوا تناسب دارد تا با الفاظ و اسلوب بدون محتوا (مصباح، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۸۴). ثانیاً، صحیح نیست خداوند به آیه‌ای استدلال کند و بفرماید: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (النساء: ۸۴)، چون ظاهر آیه بیانگر نفی مطلق اختلاف است در حالیکه بیشتر اختلاف‌ها مربوط به مضامین و معنای کلام است تا الفاظ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۶۴). برخی دیگر وجه تحدی را به قرینه مفتریات، فصاحت دانسته و آورده‌اند: فصاحت فصیح از کلامش پیداست خواه کلام کذب باشد یا صدق (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۲۴)، در پاسخ باید گفت اگر مطلب این‌گونه باشد یعنی افتراء با اعجاز در معنا جمع می‌شود ولی با اعجاز در فصاحت جمع نمی‌شود که البته پذیرفته نیست چون مشرکان، قرآن را از حیث انتساب به خداوند افتراء می‌دانستند و فرقی میان معانی و الفاظ نداشتند (مصباح، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۷۹). برخی بر این باورند پندار مشرکان بر این بود که قرآن نیز مانند قصص جاهلی و دروغ‌هایشان است؛ از این رو قید مفتریات آمده است. لذا صرف نظر از معانی آیات، متعلق «مثل» بلاغت و فصاحت آن است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۲۲) در حالیکه اگر این‌گونه باشد تحدی‌ها خارج از نظم طبیعی می‌شد، زیرا صحیح به نظر نمی‌رسد ابتدا عرب را به آوردن يك سوره مثل قرآن به هم‌آوردی بطلبد سپس به آوردن ده سوره مثل آن. علامه طباطبایی این وجه را نمی‌پذیرد، زیرا در آن صورت باید می‌فرمود: متخصصین در شعر و ادبیات را به کمک طلب کنید در حالی که می‌فرماید: از هر کس غیر خداوند که می‌توانید دعوت کنید، کمک بگیرید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۶۳). لکن در پاسخ علامه باید گفت: اولاً «من استطعتم» اطلاق ندارد و مقید است به کسانی که شأنت معارضه را دارند

چرا که از شروط تحدی است که تحدی کننده در حوزه مورد مهارتش تحدی نموده و افرادی را به مبارزه طلبد که در همان حوزه صاحب نظرند یا حداقل ادعای صاحب نظر بودن دارند. از طرف دیگر چه اشکالی دارد که با پذیرش اطلاق مورد نظر علامه بگوئیم عرب زبانها از غیر خود می توانند در راه پدید آوردن کلام فصیح و بلیغ کمک بگیرند همانگونه که از اعراب غیر فصیح و بلیغ نیز کمک گرفتن ممکن است به این صورت که افراد فصیح و بلیغ در زبان های دیگر را با زبان عربی آشنا کنند و پس از آشنایی آنان بتوانند به یاری ستیزه گران بشتابند پس لزوماً تحدی با تعبیر عام فوق به معنی گستره مفهومی تحدی نسبت به غیر، از فنون بیانی نخواهد بود (قاضی زاده، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۱۴). برخی دیگر از تفاسیر نیز فرق چندانی میان «قرآن» و «سوره» و «ده سوره» از نظر مفهوم لغت قائل نیستند، زیرا همه این ها به مجموعه ای از آیات قرآن اطلاق می گردد لذا باید گفت تحدی قرآن به يك كلمه و يك جمله نیست، بلکه تحدی در همه جا به مجموعه ای از آیات است که هدف مهمی را تعقیب می کند (مکارم، ۱۳۷۴ ش، ج ۹، صص ۴۵-۴۴) در حالی که اگر چنین باشد چرا خداوند به جای واژه سوره از آیات استفاده نکرده است؟ و مسلماً بین ده سوره و یک سوره هیچ برابری مفهومی نیست، لذا آنچه در تحدی به ده سوره خواسته شده با یک سوره متفاوت است؛ از این رو علامه طباطبایی تحدی به ده سوره را بدان جهت که مشتمل بر تفنن است می داند، یعنی يك مطلب را در چند قالب از بیان آوردن، که خود دلیل قطعی است بر اینکه قرآن مولود تصادف نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، صص ۱۶۹-۱۶۸).

برخی مفسران «عشر» را کنایه از کثرت (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶ ش، صص ۳۳-۳۴) و برخی دیگر آن را عدد دانسته و به معرفی سور ده گانه پرداخته اند؛ چنانکه از ابن عباس نقل شده است: مقصود از ده سوره مذکور (البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الانعام، الاعراف، الانفال، التوبه، یونس و هود است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۷، ص ۳۲۴). افزون بر آنکه این ده سوره خصوصیتی ندارند که آن را بپذیریم؛ این روایت مردود می شود زیرا سوره هود مکی است و برخی از سوری که در این مجموعه قرار دارند مدنی هستند لذا تحدی به سوری که هنوز نازل نشده اند، معنا ندارد (همانجا) رشیدرضا این سور را شامل الاعراف، مریم، القصص، طه، الشعراء، النمل، القمر، ص، یونس و هود می داند از منظر وی وجه تحدی، تکرار در موضوعی که

گمان می‌رود افتراء است مانند القصص، آن هم بدون وقوع اختلاف و تعارض می‌باشد (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۴). توضیح مطلب آن که: افتراء از جانب مشرکان از دو ناحیه کل قرآن (الفرقان: ۵) و قصص آن (الفرقان: ۶) می‌باشد و اخبار افتراء در قرآن یا مربوط به اخبار غیبی گذشته است که شامل قصص انبیاء و اخبار خلقت می‌گردد که نوع دوم موضوع نزاع مشرکان نیست یا شامل اخبار غیبی آینده که شامل قیامت و آینده‌نگری قرآن از پیروزی رسول و مؤمنان و خواری دشمنان است که این دسته نیز چون صدقش منوط به وقوع آن است، نمی‌تواند محل نزاع باشد. لکن باید گفت مقصود از مفتریات، قصص انبیاء است بدان سبب که این اخبار به وقوع پیوسته بود و مشرکان یا آن‌ها را از اهل کتاب شنیده مانند اخبار موسی^(ع) و عیسی^(ع) یا نزد خودشان بود مانند اخبار عاد و ثمود؛ منوط به این که مجموع آیات به نحوی باشد که بتوان نام قصه را بر آن گذاشت نه صرف ۳ یا ۴ آیه؛ از این رو سوره اسراء که از آیات ۱۰۴ - ۱۰۱ به قصه موسی^(ع) اشاره می‌کند با وجود این که اینک قبل از سوره هود نازل شده است در این مجموعه به حساب نمی‌آید (همو، ج ۱۲، صص ۳۲-۴۳). لذا مقصود وی صرف سور طولانی نیست که صاحب تفسیر *المیزان* بدان اشکال گرفته و گفته است: آیه مطلق است و در آن صحبتی از طولانی و یا کوتاه بودن سوره نشده و این صرف تحکم است چرا که کفار به رسول خدا^(ص) نسبت افتراء درباره همه قرآن داده‌اند، چه سوره‌های طولانی و چه کوتاهش (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۶۵). علامه طباطبایی افزون بر آن ترتیبی که رشیدرضا برای سوره‌های مذکور ذکر کرده را علاوه بر خبر واحد بودنش خالی از ضعف ندانسته است زیرا بحث تفسیری نمی‌تواند مبتنی بر امثال آن شود (همانجا)، این در حالی است که ایشان در تفسیر خویش ترتیب مختار را پذیرفته و بر اساس آن به نقد و تبیین در زمینه سیر آیات تحدی پرداخته است (همو، ج ۱۰، ص ۱۶۳). از سوی دیگر به دلیل کثرت این روایات و وجود موارد مشترک فراوان میانشان و اعتماد قرآن‌پژوهان بر آن‌ها اطمینان نسبی از روایات حاصل می‌شود و دست کم بر موارد مشترک میان آن‌ها می‌توان اعتماد کرد.

نکته قابل ذکر آن که در آیات متعددی از منظر مشرکان قرآن به عنوان «اساطیر الاولین» مطرح شده است (الانفال: ۳۱، النحل: ۲۴، المؤمنون: ۸۳) زیرا بنا به سبب

نزول آیه: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأُولِينَ» (الانعام: ۲۵) پیامبر زبانش را حرکت می‌دهد و از افسانه‌های گذشتگان سخن می‌گوید (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۷) از این رو مشرکان ادعا می‌کردند قرآن نه تنها معجزه نیست بلکه نوشته‌های باطل و حکایات دروغ (زیبیدی، بی تا، ج ۶، ص ۵۱۹) و افسانه‌های بی مغز گذشتگان است (قرشی، بی تا، ج ۳، ص ۲۶۵) که ما نیز می‌توانیم مانند آن را بگوییم (الانفال: ۳۱) لذا می‌توان گفت منظور از «مفتریات» همان قصص قرآنی است که سور مکی آکنده از آن‌ها است. قید «عشر» نیز بیانگر تکرار این قصص است که هم شامل لفظ و هم معنا می‌باشد زیرا خداوند در آیه بعد نبود استجاب و ناتوانی مشرکان را، نشأت گرفتن قرآن از علم الهی می‌داند (هود: ۱۴) و آن عبارت است از غیبی که غیر از خداوند کسی را بدان راهی نیست مگر به اذن خود او، چنان که در آیات دیگر به این مهم اشاره شده (النساء: ۱۶۶، هود: ۴۹) و در علم الهی نیز هم محتوا و هم الفاظ رعایت می‌گردند. در واقع خداوند در این آیه از مخالفان می‌خواهد یک مطلب از اخبار گذشتگان را که نزد ایشان مفتریات است در سبک‌های مختلف، در قالب سوره‌های متعدد چه کوتاه و چه بلند بیاورند. در نهایت می‌توان گفت «عشر» کنایه از تکرار بالا است و بدین معنی نیست که اگر کسی توانست ۹ سوره بیاورد، تحدی نکرده است؛ زیرا وجود اختلاف در تکرار نشانگر «من عند غیر الله» است (النساء: ۸۴).

۵-۴. سوره الطور: آیه ۳۴

«فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ»

سوره طور بنا به روایات نزول هفتادوششمین سوره از سور مکی است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۱). در این سوره ابتدا خداوند جهت حق بودن معاد، پنج سوگند یاد کرده و به معرفی جایگاه کافران و متقین در آخرت پرداخته است (آیات: ۲۸-۱) سپس به منظور نقد اعمال و اعتقادات مشرکان در ازاء اتهاماتی که به پیامبر (ص) می‌بستند (آیات: ۳۰-۲۹) پانزده سؤال مطرح می‌کند (آیات: ۴۳-۲۹). بسامد بالای حرف «ام» در این آیات سبک و سیاق جدلی سوره را در رابطه با انحرافات مشرکین می‌نماید. در ابتدای بازپرسی غیابی، خصلت‌های نکوهیده آنان را زیر سؤال برده و

بدین وسیله نبودحلم (آیه ۳۱)، سرکش بودن (آیه ۳۲)، ایمان نداشتن (آیه ۳۳)، صداقت نداشتن (آیه ۳۵) و نبود یقین (آیه ۳۶) را برایشان اثبات می نماید. آنگاه سطح بازپرسی را بالاتر برده برای نشان دادن سطح فکر پایینشان سه مسئله: خلق (آیات ۳۶-۳۵)، رزق (آیه ۳۷) و علم (آیه ۳۸) را که مختص خداوند است مطرح ساخته و بار دیگر خصلت‌های انحرافی مشرکان را درباره تقسیم اولاد مؤنث برای خدا (آیه ۳۹)، تصور مزد رسالت (آیه ۴۰)، ادعاهای ذهنی (آیه ۴۱) و برنامه‌ریزی برضد پیامبر (ص) و نفی نبوت ایشان (آیه ۴۲) را مطرح کرده و در انتها، ریشه همه انحرافات را انحراف از توحید می‌داند (آیه ۴۳) و در خاتمه تکلیف پیامبر را در رابطه با ایشان، که دادن اختیار و آزادی است تا حصول اعمالشان، توصیه می‌نماید (آیات ۴۹-۴۵).

خداوند در آیه «أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ» (الطور: ۳۳) بهانه مشرکان برای عدم ایمانشان را «تَقْوَلُ» نسبت به قرآن می‌داند. «تَقْوَلُ» در لغت به معنی سخن دروغ و باطل (جوهری، ۱۹۸۷ق، ج ۵، ص ۱۸۰۶) همراه با تکلف است (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۴۱۴) که به دیگری نسبت دهند (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۹۲) یعنی پیامبر (ص) از پیش خود قرآن را ساخته و به دروغ به خدا نسبت داده است. خداوند در ادامه آیات، به شکل غیابی از کفار می‌خواهد در صورت باور به کذب بودن قرآن، حدیثی مانند آن بیاورند (الطور: ۳۴). «حدیث» ضد قدیم (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۱) به معنی نو و جدید است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۷)، خواه فعل باشد یا قول (قرشی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۱). راغب حدوث را وجودی بی سابقه دانسته و حدیث را هر سخنی می‌داند که در بیداری یا خواب به گوش انسان برسد (راغب، بی تا، ص ۲۲۲).

در آیه مذکور مفسران علاوه بر آنکه در نوع تحدی دچار اختلاف شده‌اند از لحاظ کمیت تحدی نیز نظرات متعددی ارائه داشته‌اند. چنان‌که برخی وجه تحدی را بلاغت (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۴۱۴)، نظم (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۷۹)، صحت معانی و اخبار غیبی دانسته‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۵۷۴) و دیگری آورده است: تحدی به علوم و معارف جدید و ناشناخته است که با دانش‌های بشری تفاوت بنیادین دارد (قزوینی، ۱۳۸۷ش، صص ۲۰۰-۱۹۹). باید گفت با عنایت به روایات ترتیب نزول که نزول سوره طور را بعد از سوره یونس و هود می‌داند، این تحدی چه معنی می‌تواند

داشته باشد؟ و چه تفاوتی بین این آیه با دیگر آیات تحدی است؟ از منظر ابن عاشور «حدیث»، خبر دادن از حوادث بوده و حوادث، وقایع جدید است؛ سپس توسعه معنایی داده شده و به وقایع قدیمی نیز حدیث گویند چنان که به مطلق خبر نیز ابتدا حدیث گفته سپس توسعه پیدا کرده و به کلام حتی اگر اخبار نیز نباشد، حدیث گویند. لذا «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ» یعنی «فلیأتوا بکلام مثله» یعنی کلامی مانند قرآن بیاورید که در غرضی از اغراض قرآن باشد؛ البته جایز است «حدیث» به معنی اخبار نیز باشد یعنی «فلیأتوا بأخبار مثل قصص القرآن» چرا که کفار، قرآن را اساطیر الاولین می دانستند در این صورت تحدی آسان تری صورت گرفته است؛ زیرا تکلم به اخبار نسبت به تکلم از ابتکار به اغراض قرآنی آسان تر است و منظور از «مثل» در فصاحت و بلاغت آن است (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۷، صص ۷۸-۷۷).

علامه طباطبایی کلامی را حدیث می داند که علاوه بر بلاغت و معجزه آسایی که در عبارات و الفاظ آن هست، مشتمل بر غرض مهمی باشد و در ادامه بیان می دارد: از آنجا که «حدیث»، هم شامل یکسوره، هم ده سوره و هم کل قرآن می گردد پس تحدی در این آیه از تحدی های سه گانه قبل عمومی تر است یعنی مطلق آوردن سخنی که خصایص قرآن را داشته باشد^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۶۹) چنان که بعضی استفاده نکردن از قید سوره و آوردن لفظ حدیث را بیانگر آن می دانند که مشرکان در تحدی در محدودیت سوره نیستند و از این حیث در مقدار متن در وسعت هستند (صانعی پور، ۱۳۹۴ش، ص ۱۷۹) و برخی دیگر نکره بودن «حدیث» را گواه بر این مدعا می دانند؛ یعنی به میزانی از کلام بسنده شود که ویژگی های سبکی کل قرآن در آن نمایان باشد (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۲۲). در این نظر، کمیت تحدی نامعلوم است و مشخص نیست تحدی با چند آیه انجام می پذیرد؛ از این رو برخی این حجم را یک سوره یا مقداری از یک سوره طولانی (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶ش، ص ۴۴) یا کل قرآن دانسته اند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۴) و برخی بر این باورند در این آیه از جهت وجوه مورد تحدی، تنزل شده و تنها به بیان، که اطلاق حدیث بر آن معمول است، محدود گردیده است. بر اساس این وجه، خداوند از ده سوره در بیان به یک سوره

۱. در واقع وی حدیث و سوره (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۷۸) را دارای یک معنا دانسته است.

در بیان تنزل کرده است (جواهری، ۱۳۹۵ش، صص ۱۲۵-۱۲۶)؛ لکن افزون بر دلایلی که در رد وجه رعایت الفاظ و نه معانی در سوره هود بیان شد، بر چه اساسی کمیت حدیث یک سوره در بیان خواهد بود؟

با مراجعه به آیات قرآن درمی‌یابیم بسامد واژه حدیث بیست و هفت مورد است که ۴ مورد به شکل جمع و بیست و سه مورد به شکل مفرد به معانی: قرآن (الاعراف: ۱۸۵)، سخن (النساء: ۷۸)، قصه (الذاریات: ۲۴) و خواب (یوسف: ۱۰۱) آمده است. مفسران در وجه تسمیه قرآن به حدیث به مواردی همچون قرآن کلام خداوند است و به کلام نیز حدیث گویند (طبرسی ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۷۳) اشاره دارند، زیرا بعد از همه کتب آسمانی است. لذا حدیث، یعنی نو « است (همانجا) یا چون پیامبر^(ص) بدان سخن می‌گفت (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۶، ص ۲۴۹) و دیگر این که در آن از حوادث امور سخن گفته است (میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۴۶۴).

خداوند قرآن را «**أَحْسَنَ الْحَدِيثِ**» معرفی کرده و می‌فرماید: «**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ...**» (الزمر: ۲۳) این آیه کیفیت و ویژگی‌هایی را بیان می‌دارد که متن تحدی باید احراز کند تا همگون قرآن تلقی شود. «**کتاب**» بدل یا حال برای عبارت «**أَحْسَنَ الْحَدِيثِ**» است (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۵، ص ۳۷۱) یعنی مجموعه‌ای که به امر پیامبر^(ص) به کتابت وحی در جایگاه خود نوشته می‌شد (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۴، ص ۶۷) که آیاتش در حسن نظم، وثاقت براهین و بلاغت و فصاحت (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۵۲۷) و احکام و مواعظش شبیه یکدیگر است (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۱). هم‌چنین به کتاب‌های آسمانی پیشین نیز شبیه است گر چه از آن‌ها جامع‌تر و نافع‌تر و کامل‌تر است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۷۳) و با وجود آن که اخبار و قصص و احکام در آن مثنی و مکرر است، هیچ تناقض و اختلافی در آن نیست و اگر تلاوتش نیز تکرار گردد ملال و خستگی نیابد (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۲۳۰) و آن‌هایی که از پروردگارشان خشیت دارند از شنیدنش پوست بدنشان جمع شده و در عین حال دلشان متمایل به یاد خدا می‌گردد. از آنچه آمد می‌توان گفت تحدی در این آیه با مجموعه‌ای است که محتوایش با وجود شباهت الفاظ آن در

کلمات و حسن نظم و فصاحت و غیره، تکرار آن بدون هیچ اختلافی باشد و نه تنها ملالت نیارود بلکه با تلاوت مطالبش دل‌های اهل ایمان را، هم بلرزاند و هم آرامش دهد.

۵-۵. سوره البقرة: آیه ۲۳

«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»

سوره بقره اولین سوره از سور مدنی است که در سال اول هجرت در مدینه نازل گشت (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۱). این سوره با تعظیم کتابی که تردیدی در آن نیست آغاز می‌گردد و پس از آن به معرفی متقین (آیات ۸-۱) و منافقان کافر (آیات ۲۰-۹) از نظر هدایت و ایمان به پیام‌های قرآن می‌پردازد و نشان می‌دهد که تنها متقین در معرض هدایت ایمانی قرار می‌گیرند و راه رسیدن به تقوا، هموار کردن نفس برای انجام دستوراتی است که خالق معرفی نموده است. لذا در آیات ۲۳ و ۲۴ که جنبه تحدی و تهدید برای منافقان دارد، سخن را به نقش هدایت‌گری کتاب، توسط پیامبر (ص)، باز می‌گرداند و ناتوانی انسان‌ها را از آوردن مشابه آن تصریح می‌نماید. در این آیات پیامبر (ص)، با صفت «عبد» ستوده شده است تا هم بیان‌گر نقش عبودیت در مسیر کمال باشد و هم مانع از شرک و ستایش بشر و انحراف از توحید گردد. از آنجایی که آیه فوق با انداز منافقان کافر نسبت به آتشی که برای انکارکنندگان قرآن فراهم گشته، ختم شده است در آیات بعدی به بشارت مؤمنان به بهشت جاویدانی آغاز می‌گردد که برخوردار از نعم فراوان است. بدین ترتیب دو سرنوشت مختلف را در پایان دو خط ایمان و کفر و نفاق ترسیم می‌نماید (آیات ۲۹-۲۴)، پس از آن قصه آدم (ع) و به دنبال آن قصه اهل کتاب را بیان می‌دارد.

مفسران در مورد مرجع ضمیر «مثله» سه دیدگاه دارند: برخی بر این باورند ضمیر به «ما» در «مما نزلناه» یعنی قرآن برمی‌گردد (طبرسی ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۵۸)؛ یعنی مثل قرآن از حیث نظم، فصاحت، غیوب قرآن، سلامت از تحریف، حکم و مواظ، قصص و در نهایت از جنس سخن عرب باشد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۵۰). بعضی آن را به کتب قدیمی مانند تورات و انجیل و زبور برمی‌گردانند

(ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰۶) لکن قبل از این آیات سخنی از اهل کتاب نیست تا به عنوان مرجع مطرح شود، برخی نیز ضمیر را به «عبدنا» بازمی گردانند؛ یعنی طریقتی مثل طریقت بشری درس نخوانده که با علما مجالست نداشت یا از حیث اینکه او ساحر و شاعر است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۱). لکن برخی وجه سوم را نمی پذیرند بدان دلیل که در سوره یونس آمده است: «بِسُورَةِ مِثْلِهِ» (یونس: ۳۸) و مشخص است که منظور از سوره، قرآن است نه کسی که قرآن بر او نازل شده است از این رو شایسته است که ضمیر به قرآن برگردد که با آیات دیگر تحدی نیز همخوانی داشته باشد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲۸). از طرفی قرآن معجزه است و دلالت بر نبوت دارد نه اینکه پیامبر معجزه باشد (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۴) و در صورت رجوع ضمیر به کلمه «عبد» این آیه تحدی به غیر امی را شامل نمی شود، ولی اگر به «ما» برگردد تحدی به یک فرد یا چند فرد، امی و غیر امی را نیز شامل می گردد (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۰). در پاسخ باید گفت: با توجه به تفاوت های موجود این آیه با دیگر آیات تحدی معلوم می گردد آیه در صدد بیان مطلب دیگری است و هماهنگی در هر شرایطی نمی تواند مؤید و ترجیح دهنده باشد (مصباح، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۶۰) از طرفی گاه اعجاز آن چه نازل شده به لحاظ ویژگی های آن و گاه با تکیه بر ویژگی های دریافت کننده است، به تعبیر دیگر آن چه بیشترین اهمیت را در معجزه دارد به کرسی نشانیدن اعجاز آن به بهترین وجه است به طوری که هرگونه شک در مورد نبوت و اعجاز قرآن، منتفی شود؛ چنان که مشرکان زمانی قرآن را زیر سؤال برده و به آن شک داشتند (یونس: ۳۸) و زمانی نبوت و پیامبر را (الطور: ۳۰-۲۹) از این رو هرچند امی بودن در اعجاز قرآن، امری ذاتی نیست، لکن جایگاه بسیار مهمی نزد مردمان زمان نزول داشته و برخلاف سایر اتهام هایی که کفار به پیامبر می زدند از قبیل ساحر، شاعر و کاهن و خود نیز بدان باور نداشتند، «امی» صفتی بود که علاوه بر آن که کفار آن را باور داشتند در کتب آسمانی اهل کتاب نیز بدان اشاره شده بود (الاعراف: ۱۵۷-۱۵۸).

لفظ «امی» بنا به آیات قرآن هم به معنی درس نخوانده (البقرة: ۷۸) و هم غیر اهل کتاب (آل عمران: ۲۰) آمده است و اگر قرینه ای نباشد حمل بر هر دو معنا

می‌گردد که در سوره اعراف بدان اشاره شده است و این مطلب نفی این مهم است که پیامبر (ص) مطالب قرآن را از تورات و انجیل گرفته زیرا نه اهل آن دو کتاب بوده و نه سواد خواندن و نوشتن داشته است. لذا می‌توان «من» را ابتدای غایت دانست یعنی «بسوره کائنه من رجل مثل الرسول» (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۳)؛ از این رو آیه شریفه در صدد توجه دادن به این نکته است که با در نظر گرفتن امی بودن پیامبر (ص)، جای شک و شبهه‌ای در خدایی بودن قرآن نمی‌ماند. چنان که به این مهم در آیه «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخَافُونَ مِنَ الْكِتَابِ...» (المائدة: ۱۹) اشاره شده است؛ زیرا پیامبر امی از کتاب‌های آسمانی قبلی مطالبی نقل می‌کند که جز متخصصان از علمای اهل کتاب کسی از آن مطالب آگاهی نداشت. از سوی دیگر آیه بر حصر دلالت ندارد و صرفاً در صدد بیان ناتوانی شخص امی از آوردن همانند قرآن است و منافات ندارد با اینکه شخص غیر امی هم نتواند همانند قرآن را بیاورد.

نکته قابل تأمل آن که بنا به سیاق آیات ابتدایی بقره که پیرامون نقش محوری قرآن در هدایت‌گری است، می‌توان ضمیر نامبرده را به قرآن برگرداند و در وجه تفاوت این آیه با آیه سوره یونس گفت: با عنایت به واژه «نزلنا» که مطلق انزال است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۶۸) یا دلالت بر نزول تدریجی دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۶) و از آنجا که یکی از ایرادات کفار نسبت به قرآن که با راهنمایی اهل کتاب بوده است چرایی عدم نزول دفعی قرآن می‌باشد (الفرقان: ۳۲). از سوی دیگر نزول کامل سوره بقره طی چند سال به طول انجامید، می‌توان گفت: تحدی در این آیه با نوع نزول قرآن بوده است که به شکل تدریجی بر پیامبر (ص) نازل شده است آن هم بدون هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی بین مطالب آن که در آن صورت «من» تبیین می‌شود و در موضع صفت برای «سوره» است یعنی «بسورة كائنة من مثله» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۸). تاکیدی بر مطلب آیه‌ای است که می‌فرماید: «وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ». «شهداء» جمع شهید به معنی شاهد (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۰)، ناصر و امام (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۸) است؛ لکن با عنایت به «ادعوا»، که به معنی استغاثه و کمک است، آیه بیان می‌دارد که از یاران خود برای مقابله و تحدی با قرآن کمک طلبید (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۵۸)

که با عنایت به مدنی بودن سوره بقره و سیاق آن که بعد از تهدید کفار منافق، به اهل کتاب پرداخته است (آیات ۱۵۲-۴۰) و از ایشان خواسته تا به قرآن که تصدیق کننده تورات است، ایمان آورده و حق را با باطل نپوشانند (آیات ۴۲-۴۱)، می‌توان منظور از «شهداء» را اهل کتاب دانست که با وجودی که می‌دانستند قرآن و پیامبر حق هستند، به قرآن شک داشتند (النساء: ۱۵۳) و هم به آورنده آن (آل عمران: ۸۶) و نه تنها به او ایمان نیاوردند بلکه به یاری منافقان و کفار نیز پرداختند. لذا می‌توان گفت خداوند از منافقان می‌خواهد که فردی امی یک سوره را که طی چند سال کامل شده است بدون تناقض مطالب آن بیاورد و در ادامه بیان می‌دارد هرگز موفق به چنین امری نمی‌شوند (البقرة: ۲۴).

۵-۶. سوره قصص: آیه ۴۹

«قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ»

سوره قصص بنا به نظر محققان علوم قرآنی چهل و نهمین سوره قرآنی طبق ترتیب نزول می‌باشد (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۱) که در سال‌های مقاومت و پایداری در مکه نازل شده است. نیمه اول این سوره به داستان موسی^(ع) از دوران طفولیت تا رسالت او (آیات ۴۶-۱) و نیمه دوم سوره به نتیجه‌گیری از این تجربه تاریخی در رابطه با قوم پیامبر^(ص) اختصاص دارد (آیات ۸۸-۴۷). بدین ترتیب رسالت حضرت موسی^(ع) با رسالت پیامبر اسلام^(ص) و کتاب تورات با قرآن پیوند می‌خورد و پیوستگی و وحدتی را در جریان تاریخی هدایت، نشان می‌دهد. در (آیات ۵۱-۴۴) که آیه مذکور نیز در این دسته آیات است، از داستان موسی^(ع) در رابطه با قوم پیامبر^(ص) نتیجه‌گیری شده است که به بیان توجیه‌ها و بهانه‌گیری‌های کافران را نقل می‌نماید که به جای پیروی از هدایت الهی از هوای نفس خود تبعیت و به گمراهی و ستم افتاده‌اند و بر نقش کتاب در هدایت‌گری مردم تأکید می‌ورزد.

آیه «فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْ لَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْ لَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرٍ مِنْهُمْ» (القصص: ۴۸) بیان‌گر آن است که چون پیامبر^(ص) قرآن را برای مشرکان می‌خواند آنها می‌گفتند چرا پیامبر معجزاتی همچون موسی^(ع) ندارد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۸۰) یا اینکه چرا قرآن

مانند تورات به یکباره نازل نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۵۲). مفسران ضمیر در «اولم یکفروا» را کافران عصر موسی^(ع) دانسته که به موسی و هارون کافر شدند و از آنجا که سخنان کفار از یک جنس و رویه‌شان شبیه یکدیگر است لذا تفاوتی بین کفار اهل کتاب زمان موسی^(ع) و زمان پیامبر^(ص) نمی باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۱۹) از این رو فاعل «قالوا» در ادامه آیه را به ایشان برگردانده و منظور از «سحران» را تورات و انجیل می دانند (ابوحیان، ج ۸، ص ۳۱۲) این در حالی است که برخی مرجع ضمیر «قالوا» را یهودیان حاضر در مدینه دانسته که قرآن و تورات را سحر می‌پنداشتند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۴۰۲). لکن فخررازی بنا به قرینه «بکل کافرون» فاعل بودن یهودیان را نمی‌پذیرد، از آن رو که یهودیان مدینه کافر به موسی و تورات نبودند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۶۰۷). برخی دیگر ایشان را کفار مکه دانسته‌اند که با راهنمایی یهودیان مدینه این سخنان را گفته‌اند (طبری، ج ۲۰، ص ۵۳) و ایشان از همان جنس کفار زمان موسی^(ع) هستند که به دنبال عناد و بهانه جویی بودند چنان‌که خداوند به نقل از کفار زمان موسی^(ع) بیان می‌دارد که تورات را سحر و مفتری می‌پنداشتند (القصص: ۳۶) همان‌گونه که مشرکان مکه این نسبت را به قرآن می‌دادند و از آنجا که انبیاء از یک وادی می‌باشند، نسبت ناروا به یکی از ایشان گویی نسبت ناروا به همه آنان است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۱۱). از این منظر فاعل «قالوا» در ادامه آیه به کفار قریش برمی‌گردد که قرآن و تورات را سحر می‌دانستند و به همه آن‌ها کافر بودند (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۹۱)؛ از این رو خداوند در ادامه آیه مشرکان مکه را دعوت به تحدی می‌کند. در این وجه افزون بر آن که سوره قصص، مکی است، بهتر است مخاطب آن را مشرکان مکه بدانیم تا اهل کتاب مدینه، و تناسب ضمائر نیز رعایت گردد (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۷۲).

نکته قابل تأمل آنکه اکثر مفسران این آیه را جزو آیات تحدی به حساب نیاورده‌اند در حالی که مخاطب آیه مشرکان هستند که مانند سایر آیات تحدی با فعل «فأتوا» امر به تحدی شده‌اند و از آنجا که هدایت کتب آسمانی از طریق باورها، اخلاق و احکام است و در کمیت نازل شده آیات قرآنی تا آن روز، این مطالب به چشم می‌خورد، لذا می‌توان گفت: این آیه اولین آیه تحدی است که خداوند با مشرکان کرده است و از آن‌ها می‌خواهد در صورت سحر بودن کتب آسمانی کتابی بیاورند که بهتر راهنمایی

کند و در ادامه عدم استجابت آن‌ها را از پذیرفتن حق، پیروی از تمایلات نفسانی می‌داند (القصص: ۵۰).

نتیجه‌گیری

مسئله تحدی یکی از اصلی‌ترین مسائل حوزه اعجاز قرآن کریم است که قرآن کریم در پنج‌آیه مخالفان خویش را به تحدی دعوت کرده است. در پژوهش حاضر با عنایت به سیاق که از بزرگ‌ترین قرینه‌های دال بر مراد متکلم است، مشخص گردید آیه ۴۹ قصص، اولین آیه تحدی است که خداوند از مشرکان می‌خواهد کتابی شامل باورها، اخلاق و احکام بیاورند که مردم را راهنمایی کند و نپذیرفتن آن‌ها را از نپذیرفتن حق و پیروی از تمایلات نفسانی می‌داند. اما آیه ۸ سوره اسراء با دیگر آیات تحدی هم‌خوانی ندارد و لذا تحدی هم صورت نگرفته است. در آیه ۳۸ یونس تحدی با رعایت مشخصات کامل یک سوره از حیث تبیین مجملات کتب آسمانی وجود دارد زیرا خداوند علت تکذیب مشرکان را ناآگاهی و جهل آن‌ها به معارف دینی می‌داند. در آیه ۱۳ سوره هود خداوند از مخالفان می‌خواهد یک مطلب از اخبار گذشتگان را درسبک‌های مختلف بدون اختلاف، در قالب سوره‌های متعدد بیاورند و نپذیرفتن مشرکان را نشانگر نشأت گرفتن قرآن از علم الهی می‌داند و در این رابطه مانند سوره یونس از هر کسی می‌توانند کمک بگیرند. تحدی در آیه ۳۴ طور را تکرار و تلاوت مطالب کتاب بدون ملالت و خستگی دانسته که هم سبب لرزش قلوب و هم آرامش اهل ایمان گردد و علت ایمان نداشتن آنان را طغیان می‌داند و بالاخره تحدی در سوره بقره از منافقان می‌خواهد یک سوره که در عین نزول تدریجی آن، مطالبش مؤید یکدیگر و بدون هیچ تناقضی باشد، آن هم از شخصی درس‌نخوانده، و حتی با یاری گرفتن از اهل کتاب بیاورند؛ و تأکید می‌کند که هرگز موفق به چنین امری نمی‌شوند.

منابع

• قرآن کریم

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
 ۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
 ۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، *زادالمسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالکتب العلمیة
 ۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). *التحریر و التنویر*، بی جا.
 ۵. ابن عطیة، عبدالحق (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
 ۶. ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیة
 ۷. ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۱۰ق). *لسان العرب*، بیروت: دارصار.
 ۸. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
 ۹. بازرگان، عبدالعلی (۱۳۷۵ش). *نظم قرآن*، تهران: نشر قلم.
 ۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۱. توکلی، نرجس؛ مکنوند محمود (۱۳۹۳)، بررسی و تحلیل تاریخی اندیشه پیوستگی متن قرآن کریم، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۶ (۳)، صص ۹۱-۱۲۵.
- DOI:10.22051/tqh.2019.23560.2270
۱۲. ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۳. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ ق). *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ ش). *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم: نشر اسراء.
 ۱۵. جواهری، سید محمد حسن (۱۳۹۵ش). واکاوی ملاک تحدی در قران و نقد منطق تنزلی، *پژوهش های قرآنی*، ۲۱ (۲)، صص ۱۱۰-۱۳۵.
 ۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۸۷م). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
 ۱۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۶ش). *باب حادی عشر*، ترجمه محمدعلی حسینی شهرستانی، قم: دفتر نشر معارف اسلامی.

۱۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲ش). *لغتنامه*، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق ندیم مرعشی، بی جا: دارالکتب العربی.
۲۰. رجبی، محمود (۱۳۸۷ش). *روش تفسیر قرآن*، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). *المنار*، بیروت: دار المعرفة.
۲۲. زبیدی، محمد مرتضی (بی تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار مکتبه الحیاة.
۲۳. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل*، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۵. سید قطب، ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
۲۶. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق). *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۷. شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۱۴ق) *الرسالة*، بیروت: دارالکتب العربیة.
۲۸. شاکر، محمد بن محمود (۱۴۲۳ق). *مداخل الاعجاز القرآن*، مصر: مطبعة المدنی.
۲۹. صانعی پور، محمد حسن و آسه، جواد (۱۳۹۴ش). راز تحدی های گوناگون قرآن بر اساس دیدگاه معناشناختی ایزوتسو، *پژوهش نامه معارف قرآنی*، ۶ (۲۲)، صص ۱۵۹-۱۸۲.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر*، اردن: دارالکتب الثقافی.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۳. -----، (۱۳۷۷ش)، *جوامع الجامع*، قم: حوزه علمیه قم.
۳۴. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان عن تأویل آیات القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۶. عبدالباقی، محمد فؤاد (بی تا). *المعجم المفهرس*، تهران: انتشارات اسماعیلیان.
۳۷. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۹۶ش). *مدخل التفسیر*، تهران: مطبعة الحیدری.
۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر الخطیب (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*، قم: دارالهجرة.
۴۰. قاضی زاده، محمد کاظم (۱۳۷۴ش). بررسی سیر نزولی تحدی در آیات قرآن، *پژوهش های قرآنی*، ۱ (۳)، صص ۱۹۹-۲۲۶.

۴۱. قرشی، علی اکبر (بی تا). **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ق). **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۳. مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ ق). **من هدی القرآن**، تهران: دار محبی الحسین.
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵ ش). **قرآن شناسی**، تحقیق و نگارش محمود رجبی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴ ش). **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ ش). **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیرکبیر.

References

- The Holy Qur'an
- 1. Alousī, Sayed Mahmoud (1415 AH). *Rouh al-Ma'ōnī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
- 2. Ibn Abī Hatam Rāzī, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad (1419 AH). *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, [research: As'ad Muhammad Tayyeb,] Riyadh: Maktaba Nazār Mustafa al-Bāz, third edition. [In Arabic]
- 3. Ibn Jowzī, Abd al-Rahman bin Ali (1422 AH). *Zād al-Masūr fī 'Ilm al-Tafsīr*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
- 4. Ibn Āshour, Muhammad bin Tāhir (nd). *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Np. [In Arabic]
- 5. Ibn 'Atīyah AH (1422 AH). *Al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
- 6. Ibn Kathīr, Ismail ibn Kathīr (1419 AH). *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm (Tafsīr Ibn Kathīr)*. [research: Muhammad Hossein Shams-al-Din,] Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah, first edition. [In Arabic]
- 7. Ibn Manzour, Muhammad bin Mukrim (1410 AH). *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
- 8. Abu Hayyān MY (1420 AH). *Al-Bahr al-Muhīt fī al-Tafsīr*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 9. Bazargan, Abdul Ali (1996). *The Order of the Qur'an*, Tehran: Qalam. [In Persian]
- 10. Baidāwī, Abdullah bin Omar (1418 AH). *Anwār al-Tanzīl wa 'Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
- 11. Tavakoli, Narjes; Mahmoud Makound (2014). Historical analysis of the idea of the coherence of the text of the Holy Qur'an, *Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, 16(3). [In Persian] DOI:10.22051/tqh.2019.23560.2270
- 12. Tha'labī, Ahmad Ibn Muhammad (1422 AH). *Al-Kashf wal-Bayān (Tafsīr al-Tha'labī)*. [Research: Abu Muhammad Ibn 'Āshour,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi, first edition. [In Arabic]
- 13. Jassās, Ahmad bin Ali (1405 AH). *Ahkām Al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]

14. Javadi Amoli, Abdullah (2011). Commentary of Tasnim, Qom: 'Isrā' Publishing House. [In Persian]
15. Johari, Ismail bin Hammad (1987). Al-Sihōh, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malō'īn. [In Arabic]
16. Javaheri, Seyed Mohammad Hassan (2015). Analysis of the criterion of challenge in the Qur'an and criticism of the Tanazzoli logic, Qur'anic Research Journal, No. 79: pp. 110-135. [In Persian]
17. Hillī, Hassan bin Yusuf (١٩٩٧). Bab Hādī 'Ashar, [Persian translation: Mohammad Ali Hosseini Shahrestani,] Qom: Islamic Studies Publishing House. [In Persian]
18. Dekhoda, Ali Akbar (1993). Dictionary, Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
19. Rāghib Isfahānī, Hossein bin Muhammad (nd). Al-Mufradōt, [research: Nadim Mar'ashī,] Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic]
20. Rajabi, Mahmoud (2008). The Method of Qur'an Interpretation, Seminary and University Research Institute. [In Persian]
21. Rashīdreza, Muhammad (1414 AH). Al-Manōr, Beirut: Dar al-M'arafa. [In Arabic]
22. Zubaidī, Mohammad Mortedā (nd). Tāj al-'Arous Min Jawāhir al-Qāmous, Beirut: Dar Maktaba Al-Hayāt. [In Arabic]
23. Zarkashī, Muhammad bin Abdullah (1410 AH). Al-Burhan fī 'Uloum al-Qur'an, Beirut: Dar al-M'arafa. [In Arabic]
24. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1407 AH). Al-Kashōf, [research: Mostafa Hossein Ahmad,] Beirut: Dar al-Ktutub al-Arabi, third edition. [In Arabic]
25. Sayed Qutb IS. (1412 AH). Fī Zilāl al-Qur'an, Beirut: Dar al-Shurūq. [In Arabic]
26. Suyoutī, Jalal al-Din (1421 AH). Al-Itqān fī 'Uloum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
27. Shafī'i, Muhammad Ibn Idris (1414 AH). Al-Risālah, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabīya. [In Arabic]
28. Shakir, Muhammad bin Mahmoud (1423 AH). Madākhil al-'Ijāz al-Qur'an, Egypt: Madani Press. [In Arabic]

29. Saneipour, Mohammad Hassan; Ase, Javad (2014). The Secret of Various Challenges of the Qur'an Based on Izitsu's Semantic Perspective, Research Journal of Qur'anic Studies, No. 22: pp. 159-182. [In Persian]
30. Ṭabāṭabā'ī SMH (1417 AH). Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an, Qom: Islamic Publications Office for Teachers Community of Islamic Seminary of Qom. [In Arabic]
31. Tabarōnī, Suleiman bin Ahmad (2008). Al-Tafsīr al-Kabīr, Jordan: Dar al-Kitab al-Thiqāfī. [In Arabic]
32. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993). Majma' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an, [edited by: Fazlullah Yazdi Tabataba'ī and Hashem Rasouli,] Tehran: Nasser Khosrov, third edition. [In Arabic]
33. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1998). Jawāmi' al-Jām', Qom: Qom Seminary. [In Arabic]
34. Tabarī, Abu Ja'far Muhammad bin Jarīr (1412 AH). Jāme' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar al-M'arafa, first edition. [In Arabic]
35. Tousī, Muhammad bin Hassan (nd). al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turūth al-Arabi. [In Arabic]
36. Abdul Bāqī, Mohammad Fu'ād (nd). Al-Mu'jam Al-Mufahras, Tehran: Ismailian Publishing House. [In Arabic]
37. Fadel Lankarōnī, Mohammad (2017). Madkhal al-Tafsīr, Tehran: Al-Haydari Press. [In Arabic]
38. Fakhr Rōdī, Muhammad bin 'Umar (1420 AH). Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīh al-Ghayb). Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turūth al-Arabi, third edition. [In Arabic]
39. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1409 AH). Kitāb al-'Ain, Qom: Hijrat. [In Arabic]
40. Ghazizadeh, Mohammad Kazem (1995). Study of Descending Course of Tahddī in Qur'anic Verses, Qur'anic Research Journal, No. 3: pp. 199-226. [In Persian]
41. Qurashī, Ali Akbar (nd). Qāmous-e Qur'an, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Persian]

42. Qurtubī, Muhammad bin Ahmad (1364 AH). *Al-Jām'i li Ahkām al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Arabic]
43. Modarisī, Sayed Mohammad Taqī (1419 AH). *Min Huda al-Qur'an*, Tehran: Dar Mohibi Al-Hussein. [In Arabic]
44. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (2006). *Qur'anic Studies*, [research and writing: Mahmoud Rajabi,] Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
45. Makarem Shirazi et al., Nasser (1995). *The Commentary of Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]
46. Meybodī, Rashid al-Din Ahmed bin Abi Sa'd (1992). *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*, [Research: Ali Asghar Hekmat,] Tehran: Amir Kabir Publishing House. [In Arabic].



Applying "Linguistic Signification" in Understanding and Interpreting Holy Qur'an: Case Study: The Issue of Brevity of Qur'an

Mohammad-Taghi Kebritchi¹
Mohammad-Reza Shahroodi²

Received: 16/04/2023

Accepted: 25/06/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.42873.3865

Abstract

"Ijmāl" (brevity/unclear) is a questionable issue in understanding and interpreting the Holy Qur'an, that its incorrect description may lead to problems, such as inherent ambiguity or defects in the Qur'an. Therefore, the study of this issue specifically is of importance. Using the "Linguistic Signification" approach to understanding and interpreting the Qur'an, this research introduces and analyzes the issue of "brevity & explanation" of the Qur'an. Findings have then been compared with the popular topics of Qur'anic sciences. This research shows that 'Ijmāl in the Holy Qur'an is accepted only in the sense of being concise and compact, not ambiguity or defects in meaning; Although the specific audiences of each group of verses have been able to interpret and discover its brief meaning in the "application" or the "address space" of the Qur'anic verses. Therefore, the "meaning" of such a compact word may appear unclear and doubtful for the late listeners or non-addressees. The article shows that the brevity of the speech is more related to its context (the speech situation and the background knowledge of the audience). Finally, only the "real scholars of the Qur'an" (the Infallibles) (AS) are those who can explain and describe all the brief verses of the Qur'an based on their divine knowledge to the listeners.

Keywords: Unclear and Clear, Brevity and Clarifying, Occasion of Revelation, Cause of Revelation, Non-Language Context, Applied Semantics

¹. PhD in Qur'an and Hadith Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. The Corresponding Author. Email: mt.kebritchi@ut.ac.ir

². Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. Email: mhshahroodi@ut.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۴۲-۱۱۳

کاربست «دلالت زبانی» در فهم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعه‌ی موردی: «مسئله‌ی اجمال قرآن»

محمدتقی کبریت‌چی^۱

محمدرضا شاهرودی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

DOI: 10.22051/TQH.2023.43414.3865

چکیده

«اجمال»، مسئله‌ای پرسش‌برانگیز در فهم و تفسیر قرآن کریم است و عدم شناخت صحیح آن موجب ورود ایرادهایی، مانند: ابهام ذاتی یا وقوع نقص در کلام خدا می‌شود؛ از این‌رو، مطالعه و کاربرد ابزارهای علمی مناسب به‌منظور بررسی این مسئله از اهمیتی ویژه برخوردار است. در مقاله‌ی حاضر با بهره‌گیری از «دلالت زبانی»، به‌مثابه‌ی رویکردی معناشناختی در فهم و تفسیر قرآن، به‌معرفی و تحلیل مسئله‌ی اجمال قرآن و نحوه‌ی تبیین آیات پرداخته شده و یافته‌های تحقیق، با مباحث متداول در علوم قرآن مقایسه شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که: اجمال در قرآن مجید صرفاً به‌معنای موجز و فشرده‌بودن کلام‌الله موردقبول است؛ نه غیرواضح یا ناقص‌بودن آن در دلالت؛ چنان‌که مخاطبان خاص هر دسته از آیات توانسته‌اند معنای موجز آن را در «کاربرد» یا فضای خطاب آیات کشف کنند؛ گرچه معنای چنین کلام فشرده‌ای ممکن است برای مستمعان پسین یا غیرمخاطبان، مبهم، تردیدآمیز یا مشتبه جلوه نماید. شایسته‌ی تأکید است که اجمال و فشرده‌گی کلام در ساختار زبان، بیشتر به‌سبب اتکاء آن بر بافت غیرزبانی (یعنی: موقعیت کلام و دانش زمینه‌ای مخاطبان) ایجاد می‌شود و در مورد کلام خدا، تنها «عالمان قرآن»^(ع) هستند که با دانش الهی خود می‌توانند تمام آیات موجز و فشرده‌ی قرآن را برای مستمعان و متعلمان، تفسیر و تبیین نمایند.

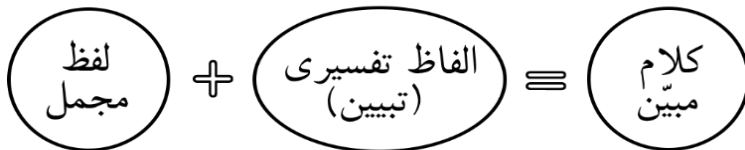
واژه‌های کلیدی: مجمل و مبین، اجمال و تبیین، اسباب نزول، شأن نزول، بافت غیرزبانی، معناشناسی کاربردی

۱. دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسندهٔ مسئول)؛ Email: mt.kebritch@ut.ac.ir

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران؛ Email: mhshahroodi@ut.ac.ir

۱. بیان مسئله

بسیاری از قرآن‌پژوهان در آثار خود فصلی را با عنوان: «مَجْمَل و مَبِیَّن» گشوده و به رخدادهای آن در قرآن کریم و چگونگی برون‌رفت از آن، پرداخته و تعریف‌های مختلفی را برای لفظ «مَجْمَل» ارائه کرده‌اند. از آن‌میان، شیخ طوسی بر آن است که مجمل، لفظی است که ظاهر آن به تفصیل از مراد خبر نمی‌دهد (طوسی، بی‌تا: ج ۱، ص ۵)؛ قرطبی آن را لفظی معرفی می‌کند که نیازمند بیان باشد (قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۷۳)؛ سیوطی مجمل را لفظی می‌پندارد که دلالت آن بر معنایش واضح و آشکار نیست (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۴۱) و از نظر علامه طباطبایی مجمل لفظی است که بعضی جهت‌های معنا با دیگر وجوه آن در هم آمیزد؛ به‌گونه‌ای که وجه مراد مشخص نباشد و سبب سرگردانی مخاطب در یافتن مراد گوینده شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، صص ۳۳-۳۴). این درحالی است که طبق خوانش مشهور، قرآن کریم شأن «تَبیین» آیات را برای پیامبر اکرم (ص) (النحل: ۴۴ و ۶۴) می‌داند و روایات مختلفی نیز، این مقام را برای امامان (ع) اثبات می‌کند (نک. بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۲۳ به بعد). براین اساس، گروهی پنداشته‌اند بعضی آیات قرآن، مجمل و مبهم‌اند^۱ و معنای مشخصی ندارند اما همین آیات با تبیین پیامبر اکرم (ص) از اجمال درآمده، بر معنای صریح خود دلالت می‌کنند. در این صورت لفظ «مَجْمَل» به همراه الفاظ تفسیری (تبیین‌گر) از ابهام ذاتی خارج شده، تبدیل به کلام «مَبِیَّن» و واضح می‌شود و می‌تواند بر معنای خود به‌صراحت دلالت نماید (شکل ۱).



شکل ۱- روند تبیین و تفسیر لفظ «مَجْمَل» اصطلاحی

۱. منظور از «مبهم» در این مقاله، مفهوم مصطلح این واژه در دانش معناشناسی، یعنی غیرواضح بودن معناست و با تلقی از آن در علوم قرآن تفاوت دارد؛ چه‌اینکه برخی قرآن‌پژوهان، این اصطلاح را برای گونه‌هایی از الفاظ همچون: موصولات، ضمایر، اسماء اشاره و اسماء اجناس نهاده‌اند (نک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۱۲) و به‌ظاهر با «اجمال» مصطلح نزد آنان، یعنی «ما لم تتضح دلالت»، متفاوت است.

براین اساس، مسئله‌ی اساسی در بحث «مجمل و مبین»، مبهم و ناقص انگاشتن برخی آیات قرآن (مانند آیات متشابه) است؛ به گونه‌ای که دلالت واضح آن، ذاتاً با تبیین و تکمیل پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) آشکار می‌گردد. به‌دیگرسخن، بیان مبین قرآن مکمل آیات مجمل تلقی می‌شود و در نتیجه، این اعتقاد، به نقص کلام‌الله مجید در دلالت بر معانی خواهد انجامید. گویا در این دیدگاه، خداوند بخشی از معانی و مقاصد خود را در قرآن ذکر کرده و تکمیل آن را بر عهده‌ی مبین کتاب نهاده است؛ همانند استادی که بخشی از مطالب را در جلسه‌ی درس مطرح می‌کند و بقیه را بر عهده‌ی دستیار خود وامی‌گذارد. گرچه این فرض درباره‌ی قرآن می‌تواند حکیمانه باشد و سبب تشریف مبین الهی قرآن شود، لیکن ناچار، به نقص و ابهام ذاتی کلام‌الله مجید منجر می‌شود و با «تبیاناً لکل شیء^۱» بودن قرآن ناسازگار خواهد بود.

از سوی دیگر، مبهم و ناقص پنداشتن آیات قرآن با «کلام» و «آیه» بودن آن و اوصافی همچون: برهان، نور، بیان، هدی و ... که قرآن خود را به آن‌ها توصیف کرده، ناسازگار است. قرآن از سنخ کلام است پس می‌باید مخاطبان خاص خود را به‌طور صریح و روشن، در فضای خطاب، بر معنای مشخص دلالت نماید. در واقع، شواهد فراوان نشان می‌دهد متکلم حکیم، قرآن کریم را به‌صورت کلامی تام در ساختار متعارف زبان عربی نازل کرده است تا مخاطبان گوناگون را بر معنای مدنظر دلالت نماید (نک: شاهرودی و کبریت‌چی، ۱۴۰۱). در این صورت آیات قرآن، در سطوح مختلف، برای مخاطبان خاص خود، به‌واقع نشانه‌هایی فصیح، بلیغ، «محکم» و تام در سازوکار «زبان طبیعی»^۲ است و هرگز با اوصافی همچون مبهم و ناقص توصیف نمی‌شود. کوتاه‌سخن اینکه، آیات قرآن ذاتاً واضح و کامل‌اند و نیازمند هیچ مبین و مکملی نیستند. بدین‌سان، «اجمال» درباره‌ی قرآن نمی‌تواند به‌معنای: «عدم وضوح در دلالت» پذیرفته شود و مراد از «تبیین» آیات، «تکمیل دلالت» آنها نیست. حال، در این مقام پرسش‌های ذیل قابل طرح است:

۱. «اجمال» و «تبیین» در قرآن کریم به چه نحو قابل توضیح است تا موجب

۱. النحل: ۸۹.

۲. منظور از زبان طبیعی، زبان متعارف میان انسان‌هاست و درمقابل آن، زبان صوری قرار می‌گیرد؛ نحوه‌ی «دلالت» در زبان طبیعی متفاوت با زبان صوری است (نک: کبریت‌چی و شاهرودی، ۱۴۰۰-الف).

ابهام و نقص در دلالت آیات نشود؟

۲. با اینکه قرآن کریم خود را «برهان^۱، نور^۲ و کتاب مبین^۳» معرفی می‌کند، چرا معنای برخی آیات واضح و صریح به نظر نمی‌رسد؟
۳. آیا اعتقاد به مفسّر الهی قرآن به معنای وجود ابهام و نقص در آیات است؟

۲. پیشینه‌ی تحقیق

دیرزمانی است که «مجمل و مبین» به عنوان بخشی از دانش اصول فقه و نوعی از علوم قرآن و تاحدودی از علوم حدیث به شمار می‌رود. به طور معمول، در این علوم، «مجمل» به صورت «لفظی که دلالت آن واضح نیست» تعریف می‌شود و در مقابل، «مبین» به عنوان لفظی که «دلالت و معنایی روشن دارد» قرار می‌گیرد (نک: آخوند خراسانی، بی‌تا، ص ۲۵۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۴۱-۶۴۳؛ غفاری، ۱۳۶۹، ص ۵۷).

اما وجود «مجمل» اصطلاحی در قرآن از سوی بعضی مورد تردید و انکار واقع شده است. آنان بر این باورند که «اجمال معنایی» در تضاد با فصاحت و بلاغت قرآن کریم است و با آیه، بینة و تبیان بودن قرآن، و نیز با اصل تفاهم در مخاطب ناسازگار است (نکونام، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲؛ موسوی، ۱۳۹۱، ص ۷۶). بر این اساس، در برخی پژوهش‌های اخیر، اجمال در قرآن به معنای «ابهام نسبی» آیات برای مفسران گوناگون (و نه ذاتی آن) معرفی شده (حبیبی و فتاحی‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۶۰) و در بعضی دیگر، به صنعت ادبی «ایجاز» تعبیر شده است (موسوی، ۱۳۹۱، ص ۸۰). باین حال، نوشتاری دیگر نیز با اذعان به وجود آیات مجمل اصطلاحی در قرآن به بررسی و نقد آراء سیوطی درباره‌ی آن پرداخته است (بابایی، ۱۴۰۰، ص ۷).

۱. النساء: ۱۷۴.

۲. النساء: ۱۷۴؛ المائدة: ۱۵؛ الاعراف: ۱۵۷؛ الشوری: ۵۲.

۳. المائدة: ۱۵؛ النمل: ۱.

باری، پژوهش حاضر بر آن است تا با بررسی لغوی و جستاری در آیات و روایات، با رویکردی معناشناختی به مطالعه‌ی مسأله‌ی اجمال و تبیین قرآن بپردازد؛ بی‌آنکه به فصاحت، بلاغت و صراحت آیات آسیب رسد یا به نقص و ابهام آن منتهی گردد.

۳. «اجمال» قرآن از منظر لغوی و معارف روایی

قبل از ورود به بحث لازم است معنای لغوی اجمال بررسی و تفاوتش با مفهوم اصطلاحی آن روشن شود. اهل لغت، «اجمال» را به مفهوم جمع بودن، ایجاز و فشردگی و درعین حال نیکویی و تام بودن معنا کرده‌اند و آن را در برابر «تفصیل» می‌دانند (نک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸۱؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۴۹۱؛ راغب اصفهانی، ۲۰۳؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۰؛ صفی‌پوری شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۵۱۵-۵۱۶)؛ در این صورت واژه‌ی «مجمّل» به معنای: موجز و فشرده خواهد بود و در برابر «مفصّل» جای می‌گیرد. اما در اصطلاح، مجمل لفظی غیرواضح و تردیدآمیز تعریف می‌شود که در مقابل «مبیّن» قرار می‌گیرد (نک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۴۱؛ مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۴۸). در نظر شایع، مجمل مقوله‌ای است که به‌طور روشن و رسا بر معنا دلالت ندارد و با افزودن شدن «بیان» از سوی غیر، رفع ابهام شده، بر معنای مشخص خود دلالت می‌کند. کوتاه‌سخن اینکه، کلام مجمل در لغت، سخنی موجز و تام، اما در اصطلاح، لفظی مبهم و ناقص است که دلالت واضحی ندارد. چنان‌که گذشت، اجمال قرآن کریم در این معنای اصطلاحی قابل پذیرش نیست.

آن‌گونه که در بندهای آتی خواهد آمد، روایات گوناگون، قرآن را کلامی مجمل و موجز اما جامع و کافی معرفی می‌کنند. در این احادیث، قرآن کلامی «مجمّل» و موجز است که معانی بلند آن با تفسیر و تبیین عالمان قرآن^(ع)، آشکار می‌گردد. در این آموزه‌ها «اجمال» در همان معنای لغوی خود (یعنی: جامع، موجز و فشرده بودن کلام) به کار رفته است؛ نه معنای اصطلاحی پسین. گفتنی است، اجمال و ایجاز سبب اصلی در بلاغت و زیبایی کلام است؛ البته بدان شرط که این فشردگی، کلام را معیوب و ناقص نسازد و دلالت آن را مبهم و غیرواضح نکند. روایتی از امیرمؤمنان^(ع) نیکویی یک کلام

را این‌گونه توصیف می‌کند: «خَيْرُ الْكَلَامِ مَا لَا يُمِلُّ وَلَا يُقِلُّ»^۱ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۵). براین اساس، اجمال و ایجاز قرآن کریم سبب بلاغت و زیبایی کلام خداست و درضمن، از وجوه اعجاز آن به شمار می‌آید.

باید افزود قرآن، خود نیز به اجمال و جمع بودن خویش دلالت دارد. از نظر لغوی، یکی از معانی واژه‌ی «قرآن»: «جمع» است. این سخن با آیه‌ی: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (القیامة: ۱۷) مورد تأیید قرار می‌گیرد؛ چه‌اینکه معنای اصلی در ماده‌ی «قرأ»: «جمع‌بودن» ذکر شده است. براین اساس، معنای «قرآن» در ساختار مصدری (مانند غفران) به معنای: «جمع و جامع» خواهد بود. لغویان نیز دلیل نام‌گذاری کلام‌الله مجید به «قرآن» را، جامع‌بودن آن بر علوم مختلف (مانند: احکام، اوامر، نواهی، قصص و...) دانسته‌اند (نک: ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۲۰۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۷۸-۷۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۶۹؛ زبیدی، ۱۲۰۵، ج ۱، ص ۲۲۱). دراین صورت، جمع و جامع‌بودن قرآن کریم به معنای اجمال و ایجاز الفاظ کلام‌الله و نیز، دلالت آن بر معانی گسترده است.

در ادامه، برخی احادیث از نظر می‌گذرد که قرآن را کلامی مجمل و موجز اما کافی و تام معرفی و شأن تفسیر و تبیین آن را برای پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) تثبیت می‌کنند:

۳-۱. قرآن، کلامی مجمل اما کافی

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَنْزَلْتَهُ عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُجْمَلًا وَ أَلْهَمْتَهُ عِلْمَ عَجَائِبِهِ مُكْمَلًا وَ وَرَّثْتَنَا عِلْمَهُ مُفَسَّرًا (مُفَصَّلًا) وَ فَضَّلْتَنَا عَلَى مَنْ جَهِلَ عِلْمَهُ...»^۲ (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۵۰).

در این دعا قرآن، کلامی مجمل و موجز اما کامل و جامع بیان شده که علم عجایب آن به حضرت رسول (ص) به‌طور کامل الهام گشته است و امامان (ع) نیز به تبع آن حضرت،

۱. «بهترین سخن آن است که [از اطناب] ملالت و [در دلالت] کاستی نیاورد».

۲. «بارخدا یا تو قرآن را بر پیامبرت محمد (ص) به‌طور مجمل فرو فرستادی و علم شگفتی‌های آن را به‌طور کامل به آن حضرت الهام کردی و ما را به تفسیر و تفصیل، وارث علوم آن گرداندی و بر کسانی که نسبت به علوم آن جاهل‌اند، برتری بخشیدی...».

وارثان علوم قرآن، به تفسیر و تفصیل، معرفی شده‌اند و از این جهت بر جاهلان برتری یافته‌اند.

«... عَنْ جَابِرٍ عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ عَلِيٍّ^(ع) قَالَتْ، قَالَتْ فَاطِمَةُ^(ع) فِي خُطْبَتِهَا فِي مَعْنَى فَدَكٍ: لِلَّهِ فِيكُمْ عَهْدٌ قَدَّمَهُ إِلَيْكُمْ وَ بَقِيَّةٌ اسْتَخْلَفَهَا عَلَيْكُمْ - كِتَابُ اللَّهِ بَيِّنَةٌ بَصَائِرُهُ وَ آيٌ مُنْكَشِفَةٌ سَرَائِرُهُ وَ بُرْهَانٌ مُتَجَلِّيةٌ ظَوَاهِرُهُ ... فِيهِ تَبْيَانٌ حُجَجِ اللَّهِ الْمُتَوَرِّةِ وَ مَحَارِمِهِ الْمَحْدُودَةِ وَ فَضَائِلِهِ الْمُنْدُوبَةِ وَ جُمْلِهِ الْكَافِيَةِ ...»^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۶۷).

روایت بالا که از حضرت زهرا^(ص) نقل شده است، نیز قرآن را کلامی مجمل اما کفایت‌کننده معرفی می‌کند. این سخن بدین معناست که اجمال و اختصار آیات قرآن، خللی در دلالت آن بر معانی وارد نمی‌سازد و همواره برای مخاطبان خود واضح و آشکار است.^۲

۳-۲. پیامبر اکرم^(ص)، مفسر آیات مجمل و مبین شئون مختلف قرآن

«وَ خَلَّفَ [رَسُولُ اللَّهِ^(ص)] ... كِتَابَ رَبِّكُمْ فِيكُمْ، مُبَيِّنًا حَلَالَهٗ وَ حَرَامَهٗ ... وَ مُحْكَمَهٗ وَ مُتَشَابِهَهٗ مُفَسِّرًا جُمْلَهٗ (مُجْمَلَهٗ) وَ مُبَيِّنًا غَوَامِضَهٗ ...»^۳ (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۴).

در این خطبه، امیرمؤمنان^(ع) پیامبر اکرم^(ص) را مبین شئون گوناگون قرآن و نیز مفسر مجمل‌های آن معرفی می‌نمایند. بدین‌سان، این روایت از یک‌سو، نشان‌گر وقوع

۱. «... جابر از حضرت زینب دختر امیرالمؤمنین^(ع) روایت کرده است که گفت: [مادرم] فاطمه^(ص) در خطبه‌ای در موضوع فدک، چنین فرمود: خدا در میان شما عهدی از پیش فرستاده (یعنی قرآن) و بقیه‌ای است که جانشین رسولش بر شما مردم گمارده است. [منظور] کتاب خداست که بینشهای آن روشن است، و آیه‌ای است که اسرار و حقایق آن نمایان است، و برهانی است که ظواهر آن آشکار است ... در آن (یعنی قرآن)، بیان واضح حجت‌های آشکار خدا و حرام‌های معین و منهیات او و فضایی که مردمان را به‌سوی آنها فرا خوانده و [آیه‌ای] مجمل و کفایت‌کننده است ...»

۲. مرحوم مجلسی نیز در شرح عبارت «وَ جُمْلِهِ الْكَافِيَةُ» بر آن است تا توهم نقص را به‌سبب «اجمال» از ساحت آیات قرآن، دفع کند. ایشان قرآن را در بیان مراد خود کافی معرفی می‌کند و معرفت راسخان در علم را برای فهمیدن مقصود آن کافی می‌داند. صاحب بحارالأنوار بر معنای «جمل» احتمال دیگری هم می‌دهد و آن، عمومات قرآن است که احکام فراوان از آن استنباط می‌شود (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۹، ص ۲۵۸).

۳. «پیامبر اکرم^(ص) کتاب پروردگارتان را در بین شما گذاشت، درحالی‌که حلال و حرام ... و محکم و متشابه آن را بیان نمود، مجمل‌هایش را تفسیر کرد و مشکل‌هایش را آشکار ساخت ...»

پدیده‌ی اجمال در قرآن کریم است و ازسوی دیگر شأن تفسیر مجملات قرآن و مقام تبیین و توضیح حلال، حرام، ناسخ، منسوخ، خاص، عام، ... و دشواری‌های آن را برای رسول اعظم (ص) اثبات می‌کند.

۳-۳. قرآن، جوامع الکلم و جوامع العلم

«سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) يَقُولُ: أَعْطَانِي اللَّهُ تَعَالَى خَمْسًا، وَ أَعْطَى عَلِيًّا خَمْسًا: أَعْطَانِي جَوَامِعَ الْكَلِمِ، وَ أَعْطَى عَلِيًّا جَوَامِعَ الْعِلْمِ، وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا وَ جَعَلَهُ وَصِيًّا...»^۱ (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۱۰۵).

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص)... وَ أَعْطَانِي جَوَامِعَ الْعِلْمِ وَ مَفَاتِيحَ الْكَلَامِ وَ لَمْ يُعْطِ مَا أَعْطَانِي نَبِيًّا قَبْلِي...»^۲ (همان، ص ۵۷).

در روایات بالا از قرآن به «جوامع الکلم»، «جوامع العلم» و «مفاتیح الکلام» تعبیر شده، چیزی که در میان انبیا تنها به حضرت رسول (ص) اختصاص یافته است. این احادیث نشان‌دهنده‌ی آن است که قرآن کلامی مجتمع و فشرده بوده و با الفاظی اندک بر معانی بسیار دلالت می‌کند. حال با تأمل بر «تبیین لکل شیء» بودن قرآن، این کلام جامع، همچون کلیدی است که ابواب علوم را می‌گشاید و برای کسی که واجد آن است، «جوامع العلم» می‌شود و این‌گونه، وصی پیامبر اکرم (ص)، یعنی امیرالمؤمنین (ع)، به تعلیم ایشان واجد چنین علوم جامعی هستند.

نتیجه آنکه، آموزه‌های کتاب و سنت، قرآن را کلامی براساس اجمال و اختصار و در عین حال تام و کامل می‌داند که بر علوم فراوان دلالت می‌نماید؛ همچنین، پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) را مفسر و مبیین مجملات آن معرفی می‌کند. ادامه‌ی این نوشتار به بررسی نظری اجمال در زبان طبیعی و کاربست آن در خصوص قرآن کریم می‌پردازد.

۱. «از رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود: خداوند - تبارک و تعالی - به من پنج چیز و به علی (ع) نیز پنج چیز عطا کرد: به من

جوامع الکلم داد و به علی (ع) جوامع العلم، مرا نبی قرار داد و او را وصی برگزید ...»

۲. «(رسول خدا (ص) فرمود: ... خداوند به من جوامع العلم و مفاتیح الکلام را عطا کرد؛ چیزی به من عطا کرد که به هیچ نبی

پیش از من عطا نشده است ...»

۴. اجمال و اختصار در کلام و نحوه‌ی دلالت آن در زبان

پژوهش‌های زبان‌شناختی نوین نشان می‌دهد که «دلالت» لفظ بر معنا در ساختار زبان طبیعی وابسته به دو عامل است: «بافت زبانی» و «بافت غیرزبانی». بافت زبانی همان سیاق متن است که در فهم متن، بیشتر مورد عنایت قرار می‌گیرد، اما بافت غیرزبانی مقوله‌ای خارج از الفاظ است که به‌طور معمول کمتر بدان توجه می‌شود. یافتن معنای کلام در زبان طبیعی همواره در کاربرد و با فعالیت «تفسیر»ی «مخاطب» انجام می‌شود. تفسیر^۱: فرایند عقلی و زبانی مخاطب برای یافتن جهت دلالت لفظ و درنهایت، کشف معناست و مخاطب: فردی است که کلام برای دلالت او تدارک شده است. الفاظ و نشانه‌های زبان دارای جهت‌های دلالت‌گر مختلف‌اند و می‌توانند در کاربردهای گوناگون بر معناهای متعدد دلالت کنند. اما معنای مشخص کلام حکیم همواره در کاربرد و به‌وسیله‌ی مخاطب خاص آن، قابل کشف است (کبریت‌چی و شاهرودی، ۱۴۰۰- الف، صص ۱۳۳-۱۳۶).

حال، با رویکرد زبان‌شناختی فوق (دلالت زبانی) می‌توان اجمال و اختصار کلام را در ساختار زبان طبیعی، بررسی کرد. از آنجاکه دلالت در زبان طبیعی وابسته به بافت زبانی و بافت غیرزبانی است، گوینده‌ی حکیم می‌تواند کمتر بر بافت غیرزبانی متکی شود و کلام خود را «مفصل» و مشروح بیان کند؛ نیز برای او ممکن است بیشتر بر بافت غیرزبانی اتکا کند و کلامی «مجمل» و مختصر را اظهار نماید. این سخن بدان معناست که الفاظ زبان مبتنی بر بافت غیرزبانی قابل «تخفیف»‌اند (نک: کبریت‌چی و شاهرودی، ۱۴۰۱، صص ۳۲۱-۳۳۰)^۲. در واقع هرچه اتکال بر بافت غیرزبانی بیشتر باشد، اجمال و ایجاز کلام نیز بیشتر می‌شود؛ و به‌عکس، هرچه اتکاء بر بافت غیرزبانی کمتر باشد کلام، مفصل‌تر و مشروح‌تر بیان خواهد شد. معناشناسان، بافت غیرزبانی را بر دو قسم می‌دانند: الف. بافت موقعیت؛ ب. دانش پیش‌زمینه‌ی مخاطبان (نک: صفوی، ۱۳۹۴، صص ۸۰-۸۶). در این صورت متکلم حکیم با توجه به موقعیت و فضای صدور کلام (بافت

۱. معنای اصلی «تفسیر»: کشف شیء پنهان است (نک: ازهری، ۱۴۲۱، ج ۲، صص ۲۸۲-۲۸۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، صص ۶۳۶ و ...).

۲. باید افزود، حذف الفاظ مبتنی بر بافت زبانی نیز می‌تواند کلام را مختصر کند اما آنچه بیشتر در اجمال و فشرده‌گی کلام مؤثر است، تخفیف الفاظ با اتکا بر بافت غیرزبانی است.

الف)، همچنین با در نظر گرفتن دانش و فهم مخاطب (بافت ب)، کلام فصیح و بلیغ خود را به گونه‌ای تدارک می‌بیند که مخاطب را ملول و خسته نسازد و در ضمن، سخنی تام و کامل بیان کند. حال بسته به شرایط، این کلام می‌تواند «مجمل» و موجز، یا «مفصل» و مشروح باشد اما به هر حال «کلام» به گونه‌ای فراهم می‌شود که مخاطب/ مخاطبان خاص خود را صریح و روشن بر معنای مورد نظر دلالت نماید.

بدین سان، دلیل اصلی در «اجمال» و اختصار کلام، تخفیف لفظ مبتنی بر بافت غیرزبانی (بافت الف و بافت ب) است. هرچه اجمال و ایجاز کلام بیشتر باشد، کلام بلیغ‌تر و نیکوتر می‌گردد و مخاطب خود را ملول و خسته نمی‌سازد^۱؛ اما نقش بافت غیرزبانی در دلالت پررنگ‌تر شده، فعالیت تفسیری بیشتر یا مهم‌تری از سوی مخاطبان برای دریافت معنا لازم می‌آید. البته گوینده‌ی حکیم، تا آنجا کلام خود را مجمل و موجز بیان می‌کند که مخاطب خاص آن بتواند با تکیه بر بافت زبانی (= سیاق متن) و بافت غیرزبانی (= بافت الف و بافت ب)، معنای مورد نظر را در پرتو نور عقل تفسیر و کشف کند و دچار ابهام نگردد^۲. کلام مجمل و موجز در زبان طبیعی دارای وجوه معنایی مختلف است؛ همان‌طور که نشانه‌های زبانی دارای جهت‌های معنایی گوناگون‌اند و می‌توانند از وجوه مختلف بر معناهای متعدد دلالت کنند (شکل ۲- چپ). «کاربرد» اما وجوه و دلالت‌های مختلف لفظ را محدود می‌کند (نک: همان، صص ۸۰- ۸۱) و امکان کشف معنا را برای مخاطب کلام فراهم می‌آورد؛ بدین سان مخاطب کلام می‌تواند مبتنی

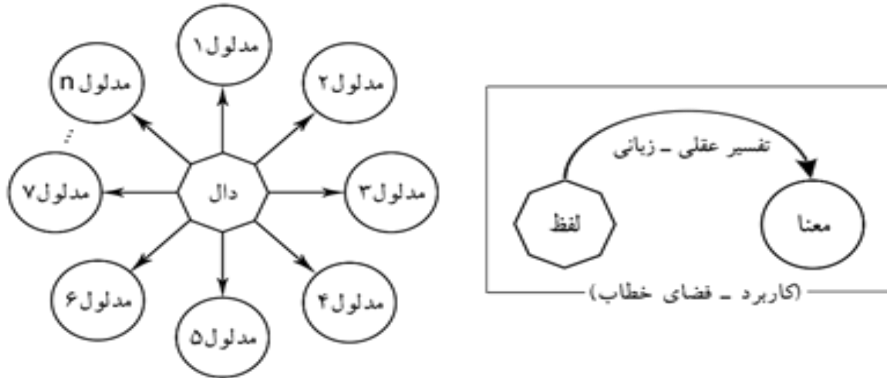
۱. در این باره، صاحب کشف می‌نویسد: «يَجِبُ عَلَى الْبَلِيغِ فِي مَطَانِ الْإِجْمَالِ وَالْإِيْجَازِ أَنْ يُجْمَلَ وَ يُوجِزَ ...» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۸).

۲. دو مثال زیر می‌تواند اجمال کلام و تفسیر آن را مبتنی بر رویکرد «دلالت زبانی» تشریح کند:

- مثال اول) تأثیر بافت موقعیت (بافت الف) را در اجمال کلام نشان می‌دهد: فروشنده‌ای چند مداد را به مشتری خود پیشنهاد می‌کند. مشتری مداد مورد نظر را انتخاب می‌کند و می‌گوید: «قرمز». در این موقعیت، لفظ «قرمز» کلامی مجمل و مختصر اما تام و رساست که در بافت موقعیت مشخص، بر معنای مورد نظر گوینده دلالت می‌نماید.

- مثال دوم) نقش دانش پیش‌زمینه‌ی مخاطب (بافت ب) را در اجمال کلام بیان می‌کند: به فرض استاد دانشکده می‌خواهد مبحث مشخصی را برای دانشجویان ترم اول کارشناسی ارائه دهد. همین استاد با دانشجویان دکتری نیز مباحثه‌ای دیگر دارد و لازم است همان بحث را مرور کند. به قطع، کلام حکیمانه‌ی استاد در دو مقطع کارشناسی و دکتری یکسان نیست. او این درس را در دوره‌ی کارشناسی به تفصیل و تشریح اما آن را در مقطع دکتری، با اتکاء بر سواد علمی دانشجویان، مجمل و موجز بیان می‌کند.

بر بافت غیرزبانی، معنای موردنظر گوینده را تفسیر و کشف کند. به سخن دیگر، دلالت‌های گوناگون لفظ در کاربرد مشخص کلام، محدود می‌شود (شکل ۲- راست).



شکل ۲- چپ: مدلول‌های مختلف لفظ از جهات مختلف؛

راست: دلالت لفظ بر معنای مشخص آن در کاربرد

از آنجاکه اجمال و ایجاز کلام، مبتنی بر بافت غیرزبانی است، هر قدر اجمال و فشردگی کلام بیشتر باشد و جوه دلالت آن نیز بیشتر خواهد بود^۱. البته این اجمال و ایجاز، برای مخاطبان خاص خود، سبب ابهام و سردرگمی نمی‌شود؛ زیرا آنها می‌توانند با دانستن کاربرد و فضای خطاب، کلام را تفسیر و «معنا»ی مشخص و مدنظر گوینده را کشف کنند. به عبارت دیگر، گرچه کلام مجمل می‌تواند از جهات مختلف بر مدلول‌های گوناگون حمل شود اما با قرارگرفتن در کاربرد مشخص، تنها از یک جهت، بر معنای معین خود دلالت می‌کند. بدین‌سان، کلام مجمل و موجز گوینده‌ی حکیم، در فضای خطاب به شکل بیّن و آشکار مخاطب خاص خود را بر معنا دلالت می‌نماید. در نتیجه، از نظر زبانی، کلام «مجمل» لفظی موجز و بلیغ بوده که قادر است مخاطب/ مخاطبان خود را در «کاربرد» به‌طور فصیح و بلیغ بر معنای مشخص دلالت نماید.

۱. در نظر مرحوم علامه طباطبایی نیز لفظ مجمل دارای وجوه معنایی گوناگون است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، صص ۳۳-۳۴).

حال، از آنجا که دلالت کلام مجمل و موجز بیشتر از کلام مفصل بر بافت غیرزبانی متکی است، «مستمعان» غیرمخاطب که از بافت غیرزبانی ناآگاهند، قادر به یافتن معنای مشخص چنین کلامی نیستند. مستمعان کسانی هستند که کاربرد و فضای خطاب آیات را نمی‌دانند و یا کلام بلندمرتبه در حد افهام آنان نیست؛ از این رو مستمعان کلام از مخاطبان متمایز می‌شوند (نک: شاهرودی و کبریت‌چی، ۱۴۰۱، صص ۱۱۶-۱۱۸). این مستمعان در مواجهه با کلام موجز، میان چند مفهوم، مردد و از یافتن معنای مشخص آن درمانده می‌شوند؛ لذا معنا برای آنها مبهم جلوه می‌کند. بر این اساس، ادراک معنای کلام مجمل و موجز برای مستمعان غیرمخاطب، تنها به کمک «تبیین» و توضیح عالمانه امکان‌پذیر می‌گردد؛ در این صورت، کلام مجمل برای آنها تفصیل می‌یابد و آنان نیز می‌توانند معنای مشخص کلام موجز را دریابند. «مبیین» کسی است که بر کاربرد کلام و بافت غیرزبانی آن آگاه است و می‌تواند کلام مجمل را برای مستمعان توسعه و تفصیل دهد. در نتیجه، نه کلام «مجمل» ذاتاً ناقص و مبهم است و نه «تبیین» کلام به معنای تکمیل و رفع ابهام ذاتی از آن خواهد بود.

۵. رویکرد «دلالت زبانی» به آیات مجمل قرآن کریم

چنان که گذشت اعتقاد به وجود «مجمل» اصطلاحی در قرآن، سبب ورود نقص و ابهام در آن می‌شود که فرضی غیرقابل‌پذیرش است. حال با رهیافت «دلالت زبانی» و توجه به معنای لغوی «اجمال و تبیین» می‌توان مجمل بودن آیات و شأن تفسیر و تبیین اهل بیت^(ع) را توضیح داد؛ به گونه‌ای که کمال و حسن بلاغت قرآن کریم حفظ شود و در عین حال از وقوع نقص و ابهام معنایی در آن دوری گردد.

باری، قرآن کلامی در ساختار «زبان طبیعی» است و در «کاربرد»، بر معنای مشخص دلالت می‌کند (کبریت‌چی و شاهرودی، ۱۴۰۰- الف، صص ۱۳۹-۱۴۰). خداوند حکیم، به عنوان متکلم قرآن، در کاربردها و فضاهای مختلف خطاب، کلام خود را برای مخاطبان خاص آن، به طور مجمل، موجز و بلیغ تدارک دیده و از اطناب و پرگویی اجتناب ورزیده است. فضای خطاب آیات (به عنوان بافت غیرزبانی) شامل حوادث و موقعیتی خاص است که آیات هر وحی قرآنی، در بستر آن نازل شده‌اند (اسباب یا شأن نزول)؛ همچنین دربرگیرنده‌ی دانش مخاطب/مخاطبان آن آیات با سطوح افهام مختلف

است. براین اساس، می‌توان گفت از نظر زبانی، دو عامل پیش‌گفته در اجمال و ایجاز آیات قرآن دخیل‌اند: اول، شرایط و موقعیتی که آیات در بستر آن نازل شده‌اند (اسباب یا شأن نزول)؛ دوم، مرتبه‌ی علم و دانش مخاطب/ مخاطبان آیات. بند آتی مقاله به بررسی این عوامل در اجمال آیات می‌پردازد.

ازسوی دیگر، اجمال و ایجاز آیات موجب دلالت بر «وجه معنایی»^۱ گوناگون است: «... فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ...»^۲ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۶۵).^۳ البته این فضای چندمعنایی برای مخاطب/ مخاطبان کلام خللی ایجاد نمی‌کند. آنها با احاطه بر فضای خطاب آیات می‌توانند معنای مشخص کلام را ادراک کنند (شکل ۲- راست) اما یافتن معنای آیات برای مستمعانی که بر کاربرد آیات احاطه ندارند، مشکل می‌نماید. آنان میان معانی گوناگون لفظ، مردد می‌شوند (شکل ۲- چپ) و در نتیجه، آیات مجمل و فشرده‌ی قرآن برای چنین افرادی مبهم و تردیدآمیز جلوه می‌کند. به بیان دیگر، آیات ذووجه قرآن، می‌تواند مخاطب/ مخاطبان خاص خود را در فضای خطاب به‌طور صریح و روشن بر معنا دلالت نماید اما مستمعان آیات، یعنی آنانکه کلام بلندمرتبه در سطح افهام آنها نیست، یا بیرون از فضای خطاب به جست‌وجوی معنا می‌پردازند، قادر به ادراک معنا نیستند؛ تاآنجا که ممکن است آیات موجز و ذووجه قرآن برای مستمعان به تشابه معنایی بینجامد. در نتیجه، مستمعان غیرمخاطب، برای دست‌یافتن به معنای مشخص آیات، ناگزیر از کلام تفصیل‌یافته‌اند. «عالمان قرآن» کسانی هستند که بر کاربرد و فضای خطاب کلام‌الله مجید آگاه‌اند و چگونگی دلالت آیات موجز قرآن را می‌دانند. ایشان قادرند چنین آیات مجمل و فشرده‌ای را «تفسیر» کنند و معنای مشخص آن را برای متعلمان، «تبیین» نمایند. به اعتقاد شیعه، تنها پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع)، از چنین آگاهی نسبت به تمام قرآن برخوردارند و به‌عنوان مفسر و مبیین الهی قرآن شناخته می‌شوند.

۱. منظور از وجه معنایی: امکان دلالت آیات بر معانی متعدد است.

۲. «... قرآن، قابل حمل بر وجه [معنایی] گوناگون است...».

۳. و به‌طور مشابه در: (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۹۵، احادیث ۴۸ و ۴۹ به نقل از تفسیر عیاشی).

چنان‌که پیداست فرایند «تفسیر» در دلالت زبانی با تفسیر و تبیین اصطلاحی (شکل ۱) متفاوت است. تفسیر در نظریه‌ی اصطلاحی، الفاظی است که به لفظ مجمل (= مبهم) اضافه می‌شود تا آن را تکمیل و قابل فهم سازد. اما تفسیر در نظریه‌ی دلالت زبانی: فعالیت عقلی و زبانی از سوی مخاطب برای کشف معناست و منظور از تبیین: توضیح معنا برای مستمعان غیرمخاطب و متعلمان است. به‌دیگرسخن، تفسیر در نظریه‌ی مصطلح مکمل لفظ مجمل است اما در دلالت زبانی، فعالیت عقلی و شناختی مخاطب محسوب می‌شود. البته مخاطب کلام می‌تواند بعد از تفسیر نشانه‌ها و کشف معنا، آن را به‌صورت کلامی تفصیل‌یافته برای مستمعان و جویندگان معنا تبیین کند. نتیجه‌آنکه، کلام مجمل (= موجز) هرگز لفظی ناقص، نارسا و گنگ نیست بلکه سخنی فشرده، بلندمرتبه و بلیغ است که در ساختار «دلالت زبانی» بر معنا دلالت می‌کند. بدین‌سان، «اجمال» در معنای مصطلح که در علوم قرآنی با تعابیری چون: «ما لم توضح دلالتُه» معرفی شده است (نک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۴۱) و به ابهام ذاتی آیات منجر می‌شود، هرگز نمی‌تواند در قرآن مجید رخ داده باشد.

۵-۱. نمونه‌هایی از آیات مجمل و تبیین عالمان قرآن

در این بخش، نمونه‌هایی از آیات مجمل و موجز قرآن کریم از نظر می‌گذرند که گرچه مخاطب/مخاطبان خاص خود را در کاربرد مربوطه، به‌طور واضح و صریح بر معنا دلالت می‌کنند اما همین آیات برای مستمعان غیرمخاطب، مبهم و غیرواضح جلوه می‌نمایند. درواقع، مخاطبان این آیات می‌توانند با تفسیر عقلی - زبانی، معنا را در کاربرد خاص خود دریافت کنند اما دیگر مستمعان - یعنی: آنان که فضای خطاب آیات را نمی‌دانند، و یا کلام بلندمرتبه در سطح فهم آنان نیست - از عهده‌ی تفسیر و کشف معنای چنین آیات بر نمی‌آیند. به عبارت دیگر، ندانستن «کاربرد» خاص این آیات مجمل و مختصر سبب نارسایی، تردید معنا و گاه «تشابه معنایی» برای شنوندگان غیرمخاطب می‌شود. سرانجام، این آیات موجز، مستمعان و متعلمان خود را به‌سوی «عالمان قرآن» سوق می‌دهند تا از رهگذر تبیین و توضیح ایشان، به معنای مشخص آیات دست یابند.

۵-۱-۱. اجمال و ایجاز آیات مبتنی بر بافت موقعیت

آیات زیر نمونه‌هایی از آیات مجمل و موجز قرآن هستند که کشف معنای مشخص آنها تنها با دانستن بافت موقعیتی (سبب نزول یا شأن نزول) امکان‌پذیر می‌شود.

(۱) «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَقِيعٍ»^۱ (المعارج: ۱)

(۲) «...أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا...»^۲

(المائدة: ۳)

آیه‌ی (۱) نمونه‌ای است که مخاطبان عادی از میان مسلمانان را در «فضای نزول» و خطاب خود، به روشنی بر معنا دلالت کرده است. معنای این آیه برای چنین مخاطبانی که سبب نزول را می‌دانند، شخص پرسنده (سائل) را می‌شناسند و از سؤال و عاقبت او آگاهند، صریح و واضح است اما همین آیه برای شنونده‌ای که سبب نزول را نمی‌داند و خارج از فضای خطاب در جست‌وجوی معناست، غیرواضح به نظر می‌رسد. روایات تفسیری که سبب نزول آیه را بیان می‌کنند و کلام را تفصیل می‌دهند، می‌توانند حکایت‌گر فضای خطاب آیه باشند و سرانجام شنوده را به کشف معنا برسانند (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۵۷).

آیه‌ی (۲) نیز نمونه‌ای است که مخاطبان فراوان خود را در فضای نزول (غدير خم) بر معنا دلالت کرده است. مخاطبان خاص این آیه با احاطه بر بافت موقعیت، منظور از واژه‌ی «اليوم»، اکمال دین و اتمام نعمت را دریافته‌اند و معنای صریح آیه را ادراک کرده‌اند (نک: بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، صص ۲۲۳-۲۴۷) اما شنوندگان پسین که سبب نزول این آیه را نمی‌دانند و خارج از فضای خطاب در جست‌وجوی معنا هستند، دلالت مشخص این الفاظ را دریافته، در ابهام معنایی فرو می‌روند و نیازمند پرسش از عالمان قرآن می‌شوند. در نتیجه، معنای چنین آیات موجز و فشرده، برای مخاطبان خود واضح و صریح بوده اما نسبت به مستمعان غیرمخاطب مبهم و نارسا می‌نماید.^۳

(۳) «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ» (التکویر: ۱۷)

۱. «پرسنده‌ای از عذاب واقع‌شونده‌ای پرسید»

۲. «... امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم ...»

۳. نیز، این گونه است: یافتن مرجع ضمیر «کما» در (التحریم: ۴) و منظور از «مصر» در (البقرة: ۶۱).

(۴) «وَأَتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ...» (البقرة: ۱۰۲)^۱

آیه‌ی (۳) نمونه‌ی مشهوری است که به دلیل فقدان بافت موقعیت، متهم به اجمال اصطلاحی (=ابهام معنایی) شده است؛ از آنجاکه در لغت، واژه‌ی «عسعس» در دو معنای «روی آوردن» و «پشت کردن» به کار رفته، برخی قرآن‌پژوهان بر این باورند که معنای این آیه میان این دو مفهوم، ناواضح و تردیدآمیز است (نک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۴۱). اما باتوجه به نمونه‌های گذشته می‌توان دریافت که این تردید نیز به علت عدم توجه به فضای خطاب آیه رخ داده است. چنان‌که گذشت بی‌توجهی به کاربرد، دلالت الفاظ را وارد فضای چندمعنایی می‌کند (شکل ۲- چپ) و معنای کلام را مبهم می‌سازد، اما دلالت چنین آیاتی در «کاربرد»، برای مخاطبان خاص آن به‌طور روشن و واضح ظاهر می‌شود (شکل ۲- راست). براین اساس، معنای آیه‌ی (۳) در فضای خطاب برای مخاطب خاص آن قابل کشف بوده است؛ مثلاً، اگر این آیه شام‌گاه نازل شده و در این هنگام به پیامبر اکرم (ص) خطاب شده باشد، معنای آن: «روی آوردن شب» است و بالعکس، اگر آیه صبح‌گاه فرود آمده باشد، منظور از آن: «پشت کردن شب» خواهد بود^۲. کوتاه‌سخن آنکه، چنین آیه‌ای هرگز و هیچ‌گاه، متهم به ابهام معنایی نیست؛ زیرا در فضای خطاب، مخاطب خود را بر معنای مشخص دلالت نموده است.

آیه‌ی (۴) نیز مانند آیات گذشته، تنها در بافت موقعیت خود بر معنای صریح دلالت دارد و در نبود آن، قابل حمل بر معانی بسیار زیاد است. بر این اساس است که مرحوم علامه طباطبایی برای این آیه بیش از یک میلیون معنا را محتمل دانسته‌اند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳۴). اما این تعدد معنایی، به سبب اجمال (= فشردگی) آیه و غیاب بافت موقعیتی مربوط به آن رخ داده است (شکل ۲- چپ). این آیه نیز مانند نمونه‌ی (۳) در کاربرد و فضای خطاب مخصوص به خود می‌تواند بر معنای مشخص دلالت نماید (شکل ۲- راست). «عالم قرآن» کسی است که کاربرد خاص چنین آیاتی را می‌داند و می‌تواند آیات موجز و مختصر قرآن را در ساختار زبان تفسیر کند و معنای

۱. «و آنچه را که شیطان [صفت] ها در سلطنت سلیمان خوانده [و درس گرفته] بودند، پیروی کردند...»

۲. قابل ذکر است: حدیثی از امیرالمؤمنین (ع) در تبیین این آیه، معنای «پشت کردن» را از واژه‌ی «عسعس» به دست می‌دهد (نک: همان، ج ۱۰، ص ۲۸۰).

دقیق آن را آشکار نماید. لیکن، همین آیات برای شنونده‌ای که دور از فضای خطاب و تنها به کمک سیاق متن در جستجوی معنا باشد، ناواضح و تردیدآمیز جلوه می‌کند.

۵-۱-۲. اجمال و ایجاز آیات مبتنی بر دانش مخاطب

(۵) «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ...»
(الاعراف: ۱۷۲)

(۶) «تَمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (النجم: ۸ و ۹)

نمونه‌های (۵) و (۶) آیات مجمل و مختصری هستند که دلالت آنها وابسته به دانش پیش‌زمینه‌ی مخاطب خاص خود است^۱. چنان‌که گذشت دلالت لفظ بر معنا در زبان طبیعی مبتنی بر دانش مخاطب (بافت ب) که جزء بافت غیرزبانی است، انجام می‌گیرد. نمونه‌ی (۵) مربوط به احوال آدمیان در عالم ذر است. مخاطب این آیه، رسول اکرم (ص) بوده و دلالت آیه به دانش بلندمرتبه‌ی آن حضرت (ص) (به‌عنوان دانش پیش‌زمینه) وابسته بوده است. درواقع، تنها آن حضرت و وارثان علم ایشان^(ع)، به‌عنوان عالمان قرآن، می‌توانند با احاطه بر کاربرد خاص این آیه، احوال عالم ذر، نحوه‌ی برگرفتن ذریه، شهادت بنی‌آدم بر خود و مکالمه‌ی خدا با آنان را آشکار نمایند و معنای مشخص آیه را تفسیر کنند (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳).

نمونه‌ی (۶) نیز مثال دیگری از آیات مجمل و موجز قرآنی است که معنایی بس بلند و دشواریاب دارد. آیات ابتدایی سوره‌ی نجم در وصف معراج پیامبر اکرم (ص) نازل شده‌اند (نک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳۳) و مقامی را نشان می‌دهند که جبرئیل امین هم تاب حضور آن را نداشته است. مخاطب این آیات شخص پیامبر اکرم (ص) است؛ بدین‌سان، معنای تعابیری که از «افق اعلیٰ» و مقام «دَنَا فَتَدَلَّىٰ» سخن می‌گوید و به مرحله‌ی «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» اشاره می‌کند، نیز به دانش بلندمرتبه‌ی آن حضرت (ص)

۱. آیات دیگری چون: «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) یا «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (الأحزاب: ۷۲) و مانند آنها نیز در این مقام جای می‌گیرند. این‌گونه آیات، با الفاظی موجز و مختصر بر معانی رفیع دلالت دارند که تنها عالمان قرآن^(ع) از عهده‌ی تفسیر و کشف معنای آنها بر می‌آیند.

وابسته می‌شود؛ یعنی «معنا»ی چنین آیات رفیعی تنها با تفسیر و تبیین ایشان قابل دریافت خواهد بود.^۱

(۷) «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ...» (الإسراء: ۷۸)

(۸) «... أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...»^۲ (البقرة: ۲۷۵)

آیات (۷) و (۸) نمونه‌هایی از آیات الاحکام هستند که از دیرزمان متهم به عدم وضوح معنایی بوده‌اند. مشکل در این‌گونه آیات، چگونگی دلالت واژگان تشریحی چون: «الصلاة» یا «الربا» بر عبادات خاص و احکام مربوط به آنهاست؛ تا آنجا که برخی در مواجهه با این آیات، معنای دقیق چنین واژگانی را مبهم پنداشته و فهم آن را موقوف به بیان غیر دانسته‌اند (نک: جصاص، ۱۴۱۴، ج ۱، صص ۶۳-۶۴ و ۶۶ و ۳۳۴)^۳. حال با رویکرد زبان‌شناختی می‌توان به حل مسئله در کاربرد خاص هر آیه پرداخت. روایات گوناگون، فضای خطاب مربوط به آیه‌ی (۷) را معراج پیامبر اکرم (ص) و داستان فرض صلاة و تعلیم جزئیات احکام به آن حضرت بیان کرده‌اند (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷۱ به بعد؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ص ۲۳۷ به بعد). تعبیر «أَقِمِ الصَّلَاةَ» در ابتدای آیه نیز نشان می‌دهد مخاطب این آیه رسول اکرم (ص) بوده که به قطع، بر فضای خطاب و کاربرد مربوط به آیه احاطه‌ی کامل داشته‌اند. بنابراین، واژه‌ی «الصلاة»^۴ در این کاربرد خاص تنها از جهتی خاص که همان دعا و نیایش بودن نماز است، بر معنای موردنظر (یعنی: نماز و احکام مربوط به آن) دلالت می‌کند (شکل ۲- راست). در این صورت، هنگام نزول آیه‌ی (۷) رسول اکرم (ص)، به‌عنوان مخاطب خاص این آیه، بر تمام جزئیات این

^۱. به این آیات، حروف مقطعه‌ی قرآن نیز اضافه می‌شود؛ چه اینکه این حروف نیز در ساختار زبانی و متکی بر دانش زمینه‌ی مخاطب خاص آن، یعنی پیامبر اکرم (ص) به‌صورت موجز بیان شده‌اند. برای نمونه، امام صادق (ع) تفصیل «الم» در ابتدای سوره‌های بقره و آل عمران را این‌گونه بیان فرموده‌اند: «... أُمَّ الْم فِي أَوَّلِ الْبَقْرَةِ فَمَعْنَاهُ: أَنَا اللَّهُ الْمَلِكُ، وَ أُمَّ فِي أَوَّلِ آلِ عَمْرَانَ فَمَعْنَاهُ: أَنَا اللَّهُ الْمَجِيدُ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲۲).

^۲. «... و حال آنکه خدا داد و ستد را حلال، و ربا را حرام گردانیده است...»

^۳. البته رویکرد دلالت منطقی به این‌گونه آیات به نقص و ابهام معنایی می‌انجامد؛ زیرا در زبان علمی - منطقی همواره دلالت مفاهیم با «تعریف» مشخص می‌شود اما در زبان متعارف طبیعی، دلالت الفاظ از جهتی خاص و در کاربرد نمایان می‌گردد. قرآن نیز به‌عنوان کلامی که در ساختار متعارف زبانی است، عباداتی چون نماز، زکات، خمس و ... را در فضای منطق صوری تعریف نکرده است.

^۴. در لغت، «الصلاة» به‌معنای دعا و نیایش آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۹۱).

عبادت آگاهی داشته‌اند و خداوند با نزول این آیه به طور اجمال، برپایی نماز و تعلیم احکام مربوط به آن را در میان امت از آن حضرت خواسته است؛ سپس پیامبر اکرم (ص) نیز این لفظ مجمل و موجز را برای امت تفسیر و تبیین فرموده و آنان را بر جزئیات احکام نماز آگاه ساخته‌اند (نک: ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴). پس آیه‌ی (۷) «کلام» تام و کاملی است که معنای آن، در کاربرد خاص خودش، برای پیامبر اکرم (ص) به‌عنوان مخاطب خاص آیه، واضح و آشکار بوده و دلالت آیه بر تمام جزئیات و احکام نماز، به دانش پیامبر (ص) (به‌عنوان دانش پیش‌زمینه) وابسته شده است.^۱

شایان ذکر است آیه‌ی (۷) هرگز در مقام تعریف «صلاة» در فضای منطقی صوری نیست بلکه خداوند با عبارت «أَقِمِ الصَّلَاةَ» از پیامبر خود خواسته است که آن دعا و نیایش خاص (یعنی: نماز) را به‌همراه تمام احکام آن در زمین به پا دارد. بدین‌سان آیه‌ی فوق، کلامی تام اما مجمل و موجز است که در ساختار متعارف زبانی برای مخاطب خاص خود (یعنی پیامبر اکرم (ص)) به‌طور واضح بر معنا دلالت می‌کند؛ لیکن همین آیه نزد مستمعانی که از وقایع معراج بی‌خبرند، مبهم می‌نماید. با استدلالی مشابه، معنای «الربا» در آیه‌ی (۸) نیز برای مخاطب/مخاطبان خاص آن روشن و واضح بوده است. در این آیه، لفظ «ربا»^۲ تنها از جهتی خاص، و در سازوکار دلالت زبانی بر معنا دلالت دارد. مخاطب این آیه با احاطه بر فضای خطاب، می‌تواند این نشانه را تفسیر کند و معنا را دریابد. امیرمؤمنان (ع)^۳ در بحث محکم و متشابه، به «محکم‌بودن» چنین آیاتی در فضای نزول خود، استشهاد کرده‌اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۲، صص ۱۳۸-۱۳۹، به‌نقل از تفسیر نعمانی) که این سخن نیز نشان‌گر دلالت صریح و روشن این آیه برای مخاطبان خاص خود است. ولیکن شنوندگان ناآگاه به فضای خطاب، با برخورد با چنین کلام مجمل و فشرده‌ای، در فضای چندمعنایی زبان (شکل ۲- راست) در ابهام و گنگی فرو می‌روند. بدین‌علت برخی از همین آیات در دوران‌های بعد به‌علت فقدان فضای خطاب، مبهم پنداشته شده‌اند. می‌توان علت چنین برداشت ناصوابی را مجمل و

۱. باید توجه داشت که دلالت در ساختار زبان طبیعی به بافت غیرزبانی وابسته است و این پدیده به‌معنای ناقص بودن کلام نیست (نک بند ۳).

۲. «ربا» در لغت به‌معنای زیادت است (نک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۸۳) و از این جهت بر معنای شرعی خود دلالت می‌کند.

موجز بودن کلام و سازوکار دلالت زبانی آن دانست اما هرگز نمی‌توان کلام موجز و مختصر را مبهم و ناقص قلمداد کرد. در واقع، متکلم حکیم قرآن، با عنایت به دانش مخاطب/ مخاطبان چنین آیاتی، سخن خود را موجز و بلیغ ساخته و از اطناب ملال‌آور پرهیز کرده است و تفصیل و تبیین جزئیات آن را برای مستمعان، برعهده رسول اعظم^(ص) نهاده است.

حال، به‌طور مشابه می‌توان بر دلالت واضح و آشکار دیگر آیات احکام (درباره‌ی زکات، روزه، حج، خمس و ...) که به‌صورت مجمل و موجز نازل شده‌اند، نیز استدلال کرد. بدین‌سان که هرکدام از این‌گونه آیات در کاربرد خاص خود (یعنی: سنت نبوی) و در ساختار «دلالت زبانی» - نه دلالت منطقی- برای مخاطبان خاص خود، معنایی تام و روشن دارند. البته تفصیل چنین آیات موجز برای مستمعان و متعلمان پسین به بیان پیامبر اکرم^(ص) (و به‌تبع آن حضرت، اهل‌بیت^(ع)) موقوف شده است^۱.

۵-۲. اجمال آیات و پدیده‌ی تشابه معنایی

اجمال و فشردگی ذاتی کلام‌الله مجید از یک‌سو سبب بلاغت آیات بوده، از سوی دیگر، زمینه‌ساز «تشابه معنایی» برای مستمعان غیرمخاطب است. مستمعانی که کاربرد و فضای خطاب کلام را ندانند، میان مدلول‌های گوناگون لفظ مردد می‌شوند و ای‌بسا به‌اشتباه، یکی از مدلول‌های کلام را به‌عنوان معنا در نظر گرفته، به خطا بروند. در این شرایط، آیه برای چنین مستمعانی «متشابه» شده یا به‌اصطلاح، پدیده‌ی تشابه معنایی رخ داده است. در این حالت، مستمع کلام به‌جای یافتن معنای آیه، یک مفهوم یا گمان را از سوی خود تصور کرده، به‌جای معنا می‌نشانند (کبریت‌چی و شاهرودی، ۱۴۰۰-ب، ص ۱۸۲).

در این بخش، نمونه‌هایی از آیات مجمل و موجز قرآن که گاه سبب تشابه معنایی شده‌اند از نظر می‌گذرند:

(۹) «وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ»^۲ (الضحی: ۷)

۱. صاحب تفسیر مجمع‌البیان معتقد است: چنین آیات احکام، مجمل و موجزاند و تفصیل آنها محتاج بیان پیامبر اکرم^(ص) است (نک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۰).

۲. «و تو را سرگشته یافت، پس هدایت کرد؟»

(۱۰) «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ...»^۱ (التوبه: ۴۳)

نزول آیات (۹) و (۱۰) بر سبیل اجمال و فقدان کاربرد این آیات، گاه در بحث عصمت انبیاء^(ع) شبهه‌انگیز بوده است اما با عنایت به ایجاز کلام و فضای نزول هرکدام از این آیات، مسئله قابل حل می‌شود. مخاطب خاص آیه‌ی (۹)، پیامبر اکرم^(ص) است و خداوند با اتکال بر فضای خطاب، کلامی مجمل و مختصر را برای ایشان پدید آورده است. روایتی از حضرت رضا^(ع) با تبیین کاربرد خاص آیه، کلام مجمل را تفصیل می‌دهد و مستمعان را به سوی معنای آن رهنمون می‌سازد: «... وَ وَجَدَكَ ضَالًّا يُعْنِي: عِنْدَ قَوْمِكَ، فَهَدَىٰ أَيْ: هَدَاهُمْ إِلَىٰ مَعْرِفَتِكَ...»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۰). گرچه نمونه‌ی (۹) آیه‌ای مجمل و موجز، در ساختار زبانی است و برای مخاطب خاص خود معنایی تام و واضح دارد اما ممکن است برای شنونده‌ای که از کاربرد آیه آگاه نیست، مشتبه و مانند‌شونده جلوه نماید. به‌طور مشابه، معنای آیه‌ی (۱۰) نیز به‌صورت «کاربردی» و در فضای خطاب و نزول آن به دست می‌آید. ایجاز موجود در این آیه گاه سبب شده است مراد از توبیخ و عفو پیامبر اکرم^(ص) برای بعضی قرآن‌پژوهان شبهه‌آفرین شود. روایاتی از امامان^(ع) با تبیین کاربرد خاص آیه‌ی (۱۰) مسئله را برای شنوندگان پسین قابل حل می‌سازد. در این احادیث معنای آیه با مثل «إِيَّاكَ أَعْنِي وَ اسْمَعِي يَا جَارَةَ»^۳ تفسیر شده است؛ براین‌اساس، خداوند متعال پیامبرش^(ص) را مورد خطاب قرار داده اما مراد، خطاب امت بوده است (نک: همان، ج ۱، ص ۲۰۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۱). درواقع، گرچه مخاطب مستقیم آیه پیامبر اکرم^(ص) است اما مخاطبان غیرمستقیم آن، افرادی در فضای نزول آیه بوده که از فرمان الهی سرپیچی کرده‌اند و خداوند به‌حکمتی نخواستہ است به‌طور مستقیم بر آنان عتاب کند. آنان با اشراف بر فضای نزول آیه، به‌طور واضح معنای چنین کلام موجزی را می‌فهمند. در این مثال، فضای نزول آیه نشان می‌دهد خطاب آیه به‌صورت کنایی است اما کسی که سبب نزول را نداند، جهت دلالت آیات را در نمی‌یابد

۱. «خدایت ببخشاید، چرا به آنان اجازه دادی؟...»

۲. «... تو را گمراه یافت، یعنی: نزد اقوام تو [گمراه یافت]؛ پس هدایت کرد، یعنی: به‌سوی شناخت تو راهنمایی نمود...»

۳. «دخترم به تو می‌گویم، عروسم تو بشنو!»

و در تشخیص مستقیم یا کنایی بودن «خطاب» دچار تردید می‌شود و در نتیجه، ممکن است آیه برای او مشتبه گردد.

باری، بررسی نمونه‌های بالا نشان داد که چگونه آیات مجمل و موجز قرآن در کاربرد و فضای خطاب خود برای مخاطب/ مخاطبان مشخص آن، به‌طور روشن و صریح بر معنا دلالت می‌کنند و از هرگونه نقص و نارسایی به‌دوراند. «عالمان قرآن» کسانی هستند که بر فضای خطاب تمامی آیات آگاه‌اند و می‌توانند معنای مشخص هر آیه را در کاربرد خود تفسیر کنند و برای مستمعان و متعلمان، تبیین نمایند. ابهام و تردید در معنایابی آیات هنگامی رخ می‌دهد که غیرمخاطبانِ مستمع، در نبود کاربرد و فضای خطاب، به‌طور خودبسنده به تفسیر و یافتن معنای آیات اقدام کنند؛ در نتیجه آنها میان وجوه معنایی مختلف مردد شده، ممکن است آیه برایشان متشابه شود. در هر حال، اصل بر صریح و روشن بودن کلام برای مخاطبان خاص خود است؛ به‌گونه‌ای که آنها بتوانند الفاظ را در فضای خطاب تفسیر کنند و معنا را دریابند؛ چه کلام به‌تفصیل و اطناب بوده، چه به‌اجمال و ایجاز بیان شده باشد. سرآخر اینکه، اجمال و ایجاز قرآن مجید، ذاتی کلام خداست و از فنون بلاغت محسوب می‌شود و با آنچه به‌طور معمول در مباحث مجمل - مبین اصطلاحی مطرح شده، متفاوت است.

نتیجه‌گیری

۱. از منظر لغوی، «کلام مجمل»: سخنی موجز، تام و مختصر است و مراد از «تبیین کلام»: توضیح معنای آن برای دیگران. در نظر مشهور اما «مجملی» اصطلاحی، لفظی، مبهم و ناقص بوده که دلالت واضح ندارد و همراه با اضافات تبیینی و تفسیری، تکمیل می‌گردد؛ از این رو آگاهی و وقوف بر مراد از آن، موقوف به تبیین از سوی متکلم (یا مبلغ) آن است. البته این فرض درباره‌ی قرآن کریم قابل قبول نیست و به ابهام و نقص در آن می‌انجامد.

۲. آموزه‌های کتاب و سنت بر مبنای لغوی (نه اصطلاحی)، قرآن را کلامی مجمل و موجز اما کافی و جامع علوم معرفی کرده‌اند. باتوجه به اصل صراحت و وضوح کلام برای مخاطبان، می‌بایست آیات مجمل و فشرده‌ی قرآن نیز برای مخاطب/ مخاطبان

- خاص خود واضح و آشکار باشند. به لحاظ لغوی و مبانی معناشناختی نیز کلام «مجمّل» و مختصر می‌تواند برای مخاطب خود «مبیّن» و واضح باشد.
۳. دلالت کلام در زبان طبیعی، وابسته به «کاربرد» است. چنان که در این مقاله گذشت، «اجمال» و ایجاز کلام، به دلیل تخفیف الفاظ با اتکاء بر بافت غیرزبانی (یعنی: موقعیت ایجاد کلام و دانش پیش‌زمینه‌ی مخاطب/ مخاطبان) است. این ایجاز موجب نقص و کاستی در کلام نبوده، بلکه سبب بلاغت آن می‌شود. با این حال، مخاطبان خاص کلام با احاطه بر کاربرد و فضای خطاب، قادرند از میان معانی محتمل لفظ مجمّل، معنای مشخص آن را ادراک کنند اما همین معنا برای مستمعان غیرمخاطب ممکن است مبهم و غیرواضح جلوه نماید.
۴. قرآن کلامی در ساختار زبان متعارف طبیعی و دلالت آن وابسته به کاربرد است. همچنین، اجمال و ایجاز، ویژگی ذاتی آیات قرآن است؛ به طوری که مخاطبان خاص هر دسته از آیات با احاطه بر کاربرد و فضای خطاب آن آیات، می‌توانند معنای مشخص کلام‌الله را در ساختار دلالت زبانی، «تفسیر» (= کشف) کنند. بنابراین، اجمال و ایجاز قرآن منجر به ورود ابهام یا نقص در آن نمی‌شود و محلّ دلالت آیات برای مخاطب/ مخاطبان خاص آن نیست بلکه وقوع ابهام معنایی تنها نسبت به مستمعان غیرمخاطب محتمل می‌شود.
۵. اجمال و ایجاز در کلام‌الله مجید، وابستگی «دلالت» آیات را به بافت غیرزبانی دوچندان می‌کند. این وابستگی در آیات احکام که به طور موجز و فشرده بر جزئیات فراوان دلالت می‌کنند، به وضوح قابل مشاهده است. در این گونه آیات، «دلالت» وابسته به دانش رفیع حضرت رسول (ص) است و مستمعان غیرمخاطب تنها با تبیین و تفصیل آن حضرت، قادر به کشف معنا خواهند بود.
۶. مستمعان غیرمخاطب کسانی هستند که فضای خطاب آیات (سبب نزول یا شأن نزول) را نمی‌دانند، یا آیات بلندمرتبه در سطح افهام آنان نیست. در این صورت، آنها قادر به تفسیر و کشف دقیق معنای آیات مجمل و مختصر قرآن کریم نیستند؛ بدین سان این گونه آیات برای چنین افرادی مبهم و تردیدآمیز جلوه می‌نماید و ممکن

است برای آنها «متشابه» شود؛ در نتیجه، آنان نیازمند «تبیین» از سوی «عالمان قرآن» خواهند بود.

۷. پیامبر اکرم (ص) و به تبع ایشان، امامان (ع) به‌عنوان عالمان قرآن، مفسر آیات مجمل و مبین شئون مختلف آن شناخته می‌شوند. ایشان با دانش الهی خود و احاطه بر فضای خطاب، می‌توانند «معنا»ی تمام آیات مجمل و موجز قرآن را تفسیر (= کشف) کنند و نحوه‌ی دلالت آیات و مراتب معنایی آنها را برای مستمعان غیرمخاطب، در ساختار زبانی، تبیین و تشریح نمایند.

۸. این مقاله با بررسی نمونه‌هایی از آیات موجز قرآن (مانند: آیات احکام) در ساختار دلالت زبانی و ارائه‌ی تبیین اهل بیت (ع) درباره‌ی آنها، نشان داد که هیچ‌یک از این‌گونه آیات، ذاتاً ناقص یا مبهم نیست. همچنین تفسیر و تبیین آیات به‌معنای تکمیل و رفع ابهام ذاتی از آنها نبوده، در نتیجه، اعتقاد به مفسر و مبین الهی قرآن به‌معنای وجود ابهام و نقص در آیات نخواهد بود.

منابع

۱. کلام‌الله مجید، ترجمه‌های فولادوند و انصاریان
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (بی تا). کفایة الأصول، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لإحياء التراث.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ق). *عیون اخبار الرضا (ع)*، چاپ اول، تهران: نشر جهان.
۴. -----، (۱۴۰۳ ق). *معانی الأخبار*، محقق: علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. -----، (۱۴۱۳ ق). *من لا یحضره الفقیه*، محقق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ ق). *دعائم الإسلام*، محقق: آصف فیضی، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۷. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸ م). *جمهرة اللغة*، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملین
۸. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶ ش). *الإقبال بالأعمال الحسنة*، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۰. الجصاص الحنفی، احمد بن علی (۱۴۱۴ ق). *الفصول في الأصول*، چاپ دوم، کویت: وزارة الأوقاف.
۱۱. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق). *تهذیب اللغة*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. بابایی، علی اکبر (۱۴۰۰ ش). «بررسی و نقد آرای سیوطی در آیات مجمل و مبین قرآن کریم»، *تفسیر و علوم قرآنی حکمت بالغه*، دوره اول، شماره ۱، صص ۷-۲۲.
۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق). *البرهان في تفسیر القرآن*، چاپ اول، قم: مؤسسه البعثة.
۱۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق). *غرر الحکم و درر الکلم*، چاپ دوم، قم: دار الكتاب الإسلامي.
۱۵. حبیبی، فاطمه؛ فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۹۵ ش). «بررسی آراء جلال الدین سیوطی در اجمال و تبیین آیات قرآن کریم با محوریت اندیشه‌های علامه طباطبایی ره»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۳(۱)، صص ۳۱-۶۲. DOI:10.22.51/TQH.2016.2248
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، چاپ اول، بیروت- دمشق: دار القلم - الدار الشامیة.
۱۷. زبیدی، محمد بن محمد (۱۲۰۵ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ ق). *الإتقان في علوم القرآن*، محقق: فؤاد احمد زمزلی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۰. شاهرودی، محمدرضا؛ کبریتچی، محمد تقی (۱۴۰۱ ش). «گونه‌شناسی مخاطبان قرآن و نقش آنان در فهم معنای آیات»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، ۶(۴)، صص ۱۰۳-۱۲۸. DOI:10.22034/isqs.2023.42568.2026
۲۱. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق). *نهج البلاغة*، چاپ اول، قم: هجرت.
۲۲. صفوی، کورش (۱۳۹۴ ش). *معنی‌شناسی کاربردی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات همشهری.
۲۳. صفی‌پوری شیرازی، عبدالرحیم (۱۳۹۳ ش). *منتهی الأرب فی لغة العرب*، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. طباطبایی محمدحسین (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۲۶. طوسی، محمدبن‌الحسن (بی‌تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی
۲۷. -----،----- (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، چاپ اول، قم: دار الثقافة
۲۸. غفاری، علی‌اکبر (۱۳۶۹ ش). *تلخیص مقباس الهدایة*، چاپ اول، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۹. فیومی، احمدبن‌محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر*، چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجرة.
۳۰. القرطبی، محمدبن‌احمد الانصاری (۱۳۸۴ق). *الجامع لأحكام القرآن*، چاپ دوم، قاهره: دار الکتب المصریة.
۳۱. قمی، علی‌بن‌ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، مصحح: طیب موسوی، چاپ سوم، قم: دار الکتب.
۳۲. کبریت‌چی، محمدتقی؛ شاهرودی، محمدرضا (۱۴۰۰- الف). «بازخوانی دلالت زبانی در فهم و تفسیر کتاب و سنت»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۴ (۱)، صص ۱۲۱-۱۴۵.
- DOI:10.22059/jitp.2021.311520.523231
۳۳. کبریت‌چی، محمدتقی؛ شاهرودی، محمدرضا (۱۴۰۰- ب)، «کاربست «دلالت زبانی» در فهم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعه‌ی موردی: «مسئله‌ی محکم و متشابه»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، دوره ۵۴، شماره ۱، صص ۱۷۱-۱۹۶.
۳۴. کبریت‌چی، محمدتقی؛ شاهرودی، محمدرضا (۱۴۰۱ش). «مطالعه‌ی معناساختی ایجاز «حذف» و «تخفیف» در زبان و بررسی جایگاه آن دو در فهم و ترجمه‌ی آیات موجز قرآن»، *مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، ۹ (۱۸)، صص ۳۱۰-۳۴۲.
۳۵. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۷. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق). *أصول الفقه*، چاپ پنجم، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳۸. موسوی، فاطمه (۱۳۹۱ ش). «کاوشی نو درباره‌ی مجمل در قرآن»، *مشکوٰة*، شماره ۱۱۷، صص ۶۲-۸۴.
۳۹. نکونام، جعفر (۱۳۹۰ ش). *درآمدی بر معناسناسی قرآن*، چاپ اول، قم: دانشکده اصول دین.

References

1. The Holy Qur'an, [Persian translation: Fouladvand and Ansarian].
2. Akhund Khorasani, Mohammad Kazem bin Hossein (nd). Kifāyah Al-'Usoul, first edition, Qom: Āl al-Bayt (AS). [In Arabic]
3. Ibn Bābiwayh, Muhammad Ibn Ali (1378 AH). 'Uyoun Akhbār al-Reza (AS). first edition, Tehran: Jahan. [In Arabic]
4. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Ali (1403 AH). Ma'ānī al-Akhhār, [Research: Ali Akbar Ghafari,] first edition, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
5. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Ali (1413 AH). Man, lā Yahduruh al-Faqīh, [Research: Ali Akbar Ghafari,] second edition, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
6. Ibn Hayyoun, Nu'mān bin Muhammad Maghribī (1385 AH). Da'ā'im al-Islam [Research: Asif Fā'izī,] second edition, Qom: Āl al-Bayt (AS). [In Arabic]
7. Ibn Duraid, Muhammad Ibn Hassan (1988). Jamharah al-Lughah, first edition, Beirut: Dar al-'Ilm lil Malā'īn. [In Arabic]
8. Ibn Tāwous, Ali Ibn Musa (1997). Al-Iqbal bil-'A'māl al-Hasana, first edition, Qom: Islamic Propagating Office. [In Arabic]
9. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1404 AH). Mu'jam Maqāyīs al-Lugha, Qom: Maktab al-'A'lām al-Islāmī. [In Arabic]
10. Al-Jassās al-Hanafī, Ahmad bin Ali (1414 AH). Al-Fusoul fī al-'Usoul, second edition, Kuwait: Ministry of Awqaf. [In Arabic]
11. Azharī, Muhammad bin Ahmad (1421 AH). Tahdhīb al-Lughah, first edition, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
12. Baba'ei, Ali Akbar (2021). "Reviewing Suyoutī's Ideas in the Ambiguous and Unambiguous Verses of the Holy Qur'an", Hekmat Balagha Journal of Qur'anic Interpretation and Sciences, 1(1): pp. 22-7. [In Persian]
13. Bahrānī, Hashim bin Suleiman (1415 AH). Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an, first edition, Qom: Al-Be'tha Institute. [In Arabic]
14. Tamīmī Āmidī, Abdul Wahid bin Muhammad (1410 AH). Ghurar al-Hekma wa Durar al-Kalem, second edition, Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
15. Habibi, Fatemeh; Fattahizadeh, Fathiyeh (2016). "Review of

- Suyutī's opinion on Ijmāl and Tabyūn in the Holy Qur'an, with emphasis on the views Allameh Tabātabā'ī", Research of Qur'an and Hadith Science, No. 29: pp. 62-31. [In Persian] DOI:10.22051/TQH.2016.2248.
16. Rāghib Esfahānī, Hossein bin Muhammad (1412 AH). Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an, Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]
17. Zubeidī, Muhammad bin Muhammad (1205 AH). Taj al-'Arous Min Jawāhir al-Qāmous, first edition, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
18. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1407 AH). Al-Kashāf, [research: Mostafa Hossein Ahmad,] Beirut: Dar al-Ktutub al-Arabi, third edition. [In Arabic]
19. Suyoutī, Abdurrahman bin Abi Bakr (1421 AH). Al-Itqān fī 'Uloum al-Qur'an, [Research: Fu'āz Ahmad Zamrali,] Beirut: Dar Al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
20. Shahroodi, Mohammad Reza; Kebritchi, Mohammad Taghi (2022). "Typology of Qur'an's addressees and their role in understanding the meaning of the verses", Qur'anic Studies and Islamic Culture, 6(4): pp. 128-103. [In Persian] DOI:10.22034/isqs.2023.42568.2026
21. Sharif al-Radī, Muhammad bin Hossein (1414 AH). Nahj al-Balaghah, first edition, Qom: Hijrat. [In Arabic]
22. Safavi, Kouros (2015). Applied Semantics, third edition, Tehran: Hamshahri Publications. [In Persian]
23. Safipouri Shirazi, Abdul Rahim (2014). Kitab Muntaha al-'Irab fī Lughat al-Arab, first edition, Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]
24. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (2011). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an, second edition, Beirut: Al-'A'lamī Institute for Press. [In Arabic]
25. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1415 AH). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, first edition, Beirut: Al-'Alamī Publishing Institute. [In Arabic]
26. Tousī, Muhammad bin Al-Hassan (nd). Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an, first edition, Beirut: Dar 'Ihyā al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
27. Tousī, Muhammad bin Al-Hassan (1414 AH). al-'Amālī, first edition, Qom: Dar al-Taqwā. [In Arabic]
28. Ghaffari, Ali Akbar (1990). Talkhīs Meqbās al-Hedāyah, first edition, Tehran: Imam Sadiq University (AS). [In Arabic]
29. Fayoumī, Ahmad bin Muhammad (1414 AH). Al-Misbāh Al-Munūr, second edition, Qom: Dar Al-Hijrah Institute. [In Arabic]

30. Al-Qurtubī, Muhammad bin Ahmad Al-Ansarī (1384 AH). *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, second edition, Cairo: Dar al-Kutub al-Misrīyah. [In Arabic]
31. Qumī, Ali bin Ibrahim (1404 AH). *Tafsīr al-Qumī*, [Corrected by: Tayeb Mousavi,] third edition, Qom: Dar al-Kitāb. [In Arabic]
32. Kebritchi, Mohammad Taghi; Shahroodi, Mohammad Reza (2021-a). "Re-reading of the "Linguistic Denotation" in Understanding and Interpreting the Kitāb 'Allāh and Sunnah", *Islamic Philosophy and Theology*, 54(1): pp. 145-121. [In Persian] DOI:10.22059/jitp.2021.311520.523231
33. Kebritchi, Mohammad Taghi; Shahroodi, Mohammad Reza (2021-b). "The Application of "Linguistic Indication" in Understanding and Interpreting the Holy Qur'an: Case Study of "The Issue of Muhkam and Mutashābih", *Qur'an and Hadith Researches*, 54(1): pp. 171-196. [In Persian]
34. Kebritchi, Mohammad Taghi; Shahroodi, Mohammadreza (2022). "The semantic study of "Ellipsis" and "Reduction" in language and their role in understanding and translating the brief verses of the Qur'an", *Translation Studies of the Qur'an and Hadith*, 9(18): pp. 342-310. [In Persian]
35. Kulainī, Mohammad bin Ya'qoub (1407 AH). *Al-Kāfī*, 4th edition, [corrected by Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi,] Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
36. Majlisī Muhammad Baqir (1403 AH). *Bihār al-'Anwār*, Beirut: Dar 'Thyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
37. Muzaffar, Mohammad Reza (1430 AH). *'Usul al-Fiqh*, fifth edition, Qom: al-Nashr al-Islami Institute. [In Arabic]
38. Mousavi, Fatimeh (2012). "A new survey on the Mujmal in the Qur'ān", *Meshkat*, No. 117: pp. 84-62. [In Persian]
39. Nekonam, Ja'far (2011). *An Introduction to the Semantics of the Qur'an*, first edition, Qom: Faculty of 'Usul al-Din. [In Persian]



Audience Study of Verse "Covenant of Prophets" and Evaluation of Its Interpretive Narratives in Shiite and Sunni Sources

Seyyed Hossein Karimpour¹

Received: 15/01/2023

Accepted: 28/02/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.42592.3783

Abstract

The verse "Covenant of the Prophets" (Q. 3:81) is considered one of the problematic verses in interpretative sources. Several types of interpretative narratives of this verse have led to the emergence of disparate opinions in the field of audience study of this verse. Some exegetes have considered the annexation of "Covenant" to "Prophets" as an annexation to the pledgers and have attributed the address of the verse to the Prophets. Some others however have deemed the annexation of "covenant" as an annexation to the "obtainers covenant" and then have assigned the address to the nations or imagined all the prophets and them to be addressees of the verse. This research has investigated the meaning and example of the verse by using the descriptive-analytical method and considering textual and meta-textual evidence while criticizing the exegetes' opinions. Then, by presenting a new reading of the "Covenant of the Prophets," it has introduced the central concept of the verse as a warning to "People of the Book" to observe "a Covenant concerning the Prophets." Then, by scrutinizing the chain of interpretative narrations and comparing these narrations with the verse, it has revealed the discordance of these narrations with the apparent meaning of the verse, and traces of the deviants like "Seif ibn Omar" and "Ahmad ibn Muhammad Sayyārī" in forging the narrations and distorting the verse. The other result of this research is the inaccuracy of citation to the verse in confirming some theological ideas like the theory of "Raj'at (return)" and "Dhar Universe."

Keywords: Covenant of Prophets, Covenant of People of the Book, Traditions of Covenant, Audience Study, Verse 81 of Surah Āl-e 'Imrān.

¹. Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Lahijan Branch, Islamic Azad University, Lahijan, Iran. Email: dsh.karim4@gmail.com

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

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۷۰-۱۴۳

مخاطب‌شناسی آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» و اعتبارسنجی روایات تفسیری آن در منابع فریقین

سید حسین کریم‌پور^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹

DOI: 10.22051/TQH.2023.42592.3783

چکیده

آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» (آل عمران: ۸۱) در منابع تفسیری از مشکلات آیات شمرده شده است. گونه‌های مختلف روایات تفسیری ذیل آیه مذکور سبب ظهور آراء متفاوت در حوزه مخاطب‌شناسی این آیه شده است. عده‌ای از مفسران اضافه «مِثَاق» به «النَّبیین» را اضافه به متعهدان میثاق در نظر گرفته، خطاب آیه را به پیامبران نسبت داده‌اند. شماری دیگر، اضافه «مِثَاق» را اضافه به صاحبان میثاق گمان کرده، خطاب را یا به امت‌ها اختصاص داده یا مجموع پیامبران و امت‌ها را مخاطب آیه تصور نموده‌اند. این تحقیق با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، و با عنایت به قرائن متنی و فرامتنی، ضمن نقد آرای مفسران، به بررسی مفهوم و مصداق بخش‌های آیه یادشده پرداخته است؛ آنگاه با ارائه خوانشی نواز ترکیب «مِثَاقِ النَّبیین»، مفهوم محوری آیه را برحذر داشتن «اهل کتاب» در جهت رعایت «مِثَاقی درباره پیامبران» معرفی کرده است. سپس با بررسی اسناد روایات تفسیری و عرضه مفاد آن‌ها بر معنای برگرفته از آیه، گذر خلاف این روایات را از معنای ظاهری آیه و نیز ردپای منحرفانی مانند «سیف بن عمر» و «احمد بن محمد سیاری» در جهت جعل روایات و تحریف آیه آشکار کرده است. از دیگر نتایج این پژوهش ناراستی استناد به آیه مذکور در تأیید برخی اندیشه‌های کلامی، مانند «رجعت» و «نظریه عالم ذر» است.

کلیدواژه‌ها: میثاق پیامبران، میثاق اهل کتاب، روایات میثاق، مخاطب‌شناسی، آیه ۸۱ سوره آل عمران.

۱. مقدمه

بر پایه برخی گزارش‌ها، مجموعه آیات سوره آل عمران در مدینه نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۶۹۳). برخی تحلیل‌ها نشان می‌دهد مقصود از نزول این سوره دعوت مؤمنان به توحید کلمه و آمادگی فکری برای رویارویی با دشمنان اسلام، به‌خصوص یهود و نصارا بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۵). نگاهی به آیات ۶۴ تا ۸۰ سوره آل عمران بیانگر آن است که خداوند متعال در این آیات، گفتارها و کردارهای اهل کتاب را در ترازوی نقد نهاده، اندیشه‌های نژادپرستانه و اعمال مجرمانه آنان را، مانند: عهدشکنی‌ها، انحراف‌ها، اضلال‌ها و اتهامات به انبیای الهی، مورد سرزنش قرار داده است. سپس در آیه ۸۱ آل عمران خطاب را متوجه کسانی کرده که از آنها پیمانی محکم در ارتباط با ایمان و یاری به پیامبران گرفته شده است.

فرازهای این آیه نشان می‌دهد که مخاطبان آن جماعتی هستند که شناخت دقیقی از کُتُب آسمانی داشته‌اند و آمدن پیامبران متعدد و متوالی به‌سوی‌شان ممکن بوده است. همچنین آیه بیان می‌کند که خداوند متعال پس از گرفتن اقرار از این جماعت و شاهد قراردادن ایشان بر «مِثَاقِ النَّبِيِّينَ»، خود نیز بر این عهد گواه بوده است: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَكُم مِّنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَ أَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» (آل عمران: ۸۱)

چنان‌که پیداست، خطاب آیه با قیودی همراه شده که با توجه به قرائن متعدد متنی (پیوسته) و فرامتنی (ناپیوسته)، برای شناسایی مخاطبان آن کافی است. با این حال، مفسران فریقین در مقام معرفی کسانی که خطاب آیه متوجه آنان است، با نظر به روایات متفاوت، به اختلاف سخن گفته‌اند؛ بسیاری با تمسک به روایات منسوب به علی بن ابی طالب^(ع) (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۲۳۶-۲۳۸)، آیه را بر پیمانی که به عهده پیامبران است، منطبق دانسته‌اند (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۲۷۴) و عده‌ای با ترجیح طیفی از اخبار متضمن تقدیر در آیه (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۴) یا خطا در کتابت قرآن (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۱۸۰)، آن را در جهت میثاق امت‌ها تأویل نموده‌اند (سبزواری، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۹۱؛ قرشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۲،

ص ۱۲۵). گروه سوم نیز بدون ترجیح دو قول پیشین، مفهوم آیه و روایات را جامع میثاق‌ها معرفی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳۷؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۴، ص ۶۹۵).

علاوه بر این، مفسران در موضوعات دیگری از عناصر اصلی آیه مانند نوع اضافه در «میثاق النبیین»، عمومیت یا اختصاص مصداق «رسول مُصَدِّق»، مفهوم و مصداق «لتؤمننّه و لتنصرنّه» و حتی مخاطب «أأقررتم» به بحث پرداخته‌اند. این زمینه‌ها سبب شده است تا بعضی مفسران، این آیه را از مشکلات آیات برشمارند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۸۵).

در زمینه پیشینه بحث می‌توان به تأثیر قرائت‌های مختلف از «میثاق النبیین» در برخی مباحث کلامی مانند کثرت‌گرایی دینی و مسأله انتظار، اشاره کرد. در موضوع کثرت‌گرایی، ملاحظه پژوهش‌های کلامی معاصر نشان می‌دهد، بعضی اندیشوران با استناد به تفسیر مشهور آیه «میثاق النبیین» (با مخاطب دانستن پیامبران)، به دفاع از انحصارگرایی پرداخته و با انکار کثرت‌گرایی دینی بر نسخ ادیان حکم نموده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۴۰-۱۴۱). در مقابل، بعضی دیگر از دانشوران، با ارائه تفسیری متفاوت از آیه مذکور در صدد نقض مستندات قرآنی انحصارگرایی برآمده‌اند (بهرامی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۶-۱۲۸). همچنین برخی پژوهشگران در تحقیقی مستقل پیرامون آیه «میثاق النبیین» این نظر را مطرح کرده‌اند که آیه یادشده «به صورتی روشن از جریان انتظار و اهمیت آن به مثابه عاملی بیداری‌بخش در امت‌های پیشین پرده برمی‌دارد» (موحدی‌محب، ۱۳۹۱ش، ص ۹).

به گمان راقم، نبود اعتبارسنجی روایات تفسیری و تغافل و تسامح نسبت به ضعف سندی و مشکلات محتوایی آن‌ها و نیز کم‌توجهی به قرائن موجود در متن و فرامتن، سبب بروز اختلاف در تفسیر آیه مورد بحث شده است. از آنجا که یکی از راهکارها برای ارزیابی مستندات روایی، عرضه محتوای روایات بر قرآن است و برای این مهم درک ابتدایی و ظاهری از آیه مورد نظر لازم و ضروری است، پژوهش حاضر کوشیده است نخست به این پرسش پاسخ دهد که اساساً آرای صاحب‌نظران در خصوص مخاطب و مفهوم آیه میثاق کدام است؟ و این دیدگاه‌ها تا چه میزان از اتقان برخوردارند؟ سپس به این سؤال پرداخته که با توجه به قرائن موجود، خطاب آیه «میثاق النبیین» حقیقتاً

متوجه چه کسانی است؟ و مفهوم محوری آیه کدام است؟ و در آخر به این مسأله توجه شده که، آیا مدلول روایات تفسیری ذیل آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» با ظاهر آیه سازگار است؟ و این روایات از چه میزان اعتبار برخوردارند؟

این جستار برای پاسخ به مسائل پیش‌گفته، ابتدا ضمن تحلیل بخش‌های آیه، به بررسی دیدگاه‌های مفسران پرداخته و در حد امکان کاستی‌ها و نقاط ضعف آرای مطرح شده را ظاهر ساخته است. آنگاه در تبیین مدلول قرآنی هر کدام از بخش‌ها، به ارتباط آیه محل بحث با آیات مشابه و هم‌نوا توجه نموده و با ملاحظه قرائن دیگر این نتیجه را تأیید کرده است که مدلول ظاهری آیه یادشده أخذ میثاق از سران و آگاهان اهل کتاب درباره ایمان و یاری‌رساندن به پیامبران است. همچنین پس از بررسی سندی روایات تفسیری با عرضه این روایات بر معنای ظاهری آیه، از ضعف سندی و محتوایی آنها پرده برداشته است.

۲. مخاطب‌شناسی آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ»

بی‌شک شناخت مخاطب آیه برای درک مفهوم و مراد آیه و ارائه تفسیر صحیح، بسیار مهم و مؤثر است. برای شناخت مخاطب و مقصود آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ»، تحلیل اجزای اصلی آن و نیز ملاحظه سیاق آیات لازم و ضروری به نظر می‌رسد. بدین منظور پس از تبیین اقوال و ارزیابی آراء مختلف در خصوص ترکیبات و بخش‌های آیه یادشده، با توجه به مجموعه قرائن موجود، نظر نهایی ارائه شده است:

۲-۱. تحلیل اجزای اصلی آیه میثاق

اهمّ اجزای آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» در مقام شرح و بیان به ترتیب زیر است:

۲-۱-۱. مفهوم و متعلق «إِذْ»

درباره مفهوم و متعلق «إِذْ» چند قول مطرح شده است:

یکم: برخی مفسران متعلق «إِذْ» را «أَذْكُرُوا» و خطاب آن را متوجه اهل کتاب دانسته، و تقدیر آیه را چنین فرض کرده‌اند: «و اذکروا یا أهل الکتاب إذ أخذ الله میثاق النبیین» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۳۵).

دوم: بعضی دیگر متعلق «إذ» را «أذکر» و مخاطب آیه را پیامبر اسلام (ص) معرفی نموده‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۶۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۸).

سوم: عده‌ای نیز هر دو قول را محتمل دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۷۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۳۵؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۹۱).
در خصوص مصداق «إذ» یا زمانی که در آن «میثاق النبیین» واقع شده نیز چند احتمال ذکر شده است:

یکم: برخی آن را زمان واحدی گمان کردند که در آن زمان پیامبران جمع شده و با خطاب خداوند از آنها میثاق گرفته شده است (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۷۸؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۰).

دوم: عده‌ای مقصود از آن را زمانی دانسته‌اند که در طول حیات همه پیامبران توزیع شده و از هر پیامبری در وقت نبوتش پیمان گرفته شده است (سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۹۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۶۴).

سوم: این احتمال هم گزارش شده که مقصود از «إذ» عالم میثاق (میثاق ذر یا میثاق فطرت) است (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۴۷؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۰۷؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۲۶۶).

• ارزیابی دیدگاه‌ها

به نظر می‌رسد بهترین راه تعیین مخاطب و متعلق «إذ»، توجه به متن آیه و لزوم هماهنگی آن با آیات پیرامونی است. چنان‌که در بخش سیاق آیات خواهد آمد، بسیاری از مفسران آیه «میثاق النبیین» را با آیات قبل و بعد مرتبط دانسته و این آیات را مجوز احتجاج بر اهل کتاب معرفی نموده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۷۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۲).

آنچه این دیدگاه را تأیید می‌کند توجه به ضمائر حاضر (مخاطب) در آیات ۷۹ و ۸۰ سوره آل عمران است که دقیقاً ۱۰ (ده) مرتبه با تعبیری مانند: «كُونُوا عِبَادًا»، «كُونُوا رَبَّانِيِّينَ»، «بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ»، «وَلَا يَأْمُرْكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا» و «أَيَأْمُرْكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» اهل کتاب را مورد خطاب قرار داده است (مقاتل

بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۸۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۵؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۸۹-۹۰). پس بعید نیست این ضمائر مخاطب، بر اساس سیاق و بی‌دری بودن ضمائر با نظم و ترکیب یکسان^۲، در آیه بعد (آیه محل بحث) نیز تداوم داشته باشد.

از این‌رو می‌توان گفت: خطاب‌های آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» که از تعبیر «وَ إِذْ أَخَذَ» (با تقدیر «أذکروا») شروع شده و با عباراتی مانند: «لَمَّا آتَيْتُكُمْ»، «ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» و «أَأَقْرَزْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلٰی ذَلِكُمْ» تداوم یافته و به «فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ» ختم شده‌اند، در تمام این خطاب‌ها که به شمار ۱۱ می‌رسند، امکان ارجاع ضمائر مخاطب به مرجع واحد یعنی اهل کتاب میسر است. البته اگر بپذیریم تعبیر «منکم» در میان عبارت «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» در تقدیر قرار گیرد تا از این ضمیر مقدر، که گویا به قرینه ضمائر مخاطب در آیات قبل حذف شده، مفهوم اهل کتاب به عنوان «موثوق منه» استخراج شود، آنگاه ممکن است «النَّبِيِّينَ» در ترکیب «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» به عنوان «موثوق له» یا «موثوق فیه» (موضوع تعهد) منظور گردد.

اما در خصوص مصداق «إذ» یا زمانی که در آن «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» واقع شده، گفتنی است، این مسئله پس از تعیین مخاطب آیه پاسخ روشنی می‌یابد؛ از این‌رو اگر این احتمال تأیید شود که متعلق «إِذْ أَخَذَ اللَّهُ»، «أذکروا» مقدر بوده و در این بخش مخاطب آیه اهل کتاب است، در این حال نادرستی همه اقوالی که زمان میثاق را «زمان أخذ میثاق از پیامبران» دانسته‌اند، آشکار می‌گردد. تأیید بیشتر این مدعا با بررسی دیگر قسمت‌های آیه آسان‌تر می‌شود.

۲-۱-۲. «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ»

درباره مقصود از ترکیب «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» در تفاسیر فریقین احتمالات متفاوتی با تمسک به وجوه ادبی و به ضمیمه دلایل مختلف طرح شده که مهم‌ترین این احتمالات و دلایل به ترتیب زیر قابل بررسی است:

^۲ ابن‌عاشور این دلیل را با این تعبیر معرفی کرده است: «لتكون الضمائر على سنن واحد في النظم» (ابن‌عاشور، بی‌تا،

یکم: اضافه «میثاق» به «النبیین» اضافه مصدر به مفعول است و منظور از آن، أخذ پیمان از پیامبران است. برای این نظریه دو دلیل عمده ذکر شده است: نخست آن که روایت علی بن ابی طالب^(ع) (نک: ۳- ۱ روایت یکم) نشان می‌دهد، تنها کسانی که از آنها میثاق [النبیین] گرفته شده، پیامبران هستند؛ نه امت‌ها (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۷۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۱). دوم آن که در روایتی پیامبر اکرم^(ص) فرمود: «لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي» (ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۳۸) و این شاهد است بر این که، أخذ میثاق از پیامبران، صرفاً با فرض و تقدیر حیات ایشان در زمان بعثت رسول خاتم^(ص) واقع شده است (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۸).

دوم: اضافه «میثاق» به «النبیین» اضافه مصدر به فاعل است و مقصود آیه، أخذ میثاق خداوند از امت‌ها توسط انبیای الهی است. درباره صحت این دیدگاه مفسران به وجوهی استدلال نموده‌اند؛ وجه نخست آن است که تمام پیامبران^(ع) در زمان بعثت پیامبر خاتم^(ص) در زمره اموات قرار داشتند؛ از این رو، آن کسانی که از ایشان پیمان گرفته شده بود، امت‌ها بودند؛ نه پیامبران (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۷۵). وجه دوم این است که در آیه بعد آمده: «آنان که این پیمان را نقض نمایند از جمله فاسقان هستند» و معلوم است که چنین وصفی فقط برای امت‌ها جایز است (همان). وجه سوم شایع بودن اطلاق عهد بر رساندن پیام الهی به مردم توسط پیامبران و فسق نامیدن نقض چنین عهدی است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۹۰).

سوم: با تقدیر ادات تشبیه، آیه بیانگر آن است که خداوند از امت‌ها همانند پیامبران پیمان گرفته است. در تأیید این دیدگاه نیز دلایلی مطرح شده است؛ از جمله، عده‌ای با استناد به روایت علی^(ع) (نک: ۳- ۱ روایت یکم) گفته‌اند، آیه بر اخذ پیمان از پیامبران و امت‌ها توأمان، دلالت دارد و این گونه می‌نماید که آیه با ذکر «النبیین» از ذکر «الامم» بی‌نیاز شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۱). برخی نیز در خصوص علت ذکر پیامبران به تنهایی مدعی شدند: میثاق از متبوع (پیامبران) مستلزم أخذ میثاق از تابع (امت‌ها) است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۰۵).

چهارم: بر پایه حذف مضاف (امم)، مقصود از «النبیین» امت‌های پیامبران است. در خصوص این دیدگاه به دو دلیل اشاره شده است؛ نخست؛ به روایتی منسوب به امام

صادق^(ع) (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۴) استناد شده که مشابه روایت امام باقر^(ع) (نک: ۳-۲ روایت سوم) تقدیر آیه را با افزایش لفظ «امم» در ترکیب «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» صحیح دانسته است (سزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۹۱؛ قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱۲۵). دوم؛ به آیه «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ... وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّزْتُمْوَهُمْ...» (المائدة: ۱۲) استدلال شده که بطور صریح میثاق ایمان و نصرت به پیامبران را به بنی اسرائیل نسبت داده و بجای «لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَ لَنَنْصُرُنَّهُ» در آیه محل بحث، از تعبیر «آمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَ عَزَّزْتُمْوَهُمْ» استفاده نموده است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱۲۵).

• ارزیابی دیدگاه‌ها

در نقد دلایل نظریه یکم چند نکته قابل توجه است: نخست آن که، روایت منسوب به امام علی^(ع) به دلیل ضعف سند و مشکلات محتوایی معتبر نیست (نک: ۳-۱-۱ و ۳-۲-۲). دوم آن که، تخصیص آیه میثاق به تعهد پیامبران در مورد پیامبرخاتم^(ص) با فرض حیات آن‌ها، خلاف ظاهر آیه است؛ زیرا اساساً دلیلی بر تخصیص «رسول مصدق» بر فرد معین وجود ندارد؛ بلکه عمومیت وفای به عهد درباره هر پیامبری قابل تأیید است (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۱).

اشکال عمده در نظریه دوم آن است که بیشتر دلایل آن اعم از مدعاست؛ زیرا وجه اول و دوم این نظریه تنها این معنا را تأیید می‌کند که مفاد آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ»، أخذ بیمان از امت‌ها و اتباع پیامبران است؛ اما این ادعا که «پیامبران واسطه أخذ میثاق از امت‌ها هستند»، دلیل روشنی برای آن ذکر نشده است. اما وجه سوم این نظریه که گویا علاوه بر إسناد میثاق به خداوند، توجیه‌گر انتساب میثاقی دیگر به پیامبران است، خلاف صراحت آیه در یگانه‌بودن خداوند برای اخذ میثاق است (وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ،) به اضافه آن که ضمایر مفرد در «قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» قرینه دیگری بر یگانگی فاعل میثاق است.

در پاسخ به دلایل مطرح شده در نظریه سوم دو نکته گفتنی است: نخست آن که در خصوص روایات منسوب به علی^(ع) در بخش ارزیابی روایات به نامعتبربودن آنها اشاره شده است (نک: ۳-۱-۱)؛ دوم آن که هیچ ملازمه‌ای میان میثاق پیامبران و میثاق

عمومی امت‌ها برقرار نیست؛ زیرا میثاقی که خداوند از پیامبران گرفته، میثاقی در راستای انجام رسالت الهی و از جنس «میثاقاً غَلِيظاً» (الاحزاب: ۷) است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۷۸) که نقض آن تاوان سنگینی (قطع رگ حیات) به دنبال دارد (الحاقه: ۴۴). در حالی که چنین میثاقی با آن خصوصیت برای عموم امت‌ها ثابت نیست. اما دو دلیلی که برای اثبات نظریه چهارم ذکر شده به نظر یکسان نیستند. دلیل نخست، روایتی مرسل، نقل به معنا و همراه با ادعای تقدیر «أمم» در ترکیب «میثاق النبیین» است که به سبب غیرموجه بودن تقدیر (عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۰۶) و نیز به دلیل احتمال جعل و تحریف در اصل این روایت (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۵، ص ۲۳۰)، قابل اعتنا و اعتماد نیست؛ اما آیه‌ای (المائدة: ۱۲) که در دلیل دوم، هم‌سو و هم‌نوا با آیه میثاق النبیین، مخاطب میثاق را بنی‌اسرائیل معرفی کرده و مضمون آن انطباق روشنی با مفاد آیه محل بحث دارد، قابل توجه است.

به باور نگارنده در خصوص نوع اضافه «میثاق النبیین» احتمال قابل قبول دیگری است که گویا تاکنون مغفول مانده‌اند نوع اضافه‌ای است که در آیه: «أَلَمْ يَأْخُذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» (الاعراف: ۱۶۹) برای واژه «میثاق» اثبات شده است. درباره تفسیر این آیه گفته شده، پس از آن که خداوند متعال عده‌ای از اهل کتاب را به سبب بی‌اعتنایی به میراث معنوی پیامبران مورد ملامت قرار داده، با یادآوری میثاقی که درباره کتاب آسمانی (میثاق فی کتابه) از ایشان اخذ شده بود، توبیخ افزونتری متوجه آنها کرده است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۲).

بر این اساس، این احتمال که نوع اضافه در ترکیب «میثاق النبیین» همانند «میثاق الكتاب» از جنس اضافه «میثاق» به «موثوق فیه» (موضوع تعهد) باشد، احتمالی قریب به واقع است و گویای این حقیقت است که اهل کتاب همان‌گونه که به واسطه میثاقی پیرامون کُتُب آسمانی (میثاق الكتاب) این مسئولیت را پذیرفتند که حقایق موجود در این کتاب‌ها را بدون کتمان، بیان کنند (آل عمران: ۱۸۷)، در خصوص میثاقی درباره پیامبران (میثاق النبیین) نیز وظیفه ایمان و نصرت به ایشان را بر عهده گرفتند؛ اما در مقام عمل در هر دو زمینه (کتاب و رسول) پیمان‌شکنی کردند (البقرة: ۱۰۱) و در نهایت به ورطه کفر و انکار سقوط کردند (آل عمران: ۱۰۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۶۵).

۲-۱-۳. «ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ»

در باره این عبارت از آیه، دو مسأله قابل توجه است؛ نخست آن که، مخاطبان آیه، آنان که «رسول مُّصَدِّق» به سوی‌شان مبعوث شده بود، چه کسانی هستند؟ دوم آن که مقصود از «رسول مُّصَدِّق» چیست؟ آیا مصداقی خاص منظور است، یا مراد «هر پیامبری» است؟ در پاسخ به این دو مسأله مفسران دیدگاه‌های متنوعی به ترتیب زیر به عرصه بحث آوردند:

یکم: عده‌ای از مفسران بر این نظر تاکید کردند که مقصود از مخاطب «ثُمَّ جَاءَكُمْ» پیامبران هستند، زیرا آنان مأموریت داشتند به هر پیامبر سابق و لاحق ایمان آورده و تصدیق نمایند (همان، ص ۳۳۲).

دوم: برخی دیگر از مفسران، ضمن پذیرش مخاطب بودن پیامبران در این عبارت، گفته‌اند: مقصود از «رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ» پیامبر خاتم (ص) است، چراکه ویژگی‌های آن حضرت در کُتُب انبیای گذشته آمده بود (بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۴).

سوم: بعضی صاحب‌نظران قرآنی، در خصوص مخاطب «ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ» این‌گونه تعلیل کردند که: چون آمدن «رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ» به سوی انبیای الهی فرضی باطل است، بنابراین مقصود از کسانی که «رسول مُّصَدِّق» ممکن بود بر آنها وارد شود، پیروان پیامبر سابق بودند؛ نه پیامبران پیشین (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۸۹). پس اگر این پیامبر لاحق با آمدنش کُتُب انبیای گذشته را تصدیق می‌نمود، بر امت‌های پیشین واجب بود که او را تصدیق نمایند (سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۹۲).

• ارزیابی دیدگاه‌ها

بررسی سخنان مفسران در تفسیر عبارت یادشده از پراکندگی پاسخ‌ها به دو پرسش پیش‌گفته حکایت می‌کند. با این حال، به نظر آن‌چه که در تعیین پاسخ صحیح به پرسش‌ها راه‌گشاست و قادر است نقاط ابهام‌آمیز عبارت مورد بحث را آشکار نماید، توجه به آیات هم‌سو و هم‌نواست. در این زمینه ملاحظه دلایل برخی صاحب‌نظران در تفسیر آیه محل بحث نشان می‌دهد که آنان نیز به بعضی آیات مشابه و هم‌نوا مانند: «وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ...» (البقرة: ۱۰۱) توجه داشته و با تمسک

به آن، این نتیجه را اعلام کرده‌اند که مخاطب عبارت «ثُمَّ جَاءَكُمْ» در آیه محل بحث، اهل کتاب می‌باشند و مقصود از «رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ» پیامبر اسلام (ص) است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۳۶). البته بعضی دیگر با نظر به آیه فوق گفته‌اند که مقصود از «رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ» هر پیامبری است که ایمان و نصرت وی بر اهل کتاب واجب است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۴).

اما بررسی‌های کامل‌تر در زمینه مجموع آیاتی که با آوردن صفت «مُصَدِّقٌ» بر تصدیق کُتُب آسمانی دلالت دارند، حاوی نکات بیشتری به شرح زیر است:

- نخست آن که، آیات مشتمل بر کلمه «مُصَدِّقٌ»، به دو دسته قابل تقسیم است: در تعدادی از این آیات واژه «مُصَدِّقٌ» با ترکیبی مشابه «مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ» و در شماری دیگر با ترکیبی مشابه «مُصَدِّقٌ لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» صورت‌بندی شده است.

- دوم آن که، دسته نخست آیات، یعنی آیه: «وَ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ» (البقرة: ۴۱) و پنج آیه دیگر (البقرة: ۸۹، ۹۱، ۱۰۱؛ النساء: ۴۷؛ آل عمران: ۸۱)، صرف نظر از آیه محل بحث، تماماً بر تصدیق میراث آسمانی پیامبران در نزد اهل کتاب و چگونگی مواجهه آنها با تصدیق‌کنندگان (انبیای الهی و کُتُب آسمانی) دلالت دارند، در حالی که آیات دسته دوم یعنی آیه: «وَ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ. مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ آتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ...» (المائدة: ۴۶) و ده آیه دیگر (البقرة: ۹۷؛ آل عمران: ۳ و ۵۰؛ المائدة: ۴۸؛ الانعام: ۹۲؛ فاطر: ۳۱؛ الاحقاف: ۳۰؛ یوسف: ۱۱۱؛ یونس: ۳۷؛ الصف: ۶) به طور صریح از تصدیق کُتُب آسمانی توسط برخی کتب نازل شده (قرآن و انجیل) و پیامبر فرستاده شده (عیسی^(ع)) حکایت می‌کنند.

سوم آن که، بر خلاف «مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» که بر حضور و در دسترس بودن تصدیق‌شونده دلالت دارد، ترکیب «مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ» به پنهان ماندن و کتمان بسیاری از حقایق و احکام توسط اهل کتاب اشاره می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۷۷) و گویا این نوع تعبیر در صدد ترغیب ایشان به ایمان‌آوری و رجوع به کتاب‌های در اختیار (لما معهم) و تقبیح عملکردشان در تکذیب و کتمان حقایق مربوط به رسول خاتم (ص) است (همان، ج ۵، ص ۴۹۴).

به نظر، مجموع نکات یادشده این نتیجه روشن را به دست می‌دهد که مخاطب تعبیر «مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ» در همه آیاتی که این نوع تعبیر در آنها به کار رفته، از جمله آیه محل بحث، قطعاً پیامبران نیستند؛ بلکه این نوع ترکیب لفظی، بر پایه عرف قرآن^۳، در اختصاص به اهل کتاب صریح یا قریب به صراحت است. از آن جا که به گزارش قرآن (البقرة: ۸۷)، سنت و روش یهودیان در برابر هر پیامبری که به سوی‌شان مبعوث شده، استکبار و انکار رسالت الهی آنان بوده است، بر این اساس این سخن پذیرفته است که عبارت مورد بحث ضمن هشدار به لزوم پای‌بندی به میثاقی که آنان درباره همه پیامبران (میثاق النبیین) و نسبت به هر پیامبری (رسول مصدق) متعهد شده بودند، ایشان را به‌طور خاص از کتمان حق و تکذیب خاتم پیامبر^(ص) برحذر داشته است.

۲-۱-۴. «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ»

درباره مفهوم و مصداق عبارت فوق نیز مفسران اختلاف کرده و متناسب با نوع مخاطبی که برای این عبارت فرض نموده‌اند، دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص معنا و مقصود از ایمان و نصرت به شرح ذیل ارائه داده‌اند:

یکم: بیشتر مفسران مخاطب «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» را پیامبران دانسته و بعضی علاوه بر پیامبران، امت‌ها را نیز مشمول حکم ایمان و نصرت قرار داده‌اند (ابوزهرة، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۹۵).

دوم: عده‌ای هم با تأیید مخاطب بودن پیامبران، «ایمان» را تصدیق پیامبران نسبت به یکدیگر (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۷۸۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۳۳۲) و «نصرت» را پیمان‌گرفتن از امت خود (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۳۶۱) و بشارت و توصیه به آنها (امت‌ها) در مورد پیامبر لاحق تعریف کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۳۳۲؛ کرمی حویزی، ۱۴۰۲ ق، ج ۲، ص ۷۲-۷۳).

^۲ مطابق این قاعده چنان‌که لفظ یا کلمه‌ای در زبان و عرف قرآن به سبب کثرت استعمال برای معنای خاصی حقیقت شده باشد. در صورت نبود قرینه، ظهور آیه با عنایت به آن حقیقت به دست می‌آید (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۶۷؛ همان، ج ۵، ص ۱۲۹؛ بابایی، ۱۳۸۹ ش، ج ۲، ص ۲۳۲)؛ البته برخی چنین اطلاعی را، نه در حد ظهور معمولی، بلکه در حد صراحت دانسته‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۴، ص ۳۷۱).

سوم: در برابر اکثریت فوق، بعضی مفسران با توجه به این واقعیت که تمام پیامبران در زمان بعثت پیامبر خاتم^(ص) در زمره اموات بوده و وجوب نصرت آن حضرت بر پیامبران^(ع) ممکن نبوده است، این نظر را تأیید کرده‌اند که اساساً مخاطب عبارت مورد بحث، امت‌ها می‌باشند؛ نه پیامبران (حائری تهرانی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۲۲۶)، یا گفته‌اند: میثاق نصرت، به‌خصوص نصرت پیامبر خاتم^(ص) تنها در مورد اهل کتاب معتبر است؛ نه همه پیامبران (بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۴).

• ارزیابی دیدگاه‌ها

در خصوص این مدعا که مخاطب ترکیب «لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» پیامبران هستند، این نکته گفتنی است که در قرآن کریم خبر ایمان آوردن پیامبری به پیامبر دیگر فقط به‌صورت فعل ماضی، که نشان از حتمیت انجام عمل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۵۲)، گزارش شده است، مانند: «فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ» (العنکبوت: ۲۶) اما درخواست ایمان از پیامبری برای پیامبری دیگر با تأکیدات فراوان، در هیچ‌یک از آیات قرآن دیده نشده است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۵، ص ۲۱۸). شاید به این دلیل که نیاز کلام به تأکیدات بیشتر مقتضای حال کسانی است که از انکار شدیدتر برخوردارند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۸۲).

همچنین در خصوص نصرت و یاری‌رساندن پیامبری به پیامبر دیگر، گفتنی است این معنا تنها در صورت معاصرت ناصر و منصور ممکن است، از این‌رو بنا کردن «میثاق النبیین» بر فرض و تقدیر حیات پیامبران هنگام بعثت پیامبر خاتم^(ص) (همان، ج ۸، ص ۲۷۵)، پذیرفته نیست؛ زیرا ترکیب «قَالَ أَأَقْرَبْتُمْ ... قَالُوا أَأَقْرَبْنَا» که به اصل و مفاد میثاق تعلق گرفته است، به صراحت بر تحقق یک مکالمه واقعی دلالت دارد؛ نه یک گفتگوی فرضی و خیالی. بر این اساس، دیدگاه اقلیت مفسرانی که إسناد «لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» به پیامبران را ممکن ندانسته و مخاطب این ترکیب را امت‌ها یا اهل کتاب معرفی کرده‌اند، به واقعیت نزدیکتر است.

البته به نظر می‌رسد استشهاد به آیه: «وَ لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ... وَ آمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَ عَزَّزْتُمُوهُمْ...» (المائدة: ۱۲) برای شناخت دقیق‌تر مخاطبان عبارت مورد بحث

مفیدتر می‌نماید، زیرا این آیه به‌طور صریح عمل به میثاق ایمان و نصرت پیامبران را به بنی اسرائیل نسبت داده است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱۲۵).

مؤید دیگر در این زمینه آیه: «فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ...» (الاعراف: ۱۵۷) است که به‌طور صریح مؤمنان راستین اهل کتاب را، کسانی معرفی کرده است که به مفاد «میثاق النبیین» عمل نموده و در ایمان و نصرت رسول خاتم (ص) کوشیده و پیرو واقعی قرآن مبین بوده‌اند؛ از این رو، آیه مذکور شاهد روشنی بر این معناست که ایمان و نصرت پیامبر لاحق از وظایف پیروان انبیای سابق، به‌خصوص اهل کتاب بوده و خطاب «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» مربوط به پیروان (اهل کتاب) است؛ نه پیامبران.

۲-۱-۵. «قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَي ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَبْنَا»

در این بخش از آیه، میثاق به تصریح مکالمه خداوند با جمعیتی که از آنها پیمان گرفته شده، گزارش شده است. از آنجا که تصور اجتماع و مخاطبه با پیامبران در عالم واقع، آسان نبوده است. برخی مفسران این عبارت را مکالمه‌ای تمثیلی و غیرواقعی تلقی کرده‌اند؛ ولی بسیاری از مفسرانی که به نکته یادشده توجه نداشتند، همانند عبارات گذشته درباره مخاطب آن به اختلاف، سخن گفته‌اند؛ برخی از این اقوال به ترتیب زیر است:

یکم: پس از آن که خداوند از پیامبران بر ایمان و نصرت پیامبر لاحق پیمان گرفت، برای تأکید بیشتر از خودشان اعتراف گرفت تا در انجام آن پیمان کوتاهی نکنند؛ آنان نیز با اقرار خود آن پیمان را تأیید کردند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۳۸).

دوم: در این عبارت خداوند از پیامبران خواسته تا در انجام پیمانی که از آنها ستانده است، عهدی دیگر از امت‌های خود بگیرند و ایشان را با خود همراه کنند؛ آنان نیز این خواسته را اجابت کرده و اقرار نمودند (ابوزهره، بی تا، ج ۳، ص ۱۲۹۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳۴؛ قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱۲۵؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۱۳).

سوم: پس از آن که خداوند از امت‌ها پیمان گرفت تا پیامبران را تصدیق نمایند، در بیان کیفیت أخذ میثاق فرمود: آیا به این عهد من اعتراف می‌کنید و به آنچه انبیای شما فرمان می‌دهند عمل می‌کنید؟ در برابر این استفهام تقریری، هم پیامبران و هم امت‌ها پاسخ مثبت دادند و بر پذیرش عمل به این پیمان اعتراف نمودند (سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۹۲).

چهارم: هنگامی که خداوند از زبان انبیای خود با سران و علمای ادیان سخن گفت و فرمود: آیا به عهد خود در ایمان و نصرت پیامبر خاتم^(ص) اقرار می‌کنید؟ پاسخ ایشان قبول میثاق و التزام به مفاد آن بود (مغنیة، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۰۰).

پنجم: از تعبیر قرآنی «قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي...» استفاده می‌شود که گویا خداوند تمامی زمان‌های متوالی بین رسولان را در هم پیچیده، آنها را در جایگاه شاهد واحدی جمع نموده، از مجموع‌شان بر میثاق سنگینی که قبلاً تعهد داده‌اند، اقرار گرفته است و آنان نیز با گفتن «أَقْرَضْنَا» به ندای حق پاسخ مثبت داده‌اند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۰). بی‌گمان چنین مکالمه‌ای تنها محاوره‌ای تمثیلی برای تأکید بر پیمان پیشین است؛ نه آن که در خارج گفتگویی حقیقی واقع شده باشد (مراغی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰۱).

• ارزیابی دیدگاه‌ها

در نقد اقوالی که در عبارت یادشده مخاطب اقرار را، پیامبران (قول یکم، دوم و سوم) و اقرار گیرنده را غیرخداوند (قول چهارم) معرفی کرده‌اند، بیان این مقدمه لازم است که: اقرار ضد جحد (انکار) و به معنای اعتراف (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۰) و شهادت علیه خود است؛ طرح این معنا پس از میثاق، در واقع حجتی علیه شخص اقرارکننده و تأکیدی بر لزوم عمل به مفاد عهد و پیمان یادشده است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۶۹). از این‌رو، به نظر می‌رسد، این نوع اقرارگرفتن و سپس گواخواستن (فَأَشْهَدُوا) که نشان از وجود وصف انکار و احتمال عهدشکنی در مخاطب است، شایسته مقام رسالت و قابل انتساب به انبیای الهی نیست. در قرآن کریم تنها گروهی که پس از أخذ میثاق این‌گونه از آنها اقرار گرفته شده و پس از اقرار و

شاهدگرفتن از آن‌ها، به عهدشکنی ایشان تصریح شده، گذشتگان بنی‌اسرائیل بوده است: «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ... ثُمَّ أَقْرَزْتُمْ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ» (البقرة: ۸۴).
 به نظر، بیان فوق قرینه قابل قبولی برای مخاطب نبودن پیامبران، و آیه مذکور (البقرة: ۸۴) شاهد روشنی بر امکان خطاب مستقیم خداوند با اهل کتاب در ترکیب «قَالَ أَقْرَزْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَي ذَلِكُمْ إِصْرِي...» است. در خصوص تمثیلی بودن ترکیب یادشده (قول پنجم) باید گفت: اساساً مقام احتجاج که مطابق سیاق مقصود اصلی آیه «مِثَاقِ النَّبِيِّينَ» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳۲)، با تمثیلی و غیرحقیقی بودن مفاد آیه سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۳۱، ص ۹۷).

۲-۲. سیاق آیات

شماری از مفسران در تبیین مفهوم آیه «مِثَاقِ النَّبِيِّينَ» از قاعده سیاق استفاده کرده‌اند. در این رابطه بعضی به اجمال گفته‌اند که مقصود از آیه یادشده و دیگر آیات هم‌جوار، برشمردن اموری است که باعث قطع بهانه و شکستن یک‌دندگی اهل کتاب در پذیرش ایمان و نصرت رسول خاتم^(ع) است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۷۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۲).

اما عده‌ای با تفصیل بیشتر و تصریح به دلالت آیه: «فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران: ۸۲) بر سرزنش شدید و لزوم پرهیز پیروان پیامبران، به خصوص یهود و نصارا (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۳۹؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۹۰؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۹۳؛ طیب، ۱۳۸۷ش، ج ۳، ص ۲۶۹)، به این نظر مایل شدند که مفاد آیه محل بحث (آل عمران: ۸۱) به مِثَاقِ پیامبران اختصاص ندارد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۵، ص ۲۲۹)؛ بلکه مخاطب این آیه یا اعم از پیامبران و پیروان آنهاست (مظهری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۰۴)، یا خطاب آیه اختصاص به پیروان پیامبران دارد (حائری تهرانی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۲۲۶؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۹۳)؛ از آن رو که تنها پیروان پیامبران بودند که بر پیمان خود با

خداوند در جهت ایمان و نصرت رسولان الهی عمل نکردند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۳۹؛ مراغی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۱؛ خطیب، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۱).

همچنین عده‌ای دیگر از مفسران با عطف و ضمیمه کردن مفاد آیه: «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ» (آل عمران: ۸۳) به آیه قبل (آل عمران: ۸۲)، این آیه را نیز در جهت تأکید بر توبیخ و تهدید اهل کتاب (یهود و نصارا) به سبب عدم ایمان و نصرت پیامبر خاتم (ص) تفسیر کردند (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۰۱؛ مراغی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۱؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۲؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۹۴)؛ زیرا از نظر آنان این آیه هماهنگ با آیه قبل، به وحدت رسالت الهی در زمین اشاره دارد و مبین این حقیقت است که همه پیامبران در راستای دعوت به دین واحد یعنی اسلام قیام کردند و تکذیب هر یک از پیامبران متضمن فسق و خروج از دین و پذیرش دینی غیر از دین حق است (ابوزهره، بی تا، ج ۳، ص ۱۲۹۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳۵؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۹۴؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۱۵).

۲-۳. نظریه مختار در مخاطب‌شناسی آیه

از مطالب مطرح شده در بخش مخاطب‌شناسی، این معنا به روشنی معلوم شد که بر خلاف دیدگاه اکثر مفسران، مخاطبی که می‌توان برای آیه محل بحث تأیید کرد، تنها اهل کتاب می‌باشد. برای این مدعا دلایل متعددی شرح داده شد که خلاصه آنها در چند بند اشاره می‌شود:

۱. سیاق آیات و پی‌درپی بودن ضمائر بر یک نظم واحد: بر مبنای این دلیل

امکان ارجاع بیش از بیست ضمیر مخاطب و دو ضمیر غائب به اهل کتاب در مجموع پنج آیه (آل عمران: ۷۹-۸۳) قابل تأیید است؛

۲. مشابهت نوع اضافه «مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ» با «مِيثَاقُ الْكِتَابِ»: این نکته

تأییدکننده این معناست که «النبيين» در ترکیب «مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ» موضوع تعهد (موثوق فیه) است، نه متعهدان ميثاق (موثوق منه)؛

۳. عرف قرآن: بر پایه این قاعده، تعبیر «مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ» در اختصاص به

اهل کتاب صریح یا قریب به صراحت است؛

۴. **دلالت أدات تأکید بر صفت انکار:** این معنا بیانگر ناسازگاری خطاب‌های «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» با مقام پیامبران است؛
۵. **مؤیدات قرآنی:** آیات (المائدة: ۱۲) و (الاعراف: ۱۵۷) از هماهنگی خطاب‌های «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» با جایگاه اهل کتاب حکایت می‌کنند؛
۶. **دلالت «اقرار و شاهدگرفتن پس از میثاق» بر وجود صفت انکار:** این دلالت، تأییدی دیگر بر ناسازگاری عبارت «قَالَ أَ أَفْرَزْتُمْ...» با مقام پیامبران است؛
۷. **گواهی آیه (البقرة: ۸۴):** این آیه بر جواز خطاب مستقیم خداوند با اهل کتاب در ترکیب «قَالَ أَ أَفْرَزْتُمْ...» دلالت دارد.

۳. ارزیابی روایات تفسیری «میثاق النبیین»

بررسی اجمالی تفاسیر فریقین حاکی از اثرپذیری آن‌ها از روایات تفسیری در بیان مفهوم و مقصود از آیه «میثاق النبیین» است؛ این در حالی است که تاکنون هیچ تحقیق جامعی در خصوص میزان اعتبار این روایات صورت نگرفته است. در این بخش ضمن دسته‌بندی این مستندات روایی به ارزیابی آنها توجه شده است:

۳-۱. روایات اهل سنت

بیشتر اخباری که در تفاسیر اهل سنت ذیل آیه «میثاق النبیین» وارد شده، موقوف و به غیرمعصوم منتهی است. تنها روایات مرفوع در این بخش، سه روایت پیش‌رو است که ابن جریر طبری در تفسیر خود از امیرمؤمنان علی^(ع) نقل نموده و به عنوان روایات تفسیری مورد استناد بسیاری از مفسران شیعه و سنی قرار گرفته است:

روایت یکم: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، قَالَ: لَمْ يَبْعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ نَبِيًّا، آدَمَ فَمَنْ بَعْدَهُ، إِلَّا أَخَذَ عَلَيْهِ الْعَهْدَ فِي مُحَمَّدٍ: لئنُ بَعَثَ وَ هُوَ حَيٌّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ وَ لَيَنْصُرُنَّهُ، وَ يَأْمُرُهُ فَيَأْخُذَ الْعَهْدَ عَلَى قَوْمِهِ، فَقَالَ: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ ... الآية...» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۳۶). در این روایت، اخذ میثاق از یکایک پیامبران در مورد ایمان و نصرت پیامبر

خاتم^(ص)، مقصود اصلی آیه ذکر شده و بر مأموریت هر یک از آنان در تعهدگرفتن از پیروان تأکید شده است.

روایت دوم: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فِي قَوْلِهِ: «قَالَ فَاشْهَدُوا» يَقُولُ: فَاشْهَدُوا عَلِيَّ أُمَّمِكُمْ بِذَلِكَ «وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» عَلَيَّكُمْ وَعَلَيْهِمْ.» (همان، ص ۲۳۸). این روایت مانند روایت پیشین از مخاطب بودن انبیای الهی و نیز مأموریت آنها برای اخذ میثاق و شاهدگرفتن از امت‌ها حکایت می‌کند.

روایت سوم: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: «فَمَنْ تَوَلَّى» عَنْكَ يَا مُحَمَّدٌ بَعْدَ هَذَا الْعَهْدِ مَنْ جَمِيعِ الْأُمَّمِ، «فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»، هُمُ الْعَاصُونَ فِي الْكُفْرِ» (همان، ص ۲۳۹). این روایت با اشاره به تعهد و پیمانی که در آیه قبل توسط پیامبران از امت‌ها برای پیامبر خاتم^(ص) اخذ شده، نقض این پیمان را عصیان و کفر معرفی کرده است.

۳-۱-۱. ارزیابی سندی

ملاحظه روایات مذکور در منابع عامه حاکی از تکیه این روایات به سندی واحد است. در سلسله راویان این سند نام «سیف بن عمر» دیده می‌شود که این نام بیشتر توسط ذهبی و ابن حجر از قول علمای عامه، با اوصافی مانند: «ضعیف»، «کذاب»، «متروک الحدیث»، «کان یضع الحدیث»، «المتهم بالزندقه» و «اشد الضعفاء» تضعیف شده است (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۳۵۳؛ ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۵۹). سپس توسط محقق معاصر علامه عسکری به عنوان خالق داستان‌ها و افسانه‌ها به قصد خیانت به اسلام و کتمان حقایق و مشوش ساختن افکار مسلمانان معرفی شده است (عسکری، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۳۲). مسلماً مجموع این توصیفات و افشاگری‌ها علیه «سیف»، لزوم بی‌اعتمادی به اخباری که از وی متفرداً نقل شده است را تأیید می‌نماید.

۳-۱-۲. تحلیل محتوایی

همچنین تحلیل محتوایی روایاتی که سیف بن عمر به امیرمؤمنان^(ع) نسبت داده، بیانگر این حقیقت است که وی این روایات را به گونه‌ای طراحی کرده که گویا آن حضرت در مقام تفسیر آیه بوده است؛ اما واقعیت آن است که با عرضه محتوای روایات بر معنای برگرفته از آیه محل بحث، می‌توان گفت، آنچه «سیف» در این سه روایت آورده نه تنها

تفسیر آیه نبوده؛ بلکه محتوای آنها خلاف ظاهر و تحریف‌کننده مقصود اصلی آیه بوده است.

مهمترین تحریف معنوی که سیف در این روایات (روایت یکم و دوم) اعمال نموده، تبدیل مخاطب آیه از «سران اهل کتاب» به «پیامبران» است، در شرایطی که قرائن موجود در متن و فرامتن خلاف ادعای «سیف» را ثابت می‌کند (نک: ۳-۱-۱). دومین انحراف معنایی در این روایات (۳-۱؛ روایت یکم، دوم و سوم) تخصیص مفهوم عام «رسول مصدق» به پیامبر خاتم^(ص) است، حال آن که در آیه دلیلی بر این تخصیص وجود ندارد؛ بلکه عمومیت وفای به عهد در مورد هر رسول مصدقی پذیرفته است (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۰۰؛ مظهري، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۱). سومین معنای زائدی که به آیه نسبت داده شده، مأموریت پیامبران برای اخذ تعهد از امت‌های خود درباره ایمان و نصرت پیامبر خاتم^(ص) (روایت دوم و سوم) و شهادت بر این عهدگیری است (روایت دوم)، در حالی که برای این مفاهیم نیز دلیل روشنی در آیه وجود ندارد.

۳-۲. روایات شیعه

روایات تفسیری شیعه در مورد آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» از تنوع و کثرت بیشتری برخوردار است. برخی روایات از میثاق مأخوذ از پیامبران سخن گفته و بعضی درباره تعهدگرفتن از امت‌ها خبر داده است. تعدادی تأویل آیه را به مسأله رجعت مرتبط دانسته و شماری آن را بر میثاق اُلس (عالم‌ذر) منطبق ساخته‌اند. اهم روایات به شرح ذیل است:

روایت یکم: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا مِنْ لَدُنْ آدَمَ فَهَلُمَّ جَرًّا إِلَّا وَ يَرْجِعُ إِلَى الدُّنْيَا وَ يَنْصُرُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ^(ع)... ثُمَّ قَالَ لَهُمْ فِي الذَّرِّ أَ أَقْرَزْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَي دَلِكُمْ إِصْرِي». (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۰۶). این روایت آشکارا بخش نخست آیه را به مسأله رجعت ارتباط داده و بخش دیگر را به موضوع عالم‌ذر پیوند زده است.

روایت دوم: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَوَّلُ مَنْ سَبَقَ مِنَ الرُّسُلِ إِلَى بَلَى مُحَمَّدٍ^(ص).... ثُمَّ أَخَذَ بَعْدَ ذَلِكَ مِثَاقَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِالْإِيمَانِ بِهِ وَ عَلَى أَنْ يُنصُرُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ^(ع) فَقَالَ وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِثَاقَ النَّبِيِّينَ...». (همان، ص ۲۴۷). این روایت نیز مانند روایت نخست میثاق پیامبران را پس از میثاق عالم‌ذر بیان کرده و کیفیت

نصرت را خبررسانی به امت‌ها درباره رسول الله (ص) و جانشینان آن حضرت عنوان نموده است.

روایت سوم: «عَنْ حَبِيبِ السَّجِسْتَانِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ»... فَقَالَ: يَا حَبِيبُ إِنَّ الْقُرْآنَ قَدْ طُرِحَ مِنْهُ أَيُّ كَثِيرَةٍ وَ لَمْ يَزِدْ فِيهِ إِلَّا حُرُوفٌ أَحْطَأَتْ بِهَا الْكُتُبَةُ وَ تَوَهَّمَهَا الرِّجَالُ، وَ هَذَا وَهَمٌّ فَأَفْرَأُهَا «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ أُمَّمِ النَّبِيِّينَ...» هَكَذَا أَنْزَلَهَا اللَّهُ يَا حَبِيبُ، الْحَدِيثُ «(عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۱۸۰). در این روایت منتسب به امام باقر (ع)، قرائت معروف «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» انکار شده و چنین ادعا شده که عبارت اصلی آیه، «مِثَاقِ أُمَّمِ النَّبِيِّينَ» بوده که با حذف «أُمَّمِ» تحریف شده است.

روایت چهارم: «عَنْ فَيْضِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ وَ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ» إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، قَالَ: لَتُؤْمِنَنَّ بِرَسُولِ اللَّهِ وَ لَتَنْصُرُنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع، قُلْتُ: وَ لَتَنْصُرُنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: نَعَمْ مِنْ أَدَمَ فَهَلُمَّ جَرًّا، وَ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ نَبِيًّا وَ لَا رَسُولًا إِلَّا رَدَّ إِلَى الدُّنْيَا حَتَّى يُفَاتِلَ بَيْنَ يَدَيْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع)» (همان، ص ۱۸۱) این روایت منتسب به امام صادق (ع) نیز، نصرت معهود در آیه را مخصوص امیرمؤمنان (ع) تعریف نموده و زمان این نصرت را هنگام رجعت تعیین کرده است.

روایت پنجم: «عَنْ سَلَامِ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع... قَالَ: إِذَا جَاءَ جَمَعَ اللَّهُ أَمَامَهُ النَّبِيِّينَ وَ الْمُؤْمِنِينَ حَتَّى يَنْصُرُوهُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ» فَيَوْمئِذٍ يَدْفَعُ رَايَةَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) اللِّوَاءَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَيَكُونُ أَمِيرَ الْخَلَائِقِ كُلِّهِمْ أَجْمَعِينَ... فَهَذَا تَأْوِيلُهُ» (همان). این روایت به صورت روشن، تأویل و تحقق آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» را به زمان رجعت موکول کرده، و درباره کیفیت رجعت پیامبران و نصرت امیرمؤمنان (ع) سخن گفته است.

۳-۲-۱. ارزیابی سندی

اکثر روایات شیعه ذیل آیه ميثاق النبيين (روایت یکم تا پنجم) از دو منبع تفسیری، «تفسیر قمی» و «تفسیر عیاشی» نقل شده است که این منابع بیشتر در ادعای وجود تحریف لفظی در قرآن نقش محوری داشتند (عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۳-۶۴). گفتنی است، برخی محققان معاصر در خصوص اصالت (سند) کتاب تفسیر قمی تردید

جدی وارد کرده و راوی آن را مجهول دانسته است (معرفت، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۱۸۴) و بعضی دیگر درباره تفسیر عیاشی، این اشکال را ذکر کرده‌اند که: «معلوم نیست، با وجود حذف اُسناد این تفسیر توسط ناسخ، چه کسی روایات این کتاب را نقل کرده است. آیا راوی غالی ضالّ کذاب آن را نقل کرده یا نویسنده‌ای از راویان مدرسه خلفاء آن را جمع کرده است؟» (عسکری، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۶۴).

البته این مشکل وقتی جدی‌تر می‌شود که بدانیم در میان روایات تفسیر عیاشی، روایتی (روایت سوم) اثبات‌گر تحریف و مدعی کم‌شدن لفظ «أمم» از ترکیب «مِثَاقِ النَّبِيِّينَ» وجود دارد که عین آن روایت را قبلاً راوی غالی و فاسد‌المذهبی مانند «احمد بن محمد السیاری» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۸۰) نقل کرده است (عسکری، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۳۰۷). درباره سایر روایات شیعه نیز این نظر قابل ذکر است که مشابهت لفظی و معنایی این روایات با اخبار اهل سنت، مؤید انتقال یافتن روایات منسوب به اهل بیت^(ع) است (همان، ص ۳۰۷-۳۰۸).

گفتنی است عین روایات قمی و عیاشی یا مشابه آنها، به صورت مسند در برخی منابع شیعه مربوط به قرن هشتم هجری (مختصر البصائر) نقل شده (حلی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۱۲ و ۱۳۱ و ۱۵۰ و ۴۱۲) که حکم آنها از نظر صحت و سقم، وابسته به تحلیل و ارزیابی محتوایی است^۴.

۳-۲-۲. تحلیل محتوایی

در خصوص تحلیل محتوایی روایات شیعه گفتنی است: این روایات از وجوه معنایی مشترکی حکایت دارند که جملگی خلاف ظاهر آیه تشخیص داده شده و باعث خروج آیه «مِثَاقِ النَّبِيِّينَ» از مفهوم اصلی خود شده‌اند. برخی از این مشترکات معنایی، همان اشکالاتی است که قبلاً در روایات اهل سنت دیده شده و مورد انتقاد مفسران فریقین

^۴ این رویکرد بر پایه این نظر واقع شده که نقد محتوا بر نقد سند، به‌خصوص در روایات تفسیری، مقدم یا همگام با آن لازم است. البته این اصل، نه فقط به دلیل احادیث عرضه روایات بر قرآن، بلکه به سبب هشدارهای مکرر معصومان^(ع) نسبت به خطر نفوذی‌ها و افراد منافقی مانند سیاری (کشی، ۱۴۰۹ ق، ص ۶۰۶) است که کتاب‌های حدیثی اصحاب ائمه^(ع) را به بهانه نسخه‌برداری می‌گرفتند و اخبار غلوآمیز را با اُسناد صحیح وارد کتاب‌ها می‌کردند، سپس نسخه‌های استنساخ شده را در میان شیعیان رواج می‌دادند (همان، ص ۲۲۴-۲۲۵).

قرار گرفته است (نک: ۱-۳). اما برخی از این مشترکات معنایی، اشکالاتی است که اختصاص به روایات شیعه داشته، و بعضی تنها با اندیشه شیعی سازگار است. مانند «ارجاع ضمیر «لَتَنْصُرُنَّهُ» به امیرمؤمنان^(ع)»، «تأویل آیه به رجعت» و «تطبیق آیه بر عالم‌دَر».

در شرح و بیان دسته اخیر (اشکالات خاص روایات شیعه)، چند نکته قابل ذکر است: **اول** آن که ارجاع ضمیر «لَتَنْصُرُنَّهُ» به امیرمؤمنان^(ع) دلیل لفظی روشنی بر جواز آن وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳۹)؛

دوم آن که، اگر بنا بر تأویل و بر حسب ظاهر روایت چهارم و پنجم، زمان رجعت به عنوان زمان وقوع پیمان پیامبران پذیرفته شود، این فرضیه با گزاره اصلی آیه که از وقوع میثاق در گذشته خبر می‌دهد (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۱۴)، ناسازگار است؛

سوم آن که، اگر بر پایه روایت یکم و دوم، به فرض وحدت مصداقی و ماهوی «میثاق النبیین» و «میثاق عالم‌دَر» حکم شود (سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۹۳)، فرضی بعید و نامعتبر است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۳۶). زیرا از یک سو با روح و غایت «میثاق النبیین» که تحذیر پیمان‌شکنان است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۴)، منافات دارد و آن را از دایره سودمندی خارج می‌کند (همان، ص ۲۰۲). از سوی دیگر، دقت در چگونگی «میثاق النبیین» [به ضمیمه آیه بعد] از تخلف‌پذیری این میثاق خبر می‌دهد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۵، ص ۲۱۷)، در حالی که جریان «ألست» از همگانی و تخلف‌ناپذیری میثاق عالم‌دَر حکایت می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۳۱، ص ۹۳-۹۴).

۳-۲-۳. جمع‌بندی ارزیابی روایات

پس از بحث سندی و عرضه روایات بر مفهوم ظاهری آیه، این نتیجه کلی قابل ارائه است که مجموع این روایات از نظر سندی، با وجود افراد کذبانی مانند «سیف‌بن‌عمر» در اسناد روایات اهل سنت و نیز مجهول و مرسل بودن روایات شیعه، به شدت ضعیف و از حیث محتوا دارای اشکالات متعدد است.

«تحریف آیه از مخاطب اصلی (اهل کتاب) به مخاطب بدیل (پیامبران)» و «تخصیص رسول مُصَدِّق، به پیامبر خاتم(ص)» دو اشکال عمده‌ای است که به صورت مشترک در روایات عامه و امامیه قابل مشاهده است.^۵ همچنین «تطبیق آیه بر اندیشه عالم‌ذر»، «تحریف میثاق النبیین با اعتقاد به حذف اُمم» و «تأویل آیه به موضوع رجعت»، مجموعه‌ای از تحریفات لفظی و معنوی در این روایات را نشان می‌دهد که از سوی منحرفانی مانند «سیاری» برای انحراف آیه از مفهوم اصلی خود به کار گرفته شده است.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش در پاسخ به سه پرسش اساسی مطرح شده، در سه بند خلاصه می‌شود:

۱. بررسی دیدگاه‌های مفسران فریقین در تحلیل آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ»، این معنا را تأیید می‌کند که بیشتر آنان متأثر از روایات تفسیری، در صدد توجیه و تطبیق مندرجات این روایات بر بخش‌های مختلف آیه مورد بحث بوده‌اند. از این رو، غالب مفسران هماهنگ با مضمون روایات، مخاطب اصلی آیه را پیامبران یا پیروان آنها نشان داده‌اند، در حالی که ظاهر آیه با توجه به قرائن پیوسته و ناپیوسته پذیرای این معنا نیست.
۲. به نظر می‌رسد آنچه را که می‌توان معنای دقیق‌تر آیه برشمرد و آن را با سیاق آیات هماهنگ دید و بر پایه دلایل مطرح شده تأیید کرد، این است که، آیه بیانگر میثاقی الهی است که بر طبق آن خداوند متعال علمای اهل کتاب را به ایمان و نصرت پیامبرانی که هر یک به نوبت با نشانه‌هایی از صدق و راستی به سوی‌شان مبعوث شده‌اند، فراخوانده و با تأکیدات فراوان ایشان را از پیمان‌شکنی احتمالی درباره این میثاق بر حذر داشته است.

۳. مسلماً این مفهوم محوری آیه با مفاد روایاتی که در منابع شیعه و سنی از سوی روایان غالی و کذّابی، مانند «سیاری» و «سیف» نقل شده، ناسازگار است. این ناسازگاری

^۵. گفتنی است، برخی مفسران در خصوص «تخصیص رسول مصدق به پیامبر خاتم(ص)» به روایات غیرتفسیری ولی مؤتقی استناد کرده‌اند که از تبشیر و تصدیق پیامبر خاتم(ص) توسط انبیای سابق حکایت دارند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۴، ص ۶۹۴)، اما بدیهی است بعد از نفی مخاطب بودن پیامبران در آیه «مِثَاقَ النَّبِيِّينَ» (نک: ۳-۱-)، جواز استناد به این روایات برای تفسیر آیه یادشده، سالبه به انتفاع موضوع است.

تأییدی بر بی‌اعتباری این روایات و خطا بودن استناد به آیه برای اثبات مفاهیم زائد (مُدْرَج) و مخالف با ظاهر آیه، مانند رجعت و عالم‌ذر است.

منابع

• قرآن کریم.

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن حجر، احمد بن علی (۱۴۰۴ق). *تهذیب التهذیب*، بیروت: دار الفکر.
۳. ابن حنبل، احمد (۱۴۱۹ق). *مسند أحمد بن حنبل*، بیروت: عالم‌الکتب.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ.
۵. ابن عطیه، عبدالحق (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابوحنیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق) *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
۷. ابوزهره، محمد (بی‌تا). *زهرة التفاسیر*، بیروت: دار الفکر.
۸. بابایی، علی اکبر (۱۳۸۹). *مکاتب تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. بغدادی، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت: کتب العلمیه.
۱۰. بهرامی، محمد (۱۳۸۱)، نقدی بر قرآن و پلورالیسم، *پژوهش‌های قرآنی*، ۸(۳۲)، ۱۲۴-۱۵۱.
۱۱. ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز چاپ اسراء.
۱۳. حائری تهرانی، میرسیدعلی (۱۳۷۷). *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ق). *تقریب القرآن إلى الأذهان*، بیروت: دارالعلوم.
۱۵. حلی، حسن بن سلیمان (۱۳۷۹). *مختصر البصائر*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۱۶. خطیب، عبدالکریم (بی‌تا). *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت: دار الفکر العربی.
۱۷. ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۹۵م). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. سبزواری، محمد بن حبیب‌الله (۱۴۰۶ق). *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

۱۹. سید قطب، ابن‌ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره: دارالشروق
۲۰. صادقی‌تهرانی، محمد (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۲. طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۳. طبری، محمدبن‌جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۴. طوسی، محمدبن‌حسن (بی‌تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. طیب، سیدعبدالحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
۲۶. عسکری، سیدمرتضی (۱۴۱۶ق). *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، تهران: مجمع علمی الاسلامی.
۲۷. -----، (۱۳۸۷). *یک‌صد و پنجاه صحابی ساختگی*، تحقیق عظامحمد سردارنیا، قم: دانشکده اصول‌الدین.
۲۸. عیاشی، محمدبن‌مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*، تهران: المطبعة العلمية.
۲۹. فخر رازی، محمدبن‌عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۲). تأملی در نقدی بر قرآن و پلورالیزم، *پژوهش‌های قرآنی*، ۹ (۳۴)، صص ۱۳۸-۱۵۵.
۳۱. قرشی سیدعلی‌اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن‌الحديث*، تهران: بنیاد بعثت.
۳۲. قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۳. قمی، علی‌بن‌ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*، قم: دار‌الکتاب.
۳۴. کرمی‌حویزی، محمد (۱۴۰۲ق). *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم: چاپخانه علمیه.
۳۵. کشی، محمدبن‌عمر (۱۴۰۹ق). *رجال‌الکشی - إختيار معرفة الرجال*، مشهد: نشر دانشگاه مشهد.
۳۶. گنابادی، سلطان‌محمد (۱۴۰۸ق). *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۷. مراغی، احمدبن‌مصطفی (بی‌تا). *تفسیر المراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. مظهری، محمد ثناء‌الله (۱۴۱۲ق). *التفسیر المظهری*، پاکستان: مکتبه رشديه.
۳۹. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵). *تفسیر و مفسران*، قم: موسسه فرهنگی تمهید.

۴۰. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۱. مقاتل بلخی، ابن سلیمان (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار إحياء التراث.
۴۲. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۴ق). *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۳. موحدی محب، عبدالله (۱۳۹۱). تفسیر میثاق در آیه شریفه «و اذ اخذ الله میثاق النبیین»، *مطالعات تفسیری*، ۳(۱۲)، صص ۷-۱۸.
۴۴. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۰۹ق). *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه اهل بیت (ع).
۴۵. نجاشی، احمدین علی (۱۴۰۷ق). *رجال النجاشی*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴۶. نیشابوری، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

References

- The Holy Qur'an.
- 1. Ālūsī SM (1415 AH). Rūh Al-Ma'ānī fī Tafsīr Al-Qur'an Al-'Azīm, Beirut: Dar Al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
- 2. Ibn Hajar AA (1404 AH). Tahdhīb al-Tahdhīb, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 3. Ibn Hanbal A (1419 AH). Al-Musnad, Beirut: Alam al-Kutub. [In Arabic]
- 4. Ibn Ashūr MBM (nd). Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr, Beirut: Al-Tārikh Institute. [In Arabic]
- 5. Ibn 'Atīyah AH (1422 AH). Al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya. [In Arabic]
- 6. Abu Hayyōn MY (1420 AH). Al-Bahr al-Muhīt fī al-Tafsīr, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 7. Abu Zahrah MA (nd). Zahrat Al-Tafāsīr, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 8. Babaei AA (2010). Interpretive Schools, Qom: Research Center and University. [In Persian]
- 9. Baghdadī AM (1415 AH). Lubāb al-Ta'wīl, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya. [In Arabic]
- 10. Bahramī M (1381 HS). "A Critique on "the Qur'an and Pluralism"", Qur'anic Researches, 32: 124-151. [In Persian]
- 11. Tha'labī AM (1422 AH). Al-Kashf wa Al-Bayān 'An Tafsīr Al-Qur'an, Beirut: Dar Al-'Ihyā' Al-Turāth Al-Arabī]. In Arabic[
- 12. Javadi Amoli A (2010). Tafsīr Tasnīm (Tasnīm Exegesis). Qom: 'Isra' Publications. [In Persian]
- 13. Ha'eri Tehrani MSA (1998). Muqtaṇīyōt al-Durar wa Multaqīyōt al-Thamar, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
- 14. Ḥusseinī Shīrāzī SM (1424 AH). Taqrīb al-Qur'an ilā al-Adhhān, Beirut: Dār al-'Ulūm. [In Arabic]
- 15. Ḥillī, ḤS (1431 AH). Mukhtasar al-Basō'ir, Qom: Mu'asasat Al-Nashr Al-Islami. [In Arabic]

16. Khaṭīb AK (nd). Tafsīr Al-Qur'anī lil-Qur'an, Beirut: Dar Al-Fikr al-'Arabī. [In Arabic]
17. Dhahabī MA (1995). Mīzān al-'Itidāl fī Naqd al-Rijāl, Beirut: Dar Al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]
18. Sabzevari M (1419 AH). 'Irshād Al-Adhhān ilā Tasīr Al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Ta'āruf lil Maṭbū'āt. [In Arabic]
19. Sayed Qutb IS. (1412 AH). Fī Zilāl al-Qur'an, Beirut: Dar al-Shurūq. [In Arabic]
20. Sādeqī Tehrani M. (1406 AH). Al-Furqān fī Tafsīr Al-Qur'an bil-Qur'an, Qom: Islamic Culture Publications. [In Arabic]
21. Ṭabāṭabā'ī SMH (1417 AH). Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an, Qom: Islamic Publications Office for Teachers Community of Islamic Seminary of Qom. [In Arabic]
22. Ṭabrisī FBH (1993). Majma' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an, Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
23. Ṭabarī AMBJ (1412 AH). Jāmi' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an, Beirut: Dār Al-Ma'rifah. [In Arabic]
24. Ṭūsī MBH (nd). Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur'an, Beirut: Dār Ihya' Al-Turāth Al-'Arabī. [In Arabic]
25. Tayyeb AH (1990). Atyab al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an, Tehran: Islam Publications. [In Arabic]
26. Askarī, SM (1416 AH). Al-Qur'an al-Karim wa Riwayāt al-Madrisatayn, Tehran: Islamic Scientific Assembly. [In Arabic]
27. Askarī SM (2008). One Hundred and Fifty Fake Companions, Qom: Usul al-Deen College. [In Persian]
28. Ayyāshī MM (1380 AH). Tafsīr al-Ayyāshī, Tehran: Maktabah al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic]
29. Fakhr Rāzi MB (1420 AH). Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ Al-Ghayb). Beirut: Dār Ihya' Al-Turāth Al-'Arabī. [In Arabic]
30. Ghadrān Ghaemalaki MH (2003). "Reflections on "A critique of the Koran and Pluralism"", Qur'anic Researches, 34: 138-155. [In Persian]
31. Qarashī SAA (1375 HS). Tafsīr Aḥsan Al-Ḥadīth, Tehran: Bi'that Foundation. [In Persian]
32. Qummī AI (1363 HS). Tafsīr al-Qumī, Qom: Dar al-Kitāb. [In Persian]

33. Qommi Mashhadi M (1368 HS). Tafsīr Kanz al-Daqā'i'q wa Bahr al-Gharā'b, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
34. Karamī M (1402 AH). Al-Tafsīr li Kitāb-i Allāh al-Munīr. Qom: Ilmīyyah Press. [In Arabic]
35. Kashshī MU (1409 AH). Rijāl al-Kashshī- Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl, Mashhad: Mashhad University Press. [In Arabic]
36. Gonabadi SM (1994 AD). Tafsīr Bayān al-Sa'āda fī Maqāmāt al-'Ibādah, Beirut: Al-'A'lamī Press Institute. [In Arabic]
37. Marāghī AM (nd). Tafsīr al-Marāghī, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
38. Mazhari TA (1412 AH). Al-Tafseer al-Mazhari, Pakistan: Maktabah Rushdiyah. [In Arabic]
39. Ma'rafat MH (2006). Commentary and Commentators, Qom: Tamhid Publishing Cultural Institute. [In Persian]
40. Mughnīya MJ (1424 AH). Al-Tafsīr al-Kāshif, Tehran: Dar al- Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
41. Muqātil Balkhī S (1423 AH). Tafsīr Muqātil, Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth. [In Arabic]
42. Maleki Miyaneji MB (1993). Manōhij al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
43. Movahhedi Moheb A (2012). "Commentary of Covenant in the Holy Verse: When Allah Made (His) Covenant with the Prophets", Exegetical Studies, 12: 7-18. [In Persian]
44. Mūsawī Sabziwārī SAA (1409 AH). Mawāhib al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Ahl al-Bayt Institute. [In Arabic]
45. . Najāshī AA (1407 AH). Rijāl al-Najāshī, Qom: Al-Nashr al-Islami Publications. [In Arabic]
46. Neyshaburi HM (1416 AH). Tafsīr Gharā'ib al- Qur'an wa Raghā'ib al-Furqān, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya. [In Arabic]



Evaluating Allameh Shoushtarī's Criticisms of Distorted Supplications in "Al-Akhhbār al-Dakhīla"

*Faegheh Mahdavi*¹
*Rasul Mohammadjafari*²

Received: 29/11/2022

Accepted: 28/02/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.42193.3734

Abstract

"Al-Akhhbār al-Dakhīla" is one of the works of Mohammad Taqī Shoushtarī, which is arranged in three chapters to show forged and fabricated narrations. The third chapter of this work is devoted to supplications, including two parts: "distorted supplications" and "forged supplications". In this part, Shoushtarī criticizes distorted and forged supplications, using Qur'anic, narrative, intellectual, lexical, and literary reasons. Considering the great position of supplications in the epistemological geometry of Shi'a and considering the necessity of a detailed and comprehensive evaluation of Allameh Shoushtarī's critiques, this research evaluates the distorted supplications of "Al-Akhhbār al-Dakhīla," based on the descriptive and analytical method. According to the results of the research, some criticisms of Shoushtarī were incomplete and incorrect. If Shoushtarī had a comprehensiveness and broad-mindedness in Qur'anic reasons (attention to the sum of the Qur'anic verses and the context of the verses), narrative (formation of the family of hadiths and prayers), intellectual (attention to the variety of intellectual analyses), lexical (examination of the total views of lexicographers), and literary (accuracy in different syntactic aspects), he would not consider some parts of supplications as to be distorted. In addition, even assuming the existence of changes and transformations in the discussed samples, these changes were caused by *tashīf* (unintentional change) - not distortion - and there is no solid reason for the occurrence of intentional distortion in them.

Keywords: Shoushtarī, Al-Akhhbār al-Dakhīla, Supplications, Distortion, Criticism of Hadith.

1. MA Student of Qur'an and Hadith Sciences, Shahed University, Tehran, Iran. Email: faeghehmahdavi@yahoo.com

2. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Shahed University, Iran. The Corresponding Author. r.mjafari@shahed.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۷۳-۱۹۹

ارزیابی نقدهای علامه شوشتری بر ادعیه محرّف در کتاب

الاحبارالدخيلة

فائمه مهدوی^۱

رسول محمد جعفری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹

DOI: 10.22051/TQH.2023.42193.3734

چکیده

الاحبارالدخيلة یکی از آثار محمدتقی شوشتری است که با هدف نمایاندن روایات مجعول و محرّف، در سه باب تنظیم شده است. باب سوم این اثر به نقد و بررسی دعاها اختصاص یافته است و شامل دو زیر مجموعه: «ادعیه محرّفة» و «ادعیه موضوعة» است. در این بخش از کتاب، شوشتری به نقد ادعیه محرّف و مجعول با بهره‌گیری از دلایل قرآنی، روایی، عقلی، لغوی و ادبی پرداخته است. با توجه به جایگاه سترگ دعا در هندسه معرفتی شیعه و نظر به لزوم ارزیابی دقیق و جامع نقدهای علامه شوشتری، این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی، ادعیه تحریف یافته الاحبارالدخيلة را مورد ارزیابی قرار داده است. نتایج پژوهش از ناتمامی و نادرستی برخی نقدهای شوشتری حکایت دارد. چنانچه شوشتری جامع‌نگری و استفرغ وسیع می‌داشت در ارائه دلایل قرآنی (توجه به مجموع آیات قرآن و سیاق آیات)، دلائل روایی (تشکیل خانواده حدیثی و دعائی)، استدلال عقلی (عنایت به نوع تحلیل‌های عقلی)، آراء لغوی (بررسی مجموع دیدگاه‌های لغویان) و ادبی (دقت در وجوه مختلف نحوی)؛ به تحریف در برخی فقرات دعاها حکم نمی‌راند. به علاوه حتی با فرض وجود تغییر و دگرگونی در نمونه‌های محل بحث، این تغییرات ناشی از تصحیف، نه تحریف، بوده و دلیل استواری بر رخداد تحریف عامدانه در آنها وجود ندارد.

واژه‌های کلیدی: شوشتری، الاحبارالدخيلة، ادعیه، تحریف، نقد الحدیث.

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

faeghehmahdavi@yahoo.com

۲- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

r.mjafari@shahed.ac.ir

۱. مقدمه

سنت پیامبر (ص) و ائمه معصومان (ع) پس از قرآن کریم، دومین مرجع مهم و اثرگذار در شناخت آموزه‌های دینی است. اعتبار و جاودانگی این ذخیره بزرگ همانند قرآن، حقیقتی محوری و بنیادین در شناخت و دستیابی به معارف اسلامی تلقی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱). براساس ادله بسیار، قرآن از هرگونه تحریفی مصون مانده اما روایات از همان آغاز پیدایش یعنی عصر نبوی، دچار آفت جعل و تحریف شده‌اند. شاهد این مدعا حدیثی از رسول خدا (ص) است که فرمود: «قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَّابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲). آن حضرت و اهل بیت‌شان در کنار تبیین آیات قرآن و تشریح معارف اسلامی با روایات محرّف و مجعول نیز مبارزه می‌کردند.

پس از آن بزرگواران، عالمان دینی این وظیفه مهم را عهده‌دار گشته و تلاش‌های بسیاری داشتند تا مسئله جعل و تحریف روی داده در روایات را آشکار سازند. این مواجهه در لابه‌لای آثار دانشمندان شیعه از دیر زمان انعکاس یافته است، با این وجود اثری مستقل در این زمینه نگاشته نشده بود تا اینکه در دوره معاصر هاشم معروف حسنی کتاب *الموضوعات فی الآثار و الاخبار* را نگاشته و محمدتقی شوشتری *الاحبار الدخیلة* را نوشت. *الاحبار الدخیلة* در سه بخش به: احادیث تحریف شده، گزارش‌های تاریخی جعلی و دعاهای تحریف شده و جعلی پرداخته است (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱).

در باب اول این کتاب روایات تحریف شده بررسی شده و در باب دوم روایات موضوعه شناسایی گشته است. باب سوم این کتاب به نقد و بررسی دعاها اختصاص داشته و در دو بخش تنظیم گردیده است: الف. دعاهای مأثور که تحریف شده‌اند؛ ب. دعاهای جعلی. شوشتری غالباً تلاش داشته است با ارزیابی محتوای روایات، به نقد آن‌ها اهتمام داشته باشد. اگرچه این معیار، مهم‌ترین و مقبول‌ترین روش در اعتبارسنجی روایات است (محمدجعفری، ۱۴۰۰، ص ۱۸۸)؛ اما با توجه به این‌که طبیعت تلاش‌های علمی بشری عدم مصونیت از خطا است، توفیق وی در این مهم نیز یکسر مقرون به صحت نبوده و باید در بوته سنجه ارزیابی قرار گیرد.

در زمینه کتاب *الاحبار/الدخيلة* پژوهش‌هایی چندی انجام شده است: نادری (۱۳۸۹) پایان‌نامه «بررسی و نقد کتاب *الاحبار/الدخيلة*»، قادری‌نسب (۱۳۸۵) پایان‌نامه «بررسی سیر تحول کتاب‌های ادعیه شیعی»، نفیسی (۱۳۷۷) مقاله «معیارهای نقد دعا در *الاحبار/الدخيلة*» و نفیسی (۱۳۸۵) مقاله «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری^(ع) در بررسی علامه شوشتری»، را، با تکیه بر نقدهای کتاب *الاحبار/الدخيلة*، سامان داده‌اند. به رغم پژوهش‌های ذکر شده، تاکنون پژوهشی به ارزیابی نقدهای علامه شوشتری نسبت به ادعیه نپرداخته است. با توجه به جایگاه ادعیه در هندسه معرفتی شیعه و نظر به لزوم ارزیابی دقیق نقدهای علامه شوشتری در محرف دانستن برخی فقرات ادعیه، سامان دادن پژوهش حاضر ضروری به نظر می‌رسد. لذا این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی و با تمرکز بر بررسی ادله شوشتری در نمایاندن ادعیه محرف، در پی پاسخ به این سؤال است که ارزیابی نقدهای علامه شوشتری بر دعاهای محرف در کتاب *الاحبار/الدخيلة* به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟

۲. دعای «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ صَبْرَ الشَّاكِرِينَ...»

شوشتری نوشته است: در دعای ماه رجب: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ صَبْرَ الشَّاكِرِينَ لَكَ وَ عَمَلَ الْخَائِفِينَ مِنْكَ وَ يَقِينِ الْعَابِدِينَ لَكَ» - که مصباحین (المصباح الكبير و المصباح الصغير)^۱ و اقبال الأعمال نقل کرده‌اند - ظاهراً تعابیر «صَبْرَ الشَّاكِرِينَ» و «وَعَمَلَ الْخَائِفِينَ» دست‌خوش تحریف شده باشند؛ زیرا صبر در مقابل شکر است و مضاف برای آن به کار نمی‌رود. شکر شاکر با انفاق از مالش و تلاش در عبادت و انجام حاجت دیگران محقق می‌گردد و ترس خائف با صبر در انجام طاعت، دوری از معصیت و به هنگام مصیبت، شکل می‌گیرد، لذا تعابیر مذکور باید به صورت «عَمَلَ الشَّاكِرِينَ» و «وَعَمَلَ الْخَائِفِينَ» می‌بودند (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۸).

۱. المصباح الصغير مختصر المصباح الكبير است. شیخ طوسی پس از تألیف المصباح الكبير برای سهولت بهره‌گیری از این کتاب برای عموم مردم، به اختصار آن اقدام نمود (آقا بزرگ طهرانی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۰۹).

* ارزیابی

به نظر می‌رسد این نقدها وارد نباشد. درباره تعبیر «صَبْرَ الشَّاكِرِينَ» اولاً، صبر لزوماً در مقابل شکر نیست، بلکه صبر مقدمه دست‌یابی به شکر است. انسان ابتدا در مقابل دشواری‌ها، حوادث و مصائب صبر پیشه می‌کند، پس از صبوری در این مقام و وقوف به این حقیقت که آن چه برای او مقدر شده، مصلحت او است، به مقام شکر و شکرگزاری از خداوند نائل می‌گردد، شاید بتوان این ادعا را با عبارت قرآنی: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (ابراهیم: ۵؛ لقمان: ۳۱؛ سبأ: ۱۹؛ الشوری: ۳۳) مستند کرد؛ در این قسمت، «صَبَّارٍ» پیش از «شَكُورٍ» آمده است، که نشان‌دهنده تقدم صبر بر شکر و نقش زمینه‌ساز آن است. ثانیاً، از منظری، صبر دو گونه است: صبر صابران و صبر شاکران؛ اولی بر تلخی‌ها شکیبایی نشان می‌دهد و دومی جز شیرینی نعمت چیزی نمی‌بیند، و بر آن شکر می‌نماید و این صبر همان مطلوب اولیای الهی و اولوالألباب می‌باشد (نقی‌پورفر، ۱۳۸۱، ص ۲۳۸). این که قرآن کریم حضرت نوح را بنده‌ای شاکر می‌داند: «إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا (الاسراء: ۳) بدان جهت است که صبر نوح (ع)^۲، صبر شاکرانه بود. او خدا را شکر می‌کرد که نزدیک ده قرن رنج را تحمل کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۶۴). علاوه بر آن تعبیر «عَمَلَ الشَّاكِرِينَ»، طبق ادعای شوشتری، در هیچ‌یک از ادعیه معصومان (ع)^۳ به کار نرفته است تا مؤیدی برای ادعای شوشتری باشد. همچنان که در دیگر ادعیه وارد شده نیز تعبیر «صَبْرَ الشَّاكِرِينَ» به کار رفته است، مانند: «أَسْأَلُكَ ... صَبْرَ الشَّاكِرِينَ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۷۲).

در خصوص کاربرد تعبیر «وَعَمَلَ الْخَائِفِينَ»، به نظر می‌آید این ترکیب اضافی صحیح باشد؛ اولاً، خوف از خداوند موجب عمل‌گرایی است. حرکت، تلاش و کوشش در مسیر انجام فرائض، ترک محرمات، آراستگی به فضائل اخلاقی و پیراستگی از رذائل با عمل خائفانه حاصل می‌شود. ثانیاً، این ترکیب اضافی شاهد دعایی مأثور دارد و در ادعیه معتبر دیگر نیز به کار رفته است، مانند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ حَوْفَ الْعَامِلِينَ لَكَ وَعَمَلَ الْخَائِفِينَ مِنْكَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۳) و مانند: «اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي عَمَلَ الْخَائِفِينَ...» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵).

۳. دعای «اللَّهُمَّ وَ مَوَاعِيدِكَ الصَّادِقَةَ»

شوشتری می‌نویسد: در المصباحین آمده که مستحب است در هر روز از ماه رجب، دعای «يَا مَنْ يَمْلِكُ حَوَائِجَ السَّائِلِينَ... اللَّهُمَّ وَ مَوَاعِيدِكَ الصَّادِقَةَ وَ أَيَادِيكَ الْفَاضِلَةَ وَ رَحْمَتَكَ الْوَاسِعَةَ فَاسْأَلْكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ...» خوانده شود. تحریف این دعا، عطف زائد در «اللَّهُمَّ وَ مَوَاعِيدِكَ...» است، زیرا در آغاز جمله آمده و به کار بردن واو عطف در آغاز جمله صحیح نیست. اگر اشکال شود که محتمل است «واو» در «وَ مَوَاعِيدِكَ»، «واو» قسم باشد، در پاسخ می‌گوییم: در ادامه دعا آمده است: «فَأَسْأَلُكَ أَنْ...» (شوشتری، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹). مراد شوشتری از استدلال اخیرش آن است که اگر «واو» در «وَ مَوَاعِيدِكَ»، «واو» قسم بود در این صورت، «فَأَسْأَلُكَ أَنْ...» جواب قسم خواهد بود و در این صورت، بر سر جواب قسم نیز، «فاء» نمی‌آید.

* ارزیابی

به نظر می‌رسد اشکال شوشتری به دلایل ذیل وارد نباشد:

اولاً؛ آغاز دعا با ساختار «اللَّهُمَّ وَ...» در بسیاری از ادعیه آمده است، برای جلوگیری از طولانی شدن سخن، به بخش‌هایی از صحیفه سجادیه اشاره می‌شود که از متون معتبر دعایی و حدیثی و انشاء امام سجاده^(ع) است. در دعای سوم صحیفه آمده است: «اللَّهُمَّ وَ حَمَلَةَ عَرْشِكَ الَّذِينَ لَا يَفْتُرُونَ مِنْ تَسْبِيحِكَ» (علی بن حسین (ع)، ۱۳۷۶، ص ۳۶)، دعای چهارم نیز چنین آغاز شده است: «اللَّهُمَّ وَ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ وَ مُصَدِّقُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ بِالْغَيْبِ» (همان، ص ۴۰)، دعای بیست و پنجم نیز این گونه است: «اللَّهُمَّ وَ مَنْ عَلَى بَقَاءِ وُلْدِي وَ بِإِصْلَاحِهِمْ لِي وَ بِإِمْتَاعِي بِهِمْ» (همان، ص ۱۲۰). این ساختار در ادعیه دیگر، از جمله دعای کمیل وجود دارد: «اللَّهُمَّ وَ أَسْأَلُكَ سُؤَالَ مَنْ اشْتَدَّتْ فَاقَتُهُ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۴۵)، هم‌چنین در دعای افتتاح آمده است: «اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَيَّ وَ لِيَّ أَمْرِكَ الْقَائِمِ الْمُؤَمَّلِ، وَ الْعَدْلِ الْمُنتَظَرِ» (همان، ص ۵۸۰).

ثانیاً؛ در زبان عربی، حرف «واو» اقسامی دارد. «واو» در «اللَّهُمَّ وَ مَوَاعِيدِكَ» زائده یا قسم نیست. یکی از اقسام «واو» استینافیه است. این عبارت و دیگر موارد یاد شده، چنین هستند، همان‌گونه که سیدعلی خان مدنی در شرح خود بر صحیفه، «واو»، این قسمت از دعای سوم صحیفه: «اللَّهُمَّ وَ حَمَلَةَ عَرْشِكَ الَّذِينَ لَا يَفْتُرُونَ مِنْ تَسْبِيحِكَ»

(علی بن حسین^(ع)، ۱۳۷۶، ۳۶) را استینافیه دانسته است (سیدعلی خان، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۲).

۴. مناجات شعبانیه

شوشتری به وقوع تحریف در برخی قسمت‌های مناجات شعبانیه اشاره می‌کند، که در اقبال الاعمال آمده است:

۱. در عبارت: «وَمَا أَرِيدُ أَنْ أُبْدِيَءَ بِهِ مِنْ مَنْطِقِي وَ أَنْفَوَهَ بِهِ مِنْ طَلِبَتِي» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۵)، کلمه «أُبْدِيَءَ» تحریف شده از «أَبْدَه» می‌باشد. طبق گفته جوهری: «البداهة» ابتدای حرکت اسب است و «بَدَهَهُ بِأَمْرٍ» به معنای استقبال کردن است. کلمه «أُبْدِيَءَ» در تناسبی با ادامه آن: «أَنْفَوَهَ» ندارد و در مقابل آن قرار ندارد. «الإبداء» در مقابل «الإعاده» قرار می‌گیرد، مانند این سخن خداوند که می‌فرماید: «وَمَا يُبْدِيُّ الْبَاطِلُ وَ مَا يُعِيدُ» (سبأ: ۴۹) (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰).

۲- «يَا قَرِيبًا لَا يَبْعُدُ عَنِ الْمُعْتَرِّ بِهِ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۷) معنای صحیحی نمی‌دهد و عبارت: «الْمُعْتَرِّ بِهِ» محرّف از «الْمُعْتَرِّ بِهِ» یا «الْمُعْتَرِّ لَهُ» است. «الْمُعْتَرِّ بِهِ» معنای صحیحی ندارد؛ زیرا کسانی که پیرو ادیان باطلند همه آنان فریب خورده هستند و ادعای نزدیکی به خداوند را دارند، در حالی که خداوند در نهایت دوری از آنان است، اما اگر «الْمُعْتَرِّ بِهِ» محرّف از «الْمُعْتَرِّ بِهِ» باشد به معنای آن است که «ای نزدیکی که دور نیستی از آن که خود را به تو منتسب کرده است» و اگر محرّف از «الْمُعْتَرِّ لَهُ» باشد، بدین معنا است: «ای نزدیکی که دور نیستی از آنکه خود را در معرض نیکی تو قرار داده است» (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۰).

* ارزیابی

در ارزیابی سخن مزبور به دو مورد اشاره می‌شود:

۱. در نقد اشکال شوشتری در تحریف «أَبْدَه» به «أُبْدِيَءَ» در عبارت: «وَمَا أَرِيدُ أَنْ أُبْدِيَءَ بِهِ مِنْ مَنْطِقِي وَ أَنْفَوَهَ بِهِ مِنْ طَلِبَتِي» باید گفت: لغت شناسان فعل «أَبْدَه» از ماده «بده» را به معنای ابتدای دویدن اسب معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۲؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۲۲۶) و در یک معنای

عام آغاز چیزی که یک باره رخ می دهد، معنا نموده اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۲). فعل «أبدیء» از ماده «بدء»، ابتدای امر معنا شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۲؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۵). پس این فعل نیز به معنای شروع کار است و سخن شوشتری در مورد تحریف این فعل صحیح نیست. استدلال شوشتری این است که فعل «أبدء» به معنای آغاز و استقبال از کاری است، در حالی که فعل «أبدیء» نیز به همین معنا است و تحریفی صورت نگرفته است. اگر اشکال شود، شوشتری فعل «أبدیء» را از ثلاثی مزید باب افعال دانسته که به معنای بازگرداندن است و شاهد این معنا را آیه: «وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلَ وَمَا يُعِيدُ» (سبأ: ۴۹) آورده است، در پاسخ گفته می شود که اولاً؛ دلیلی بر قرائت این فعل به صورت ثلاثی مزید نیست و قرائت به صورت ثلاثی مجرد صحیح است، چنان که در چاپ دار الکتب الاسلامیه از اقبال الاعمال به صورت مجرد ثبت شده است: «أَنْ أُبْدَأَ بِهِ مِنْ مَنْطِقِي...». ثانیاً؛ حتی با فرض مزید بودن آن، لزوماً به معنای اعاده، طبق نظر شوشتری، نخواهد بود، چنان که خلیل بن احمد در معنای ماده «بَدَأَ» نوشته است: «بَدَأَ الشَّيْءُ يُبْدَأُ أَي يَفْعَلُهُ قَبْلَ غَيْرِهِ وَ اللّٰهُ بَدَأَ الْخَلْقَ وَ أُبْدَأَ وَاحِدًا» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۸۳). وی «بَدَأَ» را به معنای انجام کاری قبل از دیگری بیان کرده و ثلاثی مجرد و مزید آن را به یک معنا دانسته است.

۲. سخن شوشتری در محرف بودن «المُعْتَرَّ بِهِ» از «المُعْتَرَّ بِهِ» یا «المُعْتَرَّ لَهُ» صحیح نیست؛ زیرا تعبیر «عَرَّبَ» در قرآن به کار رفته است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» (انفطار: ۶). ابن منظور در لسان العرب برای تعبیر «عَرَّبَ» در آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» چند معنا بیان کرده است: ۱. چه چیزی تو را فریفته است تا آن چه که بر تو واجب کرده ام ضایع گردانی؛ ۲. چه چیزی تو را نسبت به پروردگارت فریفته است، تو را به معصیتش برانگیخته است، تو را از عذابش آسوده خاطر گردانیده است، معاصی و آرزوهای دروغین را برای تو زینت داده است و به گناهان بزرگ دچار شده ای و این توبیخ بنده ای است که از مکر الهی ایمن است و از او نمی ترسد؛ ۳. اصمعی گوید: «ما غَرَّبَكَ بفلان» به معنای آن است که چگونه بر (نافرمانی) تو جرأت کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۲). هیچ یک از این معانی، مؤید معنای شوشتری برای فعل «عَرَّبَ» نیستند.

شاید اشکال شود تعبیر به کار رفته در آیه قرآن، ثلاثی مجرد است و آنچه که مورد نقد شوشتری است، ثلاثی مزید (باب افتعال) است و معنای این دو باب متفاوت می‌باشند. در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود که کاربرد تعبیر «إِغْتَرَّ بِ» در ادعیه معتبر از جمله در صحیفه سجّادیه از همان معنای ثلاثی مجرد حکایت دارند. در دعای ۴۶ آمده است: «وَالشَّفَاءُ الْأَشْقَى لِمَنْ اِغْتَرَّ بِكَ» (منسوب به امام سجّاد^(ع))، ۱۳۷۶، ص ۲۰۸) سیدعلی‌خان مدنی در شرح بر صحیفه سجّادیه در تبیین عبارت «إِغْتَرَّ بِكَ» نوشته است: «إِغْتَرَّ بِهِ إِغْتِرَارًا»، گمان ایمنی داشتن از عذاب الهی و جرأت ورزی نسبت به خداوند و مراقبت نکردن از دستورات او و توجه نکردن به هشدارها است. «عَرَهُ عُرُورًا فَأَغْتَرَّ» زمانی استعمال می‌شود که فرد توهم می‌کند از هشدارها ایمن است یا جرأت می‌ورزد و در پیشگاه الهی سرکشی و طغیان می‌نماید (سیدعلی‌خان، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۳۰).

بنابراین نقد شوشتری نسبت به قسمت «يَا قَرِيبًا لَا يَبْعُدُ عَنِ الْمُغْتَرِّ بِهِ» صحیح نیست و فقره مذکور معنای صحیحی دارد و بیانگر نهایت لطف و مهربانی خداوند به بندگانش است. معنای آن این‌طور خواهد بود که خداوند نسبت به بنده‌ای که جرأت ورزیده و در پیشگاه او به معصیت دچار شده است و توهم آن را دارد که از هرگونه عذاب و مکر الهی ایمن است، نزدیک می‌باشد و در صورت توبه و انابه از او در می‌گذرد و معنایی که شوشتری ارائه کرده و گفته است: «کسانی که پیرو ادیان باطل هستند همه آنان فریب خورده هستند و ادعای نزدیکی به خداوند را دارند، در حالی که خداوند در نهایت دوری از آنان است»، ارتباطی با مفاد دعا ندارد و برداشتی نادرست از فقره مذکور است.

۵. فضیلت قرائت دعای کمیل

شوشتری نوشته است: سیدبن طاووس در کتاب *اقبال الأعمال* می‌گوید: در روایت دیگری یافتیم که کمیل بن زیاد نخعی نقل می‌کند: همراه امیر مؤمنان^(ع) در مسجد بصره نشسته بودم و همراه ایشان جماعتی از اصحاب بودند و بعضی از ایشان گفتند معنای این سخن الهی: «فِيهَا يُفَرِّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» چیست؟ امیر مؤمنان^(ع) فرمود: منظور از آن، شب نیمه شعبان است و برای هر بنده‌ای در چنین شبی، خیر و شر تا سال آینده مقدر می‌شود.

هر بنده‌ای دعای خضر [دعای کمیل] را بخواند، دعایش اجابت گردد. شوشتری در ادامه و در نقد فضیلت وارد شده برای قرائت دعای کمیل می‌نویسد: ظاهراً روایت دلالت دارد بر این که شب نیمه ماه شعبان، همان شب قدر است چراکه تقدیر امور در آن شب قرار دارد در حالی که این خلاف اجماع امامیه می‌باشد (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۱).

* ارزیابی

درباره اهمیت شب نیمه ماه شعبان در مقایسه با شب قدر، سه دسته روایت وجود دارد: الف) روایاتی که برخی ویژگی‌های انحصاری شب قدر را برای آن برشمارده‌اند، مانند روایتی که طوسی در *مصباح‌المتهجد* از امام صادق^(ع) به نقل از پیامبر^(ص) گزارش کرده است: این شبی است که ارزاق در آن تقسیم می‌گردد و آجال نوشته می‌شود و حاجیان خانه خدا مشخص می‌شوند و خداوند در این شب بیش از تعداد موهای بزهای قبیله بنی کلب می‌آمرزد و خداوند فرشتگان را از آسمان به مکه فرو می‌فرستد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۴۱-۸۴۲). فضیلت‌های ذکر شده برای شب نیمه شعبان در این روایات نسبت به آنچه در مقدمه دعای کمیل آمده است به مراتب دلالتی قوی‌تر دارند. بنابراین این روایت مؤید و شاهد صحت مقدمه دعای کمیل است.

ب) روایاتی که شب نیمه ماه شعبان را برترین شب پس از شب قدر بیان داشته‌اند، طوسی در دو کتاب *الامالی* و *مصباح‌المتهجد* از امام باقر^(ع) نقل کرده است: این شب برترین شب پس از شب قدر است، خداوند بر بندگان فضل خود را عطا می‌کند و با منتش آنان را می‌آمرزد، پس در نزدیک شدن به خداوند تلاش کنید، این شبی است که خداوند سوگند یاد کرده است که هیچ درخواست کننده‌ای را، مادامی که گناه نطلبد، باز نگرداند و این شبی است که خداوند برای ما اهل بیت^(ع) قرار داده است در ازای شب قدر که برای پیامبر ما است. در دعا و ستایش خداوند والا کوشش کنید... (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۳۱).

ج) روایاتی که آثار شب قدر را از شب نیمه شعبان نفی می‌کنند؛ چنان که در روایتی از امام صادق^(ع) سؤال می‌شود: مردم می‌گویند: در نیمه شب ماه شعبان، آجال نوشته می‌شود، ارزاق تقسیم می‌گردد و حاجیان مشخص می‌گردند، امام^(ع) می‌فرماید: نزد ما در این باره چیزی نیست. در شب نوزده رمضان، آجال نوشته می‌شود، ارزاق تقسیم

می‌گردد و حاجیان مشخص می‌شوند، همه مؤمنان به جز شراب‌خوار آمرزیده می‌شوند و چون شب بیست و سوم گردد، امضا می‌شود، زیرا: «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» (الدخان: ۴) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۸-۱۵۹).

در جمع دلّالی و عرفی این روایات باید گفت که در روایات دسته اول، تقسیم ارزاق، تقدیر آجال، تعیین حاجیان، آرمزش حداکثری و نزول فرشتگان، جملگی از اختصاصات شب قدر هستند که برای شب نیمه شعبان بیان شده است. برای شبی که طبق روایات دسته دوم در دومین جایگاه پس از شب قدر قرار دارد، محذوری نیست که آثار شب قدر بیان شود؛ شبی که خداوند برای اهل بیت^(ع) در ازای شب قدر و برترین شب پس از شب قدر قرار داده است. روایات دسته سوم به ظاهر معارض هستند؛ از لحن روایات این دسته به نظر می‌رسد که امام صادق^(ع) درصدد مقابله با تفکر کسانی هستند که خصوصیات شب قدر را از آن سلب نموده و به نیمه شعبان نسبت می‌دهند، به ویژه آن که از سؤال راوی برمی‌آید که ظاهراً آن زمان این رویکرد در میان اهل سنت وجود داشته و آنان نیمه شعبان را شب قدر تلقی می‌کردند، در غیر این صورت با حفظ جایگاه و خصوصیات شب‌های قدر در ماه رمضان، مانعی ندارد که مراتبی از تقدیر رزق و عمر در شب نیمه شعبان رقم بخورد. برخی عالمان شیعه نیز توجیهاتی دارند:

سیدبن طاووس در دو جای کتاب *اقبال الأعمال* بدین مطلب پرداخته است، در نوبتی نوشته است: این که در شب نیمه شعبان، آجال و اعمال یک سال نوشته می‌شود و ارزاق تقسیم می‌گردد، محتمل است از باب بشارت باشد و نوزده ماه رمضان، زمان عمل به وعده باشد یا احتمال دارد در شب نیمه شعبان، آجال قومی نوشته می‌شود و ارزاق قومی تقسیم می‌گردد، اما در نوزده ماه رمضان آجال همه نوشته می‌شود و ارزاق همه تقسیم می‌گردد (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۸۵). توجیه اول سیدبن طاووس مطابق با بیانی است که گذشت، اما توجیه دوم وی صحیح به نظر نمی‌رسد و دلیلی وجود ندارد بر اینکه مقدرات یک گروه در نوبتی و مقدرات همگی در وقتی دیگر باشد. سیدبن طاووس در موضعی دیگر از *اقبال الأعمال* احتمالاتی بیان داشته است که جملگی به احتمال اول وی در بیان سابق باز می‌گردد: شاید مراد این است که تقسیم آجال و ارزاق در نیمه شب شعبان در معرض محو و اثبات هستند ولی در شب قدر محتوم

می‌گردند، شاید منظور آن است که در نیمه شب شعبان در لوح محفوظ مقدر می‌گردد و در شب قدر میان بندگان تقسیم می‌شود یا شاید مراد آن است که شب نیمه شعبان، زمان وعده و شب قدر، موعد پرداخت است، چنان‌که پادشاهی به انسانی وعده می‌دهد که در شب قدر مالی را می‌دهد و وعده او در نیمه شب شعبان و زمان پرداخت در شب قدر است. از این‌روی صحیح است که گفته شود در هر دو شب تقسیم صورت گرفته است (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۰۱-۷۰۲).

برخی عالمان معاصر به رفع تعارض روایات مذکور پرداخته‌اند، تبیین آنان مطابق با توضیحی است که سابقاً گذشت و مطابق با احتمال اول سیدبن طاووس است. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «شب قدر، متعدد و دارای مراتب است. بدین صورت که خدای سبحان در نیمه شعبان مراحل اولیه امور را تنظیم و تقدیر می‌کند و در شب نوزدهم و سپس بیست و یکم کامل‌تر کرده و در نهایت در شب بیست و سوم به مرحله نهایی می‌رساند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

میرزا جواد آقا ملکی تبریزی نوشته است: از برخی اخبار به دست می‌آید که شب قدر دارای مراتب است و شبی که قرآن بدان اشاره کرده است آخرین مرتبه آن است که در آن تغییر و تبدیل وجود ندارد. از روایات فهمیده می‌شود که شب نیمه شعبان، نوزدهم و بیست و یکم و بیست و سوم رمضان، همگی شب قدر هستند، اما شب بیست و سوم با فضیلت‌ترین آن‌ها است و آن‌چه در آن مقدر می‌شود، تبدیل ندارد (ملکی تبریزی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۸).

به هر روی بر اساس آن‌چه گذشت، نقد شوشتری درباره تحریف روایت در خصوص اهمیت شب نیمه شعبان صحیح نمی‌باشد، زیرا این شب نیز دارای مقام و منزلت بوده و مراتبی از شب قدر است و روایات دیگر این منزلت را تأیید می‌کنند.

۶. دعای صباح

شوشتری به وقوع تحریفاتی در دعای صباح اشاره می‌کند:

۱. در عبارت «وَأَدَّبِ اللَّهُمَّ نَزَقَ الْخُرْقِ مِنِّي بِأَزْمَةِ الْقُنُوعِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۲۴۳)، وجه تحریف آن است که «تأدیب نزع الخرق بزمام القنوع» معنایی ندارد، زیرا «خرق» متضاد «رفق» بوده و «قنوع» به معنای فروتنی در درخواست از مرداست.

مناسب آن است که «زمام رفق» باشد هم‌چنان که مقابل «قنوع»، به معنای رضا، «حرص» است، لذا یا «الخرق» محرّف از «الحرص» است، چون از لحاظ نوشتاری به هم نزدیک هستند یا «القنوع» محرّف از «القبوع» است، به معنای قَبَعَ قُبُوعاً القنفذ: خارپشت سر خود را در پوست خود فرو کرد (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۱).

۲. در عبارت «فَوَاهَا لَهَا لِمَا سَوَّلَتْ لَهَا طُنُونُهَا وَ مَنَاهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۲۴۳)، وجه تحریف آن است که کلمه «واها» برای اظهار شگفتی در امر خوشایند است و نباید ذکر می‌شد؛ زیرا مراد، ذمّ نفس و نفرین برای آن است. همان‌طور که در ادامه دعا آمده است: «وَو تَبَّأ لَهَا لِحُرَّتِهَا عَلَى سَيِّدِهَا وَ مَوْلَاهَا» (همان). کلمه «واها» همان‌طور که جوهری می‌گوید: هنگامی به کار می‌رود که از خوبی چیزی متعجب شوند. در کتاب مجمع الأمثال میدانی آمده است زمانی که خبر درگذشت مالک اشتر به معاویه رسید، گفت: «وَوَاهَا مَا أُزِدَهَا عَلَى الْفُؤَادِ». «واها» کلمه‌ای است که شخص مسرور به کار می‌برد. در خبر مربوط به بعثت پیامبر (ص) آمده است که ابوسفیان به هنگام نابودی لات، بت ثقیف، گفت: «وَوَاهَا لَكَ وَاهَا». بنابراین «واها» در عربی به معنای «بِه» در فارسی است و «واها واهها» به معنای «بِه به» می‌باشد. بنابراین ظاهراً «فَوَاهَا لَهَا» محرّف از «فَوَيْلًا لَهَا» است (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۱).

* ارزیابی

در ارزیابی این بخش باید گفت:

اول؛ به نظر می‌رسد واژگان «الخرق» یا «القنوع» در فقره: «وَوَادَّبِ اللَّهُمَّ نَزَقَ الْخُرْقُ مِنِّي بِأَزْمَةِ الْقُنُوعِ» دستخوش تحریف نشده باشد. توجه به معنای واژگان «النزق»، «الخرق» و «القنوع» بر پایه کتاب‌های لغت معتبری همچون العین خلیل بن احمد فراهیدی، مؤید نادرستی ادعای شوشتری است. «النزق»، مصدر است و به معنای: سبک‌بالی در هر امری و شتاب در نادانی و حماقت است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۹۲). خلیل، «الخرق» را به معنای حماقت آورده است: «خُرْقٌ يَخْرُقُ فَهُوَ أَخْرَقُ، إِذَا حَمَقَ» (همان، ج ۴، ص ۱۵۰). هم‌چنین «القنوع» مصدر باب «فَنَعَ يَفْنَعُ فُنُوعًا» به معنای فروتنی در درخواست و مسألت است (همان، ج ۱، ص ۱۷۰). بر این اساس می‌توان

برای فقره مذکور معنای صحیحی را متصور شد و چنین معنا کرد: «خدایا! شتابم در حماقت را با فروتنی در درخواست و مسألت تأدیب فرما».

دوم؛ نقد شوشتری در تحریف «فَوَاهَا لَهَا» و تغییر آن از «فَوَيْلًا لَهَا» نادرست به نظر می‌رسد. خلیل گوید: «وَاه» در معنای افسوس، پشیمانی و سرگردانی به کار می‌رود و گاهی نیز تنوین می‌گیرد و به صورت «وَاهَا» استعمال می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۰۶). زمخشری در الفایق فی غریب الحدیث می‌نویسد: «وَاهَا» گاه به هنگام شگفتی نسبت به چیزی (شگفتا) و گاه به هنگام دردمندی و ناراحتی (دریغا) به کار می‌رود (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۴۲). ابن اثیر می‌گوید: معنای این واژه دردمندی است و گاهی برای اظهار شگفتی نسبت به چیزی به کار می‌رود (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۴۴).

بنابراین «وَاهَا» گاه در معنای «شگفتا» و گاه در معنای «دریغا» است. در برخی روایات نیز در معنای دوم به کار رفته است. در روایتی امام صادق (ع) به حسین بن ابی‌علاء می‌فرماید: «وَاهَا يَا حُسَيْنُ وَ تَدُلُّ الْمُؤْمِنِينَ قُلْتُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ» (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۴۳): «ای حسین! وای بر تو. مؤمنان را خوار می‌کنی؟ گفتم: از آن به خدا پناه می‌برم».

هم‌چنین در خبر مربوط به بعثت پیامبر (ص) که شوشتری آورده و می‌گوید: ابوسفیان به هنگام نابودی لات، بت ثقیف، گفت: «واها لك واهأ» به معنای «به به» است، نادرست به نظر می‌آید؛ چراکه این سخن ابوسفیان ناشی از افسوس و دریغ به خاطر از بین رفتن بت لات است نه اظهار خوشحالی و سرور؛ شاهد این مدعا گزارش ابن‌حیون است که واقعه مذکور را چنین گزارش کرده است: «وَ لَمَّا رَأَاهَا أَبُو سَفِيَانَ تَهْدَمُ جَعَلَ يَقُولُ: وَاهَا لِلَّاتِ، يَتَأَسَفُ عَلَى هَدْمِهَا» (ابن‌حیون، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۶۴): «زمانی که ابوسفیان دید، بت لات نابود می‌شود، گفت: «واها لِلَّاتِ»، با این سخن برای نابودی آن تأسف می‌خورد».

۷. دعای ماه رجب: «يَا ذَا الْمَنِّ السَّابِغَةَ...»

شوشتری نوشته است: در مصباحین و اقبال الأعمال سیدبن طاووس در دعای «يَا ذَا الْمَنِّ السَّابِغَةَ...»، عبارت «وَ الْآلَاءِ الْوَارِغَةَ» آمده است، ظاهراً این عبارت به صورت «وَ

الْأَلَاءِ الرَّافِعَةَ» صحیح است، زیرا کلمه «الوازعة» در این جا معنا نمی دهد. «وازعة» به معنای «کافّة» (بازدارنده) است. چنان که جوهری می گوید: سگ را «وازع» می نامند چون مانع از حمله گرگ به گوسفندان می شود. به جای آن، کلمه «الرّافعة» مناسب می باشد. جوهری می گوید: «رفع عیشه بالضمّ رفاغة» به معنای گسترده شدن است. هم چنین احتمال دارد کلمه «الوازعة» تحریف شده از «السائغة» به معنای پی درپی باشد. جوهری می گوید: «هذا سَوْعٌ هذا وَ سَيْعٌ هذا»، به فرزند دوم که میان آن دو، دیگری زاده نشده باشد، [گفته می شود گاه بین فرزند اول و دوم فرزندان متولد شده و وفات می کردند و موجب فاصله می گردیدند، در اینجا مراد از فرزند دوم، فرزند بدون فاصله است]. به هر صورت، بر خلاف کلمه «الوازعة»، هر کدام از دو واژه «الرّافعة» یا «السائغة»، قرینه ای برای عبارت «يَا ذَا الْمِنَنِ السَّابِغَةَ» می باشد و وجود قرینه بر بلیغ تر شدن سخن دلالت دارد (شوشتری، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۴).

* ارزیابی

این اشکال شوشتری نیز صحیح به نظر نمی رسد و واژه «الوازعة» محرّف از واژه «الرّافعة» یا «السائغة» نیست، زیرا در تمام کتاب های ادعیه «وَالْأَلَاءِ الْوَازِعَةَ» ثبت شده است و تا زمانی که بتوان برای واژه «الوازعة» معنا و تبیین درستی ارائه کرد، نمی توان آن را دگرگون یافته دانست. علامه مجلسی، «الوازعة» را در این بخش این گونه معنا و تبیین کرده است: «الوزع» به معنای منع و بازداشتن است و مراد از «الالاء الوازعة» نعمت هایی است که مردم را از گناهان باز می دارد یا امور را جمع می کند و مانع از پراکندگی می شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۴۵۳).

مؤید بازدارندگی برخی نعمت های خداوند آیات «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ حَمِيمٍ آن * فَيَأْتِي آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان» (الرحمن: ۴۳-۴۵) هستند که جهنم را به سبب بازداشتن مردمان از سرکشی، از نعمت های پروردگار برشمرده اند. به تعبیر آیت الله جوادی آملی: «آفرینش دوزخ و وجود آن و اشاره به عذاب دردناک و عقوبت های جانکاه دوزخ، گروه فراوانی از اوساط مردم را که هنوز به بلندای بینش عبودیت نرسیده اند از بدی، انحراف و کج روی باز می دارد، بلکه بهترین عامل

بازدارنده از معاصی است و چه فراوانند کسانی که از خوف جهنم به سعادت و شرافت جاودانه نایل آمده‌اند و اگر خداوند حکیم دوزخ را در شمار نعمت‌ها آورده است واقعاً نعمت بزرگی را تذکر داده و اگر نبود این جهنم سوزان چه بسا بیشتر انسان‌ها اهل بندگی نبودند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۶۸).

۸. دعایی در تعقیب نماز صبح: «مَرَحَبًا بِخَلْقِ اللَّهِ الْجَدِيدِ...»

شوشتری در ادامه نقدهای خود بر ادعیه نوشته است: از دیگر موارد تحریف، ظاهراً دعایی برای تعقیبات نماز صبح است که در مصباحین از معاویه بن عمّار آمده است: «مَرَحَبًا بِخَلْقِ اللَّهِ الْجَدِيدِ وَ الْيَوْمِ الْعَتِيدِ وَ الْمَلِكِ الشَّهِيدِ». ظاهراً در: «وَ الْيَوْمِ الْعَتِيدِ وَ الْمَلِكِ الشَّهِيدِ» تقدیم و تأخیر رخ داده است و اصل این عبارت به صورت «وَ الْيَوْمِ الشَّهِيدِ وَ الْمَلِكِ الْعَتِيدِ» بوده است. خداوند می‌فرماید: «مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (ق: ۱۸) (در این آیه واژه «عَتِيدٌ» وصف فرشته است). اگر اشکال شود که در دعای ششم صحیفه سجادیه، امام سجاد^(ع) در هنگام صبح چنین دعا کرده است: «وَ هَذَا يَوْمٌ حَادِثٌ جَدِيدٌ وَ هُوَ عَلَيْنَا شَاهِدٌ عَتِيدٌ» (منسوب به امام سجاد^(ع)، ۱۳۷۶، ص ۶۰)، می‌گوییم در این جا تنها «یَوْمٌ» آمده است و در کنار گواهی و شهادت «یَوْمٌ»، تأکید با «عتید» مناسب است؛ اما در دعای تعقیب نماز صبح چنین نیست. هر جا حضور فرشتگان ذکر شود، باید از قرآن تبعیت کرد و «العتید» را برای فرشتگان به کار برد (شوشتری، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۴).

* ارزیابی

به نظر می‌رسد نقد شوشتری وارد نباشد و تقدیم و تأخیری در «الْيَوْمِ الْعَتِيدِ وَ الْمَلِكِ الشَّهِيدِ» رخ نداده باشد، زیرا:

اول؛ «عتید» برای «یوم» نیز به کار می‌رود، چنان که عبارت: «هَذَا يَوْمٌ حَادِثٌ جَدِيدٌ وَ هُوَ عَلَيْنَا شَاهِدٌ عَتِيدٌ» در صحیفه سجادیه برخلاف نظر شوشتری، مؤید آن است، در این عبارت به روشنی واژه «عتید» برای «یوم» استعمال شده است. این سخن شوشتری که هر جا «العتید» در کنار فرشته به کار رود، آن را باید بدان اختصاص داد، مستظهر به دلیلی متقن نیست و کاربست آن برای فرشته در قرآن، دلیلی بر نفی آن از ادعیه نیست.

دوم؛ در قرآن هر دو واژه «عتید» و «شهید» در سیاقی واحد برای فرشتگان به کار رفته است: «مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (ق: ۱۸)، «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ» (ق: ۲۱)، شوشتری به آیه نخست برای نمایاندن تحریف در فقره دعای محل بحث استشهاد کرده و از آیه دوم غفلت ورزیده است. مراد از «سائق» و «شهید» طبق سیاق آیات دو فرشته هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۴۹)؛ «سائق» فرشته‌ای است که انسان را برای رسیدگی به حساب به حرکت درمی‌آورد، و «شهید» فرشته‌ای است که بر احوال و اعمالی که از انسان دیده و نوشته است شهادت می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۱۹). بنابراین استدلال شوشتری مخدوش بوده و کاربرد فقره «الْيَوْمَ الْعَتِيدِ وَالْمَلَكِ الشَّهِيدِ» به همین صورت صحیح است.

۹. دعای «إِلَهِي كَيْفَ أَدْعُوكَ...»

شوشتری نوشته است: از جمله ادعیه تحریف شده، دعایی است که مفاتیح الجنان از البلد الامین کفعمی نقل کرده است: «إِلَهِي كَيْفَ أَدْعُوكَ وَ أَنَا أَنَا وَ كَيْفَ أَفْطَعُ رَجَائِي مِنْكَ وَ أَنْتَ أَنْتَ إِلَهِي إِذَا لَمْ أَسْأَلْكَ فَتُعْطِينِي فَمَنْ ذَا الَّذِي أَسْأَلُهُ فَيُعْطِينِي إِلَهِي إِذَا لَمْ أَدْعُوكَ فَتَسْتَجِيبَ لِي فَمَنْ ذَا الَّذِي أَدْعُوهُ فَيَسْتَجِيبَ لِي إِلَهِي إِذَا لَمْ أَتَضَرَّعْ إِلَيْكَ فَتَرْحَمْنِي...» شوشتری آورده است: عبارات «لَمْ أَسْأَلْكَ»، «لَمْ أَدْعُوكَ» و «لَمْ أَتَضَرَّعْ إِلَيْكَ» محرّف از «لَا أَسْأَلُكَ»، «لَا أَدْعُوكَ» و «لَا أَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ» می‌باشد. زیرا «لم» معنی فعل مضارع را ماضی می‌کند و در صورت آمدن «لم»، جملات بدون معنا خواهند بود. به علاوه «لم» از ادوات جازم است و وقتی بر سر فعل وارد می‌شود باید فعل مجزوم گردد و «لَمْ أَدْعُوكَ» صورت صحیحی ندارد و باید به شکل «لَمْ أَدْعُوكَ» به کار می‌رفت (شوشتری، بی تا، ج ۳، ص ۳۱۹).

* ارزیابی

در ارزیابی اشکال شوشتری باید گفت: اگرچه با آمدن حرف جازم «لم» در ابتدای فعل مضارع، معنای فعل به صورت ماضی منفی ساده خواهد بود، اما باید توجه داشت که در موارد مذکور قبل از «لم»، اسم شرط «إذا» آمده است: «إِذَا لَمْ أَسْأَلْكَ...». «إذا» اسم

شرط ظرفیه‌ای است که برای آینده به کار می‌رود و بیشتر بر سر فعل ماضی داخل می‌شود (بدیع یعقوب، ۱۴۲۸ق، ص ۳۶) و چنان که گفته شد، «لم» با فعل مضارع، معنای ماضی منفی ساده می‌دهد. «اذا» غالباً در جایی استعمال می‌شود که وقوع فعل در آینده حتمی باشد (معروف، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱). بنابراین فقرات «إِذَا لَمْ...» در این دعا، معنای مستقبل خواهد داشت. در قرآن نیز ساختار «إِذَا لَمْ...» در آیه: «وَ إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْ لَا اجْتَبَيْتَهَا» (اعراف: ۲۰۳) به کار رفته است و مترجمان آن را به صورت مستقبل ترجمه نموده‌اند. در ادامه پنج ترجمه از مترجمان قرآن از نظر گذارنده می‌شود:

فولادوند: و هرگاه برای آنان آیاتی نیآوری، می‌گویند: «چرا آن را خود برنگزیدی؟». مشکینی: «و چون (مدتی وحی به تأخیر افتد و) آیه و نشانه‌ای بر آن‌ها نیآوری گویند: چرا آیه و نشانه‌ای (از پیش خود) فراهم کرده نیآوری». مکارم شیرازی: «هنگامی که (در نزول وحی تاخیر افتد، و) آیه‌ای برای آنان نیآوری، می‌گویند: «چرا خودت (از پیش خود) آن را برنگزیدی؟!»، رضایی: «و هنگامی که هیچ آیه‌ای برای آنان نیآوری، می‌گویند: «چرا آن را (از پیش خود) برنگزیدی؟!». آیتی: «چون آیه‌ای برایشان نیآوری، گویند: چرا از خود چیزی نمی‌گویی؟».

اما اشکال شوشتری به ساختار فعل «أَدْعُوكَ» در «لَمْ أَدْعُوكَ» وارد است و به سبب جزم فعل مضارع باید به شکل «لَمْ أَدْعُكَ» به کار می‌رفت، با این حال نمی‌توان با اطمینان گفت که دست‌خوش تحریف شده است، بلکه بسیار محتمل است ناشی از سهو ناسخان یا اشتباه راوی باشد و کاربرد نادرست در امثال این واژگان، نوعاً ناشی از تصحیف و نه تحریف، خواهد بود.

۱۰. ادعیه روز سوم شعبان

شوشتری می‌گوید: در کتاب مصباح‌المتجهد طوسی آمده است: برای «قاسم‌بن‌علاء همدانی، وکیل امام حسن عسکری^(ع)، توفیق نوشته شد: مولایمان حسین^(ع) در روز پنج‌شنبه، سومین روز ماه شعبان به دنیا آمدند. آن روز را روزه بگیر و این دعا را بخوان: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ الْمَوْلُودِ فِي هَذَا الْيَوْمِ... فَتَحْنُ عَائِدُونَ بِقَبْرِهِ مِنْ بَعْدِهِ نَشْهَدُ تُرْبَتَهُ وَ نَنْتَظِرُ أَوْتَهُ آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ». آن‌گاه آخرین دعای آن حضرت را می‌خوانی: «اللَّهُمَّ أَنْتَ مُتَعَالِي الْمَكَانِ... أَحْكُم بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا فَإِنَّهُمْ عَزَوْنَا وَ خَدَعُونَا وَ خَدَلُونَا وَ عَدَرُوا بِنَا

وَ قَتَلُونَا وَ نَحْنُ عِتْرَةُ نَبِيِّكَ وَ وُلْدِ حَبِيبِكَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (ص)» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۲۷). امام صادق^(ع) این دعا را در این روز می خواندند. در ادامه شوشتری به نقد دعا پرداخته و می نویسد: در این دعا، خلط و خبط اتفاق افتاده است. اگر دعای دوم، دعای حسین^(ع) در روز شهادت ایشان است، خواندن آن در روز ولادت چه وجهی دارد؟ نقد دومی که شوشتری وارد می داند این است که این دعا به نقل از معصوم^(ع) خوانده نمی شود و کسی که آن را می خواند از حال خود حکایت می کند. چگونه درست است که کسی جز معصوم^(ع) بگوید: «أَحْكُمُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا فَإِنَّهُمْ غَرُّونَا وَ خَدَعُونَا وَ خَدَلُونَا وَ عَدَرُوا بِنَا وَ قَتَلُونَا»، حتی صحیح نیست که از زبان امام صادق^(ع) خوانده شود؛ زیرا این جملات، مخصوص امام حسین^(ع) است (شوشتری، بی تا، ج ۴، ص ۳۱۵).

* ارزیابی

بیان شوشتری در دو بخش قابل نقد است:

۱. درباره نقد اشکال شوشتری به اینکه «قرائت دعای امام حسین^(ع) در روز شهادت ایشان است، و خواندن آن در روز ولادت چه وجهی دارد؟»، گفته می شود که چه مانعی دارد دعایی که به روز شهادت امام حسین^(ع) تعلق دارد در روز ولادت ایشان خوانده شود؟ همان طور که به خواندن زیارت عاشورا در اعیاد و دیگر مناسبت ها توصیه شده است.

۲. در خصوص این نقد شوشتری که فقره: «أَحْكُمُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا فَإِنَّهُمْ غَرُّونَا وَ خَدَعُونَا وَ خَدَلُونَا وَ عَدَرُوا بِنَا وَ قَتَلُونَا» ویژه امام حسین^(ع) است، در پاسخ گفته می شود که در زیارت، بین زائر و زیارت شونده اتحاد حاصل می شود و آن چه که بر زیارت شونده رفته است گویا زائر بدان مبتلا شده است، همان طور که در قسمت های پایانی زیارت عاشورا گفته می شود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى عَظِيمِ رَزِيَّتِي» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۷۹؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۷۶). چنان اتحادی حاصل می شود که گویی مصیبت امام حسین^(ع) مصیبت زائر است.

آیت الله جوادی آملی سخنی مشابه را درباره زیارت جابر بن عبدالله انصاری در اربعین امام حسین^(ع) دارد: «وقتی جابر قبر سیدالشهدا^(ع) و اصحاب و یارانش را زیارت کرد و

سلام داد، اظهار داشت: ما با شما هستیم و با شما محشور می‌شویم. عطیه عَوْفِی متعجبانه پرسید: چگونه ما با حسین (ع) و یاران باوفایش محشور می‌شویم؟ در حالی که آن‌ها زحمت بسیار کشیدند و رنج و مصیبت‌های فراوانی را متحمل شدند؛ حال آن‌که ما چنین نبودیم. جابر گفت: از محبوبم رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود کسی که گروهی را دوست بدارد با آن‌ها محشور می‌شود و کسی که عمل و اقدام طائفه‌ای را دوست بدارد در عمل آن‌ها شریک است (طبری آملی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۷۴-۷۵). از این رو یکی از بهترین و مناسب‌ترین مکانی که می‌توان از آن به چنین قرابت فکری، اخلاقی و معنوی دست یافت و هم‌چنین رفاقت، صمیمیت، خلّت و محبت را بین خود و اهل بیت (ع) ایجاد کرد، مقام و موقعیت زیارت به ویژه زیارت اربعین حسینی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۱۲-۱۳).

۱۱. تعقیب نماز صبح: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تُنَزِّلُ فِي هَذَا...»

شوشتری نوشته است: در یکی از تعقیبات نماز صبح کتاب مصباح‌المتهجد آمده است: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تُنَزِّلُ فِي هَذَا اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ مَا شِئْتَ فَأَنْزِلْ عَلَيَّ وَ عَلَى إِخْوَانِي وَ أَهْلِي وَ أَهْلِ حُرَّاتِي مِنْ رَحْمَتِكَ وَ رِضْوَانِكَ وَ مَغْفِرَتِكَ وَ رِزْقِكَ الْوَاسِعِ مَا تَجَعَّلَهُ قَوْمًا لِدِينِي وَ دُنْيَايَا يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ». در ادامه می‌گوید: «عبارت «لِدِينِي وَ دُنْيَايَا» تحریف شده عبارت «لِدِينِنَا وَ دُنْيَانَا» می‌باشد، زیرا معنی ندارد که بگوییم: «عَلَيَّ وَ عَلَى إِخْوَانِي وَ أَهْلِي وَ أَهْلِ حُرَّاتِي»، سپس بگوییم «لِدِينِي وَ دُنْيَايَا» یعنی عبارت اول را جمع بیاوریم اما ادامه عبارت را به صورت مفرد بیاوریم (شوشتری، بی تا، ج ۴، ص ۳۱۶).

* ارزیابی

به نظر می‌رسد اشکال شوشتری وارد نباشد، زیرا دعا کننده در حال دعا برای دین و دنیای خود و همچنین برای برادران، خانواده خویش و دیگران است، لذا هیچ محذوری ندارد که سرتاسر دعا با ضمیر متکلم وحده، خوانده شود. این شیوه در دعا‌های دیگر رایج است و به رغم دعا برای اهل، فرزندان و برادران، تمام فقرات آن با ضمیر متکلم وحده آمده است، برای نمونه، طوسی در مصباح‌المتهجد نقل کرده است: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ بَارِكْ لِي فِي دِينِي وَ دُنْيَايَا وَ آخِرَتِي وَ بَارِكْ لِي فِي أَهْلِي وَ مَالِي وَ

وُلْدِي وَإِخْوَانِي وَ جَمِيعِ مَا حَوَّلْتَنِي وَ رَزَقْتَنِي وَ أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَيَّ وَ مَنْ أَحَدَّثَتْ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ مَعْرِفَةً مِنْ الْمُؤْمِنِينَ وَ اجْعَلْ مَبْلَغَهُ إِلَيَّ وَ مَحَبَّتَهُ لِي» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۰۰).

نمونه دیگر، دعای معروف و بلند «عالیه المضامین» است که از ابتدا تا انتهایش با ضمیر متکلم آمده است و دعا کننده برای دین، دنیا، رزق، سلامتی، پدر، مادر، همه اقوام، استادان، شاگردان و ... با ضمیر متکلم نیایش کرده است، بخش‌هایی از این دعا چنین است: «وَ تَحْرُسُنِي يَا رَبِّ فِي نَفْسِي وَ أَهْلِي وَ مَالِي وَ وُلْدِي وَ أَهْلِ حُرَانَتِي وَ إِخْوَانِي وَ أَهْلِ مَوَدَّتِي وَ ذُرِّيَّتِي بِرَحْمَتِكَ وَ جُودِكَ وَ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِإِخْوَانِي وَ أَخَوَاتِي وَ أَعْمَامِي وَ عَمَّاتِي وَ أَخَوَالِي وَ خَالَاتِي وَ أَجْدَادِي وَ جَدَّاتِي وَ أَوْلَادِهِمْ وَ ذُرَارِيَّهُمْ وَ زَوَاجِي وَ ذُرِّيَّاتِي وَ أَقْرَبَائِي وَ أَصْدِقَائِي وَ جِيرَانِي وَ إِخْوَانِي فِيكَ مِنْ أَهْلِ الشَّرْقِ وَ الْغَرْبِ وَ لِجَمِيعِ أَهْلِ مَوَدَّتِي مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ الْأَحْيَاءِ مِنْهُمْ وَ الْأَمْوَاتِ وَ لِجَمِيعِ مَنْ عَلَّمَنِي خَيْرًا أَوْ تَعَلَّم مِنِّي عِلْمًا...» (ابن طاووس، ۱۴۱۷ق، ص ۴۷۱-۴۷۰).

۱۲. مناجات امیر مؤمنان (ع) در مسجد کوفه

شوشتی می‌گوید: در اواخر مناجات امیر مؤمنان (ع) آمده است: «مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَنْتَ الْمُتَكَبِّرُ وَ أَنَا الْخَاشِعُ وَ هَلْ يَزْحَمُ الْخَاشِعَ إِلَّا الْمُتَكَبِّرُ». در این عبارت، کلمه «المتکبر» که در دو موضع ذکر شده محرّف از کلمه «الکبیر» به دلیل تشابه خطی آن دو است؛ زیرا خداوند همه‌جا از خودش با لفظ «کبیر» یاد کرده است، مگر در سوره حشر: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» (الحشر: ۲۳). در این آیه، کلمه «المتکبر» تفسیر شده است به این که خداوند از آن‌چه که بدان سزاوار نیست تکبر می‌ورزد، مانند آن که انسان شریف از خوردن در بازار یا در راه‌ها تکبر می‌ورزد. اگر این کلمه، تحریف شده از کلمه «الکبیر» نباشد، مانند این است که گفته شود: تو از ترحم بر ضعیف بیزار هستی، در این صورت جمله دوم برخلاف جمله اول می‌شود. در آیات دیگر به جز سوره حشر، خداوند از خودش با لفظ «الکبیر» یاد کرده است، مانند: «وَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (الحج: ۶۲؛ لقمان: ۳۰)، «وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (سبأ: ۲۳)، «فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ» (غافر: ۱۲) (شوشتی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱۷-۳۱۶).

* ارزیابی

اشکال شوشتری به دو دلیل زیر نادرست به نظر می‌رسد:

اول؛ در مقابل واژه «الکبیر»، کلمه «الصغیر» قرار گرفته است، مانند آیات: «وَ لَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ» (البقرة: ۲۸۲)، «وَ لَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً وَ لَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ» (التوبة: ۱۲۱)، «لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» (الکهف: ۴۹)، «وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ» (القمر: ۵۳). بنابراین اگر «المتکبر» محرف از «الکبیر» بود باید متن دعا بدین گونه می‌بود: «أَنْتَ الْكَبِيرُ وَ أَنَا الصَّغِيرُ»، در حالی که چنین نیست.

دوم؛ چنان که راغب اصفهانی نوشته است: تکبر بر دو وجه به کار می‌رود: الف) افعال نیکوی فراوان به صورت حقیقی و افزون بر نیکی‌های دیگران باشد، با این تعریف خداوند به تکبر توصیف می‌شود. لذا فرموده است: «الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» (الحشر: ۲۳)، ب) خویش را با تکلف، برخوردار از صفات نیک جلوه دهد. این معنا از تکبر در میان مردم رایج است، مانند آیه: «فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ» (الزمر: ۷۲) و آیه «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارًا» (غافر: ۳۵) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۸). معنایی که شوشتری از «المتکبر» برای فقره «أَنْتَ الْمُتَكَبِّرُ وَ أَنَا الْخَاشِعُ...» داده است، همسو با معنای دوم بوده که صفتی نکوهیده برای مردم است، در حالی که طبق معنای اول که برای خداوند به کار می‌رود، فقره «أَنْتَ الْمُتَكَبِّرُ وَ أَنَا الْخَاشِعُ...» معنایی دقیق خواهد داشت و مراد این خواهد بود: «ای مولای من! تو سرشار از صفات نیک حقیقی هستی و من در برابر تو فروتن و نیازمند هستم...».

نتیجه گیری

شوشتری در باب سوم کتاب *الاحبار الدخیلة* به نقد برخی ادعیه با بهره گیری از دلایل قرآنی، روایی، عقلی، لغوی و ادبی پرداخته است. در این پژوهش، برخی از دعاهایی که شوشتری محرّف دانسته بود، مورد ارزیابی قرار گرفت. یافته‌های پژوهش نشان داد که نقدهای شوشتری ناتمام بوده است و برخی ادله قرآنی، روایی، عقلی، لغوی و ادبی بهره‌برداری شده، دقیق نیست. چنانچه شوشتری جامع‌نگری و استفرغ وسیع در ادله می‌داشت، به تحریف در آن‌ها حکم نمی‌راند. نمونه‌هایی از آن عبارت است از: الف) نمونه عدم جامع‌نگری قرآنی: شوشتری با استشهاد به آیه «مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (ق: ۱۸) معتقد است در فقره: «الْيَوْمِ الْعَتِيدِ وَ الْمَلِكِ الشَّهِيدِ» تقدیم و تأخیر رخ داده است و فرم صحیح آن: «وَ الْيَوْمِ الشَّهِيدِ وَ الْمَلِكِ الْعَتِيدِ» است، نقد وی صحیح نیست، زیرا در قرآن هر دو واژه «عتید» و «شہید» در سیاقی واحد برای فرشتگان به کار رفته است: «وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ» (ق: ۲۱). شوشتری به آیه نخست برای نمایاندن تحریف به آیه ۱۸ سوره ق استشهاد کرده است و از آیه ۲۱ سوره ق غفلت ورزیده است. ب) نمونه عدم جامع‌نگری روایی: نقد وی بر روایت مقدمه دعای کمیل است که شب نیمه ماه شعبان را همان شب قدر دانسته است، در ارزیابی نقد وی گذشت که درباره شب نیمه ماه شعبان، سه دسته روایت وجود دارد، بررسی مجموع روایات حکایت از آن دارد که این شب نیز دارای منزلت بوده و مراتبی از شب قدر را دارد. ج) نمونه عدم جامع‌نگری در ادعیه: شوشتری معتقد است تعبیر «صَبَرَ الشَّاكِرِينَ» به «عَمَلَ الشَّاكِرِينَ» تحریف شده است، در حالی که طبق ادعیه دیگر، تعبیر «صَبَرَ الشَّاكِرِينَ» صحیح است، مانند: «أَسْأَلُكَ ... صَبَرَ الشَّاكِرِينَ». د) نمونه عدم جامع‌نگری ادبی: نقد شوشتری به «اللَّهُمَّ وَ مَوَاعِيدُكَ...» و تحریف در استعمال عطف زائد در آغاز جمله است، نقد شوشتری صحیح نیست، زیرا «واو» در اینجا استینافیه است و ساختار «اللَّهُمَّ وَ...» در بسیاری از ادعیه آمده است. ه) نمونه عدم جامع‌نگری لغوی: در عبارت: «وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أُبْدِيَءَ بِهِ مِنْ مَنطِقِي وَ أَتَفَوَّهُ بِهِ مِنْ طَلِبَتِي» دیده می‌شود. شوشتری می‌نویسد کلمه «أُبْدِيَءَ» (به معنای بازگردان) تحریف شده از «أُبْدِءَ» (به معنای شروع) است. نقد شوشتری وارد نیست از آن رو که نخستین لغویان همچون خلیل‌بن‌احمد «أُبْدِيَءَ» را

در معنای شروع کردن، آورده‌اند. در نهایت باید گفت حتی با فرض وجود تغییر و دگرگونی در واژگان و عبارات ادعا شده، بر خلاف نظر شوشتری این تغییرات ناشی از تصحیف و نه تحریف، خواهد بود و دلیل استواری بر رخداد تحریف در آن‌ها وجود ندارد.

منابع

قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.

۱. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن (بی تا). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، بیروت: دار الأضواء.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحدیث و الأثر*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد (۴۰۹ ق). *شرح الاخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)*، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ ق). *اقبال الأعمال*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶. -----، ----- (۱۴۱۷ ق). *مصباح الزائر*، قم: ستاره.
۷. -----، ----- (۱۴۱۱ ق). *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم: دار الذخائر.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*، نجف اشرف: دار المرتضویه.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر.
۱۱. بدیع یعقوب، امیل (۱۴۲۸ ق). *موسوعة النحو و الصرف و الاعراب*، تهران: استقلال.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: اسراء.
۱۳. -----، ----- (۱۳۸۸). *عصاره خلقت*، قم: اسراء.
۱۴. -----، ----- (۱۳۹۷). *کوثر اربعین*، قم: اسراء.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ق). *الصاحح، تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دار العلم للملایین.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار العلم.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق). *الفایق فی غریب الحدیث*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. سیدعلی خان، سید علی بن احمد (۱۴۰۹ق). *ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. شوشتري، محمدتقی (بی تا). *الاخبار الدخیلة*، تهران: نشر صدوق.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدکاظم (۱۳۸۸). *منطق فهم حدیث*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۳. طبری آملی، محمد (۱۳۸۳ق). *بشارة المصطفی لشعبة المرتضى*، نجف: المكتبة الحیدریة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*، قم: دار الثقافة.
۲۵. -----، (۱۴۰۷ق). *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۶. -----، (۱۴۱۱ق). *مصباح المتهدد و سلاح المتعبد*، بیروت: موسسه فقه الشیعة.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم: هجرت.
۲۸. قادری نسب، مجتبی (۱۳۸۵). *بررسی سیر تحول کتاب های ادعیه شیعی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۱. محمدجعفری، رسول (۱۴۰۰ش). نقد و بررسی روایات نهی امام حسین^(ع) از حضور مدیونان در واقعه کربلا، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۸(۲)، ۱۸۱-۲۱۱.
DOI:10.22051/TQH.2021.34359.3064
۳۲. معروف، یحیی (۱۳۸۷). *فن ترجمه*، تهران: سمت.
۳۳. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق). *الإرشاد*، قم: موسسه آل البيت^(ع).
۳۴. ملکی تبریزی، جواد (۱۴۱۶ق). *المراقبات*، قم: الاعتصام.
۳۵. منسوب به امام سجاد، علی بن حسین (ع) (۱۳۷۶). *صحیفة سجادية*، ترجمه: رضایی، محمد مهدی، قم: دفتر نشر الهادی.
۳۶. نادری، مرتضی (۱۳۸۹). *بررسی و نقد کتاب الاخبار الدخيلة*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی.
۳۷. نفیسی، زهرا (۱۳۷۷). معیارهای نقد دعا در *الاخبار الدخيلة*، *آینه پژوهش*، ۱۲(۵۳)، ۴۴-۵۲.
۳۸. نفیسی، شادی (۱۳۸۵). تفسیر منسوب به امام حسن عسکری^(ع) در بررسی علامه شوشتری، *تحقیقات قرآن و حدیث*، ۳(۲)، ص ۹۱-۱۱۴.
۳۹. نقی پورفر، ولی الله (۱۳۸۱). *پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن*، تهران: اسوه.

References

- The Holy Qur'an [Persian translation: Mohammad Mehdi Fouladvand.]
- 1. Aghā Buzurq Tehrani, Mohammad Mohsen (nd). *Al-Dhar'ā ilā Tasānīf al-Shī'a*, Beirut: Dar al-'Adwā'. [In Arabic]
- 2. Ibn Athīr Jazarī, Mubarak bin Muhammad (1988). *Al-Nihāya fī Gharīb al-Hadīth wal-'Athar*, Qom: Ismailian Press Institute. [In Arabic]
- 3. Ibn Idrīs, Muhammad Ibn Ahmad (1410 AH). *Al-Sarā'r al-Hāwī li Tahrīr al-Fatāwā*, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- 4. Ibn Hayyoun, Nu'mān bin Muhammad (1409 AH). *Sharh al-Akhhār fī Fadā'il al-'A'immat al-'Atahār (AS)*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- 5. Ibn Tāwous, Ali ibn Musa (1409 AH). *Iqbāl al-A'māl*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
- 6. Ibn Tāwous, Ali Ibn Musa (1417 AH). *Misbāh al-Zā'ir*, Qom: Setareh. [In Arabic]
- 7. Ibn Tāwous, Ali Ibn Musa (1411 AH). *Mahaj al-Da'awāt wa Manhaj al-'Ibādāt*, Qom: Dar al-Dhakhā'ir. [In Arabic]
- 8. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1404 AH). *Mu'jam Maqāyīs al-Lugha*, Qom: Maktab al-'A'lām al-Islāmī. [In Arabic]
- 9. Ibn Qouliwayh, Ja'far bin Muhammad (1977). *Kām'l al-Ziyārāt*, Najaf Ashraf: Dar al-Murtadawīyah. [In Arabic]
- 10. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mukrim (1414 AH). *Lisān al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 11. Badī' Ya'qoub, Emīl (1428 AH). *Mawsou'at al-Sarf wal-Nahw wal-'Trāb*, Tehran: Esteghlal. [In Arabic]
- 12. Javadi Amoli, Abdullah (2010). *Thematic Tafsīr of the Holy Qur'an*, Qom: Isra. [In Persian]
- 13. Javadi Amoli, Abdullah (2009). *Excerpts of Creation*, Qom: Isra. [In Persian]
- 14. Javadi Amoli, Abdullah (2018). *Kawthar Arba'in*, Qom: Isra. [In Persian]

15. Jawharī, Ismail bin Hammad (1407 AH). *Al-Sihāh*, Beirut: Dar al-'Ilm lil Malā'īn. [In Persian]
16. Rāghib Esfahānī, Hossein bin Muhammad (1412 AH). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an*, Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]
17. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1417 AH). *Al-Fā'iq fī Gharīb al-Hadith*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
18. Sayed Ali Khan, Sayed Ali bin Ahmad (1409 AH). *Rīyād al-Sālikīn fī Sharh Sahīfat Sayed al-Sājjidīn*, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
19. Shoushtarī, Mohammad Taqī (nd). *Al-Akhbār al-Dakhūla*, Tehran: Sadouq Publishing. [In Arabic]
20. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1390 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lil-Matbou'āt. [In Arabic]
21. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Kazem (2009). *Logic of Understanding Hadith*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
22. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993). *Majma' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]
23. Tabarī Āmolī, Muhammad (1383 AH). *Bishārat al-Mustafā li Shī'at al-Murtadā*, Najaf: Al-Maktabat al-Haydarīya. [In Arabic]
24. Tousī, Muhammad bin Hassan (1414 AH). *Al-Amālī*, Qom: Dar al-Thaqāfa. [In Arabic]
25. Tousī, Muhammad bin Hassan (1407 AH). *Tahdhīb al-Ahkām*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
26. Tousī, Muhammad bin Hassan (1411 AH). *Misbāh al-Mutahajid wa Silāh al-Muta'abbid*, Beirut: Institute of Fiqh al-Shi'a. [In Arabic]
27. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1409 AH). *Kitāb al-'Ain*, Qom: Hijrat. [In Arabic]
28. Qaderi-Nasab, Mojtabi (2006). *Study of the Evolution of Shiite Prayer Books* [Master's Thesis,] University of Tehran: Faculty of Theology and Islamic Studies. [In Persian]
29. Kulainī, Muhammad bin Ya'qoub (1407 AH). *Al-Kāfī*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
30. Majlisī, Muhammad Bāqir bin Muhammad Taqī (1403 AH). *Bihār al-'Anwār*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]

31. Mohammadjafari, Rasul (2021). A Critical Review of the Narrations of Imam Hussein (AS) Forbidding the Presence of the Debtors in the Karbala Event, *Journal of Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, 18(2): 181-211.
DOI:10.22051/TQH.2021.34359.3064 [In Persian]
32. Ma'rouf, Yahya (2008). *Translation Techniques*, Tehran: Samt. [In Persian]
33. Mufīd, Muhammad bin Muhammad (1413 AH). *Al-Irshād*, Qom: Āl al-Bayt Institute. [In Arabic]
34. Malekī Tabrizi, Jawad (1416 AH). *Al-Murāqibāt*, Qom: al-'Ttisām. [In Persian]
35. Related by Imam Sajjad, Ali bin Hossein (as) (1997). *Al-Sahūfah Al-Sajjādīyah* [Persian translation: Rezaei, Mohammad Mahdi,] Qom: Al-Hadi Publishing House. [In Arabic]
36. Naderi, Morteza (2010). *Review and Criticism of the Book "Al-Akhhbār al-Dakhīla"* [Master's thesis,] Allameh Tabatabai University, Faculty of Literature and Foreign Languages. [In Persian]
37. Nafisi, Zahra (1998). *Criticism of Supplications in Al-Akhhbār al-Dakhīla*, *Āyene Pajouhesh*, 11(53): 44-52. [In Persian]
38. Nafisi, Zahra (2007). "Allame shushtari's study of the exegesis attributed to Imam Hassan Askari (PbuH)." *Journal of Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, 3(2): 91-114. [In Persian]
39. Naqipourfar, Waliullah (2002). *Research on Pondering in the Qur'an*, Tehran: Osveh. [In Persian]



Source Recognition's Achievements of Narrative Works for Other Fields of Hadith Studies

Ameneh Hadadi¹
Nosrat Nilsaz²

Received: 18/09/2022

Accepted: 28/02/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.41760.3702

Abstract

Sources recognition of narrative works, which is one of the new areas of hadith studies, is dedicated to identifying existing or missing sources of accessible narrative works. If the researches in this field are done methodically and systematically in a precise method, it would obtain a comprehensive process that, in addition to results such as finding direct and indirect sources of narrative work, the possible amount of benefit from a source, the belonging of the sources to hadith periods, and the degree of benefit from the early and later narrative works, has many other beneficial achievements for other areas of hadith studies. This research introduces twelve important and diverse achievements based on the review and analysis of the studies that have been conducted so far in the field of recognizing sources of narrative works, while exemplifying such studies. These achievements include dating hadiths, reconstructing lost works, finding methods of early hadith scholars in obtaining narrations from hadith works, correcting sanad, completing chains of transmitters in the lists (*fihrist*), gathering more detailed information about narrative works, identifying the methods trusted by hadith scholars in frequent sanads, knowing how the hadith schools interact with each other, finding more evidence in the written sources of narrative works, identifying cases of oral transmission, achieving new findings as a result of statistical analysis, and identifying the transmission course of hadith science among scholars.

Keywords: Sources Recognition of Narrative Works, Dating Hadiths, Reconstruction of Lost Works, Way (Tarīq), Hadith School

¹. PhD of Qur'an and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: a.hadadi@modares.ac.ir

². Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. The Corresponding Author. Email: nilsaz@modares.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - مروری، صص ۲۳۳-۲۰۱

دستاوردهای بازیابی منابع آثار روایی برای حوزه‌های دیگر مطالعات

حدیثی

آمنه حدادی^۱

نصرت نیلساز^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹

DOI: 10.22051/TQH.2023.41760.3702

چکیده

بازیابی منابع آثار روایی که از حوزه‌های نوین مطالعات حدیثی است، به شناسایی منابع موجود یا مفقود آثار روایی موجود اختصاص دارد. پژوهش‌های این حوزه اگر به صورت روش‌مند و دقیق صورت گیرد، فرآیندی جامع است که علاوه بر نتایج مستقیمی مانند: ۱. یافتن منابع بی‌واسطه و باواسطه اثر روایی؛ ۲. میزان احتمالی بهره‌مندی از هر کدام از منابع؛ ۳. تعیین تعلق منابع اثر به هر کدام از دوره‌های حدیثی؛ ۴. تشخیص میزان بهره‌مندی از آثار کهن و متقدم روایی؛ دستاوردهای جانبی فراوان و راه‌گشایی برای حوزه‌های دیگر مطالعات حدیثی دارد. در این پژوهش، بر اساس بررسی و تحلیل مطالعاتی که تاکنون در حوزه بازیابی منابع آثار روایی صورت گرفته و ارائه نمونه‌هایی از این پژوهش‌ها، دوازده دستاورد مهم و متنوع شناسایی و معرفی شده است. این دستاوردها عبارتند از: ۱. تاریخ‌گذاری احادیث؛ ۲. بازسازی آثار از دست رفته؛ ۳. آشنایی با شیوه‌های محدثان متقدم در اخذ روایت از آثار حدیثی؛ ۴. اصلاح اسانید؛ ۵. کامل شدن طرق در فهرست‌ها؛ ۶. گردآوری اطلاعات دقیق‌تر در خصوص آثار روایی؛ ۷. شناسایی طرق مورد اعتماد محدثان در سندهای پرتکرار؛ ۸. آگاهی از نحوه تعامل حوزه‌های حدیثی با یکدیگر؛ ۹. یافتن شواهد بیشتر در مکتوب بودن منابع آثار روایی؛ ۱۰. شناسایی موارد نقل شفاهی؛ ۱۱. دستیابی به یافته‌های جدید در نتیجه تحلیل آماری و ۱۲. شناسایی سیر انتقال دانش حدیثی در میان محدثان.

کلیدواژه‌ها: بازیابی منابع آثار روایی، تاریخ‌گذاری روایات، بازسازی آثار مفقود، طریق، حوزه حدیثی

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. a.hadadi@modares.ac.ir

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) Nilsaz@modares.ac.ir

۱. مقدمه

«بازیابی منابع آثار روایی» به معنای شناسایی منابع آثار روایی از میان آثار موجود یا مفقود، یکی از حوزه‌های نوین در مطالعات حدیثی است. اولین گام‌های بازیابی منابع آثار روایی را می‌توان در آثار حدیث پژوهان غربی یافت. در این پژوهش‌ها، منابع برخی از آثار روایی مانند سیره ابن اسحاق و المغازی واقدی، معجم البلدان یا قوت حموی، تاریخ و تفسیر طبری، فتوح البلدان بلاذری، العقد الفرید ابن عبدربه و الاغانی ابوالفرج اصفهانی بررسی شده است. علاوه بر این، مطالعات حدیثی سزگین نیز از پژوهش‌های پیش‌گام مسلمانان در این حوزه است. وی با روش ابداعی خود، به بازیابی منابع صحیحین، تفسیر و تاریخ طبری و الاغانی ابوالفرج اصفهانی پرداخت (حدادی و دیگران، ۱۴۰۰) ب، ص ۲۷۳). پس از او، اورسلا سزگین، در اثری به نام «بومخنف: سهم او در تاریخ‌نگاری بنی‌امیه^۱»، روش سزگین در بازیابی منابع را به کار گرفت. بلامی^۲ نیز در مقاله «مصادر کتاب مقتل امیرالمؤمنین^(ع) تألیف ابن ابی‌الدنیا^۳»، منابع کتاب مقتل امیرالمؤمنین را با روش سزگین شناسایی کرده است. در مقاله «کارکرد فهرست‌های شیخ طوسی و نجاشی در تکمیل روش سزگین در بازیابی منابع آثار کهن روایی؛ مطالعه موردی کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی^۴» روش سزگین با رویکردی نقادانه در بازیابی منابع کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی به کار گرفته شده و نقش فهرست‌های شیخ طوسی و نجاشی در رفع نقایص این روش تبیین شده است. در رساله دکتری با عنوان «تحلیل انتقادی کارکرد حلقه‌مشترک در بازیابی منابع آثار روایی؛ مطالعه موردی کتاب الکافی^۵»، بر اساس تعریف ارائه شده از حلقه‌مشترک که از سوی سزگین در شناسایی منابع آثار روایی

۱. عنوان اصلی این کتاب «Abu Mihnaf Ein Beitrag Zur Historiographic Der Umayyadischen Zeit» است.

۲. James A. Bellamy (1925-2015).

۳. بلامی، جمی‌زای (۱۳۹۷). مصادر کتاب مقتل امیرالمؤمنین علی علیه السلام تألیف ابن ابی‌الدنیا، ترجمه محمد منیب، سخن تاریخ، ۱۲ (۷)، ۱۰۱-۱۴۰.

۴. نیل‌ساز، نصرت و رجائی فرد، ابوالفضل (۱۳۹۶). کارکرد فهرست‌های شیخ طوسی و نجاشی در تکمیل روش سزگین در بازیابی منابع آثار کهن روایی؛ (مطالعه موردی: کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی)، مطالعات فهم حدیث، ۴(۱)، ۱۳۱-۱۵۷.

<https://doi.org/10.30479/mfh.2018.1305>

۵. این رساله توسط آمنه حدادی در دانشگاه تربیت مدرس نگاشته شده و در تیر ماه ۱۴۰۰ دفاع شده است.

به کار گرفته شده استفاده شده و پس از ارائه الگویی جامع در بازیابی منابع آثار روایی، منابع الکافی به طور موردی، بررسی و شناسایی شده است. در ایران اولین پژوهش روش‌مند در بازیابی منابع از سوی سید محمدجواد شبیری در سال ۱۳۷۷ با عنوان «الکاتب النعمانی و کتابه/الغیبه^۱»، ارائه شده است. روش وی شامل مؤلفه‌های مختلفی است که در برخی موارد شباهت‌هایی به روش سزگین دارد.^۲ پژوهش‌هایی که پس از شبیری در این حوزه صورت گرفته، به طور عمده مبتنی بر مؤلفه‌های ارائه شده در روش او بوده که در برخی مقالات، به اخذ روش از وی تصریح شده است. پژوهش‌هایی که تاکنون در حوزه بازیابی منابع آثار روایی صورت گرفته را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. پژوهش‌هایی که شامل مباحث کلی پدر خصوص بازیابی منابع است؛ ۲. پژوهش‌هایی که موضوع آن‌ها، بازیابی منابع تک‌نگاره‌های حدیثی است؛ ۳. پژوهش‌هایی که به بازیابی منابع جوامع حدیثی اختصاص دارد. بنابر ترتیب تاریخی، «پیشینه مکتوب منابع معتبر حدیثی شیعه امامیه^۳»، «ماهیت منابع جوامع روایی اولیه از دیدگاه گرگور شوئلر^۴»، «تبیین و ارزیابی نظریه سزگین درباره شناسایی و بازسازی منابع جوامع روایی^۵» و «تحلیل انتقادی روش سید محمدجواد شبیری در بازیابی منابع آثار روایی^۶» از پژوهش‌های دسته اول هستند. «آثار شیخ مفید در آثار سیدبن طاووس^۷»، «الکاتب النعمانی و کتابه/الغیبه^۸»، «مقایسه تفسیر قمی با روایات تفسیری علی بن ابراهیم در

۱. این کتاب در سال ۱۴۱۹ ق توسط انتشارات دارالحدیث منتشر شده است.

۲. رک. حدادی، آمنه و دیگران (۱۴۰۰). تحلیل انتقادی روش سید محمدجواد شبیری در بازیابی منابع آثار روایی، مطالعات فهم حدیث، ۸(۱۵)، ۱۳۳-۱۵۴. DOI: 10.30479/mfh.2021.2494

۳. طارمی، حسین (۱۳۷۴). پیشینه مکتوب منابع معتبر حدیثی شیعه امامیه. مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، گردآورنده: محمد فرحزاد، مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی. ج ۱، ص ۲۱۹-۲۳۵.

۴. نیل ساز، نصرت (۱۳۹۳). ماهیت منابع جوامع روایی اولیه از دیدگاه گرگور شوئلر، علوم قرآن و حدیث، ۴۴ (۸۸)، ۱۶۴-۱۳۳.

۵. نیل ساز، ۱۳۹۳ الف.

۶. حدادی، ۱۴۰۰ الف.

۷. کلبرگ، اتان (۱۳۷۲). آثار شیخ مفید در آثار سید بن طاووس. ترجمه علی قرائی و رسول جعفریان، مجموعه مقالات کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، صص ۳-۱۸.

۸. شبیری زنجانی، سید محمدجواد (۱۴۱۹ ق). الکاتب النعمانی و کتابه/الغیبه. علوم الحدیث، ۲(۳)، ۱۷۵-۲۳۸.

«کافی»، «بازیابی متون کهن امامی در آثار شیخ صدوق»، «سرچشمه‌های متنی کهن، سیری در منابع تفسیر نعمانی»، «بررسی و نقد احادیث پیامبر ﷺ در کتاب تحف العقول»، «بازیابی منابع تفسیر قمی^۱»، «بررسی و نقد احادیث نهج الفصاحه؛ منبع - شناسی، رجال‌شناسی، ترجمه و شرح واژه‌های غریب^۲»، «کارکرد فهرست‌های شیخ طوسی و نجاشی در تکمیل روش سزگین در بازیابی منابع آثار کهن روایی؛ مطالعه موردی کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی»، «تحلیل مصدرشناختی احادیث الغیبة شیخ طوسی^۳»، «بازشناسی مصادر احادیث کتاب الغیبة نعمانی^۴»، «مصادر کتاب مقتل امیرالمؤمنین علی^(ع) تألیف ابن ابی‌الدنیا»، «بازشناسی مصادر روایی تبیان طوسی^۵ و مصدریابی و گونه‌شناسی احتجاجات اهل بیت^(ع) در برابر مخالفان بر اساس کتاب الاحتجاج طبرسی^۶» از مطالعات دسته دوم هستند. «مصادر الشیخ الطوسی فی کتابه التهذیب الاحکام^۷»، «کتاب حلبی، منبعی مکتوب در تألیف الکافی^۸»، «مشایخ اجازه در اسناد الکافی^۹»، «روش دستیابی به منابع الکافی^{۱۰}»، «جستاری در باب منابع داده‌های

۱. فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۷۹). مقایسه تفسیر قمی با روایات تفسیری علی بن ابراهیم در کافی، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۲(۳)، ۶-۱۹.

۲. مرداسی، رویا (۱۳۹۵). بررسی و نقد احادیث نهج الفصاحه؛ منبع‌شناسی، رجال‌شناسی، ترجمه و شرح واژه‌های غریب (احادیث ۱۴۰۱-۱۶۰۰)، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید چمران اهواز، دانشگاه الهیات و معارف اسلامی.

۳. غفوری نژاد، ۱۳۹۶.

۴. معرفت و غفوری نژاد (۱۳۹۷).

۵. امامی، روناک (۱۳۹۸). بازشناسی مصادر روایی تبیان طوسی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه رازی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۶. اوجی، خدیجه (۱۳۹۸). مصدریابی و گونه‌شناسی احتجاجات اهل بیت^(ع) در برابر مخالفان بر اساس کتاب الاحتجاج طبرسی ج ۱، پایان نامه کارشناس ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث، پردیس تهران.

۷. شبیری زنجانی، سید محمدجواد (۱۴۲۰ ق). مصادر الشیخ الطوسی فی کتابه تهذیب الاحکام، علوم/حدیث، ۳(۶)، ۱۶۸-۲۲۴.

۸. سرخه‌ای، احسان (۱۳۸۸). کتاب حلبی؛ منبعی مکتوب در تألیف الکافی، علوم حدیث، ۱۴(۱)، ۳۴-۵۸.

۹. معارف، مجید؛ قربانی زرین، رضا (۱۳۸۸). مشایخ اجازه در اسناد الکافی، علوم حدیث، شماره ۱۴(۱)، ۶۸-۸۴.

۱۰. جدیدی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۹). روش دستیابی به منابع الکافی، آینه پژوهش، ش ۱۲۳، ۱۶-۲۰.

تاریخی کتاب *الکافی*^۱، «بازشناسی منابع کلینی در تدوین *الکافی*^۲»، «اسناد پرتکرار نشانی از منابع مکتوب *الکافی*^۳»، «منابع تفسیری شیخ کلینی^۴»، «الگویابی اسناد کلینی به کتاب زرارة بن أعین^۵»، «النوادر اشعری، مصدر حدیثی *الکافی* کلینی^۶»، «*الکافی* و روایات اسحاق بن محمد احمر نخعی؛ تلاشی برای شناسایی منبع کلینی در نقل روایات اسحاق^۷»، «تبارشناسی منابع روایات اعتقادی *الکافی*^۸»، «بازیابی و اعتبارسنجی آثار علی بن مهزیار با تکیه بر بخش اصول کتاب *الکافی*^۹»، «چگونگی ارتباط کلینی با کتاب محمد بن مسلم در پرتو بررسی اسناد و داده‌های کتاب‌شناختی^{۱۰}» و «تحلیل انتقادی کارکرد حلقه مشترک در بازیابی منابع آثار روایی؛ مطالعه موردی کتاب *الکافی*^{۱۱}» پژوهش‌های دسته سوم در این موضوع هستند.

بازیابی منابع در آثاری که تاکنون ارائه شده به دو صورت کلی یا ترکیبی از این دو صورت گرفته است: الف. تحلیل‌های مبتنی بر مقایسه متن متأخر با منبع احتمالی متقدم. این نوع از تحلیل‌ها، گرچه نتایج دقیق‌تر و قابل اعتمادتری ارائه می‌کند، اما به دلیل فقدان منابع کهن حدیثی، در بسیاری موارد امکان پذیر نیستند. ب. تحلیل‌های مبتنی بر بررسی اسانید روایات. تحلیل‌های اسنادی، با وجود دشواری‌هایی که دارد،

۱. اثباتی، اسماعیل و طباطبایی، سید کاظم (۱۳۹۳). جستاری در باب منابع داده‌های تاریخی کتاب *الکافی*، علوم حدیث، ۱۹(۳)، ۲۹-۵۲.

۲. حمادی و حسینی، ۱۳۹۳.

۳. قربانی، ۱۳۹۴.

۴. اثباتی، اسماعیل و رستمی، محمدحسن (۱۳۹۴). منابع تفسیری شیخ کلینی، حدیث پژوهی، ۷(۱۴)، ۹۹-۱۲۸.

۵. حاتمی مهر و فرجامی، ۱۳۹۵.

۶. قاسم‌پور، محسن و علی‌اکبریان، مجتبی (۱۳۹۶). *النوادر اشعری*، مصدر حدیثی *الکافی* کلینی، مطالعات فهم حدیث، ۴(۷)، ۹-۳۳.

۷. باقری، ۱۳۹۶.

۸. اثباتی و طباطبایی، ۱۳۹۶.

۹. ملکی تراکمه‌ای، محمود. (۱۳۹۶). بازیابی و اعتبارسنجی آثار علی بن مهزیار با تکیه بر بخش اصول کتاب *الکافی*، حدیث حوزه، ش ۱۳، ۴۵-۶۸.

۱۰. مفید بجنوردی، امید (۱۳۹۸). چگونگی ارتباط کلینی با کتاب محمد بن مسلم در پرتو داده‌های کتاب‌شناختی، حدیث حوزه، ۹(۱)، ۶۱-۹۸.

۱۱. حدادی، آمنه و دیگران (۱۴۰۰). تحلیل کارکرد حلقه مشترک در بازیابی منابع آثار روایی؛ مطالعه موردی روایات علی بن ابراهیم در *الکافی*، علوم قرآن و حدیث، ۲(۲)، ۲۷۱-۲۹۳.

دستیابی‌تر و شایع‌تر است. به دلیل آن که حتی آثار حدیثی موجود در طی دوران‌های مختلف، کم و بیش دستخوش تغییراتی از جمله تغییرات ناشی از نسخه‌برداری‌ها بوده‌اند، پژوهش‌های مبتنی بر مقایسه متون، گاه دستاورد یقین‌آور نداشته و برای اطمینان بیشتر، تحلیل‌های اسنادی نیز به کار رفته است.

پژوهش‌هایی که در حوزه بازیابی منابع در دسته دوم و سوم انجام شده، اغلب مبتنی بر الگو و روشی جامع نبوده و نقدهایی بر روش و نتیجه آن‌ها وارد است.^۱ در این مقاله، صرف‌نظر از اشکالات موجود در روش و نتیجه پژوهش‌های یادشده، تنها اطلاعات مفیدی که ضمن فرآیند بازیابی منابع در آن‌ها به دست آمده بررسی و تحلیل شده است. شناسایی این دستاوردها دو فایده مهم دارد: یکی ایجاد انگیزه برای پژوهش‌های بیشتر و دیگری نمایاندن اهمیت و ضرورت پژوهش در این حوزه که به دلیل پیچیدگی‌ها و دشواری‌های بسیار، چندان مورد اقبال نبوده است. تاکنون در هیچ تحقیقی، دستاوردهای بازیابی منابع آثار روایی به طور مستقل بررسی نشده است.

۲. دستاوردهای جانبی بازیابی منابع آثار روایی

در فرآیند بازیابی منابع، داده‌ها و نتایج ارزشمندی به دست می‌آید که هدف اصلی فرآیند بازیابی نیست، اما برای دیگر مطالعات حدیثی راه‌گشااست. برخی از این دستاوردها عبارتند از:

۲-۱. تاریخ‌گذاری احادیث

محققان غربی از اولین پژوهش‌های خود بر میراث روایی مسلمانان، درصدد یافتن زمان پیدایش آن و به عبارت دیگر، تاریخ‌گذاری روایات^۲ برآمدند. تاریخ‌گذاری روایات تاکنون به شیوه‌های متفاوتی از سوی محدثان صورت گرفته است. هارالد موتسکی^۳ روش‌های به‌کارگرفته شده در مطالعات حدیثی به منظور تاریخ‌گذاری روایات را به چهار دسته

۱. برای مطالعه بیشتر نک. حدادی و دیگران، ۱۴۰۰ الف، ۱۴۳-۱۵۲؛ حدادی، ۱۴۰۰، صص ۵۲-۶۴، ۶۸-۷۱، ۸۰-۹۱؛ همچنین نگارنده، مقاله‌ای در نقد پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه بازیابی منابع آثار روایی در دست تألیف دارد.

۲. Dating Hadith.

۳. Harald Motzki (1948-2019).

تقسیم کرده است: ۱. تاریخ‌گذاری بر اساس متن؛ ۲. تاریخ‌گذاری بر اساس یافت شدن احادیث در جوامع حدیثی؛ ۳. تاریخ‌گذاری سندی و ۴. تاریخ‌گذاری بر اساس روش‌های ترکیبی متن و سند^۱.

در فرآیند بازیابی منابع، همه یا برخی از منابع بی‌واسطه و باواسطه روایات شناسایی می‌شوند. نحوه دلالت منابع شناسایی شده بر تاریخ روایات چنین است که در میان منابع هر دسته روایت خاص (روایاتی که سند آن با مشایخ مستقیم مؤلف شروع شده است)، متقدم‌ترین منبع، کهن‌ترین اثری است که روایات در آن وجود داشته است. بنابراین آنچه در فرآیند بازیابی منابع در حوزه تاریخ‌گذاری به دست می‌آید، فراتر از آن است که موتسکی آن را «تاریخ‌گذاری بر اساس یافت شدن احادیث در جوامع حدیثی» نام نهاده است؛ بلکه می‌توان آن را تحت عنوان مستقل «بازیابی منابع بر اساس یافت شدن در کهن‌ترین منبع» نام‌گذاری کرد. ذکر این نکته لازم است که تاریخی که در فرآیند تاریخ‌گذاری «منبع» به دست می‌آید، متأخرتر از تاریخی است که از تاریخ‌گذاری «روایت» به دست می‌آید و این فاصله، معادل زمانی است که یک روایت، فرآیند نقل شفاهی، نگارش در جزوه‌ها و دست‌نوشته‌ها و مراحل معمول آن زمان تا نگارش در یک اثر روایی را طی کرده است.

مثال ۱. از بررسی منبع‌شناسانه روایات کلینی از علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم از ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان از حلبی از امام صادق^(ع)، این نتیجه به دست می‌آید که احتمال منبع بودن علی بن ابراهیم و ابن ابی عمیر به طور مستقیم و حماد بن عثمان و عبیدالله بن علی الحلبي با واسطه علی بن ابراهیم و ابن ابی عمیر برای کلینی وجود دارد (حدادی، (۱۴۰۰) ب، صص ۱۰۷-۱۲۲). حماد بن عثمان از اصحاب امام کاظم^(ع) و امام رضا^(ع) (نجاشی، (۱۴۰۷)، صص ۱۴۳، ش ۳۷۱) و حلبی، بنا بر نقلی مبنی بر عرضه کتابش به امام صادق^(ع) (طوسی، (۱۴۲۰)، صص ۳۰۵، ش ۴۶۷؛ ابن داود، (۱۳۸۳)، صص ۲۱۷، ش ۹۰۳؛ علامه حلی، (۱۴۱۱)، صص ۱۱۳)، از اصحاب امام صادق^(ع) است؛ بنابراین حماد بن عثمان و حلبی، از محدثان قرن دوم هجری هستند. منبع شناخته شدن آثار آن

۱. (برای تفصیل هر کدام از شیوه‌ها، کارکردها و کاستی‌های آن‌ها نک. موتسکی، (۱۳۹۴)، صص ۲۳).

دو برای این دسته روایات، به معنای آن است که این روایات دست کم در قرن دوم هجری وجود داشته‌اند.

مثال ۲. موتسکی، المصنّف عبدالرزاق صنعانی را به دلیل آن که نود درصد روایات آن، از یک راوی یعنی اسحاق بن ابراهیم دبری (م ۲۸۵ ق) است، گزینه‌ای مناسب برای رویکرد منبع‌شناسانه در تاریخ‌گذاری دانسته است. از نظر موتسکی احتمالاً اسحاق، این مجموعه را به صورت مکتوب از پدرش که از شاگردان عبدالرزاق بوده دریافت کرده است. بر اساس منابع رجالی، عبدالرزاق در هجده سالگی در درس‌های عالم مکی، ابن جریج (م ۱۵۰ ق)، به هنگام سفر وی به یمن (احتمالاً در سال ۱۴۴ هجری) شرکت کرده است. علاوه بر ابن جریج، عبدالرزاق نزد معمر بن راشد (م ۱۵۳ ق) نیز شاگردی کرده و وی مهم‌ترین استاد عبدالرزاق بوده است. عبدالرزاق مدت هفت یا هشت سال (احتمالاً از سال ۱۴۵ تا زمان مرگ معمر در سال ۱۵۳ هجری) نزد او تحصیل می‌کرده است. از دیگر مشایخ عبدالرزاق، سفیان ثوری کوفی (م ۱۶۱ ق) که در سال ۱۴۹ هجری در یمن بوده و عالم مکی، سفیان بن عیینه (م ۱۹۸ ق) که در سال‌های ۱۵۰ و ۱۵۲ آن‌جا بوده است را می‌توان نام برد. بسیار محتمل است که عبدالرزاق، بخش اصلی مطالبی را که از این راویان نقل کرده، در این مدت دریافت کرده باشد. موتسکی از تحلیل شواهد یادشده به این نتیجه رسیده است که چهار منبع اصلی عبدالرزاق متعلق به سال‌های ۱۴۴ تا ۱۵۳ هجری هستند (موتسکی، (۱۳۸۵)، صص ۹۷ - ۱۰۲)؛ به عبارت دیگر، روایات المصنّف، دست کم در این تاریخ در یک اثر روایی وجود داشته‌اند.

۲-۲. بازسازی آثار از دست رفته^۱

آغاز نگارش و تدوین رسمی حدیث، در میان مسلمانان اعم از شیعه و اهل سنت، بنابر پای‌بندی پیروان این دو مذهب به قانون منع نگارش حدیث، پیشینه‌ای متفاوت دارد. نخستین منابع مکتوب حدیث شیعه را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: ۱. آثاری که اصحاب یا معاصران ائمه علیهم‌السلام تألیف کرده‌اند و در آن‌ها بدون واسطه به نقل روایات شفاهی خود از ائمه علیهم‌السلام پرداخته‌اند؛ مانند کتاب‌های حارث اعور (م ۶۵ ق)، عبیدالله بن ابی‌رافع

^۱. Reconstruction of lost sources

(م حدود ۱۰۰ق)، و زرارة بن اعین (م ۱۴۸ق)؛ ۲. آثاری که مؤلفان آن‌ها، ائمه علیهم‌السلام را درک کرده و به نقل روایات شفاهی خود در کتاب‌هایشان پرداخته‌اند، اما از تألیفات پیشین نیز بهره جسته و روایات آن‌ها را در کتاب خود نقل کرده‌اند؛ مانند کتاب‌های حریر بن عبدالله (حدود ۱۵۰ق)، صفوان بن یحیی (م ۲۱۰ق)، حسین بن سعید (م بعد از ۲۵۴ق) و علی بن مهزیار (م ۲۵۴ق)؛ ۳. آثاری که مؤلفان آن‌ها روایات را از کتاب‌های دو دسته پیشین برگرفته‌اند و خود به طور مستقیم با ائمه علیهم‌السلام ارتباطی نداشته یا در عصر ائمه علیهم‌السلام نمی‌زیسته‌اند؛ مانند کتاب‌های کلینی (م ۳۲۹ق)، قاضی نعمان (م ۳۶۳ق) و صدوق (م ۳۸۱ق) (عمادی حائری، (۱۳۹۴)، ص ۵۱). از میان این سه دسته آثار، معدودی از آثار دو دسته اول به دست ما رسیده و تنها آثار دسته سوم موجود است. آثار حدیثی اهل سنت نیز به چهار دسته قابل تقسیم است: ۱. نگاشته‌های اولیه حدیثی که تنها به ضبط احادیث بدون نظم و ترتیب خاص پرداخته‌اند؛ از آثار محدثان این دوره مانند ابن حزم انصاری (م ۱۲۰ه)، ابن شهاب زهری (م ۱۲۳ یا ۱۲۴ق)، سعید بن ابی عروب (م ۱۵۶ق) اثری باقی نمانده است؛ ۲. نگارش حدیث در عهد بنی عباس با ویژگی تهذیب و ترتیب. از این دوره تنها موطأ مالک بن انس (م ۱۷۹ق) باقی مانده است؛ ۳. دوره مسندنگاری در نیمه اول قرن سوم. از این دوره نیز تنها مشهورترین آن‌ها یعنی مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) موجود است؛ ۴. دوره جامع‌نگاری در نیمه دوم قرن سوم و اوائل قرن چهارم. مهم‌ترین آثار این دوره، صحیحین است (نک. معارف، (۱۳۹۳)، صص ۱۵-۱۸).

با توجه به فقدان بسیاری از آثار روایی کهن و متقدم، شناسایی شیوه‌هایی که بتواند مسیر بازسازی این آثار از دست رفته را هموار کند، از اهمیت بسیاری برخوردار است.^۱ بازایی منابع به دو صورت به بازسازی آثار مفقود کمک می‌کند؛ نخست، شناسایی آثار

۱. تذکر این نکته لازم است که بازایی منابع آثار روایی و بازسازی آثار مفقود دو مقوله مجزا است. از مهم‌ترین تفاوت‌های این دو مقوله، آن است که: الف. در بازایی منابع، آثار موجود و آثار مفقود مورد بحث و بررسی است؛ ب. بازایی منابع مربوط به آثار متأخرتر (مانند *الکافی*) و بازسازی، به طور عمده مربوط به آثار کهن‌تر است؛ پ. در بازایی منابع، شناسایی عنوان و موضوع یک منبع کافی است؛ اما در بازسازی، دستیابی به محتوا و ساختار کتاب، مورد نظر است.

مفقود که منبع آثار متأخرتر بوده‌اند و دیگر، ارائه قطعاتی از آثار مفقود در منابع متأخرتر که به بازسازی دست کم بخشی از روایات آثار مفقود منجر می‌شود. فؤاد سزگین معتقد است با روش سندی ابداعی‌اش در بازیابی منابع، می‌توان قطعه‌های جدیدی از کتاب‌های صدر اسلام را که بخش اعظم آن‌ها از میان رفته و حتی برخی از آثار را به طور کامل بازسازی کرد (سزگین، (۱۳۸۰)، ص ۱۲۱). ذکر این نکته لازم است که منبع بازسازی شده را نمی‌توان جایگزینی برای منبع کهن دانست؛ زیرا مؤلفی که از منابع متعدد استفاده می‌کند، همواره همه آن منابع را در کتاب خود نقل نمی‌کند و به گزینش روی می‌آورد. از این رو متن بازسازی شده، تنها بخشی از آن اثر است. علاوه بر این مؤلف بنابر مبنا و شیوه تألیف خود، ترتیب و تنظیم مطالب را تغییر می‌دهد (نیل‌ساز، (۱۳۹۳) الف، ص ۳۴۱). ^۱لا تسرون^۱ علاوه بر این دو علت، به مشکل انتساب‌های نادرست در بازسازی آثار مفقود نیز اشاره کرده است (Tasseron, (2004), p.47).

مثال: در بازیابی منابع *الکافی* به عنوان اصلی‌ترین جامع حدیثی شیعه، آثار مهمی شناسایی شده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به *التوحید و الشرك، الحیض، رساله فی معنی هشام و یونس و قرب الاسناد علی بن ابراهیم، الامامة، الاحتجاج فی الامامة، الدعاء، الحج، فضائل الحج، الصلاة، الصیام، النکاح، الطلاق و المتعة* ابن ابی عمیر، *کتاب الحدود، الدیات، النکاح، الفرائض و الطلاق ابن محبوب، الجامع احمد بن محمد بن ابی نصر، کتاب القائم علی بن محمد علان، النوادر و التوحید سهل بن زیاد، مناسک الحج ابو بصیر، الاربعمائة فی الحلال و الحرام محمد بن مسلم، التفسیر و النوادر علی بن اسباط* به عنوان منابع بسیار محتمل کلینی که هیچ کدام اکنون موجود نیستند اشاره کرد (حدادی، (۱۴۰۰) ب، ص ۱۲۲، ۱۴۳، ۱۵۴، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۸۱). بازیابی منابع *الکافی*، مسیر بازسازی این آثار را هموارتر کرده است.

^۱ (-) Ella Landau-Tasseron (?)

۲-۳. آشنایی با شیوه محدثان متقدم در اخذ روایت از آثار حدیثی

عالمان شیعه در اعتبارسنجی روایات، تا اواخر قرن دوم، مانند اهل سنت بر دو محور «تحلیل اصولی» و «تحلیل رجالی» متمرکز بوده‌اند. از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم، شیوه‌ای دیگر بر این دو شیوه افزوده شده که «تحلیل فهرستی» نام گرفته است. منظور از تحلیل فهرستی، بررسی حجیت خبر از طریق کتاب‌شناسی است (عمادی حائری، ۱۳۹۴)، ص ۷۹. یکی از مبانی تحلیل فهرستی، نوشتاری بودن بستر انتقال حدیث در تاریخ شیعه است (شیرازی و ملکی، ۱۴۰۱)، ص ۲۹. برخی عالمان متقدم بر این باور بوده‌اند که عالمان حدیث‌گرای معاصرشان به نقدهای سندی رجالی در سنجش‌های اعتباری احادیث یک‌سره بی‌توجه بوده‌اند؛ به عبارت دیگر، از آن چه افرادی مانند شیخ بهایی در این باره گفته‌اند برمی‌آید که توجه به نقد منبع‌محور حدیث، نزد ایشان نقشی کلیدی داشته است (باقری، ۱۳۹۲)، صص ۴-۵. از این رو اگر به روایتی از یک کتاب معتبر حتی با راوی ضعیف عمل کرده‌اند، به سبب اعتبار آن کتاب بوده است؛ زیرا آن را با نسخ دیگری که در دست داشته‌اند مقابله کرده‌اند (مددی، ۱۳۹۳)، ص ۳۶۱. این شیوه در اعتبارسنجی احادیث از قرن هشتم و در حوزه حدیثی حله تغییر یافت و جای خود را به تحلیل رجالی داد. شیوه‌ای که برون‌داد آن، بخش‌بندی چهارگانه احادیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف است (حسینی شیرازی، ۱۳۹۷)، ص ۶۲. تغییر رویکرد محدثان شیعی از تحلیل فهرستی به تحلیل رجالی، دلایل مختلفی داشته که مهمترین آن‌ها عبارت است از: از میان رفتن تدریجی مصادر نخستین، گزینش روایات در کتب فقهی توسط فقیهانی مانند شیخ صدوق که اهمیت اختلاف نسخ را می‌کاست، مطرح شدن نظریه حجیت تعبّدی خبر توسط شیخ طوسی و رواج این نظریه در مکتب رجالی حله و تلخیص فهرستین توسط علامه حلی با رویکرد رجالی (سفاریان و دیگران، ۱۳۹۹)، صص ۲۵۵-۲۵۶. شواهدی از پایبندی به تحلیل فهرستی را در روش محدثان متأخر نیز می‌توان یافت. از اشارات علامه مجلسی در مقدمه شرح‌های خود بر *الکافی* و *تهذیب* و در مقدمه *بحارالانوار* می‌توان دریافت که وی دو مبنای «توجه به قرائن کتاب‌محوری» و «اولویت متن‌محوری بر سندمحوری» را به پیروی از محدثان متقدم در اعتبارسنجی روایات به کار بسته است (قاسم پور و مختاری، ۱۳۹۵)، ص ۱۱۰؛ قاسم پور و مختاری، ۱۳۹۶، صص ۱۴۶-۱۴۷).

مثال ۱: بنا بر تصریح شیخ صدوق در مقدمه من لایحضر الفقیه در شیوه اخذ روایات خود از آثار روایی (صدوق، (۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۳) چنین به دست می‌آید که ملاک شیخ صدوق در حجیت روایت، وثوق به مصادر اولیه به سبب شهرت این مصادر در عصر اوست (خدامیان آرانی، (۱۳۹۴)، ص ۱۸۱). نمونه‌هایی از مبنا قرار دادن تحلیل فهرستی در میان قدما را می‌توان در نقل روایت از محمد بن علی صیرفی که رجالیان وی را به غلو و اشتها به کذب توصیف کرده‌اند، پذیرش روایت سهل بن احمد دیباجی از کتاب *الاشعثیات*، روایت حسن بن اسد طفاوی از کتاب *علی بن اسماعیل بن شعیب* که با وجود ضعف و حتی فاسد المذهب بودن راوی، تنها به دلیل شهرت کتاب، روایتش پذیرفته شده است نام برد (مددی، همان، ص ۳۶۶).

مثال ۲: کلینی در *الکافی* از آثار افرادی که از دیدگاه رجالیان، گاه به شدت تضعیف شده‌اند روایات فراوانی نقل کرده است. یکی از مهم‌ترین این افراد، سهل بن زیاد آدمی است. «ضعیف»، «غیرمعمد فیه»، «فاسد الروایة و الدین» از جمله توصیف‌هایی است که از شخصیت سهل بن زیاد شده است (طوسی، (۱۴۲۰)، ص ۲۲۸، ش ۳۳۹؛ نجاشی، همان، ص ۱۸۵، ش ۴۹۰؛ ابن الغضائری، (۱۳۶۴)، ص ۶۶). از بررسی منبع‌شناسانه بر روایات سهل بن زیاد این نتیجه به دست می‌آید که احتمال منبع بودن کتاب *التوحید* و کتاب *النوادر* وی در *الکافی* زیاد است (حدادی، همان، ص ۱۹۳) و این خود از شیوه و رویکرد کلینی در گزینش روایات یعنی اطمینان به صحت صدور روایات و اعتماد به کتاب‌ها خبر می‌دهد. البته این احتمال نیز وجود دارد که سهل بن زیاد، از دیدگاه کلینی، چنان که برخی محدثان معاصر مانند آیت‌الله شبیری زنجانی معتقدند^۱، در زمره افراد ضعیف نبوده باشد.

مثال ۳: یکی از منابع بسیار محتمل کلینی در *الکافی*، کتاب *اسماعیل بن ابی‌زیاد* سکونی است. سکونی در منابع فهرستی و رجالی توثیق نشده است. ابن الغضائری او را به اضطراب در حدیث و نقل از ضعف متهم کرده است (ابن الغضائری، همان، ص ۳۸)، برخی او را عامی دانسته (علامه حلی، (۱۴۰۲)، ص ۱۹۹) و برخی روایت از عامه را به او نسبت

۱. آیت‌الله شبیری زنجانی اساساً تضعیفات ائمه رجال را به خاطر قوت حدسی بودن آنها، که با قرائن متعدد قابل اثبات است و همچنین مبتنی بودن تضعیفات بر متن‌شناسی، معتبر نمی‌داند (احسنی، ۱۳۹۵).

داده‌اند (برقی، (۱۳۸۳)، ص ۲۸). منبع بودن سکونی در *الکافی*، به وضوح، اعتماد کلینی به کتاب وی را فارغ از وضعیت رجالی او نشان می‌دهد. درباره سهل‌بن زیاد، احتمال راوی صرف بودن به دلیل قرارداد داشتن در میانه سند وجود دارد، اما درباره سکونی، این احتمال نیز به دلیل اولین راوی از امام بودن منتفی است و وی تنها می‌تواند منبع (کهن‌ترین منبع) کلینی در این دسته روایات باشد (حدادی، همان، ص ۱۷۰ - ۱۸۱). اسحاق احمر نخعی نیز با وجود شهرت به داشتن اندیشه‌های غالیانه و فقدان ویژگی‌های اعتمادزا، از منابع کلینی بوده و کلینی بیش از دیگر محدثان متقدم امامی، از وی روایت کرده است (باقری، (۱۳۹۶)، ص ۱).

۲-۴. اصلاح اسانید

در فرآیند بازیابی منابع، طبقه راویان در سند روایات و نسبت راوی و مروی عنه باید بررسی شود تا از امکان نقل هر راوی از راوی دیگر اطمینان حاصل شده و مواردی مانند ارسال (حذف یک یا چند راوی)، تصحیف (تبدیل در نام راوی یا راویان) و رفع در سند کشف شود. به دلیل لزوم اطمینان از شخصیت هر راوی در سند، لازم است ابتدا شخصیت‌شناسی دقیق همه راویان سلسله سند نیز صورت گیرد تا موارد ابهام، اشتراک، تصحیف و تحریف در نام‌ها، القاب و عناوین (به ویژه در موارد اختلاف) و مواردی از این دست با مراجعه به منابع رجالی روشن شود. در خلال انجام این مقدمات، اطلاعاتی دقیق و ارزشمندی در اصلاح اسانید حاصل می‌شود (حدادی، همان، صص ۹۹ - ۱۰۰).
 مثال ۱: یکی از نام‌های مشترک در سندهای *الکافی* که میان دستکم پنج نفر مشترک است، «احمدبن محمد» است. دو نفر از این افراد، یعنی احمدبن محمد العاصمی و احمدبن محمدبن سعید، از مشایخ مستقیم کلینی هستند. در طبقه مشایخ مشایخ کلینی، با افراد دیگری با نام مشترک احمدبن محمد یعنی احمدبن محمدبن عیسی الاشعری و احمدبن محمدبن احمدبن محمد خالد برقی و احمدبن محمدبن ابی نصر مواجه می‌شویم. در فرآیند بازیابی منابع بر اسانیدی که نام احمدبن محمد در آن‌ها وجود دارد، ابتدا باید این ابهام برطرف شود تا از هر گونه اشتباه در نتیجه جلوگیری شود. رفع این گونه ابهام‌ها در اسناد معلق ضروری‌تر است.

مثال ۲: در پژوهشی پیرامون تفسیر *نعمانی*، دو روایت از *الکافی* نقل شده که سند آن عبارت است از: «علی بن ابراهیم عن ابيه عن بکر بن صالح عن القاسم بن برید قال حدثنا ابو عمرو الزبیدی عن ابي عبدالله» (کلینی، (۱۴۰۷)، ج ۲، ص ۳۳، ح ۱ و ص ۴۰، ح ۱). پیش از بررسی دقیق، ممکن است چنین به نظر آید که منبع اصلی این روایت، ابو عمرو زبیری است؛ اما با جستجوی بیشتر در منابع رجالی و فهارس، این تصور رد می‌شود. با مراجعه به طریق نجاشی به آثار مفضل بن عمر، از کتابی یاد شده که درباره آن گفته شده: «ما افترض الله علی الجوارح من الايمان و هو کتاب الايمان و الاسلام» (نجاشی، همان، ص ۴۱۶، ش ۱۱۱۲). طریق نجاشی به این کتاب عبارت است از: «أخبرنا ابو عبدالله بن شاذان قال حدثنا علی بن حاتم قال حدثنا ابو عمر احمد بن علی الفائدی عن الحسين بن عبیدالله بن سهل السعدی عن ابراهیم بن هاشم عن بکر بن صالح عن القاسم بن برید بن معاویة عن ابي عمرو الزبیدی عن المفضل بن عمر» (همان جا). بر اساس آن که نام این کتاب با مباحث مذکور در تفسیر *نعمانی* و *الکافی* تناسب داشته و هم‌بخش پایانی سلسله سند ذکر شده توسط نجاشی با سلسله سند *الکافی* یکی است و تنها نام مفضل بن عمر در سند *الکافی* نیست، دو احتمال مطرح است؛ یکی آن که نام وی توسط ناسخان حذف شده و دیگر آن که ابو عمرو زبیری نام وی را ذکر نکرده است. در هر صورت، منبع اصلی این روایت، می‌تواند کتاب مفضل بن عمر باشد (زعفرانی زاده، (۱۳۸۶)، صص ۱۴۸-۱۴۹). این نمونه از اصلاح سند، از مقایسه دو اثر روایی در فرآیند بازیابی منبع حاصل شده است.

مثال ۳: در سند روایات اسحاق احمر در *الکافی* که پیش از این بدان اشاره شد، نام اسحاق بن محمد میان اسحاق بن محمد احمر و اسحاق بن محمد بصری مشترک است. در یک بررسی که در فرآیند بازیابی منابع صورت گرفته، این نتیجه به دست آمده که این دو عنوان مربوط به یک نفر است (باقری، همان، ص ۱۱).

مثال ۴: در اعتبارسنجی کتاب *أنا أنزلناه* حسن بن عباس حریش و بررسی منبع‌شناسانه آن در آثار محدثان بغدادی و قمی، از بررسی اختلافاتی که در منابع مختلف درباره کنیه او وجود دارد، چنین به دست می‌آید که در برخی منابع در نام وی و جدش تصحیف اتفاق افتاده است. از بررسی جامع این عنوان در منابع مختلف می‌توان دریافت که در

رجال برقی، نام او «حسین» و نام جدش «حریس» گزارش شده است. مشابه همین تصحیف در نام او در سند تفسیر علی بن ابراهیم قمی نیز اتفاق افتاده است. (باقری، ۱۳۹۴)، صص ۱۴۶-۱۴۷).

مثال ۵: بررسی منبع شناسانه کتاب زرارة بن أعین به عنوان یکی از منابع الکافی نشان می‌دهد که در سند «علی بن ابراهیم عن ابيه عن حماد بن عثمان عن حریز عن زرارة و محمد بن مسلم» احتمال دارد به علت تشابه اسمی، در اشتباهی نگارشی، نام حماد بن عثمان به جای نام حماد بن عیسی ثبت شده باشد؛ زیرا سند مطابق الکافی است و تنها درباره راوی حریز اشتباه و تصحیف رخ داده است. چنان که آیت الله خویی نیز در معجم الرجال نقل روایت ابراهیم بن هاشم از حماد بن عثمان یا حتی ملاقات او را بعید دانست است؛ زیرا حماد در زمان بعد از امام کاظم^(ع)، سال ۱۹۰ هجری از دنیا رفته، در حالی که ابراهیم بن هاشم از اصحاب امام جواد^(ع) است و از ایشان روایت دارد» (خویی، ۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۳۱۷ و ج ۶، ص ۲۲۰). همچنین در سند «علی بن محمد عن بعض أصحابنا عن ابن ابي عمیر عن حریز عن زرارة» (کلینی، همان، ج ۱، ص ۳۸۸، ح ۸)، سند مرسل است؛ زیرا روایت ابن ابي عمیر (م ۲۱۷ ق) از حریز (زنده در ۱۴۸ ق) بعید است. او در طبقه متأخر از حریز قرار می‌گیرد؛ بلکه مطابق با طریق نجاشی و طوسی، وی به واسطه حماد بن عیسی (۲۰۹ ق) - که از سند افتاده - از حریز روایت کرده است (حاتمی فر و فرجامی، ۱۳۹۵)، صص ۱۳۰-۱۳۱).

۲-۵. کامل شدن طرق در فهرست‌ها

طرق آثار و به عبارت دیگر، سیر دسترسی صاحبان فهرست‌ها و به طور عمده شیخ طوسی و نجاشی به آثار حدیثی، اهمیت بسیاری در مطالعات حدیثی دارد. افزون بر تصریح نجاشی (نجاشی، همان، ص ۱۲۶، ش ۳۲۸) بر ذکر تنها برخی طرق خود به آثار، از تفاوت در برخی طرق شیخ طوسی در الفهرست با مشیخه تهذیب الاحکام و الاستبصار می‌توان دریافت که شیخ طوسی نیز، تنها برخی از طرق خود را در اثر فهرستی خود ذکر کرده است؛ بنابراین دسترسی به طرق همه آثار حدیثی و دسترسی به همه طرق هر اثر در این منابع وجود ندارد. از جمله فواید بازیابی منابع، شناسایی طرقی است که در آثار فهرستی و مشیخه‌ها وجود ندارد. هنگامی که منبع یک اثر مشخص می‌شود، افرادی که

پس از مؤلف آن اثر تا منبع شناسایی شده در سلسله سند قرار دارند، طریق آن منبع برای آن مؤلف هستند. طرق شناسایی شده در این فرآیند، تکمله‌ای برای فهرست‌ها به حساب می‌آیند.

مثال: سید محمدجواد شبیری در بازیابی منابع کتاب *الغیبة*، برخی از طرق نعمانی را به آن منابع که در فهرست‌ها ذکر نشده بازسازی کرده است. به عنوان مثال، روایات متعددی در *الغیبة* با سند «علی بن الحسین المسعودی عن محمد بن یحیی العطار (بقم) عن محمد بن حسان الرازی عن محمد بن علی الکوفی عن...» (برای نمونه نک. نعمانی، ۱۳۹۷)، صص ۸۵-۸۶، ح ۱۶-۱۷، ص ۹۰، ح ۲۰، ص ۱۱۵، ح ۱۱، ص ۱۵۶، ح ۱۸، ص ۱۸۳، ح ۳۴) وجود دارد. این سندها تا محمد بن علی الکوفی مشترک و بعد از آن مختلف است. قسمت مشترک یادشده در این اسانید، طریق نعمانی به کتاب محمد بن علی الکوفی شناخته شده و احتمال منبع بودن از دیگر افراد مانند محمد بن یحیی و محمد بن حسان الرازی که با روش‌های دیگر احتمال منبع بودنشان مطرح شده بود، نفی شده است (شبیری، ۱۳۹۴)، ص ۴۱۲. شبیری در صدد بوده است تا طریق نعمانی به آثار منابع شناسایی شده را توسط بررسی اسانید پرتکرار *الغیبة* نیز به دست آورد. به عنوان مثال از تکرار بخش «محمد بن همام و محمد بن الحسن بن الجمهور عن الحسن بن محمد بن جمهور» در ابتدای چندین سند *الغیبة* به این نتیجه رسیده است که بخش تکراری، طریق نعمانی به کتاب الحسن بن محمد بن جمهور است (همان، ص ۴۰۴).

مثال ۲. شواهد موجود در روایات کلینی از محمد بن یحیی از اشعری از ابن محبوب از جمیل بن صالح از فضیل بن یسار از صادقین علیهم السلام، منبع بودن ابن محبوب را برای کلینی، به شدت تقویت می‌کند. در فهرست‌ها، طریقی برای کلینی به آثار ابن محبوب ذکر نشده است. بنابر نتایج فرآیند بازیابی منابع در این دسته روایات، طریق کلینی به آثار ابن محبوب به دست می‌آید که عبارت است از: کلینی؛ محمد بن یحیی؛ احمد بن محمد بن عیسی؛ ابن محبوب (حدادی، همان، ص ۱۹۷). همچنین در بررسی روایات کلینی از علی بن محمد از سهل از احمد بن محمد بن ابی نصر از عبدالکریم بن عمرو از ابوبصیر از صادقین علیهم السلام، در فهرست‌ها از کلینی، علی بن محمد و سهل، به آثار

احمدبن محمدبن ابی نصر طریقی ذکر نشده است. نتایج حاصل از بازیابی منابع، احتمال منبع بودن احمدبن محمدبن ابی نصر را به ویژه در برخی آثار وی مانند *الجامع*، برای کلینی به شدت تقویت می کند. بنابراین طریق کلینی به دست کم همان آثار عبارت است از: کلینی - علی بن محمد؛ سهل بن زیاد؛ احمدبن محمدبن ابی نصر (همان، ص ۱۶۳).

۲-۶. گردآوری اطلاعات دقیق تر در خصوص آثار روایی

بازیابی منابع، نیازمند بررسی دقیق بر آثار روایی، تعداد نسخه ها و تشخیص تفاوت های آن ها، اعتماد عالمان حوزه های مختلف به یک کتاب یا نسخه ای خاص، عناوین آثار، میزان شهرت و در دسترس بودن آن ها در دوره های مختلف و حوزه های گوناگون و اطلاعاتی از این قبیل است. دستیابی به این مجموعه از اطلاعات دقیق پیرامون آثار، از دستاوردهای جانبی بازیابی منابع است.

مثال ۱: قاضی نعمان مغربی در کتاب *الایضاح* همه جا از کتاب عبیدالله بن علی الحلبي به عنوان *جامع الحلبي* یاد کرده و به گونه ای آشکار، میان این کتاب و کتاب *المسائل* که همه جا از آن با عبارت «کتاب الحلبي المعروف بکتاب المسائل» نام برده شده، تمایز قائل است. اگر در صحت گفته قاضی نعمان تردید نکنیم، یکی پنداشتن *جامع حلبي* و *مسائل حلبي* اشتباه خواهد بود. مدرسی طباطبایی عنوان «کتاب» را بر همین «جامع» اطلاق کرده است (عمادی حائری، (۱۳۹۴)، ص ۱۴۲).

مثال ۲: از میان عالمان بغدادی، تنها نعمانی، شیخ مفید و شیخ طوسی احادیثی را به واسطه محدثان قمی از کتاب حسن بن عباس بن حریش روایت کرده اند. روایات این محدثان بغدادی در آثارشان نشان از آن دارد که تنها نصوصی را از این کتاب پذیرفته اند که بر وجود دوازده امام علیهم السلام دلالت دارند و سایر مطالب آن همواره مورد پذیرش آن ها نبوده است. اختصاص نسخه های کتاب به محدثان قمی و وجود نداشتن نسخه ای کوفی - بغدادی از آن را نیز می توان نشانه ای از بی اعتمادی بغدادیان به درستی آن تفسیر کرد. در مقابل، این کتاب در میان محدثان مکتب حدیثی قم از اعتباری بالایی برخوردار بوده است؛ تا آن جا که برخی از محدثان بزرگ قمی مانند احمدبن محمدبن عیسی اشعری قمی، محمدبن حسن بن صفار، محمدبن یعقوب کلینی و محمدبن حسن بن ولید قمی از آن روایت کرده اند. احمدبن محمدبن عیسی کتاب را به

طور مستقیم و ابن ولید قمی آن را با واسطه صفار از احمد بن اسحاق بن سعد اشعری قمی از مؤلف آن روایت کرده‌اند. دیگر محدثان قم همچون شیخ صدوق و علی بن محمد بن علی خزاز قمی رازی نیز احادیثی از این کتاب را نقل کرده‌اند (باقری، همان، ص ۱۵۰).

۲-۷. شناسایی طرق مورد اعتماد محدثان در سندهای پرتکرار

در بررسی سندهای یک اثر حدیثی به منظور دسته‌بندی آن‌ها در فرآیند بازیابی منابع، برخی ویژگی‌ها مانند تکرار سند، هویدا می‌شود. وجود سندهای پرتکرار در یک اثر مانند *الکافی* گویای آن است که مؤلف اثر، تنها به برخی از روایات کتابی که سند پرتکرار را از آن گرفته اعتماد نداشته است؛ بلکه اعتماد وی به همه یا بسیاری از روایات آن کتاب یا اعتماد کامل به مؤلف آن است. چنان که مثلاً تعدد روایت کلینی از محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری، که فردی مجهول است، دلیل بر حسن حال او یا وثاقتش شناخته شده است (ابن شهید ثانی، (۱۳۶۲)، ج ۱، ص ۴۵؛ استرآبادی، (۱۴۲۲)، ج ۱، ص ۱۵۰؛ اردبیلی، (۱۴۰۳)، ج ۲، ص ۷۲؛ مازندرانی حائری، (۱۴۱۶)، ج ۱، ص ۹۲). با این فرض باید گفت تکرار تمام سند در یک اثر، اعتماد مؤلف بر تمامی افراد آن سلسله سند و به عبارت دیگر اعتماد بر آن سلسله سند است. تکرار زیاد اسانید در یک اثر، تا حد زیادی گویای آن است که مؤلف اثر به منبعی که آن روایات را از آن استخراج کرده است دسترسی داشته است.

مثال: کتاب *الکافی* شامل سندهای پرتکرار فراوانی است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: سند علی بن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی عن ابی عبدالله^(ع) با ۴۶۲ بار تکرار، سند علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن حماد عن الحلبي عن ابی عبدالله با ۴۱۳ بار تکرار و سند علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن معاویه بن عمار عن ابی عبدالله^(ع) با ۱۹۴ بار تکرار، سند علی عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله^(ع) با ۹۹ بار تکرار و سند عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن جعفر بن محمد الاشعری عن ابن القداح عن ابی عبدالله^(ع) با ۸۹ بار تکرار (قربانی، (۱۳۹۴)، ص ۱۲۳ - ۱۲۵). این سندها را می‌توان سندهایی دانست که کلینی اعتماد فراوان بدان‌ها داشته است.

۲- ۸. آگاهی از نحوه تعامل حوزه‌های حدیثی با یکدیگر

تبادل آثار مکتوب حدیثی میان حوزه‌های حدیثی، شهرت آثار یک حوزه در حوزه‌های دیگر، وجود نسخه‌های متفاوت از آثار در برخی حوزه‌ها، اعتماد یا عدم اعتماد محدثان یک حوزه نسبت به یک اثر، سفرها یا مهاجرت محدثان هر حوزه به حوزه‌های دیگر به منظور دریافت حدیث و مواردی چنین، اطلاعاتی است که از بررسی‌هایی قابل استخراج است که در فرآیند بازیابی منابع صورت می‌گیرد.

مثال ۱: بررسی منبع‌شناسانه روایات اعتقادی *الکافی* نشان می‌دهد که کلینی از سایر بزرگان قم مانند محمدبن یحیی العطار، حسین بن محمدبن عامر، احمد بن ادریس، سعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری به وفور استفاده کرده است. مجموع روایات مشایخ قمی کلینی ۱۴۸۲۲ روایت است که در مقایسه با ۱۸۸۶۳ سند روایات به کار رفته در *الکافی*، ۵/۷۸ درصد سندهای کتاب را شامل می‌شود. باید توجه داشت که بخش عظیمی از این روایات، میراث حدیثی مدارس سایر حوزه‌ها مانند عراق است که مشایخ قمی کلینی، تنها راوی کتاب‌های آن‌ها بوده‌اند. به عنوان نمونه، علی بن ابراهیم ۵۶۳۰ روایت در *الکافی* دارد که ۸۵ درصد آن‌ها را از پدرش روایت کرده است؛ اما پدرش ابراهیم بن هاشم، راوی مشهور و اولین راوی و طریق مهم انتقال کتاب‌ها و احادیث کوفیان به قم است. از این رو نباید روایات علی بن ابراهیم که حدود یک سوم روایات *الکافی* را تشکیل می‌دهد، به حساب مدرسه قم گذاشت؛ بلکه بخش عمده آن روایات و کتاب‌های مدرسه کوفه است که به وسیله ابراهیم بن هاشم و فرزندش گزارش شده است (اثباتی و طباطبایی، (۱۳۹۶)، ص ۲۷۰).

مثال ۲: چنان که در *مشیخه من لایحضر آمده*، طریق شیخ صدوق به *الکافی*، طریق اهل ری است. *رجال نجاشی*، *فهرست طوسی* و *مشیخه تهذیب*، گویای طرق بغدادی نجاشی و شیخ طوسی به *الکافی* هستند. افرادی که از میان قمیان به نشر احادیث کلینی پرداخته‌اند عبارتند از: جعفر بن محمد بن قولویه؛ محمد بن احمد قمی؛ محمد بن علی ماجیلویه؛ محمد بن علی بن بابویه قمی؛ احمد بن محمد بن ولید قمی (حمادی و حسینی، (۱۳۹۶)، صص ۱۳۶-۱۳۸ و ۱۳۹-۱۴۳). طرق یادشده و ناقلان یک اثر از حوزه حدیثی دیگر غیر از خاستگاه آن اثر روایی، نمونه‌ای از نحوه تعامل حوزه‌های حدیثی مختلف با یکدیگر در انتقال آثار است.

۲-۹. یافتن شواهد بیشتر در مکتوب بودن منابع آثار روایی

حدیث پژوهان غربی بر این باور بوده‌اند که حدیث اسلامی در دوره‌ای طولانی تنها به صورت شفاهی منتقل شده است. گلدتسیهر^۱ آغاز تدوین جوامع حدیثی را پایان قرن دوم و نیمه نخست قرن سوم، مبتنی بر نقل شفاهی می‌دانسته است (نیل‌ساز، ۱۳۹۳) ب، ص ۱۸). سزگین ضمن نقد آراء وی، نظریه‌ای مبنی بر نقل مکتوب حدیث ارائه کرده است. بنابر نظریه سزگین، نقل حدیث از همان ابتدا مبتنی بر منابع مکتوب بوده و مؤلفان آثار روایی، گرچه آثار خود را به طور عمد به صورت شفاهی در مجالس درس ارائه می‌کرده‌اند، اما احادیث‌شان را از منابع مکتوب برمی‌گرفته‌اند. سزگین با اشاره به دوره‌های سه‌گانه تکامل احادیث شامل کتابه الحدیث، تدوین الحدیث و تصنیف الحدیث، آغاز نگارش حدیث را همزمان با نگاشته‌های صحابه و تابعین در دفترهای ساده‌ای دانسته است که صحیفه یا جزء نامیده می‌شده است. وی ابن‌شهاب زهری (د ۱۲۴ ق) را به عنوان یکی از مهم‌ترین مدوّنان در دوره دوم، و ابن‌جریر (م ۱۵۰ ق)، معمر بن راشد (م ۱۵۳ ق)، سعید بن ابی‌عروبه (م ۱۵۶ ق) و سفیان ثوری (م ۱۵۰ ق) را اولین مصنّفان حدیث اسلامی معرفی کرده است (سزگین، ۱۳۸۰)، صص ۹۸-۱۰۱). سزگین معتقد است که سندهای روایات به هیچ وجه دلالت بر نقل شفاهی ندارد؛ بلکه در آن‌ها از مؤلفان و راویان مجاز کتاب‌ها نام برده شده است. وی حتی ترتیب مطالب و فصل‌بندی کتاب‌ها را تا حد زیادی مبتنی بر منابع مکتوبی می‌داند که آن روایات از آن‌ها اخذ شده است (همان، ص ۱۱۹). گریگور شولر^۲ دیدگاه سزگین مبنی بر شیوه نقل فقط مکتوب روایات را نپذیرفته و نقل شفاهی و مکتوب را نه دو روند جداگانه، بلکه دو شیوه مکمل به شمار آورده است (شولر، ۱۳۹۳)، ص ۴۹). وی همچنین به تغییر و تحول متون در روند ارائه در مجالس درس شامل روش‌های مختلف اساتید در ارائه درس اعم از نقل شفاهی یا مراجعه به متن، انتقال به شیوه قرائت به جای سماع و بازنگری‌های استاد در مطالب ارائه شده در دوره‌های مختلف تدریس خود و علاوه بر آن شیوه‌های مختلف ثبت و نقل روایات توسط شاگردان استناد کرده است. شولر عدم تمایز میان درس نوشته‌ها

^۱ Ignaz Goldziher (1850 - 1921)

^۲ Gregor schoeler (1944-)

و کتاب‌های واقعی را از سوی سزگین و سپس پیوند دادن مسئله وثاقت با مکتوب بودن منابع را از اشکالات نظریه نقل مکتوب سزگین دانسته است (نیل ساز، (۱۳۹۳) الف، صص ۳۳۱-۳۳۶).

در بررسی‌های سندی و متنی روایات در فرآیند بازیابی منابع، اطلاعاتی به دست می‌آید که شواهدی در مکتوب بودن منابع آثار روایی پیش رو قرار می‌دهد. تصریح مؤلف به منابع خود، نام بردن از منابع به عنوان توضیح در سند، تکرار زیاد یک طریق که احتمال اخذ آن روایات به نحوه شفاهی را به شدت تضعیف می‌کند، مطابقت کامل روایات در منابع مختلف که اشکالات ناشی از نقل شفاهی در آن نیست، نمونه‌هایی از این اطلاعات است.

مثال. در بررسی سندهای پرتکرار *الکافی* و مشاهده تعداد زیاد روایات با سند «علی بن ابراهیم از پدرش از نوفلی از سکونی از امام صادق (ع)^۴ این سوال مطرح شده است که آیا در بین روایان شیعه، عرف بوده که فردی مانند ابراهیم بن هاشم، چهارصد روایت در موضوعات گوناگون از نوفلی در ذهن داشته و به پسرش منتقل کرده و او به کلینی رسانده است و از ابن ابی عمیر نیز دو هزار روایت به خاطر سپرده و بعد به طور شفاهی به نسل بعد منتقل کرده باشد؟ پاسخ منطقی که در این پرسش نهفته است آن است که روایات این طریق، به شیوه مکتوب به کلینی رسیده است؟ ضمن آن که از مقابله میان روایات تهذیب *الاحکام* که در آن به اخذ از منابع مکتوب تصریح شده است با روایات *الکافی*، می‌توان به این نتیجه رسید که روایات *الکافی* مانند تهذیب، اضطراب در متن ندارد و بنابراین منابع *الکافی* نیز مانند تهذیب، مکتوب بوده‌اند (قربانی، (۱۳۹۴)، ص ۱۲۱).

۲-۱۰. شناسایی موارد نقل شفاهی

در فرآیند بازیابی منابع، چنانچه نسبت به منبع بودن فردی در یک روایت یا دسته‌ای از روایات اطمینان وجود داشته باشد و آن روایت/روایات در اثر فرد مورد نظر وجود نداشته باشد، احتمال انتقال شفاهی آن روایت/روایات مطرح می‌شود.

مثال ۱: در *الغیبة نعمانی*، روایتی با سند «و أخبرنا محمد بن یعقوب الكلینی أبو جعفر قال النعمانی...» (نعمانی، همان، ص ۲۷۹، ح ۶۷) وجود دارد. نتیجه بررسی‌ها نشان می‌دهد

که این روایت در *الکافی* نیست. از میان هشتاد روایتی که نعمانی در کتاب *الغیبة* از کلینی نقل کرده، فقط یک روایت وجود دارد که در *الکافی* نیست. با توجه به این که نعمانی شاگرد مستقیم کلینی بوده، احتمال دارد آن روایت را به طور شفاهی دریافت کرده باشد (معرفت و غفوری‌نژاد، (۱۳۹۷)، ص ۱۰).

مثال ۲: شبیری در شناسایی منبع روایاتی که سندهای آن‌ها شامل نام‌های مبهم (رجل، بعض رجاله، عن ذکره و ...) است، پس از بیان این قاعده که در این سندها، فرد/افراد متأخر از نام مبهم، منبع روایت هستند، در صورتی که این فرد/افراد صاحب کتاب نباشند، آن روایت/روایات را از دسته روایات شفاهی به حساب آورده است. نمونه این سند را در *الغیبة* نعمانی می‌توان یافت: «حدثنا أحمد بن محمد بن سعید عن بعض رجاله عن علی بن عماره الكنانی قال حدثنا محمد بن سنان عن أبي الجارود عن أبي جعفر^(ع)» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۹۴، ح ۲). این روایت در زمره روایات شفاهی نعمانی از کلینی شناخته شده است به دلیل آن که در سند آن، احمد بن محمد بن سعید صاحب کتاب نیست (شبیری زنجانی، (۱۳۹۴)، صص ۳۸۶ - ۳۸۹).

۲-۱۱. دستیابی به یافته‌های جدید در نتیجه تحلیل‌های آماری

نتایج حاصل از مقایسه و بررسی سندهای روایات از جنبه کمی و شناسایی کمی و زیادی نقل از افراد مختلف که می‌تواند گویای اعتماد محدثان به روایات آنان باشد، از دستاوردهای جانبی بازیابی منابع آثار روایی است.

مثال. با مراجعه به اسناد روایات معاویه بن عمار در *الکافی* (۵۲۲ سند در ۳۱۹ حدیث) می‌توان دریافت که حدود هشتاد درصد این اسناد (۴۰۵ سند از ۵۲۲ سند) را ابن ابی عمیر یا صفوان بن یحیی از او روایت کرده‌اند و بیست درصد باقی‌مانده از ۳۸ راوی دیگر نقل شده است. فراوانی نقل این دو نفر از معاویه بن عمار، این احتمال را تقویت می‌کند که آنان راوی کتاب‌های او برای مشایخ بعدی باشند (پهلوان و دیگران، (۱۳۹۶)، ص ۳۸).

۲- ۱۲. آشنایی با سیر انتقال دانش حدیثی

انتقال دانش حدیثی به طور مستقیم از افراد یا از کتاب‌هایشان، فرآیند گاه پیچیده‌ای بوده است که به عوامل مختلفی از قبیل دسترسی به محدثان یا آثار آنان، معیارها و سلاقی محدثان در دریافت روایات از افراد یا آثار مختلف، جایگاه محدثان یا آثار آنان در حوزه‌های حدیثی و اقبال و ادبار محدثان آن حوزه به آن‌ها و عواملی چنین بستگی داشته است. شناسایی این فرآیند که از دستاوردهای جانبی بازایی منابع است، بر گنجینه اطلاعات تاریخی، رجالی و فهرستی می‌افزاید.

مثال. در بازایی منابع روایات تاریخی *الکافی*، ضمن بررسی روایات جعفر بن محمد کوفی این چنین به دست آمده است که کلینی گاه با یک واسطه و در موارد کمتری با دو واسطه از وی نقل کرده است. واسطه کلینی در دریافت این روایات، علی بن محمد علان الکلینی و احتمالاً کتاب وی یعنی *اخبار القائم* است. برخی از منقولات کتاب‌های جعفر بن محمد کوفی به خصوص آن دسته که مربوط به امام عسکری^(ع) و امام زمان^(ع) بوده، توسط علی بن محمد در کتاب *اخبار القائم* نقل شده و از این طریق به کتاب *الکافی* وارد شده است. به نظر می‌رسد علی بن محمد، که در عصر غیبت صغرا می‌زیسته، علاوه بر اخبار و روایات پراکنده که شنیده و جمع‌آوری کرده، منابع مدونی هم در اختیار داشته که در تألیف کتابش از آن‌ها بهره برده است. کتاب *اخبار السید اسحاق بن محمد نخعی* از منابع مهم این کتاب بوده است و بیشتر درباره اخبار مربوط به امام حسن عسکری^(ع) است. کتاب‌های جعفر بن محمد کوفی را هم باید از دیگر منابع کتاب *اخبار القائم* بر شمرد (اثباتی و طباطبایی، ۱۳۹۳)، صص ۴۳-۴۵). به این ترتیب سیر انتقال احادیث مربوط به امام زمان^(ع) با واسطه علی بن محمد به *الکافی* مشخص می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. بازایی منابع آثار روایی به صورت روش‌مند و دقیق، از دسته پژوهش‌های بنیادین در مطالعات روایی است.
۲. بازایی منابع آثار روایی علاوه بر نتایج مستقیم آن در شناسایی منابع آثار روایی، دستاوردهایی برای دیگر مطالعات حدیثی دارد که در این پژوهش دوازده دستاورد به

عنوان نمونه مطرح شد. این دستاوردها عبارتند از: تاریخ‌گذاری حدیث؛ بازسازی آثار از دست رفته؛ آشنایی با شیوه محدثان در اخذ روایت از آثار حدیثی؛ اصلاح اسانید؛ کامل شدن طرق در فهرست‌ها؛ گردآوری اطلاعات دقیق‌تر در خصوص آثار روایی؛ شناسایی طرق مورد اعتماد محدثان در سندهای پرتکرار؛ آگاهی از نحوه تعامل حوزه‌های حدیثی با یکدیگر؛ یافتن شواهد بیشتر در مکتوب بودن منابع آثار روایی؛ شناسایی موارد نقل شفاهی؛ دستیابی به یافته‌های جدید در نتیجه تحلیل‌های آماری و آشنایی با سیر انتقال دانش حدیثی.

۳. دستاوردهای یادشده، گویای اهمیت این دسته مطالعات در میان مطالعات حدیثی است که از لزوم انجام مطالعات عمیق‌تر و جدی‌تر در این حوزه حکایت دارد.

منابع

۱. ابن الغضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ ق). *رجال ابن الغضائری*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲. اثباتی، اسماعیل و طباطبایی، سید کاظم (۱۳۹۶). تبارشناسی منابع روایات اعتقادی الکافی، *کتاب قیّم*، ۷ (۱۷) صص ۲۶۵-۲۸۸.
۳. -----، جستاری در باب منابع داده‌های تاریخی (۱۳۹۳). *کتاب الکافی، علوم حدیث*، ۱۹ (۱)، صص ۲۹-۵۲.
۴. احسنی، ؟ (۱۳۹۵). الامر فی توثیق سهل سهل، <https://fa.mfeb.ir/zkrrejal48>
۵. اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳). *جامع الرواة و اراحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد*، چاپ اول، لبنان: دار الاضواء.
۶. استرآبادی، محمد بن علی (۱۴۲۲). *منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت.
۷. اکبرنژاد، مهدی و دیگران (۱۳۹۲). شیوه کلینی در گزینش احادیث کافی، *صحیفه مبین*، ش ۵۳، صص ۱۱۳-۱۳۰.
۸. باقری، حمید (۱۳۹۲). نگاهی به نقش و جایگاه مؤلفه‌های کتاب‌محور در ارزیابی حدیثی قدما در پرتو تحلیل فهرستی، *علوم حدیث*، ۱۸ (۲)، صص ۳-۲۸.
۹. -----، ----- (۱۳۹۴). حسن بن عباس حریش و کتاب انا انزلناه فی لیلۃ القدر وی؛ نمونه کتابی عرضه‌شده بر امام، *حدیث پژوهی*، ۷ (۱۳)، صص ۱۳۳-۱۶۶.
۱۰. -----، ----- (۱۳۹۶). الکافی و روایات اسحاق بن محمد احمر نخعی؛ تلاشی برای شناسایی منبع کلینی در نقل روایات اسحاق، *علوم قرآن و حدیث*، ۴۹ (۱) ۹-۲۸.
DOI:10.22067/NAQHS.V0I0.55271
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۸۳ ق)، *رجال برقی*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. پهلوان، منصور و دیگران (۱۳۹۶). بازسازی کتاب الحج معاویة بن عمار و ارزیابی طرق روایات آن با تأکید بر احادیث زیارت، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ۵۰ (۱)، صص ۳۳-۵۹.
DOI:10.22059/JQST.2017.211536.668689
۱۳. حاتمی مهر، سمیرا و فرجامی، اعظم (۱۳۹۵). الگویابی اسناد کلینی به کتاب زرارة بن أعین، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۳ (۲)، صص ۱۱۹-۱۵۰.
DOI:10.22051/TQH.2016.2357
۱۴. حدادی، آمنه (۱۴۰۰). *تحلیل انتقادی کارکرد حلقه مشترک در بازیابی منابع آثار روایی؛ مطالعه موردی کتاب الکافی*، رساله دکتری، راهنما: نصرت نیل ساز، دانشگاه تربیت مدرس.

۱۵. حدادی، آمنه؛ نیل‌ساز، نصرت؛ غروی نائینی، نهله؛ رحمتی، محمد کاظم (۱۴۰۰) الف. تحلیل انتقادی روش سید محمدجواد شبیری در بازیابی منابع آثار روایی، *مطالعات فهم حدیث*، ۸(۱۵)، ۱۳۳-۱۵۴. DOI: 10.479/mfh.2021.2494
۱۶. حدادی، آمنه؛ نیل‌ساز، نصرت؛ غروی نائینی، نهله؛ رحمتی، محمد کاظم (۱۴۰۰) ب. تحلیل کارکرد حلقه مشترک در بازیابی منابع آثار روایی؛ مطالعه موردی روایات علی‌بن‌ابراهیم در الکافی، *علوم قرآن و حدیث*، ۵۳(۲)، ۲۷۱-۲۹۳. DOI:10.22067/JQURAN.2021.61859.0
۱۷. حسینی شیرازی، سید علیرضا (۱۳۹۷). *اعتبارسنجی احادیث شیعه؛ زیرساخت‌ها، فرآیندها، پیامدها*، چاپ اول، تهران: سمت.
۱۸. حلی، حسن‌بن‌داود (۱۳۸۳ق). *کتاب الرجال*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. حلی، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۱۱ق). *خلاصه الأَقْوَال فی معرفة أحوال الرجال* قم: دارالذخائر.
۲۰. حمادی، عبدالرضا و حسینی، سید علیرضا (۱۳۹۳)، *بازشناسی منابع کلینی در تدوین کافی، حدیث پژوهی*، ش ۶، صص ۱۸۱-۲۰۶
۲۱. حمادی، عبدالرضا و حسینی، سید علیرضا (۱۳۹۶). *کلینی و حوزه حدیثی قم، حدیث پژوهی*، ۹(۱۷)، ۱۲۵-۱۴۶.
۲۲. خدامیان آرانی، مهدی (۱۳۹۴). *محدثان قدیم شیعه و تحلیل کتابشناسی حدیث، بازسازی متون کهن حدیث شیعه، روش، تحلیل، نمونه*، به کوشش: سیدمحمد عمادی حائری، قم: دارالحدیث.
۲۳. خوبی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، چاپ پنجم، بی جا: بی‌نا.
۲۴. زعفرانی‌زاد، سعید (۱۳۸۶)، *سرچشمه‌های متنی کهن، سیری در منابع تفسیر نعمانی، مطالعات قرآن و حدیث*، سال اول، ش اول، صص ۱۴۵-۱۶۲.
۲۵. سرزگین، فواد (۱۳۸۰). *تاریخ نگارش‌های عربی*، ترجمه موسسه نشر فهرستگان، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۲۶. شبیری زنجانی، سید محمدجواد (۱۳۹۴). *منابع نعمانی در غیبت، بازسازی متون کهن حدیث شیعه؛ روش، تحلیل، نمونه*، قم: دارالحدیث، صص ۳۷۹-۴۳۰.
۲۷. شیرازی، رضا و ملکی، محمود (۱۴۰۱). *ارزیابی حدیث به روش تحلیل فهرستی؛ دیدگاه‌ها و مبانی، مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۵(۲)، ۲۵-۵۶.

۲۸. شولر، گریگور (۱۳۹۳). *شفاهی و مکتوب در نخستین سده های اسلامی*، ترجمه نصرت نیل ساز چاپ اول، تهران: حکمت.
۲۹. صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. صفاریان همدانی، علیرضا و دیگران (۱۳۹۹). نظریه تحلیل فهرستی احادیث؛ چستی و ابهامات، *مطالعات فهم حدیث*، ۷(۱)، ۲۴۹-۲۷۱.
۳۱. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۲۰ق). *فهرست کتب الشیعه و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الاصول*، تحقیق عبدالعزیز طباطبایی، قم: محقق طباطبایی.
۳۲. عمادی حائری، سید محمد (۱۳۹۴). محدثان قدیم شیعه و تحلیل کتابشناسی حدیث، *بازسازی متون کهن حدیث شیعه؛ روش، تحلیل، نمونه*، قم: دارالحدیث.
۳۳. عمادی حائری، سیدمحمد (۱۳۹۴). درنگی در منابع مکتوب الايضاح، *بازسازی متون کهن حدیث شیعه؛ روش، تحلیل، نمونه*، به کوشش: سیدمحمد عمادی حائری، قم: دارالحدیث، صص ۴۳۱-۴۴۶.
۳۴. -----، ----- (۱۳۹۴). منابع نعمانی در غیبت، *بازسازی متون کهن حدیث شیعه؛ روش، تحلیل، نمونه*، به کوشش: سیدمحمد عمادی حائری، قم: دارالحدیث، صص ۳۷۹-۴۳۰.
۳۵. غفوری نژاد، محمد و معرفت، محمد (۱۳۹۶). تحلیل مصدرشناختی احادیث الغیبه شیخ طوسی، *شیعه پژوهی در اسلام*، ۱۷(۵۷)، ۵-۲۸.
۳۶. قاسم پور، محسن و مختاری هاشم آبادی، ابوطالب (۱۳۹۵). مبنای متن محورانه علامه مجلسی در انتخاب مصادر و احادیث بحارالانوار با تأکید بر احادیث ناظر بر امامت، علوم حدیث، ۲۱(۲)، ۱۰۶-۱۳۷.
۳۷. قاسم پور، محسن و مختاری هاشم آبادی، ابوطالب (۱۳۹۶). مبنای اعتبارسنجی روایات بحارالانوار نزد علامه مجلسی، *حدیث پژوهی*، ۹(۱۸)، ۱۴۳-۱۶۴.
۳۸. قربانی، محمد (۱۳۹۴). اسناد پرتکرار نشانی از منابع مکتوب الکافی، *حدیث حوزه*، ۵(۱۰)، ۱۱۳-۱۳۶.
۳۹. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، چاپ چهارم، به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. مازندرانی حائری، محمدبن اسماعیل (۱۴۱۶ق). *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت.
۴۱. مددی، سید احمد (۱۳۹۴). گفتگو، *بازسازی متون کهن حدیث شیعه، روش، تحلیل، نمونه*، به کوشش: سیدمحمد عمادی حائری، قم: دارالحدیث.

۴۲. ---،----- (۱۳۹۳). *نگاهی به دریا*، قم: موسسه کتاب‌شناسی شیعه.
۴۳. معارف، مجید (۱۳۹۳). *جوامع حدیثی اهل سنت*، چاپ پنجم تهران: سمت.
۴۴. موتسکی، هارالد (۱۳۸۵). مصنف عبدالرزاق صنعانی؛ منبعی برای احادیث قرن نخست هجری، ترجمه شادی نفیسی، *علوم حدیث*، ۱۱ (۲)، ۹۵-۱۲۲.
۴۵. ---،----- (۱۳۹۴). ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث، *تاریخ‌گذاری حدیث: روش‌ها و نمونه‌ها*، به کوشش و ویرایش سیدعلی آقایی، تهران: حکمت.
۴۶. نجاشی، احمدبن علی (۱۴۰۷ق). *رجال*، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۴۷. نعمانی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
۴۸. نیل‌ساز، نصرت (۱۳۹۳) الف. تبیین و ارزیابی نظریه سزگین درباره شناسایی بازسازی منابع جوامع روایی، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ۴۷ (۲)، ۳۲۱-۳۴۶.
۴۹. ---،----- (۱۳۹۳) ب. *خاورشناسان و ابن‌عباس*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

50. Tasseron, Ella Landau (2004). On The Reconstruction of the Lost Sources, *Al-Qnatar*, V.25 (1), pp. 45- 92.

References

1. Ibn al-Ghadā'irī, Ahmad bin Hussein (1364 AH). Rijāl, Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
2. Esbati, Ismail; Tabataba'i, Seyed Kazem (2017). "Genealogy of the Sources of Al-Kāfī's Belief Narratives", Kitab Qayyim, vol. 17: pp. 265-288. [In Persian]
3. Esbati, Ismail; Tabataba'i, Seyed Kazem (2014). "Research on sources of historical data of the book al-Kāfī", Hadith Sciences, vol. 71: pp. 52-29. [In Persian]
4. Ahsani (2016). Al-'Amr fī Sahl al-Sahl, (available at: <https://fa.mfeb.ir/zkrrejal48>); [In Arabic]
5. Ardabīlī, Muhammad Bin Ali (1403 AH). Jāmi' Al-Ruwāt wa 'Irāhat Al-Ishtibāhāt 'an al-Turuq wal-Asnād, Lebanon: Dar Al-Adwā', first edition. [In Arabic]
6. Astarābādī, Muhammad Bin Ali (1422 AH). Manhaj al-Maqāl fī Tahqīq Ahwāl al-Rijāl, Qom: Āl al-Bayt Institute. [In Arabic]
7. Akbarnejad, Mahdi et al. (2013). "Kulainī's method in selecting sufficient hadiths", Sahifa Mobeen, vol. 53: pp. 113-130. [In Persian]
8. Bagheri, Hamid (2013). "A look at the role and position of book-based components in the early scholars' narrative evaluation in the light of list analysis," Hadith Sciences, 18(2): pp. 28-3. [In Persian]
9. Bagheri, Hamid (2015). "Hassan Ibn Abbas Harīsh and his book 'Innā Anzalnāhu fī Laylat al-Qadr; an example of a book presented to the Imam", Hadith Research, vol. 13: pp. 166-133. [In Persian]
10. Bagheri, Hamid (2016). "Al-Kāfī and Hadiths of Ishāq ibn Muhammad Ahmar Nakha'ī; an attempt to identify the Kulainī's source in the transmission of Ishāq's narrations", Approaches in Qur'anic and Hadith Sciences, 49(1): pp. 28-9. [In Persian]
DOI:10.22067/NAQHS.V0I0.55271
11. Barqī, Ahmad bin Mohammad bin Khalid (1383 AH). Rijāl, Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
12. Pahlavan, Mansour et al (2017). "Reconstruction of the Hajj Book of Mu'āwīyah bin 'Ammār and evaluation of its

traditions with emphasis on pilgrimage hadiths", *Qur'an and Hadith Researches*, vol. 1: pp. 33-59. [In Persian]
DOI:10.22059/JQST.2017.211536.668689

13. Hatami-Mehr, Samira; Farjami, A'zam (2016). "Patternization of Kulainī's sanads to the book of Zurāra ibn 'A'yan", *Qur'an and Hadith Science Research*, vol. 30: pp. 119-150. [In Persian]
DOI:10.22051/TQH.2016.2357
14. Haddadi, Amineh et al. (2021-A). "Critical analysis of Sayed Mohammad Javad Shubiri's method in reconstructing the sources of narrative works", *Hadith Understanding Studies*, 8(1): pp. 154-133. [In Persian]
15. Haddadi, Ameneh (2021-B). "Critical analysis of the function of the common circle in reconstructing sources of narrative works; case study of Al-Kāfī book", [Doctoral dissertation, supervisor: Nosrat Nilsaz,] Tarbiat Modares University. [In Persian]
DOI: 10.479/mfh.2021.2494
16. Haddadi, Amineh et al. (2021-C). "Analysis of the function of the common link in reconstructing sources of narrative works; case study of the hadiths of Ali ibn Ibrahim in al-Kāfī", *Qur'an and Hadith Sciences*, 53(2): pp. 271-293. [In Persian]
DOI:10.22067/JQURAN.2021.61859.0
17. Hosseini Shirazi, Seyed Alireza (2018). *Validation of Shia Hadiths; Infrastructures, Processes, Consequences*, Tehran: Samt, first edition. [In Persian]
18. Hillī, Ibn Dawood (1383 AH). *Rijāl*, Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
19. Hillī, Hassan bin Yusuf (Allamah Hillī) (1411 AH). *Al-Khulāsa*, Qom: Dar al-Dhakhā'ir. [In Arabic]
20. Hammadi, Abdul-Reza; Hosseini, Seyed Alireza (2014). "Recognition of Kulainī's sources in compiling al-Kāfī", *Hadith Research*, vol. 6: pp. 181-206. [In Persian]
21. Hammadi, Abdul-Reza; Hosseini, Seyed Alireza (2017). "Kulainī and the Qom Hadith School," *Hadith Research*, 9(17): pp. 125-146. [In Persian]
22. Khodamian Arani, Mahdi (2015). "Early Shiite Hadith scholars and bibliographic analysis of hadith", [in: Emadi Ha'eri, Seyed Mohammad, *Reconstruction of Early Shiite*

- Hadith Texts; Method, Analysis, Example,] Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
23. Khoufī, Abu al-Qāsim (1413 AH). Mu'jam Rijāl al-Hadith wa TafsīlTabaqāt al-Ruwāt, Np, fifth edition. [In Arabic]
 24. Zafaranizad, Saeed (2007). "Ancient textual sources; a survey of the sources of Nu'mānī Commentary", Qur'an and Hadith Studies, 1(1): pp. 162-145. [In Persian]
 25. Sezgin, Fu'ad (2001). History of Arabic Writings, [Persian translation: Fihrestgan Publishing House], vol. 1, Tehran: Printing and Publishing Organization. [In Persian]
 26. Shubairī Zanjānī, Sayed Mohammad Jawad (2015). "Nu'mānī's Sources in Al-Ghaiba", [in: Emadi Hā'eri, Seyed Mohammad, Reconstruction of Early Shiite Hadith Texts; Method, Analysis, Example, Qom: Dar al-Hadith, pp. 379-430.] [In Persian]
 27. Shirazi, Reza; Maleki, Mahmoud (2022). "Evaluation of hadith by list analysis method; perspectives and basics," Qur'an and Hadith Studies, 15(2): pp. 56-25. [In Persian] DOI: 10.30497/QHS.2021.241215.3340
 28. Shuler, Grigor (2014). Oral and Written in the First Islamic Centuries, first edition, [Persian translation: Nusrat Nilsaz,] Tehran: Hekmat. [In Persian]
 29. Sadouq, Muhammad bin Ali (1413 AH). Man lā Yahduruh al-Faqīh, [Research: Ali Akbar Ghafari,] Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
 30. Safarian Hamdani, Alireza et al. (2020). "Theory of list analysis of hadiths; meaning and ambiguities", Studies on Understanding Hadith, 7(1): pp. 271-249. [In Persian]
 31. Tousī, Muhammad bin Hassan (1420 AH). Al-Fihrist, [research: Abdulaziz Tabataba'i,] Qom: Mohaghegh Tabataba'i. [In Arabic]
 32. Emadi Ha'eri, Seyed Mohammad (2015). Reconstruction of Early Shiite Hadith Texts; Method, Analysis, Examples, Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
 33. Emadi Ha'eri, Seyed Mohammad (2015). "A look at the written sources of al-'Idāh", [in: Emadi Ha'eri, Seyed Mohammad, Reconstruction of Early Shiite Hadith Texts; Method, Analysis, Examples, Qom: Dar al-Hadith, pp. 431-446.] [In Persian]

34. Emadi Ha'eri, Seyed Mohammad (2015). "No'mānī's Sources in Al-Ghayba", [in: Ha'eri, Seyed Mohammad, Reconstruction of Early Shiite Hadith Texts; Method, Analysis, Examples,] Qom: Dar al-Hadith, pp. 379-430. [In Persian]
35. Ghafouri-Nejad, Mohammad; Ma'rifat, Mohammad (2017). "Analysis of the source analysis of Hadiths of Sheikh Tousī's al-Ghaibah", Shi'a-Research in Islam, Vol. 57: pp. 28-5. [In Persian]
36. Qasempour, Mohsen; Mokhtari Hashem-Abadi, Abu Talib (2016). "The basis of the text-based of Allamah Majlisī in selecting sources and hadiths of Bihār al-'Anwār, with an emphasis on the hadiths regarding Imamate", Hadith Sciences, 21(2): pp. 137-106. [In Persian]
37. Qasempour, Mohsen; Mokhtari Hashem-Abadi, Abu Talib (2017). "The Basics of Authenticating Hadiths of Bihār al-'Anwār by Allamah Majlisī", Hadith Research, 9(18): pp. 164-143. [In Persian]
38. Ghorbani, Mohammad (2015). "Frequent Isnads as a sign for Al-Kāfī's written sources", Hadith of Al-Hawzah, 5(10): pp. 136-113. [In Persian]
39. Kulainī, Mohammad bin Ya'qoub (1407 AH). Al-Kāfī, 4th edition, [corrected by Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi,] Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
40. Mazandarani Ha'erī, Muhammad bin Ismail (1416 AH). Muntah al-Maqāl fī Ahwāl al-Rijāl, Qom: Āl al-Bait Institute. [In Arabic]
41. Madadi, Seyed Ahmad (2015). "Dialogue". [In: Ha'eri, Seyed Mohammad, Reconstruction of Early Shiite Hadith Texts; Method, Analysis, Examples,] Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
42. Madadi, Seyed Ahmad (2014). "A Look at Sea," Qom: Shi'a Bibliography Institute. [In Persian]
43. Ma'aref, Majid (2014). Ahl al-Sunnah Hadith Collections, Tehran: Samt, 5th edition. [In Persian]
44. Motzki, Harald (2006). "Musannaf of Abdul Razzāq San'ānī; A source for the hadiths of the first century of Hijri", [Persian translation: Shadi Nafisi,] Hadith Sciences, vol. 40: pp. 122-95. [In Persian]

45. Motzki, Harald (2014). "Evaluation of Hadith History", [in: Aghaei, Seyed Ali, Hadith Dating; Methods and Samples,] Tehran: Hekmat. [In Persian]
46. Najāshī, Ahmad bin Ali (1407 AH). Rijāl, Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic]
47. Nu'mānī, Muhammad bin Ibrahim (1397 AH). Al-Ghaibah, [Edited by Ali Akbar Ghafari,] Tehran: Sadouq Publishing. [In Arabic]
48. Nilsaz, Nusrat (2014-A). "Explanation and evaluation of Sezgin's theory about the identification and reconstruction of the sources of narrative collections", *Qur'an and Hadith Researches*, 47(2): pp. 321-346. [In Persian]
49. Nilsaz, Nusrat (2014-B). *Orientalists and Ibn Abbas*, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
50. Tasseron, Ella Landau (2004). "On the Reconstruction of the Lost Sources", *Al-Qnatar*, 25(1): pp. 45-92.

Contents

A Critical Review of Famous Occasion of Revelation of Verse Mā'dah(5):41 Ali Ahang; Mahdi Aryanfar	1-24
The Influence of Symbolic Anthropology in Interpreting Qur'anic Concepts Mohamadreza Hajiesmaeili; Mahdi Habibolahi; Hamidreza Pourghorban	25-48
Role and Typology of Political Goals and Competitions in Emerging Fabricated Traditions and Concepts of Mahdism Seyed Morteza Hosseini Shirag; Hassan Naghizadeh	49-80
Re-reading Verses of Challenge with Emphasis on the Context Atefeh Zarsazan Khorasani	81-111
Applying "Linguistic Signification" in Understanding and Interpreting Holy Qur'an: Case Study: The Issue of Brevity of Qur'an Mohammad-Taghi Kebritchi; MohammadReza Shahroodi	113-142
Audience Study of Verse "Covenant of Prophets" and Evaluation of Its Interpretive Narratives in Shiite and Sunni Sources Seyyed Hossein Karimpour	143-172
Evaluating Allameh Shoushtarī's Criticisms of Distorted Supplications in "Al-Akhbār al-Dakhīla" Faegheh Mahdavi; Rasul Mohammadjafari	173-199
Source Recognition's Achievements of Narrative Works for Other Fields of Hadith Studies Ameneh Hadadi; Nosrat Nilsaz	201-233