

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴
(پیاپی ۲۷)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (س)

سرمدیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

هیأت تحریریه:

دکتر پروین بهارزاده (استادیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی (دانشیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر سید محمدباقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)

دکتر نهله غروی نائینی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

دکتر فتحیه فتاحی زاده (استاد دانشگاه الزهرا (س))

دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)

دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)

دکتر شادی نفیسی (استادیار دانشگاه تهران)

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: مهنوش فروتن

ویراستار فارسی و صفحه آرا: محمد جانی پور

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر شادی نفیسی

مبلغ: ۲۰۰۰۰ ریال

چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی

براساس نامه ارسالی دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره ۲۰۵۰۶۷/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، در جلسه مورخ ۹۱/۱۰/۲۵ تمدید شد.

در فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، این هدفها دنبال می‌شود:
- اطلاع‌رسانی و توسعه پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی درخور برای تبادل آرا و اندیشه‌های قرآن‌پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان‌شمول 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 آرای اندیشمندان معاصر درحوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

راهنمای ارسال مقاله

- مقاله از نوع پژوهشی و درباره قرآن و حدیث باشد؛ در دیگر نشریه‌های داخل و خارج کشور چاپ نشده باشد؛ حروفچینی شده در برنامه Word 2007 و حداکثر شش هزار کلمه باشد؛ شامل چکیده فارسی و انگلیسی، واژه‌های کلیدی و نتیجه‌گیری باشد؛ ارجاع‌ها در داخل متن به شیوه دایره‌المعارفی باشد؛ منابع به طور کامل و طبق الگوی تنظیم منابع فصلنامه، در پایان مقاله بدین صورت ذکر شود: نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ نشر با مشخص کردن نوع شمسی یا قمری یا میلادی، نام کتاب، نام و نام خانوادگی مترجم یا شارح یا مصحح، محل نشر، ناشر.

- مقاله از طریق سامانه <http://journals.alzahra.ac.ir/tqh> ارسال شود.

- چاپ مقاله منوط به تأیید هیأت تحریریه و داوران است و در صورت احراز صلاحیت چاپ، حداکثر تا شش ماه پس از تاریخ دریافت مقاله، پذیرش چاپ آن به نویسنده اعلام می‌شود.
- اصلاحات نهایی پیش از چاپ، برعهده نویسنده است.
- مجله در ویرایش فنی و ساختاری مطالب، آزاد است.

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهرا (س)، ساختمان خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث

این مجله در پایگاه‌های اینترنتی زیر، قابل دسترسی است:

کتابخانه دیجیتال نور www.noormagz.com

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.SID.ir

کتابخانه منطقه‌ای علوم و تکنولوژی www.srlst.com

تلفن: ۸۵۶۹۲۹۴۰ - دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶

شیوه‌نامه نگارش مقالات

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 در نخستین صفحه مقاله با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.

۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارات‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارات‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.

۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.

۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.

۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون متنی، 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 درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).
۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان رتبه ای 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:

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

فهرست مطالب

- ۱-۲۶ بررسی کارکرد روایات تفسیری در «متشابه القرآن» ابن شهر آشوب
مازندرانی
محمد صادق حیدری، سید علی اکبر ربیع نتاج
- ۲۷-۴۷ تحلیل فقه الحدیثی مفهوم احادیث دالّ بر اسمای حسناى خدا بودن اهل
بیت (ع)
کاووس روحی برندق
- ۴۹-۷۸ روش علامه طباطبایی در مواجهه با اختلاف قراءات در تفسیر المیزان
محسن دیمه کار گراب، مرتضی ایروانی نجفی
- ۷۹-۱۰۱ فراز و فرود مکی و مدنی در تفسیر الحدیث
محسن قاسم پور، سمیه خاری
- ۱۰۳-۱۳۰ فرهنگ زبانی عرب و نقش آن در ترجمه قرآن کریم
قاسم فاتر، محمد علی حیدری مزرعه آخوند
- ۱۳۱-۱۵۳ نقد پنداره رویگردانی محدثان شیعه از اسناد
محمد کاظم رحمان ستایش، مهدی غلامعلی
- ۱۵۵-۱۷۳ نقد و بررسی دیدگاه آلوسی در تبیین اراده تکوینی در آیه تطهیر
رضا نوروزی، میثم دوست محمدی
- چکیده مقالات به زبان انگلیسی

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، پیاپی ۲۷، صص ۱-۲۶

بررسی کارکرد روایات تفسیری در «متشابه القرآن» ابن شهر آشوب مازندرانی

محمد صادق حیدری^۱

سید علی اکبر ربیع نتاج^۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۴/۲۶

تاریخ تصویب: ۹۴/۰۳/۱۸

چکیده

مفسران و قرآن پژوهان «روایات تفسیری» را یکی از منابع مهم تفسیر دانسته و در شرح و تبیین آیات، بدان رجوع نموده‌اند. روایات تفسیری روایاتی هستند که به گونه‌ای در تبیین مفاد آیات قرآنی و مدالیل و مقاصد آن‌ها دخالت دارند. نوشتار پیش‌رو که به روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، در پی آن است تا با دقت در کتاب «متشابه القرآن» ابن شهر آشوب مازندرانی، ضمن شناسایی گونه‌های

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)

Sadegh_heidari1361@yahoo.com

Sm.rabinataj@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران

متنوع روایات تفسیری، مهم‌ترین کارکردها و کاربردهای آنها را با استناد به برخی از نمونه‌ها، تحلیل و بررسی نماید. بررسی‌ها نشان می‌دهد: به رغم آنکه دامنه‌ی بهره‌گیری نویسنده از روایات تفسیری گسترده نبوده، اما وی سعی نموده است تا با روش‌های مختلف، از این‌گونه روایات جهت تبیین درست آیات و با هدف ارائه صحیح‌ترین وجه تفسیری و بیان مقصود واقعی کلام وحی، استفاده نماید.

واژه‌های کلیدی: ابن شهر آشوب، متشابه القرآن، روایات تفسیری، کارکردها.

مقدمه

«رشیدالدین ابوجعفر محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی»، یکی از سرآمدان علمی عصر خویش بود که تصانیف و تالیف بسیاری در رشته‌های متنوع علوم اسلامی پدید آورد؛ وی با نگارش کتاب ارزشمند «متشابه القرآن و مختلفه» گام مؤثری در تفسیر آیات متشابه و مشکل قرآن برداشته است؛ کتابی جامع، کامل، رسا، شیوا، استوار و متین که در آن، روش بدیعی دنبال شده (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۵۱۴) و نشان‌دهنده‌ی همتِ والا و دانش گسترده‌ی نویسنده‌ی آن است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ص ۶۲).

نویسنده در این کتاب، روش‌های متنوعی را در تفسیر آیات قرآن مورد استفاده قرار داده؛ روش او بیشتر بر پایه‌ی روش اجتهادی و عقلی است که با استفاده از منابع مختلف تفسیر انجام گرفته است. ابن شهر آشوب در کتاب خود، از منابعی مانند «قرآن، روایات، عقل، لغت، علوم ادبی و نحوی و اقوال مفسران پیشین» بهره گرفته که مقدار بهره‌گیری او از این منابع، گاه از نظر کمیّت و گاه از نظر کیفیت در نوسان بوده است (حیدری و ربیع نتاج، ۱۳۹۲، ص ۳۳).

در این میان، یکی از منابع تفسیری ابن شهر آشوب، روایات تفسیری بوده است؛ روایات تفسیری به آن دسته از روایاتی اطلاق می‌شود که به گونه‌ای در تبیین مفاد آیات

قرآنی و مدالیل و مقاصد آنها دخالت دارند (دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰، ص ۴۴) و مفسران و قرآن پژوهان، جهت رفع ابهام آیه بدان استشهاد نموده و آن را یکی از منابع مهم تفسیر دانسته‌اند.

جمع قابل توجهی از روایات تفسیری به کار رفته در کتاب «متشابه القرآن»، به تبیین آیات قرآن اختصاص دارد که این مسأله به شیوه‌های گوناگون و متنوعی انجام پذیرفته است و روش‌شناسی آن کمک فراوانی به فهم و درک هر چه بهتر کلام خداوند می‌کند. گرچه دامنه‌ی بهره‌گیری ابن شهر آشوب از روایات گسترده نبوده، اما دانش وسیع و آگاهی دقیق وی از زوایای مختلف آیات و روایات، سزایند تحسین است.

با این مقدمه، از آنجایی که تاکنون پیرامون روایات تفسیری به کار رفته در کتاب «متشابه القرآن» ابن شهر آشوب مازندرانی، تحقیق جامعی صورت نگرفته است، نگارندگان این پژوهش در پی آنند تا با دقت در کتاب مذکور، مهم‌ترین گونه‌ها و کارکردهای روایات تفسیری به کار رفته در این کتاب را شناسایی و مورد تحلیل و بررسی قرار دهند.

۱. کتاب متشابه القرآن

یکی از مهم‌ترین آثار ابن شهر آشوب، کتاب «متشابه القرآن و مختلفه» است؛ این اثر درباره‌ی آیات مشکل و متشابه قرآن به رشته‌ی تحریر درآمده است و به اعتراف نویسنده، او در این کتاب سعی نمود تا علاوه بر تحریر و تبیین مطالب کتب پیشین، کاستی‌های آنان را نیز جبران نماید (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲). کتاب وی اثر مستقلی در تفسیر ترتیبی آیات قرآن نیست و عمده تلاش نویسنده در آن، تبیین آیات مشکل و متشابه قرآن است. وی این کتاب را در دو جلد، همراه با ده باب تنظیم نموده و در آن به تحلیل و بررسی متشابهات قرآن، پیرامون مباحث متنوعی از اصول اعتقادی، فقه، احکام شرعی و علوم قرآنی پرداخته است؛ به عبارت دیگر، کتاب «متشابه القرآن» را می‌توان نمونه‌ای از یک «تفسیر موضوعی» دانست.

ابن شهر آشوب در متشابه القرآن، از گزارش‌های تفسیری پیشینیان به ویژه استادش شیخ طبرسی تأثیر پذیرفته و از آنان بهره گرفته؛ و در موارد بسیاری به آراء مفسرین فریقین

مراجعه کرده و ضمن نقل از کتب آن‌ها، به بررسی نظرات تفسیری آنان گاه برای تأیید سخن خویش و گاه برای رد نظرات آن‌ها پرداخته است. بیشترین نقل قول تفسیری وی از علمای متقدم شیعه، به سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ طبرسی و شیخ طوسی اختصاص دارد؛ از دانشمندان اهل سنت نیز بیشتر از «متشابه القرآن» قاضی عبدالجبار معتزلی و ابوعلی جبایی نقل قول کرده است (حیدری، ۱۳۹۱، ص ۱۴-۳۳۱).

هر چند کتاب او یک «تفسیر موضوعی» جامع است، اما نویسنده در ذیل برخی از آیات، از روایات نیز بهره برده و با روش‌های مختلف، به نقل آن‌ها همت گمارده است. برای نمونه در باب «ما يتعلق بالامامه»، شرایط حساس زمان وی، یعنی هم عصر بودن او با خلافت عباسیان و اقتدار علمای اهل سنت در آن دوره، در چگونگی تعامل او با روایات تأثیر داشته است؛ زیرا ابن شهر آشوب در نقل روایاتی که به طور مستقیم در دفاع از حقانیت شیعه نقش داشته، معیارهایی نظیر نقل کامل متن روایت (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۰)، دقت در گزارش سند حدیث (ج ۲، ص ۴۱)، تعدد طرق راوی (ج ۲، ص ۴۲-۵۶) و ذکر منابع متعدد روایی (ج ۲، ص ۴۳) که عموماً از مصادر اهل سنت نظیر: «حلیه الاولیاء» ابونعیم اصفهانی، «صحیح بخاری و مسلم»، «سنن» ابن ماجه و ترمذی، «مسند» احمد بن حنبل و ابوعلی الموصلی، تاریخ طبری، «أنساب الأشراف» بلاذری و «تاریخ بغداد» خطیب بغدادی، بوده را مد نظر داشته است.

یادآور می‌شود، وی در مواضع دیگر، رویه‌ی مذکور را مورد توجه قرار نداده و در ابوابی مانند: «التوحید»، «ما يتعلق بأصول الفقه» و «فیما یحکم علیه الفقها»، گاه در گزارش یک روایت، شیوه‌ی اختصار یا ذکر انتهای سند را برگزیده است (ر.ک، ج ۱، ص ۳۸؛ ج ۱، ص ۴۴؛ ج ۱، ص ۴۶؛ ج ۱، ص ۱۰۰؛ ج ۲، ص ۱۴۳؛ ج ۲، ص ۱۴۶؛ ج ۲، ص ۱۷۰؛ ج ۲، ص ۱۸۲).

۲. گونه‌ها و کارکردهای روایات تفسیری

«روایات تفسیری»، روایاتی هستند که به بیان مراد یک آیه می‌پردازند و زمینه‌های فهم مراد خداوند از آیات قرآن را فراهم می‌کنند (خامه‌گر، ۱۳۹۰، ص ۸۲). این روایات از مهم‌ترین

منابع تفسیری و حتی نزد برخی از اخباریون تنها منبع تفسیر شمرده شده است. مفسران فریقین در منبع بودن روایات در تفسیر آیات قرآن، هیچ گونه تردیدی ندارند و به همین دلیل بوده که گاه نیازی به مستندسازی آن نمی‌دیدند (مؤدب، ۱۳۹۰، ص ۲۲۵-۲۲۶).

با دقت در کتب تفسیری درمی‌یابیم که اقبال مفسران به روایات تفسیری، به یک اندازه نبوده است؛ برخی فقط به نقل روایات بسنده کرده و منابع دیگر را غیر معتبر خواندند؛ اما گروهی به منابع دیگر، مانند علوم عقلی، ادبی و قرآنی نیز تمسک جسته‌اند. جمعی از مفسران نیز در تفسیر آیات، از روایات تفسیری صرفاً به عنوان مکمل و مؤید بهره گرفته‌اند (اعرابی، ۱۳۸۷، ص ۶۷).

نکته‌ی دیگر اینکه مفسران، روایات تفسیری را بدون تقسیم‌بندی خاصی، ذیل آیات الهی بیان نموده‌اند و در مورد گونه‌ها و کارکردهای آن‌ها، متفق‌الرأی نیستند؛ زیرا بخشی از این روایت را به معنای واقعی کلمه نمی‌توان جزء روایات تفسیری برشمرد و از آن‌ها تنها می‌توان با عناوینی نظیر «روایات استشهادی» یا «روایات مرتبط با علوم قرآنی» یاد کرد. به عنوان مثال، علامه طباطبایی همه‌ی روایات موجود در تفسیر آیات را جزء روایات تفسیری ندانسته و در بسیاری از موارد به آن‌ها تنها از باب جری و تطبیق یا روایات بیانگر بطن آیه، نگریسته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱-۴۲؛ ج ۲، ص ۵۹؛ ج ۵، ص ۱۴۵؛ ج ۱۲، ص ۳۲۶؛ ج ۱۴، ص ۲۳۱؛ ج ۱۷، ص ۱۴۱؛ ج ۲۰، ص ۳۰۸). باری، نگارنده در این تحقیق روایات تفسیری به کار رفته در کتاب «متشابه القرآن» را از دو منظر ذیل نگریسته و مورد تحلیل و واکاوی قرار داده است:

۱. روایاتی که نظر به تفسیر آیه یا آیاتی خاص از قرآن داشته است؛

۲. روایاتی که در پرتو آن، جهتی از جهات معنایی آیه روشن گردد، بدون آنکه

حدیث به طور خاص ناظر به آیه یا آیاتی از قرآن باشد.

با توجه به این نگاه، هر روایتی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم ما را در فهم و تبیین بهتر آیات قرآن یاری رساند، روایت تفسیری نام دارد، هر چند خود آیه در آن روایت ذکر نشده باشد. به نظر می‌رسد، ابن شهر آشوب در کتاب «متشابه القرآن»، هر دو وجه مذکور را مد نظر قرار داده و بدین وسیله، به تبیین آیات متشابه و مشکل قرآن همت گماشته است.

از مجموع تقریباً ۳۰۰ روایتی را که ابن شهر آشوب در کتاب خود به کار گرفته است، بخشی از آن‌ها به تفسیر آیات قرآن، تحت عناوینی که در ادامه بدان اشاره خواهد شد، اختصاص دارد؛ با این حال، وی در موارد بسیاری، از روایات تنها برای قانع ساختن مخاطب و یا شاهدی برای تأیید دیدگاه مورد نظر خود، استفاده کرده است، به گونه‌ای که این روایات، گاه زمینه‌ی فهم آیات را فراهم نموده و ارزش استشهادی نیز دارند؛ به بیان دیگر، بخش مهمی از روایات به کار رفته در کتاب متشابه القرآن، دارای چنین ویژگی‌ای بوده و نویسنده با به کارگیری آن‌ها، ذهن مخاطب را به درک هر چه بهتر آیه یا موضوعی که در ذیل آیه بدان پرداخته است، رهنمون می‌سازد.

۳. کارکرد روایات تفسیری در متشابه القرآن

۳-۱. روایات توضیحی

این نوع از روایات به تبیین آیات و واژگان قرآن کریم و نیز توضیحات بیشتری که به فهم بهتر آیه کمک می‌کند، می‌پردازد (بابایی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۰؛ اعرابی، ۱۳۸۷، ص ۶۹) که از آن می‌توان به «ایضاح مفهومی و لفظی» نیز نام بُرد (مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۱۱). ابن شهر آشوب در تفسیر برخی از آیات، به روش‌های مختلف از روایاتی که چنین نقشی را ایفا می‌کنند، بهره برده است.

۳-۱-۱. روایات بیانگر مفاد آیه

برای مثال در مورد ستون‌های آسمان، ابن شهر آشوب در ذیل آیات «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (لقمان: ۱۰) و «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُوبِ» (الذاریات: ۷)، به روایتی از امام رضا(ع) استناد می‌جوید که به پرسش حسین بن خالد در حالی که انگشتان مبارکش را درهم نمود، چنین پاسخ داد: «آسمان وابسته به زمین است و به سوی آن راه‌هایی دارد».^۱ (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴).

۱. روایتی را که ابن شهر آشوب در کتاب خود بیان کرده، تنها بخشی از گفتگوی امام رضا(ع) با حسین بن خالد بوده؛ ادامه آن روایت در کتاب بحار الأنوار چنین است: «حسین بن خالد از امام رضا(ع) در مورد آیه

یا در تبیین آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (النور: ۳۷) به روایت دیگری از امام رضا(ع) استناد می‌کند که فرمود: «هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ» (همان، ج ۱، ص ۹۲). وی از روایاتی که به تفسیر مفاد آیه از طریق «بیان قیدهای توضیحی» می‌پردازد نیز سود برده است؛ چرا که ذکر چنین روایاتی نقش بسزایی در درک بهتر آیه و دفع توهم موجود در آن دارد. برای مثال، آیه «مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» (آل عمران: ۹۷) را با توجه به روایتی از امام باقر(ع) این‌گونه تبیین می‌کند: قال أبو جعفر(ع): «مَنْ دَخَلَهُ» - عارفاً به جمیع ما أوجب الله عليه - «كَانَ آمِنًا» - فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْعِقَابِ الدَّائِمِ» (همان، ج ۲، ص ۱۸۲). افزون بر موارد فوق، ابن شهر آشوب در برخی از روایات، مراد آیه را نیز معین می‌کند؛ از آن جمله می‌توان به آیه «إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» (الإسراء: ۷۸) اشاره نمود که بر طبق روایتی از پیامبر(ص)، مراد از آن نماز صبح است که فرشتگان شب و روز، هر دو آن را مشاهده می‌کنند. یا مراد از «أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ» در آیه «وَيَذُكَّرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ» (الحج: ۲۸) را با استناد به روایتی از امام باقر(ع)، ایام تشریق و دهه‌ی اول ماه ذی‌الحجه می‌داند^۱ (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۶۸؛ ج ۲، ص ۱۸۱).

۳-۱-۲. روایات بیانگر معانی و مصادیق واژگان

بی‌شک فهم واژگان، نخستین گام در تفسیر آیات قرآن کریم و یکی از ملزومات و نیازهای اولیه یک مفسر به حساب می‌آید (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۴؛ بابایی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۸). ابن شهر آشوب مازندرانی نیز در کتاب خود، به این مسأله مهم توجه داشته و در مواردی،

«وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْجُبُكِ» (الذاریات: ۷) پرسید. امام در حالی که انگشتان خود را درهم نمود، فرمود: آسمان وابسته به زمین است و به سوی آن راه‌هایی دارد. گفتم: چگونه وابسته به زمین است در حالی که خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (الرعد: ۲)؟ امام فرمود: سبحان الله! مگر نمی‌بینید که خداوند فرموده است: «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»؟ یعنی خداوند آسمان را با ستونی که شما نمی‌بینید، بپا داشته است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۷۹).

۲. ایام تشریق، روزهای دهم تا سیزدهم ماه ذی‌الحجه است: «أَيَّامُ التَّشْرِيقِ عَلَيَّ مَا فَسَّرَهَا أُمَّةُ أَهْلِ الْبَيْتِ (ع) وَ هِيَ يَوْمُ الْأَضْحَى عَاشِرَ ذِي الْحِجَّةِ وَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ بَعْدَهُ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۷۰).

به مفهوم‌شناسی واژگان قرآن پرداخته؛ به گونه‌ای که یکی از ابواب کتابش را «باب المفردات» نامیده است تا اهمیت این موضوع را بیش از پیش آشکار سازد. وی برای دستیابی به معنای واژگان، علاوه بر بهره‌گیری از روایات به معیارهای دیگری مانند رأی و اجتهاد خویش (همان، ج ۱، ص ۲۱؛ ج ۱، ص ۱۴۲)، استناد به آیات قرآن (ج ۲، ص ۲۲)، مددجویی از اشعار عرب (ج ۱، ص ۲۶؛ ج ۲، ص ۱۰۱) و استفاده از سخنان صحابه (ج ۱، ص ۸۸) نیز توجه داشته است.

برای نمونه، وی برای تبیین صحیح واژه‌ی «رُؤْيَا» در آیات «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ» (الإسراء: ۶۰) و «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِهَ الْحَقِّ» (الفتح: ۲۷) به روایتی از امام رضا (ع) اشاره می‌کند که امام در آن روایت، «رُؤْيَا» را وحی دانسته است: «قال الرضا (ع): رُؤْيَا الأنبياءِ وَحْيٌ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۸). یا معنای «أَحَدٌ» در آیه شریفه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را با اتکاء به روایتی از امام محمد تقی (ع) چنین بیان می‌کند: «سأل أبوهاشم الجعفری أبا جعفر الثانی (ع) عن معنى الأحد: قال المجمع عليه بالوحدانية أ ما سمعته يقول: «وَكَلِمٌ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَيْقُولِنَ اللَّهُ»؛ ثم يقولون بعد ذلك له شريك و صاحبه» (همان، ج ۱، ص ۱۰۵).

نمونه دیگر از شرح واژگان، بیان تفاوت معنایی دو واژه نزدیک به هم تحت عنوان «فروق اللغة» است. برای مثال، نویسنده کتاب «متشابه القرآن» به پیروی از سلف خود سید مرتضی (ر.ک: علم الهدی، ۱۳۷۷، ص ۸۶)، ذیل آیه «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ» (الکهف: ۷۹) تفاوت معنایی دو واژه فقیر و مسکین را با استناد به روایتی از پیامبر (ص) چنین تبیین می‌کند: «[مراد از مسکین فقیر نیست، بلکه] این واژه به کسی گفته می‌شود که بی‌یاور باشد؛ چنانکه به شخص ستم‌دیده، اگرچه دارای ثروت فراوان باشد نیز، مسکین و مستضعف گفته می‌شود. در این باره از پیامبر (ص) روایت شده است: مِسْكِينٌ مِسْكِينٌ رَجُلٌ لَا زَوْجَةَ لَهُ» (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۴۶).

ابن شهر آشوب در مواردی جهت دریافت مراد و معنای اصلی واژگان قرآن، از سخن صحابه‌ی پیامبر (ص) نظیر ابن عباس نیز مدد گرفته است؛ مثلاً در تبیین کلمه‌ی «آسْفُونَا» در آیه «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» (الزخرف: ۵۵) از قول ابن عباس و برخی دیگر می‌نویسد:

«معنی آسَفُونَا: أَغْضَبُونَا» (همان، ج ۱، ص ۸۸). یا ذیل آیه «أَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا» (الجن: ۳) عبارت «جَدُّ رَبِّنَا» را با استناد به سخن ابن عباس، «عَظَمَتَهُ» معنا می کند (همان، ج ۱، ص ۸۶ و نیز ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۸).

در انتهای این بخش باید گفت: هر چند برخی تفسیر روایی را شامل صحابه و تابعان نیز می دانند اما در چگونگی بهره گیری از این سخنان، میان مفسران و قرآن پژوهان فریقین اختلاف نظر وجود دارد. برای نمونه، آیت الله معرفت برای چنین اقوالی ارزش خاصی قائل بوده و سخنان صحابه را به دو شرط می پذیرد؛ اول: سند روایت به صحابی صحیح باشد؛ دوم: صحابی از طراز اعلی باشد. وی قول صحابه ای مانند عبدالله بن مسعود، ابی بن کعب و عبدالله بن عباس را به دلیل آنکه اسلام را خالصانه پذیرفتند، معتبر می دانسته و در این میان ابن عباس را یکی از چهره های فروزان جهان اسلام معرفی کرده است.

در مورد اعتبار سخنان آنان باید گفت که مطالبی مانند معنای لغات قرآن، با فرض بر اینکه این دسته از صحابه از معنای لغات اصیل عرب در صدر اسلام آگاهی داشتند، در همان حوزه معتبر است و به عنوان قول لغوی اصیل - با شرایط خاص خود - پذیرفته می شود. یا شأن نزول آیاتی که آنان خود مشاهده نموده و موثق باشند، کلام آنان به عنوان راوی معتبر است (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۳-۱۷۵).

۲-۳. تبیین مفاهیم اعتقادی

ابن شهر آشوب گاه در تفسیر آیات قرآن، به ویژه آیاتی که مربوط به عقاید و اثبات توحید و یگانگی خداوند است، از روایات دائر بر براهین و قواعد عقلی استفاده کرده است تا مراد آیه را روشن و شک و ابهام را از آن بزدايد. وی این شیوه را علاوه بر به کارگیری در مورد دفاع از مقام عصمت انبیاء(ع) و پاسخ به شبهات برخی از فِرَق کلامی، بیشتر در جلد اول کتاب و در باب «التوحید»، در مورد آیات صفات خداوند مورد استفاده قرار داده است. (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۵-۴۶؛ ج ۱، ص ۵۷؛ ج ۱، ص ۶۴)

۳-۲-۱. صفات الهی

برخی از روایات تفسیری به کار رفته در کتاب «متشابه القرآن» به تبیین صفات خداوند اختصاص دارد. از آن جمله، ابن شهر آشوب در ذیل آیات «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (القیامه: ۲۲-۲۳) به رد دیدگاه کسانی می‌پردازد که قائل به رؤیت خداوند هستند. از نگاه او، چنین برداشتی ناقض آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (الأنعام: ۱۰۳) است و به طور عام، عدم رؤیت را بیان می‌کند و فاقد تخصیص است؛ زیرا خداوند به چنین صفتی (عدم رؤیت) ستایش شده، همان‌طور که در ادامه آیه به «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» مدح شده است. وی در ادامه به روایت «يَعْنِي: مُشْرِفَةٌ يَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا» از پیامبر (ص) استناد می‌کند که مراد از رؤیت در این آیات یعنی: «در روز رستاخیز این صورت‌های درخشان، به ثواب و رحمت پروردگارشان نظر می‌کنند» می‌باشد. به بیان دیگر، آنان منتظر ثواب پروردگارشان هستند (همان، ج ۱، ص ۹۵-۹۶).

همچنین ابن شهر آشوب با اشاره به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الأنعام: ۱۰۳) بر این باور است که مراد از ادراک در آیه مذکور، به معنای رؤیت است که در اینجا، خداوند آن را از خود نفی کرده است. مؤلف «متشابه القرآن» در تفسیر این آیه، به روایتی از امام رضا (ع) نیز اشاره می‌کند که امام در آن روایت فرمود: «لَا تُدْرِكُهُ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ فَكَيْفَ تُدْرِكُهُ أَبْصَارُ الْعُيُونِ؛ گمان و اندیشه دل‌ها خداوند را درک نمی‌کند پس چگونه بینش چشم‌ها او را درمی‌یابد؟» (همان، ج ۱، ص ۹۳؛ و نیز ر.ک: صدوق، ۱۴۰۰، ج ۴۱۰؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴).

۳-۲-۲. عصمت انبیاء (ع)

در مورد «عصمت پیامبران»، همه مسلمانان بر این مسأله که پیامبران الهی معصومند، اتفاق نظر دارند و کلیت آن مورد اتفاق علما و فریق اسلامی است؛ اما در برخی از منابع روایی و تفسیری، روایاتی وارد شده است که به عدم عصمت انبیای الهی اشاره دارد. از آن جمله روایاتی است که درباره داستان ازدواج حضرت داوود (ع) با همسر اوریا و وجود دارد (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۰۰-۳۰۱).

ابن شهر آشوب در ذیل آیات ۲۴ و ۲۵ سوره مبارکه ص، با استناد به روایت «لا أوتی برجل یرغم أن داود(ع) تزوج بامرأة أوریأ إلا جلدته حداً للنبوة و حداً للإسلام» از امام علی(ع)، به دفاع از عصمت حضرت داود(ع) می پردازد و انحرافات موجود در این باره را به کلی رد می نماید (همان، ج ۱، ص ۲۴۹).

وی ذیل آیه «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزرَ» (الأنعام: ۷۴) نیز در پاسخ به شبهه کسانی که پدر حضرت ابراهیم(ع) را «آزر» می دانند، پس از بیان جمله‌ی «چه بسا گفته‌اند: اعراب به خاطر احترام، به عموی خود نیز پدر می گفتند» به روایتی از پیامبر(ص) اشاره می کند که رسول خدا در آن روایت، مراد از «عم» را پدر می داند: «قال النبی (ص): العم والد» (همان، ج ۱، ص ۲۲۳).

از دیدگاه ابن شهر آشوب، با توجه به آیه «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم: ۴۱)، جای شگفتی دارد که حضرت ابراهیم(ع) برای پدری کافر که در آیه «فَلَمَّا بَيَّنَّ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأ مِنْهُ» (التوبه: ۱۱۳) از او بیزاری جسته است، طلب مغفرت کند! بنابراین، پدر کافری که ابراهیم(ع) در این آیات از او یاد می کند، جد مادری یا عموی وی بوده است؛ چنانچه خداوند در آیه «إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَ آلَةَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَ نَحْنُ لَكَ مُسْلِمُونَ» (البقره: ۱۳۳) نیز از زبان فرزندان حضرت یعقوب(ع) چنین مسأله‌ای را بیان فرموده است (همان، ج ۱، ص ۲۲۳).

۳-۲-۳. پاسخ به شبهات کلامی

یکی از نکات مثبت کتاب «متشابه القرآن»، پرداختن نویسنده به شبهات و انحرافات کلامی در ذیل آیات متشابه‌ی است که فرقی مختلف بدان تمسک جسته‌اند. وی پس از طرح مواضع فکری و عقیدتی برخی از مذاهب کلامی، با تکیه بر روش‌های مختلف به تصحیح انحرافات موجود در این باره و تفسیر درست آیات می پردازد. برای مثال، ابن شهر آشوب ذیل آیه «وَ إِنْ رَبُّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ» (الرعد: ۶) به رد دیدگاه معتزله مبنی بر

اینکه «مرتکبین گناه کبیره نه مؤمنند و نه کافر، بلکه فاسقند و در منزلتی میان این دو قرار دارند» روی آورده و می‌نویسد:

«این آیه بیانگر بطلان گفتار کسانی است که می‌گویند: جایز نیست خداوند کسانی را که مرتکب گناهان کبیره می‌شوند، مورد مغفرت قرار دهد، مگر به واسطه توبه؛ در حالی که خداوند در اینجا توبه را شرط نکرده است و اگر کسی توبه را شرط این آیه نماید و یا آنکه آیه را تنها به گناهان کوچک اختصاص دهد، در این صورت بر خلاف ظاهر آن حکم کرده است.» وی در ادامه جهت اثبات ادعای خویش به روایتی از ابراهیم بن عباس از امام رضا(ع) استناد می‌کند که گفت: «در مجلس امام رضا(ع) بودیم؛ پس در مورد گناهان کبیره با یکدیگر گفتگو کردند و سخن معتزله را که مرتکب گناه کبیره آمرزیده نمی‌شود، بیان کردند. آنگاه امام فرمود: «قرآن بر خلاف سخن معتزله نازل شده است. زیرا خداوند می‌فرماید: «وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ» (الرعد: ۶) (همان، ج ۲، ص ۸۵).

۳-۳. روایات باطنی (تأویلی)

قرآن کریم علاوه بر مفاهیم ظاهری دارای معانی و معارف باطنی نیز می‌باشد که از آن به «باطن قرآن» یاد می‌شود. امام باقر(ع) در روایتی با اشاره به همین موضوع، می‌فرماید: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنَاً وَ لِلْبَطْنِ بَطْنَاً وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۰۰). با این حال، به روایاتی که در آن‌ها معنا یا مصداقی بیان شده، اما مفهوم ظاهری و عرفی لفظ، آن را شامل نمی‌شود، «روایات باطن» گویند (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۳۱۲). ابن شهر آشوب نیز، گاه به روایات ناظر بر تفسیر باطنی آیات توجه داشته و از آن‌ها جهت فهم معنای باطنی آیه بهره گرفته است.

برای نمونه وی با استناد به سخن امام باقر(ع)، منظور از سؤال در آیه «ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (التكاثر: ۸) را امنیت، سلامت و ولایت علی بن ابی طالب(ع) می‌داند؛ اگرچه پیش‌تر، چنین تأویلی را از قول ابن عباس، خُدَری، شعبی و حَسکانی، آن هم ذیل آیه «وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (الصفات: ۲۴) بیان نمود (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۰۵).

یا در فصلی که آن را به عنوان «فِي وَجْهِ اللَّهِ»، نامیده است، ذیل آیه «فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (البقره: ۱۱۵)، از قول امام رضا(ع) می نویسد: «الرَّضَا(ع): فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ، قَالَ عَلِيٌّ» (همان، ج ۱، ص ۷۸). همچنین مؤلف کتاب «متشابه القرآن»، ذیل آیه «مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (الزمر: ۵۶) به روایتی از پیامبر(ص)، امام سجاد(ع)، امام باقر(ع) و امام رضا(ع) و نیز زید بن علی استناد می کند که مراد از «جَنْبِ اللَّهِ» در این آیه، امام علی(ع) است (همان، ج ۱، ص ۸۲).

نکته حائز اهمیت اینکه ابن شهر آشوب در ذیل آیه «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ... مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (التوبة: ۳۶) از روایتی سود جسته که پذیرش آن از سوی مفسرینی نظیر علامه طباطبایی، محل تأمل و تردید است. وی در تأویل این آیه می نویسد: «خداوند فرموده: شناخت ماهها دین قیّم است و اعتقاد به آن واجب و انحراف از آن مایه کفر است؛ بنابراین هیچ ایرادی ندارد، گروهی ماهها و سالها (به جز ماه رمضان و ذی الحجّه) را نشانند و این مسأله برای همه واجب نیست».

او در ادامه با استناد به روایت «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفِ الْأُمَّةَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» به تفسیر باطنی این آیه از نگاه امام باقر(ع) و امام صادق(ع) پرداخته و بر این باور است که اهل بیت(ع) بر این امر اجماع دارند که ائمه اطهار(ع) ماههای دوازده گانه خدا هستند و اجماع آنان نیز برای ما حجت است؛ زیرا امت اتفاق نظر دارند که پیامبر(ص) ایشان را قرین کتاب و کتاب را قرین آنان ساخته است و هر کس به آنان تمسک جوید، هرگز گمراه نمی شود (همان، ج ۲، ص ۵۵).

چنین تأویلی را برخی دیگر از تفاسیر روایی شیعه نیز بیان کرده و در این باره با ابن شهر آشوب همنوا شده اند. روایاتی که در آنها منظور از «إِثْنَا عَشَرَ شَهْرًا» دوازده امام شیعه و مراد از «مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ» امام علی، علی بن الحسین، علی بن موسی و علی بن محمد (علیهم السلام) بیان شده است (بنگرید به: بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۷۷۳؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۱۵).

علامه طباطبایی چنین تأویلی را نمی پذیرد و آن را مغایر با سیاق و ساختار آیه می داند؛ از نگاه وی انطباق این گونه روایات با آیه شریفه، مخصوصاً از نظر سیاقی که در

آیه وجود دارد، خالی از ابهام نیست و معنای روشنی از آن به دست نمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۶۵). بنابراین چنین تفسیری را می‌توان جزء «تطبیقات بعید» دانست که بدون ارتباطی معقول و قابل قبول، بر اهل بیت (ع) تطبیق شده است؛ اخباری که در آن‌ها ردپای غلات و جاعلان حدیث قابل مشاهده است (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۱۸۹-۱۹۰).

۳-۴. تطبیق آیه بر مصداق (جری و تطبیق)

جریان آیات قرآن در گذر زمان بر مصداق جدید که بی‌ارتباط با همان بطن قرآن نیست، از دیگر ویژگی‌های کلام وحی است که پشتوانه‌ی محکمی برای جاودانگی آن محسوب می‌شود (مؤدب، ۱۳۹۰، ص ۳۰۴). «جری» در لغت به معنای روان شدن و جریان داشتن و حرکت منظم در طول مکان است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۴۰؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۰). کلمه «تطبیق» نیز به معنای قرار دادن چیزی بر چیز دیگر است، به طوری که آن را بپوشاند و مساوی یکدیگر شوند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۶۱). بیان مصداقی یا «جری و تطبیق» گونه‌ای از تفسیر است که در آن، معصوم (ع) واژه یا آیه‌ای از قرآن را با بیان مصداق آن، تبیین می‌کند و حوزه‌ی دیگری در وادی معناشناسی می‌گشاید (خاکپور، ۱۳۹۰، ص ۵۸).

برخی از روایات به کار رفته در کتاب «متشابه القرآن» نیز، مورد و مصداق آیه را بیان می‌کند و بر مبنای «جری و تطبیق» است. برای مثال، ابن شهر آشوب ذیل آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (الرعد: ۷)، روایتی را از پیامبر (ص) نقل می‌کند که رسول خدا در آن روایت، خود را «مُنذِرٌ» و امام علی (ع) را «هادی» امت معرفی کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۰؛ و.ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۲).

برخی دیگر از روایات نیز بیانگر مصداق انحصاری آیه می‌باشد که تنها می‌توان آن را بر فرد خاصی تطبیق نمود. در این موارد، هر چند لفظ آیه عام است و می‌تواند پذیرای مصداقی متعدد باشد، اما شواهد و قرائنی یافت می‌شود که آیه را در یک یا چند مصداق منحصر و محدود می‌گرداند (حجتی، ۱۳۸۱، ص ۲۹). از آن جمله، روایاتی است که ابن-شهر آشوب در مورد اهل بیت پیامبر (ص) بیان نموده است و با توجه به احادیث متعدد

موجود در این باره می توان گفت: این آیات مصداق دیگری ندارند و منحصرأ بر مصداق خاصی تطبیق می نمایند.

برای مثال می توان به روایتی از ابن عباس که وی ذیل آیهی «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (الشوری: ۲۳) در باب مفهوم «قربی» از پیامبر(ص) نقل کرده است، اشاره نمود؛ در «تفسیر ثعلبی» و «فضائل احمد» از اعمش، از سعید بن جبیر، از ابن عباس نقل شده است که پیامبر(ص) در پاسخ به کسانی که از ایشان پرسیدند: «نزدیکان شما چه کسانی هستند که دوستی شان را بر ما واجب نمودی؟ فرمود: علی، فاطمه و پسران آن دو» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۰ و نیز ر.ک: طبرانی، بی تا، ج ۳، ص ۴۷ و ج ۱۱، ص ۳۵۱؛ هبشی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۱۰۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۳۷ و ۳۱۰).

یا بر اساس روایتی از امام باقر و امام صادق(ع) می نویسد: «آنگاه که آیه «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ» (الإسراء: ۲۶) نازل شد، پیامبر(ص) برای فاطمه(س) دعا نمود و فدک را به او بخشید.» از این روایت چنین برمی آید که بر طبق دعای پیامبر(ص)، مصداق انحصاری «ذَا الْقُرْبَى» در این آیه، فاطمه(س) است (همان، ج ۲، ص ۶۰).^۱

گاهی نیز روایت به مصداق اتم و اکمل آیه اشاره دارد. یعنی لفظ و معنای آیه پذیرای مصادیق متعدد با درجات متفاوت است، اما یک یا چند نفر که در مرتبه ای بالاتر از دیگران قرار دارند، به عنوان مصداق اتم آیه معرفی می شوند (حجتی، ۱۳۸۱، ص ۳۰). برای مثال ابن شهر آشوب منظور از گردنه در آیه «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ» (البلد: ۱۱) را «صراط» می داند. وی در انتهای تحلیل خود، بدون آنکه به راوی سخن اشاره ای داشته باشد، تنها به ذکر این جمله که «در روایت آمده، منظور از صراط، محبت علی بن ابی طالب(ع) است»، بسنده می کند و بدین وسیله یکی از مصادیق کامل صراط را امام علی(ع) بیان می کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۱۳).

۱. ابن شهر آشوب جهت تأیید سخن خود، این روایت را از علمای اهل سنت مانند: مالک بن انس و ابویعلی الموصلی از حمید، و عطیه از خدری و سدی و مجاهد نیز نقل کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۰ و ر.ک: ابویعلی الموصلی، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۴؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۳۹).

از سوی دیگر، برخی علاوه بر موارد فوق، مورد دیگری را تحت عنوان «جری و تطبیق (مصدق) عملی» به وجوه قاعده مذکور افزوده‌اند؛ بر این اساس، ائمه (ع) در هنگام روبه‌رو شدن با حوادث یا افراد مختلف، به تلاوت آیاتی خاص پرداخته و مفاد آن را بر اشخاص و موقعیت‌های پیش‌رویشان تطبیق می‌نمودند (نورایی، ۱۳۹۰، ص ۳۲). به بیان دیگر، این قسم از «جری و تطبیق» را می‌توان انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی که آیات درباره آن‌ها نازل نشده است، دانست که در اینجا، بیشتر انطباق الفاظ و آیات قرآن بر معصومین (ع) و مخالفان آنان است. به نظر می‌رسد که ابن شهر آشوب مازندرانی، در مواردی از وجه مذکور نیز بهره برده که دو نمونه‌ی ذیل، شاهدهی بر این مدعاست:

۱. ابن شهر آشوب پس از بیان این جمله که «نزد ما این افراد (ناکثین و قاسطین و مارقین) جزء کسانی هستند که مرتد شده‌اند»، به فرمایش امیرالمؤمنین (ع) در روز جنگ جمل در بصره اشاره می‌کند که [با صدای رسا] فرمود: «وَ اللَّهُ مَا قُوتِلَ أَهْلُ هَذِهِ الْآيَةِ حَتَّى الْيَوْمِ وَ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (المائدة: ۵۴) (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۷۳).

در برخی از نقل‌ها نیز چنین آمده که امام علی (ع) پس از سخن خود، آیه «وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ» (التوبة: ۱۲) را تلاوت فرمود (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۲۵)؛ با این حال، بدیهی است که آیه فوق در مورد اهل جمل نازل نشده؛ تنها می‌توان گفت که امام علی (ع) بخشی از مفاد آیه را بر این افراد تطبیق نموده و عمل خود را در برابر اهل جمل، جزء مصادیق آن دانسته است.

۲. نمونه‌ای دیگر از به کارگیری مصداق عملی در کتاب «متشابه القرآن» را می‌توان ذیل آیه ۲۵۳ سوره بقره ملاحظه نمود؛ امام علی (ع) در پاسخ به شخصی که از او پرسید: «ای امیرمؤمنان! مردمی که با آنان می‌جنگیم [و پیامبر و حج و نماز مان یکی است]، چه بنامیم؟ فرمود: به همان نامی که خداوند در کتابش آنان را نامیده است؛ [مگر نشیده‌ای که می‌فرماید]: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ... وَ لَكِنْ اِخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَ مِنْهُمْ

مَنْ كَفَرَ (البقره: ۲۵۳) پس چون اختلافی میان ما افتاد، ما به خدا و دین او و پیامبر(ص) و کتاب و حق سزاوارتریم» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۷۸). به نیکویی پیداست که در این آیه، اشاره‌ای به اختلاف میان امام علی(ع) و گروه‌های متخاصم زمان ایشان نشده، اما امیرالمؤمنین(ع) در این روایت سعی نموده است تا با اشاره به کلام خداوند، مفهوم ایمان و کفر را بر خود و آنان تطبیق نماید.

۳-۵. تبیین احکام شرعی

از آنجایی که آیات الأحکام قرآن کریم دارای اجمال بوده و به حکم روایات رسیده، تفسیر و تبیین صحیح آن بر عهده‌ی پیامبر(ص) و ائمه(ع) می‌باشد، ابن شهر آشوب نیز در تبیین آیات فقهی چنین رویکردی را برگزیده و به آراء و نظرات این بزرگان، مراجعه نموده است. وی در جلد دوم کتاب خود، بابی را به «فیما یحکم علیه الفقهاء» اختصاص داده و در مواردی سعی کرده است تا با استشهاد به روایتی فقهی، مدلول حقیقی آیه را روشن سازد.

ابن شهر آشوب ذیل آیه «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ» (المائده: ۶)، عبارت «إِلَى الْكُعْبَيْنِ» را با کمک روایتی از امام باقر(ع) چنین تبیین می‌کند: «ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى ظَاهِرِ الْقَدَمِ وَقَالَ هَذَا هُوَ الْكُعْبُ قَالَ وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى أَسْفَلِ الْعِرْقُوبِ ثُمَّ قَالَ إِنَّ الطَّنْبُوبَ؛ آنگاه دستش را بر پشت پایش قرار داد و گفت: این همان کعب است؛ و در حالی که اشاره‌ای به پی پشت پا نمود، فرمود: این همان کناره استخوان خشک ساق است». یا در تأیید این حکم فقهی که انسان جُنْب پس از غسل نیاز به وضو برای نماز ندارد، پس از بیان آیه «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا» (النساء: ۴۳) می‌نویسد: «خداوند در اینجا وضو را شرط نکرده است» و در تکمیل سخن خود، به دو روایت از عایشه و یزید الضبی از پیامبر(ص) استناد می‌کند، تا مَهر تأییدی بر گفتار او باشد (همان، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۵).

یا در مورد گفتن کلمه «آمین» در انتهای قرائت سوره حمد، امامیه بر این باورند که گفتن این کلمه، نماز را باطل می‌کند. حال آنکه فقهای مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت، با

این حکم فقهی مخالفند (حلی، ۱۹۸۲، ص ۴۲۴). آنان با توجه به دعایی بودن آیه «اهدنا الصراطَ الْمُسْتَقِيمَ» (الفاتحه: ۶)، گفتن کلمه مذکور را جایز می‌دانند. ابن شهر آشوب با توجه به روایت منقول از پیامبر (ص)، گفتن کلمه «آمین» پس از سوره حمد را صحیح نمی‌داند و چنین نظری را نمی‌پذیرد: «قال النبی (ص): إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ الْآدَمِيِّينَ». از نگاه وی این کلمه، کلام خداوند متعال نیست تا نمازگزار آن را مانند سایر آیات الهی، تلاوت نماید (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۹-۱۷۰).

۳-۶. ترسیم فضای نزول آیه

تعبیر «شأن نزول» یا «اسباب النزول»، از تعبیر کهن رایج در علوم قرآنی است که اشاره به زمینه‌ها و شرایط نزول یک یا چند آیه از قرآن دارد. در روایات مرتبط با این مفهوم، دایره‌ای فراخ‌تر به چشم می‌خورد؛ زیرا گاه شرایط پیش از نزول ترسیم می‌شود و گاه بازتاب‌های پس از نزول به تصویر درمی‌آید (مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۱۰). با توجه به این نگاه، ابن شهر آشوب نیز در مواضعی، به ذکر روایات اسباب النزول می‌پردازد. برای مثال در تبیین چرایی تکرار آیات سوره کافرون، به ذکر سبب نزول این سوره، از قول امام صادق (ع) اشاره می‌کند. بر اساس روایت امام، سوره کافرون پس از درخواست دسته‌جمعی مشرکان مکه از پیامبر (ص) مبنی بر اینکه یک روز، یک ماه یا یک سال بعضی از خدایان آن‌ها را پرستش کند، نازل شده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲).

وی در مواردی، با استناد به روایت، به ترسیم بازتاب‌های پس از نزول آیه نیز می‌پردازد. از آن جمله می‌توان به روایت «أَلَسْتُ أَوْلَىٰ مِنْكُمْ بِأَنْفُسِكُمْ؟ فَقَالُوا اللَّهُمَّ بَلَىٰ! فَقَالَ لَهُمْ، عَلَى النَّسَقِ مِنْ غَيْرِ فَضْلٍ، فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ؛ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ و عَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ انصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخذِلْ مَنْ خَذَلَهُ» اشاره نمود که ابن شهر آشوب آن را ذیل «آیه‌ی ابلاغ» بیان نمود (همان، ج ۲، ص ۳۰). نیک می‌دانیم که این روایت به بازتاب حوادث پس از نزول آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بِهِ

لغت رسالته» (المائده، ص ۶۷) اشاره دارد که پیامبر گرامی اسلام آن را در واقعه غدیر خم ایراد فرمود.^۱

با این حال، گاه برخی از روایات اسباب النزول ساخته و پرداخته‌ی راوی حدیث و ناصحیح است و در خلال آن‌ها تناقض و تعارض بسیاری به چشم می‌خورد. زیرا غالب روایات سبب نزول به گونه‌ای است که دلیل معتبری بر درستی یا نادرستی آن‌ها ارائه نشده است و می‌بایست، علاوه بر بررسی سندی، متن آن‌ها نیز مورد توجه قرار گیرد (مؤدب، ۱۳۹۰، ص ۲۳۹). ابن شهر آشوب در مواردی به این مهم همت گماشته و با بیان درستی یا نادرستی چنین روایاتی، خواننده را با مدلول حقیقی آن‌ها آشنا ساخته است:

۳-۶-۱. اشاره به ضعف راوی

گاه سستی یک روایت باعث می‌شود تا نویسنده «متشابه القرآن»، بدون اشاره به آن، تنها به نقد راوی حدیث پردازد. مثلاً وی بدون اشاره به روایت سبب نزول آیه شریفه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (الأحزاب: ۳۳) ذیل آن می‌نویسد: «عکرمه و کلبی می‌گویند این آیه در مورد زنان پیامبر(ص) نازل شده است، حال آنکه عکرمه، خارجی و کلبی، کذاب است»^۲ (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۲).

۱. یادآور می‌شود، ابن شهر آشوب این رویه را در مورد نزول آیه «وَ أَنْزِلْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (الشعراء: ۲۱۴) نیز مد نظر قرار داده و ذیل آیه مذکور، به گزارش بازتاب حوادث پس از نزول آن پرداخته است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۰-۳۱).

۲. گفتنی است، بر خلاف ابن شهر آشوب، آیت الله معرفت معتقد است: «به گواهی اهل فن، تمامی اوهام و دروغ‌هایی که برخی درباره عکرمه گفته‌اند، باطل است؛ زیرا این سخنان با شخصیت او که پرورش یافته مکتب ابن عباس و مورد عنایت ویژه او بوده است، سازگاری ندارد. از نگاه وی آنچه را که به عکرمه در مورد آیه تطهیر نسبت داده‌اند، تهمت ناروا است؛ زیرا عکرمه دست پرورده ابن عباس و از بزرگترین طرفداران مقام ولایت بوده و نسبت به خاندان نبوت(ع) علاقه وافری داشته است. به علاوه سند چنین تهمتی کاملاً ضعیف و فاقد اعتبار است» (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۲۴).

۳-۶-۲. نقد سندی و متنی

ابن شهر آشوب در تفسیر آیه‌ی «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أذَى...» (البقره: ۲۶۲) به ذکر روایت سبب نزولی که از محمد بن سائب ابوالنضر کلبی، وارد شده است، می‌پردازد: «کلبی می‌گوید: این آیه در مورد عبدالرحمن بن عوف و عثمان بن عفان نازل شده است؛ زیرا [در غزوه تبوک] عبدالرحمن با ۴۰۰۰ درهم صدقه و عثمان نیز با ۴۰۰ شتر بار، همراه با جهاز و متعلقات آن، جهت تجهیز سپاه اسلام نزد پیامبر (ص) آمدند.» وی در ادامه، با نگاهی تیزبین و نقادانه، سند و متن آن را به سه طریق ذیل مورد سنجش قرار می‌دهد:

۳-۶-۲-۱. بررسی حال راوی

ابن شهر آشوب راوی این روایت را تنها با گفتن عبارت: «اما باید گفت که کلبی، نزد اهل علم و دانش شخصی «کذاب» است»، مورد نقد قرار داده و در صحت صدور آن خدشه وارد می‌کند.

۳-۶-۲-۲. مخالفت با قرآن

وی در نقد متن روایت می‌نویسد: «سپاهی که در سختی و تنگدستی فراهم آمده بوده، سی و چند هزار نفر بوده است؛ پس چگونه عثمان با ۴۰۰ شتر، سپاه مذکور را برای جهاد در راه خدا تجهیز نمود؟» اگر این موضوع درست باشد، پیامبر (ص) از موارد صدقه داده شده استفاده می‌کرد و سرخوردگان از جهاد را تجهیز می‌نمود و آنان ناامیدانه باز نمی‌گشتند. خداوند در این باره می‌فرماید: «وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ» (التوبه: ۹۲).

۱. ابن حجر عسقلانی نیز در «تهذیب التهذیب»، بر این مسأله تأکید می‌ورزد (عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۱۵۷-۱۵۸).

همچنین، این آیه پذیرش صدقه را مشروط به نبود منت و اذیت در آن دانسته است؛ خداوند می‌فرماید: «يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (الحجرات: ۱۷).

۳-۶-۲-۳. نقد به وسیله قاعده عام و خاص

این شهر آشوب روایت مذکور را با استفاده از قاعده‌ی عام و خاص چنین مورد نقد قرار می‌دهد: «این آیه عام است و تخصیص آن نیازمند حجت و دلیلی در این باره می‌باشد. بر اساس آنچه که روایت شده، در میان سپاه تنگدست مسلمانان، عباس و طلحه و زبیر نیز انفاق کردند. پس این آیه در مورد جمع زیادی از مسلمانان نازل شده است» (همان، ج ۲، ص ۷۷).^۱

۳-۷. رفع ابهام از ظاهر آیه

در برخی از آیات قرآن، گاه مواردی یافت می‌شود که در آن‌ها ابهاماتی در مورد اشخاص، گروه‌ها و اماکن وجود دارد که جهت رفع ابهام ظاهری از آن‌ها، روایات تفسیری نقش به‌سزایی دارند و مؤلف متشابه‌القرآن نیز در مواردی به نیکویی از آن بهره گرفته است. برای مثال، وی با استفاده از روایت، به گره‌گشایی از ابهام و تردید احتمالی در آیه «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى» (طه: ۶۷) می‌پردازد، تا راه هرگونه شبهه و کژفهمی را ببندد و حقیقت نهفته در آن را آشکار سازد. از ظاهر این آیه چنین برمی‌آید که حضرت موسی(ع) - العیاذ بالله - فردی ترسو و ضعیف‌النفس بوده که به هنگام مواجهه با جادوی ساحران فرعون، دچار ترس و وحشت شدیدی شد.

نویسنده «متشابه‌القرآن» در تفسیر صحیح این آیه، به روایتی از امام علی(ع) استناد می‌کند که فرمود: «لَمْ يُوجَسِ مُوسَى (ع) خِيفَةً عَلَيَّ نَفْسِهِ، بَلِ أَشْفَقَ مِنْ غَلْبَةِ الْجُهَالِ وَدَوْلِ الضَّلَالِ؛ نگرانی و بیمناکی موسی(ع) به خاطر خودش نبوده است، بلکه ترس او برای این

۲. شیخ طبرسی در کتاب «إعلام‌الوری»، چگونگی انفاق برخی از صحابی پیامبر(ص) را در تجهیز سپاه اسلام در غزوه تبوک، بیان نموده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۲).

بود که جاهلان پیروز شوند و دولت گمراهان حاکم گردد» (همان، ج ۱، ص ۲۴۱)؛ و نیز ر.ک: دشتی، ۱۳۸۳، ص ۳۲).

یا از ظاهر آیه «یا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأً سَوْءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا» (مریم: ۲۸) چنین برمی آید که حضرت مریم (س) خواهر هارون برادر حضرت موسی (ع) بوده؛ در حالی که میان این دو نفر، تقریباً ۱۵۷۰ سال فاصله است. این ابهام موجب شده است تا خاورشناسانی نظیر تسدال نیز دچار اشتباه شده و آن را دستمایه خود سازند (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۸۳). در رفع ابهام موجود در این آیه، ابن شهر آشوب بر این باور است: «مراد از عبارت «یا أُخْتَ هَارُونَ» یعنی مریم (س) از نسل هارون (ع) است و از این رو وی را خواهر هارون می خواندند؛ چنانکه به مردی از قبیله ی بنی تمیم یا بنی زهره، أخوا بنی تمیم یا أخوا بنی زهره می گویند؛ [زیرا] مقاتل از پیامبر (ص) نقل کرده که ایشان فرمودند: «هارون الذی ذکروه هو هارون أخوا موسی» (همان، ج ۱، ص ۲۵۷). بنابراین منظور از «أخت» در اینجا، خواهری نسبی نیست، بلکه انتساب و وابستگی قبیله ای است؛ و از آنجایی که مریم (س) از سلاله هارون بوده است، قبیله او نیز وی را «یا أُخْتَ هَارُونَ» خطاب کرده اند.

نتیجه گیری

به رغم آنکه دامنه ی بهره گیری ابن شهر آشوب از روایات گسترده نبوده، اما وی سعی نموده است تا با روش ها و گونه های مختلف، به نقل روایات تفسیری همت گمارد. همان طور که ملاحظه شد، ابن شهر آشوب در نقل روایات، گاه آن ها را در لابه لای مطالب خود، برای تبیین و دست یافتن به معنای هر چه بهتر آیه آورده و گاه در ذیل برخی از آیات، شاهی برای تأیید دیدگاه مورد نظر خود بیان کرده است.

روایات تفسیری به کار رفته در کتاب «متشابه القرآن» را می توان به گونه ها و کارکردهای ذیل تقسیم نمود: «روایات بیانگر مفاد آیات، روایات بیانگر معانی و مصادیق واژگان، تبیین مفاهیم اعتقادی، روایات مصداقی یا جری و تطبیق، روایات بطنی یا تأویلی، روایات فقهی، روایات اسباب النزول و روایاتی که به رفع ابهام از ظاهر آیات یاری می رساند».

ذکر این نکته نیز بایسته است، از آنجایی که عمده تلاش این شهر آشوب در کتاب «متشابه القرآن» تفسیر آیات متشابه و مشکل قرآن بوده، از این رو وی پس از نقل روایات تفسیری کمتر به نقد سندی و محتوایی روایات پرداخته و بیشتر به نقل آن‌ها جهت تبیین درست آیات، روی آورده است. با این حال، این مسأله به هیچ عنوان از جایگاه ارزشمند این کتاب نمی‌کاهد و دانش گسترده و آگاهی دقیق نویسنده از زوایای مختلف آیات و روایات، سازماندهی تحسین است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، (۱۳۸۳ش)، ترجمه محمد دشتی، قم: نشر شهاب الدین، چ ۱.
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، (۱۴۰۳ق)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت: دارالأضواء، چ ۳.
- ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۴۰۰ق)، الأمالی، بیروت: نشر علمی، چ ۵.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م)، تهذیب التهذیب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: انتشارات بیدار، چ ۱.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، چ ۳.
- ابوعلی فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵ش)، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، قم: انتشارات رضی، چ ۱.
- ابوعلی الموصلی، احمد بن علی، (بی تا)، مسند اُبی یعلی، تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق: دارالمأمون للتراث.
- اعرابی، غلامحسین، (۱۳۸۷ش)، «تفسیر روایی قرآن از نگاه فریقین»، مجله پژوهش دینی، ش ۱۶، تهران: انجمن علوم قرآن و حدیث ایران.

- بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: نشر بنیاد بعثت، چ ۱.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، قم: دارالکتب الاسلامیه، چ ۲.
- ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۱.
- حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، **شواهد التنزیل لقواعد التفضیل**، تهران: مجمع احیاء الثقافه الإسلامیه، چ ۱.
- حجتی، سید محمد باقر؛ غفاری علی اکبر؛ افتخاری، لاله، (۱۳۸۱ش)، «روش تفسیری صادقین (ع)»، **مجله علوم انسانی الزهراء (س)**، ش ۴۱، تهران: دانشگاه الزهراء (س)، ص ۱۷-۳۸.
- حلّی، حسن بن یوسف، (علامه حلّی)، (۱۹۸۲م)، **نهج الحق و کشف الصدق**، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، چ ۱.
- حیدری، محمد صادق؛ ربیع نتاج، سید علی اکبر، (۱۳۹۲ش)، «متشابهات قرآن و تفسیر صحیح آن از دیدگاه ابن شهر آشوب مازندرانی»، **فصلنامه مطالعات تفسیری**، ش ۱۴، قم: دانشگاه معارف اسلامی.
- همو، (۱۳۹۱ش)، «ترجمه و تحقیق جلد سوم کتاب متشابه القرآن و مختلفه»، راهنما: سید علی اکبر ربیع نتاج، بابلسر: دانشگاه مازندران.
- خاکپور، حسین، (۱۳۹۰ش)، «تبیین واژگان آیات قرآن توسط عترت در روایات تفسیری اهل سنت»، **فصلنامه سفینه**، ش ۳۳، تهران.
- خامه گر، محمد، (۱۳۹۰ش)، «آسیب شناسی روایات تفسیری، با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی»، **مجله آموزه های قرآنی**، ش ۱۴، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- دیاری بیدگلی، محمد تقی، (۱۳۹۰ش)، «نقش و کارکرد روایات تفسیری معصومان، با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی»، **دوفصلنامه حدیث پژوهی**، ش ۵، کاشان: دانشگاه کاشان.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۹۱ش)، «اعتبارسنجی روایات تفسیری، با تأکید بر دیدگاه آیت الله معرفت»، **دوفصلنامه حدیث پژوهی**، ش ۸، کاشان: دانشگاه کاشان.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی، چ ۲.

- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲ش)، **مبانی و روش‌های تفسیری**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چ ۱.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵.
- همو، (۱۳۷۴ش)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵.
- طبرانی، أبو القاسم سلیمان بن احمد، (بی تا)، **المعجم الكبير**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۲.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰ق)، **إعلام الوری بأعلام الهدی**، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۳.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نورالثقلین**، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چ ۴.
- علم الهدی، علی بن حسین، (سید مرتضی)، (۱۳۷۷ش)، **تنزیه الأنبیاء**، قم: دارالشریف الرضی، چ ۱.
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۶.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ق)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ ۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۴.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۲.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۸ق)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب**، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة، چ ۱.
- همو، (۱۴۲۳ق)، **شبهات و ردود حول القرآن الکریم**، قم: مؤسسه التمهید، چ ۱.
- همو، (۱۳۷۹ش)، **تفسیر و مفسران**، ترجمه: خیاط و نصیری، قم: مؤسسه التمهید، چ ۱.

- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، *الإفصاح فی الإمامة*، قم: نشر کنگره شیخ مفید، چ ۱.
- مؤدب، سید رضا، (۱۳۹۰ش)، *مبانی تفسیر قرآن*، قم: انتشارات دانشگاه قم، چ ۲.
- مهریزی، مهدی، (۱۳۸۹ش)، «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت»، *فصلنامه علوم حدیث*، سال پانزدهم، ش ۱.
- نورایی، محسن، (۱۳۹۰ش)، «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق، با تأکید بر بکارگیری آن در سیره اهل بیت (ع)»، *مجله آموزه‌های قرآنی*، ش ۱۴، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- هیثمی، نورالدین، (۱۴۰۸ق، ص ۱۹۸۸م)، *مجمع الزوائد و منبع الروائد*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، پیاپی ۲۷، صص ۴۷-۲۷

تحلیل فقه الحدیثی مفهوم احادیث دال بر اسمای حسناى خدا بودن اهل بیت (ع)^(۴)

کاووس روحی برندق^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۰

تاریخ تصویب: ۹۳/۰۲/۲۰

چکیده

واژه «اسم» و مشتقات آن از واژه‌های بسیار پرکاربرد در علوم اسلامی (اعم از علوم نقلی و عقلی) است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای در گردآوری مطالب و شیوه اسنادی در نقل دیدگاه‌ها و روش تحلیل محتوا در تحلیل داده‌ها این مسئله را بررسی کرده است که مفهوم دقیق اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) که در احادیث اسلامی آمده است، چیست؟ و به این نتیجه دست یافته است که حوزه معنایی فراگیر این عبارت شامل معانی زیر می‌گردد،

آن بزرگواران راهنمای تشریحی به احکام خدا؛ راهنمای تکوینی به خدا؛ راهنمای به صفات و اسماء خدایند؛ برترین واسطه بین خلق و خدا؛ برترین وسیله ظهور اسماء خدا یا برترین مظاهر اسماء خدایند؛ و در نهایت در مقام عبودیت و بندگی جز خدا را نشان نمی دهند. به این صورت که امکان دارد در یک عبارت همه این معانی و یا هر احتمال دیگر ممکن لحاظ شده باشند و یا اینکه در هر استعمالی برخی از آنها اراده شده باشد و مراد از مجموع استعمالها تمامی این معانی باشد. دلیل عمده درستی این دیدگاه تحلیل لغوی فراگیر واژه از سویی و اطلاق مضمون اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت(ع) است که در احادیث مورد بحث بدان تصریح شده است.

واژه‌های کلیدی، اسم خدا، اسمای حسنی، اهل بیت(ع)،

احادیث.

۱. مقدمه

واژه «اسم» در متون دینی کاربرد فراوان دارد و در علوم مختلف اسلامی دارای معانی متعددی است. این معانی عبارتند از:

(۱) مفهوم اسم در لغت عبارت از علامت و نشانه است (فیروزآبادی، بی تا، ج ۴، ص ۳۴۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۴۰۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۸۳؛ خویی، ۱۳۹۵، ص ۴۲۴)

(۲) مفهوم اسم در عرف نیز به معنای «لفظ دال بر مسمی» است. (طباطبائی، ۱۳۹۳،

ج ۱، ص ۱۷)

(۳) اسم در اصطلاح علم صرف و نحو در مقابل فعل و حرف، و به معنای کلمه‌ای است که بنفسه بر معنایی دلالت دارد، ولی همانند فعل مقترن به زمان نیست. (استرآبادی،

۱۹۷۵م، ج ۱، ص ۲۷-۳۰)

۴) اسم، اصطلاحی در دانش منطق در مقابل کلمه و آدات و مقصود از کلمه، همان فعل در صرف و نحو، و مراد از آدات، حرف و منظور از اسم، همان اسم در صرف و نحو است. (مظفر، بی تا، ص ۶۳ - ۶۴)

۵) اسم بر پایه اصطلاح دیگر در علم صرف و نحو در مقابل لقب و کنیه عبارت است از کلمه‌ای (مشخصاً بنا بر اصطلاح اول یعنی اسمی) که معرفه و از میان معارف مشخصاً علمی که نه مُصدَّر به اب و ام باشد و نه دلالت بر مدح و ذمّ کند. (ابن عقیل، ۱۹۶۴م، ج ۱، ص ۱۱۹؛ استرآبادی، ۱۹۷۵م، ج ۳، ص ۲۶۵)

۶) اسم بر پایه اصطلاح دیگر در علم صرف و نحو در مقابل اعم از اسم ذات و اسم معنا است؛ یعنی در مواردی بر ذات قائم بذاته (اسم ذات) دلالت دارد. مانند، انسان، زید و... و در مواردی دیگر دلالت بر معنای قائم به غیره (اسم معنا) دلالت دارد مانند، ضرب، کتابت و... و صفت در مقابل این دو، بر ذاتی که متّصف به معنا و دارای یک ویژگی خاصّ است، دلالت دارد مانند ضارب، کاتب و... و همواره با وزن خاصّی همراه است. مانند، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبّهه، صیغه مبالغه و اسم تفضیل. (استرآبادی، ۱۹۷۵م، ج ۲، ص ۱۴۴، ۳۰۰، ۳۹۴ و ۶۴۶؛ استرآبادی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۹۹، ج ۲، ص ۱۱۷ و ۱۵۴؛ ج ۳، ص ۸۶ و ۱۳۶)

۷) در علم کلام، اصطلاح اسم در برابر صفات و افعال کاربرد دارد؛ زیرا اموری که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود، یا فعل است مانند خلق، و یا صفت است، مانند حیات، و یا اسم که از فعل یا صفت به صورت توصیفی ساخته شده و بر خداوند متعال اطلاق می‌گردد، مانند، خالق و حیّ. (ایجی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۱۳؛ جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸، ص ۲۱۰)

۸) در اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان نظری، اسم به عنوان یک امر عینی در برابر ذات، صفت و فعل الهی قرار می‌گیرد. مانند حقیقت خارجی عالم و قادر، که عبارت است از ذات خداوند با توجّه به صفت علم و قدرت او. و بر این اساس، الفاظ عالم و قادر و... اسماء اسماء خواهند بود. این حقیقت در جای جای کتاب‌های فلسفی که با رویکرد حکمت متعالیه نگاشته شده جلوه‌گر است (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۰ و ۲۸۱)

ج ۷، ص ۳۱۳؛ صدرالمتالین، بی تا، ص ۴۴؛ سبزواری، بی تا، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۱۵؛ محیی الدین ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۳؛ محیی الدین ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۱ و ۲۷۰ و ۴۲۶؛ ج ۲، ص ۱۶ و ۳۷۱ و ۴۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۲۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۵، ص ۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳)

۹) اسم به عنوان وجود تکوینی عینی غیر از اسمای الهی. این دیدگاه قائل است که تمامی موجودات به لحاظ دلالت بر حق، اسم حق هستند و وجودهای تکوینی خاصّ انسان کامل، شخص شخیص رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) اسم اعظم الهی می باشند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۳؛ صدرالمتالین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۵۶ و ۱۵۷؛ میرداماد، ۱۴۰۳، ص ۳۵۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۹۱؛ عقیقی، ۱۳۷۰، ص ۸۵ و ۱۷۶؛ بالی زاده، بی تا، ص ۱۳۱ و ۱۶۱؛ خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۳؛ جنیدی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷).

از سوی دیگر احادیث فراوانی وجود اهل بیت (ع) را به عنوان اسمای حسنی و یا اسم مخزون مکنون معرفی کرده است. این احادیث عبارتند از:

۱) در حدیثی از امام علی یا امام باقر (ع) بنا به تعدد نقلها، آمده است که: ما زیباترین اسما و بلندترین نمونه‌ها و بزرگ‌ترین نشانه‌های خدا هستیم؛ «انا أسماء الله الحسنی و أمثاله العلیا و آیاته الکبری». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳، ص ۴۷)

۲) در حدیثی از امیر مؤمنان علی (ع) آمده است که: ما اسم اندوخته و پنهان خداییم و ما اسمای حسنای خدا هستیم که هر گاه به واسطه ما درخواستی از خدا شود، اجابت می کند و ما اسمای نگاشته شده خدا بر عرش هستیم؛ «نحن الاسم المخزون المکنون، نحن الأسماء الحسنی الّتی إذا سُئِلَ اللهُ - عزّوجلّ - بها أجاب، نحن الأسماء المکتوبه علی العرش». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۸)

۳) در حدیثی از امام صادق (ع) در زیارت امام علی (ع) آمده است: سلام بر نام پسندیده و روی درخشان خدا؛ «السلام علی اسم الله الرضی و وجهه المضیء». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۰، ص ۳۰۶)

۴) در حدیثی از امام رضا (ع) آمده است که: هر گاه سختی بر شما فرود آمد، به واسطه ما به درگاه خدا یاری بجوید و این است معنای سخن خدا که نیکوترین اسمها از

آن خداست؛ «إذا نزلت بكم شدة فاستعينوا بنا على الله، و هو قول الله، والله الأسماء الحسنی فادعوه بها»، (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۲؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۱، ص ۲۲)

(۵) از امام صادق (ع) در ذیل آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (الاعراف: ۱۸۰) آمده است که به خدا سوگند ما - اهل بیت (ع) - اسمای حسناى خدا هستيم؛ هم آنان که خداوند هیچ عملی را از بندگان جز به واسطه شناخت ما نمی پذیرد؛ «نحن - والله - الاسماء الحسنی التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۴، ص ۵)

بر این اساس، مساله پيشاروی این مقاله این است که مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) که در احادیث اسلامی آمده است، چیست؟ و به عبارت دیگر، این مقاله با روش فقه الحدیثی در صدد فهم دلالت این احادیث از این جهت که اهل بیت (ع) را اسمای حسناى خداوند معرفی کرده اند، می باشد. اگر چه به سند این روایات نیز نگاهی گذرای خواهد داشت.

۲. پیشینه تحقیق

کتاب، مقاله و یا پایان نامه و رساله مستقلى در مورد مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) یافت نشد، لیکن برخی از دانشمندان اسلامی در لابلاى تفاسیر و کتاب های فقه الحدیثی شیعه و کتاب های عرفانی و فلسفی به این بحث به صراحت و یا اشاره به طور گذرا پرداخته اند که عبارتند از:

- (۱) مجلسی، علامه محمد باقر، بحار الانوار؛ (۳) فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی؛ (۴) فیض کاشانی، محمد محسن، تفسیر صافی؛ (۵) مازندرانی، مولی محمد صالح، شرح اصول کافی؛ (۶) مجذوب تبریزی، محمد، الهدایا لشیعه ائمه الهدی (شرح اصول الکافی للمجذوب التبریزی)؛ (۷) جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم؛ (۲) طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن؛ (۸) مجلسی، علامه محمد باقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول؛ (۹) میرداماد، محمد باقر بن محمد، التعلیقہ علی اصول الکافی.

این مقاله، در روش گردآوری داده‌ها و اطلاعات از شیوه کتابخانه‌ای و در نقل آنها از روش اسنادی و در تحلیل اطلاعات از روش توصیفی - تحلیلی بهره می‌گیرد.

۳. دیدگاه‌ها در مفهوم احادیث دال بر اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع)

با توجه به آنکه موضوع تمامی احادیث مورد بحث، احکام عملی نیست، بلکه از مصادیق امور نظری است، از این رو بنا بر نظر صحیح به هیچ وجه خبر واحد در این امور حجیت ندارد، مگر آنکه مقرون به قراین قطعی باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۳۵۱).

و اتفاقاً از آنجا که اعتبارها و قراین عقلی و نقلی فراوان که توجیه‌های آینده بخشی از آن را تشکیل می‌دهد، پشتوانه قطعی بر صحت مضامین این احادیث است و آنها را مقرون به قراین قطعی می‌سازد، از این رو از بررسی یکایک اسناد این روایات خودداری کرده و فقط به بحث فقه الحدیث در زمینه دلالت این احادیث می‌پردازیم. اما مجموعه دیدگاه‌ها و یا احتمالات را درباره مفهوم اسمای حسناى خدا اهل بیت (ع) به صورت زیر می‌توان سامان داد:

۱. پیش از آفرینش به اسمای حسناى خدا نامیده شده‌اند؛ یک احتمال در اینکه اهل بیت (ع) اسمای حسناى خدا هستند، این است که خداوند آنان را در این آفرینش یا آفرینش‌های غیر مادی به اسماء و نام‌های خود نام نهاده است: «و إِنَّمَا نَسَبَهَا اللَّهُ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ سَمَّاهُمْ بِهَا قَبْلَ خَلْقِهِمْ كَمَا عَلَيْهِ بَعْضُ الرَّوَايَاتِ». (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۹۱)
۲. نام‌های آنان بر عرش نگاشته شده است و بر اساس احادیث وارده نام اهل بیت (ع) بر عرش الهی نگاشته شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۱). از جمله در حدیثی از رسول اکرم (ص) نقل است که فرمودند: «مَكْتُوبٌ عَلَيَّ بَابِ الْجَنَّةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيَّ أَخُو رَسُولِ اللَّهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْفَنَى عَامًا». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۲). بر این اساس، می‌توان مقصود از اسمای حسناى خدا بودن اهل بیت (ع) را به نگاشته شدن نام آن بزرگواران تفسیر کرد.
۳. نام‌های آنان موجب اجابت دعا است. این دیدگاه نیز برداشتی از حدیث دوم و چهارم است که مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را اجابت دعا در صورت توسل به

آن بزرگواران به شمار آورده است، به دلیل آنکه در آن حدیث، این دو مضمون در کنار هم به این صورت در حدیث دوم ذکر شده‌اند: «ما اسمای حسناى خدا هستیم که هرگاه به واسطه ما درخواستی از خدا شود، اجابت می‌کند». و در حدیث چهارم آمده است: «هرگاه سختی بر شما فرود آمد، به واسطه ما به درگاه خدا یاری بجوید و این است معنای سخن خدا که نیکوترین اسم‌ها از آن خداست».

۴. شناخت خدا منوط به شناخت آنان است و آن بزرگواران وسیله شناخت خدایند؛ دیدگاه دیگر اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را به اعتبار اینکه آن بزرگواران وسیله و ابزار شناخت خدایند، برمی‌شمارد: «... و ذلك لأنهم عليهم السلام وسائل معرفة ذاته و وسائل ظهور صفاته و أرباب أنواعه». (فیض کاشانی، ۱۴۷۹، ج ۱، ص ۱۱۳). نیز به نحوی برگرفته از حدیث پنجم است که در آن آمده است، «به خدا سوگند ما - اهل بیت (ع) - اسمای حسناى خدا هستیم؛ هم آنان که خداوند هیچ عملی را از بندگان جز به واسطه شناخت ما نمی‌پذیرد».

۵. دارای برترین شناخت به اسماء خدایند؛ این دیدگاه به طور مستقیم برگرفته از احادیثی است که بر اساس آنها اهل بیت (ع) به عنوان کسانی که خدا را آن گونه که باید شناخته‌اند. از جمله بر اساس حدیثی پیامبر اکرم (ص) فرمود: ای علی، خدا را آن گونه که باید جز من و تو کسی نشناخته است و تو را آن گونه که باید جز من و خدا کسی نشناخته است: «يَا عَلِيُّ مَا عَرَفَ اللَّهُ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ غَيْرِي وَغَيْرُكَ، وَ مَا عَرَفَكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ غَيْرُ اللَّهِ وَ غَيْرِي» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۶۷).

برخی این معنا را که اهل بیت احاطه به شناخت اسمای حسناى خدا دارند، به طور مستقیم و به عنوان معنای مطابقی مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) از احادیث مورد بحث برداشت نموده‌اند: «المحيطون بمعرفتها» (مجدوب تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۶).

۶. راهنمای تشریحی به احکام خدا هستند؛ فیض کاشانی مفهوم اسمای حسناى خدا بودن اهل بیت (ع) را عبارت از همین معنا یعنی راهنمایی تشریحی آنان به احکام خدا دانسته است: «هم (ع) أدلاء على الله يدلون الناس عليه سبحانه». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶،

ج ۱، ص ۴۹۱). این احتمال را از سخن مجذوب تبریزی نیز می‌توان برداشت کرد که می‌گوید، «و ظاهر أن من أكمل علامات الربوبية الحجة المعصوم العاقل عن الله الدال عليه دلالة ظاهرة والهادى إليه هداية باهرة» (مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۳۶۵) البته در صورتی که منظور وی هدایت تشریحی باشد و نه هدایت تکوینی.

۷. راهنمای تکوینی به خدا هستند؛ میر داماد در تعلیقه بر کافی در شرح حدیث «نحن والله الاسماء الحسنی» اسم را عبارت از کلمه‌ای می‌داند که بر خود ذات شیئی و یا بر ذات با لحاظ صفت یا فعل آن دلالت دارد و بدین سان کل ذرات نظام هستی را از آن جهت که مجعول خدایند کلمات و اسمائی برمی‌شمارد که با زبان ذات و حقیقت خود گواهی می‌دهند که پدید آورنده و سازنده آنها خداوند است و وجود ذوات نورانی اهل بیت (ع) را به لحاظ برخوردارى از برترین کمالات وجودی، برترین صفات و اسماء الهی می‌داند: «فدرات النظام کلمات الله و أسماؤه الدالة على ذاته الحقّة و وجوده الحقیقی و الذوات النوریة الفاضلة و النفوس القدسیة الكاملة، منها أسماء الله الحسنی الناطقة بالسنّة ما لها من الصفات و النعوت التي هی کمالات مطلقة للوجود به ما هو وجود أكبر نطق و أبلغ بیان، ان تلك الصفات و کمالات انما هی بالاسر اظلال کمالات الحقّة الحقیقیة القائمة بالذات المعبر عن جملتها بحیثیه الوجوبیه الحقّة القیومیة». (میرداماد، ۱۴۰۳، ص ۳۵۵).

جندی بر اساس یک تحلیل دیگر که مبتنی بر اصطلاح اسم در برابر فعل و حرف در علم صرف و نحو، ادعا کرده است همان گونه که اسم (در برابر فعل و حرف) کلمه مفردی است که مقرون به زمان نیست، انسان کامل نیز تنها کلمه وجودی مفردی است که بدون نیاز به حدوث زمانی بر وجود مطلق خداوند دلالت دارد (جندی، ۱۳۸۰، ص ۷۳-۷۴).

۸. راهنمای به صفات و اسماء خدایند؛ مجلسی بر اساس معنای لغوی اسم، اهل بیت (ع) را به لحاظ اینکه مردم را به اسماء و صفات الهی راهنمایی می‌کنند، حقیقتاً و یا مجازاً اسمای الهی برمی‌شمارد: «لأنهم المظهرون لأسماء الله و الحافظون لها». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۶). مجذوب تبریزی نیز به نقل از نائینی این معنا را ذکر کرده است «أی الحافظ لها ومظهرها». (مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۳۶۵)

۹. برترین واسطه بین خلق و خدایند؛ دیدگاه دیگر در تفسیر اسمای حسناى خدا بودن اهل بیت (ع) بر پایه استعمال مجازى و یا حقیقى اسم در معنای عام «مادلّ علی الشیء» اعم از الفاظ و امور خارجی، از آن جا که اهل بیت (ع) بزرگ‌ترین و اولین واسطه بین خدا و خلق هستند، اسمای حسناى خدا به شمار می‌آیند: «و علیه فالأنبیاء و الأوصیاء(ع) أسماء دالّة علیه تعالی و سائط بینه و بین خلقه». (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۶۷).

۱۰. برترین نشانه و حافظ و وسیله ظهور اسماء خدایند؛ هر موجودی به لحاظ حکایت از اسمای الهی و یا به لحاظ حکایت از ذات خدا به واسطه اسمای الهی، خود اسم خدا خواهد بود و انسان‌های کامل و در صدر آنها اهل بیت (ع) اسمای حسناى خدا به شمار خواهند آمد: «و هم علامه لمحاسن صفاته و أفعاله و آثاره» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۹۱) و «أو لأنهم المظهرون لأسماء الله و الحافظون لها». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۶).

۱۱. برترین مظاهر اسماء خدایند؛ صدرالمتألهین در شرح حدیث «نحن و الله الاسماء الله الحسنی» ممکنات را به اعتبار اطلاق مظهر بر ظاهر، اسماء و صفات الهی و انسان کامل را به لحاظ اشتغال بر معانی و حقایق جمیع اسماء الهی از میان موجودات، مظهر جامع و اسم اعظم بر می‌شمارد: «ان الممكنات مظاهر اسماء الله و صفاته، و ان اطلاق الاسماء علی مظاهرها مما هو متعارف عند العرفاء، و ان الانسان الكامل لکونه مشتملا علی معانی اسماء الله کلها، کاسم الله المتضمن لمعانی جمیع الاسماء الالهیة علی الاجمال کان مظهرا للاسم الجامع فهو الاسم الاعظم الدال علی صفات الحق و اسمائه من عرفه فقد عرف ربه». (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۵۶).

مجلسی نیز یکی از احتمال‌های معنای احادیث مورد بحث را مظاهر اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) بر می‌شمارد، «أو المظاهر لها» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۶). چنانکه مازندرانی بعد از توجیه علامت بودن همه موجودات برای ذات و صفات خدا، اهل بیت (ع) را به دلیل برخوردار بودن از کمال و فضیلت و شرافت و جلال برتر، برترین مظاهر اسمای حسنی الهی بر می‌شمارد: «و یحتمل أن یراد بها ذواتهم لأنّ الاسم فی اللّغة العلامه و ذواتهم

القدسیه علامات ظاهره لوجود ذاته و صفاته، و صفاتهم النوریه بیّنات واضحه لتمام أفعاله و کمالاته و إنّما وصفهم بالحسنى مع أنّ غیرهم من الموجودات أيضا علامات و بیّنات لما وجد فیهم من الفضل و الکمال و لمع منهم من الشرف و الجلال ما لا یقدر علی وصفه لسان العقول و لا یبلغ إلى کنهه أنظار الفحول، فهم مظاهر الحقّ و أسماؤه الحسنی و آیاته». (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۹۱)

۱۲. در مقام عبودیت و بندگی جز خدا را نشان نمی دهند؛ دیدگاه دیگر در تفسیر اسمای حسناى خدا بودن اهل بیت (ع) این است از آن جا که انبیا و اوصیا (ع) آن چنان در بندگی خدا غرقاند که جز اسماء و صفات خدا را نشان نمی دهند، اسمای حسناى خدا می باشند: «و لأنهم فی العبودیه به حیث لیس لهم إلا الله سبحانه فهم المظهرون لأسمائه و صفاته تعالی». (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۶۷).

۴. تحلیل و نقد دیدگاهها

دیدگاه نخست را که بر آن است معنای اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) این است که اهل بیت (ع) پیش از آفرینش به اسمای حسناى خدا نامیده شده اند، این گونه می توان توجیه کرد که بر اساس ادله عقلی (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶۲) و دلایل نقلی از جمله احادیث فراوان (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۲)، اهل بیت (ع) پیش از آفرینش مادی دارای آفرینش یا آفرینش های گوناگون غیر مادی بوده اند. بر این اساس یک احتمال در اینکه اهل بیت (ع) اسمای حسناى خدا هستند، این است که خداوند آنان را در این آفرینش یا آفرینش های غیر مادی به اسماء و نام های خود نام نهاده است.

بر اساس این دیدگاه مراد از اسمای حسناى خدا بودن اهل بیت (ع) آن است که خداوند آن بزرگواران را پیش از آفرینش مادی به نام های مخصوصی که هر یک دارا هستند، نامیده است ولی این احتمال با این اشکال مواجه است که در جهان یا جهان های پیش از آفرینش مادی و حتی در جهان مادی صرف نام گذاری چندان ارزشی ندارد تا این امتیازی برای آن بزرگواران به شمار آید. و اگر منظور این باشد که آنان پیش از آفرینش مادی به حقایق اسما و صفات و کمالات الهی آراسته بوده اند، اگر چه اشکال فوق پاسخ

داده می‌شود ولی پیش از آفرینش مادی بودن خصوصیتی ندارد و در واقع این احتمال به یکی از احتمال‌های آینده برمی‌گردد و دیدگاه مستقلی نخواهد بود.

اما دیدگاه دوم که می‌گوید معنای اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) آن است که نام‌های آنان بر عرش نگاشته شده است، مبتنی بر احادیثی است که بر اساس آنها نام اهل بیت (ع) بر عرش الهی نگاشته شده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۱). بر این اساس، می‌توان مقصود از اسمای حسنی خدا بودن اهل بیت (ع) را به نگاشته شدن نام آن بزرگواران تفسیر کرد.

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت نام اهل بیت (ع) بر عرش الهی نگاشته شده جای هیچ انکار نیست، لیکن اینکه مفهوم دقیق این دسته از احادیث که اهل بیت (ع) خود را به عنوان اسمای حسنی خدا معرفی کرده‌اند، نگاشته شدن نام آنان بر عرش الهی باشد، یک برداشت غیر متناسب و غیر ظاهر از ظاهر این احادیث و حداکثر یک معنای مجازی درست ولی دور از ذهن می‌باشد که با وجود احتمال یا احتمال‌های نزدیک‌تر از آن هرگز نمی‌توان آن را در معنای اسمای حسنی خدا بودن اهل بیت (ع) مورد توجه تلقی کرد. به نظر می‌رسد دلیل مطرح شدن این دیدگاه آن است که نگاشته شدن نام اهل بیت (ع) بر عرش الهی در حدیث دوم که در این مقاله ذکر شد، در ادامه این جمله از حدیث آمده است که «ما اسمای حسنی خدا هستیم» لذا گمان شده است این جمله که «ما اسمای نگاشته شده خدا بر عرش هستیم»، تبیین و تفسیر جمله قبل است؛ در حالی که این دو، دو جمله مستقل هستند.

و دیدگاه سوم که مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را برابر با این که نام‌های آنان موجب اجابت دعا است، می‌داند در واقع برداشتی از حدیث دوم و چهارم است که مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را اجابت دعا در صورت توسل به آن بزرگواران به شمار آورده است به دلیل آنکه در آن حدیث این دو مضمون در کنار هم به این صورت در حدیث دوم ذکر شده‌اند: «ما اسمای حسنی خدا هستیم که هر گاه به واسطه ما درخواستی از خدا شود، اجابت می‌کند». و در حدیث چهارم آمده است: «هر گاه سختی

بر شما فرود آمد، به واسطه ما به درگاه خدا یاری بجوید و این است معنای سخن خدا که نیکوترین اسم‌ها از آن خداست».

این در حالی است که از این دو حدیث برمی آید که استجاب دعا نتیجه اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) است؛ نه اینکه مفهوم این دو یکی باشد. و از نظر معنای مجازی نیز یک معنای دور از ذهن برای اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) می‌باشد.

دیدگاه چهارم که معنای اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را برابر با اینکه شناخت خدا منوط به شناخت آنان است و آن بزرگواران وسیله شناخت خدایند بر می‌شمارد نیز به نحوی برگرفته از حدیث پنجم است که در آن آمده است، «به خدا سوگند ما - اهل بیت (ع) - اسمای حسنای خدا هستیم؛ هم آنان که خداوند هیچ عملی را از بندگان جز به واسطه شناخت ما نمی‌پذیرد».

اگرچه این حدیث پذیرش اعمال را در گرو شناخت اهل بیت (ع) برمی‌شمارد، نه آنکه شناخت خدا را منوط به شناخت اهل بیت (ع) بداند ولی در هر حال احادیث دیگر که شناخت خدا را در گرو شناخت اهل بیت (ع) به شمار می‌آورد، فراوان است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۵؛ صدوق، بی تا، ص ۱۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۹۹)؛ لیکن همان گونه که در نقد برخی دیدگاه‌های گذشته گفته شد، این نتیجه اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) است و نه عین آن؛ و از لحاظ معنای مجازی همچنان یک معنای دور از ذهن برای اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) می‌باشد.

و دیدگاه پنجم که معنای اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را برابر با اینکه آنان دارای برترین شناخت به اسماء خدایند می‌داند، به طور مستقیم برگرفته از احادیثی است که بر اساس آنها اهل بیت (ع) به عنوان کسانی که خدا آن گونه که باید شناخته‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۶۷). برخی به طور مستقیم و به عنوان معنای مطابقی مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را از احادیث مورد بحث برداشت نموده‌اند (مجدوب تبریزی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۶)؛ لیکن همان گونه که در نقد احتمال پیشین گفته شد، این معنا نیز نتیجه اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) است و نه

عین آن؛ و از لحاظ معنای مجازی همچنان یک معنای دور از ذهن برای اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) می‌باشد.

و دیدگاه ششم که می‌گوید مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را برابر با این است که آنان راهنمای تشریحی به احکام خدا هستند، این است که تبیین آموزه‌های دین یکی از شوؤن پیامبر اکرم (ص) است (ر.ک: البقره: ۱۲۹؛ آل عمران: ۱۶۴؛ الجمعة: ۲). بنابراین دیدگاه شیعه بر اساس نصوص دینی معتبر و غیر قابل خدشه پس از پیامبر (ص)، امام معصوم (ع) این سمت و شأن را بر عهده دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۸، ص ۴۶). و یکی از آموزه‌های مهم دین، احکام الهی و باید و نبایدهای شرعی است که بعد از پیامبر (ص)، توسط امام (ع) تبیین و بازگو می‌گردد و امام (ع) راهنمای مردم در این زمینه است.

بر این اساس، برخی مفهوم اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) را عبارت از همین معنا یعنی راهنمایی تشریحی آنان به احکام خدا دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱؛ ص ۴۹۱؛ مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲؛ ص ۳۶۵).

روشن است که هرگز راهنمایی تشریحی اهل بیت (ع) به احکام خدا، مفهوم حقیقی اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) نیست؛ بلکه این معنا یک برداشت مجازی است و اتفاقاً یک معنای مجازی درستی برای اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) می‌باشد؛ زیرا علاقه و رابطه مشابهت بین اسمای خدا و اهل بیت (ع) برقرار است؛ یعنی همان گونه که اسمای الهی (اعم از اسمای لفظی و اسمای عینی) راهنمای به ذات الهی است؛ اهل بیت (ع) راهنمای به احکام خدا هستند و همین اندازه رابطه بین معنای حقیقی و مجازی مجوز صحت استعمال مجازی است. بر اساس این تحلیل، رابطه بین اسمای الهی و اهل بیت (ع) رابطه معنای حقیقی و مجازی و استعمال واژه اسما در مورد اهل بیت (ع) استعمال مجازی است.

یک تحلیل لغوی دیگر در مورد اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) آن است که واژه اسم در لغت بر هر چیز دالّ بر مسمّی وضع شده است اعم از آنکه لفظ باشد و یا یک امر عینی و خارجی. بنابراین، از آنجا که وجود خارجی اهل بیت (ع) که راهنمای تشریحی به خدا هستند، بر اساس وضع اولی و حقیقی، اسمای خدا و از آن جهت که بهترین نوع

دلالت تشریحی را دارند، اسمای حسناى خدا خواهند بود. این دو تحلیل مجموعاً از چند جهت دارای اشکال هستند، نخست از نظر محدود کردن علاقه موجود بین اسمای خدا و اهل بیت (ع) به مشابهت؛ و دوم از نظر محدود کردن علاقه مشابهت به مشابهت در راهنمایی؛ و سوم از لحاظ محدود کردن راهنمایی به راهنمایی در جهت احکام.

و دیدگاه هفتم که مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را برابر با این می‌داند که آنان راهنمای تکوینی به خدا هستند، این گونه می‌توان توجیه کرد: از آن جا که اسم در لغت به معنای «ما دلّ علی الشیء» است، خواه لفظ باشد و یا غیر آن، عموم موجودات اسمای الهی خواهند بود؛ زیرا دلالت تکوینی به خدا دارند و نشانه خدا هستند (ر.ک: الجاثیه: ۴ و ۴۵؛ الذاریات: ۲۰؛ الفصّلت: ۵۳).

وجود خارجی اهل بیت (ع) از آن جا که راهنمای تکوینی به اسماء و صفات خدا هستند و یا حتی بر ذات الهی دلالت دارند، بر اساس استعمال مجازی اسم در معنای «مادلّ علی الشیء» و یا وضع حقیقی آن بر این معنای عام، اسمای خدا خواهند بود. میرداماد در شرح حدیث «نحن و اللّهُ الاسماء الحسنی» اسم را عبارت از کلمه‌ای می‌داند که بر خود ذات شیئی و یا بر ذات با لحاظ صفت یا فعل آن دلالت دارد و بدین سان کل ذرات نظام هستی را از آن جهت که معجول خدایند، کلمات و اسمائی برمی‌شمارد که با زبان ذات و حقیقت خود گواهی می‌دهند که پدید آورنده و سازنده آنها خداوند است و وجود ذوات نورانی اهل بیت (ع) را به لحاظ برخوردارى از برترین کمالات وجودی، برترین صفات و اسماء الهی می‌داند (میرداماد، ۱۴۰۳، ص ۳۵۵).

اشکال این سخن تنها در عدم تفکیک بین کلمه و اسم است که از معنای کلمه بودن اهل بیت (ع) برای اسم بودن اهل بیت (ع) استفاده شده است. این اشکال در شروح دیگر برطرف شده و دلالت اسم به اعتبار علامت و نشانه بودن تبیین شده است (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۹۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۹۱؛ مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۶۵).

برخی بر اساس تحلیل دیگر که مبتنی بر اصطلاح اسم در برابر فعل و حرف در علم صرف و نحو، ادعا کرده‌اند همان گونه که اسم (در برابر فعل و حرف) کلمه مفردی است

که مقرون به زمان نیست، انسان کامل نیز تنها کلمه وجودی مفردی است که بدون نیاز به حدوث زمانی بر وجود مطلق خداوند دلالت دارد (جندی، ۱۳۸۰، ص ۷۳-۷۴). و این در حالی است که کاربرد اسم در مورد اشیاء خارجی در عرفان اسلامی به نوبه خود برگرفته از متون دینی است. بنابراین، هرگز نمی‌توان ادعا کرد یک اصطلاح شرعی از یک اصطلاح موجود در علم صرف و نحو که خود مسبوق به اصطلاح شرعی است، برگرفته شده است. و دیدگاه هشتم را که معنای اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را برابر با این می‌داند که آن بزرگواران راهنمای به صفات و اسماء خدایند، این گونه می‌توان توجیه کرد که بر اساس معنای لغوی اسم، اهل بیت (ع) را به لحاظ اینکه مردم را به اسماء و صفات الهی راهنمایی می‌کنند، حقیقتاً و یا مجازاً اسمای الهی برمی‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۶).

ولی این تحلیل نیز همانند احتمال ششم از چند جهت دارای اشکال است: نخست از نظر محدود کردن علاقه موجود بین اسمای خدا و اهل بیت (ع) به مشابَهت؛ و دوم از نظر محدود کردن علاقه مشابَهت به مشابَهت در راهنمایی؛ و سوم از لحاظ محدود کردن راهنمایی به راهنمایی در جهت راهنمایی به اسماء و صفات الهی.

دیدگاه نهم که بر آن است مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) برابر با این است که آن بزرگواران برترین واسطه بین خلق و خدایند، دیدگاه دیگر در تفسیر اسمای حسنی خدا بودن اهل بیت (ع) بر پایه استعمال مجازی و یا حقیقی اسم در معنای عام «مادّل علی الشیء» اعم از الفاظ و امور خارجی، از آن جا که اهل بیت (ع) بزرگ‌ترین و اولین واسطه بین خدا و خلق هستند، اسمای حسنی خدا به شمار می‌آیند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۶۷).

و دیدگاه دهم که مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را برابر با این بر می‌شمارد که آن بزرگواران برترین وسیله ظهور اسماء خدایند، این گونه می‌توان توجیه کرد که در طبقه بندی انواع وجود و اقسام موجودات بر اساس دیدگاه تشکیک انواع وجودها (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۰ و ۲۵۴)، تمامی موجودات به غیر از خداوند موجود مستقل و بالذات نیستند؛ بلکه غیر مستقل و همواره به خدا تکیه دارند.

از سوی دیگر همواره ذات خدا از طریق اسماء و صفات ظاهر گردیده و تجلی می‌کند و بر اساس توحید اسمایی، جز اسمای الهی در جهان کارگر نیست، لیکن اسمای الهی هیچ‌گاه بدون اسباب کارگر نخواهد بود، بلکه خداوند از طریق اسباب، کار جهان را کارپردازی خواهد کرد. بنابراین، وجود هر یک از موجودات حاکی از یک یا چند اسم از اسمای الهی خواهند بود، و در این میان تنها موجودی که حاکی از تمامی اسمای الهی است، انسان کامل و به ویژه رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) خواهند بود.

بر اساس این تحلیل از یک سو و بر پایه استعمال مجازی و یا حقیقی اسم در معنای عام «ما دلّ علی الشیء» اعم از الفاظ و امور خارجی از سوی دیگر، هر موجودی به لحاظ حکایت از اسمای الهی و یا به لحاظ حکایت از ذات خدا به واسطه اسمای الهی، خود اسم خدا خواهد بود و انسان‌های کامل و در صدر آنها اهل بیت (ع) اسمای حسنی خدا به شمار خواهند آمد.

و دیدگاه یازدهم که مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را برابر با این می‌داند که آنان برترین مظاهر اسماء خداوند، این‌گونه قابل توجیه است که تمامی موجودات مظهر اسمای خدا هستند و انسان‌های کامل و به ویژه اهل بیت (ع) از میان تمامی موجودات مظهر جامع اسمای الهی و مظهر منحصر به فرد اسم اعظم الهی می‌باشند. بر اساس این تحلیل از یک سو و بر پایه استعمال مجازی و یا حقیقی اسم در معنای عام «ما دلّ علی الشیء» اعم از الفاظ و امور خارجی از سوی دیگر، و نیز از باب اتحاد ظاهر (اسمای خدا) و مظهر (وجود آنان) از سوی دیگر، همه موجودات که مظاهر اسمای حق هستند، اسمای خدا و آن بزرگواران که مظهر اتم و اکمل خداوند، نیکوترین اسم‌های خدا خواهند بود.

صدرالمتألهین در شرح حدیث «نحن و الله الاسماء الله الحسنی» ممکنات را به اعتبار اطلاق مظهر بر ظاهر، اسماء و صفات الهی و انسان کامل را به لحاظ اشتغال بر معانی و حقایق جمیع اسماء الهی از میان موجودات، مظهر جامع و اسم اعظم بر می‌شمارد. (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۵۶). تفاوت مبنایی این دیدگاه با دیدگاه پیشین در آن است که این دیدگاه بر مبنای وحدت شخصی وجود و انحصار وجود به حضرت حق استوار

است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۱) برخلاف دیدگاه پیشین مبتنی بر تعدد تشکیکی انواع وجودها می‌باشد.

و سر انجام دیدگاه دوازدهم که مفهوم اسمای حسنی بودن اهل بیت (ع) را برابر با این می‌داند که آن بزرگواران در مقام عبودیت و بندگی جز خدا را نشان نمی‌دهند، این گونه قابل تبیین است که بر پایه استعمال مجازی و یا حقیقی اسم در معنای عام «ما دلّ علی الشیء» اعم از الفاظ و امور خارجی، دیدگاه دیگر در تفسیر اسمای حسنی خدا بودن اهل بیت (ع) این است از آن جا که انبیا و اوصیا (ع) آن چنان در بندگی خدا غرق هستند که جز اسماء و صفات خدا را نشان نمی‌دهند، اسمای حسنی خدا می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۶۷).

۵. دیدگاه برگزیده

بر پایه استعمال مجازی و یا حقیقی اسم در معنای عام «ما دلّ علی الشیء» اعم از الفاظ و امور خارجی، حوزه معنایی اسمای حسنی خدا بودن اهل بیت (ع) یک حوزه عام است. به این صورت که مفهوم ترکیب اضافی «اسمای حسنی خدا بودن اهل بیت (ع)» بر اساس دلالت مستقیم این ترکیب بر یک معنای جامع و فراگیر و یا از باب جواز استعمال لفظ در معانی متعدد، یک حوزه معنایی وسیع شامل احتمال‌های ششم تا یازدهم را می‌گردد. بدین ترتیب، معنای فراگیر اسمای حسنی خدا بودن اهل بیت (ع)، این است که آن بزرگواران راهنمای تشریحی به احکام خدا هستند؛ راهنمای تکوینی به خدا هستند؛ برترین واسطه بین خلق و خدایند؛ برترین وسیله ظهور اسماء خدایند؛ برترین مظاهر اسماء خدایند؛ و در مقام عبودیت و بندگی جز خدا را نشان نمی‌دهند.

بنابراین امکان دارد در یک عبارت همه این معانی با حذف انحصارهای موجود در آنها (مانند معنای ششم) و گزینش یکی از دو احتمال متضاد (مانند احتمال دهم و یازدهم) و یا هر احتمال دیگر ممکن لحاظ شده باشند و یا اینکه در هر استعمالی برخی از آنها اراده شده باشد و مراد از مجموع استعمال‌ها تمامی این معانی باشد. افزون بر مبنای تحلیل معنای دقیق اسم در لغت که اعم از الفاظ و امور خارجی است، این دیدگاه بر اصالت اطلاق

استوار است که دلیلی بر تقید معنای اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) به برخی معانی جزئی وجود ندارد و این امری ریشه‌ای‌تر از قاعده «الجمع مهما امکن اولی» است که به هنگام تعارض میان ادله متعارض در صورتی که امکان جمع میان آنها وجود داشته باشد بدان تمسک می‌شود.

نکته دیگر در توضیح دیدگاه برگزیده اینکه تمامی این معانی در عرض یکدیگر قرار دارند و این دیدگاه مدعی جمع عرضی بین آنها و ارائه معنای جمع و فراگیر میان آنها است، نه آنکه این معانی در طول هم بوده باشند تا گاه لایه ظاهری آنها اراده شده باشد و گاه لایه باطنی و این همه به دلیل پشتوانه لفظی واژه اسم از سویی و اصالت اطلاق از سو دیگر می‌باشد که هر دو از مصادیق اصالت ظهور می‌باشند. بنابراین معنای ارائه شده منطبق با ظهور مفهوم و مضمون اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) است که با بیان‌های مختلف در احادیث مورد بحث ذکر شده است.

نتیجه گیری

دوازده احتمال مستقل در معنای احادیثی که مضمون آنها اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) است، وجود دارد. از این میان پنج احتمال که عبارتند از:

۱) آن بزرگواران پیش از آفرینش به اسمای حسنای خدا نامیده شده‌اند؛

۲) نام‌های آنان بر عرش نگاشته شده است؛

۳) نام‌های آنان موجب اجابت دعا است؛

۴) شناخت خدا منوط به شناخت آنان است؛

۵) دارای برترین شناخت به اسماء خداوند نیست؛

مفهوم مطابقی برای اسمای حسنای خدا بودن اهل بیت (ع) نیست و اما دیگر

احتمال‌ها که توان آن را دارند تا معنایی صحیح برای این احادیث باشند، عبارتند از:

۶) آن بزرگواران راهنمای تشریحی به احکام خدا؛

۷) راهنمای تکوینی به خدا؛

۸) راهنمای به صفات و اسماء خدا؛

۹) برترین واسطه بین خلق و خدا؛

۱۰) برترین وسیله ظهور اسماء خدا؛

۱۱) برترین مظاهر اسماء خدا؛

۱۲) و در نهایت در مقام عبودیت و بندگی جز خدا را نشان نمی دهند.

به این صورت که امکان دارد در یک عبارت همه این معانی و یا هر احتمال دیگر ممکن لحاظ شده باشند. به نظر نگارنده انحصار معنای احادیث مورد بحث در هر یک از این معانی بی دلیل است. بنابراین، احتمال قوی (۱۳) در معنای اسمای حسناى خدا بودن اهل بیت (ع) حوزه معنایی عام و فراگیر است که این احتمالها و نیز تمامی احتمالهای ممکن الجمع را دربر می گیرد. و دلیل عمده درستی این دیدگاه تحلیل لغوی فراگیر واژه از سویی و اطلاق مضمون اسمای حسناى خدا بودن اهل بیت (ع) است که در احادیث مورد بحث بدان تصریح شده است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۶۰)، **تمهید التواعاد**، با حواشی آقا محمد رضا قمشه ای و آقا میرزا محمود قمی و مقدمه و تصحیح، سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، **مناقب آل ابی طالب علیهم السلام** (لابن شهر آشوب)، قم: نشر علامه.
- ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین (بی تا)، **الفتوحات المکیة**، بیروت: دار صادر.
- همو، (۱۴۲۲ق)، **تفسیر ابن عربی**، تحقیق، مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عقیل، همدانی (۱۹۶۴م)، **شرح ابن عقیل**، مصر: مکتب تجاری الکبری.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، قم: نشر ادب حوزه.
- استر آبادی، رضی الدین (۱۳۹۵)، **شرح شافیة ابن الحاجب**، با شرح: محمد نور الحسن، محمد الزفراف، محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- همو، (۱۹۷۵م)، **شرح الرضی علی الکافیة**، تهران: مؤسسه صادق.

- ایجی، (١٤١٧)، **المواقف**، بیروت: دارالجلیل.
- بالی زاده، مصطفی (بی تا)، **شرح فصوص الحکم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جرجانی، علی بن محمد (١٩٠٧)، **شرح المواقف**، مصر: مطبعه السعاده.
- جندی، مؤید الدین (١٣٨٠ش)، **شرح فصوص الحکم**، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- خمینی، روح الله (١٣٧٥ش)، **حواشی بر قیصری**، بی جا: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خوبی، سید ابوالقاسم (١٣٩٥)، **البيان في تفسير القرآن**، بیروت: دار الزهراء.
- زبیدی، محمد بن محمد (بی تا)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق: جمعی از محققین، بی جا: دار الهدایه.
- سبزواری، ملاهادی (بی تا)، **شرح الاسماء الحسنی**، قم: مکتب بصیرتی.
- صدر المتألهین، محمد شیرازی (بی تا)، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، قم: مرکز الجامعی للنشر.
- همو، (١٣٨٣)، **شرح اصول الکافی**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- همو، (١٩٨١م)، **الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة**، بیروت: دار احیاء التراث.
- صدوق، شیخ محمد بن علی بن حسین بن بابویه (بی تا)، **التوحید**، تصحیح: هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمد حسین (١٣٦٥)، **الرسائل التوحیدیه**، قم: بی نا.
- همو، (١٣٩٣ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عفیفی، أبو العلا (١٣٧٠ش)، **تعلیقه بر محیی الدین ابن عربی**، شرح: ابوعبدالله محمد بن علی، قم: انتشارات الزهراء (س).
- عیاشی، محمد بن مسعود (١٣٨٠ق)، **تفسیر العیاشی**، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، **قاموس المحيط**، بی جا: بی نا.
- فیض کاشانی، محمد محسن (١٤٠٦ق)، **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علی (ع).
- همو، (١٩٧٩)، **تفسیر صافی**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات لبنان.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (١٤٠٧ق)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

- مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۴۲۱ق)، **شرح اصول کافی**، تحقیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجذوب تبریزی، محمد (۱۴۲۹ق)، **الهدایا لشعبة أئمة الهدی**، تصحیح: محمد درایتی، قم: دار الحدیث.
- مجلسی، علامه محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **بحار الانوار**، بیروت: موسسه الوفا.
- همو، (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مظفر، محمدرضا (بی تا)، **المنطق**، بی جا: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، **الإختصاص**، تصحیح علی اکبر غفاری، و محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۴۰۳ق)، **التعلیقه علی أصول کافی**، قم: الخیام.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، پیاپی ۲۷، صص ۷۸-۴۹

روش علامه طباطبایی در مواجهه با اختلاف قراءات در تفسیر المیزان

محسن دیمه کار گراب^۱
مرتضی ایروانی نجفی^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۱۸

تاریخ تصویب: ۹۲/۰۹/۳۰

چکیده

علامه طباطبایی یکی از مفسران بزرگ امامیه در دوران معاصر است که تفسیر وی از ابعاد گوناگون علوم و معارف قرآنی از اهمیت بسیاری برخوردار است. بررسی اختلاف قراءات، نقد و یا ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر یکی از آن موضوعاتی است که جایگاه ویژه‌ای در تفسیر المیزان دارد. در این نوشتار تلاشی صورت گرفته تا به روش توصیفی-تحلیلی شیوه‌های مواجهه علامه طباطبایی با

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

deymehkar@gmail.com

irvany@um.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

اختلاف قراءات مورد بررسی قرار گیرد. پژوهش در این موضوع نشان می‌دهد که نقد قرائت، ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر، عدم ترجیح یک قرائت بر دیگر، گاه به دلیل افاده معنایی یکسان و عدم اظهار نظر در برابر دو یا چند قرائت و ذکر یک قرائت در تأیید دیدگاه تفسیری، مهم‌ترین شیوه‌های علامه طباطبایی در مواجهه با اختلاف قراءات است. تبیین ملاک‌ها و معیارهای وی در نقد و ترجیح قراءات و تحلیل درباره قراءاتی که بدون دلیل ارجح ذکر شده از دیگر مباحث این نوشتار است. از سوی دیگر ضعف‌سندی و نقد دلالتی قرائت، نقد بر اساس قواعد نحوی، مخالفت با رسم‌المصحف و تشخیص مورد تفسیر از قرائت در روایات تحریف‌نما، مهم‌ترین ملاک‌های علامه طباطبایی در نقد قرائت است. تناسب با سیاق، مطابقت با قواعد علم صرف و نحو، ذکر مؤید قرآنی، مؤید روایی و نحوی از مهم‌ترین ملاک‌های وی در ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: علامه طباطبایی، اختلاف قرائت، سیاق، ملاک، نقد و ترجیح قرائت.

مقدمه

اختلاف قراءات و توجیه آن یکی مهم‌ترین مباحث علم قرائت است که از دیرباز جایگاه ویژه‌ای میان دانشمندان علم قرائت داشته است لذا تاریخ این علم افراد بسیاری که در این زمینه آثار ارزشمندی نگاشته‌اند را ذکر می‌کند. علاوه بر تک‌نگاری‌های نوشته شده در خصوص این مسأله، برخی از مفسران نیز در تفاسیر خویش عنایت بسیاری به این مسأله داشته‌اند. تفسیر المیزان نوشته علامه طباطبایی از تفاسیری است که مؤلف در مباحث تفسیری خویش جایگاه ویژه‌ای به اختلاف قراءات و نقد و توجیه آن اختصاص داده است.

با توجه به جایگاه علمی این تفسیر و ابتکارهای علامه طباطبایی در آن، روش مواجهه وی با اختلاف قراءات و بررسی و تبیین ملاک‌های وی در نقد و یا ترجیح قراءات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که در این نوشتار موارد و شواهد قرائت در «المیزان» با دقت بسیار و در حد استقراء تام جمع آوری و مورد بررسی قرار گرفته که نحوه مواجهه وی با اختلاف قراءات را در محورهای «نقد قرائت»، «ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر»، «عدم ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر» «ذکر یک قرائت در تأیید دیدگاه تفسیری» می‌توان بررسی نمود. لکن پیش از بررسی این موضوع در «المیزان» ابتدا به اختصار به پیشینه تاریخی مواجهه با اختلاف قراءات اشاره می‌کنیم:

۱. پیشینه تاریخی مواجهه با اختلاف قراءات

نحوه برخورد با اختلاف قراءات از حیث نقد، ترجیح و تأیید مبحثی است که آغاز نگارش رسمی آن ناظر به نگارش کتب «الحجّه» می‌باشد. عبدالهادی فضل‌سی سیزدهمین مرحله از مراحل تطور علم قرائت پس از مرحله انتخاب هفت قرائت از ناحیه ابن مجاهد (د ۳۲۴ق) را مرحله احتجاج در اختلاف قراءات ذکر کرده که کتاب ابن مجاهد مبنا و آغازی برای نگارش‌های بعدی در باب احتجاج بود که مهم‌ترین این مؤلفان عبارتند از: ابن مقسم عطار (د ۳۳۲ق) که ابن ندیم کتاب *احتجاج القراءات*، کتاب *السبعة بعلمها الکبیر*، کتاب *السبعة الاوسط*، کتاب *الاوسط* و کتاب *الأصغر (شفاء الصدور)* را در زمره آثار او ذکر کرده است (ابن ندیم، بی تا، ص ۳۵-۳۶).

سپس محمد بن حسن انصاری (د ۳۵۱ق) که کتاب *السبعة بعلمها الکبیر* را نوشت (همان، ص ۳۶). سپس ابن خالویه (د ۳۷۰ق) کتاب *الحجّه فی علل القراءات السبع* و ابوعلی فارسی (د ۳۷۷ق)، کتاب *الحجّه للقراء السبعة* را نوشت (همان، ص ۶۹). البته عبدالهادی فضل‌سی تصریح می‌کند: منظور ما این نیست که مباحث احتجاج در این مرحله آغاز شد زیرا ابن ندیم از کتاب *«احتجاج القراءه»* نوشته مبرد (د ۲۸۵ق) و از کتاب *احتجاج القراءات* نوشته شاگرد وی به نام ابن سراج (د ۳۱۳ق) یاد کرده است (همان، ص ۶۵ و ۶۸). لذا از مرحله سیزدهم می‌توان به مرحله آغاز شیوع و گسترش گونه‌ای از نگارش‌های در باب قرائت تعبیر کرد (فضل‌سی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹-۴۱).

در کنار تک‌نگاری‌های متعدد در خصوص مباحث «الحجّه»، در تفاسیر متقدم فریقین نیز در ذیل برخی آیات چنین مباحثی بیان شده است مانند تفسیر طبری (د ۳۱۰ق) (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۰ و ج ۳، ص ۱۵۴ و ج ۴، ص ۹ و ۸۷) و نیز شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) که مباحثی با عنوان «القراءه» در تفسیرش بسیار دیده می‌شود (طوسی، ج ۱، ص ۳۳، ۷۴، ۸۲، ۲۳۲). و نیز طبرسی (د ۵۴۸ق) که مباحث با عنوان «الحجّه» بسیار در «مجمع البیان» دیده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۲۹، ۱۳۳، ۲۳۶).

لیکن در مفسران متأخر امامی کمتر به مباحث اختلاف قرائت اشاره کرده‌اند. لذا نفس مواجهه با اختلاف قراءات در «المیزان» اگرچه در موارد معدودی بوده لیکن از این حیث به عنوان یک امتیاز شمرده شده و بر جامعیت این تفسیر می‌افزاید و شباهت این تفسیر با تفاسیری چون «التبیان» و «مجمع البیان» از حیث مواجهه استدلالی با اختلاف قراءات را نشان می‌دهد.

گفتنی است علامه طباطبایی به اندازه شیخ طوسی و طبرسی مباحث مستقلاً در مباحث قرائت و حجّت، ندارد لیکن در مقایسه نحوه مواجهه وی با اختلاف قراءات که در موارد معدودی بوده است با تفاسیر مذکور، علاوه بر بکارگیری از همان شیوه معمول همچون استفاده از علم لغت، صرف و نحو و شهرت قرائت، ابتکارات کم نظیری در این باب همچون توجه به سیاق و قرائن روایی به خوبی دیده می‌شود. بر این اساس با بررسی مباحث قرائت در این تفسیر به خوبی می‌توان هندسه نظام‌مند شیوه علامه طباطبایی در مواجهه با اختلاف قراءات را ترسیم نمود.

۲. شیوه مواجهه علامه طباطبایی با اختلاف قراءات

شیوه مواجهه علامه طباطبایی با اختلاف قراءات در المیزان عبارتند از:

۱-۲. نقد قرائت

علامه طباطبایی گاه در مواجهه با اختلاف قرائت درباره برخی از آیات، برخی از قراءات را مورد نقد قرار داده که بررسی‌ها نشان می‌دهد که وی در نقد قراءات به ملاک‌های متعددی تکیه نموده است که در ذیل به آن می‌پردازیم:

۲-۱-۱. نقد سندی قرائت

نقد سندی قرائت، یکی از ملاک‌های علامه طباطبایی در نقد قراءات است که در نمونه زیر مشاهده می‌شود:

وی در ذیل آیه «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم: ۴۱). روایتی از عیاشی از یکی از صادقین (ع) نقل کرده که حضرت این آیه را به صورت «رَبُّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ» قرائت می‌کرد یعنی اسماعیل و اسحاق (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۳۴). و نیز از امام باقر (ع) نقل کرده که حضرت فرمود: این کلمه‌ای است که کاتبان قرآن تصحیف کرده‌اند، جز این نیست که استغفار ابراهیم (ع) برای پدرش بود که به وی وعده داده بود و فرمود: «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ» یعنی اسماعیل و اسحاق... (همان، ج ۲، ص ۲۳۵). وی در ذیل این دو روایت می‌نویسد: «ظاهر این دو روایت این است که چون پدر ابراهیم کافر بوده امام (ع) آیه را بدین صورت قرائت نموده، لیکن هر دو روایت ضعیف است و چنان نیست که بشود بدان‌ها اعتماد نمود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۸۰). در انتهای این نوشتار در بخش «داوری درباره قراءات بدون ذکر دلیل» به نحو مبسوطی به تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی در نقد دلالتی قرائت «لِوَالِدَيَّ» خواهیم پرداخت.

۲-۱-۲. نقد دلالتی قرائت

علامه طباطبایی در ذیل آیه «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷) تصریح می‌کند: «یکی از قرائت‌های نادرست، قرائت بعضی است که کلمه «روحنا» را با تشدید نون خوانده، و گفته: روحنا اسم آن فرشته‌ای بوده که برای مریم مجسم شده، و او غیر جبرئیل روح الامین بوده، که فساد این نیز روشن است».

دلیل نقد این قرائت که ابو حیوه و سهل به صورت «روحنا» قرائت کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۰۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۹۴)، نقد دلالتی قرائت است که وی در ابتداء تفسیر این آیه به استناد آیات متعدد اثبات می‌کند که آن روح فرستاده شده برای حضرت مریم همان جبرئیل است، لذا این قرائت که بیانگر این است که فرشته‌ای به نام «روحنا» بر مریم فرستاده شده را قرائتی نادرست دانسته است.

با این توضیح که «از ظاهر سیاق بر می آید که فاعل کلمه «تمثل» ضمیری است که به روح بر می گردد پس روحی که به سوی مریم فرستاده شده بود به صورت بشر ممثل شد، و معنای تمثل و تجسم به صورت بشر این است که در حواس بینایی مریم به این صورت محسوس شود، و گرنه در واقع باز همان روح است نه بشر، و چون از جنس بشر و جن نبود، بلکه از جنس ملک و نوع سوم مخلوقات ذوی العقول بود که خدا او را در کتابش وصف نموده، و ملک نامیده، و آن فردی را که مامور وحی است جبرئیل نامیده، مثلاً فرمود: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلٰی قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللّٰهِ» (البقرة: ۹۷) و در آیات «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (النحل: ۱۰۲) و نیز فرمود «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلٰی قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (الشعراء: ۱۹۳-۱۹۴) او را روح، و در آیه «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (الحاقه، ۴۰) او را رسول خوانده است.

لذا آن روحی که برای مریم به صورت بشری مجسم شد، همان جبرئیل بوده است. اما درباره آیات «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ» (آل عمران: ۴۵-۴۷) اگر با آیات مورد بحث تطبیق شود هیچ شکی باقی نمی ماند که سخن ملائکه با مریم که در سوره آل عمران آمده عینا همان کلامی است که در آیات مورد بحث به روح نسبت داده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵-۳۶).

۲-۱-۳. شذوذ قرائت

واژه «ش ذ ذ» در کلام عرب به معنای جدایی و تنهایی است. به گفته سخاوی، «شاذّ» از «شذّ الرجل، یشذ شذوذا» گرفته شده که به معنای کناره گیری از جمعیت و گوشه نشینی است، این وجه تسمیه از لحاظ دلالت بر منفرد بودن قرائت شاذ و خروج آن از قرائت عموم، کافی است. شاذّ بودن قرائت از همان آغاز نسخه برداری مصاحف در زمان عثمان پیدا شد و آن قرائتی که از هجای کلمات رسم عثمانی خارج بود، شاذ شمرده شد (سخاوی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۶۶؛ قدوری، ۱۴۲۵ق، ص ۵۵۵؛ جعفری، ۱۳۷۶ش، ص ۶۰۳). علامه طباطبایی در نمونه های زیر برخی از قراءات را شاذ دانسته است:

الف - و نیز در ذیل آیه «... وَ مَا أَنْزَلَ عَلَی الْمَلَائِكِیْنَ بَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ...» (البقرة: ۱۰۲) قرائت مشهور را «الْمَلَائِكِیْنَ» با فتحه لام ذکر کرده و قرائت «الْمَلَائِكِیْنَ» به کسر لام را قرائت شاذ دانسته است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۳). لازم به ذکر است که عموم قراء آن را با ضمه بر روی لام به صورت «الْمَلَائِكِیْنَ» و ابن عباس، ابوالأسود دؤلی، ضحاک، سعید بن جبیر، زهری و قتیبه به لام مکسوره آن را قرائت کرده‌اند (خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۶۴).

ب - علامه طباطبایی در ذیل آیه «... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...» (النساء: ۲۴) به روایتی از محمد بن مسلم از امام باقر(ع) اشاره کرده که در آن آمده است: ابن عباس چنین می‌گفت: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مَسْمُومٍ - فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۹۰). و نیز به برخی روایات اهل سنت مشتمل بر قرائت ابن عباس به صورت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مَسْمُومٍ» اشاره کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۹؛ ابن ابی داوود، ۱۴۲۳ق، ص ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۳۹-۱۴۰).

و نیز به روایتی از حاکم نیشابوری که ابن عباس آیه را با قید «إِلَى أَجَلٍ مَسْمُومٍ» قرائت کرده و ابن عباس تصریح کرده که «به خدا سوگند که خداوند این آیه را اینگونه نازل کرد». حاکم، این حدیث را به شرط مسلم صحیح دانسته (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۹۱). و نیز به قرائت ابی‌بن کعب که همانند ابن عباس این آیه را قرائت کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۹۱).

وی در ذکر ادله اثبات متعه به این روایات متعددی استناد کرده که برخی از آنها که مشتمل بر قرائت «إِلَى أَجَلٍ مَسْمُومٍ» می‌باشد، ذکر شد و در پاسخ به این شبهه که شیعه به منظور اثبات متعه به قرائت شاذ استناد کرده، بر این باورست که این استدلال، استدلال به قول برخی از صحابه می‌باشد که آیه را اینگونه می‌خواندند از این حیث که مراد از آیه را چنین می‌دانستند حال چه این قرائت، قرائت اصطلاحی باشد و چه از مقوله تفسیر آیه باشد که آنها اینگونه آیه مذکور را می‌فهمیدند (همو، ج ۴، ص ۳۰۰-۳۰۱).

البته از دأب علامه در خصوص نحوه مواجهه با قراءات تحریف‌نما و اعتقاد به صیانت قرآن از تحریف، می‌توان دریافت که وی قرائت «إلی أجل مسمى» در این آیه را نه از قبیل قرائت اصطلاحی که منجر به تحریف به نقصان شود بلکه از قبیل تفسیر آیه می‌داند (نک: ادامه نوشتار).

۲-۱-۴. نقد بر اساس قواعد نحوی

علامه طباطبایی در ذیل آیات «وَأَنَّ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا» (الجن: ۳) که ابن‌عمر، حفص، حمزه، کسائی و خلف «أنه و أنهم و أنا» در ابتدای آیات ۳ الی ۱۴ سوره جن را به فتح همزه قرائت کرده‌اند، ابوجعفر نیز در خصوص (و أنه تعالی و أنه کان یقول و أنه کان رجال) به همین صورت قرائت کرده، لکن سایر قراء ابتدای این آیات را به کسر همزه قرائت کرده‌اند (دانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۵؛ واسطی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۹۵؛ ابن‌جزری، ۱۴۲۱ق، ص ۵۹۴).

علامه به قرائت مشهور آیه به صورت فتح و به قرائت کسر اشاره کرده و با توجه به سیاق آیات که ظهور در این مطلب دارد که این آیات مقول قول جن بوده، قرائت به کسر را ارجح دانسته سپس بر اساس قواعد نحوی توجیحات نحوی قرائت به فتح را بیان و آن را نقد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۴۰-۴۱).

۲-۱-۵. تشخیص مورد تفسیر از قرائت در روایات تحریف‌نما

ملاک دیگر وی در نقد قرائت، تشخیص مورد تفسیر و تمییز آن از قرائت در روایات تحریف‌نماست. در نگاه اول به این دسته از روایات چنین پنداشته می‌شود که در این گونه از روایات، قرائتی از برخی آیات بیان شده و با توجه به اینکه واژگان و عبارات ذکر شده در آن از آیات مربوطه بیشتر است، گاه چنین تصور می‌شود که برخی از آیات قرآن دچار تحریف به نقصان شده است.

علامه طباطبایی گاه برخی از چنین روایاتی را ذکر کرده و با توجه به اینکه قرآن را از تحریف، مصون می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۰۴-۱۳۳). در ذیل روایت،

عبارات زائد آیات در آن به نسبت آیات مصحف کنونی را از قبیل تفسیر و بیان مراد از آیه دانسته است مانند نمونه‌های زیر:

الف - در ذیل آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ...» (البقره: ۲۱۰) پس از نقل روایتی از امام رضا(ع) که فرمود: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ بِالْمَلَائِكَةِ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَ هَكَذَا نَزَلَتْ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۳؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۳) این (عبارت) را تفسیری از آیه و از قبیل قرائت دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۵). عدم ذکر این قرائت در قراءات هفت گانه، ده گانه و چهارده گانه (نک: خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۵)، مؤیدی بر دیدگاه مذکور است که این قرائت از قبیل قرائت نیست بلکه ناظر به تفسیر آیه می‌باشد.

ب - در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ...» (النساء: ۵۹) روایتی از الکافی از امام باقر(ع) نقل کرده که ایشان آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» را قرائت کرد، و به جای جمله "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ.." فرمودند: "فَإِنْ خِفْتُمْ تَنَازَعًا فِي الْأَمْرِ فَارْجِعُوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ" (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۸، ص ۱۸۴-۱۸۵).

علامه می‌نویسد: «ممکن است کسی از این روایت و مخصوصا از جمله‌ای که قرائت کردند چنین بفهمد که امام خواسته است بفرماید: آیه شریفه این طور که من می‌خوانم نازل شده، لیکن این توهم باطلی است، چون روایت بیش از این دلالت ندارد که امام آیه شریفه را به آن چند کلمه اضافی تفسیر کرده‌اند، و خواسته است بیان کنند که مراد از آیه چیست، وی دلیل این مطلب را اختلاف در عبارات این دسته از روایات دانسته، همچون روایتی از امام صادق(ع) که فرمود: قَالَ نَزَلَتْ «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَارْجِعُوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۱). و نیز روایتی از امام باقر(ع) که فرمود: «فَإِنْ خِفْتُمْ تَنَازَعًا فِي الْأَمْرِ فَارْجِعُوا إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ، هَكَذَا نَزَلَتْ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۴۷).

با توجه به اختلاف عبارات مذکور در روایات، وی بر این باورست که آن عبارات از قبیل قرائت نیست بلکه تفسیر و بیان مراد از آیه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۱۰ و ۴۱۱). لذا این دسته از روایات بیانگر تحریف قرآن نیست (برای نمونه‌های بیشتر نک: همو، ج ۴، ص ۲۸۹ و ج ۵، ص ۱۴۶-۱۴۷ و ج ۱۱، ص ۲۰۳ و ج ۱۵، ص ۳۳۶). البته عدم ذکر این قرائت در قراءات هفت گانه، ده گانه و چهارده گانه (نک: خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۹۵-۹۶)، مؤید دیگری بر آن است که این قرائت از قبیل قرائت نیست، بلکه ناظر به تفسیر آیه می‌باشد. (برای مشاهده نمونه‌های دیگر رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۴۶ و ج ۱۲، ص ۱۱۲-۱۱۳ و ج ۱۵، ص ۳۳۳-۳۳۶).

۲-۲. ترجیح قراءات

علامه طباطبایی گاه در مواجهه با اختلاف قراءات، یک قرائت را بر قرائت دیگر ترجیح داده که در دو بخش زیر قابل بررسی است:

۲-۲-۱. ترجیح قرائت با ذکر دلیل

علامه طباطبایی در ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر از ملاک‌های زیر بهره برده است:

۲-۲-۱-۱. تناسب با سیاق

سیاق عبارت است از «جهت گیری یک کلام که موجب همبستگی کلام و ارتباط بخش‌های یک کلام با بخش‌های دیگر آن، چه در صدر و چه در ذیل و چه در وسط می‌شود، سیاق مسیر سخن را در جهت خاصی قرار می‌دهد و به وسیله سیاق اهداف تعابیر وارد شده چه به صورت مفرد و چه به صورت جمله در کلام روشن می‌شود» (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۱).

در المیزان، استفاده بسیاری از این مطلب شده، اما یکی از ابتکارات علامه در این تفسیر، استفاده از سیاق آیات در ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر است نمونه‌های زیر بیانگر این مدعاست:

الف - وی در ذیل آیه «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتِمُ الْبُاسَاءِ وَ الضَّرَاءِ وَ زُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ...» (البقره: ۲۱۴) می نویسد: کلمه «يَقُولُ» به نصب لام خوانده شده و بنا بر این قرائت جمله در معنای غایت و نتیجه برای جملات قبل است. برخی نیز آن را به ضمه لام خوانده‌اند. نافع، ابن عامر در روایت ولید، مجاهد، کسائی، ابن محیصن (از قراء چهارده گانه)، شیبیه و اعرج «يَقُولُ» را به رفع خوانده‌اند و نیز گفته شده که کسائی از قرائت رفع به نصب عدول کرده است، و سایر قراء آن را به نصب قرائت کرده‌اند (دانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۹۱۲؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۴۴؛ ابن جزری، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰۴).

بنابراین قرائت جمله نامبرده حکایت حال گذشته است. هر چند هر دو معنا صحیح است، لیکن دومی با سیاق مناسب تر است، برای اینکه اگر جمله نامبرده غایتی باشد که جمله (زلزلوا) را تعلیل کند، آن طور که باید با سیاق مناسب نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۹).

ب - وی در ذیل آیه «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (الأنفال: ۱) پس از اشاره به قرائت منسوب به اهل بیت (ع) و نیز قرائت ابن مسعود، طلحه بن مصرف، عکرمه، عطاء، ضحاک، ابی بن کعب و ابوالعالیه که به صورت «يَسْئَلُونَكَ الْأَنْفَالِ» قرائت کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۷۹۵؛ خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۵۷) و اشاره به دیدگاه برخی که کلمه «عن» در قرائت مشهور را زائد و برخی دیگر که آن را در قرائت غیر مشهور، مقدر دانسته‌اند، می نویسد:

«لیکن آن چیزی که در اینجا با استمداد از سیاق کلام می توان گفت این است که آیه به سیاق خود دلالت دارد بر اینکه در میان اشخاص مذکور به «يَسْئَلُونَكَ» نزاع و تخاصمی بوده، و هر کدام حرفی داشته‌اند که طرف مقابلشان آن را قبول نداشته است و تفریعی که در جمله «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» است به خوبی دلالت دارد بر اینکه این خصومت در امر انفال بوده، و لازمه این تفریع این است که سؤال در صدر آیه به منظور اصلاح و رفع نزاع از ایشان واقع شده، گویا این اشخاص در میان خود راجع به انفال

اختلاف کرده‌اند، و سپس به رسول خدا(ص)) مراجعه نموده‌اند تا حکم آن را از آن جناب بپرسند، و جوابی که می‌شنوند نزاعشان را خاتمه دهد.

این سیاق، قرائت مشهور یعنی «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ» را تایید می‌کند، زیرا وقتی سؤال با لفظ «عَنْ» متعدی شود معنای استعمال حکم و استخبار خبر را می‌دهد، اما آنجایی که بدون «عَنْ» متعدی شود به معنای استعطاف و درخواست عطیه است و تنها معنی اول با مقام آیه مناسبت دارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۷).

گویا وی در این موارد در مقام ترجیح میان دو قرائت، مناسبت قرائت با سیاق آیات را مرجح‌بهرتری نسبت به شهرت قرائت دانسته، لذا گاه مناسبت با سیاق را دلیل ارجحیت قرائت مشهور و گاه آن را دلیل بر ارجحیت قرائت مقابل مشهور ذکر کرده است. با توجه به سیره تفسیری وی در ترجیح قرائت، می‌توان دریافت که وی شهرت یک قرائت را به تنهایی دلیل و ملاکی بر ترجیح آن قرائت بر قرائت غیر مشهور ندانسته است به عبارت دیگر وی شهرت قرائت در میان قراء را به تنهایی مرجح یک قرائت ندانسته بلکه ملاک‌های دیگری را مرجح یک قرائت دانسته است. بر این اساس آنجا که ملاک‌های دیگر موافق قرائت مشهور باشد ترجیح با قرائت مشهور است و در صورتی که ملاک‌های دیگر متناسب با قرائت غیر مشهور باشد، قرائت غیر مشهور را ترجیح داده است.

«توجه به التفات» نیز اگرچه از نکات بلاغی بشمار می‌آید لیکن از حیث اینکه به معانی آیات ارتباط بسیاری دارد، در محدوده سیاق آیات قابل بررسی است. علامه طباطبایی به این امر نیز توجه بسیاری داشته است به عنوان نمونه درباره آیه «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاً وَ يَكْشِفُ السُّوءَ وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلِلهَ مَعَ اللّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ» (نمل: ۶۲) که ابو عمرو و هشام به صورت «يَذَكَّرُونَ» و سایر قراء آن را با تاء قرائت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۰۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۳۵۷؛ ابن جزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۸).

علامه طباطبایی می‌نویسد: خطاب در جمله «قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ»، خطاب توییخی به کفار است، البته در بعضی از قراءتها «يَذَكَّرُونَ» با یاء غیبت خوانده شده و این قرائت ارجح است، به دلیل اینکه با ذیل سایر آیات پنجگانه موافق است [چون در آخر همه آنها صیغه

جمع غایب آمده] در یکی فرموده: «بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ»، در دیگری آمده «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» و نیز در غیر این دو زیرا روی سخن در این پنج آیه به طریق التفات به رسول خدا(ص) است (نه به کفار تا به صیغه جمع حاضر باشد) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۸۴؛ برای مشاهده نمونه دیگر رک: همان، ج ۱۵، ص ۴۰۵، نمل، ۹۳).

۲-۲-۱-۲. مطابقت با قواعد زبان عربی

ملاک دیگر علامه در ترجیح قرائت، مطابقت قرائت با قواعد زبان عربی است که در دو بعد علم صرف و نحو قابل بررسی است:

۲-۲-۱-۲.۱. مطابقت با قواعد علم صرف

نمونه‌های زیر بیانگر این مطلب است:

الف - در ذیل آیات «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِئْسَ الْجَنَّةُ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ...» (هود: ۱۰۸) قراءت «سَعِدُوا» با یکدیگر اختلاف دارند، ابن کثیر، ابن عامر، ابوعمر و نافع، عاصم (به روایت ابوبکر)، ابوجعفر و یعقوب (از قراء ده گانه) آن را به فتح سین خوانده‌اند و جماعت دیگری چون حفص از عاصم، حمزه، کسائی، خلف (از قراء ده گانه)، ابن مسعود، و اعمش (از قراء چهارده گانه) آن را به صورت «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا» به ضمه سین قرائت کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۷۱؛ دمیاطی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۲۶؛ خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۴۲).

علامه طباطبایی می‌نویسد: «کلمه «سعدوا» هم به صیغه مجهول و نیز به صیغه معلوم قرائت شده است و قرائت دوم با لغت سازگارتر است، زیرا ماده «سعد» در استعمالات معروف، به صورت لازم استعمال شده، لیکن در صورت قرائت آن به قرائت اول به صورت مجهول، آن گاه با در نظر داشتن اینکه در آیات پیشین "فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَبِئْسَ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ.." (هود: ۱۰۶-۱۰۷) قرینه‌اش یعنی کلمه «شقوا» به صیغه معلوم قرائت شده نکته لطیفی را افاده خواهد کرد، [زیرا کلمه «شقوا» معنایش «به سوی شقاوت گرائیدند» و معنای «سعدوا» به صیغه مجهول «توفیق سعادت یافتند» است و این دو نحو تعبیر، این معنا

را می‌رساند که سعادت و خیر از ناحیه خداست، ولی شر و شقاوتی که گریبانگیر بشر می‌شود از ناحیه خود آن‌هاست. چنانکه فرمود: "وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ.." (النور: ۲۱) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۴).

ب - در ذیل آیه «قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنزِلُهَا عَلَيْكُمْ...» (المائدة: ۱۱۵) که نافع، ابن‌عامر، عاصم، ابوجعفر و حسن به صورت مشدد خوانده‌اند اما ابن‌کثیر، ابوعمرو، حمزه، کسائی، خلف و یعقوب بدون تشدید قرائت کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۴۰۸؛ دمیاطی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۸؛ خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۷۴). تصریح می‌کند:

«قرائت بدون تشدید [با قواعد] موافق‌تر و سازگارتر است زیرا «انزال» دلالت بر نزول دفعی دارد و مائده نیز به صورت دفعی نازل شده [نه به تدریج]، اما «تنزیل» همانطوری که مکرر گفته شد، استعمال شایع تنزیل در نزول تدریجی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۳۶).

پیشینه این دیدگاه به راغب اصفهانی و فخررازی برمی‌گردد که انزال را به معنی نزول دفعی و تنزیل را به معنی نزول تدریجی دانسته‌اند (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۷۹۹-۸۰۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۵۴) علامه این دیدگاه را پذیرفته و علاوه بر مورد مذکور در بخش‌های دیگری از تفسیرش به این مطلب اشاره کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۷ و ج ۱۵، ص ۲۰۹).

۲-۲-۱-۲-۲. مطابقت با قواعد علم نحو

نمونه‌های زیر بیانگر این مطلب است:

الف - علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ...» (آل عمران: ۸۱) که عموم قراء سبعة «لما» را به فتح لام و تخفیف میم و برخی چون حسن بصری، اعشی، خزاز و اعمش به کسر لام و تخفیف میم قرائت کرده‌اند (دمیاطی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۶؛ خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۳۴-۵۳۵).

علامه می‌نویسد: «در جمله «لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ» در کلمه «لما» دو قرائت است: یکی قرائت مشهور که لام را به فتحه می‌خوانند، و یکی قرائت حمزه که آن را به کسره خوانده و لام را لام تعلیل و «ما» را موصوله گرفته. لیکن ترجیح با قرائت به فتحه است، بنا بر این قرائت که لام مفتوح و کلمه «ما» بدون تشدید باشد، قهراً «ما» موصوله خواهد بود، و کلمه «آیتینکم» که «آیتیناکم» هم قرائت شده صله آن است و ضمیری که باید از صله به موصول برگردد، حذف شده، چون جمله «مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ» می‌فهمانده که در اینجا ضمیری حذف شده، و موصول مذکور مبتداء و خبرش جمله «لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ..» است. و لام در کلمه «لما» ابتدائیه و در کلمه «لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ» لام قسم است و در نهایت تصریح کرده که اما قرائت کسر لام در «لما»، لام در آن لام تعلیل و ما، موصوله است، به هر روی ترجیح با قرائت به فتحه است» (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳۳).

ب - وی در ذیل آیات «قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلَىٰٰ أَعْقَابِكُمْ تَنْكِبُونَ مُسْتَكْبِرِينَ بِهٖ سَامِرًا تَهْجُرُونَ» (المؤمنون: ۶۶-۶۷) به قرائت «سَمَرًا» به ضم سین و تشدید میم، که جمع سامر است و نیز به قرائت «سَمَارًا» به ضم و تشدید اشاره کرده و بدون ذکر دلیل قرائت «سَمَرًا» را ارجح دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۴۴).

گفتنی است طبرسی قرائت «سَمَرًا» را از ابن مسعود، ابن عباس، عکرمه، ابن محیصن و یحیی دانسته و آن را به صراحت از جمله قراءات شاذ دانسته و توجیهی برای این قرائت بیان نکرده و از سوی دیگر «سامراً» را «اسم جمع» دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۱۷۷-۱۷۸). گویا ایشان قرائت «سَمَرًا» را به دلیل تناسب با ذوالحال که باید به صورت جمع باشد را بر قرائت «سامراً» مبنی بر توجیهاات گفته شده درباره آن، ترجیح داده است (برای مشاهده نمونه دیگر رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۹۵-۳۹۶).

۲-۲-۱-۳. مؤید قرآنی

ملاک دیگر وی در ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر، ذکر مؤید قرآنی است که این امر ناظر به روش اساسی وی در تفسیر المیزان، روش تفسیر قرآن با قرآن است. این شیوه بیانگر یکی دیگر از ابتکارات تفسیری ایشان است که از روش تفسیر قرآن با قرآن در ترجیح

یک قرائت بر قرائت دیگر نیز بهره برده است. البته وی این شیوه را به صورت مستقل در ترجیح قراءات بکار نبرده بلکه به عنوان مؤیدی در کنار ملاک‌های دیگر بکار برده است نمونه‌های زیر بیانگر ابتکار وی در حوزه علم قرائت است:

الف - وی در ذیل آیه «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَيَّ هَارُونَ» (الشعراء: ۱۲-۱۳) می‌نویسد: «دو فعل «يَضِيقُ» و «يَنْطَلِقُ» هر دو مرفوع و معطوف به «اخاف» هستند، در نتیجه عذری که موسی آورد سه چیز بوده، اول ترس از تکذیب، دوم ضیق صدر (حوصله‌اش سر آید و تاب مقاومت نداشته باشد) سوم عدم انطلاق لسان و در قرائت یعقوب و غیر او دو فعل یضیق و ینتطق به نصب قرائت شده است (نک: اهوازی، ۲۰۰۲م، ص ۲۷۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۲۹۰؛ واسطی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۵۸۵؛ ابن جزری، ج ۲، بی‌تا، ص ۳۳۵). تا عطف بر "يُكَذِّبُونَ" باشد.

وی تصریح می‌کند: این قرائت (به نصب) با طبع معنا سازگارتر است بنابراین، عذر موسی (ع) تنها یک عذر است، یعنی ترس از تکذیب، و دو امر دیگر (ضیق صدر و عدم انطلاق لسان) نتیجه عذر اول و مترتب بر آن است و (این قرائت) با آیه «وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» (القصص: ۳۴) که در آن تنها یک علت ذکر شده که همانا ترس از تکذیب است، مطابقت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۵۸).

ب - وی در ذیل آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ..» (الأنعام: ۵۹) می‌نویسد: مفاتح جمع «مفتح» به فتح میم و به معنای خزینه است، احتمال دارد که جمع مفتح - به کسر میم - و به معنای کلید باشد، مؤید این احتمال این است که به قرائت شاذی کلمه مزبور، «مفاتیح» خوانده شده، البته مالاً هر دو معنا یکی است، زیرا کسی که کلیدهای خزائن را در دست دارد، عادتاً به آنچه که در آن خزائن است، عالم است و می‌تواند مانند کسی که خود آن خزینه‌ها نزد اوست به دلخواه خود، در آن تصرف نماید.

آیات دیگر که مشابه این آیه است، معنی اول (خزینه که همان مفتح و جمع آن مفاتح است) را تأیید می‌کند، زیرا خداوند در قرآن خزائن و خزائن رحمت خویش را در

هفت موضع یاد کرده و در هیچ کدام از آن موارد، برای آنها مفاتیح ذکر نکرده است مانند: «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ» (الأنعام: ۵۰)، «وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ» (هود: ۳۱)، «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (الحجر: ۲۱)، «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي» (الإسراء: ۱۰۰)، «أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ» (ص: ۹)، «أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمْ الْمُضْطَرُّونَ» (الطور: ۳۷)، «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (المنافقون: ۷).

بنابراین دیدگاه بهتر و صحیح تر این است که مراد از مفاتیح غیب، خزائن آن باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۴ و ۱۲۵). توضیح اینکه قرائت شاذ «مفاتیح» در این آیه متعلق به ابن سمیع است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۵۳۴؛ خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۴۳).

ج - وی در ذیل آیه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (الفاتحه: ۴) که عاصم، کسائی، خلف، یعقوب، ابن مسعود، ابی بن کعب، معاذ بن جبل، قتاده، اعمش، حسن بصری، زهری، اسود، ابن جبیر، ابورجاء، نععی، ابن سیرین، سلمی، یحیی بن یعمر به صورت «مَالِكِ» و افرادی چون ابن کثیر، نافع، ابن عامر، حمزه، ابوعمر، ابن عمر، مسور، ابن عباس، مجاهد، یحیی بن وثاب، اعرج، شیبه، ابن جریج، جحدری، ابن جنبد، ابن محیصن آن را به صورت «مَلِكِ» قرائت کرده‌اند (خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸-۹).

با اشاره به قرائت «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» ابتدا به لحاظ معنایی تفاوت این دو واژه را چنین بیان می‌کند: مالک اسم فاعل از ملک به کسره میم است، اما مَلِكِ به فتحه میم و کسره لام، از مُلک به ضم میم است، به معنای سلطنت و نیروی اداره نظام قومی، و مالکیت و تدبیر امور قوم است، نه مالکیت خود قوم، و به عبارتی دیگر ملک، مالک مردم نیست، بلکه مالک امر و نهی و حکومت در آنان است.

البته برای هر یک از این دو قرائت و جوهی از تایید نیز بیان شده است درحالیکه هر دو معنای از سلطنت، یعنی سلطنت بر مُلک به ضمه، و مَلِكِ به کسره، در حق خداوند ثابت است، از سوی دیگر آنچه که لغت و عرف به ما می‌گوید این است که مُلک بضمه میم، منسوب به زمان است و گفته می‌شود: مَلِكِ عصر فلان، و پادشاه قرن چندم، ولی هیچ وقت

نمی‌گویند: مالک قرن چندم، مگر به عنایتی دور از ذهن (ملک به کسره میم به زمان منسوب نمی‌شود مگر به عنایتی دور).

در آیه مذکور، ملک را به روز جزا نسبت داده، و فرموده «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ»، وی در ادامه به عنوان مؤید دیگری بر قرائت «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» تصریح می‌کند که خداوند می‌فرماید: «يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (الغافر: ۱۶) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲). آیات دیگری نیز در تأیید دیدگاه وی وجود دارد، مانند آیات: «الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» (الحج: ۵۶) و «الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا» (الفرقان: ۲۶). البته ایشان تصریحی بر ترجیح قرائت «ملک» ندارد اما با توجه به اینکه قرائت «ملک» را مطابق عرف و لغت دانسته و علاوه بر آن به یک آیه متناسب با این دیدگاه اشاره کرده می‌توان دریافت که وی اگرچه تصریح بر ترجیح قرائت «ملک» نداشته اما عنایت بیشتری بر این قرائت داشته، افزون بر اینکه مترجم المیزان به صراحت این عبارات را ناظر به بهتر بودن قرائت «ملک» ترجمه کرده است (موسوی همدانی، ج ۱، ص ۳۵).

سیره عملی علامه نیز بر قرائت «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» گویای ترجیح این قرائت بر قرائت «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» در نزد اوست زیرا یکی از شاگردان وی، سید محمد حسین حسینی تهرانی در کتاب «نور ملکوت قرآن» تصریح کرده است که استاد وی علامه طباطبایی و استاد ایشان آیه الله سید علی قاضی در نمازهایشان "مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ" قرائت می‌نموده‌اند (حسینی تهرانی، ج ۴، ص ۱۳ و ۴۷۴).

۲-۲-۱-۴. مؤید روایی

یکی دیگر از ملاک‌های علامه طباطبایی در ترجیح قرائت، ذکر مؤید روایی است به عنوان نمونه در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (البقرة: ۲۲۲) که اهل کوفه به جز حفص آیه را به صورت يَطْهَرْنَ (با تشدید

طاء و هاء) و سایر قراء به صورت **يَطْهَرُنَّ** (بدون تشدید) قرائت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۹).

به عبارت بهتر نافع، ابو عمرو، ابن کثیر، ابن عامر، عاصم به روایت حفص، یعقوب حصرمی به صورت **يَطْهَرُنَّ** (بدون تشدید) و حمزه، کسائی، عاصم به روایت ابوبکر، خلف، جحدری، ابن محیسن و اعمش به صورت **يَطْهَرُنَّ** (با تشدید طاء و هاء) خوانده‌اند (فارسی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۲۱؛ دانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۹۱۳؛ اهوازی، ۲۰۰۲م، ص ۱۳۹؛ ابن جزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۷؛ خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۸).

علامه طباطبایی در ذیل بحث روایی این آیه دو روایت از باب «مُجَامَعَةُ الْحَائِضِ قَبْلَ أَنْ تَغْتَسِلَ» از **الکافی** نقل کرده که امام باقر(ع) درباره زنی که در روز آخر ایام حیض، خونریزش قطع شود، فرمود: هرگاه شوهر آن زن میل بسیار داشته باشد، به آن زن امر کند که فرج خویش را بشوید، سپس اگر خواست او را مسّ نماید پیش از اینکه زن غسل کند (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۵، ص ۵۳۹).

روایت دیگر اینکه علی بن یقطين گوید: از امام کاظم(ع) درباره زنی حائضی که پاکی را می‌بیند و شوهرش با او نزدیکی کند، پرسیدم حضرت فرمود: اشکالی ندارد و لیکن غسل نزد من دوست داشتنی‌تر است (همو، ج ۵، ص ۵۳۹-۵۴۰). سپس دیدگاه خویش را اینگونه بیان می‌کند: «روایات در این معانی بسیار است و این روایات قرائت آیه را به صورت (یطهرن) بدون تشدید که همان انقطاع دم است، تأیید می‌کند، (از مجاهد، سفیان یا عثمان بن اسود و عکرمه نقل شده که آنها معنی «يَطْهَرُنَّ» را انقطاع دم بیان کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۲۷) همانگونه که گفته‌اند: تفاوت میان یطهرن و یتطهرن این است که دومی به معنای قبول طهارت است، که در آن معنای اختیار وجود دارد، و در نتیجه با غسل کردن که یک عمل اختیاری است مناسب است، به خلاف اولی که آن حصول طهارت (قطع جریان خون) است در آن معنی اختیار نیست بنابراین قرائت «يَطْهَرُنَّ» بدون تشدید، با طهارت حاصل از انقطاع خون، تناسب دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۶). بر این اساس وی این دسته از روایاتی که بیانگر جواز وطی پیش از غسل است را مؤیدی بر قرائت «يَطْهَرُنَّ» بدون تشدید، دانسته است.

۲-۲-۲. ترجیح قرائت بدون ذکر دلیل

علامه طباطبایی در برخی از موارد دلیل نقد و یا ترجیح قرائتی را ذکر نکرده که در این بخش با اشاره به برخی از این موارد، ادله احتمالی ایشان در آن موارد را بررسی می‌کنیم:

۲-۲-۲-۱. تشخیص پدر حضرت ابراهیم(ع)

علامه طباطبایی در ذیل آیه «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم: ۴۱) دو روایت از تفسیر عیاشی مبنی بر قرائت «لِوَالِدَيَّ» یعنی اسماعیل و اسحاق نقل کرده (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۳۴ و ۲۳۵) و می‌نویسد: ظاهر این دو روایت این است که چون پدر ابراهیم کافر بوده، امام(ع) آیه را بدین صورت قرائت نموده، لیکن هر دو روایت ضعیف است و چنان نیست که بشود بدان‌ها اعتماد نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۸۰).

اگرچه وی دلیل ضعف را بیان نکرده اما به نظر می‌رسد ضعف این دو روایت نخست به دلیل مرسل بودن آن دو روایت است که خود علامه به «مرسله» بودن آن اشاره کرده و دیگر به این دلیل که پدر حضرت ابراهیم(ع) شخصی غیر از آزر است. توضیح بیشتر اینکه علامه با توجه به آیات «يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ... قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا» (مریم: ۴۴-۴۷) که بیانگر وعده استغفار ابراهیم است و آیات «وَاعْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ» (الشعراء: ۸۶) که ناظر به وفای وعده ابراهیم است و نیز به آیه «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ..» (التوبة: ۱۱۳-۱۱۴) اشاره کرده و بر این باورست که سیاق این آیه دلالت دارد بر اینکه دعای مزبور و همچنین تبری از پدرش (آزر) در دنیا از ابراهیم صادر شده، نه اینکه در قیامت دعایش می‌کند و پس از اینکه حقیقت مطلب را می‌فهمد، از او بیزاری می‌جوید.

در واقع نخست دعای ابراهیم را حکایت نموده و آن گاه بیزاری‌اش را از پدر ذکر می‌کند و این دعا و تبری هر دو در دنیا و در اوایل عهد وی و قبل از مهاجرت به سرزمین

بیت المقدس بوده است اما در آیه «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم: ۴۱) که بیانگر دعای ابراهیم در آخر عمرش یعنی پس از آنکه به ارض مقدس مهاجرت نمود و صاحب اولاد شد و اسماعیل را به مکه آورد و آن شهر و خانه خدا را بنا نهاد، سخن از استغفار ابراهیم برای پدرش می‌باشد که با توجه به اینکه کلمه «والدی» جز بر پدر و مادر صلیبی اطلاق نمی‌شود و در سایر آیاتی که اسم آزر برده شده از او به «أب» تعبیر کرده است، این کلمه به غیر پدر از قبیل جد و عمو و کسانی دیگر نیز اطلاق می‌شود، از آن جمله در قرآن از ابراهیم، جد یعقوب و نیز از اسماعیل، عموی او، در آیه «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا..» (البقرة: ۱۳۳) به پدر تعبیر کرده است و نیز آنجا که کلام یوسف را حکایت می‌کند و می‌فرماید «وَأَتَّبَعْتُمُ لَهَّ أَبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ..» (یوسف: ۳۸) با اینکه اسحاق جد یوسف، و ابراهیم جد پدر او است.

بنابراین آزر پدر حقیقی ابراهیم نبوده بلکه پدر حقیقی وی شخص دیگری غیر از آزر بوده، لیکن قرآن از او اسم نبرده بلکه در روایات، نام او «تارخ» ذکر شده و تورات نیز آن را تایید نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۶۱-۱۶۵). بر این اساس وی «لِوَالِدَيَّ» را پدر و مادر حقیقی حضرت ابراهیم(ع) دانسته و دو روایت مذکور از تفسیر عیاشی که بیانگر قرائت «رب اغفر لی و لوالدی» یعنی اسماعیل و اسحاق، را به لحاظ دلالتی مخالف این دیدگاه و ضعیف دانسته است.

گفتنی است قراء سبعة، ابوجعفر و یعقوب (از قراء عشرة) این کلمه را به صورت «لِوَالِدَيَّ» تشبیه والد و یحیی بن یعمر، ابراهیم نخعی، زهری، حسن بن علی(ع)، امام باقر(ع)، زید بن علی، ابن مسعود و ابی بن کعب به صورت «لِوَالِدَيَّ» قرائت کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۴۸۸؛ خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۵۰۶).

۲-۲-۲-۲. تشخیص فرزند حضرت نوح(ع)

اختلاف در قرائت «ابنه» در آیه «وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ..» (هود: ۴۲) یکی از مواردی است که میان قراء وجود داشته است. سیوطی از ابن جریر،

ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابوالشیخ نقل کرده است که آنها از امام باقر(ع) روایت کرده‌اند که حضرت درباره آیه «وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ» فرمود: هی بلغه طیبی لم یکن ابنه و کان ابن امراته؛ این به لغت طیبی بوده، آن پسر، پسر نوح نبوده بلکه پسر همسرش بوده است» و نیز از ابن انباری و ابوالشیخ از امام علی(ع) نقل کرده‌اند که حضرت آیه را «وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهَا» قرائت کرده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۳۴).

البته عیاشی نیز روایاتی شبیه این روایات نقل کرده است: روایت اول به نقل از امام باقر(ع) است که حضرت فرمود: «إِنَّمَا فِي لُغَةِ طَيِّبٍ ابْنُهُ نَصَبُ الْأَلْفِ يَعْنِي ابْنَ امْرَأَتِهِ؛ همانا در زبان طیبی، ابنه به نصب الف یعنی پسر همسرش» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۴۸) و روایت دوم از امام صادق(ع) نقل شده که حضرت فرمود: «لَيْسَ بَابْنِهِ إِنَّمَا هُوَ ابْنُ امْرَأَتِهِ، وَ هُوَ لُغَةُ طَيِّبٍ يَقُولُونَ لِابْنِ امْرَأَتِهِ ابْنُهُ؛ او پسر نوح نبود بلکه پسر همسرش بود و این به زبان طیبی است که به پسر زن می‌گویند ابنه» (همو، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۹).

نیز از زراره از امام باقر(ع) درباره آیه «يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا...» (هود: ۴۲) نقل کرده که حضرت فرمود: لَيْسَ بَابْنِهِ قَالَ قُلْتُ إِنَّ نُوحًا قَالَ يَا بُنَيَّ قَالَ فَإِنَّ نُوحًا قَالَ ذَلِكَ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ (همو، ج ۲، ص ۱۴۹). از عروه بن زبیر و عکرمه نیز قرائت «ابنها» نقل شده است (خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۵۷). البته امام رضا(ع) در روایتی آن پسر را، پسر حقیقی نوح دانسته که علامه روایت امام رضا(ع) را مورد اعتماد دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۴۵-۲۴۶).

گویا عدم اعتماد وی به قرائت «ابنها» ضعف سندی است زیرا این روایات از طریق اهل سنت نقل شده و از سوی دیگر سه روایت اخیر از تفسیر عیاشی به لحاظ سندی به صورت مرسل و لذا ضعیف ارزیابی می‌شود و به لحاظ محتوایی موافق با روایات عامه است و احتمال تقیّه در آن وجود دارد. اما دلیل اساسی دیگر اینکه این روایات با روایت و شاء از امام رضا(ع) که روایتی صحیح است، تعارض دارد زیرا در آن روایت پسر نوح، پسر حقیقی نوح ذکر شده است.

در روایت صحیحی از امام رضا از امام کاظم از امام صادق(ع) نقل شده که حضرت فرمود: «خداوند به نوح(ع) فرمود: «يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» زیرا که فرزند نوح با وی

مخالفت کرد و هر کس متابعت او کرد از اهل او فرارش داد. راوی گوید که آن بزرگوار از من سؤال کرد که این آیه شریفه درباره فرزند نوح را چگونه قرائت می‌کنند؟ عرض کردم که مردم بر دو وجه قرائت می‌کنند برخی «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ» یعنی به طریق صفت و برخی «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرِ صَالِحٍ (يَا إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرِ صَالِحٍ)» قرائت می‌کنند، حضرت فرمود: اینها دروغ بستند زیرا فرزند نوح در حقیقت فرزند خودش بود و لیکن چون در دین وی با او مخالفت کرد از او تبری فرمود» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۷۵-۷۶؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰-۳۱). بر این اساس روایت مورد اعتماد وی درباره این آیه، قرائت «وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ» را تأیید می‌کند.

۲-۳. عدم ترجیح قرائت

علامه طباطبایی در برخی موارد یک قرائت را بر قرائت دیگر ترجیح نداده که در دو بخش زیر قابل بررسی است:

۲-۳-۱. عدم ترجیح به دلیل افاده معنایی یکسان

علامه طباطبایی گاه یک قرائت را ترجیح نمی‌دهد به دلیل اینکه هر دو قرائت یک معنی را افاده می‌کند مانند نمونه‌های زیر:

الف - در ذیل آیه «... قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأَمَّتْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ...» (البقره: ۱۲۶) که ابن عامر «فأمتعه» را به سکون میم (از باب افعال) قرائت کرده و سایر قراء با تشدید به فتح میم (باب تفعیل) قرائت کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۸۵). می‌نویسد: «فأمتعه» به صورت باب افعال و تفعیل قرائت شده و اِمتاع و تمتیع به یک معناست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۸۲).

ب - در ذیل آیه «قَدْ نَعَلِمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ...» (الانعام: ۳۳) که نافع «لیحزنک» را به ضم یاء و کسر زاء (باب افعال) و سایر قراء به صورت «لَيَحْزُنُكَ» قرائت کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۴۵۴). می‌نویسد: «حزنه کذا» و «أحزنه» هر دو به یک معناست (او را غمگین ساخت) و این کلمه به هر دو صورت قرائت شده است (طباطبایی،

۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۶۱-۶۲؛ برای مشاهده نمونه‌های دیگر رک: همان، ج ۱۰، ص ۹ و ص ۳۷-۳۸، ج ۱۰، ص ۱۹۸، ج ۱۵، ص ۲۷۴، ج ۱۳، ص ۳۱۷).

۲-۳-۲. سکوت و عدم ترجیح قرائت

الف - در ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ...» (الأنعام: ۱۵۹)، در تفسیر قمی از پدرش از نصر از حلبی از معلی بن خنیس از امام صادق(ع) روایت شده که در ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا» فرمود: «فَارَقَ الْقَوْمُ وَاللَّهِ دِينَهُمْ»؛ به خدا سوگند که اهل سنت نیز دین خود را دسته دسته کردند که در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم «فَارَقُوا الْقَوْمَ وَاللَّهِ دِينَهُمْ» ثبت شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۲) اما در نسخه بحارالانوار به صورت «فَارَقَ الْقَوْمَ وَاللَّهِ دِينَهُمْ» نقل شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۰۸ و ج ۶۹، ص ۱۳۱).

از امام صادق(ع) نیز روایت شده که امام علی(ع) این آیه را «فَارَقُوا دِينَهُمْ» قرائت می‌کرد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۸۵). علامه می‌نویسد: قرائتی را که از آن جناب نقل شد بعضی از عامه و از جمله آنان سیوطی نیز به طرق خود از آن حضرت نقل کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۹۲). گفتنی است ابن کثیر، نافع، ابو عمرو، ابن عامر، عاصم، ابو جعفر، یعقوب به صورت «فَرَّقُوا» و در مقابل عبدالله بن مسعود، حسن بصری، حمزه، کسائی، اعمش به صورت «فَارَقُوا» قرائت کرده‌اند (ابن جزری، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۶؛ خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۹۵-۵۹۶).

ب - در ذیل آیه «لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ...» (التوبة: ۱۱۰) به قرائت یعقوب و سهل اشاره کرده که آیه را به صورت «إِلَى أَنْ» قرائت کرده‌اند که این قرائت حسن، قتاده، جحدری و جماعتی دیگر است برقی نیز این قرائت را از امام صادق(ع) نقل کرده (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۱۰۶؛ واسطی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۹۹؛ ابن جزری، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۱).

وی سپس از اظهار نظر در نقد و یا ترجیح یکی از دو قرائت مذکور خودداری کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۹۳؛ برای مشاهده نمونه دیگر رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۰۷، ذیل التوبه: ۱۱۸).

۲-۴. ذکر قرائت در تأیید دیدگاه تفسیری

علامه طباطبایی گاه به قرائتی در تأیید دیدگاه تفسیری خویش اشاره کرده است همچون نمونه‌های زیر:

الف - بنا بر گزارش طبری در ذیل آیه «مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ...» (التوبه: ۱۷)، عموم قراء مدینه و کوفه آیه را به صورت «مَسَاجِدَ اللَّهِ» و برخی از اهل مکه و بصره به صورت «مسجد الله» قرائت کرده‌اند (نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۶۶). به عبارت بهتر نافع، ابن‌عامر، عاصم، حمزه، کسائی، مجاهد، قتاده، اعرج، شیبه و حسن بصری به صورت جمع «مَسَاجِدَ» و از سوی دیگر ابوعمرو، یعقوب، جحدری، ابن‌عباس، سعید بن جبیر، عطاء بن ابی‌رباح و ابن‌محیسن به صورت مفرد قرائت کرده‌اند (ابن‌جزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۸؛ دمیاطی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۲؛ خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۵۶).

علامه طباطبایی می‌نویسد: مقصود از مساجد خدا، مطلق بناهایی است که برای عبادت خداوند ساخته شده است، لیکن سیاق آیه دلالت بر نفی جواز عمارت کردن مسجد الحرام توسط ایشان، دارد. وی در ادامه قرائت «أَنْ يُعْمِرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ» به صورت مفرد را به عنوان مؤیدی بر دیدگاه تفسیری خویش ذکر کرده است و بر این باور است که هیچ اشکالی ندارد که عبارتی به صورت جمع بیان شود اما مقصود اصلی آن بیان حکم در مورد فردی خاص از افراد آن باشد زیرا ملاک، عام است و تعلیل ذکر شده در آیه به خصوص مسجد الحرام، مقید نشده است بنابراین آیه در صدد بیان این معناست که «مشرکین را نمی‌رسد که مسجد الحرام را تعمیر کنند، چون آنجا مسجد است، و مساجد و وضعشان چنین است که نباید مشرک آنها را تعمیر نماید» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۰۰).

ب - در ذیل آیه «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (هود: ۴۶) که ابن کثیر، نافع، ابو عمرو، ابن عامر، عاصم، حمزه، ابن مسعود، شعبی، حسن بصری، شیبیه، اعمش و ابن سیرین به صورت «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» قرائت کرده‌اند، از سوی دیگر کسائی، انس، ابن عباس، عروه، عکرمة، عایشه، ام سلمه به صورت فعل ماضی قرائت کرده‌اند (فارسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۴۱؛ دانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۰۲؛ ابن جزری، ۱۴۲۱ق، ص ۴۰۶).

علامه بر این باورست که از ظاهر سیاق بر می آید که مرجع ضمیر همان پسر نوح باشد، و خود او عمل غیر صالح باشد، و اگر خداوند او را عمل غیر صالح خوانده از باب مبالغه است، مانند عبارت زید عدل، و نیز عبارت «فانما هی اقبال و ادبار» یعنی دنیا دارای اقبال و ادبار است. بنابراین معنای جمله این است که این پسر تو دارای عمل غیر صالح است پس از آن افرادی نیست که به تو وعده دادم که آنها را نجاتشان دهم، مؤید این معنا قرائت قاریانی است که کلمه «عمل» را به صورت فعل ماضی قرائت کرده‌اند و بر این اساس معنایش این است که این پسر تو در سابق عمل ناشایست انجام داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۳۵).

اگرچه به صراحت قرائت دیگر را ترجیح نداده لکن به صورت غیر مستقیم به نوعی آن را صحیح قلمداد کرده است زیرا به منظور مؤیدی بر دیدگاه تفسیری خویش به قرائت دیگر اشاره کرده و این خود به طور غیر مستقیم حاکی از تأیید آن قرائت است و گرنه در صورت عدم حجیت آن قرائت و قابل اعتناء و قابل اعتماد نبودن آن قرائت به آن استناد نمی کرد.

نتیجه گیری

۱. علامه طباطبایی در تفسیر قرآن اگرچه قرائت حفص از عاصم را مبنای تفسیر خویش قرار داده، لکن این امر سبب بی توجهی وی به قراءات دیگر نشده است، لذا گاه قراءات دیگر را هر چند غیر مشهور و یا شاذ باشد بر قرائت حفص ترجیح داده است و این امر بیانگر جایگاه ویژه اختلاف قراءات در تفسیر المیزان است.

۲. نقد قرائت، ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر، عدم ترجیح یک قرائت بر دیگر گاه به دلیل إفاده معنایی یکسان و ذکر یک قرائت در تأیید دیدگاه تفسیری مهم‌ترین شیوه‌های علامه طباطبایی در مواجهه با اختلاف قراءات است.

۳. ضعف سندی و نقد دلالتی قرائت، نقد بر اساس قواعد نحوی، مخالفت با رسم‌المصحف و تشخیص مورد تفسیر از قرائت در روایات تحریف‌نما مهم‌ترین ملاک‌های علامه طباطبایی در نقد قرائت است و تناسب با سیاق، مطابقت با قواعد علم صرف و نحو، ذکر مؤید قرآنی، مؤید روایی و قواعد نحوی از مهم‌ترین ملاک‌های وی در ترجیح قرائت است.

۴. علامه طباطبایی اگر چه در تفسیر خود به منظور ترجیح برخی از قراءات بر قراءات دیگر در موارد اندکی از ملاک‌های متعدد استفاده کرده است لیکن این ملاک‌ها به عنوان ملاک‌های ترجیح و نقد قراءات می‌تواند الگویی کارآمدی در موارد دیگر باشد که این امر از یک سو بیانگر برخورد نظام‌مند علامه طباطبایی با قراءات در *المیزان* است و از سوی دیگر اهمیت و جایگاه اختلاف قرائت در فهم و تفسیر قرآن کریم را به خوبی نشان می‌دهد.

۵. از توجه به سیره تفسیری علامه طباطبایی در ترجیح قرائت، می‌توان دریافت که وی شهرت یک قرائت را به تنهایی دلیل و ملاکی بر ترجیح آن قرائت بر قرائت غیر مشهور ندانسته است. به عبارت دیگر وی شهرت قرائت در میان قراء را به تنهایی مرجح یک قرائت ندانسته بلکه ملاک‌های دیگری را مرجح یک قرائت دانسته است. لذا آنجا که ملاک‌های دیگر موافق قرائت مشهور باشد ترجیح با قرائت مشهور است و در صورتی که ملاک‌های دیگر متناسب با قرائت غیر مشهور باشد، قرائت غیر مشهور را ترجیح داده است.

۶. در میان شیوه‌های مواجهه علامه طباطبایی با اختلاف قراءات، بیشترین شیوه مربوط به توجه به سیاق آیات است که بیش از ۱۲ مورد در *المیزان* به وضوح دیده می‌شود. تشخیص مورد تفسیر از قرائت در روایات تحریف‌نما قریب به ۱۰ مورد و نیز توجه به

معنای آیه و عدم ترجیح به دلیل إفاده معنای یکسان نیز از دیگر شیوه‌های پرکاربرد است که بیش از ۶ مورد در المیزان دیده می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد الطیب، عربستان: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن ابی داوود سجستانی، عبد الله بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *کتاب المصاحف*، القاهرة: الفاروق الحدیثه.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- همو، (بی تا)، *علل الشرائع*، قم: انتشارات داوری.
- همو، (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا (ع)*، قم: انتشارات جهان.
- همو، (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن جزری، محمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *تحבیر التیسیر فی القراءات*، اردن: دارالفرقان.
- همو، (بی تا)، *النشر فی القراءات العشر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن خالویه، (۱۴۲۱ق)، *الحجّه فی القراءات السبع*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- همو، (بی تا)، *مختصر فی شواذ القرآن من کتاب البدیع*، قاهره: مکتبه المتنبی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل أبی طالب (ع)*، قم: مؤسسه انتشارات علامه.
- ابن ندیم، محمد بن إسحاق (بی تا)، *فهرست ابن‌الندیم*، تحقیق رضا تجدد، بی جا: بی نا.
- ابویان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد، بیروت: دار الفکر.

- ایاری، ابراهیم (۱۴۰۵ق)، **الموسوعة القرآنية**، بیروت: موسسه سجل العرب.
- اهوازی، ابوالحسن بن علی (۲۰۰۲م)، **الوجیز**، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب (۱۴۲۲ق)، **الانتصار للقرآن**، بیروت: دار ابن حزم.
- بخاری، (۱۴۰۱ق)، **صحیح البخاری**، بیروت: دار الفکر.
- ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، **الكشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶ش)، **توجه رسم الخط مصحف**، قم: اسوه.
- حاکم نیشابوری، احمد (بی تا)، **المستدرک علی الصحیحین**، به کوشش یوسف عبدالرحمن مرعشی، بی جا: بی نا.
- حسینی تهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۱ق)، **نور ملکوت قرآن**، مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.
- خطیب، عبداللطیف (۱۴۲۲ق)، **معجم القراءات**، دمشق: دار سعدالدین.
- دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید (۱۴۲۸ق)، **جامع البیان فی القراءات السبع**، امارات: جامعه الشارقة.
- همو، (۱۴۲۶ق)، **کتاب التیسیر فی القراءات السبع**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دمیاطی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، **اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق صفوان عدنان، بیروت: الدار الشامیه.
- سالم مکرم، عبدالعال و احمد مختار عمر (۱۴۰۸ق)، **معجم القراءات القرآنیة**، کویت: جامعه کویت.
- سخاوی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق)، **جمال القراء و کمال الإقراء**، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، **الإتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- همو، (۱۴۰۴ق)، **الدر المثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، به کوشش سید هاشم رسولی، تهران: چاپخانه علمیه.
- فارسی، ابوعلی حسن بن عبدالغفار (۱۴۱۳ق)، *الحجۃ للقراء السبعة*، دمشق: دارالمأمون للتراث.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد (بی تا)، *معانی القرآن*، تحقیق احمد یوسف نجاتی و همکاران، مصر: دارالمصریه.
- فضلی، عبدالهادی (۱۴۰۵ق)، *القراءات القرآنیة*، بی جا: دارالقلم.
- قدوری حمد، غانم (۱۴۲۵ق)، *رسم المصحف*، عمان: دار عمار.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم*، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الاطهار (ع)*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۲۹ق)، *التفسیر الأثری الجامع*، قم: مؤسسه التمهید.
- همو، (۱۴۱۵ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *اعراب القرآن*، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- نیشابوری، مسلم (بی تا)، *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفکر.
- واسطی، عبد الله بن عبدالمؤمن (۱۴۲۵ق)، *الکنز فی القراءات العشر*، قاهرة: مکتبه الثقافه الدینیة.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، پیاپی ۲۷، صص ۱۰۱-۷۹

فراز و فرود مکی و مدنی در تفسیر الحدیث

محسن قاسم‌پور^۱

سمیه خاری^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۰۷

تاریخ تصویب: ۹۳/۰۲/۲۰

چکیده

دروزه از مفسران معاصری است که تفسیر خود را بر اساس ترتیب نزول قرآن سامان داده است. از جمله دلایل او در تنظیم چنین تفسیری، فهم بهتر تفسیر قرآن بر اساس فرآیند نزول تاریخی قرآن است. دروزه شیوه امام علی(ع) را در جمع آیات قرآن پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام (ص) به عنوان پشتوانه چنین نگاهی در تفسیر قرآن به شمار آورده است. اهتمام به سیاق آیات و تقسیم سوره‌های قرآن به مکی و مدنی در تقسیم کلام الهی از محورهای بنیادینی است که دروزه اساس شیوه تفسیری خود را بر آن قرار داده

ghasempour@kashanu.ac.ir

s.khariani@yahoo.com

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول)

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان

است تأکید دروزه در تقسیم سور به مکی و مدنی، به قاعده سیاق و مضمون باعث شده که روایات در تفسیر او از جایگاه مهمی برخوردار نباشند و تمام همت او مصروف ایجاد نوعی رابطه و تبیین وحدت موضوعی بین آیات سوره‌ها باشد.

این رویکرد باعث گردیده در پاره‌ای موارد دروزه در تفسیر درست آیات الهی بر مبنای مکی و مدنی مسیر نادرستی طی کند و از پابندی قواعد تفسیر و از جمله استناد به روایات صحیح - به مثابه مؤلفه مهم در فهم آیات - دور نشود. در عین حال دروزه در پاره‌ای موارد توانسته با التزام به نقش مکی و مدنی در تفسیر صحیح قرآن توفیق یابد.

واژه‌های کلیدی: تفسیر الحدیث، سبب نزول، مکی و مدنی، سیاق، وحدت موضوعی.

مقدمه

علوم قرآنی به دانش‌هایی اطلاق می‌شود که با کمک آنها می‌توانیم در مقام فهم آیات الهی توفیق یابیم. یکی از این نوع دانش‌ها، علم مکی و مدنی آیات و سور قرآنی است. اهمیت شناخت این موضوع به مثابه مقدمه‌ی فهم بهتر قرآن برای پژوهشگران حوزه‌ی قرآنی و حدیث انکار ناپذیر بوده است، به گونه‌ای که حتی برخی، آگاهی بدان را از مقدمات تفسیر و اشراف علوم قرآن بر شمرده‌اند. (زرکشی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۹۲)

محمد عزت دروزه^۱ از مفسران معاصر فلسطینی است که پس از سال‌هایی که در زندان بود، تفسیر خود را در ترکیه و در هنگام تبعید در آن مکان به سامان رساند. این

۱. محمد عزه دروزه نابلسی فرزند عبدالهادی بن درویش بن ابراهیم متولد (۱۳۰۵ق / ۱۸۸۸م) در نابلس است. مقدمات علوم را در مدارس نابلس فرا گرفت، اما نتوانست به تحصیلات دانشگاهی ادامه دهد. مجموع دانش او حاصل تلاش‌های شخصی وی است. در سال ۱۹۵۶م به عضویت «مجمع اللغة العربیة» در قاهره درآمد و در سال ۱۹۵۸م در «المجلس الاعلی للفنون و الآداب و العلوم الاجتماعیة» عضویت یافت. از

تفسیر مشتمل بر مقدمه‌ای در چهار فصل و یک خاتمه است. کتاب *القرآن المجید* به عنوان مقدمه این تفسیر است، و در آن موضوعات مهم علوم قرآنی و روش درست تفسیر قرآن (به نظر این مفسر) که در بردارنده ده شاخص مهم است، که در کنار مطالب دیگری نظیر ساختار قرآن، وحی، تأثیر روحی و بلاغت قرآن مورد توجه قرار گرفته است.

در میان این شاخص‌ها، محورهایی نظیر نظم و تناسب حاکم بر آیات و سوره‌ها و حتی خود سوره‌ها با همدیگر و نیز توجه به مقتضیات نزول و نقش کلیدی آن در فهم آیات الهی و رابطه آن با سیره نبوی مورد تأکید قرار گرفته است. با مطالعه این مقدمه و نیز دقت در فراز و فرودهای این تفسیر، رویکرد و نیز شیوه حاکم بر اندیشه تفسیری دروزه، به دست می‌آید.

رویکرد این مفسر که برآیند و حاصل دغدغه‌های عصری وی و نیز تخصص اوست، مبتنی بر شیوه عقلی - اجتهادی است. نگاهی گذرا بر مقدمه تفسیر او، بیانگر این شیوه‌ی مذکور است. او بر آن است که قرآن را با توجه به مقتضیات عصر نزول و تحولات مربوط بدان تفسیر کند. لذا به عقیده او شیوه‌ی درست تفسیر، شیوه‌ای خواهد بود مبتنی بر درک

سال ۱۹۲۰م به تشکیلات حرکت ملی و انقلابی در فلسطین پیوست. و این رابطه تا سال ۱۹۳۷م ادامه داشت. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۳) وی از فلسطینیان متفکر و مبارز معاصر محسوب می‌شود و بارها در فلسطین و دمشق از سوی انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها دستگیر و زندانی شد، و در سال ۱۹۴۸ سخت شکنجه گشت و پس از آن نتوانست به طور عملی در مبارزه شرکت جوید، در نتیجه تا پایان عمر خویش با زبان و قلم به مبارزه‌اش ادامه داد. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۳۱؛ دروزه، ۱۹۹۳م، ج ۶، ص ۴۹۱-۴۸۵) وی بعد از سال ۱۴۰۰ و بنا به قولی دیگر در سال ۱۴۰۴ هجری قمری وفات یافت. (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۲-۴۵۳).

برخی آثار دروزه عبارتند از: «عصر النبى (ص) و بیثنه قبل البعثة من القرآن سیره النبى (ص) من القرآن»؛ «القرآن و المرأة»؛ «القرآن و الضمان الاجتماعی»؛ «القرآن و اليهود»؛ «القرآن المجید» که مقدمه «التفسیر الحدیث» است، «التفسیر الحدیث (حسب نزول)»؛ «الدستور القرآنی و السنه النبویه فی شؤون الحیاة»؛ «المرأة فی القرآن و السنه»؛ «الاسلام و الاشتراکیه»؛ «القرآن و المبشرون»؛ «القرآن و الملحدون»؛ «الجهاد فی سبیل الله فی القرآن و الحدیث»؛ «اليهود فی القرآن الکریم»؛ «القواعد القرآنیة و النبویه فی تنظیم الصلاة بین المسلمین و غیر المسلمین» و مجموعه مقالات اسلامی که در مجلات اسلامی کویت و عمان و دمشق به چاپ رسیده است (برای مجموعه آثار دروزه اعم از کتب اسلامی، کتب فلسطینی، کتب تاریخی و ملیتی را بنگرید به: رمضان یوسف، ۱۴۰۸ق، ص ۵۲۳-۵۲۶).

تحولات تاریخ ۲۳ سال نزول و نوع تعامل پیامبر اسلام (ص)، در فرازهای گونه گونه حیاتش با اهل کتاب، مشرکان، منافقان و

فصل های نخست و چهارم مقدمه‌ی تفسیر، آشکارا از اهمیت این نگاه تاریخی پرده بر می‌دارد. تعجیبی ندارد که افزون بر تفسیر الحدیث یکی دیگر از آثار مهم دروزه، سیره الرسول؛ *صورة مقتبسه من القرآن العظيم* است. دروزه در این اثر، زندگی پیامبر (ص) را از رهگذر آیات قرآنی و با توجه به ترتیب نزول تاریخی، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. از کنار هم قرار گرفتن تفسیر دروزه و سیره الرسول او به خوبی شیوه عقلی-اجتهادی او در تفسیر آشکار می‌گردد. او در تفسیر خود با تکیه بر سیاق و توجه به نظم آیات و به ویژه با توجه به مقتضیات نزول، هدف خود را در تفسیر پیگیری می‌کند. با توجه به این نگاه، پرسش‌های اصلی این مقاله چنین است که این نگاه تفسیری؛ یعنی اهمیت آگاهی از ترتیب نزول، تا چه اندازه این مفسر را در دستیابی به تفسیر منطبق با معیارهای صحیح، موفق ساخته است؟ مکی و مدنی به عنوان مؤلفه مهم مرتبط با ترتیب نزول چه جایگاهی در این تفسیر دارد؟ بین مکی و مدنی آیات و سور با غرض آیات که به نظر عزت دروزه از طریق سیاق به دست می‌آید، چه نسبت و رابطه‌ای وجود دارد؟

۱. تقسیم بندی سوره‌های قرآنی در تفسیر الحدیث

پیش از محمد عزت دروزه یکی از مفسران و مؤلفان عراقی قرن ۱۴ق به نام سید عبدالقادر ملاحویش آل غازی سوره‌ها را در تفسیر خود به دو بخش کلی مکی و مدنی تقسیم و تفسیر خود را بر اساس آن سامان داده است. تنها اثری که برای ملاحویش یاد شده است، تفسیر او با عنوان *بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول* است؛ وی در آغاز ضمن مقدمه‌ای مفصل از مباحث مرتبط با قرآن از جمله نزول آن، سخن گفته و کوشیده است ضرورت تفسیری بر اساس نزول را روشن نماید. (ر.ک: عواد، ۱۹۶۹م، ج ۲، ص ۳۰۳؛ کحّالّه، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۰۱)

چینش تفسیر دروزه به لحاظ قالب و ساختار، هم چون تفسیر مذکور، با تفاسیر موجود و متعارف، متفاوت است، بدین معنا که این تفسیر، پس از تفسیر ملاحویش تفسیر

کاملی است که بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها تنظیم گشته است. بدین سان برجسته‌ترین ویژگی این تفسیر، شیوه تنظیمی آن بر همین اساس است. دروزه در روش تفسیری خود به مصحف امام علی(ع) و روش ایشان در جمع قرآن نیز استناد می‌کند و در این راه حتی از دو تن از مفتیان سوری (شیخ عابدین، شیخ عبد الفتاح) استفتا کرده است (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰)

۲. معیارهای تشخیص مکی از مدنی

به طور کلی برای تمایز مکی از مدنی سه معیار وجود دارد:

الف) وجود روایات صحیح و موثق دال بر زمان، مکان یا موضوع نزول سوره.

ب) وجود ملاک‌های عمومی یا غالب صحیح در سوره مکی و مدنی و نیز علائم صوری و ظاهری، یعنی شناخت مکی و مدنی با ویژگی‌های ظاهری آن. مثلاً کوتاهی آیات یک سوره و نیز کوتاهی خود سوره نوعاً مکی بودن آن را می‌رساند و بلندی آیه‌های یک سوره علاوه بر بلندی سوره نوعاً نشانه مدنی بودن آن است. وجود خطاب «یا ایها الناس» و لفظ «کلاً» در سوره، نشانه مکی بودن آن است. وجود خطاب «یا ایها الذین آمنوا» نشانه مدنی بودن سوره است. (زرکشی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹)

البته باید توجه داشت که به صرف وجود علائم یاد شده در سوره‌ای، نمی‌توان به طور قاطع به مکی یا مدنی بودن آن حکم کرد، زیرا علائم مزبور اغلبی و اکثری است نه کلی.

ج) سیاق آیات و مطالب موجود در سوره، علائم محتوایی؛ یعنی پی بردن به مکی یا مدنی بودن سوره از طریق نوع محتوا و مفاد آیات آن. مثلاً گفته می‌شود، بحث درباره اصول معارف و اصل ایمان و دعوت به اسلام و حکایت قصص امم سالفه از ویژگی‌های غالب سوره‌های مکی است و در سوره‌های مدنی بیشتر از تفصیل احکام سخن گفته شده است.

دعوت به پایبند بودن به اخلاق حسنه و استقامت در رأی و سلامت عقیده و ترک لجاجت و عناد و نیز برخورد تند با عقاید باطل مشرکان و ناچیز شمردن اندیشه‌های تهی و

بی‌اساس آنان از خصایص سوره‌های مکی است؛ در حالی که برخورد با اهل کتاب و دعوت آنان به میانه‌روی در افکار و عقاید و نیز مبارزه با منافقان و بیان صفات آنان و دعوت به جنگ و جهاد با کفار، از ویژگی‌های سوره‌های مدنی است. (در این موضوع ر.ک: زرکشی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۹۲؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۸-۷۰؛ معرفت، ۱۳۸۱ش، ص ۸۳-۸۴؛ حکیم، ۱۳۷۸ش، ص ۲۲۸-۲۳۵).

دقیق‌ترین و مطمئن‌ترین راه، سوّمین مورد است که مورد توجه بسیاری از علما نظیر علامه طباطبایی بوده است.

۳. مهم‌ترین ملاک شناخت آیات مکی و مدنی از دیدگاه دروزه

دروزه مهم‌ترین ملاک تمایز و شناخت آیات مکی و مدنی را، سیاق و تناسب آیات می‌داند و بر اساس همین معیار، در ارزیابی، قبول یا رد روایاتی که ناظر به سبب نزول آیاتند، داوری می‌کند. البته این نگاه به سیاق در پاره‌ای موارد می‌تواند قابل نقد باشد که در ادامه مقاله به آن اشاره می‌گردد. به اعتقاد دروزه گزاره‌های قرآنی به مجموعه‌های به هم پیوسته و متنوعی دسته‌بندی می‌شود. در هر فصل و مجموعه‌ای تعداد قابل توجهی از واژه‌ها، آیات و احیاناً سوره‌ها، محیط و قالب کلامی را تشکیل می‌دهد که هدفمندانه دنبال هم قرار گرفته‌اند.

بر این اساس تناسب و پیوستگی هر مجموعه‌ای از آیات همان گونه که با وحدت موضوع تحقق پیدا می‌کند، با سبک، نزول و تنظیم خاص نیز خود را نشان می‌دهد.

(دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۸۹)

بدین سان سیاق و تناسب، برای تشخیص اختلاف سوره‌های مکی و مدنی در نظر وی اهمیتی خاص می‌یابد. آگاهی بر جنبه‌های پیوسته و انسجام آیات یک مجموعه صرفاً از رهگذر توجه به همین سیاق و اسلوب یک پارچه واحدهای نزول بدست می‌آید و بر اساس چنین پیوستگی حاکم بین آیات و سوره‌ها دروزه می‌گوید: «فان القرآن یکاد یکون سلسله تامه يتصل بعضها ببعض اوثق اتصال»؛ یقیناً قرآن به زنجیر کاملی می‌ماند که

حلقه‌های آن محکم‌ترین اتصال و ارتباط را با همدیگر دارد. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۹۸)

بنابراین یک پارچه بودن بیشتر آیات و عبارات یک سوره با همدیگر از مشخصه‌های نگاه تفسیری اوست. کوشش وی برای توضیح بیشتر بین آیات نیز از همین رهگذر قابل درک است. برای نمونه در آیه: «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (الانعام: ۱۵۹) مضامین و مفاهیمی وجود دارد که این مضامین و مفاهیم در آیات: «مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ . مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (الروم: ۳۱ و ۳۲) نیز آمده است یعنی یک آیه با آیه‌ی دیگر تفسیر می‌شود.

بر اساس آیه سوره انعام و آیات سوره روم که هر دو مکی اند، دروزه نتیجه می‌گیرد اقوالی که بر تفرق امت اسلام و فرقه فرقه شدن آنها دلالت دارد با توجه به سیاق این آیات قابل قبول نیست. اما این نگاه به سیاق و ملاحظه آن به عنوان یک قاعده تفسیری ما را نباید از دیگر ظرفیت‌های وسیع معنایی عبارات قرآنی غافل سازد. مثلاً در همین آیه مورد بحث به تعبیر علامه طباطبایی صیغه ماضی «فَرَّقُوا» برای اصل تحقق است، چه در گذشته و چه در حال و چه در آینده و آیه مطلق است و بیزاری رسول خدا(ص) هم از مشرکین است و هم از یهودیان و نصاری مشرک، اما بیزاری رسول خدا از اهل بدعت و تفرقه افکنان در میان امت اسلام هم می‌تواند مطرح باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۸۹)

سیاق به این معنا و با این گستره، کارآیی‌های مختلف دارد. در پرتو آن علاوه بر آشکار شدن ترتیب نزول، بخش‌های مختلف قرآن همدیگر را توضیح می‌دهد، روایات صحیح و باطل مربوط به تفسیر و اسباب نزول بازشناسی می‌شوند، از تفسیرهای ناروای آیات پیشگیری به عمل می‌آید (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

مطالعه و شناسایی سیر تکاملی دعوت و سیره نبوی در دو مقطع مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، قوانین تشریح شده قرآنی (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۱۹۸ و ۲۰۱)، شرایط زمانی و مکانی نزول آیات و عام و خاص آنها امکان‌پذیر می‌گردد (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱،

ص ۱۸۹) و اسباب نزول مربوط به یک آیه یا قسمتی از یک آیه و نیز تفسیر یک آیه جدا از سیاق آن، غیر قابل قبول می‌نماید. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۱۸۹ و ۱۹۲)

در کنار مطالعات مضمونی آیات، اهتمام و دقت قابل توجهی را درباره سیاق و کشف پیوستگی و گسستگی آیات از نظر سبب نزول و موضوع در این تفسیر ملاحظه می‌شود. کار بست برخی تعبیر در این تفسیر که پر بسامد نیز می‌باشد مانند: «ان هذه الآيات والآيات السابقة سیاق واحد و نزلت معا»، «الآیه فصل تام لذاتها» و «و المتبادر انها متصله سیاقا و موضوعا بالآیات السابقة» که ضمن آنها سبب نزول و ارتباط آیه یا آیاتی با آیات پیشین و پسین بررسی شده است. از این نظر بهترین مؤید و شاهد بر اهمیت نقش سیاق است.

نکته دیگری که در همین جا باید مورد تاکید قرار بگیرد شیوه تفسیر قرآن به قرآن در نظر دروزه است که از مشخصات تفسیری او به شمار می‌آید. البته وی خود را در این روش مبتکر نمی‌داند، اما معتقد است در بین تفاسیر قدیم و جدید کسی مانند او به همه مؤلفه های این روش تفسیری پای بند نبوده است.

۴. ملاک سیاق در تشخیص سوره‌ها

شایسته است برخی نمونه‌ها در بحث مکی و مدنی، در تفسیر الحدیث با تکیه بر سیاق نقل و مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. یکی از نمونه‌ها، مکی دانستن تمام سوره اسراء و رد روایاتی است که برخی آیات آن را مدنی دانسته‌اند. دروزه در ابتدای تفسیر این سوره گفته است که: «عده‌ای بر این عقیده‌اند که آیات ۲۶، ۳۲، ۵۷ و آیات ۷۳ تا ۸۰ این سوره مدنی‌اند». (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۵۱)

قول به مدنی بودن برخی از آیات این سوره بر اساس گزارش آلوسی از تابعینی نظیر حسن بصری، قتاده و مقاتل نیز نقل شده است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۲)

محمد عزت دروزه معتقد است با توجه به سیاق یک پارچه این سوره روایاتی که برخی آیات این سوره را مدنی می‌دانند، قرین صحت نیست. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۵۱) زیرا این مفسر در ابتدای سوره اسراء به موضوعات و مضامین مشتمل بر آن از

قبیل ماجرای معراج رسول الله (ص)، قصه آدم و ابلیس، داستان موسی و فرعون، بر شمردن تلاش و مواضع کافران در برابر پیامبر (ص) و تسلیت به ایشان و تاکید بر پشتیانی از وی اشاره کرده است.

این شاخص‌ها و محورهای که از سوی این مفسر مطرح شده از علائم و نشانه‌های سور مکی به شمار می‌آید. (ر.ک: زرکشی، ج ۱، ص ۱۸۹) بنابراین اهمیت کشف و تثبیت سیاق از نظر دروزه با توجه به محورهای مذکور، وی را بر آن داشته که به استناد به سیاق این روایات را مورد پذیرش قرار ندهد. برخی مفسران دیگر نیز مانند علامه طباطبایی در ذیل تفسیر برخی آیات این سوره، جمله‌ای دارند که به نحوی تایید گفتار دروزه است. برای نمونه علامه ذیل آیه ۲۶ که موضوع انفاق به ذی القربی مطرح است، چنین آورده است:

«انفاق به ذی القربی و مسکینان و در راه ماندگان قبل از هجرت واجب شده، برای این که آیه مکی است و در سوره مکی قرار دارد». در ادامه ایشان چنین تصریح کرده است: «لیکن در مضامین آیات مذکور هیچ دلیلی بر اینکه در مدینه نازل شده باشند دیده نمی‌شود، و احکامی هم که در این آیات هست احکامی نیست که نزولش اختصاص به مدینه داشته باشد، چون نظائر آن در سوره‌های مکی نیز دیده می‌شود، مانند سوره انعام و اعراف». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۵ و ۶)

نمونه دیگر درباره سوره زلزال است که بر اساس برخی روایات، مدنی ساخته شده است. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۳۳؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۶) ولی چون در مورد هشدار به روز قیامت و حسابرسی می‌باشد، بنابراین موضوع و مضمونش، مربوط به سوره‌های مکی است. بر این اساس، دروزه در ابتدای تفسیر سوره الزلزله می‌نویسد: برخی از مفسران مانند بغوی و ابن کثیر آن را مکی گفته‌اند و برخی در مکی یا مدنی بودن آن به سبب متعدد بودن روایات، اختلاف دارند. اما با توجه به ساختار ظاهری سوره و محتوای آن که بر بنیادهای ایمان و اعتقادات آدمی که در اعتقاد به قیامت تبلور می‌یابد، تاکید می‌کند مکی بودن مقبول می‌افتد. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۱۸)

نمونه دیگر درباره سوره تکاثر است که بر اساس روایات مدنی شناخته شده است. (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۶) ولی نامبرده با استناد به سیاق و مصداق آن را مکی می‌داند زیرا که در آن نوعی انذار مشرکان و کافران مطرح شده است. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵)

نمونه دیگر سوره ماعون است که بر اساس برخی روایات مدنی است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۴۷۴) همان طور که قول به این که فقط سه آیه آخر آن مدنی است، هم گفته شده است، ولی دروزه تصریح کرده با توجه به مضمون و محتوا کل سوره مکی است، زیرا با اهداف دعوت مکی‌ها هماهنگ است. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۸).

چنین می‌نماید که این گونه داوری از سوی مفسر که بر اساس آن روایات مدنی بودن این سور، مقبول نمی‌افتد، نشأت گرفته از این دیدگاه مفسر است که به نظر وی سوره‌های مکی غالباً هر کدام یک موضوع را مورد بحث قرار می‌دهد و بیشتر این قبیل سوره‌ها نیز سوره‌های کوتاه مکی (نظیر سوره‌های فوق) است. اگر تعدادی هم دارای وحدت موضوع نباشند، فصول و مجموعه‌های به هم پیوسته‌ای به شمار می‌آیند. این به هم پیوستگی نشانه نزول تدریجی ولی از پی هم و به صورت سلسله وار و جدا از نزول آیات از سوره‌های دیگر است. (بنگرید به گفتار مفسر در این باره: دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۹)

بر اساس گفته مفسر باید چنین استنباط کرد که سوره‌هایی از قبیل سوره‌های مذکور که روایات مدنی بودنش پذیرفتنی نمی‌نماید، به دلیل وحدت موضوع کلی آن است که محوریت آن بنیادهای ایمانی، انذار مشرکان و موضوع معاد از مهم‌ترین شاخصه‌های چنین سوری است.

مثال دیگر در این زمینه سوره عنکبوت است که بر اساس برخی روایات آیات ۱ تا ۱۰ آن مدنی است، ابن جریر از قتاده روایت کرده که گفت: از آیه: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ... وَكَيْعَلَمَنَ الْمُؤْمِنِينَ» (الاسراء: ۱۰-۱۱) درباره عده‌ای نازل شد که مشرکین آنها را به زور به مکه برگرداندند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۳) و این ده آیه در مدینه نازل شده است. (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۴۱) همچنین سیوطی روایت دیگری را از طریق طبری از ضحاک آورده که گفت آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ» (الاسراء: ۱۰)،

درباره جمعی از منافقین مکه نازل شده، که ایمان می‌آوردند، ولی همین که خود را در معرض خطر می‌دیدند، و یا شکنجه می‌شدند، به کفر سابق خود بر می‌گشتند، و اذیت مردم را در دنیا با عذاب آخرت خدا یکسان می‌شمردند. (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۴۲)

ولی به نظر عزت دروزه این سوره با توجه به سیاق آن مکی است چون محتوا و مضمون آن به گونه‌ای است که با سوره‌های مدنی تناسب ندارد. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۴۶۵). بدین سان روایت ناظر بر مدنی بودن این آیات از نظر وی پذیرفتنی نیست.

نامبرده بسیاری از روایات اسباب نزول که آیه‌ای را ناظر به فرد معین می‌داد، غیر قابل اعتماد می‌شناسد و با استناد به سیاق، در پی اثبات عمومیت مفهوم آیه است. از این رو روایتی را که می‌گوید آیه: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (الانفال: ۶۴) موقع ایمان آوردن عمر نازل شد، و در نتیجه مکی است، ساخته تعصب اهل سنت است؛ این در حالی است که به نظر وی به دلیل پیوستگی این آیه با آیات جهاد و سازگار با فضای مدینه، مدنی است. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۰۸)

روایات اسباب نزول، از نزول آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (النساء: ۵۸) موقع فتح مکه خبر می‌دهد و اینکه بر اساس آن، پیامبر موظف گردید تا عثمان بن طلحه را در مقام کلیدداری کعبه ابقا نماید، ولی سیاق از ارتباط آن با آیات مربوط به حکومت و برخورد با منافقان خبر می‌دهد. بنابراین مخاطب آیه از نظر دروزه باید حاکمان و اولی الامر باشند. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۱۴۷-۱۴۶)

در یک جمع بندی کلی چنین می‌توان تاکید کرد که مبنای سیاق و تناسب برای تشخیص اختلاف سوره‌های مکی و مدنی از نظر دروزه بسیار مهم است. فراموش نکنیم وجه غالب نگرش او در نگرش به مکی و مدنی بودن آیات و سوره‌های قرآنی، یک پارچه بودن آنها و در نتیجه نزول یکباره آنها در فضای مکه و یا مدینه است اما در عین حال مستثنیاتی را هم قائل است.

بدین صورت که او از یک طرف آن طور که خود می‌گوید به روایاتی که ۱۴۷ آیه مدنی را در ۲۴ سوره مکی جایز می‌شمرد، به دیده تردید می‌نگرد، اما از سویی دیگر تعداد

کمی از آیات مدنی بین سوره‌های مکی و تعدادی از آیات مدنی بین آیات سوره‌های مکی را جای می‌دهد. (دروزه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۳۷۹؛ ج ۶، ص ۵۶ و ۶۸)

۵. تفاوت ظاهری و محتوایی سوره‌های مکی و مدنی

سوره‌های مکی و مدنی سبک و سیاق متفاوتی دارند. توجه به هر کدام از تفاوت‌های محتوایی و ظاهری به نحوی در تشخیص آن موثر واقع می‌شود. به گفته دروزه: «از نظر سبک ظاهری، آیات سوره‌های مکی موزون و آهنگین است، ولی آیات مدنی طولانی و فاقد سجع و قافیه می‌باشد». (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۲۶۷) بدین سان همان گونه که پیش از این تاکید گردید، دروزه در یکجا نازل شدن بیشتر سوره‌های مکی تاکید دارد. استدلال وی تفاوت مراتب در آهنگین بودن سوره‌های کوتاه با سوره‌های بلند مکی ولی به هم پیوسته و منسجم آنهاست. از دیدگاه وی سوره‌های کوتاه مکی، منسجم و دارای سجع و نظم و آهنگ خاصی است و این بیانگر یکجا نازل شدن آنهاست.

دیگر سوره‌های مکی که گرچه کوتاه نیستند اما دارای وحدت موضوعی و انسجام یک پارچه‌ای است که این نیز به نوبه خود بر یکجا نازل شدن این سوره‌ها دلالت دارد. (دروزه، ۱۳۶۷، ص ۱۴۴) چنین می‌نماید که از نظر دروزه، سور کامل نازل شده در مقایسه با دیگر سوره‌های مکی که کامل و به طور یکجا نازل نشده، بلکه به صورت مجموعه‌های به هم پیوسته ولی در یک امتداد زمانی نازل گردیده به لحاظ مضامین معرفتی و نوع آموزه‌های آن شبیه به هم هستند.

۶. جان مایه سخنان دروزه در تفاوت سوره‌های مکی و مدنی

دروزه در این بحث نکته‌ای تازه که بتوان گفت در مقایسه با سخنان پیشینیان بدیع است، نیاورده و نهایت عبارت پردازی‌های جدید و سخنان کلیشه‌ای وی با حفظ محتوای سخنان عالمان گذشته است که بر زبان وی رانده شده است. مثلاً کسانی مانند برهان الدین بقاعی در *نظم الدرر* که بحث تناسب را مطرح کرده‌اند، به نوعی بحث غرض داشتن هر سوره و انسجام کلی آن را در مبحث تناسب مدنظر قرار داده‌اند.

همچنین عالمانی که در خصوصیات ظاهری سور مکی و مدنی بحث کرده‌اند مانند باقلانی به موزونیت سور مکی که به نادرستی سجع به آن نام نهاده بودند، اشاراتی داشته است. تلاوم و فواصل، دو مقوله‌ای است که تحت عنوان آهنگین بودن الفاظ قرآنی آنها را مطرح کرده است. (باقلانی، ص ۲۷۰) بلی او بر اساس یک تقسیم بندی اولیه کل آموزه‌های قرآنی را به دو بخش اساسی تقسیم می‌کند: آموزه‌هایی که در حکم اهداف قرآنی هستند و مضامینی که به مثابه روش‌هایی هستند در خدمت تایید اهداف و اصول این معارف.

او بر این باور است که اهداف قرآنی در سوره‌های مکی مندرج است و وسایل و روش‌های رسیدن به این اهداف متعالی در سوره‌های مدنی جای گرفته است. به نظر او در سوره‌های مکی، یکتا پرستی و هدایت انسان و مبارزه با شرک و توحید محوری پایه اصلی سور مکی است. اگر از ذکر داستان‌های انبیاء، معطوف به اندرز و بشارت سخن به میان آمده در نهایت در خدمت همین توحید محوری و یکتا پرستی و هدایت است؛ که به اندرز و بشارت‌هایی هم معطوف است. محورهای عمده در سوره‌های مدنی، قوانین قضایی و مسائل اجتماعی در قالب تشریح قانون و مبارزه و رویارویی با یهودیان اهل کتاب و جریان نفاق است.

به اعتقاد دروزه در هر دو فضای مکی و مدنی توصیف جنبه‌های گونه‌گون صحنه‌های آخرت، سخن از جن و ملائکه و جدال وجود دارد. (ر.ک: دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۵۷) چنان که ملاحظه می‌شود بیشتر محورهای متمایز در این تقسیم بندی‌ها در لابلای سخنان عالمان و مفسران دیگر هم وجود دارد. در نظر محمد عزت دروزه هم سوره‌های مکی و هم سوره‌های مدنی دارای وحدت موضوع هستند. اما این وحدت موضوع درباره سوره‌هایی که یک باره نازل شده‌اند، چشمگیر و برجسته می‌نمایند. از طرف دیگر هم در سوره‌های مکی و هم در سوره‌های مدنی وجود فاصله در نزول آیات قرآنی عدم پیوستگی در نزول را موجب گردیده ولی دروزه سخنی از عدم وحدت موضوع به میان نیاورده گرچه به وحدت موضوع هم تصریح نمی‌کند.

۷. معیار مکان و زمان در تبیین مکی و مدنی سوره‌ها و آیات

سبک ظاهری و ویژگی‌های محتوایی تنها وسیله تشخیص سوره‌ها نیست، بلکه معیار تعیین مکان و یا زمان نزول آیاتی که در مورد مکی و مدنی بودن آنها اختلاف است نیز از دیگر معیارهای این مبحث است، و به وسیله این ویژگی‌ها، مکی بودن آیاتی که از نظر روایات مدنی هستند، ولی در چارچوب سوره‌های مکی قرار دارند و مدنی بودن آیاتی که بر اساس روایات مکی هستند، ولی در سوره‌های مدنی ثبت شده‌اند، مورد شناسایی قرار می‌گیرد.

همچنین اساس معیار زمان تقدم برخی سوره‌های متأخر و تأخر بعضی از سوره‌های متقدم مورد شناسایی قرار می‌گیرد و مکی بودن سوره‌های حج، رعد، الرحمن، انسان، زلزله که در مصحف قدور اعلی مدنی بودن آنها ثابت شده و حتی مکی و مدنی بودن سوره‌های کوتاه دیگر که روایات در آن اختلاف دارند از نمونه‌های قابل ذکر در این بحث است. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۲۸)

روایات مختلفی در مورد ویژگی بعضی سوره‌ها وجود دارد که بعضی از سوره‌ها را در زمره سوره‌های مکی می‌داند یا بالعکس. مثلاً بعضی روایات سوره‌های رعد، حج، رحمن، انسان، زلزله، فلق، ناس، اخلاص، کوثر، قریش، عصر، عادیات، قدر، مطففون و فاتحه را مدنی می‌دانند در حالیکه روایات دیگر آن سوره‌ها را مکی فرض کرده‌اند. سوره‌های حدید، صف، تغابن و بینه که بعضی روایات آنها را مکی می‌دانند، در حالیکه بر اساس برخی روایات دیگر آنها مدنی‌اند. بر این اساس در هنگام بروز چنین تعارضاتی تکیه بر روایات تعیین کننده نیست و کسانی نظیر دروزه با تکیه بر معیار مضمون و سیاق، مکی بودن آیات و سوره را مشخص می‌کنند.

۸. نقش مکی و مدنی در تفسیر آیات از نظر دروزه

یکی از فواید مهم شناخت مکی و مدنی، نقش و تاثیر آن در فهم آیات و تفسیر است. به عنوان نمونه در آیه ۴۳ سوره رعد «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» که سخن در این است که مراد از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ

الْكِتَابِ» چیست؟ گروهی چون سعید بن جبیر آن را عبد الله بن سلام دانسته‌اند، این در حالی است که وی در مدینه اسلام آورد. افرادی مثل علامه طباطبایی و محمد عزت دروزه با توجه به محتوا و سیاق به تفسیر این آیه پرداخته و بیان می‌دارند که نمی‌توان به خاطر یک روایت که سوره را مدنی دانسته، آن را مدنی دانست.

به نظر ایشان مصداق «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» چون اعلم است به کتاب خدا، در این سوره مقولاتی مانند ایمان و توحید که موضوع آیات و سور مکی است، مورد تاکید قرار گرفته و امام علی(ع) نیز با توجه به اشراف به چنین مقولاتی مصداق «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» است. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۳۵۵).

نمونه دیگر در این زمینه آیه ۶۰ سوره اسراء است «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحُوفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا». تفسیر خازن و کشف روایاتی آورده‌اند که پیامبر(ص) شب را به صبح رسانید در حالیکه در اندیشه بود؛ به ایشان گفته شد یا رسول الله چه شده؟ و پیامبر فرمودند در خواب دیدم بنی امیه بر منبر من به سان بوزینه گانی بالا و پایین می‌روند که این روایت اقتضا می‌کند که این آیه مدنی باشد، و در تفسیر طبرسی روایتی از امام محمد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع) آمده است که منظور از «الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ» همان بنی امیه می‌باشند. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۴۰۴)

دروزه گرچه این روایات را که در فهم درست آیه موثر است، نقل کرده اما خود بر این مبنا که تمام سوره در مکه نازل شده، مدنی بودن این آیه را نمی‌پذیرد. از نظر وی داستان این رؤیا مربوط به معراج است که در دوران مکه اتفاق افتاده است. در پاسخ او می‌توان گفت که سیر معراجی پیامبر جسمانی-روحانی است و در عالم بیداری است نه در خواب.

نمونه دیگر مواجهه محمد عزت دروزه با موضوع جهاد ابتدایی بر اساس تفسیر آیات ۲۹ و ۵ سوره توبه است که تعدادی از مفسران بنا به گفته او با استناد به چنین آیاتی مشروعیت چنین جهادی را نتیجه گرفته‌اند. عزت دروزه عقیده دارد در صورت توجه به سیاق و بافت حاکم بر آیات پیش از این دو آیه، به خوبی نادرست بودن این تفسیر به

دست می آید. وقتی دروزه بین این قبیل آیات و آیه ناظر بر آزادی مردم در برابر وحی و دعوت پیامبر نوعی تعارض ظاهری می بیند، بر خلاف برخی قدما می گوید که در چنین مواضعی قائل به نسخ می شوند (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۹۷-۹۹) آیه را در پرتو اصول و مبانی تفسیر خود از جمله لحاظ کردن قاعده سیاق و توجه به قرآن مکی و مدنی تفسیر می کند. از نظر وی سیاق این آیات به مشرکان پیمان شکن اختصاص دارد و مقوله ای به نام جنگ ابتدایی را بر اساس سیاق آیات نمی توان نتیجه گرفت.

۹. نقد و ارزیابی میزان وفاداری دروزه به معیار مکی و مدنی

پیش از این تاکید گردید که از دیدگاه دروزه غالباً نزول مکی و مدنی سوره ها به یک باره بوده است؛ اما این نکته نیز تاکید شد که وی در این بحث به استثنائاتی هم قائل است. به دیگر سخن صرف نظر از برخی استثناءها، این مفسر معتقد است هر سوره ای که مکی است تمام آن مکی و سوره ای که مدنی است تمام آن مدنی است. با توجه به این مبنا و قبول برخی استثناءها توسط دروزه به سراغ برخی آیات می رویم که کمترین تردیدی در سبب نزول آنها در مورد اهل بیت (ع) نمی رود، اما با این همه دروزه از قبول آن امتناع ورزیده و چنین رویه ای در تفسیر او از نقاط ضعف تفسیرش در بحث مکی و مدنی به شمار می آید.

به بیان دیگر توجه دروزه به سبک و سیاق آیات و لزوم تناسب و هماهنگی روایات با سیاق و مضمون آیات قرآنی او را به رد یا تأویل برخی احادیث سوق داده است. شاهد مثال ما در این بحث، مواجهه تأمل برانگیز دروزه با آیاتی است که موضوع آن ذی القربی، اجر پیامبر (ص) در رسالت، ولایت امام علی (ع) و مقولاتی از این دست است.

تفسیر صحیح این قبیل آیات با معیارهای اذعان شده دروزه و لزوم رعایت آن در فرایند فهم آیات الهی هیچ گونه مبنایی ندارد، همانند رویکرد مفسرانی نظیر علامه طباطبایی در تفسیر این قبیل آیات که هم به قاعده سیاق ملتزم بوده و هم در پذیرش مکی و مدنی بودن سوره قرآنی چندان به روایات اهمیت نداده (و از این نظر شبیه هم هستند) و بر اساس قواعد مضمونی عمل می کنند.

رویه این مفسر (دروزه) از اسلوب و ساختار تفسیر معتبر فاصله گرفته است. جان کلام این که اگر بر مبنای پذیرفته شده دروزه بتوان وجود برخی آیات مدنی در سور مکی را جایز دانست، هرچند در حد مواردی محدود چرا چنین آیاتی جزء این قبیل موارد نباشد؟ مگر نه این است که دروزه قرآن موجود را توقیفی می‌داند و یکی از منابع اثبات چنین دیدگاهی را روایات می‌داند (نک: دروزه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۸۶)

نمی‌توان گفت دروزه همه روایات مربوط به ترتیب نزول سوره‌های قرآنی را نادرست می‌داند. زیرا که خود وی گفته است: «و مع ذلك فإن هذا لا یعنی أن الترتیبات المستندة إلى روایات قديمة أو المنسوبة إلى أعلام الصحابة و التابعین غیر صحیحة كلها، أو أنها لا یصحّ التعویل علیها» (دروزه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۳)

از سوی دیگر دروزه اساس تقسیم بندی‌اش در سوره‌های مکی و مدنی مبتنی بر مصحفی است به نام مصحف خطاط ترکیه عثمانی، مصطفی نظیف قدور اوغلی چنان که خود وی در این زمینه تصریح کرده است: «قد اعتمدنا الترتیب الذی جاء فی مصحف الخطاط قدر و اوغلی لأنه ذکر فیه أنه طبع تحت إشراف لجنة خاصة من ذوی العلم و الوقوف، حیث یتبادر إلى الذهن أن یکون قد أشیر إلى ترتیب النزول فیه». (دروزه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۳)

در هر حال از این عبارات، چنین به دست می‌آید که توجه به روایات ناظر بر شناخت مکی و مدنی به طور غیر مستقیم هم که شده، نادیده گرفته نمی‌شود. سخن ما در این زمینه نیز همین است که چرا به رغم چنین تصریحات و ادعاهایی آن نگاه خاص در مواجهه با آیاتی که به اهل بیت (ع) ناظر است در تفسیر دروزه اعمال می‌شود؟ برای مثال از سویی دروزه ابایی نمی‌بیند که آیاتی از یک سوره جدا جدا نازل گردد و نزول با فاصله‌ای تحقق یابد، اما از سوی دیگر نمی‌خواهد بپذیرد سبب خاصی در نزول آیه ولایت مطرح باشد چرا که نظم، انسجام و وحدت موضوع آن به هم می‌خورد.

۱۰. نقش قرآن مکی و مدنی در تبیین سیره نبوی (ص)

تلقی دروزه این است که قرآن، دوره کامل سیره پیامبر (ص) را از آغاز تا پایان به صورت نظام یافته و رو به تکامل و گسترش نشان می‌دهد. به اعتقاد دروزه، الگوی طراز قرآنی الگوی پیامبر (ص) است. محوریاً شاخصه‌های این الگو را می‌توان از طریق زندگی قبل از بعثت پیامبر تا صدر اسلام و پس از آن در دوران حیات نبوی در مدینه دریافت.

به نظر او همه این جنبه‌های الگویی را می‌توان از رهگذر آیات قرآنی که ذیل موضوعی خاص دسته‌بندی شده است، جستجو و درک نمود. (ر.ک: دروزه، ۱۹۶۴م، ص ۱۳؛

دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۱؛ ابن هشام، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴-۶)

برای کسی که با دقت و مطابق ترتیب نزول به قرآن نگاه می‌کند، آشکار می‌گردد که تمام سوره‌ها، مجموعه‌ها و فصل‌های قرآن، موضع‌گیری‌های متقابل پیامبر (ص) و محیط اجتماعی اوست. محیطی که در آن از یک سو مشرکان و اهل کتاب و منافقان قرار دارند و از سوی دیگر مومنان. یعنی هر سوره از آیات قرآن یا مجموعه‌ای از آیات، فصلی از زندگی پیامبر (ص) و موقعیت ایشان در میان کسانی است که دعوت او را پذیرفته یا برعکس در تقابل با مشرکان، یهودیان و منافقانی است که از پذیرفتن دعوت او سر باز می‌زنند. (بنگرید به: دروزه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۴۲)

دروزه ضمن تأکید بر پیوند بین وحی قرآنی و دعوت نبوی معتقد است مفاهیم بسیاری در قرآن بر تصویر پردازی‌های مواضع مردم زمان پیامبر و ارتباط آن با دعوت نبوی ناظر است. مثلاً در آیات بسیاری با توجه به مشرک بودن اعراب پیش از اسلام و گستره عقیده شرک در محیط مکه، وحی قرآنی و دعوت نبوی معطوف است به ایجاد بسترهای لازم برای هدایت آنان. در آیات دیگری موضوع بحث، جدل با اعراب و سرزنش آنهاست به خاطر برخی آداب و رسوم که دارند. تمام این مضامین به نحوی از رهگذر وحی بر زبان پیامبر و خطاب به آنان جاری شده است. (بنگرید به: دروزه، ۱۴۲۱،

ج ۱، ص ۱۴۴)

شناخت مکی و مدنی، نقشی بسزا در شناسایی مراحل دعوت پیامبر اکرم (ص) و به دست آوردن خصوصیات روحی و اجتماعی مردم آن زمان دارد؛ هم چنان که موانع مختلف فکری و اجتماعی موجود در مسیر دعوت پیامبر را نیز نشان می‌دهد.

یکی از این نمونه‌ها، استناد دروزه به آیه ۶ سوره توبه است. موضوع این آیه لزوم پناه و امان دادن به مشرکان است تا فرصتی برای شنیدن پیام الهی داشته و در نتیجه بسترسازی لازم برای هدایت آنها فراهم گردد. دروزه معتقد است اولیاء الهی و از جمله پیامبر بر اساس آموزه‌های قرآنی باید تمام فرصت‌های ممکن برای هدایت انسان‌ها را فراهم آورند. بر این اساس، رسول گرامی اسلام در سایه چنین آیاتی روش خردمندانه‌ای را در مدارا و دعوت به دین الهی، نصب العین خود قرار داد. این مطلب به گونه‌ای است که دروزه به روایتی استناد می‌کند که بخاری و نسایی از پیامبر آورده‌اند: «من آمن رجلا علی دمه فقتله فأنا بریء من القاتل و إن كان المقتول كافراً». (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۳۵۹؛ ابن هشام، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹)

نمونه دیگر آیاتی است در سوره فتح که از دیدگاه این مفسر در آن ربط وثیق سیره نبوی با آیات قرآنی قابل کشف است. ابن اسحاق در گزارش حوادث سال ششم هجری به عزم و قصد پیامبر (ص) برای انجام عمره گفته است: «چون پیامبر بیم آن را داشت که قریش با وی بجنگند یا از ورود او به مکه جلوگیری کنند، از اصحاب و بادیه نشینان اطراف خواست تا با وی همراهی کنند، اما بسیاری از بادیه نشینان همراهی نکردند». (ابن اسحاق، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۳۲۲) سفری که در انتها صلح حدیبیه را در پی داشت و پیامبر پیروزمندانه به مدینه بازگشت و در اثنای بازگشت بین مکه و مدینه سوره فتح نازل گشت. با توجه به این گزارش تاریخی، عزت دروزه آیات ۱۱-۱۲ و ۱۵-۱۶ سوره فتح را بهانه کرده و ضمن طرح موضوع دعوت پیامبر از اعراب برای زیارت خانه خدا، معتقد است همین نحوه دعوت بعدها در قالب آیات مذکور در این سوره منعکس شده است. (ابن هشام، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۹)

نمونه دیگر که بر مبنای آن می‌توان از رهگذر آیات قرآنی سیره پیامبر را شناسایی کرد، سیره احتجاجی و مناظره گونه پیامبر با برخی اهل کتاب در مدینه است. دعوت اهل

کتاب و متوجه کردن آنان به حقیقت احکام الهی در کتاب‌هایشان و مناظره با برخی از نصارا نکته‌ای است که دروزه از آن برای تبیین جنبه‌های گوناگون سنت و سیره نبوی بهره‌گیری می‌کند.

او در فصلی که در بردارنده پنج دسته آیات در سوره آل عمران است موضوع مناظرات با یهودیان و با مسیحیان را با توجه به حضورشان در مدینه - که به نوعی مجادله و تحدی با آنها بوده - بررسی می‌کند. (بنگرید به: دروزه، ۱۳۶۷ق، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۳) دروزه همچنین از مضمون آیات ۱۱۱ تا ۱۱۳ سوره بقره به نحوی سیره احتجاجی و مناظره بین پیامبر و گروهی از نصارا را استنباط می‌کند. (دروزه، ۱۳۶۷ق، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۴۹)

نمونه دیگر قابل ذکر در این موضوع گزارش قرآن از نحوه رفتار برخی از مسلمانان در اثنای برگزاری نماز جمعه و تعامل پیامبر با آنان است. به نظر دروزه روح و اسلوب حاکم بر این آیات بیانگر نوعی رفتار از سوی مسلمانان قبل از نزول آن در سوره جمعه است. این آیات اهتمام لازم برای تغییر این رفتار را مورد تاکید قرار می‌دهد. (دروزه، ۱۳۶۷ق، ج ۲، ص ۳۸۳)

مفسر تفسیر الحدیث معتقد است که برگزاری نماز جمعه سنتی بود که حتی در مکه نیز توسط پیامبر (ص) انجام می‌گرفته است. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۳۳۶)

بر اساس روایتی دیگر در این تفسیر، پیامبر وقتی پس از هجرت به مدینه رسید در محل قبا مسجدی ساخت و در روز جمعه‌ای خطبه خواند و در همان مسجد نماز جمعه به جای آورد. به گفته دروزه آیات سوره جمعه یک باره نازل شده و در آن سه آیه، پراکنده نشدن مسلمانان را به هنگام دیدن کاروان تجارتنی مورد تاکید قرار می‌دهد. به اعتقاد او در کل، نزول این سوره به منظور تاکید بر جنبه‌های دینی - اجتماعی مضامین آن بوده است. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۳۳۶)

نتیجه گیری

۱- تفسیر الحدیث از جمله تفاسیری است که دروزه بر مبنای ترتیب نزول قرآن آن را تدوین کرده است. محمد عزت دروزه از رهگذر اهمیت قائل شدن به مصحف امام علی، این رویکرد تفسیری را موفق ترین روش تفسیری تلقی می کند.

۲- اساس تفسیر دروزه بر تقسیم آیات و سور به مکی و مدنی از طریق استناد به قاعده سیاق و مضمون این آیات است.

۳- سیاق به مثابه قاعده مهم در فهم مکی و مدنی آیات و سور، در نگاه عزت دوزه، گستره و کارآمدی های گونه گونی دارد از قبیل: روشنگری ترتیب نزول و بازشناسی روایات صحیح و غیر صحیح در حوزه مکی و مدنی، وضوح معنایی بخش های مختلف قرآن، مطالعه و شناسایی سیر تکاملی سیره نبوی و شناخت قوانین اجتماعی و حکومتی و ...

۴- به رغم اهمیت سیاق در فهم مکی و مدنی، نقش روایات نیز قابل انکار نیست. با این حال عدم توجه به نقش روایات صحیح به ویژه به لحاظ جنبه های سبب نزول باعث گردیده دروزه در تفسیر صحیح قرآن و تبیین مکی و مدنی توفیق نداشته باشد. مواجهه تأمل برانگیز دروزه با آیاتی که موضوع آن ذی القربی، اجر پیامبر در رسالت، ولایت امام علی(ع) و مقولاتی از این دست آیات است که بر اساس روایات جنبه های مکی و مدنی بودنشان آشکار و می توانسته در فهم و تفسیر آیات موثر واقع شود که در تفسیر دروزه چنین نشده است.

۵- وحدت موضوعی سور قرآن نقشی تعیین کننده در تشخیص مکی و مدنی واحدهای نزول قرآنی ایفا می کند. این وحدت موضوع به خصوص در سور مکی و سوره های کوتاه تر، آشکارتر است.

۶- آنچه در دیدگاه مفسر تفسیر الحدیث، در بحث مکی و مدنی کم اهمیت و یا نادیده گرفته می شود، ارتباط و تأثیر مکی و مدنی بودن سوره در کشف غرض آن است.

منابع

- **قرآن کریم.**
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن اسحاق، محمد (۱۳۵۵)، **سیره ابن اسحاق**، مغرب: معهد الدراسات و الابحاث للتعریب.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام (۱۴۱۵ق)، **سیره النبی**، تحقیق و شرح مصطفی سقا و دیگران، بیروت: دار الاحیاء تراث العربی.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۴۱۴ق)، **المفسرون حیاتهم و منهجهم**، تهران: وزارت ارشاد.
- باقلانی، قاضی ابوبکر (بی تا)، **اعجاز القرآن**، تحقیق سید احمد صقر، قاهره: بی نا.
- حکیم، سید محمد باقر (۱۳۷۸ش)، **علوم قرآنی**، ترجمه لسانی فشارکی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشارات تبیان.
- دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ق)، **التفسیر الحدیث**؛ چاپ دوم، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- همو، (۱۹۹۳م)، **مناکرات محمد عزه دروزه**؛ بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- همو، (۱۳۶۷ق)، **سیره الرسول**، قاهره: مطبعه الاستقامه.
- همو، (۱۹۶۴م)، **عصر النبی**، بیروت: دار الیقظة العربیه.
- رمضان یوسف، محمد خیر (۱۴۰۸ق)، **تکملة المعجم المؤلفین**، بیروت: دار ابن حزم
- زرکشی، بدرالدین محمد (۱۴۰۸ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق)، **الاتقان فی علوم القرآن**، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.

- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
- عواد، کورکیس (۱۹۶۹م)، **معجم المؤلفین العراقيين فی القرن التاسع عشر و العشرين**، بغداد: مطبعة الارشاد
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسیر قمی**، قم: دار الکتاب.
- کحّالہ، عمر رضا (۱۴۱۴ق)، **معجم المؤلفین**، بیروت: مؤسسه الرسالہ.
- ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۷ق)، **مناهج البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: مؤسسه الطباعة و النشر، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱ش)، **علوم قرآنی**، قم: مؤسسه فرهنگي التمهيد.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، پیاپی ۲۷، صص ۱۳۰-۱۰۳

فرهنگ زبانی عرب و نقش آن در ترجمه قرآن کریم

قاسم فائز^۱

محمد علی حیدری مزرعه آخوند^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۱۹

تاریخ تصویب: ۹۳/۱۰/۲۲

چکیده

فرهنگ زبانی نگرش‌ها، باورها، هنجارها و سرمایه‌های ادبی-علمی و ساختارهای دستوری-بلاغی هر زبان است که پیکره اصلی آن زبان را شکل می‌دهد. در ترجمه قرآن کریم نیز باید به فرهنگ زبانی عصر نزول توجه کرد تا بتوان مفهوم حقیقی کلمات و آیات قرآن کریم را به زبان مقصد انتقال داد. در این نوشته به بررسی مفاهیم فرهنگی: شیطان، أخ، أخت، أب، ملک، فراش، أخو عاد، شعر، صدق، آخری، غلّ ید، کشف ساق، وراء ظهر، ردّ الید الی

ghfaez@ut.ac.ir

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

mohamadali_heydari@yahoo.com.au

الفم، بکاء السماء و الارض و ... در زبان عربی عصر نزول پرداخته می‌شود و معادل فارسی آن در زبان مقصد جستجو می‌گردد تا از این رهگذر مفهوم حقیقی کلمات و آیات به زبان مقصد انتقال داده شود و نیز به نقد ترجمه‌هایی پرداخته می‌شود که در انتقال مفاهیم اصلی باز مانده‌اند.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ زبانی، ترجمه قرآن، زبان مبدأ، زبان مقصد، نقد ترجمه.

۱. مقدمه

از زمان ورود اسلام به ایران و دیگر کشورها، جنبش ترجمه قرآن کریم آغاز گردید و از همان ابتدا مخالفان و موافقان ترجمه قرآن به وجود آمدند و هر یک برای رأی و نظر خویش دلیل‌هایی ارائه دادند. و حتی عده‌ای نظریه ترجمه ناپذیری قرآن را مطرح کرده و بر ترجمه‌های موجود نقدهایی زدند، بدان امید که به معنای اصلی قرآن کریم راه پیدا کنند. این مقاله در پی آن است نقش فرهنگ زبانی را در ترجمه قرآن بررسی کند. قرآن دارای تعبیری است که بر اساس فرهنگ زبانی عرب جاهلی بیان شده است و در هنگام ترجمه در زبان مقصد، باید از تعبیری استفاده نمود که آن بار معنایی را انتقال دهد.

به عنوان مثال «کلب» در فرهنگ عربی معنایی منفی دارد، نجس و توهین آمیز است و در ناسزاگویی به کار برده می‌شود.^۱ با این وجود، این واژه در فرهنگ‌های دیگر از جمله غرب، بهترین دوست انسان و نماد وفاداری است؛ یا اینکه «پروانه» در فرهنگ عرب نشانه حماقت، جهل و حیرانی است در حالی که در زبان و فرهنگ فارسی نشانه عشق و فداکاری است. و یا اینکه «شتر آبستن ده ماهه» در فرهنگ عرب زمان نزول گرانمایه‌ترین

۱- «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ يَتْرِكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (الاعراف: ۱۷۶).

مال، است^۱ اما در دیگر زبان‌ها این حیوان از همین میزان بار ارزشی برخوردار نیست که از این مفهوم به فاصله تاریخی و گفتمانی تعبیر می‌شود.

هم چنانکه در فرهنگ اروپایی تمثال عریان به صلیب کشیده حضرت عیسی(ع) بر بی‌آلایشی و پاکی دلالت دارد و در فرهنگ ایرانی یک نوع استیحا‌ش است و یا اینکه در سال‌های ابتدائی اسلام برای مفهوم برگزیدن شخصی از در آوردن و به دست کردن انگشتر و در زمان حال از عبارات رأی به صندوق انداختن استفاده می‌شود (پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۲۵-۳۲) در زبان فارسی نیز با عباراتی مواجه می‌شویم که در فرهنگ زبانی فارسی معنای خاصی دارند که اگر آنها را بدون در نظر گرفتن فرهنگ زبانی ترجمه کنیم، اصلاً معنا و مفهوم را انتقال نداده‌ایم.

مثلاً عبارت "سر او را کلاه گذاشت" به معنای "فریب داد" است و عبارت "دست شستن از کاری" کنایه از ترک آن کار است (شمیسا، ۱۳۸۶، ص ۲۶۹)، با ترجمه ظاهری مفهوم حقیقی آن از دست می‌رود. چون قرآن کریم به زبان عربی نازل شده لاجرم با فرهنگ عرب سخن می‌گوید و هرگاه خواسته باشیم آنها را ترجمه کنیم باید فرهنگ زبانی مبدأ را به زبان مقصد انتقال دهیم نه کلمات و الفاظ را عیناً از زبانی به زبان دیگر ترجمه کنیم. قرآن در طول سالیان متمادی به زبان‌های مختلف از جمله فارسی ترجمه شده است، سوال اصلی این پژوهش این است که آیا مترجمین فارسی زبان واژه‌ها یا تعبیری را که دارای بار فرهنگی هستند درست منتقل کرده‌اند و بهترین معادل برای واژه و تعبیر فرهنگی در زبان فارسی چیست؟ هدف از این پژوهش پاسخ به سوال‌های فوق و یافتن بهترین معادل برای کلمات قرآن کریم در زبان فارسی می‌باشد، روش تحقیق در این مقاله توضیحی - تحلیلی است و ضمناً این پژوهش کاملاً نو و فاقد پیشینه است.

۲. نقش فرهنگی زبان در فهم و ترجمه قرآن

فرهنگ زبانی، مجموعه افکار، ارزش‌ها، باورها، نگرشها، تعصبات، افسانه‌ها و احکام مذهبی است که کاربران یک زبان در هنگام استفاده از زبان خود از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند و

۱- «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَ إِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَ إِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ»

زبان در انتقال اطلاعات و مفاهیم و در نتیجه مدون سازی آنها نقش اساسی دارد به این ترتیب، برای فهم و انتقال هر متنی لازم است از فرهنگ زبانی آن جامعه آگاهی کامل داشته باشیم. (داوری اردکانی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۰۳). نقش فرهنگ در ساختارهای زبانی نظیر کنایه، تشبیه، مجاز و استعاره پررنگ تر است و از این رو نمونه‌هایی از ساختارهای مذکور بررسی می‌شود:

۲-۱. کنایه

۲-۱-۱. «رُدُّ الْيَدِ فِي الْفَمِ»

«أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ» (ابراهیم: ۹).

از کنکاش در لابلاي کتب لغت و تفاسیر به این معنا و مفهوم پی می‌بریم که اصطلاح "رد الید الی الفم" کنایه‌ای است از شدت خشم (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۳، ص ۱۶۳). و در بیشتر تفاسیر و کتاب‌های لغت آن را کنایه از شدت خشم و غضب بیان کرده‌اند و آن را معادل معنا و مفهوم «عَضُوا عَلَیْكُمْ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ» (آل عمران: ۱۱۹) یعنی از شدت خشم سر انگشت خویش را گزیدند، دانسته‌اند. (شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۲۴۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۴۲۹؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۹؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۷).

خزیمه مردم را پس از خطبه حضرت زینب چنین وصف می‌کند: «فرايت الناس حياری قد ردوا ایدیهم فی افواههم^۱...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۱۶۴؛ طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۱؛ سید مرتضی، ج ۲، ص ۳۵؛ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۲؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۳). در زبان فارسی معادل کنایی برای آن عبارت «از کوره در رفتن» (پرتویی آملی، ۱۳۷۴، ص ۹۲) و دندان خاییدن (بازل مشهدی، ۱۳۸۳، ص ۷۸) و آب بر آسمان انداختن (دهخدا، ۱۳۱۰ش، ج ۱، ص ۳) می‌باشد.

۱- مردم را بسیار عصبانی و ناراحت دیدم.

بیاغزید دندان به دندان کین

بیشتر چون کوه پابر زمین

(بازل مشهدی، ۱۳۸۳، ص ۷۸)

«و بونصر بر آسمان آب انداخت که تا یک سر اسب و استر بکار است و اضطراب‌ها کرد و گفت چون کار بونصر بدان منزلت رسید که به گفتار بوالحسن ایدونی بر وی دستوری نویسند زندان و خواری و درویشی و مرگ بر وی خوش تر» (دهخدا، ۱۳۱۰ش، ج ۱، ص ۳).

بنابراین عبارت کنایی را در آیه فوق چنین ترجمه می‌کنیم: «پس آنها سخت از کوره در رفتند و گفتند...» اما اکثر مترجمین آیه را به صورت تحت اللفظی به عبارت «دست بردن دهان بردن» ترجمه کرده‌اند. مثل: «آیا خبر کسانی که پیش از شما بودند، قوم نوح و عاد و ثمود، و کسانی که پس از آنها آمدند، که جز خدا کسی از آنان آگاهی (کامل) ندارد، به شما نرسیده است؟ پیامبرانشان با دلایل روشن بدیشان آمدند، پس دستهایشان را در دهنهایشان باز گرداندند و گفتند: ما به آنچه بدان فرستاده شده‌اید کافریم، و ما درباره آنچه ما را به آن می‌خوانید سخت به شک اندریم (خواجوی، آیتی، پورجوادی، مجتبیوی). در حالی که ترجمه تحت اللفظی هرگز معنای حقیقی آیه را به زبان فارسی انتقال نمی‌دهد.

۲-۱-۲. «وَرَاءَ كُمْ ظُهْرِيًّا» و «وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ»

«قَالَ يَا قَوْمِ أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَاتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَ كُمْ ظُهْرِيًّا إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُّحِيطٌ» (هود: ۹۲)

«وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ» (آل عمران: ۱۸۷).

«وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (البقره: ۱۰۱)

عبارت "اتَّخَذْتُموهُ وِراءَ كَمِ ظَهْرِيَا" و "بَبَدُوهُ وِراءَ ظَهْرِهِم" نیز از تعبیری است که باید بر اساس فرهنگ زبانی عرب معنا یابد و آن به معنای توجه نکردن به چیزی است. همچنانکه در شعر فرزدق آمده است:

تَمِيمَ بِنِ قَيْسٍ لَا تَكُونَنَّ حَاجَتِي بِظَهْرٍ فَلَا يَعْيا (يعبا) عَلَيَّ جِوابِها.^۱

"حاجته عندك ظاهرة" به این معنی است که تو به نیاز و حاجت او توجه نکردی و آن را نادیده گرفتی. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۲۲). همچنانکه حضرت علی (ع) نیز آن را در عبارت "واتخذتموه وِراءَ كَمِ ظَهْرِيَا حَتَّى شِنتَ عَلَيكُمُ الْغارات" (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۶۷) به کار برده و منظور از آن توجه نکردن و نادیده گرفتن می‌باشد، یعنی به آن توجه نکردید تا بر شما شبیخون زده شد (محمودی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۷).

در معانی الاخبار شیخ صدوق آمده است معنای "واتخذتموه وِراءَ كَمِ ظَهْرِيَا" به معنای توجه نکردن است، همچنانکه در مثل گفته می‌شود: "لَا تَجْعَلْ حَاجَتِي مِنْكَ بِظَهْرٍ"^۲. (صدوق، ۱۳۷۹، ص ۳۱۱). و در تفاسیر نیز به معنای نادیده گرفتن و توجه نکردن آمده است و این تعبیر را کنایه از روی گردانیدن و توجه نکردن به امر مهمی تفسیر نموده‌اند. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۷۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۷۹؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۰۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۲۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۹۲؛ شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۴).

در زبان فارسی می‌توان اصطلاح «پشت گوش انداختن» و «پشت پا زدن» را معادل آن قرار داد:

می‌زدی پشت پا بر راستی راستی از دیگران می‌خواستی

(پروین اعتصامی، ۱۳۸۷)

آستین بر هر چه افشانندیم دست ما گرفت رو به ما آورد بر هر چیز پشت پا زدیم

(صائب تبریزی، ۱۳۹۰)

۱- یعنی: ای تمیم بن قیس به در خواست من توجه کن که جوابش برای من مهم است.

۲- یعنی: به آن اهمیت بده و آن را فراموش نکن.

دست دل در شاهد رعنا مزن تخت شوکت را به پشت پا مزن

(جامی، ۱۳۷۶، بخش ۱۴)

بنابراین باید آن را در آیه‌های فوق به پشت پا زدن، نادیده گرفتن و توجه نکردن ترجمه کرد. در حالی که بسیاری از مترجمین به این معنا توجه نکرده و به صورت تحت اللفظی به پس پشت افکندن ترجمه کرده‌اند. مانند: گفت: ای قوم من! آیا تبارم نزد شما توانمندتر از خداوند است که او را پس پشت افکنده‌اید بی گمان پروردگار من فراگیر هر کاری است که انجام می‌دهید (ارفع، گرمارودی، آیتی، فولادوند، مجتبی‌ی).

۲-۱-۳. «بکاء السماء و الارض»

«فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ» (الدخان: ۲۹).

در فرهنگ زبانی عرب گریه کردن آسمان و زمین بر کسی کنایه از مهم بودن اوست که اگر بمیرد آسمان و زمین و باد برایش می‌گرید. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۱۲۲) زمین و آسمان برای کافران نگریست. (طنطاوی، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۲۹). که این تعبیر اهمیت فرد میّت را نشان می‌دهد و بیانگر فرهنگ زبانی عرب است.

شخصی از علی بن ابی طالب (ع) پرسید: آیا زمین و آسمان بر کسی می‌گرید؟ که امام در جواب فرمود: هر بنده‌ای یک عبادتگاه در زمین دارد و یک نردبان صعود در آسمان؛ و هنگامی که از دنیا رود، آن دو بر آن می‌گریند و چون آل فرعون عمل نیک و شایسته‌ای در زمین نداشتند و هیچ اثری از آن به آسمان نرفت، پس زمین و آسمان هم به حال آنها نگریست و هرگاه مومنی از دنیا رود به جهت ارزشش آسمان و زمین ۴۰ شبانه روز بر آن می‌گریند. (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۵۴۹).

أنس بن مالک از پیامبر (ص) روایت کرد که: بنده مومن در آسمان دو درب برایش گشوده می‌شود که از یک درب آن رزق و روزی‌اش فراهم می‌شود و از درب دیگر عمل صالحش وارد می‌شود و هنگامی که او بمیرد به جهت فقدانش و اهمیتش آسمان بر او می‌گرید. (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۰۵).

در ذیل آیه فوق بیان شده است که هلاکت قوم فرعون چندان اهمیتی نداشت زیرا که آنها در درگاه خداوند خوار و بی مقدار بودند و با مرگشان کوچکترین اتفاقی نیفتاد و گریه نکردن آسمان و زمین کنایه از حقارت آنها و عدم وجود یار و یاور دلسوز برای آنها می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۳۹۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۱۴؛ کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۰۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۱۰).

بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: «به آنها مهلت داده نشد و با مرگشان کوچکترین اتفاقی نیفتاد». درحالی که مترجمین به عبارت گریستن آسمان و زمین و بدون در نظر گرفتن معنای کنایی و فرهنگ زبانی آن، آن را ترجمه کرده‌اند. مانند: «پس نه گریست بر ایشان آسمان و زمین و نبودند مهلت داده شدگان» (پاینده، پورجوادی، اشرفی، فولادوند).

۲-۱-۴. «کشف ساق»

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (القلم: ۴۲).

منظور از کشف ساق در فرهنگ زبانی عرب کنایه از شدت امر و سختی آن می‌باشد و هرگاه جنگ به اوج خود رسد و شدت گیرد، اصطلاح «کشف الحرب عن ساقها» به کار می‌برند. (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۱۷۸؛ حمیری، ج ۹، ص ۵۸۴۲؛ راغب اصفهانی، ص ۷۱۲). و در زبان عربی عبارت‌های «کشف عن ساقها أو شمّرت عن ساقها، أو أبدت عن ساقها» معنای شدت و وخامت امری را می‌رساند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۹۱؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۲۷).

و در این آیه منظور شدت و سختی روز قیامت است که به کشف ساق تعبیر شده است. (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۳۹۶؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۲۱۴). و انسان چون امر عظیم و سختی بر او متوجه شود برای نجات، دامن و لباس خویش را بالا می‌زنند که به یک نحو خلاصی پیدا کند و این کنایه از این است که در قیامت امر بر مشرکین بسیار سخت و دشوار می‌شود (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۱۴۷).

عرب دشداشه (لباس بلند و یک پارچه) می پوشد که هنگام کار سخت دست و پا گیر است که از این رو دامن لباس را جمع می کند تا حرکت پاهای راحت انجام شود از این رو، ساق پاهای نمایان می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۸۵). در فارسی معادل آن "کمربندها را سفت بستن" و "آستین ها را بالا زدن" به کار می رود در حالی که مترجمین آن را به معنای ظاهری برهنه شدن ساق پاهای ترجمه کرده اند: «روزی که ساق پاها برهنه می شود و دعوت به سجده می کردند، ولی نمی توانند» (ارفع، اشرفی، مصباح زاده). در صورتی که ترجمه دقیق آن این است: «روزی که کمربندها سفت بسته می شود برای مواجهه با شدت روز قیامت و از آنها خواسته می شود که سجده کنند اما آنها نمی توانند».

۲-۱-۵. «غَلَّ يَدٌ»

«قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائدة: ۶۴).

در فرهنگ زبانی عرب، غُلَّ و بسط ید کنایه است از بخل و بخشش. (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۲۳۸، زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۵۵). و در کتب لغت نیز "غلت ایدیهم" به معنای "بخیل" آمده است. (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۴۸۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۹۹؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۷، ص ۲۵۸). همچنانکه در آیه ۲۹ سوره اسراء به آن اشاره شده است: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ»؛ یعنی نه خسیس باش نه افراط گر در بخشش.

معادل تعبیر "غَلَّ يَدٌ" در فارسی به معنای "ناخن خشکی و نچکیدن آب از دست" است، کسی که به هیچ وجه نفعی به دیگران نرساند (دهخدا، ۱۳۱۰ش، ج ۱، ص ۲) در زبان فارسی ترجمه آیه فوق به "دست خدا بسته است"، هرگز معنای خست در انفاق را بیان نمی کند، بلکه ناتوانی خداوند را در تمام امور به ذهن متبادر می کند، در حالی که از سیاق آیات می توان نتیجه گرفت که منظور از "غَلَّ يَدٌ" در اینجا خِسَّت است زیرا خداوند در ادامه آیات می فرماید: «ينفق من يشاء...».

بنابراین با توجه به فرهنگ زبانی عرب باید گفت: «یهودیان گفتند که خداوند در امر روزی و نعمت دادن خسیس و ناخن خشک است، خدا به جهت آنچه گفتند، آن‌ها را نفرین می‌کند و می‌گوید: کم روزی شوند در حالی که خداوند بخشنده است و هر طوری که بخواهد روزی می‌دهد». در حالی که مترجمین زبان فارسی به بسته بودن دست خدا ترجمه کرده‌اند مثل: «یهود گفتند که دست خدا بسته است. دست‌های خودشان بسته باد. و بدین سخن که گفتند ملعون گشتند. دست‌های خدا گشاده است. به هر سان که بخواهد روزی می‌دهد» (آیتی، اشرفی، پورجوادی).

۲-۲. مجاز

۲-۲-۱. آب

«وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَرَأُ تَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ». (الانعام: ۷۴) و نیز (مریم: ۴۱ و ۴۲، التوبه: ۱۱۴، الممتحنه: ۴)

در ترجمه آیات فوق از آزر به عنوان پدر حضرت ابراهیم یاد شده است در حالی که پدر حضرت ابراهیم شخصی به نام تارخ بن ناخور بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۵۱). در حدیثی نقل شده است که آباء و اجداد پیامبر اسلام تا حضرت آدم همگی یکتا پرست بوده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ج ۲۴، ص ۱۳۲). از خود حضرت نیز نقل شده است که پیوسته خدای تعالی مرا از پشت مردان پاک به ارحام مادران پاک منتقل می‌کرد و هرگز مرا با پلیدی جاهلیت آلوده نساخت. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۰۵).

با توجه به احادیث بالا نمی‌توان پذیرفت که پدر حضرت ابراهیم که یکی از اجداد پیامبر اسلام می‌باشد، (داورپناه، ۱۳۷۵ق، ج ۱۲، ص ۳۷۷؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۱۹) آزر مشرک و بت تراش باشد، اما از کنکاش در تفاسیر و آیات قرآن کریم با این فرهنگ زبانی مواجه می‌شویم که منظور از اب و آزر در آیات فوق، عموی حضرت ابراهیم می‌باشد نه پدر، و پدرش تارخ بوده که موحد و یکتا پرست بوده است و در آیه ذیل نیز آب به معنای عمو به کار رفته است: «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُهَا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَكَ مُسْلِمُونَ» (البقره: ۱۳۳).

در آیه فوق اسماعیل بدل از آباء است و پدر یعقوب نامیده شده، در حالی که از جهت نسب، عموی حضرت یعقوب می‌باشد. (ابن عجبیه، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳). و در فرهنگ زبانی عرب این مرسوم بوده است که به عمو هم آب می‌گفتند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۳). همانگونه که در فرهنگ زبان فارسی به دوست بابا، عمو می‌گویند. و در تفاسیر زیادی ذیل آیه ۷۴ سوره انعام به این نکته اشاره شده است و همگی آزر را عموی حضرت ابراهیم دانسته‌اند. (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۶؛ کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۰؛ رازی، ۱۰۴۸ق، ج ۱۳، ص ۴۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۹۵؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۹۹).

علاوه بر این در حدیثی از پیامبر اسلام(ص) وارد شده است که فرمود: "عم الرجل صنو ابیه" (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۳؛ فیض، بی تا، ج ۱، ص ۹۶). یعنی عموی هر فردی با پدر آن فرد از یک پدر و اصل نشأت می‌گیرند و چون عمو بسیار به انسان نزدیک می‌باشد، از آن به "صنو آب" تعبیر می‌شود و هرگاه از یک ریشه دو نخل بروید، عرب به هر دوی آنها صنو می‌گوید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۴). یعنی این دو بسیار به هم نزدیک و شبیه هم هستند.

در آیه ۴ سوره رعد نیز به صنو و معنای آن اشاره شده است و منظور از صنوان، آن دو نخلی است که از یک ریشه روئیده اند و غیر صنوان آن دو نخلی است که از دو ریشه روئیده اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۹۳): «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَّضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (الرعد: ۴). و در جریان فتح مکه حضرت عباس عموی خویش به عنوان آب یاد کرده است و در قسمتی از حدیث آمده که "ردوا علیّ ابی" یعنی عباس عمویم را به من بازگردانید که منظور از "آب" عباس عموی آن حضرت می‌باشد. (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۶؛ متقی هندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۵۸۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۴۵). زیرا در آن زمان عبدالله و عبدالمطلب از دنیا رفته بودند.

پس در فرهنگ زبانی عرب جاهلی، به عمو "أب" نیز گفته می‌شد ولی در زبان فارسی به عمو پدر گفته نمی‌شود. از این رو، أب باید عمو ترجمه شود. بیشتر مترجمین فارسی زبان از آزر به عنوان پدر حضرت ابراهیم یاد کرده‌اند: و ابراهیم پدرش آزر را گفت: آیا بتان را به خدایی می‌گیری؟ تو و قومت را به آشکارا در گمراهی می‌بینم (آیتی، ارفع، اشرفی، پاینده، پور جوادی). در حالی که این نوع ترجمه‌ها نادرست می‌باشد. بنابراین آیه فوق باید چنین ترجمه شود: و در آن هنگام که ابراهیم به عمویش گفت.

۲-۲-۲. أخت

«يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ إِمْرًا سَوْءًا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا» (مریم: ۲۸).

در این آیه همه مترجمین فارسی زبان «یا أخت هارون» بهای خواهر هارون ترجمه کرده‌اند: ای خواهر هارون، نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت زنی بدکاره (آیتی، پاینده، گرمارودی، الهی قمشه ای). در حالی که حضرت مریم برادری به نام هارون نداشته است. اما اگر فرهنگ زبانی عصر نزول را در نظر گیریم به این نتیجه می‌رسیم که این اضافه اضافی استعاری است و وجه شبه در آن پاکی و صلاح است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۵۸؛ لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶). زیرا در بین قوم بنی اسرائیل چنین مرسوم بوده است که نیکان و پاکان را به انبیاء و یا صالحین قبل از خود نسبت می‌دادند.

احتمالاتی نیز داده‌اند از جمله هارون برادر رضاعی مریم باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۹۱) که درست آن این است که هارون مردی پاک و صالح بوده بدان حد که پاکی او در بین قوم بنی اسرائیل به صورت ضرب المثل در آمده بوده و هرگاه می‌خواستند شخصی را به طهارت و پاکی وصف کنند می‌گفتند: "إنه أخو هارون یا إنها أخت هارون" (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۳۱۲).

در حدیث مغیره بن شعبه نیز به این مهم اشاره شده است. مغیره گوید رسول خدا(ص) مرا به سوی اهل نجران فرستاد و زمانی که با مسیحیان در مورد این آیه به بحث پرداختیم و آنها بیان نمودند که هارون چند صد سال با حضرت مریم فاصله دارد، من به حیرت ماندم، تا از رسول خدا در مورد آن پرسیدم و حضرت در جواب فرمود: قوم بنی

اسرائیل نیکان خویش را با نام و اوصاف انبیاء و صالحین قبل از خود وصف می کنند. (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۴۳۵؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۳۵). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: ای همانند هارون در پاکی و عفت.

۲-۲-۳. أخو ثمود، أخو عاد، أخو مدین

«وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ: يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ. (الاعراف: ۷۳؛ هود: ۶۱)

«وَإِلَىٰ عادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ. (الاعراف: ۶۵؛ هود: ۵۰)

«وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ. (الاعراف: ۸۵؛ هود: ۸۴)

«وَإِذْ ذُكِّرُوا أَخَا عادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ» (الاحقاف: ۲۱)

«كَذَبَتْ قَوْمٌ نُّوحَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (الشعراء: ۱۰۶)

«كَذَبَتْ قَوْمٌ لُوطَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (الشعراء: ۱۶۱)

تمام مترجمین «أخ» را در ترجمه این آیات «برادر» ترجمه کرده اند: برادر قوم عاد را به یاد بیاور که چون قوم خود را در احقاف بیم داد (آیتی؛ پاینده، بروجردی، انصاریان). «أخ» در زبان فارسی معنای برادر نسبی را می رساند و گاهی مواقع با قرینه، معنای مجازی را می رساند، در این آیات «أخاهم» در معنای حقیقی اش به کار نرفته و مجاز است و این کاربرد «أخ» با آیاتی نظیر: «فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (یوسف: ۶۳)، «وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ آوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یوسف: ۶۹) که به معنای برادر نسبی می باشد فرق دارد.

لذا منظور از «أخ» در آیات فوق یکی از افراد آن قبیله می باشد و ثمود، عاد و مدین قبیله و طایفه هایی هستند که حضرت صالح، هود و شعیب یکی از افراد آن قبیله و گروه می باشند، لذا تعبیر «أخ» تعبیری مجازی و استعاری است و نه حقیقی. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۷۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۹). در بین عرب رسم بر این بوده است که هنگام نام بردن یک شخص از قبیله خاصی از تعبیر «أخ» استفاده می کردند مانند تعابیر أخو العرب برای قوم عرب (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۴۰۶)، و یا تعبیر أخو

الکلب برای قبیله بنی کلب (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ص ۸۱) و اخو تمیم برای قبیله بنی تمیم و أخو تغلب برای قبیله تغلب (ملا حویش غازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۵۰). و اخو هوازن برای قوم و قبیله هوازن (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۳۱۸).

منظور از «اخو هوازن»، مردی از قبیله بنی هوازن است. این جزو فرهنگ زبانی عرب است. و در بعضی مواقع هنگامی که تعدادی از انسان‌ها در یک جهت خاصی به هم نزدیک بودند و وجه مشترکی داشتند از تعبیر «أخ» به کار می‌بردند مانند اخ الحرب برای تک تک افرادی که در جنگ و یا دفاع شرکت می‌کردند، (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۴۰۷). و آن را از توصیفی که پیامبر (ص) برای یک اعرابی به کار برده است هم می‌توان فهمید.

ابن عباس گوید: اخلاق نیکوی مصطفی (ص) تا بدانجا بود که روزی در مسجد با اصحاب نشسته بود، اعرابی‌ای از در آمد که شمشیری حمایل کرده و سوسماری در دامن داشت، گفت: «أینَ مُحَمَّدُ السَّاحِرُ الكَذَّابُ؟». یاران برخاستند تا وی را بزنند. رسول الله گفت: «شما را سوگند می‌دهم که فرو ایستید»، همه فرستادند. رسول گفت مر آن اعرابی را «یا اخا العرب که را می‌جویی؟». گفت: «محمّد ساحر کذاب را». رسول گفت: «محمد منم، اما ساحر و کذاب نه‌ام، لا بل که رسول خدایم» (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۶۵۹). بنابراین در ترجمه آیات باید گفت: هود و صالح و شعیب را که یکی از افراد قوم عاد، ثمود و مدین بودند، به سوی قومشان فرستادیم که...

۲-۲-۴. الشعراء

«والشّعراء يتبعهم الغاؤون» (الشعراء: ۲۲۴)

شعراء در جاهلیت، قریب به اتفاق از لحاظ اندیشه سرگردان بودند؛ سخنانشان فاقد حکمت و منطق بود و غرق دروغ و لاطائلات. از این رو، وجهه خوبی از لحاظ محتوا در نزد عرب نداشتند و ضرب المثل گمراهی و سرگردانی و بی‌ثباتی در گفتار بودند، در حالی که شعرا در زبان فارسی از قدیم الایام الگوی حکمت و اندیشه عمیق و استواری در

سخن و اندیشه بودند (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۷۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۹۵؛ میرزا قمی، ص ۲۲۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۷۷).

از این جهت بود که مشرکین و کافران به پیامبر نیز در مقام تفسیح، شاعر می گفتند و قرآن به صراحت این تهمت را رد کرده است. و بیان نموده "و ما هو بقول شاعر". در کاربرد استعاری، منظور از شعر سخن منظوم قافیه دار نیست و شعر و شاعری به معنای دروغگویی و گفتن سخنان بدون علم و تحقیق می باشد و شعر در فرهنگ و زبان عربی در زمان نزول قرآن کریم مقرر و محل دروغ و کذب بوده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۶).

گفته اند که این آیه در وصف مشرکانی نظیر: عبدالله بن زبیر، ابوسفیان و ابوغره نازل شده است زیرا آنها مردم را جمع می کردند و هجویات و سخنان باطل را به آنها می آموختند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۴۸). در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده است که این آیه در شأن کسانی نازل شد که دین خداوند را تحریف می کردند و با امر او مخالفت می نمودند و ادامه آیه که بیان می دارد آنها با دلیل های بی اساس و خرافی جدل می کنند: «أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ». (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۱۲۵)، بیانگر مطلبی است که گفته شد و نه شعر و شاعری به معنای مرسومش، زیرا در روایات به شعر گویی و آموختن آن سفارش شده است و حضرت علی(ع) در جای جای نهج البلاغه به شعر شعراء استناد کرده است.

از جمله آن احادیث، حدیثی می باشد از امام صادق(ع) که فرمود: هر کس برای ما اهل بیت شعری بسراید خداوند به رایش در بهشت خانه ای می سازد. (میرزا قمی، ۱۴۲۱ق، ۲۲۸). بنابراین آیه را باید چنین ترجمه کرد: گمراهان از کاهنان و قصه گوهای بی فکر پیروی می کنند. در حالی که مترجمین شعراء را به معنای حقیقی «شاعر» ترجمه کرده اند مانند: و گمراهان از پی شاعران می روند (آیتی، پاینده، گرمارودی، پورجوادی).

۲-۲-۵. مقعد صدق، مَبْوَأُ صدق، قدم صدق و...

«إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (القمر: ۵۵)
 «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ
 قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ...» (یونس: ۲)

«وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبْوَأً صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ...» (یونس: ۹۳).
 «وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ، وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ، وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ
 سُلْطَانًا نَصِيرًا» (الاسراء: ۸۰)

صدق در اصطلاحات مقعد صدق؛ قدم صدق؛ مَبْوَأُ صدق؛ مخرج صدق؛ مدخل صدق به معنای راستی و درستی نیست و در فرهنگ زبانی عرب این اصطلاحات را در مقام مدح به کار می‌برند و معادل فارسی آنها «خیلی خوب» است و هرگاه خواسته باشند شخصی یا چیزی را در حد اعلیٰ بستانند، گویند "رجل صدق" یعنی مردی بسیار باارزش و نیکو. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۴). و «رجل صدق» به معنای «نعم الرجل» است. و "قوم صدق" یعنی قومی بسیار خوب. و صدق معنای شدت دارد و هر چیز خیر و خوبی را به صدق نسبت می‌دهند. (زیبیدی، ۱۲۰۵ق، ج ۱۳، ص ۲۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۹۴؛ فراهیدی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۷۵؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۶۸).

همچنین در تفاسیر بر این مطلب تاکید شده و آن را به صالح و شایسته تفسیر نموده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۴۲؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۲۰). بیشتر مترجمین فارسی زبان در آیات فوق صدق را به معنای راستی و درستی ترجمه کرده‌اند: در حقیقت پارسایان (خود نگهدار) در بوستان‌های (بهشتی) و نه‌رها هستند. در جایگاه راستین، نزد بزرگ فرمانروای توانا (القمر: ۵۵) (ارفع، رضایی، مکارم، انصاری). در حالی که این معادل برای این کلمه درست نمی‌باشد بنابراین ترجمه آیات بدین صورت است: متقین در بهشت‌ها در جایگاهی شایسته در نزد فرمانروای توانا قرار دارند. (القمر: ۵۵).

۲-۲-۶. الْأُخْرَى

«أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ» (النجم: ۲۰).

کلمه "الآخری" دارای بار فرهنگ زبانی است و به معنای ضعیف و پست و بی ارزش می‌باشد و چون در نزد عرب جاهلی بت مناة نسبت به دو بت دیگر، لات و عزی از درجه اهمیت کمتری برخوردار بوده است به صفت الاخری توصیف شده است. در کتاب‌های لغت آمده است: «أُخْرِيَاتِ النَّاسِ أَي فِي أَوْآخِرِهِمْ» (زیبیدی، ۱۲۰۵ق، ج ۲، ص ۵۷۷؛ فراهیدی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۰۴).

در کتاب التحقیق آمده است که آخری برای چیز طرد شده از مقام و رتبه بکار می‌رود، و هرگاه رتبه و منزلت چیزی کم باشد آخری بر آن اطلاق می‌گردد. (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۴۲). بنابراین آخری صفتی است که برای تأخر در رتبه یا مقام به کار می‌رود و در دیگر آیات قرآن کریم نیز به این نکته اشاره شده است از جمله آیه ۳۸ سوره الاعراف: «قَالَتْ أَخْرَاهُمِ لَأُولَاهُمْ» که به معنای ضعیف و زبردست و تابع می‌باشد و در مقابل اولی (شایسته) قرار دارد و معنای عبارت این است که زبردستان و ضعیفان به پیشوایان و قدرتمندان گفتند: ... (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۱۶).

در آیه ۱۰۶ سوره مائده آمده است: «أَتُنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ» که در اینجا بحث از شاهد گرفتن برای وصیت می‌باشد و خداوند فرموده دو شاهد عادل مسلمان را گواه گیرید پس اگر دو شاهد عادل مسلمان نیافتید دو شاهد عادل از اهل کتاب را گواه گیرید که «آخران» در اینجا تنزل از مسلمانی به اهل کتاب است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۱۲؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۴۲؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۶۱).

ذیل آیه ۲۰ نجم در تفاسیر به این نکته اشاره شده است و «الآخری» را صفتی برای «مناة» گرفته‌اند و در معنای آن گفته‌اند آن صفت ذم و ناپسندی است که به جهت بی ارزش تر بودن بت مناه نسبت به دو بت دیگر به آن اطلاق شده است، و صفت تحقیر و نکوهش می‌باشد و به معنای پست‌تر و ناچیزتر است. (شبر، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۹؛ محلی و

سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۲۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۵۹؛ مظهري، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۲، ص ۴۹۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۹۸).
 پس آخری دارای بار معنایی فرهنگی است و معادل لغوی آن کفایت نمی‌کند. اکثر مترجمین در معنای «الآخری» ترجمه «دیگر» را ذکر کرده‌اند: و آن سومین بت دیگر «منات» را؟ (اشرفی، پاینده، پورجوادی، گرمارودی). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: و مناة که در درجه سوم اهمیت است.

۲-۳. تشبیه

۲-۳-۱. الفراش

«يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ» (القارعه: ۴).

در آیه فوق مترجمان "الفراش" را به پروانه و ملخ ترجمه کرده‌اند که فراش جمع فراشه می‌باشد و ترجمه صحیح آن پروانه می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۰) با این تفاوت که نگرش به این موجود در دو فرهنگ زبان عربی و فارسی با هم متفاوت است. پروانه در زبان عربی نماد حقارت و کوچکی و حماقت و جهل و حیرانی و خفت و خواری است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۸۷؛ جاحظ، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۰۴؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۵۵). در حالی که این موجود در زبان و فرهنگ فارسی نشانه عشق، دوستی، محبت و فداکاری است. به عنوان نمونه:

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز	کان سوخته را جان شد و آواز نیامد
(سعدی، ۱۳۹۰، دیباچه)	
شمع و گل چون بلبل و پروانه، شیدای تواند	ای بهار زندگی آخر تو شیدای که‌ای؟
(صائب تبریزی، ۱۳۹۰، غزل ۱۷۱)	
پروانه جز به شوق در آتش نمی‌گداخت	می‌دید شعله در سر و پروای سر نداشت
	(اعتصامی، ۱۳۸۷)
بر هر دری‌ای شمع چو پروانه زخم سر	در آرزوی آن که بیابم به تو راهی
	(شهریار، ۱۳۸۰، غزل ۱۵۷)

بنابر همین اصل بیشتر مترجمین با علم به معنای فراش آن را به ملخ ترجمه کرده‌اند در حالی که معنای ملخ در عربی «جراد» است و در قرآن کریم نیز به کار رفته است: «خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُتَشِيرٌ»^۱ (القمر: ۷) و در این آیه کثرت و زیادی را می‌رساند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۳۳) و مشکل را حل نمی‌کند چون ملخ در زبان فارسی مظهر سرگردانی نیست، و در این آیه می‌خواهد کثرت را نشان دهد زیرا "جراد" در زبان عربی و نیز در فارسی تمثیل و تشبیهی از کثرت و زیادی است. به گرد سنبل تو جان‌ها چو مور و ملخ که تا ز خرمن لطفت برند جمله زکات (مولوی، ۱۳۸۶، غزل ۴۷۴)

بود روی عالم از پیل و سپاه	همچو از مور و ملخ بگرفته راه
چشم عالم آن چنان لشگر ندید	بیش از آن لشگر کسی دیگر ندید

(عطار، ۱۳۶۴، ص ۳۴)

فراش جمع فراشه به معنای پروانه است و به سبب ضعف در بینایی و ندیدن نور آتش در آن می‌افتد و این به جهت جهل و حماقتش می‌باشد و در حدیثی از پیامبر در وصف روز قیامت آمده است که انسان‌ها همانند پروانه‌هایی سرگردان در آتش می‌افتند^۲ (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۱۴۹). در شعر عرب نیز به این معنا آمده است: «أزری بحلمکم الفراش: فأنتم مثل الفراش غشین نار المصطلی»^۳ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۰).

در ضرب المثل عرب نیز پروانه به معنای سرگردان و حیران آمده است و از آن به اصطلاح "أطیش من فراشه" یعنی نادان‌تر از پروانه تعبیر می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۰). و در حدیثی در وصف قیامت آمده است که انسان‌ها در آن روز به جهت سرگردانی و حیرانی از خدای خویش امان می‌خواهند: «وَأَسْأَلُكَ الْأَمَانَ الْأَمَانَ يَا كَرِيمُ يَوْمَ

۱- نشان ذلت در چشمانشان آشکار است و چون ملخهای پراکنده از قبرها بیرون می‌آیند.

۲- قال رسول الله (ص): «إنکم تتهافتون فی النار تهافت الفراش».

۳- یعنی؛ لاف زن و خودخواه شما را خوار و بی مقدار می گرداند و همانند پروانه در آتش خواری خواهید سوخت.

يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۴۲۴). و در حدیث دیگری آمده: «يُحْمَلُ النَّاسُ عَلَى الصَّرَاطِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَتَقَادَعُ بِهِمْ جَنْبَتَا الصَّرَاطِ تَقَادَعُ الْفَرَاشِ فِي النَّارِ».^۱ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۶۱ و ج ۶، ص ۳۳۰).

بنابراین در ترجمه باید فرهنگ زبانی را انتقال دهیم، و در تفاسیر نیز بر این مطلب اشاره شده است و وجه شبه را به حیرانی و حماقت و اضطراب معنا کرده‌اند. (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۳۶۶؛ شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۶۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۶۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۲۹). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: روزی که انسان‌ها همانند موجودی سرگردان به هر سوی پراکنده می‌شوند.

۲-۳-۲. مَلَكٌ

«فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتْ أَخْرِجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف: ۳۱).

در این آیه از قرآن کریم که مربوط به داستان حضرت یوسف می‌باشد در بیان پاکی یوسف نیست، بلکه می‌خواهد زیبایی دلفریب و بی حد و حصر او را بیان کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۳). و از این طریق زلیخا که دل بسته یوسف شده بود، خود را بی گناه جلوه دهد و به زنان شهر نشان دهد که شما هم اگر او را ببینید فریفته زیباییش خواهید شد. و یوسف در مقام اتهام نیست تا با تشبیهش به فرشته بی گناه شناخته شود.

وجه شبه در «مَلَكٌ» در این آیه زیبایی است و در فرهنگ زبان عرب نیز این معنا بیان شده است. پیامبر اسلام (ص) در توصیف زیبایی جریر بن عبدالله الجلی فرمود: «يَطْلَعُ عَلَيْكُمْ مِنْ هَذَا الْبَابِ رَجُلٌ، عَلَيَّ وَجْهَهُ مِسْحَةُ مَلَكٍ»^۲ (مبرد، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۳۷۱).

۱- انسانها در روز قیامت بر روی پل صراط قرار داده می‌شوند و همانند پروانه‌هایی پی در پی در آتش می‌افتند.

۲- از این درب مردی بر شما وارد می‌شود که اثری از زیبایی در او پیداست.

در کتاب *التحقیق* آمده است که مسیح را مسیح گفته‌اند چون که زیبا بوده و در بیان زیبایی جریر عبارت «مسحه مَلَكٍ» به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۹۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۱، ص ۹۸؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۸). مَلَكٌ در زبان و فرهنگ عرب مظهر زیبایی است همانگونه که شیطان در «رووس الشیاطین» مظهر زشتی و ترس است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۳).

در تفاسیر نیز به معنای زیبا اشاره شده است و در فرهنگ عرب علاوه بر نیکویی^۱ به معنای زیبایی هم آمده است. (کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۴۸). اما در فرهنگ فارسی زبانان نماد پاکی است و در مقابل دیو و دد آمده و به ندرت به معنای زیبایی آمده. مانند:

دارم امید عاطفتی از جناب دوست کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست
دانم که بگذرد ز سر جرم من که او گر چه پریش است ولیکن فرشته خوست
(حافظ، ۱۳۸۳، غزل ۵۹)

خلوت دل نیست جای صحبت اصداد دیو چو بیرون رود فرشته در آید
(همو، غزل ۲۳۲)

اگر حلاوت لاحول تو به دیو رسد فرشته خو شود آن دیو و ماه رو گردد
(مولوی، ۱۳۸۶، غزل ۹۰۸)

و «ترک پری چهره و ماه و بت» مظهر زیبایی در زبان فارسی است مانند:
آن ترک پری چهره مگر لعبت چینست یا ماه شب چارده بر روی زمینست
(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۰ق، غزل ۱۷۴)

یکی دختری داشت خاتون، چو ماه کجا ماه دارد دو زلف سیاه
(فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۷۵۶)

۱- «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (التحریم: ۶).

یارم چو قدح به دست گیرد بازار بتان شکست گیرد

(حافظ، ۱۳۸۳، غزل ۱۴۸)

مترجمین مَلَك را به قرینه « ما هَذَا بَشَرًا » فرشته با صفت بزرگوار و نیک ترجمه کرده‌اند: پس چون (همسر عزیز) از مکرشان اطلاع یافت، نزد آنان (کسی) فرستاد، و محفلی برایشان آماده ساخت، و به هر یک از آنان (میوه و) کاردی داد و (به یوسف) گفت: «بر آنان در آی». پس چون (زنان) او را دیدند، وی را بس شگرف یافتند و (از شدت هیجان) دست‌های خود را بریدند و گفتند: «منزه است خدا، این بشر نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست (آیتی، پاینده، پورجواد، فولادوند). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: آنها گفتند پناه بر خدا این همانند آدمیان نیست، بلکه چون ماه قشنگ و زیباست است.

۲-۳-۳. رُعُوسُ الشَّيَاطِينِ

«أَذَلِكْ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلَعَهَا كَأَنَّه رُعُوسُ الشَّيَاطِينِ» (الصافات: ۶۲-۶۵)

از کنکاش و بررسی در تفاسیر و اشعار عرب به این معنا و مفهوم پی می‌بریم که شیطان در آیه فوق به معنای مار می‌باشد و با توجه به سیاق آیات که در وصف غذای اهل جهنم است و درختی به نام زقوم را برای آنها توصیف می‌کند، که میوه‌اش همانند سر مارهای زشت است که عرب آن را می‌شناسد. و در فرهنگ زبانی عرب بیان شده است که عرب بعضی از مارهای زشت را شیطان می‌نامیده و وجه شبه در آن خیالی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ابن قتیبه، ۱۹۳۶م، ج ۱، ص ۱۷۰؛ ابن رشیق، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۵؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۱). و در وصف آن مار گفته شده که آن ماری است بسیار زشت و قبیح المنظر که دارای شاخ‌هایی می‌باشد. این تعبیر در شعر آنها نیز وارد شده است: (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۳۸؛ زبیدی، ۱۲۰۵ق، ج ۱۸، ص ۳۲۲؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۱۴۵؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۹۴).

عَنْجَرِدُ تَخْلِفُ حِينَ أَحْلَفُ كَمِثْلِ شَيْطَانِ الْحَمَاطِ أَعْرَفُ^۱

و شاعری دیگر در وصف ناقه‌اش گوید:

تَلَاعِبُ مَثَى حَضْرَمِيٍّ، كَأَنَّهُ تَعَمَّجُ شَيْطَانِ بَدِي خِرْوَعِ قَفْرٍ^۲

منظور از شیاطین در آیه فوق مارهای بسیار زشت و شاخدار می‌باشد. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۹۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۵، ص ۸۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۴۶؛ میبلی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۷۶؛ هویدی بغدادی، بی‌تا، ص ۴۴۸). عده‌ای دیگر رؤوس الشیاطین را به گیاه زشتی تفسیر کرده‌اند که در یمن می‌روید و عرب آن را می‌شناخته و نامان "الاستن" و یا "الصرم" است و تشبیه در این آیه حقیقی است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۲).

بنابراین تشبیه را چه به معنای خیالی و چه به معنای حقیقی بگیریم وجه شبه در آن زشتی و ترسناکی و عجیب بودنش است و ترجمه صحیح آیه فوق بدین صورت است: و آن درختی است که میوه‌اش در زشتی و عجیب بودن مانند سرهای مارهای شاخ‌دار و یا شبیه گیاه زشت می‌باشد. در حالی که اکثر مترجمین فارسی زبان رووس الشاطین را به سرهای شیطان‌ها ترجمه کرده‌اند و وجه شبه را در آن با توجه به معنای لغوی "شطن" خباثت و شروری گرفته‌اند مانند: آن زقوم به حقیقت درختی است که از بن دوزخ برآید میوه‌اش (در خباثت) گویی سرهای شیاطین است (آیتی، الهی قمشه ای، پور جوادی، پاینده، فولادوند).

نتیجه‌گیری

با تحلیل و بررسی چندین آیه از آیات قرآن کریم، جایگاه و نقش فرهنگ زبانی که خود به شیوه‌های کنایه، مجاز، تشبیه، مبالغه، تاکید و ... تقسیم می‌شود، در انتقال پیام‌های قرآن

۱- زن بد زبانی که مانند مار تاجدار بیابان حماط است، هر گاه من سوگند می‌خورم، او نیز سوگند می‌خورد.

۲- آنان بر پشت شتر حضرموتی همچون پیچ و تاب خوردن ماری در بیابانی که گیاه خروع (کرچک) در آن روئیده باشد، به خود می‌پیچند.

کریم به خوبی روشن شد و از مباحث ذکر شده و نقد و بررسی ترجمه‌ها نتایج زیر به دست آمد:

- ۱- برخی از واژه‌ها و تعابیر بار معنایی فرهنگی دارند و معنای لغوی آنها مورد نظر گوینده نیست.
- ۲- ملاحظه فرهنگ زبانی در فهم دقیق قرآن کریم نقش مهمی دارد.
- ۳- فرهنگ زبانی در ساختارهای دستوری، لغوی و بلاغی یک زبان متجلی است.
- ۴- بسیاری از مترجمان قرآن کریم از نقش فرهنگ زبانی در ترجمه قرآن کریم غفلت کرده‌اند.
- ۵- با توجه به نقش فرهنگ زبانی می‌توان معادل‌ها و ترجمه‌های صحیح‌تر و گویاتری از قرآن کریم ارائه داد و از این طریق جلوی تفسیرها و برداشت‌های ناصحیح را گرفت.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۴)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم: اسماعیلیان.
- ابن رشیق القیروانی (بی تا)، *العمده فی محاسن الشعر و آدابه*، نسخه خطی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- ابن عبییه، احمد (۱۴۱۲ق)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: بی نا.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق)، *معجم مقائیس اللغه*، قم: تبلیغات اسلامی.
- ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم (۱۹۶۳م)، *ادب الکاتب*، مصر: المکتبه التجاریه.
- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
- اعتصامی، پروین (۱۳۸۷)، *دیوان*، تهران: نشر جمهوری.

- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحيط فی التفسیر**، بیروت: دارالفکر.
- باذل مشهدی، محمدرفع بن محمد (۱۳۸۳)، **حمله حیدری**، تهران: انتشارات اسلام.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- پاکچی، احمد (۱۳۸۷)، **تاریخ تفسیر قرآن**، تهیه و تنظیم: محمد جانپور، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- پرتویی آملی، مهدی (۱۳۷۴)، **ریشه‌های تاریخی امثال و حکم** با مقدمه ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران: سنائی.
- ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد ابن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جاحظ، ابو عثمان عمر بن بحر (۱۴۱۶ق)، **الحيوان**، بیروت: دارالجليل.
- جامی، محمد (۱۳۷۶)، **تحفه الاحرار (گزیده هفت اورنگ)**، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، **احکام القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (۱۴۱۰ق)، **تاج اللغة و صحاح العربیه**، بیروت: دارالعلم.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۸۳)، **دیوان حافظ**، تهران: نشر دیدار.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ق)، **تبیین القرآن**، بیروت: دارالعلوم.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، **شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام**، بیروت: دارالفکر.
- خواجوی کرمانی، محمودین علی (۱۳۷۰)، **دیوان شعر**، بی جا: امیراحمد فلسفی.

- داورپناه، ابوالفضل (۱۳۷۵)، **أنوار العرفان فی تفسیر القرآن**، تهران: نشر صدر.
- داوری اردکانی، نگار (۱۳۸۵)، «برنامه ریزی زبان؛ فرهنگ زبانی و مولفه های آن، **مجله تحقیقات فرهنگی ایران**، دوره ۲، شماره ۵.
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳)، **التفسیر الحدیث**، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- درویش، محی الدین (۱۴۱۵ق)، **اعراب القرآن و بیانہ**، سوریه: دارالارشاد.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۱۰)، **امثال و حکم**، تهران: انتشارات مجلس.
- رازی، ابوالفتح حسین بن علی (۱۰۴۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: پژوهش های آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، به تصحیح صفوان عدنان داودی، لبنان: دار العلم.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- زبیدی، سید محمد مرتضی واسطی (۱۲۰۵ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دار الفکر.
- سبزواری، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ق)، **ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالتعارف.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۹۰)، **گلستان**، تهران: سبز رایان گستر.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰)، **تفسیر سورآبادی**، تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال الدین (بی تا)، **الاتقان فی علوم القرآن**، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالعلم.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۱۲ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دارالبلاغه.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶)، **بیان**، تهران: میترا.
- شهریار، محمدحسین (۱۳۸۰)، **دیوان اشعار**، تهران: الهدی.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، **فتح القدیر**، بیروت: دارالکلم الطیب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: فرهنگ اسلامی.
- صائب تبریزی، محمد علی (۱۳۹۰)، **دیوان صائب**، تهران: راه جاودان.

- صاحب بن عباد، کافی الکفاه اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، **المحیط فی اللغه**، بیروت: عالم الکتاب.
- صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق)، **الجدول فی اعراب القرآن**، بیروت: دارالرشید.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۹)، **معانی الاخبار**، قم: نشر اسلامی.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- همو، (۱۳۷۷)، **جوامع الجامع**، تهران: دانشگاه تهران و حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۲۵ق)، **الاحتجاج**، قم: مکتبه الحیدریه.
- طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- همو، (۱۴۱۴ق)، **امالی**، قم: دار الثقافه.
- طنطاوی، سید محمد (بی تا)، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، قاهره: دارالمعارف.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: اسلام.
- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴)، **منطق الطیر**، تهران: نشر الهام.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۲۰)، **العین**، قم: هجرت.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، **شاهنامه**، تهران: هرمس.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق)، **محاسن التاویل**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش)، **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: وزارت ارشاد.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵)، **تفسیر الصافی**، تهران: صدرا.
- همو (۱۴۱۸ق)، **الاصفی فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ق)، **زبدۀ التفاسیر**، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- لاهیجی، محمد بن علی شریف (۱۳۷۳)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: نشر داد.
- مبرد، ابو العباس محمد بن یزید (۱۴۱۷ق)، **الکامل فی اللغة و الادب**، قاهره: دارالفکر.
- متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۱۳)، **کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال**، بیروت: موسسه الرساله.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(ع)**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محلی، جلال‌الدین؛ سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۶ق)، **تفسیر الجلالین**، بیروت: النور.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مرکز ترجمه و النشر.
- مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق)، **تفسیر المظهری**، پاکستان: مکتبه الرشیدیہ.
- معین، محمد (۱۳۸۲)، **فرهنگ فارسی معین**، تهران: ورشان.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴)، **التفسیر الکاشف**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محمودی، محمد باقر (بی تا)، **نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه**، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، **امالی**، بیروت: دارالمفید.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، (۱۳۸۶)، **کلیات شمس**، تهران: انتشارات تمیشه.
- ملا حویش آل غازی، عبد القادر (۱۳۸۲)، **بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول**، دمشق: مطبعه الترقی.
- میدی، رشید‌الدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ش)، **کشف الاسرار و عدۀ الابراز**، تهران: امیر کبیر.
- میرزا قمی، (۱۳۷۱)، **جامع الشتات**، تهران: انتشارات کیهان.
- نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸)، **تفسیر آسان**، تهران: اسلامیه.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- هویدی بغدادی، محمد (بی تا)، **التفسیر المعین للواعظین و المتعظین**، قم: ذوی القربی.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، پیاپی ۲۷، صص ۱۵۳-۱۳۱

نقد پنداره رویگردانی محدثان شیعه از اسناد

محمد کاظم رحمان ستایش^۱

مهدی غلامعلی^۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۶/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۴/۰۳/۱۸

چکیده

پایبندی به اسناد در بین شیعه و سنی در عصور مختلف دارای فراز و نشیب بوده است. برخی از عالمان عامه همچون ابن تیمیه و سیوطی در سده‌های گذشته شیعه را متهم به رویگردانی از اسناد نموده و محدثان شیعه را در این زمینه مقصر دانسته‌اند. عالمان معاصر عامه پا را فراتر نهاده و پایبندی به اسناد را تلاشی ویژه اهل سنت قلمداد کرده‌اند که در سده‌های چهارم به بعد شیعه نیز به تقلید از عامه به سندنویسی پایبند شده است.

k.setayesh@gmail.com

mahdigh53@gmail.com

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث قم

پژوهش حاضر در این پنج محور با ذکر نمونه‌هایی به این شبهه مخالفان پاسخ داده است: تاکید اهل بیت به اسناد دهی و صفات راوی، پایبندی اهل بیت در نقل سند، تالیف آثار رجالی و حدیثی مُسند پیش از سده چهارم، اهتمام عملی محدثان شیعه به سند و دیدگاه‌های دانشیان شیعه درباره سند. بنابراین تردیدی نمی‌ماند که خاستگاه این شبهه مخالفان ناآگاهی از آثار علمی شیعه و یا برخاسته از تعصبات درون مذهبی ایشان است.

واژه‌های کلیدی: سند حدیث، اسناد روایات شیعی، سندشناسی، رجال شیعه، پیشینه سندشناسی.

۱. مقدمه

دستیابی به کلام معصوم (ع) در زمان حضور ایشان بدون هیچ واسطه‌ای ممکن بود. اما پس از زندگی هر یک از ایشان شاگردان عهده‌دار انتقال میراث علمی امام بودند. آنان پس از استماع سخنان، به طور معمول به نگارش روایات می‌پرداختند و یا در حافظه‌های خویش ثبت می‌کردند، آنگاه یافته‌های خود را به حلقه‌های پسین خویش منتقل می‌ساختند.

گذر زمان و ازدیاد فاصله با هر گوینده حدیث، سبب می‌شد که تعداد حلقه‌های دستیابی به متن حدیث نیز افزوده شود. بعدها از این حلقه‌ها به «سند» تعبیر شد و آنرا اینگونه تعریف نمودند: «سند راه رسیدن به متن است. یعنی افرادی که به ترتیب در نقل و انتقال روایت موثر هستند» (میرداماد، ۱۰۴۱ق، ص ۷۱).

این تعریف برگرفته از معنای لغوی «سند» است. عرب زبانان به آنچه که می‌شود به آن تکیه کرد و یا اعتماد نمود «سند» می‌گویند، و به فرد مورد اعتماد نیز می‌گویند: «فلانُ سندٌ» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۱، ذیل ماده «سند»).

شیعه در سده اول هجری، پیش از آنکه اهل سنت با فرایند تحدیث خو بگیرند، در نقل حدیث و کتابت آن کوشا بودند و نقل مُسند را، به خوبی می‌دانستند. دیری نپایید که در سده دوم پس از فرمان به کتابت حدیث، اهل سنت نیز در جلگه حدیث نگاران در

آمدند و با فرایند انتقال حدیث آشنا شدند. بیش بودن آمار سُنَّیان از یک سو و همراهی حاکمان اُمَوِی و عَبَّاسی با عالمان ایشان از سوی دیگر سبب شد که محدثان عامه و آثار مکتوب ایشان از جهت تعداد فزونی یابد.

شیعیان، با پیروی از اهل بیت (ع) راه عقلی تقیه را پیمودند و بدین شیوه آثار علمی خود را تا مدت‌ها مخفی نگاه می‌داشتند. در نیمه دوم سده دوم هجری بسیاری از دانشمندان شیعه به خلق آثار متعدد روی آوردند. به گونه‌ای که بسیاری از ایشان - نظیر: محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، حسین و حسن بن سعید اهوازی، علی بن مهزیار و...، هر کدام بیش از سی کتاب را نگاشته بودند. (نجاشی، ص ۳۲۷، ش ۸۸۷ و ص ۱۹۸، ش ۵۲۴ و ص ۵۸، ش ۱۳۷ و ص ۲۵۳، ش ۳۷۹) در همین دوران حوزه‌های حدیثی شیعه در مدینه، بغداد و کوفه شکل گرفته بود. سخن حسن بن علی الوشاء به خوبی بیانگر نشاط علمی شیعه در این دوران است. او در مسجد کوفه، شاهد حضور نهصد استاد حدیث بوده که همگی از شاگردان امام صادق علیه السلام بوده‌اند. (نجاشی، ص ۴۰، ش ۸۰).

۲. تبیین شبهه برخی از عالمان اهل سنت

مطالعه تاریخ حدیث شیعه به خوبی تلاش‌های سترگ راویان و محدثان شیعه را بر می‌نماید. اما همواره جمعی از عالمان اهل سنت به خرده‌گیری از شیعه روی آورده‌اند. در سال‌های اخیر برخی از حدیث پژوهان عامه با متهم ساختن شیعه به عدم استفاده از «سَنَد» در نقل روایات سعی کرده‌اند تا متون روایی شیعه را فاقد اعتبار جلوه دهند. چه اینکه هر حدیث پژوهی بر این نکته اتفاق دارد که اگر سند در روایت نبود، هر کس می‌توانست هر مطلبی را بی دلیل به معصوم نسبت دهد.^۱

اگرچه به تازگی چنین اشکالی از طرف دکتر یوسفعلی مرعشلی و دکتر عبدالرحمان الصالح المحمود با عباراتی جدید ارائه شده است، اما این اشکالات ریشه در سخنان عالمان

۱. عبدالله بن مبارک (م ۱۸۱ق) می‌گوید: «الاسناد عندی من الدین، لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء». (ابن حبان، بی تا، ج ۱، ص ۲۶).

پیشین اهل سنت دارد. چنانکه ابن تیمیه (م ۷۲۸ق) درباره عدم اهتمام شیعه به اسناد می‌نویسد:

«رافضیان (شیعیان) کم‌ترین شناخت را نسبت به سند داشته و بدان کم توجه هستند. چه اینکه ایشان به اسناد دهی در روایات توجه نمی‌کنند. آنان نه به اسناد و نه به سایر ادله شرعیه و عقلیه نظر نمی‌افکنند که آیا این ادله با روایت موافق است یا مخالف؟ به همین دلیل هیچگاه در نزد شیعه سند متصل صحیح دیده نمی‌شود. بلکه اگر سند متصلی هم نزد ایشان باشد، به یقین در حلقه‌های سند آن روایانی دیده می‌شود که به دروغگویی یا کثرت غلط در شهره‌اند.

و رافضیان (شیعیان) در این زمینه (اسناد دهی) به یهود و نصاری شیعه هستند، چه اینکه آنان نیز بدون اسناد دهی سخن می‌گویند. «اسناد دهی» نیز از ویژگی‌های اختصاصی این امت - یعنی امت اسلام - است. سپس در اسلام نیز اسناد دهی تنها اختصاص به اهل سنت دارد و شیعیان کم‌ترین عنایت را به سند می‌نمایند، چراکه آنان تنها سخنان و روایاتی را تصدیق می‌کنند که با هواهای نفسانی ایشان سازگار باشد و نشانه دروغگویی راوی را آن می‌دانند که راوی بر خلاف خواسته‌هایشان سخنی نقل کند. و بر همین اساس است که عبدالرحمن بن مهدی گفته است: اهل علم آنچه به سود یا به زیانشان باشد را می‌نویسند، در حالیکه اهل هوی و هوس تنها آنچه را که به سودشان باشد می‌نویسند» (ابن تیمیه، بی تا، ج ۷، ص ۳۷).

بعدها جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ق) بر نظر ابن تیمیه پای فشرده و شیعه را در اهتمام به سند اهل تقصیر و تفریط دانست (سیوطی، بی تا، ص ۴۶۰). در عصر حاضر عالمان عامه پا را فراتر نهاده و شیعه را اساساً منکر سند محوری در روایات دانسته‌اند. دکتر یوسفعلی مرعشلی می‌نویسد:

«این ویژگی (یعنی اسناد دهی) اختصاص به تمام مسلمانان و فرقه‌های امت اسلامی ندارد بلکه تنها اهل سنت بدان ویژه‌اند و فرقه‌های اهل بدعت نظیر رافضیه (شیعه) از آن بی بهره‌اند» (مرعشلی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۰).

دکتر عبدالرحمان الصالح المحمود، حدیث پژوه عرب زبان، در مقدمه کتاب مصادر التلقى، کلامی اعجاب انگیز پیدایش سند در شیعه را مربوط به سده‌های چهارم و پنجم هجری دانسته است:

«مسألة إسناده و دانش رجال در نزد رافضه (شیعه)، با توجه به زشتی شیوه ایشان در این زمینه، آن است که آنان در سده‌های چهارم و پنجم وقتی دیدند ائمه حدیث در اهل سنت به اسناد توجه می‌کنند، رو به سند سازی آوردند. همچنانکه روشن است» (العلوانی، بی تا، مقدمه، صفحه ب)

این عبارات گذشته از بی احترامی حدیث پژوهان اهل سنت به جامعه شیعه، نشانگر بی خبری جامعه علمی عامه از دیر باز نسبت به تلاش‌های علمی حدیث پژوهان شیعه است. اگرچه رجالیان و گاه محدثان در لابلاي متون خویش به صورت غیر مستقیم به اینگونه شبهات پاسخ داده‌اند، اما پژوهش مستقلی به صورت کامل در پاسخگویی به این شبهات دیده نمی‌شود. تنها آیت الله سبحانی با تألیف کتاب «دور الشيعة في الحديث و الرجال نشأة و تطوراً» با بیان سیر تاریخی تالیفات رجالی به گوشه‌ای از این شبهات پاسخ داده است. این اثر از آن جهت که تمامی کتاب‌های رجالی شیعه را از دیرباز تا کنون شناسانده است، اثری فاخر است ولی بیانگر دقت‌های محدثان و رجالیان شیعه در اهتمام به اسناد و اسناد دهی نیست.

پژوهش حاضر بر آن است با برشمردن پیشینه سندشناسی اثبات کند که شیعه نه تنها پیش از قرن چهارم نیز به سند و دانش رجال اهتمام می‌ورزیده، بلکه احتیاطات در نقل و سند و عنایت شیعه به اسناد سال‌ها پیش از آن بوده که رجالیان عامه و یا محدثان ایشان دست به قلم ببرند و بخواهند اثری حدیثی خلق کنند. به نظر می‌رسد بهترین پاسخ به توهین‌های سلسله وار عامه که از دیر باز به بیانات مختلف مطرح شده پاسخی علمی است که در این پژوهش منعکس شده است. بنابراین در پنج بخش این مباحث را پی می‌گیریم:

- تأکید اهل بیت به اسناد و صفات راوی.
- پابندی اهل بیت در نقل اسناد.
- تألیف آثار رجالی و حدیثی مسند پیش از سده چهارم.

- اهتمام عملی محدثان شیعه به سند.
 - اقوال دانشیان شیعه درباره سند.
- اکنون هر بخش را با استناد به چند نمونه تبیین می‌کنیم:

۳. تاکید اهل بیت (ع) به اسناد و صفات راوی

از اهل بیت (ع) روایات قابل توجهی درباره اهمیت استناد حدیث، صفات راوی و نظایر آن گزارش شده است که هر عنوان از اینگونه روایات به خوبی بیانگر منش علمی شیعه بوده است. در این نوشتار تنها به برخی از این روایات اشاره می‌شود:

۳-۱. امام علی (ع) بنیان‌گذار دانش رجال

هنگامی که سلیم بن قیس هلالی از اختلاف روایات پیروان امام علی (ع) - یعنی سلمان، مقداد و ابوذر - با آنچه که دیگران گزارش می‌کنند، از امیرالمومنین پرسش می‌کند، امام در سخنانی مفصل راویان روایات رسول خدا (ص) را به چهار دسته تقسیم می‌کند. این نخستین باری بود که در اسلام راویان، دسته بندی می‌شدند. به راحتی می‌توان این بیان را اولین جرقه‌ای دانست که منجر به پیدایش دانش رجال شده است. امام، راویان اخبار نبوی را به چهار دسته تقسیم می‌کند و بر این باور هستند که گروه پنجمی ندارد:

- منافقان؛ (کسانی که بر خلاف باطن تنها در ظاهر ایمان دارند و به عمد بر پیامبر دروغ می‌بندند).
- غیر ضابطان؛ (کسانی که از پیامبر سخنانی شنیده‌اند ولی توهم بر آنان غالب شده و به غیر عمد بر آن حضرت دروغ می‌بندند).
- جاهلان؛ (کسانی که بخشی از سخنان پیامبر را شنیده‌اند ولی از بخش دیگر سخنان غافل بوده‌اند. منسوخ یا ناسخ را تنها شنیده‌اند و یا یکی را فراموش کرده‌اند)
- عالمان راستگو و متقی؛ (کسانی که از خدا پروا می‌کنند و به تمام جوانب سخنان پیامبر آگاهی دارند و هیچ گاه به آن حضرت دروغ نمی‌بندند) (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۶۲-۶۴، ح ۱).

توضیحات امام درباره صفات راویان در این بخش بسیار قابل توجه است. آن حضرت روایات موجود در جامعه اسلامی پس از پیامبر (که تنها شاید چند دهه گذشته باشد) را آمیخته از حق و باطل می‌داند که دربر دارنده روایات ناسخ و منسوخ، راست و دروغ، عام و خاص، محکم و متشابیه، درست و توهم و... است. و سپس تنها روایت راویانی را قابل عمل می‌داند که به صفاتی چون «راستگویی، پارسایی، ضابط بودن، عالم بودن به تمام جوانب روایت» آراسته باشند (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۶۳، ح ۱).

بیان این مطالب در نیمه نخست سده اول هجری نشانگر آن است که پیروان امام علی(ع) در دریافت و نقل روایت به چه میزان احتیاط روا می‌داشتند. روزگاری که بسیاری از عالمان عامه با اولیّت حدیث بیگانه بودند. بدین سان به نظر می‌رسد امیرالمومنین پایه گذار دانش رجال و اسناد دهی است و شیعیان در همان سده نخست نیز در نقل روایات محتاط و پیرو قواعد بوده‌اند.

۳-۲. تأکید به نقل سند

چند گزارش در دست است که معصومان در نقل حدیث، شاگردان را به پابندی در نقل سند، تهییج می‌کند. این روایات از پیامبر خدا (ص) (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳۶، ص ۳۹۰، ح ۷۳۷۷؛ متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۱۰، ص ۲۲۲، ح ۲۹۱۷۴)، امام علی(ع) (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۲، ح ۷) و امام صادق(ع) (طبرسی، ۱۹۶۵م، ص ۲۵۲، ح ۷۴۴) است. پیامبر خدا (ص) در نگارش روایت، نویسندگان مسلمانان را تشویق می‌کردند تا تکیه گاه سخن و روایت را بنگارند. تا اگر کلام حق بوده باشد نویسنده و گویندگان همگی در این کار درست شریک باشند و اگر باطل باشد خطا و اعتراض تنها به راوی اصلی است و نه انتقال دهنده فعلی (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳۶، ص ۳۹۰، ح ۷۳۷۷؛ متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۱۰، ص ۲۲۲، ح ۲۹۱۷۴).

امام علی(ع) نیز بر این باور بودند که در نقل مطالب بایسته است که نام راوی حدیث یاد شود. کلینی در «باب روایة الكتب و الحدیث» در موثقه سکونی، روایت آن حضرت را گزارش کرده است: «إِذَا حَدَّثْتُمْ بِهِ حَدِيثَ فَأَسْنِدُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ فَإِنْ كَانَ

حَقًّا فَلَكُمْ وَإِنْ كَانَ كَذِبًا فَعَلَيْهِ؛ چون حدیثی به شما گویند در مقام نقل آن را به گوینده‌اش نسبت دهید. اگر درست باشد به نفع شماست و اگر دروغ باشد بزیان گوینده است (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۲، ح ۷).

امام صادق (ع) تصریح کردند که باید گوینده، سند روایت را نقل کند: «حدیث را با اسنادش بیان کنید» و در ادامه به همان ادله نبوی و علوی پیشین استدلال کردند (طبرسی، ۱۹۶۵م، ص ۲۵۲، ح ۷۴۴). فراتر از آنچه گذشت، آن حضرت روایانی را که در نقل سند اهمال کرده و با حذف یک نفر از حلقه سند تن به تدلیس می‌دادند را «دروغگویان غیر اصلی (مُفْتَرِع)» می‌داند (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۲، ح ۱۲).

۳-۳. بیان صفات راوی

اهل بیت (ع)، در پاره‌ای از روایات به بیان صفات راویان پرداخته‌اند. بی تردید این بیانات شیعه را در بازشناسی راوی و روایت صحیح یاری می‌رساند. در بخشی از این روایات تنها به بیان کلیات راوی مورد اعتماد و راوی غیر قابل اعتماد اکتفا شده است. و در بخشی دیگر از روایات صریحاً درباره یک راوی اظهار نظر شده است که شایستگی استنباط قواعد جرح و تعدیل را داراست.

گذشته از کتاب‌های متعدد روایی، که به صورت مستقل و غیر مستقل به برخی از اوصاف راویان پرداخته است، کتاب رجال کشی نیز به صورت اختصاصی در ضمن افزون بر یک هزار روایت اوصاف راویان را به نیکی تبیین نموده است. در این مجال تنها به سرفصل برخی از اوصاف شایسته که بایسته است راوی حدیث آنرا دارا باشد اشاره می‌کنیم. این اوصاف برگرفته از روایات معصومان (ع) است:

۱- اخلاص (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۴۶، ح ۲؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۸؛

مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۵۸، ح ۲)

۲- راستگویی (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۱۰۴، ح ۴؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۰۲؛

ح ۵۸۶۸؛ کشی، ج ۱، ص ۳۳۹، ح ۱۹۶)

۳- دقت در نقل صحیح (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۴۰۳، ح ۱ و ص ۵۱، ح ۲۴ و ص ۳۹۱، ح ۸؛ صدوق، ۱۳۶۲ش، ص ۱۴۹، ح ۱۸۲)

۴- اعراب گذاری روایت (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۲، ح ۱۳؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۵۳؛ طبرسی، ۱۹۶۵م، ص ۲۵۰، ح ۷۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۵۱، ح ۲۸)

۵- طهارت و پاکیزگی و مخاطب سنجی (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۰۰، ح ۵۸۵۸؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۹۸، ح ۸۹۱).

وقتی بیان اوصاف معنا پیدا می کند که بررسی سند لزوم داشته باشد. بنابراین گذشته از اینکه تاکید معصومان بر صفات راویان نشانگر اهتمام آنان بر نقل صحیح و معتبر است، بیانگر شیوه ارزیابی اسناد نیز هست.

۴. پایبندی اهل بیت(ع) به اسناد

۴-۱. التزام به نقل سند

از دیدگاه شیعه، منبع دانش امامان، گذشته از قرآن، سنت نبوی است که بخشی از آن به صورت شفاهی از امامی به امام دیگر منتقل می شده و بخشی دیگر را باید در میراث کتبی معصومان که آن نیز برگرفته از وحی الهی است، جستجو کرد. بنابراین خاستگاه سخنان معصومان به جهات متعددی که در دانش کلام بحث شده است، قرآن و سنت نبوی است.

امام رضا(ع) در نقد روایاتی که یونس بن عبدالرحمن در کتب اصحاب امام صادق(ع) دیده بود، فرمودند: «ما هنگامی که حدیث می گوئیم، حدیثمان موافق قرآن و سنت است. ما از خدا و پیامبر او حدیث نقل می کنیم و نمی گوئیم فلانی و فلانی چنین گفته اند تا سخنان نقض شود. بدرستی که سخن آخرین [امام] ما همانند سخن اولین ما [یعنی پیامبر] است و سخن اولین ما مصداقی برای کلام آخرین ما است» (کشی، ص ۲۲۴، ح ۴۰۱).

دانشمندان عامه که چنین جایگاهی را برای ائمه شیعه قائل نبودند، گاه به برخی روایات نبوی منقول از ناحیه معصومان خرده می گرفتند که چرا ایشان سند خود را تا

پیامبر(ص) نقل نمی کنند و آن را مرسل می دانستند (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۱؛ جرجانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۳۱).

البته امامان به شاگردان خود آموخته بودند که سند روایات نبوی ایشان همواره از طریق پدران بزرگوارشان بوده است. هشام بن سالم، حماد بن عثمان و برخی از شاگردان امام ششم از ایشان اینگونه شنیده اند که: «حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَ حَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛ حدیث من حدیث پدرم است و حدیث پدرم حدیث جدم و حدیث جدم حدیث حسین و حدیث حسین حدیث حسن و حدیث حسن حدیث امیر المؤمنین و حدیث امیر المؤمنین حدیث رسول خدا (ص) و حدیث رسول خدا (ص) گفتار خدای عز و جل (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۳، ح ۱۴).

با تمام اینگونه قاعده مند بودن گفتار اهل بیت (ع)، همچنان مشاهده می شود که امامان به تناسب مخاطب، موضوع و یا محیط، گاه سلسله سند خود را بیان می داشتند. برای نمونه با جستجوی عبارت «عن آبائه» در نرم افزارهای حدیثی در می یابیم که در هزاران روایت اهل بیت و منسوبان ایشان در نقل روایت سلسله اسناد را بیان می داشتند.^۱

همچنین در روایاتی نظیر «سلسله الذهب» نیز به صورت کامل امام رضا(ع) اسامی اجداد بزرگوارشان را نام می برند: «قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي الْعَبْدُ الصَّالِحُ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بَاقِرُ عِلْمِ الْأَنْبِيَاءِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ سَيِّدُ الْعَابِدِينَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي سَيِّدُ شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْحُسَيْنُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع) قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ (ص) يَقُولُ قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ إِنِّي أَنَا

۱. به عنوان نمونه: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ (ع) قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ...» ویا «قَالَ الْأِمَامُ الْعَسْكَرِيُّ (ع): حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّي، عَنِ الرَّضَا، عَنْ آبَائِهِ (ع)، عَنْ عَلِيٍّ (ع)، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص)...».

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ بِشَهَادَةٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِالْإِخْلَاصِ دَخَلَ فِي حِصْنِي وَمَنْ دَخَلَ فِي حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴، ح ۲۲).^۱

قاعده نقل از اجداد در روایات نبوی برای شیعیان روشن بود. اگرچه عامه و یا خاصه (برای پاسخ به عامه) از اهل بیت درباره اسنادشان سوال می کردند. چون فضای حاکم بر حدیث خوانی اهل سنت، ذکر سلسله اسناد بود، وقتی فردی سُنی از امام باقر (ع) پرسید، احادیث مرسل شما که بدون سند از پیامبر نقل می کنید، چگونه است؟

امام هم پاسخ دادند: «هنگامی که حدیثی را مرسل روایت کردم، سند من در آن چنین است: از پدرم و او از جدم و او از پدرش و او از جدش پیامبر خدا است، که آن حضرت هم از جبرئیل و او از خدا نقل کرده است» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۶۷).

در گزارشی، جابر از امام باقر(ع) همین سوال را می پرسد. روشن است که او بیشتر برای پاسخگویی به خرده گیری های عامه اینگونه سوال می کند. و نظیر همین پاسخ را امام بیان می دارد و در پایان می فرماید: و هر آنچه از احادیث من می گویم سندش چنین است. (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲ ح ۱۰).

به هر تقدیر این شیوه و سیره همیشگی اهل بیت (ع) بوده است که روایات نبوی را به استاد اجداد خود بیان می داشتند. ایشان به این نکته در مواقع گوناگون تصریح می کردند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۹، ح ۲).^۲

۱. امام رضا با سند متصل از علی بن ابی طالب (ع): از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: خداوند متعال می فرماید: «من خدایی هستم که غیر از من خدایی نیست، مرا عبادت کنید. هر یک از شما که با شهادت به توحید با اخلاص بیاید داخل در دژ من شده و آن که داخل در دژ من شود، از عذاب من در امان است».

۲. در روایت دیگری امام باقر (ع) می فرماید: «لَوْ أَنَّا حَدَّثْنَا بِرَأْيِنَا ضَلَلْنَا كَمَا ضَلَّ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا، وَلَكِنَّا حَدَّثْنَا بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّنَا بَيِّنَتِهَا لِنَبِيِّهِ (ص) فَبَيَّنَّا لَنَا». (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۹، ح ۲)؛ در این بخش از بصائر الدرجات بابی با عنوان «باب فی الأئمة ان عندهم أصول العلم ما ورثوه عن النبى (ص) لا يقولون برأيه» که از این دست احادیث را گرد آورده است.

۴-۲. دقت در نقد اسناد

نکته دیگری که در این بخش قابل توجه است، اهتمام اهل بیت (ع) در نقد سندی است. گاهی معصومان برای نقد یک روایت به نقد سندی حدیث می پرداخته‌اند. وقتی هارون شرح روایتی نبوی را از امام کاظم (ع) جويا می شود و می پرسد: «فقیهان عامه (اهل سنت) می گویند که پیامبر خدا فرموده، هرگاه از أصحاب من ویا از مساله قدر ویا از نجوم یاد شد، ساکت شوید (و بحث نکنید)».

امام کاظم (ع) جهت نقد روایت به ضعف در سند آن اشاره می کند و می گوید: «هذا حدیث ضعیف و اسناده مطعون فیه»؛ این حدیث ضعیف است و به اسناد آن طعن و ضعف وارد است. سپس با استفاده از قرآن ضعف متنی روایت را نیز هویدا می سازد و آیاتی را در مدح نجوم برای خلیفه قرائت و در بیانی دراز دامن روایت را تحلیل می کند (ابن طاووس، ۱۳۶۸ق، ص ۱۰۹، ح ۲۵).

بنابراین اهل بیت گذشته از نقل اسناد و قاعده مند بودن در موارد عدم نقل سند، برای نقد روایات عامه از نقد سندی نیز سود می جستند و این نشانگر پابندی پیشوایان شیعه و اهتمام آنها به اسناد است.

۵. تالیف آثار رجالی و حدیثی مُسند پیش از سده چهارم

پیشینه تالیف کتاب‌های حدیثی در شیعه به سده‌های اول هجری باز می گردد. کتاب‌های متعددی در سه سده نخست هجری توسط شیعیان تالیف شده است. در این زمینه، گذشته از مقالات متعددی که در دهه‌های اخیر تألیف شده است، دو فهرست گرانسنگ شیخ طوسی و نجاشی نیز موجود است که اسامی این آثار، مولفان و طریق به آنها را به نیکی بیان داشته است.

اکنون سخن از داشته‌ها نیست، بلکه سخن از مانده‌ها است. خوشبختانه تعدادی از کتاب‌های حدیثی شیعه که پیش از سده چهارم تالیف شده است، امروزه در کتابخانه‌های شیعه می درخشد. این کتابها به صورت اولیه از همان دوران و تنها با رونوشتی دیگر باقی مانده‌اند. این آثار با دیگر آثاری که در دوره معاصر بازسازی شده‌اند متفاوت است.

گذشت که حدیث پژوه معاصر دکتر عبدالرحمان الصالح المحمود بر این باور بودند که پیدایش سند در شیعه از سده های چهارم و پنجم هجری آغاز شده است. (العلوانی، بی تا، مقدمه، صفحه ب) روشن است که گوینده این سخن، هیچ زحمتی در شناسایی آثار شیعه به خود نداده است. اگر تنها با دو کتاب فهرست طوسی و نجاشی و یا نرم افزارهای حدیثی شیعه آشنا بود، چنین سخنی نمی گفت. اکنون در پاسخ شبهه کنندگان، در دو بخش سخن می گوئیم:

۵-۱. کتب حدیثی پیش از سده چهارم

یادکرد بخشی از کتب حدیثی که دارای ویژگی های زیر باشند، می تواند پاسخ استواری به اشکال کنندگان باشد. این ویژگی ها عبارتند از:

۱. نگاشته شدن کتب قبل از سده چهارم

۲. مسند بودن احادیث (دارای اسناد)

۳. باقی ماندن تا عصر حاضر

برای این منظور می توان از کتاب های حدیثی زیر نام برد:

۱. صحیفه سجادیه (سده اول)

۲. کتاب سلیم بن قیس (سده اول)

۳. مسند زید بن علی (شهید ۱۲۲ق)

۴. مقتل الحسین؛ ابو مخنف ازدی (م ۱۵۷ق)

۵. التوحید؛ مفضل بن عمر (م ۱۶۰ق)

۶. مسائل علی بن جعفر (قرن دوم)

۷. مسند الرضا؛ داود بن سلیمان الغازی (م بعد از ۲۰۳ق)

۸. وقعة صفین؛ ابن مزاحم منقری (م ۲۱۲ق)

۹. الاصول الستة عشر؛ جمعی از روایان ائمه (ع) (قرن دوم و سوم)

۱۰. الزهد؛ حسین بن سعید اهوازی (آخر قرن دوم و اوایل قرن سوم)

۱۱. المومن؛ حسین بن سعید اهوازی (آخر قرن دوم و اوایل قرن سوم)

۱۲. الايضاح؛ فضل بن شاذان (م ۲۶۰ق)

۱۳. النوادر؛ احمد بن محمد بن عیسی اشعری (زنده در ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق)

۱۴. الغارات؛ ابراهیم بن محمد ثقفی (م ۲۸۳ق)

۱۵. المحاسن؛ احمد بن محمد بن خالد برقی (وفات در ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق)

۱۶. بصائر الدرجات؛ محمد بن حسن صفار (م ۲۹۰ق)

۱۷. قرب الاسناد؛ عبدالله بن جعفر حمیری قمی (م ۳۰۰ یا ۳۰۴ق)

متأسفانه باید بیان داشت که بخش قابل توجهی از آثار کهن مانند بسیاری دیگر از میراث فرهنگی، از بین رفته است و حتی تعدادی از آثار یاد شده نیز فاقد نسخه‌های خطی نزدیک به عصر نگارش است و در انتساب یا این همانی برخی از این آثار نظیر مقتل ابی مخنف و مسند زید، تردیدهایی وجود دارد. مقتل ابی مخنف به لحاظ سندی دارای هفتاد سند متصل بوده و از جهت اعتباری با مستند سازی روایات آن در متون مشابه می‌توان از ضعف این همانی‌اش کاست و آن را معتبر شمرد (بستانی و علویان، ۱۳۹۲، ص ۵۹).

در میان آثار متعددی که تا پایان سده سوم نگاشته شده و تا به امروز باقی مانده است، به عنوان نمونه می‌توان به کتاب صحیفه سجادیه اشاره کرد. اثری که با سندی روشن و استوار در ابتدا و اسنادی متعدد در انتها از دیرباز تاکنون حضور داشته است (غلامعلی، ۱۳۹۲ش، ص ۳۲). این در حالی است که صحیفه تنها ادعیه امام معصوم است و روایات نبوی نیست.

نمونه دیگر المحاسن برقی است که اثری جامع در عصر خودش بوده است و آن را می‌توان معیار بررسی قرار داد. این کتاب در دو جلد و ده‌ها کتاب و باب تنظیم شده است. شمار صفحات این کتاب افزون بر ۶۴۰ صفحه است. صدها حدیث در این کتاب به چشم می‌خورد. تمام احادیث این کتاب به صورت مسند تا معصوم است. طبیعی است در اندیشه شیعه، روایاتی که از امامان نیز گزارش می‌شود، حدیث نامیده می‌شود. چند سند از «باب خصائص المومن» و... را از کتاب المحاسن برقی از نظر می‌گذرانیم:

- عنه، عن أبيه عن النضر، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان، عن زرارة قال: سئل أبو

عبد الله (ع) وأنا جالس عن قول الله عز وجل ...

- عنه، عن محمد بن علی، عن محمد بن أسلم، عن الخطاب الکوفی و مصعب بن عبد الله الکوفی قالوا: دخل سدير الصيرفي علی أبي عبدالله (ع) و عنده جماعة من أصحابه، فقال له ...

- عنه، عن الحسن بن فضال، عن ثعلبة بن میمون، عن أبي أمیه یوسف بن ثابت بن أبي سعید قال: قال أبو عبدالله (ع) ... (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵۸).

دیگر آثار حدیثی فوق نیز همگی از سند برخوردارند. حمیری در *قرب الاسناد* ۱۳۸۷ روایت را با اسنادی کوتاه - معمولاً سه واسطه - از امام صادق(ع)، امام کاظم(ع) و امام رضا(ع) گزارش کرده است. (حمیری قمی، ۱۴۱۳ق، صص ۱-۳۹۵) گفتنی است تمام آثار فوق منتشر شده و قابل دستیابی است.

۵-۲. کتب رجالی پیش از سده چهارم

اسامی ده‌ها کتاب رجالی در کتاب‌های کهن شیعه موجود است. بخش قابل توجهی از این آثار در سده‌های سوم تا پنجم نگاشته شده است. آقا بزرگ تهرانی ضمن برشمردن اسامی این کتابها می‌نویسد: شیعه در این دوره زمانی بیش از یکصد کتاب رجالی نگاشته است که بیشتر آنها به سبک طبقات بوده است.

متأسفانه امروزه از بیشتر این آثار جز نامی نمانده است، ولی باید دانست که تمام یا بخشی از اینگونه آثار در کتاب‌های جامع رجالی گردآمده است. به عنوان نمونه شیخ طوسی کل کتاب «من روی عن ابی عبد الله»، اثر ابن عقده (م ۳۳۲ق) را در بخش راویان امام صادق در کتاب *الرجال* آورده است. همچنین استفاده‌های بیشمار نجاشی و طوسی از آثار پیشینیان برای اهل تحقیق به خوبی نمایان است.

مهم‌ترین اثری را که می‌توان دلیل بر اهتمام شیعه بر رجال دانست که تا کنون باقی است، کتاب *رجال برقی* است. نویسنده این اثر احمد بن محمد بن خالد (م ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) است. برقی کتابش را به سبک طبقات نگاشته - که آن روز بسیار متداول - بوده است. او در این اثر کم حجم ولی بسیار ارزشمند اسامی راویان پیامبر و یکایک امامان شیعه را در سیزده بخش متبلور ساخته است.

همچنین نمی‌توان از اثر گرانسنگ و بی‌مانند رجال ابو عمرو کشی چشم پوشید. هر چند وی در نیمه نخست سده چهارم هجری وفات نموده، ولی این اثر وام‌دار تراث رجالی شیعه در سده‌های دوم و سوم است. از سوی دیگر افزون بر هزار روایت این کتاب خود سندی گویا بر اهتمام شیعیان به سند، سندشناسی و حساسیت‌های رجالی در سده‌های نخست هجری است. یکایک روایات کتاب به توثیق یا تضعیف و یا به مطلبی رجالی پرداخته است.

در پایان این قسمت باید از منابع رجالی کتاب‌های رجالی شیعه در سده پنجم هجری یاد نمود. برخی از آثار رجالی همچون رجال نجاشی، گاه از منابع خویش در لابلاهی متن یاد کرده‌اند. نجاشی در کتاب خویش اسامی بیست و دو کتاب را به عنوان منبع بخشی از مطالب خویش یاد کرده است. به عنوان نمونه وی از کتاب‌های رجالی کهن نظیر «کتاب تاریخ ابن عقده» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۱، ش ۱۸۹۳)، «رجال ابن عقده» (همان، ص ۷۱، ش ۱۶۹)، «رجال ابن فضال» (همان، ص ۱۷۰، ش ۴۴۹)، «طبقات الشیعه اثر سعد بن عبد الله اشعری» (همان، ص ۱۰۷۱، ش ۱۱۷۰)، «الفهرست حمید بن زیاد» (همان، ص ۲۳۲، ش ۶۱۵)، «الفهرست ابن بَطَّه» (همان، ش ۵۰۷، ۳۳۳ و ۱۸۲)، «الفهرست ابن ولید قمی» (همان، ص ۳۳، ش ۷۱) و... در کتابش بسیار بهره برده است.

این منابع در سده سوم و دهه‌های نخست سده چهارم تدوین شده‌اند. به عبارت دیگر اینگونه آثار نه تنها اسامی آنها تاکنون باقی مانده است، بلکه بخش‌هایی از این متون نیز به صورت مستند در دست است.

۶. اهتمام عملی محدثان و راویان شیعه به سند

دقت در نقل سخنان معصومان، منبش همیشگی راویان سختکوش شیعه بوده است. این دقت از آن رو است که روایت اهل بیت (ع) بسانِ قانونی معتبر است که باید تا روز قیامت همچون مشعلی فروزان در تفسیر قرآن و تشریح اسلام تابناک باشد.

گزارش‌های متعددی در دست است که نشان می‌دهد که محدثان شیعه در نقل روایات بسیار محتاط بوده و در انتقال آن با دقت تحسین برانگیزی کوشا بوده‌اند. برخی از این موارد عبارتند از:

۶-۱. نقل به معنا

نقل یک متن یا روایت با عباراتی جایگزین و هم معنا، شیوه‌ای عقلایی است. اما بسیاری از راویان شیعی بر این باور بودند تا متون روایی را دقیقاً با الفاظ معصومان گزارش کنند. و اهل بیت نیز اینگونه گزارش کردن را بسیار می‌پسندیدند و می‌ستودند. امام صادق (ع) به ابو بصیر در تفسیر آیه شریفه «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»، می‌فرماید: «منظور راویانی هستند که حدیث را می‌شنود، و همانگونه که شنیده منتقل می‌کند، نه چیزی از آن می‌کاهد و نه چیزی بدان می‌افزاید» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۱، ح ۱).

اما راویان بزرگی چون محمد بن مسلم و داود بن فرقد (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۱، ح ۳۰۲) جانب احتیاط را از دست نمی‌دهند و برای اطمینان از جواز نقل به معنا به اهل بیت مراجعه و از ایشان اجازه می‌گیرند. امام هم به آنان مشروط به آنکه معنا را برسانند اجازه می‌دهند. بدینسان حتی راویان در یک امر کاملاً عقلایی جانب احتیاط را از دست نمی‌دهند و پس از جواز امام، آنگاه به نقل به معنا مبادرت می‌ورزند.

۶-۲. چگونگی روایت نمودن یک کتاب حدیثی

تالیف کتب روایی یکی از افتخارات شیعه است. آثار روایی حتی در سده اول هجری که اهل سنت نگارش روایت - این امر کاملاً عقلایی - را جایز نمی‌دانستند، در میان شیعه وجود داشته است. همچنین در بین شیعه دریافت اجازه نقل روایت از صاحبان کتب و اصول مرسوم بوده است. از این رو، در نیمه اول سده دوم هجری - یعنی زمانی که هنوز نویسندگان اهل سنت دست به قلم نشده بودند - دانشمندان شیعه نگارش آثار را نه تنها پشت سر گذاشته بودند، بلکه به مرحله‌ای فراتر ره یافته بودند و در مقام انتقال تراث حدیثی

به دیگران بودند. آنان برای آنکه این انتقال روشمند صورت پذیرد از امامان معصوم راهکار آن را پرسش نموده‌اند.

عبدالله بن سنان به امام صادق (ع) می‌گوید: «مردم می‌آیند تا حدیث شما را از من بشنوند، چون مقداری از احادیث کتابم را برایشان می‌خوانم، کسل می‌شوم و نمی‌توانم ادامه دهم. چه کار کنم؟»

امام فرمودند: «حدیثی از اول کتاب و حدیثی از وسط آن و حدیثی از آخر کتابت برای آنها بخوان». (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۱، ح ۵).

در این روایت امام شیوه اجازه روایت کتاب روایی را به عبدالله بن سنان می‌آموزد. در گزارشی دیگر امام رضا (ع) به احمد بن عمر حلال درباره چگونگی روایت از کتاب روایی شیعه که مورد تردید است راهکاری را ارائه می‌دهند (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۲، ح ۶).

بدینسان به نظر می‌رسد با توجه به اینکه شیعه از همان ابتدای شکل‌گیری اهمیت به تالیف آثار روایی داشته است، مولفان به دنبال آن بودند تا قوانینی را جهت روشمندسازی انتقال وضع نمایند. بنابراین این نوع گزارش‌ها باید در همین راستا تحلیل شود. امامان شیعه حتی در نحوه نگارش احادیث نیز جهت دهی می‌کردند. ترغیب به اعراب زنی روایت یکی از این موارد است (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۲، ح ۱۳).

۳-۶. احتیاط در نقل روایت

تمام یا بیشتر احادیث شیعیان در عصر معصومان (ع) تدوین شده است. از این رو، کتاب‌های فراوانی در میان شیعه مشهور شد که ذکر طریق به این کتب مشهور، برای شیعیان مهم بود. از مهم‌ترین شیوه‌های بزرگان شیعه، نقل حدیث از فرد ثقه و معروف به صدق و امانت در زمان خود و دارای حالت پرهیزگاری و استقامت در مذهب - به هنگام نقل روایت - بوده است.

پس توجه به این نکته ضروری است که افراد در زمان نقل روایت، خصوصیات و ویژگی‌های یادشده را داشته باشند. و راویان نیز با رعایت احتیاط روایات را نقل کنند. در تأیید همین نکته، به نمونه‌ی زیر توجه کنید:

حَمْدَوِيَه بن نُصَيْر ذکر می‌کند که ایوب بن نوح، جزوه‌ای که در آن احادیث محمد بن سنان وجود داشت را به او داد. پس به ما گفت: اگر بخواهید می‌توانید این روایات را بنویسید، زیرا من آن‌ها را از محمد بن سنان نگاهشتم، ولی من از آن‌ها برای تو چیزی را روایت نمی‌کنم زیرا او خودش پیش از وفاتش گفت: که هر آنچه که تو را بدان حدیث کرده‌ام، سماع و روایت من نبوده است بلکه از طریق وجاده به آن دست یافته‌ام (کشی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۷۹۵، ح ۹۷۶).

احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی که بزرگ شیوخ قم در سده سوم هجری بود، چند تن از راویان از جمله احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۴ یا ۲۸۰ق)، را به خاطر کثرت نقل از ضعفاء و اعتماد بر مراسیل از قم اخراج کرد (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۶، ش ۱۸۲). این نکته می‌رساند که شیعیان به سند توجه ویژه‌ای داشته‌اند.

خود احمد بن محمد بن عیسی نیز در دوران تحصیل به کوفه می‌رود و از حسن بن علی و شَاء می‌خواهد که اجازه حدیث از کتاب علاء بن رزین و کتاب ابان بن عثمان /حمر را به او بدهد، ولی و شَاء او را عجول خوانده و این اجازه را مشروط به نگارش کتاب‌های یاد شده و سپس سماع و شاگردی این آثار می‌نماید (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹، ش ۸۰).

این جریان‌ات در سده دوم و سوم در جوامع علمی شیعه روی داده است و به خوبی حساسیت شیعه را در نقل روایات بیان می‌کند. نمونه‌های یاد شده، تنها مثنی از خروار بوده و روایات متعدد در رجال کشی و ظرافت‌های موجود در رجال نجاشی شاهده‌ی بر اهمیت عملی و احتیاط محدثان شیعه در نقل روایات است.

۷. اقوال دانشیان شیعه درباره سند

یکی از کهن‌ترین سخنان - از غیر معصوم - که درباره اسناد دادن در دست است، توسط یکی از بزرگ‌ترین راویان شیعه بیان شده است. ابان بن تغلب (م ۱۴۱ق) از اصحاب برجسته امام باقر(ع) و امام صادق(ع) می‌گوید: «الإسناد فی العلم کالعلم فی المرط» (زمخشری، ۱۹۹۲، ج ۴، ص ۱۸).

«مرط» همان لباس پشمین است که بدن را از آسیب‌ها در امان می‌دارد. در تعبیر زیبای ابان بن تغلب، بیان مطلب علمی (اعم از حدیث و غیر آن) بدون اسناد چونان بدنی است که از پوشش تهی است و هر آینه آسیب پذیر خواهد بود. ارزشمندی این سخن از آن رو است که ده‌ها سال پیش از آنکه عالمان عامه درباره سند سخن بگویند، این دانشمند بزرگ شیعه از جایگاه سند سخن گفته است. چه بسا قدیمی‌ترین عالمان عامه نظیر عبدالله بن مبارک حظلی (م ۱۸۱ق) و امام شافعی (م ۲۰۴ق) که درباره سند سخنانی را بیان داشته‌اند (ابن حبان، بی تا، ج ۱، ص ۲۶؛ سبکی، ج ۱، ص ۳۱۴)، آن روز که ابان این سخنان را می‌گفت هنوز به دنیا هم نیامده بودند و یا دوران جوانی خود را طی می‌کردند. جالب اینجاست که منبع سخن ابان کتاب ربیع الابرار است که در شمار کتاب‌های عامه است.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، این شبهه مخالفان که راویان و محدثان شیعه پیش از سده چهارم را به رویگردانی از سند متهم می‌کنند، کلامی فاقد پشتوانه علمی است. چه اینکه اهل بیت (ع) در همان سده اول هجری که عامه نقل روایات را جایز نمی‌دانستند، نه تنها شیعیان را به نقل روایات تشویق می‌کردند، بلکه به پایبندی به نقل اسناد نیز تاکید می‌کردند.

همچنین اهل بیت با بیان صفات راوی، شیوه‌ای روشمند را به راویان در چگونگی اخذ روایات می‌آموختند. از سوی دیگر آثار رجالی و یا کتب حدیثی مسند پیش از سده چهارم، و یا اهتمام عملی محدثان شیعه به احتیاط در نقل مستند همگی دلیلی گویا و حاضر بر پایبندی شیعه به اسناد بوده است.

هرچند باید سوگمندان پذیرفت که در سده‌های پس از سده ششم، نقل روایات مسند در کتاب‌های حدیثی رو به افول نهاد. بیشتر مولفان آثار سده ششم به بعد، به بهانه آنکه منابع اصلی در دسترس است، از بیان مستند روایات خودداری نمودند و متأسفانه بخشی از منابع آنان بعدها در گذر تاریخ دستخوش حوادث شد و از بین رفت. شاید اشکالاتی که برخی از عامه به سند شناسی شیعه نموده‌اند در مراجعه به کتب روایی سده ششم به بعد بوده است، والا این اشکال به سده‌های پیش از پنجم وارد نیست.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی،.
- همو، (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- همو، (۱۴۰۴ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا)، **منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیهه القدریه**، بی جا: بی نا.
- ابن حبان، (بی تا)، **المجروحین**، مکه المکرمة: دار الباز للنشر و التوزیع.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۸ق)، **فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم**، قم: دارالذخائر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، (۱۴۱۸ق)، **جامع بیان العلم و فضله و ما ینبغی فی روايته و حمله**، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه.
- ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن بن هبة الله، (۱۴۱۵ق)، **تاریخ مدینه دمشق**، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ایمان صالح العلوانی، (بی تا)، **مصادر التلقی و اصول الاستدلال العقلیه عند الامامیه**، تقریظ و مقدمه: بی جا: عبدالرحمان الصالح المحمود.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- بستانی، قاسم؛ علویان، حنان (۱۳۹۲ش)، «ابومخنف و بررسی اسنادی و محتوایی اثر او «مقتل الحسین علیه السلام»، **فصلنامه علمی - پژوهشی علوم حدیث**، شماره ۶۹.

- جرجانی، عبدالله بن عدی (۱۴۰۹ق)، **الکامل**، تحقیق: یحیی مختار غزاوی، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر.
- حمیری قمی، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، **قرب الاسناد**، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، **سیر اعلام النبلاء**، تخریج: شعيب الأرنبوط، تحقیق: حسین الأسد، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- زمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، (۱۹۹۲م)، **ربيع الأبرار و نصوص الأخبار**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۳۱ق)، **دور الشيعة في الحديث و الرجال**، قم: مؤسسه الامام الصادق.
- سبکی، عبد الوهاب بن علی، (بی تا)، **طبقات الشافعية الكبرى**، بیروت: دار إحياء الكتب العربية.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمان (بی تا)، **البلغة**، بی جا: بی نا.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ق)، **منية المريد**، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (صلی الله علیهم)**، قم: مکتبه آية الله المرعشی النجفی.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۹۶۵م)، **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، نجف: المکتبه الحیدریه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، **الامالی**، قم: دار الثقافة.
- همو، (بی تا)، **الفهرست**، قم: مؤسسه نشر الفقاهه.
- همو، (۱۳۶۴ش)، **تهذيب الاحكام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- همو، (بی تا)، **الرجال**، تحقیق: جواد القیومی الأصفهانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير**، قم: موسسه دارالهجرة.
- غلامعلی، احمد، (۱۳۹۲)، «اعتبار سنجی الصحیفة السجادیة»، **فصلنامه علمی - پژوهشی علوم حدیث**، شماره ۶۹.

- کشی، ابو عمرو و محمد بن عمر، (۱۳۹۰ش)، **اختیار معرفه الرجال**، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸ق)، **الکافی**، صحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۹۸۹م)، **کنز العمال**، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مرعشلی، محمد عبد الرحمان، (۱۴۱۵ق)، **فتح المنان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، **الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد**، قم: کنگره شیخ مفید.
- همو، (۱۴۱۴ق)، **الأمالی**، قم: کنگره شیخ مفید.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۰۴۱ق)، **الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیه**، قم: دارالحدیث.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، **رجال النجاشی**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، پیاپی ۲۷، صص ۱۷۳-۱۵۵

نقد و بررسی دیدگاه آلوسی در تبیین اراده تکوینی در آیه تطهیر

رضا نوروزی^۱

میثم دوست محمدی^۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۱

تاریخ تصویب: ۹۴/۰۳/۱۸

چکیده

آیه تطهیر در میان مفسران مذاهب اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و همواره مورد بحث و بررسی‌های مختلفی قرار گرفته است. تبیین نوع اراده موجود در این آیه، یکی از مهم‌ترین مسائل تفسیری آن بشمار می‌رود. شیعه معتقد است مراد از اراده در این آیه، اراده تکوینی است و خداوند از ابتدای خلقت با اراده تکوینی خود، طهارت اهل بیت(ع) از هرگونه پلیدی و زشتی را

r.nourouzy@yahoo.com

۱. استادیار گروه معارف دانشگاه قم

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

mdoostmdoost@gmail.com

اراده کرده است و عصمت و طهارت آنها بدون درنگ حاصل شده است. در این مقاله ضمن طرح دیدگاه آلوسی مبنی بر تکوینی بودن اراده در این آیه و نیز مشروط بودن آن به انجام اوامر و ترک نواهی الهی، به نقد و ارزیابی آن می‌پردازیم. آلوسی آثار تکوینی اعمال نیک بر نفس انسان را مختصّ به اعمال اهل بیت (ع) دانسته و اعمال دیگران را فاقد چنین آثار قطعی می‌داند. این ادعای آلوسی از نظر آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) و مبانی حکمت اسلامی مردود و بی‌اساس است و در نتیجه نمی‌توان چنین شرطی را برای اراده تکوینی در آیه تطهیر در نظر گرفت.

واژه‌های کلیدی: آیه تطهیر، اراده تکوینی، اهل بیت (ع)،

عصمت، آلوسی.

۱. مقدمه

آیه تطهیر، «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (الاحزاب: ۳۳)، از جمله آیاتی است که در طول قرون متمادی مورد توجه ویژه علماء و مفسران جهان اسلام قرار گرفته است. آیه تطهیر اثبات‌گر فضیلت و برتری خاصی برای افرادی است که از آنها به عنوان «اهل البیت» یاد می‌کند. در میان مفسران مذاهب اسلامی اختلافات متعددی در تفسیر این آیه وجود دارد و نقاط مختلفی از این آیه را مورد بحث و بررسی‌های موشکافانه خود قرار داده‌اند. این امر سبب گردیده است که تبیین الفاظ این آیه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار گردد چرا که ظهور معنای صحیح این آیه در گرو تبیین صحیح معانی مورد نظر از الفاظ آن است.

یکی از نقاط اصلی مورد اختلاف مفسران در این آیه، تبیین معنای «یُرِيدُ» با تعیین تکوینی یا تشریحی بودن اراده است. در اراده تکوینی خداوند متعلّق اراده، فعلی از افعال خود اوست که مراد آن بدون هیچ تأخیری حاصل می‌شود و تخلّف ناپذیر است. اما در اراده تشریحی متعلّق اراده، فعلی از افعال انسان است و انسان آن را با اختیار و اراده خود

انجام می‌دهد و هیچ اجباری در آن وجود ندارد. از این رو، ممکن است انسان به انجام آن عمل اقدام نکند و در نتیجه آنچه مراد اراده تشریحی بوده است، حاصل نشود.

به اعتقاد شیعه مراد از اراده در آیه تطهیر، اراده تکوینی است که به صورت مطلق در این آیه به کار رفته و موجب نفی هرگونه پلیدی و زشتی از اهل بیت است و در نتیجه عصمت آنها توسط این آیه ثابت می‌شود. اما اغلب مفسران اهل سنت با این دیدگاه شیعه مخالفت کرده و اراده موجود در آن را اراده تشریحی دانسته‌اند که در این صورت ملازمه‌ای با عصمت نخواهد داشت و اختصاصی به اهل بیت نخواهد داشت چرا که خداوند با اراده تشریحی خود از همه انسان‌ها خواسته است که از پلیدی‌ها دوری کنند. در این میان اما آلوسی که از مفسران بنام اهل سنت است دیدگاه جدیدی مطرح نموده است. وی همانند شیعه اراده در این آیه را اراده تکوینی دانست اما معتقد است که این آیه هیچ ارتباطی به عصمت اهل بیت ندارد و نمی‌تواند دلیلی بر اثبات عصمت آنها باشد. آلوسی این آیه را شامل همسران پیامبر(ص) می‌داند و آن را تعلیلی برای اوامر و نواهی موجود در آیات قبل و بعد به شمار آورده است. به عقیده او آیه تطهیر در معنای جمله شرطیه است که شرط آن از آیات قبل فهمیده می‌شود و معنای آیه این است که اگر «اهل البیت» به اوامر الهی عمل کنند و از محرّمات دوری گزینند، قطعاً این اعمال آنها دارای آثار تکوینی در دل و جان آنهاست و موجب تهذیب نفسشان می‌شود بر خلاف دیگران که اعمالشان از آثار تکوینی قطعی برخوردار نیست.

هر چند که برخی محققین در صدد پاسخگویی به این ادعای آلوسی بر آمده‌اند (فکری، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶-۲۴۵) اما به نظر نگارنده پیچیدگی متن تفسیر آلوسی و عدم نظم منطقی آن موجب خطا و اشتباه در تشخیص مدعای اصلی او شده و این امر موجب شده تا پاسخ لازم به ادعای او داده نشود.^۱

۱. نویسنده کتاب مذکور، مدعای آلوسی مبنی بر تکوینی بودن اراده و مشروط بودن آن را به خوبی درک نکرده و به اشتباه به نقد و بررسی دیدگاه قائلین به اراده تشریحی پرداخته است. این امر موجب گردید تا نویسنده از نقد دیدگاه آلوسی که هدف اصلی وی از تدوین این کتاب است،

از این رو لازم بود با بررسی دقیق آیات و روایات و همچنین طرح مبانی حکمت اسلامی به نقد و بررسی دیدگاه آلوسی پرداخته شود تا در ضمن آن تفسیر صحیح این آیه مشخص شود.

۲. مراد از اراده در آیه تطهیر از دیدگاه شیعه

در دیدگاه شیعه با توجه به روایات متواتری که در متون حدیثی اهل سنت و شیعه وجود دارد، آیه تطهیر در خصوص پیامبر(ص)، حضرت علی، فاطمه، حسن و حسین(ع) نازل شده است و مصادیق «أهل البیت» منحصر در این ذوات مقدس است. (حیدری، ۱۴۲۴، ص ۲۰۱-۲۳۲) با توجه به اینکه این آیه در مقام اثبات ویژگی خاصی برای این اشخاص است تا آنها را از دیگر افراد متمایز کند، نمی‌توان اراده موجود در این آیه را اراده تشریحی دانست؛ زیرا اراده تشریحی الهی متعلق به صدور افعال خیر از همه فاعل‌های مختار و دوری آنها از محرّمات است و اختصاصی به اهل بیت ندارد، بلکه خداوند از همه انسان‌ها خواسته است از هر گونه پلیدی و رجسی دوری گزینند.

بنابراین اراده در این آیه چیزی جز اراده تکوینی نمی‌تواند باشد و اراده تکوینی خداوند قطعاً محقق می‌شود و چیزی نمی‌تواند مانع تحقق آن شود. در این آیه هیچ قید و شرطی برای تحقق اراده الهی وجود ندارد و بر این اساس از همان ابتداء خلقتشان، اراده الهی به پاکی آنها از هر گونه پلیدی تعلق گرفته است. همان طور که اهل لغت اشاره کرده‌اند لفظ «رجس» عام بوده و شامل همه پلیدی‌های ظاهری و باطنی، مادی و معنوی می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۴۲)

با توجه به اینکه گناهان انسان و حتی خطاهای او از جمله زشتی‌ها و پلیدی‌ها به شمار می‌آیند، مفاد آیه تطهیر این است که خداوند با اراده تکوینی خود هر گونه گناه و خطا و اشتباهی را از اهل بیت دور کرده است و آنها را واجد مقام عصمت گردانیده است. (علم الهدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۳۴؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۴۰) بنابر

منحرف گردد و علاوه بر بی پاسخ ماندن ادعای آلوسی، غرض اصلی این کتاب نیز به طور کامل حاصل نشود.

دیدگاه شیعه این آیه دلیلی بر عصمت اهل بیت(ع) است. (حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۴۱۵، ص ۵۴)

۳. مراد از اراده در دیدگاه آلوسی

آلوسی ابتداء به تبیین دایره مصادیق «أهل البیت» می‌پردازد و با استناد به سیاق آیات و برخی روایات ضعیف و متروک، دایره مصادیق را وسیع دانسته و آن را شامل همسران و فرزندان و بستگان نزدیک پیامبر(ص) و حتی اقطاب صوفیه می‌داند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۱۹۴-۱۹۹) وی پس از آن به سراغ تبیین اراده می‌رود و معتقد است مراد از اراده در آیه تطهیر اراده تکوینی است اما بر خلاف نظر شیعه این آیه هیچ دلالتی بر اثبات عصمت اهل بیت ندارد. وی می‌گوید: «و الإرادة علی معناها الحقیقی المستتبع للفعل و الآیة لا تقوم دلیلاً علی عصمة أهل بینه صلی الله علیه وسلّم وعلیهم وسلّم الموجودین حین نزولها و غیرهم». (همان، ص ۱۹۹)

به اعتقاد او این فراز از آیه در مقام تعلیل برای اوامر و نواهی وارد شده در آیات قبل است و معنایش این است: «خداوند می‌خواهد به وسیله اوامر و نواهی خود، شما اهل بیت را تطهیر کند» وی می‌گوید: «أَنَّ المعنی، حسبما ینساق إلیه الذهن و یقتضیه وقوع الجملة موقع التعلیل للنهی والأمر، نَهَاكُم اللهُ تَعَالَى وَأَمْرَكُمُ لِأَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ یُرِیدُ بِنَهْیِكُمْ وَأَمْرِكُمْ إِذْهَابَ الرَّجْسِ عَنْكُمْ وَتَطْهِیرَكُمُ وَفِي ذَلِكَ غَايَةُ الْمَصْلَحَةِ لَكُمْ وَلَا يُرِیدُ بِذَلِكَ امْتِحَانَكُمْ وَتَكْلِيفَكُم بِلَا مَنَفَعَةٍ تَعُودُ إِلَيْكُمْ» (همان)

آلوسی بر این باور است که این آیه در ضمن خود شرطی را نیز به همراه دارد که مانع از اطلاق آیه می‌شود؛ زیرا این جمله مانند جمله کسی است که خطاب به عده‌ای می‌گوید: «خداوند می‌خواهد به وسیله آب تشنگی شما را برطرف کند» واضح است که در این جمله برطرف شدن عطش مشروط به نوشیدن آب است و مفاد جمله این است که خداوند به اراده تکوینی اراده می‌کند که عطش آن‌ها را توسط آب رفع کند اما این اراده مشروط به نوشیدن آب توسط آن‌هاست و هر چند در اینجا تحقق شرط (نوشیدن آب) اختیاری است و آن‌ها می‌توانند هیچ آبی ننوشند اما تحقق مشروط پس از تحقق شرط

قطعی و تخلف ناپذیر است و از آثار تکوینی شرط است و پس از نوشیدن آب قطعاً عطش آن‌ها از بین می‌رود.

وی می‌گوید: «هو علی معنی الشرط ای «یرید بنهیکم وأمرکم لیذهب عنکم الرجس ویطهرکم إن انتهیتم واثمتم» ضرورة أن أسلوب الآية نحو أسلوب قول القائل لجماعه علم أنهم إذا شربوا الماء أذهب عنهم عطشهم لا محالة: «یرید الله سبحانه بالماء لیذهب عنکم العطش» فإنه علی معنی «یرید سبحانه بالماء إذهاب العطش عنکم إن شربتموه» فيكون المراد إذهاب العطش به شرط شرب المخاطبين الماء لا الإذهاب مطلقاً. (همان)

آلوسی معتقد است در آیه تطهیر نیز خداوند به اراده تکوینی خود اراده کرده است که اهل بیت را پاک کند اما این اراده مطلق نیست تا اثبات کننده عصمت آن‌ها باشد، بلکه مشروط به عمل کردن اهل بیت به اوامر الهی و ترک محرّمات است. بنابراین اگر اهل بیت به تکالیف الهی عمل کنند قطعاً از همه پلیدی‌ها و زشتی‌ها پاک می‌شوند. البته تحقق شرط قطعی نیست زیرا کسی اهل بیت را به انجام اوامر الهی و ترک نواهی اجبار نمی‌کند بلکه آنها با اختیار خود می‌توانند راه پیروی از دستورات الهی را در پیش گیرند و شرط لازم جهت حصول تطهیر خویش را فراهم آورند. آلوسی می‌گوید: «إذهاب الرجس والتطهير بعد الانتهاء والانتصار، لأن المراد الإذهاب المذكور بشرطهما فهو متحقق الوقوع بعد تحقق الشرط وتحققه غير معلوم إذ هو أمر اختياري وليس متعلق الإرادة» (همان).

آلوسی بر این باور است که مراد از اذهاب رجس و تطهیر، از بین بردن مبادی گناهان است به این صورت که خداوند پس از اینکه اهل بیت به اوامر او عمل کردند و از محرّمات الهی دوری گزیدند، نفس آن‌ها را تهذیب می‌کند و قوای نفسانی (قوه شهویه، غضبیه...) را به شکلی درمی‌آورد که دیگر گناهی از آن‌ها سر نمی‌زند. «والمراد بالرجس الذنب وبإذهابه إزالة مبادئه به تهذيب النفس وجعل قواها كالقوة الشهوانية والقوة الغضبية به حيث لا ينشأ عنهما ما ينشأ من الذنوب كالزنا و قتل النفس التي حرم الله تعالى» (همان).

و آلوسی مدعی است که خداوند از طرفی دیگر ذات اهل بیت را به ملکات و صفات نیکو مزین می‌کند تا منشأ بروز اعمال نیکو از آن‌ها باشند. در اینجا ملاحظه می‌شود که مشروط دانستن اراده در این آیه، می‌تواند اراده به اراده تشریحی معنا کند و در اراده

تشریحی با حصول تمام شرایط آثار آن نیز حاصل می‌شود و این اختصاصی به عده خاصی ندارد بلکه شامل همه مؤمنین می‌گردد. اراده تشریحی عصمت عملی می‌آورد در حالی در ادامه ثابت می‌شود که در این آیه سخن از عصمت علمی که منشأ آن علم لدنی است، در میان است که مرتبه والایی از پاکی و تقواست.

از آنجایی که این آیه در مقام اثبات ویژگی خاصی برای اهل بیت است، آلوسی این ویژگی را همان تحقق آثار اعمال نیک و کردار پسندیده آنها می‌داند؛ یعنی اگر اهل بیت به تکالیف الهی عمل کنند، این اعمال آثار تکوینی داشته و موجب تهذیب نفس و ایجاد ملکات و صفات نیکو در نفس آنها می‌شود. اما چنین آثار قطعی برای اعمال افراد دیگر وجود ندارد یعنی اگر کسی، غیر از اهل بیت، به اوامر الهی عمل کند و از محرّمات نیز دوری کند نباید انتظار داشته باشد که آن آثار در وجود او نیز حاصل شود. اگر کسی در تمام طول عمر خویش اعمال خود را با اخلاص کامل و با رعایت تمام احکام و شرایط انجام دهد، تحقق آن آثار برای او قطعی نخواهد بود و شاید هیچ تغییری در نفس او به وجود نیاید چرا که قطعیت آثار اعمال، مخصوص اهل بیت است و شامل دیگران نمی‌شود. آلوسی تصریح می‌کند: «الآیه متضمنه الوعد منه عزّ وجلّ لأهل بیت نبیه صلی الله علیه وسلم بأنهم إن ینتهوا عما ینهی عنه ویأتمروا بما یأمرهم به ینهب عنهم لا محاله مبادئ ما ینتهجن ویحلّیهم أجلّ تحلیه بما ینتھجن، وفیه إیماء إلی قبول أعمالهم وترتّب الآثار الجمیله علیها قطعا ویکون هذا خصوصیه لهم ومزیه علی من عداهم من حیث إن أولئک الأغیار إذا انتهوا وائتمروا لا یقطع لهم بحصول ذلک» (همان)

۴. بررسی و نقد

ملاحظه می‌شود که آلوسی از طرفی مانند علمای شیعه اراده در این آیه را اراده تکوینی می‌داند اما از طرفی دیگر این آیه را در معنای جمله شرطیه متشکل از شرط و جزاء می‌داند که مفاد جزاء به صراحت در آیه ذکر شده است اما مفاد شرط از مضمون آیات فهمیده می‌شود.

این ادعای آلوسی که آثار تکوینی اعمال عبادی و تبعیت از دستورات الهی را مختص به اهل بیت دانسته و اعمال دیگران را فاقد چنین آثار قطعی دانسته است، ادعایی تعجب برانگیز و از چنین مفسری دور از انتظار است و به نظر می‌رسد که برخی تعصبات مذهبی و گرایش‌های سلفی وی را به اظهار چنین ادعای بی‌اساسی واداشته است؛ چرا که آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) چنین ادعایی را رد می‌کنند و اعمال خوب و بد همه انسان‌ها را دارای آثار تکوینی قطعی می‌دانند. همچنین این ادعای آلوسی طبق مبانی حکمت و عرفان اسلامی نیز مردود است.

۵. آثار تکوینی اعمال در قرآن و روایات

در دیدگاه قرآن کریم همه اعمال انسان دارای تأثیراتی قطعی بر نفس او هستند و مثبت و منفی بودن این آثار تابع نیک و بد بودن آن عمل است و نمی‌توان اعمال بخشی از مکلفین را فاقد تأثیرات تکوینی دانست. خداوند در قرآن در مورد اعمال تکذیب‌کنندگان روز قیامت و آثار تکوینی آن می‌فرماید: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (المطففين: ۱۴) یعنی «این چنین نیست که می‌گویند، بلکه گناهمانی که همواره مرتکب شده‌اند بر دل‌هایشان چرک و زنگار بسته است و حقایق را افسانه می‌پندارند».

این آیه بیانگر این است که گناهان این افراد در قلب و نفس آنها اثر گذاشته و موجب عدم درک حقایق گردیده است. در این آیه چند نکته وجود دارد. اول: قطعاً گناهان انسان باعث ایجاد صورت‌ها و نقش‌هایی در نفس می‌شوند. دوم: این صورت‌های اعمال زشت، از درک حقایق توسط نفس انسان جلوگیری می‌کنند. سوم: نفس انسان به حسب طبیعت خود دارای جلاء و صفایی است که حقیقت را درک می‌کند و حق را از باطل تشخیص می‌دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۳۴)

همان‌گونه که تخلف از اوامر الهی دارای آثار تکوینی بر نفس است عمل به این اوامر و تبعیت از دستورات الهی نیز دارای آثار تکوینی مثبتی است. پیامبر (ص) در ذیل این آیه و در تبیین تأثیر قطعی اعمال نیک و بد بر نفس انسان‌ها می‌فرماید: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَدَّبَ كَانَتْ نُكْتَهُ سَوْدَاءٌ فِي قَلْبِهِ، فَإِنْ تَابَ وَتَزَعَّ وَاسْتَغْفَرَ صُقِلَ قَلْبُهُ وَ إِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّىٰ يَغْلُوَ قَلْبُهُ،

ذَٰكِرَ الرَّأْنِ الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقُرْآنِ: {كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} (شیبانی، ۱۴۲۱، ج ۱۳، ص ۳۳۳؛ خرائطی، ۱۴۲۱، ص ۳۴)

یعنی اگر بنده‌ای گناهی مرتکب شود نقطه سیاهی در قلب او پدیدار می‌شود. اگر توبه و استغفار کند آن سیاهی برطرف می‌شود و قلب او داده می‌شود و جلاء می‌یابد اما اگر به آن گناه اصرار ورزد آن سیاهی نیز بیشتر می‌شود تا جایی که همه قلبش را فرامی‌گیرد و این همان زنگاری است که خدا در قرآن به آن اشاره نموده است.

این روایت در کتاب‌های حدیثی معتبر اهل سنت و شیعه وجود دارد (ترمذی، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۴۳۴؛ نسائی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۶۰ و ج ۱۰، ص ۳۲۸؛ بستنی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۱۰؛ رضی، ۱۴۲۲، ص ۳۶۳؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱۴؛ طبرسی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۶) و مورد قبول علماء قرار گرفته و حاکم نیشابوری و ذهبی نیز آن را بنابر مبانی رجالی و حدیثی صحیح مُسَلِّم، صحیح دانسته‌اند (نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۷) و ناصر الدین البانی نیز آن را حسن دانسته است (قزوینی، بی‌تا، ص ۷۰۳) و شعیب ارنؤوط نیز آن را با عبارت «حدیث قوی» تأیید کرده است. (قزوینی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۳۱۷)

مفسران متعددی از اهل سنت نیز در تفسیر سوره مطففین به این روایت اشاره کرده‌اند و آن را توضیح مناسبی برای این آیه دانسته‌اند. (واحدی، ۱۴۳۰، ج ۲۳، ص ۳۲۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۲۵؛ دمشقی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۳۵۰) همچنین آلوسی نیز این روایت را نقل کرده است و هیچ اشکالی بر آن وارد نکرده است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۲۷۹)

با توجه به اینکه این روایت، اعمال صالح و گناهان همه بندگان را دارای تأثیر قطعی مستقیم بر نفس و روح آنها دانسته است و آثار تکوینی و قطعی را مختص به اعمال عده خاصی نکرده است و از طرفی آلوسی پس از نقل این روایت هیچ توضیح و تعلیقی مبنی بر اختصاص این روایت به اعمال اهل بیت در ذیل آن نیاورده است، در می‌یابیم که وی بر خلاف سخنانش در تفسیر آیه تطهیر، در اینجا اعمال همه بندگان را دارای تأثیرات معنوی قطعی می‌داند.

پیامبر(ص) در روایت دیگری به بیان چهار دسته اعمالی که فاسد کننده قلب و جان انسان هستند می‌پردازد و قطعی بودن این آثار را مختص به عده خاصی نمی‌داند. قال

رسول الله (ص): «أربع خصال مفسدة للقلوب، مجاراة الأحمق إن جاريتَه كنتَ مثله و إن سكتَ عنه سلمتَ و كثرةُ الذنوب و قد قال الله عزَّ وجلَّ: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» و الخلوَةُ بالنساء و الاستماعُ منهنَّ و العملُ برأيهنَّ و مجالسةُ الموتى. قيل: يا رسول الله، و من الموتى؟ قال: كلٌّ غنىَّ قد أبطره غناه و إمامٌ جائرٌ». این روایت علاوه بر کتب اهل سنت (ابن اثیر، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۷۰) در کتب حدیثی شیعه نیز آمده است. (مفید، ۱۴۱۳، امالی، ص ۳۱۵؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۸۳)

پیامبر اکرم (ص) در این روایت چهار عمل را به عنوان فاسد کننده قلب‌ها و نفوس انسان‌ها مطرح می‌کند که یکی از آنها کثرت گناهان است. این روایت نیز به ارتباط مستقیم میان اعمال و نفس انسان تصریح می‌کند و این ارتباط را شامل اعمال همه انسان‌ها می‌داند و قطعی بودن آثار اعمال را برای اعمال همه انسان‌ها دانسته است. آلوسی نیز این روایت را نقل کرده و در ذیل این روایت هیچ تعلیقی بیان نمی‌کند و آن را مختص به اعمال اهل بیت نمی‌کند که این امر نشان از پذیرش گستره وسیع این روایت دارد. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۲۷۹) پذیرش این دو روایت توسط آلوسی، در تناقض آشکاری با ادعای وی در تفسیر آیه تطهیر است.

هچنین پیامبر (ص) در روایت دیگری آثار سخن گفتن به غیر ذکر خدا را بیان می‌فرماید: «لَا تُكثِرُوا الْكَلَامَ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللَّهِ فَإِنَّ كَثْرَةَ الْكَلَامِ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللَّهِ قَسْوَةٌ لِلْقَلْبِ، وَإِنَّ أْبْعَدَ النَّاسِ مِنَ اللَّهِ الْقَلْبُ الْقَاسِي» (ترمذی، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۶۰۷؛ بیهقی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۲۸) یعنی یکی از اعمالی که بر قلب و جان انسان تأثیر منفی می‌گذارد و موجب قساوت قلب می‌شود، زیادی سخن بیهوده است. پیامبر اکرم (ص) همان‌طور که در مورد آثار گناهان بر قلب و نفس انسان سخن گفته‌اند در خصوص آثار نیکوی ترک گناه نیز بیاناتی دارند.

به عنوان نمونه در روایتی پیامبر (ص) فرمودند: «إِنَّ النَّظْرَةَ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ مَنْ تَرَكَهَا مَخَافَتِي أَبْدَلْتُهُ إِيْمَانًا يَجِدُ حَلَاوَتَهُ فِي قَلْبِهِ» (طبرانی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۷۳) یعنی ترک نگاه حرام موجب تقویت ایمان و درک شیرینی آن در قلب می‌شود. بنابراین از مجموع آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) به این نتیجه می‌رسیم که اعمال خوب و بد همه

انسان‌ها دارای آثار تکوینی بر نفس و روح آنها هستند و ادعای آלוسی مبنی بر اختصاص آثار تکوینی به اعمال اهل بیت بی‌اساس و باطل است.

۶. آثار اعمال در حکمت اسلامی

ادعای آلوسی مبنی بر اختصاص آثار تکوینی به اعمال اهل بیت از منظر حکمای اسلامی نیز مردود است. در دیدگاه حکماء و فلاسفه، اعمال هر انسانی دارای آثار تکوینی و قطعی بر نفس او است. هر عملی که انسان مرتکب می‌شود تأثیر خاصی بر نفس می‌گذارد و برای مدت کوتاهی حالتی را در او ایجاد می‌کند و مثبت یا منفی بودن آن اثر، تابع حسن یا قبح آن عمل است. در دیدگاه آن‌ها وقتی انسان بر عملی مداومت می‌ورزد و آن را تکرار می‌کند، این تکرار موجب استحکام و بقای بیش از پیش آن اثر و آن حالت می‌شود و موجب به وجود آمدن ملکه نفسانی متناسب با آن عمل می‌گردد. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۹؛ شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۲۷ و ۲۹۰؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۴۹۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۹۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۹۶؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۱؛ رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۰۸)

اگر آن عمل خیر و نیکو باشد ملکه حاصل از آن نیز یکی از ملکات نیکو است (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۶۳) مانند ملکه تواضع، ملکه حیا و عفت. اینگونه ملکات نفسانی موجب نورانی شدن نفس انسان می‌شود و باعث ارتقاء نفس در مراتب معنوی و الهی می‌گردد و از این پس، آن ملکه منشأ ادامه اعمال نیک گذشته خواهد بود و آن اعمال به سهولت و بدون مشقت از انسان صادر می‌شود.

همچنین تکرار اعمال زشت و پلید نیز باعث تقویت امیال حیوانی و به وجود آمدن ملکه آن‌ها در نفس انسان می‌شود (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲) که این ملکات باعث تقویت جنبه حیوانی انسان می‌شود و نفس انسان را پلید و سیاه می‌کند. (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۲۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۲۴) این قاعده در مورد تحصیل ملکه فنون و مهارت‌های مختلف دیگر نیز وجود دارد. (شیرازی، بی‌تا، ص ۱۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵، ص ۳۱)

به عنوان مثال برای بدست آوردن ملکه کتابت لازم است که انسان شروع به نوشتن کند. در ابتدای امر تسلط او بر نوشتن بسیار کم است اما پس از تکرار فراوان، نفس او با نوشتن اُنس می‌گیرد و ملکه کتابت در او حاصل می‌شود و در نتیجه کاملاً بر نوشتن مسلط می‌گردد و بدون هیچ سختی به کتابت می‌پردازد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۸۸) بر این اساس، از دیدگاه فلاسفه تجسّم اعمال انسان در آخرت، همان تحقّق ملکات و صفات نفسانی است که انسان در دنیا به سبب تکرار اعمال نیک یا بد کسب کرده است. آیات و روایات مختلفی برای تأیید این مبنای فلاسفه بیان شده است. (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۸۸ و ۲۹۴-۲۹۵؛ جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۵، ص ۵۸۲-۵۸۶) بنابراین همه اعمال انسان‌ها دارای تأثیر تکوینی و قطعی بر نفس انسان هستند و این آثار هیچ اختصاصی به اعمال اهل بیت ندارد.

این تحلیل حکمای اسلامی از کیفیت تأثیر اعمال بر نفس انسان، توسط برخی از مفسران مانند فخر رازی و بیضاوی و ابن عاشور نیز مطرح شده و مورد پذیرش قرار گرفته است (همان، ج ۲۱، ص ۴۳۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۹۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۵۲۲) و حتی آلوسی نیز آن را در تفسیر خود مطرح می‌کند و هیچ نقد و اشکالی نسبت به آن وارد نمی‌کند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۶۹)

آلوسی در جای دیگری از تفسیر خود، به تبیین مراتب نفس می‌پردازد و معتقد است اولین مرتبه نفس، انجام تکالیف شرعی، تقوا و زهد است و باید در این مرتبه، اخلاص و توجه به خدا را افزایش داد و از حبّ شهوات و وسوسه‌های نفسانی اجتناب کرد تا به مرتبه دوم از مراتب نفس یعنی تهذیب باطن و ترک ملکات و صفات اخلاقی پلید دست یافت. اگر سالک همچنان به مواظبت بر طهارت، عبادت، مراقبه و محاسبه ادامه دهد حالات خوش معنوی، مانند: شوق، عشق و وجد، به طور موقت در او به وجود می‌آید و پس از مدتی این حالات، استقرار یافته و تبدیل به ملکات نفسانی می‌شوند و سالک به مرتبه سوم از مراتب نفس می‌رسد. (همان، ج ۸، ص ۱۵۰)

آلوسی این مراتب را در مقام تبیین رابطه میان نفس انسان و اذکار و افکار بیان می‌کند و مانند اصحاب حکمت و عرفان اسلامی، اعمال انسان را دارای آثار تکوینی قطعی

و تخلف ناپذیر بر نفس انسان دانسته و این را از ویژگی های نفس انسان به حساب آورده است و به هیچ وجه قطعیت این آثار را مختصّ به اهل بیت ندانسته است. اما معلوم نیست که چرا ایشان هنگامی که به تفسیر آیه تطهیر می رسد سخنان گذشته خویش را نادیده می گیرند و آثار تکوینی و قطعی اعمال عبادی را مختصّ به اعمال نیک اهل بیت می داند. از مطالب مذکور معلوم گردید که آن شرطی که آلوسی در ضمن آیه تطهیر در نظر گرفته است باعث نمی شود که این آیه بتواند هیچ ویژگی و برتری خاصی برای اهل بیت پیامبر(ص) ثابت کند چرا که اعمال همه انسان ها دارای آثار تکوینی و قطعی در شکل گیری ملکات نفسانی است و این آثار اختصاصی به عدّه خاصی ندارد. بنابراین اطلاق اراده تکوینی در آیه تطهیر به حال خود باقی است و همان طور که هیچ قرینه لفظی برای تفسیر آن وجود ندارد، هیچ قرینه معنوی و غیر لفظی نیز برای تفسیر این اراده موجود نیست و لازمه اطلاق اراده تکوینی در آیه تطهیر این است که خداوند از ابتدای خلقت اهل بیت، با اراده تکوینی خود هر گونه پلیدی و خطایی را از آنها دور کرده است. در حقیقت این آیه دلیل محکمی برای اثبات عصمت اهل بیت پیامبر(ص) و پاکی آنها در طول مدت عمر از هر گناه و خطایی است.

۷. تخلف ناپذیری اراده تکوینی در دیدگاه شیعه

آلوسی در ذیل آیه تطهیر و در ردّ دیدگاه شیعه مبنی بر ملازمه اراده تکوینی و عصمت اهل بیت، به سخنی از شاه عبد العزیز دهلوی (دهلوی، ۱۳۷۳، ص ۸۵ و ۱۵۲-۱۵۳) اشاره می کند. وی مدعی شده است که اعتقاد به تخلف ناپذیری اراده تکوینی خداوند، مخصوص اهل سنت است و شیعه معتقد است آنچه که خداوند به اراده تکوینی خود اراده می کند ممکن است محقق نشود و اراده تکوینی او تخلف پذیر است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۱۹۸)

این ادعای او نشان دهنده جهل وی به مبانی شیعه در اراده خداوند و افعال اوست. (محسنی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۹۰) زیرا شیعه معتقد است اراده تکوینی خداوند تخلف ناپذیر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۹۴) و علمای شیعه بر این اعتقادند که هر چه را که

خداوند به اراده تکوینی خود اراده کند بدون معطلی حاصل می‌شود و هیچ موجودی نمی‌تواند مانع تحقق مُراد او شود. (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۶۸؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۰۲؛ آملی، ۱۴۰۵، ص ۲۶۴؛ فاضل، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۵۱۵)

بنابراین از مباحث مطرح شده در این بخش به این نتیجه می‌رسیم که در این آیه اراده تکوینی خداوند، بدون هیچ قیدی، به رفع رجس و پلیدی از اهل بیت تعلق گرفته است و اراده تکوینی خداوند از دیدگاه اهل سنت و نیز شیعه تحلف ناپذیر است و در نتیجه عصمت و پاکی اهل بیت از هر گناه و آلودگی ثابت می‌شود.

باید توجه شود که این آیه در مقام تعلیل برای امر و نهی همسران پیامبر(ص) وارد شده است اما نه به آن معنایی که آلوسی بیان کرده است بلکه به این معنا که دلیل اینکه خداوند همسران پیامبر(ص) را به طور خاص مورد امر و نهی قرار داده و به آنها توجه ویژه‌ای نموده این است که آنها با ذوات مقدسی مرتبط هستند که در اوج پاکی و عصمت قرار دارند به گونه‌ای که خداوند نمی‌خواهد حتی به خاطر گناه و اشتباه اشخاص مرتبط با این ذوات مقدس آلودگی و عیبی به آنها برسد.

بنابراین خداوند می‌فرماید شما مانند زنان دیگر نیستید زیرا شما با اهل بیت عصمت و طهارت مرتبطید و باید بیش از دیگران مراقب رفتار خود باشید چرا که خطا و گناه شما موجب کسر شأن این ذوات مقدس می‌شود. (مظفر، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۷۳) خداوند با این آیه میان اهالی خانه ظاهری و مادی پیامبر(ص) و اهالی خانه معنوی و در اوج پاکی و عصمت پیامبر(ص) رابطه ایجاد کرده است و این آیه در موضع حقیقی و وحیانی خود قرار دارد و هیچ تغییر و جابجایی صورت نگرفته است. (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۲۴، ص ۱۱۲)

نتیجه‌گیری

از مباحث گذشته به این نتیجه می‌رسیم که ادعای آلوسی مبنی بر انحصار آثار معنوی و تکوینی اعمال عبادی به اعمال اهل بیت باطل و فاقد دلیل عقلی و نقلی است و آثار تکوینی و قطعی اعمال نیک و بد در نفس انسان اختصاصی به اهل بیت ندارد و بر اساس آیات قرآن و روایات پیامبر(ص) و مبانی حکمت اسلامی، اعمال همه انسان‌ها دارای آثار

تکوینی و قطعی بر نفس آن‌ها است و تکرار اعمال نیک موجب پیدایش ملکات و صفات اخلاقی نیکو در نفس انسان می‌شود و همچنین تکرار و استمرار اعمال زشت و قبیح نیز باعث پیدایش ملکات و صفات حیوانی در نفس انسان و موجب سیاهی و پلیدی آن می‌گردد.

بنابراین شرطی که آلوسی در ضمن آیه تطهیر در نظر گرفته بود بی‌اساس است و هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد و اراده تکوینی موجود در آیه تطهیر مطلق بوده و هیچ قید لفظی و غیر لفظی برای تقیید آن وجود ندارد. بنابراین آیه تطهیر در صدد بیان این است که اراده تکوینی خدای متعال به پاک شدن اهل بیت(ع) از هر خطا و اشتباه و پلیدی تعلق گرفته است که در نتیجه، این ذوات مقدس از ابتدای خلقتشان از هر گونه ناپاکی و پلیدی به دور بوده و از هر خطا و اشتباهی معصوم هستند.

منابع

- **قرآن کریم.**
- آلوسی، محمود بن عبد الله (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**، تحقیق علی عبد الباری عطیة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- آملی، میرزا هاشم (۱۴۰۵ق)، **تقریرات الأصول**، تقریر ضیاء الدین نجفی، تهران: موسسه انتشارات فراهانی.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۴۱۵ق)، **أسد الغابة فی معرفة الصحابة**، تحقیق علی محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن سینا، شیخ الرئیس (۱۳۷۵)، **الاشارات و التنبیها**، قم: نشر البلاغة.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، **التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسه التاريخ.
- بستی، محمد بن حبان (۱۴۱۴ق)، **صحیح ابن حبان**، تحقیق شعیب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسه الرسالة.

- بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **أنوار التنزیل وأسرار التأویل**، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیهقی، ابوبکر (۱۴۲۳ق)، **شعب الإیمان**، تحقیق عبد العلی عبد الحمید حامد، ریاض: مکتبه الرشد.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵ق)، **سنن الترمذی**، تحقیق أحمد محمد شاکر و دیگران، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰)، **کتاب التعریفات**، تهران: ناصر خسرو.
- جمعی از مؤلفان (۱۳۸۵)، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹)، **مناهج الكرامة فی معرفة الإمامة**، مشهد: مؤسسه عاشورا.
- همو، (۱۴۱۵ق)، **مناهج الیقین فی أصول الدین**، تحقیق یعقوب مراغی، تهران: دار الاسوه.
- حیدری، سید کمال (۱۴۲۴ق)، **العصمة**، قم: دارفراقد.
- خرائطی، محمد بن جعفر (۱۴۲۱ق)، **اعتلال القلوب**، تحقیق حمدی الدمرداش، مکه مکرمه: نزار مصطفی الباز.
- دمشقی، ابن کثیر (۱۴۲۰ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق سامی بن محمد سلامه، ریاض: دارطیبة.
- دهلوی، عبد العزیز (۱۳۷۳ق)، **مختصر التحفة الاثنی عشریة**، ترجمه محمد بن محیی الدین الأسلمی، تلخیص محمود شکرى الأوسى، تحقیق محب الدین الخطیب، قاهره: المطبعة السلفیة.
- رازی، فخر الدین (۱۴۰۷ق)، **المطالب العالیة من العلم الإلهی**، تحقیق حجازی سقا، بیروت: دار الكتاب العربی.
- همو، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: الدار الشامیة.
- رضی، محمد بن حسین (۱۴۲۲ق)، **المجازات النبویة**، تحقیق صبحی صالح، قم: دار الحدیث.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۴)، **الالهیات**، تقریر حسن مکی عاملی، قم: مؤسسه الامام الصادق(ع).
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹)، **شرح المنظومة**، تحقیق مسعود طالبی، شرح حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- همو، (۱۳۷۲)، **شرح الأسماء الحسنی**، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شبیانی، احمد بن حنبل (۱۴۲۱ق)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقیق شعیب الأرناؤوط و دیگران، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- شیرازی، صدر الدین (بی تا)، **الحاشیة علی الهیات الشفاء**، قم: بیدار.
- همو، (۱۳۵۴)، **المبدأ و المعاد**، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- همو، (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیة**، تعلیق هادی سبزواری، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- همو، (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجهوی، قم: بیدار.
- همو، (۱۳۶۰)، **اسرار الآیات**، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- همو، (۱۴۱۰ق)، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- طبرانی، سلیمان بن أحمد (بی تا)، المعجم الكبير، تحقیق حمدی بن عبد المجید السلفی، قاهره: مکتبه ابن تیمیة.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق)، **مشكاة الأنوار فی نمر الأخبار**، نجف: المکتبه الحیدریة.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، **الأمالی**، قم: دار الثقافة.
- همو، (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق)، **نهاية الأفكار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۱۰ق)، **الشافی فی الإمامة**، تهران: مؤسسه الصادق (ع).
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۳۰ق)، **دراسات فی الأصول**، تقریر صمدعلی موسوی، قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار (ع).
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، **روضة الواعظین و بصیرة المتعظین**، قم: انتشارات رضی.
- فکری، مسعود (۱۳۸۴)، **پندارها و پاسخها: نقدی بر تفسیر روح المعانی در زمینه آیات مربوط به اهل بیت (ع)**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۸۷)، **المعارف**، تحقیق حسن قاسمی. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری (ره).
- همو، (۱۴۱۸ق)، **علم الیقین**، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- همو، (۱۴۲۵ق)، **أنوار الحکمة**، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- قزوینی، ابن ماجه (بی تا)، **سنن ابن ماجه**، تعلیقات محمد ناصر الدین البانی، گردآوری مشهور بن حسن آل سلمان، ریاض: مکتبه المعارف.
- همو، (۱۴۳۰ق)، **سنن ابن ماجه**، تحقیق شعیب الأرئووط و دیگران، بیروت: دار الرسالة العالمیة.
- محسنی، محمد آصف (۱۴۲۸ق)، **صراط الحق**، قم: ذوی القربی.

- مظفر نجفی، محمد حسن (۱۴۲۲ق)، **دلائل الصدق**، قم: مؤسسه آل البيت.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، **الأمالی**، قم: کنگره شیخ مفید.
- همو، (۱۴۱۳ق)، **الفصول المختارة**، قم: کنگره شیخ مفید.
- نسائی، أحمد بن شعيب (۱۴۲۱ق)، **السنن الكبرى**، تحقیق حسن عبد المنعم شلیبی، بیروت: مؤسسه الرسالۀ.
- نیشابوری، أبو عبد الله (بی تا)، **المستدرک علی الصحیحین (وبذیلہ التلخیص للحافظ الذهبی)**، زیر نظر یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دارالمعرفة.
- واحدی، أحمد بن محمد (۱۴۳۰ق)، **التفسیر البسیط**، ریاض: جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

A Critical Study of Alusi's Viewpoint on Divine Existential Will in the Verse of Purification (Tathir)

Reza Nourouzy¹
Meysam Dost Mohammady²

Received: 2015/03/02

Accepted: 2015/06/08

Abstract

The verse of purification (tathir) is of great importance among Islamic scholars of different sects and has been subject to variant debates. Elaborating the type of "will" mentioned in this verse is considered as one of its most important issues of interpretation. Shia believes that "will" in this verse means existential will and that Almighty God's Will has accrued to purifying Ahl al-Bayt (SAA) from any impurity and evil from the beginning of the creation and their purification and therefore infallibility has been realized immediately. In this article Alusi's viewpoint regarding the Divine existential "Will" in this verse provided they perform divine commands and abandon divine prohibitions has been analyzed and evaluated.

He restricts the existential effects of good deeds to Ahl al-Bayt (SAA) while he considers that of others devoid of such definite effects. Alusi's claim is unjustified and rejected according to Quran, the prophetic traditions and principles of Islamic wisdom; therefore such a condition cannot be accepted for the Divine existential "Will" in the verse of purification.

Keywords: Verse of purification, Divine Will in creation, Alusi, Ahl al-Bayt(SAA), Infallibility.

¹. Assistant professor in Maaref at Qhom University. r.nourouzy@yahoo.com

². M.A. graduated in Maaref at Qhom University. (Responsible Author)

mdoostmdoost@gmail.com

A Critical study of the Notion of Shiite Hadith Scholars' Turning Away from Isnad (documentation)

Mohammad Kazem Rahman Setayesh¹
Mahdi GholamAli²

Received: 2014/09/06

Accepted: 2015/06/08

Abstract

Observing documentation of hadith (*isnad*), has witnessed ups and downs at different eras ,among Shia and Sunni scholars. Over the past centuries some Sunni scholars such as Ibn Taymiyyah and Suyuti have accused Shia of neglecting *isnad* , and therefore condemning them for it. Contemporary Sunni scholars have further claimed that observing documentation (*isnad*) is specific to Sunnis from which the Shia have copied since the fourth century on.

This article has rejected these accusations based on the following arguments , citing examples for each : 1) Ahl-ol-Bayt's emphasis on documentation and the narrators' qualities, 2) Ahl-ol-Bayt's observance of documentation 3) compilation of documented (*musnad*) hadith and *rijal* works before the fourth century, 4) Shiite hadith scholars' practical efforts in documentation, 5) and Shiite scholars' views on documentation. These evidences shows that the origin of such an accusation is ignorance and bias on part of the opponents.

Keywords: Hadith chain of transmitters, isnad of Shia Hadith, isnad analysis, Shia rijal, background of documentation.

¹. Assistant professor in Quran and Hadith at University of Qhom. (Responsible Author) k.setayesh@gmail.com

². Assistant professor in at University of Quran and Hadith. mahdigh53@gmail.com

Arabic Culture and its Role in the Translation of the Holy Qur'an

Ghasem Faez¹
MohammadAli Heydari Mazraee Akhond²

Received: 2014/02/08

Accepted: 2015/01/12

Abstract

The Culture of a language contains attitudes, beliefs, norms and scientific and literary capital and rhetoric – grammatical structures of the language that shape the main body of that language. In translating the Qur'an, the culture of the revelation era should be noted as to transfer the true meaning of words to the target language.

This paper explores the cultural implications of several words and expressions at the time of its revelation and their Persian equivalent in order to identify their real meaning and criticize those Quranic translations unable to convey the meaning; these words are as follows: demon, brother, sister, father, mattress, sincerity, revealed leg, behind the back, hand-to-mouth response, heaven and earth crying.

Keyword: translation criticism, the culture of language, translation of the Qur'an, source language, target language.

¹. Associate Professor at University of Tehran. (Responsible Author)

². PhD student at University of Tehran. ghfaez@ut.ac.ir
mohamadali_heydari@yahoo.com.au

Ups and Downs of Meccan and Medinan Issue in “Tafsir al- Hadith”

Mohsen Ghasempour¹
Somayeh Khari²

Received: 2013/12/28

Accepted: 2014/05/01

Abstract

Darvaza is one of the contemporary interpreters of Quran whose exegesis is organized according to chronological order. One of his reasons for choosing chronological order is reaching a better understanding of the Quran based on its historical process of revelation. Darvaza has referred to Imam Ali’s method (AS) in his collection of Quran after the demise of Prophet Mohammad (SA) as a verification for his choice. Emphasizing on literal context (*siyaq*) and observing the Meccan and Medinan division of the Quranic verses are the two basic principles on which he has based his interpretive method.

As he has focused on context and theme in his division of the suras, traditions are not of great status in his commentary and also all of his efforts are focused on explaining the thematic unity of the verses. Darvaza's approach at times, has resulted in an incorrect interpretation of the verses and he has distanced from the principles of interpretation including reference to sound traditions as an important source for understanding verses. However, he has succeeded in offering correct interpretation by his commitment to the role of chronological order of verses.

Key words: Al-Tafsir al-Hadith, Causes of revelation, literal context (*siyaq*), thematic unity, Meccan and Medinan suras.

¹. Associate professor in Quran and Hadith at University of Kashan. (Responsible Author) ghasempour@kashanu.ac.ir

². M.A. graduated in Quran and Hadith at University of Kashan.

s.khariatani@yahoo.com

Allamah Tabatabayi's Method of Dealing with Variant Readings (Qera'at) of Quran in his al-Mizan Exegesis

Mohsen Daymeh-kar Garab¹
Morteza Irvani Najafi²

Received: 2012/12/08

Accepted: 2013/12/21

Abstract

Allamah Tabatabayi is one of the greatest Shiite contemporary interpreters of Quran whose exegesis has great significance from different aspects. Examining variant readings (*Qera'at*), criticizing them or preferring one over others, is one of those issues which have a special status in this exegesis. Studying Allamah's approach shows that he adapts different stands about variant readings: at times he criticizes them or he prefers one over the others, sometimes he does not make any preference due to its not having any impact on the meaning, at times he just mentions variant readings without any judgment and finally occasionally he mentions one reading in support of a particular interpretation.

Furthermore, this article has examined Allamah Tabatabayi's criteria for preferring or criticizing a particular reading along with analyzing the cases in which have been preferred without any argument. His most important criteria for criticizing a reading are as follows: the weakness of *isnad*, its implications, considering syntactic rules, inconsistency with the rules of inscription of the Quranic codex, distinguishing interpretation from reading in traditions which seem to imply distortion (*tahrif*). On the other hand, his most important criteria for favoring a reading are as follows: consistency with the literal context and also with grammatical rules, having a confirmation from Quran and hadith.

Keywords: Tabatabayi, variant readings (qera'at), context, criterion, criticism and preference of a reading.

¹. PhD student of Quran and Hadith sciences at Ferdowsi University. (Responsible Author) deymehkar@gmail.com

². Associate Professor of Quran and Hadith sciences at Ferdowsi University.

irvani@um.ac.ir

An Analysis of the Traditions Indicating Ahl-ol-Bayt as the Most Beautiful Names of God

Kavous Rouhi Barandagh¹

Received: 2014/01/10

Accepted: 2014/05/10

Abstract

The word "name" and its derivatives are widely used in Islamic sciences (both traditional and rational ones). This article has examined the exact meaning of the Ahl-ol-Bayt (SAA) being the most beautiful names of God, as has been stated in the Islamic traditions and it has consequently identified its broad field of meanings as follows: they are the legislative guides to the commandments of God, esoteric guides in creation, guides to God's Attributes and Names, the best mediators between people and God, the best manifestation of the names of God, and finally in the status of servitude, they completely surrender to God. Considering such a broad semantic field, these meanings, partly or at whole, might be meant according to the context.

The comprehensive lexical analysis of the term ,in one hand and the meaning of the Ahl-ol-Bayt (SAA) being the most beautiful names of God which is used in an absolute, unqualified meaning, on the other hand, are the main reasons for justifying such an opinion about these group of hadiths.

Keywords: God's Name, the most beautiful names, Ahl-ol-Bayt (SAA), hadiths.

¹. Assistant Professor of Qur'an and Hadith at Tarbiyat Modarress Universit.

k.roohi@modares.ac.ir

Studying the functions of interpretive traditions in Ibn Shahr Ashub's "Motashabih al-Quran "

**Mohammad Sadegh Heydari¹
Seyyed AliAkbar Rabi'nataj²**

Received: 2014/17/07

Accepted: 2015/08/06

Abstract

Scholars studying Quran have considered "interpretive traditions" as an important source of exegesis, and have referred to it at times of elaborating the verses. Interpretive traditions are those which in one way or other deal with elucidating the sense , meaning and denotation of the Quranic verses. In this article Ibn Shahr Ashub's "Mutashabih al-Quran" has been scrutinized for different types of "interpretive traditions", analyzing their most important functions along with their application based on precise examples.

The conclusions reached in the study are as follows: although the author has not widely used interpretive traditions, he has made his effort to best use these traditions for a proper clarification of the verses with the intention of reaching the most accurate interpretation revealing the real purpose of the divine message.

Keywords: Ibn Shahr Ashub, Motashabih al-Quran, interpretive traditions, functions.

¹. Phd student of Quranic and Hadith sciences at Mazandaran University.
(Responsible Author) Sadegh_heidari1361@yahoo.com

². Associate professor of Quranic and Hadith sciences at Mazandaran University.
Sm.rabinataj@gmail.com

Contents

- 1-26** **Studying the functions of interpretive traditions in Ibn Shahr Ashub's "Motashabih al-Quran "**
Mohammad Sadegh Heydari
Seyyed AliAkbar Rabi'nataj
- 27-47** **An Analysis of the Traditions Indicating Ahl-ol-Bayt as the Most Beautiful Names of God**
Kavous Rouhi Barandagh
- 49-78** **Allamah Tabatabayi's Method of Dealing with Variant Readings (Qera'at) of Quran in his al-Mizan Exegesis**
Mohsen Daymeh-kar Garab
Morteza Irvani Najafi
- 79-101** **Ups and Downs of Meccan and Medinan Issue in "Tafsir al- Hadith"**
Mohsen Ghasempour
Somayeh Khari
- 103-130** **Arabic Culture and its Role in the Translation of the Holy Qur'an**
Ghasem Faez
MohammadAli Heydari Mazraee Akhond
- 131-153** **A Critical study of the Notion of Shiite Hadith Scholars' Turning Away from Isnad (documentation)**
Mohammad Kazem Rahman Setayesh
Mahdi GholamAli
- 155-173** **A Critical Study of Alusi's Viewpoint on Divine Existential Will in the Verse of Purification (Tathir)**
Reza Nourouzy
Meysam Dost Mohammady

Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth
Volume 12, No. 3, Autumn 2015, Serial Number 27

Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh
Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh

Editorial Board:

Dr. Parvin Baharzadeh, Assistant Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BiĀzār Shīrāzī, Associate Professor, Alzahrā University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh, Full Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī, Full Professor, Tarbiat Mudarres University
Dr. Sayyed MuhammadBāqer Hudjdjati, Full Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Redā Mu'addab, Full Professor of Qum University
Dr. Shādī Nafīsī, Assistant Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Qasempour, Associate Professor, Kashan University

Consulting Editor:

English Editor & Translator: Dr. Shadi Nafīsī

Executive Manager: M. Foroutan

Persian Editor: M. Janipour

Printing & Binding: Fargahi Publication

Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth follows the following objectives:

- 1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadīth;**
- 2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadīth to exchange their ideas and giving an international picture of religion and it's components;**
- 3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture;**
- 4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadīth.**

This magazine is accessible in the following websites:

Noor digital library: www.noormagz.com

The scientific information database of Jihad Daneshgahi: www.SID.ir

The regional library of science and technology: www.srlst.com

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: quranhadith@alzahra.ac.ir

Price: 20000 Rials

Tel: 85692201 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681