

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

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

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

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع 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://journal.alzahra.ac.ir/tqh>

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی می باشد:

www.noormags.com

www.magiran.com

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- | | |
|---------|---|
| ۱-۳۱ | تشیع اعتدالی و بازتاب آن در تفسیر شیعی
مرتضی ایروانی نجفی، محمدحسن شاطری احمدآبادی |
| ۳۳-۶۲ | شیوه‌های همانندسازی در حدیث و رهیافتی بر روش‌های تشخیص آن
علی حسن بگی |
| ۶۳-۸۸ | تحلیل و بررسی دیدگاه دنیس اسپلبرگ در مورد آیات افک (مدخل
"عایشه" در دائرةالمعارف قرآن لایدن)
بی بی سادات رضی بهابادی، فریبا پات |
| ۸۹-۱۱۵ | غفلت مطالعات اخیر غربی از فراگیری تواتر قرآن
نانسی ساکی، محمدکاظم شاکر |
| ۱۱۷-۱۴۳ | تبیین ظرافت‌های بلاغی سوره قیامت و دلالت‌های تفسیری آن با
رهیافت سبک‌شناختی
محمود شهبازی، اصغر شهبازی |
| ۱۴۵-۱۷۱ | بررسی سندی و متنی روایات «تسخین الماء فی الشمس»
محمدتقی مقدم، سهیلا پیروزفر |
| ۱۷۳-۱۹۳ | کنکاشی پیرامون حدیث تفسیری بعوضه در تفسیر قمی و آسیب‌شناسی
آن
سید رضا مؤدب، محسن دلیر |
| ۱۹۴-۲۰۰ | چکیده مقالات به زبان انگلیسی |

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵، پیاپی ۳۲

تشیع اعتدالی و بازتاب آن در تفسیر شیعی

مرتضی ایروانی نجفی^۱
محمدحسن شاطری احمدآبادی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۵

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۸/۰۱

چکیده

یکی از دو گرایش عمده جریان تشیع، گرایشی است که از آن به عنوان گرایش تشیع اصولی یاد می‌شود و نقطه مقابل آن نیز گرایشی است که به احادیث و اخبار موجود در منابع شیعی نگاهی ویژه دارد. گرایش اصولی توسط عالمان شیعی بغداد در قرن چهارم و پنجم مانند شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی پایه گذاری شد و توسط شاگردان اینان به فلات ایران انتقال یافت و تحت تأثیر زمان و مکان تحولاتی را هم تجربه نمود و جریانی به وجود آورد که از آن با عنوان تشیع اعتدالی یاد گردیده است. این جریان در آثار مختلف علمی و ادبی و از جمله تفاسیر شیعی قرآن بازتاب یافت. دو تفسیر

iravany@um.ac.ir

shateri236@yahoo.com

^۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

^۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

مجمع البیان و روض الجنان مهم‌ترین نمونه‌های تفسیری از این دست می‌باشند. مهم‌ترین ویژگی‌های این دو تفسیر توجه به تفسیر ظاهر و دوری از تأویل‌گرایی و نزدیکی بیشتر با دیدگاه‌های تفسیری و اعتقادی جریان دیگر جهان اسلام - اهل سنت - می‌باشد. نوشتار حاضر درصدد معرفی این جریان و نشان دادن جلوه‌هایی از آن در دو تفسیر یادشده می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: تشیع اصولی، تشیع اعتدالی، عبدالجلیل رازی
قزوینی، تفسیر مجمع البیان، تفسیر روض الجنان.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر بر تفسیر قرآن ویژگی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در هر بازه تاریخی - جغرافیایی می‌باشد. به همین جهت شناخت ویژگی‌های تفاسیر در هر بازه زمانی - مکانی در گرو شناخت اوضاع و شرایطی است که یک تفسیر در آن نگاشته شده است. بر همین مبنا اغلب تفاسیر شیعی نگاشته شده در ایران در طی قرن‌های ششم تا نهم هجری، ویژگی‌هایی دارند که آنها را از بیشتر تفاسیر شیعی پیش از این دوره و به ویژه تفاسیر سده‌های سوم و چهارم متمایز نشان می‌دهد. این تفاوت‌ها شامل تفاوت در میزان توجه و بهره‌گیری از برخی منابع تفسیری، تفاوت در گرایش به رویکرد تأویلی و میزان همراهی با دیدگاه‌های اعتقادی و تفسیری جریان غیر شیعی جهان اسلام - اهل سنت - می‌باشد.

فهم علت و چگونگی تفاوت این تفاسیر با تفاسیر شیعی پیش و پس از این دوره در گرو شناخت گرایشی در تشیع است که در ایران آن دوره رواج داشت و از آن با عنوان تشیع اصولی و یا تشیع اعتدالی یاد گردیده است. نگاشته پیش رو در صدد واکاوی ریشه این گرایش، گسترش آن و در آخر بازتاب آن در تفاسیر شیعی این دوره با تکیه بر دو تفسیر مجمع البیان و روض الجنان می‌باشد.

۱. تشیع اعتدالی، پیدایش و ویژگی‌ها

نگاهی به سیر تاریخی اندیشه شیعی از وجود دو گرایش به نسبت متمایز در درون این مکتب خبر می‌دهد. گرایش نخست که به اخباری‌گری شهرت یافته به طور عمده بر روایاتی تکیه دارد که در دوران حضور پیامبر «ص» و امامان معصوم شیعه «ع» یعنی سه دهه نخست هجری، توسط محدثان و از زبان اهل بیت «ع» نقل گردیده است. بخش اعظم این روایات بعدها در آثاری فراگیرتر چون جوامع روایی مانند کافی اثر محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۸ق)، آثار روایی شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، آثار روایی شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) و نیز تفاسیر روایی مانند تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی (م حدود ۳۰۷ق)، تفسیر فرات کوفی (م ۳۰۷ق)، تفسیر محمد بن مسعود عیاشی (م حدود ۳۲۰ق) و مانند اینها جمع‌آوری و مرتب گردید.

از دیدگاه عالمان گرایش اخباری در شیعه بخش اعظم روایات موجود در این آثار پیش از این که در این آثار فراگیر جمع و تدوین گردند، توسط عالمان و محدثان شیعه از جهت متن و سند بررسی شده و از صافی نقد و پاکسازی عبور کرده‌اند و به همین روی در اعتبار آنها جای چندان تردیدی نیست. جریان اخباری‌گری به طور عمده در محیط‌ها و دوره‌هایی فرصت رشد و نمود می‌یافت که فضا به طور دربست در اختیار عالمان و توده شیعی قرار داشت و بهترین نمونه آن شهر قم در سده‌های سوم و چهارم هجری بود.

با کوچ گروهی از قبیله شیعی اشعری در حکومت حجاج بن یوسف ثقفی از کوفه به قم، شهر قم مدتی بعد چهره‌ای شیعی به خود گرفت. (حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۳۹۷) تعصب مردم قم به تشیع آنچنان بود که از نهادن نام خلفا بر فرزندان خود اجتناب می‌کردند و زمانی که حاکم گماشته بر این شهر مردم قم را تهدید نمود تا شخصی از ساکنان شهر که نام یکی از خلفای سه گانه داشته باشد را نزد او بیاورند، اهل قم به سختی و با جستجوی فراوان توانستند شخص مفلوکی را با نام ابوبکر در این شهر بیابند و آن هم رهگذری بود که به دلیل شرایط جسمی نامناسب خود برای مدتی ناگزیر به ماندن در قم شده بود. (حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۳۹۷)

سیطره علمی و جمعیتی شیعه در قم در طی سده‌های دوم تا پنجم هجری که دوران جمع و تدوین حدیث شیعی بود، فضایی مناسب برای بالندگی و فعالیت جریان اخباری‌گری در تشیع بود. این جریان در نیمه دوم حکومت صفویان نیز که ایران به طور یکپارچه در سیطره علمی و سیاسی تشیع دوازده امامی و برکنار از داد و ستد علمی با دیگر گروه‌های مذهبی اسلامی قرار گرفت، دوباره رشد سریع و فوق‌العاده‌ای را تجربه کرد و حوزه‌های علمی شیعه در ایران، عراق و بحرین را نزدیک به دو سده زیر سیطره اخباریان قرار داد. (قیصری، ۱۳۷۵ش، ج ۷، ص ۱۶۲)

در برابر جریان اخباری‌گری در شیعه، جریان دیگری قرار داشت که فعالیت گسترده خود را از میان دانشمندان شیعه بغداد در اواخر قرن چهارم هجری آغاز کرد. نمایندگان برجسته این جریان عالمانی چون شیخ مفید (م ۴۱۳ق)، سید رضی (م ۴۰۶ق)، سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) بودند.

مهم‌ترین دلیلی که می‌توان بر تغییر رویکرد عالمان شیعه بغداد از روایت به درایت در نظر گرفت، بالندگی علمی اینان در محیط بغداد بود که در سیطره علمی و جمعیتی اهل سنت قرار داشت و در پیش گرفتن روشی جدید و متفاوت از شیوه محدثان شیعه را ایجاب می‌کرد. زندگی در کنار اهل سنت و آمیزش با عالمان آن باعث می‌گردید عالمان شیعه این شهر با بنیان‌های معرفتی اهل سنت و گرایش‌های مختلف اینان آشنا شوند، به منابع حدیثی، تفسیری و تاریخی آنان دسترسی بیشتری داشته باشند و از آن در ارائه آثار علمی خود بهره ببرند و در گفتگوهای علمی بین خود و عالمان سنی از زبان مشترک استفاده نمایند. این زبان مشترک شامل متن قرآنی، سنت قطعی پیامبر «ص»، گزارش‌های قطعی تاریخی، قواعد زبان عربی و برهان‌های عقلی بود.

گسترش جریان معتزله که رویکردی عقل‌گرا در فهم دین داشتند نیز در تغییر رویکرد عالمان شیعه بغداد تأثیر داشت. افزون بر آن، قاعده همزیستی مسالمت‌آمیز ایجاب می‌کرد که اینان در بیان اندیشه‌ها و یافته‌های خود احساسات طرف مقابل (اهل سنت) را در نظر بگیرند و از بیان دیدگاه‌هایی که عواطف و احساسات عالمان وتوده سنی را

برانگیزد، خودداری کنند. جدای از آن عالمان شیعه مکتب بغداد دیدگاه پذیرش درست نسبت به آثار روایی شیعی را نداشتند.

از دیدگاه اینان فعالیت گسترده غالبان و سایر گروه‌های سازنده حدیث در میان شیعه در طی قرن‌های دوم و سوم که به دلیل حضور امامان مهم‌ترین دوران در نقل حدیث شیعه به شمار می‌رود باعث ورود میزان قابل توجهی از روایات ساختگی به این آثار گردیده بود. در مورد تفسیر قرآن افزون بر دلایل یاد شده، در دسترس نبودن نصّ روایی در تفسیر بخشی از آیات قرآن نیز احتمالاً بر چیرگی رویکرد درایی بر روایی تأثیر داشت. در هر حال عالمان شیعی بغداد نماینده گرایشی در میان عالمان شیعه گردیدند که بعدها عنوان گرایش اصولی به خود گرفت.

در مورد اینکه نخستین بار اصطلاح شیعه اصولی از سوی چه کسی به کار رفت، اطلاع قطعی در دست نیست. شیخ مفید بدون آن که از واژه اصولی یاد کند در آثار خود از دو گروه متمایز «فقهها» و «اهل النقل» یا «اهل الآثار» در میان عالمان شیعه یاد می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹) و کتابی نیز در ردّ بر «اهل اخبار» نگاشته است. (نجاشی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۰) سید مرتضی نیز در رساله‌ای تعبیر فقیهان اهل حدیث را در برابر فقیهانی به کار برده که اهل نقد روایات بوده‌اند و یکی از محل‌های رویارویی این دو دسته، موضوع منحصر بودن و نبودن عدد روزهای ماه رمضان در عدد ۳۰ بوده است. (سیدمرتضی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸) شهرستانی (م ۵۴۸ق) هم در «الملل و النحل» از نزاع دو گروه اخباریه و کلامیه از شیعه یاد می‌کند. (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۳)

عبدالجلیل رازی قزوینی از عالمان شیعه ایرانی در قرن ششم، اصطلاح شیعه اصولی را در کتاب خود مشهور به «النقض» به کار برده است. عبدالجلیل این کتاب را در رد بر کتاب نویسنده‌ای سنی مذهب و متعصب با نام «بعض فضائح الروافض» نگاشته است. نویسنده سنی مذهب در کتاب خود اتهاماتی را متوجه شیعه امامیه می‌کند که برخی از آنها کاملاً بی‌پایه است و برخی دیگر از این اتهامات نیز رد پایی در آثار شیعی مانند برخی آثار روایی و تفسیری دارند. عبدالجلیل در رد این اتهامات گاه آن دیدگاه‌ها را وابسته به اخباریان یا حشویه شیعه می‌داند که از آنان در آن زمان جز اندکی باقی نمانده بود

(عبدالجلیل رازی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۵۳، ۲۹۳، ۳۱۰، ۶۲۵) و شیعه اصولی از این گفته‌ها به دور بود.

وی افرادی مانند سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی، شیخ صدوق و گروهی دیگر را از عالمان شیعه اصولی می‌داند. وی در جای دیگر نیز در برشمردن تفاسیر معتبر نزد شیعه اصولی از آثاری مانند تفسیر شیخ طوسی، تفسیر فتال نیشابوری، تفسیر ابوالفتوح رازی، تفسیر امام حسن عسکری «ع» نام می‌برد (عبدالجلیل رازی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۸۳ و ۳۰۹) و البته در جایی تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی را به طور تلویحی نامعتبر می‌داند. با وجود کاربرد فراوان واژه شیعه اصولی از سوی عبدالجلیل رازی و مقابل قراردادن آن با اخباریان شیعه، تعریف جامع و مانعی از این دو جریان صورت نگرفته است اما با گذری در موارد یاد شده از شیعه اصولی در کتاب «النقض»، به نظر می‌رسد که این تقابل ناظر به تقابل عقل‌گرایی و خبرگرایی به ویژه در اصول اعتقادات است. (گرامی، ۱۳۹۲۱ش، ص ۳۸۳)

نبود واژه تشیع اصولی در آثار دیگر شیعی و نبود تعریف و مرز روشن و دقیق برای آن سبب گردیده که برخی کاربرد این واژه از سوی عبدالجلیل رازی را با انگیزه‌ای کاملاً راهبردی جهت تثبیت و حفظ جایگاه اجتماعی شیعه امامیه در سده ششم هجری بدانند. (گرامی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۸۸) شاخصه این جریان نیز «تسامح در تیرا» بوده است. به عقیده این افراد در سده ششم هجری دشمنی با صحابه از سوی شیعه تبدیل به برچسب یا اتهام اجتماعی برای این گروه شده بود و عبدالجلیل رازی با طرح دو گروه اخباریان و اصولیان در میان شیعه امامی قصد داشت تا مطالب و دیدگاه‌های حساسیت برانگیزی که در کتاب-های شیعی یافت می‌شد را به اخباریان شیعه نسبت دهد که در حال حاضر جز اندکی از آنان باقی نمانده بود. (گرامی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۹۷)

در مقابل، دیدگاهی دیگر این واژه را ناظر به جریانی واقعی و با ویژگی‌های متمایز می‌داند که سردمداران آن عالمان شیعه بغداد بوده‌اند. (گرامی، ۱۳۹۱ش، ص ۳۸۷) حتی کسانی که معتقد به ماهیت تقیه‌ای بودن عبدالجلیل رازی در کاربرد واژه تشیع اصولی و اخباری هستند نیز می‌پذیرند که امکان تأثیرپذیری ناخودآگاه عقاید عبدالجلیل و معاصران

وی از این راهبرد تقیه‌ای وجود دارد و در پیش گرفتن این راهبرد در دراز مدت بر روی پایه‌های فکری و اعتقادی آنان بی‌تأثیر نبوده است. (گرامی، ۱۳۹۱ش، ص ۴۲۰-۴۱۸)

در این میان برخی از صاحب نظران معاصر از واژه «تشیع اعتدالی» برای معرفی جریان‌های با ویژگی‌های تقریباً همسان استفاده کرده‌اند (جعفریان، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۵۵۳) و البته از این واژه به جریانی در محدوده فلات ایران (شامل ایران و بخشی از افغانستان کنونی) نگاه دارند و معتقدند تشیع ایران در آن دوره صاحب سبک (ویژه خود) بوده است. (جعفریان، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۵۵۳) از نگاه این افراد، تشیع ری در سده ششم در قالب تشیع اصولی و آمیخته‌ای از احتیاط و برخی اعتقادات بوده است. (جعفریان، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۹۰)

توضیح مطلب آن است که تشیع اعتدالی میراث‌خوار بخشی از تفکر اصولی بغداد بود و تحت شرایط سیاسی و فرهنگی جدید دگرگونی‌هایی را تجربه نمود. این شرایط سیاسی و فرهنگی تازه نتیجه سیطره ترکان غزنوی و سلجوقی بر قسمت شرقی جهان اسلام بود که نقطه اوج آن فتح بغداد توسط طغرل سلجوقی در سال ۴۴۷ هجری بود. تا پیش از آن حاکمیت این بخش از جهان اسلام در دست خاندان شیعی آل بویه بود. شیعیان و به ویژه عالمان آنها از حمایت همه‌جانبه خاندان بویه برخوردار بودند.

با به قدرت رسیدن سلجوقیان که سنی‌های متعصبی بودند، شرایط برای شیعیان سخت گردید و آزادی عمل پیشین در بیان دیدگاه‌های خود را نداشتند. در این میان گرایش اخبارگرای شیعه که آموزه‌های حدیثی و تفسیری‌اش اصطکاک بیشتری با دیدگاه‌های اهل سنت داشت، چندان نمی‌توانست به فعالیت خود ادامه دهد و ناچار شد عرصه خود را به گرایش اصولی واگذار کند. شرایط اجتماعی آن دوره یعنی فعالیت شدید جریان اسماعیلیه که به رقیبی سرسخت برای خلافت عباسی و هم‌پیمانان ترک آن‌ها، سلجوقیان، بدل شده بودند و بر تبرا تأکید داشتند نیز بر این رویکرد بی‌تأثیر نبود؛ زیرا برخی از نویسندگان مغرض سنی تلاش داشتند شیعه امامی را از جهت فکری، اعتقادی و سیاسی همسو با اسماعیلیان که متهم به کفر و الحاد و اباحی‌گری بودند، نشان دهند و این موضوع در کتاب

«النقض» بازتاب گسترده ای دارد. (عبدالجلیل رازی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۲۸، ۳۲۷، ۶۲۵)

عنوان تشیع اعتدالی واژه کاملاً دقیقی برای نام نهادن به این جریان نیست؛ زیرا می‌تواند این شائبه را در ذهن ایجاد کند که گرایش شیعی رو در روی آن را باید گرایشی افراطی و دور از اعتدال به حساب آورد. شاید عنوان‌هایی مانند «تسامح مذهبی در تشیع»، «تشیع تقریب‌گرا» «تشیع تفاهم‌گرایانه» و یا «تشیع مسالمت‌جویانه» بهتر می‌توانست این جریان فکری را بشناساند. بهره‌نگرفتن از واژه تشیع اصولی در عنوان مقاله نیز به جهت تفاوتی است که میان مقصود از این دو واژه بیان گردید.

۲. بازتاب تشیع اعتدالی در تفاسیر شیعی

یکی از نمودهای برجسته تشیع اعتدالی در آثار مکتوب این دوره و از جمله آثار تفسیری می‌باشد. بدون تردید قرآن منبع دریافت آموزه‌های دینی در میان فرقه‌های مختلف اسلامی می‌باشد و به همین جهت تفاسیر قرآن از مهم‌ترین جایگاه‌ها برای ارائه دیدگاه‌های مختلف اعتقادی و فقهی تمامی جریان‌های اسلامی می‌باشد و گرایش‌های مختلف تشیع نیز از این مسأله دور نیست.

در میان تفاسیر شیعی که در طی سده‌های ششم تا دهم هجری نگارش یافته‌اند، دو تفسیر مجمع البیان و روض الجنان برجسته‌ترین آثار جهت بررسی بازتاب ویژگی‌های گرایش تشیع اعتدالی در تفسیر قرآن در طی دوره مذکور است.

این دو اثر، تفسیر تمامی آیات قرآن را دربردارند و از جهت رویکردهای مختلف مانند رویکرد فقهی، کلامی، ادبی و نیز استفاده از منابع مختلف تفسیری مانند زبان و ادبیات عرب، تفسیر مأثور، تفسیر قرآن به قرآن، توجه به علم قرائات جامعیت نسبی دارند. این دو تفسیر در دوره‌ای به نگارش درآمدند که اکثریت جمعیتی در فلات ایران با اهل سنت بود. بالندگی در این محیط و تماس نزدیک با عالمان و مجامع اهل سنت موجب می‌گردید تا مولفان آنها با دیدگاه‌های مختلف اهل سنت آشنا گردند و نقاط ضعف و قوت این دیدگاه‌ها را بشناسند.

همچنین آثار علمی ایشان را مطالعه کنند و به خصوص از منابع روایی و تفسیری آنها در ارائه تفسیر خود بهره جویند. نیز در تفسیر آیات فقهی دیدگاه‌های مختلف فقهی تبیین گردیده است. حجم قابل توجهی از روایات موجود در این دو تفسیر را روایات نبوی تشکیل می‌دهد و به طور واضح از منابع روایی اهل سنت اخذ شده است اما بارزترین جلوه‌های تشیع اعتدالی در ویژگی‌های زیر از این دو تفسیر دیده می‌شود.

۲-۱. اشتراک بیشتر با مبانی اهل سنت در فهم آموزه‌های دینی

یکی از مبانی اهل سنت در فهم آموزه‌های دینی اعتماد به سخن صحابه و نیز تابعان در تفسیر نصوص دینی یعنی قرآن و سنت پیامبر «ص» است. از دیدگاه اهل سنت صحابه پیامبر «ص» حلقه اتصال و واسطه بین پیامبر «ص» و نسل‌های بعدی هستند و آنها تنها گواه مستقیم و بدون واسطه نزول وحی، گفتار و کردار پیامبر «ص» بوده‌اند و باید به گزارش آنان از قرآن و سنت پیامبر «ص» اعتماد کرد؛ زیرا جز این راهی برای دریافت مراد خدا و سنت پیامبر «ص» باقی نخواهد ماند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱)

حاکم نیشابوری تفسیر صحابی که شاهد نزول وحی بوده است را از دیدگاه شیخین (بخاری و مسلم) در حکم حدیث مسند می‌داند یعنی هرگاه سلسله روایت به صحابی برسد در اسناد حدیث به پیامبر «ص» کافی است. (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۸ و ۲۶۳) ذهبی نیز می‌گوید: «از دیدگاه اهل سنت نه تنها سخن صحابه در تفسیر آیات قرآن در مواردی که به اسباب نزول و دیگر موارد که مجال اعمال رأی در آن نیست، مانند بیان احوال آخرت و مانند آن، حکم حدیث مرفوع را دارد و حجت است بلکه در مواردی که امکان اظهار نظر از سوی صحابی وجود دارد، مانند تفسیر لغوی و بیان ارتباط آیه با آداب و رسوم عرب جاهلی نیز باید سخنشان مورد پذیرش قرار گیرد.» (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۹۶).

در مورد پذیرش دیدگاه تابعان در تفسیر نیز، گرچه بین صاحب‌نظران از اهل سنت اختلاف است اما از نظر آنها هرگاه تابعان در یک دیدگاه هم رأی باشند، سخن ایشان حجت است. افزون بر آن، بیشتر مفسران اهل سنت، سخن تابعان را در صورتی که با سند

معتبر به ما رسیده باشد، می‌پذیرند؛ چرا که آنان بیشتر تفسیرشان را از صحابه گرفته بودند. (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۱۲۸) به همین جهت اولین مرحله در تفسیرنویسی اهل سنت به جمع و گزارش سخنان صحابه و تابعان در کنار حدیث نبوی «ص» پیرامون آیات اختصاص دارد.

اما در شیعه امامیه به دلیل تداوم جریان نص ناشی از حضور ائمه طاهریین «ع» تا حدود پایان قرن سوم، تفاسیر شیعی در این دوره به گزارش روایات ائمه «ع» پیرامون آیات شریفه و احتمالاً به کارگیری علوم واژگان و ادبیات عرب محدود می‌گردید؛ چرا که با وجود امامان معصوم «ع» نیازی به گرفتن علوم دینی و از جمله تفسیر از افراد غیر معصوم احساس نمی‌گردید.

این رویکرد تفسیری شیعه به دلیل طول کشیدن دوران نص‌گرایی تا نزدیک به پایان قرن چهارم ادامه یافت و بیان دیدگاه صحابه و تابعان در تفسیر شیعی به دست حسین بن علی مغربی معروف به وزیر مغربی (۴۱۸ق) آغاز گردید و توسط مفسران بعدی شیعه پیگیری شد. (کریمی نیا، ۱۴۳۴ق، ص ۶۹ و ۷۵) و در طی قرن ششم از سوی مفسرانی مانند طبرسی و ابوالفتح رازی به اوج خود رسید. امری که بعدها از سوی افرادی مانند فیض کاشانی، محمد باقر خوانساری مورد اعتراض واقع گردید. (فیض کاشانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۶)

بیان دیدگاه صحابه و تابعان در تفاسیر شیعی این دوره از بیان اسباب نزول و شأن نزول، قرائت‌ها، تفسیر لغوی کلمات، ترتیب نزول آیات و سور تجاوز نمود و به گزارش دیدگاه فقهی آنان پیرامون آیات احکام نیز رسید و روی هم رفته تمام اقسام آیات قرآن را در بر گرفت. این موضوع تا بدانجا پیش رفت که گاه با وجود روایت تفسیری معتبر از اهل بیت «ع» این دو تفسیر از ذکر آن دیدگاه خودداری کردند و به گزارش سخن صحابه، تابعان و دیگر مفسران بسنده کرده‌اند یا سخن ائمه اهل بیت «ع» را در کنار دیگر دیدگاه‌های تفسیری آورده‌اند، بدون آنکه آن را بر دیگر دیدگاه‌ها برگزینند.

به عنوان یک نمونه در تفسیر آیه شریفه «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (الرعد: ۲)، دو دیدگاه تفسیری در مورد آیه شریفه وجود دارد که بر پایه دیدگاه نخست

خداوند آسمانها را بدون ستون برافراشت و ما چنین چیزی را می بینیم یعنی «ترونها» حال برای «عمد» است. بر پایه دیدگاه تفسیری دوم «ترونها» صفت برای «عمد» بوده و معنای آیه چنین می شود که خداوند آسمانها را بدون ستون قابل رؤیت برافراشت. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۷)

روایتی از امام رضا(ع) در تفسیر آیه شریفه نقل گردیده است که «فَتَمَّ عَمَدٌ وَ لکن لَا تَرَوْنَهَا». (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰۴؛ عیاشی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۷۸) طبرسی بدون اشاره به روایت شریفه دیدگاه نخست را که از ابن عباس، حسن بصری، قتاده و دیگران گزارش شده است، می پذیرد. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۷)

نمونه دیگر از این دست، مقصود از واژه «سکاری» در آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» (النساء: ۴۳) می باشد. دیدگاهی «سکاری» در آیه را بر پایه سبب نزول روایت شده از صحابه به مستی شراب تفسیر می کند. این دیدگاه مورد پذیرش مفسران اهل سنت می باشد (قرطبی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۷۹) اما از میان روایات شیعی پیرامون مراد از این واژه، ۵ روایت آن را به عدم هوشیاری ناشی از خواب تعبیر نموده اند و تنها ۱ روایت از امام موسی(ع)، این واژه را به مستی شراب تطبیق نموده است. (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸) ابوالفتوح رازی و طبرسی همگام با مفسران اهل سنت و با تکیه بر اقوال صحابه و تابعان، به تفسیر آیه بر مبنای تفسیر واژه «سکاری» بر مستی شراب پرداخته اند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۵، ص ۳۷۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۲) و ابوالفتوح به صراحت تطبیق آیه بر مستی خواب را نمی پذیرد.

در دوران سیطره دوباره اخباری گری بر حوزه های علمی تشیع در نیمه دوم عصر صفوی، گزارش دیدگاه صحابه و تابعان از تفاسیر شیعی رخت بر بست که به دیدگاه اخباریان در مورد عدم اعتبار سخن غیر معصوم در تفسیر قرآن پیوند داشت اما با خاموشی جریان اخباری گری نیز صحابه و تابعان هیچگاه جایگاه پیشین خود در تفاسیر شیعی قرن-های ششم تا نهم را به دست نیاوردند و آن به دلیل افزوده شدن دانش های دیگر مانند فلسفه و عرفان به معارف شیعی بود. بخشی دیگر نیز به پیشرفت اجتهاد در حوزه شیعی

برمی‌گشت که استنتاج مسائل ریزتر (فروع) از مسائل کلان‌تر (اصول) را امکان‌پذیر می‌ساخت.

۲-۲. دوری از تأویل‌گرایی

یکی از مهم‌ترین جلوه‌های تشیع اعتدالی در تفسیر قرآن، دوری از تأویل‌گرایی است. مقصود ما از تأویل در اینجا توجه به بطن یا از مقوله جری و تطبیق است. براساس روایاتی چند، آیات قرآن علاوه بر ظاهر (ظهر)، دارای باطن (بطن) نیز می‌باشد و این باطن نیز از مقوله جری و تطبیق است. به صورت خلاصه، «جری» به معنای انطباق آیه بر مصادیق متعدد دیگر غیر از مورد سبب نزول بوده (نفیسی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۱) و بر مبنای زمان شمولی و جهان شمولی پیام قرآن استوار است. (نفیسی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۱) محمد بن حسن صفار به سند خود از امام باقر«ع» روایت می‌کند که در مورد روایت «ما من آیه إلا و لها ظهْرٌ و بطنٌ» سؤال شد. امام«ع» فرمودند: «بطن آیه، تأویل آن است که بخشی از آن واقع شده و برخی از (مصادیق آن) هنوز واقع نشده است و قرآن همانند ماه و خورشید در جریان است.» (عیاشی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۴) همچنین حرمان بن أعین از امام باقر«ع» نقل می‌کند که فرمود: «ظاهر قرآن کسانی هستند که آیه در مورد آنان نازل شده و باطن آیه کسانی هستند که به مانند اینان رفتار می‌کنند.» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۶)

همچنین بر اساس روایاتی دیگر، یک چهارم و در برخی از این روایات یک سوم آیات قرآن در مدح اهل بیت«ع» نازل گردیده است. (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۶) مسأله وجود بطن برای آیات قرآن مسأله‌ای است که مورد تأیید عالمان اهل سنت نیز هست؛ چراکه در منابع روایی و تفسیری آنان روایات متعددی در این زمینه آمده است و سیوطی در الإقتان و در باب هشتم بحثی به آن اختصاص داده است. (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۲۲۷-۱۲۱۸)

در این موضوع نیز که تعداد قابل توجهی از آیات قرآن در شأن امام علی(ع) و اهل بیت(ع) نازل شده، بین شیعه و اهل سنت اختلافی نیست، گرچه در مورد تعداد این آیات که به «آیات الفضائل» نامبردار گردیده‌اند، اختلاف است.

علاوه بر اختلافی که بین شیعه و اهل سنت پیرامون تعداد آیات الفضائل در شأن اهل بیت(ع) وجود دارد، بین عالمان گرایش اعتدالی شیعی و عالمان اخباری نیز در توجه به این آیات و روایات پیرامون آنها اختلاف روشنی دیده می‌شود.

مفسرانی همچون طبرسی و ابوالفتوح در آیات الفضائل از روشی پیروی می‌کنند که بیشتر می‌تواند مورد پذیرش اهل سنت واقع گردد و آن چنگ زدن به روایاتی است که در منابع روایی و تفسیری اهل سنت شاهی برای آن یافت می‌شود. این روایات بیشتر از دسته روایات شأن نزول و مربوط به تفسیر ظاهری آیات از زبان پیامبر(ص) می‌باشد. در حالی که در تفاسیر روایی شیعه علاوه بر آنکه شأن نزول آیات بیشتری در مورد امام علی(ع) یا اهل بیت(ع) و یا مخالفان آنان دانسته شده است، آیات بسیار بیشتری به علی(ع)، اهل بیت(ع) و یا مخالفان آنان تأویل گردیده است، در حالی که این تأویل با تفسیر ظاهری آیات در نگاه اول ناهمگون می‌نماید.

چند نمونه از این آیات شریفه:

۱- آیه شریفه «الْم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ وَفِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (البقره: ۱)، در تفسیر تبیان، مجمع البیان و روض الجنان مراد از کتاب، قرآن بیان گردیده است (طوسی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۵۲؛ رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۹۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۱) اما بر اساس روایتی در تفسیر قمی مراد از کتاب، به علی(ع) تأویل گردیده است. (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۳۱؛ شریف لاهیجی، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۱۲۸)

۲- در برخی تفاسیر روایی آیه شریفه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ» (بقره: ۲۳) با اضافه تأویلی «فِي عَلِيٍّ» [عَلَىٰ عَبْدِنَا فِي عَلِيٍّ] ذکر گردیده است (عروسی حویزی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۳۶؛ شریف لاهیجی، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۱۴۴؛ استرآبادی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۴۳)، در حالی که در تفسیرهای روض الجنان و مجمع البیان، آیه شریفه

بدون اضافه تأویلی تفسیر شده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۶۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۹)

۳- در تفسیر نورالثقلین آیه شریفه «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (البقره: ۸۷) بر پایه روایتی از کافی با اضافات تفسیری (یا تأویلی) به این شکل آمده است: «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ (محمد) بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ (بموالات علی) فَفَرِيقًا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ - كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ». البته در پایان روایت تصریح گردیده است که مراد باطن آیه است (عیاشی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۴۱؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۹۹) اما در تفسیرهای روض الجنان و مجمع البیان مورد خطاب در آیه شریفه را یهودیان مدینه دانسته‌اند. (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۵۲؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۳)

۴- و در مورد آیه بعدی «يَسْمَا اسْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعِيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بَعْضٌ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ» (البقره: ۹۰) نیز مراد از «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي عَلِيٍّ» و «عباده» در آیه شریفه را نیز علی «ع» می‌داند و مراد از کسانی را که خشمی بر خود گرفتند، بنی امیه معرفی می‌کند (عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۴۲) و در تفسیرهای روض الجنان و مجمع البیان، این آیه نیز به ماجرای یهود مدینه پیوند داده شده است. (رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۵۵؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰۳)

۵- در تفسیر آیه شریفه «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَخَاطَتَ بِهَا حَظِيئَتَهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (البقره: ۸۱) براساس روایتی مقصود آیه افرادی هستند که امامت علی «ع» را انکار کردند (عروسی حویزی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۹۳)، در حالی که ابوالفتوح مراد از سَيِّئَةً در آیه شریفه را شرک بیان نموده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۳۱) ارائه همین موارد برای نشان دادن رویکرد تأویلی در تفاسیر روایی شیعی و تفاوت رویکرد طبرسی با این تفاسیر در دوری از تأویل‌گرایی بسنده است. در اینجا بیان چند نکته مفید به نظر می‌رسد:

۱- یکی از اشکالات موجود در تفاسیر روایی و نیز آیات الفضائل شیعی آن است که در این آثار روایات مربوط به شأن نزول از روایات تأویلی که مصداق روز یا برجسته‌ترین

مصدق را بیان می‌کنند و از مقوله جری و تطبیق هستند، جدا نگردیده‌اند. جدا نساختن تفسیر ظاهر از تأویل در تفاسیر شیعی، شیعه را در برابر اتهام باطنی‌گری قرار داده است. این اتهام به ویژه در طی قرن‌های پنجم و ششم که اوج فعالیت سیاسی، نظامی و فرهنگی اسماعیلیان باطنی‌گرا بود، می‌توانست برای شیعه بسیار خطرناک باشد و شیعه امامی را همسو با اسماعیلیان نشان دهد که تبعات بسیار سنگینی برای شیعه امامی به همراه داشت. نویسنده متعصب کتاب «بعض فضائح الروافض» در جایی می‌نویسد: «رفض، دروازه باطنی‌گری است.» (عبدالجلیل رازی، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۲۸)

وی برای تأیید نظر خود به روایات و گفته‌هایی از نویسندگان و آثار شیعی استناد می‌کند. عبدالجلیل در برابر روایاتی که نویسنده «فضائح الروافض» از منابع شیعی ذکر کرده و تفسیر باطنی آیات قرآن را در پی دارد و تقریباً تمام آنها از مقوله جری و تطبیق و نیز در بردارنده فضایلی ویژه برای امام علی «ع» و اهل بیت «ع» یا وارد کردن طعن بر خلفای سه گانه می‌باشد، گاه این روایت‌ها را نمی‌پذیرد و ورود آنها در کتب عالمان و محدثان شیعی را از جهت پذیرش صد در صدی آنها نمی‌داند بلکه روش کار محدثان را همچون غواص می‌داند که هر چه به دستشان برسد از حدیث معتبر و ضعیف در کتاب خود ذکر می‌کنند. به هر حال تلاش دانشمندانی مانند عبدالجلیل رازی، ابوالفتوح رازی و طبرسی، دور کردن اتهام باطنی‌گری از تشیع بوده است.

۳- دوری از رویکرد تأویلی در تفاسیر اعتدالی شیعی به معنای کنار نهادن به یکباره تأویل نیست بلکه به معنای تأکید به ظاهر و کم شدن واضح تأویل‌گرایی در این تفاسیر است. وجود تأویل یا بطن برای آیات قرآن مسأله‌ای نیست که فردی از مفسران شیعه منکر آن گردد اما عالمان تشیع اعتدالی سعی می‌کنند به تأویلاتی چنگ زند که با ظاهر آیات به وضوح همراهی داشته باشند و علاوه بر آن شاهی از منابع روایی و تفسیری اهل سنت وجود داشته باشد. در تفسیر آیه شریفه «فَأَذِّنْ مُؤَدِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (الاعراف: ۴۴) که مربوط به گفتگو بهشتیان با دوزخیان در قیامت است، طبرسی روایتی از تفسیر قمی نقل می‌کند که مراد از مؤذن در آیه شریفه را امیرالمؤمنین علی «ع» می‌داند. طبرسی برای تأیید آن، دو روایت از کتاب حاکم حسکانی (شواهد التنزیل) می‌آورد.

براساس یکی از این روایت‌ها که از ابن عباس نقل شده است، علی «ع» را در قرآن عنوان‌هایی است که مردم آنها را نمی‌شناسند، مانند «فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ» که مراد آیه علی «ع» است که اعلام می‌دارد لعنت خدا بر کسانی باد که ولایت مرا تکذیب کردند و حق مرا ناچیز شمردند. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۵۹) نظیر همین رویه را عبدالجلیل رازی در پیش می‌گیرد. وی در پاسخ نویسنده «بعض فضائح الروافض» که به شیعه اشکال می‌کند که در آیات شریفه «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجَانُ» (الرحمن: ۲۳-۲۹) مراد از دو دریا را وجود مقدس علی «ع» و فاطمه «س» و مراد از برزخ را پیامبر «ص» و مراد از «لؤلؤ» و «مرجان» در آیه شریفه را امام حسن «ع» و امام حسین «ع» می‌دانند. این تأویل را می‌پذیرد و برای تأیید آن به روایتی معتبر که از سعید بن جبیر تابعی و مفسر برجسته نقل شده و در آثار اهل سنت مانند تفسیر ثعلبی (م ۴۲۷) و شواهد التنزیل حاکم حسکانی موجود است، اشاره می‌کند. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۱۸۲؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۸۴)

۲-۳. انتقاد ملایم و حداقلی از دیدگاه‌های اهل سنت در مورد صحابه

از برجسته‌ترین انتقادات شیعه به اهل سنت به مسائل مربوط به جانشینی پیامبر «ص» و نیز عدالت صحابه بر می‌گردد. اهل سنت با تکیه بر برخی آیات و نیز روایات نسبت داده شده به پیامبر «ص»، تمام اصحاب پیامبر «ص» را عادل می‌دانند و هرگونه اظهار دشمنی و بلکه وارد کردن هرگونه طعن بر آنها را ناصحیح و موجب خروج از دین می‌دانند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ه، ج ۱، ص ۲۲؛ ابن عبدالبر، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۶-۱۹) صحابی، کسی است که پیامبر «ص» را در حال حیات ملاقات نموده و اسلام آورده باشد. (ابن عبدالبر، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۱؛ نسایی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵)

همچنین اهل سنت معتقدند که پیامبر «ص» کسی را برای جانشینی خود به صراحت انتخاب نکرد و پس از رحلت ایشان امت اسلامی به اجماع ابوبکر را برای خلافت انتخاب کردند. (طبری، ۱۴۳۱ق، ص ۴۱۸) در برابر آنها، شیعه عدالت و عدم انحراف چند هزار نفر را که به آنها صحابی پیامبر «ص» گفته میشود، صحیح و منطقی نمی‌داند (الأمین العاملی،

۱۴۰۳ق، ص ۴۴) و از طرفی مسأله جانشینی رسول خدا را نه به انتخاب مردم بلکه نصب شده از طرف خداوند می‌داند (الأمین العاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۸؛ حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷۱) با وجودی که در اصل دو موضوع فوق بین تمام شیعه اختلافی نیست اما بین دانشمندان گرایش اخباری و گرایش اعتدالی، تفاوت روشنی در شدت و دامنه انتقاد به دیدگاه اهل سنت در مورد صحابه و جانشینی پیامبر وجود دارد. عالمان گرایش اعتدالی، انتقاد بر خلفای سه‌گانه را به موضوع جانشینی پیامبر «ص» و مسائل مربوط به آن محدود می‌سازند. نحوه ارائه این انتقادات نیز ملایم و به دور از هرگونه تندید است. به علاوه دامنه گروه صحابه که در این مسأله مورد انتقاد هستند نیز محدودیت بیشتری دارد.

در برابر آن تفاسیر روایی مشهور شیعی در بردارنده انتقادهایی به نسبت گسترده‌تر به گروهی از صحابه در موضوع جانشینی پیامبر «ص» می‌باشد. این انتقادات فقط به مسئله جانشینی پیامبر «ص» محدود نمی‌شود بلکه آن را به مسائل متعدد در زمان پیامبر «ص» می‌کشاند. بخشی از روایات تفسیری شیعی از دسته روایات شأن نزول و مربوط به تفسیر ظاهری آیات قرآن است. در این آیات بدون آنکه از فرد یا گروهی ویژه نامی به میان آید، فرد یا گروهی از معاصران پیامبر «ص» مورد انتقاد یا سرزنش و یا توبیخ قرار گرفته‌اند.

در تفاسیر گرایش اعتدالی شیعی فرد یا افراد مورد نظر در این دسته از آیات شریفه به افرادی از مشرکان مکه یا اهل کتاب (یهود) در مدینه و مانند اینها تطبیق گردیده است اما در برخی تفاسیر روایی شیعی شأن نزول بخشی از این آیات به افرادی از صحابه پیامبر «ص» تطبیق داده شده است.

در تفسیر آیه شریفه «يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا عَلٰىكَ اَنْ اَسْلَمُوْا قُلْ لَا تَمْنُوْا عَلٰى اِسْلَامِكُمْ» (الحجرات: ۱۷) بر پایه روایتی در تفسیر قمی شأن نزول آیه مربوط به درگیری لفظی عمار یاسر و عثمان در زمان حفر خندق است که در پی آن عثمان موضوع را به صورت اعتراضی تند و نامناسب به حضور پیامبر «ص» کشاند و به جهت اسلام آوردنش بر پیامبر «ص» منت گذارد و آیه شریفه در این جهت نازل گردید (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲۲)، در حالی که طبرسی و ابوالفتوح نزول این آیه و دو سه آیه پیش از آن را مربوط به گروهی از قبيله بنی اسد

می‌دانند. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۳۰؛ رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۱۸، ص ۴۵؛ و نیز برای نمونه دیگر رک. عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۲۲)

گرایش اعتدالی طبرسی در تفسیر خود به گونه‌ای است که مجمع البیان مورد اقبال و توجه دانشمندان سنی قرار گرفته است، به طوری که تاکنون هیچ‌یک از تفاسیر شیعی به این اندازه مورد توجه و پذیرش اهل سنت نبوده است. ذهبی در مورد طبرسی و تفسیر او می‌نویسد که در تشیع خود معتدل بوده و افراطی‌گری ندارد و ما در تفسیر او موردی که در آن شخصی از صحابه پیامبر «ص» را تکفیر کرده باشد یا بر ایشان عیبی وارد ساخته باشد که عدالت و دینشان را زیر سؤال ببرد ندیدیم. (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۱۴۳)

ابوالفتوح رازی عالم و مفسر برجسته امامی ری در سده ششم هجری در تفسیر خود، روض الجنان، شیوه بسیار ملایم‌تری نسبت به طبرسی در طرح مسائل حساسیت برانگیز مانند سخن از صحابه و خلفای سه گانه در پیش می‌گیرد. در آن دوره در شهر ری شیعیان امامی در کنار شافعیان و حنفیان و شیعیان زیدی زندگی می‌کردند. (حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۱۱۷) به طور یقین اگر اشخاصی همچون ذهبی از محتوای تفسیر ابوالفتوح آگاه بودند آن را از جهت رویکرد اعتدالی بر مجمع البیان ترجیح می‌دادند. به گمان نزدیک به یقین، فارسی بودن روض الجنان و ناآشنا بودن افرادی مانند ذهبی با این زبان، مراجعه نکردن به روض الجنان از سوی این افراد را در پی داشته است. آوردن نمونه‌هایی از رویکرد اعتدالی و یا به عبارت بهتر مسالمت جویانه در این تفسیر، ما را از هرگونه توضیح اضافی بی‌نیاز می‌سازد:

۲-۳-۱. آیه غار

آیه شریفه «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَابِتًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» (توبه: ۴۰) که به آیه غار مشهور است، از آیات جنجال برانگیزی است که در تفسیر بخش‌هایی از آن بین مفسران شیعی و سنی اختلاف است.

در این آیه خداوند به مسلمانان هشدار می‌دهد که در هیچ حال پیامبر(ص) را تنها نمی‌گذارد و در صورتی که مسلمانان از یاری وی دست بردارند خداوند از یاری او دست نمی‌کشد و به هر حال پیامبر(ص) در رسیدن به اهداف الهی خود موفق خواهد بود. در ادامه آیه خداوند به عنوان نمونه‌ای از یاری‌های خداوند به پیامبر(ص) در شرایط سخت و بحرانی به داستان مخفی شدن پیامبر(ص) در غار ثور در جریان هجرت ایشان از مکه به مدینه اشاره می‌کند.

خلاصه داستان چنان است که مشرکان مکه نقشه هجوم دسته جمعی شبانه به خانه پیامبر(ص) و کشتن ایشان را طراحی کردند. پیامبر(ص) از جانب خدا دستور یافت که علی(ع) را به جای خود در بستر بخواباند و خود شبانه به طرف مدینه هجرت کند. روز بعد مشرکان پس از آگاهی از خروج پیامبر(ص) از مکه به تعقیب ایشان پرداختند و پیامبر(ص) در طی راه ناچار شد به مدت سه شبانه روز (تا زمان برطرف شدن خطر) در آن غار مخفی شود. امدادهای غیبی نیز مشرکان را از دستیابی به پیامبر(ص) ناکام گذاشت. تنها کسی که در این مسافرت پیامبر(ص) را همراهی می‌کرد، ابوبکر بود.

زمانی که مشرکان رد پای پیامبر(ص) را تعقیب کرده و به در غار رسیدند، حضور مشرکان در یک قدمی غار ابوبکر را نگران کرد. پیامبر(ص) با گفتن جمله «خدا با ماست»، ابوبکر را از نگرانی برحذر می‌داشت. همراهی ابوبکر با پیامبر(ص) در این ساعت‌های بحرانی، سخت مورد توجه و اقبال دانشمندان اهل سنت واقع شده و به عنوان یکی از فضیلت‌های بی رقیب ابوبکر شمرده شده است. ضمن آنکه این عالمان با چنگ زدن به عبارت‌هایی از آیه شریفه مانند «ثانی اثنین»، «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» و نیز ارجاع ضمیر در علیه (فأنزل الله سكينته عليه) به ابوبکر، فضیلت‌های دیگری برای ابوبکر در نظر می‌گیرند. (فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۷۰-۶۵)

علاوه بر تفاسیر اهل سنت ذیل آیه شریفه، تک نگاری‌هایی نیز پیرامون آیه شریفه از سوی عالمان اهل سنت به نگارش درآمده است و در برابر تعدادی از عالمان شیعه نیز ردیه‌هایی بر عالمان سنی در این زمینه نگاشته‌اند. (رک. کشف العوار فی تفسیر آیه‌الغار اثر

قاضی سید نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹ق)، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۶۵-۳۶۰ و نیز مقدمه محمد جواد محمودی بر این اثر)

نگاهی به تفسیرهای مختلف شیعی پیرامون آیه شریفه به خوبی تحولات تفسیر در تشیع و گرایش‌های مختلف آن را به نمایش می‌گذارد. شیخ طوسی به عنوان نماینده مکتب بغداد ضمن حمایت از دیدگاهی که مرجع ضمیر در «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَةً عَلَيْهِ» را پیامبر «ص» می‌داند، می‌نویسد: «در این آیه چیزی که فضیلتی را برای ابوبکر اثبات کند، وجود ندارد». وی عبارت شریفه «ثَابِتٍ اثْنَيْنِ»، یکی از آن دو نفر، را فقط گزارش دادن از این موضوع می‌داند که در این سفر کسی با پیامبر «ص» همراه بود.

همچنین بیان مصاحبت ابوبکر با پیامبر «ص»، إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ، را به تنهایی فضیلتی نمی‌داند؛ چراکه در قرآن در جایی مؤمن را صاحب کافر معرفی نموده است: «قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ» (کهف: ۳۸) و در عرف کلام عرب نیز گاه مرد مسلمانی، فرد غیر مسلمانی را با لفظ صاحب یاد می‌کند، مثلاً می‌گوید: أُرْسِلَ إِلَيْكَ صَاحِبِي الْيَهُودِي (صاحب یهودی) ام را به نزدت می‌فرستم). عبارت «لاتحزن» نیز فقط نهی صرف از ترس است و اگر بر ذم دلالت نداشته باشد، به مدح هم دلالت ندارد.

عبارت «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» نیز می‌تواند به طریق تهدید گفته شده باشد، مانند آن که گاهی فردی شخصی را می‌بیند که کار ناشایستی انجام می‌دهد و می‌گوید چنین مکن که خدا با ماست یعنی حاضر و ناظر است. شیخ طوسی نزول سکینه که در آیه یاد گردیده را مربوط به پیامبر «ص» می‌داند؛ زیرا تأیید به واسطه جنود فرشتگان ویژه آن حضرت «ص» است. شیخ طوسی در پایان می‌نویسد: «ما این مطالب را برای وارد کردن طعن بر ابوبکر بازگو نکردیم بلکه خواستیم نشان دهیم که استدلال به آیه شریفه بر فضیلت ابوبکر صحیح نیست.» (طوسی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۲۰۱-۲۰۰)

طبرسی پس از آن که با توجه به سیاق آیه و نیز آیات دیگری از قرآن نزول سکینه را به پیامبر «ص» مربوط می‌داند، در ادامه می‌نویسد: «شیعه در اختصاص دادن نزول سکینه به پیامبر «ص» سخنی دارند که شایسته‌تر می‌دانم آن را بازگو نکنم تا افراد (مغرض) ما را به چیزی متهم نکنند. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۸)

ابوالفتح رازی اما به بیان مطالبی می‌پردازد که تا حدودی مدح خلیفه نخست را به همراه خواهد داشت. وی دو دیدگاه تفسیری برای واژه «حزن» در عبارت شریفه «لَا تَحْزَنُ» بیان می‌کند. دیدگاه نخست، «حزن» را به خوف و ترس معنا می‌کند و دیدگاه دوم، آن را معادل واژه اندوه تفسیر می‌کند و در ادامه در تأیید آن می‌آورد که ابوبکر به پیامبر می‌گفت: «اگر (مشرکان) مرا بکشند، اهمیتی ندارد اما اگر آسیبی به شما برسد امت اسلام هلاک می‌شوند».

این گفته از نگرانی ابوبکر برای اسلام و شخص پیامبر «ص» خبر می‌دهد و نه شخص خود. در ادامه ابوالفتح نقل‌هایی می‌آورد که بیانگر همدلی و همراهی قلبی ابوبکر و خانواده وی با پیامبر و رسالت ایشان «ص» در این شرایط حساس می‌باشد. بر پایه این نقل‌ها در طی این دوره خانواده ابوبکر نیازهای غذایی و مسافرتی پیامبر «ص» را فراهم می‌کردند. نیز ابوالفتح روایتی از ابن سیرین نقل می‌کند که در دوره خلیفه دوم سخن از برتری ابوبکر بر عمر و برعکس به میان آمد و عمر ارزش همراهی ابوبکر با پیامبر «ص» در آن سفر را از تمام عمر برتر دانست؛ زیرا در آن روزها ابوبکر زمانی از پیامبر «ص» پیش می‌افتاد و زمانی پس‌تر می‌رفت و چون پیامبر «ص» دلیل آن را از ابوبکر پرسید، او پاسخ داد: «زمانی که پیش می‌روم به ذهنم می‌افتد که مبادا کسی در جلو راه کمین کرده باشد و در آن صورت اگر حمله‌ای کند یا تیری اندازد آن حمله بر من واقع شود و زمانی که عقب می‌مانم برای آن است که اگر کسی از پشت حمله کند، من سپر شما باشم» و چون به در غار رسیدند ابوبکر پیش‌تر داخل شد تا مبادا کسی کمین کرده باشد و به پیامبر آسیبی بزند. (ابوالفتح رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۹، ص ۲۵۲)

حال اگر خواننده مطالب مفسران پیشین پیرامون آیه شریفه را با مطالب تفسیرهای روایی مانند تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، تفسیر نورالثقلین پیرامون آیه مقایسه کند، متوجه می‌شود که مطالب تفسیرهای روایی فوق همه روی دو نکته تأکید دارند:

- ۱- پر رنگ نشان دادن فداکاری امام علی «ع» در خوابیدن در بستر به جای پیامبر «ص»
- ۲- این تفاسیر به روایاتی اشاره دارند که نشان‌گر عدم همراهی قلبی و معنوی خلیفه اول با پیامبر «ص» در این سفر می‌باشد. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۹۰؛ فیض کاشانی،

۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۱۲؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۱۸؛ حویزی بختیاری، ۱۳۹۳ش، ج ۲، ص ۱۸۲)

۲-۳-۲. آیات افک

در تفسیر آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ حَيِّزٌ لَكُمْ لِكَلِّهِمْ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ...» و آیه پس از آن (النور: ۱۵) که به آیات افک مشهور است دو شأن نزول ذکر گردیده است. بر پایه شأن نزول نخست در یکی از سفرها عایشه، پیامبر «ص» را همراهی می کرد. هنگام بازگشت از سفر در یکی از استراحت گاه‌ها عایشه برای حاجتی از کاروان مسلمانان دور شد. هنگام بازگشت دریافت که گردنبندها گم شده است، به جای نخست در طلب گردنبندها بازگشت و این حادثه شب هنگام اتفاق افتاد. جستجوی عایشه طول کشید.

افرادی که کجاوه عایشه را بر شتر گذاردند، متوجه عدم حضور عایشه در کجاوه نشدند. کاروان مسلمانان به راه افتاد. عایشه هنگام بازگشت کسی را ندید و به انتظار برگشت مسلمانان در همان جا خوابش برد. یکی از مسلمانان انصاری با نام صفوان بن معطل سلمی که از کاروان مسلمانان عقب افتاده بود، صبحگاه به محلی که عایشه جامانده بود، رسید و بدون آنکه سخنی بگوید شتر خود را خواباند تا عایشه سوار شود و آن دو در منزل بعد به مسلمانان رسیدند.

عبدالله بن ابی سلول سردسته منافقان مدینه با دیدن آن دو به خطاب به برخی افراد نزدیک خود از مسلمانان و منافقان به بهانه آن که عایشه و صفوان مدتی تنها بوده‌اند، نسبت ناشایستی به آن دو داد و این مسأله کم کم در مدینه شایع گردید و به گوش پیامبر «ص» نیز رسید و آن حضرت «ص» را آزرده ساخت. پیامبر «ص» تا مدتی با عایشه سرد بود، بدون آنکه در برابر حرف‌های شایع پیرامون این موضوع، موضع پذیرش یا رد بگیرد. خدای متعال با نزول آیات یادشده ساحت عایشه و صفوان را از این تهمت ناشایست تبرئه نمود و در ضمن مسلمانانی را که به گسترش این شایعه زشت دامن زده بودند، به شدت سرزنش

کرد. این آیات به نوعی فضیلتی برای عایشه دانسته شده که خداوند با نزول آیاتی جاودان ساحت او را از تهمت پاک نمود.

این شأن نزول مورد قبول تمام مفسران اهل سنت است. (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۱۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۷۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۸۷) در تفاسیر شیعی قرن‌های پنجم تا دهم هجری نیز که دوره رواج گرایش تشیع اعتدالی است، تنها همین شأن نزول دیده می‌شود. (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۳۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۲۳۰-۲۲۸؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۱۴، ص ۱۰۵؛ جرجانی، ۱۳۷۸ق، ج ۶، ص ۲۸۵) در تفسیر قمی اما مطالب به گونه دیگری است. نگارنده تفسیر قمی شأن نزول پیش گفته را بر پایه روایات عامه می‌داند اما بر پایه روایات امامیه دو شخص مورد اتهام را ماریه قبطیه کنیز پیامبر(ص) (و مادر ابراهیم تنها پسر پیامبر(ص)) و جریح قبطی، خادم ویژه ماریه که با وی از مصر به مدینه آمد و اتهام زننده را عایشه می‌داند. بر پایه این شأن نزول پیامبر(ص) پس از فوت فرزند خود ابراهیم، دچار اندوه سختی گردید. عایشه به حضرت(ص) گفت:

«اگر اندوه تو به سبب فوت ابراهیم است، اندوهگین مباش؛ چرا که ابراهیم پسر تو نبوده است بلکه فرزند جریح قبطی است». پیامبر(ص) با شنیدن این سخن امام علی(ع) را برای کشتن جریح قبطی فرستاد. امام علی(ع) خشمگین شده و به طلب جریح قبطی رفت و او را در بستانی یافت. جریح که آثار خشم و نیز شمشیر امیرالمؤمنین علی(ع) را دید، رو به فرار نهاد و امام علی(ع) او را دنبال کرد. در حین تعقیب و گریز لباس جریح بالا رفته و عورت وی نمایان شد. امام علی(ع) متوجه شد که جریح، آلت یا توان مردانگی ندارد و به سوی پیامبر(ص) بازگشت و موضوع را خبر داد. پیامبر(ص) فرمود: «سپاس خدایی را که بدی را از ما اهل بیت دور ساخت.» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۰)

این شأن نزول در روایات شیعی دیگر با تفاوت‌هایی اندک آمده است و در بسیاری از تفاسیر روایی امامیه گرایش به پذیرش این شأن نزول برای آیات شریفه است (عروسی حویزی، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۵۸۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۱۹؛ نورالدین کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۹۲۱؛ بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۵۵) و یا دست کم هر دو شأن نزول آمده

است. (مشهدی قمی، ۱۳۸۷ش، ج ۹، ص ۲۴۲) شأن نزول دوم به گفته سید هاشم بحرانی (۱۱۰۷م) چنان شهرت داشته است که سید مرتضی آن را در غرر خود نقل کرده است و اشکالات آن را پاسخ گفته است. (بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۵۵)

اما سید مرتضی در امالی به روایتی می‌پردازد که از آن حتی به صورت تلویحی نیز اشاره‌ای به ارتباط عایشه یا آیات شریفه مشهور به آیات افک با این حدیث ندارد. (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۷۷)

۳- در مورد آیه شریفه « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ » (النساء: ۶۱) شأن نزول‌های چندی نقل گردیده است. یکی از شأن نزول‌هایی که ابوالفتح رازی از کلبی از ابن عباس نقل می‌کند آن است که مردی منافق و مردی یهودی در موضوعی اختلاف کردند. مرد منافق اصرار داشت که نزد کعب بن اشرف از بزرگان یهود بروند (چراکه رشوه قبول می‌کرد) اما مرد یهودی پیامبر «ص» را نامزد داوری نمود. با اصرار یهودی آن دو به نزد پیامبر «ص» رفتند و پیامبر «ص» به نفع مرد یهودی حکم راند. مرد منافق که وضع را چنین دید داوری پیامبر «ص» را قبول نکرد و پیشنهاد کرد برای داوری پیش عمر بن خطاب روند و در آخر سر نیز به نزد عمر رفتند. عمر که از موضوع آگاه شد، بدون درنگ به خانه رفت و شمشیرش را برداشته و گردن مرد منافق را زد و گفت این حکم من است بر کسی که به حکم خدا و پیامبرش «ص» راضی نباشد و آیه شریفه فوق نازل گشت. (رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۵، ص ۴۱۶)

در کنار سه مورد ذکر شده که ارتباط مستقیم با شأن نزول و تفسیر آیات شریفه دارد، در موارد دیگر ابوالفتح رازی به بیان مطالبی می‌پردازد که ارتباط مستقیم با تفسیر آیات قرآن ندارد.

وی در تفسیر آیه شریفه «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸) از یحیی بن جعدیه نقل می‌کند که هنگام جمع قرآن هر آیه‌ای را برای ثبت در محصف می‌آوردند، عمر دو گواه بر آن می‌خواست و گرنه آن را

ثبت نمی کرد اما آیه یاد شده را مردی آورد و عمر آن را نوشت و گفت در مورد این آیه گواه نمی خواهم؛ چرا که به خدا سوگند پیامبر(ص) چنین بود.

همچنین در تفسیر آیه شریفه « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا » (الحجرات: ۱۲)، ابوالفتوح از عبدالرحمن بن عوف نقل می کند که شبی با عمر بن خطاب به صورت عسس (شب گردی برای حفظ امنیت) در کوچه ها گردش می کردیم. به در خانه ای رسیدیم که چراغ آن روشن بود و از خانه صدای آواز می آمد. عمر در مورد صاحبخانه از من پرسید و من گفتم این خانه ربیع بن أمیه بن خلف است و به شراب مشغولند ولیکن ما خطا کردیم که تجسس کردیم، در حالی که خدا ما را از این کار نهی نموده است. عمر گفت: راست گفتمی و برگشت. (رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۱۸، ص ۳۳)

در تفسیر آیه شریفه «عَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (مؤمن: ۳) از یزید بن اصم نقل می کند که یکی از افراد سرشناس شام به عنوان سفیر نزد عمر آمد. پس از چند روز او غیبت کرد و چون غیبتش طولانی شد، عمر موضوع را از دیگران پرسید، گفتند: او به شرب خمر مشغول است. عمر سه آیه نخست سوره مؤمن را بر کاغذی نوشت و به نزد او فرستاد. مرد شامی با خواندن آیات که از بخشیدن گناهان و پذیرفتن توبه و تهدید به کیفر (در صورت توبه نکردن) به دست خدا خبر می دهد، دلش نرم شده و توبه کرد. عمر به حاضران گفت که اگر از برادران دینی تان خطایی سرزد، او را چنین به راه آورید. (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶، ج ۱۷، ص ۸-۷)

شاید بررسی بیشتر تفسیر روض الجنان ما را به موارد دیگری همانند موارد یاد شده راهنمون سازد اما به نظر می آید همین موارد یاد شده برای شناخت رویکرد اعتدالی ابوالفتوح کافی باشد. در اینجا و پیش از پایان بحث بیان سه نکته باقیمانده دیگر ضروری می نماید:

۱- ارائه برخی از این سخنان ستایش گونه از سوی ابوالفتوح در مورد برخی صحابه پیامبر(ص) که مورد انتقاد جدی جریان تشیع هستند، می تواند مورد تعجب و یا انتقاد خواننده شیعی باشد. بخشی از این گفته های ستایش گونه می تواند ساخته و پرداخته قصه پردازان یا فضیلت تراشان دستگاه اموی یا عباسی باشد که در برابر فضایل امام علی(ع) و

برای کم فروغ کردن فضیلت‌های آن بزرگوار «ع»، فضایی را برای برخی از صحابه و به ویژه خلفای سه گانه رواج داده‌اند و بسیاری از این فضیلت‌های ساختگی نیز توسط عالمان پژوهش‌گر اهل سنت ردّ گردیده است.

به هر حال ابوالفتوح با بهره‌گیری از فرهنگ مکتوب و شفاهی اهل سنت که آن دوره در ری رواج فراوان داشت، آنها را در ضمن تفسیر خود آورده است. واعظ بودن ابوالفتوح و سبک واعظانه تفسیر روض الجنان که سخت‌گیری زیادی در بررسی اعتبار سندی نقل‌ها نمی‌کند، به او اجازه داده که این عبارات ستایش‌گونه را در تفسیر خود بیاورد. بدون تردید بخشی از این مدح‌ها یا مدح‌واره‌ها نیز در واقع امر کاملاً درست می‌نماید اما ابوالفتوح که این‌ها را در کتاب خود آورده است نیز همانند هر شیعی دیگری، این مدح‌واره‌ها را با فضیلت‌های فراوان و بی‌مانند امام علی «ع» که شیعه و سنی به آن اعتراف دارند، در خور مقایسه نمی‌داند.

فضیلت‌هایی که در کنار واقعه غدیر آن حضرت «ع» را سزاوارترین نامزد برای جانشینی بلافضل پیامبر «ص» و به دست گرفتن زمام امت اسلامی پس از پیامبر «ص» قرار می‌دهد. این ادعا با مطالعه مطالب ابوالفتوح در تفسیر آیات الولایه (مانند آیه اولی الأمر (نساء: آیه ۵۷)، آیه ولایت (مائده: آیه ۵۶)، آیه تبلیغ (مائده: آیه ۶۳) و بسیاری آیات دیگر قرآن قابل درک است. همچنین این فضیلت‌های بازگوشده برای این صحابه نمی‌تواند مسئولیت اینان و بخشی دیگر از صحابه را در حوادث مرتبط با جانشینی پیامبر «ص» نادیده بینگارد. چنانکه همشهری ابوالفتوح، عبدالجلیل رازی، ضمن داشتن مواضعی همانند ابوالفتوح در موارد همانند، موضع‌گیری ملایم در برابر خلفای سه گانه، در برابر اعتقاد بنیادین شیعه در مورد انحصاری بودن استحقاق جانشینی رسول خدا «ص» در شخص امام علی «ع» و غضب این جایگاه از سوی خلفا کوتاه نمی‌آید.

عبدالجلیل در جایی که از درگیری خالد بن ولید و امام علی «ع» سخن به میان می‌آید، تصریح می‌کند که شیعه از اول تا کنون بیعت سقیفه را انکار می‌کند. (عبدالجلیل رازی، ص ۳۱۳) بخش قابل توجهی از مدح‌واره‌های گفته شده را ابوالمحاسن جرجانی در تفسیر خود جلاء الأذهان، تفسیر گازر، آورده است. تفسیر جرجانی بر خلاصه کرد تفسیر

ابوالفتوح بنا گردیده است، به طوری که بیانات و مطالب تفسیر ابوالفتوح را گزینش کرده و گاه با عین عبارت و گاه با تغییر اندک در تفسیر خود آورده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۵)

فردی که اثری را خلاصه می کند به طور معمول مطالبی را که از نظر وی اهمیت بیشتری دارد، می آورد و موارد با اهمیت کمتر را از قلم می اندازد و آوردن این مدح واره ها از سوی جرجانی در تفسیر خود دیدگاه کسانی را تأیید می کند که درستی و اعتماد به بخش عمده این مطالب مدح واره را باور مؤلفان (ابوالفتوح و جرجانی) می دانند و با عنوان تشیع اعتدالی در ایران در قرن ششم تا دهم هجری از آن یاد گردید و آوردن این مطالب نمی تواند به صرف تظاهر لفظی و استفاده از سپر تقیه و در فضایی باشد که تحت سیطره سیاسی و اجتماعی اهل سنت بوده است؛ چراکه از سده هشتم به بعد در نتیجه دگرگونی - های سیاسی - اجتماعی پیش آمده در فلات ایران، دیگر نیازی به در پیش گرفتن تقیه نبود و به گفته حسن بن علی بن محمد طبری مشهور به عمادالدین طبری دانشمند امامی در قرن هشتم هجری در آن عصر تقیه که زمانی واجب بود، اکنون حرام شده بود. (طبری، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۳۰)

نتیجه گیری

- ۱- یکی از دو گرایش عمده جریان تشیع، جریانی است که از سوی عالمان شیعه مکتب بغداد در اوایل قرن پنجم آغاز گردید و بعدها بخشی از این میراث به فلات ایران انتقال یافت و با عنوان تشیع اصولی از آن یاد شده است. جریان رو در روی آن را گرایش حشوی یا اخباری یاد کرده اند.
- ۲- جریان تشیع اصولی در فلات ایران تحت تأثیر شرایط جدید تحولاتی را تجربه نمود که مهم ترین این تحولات همسویی بیشتر از پیش با برخی از دیدگاه های اهل سنت بود. این جریان از سوی صاحب نظران گاهی با عنوان «تشیع اعتدالی» از آن یاد شده است.

۳- از برجسته‌ترین نمودهای گرایش تشیع اعتدالی در آثار مکتوب، تفاسیر قرآن در قرن ششم می‌باشد و نمونه‌های برجسته آن دو تفسیر مجمع البیان طبرسی و روض الجنان اثر ابوالفتوح رازی است.

۴- وجود جلوه‌های بارز این جریان در تفسیر جلاء الاذهان اثر ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی از عالمان قرن نهم هجرت نشان از تداوم این جریان تا پایان قرن نهم می‌دهد و با ظهور دولت صفوی و رسمی شدن تشیع از نوع تبرّایی، این جلوه از تشیع از تاریخ ایران رخت بر بست.

۵- مهم‌ترین نمودهای جریان تشیع اصولی یا اعتدالی در تفسیر قرآن، دوری از تأویل-گرایی و تأکید بر تفسیر ظاهری قرآن، همسویی با اهل سنت از لحاظ منابع تفسیری (دیدگاه تفسیری صحابه و تابعین) و انتقاد ملایم از خلفا و دیگر افراد وابسته به جریان خلافت است.

منابع

- قرآن کریم.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثة، قم: بی‌نا، الطبعة الأولى.
- بیضاوی، ابوسعید عبدالله بن عمر بن محمد (۱۴۱۰ق)، *انوار التنزیل*، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الأولى.
- ثعلبی، ابواسحاق احمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف والبیان (تفسیر ثعلبی)*، تحقیق: ابی محمد بن عاشور، بیروت: داراحیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
- جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۸ق)، *تفسیر گازر (جلاء الاذهان و جلاء الاحزان)*، تصحیح و تعلیق: میرجلال الدین حسینی ارموی (محدث ارموی)، تهران: چاپ رنگین، چاپ اول.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۵ش)، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*، بی‌جا: انتشارات انصاریان، چاپ اول.

- حاکم حسکانی، عیبدالله بن عبدالله بن احمد (۱۴۱۱ق)، **شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی آیات النازلہ فی اهل البيت صلوات الله و سلامه علیهم**، تحقیق: محمدباقر محمودی، تهران: مؤسسه الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الاسلامی، الطبعة الأولى.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (بی تا)، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت: دارالمعرفة.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۹۹ق)، **معجم البلدان**، بیروت: دار صادر للطباعة و النشر.
- حویزی عروسی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۹ق)، **تفسیر نورالثقلین**، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶ق)، **التفسیر والمفسرون**، بی جا: دارالکتب الحدیثه، الطبعة الثانية.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی بن محمد (۱۳۶۶ش)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، تصحیح: محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۹۱ش)، **بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض** (معروف به «النقض»)، تصحیح: میرجلال الدین حسینی ارموی (محدث ارموی)، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، تهران: سازمان چاپ و نشر و کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، چاپ اول.
- سیدمرتضی، علی بن حسین (۱۹۹۸م)، **أمالی المرتضی (غور الفوائد و درر القلائد)**، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهرة: دارالفکر العربی.
- شریف لاهیجی، قطب الدین محمد بن شیخ علی (۱۳۹۰ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تصحیح: میرجلال الدین محدث ارموی و دکتر محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی، چاپ اول.
- شوشتری، نورالله (۱۴۲۷ق)، **کشف العوار فی تفسیر آیه الغار**، تحقیق و تقدیم: محمدجواد محمودی، قم: مکتبه التفسیر و علوم القرآن، الطبعة الأولى.
- شوشتری، نورالله (۱۴۲۹ق)، **کشف العوار فی تفسیر آیه الغار**، تحقیق: محمدجواد محمودی، قم: دارالحیب، الطبعة الأولى.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الأولى.

- طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۲)، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری)**، تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، قاهرة: مركز البحوث و الدراسات العربیة و الإسلامیة بدار هجر، الطبعة الأولى.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: الأمیرة للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الأولى.
- عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی (۱۴۲۱ق)، **الإصابة فی تمييز الصحابة**، تحقیق: صدقی جمیل العطار، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الأولى.
- عماد الدین طبری، حسن بن علی بن محمد (۱۳۸۳ش)، **کامل بهایی**، تحقیق و تصحیح: اکبر صفدری قزوینی، تهران: انتشارات مرتضوی، نوبت اول.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۴۲۱ق)، **التفسیر للعباشی**، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیة لمؤسسة البعثة، قم: الطبعة الأولى.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الفخر الرازی المشهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب**، تقدیم: خلیل محیی الدین المیسی، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۹ق)، **کتاب الصافی فی تفسیر القرآن**، تحقیق: السید محسن الحسین الأمینی، طهران: دارالکتب الاسلامیة، الطبعة الأولى.
- قرطبی انصاری، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۴۱۵ق)، **الجامع لأحكام القرآن**، مقدمه: خلیل الدین المیسی، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- القرطبی، ابن عبدالبر یوسف بن عبدالله بن محمد (۱۴۲۲ق)، **الإستیعاب فی معرفة الأصحاب**، تصحیح و تعلیق: الشیخ علی محمد معوض والشیخ عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الثانية.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، **تفسیر القمی**، تصحیح: السید طیب الموسوی الجزائری، قم: مؤسسه دارالکتاب للطباعة و النشر، الطبعة الثالثة.
- قیسری، احسان (۱۳۷۵ش)، مدخل اخباریان، **دایرة المعارف بزرگ اسلامی**، زیر نظر: سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
- کریمی نیا، مرتضی (۱۴۳۴ق)، **المصاییح من تفسیر القرآن کنز من تراث التفسیر الشیعی**، بی جا: تراثنا، العدد الأول.

- گرامی، سید محمدهادی (۱۳۹۱ش)، جایگاه اصطلاح شیعه اصولی درگفتمان کلامی عبدالجلیل رازی قزوینی، **مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت عبدالجلیل رازی قزوینی**، قم: ناشر دارالحدیث، چاپ اول.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس (۱۴۱۳ق)، **فهرست أسماء مصنفی الشیعة المشتهر بالرجال النجاشی**، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الرابعة.
- نفیسی، شادی (۱۳۹۲ش)، مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی، **دوفصلنامه قرآن شناخت**، شماره دوازدهم.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵، پیاپی ۳۲

شیوه‌های همانندسازی در حدیث و رهیافتی بر روش‌های تشخیص آن

علی حسن بگی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۹

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۲/۱۱

چکیده

همانند سازی (شبه سازی) یا همان نسبت دادن کاری به دیگری، در تاریخ حدیث سابقه دیرینه‌ای دارد. به نظر می‌رسد تعدادی از گزاره‌های ثبت شده در منابع حدیثی، همان گزاره‌هایی است که به منظور همانند سازی نقل شده‌اند. از سوی دیگر پایه مهم پژوهش‌های حدیثی و دین شناسی، همان اطلاعات و گزاره‌هایی است که در اختیار پژوهشگر حدیث و دین شناس قرار می‌گیرد و بر پایه آن به استنباط و ارائه رویکردهای دینی از قبیل دیدگاه دین دربارہ جهاد ابتدایی، ترور، شکنجه و... می‌پردازد؛ لذا بایسته است که پژوهشگر به منظور عدم خلط میان دیدگاه اسلام و دیدگاه مسلمانان در موضوعات مذکور، میان گزاره‌های حدیثی و گزاره-

های همانند ساز تفکیک نماید. در این نوشتار سابقه همانند سازی در تاریخ حدیث بررسی شده است و همچنین به علل و عوامل همانند سازی و راه‌های تشخیص گزاره‌های حدیثی همانند ساز از گزاره‌های حدیثی اصیل اشاره شده است. با بررسی به عمل آمده، به نظر می‌رسد پنج عامل در همانند سازی حدیث مؤثر بوده است؛ چنان که با توجه به چهار راهکار می‌توان به جدا سازی میان گزاره‌های حدیثی اصیل و همانند ساز دست یافت..

واژه‌های کلیدی: همانند سازی حدیث، روش‌های جدا سازی، باورهای کلامی.

مقدمه

همانند سازی و یا نسبت دادن فضیلت و ردیلت شخصی به شخص دیگر در میان جوامع بشری همواره وجود داشته است. در تاریخ اسلام موضوع مذکور از سابقه دیرینی برخوردار است ولی شیوع آن به دوره حکومت معاویه باز می‌گردد. او پس از به قدرت رسیدن در سال ۴۱ هجری دستور همانند سازی درباره فضائل علی (ع) و دیگران را صادر نمود. جریان مذکور پس از او و ادامه حکومت حاکمان اموی و عباسی و نیاز حاکمیت به توجیه رفتار خود و همچنین نزاع‌های فرقه گرایانه شتاب بیشتری به خود گرفت. از سوی دیگر با تدوین کتاب‌های حدیثی و تاریخی، گزاره‌های حدیثی همانند ساز که تا به حال اغلب به صورت شفاهی نقل می‌شد، با اقدام مذکور در کنار گزاره‌های حدیثی اصیل ثبت گردید.

در نتیجه ما در منابع مکتوب حدیثی با سه نوع گزاره رو به رو شدیم که عبارتند از: الف) گزاره‌های حدیثی اصیل؛ ب) گزاره‌های حدیثی همانند ساز؛ ج) گزاره‌های حدیثی نما. از سوی دیگر با تسلط «اهل حدیث» و «مکتب اشعری» نقد و بررسی جای خود را به تقلید و تقدیس گذشتگان داد. در این فضا دیگر کسی به نقد و تفکیک میان گزاره‌های مذکور نپرداخت؛ لذا گزاره‌های همانند ساز به اندازه گزاره‌های حدیثی اصیل اعتبار یافت.

حال از آن جا که رکن مهم پژوهش‌های حدیثی و دینی اطلاعات صحیح است، لازم است پژوهشگر و تحلیلگر حدیث، میان گزاره‌های مذکور یعنی گزاره‌های حدیثی همانند ساز، حدیثی اصیل و حدیث نما، تفکیک قائل شود تا از خلط میان دیدگاه‌های دین در موضوعات گوناگون و دیدگاه مسلمانان در همان موضوعات بپرهیزد؛ در غیر این صورت تحلیل و داوری او بر پایه‌ای بی اساس مبتنی می‌شود.

این نوشتار در صدد بررسی سابقه همانند سازی در تاریخ حدیث و همچنین بررسی علل و عوامل جریان مذکور و ارائه چند راهکار جهت تشخیص گزاره‌های همانند ساز از گزاره‌های حدیثی اصیل است.

۱. همانند سازی

در لغت، واژه «همانند» همراه با مترادفات خود از قبیل: مانند هم، مثل یکدیگر، شبیه و نظیر آمده است. (عمید، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶۶) در اصطلاح، نسبت دادن فضیلت یا رذیلت کسی به شخص دیگر را همانند سازی گویند. لازم به یاد آوری است که به دلیل عدم انعکاس واژه همانند سازی در فرهنگ نامه‌ها، تعریف مذکور بر پایه موارد کاربرد واژه مذکور پیشنهاد شد.

۲. منابع حدیثی و گزاره‌های گوناگون

لازم به ذکر است که پژوهشگر و تحلیلگر در منابع و مآخذ حدیثی با سه نوع گزاره رو به رو می‌شود که عبارتند از:

۱-۲. گزاره حدیثی اصیل

گزاره حدیثی، گزارشی از رفتار، تقریر و نقل آن توسط راوی و محدث است.

۲-۲. گزاره حدیث نما

گزاره حدیث نما یا همان حدیث مجعول، معمولاً حاصل ساخت و پرداخت ذهن جعل کننده است. به عبارت دیگر او در صدد القاء مطلبی در قالب حدیث است که البته این گزاره‌ها با عرضه بر معیارهای نقد، ارزیابی می‌شوند و جعل آن آشکار می‌گردد.

۲-۳. گزاره همانند ساز

گاه رفتار پسندیده یا ناپسندی از سوی کسی سرزده است ولی راوی و محدث به عللی آن را به شخص دیگری نسبت می‌دهد که از این عمل به همانند سازی تعبیر می‌شود. لازم به ذکر است که تفاوت گزاره حدیثی همانند ساز با قسم قبلی در این است که در قسم قبلی برخی از افراد بدون هیچ سابقه‌ای به جعل و وضع حدیث روی می‌آورند ولی در قسم اخیر با توجه به صدور رفتاری زشت از سوی کسی، راوی در جهت تطهیر و یا تبرئه او، عمل مذکور را به کسی که همگان بر قداست او اذعان دارند، نسبت می‌دهد.

۳. پیشینه همانند سازی در تاریخ اسلام

گرچه پیشینه جعل حدیث به عصر پیامبر (ص) باز می‌گردد (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۶۶؛ رضی، بی تا، ص ۳۲۵؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۰۰) ولی به نظر می‌رسد همانند سازی، آن هم به صورت گسترده از زمان معاویه، حاکم اموی، شروع شده است. او به دلیل این که سایه حکومت «علی» (ع) بر حکومتش سنگینی می‌کرد، به استانداران خود نوشت: از مردم بخواهید فضائل صحابه و به ویژه فضائل خلیفه اول و دوم را نقل کنند؛ ضمناً هر فضیلتی که برای «ابوتراب»، علی (ع)، نقل شده، همانند آن را برای صحابه دیگر پیامبر (ص) نقل کنید. (ابن ابی‌الحدید، بی تا، ج ۱۱، ص ۴۵)

ابن ابی‌الحدید می‌نویسد: «چون این نامه برای مردم قرائت گردید، روایات جعلی زیادی در مناقب صحابه میان مردم رواج یافت. این روایات بر فراز منبرها خوانده می‌شد و معلمان مکتب خانه‌ها روایات مذکور را به کودکان و نوجوانان آموزش می‌دادند و آنان همان گونه که قرآن را فرا می‌گرفتند، احادیث مذکور را یاد می‌گرفتند». (همان)

۴. عوامل دخیل در همانند سازی

همانند سازی همچون رویدادهای دیگر، معلول عوامل گوناگونی است که به نظر می‌رسد مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۴-۱. توجیه رفتار حکمان

هر حاکمی پس از به قدرت رسیدن تلاش می کند تا رفتارهای خویش را بر اساس هنجارهای مورد قبول جامعه خود منطبق سازد. بر این اساس پس از به قدرت رسیدن حاکمان اموی و عباسی و ظهور رفتارهای غیر انسانی از آنان، نیاز به توجیه دینی رفتارهای مذکور احساس می شد. یکی از این ابزارها، همانند سازی میان رفتار آنان و شخصیت های مقدس اسلامی از قبیل پیامبر «ص» بود. برای مثال آنان از بریدن دست مخالفان خود، کور کردن، شلاق زدن، گرسنگی دادن آن ها و همچنین انداختن نزد درندگان دریغ نمی کردند. (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۴۶۲؛ ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۱۱، ص ۴۶-۴۳؛ اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۴۰۳-۴۰۲)

حال برای توجیه رفتار مذکور، برخی از راویان و محدثان گزارش کرده اند که پیامبر «ص» دست شخصی را با میخ به دیوار کوید. (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۷۶، ص ۲۰۳) لازم به یاد آوری است که امام باقر «ع» درباره نسبت مذکور به پیامبر «ص» می فرماید: این نسبت را انس بن مالک به پیامبر «ص» داد و همین سبب گردید که حاکمان شکنجه را روا بدارند (همان) یا در گزارش دیگری آمده که: در غزوه خیبر، کنانه بن ربیع یهودی محل گنجی را پنهان کرد. پیامبر «ص» به زیر دستور داد که او را شکنجه کند تا محل گنج را افشا نماید، زیر هم او را شکنجه کرد ولی او از افشای آن خودداری کرد. (ابن هشام، بی تا، ج ۳، ص ۳۵۱)

نمونه دیگر از عنوان مذکور تحلیل عمر، خلیفه دوم، درباره کنار گذاشتن بنی هاشم از مقام خلافت است. او می گفت: قریش کراهت داشت که دو افتخار (نبوت و خلافت) نصیب یک خاندان (بنی هاشم) گردد و قریش در این باره کار درستی کرد. (طبری، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۳-۲۲۲)

از آن جا که عمر، خلیفه دوم، به عنوان یکی از قریشیان تلاش گسترده ای در جهت کنار زدن بنی هاشم انجام داد، با این همه او با قرار دادن علی «ع» به عنوان یکی از اعضای شورای خلافت، عملاً تحلیل خود را زیر سؤال برد. حال برخی از همانند سازان به قصد توجیه رفتار قریش، آن هم به سردمداری ابوبکر و عمر، از پیامبر نقل کرده اند که علی «ع»،

فاطمه «س»، حسن «ع» و حسین «ع» بر پیامبر «ص» وارد شدند و از او جانشینش را خواستند، پیامبر «ص» فرمود: «خداوند برای شما دو افتخار (نبوت و خلافت) را جمع نکرده است». (ابن حمزه حنفی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۷۲؛ متقی هندی، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۰۵) لازم به ذکر است در برخی گزارش‌ها سخن مذکور (خداوند نبوت و خلافت را در میان بنی هاشم جمع نمی‌کند) به ابوبکر، ابن عباس و مغیره بن شعبه نسبت داده شده است. (ابن جیبر، ۱۴۱۸ق، ص ۶۵؛ مقریزی، بی تا، ص ۹۷؛ علوی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰۷؛ طبرسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳)

۴-۲. غلو

گاه غلو و مبالغه درباره افراد سبب می‌گردد که «غالی» از پذیرفتن واقعیت سرباز زده و به انکار آن پرداخته و به همانند سازی روی آورد؛ برای مثال مورخان نقل کرده‌اند که «امام حسین «ع» در سال ۶۱ق در سرزمین کربلا به شهادت رسید». (طبری، بی تا، ج ۵، ص ۴۵۳؛ ابن سعد، ۱۴۱۵ق، ص ۷۵) ولی برخی از غالیان، به دلیل باور کلامی خود به جاودانگی امام، معتقدند امام حسین «ع» کشته نشده است بلکه «حنظله بن اسعد شامی» که به امام حسین «ع» شباهت داشت، کشته شد و امام حسین همچون عیسی «ع» به آسمان عروج کرد. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۱۹؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۴۴، ص ۲۷۲)

۴-۳. علاقه و دل بستگی

علاقه و محبت نیز گاه زمینه همانند سازی را فراهم می‌کند؛ برای مثال در حدیثی معتبر نقل شده که «هارون الرشید، خلیفه عباسی، به دنبال کسی می‌گشت که بتواند توسط او از عزت و احترام امام موسی بن جعفر «ع» بکاهد و ایشان را در انظار خوار نماید تا این که جادوگری داوطلب گردید. در مجلسی بعد از پهن کردن سفره غذا او بر نان جادویی خواند که هر وقت امام موسی بن جعفر «ع» می‌خواستند قطعه نانی را بردارند، نان از مقابل آن حضرت پرواز می‌کرد.

هارون الرشید وقتی صحنه را می‌دید از خنده و شوق در جای خود آرام و قرار نداشت. در این هنگام امام موسی بن جعفر «ع» بلافاصله رو به عکس شیری که روی یکی

از پرده‌ها بود، کرده و فرمودند: ای شیر، دشمن خدا را بگیر. در این هنگام عکس مذکور به صورت یک شیر بزرگ درآمد و به سمت جادوگر پرید و او را درید». (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۰؛ محسنی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۵۵؛ وحید خراسانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۸-۴۰۷)

حال برخی به دلیل علاقه‌ای که به امامان «ع» و خصوصاً حضرت رضا «ع» داشته‌اند، به همانند سازی روی آورده و مشابه جریان مذکور را در گزارشی نامعتبر، آن هم با اندکی تغییر، درباره حضرت رضا «ع» و مأمون، خلیفه عباسی، نقل کرده‌اند. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۸۲؛ محسنی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹۰)

نمونه دیگری از همانند سازی که منشأ آن نیز علاقه و محبت به شخصیتی مقدس می‌باشد، گزارشی است که نقل کرده‌اند در زمان حکومت متوکل عباسی، حضرت هادی «ع» وارد جایگاه حیوانات درنده شدند و آنان به حضرت هیچ تعرضی نرساندند. (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۷۴؛ ابن حجر، بی تا، ص ۲۰۵؛ ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۴، ص ۴۱۶؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۰، ص ۱۴۹) حال علاقه‌مندان به امام رضا «ع» عیناً گزارش مذکور را درباره ایشان نقل کرده‌اند. (اربلی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۵۴-۵۵؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۴۹، ص ۶۲-۶۱) گفتنی است آن چه گزارش اول را اصیل تر می‌نماید، انعکاس آن در منابع شیعی و سنی است برخلاف گزارش دوم که صرفاً یک منبع شیعی از آن یاد کرده است.

۴-۴. کینه و دشمنی

کینه و دشمنی با افراد گاه سبب همانند سازی یا همان انتساب فضیلت یا رذیلت کسی به شخص دیگر در قالب حدیث می‌شود. در ادامه به چند نمونه اشاره می‌شود:

۴-۴-۱. امام علی «ع» و قضاوت

علی «ع» در میان صحابه پیامبر «ص» به قضاوت‌های صائب شهره بود، به گونه‌ای که عمر با گفتن جمله «لولا علی لهلک عمر» بر مطلب مذکور مهر تأیید زده بود؛ (امینی،

۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۵۸) از جمله نقل کرده‌اند که زن بارداری را که متهم به زنا بود، نزد عمر خلیفه دوم آورده بودند و او دستور به سنگسار داد.

علی «ع» رو به او کرد و فرمود: اگر زن گناهکار و مستوجب حد الهی است، بچه در شکمش گناهی نکرده؛ لذا در این وضع حق اجرای سنگسار را نداری. در این هنگام عمر گفت: «لولا علی لهلک عمر». (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۷۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۲؛ بروجردی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۵، ص ۳۶۵؛ مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۴؛ ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۴؛ مغربی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۸۶)

حال برخی از محدثان و مورخان در برابر فضیلت یاد شده امام علی «ع» به همانند سازی روی آورده‌اند و چیرگی در قضاوت، آن هم در همان رخداد مذکور را به «معاذ بن جبل» نسبت داده و در این باره گفته‌اند: مردی که دو سال از همسرش دور بود، پس از بازگشت به خانه مشاهده کرد که همسرش باردار است. به عمر، خلیفه دوم، شکایت کرد. عمر دستور سنگسار آن زن را صادر کرد. معاذ بن جبل که در آن جا حاضر بود، به او گفت: اگر زن مستحق سنگسار است، فرزند در شکمش که گناهی نکرده است.

در این هنگام عمر زن را آزاد کرد تا این که او پسری زایید که دندان‌های جلو دهانش روئیده بود. شوهر، بچه را دید که به خودش شباهت دارد، در نتیجه پذیرفت که بچه از آن اوست. در این جا بود که عمر گفت: «لولا معاذ لهلک عمر». (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۵۵؛ دارقطنی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۲۲؛ بیهقی، بی تا، ج ۷، ص ۴۴۳)

به نظر می‌رسد توجه به مخالفت متن مذکور با مسلمات علمی (حداکثر دوران بار داری نُه ماه است) و همچنین نظر «ابن حزم» مبنی بر ضعف سند حدیث مذکور و مخالفت آن با قرآن که مجموع دوران بارداری و شیر خوارگی را ۳۰ ماه می‌داند نه بیشتر، (ابن حزم، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۱۶) همگی همانند سازی حدیث مذکور را به اثبات می‌رساند. به احتمال قوی، حدیث مذکور قصد پاسخ دادن به نامه معاویه در همانند سازی درباره فضائل علی «ع» را دارد که قبلا به آن اشاره گردید.

۴-۴-۲. مباحله

در منابع حدیثی و تاریخی گزارش شده که نمایندگان مسیحیان «نجران» وارد مدینه شدند. پس از گفتگو میان آنان و پیامبر «ص» هر دو توافق کردند که «مباحله» کنند. پیامبر «ص» در حالی که حضرت فاطمه «س»، حضرت علی «ع»، حضرت امام حسن «ع» و حضرت امام حسین «ع» همراهش بودند، برای مباحله حرکت کرد. نمایندگان مسیحیان نجران با دیدن صحنه مذکور از مباحله امتناع کردند و به دادن جزیه تن دادند. (مرعشی نجفی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۳۲؛ مسلم، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۹؛ یعقوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۰۴-۴۰۵؛ مفید، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴-۱۵۱؛ طبرسی، ۱۳۳۸، ص ۱۳۶-۱۳۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۸۶؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۴۱۸؛ حلبی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۲۳۶؛ محمدی ری شهری، ۱۴۲۵ق، ج ۸، ص ۱۰۹)

لازم به ذکر است که برخی از محدثان و عالمان اهل سنت از حدیث مذکور به «متواتر» تعبیر کرده‌اند؛ (مرعشی نجفی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۳۲) با این حال برخی به همانند سازی درباره فضیلت مذکور برآمده‌اند؛ چنان که «سیوطی» از «ابن عساکر» نقل می‌کند که «جعفر بن محمد = امام صادق «ع» گفت: «وقتی پیامبر «ص» برای مباحله بیرون آمد، همراه او ابوبکر و فرزندش، عمر و فرزندش، عثمان و فرزندش، علی و فرزندش بودند» (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۸) یا گزارش کرده‌اند که در جریان حرکت پیامبر «ص» برای مباحله، غیر از حضرت فاطمه «س»، عائشه دختر ابوبکر و حفصه دختر عمر هم حضور داشتند. (میلانی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۴۹) لازم به یاد آوری است که تواتر حدیث قبلی، گواهی بر همانند سازی حدیث اخیر است.

۴-۴-۳. ولادت در کعبه

یکی از فضائل و منقبت های علی «ع»، ولادت در خانه خداست. موضوع مذکور در منابع حدیثی تاریخی بسیاری منعکس گردیده است. حاکم نیشابوری از عالمان اهل سنت می‌گوید: «ولادت علی «ع» در خانه خدا یکی از گزارش های متواتر است». (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۴۸۳؛ عاملی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۶،

ص ۳۸-۳۵) نیز شاه ولی الله دهلوی و آلوسی می‌گویند: «تنها کسی که در کعبه متولد شد، علی «ع» است». (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۳۶)

حال در برابر فضیلت و منقبت مذکور که متواتر گزارش شده است، برخی با ادعای تولد «حکیم بن حزام» در خانه خدا (حلبی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۰۲) به همانند سازی روی آورده‌اند.

حال به نظر می‌رسد اذعان عالمانی همچون «حاکم نیشابوری»، «دهلوی» و «آلوسی» بر تواتر گزارش ولادت علی «ع» در کعبه و انحصار منقبت مذکور درباره علی «ع» همگی شواهدی بر همانند سازی گزارش اخیر است.

۴-۴-۴. مسجد النبی و بستن درب منازل

از کارهایی که در ابتدای هجرت به مدینه، آن هم در ضمن ساختن مسجد النبی صورت گرفت، ساختن خانه برای مهاجرین بود. مطابق گزارش‌های حدیثی و تاریخی، خانه پیامبر «ص» و مهاجرین در اطراف مسجد ساخته شد. آنان هر یک دری به مسجد گذاشتند که به هنگام بیرون رفتن از مسجد، آمد و شد می‌کردند تا این که خداوند به پیامبر «ص» دستور داد تا تمام درها را مسدود کند مگر در خانه خود و علی «ع» را. پس از فرمان خداوند، پیامبر «ص» دستور داد که در خانه همه به جز در خانه علی بن ابی طالب بسته گردد. (طبرسی، ۱۳۳۸ق، ص ۸۰)

موضوع مذکور یکی از فضائل و منقبت‌های علی «ع» است که در کتاب‌های حدیثی و تاریخی ثبت گردیده است. (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۲۵؛ نسایی، بی‌تا، ص ۶۸؛ خوارزمی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۲۷) لازم به ذکر است که منقبت و فضیلت مذکور با دو ویژگی کثرت اسناد و صحت آن‌ها در منابع ثبت شده و دانشمندانی همچون ابن حجر، حاکم نیشابوری، عینی، هیشمی و... به صحت گزارش مذکور اذعان کرده‌اند. (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۹۶-۲۸۶؛ عاملی، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۹۴-۹۳)

با این اوصاف، برخی در صدد همانند سازی برآمده و گفته‌اند: پیامبر «ص» دستور داد تا در خانه همه را جز در خانه ابوبکر ببندند. (بخاری، ۱۴۲۵ق، ص ۹۲۷؛ ابن سعد، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۰۷-۵۰۶؛ عاملی، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۹۷)

به نظر می‌رسد همانند سازی گزارش اخیر با توجه به کثرت و صحت اسناد گزارش اول و همچنین اذعان عمر و فرزندش عبدالله در اختصاص منقبت مذکور به علی «ع» (ابن حنبل، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۲۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۲۵) و تصریح ابن ابی-الحدید بر همانند سازی از سوی «بکریه» کاملاً آشکار است. (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۹)

۴-۴-۵. امام علی «ع» و آیه ۲۰۷ بقره

بسیاری از محدثان و مفسران نقل کرده‌اند که وقتی علی «ع» در «لیله المبیت» به جای پیامبر «ص» خوابید، آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ»، به معنای «بعضی از مردم جان خود را به خاطر خوشنودی خدا می‌فروشند» (بقره: ۲۰۷) در شأن او نازل شد. (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۳؛ ابن اثیر، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۵؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۲، ص ۶۷؛ ابن دمشقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۱۷؛ ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۶۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۱؛ هویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۴؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۸۵)

اما بعدها فضیلت و منقبت مذکور دچار همانند سازی دوگانه شد؛ زیرا از یک سوی گزارش کردند که آیه مذکور درباره هجرت یکی از یاران پیامبر «ص» به نام «صهیب» نازل شد که او با دادن مال خود به مشرکین مکه توانست به مدینه هجرت کند. (طبرانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۹؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۴، ص ۲۲۲). از سوی دیگر «سمره بن جندب» با گرفتن صد هزار درهم از معاویه، اعلام کرد که آیه مذکور درباره «ابن ملجم» نازل شده است. (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۳)

حال به نظر می‌رسد، صحابی نبودن «ابن ملجم» و عدم انطباق آیه بر اقدام صهیب (آیه مذکور می‌گوید: برخی از افراد جان خود را برای خوشنودی خدا می‌فروشند، در صورتی

که صهیب با دادن اموال، جانش را خرید، نه این که فروخته باشد. رک. مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۳۶، ص ۴۵) همگی دلالت بر همانند سازی دو گانه مذکور را محتمل تر می کند.

۴-۶. مغیره بن شعبه و طلاق‌های بی شمار

مغیره بن شعبه، یکی از شخصیت‌های زیرک و مورد توجه خلفا و خصوصاً معاویه حاکم اموی بود. درباره او گفته شده که از زناکارترین مردان زمان خود بود و وقتی مسلمان شد، ۳۰۰ تا هزار زن را به عقد خود درآورد. (بلاذری، ۱۴۲۴ق، ج ۱۳، ص ۳۴۵؛ ابن عبد البر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۸؛ ابن ابی‌الحدید، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۳۹)

موضوع مذکور که در بسیاری از منابع منعکس گردیده است، دست مایه همانند سازان گشته و تعدد همسران و کثرت طلاق=مطلاق را به امام حسن مجتبی «ع» نسبت داده‌اند. (مسعودی، ۱۳۸۶ق، ج ۳، ص ۳۱۱؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۴۴، ص ۱۷۲-۱۶۹؛ برای نقد انتساب مذکور رک. نجاح الطایی، ۱۴۳۱ق، ص ۸۷-۳۱)

۴-۵. پاسداشت باورهای کلامی

گرچه در فرهنگ نامه‌ها از تعریف باورهای کلامی خبری نیست ولی با تأمل و دقت در تعبیر مذکور و همچنین توجه به کاربرد های آن می توان باورهای کلامی را این گونه تعریف کرد: هر باوری که باورمند نسبت به آن یقین داشته و خاستگاه آن عقل، متون مقدس (نقل معتبر) و حسن ظن باشد و ضمناً به ساحت فکر و اندیشه، نه ساحت مناسک و اعمال، تعلق داشته باشد، آن را باور کلامی گویند. برای مثال ما معتقد هستیم که نماز واجب است ولی چنین باوری را کلامی نمی‌گوییم بلکه موضوعاتی همچون عصمت، علم امام «ع»، تحریف ناپذیری قرآن کریم و عدالت صحابه را که به ساحت اندیشه تعلق دارند، باور کلامی تلقی می‌کنیم.

اکنون به نظر می‌رسد که باورهای کلامی به دلیل یقین آوری و تعمیق آن در اندیشه باورمندان، تأثیر مهمی در دانش‌های بشری از قبیل فقه، تفسیر و حدیث دارد که این تأثیر را می‌توان در همانند سازی در گونه‌های مختلف دید که ذیلاً به آن اشاره می‌شود:

۴-۵-۱. تبرئه کردن از ردیلت‌ها

نسبت گزارش متعارض با باورهای کلامی به شخص دیگر، یکی از همانند سازی هایی است که گاه باورمند به آن مبادرت می کند. برای مثال عده‌ای از مورخان، مسموم کردن امام حسن(ع) را به معاویه نسبت داده‌اند. (ابن سعد، ۱۴۱۷ق، ص ۸۳؛ اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۸۰؛ مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲؛ ابن ابی‌الحدید، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۱؛ بلاذری، ۱۴۱۹ق، ص ۵۹) در مقابل برخی از باورمندان به عدالت صحابه در صدد انکار برآمده و گفته‌اند: «حاشا لمعاویه ذلک» یعنی ساحت معاویه از چنین کاری مبری است. (ابن خلدون، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۱۸)

همچنین یکی از طرفداران پر و پا قرص باور کلامی مذکور، نسبت جنایت مذکور را به «یزید» فرزند معاویه داده است. (ابن حجر هیثمی، بی تا، ص ۱۴۰) نیز گزارش شده که پیامبر(ص)، «طلحه بن عبید الله تیمی» (از صحابه پیامبر) را از صحبت کردن با یکی از همسرانش منع کرده بود. او پس از ممانعت مذکور گفته بود که اگر پیامبر(ص) از دنیا رود، من با همسر او (عائشه یا ام سلمه) ازدواج خواهم کرد که آیه شریفه «وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا» به معنای «شما حق ندارید رسول خدا را برنجانید و نباید زنانش را پس از مرگ او به عقد خود در آورید؛ چرا که این کار نزد خدا همواره گناه بزرگی است» (احزاب: ۵۳)، نازل شد. (ابن سعد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۵۰؛ ابن ابی‌الحدید، بی تا، ج ۹، ص ۲۲۲ و ج ۱۲، ص ۲۵۹؛ نحاس، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۷۲؛ سیوطی، بی تا، ج ۵، ص ۲۱۴)

حال برخی از عالمان اهل سنت می گویند: گوینده سخن مذکور «طلحه بن عبید الله تیمی» که از «عشره مبشره» است، نبوده بلکه شخص دیگری هم نام او و هم نام پدر و قبیله او بوده است. (ابن اثیر، بی تا، ج ۳، ص ۶۲؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۳۳) حتی برخی از دانشمندان متأخر اهل سنت، پس از ذکر همانند سازی مذکور، می نویسند: «و حاشاه من ذلک و هو اجل مقاما من ان یصدر منه مثل ذلک» یعنی سخن مذکور (اگر پیامبر(ص) از دنیا برود...) هیچ نسبتی با طلحه بن عبید الله که از عشره مبشره است، ندارد؛ زیرا مقام و منزلت

او برتر از این است که چنین سخنی بر زبان جاری سازد. (حلبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۹۶؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۳۵)

به نظر می‌رسد موضوع مذکور یعنی گوینده سخن مذکور، صحابی و از عشره مبشره بودن طلحه بن عبیدالله، مدتی ذهن عالم بزرگ اهل سنت، «جلال الدین سیوطی» را به خود مشغول کرده بوده است. او می‌گوید: من مدتی درباره صحت این گزارش می‌اندیشیدم؛ زیرا پذیرفتنی نبود که «طلحه» با وجود این که یکی از ده نفری است که پیامبر به آن‌ها بشارت بهشت داده، چنین سخنی گوید تا این که فهمیدم که گوینده سخن مذکور شخص دیگری بوده که با طلحه مشابهت در نام و نام پدر داشته است. (حلبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۹۶)

همچنین ابوبرزه اسلمی از یاران پیامبر «ص» می‌گوید: در سفری همراه پیامبر «ص» بودیم که صدای غنا و آوازه خوانی دو نفر به گوش پیامبر «ص» رسید، فرمود: ببینید این صدای غنا از کجا و از چه کسی است؟ گفتند: یا رسول الله، معاویه و عمرو عاص هستند که این چنین خوانندگی می‌کنند. رسول خدا فرمود: خدایا آنان را در فتنه‌ها فرو بر و به سوی آتش جهنم بکشان. (طبرانی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۳؛ منقری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹)

ناگفته نماند که احمد بن حنبل، گزارش مذکور را نقل کرده ولی به جای نام معاویه و عمرو عاص، تعبیر فلان و فلان را به کار برده است. (ابن حنبل، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۸۰) با این همه در گزارشی همانند ساز، جای معاویه و عمرو عاص به معاویه بن رافع و عمرو بن رفاعه بن تابوت، تغییر کرده است. (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴)

۴-۵-۲. تعمیم دادن ردیلت‌ها

گاه باورمند در برابر گزارش متعارض با باور کلامی خویش، به تعمیم و یا نسبت آن مطلب به دیگری بر می‌آید تا با این همانند سازی، از زشتی و ناهنجاری رفتار شخصیت مقدس بکاهد. برای مثال، مطابق گزارش‌های حدیثی و تاریخی ابوبکر، خلیفه اول، دستور کشتن و سوزاندن مخالفین خود را صادر کرد. (طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۲-۲۵۱ و ص ۲۶۴-۲۶۵ و ص ۲۷۹؛ بلاذری، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۷؛ ابن حبان، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۵)

حتی زیاده روی در سوزاندن افراد مخالف توسط خالد بن ولید، فرمانده سپاه خلیفه اول، چنان بالا گرفت که عمر، خلیفه دوم، را به واکنش کشاند. (ابن سعد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۵۳)

همچنین عمر، خلیفه دوم، از ترور مخالفین و شکنجه افراد ابایی نداشت. (بلاذری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۷۲؛ ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۰-۲۹ و ص ۱۰۲-۱۰۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۳، ص ۴۱۱ و ج ۴۰، ص ۲۷۵ و ج ۶۲، ص ۳۰)

همان طور که ملاحظه می شود، همانند سازان باورمند به عدالت صحابه، به منظور کاهش زشتی اعمال مذکور، آن هم توسط اشخاص مقدس، به همانند سازی رفتارهای مذکور به پیامبر «ص» و علی «ع» روی آورده اند. برای مثال «انس بن مالک» نقل کرده: «هشت نفر از اهالی «عربینه» به مدینه آمدند و اسلام آوردند ولی هوای مدینه به آنان نساخت، به طوری که آن ها تب و لرز می کردند.

پیامبر «ص» دستور فرمود که آن ها مواظبت از گله شتران مسلمانان را که در «ذی الجدر» بود، عهده دار شوند. آنان در آن جا ماندند و با استفاده از شیر شتران سلامتشان را باز یافتند. اینان پس از اسلام آوردن، کافر شدند و صبح گاه بر شتران حمله برده و آن ها را به غارت بردند. یسار، خدمتکار پیامبر «ص» و گروهی دیگر، آنان را تعقیب کردند و به آن ها رسیدند. آن ها نیز با یسار و همراهانش جنگیدند، دست و پای یسار را بریدند و خار در چشم و زبانش فرو کردند تا کشته شد و گله را با خود بردند. پیامبر «ص»، بیست سوار را به فرماندهی «کرز بن جابر» در تعقیب دشمن فرستاد. آنان به دشمن رسیده و همگی را دستگیر کردند و به مدینه آوردند. پیامبر «ص» دستور داد تا دست و پای آنان را بریدند و بر چشم های آن ها میل کشیدند؛ سپس آن ها را در گودالی انداختند و در حالی که تشنه بودند و از مسلمانان آب می خواستند، از تشنگی و خون ریزی جان باختند». (بخاری، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶۵۸-۱۶۵۷؛ ابن سعد، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۱۱؛ واقعی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۱)

ناگفته نماند حدیث انس بن مالک از سوی امام سجاد «ع» انکار گردید و فرمود: به خدا سوگند پیامبر «ص»، چشم کسی را میل نکشید بلکه صرفاً دست و پای گناهکاران مذکور را قطع کرد. (شافعی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۲۵۹) همچنین امام صادق «ع» در گزارش

خود به طور ضمنی حدیث انس بن مالک را رد کرد و فرمود: پیامبر «ص» صرفاً دست و پای آن گناهکاران را قطع کرد. (کافی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۴۵) خلاصه حدیث انس بن مالک دچار تعارض با دو حدیث از سوی امامان شیعه شده است.

همان گونه که قبلاً گذشت، معاویه اهل غنا و آوازه خوانی بود. حال در گزارشی همانند ساز نقل شده است که پیامبر «ص» در مجلس رقص و آواز شرکت می کرد و اجازه می داد که در حضورش، مغنیه (زن آواز خوان) به غنا پردازد. (بخاری، ۱۴۲۵، ص ۱۴۲۵؛ مسلم، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۰۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۸۴)

همچنین نقل کرده‌اند، زمانی که امام علی «ع» توسط ابن ملجم ضربت خورد، وصیت کرد که ابن ملجم را بکشید و جسدش را بسوزانید. (ابن حنبل، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۹۳-۹۲؛ هیشمی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۱۴۵؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۲، ص ۵۶۱-۵۶۰؛ مفید، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۲؛ طبرسی، ۱۳۳۸، ص ۲۰۳؛ اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۵۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۳۶۳) در گزارش دیگری صحنه اعدام ابن ملجم به صورت دلخراش تری نقل شده است. در این گزارش آمده که امام حسن «ع» دستور داد که ابن ملجم را بیاورند. او را آوردند، در حالی که مردم جمع شده بودند و با خود نفت و حصیر آورده بودند تا او را بسوزانند. عبدالله بن جعفر، برادر زاده امام علی «ع»، ابن ملجم را تحویل گرفت.

ابتدا دست و پایش را قطع کرد سپس میل به چشمانش کشید، زبانش را قطع کرد و در آخر او را در سبده چوبین قرار داد و آن را به آتش کشید. (ابن سعد، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۹؛ بلاذری، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۶۳؛ طبری، بی تا، ج ۵، ص ۱۴۹؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۱، ج ۲۲، ص ۶۷۳) ناگفته نماند حدیث امام علی «ع» مبنی بر سوزاندن قاتل خویش با سخن دیگر او که فرمود: او ضربتی بر من زد، شما هم یک ضربت بر او بزنید و از مثله کردن او پرهیزید که پیامبر «ص» از چنین عملی نهی کرد، (طبری، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۴؛ رضی، بی تا، ص ۴۲۲؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۵؛ ابن دمشقی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۰۳) در تعارض است.

و بالاخره نقل کرده‌اند که در زمان حکومت امام علی «ع» یکی از غالیان به نام «عبد الله بن سبا» درباره امام علی «ع» غلو کرد و او را به عنوان «رب» اعلان کرد. امام علی «ع»

دستور سوزاندن او را صادر کرد. (طوسی، ۱۳۴۸، ص ۱۰۷-۱۰۶؛ ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۵، ص ۶ و ج ۸، ص ۱۲۰-۱۱۹) لازم به ذکر است، علامه عسکری در این باره معتقد است که برخی میان عملکرد امام علی «ع» و برخی از خلفا و صحابه همانند سازی کرده اند. او می نویسد: «این که در روایات به سوزاندن ابن سبأ توسط امام علی «ع» اشاره شده است، از طریق منابع اهل سنت به کتاب های حدیثی شیعه منتقل شده است.

آن ها با این کار خواسته اند ابوبکر را در سوزاندن «فجائنه سلمی» تنها نگذارند و همچنین بگویند روش علی «ع» همان روش خالد بن ولید در سوزاندن عده ای از مرتدین بوده است؛ چنان که نقل کرده اند که عده ای از قبیله بنی سلیم از اسلام برگشتند. ابوبکر، خالد بن ولید را به سوی آنان فرستاد. خالد عده ای از مردان آن ها را در آغل گوسفندان گرد آورده و آتش زد». (عسکری، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۴۶-۴۵) ناگفته نماند که برخی از نویسندگان «ملل و نحل» از سوزاندن «عبد الله بن سبأ» سخنی نگفته اند بلکه صرفاً از تبعید شدن او توسط امام علی «ع» یاد کرده اند (نوبختی، ۱۳۸۸ق، ص ۴۰؛ اشعری قمی، ۱۹۶۳م، ص ۲۰) که این خود شاهد دیگری بر همانند سازی است که علامه عسکری به آن اشاره کرده است.

۴-۶. ترویج و دفاع از باورهای کلامی

گاه باورمندان به منظور ترویج و دفاع از مرام و مذهب، خود به همانند سازی روی می آورند که ذیلا به دو نمونه اشاره می شود:

۴-۶-۱. همان گونه که قبلا اشاره شد، برخی از محدثان و مورخان کرامتی از امام هادی «ع» بدین مضمون نقل کرده اند که در زمان متوکل، خلیفه عباسی (م ۲۴۷)، حضرت هادی «ع» وارد جایگاه حیوانات درنده شد و آن ها آسیبی به او نرساندند. (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۷۴؛ ابن حجر هیثمی، بی تا، ص ۲۰۵؛ ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۴، ص ۴۱۶؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۰، ص ۱۴۹)

ناگفته نماند که مسعودی جریان مذکور را درباره «یحیی بن عبد الله حسنی» از سادات تحت تعقیب دستگاه خلافت عباسی در دوران «هارون الرشید» (م ۱۹۳) نقل می کند

(مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۷) ولی اذعان می‌کند که اقوال درباره او مختلف است؛ ثانیاً ابوالفرج اصفهانی گزارشی می‌آورد مبنی بر این که او را در جایگاه حیوانات درنده انداختند و او تکه تکه شد. (اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۴۰۳)

حال برخی از همانند سازان برای اثبات حقانیت مذهب خود، گزارشی همانند گزارش مذکور (کرامت امام هادی) نقل کرده‌اند که در سال ۷۰۹ سلطان محمد خدا بنده، مذهب شیعه را اختیار کرد و دستور داد شعائر شیعه اجرا گردد. در این میان یکی از کسانی که با دستور سلطان مخالفت کرد، قاضی مجدالدین شیرازی (م ۷۵۶) از اهل سنت بود. بنابراین سلطان فرمان داد که او را در میان حیوانات درنده رها کنند ولی در مقابل شیرها و سگ‌های درنده او را بوییده و دم‌های خود را تکان دادند. (ابن بطوطه، بی‌تا، ص ۲۲۰-۲۱۹؛ همو، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۱۹؛ شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۴۲۴-۴۲۳)

۴-۶-۲. برخی از مورخان، از قرائت قرآن توسط سر امام حسین «ع» یاد کرده‌اند. (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۱۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۶۰، ص ۳۷۰؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۱)

حال در «عصر محنت» و اوج مباحثات پیرامون قدیم و مخلوق بودن قرآن، مخالفان معتزله (اهل حدیث) به منظور تقویت و ترویج مکتب فکری خود به همانند سازی روی آورده و نقل کرده‌اند که در زمان واثق، خلیفه عباسی (م ۲۳۲)، احمد بن نصر خزاعی، از عالمان مخالف معتزله، مخلوق بودن قرآن را نپذیرفت و در این راه جان خود را از دست داد. گفته‌اند زمانی که گردنش را زدند، دیدند سر بریده او به خواندن سوره «یس» مشغول است. (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۰-۱۷۳)

۵. اثبات همانند سازی در تاریخ اسلام

به نظر می‌رسد با توجه به گزارش‌های مذکور و نکات ذیل، می‌توان «همانند سازی» در حدیث را به عنوان واقعیتی انکارناپذیر دانست.

۱-۵. درخواست معاویه

همان گونه که قبلا اشاره شد، معاویه از استانداران خود خواست که مردم هر فضیلتی را که درباره «ابو تراب» سراغ دارند، نظیر آن را برای دیگر صحابه پیامبر «ص» نقل کنند و بدیهی است که وقتی حاکمیت خواسته‌ای داشته باشد، پاسخ آن داده خواهد شد؛ چنان که ابن ابی‌الحدید نقل کرد که به دانش آموزان در مکتب خانه‌ها غیر از قرآن، فضائل صحابه آموخته می‌شد.

۲-۵. تصریح امامان شیعه

تصریح امامان شیعه بر همانند سازی قرینه دیگری بر وقوع جریان مذکور است؛ چنانکه درباره شکنجه از سوی پیامبر «ص»، امام باقر «ع» تصریح می‌کند که نسبت مذکور به دروغ به پیامبر «ص» داده شد تا راه برای شکنجه کردن از سوی حاکمان هموار گردد. (صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۵۴۱)

۳-۵. تصریح عالمان

برخی از عالمان به همانند سازی از سوی برخی از روایان حدیث اشاره کرده‌اند؛ چنان که پیش‌تر از ابو جعفر اسکافی نقل شد که «سمره بن جندب» در عوضِ مبلغی، نزول آیه‌ای که درباره علی «ع» نازل شده بود را درباره ابن ملجم، قاتل علی «ع»، اعلام کرد. قبلا نیز اشاره شد که ابن ابی‌الحدید تصریح کرد که حدیث بستن درب خانه‌های مسلمانان به مسجد و باز بودن درب خانه ابوبکر از سوی «بکریه» جعل شده است. تصریحات مذکور شاهد دیگری است بر همانند سازی که از سوی برخی صورت گرفته است، گرچه در نسبت‌های مذکور به عالمان می‌بایست احتیاط لازم را به عمل آورد.

۴-۵. منابع حدیثی و وضوح برخی از گزاره‌های حدیثی همانند ساز

انعکاس برخی از گزاره‌های همانند ساز قطعی در منابع حدیثی، قرینه آشکاری بر رویداد همانند سازی است که در ادامه به دو نمونه اشاره می‌شود:

۵-۴-۱. سیمایی که قرآن و حدیث معتبر از پیامبر «ص» ارائه می‌کند به اختصار

عبارت است از:

رحمت برای جهانیان (انبیاء: ۱۰۷؛ ابی یعلی، بی تا، ج ۱۱، ص ۳۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۸۵)، نهایت دلسوزی برای هدایت بشر (شعرا: ۳؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۰۵)، آغاز نکردن به جنگ (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۸) و

حال اگر ما بخواهیم گزاره‌های حدیثی را که دم از شکنجه و خشونت از سوی پیامبر «ص» می‌زند، بپذیریم، لازمه‌اش کنار گذاشتن سیمای پیامبر «ص» در قرآن و حدیث معتبر است؛ در صورتی که درجه اطمینان به سیمای پیامبر «ص» در قرآن و حدیث معتبر با گزاره‌های مخالف تصویر مذکور قابل مقایسه نیست؛ پس نتیجه می‌گیریم که گزاره‌هایی که با تصویر پیامبر «ص» در قرآن و حدیث معتبر، ناسازگار ولی در عین حال با رفتار خلفاء همانند باشد، گزاره‌های حدیثی همانند ساز است.

۵-۴-۲. نگاهی به برخی از گزاره‌های حدیثی، نشان دهنده این است که گاه

اشخاصی به قصد سرپوش گذاشتن بر ناآگاهی شخصیت‌های محبوب خویش نسبت به قرآن (مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۳؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۸؛ نسایی، ۱۳۴۸ق، ج ۱، ص ۱۶۶؛ بیهقی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۹؛ ابن خزیمه، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۵)، مطالبی نقل می‌کنند که لازمه‌اش اهانت به پیامبر اسلام «ص» است. برای مثال نقل کرده‌اند که زمانی که «عبد الله بن ابی» از دنیا رفت، پیامبر «ص» در مراسم دفن او حاضر شد و خواست که بر جنازه او نماز بخواند که عمر، خلیفه دوم، ممانعت کرد و به پیامبر «ص» گفت: می‌خواهی بر منافقی نماز بخوانی؟ در صورتی که خداوند تو را از مغفرت خواستن برای منافقان باز داشته است.

پیامبر «ص» در پاسخ گفت: خداوند مرا مخیر کرده و یا خبر داده که «اسْتَغْفِرُكُمْ أَوْ لَأَسْتَغْفِرُكُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُكُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ»، چه برای آن‌ها استغفار کنی و چه نکنی، (حتی) اگر هفتاد بار برای آن‌ها استغفار کنی، هرگز خدا آن‌ها را نمی‌آمرزد، (توبه: ۸۰) من بیشتر از هفتاد بار برایش استغفار می‌کنم تا آمرزیده شود، سپس پیامبر «ص» بر او نماز خواند تا این که خداوند او را از این کار باز داشت. (بخاری، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۶۴)

همان گونه که در گزارش مذکور ملاحظه می‌شود عمر، خلیفه دوم، شخصی دانا معرفی شده است؛ در حالی که پیامبر «ص» از فهم کنایه (کلمه هفتاد بار کنایه از بی فائده بودن است) به کار رفته در آیه مذکور عاجز است. اکنون که برخی از گزارش‌گران به خود اجازه چنین کاری را می‌دهند، نقل گزاره‌های حدیثی همانند ساز به منظور تبرئه یا کاهش زشتی رفتار افراد محبوب خویش، نباید چندان دور از ذهن باشد.

۶. جداسازی گزاره‌های حدیثی همانندساز از گزاره‌های حدیثی اصیل

به نظر می‌رسد در تشخیص احادیث اصیل از همانند ساز می‌توان از قرائنی همچون تواتر، سند معتبر، کثرت انعکاس در منابع، عدم مخالفت با قرآن و دانش‌های بشری بهره برد. در مقابل، حدیث همانند ساز را می‌توان از قرائنی همچون ضعف سند، انعکاس در یک یا دو منبع، مخالفت با قرآن و مسلمات دانش‌های بشری، مخالفت با باورهای مسلم کلامی شناسایی کرد.

به عبارت دیگر از آن جا که گزاره‌های همانند ساز، از طیف گسترده‌ای برخوردار است؛ لذا باید هر یک با روشی متناسب، ارزیابی و شناسایی شود. به نظر می‌رسد راهکارهای ذیل می‌تواند در این باره، چاره ساز باشد:

۶-۱. عرضه بر قرآن کریم

یکی از راه‌های تشخیص احادیث همانند ساز عرضه آن بر قرآن کریم است. ناگفته نماند که کارایی معیار مذکور در مورد احادیثی است که در آن از عملکرد پیامبر «ص» سخن گفته باشد؛ چنانکه با عرضه حدیث «انس بن مالک» که قبلاً به آن اشاره شد، بر آیه شریفه «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» کیفر آن‌ها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی‌خیزند و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند، فقط این است که اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا دست و پای آن‌ها به

عکس یکدیگر بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آن‌ها در دنیا است و در آخرت مجازات عظیمی دارند، (مائده: ۳۳) همانند ساز بودن آن روشن می‌گردد؛ زیرا در آیه مذکور از میل کشیدن بر چشم محارب که در حدیث انس ذکر شده بود، سخنی نیامده است.

نمونه دوم حدیث مستفیض یا متواتر «کساء» است که از همانند سازی در امان نمانده و در نقلی گویند که پیامبر «ص»، عباس عموی خویش و پسرانش را در ملاقه‌ای پوشاند و فرمود: این‌ها اهل بیت من هستند. (ابن حجر هیثمی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۴۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶، ص ۳۱۱) ضعیف بودن سند آن (عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۷۴) و مخالفتش با آیه تطهیر (مبرا بودن از مطلق پلیدی و آراسته بودن به پاکی که اختصاص به اهل بیت یافته، قطعا درباره عباس و فرزندان او محقق نیست)، (بابایی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳) همگی از نشانه‌های همانند سازی بودن حدیث مذکور است.

نمونه سوم احادیث نهی رسول خدا «ص» از کتابت حدیث است که با عرضه آن بر قرآن و توجه به اقدام خلیفه دوم در نهی از کتابت حدیث، می‌توان به همانندسازی بودن آن-ها پی برد. توضیح آن که قرآن مأموریت پیامبر «ص» را هدایت و راهنمایی (شوری: ۵۲) و تبیین آموزه‌های قرآنی (نحل: ۴۴) می‌داند. همچنین خداوند اطاعت و لزوم پیروی از دستورات پیامبر «ص» را به مسلمانان گوشزد کرده است (آل عمران: ۳۲، نساء: ۵۹ و حشر: ۷) که لازمه‌اش توجه مسلمانان به سخنان پیامبر «ص» در همه زمان‌هاست.

بر این اساس نمی‌توان گفت که پیامبری با چنین مأموریت و جایگاهی از تدوین و نگارش سخنان خویش ممانعت کرده باشد. اکنون به نظر می‌رسد که احادیثی که به پیامبر «ص» نسبت داده‌اند مبنی بر اینکه او از نگاشتن سخنان خویش منع کرده (دارمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۹؛ مسلم، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۲۴۴؛ نسایی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۱؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۶) همگی بر پایه اقدام خلیفه دوم در ممانعت از نقل و تدوین حدیث نبوی (امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۶، ص ۲۹۷؛ شهرستانی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۵) همانند سازی گشته است.

گفتنی است احادیث ممانعت پیامبر(ص) از نگاهستن سخنان خویش علاوه بر تعارض آن با مأموریت و جایگاه او در قرآن با احادیثی که امر به نگارش سخنان او دارد، (دارمی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ابی داود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۷۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۰۶) متعارض است.

۲-۶. عرضه بر باور کلامی

اگر محوریت گزاره حدیثی را که ما گمان بر همانند ساز بودن آن داریم، شخص مقدسی باشد و ضمناً خاستگاه باور کلامی عقل و یا نقل معتبر(قرآن و حدیث معتبر) و همچنین مورد توافق همه متکلمان یا بیشتر آنان باشد، برای اطمینان بیشتر از همانند ساز بودن آن می توان از عرضه آن بر باورهای مسلم کلامی همچون عصمت پیامبر و امام، مبری بودن آنان از ظلم و ستم، علم پیامبر و امام، نبود تعارض میان رفتار آنان با آیات قرآن و... بهره برد.

برای مثال همان گونه که در بحث توجیه رفتار حاکمان و تعمیم فضایل به اشخاص اشاره شد، می توان اطمینان داشت که گزارش های مشتمل بر شکنجه و خشونت از سوی پیامبر(ص) و امام(ع) که فراتر از دستورات قرآن است، همانند ساز هستند.

۳-۶. گزاره همانند ساز و عدم انعکاس در منابع اصلی

راه دیگر برای تشخیص گزاره حدیثی همانند ساز، انعکاس نیافتن آن در منابع اصلی حدیث است. برای مثال کشته شدن حنظله بن اسعد شامی به جای امام حسین(ع) گزاره ای است که در هیچ یک از منابع اصلی حادثه عاشورا دیده نمی شود یا اکثر منابع از حضور امام علی(ع)، امام حسن(ع)، امام حسین(ع) و حضرت فاطمه(س) به اتفاق پیامبر(ص) در مباحله، خبر داده اند ولی در گزارشی از حضور برخی افراد دیگر خبر داده اند که خود به خود همانند سازی گزارش مذکور را تقویت می کند.

۶-۴. گزاره و اقوال گوناگون

تعدد اقوال در یک گزاره راهی است برای تشخیص همانند سازی. برای مثال همان گونه که قبلا اشاره شد، درباره سرانجام عبد الله بن سبأ، چند گزارش وجود دارد که گزاره سوزاندن او به دستور امام علی «ع» را به همانند سازی محتمل تر می‌نماید.

۶-۵. همانندی کامل میان دو گزاره و تفاوت در خاستگاه

گاه درباره یک جریان دو گزارش کاملا همانند دیده می‌شود؛ با این تفاوت که یکی در منابع اصلی آمده و آن هم با چند گزارش و دیگری فاقد ویژگی مذکور است که در این جا گزاره دوم موسوم به همانند ساز می‌شود. برای مثال ورود امام هادی «ع» به محل نگاهداری حیوانات درنده با ورود قاضی مجدالدین شیرازی، آن هم با همان کیفیت گزارش شده است ولی گزارش دوم فاقد برخی از ویژگی‌هایی است که گزارش اول از آن برخوردار است؛ چنان که جریان قرآن خواندن سر سید الشهدا «ع» و احمد بن نصر خزاعی از این قبیل است.

در پایان گفتنی است، اولاً راهکارهای مذکور همگی در یک سطح از استحکام برخوردار نبوده؛ زیرا برخی یقین آور و برخی اطمینان آورند. مهم این است که پژوهشگر حدیث نسبت به همانند سازی غافل نماند. ثانياً هر حدیث همانند سازی با هر محتوایی را نمی‌توان با هر کدام از راهکارهایی که ارائه شده، ارزیابی کرد بلکه متناسب با محتوایی که دارند با راهکارها سنجیده می‌شوند؛ چنان که در ارزیابی حدیث جعلی نیز نمی‌توان بدون توجه به محتوایی که دارد، آن را با معیارهای نقد حدیث ارزیابی کرد؛ برای مثال نمی‌توان حدیث جعلی با محتوایی صرفاً تاریخی را با معیار قرآن سنجید بلکه می‌بایست آن را با عرضه بر مسلمات تاریخی سنجید.

نتیجه گیری

از نوشتار مذکور چند نتیجه به دست آمد:

اول، همانند سازی حدیث در میان مسلمانان صورت گرفته است.

دوم، رفتار مذکور هم از سوی اهل سنت و هم از سوی شیعیان صورت گرفته است. سوم، احادیث همانند ساز بر خلاف احادیث جعلی از یک پایه و اساسی برخوردار بوده ولی تغییراتی در آن صورت گرفته است.

چهارم، معمولاً احادیث همانند ساز با احادیث دیگر متعارض هستند.

پنجم، تفکیک میان گزاره‌های حدیثی اصیل و همانند ساز ضروری و لازم است؛ زیرا پایه پژوهش و تحلیل صحیح حدیث بر اطلاعات صحیح است و به دست آوردن اطلاعات صحیح در گروه تفکیک مذکور است.

ششم، بی توجهی به تفکیک مذکور زمینه اهانت و بدبینی به اشخاص مقدس همچون پیامبر(ص) و امام(ع) را فراهم می‌کند.

هفتم، مشخص شد که گاه اقدام حاکمیت به صورت غیر مستقیم در دانش حدیث اثر می‌گذارد.

هشتم، توجه به احادیث همانند ساز، زمینه بازخوانی دیدگاه اسلام در موضوعاتی از قبیل: جهاد ابتدایی، شکنجه، ترور، برخورد قهر آمیز با مخالف و... را فراهم می‌کند.

نهم، توجه به احادیث همانند ساز زمینه نقد حدیث را فراهم می‌کند؛ زیرا وقتی پژوهشگر به حدیث همانند ساز توجه کرد، زمینه بدبینی و سوءظن او فراهم می‌شود؛ در نتیجه در صدد ارزیابی حدیث مذکور برمی‌آید، به عبارت دیگر مشاهده همانند سازی دلیل محکمی بر جعلی بودن حدیث نیست بلکه قرینه‌ای بر ساختگی بودن حدیث است، از آن پس می‌بایست برای ارزیابی نهایی، به قرائن دیگر توجه کرد.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن ابی شیبہ، محمد بن عثمان (۱۴۰۹ق)، **المصنف**، بیروت: دار الفکر.
- ابن ابی الحدید، هبه الله (بی تا)، **شرح نهج البلاغه**، تهران: جهان.
- ابن اثیر، عز الدین (۱۳۸۵ق)، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دار صادر.
- _____، (بی تا)، **اسد الغابه**، تهران: اسماعیلیان.

- ابن بطوطه، محمد بن عبد الله (۱۳۶۶)، *سفر نامه ابن بطوطه*، ترجمه: محمد علی موحد، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____، (بی تا)، *رحله ابن بطوطه المسماة تحفه النظار فی غرائب الامصار*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن جبیر، علی بن یوسف (۱۴۱۸ق)، *نهیج الایمان*، مشهد: مجتمع امام هادی.
- ابن حبان، محمد بن احمد (بی تا)، *الثقات*، حیدرآباد دکن: مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه.
- ابن حجاج، مسلم (۱۴۲۰ق)، *صحیح مسلم*، شرح: الامام النووی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، *الاصابه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حزم، علی بن احمد (بی تا)، *المحلی*، بیروت: دار الفکر.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۴ق)، *مسند احمد*، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
- _____، (بی تا)، *مسند احمد*، بیروت: دار صادر.
- ابن خلدون، عبد الرحمان (۱۳۹۱ق)، *العبر و دیوان المبتدأ و الخبر* (تاریخ ابن خلدون)، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ابن دمشقی، محمد بن احمد (۱۴۱۵ق)، *جواهر المطالب*، قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۴ق)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دار الفکر.
- _____، (۱۴۱۵ق)، ترجمه الامام الحسین (ع) *من القسم غیر المطبوع من کتاب «الطبقات الکبیر»*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۷ق)، ترجمه: الامام الحسن *من القسم غیر المطبوع من کتاب الطبقات الکبیر*، قم: مؤسسه آل البيت.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی تا)، *مناقب آل ابی طالب*، قم: علامه.
- _____، (۱۳۷۶ق)، *مناقب آل ابی طالب*، نجف: مکتبه الحیدریه.
- ابن عدی، عبد الله (۱۴۰۹ق)، *التامل*، بیروت: دار الفکر.
- ابن عساکر، علی (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت: دار الفکر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبد الله (۱۴۱۵ق)، *الاستیعاب*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر (۱۴۰۸ق)، **البدایه و النهایه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن هشام، عبد الملک (بی تا)، **السیره النبویه**، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
- ابو حنیفه مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۳ق)، **دعائم الاسلام**، قاهره: دار المعارف.
- ابی یعلی، احمد بن علی (بی تا)، **سند**، بیروت: دار المأمون.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۴۰۵)، **کشف الغمه فی معرفه الائمه**، بیروت: دار الاضواء.
- اشعری قمی، سعد بن عبد الله (۱۹۶۳م)، **المقالات و الفرق**، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- اصفهانی، ابو الفرج (۱۳۷۴)، **مقاتل الطالبیین**، قم: منشورات اشرف الرضی.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۸)، **پرسمان عصمت**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۵ق)، **صحیح البخاری**، بیروت: دار المعرفه.
- بروجردی، سید حسن (۱۴۱۵ق)، **جامع احادیث الشیعه**، قم: اسماعیل معزی ملایری.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۸ق)، **فتوح البلدان**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____، (۱۴۱۹ق)، **انساب الاشراف**، تصحیح: محمودی، قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه.
- _____، (۱۴۲۴ق)، **انساب الاشراف**، بیروت: دار الفکر.
- بیهقی، احمد بن حسین (بی تا)، **السنن الکبری**، بیروت: دار الفکر.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق)، **سنن الترمذی**، بیروت: دار الفکر.
- جرجانی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق)، **المواقف**، قاهره: مطبعه السعاده.
- جنید شیرازی، معین الدین (۱۳۶۶)، **شد الازار فی حط الاوزار عن زوار المزار**، تهران: مؤسسه اطلاعات.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله (۱۴۰۶ق)، **مستدرک الصحیحین**، بیروت: دار المعرفه.
- حسکانی، عبد الله بن احمد (۱۴۱۱ق)، **شواهد التنزیل**، قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه.
- حسن بگی، علی (۱۳۹۰)، **باز کاوی تأثیر باورهای اعتقادی بر تاریخ نگاری اسلامی**، مشکوه، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- حلبی، نور الدین (۱۴۰۰ق)، **السیره الحلبیه**، بیروت: دار المعرفه.
- _____، (۲۰۰۸م)، **السیره الحلبیه**، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، **کشف الیقین**، قم: دار الاسوه.
- حنفی، ابن حمزه (ابراهیم بن محمد) (۱۴۰۳ق)، **البيان و التعريف فی اسباب ورود**، الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (بی تا)، **تاریخ بغداد**، بیروت: دار الکتب العربی.
- خوارزمی، احمد بن محمد (۱۴۱۱ق)، **المناقب**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- دار قطنی، محمد بن عثمان (۱۴۱۷ق)، **السنن**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- رضی (بی تا)، **نهج البلاغه**، قم: مؤسسه دار الهجره.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (بی تا)، **الدر المنثور**، بیروت: دار المعرفه.
- شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۰۰ق)، **الام**، بیروت: دار الفکر.
- شهرستانی، علی (۱۴۱۸ق)، **منع تدوین الحدیث**، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف (۱۴۱۴ق)، **سبل الهدی و الرشاد**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- صدوق، احمد بن علی (۱۳۸۶ق)، **علل الشرايع**، نجف: مکتبه الحیدریه.
- _____، (۱۴۰۴ق)، **عیون اخبار الرضا«ع»**، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- صنعانی، عبد الرزاق بن همام (بی تا)، **المصنف**، بی جا: منشورات المجلس العلمی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا)، **المعجم الكبير**، قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
- طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب (۱۴۱۴ق)، **الاحتجاج**، قم: دار الاسوه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۳۸)، **اعلام الوری باعلام الهدی**، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- طبری، محمد بن جریر (بی تا)، **تاریخ الطبری**، بیروت: دار التراث.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۴۸)، **اختیار معرفه الرجال**، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- _____، (۱۴۱۴ق)، **الامالی**، قم: دار الثقافه.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۰۰ق)، **الصحيح من سیره النبی«ص»**، بی جا: بی نا.
- عسکری، علامه سید مرتضی (۱۳۶۰)، **عبد الله بن سبأ و دیگر افسانه های تاریخی**، ترجمه: محمد صادق نجمی، هاشم هریسی، تهران: مجمع علمی اسلامی.
- علوی، محمد بن عقیل (۱۴۱۴ق)، **تقویه الایمان**، بیروت: دار البیان.

- عمید، حسن (۱۳۸۴)، **فرهنگ عمید**، تهران: امیر کبیر.
- قاضی عیاض، عیاض بن موسی (۱۴۰۹ق)، **الشفأ بتعریف حقوق المصطفی**، بیروت: دار الفکر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، **الجامع لاحکام القرآن**، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۰)، **منتهی الآمال**، قم: هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- متقی هندی، علی بن حسام (بی تا)، **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۶)، **بحار الانوار**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- محسنی، محمد آصف (۱۳۹۲)، **معجم الاحادیث المعتبره**، قم: دار النشر الادیان.
- _____، (۱۳۸۱)، **مشرعه البحار**، قم: عزیزی.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۴۲۵ق)، **موسوعه الامام علی بن ابی طالب «ع»**، قم: دار الحدیث.
- مرعشی نجفی، شهاب الدین (۱۴۱۱ق)، **شرح احقاق الحق و ازهاق الباطل**، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- _____، (۱۴۲۶ق)، **موسوعه الامامه**، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۴)، **مروج الذهب**، ترجمه: ابو القاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- _____، (۱۳۸۶ق)، **مروج الذهب**، مصر: مطبعه السعاده.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۸۰)، **الارشاد**، ترجمه: محمد باقر ساعدی، تهران: اسلامیه.
- _____، (۱۴۱۴ق)، **الارشاد**، بیروت: دار المفید.
- مقریزی، تقی الدین (بی تا)، **النزاع و التخاصم بین بنی هاشم و بنی امیه**، بی جا: بی نا.
- منقری، نصر بن مزاحم (۱۳۸۲)، وقعه صفین، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- میلانی، علی (۱۴۲۰ق)، **نفحات الازهار**، بی جا: بی نا.

- نجاح الطائی (۱۴۳۱ق)، **الشائعات المشهوره ضد الامام الحسن «ع»**، بیروت: دارالهدی لاحیاء التراث.
- نحاس، احمد بن اسماعیل (۱۴۰۹ق)، **معانی القرآن**، المملكة العربیه السعودیه: جامعه ام القرى.
- نسائی، احمد بن شعيب (بی تا)، **خصائص امیر المؤمنین «ع»**، قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۸ق)، **فرق الشیعه**، قم: مکتبه الفقیه.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۳۶۹)، **المغازی**، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- وحید خراسانی، حسین (بی تا)، **مقدمه فی اصول الدین و یلیها منهاج الصالحین**، بی جا: مدرسه الامام الباقر «ع».
- هویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۲ق)، **نور الثقلین**، قم: اسماعیلیان.
- هیشمی، احمد بن حجر (بی تا)، **الصواعق المحرقة**، قاهره: مکتبه القاهره.
- هیشمی، نور الدین (۱۴۰۸ق)، **مجمع الزوائد**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- یعقوبی، احمد بن ابی واضح (۱۴۱۳ق)، **تاریخ یعقوبی**، بیروت: مؤسسه الاعلمی.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵، پیاپی ۳۲

تحلیل و بررسی دیدگاه دنیس اسپلبرگ در مورد آیات افک (مدخل "عایشه" در دائرةالمعارف قرآن لایدن)

بی بی سادات رضی بهابادی^۱
فریبا پات^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۳۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۴/۲۶

چکیده

ماجرای افک (النور: ۲۰-۱۱)، یکی از قسمت‌های اصلی مدخل «عایشه» در دائرةالمعارف قرآن نوشته دنیس اسپلبرگ است. نویسنده بدون پرداختن به این آیات تنها به گزارش شأن نزول آن اکتفا کرده است. وی آیات مذکور را صریح‌ترین آیات قرآن در مورد عایشه می‌داند، در حالی که آیه ۴ سوره التحريم در این خصوص صراحت بیشتری دارد. وی همچنین این آیات را بارزترین نمود اختلافات فرقه‌ای مسلمانان می‌داند، در حالی که شیعه و سنی

b.razi@alzahra.ac.ir

F.pat@alzahra.ac.ir

۱. دانشیار دانشگاه الزهراء (س)، گروه علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول)

۲. استادیار دانشگاه الزهراء (س)، گروه تاریخ و تمدن اسلامی

در این خصوص اختلاف جدی ندارند. وی ادعا می‌کند شیعیان، ام المؤمنین عایشه را به زنا متهم می‌کند که این خود اتهامی به شیعه است که نه تنها عایشه بلکه همه همسران انبیا را از این عمل مبرا می‌داند. اسپلبرگ تفسیر را مجالی برای اعمال تعصبات و خواسته‌های مفسر تلقی می‌کند، در حالی که تفسیر از نگاه مسلمانان دارای شرایط و ضوابط خاصی است. تأثیر بیش از حد پیش دانسته‌ها و علائق در تفسیر مطلبی است که در هرمنوتیک فلسفی ریشه دارد و لوازم فاسدی به دنبال دارد. وی همچنین تأکید می‌کند که جنسیت بر تفسیر قرآن اثرگذار است اما باید گفت تفاوت تفاسیر در آیات مربوط به زن ریشه در مبانی معرفتی مفسر و شرایط فرهنگی اجتماعی عصر او دارد و کمتر به جنسیت مفسر مربوط است.

واژه‌های کلیدی: عایشه، ماجرای افک، شیعه، جنسیت، دنیس اسپلبرگ.

مقدمه

مجموعه پنج جلدی دائرةالمعارف قرآن لایدن از جمله پژوهش‌های جدید غربیان در مورد قرآن است که در سالهای ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۶ میلادی به چاپ رسیده است. سه جلد از این اثر تاکنون به زبان فارسی منتشر شده است. این مجموعه به صورت کلی با نقدهایی از سوی اندیشمندان مسلمان مواجه بوده است. بسیاری از مدخل‌های آن نیز به صورت ویژه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

مدخل «عایشه» این دائرةالمعارف نوشته دنیس اسپلبرگ^۱ (Denise Spellberg)، دانش‌پژوه آمریکایی تاریخ اسلام و دانشیار تاریخ و مطالعات خاورمیانه در دانشگاه تگزاس

^۱ - Spellberg, Denise A, "Aisha bint Abi Bakr" in The Encyclopedia of Quran, Jane Dammen McAuliffe, *General Editor*, Brill, Leiden – Boston – Koln, 2001

در آستین است. وی مدرس دروس تمدن اسلامی و اسلام در اروپا و آمریکا است. کتاب «سیاست، جنسیت و گذشته اسلام: میراث عایشه بنت ابوبکر»، اثر دیگر اوست که با موضوع این مقاله مرتبط است.

نویسنده در نگارش مقاله خود هم از منابع دست اول و هم از منابع دست دوم استفاده کرده است اما بیشترین تکیه‌اش در منابع دسته اول بر منابع سنی چون صحیح بخاری، مسند ابن حنبل، سیره ابن اسحاق و سنن ابن ماجه است و کمتر از منابع شیعی استفاده کرده است و این عیب بیشتر پژوهش‌های غربی است اما در مورد منابع دسته دوم، نویسنده از غالب منابعی که به زبانهای مختلف اروپایی وجود دارد، بهره برده است و این شاید نقطه قوت نوشته او به لحاظ منابع باشد.

اسپلبرگ قبل از ورود به مباحث اصلی مقاله در ابتدا نقش ام المؤمنین عایشه را در تاریخ اسلام بسیار اساسی توصیف می‌کند و او را همچون منشوری برای تمرکز و تجزیه تفاسیر اسلامی قلمداد می‌کند.^۱ وی معتقد است سه موضوع محوری یعنی تبری از زنانی محصنه، مشارکت وی در نخستین جنگ داخلی و تلاش برای ارائه چهره‌ای آرمانی از او به عنوان زنی نمونه در ارتباط با مریم مادر عیسی، سنت‌های قدسی مهمی را در تصویر از عایشه ایجاد کرده است. (2001, Spellberg, v.1,p.56)

^۱ - عایشه زنی که به تصور بیشتر مسلمانان همسر محبوب پیامبر بود. هر چند قرآن به صراحت نامی از عایشه نمی‌برد اما با توجه به این متن مقدس، جایگاه تاریخی و نمادینش در تاریخ اسلام به طور منسجم شکل گرفته است. عالمان مسلمانی که به لحاظ تاریخی تقریباً همگی مرد بوده‌اند، به واسطه عایشه درگیر مسائلی شدند که در شکل‌گیری هویت جمعی و نقش‌های جنسیتی اهمیت محوری داشت. شخصیت او محور مباحث و تعین بخش اختلاف نظرها در باب هویت اسلامی در دوره شکل‌گیری آن بود. این مبادلات بینامتنی، به ویژه در دوره‌های اولیه و کلاسیک تاریخ اسلام برای محققان این امکان را فراهم ساخت تا معیارهایی را برای رفتار اجتماعی، مشارکت سیاسی و الگوهای زنانه آرمانی برای زنان مسلمان تثبیت کند. عایشه در این فرایند، نقش منشوری را برای تمرکز و تجزیه تفاسیر اسلامی مشترک و بسیار متفرق ایفا کرد.

وی همچنین به جایگاه همسران پیامبر اشاره می‌کند و گزارشی ترجمه‌گونه از آیات سوره احزاب در مورد آنان ارائه می‌دهد.^۱ هرچند نویسنده به این امر توجه نداشته که جایگاه رفیع زنان پیامبر مشروط به تقوای آنان است: «یا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْنَ» (الأحزاب: ۳۲)، پس فضیلت آنان به تقواست نه اتصال به پیامبر (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۰۹) و منظور از امهات المؤمنین بودن همسران پیامبر، وجوب تعظیم آنان و حرمت ازدواج با ایشان است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۵۳۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۷۷)

زنان پیامبر به خاطر انتسابشان به پیامبر از موقعیت اجتماعی ویژه‌ای برخوردارند، هم از آن جهت که نقش الگویی برای افراد جامعه دارند و عملشان باعث گمراهی و یا هدایت افراد جامعه است و هم از آن جهت که عمل بدشان پیامبر را آزرده ساخته و به حیثیت او لطمه وارد می‌کند. (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷، ص ۲۸۳؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۲۹۷)

همان طور که گفته شد نویسنده مقاله مباحث مهم خود را در سه موضوع محوری ارائه کرده است که قسمت اول با عنوان زنای محصنه به موضوع افک (نور: ۱۱-۲۰) اختصاص یافته است. پژوهش حاضر تنها به بررسی این بخش می‌پردازد. گفتنی است که

^۱ - همسران [محمد]، مادران مؤمنانند (احزاب: ۶)، زن منحصر به فرد و یگانه که مانند هیچ یک از زنان [دیگر نیست] (احزاب: ۳۲). شرایط خاصی منحصرأ برای همسران پیامبر در نظر گرفته شد، از جمله دستور آیه ۵۳ احزاب، مبنی بر اینکه آنها در پشت پرده بمانند (نک: مقاله حجاب در همین دائرةالمعارف با عنوان "veil"). همه زنان از جمله همسران پیامبر، ملزم شدند تا ردا بپوشند، سینه‌های خود را بپوشانند و در ملاء عام با حجب و حیا رفتار کنند (نور: ۳۱). با این وجود قرآن تصریح می‌کند که همسران پیامبر باید به معیارهای اخلاقی بالاتری نسبت به دیگر زنان پایبند باشند؛ زیرا مجازات و پاداش اعمال دنیوی آنها در روز آخرت دو برابر خواهد بود. (احزاب: ۳۰-۳۱ نیز نک: مقاله ثواب و عقاب در همین دائرةالمعارف با عنوان Reward and Punishment)

در آیه ۳۳ احزاب به همسران پیامبر به طور خاص دستور داده شد که در خانه‌هایشان بمانند، محدودیتی که نهایتاً عالمان دینی آن را شامل همه زنان پیامبر تفسیر کردند. این آیه قرآن هنگام ورود عایشه به صحنه سیاست در سال ۱۱ق، یک سال بعد از وفات پیامبر، برای او استفاده شد و در نهایت دامنه آن به همه زنان مسلمان طی زمان گسترش یافت تا انزوایشان را از قلمروهای مردانه فعالیت عمومی تضمین کند.

تاکنون پژوهشی در ترجمه و یا نقد این مدخل انجام نشده است و پژوهش حاضر از این حیث دارای نوآوری است. این پژوهش در صدد پاسخ به این سوال است که دنیس اسپیرگ چگونه آیات مربوط به ام المؤمنین عایشه را گزارش می کند؟ گزارش و تحلیل او تا چه اندازه دقیق و روشمند است؟

۱. مروری بر ماجرای افک

ماجرای افک، یکی از مهمترین توطئه های منافقان بر ضد پیامبر اسلام(ص) بود که در طی آن گروهی، خانواده پیامبر را به عمل منافی عفت متهم نمودند. این افک در میان مسلمانان پخش شد. منافقان یا بیماردلان در اشاعه این خبر نقش داشتند. خداوند به منظور دفاع از پیامبر آیات افک را نازل کرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۸۹) سرکرده منافقان، «عبدالله ابی» بود. (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۳۳۶)

مطابق شأن نزول مشهور، این جریان در مسیر بازگشت از غزوه بنی مصطلق در سال پنجم هجرت اتفاق افتاد. بعد از همین غزوه بود که عبدالله ابن ابی بین مهاجر و انصار اختلاف انداخت. به دنبال این ماجرا حتی فرزندش مانع ورود پدر به مدینه شد. سوره منافقون نیز به همین مناسبت نازل شد (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۲-۲۹۷) که نزول آیات افک نقشه منافقان را برملا ساخت. این آیات بیش از آن که به پاکدامنی شخص مورد تهمت گواهی دهد، دفاع از شخص پیامبر اسلام است. آمیختگی این بحث با مسایل سیاسی و اجتماعی باعث شده که اهل سنت آن را فضیلتی برای عایشه قلمداد کنند و برخی از شیعیان نزول آیه را در مورد عایشه مورد تردید قرار دهند. (رک. حسینیان مقدم، ۱۳۸۴ش، ص ۱۶۱)

در هر صورت قرآن به جزئیات ماجرای افک اشاره ای ندارد. روایات اهل سنت این جریان را مربوط به ام المؤمنین عایشه می دانند اما در روایات شیعی این جریان مربوط به «ماریه»، کنیز پیامبر است. توضیح این که اهل سنت تنها به نزول آیات در مورد عایشه اشاره کرده اند اما شیعه علاوه بر نقل این روایات از منابع سنی به شأن نزول دیگری نیز اشاره

کرده‌اند مبنی بر این که آیات در مورد ماریه نازل شده که از سوی عایشه و برخی زنان دیگر به زنا متهم بود. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۹۰)

۲. نقد دیدگاه دنیس اسپلبرگ

زنای محصنه، یکی از عناوین سه‌گانه‌ای است که دنیس اسپلبرگ در مدخل عایشه بدان پرداخته است. مباحث وی ذیل این عنوان قابل تقسیم به دو بخش گزارش از ماجرای افک و تحلیل این ماجراست که ذیلاً بدان می‌پردازیم.

۲-۱. نقد گزارش دنیس اسپلبرگ از ماجرای افک

گزارش اسپلبرگ از ماجرای افک با عنوان «زنای محصنه» چنین است:

«اختلاف فرقه‌گرایانه در جهان سنتی اسلام هیچ‌جایی آشکارتر از تفسیر آیه قرآن درباره اتهام زنایی که علیه عایشه در سال پنجم صورت گرفت، نیست. صریح‌ترین ارتباط عایشه با قرآن در آیات ۱۱ تا ۲۰ نور مستقیماً به نام او و یا به تهمت زنای محصنه‌ای که علیه او صورت گرفته اشاره نمی‌کنند، بلکه این آیه صراحتاً مربوط است به مجازات شدید آن کسانی که دروغ را بدون چهار شاهد مرد که در آیه ۱۳ نور خواسته شده است، انتشار می‌دهند.» مسلمانان سنی به این تهمت به لحاظ تاریخی به عنوان شرح دروغ (افک) اشاره کرده‌اند. (Spellberg, 2001, v.1, p.56)

«امر افک به عنوان نمونه تبرئه الهی عایشه از اتهام زنا معروف شد. بر اساس نخستین گزارش‌های مکتوب اسلامی، عایشه پیامبر را در غزوه بنی مصطلق همراهی کرد. عایشه طی توقیفی برای استراحت در بازگشت به خانه فهمید که گردنبدنش را گم کرده است. او اردوگاه را به قصد یافتن گردنبدنش ترک کرد. اعضای دیگر گروه گمان کردند که وی در کجاوه‌اش نشسته است. آنها هودج را پشت شتر عایشه قرار دادند و رفتند. سرانجام جوانی مسلمان به نام صفوان ابن معطل سلمی عایشه را که تنها و مستأصل در بیابان بود، پیدا کرد و او را به سلامت به اردوگاه پیامبر بازگرداند. دشمنان پیامبر ادعا کردند که عایشه در واقع با نجات دهنده‌اش یعنی صفوان به همسرش خیانت کرده است، قبل از اینکه آنها به

بقیه گروه بیپوندند، اگرچه هیچ شاهدهی برای آن وجود نداشت. (Ibn Ishaq-
(Guillaum, p.493-9)

این گزارش که نخستین بار به شکل مکتوب، ۱۵۰ یا ۲۰۰ سال بعد از رویدادهای
مدکور ثبت گردید، چارچوب روایتی را برای توضیح آیات ۱۱ تا ۲۰ نور ارائه می‌دهد که
اکثریت مسلمانان آن را حمایتی از تبرئه عایشه از اتهام زنا می‌دانند. (v.1, p.56,
Spellberg, 2001,

طبری، مفسر معروف سنی (د. ۳۱۰)، در تفسیرش بر این آیات بیان می‌کند که
مسلمانان به عنوان یک امت واحد در تبرئه عایشه متفق القول‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸،
ص ۹۶) حتی هنگامی که او این کلام بی‌قید و شرط را درباره این موضوع در تفسیرش
نوشت، مطمئناً می‌دانست که مفسران شیعی هم عصرش مانند قمی در قرن چهارم همین
آیات را کاملاً متفاوت توضیح داده‌اند. قمی بیان کرد که این آیات نه به عایشه بلکه به
هنگامی اشاره دارند که به همسر مصری پیامبر، مریم، تهمت زده شد. حادثه‌ای که این
نویسنده تاریخ آن را پنج سال بعدتر قرار می‌دهد. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۹۹؛ مجلسی،
۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۱۵۵-۱۵۳؛ Asher, Scripture, p. 42-3)

۲-۱-۱. صریح‌ترین آیه در مورد ام المومنین عایشه

نویسنده صریح‌ترین آیه در مورد عایشه را آیات ۱۱ تا ۲۰ سوره نور می‌داند، این
درحالی است که به اذعان نویسنده در مورد شأن نزول آیات اختلاف نظر است. علاوه بر
این که سیاق عبارات به گونه‌ای نیست که شخص خاصی را مورد توجه قرار دهد اما شیعه
و سنی در مورد آیه ذیل اختلاف نظر ندارند:

«إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ
الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» (التحریم: ۴)

این آیه به لغزش و وجوب توبه دو نفر اشاره دارد که توجه به سیاق مشخص می‌کند.
آن دو نفر از همسران پیامبر بوده‌اند؛ زیرا آیات قبل و بعد آن مربوط به همسران پیامبر
است. روایات نیز این دو نفر را عایشه و حفصه معرفی نموده‌اند و این مورد، از معدود

مواردی است که اتفاق نقل بر آن وجود دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۳۱) و مفسران شیعه و سنی آن را پذیرفته اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۱۰۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۴۷۴؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۵۷۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۴۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۷۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۸، ص ۳۰۹) در نتیجه می توان گفت که مشهورترین آیه در مورد ام المؤمنین عایشه، آیات افک است اما صریحترین آیه، آیه ۴ سوره التحريم است.

۲-۱-۲. بارزترین نمود اختلافات فرقه‌ای مسلمانان

نویسنده تفسیر این آیات را آشکارترین مورد برای نشان دادن اختلافات فرقه‌ای مسلمانان تلقی کرده است اما این ادعا از دو جهت قابل بررسی است: نخست آنکه بین شیعه و سنی در این خصوص اختلاف جدی وجود ندارد و دوم این که اختلاف اساسی این دو بر سر مسائل دیگری است.

الف) پذیرش روایت اهل سنت از سوی برخی مفسران شیعی. پیش از این گفته شد که مطابق روایات سنی آیات افک در مورد عایشه نقل شده است. امامیه علاوه بر نقل روایت اهل سنت، روایتی نقل کرده‌اند مبنی بر این که این آیات در مورد ماریه نازل شده است. نگاهی گذرا به تفاسیر شیعی نشان می‌دهد که مفسران شیعی تعصبی در ذکر و قبول روایت شیعی نداشته و به روایت اهل سنت در این خصوص نیز پرداخته‌اند. باید توجه داشت مفسران شیعه نوعاً نزول این آیات را در مورد عایشه دانسته‌اند. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۴۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۲۰۶-۲۰۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۶، ص ۲۵۹) حتی علامه حلی در پاسخ به این سؤال که آیات افک در مورد کدام یک از همسران پیامبر نازل شده است، می‌نویسد: «علما در این مورد اختلاف ندارند که منظور عایشه است». (حلی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۲۱)

بسیاری از مفسران شیعه نیز با رویکردهای متفاوت به هر دو روایت پرداخته‌اند. عده-ای هر دو روایت را بدون هرگونه داوری ذکر کرده‌اند. (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۰۲؛ قرائتی، ۱۳۸۳ش، ج ۶، ص ۱۵۲) برخی نیز هر دو روایت را با معیارهای فقه الحدیثی مورد

خدشه قرار داده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۰۵-۹۶؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۴، ص ۱۱) و حتی شأن نزول مربوط به ماریه را غیر قابل قبول‌تر از اولی می‌دانند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۳۹۴-۳۹۱)

فیض کاشانی هر دو روایت را نقل کرده و مواردی از روایت دوم را توضیح می‌دهد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق ج ۳، ص ۴۲۴) فیض کاشانی در تفسیر اصفی ابتدا ماجرای افک عایشه را نقل می‌کند و پس از اشاره‌ای گذرا به روایت قمی می‌نویسد: «و فیها ما فیها»، (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۸۳۸) هر چند برخی به نقل روایت قمی اکتفا کرده‌اند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق ج ۳، ص ۵۸۱) و عده‌ای مؤیدات روایی دیگری علاوه بر تفسیر قمی ذکر کرده‌اند. (بحرانی، ۱۴۱۶ق ج ۴، ص ۵۴؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۹، ص ۴۹۷)

ب) امامت، اختلاف اساسی شیعه و سنی. نویسنده بارزترین نمود اختلاف فرقه‌ای شیعه و سنی را آیات افک تلقی کرده است: اختلاف فرقه گرایانه در جهان سنتی اسلام هیچ جایی آشکارتر از تفسیر آیه قرآن درباره اتهام زنایی که علیه عایشه در سال پنجم صورت گرفت نیست (Spellberg, 2001, v.1, p.56)

اما باید گفت که شیعه و سنی به رغم اشتراکات متعدد، اختلافشان در بحث امامت ریشه‌ای است. اهل سنت به شأن دنیایی امامت معتقدند اما شیعه آن را تالی تلو نبوت و بلکه از بعضی درجات نبوت بالاتر می‌داند. (مطهری، ۱۳۷۲ش، ص ۱۶۳-۱۶۲) امامت در مکتب تشیع، اهمیت فوق العاده دارد و یکی از اصول مهم اعتقادی دانسته می‌شود. امامت، یک مقام و منصب الهی است. (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۴) امام باید معصوم و افضل از سایرین باشد. (همان، ص ۳۱۴) امام باید همه کمالات نفسانی چون علم، عفت، عدالت و شجاعت را داشته باشد. (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۸۰) وی ریاست امور دینی و دنیایی مردم را به عهده دارد. (همان، ص ۱۷۴)

مقام امامت نزد اهل سنت، به طور کلی یک منزلت اجتماعی و منصب عادی و غیر الهی است. از نظر آنان امام باید مکلف، مسلمان، عادل، آزاد، مجتهد، صاحب رأی و کفایت، سمیع بصیر، ناطق و قرشی باشد. البته شرط اخیر در شرایطی جایگزین دارد. در امامت عصمت و افضلیت شرط نیست. (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۳) برخی

اجتهاد در اصول و فروع، تدبیر و شجاعت را شروط اساسی امامت می‌دانند. (ایجی، ۱۳۲۵ش، ج ۸، ص ۳۴۹) پس اهل سنت در خصوص شرایط امام برای منصب امامت حداقل شرایط را به میان می‌آورند، نه علم عاری از خطا در فهم آموزه‌ها، معارف و احکام الهی مورد تأکید است و نه تقوا و عدالت برخاسته از عصمت و گناه‌گریزی، مورد توجه است. (یزدی مطلق، ۱۳۸۱، ش، ص ۷۱) از نگاه آنان، امامت امت، به دو صورت حاصل می‌شود: از راه گزینش صاحب نظران و معتمدان امت (بیعت اهل حل و عقد) و وجود نص از سوی رسول و یا امام پیشین. (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۵۱)

این اختلاف مبنا، آیات مربوط به تعیین مصداق امام را معرکه آراء مفسران شیعه و سنی ساخته است. از مهمترین این آیات، آیه ۵۵ سوره مائده است که در عرف مفسران شیعی به آیه ولایت نامبردار و مربوط به رخدادهای خاتم بخشی امام علی (ع) در حال رکوع است. مفسران شیعه دلالت آیه را بر امامت امیرالمومنین (ع) قطعی می‌دانند. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۳۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۵-۵) مفسران اهل سنت پیام آیه را در مورد همه مومنان تعمیم می‌دهند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۴۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۰۸؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۸۳-۳۸۲)

۲-۱-۳. ادعای اتهام شیعه به ام المومنین عایشه

اسپلبرگ معتقد است شیعه و تفسیر شیعی از قرآن، ام المومنین عایشه را به زنا متهم کرده است. ابتدا این اتهام مورد بررسی قرار می‌گیرد، آنگاه روایاتی که به نوعی موهم این اتهام است، بررسی می‌شود.

الف) رد این اتهام. اسپلبرگ پس از یک گزارش بسیار کوتاه از تفسیر قمی ادعا می‌کند که تفسیر شیعی این آیات راه را برای زدن اتهام زناکاری به عایشه گشود. همه گزارش وی از تفسیر شیعی عبارت است از: «قمی بیان کرد که این آیات نه به عایشه بلکه به هنگامی اشاره دارند که به همسر مصری پیامبر، مریم، تهمت زده شد. حادثه‌ای که این نویسنده تاریخ آن را پنج سال بعدتر قرار می‌دهد.» (Spellberg, 2001, v.1, p.56)

توجه کامل به روایت شیعی، چنین ادعایی را بی اساس می سازد: از امام باقر(ع) نقل شده است که وقتی ابراهیم فرزند رسول خدا(ص) از دنیا رفت، پیامبر بسیار غمگین شد. عایشه گفت: چه خبر شده؟ چرا اینقدر بر مرگ این کودک می گریی؟ او که فرزند تو نبود بلکه فرزند جریح بود، پس رسول خدا(ص)، علی(ع) را فرستاد تا جریح را به قتل برساند. علی(ع) با شمشیر حرکت کرد و جریح مردی قبطی بود که در باغی زندگی می کرد. علی(ع) در باغ را کوبید، جریح پشت در آمد که آن را باز کند، همین که علی را غضبناک دید، به داخل باغ گریخت. در طی فرار جریح و تعقیب علی، عورت جریح نمایان شد و علی(ع) دید که او اصلاً هیچ یک از آلت تناسلی مردان و زنان را ندارد، پس نزد رسول خدا(ص) برگشت و ماجرا را گزارش داد. رسول خدا فرمود: الحمد لله، سپاس خدایی را که این سوء را از ما اهل بیت بگردانید. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۹۹)

مطابق این گزارش ام المومنین عایشه، ماریه را به زنا متهم کرده است و بحثی از اتهام عایشه به زنا در آن نیست. اساساً روایت شیعه و سنی متناقض یکدیگر نیستند، هرچند فقط یکی از این گزارش ها می تواند به عنوان شأن نزول تلقی شود.

لازم به ذکر است که این اتهام به شیعه در جای دیگری از این دائرةالمعارف با ذکر دلیلی واهی تکرار شده است. روت رادد در مقاله زنان و قرآن می نویسد: «شیعه بر آن است که عایشه هیچ وقت از تهمت زنا تبرئه نشده؛ زیرا نام او هرگز در قرآن نیامده است». (Ruth, 2006, V. 5, P.535)

در عصر حاضر وهابیت نیز به این اتهام دامن زده اند. محمد بن عبدالوهاب معتقد است که شیعه عایشه را به زنا متهم می کند، همان گونه که یهود به مریم «سلام الله علیها» تهمت ناپاکی زدند. (عبدالوهاب، بی تا، ص ۴۳) پیش از این ابن حجر بسیاری از غالیان روافض را کافر دانسته است، کسانی که عایشه را به زنا متهم کرده اند. (ابن حجر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۳)

گفتنی است ابن حجر این مطلب را به غالیان روافض نسبت داده است. شوشتری در پاسخ به ابن حجر، نه تنها امامیه را از این عقیده مبرا می داند که این سخن را حتی نسبت به غالیان شیعه تهمت می داند، کسانی که از نظر امامیه نجس و کافرند. (شوشتری، ۱۳۶۷ش،

ص ۳۲۱) سلطان الواعظین در مناظره خود با بزرگان اهل سنت شهر پیشاور در پاسخ به عالم اهل سنت که شیعیان را به عدم احترام به زنان پیامبر متهم می‌کند، به صورت کاملاً قاطع می‌فرماید: «اعتقاد شیعه بر آن است که هر کس نسبت فحش و قذف به هر یک از زنان رسول خدا ولو عایشه و حفصه بدهد، کافر ملحد و ملعون است و خون و مالش حلال است، چه آنکه چنین نسبتی اهانت بزرگ به مقام مقدس پیامبر است». (شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص ۷۱۷)

حتی آلوسی، مفسر سنی، معتقد است به شیعیان نسبت داده‌اند که عائشه را به زنا متهم کرده‌اند، تهمتی که خداوند او را از آن مبرا کرده است اما شیعه چنین مطلبی را شدیداً انکار می‌کند، در کتاب‌های مورد اعتماد آن‌ها چنین مطلبی دیده نمی‌شود و اصلاً اثری از آن نیست. همچنین آن‌ها وقوع فحشا را برای عائشه بعد از وفات رسول خدا «ص» انکار می‌کنند و از این مطلب نیز در کتاب‌های آن‌ها اثری دیده نمی‌شود. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۱۸) آلوسی این اتهام را از همه فرق مسلمانان نفی می‌کند.

شیعه و اهل سنت بر آنند که اصولاً همسران انبیا از عمل منافی عفت مبرایند. مفسران خیانت زن نوح و لوط را نسبت به همسرانشان (التحریم: ۱۰) نفاق دانسته‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۷۱؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۵۷۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۲۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۴۳) از دیگر معانی این خیانت در دین، کفر، سخن چینی و افشای وحی الهی به مشرکان است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۴۷۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۳۵۷)

از ابن عباس نقل شده که آن دو اهل زنا نبودند. زن نوح، نوح را به جنون متهم می‌کرد و زن لوط، قوم لوط را از حضور مهمانان مرد مطلع می‌کرد. خیانت این دو نفر این بود. همسران پیامبران هرگز بدکاره نیستند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۴۵) شیخ طوسی همسران پیامبران را از زنا به دور می‌داند؛ زیرا این امر باعث رمیدن مردم از پیامبر می‌شود و این عیبی برای پیامبر است. کسی که یکی از همسران پیامبر را به زنا نسبت دهد، اشتباه بسیار بزرگی مرتکب شده است. (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۵۳)

ب) روایات موهم این اتهام. به هر حال این سخن نویسنده خود اتهام به شیعه است. ممکن است در برخی کتب شیعی مطالبی یافت شود که به ظاهر موهم چنین اتهامی به عایشه باشد، هر چند نویسنده بدان اشاره نکرده و حتی نسبت بدان آگاهی هم نداشته است. در ادامه به این مساله می پردازیم تا روشن شود این اتهام به شیعه ریشه واقعی ندارد.

در تفسیر قمی آمده است: «قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي قَوْلِهِ «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا» ثُمَّ ضَرَبَ اللَّهُ فِيهِمَا مَثَلًا فَقَالَ: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا» فَقَالَ وَ اللَّهُ مَا عَنَى بِقَوْلِهِ «فَخَانَتَاهُمَا» إِلَّا الْفَاحِشَةَ وَ لَيَقِيمَنَّ الْحَدَّ عَلَى فُلَانَةٍ فِيمَا أَتَتْ فِي طَرِيقٍ وَ كَانَ فُلَانٌ يُجِبُّهَا فَلَمَّا أَرَادَتْ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى [البصرة] قَالَ لَهَا فُلَانٌ لَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَخْرُجِي مِنْ غَيْرِ مُحْرَمٍ فَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا مِنْ فُلَانٍ». (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۳۷۷)

علی بن ابراهیم درباره آیه «ضرب الله مثلا» گفته: خداوند درباره آن دو مثل زده و فرموده: «خداوند برای کسانی که کافر شده اند به همسر نوح و همسر لوط مثل زده است. آن دو تحت سرپرستی دو بنده از بندگان صالح ما بودند ولی به آن دو خیانت کردند.» به خدا قسم که منظور از «فخانتاهما» چیزی جز فاحشه نیست و باید بر فلانه حد جاری شود، به خاطر این که وقتی می خواست به بصره برود، فلانی او را دوست داشت و به او گفت: برای تو حلال نیست که بدون محرم خارج بشوی، پس آن زن خود را به ازدواج فلان درآورد.

مطابق قراین منظور از فلانه، عایشه و مراد از فلان، طلحه است. این روایت شاذ و مخالف برخی از اصول است. هر چند طلحه در باطن خبیثش قصدی داشت اما وقوع آن از نظر عقل، نقل، عرف و عادت بعید است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۱۰۷) گفتنی است محتوای روایات تفسیر قمی متفاوت است. برخی از نظر محتوا پشتوانه عقلی و شرعی دارد و حق بودن آن معلوم است. محتوای تعدادی از روایات مخالف ضروریات و قطعیات دین است، به گونه ای که حتی اگر سند آن هم صحیح باشد، ظاهر محتوایش غیر قابل قبول است و نمی توان بدان ملتزم شد. روایاتی هم وجود دارد که محتوای آن عقلا و شرعا ممکن است اما راه اثبات آن منحصر به سند صحیح یا قراین قطعی دال بر صدور آن از امام معصوم است. (بابایی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۲۷ و ۲۲۸)

لازم به ذکر است در تفسیر قمی سند بیشتر روایات تا معصوم ذکر شده است اما در ابتدای این حدیث عبارت «قال علی بن ابراهیم» آمده است، پس می‌توان این سخن را نظر شخصی مفسر قلمداد نمود؛ زیرا این تفسیر روایی محض نیست و در آن گفتارهایی از خود علی بن ابراهیم نیز وجود دارد که متأسفانه به صورت مشخص از هم تفکیک نشده است. ربانی شیرازی، محقق بحارالانوار، صدور چنین سخن شیعی را از علی بن ابراهیم هم بعید می‌داند. وی معتقد است این سخن به احتمال قوی از اضافات دیگران به تفسیر قمی است؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۲۴۱) زیرا تفسیر قمی آمیزه‌ای از تفسیر علی بن ابراهیم و روایاتی از تفسیر ابی الجارود و برخی روایات دیگر است. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۰۳)

در اصول کافی نیز حدیثی ذکر شده که مورد استناد نویسنده نبوده است. امام جعفر صادق «ع» در گفتگو با زراره و پاسخ به شبهات او پیرامون ازدواج به ویژه ازدواج با زنان مخالف فرمودند: «فَقَالَ لِي قَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَزَوَّجَ وَ قَدْ كَانَ مِنْ أَمْرِ امْرَأَةِ نُوحٍ وَ امْرَأَةِ لُوطٍ مَا قَدْ كَانَ إِنَّهُمَا قَدْ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَقُلْتُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص لَيْسَ فِي ذَلِكَ بِمَنْزِلَتِي إِنَّمَا هِيَ تَحْتَ يَدِهِ وَ هِيَ مُقَرَّرَةٌ بِحُكْمِهِ مُقَرَّرَةٌ بِدِينِهِ قَالَ فَقَالَ لِي مَا تَرَى مِنَ الْحَيَاةِ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - فَخَانَتَاهُمَا (التحریم: ۹) مَا يَعْنِي بِذَلِكَ إِلَّا الْفَاحِشَةَ وَ قَدْ زَوَّجَ - رَسُولُ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۲)

رسول خدا «ص» زن گرفت (با مخالفان ازدواج کرد) و داستان زن نوح و زن لوط هم که همان بوده است که بوده، هر دو در نکاح دو تن از بندگان صالح ما بودند. من (زراره) در پاسخ گفتم: رسول خدا «ص» به مانند من نبوده، زن زیر دست آن حضرت و به حکم او بوده است و به دین او اقرار داشته، زراره گوید: امام «ع» به من فرمود: نظر تو در معنای خیانت در این سخن «فَخَانَتَاهُمَا» (التحریم: ۹) چیست؟ مقصود از آن چیزی جز فاحشه نیست و رسول خدا ازدواج کرد.

باید گفت این بیان ربطی به عایشه ندارد و حضرت خیانت زن نوح و لوط را در این حدیث بیان کرده‌اند. امام «ع» مراد از خیانت را فاحشه می‌دانند اما مراد از فاحشه لزوماً زنا و بی‌عفتی نیست. همچنان که بررسی لغوی این واژه مؤید این مطلب است: «ف ح ش»،

اصلی است که دلالت بر زشتی چیزی می‌کند. هر چیزی که از حد بگذرد فاحش است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۷۸) هر امری که موافق حق نباشد (فراہیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۹۶) و هر قول و فعلی که قبیح آن زیاد باشد فاحشه است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۲۶) ملا صالح مازندرانی در شرح این حدیث می‌نویسد: «منظور از فاحشه، گناهانی است که قبحش زیاد است. در این جا منظور از آن نفاق و مخالفت و کفر است.» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۰، ص ۹۳) علامه مجلسی در *مرآة العقول* عبارت را اینگونه تفسیر می‌کند: یا استفهام انکاری است و مراد از فاحشه، زنا است، همان گونه که استعمال شایع فاحشه در معنای زناست یا این که ما نافیہ است و منظور از فاحشه، گناه بزرگ یعنی شرک و کفر است. مانند آیه «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ» (آل عمران: ۱۳۵) که قول دوم برتر است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۱۹۴)

۲-۲. نقد تحلیل تفسیری اسپلبرگ از ماجرا

تحلیل وی در مورد ماجرای افکک چنین است: «این تفاسیر متناقض هم ظهور هویت‌های دینی-سیاسی متعارض و هم اهمیت تفسیر در بازآفرینی گذشته اسلام را منعکس می‌کند. همین وحی به واسطه توضیحی فرقه‌گرایانه موجب دو قرائت کاملاً متفاوت می‌شود. اکثریت اهل سنت از عایشه نه فقط به عنوان همسر پیامبر بلکه به عنوان دختر ابوبکر (حک: ۱۱-۱۳) یکی از نزدیک‌ترین دوستان پیامبر و جانشین وی به عنوان رئیس امت اسلامی، حمایت و دفاع می‌کنند. در مقابل مسلمانان شیعی، عایشه را به عنوان دشمن رهبر سیاسی و معنویان، علی بن ابی طالب، (حک: ۳۵-۴۰) در گفتمانی سازگار با دیدگاهشان نسبت به رویدادهای گذشته رد کردند و به او ناسزا گفتند. در واقع، تفسیر شیعی این آیات، راه را برای زدن اتهام زناکاری به عایشه در تقابل شدید با تبرئه اکثریت مسلمانان سنی و ستایش نهایی از پاکدامنی او گشود.

اختلافات فرقه‌ای بین سنیان و شیعیان از طریق تفاسیر متعارض از قرآن و دیدگاه‌های متناقض جالب درباره گذشته‌ای مشترک آن گونه که در شخصیت‌های تاریخی زن و مرد انعکاس یافته است، پدید آمد. این تفاسیر تا حدی به این دلیل که از عایشه صراحتاً در

آیات مورد بحث در قرآن نام برده نمی‌شود و نام مریم قبطی نیز در این متن مقدس وجود ندارد، دوگانه عمل می‌کنند. در تفسیر، مفسران کوشیدند تا روشن سازند این آیات به چه کسانی اشاره می‌کند و در تفسیر مجاللی برای قرائت‌های متناقض از این وحی الهی و اهمیت جنسیتی آن باقی ماند. تاریخی کردن این مناقشات درونی ادعای مطرح عالم‌ان مسلمان مبنی بر اینکه اسلام واقعیتی ثابت و یکپارچه است را سست و بی‌اساس می‌سازد. تفاسیر دینی تفرقه افکنانه آنها با هم، چه بسا حق انحصاری برای ایضاح اسلام جاودانه و بی‌زمان را مسلم فرض بگیرد اما دل‌بستگی آنها به تلاش و کوششی زمانمند و بسیار انسانی برای کنترل کامل بر ایمان دینی مشترک و کاربرد سیاسی آن، این دعاوی انحصاری که هر یک از آنها دارند را سست می‌کند. این شقاق‌ها هنگامی که پدیدار شد، این امکان را مطرح می‌سازد که تاریخ‌گفتمان به ظاهر دینی از سوابق کثرت تفاسیر ایدئولوژیکی امروز زنان و مردان مسلمان از اسلام پرده برمی‌دارد.» (اکثریت مسلمانان آن را حمایتی از تبرئه عایشه از اتهام زنا می‌دانند. (Spellberg, 2001, v.1, p.57)

نویسنده در مقاله اش گزارش اریکا فریدل^۱ انسان‌شناس را از بیان یک زن ایرانی در مورد ماجرای افک مطرح می‌کند:

«اریکا فریدل اخیراً صدای زنی شیعه را از روستایی کوهستانی در ایران ضبط کرده است که داستان اتهام زنا علیه یکی از زنان پیامبر را می‌گوید. اگرچه از عایشه نامی برده نمی‌شود و نجات دهنده مذکور در نخستین گزارش عربی، صفوان ابن معطل سلمی، جای خود را به کاروانسراداری ناشناس می‌دهد. جزئیات این اتهام، پرده از قرائت فرقه گرایانه بدیلی برمی‌دارد که در آن دیگر خبر از قهرمان زن سنی و محوریت وحی الهی نیست. در عوض، این زن مفسر شیعی احتمالاً بی‌سواد، نتیجه‌ای کاملاً منطقی و انسانی برای این

^۱ - اریکا فریدل (Erika Friedl)، انسان‌شناس اتریشی تبار مقیم آمریکا و استاد سابق انسان‌شناسی در دانشگاه میشیگان غربی بوده و از انسان‌شناسان متخصص در زمینه ایران به شمار می‌رود. وی بارها به ایران آمده و ماه‌ها در میان گروهی از زنان جامعه روستایی-عشایری بویر احمد زندگی کرده و به تحقیق و بررسی پرداخته است. «درباره بویر احمدی‌های ده نشین» و «زنان دهکوه: زندگی زنان در یک روستای ایرانی» (۱۹۸۹م) از مهمترین نوشته‌های او درباره جامعه زنان بویر احمدی «سی سخت» است. فریدل در راه شناساندن شکل و محتوای زندگی زنان جامعه بویر احمد و شأن و منزلت اجتماعی-فرهنگی و کار و فعالیت‌های اقتصادی آنان پیوسته کوشیده است.

داستان مطرح می‌کند که بر قدرت شایعه و حتی تهدید امروزی طلاق در زندگی زنانی که پاکدامنی شان موضوع بدگویی عمومی است، تاکید دارد. (اکثریت مسلمانان آن را حمایتی از تیره عایشه از اتهام زنا می‌دانند. (Spellberg, 2001, v.1, p.58)

وی بیان این زن را تفسیری جنسیتی تلقی نموده و درباره آن می‌نویسد: «اگرچه اثر انسان شناسانه اریکا فریدل یک نمونه است، در این مورد لوازم گسترده‌تر این روایت زنانه مدرن، به حوزه مردم‌نگاری تعلق دارد. این انسان‌شناس با اولویت دادن به صدای منبع شیعی‌اش، بافت و زمینه پیونددهنده و نقادانه‌ای فراهم‌نساخت تا نشان دهد این تفسیر مدرن، نتیجه متمایز شرحی شیعی در تقابل با شرح سنی منحصرأ مردانه است. این بازنمایی غیر تاریخی حاکی از بی‌زمانی پنهانی است که تفاوت جنسیتی منابع را در تاریخ دین تضعیف می‌کند. این فقط یک داستان عامیانه ایرانی نیست که به انسان‌شناس خارجی گفته شده است بلکه تفسیر شفاهی مدرنی از قرآن است که زنی مسلمان و شیعی کاملاً در ادامه سنت تفسیری متن مقدس بیان می‌کند.» (ibid)

۲-۲-۱. ضابطه‌مند نبودن تفسیر قرآن

نویسنده تلقی خاصی از تفسیر دارد. تفسیر از نظر وی مجالی برای اثبات خواسته‌های مفسر است. هر شخصی صلاحیت دارد قرآن را تفسیر کند. وی آن جا که بیان یک زن شیعه را از ماجرای افک ذکر می‌کند، از او به عنوان زن مفسر شیعی احتمالاً بی‌سواد یاد می‌کند و تفسیر او را تفسیری مدرن و قابل تحسین قلمداد می‌کند. باید گفت که چنین استنادی در بحث‌های علمی، تفسیری و قرآنی غیر معمول است، هر چند در حوزه مردم‌شناسی اعتبار دارد.

البته اگر نظر این زن شیعی بی‌سواد نه به عنوان تفسیر این آیه که نیازمند رعایت ضوابط تفسیری است بلکه به عنوان داده‌ای انسان‌شناختی تلقی شود که بخواهد دیدگاه زنان جامعه‌ای خاص را در زمانی خاص نمایندگی کند با «مسأله تعمیم» مواجه خواهد بود، به این معنا که تا چه حد نظر این فرد می‌تواند نظر همه اعضای مجموعه‌ای را که این زن متعلق به آن است، در اینجا زنان شیعی بی‌سواد عصر حاضر، نمایندگی کند.

نویسنده حتی داشتن سواد را برای مفسر قرآن لازم نمی‌داند و از یک زن بی‌سواد به عنوان مفسر یاد می‌کند، در حالی که فهم قرآن مانند فهم هر متن دیگری ضابطه مند است و رعایت نکردن این ضوابط، مفسران و مراجعان به قرآن را به ورطه تفسیر به رأی کشانده است. سیوطی دانستن پانزده علم را برای تفسیر ضروری می‌داند. (سیوطی، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۲۱۵-۲۱۳؛ همو، بی تا، ص ۱۳۱-۱۳۰)

هرچند در طول تاریخ تفسیر فرقه‌ها و نحله‌های گوناگون برداشت‌های متفاوتی از آیات داشته‌اند و آیاتی را که با دیدگاه مورد نظرشان هم‌خوانی نداشته است، تأویل نموده‌اند اما وجود این واقعیت به معنای درستی همه برداشت‌های متفاوت و گاه متناقض از آیات قرآن نیست. علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان پس از ذکر علل اختلاف در تفسیر به نقد روش محدثان، متکلمان، فلاسفه و متصوفه پرداخته و وجه مشترک همه این روش‌ها را تحمیل نتیجه بحث‌های علمی و فلسفی بر آیات قرآن می‌داند. نتیجه این روش‌ها تطبیق است نه تفسیر. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹) علامه سرانجام روش تفسیر قرآن به قرآن را به عنوان برترین راه برای فهم حقایق قرآن معرفی می‌نمایند. (همان، ص ۱۱)

وی معتقد است یک آیه هم وجود ندارد که مفهومش پیچیده باشد و ذهن در فهمش دچار مشکل شود. مفهوم آیات متشابه نیز واضح است و تنها در تشخیص مقصود و مراد آن اختلاف نظر است. از آنجا که ذهن افراد به مصداق مادی و مقید به زمان و مکان واژگان عادت کرده است، در تشخیص مصادیق اشتباه می‌کند، پس اختلاف مفسران در مفهوم الفاظ و جملات نیست بلکه این اختلاف در تعیین مصادیق است. (همان، ص ۱۰-۹)

اسپلبرگ تفسیر را مجالی برای قرائت‌های متناقض از وحی تلقی کرده است و توضیحات فرقه‌گرایانه را سبب برداشت دو قرائت کاملاً متفاوت از وحی می‌داند. آبخور دیدگاه نویسنده، هرمنوتیک فلسفی است که علائق و پیش‌دانسته‌های مفسر را پایه فهم متن می‌داند. پذیرش این نظر به صورت مطلق منجر به پلورالیسم معنایی می‌شود و دیگر نمی‌توان ادعا کرد که یک تفسیر مطابق با واقع است. (آبیاری، ۱۳۹۲ش، ص ۸۵) گادامر خود تصریح می‌کند که اساساً تأویل درست و قطعی وجود ندارد، (Gadamer, 1975, p.320)

پس او تمام فهم‌ها را حقیقت تلقی می‌کند و میان فهم درست و نادرست فرقی نمی‌گذارد، (گران، ۱۳۹۳ش، ص ۳۲۸ و نیز رک: واعظی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۰۸) در حالی که ارائه تفسیری ثابت و فرا زمان و مکان از متن مقدس ممکن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۲۱۵) باید توجه داشت گریزی از حضور پیش دانسته در فهم متن نیست و با ذهن خالی نمی‌توان به تفسیر قرآن پرداخت.

برخی از پیش دانسته‌ها ابزاری هستند و بدون آن اصل فهم و درک معنا میسر نمی‌شود. (واعظی، ۱۳۹۰ش، ص ۳۰۵) علوم لازم برای تفسیر قرآن، پیش دانسته‌های ابزاری این علمند. تنها تحمیل پیش دانسته بر متن است که ناموجه می‌نماید یعنی مفسر تمایل داشته باشد بدون قرائت روشمند پیش دانسته خود را بر متن تحمیل نماید. این امر در لسان شرع تفسیر به رأی قلمداد می‌شود و از آن نهی شده است: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلَيْتَمَّؤًا مَفْعَدُهُ مِنَ النَّارِ». (رک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵)

یکی از بخش‌های افق هرمنوتیکی مفسر، علاقه‌ها و انتظارات اوست که در فهم متن اثرگذار است. این علایق باید مهار شود و گرنه در معناسازی برای متن سهیم می‌شود و مصداق تفسیر به رأی خواهد بود. اموری از قبیل افزایش درجه حساسیت، تمرکز بر موضوعات خاصه به خودی خود منفی و غیر مجاز نیست مگر آن‌که در فهم متن نقش آفرین باشد. (واعظی، ۱۳۹۰ش، ص ۳۱۵)

۲-۲-۲. تأثیر جنسیت بر تفسیر

در این مقاله بر مقوله جنسیت و تأثیر آن بر تفسیر تأکید ویژه‌ای شده است. ذکر این نکته ضروری است که توجه به تأثیر جنسیت در تفسیر در آثار افرادی چون آمنه ودود نمود بیشتری یافته است. وی روشی هرمنوتیکی ارائه داده که خود آن را «از ویژگی هرمنوتیک توحیدی» می‌خواند. از ویژگی‌های مهم این روش، توجه به ذهنیت خواننده متن، قابلیت‌های زبانی زبان وحی و التفات به زمینه‌های تاریخی ظهور متن است. (خندق آبادی، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱)

ودود معتقد است که متن قرآن، زنان را محدود نکرده بلکه تفسیر آن متن موجب این محدودیت شده است و به جایی رسیده که از خود متن مهم‌تر قلمداد می‌شود. در ادیان دیگر، فمینیست‌ها ناچار شده‌اند زن را در گفتمان خود وارد کنند تا مشروعیت به دست آورند. حال آنکه زن مسلمان تنها باید متن را خالی از تکلف تفاسیر انحصاری و محدودکننده مطالعه کند تا به رهایی غیرقابل انکاری برسد. (ر.ک: ودود، ۱۳۹۳ش، ص ۲)

ودود مطرح می‌کند که تفسیرهای سنتی منحصرأ به دست مردان نوشته شده است. این سخن بدین معناست که مردان و تجربه‌های آنها مندرج در این نوع تفسیر است و زنان و تجربه‌های آنها یا کنار گذاشته شده است و یا دیدگاه‌ها، تمایلات و نیازهایشان از طریق بینش مردان تفسیر شده است. (همان، ص ۴۵) در مورد نظر آمنه ودود باید گفت که این گونه نیست که جنسیت در تفسیر نقش داشته باشد. ممکن است مفسر زن در تفسیر آیاتی که مربوط به زنان است، تأمل بیشتری داشته باشد اما این بدان معنا نیست که مقوله‌ای به نام تفسیر مردانه و زنانه وجود داشته باشد.

تحولات علمی و کسب معلومات جدید، شبهات و سؤالات نو در نوع نگرش مفسر به آیات قرآن مؤثر است. در واقع تفاوت تفاسیر در آیات مربوط به زن، ریشه در مبانی معرفتی مفسر و شرایط فرهنگی اجتماعی عصر او دارد. به عنوان مثال عقل‌گرایی، شاخصه ویژه تفاسیر اواخر قرن سیزدهم و چهاردهم است؛ زیرا کشفیات علمی، مکاتب جدید اجتماعی، اقتصادی و فلسفی و تحولات بنیادین در نظام سیاسی و حکومتی و از همه مهمتر تفاسیر نادرست مستشرقان از آموزه‌های اسلامی در جهت اثبات غیر الهی بودن دین اسلام، سبب پررنگ شدن استدلال‌ات عقلی و استفاده از دستاوردهای علمی در حوزه مباحث دینی و تفسیر قرآن شد. (ر.ک: نفیسی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۴-۱۰۸)

هرچند برخی تفاسیر در این راستا دچار افراط شده و در چارچوب قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره و رعایت قواعد تفسیر عمل نکرده‌اند اما این به معنای نفی امکان تفسیر صحیح در پرتو نیازهای عصری نیست.

برای اثبات یا نفی تأثیر جنسیت در تفسیر، بررسی تفاسیر زنان و مقایسه آن با تفاسیر مردان از آیات مربوط به زن امری معقول و منطقی است. هر چند تفاسیر به جا مانده از زنان

انگشت شمار است اما بررسی تفسیر مخزن العرفان از یک زن مفسر در آیات مربوط به زنان نشان می‌دهد که هر چند این تفسیر در سال‌های ۱۳۳۷ تا ۱۳۵۲ نگاشته شده اما نمی‌توان بانو امین را متأثر از نواندیشی‌های جدید دانست. در تفسیر وی از این آیات دو شیوه ملاحظه می‌شود: مخالفت با تفسیرهای سنتی و تفسیر سنتی، (مهریزی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۸)

وی در تفسیر آیه یک سوره نساء، خلقت زن از دنده چپ مرد را نمی‌پذیرد و معتقد است زن و مرد در حقیقت انسانیت یکی هستند (امین، ۱۳۶۱ش، ج ۴، ص ۸-۵) اما مردان را به طور کلی از جهت قوت عقل و نیرومندی بدن برتر از زنان دانسته، هر چند بیان می‌کند که زنانی هستند که در این امور بر مردان برتری دارند. (همان، ص ۳۳۲) وی ضمن پذیرش حقوق مساوی زن و مرد در اغلب احکام اشاره می‌کند حیات مرد عقلی است و حیات زن احساسی. بانوامین، قضاوت زنان را به دلیل احساسی بودن زن و لزوم حجاب برایش نمی‌پذیرد. (همان، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۲)

در عوض تفسیر «من وحی القرآن»، از مفسری با جنسیت مرد، کاملاً تفسیری عصری و مناسب با جریان جدید است و نکات بدیع و قابل توجه بسیار در زمینه حقوق زن دارد. (ایازی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۱) به عنوان مثال محمدحسین فضل الله قوامیت مرد بر زن را عام تلقی نکرده و مختص دایره زوجیت می‌داند. وی معتقد است در صورتی مسئولیت و سرپرستی به عهده مرد است که او هم متقابلاً انفاق و برتری خود را در انجام وظایف به اثبات رساند. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۳۰)

نتیجه گیری

تکیه اسپلبرگ در نوشتن این مدخل به منابع سنی بوده و کمتر به منابع شیعی مراجعه داشته است. از این رو نظر شیعه به خوبی در این مقاله منعکس نشده است. به عنوان مثال ادعای وی در خصوص اتهام شیعه به عایشه مطلبی است که نه تنها در منابع شیعی یافت نمی‌شود که منابع اصیل اهل سنت نیز چنین نسبتی به شیعه نداده‌اند. او در این اثر قرآنی خود تنها به نقل شأن نزول آیات افک اکتفا کرده است و حتی آیات را ذکر نمی‌نماید.

وی تلقی خاصی از تفسیر و کارکردهای آن دارد و نقش تعصبات فرقه‌گرایانه و به طور کلی پیش دانسته‌ها و علایق مفسر و حتی جنسیت را در تفسیر قرآن بسیار پررنگ قلمداد می‌کند یعنی هر کسی هر برداشت و تفسیری از آیات قرآن ارائه کند، بهره‌ای از حق دارد و هیچ برداشتی باطل محض نخواهد بود و اساساً معیاری برای تشخیص حق از باطل نخواهیم داشت.

منابع:

- قرآن کریم.

- آبیاری، سهیلا (۱۳۹۲ش)، «نقش پیش فرض در متن از نظر علامه طباطبایی و گادامر»، *فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی*، سال ۹، شماره ۳۴.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حجر، أحمد بن محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *صواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقة*، تحقیق: عبدالرحمن بن عبد الله التركي و محمد الخراط، الطبعة الأولى، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۳ق)، *المحور الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- ابن میثم، میثم بن علی (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن هشام، عبدالملک (بی تا)، *السیرة النبویه*، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دار المعرفه.
- آمین، سیده نصرت (۱۳۶۱ش)، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران: نشر نهضت زنان مسلمان.

- ایازی، محمدعلی (۱۳۸۹ش)، گرایش عقلی و اجتهادی در تفسیر «من وحی القرآن»، **مجله پژوهش‌های قرآنی**، شماره ۶۴.
- ایجی، میر سید شریف (۱۳۲۵)، **شرح المواقف**، قم: شریف الرضی.
- بابایی، علی اکبر، (۱۳۸۳)، پژوهشی دیگر درباره تفسیر القمی پژوهش و حوزه شماره ۲۰ و ۱۹ پاییز و زمستان.
- بحرانی، هاشم (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **أنوار التنزیل وأسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، **شرح المقاصد**، قم: شریف الرضی.
- تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳)، **الذریعه الی تصانیف الشیعه**، بیروت: دارالاضواء.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، **روان جاوید**، چاپ سوم، تهران: انتشارات برهان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، **تسنیم**، قم: اسراء.
- حسینیان مقدم، حسین (۱۳۸۴ش)، «بررسی تاریخی تفسیری حادثه افک»، **مجله تاریخ اسلام در آینه پژوهش**، شماره ۷.
- حلی، جمال الدین (۱۴۰۱ق)، **أجوبة المسائل المهنائیة**، قم: نشر خیام.
- _____، (۱۴۱۳ق)، **کشف المراد**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- خندق آبادی، حسین (۱۳۹۴ش)، «متن گرایی تاریخی؛ نگاهی به روش تفسیری آمنه ودود با تمرکز بر تفسیر آیه ۳۴ سوره النساء»، تهران، **نشریه علمی-ترویجی سراج منیر**، سال ۶، شماره ۱۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، چاپ اول، بیروت: دار القلم.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸)، **التفسیر المنیر فی العقیده والشریعه والمنهج**، بیروت: دارالفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، **کشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۶۷)، **الإیتقان فی علوم القرآن**، بی جا: منشورات رضی بیدار.
- _____، (بی تا)، **التحجیر فی علم التفسیر**، بی جا: دارالفکر.

- _____، (۱۴۰۴ق)، *الدرالمنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق)، *الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین*، چاپ اول، کویت: مکتبه الألفین.
- شوشتری، قاضی نور الله (۱۳۶۷ش)، *الصوارم المهرقه فی رد الصواعق المحرقة*، تهران: نشر نهضت.
- شیرازی، سلطان الواعظین (۱۳۸۳ش)، *شب های پیشاور؛ در دفاع از حریم تشیع*، چاپ چهل و یکم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸ش)، *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نورالتقلین*، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق) *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر.
- _____، (۱۴۱۸ق)، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

- قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ق)، **تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل**، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ش)، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسیر القمی**، تحقیق: طبیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶ش)، **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- گرانت، رابرت (۱۳۹۳ش)، **تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس**، مترجم: ابوالفضل ساجدی، بی‌جا: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، **شرح الکافی - الأصول والروضه** (للمولی صالح المازندرانی)، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران: المکتبه الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____، (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، موسسه الوفا.
- _____، (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- بن عبدالوهاب، محمد (بی‌تا)، **رسالة فی الرد علی الرافضة**، تحقیق: ناصر بن سعد الرشید، مکه المکرمة: مرکز البحث العلمی و إحياء التراث الإسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ش)، **امامت و رهبری**، تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۵)، «زن در تفسیر مخزن العرفان بانو امین اصفهانی»، **مجله آئینه پژوهش**، شماره ۹۸-۹۹.
- نفیسی، شادی (۱۳۸۸)، **عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم**، قم: موسسه بوستان کتاب.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰ش)، **درآمدی بر هرمنوتیک**، بی‌جا: مؤسسه فرهنگ دانش و اندیشه معاصر.

- _____، (۱۳۹۰ش)، *نظریه تفسیر متن*، بی جا: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ودود، آمنه (۱۳۹۳ش)، *قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن*، مترجمان: اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران: نشر حکمت.
- یزدی مطلق، محمود (۱۳۸۱ش)، *امامت پژوهی بررسی دیدگاه‌های امامیه، معتزله و اشاعره*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- Gadamer, Hans- Georg, (1975), *Truth and Method*, Ed. By Garrett Barden and John Cumming.
- M.M. Bar- Asher, (1999), *Scripture and exegesis in early Imami Shiism*, Leiden
- Ruth Roded, (2006), *Women and the Quran*, in *Encyclopedia of Quran*, Jane Dammen McAuliffe, General Editor, Brill, Leiden – Boston.
- Spellberg, Denise A, (2001), “Aisha bint Abi Bakr” in *The Encyclopedia of Quran*, Jane Dammen McAuliffe, General Editor, Brill, Leiden–Boston–Koln.
- Spellberg, Denise A, (1994), *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha Bint Abi Bakr*. New York: Columbia, University Press

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵، پیاپی ۳۲

غفلت مطالعات اخیر غربی از فراگیری تواتر قرآن

نانسی ساکی^۱
محمد کاظم شاکر^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۱۵

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۶/۲۴

چکیده

مسلمانان بر این نظر هستند که قرآن کریم از زمان رسول خدا از طریق تواتر، نسلی به نسل دیگر سپرده و هم اکنون در دست ما قرار گرفته است. بنابراین مهم‌ترین دلیل مسلمانان بر این که قرآن موجود همان قرآنی است که پیامبر گرامی اسلام آورده، تواتر است. با این حال، دیده نشده که غربیان در مطالعات خود در مورد تاریخ قرآن کریم، بر «تواتر قرآن» استدلال کرده باشند. به عکس، برخی از اسلام پژوهان غربی نظیر ونزبرو و جرالدهاوتینگ می‌گویند که با توجه به این که قرآن هیچ‌گونه اطلاعی از زمان پیدایش و تدوین خود نمی‌دهد، همه اطلاعات مربوط به شکل‌گیری قرآن منحصر

tooba1363@yahoo.com

^۱. استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول)

mk-shaker@yahoo.com

^۲. استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی

در احادیث است و احادیث مذکور در سده‌های ۹ و ۱۰ میلادی نوشته شده‌اند. بدین ترتیب، برای دو سده نخست اسلام، متون همزمان و معاصری که بتوان بدان‌ها اتکا کرد، وجود ندارد. آنها قرآن را محصول گفتمان دو سده میان مسلمانان و صاحبان ادیان می‌دانند و بر این باورند که متن نهایی قرآن در قرن سوم هجری تثبیت شده است. برخلاف دیدگاه ونزبرو و همفکرانش که دو سده اول تاریخ اسلام را تاریک و مبهم قلمداد کرده‌اند، نگاه گذرا به تاریخ اسلام نشان می‌دهد که مسلمانان در همان دهه‌های نخست اسلام به مناطق مختلف از جمله برخی از مناطق اروپا رفته بودند و مسیحیان و یهودیان با چشمانی باز به دین رقیب خود می‌نگریسته‌اند، از این رو امکان ندارد که حادثه مهمی مانند پیدایش و تدوین رسمی قرآن در سده دوم یا سوم رخ داده باشد و هیچ یک از مورخان غیر مسلمان به آن اشاره نکرده باشد. علاوه بر این، پژوهشگران غربی نیز که در سده‌های اخیر به تاریخ اسلام پرداخته‌اند، همگی بر گزارش مسلمانان اعتماد کرده‌اند و کسی جریان تاریخ اسلام را به گونه دیگری گزارش نکرده است.

واژه‌های کلیدی: تواتر قرآن، خاورشناسان، قرآن پژوهی در غرب، تاریخ قرآن، ونزبرو.

مقدمه

قرآن پژوهان غربی در دوره اخیر با مطالعه منابع اسلامی برای تاریخ گذاری متن قرآن به این نتیجه رسیده‌اند که تاریخ وقایع سده‌های نخستین اسلام را به ندرت می‌توان از بررسی نگاشته‌های مسلمانان به دست آورد و در این خصوص منابع مسلمانان را در تاریخ گذاری دقیق تدوین نهایی قرآن معتبر نمی‌دانند. به اعتقاد برخی از دانشمندان قرآن پژوه غربی مانند جان ونزبرو و برخی از شاگردانش، برخلاف تصور پیشینیان، منابع قرون

نخستین اسلام در صدر بیان آنچه واقعاً در صدر اسلام روی داده است، نیستند بلکه صرفاً نشان می‌دهند که مؤلفان متأخر آنها چه می‌اندیشیده‌اند.

بنابراین ما شاید هرگز نتوانیم دریابیم که در واقع چه روی داده است. همه آن چیزی که در دسترس ماست، این است که بدانیم به اعتقاد نسل‌های متأخر در قرن نخست هجری چه روی داده است. (ریپین، ۱۳۷۹، ص ۲۱۷-۱۹۰) با این فرض، آنها در این موضوع تردید ایجاد کرده‌اند که قرآن موجود در دست مسلمانان، دقیقاً همان متنی باشد که پیامبر اسلام عرضه کرده است بلکه آن را محصول یک بازه زمانی موسّع تری دانسته‌اند اما این نوع نگاه به منابع اسلامی تنها یک فرضیه است که شواهد معارض می‌توانند آن را ابطال کنند.

یکی از شواهد معارض این نظریه بحث تواتر قرآن (به معنای گزاره‌ای که همه بر آن اتفاق نظر دارند و رأی مخالف قابل توجهی درباره آن وجود ندارد، نکته دیگر آن که این گزاره باید مورد توجه همگان نیز باشد. گزاره مربوط به انتساب قرآن به عصر پیامبر اسلام چنین گزاره‌ای است) است که در مطالعات خاورشناسان مغفول واقع شده است. بر این اساس تواتر قرآن راه درخور توجه برای رد نظر افرادی چون ونز برو^۱ و طرفداران نظریه او از جمله جرالد هاوتینگ^۲، پاتریشیا کرونه^۳ و مایکل کوک^۴ است.

مسلمانان همگی قرآن موجود را میراث گرانبهایی می‌دانند که پیامبر گرامی اسلام آن را بر مسلمانان صدر اسلام خوانده است و آنها در همان زمان به قرائت و حفظ آن در سینه‌ها و سپس نگارش در صحیفه‌ها و تدوین آن به شکل مصحف همت گماشته‌اند و نسل به نسل مسلمانان از این میراث گرانبها حراست و به نسل‌های بعدی سپرده‌اند. مسلمانان هیچ‌گاه در اصل و ساختار این قرآن و انتساب آن به پیامبر گرامی اسلام تردید نداشته‌اند.

اکنون سؤال این است که اگر قرآن در پایان سده دوم به سامان رسیده و محصول تکامل متن است و یک کتاب نو پدید آمده، چه شاهد یا شواهدی در دست دارند که این ایده همگانی مسلمانان را نقض می‌کند؟ اگر قرآن در قرن سوم شکل گرفته، چرا

^۱ - John Wansbrough.

^۲ - Gerald R. Hawting.

^۳ - Patricia Crone.

^۴ - Michael Cook

گزارشی دال بر این که قرآن پیش از این نبوده است و سپس بر اثر بحث و مجاللات مسلمانان با اهل کتاب در قرن سوم شکل گرفته است، در تاریخ نیامده است؟! چگونه می‌توان پذیرفت که این مجموعه بعد از ۲۰۰ سال از رحلت پیامبر «ص» به وجود آید و محصول تاریخی مسلمانان در طول دو سده باشد و آن‌گاه همه مسلمانان و نیز غیر مسلمانان آن را کتاب آسمانی بدانند که از جانب پیامبر اکرم به عنوان وحی الهی عرضه شده است؟ با جعلی خواندن منابع سنت اسلامی و نیز عدم ذکر قرآن در کتب غیر مسلمانان، نمی‌توان به این نتیجه دست یافت که قرآن در سده سوم شکل گرفته است؛ زیرا این که منابع مسلمانان یکسره دروغ و بی اعتبار شمرده شود و منابع غیر اسلامی معتبر به شمار آید، تعصب آلود و غیر علمی است.

این طبیعی است که هر قومی به ثبت و ضبط میراث فرهنگی خویش بیش از میراث فرهنگی دیگران اهتمام دارد. غیر مسلمانان چه انگیزه داشتند و چه ضرورتی احساس می‌کردند که راجع به کتاب آسمانی مسلمانان سخن بگویند؟ البته در منابعی که ادعا شده است سخنی از قرآن به میان نیامده است. هرگز تصریح نشده که مسلمانان کتاب آسمانی نداشتند. سخن نگفتن درباره وجود چیزی دلیل بر نفی وجود آن چیز نیست. بر این اساس، ضروری است که وضعیت اسلام و مسلمانان در پایان سده دوم که ونزبرو و طرفدارانش مدعی‌اند قرآن شکل نهایی خود را گرفته است، تبیین شود، به ویژه معلوم شود که ارتباط مسلمانان با علمای یهود و نصارا و نیز بحث‌ها و مجادلات دینی در این برهه زمانی چگونه بوده است.

۱. پیشینه استناد به تواتر همگانی قرآن

با توجه به بررسی‌های اولیه در کتب کهن اسلامی این‌گونه بدست آمد که اولین زمزمه‌های مربوط به مقوله تواتر در قرن چهارم هجری، آن هم برای تأکید بر عدم نقصان یا زیاده در قرآن است که از سوی بزرگانی چون شیخ مفید (م ۴۱۳ق) و سید مرتضی (م ۴۳۶ق) مطرح گردید. گذشته از استناد به تواتر در بحث از عدم تحریف قرآن، ظاهراً

مسأله تواتر قرآن به صورت جدی از حدود قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) در مبحث قرائات مطرح شده است. (ابوشامه، ۱۹۸۹، ص ۱۷۷؛ ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۱۳)

آیا عدم استناد به تواتر قرآن در سده های اولیه، اصل تواتر قرآن را نفی می کند و یا در آن تردید ایجاد می کند؟ در پاسخ باید گفت که این امر منجر به نفی تواتر قرآن نمی شود بلکه آن را تقویت می کند؛ زیرا تواتر قرآن و استناد به تواتر قرآن دو اصطلاح مجزا است. فقدان این استناد در چهار قرن اول خود می تواند دلیلی محکم بر اثبات تواتر قرآن می باشد؛ زیرا تا سال ۴۱۳ هجری که استناد تواتر قرآن از گفتار شیخ مفید استنباط می شود، تواتر قرآن جزء مسلّمات و به اصطلاح، امری مفروغ عنه بوده است و هیچ کس نسبت به آن تردیدی نداشته است.

به این معنا نیازی به استناد به آن احساس نشده است. از سوی دیگر مسلمانان از صدر اسلام تا عصر حاضر بر تواتر قرآن اتفاق نظر دارند و هیچ شک و شبهه ای نسبت به آن ندارند. البته در میان بسیاری از خاورشناسان قبل از ونزبرو نیز این امر کاملاً صادق است؛ زیرا آنان بر این باور بوده اند که این قرآن متعلق به پیامبر «ص» بوده و اصالت متن آن مورد اتفاق بوده و هیچ قول خلافی از آنان در تاریخ نقل نشده است اما ونزبرو و طرفدارانش از این ادله یعنی تواتر همگانی قرآن نزد مسلمانان و حتی خود خاورشناسان قبل از خود، غفلت کرده اند.

۲. اثبات تواتر متن قرآن برای غیر مسلمانان

در ارتباط با تواتر قرآن، سؤال مهم این است که بحث تواتر برای غیر مسلمانان چگونه قابل ترسیم است. آیا این تلقی پیش نمی آید که تواتر اختصاص به مسلمانان دارد و نمی توان به عنوان ادله ای محکم جهت اقناع غیر مسلمانان بدان استناد کرد؛ زیرا ممکن است این گونه تصور شود که تواتر قرآن امری است که اختصاص به جامعه مسلمانان دارد، بنابراین تنها می تواند برای مسلمانان حالت اقناعی داشته باشد.

بنابراین چنین می نماید که دلیلی وجود ندارد که غیر مسلمانان این تواتر را که قرآن از آن پیامبر اکرم «ص» است، بپذیرند. در پاسخ، توجه به این امر ضروری است که مسلمانان

یک گروه مستقل و منزوی و به دور از جوامع دیگر نبوده‌اند تا پس از گذشت دو سده در میان دیگر ملل ظاهر شده باشند. مسلمانان در همان اوائل از زمان پیامبر اکرم «ص» با یهودیان و مسیحیان در تعامل بوده‌اند.

به ویژه با توجه به اسناد مکتوب خود مسیحیان که به اصطلاح به آن اسناد و گزارشات مستقل می‌گویند، مسلمانان با مسیحیان در ارتباط بوده‌اند و دیدگاه‌های یکدیگر را مورد نقد و بررسی قرار می‌داده‌اند و مسلمانان در صدد اثبات دین اسلام و گسترش اسلام بوده‌اند و همین امور منجر به ایجاد مناظرات و مجادلات میان آنان بوده است. مهم‌تر از آن، خود غریبان که در سده‌های سوم و چهارم درباره تاریخ اسلام و مطالعات اسلامی کتاب نوشته‌اند، به این امر اشاره نکرده‌اند که این قرآن در سده سوم شکل گرفته است. از سوی دیگر مسلمانان محدود به یک مکان خاص جغرافیایی چون مکه یا مدینه نبوده‌اند بلکه تا آن سوی غرب نیز پیش رفته بوده‌اند و این امر را خود کتب تاریخی آنان تأیید می‌کند.

بنا بر نظر خاورشناسان با رویکرد «تجدید نظرطلب» دو سده نخستین اسلام تاریک و مبهم است و هیچ یک از منابع مسلمانان که وقایع این دوره را گزارش می‌کند متعلق به دوره نخست و یا حتی نزدیک به آن نیست و در واقع یک منبع مکتوب در دوره‌های بعد نمی‌تواند به ما بگوید که در دوره جاهلیت، ظهور اسلام و دوران حیات پیامبر «ص» «واقعاً چه روی داده است» بلکه تنها آن چیزی را باز می‌گوید که مؤلف آن تصور می‌کند که روی داده یا می‌خواسته بپذیرد که روی داده یا می‌خواسته دیگران تصور کنند که روی داده است؛ بنابراین تاریخ وقایع قرون نخستین اسلام را به ندرت می‌توان از بررسی نگاهشده‌های مسلمانان به دست آورد.

ونزبرو در ارائه نظریه‌اش بر پنج اصل متکی بود:

- ۱- یک منبع مکتوب، هر منبعی که باشد، نمی‌تواند به ما بگوید که واقعاً چه روی داده است بلکه تنها آن چیزی را باز می‌گوید که حاصل تصورات مؤلفان آن می‌باشد.

۲- صرفاً یک شاهد (می‌داند) چه می‌نویسد و حتی این آگاهی نیز در معرض تفسیرهای آگاهانه و ناخودآگاهی است که می‌کوشد آن را با اطلاعات پیشین خود سازگار کند. (رحمتی، ۱۳۸۱، ص ۷۷)

۳- صرف عمل نوشتن آن چه واقعاً روی داده است یعنی تقلیل آن به مجموعه‌ای از کلمات و سپس تحمیل نظم خاص (خطی و زنجیروار) بر آن که ممکن است خود حادثه توصیف شده، فاقد آن باشد، به تحریف واقعیت می‌انجامد.

۴- تاریخچه نقل و انتقال مدارک کهن، به شدت محل تردید و تأمل است. در اینجا فقط مسأله سهم معمول نسخه پردازان در اشتباهات نیست بلکه آن چه مدنظر است، مسأله فاصله گرفتن از متن اصلی به صورتی خفی‌تر است؛ چه بسا نویسنده‌ای که آشکارا در چارچوب گزارش پذیرفته شده از تاریخ کار می‌کند، متون کهن تر را به گونه‌ای که با این گزارش هماهنگ باشد، تغییر می‌دهد؛ بنابراین ما باید با ناقلانی دست و پنجه نرم کنیم که متون کهن تر را به گونه‌ای که خود درست (می‌دانند) تفسیر می‌کنند. (به نقل از ج. کورن و ی. د. نوو، ۱۳۸۷، ص ۵۷۱-۵۷۰)

بنابراین نمی‌توان گزیده یک متن کهن را که در یک نگاهش متأخرتر آمده، نقل دقیق همان متن تلقی کرد. به تعبیر ونزبرو این همان تاریخ نجاتی^۱ است که مسلمانان برای خود بر ساخته‌اند. در نتیجه منابع مکتوب ما را می‌فریبند و تنها بیانگر دیدگاه نویسنده هستند از آن چه او درباره این حقایق می‌داند یعنی نگاهشته‌هایی ادبی هستند. بررسی آنها تحلیل تاریخ نیست بلکه نقد ادبی است. (همان)

¹ - Salvation History

منظور از «تاریخ نجات»، تصور تاریخ است، آن چنان که اراده نجات خداوند آن را حیات بخشیده است که خود با اجرای طرح کاملی برای هدایت به منصف ظهور رسیده است، در حالی که این تصور، تعمق درباره نفس نبوت و پیامبر «ص» را به دنبال دارد اما با تحقق تاریخی نبوت او بی ارتباط نیست. به نقل از (ج. کورن و ی. د. نوو، "رویکرد روشمند به مطالعات اسلامی"، ص ۵۷۳)

۵- از آن جا که برای اثبات دیدگاهی که صرفاً مبتنی بر مکتوبات مسلمانان است، به شواهد خارجی نیاز است، فقدان چنین مؤیدی دلیلی مهم علیه تاریخی بودن این گزارش است.

بنابر این رویکرد (تجدید نظر طلب) اساساً بر سه ضرورت روش شناختی مبتنی است: **الف.** رویکرد نقد منبعی به قرآن و نگاه‌های مسلمانان درباره ظهور اسلام و فتوحات مسلمانان.

ب. ضرورت مقایسه این گزارش‌ها با گزارش‌های هم‌عصران آن، خارج از سنت مسلمانان.

ج. استفاده از شواهد مادی همزمان آن (باستان شناسی، سکه شناسی، کتیبه شناسی) و پذیرش این که نتایج برگرفته از این شواهد مادی، احتمال صحت‌شان بیش از نتایجی است که مبتنی بر نگاه‌های مسلمانان از تاریخ است، در جایی که مؤیدی از هم‌عصران آن نداشته باشد. (ج. کورن و ی. د. نوو، ۱۳۸۷، ص ۵۷۳)

ونزبرو این امور را در نگاه‌های مسلمانان صادق می‌داند؛ چرا که زمان گردآوری مکتوبات مسلمانان را حداقل صد و پنجاه سال بعد از ثبت حقیقی آنها تلقی کرده است. این نظریه مورد قبول برخی از خاورشناسان از جمله شاگرد ونزبرو، جرالدهوتینگ قرار گرفت. او همچون استادش، به منابع اسلامی نگاهی شکاکانه دارد. او علاوه بر روایات اسلامی، تدوین قرآن را نیز مربوط به اواخر قرن دوم و یا حتی اوائل قرن سوم هجری می‌داند.

او در کتاب «بت پرستی و ظهور اسلام»^۱، در کنار ارائه شواهد و قرائن مختلف، از روش تحلیل ادبی متن قرآن نیز برای اثبات دیدگاهش استفاده کرده است. او با بیان این مطلب که در حجاز عصر پیامبر «ص» یکتاپرستان حضور نداشتند تا قرآن آنها را مورد خطاب قرار دهد، نتیجه می‌گیرد که قرآن باید در زمان و مکانی غیر از دوران پیامبر «ص» نوشته شده باشد. او زمان و مکان ظهور قرآن را قرن سوم هجری و منطقه خاورمیانه در خارج از عربستان اعلام می‌کند و معتقد است که حضور یکتاپرستان در آن منطقه و تعامل

^۱ - The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam.

آنها با مسلمانان در قرن دوم و سوم هجری موجب تکامل اسلام به شکل کنونی اش شده است. هاوتینگ در مقابل، محیط حجاز در زمان پیامبر «ص» را به علت عدم حضور ادیان بزرگ یکتاپرستانه، محیطی نامساعد برای ظهور و تکامل دین یکتاپرستانه ای مانند اسلام می داند. (R Hawting ., 1999, pp.11,13,55-58)

هاوتینگ برای اثبات این که اسلام ویژگی های واقعی خود را که اکنون توسط آنها شناخته می شود، از قرن سوم به بعد به دست آورده و در نتیجه قرآن نیز در این دوره ظهور کرده است، دلایلی دارد:

۱. از قرن سوم به بعد حجم آثار اسلامی به سرعت افزایش می یابد. (ibid, pp.8)
۲. فقه اسلامی تا اواخر قرن دوم دارای تکاملی تدریجی بود و اما در اواخر قرن دوم است که فقه اسلامی مبانی نظری خود را در کتاب شافعی به دست آورد. (ibid, pp.12)
۳. اسلام مانند سایر ادیان یکتاپرستانه برای تکامل و تبدیل شدن از یک فرقه به یک دین به زمانی طولانی و منطقه جغرافیایی وسیع و محیطی یکتاپرستانه نیاز داشته است.
۴. پژوهش های محققان بر دیگر جنبه های اسلام، آراء کلامی آن، پذیرش اسلام از سوی افراد و جوامع به عنوان یک دین، شکل گیری اسلام شیعی در آشکال مختلفش، تأیید می کنند که بسیاری از ویژگی های مهمی که توسط آنها اسلام در سنت یکتاپرستی به عنوان دینی متمایز و مستقل شناخته می شود، تنها در قرن سوم یا حتی قرن چهارم است که تثبیت شده اند.

۵. محیط حجاز برای یک تحول بزرگ در سنت یکتاپرستی نامساعد بود اما با وقوع چنین تحولی در آن مناطقی از خاورمیانه که سنت یکتاپرستی در آنها کاملاً تثبیت شده بود، سوریه/ فلسطین و عراق، راحت تر می توان برخورد کرد؛ زیرا بسیاری از تحولات فرهنگی و دینی که برای پیشرفت اسلام لازم بودند مطمئناً قبل از رسیدن اعراب، در این مناطق آغاز شده بودند. (ibid, pp.12- 13)

با استناد به دلایل ده گانه فوق تثبیت نهایی متن قرآن اواخر سده دوم و یا اوایل سده سوم فرض گرفته شد.

بر این اساس ضروری است وضعیت اسلام و مسلمانان تا پایان سده دوم که ونزبرو و طرفدارانش مدعی اند قرآن شکل نهایی خود را گرفته است، تبیین شود. آنچه در این رابطه مهم است، بررسی ارتباط مسلمانان با جوامع غیر اسلامی به ویژه علمای یهود و نصارا و نیز بحث‌ها و مجادلات دینی در این برهه زمانی است. اگر قرآن در سده سوم شکل گرفته است، چرا گزارشی دال بر این که قرآن پیش از این نبوده است و سپس بر اثر بحث و مجادلات مسلمانان با اهل کتاب در سده سوم شکل گرفته است، در تاریخ نیامده است؟

مسلمانان به اتفاق آراء قرآن را محصول سده اول می‌دانند و اختلافی در این باره ندارند، حتی مسیحیان که تعامل نسبتاً پایداری با مسلمانان داشته‌اند، گزارشی دال بر فقدان قرآن در سده‌های اول و دوم به ثبت نرسانده‌اند. آلفونس مینگانا نیز به مناظرات و نامه‌ها و شواهد تاریخی که به گونه‌ای رابطه مسلمانان و مسیحیان را نشان می‌دهد، اشاره می‌کند و تأکید می‌کند که به دلیل آن که این منابع، سریانی - مسیحی می‌باشد، تقدمشان بر منابع اسلامی امری مسلم است؛ بنابراین برای مطالعات تاریخی مناسب‌تر هستند. سپس آن‌ها را چنین بر می‌شمارد:

الف. مناظره میان عمرو بن عاص و یوحنا اول، سر اسقف مونوفیزیت انطاکیه که در سال هیجده هجری (۶۳۹م) رخ داده و به ثبت رسیده است.

ب. نامه‌ای که اسقف نینوه (که بعدها به ایشویاب سوم، سراسقف سلوکیه معروف شد) در سال‌های نخست خلافت عثمان نوشته و در آن به مسلمانان اشاره کرده است.

ج. گزارشی درباره مسلمانان که مسیحی گمنامی در سال ۶۰ هجری (۶۸۰م) نوشته است. وقایع‌نامه جان بار پنکایی که در نخستین سال‌های خلافت عبدالملک نوشته شده است. مینگانا با اشاره به این موارد در صدد اثبات این امر است که در هیچ‌یک از این منابع قرن نخست هجری (قرن هفتم میلادی)، هنگام توصیف مسلمانان و عقاید ایشان، اصلاً اشاره‌ای به هیچ کتاب مقدس اسلامی نشده است و به نظر وی، این امر عیناً در نوشته‌های مورخان و متکلمان آغاز قرن دوم هجری (۸ میلادی) نیز صادق است. تنها در اواخر ربع اول این قرن (۱۲۵ق) است که قرآن در محافل کلیسایی نسطوری و یعقوبی و ملکایی موضوع بحث شد. (موتسکی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷)

اگر در سال هجدهم هجری اسلام و مسلمانان بوده‌اند و مسیحیان نیز در ارتباط وثیق با آنان و عقاید و مناسکشان بوده‌اند و مجادلات دینی و کلامی را پی گرفته‌اند، این سؤال مطرح است که چرا خود این مسیحیان در هیچ یک از نوشته‌هایشان به این امر اشاره نمی‌کنند که قرآن، امر نوظهوری است که در پایان سده دوم پدیدار گشته است. مینگانا از فقدان یادکرد از قرآن در محدود نوشت‌های کوتاه، فقدان قرآن را نتیجه می‌گیرد اما توضیح نمی‌دهد که چرا چنین امر مهمی در سده دوم اتفاق افتاده است اما هیچ بازتابی در نوشته‌های مورخان و اصحاب ملل و نحل نداشته است؟!

نیافتن نام قرآن در نوشته‌های مورد اشاره وی یک امر کاملاً طبیعی است؛ زیرا در عصر حاضر هم نوشته‌های دینی از مسلمانان نیز موجود است که درباره احکام یا عقاید اسلامی صحبت می‌کند اما نامی از قرآن در آن نیست اما این امر طبیعی نیست که همه مسلمانان قرآن را کتاب آسمانی مربوط به پیامبر اکرم بدانند اما آنان بگویند که در سده دوم بوجود آمده است، با این حال نتوانند هیچ شاهد تاریخی دال بر این ادعا ارائه کنند؟! حال آن که اسلام به واسطه منابع مستقل مسیحی تأیید شده و مسیحیان از همان دهه‌های نخست سده اول هجری در ارتباط تنگاتنگ با مسلمانان بوده‌اند و علمای مسیحی نیز درگیر مناظرات و مجادلات دینی و کلامی با علمای مسلمان بوده‌اند. شاید اشتباه و نزبرو و طرفداران نظریه او چون کرونه، کوک، هاوتینگ در این است که آنان تاریخ ثبت گزارش را با واقعه تاریخی یکی دانسته‌اند.

با این بیان منابع عدیده‌ای درباره قرآن گزارش می‌دهد و آنها همگی متن قرآن را مربوط به بازه زمانی رسالت پیامبر اسلام دانسته‌اند و حتی یک منبع تاریخی وجود ندارد که آن را محصول زمانی متأخرتر دانسته باشد. با وجود این چگونه می‌توان قرآن را محصول دو سده تلاش مسلمانان و منتسب به سده سوم دانست؟ بر این اساس توجه به پیشینه تاریخی تواتر همگانی قرآن بسیار اهمیت دارد و نقش مهمی در شفاف سازی تثبیت نهایی متن قرآن موجود در زمان صدر اسلام دارد. بر این اساس بررسی تاریخی دو سده اول هجری به روایت مورخان غربی جهت شفاف سازی جایگاه اسلام و مسلمانان و قرآن از منظر آنان مهم می‌نماید.

۲-۱. گزارش حوادث تاریخی دهه اول هجری

اگر تاریخ اسلام مورد مطالعه قرار گیرد، بسیاری از شبهات ایجاد شده از سوی خاورشناسان تجدید نظرطلب قابل رفع است. اگر ونزبرو و طرفداران نظریه‌اش به ویژه جرالدهوتینگ بر اساس مطالعات درون متنی بر این نظر دست یافته‌اند که دو سده نخست اسلام دوران تاریک و مبهم است و هیچ سند و متن قابل قبول و مستندی وجود ندارد تا بتوان با آن دوره صدر نخستین اسلام را بازسازی کرد و در نتیجه، قرآن کتاب مقدس مسلمانان قابل تاریخ‌گذاری نیست و یا دست کم این متن در قرن سوم شکل گرفته است، فقط بر مبنای عدم دستیابی یا عدم پذیرش نسخ کهن یا ادله روایی مسلمانان و گاهی تعارض آیات قرآن از دیدگاه آنان بوده است.

بنابراین آنها برای اثبات فرضیه خود هیچ گونه شاهد تاریخی ذکر نکرده‌اند و همین ضعف، نظریه ونزبرو را دچار چالش جدی می‌کند. وقایع تاریخی مسلمانان در دو قرن نخست سیر شفاف‌تری دارد و مسأله‌ای نیست که بر هیچ محقق پنهان مانده باشد؛ زیرا اسلام از همان آغاز گسترش خیره‌کننده‌ای داشت. پس از ورود پیامبر اسلام به شهر مدینه، آن حضرت برای تنظیم روابط دولت اسلامی با گروه‌ها و قبایل مختلف، عهدنامه‌ای را تنظیم نمودند که بخشی از آن به یهودیان مقیم در مدینه و محدوده حکومت اسلامی اختصاص داشت. (بولت، ۱۳۶۴، مقدمه) همچنین در دو سال آخر عمر پیامبر اکرم (ص)، عهدنامه‌هایی با برخی قبایل مسیحی نیز به امضا رسید. یکی عهدنامه ایشان با مسیحیان نجران در یمن است که در سال دهم هجرت نوشته شده است. (زیدان، ۱۳۳۶، ج ۴، ص ۱۱۶)

همان‌گونه که در تاریخ آمده حضور مسلمانان به عنوان یک اقلیت مذهبی در یک کشور مسیحی‌نشین را شاید بتوان در صدر اسلام و به هنگام مهاجرت بیش از یک صد نفر از آنان به فرمان پیامبر اسلام (ص) به سرزمین حبشه (اتیوپی کنونی) که تحت حاکمیت مسیحیان اداره می‌شد، یافت. متأسفانه گزارش زیادی نسبت به اوضاع و احوال مسلمین در آن سرزمین به ما نرسیده است. هاوتینگ می‌گوید: حجاز شرایطی مناسب برای ظهور یک دین یکتاپرستانه نداشت؛ زیرا مدارک تاریخی مبنی بر وجود ادیان یکتاپرستانه در حجاز

مورد اطمینان نیستند و روایاتی که بیان می‌کنند یکتاپرستی توسط ابراهیم(ع) به عربستان وارد شد و نیز مؤلفه‌هایی که از آن تا زمان پیامبر(ص) در دین شرک آمیز جاهلی باقی مانده بود، پذیرفتنی نیستند؛ زیرا این موضوع به وضوح در قرآن مطرح نشده است.

در نتیجه اسلام در زمان و مکانی دیگر شکل اصلی خود را به دست آورده است و آن جایی نیست جز کشورهایی مانند عراق و سوریه که مسلمانان بعد از فتوحات در آنها با مسیحیان و یهودیان ارتباط برقرار کردند و از اطلاعات آنها برای تکمیل دین نوظهور استفاده نمودند (Hawting, 1999, pp.11- 13) در حالی که وقایع تاریخی مسلمانان عکس نظر هوتینگ را بیان می‌دارد.

بر اساس گزارش‌های تاریخی در زمان فرماندهی خود پیامبر(ص)، اسلام از مکه به مدینه و سپس به تمام نقاط مجاور آن تسری یافت و بعد از رحلت پیامبر(ص) این فتوحات به صورت گسترده توسط خلفا به ویژه خلیفه دوم ادامه یافت. در زمان حیات رسول اکرم(ص) بیست و هفت غزوه (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۲۸۱) مهم به فرماندهی آن حضرت صورت گرفته که از میان این غزوات پنج غزوه با یهودیانی که در اطراف مدینه در قبائل کوچک و بزرگ پراکنده بودند، رخ داده است.

این غزوات به ترتیب عبارتند از: جنگ بنی قنیقاع در سال دوم هجرت (همان، ج ۳، ص ۹۷۷)، جنگ با بنی نضیر که در سال چهارم هجرت (طبری، همان، ج ۳، ص ۱۰۶۷؛ ابی‌یعقوب، همان، ج ۱، ص ۴۰۸)، جنگ خندق در سال پنجم هجرت (لاپیدوس، ۱۳۷۳، ص ۷۱؛ زیدان، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۳۹-۳۲؛ طبری، ج ۳، ص ۱۰۶۷؛ یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۴۰۹)، جنگ با بنی قریظه نیز در سال پنجم هجرت (آربری، ۱۳۷۸، ص ۹۰-۸۹؛ طبری، ج ۳، ص ۱۰۸۴؛ یعقوبی، ج ۱، ص ۴۱۱) و جنگ خیبر در سال هفتم هجرت (آربری، همان، ص ۱۰۲-۱۰۱؛ طبری، ج ۳، ص ۱۱۴۵؛ یعقوبی، ج ۱، ص ۴۱۵) و گزارش آن توسط خود مورخان غربی هم آمده است. (کالمن، ۱۴۰۳، ص ۱۳؛ آربری، همان، ص ۹۰-۸۹؛ بریخت و کونراد، ۱۴۳۳، ص ۴۹-۴۰)

علاوه بر این در برخی از غزوات، پیامبر(ص) با مشرکان، یهودیان در تحریک قبائل عرب و مشرکان علیه پیامبر(ص) و مسلمانان نقش اساسی داشته‌اند. یهود از همان ابتدا نقش

مهمی در ایجاد ناآرامی و جنگ در میان مسلمانان را داشته و بسیاری از آیات قرآن در برابر توطئه‌ها و دسیسه‌چینی یهودیان نازل شده‌است. البته باید توجه داشت که در طول تاریخ، عکس‌العمل‌های یهودیان و مسیحیان و مشرکان درباره مسلمانان، در مقایسه با یکدیگر، متفاوت بوده‌است. (ولهوزن، ۱۹۸۵، ص ۷-۶ و ۱۷-۱۱)

گاهی یهودیان، دشمنی بیشتری از خود آشکار کرده‌اند و گاهی مسیحیان دست به جنگ‌های سختی با مسلمانان زده‌اند (جنگ‌های صلیبی). لاپیدوس ضمن اشاره به این وقایع می‌گوید: «از بین بردن طوایف یهود که با رسالت پیامبر «ص» خصومت می‌ورزیدند، اقدامی اساسی در تثبیت قدرت وی محسوب می‌شد، به همین دلیل پیامبر «ص» جهت تحقق رسالتش، طوایف یهودی مستقر در مدینه را تبعید و گروه‌هایی را سرکوب و اعدام کرد و فرمان داد که اموال آنها به نفع پیروان خود مصادره شود.» (لاپیدوس، همان، ص ۶۶) این گزارش‌ها در واقع اسناد مهم تاریخی هستند که مؤیدی بر حضور یهودیان و مسیحیان در شبه جزیره می‌باشد. علاوه بر آن زیدان بیان می‌دارد که این ارتباطات به زمان پیامبر «ص» باز می‌گردد و عهدنامه‌هایی اکنون موجود است که پیامبر «ص» آن را با مسیحیان و کشیشان منعقد نموده، اگر چه متن‌های آن مختلف است اما مفاد آنها یکی می‌باشد. این عهدنامه‌ها در سال دوم هجری به خط علی «ع» و به امر پیامبر «ص» نوشته شده‌است.

از مهمترین آنها عهدنامه دیر طور سینا است که هم اکنون در استامبول نگهداری می‌شود. این عهد نامه در سده شانزدهم میلادی هنگامی که سلطان سلیم مصر را گشود، توسط او به استامبول آورده شد و آن را به محضر شرع تسلیم نمود. فقیهان آن را به زبان ترکی ترجمه کردند و ترجمه را برای حفظ حقوق مسیحیان و عمل به آن به دیر طور سینا برگرداند و متن عربی را در استامبول نگه داشتند. (زیدان، ۱۳۳۶، ج ۴، ص ۱۱۹-۱۱۶؛ ابو یوسف، ۱۳۵۲، ص ۷۲) و اضافه می‌کند از دیگر اسناد همزیستی مسلمانان با مسیحیان، پیمان صلح نجران است که برابر مواد آن حقوق مسیحیان کاملاً منصفانه ملحوظ شده است.

دیگر آن جایی که پیامبر(ص) نامه‌ای به فرماندار ایله در عقبه می‌نویسد و عهدنامه میان مسلمانان و ذمیان منعقد می‌کند، همچنین نامه‌ای که به اهل اذرح در سال نهم هجرت در هنگام جنگ تبوک می‌نویسد، اشاره می‌کند. (زیدان، همان)

مطالب فوق گسترش اسلام و حضور اهل کتاب در شبه جزیره و درگیری آنان با مسلمانان در سده‌های نخست را اثبات می‌کند که به تبع حضور اهل کتاب، تاریخت متن قرآن، پذیرش قرآن به عنوان کتاب مقدس مسلمانان را ثابت می‌کند.

۲-۲. فتوحات مسلمانان (۲۰۰-۱۱۱ق) به روایت مورخان غربی

پس از رحلت پیامبر(ص)، فتوحات گسترده اسلام از خلافت ابوبکر آغاز گردید و تمام مناطق عراق (حیره، سواد، بصره و...) به تصرف مسلمانان درآمد و تا شام پیش رفت. (آربری، ۱۳۷۸، ص ۱۱۰-۱۱۲؛ بلاذری، ۱۳۳۷، ص ۱۵۸؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۴) بعد از مرگ ابوبکر و روی کار آمدن عمر کشورگشایی مسلمانان افزون گشت. در زمان عمر تصرفات بسیار گسترش یافت و دمشق به طور کامل فتح شد و در سال ۱۵ هجری بعلبک و حمص با صلح گشوده شد. پس از آن یرموک فتح گردید.

سپس در سال ۱۶ هجری، بیت المقدس به محاصره درآمد و با مسالمت و با طی صلحنامه‌ای با نصاری با حضور عمر بدست مسلمانان درآمد. بعد از آن عمر به پیشنهاد عمروعاص که با مصر آشنا بود، مسلمانان را به فتح مصر تشویق کرد. در نتیجه مسلمانان روانه مصر که در آن زمان زیر سلطه رومیان بود، شدند. پس از نبرد سخت با رومی‌ها اسکندریه و مصر در سال ۲۰ هجری فتح شدند و شهر فسطاط در آنجا تاسیس شد. در زمان عمر، به ادامه فتوحات عراق و سپس ایران نیز پرداخته شد. در زمان خلیفه دوم فتوحات تا خراسان و سیستان رسیده بود.

زیدان مهاجرت عرب‌ها به عراق و سوریه را در دوره عمر توصیف می‌کند و می‌گوید: با این که مردم عراق و سوریه، عرب مسیحی بودند اما به دلیل این که آنها از بدرفتاری ایرانیان به جان آمده بودند و از ایرانیان کینه داشتند، پذیرای عرب‌ها شدند و از دین چشم پوشیده به کمک هم زبانان خود برخاستند و در جنگ‌های مسلمانان شرکت

می کردند. بر همین اساس عمر از طوایف مسیحی چون تغلب، اباد و نمر، نه تنها جزیه نمی گرفت بلکه به آنها صدقه هم می داد. (زیدان، ۱۳۳۶، ج ۴، ص ۳۶-۳۵)

این گزارش حاکی از اختلاط کامل مسیحیان با مسلمانان است که بر اثر آن زمینه مجادلات و مباحث میان آنان شکل گرفت. شواهد تاریخی از رابطه تنگاتنگ و عمیق مسلمانان با اهل کتاب حکایت دارد اما خاورشناسان تجدید نظر طلب بدون توجه به چنین گزارش‌های تاریخی مورد قبول خود مورخان غربی (مسیحی-یهودی)، این وقایع تاریخی را جعل مسلمانان و در واقع تاریخ نجات می دانند.

پس از مرگ خلیفه دوم فتوحات در دوران خلافت عثمان، در شرق و غرب ادامه یافت و به سرکوب شورش‌ها نیز اقداماتی می شد. مردم ری (۲۵ ه.ق) و آذربایجان صلح را نادیده گرفتند و مسلمانان دوباره آن سرزمین‌ها را گشودند. در سال ۲۹ هجری مردم فارس و اصرطخر شورش کرده و مسلمین را مجبور به فتح دوباره این منطقه کردند. گفته شده در سال ۳۰ هجری سپاهیان عرب برای اولین بار طبرستان (گرگان) را گشودند. البته حمله اعراب به ایران به مجموعه حملاتی به امپراتوری ساسانی در سده هفتم میلادی اشاره دارد که از زمان ابوبکر شروع شده، در زمان عمر به اوج خود رسید و در زمان عثمان منتهی به سقوط کامل دولت ساسانی در سال ۶۵۱ میلادی (مطابق با سال ۳۱ هجری) و کشته شدن یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانیان بود.

عبدالله بن عامر سردار مسلمانان در ۳۰ هجری نیشابور را تصرف کرد و سپس نواحی خراسان چون هرات، فاریاب و بادغیس را گشود. یزدگرد که به خراسان گریخته بود در سال ۳۱ هجری در آسیای در حوالی مرو کشته شد. خراسانیان و کرمانیان و سیستانیان شورش کردند و مجدداً گشوده گردیدند. در سال ۳۲ هجری عربها از اهل خزر و ترک شکست خوردند. پس از مصر در دوره عمر، شمال آفریقا همراه با قسمتی از اندلس فتح شد و اولین نیروی دریایی مسلمین روانه قبرس شد و مسلمانان در آن منطقه نفوذ کردند. در غرب اسلامی، مهم‌ترین هدف مسلمانان، پیشروی در آسیای صغیر و گرفتن قسطنطنیه پایتخت دولت بیزانس بود.

در دوره عثمان، یک بار مسلمانان تا تنگه داردانل نیز پیش رفتند و با بیزانسی‌ها به جنگ پرداختند. این زمان، گستره ممالک اسلامی در شرق تا سیستان و خراسان بود. در شمال غرب ایران، شامل آذربایجان و ارمنستان و در غرب شامل تمامی آنچه شامات نامیده می‌شد، بود یعنی اردن، سوریه، فلسطین، لبنان و مصر. این مناطق پیش از آن زیر سلطه دولت بیزانس (روم شرقی) بود. (احمدعلی، ۱۴۲۳، ص ۴۵-۳۳؛ طبری، ج ۵، ص ۲۱۱۶) در این دوره به دلایل کشمکش‌های داخلی و اصلاح وضع داخلی فتوحات متوقف گردید اما در عهد خلافت معاویه، فتوح اسلامی ادامه یافت.

در سال ۴۹ هجری مسلمانان تا پشت دیوارهای قسطنطنیه پیش رفتند. در ادامه تصرف آفریقا و سودان نیز فتح شد و شهر قیروان هم بنا نهاده شد. در شرق اسلامی نیز تا بخارا و سمرقند و هند و سند و غور پیش رفتند. (زیدان، ۱۳۳۶، ج ۴، ص ۳۹-۳۵؛ بلاذری، همان، ص ۳۲۵-۳۲۴) در بین سال‌های پنجاه هجری تا سال نود، مسلمانان سرزمین‌های زیادی را به تصرف خود درآوردند. در سال نود و یکم هجری همزمان با حکومت عبدالعزیز بن ولید، اندلس فتح شد (لاییدوس، ۱۳۷۳ق، ص ۸۲؛ طبری، ۱۳۷۵ق، ج ۹، ص ۳۸۳۷؛ بلاذری، همان، ص ۳۳۲)

اما به دلیل گسترده‌گی فتوحات اسلامی از یک سو و درگیری‌های داخلی در خصوص حکومت از سوی دیگر، مسلمانان از ادامه فتوحات باز ماندند و از سال صدم تا دویست هجری بیشتر نیروی مسلمانان به کشمکش‌های داخلی سپری گشت و سبب تضعیف حکومت و کشتار وسیعی از خود مسلمانان شد. البته در کنار این درگیری‌ها کمابیش این فتوحات در گوشه و کنار قلمرو وسیع اسلامی صورت می‌پذیرفت و هنگام روی کار آمدن بنی‌عباس در سال ۱۳۲ هجری نیز هنوز لشکرکشی مسلمانان ادامه داشت (طبری، ج ۱۱، ص ۴۶۱۴-۴۶۱۳؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۲۹)

اما به دلایل متعددی چون کشمکش برای رسیدن به قدرت در میان خود مسلمانان، بیشتر نیروی آنان معطوف جنگ‌های داخلی گشت و تا سال دویست هجری فتوحات چشمگیری انجام نگرفت. از دیگر مورخان غربی همیلتن گیپ^۱ کشورگشایی و فتوحات

^۱ . Hamilton Gibb

مسلمانان پس از رحلت را کامل گزارش کرده است. (گیپ، ۱۳۶۲، ص ۲۳) وی بر این نظر است که تا پایان سده اول هجری متنی از قرآن که به جز معدودی از جزئیات از همه جهات همانند قرآن موجود است، تثبیت شده است. (گیپ، همان، ص ۶۷)

فیلیپ جی. آدلر^۱ نیز وقایع تاریخی مسلمانان چون جنگ‌ها و فتوحات و کشورگشایی مسلمانان و گسترش زود هنگام اسلام در دو سده اول را گزارش کرده است. (آدلر، ۱۳۸۴، ص ۲۲۱) گستاو لوبون می‌گوید: «پیامبر با دشمنان به سختی رفتار نمی‌کرد جز یک بار که دستور داد ۷۰۰ یهودی را گردن بزنند.» (لوبون، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷) اما درباره غزوات و جنگ‌های پیامبر هم به گفته کارن آرمسترانگ استناد می‌کند. (لوبون، همان، ص ۱۲۰؛ آرمسترانگ، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷-۲۲۵) آرمسترانگ در کتابش فتوحات مسلمانان را گزارش کرده است و درباره آن هیچ تشکیکی روا نداشته است.

ویلیام مونتگمری وات^۲ در تاریخ اسلام کمبریج می‌نویسد: «غزوه و جمع آن مغازی، عادی‌ترین پیشه مرد عرب چادرنشین است. او نیز گزارش فتوحات را متذکر می‌شود.» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸، ص ۹۱) تحلیل‌هایی که ماکس وبر درباره جنگ‌های پیامبر «ص» ارائه کرده است، مانند کارن آرمسترانگ و وات می‌باشد یعنی غنیمت و منافع طایفه‌ای و قبیله‌ای را اساس آن همه جنگ‌های فداکارانه می‌داند. (ترنر، ۱۳۸۵، ص ۵۸) از نظر وبر جنگ مذهبی در اسلام ضرورتاً اقدام مهمی بود که به کسب متصرفات وسیعی از املاک ارضی معطوف بود؛ زیرا که قبل از هر چیز متوجه علایق فئودالی در زمین بود. (ترنر، همان، ص ۵۹)

بر این اساس وقایع تاریخی اسلام نزد محققان و مورخان غربی صرف نظر از درستی یا نادرستی تحلیل‌های گوناگونی که آنان از جنگ‌ها و غزوات پیامبر «ص» داشته‌اند، رخدادهای مقبولی بوده است. در نتیجه این نظریه که تمامی مسائل مربوط به غزوات و جنگ‌های مسلمانان، تاریخ نجاتی است که خود مسلمانان آن را پس از وقفه دو بیست ساله نوشته‌اند و آن را مستند کرده‌اند اما فی الواقع جعل خود آنان بوده است، پذیرفته نیست؛

^۱ . Philip j. Adler.

^۲ . William Montgomery Watt.

زیرا تمامی شواهد تاریخی در این زمینه نادیده گرفته شده است. اگر ونزبرو و امثال او مدارک مستقلی عرضه می کردند که در زمان پیامبر اسلام نوشته شده و در آنها به پیامبر و مسلمانان پرداخته شده بود اما هیچ اشاره ای به یهودیان و جنگ های پیامبر «ص» نداشت، این مدارک می توانست تأییدی بر مدعیاتشان باشد یا لاقلاً قابل تأمل باشد اما صرف این که منبعی مستقل درباره وقایع تاریخی در کتب متقدم مسیحی - سریانی وجود ندارد، دلیل بر عدم وقوع این حوادث نیست. همان گونه که ساثرن این بیم و تنفر را زائیده نادانی خود مسیحیان و یهودیان می داند و چهار سده نخستین تاریخ اسلام را روزگار نادانی جهان یهودی و مسیحی گری نسبت به اسلام می خواند. (حائری، ۱۳۹۲، ص ۵۲)

به طور قطع رخدادهای تاریخی، منازعات، مغازی و نبردهای پیامبر «ص» با کفار و قبایل مشرک جزیره العرب و یهودیان ساکن شبه جزیره از جمله شواهدی است که نمی توان آن را نادیده گرفت. مارسدن جونز نیز از جمله محققانی است که به تفصیل بدان پرداخته است. (Jones, 1957, 245-80)

او در مقاله ای با عنوان «مقاله ابن اسحاق و واقدی، رؤیای عاتکه و حمله بر نخله، مسأله اقتباس و سرقت مطالب»^۱ نتیجه می گیرد که بخش اعظم مطالب سیره، پیشتر (یعنی قبل از زمان واقدی و ابن اسحاق) در سده دوم هجری تدوین شده بود و نویسندگان بعدی فقط نکات تفسیری را بر آن افزوده اند. آنها مطالب را بر اساس مفاهیم ذهنی خود تنظیم کردند و نکاتی بر آن روایات افزودند. (رحمتی، ۱۳۸۱، ص ۷۷) اسرائیل ولفنسون می گوید:

«از یهودیان جزیره العرب که در مدینه و اطراف آن ساکن بوده اند، مانند بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه و نیز یهود خیبر و تیماء و وادی القری، اطلاعات دقیقی در دست نیست و هیچ منبع یهودی از تاریخ یهود در جزیره سخن نگفته است، گویی اصلاً در آن جا یهودیانی نبوده اند اما در یکی از منابع آمده که یهودیان حلب و دمشق در سده سوم میلادی منکر یهود در جزیره العرب شده اند و گفته اند که کسانی هم که در اطراف خیبر

¹ . See J. M. B. Jones, "Ibn Ishaq and al-Waqidi: The Dream of 'Atika and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism", BSOAS, xxii (1959): 41-51

خود را یهودی می‌دانند، حقیقتاً یهودی نیستند؛ چرا که به دیانت توحیدی و قوانین تلمود به طور کامل وفادار نیستند (ولفنسون، ۱۴۱۵ ق، ص ۵۵؛ شاکر، ۱۳۹۱، ص ۱۳) اما همین قول به نوعی حضور یهودیان را ثابت می‌کند هرچند یهودیانی که به دیانت توحیدی و قوانین تلمود به طور کامل وفادار نباشند.

از سوی دیگر سیره‌نویسان مسیحی در صدر اسلام بر ارتباط مسلمانان با اهل کتاب تأکید کرده‌اند و از تنش‌ها، جنگ‌ها و نفرت اهل کتاب از مسلمانان سخن گفته‌اند که از جمله مهم‌ترین آنها اسقفی به نام «یوحنا نیقی» بود که در مصر می‌زیست و در سال ۶۹۶م (سال ۷۷هجری) ریاست بخش اداری مصر را برعهده داشت. او از این که مصری‌ها به اسلام روی آورده بودند، خشمگین بود و نشانه‌های این خشم در تاریخی که به یونانی نوشته بود، پیداست. (Nikiu, 1916, pp.201-203)

او اسلام را «ایمان به توحش»^۱ می‌داند و غلبه مسلمانان را بر مصر و پیشرفت اعراب را نوعی عذاب برای مسیحیان عنوان می‌کند (ibid, pp.201-203) و نیز تاریخ اسقف «سیبوس» که مورخ ارمنی الاصل است و در بردارنده تاریخ مهمی از اسلام است، آغاز آن از پادشاهی «فیروز» (۴۸۴-۴۵۹م) و پایانش حکومت معاویه در سال ۶۶۱ میلادی است. تاریخ سیبوس حوادث بسیاری دارد که خود نویسنده آن را درک کرده است و به همین دلیل، تاریخ بسیار با اهمیتی است. از جمله این حوادث توصیف فتوحات عرب به ویژه در ایران و ارمنستان و سرزمین‌های تابع بیزانس و چگونگی سقوط بیزانس است. (جواد علی، ۱۳۹۱، ص ۳۹-۳۳)

دیگر آن که در کتابخانه واتیکان نسخه خطی کتابی در چهار جزء وجود دارد که در سال ۷۷۵م در «صومعه زقنین» نگارش یافته و جزء چهار آن مربوط به حوادث روزگار مؤلف مجهول آن است. نویسنده در این کتاب نیز به احوال اسلام و مسلمانان در شبه جزیره و ارتباط آنان با اقلیت اهل کتاب اشاره می‌کند و از جزیه و مالیات‌های سنگینی که حکمرانان مسلمان بر اهل کتاب تحمیل می‌کردند، شکایت می‌کند. (جواد علی، همان) از سوی دیگر مناظراتی که اهل کتاب به ویژه مسیحیان با مسلمانان دارند، خود شاهد تاریخی

^۱ . The faith of the beast.

مهمی برای حضور این اقلیت‌ها در شبه جزیره است. چنان‌چه «دینیوثایوس»^۱ که فردی نسطوری^۲ بوده و از آگاهان و مطلعان اسلام بود، مناظراتی در حضور خلیفه مهدی عباسی در سال ۷۸۳م انجام داده‌است. (جوادعلی، همان) همچنین تاریخ عمومی «ثیوفانس» (۷۱۸م یا ۸۱۷م) مسائل تاریخ اسلام به ویژه روابط عرب و رومیان و فتوحات اسلامی را به طور کامل گزارش می‌دهد. (فون کرنوم، بی‌تا، ص ۶۶) و گزارش‌های این چینی نشانگر اقبال و توجه مورخان غربی به احوال و روابط مسلمانان و مسیحیان بوده‌است. (Diony Sius, s.8.16)

علاوه بر آن ردیه‌هایی که مسیحیان بر مسلمانان نوشته‌اند درخور توجه است که از جمله آن نوشته‌های راهب «برتلمیائوس رهاوی» که بر شناخت او از اسلام و سیره رسول خدا «ص» دلالت دارد. حیات او را در سده نهم میلادی و برخی به خاطر سبک نوشتاریش سده سیزدهم میلادی ثبت کرده‌اند. او به تندی با مسلمانان مجادله می‌کند و این تندی او حکایت از تنفر شدیدی که از جنگ‌های رومی‌ها و مسلمانان و مسیحیت و اسلام داشته است. (کرنوم، بی‌تا، ص ۶۸) نیز رساله یوحنا (متوفای پیش از ۶۷۵-۷۴۹م)

با عنوان (Liber de haeresibus)^۳، نخستین رساله در این باره است که اگرچه وثاقت آن مورد مناقشه است اما ردیه‌ای مهم از سوی مسیحیت شرقی علیه اسلام و قرآن است. (به نقل از پارسا، ۱۳۸۹، ش ۶۶، ص ۱۴۱-۱۴۰) در صدمین بخش این رساله، وی مسلمانان را که از آن‌ها با عنوان اسماعیلیان یاد کرده، اهل بدعت در دین معرفی می‌کند و در مواردی از این کتاب نقل قول‌هایی از قرآن دارد و نام سوره‌هایی که می‌شناخته، نام برده و گاهی به نقد برخی از احکام قرآن چون تعدد زوجات و طلاق پرداخته‌است. (همان)

^۱ . Diony sius.

^۲ . نسطوری شاخه‌ای از مسیحیت است که مبانی آن برای نخستین بار توسط نسطوریوس مطرح شد. نسطوری‌ها بر این باورند که در عیسی مسیح دو شخص و دو طبیعت وجود داشت، طبیعت آدمی (عیسی) و طبیعت الهی (خدا).

^۳ . به معنای حقوق شهروندی.

«باسیلوس»^۱ (م ۸۸۶م) که به یکی از نویسندگان به نام «نیکتاس بیزانسی»^۲ (م ۸۶۶) سفارش می‌کند که کتابی در رد مسلمانان بنویسد. نیکتاس هم دو رساله در رد یکی از مسلمانان دارد که به نام «میخائیل سوم»^۳ تدوین شده است. (کرینوم، همان) همچنین او صاحب یکی از قدیمی‌ترین رساله‌های جدلی علیه قرآن با عنوان «نقض دروغ‌های موجود در کتاب مقدس مسلمانان»^۴ است.

به اعتقاد وی قرآن نوشته‌ای نامنظم و غیر منطقی حاوی جعلیات و قصه‌های متناقض است که از زبان پیامبر نیست و نیز انسجام کتاب‌های مذهبی و شرعی را ندارد. در بخش دوم از کتاب، وی به صورت تفصیلی سوره‌های بقره تا کهف را بررسی کرده و آیات بسیاری را جزء به جزء نقل می‌کند. بقیه سوره‌ها را فقط بررسی گذرا می‌کند. نیکتاس، غالباً سوره‌هایی را که به ویژگی‌های انجیل و عیسی «ع» اشاره دارند، ترجمه کرده است. به ویژه ترجمه غلط وی از واژه «صمد» در سوره توحید آیه دوم، خیلی مهم است؛ زیرا نیکتاس این واژه را به معنای «کاملاً فشرده و محکم» ترجمه کرده است یعنی وی تصویر مادی از خداوند در قرآن ارائه داده که کاملاً مخالف با واقعیت است. (پارسا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱-۱۴۰)

پس ردیه‌های مسیحیان بر اسلام، مناظره‌ها و برخی متون جدلی از سده هشتم و نهم میلادی از جمله شواهد مهم تاریخی‌اند که در تحقیقات ونزبرو نادیده گرفته شده است. از مهم‌ترین و موثرترین مناظره‌ها، مناظره «دفاعیه الکندی» است که مناظره ساختگی میان یک مسلمان و گروهی از مسیحیان در ایام خلافت مأمون (یعنی ۸۳۳-۸۱۳م) می‌باشد. (اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۱)

همچنین قدیمی‌ترین متن جدلی سریانی در محیط اسلامی، گزارشی از اوایل سده هشتم میلادی است که روایتی از پرسش‌های یک امیر مسلمان از بطریق یوحنا سوم (۶۳۱ - ۶۴۸ میلادی) از اهالی انطاکیه را در تاریخ یکشنبه ۹ مه ۶۴۴ میلادی بیان می‌کند.

1. Basileios.

2. Niketas.

3. Michael III.

4. Anatrope tes para tou Arabos Moamet plastographeisses biblou.

اکنون مشخص شده که این امیر مسلمان مطمئناً عمیر بن سعد الانباری^۱ است که نقش عمده‌ای در فتوحات نواحی شام و روم داشت. (See F. Nau, 1984, pp225- 279, kh. Samir, III (648 – 631,...))

و از دیگر متون جدلی قدیمی و مشهور بی تردید همانی است که پاسخ‌های بطریق تیموتی^۲ اول (۸۲۳-۷۸۰ میلادی) را در پاسخ به سوالات خلیفه مهدی (۷۸۵-۷۷۵م) در دو نشست متوالی در حضور دیگران روایت می‌کند. (گریفیت، ۱۳۸۷، ش ۲۵، ص ۶۷) متن کامل و خلاصه این گفتگو به زبان اصلی سریانی میان مردم انتشار پیدا کرد و خیلی زود به زبان عربی نیز ترجمه شد و از محبوبیتی طولانی در این زبان برخوردار گردید. (Mingana, 1928, PP.161-2)

بر این اساس، این متون از لحاظ مطالعه رشد و سیر ادبیات جدلی و دفاعیه‌های مسیحی در جهان اسلام دارای اهمیت بسیار زیادی است.

با توجه به شواهد مذکور بدست آمد که خود کتب تاریخی غربیان، وجود متون جدلی و ردیه‌های فراوان مسیحیان علیه اسلام و قرآن تا حدود زیادی رویدادهای تاریخی مسلمانان را منعکس می‌کنند و در برخی موارد حتی شاید حاوی مقداری از جزئیات دین اسلام و آیین مسلمانان باشند.

از سوی دیگر توجه به گسترش اسلام در سرزمین‌های پهناور و ارتباط با مسیحیان و یهودیان شاهد تاریخی دیگری است که نشان می‌دهد که مسلمانان یک گروه کوچک و منزوی از جهان نبوده‌اند تا این که در سده سوم در عراق شناخته و سپس کتاب مقدس آنان

^۱. احتمالاً مقصود عمیر بن سعد انصاری است که نقش عمده‌ای در فتوحات نواحی شام و روم داشت و مدتی نیز عامل عمر در حمص بود. در برخی منابع از دو عمیر بن سعد بن شهید بن قیس الانصاری الاوسی و عمیر بن سعد بن النعمان بن ابوزید الانصاری الاوسی یاد شده و بعضاً زندگی آنها نیز با هم خلط شده است. (رک. الحافظ الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۸۷، عهد الخلفاء الراشدین) و نیز ابن هشام. السیره النبویه، پیشین، (القسم الاول)؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۹۹۶، (المجلد الرابع).

^۲. Patriarch timothy I

بر اساس مجادلات بین آنها و اهل کتاب جمع گردد بلکه متن قرآن کاملاً با شرایط حجاز در زمان پیامبر «ص» هماهنگ است.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه بیان گردید، روشن گشت که اساسی ترین استدلال و نزبرو درباره تکوین دیر هنگام قرآن که به صورت پراکنده بارها بدان اشاره کرده است، مبتنی بر برهان خلف است. او بر مبنای:

۱. فقدان اشاره به قرآن در منابع غیر اسلامی؛

۲. فقدان اشاره به قرآن در منابع اسلامی دو سده نخست هجری؛

۳. تمسک به روش تحلیل ادبی متن قرآن و سایر متون کهن اسلامی به یک نتیجه تاریخی در خصوص کتاب مقدس مسلمانان رسیده است، در حالی که مطالب فوق الذکر مؤید حضور قرآن در منابع غیر اسلامی و رخدادهای تاریخی اسلام که در پی آن اولاً حضور یهودیان و اهل کتاب در زمانی پیشتر از سده سوم و در خود حجاز ثابت می شود؛ ثانیاً این است که روش تحلیل ادبی، دلیل قانع کننده ای برای استنتاجات تاریخی و جغرافیایی نیست تا با استناد به آن تاریخ دقیق تدوین نهایی متن قرآن روشن شود.

از دیگر اشکالات وارد بر روش و نزبرو و شاگردانش، تأثیر گذاشتن پیش فرض های آنها در ارائه نظراتشان است. از جمله این پیش فرض ها: ۱. استنتاجات تاریخی با استفاده از تحلیل متن قرآن و روایات، ۲. پذیرفتن برخی روایات و مدارک تاریخی که مؤید فرضیه شان است، ۳. جعلی خواندن دیگر روایات اسلامی و ۴. نادیده گرفتن رویدادهای تاریخی مسلمانان که در منابع مستقل از منابع اسلامی آمده است و نیز برخی شواهد تاریخی که توسط ناقلان نزدیک به همان عصر گزارش شده اند که پژوهش حاضر آن را تبیین کرد.

منابع

- قرآن کریم.

- آ.ج. آربری، پی.ام. هولت و دیگران (۱۳۷۸)، **تاریخ اسلام**، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم.
- آدلر، فیلیپ جی (۱۳۸۴)، **تمدن‌های عالم**، ترجمه: محمد حسین آریا، تهران: امیر کبیر.
- آرمسترانگ، کارن (۱۳۸۳)، **محمد «ص»**، ترجمه: کیانوش حشمتی، تهران: حکمت.
- ابن ابی یعقوب، احمد (۱۳۷۱ش)، **تاریخ یعقوبی**، ترجمه: محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- ابن جزری، ابو الخیر محمد بن محمد (بی تا)، **النشر فی قرآناات العشر**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوشامه (۱۹۸۹م)، **المرشد الوجیز**، به کوشش طیار آلتی قولاج، آنکارا: بی نا.
- اسلامی، حسن (۱۳۷۷)، «پیشینه مطالعات اسلامی در غرب»، **مجله آینه پژوهش**، ش ۵۴.
- بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۳۳۷)، **فتوح البلدان**، ترجمه: محمد توکل، تهران: نشر نقره، چاپ اول.
- بولت، ریچارد.و. (۱۳۶۴)، **گروش به اسلام**، ترجمه: محمد حسین وقار، تهران: نشر تاریخ ایران، چاپ اول.
- پارسا، فروغ، «روحانیت مسیحی و تداوم رویکرد جدلی نسبت به قرآن کریم»، **مجله بینات**، سال هفدهم، ش ۶۶.
- ترنر، اس ترایان (۱۳۸۵)، **ماکس وبر و اسلام**، ترجمه: جمعی از مترجمین، بی جا: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۸)، **تاریخ اسلام کمبریج**، ترجمه: احمد آرام، تهران: امیر کبیر.
- جواد علی (۱۳۹۱)، **تاریخ عرب در دوران اسلامی**، ترجمه: منصور داداش نژاد، تهران: پژوهشکده تاریخ، چاپ اول.
- حائری، عبدالهادی (بی تا)، **نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران**، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ ششم.
- ذهبی، الحافظ (۱۹۸۷م)، **تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام**، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.
- رحمتی، محمد کاظم (۱۳۸۱)، «پژوهش‌های سیره در مطالعات اسلامی با تکیه بر مکتب بیت- المقدس»، **مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**، ش ۶۱.

- زیدان، جرجی (۱۳۳۶)، **تاریخ تمدن اسلام**، ترجمه: علی جواهر کلام، تهران: مؤسسه مطبوعاتی امیر کبیر.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۹۱)، «تفسیر تاریخی از یهود بر اساس آیات قران کریم»، **مجله کتابنامه قیوم**، سال دوم، ش ۶.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵)، **تاریخ طبری**، ترجمه: ابو القاسم پاینده، تهران: اساطیر، چاپ پنجم.
- فون کرنوم، کوستاف (بی تا)، **حضاره الاسلام**، ترجمه: عبدالعزیز توفیق جاوید، بیروت: دار النشر.
- کالمن، کلود (۱۴۰۳ق)، **تاریخ العرب وشعوب الاسلامیه**، ترجمه: بدرالدین قاسم، بیروت: دارالحقیقه للطباعه و النشر.
- گریفیت، سیدنی (۱۳۸۷)، «تاریخچه مجادلات روحانیان مسیحی سریانی با مسلمانان»، ترجمه: سید مهدی حسینی اسفیدواجانی، **ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت**، ش ۲۵.
- گیپ، همیلتن (۱۳۶۲)، **اسلام: بررسی تاریخی**، ترجمه: منوچهر امیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاپیدوس، ایرام (۱۳۷۳)، **تاریخ جوامع اسلامی (از آغاز تا قرن هیجدهم)**، ترجمه: محمود رمضان زاده، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- لوبون، گستاو (۱۳۷۸)، **تاریخ تمدن اسلام و عرب**، ترجمه: محمد تقی فخر داعی، بی جا: افراسیاب.
- نوو، ی. کورن و ی. د. (۱۳۸۷)، «رویکردهای روشمند به مطالعات اسلامی»، ترجمه: شادی نفیسی، **مجله آینه پژوهش**، ۱۱۴.
- ولفنسون، اسرائیل (۱۴۱۵)، **تاریخ اليهود فی بلاد العرب**، با مقدمه: طه حسین، ارض اللواء: دار قطر الندی.
- ولهوزن، جولیس (۱۹۸۵)، **تاریخ الدول العربیه (من ظهور الاسلام الی نهایه الدول الأمویه)**، ترجمه: حسین مونس، قاهره: لجنه التألیف والترجمه والنشر.
- A.Mingana Wood brooks Studies; *Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, Edited and Translated with a critical Apparatus (vol. II; Cambridge, 1928.
- Diony sius, s.8, *Wood brook*. Etudies christain documents in Syria, Arabic and Gershumi, Edited by A.mingana, vol.II. Cambrides 1928.

- Gerald R Hawting., 1999, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, university of CAMBRIDGE
- Hans Putnam, *L'eglise et l'islam sous Timothee I* (823 - 780) (Beyrouth, 1975).
A. Van Rocey, "Une apologie Syriaque attribuee a Elie de Nisibe," *Le Museon* 1946) 59), pp. 397 - 381. See also Robert Caspar, "Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothee I et le calife al - Mahdi (Iie/VIIIe siecle)," *Islamochristiana* 1977) 3.
- Harald Motzki, (2001), "*The Collection of the Quran*", *Der Islam*, 78.
- Johanna Nikiu, *The chronicle of Johanna*, Bishop of Nikiu. Translated fram Zotenberg's Ethiopic text by Charles, 1916.
- See F. Nau, "*Un colloque du patriarche jean avec l'emir des Agareens*," *Journal Asiatique* 11th series 1915) 5), pp. 279 - 225; kh. Samir, "Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (648 - 631)?" in H. J. W. Drijvers et al. (eds.), IV Symposium Syriacum - 1984 (*Orientalia Christiana Analecta*, 229; Rome, 1987), pp. 400 - 387; G. J. Reinink, "The Beginning of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam," *Oriens Christianus* (1993-77).
- See J. M. B. Jones, "*Ibn Ishaq and al-Waqidi: The Dream of 'Atika and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism*", BSOAS, xxii (1959).
- See J. M. B. Jones, "*The Chronology of the Maghazi- a Textual Survey*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19 (1957), 245-80; idem, "The Maghazi Literature", in A. F. L. Beeston et al., eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983)
- See F. Nau, "*Un colloque du patriarche jean avec l'emir des Agareens*," *Journal Asiatique* 11th series 1915) 5), pp. 279 - 225; kh. Samir, "Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (648 - 631)?" in H. J. W. Drijvers et al. (eds.), IV Symposium Syriacum - 1984 (*Orientalia Christiana Analecta*, 229; Rome, 1987), pp. 400 - 387; G. J. Reinink, "The Beginning of Syriac Apologetic.
- Wansbrough, (1977), *Quranic studies*, Oxford.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵، پیاپی ۳۲

تبیین ظرافت‌های بلاغی سوره قیامت و دلالت‌های تفسیری آن با رهیافت سبک‌شناختی

محمود شهبازی^۱
اصغر شهبازی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۰۸

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۳/۰۳

چکیده

ظرافت‌های بلاغی آیات قرآن کریم که از جنبه‌های اعجاز این کتاب جاودانه به شمار می‌آید، از دیرباز مورد بررسی دانشمندان علوم قرآنی بوده است. یکی از مباحث بلاغی قرآن کریم، سبک‌شناسی (Stylistics) است که به عنوان یک حوزه نوین، ضمن بهره‌گیری از دست‌آوردهای علم بلاغت، با معیارهای جدید به بررسی جلوه‌های سبکی قرآن می‌پردازد.

M-shahbazi@araku.ac.ir

^۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک

^۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤول)

Aliasghar.shahbazi@gmail.com

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس معیارهای سبک‌شناسی، به بررسی زیبایی‌های ادبی سوره قیامت، در چهار سطح آوایی، معنایی، ترکیبی و تصویرپردازی پرداخته است. پژوهش حاضر بیان‌گر آن است که اسالیب ادبی تکرار، تقدیم و تأخیر، حذف و التفات، از برجسته‌ترین ویژگی‌های سبکی این سوره است و هر یک از این اسلوب‌ها دلالت‌های تفسیری مهمی در راستای اهداف کلی سوره دارند. تناسب و انسجام آیات با یکدیگر و همگامی موسیقی و نغمه عبارات با تصاویر، از دیگر ظرائف بلاغی این سوره مبارک است.

واژه‌های کلیدی: سوره قیامت، سبک‌شناسی، بلاغت، دلالت‌های تفسیری.

مقدمه

از انگیزه‌های مهم شکل‌گیری و رشد علوم بلاغی در میان علمای گذشته، تلاش در وضع قوانینی بود که درک رموز اعجاز قرآن و آشنایی با اسرار فصاحت آن را تسهیل می‌نمود که با گذر زمان، گستره پژوهش در این علوم وسیع‌تر شده و علاوه بر قرآن کریم، متون ادبی را فرا گرفت. پژوهش‌های بلاغی با گذر از مسیر تاریخ و سرازیر شدن میراث علمی دیگر ملل چون یونانی‌ها، راه تکامل به خود گرفت و در قالب آثاری مدوّن و ارزنده، نظیر: *نقد الشعر* قدامه بن جعفر (۳۳۷ ق)، *سرّ الفصاحه* خفاجی (۴۶۶ ق)، *دلایل الاعجاز و اسرار البلاغه* جرجانی (۴۷۱ ق)، و نظایر آن خود را نشان داد. اهتمام غالب این پژوهش‌ها بررسی تکنیک‌های ادبی، ساختارهای گوناگون زبان قرآنی و زیبایی‌های سایر متون بود.

با ورود به سده‌های معاصر (سده نوزدهم) پژوهش‌های زیباشناختی متون که در چهارچوب قوانین بلاغت کلاسیک انجام می‌پذیرفت، بر عرصه‌های نوینی گام نهاد که متأثر از پژوهش‌های زبان‌شناسی بود. سبک‌شناسی (Stylistics) از جمله شاخه‌های این

پژوهش‌ها بود. سنگ بنای آغازین این علم به دست دانشمندی به نام چارلز بالی (۱۸۶۵-۱۹۴۷م)، از شاگردان سوسور، نهاده شد. این دانش نوپا که به توصیف توانش زبان، بررسی ویژگی‌های یک محصول ادبی و میزان تأثیر آن بر مخاطب می‌پردازد، پیوندی استوار با زبان‌شناسی دارد با این تفاوت که در سبک‌شناسی به محصول و دست‌آورد زبان و شیوه‌های ادای آن و آثار آن بر مخاطب توجه می‌شود و نه به خود زبان. (رباعه، ۲۰۰۳، ص ۹)

سبک‌شناسی بی‌تأثیر از دست‌آوردهای بلاغت و نقد ادبی کلاسیک نیست و به نوعی باید آن را ثمره رسیده و تکامل‌یافته این دو علم دانست اما ابزار نقدی این دو دانش و شیوه‌هایی که برای ارزیابی متون از آن بهره می‌گیرند، تفاوت‌های بنیادینی با یک‌دیگر دارند که موارد زیر از آن جمله‌اند:

الف) مبانی علوم بلاغی و تعیین حدود و ثغور مباحث آن بر پایه منطق ارسطویی استوار است، در حالی که بنیان نظری سبک‌شناسی در چهارچوب زبان‌شناسی تعریف گشته است.

ب) پژوهش‌های بلاغی، به بررسی فنون بلاغی صرفاً در متون ادبی می‌پردازد، در حالی که سبک‌شناسی علاوه بر در نظر داشتن جنبه آماری یک ویژگی سبکی، آن را در انواع متون مورد بررسی قرار می‌دهد.

ج) معیار پژوهش‌های بلاغی بررسی جملات و شاهد مثال‌هاست (به جز مسأله فصل و وصل در علم معانی). در این پژوهش‌ها پدیده‌های بلاغی جدا از نظام کلی متن بررسی می‌شود؛ به تعبیر دیگر، ویژگی تجزیه‌ای (atomism) بُعد غالب آن‌هاست، در حالی که در بررسی‌های سبک‌شناختی، یک ویژگی سبکی در مجموع کلی متن و در یک منظومه تحلیلی مدّ نظر گرفته می‌شود که در آن ساختار (structure) و نظام متن (system)، ارتباط و پیوند عناصر (relationism)، قواعد توزیعی (distributionism) و گشتاری (transformational rules) مدّ نظر قرار می‌گیرد. (مصلوح، ۲۰۰۳، ص ۷۰-۶۷)

با توجه به مطالبی که بیان شد، در مقاله حاضر تلاش داریم با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر معیارهای سبک‌شناسی که به کشف زیبایی‌های ادبی، ظرافت‌های بلاغی و

جنبه‌های نوآوری در متون اهتمام دارد، به بررسی سوره قیامت در چهار سطح آوایی، معنایی، ترکیبی و تصویرپردازی پردازیم تا جلوه‌های سبکی این سوره مبارک روشن گردد. قابل ذکر است که جلوه‌های ادبی کلام وحی از نگاه سبک‌شناسی در پژوهش‌هایی به انجام رسیده است و خوشبختانه روز به روز در حال دامن گستردن است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به مواردی چون: «السجع القرآنی: دراسة أسلوبیة» (عبدالغفار، ۲۰۰۱)، «ملاحم أسلوبیة فی سورة القمر» (بشیر، ۲۰۰۷)، «مستویات التحلیل الأسلوبی: دراسة تطبیقیة علی جزء عم» (شراره، ۲۰۱۴)، «بررسی سبک‌شناسانه سوره مریم» (حسنعلیان، ۱۳۸۹)، «ومضات أسلوبیة فی سورة الرحمن» (خاقانی و جلیلیان، ۱۳۹۱ ه.ش) و غیره اشاره کرد. هریک از این پژوهش‌ها به بررسی مختصات سبکی آیات زبان وحی اهتمام داشته و جلوه‌های بلاغی آیات را تبیین نموده‌اند. در باب تحلیل سبک‌شناختی سوره قیامت پژوهشی مستقل ملاحظه نگردید که امیدواریم این مختصر گامی بسیار خرد در این راستا باشد.

۱. مفاهیم پژوهش

۱-۱. مفهوم سبک

«سبک» در زبان تازی به معنای ریختن فلز در قالب ریخته‌گری است. صاحب‌العین می‌گوید: «السَّبْكُ تَسْيِكُكَ السَّيْكَةُ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، تَذَابُ فَتْفَرِغٍ فِي مِسْبَكَةٍ مِنْ حَدِيدٍ». (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۷۸۷) و «سبکیه» پاره نقره گداخته را گویند ولی ادبای قرن اخیر، سبک را مجازاً به معنی طرز خاصی از نظم و نثر استعمال کرده‌اند و تقریباً آن را برابر استیل «Style» اروپائیان نهاده‌اند. در اصطلاح ادبی مقصود از سبک، «روش خاص ادراک و بیان افکار به وسیله ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر می‌باشد». (بهار، ۱۳۴۹، ص ۱۶)

«سبک‌شناسی (Stylistics) از میان گونه‌های کاربرد زبان، بیش از همه به زبان در ادبیات توجه نشان می‌دهد و بخش عمده پژوهش در این شاخه مطالعاتی بر شناسایی سبک‌های ادبی، زبان شخصی و فردیت خلاق مؤلف متمرکز است». (فتوحی، ۱۳۸۸،

ص ۲۴) این دانش نوین، دانشی مستقل و جزئی نبوده و چنان که پیش تر نیز اشاره شد، با علوم و فنون مختلف در ارتباط است. شمیسا در چستی مفهوم «سبک» می نویسد: «سبک، وحدتی است که در آثار کسی به چشم می خورد. این وحدت، از یک روح یا ویژگی یا ویژگی‌های مشترک و مکرر در آثار کسی است و از عوامل و مختصات تکرار شونده و جلب نظر کننده ناشی می شود». (شمیسا، ۱۳۷۳، ص ۱۶)

گفتنی است از آن زمان که این پژوهش‌ها سر برآورد، سؤال‌های بسیاری درباره ماهیت «سبک» و حوزه‌های پژوهش در باب آن مطرح گشت و هر یک از صاحب نظران این حوزه، چون بالی، شبترز، ریفارتر و دیگران، چهارچوب مجزایی برای خود طرح کردند. این اختلاف در تعیین ماهیت «سبک» و چگونگی آن به حدی است که ویلی ساندرس (willy sanders) در کتاب نظریه سبک‌شناسی خود (linguistisch stiltheorie)، بیست و هشت تعریف از سبک ارائه می دهد. غالب این تعریف‌ها بر چهار محور اساسی اضافه، گزینش، انحراف و توقع، تأکید دارند. (رباعه، ۲۰۰۳، ص ۲۲-۲۱)

در واقع «سبک»، چگونگی گزینش و بهره‌گیری از امکانات زبانی است، به گونه‌ای که یک متن ادبی از دیگر انواع آن متمایز جلوه داده می شود. این فرآیند که عملیاتی آگاهانه از سوی آفرینش‌گر متن ادبی است، با انتخاب معجم واژگانی خاص، قواعد نحوی (Grammatical Selection)، صرفی و معنایی مورد نظر، ظاهر می شود. شایان توجه است که هر نوع انتخاب و گزینشی از سوی آفرینش‌گر متن از عناصر سبکی به شمار نمی آید. (ر.ک. مصلوح، ۱۹۹۲، ص ۳۸-۳۷)

قابل ذکر است که گاه از عناصر سبکی با عنوان انزیاح و هنجارگریزی (Deviation) یاد می شود که در بلاغت کلاسیک با عنوان مخالفت قیاس و خروج از اصل، نام گذاری شده است. هر یک از اسالیب بلاغی و عناصر زیباشناختی متون ادبی را می توان بخشی از انحراف کلام از حالت طبیعی زبان دانسته و معیار سبکی به شمار آورد که ضمن بالا بردن توانایی زبان، آن را از یک‌نواختی و فرسودگی بیرون می آورد.

۱-۲. تحلیل سبک‌شناختی متن

در پژوهش‌های سبک‌شناسی محور پژوهش، عناصر درونی یک پدیده ادبی است که بیش‌ترین اهتمام پژوهش‌گر را به خود اختصاص می‌دهد؛ به بیان دیگر، تحلیل‌گر در این منتهج نقدی تلاش می‌کند که با تعامل مستقیم و بی‌واسطه با متن ادبی و عناصر درون‌متنی، به عرصه‌های هنری متن گام نهد؛ از این رو عناصر بیرونی چون: زندگی صاحب اثر، سیاق‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی در این بررسی‌ها سهمی ندارند. این پژوهش‌ها با محور قرار دادن سطح آوایی، سطح معنایی، سطح ترکیبی، سطح تصویرپردازی، به بررسی و تحلیل متون می‌پردازند.

۱-۳. سوره قیامت

سوره قیامت، هفتاد و پنجمین سوره قرآن کریم است و از سوره‌های مکی به شمار می‌آید. این سوره چهل آیه دارد که مضمون غالب آیات آن، توصیف رستاخیز و هنگامه عظیم قیامت است. سوره با سوگند به روز رستاخیز و نفس لوامه آغاز شده است که نمونه‌ای از حُسن تقسیم و تناسب در بیان را نشان می‌دهد. (درویش، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۱۴۹) تقسیم‌بندی موضوعات این سوره به شرح زیر است:

- آیات ۱-۵ معرفی روز قیامت و هشدار به فرا رسیدن آن،
- آیات ۶-۱۵ توصیف صحنه‌های قیامت،
- آیات ۱۶-۱۹ هدایت حضرت رسول «ص» در چگونگی دریافت وحی،
- آیات ۲۲-۲۵ ذکر حال مؤمنان و مشرکان در قیامت،
- آیات ۲۶-۳۰ ترسیم لحظات پایانی زندگی انسان و لحظه احتضار،
- آیات ۳۱-۳۵ شرح حال کافران منکر معاد،
- آیات ۳۶-۴۰ توصیف آفرینش مجدد انسان و قدرت الهی در احیای وی در قیامت.

۲. تبیین ظرافت‌های بلاغی سوره قیامت با رهیافت سبک‌شناختی

۱-۲. ساختار آوایی واژگان (phonostylistic)

نظام آوایی آیات قرآن کریم، از نخستین سطوحی است که مخاطب را مجذوب خود می‌نماید. این نظام با ساختار معانی پیوندی ناگسستنی دارد، به گونه‌ای که کوچک‌ترین تغییر در بُعد معنایی، ریتم و طنین موجود در آیات را تغییر می‌دهد. «از ویژگی این زیبایی واژگان و نظام صوتی این است که توجه و نگاه‌ها را به خود جلب نموده و ضمیر آدمی را تحریک می‌نماید و دین و هنر بیانی را با حواس انسانی درمی‌آمیزد». (عبدالعال، ۱۴۱۰، ص ۲۰)

با بررسی نظام آوایی آیات سوره قیامت می‌توان تناسب میان الفاظ و معانی را کشف نمود؛ از این رو در این قسم به بررسی ساختار هجایی برخی از آیات می‌پردازیم. برای سهولت در کار، هر یک از آن‌ها را با علائم اختصاری که توضیح آن در زیر می‌آید، نشان می‌دهیم:

هجای کوتاه: «ص ح» (صامت + حرکت کوتاه)

هجای متوسط باز: «ص ح ح» (صامت + حرکت بلند)

هجای متوسط بسته: «ص ح ص» (صامت + حرکت کوتاه + صامت)

هجای بلند بسته: «ص ح ح ص» (صامت + حرکت بلند + صامت)

هجای بلند مزدوج بسته: «ص ح ص ص» (صامت + حرکت بلند + صامت + صامت)

(ر.ک. شاهین، ۱۹۸۰، ص ۴۰)

آیه ۱) «لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ»: (لَا أَق سِ مُ بِ يَوْمِ قِ يَامِ)

ص ح ح / ص ح ص / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح

تعداد هجاهای کوتاه ۵ تا و تعداد هجای متوسط باز و بسته هر کدام دو مورد است.

آیه ۲) «وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ»: (وَلَا أَق سِ مُ بِنِ نَفِ سِ لَوِّ وَا مِ)

ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح

ح ص / ص ح ح / ص ح ح

بسامد هجاهای متوسط و بلند در ساختار هجایی آیات بالاتر می‌رود؛ گویی قرآن با مخاطب‌شناسی، نظام هجی متناسب با آن‌ها را انتخاب کرده است.

۲-۱-۱. آوای حروف

نغمه ناشی از تکرار حروف از دیگر عوامل زیبایی ساختار موسیقایی در آیات است. البته قابل توجه است که فاصله میان حروف باید به گونه‌ای باشد که ذهن، تکرار را دریابد. تکرار حروف سایشی، مانند: «س»، «ش»، «ز»، «ف»، محسوس‌تر از حروف انسدادی، مانند «ب»، «ت»، «ک» و غیره است. از طرفی بعضی از حروف خوش‌تر از بعضی دیگر است، مثلاً مصوت‌های بلند کاملاً موسیقایی و خوش‌آهنگ هستند. (ر.ک. وحیدیان کامیار، ۱۳۹۰، ص ۲۲) از نظر علمی صوت‌ها لرزش محسوس امواج و نوسان آن در هوا هستند که در فضا به حرکت در آمده و در آن محو می‌شوند و بخشی از این نوسانات در گوش باقی مانده و دلالت‌هایی چون غم و شادی، امر و نهی، خبر و انشاء را باقی می‌گذارند. (علی الصغیر، ۲۰۰۰، ص ۱۴)

در آیات سوره قیامت، کارکرد حروف را در القای دلالت‌های خاص شاهدیم. این حروف با بسامدهای گوناگون ضمن اثر موسیقایی خاص خود با معانی در ارتباطند. جدول شماره (۲) بسامد حروف در این سوره را نشان می‌دهد.

چنان که در جدول زیر مشاهده می‌شود حروف چهار چون «لام» و «نون» نسبت به حروف همس چون «تاء»، «حاء»، «باء» و «کاف» حضور بیش‌تری در ساختمان واژگان دارند. این دو حرف که هر یک به ترتیب ۸۰ و ۵۳ مرتبه در این سوره به کار رفته‌اند، پس از حرف مدی «الف» از بیش‌ترین بسامد برخوردارند. این نوع از حروف با صفت جهری خود در شدت و تحکیم پیام‌ها جلوه خاص دارند و از آن‌جا که آیات معاد با نوعی از انداز و هول همراه است، این نوع از حروف بیش‌تر از حروف دیگر به کار رفته است. حرف «قاف» که از اصوات تفخیم به شمار می‌آید و با قدرت آوایی موجود در آن مفهوم عظمت این واقعه را به نیکی ترسیم می‌کند. تکرار حروف لین «الف»، «واو» و «یاء» با آوای طویل خود در این موضوع برجستگی خاصی دارد.

جدول (۲) بسامد حروف سوره قیامت

شماره	حروف	تکرار	شماره	حروف	تکرار	شماره	حروف	تکرار	شماره	حروف	تکرار
۱	الف	۱۴۲	۸	د	۶	۱۵	ض	۱	۲۲	ک	۱۶
۲	ب	۲۹	۹	ذ	۱۵	۱۶	ط	۲	۲۳	ل	۸۰
۳	ت	۲۷	۱۰	ر	۳۲	۱۷	ظ	۴	۲۴	م	۴۰
۴	ث	۵	۱۱	ز	۲	۱۸	ع	۱۶	۲۵	ن	۵۳
۵	ج	۱۰	۱۲	س	۲۵	۱۹	غ	۱	۲۶	و	۴۳
۶	ح	۵	۱۳	ش	۱	۲۰	ف	۱۹	۲۷	ه	۲۱
۷	خ	۴	۱۴	ص	۴	۲۱	ق	۲۷	۲۸	ی	۴۰

همچنین از هم‌دوشی برخی از حروف با یک‌دیگر نغمه خاصی شکل می‌گیرد؛ برای نمونه: «كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (قیامت: ۲۶-۳۰)، هرگز! چون (جان) به چنبره‌های گردن رسد و گفته شود افسونگری (درمانگر) کیست؟ و بداند که این (هنگام) جدایی است و ساق در ساق پیچد. در این روز، گسیل به سوی پروردگار توست. در این آیات از تکرار و تلائم حروف «راء»، «الف» و «قاف»، موسیقی ویژه‌ای برخاسته است که صحنه کند شدن نفس انسان در حال احتضار را به نیکی ترسیم می‌نماید، زمانی که انسان مرگ را به چشم خویش می‌بیند و به فراق خویش اطمینان می‌یابد.

گفتنی است که از تناسب حروف در این سوره مبارک، آرایه بدیع جناس حاصل آمده که نغمه و موسیقی درونی آیات را پُر رنگ‌تر جلوه می‌دهد؛ برای نمونه، تجانس میان «ناضرة» و «ناظرة»، «راق» و «فراق»، «ساق» و «مساق»، از آن جمله است. قسمتی از این موسیقی را باید در تناسب حروف پایانی آیات دانست که از نظمی خاص تبعیت می‌کنند که تنها تناسب لفظی نبوده و نظم معنایی خاص را در لابه‌لای بندها و آهنگ‌ها روشن می‌سازند؛ (بنت شاطیء، ۱۹۶۸، ص ۲۳۹) برای نمونه در آیات زیر با تقدیم و تأخیر در اجزای آیات فاصله‌ها با دقت خاصی هماهنگ گشته‌اند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ». (قیامت: ۲۵-۲۲)

۲-۱-۲. تکرار

در حقیقت باز آوردن یک لفظ، عبارت یا آیات قرآنی است که سبب ثبوت معنا در ذهن مخاطب و جلب نظر وی می‌گردد. این پدیده در قرآن به شکل تناوب حرکت و سکون، تکرار شیء در فواصل مساوی، و یا در اعاده لفظ یا معنایی واحد دیده می‌شود. زرکشی (۷۹۴ق) در البرهان خویش فواید متعددی بر این اسلوب برمی‌شمارد که از جمله آن، تأکید معنا، تعظیم، تعجب، خوف نسیان، تهدید و غیره است. (زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۸-۱۱)

در سطح آوایی این سوره مبارک، تکرار واژگان، عنصر سبکی برجسته سوره است. تکرار برخی از واژگان چون، کلمه «انسان» ۶ بار، «أولی» ۴ مرتبه، «رب» ۳ بار، افزون بر پر رنگ نمودن جلوه موسیقایی و نظم آهنگ سوره با سیاق کلی سوره که بیانگر ارباب و انذار است، هماهنگ می‌باشد.

«بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ» (قیامت: ۶-۵)، بلکه آدمی بر آن است که در آینده خویش، (نیز) گناه ورزد. می‌پرسد روز رستخیز چه هنگام است؟ در آیه شریفه می‌توانست به ضمیر انسان اکتفاء کند و بفرماید: «بل یرید أن یفجر أمامه»، بلکه او می‌خواهد آزاد باشد ولی کلمه «انسان» را آورد تا در توبیخ و سرکوبی او مبالغه کرده باشد و به همین منظور این کلمه را در این آیه و آیات بعد از آن، چهار بار تکرار کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۶۶)

نمونه دیگر کارکرد ادبی تکرار را در این آیه شاهدیم: «أَوَّلَىٰ لَكَ فَأَوَّلَىٰ ثُمَّ أَوَّلَىٰ لَكَ فَأَوَّلَىٰ» (قیامت: ۳۵-۳۴)، پس وای بر تو وای! دگرباره وای بر تو وای! «أَوَّلَىٰ لَكَ»، خبری برای مبتدای محذوف است و تقدیر آن ضمیر «هو» بوده که به انسان منکری که در آیات پیشین ذکر شده است، برمی‌گردد. با این تکنیک فنی، فضای هشدار و ترس بر تمام آیه سایه افکنده و مضمون مورد نظر همراه با شدت به تصویر کشیده شده است. جالب آن که «أولی» اسم تفضیل بوده و بر هلاکت در نزدیک‌ترین زمان ممکن دلالت دارد و این خود با فضای حاکم بر سوره که دال بر سرعت و تندی است، همراهی می‌کند. (ر.ک. سامرائی، ۲۰۰۳، ص ۲۲۸)

۲-۲. سطح معناشناسی (Semantystilistics)

در قرآن کریم به دلیل رسالت اصلی آن در امر هدایت، دریافتن معنا و مفاهیم آیات اهمیتی ویژه دارد. سنجش واژگان قرآنی و بررسی ابعاد معانی آن در میان پیشینیان امری رایج بود. این امر در زبان‌شناسی معاصر بر عهده «معناشناسی» یا «علم الدلالة» است. اگر زبان‌شناسی به شکل عام بررسی واژه‌ها را بر عهده دارد؛ در مقابل، اصحاب این شاخه نوین به طور خاص به جوهر واژگان و مضامین آن پرداخته و سعی دارند با آگاهی از لایه‌های معنا، در تحلیل مقصود متون توفیق یابند؛ از این رو برای مطالعه دقیق‌تر، آن را در اقسامی چون معنای مرکزی (معنای اصلی)، معنای عرضی (ثانوی)، معنای اسلوبی، معنای ذاتی (فردی)، معنای ایحائی و غیره بررسی می‌کنند.

۲-۲-۱. معانی واژگان

از برجسته‌ترین ویژگی‌های سبک بیانی قرآن کریم، فخامت و شکوهی است که از گزینش واژگان حاصل می‌شود. این سبک بیان مطابق با اغراض و مضامین مختلف، تغییر می‌یابد. انتخاب ساختار مناسب واژگانی و قرار گرفتن در زنجیره متناسب، نظم بی‌بدیل آیات را نمایش می‌دهد و خواننده را مبهور خویش می‌سازد. گاه نیز برخی از واژگان از مرز حقیقی خود گذشته و دلالت‌های رمزی و ایحائی بر خود می‌گیرند تا با بار خاصی از معنا تبلور یابند. این کاربرد مجازی را در کلمه «بصیره» در این آیه شاهدیم: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلٰی نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (قیامت: ۱۴)

آری، (آن روز) آدمی بر خویشتن گواهی بیناست. «بصیره» در کتب اعراب قرآن صفت برای موصوفی محذوف (عین بصیره، حجه بصیره) در نظر گرفته شده است و در برخی از تفاسیر نیز «ه» موجود در «بصیره» تالی مبالغه به شمار آمده و از بار معنایی عمیق آن حکایت می‌کند (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۶) و مقصود از آن اعضا و جوارح انسانی است که از اعمال وی آگاهی داشته و وی را از آن با خیر ساخته و علیه وی شهادت می‌دهند. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۶۱)

لفظ «لَوَامَةٌ» نیز در این آیه شریفه: «وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ» (قیامت: ۲)، نه و سوگند به روان سرزنشگر، با قرار گرفتن در قالب صرفی خاص خود، مفهوم مبالغه را به دوش می-کشد. وزن فعال در اصل وضع خود دال بر صنعت و پیشه است همچون: عطار، بزّاز و غیره؛ (ر.ک. سامرائی، ۲۰۰۷، ص ۹۴) بنابراین بارزترین ویژگی «لَوَامَةٌ»، پیوستگی سرزنش انسان در محکمه وجدان است، چنان که فخر رازی نیز در تفسیر خویش به آن اشاره دارد: «قوله (لَوَامَةٌ) يَنْبئ عن التكرار والإعادة وكذا القول في لَوَام و عذاب و ضرار». (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۷۲۱)

دو لفظ «مستقر» و «مساق» نیز در این دو آیه: «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامت: ۱۲)، در آن روز تنها قرارگاه، نزد پروردگار توست و «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (قیامت: ۳۰)، در این روز، گسیل به سوی پروردگار توست، دلالت خاصی از معنایی را افاده می کنند. هر دو مصدر میمی هستند و با دیگر مصادر تفاوت بارزی دارند، هر چند که بسیاری از علمای نحو تفاوتی را میان مصادر میمی با دیگر مصادر قائل نیستند ولی در حقیقت «مصادر میمی علاوه بر دلالت بر حدث، حامل مفهوم ذات هستند». (سامرائی، ۲۰۰۷، ص ۳۲-۳۱)

در کتاب نحو وافی نیز ممیزه اصلی مصادر میمی را با دیگر مصادر، قوه دلالت و بار تأکیدی آن دانسته که نسبت به دیگر مصادر بیشتر است؛ (ر.ک. حسن، ۱۹۷۴، ج ۳، ص ۲۳۱) بنابراین گزینش این دو لفظ، ضمن داشتن مفهوم چند بُعدی یعنی معنای مصدری و دلالت بر مکان و زمان، دارای معنای تأکیدی هستند. ابن عاشور نیز ساخت صرفی لفظ «مستقر» و اضافه شدن دو حرف «س» و «ت» را در این معنا مؤثر دانسته است. (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۹، ص ۳۲۱)

گفتنی است در کلمه «مساق»، ظرافت ادبی دیگری نهان است و آن این که در این بازگشت، انسان اختیاری از خود نداشته و چون حیوانی که دیگری او را می راند، به جایگاه ابدی خویش رانده می شود. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۸۱)

انتخاب فعل «تذرون» به جای «تترکون» در این آیه: «وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ» (قیامت: ۲۱)، و جهان واپسین را و می گذارید، با اعلال حذف موجود در آن (اصل آن توذرون بوده است) دلالت ایحائی خاص داشته و با فضای موجود در سوره که به نوعی با شتاب و ریتمی تند

همراه است، سازگاری بیش‌تری دارد. افزون بر آن، معنای آن نیز با نوعی ذمّ و نکوهش همراه هست که با سیاق آیه همراهی می‌کند. (سامرائی، ۲۰۰۳، ص ۲۱۸)

فعل «ظنّ» نیز در این آیه مبارک: «وَوَظَنَّا أَنَّهُ الْفِرَاقُ» (قیامت: ۲۱)، و بدانند که این (هنگام) جدایی است، بیان‌گر آن است که رهایی دنیا به دلیل میل و آرزوی شدید انسان به زندگی، بسی سخت به نظر آید و تا لحظه آخر زندگی خود یقین به ترک دنیا ندارد. صاحب روح المعانی در این باره می‌نویسد: «إِنَّمَا سَمِّيَ الْيَقِينِ هَاهُنَا بِالظَّنِّ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ مَا دَامَتْ رُوحُهُ مُتَعَلِّقَةً بِبَدَنِهِ يَطْمَعُ فِي الْحَيَاةِ لِشِدَّةِ حُبِّهِ لِهَذِهِ الْحَيَاةِ الْعَاجِلَةِ وَلَا يَنْقَطِعُ رَجَاؤُهُ عَنْهَا فَلَا يَحْصُلُ لَهُ يَقِينُ الْمَوْتِ بَلِ الْظَّنُّ الْغَالِبُ مَعَ رَجَاءِ الْحَيَاةِ أَوْ لِعَلِّهِ سَمَّاهُ بِالظَّنِّ عَلَى سَبِيلِ التَّهَكُّمِ». (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۱۶۳)

با بررسی این نمونه‌ها می‌توان چنین گفت که گزینش واژگان با ساختار صرفی خاص خود و جایگاه دقیق آن‌ها، از نظمی بی‌بدیل پیروی می‌کنند.

۲-۲-۲. طباق

نقش این آرایه بدیعی تنها در آفرینش تناسب و زیبایی لفظی نیست بلکه در انبساط خاطر، روشنگری، تأکید، ملموس ساختن و تجسم بخشیدن عواطف و مفاهیم به ذهن، کارکرد مهمی دارد. (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۶۲) در این سوره تضاد میان واژگان در گیرایی و تقرّب مقصود به ذهن نقش مهمی ایفا می‌نماید.

تقابل واژگان: «الدُّكْرُ، الْأُنْثَى»، «حَسْفٌ، بَرَقٌ»، «قَدَمٌ، أَخْرٌ»، «تَحْبُونٌ، تَدْرُونَ»، «الْآخِرَةُ، الْعَاجِلَةُ»، «بَاسِرَةٌ، نَاضِرَةٌ»، «صَدَقٌ، صَلَّى»، هر یک به نوعی در ایفای این مهم تأثیرگذار بوده و به روشنی معنا کمک می‌نمایند. جالب آن‌که انتخاب این واژگان ضمن ایجاد این تقابل معنایی، در بُعد تناسب آوایی و لفظی نیز مؤثرند و با فضای کلی و سیاق آیات نیز همسازی دارند؛ برای نمونه، نامگذاری دنیا با عنوان «عاجلة» با داشتن تقابل معنایی با «آخرة»، یکدستی دقیق واژه را با سیاق آیه نشان داده و گذرا بودن دنیا و فرصت‌های دنیایی را ترسیم می‌کند: «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ» (قیامت: ۲۰)، هرگز! بلکه شما این جهان‌شتابان را دوست می‌دارید،

ضمن آن که با این نام گذاری، تناسبی لطیف با آیه پیشین «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» ایجاد نموده است.

۳-۲-۲. مراعات النظیر

بخشی از ظرافت‌های ادبی آیات مبارک این سوره، مرهون وحدتی است که از تقارن و تناسب اجزای عبارات آن پدید آمده است؛ چرا که اجزای مترابط، مسیر دریافت پیام را بسی آسان می‌کنند. این ترفند فنی که زیبایی آن، ناشی از تناسب و هماهنگی است، مراعات النظیر نام داشته و مقصود از آن گردآوری میان دو امر یا چند چیز متناسب است. (هاشمی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۵) نمونه‌هایی از این فن بدیعی را در آیات زیر شاهدیم:

«فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ وَحَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (قیامت: ۹-۷)،

«أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِّن مَّيِّ يُمْنِي ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى» (قیامت: ۳۷-۳۸)،

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّن نَجْمَعُ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (قیامت: ۳-۴).

گفتنی است سامرائی قسمت عمده لطافت ادبی این سوره را مربوط به تناسب و انسجام در میان آیات آن دانسته و بر آن چه که سیوطی در *الاتقان* خویش درباره عدم ترابط برخی از آیات با پایان سوره بیان نموده، خرده می‌گیرد. وی معتقد است این سوره از وحدتی خاص در گردآوری امور متناظر و متقابل، برخوردار است و موارد متعددی از آن-ها را برمی‌شمارد. (ر.ک. سامرائی، ۲۰۰۳، ص ۲۰۲)

۴-۲-۲. استفهام

ساختارهای پرسشی در آیات قرآنی با لطائف بلاغی و آمیزه‌های ادبی پیوند یافته‌اند. اغراضی چون انکار، تعظیم، شگفتی، تحقیر، سرزنش، تکریم و غیره، از جمله معانی مجازی این گونه ساختارها هستند. این ساختار ۶ مورد در سوره قیامت به کار رفته است که در تمامی آن غرض، پرسش حقیقی نبوده و بر معانی مجازی دلالت دارند؛ برای نمونه در آیه شریفه «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّن نَجْمَعُ عِظَامَهُ» (قیامت: ۳)، آیا آدمی می‌پندارد هرگز

استخوان‌های (پوسیده) او را فراهم نمی‌آوریم؟، استفهام در قالب انکاری خویش به کار رفته و مراد از آن توییخ و نکوهش منکران قیامت است.

همچنین پرسش فرد لجوج و ملحدی که رسیدن قیامت را انکار کرده و می‌گوید: «أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (قیامت: ۶)، روز رستخیز چه هنگام است؟ در این ساختار، لفظ «أَيَّانَ» با آوای بلند خود شدت استبعاد را تجسم می‌سازد تا این غرض بلاغی که همراه با سخره گرفتن روز قیامت است، به تصویر درآید؛ به تعبیر دیگر «می‌خواهد بگوید اصلاً روز قیامتی نیست، نه این که به آن ایمان داشته باشد و بخواید از تاریخ وقوعش آگاه شود، ... حال چه این که آن روز نزدیک باشد و چه دور، برای این که هر آن چه آمدنی و شدنی است، نزدیک است. دیگر معنا ندارد پرسد قیامت چه وقت قیام می‌کند؛ پس این سؤال جز به انگیزه تکذیب و استهزا نمی‌تواند باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۶۶).

«يَقُولُ الْإِنْسَانُ يُؤْمِنُ بِالْمَقْرُ» (قیامت: ۱۰)، در آن روز آدمی می‌گوید: گریزگاه کجاست؟ پس از آن که به یقین، رسیدن قیامت را می‌بیند.

«أَمْ يَكُ نُفُفَةً مِّن مَّيِّمِي» (قیامت: ۳۷) مقصود حقیقی از این استفهام تقریر است.

۳-۳. سطح ترکیبی در سوره قیامت

در این سطح از سبک‌شناسی، پژوهش‌گر متون، غالباً به بررسی تناوب جملات در کوتاهی و بلندی، پیوند عناصر آن، کاربرد وجوه اخباری و انشائی، تذکیر و تأنیث، زمان افعال و مانند آن می‌پردازد تا سبک‌ها از یکدیگر متمایز گردند. نخستین مطلبی که در بررسی این سطح در آیات مبارک سوره قیامت به نظر می‌رسد، تناسب و پیوند بلاغی آشکاری است که در فضای سوره حاکم است. این تناسب ظریف در سوگند به روز قیامت و نفس لوآمه، در همان دو آیه نخست ملاحظه می‌شود. بسیاری از مفسران سعی در کشف دلیل جمع این دو واژه در آغاز سوره بوده‌اند و تفسیرهای متعددی را بیان داشته‌اند که از جمله آن سه دیدگاه تفسیری مهم زیر است:

«یکی از دلایل وجود «معاد»، وجود «محکمه وجدان» در درون جان انسان است که به هنگام انجام کار نیک، روح آدمی را مملو از شادی و نشاط می‌کند و از این طریق به او

پاداش می‌دهد و به هنگام انجام کار زشت یا ارتکاب جنایت، روح او را سخت در فشار قرار داده و مجازات و شکنجه می‌کند.

تفسیر دیگر این که منظور ملامت کردن همه انسان‌ها در قیامت نسبت به خویشتن است. مؤمنان به این جهت خود را ملامت می‌کنند که چرا اعمال صالح کم به جا آورده‌اند؟ و کافران از این جهت که چرا راه کفر و شرک و گناه پیموده‌اند؟ دیگر این که منظور تنها «نفس» کافران است که در قیامت آن‌ها را به خاطر اعمال سوءشان بسیار ملامت و سرزنش می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۲۷۶-۲۷۵)

آوردن «لای نافیه» همراه با فعل قسم، در بیان عظمت «مقسم به» و تأکید بر وقوع است که بر تأمل بر حادثه تشویق می‌کند. در حقیقت سوگندهای قرآنی ابزارهای بیانی مناسبی هستند که به تغییر و خردورزی راهنمایی نموده و اندیشه را از غفلت و جمود می‌رهانند. (شراره، ۲۰۱۴، ص ۱۹)

مفسران از تناسب دقیق این سوره با سوره پیشین (مدثر) یاد کرده‌اند؛ چرا که در آن سوره نیز سخن از قیامت و احوال آن است ولی در این سوره به طور خاص به این روز می‌پردازد.

از دیگر جلوه‌های تناسب و انسجام ساختار موضوعی این سوره مبارک، آغاز و پایان سوره است که با سخن با ذکر رستاخیز شروع گشته و با این آیه به پایان می‌رسد: «أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُجِيبَ الْمُوتَىٰ» (قیامت: ۴۰). از ویژگی‌های سبکی برجسته این سطح، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۳-۱. تقدیم و تأخیر

بی‌گمان در ورای چگونگی هم‌نشینی واژه‌ها و ارتباط تنگاتنگ آن‌ها در آیات قرآن مقاصد و اغراض بلاغی خاصی نهفته است. علمای بلاغت از دیرباز به این مهم در دو علم معانی و بدیع توجه داشته و در کشف زیبایی‌های آن سعی نموده‌اند. اغراضی چون: اظهار سرور و شادمانی، تشویق به متأخر، تلذذ، تبرک، افاده اختصاص و حصر، عنایت و اهتمام، احتقار، افتخار، انکار، تناسب وزنی، از جمله مواردی است که در انگیزه‌های تقدیم و

تأخیر بیان شده است (ر.ک. مسیری، ۲۰۰۵، ص ۵۰). در متن قرآن به عنوان یک متن ادبی والا، جایگاه ویژه از اهمیت خاصی برخوردار است و دلالت معنایی خاصی در ورای آن است.

از نمونه‌های بارز تقدیم در این سوره، این آیات است: «بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (قیامت: ۱۴)، «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامت: ۱۲)، «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (قیامت: ۳۰). در این آیه برای افاده مفهوم اختصاص و اهتمام به خبر، «إِلَىٰ رَبِّكَ» بر مبتدا مقدم گشته تا معنای گسیل شدن به سوی پروردگار به زیبایی ترسیم گردد.

«وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳)، چهره‌هایی در آن روز شاداب است (که) به (پاداش و نعمت) پروردگارش می‌نگرد. «إِلَىٰ رَبِّهَا» متعلق است به کلمه «ناظره» که به خاطر افاده حصر و یا رساندن اهمیت مطلب از خود آن جلوتر آمده و گر نه می‌فرمود: «ناظره إلی ربها». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۷۸) این تقدیم علاوه بر اهتمام، افاده حصر و اختصاص می‌نماید. این نعمت و عنایت عظیم پروردگار بر مؤمنان، آنها را از توجه به نعمت‌های دیگر بهشتی باز می‌دارد و تنها و تنها بدان نظاره‌گرند. (ر.ک. مسیری، ۲۰۰۵، ص ۶۷۶)

۲-۳-۳. حذف

یکی از اسلوب‌های پرکاربرد بلاغی قرآن، حذف و ستردگی در ساختار آیات است. این شیوه ممتاز بیانی که نمونه‌های اعلای آن در آیات قرآن مشاهده می‌شود، در انسجام و پیوند عناصر جمله نقشی به‌سزا دارد و به نوعی انحراف از معیار و شکل طبیعی سخن به شمار می‌آید. از جمله ظرافت‌های بلاغی این اسلوب می‌توان به تفخیم و تعظیم، اختصار، تخفیف، بیان معنای گسترده، صیانت زبان از ذکر، ایجاد فاصله‌های قرآنی، ابهام و غیره اشاره کرد. (ر.ک. زرکشی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۱۵)

در سوره قیامت، اسلوب حذف از بسامد فراوانی برخوردار است. حذف جواب قسم در آیات نخست از جمله آن است: «لَا أُفْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلَا أُفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت: ۲-۱) که تقدیر آن: «لنجمعنَّ عظامکم و نبعثکم للحساب» است (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۹،

ص ۳۱۴). هدف بلاغی این حذف ترسیم بزرگی هول قیامت و عظمت امر بعث است که قابل توصیف نبوده و زبان از وصف ابعاد آن عاجز است. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۶۴)

این عظمت در آیات دیگری نیز مورد اشاره بوده است؛ برای نمونه: «تَمُكَّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَعْتَةٌ» (اعراف: ۱۸۷) و آیه «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى». (طه: ۱۵) همچنین این حذف با فضای تعجیل و شتاب که از آیات نخستین و «نفس لَوَامَهُ» برداشت می شود، تناسب دارد. (سامرائی، ۲۰۰۳، ص ۲۰۶)

از دیگر موارد حذف، عدم ذکر فاعل در ۷ آیه از این سوره (آیات: ۹، ۱۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۶ و ۳۷) است که هر کدام بر مقتضای سیاق و تداوم انسجام در میان آیات، حذف گشته اند. برای نمونه در آیه «كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ» (قیامت: ۲۶)، هرگز! چون (جان) به چنبره های گردن رسد، فاعل فعل «بلغت» به دلیل دلالت سیاق، حذف شده است. بنت الشاطی در کتاب *اعجاز بیانی خویش* درباره ظرافت ادبی این نوع از محذوفات در آیات قیامت می نویسد: از پدیده های اسلوبی قابل توجه در تعبیر قرآنی، استغنا از بیان فاعل در برخی از آیات است.

این فرآیند در آیاتی که سخن از قیامت است، بیشتر به چشم می آید اما جالب آن که با توجه به بسامد فراوان آن در آیات، مفسران و علمای بلاغت به آن توجهی نداشته اند. برخی از علمای بلاغت علت این حذف را خوف و جهل به فاعل دانسته اند اما به نظر می رسد اهتمام بر حادثه و بزرگی آن، موجب شده است که فاعل حقیقی این آیات که خدای سبحان است، ذکر نگردد. (ر.ک. بنت الشاطی، ۱۹۶۸، ص ۲۲۴)

حذف مفعول نیز بخشی از اجزای محذوف در آیات این سوره است (برای نمونه آیات: ۱۳، ۲۸، ۳۱، ۳۲) که غرض بلاغی در آن عدم تعلق غرض به ذکر محذوف و پرهیز از بیهودگی است که به روشنی از سیاق به دست می آید.

از دیگر موارد محذوف، عدم ذکر جار و مجرور (لک) در این آیه است: «أَوَّلَى لَكَ فَأَوَّلَى ثُمَّ أَوَّلَى لَكَ فَأَوَّلَى» (قیامت: ۳۵-۳۴)، انداختن این بخش از عبارت را نباید تنها برای

ایجاد فاصله دانست بلکه دلیل اصلی این حذف را باید با سیاق آیات پیشین سنجید: «فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى». (قیامت: ۳۲-۳۱)

در بخش «فلا صدَّق» سخن از عدم ایمان و در قسمت «ولا صلَّى»، یکی از مظاهر عبادت به میان آورده شده است. حال ذکر و حذف «لك» در آیه، دلالت بر این دارد که این دو صفت از نظر اهمیت یکسان نیستند؛ چرا که ذکر آن همراه با بخش نخست، دلالت بر اهمیت تصدیق قلبی و ایمان است و در مقابل عدم ذکر، دال بر آن است که نماز از نظر اهمیت در درجه دوم در مقابل ایمان قرار دارد. (ر.ک. سامرائی، ۲۰۰۳، ص ۲۳۱)

۳-۳-۳. التفات

از دیگر ظرافت‌های ادبی موجود در این سوره مبارک که تنوع و نیرویی ویژه به القای مفاهیم می‌بخشد، التفات است. این شگرد هنری «برخلاف هنجار عادی و غیر منتظره است و غرض از آن ایجاد غرابت و آشنایی‌زدایی است». (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۰، ص ۹۹) در کتب بلاغی، التفات از فنون خروج از مقتضای ظاهر به شمار می‌آید و مقصود از آن، تغییر زاویه سخن و انتقال آن در میان غیبت، خطاب و تکلم است تا شنونده از یکنواختی ملول نگردد و با از هم گسستن روند معمولی سخن، تحرک لازم در سخن پدید آید. (ر.ک. هاشمی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۷)

نمونه‌ای از این شگرد ادبی را در همان آیات نخستین در تغییر رویکرد از افراد (متکلم وحده) به جمع (متکلم مع الغیر) شاهدیم: «لَا أُفْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلَا أُفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ» (قیامت: ۳-۱)، نه، سوگند به روز رستخیز، نه و سوگند به روان سرزنشگر، آیا آدمی می‌پندارد هرگز استخوان‌های (پوسیده) او را فراهم نمی‌آوریم؟ که با آوردن فعل به صورت جمع، ضمن ایجاد تنوع در بیان، آفرینش مجدد انسان را قطعی معرفی می‌نماید.

انتقال از غیبت به خطاب، نمونه دیگر التفات در این آیه شریفه است: «ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَمْتَطِي أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ» (قیامت: ۳۵-۳۳)، سپس خرامان به سوی خانواده‌اش رفت. پس وای بر تو وای! دگرباره وای بر تو وای! در این آیات زاویه سخن از

سوم شخص غائب به مخاطب تغییر یافته تا ضمن زیبا شدن روند بیان، هدف بلاغی نکوهش و تهدید، با شدت خاصی ترسیم شود.

۴-۳. تصاویر ادبی در سوره قیامت

ترسیم مضامین قرآنی بر تابلوهای تصویری کاربرد گسترده و فراوانی در آیات قرآن دارد. از نگاه برخی از قرآن پژوهان قریب به سه چهارم از موضوعات قرآنی در قالب تصاویر بیان گشته و تنها یک چهارم آن به شکل مفاهیمی ذهنی و مجرد به توصیف درآمده‌اند. (خالدی، ۲۰۰۰، ص ۳۳۹) این موضوع در توصیف صحنه‌های قیامت در این سوره بسیار پُر رنگ به نظر می‌رسد. چه، آن که دو نوع تصویر، حقیقی و مجازی، در این سوره کاربرد دارد.

از نکات برجسته این تصاویر، همگامی موسیقی و نغمه آیات با دگرگونی صحنه‌ها و تغییر پرده‌های نمایش است که با ریتمی تند همراه گشته است، گویی صحنه‌های حوادث پیش از قیامت یکی پس از دیگر عرضه می‌شوند و این ناشی از کوتاهی مقاطع صوتی است که از نظام آوایی سوره و آرایش خاص کلمات آن نشأت می‌گیرد: «فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ وَخَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُكُ لَا وَرَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ يُبْأُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ» (قیامت: ۱۳-۷)، پس، آن هنگام که چشم خیره شود و ماه، تیره گردد و خورشید و ماه به هم برآیند، در آن روز آدمی می‌گوید: گریزگاه کجاست؟ هرگز! پناهگاهی نیست. در آن روز تنها قرارگاه، نزد پروردگار توست. در آن روز آدمی را از آنچه کرده یا نکرده است، آگاه می‌کنند.

تصویر دگرگونی‌های دنیا قبل از حادثه قیامت، نمایش حال مؤمنان و منکران و صحنه احتضار، سه تابلوی اصلی تصاویر حقیقی این سوره مبارک هستند. گفتنی است که تصاویر دیگر خود را در تعابیر مجازی چون: استعاره و کنایه نشان می‌دهد که توضیح هر یک در ادامه می‌آید:

۳-۴-۱. استعاره

استعاره یکی از ابزارهای کارآمد در صحنه‌آرایی آیات مبارک این سوره است. نمونه‌ای از این ابزار تصویری را در توصیف بی‌اعتنایی و تکذیب آیات الهی توسط یکی از منکران قیامت، (ابو جهل) در این آیه می‌بینیم: «فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّىٰ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّىٰ» (قیامت: ۳۳)، نه (حق را) راست دانست و نه نماز گزارد ولی دروغ شمرد و روی گرداند، سپس خرامان به سوی خانواده‌اش رفت، این آیه با اسلوبی آمیخته با سخریه و تهکم، تصویری زیبا از کیفیت راه رفتن فرد منکر ارائه می‌دهد.

فعل «تَمَطَّىٰ» به معنای «یلوی ظهره تبختراً»، پشت خود را از غرور بر گرداندن است (فراء، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۲۱۲) و در اصل از فعل «يَتَمَطَّطُ» به معنای تمدد و کش آمدن و یا از «مَطَّأ» به معنای پشت است (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۶۴) و در این جا استعاره از راه رفتن همراه با تکبر و تبختر است. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۸۱)

نمونه دیگر کارکرد تصویری استعاره را در این آیه شاهدیم: «وَأَلْتَمَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ» (قیامت: ۲۹)، و ساق در ساق، پیچد که برای ترسیم وخامت حال و فرا رسیدن امواج سختی‌ها، مقصود در قالب تمثیل بیان گشته است. مفسران در شرح این آیه دیدگاه‌های مختلفی را بیان داشته‌اند که طبرسی به آن‌ها اشاره کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۰۶) «مراد از این جمله پیچیدن شدت امر آخرین روز دنیا به نخستین روز آخرت است، چنان که گفته می‌شود: «شترت الحربُ عن ساقها» استعاره از شدت یافتن جنگ است.» (درویش، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۱۵۵) زمخشری منظور از التفاف و پیچیدن ساق‌ها را لرزشی می‌داند که هنگام مریضی بر بدن وارد می‌شود. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۶۳)

در نگاه صاحب‌المیزان «آیه می‌خواهد با تعبیر پیچیدن ساق به ساق از احاطه شدائد و ورود پی در پی آن‌ها خبر دهد؛ چون از دم مرگ تا روز قیامت شدائد یکی پس از دیگری روی می‌آورد»؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۸۱) بنابراین این تصویر حقیقی از قیامت در تعبیری استعاری نمایان گشته است.

نیز در آیه شریفه «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (قیامت: ۵)، بلکه آدمی بر آن است که در آینده خویش (نیز) گناه ورزد، کلمه «أمام» ظرف مکان است که به عنوان استعاره در

زمان آینده استعمال می‌شود؛ گویی پیوسته می‌گوید: توبه خواهم کرد و به این وسیله گناه- های وی افزوده گشته و توبه را به تأخیر می‌اندازد. (ر.ک. فراء، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۲۰۸)

از دیگر نکات موجود در این آیه افزودن حرف لام بر سر فعل «یفجر» است تا بار معنایی آن ژرف‌تر گردد. در حقیقت اصل آن است که بگوید: «بل یرید الإنسان أن یفجر»؛ چرا که فعل «یرید» بی‌واسطه بر مفعول خود اضافه می‌شود و این حرف تأکیدی برای بیان شدت درونی میل انسان بر بدی‌ها و دنبال نمودن امیال است. (ر.ک. سامرائی، ۲۰۰۳، ص ۲۰۷)

۳-۴-۲. کنایه

از دیگر عناصر تصویرساز در این سوره مبارکه بهره‌مندی از دیگر صنعت بیانی یعنی کنایه است. مقصود از کنایه در لغت، پوشیده سخن گفتن، پرده برانداختن بر آن و عدم تصریح است اما در علم بیان، عبارت است از «بیان لفظ در غیر معنای حقیقی آن، به صورتی که بتوان معنای اصلی آن را نیز اراده کرد» (هاشمی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۷) و فرق اصلی کنایه و استعاره نیز در همین است که در استعاره قرینه صارفه وجود دارد تا ذهن را از معنای حقیقی دور کند و به معنای مجازی رساند ولی در کنایه چنین قرینه‌ای وجود ندارد. یکی از انواع تعابیر کنایی را در این آیه مبارک شاهدیم: «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوْا بَنَانَهُ» (قیامت: ۴)، آری قادریم که (حتی خطوط سر) انگشتان او را موزون و مرتب کنیم! که مراد از «تسویه بنان» بازآفرینی انسان در کمال دقت و ظرافت است، به گونه‌ای که نقش‌های سرانگشتان نیز سامان می‌یابد.

همچنین در آیه «يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ» (قیامت: ۱۳)، و در آن روز انسان را از تمام کارهایی که از پیش یا پس فرستاده، آگاه می‌کنند! که مقصود از «ما قَدَّمَ وَأَخَّرَ» اعمال اوست؛ به عبارت دیگر «تَبَيُّهُ الْإِنْسَانَ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ كِنَايَةٌ عَنِ مَجَازَاتِهِ عَلَىٰ مَا فَعَلَهُ: إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ سُوءًا فَسُوءٌ» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۳۲۱) و یا در آیه «أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُنْتَنَىٰ» (قیامت: ۳۷)، مگر [تمامی وجودش] تنها یک قطره آب نبود که [در رحم] ریخته شد؟ برای کوچک نشان دادن انسان و ترسیم تصویر قدرت لایتناهی پروردگار در آفرینش

مجدد، از این بیان مجازی بهره می‌گیرد تا به صورت رمزی به مفهوم مورد نظر جلوه‌ای خاص بخشد و منکران را به حقیقت معاد آگاه نماید. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۷۳۷)

نتیجه‌گیری

در نگاه سبک‌شناختی به این سوره، چهار سطح آوایی، معنایی، ترکیبی و تصویری، مورد بررسی قرار گرفت. این بررسی بیان‌گر نتایج زیر است:

۱. در سطح آوایی، ساختار صوتی واژگان، حروف و بسامدهای آن مورد واکاوی قرار گرفت. این بررسی نشان از تلائم دقیق معانی و محتوای آیات با نغمات این سوره است. بررسی بسامد هجاها نشان از آن داشت که هجای کوتاه بیش‌تر از سایر انواع هجاهاست که در تحرک ریتم فضای سوره و دگرگونی آن نقش آفرین است. بررسی ساختار حروف نیز نشان از این دارد که حروف با صفت جهری بسامد قابل ملاحظه‌ای دارد و این در شدت و تحکیم پیام‌های آیات معاد که با نوعی انذار و هول همراه است، همخوانی دارد.

۲. در سطح معناشناسی واژگان، وسعت دلالت و کاربرد ایحائی و مجازی واژگان، طباق در میان برخی از آن‌ها برای ترسیم مفاهیم ویژه، از ویژگی‌های بارز در این سوره است. کاربرد «لای نافیه» در چهار مورد بار معنایی ویژه‌ای را رقم می‌زند و کاربرد آن در دو مورد همراه با فعل قسم، دال بر بیان عظمت «مقسم به» و تأکید بر وقوع حادثه است. مصادر میمی (مفرّ، مستقر، مساق) نیز در سه مورد دال بر قوه دلالت و بار تأکیدی آیات است.

۳. در سطح ترکیبی این سوره انسجام و تناسب دقیق حاصل هم‌نشینی واژه‌ها و ارتباط تنگاتنگ آن‌ها، قابل ملاحظه است. تناوب جملات خبری و انشائی، تکرار، تقدیم و تأخیر و التفات از ظرائف ادبی برجسته این سوره‌اند.

۴. پدیده «حذف» از ویژگی‌های سبکی برجسته در سطح ترکیبی این سوره است که ضمن دلالت بر ایجاز، با فضای عجله و شتابی که از ساختار مضامین این سوره بر می‌آید،

همراه است. حذف فاعل بسامد بیشتری نسبت به سایر محذوفات دارد (۷ مورد) که به نوعی دال بر اهتمام بر خود حادثه عظیم قیامت است.

۵. در این سوره برای توصیف معانی مورد نظر از دو نوع تصویرپردازی، تصویر حقیقی و مجازی، (تعبیر مجازی، استعاری و کنایه) بهره گرفته شده است. از جمله این تصاویر کاربرد استعاری لفظ «یتمطی» است که با نوعی سخریه و تهگم، تصویری زیبا از راه رفتن فرد منکر نشان می‌دهد.

۶. از ویژگی‌های برجسته تصاویر این سوره، موسیقی و نغمه عبارات آن است که با معنا و مقصود آیات که در غالب موارد بیان گر اعراب و انذار است، هماهنگی دارد.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه تاریخ.
- بنت الشاطیء، عایشه عبدالرحمن (۱۹۶۸)، *الإعجاز الیبانی للقرآن*، مصر: دارالمعرف.
- بهار، محمدتقی (۱۳۴۹)، *سبک‌شناسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حسن، عباس (۱۹۷۴)، *النحو الوافی*، قاهره: دارالمعارف.
- حسنعلیان، سمیه (۱۳۸۹)، «بررسی سبک‌شناسانه سوره مریم»، *قرآن شناخت*، ش ۶، صص ۱۳۱-۱۶۴.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح (۲۰۰۰)، *اعجاز القرآن الیبانی و دلائل مصدره الربانی*، عمان: دار عمار.
- درویش، محیی‌الدین (۱۹۹۹)، *إعراب القرآن و بیانه*، دمشق: دار ابن کثیر.
- رباعه، موسی (۲۰۰۳)، *الأسلوبیة مفاهیمها و تجلیاتها*، إربد (اردن): دارالکندی للنشر و التوزیع.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۴۰۸)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالجمیل.

- زمخشری، محمود بن عمر (٢٠٠٨)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل**، الطبعة الثانية، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- سامرائی، فاضل صالح (٢٠٠٣)، **لمسات بيانية في نصوص من التنزيل**، چاپ سوم، عمان (اردن): دار عمار للنشر.
- سامرائی، فاضل صالح (٢٠٠٧)، **معاني الأبنية**، چاپ سوم، عمان (اردن): دار عمار للنشر.
- شاهین، عبدالصبور (١٩٨٠)، **المنهج الصوتي للبنية العربية: رؤية جديدة للصرف العربي**، بيروت: مؤسسه الرسالة.
- شراره، مرتضى علی (٢٠١٤)، **مستويات التحليل الأسلوبی: دراسة تطبيقية على جزء عم**، إربد (اردن): علم الكتب الحديث للنشر والتوزيع.
- شمیسا، سیروس (١٣٧٣)، **کلیات سبک‌شناسی**، تهران: انتشارات فردوسی.
- طباطبائی، محمد حسین (١٣٧٤)، **ترجمه تفسیر المیزان فی القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (١٣٧٢)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- علی الصغیر، محمدحسین (٢٠٠٠)، **الصوت اللغوي فی القرآن**، بيروت: دارالمورخ العربی.
- فتوحی، محمود (١٣٨٨)، «سبک‌شناسی زبان، سرشت سخن ادبی، برجستگی و شخصی‌سازی زبان»، **فصلنامه زبان و ادب پارسی**، ش ٤١، صص: ٢٣-٤٠.
- فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٢٠)، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء، أبی زکریاء یحی بن زیاد (١٩٨٣)، **معانی القرآن**، ٣ ج، بيروت: عالم الكتب.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤١٤)، **العین**، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ج ٢، قم: انتشارات اسوه.
- مسیری، منیر محمود (٢٠٠٥)، **دلالات التقديم و التأخير فی القرآن الکریم دراسة تحليلية**، قاهره: مکتبه وهبه.
- مصلوح، سعد عبد العزیز (١٩٩٢)، **الأسلوب دراسة لغوية إحصائية**، قاهره: عالم الكتاب.
- _____، (٢٠٠٣)، **فی البلاغة العربية و الأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة**، کویت: جامعه کویت مجلس النشر العلمی.

- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- هاشمی، احمد (۱۳۷۹)، **جواهر البلاغة فی المعانی والبیان والبدیع**، قم: مؤسسه الصادق.
- وحیدیان کامیار، تقی (۱۳۹۰)، **بدیع از دیدگاه زیبایی شناسی**، تهران: سمت.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵، پیاپی ۳۲

بررسی سندی و متنی روایات «تسخین الماء فی الشمس»

محمدتقی مقدم^۱

سهیلا پیروزفر^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۲/۱۱

چکیده

در منابع حدیثی، روایاتی یافت می‌شود که به منع وضو با آبی که توسط خورشید داغ شده باشد، دلالت دارد. از جمله «الماء الذی میسحون فی الشمس لا توضعوا به و لا تتسألوا به و لا تعجنوا به فائنه یورث البصر» حدیثی نسبتاً مشهور است که بر زبان مسلمانان به ویژه میان فقها و طبیبان قدیمی جاری بوده و مبنای فقهی احکام قرار گرفته است. در این مقاله با جستجو در منابع فریقین، طریقی نقل این حدیث پیگیری و آن‌گاه با به کارگیری قواعد و معیارهای

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

hashem.andisheh@gmail.com

spirouzfard@um.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

حدیث شناختی و واکاوی قرینه‌های موجود، سند و راویان حدیث مزبور به محک نقد کشیده و در نتیجه نشان داده شده که هیچ‌یک از طرق این حدیث خالی از ضعف نیست. با این حال با فرض صدور حدیث از سرچشمه علم نبوی «ص» به تحلیل محتوایی آن با توجه به مبانی فقه الحدیثی، منابع پزشکی معتبر و طب قدیم و جدید پرداخته و بالاخره نتیجه گرفته شده است که به فرض صدور، روایت در قضیه یا منطقه خاص صادق خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: وضو، برص، تسخین الماء.

مقدمه

حدیث به عنوان دومین منبع معتبر استنباط احکام شرعی پس از قرآن از جایگاه ویژه‌ای در میان مسلمانان برخوردار است. مسلمانان پرداختن به حدیث را از همان دوران صدور در دستور کار خود قرار داده و این حرکت با نقد و پالایش احادیثی که در طول قرن‌ها توسط گذشتگان دست به دست شده و اکنون به دست ما رسیده، همراه بوده است. فهم دلالت متن حدیث پس از اثبات صدور آن نیز گام مهم بلکه هدف نهایی در بررسی‌های حدیثی به شمار می‌آید. این مهم با مطالعه رجال‌شناسی و فرورفتن در بطون حدیث و بهره گرفتن از دلالت‌های زبانی و متنی و سایر قرائن تا حدی قابل دستیابی است. در میان احادیث، حدیثی به پیامبر اکرم «ص» منسوب است که با تعابیر متفاوت در پاره‌ای از منابع حدیثی شیعه و سنی ورود یافته که بر اساس آن از وضو و غسل با آبی که با حرارت خورشید داغ شده باشد، منع گردیده؛ زیرا باعث ابتلا به برص می‌شود: «الْمَاءُ الَّذِي يُسَخَّنُ فِي الشَّمْسِ لَا تَوَضُّؤُا بِهِ وَ لَا تَغْتَسِلُوا بِهِ وَ لَا تَعَجُّؤُا بِهِ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ»؛ آبی که در آفتاب داغ شود، با آن وضو نسازید، خود را با آن نشوید و با آن، آرد خمیر نکنید؛ زیرا موجب برص می‌شود.

در مقابل، روایاتی وجود دارد که وضو با چنین آبی را جایز دانسته است. سؤال مطرح این است که چرا با وجود خاصیت ضد عفونی‌کنندگی خورشید، وضو و یا غسل با آبی که

توسط خورشید داغ شده، مستلزم بیماری باشد؟ چه خصوصیتی در چنین آبی است؟ و برص در این روایت به چه معناست؟

در این مقاله ضمن جستجوی روایت در منابع حدیثی فریقین و سپس به فرض صدور آن از معصوم، تلاش می‌شود که فهم صحیحی از روایت ارائه و سپس برای رسیدن به هدف نهایی، مصادیق آن در علم طب قدیم و جدید بررسی گردد.

۱. حدیث مورد نظر در منابع شیعه

کهن‌ترین منابع حدیثی شیعه که این روایت در آن آمده، فروع کافی است و سپس شیخ طوسی آن را در تهذیب در باب‌های «دخول الحمام و الاغسال» نقل کرده است:

«علی بن ابراهیم عن ابيه عن الحسن بن أبي الحسين الفارسي عن سليمان بن جعفر عن إسماعيل بن أبي زياد عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله «ص»: «الماء الذي تسخنه الشمس لا توضعوا به ولا تعتسلوا به ولا تعجنوا به فإنه يورث البرص». (كليني، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۵۳۲؛ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۸۰)

بعدها حدیث مزبور از همین طریق به مجموعه‌های حدیثی متأخر شیعه مانند: وسایل الشیعه و چهل حدیث راه یافته است. علاوه بر منابع حدیثی و فقهی، در منابع طبیبی نیز به این روایت استناد شده است.

شیخ طوسی در الاستبصار این حدیث را با سند و الفاظ متفاوت ولی مضمون مشترک از امام موسی کاظم (ع) به صورت زیر نقل می‌کند: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى الْعُبَيْدِيِّ عَنْ دُرَيْسَ بْنِ إِسْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع) قَالَ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَلَى عَائِشَةَ وَ قَدْ وَضَعَتْ قُمْمَتَهَا فِي الشَّمْسِ فَقَالَ: «يَا حُمَيْرُ! مَا هَذَا فَقَالَتْ أَعْطِلُ رَأْسِي وَ جَسَدِي فَقَالَ لَا تَعُودِي فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ». شیخ نوشته است: و منظور از کراهت در این حدیث، حرمت (استفاده از آب گرم) نیست. (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱۲)

شیخ طوسی در جای دیگر کتاب الاستبصار از ابی القاسم جعفر بن محمد از پدرش از سعد بن عبدالله از حمزه بن یعلی از محمد بن سنان از امام صادق نقل می‌کند که می‌فرماید: «وضو گرفتن با آبی که در آفتاب گرم شده، اشکالی ندارد». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱۲)

در ترجمه «الاربعون» شهید اول، به عنوان چهل حدیث، سند کامل تری آمده است. ایشان روایت را از شیخ صدوق و هشت راوی قبل از شیخ صدوق بیان می‌کند که این روایت با سند زیر آمده است:

أخبرني به السيد الامام عميد الدين أيضا عن جده الامام النسابه فخرالدين أبي الحسن على بن الأعرج الحسيني عن السيد العلامه النسابه جلال الدين ابى القاسم عبد الحميد بن فخار عن والده عن السيد النسابه جلال الدين عبد الحميد بن التقى عن السيد الامام ضياء الدين الراوندى عن السيد شرف الساده المرتضى بن الداعى الحسينى الرازى عن الشيخ الفقيه العلامه أبى عبدالله جعفر بن محمد بن أحمد بن العباس الدورى عن الشيخ الصدوق أبى جعفر محمد بن بابويه القمى عن السيد حمزه بن محمد القزوينى: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ (ابى اسحاق ابراهيم ابن هاشم) عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ أَبِي زَيْدٍ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ «ع» قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ «ص»: «الْمَاءُ الَّذِي يُسَخَّنُ فِي الشَّمْسِ لَا تَتَوَضَّئُوا بِهِ وَ لَا تَغْتَسِلُوا بِهِ وَ لَا تَعَجِّنُوا بِهِ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرْصَ». (شهید اول، ۱۴۰۷، ص ۲۴)

از میان محدثان متأخر، شیخ حر عاملی در وسایل الشیعه در چند باب از جمله باب «کراهه الماء» و محمدباقر مجلسی، این حدیث را عیناً از تهذیب نقل کرده اند. (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۳۰)

۱-۱. بررسی احوال راویان حدیث در منابع شیعه

با بررسی یک یک راویان در منابع رجالی شیعه (به خصوص رجال ثمانیه) بیشتر راویان فروع کافی، تهذیب و استبصار به جز «حَسَنُ بْنُ أَبِي الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيِّ» توثیق شده‌اند. (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۵۳۲؛ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۸۰ و ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱۲)

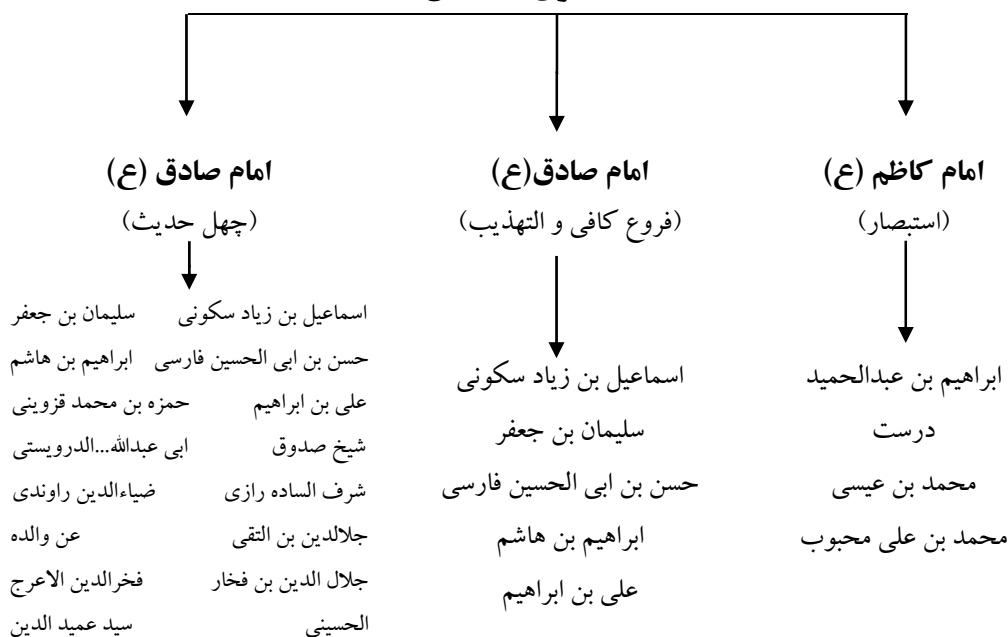
نجاشی از این شخص با عنوان ابن ابی الاسحاق یاد می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۴۳) که در هیچ یک از منابع رجالی جرح و تعدیل نشده است. شهید ثانی در مورد راوی دیگر یعنی «درست» می‌نویسد: و هو ابن أبى منصور واقفى غیر موثق. (شهید ثانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۴۵) و محقق حلی ذیل روایت می‌نویسد: سند آن واضح نیست؛ چون ابراهیم بن عبد الحمید و درست واقفی هستند. (محقق حلی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۰)

شهید اول با آنکه از کتاب تهذیب روایت را نقل می کند ولی در سند بین شیخ و علی بن ابراهیم، حمزه بن محمد قزوینی را آورده است، در حالی که در نسخه های موجود از تهذیب، شیخ بدون واسطه از علی بن ابراهیم این حدیث را نقل کرده است. (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۸۰)

راویان طریق امام صادق «ع» (در کتاب چهل حدیث) همه موثق و ممدوح اند به جز فخرالدین ابی الحسن علی بن الأعرج الحسینی که مجهول است (شهید اول، ۱۴۰۷، ص ۲۴) و در منابع رجالی مدح و ذمی از وی وارد نشده است و در مورد ضیاءالدین الراوندی و شرف الساده المرتضی بن الداعی الحسینی الرازی مطلب روشنی که حاکی از توثیق آنان باشد، نیامده است جز این که ابن شهر آشوب در مورد راوندی می نویسد: السید ضیاءالدین الراوندی الذی یروی جمع کثیر من المشایخ الأجله و أساطین الدین و المله، از ضیاءالدین راوندی جمع زیادی از شیوخ عالی قدر و بزرگان دین روایت کرده اند. (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۹)

نمودار سه طریق روایت در منابع شیعه

رسول خدا(ص)



۱-۲. واکاوی متن حدیث در منابع شیعه

متن این حدیث در منابع شیعی به دو صورت نقل شده است:

۱- از امام صادق «ع»: پیامبر اکرم «ص» فرمودند:

«الْمَاءُ الَّذِي يُسَخَّنُ فِي الشَّمْسِ لَا تَوْضُؤُوا بِهِ وَلَا تَغْتَسِلُوا بِهِ وَلَا تَعَجِّنُوا بِهِ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ»،

با آبی که توسط خورشید گرم شده، وضو نگیرید و غسل نکنید و با آن خمیر درست نکنید؛ چراکه باعث برص می شود. (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۵۳۲؛ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱،

ص ۳۸۰)

۲- امام کاظم «ع» نقل می کند که:

دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ «ص» عَلَى عَائِشَةَ وَ قَدْ وَصَعَتْ فُؤُومَمَّتَهَا فِي الشَّمْسِ فَقَالَ: «يَا حُمَيْرَاءُ مَا هَذَا

فَقَالَتْ أَعْطَيْتُ رَأْسِي وَ جَسَدِي فَقَالَ: لَا تَعُودِي فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ»، پیامبر «ص» بر عایشه وارد شد،

دید قمقمه ای را در زیر آفتاب قرار داده، فرمود: ای حمیرا (عایشه)، این چیست؟ عایشه

گفت: برای شستشوی سر و بدنم است، پیامبر «ص» فرمود: این کار را نکن؛ چراکه باعث

برص می شود. (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱۲)

با اندک تفاوت در متن، مضمون کلی هر دو حدیث یکی است یعنی هر دو استفاده

از آبی که توسط خورشید گرم شده را نهی کرده است.

• در حدیث منقول از امام صادق «ع» نهی به صورت عام بوده و فرد خاصی مورد

خطاب قرار نگرفته ولی در حدیث امام کاظم «ع» نهی خاص و خطاب پیامبر اکرم «ص» به

عایشه است.

• در حدیث امام صادق «ع» نهی از وضو، غسل و خمیر درست کردن است ولی در

حدیث امام کاظم «ع» فقط از شستن سر و بدن نهی شده است.

• در حدیث امام کاظم «ع» جزئیاتی دیگر آمده است: علت صدور حدیث این گونه بیان

شده است: عایشه (قمقمه) ظرفی را پر آب کرده و در آفتاب قرار داده بود تا با آن سر و

بدنش را شستشو دهد، وقتی پیامبر «ص» آن را دید، از آن کار نهی کرد.

این روایات با روایت دیگری که شیخ طوسی در التهذیب آورده و در آن وضو با

چنین آبی را بی اشکال دانسته، در تعارض است: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بأن

یتوضأ بالماء الذي يوضع في الشمس»، امام صادق(ع) فرمود: وضو گرفتن با آبی که توسط خورشید گرم شده، اشکال ندارد. شیخ طوسی این حدیث را مرسل می‌داند. (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۶۶)

۲. حدیث مورد نظر در منابع اهل سنت

این حدیث در مهم‌ترین منابع اهل سنت مانند: صحاح سته، مسند ابن حنبل و موطا مالک نیامده است ولی در کتبی مانند: السنن الکبری بیهقی (ج ۱، ص ۶)، سنن دارقطنی (ج ۱، ص ۳۸)، الضعفاء الکبیر عقیلی (ج ۲، ص ۱۷۶)، تنزیه الشریعه ابن عراق کنانی (ج ۲، ص ۶۹)، الفوائد المجموعه شوکانی (ص ۸)، النکت البدیعات (ص ۴۱)، مجمع الزوائد هیشمی (ج ۲، ص ۲۱۴) و لسان المیزان (ابن حجر، ج ۳، ص ۱۲۶) آمده است.

راویان اصلی این حدیث در مرحله اول از سه صحابه یعنی عمر بن الخطاب، عایشه و انس بن مالک است، پس بررسی خود را روی متن و سند روایت در کتب السنن الکبری بیهقی، سنن دارقطنی و الضعفاء الکبیر عقیلی محدود و متمرکز خواهیم ساخت؛ چراکه راویان همه منابع فوق در این سه کتاب جمع شده است:

۱- عمر بن خطاب: «حَدَّثَنَا أَبُو سَهْلٍ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ الْحَرَبِيُّ حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ حَدَّثَنِي صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو عَنْ حَسَّانَ بْنِ أَزْهَرَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: «لَا تَغْتَسِلُوا بِالْمَاءِ الْمُسْتَمْسِ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ»، با آبی که با آفتاب گرم شده، شستشو نکنید؛ چون که باعث برص می‌شود. (دارقطنی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۸)

۲- انس بن مالک: «أَبَانَا ابوالحسن العتيقي حدثنا يوسف بن الدخيل حدثنا العقبلي حدثنا صالح بن شعيب حدثنا اسماعيل بن عبدالله بن زراره حدثنا علي بن هاشم الكوفي حدثنا سواده عن انس انه سمع رسول الله(ص) يقول: «لَا تَغْتَسِلُوا بِالْمَاءِ الْمُسْتَمْسِ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ». (عقبلی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۷۶)

۳- عایشه: حدیث منقول از عایشه به پنج طریق آمده است که سند و متن آن به شرح زیر است:

طریق اول

أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ بْنِ أَحْمَدَ الْأَصْبَهَانِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ أَخْبَرَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَشْرَانَ الْعَدْلِيُّ بَعْدَ أَبِي بَعْدَ أَبِي أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدِ الصَّفَّارِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدَانُ بْنُ نَصْرِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: أَسْحَنْتُ مَاءً فِي الشَّمْسِ، فَقَالَ النَّبِيُّ «ص»: «لَا تَفْعَلِي يَا حُمَيْرَاءُ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ». (بيهقي، ١٤٠٤، ج ١، ص ٦؛ ابن عراق كناني، ١٣٩٩، ج ٢، ص ٦٩)

طریق دوم

أُنْبَأَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ نَصْرِ أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عَلِيٍّ بْنُ زَكْرِيَّا أَنْبَأَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بَشْرَانَ أَنْبَأَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدِ الصَّفَّارِ حَدَّثَنَا سَعْدَانُ بْنُ نَصْرِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: ...^١. (بيهقي، ١٤٠٤، ج ١، ص ٦؛ ابن عراق كناني، ١٣٩٩، ج ٢، ص ٦٩)

طریق سوم

أُنْبَأَنَا الْمُبَارَكُ بْنُ أَحْمَدَ الْأَنْصَارِيِّ أَنْبَأَنَا ثَابِتُ بْنُ بِنْدَارٍ أَنْبَأَنَا أَبُو حَامِدٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقَاضِي حَدَّثَنَا الدَّارِقُطَنِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَتْحِ الْقَلَانِسِيُّ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا نَاصِحُ بْنُ الْهَيْثَمِ بْنِ عَدِيِّ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ عَنْ النَّبِيِّ «ص»: ... (بيهقي، ١٤٠٤، ج ١، ص ٧؛ ابن عراق كناني، ١٣٩٩، ج ٢، ص ٦٩)

طریق چهارم

أُنْبَأَنَا ابْنُ عَبْدِ الْخَالِقِ أَنْبَأَنَا أَبُو طَاهِرٍ بْنُ يُوسُفَ أَنْبَأَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَمْرِو حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَتْحِ الْقَلَانِسِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ أَبُو سَعِيدِ الْبِزَازِ حَدَّثَنَا عَمْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَعْسَمِ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ زُهْرِيٍّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ «ص» أَنْ يَتَوَضَّأَ بِالْمَاءِ الْمَشْمُوسِ أَوْ يَغْتَسِلَ بِهِ وَقَالَ: إِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ». (بيهقي، ١٤٠٤، ج ١، ص ٨؛ ابن عراق كناني، ١٣٩٩، ج ٢، ص ٧٠)

طریق پنجم

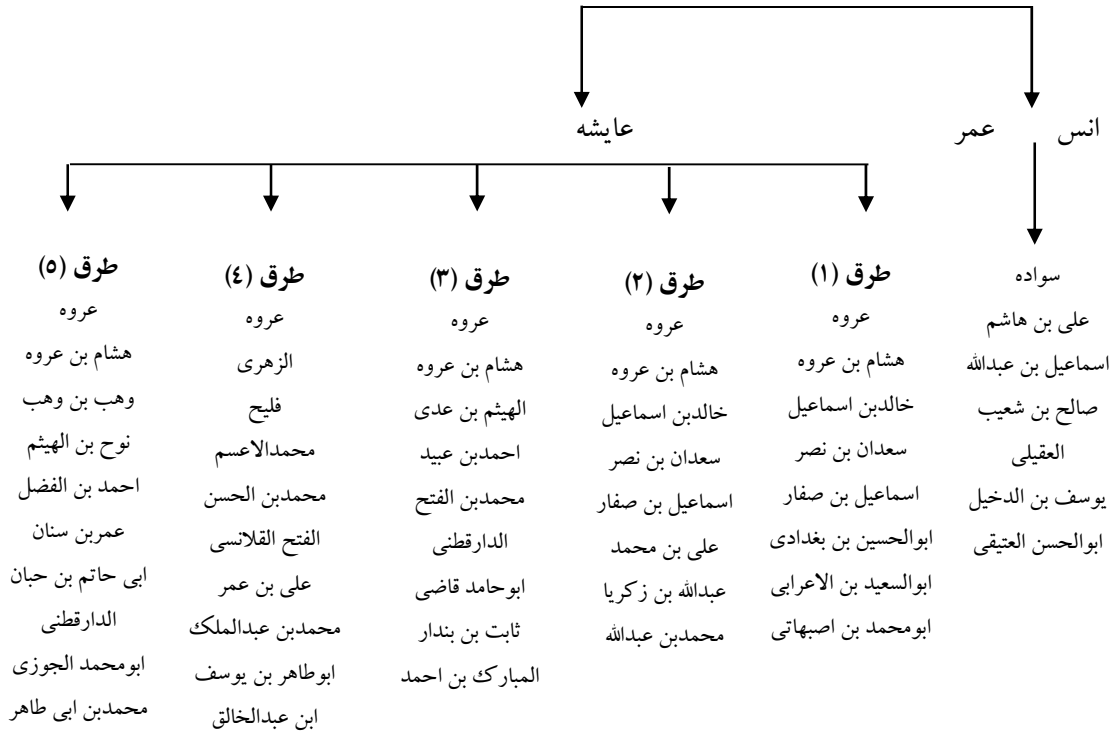
أُنْبَأَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي طَاهِرٍ أَنْبَأَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْجَوَازِيُّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الدَّارِقُطَنِيِّ عَنْ أَبِي حَاتِمِ بْنِ حَبِيبَانَ حَدَّثَنَا عَمْرُ بْنُ سِنَانَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْفَضْلِ الصَّائِعِ حَدَّثَنَا نُوحُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ وَهْبٍ عَنْ

^١. متن روایت عین قبل است و تفاوتی ندارد: أَسْحَنْتُ مَاءً فِي الشَّمْسِ، فَقَالَ النَّبِيُّ (ص): لَا تَفْعَلِي يَا حُمَيْرَاءُ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ.

هشام بن عروه عن أبيه عن عائشة قالت: «أسخنت لرسول الله «ص» ماء في الشمس فقال: لا تعودى يا حميراء فإنه يورث البرص». (بيهقى، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸؛ ابن عراق کنانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۷۰)

نمودار اسناد حدیث از اهل سنت

رسول الله (ص)



ن ازهر
ن عمرو
ن عیاش
ن رشید
ن العربی
ن زیاد

۲-۱. بررسی اسانید حدیث موردنظر در منابع اهل سنت

چنان که در نمودار نشان داده شد، این حدیث توسط سه صحابی از پیامبر اکرم «ص» نقل شده است:

طریق اول با عمر بن خطاب آغاز و توسط حسان بن ازهر و عده‌ای دیگر به دست ابوسهل بن زیاد می‌رسد. (دارقطنی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۸)

طریق دوم با انس بن مالک صحابی شروع شده و سپس به دست سواده و دیگران به ابوالحسن العتیقی می‌رسد (عقیلی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۷۶)

طریق سوم با عایشه شروع و سپس توسط عروه نقل و پس از او شاخه شاخه شده و با طرق متعدد و افراد زیاد به دست ابو محمد بن اصبهانی، محمد بن عبدالله، المبارک بن احمد، ابن عبد الخالق و محمد بن ابی طاهر می‌رسد. (بیهقی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶ و ۷؛ ابن عراق الکنانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۶۹ و ۷۰) از میان سه طریق فوق، طریق سوم بیشتر موجب رواج این حدیث و طبیعتاً بیشتر مورد گفتگوی حدیث شناسان قرار گرفته است.

۲-۱-۱. بررسی طریق اول (عمر بن خطاب)

نخستین کسی که این حدیث را نقل نموده، عمر بن خطاب، خلیفه دوم، است و از دیدگاه عامه وثاقت او مسلم و مفروغ عنه است ولی در طبقه بعد افرادی که آن را نقل می‌کنند، مشکل دار هستند. از جمله إسماعیل بن عیّاش که نسائی او را ضعیف قلمداد کرده است. (نسائی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۰)

در طبقات بعدی سواده قرار دارد که او نیز مجهول است: شوکانی در الفوائد المجموعه آورده است: و فی إسناد سواده و هو مجهول. (شوکانی، ۱۳۹۲، ص ۱۲)

۲-۱-۲. بررسی طریق دوم (انس بن مالک)

انس بن مالک انصاری، صحابی و خادم رسول خدا «ص» و از صحابی پر روایت است. او عمری بلند داشت و آخرین صحابی است که در بصره درگذشت. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۷ و ۲۶؛ بخاری، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۷ و ۲۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۹۵ و

۳۹۶؛ ابن حجر، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۸ و ۱۰) اهل سنت بر مبنای نظریه «عدالت صحابه» بر این باورند که صحابه همه عادل بوده و از جرح و تعدیل مبراً می‌باشند؛ بنابراین در بررسی‌های حدیث شناختی خود همین که صحابی بودن کسی ثابت شد، وثاقت او را به همراه دارد. (ابن اثیر، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷؛ سرخسی، ۲۰۱۰، ج ۲، ص ۱۳۴؛ قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۲۹۹).

عالمان رجالی عامه انس را از صحابی بزرگ می‌دانند و وثاقت او مسلم است. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۷ و ۲۶؛ بخاری، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۷ و ۲۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۹۵ و ۳۹۶؛ ابن حجر، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۸ و ۱۰) اما در طبقه بعد از انس در منابع اهل سنت درباره حسان بن ازهر هیچ مدح و یا جرحی نیامده است. (آلبانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۳) شوکانی و ابن جوزی این حدیث را به خاطر ضعیف بودن سواده جعلی می‌دانند. (شوکانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴؛ ابن جوزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷) پیش از این بیان شد که اسماعیل بن عیاش را نسائی تضعیف کرده و گفته است: هو ضعیف. (نسائی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۰)

۲-۱-۳. بررسی طریق سوم (عایشه)

عایشه، ام المومنین همسر پیامبر «ص» و از صحابه بزرگ زن از جمله افراد کثیر الحدیث است. (عسکری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۹-۳۱ و ج ۴، ص ۹۴۸-۹۴۵ و ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۱) او از ارج و منزلت والایی نزد اهل سنت برخوردار است اما از نظر رجالیان عامه در سلسله راویان این حدیث افرادی ضعیف وجود دارند که ذیلاً به آن اشاره خواهد شد.

طبقه اول و دوم

در این دو طبقه خالد بن اسماعیل قرار دارد که با دو واسطه (عروه و هشام) به راوی اصلی (عایشه) می‌رسد (بیهقی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶ و ۷؛ ابن عراق کنانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۶۹ و ۷۰) و عالمان رجال او را موثق نمی‌دانند. (ابن عراق کنانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۷۸) محمد بن حبان آورده است: «خَالِدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ يَرُوى عَنِ الْعَجَائِبِ لَأَ يَجُوزُ الْاِحْتِجَاجُ بِهِ»، خالد ابن اسماعیل چیزهای عجیب نقل می‌کند که جایز نیست به او احتیاج کرد. (دارمی بستی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۳)

همچنین ابو احمد بن عدی جرجانی می‌گوید: «خالد بن اسماعیل ابو الولید المخزومی، یضع الحدیث علی ثقات المسلمین»، خالد از مسلمانان موثق حدیث جعل می‌کرد. (جوزجانی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳) و در کتاب الضعفاء آمده است: «خالد بن اسماعیل أَبُو الْوَلِيدِ الْمَخْزُومِي يَرُوى عَنْ عبيدالله بن عمر بِالْمَنْكَبِ»، خالد ابن اسماعیل ابو ولید مَخْزُومِي از عبيدالله بن عمر احادیث منکر نقل می‌کند (اصبهانی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۷) و ابن جوزی نیز این حدیث را به سبب وجود خَالِدِ بْنِ اسْمَاعِيلِ در سند «ناصحیح» خوانده است و گفته: از ثقات مسلمین حدیث جعل می‌کند. (ابن جوزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸) نسائی او را «ضعیف» قلمداد کرده است. (نسائی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۰)

طبقه سوم

در میان راویان این طبقه هشتم بن عدی قرار دارد که عالمان رجال او را دروغ‌گو و متروک الحدیث می‌دانند. (ابن عراق کنانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۷۹) و ابن جوزی از زبان یحیی، او را دروغ‌گو و از قول رازی، متروک الحدیث و از قول سعدی، ساقط الحدیث می‌داند. (ابن جوزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸) عبدالکریم بن احمد بن شعیب نسایی درباره او آورده است: «هُوَ مُتْرُوكُ الْحَدِيثِ». (نسائی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۱) خطیب بغدادی نیز از هشتم بن عدی با عبارت «هشتم بن عدی متروک الحدیث» یاد می‌کند. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۲۱)

طبقه چهارم

در این طبقه نیز راویان زیادی سلسله سند را همراهی می‌کنند. در میان آنان فردی به نام «عمرو بن محمد الاعسم» است که از نظر رجالیان فردی غیر موثق است. (ابن عراق کنانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۷۹) عبدالملک قرشی در مورد او می‌گوید: «هُوَ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۱۲؛ ذهبی، ۲۰۰۹، ج ۳، ص ۲۸۶) و ابن حبان می‌گوید: «جعل کننده‌ای است که از افراد ثقه احادیث منکر نقل می‌کند و جایز نیست به او احتجاج کرد». (نسائی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۳۱) ابن جوزی نیز با همین شکل از او یاد می‌کند. (ابن جوزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷) ابونعیم أحمد بن مهران اصبهانی در کتاب الضعفاء خود از او با

لفظ «سَاقِطُ الْحَدِيثِ» یاد می‌کند (اصبهانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۰) و شمس‌الدین ذهبی او را «واضع حدیث» می‌داند. (ذهبی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۸۵ و ۲۰۰۹، ج ۳، ص ۲۸۶)

طبقه پنجم

با کنکاش و جستجو در کتب معتبر همه راویان این طبقه موثق هستند به جز «وهب بن وهب ابوالبختری قاضی مدنی» (ابن عراق کنانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۸۰) که با سه واسطه از پیامبر «ص» این حدیث را آورده است.

ابوجعفر محمد بن عمرو بن موسی بن حماد عقیلی در کتاب الضعفاء درباره او می‌گوید: «از ابی البختری حدیث صحیح نشنیدم و هرچه نقل می‌کند، باطل است». (عقیلی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۲۸) و در جای دیگر آورده: «خدا ابی البختری را نیامرزد، او دروغ‌گویی بود که حدیث جعل می‌کرد». (عقیلی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۳۵)

ابن جوزی او را رئیس دروغ‌گویان می‌داند. (ابن جوزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸) و ابن سعد گفته است: «او حدیث منکر نقل می‌کند». (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۴) جوزجانی می‌گوید: «وهب بن وهب ابوالبختری هوکذآب». (جوزجانی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۲۱؛ بخاری، ۱۳۹۸، ص ۵۴۲) قشیری نیشابوری او را متروک الحدیث خوانده است (قشیری نیشابوری، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۴۲۳) و نسایی نیز با همین لقب از او یاد می‌کند. (نسائی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۴) جرجانی در مورد او گفته: وهب بن وهب، جعل حدیث است (جرجانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۱۳).

۲-۲. قضاوت حدیث شناسان اهل سنت درباره راویان و سند حدیث

چنان‌که گذشت از دیدگاه اهل سنت، راویان اصلی این حدیث از صحابی بزرگ بوده که هیچ خللی در حدیث آنان نیست و همه آنان عادل‌اند ولی در میان راویان بعدی، افرادی وجود دارند که از نظر آنان رد شده و نمی‌شود به آنان اعتماد کرد.

نووی درباره حدیث می‌گوید: «هُوَ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ بِاتِّفَاقِ الْمُحَدِّثِينَ»، به عقیده همه محدثان این حدیث ضعیف است. (بهوتی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۵)

و ابن جوزی که این روایت را در فهرست روایات ضعیف در کتاب الموضوعات آورده، درباره آن می گوید: «هذا حدیث لا یصح عن رسول الله» (ابن جوزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸) و عقیلی می گوید: «لا یصح فی الماء المشمس حدیث مسند». (عقیلی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۸۱)

۲-۳. بررسی متن حدیث در منابع عامه

حدیث موردنظر در منابع عامه به اشکال زیر ضبط شده است:

الف) لَا تَغْتَسِلُوا بِالْمَاءِ الْمَشْمَسِ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ. (دارقطنی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۸)

ب) أسخنت ماء فی الشمس فقال النبی «ص»: لا تفعلی یا حمیراء فانه یورث البرص. (بیهقی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷؛ ابن عراق کنانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۶۹).

ج- نھی رسول الله «ص» أن یتوضأ بالماء المشمس أو یغتسل به و قال إنه یورث البرص. (بیهقی،

۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸؛ ابن عراق کنانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۷۰)

د- أسخنت لرسول الله ماء فی الشمس فقال رسول الله «ص»: لا تعودی یا حمیراء فإنه یورث

البرص. (بیهقی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸؛ ابن عراق کنانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۷۰)

با دقت در احادیث فوق مشخص می شود که افعالی که حاکی از نهی است، با الفاظ متفاوتی بیان شده است (لَا تَغْتَسِلُوا، لَا تَفْعَلِ، نَهَى أَنْ). لا تعودی) و خطاب حدیث گاه خاص یعنی عایشه است و گاهی عام بوده و فرد خاصی نیست.

بنابراین معلوم می شود که تنها انتهای حدیث (فانه یورث البرص) و مضمون آن در همه منابع به طور یکسان نقل شده است و احتمال ورود نقل به معنی در جریان نقل آن قوی است و نیز احتمال می رود که بعضی از الفاظ، افزوده های راویان باشد که به قصد تبیین بر حدیث اضافه شده است.

۳. دیدگاه فقها درباره این حدیث

افزون بر منابع حدیثی، این روایت به منابع فقهی نیز راه یافته است:

۳-۱. فقهای امامیه

در کتب فقهی امامیه افراد زیادی به این حدیث پرداخته‌اند. (صدوق، ۱۳۸۵، ص ۲۸۱؛ محقق حلی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۴۲؛ حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۵) و هر یک توجیحات مختلفی را برای آن ذکر کرده‌اند:

۳-۱-۱. دلالت نهی بر کراهت و جواز استفاده از آب گرم شده در اضطرار

۳-۱-۱-۱-۱. شیخ طوسی در الاستبصار از امام موسی کاظم(ع) به صورت زیر نقل می‌کند: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيْسَى الْعُبَيْدِيِّ عَنْ دُرُسْتٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ(ع) قَالَ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) عَلَى عَائِشَةَ وَ قَدْ وَضَعَتْ قُمْفَمَتَهَا فِي الشَّمْسِ فَقَالَ: «يَا حُمَيْرَاءُ مَا هَذَا فَقَالَتْ أَعْسَلُ رَأْسِي وَ جَسَدِي فَقَالَ لَا تَعُودِي فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبِرْصَ». شیخ نوشته است: و منظور از کراهت در این حدیث، حرمت(استفاده از آب گرم) نیست. (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱۲)

۳-۱-۱-۱-۲. شیخ طوسی در جای دیگر کتاب الاستبصار از ابی القاسم جعفر بن محمد از پدرش از سعد بن عبدالله از حمزه بن یعلی از محمد بن سنان از امام صادق نقل می‌کند که می‌فرماید: «وضو گرفتن با آبی که در آفتاب گرم شده، اشکالی ندارد». (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱۲)

۳-۱-۱-۳. شیخ حر عاملی در کتاب وسایل الشیعه در باب «الماء المطلق» در شرح این حدیث می‌نویسد:

منع پیامبر(ص) به منظور کراهت است و در مواقع اضطرار، استفاده از آن اشکالی ندارد و در تأیید نظر خود حدیثی از امام صادق(ع) می‌آورد: «در صورت اضطرار و مریضی اشکالی ندارد که از آبی که با آفتاب گرم شده برای شستشو استفاده کرد». (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۵۱)

۳-۱-۲. استفاده از آب آفتاب خورده در مناطق معتدل

و حیدر بهبهانی با توضیحی که درباره این روایت آورده، آن را با قید ظرفی که آب در آن نگه داشته می‌شود، توجیه می‌کند. وی می‌نویسد: «اولاً، استفاده از آب آفتاب خورده در

ظروفی غیر از سفالی و طلا و نقره اشکال ندارد. ثانیاً، نهی استفاده از این نوع آب در مناطق گرمسیری است، نه معتدل؛ چون در این مناطق حرارت خورشید بر ظروف سفالی اثر گذاشته و نوعی انگل (قارچ) در آن رشد و تکثیر می‌شود، به‌خصوص آب‌هایی که در بر که‌ها می‌ماند عامل این نوع قارچ‌ها هستند». (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۲۶)

۳-۱-۳. نهی مخصوص تازیان

در کتاب *یواقیت العلوم* در شرح این حدیث آمده است: این نهی مخصوص آبی است که تازیان در آفتاب سوزان حجاز در ظرف‌های مسی و رویی گرم می‌کردند و بر اثر «قوت حرارت آفتاب ... ذره‌های خرد ... از جرم آن آوانی مُنحلّ ... و به آب آمیخته می‌شد و چون کسی آن آب را بر اندام ریزد، آن ذره‌ها در مسام (سوراخ‌های پوست) نشیند و مسام ببندد و چون مسام بسته شود، سطح پوست سخت گردد و بخار اندر تن مُحْتَقِن شود و رطوبت غلیظ گردد و از آنجا برص پدید آید». (نامعلوم، ۱۳۴۵، ص ۲۱۳)

۳-۱-۴. تضعیف روایت و عدم کراهت استفاده از آب گرم شده با آفتاب

نویسنده کتاب *القواعد* بعد از شرح این حدیث عقیده حنابله را متذکر می‌شود که آنان سند «حدیث اسخان» را ضعیف می‌دانند و در این باره اعتقاد دارند باید عمل صحابه ملاک قرار گیرد. صحابه از این نوع آب استفاده می‌کردند و در تأیید سخن خود به حدیث محمد بن سنان از امام صادق (ع) (عدم کراهت استفاده از آب گرم شده توسط آفتاب) اشاره می‌کند. (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۸۰)

۳-۲. فقهای عامه

در کتب فقهی اهل سنت در باره این حدیث شروح و توجیهاتی آمده است:

۳-۲-۱. دلالت نهی بر کراهت

عثمان بن علی بن محجن بارعی و شهاب‌الدین یونس شَلْبِیُّ و بدرالدین عینی در ذیل حدیث عایشه می‌آورند: «نهی پیامبر (ص) دلالت بر کراهت دارد». (البارعی، ۱۳۱۳، ج ۲، ص ۵۵۲؛ شَلْبِیُّ، ۱۳۱۳، ج ۳، ص ۵۵؛ عینی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۹۹)

ابن عابدین دمشقی در ذیل حدیث عمر متذکر می‌شود که فقها در مورد نهی پیامبر «ص» دو عقیده دارند: عده‌ای نهی پیامبر «ص» را دلیل بر کراهت می‌دانند؛ مانند: احمد بن حنبل و مالک بن انس. برخی نیز مانند امام شافعی علت کراهت را به دلیل طبی می‌دانند: «ولا أكره الماء المشمس إلا من جهة الطب». (دمشقی حنفی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۸۰؛ شافعی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶)

۳-۲-۲. نهی مقید به مکان

«منظور از کراهت آب آفتاب‌خورده در مناطق گرم مانند عربستان است، نه کشورهای معتدلی مثل مصر و روم». (وزاره الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۲۷، ج ۳۹، ص ۳۶۳)

۳-۲-۳. رد روایت به دلیل علمی

برخی این حدیث را از نظر علم طب بررسی کرده و می‌گویند: «به اجماع همه پزشکان آب آفتاب‌خورده هیچ تأثیری در برص ندارد». (بهوتی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶)

۴. بررسی دلالت حدیث

با این که به لحاظ سندی هیچ‌یک از اسانید حدیث خالی از ضعف نیست و از سوی دیگر وقوع پدیده جعل در تاریخ انتقال حدیث غیر قابل انکار است اما احتیاط و دقت علمی ایجاب می‌کند که ابتدا اصل را بر صدور حدیث از سرچشمه علم نبوی دانسته و از این رو بررسی دلالت یا تحلیل محتوای حدیث از جمله راهکارهای مطلوب در برخورد با این گونه احادیث است و اگر هیچ راهی برای توجیه آن نیافتیم آن را کنار بگذاریم اما همواره باید توجه داشت که اظهار نظر نهایی در باره یک روایت کاری بس دشوار و نیازمند طی مسیرهای پژوهشی و چندجانبه است.

۵. برص چیست؟

یکی از واژه‌های کلیدی در این روایت واژه برص است.

۵-۱. برص در منابع طب قدیم و محققان پیشین

بوعلی سینا در کتاب قانون می آورد: پیسی یا برص عبارت از لکه‌هایی هستند که بر پوست بدن دیده می‌شوند، در پوست و گوشت نفوذ می‌کند و تا سر استخوان می‌رسد. در جای دیگر می‌گوید: «بیماری سبل و برص نیز از جمله بیماری‌های واگیر هستند». (بوعلی سینا، ۱۳۷۰، کتاب اول، ص ۱۵۸ و ۱۶۰)

سعید بن هبه الله بغدادی، سرپرست پزشکان بیمارستان عضدی بغداد در بخش برص و بهق^۱، می‌گوید: «بهق در سطح جسم پیدا می‌شود و برص در عمق جسم». (بغدادی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۹)

در کتاب *بستان الاطباء و روضه الالباب*، تصنیف ابونصر اسعد بن الیاس بن مطران آمده است: «ابن رأس الطنبور در کتاب برص خود گفته است: برص از ظاهر پوست به گوشت زیر آن تجاوز می‌کند و حتی تا استخوان هم می‌رسد». (ابن مطران، ۱۳۱۱، ج ۱، ص ۴۵)

در جای دیگر آمده است: برص، بیماری صعب‌العلاجی است، به‌ویژه آن گاه که طولانی‌مدت و رو به گسترش باشد. اگر بیماری طول بکشد در گوشت و استخوان تأثیر می‌گذارد تا آن که مو و خون عضو مبتلا سفید می‌شود. (ارزانی، ۱۲۷۷، ج ۲، ص ۱۴۸، به نقل از مصطفوی، ذیل واژه «برص»)

۵-۲. «برص» در منابع پزشکی معاصر

اما تلقی طبیبان پیشین با پزشکان امروزی بسیار متفاوت است. فرهنگ‌نامه‌های پزشکی معاصر، واژه *(vitiligo)* را معادل لاتین «برص» دانسته و آن را چنین توضیح داده‌اند:

برص، لک و پیس، حالتی ناشی از نقص در تشکیل ملانین پوست است که در بعضی نواحی پوست به صورت لکه‌ای سفید شیری رنگ با حاشیه پررنگ ایجاد می‌شود. (دورلند، بی‌تا، ص ۲۱۵)

^۱. نام دیگر برص

پزشکان نیز در تشریح این بیماری می گویند: برص و پیسی عبارت است از یک بیماری پوستی اکتسابی که در اثر از بین رفتن رنگدانه پوستی ایجاد می شود. فقط سلول های سازنده رنگ را در لایه سطحی پوست از بین می برد و به هیچ وجه به عمق پوست و گوشت و استخوان صدمه ای نمی زند. این بیماری تنها پوستی بوده و بی خطر است و عامل عفونی در ایجاد آن دخالتی ندارد. (محمدی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۵)

۳-۵. عامل «برص»

۳-۵-۱. عامل «برص» در طب قدیم

پزشکان و محققان قدیم، حدوث برص را عموماً ناشی از غلبه بَلْغَم (خلط بلغمی) بر خون و ضعف «قوة مُعْيِرَه» (نیروی دگرگون کننده) یعنی قوه ای که به گمان قدما، غذای موجود و جاری در خون را تماماً موافق مزاج اجزای اندام ها می گرداند [در فلان اندام] یعنی اندامی که پوست آن دچار پیسی شده است، در صورتی که آن ضعف از بدی و فساد مزاج سرد باشد، دانسته اند. (طبری، ۱۹۸۷، ص ۳۲۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۰، ص ۲۸۲؛ ابن مَطْران، ۱۳۱۱، ج ۱، ص ۱۴۴)

۳-۵-۲. عامل «برص» در طب جدید

این کلمه در فارسی به «پسی» یا «سفید شدن موضعی پوست در نقاط مختلف بدن»، تعبیر شده است ولی در پزشکی عارضه تغییر رنگ بر اثر اختلال در رنگدانه های پوست (چه افزایش و چه کاهش و از بین رفتن سلول های حاوی رنگدانه) به دو گونه ایجاد می شود:

۱. به صورت ثانویه که شایع تر است و بیش تر در اثر بیماری های مزمن کبدی، اختلالات غددی به ویژه غده فوق کلیوی، بیماری های خود ایمنی مانند بیماری لوپوس (SLE)، کمبودهای ویتامینی، مصرف داروهای خاص، مانند داروهای ضد سرطان و تماس با ماده شیمیایی ایجاد می شود. مواردی از این دست در جریان جنگ تحمیلی رژیم بعث عراق علیه ایران اسلامی در اثر بمب های شیمیایی نیز دیده شده است که در این موارد با

درمان نهایی و یا بهتر شدن بیماری زمینه‌ای و یا قطع تماس با ماده شیمیایی، این اختلال نیز بهتر شده و یا کاملاً خوب می‌شود.

۲. تغییر رنگ به شکل اولیه بوده که در این صورت یا به واسطه بیماری مادرزادی و ارثی ایجاد می‌گردد؛ بدین گونه نوزاد از آغاز تولد مبتلا به کمبود فعالیت سلول‌های رنگ‌دانه‌ای است و علاوه بر سفید شدن پوست، عموماً با تغییر رنگ و سفید شدن موها و نیز تغییر رنگ مردمک چشم و ضایعات دیگر چشمی همراه است و آن را در اصطلاح پزشکی «albinism» می‌نامند و یا در طول زندگی بروز نموده که ممکن است توأم با بیماری‌های دیگر بوده و یا علامت بروز یکی از آنها باشد که درصد نسبتاً کمی را شامل می‌شود و یا به تنهایی بروز نموده و ممکن است هیچ‌گونه علت واضحی نداشته باشد که بیش‌تر موارد چنین است و آن را در اصطلاح پزشکی «vitiligo» می‌نامند و ظاهراً کلمه «پسی» در فارسی به این نوع اختلال پوستی گفته می‌شود.

در نوع البینسم (albinism) اختلال، درمان نهایی ندارد ولی در نوعی که با از بین رفتن بدون علت رنگ‌دانه و سفید شدن موضعی پوست ایجاد می‌شود (vitiligo)، در بررسی‌های آماری مشخص شده که تا حدود یک‌سوم موارد ممکن است خود به خود و به تدریج خوب شود و رنگ‌دانه‌های پوست به حالت طبیعی بازگردد. (فرهودی، ۱۳۷۶)

۵-۴. «برص» در قرآن و کاربرد آن در فقه

ماده برص دوبار در قرآن به صورت صفت به کار رفته است و شفای آن و شفای کور مادرزاد و زنده ساختن مردگان از جمله معجزات حضرت عیسی «ع» بر شمرده شده است: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أُتِدَّتْكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَدْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَدْنِي وَ تُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ بِأَدْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِأَدْنِي...»؛ [یاد کن] هنگامی را که خدا فرمود: ای عیسی پسر مریم، نعمت مرا بر خود و بر مادرت به یاد آور... و آنگاه که به اذن من از گل [چیزی] به شکل پرنده می‌ساختی، پس در آن

می‌دمیدی و به اذن من پرنده‌ای می‌شد و کور مادرزاد و پیس را به اذن من شفا می‌دادی.
(آل عمران: ۴۹ و مائده: ۱۱۰)

مطالعه شیوه کاربرد ماده «برص» در قرآن و روایات و احکامی که در فقه بر این عنوان مترتب شده، با تعریف پزشکان معاصر چندان هماهنگی به نظر نمی‌رسد. شفای عارضه بی‌خطر و غیرواگیری که پیامدی جز تغییر رنگ پوست ندارد و قرار گرفتن در ردیف معجزاتی چون زنده ساختن مردگان، حاکی از آن است که برص در گذشته در معنای دیگری به کار می‌رفته است.

در برخی احادیث از بیماری جذام و جنون در کنار این بیماری نام برده شده که احکام فقهی خاصی بر آن‌ها مترتب شده؛ از جمله جذام، جنون، ناتوانی جنسی و غیره که مجوز انحلال نکاح است و در کنار آن ابتلای زن به برص، مجوز برهم زدن ازدواج از سوی شوهر دانسته شده است. (نجفی، ۱۳۰۰، ص ۳۳۱) یا «فرد مبتلا به برص نباید عهده‌دار حضانت کودک گردد». (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۲۵)

احکام فقهی فوق درباره مبتلا به برص در حد و اندازه تعریف امروزی برص نیست؛ زیرا با توجه به اهتمام و ارزشی که اسلام برای تشکیل و بقای خانواده قائل است و از طلاق نهی فرموده، این نوع نگرش به خانواده با تجویز منحل ساختن آن، به علت وجود بیماری‌ای که اثری غیر از تغییر رنگ پوست ندارد، هماهنگ و متناسب نیست. شریعتی که کوری یک چشم را مایه برهم خوردن ازدواج ندانسته، چگونه تغییر رنگ پوست را عامل فسخ نکاح معرفی کرده است؟ درباره علل فسخ ازدواج با اندک تأملی می‌توان فهمید که چرا فردی که به جنون و جذام مبتلاست، نباید عهده‌دار سرپرستی کودک گردد، اگرچه جزئیات احکام را باید از شریعت گرفت اما درباره برص با تعریف فوق، این حکم محل تأمل و نیازمند بررسی بیش‌تر است؛ علاوه بر این که با تعریف جدید برص، این بیماری تناسبی با بیماری‌های دیگری که در مسائل فوق هم‌ردیف آن‌ها قرار گرفته، ندارد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد به‌طور خلاصه نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. اسانید و طرق حدیث «الْمَاءُ الَّذِي يُسَخَّنُ فِي الشَّمْسِ لَا تَوْضُّؤُوا بِهِ وَلَا تَغْتَسِلُوا بِهِ وَلَا تَعَجُّؤُوا بِهِ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ»، چه طرق عامه و چه طرق خاصه، از ضعف سند رنج می برد. محتوای حدیث نیز با حدیث امام صادق (ع) که فرموده‌اند: «لَا بَأْسَ بِأَنْ يَتَوَضَّأَ بِالْمَاءِ الَّذِي يَوْضَعُ فِي الشَّمْسِ» (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۶۶) معارض است، اگرچه این حدیث نیز به لحاظ سندی ضعیف است؛ زیرا شیخ طوسی این حدیث را مرسل می‌داند. (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۶۶).

۲. از آنجا که ضعف سند همیشه و لزوماً به معنای ضعف متن نیست، بایسته است دلالت حدیث بررسی شده و به معنای صحیح آن دست‌یافت و در صورت نیاز به آن استناد کرد.

۳. در میان امامیه عده‌ای بر این عقیده‌اند که: فقط در صورت اضطرار، می‌توان از آب گرم شده، استفاده کرد. برخی بر این باورند که از آب آفتاب‌خورده در مناطق معتدل می‌توان بهره برد. بعضی معتقدند که اگر نهی بر عدم استفاده باشد، نهی مخصوص تازیان عربستان و به خصوص حجاز بوده است. برخی به جنس ظرفی که عایشه آب را در آن نگه می‌داشت اشاره کرده‌اند و احتمال تأثیر حرارت بر روی ظرف را مطرح کرده‌اند و برخی به عدم کراهت استفاده از آب گرم شده توسط آفتاب با استناد به روایت امام صادق (ع) حکم کرده‌اند.

۴. در میان عامه برخی بر این نظرند که نهی در حدیث بر کراهت دلالت دارد، نه حرمت. عده‌ای معتقدند: نهی بهره‌گیری از آب گرم شده توسط آفتاب، مقید به مکان است و گروهی روایت (اسخان) را به دلیل علمی و پزشکی رد می‌کنند.

۵. با مراجعه به لغت‌نامه‌ها و منابع پزشکی روشن شد که معنی واژه «برص» در گذشته که یک بیماری مسری خطرناک و هم‌ردیف جذام بوده، با کاربرد امروز آن که یک بیماری غیرمسری است و گاهی بنا بر علل روحی ناشی از استرس و اضطراب و یا به دلیل ارثی، پوست رنگ‌دانه‌های خود را از دست می‌دهد، فرق دارد.

۶. تحقیقات پزشکی تا امروز استعمال آب آفتاب‌خورده را عاملی برای بروز برص به معنی یک بیماری خطرناک تأیید نکرده است و به فرض صدور روایت از معصوم

می توان آن را در خصوص جنس ظرف یا موقعیت مکانی که آب در آن گرم می شده، محدود کرد.

۷. مقصود از برص، که در قرآن و روایات به کار رفته و در فقه اسلامی موضوع احکام خاصی قرار گرفته، چیزی نیست که امروزه فارسی زبانان و پزشکان جدید به آن برص می گویند و نمی توان با اعتماد به این اصطلاح نوظهور، ماده «برص» در قرآن و روایات را معنا کرد بلکه برای فهم معنای واژه های قرآن و روایات باید به عرف رایج در زمان نزول قرآن و صدور روایت بازگردیم که آن چیزی غیر از این معنای جدید است.

منابع

- قرآن کریم

- ابن اثیر، علی بن ابی کرم (۱۹۹۴م)، **أسد الغابة فی معرفة الصحابة**، بی جا: دار الکتب العلمیة.
- ابن جوزی، عبد رحمان (۱۴۱۵ق)، **الموضوعات**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حجر عسقلانی، احمد (۱۴۱۵ق)، **الإصابة فی تمييز الصحابة**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____، (۱۳۲۹ق)، **لسان المیزان**، حیدر آباد.
- _____، (۱۴۱۷ق)، **تهذیب التهذیب**، تحقیق: خلیل مامون شیخا، بیروت: دارالمعرفة.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق)، **الطبقات الكبرى**، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن شهر آشوب، محمد (۱۳۸۰ق)، **معالم العلماء**، نجف: انتشارات حیدریه.
- ابن عراق کنانی، نور الدین (۱۳۹۹)، **تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة**، تحقیق: عبد الوهاب عبد اللطیف و عبد الله محمد صدیق غماری، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن مطران، اسعد بن الیاس (۱۳۱۱ق)، **بستان اطباء و روض الالباء**، بیروت: دار المعرفة.
- ابن بابویه، محمد (۱۳۸۵ق)، **علل الشرايع**، نجف: مکتبه المرتضویه.
- _____، (۱۳۹۰ق)، **عیون أخبار الرضا**، نجف: انتشارات حیدریه.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰ش)، **قانون در طب**، ترجمه: عبدالرحمن شرفکندی، تهران: سروش.
- ارزانی، حکیم محمد اکبر (۱۳۸۷ش)، **طب الاکبر (طب اکبری)**، ایران: موسسه احیاء طب طبیعی.
- اصفهانی شافعی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۵)، **الضعفاء**، مغرب: دارالثقافه.
- ألبانی، محمد ناصر الدین (۱۴۰۵)، **إرواء الغلیل فی تخريج أحادیث منار السیبل**، بیروت: المكتب الإسلامی.
- بارعی، عثمان بن علی بن محجن (۱۳۱۳ ق)، **تبیین الحقائق شرح کنز الدقایق**، القاهرة: المطبعة الکبری الأمیریة.
- بجنوردی، حسن (۱۳۷۷)، **القواعد الفقهیة**، قم: نشر الهادی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۹۸ ق)، **التاریخ الکبیر**، بیروت: دارالفکر.
- بستانی، بطرس (بی تا)، **دایرةالمعارف**، بیروت: دار المعرفه.
- بغدادی، سعید (۱۳۷۴ش)، **الحدود و الفروق**، بیروت: مجمع البحوث الاسلامیة للدراسات و النشر.
- بهبهانی، محمدباقر وحید (۱۴۲۴ ق)، **مصاییح النظام فی شرح مفاتیح الشرایع**، بی جا: موسسه وحید بهبهانی.
- بهوتی حنبلی، منصور بن یونس (۱۴۱۰ ق)، **کشاف القناع عن متن الإقناع**، القاهرة: دار الکتب العلمیة.
- بیهقی، احمد (۱۴۰۴ ق)، **سنن الکبری**، به کوشش: محمد ضیاءالرحمان اعظمی، کویت: دارالخلافة.
- جرجانی، بن عدی (۱۴۱۸ ق)، **الکامل فی ضعف الرجال**، تحقیق: عادل أحمد عبد موجود، بیروت: الکتب العلمیة.
- جوزجانی، ابراهیم بن یعقوب (۱۴۱۴ ق)، **احوال الرجال**، پاکستان: اکادمی حدیث.
- جوینی، ابواسحاق (۱۴۱۶ ق)، **الیالی المصنوعه فی الأحادیث الموضوعه**، بیروت: دارالمعرفه.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ ق)، **وسایل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعه**، تحقیق: علامه شعرانی، بیروت: داراحیا التراث العربی.

- _____، (۱۴۱۲ق)، **هدایة الأمة إلى أحكام الأمة (ع)**، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- _____ خطیب بغدادی، أبو بکر أحمد بن علی (۱۴۱۷ق)، **تاریخ بغداد**، تحقیق: مصطفی عبدقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ خویی، سید ابوقاسم موسوی (۱۹۸۳م)، **معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة**، بیروت: بی نا.
- _____ دارقطنی، علی بن عمر (۱۴۲۴)، **سنن دارقطنی**، بیروت: الرسالة.
- _____ دارمی بُستی، محمد بن حبان (۱۳۹۶ق)، **المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین**، تحقیق: محمود إبراهيم زايد، حلب: دار الوعی.
- _____ دمشقی حنفی، ابن عابدین (۱۴۱۲ق)، **رد المحتار علی الدر المختار**، بیروت: دار الفکر.
- _____ دورلند (بی تا)، **فرهنگ پزشکی دورلند**، ترجمه: محسن ارجمند، بی جا: انتشارات رهنما.
- _____ ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، **المغنی فی الضعفاء**، تحقیق: نورالدین عتر، مصر: دارالمعارف.
- _____، (۱۴۱۳ق)، **سیر اعلام النبلاء**، بیروت: موسسه الرساله.
- _____، (۲۰۰۹)، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، بیروت: دار المعرفة.
- _____ سرخسی، محمد بن أحمد (۲۰۱۰)، **أصول سرخسی**، الأمة بیروت: دار المعرفة.
- _____ سید رضی، محمد ابن حسن (۱۳۷۸ش)، **نهج البلاغه**، ترجمه: جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ شافعی، محمد بن إدريس (۱۴۱۰ق)، **الأم**، بیروت: دار المعرفة.
- _____ شلبی، أحمد بن محمد (۱۳۱۳ق)، **الحاشیة**، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميریة.
- _____ شوکانی، محمد بن علی (۱۳۹۲)، **الفوائد المجموعه**، بیروت: بی نا.
- _____ شهید اول، (۱۴۰۷ش)، **جهل حدیث**، قم: مدرسه الامام المهدي «عج».
- _____ شهید ثانی، زین الدین علی عاملی (۱۴۱۳ق)، **مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام**، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
- _____، (۱۴۱۹ق)، **استقصاء الإعتبار فی شرح الإستبصار**، قم: مؤسسه آل البيت «ع» لإحياء التراث.

- طبری، محمد بن جریر بن یزید (۱۹۸۷)، **تاریخ الأمم و الملوك (تاریخ الطبری)**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- طوسی، محمد (۱۳۶۴ ش)، **تهذیب الاحکام**، به کوشش: حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- _____، (۱۳۶۵ ش)، **استبصار فیما اختلف من الاخبار**، تصحیح: محمد آخوندی، قم: دارالکتب الاسلامیة.
- عسکری، مرتضی (۱۴۱۸)، **احادیث ام المومنین عایشه**، تهران: دانشکده اصول الدین تهران.
- _____، (۱۳۸۷)، **نقش عایشه در تاریخ اسلام**، قم: موسسه علمی - فرهنگی علامه عسکری.
- عقیلی، محمد بن حماد (۱۴۲۹ ق)، **الضعفاء**، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، بیروت: دارالحزم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ ق)، **نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام**، قم: موسسه اسماعیلیان.
- عینی، بدر الدین (۱۴۲۰ ق)، **البنایة شرح الهدایة**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فرهودی، محمد (۱۳۷۶)، «مفهوم برص در قرآن و ارتباط با مسایل پزشکی»، **مجله پژوهش های قرآنی**، ش ۱۱ و ۱۲.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲)، **الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۹۸۴)، **الکنی والأسماء للإمام مسلم**، مدینه منوره: عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامية.
- کلینی، محمد (۱۳۶۱ ش)، **کافی**، به کوشش: علی اکبر غفاری، قم: موسسه النشر الاسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، **بحار الانوار**، بیروت: موسسه الوفاء.
- محقق حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن (۱۳۶۴ ش)، **المعتبر**، تحقیق و تصحیح: ناصر مکارم شیرازی، قم: مؤسسه سید الشهداء «ع».
- موسوعة الفقهیة الكويتیة (۱۴۲۷ ق)، کویت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة.
- نامعلوم (۱۳۴۵)، **یواقیت العلوم و درازی النجوم**، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶)، *رجال (فهرست اسماء مصنفی الشیعه)*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نجفی، محمد حسن (۱۳۹۶)، *جواهر الکلام*، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- _____، (۱۳۰۰)، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- نسایی شافعی، احمد بن شعیب (۱۴۰۷)، *الضعفاء و المتروکین*، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- هیشمی، نورالدین (۱۴۰۸ ق)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵، پیاپی ۳۲

کنکاشی پیرامون حدیث تفسیری بعوضه در تفسیر قمی و آسیب‌شناسی آن

سید رضا مؤدب^۱
محسن دلیر^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۸/۰۱

چکیده

در گذر زمان، برخی از احادیث دچار آسیب‌هایی شده‌اند که از جمله این آسیب‌ها، نقل به معنا بدون رعایت شرایط آن، تحریف و نیز تطبیق غیر دقیق بر آیات قرآن است. این آسیب‌ها مانع از فهم صحیح و پذیرش بدون بررسی احادیث می‌شوند. بنابراین لازم است برای پذیرش یک حدیث یا نفی صدور آن و در صورت پذیرش، دست‌یابی به فهم صحیح از آن، نخست به کنکاش از مصدر و اعتبار آن پرداخت. از جمله احادیثی که بعضی از مفسران ادعا کرده‌اند که جعلی است، حدیث بعوضه در تفسیر قمی از امام

moadab@yahoo.com

Deleer.mohsen@gmail.com

^۱ استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

^۲ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

صادق «ع» است که در آن مراد از بعوضه در آیه ۲۶ سوره بقره، امیرالمؤمنین معرفی شده است. حدیث دیگری در تفسیر امام عسکری «ع» نقل شده که برخی آن را نشان جعلی بودن حدیث بعوضه دانسته‌اند. در برابر برخی تلاش کرده‌اند تا راه حلی برای جمع میان این دو حدیث بیابند. در این مقاله با بررسی علمی و روشمند سند و متن روایت بعوضه و نقد فنی آن، از جمله تشکیل خانواده حدیثی و تحلیل متنی احادیث مرتبط، امکان جمع دلالتی یا ترجیح هر یک از احادیث مورد بررسی قرار گرفته و مشخص شده که حدیث بعوضه دچار آسیب نقل به معنای بدون رعایت شرایط شده که زمینه ساز آسیب فهم نادرست از تفسیر آیه است. نیز آسیب‌های تحریف در متن و تدلیس در سند روایت بعوضه قابل ردیابی است. همچنین ثابت شده که تطبیق واژه "بعوضه" بر امام «ع» به عنوان بطن آیه ۲۶ سوره بقره نادرست و روایت صحیح آن نیز در دسترس است.

واژه‌های کلیدی: حدیث بعوضه، تفسیر قمی، تفسیر امام عسکری «ع»، تحریف، آسیب‌های حدیث.

مقدمه

در گذر زمان، برخی از احادیث دچار آسیب‌هایی شده‌اند، از جمله این آسیب‌ها، آسیب‌های بیرونی هستند (دلبری، ۱۳۹۲، ص ۳۳) که برخی از زیر مجموعه‌های آن عبارتند از:

الف) نقل به معنای بدون رعایت شرایط که راوی شنیده‌های خود را با واژگان و ساختاری غیر از واژگان و ساختار کلام معصوم، بیان کند (دلبری، ۱۳۸۹، ص ۶۲) و به شرطی جایز است که ضرری به مفهوم و معنای حدیث وارد نسازد. (مؤدب، ۱۳۹۱، ص

۳۲۸ و ۳۲۹) عدم رعایت این شرط، موجب تحریف حدیث و افزایش میزان تأثیرپذیری آن از برداشت‌های شخصی راوی می‌شود. (دلبری، ۱۳۸۹، ص ۷۶ و ۷۵)
 در رابطه با این آسیب، امام علی «ع» راویان حدیث را به چهار گروه منافق، خطاکار، اهل شبهه و صادق حافظ تقسیم و راوی خطاکار را کسی معرفی می‌کند که حدیثی شنیده ولی آن را درست حفظ نکرده و درباره آن به توهم افتاده ولی عمداً دروغ نساخته است. (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۲۴۵)

ب) تطبیق غیر دقیق احادیث بر آیات. اگر مفهوم کلی باطنی قرآن بر فرد یا افرادی خارجی که وضعیت مشابه مورد نزول دارد، تطبیق شود، به این عمل "جری و تطبیق" گفته می‌شود. (رستمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۴ و ۱۶۰-۱۵۹) عدم تحلیل دلالتی احادیث، باعث تطبیق غیر دقیق احادیث بر آیات می‌شود که از پیامدهای نقل به معنای بدون رعایت شرایط است. در این آسیب، برخی واژگان قرآنی که در فضای یک آیه، مفهوم و مصداق خاصی دارند، به لحاظ اشتراک ظاهری با واژگانی در احادیث غیر مرتبط، به وسیله آن احادیث تفسیر یا تأویل می‌شوند. (اسعدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۱)

ج) تحریف به معنای تغییر در واژگان و عبارتهاست، به صورتی که معنای آنها عوض شود. (ربانی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶ و ۲۲۹) در این مقاله آسیب‌های سه‌گانه بالا که همگی در یک حدیث، گرد آمده‌اند، مورد بررسی قرار گرفته و در جهت رفع آنها تلاش شده است.

۱. حدیث تفسیری بطن آیه بعوضه

در قرآن کریم آمده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ۲۶)، خداوند از اینکه به موجودات ظاهراً کوچکی مانند پشه و بالاتر از آن مثال بزند، شرم نمی‌کند. آنان که ایمان آورده‌اند، می‌دانند که آن حقیقتی است از طرف پروردگارشان و اما آنها که راه کفر را پیموده‌اند، این موضوع را بهانه کرده، می‌گویند: «منظور خداوند از این مثل چه بوده است؟!» خدا

جمع زیادی را با آن گمراه و گروه بسیاری را هدایت می‌کند ولی تنها فاسقان را با آن گمراه می‌سازد!

علی بن ابراهیم قمی که در قرن سوم هجری می‌زیسته، در تفسیر این آیه از امام صادق (ع) نقل کرده است: «این مثال را خدا برای امیرالمؤمنین (ع) زده است، پس بعوضه (پشه) امیرالمؤمنین (ع) و بالاتر از آن رسول خدا (ص) است». (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۵) از این حدیث در طی این مقاله، با عنوان حدیث بعوضه یاد خواهد شد.

۱-۱-۱ دیدگاه مفسران درباره حدیث بعوضه و نقد آنها

۱-۱-۱-۱ جعلی بودن حدیث

برخی مضمون حدیث را توهین به رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و جعلی دانسته‌اند (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۲؛ معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۲۸) و لذا حاصلی جز سبک کردن شخصیت آنها ندارد و اهانتی آشکار به مقام قدسی پیامبر (ص) و علی (ع) است. (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۳۲۴)

نقد: اینکه خدای متعال در بطن آیه به رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) مثالی زده باشد، ملازمه‌ای با توهین به آن حضرات ندارد؛ چون باید به جای واژه‌های بعوضه و ذباب، (پشه و مگس) نام ایشان را قرار داد، نه اینکه ایشان مصداق این حشرات باشند. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۲) مبنای اصلی حکم به جعل، اطمینان عقلایی بدست آمده با قرینه‌های گوناگون است و ضعف سند یا متن، به تنهایی موجب اطمینان به ساختگی بودن حدیث نمی‌شود؛ از این رو لازم است پیش از حکم به جعل، سند و متن آن مورد سنجش قرار گیرد. (مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۲)

۱-۱-۲ مبین بودن حدیث برای بطن آیه ۲۶ سوره بقره

حدیث بعوضه، مبین بطن آیه ۲۶ سوره بقره است؛ (بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۴۱) چون اولاً، رسالت جزء ظواهر وجود و ولایت، غیب رسالت است، مگس روزها و پشه شب‌ها دیده می‌شوند.

ثانیاً، واژه بعض (به معنی بخش) از ماده "بعوض" مشتق شده و نسبت علی «ع» به رسول خدا «ص» همانند سر به جسم (سر بخشی از جسم) است و واژه بعوض با آن تناسب دارد.

ثالثاً، بعوضه (پشه) از عصاره درونی موجودات و چکیده غذاها که همان خون است، تغذیه می کند. همچنین کسی به ولایت دست نمی یابد مگر اینکه خود را برای خدا خالص و درونش را پاک کند.

رابعاً، واژه «ذباب» یا به معنای جلوگیری و حمایت و دفاع کردن است، چنان که به مرد دفاع کننده از حریم خود «رجل ذباب» بر وزن شداد، گفته می شود و یا به معنای زنبور عسل است که ذباب و مگس عسل نیز خوانده می شود و یا از ترکیب «ذباب السیف» گرفته شده که لبه تیز شمشیر است و یا از «ذباب العین»، مردمک چشم، گرفته شده و یا از «رجل اذب» به معنای مرد قد بلند گرفته شده و یا از «ذذبذبه اللسان» و یا از «ذبابه» بر وزن ثمامه به معنای باقیمانده دین و قرض گرفته شده است؛ چون رسول خدا «ص»، مدافع و حامی شریعت و زنبور عسلی است که برای مردم شفا دارد و لبه تیز شمشیر خدا در برابر شرک و سرچشمه رحمت برای همه آفرینش و زبان خدای متعال است که با راستی از او خبر داده و باقی مانده الهی است. (قطیفی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۵۳)

نقد: قابل پذیرش نیست که روایتی شاذ، غریب و ناسازگار با اصول عقلی، گویای حقیقت و منحصر کننده آیه در یک فرد خاص باشد. تأویل های ائمه «ع»، دور از ذهن و مخالف با اعتقادات و مسلمات دینی، عقلی و تاریخی نیستند و از این رو فهم بسیاری از آنها برای عموم مردم امکان پذیر است اما تأویل های ناسازگار با مبانی اعتقادی که با عقل، علم و تاریخ قطعی ناسازگارند، پذیرفتنی نیست؛ (مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰ و ۱۲۹) زیرا حدیث بعوضه مبین بطن آیه ۲۶ سوره بقره است که اگر صریح، آشکار و رسا نباشد، به جای تبیین، موجب سردرگمی خواهد شد.

۳-۱-۱. توقف و رد علم

گاه نقد حدیث جای خود را به نقد فهم می‌دهد یعنی حدیث صادر شده، معنای پذیرفته شده و درستی دارد اما به دلیل ژرفا و والایی مضمون، آن را درست نفهمیده‌ایم یا به دلیل عجله، کم دقتی و بروز برخی موانع فهم نتوانسته‌ایم با مقصود حدیث ارتباط درستی برقرار کنیم که با نگاهی دوباره و یافتن قرینه‌های بیشتر و دقت در آنها، حدیث را دریافته و آن را باور می‌کنیم.

در این میان، آنچه از اعتبار ساقط می‌شود، فهم ماست و نه محتوا و مقصود اصلی حدیث و این همان شیوه پیشینیان نیک‌آیین و سفارش امامان است که پیروان خود را به توقف در این گونه موارد مبهم فراخوانده و از شتاب در رد و انکار بازداشته (مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸) و فرموده‌اند که حدیث ما سخت و فهم آن دشوار است. هر حدیثی را شنیدید و از آن متنفر شدید و ناخوش داشتید، علم آن را به خدا، پیامبر و عالمان آل محمد «ص» ارجاع دهید و آن را نفی و رد نکنید. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۰۱) پس چون معنای حدیث بعوضه برای ما روشن نیست و فهم آن مشکل است، باید فهمش را به معصومین وا گذاشت. (بابایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۶۷)

دو نقد به این نظر وارد شده است:

اولاً، این حدیث عوام را از تعرض به آنچه نمی‌فهمند و استعداد درک آن را ندارند و خواص را از نقل چنین احادیثی برای عوام، نهی فرموده است، (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۲) نه از رد احادیثی که با صریح قرآن، سنت و عقل مخالفت دارند و آثار وضع و جعل بر آنها هویدا است.

ثانیاً، چگونه می‌توان پذیرفت احادیث تفسیری که برای رفع ابهام از آیات قرآن صدور یافته‌اند، (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۹۹-۱۰۱) خود موجب حیرت و ابهام شده و مشکل را مضاعف کنند. پس نمی‌توان گفت که معنای حدیث بعوضه را باید مسکوت گذاشت بلکه امر دایر بین عدم پذیرش صدور حدیث از امام صادق «ع» و پذیرش جعل آن و یا جستجوی معنایی روشن و مبیین آیه برای آن است.

۱-۱-۴. ریشه‌یابی و تصحیح حدیث

جستجوی ریشه حدیث و بررسی امکان تحریف یا تصحیف و تطبیق غیر دقیق آن، به عنوان بطن آیه (اسعدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۱) که در این مقاله نیز همین راه پی گرفته شده است.

۲. تحلیل فنی و روشمند حدیث بعوضه

پیش از آنکه به حدیثی برچسب جعل زده شود، لازم است از نظر فنی و به صورت روشمند تحلیل شده و امکان تصحیح یا دست‌یابی به شکل صحیح آن مورد بررسی قرار گیرد. این فرایند در مقاله پیش رو دو مرحله دارد:

نخست، ارزیابی سند حدیث، شامل بررسی صحت انتساب تفسیر به علی بن ابراهیم قمی و ارزیابی سلسله سند حدیث بعوضه از نظر تک تک راویان و مجموع آنهاست.

دوم، جستجوی احادیث مشابه و عرضه و تطبیق آنها با حدیث بعوضه در جهت ابهام‌زدایی که از سوی معصومین(ع) آموزش داده شده و به این روش توصیه شده است (مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵) که به آن اصطلاحاً تشکیل خانواده حدیثی گفته می‌شود.

قرینه‌های منفصل بیشتر از نوع کلام هستند و مهم‌ترین آنها احادیثی هستند که با حدیث مورد بحث، ارتباط دارند. بر این اساس می‌توانیم احادیث هم‌مضمون و مرتبط را از احادیث ناسخ و معارض جدا کرده و آنها را خانواده حدیث بنامیم. (معارف، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱ و ۱۵۰)

۱-۲. ارزیابی انتساب تفسیر به علی بن ابراهیم قمی

شناخت منبع ناقل حدیث به نقد حدیث کمک می‌کند. بسیاری از نقدهای محدثان نخستین ناظر به کتاب و نه سند شخصی حدیث بوده است؛ زیرا منبع، هراندازه ضعیف‌تر و داوری کتاب‌شناسان درباره آن منفی‌تر باشد، اطمینان به حدیث کاهش و احتمال جعلی بودن حدیث افزایش می‌یابد. (مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۰)

مفسران در علو مقام و موثق بودن علی بن ابراهیم قمی اختلافی ندارند ولی درباره انتساب تفسیر معروف به قمی به علی بن ابراهیم، هم نظر نیستند که به اعتبار حدیث بعوضه خدشه وارد می‌کند. گروهی معتقد شده‌اند که راویان موجود در سلسله احادیث تفسیر قمی، بر اساس توثیق عام مقدمه این تفسیر، همگی موثق هستند. این نظر در معجم رجال الحدیث از شیخ حر عاملی نقل و از سوی نویسنده، تقویت شده است (خویی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۹)

اما گروه دیگری قائل به تفصیل میان احادیث موجود در آن شده و گفته‌اند که بخشی از آن را ابوالفضل العباس بن محمد بن قاسم از خود علی بن ابراهیم قمی و بخش دیگر را از ابوالجارود، زیاد بن منذر، نقل کرده (داوری، ۱۴۱۶، ص ۱۶۵) و گروهی هم مطالب آن را چهار بخش دانسته‌اند: بخشی را ابوالفضل العباس از علی بن ابراهیم و قسمتی از ابوالجارود و گروهی را از منابع دیگر نقل کرده و قسمت چهارم، حدیث نیست بلکه نظر شخصی علی بن ابراهیم، ابوالجارود یا شخص ابوالفضل العباس است. (استادی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱)

برخی نیز بر این باورند که مقدمه این تفسیر از خود علی بن ابراهیم نیست و توثیق عام موجود در آن، بی اعتبار است. (فتاحی زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴) اهمیت انتساب بخشی از این تفسیر به ابوالجارود در این است که او مؤسس فرقه‌ای انحرافی از زیدیه بوده است. (امین، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۸۳؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۵۱) گروهی هم این تفسیر را کلاً بی اعتبار و بر ساخته ابوالفضل العباس می‌دانند که بی دلیل به قمی منسوب شده است. (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۳۱)

۲-۲. بررسی سندی حدیث بعوضه

علی بن ابراهیم حدیث بعوضه را از پدرش از نصر بن سوید از قاسم بن سلیمان از معلی بن خنیس از امام صادق (ع) نقل کرده است. «نصر بن سوید»، ثقه (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۴۵) و صحیح الحدیث است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۴۲۷؛ حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۷۴) و «قاسم بن سلیمان بغدادی کوفی» صاحب کتاب است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۱۴) و به اعتبار

اعتماد بزرگان به کتاب او و با توجه به نقل ۱۱۹ حدیث از او (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۲۲)، می توان او را موثق دانست.

گروهی «معلی بن خنیس» را ضعیف و غیر قابل اعتماد (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۴۱۷؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۱۰) و گروهی قابل تجلیل دانسته اند (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۴۷) و روایات متفاوتی در مدح و ذم او نقل شده است. (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۴۷ و ۲۴۸ و ۳۸۲-۳۷۷) در معجم رجال الحدیث با جمع بندی روایات و ارزیابی های مختلف، وی را مردی صدوق و راستگو که مورد عنایت امام صادق «ع» بوده، دانسته است. (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۸، ص ۲۴۷)

بنابر این روایان حدیث بعوضه موثق و یا دست کم ممدوح هستند و این روایت دست کم، در طبقه روایات حسن قرار می گیرد. در نتیجه لازم است روایت از نظر دلالتی مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۳. خانواده حدیثی

در منابع روایی شیعی، حدیثی می یابیم که نخستین بار در تفسیر امام عسکری «ع» ذکر شده است و می توان آن را با حدیث مورد بحث در یک خانواده حدیثی قرار داد. در این حدیث، شخصی مضمون روایت بعوضه را به امام باقر «ع» عرضه داشته و از آن حضرت درخواست ارزیابی این حدیث را می نماید. امام در پاسخ می فرماید: ایشان چیزی شنیده اند ولی آن را بر وجهش قرار نداده اند. سپس فرمود: روزی رسول خدا «ص» با علی «ع» ایستاده بود که شنید کسی می گوید: ما شاء الله و شاء محمد، هر چه خدا بخداهد و محمد بخواهد. همچنین شنید که کس دیگری می گوید: هر چه خدا بخواهد و علی بخواهد. در این هنگام رسول خدا «ع» فرمود: مشیت محمد و علی را با خدای عزوجل قرین مسازید بلکه بگویید: ما شاء الله ثم شاء محمد، ما شاء الله ثم شاء علی، هر چه خدا بخواهد، سپس محمد بخواهد، هر چه خدا بخواهد، سپس علی بخواهد؛ زیرا مشیت الهی قاهر و بالاتر است و برابر و هم کفو و هم سنگی ندارد و محمد رسول خدا در دین خدا و در برابر قدرت او جز همانند مگسی نیست که در این املاک گسترده پرواز می کند و علی در دین خدا و در برابر

قدرت او چیزی جز همانند پشه‌ای در میان این املاک نیست. با وجود اینکه فضل و برتری خدای متعال بر محمد و علی، فضل و برتری است که فضل او بر همه آفریده‌هایش از اول روزگار تا آخر آن معادل آن نمی‌شود.

این چیزی است که رسول خدا «ص» در ذکر ذباب و بعوضه فرمود، پس داخل در آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً﴾ نمی‌شود. (امام عسکری، ۱۴۰۹، ص ۲۱۰) این حدیث در برخی از تفاسیر متأخر همچون تفسیر البرهان (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۶۱)، کنز الدقایق (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۲)، تفسیر الصراط المستقیم (بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۴۱)، المحکم و المشابه (لاری، ۱۴۱۸، ص ۴۴۶) و رسائل آل طوق (قطیفی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۵۱) هم نقل شده است.

۲-۴. تعارض حدیث بعوضه و حدیث تفسیر امام عسکری «ع»

برخی از مفسران با کنار هم قرار دادن حدیث بعوضه و حدیث تفسیر امام عسکری «ع»، آن دو را در تعارض با هم و حدیث اخیر را انکار حدیث بعوضه دانسته‌اند. (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۶)

نقد: تعارض، به تنافی دو یا چند دلیل از نظر دلالت و در مقام اثبات گفته می‌شود که در میان آنها تناقض یا تضاد حقیقی یا عرضی وجود داشته باشد و به‌طور اجمالی دروغ بودن یکی از آنها معلوم بوده و اصلاً امکان جمع آنها وجود نداشته باشد. پس به صرف منافات داشتن مدلول دو دلیل، میان آنها تعارض پدید نمی‌آید. (آخوند خراسانی، ۱۴۳۱، ص ۴۳۷) بر این اساس، ادعای تعارض بین دو روایت رد و تلاش شده با هم جمع شوند.

۲-۵. جمع دلالتی حدیث بعوضه با حدیث تفسیر امام عسکری «ع»

دو حدیث ظاهراً متعارض، نخست از نظر معنا و دلالت واژگان مورد بررسی قرار می‌گیرند، اگر با تأویل و تغییر در دلالت، امکان ایجاد سازش میان آنها وجود داشت، باید انجام شود؛ زیرا بر طبق قاعده، عمل به دو دلیل تا جایی که امکان دارد بهتر از ترک یکی از آن دو است؛ (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۳۶؛ مشکینی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۴) از این رو

تعارض مورد بحث با حمل حدیث تفسیر امام عسکری(ع) به تنزیل و ظاهر قرآن و حمل حدیث بعوضه به تأویل و باطن آن، حل شده است؛ (بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۴۲) زیرا امام باقر(ع) اینکه معنای ظاهری «بعوضه» در آیه، امیرالمؤمنین(ع) باشد را نفی کرده، در حالی که در روایت بعوضه، معنای بطن آیه امیرالمؤمنین(ع) دانسته شده است، پس دو روایت با هم تعارض ندارند و هر کدام به ساحتی جداگانه اشاره دارد.

خدا ایشان را این طور تشبیه کرده و ذات خویش را به نور تشبیه کرده تا کسی توهم نکند که ایشان(ع) در کنار عظمت خدای متعال چیزی به شمار می آیند یا با خدای متعال در کنه ذات و صفاتش شریک هستند یا قائل به حلول یا اتحاد ایشان با خدای متعال شود؛ زیرا خدا از همه اینها برتر است. پس خدای متعال به این مطلب توجه داده که ایشان اگرچه بزرگ ترین و شریف ترین مخلوقات هستند ولی در برابر عظمت خدای متعال همانند پشه و امثال آن می باشند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۴، ص ۳۹۳)

نقد: نمی توان به مجرد تعارض دو روایت آن دو را جمع کرد، به ویژه وقتی عرف چنان معنایی را نپذیرد (آخوند خراسانی، ۱۴۳۱، ص ۴۴۱) بلکه در چنین روایاتی دو حالت قابل تصور است:

الف) هیچ کدام از دو روایت مزیتی برای ترجیح نداشته باشند که اگر حجیت هر دو ثابت باشد، باید در پی وجهی برای جمع آنها بود.

ب) یکی از آنها مزیت و مُرَجَّحی دارد که عمل به روایت دارای مزیت و رجحان، واجب است. (انصاری، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۵۳)

بنابراین لازم است نخست وضعیت دو روایت از نظر دارا بودن مزیت و رجحان بررسی و مشخص شود جزء کدام گروه هستند و روش مربوط به آن گروه چیست؟

۲-۶. ارزیابی تفسیر منسوب به امام عسکری(ع)

پیش از این تفسیر قمی ارزیابی و معلوم شد که نظر واحدی در سنجش اعتبار آن وجود ندارد. تفسیر منسوب به امام عسکری(ع) نیز همچون تفسیر قمی دچار ارزیابی های مختلفی شده که بازه ای از بی اعتباری تا باور به گنجینه الهی بودن را دربر می گیرد.

نظریه بی‌اعتبار بودن تفسیر منسوب به امام عسکری «ع» به ابن غضائری، علامه حلی، محقق تفرشی، استرآبادی، علامه قهپایی، محقق داماد، آیت الله خویی، علامه بلاغی و علامه شوشتری نسبت داده شده است. (هاشمی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۱ و ۱۵۰) که آن را ساخته ابویعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابوالحسن علی بن محمد بن سیار دانسته‌اند. (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۳۱)

از باورمندان به اعتبار این تفسیر نیز می‌توان به صدوق، طبرسی (نویسنده/حتجاج)، راوندی، ابن شهر آشوب، کرکی، شهید ثانی، مجلسی اول و دوم، حر عاملی، فیض کاشانی، سید هاشم بحرانی، حویزی، سید نعمت الله جزائری، وحید بهبهانی، سید عبدالله شبر، شیخ انصاری، شیخ عبدالله مامقانی و آیت الله بروجردی و بسیاری دیگر نام برد. (هاشمی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷) نظر میانه آن است که باید احادیث آن مورد ارزیابی قرار گیرد و برای هر حدیث، شاهد صدقی یافت شود، می‌توان گفت که معتبر است. (استادی، ۱۳۸۳، ص ۷۹)

بنابر این می‌توان حدیث بعوضه و حدیث تفسیر امام عسکری «ع» را از نظر اعتبار منبع در یک ردیف دانست و بر اساس نظریه تفصیلی اخیر به جستجوی قرینه‌های دیگری برای ترجیح یکی از آنها پرداخت. آنچه باید توجه کرد این است که روایت تفسیر امام عسکری «ع» به صورت مرسل ذکر شده که البته بر فرض صحت انتساب آن به امام عسکری «ع» نیازی به آن نیست.

۲-۷. تقدم و تأخر زمانی دو حدیث (ترجیح بالاحدیثه)

یکی از اسباب ترجیح در تعارض دو حدیث، ترجیح حدیث جدیدتر است. یعنی اگر یکی از دو روایت، از نظر زمانی از امام متقدم و دیگری از امام متأخر نقل شده باشد، روایت متأخر را می‌پذیریم. (قمی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۶۷-۱۶۴)

بنابراین، چون روایت بعوضه از امام صادق «ع» و روایت تفسیر منسوب به امام عسکری «ع» از امام باقر «ع» نقل شده‌اند، می‌توان ادعا کرد که روایت امام صادق «ع» ترجیح دارد و باید مضمون روایت بعوضه را پذیرفت.

نقد: بر اساس نظری که مشهور علما آن را پذیرفته‌اند، با وجود امکان جمع دلالتی جایی برای مراجعه به مرجحات باقی نمی‌ماند. (مروجی، ۱۴۱۰، ج ۱۲، ص ۱۲۴) بیشتر فقها نیز زمان صدور را مرجح ندانسته‌اند و به همین دلیل شیخ انصاری آن را در کتاب رسائل ذکر نکرده است. (تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۳۲۳)

همچنین اگر حدیثی از امامی نقل شود و امام پس از او آن را رد یا تصحیح کند، تعجب برانگیز نیست؛ زیرا ممکن است حدیث دچار آسیب یا جعل شده باشد اما اینکه حدیثی از امامی نقل شود و نفی و رد یا تصحیح آن از امام پیش از او نقل شده باشد، تعجب برانگیز است و جای سؤال و بررسی دارد. دو حدیث بعوضه و تفسیر امام عسکری(ع) چنین احادیثی هستند؛ زیرا حدیث بعوضه از امام صادق(ع) نقل شده ولی نقد آن به امام باقر(ع) نسبت داده شده است. نکته دیگر اینکه اعتقاد عرضه شده به امام باقر(ع) از زبان دوست‌داران آن حضرت نقل شده و به روایتی از معصوم نسبت داده نشده است اما همین اعتقاد در حدیث بعوضه از امام صادق(ع) نقل شده، نه از دوست‌داران ایشان.

۲-۸. تدلیس در سند حدیث بعوضه

اگرچه راویان سند روایت بعوضه پیش از این، به صورت یک به یک مورد بررسی قرار گرفتند ولی بررسی انتساب تفسیر علی بن ابراهیم قمی به او، وجود اختلاف نظرهایی را روشن ساخت که اعتبار روایات این تفسیر را اگر از میان نبرد، دست کم مخدوش می‌سازد. اگر این اشکال به مشکلی که در بخش اخیر ذکر شد، انکار این روایت توسط امام پیشین، اضافه شود، پذیرش صدور روایت بعوضه را مشکل می‌سازد. این دو اشکال در مجموع، احتمال وجود تدلیس در سلسله سند حدیث بعوضه را به ذهن متبادر می‌کند که باید با دقت مورد بررسی قرار گیرد؛ زیرا ممکن است کسانی اعتقاد نفی شده توسط امام باقر(ع) را گرفته و با سند سازی به امام صادق(ع) نسبت داده باشند.

در سلسله سند حدیث بعوضه اشکالی پنهان قابل ردگیری است؛ زیرا با وجود اینکه «نضر بن سوید»، ۸۶ حدیث از قاسم بن سلیمان نقل کرده^۱، در تمام منابع دست اول، تنها سه حدیث از این تعداد به واسطه علی بن ابراهیم از پدرش نقل شده است^۲ ولی روایتی که «قاسم بن سلیمان از معلی بن خنیس» نقل کرده باشد، در منابع معتبر وجود ندارد کما اینکه در کتب رجالی «معلی بن خنیس» به عنوان شیخ حدیثی قاسم بن سلیمان ذکر نشده است. (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۲۱)

بر این اساس، احتمال تدلیسی در سند حدیث افزایش می‌یابد، به این صورت که بین قاسم بن سلیمان و معلی بن خنیس، نام یک راوی حذف یا تغییر داده شده و یا سلسله سند آن از ریشه جعلی باشد. این احتمال زمانی تقویت می‌شود که با جستجو در منابع تفسیر روایی تنها در دو منبع، سه حدیث با این سلسله سند پیدا می‌شود که یکی از آنها، حدیث مورد بوده و دومی هم در تفسیر قمی در ذیل آیه ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ۱۶) ذکر شده: «عن أبي عبد الله ع» قال: النجم رسول الله و العلامات الأئمة» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۸۳)، پیامبر «ص»، ستاره و علامت‌ها، امامان «ع» هستند.

حدیث سوم، در کتاب بصائر الدرجات و با واسطه احمد بن محمد بن عیسی از حسین بن سعید اهوازی نقل شده که در آن، آیه ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ (قصص: ۵۰) به نقل از امام صادق «ع» چنین تفسیر شده است: «یعنی من یتخذ دینه رأیه بغیر هدی أئمة من أئمة الهدی»، (صفار، ۱۴۰۴، ص ۱۳) جای تعجب دارد که در برخی منابع متأخر، این حدیث با همین سند «قاسم بن سلیمان از معلی بن خنیس» به واسطه علی بن ابراهیم قمی از پدرش نقل شده است (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۴۱۳) که در این صورت هر سه حدیث، منحصر در نقل علی بن ابراهیم قمی خواهند شد و احتمال جعل و تدلیس نیز در سلسله سند افزایش خواهد یافت.

^۱ - این تعداد احادیث نقل شده در کتب اربعه است که با افزودن احادیث با این ترکیب سندی در دیگر منابع دست اول، نزدیک به ۲۶ حدیث به این عداد اضافه خواهد شد.

^۲ - سه حدیث مذکور تنها در کتاب کافی نقل شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۵۳ و ج ۳، ص ۲۶۲ و ج ۵، ص ۳۵)

روشن است که این سلسله سند به تفسیر قرآن اختصاص یافته و هر دو حدیث تفسیر قمی به ذکر بطن قرآن و تطبیق آیات و مفردات آن به معصومین علیهم السلام پرداخته‌اند. اگر متن حدیث نقل شده از امام باقر(ع) نبود، ممکن بود حدیث بعوضه را کاملاً مجعول بدانیم، در حالی که تحلیل حدیث امام باقر(ع) دریچه‌ای جدید به روی حدیث پژوهش می‌گشاید.

۲-۹. تحلیل حدیث امام باقر (علیه‌السلام)

حدیث نقل شده از امام باقر(ع) سه بخش دارد که باید برای قضاوت درباره اعتبار حدیث بعوضه، مورد توجه قرار گیرند:

نخست، مضمون حدیث بعوضه به دوستان امام باقر(ع) منسوب شده ولی امام(ع) آن را مستند به روایتی فرموده که در جایگاهش قرار نگرفته است. معلوم می‌شود که این مضمون، پیش از آن حضرت وجود داشته و برداشتی از یک روایت صحیح بوده است. عبارت «ایشان چیزی شنیده‌اند ولی آن را در جایگاهش قرار نداده‌اند» در روایات دیگری نیز آمده است، چنان‌که امام علی(ع) آن را با دروغ بستن به پیامبر(ص) یکسان انگاشته است. (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۲۹۵)

توضیح اینکه بیشتر واضعان افرادی باریک‌بین و زیرک بودند یا از سوی چنین افرادی مدیریت و هدایت می‌شدند. ایشان گاهی برای رسیدن آسان‌تر و کم‌خطرتر به هدف خود، احادیث متناسب با کار خویش را گرد آورده و بدون آنکه واژگان یا معنای ظاهری روایات را دگرگون سازند، آنها را در جایگاهی غیر از جایگاه اصلی خود به کار می‌بردند. این شیوه، تطبیق نادرست حدیث بر فردی غیر از مصداق اصلی آن بود که حدیث دچار تحریف معنوی می‌شد. (مسعود، ۱۳۹۳، ص ۱۶۶) پس، امام باقر(ع) در این بخش از حدیث به تحریف پدید آمده در حدیث بعوضه اشاره فرموده است.

بخش دوم، در این بخش امام(ع) اصل حدیث را ذکر می‌کند.

بخش سوم، در این بخش امام(ع) ارتباط صورت درست حدیث را با آیه ۲۶ سوره

بقره، رد می‌کند.

با توجه به دو بخش نخست روایت امام باقر(ع) که وجود روایتی صحیح برای روایت بعوضه را تأیید و اصل آن را نقل می‌کند، شایسته است، منابع روایی مورد کنکاش قرار گیرند تا معلوم شود که آیا چنین حدیثی را پیش از وجود مقدس امام باقر(ع) می‌توان یافت؟

۲-۱. کنکاش پیشینه حدیث

مضمون حدیث امام باقر(ع) در چندین حدیث با تفاوت‌های اندکی نسبت به هم از پیامبر اکرم(ص) نقل شده است (صنعانی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۷؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۴۵، ص ۴۳؛ ابن ماجه، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۲۵۲؛ نسائی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۴۳۶ و ج ۹، ص ۳۶۲) که برای نمونه یکی از آنها را نقل می‌کنیم.

«حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أُنْبَأَنَا أَجْلَحُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا شَاءَ اللَّهُ وَ شِئْتِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَجَعَلْتَنِي وَاللَّهِ عَدْلًا بَلْ مَا شَاءَ اللَّهُ وَحَدَّهُ». (ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۷۴ و ۳۹۵؛ ج ۵، ص ۴۶۲ و ج ۷، ص ۱۱۰)

یکی از راویان این حدیث، اجلح (یحیی بن عبد الله بن معاویه ابو حجیه الکندی) است که از اصحاب امام صادق(ع) و راویان جلیل به شمار آمده (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۶۵) و در گذشته ۱۴۵ هجری قمری است (ابن حبان، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۷۵) و در بسیاری از منابع اهل سنت توثیق شده (عجلی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۲) و به عنوان راوی راستگو و صدوق که چیز منکری از او یافته نشده، معرفی و تنها عیب او شیعه بودن دانسته شده است. (ابن جوزی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۶۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۲۶۳) ممکن است که این حدیث توسط اجلح و امثال او وارد منابع اهل سنت شده و پس از حذف بخش‌های مناسب با عقاید شیعه، در آن منابع نقل شده است.

هم‌عصر بودن اجلح با امام باقر و امام صادق «علیهما السلام» نشانگر آن است که امام باقر(ع) به نسخه اصلی همین احادیث که راویان مختلف به صورت‌های مختلف بخش‌هایی از آن را نقل کرده‌اند، اشاره و آن را به طور کامل برای راوی نقل کرده است.

مؤید این نظر، وجود احادیث مشابه حدیث نقل شده از امام باقر(ع) در منابع معاصر امام باقر و امام صادق «علیهما السلام» است. از آن جمله می‌توان از کتاب جامع معمر بن راشد متولد ۹۵ و متوفی ۱۵۳ هجری قمری یاد کرد که مشابه این حدیث را از عَبْدِ الْمَلِکِ بْنِ عُمَيْرٍ از رسول خدا(ص) نقل کرده (ابن راشد، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۷) و معاصر امامت امام باقر و امام صادق «علیهما السلام» یعنی میانه سال‌های ۹۵ تا ۱۴۸ هجری قمری است.

نتیجه‌گیری

بررسی انجام شده در مقاله حاضر نشان می‌دهد که حدیث بعوضه حاصل چندین آسیب در روایتی با مضمون صحیح است. مراحل تغییر و پدید آمده حدیث بعوضه را می‌توان این‌طور مشخص کرد:

۱- روایت با مضمون منع از گفتن «ما شاء الله ثم شاء محمد، ما شاء الله ثم شاء علی» از زبان رسول خدا(ص) صادر شده است.

۲- روایت مذکور همان‌طور که از نقل‌های مختلف آن روشن است، به صورت نقل به معنا، از میان راویان تداول یافته و با سلیقه هر یک یا تفاوت‌های در ضبط هر راوی، تغییراتی در آن پدید آمده است. (آسیب نقل به معنا)

۳- به دلیل وجود عبارت «محمد در برابر قدرت خدا جز همانند مگسی نیست که در این املاک گسترده پرواز می‌کند و علی در برابر قدرت او، چیزی جز همانند پشه‌ای در میان این املاک نیست» و وجود واژه‌های مشابه در آیه ۲۶ سوره بقره، تصور ارتباط آن دو پدید آمده و تطبیق نادرست موجب شده برخی معتقد شوند که عبارت مذکور در روایت، تأویل آیه است و این اعتقاد در میان شیعیان منتشر شده است. (آسیب فهم نادرست و تطبیق غیر دقیق روایت بر آیه)

۴- اعتقاد مذکور به امام باقر(ع) عرضه و از سوی آن حضرت رد و روایت اصلی و صحیح ارجاع داده شده است.

۵- باور مذکور از سوی یکی از باورمندان به آن با سندی ساختگی به عنوان تأویل آیه ۲۶ سوره بقره از زبان امام صادق(ع) در تفسیر قمی وارد شده است. (تدلیس سندی)

نتیجه اینکه ریشه صحیح حدیث بعوضه، به طور کامل در دسترس قرار دارد که در تفسیر امام عسکری «ع» از زبان امام باقر «ع» ذکر شده و حدیث بعوضه برداشتی نادرست از آن بوده که به شکل حدیث به امام صادق «ع» نسبت داده شده است.

منابع

- **قرآن کریم.**
- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۳۱ هـ. ق)، **کفایة الاصول**، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث.
- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن منزوی (۱۴۰۸ هـ. ق)، **الذریعة إلى تصانیف الشیعة**، قم و تهران: اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة.
- ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۵ هـ. ق)، **عوالی الآلی**، قم: انتشارات سید الشهداء (ع).
- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن (۱۴۲۷ هـ. ق)، **علل الحدیث**، بی‌جا: مطابع الحمیضی.
- ابن جوزی، عبد الرحمن (۱۴۰۶ هـ. ق)، **الضعفاء و المتروکون**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حبان، محمد (۱۳۹۶ هـ. ق)، **المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین**، حلب: دارالوعی.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱ هـ. ق)، **مسند**، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- ابن راشد، معمر (۱۴۰۳ هـ. ق)، **الجامع** به پیوست مصنف عبدالرزاق، پاکستان: المجلس العلمی.
- ابن غضائری، احمد (۱۳۶۴ هـ. ش)، **رجال**، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن ماجه، محمد (۱۴۳۰ هـ. ق)، **سنن**، بیروت: دارالرسالة العالمیة.
- استادی، رضا (۱۳۸۳ هـ. ش)، **آشنایی با تفاسیر - عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی**، تهران: نشر قدس.
- استرآبادی، سید شرف‌الدین (۱۴۰۹ هـ. ق)، **تأویل الآیات الظاهره**، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
- اسعدی، محمد (۱۳۹۰ هـ. ش)، **آسیب شناسی جریان‌های تفسیری**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- امام عسکری «ع»، حسن بن علی (۱۴۰۹ هـ. ش)، **تفسیر**، قم: مدرسه امام مهدی (عج).
- امین، سید محسن (۱۴۰۶ هـ. ق)، **اعیان الشیعه**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۴ هـ. ق)، **فرائد الأصول**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۳ هـ. ش)، **المفسرون حیاتهم و منهجهم**، تهران: وزارت ارشاد.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۶ هـ. ش)، **مکاتب تفسیری**، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- بحرانی. سید هاشم (۱۴۱۶ هـ. ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶ هـ. ق)، **تفسیر الصراط المستقیم**، قم: مؤسسه انصاریان.
- تبریزی، موسی (۱۳۸۸ هـ. ش)، **اوثق الوسائل حاشیه بر فرائد الاصول**، قم: سماء قلم.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ هـ. ق)، **رجال**، قم: دارالذخائر.
- خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ هـ. ق)، **معجم رجال الحدیث**، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- دلبری، سید علی (بهار و تابستان ۱۳۸۹ هـ. ش)، «آسیب - نقل به معنا - در احادیث، عوامل و پیامدها»، **مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث**، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۳/ ۸۴، ص ۳۲.
- _____، (بهار و تابستان ۱۳۹۲ هـ. ش)، «ادراج در متن حدیث: انواع، عوامل و پیامدهای آن»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال دهم، شماره ۱، ۲۵ ص.
- ربانی، محمدحسن (۱۳۸۰ هـ. ش)، **دانش درایه الحدیث: همراه با نمونه‌های حدیثی و فقهی**، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- رستمی، علی اکبر (۱۳۸۰ هـ. ش)، **آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام**، بی‌جا: کتاب مبین.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۷۵ هـ. ش)، **در آمدی بر تفسیر علمی قرآن**، قم: اسوه.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ هـ. ق)، **نهج البلاغه**، محقق عزیز الله عطاردی، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲ هـ. ش)، **مبانی و روش‌های تفسیری**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ هـ. ق)، **بصائر الدرجات**، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۰۳ هـ. ق)، **مصنف**، بیروت: المکتب الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ هـ. ق)، **الغیبه**، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- _____، (۱۳۶۵ هـ. ش)، **التهذیب**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____، (۱۴۱۵ هـ. ق)، **رجال**، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- عجلی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۵ هـ. ق)، **تاریخ الثقات**، مدینه منوره: مکتبه الدار.
- فتاحی زاده، فتحیه (تابستان ۱۳۸۷ هـ. ش)، «اعتبار سنجی احادیث تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی»، **نشریه مطالعات اسلامی**، شماره ۸۰، ۹ ص.
- قطیفی، احمد بن صالح آل طوق (۱۴۲۲ هـ. ق)، **رسائل**، بیروت: دار المصطفی لإحياء التراث.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ هـ. ش)، **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ هـ. ش)، **تفسیر**، قم: دار الکتاب.
- قمی، سید تقی طباطبایی (۱۴۱۳ هـ. ق)، **عمده المطالب فی التعلیق علی المکاسب**، قم: انتشارات محلاتی.
- _____، (۱۴۲۳ هـ. ق)، **الأنوار البهیة فی القواعد الفقهیة**، قم: انتشارات محلاتی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ هـ. ش)، **الکافی**، تهران: اسلامیه.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ هـ. ش)، **رجال**، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- لاری، سید عبدالحسین (۱۴۱۸ هـ. ق)، **المحکم و المتشابه** (منتشر شده در ضمن مجموع الرسائل)، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ هـ. ق)، **شرح الکافی**، تحقیق و تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ هـ. ق)، **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مروجی، علی (۱۴۱۰ هـ. ق)، **تمهید الوسائل فی شرح الرسائل**، قم: مکتب النشر الاسلامی.

- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۳ هـ. ش)، **وضع و تقد حدیث**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها(سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و دانشگاه قرآن و حدیث.
- مشکینی، علی (۱۳۷۱ هـ. ش)، **اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها**، قم: دفتر نشر الهادی.
- معارف، مجید (۱۳۸۹ هـ. ش)، **تاریخ عمومی حدیث**، تهران: کویر.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹ هـ. ش)، **تفسیر و مفسران**، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- _____، (۱۴۱۸ هـ. ق)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب**، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه.
- مؤدب، سید رضا (۱۳۸۰ هـ. ش)، **روش‌های تفسیر قرآن**، قم: اشراق.
- _____، (۱۳۹۱ هـ. ش)، **علم الدراية التطبيقی**، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ هـ. ق)، **رجال**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۲۱ هـ. ق)، **سنن کبری**، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- هاشمی، سیده فاطمه (۱۳۸۷ هـ. ش)، **بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

Examining the Interpretive Hadith of Mosquito (*ba'uza*) in Qomi Exegesis and its Defects

Seyyed Reza Mo'addab¹
Mohsen Deleer²

Received: 2016/04/20

Accepted: 2016/10/22

Abstract

By the pass of time, some hadiths have suffered damages including: paraphrasing without observing its qualifications, alteration and inaccurate application of the hadith to the verses of Qur'an. These defects are considered obstacles to proper understanding of the hadith and its acceptance without further inquiries. It is therefore necessary to examine the authority and source of a hadith prior to its acceptance or rejection, and prior to its interpretation, given it is accepted. The hadith known as that of mosquito (*ba'uza*) is among those claimed as forged. It is published on the authority of Imam Sadegh (PBUH) and narrated in the Qomi Exegesis claiming that the mosquito mentioned in the verse 26th of the Sura al-Baqara refers to Imam Ali. There is also a hadith in the exegesis attributed to Imam Askari (PBUH) which some consider as an evidence to the falseness of the mentioned hadith. Contrary to the cited view, others try to find a justification to reconcile the two hadith.

Examining the isnad and the text of the mosquito hadith and technically evaluating it by gathering other hadiths on the issue, this article has considered both the possibility of reconciliation or preference of each hadith. Eventually it became clear that the hadith was damaged due to improper paraphrasing which made ground for misunderstanding, alteration in the text and use of deceitful methods (*tadlis*) in the isnad can also be traced back in this hadith. It is also concluded that denoting mosquito to Imam Ali (PBUH) in the 26th verse of the second sura, as the exoteric meaning of the verse is not correct, the correct hadith of it being available.

Keywords: Hadith of mosquito (*ba'uza*), Alteration, Qomi Exegesis, Imam Askari Exegesis, Defects of hadith.

¹ Full professor of Hadith and Quranic sciences at University of Qom.

moadab@yahoo.com

² PhD student at University of Qom. (corresponding author)

Deleer.mohsen@gmail.com

**Isnad and Textual Analysis of Narratives on
"the Water Heated by the Sun"
(Taskhin ol-ma' fi-shshams)**

**Mohammad Taghy Moghadam¹
Soheylla pirouzfard²**

Received: 2016/02/16

Accepted: 2016/04/03

Abstract

Some narratives in the hadith collections prohibit ablution with the water heated by the sun, saying "do not use a water heated by sun for bath, ablution and ... as it causes leprosy". This is a relatively well-known hadith to Muslims, particularly jurists and classical medical doctors, according to which they have induced law. Investigating the source of the hadith in both the Shii and Sunni collections, this article has evaluated its authenticity, employing the rules and criteria for comprehending hadith and studying the available evidence, the isnad and its narrators. As a result, it was proved that all the isnads suffered from weakness. However, assuming the generousness of the hadith, its content was analyzed in light of the principles of comprehension of hadith, reputable medical sources, modern and traditional medicine and finally it was concluded that this proposition is true in some particular regions.

Keywords: Water heated by sun "(Taskhin ol-ma' fi-shshams), Ablution, Leprosy.

¹- PhD student of Qur'an and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad. (corresponding author) hashem.andisheh@gmail.com

²- Associated professor of Ferdowsi University of Mashhad. spirouzfard@um.ac.ir

A Stylistic Approach to Elucidating the Literary Elegances of Sura al-Ghiama and its Interpretive Denotations

Mohammad Shahbazi¹
AliAsghar Shahbazi²

Received: 2015/09/30
Accepted: 2016/05/23

Abstract

The rhetoric delicacies of the Qur'an as one aspect of its inimitability have long been studied by scholars of Quranic sciences. The study of the style of the Qur'an, as one of the rhetoric issues of Qur'anic studies is considered a newly emerged field of study, employing the contributions of the Rhetoric and enriched by modern criteria.

This article using descriptive-analytical method and based on stylistics criteria, has studied the literal beauties of the Sura al-Ghiama at four levels; the rhyme and melody, semantics, syntactic and imagery. The current study demonstrates that repetition, changing the position of a part of speech forth or back, omission and the change of addressee are the most prominent stylistic devices of this sura. Each of these styles has contribution to the sura's general purpose. Coherence of verses and the consistency of the melody and imagery are other literal elegances of this blessed sura.

Keyword: Sura al-Ghiama, Interpretive denotations, Stylistics, Rhetoric.

¹ Assistant professor of Arabic language and literature at University of Arak.

M-shahbazi@araku.ac.ir

² PhD student of Arabic language and literature at University of Isfahan

(corresponding author)

Aliasghar.shahbazi@gmail.com

The Recent Western Studies Neglect of the Broad Authentication (*tawator*) of the Qur'an

Nancy Saki¹

Mohammad Kazem Shaker²

Received: 2015/10/07

Accepted: 2016/09/14

Abstract

For the Muslims, the Qur'an has been handed down from generation to generation from the time of the Prophet. Thus, the most important evidence for the genuineness of the Qur'an as the one introduced by of the holy Prophet, is its broad authentication (*tawator*). However, this argument is absent in the western studies of the history of the Qur'an. On the contrary, some western scholars such as Wansbrough and Hawting claim that due to the lack of information in the Qur'an concerning its development, all the information on this issue is confined to the hadiths which have been produced in the ninth and tenth century CE. Therefore, there is no data available from the contemporary sources which can be trusted on the issue concerning the two formative centuries of Islam. They consider the Qur'an as the product of two century discourse between the Muslims and the believers of other religions whose text has been finally canonized in the third century AH. Quite contrary to Wansbrough's opinion and that of his advocates, a quick look at the history of Islam reveals that Muslims had travelled to different regions, including Europe in the first decades of its emergence. Hence the Christians and Jews had observed their religious rival with open eyes. It is not possible that such a significant event as canonization of Qur'an may have occurred in the second or third century AH, and none of the non-Muslim historians made reference to it. Moreover, western scholars studying the history of Islam in the recent century have all accepted the Muslim's reports, no one having narrated it otherwise.

Key words: Broad authentication (*tawator*) of Qur'an, Orientalists, Historians, Quranic studies in the West, the History of the Qur'an, Wansbrough.

¹ Assistant professor at Shahid Chamran University. (corresponding author)

tooba1363@yahoo.com

² Full professor at Allameh Tabataba'i University.

mk-shaker@yahoo.com

**Critical Sssessment of Denise A. Spellberg's View on
Verses 11-20 of Sura al-Nur
(the article of "A'isha" in EQ)**

**Bibi Sadat Razi Bahabadi¹
Fariba Pat²**

Received: 2016/04/19

Accepted: 2016/07/16

Abstract

Denise Spellberg's article on "A'isha" in the Encyclopedia of Quran pays much concern to the story of Ifk (falsehood) in the verses 11-20 of Sura al-Nur. In her narration of the story, the writer has confined herself to the traditions on the causes of revelation rather than the verses proper. She proclaims these verses as the most explicit ones about Aisha; whereas the forth verse of Sura al- Tahrim is more explicit .Although she considers these verses as the clear manifestation of Muslim sectarian disagreement, but the Shia and Sunni have no serious disagreement on these verses. She claims that the Shia accuse Aisha of adultery; however according to them, not only Aisha but also all the wives of all the prophets are innocent of any such act. Spellberg considers interpretation of the Qur'an subject to the exegetes' appeals and biases, whereas Muslim scholars' requirements and qualifications for any interpretation go beyond all these personal preferences. Dedicating great value to the impact of presuppositions and appeals has root in philosophical hermeneutics that suffers from many flaws. She also asserts the impact of gender on the Qur'an's interpretation, neglecting the fact that the diversity of interpretations on verses concerning women has root in the epistemological principles of the exegete and the cultural-social conditions of his/her era, rather than his/her gender.

Keywords: Aisha, Shia, Ifk story.

¹ Associate professor of Hadith and Quranic sciences at Alzahra University.

(corresponding author)

b.razi@alzahra.ac.ir

²Assistant professor of History and Islamic civilization at Alzahra University.

F.pat@alzahra.ac.ir

Methods of Hadith Replication and Strategies for its Identification

Ali Hasan-bagi¹

Received: 2015/11/10

Accepted: 2016/04/03

Abstract

Replication or attributing something to someone other than the real authority has long been employed in the history of hadith. It seems that some of the recorded propositions in hadith sources are replicated ones. However any research in the field of theology, religion, and hadith including challenging issues such as Jihad, assassination, torture, etc. relies on the available propositions and hadiths which are suffering from this defect. In order to reach Islam's original point of view on any issue from that of the Muslims, it is necessary to identify replicated hadith from the genuine ones. Hence, this paper studies the history of replication, examines the reasons for such a process, and provides some strategies to differentiate between the genuine and the forged hadiths. Consequently, five motives have been identified and four strategies introduced for distinguishing the genuine from the forged.

Keywords: Replication of hadith, Religious beliefs, Distinctive strategies.

¹ Associate professor of Theology and Islamic studies in University of Arak.

a-hasanbagi@araku.ac.ir

Moderate Shiism and its Reflection on Shiite Interpretation

Murteza Iravany¹
Mohammad Hasan Shateri ahmad-abadi²

Received: 2015/11/06

Accepted: 2016/10/22

Abstract

One of the two major tendencies in Shia is the one which is called Osuli Shia in contrast with the one that gives a special consideration to the Hadith. The Osuli tendency has origin in the fourth and fifth century Baghdad where it was set by Mofid, Seyyed Mortaza, Tusi and transferred to Iran through their pupils, experiencing alteration due to the requirements of time and place and eventually developed to a trend well-known as moderate Shiism. The influence of this trend can well be seen in different literal and scientific works and exegeses, of which the two "Majma' al-Bayan" and "Roḍ al-Janan" exegeses can be mentioned. The most important features of these two commentaries are "paying attention to the exoteric meaning of the Qur'an and avoiding esoteric interpretation" and "becoming more coordinate with the other Muslims, that is, the Sunnis". This study introduces this trend, emphasizing on the two mentioned commentaries.

Keywords: Osuli Shia, Moderate Shia, Abd al-Jalil Razi Qazvini, Majma' al-Bayan, Roḍ al-Janan.

¹ Associated professor of Ferdowsi University of Mashhad. (corresponding author)
iravany@um.ac.ir

² PhD student of Qur'an and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad.
shateri236@yahoo.com