

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال چهاردهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶

(پیاپی ۳۳)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (س)

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

هیأت تحریریه:

دکتر پروین بهارزاده (استادیار دانشگاه الزهرا (س))

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

دکتر سید محمدباقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)

دکتر بی بی سادات رضی بهابادی (دانشیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر نهله غروی نائینی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

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

دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)

دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)

دکتر شادی نفیسی (استادیار دانشگاه تهران)

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

ویراستار فارسی و صفحه آرا: محمد جانی پور

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر شادی نفیسی

مبلغ: ۵۰۰۰۰ ریال

چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی

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

در فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، این هدفها دنبال می‌شود:
- اطلاع‌رسانی و توسعه پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی درخور برای تبادل آرا و اندیشه‌های قرآن‌پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان‌شمول از دین و مقوله‌های دینی؛
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو، و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه‌کردن فرهنگ دینی؛
- توجه خاص به طرح آرای اندیشمندان معاصر درحوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

راهنمای ارسال مقاله

- مقاله از طریق سامانه <http://journal.alzahra.ac.ir> ارسال شود.
- چاپ مقاله منوط به تأیید هیأت تحریریه و داوران است و در صورت احراز صلاحیت چاپ، حداکثر تا شش ماه پس از تاریخ دریافت مقاله، پذیرش چاپ آن به نویسنده اعلام می‌شود.
- اصلاحات نهایی پیش از چاپ، برعهده نویسنده است.
- مجله در ویرایش فنی و ساختاری مطالب، آزاد است.

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

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»
در پایگاه‌های اینترنتی زیر، قابل دسترسی است:

www.noormags.com

www.magiran.com

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

تلفن: ۸۵۶۹۲۹۴۰ - دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

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 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 می‌شود، همان رتبه‌ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

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

<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)

- ۱-۳۰ مفهوم سنجی و ارزیابی روایات حاکی از مرکزیت کعبه در زمین
پروین بهارزاده، فریده امینی
- ۳۱-۵۵ تحلیل و بررسی روش تفسیری ملاحویش آل غازی در تاریخ گذاری
قرآن کریم
محمد فاروق آشکار تیزابی، عبدالکریم بی آزار شیرازی، عبدالهادی فقهی زاده، عباس
مصلائی پور
- ۵۷-۷۹ مبانی ادبی و زبان شناسی جری و تطبیق در تفسیر قرآن
علی راد، ابوالحسن مومن نژاد
- ۸۱-۱۰۸ طبقه بندی شاخص های دانشی و مهارتی پیامد انس با قرآن کریم از
منظر کارشناسان حوزه آموزش و مدیریت امور قرآنی
مجتبی شکوری، محمد حسین فریدونی
- ۱۰۹-۱۳۶ روش های بیان رویدادهای تاریخی در داستان های قرآن
محمد مولوی، محمدعلی داستان، یعقوب فتحی
- ۱۳۷-۱۶۳ اعتبارسنجی اسنادی نامه علل الأحکام امام رضا(ع) با تأکید بر تحلیل
وثاقت محمد بن سنان
محمد رضا نایینی منوچهری، محمد حکیم
- ۱۶۵-۱۸۶ نقد قرائت سریانی - آرامی لوکنبرگ از آیه ۲۴ سوره مریم
محمد علی همتی، محمد کاظم شاکر
- ۱۸۷-۱۹۳ چکیده مقالات به زبان انگلیسی

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶، پیاپی ۳۳

DOI: 10.22051/tqh.2017.12092.1379

مفهوم سنجی و ارزیابی روایات حاکی از مرکزیت کعبه در زمین

پروین بهارزاده^۱
فریده امینی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۱

چکیده

در منابع حدیثی شیعه، تنها در یک روایت، ضمن اشاره به پدیده «دحو الارض» به موضوع «مرکزیت کعبه در زمین» پرداخته شده است. روایت مزبور را شیخ صدوق در کتاب عیون الاخبار الرضا(ع) نقل کرده و در کتب حدیثی تا قبل از قرن چهارم هجری، ناقلاً جز شیخ صدوق(ره) نداشته است. بررسی سندی حاکی از آن است که حدیث مورد بحث از اعتبار لازم نزد رجالیان برخوردار نیست، همچنین در بررسی محتوایی حدیث و با فرض صحت آن، چنانکه «وسط بودن کعبه در زمین» از حیث علمی سنجیده شود با توجه به بافت کامل حدیث، مراد از «الارض» مگه است، و منظور از «وسط»

بودن کعبه در زمین، مرکزیت کعبه در مگه خواهد بود؛ اما چنانکه
محتوای روایت از حیث معنوی مورد بررسی قرار گیرد، منظور از
وسط بودن کعبه در زمین شرافت و منزلت این مکان بر سایر مکان
هاست.

واژه‌های کلیدی: دحو الارض، نقد حدیث، کعبه، زمین، ارزیابی

سندی و متنی حدیث.

مقدمه

مهم‌ترین منبع شناخت دین اسلام و آداب و مناسک دینی، پس از قرآن، روایات
معصومان (ع) است. بسیاری از آداب و مناسک مستقیم یا غیر مستقیم با موضوع قبله
ارتباطی تنگاتنگ داشته و لذا مکه مکرمه و کعبه، برای مسلمانان شریف‌ترین مکان به شمار
می‌آید. روایات متعددی از معصومان (ع) نیز بر شرافت و فضیلت این مکان تأکید
دارد. مجموعه‌ای از این روایات حول موضوع «دحو الارض» قرار می‌گیرد و بیانگر آداب
و مناسک مخصوصی برای شب و روز ۲۵ ذی‌قعدة است.

لازم به ذکر است پژوهش حاضر بررسی روایات «دحو الارض» را مورد نظر ندارد
چرا که پیش از این در مقاله‌ای تحت عنوان «کاوشی در احادیث دحو الارض» (رک:
لازری و ربیع نتایج، ۱۳۹۰) احادیث مربوطه بررسی شده است، از نظر مقاله مزبور روایات
دحو الارض از نظر رجالی ضعیف ارزیابی شده است و از نظر متنی پدیده دحو الارض را
مورد تأیید قرآن و سنت بیان می‌کند چه برای «دحو» معنای پرتاب گرفتن در نظر گرفته
شود و چه معنای گستراندن؛ نقطه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش مزبور آن است که
پژوهش حاضر از میان روایاتی که به مسئله «دحو الارض» پرداخته است، روایاتی را مدنظر
قرار داده که به مرکزیت کعبه در زمین تأکید دارند.

شایان توجه است که برخی ادیان دیگر نیز معبد^۱ خویش را به عنوان مرکز زمین معرفی می‌کنند. به عنوان نمونه: معبد بهشت در پکن (پایتخت چین)، معبد سلیمان (مسجد الاقصی)^۲ در اورشلیم، کعبه در مکه و در تفکر ایران باستان نیز شهر شیز^۳ (زادگاه زردشت) به عنوان مرکز زمین مطرح است. (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۳۳ با تصرف)

پرسش این است که آیا این مرکزیت جنبه مادی دارد یا مرکزیت اعتقادی مورد نظر است؟ به عبارت دیگر آیا با تغییر قبله از سمت مسجد الاقصی به سمت کعبه (مسجد الحرام) مرکزیت زمین از حیث جغرافیای تغییر کرد یا از بعد فکری و اعتقادی؟

در ادامه به ارزیابی سندی و اعتبار سنجی متن روایتی که دارای طریق واحد بوده و در حقیقت پاسخ پرسش محمد بن سنان از امام رضا(ع) است، پرداخته می‌شود تا در سایه آن بتوان به تبیین دقیق‌تری از مرکزیت کعبه در زمین دست یافت.

۱. گونه‌های روایی و بسامد احادیث «دحو الارض»

در منابع حدیثی شیعه، ۹ روایت با موضوع «دحو الارض» موجود بوده که در دو گونه قابل تفکیک هستند:

۱-۱. مرکزیت کعبه در زمین

تنها در یک روایت ضمن اشاره به پدیده «دحو الارض» به موضوع «مرکزیت کعبه در زمین» پرداخته شده است: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ الصَّخَّافِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا ع كَتَبَ إِلَيْهِ فِي جَوَابِ مَسَائِلِهِ : ... عَلَّةٌ وَضِعَ الْبَيْتِ وَسَطَ الْأَرْضِ لِأَنَّهُ (أَنَّهُ) الْمَوْضِعُ الَّذِي مِنْ تَحْتِهِ دُحِيتِ الْأَرْضُ وَكُلُّ رِيحٍ تَهْبُطُ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّهَا تَخْرُجُ مِنْ تَحْتِ الرُّكْنِ الشَّامِيِّ وَ هِيَ أَوَّلُ بُقْعَةٍ وُضِعَتْ فِي الْأَرْضِ لِأَنَّهَا الْوَسْطُ لِيَكُونَ الْفَرَضُ لِأَهْلِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ سَوَاءً» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۱۹؛

۱. منظور از معبد محل عبادت است.

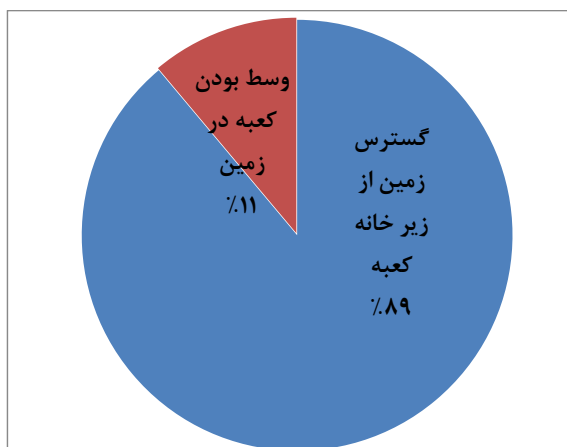
۲. سلیمان نبی در سال چهارم پادشاهی خود بنای بیت المقدس را که به مسجد الاقصی مشهور است، آغاز کرد و از این جهت به معبد یا هیکل سلیمان نیز معروف است. (رک: ابن عبری، ۱۳۷۷، ص ۴۰)

ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۰، ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۹۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۹۷)

حدیث مزبور عبارتی تقطیع^۱ شده از روایت کاملی است که شیخ صدوق در کتاب *عیون اخبار الرضا (ع)* از محمد بن سنان از امام رضا (ع) روایت کرده است و در دیگر آثار از جمله وسائل الشیعه روایت مزبور به صورت تقطیع شده و به نقل از شیخ صدوق آمده است.

۲-۱. کعبه نقطه آغاز گسترش زمین

در ۸ روایت دیگر به «آغاز گسترش زمین از خانه کعبه» اشاره شده است. از جمله: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ السُّعْتِ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الصَّنَيْقَلِ قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا أَبُو الْحُسَيْنِ يَعْنِي الرِّضَا ع فِي يَوْمٍ حَمْسَةِ وَ عَشْرِينَ مِنْ ذِي الْقَعْدَةِ فَقَالَ صُومُوا فَإِنِّي أَصْبَحْتُ صَائِمًا فَلَمَّا جُعِلْنَا فِدَاكَ أَيُّ يَوْمٍ هُوَ فَقَالَ يَوْمٌ نُشِرَتْ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ دُحِيتْ فِيهِ الْأَرْضُ وَ نُصِبَتْ فِيهِ الْكَعْبَةُ وَ هَبَطَ فِيهِ آدَمُ ع». (رک: کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۰۵؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۱۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۵۱)



فراوانی گونه های روایی در موضوع دحو الارض

۱. تقطیع حدیث به معنای قطعه قطعه کردن حدیث و آوردن تنها قطعه‌ای از آن، جدای از قسمت‌های دیگر، در باب متناسب است (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۵۷) در برخی موارد به دلیل جدا شدن قرینه ها، مانع از فهم صحیح حدیث می شود (دلبری، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴)

از میان دو گونه مطرح شده، بررسی گونه نخست محور بحث پژوهش حاضر است که در ادامه بدان می پردازیم:

۲. ارزیابی سندی و متنی

به دلیل وسعت تأثیر گذاری حدیث در افکار، عقاید و کنش های مسلمانان، ارزیابی صحت و سقم حدیث اهمیت ویژه می یابد. پیشینه نقد حدیث به زمان معصومان(ع) می رسد. طبعاً با توجه به آسیب ها در طول تاریخ به عرصه حدیث، وجود معیار برای تشخیص احادیث اصیل از سقیم ضروری می نمود. این امر حدیث پژوهان را بر آن داشت تا برای تشخیص حدیث صحیح از سقیم، بررسی یک روایت چه به لحاظ متن و چه به لحاظ سند را ضروری دانسته و بدین منظور قواعد و ضوابطی دقیق ارائه نمودند.

ارزیابی و نقد حدیث، انکار عظمت و جحیت حدیث نیست بلکه تلاشی برای رسیدن به مقصود اصلی معصوم(ع) است. البته این امر زمانی ارزش واقعی خود را دارا خواهد بود که حقانیت حدیث و صدور آن از معصوم به اثبات رسیده باشد.

۲-۱. نقد سندی حدیث

نقد خارجی یا نقد سندی به معنای ارزیابی کیفیت سند و چگونگی حال روایان مذکور در آن، از نظر وثاقت، عدالت و ضبط و نیز بررسی اتصال یا عدم اتصال سند به معصوم است. (معماری، ۱۳۸۴، ص ۴۱)

لذا اعتبار سنجی روایان روایت مزبور بر اساس معیارهای شیعه، به عنوان نخستین گام در ارزیابی و نقد خارجی مورد توجه قرار می گیرد.

۲-۱-۱. محمد بن سنان

ابوجعفر محمد بن حسن بن سنان زهری(م ۲۲۰ق) منسوب به زاهر، آزاده شده عمر و بن حمق خزاعی، در کودکی پدر خویش را از دست داد و جدش کفالت وی را بر عهده

گرفت؛ از این رو به جدّ خود منتسب است. وی از جمله یاران امام کاظم (ع) (شیخ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۴۴)، امام رضا (ع) (همان، ص ۳۶۴) و امام جواد (ع) (همان، ص ۳۷۷) است. محمد بن سنان از جمله روایان احادیث شیعه است که به رغم قرار گرفتن نامش در سلسله سند روایاتی که تعدادشان از هشتصد مورد فراتر است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۶، صص ۱۳۸-۱۵۱)، در اعتبار او میان علمای امامیه اختلاف و تعارض قابل توجهی وجود دارد. تعارض میان جرح و تعدیل وی نه تنها در میان اقوال علما و رجالیون مختلف بلکه در آراء یک رجالی (مثل کشی، نجاشی، طوسی و مفید) نیز قابل ملاحظه است.

۲-۱-۱-۱. جرح «محمد بن سنان»

کشی گفتار فضل بن شاذان و صفوان بن یحیی^۱ در جرح وی به غلو و کذب را، باز گفته است. (۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۹۵) شیخ مفید وی را تضعیف نموده (۱۴۱۴-ب، ج ۱، ص ۲۰) و ابن الغضائری وی را منتسب به غلو نموده است (۱۴۲۲، ص ۹۲). نجاشی از ابن عقده نقل می کند که ابن سنان از روایان امام رضا (ع) است و سؤالات او از حضرت مشهور است؛ اما وی فرد ضعیف است و آنچه از او به تنهایی نقل می شود، قابل پذیرش نیست (۱۴۱۶، ص ۳۲۸).

شیخ طوسی در الفهرست (۱۴۱۷، ص ۱۴۷) و رجال (ص ۳۲۴) از ضعف وی سخن گفته و او را مورد طعن قرار داده است و در ضمن برشمردن اصحاب امام رضا (ع)، او را با عبارت «ضعیف» جرح نموده است محقق حلّی وی را از ضعفا دانسته (بی تا، ج ۲، ص ۱۸۶) و آیت الله خویی نیز روایات او را قابل اعتماد نمی داند. (۱۴۱۰، ج ۱۷، ص ۱۶۹)

۱. محمد بن مسعود از علی بن محمد بن قمی و او از احمد بن محمد بن عیسی نقل می کند که روزی نزد صفوان ابن یحیی بودیم که نام محمد بن سنان برده شد، صفوان در مورد او چنین گفت: محمد بن سنان از غلات طیاره بود و لذا بال و پرش را کوتاه کردیم.

۲-۱-۱-۲. توثیق «محمد بن سنان»

ابوعمر و کثی روایات متعددی از امام جواد (ع) در توثیق وی نقل کرده است^۱ (۱۴۰۴، ج ۲، صص ۷۹۲-۷۹۳) و گفتار صفوان ابن یحیی^۲ در استواری وی را ذکر می کند (همان، ج ۲، ص ۷۹۲) شیخ مفید در الارشادش او را از جمله بزرگان امامیه معرفی نموده (۱۴۱۴-الف، ج ۲، ص ۲۴۹) و نجاشی در پایان ترجمه وی، اجمالاً با توجه به گفتار صفوان بن یحیی وی را توثیق نموده، می گوید قول تضعیف وی دلالت بر اضطرابی می کند که برطرف شده است. (۱۴۱۶، ص ۳۲۸).

شیخ طوسی در برخی آثار خود، وی را به نحو قابل ملاحظه ای می ستاید (۱۴۱۱، ص ۲۴۸) علامه حلی در یک اثر خود رجحان اعتبار عمل به روایت های وی را یادآور شده است (۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۸). کلباسی نیز در توثیق وی بسیار نوشته است (۱۴۲۲ق، ج ۳، صص ۵۸۹-۶۱۰) علامه شوشتری نیز وی را از جمله ثقات امامیه دانسته است (۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۰۶).

شیوه رجالیان در این گونه موارد تعارض میان جرح و تعدیل یکسان نیست؛ برخی جهت ترجیح یکی بر دیگری ملاک هایی تعیین کرده و توجه به مرجحات را ضروری می دانند؛ از جمله: رجوع به شخصیت رجالی؛ کیفیت قول جارح و معدل (تقدیم نص بر ظاهر، تقدیم مبین بر مجمل و ...؛ نحوه دسترسی جارح و معدل به احوال راوی؛ جمع بین قول جارح و معدل و ... (مطیعی و عزیزی، ۱۳۹۳، صص ۵۱-۷۰)، اما عمده ایشان به هنگام تعارض جرح و تعدیل، جرح را مقدم شمرده اند (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۱۲) زیرا داوری جارح را مستند به یقین دانسته (شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۸۰) در حالی که معدل از ظاهر فرد خبر می دهد (شهید ثانی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۱۴).

۱. خداوند به صفوان بن یحیی و محمد بن سنان و زکریا بن آدم از جانب ما خیر عطا فرماید؛ زیرا نسبت به ما وفاداری نمودند.

۲. ابن سنان چندین بار اهتمام به غلو کرد، اما ما (صفوان ابن یحیی) او را از این امر باز داشتیم تا اینکه همراه ما ثابت قدم ماند.

۲-۱-۱-۳. جمع بندی و حل تعارض

رفع تعارض جرح و تعدیل در خصوص محمد بن سنان کار آسانی نیست. از یک سو نمی توان به سادگی قائل به تقدم قول جرح بر معدّل شد؛ زیرا از جمله معدّلین وی امام معصوم (ع) بوده و گمان نمی رود جرح از حقیقتی مطّلع باشد که امام (ع) از آن بی خبر مانده باشد (عرب، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵) مگر اینکه اثبات شود روایات تعدیل دارای قطعیت صدور از معصوم نیست. البته در مورد برخی تعدیل های ائمه (ع) این امکان می تواند ملحوظ گردد که راوی پس از تعدیل، از مسیر حق به انحراف کشیده شده باشد؛ اما این احتمال در مورد محمد بن سنان قابل تأمل است؛ زیرا وی اندکی پس از وفات امام جواد (ع) و در سال ۲۲۰ یعنی همان سال وفات امام جواد (ع) از دنیا رفته است (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۲۸)

باید توجه داشت که جریان غلو در عصری که محمد بن سنان در آن می زیست، به اوج خود رسیده بود و غالیان در این دوره در تلاش بودند و ابن سنان یکی از بهترین گزینه ها محسوب می شد؛ زیرا وی دلباخته احادیث غریب و نقل کرامات اهل بیت (ع) بود. چنان که از وی نقل شده است که هر کس طالب مسائل و معارف پیچیده است به سراغ من آید و هر کس طالب حلال و حرام است نزد صفوان بن یحیی برود (طوسی، ۱۳۴۸ ش، ص ۵۰۸) و این امر این قابلیت را به وجود می آورد که غالیان در تأیید عقاید باطل خویش منقولاتی را ساخته و به افرادی نظیر وی نسبت دهند.

برخی محققین بر این باورند که ابن سنان یک سلسله روایاتی را که قابل هضم برای عموم نبوده است دنبال می کرده، در جوامع حدیثی نیز بآبی در همین مورد آمده است که از نقل چنین اموری نهی شده است، اگرچه روایات صحیحی باشد. محمد بن سنان نیز این دست روایات را بسیار دنبال کرده و طبعاً با انکار شدید مردم و علما مواجه شده است، لذا عده ای او را به غلو^۱ متهم کرده اند و از طرفی غالیان نیز از موقعیت وی سوء استفاده کرده

۱. «غالی» به دو معنا استعمال می شود: الف) کسی که نه تنها واجبات را انجام نمی دهد، بلکه محرمات را نیز به سبب اعتمادی که به شفاعت ائمه (ع) دارد، ترک کرده است. ب) کسی که معتقد به علم غیب اهل بیت (ع) بوده و معجزات و کرامات و معارف والای آنان را بازگو می کند (تستری، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۳۱۵) محمد بن سنان بر پایه قرائنی که در دست است، جز گروه اول نخواهد بود زیرا در پاره ای از روایات به وفادار بودنش نسبت به امام (ع) اشاره شده است.

و طایفه ای از روایات جعلی خود را به او نسبت داده اند. البته، این امر طبیعی است که گاهی شخصی که در امری خاص دارای ویژگی ممتازی است، بسیار از امور غیر واقعی نظیر آن را به او نسبت می دهند. (شیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۴۷۲۰)

از سوی دیگر پاره ای از شواهد، حاکی از حشر و نشر بیش از حد ابن سنان با اصحاب معارف و حتی با برخی از فرق ضاله و اهل غلو مثل ابوالجارود و یونس بن ظبیان و علی بن حمزه بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۲۸) حرصی که وی در اخذ احادیث معارفی و نقل آن بر سایرین داشته و گاه سبب بی دقتی در نقل آنها شده و یا احادیث سقیم را از صحیح جدا نکرده است، از دیگر قرائن بر غلو اوست.

برخی نیز غلو ابن سنان را تنها در روایات معارفی او می دانند نه روایات فقهی که از او نقل شده است. (ستوده، ۱۳۹۰، صص ۲۸۹-۲۹۰) شیخ طوسی نیز متوجه این مطلب بوده است و روایاتی از او را که خلط یا غلوی در برداشته در کتب حدیثی خود روایت نکرده است. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰۷)

در مجموع می توان گفت ابن سنان در برهه ای از عمر خویش اندکی در ورطه غلو غلتیده است و این ادعا از کلام صفوان در مورد وی و نیز برخی قرائن دیگر به وضوح یافت می شود، چنین به نظر می رسد که این برهه فقط در زمان امام رضا (ع) بوده است، نه در زمان امام کاظم (ع) یا امام جواد (ع) (ستوده، ۱۳۹۰، ص ۲۹۰).

توجیه محکمی که در علت جرح وی ذکر شده است، استفاده ابزاری غالیان از روایات ابن سنان به دلیل شخصیت روایی اوست که این امر راوی را در معرض نسبت دادن عقاید غالیان قرار داده به نحوی که فضل ابن شاذان را و او می دارد تا به منظور جلوگیری از دسیسه غالیان، به ضعف ابن سنان و منع نقل روایات او در طی حیاتش حکم کند (خاقانی، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱) تا از این طریق هم عرصه ابتکار عمل را از غالیان گرفته و هم با اجازه ای که به نقل بعد از وفات خود می دهد (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۸۶) از خطر نابود شدن آن روایت ها به عنوان بخشی از میراث شیعه جلوگیری کرده باشد.

اما روشن نیست که آیا روایت مزبور در مرکزیت کعبه در دوران استقامت محمد بن سنان از وی نقل شده یا عصری که به دلیل اتهام غلو، روایات منقول از وی شایسته اعتبار شناخته نشده است.

۲-۱-۲. قاسم بن ربیع صحاف

قاسم بن ربیع صحاف از دیگر راویان حدیث فوق الذکر است. وی اهل کوفه و در حدیث ضعیف و عالی مذهب عنوان شده است. (ابن الغضائری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۶؛ حلّی، ۱۴۱۱، ص ۲۴۸) نجاشی در مورد وی اظهار نظری نکرده است.

۲-۱-۳. علی بن عباس

علی بن عباس یکی دیگر از راویان است. برخی طریق وی در روایت را ضعیف و مجهول شمرده‌اند (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۲، ص ۱۴۱۰) نجاشی در مورد وی اظهار نظری نکرده است.

۲-۱-۴. محمد بن اسماعیل

محمد بن اسماعیل جزو اسامی مشترک است. آیت الله خویی وی را همان محمد بن اسماعیل برمکی (همان، ج ۱۵، ص ۸۵) دانسته ولی ذیل نام محمد بن اسماعیل توصیفی از وی ارائه نمی دهد (همان، ج ۱۵، ص ۹۲) رجالیان در مورد اعتبار محمد بن اسماعیل برمکی اختلاف کرده اند، ابن الغضائری وی را ضعیف (۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۷) و نجاشی وی را قابل اعتماد معرفی کرده است. (۱۴۱۶، ص ۳۴۱)

۲-۱-۵. محمد بن ابی عبدالله

به او محمد بن جعفر بن عون الاسدی ابوالحسین الکوفی گفته شده که ساکن ری بوده، همچنین وی را ثقه و صحیح الحدیث معرفی کرده اند مگر اینکه او از ضعف روایت کرده و از جبر و تشبیه سخن می گوید. (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۷۴)

۲-۱-۶. علی بن احمد بن موسی

وی نیز راوی مجهولی است که نام وی در کتب رجالی موجود نیست. در مجموع و با نگاهی کلی به سلسله راویان حدیث ذکر شده، آشکار می‌شود حدیث مزبور از لحاظ سندی از اعتبار لازم برخوردار نیست، راویان اغلب مجروح هستند، برخی از راویان به تصریح رجالیان جرح شده و برخی متهم به اسباب ضعفی چون غلو هستند، همچنان که برخی از راویان مهمل اند و توصیفی از آنان در منابع رجالی ذکر نشده است.

۲-۲. ارزیابی متنی حدیث

ارزیابی متنی روایت مشتمل بر دو مرحله است:

۱. نقد و اعتبار سنجی متن روایت بر اساس معیارها و قواعد نقد محتوایی
۲. فهم منظوق روایت و مقصود معصوم(ع) و رسیدن به این مطلب که مرکز کعبه در زمین از پشتوانه علمی برخوردار است یا اعتقادی؟

۲-۲-۱. نقد محتوایی

علما در اصول نقد محتوای حدیث اتفاق نظر ندارند؛ به عنوان نمونه شیخ طوسی مخالفت با کتاب یا سنت یا اجماع را دلیلی برای کنار گذاشتن حدیث ذکر می‌کند (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۵). علامه مامقانی رکاکت لفظ، فساد در معنا، افراط در ثواب عملی و یا کوچک شمردن آن را از اسباب شناخت حدیث موضوع عنوان کرده است (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۲۸). علامه تستری در ذکر مقیاس برای نقد حدیث، عرضه بر قرآن، سنت قطعی یا مجموعه ای از احادیث، عرضه بر تاریخ، عقل و نیز عرضه بر حدیث مطابق واقع را از اصول نقد متن روایات عنوان می‌کند. (تستری، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۶؛ ج ۱، ص ۱۱۶-۱۴۸؛ ج ۴، ۳۰۷) اما میتوان گفت عدم مخالفت با قرآن، سنت، اجماع، عقل، مسلمات علمی و تاریخی از جمله معیارهایی است که مورد پذیرش اغلب حدیث پژوهان است.

در نقد روایت مزبور بر اساس معیارهای ذکر شده، می‌توان گفت: در قرآن کریم کعبه به عنوان نخستین معبد و نخستین مکان عبادت همگانی ذکر شده است، مکانی که

همواره می‌توان از برکت آن بهره برد و چنین معبدی نه قبلاً بود و نه بعداً ساخته خواهد شد (آل عمران: ۹۶) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۱۱۷) اما در مورد مرکزیت کعبه در زمین اشاره به میان نیامده است و در میان احادیث نیز، همان گونه که ذکر شد روایت مزبور تنها روایتی که به طرح این مسئله پرداخته است، از طرفی همانگونه که در ادامه و در بخش بررسی معانی مفردات و منطوق روایت بررسی خواهد شد، از نظر علمی نیز امکان مرکزیت کعبه در مجموعه خشکی های زمین بطور قطع قابل اثبات نیست.

۲-۲-۲. معانی مفردات و منطوق روایت

همان گونه که ذکر شد حدیثی که ادعای مرکزیت کعبه در زمین را مطرح می‌کند، عبارتی تقطیع شده از روایت کاملی است که شیخ صدوق در کتاب *عیون اخبار امام رضا (ع)* از محمد بن سنان در باب علت برخی اعمال؛ از قبیل: غسل، وضو، زکات، حج، مال یتیم، ارث، جهاد، حرمت زنا و لواط، ربا، شراب، مسائلی پیرامون طلاق و انواع آن، مجازات سارق، حرمت خوردن برخی گوشتها مانند گوشت خوک و خرگوش، حرمت ذبح به غیر یاد خدا، علت حلال بودن برخی گوشتها، علت حرام بودن خون و علت دادن مهریه توسط مردان، از امام رضا (ع) نقل کرده است.

این روایت در سایر آثار شیخ صدوق و در وسائل الشیعه به صورت تقطیع شده و از یک طریق واحد گزارش شده است با این مضمون: «عِلَّةُ وَضْعِ الْبَيْتِ وَسَطَ الْأَرْضِ لِأَنَّهُ الْمَوْضِعُ الَّذِي مِنْ تَحْتِهِ دُجِبَتِ الْأَرْضُ وَكُلُّ رِيحٍ تَهْبُ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّهَا تَخْرُجُ مِنْ تَحْتِ الرَّكْنِ الشَّامِيِّ وَ هِيَ أَوَّلُ بُقْعَةٍ وَضِعَتْ فِي الْأَرْضِ لِأَنَّهَا الْوَسْطُ لِيَكُونَ الْقَرْصُ لِأَهْلِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ سَوَاءً».

از اصول مهم فقه الحدیث، شناخت درست واژگان و ترکیب های بکار رفته در حدیث و جایگاه نحوی در عبارت مورد نظر است (مسعودی، ۱۳۸۷، ص ۹۳) اصلی که کمک قابل توجهی به دریافت معنا و مقصود گوینده را در پی خواهد داشت. در حدیث فوق معنای چند واژه به شرح زیر محل اختلاف است:

۲-۲-۱. بررسی واژه «الارض»

واژه «ارض» به عنوان جرمی که مقابل آسمان قرار دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶، ص ۲۵) و یا مکانی که مردم بر روی آن قرار دارند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۸۰، ص ۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹۷، ص ۱۱۱) معنا شده است.

«ارض» در قرآن به هفت وجه است: زمین بهشت، مکه، مدینه، مصر، اردن و فلسطین، اهل اسلام و کل زمین (تفلیسی، ۱۳۸۷، ص ۱۶). ماده «ارض» در قرآن ۴۶۱ مرتبه بکار رفته است و کاربرد ها آن در سه دسته تقسیم می شود الف: کل زمین (مانند البقره: ۲۲؛ الانعام: ۱)، ب: پهنه و قطعه ای محدود از زمین (مانند یونس: ۷۸؛ اسراء: ۷۶)، ج: زمین بهشت (الزمر: ۷۴).

«ارض» در معنای اولیه فقط بر قسمت خشک زمین اطلاق می شده است و دریاها در شمار ارض نبوده اند. ولی به ظاهر، بعدها به دلیل توسعه معنایی، واژه «ارض» شامل هر دو عرصه خشکی و دریا شده است. کاربرد «ارض» در معنای نخست را می توان در نهج البلاغه ملاحظه کرد:

«كَبَسَ الْأَرْضَ عَلَى مَوْرِ أَمْوَاجٍ مُسْتَفْجِلَةٍ وَ جُجَّ بِحَارٍ ... وَ سَكَنَتِ الْأَرْضُ مَدْحُوَّةً فِي لُجَّةِ تَيَّارِهِ ... فَلَمَّا سَكَنَ هَيَّجَ الْمَاءُ مِنْ تَحْتِ أَكْنَافِهَا» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱)

در سخنان حضرت واژه «ارض» در مقابل «امواج مستفحله» «بحار» و «الماء» قرار گرفته است، بدین ترتیب «الارض» شامل آن دریاها نمی شود، تمایز ارض از ماء در خطبه ۱۶۰ نهج البلاغه نیز دیده می شود «وَكَيْفَ مَدَدَتْ عَلَى مَوْرِ الْمَاءِ أَرْضَكَ...»

همچنین در حدیثی از امام باقر(ع) در توصیف پدیده دحو الارض، واژه «ارض» در مقابل «ماء» قرار گرفته است: «لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يَخْلُقَ الْأَرْضَ أَمَرَ الرِّيحَ فَضَرَبْنَ وَجْهَ الْمَاءِ حَتَّى صَارَ مَوْجاً ثُمَّ أَرَبَدَ فَصَارَ زَبْداً وَاحِداً فَجَمَعَهُ فِي مَوْضِعِ الْبَيْتِ ثُمَّ جَعَلَهُ جَبَلاً مِنْ زَبْدٍ ثُمَّ دَحَا الْأَرْضَ مِنْ تَحْتِهِ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِنَكَّةٍ مُبَارَكاً» (مجلسی، ج ۵۴، ص ۶۵)

در متون دیگر نیز هنوز رد پای این معنای اولیه واژه «الارض» که در برابر «الماء» قرار دارد، برجای مانده است (به عنوان نمونه ر.ک: طبری، بی تا، ج ۱، ص ۴۱؛

فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۲۳۵) با نظر به آنچه ذکر شد، می توان گفت واژه «ارض» در قرآن و بسیاری از روایات فقط ناظر به پهنه خشکی است و آن هم پوسته خارجی و رویه بیرونی خشکی ها نه طبقات داخلی کره زمین.

از سوی دیگر، از آنجا که واژه الارض بر خلاف السماء در قرآن به شکل جمع بکار نرفته است به نظر می آید واژه ارض به صورت مفرد نیز می تواند اسم جنس تلقی شده و بر همه افراد خود دلالت کند. بر مبنای این دیدگاه، هر محدوده و پهنه ای از زمین تا هر کجا که امتداد یابد می تواند یک فرد از افراد «ارض» تلقی شود (برای اطلاع بیشتر، رک: نجفی، ۱۳۹۲، ۱۵۴-۱۵۱).

در مجموع می توان گفت مراد از «ارض» در قرآن، غالباً همان زمینی است که زیر پای انسان قرار دارد - محدوده خشکی های زمین - و با توجه به قرائن یا کلیت آن اراده شده است یا پهنه ای از آن. آشکار است که در فهم عرفی مخاطبان اولیه قرآن، کروی بودن زمین آنچنان که امروزه در ذهن ما نقش بسته است هرگز مطرح نبوده است، زیرا الفاظ در عرف عام بر همه خصوصیات شناخته شده اشیا دلالت نمی کنند؛ بلکه فقط برای تصویری اجمالی، کلی و همه فهم از اشیا وضع می شوند. (همو، ۱۳۹۲، ۱۴۸-۱۵۰ با تصرف و تلخیص)

۲-۲-۲-۲. بررسی واژه «دحو»

در مورد معنای «دحو» دو دیدگاه مطرح است:

الف) به معنای گستراندن

دحو، دحا، دحی به معنای بسط و گستراندن ذکر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۵۱؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۳۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۸۰) ابن عاشور (۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۷۷ قید تسویه (به صورت صاف و هموار) را به تعریف اضافه کرده و چنین گفته است «الدحو: البسط و المد بتسویه»

بر اساس معنای ارائه شده از ارض، بیان هموار و صاف بودن خشکی زیر پای آدمیان - تا هر جا که ادامه یابد - مفهومی موجه دارد. البته مراد، هموار و صاف بودن اجمالی آن است؛ به گونه ای که زندگی بشر بر روی آن ممکن شود نه اینکه هر گونه پستی و بلندی از عرصه زمین نفی گردد.

تنها در یک آیه از قرآن (نازعات: ۳۰) به دحو الارض اشاره شده است که با توجه به سیاق آیه می تواند به معنایی غیر از گستراندن تعبیر شود و بزودی به آن اشاره خواهد شد. کاربرد ریشه دحو در نهج البلاغه سه مورد و همگی درباره پهن شدن، بسط یافتن و گسترده شدن زمین است:

- اللهم داحی المدحوات و داعم المسموکات (نهج البلاغه، خطبه ۷۲) خداوند ای گستراننده و پهن کننده-زمین های-گسترده شده و برافرازاننده-آسمان های-برافراشته شده.

- الارضین المدحوه (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰) و زمین های پهن شده و گسترده شده. پس از آنکه سطح زمین به طور کامل در آب فرو رفته بود حق تعالی اراده کرد تا آن را از زیر آب بیرون آورد و صحنه زندگی موجودات را مهیا گرداند، اولین نقطه ای که از زیر آب سر بیرون آورد همان مکان کعبه بود که این حاکی از اهمیت این نقطه و مرکزیت آن بر همه عالمیان است. (لازری، ۱۳۹۰، ص ۲۸۹)

مهم آنکه پیدایی تمام خشکی ها در یک زمان رخ نداده بلکه از نقطه ای شروع و ادامه پیدا کرده است و این نقطه آغاز، همان نقطه ای از زمین است که محل اجتماع مسلمانان و طواف به دور آن یعنی کعبه است با نظر به آیه ۹۶ آل عمران از نام های مکه، ام القری است و در دو آیه از آیات قرآن به آن اشاره شده است. ام القری، به معنای مادر آبادی ها، اهمیت مرکزیت و اصالت مکه در مقایسه با سایر شهر ها و آبادی ها را نشان می دهد. (همانجا)

ب) به معنای به گردش در آوردن

راغب اصفهانی در معنای دحو گفتاری متفاوت دارد، وی معتقد است در مفهوم «دحو» علاوه بر مفهوم بسط یافتن و پهن شدن، مفهوم تکان خوردن و جابه جا شدن نیز

وجود دارد. (۱۴۲۶، ص ۱۷۲) در مواضعی که لغت دحو و مشتقات آن در کتب لغت به کاررفته شواهدی وجود دارد، دال بر اینکه منظور از دحو، حرکت وضعی و انتقالی کره زمین بوده است. از جمله:

عبارت قاموس که می گوید «دحیت الابل» راندن شتر، «مدحاه» چوبی که اطفال بر روی زمین به چرخ در می آورند چنان که بر هرچه عبور کند آن را با خود می کشد و حرکت این بازیچه مانند حرکت زمین، مرکب از حرکت وضعی و انتقالی است (زیبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۴۰۲)

از صفات و القاب مشهور امیر المومنین (ع) «داحی باب خیبر» است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۴، ص ۲۶۷)، یعنی به گردش در آورنده درب قلعه خیبر.

به عقیده شهرستانی معنای دحو به گردش در آوردن است و از آیه ۳۰ سوره نازعات «وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» حرکت وضعی و انتقالی زمین نیز برداشت می شود چرا که جوشیدن چشمه ها، رشد گیاهان، درختان و سایر تغییرات نتیجه حرکت شبانه روزی و سالیانه زمین است، به ملاحظه طبایع و اختلاف فصول و احوال، در نتیجه، اثبات استعمال لفظ دحو در معنی حرکت و گردش بوده که در این صورت، آیات شریفه دلیل بر این خواهد بود که زمین در فضا متحرک و غلطان است. (شهرستانی، ۱۳۴۲، ج ۱، صص ۱۷۸-۱۸۳)

در مقام جمع بندی و در تبیین معنای «دحو» می توان گفت: اگر دحی از دحو به معنای به گردش در آوردن باشد نظر آیه به مرحله نخستین خلقت و جدا شدن زمین از منشاء اصلی خود است (و پرتاب گوی ملازم با حرکت انتقالی و وضعی است) و اگر به معنای گسترده و آماده کردن باشد، آیه به دوره ای اشاره دارد که زمین سرد شده و سطح آن از موادخاک و عناصر اولیه پر شده و آماده برای ظهور برکات و رحمت خداوند و زندگانی شده است. (طالقانی، ج ۳، صص ۱۰۵-۱۰۶) همچنین لازم به ذکر است که هر بسط و انبساطی ملزم به حرکت و اضطراب است. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۳۰، ص ۹۰)

به عقیده نگارنده و با نظر به معنایی که برای «ارض» - محدوده خشکی های زمین - ذکر شد، دحو در روایت مذکور به معنای گسترش زمین و ایجاد خشکی ها در زمین است و در مورد عبارت «دحیت الارض» در روایت مورد بحث می توان دو نظر را طرح کرد:

- منظور از «دحیت» اشاره به گسترش زمین به معنی ایجاد خشکی ها است.

- با نظر به سیاق و بافتی که عبارت مزبور در آن واقع شده و قبل و بعد عبارت، سخن از مسئله حج است، به نظر می رسد مراد از «الارض» پهنه ای از زمین، که همان مکه است، منظور است نه کل خشکی های زمین؛ همچنین به نظر می رسد در نظر گرفتن معنای «کره زمین» برای واژه «الارض» در حدیث خطائی است که از ناحیه مترجم روی داده است.^۱

اما پاسخ اینکه چرا نقطه آغاز خشکی ها از محل خانه کعبه است را می توان از دو جنبه علمی و اعتقادی و با بررسی لغوی واژه «وسط» مورد پی جویی قرار داد.

۲-۲-۲-۳. بررسی واژه «وسط»

معنای لغوی «وسط» را می توان از حیث مادی و معنوی مورد بررسی قرار داد:

الف) «وسط» در معنای مادی

واژه وسط در معنای مادی را می توان برای کمیت متصل و کمیت منفصل به کار برد، در مورد کمیت متصل واژه «وَسَطٌ» با فتح سین به معنای هر چیزی که دو طرف مساوی برای آن لحاظ گردد و چنانکه برای کمیت منفصل به کار رود «وَسَطٌ» به سکون سین به معنای شیء است که بین دو جسم فاصله می اندازد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۶۹)

پس واژه «وسط» در حدیث (به فتح سین) «عَلَّوْهُ وَضَعَ الْبَيْتَ وَسَطَ الْأَرْضِ» به این معناست که خانه کعبه در وسط و مرکز زمین - کل خشکی ها یا پهنه ای از آن - قرار گرفته است. نظریه علمی که شاید بتواند وسط بودن کعبه در زمین را توجیه کند، همان

۱. علت وضع و قرار دادن بیت در وسط کره زمین آن است که وسط زمین نقطه ای بود که از زیر آن زمین کشیده شد و هر بادی در دنیا از آن جا می وزد... (ابن بابویه، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۳)

نظریه دور شدن قاره ها از یکدیگر یا حرکت قاره‌ای^۱ است که آلفرد واگنر^۲ (۱۹۳۰-۱۸۸۰)، زمین شناس آلمانی در سال ۱۹۱۵ در کتابش «منشأ قاره ها و اقیانوس ها» برای اولین بار ارائه داد. به عقیده واگنر در ۲۰۰ میلیون سال قبل یک قاره بسیار بزرگ و اصلی به نام پانگه آ (زمین) وجود داشته است که همه جرم خشکی های زمین را شامل می شده است و به مرور زمان قاره ها به شکل خشکی هایی از هم جدا شده و قاره های امروزی شکل گرفته‌اند.



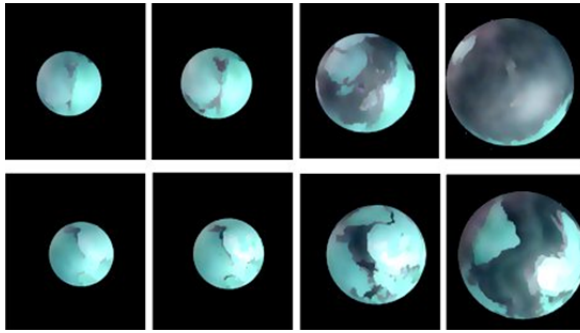
به عقیده واگنر زمین از ابتدا به شکل امروزی نبوده است. زمین در حال تغییر است و این تغییرات بسیار کوچک اند اما زمانی که در مقیاس زمانی میلیون ها سال روی هم انباشته شوند چهره زمین را بسیار تغییر می دهند.

به عبارت دیگر می توان گفت زمین در حال انبساط و تورم است و در شکل ابتدایی خود یعنی حتی پیش تر از ۲۰۰ سال قبل، شاید قاره بزرگی که واگنر از آن تعبیر به پانگه آ کرده است به این وسعت نبوده بلکه کوچکتر بوده و در اثر انبساط زمین که در تئوری انبساط^۳ مطرح می شود، گسترش یافته است. در این تئوری، زمین با انبساط خود بزرگتر شده و موجب جدایی قاره‌ها از هم شده است و این انبساط در حال شتاب گرفتن است. (Wagener, 1966, chapter:2, p:17-21)

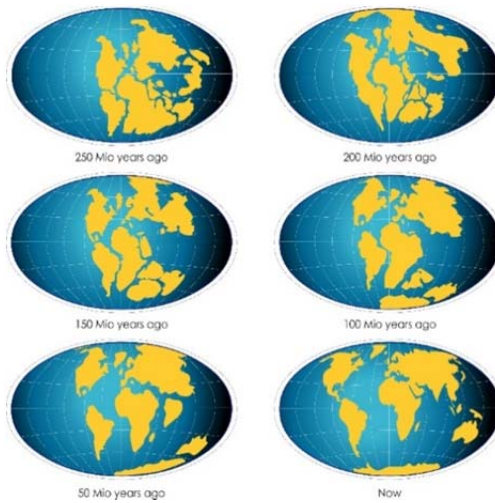
1 .Theory Of Drifting Contionents

2 Alfred Wegener

3 . Inflation Theory



انبساط کره زمین



پراکندگی خشکی ها در کره زمین

در ابتدا نظریه واگنر با مخالفت هایی روبرو شد، اما بعدها شواهد نشان دادند که حق با او بوده است. به عنوان نمونه فسیل های بسیار قدیمی در قاره هایی یافت شد که هیچ ارتباطی با هم نداشتند. شواهد علمی وجود دارد که به تئوری واگنر قوت می بخشد. از جمله وجود کوه های همانند و یکسان در سواحل دریاهای مختلف است. (Ronald , 1974 , part2, chapter:20, p:350)

شواهد علمی فوق به تنهایی کافی بود تا تئوری «پیوستگی قاره ها» را قطعی سازد، اما بعد از اکتشافات علم جاذبه فسیلی^۱ دیگر جای تردید در مورد علمی بودن تئوری واگنر

باقی نگذاشت؛ زیرا دانشمندان فسیل‌شناس بعد از بررسی فسیل‌ها و سنگواره‌های مختلف، توانستند موقعیت هر سرزمینی را که در آن اشیا و اجسام به سنگواره‌های فسیلی تبدیل شده‌اند، مشخص گردانند.

چنانکه بررسی‌های علم فسیل‌شناسی با قوانین «جاذبیت زمینی» نیز مورد تأیید قرار گرفته است؛ قوانینی که اثبات می‌کند قاره‌های مختلف زمین در روزگاران بسیار دور، نه در مکان‌های فعلی خود بلکه درست در مکانهایی قرار داشته‌اند که تئوری «دورشدن قاره‌ها از همدیگر» آنها را مشخص گردانیده است. به نظر می‌رسد واژه «دحیت» بکار رفته در حدیث مزبور که به معنای بسط و گسترش داده در نظر گرفته شد مطابق مفهوم لاتین Drift در تئوری مذکور است. (افشار، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۹ با تصرف)

ادعای وسط بودن کعبه در زمین را با توجه به معنایی که برای «ارض» و «وسط» از حیث مادی در نظر گرفته شد، می‌توان این‌گونه تحلیل کرد که اگر مراد از «ارض» مجموعه خشکی‌های زمین باشد، در زمانی که این خشکی‌ها به صورت یکپارچه بودند امکان در نظر گرفتن نقطه وسط برای آن فراهم بود اما با گذشت زمان و پراکنده شدن خشکی و ایجاد تغییراتی از قبیل کم شدن یا اضافه شدن به خشکی به نظر می‌رسد ادعای وسط بودن کعبه منتفی است و چنانکه «ارض» را با توجه به سیاقی که در حدیث به خود گرفته است تنها پهنه‌ای از خشکی‌های زمین، که همان مکه است در نظر گرفته شود، منظور از وسط بودن کعبه در زمین، مرکزیت کعبه در مکه منظور است.

نکته قابل تأمل اینکه آغاز پیشرفت علم نجوم در جهان اسلام در قرن دوم هجری قمری و بر اثر حمایت‌های منصور و مأمون خلفای عباسی بود. این دو خلیفه که خود نیز به علم هیئت و ستاره‌شناسی علاقه وافری داشتند محیط علمی مناسبی برای رشد دانش‌های گوناگون عقلی از جمله علم نجوم فراهم ساختند (جان احمدی، ۱۳۷۹، ص ۸۹-۹۰)، این مطلب حاکی از آن است که تا قبل از آن مردم فهم چندانی نسبت به این علوم نداشته و مطرح کردن این قبیل مسائل از معارف پیچیده بوده است که به گفته شخص ابن سنان خود به دنبال طرح این مسائل بوده است و یا از طریق غلات به وی مستند شده است.

ب) «وسط» در معنای معنوی

«وَسَطٌ» در معنای معنوی به معنای مقام، منزلت، شرافت و میانه روی است. در قرآن (نک: بقره: ۱۴۳) نیز به همین معنا آمده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۱۰۰)
چنانکه برای وسط معنای مقام و منزلت در نظر گرفته شود معنای عبارت «عِلَّةٌ وَضِعَ الْبَيْتِ وَسَطَ الْأَرْضِ» علت قرار گرفتن کعبه در باشرافت ترین مکان زمین (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، ص ۲۲۸) خواهد بود.

۲-۲-۲-۴. بررسی واژه «الفرض»

از عبارت انتهایی و ذیل روایت «لَأَنَّهَا الْوَسَطُ لِيَكُونَ الْفَرَضُ لِأَهْلِ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ سَوَاءً» برداشت های متفاوتی ارائه شده است؛ برخی آنرا فریضه حج دانسته و علت اینکه کعبه باید وسط زمین باشد را برابری اهل مشرق و مغرب در لزوم ادای فریضه حج می دانند (ذهبی تهرانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۳) و بعضی دیگر علت وسط بودن کعبه را تساوی مسافت اهل مشرق و مغرب دانسته اند؛ یعنی از هر جانب که قصد کعبه کنند مسافت نسبت به جمیع مساوی باشد (آقا نجفی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۳).

با نظر به معنای لغوی «الفرض» که در اصل به معنای تقدیر و اندازه گیری معین است و از لوازم آن الزام، تکلیف و ایجاب است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۵۹) و به احکام و دستورات الهی که بر پیروان هر مکتب واجب شده است قَرَضٌ اطلاق می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶، ص ۶۳۰) می توان گفت برداشت صحیح از واژه مزبور برابری اهل شرق و غرب در ادای فریضه حج است.

۲-۲-۲-۵. بررسی واژه «سواء»

سواء از ماده «سوی» به معنای تعادل و برابری در کمیت و کیفیت ذکر شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۸۰) چنانکه برای «سواء» معنای مادی آن در نظر گرفته شود به نوعی تبیین کننده معنای وسط است، در این صورت مفهوم عبارت اینگونه

می‌شود منظور از وسط بودن کعبه در زمین به این معناست که کعبه در مکانی واقع شده است که از لحاظ جغرافیایی از شرق و غرب به یک فاصله است.

اگر برای «سواء» معنای کیفی در نظر گرفته شود میتوان گفت مفهوم آن در عبارت آن است که اهل شرق و غرب عالم در انجام اعمال عبادی با یکدیگر مساوی و برابرند البته چون سیاق در بیان مسئله حج است، مراد برابری و مساوات شرق غرب عالم در مسئله عبادی حج خواهد بود، چنانکه در قرآن نیز، «جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعِكْفُ فِيهِ وَالْبَادُ» (حج: ۲۵) منظور واژه «سواء» آن است که احکام خانه خدا برای همه یکسان است.

۲-۲-۲-۶. بررسی واژه «ریح»

از واژگان دیگری که می‌توان با برداشت صحیح از معنای آن به تبیین بهتری از ادعای مطرح شده پرداخت، بررسی معنای واژه «ریح» است. ریح از ماده روح و در قرآن کریم به معنای باد، رایحه (یوسف: ۹۴) و شکوه و قدرت (انفال: ۴۶) بکار رفته است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۲۷۸)

کارکرد ریح در قرآن دو گونه است، زمانی که در هیئت جمع ظاهر شده است کارکردی نعمت گونه داشته و پیام آور رحمت الهی است (رک: اعراف: ۵۷؛ حجر: ۲؛ فرقان: ۴۸؛ نمل: ۶۳؛ روم: ۴۶) و زمانی که به صورت مفرد به کار رفته است غالباً بیانگر کارکردی مخرب اعم از مشقت، هلاکت، ابتلا و امتحان است (رک: آل عمران: ۱۱۷؛ یونس: ۲۲؛ احقاف: ۲۴؛ فصلت: ۱۶). (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۲۷۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۶، ص ۳۷۰)

واژه «ریح» در حدیث مزبور به صورت مفرد ذکر شده است و ترجمه اینگونه ذکر شده «هر بادی در دنیا از آنجا می‌وزد» همان گونه که ذکر شد کاربرد ریح به صورت مفرد غالباً بیانگر مشقت، عذاب است. از آنجا که کعبه مظهر رحمت الهی است نمی‌توان گفت هلاکت و عذاب از خانه کعبه می‌آید. به نظر می‌رسد تبیین صحیح از معنای ریح در حدیث در نظر گرفتن معنای شوکت و قدرت برای آن است چرا که خانه کعبه منشاء

برکت، عامل هدایت و محور قیام و پایداری است و تا زمانی که پا برجاست دین اسلام نیز پابرجاست.

۳. بازخوانی تحلیلی روایت مرکزیت کعبه در زمین

با توجه به بررسی صورت گرفته پیرامون معنای مفردات و منطوق روایت، در دیدگاهی تحلیلی می توان با دو رویکرد مادی و معنوی به بازخوانی روایت پرداخت: همانگونه که ذکر شد در رویکرد مادی چنانکه مراد از «ارض» مجموعه خشکی های زمین باشد و مراد از «دحو» گسترش زمین و ایجاد خشکی ها در زمین باشد، زمانی که این خشکی ها به صورت یکپارچه بودند بر اساس نظریه واگنر امکان در نظر گرفتن نقطه وسط برای آن فراهم بود اما با گذشت زمان این امکان منتفی است و اگر «ارض» را با توجه به سیاقی که در حدیث به خود گرفته است تنها پهنه ای از خشکی های زمین - مکه - در نظر گرفته شود، منظور از وسط بودن کعبه در زمین، مرکزیت کعبه در مکه منظور است و واژه «سواء» در معنای مادی نیز تبیین کننده معنای وسط خواهد بود.

اما در رویکرد معنوی و با در نظر گرفتن معنای مقام و منزل برای واژه «وسط» در روایت مزبور، معنای روایت پرسش از علت قرار گرفتن کعبه در شریف ترین مکان ها خواهد بود و با در نظر گرفتن معنای کیفی برای «سواء» مراد برابری و مساوات شرق غرب عالم در فریضه عبادی حج در این مکان مقدس خواهد بود، مکانی که با در نظر گرفتن معنای شوکت و قدرت برای واژه «ریح» منشاء برکت، عامل هدایت و محور قیام و پایداری است و تا زمانی که پا برجاست دین اسلام نیز پابرجاست.

نظر به اینکه معمولاً ادیان، قائل به وسط انگاری و مرکزیت برای اماکن دینی و معابد اصلی خود هستند (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۳۳) از میان اماکن مقدس، خانه کعبه از تقدس بالاتری برخوردار است در واقع کعبه نه تنها به عنوان قبله مسلمانان بلکه به عنوان اولین معبد برای عبادت همگانی (آل عمران: ۹۶) برپا شد و بنا بر روایات اسلامی نقطه آغاز گسترش زمین و توسعه خشکی و تجلی مقدس اراده الهی برای حیات انسان در زمین است و همین امر بر عظمت و شرافت این مکان می افزاید و روایت مزبور بیش از آنکه وسط

بودن کعبه در زمین از حیث مادی را مورد نظر داشته باشد، مرکزیت معنوی کعبه به عنوان مرکز ادیان توحیدی عالم را مورد نظر دارد.

نقش کعبه به عنوان مرکز عبادت مسلمانان حلقه ارتباط اسلام و ادیان ابرهیمی است، بنابراین اصل و منشاء ادیان توحیدی است، بنیان‌گذاری و تعیین ابعاد و شکل کعبه به هدایت خدای سبحان بود (الحج: ۲۶) به عبارتی بنای کعبه با مهندسی و حیانی و به دست حضرت ابراهیم (ع) به عنوان فردی که به فرموده قرآن مسلم، کریم، حنیف و میانه‌رو بود، به عنوان نماد توحید و اعتدال بنا شد و بنیانگذاران آن مأمور شدند تا خانه کعبه را از شرک و پلیدی پاک کرده و نگذارند هیچ آثاری از شرک در آن راه یابد (البقره: ۱۲۵)

در اسلام مسلمانان جملگی به مرکزی واحد متوجه هستند. در حقیقت تنها خانه کعبه است که به هنگام توجه و نماز مسلمانان به صورت واقعی نیز به عنوان مرکز توجه انسان‌ها قرار گرفته ایفای نقش می‌نماید. کعبه، مرجع عموم مردم نه فقط مسلمان‌ها «وَاذْجَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا» (بقره: ۱۲۵) واژه «مَثَابَةً» به معنای مرجع است و تکی آن تکی مبالغه است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۶)؛ یعنی این خانه، مرجع مکرر مردم است. مرجع، جایی را گویند که انسان از آنجا آمده و به آنجا بازمی‌گردد.

بر این اساس، وطن اصلی مردم کعبه (نماد توحیدی مردم) است و وقتی انسان به سوی کعبه می‌رود یا رو به کعبه می‌کند گویا به اصل خود رجوع کرده است، بنابراین، کعبه مظهر فطرت توحیدی انسان است و حالت اصلی انسان‌ها رجوع به کعبه بوده و کسی که رو از کعبه برتابد، گویا از حالت اصلی خود برگشته است.

به فرموده قرآن کریم هر قوم قبله و جهت خاص خود را دارد (البقره: ۱۱۵) مسیحیان، شرق و یهودیان، غرب را قبله خویش گزیده‌اند و از این جهت کعبه که نه قبله یهود است و نه قبله نصاری، مصداق بارز «لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ» (نور: ۳۵) بوده و برای مسلمانان نماز خواندن به سوی کعبه نمادی است که ایشان را از یهودیت و مادی‌گرایی، مسیحیت و رهبانیت متمایز می‌سازد.

قبله به عنوان مرکز توجه به سوی خدا یک امر قراردادی، اعتباری و تغییر پذیر است و بر حسب اقتضای مصالح هر قوم تشریح شده است؛ آنچه مورد اهمیت است هدایت و تربیت

مردم و جداسازی مؤمنان از غیرشان است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ۳۲۷ با تصرف و تلخیص) وسط بودن کعبه در زمین نمادی برای وحدت در فکر و عقیده و تمایز از یهود و نصارا است.

در مجموع می توان گفت مرکزیت کعبه در زمین بیش از آنکه پایه علمی داشته باشد از پایه ای اعتقادی برخوردار است و مراد از وسط بودن کعبه، شرافت این مکان بر روی زمین است، کعبه نمادی برای توحید و میانه روی و نسبت به سایر مکان ها دارای شرافت است و به نوعی مرکز اعتقادی عالم محسوب می شود، به عقیده نگارنده در نظر گرفتن معنای معنوی برای «وسط» ارجح است چرا که صرف موقعیت جغرافیایی خاص برای کعبه آن را از سایر مکان ها ممتاز نمی کند، این روح و عظمت و ویژگی های منحصر به فرد کعبه است که زمین آن را از سایر مکان ها ممتاز ساخته است.

نتیجه گیری

مدعیان مرکزیت کعبه در زمین بر این عقیده اند که کعبه مکرمه از حیث جغرافیایی در مرکز زمین واقع شده است، مقاله حاضر بر آن شد تا با بررسی روایتی که به این موضوع در میان روایات شیعه مطرح شده پردازد، موضوع مزبور ضمن پرسشی مطرح شده که محمد بن سنان، در ذیل مسائلی از امام رضا (ع)، جویا شده است.

مطالعه حاضر با بررسی سندی به این نتیجه رسید حدیث مورد نظر به لحاظ سندی از اعتبار لازم برخوردار نیست و راویان اغلب مجروح اند.

در بازخوانی متن روایت، با رویکرد علمی و اعتقادی به مسئله مرکزیت کعبه در زمین پرداخته شد، همان گونه که بیان شد روایت مزبور، روایتی تقطیع شده از روایت کاملی است که شیخ صدوق در کتاب *عیون اخبار الرضا (ع)* از محمد بن سنان از امام رضا (ع) روایت کرده است و در سایر آثار شیخ صدوق و نیز در *وسائل الشیعه* به صورت تقطیع شده و از یک طریق واحد گزارش شده است.

به نظر می رسد طبقه بندی حدیث مربوطه در میان طبقه احادیثی که به مسئله دحو الارض می پردازد سبب شده است که این روایت تقطیع شود و پیامد آن ابهام در فهم

حدیث و مسئله مرکزیت کعبه در زمین باشد. گرچه قرآن پدیده «دحوالارض» را در آیه ۳۱ سوره نازعات تأیید می‌کند اما در قرآن آیه‌ای مبنی بر مرکزیت کعبه در زمین وجود ندارد، در کتب حدیثی نیز تا قبل از قرن چهارم، فقط شیخ صدوق (ره) آن را نقل نموده و دیگران نیز از او نقل کرده‌اند.

ضمن بررسی محتوایی حدیث و بررسی واژگان و ترکیب‌های بکار رفته در بافت کامل خود نه فقط بخش تقطیع شده و با فرض صدور حدیث از جانب امام رضا (ع) می‌توان گفت چنانکه «وسط بودن کعبه در زمین» از حیث علمی سنجیده شود با توجه به بافت کامل حدیث، مراد از «الارض» مکه است، همچنین منظور از «وسط» بودن کعبه در زمین، مرکزیت کعبه در مکه بوده و واژه «سواء» نیز به نوعی تبیین کننده معنای «وسط» خواهد بود.

اما اگر محتوای روایت از حیث معنوی و اعتقادی مورد بررسی قرار گیرد، مراد از ارض چه کل خشکی‌های زمین باشد و چه پهنه‌ای از آن و یا حتی به جهت توسعه معنایی، معنای این واژه، کره زمین در نظر گرفته شود، کعبه به عنوان مرکز توجه مسلمانان نمادی برای توحید و میانه‌روی و نسبت به سایر مکان‌ها دارای شرافت و منزلت است و به نوعی مرکز اعتقادی مسلمانان عالم محسوب می‌شود؛ مرکزیت کعبه در زمین بیش از آنکه پایه علمی داشته باشد از پایه‌ای اعتقادی برخوردار است و مراد از وسط بودن کعبه، شرافت این مکان مقدس بر روی زمین است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، (۱۴۱۵ق)، تهران: دارالقرآن الکریم.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی (۱۳۸۲ش)، چاپ ششم، قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا یحضر الفقیه، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا (ع)، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- _____، (۱۳۸۵ش)، علل الشرایع، قم: کتاب فروشی داوری.

- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰ق)، **التحریر و التنبیر**، بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن عبری، ابولفرج یوحنا (۱۳۷۷ش)، **تاریخ مختصر دول**، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ابن الغضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق)، **رجال ابن الغضائری**، تحقیق: حسینی جلالی، قم: دارالحدیث.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، **مقاییس معجم مقاییس اللغة**، تهران: انتشارات علوم اسلامی.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، **اقبال الاعمال**، تهران: درالکتب الاسلامیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دارصادر.
- افشار، اسماعیل (۱۳۹۳ش)، **پژوهشی علمی در قرآن کریم**، تهران: انتشارات ابن سینا.
- الیاده، میرچیا (۱۳۷۵ش)، **مقدس و نامقدس**، ترجمه نصر الله زنگویی، تهران: سروش.
- _____، (۱۳۷۲ش)، «مکان مقدس»، **مجله فرهنگ نامه**، شماره: ۹، صفحات ۸۸-۹۷.
- بوکهارت، تیتوس (۱۳۶۹ش)، **هنر مقدس (اصول و روش ها)**، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- _____، (۱۳۷۲ش)، **مبانی هنر معنوی (مجموعه مقالات)**، زیر نظر علی تاجدینی، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
- تستری، محمد تقی (۱۳۹۰ق)، **الاخبار الدخیله**، تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
- جان احمدی، فاطمه (۱۳۷۹ش)، «نهضت ترجمه، نتایج و پیامدهای آن»، **فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام**، شماره: ۴، صفحات ۸۶-۱۴۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، **صهای حج**، قم: مرکز نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، مصحح: مؤسسه آل البیت (ع)، قم: مؤسسه آل البیت (ع).
- حلّی، یوسف بن مطهر (۱۴۲۲ق)، **خلاصه الاقوال**، قم: نشر الفقاهه.
- _____، (۱۴۱۳ق)، **مختلف الشیعه**، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
- خاقانی، شیخ علی (۱۴۰۴ق)، **رجال خاقانی**، بی جا: مکتبه الاعلان الاسلامی.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، **معجم الرجال الحدیث**، بی جا: بی نا.

- دلبری، سیدعلی (۱۳۸۹ش)، «بررسی آسیب تفریح نادرست در روایات»، **فصلنامه علمی- پژوهشی علوم حدیث**، سال ۱۵، شماره ۱، صفحات ۱۳۲-۱۵۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر قاموس**، بیروت: دارالفکر.
- زنجانی، سید موسی شبیری (۱۴۱۹ق)، **کتاب النکاح**، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
- ستوده، حمید (۱۳۹۰ش)، «کاوشی در وثاقت و تضعیف محمد بن سنان»، **فصلنامه علمی- ترویجی فقه اهل بیت (ع)**، سال ۱۷، شماره ۶۶-۶۷، صفحات ۲۷۴-۲۹۶.
- سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۲ش)، **فلاح السائل**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شهرستانی، سید هبه الله (۱۳۴۲ش)، **اسلام و هیئت**، ترجمه اسماعیل فردوس فهانی و سید هادی خسرو شاهی، تبریز: نشر کتاب فروشی صابری.
- شریعتی، محمد تقی (بی تا)، **تفسیر نوین**، بی جا: نشر فرهنگ اسلامی.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۸ش)، **نثر طویلی**، تحقیق: محمد قریب، تهران: کتابفروشی اسلامی.
- شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۹ق)، **قاموس الرجال**، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: نشر فرهنگ اسلامی.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۲ش)، **پرتویی از قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشارات.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۱ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۴۱۶ق)، **مجمع البحرين**، قم: مؤسسه البعثة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الاحکام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____، (۱۴۱۱ق)، **الغیبه**، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- _____، (۱۴۱۵ق)، **رجال**، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
- _____، (۱۴۱۷ق-الف)، **عمده الاصول**، قم: بی نا.
- _____، (۱۴۱۷ق-ب)، **الفهرست**، تحقیق: جواد قیومی، بیروت: دارالمفید.
- عاملی، شمس الدین محمد بن مکی (شهید اول) (۱۴۱۴ق)، **الدروس**، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.

- عاملی جبعی، زین الدین علی (شهید ثانی) (۱۴۱۷ق)، **مسالك الافهام**، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- عرب، مرتضی (۱۳۹۰ش)، «باز کاوی اعتبار رجالی محمد بن سنان»، **فصلنامه علمی - پژوهشی کتاب قیّم**، سال اول، شماره ۲، صفحات ۱۴۷-۱۷۰.
- عصام بشیر، احمد (بی تا)، **اصول منهج النقد عند اهل الحدیث**، بی جا: المدینه للتوزیع.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش)، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- کشی، ابو عمر محمد بن عمر (۱۴۰۴ق)، **اختیار معرفه الرجال**، قم: مؤسسه آل البيت.
- کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم (۱۴۲۲ق)، **الرسائل الرجالیه**، قم: دارالحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹ش)، **أصول الکافی**، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ق)، **مقیاس الهدایه**، مصحح: محمد رضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- محقق حلّی، جعفر بن حسن (بی تا)، **المعتبر فی شرح المختصر**، قم: مؤسسه سید الشهداء (ع).
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار لدرر اخبار الائمه الاطهار**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۴ق-الف)، **الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد**، بیروت: دارالمفید.
- _____، (۱۴۱۴ق-ب)، **جوابات اهل موصل فی العدد و الرؤیة**، بیروت: دارالمفید.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطیعی، میثم؛ عزیزی، سید مجتبی (۱۳۹۱ش)، «مبنای ملاک های ترجیح اقوال رجالیون در تعارض جرح و تعدیل»، **فصلنامه علمی - پژوهشی حدیث پژوهی**، سال ۵، شماره ۱۱، صص ۴۹-۸۴.

- معماری، داود (۱۳۸۴ش)، **مبانی و روش های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه**، قم: بوستان کتاب.
- لازری، زهرا (۱۳۹۰ش)، «کاوشی در احادیث دحوالارض»، **فصلنامه علمی-پژوهشی حدیث پژوهی**، سال ۳، شماره ۵، صص ۲۷۳-۲۹۴.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، **فهرست نجاشی**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نجفی، روح الله (۱۳۹۲ش)، «ادعای مسطح انگاری زمین در قرآن»، **دوفصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء**، سال دهم، شماره ۱، صص ۱۴۵-۱۷۰.
- Good, Ronald, (1974), *The geography of the flowering plant*, Longman Group United Kingdom; 4th edition
- Wager, Alfred, (1966), *The origin of continents and ocean*, translate by John Brian, German.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶، پیاپی ۳۳

DOI: 10.22051/tqh.2017.9139.1161

تحلیل و بررسی روش تفسیری ملاحظویش آل غازی در تاریخ گذاری قران کریم

محمد فاروق آشکار تیزابی^۱

عبدالکریم بی آزار شیرازی^۲

عبدالهادی فقهی زاده^۳

عباس مصلائی پور^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۲۶

چکیده

تعیین ترتیب زمانی نزول قرآن یا تاریخ گذاری آن عبارت از این است که به کمک روایات مختلف مگى و مدنى، اسباب نزول، ترتیب نزول، ناسخ و منسوخ، تاریخ [زندگی] پیامبر(ص) و بهره گیری از تلویحات یا تصریحاتی که در قرآن راجع به رویدادهای زمانمند تاریخ رسالت آن حضرت(ص) وجود دارد؛

۱ دانشجوی دکتری علوم قران و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی تهران (نویسنده مسئول)

ashkarfarogh@yahoo.com

dr.abdk.biazar@gmail.com

faghhizad@ut.ac.ir

amusallahi@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قران و حدیث دانشگاه الزهراء(س)

۳. استاد گروه علوم قران و حدیث دانشگاه تهران

۴. دانشیار گروه علوم قران و حدیث دانشگاه امام صادق(ع)

زمان و ترتیب تاریخی هر یک از واحدهای نزول قرآن، شناسایی و معین گردد. ملاحویش آل غازی در «بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول» با توجه به روش تفسیری و صبغه تاریخی خود، بیشترین تلاش را در این مورد با استفاده از آیات قرآن، فهرست‌های ترتیب نزول و منابع روایی انجام داده است. تحلیل و بررسی رویکرد خاص مفسر نسبت به تاریخ گذاری قرآن از مهم‌ترین اهداف این نوشتار است. او با اعتقاد به اصول و مبانی خاص خود که از باوره‌هایش در زمینه علوم قرآنی و مباحث تاریخی به دست آمده، روش‌هایی را در تاریخ گذاری قرآن به کار می‌گیرد و به نتایج جدیدی پیرامون زمان وقوع و چگونگی حوادث تاریخ صدر اسلام دست یافته است. مهم‌ترین شیوه‌های او را می‌توان تحت عناوین: طبقه‌بندی و اولویت بندی منابع، مرتب کردن سوره‌ها بر مبنای آیات آغازین آن‌ها، تکیه بر مستندات تاریخی، استناد به روایات اسباب نزول آیات، دقت در مراحل تاریخی تشریح احکام شرعی و دقت در زمان نزول آیات متشابه در یک موضوع خاص، بیان و تحلیل کرد.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، تاریخ گذاری، ترتیب نزول، روش تفسیر تنزیلی، ملاحویش آل غازی، تفسیر بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول.

مقدمه

علم تفسیر از زمان پیامبر (ص) تا عصر حاضر ادوار مختلفی را با شیوه‌های مآثور و اجتهادی سپری کرده است. پس از نخستین روش‌های تفسیر قرآن؛ یعنی تفسیر ترتیبی بر اساس مصحف موجود و تفسیر موضوعی، در عصر حاضر برخی از مفسران به روش دیگری به نام تفسیر به ترتیب نزول یا تفسیر تاریخی روی آورده‌اند (مصلائی پور، ۱۳۸۷ش، ص ۱).

بنا به اعتقاد مفسران تنزیلی بهترین روش تفسیری که می‌تواند دست‌یابی به مقصود خدای تعالی در آیات قرآن را مهیا سازد، تفسیر تاریخی قرآن کریم است؛ چون قرآن متنی تاریخمند است و طی ۲۳ سال به اقتضای شرایط و مقتضیات عصر رسالت پیامبر(ص) نازل شده است و این شرایط و مقتضیات قراین حالی و مقامی آیات قرآن به شمار می‌روند و تردیدی نمی‌توان داشت که هر کلام بدون لحاظ قرائنش به درستی و روشنی فهمیده نمی‌شود(نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۲).

یکی از مسائل مهم و ضروری در تفسیر تنزیلی پرداختن به مسأله تاریخ گذاری آیات و سور قرآن است، چرا که قرآن نزول تدریجی داشته و مثل کتاب‌های آسمانی پیشین یکباره نازل نگردیده است. به نظر این مفسران، شناخت صحیح از سیره پیامبر(ص)، یکی از نتایجی است که تاریخ گذاری قرآن به دنبال دارد؛ چرا که از یک سو، تقریباً تمام سوره‌های قرآن به صراحت یا با اشاره، از پیامبر(ص) و قوم آن حضرت گزارش‌هایی ارائه می‌کنند و از دیگر سوی، متن قرآن به طور مسلم تنها متن اصیلی است که از عصر رسول خدا(ص) به ما رسیده است. آن‌ها تعیین زمان هر یک از واحدهای قرآن را ملاک بسیار ارزشمندی برای تصحیح بسیاری از روایات نیز به شمار می‌آوردند و آن را جزو فوائد تاریخ گذاری قرآن می‌شناسند (همان، ص ۵).

به طور کلی در خصوص اهمیت و جایگاه تاریخ گذاری قرآن کریم در حوزه معرفت‌شناسی دینی باید خاطر نشان ساخت که با توجه به ارتباط نزول مفاهیم و آموزه‌های قرآنی با شرایط و حوادث جامعه صدر اسلام، شناخت دقیق و صحیح این امر، علاوه بر ارائه تصویری صحیح از روند و ارتقای جامعه، محقق و دین‌پژوه را قادر می‌سازد که با شناخت دقیق اولویت‌ها و شیوه تربیت جامعه از نگاه قرآن آشنا شده و در تطبیق آموزه‌های دینی بر جامعه بیش از پیش بر مبانی و شیوه‌های قرآنی تکیه نماید.

یکی از مهمترین تفاسیر تنزیلی که به صورت ویژه به مسأله تاریخ گذاری قرآن پرداخته، تفسیر «بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول» ملاحویش آل‌غازی است که در دوران معاصر و در میان مفسران، روشی جدید در تنظیم تفسیر پیش گرفته و از منظری تاریخی و بر اساس تاریخ نزول به تفسیر قرآن روی آورده است.

اهمیت موضوع تاریخ گذاری قران و دیدگاه ویژه ملاحویش آل غازی در این خصوص، نگارندگان را بر آن داشت تا به واکاوی روش‌های وی در تاریخ گذاری سوره‌های قران، پردازند.

پاسخگویی به پرسش‌هایی همچون: مهمترین مبانی تفسیری ملاحویش در تاریخ گذاری قران کدامند؟ روش‌های ملاحویش در تاریخ گذاری قران شامل چه مواردی است؟ انتخاب هر یک از این روش‌ها چه نقشی در تعیین ترتیب نزول سوره‌ها دارد؟ دستاوردهای تفسیری ملاحویش در تاریخ گذاری قران کدامند؟ از مهمترین اهداف این نوشتار است.

۱. پیشینه تحقیق

پیشینه تاریخ گذاری قران به صدر اسلام برمی‌گردد، زمانی که صحابه و تابعین، آیات و سور قران را بر اساس مکی و مدنی بودن آن‌ها، تقسیم‌بندی کردند. آن‌ها در روایاتی نظیر روایات ترتیب نزول، مکی و مدنی، سیره، ناسخ و منسوخ، تاریخ نزول آیات یا سوره‌هایی از قران را بیان کردند. آنان با تکیه بر همین روایات، تاریخ گذاری دو دوره قران را که عبارت است از تقسیم آیات و سور قران به مکی و مدنی، سامان دادند و نیز ترتیب نزول یکایک سوره‌های قران را گزارش کردند (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۵).

روایات مذکور طی قرون متمادی، بدون کار عمیق و گسترده روی آن‌ها در کتاب‌های تفسیر و علوم قرآنی نسل اندر نسل نقل گردیده است. این وضع در بین دانشمندان اسلامی ادامه یافت تا اینکه از اواسط قرن ۱۳ مستشرقانی همچون رودولف درنبرگ، گریم، هرشفلد، بلاشر، مویر، اسپرنگر، ویل، نولدکه و شوالی در این خصوص به فعالیت پرداختند. این دانشمندان تقریباً به روایات ترتیب نزول اعتمادی نکرده‌اند و بیشتر به روایات اسباب نزول، مکی و مدنی و به خصوص روایات سیره تکیه نمودند و بیشتر مضمون و سبک سوره‌های قران را مورد توجه قرار دادند (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۱۰).

بعد از این زمان بود که روایات ترتیب نزول، مورد توجه دانشمندان اسلامی قرار گرفت؛ تا آن‌جا که در سال ۱۳۷۷ق، در مصر مصحفی به چاپ رسید و در صدر هر سوره

ترتیب نزول و مکی و مدنی آن ثبت شد (مصلائی پور، ۱۳۸۷ش، ص ۸۲). در پی چاپ این مصحف بود که برخی از دانشمندان اهل سنت همچون ملاحویش، محمد عزت دروزه و... بر اساس ترتیب نزولی که در این مصحف انعکاس یافته بود به تفسیر نگاری اهتمام ورزیدند (خرمشاهی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۶۷۹).

در ایران نیز مهدی بازرگان تفسیر «پا به پای وحی» و جلال الدین فارسی سه عنوان کتاب در سیره نبوی به نام «پیامبر و انقلاب»، «پیامبر و جهاد»، «پیامبر و حکومت» بر پایه روایات ترتیب نزول نوشت. در سال‌های اخیر عبدالکریم بهجت پور تفسیر «همگام با وحی» و جعفر نکونام کتاب «درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن» را تألیف کردند (جعفری، ۱۳۸۹ش، ص ۲۷۲-۲۹۷). لذا می‌توان گفت: موضوع تاریخ گذاری قرآن موضوع نسبتاً جدیدی است و با وجود اینکه سالهاست مورد توجه دانشمندان غربی و مسلمانان است، ولی چندان به مباحث بنیادی آن پرداخته نشده است (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۱۰).

اما در خصوص پیشینه آثاری که در مورد تفسیر بیان المعانی ملاحویش تألیف شده‌اند، باید گفت: از آنجا که تفسیر بیان المعانی عمر زیادی ندارد و در دهه‌های اخیر تألیف شده است، به خاطر جدید بودن این تفسیر تا به حال کار جدی‌ای که به تمامی جوانب این تفسیر پردازد، به غیر از مقاله دکتر عباس مصلائی پور با عنوان «تحلیل و بررسی روش تفسیری عبدالقادر ملاحویش آل غازی» که در سال ۱۳۸۷ش در مجله تحقیقات قرآن و حدیث منتشر شده و پایان‌نامه کارشناسی ارشد سیما رستمی مهر با عنوان «روش‌شناسی تفسیر بیان المعانی ملاحویش آل غازی» به راهنمایی خانم دکتر پروین بهارزاده در سال ۱۳۸۰ش در دانشگاه الزهراء انجام شده، که این دو اثر بیشتر به معرفی کلی این تفسیر و بیان مبانی و روش تفسیری آن و موضع مؤلف نسبت به برخی از عناوین علوم قرآنی می‌پردازند.

تألیف دیگری انجام نگرفته و در خصوص موضوع مقاله «روش ملاحویش آل غازی در تاریخ گذاری قرآن کریم» تا به حال هیچ کار مستقلی انجام نشده و کارهایی هم که انجام گرفته به صورت پراکنده و در ضمن آثار دیگر بوده است؛ لذا این مقاله از آنجا که

به صورت مستقل و همه جانبه به مسأله تاریخ گذاری تفسیر بیان المعانی و دستاوردهای تفسیری او پرداخته، کاملاً جدید و نو است.

۲. جایگاه تفسیر بیان المعانی در میان تاریخ گذاری های قرآن

ملاحویش آل غازی از دانشمندان سوریه است که حنفی مذهب و در نسب، منتسب به ذریه طاهره امام موسی کاظم (ع) است (آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۶، ص ۵۲۴). او در سال ۱۳۰۵ق در عانه یکی از شهرهای عراق متولد شد و دروس مقدماتی خود را در بغداد خواند و سپس برای ادامه تحصیل و استفاده از محضر درس اساتیدی همچون علامه بدرالدین الحسنی و شیخ حسین الازهری به سوریه مهاجرت کرد و بعد از آن قاضی شهر «دیرالزور» سوریه شد و در همانجا در سال ۱۳۹۸ق از دنیا رفت و به خاک سپرده شد (کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۰۱).

ملاحویش که سال ها سابقه مطالعه و تحقیق پیرامون تاریخ صدر اسلام و سیره نبوی (ص) را داشته، پس از نگارش کتاب هایی مانند (رساله فی تجوید، احسن القول فی الرد و العول، الارشاد فی زمن الرشاد، القول السدید فی علم التجوید، رجال من الفرات، کتاب فی قواعد اللغة العربیه، التشریح الاسلامی) تصمیم می گیرد تفسیر بیان المعانی را به عنوان تفسیری کامل از قرآن با اسلوب و ترتیبی جدید به رشته تحریر درآورد (عواد، ۱۹۶۹م، ج ۲، ص ۳۰۳؛ مصلانی پور، ۱۳۸۷، ص ۸۳).

او مصادف شدن زمان شروع و اتمام نگارش این تفسیر را در روز چهارشنبه اول ماه رجب سالهای ۱۳۵۵ق و ۱۳۵۸ق را از اتفاقات عجیب قلمداد کرده است (آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۶، ص ۵۲۲).

بیان المعانی نخستین تفسیری است که تمامی سوره های قرآن کریم را بر اساس تاریخ نزول مورد بررسی قرار داده است (خرمشاهی ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۶۷۹)؛ از نظر مؤلف آن، تفسیر بر اساس ترتیب نزول بهترین روش فهم آیات قرآن است. او معتقد است، بدین وسیله هر یک از آیات، در فضای نازل شده و با توجه به شرایط و مقتضیات موجود هنگام

نزول مورد توجه قرار می‌گیرد و خواننده فهم بهتری از آیه پیدا می‌کند (آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۹).

از این رو تلاش می‌کند تا با روش مذکور، ضمن گشودن بسیاری از گره‌های تفسیری، به رفع اختلافات ظاهری رویدادهای عصر نزول نیز پردازد. ملاحظه‌ای که در چینش سوره‌ها، به اسلوب و سیاق آیات قرآن، فهرست‌های ترتیب نزول و انواع روایات منقول در صحاح سته و جز آن استناد می‌کند، بر پایه مبانی متقن و با نگاه ویژه خود به قرائن قرآنی و برداشت‌های حاصل از آن، به داوری و نقد روایات می‌پردازد. ملاحظه‌ای در مقدمه تفسیر خود به علت گرایش به این سبک تفسیری اشاره کرده و کار خود را روشی تازه و ابداعی در تاریخ تفسیر تلقی نکرده است و خود را در این سبک تفسیری، پیرو امام علی (ع) می‌داند (همان، ج ۱، ص ۴).

او بعد از نوشتن مقدمه تفسیرش که در آن مطالبی همچون بیان مبادی علم تفسیر، پیش نیازهای مفسر، انگیزه و شیوه نگارش این کتاب و ... تفسیرش را در سه بخش و شش مجلد نوشت، بدین صورت که در بخش اول و دوم آن سور مکی و در بخش سوم آن سور مدنی را تفسیر کرده است.

روش تفسیری وی بدین صورت است که در اول هر سوره، ابتدا به مسأله مکی و مدنی آن و سپس به ذکر آیات ناسخ و منسوخ سوره می‌پردازد؛ وی قول به نسخ را در صورتی که با شروط اصول نسخ منافات داشته باشد، رد می‌کند و در مسأله نسخ بسیار سخت‌گیرانه عمل می‌نماید (همان، ج ۱، ص ۳۳).

۳. مبانی و منابع ملاحظه‌ای در تاریخ گذاری قرآن

ملاحظه‌ای در تاریخ گذاری قرآن، مانند اکثر مفسران مبانی خاصی داشته و از منابع متقن و موثقی استفاده کرده است. در ادامه به شرح مبانی و منابع او و نقش هر کدام در تاریخ گذاری قرآن اشاره می‌کنیم.

۳-۱. مبانی ملاحویش در تاریخ گذاری قرآن

هر مفسری پیش از ورود به تفسیر قرآن کریم، اصول و مبانی ویژه ای را پذیرفته و بدان پایبند است؛ همین اصول، یکی از عوامل اثرگذار در فهم آیات و تفسیر آن‌ها و یکی از علتهای اختلاف میان تفاسیر است (شاکر، ۱۳۸۲ش، ص ۴۰). ملاحویش نیز با اعتقاد به اصول و مبانی ویژه خود و به کارگیری آن‌ها به تفسیر و تاریخ گذاری سوره‌ها پرداخته است. اصول مطرح از سوی این مفسر در تاریخ گذاری قرآن را می‌توان شامل اعتقاد به نزول تدریجی قرآن، عرفی بودن زبان قرآن، امکان نزول متداخل برخی سوره‌ها، امکان حضور آیات مدنی در مکی و پیوستگی آیات بسیاری از سوره‌ها، تحریف ناپذیری قرآن، خاستگاه وحیانی قرآن و... دسته بندی و به شرح زیر تحلیل کرد:

۳-۱-۱. اعتقاد به نزول تدریجی قرآن کریم

ملاحویش با تأکید بر ارتباط نزول قرآن در دوره های مختلف با حوادث خارجی، همانند برخی از قرآن پژوهان (جلالی نائینی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۹۳؛ داورپناه، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۸۷) به نزول تدریجی قرآن معتقد است (آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۵۵). وی آغاز نزول را با نزول آیاتی از قرآن در شبی از شب های رمضان دانسته و واژه «قرآن» را در ابتدای سوره مزمل و نیز در آیه مبارکه ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (البقره: ۱۸۵) و نیز آیه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (قدر: ۱) دال بر بخشی از قرآن و نه همه آن می‌داند (همان، ج ۱، ص ۲۴).

وی تشخیص بستر تاریخی هر سوره یا هر فصل از آن را وابسته به این باور می‌داند که هر بخش از قرآن به اقتضای شرایط آن زمان، نزول یافته است. از این رو اعتقاد به نزول تدریجی قرآن را یکی از مبانی خود در تاریخ گذاری قرآن قرار می‌دهد و معتقد است که با اعتقاد به نزول تدریجی قرآن، تاریخ گذاری واحدهای قرآنی معنا پیدا می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۹).

۳-۱-۲. عرفی بودن زبان قرآن کریم

یکی دیگر از اصولی که مفسر بر آن تأکید داشته و آن را مؤثر در فهم کلام الهی می داند، اصل عرفی بودن زبان و لسان قرآن کریم است. وی معتقد است: زبان قرآن، همان زبان مردمان عصر نزول بوده که بدان تکلم می کردند و کاملاً بدان مأنوس بوده و همه الفاظ، ترکیب ها، مجازها، استعاره ها، تشبیه ها و اسلوب های آن را به خوبی می فهمیدند. این گونه نبوده که قرآن بالاتر از سطح درک و فهم مخاطبان خویش سخن بگوید (همان، ج ۱، ص ۹).

مفسر به ردّ سخن کسانی پرداخته که قرآن کریم را مشتمل بر کلمات و حروف اسرار آمیز و مبهم و پیچیده ای می دانند که مافوق فهم مخاطبانش است. وی در اثبات سخن خویش دلایلی از قرآن را عنوان می کند (نحل: ۱۰۳؛ انعام: ۵۹؛ شعرا: ۱۹۵؛ یوسف: ۲؛ البقره: ۲۴۳؛ انعام: ۱۱۸؛ نور: ۶۱). از نظر ملاحویش تمامی اشارات، دلالات و لوازم کلام الهی در تاریخ گذاری قرآن، قابل استنادند چرا که قرآن به زبان عربی و قابل درک برای مردمان معاصر آن نازل شده است (همان، ج ۱، ص ۱۴)

از این رو وی با اعتقاد بر انس مردمان عصر نزول نسبت به زبان قرآن، به ارتباط هر یک از آیات و سور با مخاطبان آنها و موقعیت نزول شان پی برده و بدین وسیله به تاریخ گذاری آنها می پردازد.

۳-۱-۳. امکان نزول متداخل برخی سوره ها

ملاحویش بر این باور است که پاره ای از آیات مدنی در سوره های مکی و بالعکس، و نیز پاره ای از آیات متأخرال نزول در سوره های متقدم النزول و بالعکس وجود دارد (همان، ج ۱، ص ۸۴) و این به دستور پیامبر (ص) صورت گرفته است (همان، ج ۱، ص ۱۰۲). بنابراین او لازمه کار خود در تاریخ گذاری برخی از سوره های قرآن را، اعتقاد به امکان نزول متداخل آنها می داند، چرا که در مواردی، پیش از پایان نزول آیات یک سوره، قسمت هایی از سوره های دیگر نازل شده اند.

وی به منظور تعیین ترتیب نزول اینگونه سوره‌ها، به حوادث تاریخی عصر نزول استناد می‌کند. بدین وسیله تقدّم و تأخّر زمانی بخش‌های مختلف یک سوره که در طی مدّت طولانی نازل شده است، نسبت به سوره‌های دیگر معین می‌گردد. مثلاً او معتقد است که آیات ۶ به بعد سوره علق از جهت زمان نزول، متأخّر از پنج آیه نخست آن است و این آیات حدود ۹ سال بعد از نزول پنج آیه نخست این سوره نازل شده است (همان، ج ۱، ص ۶۹).

۳-۱-۴. عدم تحریف قرآن کریم

از نظر ملاحویش از ضروریات تاریخ این است که پیامبر (ص) چهارده قرن قبل در راستای نبوت و از جانب پروردگارش قرآنی را آورد که متضمّن همه معارف و کلیات شریعتی است که به آن دعوت می‌نمود و به آن تحدی نمود و آن را آیتی برای نبوتش می‌شمرد و قرآنی که امروز در دست ماست، همان قرآنی است که از طریق وحی الهی و بدون هیچ تحریف و بی‌هیچ زیادت و نقصانی به وسیله پیامبر (ص) به دست ما رسیده است و مورد استناد و استشهاد همه امامان و پیشوایان برحق بعد از آن حضرت (ص) و دانشمندان اسلامی در قرون متمادی تا به امروز بوده است (همان، ج ۱، ص ۴).

وی با بحث مفصّل و قوی ای که ارائه می‌دهد، بر عدم تحریف قرآن کریم تأکید می‌ورزد، و تمام نکات و ظرایف بحث را مد نظر قراردادده و به خوبی از عهده آن برمی‌آید (همان، ج ۵، ص ۱۷). به اعتقاد ملاحویش این اصل یعنی اعتقاد به عدم تحریف قرآن از مهمترین اصولی است که پذیرش یا عدم پذیرش آن نه تنها در فهم و تفسیر قرآن کریم بسیار مؤثر است، بلکه اساساً بدون پذیرش آن، ارزش و اعتبار فهم آیات زیر سؤال خواهد رفت؛ زیرا چنانچه صحت و اعتبار آیات مشکوک و مورد تردید باشد، لزوماً فهم آنها نیز چنین خواهد بود و قابلیت تاریخ گذاری را ندارند (همان، ج ۱، ص ۴۹).

۳-۱-۵. اعتقاد به خاستگاه وحیانی قرآن کریم

از دیدگاه ملاحویش مبدأ و خاستگاه قرآن وحیانی و از لوح محفوظ است؛ جبرئیل امین سخن خدا را از آن لوح دریافت و به صورت وحی بر قلب مطهر حضرت محمد (ص)

نازل کرده است و حضرت(ص) با علاقه آنها را حفظ می کرد و بر مردم می خواند(همان، ج ۱، ص ۲۴). او معتقد است که خواننده قرآن با دقت در آن درمی یابد، با کتابی مواجه است که در موضوعات گوناگونی(مثل: معارف الهی، احکام حقوقی، تعلیمات اخلاقی، سرگذشت پیامبران و اقوامشان، توجّه دادن انسان به خودش و به آیاتی که در بر و بحر و زمین و آسمان است و دیگر مواعظ و حکمتها) وارد شده و در هر کدام هدف هدایتی خود را تعقیب کرده است.

این کتاب در مدّت ۲۳ سال در احوال مختلف بر پیامبر(ص) نازل شده است و پیامبر(ص) در تمام این احوال و موقعیتهای متفاوت آیاتی تلاوت می کرد که با داشتن محتوایی گوناگون، در بلاغت و استواری عبارت بی اختلاف بوده و با وجود ورود در مباحث نظری و عملی، لفظ و معنایش تضاد و تناقضی با هم نداشت و آغاز و انجامش هماهنگ و دعوت کننده به توحید بود. تأمل در این خصوصیت می رساند که قرآن از افقی برتر و مبدئی داناتر از انسان صادر شده که دستخوش تغییر نیست و بشری که حالاتش گوناگون و تغییرپذیر است و رو به تحوّل و تکامل یا نقصان است، هیچ گاه نمی تواند منشأ چنین کتابی حکیمانه، پرمایه، ژرف، حرکت آفرین و انسان ساز باشد(همان، ج ۵، ص ۵۳۸).

قرآن خود در آیه ۸۲ سوره نساء از این ویژگی خود چنین خبر می دهد ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. آری این هماهنگی آیات و سازگاری تعلیمات و وجود هدفی واحد در سراسر قرآن می رساند که خاستگاه آن فراتر از افکار بشری و مبدأ آن بیرون از آفاق خاکی است(همان، ج ۵، ص ۵۸۴).

او بر اساس همین مبنا، معتقد است که هم میان آیات و بخشهای مختلف یک سوره ارتباط وجود دارد و هم میان سوره های قرآن کریم چه به لحاظ سیاق و چه به لحاظ موضوع ارتباط و انسجام وجود دارد(همان، ج ۳، ص ۵۴۵ و ۳۲۰). او در تفسیرش می کوشد که چگونگی ارتباط میان آیات را ظاهر سازد و هر جا که ارتباطی را دریابد، متذکر آن می شود(همان، ج ۱، ص ۴۳۵؛ ج ۵، صص ۸۷، ۱۷۳، ۲۸۰، ۲۷۳، ۲۹۲، ۳۱۲، ۳۲۲، ۳۵۷، ۳۹۸، ۴۰۰).

بنابراین ملاحویش با اعتقاد بر خاستگاه وحیانی قرآن و عدم اختلاف بین آن، به ارتباط هر یک از آیات و سوره با مخاطبان آنها و موقعیت نزول شان پی برده و به تاریخ گذاری آنها پرداخته است.

۳-۲. منابع ملاحویش در تاریخ گذاری قرآن

درباره منابعی که ملاحویش در تاریخ گذاری استفاده کرده است، باید گفت که او به ترتیب اعتبار و مدخلیت، از آیات قرآن، فهرست‌های ترتیب نزول و منابع روایی شامل انواع روایات مکی و مدنی، تفسیری، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ و... استفاده کرده است که در ادامه به شرح و نقش هر کدام از آنها در تاریخ گذاری قرآن می پردازیم.

۳-۲-۱. قرآن کریم

اساسی ترین و مهمترین منبعی که ملاحویش در تاریخ گذاری قرآن از آن استفاده کرده، خود قرآن کریم است. از نگاه وی، مطمئن ترین، محکم ترین و برترین وسیله فهم دلالتها و مقاصد قرآن و فهم ارتباط و تناسب مطالب آن با یکدیگر و دریافتن ظرف نزول آن، تفسیر قرآن به قرآن است. از نظر او هر گاه که امکان ربط میان برخی آیات با آیات دیگر وجود داشته باشد، چه به لحاظ لغوی یا به لحاظ مدلول آیات یا حوادث یا سبک بیان یا تقریر احکام، تفسیر قرآن به قرآن کارآمد و ره گشاست (همان، ج ۱، ص ۲۹۸).

برای نمونه وی برای تبیین واژه «سجیل» در آیه ﴿...وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنصُودٍ﴾ (هود: ۸۲) از آیه ﴿لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ مُّسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ﴾ (ذاریات: ۳۳) استفاده کرده است (همان، ج ۳، ص ۱۴۶).

او قرآن را به عنوان صادق ترین و موثق ترین منبع در مرتب کردن تاریخی سوره‌ها می شناسد، او با اعتقاد به اصالت این کتاب الهی و نزول هر یک از واحدهای آن به اقتضای شرایط عصر نزول، بیش از همه منابع در تاریخ گذاری از آن بهره می برد (همان، ج ۱، ص ۲۹۸؛ ج ۲، ص ۲۳۵؛ ج ۳، ص ۳۲، ۱۴۷، ۲۸۷؛ ج ۴، ص ۷۳، ۹۵، ۳۴۲؛ ج ۵، ص ۲۷). او بر همین اساس، به ساختار و محتوای سوره‌ها، پیوستگی آیات آنها، ارتباط سوره‌های

مختلف و مقاصدشان توجه کرده، ضمن تشخیص مخاطبان آیات و موقعیت نزول آنها، به کار تاریخ گذاری می پردازد(همان، ج ۱، ص ۴۷۵ - ۴۸۰؛ ج ۲، ص ۱۱۷، ۲۳۴، ۴۷۸، ۴۸۱، ۵۶۴؛ ج ۳، ص ۳۱۴، ۴۹۰، ۳۳۳؛ ج ۴، ص ۲۵۵، ۳۹۱).

همچنین ملاحظایش با اعتقاد بر این که مصحف متداول قرآن را در بر دارد و از لحاظ نصّ و ترتیب همان قرآن ثابت است، انواع سیاق را به عنوان یکی از منابع اصلی در تاریخ گذاری قرار می دهد(همان، ج ۱، ص ۴۳۵؛ ج ۵، ص ۸۷، ۱۷۳، ۲۸۰، ۲۷۳، ۲۹۲، ۳۱۲، ۳۲۲، ۳۵۷، ۳۹۸، ۴۰۰) او بر اساس همین مبنا به سنجش روایات مختلف می پردازد و صحت و سقم آنها را آشکار می سازد(همان، ج ۵، ص ۴۲۰، ۵۱۹، ۵۹۳؛ ج ۶، ص ۲۷۷، ۴۸۳).

مفسّر معتقد است که اکثر بخشها و مجموعه آیات در سوره های قرآن از نظر ترتیب یا موضوع یا سبک بیان یا نزول دارای سیاق متصل هستند. وی تصریح می کند که فهم معانی، شرایط زمانی، فهم موضوع و خصوصیات و عمومیات آن و نیز فهم تعالیم و احکام به صورت صحیح میسر نمی شود مگر با در نظر گرفتن سیاق و تسلسل و تناسب آیات با یکدیگر(همان، ج ۳، صص ۴۵۴-۳۲۰).

۳-۲-۲. منابع روایی و حدیثی

دوّمین منبع ملاحظیش در تاریخ گذاری قرآن، توجه به منابع روایی و مهم ترین آنها، روایات ترتیب نزول هستند که مورد توجه دانشمندان و مفسّران قرار گرفته است(طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۱۲، ۶۱۳؛ نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۳۰۳، ۳۰۷).

ملاحظیش در تفسیر خود به تفحص در میان این روایات می پردازد(آل غازی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱، ص ۴۸۲). وی موقع نقد روایات ترتیب نزول آنها را در صورت تناسب با مستندات قرآنی و سبک و سیاق آیات و سور، قبول می کند(همان، ج ۱، ص ۴۸۰؛ ج ۵، ص ۸۷، ۱۷۳، ۲۷۳، ۲۸۰).

برای نمونه وی در تفسیر آیه ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْأَمَنُ وَ هُم مُّهْتَدُونَ﴾ (انعام: ۸۲) روایتی از ابن مسعود نقل می کند که رسول خدا (ص) با بهره گیری از

آیه ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ۱۳) «ظلم» در آیه ۸۲ سوره انعام را به «شرك» تفسیر کردند(همان، ج ۳، ص ۳۶۸).

ملاحویش نسبت به مسأله نسخ در قران بسیار سختگیرانه عمل می کند و با استفاده از تاریخ گذاری آیات ناسخ و منسوخ بسیاری از روایاتی که برخی از آیات قران را در زمره آیات ناسخ و منسوخ قلمداد می کنند(شریف المرتضی، ۲۰۰۰م، ص ۱۳۰-۱۷۲) را رد می کند و نسخ را در مورد آنها نفی می کند(آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۳۴).

مثلا عبدالقادر، روایاتی را که قائل به نسخ آیه ﴿...قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...﴾ (شوری: ۲۳) توسط آیه ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ...﴾ (سبأ: ۴۷) هستند، بی معنا می داند. زیرا آیه ۴۷ سوره سبأ از جهت نزول مقدم است و مقدم نمی تواند ناسخ مؤخر باشد(همان، ج ۴، ص ۳۸). وی خاطر نشان می سازد که یکی از اهداف نگارش تفسیر بیان المعانی همین مطلب بوده تا خواننده اشتباه قائلان به نسخ را متوجه شود(همان، ج ۱، ص ۳۵).

ملاحویش با تکیه بر مبانی و منابع خود در تاریخ گذاری، تلاش دارد که به حل تعارضات میان روایات پردازد؛ او در بیش تر موارد، به جمع نظرات حول محور قرآن می پردازد که به برخی از آنها اشاره می کنیم: مثلا او معتقد است که اولین سوره ای که بر پیامبر(ص) نازل شده، سوره علق است و بعد از آن سوره های قلم و مزمل بر پیامبر(ص) نازل شده است. سپس فترت وحی اتفاق افتاده است. پس از فترت وحی، اولین سوره نازل شده بر حضرت(ص) سوره مدثر بوده است. اینکه برخی از روایات اولین سوره نازل شده بر حضرت(ص) را سوره مدثر ذکر کرده اند، منظورشان اولین سوره پس از فترت وحی است، نه اولین سوره به طور مطلق(همان، ج ۱، ص ۵۳).

یا اینکه او روایاتی که به نقل از ابن عباس نزول سوره مسد را پس از آیه ۲۱۴ شعراء ﴿وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ می دانند، را نمی پذیرد، چون طبق روایات ترتیب نزول، سوره مسد در ترتیب نزول، سوره پنجم یا ششم است و سوره شعراء چهل و چهارمین یا چهل و پنجمین سوره به حساب می آید؛ بدین معنا که آن حداقل سه سال پس از سوره مسد نازل

شده است. همچنین سیاق آیه شعراء بر اینکه در دوران ابتدایی دعوت نازل شده باشد، دلالت ندارد (همان، ج ۱، ص ۱۲۱).

۳-۲-۳. منابع تفسیری بیان المعانی

طبق بیان ملاحویش در مطلب چهارم مقدمه تفسیرش «فی أحوال المفسرین به و مأخذ هذا التفسیر»، منابع تفسیری که در نگارش این تفسیر به آنها مراجعه و استفاده کرده است، می توان به شرح ذیل دسته بندی کرد: تفاسیر ماثور (تفسیر ابن عباس، تفسیر بغوی، تفسیر خازن، تفسیر ابن کثیر)؛ تفاسیر بلاغی و ادبی (تفسیر کشاف، تفسیر بیضاوی، تفسیر نسفی، تفسیر ابی السعود)؛ تفاسیر عرفانی (تفسیر ابن عربی، تفسیر ابن محمود نخجوانی، تفسیر روح البیان حقی بروسوی)؛ تفاسیر جامع (تفسیر مفاتیح الغیب، تفسیر السراج المنیر، تفسیر روح المعانی)؛ منابع فقهی ملاحویش (المبسوط سرخسی، الدر المختار و حاشیه آن از ابن عابدین و طحطاوی، الدرر، الجوهره، الخطیب الشربینی و الباجوری علی ابن قاسم)؛ منابع عرفانی ملاحویش (عوارف المعارف سهروردی، البهجه السنیه، احیاء العلوم غزالی و الرساله القشیریة) (همان، ج ۱، ص ۱۱؛ مصلائی پور، ۱۳۸۷ش، ص ۸۸-۸۶).

۴. روش های ملاحویش در تاریخ گذاری آیات و سور قران کریم

بعد از اینکه مبانی ملاحویش و اصول کاربردی وی در تاریخ گذاری قرآن و منابع مورد استفاده او در تاریخ گذاری را بیان کردیم، لازم است در ادامه شیوه ها و روشهای این مفسر در تشخیص زمان نزول سوره ها و سامان دهی آنها را مشخص نماییم. منظور از روش ملاحویش در تاریخ گذاری، نحوه بهره مندی وی از اصول و ابزارهایی است که در این امر به کار می گیرد تا به هدف خود در تعیین تاریخ نسبی یا دقیق نزول آیات و سوره ها و فهم صحیح از آیه دست یابد.

۴-۱. طبقه بندی و رتبه بندی منابع

ملاحظه کردیم که ملاحویش در تاریخ گذاری قران بیشتر از مصادر نقلی استفاده می کرد، هر چند بر اجتهاد خود نیز تکیه کرده و در نهایت با کمک آن به نتایجی می رسد. او

در کنار قرآن که به عنوان محکم ترین منبع می شناسد، جایگاه ویژه ای برای روایات ترتیب نزول و به خصوص فهرست مورد اعتماد خود در «مصحف قدروغلی» قائل است. از این رو گرچه روایات مکی و مدنی و اسباب نزول فضای تقریباً گسترده ای را در تفسیر بیان المعانی به خود اختصاص می دهد (آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۴۷۵، ۴۸۰؛ ج ۲، ص ۱۱۷، ۲۳۴، ۴۳۹)، اما ملاحویش استفاده از مصحف مذکور و روایات ترتیب نزول را بر آن‌ها ترجیح می دهد.

نکته دیگر این که وی بر خلاف بسیاری از مفسران عامه، در تاریخ گذاری به منابع شیعی و به طور خاص مجمع البیان مرحوم طبرسی زیاد مراجعه می کند (همان، ج ۲، ص ۱۱۶، ۴۵۲؛ ج ۳، ص ۴۳۳؛ ج ۴، ص ۴۱، ۴۸؛ ج ۵، ص ۵، ۱۸۴). و با وجود اینکه او نزول بعضی از آیاتی که در شأن اهل بیت (ع) نازل شده است را در مورد این بزرگواران نمی پذیرد (مثل آیه مخاصمه، آیه اکمال دین، آیه اشتراء، آیه اولی الامر، آیه ایثار و...) (همان، ج ۳، ص ۱۷۰؛ ج ۵، ص ۵۷۰؛ ج ۶، ص ۱۶۶، ۲۳۹).

در مجموع ملاحویش در خصوص این آیات، نسبت به دیگر مفسران اهل سنت تقریباً برخوردی تهاجمی با امامیه ندارد و در مورد اهل بیت (ع) راه میانه را در پیش گرفته و ارادت و عشق به ایشان در کل تفسیر او خود را نشان می دهد. مثلاً او در خصوص آیه ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...﴾ (مائده: ۶۷) به نقل از فخرالدین رازی به این مطلب اشاره می کند که این آیه در فضل امام علی (ع) نازل شده و هنگام نزول این آیه، پیامبر (ص) دست حضرت (ع) را گرفته و فرمودند: «من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» سپس قول عمر بن خطاب به حضرت (ع) را که گفت: «هنیئا لك يا بن ابي طالب اصبحت مولای و مولی کل مومن و مومنه» آورده است (همان، ج ۶، ص ۳۴۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۰۱).

وی سپس می افزاید که این آیه دلالت بر این دارد که حضرت رسول (ص) چیزی از وحی را کتمان نکرده است (همان، ج ۶، ص ۳۵۰). یا اینکه او در ذیل آیه ۶۱ آل عمران (آیه مباحله) می نویسد: مراد از «أبنائنا» حضرت امام حسن و حسین (ع)، مراد از «نساتنا» حضرت فاطمه زهرا (س) و مراد از «انفسنا» امیر مؤمنان (ع) به جهت نهایت محبت و موذت رسول

خدا(ص) نسبت به آن حضرت(ع) است؛ و نمی توان گفت که مراد به «انفسنا» نفس پیامبر(ص) باشد؛ زیرا معقول نیست انسان داعی نفس خود باشد، بلکه حق آن است که دعوت، متعلق به غیر باشد که در اینجا امیر مؤمنان(ع) مراد است(آل غازی، ۱۳۸۲: ج ۵، ص ۳۵۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۳۱).

این موضوع باعث تمایز تفسیر بیان المعانی از تفاسیر مشابه اش نه تنها در تبیین مفاهیم آیات که در تاریخ گذاری قرآن نیز می گردد.

ملاحظیه علاوه بر قرآن و انواع روایات، بنا به ضرورت در تاریخ گذاری قرآن از کتب و تفاسیر متقدم هم استفاده کرده(همان، ج ۱، ص ۱۰)، بدین جهت با نگاه خاص خود که برگرفته از قرآن و تاریخ است، نسبت به روایات ترتیب نزول به داوری می پردازد و از آنجا که موثق ترین وسیله برای فهم آیات را خود قرآن دانسته، تلاش می کند تا از طریق ارتباط بین معانی آیات با بستر زمانی و مکانی نزول، به نتایج منطقی و جدیدی درباره زمان نزول سوره ها و ترتیب آنها دست یابد.

۴-۲. ترجیح دادن سیاق بر روایات تفسیری و ترتیب نزول

ملاحظیه بیان می دارد: تعداد روایات تفسیری که از صدر اسلام به دست ما رسیده بالغ بر چند ده هزار است؛ وی بر این باور است که اکثر روایات تفسیری مورد نقد و بررسی قرار نگرفته اند و صحیح و غلط، نسل به نسل، نقل شده اند و آثار اختلافات سیاسی، حزبی، کلامی، مذهبی و نژادی در این روایات نمایان است؛ و برخی از آنها خرافاتی هستند که با حقیقت مزوج شده و به احتمال قوی، بسیاری از آنها صدورشان از صحابه و تابعین و تابع تابعین صحیح نیست ولی این روایات در کتب تفسیری عصر به عصر منتقل شده و از پایه های تفاسیر قرار گرفته است که هیچ جای تردیدی در آنها نیست و به جهت جایگاه و شأن گویندگان این سخنان به آنها احتجاج می شود و نتیجه این امر خطا، تشویش، اختلاف و جدال های فراوان شده که گاه نیز دستاویز دشمنان و مستشرقان گردیده است(گلدزیهر، ۱۳۷۸ق، ص ۵۱).

مفسر نمونه های مختلفی از این روایات ضعیف و غریب را به عنوان مثال ذکر کرده است (آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۳۰۷، ۳۱۵؛ ج ۴، ص ۱۹۰).

ملاحویش در تاریخ گذاری قران هر روایت تفسیری را نمی پذیرد بلکه آنها را نقد و بررسی می کند. از دیدگاه وی معیار و ملاک اصلی برای معتبر دانستن یک روایت، هماهنگی با مفهوم آیه و عدم تعارض با آن است. مثلاً او ذیل تفسیر سوره عادیات، آنچه از ابن عباس نقل شده که پیامبر (ص) سربیه ای را ارسال داشتند و خبری از آن گروه به مدت یک ماه نشد و سپس سوره عادیات نازل شد، فاقد ارزش می داند. زیرا سوره عادیات مکی است و بعث سرایا پس از هجرت بوده است. بنابراین مجالی برای صحت از جهت نزول باقی نمی ماند، مگر آنکه بگوییم یکی از مصادیق تلاوت سوره عادیات این سربیه بوده است (آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۱۰۸).

ملاحویش سیاق آیات قرآن را در ردّ یا قبول روایات مکی و مدنی نیز به کار می برد، تا جایی که با وجود تأکید مصحف مورد اعتمادش بر مدنی بودن آیه ۹۱ سوره مبارکه انعام ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرًا مِّنْ شَيْءٍ...﴾ و با اینکه برخی از مفسران روایتی حاکی از مناقشه میان پیامبر (ص) و یکی از احبار یهود مدینه را در این باره نقل کرده اند، به دلیل انسجام این آیه با آیات مجاور خود و عدم صحت مضمون روایت، مکی بودن آن را ترجیح داده، بلکه می توان گفت نسبت به آن اطمینان دارد (همان، ج ۳، ص ۳۷۵).

به طور کلی روایات تفسیری در صورتی برای ملاحویش معتبر و در فهم آیه کارساز است که سازگار و هماهنگ با مفهوم و سیاق آیه مورد نظر باشد؛ در غیر این صورت، وی لزومی بر پذیرش آن روایات نمی بیند (همان، ج ۵، ص ۸۷، ۲۷۳، ۲۹۲). در این باره صحت یا عدم صحت سند برای وی تفاوتی نمی کند.

۴-۳. مرتب کردن سوره ها بر مبنای آیات آغازین آنها

یکی از روش هایی که ملاحویش در تاریخ گذاری قران استفاده کرده، توجه به آیات آغازین سوره هاست؛ چون او اعتقاد دارد که در قران سوره های متعدد مکی و مدنی

وجود دارد که محتوای برخی از بخش های آن سوره ها مطابق با ترتیب نزولی که در روایات ترتیب نزول برای آنها ذکر شده، نیست و همخوانی ندارد. بدین معنا که بخش های مختلف سوره ها به یکباره یا پی در پی نازل نشده، بلکه برخی قسمت های آن در یک زمان نازل شده، آنگاه قسمت هایی از سوره ای دیگر نازل شده و سپس بقیه بخش های آن سوره با فاصله نزول یافته است.

از این رو وی تنها راهی را که برای پذیرش این روایات می بیند، آن است که وقتی در هر یک از این ترتیب ها گفته می شود که فلان سوره قبل یا بعد از فلان سوره نازل شده، منظور آن است که نخستین فصل آیات آن سوره، قبل یا بعد از نخستین قسمت این سوره نازل شده است. به طور مثال، همه روایات، سوره علق، قلم، مزمل و مدثر را نخستین سوره های نازله می دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۱۴؛ زرقانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۷) و اختلاف بر سر این هست که کدامیک جلوتر نازل شده است.

این روایات با مضامین خود سوره ها انطباق ندارد. ملاحظیست برای حل این مشکل در روایات به آیات آغازین این سه سوره مراجعه می کند: در آغاز سوره قلم ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأُولِينَ﴾، در ابتدای سوره مزمل ﴿وَرَزَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾، در آغاز سوره مدثر ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ و در سوره علق از آیه ۶ به بعد به موضع گیری های خصمانه مشرکان و پاسخ های سازنده خداوند به جملات آنان اشاره شده است.

نهایتاً ملاحظیست چنین نتیجه می گیرد که بعد از پنج آیه نخست سوره علق و پیش از نزول این سوره ها، باید آن مقدار از قرآن نازل شده باشد که بشود درباره آن به صورت ﴿وَرَزَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ سفارش کرده و یا درباره آن گفت: ﴿...قَالَ أَسَاطِيرُ الْأُولِينَ﴾ یا ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾. پس در این فاصله باید آیاتی مشتمل بر دعوت و انذار مردم برای کفار خوانده شده باشد تا در برابر آن موضع بگیرند؛ نظیر سوره های «الفاتحة، الأعلى، الشمس، العصر، الليل» (همان، ج ۱، ص ۵۴). علاوه بر سوره های مگّی، وی این حالت را در سور مدنی هم می یابد به طوری که با توجه به مضمون سوره بقره و بنا بر نزول فصل اول آن، این سوره را اولین سوره مدنی قرار می دهد (همان، ج ۵، ص ۴).

۴-۴. استفاده از نکات و حوادث تاریخی در تاریخ گذاری

از دیدگاه ملاحویش بهترین روش تفسیر قرآن که می‌تواند ما را در دست‌یابی به مقصود خدای تعالی در آیات قرآن کمک کند، تفسیر تاریخی قرآن کریم است؛ چون قرآنی متنی تاریخمند است و طی ۲۳ سال به اقتضای شرایط و مقتضیات عصر رسالت پیامبر(ص) نازل شده است و این شرایط و مقتضیات قراین حالی و مقامی آیات قرآن به شمار می‌روند و تردیدی نمی‌توان داشت که هر کلام بدون لحاظ قرائنش به درستی فهمیده نمی‌شود.

اندک توجهی به این که هر یک از سوره‌های قرآن، متناسب با شرایط تاریخی و جغرافیایی ویژه و خطاب به مردمی با رفتارها و آداب و رسوم خاص نازل شده است، کافی است که بفهماند، این واقعیات در نوع بیان قرآن تاثیرگذارند و به منزله قرائن حالی فهم قرآن تلقی می‌شوند و نادیده گرفتن آنها فهم مبهم یا نادرستی را از آیات قرآن به دست می‌دهد(همان، ج ۱، ص ۱۴). به همین جهت مهمترین منبع تاریخ گذاری او پس از قرآن و روایات صحیح، تاریخ است(همان، ج ۱، ص ۵).

برای نمونه وی درخصوص آیه ۱۵۸ بقره ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ می‌گوید: برخی از مفسران بر تعبیر ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ...﴾ چنین اشکال کرده اند که این آیه بر گناه نداشتن طواف صفا و مروه دلالت دارد نه وجوب آن دو؛ حال آن که وجوب طواف آن مورد اتفاق مسلمانان است. اما وقتی ما زمان و سبب نزولش را بدانیم، مجالی برای طرح چنین اشکالی پیدا نمی‌شود. مراسم حج و عمره از دوره جاهلی وجود داشته است، منتها آنان این مراسم را به بدعت‌هایی آلوده کرده بودند.

از جمله آن بدعت‌ها این بود که بر سر کوه صفا بت مردی به نام «أساف» و بر سر کوه مروه بت زنی به نام «نائله» را نهاده بودند و می‌گفتند که آن دو در کعبه زنا کرده بودند و خدا آنها را سنگ کرده است. آنان را بر سر آن دو کوه نهادند تا مایه عبرت دیگران شود. وقتی مدّت زیادی از آن سپری شد، عرب بر اثر گذشت زمان و فراموشی فلسفه وضع آن بت‌ها بر کوه‌های صفا و مروه از روی نادانی و کم‌خردی به طواف آن دو پرداختند.

وقتی مردم مدینه اسلام آوردند و کعبه نیز قبله آنان شده بود، درباره حج و مناسک آن سؤالاتی برایشان پدید آمد.

از جمله این سؤال مطرح شد که آیا طواف صفا و مروه در حالی که بتی را بر بالای هر یک نهاده اند، جایز است. به همین مناسبت بود که آن آیه نازل شد و جواز طواف آن دو بیان شد (همان، ج ۵، ص ۱۰۷). ملاحظیست همچنین می افزاید که در برخی از روایات آمده است، این سؤال در سال عمره القضاء مطرح شد؛ به همین رو احتمال می دهد که این آیه مستقل از صدر و ذیل نازل شده باشد چون آیات قبل از آن، درباره تغییر قبله است که در سال دوم هجرت رخ داده؛ حال آن که عمره القضاء در سال هفتم هجرت واقع شده است.

ظاهر آیه نشان می دهد که تلقی مسلمانان، گناه کار بودن طواف کننده صفا و مروه بوده است و اگر علتش وجود بت بر سر آن دو کوه بوده است، باید این مربوط به وقتی باشد که هنوز مکه فتح نشده و بت ها بر سر آن دو کوه وجود داشته اند. با عنایت به این که پیامبر(ص) و مسلمانان حتی در دوره مکی حج می گزاردند، سؤال پیش گفته از همان اوایل دوره مکی تا سال هشتم هجرت که مکه فتح شد، جای طرح دارد. بنابراین باید مردم تازه مسلمان مدینه در همان سال های اول و دوم که برای انجام حج به مکه رفته باشند، این سؤال برایشان مطرح شده و زمینه نزول آیه مورد بحث را موجب گشته باشد (همان، ج ۵، ص ۱۰۹).

نمونه دیگر آیه ۳۷ سوره عبس است ﴿لِكُلِّ امْرِيٍّ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُعْنِيهِ﴾، ملاحظیست حدیثی از انس بن مالک نقل می کند که «سوده بن زمعه» یکی از همسران پیامبر(ص) از حضرت سؤال کرد: «أ نَحْشِرُ عَرَاه؟ قَالَ نَعَمْ. قَالَتْ وَاسْوَأَتَاهُ! فَانزَلَ اللَّهُ تَعَالَى لِكُلِّ امْرِيٍّ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُعْنِيهِ». ملاحظیست این روایت را صحیح نمی داند چون سوره عبس مکی و از سوره های اوایل رسالت آن حضرت(ص) است؛ زمانی که به گواهی تاریخ تنها همسر حضرت رسول(ص)، حضرت خدیجه(س) بودند (همان، ج ۱، ص ۲۱۷).

۴-۵. استفاده از سیر تدریجی و تاریخی تشریح احکام

یکی دیگر از روش هایی که ملاحویش در تاریخ گذاری سوره ها و ترتیب آن ها نسبت به یکدیگر استفاده کرده، بررسی زمان تشریح احکام و سیر تدریجی آن ها در آیات سوره های مختلف است. او با گردآوری آیات متحد الموضوع در سوره های مختلف و ملاحظه نحوه نظارت زمانی آنها بر یکدیگر، تقدّم و تأخّر نزول آنها را بر یکدیگر با تحقیق یا تقریب تعیین کرده است.

به عنوان مثال مقارنه آیات سوره های بقره و نساء و مائده درباره باده گساری به روشنی ترتیب نزول آنها را نشان می دهد؛ توضیح آن که در سوره البقره با لحن آرامی آمده است: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقره: ۲۱۹) در این آیه به طور صریح از خمر و میسر نهی نشده است و در سوره نساء به طور صریح از نزدیک شدن به مسجد و نماز در حال مستی نهی گردیده است ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: ۴۳) که تا اندازه ای افزایش شدت لحن این آیه را نسبت به آیه سوره بقره نشان می دهد.

در سوره مائده این شدت لحن افزایش می یابد و خمر و میسر عمل پلید شیطانی خوانده می شود ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِلَّ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾ (المائده: ۹۰). به این ترتیب ملاحویش نتیجه می گیرد که نخست سوره بقره سپس سوره نساء و پس از آن سوره مائده نازل شده است (همان، ج ۱، ص ۲۱). همچنین او بر همین اساس و با توجه به احکام مربوط به ظهار در آیه ۴ سوره احزاب و آیه ۲ سوره مجادله، به نحوه صحیح چینش این دو سوره پی می برد. او معتقد است بیان کراهت این عمل در سوره احزاب زمینه را برای حکم حرمت آن در سوره مجادله فراهم کرده است (همان، ج ۵، ص ۴۵۶؛ ج ۶، ص ۲۰۳).

نتیجه گیری

با در نظر گرفتن آنچه در این مقاله مورد بحث قرار گرفت، چنین حاصل می شود:

۱- با وجود اینکه ملاحویش آل غازی چنین آیات در سوره‌ها و نیز چنین سوره‌ها در مصحف را توقیفی می‌داند، ولی تفسیر خود را بر اساس ترتیب نزول قرآن نوشته است؛ وی بر این باور است که چنین شیوه‌ای برای فهم بهتر معانی آیات و درک روح دعوت تدریجی اسلام مفیدتر است.

۲- ملاحویش در تفسیر بیان المعانی با اعتقاد به مبانی و اصول تفسیری خود مانند: اعتقاد به نزول تدریجی قرآن، عرفی دانستن زبان قرآن، امکان نزول متداخل برخی سوره‌ها، عدم تحریف قرآن، اعتقاد به خاستگاه وحیانی قرآن، موافق نزول شمردن آیات در سوره‌ها، اساس قرار دادن سیاق و آیات متحد الموضوع قرآن، پایه قرار دادن روایات ترتیب نزول همراه با نگاه انتقادی به آن و... به تاریخ گذاری سور قرآن می‌پردازد.

۳- مهم‌ترین شیوه ملاحویش در تاریخ گذاری، چگونگی بهره‌مندی وی از منابع در دسترس او است. از آن جا که او قرآن را مطمئن‌ترین سند تاریخی می‌شناسد که دچار تحریف نشده است، جایگاه ویژه‌ای برای مستندات قرآنی قائل شده، آن‌ها را در حکم ابزاری برای سنجش منابع دیگر به کار می‌گیرد.

۴- یکی از روش‌های مبنایی ملاحویش در تاریخ گذاری قرآن، تکیه بر سیاق و فحوای آیات است. بدین لحاظ، اگر روایات با سیاق هماهنگ نباشند، روش او ترجیح سیاق بر روایات است که بعضاً در این زمینه اشتباهاتی نیز مرتکب شده و برخی از روایات صحیح را به این دلیل مردود و غیر قابل پذیرش دانسته که با سیاق متصل و انسجام آیات هماهنگی ندارند.

۵- ملاحویش در تاریخ گذاری آیات و سور قرآن از شیوه‌ها و روش‌های دیگری همچون: طبقه‌بندی و اولویت‌بندی منابع تاریخ گذاری، مرتب کردن سوره‌ها بر مبنای آیات آغازین آن‌ها، تکیه بر مستندات تاریخی، استناد به روایات اسباب نزول آیات، دقت در مراحل تاریخی تشریح احکام شرعی و دقت در زمان نزول آیات متشابه در یک موضوع خاص، تکیه بر اسلوب و سبک سوره‌ها و آیات و... استفاده کرده است.

۶- ملاحویش با کمک تاریخ گذاری قرآن به دستاوردهایی همچون: دستیابی به سیره صحیح نبوی، تصحیح روایات تفسیری از جمله روایات اسباب نزول و روایات مکی

و مدنی، فهم بهتر روایات تطبیقی و تنزیلی، دستیابی به وحدت درونی آیات یک سوره و ارتباط میان سوره‌ها، پذیرفتن آیات نازل در شأن اهل بیت (ع) و... دست پیدا کرده است.

منابع

- **قرآن کریم.**
- آل غازی عانی، عبدالقادر ملاحویش، (۱۳۸۲ق)، **بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول**، دمشق: مطبعه الترقی.
- بحرانی سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۱ق)، **صحیح البخاری**، بیروت: دارالفکر.
- جعفری، حجت، (۱۳۸۹ش)، **کتاب شناسی موضوعی تفسیر بر اساس ترتیب نزول**، پژوهش های قرآنی، سال شانزدهم، شماره ۶۲، صص ۲۲-۲۹۷.
- جلالی نائینی، محمد رضا، (۱۳۶۵ش)، **تاریخ جمع قرآن کریم**، تهران: نشر نقره.
- خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۷۷ش)، **دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی**، تهران: دوستان.
- داورپناه، ابوالفضل، (۱۳۷۵ش)، **انوار العرفان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات صدر.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، (۱۳۷۳ق)، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، قاهره: بینا.
- زغلول، محمد حمد، (۲۰۰۴م)، **التفسیر بالرأی**، دمشق: مکتبه فارابی.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق الغوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، (۱۴۰۴ق)، **الدر المثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲ش)، **مبانی و روش های تفسیر**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شریف المرتضی، علی بن الحسین، (۲۰۰۰م)، **الآیات الناسخه و المنسوخه**، بیروت: موسسه البلاغ.
- صغیر، محمد حسین علی، (۱۴۲۰ق)، **تاریخ القرآن**، بیروت: دارالمورخ العربی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.

- عواد، کورکس، (۱۹۶۹م)، **معجم المؤلفین العراقيين فی القرنين التاسع عشر والعشرين**، بیروت: مطبعة الارشاد.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کحاله، عمر رضا، (۱۴۱۴ق)، **معجم المؤلفین**، تراجم المصنفي الكتب العربيه، بیروت: مؤسسه الرساله.
- گلذیهر، آگناس، (۱۳۷۸ق)، **العقیده و الشریعه فی الاسلام**، مصر: دارالکتب الحدیثه.
- معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۵ق)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب**، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
- مصلائی پور، عباس، (۱۳۸۷ش)، «تحلیل و بررسی روش تفسیری عبدالقادر ملاحویش آل غازی»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال پنجم، شماره ۱۰، صص ۱۰۴-۸۱.
- نکونام، جعفر، (۱۳۸۰ش)، **درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن**، تهران: نشر هستی نما.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶، پیاپی ۳۳

DOI: 10.22051/tqh.2017.8052.1095

مبانی ادبی و زبان‌شناسی جری و تطبیق در تفسیر قرآن

علی راد^۱

ابوالحسن مومن نژاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۰۱

چکیده

تعمیم مفاهیم قرآنی و انطباق آنها در طول زمان بر مصادیق جدید، یک قاعده تفسیری است که به «جری و تطبیق» شهرت دارد. اختصاص بخش زیادی از روایات تفسیری شیعه به این موضوع، نقد و طعن برخی مخالفان بر این گونه روایات و نیز ارتباط وثیق آن با خاتمیت و جاودانگی قرآن، مبناشناسی و تحلیل صحیح آن را ضروری می‌سازد. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، مبانی این قاعده تفسیری از جنبه ادبی و زبان‌شناسی استخراج و بررسی شده‌اند. مهمترین این مبانی عبارتند از: پایان ناپذیری معانی نص، استعمال لفظ در بیش از یک معنا، العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وضع لفظ برای روح معنا. تحلیل صحیح مبانی این قاعده

ali.rad@ut.ac.ir

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن قم (نویسنده مسئول) amommennejad@yu.ac.ir

نشان می‌دهد که معصومین (ع) به عنوان مبتکران این سنت تفسیری، راهی را برای جاودانگی مفاهیم قرآنی و نو بودن آن در هر عصری به ما معرفی کرده‌اند. این قاعده تفسیری با اصول ادبی و زبان‌شناسی کاملاً منطبق بوده و با اجرای آن، مفاهیم و مدالیل قرآنی از حصار زمان و مکان خارج شده، همیشه قابل استفاده خواهند بود.

واژه‌های کلیدی: قرآن، تفسیر فرا ظاهر، مبانی، جری و تطبیق، زبان‌شناسی.

مقدمه

جریان داشتن مفاهیم و معارف قرآنی در همه زمان‌ها و انطباق آنها بر مصادیق جدید یکی از راه‌های تازگی و جاودانگی قرآن می‌باشد. معصومین (ع) با بیان برخی از مصادیق مدالیل قرآنی و جری مفاهیم آن، به خاتمیت قرآن و جاودانگی آن برای همگان در همه زمان‌ها و مکان‌ها شکل عملی بخشیدند و راه روشنی را پیش پای ما گذاشته‌اند.

یکی از علل اختلاف در تفاسیر مفسران، تفاوت در مبانی آنهاست. پذیرش یا رد یک مبنا نقش مهمی در روش تفسیری مفسر دارد. (راد، ۱۳۹۰، ص ۲۸) از مهمترین مبانی تفسیر قرآن که مورد اتفاق همه محققان می‌باشد خاتمیت، جاودانگی و جامعیت قرآن است (مودب، ۱۳۹۱، ص ۱۴) که این عوامل نقش مستقیم در پذیرش و فهم قاعده تفسیری جری و تطبیق دارند.

کثرت روایات جری و تطبیق در منابع شیعی (حسینی، ۱۳۸۷، ص ۵۲)، ایرادات وارده از سوی برخی افراد (گلدزیهر، ۱۴۱۳، ص ۳۱۲؛ ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۹ و ۳۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۶، ص ۲۴۱) نسبت به این گونه روایات، ارتباط وثیق این قاعده تفسیری و روایات مربوطه با خاتمیت، جاودانگی و جامعیت قرآن، ضرورت استخراج، تحلیل و بررسی مبانی گوناگون این قاعده تفسیری را دوچندان می‌نماید.

این دسته از روایات و این قاعده تفسیری از زوایای مختلفی مورد بررسی محققان قرار گرفته است؛ اما کمتر اثری به تبیین دلائل و مبانی این مسئله از جنبه‌های ادبی و زبان

شناسی پرداخته است. سؤالاتی مانند: چه دلایل ادبی - زبان شناسی برای امکان و جواز این قاعده تفسیری وجود دارد؟ در علم اصول و علوم قرآنی چه دلائلی می توان بر ضرورت جری و تطبیق مفاهیم قرآنی ارائه داد؟ با استناد به کدام مبانی، روایات جری و تطبیق را می توان تبیین نمود؟ مهمترین سؤالاتی هستند که در این پژوهش به آنها پاسخ داده خواهد شد.

۱. پیشینه تحقیق

فیض کاشانی به روایات جری و تطبیق توجه داشته و می نویسد: «... احکام خداوند ناظر به حقائق کلی و مقامات نوعی است نه ویژگی های فردی و شخصی، بنابراین در جایی که به قومی خطابی شود یا عملی به ایشان نسبت داده شود، از نظر علما و خردمندان، هر آن کس که مانند آن قوم و سرشتشان باشد، داخل در آن خطاب و عمل می باشد...». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۲)

نویسنده تفسیر البرهان نیز ضمن بحث از ظاهر و باطن قرآن به برخی از روایات جری و تطبیق اشاره کرده ولی توضیحی درباره آنها نداده است. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹) علامه مجلسی نیز می نویسد: «قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا أَنْزَلْتَ فِي قَوْمٍ بَجْرِي فِي أَمْثَلِهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۳۴۵)

علامه طباطبائی ضمن تعریف جری و تطبیق، به صورت گسترده از آن استفاده کرده و با تکیه بر آن به تبیین آیات و روایات پرداخته و نیز با استناد به آن به اشکالات پاسخ داده است. (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۴۱)

آیت الله جوادی آملی می نویسد: «قرآن کریم کتابی جهانی و جاودانه است؛ به طوری که نه مرزهای جغرافیایی و نه حدود اقلیمی حوزه رسالت آن را محدود می کند و نه مقاطع امتداد زمان را بر شمول و فراگیری آن تأثیری است و چنین کتابی در غایب همانند حاضر جاری است و بر گذشته و آینده همانند حال منطبق می شود. احکام و اوصافی که قرآن کریم برای خود بیان می کند فراتر از مرزهای زمانی و مکانی است. از این ویژگی قرآن کریم در روایات به «جری» تعبیر شده است». (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۷)

یکی از نویسندگان معاصر اهل سنت آن را قاعده‌ای بزرگ دانسته، و به تطبیق آموزه‌های ارشادی قرآن بر اساس عرف و عادت با حالات و مسائل زمان اشاره کرده است. (ناصر السعدی، ۱۴۲۰، ص ۶۲) در برخی از مقالات جدید به مبانی این قاعده از منظر علامه طباطبایی پرداخته شده است (نفیسی، ۱۳۹۲، ص ۴) ولی تا کنون به صورت مستقل درباره مبانی ادبی و زبان‌شناسی این قاعده، پژوهشی انجام نشده است.

۲. ادبیات نظری تحقیق

الف) تفسیر؛ مصدر باب تفعیل از ریشه «فسر» است که لغت‌شناسان درباره معنای آن گفته‌اند: فسر به معنی بیان است و «الفسر» آشکار کردن چیزی پوشیده شده است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۱۰، ص ۲۶۱). در مورد معنای اصطلاحی آن دانشمندان علوم قرآنی و مفسران تعاریف متعددی بیان کرده‌اند که به نظر می‌رسد تعریف دقیق و جامع آن عبارت است از: بیان مفاد استعمالی آیات قرآن، و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر اساس ادبیات عرب و اصول عقلانی محاوره (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۲۳).

ب) جری؛ در لغت به معنای روان شدن، جریان داشتن و حرکت منظم در طول مکان است و از این رو گاه از خورشید به جاریه تعبیر می‌شود؛ زیرا از یک سو به سوی دیگر روان است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۴۰)، که این واژه برای دوییدن اسب، وزیدن باد، حرکت خورشید و روان شدن آب استفاده می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۷۴).

ج) تطبیق؛ «التَّبَيُّقُ غطاء كل شيء، ... التَّبَيُّقُ: كلُّ غطاء لازم على الشيء، و تَبَيَّقَ كَلَّ شيء: ما ساواه» (ابن منظور، ج ۱۰، ص ۲۰۹) قرار دادن چیزی بر چیز دیگر، به گونه‌ای که آن را بپوشاند و مساوی یکدیگر باشند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۷۷).

درباره تعریف اصطلاحی جری و تطبیق گفته‌اند: «جری و تطبیق» عبارت است از انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آن‌ها نازل شده است (شاکر، ۱۳۷۶، ص ۱۴۷)، و نیز «انطباق مفاهیم عام و مطلق قرآن بر مصادیق جدیدی است

که در عهد نزول سابقه نداشته‌اند و راز جاودانگی آموزه‌های قرآنی در همین جا نهفته است» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۵۳).

در این پژوهش تلاش ما بر آن است تا با استناد به برخی از قواعد و مبانی که در زبان شناسی، اصول فقه و علوم قرآنی درستی آنها ثابت شده، درستی جری و تطبیق معانی و مفاهیم قرآنی را تبیین و تحلیل نماییم. روش کار به این صورت است که ابتدا هر مبنا را توضیح و سپس ارتباط آن را با قاعده جری و تطبیق تحلیل و در پایان نمونه‌های قرآنی از هر مبنا را در ارتباط با جری و تطبیق بیاوریم. مهمترین این مبانی عبارتند از:

۳. پایان ناپذیری معانی نص

بر اساس این مبنا - که در زبان شناسی جدید مطرح شده - گسترش و توسعه مفاهیم و نیز پیدایش معانی و مصادیق جدید در طول زمان برای آیات و جملات قرآنی امری کاملاً طبیعی و صحیح خواهد بود.

در نشانه‌شناسی درباره پایان ناپذیری، دو دیدگاه مهم وجود دارد:

الف) پایان ناپذیری در خود نشانه‌ها و پدیده دلالت ریشه دارد.

ب) پایان ناپذیری در معارف و اطلاعات خواننده ریشه دارد.

دیدگاه اول، پایان ناپذیری را صرفاً معلول فضای درون متن و نشانه‌های آن می‌داند و دیدگاه دوم، آن را صرفاً به پدیده‌ای بیرون از متن ارجاع می‌دهد. باید توجه داشت که اولاً پایان ناپذیری در هر متنی وجود ندارد، اگرچه تعدد معنایی و تفسیرهای گوناگون را در بیشتر متون می‌بینیم ولی پایان ناپذیری فهم‌ها در همه آنها وجود ندارد. ثانیاً تفاوت متون در تعدد معانی، در نشانه‌های آنها ریشه دارد. به عبارت دیگر، اگر نشانه‌های متن در تعدد معانی آنها تأثیر نداشته باشند، باید همه متون به یک اندازه معانی گوناگون داشته باشند و به یک اندازه فهم ما از آنها متعدد باشد. بنابراین تا حدی نشانه‌های خود متن در تعدد معانی آن دخیل هستند. (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۱۶)

درباره پایان ناپذیری معانی قرآن می‌توان تلفیقی از هر دو دیدگاه را پذیرفت، یعنی

پایان ناپذیری را هم در بعد نشانه‌های نص (درونی) و هم در بعد فهم آن (بیرونی) جستجو

کرد. البته آنچه که با موضوع جری و تطبیق در تفسیر قرآن، ارتباط بیشتری دارد، بعد نشانه‌های خود نص می‌باشد.

۳-۱. پایان ناپذیری در بعد نشانه‌های نص (قرآن)

یکی از ویژگی‌های مهم نص، تشابک دلالتی (دلالت‌های شبکه‌ای و وابسته به هم) آن است، این امر باعث می‌شود که روابط پایان ناپذیری در نص پیدا شود، در نتیجه مفسر در هر موردی که می‌خواهد دلالت یک نشانه را بیابد با تعداد بی‌شماری از دلالت‌ها روبرو می‌شود. این ویژگی در میان متون بشری در حد قرآن مشاهده نمی‌شود و این کتاب آسمانی تشابک دلالتی را در بالاترین سطح داراست، در نتیجه مفسر در تحلیل دلالت‌های آن با شبکه‌ای پیچیده از دلالت‌ها روبرو می‌شود. در تشابک دلالتی با هزارتوی دلالتی نص روبرو می‌شویم و همین ویژگی تا حد زیادی دلالت‌های نص را بی‌پایان می‌سازد.

لازم به ذکر است که قرآن سه بُعد دلالتی دارد: دو بُعد معنایی که عبارتند از: بعد عمودی و بعد افقی و یک بعد مصداقی. دلالت‌های عمودی (طولی) دلالت‌هایی هستند که نسبت به یک آیه به ترتیب پیدا می‌شوند؛ یعنی نوعی ترتیب و تقدّم و تأخّر میان آنها در کار است؛ بدین معنا که تا دلالت قبلی پیدا نشود دلالت بعدی آشکار نمی‌شود. معانی باطنی قرآن از این نوع دلالت‌ها هستند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۳۶ سوره نساء به همین مراتب طولی معانی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» و ظاهر این کلام نهی از پرستش معمولی بت‌ها است،... ولی با تأمل و تحلیل معلوم می‌شود که پرستش بت‌ها برای این ممنوع است که خضوع و فروتنی در برابر غیر خداست و بت بودن معبود نیز خصوصیتی ندارد... با تحلیلی دیگر معلوم می‌شود که در طاعت و گردن‌گذاری انسان میان خود و غیر فرقی نیست و چنانکه از غیر نباید طاعت کرد، از خواست‌های نفس در برابر خدای متعال نباید پیروی نمود.

با تحلیل دقیق‌تری معلوم می‌شود که اصلاً به غیر خدای متعال نباید التفات داشت و از وی غفلت نمود زیرا توجه به غیر خدا همان استقلال دادن به او و خضوع و کوچکی

نشان دادن در برابر اوست و این ایمان روح عبادت و پرستش می‌باشد... چنانکه ملاحظه می‌شود از آیه کریمه: «وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» ابتدائاً فهمیده می‌شود که نباید بت‌ها را پرستش نمود و با نظری وسیع‌تر اینکه انسان از دیگران به غیر اذن خدا پرستش نکند و با نظری وسیع‌تر اینکه انسان حتی از دلخواه خود نباید پیروی کند و با نظر وسیع‌تر اینکه نباید از خدا غفلت کرد و به غیر او التفات داشت.

همین ترتیب یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدائی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن و همچنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی در سرتاسر قرآن مجید جاری است و با تدبر در آن، معنای حدیث معروف که از پیغمبر اکرم (ص) نقل شده است که «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» روشن می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۵۳، ص ۲۳) دلالت‌های افقی به سه دسته تقسیم می‌گردند:

۳-۱-۱. دلالت‌های عرضی هم‌زمانی

این نوع دلالت‌ها در زمان واحدی و یا در دوره تفسیری واحدی برای نص لحاظ می‌شوند. به عنوان نمونه مفسران برای واژه «آیات» در آیه «إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ» (یونس ۶) برخی آن را «نشانه‌های دال بر وجود خالق» و برخی به معنای «مظاهر جمال ذات احدی» دانسته‌اند. هر یک از این معانی با سیاق و عبارت همخوان است. در این گونه موارد با طیف گسترده‌ای از معانی عرضی روبرو می‌شویم که همه با آیه جور در می‌آیند. به عبارت دیگر، مجموعه نشانه‌هایی که در آیه بکار رفته‌اند در این موارد کارکرد سلبی دارند و تنها بخشی از احتمالات معنایی را حذف می‌کنند، اما بخش دیگری را باقی می‌گذارند.

۳-۱-۲. دلالت‌های عرضی در زمانی

این نوع دلالت‌های عرضی در طول زمان به صورت تدریجی پیدا می‌شوند. به عبارت دیگر، نشانه‌ای از قرآن یک یا چند معنا دارد، اما در طول زمان معنای عرضی دیگری هم برای آن پیدا می‌شود. بسیاری از معانی عرضی هم‌زمانی بدین صورت - به تدریج - پیدا

شده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ ...» (انفال ۶۰) اشاره کرد که در زمان نزول، آمادگی نظامی در برابر دشمنان به شمشیر و اسب و ... بوده و امروزه به تکنولوژی و هواپیماهای پیشرفته و .. می‌باشد و ممکن است در آینده به شکل دیگری باشد.

۳-۱-۳. دلالت‌های بینا متنی

این نوع از دلالت‌ها از ارتباط نص با متون بیرون از خودش پیدا می‌شوند. به عنوان نمونه، دلالت‌های علمی که با در نظر گرفتن زمینه‌هایی از قبیل زمین‌شناسی، نجوم و فیزیک و غیره برای آیات پیدا می‌شوند از این دست دلالت‌ها هستند. (قائمی نیا، ۳۱۰، ۱۳۸۹)

بنابراین می‌توان دو نوع گسترش دلالتی در آیات مشاهده کرد: گسترش مصداقی و گسترش مفهومی. در گسترش مصداقی، آیات در طول زمان مصادیق و موارد جدیدی می‌یابند و در گسترش مفهومی، آیات در طول زمان دلالت‌ها و معانی جدیدی می‌یابند. در ضمن، روایات مربوط به جری اطلاق دارند و هر دو نوع جری؛ یعنی جری مصداقی و موردی (گسترش مصداقی) و جری مفهومی (گسترش مفهومی، دلالت‌های عرضی در زمانی) را در بر می‌گیرند. (پیشین، ص ۳۰۸)

شهید مطهری با تشبیه قرآن به طبیعت آن را بی‌نهایت می‌داند و می‌نویسد: «قرآن، گوینده اش خداست و از این جهت مثل طبیعت است، آورنده قرآن، آورنده طبیعت است... بشر با مطالعه طبیعت و تدبر و تفکر روی آن هر روز لایه‌ای از آن را کشف می‌کند... یکی از اسرار حیات جاودانه قرآن، استعداد پایان‌ناپذیر قرآن می‌باشد. (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹)

با توجه به اینکه قرآن کلام خداست و نشانگر علم و حکمت الهی، و علم و دانش خدا نیز نامحدود می‌باشد، پس مفاهیم و معانی کلام او نیز نامحدود و پایان‌ناپذیر هستند. بخش مهم و اصلی پایان‌ناپذیری معانی قرآن در ویژگی‌های خود متن نهفته است و همین

مسأله زمینه را برای حیات ابدی و تازگی قرآن در همه دوره ها فراهم آورده است. لذا در هر دوره ای می توان مفاهیم و مدالیل قرآن را استخراج و بر مصادیق جدید تطبیق داد. علامه طباطبائی در تفسیر آیات «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف ۱۰۹) و «وَ لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» (لقمان ۲۷) می نویسد: «معلوم است که خدای تعالی تکلمش به دهان باز کردن نیست، بلکه تکلم او همان فعل او است و افاضه وجودی است که می کند... اگر قرآن فعل خدا را "کلمه" نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می کند... از اینجا روشن می شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به وجود نمی آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است ... معنای اینکه فرمود: "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي" این است که اگر دریاها مرکب باشد و با آن، کلمات خدا را که دلالت به خدا می کنند بنویسم هر آینه آب دریا تمام می شود و کلمات پروردگار تمام نمی شود...». (طباطبائی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۵۵۴) در واقع این آیات شاهد و دلیل بر گسترش و پایان ناپذیری مفاهیم قرآنی هستند و مفاهیم نامحدود، مصادیق متعدد را به دنبال خواهند داشت.

آیت الله خویی نیز در توضیح حدیث «سراجاً لا یخبوا توقده» (شریف رضی، ۱۴۱۰، ص ۳۱۵) می نویسد: «هدف آن حضرت از این جمله، این است که دوران حقایق و مفاهیم آیات قرآن محدود و موقت نیست، آیات آن جاودانی و احکامش همیشه نو و زنده می باشد، مثلاً بعضی آیات قرآن در مورد خاص یا درباره شخص و جمعیت مشخصی نازل شده ولی در عین حال مفهوم این گونه آیات، عمومیت داشته و تا روز قیامت به همگان و تمام موارد مشابه شامل می شود و به مورد نزول اختصاص ندارد». (خوئی، ۱۳۸۲ ش، ص ۳۸) از آنجا که یکی از موارد جری و تطبیق همان معانی باطنی و طولی قرآن هستند که در روایات نیز بدن اشاره شده است (صفارقمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹۶؛ عیاشی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۱؛ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۲۵۹) می توان به آیه ۳۶ نساء اشاره کرد که علامه مراتب معنایی متعددی را برای آن بیان فرمودند و توضیح کامل آن در بالا آمد (طباطبائی، ۱۳۵۳، ص ۲۳).

۳-۲. استعمال لفظ در بیش از یک معنا (چند معنایی)

زمخشری در تفسیر آیه شریفه «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» (نجم: ۱) سه احتمال در تفسیر واژه «نجم» و به تبع آن سه معنای مختلف برای واژه «هوی» ذکر کرده است: ۱- مراد از نجم، ستاره و مراد از هوی، غروب و ناپدید شدن ستاره باشد. ۲- مراد از نجم، گیاه بی ساقه و مراد از هوی، افتادن و خم شدن گیاه یا شکستن ساقه گیاه باشد. ۳- مراد از نجم، بخش‌ها و قسمت‌های مختلف قرآن در هر نزول و مراد از هوی، نزول هر یک از واحد‌های قرآنی باشد. او سپس احتمال صحّت هر سه را داده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۱۷)

از اینجا سوالی پیش می‌آید که با این وجوه مختلف چکار باید کرد آیا همه درست هستند یا خیر؟ این مسأله زمینه بحث چندمعنایی می‌شود که دارای موافقان و مخالفانی هست. درباره چند معنایی یا استعمال لفظ در بیش از یک معنا، به طور کلی چهار دیدگاه وجود دارد: ۱- عدم امکان و عدم وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا ۲- امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا و عدم وقوع آن ۳- امکان و وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا در لغت و عدم وقوع آن در قرآن ۴- وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا در قرآن کریم.

مقصود از چند معنایی همان اشتراک لفظی است که بر زبانها رایج و مشهور است، البته با برداشتی متفاوت. آنچه از مشترک معنوی غالباً قصد می‌شود، این است که واژه‌ای در لغت دارای دو یا چند معنا باشد؛ ولی این تلقی ناقص است. (باطنی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰) چند معنایی یا اشتراک به دو معناست:

۱- واژه‌ای دارای چند معنا باشد و در هر کاربرد در یکی از معنای اش به کار برود؛ مانند واژه «قضی» که در یک آیه به معنای اعلام کردن: «وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتَقْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرْثِينَ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا» (اسراء: ۴) و در یک آیه به معنای حکم کردن: «وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...» (اسراء: ۲۳) و در آیه دیگر به معنای مُردن: «... فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ...» (قصص: ۱۵) و در آیه ای دیگر به معنای انجام دادن است: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَجْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ...» (احزاب:

۲- معنای دیگر چند معنایی آن است که یک واژه در متن به گونه‌ای به کار رفته است که آن متن را برخوردار از چند معنا کرده است؛ به عنوان مثال، واژه «یسجد» در آیه شریفه «أَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدُّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ..» (حج: ۱۸)

از یک طرف به همه موجودات آسمان و زمین و از طرف دیگر به انسان‌ها نسبت داده شده است، لذا برخی معتقدند که سجده دو معنا دارد: یکی گذاشتن پیشانی بر زمین که اختیاری است و مخصوص انسان، و دیگری تواضع و انقیاد در برابر قدرت خدای متعال، بنابراین سجده انسان‌ها غیر از سجده دیگر موجودات است، پس گوینده، یعنی خدای متعال، فعل «یسجد» را به دو معنای متفاوت به کار برده است (طیب حسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵). پس مقصود از چند معنایی آن است که یک واژه در متن مشخصی به کار رفته باشد و بتواند حامل چند معنا باشد. وجود چند معنایی در متون ادبی، بر خلاف متون تقنینی و اسلوب‌های علمی، امری پذیرفته شده و رایج است اما وجود آن در قرآن کریم مورد اختلاف است ولی دیدگاه غالب، پذیرش چند معنایی در قرآن می‌باشد، که در ادامه ضمن اشاره به مهمترین مدافعان چند معنایی، به دلایل آنها نیز خواهیم پرداخت.

در میان فقیهان اهل سنت شافعی، قاضی ابوبکر باقلانی، قاضی عبدالجبار معتزلی و ابوعلی جبائی، قاضی ابوبکر بن العربی مالکی از فقهای مالکی نیز از مدافعان این قاعده می‌باشد. (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۸) همچنین قاضی بیضاوی که هم اصولی بوده و هم مفسر ضمن دفاع از این قاعده، دلیل بر جواز را وقوع آن در کلام عرب و قرآن می‌داند. (طیب حسینی، ۱۳۸۷، ص ۳۴) از دیگر موافقان این نظر، بدرالدین زرکشی است که جامع ترین بحث را پیرامون این مسأله آورده است. (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۲ تا ۱۴۷)

در میان اصولیان شیعی، سید مرتضی علم الهدی، (علم الهدی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۷) شاگرد بزرگوارش شیخ طوسی در العده فی اصول الفقه، محقق حلی در معارج الاصول و علامه حلی به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا معتقد بودند. (طیب حسینی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۴)

جامع‌ترین بحث درباره استعمال لفظ در بیش از یک معنا در میان اصولیان متأخر شیعه از آن جمال‌الدین حسن بن زین‌الدین است که در این زمینه دیدگاه‌های مختلف را آورده و سپس پاسخ داده و نظر خود را اثبات کرده است. در دوره معاصر شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی از شاگردان مرحوم آخوند خراسانی با تألیف مقاله‌ای مستقل در این زمینه، به مخالفت با نظر استاد خود برخاسته و به شدت از استعمال لفظ در بیش از یک معنا دفاع کرده است.

پس از ایشان بیشتر اصولیان معاصر، استعمال لفظ در بیش از یک معنا را پذیرفته‌اند، از جمله: ابوالفتوح رازی (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۸۳) سید عبدالله شُبْر، سید ابوالقاسم خوئی، محمد باقر صدر، امام خمینی در تهذیب الأصول، آیت‌الله محمد فاضل لنکرانی، آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی در انوار الأصول. (پیشین، ص ۴۹) و آیت‌الله محمد صادقی تهرانی نیز به این مسأله اشاره کرده‌اند. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۴، ص ۳۷۲)

آیت‌الله معرفت ضمن پذیرش استعمال لفظ در بیش از یک معنا، آن را خارج از روال متعارف دانسته و می‌نویسد: «... چنین کاربردی، متداول و متعارف نیست. اما قرآن کریم این مشکل را سهل شمرده و در بسیاری از موارد - بر خلاف متعارف - به کار برده است؛ چنان‌که با کاربرد یک لفظ بر حسب دلالت اولی آن، معنای ظاهری آن را اراده کرده، ولی همزمان با آن، مفهوم ثانوی عام را که شامل موارد دیگر هم می‌شود لحاظ نموده؛ به طوری که همین مفهوم عام ثانوی، مقصود اصلی قرآن را در مقام بیان، افاده می‌کند و استمرار و بقای مقاصد قرآنی را به گونه‌ای عام و فراگیر در طول زمان تضمین می‌کند و آن را از انحصار موارد خاص [مورد نزول] خارج می‌سازد.

مفهوم اولی که بر حسب خصوصیات مورد نزول آیه به ذهن می‌آید معنای ظاهری آن است که «تنزیل» نامیده می‌شود، ولی مفهوم عام برگرفته از آیه که قابل انطباق بر موارد مشابه است، معنای باطن و به تعبیر دیگر «تأویل» آیه است و همین معنای ثانوی عام آیه ضامن بقای آن در گستره زمان است» (معرفت، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۹۸).

آیت‌الله مکارم شیرازی ضمن موافقت با چند معنایی به ویژه در الفاظ قرآن کریم، تفسیرهای روایی منقول از معصومین (ع) را از مصادیق چند معنایی می‌داند و با استناد به

روایات بطون، معانی باطنی قرآن را در عرض معانی ظاهری تلقی کرده و آن را مصداق حقیقی استعمال لفظ در بیش از یک معنا می‌داند. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۴۸)

موافقان چند معنایی استعمال لفظ در بیش از یک معنا را مستند به روایات (روایات ذووجه بودن قرآن و روایات ظاهر و باطن داشتن قرآن) و وقوع آن در شعر و سخن ادیبان می‌دانند (طیب حسینی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۸). چند معنایی هم در معانی حقیقی و عرفی و ظاهری رخ می‌دهد و هم در معانی مجازی، فراعرفی و باطنی. به تبع این مطلب مصادیق آنها نیز دو گونه خواهند بود: مصادیق عرفی و ظاهری و مصادیق فراعرفی و غیر ظاهری.

به عبارت دیگر در چند معنایی لفظ در دو معنا استعمال می‌شود: معنای عرفی، و معنایی که شارع به شکل فراعرفی قصد کرده است. هر کدام از این دو معنا نیز مصادیق خاص خود را دارند. توسعه معنا از معانی وضعی و عرفی به معانی فراعرفی و غیر ظاهری امری مقبول است، لذا جری و تطبیق نیز در دو سطح و قلمرو ظاهری و باطنی رخ می‌دهد و می‌توان هم مصادیق ظاهری را جری داد و هم مصادیق باطنی را توسعه و بر مورد مناسب تطبیق داد.

۳-۳. اصل بودن عمومیت الفاظ

یکی از بحث‌های مهم در زمینه تفسیر قرآن، توجه به اتفاقات، دواعی و اسبابی است که قبل یا بعد از نزول برخی از آیات قرآنی به وقوع پیوسته و با آن آیات ارتباط دارند و در کتاب‌های علوم قرآنی با عناوین سبب نزول و شأن نزول مشهور می‌باشند. دانشمندان مسلمان، سبب نزول را حادثه‌ای می‌دانند که همزمان با آن یا اندکی پس از آن، آیه یا آیاتی در گزارش آن رویداد نازل شده باشد. (زرکشی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۲۶؛ زرقانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱، ص ۴۶؛ حجتی، ۱۳۷۷، ص ۲۰).

سیوطی در *الایقان* با بیان برخی از فوائد دانستن اسباب نزول برای تفسیر آیات، درباره عمومی بودن مفهوم آیات می‌نویسد: اهل اصول اختلاف کرده‌اند که آیا عموم لفظ معتبر است یا سبب خاص؟ به نظر ما قول اصح همان اولی است،... ابن جریر گفته: «سعید مقبری

با محمد بن کعب قرظی مذاکره می‌کرد، سعید گفت: در بعضی از کتابهای الهی آمده است که: خداوند بندگانی دارد که زبانشان از عسل شیرینتر ولی دل‌هایشان از صبر تلختر است، پوست گوسفند در بر کرده و بهره‌های دنیوی خود را بوسیله دین جلب می‌کنند، آنگاه محمد بن کعب گفت: این معنی در قرآن آمده: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...) (بقره: ۲۰۴) سعید گفت: آیا می‌دانی که این آیه درباره کی نازل شده؟ محمد بن کعب جواب داد: بله؛ آیه در حق مردی نازل شد ولی بعداً نسبت به غیر او نیز عمومیت پیدا می‌کند. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۱۴)

طبری در تفسیر خود می‌گوید: آیه در معنایی نازل می‌شود در موارد دیگر هم عمومیت می‌یابد و لازمه آن این است که در تمام موارد دیگر نیز حکم آن سرایت می‌کند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۹ و ج ۴، ص ۳۷۱ و ج ۵، ص ۱۰) فخر رازی نیز در این باره می‌گوید: مهم توجه به عام بودن لفظ است نه به خاص بودن سبب. (رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۳)

دکتر بسام الجمل می‌نویسد: موضع غالب اهل سنت آن است که عام بودن لفظ مهم است نه خاص بودن سبب نزول؛ چون توجه به عام بودن لفظ در آیات قرآن و فراتر رفتن از اسباب نزول خاص آن، مهم است. (بسام الجمل، ۱۳۸۹، ص ۳۴۵) آیت الله معرفت می‌نویسد: «این قاعده (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد) قاعده ای اصولی است که در تمامی احکام شریعت مقدس جریان دارد و مختص موردی خاص نیست، زیرا شرع برای درمان مسائل زمان نزول فقط نیامده بلکه برای همگان در همه زمان‌ها و مکان‌ها آمده است.

فقهاء معمولاً خصوصیات موردی را الغاء و حکم عام و کلی را اخذ می‌کنند. روایات نیز تصریح بر این مسأله دارند و لذا فقهاء به احکام و تکالیف قرآنی نگاه عم دارند و مفهوم را به خصوص مورد محدود نمی‌کنند. (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۱)

علامه طباطبایی در تحلیل صحّت جری، به قاعده پذیرفته شده در سبب نزول که «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» معتقد است و همین قاعده را شاهدهی بر صحّت قاعده جری می‌داند. (نفیسی، ۱۳۹۲، ص ۱۷)

علامه در این باره می‌نویسد: «بیان آیه عام و تعلیل آن هم اطلاق دارد و لذا هر ستایشی که در حق گروهی از مؤمنین یا هر نکوهشی که در حق غیر ایشان نازل شده باشد، به خاطر ویژگی‌هایی در آنهاست و نمی‌توان این ستایش و نکوهش را به شخصی که در خصوص او نازل شد، محدود کرد؛ در حالی که همین خصوصیات در افرادی بعد ایشان داشته باشد و قرآن نیز بر همین نکته تأکید دارد، آنجا که می‌فرماید: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ» (مانده: ۱۶). (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۲)

البته پذیرش این مبنا به این معنا نیست که ما سبب نزول را نادیده بگیریم، بلکه برای فهم معنای اولیه دانستن شرایط و موقعیت نزول آیه لازم است ولی برای جری آن، اصل بر عمومیت معناست و مفهوم آیات به موارد نزول محدود نمی‌شود بلکه مورد نزول یکی از مصادیق آن مفهوم کلی و عام می‌باشد. لازم به ذکر است که این قاعده درباره برخی آیات که در شأن اهل بیت نازل شده، کاربرد ندارد به این دلیل که این آیات به شأن و مقامی از اهلیت اشاره دارد که دیگران نمی‌توانند به آنها دست یابند مانند آیه تطهیر که به مقام عصمت اشاره دارد یا آیه ولایت که به ولایت الهی آنان اشاره می‌کند، به عبارت دیگر لازمه رسیدن به این مقام داشتن برخی خصوصیات است که دیگران آنان را ندارند.

علامه فضل‌الله نیز معتقد است که ظاهر قرآن به موارد عصر نزول نظر دارد و باطن آن شامل مفهومی کلی است که خصوصیات آن بر همه مصادیق در زمان‌های مختلف قابل تطبیق است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۲)

نمونه‌های قرآنی در این زمینه فراوان هستند از جمله: درباره سبب نزول آیه «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ» (مجادله: ۲) تقریباً تمامی مفسران گفته‌اند که درباره مردی به نام اوس بن صامت و همسرش به نام خوله نازل شد که این مرد زن خود را «ظهار» کرد، اما چون تعبیر آیه عام است «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ..» حکم آن نیز عام می‌باشد و شامل هر فردی می‌گردد که دچار ظهار نسبت به همسر خود شود. (حجتی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴)

نمونه دوم سوره همزه است، زمخشری پس از بیان سبب نزول‌های آن می‌نویسد: «می‌توان گفت که سبب این سوره خاص است؛ ولی وعید و تهدیدی که در آن وجود دارد

عام می‌باشد تا شامل همه کسانی باشد که مرتکب چنین عمل زشتی می‌شوند». (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۷۹۵)

۴. وضع لفظ برای روح معنا

زبان انسان ترکیبی است از دو مؤلفه لفظ و معنا. سوال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که ارتباط میان لفظ و معنا یک امر ذاتی است و معنا جزء ذات و طبیعت یک لفظ محسوب می‌گردد یا آنکه دلالت لفظ بر معنا یک امر وضعی و قراردادی است؟ واضح است که هیچ‌گونه ارتباط ذاتی میان لفظ و معنا برقرار نیست و پیدایش معانی جدید و اشتراک و تحول‌پذیری رابطه لفظ و معنا، گواه اعتباری بودن این ارتباط و سببیت است؛ ارتباط سببی و دلالتی میان لفظ و معنا، ناشی از نوعی وضع (تعیینی یا تعینی) است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۱۶)

درباره زبان قرآن - به معنای نحوه ارتباط و انتقال مفاهیم و معانی - نظرات متعدد و متفاوتی وجود دارد از جمله: زبان عرف عام، زبان عرف خاص، زبان فطرت، زبان هدایت و زبان ترکیبی. به نظر می‌رسد از آنجا که مخاطب قرآن همه انسانها می‌باشند و انسانها هم دارای مراتب مختلف ادراکی و آگاهی هستند، باید زبان قرآن را ترکیبی از زبانهای گوناگون دانست.

امام خمینی (ره) می‌نویسد: «قرآن یک سفره ای است که انداخته شده برای همه طبقات، یعنی یک زبانی دارد که این زبان هم زبان عامه مردم است و هم زبان فلاسفه است و هم زبان عرفانی اصطلاحی است و هم زبان اهل معرفت». (خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۱۲۷)

برخی از اندیشمندان مسلمان موضوع له حقیقی الفاظ را روح و گوهر معنای لفظ یا گزاره وصف می‌کنند و بر این باورند که خصوصیات و قیود دیگر برای توضیح و به صورت قید غالبی مذکور است. توضیح اینکه در علم تفسیر، زمانی می‌توان آیات را از فهم عرفی فراتر برد که معانی طولی حقیقی برای کلام فرض شود؛ به عبارت دیگر، هر واژه می‌تواند آن لایه‌هایی از معنا را در خود جای دهد که در عرف مردم بیشتر متداول است.

نتیجه این دیدگاه در توسعه مفهومی اصطلاحات قرآنی به خوبی قابل مشاهده است و نقش محوری در تصحیح برداشت های تفسیری دارد؛ زیرا وقتی واژه ای برای امری در مرتبه ای عرفی به کار رفت که ذهن مردم به آن عادت کرده و در کتابهای لغت هم آمده است، اگر این واژه را به معانی مجرد و حقائق طولی آن - که در مراتب بالای معنای آن لغت جای می گیرد - توسعه بخشیدیم، در این صورت، این واژه را در «غیر موضوع له» استعمال نکرده ایم، بلکه آن را در مرتبه ای از همان معنای کلام به کار برده ایم.

بر این اساس، قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» در پی آن است که ثابت کند موضوع له الفاظ «شیء خارجی مقید به خصوصیات خاص» نیست؛ برای مثال معنایی که لفظ قلم برای آن وضع شده است، «شیء خارجی چوبی یا چیزی که جوهری رنگین در آن وجود دارد» نیست، بلکه لفظ قلم برای معنایی وسیع تر وضع شده است که عبارت است از «هر آنچه با آن می نویسند» و اگر به آن «شیء خارجی چوبی» هم قلم گفته می شود، این اطلاق به خاطر آن است که آن شیء خارجی نیز ابزار نوشتن است. (خمینی، ۱۳۹۱، ص ۸۹)

توضیح مطلب آنکه؛ واضع هنگام وضع لفظ قلم، ویژگی های مصداقی خارجی ای را که می شناسد، مانند چوبی بودن و... در نظر می گیرد؛ اما وقتی همین واضع با ابزار دیگری برای نوشتن مواجه می شود که چوبی نیست و در میانه آن جوهری رنگین وجود دارد و به وسیله آن می نویسند، آن شیء جدید را هم قلم می نامد، چرا که در روح معنای عام «ابزار نوشتن» با قلمی که او می شناخته، یگانگی دارد. اینجاست که واضع به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه ویژگی های مصداق قبلی قلم را که چوبی بودن و... بود، از روح معنای قلم که ابزار نوشتن است، جدا کرده و به دلیل وجود روح معنای قلم در ابزار نوشتن جدید، لفظ قلم را به نحو استعمال لفظ در «ماوضع له» بر آن اطلاق می کند. (پیشین، ۹۰)

قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی در صدد آن است که ثابت کند، الفاظ برای معنایی عام و فراگیر وضع شده اند که اشیاء خارجی، تنها مصداق آن معنای عام هستند، برای مثال بر طبق نظری که وضع الفاظ را برای معانی خاص می داند، لفظ «میزان» یا ترازو

برای همان شیء خارجی وضع شده که ابزار توزین کالاهی مختلف است؛ اما بنا بر قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی این لفظ برای «هر چیزی که ابزار توزین و مقایسه باشد» وضع شده است.

نابراین استعمال استعمال لفظ میزان برای «دماسنج» و حتی موجودی مجرد که در قیامت به کار آید، جایز بوده و استعمال حقیقی خواهد بود، زیرا حقیقتاً مصداق معنای میزان است. اندیشمندان بزرگی به این قاعده باور داشته و به تلاش برای تبیین محتوا و زدودن ابهامات آن و پاسخگویی به مشکلاتش دست زده‌اند از جمله: ابو‌حامد محمد غزالی، ملا صدرا، شیرازی، امام خمینی (ره)، علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی. (پیشین، صص ۳۲-۴۴)

نتیجه آن که؛ در جری و تطبیق مدعای ما این است که مفاهیم و مدالیل قرآنی در موارد خاص و معینی منجمد و محدود نمی‌شود و روح آن معنا در همه اعصار و امصار جاری و ساری است و بر همه مصادیقی که صلاحیت حمل آن معنا را دارند قابل انطباق است، به دیگر سخن آنچه که بین مصادیق متعدد یک مفهوم، مشترک است همان روح و حقیقت معناست و امور زمانی و مکانی و دیگر تعینات نقشی در معنا ندارند، چه آن مصداق در زمان نزول آیه باشد و چه در دوره‌های بعد از آن، لذا با توجه به اشتراک مصادیق مفاهیم قرآنی در روح و حقیقت معنا، می‌توان آن مفاهیم را در همه دوره‌ها بر مصادیق مناسب خود منطبق نمود. البته باید توجه داشت که آگاهی دقیق و درست از اسباب نزول در شناسایی مفهوم حقیقی و روح معنای آیات قرآنی، نقش مؤثری دارد.

به عنوان مثال می‌توان واژه «طعام» را در نظر گرفت که معنای ظاهری و عرفی آن همان غذایی است که انسانها برای رشد و تقویت جسم خود استفاده می‌کنند، قابل استعمال در معنای دیگر هم هست که همان غذای روح و یا فکر انسان می‌باشد. لذا در روایات هم در ذیل آیه شریفه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس: ۲۴) درباره معنای طعام آمده است «علمه الذي يأخذه عن يأخذه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰) یعنی انسان به علمش توجه کند که از چه کسی می‌گیرد.

در اینجا دو معنا برای طعام به کار رفته است: غذای جسم و غذای فکر، و امام (ع) به علم که همان غذای فکر انسان است اشاره کرده است، یعنی انسان همانگونه که باید مراقب غذای جسم خود باشد از جهت حلال و سالم بودن، باید مواظب غذای فکر خود هم باشد که از چه کسی می گیرد و سالم و مفید هست یا نه. به عبارت دیگر روح معنا و مفهوم مشترک میان همه مصادیق طعام همان وسیله قوت و استحکام و عامل تغذیه بودن است که هم غذای بدن را شامل می شود و هم غذای روح و فکر را.

نتیجه گیری

مهمترین نتایج پژوهش بالا به اختصار عبارتند از:

- ۱- قاعده تفسیری جری و تطبیق که برگرفته از سنت معصومین (ع) است، دارای مبانی گوناگون ادبی و زبان شناسی می باشد که مجموع این دلایل صحت و جواز آن را تأیید و با تکیه بر این مبانی، مفاهیم و مدالیل قرآنی قابل جریان در همه زمانها و انطباق بر مصادیق جدید خواهد بود.
- ۲- با توجه به اینکه قرآن کلام خداست و علم و قدرت خداوند نامحدود می باشد، کلام او نیز دارای معانی نامحدود و پایان ناپذیر است. این مسأله در علم زبان شناسی تحت عنوان پایان ناپذیری معانی نص اثبات و تأیید شده است و در قرآن، هم ریشه در سرشت و حیانی خود قرآن و هم در معارف خواننده و مفسر دارد. معانی طولی و دلالت های التزامی که مفسرین در تفسیر آیات به آنها اشاره کرده اند ارتباط وثیقی با پایان ناپذیری معانی نص دارد و یکی از مبانی جری و تطبیق است.
- ۳- چندمعنایی یکی از مبانی جری و تطبیق است. این معانی چه حقیقی باشند و چه مجازی دارای مصادیق خاص خود خواهند بود. به عبارت دیگر جری و تطبیق و توسعه معانی در هر دو قلمرو ظاهری و باطنی یا حقیقی و مجازی صورت می گیرد و کلمات و عبارات قرآنی به معنایی گسترده تر از معانی عرفی و ظاهری توسعه داده می شوند.

۴- با تکیه بر قاعده «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد»، آن دسته از عبارات قرآنی که دارای سبب نزول می باشند با الغای خصوصیات نزولی و توجه به عام بودن الفاظ آن، در همه دوره ها و برای همگان قابل استفاده و انطباق بر مصادیق مربوطه خواهد بود.

۵- از آنجا که الفاظ برای روح و حقیقت معنا وضع می شوند و روح معنا مشترک همه مصادیق است، بنابراین مدارک و معانی قرآنی قابل جری و تطبیق بر همه موارد تا قیامت هستند.

منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، **التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار احیاء تراث.
- بابائی، علی اکبر (۱۳۷۹)، **روش شناسی تفسیر قرآن**، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت.
- باطنی، محمد رضا (۱۳۷۳)، **زبان و تفکر**، تهران: نشر آگاه، چاپ پنجم.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، اول، تهران: بنیاد بعثت.
- الجمل، بسام (۱۳۸۹)، **پژوهشی نو در باب اسباب نزول قرآن**، ترجمه سید حسین سیدی، تهران: نشر سخن.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، **تفسیر تسنیم**، اول، قم: نشر اسراء.
- حجتی، محمد باقر (۱۳۶۵)، **اسباب النزول**، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسینی، زهرا (۱۳۸۷)، **جمع آوری روایات تطبیقی در تفاسیر روایی شیعه**، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: محمد کاظم شاکر، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه قم.
- خمینی، سید حسن (۱۳۹۰)، **گوهر معنا: بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی**، تهران: نشر اطلاعات.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱)، **تقریرات فلسفه**، به تقریر سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- _____، (۱۳۷۷)، **نیان**، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران: دفتر سیزدهم.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۸ق)، **البيان في علوم القرآن**، بیروت: دارالزهراء.
- راد، علی (۱۳۹۰)، **مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن**، تهران: نشر سخن.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، **روح الجنان و روض الجنان فی تفسیر القرآن**، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالعلم.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (زمستان ۱۳۸۶)، **تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق**، اندیشه دینی، شیراز.
- _____، (۱۳۸۷)، **منطق تفسیر**، اول، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا)، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالمعرفه، الطبعة الاولى.
- زمخشری، محمود بن عمر بن محمد (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتب العربی.
- السعدی، عبدالرحمن بن ناصر (۱۴۲۰ق)، **القواعد الحسان لتفسیر القرآن**، الرياض: دار ابن الجوزیه.
- سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۳)، **تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن**، اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن (۱۴۲۱ق)، **الإتقان فی علوم القرآن**، دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶)، **روش های تأویل قرآن**، قم: بوستان کتاب.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۳)، **نهج البلاغه**، تصحیح صبحی صالح، تهران: انتشارات اسوه، اول.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۳ق)، **معانی الأخبار**، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم.

- صفارقمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات فی فضایل آل محمد**، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۳ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____، (۱۳۵۳)، **قرآن در اسلام**، دوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، اول، بیروت: دارالمعرفه.
- طهماسب خانی، فرهاد (۱۳۸۶)، **بررسی و تحلیل روایات جری و تطبیق در المیزان**، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: عبدالرضا زاهدی، علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول دین قم.
- طیب حسینی، سید محمود (بهار ۱۳۸۷)، **بررسی مبانی فرامتنی چند معنایی در قرآن کریم**، پژوهش و حوزه، شماره ۳۳.
- _____، (۱۳۹۰)، **درآمدی بر دانش مفردات قرآن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۶۳)، **الذریعه الی اصول الشریعه**، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۴۱۱ق)، **تفسیر العیاشی**، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹م)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک، الطبعة الثانيه.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، تهران: انتشارات صدر.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹)، **بیولوژی نص**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳ق)، **اصول کافی**، بیروت: دارالأضواء.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعه**، بیروت: دار احیاء التراث.

- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، **خاتمیت**، تهران: انتشارات صدرا، .
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۰)، **تفسیر و مفسران**، ترجمه علی خیاط، مشهد: انتشارات ذوی القربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۶ق)، **انوار الاصول**، تقریر احمد القدسی، قم: انتشارات نسل جوان، طبعه الثالثه.
- مودب، سید رضا (۱۳۸۸)، **مبانی تفسیر قرآن**، اول، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- نفیسی، شادی (پاییز و زمستان ۱۳۹۲)، **مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبائی**، قرآن شناخت، قم: سال ششم، شماره دوم.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶، پیاپی ۳۳

DOI: 10.22051/tqh.2017.10261.1245

طبقه‌بندی شاخص‌های دانشی و مهارتی پیامد انس با قرآن کریم از منظر کارشناسان حوزه آموزش و مدیریت امور قرآنی

مجتبی شکوری^۱

محمد حسین فریدونی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۰۱

چکیده

یکی از مشکلات علمی در حوزه فعالیت‌های آموزشی و تبلیغی ترویجی قرآنی، فقدان شاخص‌های دقیق، مدون و طبقه‌بندی‌شده برای سنجش میزان و سطح انس افراد با قرآن کریم است. نبود این شاخص‌ها به عدم ارزیابی دقیق نتایج بسیاری از فعالیت‌ها مخصوصاً در حوزه آموزش منجر می‌شود. نویسندگان در این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با تکنیک بحث گروهی با حضور برخی از اساتید و فعالان این حوزه، شاخص‌هایی طبقه‌بندی‌شده به عنوان پیامد دانشی و مهارتی انس با قرآن کریم مطرح ساخته‌اند تا به کمک آنها بتوان ارزیابی دقیق‌تری در

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا همدان (نویسنده مسئول)

ms66shever@gmail.com

^۲. کارشناس ارشد مدیریت فرهنگی دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی fereidooni_mh@yahoo.com

خصوصاً میزان و سطح انس با قرآن کریم در افراد مختلف نمود. دو شاخص «آشنایی با متن قرآن» و «آشنایی با مفاهیم قرآن» به عنوان دو شاخص کلان و شاخص‌های «تشخیص متن قرآن از سایر متون»، «تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد کلمات در قرآن»، «تشخیص جایگاه کلمات در آیات، آیات در سوره‌ها و سوره‌ها در قرآن»، «خواندن درست و روان آیات قرآن از روی انواع خطوط و مصاحف»، «آشنایی با ضبط کلمات قرآن» و «آشنایی با نگارش کلمات قرآن» ذیل شاخص کلان «آشنایی با متن قرآن» و شاخص‌های «درک معنای آیات قرآن»، «توانایی یافتن مفاهیم در قرآن»، «توانایی استشهاد به قرآن در گفتار و نوشتار»، «توانایی تدبیر و دریافت معارف از آیات»، «تشخیص مضامین آیات قرآن در سایر متون» و «توانایی قضاوت ارزشی نسبت به مفاهیم مختلف بر اساس قرآن» ذیل شاخص کلان «آشنایی با مفاهیم قرآن»، به عنوان شاخص‌های اصلی مشخص و در سه سطح شاخص‌های مقدماتی، پیشرفته و عالی طبقه‌بندی شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: انس با قرآن، تلاوت قرآن، شاخص،

شاخص‌سازی انس با قرآن.

مقدمه

در یک تقسیم‌بندی کلی، مباحث مربوط به قرآن کریم به سه دسته «علوم قرآن»، «معارف قرآن» و «امور یا شئون قرآنی» تقسیم می‌شود. مراد از امور قرآنی، مباحثی هستند که به وظایف فرد و جامعه در قبال قرآن کریم و چگونگی انجام این وظایف می‌پردازند (دبیرخانه شورای توسعه فرهنگ قرآنی، ۱۳۹۱، ص ۶۶). یکی از مهم‌ترین مباحث مرتبط با امور قرآنی، بحث «انس با قرآن کریم» است. برداشت عمومی و کلی از انس با قرآن کریم، ارتباط مستمر و پیوسته با قرآن است. بزرگان دینی بر ضرورت و اهمیت این ارتباط

وثیق بسیار تأکید داشته و دارند و یکی از مهم ترین اهداف فعالیت های قرآنی همچون آموزش قرآن در نظام آموزش و پرورش و همچنین وجود رشته علوم قرآن و حدیث در دانشگاه ها نیز زمینه سازی برای پیدایش و گسترش این ارتباط در عموم مردم عنوان شده است.

درباره «انس با قرآن کریم» آثار پژوهشی متعددی نگاشته و منتشر شده است. از میان کتب می توان به «مراحل انس با قرآن» تألیف محمد فاکر میبیدی و «انس با قرآن کریم» اثر محمد علی رضایی اصفهانی اشاره کرد. فاکر میبیدی انس با قرآن کریم را در یک نظام طولی به مراحل «همراه داشتن، تماس، نوشتن، نگاه، شنیدن، یادگیری، آموزش، قرائت و تلاوت، حفظ، تدبر، ترجمه، تفسیر، تأویل، عمل، تبلیغ، دفاع، انطباق حرکات و سکانات با قرآن، درمان، توسل، بهره مندی از شفاعت قرآن و هم نشینی با قرآن» تقسیم نموده است (۱۳۸۹).

هادوی کاشانی نیز مراتب انس با قرآن را در روایات معصومین (علیهم السلام) بررسی نموده و این مراتب را بدین ترتیب ذکر می کند: نگهداری قرآن در خانه، نگاه کردن به آیات قرآن، گوش فرا دادن به تلاوت قرآن، تلاوت قرآن، تدبر و تفکر در قرآن و عمل به قرآن (۱۳۷۸).

اما آنچه که تاکنون مورد توجه جدی قرار نگرفته، تعیین شاخص هایی کمی برای تشخیص میزان انس افراد با قرآن کریم است. نظام آموزش و پرورش موظف است که دانش آموزان را طی چندین سال به سطح قابل قبولی از انس با قرآن برساند. اما شاخص های دقیق و طبقه بندی شده برای سنجش میزان انس خروجی های این نظام وجود ندارد. لذا تنها به شاخص هایی کلی همچون روخوانی و روان خوانی قرآن اکتفا می شود. در نظام آموزش عالی نیز علیرغم آنکه انس با قرآن کریم انتظار طبیعی از فارغ التحصیلان مقاطع مختلف رشته های قرآنی است، اما معیار و ملاک خاصی برای سنجش میزان و سطح این مقوله وجود ندارد.

همچنین یکی از ضروریات تصدی مناصب و مشاغل مرتبط با فعالیت‌های قرآنی، وجود انس با قرآن در فرد است. اما شاخص‌های مناسبی برای سنجش این انس در دسترس نیست.

در تحقیقات میان‌رشته‌ای که به مقوله «انس با قرآن» مربوط می‌شود، از پرسش‌نامه‌هایی استفاده می‌شود که مبتنی بر خوداظهاری است و سوالات و گویه‌های آن، نشان می‌دهد که محققان، تصور روشنی از مقوله انس با قرآن نداشته‌اند. به عنوان مثال، آقاجانی و میرباقر در تحقیق «بررسی رابطه بین انس با قرآن و سلامت روان در دانشجویان پرستاری»، برای سنجش میزان انس با قرآن کریم از پرسش‌نامه‌ای استفاده نموده‌اند که شامل ۱۴ سوال (استمرار در قرائت قرآن، توجه به معانی آیات، علاقه به تدبر در آیات و مفاهیم قرآنی، میزان تأثیر قرآن بر تصمیمات زندگی و...) با گزینه خیلی کم (۰) تا خیلی زیاد (۴) بوده است. جالب آن است که بر اساس یافته‌های محققان، ۵۳/۱ درصد دانشجویان به میزان بالایی با قرآن مأنوس هستند، اما ۶۳ درصد از همین دانشجویان به میزان کم و خیلی کم وقت خود را به قرائت قرآن اختصاص می‌دهند (آقاجانی و میرباقر، ۱۳۹۳، ص ۸-۹). این تناقض از آنجا ناشی می‌شود که پرسش‌نامه‌ای که برای سنجش میزان انس با قرآن استفاده شده، به مؤلفه «قرائت مستمر قرآن کریم» و جایگاه آن در مقوله انس، خیلی کمتر از آنچه باید، بها داده است.

در تحقیقی دیگر، میریان و همکارانش به بررسی رابطه میان انس با قرآن و سلامت روان اعضای هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری پرداخته‌اند. بر اساس یافته‌های آنان، میانگین نمرات پاسخگویان به سوالات انس با قرآن، ۴۳ درصد بوده و بیش از ۹۹ درصد آنان، بین ۴۰ تا ۴۶ امتیاز کسب کرده‌اند (۱۳۹۱، ص ۶۷). پرسش‌نامه مربوط به انس با قرآن شامل ۲۰ سوال درباره میزان قرائت، گوش دادن، توجه به معنی، گرایش به قرآن در مواقع استرس و... بوده است. علی‌رغم آنکه بنا بر اظهارات محققان، انس با قرآن در حد نسبتاً بالایی می‌باشد، اما بر اساس این تحقیق، رابطه‌ای بین انس با قرآن و سلامت عمومی وجود ندارد (همو، ۱۳۹۱، ص ۶۸-۶۹). قابل توجه است که محققان، فقدان منابع جامع و

کامل در زمینه انس با قرآن و مشکل در سنجش دقیق میزان انس با قرآن را به عنوان یکی از محدودیت‌های پژوهش ذکر کرده‌اند.

در تحقیق دیگری که رمضان‌زاده و همکارانش به منظور بررسی رابطه انس با قرآن و بهداشت روان دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی بیرجند انجام داده‌اند، میانگین تلاوت قرآن توسط پاسخگویان ۲۰ درصد، میانگین کاربرد مفاهیم قرآنی در زندگی ۱۸ درصد، میانگین درک اثرات قرآن در زندگی ۱۴ درصد و میانگین انس با قرآن ۵۲ درصد بیان شده است (۱۳۹۴، ص ۴۵). محققان هیچ توضیحی درباره تفاوت معنادار میان میانگین تلاوت قرآن با میانگین انس با قرآن نداده‌اند، اما همین تفاوت می‌تواند نشان دهد که پرسش‌نامه مربوط به انس با قرآن، استاندارد نبوده و محققان تصور دقیقی از مقوله انس با قرآن کریم و شاخص‌های آن نداشته‌اند.

در قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم السلام) به شاخص‌هایی برای انس با قرآن اشاره شده است. مهم‌ترین شاخص در این حیطه، قرائت روزانه قرآن کریم است که در روایات نیز بازتاب پررنگی داشته است. همچنین می‌توان به شاخص‌هایی چون اظهار علاقه به قرآن، آرامش یافتن با تلاوت قرآن، تلاوت قرآن در مکان‌ها و زمان‌های مختلف، علاقه به استماع صوت قرآن، کاربرد قرآن در مشکلات زندگی و... اشاره کرد. اما باید توجه داشت که این شاخص‌ها باید قابلیت ارزیابی داشته باشند. شاخص قرائت روزانه قرآن کریم - به هر میزان - تنها از راه خوداظهاری قابل ثبت است که این روش، اعتبار بسیار پایینی برای سنجش و ارزیابی میزان انس فرد با قرآن دارد.

همچنین شاخص‌های معنوی انس با قرآن، علیرغم آنکه برای ارزیابی درونی هر فرد نسبت به میزان انش با قرآن، مفید هستند، اما برای ارزیابی بیرونی و تصمیم‌گیری‌های متعاقب بر اساس این ارزیابی‌ها (همچون اعطای مدرک خاص یا تصدی پست یا منصب خاص قرآنی) مناسب نیستند. چرا که ملاک‌های روشن و قابل اثباتی ندارند و اظهارات پاسخگویان به میزان تحقق شاخص‌های معنوی، از اعتبار چندانی برخوردار نیستند.

از این رهگذر، سوال اصلی این تحقیق مشخص می‌شود: چه شاخص - یا شاخص‌هایی - برای سنجش و ارزیابی میزان انس افراد با قرآن وجود دارد؟ در ادامه سوال

اصلی، سوالات فرعی زیر مطرح می‌شود: آیا می‌توان انس با قرآن کریم را به سطوح مختلف تقسیم کرد؟ در این صورت، چه شاخص‌هایی معرف سطوح مختلف انس با قرآن می‌باشند؟

۱. مبانی روش‌شناختی تحقیق

روشی که برای پاسخگویی به سوالات این تحقیق طراحی شد، تلفیقی است از روش‌های مطالعات کتاب‌خانه‌ای و اجتماعی. در مرحله مطالعات کتاب‌خانه‌ای، آثاری که درباره انس با قرآن کریم نگاشته شده، بررسی و شاخص‌هایی مقدماتی برای مقوله انس استحصال گردید. در این مرحله مشخص شد که شاخص‌های مورد اشاره در این آثار پژوهشی، نمی‌توانند مشکلات در عرصه سنجش میزان انس با قرآن کریم را برطرف نمایند. لذا برای ادامه مراحل تحقیق، از روش «بحث گروهی» استفاده شد.

۱-۱. معرفی روش تحقیق

روش «بحث گروهی» یکی از روش‌های گردآوری اطلاعات در مطالعات اجتماعی است. منظور از بحث گروهی، «یک صحبت بین چندین شرکت‌کننده بر سر یک موضوع است که طی آن شرکت‌کنندگان هر یک نقطه‌نظرهای مختلفی درباره آن موضوع دارند و مطرح می‌کنند» (رفیع‌پور، ۱۳۹۰، ص ۲۳). از آنجا که یکی از زمینه‌های کاربرد روش «بحث گروهی»، کسب اطلاعات ابتدایی و اکتشافی در مورد ابعاد مختلف یک مسئله و کنترل اطلاعات به دست آمده با روش‌های دیگر است (همان، ص ۲۹)، لذا از این روش برای بررسی ابعاد مختلف مقوله انس با قرآن و کنترل شاخص‌های به دست آمده توسط محققین استفاده شد.

نویسندگان ابتدا با مراجعه به مطالعات کتاب‌خانه‌ای در حوزه انس با قرآن و همچنین تأمل در تجربیات و تأملات چندین ساله خود در این باره، فهرستی طبقه‌بندی‌شده از این شاخص‌ها را به عنوان پیش‌نویس و زمینه بحث گروهی آماده ساختند. دو ویژگی مهم برای اندیشمندان شرکت‌کننده در بحث گروهی در نظر گرفته شد: سابقه طولانی در «آموزش

قرآن» و سابقه یا آشنایی عمیق با حوزه «مدیریت امور قرآنی». سابقه در حوزه «آموزش قرآن» بدین جهت ضرورت داشت که این افراد باید هم با قرآن مأنوس بوده و هم با ویژگی‌های آموزشی قرآن کریم آشنا می‌بودند.

سابقه در حوزه «مدیریت امور قرآنی» نیز آنها را با بحث‌های مدیریتی و سنجش مخاطبان در حوزه‌های مختلف، آشناتر ساخته و باعث می‌شد در طراحی و تدقیق این شاخص‌ها، ضرورت‌ها و محدودیت‌های اجرایی و عملیاتی سنجش را یادآور شوند. بدین منظور، دکتر محمد علی لسانی فشارکی (عضو هیئت علمی دانشگاه و استاد رشته علوم قرآن و حدیث)، مهندس مسعود وکیل (عضو شورای سیاست‌گذاری دفتر تألیف کتب درسی و جزو مؤلفین اکثر کتب درسی درس قرآن مقاطع مختلف تحصیلی)، سید مهدی سیف (عضو شورای سیاست‌گذاری دفتر تألیف کتب درسی و جزو مؤلفین اکثر کتب درسی درس قرآن)، دکتر محمد علی خواجه‌پیری (استاد دانشگاه و معاون اسبق قرآن و عترت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی) و رضا سلامت‌پناه (استاد دانشگاه و معاون مطالعات و برنامه‌ریزی دبیرخانه شورای توسعه فرهنگ قرآنی) انتخاب شدند. در ۵ جلسه دو ساعته، پس از طرح هر یک از شاخص‌ها، بحث‌های مفصلی پیرامون آنها توسط اعضای میز اندیشه صورت گرفت و در پایان، عبارت تکمیلی به عنوان شاخص با رأی اکثریت اعضای جلسه، تصویب شد.

۱-۲. روایی و پایایی تحقیق

مراد از روایی در تحقیقات حوزه علوم انسانی، این است که مقیاس و محتوای ابزار یا سوالات مندرج در ابزار دقیقاً متغیرها و موضوع مورد مطالعه را بسنجد (حافظ‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵). به عبارت دیگر، روایی تحقیق به این معناست که سیر مراحل تحقیق درست تنظیم شده و نتایج تحقیق، عین واقعیت باشند. پایایی تحقیق نیز که از آن به اعتبار، دقت و اعتمادپذیری تعبیر می‌شود، عبارت است از اینکه اگر یک وسیله اندازه‌گیری که برای سنجش متغیر و صفتی ساخته شده در شرایط مشابه در زمان یا مکان دیگر مورد استفاده

قرار گیرد، نتایج مشابهی از آن حاصل شود (همان). یعنی تحقیق قابلیت تکرارپذیری در شرایط مختلف داشته باشد و در صورت تکرار نیز نتایج مشابه از آن تحقیق گرفته شود. از آنجا که مراحل این تحقیق، به روش تحقیق کیفی در مطالعات اجتماعی شباهت بیشتری دارد، برای ارزیابی روایی و پایایی آن هم باید از روش‌های ارزیابی کیفی استفاده نمود. لینکولن و گوبا روشی را برای تأمین روایی و پایایی تحقیق کیفی پیشنهاد می‌کنند که بر پایه چهار معیار «اعتبار»، «انتقال‌پذیری»، «اطمینان‌پذیری» و «تأیید‌پذیری» است (به نقل از: عباس‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۲۳). لذا برای آنکه این تحقیق از یک سو اعتبار لازم را داشته و از سوی دیگر، قابلیت تکرارپذیری و حصول نتایج مشابه در آن لحاظ شود، اقدامات زیر انجام شده است:

- برگزاری جلسات بحث گروهی در مکانی که هم از نظر علمی و هم از نظر سیاسی - مدیریتی، و وجهه مناسبی برای تحقیق به شمار آمده و اقبال اساتید دعوت شده را به دنبال داشته باشد. بدین منظور جلسات در ساختمان دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی و با همکاری کارکنان شورای تخصصی توسعه فرهنگ قرآنی برگزار و نسخه‌ای از داده‌ها در آن مکان بایگانی شد.

- ضبط و ثبت صوتی و متنی جلسات بحث گروهی.

- زمان طولانی ارتباط محققان با این مسئله (در حدود ۲ سال)، آشنایی و درگیری عمیق آنها با حوزه مورد پژوهش (نویسنده اول ۱۰ سال و نویسنده دوم بیش از سه دهه) و داشتن سابقه طراحی سوالات تخصصی آزمون استخدامی معاونت قرآن و عترت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی توسط نویسنده دوم، موجب شد که زوایای مختلف عملی و اجرایی موضوع بیش از پیش برای محققان آشکار شود. این امر می‌تواند بر اساس راهبردهای هشت‌گانه کرسول برای تحقق اعتبار و روایی تحقیقات کیفی (۱۳۹۱: فصل دهم کتاب)، یکی از عوامل تأمین روایی این تحقیق محسوب شود.

- تأیید نتایج نهایی پژوهش توسط شرکت‌کنندگان در مصاحبه، یکی دیگر از راهبردهای تأمین روایی و پایایی پژوهش است (همان). از آنجا که روال جلسات میز اندیشه اینگونه بود که هر یک از بندها، توسط شرکت‌کنندگان تصویب می‌شد، لذا نتایج

پژوهش که شاخص‌های طبقه‌بندی شده می‌باشد، به تأیید مصاحبه‌شوندگان رسیده و از این لحاظ نیز روایی و پایایی این تحقیق تأمین شده است.

۲. مفاهیم تحقیق

دو مفهوم اصلی تحقیق، یعنی «انس با قرآن» و «شاخص‌های پیامد دانشی و مهارتی» مفاهیمی هستند که در این بخش تعریف خواهند شد.

۱-۲. فضای مفهومی انس با قرآن

واژه «انس» از ریشه سه حرفی «انس» گرفته شده است. این ریشه که ریشه‌ای سامی است، به معنای انسان، مردم و نوع انسان‌هاست (مشکور، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۴۲). مشتقات مختلف این ریشه در زبان‌های مختلف سامی، به همین مفهوم دلالت می‌کنند (عربی: انس، انسان، انسی، اناس، اناسی و...). بنا به گفته ابن فارس دلالت اصلی ریشه «انس» ظهور و آشکار شدن است و عرب، هر چیزی را که با شیوه و طریقه تنهایی مخالفت کند، با این ریشه می‌نمایاند. لذا علت کاربرد کلمه «انس» برای انسان‌ها آشکار بودن انسان‌ها بر خلاف اجنه است (۱۴۰۴: ج ۱، ص ۱۴۵).

«انس» به معنای دوست صمیمی انسان نیز هست (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۸۷) و «آنسه» به معنای دخترکی است که خوش‌نفس بوده و انسان دوست دارد با او باشد و با او حرف بزند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۳۰۸). در متون دینی، انس با نقیضش یعنی «وحشت» و «تنهایی» توأم شده است: «یا مونس کل مستوحش... یا مونس کل وحید» (قمی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۰)، «فکن أنیس فی وحشتی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۱۴۸). در زبان فارسی نیز انس با چیزی، به این معناست که انسان با وجود آن احساس تنهایی نکرده و با آن خو و الفت گرفته باشد (م. ک. با: دهخدا، واژه انس).

لذاست که در ادعیه شیعه نیز معمولاً انس با قرآن در پیوند با فضاهای تاریک و وحشت‌زا مطرح شده است: «واجعل القرآن لنا فی ظلم اللیالی مؤنسا» (علی بن حسین، ۱۳۷۶: ۳۱۰) و «واجعله لی أنساً فی قبری و أنساً فی حشری و أنساً فی نثری» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۴۱). امام علی (علیه

السلام) می‌فرماید: « من أنس بتلاوة القرآن لم توحشه مفارقة الإخوان » (آمدی، ۱۴۱۰: ۶۳۸). از این حدیث می‌توان فهمید که انس با قرآن، می‌تواند جایگزین روابط دوستانه با دیگران باشد و خلأهای ناشی از آن را هم پر کند.

با توجه به توضیحات فوق، می‌توان گفت که انس با قرآن، ارتباطی مستمر و عمیق با قرآن است که به افزایش معلومات و عواطف نسبت به تعالیم قرآنی منجر شده و انگیزه فرد برای اجرای این تعالیم را بالا می‌برد.

۲-۲. تعریف شاخص و انواع آن

واژه شاخص یا معرف، به معنای مفهوم یا عددی است که اندازه کمیت معینی را مشخص می‌نماید (امانی، ۱۳۵۴، ص ۹). شاخص‌ها در واقع ملاک‌ها و معیارهایی هستند که به وسیله آن‌ها می‌توان مفاهیم انتزاعی را به مفاهیم انضمامی و قابل اندازه‌گیری تبدیل نمود. در مورد پژوهش حاضر، ما به دنبال شاخص‌هایی هستیم که با آنها بتوان مقوله «انس با قرآن کریم» را که یک مفهوم انتزاعی و غیر کمی است اندازه‌گیری نمود. رفیع‌پور برای معرفی انواع شاخص‌ها، به سه طبقه‌بندی مهم اشاره می‌کند (۱۳۷۲، ص ۱۶۹-۱۷۸):

در تقسیم‌بندی اول، شاخص‌ها به دو نوع تحلیلی و تحقیقی (تجربی) تقسیم می‌شوند. مراد از شاخص‌های تحلیلی، شاخص‌هایی هستند که بر مبنای یک تحلیل معنا، رابطه مستقیمی با واژه یا موضوع مورد نظر داشته باشند. شاخص‌های تحقیقی نیز شاخص‌هایی هستند که رابطه غیر مستقیم و فرضیه‌ای با واژه یا موضوع دارند. به عنوان مثال، «همراه داشتن قرآن» بر اساس فرضیه «شخص مأنوس با قرآن، حتما قرآن را همراه خود دارد» شاخصی تحقیقی برای انس با قرآن است.

در تقسیم‌بندی دیگر، شاخص‌ها به سه نوع تعریفی، وابسته و استنتاجی تقسیم می‌شوند. اگر یک واژه یا موضوع را بتوان تنها با یک شاخص و بدون نیاز به الصاق شاخصی دیگر معرفی نمود، به آن شاخص تعریفی گفته می‌شود. به عنوان مثال، دو واژه «پولدار» و «فقیر» را می‌توان با شاخص‌های «درآمد بیشتر از X» و «درآمد کمتر از Y»

کاملاً روشن و عملی تعریف نمود. لذا این دو شاخص، شاخص تعریفی برای واژه‌های پولدار و فقیر محسوب می‌شوند. اما اینگونه شاخص‌ها عموماً برای واژه‌های ساده و قابل بررسی عملی بکار می‌روند.

برخی واژه‌ها یا موضوع‌ها هستند که نمی‌توان آن‌ها را تنها با یک شاخص ساده تعریف کرد و برای مشخص ساختن آن، باید از چند شاخص به صورت همزمان استفاده نمود. به اینگونه شاخص‌ها، شاخص‌های وابسته گفته می‌شود. به عنوان مثال، موضوع «قشر اجتماعی بالا و پایین» را نمی‌توان تنها با شاخصی همچون میزان درآمد مشخص نمود. بلکه باید از شاخص‌هایی چون «میزان درآمد»، «شغل»، «تحصیلات» و «خانواده» استفاده نمود که در کنار هم و با همبستگی بالا نسبت به هم، قشر اجتماعی بالا یا پایین را روشن و مشخص نمایند.

شاخص‌های استنتاجی که می‌توان آن‌ها را با شاخص‌های تحقیقی معادل دانست، هنگامی به کار می‌روند که واژه یا مقوله مورد نظر، به صورت مستقیم قابل بررسی و مشاهده نیست و با استفاده از شاخص‌های استنتاجی، مقوله مورد نظر استنتاج می‌شود. گاه واژه‌ها به طور مستقیم قابل بررسی هستند، اما محققان به دلایلی چون دقت و اطمینان بیشتر، ترجیح می‌دهند که آن‌ها را به صورت غیر مستقیم بسنجند.

به عنوان مثال، علیرغم آنکه می‌توان میزان درآمد افراد را به صورت مستقیم تحقیق نمود، اما دقت و اطمینان بیشتر خواهد بود اگر آن را غیر مستقیم و بر مبنای معرف‌هایی چون نوع اتومبیل، منزل و غیره سنجید (رفیع‌پور، ۱۳۷۲، ص ۱۷۴).

بر اساس تقسیم‌بندی سوم، شاخص‌ها به دو نوع آشکار و پنهانی تقسیم می‌شوند. شاخص‌های آشکار یا ظاهری، شاخص‌هایی هستند که به سادگی و وضوح قابل بررسی و مشاهده باشند. شاخص‌های پنهانی عکس این شاخص‌ها هستند. یعنی شاخص‌هایی هستند که نمی‌توان به صورت دقیق و واضح، این شاخص‌ها را مشاهده و ثبت کرد.

۳. مبانی نظری شاخص‌سازی انس با قرآن کریم

برای آنکه بتوان شاخص‌های مناسبی برای انس قرآن طراحی نمود، ابتدا باید مشخص کرد که این شاخص‌ها، از چه نوع باید باشند تا بتوانند کارکرد مدنظر را داشته باشند؟

بدین منظور ابتدا به بررسی انواع شاخص‌های انس با قرآن کریم می‌پردازیم.

۳-۱. انواع شاخص‌های انس با قرآن

بر پایه توضیحاتی که در تعریف شاخص و انواع آن ارائه شد، انواع شاخص‌های انس با قرآن را می‌توان به شرح ذیل تعریف نمود:

۳-۱-۱. شاخص‌های تحلیلی

با توجه به تحقیقات فاکر میدی و هادوی کاشانی، معرف‌هایی چون «تلاوت مداوم قرآن»، «علاقه به قرآن»، «احساس آرامش هنگام خواندن یا شنیدن قرآن»، «توجه به معنی آیات»، «تدبر در آیات» و «عمل به محتوای قرآن» را می‌توان از شاخص‌های تحلیلی انس با قرآن برشمرد. هر کدام از این شاخص‌ها، به نوعی از قرآن کریم یا روایات استخراج شده‌اند.

از آیه «فأقرءوا ما تیسر من القرآن» (مزمّل: ۲۰) و کلام نورانی امام علی (علیه السلام) که می‌فرمایند: «من قرأ کل یوم مائة آیه من المصحف یتزیل و خشوع و سکون کتب الله له من الثواب بمقدار ما یعمله جمیع أهل الأرض و من قرأ مائتی آیه کتب الله له من الثواب بمقدار ما یعمله أهل السماء و أهل الأرض» (شعیری، ص ۴۱) می‌توان به روشنی، شاخص «تلاوت مستمر و روزانه قرآن» را استخراج نمود. از کلام امام علی (علیه السلام) که می‌فرمایند: «هر که به تلاوت قرآن انس بگیرد، از مفارقت دوستان وحشتی نخواهد داشت» شاخص «علاقه به قرآن» به دست می‌آید. امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند: «به دنبال مونس‌ی بودم که در پناه آن، آرامش پیدا کنم، آن را در قرائت قرآن یافتم» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۱۷۴) که از این کلام ایشان و همچنین از توصیفی که امام علی (علیه السلام) از تلاوت قرآن شبانه‌ی پرهیزکاران دارند: «یجزّون به انفسهم و یستثیرون به دواء دائم» (سید رضی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۳)، شاخص «آرامش با قرآن» را می‌توان استخراج نمود.

پیامبر عظیم‌الشان اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در خطبه غدیر می‌فرمایند: «معاشر الناس تدبروا القرآن وافهموا آیاته» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۶۰) که از این کلام و سایر روایاتی که درباره اهمیت تدبر در قرآن نقل شده، شاخص «تدبر در آیات» تولید می‌شود. همچنین با

مراجعه به احادیثی چون حدیث نبوی: «اعملوا بالقرآن اهلوا حلاله وحرموا حرامه واقتدوا به ولا تکفروا بشيء منه» (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۷۵۷) شاخص «عمل به قرآن» به دست می آید. این شاخص ها، شاخص های تحلیلی انس با قرآن کریم می باشند.

۳-۱-۲. شاخص های تعریفی و وابسته

محققان ابتدا در صدد یافتن شاخص تعریفی انس با قرآن برآمدند. شاخصی که سنجش آن به تنهایی روشن کننده میزان انس فرد با قرآن باشد. علیرغم آنکه شاخص «تلاوت مستمر و روزانه قرآن به میزان مشخص» از این نظر، بسیار نزدیک به شاخص تعریفی است، اما از آنجا که این شاخص، برخی از حوزه های مفهومی انس همچون «علاقه به قرآن»، «فهم معنای قرآن»، «تدبر در قرآن» و «کسب آرامش با قرآن» را تحت پوشش قرار نمی دهد، نمی توان آن را «شاخصی تعریفی» برای انس با قرآن در نظر گرفت. چرا که برخی افراد همچون قرآن خوان های سر قبور اموات یافت می شوند که روزانه آیات فراوانی از قرآن را تلاوت می کنند، اما بدون فهم معنای کلمات و بدون تدبر در آیات.

این افراد را اگر با شاخص «تلاوت مستمر و روزانه قرآن» بسنجیم، قاعدتاً انس بالایی با قرآن دارند، اما اطلاق واژه انس به معنای دقیق آن به این نوع ارتباط با قرآن، بسیار محل تردید است. لذا شاخص های «تلاوت مستمر قرآن»، «علاقه به قرآن»، «فهم معنای قرآن»، «عمل به قرآن» و «احساس آرامش با قرآن» را باید به عنوان شاخص های وابسته انس با قرآن محسوب نمود. چرا که مقوله انس با قرآن، با هیچ یک از این شاخص ها به تنهایی قابل تعریف نیست، اما این صفات مجموعاً مقوله انس با قرآن را تعریف می کنند.

۳-۱-۳. شاخص های آشکار و پنهان

شاخص هایی که پیش تر ذکر آن رفت، با آنکه همگی از شاخص های تحلیلی محسوب می شوند، اما شاخص های آشکاری نیستند و بررسی آنها برای پرسشگر دشوار و اعتماد به این پرسش ها معتبر نیست.

به عنوان مثال، براس سنجش این شاخص‌ها باید سوالاتی اینچنین مطرح نمود: «شما چقدر در روز قرآن می‌خوانید؟»، «چقدر علاقه به خواندن قرآن دارید؟»، «چقدر در قرآن تدبر می‌کنید؟» و «چقدر با قرآن آرامش می‌یابید؟».

به جز سوال اول که می‌توان آن را کاملاً به صورت کمی مشخص نمود، ما بقی سوالات را باید با استفاده از طیف‌های مختلف از «خیلی کم» به «خیلی زیاد» دسته‌بندی کرد که اولاً چندان دقیق نیستند و ثانیاً چندان مورد اطمینان هم نیستند. به خصوص اگر این پرسشنامه در اختیار فردی حقیقی (و نه نمونه تصادفی) قرار گیرد و پاسخ‌های او، ملاک تصمیم‌گیری‌های خاص درباره وی باشد.

۳-۱-۴. شاخص‌های استنتاجی

لذا باید به سراغ شاخص‌های استنتاجی یا شاخص‌های تحقیقی رفت. شاخص‌هایی که خود، شاخص‌های تعریفی یا تحلیلی مقوله انس با قرآن نیستند، اما شاخص‌های وابسته‌ای هستند که می‌توان آنها را به عنوان آثار و پیامدهای انس با قرآن قلمداد و از آنها برای سنجش و کمی‌سازی این مقوله استفاده کرد. شجاعی زند نیز در مدل سنجش دینداری، بر امکان سنجش «آثار و نشانه‌های دینداری»، آن هم آثار قابل مشاهده و سنجش، و نه پیامدهای عمیق که به دلیل بلاوصف بودن و یا امتناع فرد از ابراز، قابل سنجش نیستند، تأکید کرده است (۱۳۸۴، صص ۵۴-۵۵). در این تحقیق، این شاخص‌ها به عنوان معرف میزان و سطح انس با قرآن آحاد جامعه محسوب و طبقه‌بندی شده‌اند.

۳-۲. تعریف شاخص دانشی و مهارتی

متناظر با تقسیم‌بندی وجوه دین به سه حوزه «معرفتی»، «عاطفی» و «رفتاری» (همان)، پیامدهای انس با قرآن را می‌توان در سه حوزه کلی تقسیم‌بندی نمود: حوزه دانشی و مهارتی، حوزه عاطفی و حوزه رفتاری. سنجش پیامدهای عاطفی و رفتاری انس با قرآن از آنجا که شاخص‌های پنهانی بوده و منوط به خوداظهاری هستند، همان مشکلات ذکر شده

را در بر دارند. اما سنجش پیامدهای دانشی و مهارتی انس با قرآن، می تواند میزان واقعی ارتباط فرد پاسخگو با قرآن را روشن نماید.

منظور از شاخص دانشی و مهارتی پیامد انس، آگاهی ها و توانایی های خاصی است که به صورت تدریجی در اثر کثرت و عمق ارتباط با قرآن نسبت به قرآن در فرد مأنوس ایجاد می شود. یعنی فردی که با قرآن مأنوس است و رابطه ای عمیق، مکرر و عاطفی با قرآن برقرار کرده است، به مرور زمان چیزهایی از قرآن می داند و می فهمد که فرد غیر مأنوس به طور معمول به آن دست پیدا نمی کند. اینگونه شاخص سازی در تحقیقات سنجش دین داری نیز معمول است. کما اینکه شجاعی زند در الگویی که برای سنجش دینداری جامعه ایرانی طراحی نموده، شاخص هایی چون «معلومات دینی» را پررنگ ساخته است (۱۳۸۴، ص ۵۴) و سراج زاده و پویافر در تحقیقی که بر اساس مدل شجاعی زند انجام داده اند، برای سنجش معلومات دینی، سوالاتی دینی مطرح کرده اند تا میزان آشنایی علمی پاسخ گویان با دین را به صورت واقعی روشن سازند (۱۳۸۸، ص ۱۱).

مجدداً تأکید می شود که این شاخص ها پیامد انس با قرآن هستند، نه لازمه انس! یعنی مراد نویسندگان این نیست که هر که می خواهد با قرآن مأنوس باشد، باید این شاخص ها را در خود ایجاد کند، بلکه منظور این است که این شاخص ها به صورت خود به خود و به مرور زمان در فرد مأنوس ایجاد می شوند و می توانند نشانگر انس فرد با قرآن در مدت زمانی طولانی باشند.

۴. سطوح انس با قرآن

در این تحقیق، سطوح مختلف انس با قرآن کریم به سه سطح مقدماتی، پیشرفته و عالی به شرحی که در ادامه می آید، تقسیم بندی شده اند:

۴-۱. سطح مقدماتی

مراد از سطح مقدماتی در انس با قرآن کریم، ارتباط مکرر و مستمر با قرآن کریم در حدی است که بتوان به آن انس با قرآن کریم اطلاق کرد. این ارتباط از نظر ویژگی های

انس با قرآن مخصوصاً «کثرت» و «عمق» ارتباط در حدی ابتدایی است اما به حدی رسیده است که کاربرد واژه «انس» برای آن بی‌جا نباشد.

آنچه که نویسندگان مقاله پس از بررسی متون دینی و نظرات دانشمندان و بزرگان دین به آن رسیده‌اند این است که حداقل سطح انس با قرآن، ارتباط روزانه با قرآن به نحوی است که متوجه مفاهیم آن شده و کمی در آن تدبر نماید: خداوند متعال در آیه ۲۰ سوره مزمل می‌فرماید: «فاقرءوا ما تيسر من القرآن». امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «القرآن عهد الله إلى خلقه فقد بيني للمرء المسلم أن ينظر في عهده و أن يقرأ منه في كل يوم خمسين آية» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۰۹).

در این روایت، حداقل میزانی که هر فرد مسلمان باید در روز تلاوت کند، پنجاه آیه دانسته شده است. در روایتی دیگر، امام باقر (علیه السلام) به نقل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) میزان تلاوت روزانه قرآن را از ده تا هزار آیه تقسیم‌بندی و برای هر مقدار، درجه‌ای معنوی مشخص فرموده‌اند: «من قرأ عشر آيات في ليلة، لم يكتب من الغافلين؛ و من قرأ خمسين آية، كتب من الذاكرين؛ و من قرأ مائة آية، كتب من القانتين؛ و من قرأ مائتي آية، كتب من الخاشعين؛ و من قرأ ثلاثمائة آية، كتب من الفائزين؛ و من قرأ خمسمائة آية، كتب من المجتهدين؛ و من قرأ ألف آية، كتب له قنطار من بر- القنطار خمسة عشر ألف مثقال من ذهب و المنقال أربعة و عشرون قيراطاً- أصغرها مثل جبل أحد، و أكبرها ما بين السماء إلى الأرض» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۱۲). از این نظر، حداقل سطح انس با قرآن کریم را می‌توان قرائت ده آیه از قرآن در هر شبانه‌روز معین نمود.

در روایات دیگر به لزوم تفکر و تدبر در قرآن کریم در هنگام تلاوت اشاره شده است: ابوبصیر از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده که فرموده‌اند: «ان القرآن لا يقرأ هذمة، و لكن يرتل ترتيلاً، فإذا مرتت بآية فيها ذكر الجنة، فقف عندها، و سل الله عز و جل الجنة، و إذا مرتت بآية فيها ذكر النار، فقف عندها، و تعوذ بالله من النار» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۱۷). همچنین امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «لا خير في قراءة ليس فيها تدبر» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۶).

بر اساس آیات و روایات فوق، مشخص می‌شود که در سطح حداقلی و مقدماتی انس با قرآن کریم، باید به صورت روزانه ده تا پنجاه آیه از قرآن کریم را همراه با تدبر و تأمل در آیات تلاوت نمود.

۴-۲. سطح پیشرفته

زیر شاخص سطح پیشرفته برای افرادی تعریف شده است که هم از نظر کثرت و عمق ارتباط با قرآن و هم از نظر کیفیت ارتباط با قرآن نسبت به سطح مقدماتی در سطحی بالاتر قرار دارند. این افراد مدت زمان بیشتری با قرآن مأنوس بوده‌اند و کیفیت این انس نیز فراتر از سطح مقدماتی بوده است. لذا آگاهی‌ها و توانایی‌های این سطح بیشتر از سطح مقدماتی است.

در روایات نیز به این سطح از انس با قرآن اشاره شده است. از امام صادق علیه السلام نقل شده که ایشان به برخی از شاگردان خود دستور داده‌اند که هر پنج روز یک بار، یا هر هفته یک بار، یا هر دو هفته یک بار قرآن را ختم نمایند: «اقرأ أخسأ، اقرأ أسبأ، أما إن عندي مصحفاً مجزئاً أربعة عشر جزءاً» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۱۸). در روایت دیگری، به ختم قرآن در یک ماه (روزی یک جزء) اشاره شده است: «لا یعجبني أن تقرأه في أقل من شهر» (همان، ص ۶۱۷). البته در ماه مبارک رمضان که بهار قرآن است، اجازه داده شده که در سه شبانه‌روز قرآن ختم شود: «فقال له أبو بصير جعلت فداك اقرأ القرآن في شهر رمضان في ليلة فقال لا قال ففني ليلتين قال لا قال ففني ثلاث قال ها وأشار بيده» (همان).

۴-۳. سطح عالی

زیر شاخص سطح عالی برای افرادی تعریف شده که در نقطه اوج انس با قرآن قرار دارند. این افراد قاعده‌تاً اکثر قرآن را به صورت اجمالی از بر هستند و بر متن و مفاهیم اکثر آیات و سوره‌های قرآنی مسلط می‌باشند. همچنین این افراد آگاهی‌ها و توانایی‌هایی فراتر از سطوح پیشین داشته و در حوزه‌هایی از علوم قرآنی که ارتباط بیشتری با متن و مفاهیم قرآن کریم دارد نیز ورود کرده‌اند. باید در نظر داشت که این سطح از انس با قرآن کریم، چیزی نیست که از عموم مردم انتظار رود، بلکه این سطح مخصوص متخصصان حوزه‌های علوم دینی و قرآنی است که باید انسی بسیار فراتر و تخصصی‌تر از افراد معمولی جامعه با قرآن داشته باشند.

۵. شاخص‌های پیامد انس با قرآن

شاخص‌های پیامد انس با قرآن را می‌توان با نگاه کلی در حوزه «شاخص‌های کلان» و با نگاه جزئی در حوزه «شاخص‌های طبقه‌بندی‌شده» بررسی نمود.

۵-۱. شاخص‌های کلان

شاخص‌های کلان، کلی‌ترین شاخص‌هایی هستند که به عنوان پیامد انس با قرآن مطرح می‌باشند. «آشنایی با متن قرآن» و «آشنایی با مفاهیم قرآن» دو شاخص کلان و کلی پیامد انس با قرآن هستند. بدین معنا که فرد مأنوس با قرآن، به طور کلی با متن و مفاهیم قرآن آشنایی خواهد یافت.

۵-۱-۱. آشنایی با متن قرآن کریم

قرآن کتابی است خواندنی و متشکل از حروف، کلمات، جملات و عبارات. اولین و کلی‌ترین سطح ارتباط با قرآن، ارتباط با همین کلمات و عبارات است. کسی که با قرآن کریم مأنوس است، به فراخور سطح و میزان انشس، با این متن آشنایی پیدا می‌کند. این آشنایی آگاهی‌ها و توانایی‌های خاصی برای فرد مأنوس ایجاد می‌کند که می‌توان با شاخص‌های اصلی ذیل آنها را طبقه‌بندی کرد: (جدول ۱)

| جدول ۱: شاخص‌های اصلی آشنایی با متن قرآن کریم | |
|--|---|
| تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد کلمات در قرآن | تشخیص متن قرآن از سایر متون |
| خواندن درست و روان آیات قرآن از روی انواع خطوط و مصاحف | تشخیص جایگاه کلمات در آیات، آیات در سوره‌ها و سوره‌ها در قرآن |
| آشنایی با نگارش کلمات قرآن | آشنایی با ضبط کلمات قرآن |

۵-۱-۲. آشنایی با مفاهیم قرآن کریم

از آنجا که یکی از ویژگی‌های انس با قرآن، فهم و تعمق در مطالبی است که خداوند متعال بیان فرموده، آشنایی با مفاهیم قرآن کریم نیز یکی دیگر از شاخص‌های کلی و کلان

پیامد انس با قرآن به شمار می‌رود. فردی که با قرآن مأنوس است، علاوه بر آن که ارتباط زیاد و عمیقی با متن قرآن دارد، با مفاهیم قرآن کریم نیز آشنایی پیدا کرده و می‌تواند به آگاهی‌ها و توانایی‌های خاصی در این حوزه دست پیدا کند. (جدول ۲)

برخی از این شاخص‌ها، در روایات معصومین (علیهم السلام) به صورت کلی مطرح شده‌اند. به عنوان مثال، کلام پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) که می‌فرمایند: «تدبروا القرآن وافهموا آیاته» (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۶۰) را می‌توان ناظر به دو شاخص «توانایی تدبر و دریافت معارف از آیات» و «درک معنای آیات قرآن» تلقی نمود.

ابوجارود از امام باقر (علیه السلام) نقل می‌کند که ایشان می‌فرمودند: «إذا حدثتكم بشيء فاسألوني من كتاب الله» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۰). از این روایت می‌توان اینطور برداشت نمود که شخص مأنوس با قرآن می‌تواند درباره هر موضوعی که صحبت می‌کند، آیه‌ای از قرآن کریم را به عنوان شاهد معرفی نماید. لذا از این روایت می‌توان شاخص‌های «توانایی یافتن مفاهیم در قرآن» و «توانایی استشهاد به قرآن در گفتار و نوشتار» را استخراج نمود. امام علی (علیه السلام) نیز می‌فرمایند: «ذلك القرآن فاستنطقوه» (همان، ص ۶۱) که از این کلام نورانی، می‌توان به ضرورت استنطاق قرآن توسط فرد مأنوس با آن پی برد و شاخص «توانایی قضاوت ارزشی نسبت به مفاهیم مختلف بر اساس قرآن» را طراحی کرد.

البته باید توجه داشت که تقسیم‌بندی این شاخص‌ها به سطوح مختلف و به صورت کمی را نمی‌توان از قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم السلام) انتظار داشت.

| جدول ۲: شاخص‌های اصلی آشنایی با مفاهیم قرآن کریم | |
|---|---|
| توانایی یافتن مفاهیم در قرآن | درک معنای آیات قرآن |
| توانایی تدبر و دریافت معارف از آیات | توانایی استشهاد به قرآن در گفتار و نوشتار |
| توانایی قضاوت ارزشی نسبت به مفاهیم مختلف بر اساس قرآن | تشخیص مضامین آیات قرآن در سایر متون |

در جدول زیر، شاخص‌های طبقه‌بندی شده پیامد انس با قرآن کریم در حوزه دانشی و مهارتی مطرح و پس از آن، توضیحاتی کلی درباره شاخص‌های اصلی و زیرشاخص‌های مربوطه ارائه شده است.

| جدول ۳: شاخص‌های طبقه‌بندی شده دانشی و مهارتی پیامد انس با قرآن کریم | | | | | |
|--|---|--|---|--|---|
| شاخص کلان | شاخص اصلی | زیرشاخص سطح مقدماتی | زیرشاخص سطح پیشرفته | زیرشاخص سطح عالی | |
| آشنایی و انس با متن قرآن کریم | تشخیص متن قرآن از سایر متون | تشخیص عبارات و آیات مشهور قرآن از سایر متون | تشخیص ترکیب‌ها، عبارات و آیات قرآن از سایر متون | تشخیص عبارات قرآنی تصریف شده از سایر متون | |
| | تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد کلمات در قرآن | تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد کلمات مشهور و پراستعمال در قرآن | تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد کلمات قرآن | تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد کلمات ریشه‌های کلمات عربی در قرآن | |
| | | | تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد کلمات با تصریف‌های مختلف در قرآن | | |
| | تشخیص جایگاه کلمات در آیات، آیات در سوره‌ها و سوره‌ها در قرآن | تشخیص تعلق آیات مشهور به سوره‌ها | تشخیص تعلق آیات مشهور به سوره‌ها | تشخیص تعلق آیات به سوره‌ها از طریق شناخت نوع فواصل آیات | تشخیص تعلق یا عدم تعلق عبارات و آیات به سوره‌ها |
| | | | تشخیص حذف، اضافه یا جابه‌جایی کلمات و عبارات در آیات مشهور | تشخیص حذف، اضافه یا جابه‌جایی کلمات و عبارات در آیات سور مشهور | تشخیص حذف، اضافه یا جابه‌جایی کلمات و عبارات در آیات قرآن |
| | | | تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد عبارات کثیرالاستعمال یا | تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد عبارات خاص و مشهور در | تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد کلمات در سوره‌ها |
| | | | | | |

| | | | |
|--|--|---|--|
| | سوره‌ها | خاص در سور مشهور | |
| تشخیص فواصل آیات سوره‌ها | تشخیص فواصل آیات در سوره‌هایی که دارای فواصل خاص هستند | تشخیص فواصل آیات سوره‌های جزء ۳۰ و سوره‌های مشهور | |
| تشخیص آیات ابتدایی و انتهایی سوره‌ها | تشخیص آیات ابتدایی سوره‌ها | تشخیص آیات ابتدایی و انتهایی سوره‌های مشهور | |
| تشخیص دقیق ترتیب سوره‌های قرآن | تشخیص جایگاه تقریبی سوره‌های قرآن | تشخیص ترتیب سوره‌های سبع طوال و جایگاه تقریبی سور مشهور | |
| تشخیص تقدم و تأخر آیات در تمامی سوره‌های قرآن | تشخیص تقدم و تأخر آیات در بسیاری از سوره‌ها | تشخیص تقدم و تأخر آیات در سوره‌های مشهور و سور جزء ۳۰ | |
| توانایی خواندن درست و روان آیات از متن بدون اعراب و تشخیص کلمات و عبارات قرآنی در انواع خطوط و آثار هنری | توانایی خواندن درست و روان اغلب آیات از متن بدون علامت‌گذاری (اعراب) | توانایی خواندن درست و روان آیات از انواع رسم الخط مصاحف | خواندن درست و روان آیات قرآن از روی انواع خطوط و مصاحف |
| توانایی اعراب‌گذاری آیات قرآن | توانایی تصحیح موارد نقص یا اشکال حرکات در کلمات قرآن | تشخیص نقص یا اشکال حرکات کلمات در آیات و سور مشهور | آشنایی با ضبط کلمات قرآن |
| توانایی نوشتن آیات قرآن از حفظ | توانایی نوشتن آیات قرآن به هنگام شنیدن | تشخیص موارد غلط در نگارش کلمات قرآن | آشنایی با نگارش کلمات قرآن |

| | | | |
|---|--|--|--|
| درک معنای آیات قرآن کریم | درک معنای عموم آیات قرآن | درک معنای همه آیات قرآن | درک وجوه مختلف معنای آیات قرآن |
| توانایی یافتن مفاهیم در قرآن | توانایی یافتن مفاهیم در عموم سوره قرآن | توانایی یافتن مفاهیم در سوره‌ها و آیات مشهور | توانایی یافتن مفاهیم در قرآن |
| توانایی استشهاد به قرآن در گفتار و نوشتار | توانایی استفاده از عبارات قرآنی در محاورات و مکتوبات عمومی | توانایی استفاده از عبارات قرآنی مشهور در گفتار و نوشتار | استفاده تخصصی از آیات و عبارات قرآنی |
| توانایی استشهاد به قرآن در گفتار و نوشتار | توانایی استشهاد به آیات قرآن در بیان معارف دینی | توانایی جایگزینی عبارات قرآنی به جای گفتار شخصی (تکلم با قرآن) | توانایی استشهاد و استناد به آیات قرآن |
| توانایی تدبر و دریافت معارف از آیات | توانایی تشخیص موضوعات محوری آیات، رکوعات و سوره‌ها | توانایی دریافت نکته یا طرح پرسش مرتبط با عموم آیات | توانایی دریافت روشمند معارف از آیات قرآن |
| تشخیص مضامین آیات قرآن در سایر متون | تشخیص مضامین عموم آیات قرآن در سایر متون | تشخیص مضامین مشهور آیات قرآن در سایر متون | تشخیص مضامین قرآنی، مستتر در متون مختلف |
| توانایی قضاوت | توانایی عرضه باورهای | توانایی عرضه باورهای | توانایی عرضه |

آشنایی و انس با مفاهیم قرآن کریم

| | | | |
|---|------------------------------|--|---|
| ارزشی نسبت به مفاهیم مختلف بر اساس قرآن | عمومی به قرآن و ارزشگذاری آن | گزاره‌های فرهنگی اجتماعی به قرآن و ارزش گذاری آن | گزاره‌های مختلف به قرآن و ارزش گذاری آن |
|---|------------------------------|--|---|

یکی از پیامدهای انس با قرآن کریم و تلاوت مستمر و مکرر آن، پیدایش قوه تشخیص متن قرآن از سایر متون است. در مرحله مقدماتی، فرد می‌تواند آیات و عبارات مشهور قرآنی را شناسایی نماید. در مرحله پیشرفته، فرد باید بتواند تک تک عبارات و آیات قرآنی را از سایر متونی چون ادعیه و روایات تشخیص دهد.

به عنوان مثال، امام علی(علیه السلام) در ابتدای خطبه متقین خطاب به یار صدیقشان هم‌ام می‌فرماید: «یا همام! اتق الله و احسن فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» (سید رضی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۶). فردی که مدعی انس با قرآن در مرحله پیشرفته است، باید بتواند آیه قرآن را در این عبارت تشخیص دهد. در مرحله عالی نیز، فرد باید عبارات قرآنی با شکل صرفی دگرگون را نیز تشخیص دهد.

به عنوان مثال، امام سجاد(علیه السلام) در فراز پایانی دعای دوازدهم صحیفه سجادیه به درگاه خداوند عرضه می‌کند: «و آمن خوف نفسي، إنك علی كل شیء قدير، و ذلك علیک یسیر» (علی بن حسین، ۱۳۷۶، ص ۶۸). فردی که در انس با قرآن کریم به سطح عالی رسیده، علاوه بر تشخیص فراز میانی به عنوان یکی از عبارات مشهور قرآن کریم، عبارت پایانی را نیز به عنوان مصروف عبارت «ان ذلک علی الله یسیر» (حج: ۷۰) تشخیص می‌دهد.

شاخص دیگر، تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد کلمات در قرآن است. فردی که با قرآن مأنوس است، به فراخور درجه و سطح انشش، می‌تواند کاربرد یا عدم کاربرد کلمات مشهور تاریخه‌های زبان عربی را در قرآن تشخیص دهد.

یکی دیگر از مهارت‌هایی که در پی استمرار تلاوت قرآن کریم به دست می‌آید، تشخیص جایگاه آیات و سوره در قرآن کریم است. در مراحل مقدماتی انس، این قوه درباره آیات و سوره مشهور ایجاد می‌شود و در مراحل پیشرفته و عالی انس، قوه تشخیص جایگاه تمامی عبارات، آیات و سوره قرآن کریم در فرد مأنوس ایجاد می‌شود.

کسی که با قرآن مأنوس بوده و مکرراً آن را تلاوت می‌کند، قاعدتاً نباید در خواندن آن مشکلی داشته باشد. این شاخص یکی دیگر از پیامدهای انس با قرآن است که تا توانایی خواندن قرآن بدون اعراب‌گذاری هم ادامه پیدا می‌کند. همچنین فرد مأنوس، با اعراب و شیوه نگارش کلمات قرآن نیز آشناست و می‌تواند موارد مشکل‌دار و اشتباه را تشخیص دهد.

از آنجا که یکی از مؤلفه‌های اصلی انس با قرآن، تدبر در مفاهیم کلام الهی است، فرد مأنوس به مرور زمان در این خصوص نیز آگاهی‌ها و توانایی‌هایی می‌یابد. او به تدریج به معنای آیات مسلط می‌شود و همچنین می‌تواند جایگاه تقریبی بیان مفاهیم در قرآن را بیابد.

توانایی استشهاد و استناد به آیات قرآن کریم، شاخص دیگری است که از روی آن می‌توان به انس فرد با قرآن کریم پی برد. همچنین توانایی تدبر در آیات و استخراج مفاهیم به تناسب درجه و سطح انس با قرآن، پیامد دیگری است که بیانگر سطح و میزان انس فرد با قرآن است.

یکی دیگر از آثار و پیامدهای ارتباط مستمر مفهومی با قرآن، آشنایی با مضامین قرآنی و شناسایی آن مضامین در سایر متون است. همچنین از فرد مأنوس با قرآن انتظار می‌رود که بتواند بر اساس مضامین قرآنی، نسبت به موضوعات و مفاهیم مختلف اجتماعی، فرهنگی و... اظهار نظر و قضاوت ارزشی نماید. بدین معنا که فرد مأنوس با قرآن که با مفاهیم قرآن نیز آشنایی دارد، می‌تواند دیدگاه قرآن نسبت به موضوعات مختلف را تشخیص داده و بیان نماید. این پیامد که نقطه اوج انس با قرآن کریم از نظر دانشی است، تنها در اثر انس مستمر با قرآن و مفاهیم قرآنی در فرد ایجاد می‌شود و می‌تواند شاخص و سنجه مناسبی برای میزان انس فرد با قرآن باشد.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به سوالات فرعی مطرح شده، نتایج تحقیق بدین شرح است:

۱- همانطور که در روایات معصومین علیهم السلام نیز بیان شده، به علت تفاوت میزان تلاوت روزانه، استمرار افراد و میزان تدبر آنها در آیات، با یکدیگر، سطح انس افراد مختلف با قرآن کریم متفاوت است. برخی از افراد در سطح حداقلی و مقدماتی انس با قرآن قرار داشته و به حداقل‌هایی که از یک مسلمان انتظار می‌رود اکتفا می‌کنند، برخی از این سطح فراتر رفته و میزان تلاوت روزانه و عمق تدبر در آیات را افزایش می‌دهند و برخی نیز به نقطه اوج انس با قرآن رسیده و شب و روزشان را با قرآن می‌گذرانند. لذا انس با قرآن را می‌توان به سه سطح مقدماتی، پیشرفته و عالی تقسیم کرد.

۲- برای سنجش و کمی‌سازی مقوله انس با قرآن، باید به سراغ شاخص‌های تحقیقی رفت که آثار و پیامدهای انس محسوب می‌شوند. آثار و پیامدهای انس را نیز می‌توان در سه حوزه دانشی، عاطفی و رفتاری تقسیم‌بندی نمود. سنجش انس با استفاده از شاخص‌های دو حوزه عاطفی و رفتاری از آنجا که مبتنی بر خوداظهاری است، از دقت و اطمینان لازم برخوردار نیست. لذا، بهترین راه این است که به سراغ شاخص‌های دانشی پیامد انس با قرآن رفت و این شاخص‌ها را ملاک سنجش انس با قرآن دانست. فردی که با قرآن مأنوس است، در اثر کثرت و عمق ارتباط با قرآن، آگاهی‌ها و توانایی‌هایی به دست می‌آورد که در حالت معمولی، فرد غیر مأنوس فاقد آنهاست. این آگاهی‌ها و توانایی‌ها که از آنها با عنوان شاخص‌های پیامد انس با قرآن کریم یاد می‌کنیم، به دو دسته کلی «آشنایی با متن قرآن» و «آشنایی با مفاهیم قرآن» تقسیم می‌شود.

۳- شاخص‌های اصلی در حوزه آشنایی با متن قرآن: تشخیص متن قرآن از سایر متون، تشخیص کاربرد یا عدم کاربرد کلمات در قرآن، تشخیص جایگاه کلمات در آیات، آیات در سوره‌ها و سوره‌ها در قرآن، خواندن درست و روان آیات قرآن از روی انواع خطوط و مصاحف، آشنایی با ضبط کلمات قرآن و آشنایی با نگارش کلمات قرآن می‌باشند.

۴- شاخص‌های اصلی در حوزه آشنایی با مفاهیم قرآن نیز: درک معنای آیات قرآن کریم، توانایی یافتن مفاهیم در قرآن، توانایی استشهاد به قرآن در گفتار و نوشتار، توانایی تدبر و دریافت معارف از آیات، تشخیص مضامین آیات قرآن در سایر متون و توانایی

قضاوت ارزشی نسبت به مفاهیم مختلف بر اساس قرآن می‌باشند. هر یک از این شاخص‌های اصلی، خود به زیرشاخص‌های مقدماتی، پیشرفته و عالی تقسیم می‌شود. (جدول ۳).

منابع

- قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر
- امانی، مهدی و همکاران (۱۳۵۴ش)، *نگت‌نامه جمعیت‌شناسی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- آقاجانی، محمد، میرباقر، ندا (۱۳۹۳ش)، «بررسی رابطه بین انس با قرآن و سلامت روان در دانشجویان پرستاری»، *نشریه اسلام و سلامت*، دوره اول، شماره چهارم، صص ۷-۱۳.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، *نور الحکم و درر الکلم*، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامی.
- حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۵ش)، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*، تهران: سمت.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۲۲ق)، *المستدرک علی الصحیحین*، به تحقیق مصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- دبیرخانه شورای توسعه فرهنگ قرآنی (۱۳۹۱)، *آشنایی با منشور توسعه فرهنگ قرآنی*، به کوشش محمد حسین فریدونی و همکاران، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی
- دهخدا، علی اکبر، (بی تا)، *نگت‌نامه دهخدا*، برگرفته از صفحه اینترنتی به آدرس: <http://www.vajehyab.com/dekhoda/> انس
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۲)، *کند و کاوها و پنداشته‌ها*، چاپ پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۹۰)، *تکنیک‌های خاص تحقیق در علوم اجتماعی*، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

- رمضان زاده، خیر النساء و همکاران (۱۳۹۴)، «انس با قرآن و رابطه آن با بهداشت روان در دانشجویان»، **مجله دین و سلامت**، دوره سوم، شماره دوم، صص ۴۱-۴۸.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دار الفکر.
- سراج زاده، سید حسین، پویافر، محمدرضا (۱۳۸۸)، «سنجش دینداری با رهیافت بومی»، **فصلنامه تحقیقات علوم اجتماعی ایران**، سال اول، شماره ۲، صص ۱-۱۸.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۸۲ش) **نهج البلاغه**، مترجم: دشتی، محمد، قم: الهادی.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۴)، «مدلی برای سنجش دینداری در ایران»، **مجله جامعه‌شناسی ایران**، دوره ششم، شماره ۱، صص ۳۴-۶۶.
- شعیری، محمد بن محمد (بی تا)، **جامع الاخبار**، نجف: مطبعه حیدریه.
- شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، **الاختصاص**، به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمي لالقیة الشيخ المفید.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، به تحقیق سید محمد باقر موسوی خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
- عباس زاده، محمد (۱۳۹۱)، «تأملی بر اعتبار و پایایی در تحقیقات کیفی»، **مجله جامعه‌شناسی کاربردی**، سال بیست و سوم، شماره پیاپی ۴۵، صص ۱۹-۳۴.
- علی بن الحسین (۱۳۷۶ ش)، **صحیفه سجادیه**، قم: الهادی.
- فاکر میبدی، محمد (۱۳۸۹ش)، **مراحل انس با قرآن**، قم: زمزم هدایت.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، **کتاب العین**، قم: هجرت.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۶ش)، **کلیات مفاتیح الجنان**، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، قم: نشر محام.
- کرسول، جان (۱۳۹۱ش)، **پویش کیفی و طرح پژوهش**، ترجمه حسن دانایی فرد و حسین کاظمی، تهران: صفار، اشراقی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مشکور، محمد جواد (۱۳۵۷ش)، **فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی**، تهران: بنیاد فرهنگ ایران

- میریان، سید احمد و همکاران (۱۳۹۱)، «رابطه انس با قرآن و سلامت روانی»، *مجله دانشگاه علوم پزشکی بابل*، دوره پانزدهم، ویژه نامه ۱، صص ۶۶-۷۱.
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- هادوی کاشانی، اصغر (۱۳۷۸ش)، «مراتب انس با قرآن در روایات»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۱۳، صص ۷۱-۹۱.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶، پیاپی ۳۳

DOI: 10.22051/tqh.2017.7487.1063

روش‌های بیان رویدادهای تاریخی در داستان‌های قرآن

محمد مولوی^۱

محمدعلی داستان^۲

یعقوب فتحی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۰۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۱۰/۱۱

چکیده

بخش فراوانی از آیات قرآن کریم را بیان داستان‌های پیشینیان تشکیل می‌دهد. خداوند در این داستان‌ها از روش‌ها و اسلوب‌های خاصی برای بیان رویدادهای تاریخی و سرگذشت پیشینیان بهره برده است که در سایه آنها تصاویر زیبایی را می‌آفریند و حوادث و رویدادهای تاریخی را به بهترین شکل بیان می‌نماید، و از این طریق پیام‌های قرآن در دل و جان مخاطب نفوذ می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به مطالعه علمی این روش‌ها در داستان‌های قرآن می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد خداوند از

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین (نویسنده مسئول) molavi@isr.ikiu.ac.ir

۲. کارشناس ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین dastan89@yahoo.com

y.fathi94@gmail.com

۳. مربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

روش‌های متعددی برای بیان داستان‌ها بهره برده است، برخی از مهم‌ترین این روش‌ها عبارتند از: تکرار برخی فرازهای داستان‌ها، معرفی و شناساندن اسوه‌ها در داستان‌های قرآن، بهره‌گیری از روش تبلیغ غیر مستقیم، بهره‌گیری از روش شخصیت‌پردازی در داستان‌های قرآن، بهره‌گیری از روش گفتگو در ارائه هرچه بهتر مقصود، بهره‌گیری از اسلوب استفهام، بارز کردن نقش توده مردم در سازندگی و جهت‌دهی به جامعه از طریق داستان و برخی موارد دیگر.

واژه‌های کلیدی: قصص قرآن، تاریخ قرآن، اسلوب تاریخی، رویدادهای تاریخی، تصویرآفرینی در داستان.

مقدمه

برای گزارش رویدادهای تاریخی سه روش وجود دارد: روش نقلی، روش تحلیلی و فلسفه تاریخ. در روش نقلی تنها به گزارش آنچه اتفاق افتاده است پرداخته می‌شود بدون اینکه به شرایط فرهنگی، عقیدتی و اجتماعی و فرهنگی توجه شود. در روش تحلیلی؛ اسناد، آثار و مدارکِ حوادث به منظور کشف حقیقت، مورد تحلیل و مذاقه قرار می‌گیرند. در این روش اوضاع و احوال اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، عقیدتی و چگونگی زمان وقوع فعل برای دستیابی به حقیقت، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در فلسفه تاریخ نیز ضمن بهره‌وری از تاریخ نقلی و تحلیلی، بحث از قوانین و ضوابط حاکم بر جامعه است. (مطهری، ۱۳۸۳ش، ص ۶۳)

در قرآن کریم نیز آیات فراوانی درباره حوادث و جریان‌های تاریخی و داستان‌های انبیاء وجود دارد^۱ به گونه‌ای که برخی محققین بر این باورند که بیش از نصف قرآن

۱. درباره تعداد داستان‌های تاریخی قرآن اقوال گوناگونی وجود دارد. بعضی تعداد آن را یک چهارم ($\frac{1}{4}$) کل آیات (عباس، ۱۹۹۲م، ص ۱۰) و برخی آن را به یک ششم ($\frac{1}{6}$) رسانده‌اند. (ملبونی، ۱۳۷۶ش، ص ۹۸) و برخی چون ابو

مربوط به تاریخ و تبیین جریانات تاریخی است؛ حتی بخش عظیمی از آیات در موضوعات فقهی، کلامی و اجتماعی و ... از نظر شأن نزول و تطبیق و تعیین مصداق با تاریخ درآمیخته است. (وفا، ۱۳۸۲ش، ص ۲۴)

البته باید توجه داشت که بیان قرآن در این زمینه مانند بسیاری از زمینه‌های دیگر منحصر به فرد و با اهداف خاص تربیتی و هدایتی است (حسنی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰)، و از همه روش‌های پیشین بهره برده و با اسلوب ویژه خود واقعیت‌های تاریخی را به گونه‌ای بدیع انعکاس داده است. قرآن، تاریخ واقعی گذشته را در قالب‌های هنری و تصویرهایی زیبا برای عبرت مردم بیان می‌کند و ضمن دور بودن از بسیاری پیچیدگی‌های نظری و لفظی، عمیق‌ترین مفاهیم اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و حتی احکام عملی را به تصویر می‌کشد و به گفته سید قطب داستان‌گویی در قرآن در خدمت هدف‌های انسانی و تربیتی دین است و منظور قرآن، تاریخ‌نویسی و وقایع‌نگاری نیست، بلکه گرفتن درس عبرت از یک داستان و یا بخش‌هایی از آن است. (قطب، ۱۴۱۵ق، ص ۱۴۳)

لذا می‌بینیم تاریخ در قرآن، نقل روایت نیست بلکه تحلیل تاریخ است و مخاطب را به تفقه در تاریخ فرا می‌خواند تا قوانین حاکم بر زندگی بشر را کشف کند. تجربه گذشتگان چنان در مکتب اسلام اهمیت دارد که به پیامبر (ص) فرمان می‌دهد تا در راه اعتلای کلمه توحید و رستگاری و هدایت بندگان از تاریخ استفاده کند. (ر.ک: ابراهیم: ۵) دقت در رویکرد تاریخی قرآن بیانگر اهمیت، اعتبار، فایده‌مندی تاریخ از نظر اسلام است (نصیری، ۱۳۸۵ش، ص ۲۱).

اگر تاریخ گذشته، قابل استفاده برای آینده نبود و سنت‌های گذشته، آینده را دربر نمی‌گرفت، این همه نقل تاریخ در قرآن معنا نداشت. از همین روست که خداوند نیز به مخاطبان همواره دستور می‌دهد که در تاریخ گذشتگان نظر و تأمل کنید: (آل عمران: ۱۳، ۱۳۷؛ الانعام: ۱۱؛ الاعراف: ۸۶، ۱۰۳؛ یونس: ۳۹، ۷۳؛ یوسف: ۱۱۱؛ الحشر: ۲؛ النازعات: ۲۶؛ و ...).

به گفته ابوعلی مسکویه تاریخ همواره تکرار شدنی است، زیرا حوادث امروز و آینده شبیه به حوادثی است که در گذشته به وقوع پیوسته، و هدف و فایده تاریخ، عرضه تجربه و عبرت‌آموزی از آن برای اصلاح امور است؛ مانند اتخاذ سیاست‌های درست، توجه به زندگی توده مردم، و ... ، به همین خاطر باید فرمانروایان و حاکمان بیشترین فایده را از تاریخ ببرند. (ابن مسکویه، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۱-۲)

پژوهش حاضر با روش توصیفی و ابزار کتابخانه‌ای درصدد پاسخ به این سوال است که دقیقاً مشخص نماید قرآن از چه روش‌ها و اسالیبی برای بیان گزاره‌های تاریخی قرآن بهره برده است؟ آیا صرفاً به نقل تاریخی وقایع بسنده نموده و یا به تحلیل حوادث تاریخی نیز پرداخته است؟ بعلاوه در این پژوهش تلاش می‌شود که اهداف تربیتی - هدایتی که در ورای هر روش نهفته است را تبیین نماید و مشخص نماید که هر اسلوب در رسانش پیام و معنا و هدف تربیتی چه کارکردی دارد؟

۱. پیشینه پژوهش

درباره پیشینه پژوهش نیز باید گفت مفسران در تفاسیر قرآن ذیل آیات مربوط به داستان‌های قرآن، کم و بیش و به طور پراکنده درباره اسلوب‌های بیان قصص مطالبی نوشته‌اند. در کتاب‌های تک نگاری با عنوان «قصص القرآن» عموماً داستان‌های انبیاء به ترتیب تاریخی نوشته شده و از روایات نیز برای تفصیل جزئیات بهره گرفته‌اند ولی به ندرت به تبیین اسلوب‌ها و شیوه‌های بیان گزاره‌های تاریخی پرداخته شده است.

برخی پایان‌نامه‌ها و مقالات نیز که بیشترین ارتباط با موضوع مورد پژوهش را دارند عبارتند از: ساختار گفت و گویای داستانی قصص قرآن کریم، (۱۳۹۴): سلیمی؛ ابعاد تربیتی قصص قرآن، (۱۳۸۹): بهروز، روش قصه‌گویی قرآن و تأثیرات آن در تربیت اخلاقی، (۱۳۹۳): عزیزی آزاد؛ بررسی جایگاه تاریخ و قصص در قرآن، (۱۳۹۴): رضایی؛ بررسی و تحلیل سبک‌های ادبی در داستان‌های قرآن، (۱۳۹۴): همایی؛ نگاهی به ویژگی‌های ساختاری داستان‌های قرآن، (۱۳۷۶): صادق پور؛ نگرشی بر داستان‌های قرآن و ویژگی‌های آن، (۱۳۸۲) و برخی موارد دیگر که بررسی آنها نشان می‌دهد که هیچ

کدام به طور کامل در صدد تحقیق درباره همه اسلوب‌ها و شیوه‌های بیان رویدادهای تاریخی قصص قرآن نیستند، بلکه به صورت موردی به برخی موارد اشاره کرده‌اند.

۲. مبانی نظری پژوهش

مبانی نظری یا ادبیات نظری تحقیق به مثابه چارچوب و پایه‌ای است که پژوهش بر روی آن قرار داده می‌شود. از مهمترین مبانی نظری در پژوهش حاضر مسأله حقیقی و واقعی بودن داستان‌های قرآن است، یعنی قرآن داستان‌ها و رویدادهای گذشته را آنچه‌آنچه که هست بدون پیش داوری می‌آورد. تاریخ در قرآن همانند یک علم در قرآن بررسی می‌شود و مرز آن با افسانه، اسطوره، قصه و زمان و ... متفاوت است. (رادمنش، ۱۳۶۸ش، ص ۹۳) قرآن خود نیز به این واقعیت اشاره می‌کند.^۱ در روش و اندیشه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌گرایی قرآن، تجربه‌گرایی رکن بزرگی است و هر چیز باید از راه عینیت مشخص و ردیابی شود؛ برای نمونه، قرآن در سوره بقره معاد را با روش تجربی اثبات می‌کند. (ر.ک: البقره: ۲۵۸)

در مکتب تاریخی قرآن، اصالت با عمل است و ارزش هر چیز به اندازه‌ای است که از آن حس می‌شود. از میان ۳۱۳ بار که واژه «عمل» و مشتقات آن در قرآن به کار رفته در ۱۳ سوره، تقریباً ۹۰ بار واژه «عمل» در داستان‌های قرآن تکرار شده است که خود، نشانه اصالت عمل در بیانات تاریخی قرآن است. (حضرتی، ۱۳۸۲ش، ص ۴۴)

در حقیقت قرآن عصاره تجارب واقعی گذشتگان را در قالب قصص، در اختیار انسان‌ها نهاده است. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: حسینی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۴۲؛ موسوی گرمارودی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۳ و ۱۴؛ و بسیاری تفاسیر قرآن و ...)

در مقابل این دیدگاه - که دیدگاه مشهور مسلمانان و اندیشمندان اسلامی است - دیدگاه تخیلی و فولکلوریک بودن داستان‌های قرآن مطرح است. در اینجا به مناسبت اشاره کوتاهی به این دو دیدگاه و نقد آنها می‌پردازیم:

۱. برخی از این آیات عبارتند از: «إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ» (آل عمران: ۶۲)؛ «لَقَدْ نَقَصُ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ» (کهف: ۱۳)؛

«تَنَلُّوا عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَ فِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لَعَلَّكُمْ يُؤْمِنُونَ» (القصص: ۳)

۲-۱. تخیلی بودن داستان‌های قرآن

صاحبان این نظریه مانند خلف الله در کتاب «الفن القصصی فی القرآن الکریم» بر این باورند که این فن در قرآن واقع شده، و بسیاری از داستان‌های قرآن حالت تخیلی دارد. زیرا قرآن یک کتاب تربیتی و اخلاقی است که می‌تواند از طریق ترسیم و تجسید در انتقال معانی بهره بگیرد. (خلف الله، ۱۹۹۹م، ص ۱۸۲) این در حالی است که اولاً بیشتر صاحب‌نظران و دانشمندان اسلامی معتقدند که قرآن، تنها همان شیوه واقع‌گرایی را در گزاره‌های خود دنبال کرده و هرگز از نیروی تخیل در نقل داستان‌های تاریخی بهره نگرفته است.

دوم آنکه خیال‌انگیز بودن برخی از داستان‌های واقعی قرآن مربوط به نحوه بیان و تصویرگری و شکل ارائه آنهاست، (حافظ، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۱) که همچون پرده سینما عین صحنه را نشان می‌دهد. چرا که برخی از داستان‌ها، علاوه بر ارائه عینی حوادث، صحنه‌های واقعی عجیبی نیز دارد که مخاطب را شدیداً تحت تاثیر قرار می‌دهد، تصورات و تخیلات او را به کار می‌اندازد. (عتر، ۱۹۹۴م، ص ۲۵۷؛ عاطف الزین، ۱۹۹۸م، ص ۱۳) مانند داستان حضرت موسی که گویی قرآن دست مخاطب را می‌گیرد و برای گردش به کوه طور می‌برد و او را به شنیدن ندای «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه: ۱۲) فرا می‌خواند.

پس داستان‌های قرآن با اینکه بر حقایق و واقعیات تاریخی استوار است و اثری از خیال در آنها راه ندارد، قدرت خیال‌انگیزی و تشویق بسیار زیادی دارد و عواطف مخاطب را شدیداً بر می‌انگیزد. دیگر آنکه داستان‌های خیالی تاثیر عمیقی در مخاطب نمی‌گذارد، زیرا وقتی مخاطب به خیالی بودن آن پی می‌برد به طور حقیقی تحت تاثیر قرار نمی‌گیرد.

۲-۲. تاثیر پذیری از باورهای عامیانه

پرچم‌دار این نظریه را می‌توان محمد عزت دروزه و حسین عبدالکریم دانست. (خلف الله، ۱۹۹۹م، ص ۱۸۲) صاحبان این نظریه معتقدند که هیچ‌گونه تعهدی نسبت به صحت و

سقم داستان‌های تاریخی قرآن در میان نیست. برای مثال درباره داستان‌های موسی و فرعون و نشانه‌های نه گانه (البقره: ۶۰؛ النمل: ۱۲؛ الاعراف: ۱۰۶، ۱۰۷؛ الشعراء: ۶۳) و خروج بنی اسرائیل و بسیاری آیات دیگر معتقدند چون در هیچ یک از نوشته‌های مصریان چنین گزاره‌هایی نیامده، و این مطلب از باورهای عرب اخذ شده که چنین اعتقادی داشتند، قرآن نیز از آن برای رسیدن به اهداف تربیتی خود بهره گرفته است.

ولی باید گفت این سخن درست نیست زیرا قرآن در مواردی تنها از شیوه‌های سخن گفتن عرب و صنعت‌های بلاغی آنها استفاده کرده و این غیر از تأثیرپذیری از فرهنگ و باورهای قوم عرب است. چرا که قرآن برای ارتباط با مخاطبان در مرحله اول باید از زبان آن‌ها - اساسی‌ترین ابزار گفت‌وگو - استفاده کند و در غیر این صورت؛ امکان تفهیم و افهام فراهم نمی‌شود. زبان قوم لوازمی دارد، برای مثال اگر واژه‌های بیگانه، در زبان قومی نفوذ کرد و مصطلح و مشهور شد، برای سخنور، ضرورت دارد که برای فهماندن مطالب خود، از آن اصطلاحات استفاده کند.

بنابراین، استفاده از زبان مردم، نشانه تأثیرپذیری از فرهنگ‌های آنان نیست. درباره قرآن نیز زبان وسیله‌ای است که مطالب وحی الهی و قوانین و عقاید قرآنی را به مردم انتقال می‌دهد و زبان، تشبیهات، تمثیلات، کنایات، مجاز و ... در ماهیت وحی الهی، دخالتی ندارند. (رضایی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۳۷).

خداوند عقول بشریت را به طور عام مخاطب قرار داده نه اوامع عربیت خاص را، لذا این گونه اندیشه‌ها درباره قرآن به دور از روش تحقیق علمی و برخلاف هدف جهانی اسلام و قرآن است و نباید قرآن را تنها بر عرب و یک پدیده عربی محض دانست، بلکه مخاطب قرآن همه مردم در هر زمان و هر مکان است.

حال برای مثال، به بخش‌هایی از واقعیت‌بینی و عینی‌گرایی داستان‌های قرآن اشاره می‌شود تا شاهد و نمونه‌ای باشد بر آنچه گفته شد. مثلاً در داستان نوح، حقیقت و واقعیت محض آمده و قرآن صحنه واقعی زندگی نوح را - اعم از قدرت‌ها و ضعف‌ها - بدون کم و زیاد و بی آنکه او را بزرگ جلوه دهد ارائه کرده است. (ر.ک: هود: ۳۱، ۴۲-۴۷)

داستان یونس نمونه دیگری از واقعیت‌نگری و حقیقت‌نگاری در بیان داستان است، داستانی که می‌توانست محلی برای افسانه‌سرایی باشد. خداوند در آیات ۱۳۹ تا ۱۴۸ سوره صافات به داستان غضب کردن حضرت یونس به قومش و وارد شدن او در دهان نهنگ اشاره می‌کند و داستان را بدون کم و کاست و مطابق با واقع بیان می‌نماید. از همین قبیل است داستان داوری نمودن حضرت سلیمان و داوود که در آیه ۷۸ انبیاء به آن اشاره شده است.

عینی‌گرایی تاریخی قرآن در داستان بلقیس و هدهد و ایمان آوردن بلقیس به حضرت سلیمان نیز اثبات می‌شود. در آیات ۲۰ تا ۴۴ سوره نمل خداوند به بیان مراحل و جزئیات داستان می‌پردازد و واقعیت را بدون کم و کاست و بی‌آنکه در آن زیادتی اتفاق افتد شرح می‌دهد.

از دیگر ویژگی‌های اساسی قصص قرآن که آن را نسبت به دیگر داستان‌ها ممتاز می‌سازد بی‌غرضی و بی‌نظری تاریخی قرآن است که ملاک علمی بودن آن نیز به شمار می‌آید. برای نمونه درباره بی‌غرضی بیان تاریخ در قرآن می‌توان گفت: قرآن در مواردی به بیان نقاط مثبت مخالفان، مشرکان و کافران نیز می‌پردازد. (حضرتی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۲ - ۵۹) از دیگر ویژگی‌های تاریخی قرآن که در بیان داستان‌ها نمود پیدا کرده است، جامعیت، کلی‌نگری، انتخاب‌گری، انسان‌محوری، توجه به اصالت عمل و بسیاری موارد دیگر است. (همان)

۳. روش‌های بیان رویدادهای تاریخی در قرآن

همان‌گونه که پیشتر گذشت قرآن در گزارش رویدادهای تاریخی از روش‌ها و شیوه‌های خاصی بهره برده است، به گونه‌ای که آن را از همه جهت ممتاز نموده است. در ادامه به توضیح برخی از مهم‌ترین روش‌ها و اسلوب‌های تاریخی قرآن پرداخته می‌شود:

۳-۱. بهره‌گیری از روش تکرار در داستان‌های قرآن

برخی از فرازهای داستان‌های قرآن در سوره‌های مختلف و به مناسبت‌های گوناگون تکرار می‌شوند. تکرار بجا از اسالیب فصاحت و از محاسن کلام است و برخلاف تصور، این نوع تکرار، نه تنها هیچ ضرری به کلام نمی‌زند، بلکه بر زیبایی و متانت آن می‌افزاید. در قرآن، تکرار قصه‌ها، مانند تکرار در نوشته‌های عادی نیست.

مصطفی صادق رافعی می‌گوید: «قرآن یک موضوع را در موارد متعدد به تعبیرات مختلف بیان کرده تا عجز عرب را از آوردن مانند هر کدام از تعبیرات درباره یک معنی ثابت نماید.» (صادق رافعی، ۱۳۶۱ش، ص ۱۶۱) به عبارت دیگر، وارد کردن یک معنی به صورت‌های متعدد و عاجز بودن عرب از آوردن حداقل یکی از صورت‌ها، حالت تحدی است. انگیزه اصلی تکرار در قصه‌های قرآن، تکمیل تصویرها و افزودن به قدرت تجسم از طریق آوردن عناصر نو به تناسب فضای بازگویی هر قصه است. برترین مثال در این مورد، داستان حضرت موسی (ع) است که تقریباً صد و بیست بار در قرآن کریم ذکر شده است. (اشرفی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۵)

دانشمندان و قرآن‌پژوهان با استناد به برخی آیات مانند آیات ۴۶، ۶۵ و ۱۰۵ سوره انعام و ۵۸ سوره اعراف از تکرار با عنوان «تصریف القول» یاد می‌کنند.^۱ «تصریف» به معنای برگرداندن چیزی از حالتی به حالت دیگر یا تبدیل کردن آن به غیر خودش است که از جمله‌ی آن تصریف کلام به شمار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۲) و آن عبارت است از این که یک معنا با الفاظ و روش‌های مختلف بیان شود. (زرقانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۹) یعنی کلام از نوعی به نوع دیگر و از مثالی به مثال دیگر گردانده شود تا توضیحات کامل گردد؛ گوناگونی سخن و تنوع بیانی آن باعث می‌شود که اگر مطلبی در یک مرتبه تأثیری نکرد، در مرحله دوم که با اسلوب جدید مطرح می‌گردد تأثیر کند یا اگر در مرحله اول در دل و جان اثر گذاشت و فکر را احاطه کرد، در مرحله دوم و سوم به عمق نشیند و تأثیری دوجندان را موجب گردد.

۱. در این آیات خداوند از پدیده تکرار با واژه «تصریف» یاد کرده است. برای نمونه در آیه ۶۵ سوره انعام میفرماید:

«... انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ»

دانشمندان علوم قرآن و تفسیر معتقدند تصریف در بیان داستان‌های قرآن، فوایدی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۳-۱-۱. تنوع بخشیدن به بیان داستان

از خصوصیات داستان‌های قرآن این است که یک معنا به گونه‌های مختلف بیان می‌شود. داستان مکرر در هر مورد با اسلوبی متفاوت از موارد دیگر و در قالبی غیر از قالب دیگر وارد می‌شود، به طوری که انسان از تکرار آن خسته نمی‌شود و در هر بار تکرار نیز مفاهیم و معانی جدیدی به خواننده القاء می‌شود. در این باره به خاطر وضوح مطلب، از توضیح بیشتر خودداری می‌کنیم.

۳-۱-۲. متجلی نمودن قهرمانان به شکل‌های مختلف در صحنه‌های متعدد

اگر داستانی چند حلقه داشته باشد، غالباً این شخصیت قهرمانان اصلی داستان است که در حلقه‌های تکراری از سوره‌های مختلف به شکل‌های گوناگون جلوه‌گری می‌کند. داستان حضرت موسی (ع) در سوره طه، غیر از داستان ایشان در سوره قصص است؛ زیرا در هر سوره از زاویه‌ای خاص به ماجرا نگریسته شده است و چهره‌ای خاص از شخصیت اصلی داستان جلوه می‌نماید.

نمونه دیگر درباره داستان حضرت نوح (ع) است. نام ایشان بیش از چهل بار و داستان وی در شش سوره از سوره‌های قرآنی بطور تفصیل آمده است. این سوره‌ها عبارتند از: اعراف، هود، مؤنون، شعراء، قمر و نوح. از این میان، داستان حضرت نوح (ع) در سوره هود از همه سوره‌ها به طور تفصیلی‌تر یاد شده، به گونه‌ای که بیست و پنج آیه (از آیه ۲۵ تا ۴۹) را به خود اختصاص داده است.

در هر بار تکرار قصه، شخصیت و قهرمان اصلی داستان در صحنه‌های متعدد ظاهر می‌شود و هر بار کارکردی غیر از حالت پیشین دارد. یعنی چنین نیست که حادثه و واقعه‌ای بدون هیچ کم و کاستی در سوره‌ای دیگر تکرار شود بلکه قهرمانان داستان خود را در مواضع مختلف به نمایش می‌گذارند.

قرآن کریم برش‌های زمانی را با اسلوب منحصر به فرد خود چنان به هم ربط می‌دهد که در نگاه اول به نظر می‌رسد این بخش‌ها و پاره‌ها، در یک زمان پیوسته انجام یافته است در حالی که احتجاج‌های حضرت نوح (ع) و جواب‌های قوم او که در سوره‌های متعدد به صورت گفتگو بیان شده است ظرف نهصد سال انجام گرفته است. بنابراین، پاره‌های داستان در هر سوره در حقیقت حامل یک پیام جداگانه و شخصیت داستان نیز در هر پاره با دیگری متفاوت است و این ویژگی از خصوصیات داستان‌های قرآن است که راوی آنها خداوند که عالم به همه زمان‌ها و مکان‌ها است می‌باشد.

شایسته به ذکر است که در برخی موارد عین حادثه و تقریباً با الفاظ نزدیک به هم تکرار شده است؛ مانند رفتن حضرت موسی (ع) به کوه طور که در چند سوره ذکر شده است. این نوع تکرار نیز نه تنها خالی از فائده نیست، بلکه با توجه به سیاق آیات در تفهیم مطلب نقش اساسی دارد. برای مثال درباره دیدن شعله آتش و گفتگوی موسی با همسر خود بعد از خروج از مدین با اختلاف کمی در الفاظ اصل حادثه در سوره‌های طه آیه ۱۰، نمل آیه ۷ و قصص آیه ۲۹ تکرار شده است.^۱

۳-۱-۳. تبیین بخشی از داستان در هر حلقه از آن

با کمی دقت و ژرف‌نگری در قرآن مشاهده می‌شود، این آیه‌های به اصطلاح تکراری، هر کدام به تنهایی تمام جوانب و جزئیات را به تصویر نمی‌کشد، بلکه بخشی از آن را تصویر می‌کند. بنابراین، تصویر کامل آن در مجموع سوره‌هایی که داستان در آن آمده بیان می‌شود و هر قسمتی مطلبی دربردارد که دیگری ندارد.

برای نمونه خداوند از معرفی خودش به موسی (ع) در کوه طور، عبارت‌های مختلفی را در سوره‌های متعدد آورده، که با بلاغت رفیع قرآن و با روحیه‌ی مخاطب سازگار است. در آیه ۳۰ قصص آمده: «تُودِي ... يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» در سوره طه آیات ۱۲ تا ۱۴ به تفصیل بیشتری می‌فرماید: «فَلَمَّا أَتَتْهَا تُودِي مُوسَىٰ * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ

۱. اگرچه از ۳۴ سوره از سوره‌های قرآن کریم به نحوی از ماجرای حضرت موسی و فرعون سخن رفته ولی تنها سوره قصص، به تمام زاوایای زندگی او توجه شده است. (قرآنی، ۱۳۸۳، ص ۷).

الْمُقَدَّسِ طُوًى * وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى * إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»، در سوره نمل آیات ۸ و ۹ به شکل دیگری آمده است: «فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مِنَ فِي النَّارِ وَ مَنْ حَوْكَمَا وَ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» از طرف دیگر، این تکرارها، نشان از امانت‌داری و صداقت در نقل ابعاد مختلف داستان در سوره‌های متعدد است. (عبدربه، ۱۹۷۲م، ص ۵۵)

شایسته یادآوری است که برخی معتقدند در داستان‌های قرآن در حقیقت هیچ‌گونه تکراری وجود ندارد، (قطب، ۱۳۷۸ش، ص ۱۲۰) و با نگاهی ژرف به داستان مربوط به یک پیامبر در سوره‌های متعدد، به این نتیجه می‌رسیم که سوره‌های مختلف در بیان داستانی واحد، نظم‌های مختلفی در آهنگ، فواصل آیات، و ... دارد. پس آنچه هست تصریف در کلام است، نه تکرار آن.^۱

در خود قرآن به این مسئله تصریح شده است: «وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَ صَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا» (طه: ۱۱۳) پس هیچ یک از بخش‌های به اصطلاح تکراری داستان‌های قرآن، از نظر شکل، حجم، اسلوب، شیوه بیان و زاویه دید یکسان نیست. مانند داستان حضرت نوح، ابراهیم، عیسی، موسی و غالب پیامبران علیهم‌السلام از اشکال، اندازه‌ها و سیاق‌های مختلف و در عین حال، متناسب با جو حاکم برسوره‌های مورد نظر بیان شده است. (عباس، ۱۹۹۲م، ص ۱۸)

برای نمونه به داستان حضرت لوط (ع) اشاره می‌شود. درباره این داستان در سوره‌های الاعراف: ۸۰-۸۵، النمل: ۵۴-۵۹، هود: ۷۷-۸۵، العنکبوت: ۲۶-۳۶، الشعرا: ۱۶۰-۱۷۶، الحجر: ۵۷-۷۸ اشاره شده است. همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این سوره‌ها توصیف داستان از بسط به سوی تفصیل پیش رفته است، یعنی در سوره‌های اعراف و نمل هر یک پنج آیه، در سوره هود ۸ آیه، سوره عنکبوت ۱۰ آیه، سوره شعراء ۱۵ آیه و در نهایت در سوره حجر ۲۰ آیه را به خود اختصاص داده است.

۱. در تصریف در کلام ممکن است الفاظ یک رویداد با هم مغایر یا نزدیک به هم و یا در برخی از موارد مثل هم باشند و هر قسمت از نظر هدفی که دنبال می‌کند با همدیگر مختلف باشند ولی در مجموع مقصود و معنا در همه اجزاء یکی باشد مانند سرگذشت نوح، موسی و بسیاری از پیامبران علیهم‌السلام که در قرآن در موارد مختلفی ذکر شده و در هر جا هدف و درس خاصی در نظر است ولی در مجموع خداوند از داستان یک هدف خاص را دنبال می‌کند. (ابوزهره، ۱۴۱۸ق، ۱۵۸)

هر بار از تبعات شیوع پدیده لواط در جامعه به یک اثر سوء اشاره می‌کند، یک بار آنها را «أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ» (الاعراف: ۸۱) معرفی می‌کند، بار دیگر با عبارت «قَوْمٌ يَّجْهَلُونَ» (هود: ۲۹؛ النمل: ۵۵) و یا «و تَقَطَّعُونَ السَّبِيلَ وَ تَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ» (العنکبوت: ۲۹) به معرفی آنها پرداخته است. از این رو، بهتر است گفته شود در داستان‌های قرآنی تصریف در بیان وجود دارد نه تکرار در کلام. (ابو زهره، ۱۴۱۸ق، ص ۱۴۰)

۲-۳. معرفی و شناساندن اسوه‌ها در داستان‌های قرآن

از دیگر روش‌ها و اسلوب‌های قرآن - صرف نظر از جنبه تربیتی و هدایت‌گری - شناساندن اسوه‌های قرآنی است. اسوه‌های تاریخی در قرآن از نظر جنسیت، نژاد، عمر، موقعیت فکری و فرهنگی، شرایط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... گوناگون هستند. گاهی قهرمان داستان کاخ‌نشین است (العنکبوت: ۳۹) و گاهی کوخ‌نشین، زمانی چوپان است (القصص: ۲۳، طه: ۱۸) و زمانی باغبان و کشاورز (القلم: ۱۷ - ۳۲)، گاهی الگوی موفق و سازنده است، (الکهف: ۱۰ به بعد) گاهی نمونه ناموفق و برای هشدار از شکست و عدم موفقیت، (الاعراف: ۱۷۶) و در برخی از آیات، قهرمان داستان فرمانده میدان نبرد است (البقره: ۲۴۷؛ آل عمران: ۱۲۳ - ۱۲۹) و در برخی دیگر وزیر کارآمد، (طه: ۲۹) در جایی کودک نیل است (القصص: ۷) و در جایی دیگر مرد فرهنگ و روشنگری، (لقمان: ۱۳) به بعد) در جایی دختری آزاده و پاک، (القصص: ۲۳؛ طه: ۴۰) و در جایی پسری خوش فکر؛ گاهی مرد است، گاهی زن (القصص: ۹) (کریمی، ۱۳۸۲ش، ص ۵۴)

قرآن آنجا که افرادی را به عنوان اسوه ذکر می‌کند، توجهی به شخصیت دنیایی آنها ندارد، بلکه شخصیت اخلاقی و انسانی آنها را در نظر می‌گیرد. آنچنان از غلام سیاهی به نام «لقمان» یاد می‌کند که نه در شمار فیلسوفان است و نه در شمار پادشاهان، بلکه فردی روشن‌بین است که او را حکیم می‌نامند. از این قبیل است مومن آل فرعون (القصص: ۲۰) و مومن آل یاسین. (الصفافات: ۱۳۰) (روحانی، ۱۳۸۰ش، ص ۴۵؛ مطهری، ۱۳۸۳ش، ص ۶۵) گاهی دو نمونه خوب و بد را در کنار هم می‌گذارد و آنها را با همدیگر مقایسه می‌کند تا

شنونده یا خواننده، خود با اندیشیدن درباره آن دو نمونه و سنجش عملکرد آنها با یکدیگر، درس‌های اخلاقی بگیرد.

برای نمونه مثل دو پسر حضرت آدم (ع) به نام‌های هابیل که الگوی انسان خوب و قابیل که نمونه انسان شر است، (المائده: ۲۷-۳۰، برای مشاهده دیگر اسوه‌های تاریخی قرآن ر.ک به: الفجر: ۶-۱۴، الاعراف: ۱۷۵-۱۷۶، مریم: ۴۱ و ۴۲) و دو زن بد در آیات «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَ امْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا» (التحریم: ۱۰) با دو زن خوب در آیات «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتِ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَ نَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَ عَمَلِهِ وَ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ* وَ مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَ صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُنَّ مِنَ الْقَائِمِينَ» (التحریم: ۱۱ و ۱۲)

در این آیات شریفه دو زن بد را با دو زن خوب مقایسه می‌کند. در اینجا زنان بد، زن نوح و زن لوط هستند با اینکه همسر پیامبر بودند و دو زن خوب عبارتند از زن فرعون و مریم که نمونه پاکی، ایمان و تقوا بودند.

از مهم‌ترین اسوه‌های تاریخی در قصص قرآن، پیامبران هستند هرچند تعداد پیامبران دقیقاً مشخص نیست،^۱ ولی تعداد ۲۵ تن از آنان در قرآن با نام یاد شده است.^۲

خداوند در قرآن تصریح می‌کند که «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ» (غافر: ۷۸) و یا در آیه سوره نساء «وَ رُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ». (النساء: ۱۶۴) از این آیات بر می‌آید که خداوند داستان بسیاری از انبیای پیشین را برای پیامبر (ص) بازگو نکرده است.

۱. علامه طباطبایی بر اساس روایت ابوذر غفاری که از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده تعداد آنها را ۱۲۴۰۰۰ می‌داند.

(طباطبایی، ۱۳۸۳ش، ۱۴۷)

۲. آدم، نوح، ادریس، هود، صالح، ابراهیم، لوط، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، ایوب، شعیب، عیسی، موسی، هارون، ذوالکفل، داوود، سلیمان، الیاس، الیسع، یونس، زکریا، یحیی، محمد(ص).

۳-۳. بهره‌گیری از روش تبلیغ غیر مستقیم در داستان‌های قرآن

معرفی غیر مستقیم قهرمانان داستان و یا مطالب و آموزه‌های آن به دلیل اینکه نقش و نمود هنر در آن بیشتر است، در مخاطب تاثیر بیشتری می‌گذارد. (میرصادقی، ۱۳۸۵ش، ص ۸۵؛ عباس، ۱۹۹۲م، ص ۱۶۲)

در قرآن نیز برای معرفی شخصیت‌ها از آن استفاده می‌شود. برای نمونه قرآن کریم از معرفی شخصیت خواهر موسی (ع) که مسئولیت و نقش اندکی در داستان دارد، شخصیت او را به روش غیرمستقیم معرفی می‌کند، (القصص: ۱۱) شخصیتی که به امر مادرش و دلسوزی نسبت به برادرش پی او را گرفت و در نهایت با جرأت و جسارت باعث شد که حضرت موسی (ع) به مادرش برگردد. یا درباره داستان لوط، قرآن به طور غیر مستقیم و بدون اینکه بحث از چگونگی و زمان وقوع عمل یا حادثه ای بکند می‌توان فهمید که قوم لوط اولین قومی در تاریخ بودند که به عمل لواط دست زده‌اند (الاعراف: ۸۰) و خداوند نیز به خاطر این گناه آنها را نابود کرد.

این امر نشان دهنده عظمت گناه لواط و مساحقه است که گرچه خداوند به طور مستقیم درباره مضرات و گناه لواط صحبت نکرده ولی نابودی قوم لوط به خاطر لواط حکایت از بزرگی این گناه و اثرات مخرب فردی و اجتماعی آن دارد. در داستان سلیمان و بلقیس (النمل: ۲۲ - ۴۴) نیز غیر مستقیم حقایقی را تشریح و عمیق‌ترین معارف را در قالب داستان بیان می‌کند.

برخی از نکات تربیتی داستان چنین است: فریفته نشدن حضرت سلیمان (ع) به دنیا و تمام ثروتی که در اختیار داشت؛ عدم تکیه بر قدرت خود و دست کم شمردن دیگران؛ ایجاد فساد و خونریزی در جامعه در حکومت‌های غیر الهی؛ آفت حکومت و قدرت، سلطه طلبی، جنگ افروزی و ویرانگری است، تقاضا از خداوند برای ورود در زمره صالحان حتی برای کسی ماند سلیمان به آن همه مال و ثروت، شکستن غرور و تکبر متکبران برای پذیرش هدایت الهی و موارد فراوان دیگر.

در سوره یوسف نیز به تاثیر نیرنگ زنان اشاره می‌شود که به طور غیرمستقیم از زبان شوهر زلیخا نقل شده است: «ان کیدکن عظیم» (یوسف: ۲۸) و نیز در گفتگو حضرت یوسف

(ع) با زندانیان، حضرت یوسف (ع) ضمن اینکه خواب زندانیان را تعبیر می‌کند به طور غیر مستقیم آنها را تبلیغ و ارشاد می‌نماید (یوسف: ۳۶ - ۴۲). در این آیات به همه اصول دین - توحید، نبوت و معاد - به طور غیر مستقیم اشاره شده است و این که مشرکان هیچ گونه برهانی بر اعتقادات خود ندارد، همه چیز از فضل و رحمت خداوند سرچشمه می‌گیرد و بسیاری درس‌های سازنده دیگر که در داستان‌های قرآن نهفته است و خود پژوهشی مستقل می‌طلبد.

۳-۴. بهره‌گیری از روش شخصیت‌پردازی در داستان‌های قرآن

خلق شخصیت‌هایی با ویژگی‌های خاص به وسیله نویسنده برای معرفی و شناخت به خواننده در حیطه داستان را شخصیت‌پردازی می‌گویند. شخصیت‌پردازی یکی از ارکان مهم داستان است و جذابیت داستان را بالا برده و خواننده را با خود همراه می‌کند. (میرصادقی، ۱۳۸۵ش، ص ۸۵)

شخصیت‌پردازی در داستان، به مخاطب امکان شناخت بیشتر را می‌دهد. به عبارت دیگر، بررسی و تحلیل شخصیت‌های موجود در داستان ممکن است بهترین درس‌های انسان‌شناسی را دربر داشته باشد، (جعفری، ۱۳۷۶ش، ص ۱۴۴) زیرا درون انسان پیچیدگی‌هایی است که راه بردن به آنها چه بسا در زندگی عادی، مشکل و حتی ناممکن باشد، اما انسان می‌تواند آنها را در خلال داستان که زبان هنری و غیرمستقیم است، بفهمد. (رادمنش، ۱۳۶۸ش، ص ۶۸)

یکی از شیوه‌های اسلوب تاریخ‌نگاری در قرآن که بسیار قابل تامل است و در عین حال تاریخ‌نگاری خود را از شکل و شیوه تاریخ‌نگاران سنتی جدا می‌سازد و لایه‌های جدیدی را در عمیق‌تر کردن تدوین تاریخ در معرض دید پژوهشگران قرار می‌دهد، این است که در مسیر نقل و تحلیل تاریخ، به بازشناسی شخصیت‌ها، می‌پردازد. در حقیقت بیانات تاریخی قرآن درون‌ها را آشکار می‌سازد. (همانجا) این امر با نهایت دقت و استواری و در عین حال، با رعایت اصل ایجاز و اعتدال به تصویر کشیده شده است. (بستانی، ۱۳۷۱ش، ص ۷۷)

برای نمونه در داستان حضرت موسی (ع) شخصیت یکی از دختران شعیب با چند کلمه به شکل کاملاً گویایی معرفی شده است: «فَجَاءَتْهُ إِخْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِخْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَعَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ». (القصص: ۲۵)

یعنی «پس یکی از آن دو زن - در حالی که به آزر گام برمی داشت - نزد وی آمد [و] گفت: پدرم تو را می طلبد تا تو را به پاداش آب دادن [گوسفندان] برای ما، مزد دهد. و چون [موسی] نزد او آمد و سرگذشت [خود] را بر شعیب حکایت کرد، [وی] گفت: مترس که از گروه ستمگران نجات یافتی». نکته جالب در این آیه، راه رفتن و حرف زدن دختر شعیب با مردی بیگانه، را به تصویر می کشد که در کمال حیا و وقار معرفی شده است.

یکی دیگر از ویژگی های شخصیت پردازی در داستان های قرآن، نام بردن یا نبردن نام اصلی شخصیت ها، به اقتضای سیاق داستان و ظرافت های هنری و تربیتی است. گاهی قرآن هر شخص را با نام اصلی معرفی نمی کند، بلکه گاهی به جای نام اصلی، از صفات و القاب استفاده می نماید؛ مانند اصحاب کهف، اصحاب الاخدود، زن عزیز مصر، زن حضرت نوح و گاهی نیز داستان اقتضاء می کند که شخصیت و قهرمان داستان با نام از او یاد شود. از میان شخصیت های زن، تنها نام اصلی مادر حضرت عیسی (ع) ذکر شده است. زیرا شخصیت اصلی و مثبت و نماد عفت است و باید زیاد به گوش بخورد. (مریم: ۱۶) در حالی که در جریان سفر پر راز و رمز موسی (ع) با حضرت خضر هیچ گاه به نام خضر بر نمی خوریم، بلکه به جای نام او از وصف «عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا» (الکهف: ۶۵) استفاده شده است.

قرآن کریم گاهی اوقات بعضی از شخصیت هایش را مجرد از هر گونه مشخصات اسمی و وصفی معرفی می کند و به صورت نکره ی محض از آنها نقل می آورد، مانند آیه: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ». (الزمر: ۲۹)

این شخصیت های نکره، مثال عامی هستند برای تمام افرادی که شایسته بازی کردن در چنین نقشی هستند و می تواند در طول تاریخ مصداق داشته باشد. قرآن در داستان یوسف (ع) بیشتر به بیان شخصیت خود او در گذر از کوران حوادث می پردازد، (قرائتی،

۱۳۸۳ش، ص ۱۰) در حالی که در داستان پیامبران دیگر، بیشتر به سرنوشت مخالفان لجوج و هلاکت آنان اشاره می‌نماید و حاوی نکات هنری و تربیتی است.

زن عزیز مصر نیز نماد زن اشرافی، خود معرف خویش است. (یوسف: ۲۵ - ۳۰) بنابراین، می‌توان گفت: این طبیعت و سیاق داستان و هدف تربیتی که در ورای آن است مشخص می‌کند که شخصیت‌های داستان به شکل مبهم و یا مشخص آورده شود. برای نمونه غالب جاهایی که سخن از انبیاء و تبلیغ است، شخصیت یا نام اصلی معرفی می‌شود چرا که نقش اصلی بر عهده پیامبران است. (حضرتی، ۱۳۸۲ش، ص ۵۴)

۳-۵. بهره‌گیری از روش گفتگو در داستان‌های قرآن

شخصیت هر متکلمی، در کلام او متجلی می‌شود، خواه این متکلم خدا باشد، خواه انسان. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «تَكَلَّمُوا تُعْرَفُوا؛ فَإِنَّ الْمَرْءَ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ»، «صحبت کنید تا شناخته شوید، زیرا شخصیت هر انسانی زیر زبانش نهفته است» (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۲)

سعدی شیرازی نیز در گلستان باب اول در باب سیرت پادشاهان آورده است:

«تا مرد سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد».

گفتگو در داستان نیز یکی از عناصر مهم به شمار می‌رود؛ داستان را گسترش می‌دهد، درون‌مایه و اندیشه را به نمایش می‌گذارد، شخصیت‌ها را معرفی می‌کند و بالاخره حوادث را به پیش می‌برد. (بهشتی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۱۹) در داستان‌های تاریخی قرآن به عنصر گفتگو اهمیت زیادی داده شده است.

نکته لطیفی که در اسلوب گفتگوهای قرآنی وجود دارد این است که قرآن تمام صحنه را همراه تمام افکار و عواطف در مقابل دید مخاطب قرار می‌دهد و تصور جاهای خالی و جزئیات مربوط را به عهده مخاطب می‌گذارد. (حافظ، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۳-۱۲۴)

برای نمونه می‌توان به داستان گفتگوی موسی و فرعون در سوره طه اشاره کرد. (طه: ۴۹ - ۵۲) در این بخش از گفتگوها، سخنان فرعون - که با شخصیت متکبر و سرکش او کاملاً سازگار است - بسیار موجز و در عین حال مضطرب بیان شده است، در مقابل

جواب‌های موسی (ع) و هارون، در لحن و آهنگ، آرام و باطمینان و با جملات نسبتاً طولانی که حالت ارشادی دارند، (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱ش، ج ۱۳، ص ۲۱۸) بیان شده است.^۱

در سوره شعراء عنصر گفتگو با عبارت «وَ إِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى» (الشعراء: ۱۰) آغاز، و سپس مکالمه بین خداوند و موسی (ع) شروع و حقایق فراوان تاریخی از خلال این گفتگوها ارائه می‌شود. خداوند از حضرت موسی می‌خواهد که به سوی فرعون رود و او را به توحید دعوت کند، ولی موسی (ع) اظهار نگرانی می‌کند که مبادا وی را تکذیب کنند و از خداوند می‌خواهد که هارون را نیز به کمک او بفرستد. خداوند ضمن اشاره به حمایت کردن موسی (ع) از وی می‌خواهد که نهراسد و با هارون به سوی فرعون روانه شوند. موسی به طرف فرعون می‌رود و خودشان را رسولان الهی معرفی می‌کنند.

فرعون خاطرات کودکی و کشتن آن فرد را به یاد موسی می‌آورد. موسی نیز از بخشش خداوند و انتخاب شدنش به رسالت می‌گوید، سپس مناظره‌ای میان فرعون و آن دو روی می‌دهد. موسی دعوت به توحید می‌نماید و فرعون انکار می‌کند. سپس موسی را تهدید می‌کند ولی موسی به فرعون معجزه خود را نشان می‌دهد، فرعون او را ساحر خوانده و ساحران شهر را به مبارزه علیه موسی می‌طلبد، در روز موعود همه جمع می‌شوند آنگاه گفتگویی دیگر میان موسی و ساحران روی می‌دهد، موسی از ساحران می‌خواهد که آنها اول شروع کنند، سپس موسی عصا را می‌اندازد و سحر همه آنها را باطل می‌کند که در نتیجه همه ساحران به موسی و خدای واحد ایمان می‌آورند.

پس از این جریان، این بار گفتگویی دیگر میان فرعون و ساحران طنین‌انداز می‌شود و آنها را از عذاب وحشتناک می‌ترساند، ولی آنها تصمیم خود را گرفته‌اند و می‌گویند ما امید داریم که پروردگار گناهان ما را ببخشد. سپس خداوند به موسی دستور می‌دهد که مؤمنان را از شهر خارج کن که فرعون آنها را تعقیب خواهد کرد. پس از رسیدن فرعونیان، خداوند به موسی امر کرد که عصای خود را به دریا بزن و در نتیجه شکافته شدن

۱. آیات مورد بحث از این قرار هستند: « قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى * قَالَ فَمَا

بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى * قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَ لَا يَنْسَى ». (طه: ۴۹ - ۵۲)

دریا آنها نجات یافتند و فرعونیان غرق شدند و این حلقه از داستان همین جا خاتمه می‌یابد.
(الشعراء: ۱۰ - ۶۷)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود از آیه ۱۰ سوره شعراء گفتگوها شروع شده و تا آیه ۶۷ همین سوره ادامه می‌یابد. در خلال این گفتگوها بسیاری از معارف ناب اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، حکومت‌داری، مدیریت، تبلیغ و ... بیان می‌شود. نظیر این گفتگوها در داستان‌های قرآن فراوان است.

در برخی گفتگوها ایجاب می‌کند که قهرمانان داستان با خود سخن بگویند که این گاهی اندیشه درونی و گاهی نیز واقعاً سخن گفتن است. برای نمونه در داستان حضرت موسی (ع) در سوره قصص آمده است: «لَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ» (القصص: ۲۲) که آرزو و امید درونی حضرت موسی (ع) است. در داستان حضرت یوسف (ع) از زبان یعقوب (ع) چنین آمده است: «وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ». (یوسف: ۸۴)

از نظر علامه طباطبایی جمله بعد از «قال» نمونه خوبی از حدیث نفس است. (طباطبایی، ۱۳۸۱ش، ج ۱۶، ص ۲۳) نوع دیگر گفتگو، گفتگوی ویژه با خداوند است؛ مانند آنچه در داستان حضرت نوح (ع) و از زبان آن حضرت می‌خوانیم که ایشان نتایج گفتگوهای خود با قومش و بی‌نتیجه ماندن تلاش‌هایش را به خداوند عرضه می‌دارد؛ مانند دو آیه «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا» (نوح: ۵ و ۶) که پاسخ خداوند نیز در این داستان در قالب عمل و در شکل فرستادن عذاب بر آنها تجلی گشته است: «مَّا حَطْبَانِهِمْ أُعْرِفُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَّهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا». (نوح: ۲۵) (عبدربه، ۱۹۷۲م، ص ۷۸) بنابراین، می‌توان گفت نوع کلمات، جملات، ساختار و بافت هنرمندانه کلام قرآنی و جو حاکم بر گفتگوهای داستانی از مهم‌ترین روش‌های تربیتی در داستان‌های قرآن و از شاخص‌ترین اسلوب‌های داستان‌هاست.

۳-۶. بهره‌گیری از اسلوب استفهام در داستان‌های قرآن

از دیگر روش‌ها، که قرآن برای تاریخ‌نگاری و گزارشات تاریخی از آن استفاده کرده است، استفاده از روش استفهامی در بیان تاریخ و قصص است. داستان موسی (ع) در سوره طه با این استفهام آغاز می‌گردد: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى» (طه: ۹). این استفهام یک نوع استفهام تقریری است^۱ که مقدمه آن یک خبر مهم است. همان‌گونه که در زبان روزمره هنگام شروع به یک خبر مهم می‌گوییم: آیا این خبر را شنیده‌ای که ...؟ در این صورت خواننده ترغیب می‌شود با تمام وجود سراپا گوش کند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱ش، ج ۱۳، ص ۱۶۶).

در سوره (ص) هنگام معرفی شخصیت داوود (ع)، کلام با جمله استفهامی «وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ» (ص: ۲۱) آغاز می‌شود و خواننده را به شنیدن و خواندن داستان ترغیب می‌کند. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد: «استفهام «هَلْ أَتَاكَ» برای به شگفتی واداشتن و تشویق به شنیدن داستان است». (طباطبایی، ۱۳۸۱ش، ج ۱۷، ص ۲۹)

در سوره ذاریات نیز داستان مهمانان ابراهیم (ع) را با یک استفهام و پرسش آغاز می‌نماید: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ» (الذاریات: ۲۴) نکته قابل تأمل آیه این است که نمی‌فرماید: آیا داستان ابراهیم (ع) را می‌دانی و از آن خبر داری؟ بلکه می‌فرماید: آیا داستان مهمانان گرامی ابراهیم (ع) به تو رسیده و از آن خبرداری؟ در چنین حالتی خواننده را برمی‌انگیزد که حتماً داستان را بخواند.

نمونه دیگر، حکایت ارتش‌های فرعون و ثمود است که با یک استفهام آغاز می‌شود: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ * فِرْعَوْنَ وَ ثَمُودَ» (البروج: ۱۷ و ۱۸) این بیان خواننده را هرچه بیشتر برای خواندن داستان برمی‌انگیزد. (قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۲۶۳) در سوره فجر بعد از قسم‌های پی‌درپی، به بیان داستان اقوام عاد، ثمود و فرعون می‌پردازد و داستان را با یک استفهام آغاز می‌نماید: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ» (الفجر: ۶)

۱. تقریر یعنی کسی را به اقرار واداشتن؛ «استفهام تقریری» نیز از اقسام استفهام مجازی برای واداشتن مخاطب به اقرار و اعتراف به حقی است که نزد خودش آشکار است و به علتی از اقرار به آن طفره می‌رود. (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲،

ترکیب استفهام در این چنین سیاقی از نظر برانگیختن و شوراندن برای بیداری و التفات، شدیدتر و موثرتر است. (قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۵۴۳) و همین گونه در کل قرآن نمونه‌های فراوانی در داستان‌ها وجود دارد که خداوند برای تشویق خواننده از اسلوب استفهام بهره برده است.

۳-۷. بارز کردن نقش توده مردم در سازندگی جامعه

از دیگر روش‌ها و اسلوب‌های خاص داستان‌های قرآن، توجه ویژه به نقش توده مردم در ایجاد تحولات و تطورات عظیم جوامع انسانی و تداوم حیات جامعه است، به عبارت دیگر موتور حرکت تاریخ و عامل تحولات اساسی آن در قرآن انسان است، و اراده او بر تاریخ و سرنوشت خویش حاکم است. البته توده مردم به خودی خود مقصود نیست بلکه زمانی توده مردم عامل تحولات تاریخ هستند که پشتیبان و حامی پیامبران و معماران بزرگ تاریخ باشند.

بر این اساس پس از نام جلالت خداوند که بیش از (۱۸۰۰) بار در قرآن آمده، نام هیچ کس به اندازه مردم در قرآن نیامده است، در مجموع (۳۳۳) بار به لفظ قوم و یا مترادفات آن اشاره شده که در این میان در هفت سوره قرآن - اعراف، یونس، هود، یوسف، شعراء، نمل، قصص - بیش از ۱۲۱ بار واژه «قوم» و یا مترادفات آن به کار رفته است. (حضرتی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۴-۳۵) این آمار معیاری برای شناخت مُحرِّک تاریخ از نظر قرآن است، چرا که «هُوَ أَتَشَأُّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱) او شما را از زمین پدید آورد و سازندگی آن را به شما وا گذاشت. در حالی که از نظر برخی مکاتب نه عموم مردم، بلکه قشرهای خاصی مُحرِّک تاریخ محسوب می‌شوند.

برای نمونه «گنت دو گوینو» فیلسوف فرانسوی، تنها بعضی نژادها را اصل و اساس تغییرات تاریخی می‌داند، (مطهری، ۱۳۸۹ش: ج ۱، ص ۶۰ و ۷۳) به نظر «مُنْتسکیو» جامعه شناس فرانسوی محرِّک تاریخ اقلیم خاص و محیط طبیعی است، «توماس کارلایل» فیلسوف انگلیسی قهرمانان را محرِّک تاریخ می‌داند، (دورانت، ۱۳۸۵ش، ص ۲۳۳) برخی دیگر نیز نه توده مردم و نه قشری خاص بلکه عوامل غیر انسانی را مُحرِّک تاریخ دانسته‌اند.

مثلاً مارکس اقتصاد را محرک تاریخ می‌داند (مطهری، ۱۳۵۷ش، ص ۱۰۹) و بالاخره فروید غریزه جنسی را محرک اصلی تاریخ می‌داند (نصیری، ۱۳۸۵ش، ص ۲۳).^۱ ولی همان گونه که گفته شد بر خلاف این مکاتب و اندیشه‌ها، دین اسلام محرک تاریخ را انسان و توده مردم معرفی کرده است (صدر، بی تا، ص ۱۹۶)، در داستان‌های قرآن انسان نقش اول را در انواع کشمکش‌ها بازی می‌کند، و جوامع را به تحرک وا می‌دارد، بر همین اساس اسلام بر اراده آزاد انسان استوار است اگر آدمی مختار نباشد چگونه می‌توان او را امر یا نهی کرد و پاداش و کیفر داد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۵۸؛ جعفری، ۱۳۶۸ش، ص ۶۸)

علامه محمدتقی جعفری، پس از برشمردن بیست و سه دیدگاه درباره عامل محرک تاریخ می‌نویسد: «سه عامل خدا، انسان و آنچه برای انسان مفید است، اساسی‌ترین عوامل محرک و ایجادکننده کیفیت‌های اولیه و ثانویه و هویت اصلی رویدادها شمرده می‌شوند (جعفری، ۱۳۷۶ش، ۱۶: ۱۴۱ و ۲۲۳). قرآن کریم ضمن داستان فرعون در این زمینه می‌فرماید: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعْتَبَرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعْذِرُوا مَا بَأْنُسِهِمْ» (الانفال: ۵۳) مطابق این آیه خداوند نعمتی را که به قومی داده تغییر نمی‌دهد مگر آنکه جوامع انسانی حالات نفسانی خود را تغییر دهند، علاوه بر این، مطابق برخی آیات مشکلات انسان‌ها همگی نتیجه انحراف خود انسان‌هاست، خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَغْفُوا عَنْ كَثِيرٍ». (الشوری: ۳۰) «هر مصیبتی که به شما می‌رسد نتیجه کردار شماست و خداوند از بسیاری از بدی‌های شما درمی‌گذرد» و نیز در جایی دیگر در همین باره می‌فرماید: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ وَلَيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (الروم: ۴۱) «به واسطه کردار مردم در خشکی و دریا فساد ظاهر شد تا کیفر پاره‌ای از آنچه کرده‌اند را بچشند تا شاید رجوع کنند».

۱. برای اطلاع بیشتر از محرک‌های تاریخ از نظر دیگر مکاتب، بنگرید، «تاریخ در ترازو»: عبدالحسین زرین کوب، «فلسفه تاریخ» مرتضی مطهری، «جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن» محمدتقی مصباح یزدی، «بینش تاریخی قرآن»: یعقوب جعفری.

بنابراین، از نظر قرآن، حرکت تاریخ هدفمند است و قوانین تاریخ و سنن الهی، همیشگی و عامل محرک تاریخ هستند. انسان در صحنه‌های تاریخ نقش دارد و تاریخ را می‌سازد؛ یعنی انسان با تکیه بر ویژگی‌هایش هم تمدن می‌آفریند و هم آغازگر جنگ‌ها و نبردها می‌شود و به این ترتیب، هم می‌تواند تاریخ را بسازد و هم قادر است جامعه را به انحطاط بکشاند. (کریمی، ۱۳۶۱ش، ص ۶-۶۷؛ جعفری، ۱۳۷۶ش، ۱۶: ۲۱۹، همو، ۱۳۵۹ش، ص ۲۳۹)

بررسی داستان‌های قرآن نشان می‌دهد که هر جا اقوام با انبیای خود همراه و کمک‌کار بوده‌اند، آنان توانسته‌اند در مقابل استکبار بایستند و زمانی که توده مردم به مخالفت با پیامبران برخاسته، آنان نیز قادر به اصلاح مردم نبوده و نتوانسته‌اند آنگونه که باید تغییرات اساسی در جامعه ایجاد نمایند. داستان زندگی نوح، ابراهیم، لوط، موسی، شعیب، صالح، هود، و ... نمونه‌هایی از انبیایی هستند که اقوامشان آنها را یاری نکردند، در مقابل تبعیت قوم پیامبر (ص) از او و پیروزی او بر مشرکان و در نتیجه جهانی شدن دین اسلام، تبعیت مردم از حضرت یوسف و فائق آمدن آنان بر قحطی و گرسنگی نمونه‌هایی هستند که پیامبران با پشتوانه توده مردم توانسته‌اند انقلاب ایجاد کنند و تحولی در تاریخ ایجاد نمایند. در مقابل دورافکنی ارزش‌های معنوی و تکذیب انبیاء و تعالیم آنان از سوی مردم سبب هلاکت نهایی آنان شده است.

نتیجه‌گیری

۱. بیان تاریخ در قرآن تنها نقل گزاره‌های تاریخی همراه با جزئیات نیست بلکه هدف تحلیل تاریخ و حوادث تاریخی و تبیین سنن الهی است.
۲. قرآن جهت تأمین هدف پیشین از اسلوب‌هایی بهره گرفته که برخی از آنها منحصر به قرآن است و کمتر در کتاب‌های تاریخی مورد استفاده بوده است. برخی از این موارد عبارتند از:

واقع‌بینی و عینیت‌گرایی در بیان حقایق تاریخی، تکرار برخی فرازهای قصص به جهت نکته‌ای تربیتی یا هدایتی، معرفی اسوه‌های قرآنی، بهره‌گیری از روش تبلیغ غیر

مستقیم، بهره‌گیری از روش شخصیت‌پردازی در داستان‌های قرآن، بهره‌گیری از روش گفتگو، بهره‌گیری از اسلوب استفهام، بارز کردن نقش توده مردم در سازندگی جامعه در بیان داستان‌ها و موارد دیگر.

۳. توجه به اسلوب و روش‌های بیان داستان در قصص قرآن نشان می‌دهد که قرآن از معیارهای بیان داستانی بشر تبعیت نکرده و خود روشی نو در بیان معارف و داستان‌های پیشینیان در انداخته است.

۴. در داستان‌های واقعی و تاریخی قرآن هیچ اثری از خیال‌آفریننده، دروغ، مبالغه، و حرف‌های نشأت‌گرفته از باورهای عرب نیست، بلکه به تصریح خود قرآن همه اجزا و عناصر داستانی آن واقعی است: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ» (آل عمران: ۶۲).

منابع

قرآن کریم.

ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۳۷۴ش، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

ابن مسکویه، ابوعلی، ۱۳۶۱ش، *تجارب الامم*، تحقیق: ابو القاسم امامی، تهران: سروش.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.

ابوزهره، محمد، ۱۴۱۸ق، *المعجزة الكبرى القرآن*، قاهره: دارالفکر العربی.

اشرفی، عباس؛ حیدری، معصومه، ۱۳۹۰، «اسلوب‌های داستانی قرآن»، *مجله معرفت*، سال بیستم، شماره ۱۶۴، صص ۴۵-۵۶.

بستانی، محمود، ۱۳۷۱ش، *پژوهشی در جلوه‌های هنری داستان‌های قرآن*، ترجمه: موسی دانش، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

بهشتی، الهه، ۱۳۷۵ش، *عوامل داستان*، تهران: انتشارات برگ.

جعفری، حسینعلی، ۱۳۷۶ش، *بررسی هنری بهترین قصه‌های قرآن*، تهران: حوزه هنری.

جعفری، محمد تقی، ۱۳۵۹ش، *حرکت و تحول از دیدگاه قرآن*، تهران: بنیاد قرآن.

_____، ۱۳۷۶ش، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جعفری، یعقوب، ۱۳۶۸ش، *بینش تاریخی قرآن*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- حافظ، عماد زهیر، ۱۴۱۰ ش، **القصص القرآنی**، دمشق: دارالقلم.
- حسنی، علی اکبر، ۱۳۸۷ ش، **تاریخ تحلیلی صدر اسلام**، تهران: دانشگاه پیام نور.
- حسینی، محمد، ۱۳۸۲ ش، **ریخت شناسی قصه‌های قرآن**، تهران: ققنوس.
- حضرتی، حسن، ۱۳۸۲ ش، **دانش تاریخ و تاریخ نگاری اسلامی**، قم: انتشارات بوستان.
- خلف الله، احمد، ۱۹۹۹م، **الفن القصصی فی القرآن الکریم**، لندن: سینا للنشر و موسسه الانتشار العربی.
- دیاری بیدگلی، ۱۳۸۲ ش، **گفتگوهای قرآنی**، تهران: دهمین نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۸۵ ش، **لذات فلسفه**، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رادمنش، عزت الله، ۱۳۶۸ ش، **تاریخ در قرآن**، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، **المفردات فی الفاظ القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم و الدار الشامیة.
- رضایی، حسن رضا، ۱۳۸۸ ش، «مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه»، **دوفصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان** شماره ۶، ص ۱۳۷ تا ۱۶۲
- روحانی، سعید، ۱۳۸۰ ش، **تاریخ اسلام در آثار شهید مطهری**، تهران: نشر معارف، چاپ پنجم.
- زرقانی، عبدالعظیم، بی تا، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۰ق، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دار المعرفه
- سید رضی، محمد، ۱۳۷۹ ش، **نهج البلاغه**، ترجمه جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیرازی، ابو اسحاق، ۱۳۸۲ ش، **قصص الانبیاء**، تصحیح: حبیب یغمایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صادق رافعی، مصطفی، ۱۳۶۱ ش، **اعجاز قرآن و بلاغت محمد**، ترجمه عبدالحسین ابن الدین، تهران: بنیاد قرآن.
- صدر، سید محمد باقر، بی تا، **سنت‌های تاریخ در قرآن**، ترجمه و تحقیق: سید جمال الدین موسوی، تهران: انتشارات تفاهم، چاپ پنجم.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۳ ش، **شعبه در اسلام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ شانزدهم.

_____، ۱۳۸۱ ش، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه: سید محمد باقر همدانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

عاطف الزین، سمیع، ۱۹۹۸ م، **قصص الانبیاء فی القرآن**، بیروت: دارالکتاب، چاپ چهارم.
عباس، فضل حسن، ۱۹۹۲ م، **القصص القرآنی ایحاؤه و نجاته**، اردن: دار القرآن، چاپ دوم.
عبدربه، عبد الحافظ، ۱۹۷۲ م، **بحوث فی قصص القرآن**، لبنان: دارالکتاب اللبنانی.
عتر، نورالدین، ۱۹۹۴ م، **القرآن الکریم و الدراسات الادبیه**، دمشق: انتشارات دانشگاه دمشق، چاپ ششم.

قرائتی، محسن، ۱۳۸۳ ش، **یوسف قرآن**، تهران: انتشارات مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ دوم.

قطب، سید، ۱۴۱۵ق، **التصویر الفنی فی القرآن**، بیروت: دار الشروق.

_____، ۱۳۷۸ ش، **آفرینش هنری در قرآن**، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران: انتشارات بنیاد قرآن، چاپ دوم.

_____، ۱۴۱۲ق، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دار الشروق.

کریمی، حسین، ۱۳۶۱ ش، **فلسفه تاریخ**، تهران: انتشارات گروه فرهنگی جهاد دانشگاه شریف.
کرمی، علی، ۱۳۸۲ ش، **آموزه‌هایی از پیام‌های تاریخی قرآن**، تهران: انتشارات دلیل.
محدثی، جواد، ۱۳۶۵ ش، **هنر در قلمرو مکتب**، تهران: انتشارات سپاه پاسداران.
مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۱ ش، **جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن**، تهران: چاپ و نشر بین الملل، چاپ هفتم.

مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷ ش، **نقدی بر مارکسیسم**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول.

_____، ۱۳۸۳ ش، **جامعه و تاریخ**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفدهم.

_____، ۱۳۸۹ ش، **فلسفه تاریخ**، جلد اول، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفدهم.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۱ ش، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب اسلامی.

ملبویی، محمد تقی، ۱۳۷۶ ش، **تحلیل نواز قصص قرآن**، تهران: امیرکبیر.

موسوی گرمارودی، علی، ۱۳۷۵ ش، **داستان پیامبران**، تهران: قدیانی، چاپ پنجم.

میرصادقی، جمال، ۱۳۸۵ ش، **عناصر داستان**، تهران: نشر سخن.

نصیری، محمد، ۱۳۸۵ ش، **تاریخ تحلیلی صدر اسلام**، قم: دفتر نشر معارف.

وفا، جعفر، ۱۳۸۲ش، *تاریخ از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه*، تهران: موسسه نشر معارف اهل بیت (ع)

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶، پیاپی ۳۳

DOI: 10.22051/tqh.2017.8723.1137

اعتبارسنجی اسنادی نامهٔ علل الأحكام امام رضا(ع) با تأکید بر تحلیل وثاقت محمد بن سنان

محمد رضا نایینی منوچهری^۱

محمد حکیم^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۰۳

چکیده

نامه‌نگاری امام رضا(ع) در پاسخ به سؤالات محمد بن سنان زاهری (م. ۲۲۰ق)، پیرامون تبیین علل احکام و شرایط، دارای اسنادی متعدّد است که در کتاب‌های عُیون أخبار الرضا(ع) و مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الفقیه مطرح شده‌اند. این اسناد و طُرُق، در نگرش ابتدایی و محض رجالی، به دلیل ضعف راویان، غیر معتبر و ضعیف به نظر می‌آیند؛ علاوه بر ضعف طُرُق، احتمال جعل مکاتبه به وسیله خود محمد بن سنان نیز مطرح است. در این پژوهش، به ارزیابی انتقادی ضعف طُرُق این مکاتبه پرداخته شده و وثاقت راویان و اعتبار این اسناد،

mohammadrezanaeini@yahoo.com

۱. استاد درس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم

۲. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

اثبات گردیده است. احتمال جعل مکاتبه به وسیلهٔ محمد بن سنان نیز با ثبوت بسیاری از مضامین مکاتبه با عین الفاظ، و یا عبارات قریب به الفاظ در سایر روایات اهل بیت(ع)، و نیز نقل این مکاتبه توسط محدثان آگاه به احوال محمد بن سنان، دفع می‌شود. پس از اثبات اعتبار مکاتبه، بر اساس سیرهٔ عقلاییه، که بر اجتناب از گفتگو و یا نامه‌نگاری مفصل با شخصی غیر قابل اعتماد و مشهور به کذب، در مسائل مهم و اثرگذار مانند تبیین علل و فلسفه احکام استقرار یافته است، این مکاتبه مفصل و مهم، کاشف از اعتماد امام(ع) به این راوی دانسته شده، و وی در شمار ثقات اصحاب امامیه پذیرفته می‌شود.

واژه‌های کلیدی: امام رضا(ع)؛ محمد بن سنان زاهری؛ مکاتبه (نامه‌نگاری)؛ علل احکام.

مقدمه

شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق) مکاتبه‌ای مفصل و اثرگذار در تبیین علت‌های احکام و شرایع را، که توسط امام رضا(ع) در پاسخ به تعدادی از مسائل محمد بن سنان زاهری (م. ۲۲۰ق) نگاشته شده است، با سه طریق در کتاب *عیون أخبار الرضا(ع)* (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۸۸-۹۸) و یک طریق - که با اندکی اختلاف، همان طریق دوم *عیون الأخبار* است - در کتاب *من لایحضره الفقیه* وارد نموده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۲۹).

گزیده‌هایی مختلف از این مکاتبه نیز در مواضعی گسترده از کتب روایی شیعه، که نشانگر اهتمام محدثان امامیه به آن و نقش آفرینی این حدیث در بیان علل احکام می‌باشد، نقل گردیده است. مصنفین آثاری مانند *من لایحضره الفقیه* در نه موضع، *علل الشرایع* در ۳۸ موضع، *تهذیب الأحکام* در دو موضع (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۹، صص ۳۰۰ و ۳۹۸)، *استبصار* در یک موضع (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۵۳)، *مناقب آل ابی‌طالب* در یک موضع (ابن شهر

آشوب، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۵۵)، و سائل الشیعه در ۳۲ موضع، بخش هایی از این مکاتبه را وارد نموده‌اند.

سیره و بنای عقلا بدین گونه است که عادتاً از گفتگوی طولانی و یا نامه‌نگاری مفصل، در اموری مهم و تاثیرگذار که به دیگران نیز منتقل خواهد شد، با کسی که در دروغگویی مشهور بوده و به عنوان غیر ثقه معروف است، اعتماد نکرده و بلکه به شدت اجتناب نیز خواهند نمود؛ بر همین اساس، این سیره در امام معصوم که از عقلاء و بلکه رئیس عقلاء می‌باشد و از سویی دیگر در درجه‌اعلای اهتمام به حفظ شرایط قرار دارد، نیز جاری است. اگر اعتبار مکاتبه امام رضا(ع) در جواب محمد بن سنان، تبیین و مسلم گردد، در بعید بودن این نظریه که محمد بن سنان یکی از کذابین و غیر موثّقین مشهور (کشّی، ۱۳۴۸، ص ۵۴۶) است، و همچنین در حلّ و نقد تضعیفات رجالی محمد بن سنان، تأثیری به‌سزا و مساعدتی شایان توجه خواهد داشت.

بیان فوق، سؤال اصلی این مقاله را تبیین می‌کند: چگونه با وجود سیره عقلائیة مبنی بر اجتناب از گفتگوی طولانی و یا نامه‌نگاری مفصل با شخصی غیر ثقه و مشهور به دروغگویی، در مسائل مهم و تأثیرگذاری مانند علل الاحکام، باز هم می‌توان راوی طرف نامه امام(ع) در تبیین این مسائل را غیر قابل اعتماد و یا کذاب دانست؟ اما در این بیان، دو اشکال اساسی متصور است:

۱- با وجود ضعف اسناد و طرق این مکاتبه، چگونه می‌توان به مرحله استناد به حجّیت سیره عقلائیة در اثبات وثاقت محمد بن سنان رسید؟ در نگرش ابتدایی رجالی، تمامی طرق این مکاتبه، محکوم به ضعف و عدم اعتبار می‌باشند. شیخ صدوق این مکاتبه را با سه طریق در عُیون أخبار الرضا(ع) و یک سند در مشیخه من لا یحضره الفقیه نقل نموده است که جمیع این طرق غیر معتبرند.

۲- احتمال جعل مکاتبه به وسیله خود محمد بن سنان، چگونه قابل دفع است؟ ادعای مذکور - مبنی بر دلالت سیره عقلائیة بر کشف وثاقت راوی از طریق این گونه نامه‌نگاری - در صورتی تامّ و تمام است که صدور این مکاتبه از امام(ع) ثابت شود و حال آنکه واسطه

نقل، خود محمد بن سنان است؛ پس این احتمال وجود دارد که تمام این مکاتبه از مجعولات خود وی باشد.

این پژوهش، عهده‌دار پاسخ تحقیقی به سؤال اصلی و دو اشکال مذکور به عنوان سؤالات فرعی است و از این باب، به بازشناسی شخصیت و جایگاه محمد بن سنان نیز می‌پردازد. تحقیقاتی که تا کنون پیرامون جایگاه رجالی محمد بن سنان ارائه گردیده است، به‌ویژه پژوهش‌های معاصر (به‌عنوان نمونه: خادم پیر، ۱۳۸۵، صص ۶۷-۷۹؛ مهدوی راد، ۱۳۹۱، صص ۳۷-۶۴؛ طاهری، ۱۳۹۱، صص ۱۳۳-۱۵۹)، بر نگرش محض رجالی استوار بوده‌اند و غالباً به بازاندیشی انتقادی تضعیفات این راوی در منابع رجالی و سپس اثبات وثاقت راوی پرداخته‌اند؛ ولی در هیچ کدام، به مکاتبه مورد اشاره در مقدمه و تأثیر آن در اثبات وثاقت راوی، توجهی نشده است.

آنچه در تحقیق حاضر ارائه می‌شود و نشانگر تفاوت آن با سایر تحقیقات است، بازاندیشی انتقادی نگاه محض به آثار رجالی و پذیرش اقوال دانشمندان رجال، صرفاً به عنوان یکی از عناصر آشنایی با جایگاه و شخصیت راوی (نه راه منحصر به فرد) است. از دیگر سو، شیوهٔ تحلیل اسناد و اقوال رجالی و نیز تأثیر حجیت سیره عقلاییه در اثبات وثاقت راوی، از نکات منحصر به فرد تحقیق حاضر است.

۱. شخصیت پژوهی محمد بن سنان در منابع رجال و فهارس امامیه

شخصیت محمد بن سنان زاهری (م. ۲۲۰ق) و جایگاه او در میان محدثان شیعه، در طول تاریخ علوم حدیث و فقه، مورد نزاع و اختلافات متعدّد واقع گردیده است؛ تا جایی که در دیدگاه یک فقیه دربارهٔ محمد بن سنان در یک موضع، با دیدگاه همان فقیه در موضعی دیگر تناقضی آشکار ملاحظه می‌شود (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۰ و همو، ۱۴۱۳ الف، ج ۲، ص ۲۴۸؛ طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴ و همو، ۱۴۱۱، ص ۳۴۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۱ و ص ۳۸۶ و ج ۲، ص ۱۸۶ و همو، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹۹؛ شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۶۴ و همو، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۳۹ و ج ۳، ص ۸۱).

بدون تردید این اختلاف دیدگاه‌ها، ناشی از تفاوت اجتهادات مبتنی بر اقوال مختلف رجالیان و محدثان شیعه دربارهٔ محمد بن سنان زهری است. آنچه در ذیل می‌آید، بیانگر این تفاوت اقوال و دیدگاه‌ها می‌باشد:

محمد بن سنان زهری که از راویان کثیرالروایه بوده و تنها با عنوان «محمد بن سنان» در سلسلهٔ اسناد ۷۹۷ روایت وارد شده است (خویی، ۱۳۶۹، ج ۱۶، ص ۱۳۸)، در برخی از منابع رجالی جرح و تضعیف گردیده است (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴؛ نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۸؛ ابن الغضائری، ۱۳۶۴، ص ۹۲؛ نراقی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۴)؛ در برخی دیگر مدح و توثیق شده است (کشّی، ۱۳۴۸، صص ۵۰۲-۵۰۴؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۷۳؛ مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱؛ وحید بهبهانی، بی تا/ الف، ص ۳۱۴؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۲۷۸)؛ و برخی نیز، در اظهار نظر دربارهٔ وی قائل به توقّف شده‌اند (علّامه حلّی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۱).

وی در غالب منابع، «ابوجعفر محمد بن سنان زهری خزاعی همدانی کوفی»، از فرزندان (نسل) زاهر مولی عمرو بن حمق خزاعی (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۷؛ ابن داوود، ۱۳۸۳، ص ۳۱۵)، معرفی شده است؛ اما به نقل از ابن عیّاش، نام صحیح او محمد بن حسن بن سنان از موالیان زاهر است. پدر وی (حسن)، در حالی که محمد خردسال بود از دنیا رفت و جدّش (سنان) کفیل او گردید و به همین جهت است که او به سنان منسوب شده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۸). با توجه به بعضی از کلمات بزرگان علم رجال معلوم می‌شود که در نسب او نیز اختلافاتی وجود دارد (علّامه حلّی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۲).

برقی (م. ۲۸۰هـ) در رجال خویش، محمد بن سنان را در اصحاب امام کاظم (ع) (برقی، ۱۳۸۳، ص ۴۸) و امام رضا (ع) (برقی، همان، ص ۵۴) و همچنین از جمله اصحاب امام رضا (ع) که امام جواد (ع) را نیز درک کرده است، وارد نموده (برقی، همان، ص ۵۵)، ولی اشاره‌ای به حال و ترجمهٔ محمد بن سنان نکرده است.

در فهرست شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق)، در دو موضع، شخصی به نام «محمد بن سنان» مطرح گردیده است: یک بار محمد بن سنان را صاحب رسالهٔ امام جواد (ع) به اهالی بصره معرفی کرده و ابن ابی جید را به عنوان طریق خویش به این رساله معرفی می‌نماید (طوسی، بی تا، ص ۳۸۷)؛ و جایی دیگر به مورد طعن و تضعیف واقع شدن وی، و همچنین مشتمل

بودن کتب او بر تخلیط و غلو اشاره می‌کند، و البته تصریح می‌نماید که کتب و روایات محمد بن سنان پس از پالایش و تصفیه از مطالب مشتمل بر تخلیط و غلو، توسط محمد بن حسین ابی الخطاب، از روایان عظیم‌القدر و ثقه (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۴) و نیز احمد بن محمد بن عیسی از ثقات عظیم‌الشان شیعه (نجاشی، ۱۴۰۷، ۸۲؛ طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۱)، با دو طریق معتبر به مؤلف (شیخ طوسی) منتقل گردیده است (طوسی، بی‌تا، ص ۴۰۷).

البته با وجود اختلاف تعبیری که در دو موضع مذکور در فهرست شیخ طوسی وجود دارد، هر دو موردی که به نام محمد بن سنان مطرح شده‌اند، تنها معرف شخصی واحد است؛ اینکه شیخ طوسی در رجال خویش با اسم «محمد بن سنان» تنها یک نفر را در اصحاب امام جواد(ع) ذکر نموده است، مؤید این نظر است (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۷) و وجه تعرض به دو عنوان در کتاب فهرست و فقط یک عنوان در کتاب رجال، قطعاً از تفاوت مبنایی کتب رجال و فهرس، نشأت می‌گیرد.

نام «محمد بن سنان» در رجال شیخ طوسی یک بار در اصحاب امام صادق(ع) (طوسی، همان، ص ۲۸۳)، بار دیگر در اصحاب امام کاظم(ع) (طوسی، همان، ص ۳۳۴)، بار سوم در اصحاب امام رضا(ع)، با تصریح به ضعف راوی (طوسی، همان، ص ۳۶۴)، و بار چهارم در اصحاب امام جواد(ع) ذکر گردیده است (طوسی، همان، ص ۳۷۷)؛ در مورد اخیر تصریح شده است که راوی از اصحاب امام رضا(ع) نیز می‌باشد؛ بنابراین، مورد سوم و چهارم، قطعاً یک شخص واحد هستند.

در مورد اول نیز به اینکه مراد از محمد بن سنان، «محمد بن سنان بن طریف هاشمی، برادر عبدالله» است، تصریح می‌نماید؛ بنابراین، این مورد قطعاً غیر از محمد بن سنان مورد بحث است. در مورد دوم می‌گوید: «محمد بن سنان، کوفی» و بعید نیست که این محمد بن سنان و راوی مورد بحث، یک شخص واحد باشند؛ زیرا راوی مبحوث عنه، "خزاعی" بوده (ابن داوود، ۱۳۸۳، ص ۳۱۶) و به همین علت، انتساب او به کوفه، موجه و صحیح است.

در رجال منسوب به ابن غضائری (م. نیمه اول قرن ۵ هـ) - بنا بر صحت استناد کتاب به وی - محمد بن سنان، ضعیف، غالی و واضع احادیث جعلی معرفی شده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ص ۹۲)؛ ولی بنا بر آنچه در رجال علامه حلی (م. ۷۲۶ هـ) از ابن غضائری

نقل شده است و نیز در رجال ابن داوود (م. قرن ۸هـ) - بدون اشاره به وضع حدیث - تنها به ضعف و غلوّ راوی اشاره گردیده است (علّامه حلّی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۱؛ ابن داوود، ۱۳۸۳، ص ۳۱۶). بنابراین احتمالاً نسبت «وضع حدیث» در اصل کتاب ابن غضائری - بنابر صحّت انتساب کتاب به وی - وجود نداشته است.

از دیگر سو، اتهام وضع حدیث به محمد بن سنان، جز به وسیله ابن غضائری، توسط هیچ یک از دانشمندان متقدم رجال مطرح نشده و این از اختصاصات ابن غضائری است که پس از اتهام یک راوی به غلوّ، او را به کذب و وضع و جعل حدیث نیز متهم می - سازد (بهبهانی، بی تا/ب، ص ۳۹؛ سبحانی، ۱۴۱۴، صص ۴۲۹-۴۳۰).

در فهرست نجاشی (م. ۴۵۰هـ)، کتابهای الطرائف، الأطله، المکاسب، الحجّ، الصيد والذبائح، الشراء والبیع، الوصیه والنوادر به عنوان تصنیفات محمد بن سنان معرفی شده (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۸) و درباره وی این گونه آمده است: «قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید (ابن عقده): إنّه روی عن الرضا علیه السلام، قال: وله مسائل عنه معروفة؛ وهو رجلٌ ضعيفٌ جداً، لا يعولُ عليه ولا يلتفت إلى ما تفرّد به» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۸). البته هر چند که احتمال دارد ذیل این نقل، یعنی عبارت «وهو رجلٌ ضعيفٌ، الی آخر» از ابن عقده باشد (نه از خود نجاشی)، ولی آنچه تضعیف محمد بن سنان در نظر نجاشی را ثابت می کند، علاوه بر اعتبار طریق نجاشی به ابن عقده و وثاقت او (نجاشی، همان، ص ۹۴)، تصریح نجاشی به ضعف ابن سنان در موضعی دیگر از کتاب خویش است.

نجاشی درباره میّاح مدائنی این گونه می نویسد: «ضعیفٌ جداً. له کتابٌ يُعرف برساله میّاح وطریقها أضعفٌ منها، وهو محمد بن سنان» (نجاشی، همان، ص ۴۲۴) و ظاهراً رساله ای که نجاشی به آن اشاره می کند، همان رساله ای است که شیخ حرّ عاملی (م. ۱۱۰۴هـ) در وسائل السّیعه نقل نموده است (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۲۳۴ و ج ۱۹، ص ۳۱۳ و ج ۲۰، ص ۴۱۰ و ج ۲۷، ص ۲۷۰) و تسمیه این مکاتبه در رساله ابی غالب زراری (م. ۳۶۸هـ) به نام «رساله میّاح مدائنی» نیز قرینه ای بر تأیید این مطلب است (زراری، ۱۴۱۱، ص ۱۶۸).

با وجود ضعف محمد بن سنان در دیدگاه نجاشی، وی تعداد زیادی از کتب را از طریق محمد بن سنان نقل نموده و او را واسطه نقل کتب دیگران قرار داده است؛ کتاب -

های راویانی چون ابو عبدالله جابر بن یزید جعفی (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۹)، خالد بن سعید قماط (همان، ص ۱۴۹)، ابوریع خلید بن اوفی (همان، ص ۱۵۳)، سلیمان بن خالد بن دهقان (همان، ص ۱۸۳)، سوید مولی محمد بن مسلم (همان، ص ۱۹۱)، صالح بن خالد قماط (همان، ص ۲۰۱)، عبدالله بن مسکان (همان، ص ۲۱۴)، عیدالله بن ولید و صافی (همان، ص ۲۳۱)، عمّار بن مروان (همان، ص ۲۹۱)، علاء بن فضیل بن یسار هندی (همان، ص ۲۹۸)، هیشم بن واقد جزری (همان، ص ۴۳۶) و ابو بدر (همان، ص ۴۵۴) از این دست می‌باشند.

البته به نحو معمول و غالب، راویان جلیل‌القدر و موثقی مانند نجاشی، در جایی که روایات یک راوی را به عنوان احادیث نشانگر واقع و بیانگر احکام الهی و مسائل فقهی روایت می‌کنند، از نقل روایات راوی ضعیف و غیر قابل اعتماد اجتناب خواهند کرد؛ ولی در جایی که شخصی را واسطهٔ نقل کتب و مصنّفات شیعه - بدون نظر به مطالب آنها - قرار می‌دهند، مانعی برای نقل کتب به واسطهٔ آن راوی و دلالتی بر وثاقت وی وجود نخواهد داشت.

به تصریح نجاشی، این گونه نقل کتب و مصنّفات اصحاب امامیه، برای دفع سرزنش و تحقیر مخالفین نسبت به شیعیان - به اتهام نداشتن هیچ‌گونه سابقهٔ علمی، تألیف و تصنیفی - و به هدف بیان کثرت آثار شیعه بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳). بنابراین کثرت نقل در این مقام، به هیچ‌وجه باعث ترویج و توثیق روای واسطه نخواهد بود.

۲. بازاندیشی تضعیف محمد بن سنان به اتهام غلو

اتهام غلو، در طول تاریخ حدیث و فقه شیعه از مهم‌ترین مستندات تضعیف محمد بن سنان بر شمرده شده است. علاوه بر دیدگاه ابن غضائری که به آن اشاره شد (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ص ۹۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۱)، منشأ این اتهام، نقل‌هایی معتبر (طاهری، ۱۳۹۱، صص ۱۳۳-۱۵۹) در رجال کشی است که محمد بن سنان را از طیاره (کنایه از: غالیان) و اهل غلو می‌داند؛ سپس به استوار ماندن وی و پرهیز از غلو (کشی، ۱۳۴۸، ص ۵۰۷) و در نقلی دیگر، به چندین بار قصد طیر و سپس ثبوت قدم او (همان، ص ۵۰۸) اشاره می‌کند.

برخی اقوال دیگر نیز پیرامون محمد بن سنان در رجال کشی مطرح شده است (کشی، ۱۳۴۸، ص ۳۰۶ و ص ۳۸۹ و ص ۵۰۶ و ص ۵۰۷ و ص ۵۰۸ و ص ۵۴۶ و ص ۵۹۶) که ممکن است در نگاه ابتدایی و محض رجالی، الهام بخش تضعیف راوی باشد؛ اما آن اقوال در بازاندیشی محتوایی، به هیچ وجه دال بر ضعف و قدح راوی نیستند (ر.ک: طاهری، ۱۳۹۱، صص ۱۳۳-۱۵۹؛ مهدوی راد، ۱۳۹۱، صص ۳۷-۶۴). بنابراین، بازاندیشی اتهام غلو به محمد بن سنان، تأثیری به سزا در نگرش به جایگاه این راوی خواهد داشت.

در میان روایات محمد بن سنان، احادیث مشتمل بر مقامات معنوی اهل بیت (ع) و انتساب امور اعجاب انگیز به ایشان دیده می شود (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸، ص ۵۸۲). در آثار و مصادر رجالی، برای آنچه به عنوان غلو به برخی از راویان نسبت داده شده، ضابطه ای یگانه و مشخص ارائه نگردیده است و به دلیل تأثیر اجتهادات کلامی در نسبت غلو به یک راوی (مهدوی راد، ۱۳۹۱، ص ۴۴) و احتمال تفاوت دیدگاه در میان محدثان و رجالیان و متکلمان مختلف و یا تغییر آن دیدگاه کلامی در دوره های بعد، این گونه تضعیفات مردود است.

در کلمات برخی از قُدماء - به ویژه محدثان متقدم قمی و محدثانی مانند ابن غضائری - بسیار مشاهده می شود که یک راوی را به دلیل آنچه در شأن ائمه (ع) نقل کرده است، با آنکه در واقع غلو نبوده است (بهبهانی، بی تا/ب، ص ۳۸)، متهم به غلو پنداشته اند (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۴۲۹). روایات مشتمل بر کرامات و مقامات معنوی معصومین، معجزات و امور خارق العاده، احادیث مشتمل بر تنزیه اهل بیت (ع) از نقص و اظهار قدرت ایشان، از این دست روایات می باشند که مشتمل بر غلو و کذب پنداشته شده و راوی آن احادیث، پس از اتهام غلو، به کذب نیز متهم شده است (بهبهانی، بی تا/ب، ص ۳۸؛ سبحانی، ۱۴۱۴، صص ۴۳۰-۴۳۱) و ممکن است مستند اتهام محمد بن سنان به غلو و ارتفاع نیز، همین گونه روایات باشد.

احتمال دارد که مراد نقل اول در رجال کشی، قرب و نزدیکی محمد بن سنان به غلو بوده است، نه اینکه واقعاً در غلو و طیر قرار داشته باشد؛ و نقل دوم نیز این احتمال را تأیید می کند. سید ابن طاووس نیز از احمد بن احمد مالکی نقل می کند: درباره صحت و صدق

انتساب غلو به محمد بن سنان، از احمد بن هلیل کرخی سؤال پرسیدم؛ وی گفت: «معاذالله! هو والله علمني الظهور وحبس العيال، وكان متقشفاً متعبداً» (ابن طاووس، ۱۳۷۲، ص ۱۳).

این نقل که دلالتی آشکار بر مشرّع بودن محمد بن سنان دارد، و همچنین توجه به این نکته که در میان محدثان امامیه، غلو یا عدم غلو یک شخص، با آزمودن پابندی وی به مسائل شرعی معلوم می شده است (کشّی، ۱۳۴۸، ص ۵۳۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۹)، احتمال غلو محمد بن سنان را دفع می کند.

«صرف اّتهام غلو و ارتفاع» - بدون اثبات این اّتهام و اّتفاق نظر بر آن - باعث نفی وثاقت ابن سنان نمی باشد و از جمله واضح ترین شواهد بر اینکه این گونه نقل ها قدحی بر ابن سنان وارد نمی کند، این است که ناقل این نقل، یعنی احمد بن محمد بن عیسی که در برابر غلو مواضع شدیدی - تا حدّ اخراج یک راوی از قم - اّتخاذ می نموده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۸۵ و ص ۳۳۲؛ ابن داوود، ۱۳۸۳، ص ۴۲۱)، خود روایات فراوانی را، که شمار آنها به بیش از ۳۵۰ حدیث می رسند (مهدوی راد، ۱۳۹۱، ص ۵۸) از محمد بن سنان نقل نموده است که با تتبع در مجامع روایی می توان به آنها دست یافت (به عنوان نمونه ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۳ و ص ۴۱ و ص ۴۴ و ص ۶۵ و ص ۱۴۳ و ج ۲، ص ۴۵ و ص ۸۶ و ص ۹۲ و ص ۱۰۸ و ص ۱۳۷ و ص ۱۶۸؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۲۷۹؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۶۱ و ج ۴، ص ۱۸۱).

۳. تبیین و بازاندیشی طُرق و اسناد شیخ صدوق به مکاتبه امام رضا(ع)

شیخ صدوق این مکاتبه را با سه طریق در کتاب *تحیون أخبار الرضا(ع)* نقل نموده است؛ نصّ طرق مذکور در عیون بدین ترتیب است:

۱- «حدّثنا محمد بن ماجیلویه رَحِمَهُ اللهُ، عَنْ عَمَتِهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْكُوَيْبِيِّ،

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانَ».

۲- «وحدّثنا عليُّ بنُ أحمد بن محمد بن عمران الدّقاق ومحمّد بنُ أحمد السنّاني وعلي بن عبدالله

الوزّاق والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المکتب رَضِيَ اللهُ عنهم، قالوا: حدّثنا محمد بن

أبي عبدالله الكوفي، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس، قال: حَدَّثَنَا القاسمُ بن الرِّبيع الصَّخَّاف، عن محمد بن سنان».

۳- «وَحَدَّثَنَا عَلِيُّ بنُ أحمد بن عبدالله البرقي وعلي بن عيسى المخاور في مسجد الكوفة وأبو جعفر محمد بن موسى البرقي بالري رَحِمَهُمُ اللهُ، قالوا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بن علي ماجيلويه، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن سنان» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸).

شیخ صدوق در مشیخه من لا یحضره الفقیه، از میان این سه طریق، تنها طریق دوّم را با اختلافی اندک در لفظ (زیرا در سند مشیخه، به جای علی بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، علی بن احمد بن موسی الدقاق آمده است) و نیز اختلاف در تعداد واسطه در طبقه آخر این طریق (زیرا عدد واسطه در طبقه آخر در سند عیون، چهار نفر است؛ ولی در مشیخه، علی بن عبدالله الوراق ذکر نشده است)، نقل نموده است.

نصّ طریق مذکور در مشیخه الفقیه بدین بیان است: «وما كان فيه ممّا كتبه الرضا عليه السلام إلى محمد بن سنان فيما كتّب من جواب مسائله في العلل، فقد روّيته عن: علي بن أحمد بن موسى الدقاق، ومحمد بن أحمد السناني، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتّب - رضي الله عنهم - قالوا: حَدَّثَنَا مُحَمَّد بن أبي عبدالله الكوفي، قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّد بن إسماعيل اليرمكي، عن علي بن العباس، قال: حَدَّثَنَا القاسم بن الرِّبيع الصَّخَّاف، عن محمد بن سنان، عن الرضا(ع)» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۲۹).

۳-۱. بررسی طریق اوّل

۳-۱-۱. محمد بن ماجيلويه

شیخ و استاد صدوق در طریق اوّل، محمد بن ماجيلويه است. وی «محمد بن علی بن محمد بن ابی القاسم عیدالله (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۵۳) یا عبدالله (نجاشی، همان، ص ۲۶۱) ابن عمران الجنابی البرقی» است. جدّ او محمد، مکنا به «ابی عبدالله» و ملقب به «ماجیلویه» است. ابوالقاسم نیز ملقب به «بندار» می باشد. جدّ این راوی، یعنی محمد ماجیلویه، داماد احمد بن ابی عبدالله برقی بوده و پسر وی (علی بن محمد) از دختر احمد بن ابی عبدالله برقی به دنیا آمده است (نجاشی، همان، ص ۳۵۳).

از آنجا که ماجیلویه لقب جدّ (یعنی محمد) می‌باشد، پس هنگامی که این لقب - در مانند این سند - برای پسرش علی وارد می‌شود، دو احتمال وجود دارد: یا مراد از علی ماجیلویه، اضافهٔ «علی» به ماجیلویه بوده و مقصود، «علی پسر ماجیلویه» است؛ و یا اینکه ماجیلویه لقب هر دوی ایشان یعنی پدر (محمد) و پسر (علی) بوده است؛ ولی در هر صورت این راوی، یعنی محمد بن علی ماجیلویه در کتب رجال و فهارس توثیق نشده است. تنها شیخ طوسی او را در باب کسانی که از هیچکدام از ائمه (ع) روایت نکرده‌اند، وارد نموده و دربارهٔ او فقط می‌نویسد: «محمد بن علی ماجیلویه؛ شیخ صدوق قمی، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، از وی روایت نقل می‌کند» (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۷) ولی هیچ اشاره‌ای به حال وی نمی‌کند.

۳-۱-۲. محمد بن ابی القاسم

آن چنان که از عبارت نجاشی معلوم است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۵۳)، محمد بن ابی القاسم، پدر «علی» و جدّ «محمد بن علی ماجیلویه» بوده است؛ ولی شیخ صدوق در جمیع کتب خویش محمد بن ابی القاسم را به عنوان «عمو»ی محمد بن علی معرفی می‌نماید. آنچه مسلم است، عدم امکان اتحاد عمو و جد می‌باشد و این بیان، تناقضی آشکار میان کلام شیخ صدوق و نجاشی است؛ مگر اینکه پسری دیگر که او نیز «محمد» نام داشته، برای جدّ (یعنی محمد بن ابی القاسم) احتمال داده شود که در این صورت عموی محمد بن علی نیز نامش محمد است که به دلیل انتساب به جدّش ابی القاسم، به «محمد بن ابی القاسم» معروف گردیده است.

در این صورت، اگر محمد بن ابی القاسم کسی باشد که نجاشی وی را به عنوان جدّ محمد بن علی معرفی نموده است، با عباراتی مانند: «از اصحاب ثقهٔ قمی، عالم، فقیه، عارف به ادب و شعر و علوم غریب» (نجاشی، همان، ص ۳۵۳) توثیق گردیده است؛ ولی اگر عموی محمد بن علی باشد، در هیچ کدام از کتب رجال و فهارس ذکر نگردیده و توثیق نشده است.

۳-۱-۳. محمد بن علی کوفی

وی «ابو سُمینه» است که نجاشی صراحتاً او را تضعیف کرده (نجاشی، همان، ص ۳۳۲) و در رجال کَشّی نیز به عنوان مشهورترین کذاب معرفی گردیده است (کَشّی، ۱۳۴۸، ص ۵۴۶).

شیخ طوسی نیز به کتب او اشمال بر تخلیط و غلو و تدلیس را نسبت داده است؛ و همچنین روایات وی را به انفراد و اینکه غیر از خود وی طریقی ندارد، متهم نموده است (طوسی، بی تا، ص ۱۴۶).

بازاندیشی طریقه اول

محمد بن ماجیلویه، مسلماً از مشایخ مورد اعتماد شیخ صدوق بوده، تا جایی که صدوق روایات فراوانی را از وی در کتب خویش وارد نموده است؛ و نیز او را واسطه نقل تعداد زیادی از کتب قرار داده است. قطعاً این کثرت نقل، نشان دهنده وثاقت این راوی در دیدگاه شیخ صدوق خواهد بود. همان گونه که کثرت نقل از روایان ضعیف، دلیل بر ضعف است، کثرت نقل فقیه و راوی ثقه و جلیل القدری مانند شیخ صدوق از راوی دیگر نیز، بر وثاقت مروی عنه، دلالت دارد؛ زیرا در غیر این صورت، نقل احادیث از آن راوی، «عقلاً» لغو خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۳۵۰).

از دیگر سو، کثرت نقل از یک راوی در کتب حدیثی، «عرفاً» (که ریشه در سیره عقلاویه دارد)، ملازم با ترویج راوی است و شخصی مانند شیخ صدوق، هیچ گاه شخصی غیر ثقه در نقل را ترویج نخواهد کرد و نیز او را واسطه برای نقل روایاتی که معرف واقع می باشند، قرار نخواهد داد.

محمد بن ابی القاسم نیز -چنانچه گذشت- بعید است که نام دو راوی مستقل و متفاوت باشد؛ یعنی یکی جدّ محمد بن علی ماجیلویه و دیگری عموی او؛ و اگر چنین بود قطعاً -از آنجا که ایشان خاندانی مشهور از بیوت علمی قم بوده اند- در کتب محدثان و ارباب فهارس و کتب رجال آشکار می شد. احتمالاً کلام صدوق که وی را به عنوان عموی محمد بن علی معرفی می کند، اقرب به واقع باشد؛ زیرا شیخ صدوق به نحو بلاواسطه از

محمد بن علی روایت می‌کند و او نسبت به این خاندان که از اصحاب قمی امامیه بوده‌اند - و با توجه به قمی بودن صدوق - آشناتر و آگاه‌تر از نجاشی (م. ۴۵۰ق)، با سال‌ها فاصلهٔ زمانی و نیز حضور در بغداد، می‌باشد.

البته آنچه که مطلب را پیچیده و مشکل می‌سازد، این است که کلینی، محمد بن بندار را پدر علی (والد محمد بن علی) به‌شمار آورده و بر این اساس، کلامش با کلام نجاشی در اینکه محمد بن بندار جدّ محمد بن علی است، مطابقت می‌کند؛ بنابراین، در عبارات صدوق احتمال تصحیف نیز مطرح می‌گردد. به هر حال، این فرد به‌وسیلهٔ نجاشی توثیق گردیده (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۵۳) و علاوه بر توثیق نجاشی، کثرت نقل پدر صدوق از وی و قرار دادن او توسط صدوق به عنوان واسطهٔ نقل کثیری از روایات، در توثیق وی در نظر صدوق - که نظر مختار است - کفایت می‌کند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۳۵۰).

محمد بن علی کوفی صیرفی قرشی، ابو سمینه، علی‌رغم تضعیف شدید به‌وسیلهٔ رجالیان (کشّی، ۱۳۴۸، صص ۵۴۵-۵۴۶؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۵؛ ابن داوود، ۱۳۸۳، ص ۵۰۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۳) - در در موارد بسیار زیادی از اسناد کافی و کتب شیخ صدوق، مانند: *امالی*، *ثواب الأعمال*، *علل الشرایع*، *عیون أخبار الرضا(ع)* و *معانی الأخبار*، واقع گردیده است. همچنین صدوق وی را در *مشیخة فقیه*، واسطه در طریق خویش به تعدادی از احادیث قرار داده است.

از سویی دیگر، شخصی ثقه مانند محمد بن ابی القاسم ماجیلویه کتاب‌های *دلائل*، *آداب* و *تفسیر عمّ یتسائلون* را از ابوسمینه - با احتمالی ظاهر در دو مورد اخیر (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۲) - نقل نموده و همچنین کتب جماعتی از اصحاب امامیه به واسطهٔ وی نقل شده است؛ کتاب‌هایی مانند: *سُلیم بن قیس هلالی* (نجاشی، همان، ص ۸)، *حفص بن عاصم* (نجاشی، همان، ص ۱۳۶) و *سلام بن عبدالله هاشمی* (نجاشی، همان، ص ۱۸۹).

تمامی این احوال و اوصاف و واقع شدن به عنوان واسطهٔ نقل، نیز با وجود آگاهی صدوق و غیر او از وارد شدن ابوسمینه به قم، نزد احمد بن محمد بن عیسی، و اشتهار او به غلو و اخراجش از قم به‌وسیلهٔ احمد بن محمد، صورت گرفته و برخورد احمد بن محمد با

ابوسمینه مورد اطلاع و در منظر آنها بوده و شخصی مانند ابن بابویه قمی از احوال وی آگاه بوده است؛ که این شاهدی بر نگرش متفاوت اصحاب شیعه در برخورد با روایان است. با وجود این درجه از اعتماد صدوق به ابوسمینه، نباید تنها و صرفاً به تضعیفات رجالی مانند نجاشی (نجاشی، همان، ص ۳۳۲) و شیخ طوسی (طوسی، بی تا، ص ۴۱۲) که تأخر زمانی بسیار طولانی نسبت به صدوق دارند، توجه نمود؛ علاوه بر آن، منشأ و ریشهٔ متهم ساختنِ راوی به غلو و تدلیس نیز با وجود اختلاف گسترده در مبانی محدثان در این دو مسئله، معلوم نیست؛ چه بسا عقیده و یا طریقه‌ای در نقل، نزد یکی از محدثان، غلو و یا تدلیس محسوب شود، اما نزد دیگری بویی از غلو و تدلیس در آن استشمام نگردد. بر این اساس اگر تخلیط، غلو، تدلیس و یا مخالفت با مذهب در روایات ابوسمینه به حدی بود که وی را از وثاقت خارج نماید، تحقیقاً اجلایی که از ایشان نام بردیم، تا بدین حد به او اعتماد نمی‌کردند.

۲-۳. بررسی طریق دوم

۱-۲-۳. علی بن أحمد بن موسی الدقاق

ظاهراً روایان طبقهٔ آخر این سند، همگی از روایان مجهول بوده و در هیچ‌یک از کتب رجال و فهارس امامیه ذکر نشده‌اند. البته احتمال دارد که «علی بن أحمد بن موسی الدقاق» در سند فقیه، از «علی بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق» تصحیف شده باشد؛ زیرا عنوان دوم (= علی بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق) به کثرت (۲۵ بار) در عیون نقل گردیده است، ولی عنوان اول (یعنی: علی بن أحمد بن موسی الدقاق) تنها یک بار، در فقیه نقل شده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۳۸).

بر این اساس، شاید ناسخ، پس از دیدن لفظ «محمد بن عمران» خیال کرده که «موسی بن عمران» است و سپس تنها لفظ «موسی» را نوشته است؛ و یا شاید حذف، در برخی از مراتب آباء رخ داده است. ولی در هر صورت، وی مهمل است.

۲-۲-۳. محمد بن ابی عبدالله کوفی

وی «محمد بن جعفر اسدی»، راوی کتاب محمد بن اسماعیل برمکی است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۴۱)؛ این ادعا به قرینهٔ روایات متعدد رجال آخرین طبقهٔ این طریق (که چنانچه گذشت، همگی از مجاهیل می‌باشند) از محمد بن جعفر اسدی در کتب شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۲۹۱؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۳۹۸، صص ۱۳۴ و ص ۱۳۸؛ همو، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۲۰) و توصیف وی در برخی از روایات به «اسدی ابوالحسین کوفی»، مستند است (صدوق، ۱۳۶۱، صص ۳۰۰ و ۳۸۷) که ابوالحسین همانگونه که نجاشی تصریح می‌کند، کنیهٔ محمد بن جعفر اسدی است و همچنین ابی عبدالله نیز کنیهٔ او می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۷۳). در هر صورت، نجاشی وی را توثیق نموده است.

۳-۲-۳. محمد بن اسماعیل برمکی

وی نیز به وسیلهٔ نجاشی توثیق شده (نجاشی، همان، ص ۳۴۱)، ولی ابن غضائری او را تضعیف نموده است (ابن الغضائری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۷).

۴-۲-۳. علی بن العباس

شاید این راوی به قرینهٔ روایت محمد بن ابی عبدالله از محمد بن اسماعیل از علی بن عباس جرادینی در اصول کافی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۲۵) و ورود همین سند با حذف لفظ جرادینی در موضعی دیگر از کافی (کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۰۶)، «علی بن عباس جرادینی رازی» است. نجاشی شدیداً وی را تضعیف نموده و به رمی او به غلو، اشاره می‌نماید (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۵). و اگر هم مراد از این راوی، علی بن عباس بن عامر باشد، در کتب رجال، مهمل و غیر مذکور است.

۵-۲-۳. قاسم بن الربیع الصحاف

این راوی نیز توثیق نداشته و بلکه ابن غضائری به او ضعف در حدیث، غلو در مذهب و عدم التفات به وی را نسبت می‌دهد (ابن الغضائری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۶).

بازاندیشی طریقه دوّم

راویان طبقه آخر این طریقه، هرچند در زمان نجاشی و شیخ طوسی و برای ایشان و سایر رجالیان متأخر، مجهول بوده‌اند، اما آیا سال‌ها پیش از آن، شیخ صدوق نیز آنها را نمی‌شناخته است؟! راویان طبقه آخر، همگی از مشایخ صدوق بوده که به کثرت از ایشان روایت نقل می‌کند. علاوه بر آن، دو تن از ایشان، یعنی علی بن احمد و محمد بن احمد سنانی را در مشیخه فقیه، واسطه برای نقل کافی قرار داده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۵۳۴) و جالب است که شیخ صدوق تنها همین طریق یگانه را به کتاب کافی دارد. آیا با این وجود، به اماره‌ای دیگر بر توثیق ایشان در دیدگاه صدوق - که دیدگاه مختار این پژوهش است - احتیاج می‌باشد؟

همچنین شیخ صدوق، سه نفر دیگر از این طبقه را - به استثنای علی بن عبدالله وراق - در طریق به محمد بن اسماعیل برمکی قرار داده است (صدوق، همان، ج ۴، ص ۵۱۲) و هرچند در نگاه ابتدایی، احتمال می‌رود که این طریق، تنها و صرفاً، طریقی به تعداد معدودی از روایات «مشافهی» فقیه باشد، اما بعد از تأمل در کثرت روایات در کتب صدوق از محمد بن جعفر از محمد بن اسماعیل برمکی، احتمال شفاهی بودن جمیع روایات، بعید می‌شود.

پس این طریق، یا طریقی به کتب محمد بن جعفر اسدی است که در آن روایاتی را از محمد بن اسماعیل - شفاهاً و یا از کتب او - نقل نموده است؛ و یا طریق به کتب برمکی است؛ و یا تلفیقی از آنچه گفته شد. در هر حال، قرار دادن یک شخص یا اشخاص به عنوان واسطه نقل کتب و یا کتابی از محدثان، دلالت بر اعتماد به شخص واسطه می‌کند.

در مورد علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق، که در سند عیون ذکر شده است نیز باید گفت: ظاهراً اتحاد وی با علی بن احمد بن موسی دقاق، که در مشیخه فقیه آورده شده است، محتمل است؛ هر چند که در امالی نیز به عنوان دوّم (یعنی: علی بن احمد بن موسی دقاق) وارد گردیده است. یعنی در اینجا نیز احتمال تصحیف وجود دارد و برای این احتمال می‌توان به شواهدی استناد کرد:

الف - اتحاد کنیه؛ کنیه «ابوالقاسم» در عیون الأخبار به علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۳)، و در معانی الأخبار به علی بن احمد بن موسی بن عمران دقاق (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۳۸۷)، نسبت داده شده است.

ب - نقل روایاتی واحد در کتب مختلف صدوق، با سندی - تقریباً - واحد، که در یکی از کتاب‌ها علی بن احمد بن موسی الدقاق آمده و در دیگری علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق وارد شده است؛ نمونه‌هایی از این دست در کتاب مالی و مقایسهٔ آن با همان روایت در کتاب توحید (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۳۴۱ و همو، ۱۳۹۸، ص ۳۰۴)، و نیز روایتی در کمال‌الدین و مالی و مقایسهٔ آن با روایت مذکور در توحید (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۷۹ و همو، ۱۳۶۲، ص ۳۳۸ و همو، ۱۳۹۸، ص ۸۱) مشهود است.

در مورد محمد بن جعفر اسدی نیز علاوه بر آنچه از نجاشی در توثیق وی نقل شد (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۷۳)، کثرت نقل کلینی از او در کافی، و همچنین فراوانی نقل صدوق در کتب خویش از وی، - بنا بر آنچه دربارهٔ دلالت کثرت نقل بر وثاقت (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۳۵۰)، از حیث عقلی و عرفی تبیین گردید - مؤید و بلکه مکفی در توثیق رجل است.

دربارهٔ محمد بن اسماعیل برمکی و نیز علی بن عباس جرادینی رازی نیز این سخن صادق است؛ کلینی از جرادینی در کافی با واسطه‌هایی مانند: «علی بن محمد بن علان»، «محمد بن اسماعیل برمکی»، «بعض أصحابنا» و «من ذکره»، روایت نقل می‌کند که مجموع آنها به شانزده مورد می‌رسد. همچنین صدوق به واسطهٔ او، نه روایت را در کتاب توحید و نیز چند مورد در سایر کتبش نقل می‌کند؛ ولی صرف این تعداد روایت موجب اطمینان نفس به اعتماد صدوق بر او نمی‌شود؛ زیرا به فراوانی روایات به تعدادی که باعث اطمینان شود، نمی‌رسد.

البته اعتماد بر او در نقل مکاتبهٔ مورد بحث، با وجود اشتغال مکاتبه بر مطالب دقیق و مرتبط با علل شرایع، به نوعی کاشف از اعتماد صدوق به راوی است و بلکه می‌توان گفت اتخاذ همین طریق از بین طُرُق سه‌گانه در مشیخهٔ فقیه - که دقیق‌ترین کتاب صدوق بوده و در آن متعهد به نقل روایت از کتب مورد اعتماد و محل رجوع شده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳) - به جهت مزید اطمینان و اعتماد است.

علاوه بر آن، صدوق مکاتبه را تقطیع نموده و به صورت قطعاتی منفرد در در مواضعی مختلف از فقیه و علل الشرایع وارد کرده است که توجه به این سند در مواضع گوناگون، کاشف از اوج اعتماد صدوق به این طریق است. به همین جهت و با توجه به قرائنی که گذشت (مجموع نقل روایات توحید و مکاتبه و تفریق قطعات مختلف آن در فقیه و نیز سایر موارد نقل صدوق و کلینی از او) موجب اطمینان گشته و به تضعیف نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۵) اعتنا نمی‌شود.

در شخصیت پژوهی قاسم بن ربیع صحاف نیز، نمی‌توان با عنایت صرف به آنچه از ابن غضائری در تضعیف راوی گذشت (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۶)، راوی را ضعیف به‌شمار آورد. قاسم بن ربیع یکی از راویان رساله‌ای طولانی است که کلینی در ابتدای روضه کافی از امام صادق (ع) وارد کرده است و از آن حضرت نقل می‌کند که امام (ع)، شیعیان را به مدارست بر این رساله، نظر در آن، تعاهد بر آن و عمل طبق آن امر فرموده بود؛ به همین جهت، شیعیان این رساله را در مساجد خانه‌هایشان وضع نموده و پس از فراغت از نماز در آن نظر می‌کردند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۲).

تسریع در تضعیف شخصی که از جمله حافظان این شعار شیعی بوده است، بعید از انصاف می‌باشد؛ به‌ویژه که صدوق مکاتبه را با همین طریق دوّم، از جمله کتب مشهور مورد اعتماد و معول برشمرده است. همچنین این راوی در رساله ابی‌غالب زراری، در طریق رساله میّاح مدائنی واقع گردیده است (زراری، ۱۴۱۱، ص ۱۶۸). این رساله را امام صادق (ع) به مفضل بن عمر نگاشته و سعد بن عبدالله در بصائرالتّرجات آن را وارد نموده است. قاسم بن ربیع صحاف، از مشایخ بلاواسطه سعد در نقل این رساله است که مشتمل بر احکام فراوان، در ابواب گوناگون می‌باشد و این مطلب نیز خالی از دلالت بر اعتماد سعد بن عبدالله بر این راوی نیست.

۳-۳. بررسی طریق سوّم

علی بن احمد بن عبدالله برقی، هرچند که در مواضعی مورد ترضی (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۲۶) و ترجم (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۲) به‌وسیله شیخ صدوق واقع گردیده

است که دلالت بر امامیت وی دارند، ولی در منابع فهرست و رجال ذکر نشده است. حال علی بن عیسی مجاور در مسجد کوفه، و نیز ابوجعفر محمد بن موسی برقی نیز به همین صورت است و هر چند که به وسیلهٔ صدوق مورد ترصی و ترخم واقع شده‌اند (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۵ و همان، ج ۲، ص ۸۸)، اما در فهارس و کتب رجال مهمل‌اند.

بازاندیشی طریقه سوّم

در سند سوّم، تنها رجال آخرین طبقه نیازمند بحثی اندک است و رجال سایر طبقات یا مورد واکاوی قرار گرفته‌اند (مانند محمد بن علی ماجیلویه) و یا به دلیل شهرت و بلکه اجماع بر وثاقت و جلالت شأنشان، اصلاً نیازی به دفاع ندارند؛ مانند: احمد بن محمد بن خالد برقی (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۷۶؛ ابن داوود، ۱۳۸۳، ص ۴۰؛ علامه حلّی، ۱۴۱۱، ص ۱۴) و پدرش (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۳ و ص ۳۷۷؛ علامه حلّی، ۱۴۱۱، ص ۱۳۹).

علی بن عبدالله برقی قطعاً مورد وثوق شیخ صدوق بوده است و اعتماد به وی در نقل روایات فراوانی از محمد بن مسلم ثقفی در *من لا یحضره الفقیه*، کاشف از وثاقت راوی در نظر شیخ صدوق است. علی بن عیسی مجاور در مسجد کوفه و محمد بن موسی برقی از مشایخ شیخ صدوق بوده و از ایشان تعدادی از روایات را در کتب خویش نقل می‌نماید؛ و در هر صورت، وثاقت علی بن احمد بن عبدالله در این طبقه و اعتماد صدوق بر وی، برای اعتبار این طبقه کفایت می‌کند.

بنابراین، چنانچه در بازاندیشی طُرُق سه گانهٔ مکاتبهٔ امام رضا(ع) و محمد بن سنان ملاحظه گردید، لزوم عدم رکون تامّ بر کلمات اصحاب رجال و فهارس در تضعیف راویان، امری اجتناب‌ناپذیر است. بلکه کلمات و نظرات رجالیان و فهرست‌نویسان، تنها یکی از عناصر مرتبط با احوال محدثان و توثیق و تضعیف می‌باشد؛ و حال آنکه مجموع عناصر مؤثر در توثیق و تضعیف فراوان‌اند و حتماً و لابد باید جمیع آنها را فحص و تتبع کرده و سپس اتخاذ رأی نمود.

۴. بررسی احتمال جعل مکاتبه به وسیله محمد بن سنان

برای دفع این احتمال، ابتدا باید مراد و مقصود از احتمال اینکه مکاتبه امام رضا(ع) از مجعولات محمد بن سنان است، را تشخیص داد. آیا این احتمال بدین معناست که محمد بن سنان تمامی مضامین مکاتبه را بدون هیچ اساس و سابقه‌ای در کلمات اهل بیت(ع)، اختراع و ابداع نموده است؟! و یا به معنای جمع آوری مضامین آن از مواضع مختلف و سپس نسبت دادن مطالب گردآوری شده به مکاتبه امام رضا(ع) است، تا تحویل شود که وی از اجلاء ثقات است؟! و یا تلفیقی از دو بیان فوق‌الذکر می‌باشد؟!.

معنای اول با ثبوت بسیاری از فقرات مکاتبه امام رضا(ع) با عین الفاظ، و یا عبارات قریب به الفاظ در سایر روایات اهل بیت(ع)، دفع می‌شود؛ به عنوان نمونه، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف) مضمون آنچه به عنوان علت غسل جنابت در مکاتبه بیان گردیده است، در جواب‌های امام صادق(ع) به سؤال زندیقی که از ایشان سؤالات فراوانی و از جمله درباره علت غسل جنابت پرسیده بود (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۴۷)، و نیز در پاسخ پیامبر اسلام(ص) به سؤالات یک یهودی (صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۲)، بیان شده است.

ب) آنچه به عنوان علت غسل جمعه و با بیان طهارت عبد از جمعه تا جمعه، در مکاتبه ذکر شده است، بارها در کلام امیرالمؤمنین(ع)، ذکر گردیده است؛ چنانچه از حدیث اصبع بن نباته استفاده می‌شود (صدوق، همان، ج ۱، ص ۲۸۵).

ج) آنچه به عنوان یکی از دو علت غسل میت - با این بیان که از میت منی‌ای که با آن آفریده شده است، خارج می‌شود و به همین علت، میت جنب گردیده و این غسل، غسل جنابت است - در مکاتبه مطرح شده است، در تعدادی از روایات امام صادق(ع) و امام سجاد(ع) نیز ذکر گردیده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۶۱).

د) بخشی از علت وجوب زکات در مکاتبه، در نقلی از امام موسی بن جعفر(ع)، روایت گردیده است (صدوق، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۸).

ه) بخشی از علت مذکور برای حج، در روایت هشام بن حکم از امام صادق(ع) ذکر شده است (صدوق، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۵).

علاوه بر این، شیخ صدوق تعدادی از علل مطرح شده در مکاتبه را با سند معتبر از فضل بن شاذان از امام رضا(ع)، در عیون نقل نموده است (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۹). بنابراین، این گونه نیست که محمد بن سنان تمامی علل مطرح در مکاتبه را شخصاً و بدون هیچ اساس و ریشه‌ای ابداع نموده باشد. معانی دوّم و سوّم احتمال جعل، یعنی جمع - آوری از مواضع مختلف، و یا جمع آوری برخی از فقرات و ابداع برخی دیگر، نیز به وسیلهٔ نقل این مکاتبه توسط محدثان آگاه به احوال محمد بن سنان مورد تردید واقع می‌شود. چگونه احتمال دارد محدثانی که هم‌سخن و دارای روایات شفاهی و بلاواسطه از محمد بن سنان بوده و نسبت به احوال وی عارف بوده‌اند، این احتمالات را در مورد وی نداده و مکاتبه را نقل کرده‌اند؟!

چگونه برای شیخ صدوق که رئیس محدثان و رئیس مذهب شیعه در روزگار خویش بوده است، این گونه احتمالات مطرح نشده است؟! و بر اساس همین عدم احتمال جعل است که شیخ صدوق این مکاتبه را در *عیون الأخبار و علل الشرایع* نقل نموده و نیز در *من لا یحضره الفقیه* - که متعهد شده است روایاتی را در آن وارد نماید که مفتی به، محکوم به صحت و مستخرج از کتب مشهور، مورد اعتماد و محل رجوع باشند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳) - قطعات متعددی از این مکاتبه را نقل کرده است.

۵. دلالت سیرهٔ عقلاییه

آنچه در مکاتبهٔ امام رضا(ع) در پاسخ به سؤالات محمد بن سنان مطرح شده است، عهده‌دار تبیین مسائلی مهم در حوزهٔ عقاید، یعنی علل و حکمت‌های احکام است، که قطعاً توجه به نقل و ترویج آن بیانات، امام معصوم را که رئیس‌العقلاء می‌باشد، عادتاً و به نحو متعارف و بر اساس سیرهٔ عقلاییه (مبنی بر اجتناب از گفتگوی طولانی و یا نامه‌نگاری مفصل با شخصی غیر ثقه و یا مشهور به دروغگویی، در مسائل مهم و تأثیرگذاری مانند علل الاحکام و التفات به نقل و ترویج آنها)، از نامه‌نگاری - و جوابی طولانی - با شخصی با ویژگی‌هایی همچون شهرت به دروغگویی و عدم اعتماد به وی، همراه با احتمال قابل اعتنا در تعمد این شخص بر کذب یا عدم دقت در نقل، باز خواهد داشت.

قطعاً این گونه سیره عقلاییه که مورد ردع و منع شارع مقدّس واقع نشده است، حجّت است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۱۲۳-۱۲۴). سیره عُقلا، که در اصطلاح به معنای استمرار روش و شیوه عملی در میان مردم بر انجام یا ترک عملی؛ و روش عمومی مردم در محاورات، معاملات و سایر روابط اجتماعی می باشد (فیض، ۱۳۸۷، ص ۲۱۴)، از جایگاهی ویژه در منابع اصولی برخوردار است و حجّیت آن به اثبات رسیده است؛ و از آنجا که سیره عُقلا شاخه‌ای از عرفِ مورد پسندِ عقل است (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۸۳)، آنچه بر اساس سیره عقلاییه حجّیت می یابد، توجیه عقلی نیز به دست خواهد آورد.

بنابراین، مکاتبه با محمد بن سنان با این طول و تفصیل و به ویژه در علل احکام متعدّد و مختلف، که در ابواب گوناگون وارد گردیده است، پس از اثبات اعتبار اسناد آن، کاشف از اعتماد به راوی خواهد بود و این اعتماد، دارای حجّیت و توجیه عقلی است؛ زیرا علل شرایع و احکام، از مراتب حسّاس معارف دینی بوده و بدفهمی علّت‌ها و حکمت‌های احکام، به قیاس و استحسانات غیر معتبر و بعضاً به انحرافات فکری و عقیدتی منجر خواهد شد و هنگامی که علل الأحکام در حدیثی واحد و با فراوانی و کثرت بیان گردد، غالباً بر اساس سیره عقلاییه، باعث التفات ذهن به وثاقت راوی می شود و قطعاً هر چه بیان این حکمت‌ها بیشتر شود، کشف وثاقت نیز بیشتر خواهد بود. به همین جهت، نمی توان محمّد بن سنان را که طرفِ نامه امام (ع) در تبیین این مسائل قرار گرفته است، غیر قابل اعتماد یا کذاب به شمار آورد.

نتیجه گیری

آنچه به عنوان نتایج تحقیق حاضر و در پاسخ به سؤالات اصلی و فرعی آن به دست آمد، به شرح ذیل است:

۱- سؤال اصلی این مقاله، به این بیان مطرح گردید: چگونه با وجود سیره عقلاییه مبنی بر اجتناب از گفتگوی طولانی و یا نامه نگاری مفصّل با شخصی غیر ثقه و مشهور به

دروغگویی، در مسائل مهم و تأثیرگذاری مانند علل الاحکام، باز هم می‌توان راوی طرفِ نامهٔ امام(ع) در تبیین این مسائل را غیر قابل اعتماد و یا کذاب دانست؟

آنچه در پاسخ به دست آمد، به این شرح است: علل الاحکام، از مراتب حسّاس معارف دینی بوده و بدفهمی آنها، بعضاً به انحرافات عقیدتی منجر خواهد شد و هنگامی که در حدیثی واحد و با فراوانی و کثرت بیان شود، غالباً بر اساس سیرهٔ عقلاییه، ذهن به سمت لزوم اعتماد به ناقل منصرف می‌گردد و قطعاً فراوانی بیان، هر چه بیشتر شود، کشف از وثاقت نیز بیشتر خواهد بود. عُقلای عالم بر اساس سیره‌ای مستقر، از گفتگو و یا مکاتبه- ای طولانی، در اموری تأثیرگذار که به دیگران منتقل خواهد شد، به کسی که در دروغگویی مشهور بوده و به عنوان غیر ثقه معروف است، اعتماد نکرده و بلکه به شدت از اعتماد به او اجتناب خواهند نمود. به همین جهت، این سیره در امام معصوم که رئیس عُقلا می‌باشد و از سویی دیگر در درجهٔ اعلای اهتمام به حفظ شرایع قرار دارد، نیز جاری است. با وجود این سیرهٔ عقلاییه، نمی‌توان محمد بن سنان را غیر ثقه و کذاب به‌شمار آورد.

۲- سؤال فرعی اوّل در این تحقیق، عبارت از یک اشکال بر مدّعی مذکور- در پاسخ به سؤال اصلی- است: با وجود ضعف رجالی اسناد و طُرُق این مکاتبه، چگونه می‌توان به مرحلهٔ استناد به حجّیت سیرهٔ عقلاییه در اثبات وثاقتِ محمد بن سنان رسید؟

آنچه در پاسخ به این سؤال و پس از بازنمایش اسناد متعدّد مکاتبه در آثار شیخ صدوق به دست می‌آید، این است که هرچند در نگرش ابتدایی رجالی، تمامی اسناد این مکاتبه، به دلیل تضعیف راویان آن، محکوم به ضعف می‌باشند و هر سه طریق شیخ صدوق به این مکاتبه، غیر معتبر به نظر می‌آیند، اما پس از نگرش همه‌جانبه به شخصیت و احوال راویان و طبقات این اسناد، ضعف رجال اسناد مکاتبه دفع و اعتبار طُرُق مکاتبه کشف می‌گردد.

۳- دوّمین سؤال فرعی تحقیق، اشکالی دیگر بر پاسخ سؤال اصلی است: احتمال جعل مکاتبه به وسیلهٔ خودِ محمد بن سنان، چگونه قابل دفع است؟ واسطهٔ نقل این مکاتبه، خودِ محمد بن سنان است؛ پس این احتمال می‌رود که تمام این مکاتبه از مجعولات وی باشد.

در پاسخ به این سؤال مطرح گردید که احتمال جعل مکاتبه به وسیله خود محمد بن سنان، با ثبوت بسیاری از مضامین مکاتبه امام رضا(ع) با عین الفاظ، و یا عبارات قریب به الفاظ در سایر روایات اهل بیت (ع)، و نیز نقل این مکاتبه توسط محدثان آگاه به احوال محمد بن سنان، دفع می شود.

منابع

- ابن داوود، حسن بن علی حلّی (۱۳۸۳ق)، **رجال ابن داوود**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی مازندرانی (۱۳۷۹ق)، **مناقب آل ابی طالب**، قم، موسسه انتشارات علامه.
- ابن طاووس، سید رضی الدین علی بن موسی (۱۳۷۲)، **فلاح السائل ونجاح المسائل**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ق)، **رجال ابن الغضائری (کتاب الضعفاء)**، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- بحر العلوم، سید محمد مهدی (۱۳۶۳)، **الفوائد الرجالیه**، تهران: مکتبه الصادق (ع).
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۸۳ق)، **رجال البرقی (الطبقات)**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۹۰ ش)، **مبسوط در ترمینولوژی حقوق**، تهران: کتابخانه گنج دانش.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، قم: آل البیت (ع).
- خادم پیر، علی (۱۳۸۵)، «**بررسی توصیف رجالی محمد بن سنان**»، مجله حدیث اندیشه، شماره دوم، صص ۶۷-۷۹.
- خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۵ق)، **الرسائل**، قم: اسماعیلیان.
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۳۶۹ش)، **معجم رجال الحدیث**، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- زراری، ابی غالب احمد بن سلیمان (۱۴۱۱ق)، **الرساله**، قم: مرکز تحقیقات و پژوهش های اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق)، **کلیات فی علم الرجال**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- شهید اول، محمد بن مکی عاملی (۱۴۱۹ق)، **ذکری الشیعه**، قم: آل البیت (ع).
- _____، (۱۴۱۴ق)، **غایه المراد فی شرح نکت الارشاد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (۱۳۹۰ش)، **شرح البدایه فی علم التّرايه**، قم: ضیاء فیروزآبادی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۳۶۲ش)، **اهالی**، تهران: انتشارات کتابخانهٔ اسلامی.
- _____، (۱۳۶۱ش)، **معانی الاخبار**، قم: انتشارات جامعهٔ مدرسین.
- _____، (۱۳۷۸ق)، **عیون أخبار الرضا(ع)**، تهران: انتشارات جهان.
- _____، (۱۳۹۵ق)، **کمال الدین**، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- _____، (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: انتشارات جامعهٔ مدرسین.
- _____، (۱۴۰۳ق)، **الخصال**، قم: انتشارات جامعهٔ مدرسین.
- _____، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: انتشارات جامعهٔ مدرسین.
- _____، (بی تا)، **علل الشرائع**، قم: انتشارات مکتبه الداوری،
- طاهری، حبیب الله (۱۳۹۱) و محمد حکیم، «اعتبارسنجی و نقد تضعیف رجالی محمد بن سنان و تأثیر آن بر فقیه امامیه»، **مجلهٔ پژوهش های فقهی**، دوره هشتم، شماره اول، صص ۱۳۳-۱۶۰.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، **الاحتجاج**، مشهد مقدّس: نشر مرتضی.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۶۵ش)، **تهذیب الاحکام**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- _____، (۱۳۸۱ق)، **الرجال**، نجف: انتشارات حیدریه.
- _____، (۱۳۹۰ق)، **استبصار**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____، (۱۴۱۱ق)، **الغیبه**، قم: مؤسسهٔ معارف اسلامی.
- _____، (بی تا)، **الفهرست**، عراق - نجف: المکتبه المرتضویه.
- علّامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۱ق)، **خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال**، قم: دار الذخائر.
- فیض، علیرضا (۱۳۷۸ش)، **مبادی فقه و اصول**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش)، **رجال کشی (اختیار معرفه الرجال)**، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.

- کلینی، بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی اول، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، **روضه المتقین**، قم: موسسه کوشانپور.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۸)، **الوجیزه فی علم الرجال**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق)، **المتنبر فی شرح المختصر**، قم: سید الشهدا(ع).
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳- الف)، **الارشاد**، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- _____، (۱۴۱۳- ب)، **جوابات أهل الموصل**، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۹۱) و امیر عطاءالله جباری، «محمد بن سنان از ورای دیدگاه‌ها»، **مجله حدیث پژوهی**، سال چهارم، شماره هشتم، صص ۶۴-۳۸.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، **فهرست النجاشی**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- نراقی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۸۰)، **شعب المقال فی درجات الرجال**، قم: کنگره بزرگداشت نراقین.
- وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل (بی تا- الف)، **تعلیقہ علی منهج المقال**، قم: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت(ع).
- _____، (بی تا- ب)، **الفوائد الرجالیه**، نشر دیجیتال در اصفهان: کتابخانه دیجیتال قائمیه و قم: کتابخانه دیجیتال مدرسه فقاہت.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶، پیاپی ۳۳

DOI: 10.22051/tqh.2017.8556.1129

نقد قرائت سریانی - آرامی لوکنبرگ از آیه ۲۴ سوره مریم

محمد علی همتی^۱
محمد کاظم شاکر^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۲۶

چکیده

مفسران مسلمان در تفسیر آیه «فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا» (مریم، ۲۴)، عبارات «تَحْتِهَا» و «تَحْتَكِ» را به معنای «زیر پای مریم» و واژه «سَرِيًّا» را عمدتاً به معنای «جوی آب» و برخی به «عیسی» تفسیر کرده و در نتیجه، این آیه را چنین معنا کرده‌اند: «پس عیسی مادرش را از زیر پای او ندا داد که: اندوهگین مباش؛ همانا پروردگار تو زیر پایت جوی آبی پدید آورده است.» کریستف لوکنبرگ در کتاب «قرائت سریانی-آرامی از قرآن»، دو واژه «تحت» و «سریا» در این آیه را دارای اصلی سریانی دانسته،

mohammadalihemati@gmail.com

mk.shaker@atu.ac.ir

^۱. استادیار دانشکده علوم قرآنی شیراز (نویسنده مسئول)

^۲. استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی

اولی را به «هنگام زایمان» و دومی را به «حلال زاده» معنا کرده است. از نظر وی، این آیه را باید چنین معنا کرد: «پس، هنگام زایمان او مریم را ندا داد که: غم مدار، پروردگارت زایمان تو را حلال (مشروع) دانسته است». در این مقاله، با بررسی این واژه‌ها از نظر زبان‌شناسی تاریخی تطبیقی عربی - سریانی، دیدگاه لوکزنبرگ مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. نویسندگان، با بررسی معاجم سریانی، به این نتیجه دست یافته‌اند که برداشت‌های آقای لوکزنبرگ در تفسیر واژگان یاد شده، گزینشی و غیر دقیق است. از این رو، حتی مطابق منابع سریانی نیز دیدگاه مفسران مسلمان بر دیدگاه لوکزنبرگ ارجحیت دارد.

واژه‌های کلیدی: قرائت آرامی - سریانی، کریستف لوکزنبرگ، واژگان دخیل، مِنْ تَحْتِهَا، سَرِيَا، زبان‌شناسی تاریخی تطبیقی، خاورشناسان.

مقدمه

کریستف لوکزنبرگ در سال ۲۰۰۰م با انتشار کتاب "The Syro-Aramaic Reading of the Koran A Contribution to the Decoding of the Language of the koran" (قرائت آرامی - سریانی قرآن، جستاری در رمزگشایی از زبان قرآن) تلاش کرده تا قرائتی جدید از برخی آیات قرآن ارائه دهد. به نظر وی، با قرائت و خوانش موجود از قرآن، نزدیک به یک چهارم آیات قرآن دارای ابهام است که باید بر اساس زبان آرامی - سریانی رمزگشایی شود.

مهمترین ادله وی بر این ادعا، زبان مخلوط آرامی - عربی عصر نزول ساکنان مکه و عدم کتابت عربی در زمان نزول و الگو بودن خط سریانی برای خط عربی است. بر این اساس، وی معتقد است مسلمانان بعدی قرآن را به زبان اصلی نفهمیده و از این رو، قرآن نیاز به رمزگشایی دارد.

بعد از انتشار کتاب «قرائت آرامی - سریانی از قرآن» در سال ۲۰۰۰ میلادی، واکنش‌های مختلفی درباره دیدگاه‌های نویسنده این کتاب به راه افتاد؛ بطوریکه بسیاری به نقد دیدگاه‌های وی پرداخته، برخی نیز به تمجید از او برخاستند. تاکنون چند کنفرانس نیز در زمینه بررسی دیدگاه‌های وی انجام شده است. از جمله کنفرانس برلین در سال ۲۰۰۴ و کنفرانس دانشگاه نوتردام در سال ۲۰۰۵. در مجلات و فضای مجازی مطالب فراوانی نیز در نقد این کتاب نوشته شده که از جمله می‌توان به نقدی بر کتاب قرائت آرامی - سریانی قرآن (Review Of Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der) از فرانسوا دولو و نقدی بر لوکزنبرگ از رابرت فینکس (Robert R. Phenix) و کورنلیا بی هورن (Cornelia B. Horn) اساتید دانشگاه سنت توماس و نیز نقد دانیل کینگ (Daniel King) با عنوان «قرآنی مسیحی؟ پژوهشی در پیشینه سریانی زبان قرآن در کار کریستف لوکزنبرگ» و مقاله «القرآن و لغه السریان» نوشته احمد محمد علی الجمل اشاره کرد.

در مورد آیه ۲۴ سوره مریم، به جز آقای احمد الجمل که مختصری بحث کرده است بقیه ورود پیدا نکرده‌اند. لوکزنبرگ بر اساس مبانی خود در زبان شناسی تاریخی تطبیقی، به بررسی شماری از آیات قرآن، از جمله آیه ۲۴ سوره مریم، پرداخته و از آنها رمزگشایی کرده است. ما ابتدا نظر وی را به اختصار گزارش می‌کنیم، سپس دیدگاه لغت‌شناسان و مفسران مسلمان را خواهیم آورد و در پایان، به تحلیل دیدگاه لوکزنبرگ بر اساس زبان شناسی تاریخی تطبیقی خواهیم پرداخت.

۱. گزارشی از دیدگاه لوکزنبرگ درباره آیه ۲۴ سوره مریم

وی معتقد است که مترجمان غربی نیز تحت تأثیر سنت اسلامی و مفسران مسلمان، آیه «فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ هَيَاتًا سَرِيًّا» را به «سپس او (احتمالاً فرزندی) از زیر (پایش) او را صدا زد: نگران نباش، خداوند زیر (پایت) نهری قرار داده است»، ترجمه کرده‌اند. با این حال، باید گفت که این برداشت از آیه اشتباه است. باید این آیه را مطابق با

قرائت آرامی - سریانی اینگونه ترجمه کنیم: «سپس بلافاصله بعد از زایمانش او را صدا زد: نگران مباش، خداوند زایمان تو را حلال گردانیده است» (Luxenberg, 2007, P.142)

به نظر لوکزنبرگ، علت به خطا رفتن مسلمانان، عدم آگاهی از معنای دو واژه "تحت" و "سَرِيًّا" در زبان سریانی است. تمامی مفسران و مترجمان واژه "تحت" را به معنای "زیر" آورده‌اند. سیوطی هم از کرمانی نقل می‌کند که این واژه نبطی است و معنای بطن دارد. بنظر می‌رسد نظر کرمانی به معنای آرامی - سریانی "جنین" نزدیک است. اما آرتور جفری معتقد است که این واژه (تحت) در زبان آرامی، عبری، سریانی، عربی و حبشی یک ریشه دارد و به معنای "زیر" است. اما جفری به این نکته توجه نکرده که در زبان‌های سامی حروف اضافه و قیود سه حرفی در اصل اسم هستند و می‌توانند نقش فاعل و مفعول هم بگیرند. در هر حال فقدان ریشه فعلی برای واژه "تحت" در زبان عربی دلیلی است بر اینکه این واژه از واژگان دخیل بوده و از سریانی وارد عربی شده است (Luxenberg, 2007, P.128).

در واقع، کلمه ܬܚܬ (taht) (عربی تحت / taht) / (thēt) - که در عربی حرف است - از کلمه سریانی ܢܗܬ (nhet) - که در زبان سریانی فعل است - مشتق شده است (Luxenberg, 2007, P.128).

هرچند واژه آرامی - سریانی ܢܗܬܐ (nhātā) و مشتقاتش از جمله: ܢܗܬܐ (nahhata)، ܢܗܬܘܬܐ (nahtūtā) و ܡܗܬܐ (mahattā) به معنای جنین نمی‌باشند ولی از طریق معانی دیگری چون "تبار، اصل، منشاء"، این واژه را در این آیه باید به معنای "زایمان" دانست. از این رو، ترکیب "من تحت"، به معنای از زیرش صحیح نمی‌باشد و معنای صحیح، "بلافاصله هنگام زایمانش" است.

این قرائت باعث انسجام متن می‌شود. حرف «من» در اینجا به معنای «از» نیست بلکه قید زمان و به معنای «فوراً، بلافاصله» است. گرچه این معنا در ادبیات کلاسیک شاهدی ندارد اما در لهجه‌های عربی خاور نزدیک رایج است، بطوریکه در گویش رایج، عبارت «حَالٌ وَصُولِي قَلْتُ لَهُ: بلافاصله بعد از رسیدنم به او گفتم»، معادل جمله «من و صولوی قلت له» است. به عبارت دیگر، در جمله فوق «مِنْ = حال» است که به معنای بلافاصله است.

با توجه به مطالب فوق ترکیب "مِنْ تَحْتِهَا" را باید "مِنْ نَحْتِهَا" در معنای "حال وضعها" دانست که ترجمه‌ای امروزی عبارت، "حال تولی‌ها یا حال ولادت‌ها" می‌باشد. دلیل قرضی بودن واژه تحت از نحت کاربرد آن در لسان العرب است. گرچه [لسان] معنای اصلی و اولی آن را تراشیدن، آورده اما در توضیح بیشتر کلمه‌های مستعمل [مشتقاتش]، به معنای آرامی و سریانی نیز اشاره شده است.

نحت در سریانی به معنای نزل، هابط و اسفل، آمده که در مشتقات این واژه معانی چون، پایین آمدن، نازل شدن، حقیر، پست، دیده می‌شود. لسان هم در توضیح واژه نحت به همین معنا اشاره کرده، بطوریکه خرنق خواهر شاعر معروف، طرفه [بن عبد] در بیت زیر سروده است:

الْخَالِطِينَ نَحْتَهُمْ بِنُضَارِهِمْ وَ ذَوَى الْغَنَى مِنْهُمْ بِذَى الْفَقْرِ

لسان العرب واژه نحت را در این بیت به معنای "بیگانه ای که داخل قومی شود" گرفته است، با توجه به واژه نضار که متضاد نحت و به معنای "قوم خالص" است و با قرائن ذوی الغنی و ذوی الفقر که این دو هم متضادند، معنای پست و حقیر از نحت فهمیده می‌شود و این درست همان معنای آرامی - سریانی واژه است که از *nahhit* یا *natit* اقتباس شده است که در فرهنگ دسارس آمده است. مؤید این ادعا، توضیح فرهنگ *mannā* منّا (mannā) ذیل این کلمه است که می‌نویسد: *nahhit* / *nahhīt* / *ensāg* یعنی: نژاد پست.

لغت شناسان سوری هم با توجه به ترجمه عربی مشابه اینگونه آورده‌اند: *لثیم الحسب و النسب و الجنس، قلیل الحسب، و طیّ الاصل، وضع النسب و همین طور فرهنگ منّا (mannā)* واژه *nahhit* را به معنای نازل و هابط آورده است. (Luxenberg, 2007, PP.129,130)

لسان العرب در توضیح دیگری از النحیته می‌نویسد: النحیته: الطبیعه التي نُحِتَ علیها الانسان. ای: قُطِع (سرشتی که انسان بر آن بنا شده است) که احتمالاً نُحِتَ از سریانی *nahīta* قرض گرفته شد. این کلمه (نُحِتَ) احتمالاً هم آوای نَحَتَ *nahata* آرامی - سریانی است و اعراب بعدی معنای تراشیدن را برایش فرض کرده و مطابق این معنا لسان العرب معانی قطع شدن، تراشیده شده، بریده شده به اندازه، را می‌آورد. به عبارت دیگر،

معنای "شکل داده شده" از این کلمه فهمیده شد. در هر حال، از توضیحات لسان العرب چیزی جز آرامی - سریانی بودن این کلمه فهمیده نمی شود. (Luxenberg, 2007, P.131)

لوکزبرگ با این مطالب نتیجه می گیرد که عبارت «مِنْ نَحْتَهَا»، هم در لسان العرب و هم در زبان آرامی - سریانی به معنای زایمان است. منظورش این است که چون معنای اصل و منشاء در برخی مشتقات برای این واژه آمده پس می توان معنای زایمان و زاییده شده را از کلمه برداشت کرد. وی می افزاید قرآن در جای دیگر برای تولد و زاده شدن از واژه وَكَلَدَ استفاده می کند. اما فعل وَضَعَ اختصاص به «زایمان» دارد که در آیات ۲۲:۲ / ۳۵:۱۱ / ۴۱:۴۷ / ۴۶:۱۵ / ۶۵:۴۶ آمده است.

مسئله قابل تأمل این است که آیا قرآن نخواست به کارگیری واژه «تحت» در معنای نزل و انزل آن هم فقط یک بار در قرآن، از جنبه دینی و تاریخ دینی، ارتباطی بین زایمان (تولد) مسیح و غیر طبیعی بودن آن یا به عبارت دیگر ماوراء الطبیعی یا الهی و ملکوتی بودن این پسر [عیسی] او (خدا) برقرار کند. فعل *nehet* و مشتقاتش مانند *nehet* در زبان آرامی - سریانی در معنای پائین آمدن کاربرد دارد، نه معنای زاده شدن، بطوریکه درباره مسیح گفته می شود که او از آسمان پایین آمده، و یا درباره خدا گفته می شود که فرزندش را پائین فرستاده است.

با تحقیق در زبان آرامی برای فعل *نَزَلَ* - نازل می توان معنای زاده شدن را یافت بطوریکه جسنیوز (*gesenius*) ذیل واژه *נפל* *npal* که در معنای افتادن است معنای متولد شدن را می آورد. وی توضیح می دهد که این واژه [نحت] واژه فوق العاده ای است در مخالفت با فرایندهای منظم طبیعی. (Luxenberg, 2007, P.133,134)

۱-۱. مراد از ندا دهنده

درباره اینکه «ندا دهنده» چه کسی بوده، آیا مراد از او نوزادی است که هنوز در رحم مریم است یا نوزادی است که از مریم متولد شده است، برخی از مسیحیان، با اشاره به سفر حضرت مریم به مصر که در انجیل متی اپوکریفا (*Pseudo - Matthew*) آمده، احتمال دوم را برگزیده اند. (Luxenberg, 2007, P.135)

۱-۲. مراد از واژه سریا

لوکزبرگ آرای مفسران مسلمان و مترجمان غربی قرآن کریم در مورد معنای مراد از واژه «سریا» را چنین گزارش می کند: مفسران اسلامی و مترجمان غربی برای این کلمه معنای نهر، رودخانه، رودخانه ای به نام سری (sari) که این رودخانه به «رودخانه عیسی» معروف شده است، ذکر کرده اند. مجاهد و ضحاک هم اظهار داشته اند که این کلمه در زبان سریانی به معنای رودخانه است. در حالی که سعید بن جبیر بر آن است که این کلمه در زبان نبطی به معنای نهر است.

از سوی دیگر لغت gesus (عیسی) خود به معنای سری (sari)، به معنای اصیل و برتر آمده است. از همین روست که ابن زید می گوید: چه کسی می تواند «اسری منه» (شریف تر از عیسی) باشد.

ابن زید می گوید اگر «سریا» به معنای رودخانه باشد باید به جای تَحْتَكِ (زیر تو) گفته می شد «در کنار تو». طبری هم با توجه به عبارت «فَكْلِي وَ اَشْرَبِي» در آیه ۲۶ همین سوره که مریم را امر به خوردن و آشامیدن کرده، واژه سریا را رودخانه فرض کرده است. از میان مترجمان غربی هم فقط پارت با قرار دادن علامت سؤال در جلوی ترجمه این کلمه، اظهار داشته که معنای این واژه روشن نیست. (Luxenberg, 2007, PP.135,136)

لوکزبرگ می افزاید که ریچارد بل در ترجمه خود از قرآن، به استناد سخن طبری، واژه «سریا» را همان رود یا نهر دانسته است، در حالی که طبق نظر برخی از مفسران می توان به معنای پیشوا، رهبر و جوانمرد باشد بطوریکه در لسان العرب نیز ذیل مدخل "سرا" همین معنای ارائه شده است. پارت هم در تفسیر خود به رودلف (w.Rudolph) ارجاع می دهد که معتقد است محمد (ص) در این جا تحت تأثیر موضوع سفر حضرت مریم به مصر قرار گرفته - که در فصل بیستم متای اپوکریفا (pseudo - Matthew) آمده - و بر همین اساس، این مطلب را به داستان تولد عیسی منتقل کرده است.

عبارت این کتاب اپوکریفایی چنین است: «عیسای تازه متولد شده، با چهره بشاش در آغوش مادر، به درخت خرما اشاره می کند و می گوید: ای درخت خم شو و مادرم را از میوه های تازه ات نیروی تازه بده ... و همچنین از ریشه هایت که در زمین است آبی جاری

ساز تا تشنگی ما را فرونشاند.» برخی از پژوهشگران غربی در ترجمه آیه ۲۴ سوره مریم به عبارت بالا توجه داشته‌اند. اما باید گفت شرط اساسی برداشت قرائت صحیح از دیدگاه زبان شناسی، خود متن قرآن است.

این که قرآن داستان سفر حضرت مریم را به مصر در این آیه به تصویر کشیده باشد با توجه به خود متن قرآن به هیچ وجه قابل اثبات نمی‌باشد. تنها واژه درخت خرماست که در هر دو عبارت آمده، در حالی که قرائن دیگر کاملاً متفاوت است. به عبارت دیگر، هنگامی که طبق متای اپوکریفا، عیسای نوزاد به درخت خرما اشاره می‌کند تا آبی جاری سازد، این منطقی است زیرا آنها در بیابان بودند و درخواست آب برای رفع تشنگی بود. اما در قرآن در سوره مریم این چنین نیست.

درست است که مریم طبق آیه ۲۳ همین سوره "فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّسِيًّا" آرزوی مرگ می‌کند اما این درخواست به دلیل تشنگی نیست، بلکه آنچه او را ملول کرده بود طعنه‌های خانواده اش بخاطر بارداری غیر مشروعش بود، چنانکه در آیه ۲۸ همین سوره می‌گوید «يَا أُخْتِ هَازُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ إِثْرًا سَوَاءٌ وَ مَا كَانَتْ أَثْلُكَ بَعِيًّا» و همچنین احتمالاً به همین دلیل بعد از باردار شدن، آیه می‌گوید: «فَأَنْتَبَذَتْ بِهٖ مَكَانًا قَصِيًّا».

نکته قابل توجه اینکه باید مجهول ترجمه شود بدین معنا که «او بیرون رانده شد» و مؤید آن حرف «مِن» در آیه ۱۶ همین سوره است «وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرِيًّا» است که حالت مجهول را تأیید می‌کند، که این قاعده در زبان آرامی - سریانی رایج است، اما طبق نحو عربی غیر ممکن است. بنابراین بر اساس این قرائت، معنای آیه این می‌شود: مریم توسط خانواده اش بیرون رانده شد تا از طعنه طاعنان در امان بماند؛ زیرا او مظنون بود که به طور غیر مشروع باردار شده است.

با توجه به اینکه در قرآن صحبت از نامزد یا همسری برای وی نیست، این تفسیر بیشتر مورد تأیید قرار گیرد. از این رو، طبیعی است که حضرت مریم در آیه ۲۳ همین سوره قبل از زایمان آرزوی مرگ کند. بنابراین سخنان نوزاد تازه متولد شده برای تسلاهی مادرش و رفع اتهام از وی است، نه اینکه اشاره به رودخانه باشد.

طبری هم که در ذیل این آیه به عبارت «فکلی و اشربی» استناد کرده، به خطا رفته است؛ زیرا نمی‌توان گفت که فقدان غذا و آب مانع آشامیدن مریم بوده بلکه شرایط روحی وی دلیل این کار بوده است. با این توضیح، سخنان فرزندش امیدی به وی داد تا براحتی غذا و آب میل کند. (Luxenberg, 2007, PP.136-140)

۲. دیدگاه مفسران مسلمان درباره آیه ۲۴ سوره مریم

در تفاسیر اسلامی در مورد معنای «تحت» هیچ اختلاف نظری دیده نمی‌شود. اما در این که مراد از ندادنده چه کسی است، همینطور مراد از سر یا چیست، اختلاف نظر وجود دارد.

۲-۱. مراد از ندادنده از نظر مفسران مسلمان

در مورد این که مراد از ندادنده کیست، دو قول وجود دارد: ۱. جبرئیل؛ ۲. عیسی. در مورد دوم، قولی می‌گوید که عیسی در رحم مادرش وی را ندا داد و قول دیگر می‌گوید عیسی بعد از تولد مادرش را صدا زد.

در میان مفسران، محمد بن جریر طبری معتقد است که جبرئیل حضرت مریم را ندا داده است. وی در این باره چند قول را نیز حکایت کرده است. همچنین در تأیید این قول از ابن عباس نقل می‌کند که حضرت عیسی (ع) تا زمانی که مادرش او را نزد قومش نیاورد سخن نگفت. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۵۱ و ۵۲).

دیدگاه طبری در تفاسیر دیگر انتشار یافته و بوضوح می‌توان دریافت که غالباً مأخوذ از آراء اوست. (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۲۷، زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲، طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۹، رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۶۸) طبرسی در مجمع البیان آورده است: در تفسیر "مِنْ تحتها" از ابن عباس آمده که جبرئیل سخن او را شنید و از زیر آستینش به او ندا کرد. برخی هم گویند جبرئیل از دامنه کوه او را ندا کرد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۵، ص ۱۶۰)

برخی تفاسیر هم جبرئیل را با لفظ قیل آورده‌اند. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۲۵۳) مطابق گزارش طبری، برخی ندا کننده را عیسی گفته‌اند که هنوز متولد نشده و در رحم مادرش بود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۵۱ و ۵۲). همچنین طبری این قول را نیز نقل می‌کند که حضرت عیسی بعد از تولدش مادرش را ندا داد (همان).

علامه طباطبایی می‌گوید: سیاق می‌رساند که ضمیر فاعل در جمله «ناداه» به عیسی بر می‌گردد نه به روح که در سابق نامش به میان آمده است و این، ظهور قید «من تحتها» را تأیید می‌کند چون با حال مولود نسبت به مادرش در حین وضع حمل مناسب تر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۵). مفسران در تفسیر این عبارت نیز اختلاف نظر دارند بطوریکه در مدلول دقیق آن نظر واحدی ندارند. از این رو، برخی آن را پایین‌پا، برخی پائین کوه و عده‌ای زیر آستین معنا کرده‌اند. علامه طباطبایی قید «مِنَ تَحْتِهَا» را حال مولود نسبت به مادرش در حین وضع حمل مناسب تر می‌داند. (همان)

۲-۲. مراد از «سریّا» در تفاسیر اسلامی

در مورد معنای مراد از واژه «سریّا» در تفاسیر اسلامی دو نظر وجود دارد: دیدگاه نخست که بیشتر تفاسیر بر آن هستند، نهر و جوی آب است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۵۳؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۶). مطابق نظر دوم، «سریّا» به معنای «مرد شریف و بزرگ» است (همان). برخی مفسران، آن مرد شریف و بزرگ را عیسی می‌دانند. طبری نیز این تفسیر گزارش کرده و آن را به ابن زید نسبت داده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۵۳).

۳. بررسی و نقد دیدگاه کریستف لوکزنبرگ

برای بررسی جامع دیدگاه لوکزنبرگ در مورد آیه ۲۴ سوره مریم، باید به این سؤالات پاسخ داده شود:

۱. آیا واژه «تحت»، آنچنان که لوکزنبرگ می‌گوید، معرب «نحت» است؟

۲. آیا واژه «مِنْ» در زبان عربی و سریانی به معنای «بلافاصله» به کار رفته است؟ و اگر چنین باشد می توان همین معنا را در این آیه نیز جاری دانست؟
۳. آیا از عبارت "مِنْ تَحْتِهَا" معنای (بلافاصله بعد از زایمانش) فهمیده می شود؟
۴. آیا واژه سَرِيًّا مُعْرَبٌ واژه سریانی «شریا» به معنای حلال زاده یا مشروع است؟
۵. آیا بین درون مایه آیه ۲۴ سوره مریم با آنچه در انجیل متّای اپوکریفا در باب سفر حضرت مریم به مصر آمده، ارتباطی وجود دارد؟

۳-۱. بررسی واژه تحت

چنانکه دیدیم لوکزبرگ معتقد است کلمه تحت چون ریشه عربی ندارد از واژه «*nḥet*» آرامی - سریانی اقتباس شده است. در گزارشی که در ادامه خواهد آمد مشخص می شود که اینگونه نیست. در زبان سریانی دو فعل وجود دارد که تقریباً معنای یکسانی دارند؛ این دو فعل عبارتند از نَحَتَ (*nahata*) و تَحَتَ (*tahata*) به معنای "نَزَلَ، اِنْحَدَرَ، ذَلَّ".

مشتقات هر کدام از این دو کلمه ذیل همان واژه آمده است. از این رو، این دو فعل ضمن آن که در برخی معانی یکسان هستند، اما در ساختار و شکل اندکی با هم تفاوت دارند. واژه تحت در معاجم سریانی ذیل *ḥaṣṣa taht* آمده و نه ذیل ریشه *nḥet* که لوکزبرگ مدعی است. علاوه بر این، هیچ یک از لغت شناسان سریانی ادعا نکرده اند که واژه *ḥaṣṣa taht* از *nḥet* مشتق شده است. فرهنگ *ḥaṣṣa manna* (واژه *ḥaṣṣa tehat*) را به «زیر» معنا کرده و اشاره می کند که به ضمیر بارز اضافه می شود و همچنین *ḥaṣṣa thēt* (زیر) را نیز به معنای «زیر» ترجمه کرده است (منّا، ۱۹۷۵، ۶۳۰). همچنین فرهنگ کاستاز (*Costaz*) هم *ḥaṣṣa thēt* را به معنای «زیر» آورده و واژه *ḥaṣṣa tahtāyā* را تحتانی و سفلی ترجمه کرده است (*costaz, 2002, 309*).

نکته قابل توجه اینکه در توضیح همین واژه، از عبارت باطن "القدم" - (*of the sole (foot)* - به معنای کف پا به عنوان شاهد استفاده کرده است (همان). این توضیح

نشان می دهد معنای مجازی که برای تحت در زبان عربی وجود دارد در زبان سریانی نیز مستعمل است و در آیه ی مورد بحث نیز معنای مجازی از «من تحت» منظور است.

پین اسمیت نیز واژه ܐܘܪܝܢܐ (thēt) را یک قید می داند و می گوید بطور درست با حرف اضافه ܐ (لام) یا ܡܢ (من) می آید و با اشکال مختلف همگی معنای "زیر" می دهد. (smith. 1903, 611)

پین اسمیت این کلمه را با واژه ܐܪܟܠܐ (reklu) (رجل) آورده و این اصطلاح را «زیر پا» معنا کرده است (همان). این عبارت پین اسمیت نشانگر آن است که موارد کاربرد این واژه در عربی و سریانی یکسان است. مضافاً اینکه آن را به کلمه ܐܪܟܠܐ (رجل) اضافه کرده است که در قرآن کریم نیز در مواردی شاهد چنین کاربردی هستیم.

این موارد عبارتند از: «قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْضِكُمْ» (انعام، ۶۵)؛ «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْضِهِمْ» (مائدة، ۶۶)؛ «يَوْمَ يَعْشَاهُمْ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْضِهِمْ وَ يَثْوُلُ دُوفُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (عنکبوت، ۵۵). گفتنی است در این آیات تحت در معنای مجازی به کار رفته است.

بنابراین روشن شد که این واژه در زبان سریانی واژه ای مستقل است و بر خلاف آنچه لوکزنبرگ ادعا کرده است هیچگاه ذیل واژه ܐܘܪܝܢܐ (nhēt) نیامده است. ممکن است این دو فعل در اصل یکی بوده و بر اثر تصحیف اینگونه گردیده باشند ولی وجود واژه تحت در هر سه زبان عربی، عبری و سریانی دلیلی است که این واژه در معنای «زیر» سامی اصل است (احمد جمل، ۲۰۰۷، ص ۲۴) در اینکه این واژه آیا ریشه عربی دارد یا خیر احمد جمل می گوید: با پژوهشی که در شعر جاهلی انجام گرفت به ۱۲۰ بیت شعر از ۴۶ شاعر دست یافتیم که این واژه را بکار گرفته اند از جمله سخن عنتره که می گوید:

فَعَيْشُكَ تَحْتَ ظِلِّ الْعَرِ يَوْمًا و لا تحت المذلة الف عام
لها من تحت برقعها عيون صحاح حشو جفنيها سقام

و سخن سعیه بن غریض که می گوید:

احياء هم خزي على امواتهم و الميتون شرار من تحت الثرى

و همچنین این کلمه با حرف «مِن» با همین معنا در اشعار جاهلی آمده است. در بیتی از مهلهل بن ربیعہ آمده است:

لَيْتَ السَّمَاءَ مِنْ تَحْتِهَا وَفَعَتْ وَ حَالَتِ الْأَرْضُ فَاَنْجَابَتْ بَمَنْ فِيهَا

و چون به این کلمه در سه زبان عربی، سریانی و عبری بنگریم در می یابیم که در لفظ و معنا نزدیک به هم هستند و مشخص می شود که سامی اصل هستند و نه فقط سریانی یا نبطی.

عربی = تحت = taht

سریانی = ܬܚܬܐ = taht

عبری = תחת = taht (احمد جمل، ۲۰۰۷، صص ۲۴ و ۲۵)

با بررسی در معاجم عربی - سریانی ذیل کلمه نحت هیچکدام معنای «زایمان کردن» را برای این کلمه نیاورده اند، بلکه معانی «افتادن، نازل شدن و فرود آمدن» ذکر کرده اند. لوکزبرگ معتقد است توضیحات لسان العرب ذیل واژه «نحت» نمایانگر معرّب بودن این واژه است. از این رو، شعر خرنق خواهر طرفه بن عبد را شاهد می گیرد.

در پاسخ باید گفت همین استناد لوکزبرگ به شعر خرنق دلیلی است بر اینکه این واژه در قبل از اسلام بین اعراب کاربرد داشته و آن را می شناخته اند و احتمال سامی اصل بودن این کلمه تقویت می شود. مسأله ای که اینجا پیش می آید این است که اگر این واژه سامی اصل باشد چگونه معنای اصلی آن در عربی «تراشیدن - بریدن» است ولی در سریانی افتادن و پایین آمدن؟ و چرا در برخی مشتقات، شباهت معنایی اقلی دارند. مانند واژه نحت در شعر خرنق.

در پاسخ به این سؤال، لوکزبرگ مدعی است اعراب بعدی معنای واژه «نحت» را به تراشیدن و بریدن سوق دادند. باید پرسید منظور از اعراب بعدی کدامند. قطعاً آنها نباید اعراب صدر اسلام باشند؛ زیرا قرآن درباره اصحاب حجر می فرماید: «وَ كَانُوا يَنْجُثُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ» (و [برای خود] از کوه ها خانه هایی می تراشیدند که در امان بمانند) (حجر: ۸۲).

فعل ینحتون در این آیه به معنای تراشیدن است و بر همین اساس لغویون و اعراب بعدی این معنا را از واژه فهمیده اند. اما این که آقای لوکزنبرگ با این استدلال که چون در ذیل واژه «نحت» در برخی معاجم سریانی معنای فرود آمدن از بالا یا آسمان برای این واژه آمده، معنای زایمان کردن را به این واژه نسبت داده است، بسیار تکلف بر انگیز به نظر می رسد. البته سیاق آیه ۲۴ سوره مریم دلالت می کند که عیسی در هنگام ولادت به مادرش گفته باشد «لاتحزنی...».

علامه طباطبایی می گوید: از آنجا که جمله " َوَ نَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا" بعد از جمله «قَالَتُ يَا لَيْتَنِي مَتَّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَنَسِيًّا» آمده، استفاده می شود که مریم (ع) این جمله را در حین حمل یا بعد از آن گفته است که دنبالش بلافاصله عیسی گفت «أَلَّا تَحْزَنِي». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۶) ابوحیان اندلسی نیز در ذیل «فناداها» می گوید: و ناداها آی: حالة الوضع، یعنی در حالت زایمان. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۲۵۳) بنابراین، این گونه مطالب از سیاق و فحوای کلام فهمیده می شود نه از طریق واژه شناسی تطبیقی.

نکته دیگر آن که، معانی پائین آمدن، نزول کردن و پست شدن که برای واژگان نحت و تحت آمده است، همگی به نوعی با معنای «تحت» که به معنای زیر است مرتبط می شود، از این رو، ممکن است با این واژه نحت از تحت سریانی باشد نه بر عکس.

۲-۳. بررسی واژه «من»

لوکزنبرگ معنای «بلافاصله» را برای حرف من طبق گویش خاور نزدیک [که احتمالاً منظورش سوریه و اطراف آن] ارائه داده است. با بررسی که در معاجم سریانی صورت پذیرفت معنای منْ ح (min) (از) دقیقاً معادل معنای عربی است. فرهنگ مَنَّا (manna) برای ح (min) شانزده معنا ذکر کرده است، از جمله: ابتدای زمان، ابتدای مکان، تبعیض، تعلیل، فصل، بیان و معنای شانزدهم را مذ و منذ، (بعد از اینکه و زمانیکه) بیان کرده است.

وی گوید در این حال (آنگاه که مِنْ معنای زمانیکه بدهد) باید بعد از مِنْ حرف دال بیاید. (منّا، ۱۹۷۵، ص ۳۶۶) می بینیم که معنای مورد نظر لوکزنبرگ در عبارات منّا (mannā) یافت نمی شود و اگر معنای شانزدهم را بپذیریم در عبارت مورد بحث (مِنْ تحت) اگر مِنْ را زمان زایمان فرض کنیم طبق توضیح منّا (mannā) باید بعد از حرف مِنْ حرف دال بیاید که اینگونه نیست.

فرهنگ منّا عبارت منّ لمانّ (min l tahta) را به معنای مِنْ تحت و مِنْ اسفل ذکر کرده است. (همان) پین اسمیت برای «مِنْ» معانی مختلفی بیان می کند که مطابق با معانی مضبوط همین حرف در عربی است. قابل توجه اینکه وی مِنْ را با کلماتی که نشانگر جهاتند آورده از جمله: منّ مینین (min yeminu) به معنای «در سمت راست» و منّ مینین (min semulu) به معنای «در سمت چپ» و همچنین منّ مینین (min kebu) به معنای «در جنب» (smith, 1903, P.281).

پین اسمیت علاوه بر عبارت فوق برای مِنْ معنای کنار را نیز می آورد و می گوید منّ دله من (dileh min) یعنی در کنار خود (همان، ص ۳۶۶). این مثال اخیر می تواند با سخن ابن زید که عبارت «مِنْ تحتها» را به معنای «در کنارش» دانسته است، مطابقت داشته باشد. در شعر مهلهل بن ربیعہ هم که از شعرای جاهلی است دیدیم که واژه مِنْ با تحت و ضمیر بکار رفته است. در قرآن کریم که ۵۱ مرتبه واژه «تحت» به کار رفته، در ۴۴ مرتبه اش با حرف «مِنْ» قرین شده است. با این توضیح، مشخص می شود که معنای «بلافاصله بعد از زایمان» برای عبارت «مِنْ تحتها» نه از جنبه لغت شناسی تأیید می شود و نه از جنبه منقولات تاریخی که در حکایات مربوط به زایمان حضرت مریم (س) وارد شده است.

۳-۳. اشاره ای به واژه «تحت» در قسمت دوم آیه

لوکزنبرگ واژه «تحت» در عبارت «فَدَّ جَعَلَ رُبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا» را نیز به معنای زایمان می داند و نه به معنای نهر و معتقد است مفهوم ندارد که بگوییم زیر پایش یک نهر قرار دارد! همان طور که پیشتر گذشت گاهی این کلمه در معنای مجازی به کار می رود که در اینجا

نیز معنای مجازی مراد است. در آیات دیگری از قرآن کریم نیز کلمه تحت در معنای مجازی به کار رفته است.

به طور مثال، در آیه دهم سوره تحریم: «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ...»، عبارت «تحت عبدین» در معنای مجازی به کار رفته است که منظور از آن، «در خدمت بودن» است (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۸، ص ۳۳۶).

همینطور در آیه ۶۶ سوره مانده: «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ» (و اگر آنان، تورات و انجیل و آنچه را از سوی پروردگارش بر آنها نازل شده [قرآن] برپا دارند، از آسمان و زمین، روزی خواهند خورد جمعی از آنها، معتدل و میانه‌رو هستند، ولی بیشترشان اعمال بدی انجام می‌دهند) عبارت «از زیر پاهایشان خوردنی می‌رسد» به چه معناست؟

قطعاً در این آیه هم معنای مجازی مراد است. گفتنی است که واژه (تحت) ۳۸ مرتبه با واژه «جنات» هم‌نشین شده است. به عنوان مثال در آیه ۵۱ سوره زحرف می‌فرماید: «وَ نَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَ هَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَ فَلَآ تُبْصِرُونَ» ملاحظه می‌کنیم که فرعون می‌گوید: «هَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي» یعنی این رودخانه‌ها از زیر من می‌گذرد. بی‌شک مفهوم این عبارت این نیست که جویبارها از زیر پایش می‌گذرد، بلکه منظور اشراف وی بر این منطقه است یا اینکه این جویبارها از کنار تخت و بارگاه وی می‌گذرد. در سه مورد از موارد کاربرد «تحت» در قرآن کریم (اعراف، ۴۳؛ یونس، ۹ و کهف، ۳۱)، این کلمه به ضمیر جمع مذکر اضافه شده است.

به طور مثال، در آیه ۹ سوره یونس می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ» (از زیر آنها) که ضمیر به اشخاص بر می‌گردد و در این آیه مسلماً منظور از کنارشان یا پائین ترشان در جریان است. فخر رازی نیز به این مطلب اشاره کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۲۸).

یادآوری می‌شود چنانچه این موارد از قرآن را به عنوان شاهد آورديم صرفاً به این خاطر است که نویسنده در زبان شناسی مورد نظر خود متن و سیاق را شرط اساسی می‌داند.

۳-۴. بررسی واژه «سریا»

دیدگاه مفسران اسلامی در رابطه با واژه سریا گذشت اما لوکزنبِ رگ اصل این واژه را «سریا» می‌داند و سریا را به معنای حلال زاده دانسته است. با بررسی در معاجم سریانی مشخص گردید لوکزنبِ رگ در معنای "سری" به «حلال زاده، مشروع» به خطا رفته است. زیرا پین اسمیت ذیل *سریا* (šarā/شرا) معنای حل کردن و سست شدن را آورده است (smith, 1903, P.598)

فرهنگ کاستاز (costaz) هم در توضیح *سریا* (šrāyā) معنای ای چون اطلاق، تفریق، قطع و حل را آورده است. (costaz, 2002, P.382) در این معجم عبارتی که بر حلال یا مشروع بودن دلالت کند برای این واژه یافت نشد. بعلاوه، واژه اطلاق، تفریق، قطع و حل همگی بر «جدا شدن و حل شدن» دلالت می‌کنند نه بر مشروع بودن. فرهنگ *منا* (mannā) هم برای این کلمه ۲۷ معنا آورده که اولین را حل، نزل، سکن و دومین معنا را انحل، ذاب و سومین معنا را انفک ضد انعقد و چهارمین معنا را *أسهل*... و بیست و یکمین معنا را *حلل*، متضاد *حرم*، آورده است. (منا، ۱۹۷۵، ص ۶۱۶)

نکته قابل توجه اینکه معنای نزل و سکن که برای واژه حل در معاجم سریانی آمده، دقیقاً لغویون عرب هم ذیل واژه حل آورده‌اند. خلیل ابن احمد در توضیح حل می‌گوید: *المحل، نقیض المرتحل... و المحل مصدر كالحلول و الحل و الحلال و الحلول و الحلل: جماعه الحال النازل... و المحله: منزل القوم (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۶) لسان العرب* نیز همین معنای را آورده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۶۳).

بنابراین معنای اولیه این واژه همین است که خلیل ذکر کرده که در هر دو زبان عربی و سریانی یکی است. حلال بودن معنای ثانوی برای این کلمه به شمار می‌آید و از طرفی برخی از معاجم سریانی اصلاً معنای حلال بودن را برای این کلمه نیاورده‌اند (costaz, 2002, P.382)

احمد جمل می‌گوید: من با لوکزنبِ رگ موافقم که واژه «سریا»، سریانی اصل است و معنای نهر نمی‌دهد زیرا با تفحص در معاجم متعدد سریانی واژه *سریا* (nahru) را برای رودخانه یافتیم که هم از لحاظ لفظ و هم از لحاظ معنا با واژه نهر در زبان عربی

مطابقت دارد و نشانگر این است که این واژه سامی است. همانطوری که در عربی واژه سری را به معنای رودخانه نیافتیم.

با این تفاوت که من با لوکزنبرگ در معنای «سریا» که به معنای حلال بودن فرض کرده مخالفم زیرا این ادعا مستند به قاعده لغوی نیست که کلمه **سریا** (šrāyā) را به معنای حلال از فعل **سریا** (šrā) بدانیم.

نکته دیگر اینکه فعل **حل** به معنی **حلّ الشی حلالاً** یعنی صار مباحاً نیست بلکه به معنی «حرّ» و «اطلق» است. از این رو، **حلّ** در این جا به معنای آزاده از بند است و این موضوع در کاربرد این فعل در اناجیل سریانی مشهود است. نویسنده اناجیل اسم مفعول نکره **سریا** (sāre) به معنای محلول و اسم مفعول معرفه آن را **سریا** (šaryā) به معنای المحلول آورده و نه به معنای حلال (احمد جمل، ۲۰۰۷، ص ۲۹). واژه **سریا** (šaryā) که **سریّا** تلفظ می شود به این اعتبار است که شین در سریانی معادل سین در عربی است [البته منظور نویسنده این است که در برخی موارد این جا به جایی اتفاق می افتد] و به معنای اسم مفعول از فعل **حرّز** به معنای **المحرّر** است.

قرآن کریم این کلمه را در آیه ۳۵ سوره آل عمران ذکر کرده است «إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» زن عمران که مادر حضرت مریم (ع) است نذر کرد که فرزندش را که باردار بود **محرّر** به معنای خالص برای خدا باشد، که چیزی از دنیا آن را به خود مشغول نکند. از طرفی چون این نذر جز در پسران محقق نمی شد خدا این نذر را در دخترش مریم ادا کرد و حضرت عیسی **المحرّر** (خالص برای خدا) معرفی شد تا نذر تحقق یابد. (همان، صص ۲۹-۳۱)

در هر حال ندا کننده هر کس باشد ناگزیر باید با زبان حضرت مریم (ع) سخن بگوید تا قلبش با این کلام «أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا» آرامش یابد و بنابراین در این جا منظور از **سریا** حضرت عیسی (ع) است. **سریّا** واژه ای سریانی اصیل است. این واژه به معنای «المحرّر» (خالص) است و این برای قرآن عیب نیست و از عربیت آن چیزی نمی کاهد بلکه از جنبه های اعجاز لغوی قرآن است که با خود قرآن تفسیر می شود (همان)؛ بدین صورت که در سوره آل عمران عبارت «إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا» آمده است.

اگر سؤال شود چرا قرآن به جای کلمه سریا از کلمه عربی استفاده نکرده و نگفت «ألا تحرنی قد جعل ربک تحتک محرراً» می‌گوییم که معنای فعل «حَرَّرَ» در عربی از شمول بیشتری برخوردار است هم به معنای آزادی از بند و هم به معنای آزادی از عبودیت و بندگی است. در حالیکه در زبان سریانی بین این دو معنا فرق قائل شده است.

پس فعل *ܐܫܪ* (āser) و اسم مفعول آن *ܫܪܝܐ* (šaryā) که معادل سریا در عربی است به معنای آزادی از بند است و فعل *ܚܪܪܐ* harrar و اسم مفعول *ܡܚܪܪܐ* mahaḥarrar که از لحاظ لفظ و معنا مطابق عربی است به معنای آزادی از بندگی است و به همین خاطر قرآن کلمه سریانی را به کار برده که زبان حضرت عیسی (ع) و مادرش است. این از نمونه های اعجاز لغوی قرآن است زیرا؛ در این جا تأکید می‌شود که این آزادی از تمام امور دنیوی است جز عبادت خدا (همان، ص ۳۱).

بیان احمد جمل احتمالاً دیدگاه کسانی که سَرِیَّا را در آیه مورد بحث حضرت عیسی (ع) می‌دانستند تأیید می‌کند و احتمالاً هم به نوعی، مفهومی که در برخی روایات آمده که منظور حضرت عیسی (ع) است روشن می‌کند. نگارنده معتقد است سریا در این آیه با رودخانه بیشتر قابل جمع است تا شخص، زیرا گر چه باردار شدن حضرت مریم از طریق معجزه اتفاق افتاده ولی بقیه مراحل بصورت طبیعی روند خود را ادامه داده، بطوریکه آیات نیز اشاره دارد که هنگام زایمان ایشان را درد فرا گرفت (مریم: ۲۳) قطعاً حضرت مریم بعد از زایمان برای شستن نوزاد و شستشوی خود به آب نیاز دارد. بنابراین، احتمال دارد ادب والای قرآن مانع از صراحت این موضوع شده و به لفظ (سریا) بسنده کرده است.

تغییر جمله معلوم "فَأَنْتَبَذَتْ بِهَا مَكَانًا قَصِيًّا" به مجهول هم وجهی صحیح ندارد؛ زیرا اگر خانواده مریم (س) از باردار شدن وی قبل از زایمان آگاه شده بودند همان موقع می‌گفتند «یا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا، يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْیًّا» نه اینکه بعد از آوردن عیسی (ع) نزد قومش و آگاه شدن قوم مریم از جریان، این سخنان را به وی بگویند. به علاوه، این ادعا که پیامبر موضوع سفر حضرت مریم (ع) به مصر را به تولد عیسی (ع) ارتباط داده ادعایی است که فقط توسط پژوهشگران غربی مطرح شده است و هیچ مفسر اسلامی چنین ادعایی ندارد.

نتیجه گیری

از آنچه آمد می‌توان بر نکات زیر به عنوان نتیجه این مقاله تأکید کرد.

۱. کریستف لوکزنبرگ در کتاب «قرائت سریانی - آرامی» ادعا کرده است که بسیاری از آیات قرآن مشتمل بر واژه‌های سریانی است و مسلمانان به اشتباه آنها را واژه‌هایی عربی فرض کرده و اشتباه معنا کرده‌اند که از جمله این آیات، آیه ۲۴ سوره مبارکه مریم است.

۲. لوکزنبرگ ادعا کرده است کلمه تحت ریشه عربی ندارد و از واژه «*nhet*» آرامی - سریانی اقتباس شده است. این واژه در زبان سریانی به معنای «تبار، اصل، منشاء» است، اما لوکزنبرگ در این آیه آن را به معنای «زایمان» دانسته است! این در حالی است که در معاجم سریانی، «*nahata* - *nāḥatā*» و «*tahata* - *tāḥatā*» دو فعل جداگانه هستند. گرچه این دو فعل در زبان سریانی دارای معانی مشترکی هستند، اما واژه تحت در معاجم سریانی ذیل *taht* آمده و نه ذیل ریشه *nhet* که لوکزنبرگ مدعی است. فرهنگهای سریانی چون *taht* و *tehat* (واژه *tehat*) را به «زیر» معنا کرده‌اند.

۳. همچنین لوکزنبرگ ادعا کرده است که واژه «سریا» همان «شریا» در زبان سریانی است که از ریشه *šārā* (شرا) مشتق شده است. وی این واژه را به معنای «حلال زاده» گرفته است. بیشتر معاجم سریانی اصلاً این معنا را برای کلمه *šārā* (شرا) نیاورده‌اند. با این حال، در برخی از معاجم به این معنا نیز در ضمن معانی دیگر اشاره شده است. برخی از پژوهشگران مسلمان نیز برآنند که این کلمه به معنای «محرر» است؛ بنابراین «سریا» در سوره مریم، معادل «محرر» در سوره آل عمران است. با این حال، سیاق آیات سوره مریم با دیدگاه مفسران مسلمان سازگار است که سریا را عربی و به معنای نهر گرفته‌اند.

منابع

- **قرآن کریم**. مترجم: محمد مهدی فولادوند
- آلوسی سید محمود، (۱۴۱۵ هـ)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اندلسی ابو حیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دار الفکر.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (بی تا)، **التحریر والتنویر**، بی جا: بی نا.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، (۱۴۱۴ هـ)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- الجمل، أحمد محمد علی، (۲۰۰۷م)، «القرآن ولغة السریان»، **مجلة كلية اللغات والترجمة** - جامعة الأزهر شماره ۴۲. المکتبة الشاملة.
- رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰هـ)، **مفاتیح الغیب**، الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷هـ)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴ش)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، مترجم: موسوی همدانی سید محمد باقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، مترجم: مترجمان، تحقیق: رضا ستوده، تهران: انتشارات فراهانی.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲هـ)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفه.

- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹هـ)، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت.
- یعقوب اوجین منّا، المطران، (۱۹۷۵م)، **قاموس کلدانی عربی**، بیروت: منشورات مرکز بابل.
- Costaz, Louis, S.J, (2002), *Dictionnaire Syriaqus- Français, Syriac-English Dictionary*, Third Edition, Beyrouth, dar el- machreq.
- Luxenberg. Christoph, (2007), *the syro - aramaic reading of thr Koran a contribution to the decoding of the language of the Koran*, Berlin, schiler.
- Margoliouth. MRS. (1903), *A Compendius Syriac Dictionary*, A Founded upon The Thesarus Syriacus of R.Payne Smith, OXFORD AT THE CLARENDON PRESS.

A Critique on Luxenberg's Syro-Aramic Reading of the verse 24 of the Sura al- Maryam

Mohammad Ali Hemmati¹
Mohammad Kazem Shaker²

Received: 2016/02/04

Accepted: 2016/07/16

Abstract

According to Muslim commentators in their interpretation of the verse 24 of Sura al- Maryam saying: "fa nādāhā min taḥtehā allā taḥzinī qad ja'ala rabuka taḥtaki sarīyyā"; "But (a voice) cried to her from beneath the (palm-tree): Grieve not! for thy Lord hath provided a rivulet beneath thee;" the words "taḥahā" and "taḥtaki" means as "beneath Mary" and the word "sarīyyā" as "rivulet" and according to some, as "Jesus".

Christoph Luxemburg the author of "The syro- aramaic reading of the Qur'an" believes that the words "taḥt" and "sarīyyā" are syro-Aramic words. According to him, the expression "min taḥtehā" meaning, "at the moment of her childbirth", and the term "sarīyyā" means "legitimate". Therefore, the verse should be translated into English as "Then he called to her immediately after her delivery: "Do not be sad, your Lord has made your delivery legitimate".

In this paper, based on comparative historical linguistics method, the words "taḥt" and "sarīyyā" have been examined in both Arabic and Syriac languages. The authors came to this result that Luxemburg's views in this respect is not precise and is to some extent selective. Hence, even according to Syriac lexical sources, Muslim commentators' views seem more correct.

Keywords: Syro-Aramic reading, Christoph Luxemburg, Foreign words, Sura Maryam, Comparative historical linguistics, Orientalists.

¹ Assistant professor at Shiraz College of Comparative Qur'anic Studies.
(corresponding author) mohammadalihemati@gmail.com

² Full Professor at Qur'anic and Hadiths Studies Department of Allameh Tabataba'i University. mk.shaker@atu.ac.ir

**Imam Riḍā's letter on 'Ilal ol-Ahkām (causes of rules):
Validity of the isnad with emphasis on evaluating
Muḥammad b. Sanān's reliability**

**Mohammad Reza Naeiny Manouchehri ¹
Mohammad Hakim ²**

Received: 2016/02/15

Accepted: 2016/05/23

Abstract

Imam Riḍā 's correspondence in response to Muḥammad b. Sanān al-Zāhirī's questions on the causes of ordinances and laws is supported by different isnad, mentioned in hadith collections such as 'Uyūn akhbār al-Riḍā and Man lā yaḥḍuruh al-faqīh. Based on merely basic Rijali assessment, these isnad, due to the weak narrators, should be considered invalid and weak. In addition, the possibility of forging the whole correspondence by Muḥammad b. Sanān has also been suggested as a further fallacy of the narrative.

This article has critically evaluated the weaknesses of these isnad, thus proving the reliability of the narrators and validity of the isnads. The possibility of forgery has also been rejected as its concept been declared in the same or close words in other traditions from Ahl al-Bayt and its narration been made by the traditionists well-informed of Ibn Sanān 's condition. Considering the validity of this communication, it is rationally induced that such a detailed and important letter reveals Imam's confidence in the mentioned narrator whereas it is commonly expected from Imam to avoid any detailed correspondence on important and effective issues such as causes and philosophy of Islamic injunctions with an unreliable person with ill repute as a liar. Therefore, Muḥammad b. Sanān is accepted as one of the reliable Shiite narrators.

Keywords: Imam Riḍā, Muḥammad b. Sanān al- Zāhirī, Correspondence, Causes for Islamic injunctions.

¹ Scholar of Jurisprudence and Juridical Methods at Higher Studies in Qom Seminary. mohammadrezanaeini@yahoo.com

² . M.A in Jurisprudence and Principals of the Islamic Law, the University of Tehran (corresponding author) khak_mohammad@yahoo.com

Methods of Expressing Historical Events in the Qur'anic Stories

Mohammad Molavi¹
Mohammad Ali Dastan²
Yaghub Fathi³

Received: 2015/11/22

Accepted: 2016/12/21

Abstract

the Holy Qur'an in many of its verses has narrated the stories of the preceding prophets and their people. Applying various methods and special styles, God has created beautiful images of the historical events and the antecedents' narrative, through which its message is conveyed to the heart and soul of the addressees. The present research via descriptive – analytical method, has examined these stories scientifically, showing that different methods has been employed in their narration. Some of the most important of which are as follow: Repetition of some sections, introducing model examples, taking advantage of indirect propagation, employing characterization, making use of dialogue for a better representation of the meaning, utilization of interrogative style, highlighting the role of the masses in construction and orientation of the society and many more.

Keyword: Qur'anic Stories, Historical factors, Historical style, Historical events, Imagery in story.

¹ Assistant professor of Hadith and Quranic sciences at Imam Khomeini International University of Qazvin (corresponding author). molavi@isr.ikiu.ac.ir

² M.A. in History and Civilization of Islamic nations. dastan89@yahoo.com

³ Instructor at Azad University, Karaj branch. y.fathi94@gmail.com

**Classification of the Indicators (Knowledge and Skills)
for the Familiarity with the Qur'an
(According to the Experts in the Field of Education and
Management of the Qur'anic Affairs)**

Mojtaba Shakuri¹

Muhammad Hussein Fereidooni²

Received: 2016/06/11

Accepted: 2016/10/22

Abstract

One of the theoretical problems in the field of educational and promotional qur'anic activities is the absence of accurate codified and stratified indicators for the assessment of the level of familiarity with the Holy Qur'an. The absence of the aforementioned indicators leads to the lack of accurate assessment considering the results of many activities, especially in the field of education.

In this research by the use of analytical methods and group discussion technique with the participation of academic professors and experienced practitioners, the following indicators have been classified for familiarity with the Holy Quran in the both field of knowledge and skills. "Acquaintance with the text of the Qur'an "and" acquaintance with the meanings of the Qur'an " are two macro indicators. "Recognizing Qur'anic text from other texts", "detection of applying words in the Qur'an ", "recognizing the position of words in the verses, verses in suras and suras in the Qur'an ", "reading accurately and fluently the verses of the variant types of scripts and codices", "acquaintance with the record the words of the Quran "and" Acquaintance with the writing style of words of the Quran" are the main indicators in the field of the text. "Understanding the meaning of the Qur'an ", "ability to find a meaning in the Qur'an", "ability to find evidence from the Qur'an in speech and writing", "ability to reflect and receive concepts from the verses", "ability to identify the contents of the Qur'an in other texts" and "ability to value judgment about the different concepts based on the Qur'an" are the main indicators in the field of meanings. Also each of the main indicators has been classified in the three levels of basic, advance and excellent.

Keywords: Familiarity with Qur'an, Recitation of the Qur'an, Indicator, Index construction for familiarity with the Qur'an.

¹ PhD student of Hadith and Quranic sciences at Buali Sina University, Hamadan. (corresponding author) ms66shever@gmail.com

² M.A. of Cultural Managering, Secretariat of the Supreme Council of Cultural Revolution. fereidooni_mh@yahoo.com

Literal and Linguistics Principles for *Jary* (denotation) and *Tatbīq* (matching) in the Interpretation of the Qur'an

Ali Rad¹
Abolhasan Momennejad²

Received: 2016/01/04

Accepted: 2016/10/22

Abstract

One of the methods for interpreting the Holy Qur'an is generalizing its concept and applying it to the new circumstances in the course of time; a rule known as "*jary*" and "*tatbīgh*" and used in numerous Shiite traditions. It is of great necessity to examine this genre of tradition and to identify the interpretive principles supporting it, considering the great portion Shiite interpretive traditions been allocated to this genre, in addition to the criticism of the opponents of the Shia on these traditions. Moreover, this interpretive rule is nearly connected to the eternal message of the Qur'an and its being the last divine message.

In this study, applying analytical – descriptive method, the principles for this interpretive rule have been identified based on literal and linguistics approach to the Qur'an. the most significant of these principles are the following: the endlessness of the meanings of the text, employing the word in more than one sense, considering the general meaning of the word not the specialized occasion of revelation, considering the word for the spirit of meaning. Precise analysis of these principles reveals that the Imams (PBUT) as the founders of this interpretive tradition have introduced a way to immortality of the Qur'anic concepts and its novelty for each and every generation who are to come in the future by applying this interpretive rule; a rule entirely consistent with the principles of linguistics according to which Qur'anic concepts and connotations will not be limited to any time or place being applicable to new situations.

Keywords: Qur'an, Non- explicit interpretation, *Jary* (denotation) and *tatbiq* (matching), Linguistics.

¹ Assistant professor at University of Tehran, Farabi Campus, Qom. ali.rad@ut.ac.ir

² PhD student of comparative exegesis at University of sciences and education of Quran Karim, Qom. (corresponding author) amomennejad@yu.ac.ir

Mulla Huwaysh Āl Ghazi's method in dating the Holy Qur'an

Mohammad Farough Ashkar tizabi ¹

Abdul Karim Bi-Azar Shirazi ²

Abdolhady FegghiZadeh ³

Abbas Musallayi Poor ⁴

Received: 2016/04/01

Accepted: 2016/07/16

Abstract

Specifying the chronological order of the revelation of the Qur'an or its timeline is to identify and determine the time and date of each unit of revelation according to different traditions on Meccan and Medinan revelation, occasion of revelation, revelation order, abrogating and abrogated verses, biography of the Prophet (PBUH) and using the words and implications in the Qur'an about temporal events of Prophet's missionary. Mulla Huwaysh Āl Ghazi in "Bayan al-Ma'ānī 'alā Hasbi Tartib al-nuzūl" based on his interpretation method and historical background, has done the greatest efforts in this case using Qur'anic verses, time lists and hadith sources. Based on his special principles which is obtained from his views on the field of Qur'anic Sciences and historical issues, he applies methods in dating Qur'an and achieves new results about the time and state of the the events of the early Islamic history.

the foremost of these methods are as follows: Classification and prioritization of sources, Reordering the suras based on their initial verses, relying on historical documents, depending on the traditions on occasion of revelation, considering the historical order of issuing legislative instructions and paying attention to the revelation time of allegorical verses concerning a special topic.

Keywords: Qur'an, chronology, Revelation order, Descending interpretive method, Bayan al-Ma'ānī 'alā Hasbi Tartib al-nuzūl exegesis, Mulla Huwaysh Āl Ghazi.

¹ PhD student Quran and Hadith Sciences University of Islamic Sects
(corresponding author) ashkarfarogh@yahoo.com

² Associate professor of Islamic Schools and Associate Professor, University of Alzahra r.abdk.biazar@gmail.com

³ Professor of Islamic Schools and Associate Professor, University of Tehran faghhezad@ut.ac.ir

⁴ Associate professor of Islamic Schools and Associate Professor, University of Imam Sadiq. amusallahi@gmail.com

On the Conceptual Study and Assessment of the Narratives Indicating the Centrality of Ka'ba on the Earth

Parvin Baharzadeh¹
Farideh Amini²

Received: 2016/10/08

Accepted: 2016/12/31

Abstract

In Shiite Hadith collections, there is only one tradition mentioning 'the centrality of Ka'ba on the earth' whereas referring to the phenomenon of "earth extension". The aforementioned narrative has been quoted by Al-Shaykh al-Ṣadūq in his 'Uyūn Akhbār Al- Riḍā on the authority of Muḥammad b. Sanān from Imam Riḍā (PBUH.) in his excellency's explanation for the causes of some of the religious laws. This narrative has also been mentioned in parts in al- Ṣadūq's other works as well as in Wasā'il al-Shī'a with only one isnad. In addition, this hadith has not been referred to until the fourth century (AH) except for that of al- Ṣadūq. It is worth noting that some other religions also believe in the centrality of their religious places.

This paper aims to assess different opinions on the aforementioned narrative, regarding its text and isnad. Isnad analysis shows that its reliability is subject to debate. Considering its text and assuming its authenticity, it should be noted that scientifically speculating the phrase "al-arḍ (earth)" in the text "the Ka'aba been located at the center of the earth", refers to Mecca, leading to Ka'ba being the center of Mecca. However, if this clause is considered spiritually, the centrality of Ka'ba on the earth indicates its exaltation and honor over other places.

Keywords: Ka'ba, Earth, Middle, Earth extension, Isnad assessment, Textual assessment.

¹ Assistant professor of Quranic and Hadith sciences at Alzahra University.
(corresponding author) Bahar-p@Alzahra.ac.ir

² PhD student of Quranic and Hadith sciences at Alzahra University.

Amini_543@yahoo.com

Contents

- 1-30** **On the Conceptual Study and Assessment of the Narrative Indicating the Centrality of Ka'ba on the Earth**
Parvin Baharzadeh
Farideh Amini
- 31-55** **Mulla Huwaysh Āl Ghazi's method in dating the Holy Qur'an**
Mohammad Farough Ashkar tizabi
Abdul Karim Bi-Azar Shirazi
Abdolhady FeghhiZadeh
Abbas Musallayi Poor
- 57-79** **Literal and Linguistics Principles for *Jary* (denotation) and *Tatbīq* (matching) in the Interpretation of the Qur'an**
Ali Rad
Abolhasan Momennejad
- 81-108** **Classification of the Indicators (Knowledge and Skills) for the Familiarity with the Qur'an (According to the Experts in the Field of Education and Management of the Qur'anic Affairs)**
Mojtaba Shakuri
Muhammad Hussein Fereidooni
- 109-136** **Methods of Expressing Historical Events in the Qur'anic Stories**
Mohammad Molavi
Mohammad Ali Dastan
Yaghub Fathi
- 137-163** **Imam Riḍā's letter on 'Ilal ol-Ahkām (causes of rules): Validity of the isnad with emphasis on evaluating Muḥammad b. Sanān's reliability**
Mohammad Reza Naeiny Manouchehri
Mohammad Hakim
- 165-186** **A Critique on Luxenberg's Syro-Aramic Reading of the verse 24 of the Sura al- Maryam**
Mohammad Ali Hemmati
Mohammad Kazem Shaker

Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth
Volume 14, No. 1, Spring 2017, Serial Number 33

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

Editorial Board:

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

Consulting Editor:

English Editor & Translator: Dr. Shadi Nafīsī

Executive Manager: Z. Mardani

Persian Editor: M. Janipour

Printing & Binding: Fargahi Publication

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

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

This magazine is accessible in the following websites:

Noor digital library: www.noormagz.com

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

The regional library of science and technology: www.sic.gov.ir

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

E-Mail: quranhadith@alzahra.ac.ir

Price: 50000 Rials

Tel: 85692201 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681