

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

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

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

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

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

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).

۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان 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)

- | | |
|---------|---|
| ۱-۲۹ | اعتبارسنجی روایات تفسیری ناظر بر عقوبت حضرت یوسف (ع)
مهدی اکبرنژاد، امین ذوالفقاری فر |
| ۳۱-۵۷ | آزادی یا اجبار عقیده در موازنه میان «لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» با آیات قتال
جواد ایروانی |
| ۵۹-۸۶ | انجبار ضعف سند و گونه‌های آن از منظر شیخ انصاری
محمد مهدی باقری، محسن دیمه کار گراب |
| ۸۷-۱۱۴ | مطالعه تحلیلی «روش‌شناسی پژوهش‌های حدیثی خاورشناسان در
میراث امامیه»
علی حسن‌نیا |
| ۱۱۵-۱۴۰ | گونه‌شناسی «تعلیق حکم بر وصف» در تفسیر المیزان
مهدی رجائی، محمد رضا ستوده‌نیا، محسن صمدانیان، رضا شکرانی |
| ۱۴۱-۱۶۵ | معناشناسی توصیفی واژه "عزم" در قرآن کریم
زهرا صرفی، فتحیه فتاحی زاده |
| ۱۶۷-۲۰۰ | فراگرد ارتباط شیطان و انسان از منظر قرآن کریم
مصطفی همدانی |
| ۲۰۱-۲۰۷ | چکیده مقالات به زبان انگلیسی |

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)

سال چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴

DOI: 10.22051/tqh.2017.12298.1390

اعتبارسنجی روایات تفسیری ناظر بر عقوبت حضرت یوسف (علیه السلام)

مهدی اکبرنژاد^۱

امین ذوالفقاری فر^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۰۳

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۰۲/۱۱

چکیده

«أحسن القصص» قرآن کریم، حضرت یوسف (ع) را به عنوان یک الگوی عملی حقیقت و کمال و یک شاخص برجسته‌ی جهان آدمیت و تمالک نفسانیت به جهانیان معرفی نموده است. متأسفانه یکی از واقعیت‌های تلخ تاریخی، وجود روایات ساختگی فراوان در تفاسیر نقلی ذیل برخی آیات این سوره می باشد. در این پژوهش، روایات موجود ذیل آیه‌ی ۴۲ سوره مذکور که منشأ اختلاف نظر در میان مفسران و مترجمان گشته اند، مورد ارزیابی سندی و محتوایی قرار گرفته است. رهیافت اصلی این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته این است که، از مجموع هفت

^۱ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول) m_akbarnezhad@yahoo.com

zolfa57@yahoo.com

^۲ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام

روایات اصلی موجود در منابع شیعی، از نظر سندی تنها یک روایت از میان آن‌ها - آن‌هم با ملاحظاتی - می‌توان گفت موثق است ولی بقیه ضعیف بوده و قابل استناد نیستند. از حیث محتوا نیز، همه‌ی آنها علاوه بر مغایرتی که در متشان وجود دارد، با نصّ مقدس قرآن کریم و با سیاق آیات سوره، مخالفت آشکار دارند همچنین با موازین عقلی و اعتقادی سازگار نیستند؛ چرا که مقام عصمت این پیامبر بزرگ را که به نیکویی مورد ستایش قرآن است، مخدوش می‌گردانند. نسبت نسیان شیطانی به انبیاء الهی، نسبتی ناروا و نامقبول بوده که به وضوح نشان از دستبرد جااعلان حدیث و خرافه پردازان در این قصه‌ی نیکوی قرآنی دارد.

واژه‌های کلیدی: یوسف (ع)، اعتبارسنجی، نقد سندی، تحلیل

محتوایی، روایات تفسیری.

مقدمه

یکی از اهداف مهم قرآن کریم در بیان سرگذشت انبیاء و اولیای الهی، ارائه الگوهای عملی در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی است. در این میان، قصه‌ی یوسف (ع) از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ آیات این سوره درباره‌ی فرازهای مختلف زندگی این پیامبر بزرگ الهی و دربردارنده‌ی عالی‌ترین درس‌های پاکی و فضیلت، و مشتمل بر زیباترین صحنه‌های عشق و ایمان به معبود واقعی است و شاید به همین علت «أحسن القصص» نام گرفته است.^۱

^۱ «مَنْ نُقِصْ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ» (یوسف: ۳)؛ ما با وحی این قرآن به تو، بهترین قصه را با بهترین شیوه داستان‌سرایی بر تو می‌خوانیم.

متأسفانه از واقعیت های تلخ تاریخی در مورد داستان های پیامبران الهی، وجود روایات ساختگی فراوانی است که در منابع تاریخی و تفاسیر نقلی به چشم می خورد (دیاری بید گلی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۰۷).

به اعتقاد «ابوریه»، اسلام در تمامی حیات خویش به مصیبتی همانند مصیبت روایات ساختگی که هم دشمنان اسلام و هم دوستان نادان با انگیزه های مختلف در ساختن آن ها دست داشتند، گرفتار نشده است (ابوریه، بی تا، ص ۲۲)؛ در برخی از کتاب های تفسیر، مطالبی دیده می شود که خواننده را از مقاصد عالی و هدایت والای قرآن کریم باز می دارد؛ از جمله ی آن ها، روایات فراوانی است که با خرافات اسرائیلی آمیخته شده است (رشید رضا، بی تا، ج ۱، ص ۷).

عمده ترین دلایل این سخنان ناروا نیز، افراط برخی از مفسران، در پذیرش هر سخنی است که نام حدیث و روایت بر آن نهاده باشند؛ اطمینان برخی مفسران نخستین در پذیرش و نقل اخبار، بدون بررسی نقادانه، موجب شد اسرائیلیاتی در حوزه روایات تفسیری وارد شوند که صریحاً مخالف عقاید اسلامی، عقل و نقل صحیح اند و غالباً عصمت انبیاء را خدشه دار می سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۳۴). حال که بیشتر روایات تفسیری، آلوده گشته اند، نیازمند پیرایش کامل می باشند (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۴۷).

در تفاسیر متقدمان، ذیل آیه ی؛ «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاءَ الشَّيْطَانِ ذَكَرَ رَبَّهُ فَلَبَّىٰ فِي السِّجْنِ بَضْعَ سِنِينَ» (یوسف: ۴۲)، تعداد قابل توجهی روایات نقل شده که موجب گردیده است بسیاری از مفسران سده های بعد، با اعتماد به این دسته از روایات، طولانی شدن زندان یوسف (ع) را عقوبتی الهی در اثر لحظه ای غفلت از توجه به خدا و استعانت از غیر او بدانند. این دسته از مفسران بر این باورند که، شیطان یاد خدا را از ذهن یوسف بُرد، به همین جهت سالیان دیگری در زندان ماند تا عقوبت غفلت و بی توجهی خویش را بکشد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۵۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، صص ۱۷۱-۱۷۲؛ میرزا

خسروانی، ۱۳۹۰ق، ص ۳۹۱؛ تقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۶)، این موضوع، به ترجمه‌های قرآن نیز راه یافته است.^۱

عده ای دیگر از مفسرین، هر چند متعادل تر از دسته‌ی پیشین عمل نموده و نسبتِ نسیانِ شیطانی به یوسف (ع) نداده اند؛ در عین حال، اقدام وی در توسل به غیر، برای نجات خویش را اشتباهی از نوع «ترک اولی» دانسته و بدین دلیل، یوسف صدیق را مستحقّ چنین عقوبتی دانسته اند (رهنما، ۱۳۴۶ش، ج ۲، ص ۲۵۹؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۰۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، صص ۴۱۵-۴۱۶). این دسته از مفسران نیز نتوانسته اند حجم قابل توجه احادیث تفسیری در این زمینه را به کلی کنار بگذارند. این چنین، آیه‌ی مذکور تبدیل به یکی از آیات بحث برانگیز شده و متحمل تفاسیر مختلف گشته است.

این پژوهش در پی آن است که به منظور زدودن نسبت های ناروا از دامان پاک این پیامبر بزرگ، روایات منقول ذیل آیه‌ی مورد بحث را هم از نظر سندی و هم از نظر محتوایی به طور دقیق و روشمند مورد نقد و بررسی قرار داده و آسیب شناسی مناسبی از آنها به عمل آورد.

۱. پیشینه تحقیق

ضمن پژوهش های مختلفی که در این ارتباط انجام گرفته، در زمینه‌ی نقد محتوایی روایات مورد نظر، اشاراتی شده است؛ محمد رضا آرام در مقاله‌ی «بررسی داستان یوسف (ع) در تفاسیر قرآن با نگاهی به تورات» (۱۳۸۵ش، صص ۲۹-۵۲) و قاسم پور و سلامی راوندی در مقاله‌ی «بررسی تحلیلی تطبیقی روایات ناظر بر زندگی یوسف در مصر در منابع تفسیری فریقین» (۱۳۹۰ش، صص ۱۴۹-۱۷۴)، همچنین محمدرضا اسماعیلی و همکاران در مقاله‌ی «نقد دیدگاه مفسران درباره مرجع ضمیر «انساه» در آیه ۴۲

^۱. نک: ترجمه های؛ فارسی، جلال الدین (۱۳۶۹ش، انتشارات انجام کتاب)؛ معزی، محمد کاظم (انتشارات اسوه، ۱۳۷۲ش)؛ فیض الاسلام، علی نقی (۱۳۷۸ش، انتشارات فقیه)؛ کاویانپور، احمد (انتشارات اقبال، ۱۳۷۸ش)؛ حلبی، علی اصغر (انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰ش)؛ مجد، امید (انتشارات امید مجد، ۱۳۸۲ش) و ...

یوسف» (۱۳۹۴ش، صص ۶۷-۸۲) و جواد ایروانی در مقاله‌ی «داستان یوسف پیامبر (ع) اسوه های عملی و پیرایه های خرافی» (۱۳۸۷ش، صص ۵۷-۸۲) نگاهی گذرا به روایات مورد نظر داشته اند. اما به صورت ویژه در زمینه نقد سندی و متنی این روایات، کار خاصی صورت نگرفته است. با توجه به آن چه گفته شد، به نظر می رسد لازم است به احادیث مورد بحث، هم از نظر سندی و هم از لحاظ متنی پرداخته شود زیرا این مرویات نسبت نسیان و فراموشی یاد خدا را به یوسف (ع) پیامبر داده اند و در نتیجه‌ی این امر، به عصمت ایشان خدشه وارد نموده اند.

۲. متن روایات و نقد سندی آنها

«سند» در لغت، به چیزی که تکیه به آن می شود، مانند دیوار و امثال آن گفته می شود (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۱)، اما در اصطلاح علم حدیث به راهی گفته می شود که به متن حدیث می رسد. و آن را سند گفته اند، چون علماء و حافظان حدیث، برای شناخت درستی حدیث و یا ساختگی بودن آن، به سند تکیه کرده اند (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷؛ ابوریه، بی تا، ص ۲۷۴).

سند، راه دستیابی به متن حدیث می باشد. به همین خاطر از قدیم، رسم بر این بوده است که راویان، متن حدیث را به اعتبار و به استناد سلسله‌ای از راویان و نقل های پی در پی به معصوم (ع) می رسانند و به این ترتیب عمل اسناد در بین راویان متداول و رایج گشت. «سند»، در واقع پشتوانه و تکیه گاه متن حدیث است و رکن مهمی در حدیث به شمار می رود (معارف، شفیعی؛ ۱۳۹۴ش، ص ۷۸)، زیرا سخن صحیح و تکلیف درست، از زبان راوی معتبر به دست می آید (بهبودی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۷) بر این اساس بررسی سندی، یکی از ارکان اعتبار سنجی روایات به حساب می آید.

البته، ذکر این نکته ضروری است که در واقع، درستی سند به تنهایی نمی تواند بیانگر درستی خود حدیث باشد، در مقابل، نادرستی سند هم به تنهایی، نمی تواند بیان کننده‌ی ساختگی بودن روایت باشد (ابوریه، بی تا، ص ۲۹۰)، لذا در اعتبار سنجی روایات، لازم است پس از بررسی سندی، به بررسی متن روایات پرداخت.

برخی از صاحب نظران معتقدند که، «نقد محتوایی و نقد سندی حدیث هم رتبه‌اند، زیرا فهم حدیث بر نقد آن و در نتیجه بر اطمینان به صدور حدیث تأثیر می‌گذارد» (مسعودی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۴)، اما، باید توجه داشت که در ارزیابی روایات، بررسی متنی و محتوایی آن‌ها، از بررسی سندی به مراتب مهم تر است و دلیل آن این است که منافقان و خرابکاران با هدف فریب مردم، حدیث دروغ را از زبان راوی معتبر روایت کرده و در نسخه‌های معتبر نیز دست برده‌اند (بهبودی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۹). با این وصف برای رهایی از چنین فریب خطرناکی، باید متن احادیث را به دقت مورد بررسی قرار داد و درایت را بر روایت مقدم دانست.

با توجه به آنچه گذشت، لازم است در سند و متن روایات، به دقت تأمل کرد و سند و متن را، کلمه به کلمه با دقت، مورد واری قرار داد و آن‌گاه، به صحت یا عدم صحت احادیث، حکم نمود (بهبودی، ۱۳۸۹ش، ص ۵).

۳. بررسی سندی احادیث

در این پژوهش ابتدا به بررسی سندی و سپس به تحلیل و نقد محتوایی روایات منقول ذیل آیه ۴۲ سوره یوسف (ع) خواهیم پرداخت:

۳-۱. حدیث اول

در ضمن حدیثی طولانی در تفسیر قمی آمده است:

حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ حَنَّانَ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: «... وَ لَمَّا أَمَرَ الْمَلِكُ بِجَبْسِ يُوسُفَ فِي السِّجْنِ - أَلْهَمَهُ اللَّهُ تَأْوِيلَ الرُّؤْيَا - فَكَانَ يُعَبِّرُ لِأَهْلِ السِّجْنِ - فَلَمَّا سَأَلَهُ الْفَتَيَانِ الرُّؤْيَا وَ عَبَّرَ لَهُمَا وَ قَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاحٍ مِنْهُمَا «اذْكُرْ لِي عِنْدَ رَبِّكَ» وَ لَمْ يَفْزَعْ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ إِلَى اللَّهِ - فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ «مَنْ أَرَاكَ الرُّؤْيَا الَّتِي رَأَيْتَهَا؟» قَالَ يُوسُفُ: «أَنْتَ يَا رَبِّ» - قَالَ: «فَمَنْ حَبَّبَكَ إِلَى أَبِيكَ؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «فَمَنْ وَجَّهَ إِلَيْكَ السِّيَّارَةَ الَّتِي رَأَيْتَهَا؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «فَمَنْ عَلَّمَكَ الدُّعَاءَ الَّذِي دَعَوْتَ بِهِ - حَتَّى جَعَلْتُ لَكَ مِنَ الْجُبِّ فَرْجاً؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «فَمَنْ أَنْطَقَ لِسَانَ الصَّبِيِّ بِعُدْرِكَ؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «فَمَنْ أَلْهَمَكَ تَأْوِيلَ الرُّؤْيَا»، قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «فَكَيْفَ اسْتَعْنَتْ بِغَيْرِي - وَ لَمْ تَسْتَعِنْ بِي وَ أَمَلْتَ عَبْدًا مِنْ عِبِيدِي - لِيَذْكُرَكَ إِلَى مَخْلُوقٍ مِنْ خَلْقِي وَ فِي قَبْضَتِي - وَ لَمْ تَفْزَعْ إِلَيَّ وَ لَبِثْتَ السِّجْنَ بِضَعِّ سَبْعِينَ!» فَقَالَ يُوسُفُ: «أَسْأَلُكَ بِحَقِّ آبَائِي وَ أَجْدَادِي عَلَيْكَ إِلَّا فَرَجْتَ عَنِّي»، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: «يَا يُوسُفُ وَ أَيُّ حَقِّ لِآبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ عَلَيَّ؛ إِنْ كَانَ أَبُوكَ آدَمَ، خَلَقْتَهُ بِيَدِي - وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي وَ أَسْكَنْتَهُ جَنَّتِي - وَ أَمَرْتَهُ أَنْ لَا يَقْرَبَ شَجَرَةً مِنْهَا فَعَصَانِي - وَ سَأَلَنِي

فَتَبَّتْ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ أَبُوكَ نُوحَ اتَّجَبْتُهُ مِنْ بَيْنِ خَلْقِي وَ جَعَلْتُهُ رَسُولًا إِلَيْهِمْ- فَلَمَّا عَصَوْا دَعَانِي فَاسْتَجَبْتُ لَهُ وَ أَعْرَفْتُهُمْ- وَ أُجِيبُهُ وَ مَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِكِ، وَإِنْ كَانَ أَبُوكَ إِبْرَاهِيمَ، اتَّخَذْتُهُ خَلِيلًا- وَ أُجِيبُهُ مِنَ النَّارِ وَ جَعَلْتُهَا بَرْدًا وَ سَلَامًا، وَإِنْ كَانَ أَبُوكَ يَعْقُوبَ وَ هَبْتُ لَهُ اثْنَيْ عَشَرَ وَ لِدًا- فَعَيَّيْتُ عَنْهُ وَاحِدًا فَمَا زَالَ يَبْكِي حَتَّى ذَهَبَ بَصَرُهُ- وَ قَعَدَ فِي الطَّرِيقِ يَشْكُونِي إِلَى خَلْقِي- فَأَيُّ حَقِّ لِأَبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ عَلَيَّ؟ قَالَ: فَقَالَ جَبْرِئِيلُ: «يَا يُوسُفُ! قُلْ: أَشَأَلُكَ بِمَتِّكَ الْعَظِيمِ وَ سُلْطَانِكَ الْقَدِيمِ»- فَقَالَهَا، فَرَأَى الْمَلِكُ الرُّؤْيَا فَكَانَ فَرْجُهُ فِيهَا (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۳۵۰-۳۵۴).

در سند این روایت، روایان ذیل وجود دارند:

الف) «علی بن ابراهیم قمی»؛ علمای رجال وی را ستوده اند؛ از جمله نجاشی که وی را چنین توثیق نموده است: «ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب» (النجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۶۰). تفسیر قمی منسوب به وی است.

البته درباره استناد یا عدم استناد تفسیر علی بن ابراهیم به خود ایشان میان صاحب-نظران، آثار و دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده است و به صورت خلاصه می‌توان گفت بیشتر صاحب‌نظران بر آنند که همه تفسیر از علی بن ابراهیم نیست (نک: معرفت، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۹؛ داوری، ۱۴۱۶ق، صص ۱۶۴-۱۶۵).

ب) «ابراهیم بن هاشم»؛ او پدر «علی بن ابراهیم» است. هر چند که در کتب اصلی رجالی به طور صریح، توثیق نشده است، اما صاحب معجم رجال الحدیث، معتقد است که نباید در وثاقت وی شک داشت^۱ (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، صص ۳۱۸-۳۱۹). علامه شوشتری نیز او را به دلیل قرار گرفتن در سلسله اسناد تفسیر پسرش؛ علی بن ابراهیم، توثیق نموده است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۷).

علامه مامقانی نیز ده دلیل برای اثبات وثاقت وی ذکر کرده است (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷). در مقابل، برخی از علماء مانند شهید ثانی معتقدند که چون او صریحاً توثیق نشده و فقط مدح گردیده، پس باید حدیث او را «حسن» شمرد (شهید الثانی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۴۴)، اما از شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی؛ پدر شیخ بهایی نقل شده است که: «إني لأستحي أن لا أعدل حديثه صحيحاً» (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸۶)؛ من شرم از آن دارم

^۱ آیت الله خوئی برای اثبات عقیده‌ی خویش چهار دلیل ذکر کرده است (نک: خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، صص ۳۱۸-۳۱۹).

که حدیث او (ابراهیم) را صحیح ندانم. علامه بحر العلوم نیز آورده است که: «الأصح عندی: إنه ثقہ، صحیح الحدیث» (بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۶۲)؛ نظر صحیح نزد من آن است که او (ابراهیم)، ثقہ و حدیث او صحیح است. گذشته از این اختلاف نظر در «صحیح» یا «حَسَن» دانستن روایات منقول از «ابراهیم»، با توجه به این اصل که «کثرت روایت ثقہ از یک فرد، بر وثاقت مروی عنہ دلالت دارد»^۱ (سبحانی، ۱۴۲۵ق، صص ۳۴۹-۳۵۰)، می توان بر وثاقت ابراهیم بن هاشم حکم نمود و حدیث او را صحیح دانست.

(ج) «حنان بن سدیو»؛ کشی او را واقفی (هفت امامی) می داند که محضر امام صادق (ع) را درک نموده و مورد رضایت ایشان بوده است؛ «واقفی أدرک أبا عبد الله (ع) و لم یدرک أبا جعفر (علیه السلام) و کان یرتضی به سدیداً» (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۵۵۵). شیخ طوسی او را واقفی (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۳۴) امّا، ثقہ معرفی می کند (طوسی، بی تا، ص ۱۶۴).

ابن داوود نیز او را ثقہی واقفی می داند (ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۴۵۰). آیت الله خوئی، در ذکر طبقه ی حدیثی حنان، پدرش را از جمله شیوخ وی و ابراهیم بن هاشم را در زمره ی روایانش ذکر کرده است. او معتقد است که حنان با توجه به طول عمرش محضر امام باقر و امام صادق (ع) و نیز امام موسی کاظم (ع) را درک نموده است. سپس با ذکر طریق شیخ طوسی از حنان در روایت از امام باقر (ع) در کتاب تهذیب و نیز طریق کلینی در روایت از امام صادق (ع) از وی، دلیل این اظهار نظر خویش را مستند می داند (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۶، صص ۳۰۳-۳۰۴).

(د) «سدیر بن حکیم الصیرفی»: روایاتی به ظاهر در مدح و بعضاً در ذمّ سدیر در کتب رجالی آمده است (نک: کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۲۱۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۵)، امّا آیت الله خوئی همه ی این روایات را تضعیف نموده، می افزاید که علاوه بر ضعف روایات مذکور، مدح یا قدح بخصوصی از آن ها به دست نمی آید،

^۱ ابراهیم بن هاشم در میان راویان، دارای بیشترین و متنوع ترین روایات است، طوری که در بسیاری از ابواب اخلاقی و فقهی، روایاتی از او دیده می شود و شاید بتوان گفت که کم تر بابی وجود دارد که از روایات وی خالی باشد (نک: بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۶۱).

پس قابلیت استدلال ندارند. اما چون «سدیر»، در شمار روایان تفسیر قمی^۱ آمده است پس بنا به شهادت علی بن ابراهیم قمی، می توان به ثقه بودن وی حکم نمود^۲ (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۸، صص ۳۴-۳۷).

لازم به ذکر است که، طریق علی بن ابراهیم از پدرش؛ ابرهیم بن هاشم از حنان بن سدیر، و او از پدر و سدیر از امام باقر و نیز امام صادق (ع) سند معروفی است که در کافی^۳، وسائل الشیعه^۴ و ... احادیثی از این طریق دیده می شوند (نک: مصدر پیشین).

بنابر آن چه گذشت، حدیث از نظر اتصال سند، متصل می باشد و همه‌ی روایان آن ثقه هستند اما با توجه به واقفی مذهب بودن حنان بن سدیر، موثق محسوب می شود^۵.

^۱. تفسیر قمی، در تفسیر آیه ۱۰۱ سوره مائده.

^۲. «فتحصل مما مر أنه لا يمكن الاستدلال بشيء من الروايات على مدح سدیر و لا على قدحه لكنه مع ذلك يحکم بأنه ثقه من جهة شهادة جعفر بن محمد بن قولويه و علی بن ابراهیم فی تفسیره بوثاقته» (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۸، ص ۳۷).

^۳. الکافی، «باب الدعاء للعلل و الأمراض»، حدیث ۵ و نیز «باب الدین»، حدیث ۶

^۴. وسائل الشیعه، «باب و جوب قضاء التین و عدم سقوطه عن قیل فی سبیل الله»، حدیث ۱.

^۵. البته این نتیجه، منوط به پذیرش مبنای آیت الله خویی در باره‌ی روایان کتاب کامل الزیارة و تفسیر قمی است. این مبنا مخالفینی هم دارد که در این صورت نتیجه‌ی دیگر از سند حدیث حاصل است و آن این است که این روایت در کتاب تفسیر قمی آمده است و پذیرفتن وثاقت چند تن از سلسله روایان سند روایت، منوط به پذیرش این قاعده است که؛ «هر راوی که در سلسله اسناد تفسیر قمی واقع شود، ثقه است»، قاعده‌ی ای که شیخ حر عاملی در خاتمه‌ی وسائل الشیعه آن را مطرح کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۲۰۲ و ۳۰۲)، آیت الله خویی (ره) نیز آن را پذیرفته است (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۴۹).

مبنای این قاعده نیز عبارتی است که در مقدمه‌ی تفسیر قمی آمده که، نویسنده تمام روایات کتاب را از روایان ثقه و مورد اعتماد نقل کرده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، مقدمه، ص ۴). حال آن که برخی از علماء همچون آیت الله معرفت معتقدند که این تفسیر اساساً از علی بن ابراهیم قمی نیست و در آن دخل و تصرفاتی انجام گرفته است، بنابراین نمی توان به آن اعتماد کرد (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۷۹). از جمله مواردی که نظریه اخیر را قوت می بخشد، در مقیاس معیارهای سندی، وجود روایان غالی، کذاب و جاعل حدیث در سلسله اسناد روایات تفسیری قمی و در مقیاس معیارهای متنی، وجود اسرائیلیات و روایاتی که به هیچ وجه قابل اعتنا و اعتماد نیست، اعتبار تفسیر قمی موجود را زیر سؤال می برد (فتاحی زاده، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۸).

۲-۳. حدیث دوم

حدیث بعدی که عیاشی آن را با سندی متفاوت نقل کرده است، از نظر متن تنها

تفاوت های جزئی با روایت قبلی دارد:

عن طربال عن أبي عبد الله (ع)، قال: «لما أمر الملك بحبس يوسف في السجن ألهمه الله علم تأويل الرؤيا، فكان يعبر لأهل السجن رؤياهم- و إن فتیین أدخلتا معه السجن يوم حبسه، فلما بانا أصبحنا فقالا له: «إنا رأينا رؤيا، فعبرها لنا». فقال: «و ما رأيتما؟! فقال أحدهما: «إني رأيتني أحمِلُ فَوْقَ رَأْسِي حُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ» و قال الآخر: «إني رأيت أن أستقي الملك خمرا»- ففسر لها رؤياها على ما في الكتاب، ثم «قال لِإِذِي ظَنَنْتُ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا أَذْكَرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ». قال: «و لم يفزع يوسف في حالة إلى الله، فيدعوه فلذلك قال الله: «فَأَنسَاءَ الشَّيْطَانِ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ» قال: «فأوحى الله إلى يوسف في ساعته تلك: «يا يوسف من أراك الرؤيا التي رأيتها؟ فقال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن حبيبك إلى أبيك؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن وجه السيارة إليك؟ فقال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن علمك الدعاء الذي دعوت به- حتى جعل لك من الحب فرجا؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن جعل لك من كيد المرأة مخرجا؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن أنطق لسان الصبي بعدرك؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن صرف عنك كيد امرأة العزيز و النسوة؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن أهلك تأويل الرؤيا؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فكيف استغثت بغيري- و لم تستغث بي و تسألني أن أخرجك من السجن، و استغثت و أملت عبداً من عبادي- ليدركك إلى مخلوق من خلقي في قبضتي- و لم تفرع إلي البث في السجن بذنبك بضع سنين- بإرسالك عبداً إلى عبد» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۷۶)، قال ابن أبي عمير: قال: ابن أبي حمزة: «فكث في السجن عشرين سنة» (همان).

سند این حدیث مرسل است به همین دلیل نمی توان آن را حدیثی محکم و معتبر تلقی نمود. علاوه بر این، از طریق فردی به نام «طربال» نقل شده است که بین «طربال بن رجاء» و «طربال بن جمیل» مشترک است (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۲۸) که در باره ی هیچ کدام از این دو نفر توثیق یا مدحی در کتب رجالی وجود ندارد. بنابراین از این نظر نیز روایت ضعیف بوده و قابل استناد نیست. هر چند که آیت الله خوئی، طربال بن رجاء را از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) شمرده است که در سلسله اسناد من لا یحضره الفقیه و التهذیب از امام باقر (ع) و همچنین در سلسله اسناد التهذیب از امام صادق (ع) روایت کرده است و طربال بن جمیل را از جمله اصحاب امام صادق (ع) شمرده است (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۹، صص ۱۵۹-۱۶۰). اما هیچ گونه مدح و یا ذمی نیز از این مطالب برداشت نمی شود.

۳-۳. حدیث سوم

در تفسیر قمی آمده است:

أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عُمَرَ عَنْ شُعَيْبِ الْعَقْرَفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، قَالَ: «إِنَّ يُوسُفَ أَتَاهُ جَبْرَائِيلُ، فَقَالَ لَهُ: «يَا يُوسُفُ إِنَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ يُثْرُوكَ السَّلَامَ- وَ يَقُولُ لَكَ: «مَنْ جَعَلَكَ فِي أَحْسَنِ خَلْقِهِ؟ قَالَ: «فَصَاحَ وَ وَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ- ثُمَّ قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «وَ يَقُولُ لَكَ مِنْ حَبِّكَ إِلَى أَبِيكَ دُونَ إِخْوَتِكَ؟ قَالَ: «فَصَاحَ وَ وَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ وَ قَالَ أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «وَ يَقُولُ لَكَ: «مَنْ أَخْرَجَكَ مِنَ الْجُبِّ بَعْدَ أَنْ طُرِحْتَ فِيهَا وَ أَيْقَنْتَ بِالْهَلَكَةِ»، قَالَ: «فَصَاحَ وَ وَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ- ثُمَّ قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ» قَالَ: «فَإِنَّ رَبَّكَ قَدْ جَعَلَ لَكَ جَلَّ عُقُوبَةٌ فِي اسْتِغَاثَتِكَ بِغَيْرِهِ- فَلَبِثْتَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ، قَالَ: «فَلَمَّا انْقَضَتِ الْمُدَّةُ- وَ أَدْنَى اللَّهُ لَهُ فِي دُعَاءِ الْفَرْجِ- فَوَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ ذُنُوبِي قَدْ أَخْلَقَتْ وَجْهِي عِنْدَكَ- فِإِنِّي أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِوَجْهِ أَبِي الصَّالِحِينَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ» فَفَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ، قُلْتُ: «جُعِلْتُ فِدَاكَ، أ نَدْعُو نَحْنُ بِهَذَا الدُّعَاءِ؟» فَقَالَ: «أَدْعُ بِمِثْلِهِ، اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ ذُنُوبِي قَدْ أَخْلَقَتْ وَجْهِي عِنْدَكَ- فِإِنِّي أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِبَيْتِكَ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ مُحَمَّدٍ (ص) وَ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ وَ الْأَيْمَةَ (ع)» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۳۴۴-۳۴۵).

الف) «حسن بن علی بن ابی حمزه»: کشی، او را کذاب، ملعون و غالی خوانده است (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۵۵۲). ابن الغضائری در مورد او آورده است «واقف بن واقف ضعیف فی نفسه» (ابن الغضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۵۱) و در رجال ابن داود آمده است: «طعن علیه و روی أنه کذاب ملعون کان من وجوه الواقفة، متروک الروایة» (ابن داود، ۱۳۸۳ق، صص ۴۴۰-۴۴۱). حدیث امام رضا (ع) در ذمّ وی کفایت می کند که فرمود: «أفعد علی بن ابی حمزه فی قبره فستل عن الأئمة؟ فأخبر بأسمائهم حتى انتهى إلى فسئل؟ فوقف. فضرب علی رأسه ضربة امتلاً قبره ناراً» (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۴۴۴).

ب) «علی بن ابی حمزه»: او نیز یکی از سران فرقه‌ی واقفیه است (طوسی، بی تا، ص ۲۸۳؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۴۷۹). کشی او را دروغگو و متهم می داند و از قول علی بن حسن بن فضال آورده است که علی ابن ابی حمزه، کذاب و ملعون است، من احادیث زیادی را از وی نقل کرده ام [اکنون که بر واقعیت حال او واقف گشته ام] جایز نمی دانم حتّی یک حدیث از وی را در تفسیر قرآن روایت کنم (کشی، ۱۳۴۸ق، صص ۴۰۳-۴۰۴) و ابن غضائری او را لعن نموده و نمونه‌ی کامل واقفی گری خوانده که سرسخت ترین دشمن امام هشتم بوده است (ابن الغضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۸۳).

ج) «اسماعیل بن عمر»: واقفی مذهب است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۹) و بنا بر نظر صاحب معجم الرجال، وی همان کسی است که در

تفسیر قمی از وی روایت نقل شده است که از شعیب العقرقوفی روایت نموده و حسن بن علی بن حمزه، از طریق پدر از او روایت نقل کرده (خویی، ۱۳۶۹ش، ج ۳، صص ۱۶۲-۱۶۳).

د) «شعیب العقرقوفی»؛ از اصحاب امام صادق (ع) است که رجالیون او را چنین توصیف کرده اند «ثقه عین» (النجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۶). سند حدیث مذکور متصل است. اما سه نفر واقفی مذهب در آن، وجود دارند که نه تنها هیچ گونه مدحی در مورد آن ها نیامده است، بلکه دو تن از آن ها به شدت تضعیف شده اند. براین اساس از نظر سندی، حدیث مذکور، ضعیف محسوب می شود.

۳-۴. حدیث چهارم

در تفسیر عیاشی آمده است:

عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شَعِيبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، قَالَ: «قَالَ اللَّهُ لِيُوسُفَ: «أَلَسْتُ الَّذِي حَبَّبْتُكَ إِلَى أَبِيكَ وَ فَضَّلْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِالْحَسَنِ؟ أَوْ لَسْتُ الَّذِي سُقْتُ إِلَيْكَ السِّيَّارَةَ وَ أَخْرَجْتُكَ مِنَ الْجُبِّ؟ أَوْ لَسْتُ الَّذِي صَرَفْتُ عَنْكَ كَيْدَ النِّسْوَةِ؟ فَمَا حَمَلَكَ عَلَى أَنْ تَزْفَعَ رَغَبَتَكَ وَ تَدْعُوَ مَخْلُوقاً دُونِي؟! فَأَلْبَثْ لِمَا قُلْتَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۷۷).

هر چند که «یعقوب بن شعیب بن میثم بن یحیی التمار»، در کتب رجالی در زمره ی اصحاب و راویان امام صادق (ع) ذکر شده و به وضوح او را ثقه دانسته اند (النجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۵۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶)، اما روایت به شکل مرسل نقل شده است، بنابراین، حدیث به دلیل ارسالش ضعیف تلقی می گردد.

صاحب مجمع البیان همین روایت را از امام صادق (ع) نقل به معنا کرده است:

روي عن أبي عبد الله (ع) قال: «جاء جبرائيل (ع)، فقال: «يا يوسف! من جعلك أحسن الناس؟ قال: «ري»، قال: «فمن حببك إلى أبيك دون إخوانك؟ قال: «ري»، قال: «فمن ساق إليك السيارة؟ قال: «ري»، قال: «فمن صرف عنك الحجارة؟ قال: «ري»، قال: «فمن أفضلك من الحب؟ قال: «ري»، قال: «فمن صرف عنك كيد النسوة؟ قال: «ري»، قال: «فإن ربك يقول: «ما دعاك إلى أن تنزل حاجتك بمخلوق دوني؟ البت في السجن بما قلت بضع سنين» (طبرسي، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۹).

بعدها روایت مجمع، به دیگر تفاسیر، از جمله تفسیر «الوجیزی تفسیرالکتاب العزیز» (دخیل، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۴) و تفسیر «الأمثل» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۱۳) راه یافته است.

۳-۵. حدیث پنجم

در تفسیر عیاشی آمده است:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْهُ [عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)] قَالَ: «لَقَا قَالَ لِلْفَتَى: «اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ» أَتَاهُ جَبْرَائِيلُ فَضَرَبَهُ بِرِجْلِهِ حَتَّى كَثِطَ لَهُ عَنِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ، فَقَالَ لَهُ: «يَا يُوسُفُ! انظُرْ مَاذَا تَرَى؟» قَالَ: «أَرَى حَجْرًا صَغِيرًا». فَقَالَ: «مَاذَا تَرَى؟» قَالَ: «أَرَى دُوْدَةَ صَغِيرَةً»، قَالَ: «فَمَنْ زَارِفُهَا؟» قَالَ: «اللَّهُ»، قَالَ: «فَإِنَّ رَبَّكَ يَقُولُ: لَمْ أُنْسْ هَذِهِ الدُّودَةَ فِي ذَلِكَ الْحَجَرِ فِي فَغْرِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ، أَطَلَنْتِ أَيْ أَنْسَاكَ حَتَّى تَقُولَ لِلْفَتَى «اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ»؟ لَتَلْبِئْنَ فِي السَّحْنِ بِمَقَالَتِكَ هَذِهِ بِضَعِ سِنِينَ». قَالَ: «فَبِكِي يُوسُفُ عِنْدَ ذَلِكَ حَتَّى يَكِي لِيَكَايَهُ الْحَيْطَانُ». قَالَ: «فَتَأَذَى بِهِ أَهْلُ السَّحْنِ، فَصَالِحُهُمْ عَلَى أَنْ يَبْكِي يَوْمًا وَ يَسْكُتَ يَوْمًا وَ كَانَ فِي الْيَوْمِ الَّذِي يَسْكُتُ أَسْوَأَ حَالًا» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۷۷).

سند فوق، عبارت «عمَّن ذكره» دیده می شود که مصداق آن مشخص نبوده و مجهول است. پس سند، مرسل و ضعیف است.

این روایت از تفسیر عیاشی به تفاسیر بعدی از جمله «شریف لاهیجی» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۵۲۱)، «کنزالدقائق و بحر الغرائب» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، صص ۳۱۴-۳۱۵) راه یافته است.

۳-۶. حدیث ششم

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

روي عن النبي (ص) أنه قال: «عجبت من أخي يوسف (ع) كيف استغاث بالخلوق دون الخالق؟!» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۵۹).

طبرسی این روایت را به صورت مرسل ذکر کرده است. و به همین شکل مرسل، به تفاسیر بعد، از جمله «زبدة التفاسیر» (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۷۲)، «شریف لاهیجی» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۵۲۱) «سور التقلین» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲۷)، «کنزالدقائق و بحر الغرائب» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۳۱۵)، «تفسیر خسروی» (میرزا

خسروانی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۹۱) و حتی به تفاسیر قرن حاضر نیز راه یافته است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۱۳).

روایت فوق مرسل است. جالب توجه این که، روایت مذکور، در هیچ یک از منابع روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت پیشین از طبرسی نقل نشده است.

۳-۷. حدیث هفتم

همچنین در مجمع البیان، روایت زیر، بدون ذکر سند نقل شده است:

روي أنه (ع) قال: «لولا كلمته مالبث في السجن طول ما لبث» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۵۹). این روایت نیز مرسل است. و به همین شکل مرسل، به تفاسیر بعد راه یافته است (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۷۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۳۱۵؛ میرزا خسروانی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۹۱ و ...، حتی به تفاسیر قرن حاضر مانند «تفسیر نمونه» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۱۳) نیز راه یافته است. به نظر می‌رساند که صاحب مجمع البیان و یا مفسرین پیش از وی این روایت را از طریق کتب عامه نقل کرده باشند؛ چرا که طبری^۱ (قرن چهارم) و ابن ابی حاتم رازی (قرن چهارم) روایت را چنین نقل کرده اند:

حدثني يعقوب بن إبراهيم وابن وكيع، قالا: ثنا ابن عليه، قال: ثنا يونس عن الحسن، قال: «قال نبي الله (ص): «رحم الله يوسف، لولا كلمته، ما لبث في السجن طول ما لبث؛ يعني قوله: «اذكرني عند ربك». قال: «ثم يبكي الحسن (رضي الله عنه)، فيقول: «نحن إذا نزل بنا أمر فزعنا إلى الناس» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، صص ۲۹۱-۲۹۲).

ابن ابی حاتم رازی نیز همین روایت را نقل کرده است با این تفاوت که به جای «يعقوب بن إبراهيم» و «ابن وكيع» آن را از طریق «أبو سعيد الأشج» نقل نموده و بقیه‌ی سند

^۱ همان طور که آیت الله معرفت در کتاب «التفسير والمفسرون» آورده است، «طبری» جنون نقل اسرائیلیات دارد (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۰۹) پژوهشگران اهل سنت نیز بر این باورند که «طبری اخبار و داستان‌های زیادی را از اسرائیلیات در تفسیر خود آورده است که تنها در موارد اندکی به منبع آن‌ها اشاره کرده است» (سعدیوسف، بی تا، ص ۶۷).

با سند طبری یکسان است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۱۴۸). سیوطی همین روایت را از طبری و ابن ابی حاتم رازی و دیگران نقل کرده است^۱ (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۰).

باز «طبری» شبیه همین روایت را از طریق دیگری نقل کرده است:

حدیثی یعقوب، قال: ثنا ابن علیة، عن أبي رجاء، عن الحسن، في قوله: «وقال للذي ظن أنه ناج منها اذكرني عند ربك»، قال: «ذكر لنا أن نبي الله (ص) قال: «لولا كلمة يوسف ما لبث في السجن طول ما لبث» (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۹۲).

۴. تحلیل و نقد متنی احادیث

بنابر آنچه گذشت، هفت روایت را از قول پیامبر اکرم (ص)، امام صادق (ع) و امام حسن (ع) از منابع تفسیری شیعه نقل گردید؛ و پس از بررسی سندی آنها، مشخص شد که تنها دو حدیث (شماره ۱ و ۳) از میان آنها دارای سند کاملی بوده و متصل محسوب می شوند و پس از ارزیابی روایات مورد بحث، نیز مشخص شد که تنها حدیث شماره ۱، موثق بوده ولی سایر روایات از نظر سندی، اعتبار و صحت لازم را ندارند.

اما - همان طور که قبلاً نیز گفته شد - تنها تحلیل سندی برای ارزش گذاری یک حدیث کفایت نمی کند بلکه مهم تر از آن تحلیل محتوایی روایات است چرا که در نقد حدیث، درایت مقدم بر روایت است؛ تنها روایات و اخباری مقبول و مورد اعتمادند که با کتاب و سنت قطعی موافق باشند و برعکس اخبار و مرویاتی که با این دو مخالف باشند مطرود و غیر قابل اعتمادند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۳).

بنابراین، جهت اظهار نظر درباره‌ی درستی یا نادرستی روایات باید آن ها را بر قرآن و روایات معتبر عرضه نمود و علاوه بر آن باید متضمن مطالب خلاف عقل نیز نباشند (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۳-۴). بنابراین، ضروری است که از لحاظ محتوایی به تأمل و کندوکاو در روایات فوق پردازیم.

در تحلیل محتوایی روایات مذکور نکات ذیل قابل اهمیت است:

^۱ سیوطی در ذیل هر آیه همه‌ی آن چه را که از اخبار و روایات به آن ها دسترسی داشته است ذکر نموده است بدون این که به صحت یا سقم آن ها اشاره کند؛ بنابراین روایات تفسیر «الدر المنثور» نیاز شدیدی به بررسی دارند تا صحیح و ناصحیح آن ها مشخص گردد (سعدیوسف، بی تا، صص ۶۸-۶۹).

۱) در چندین آیه از همین سوره، خداوند یوسف (ع) را به اوصاف مختلف ستوده است^۱ از جمله این که پیش از این ماجرا؛ یعنی سفارش به زندانی آزاد شده به یاد کردن از وی نزد پادشاه، می فرماید: «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴)؛ این چنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دورسازیم چرا که او ازبندگان مخلص ما بود!^۲

«بنده مخلص، همه‌ی اعمال، عقاید، اخلاق و رفتارش تنها برای خداست و خدای والا از میان این گونه بندگان برخی از ممتازان را برچین و برای خود خالص می کند و چنین بنده‌ای را مخلص گویند؛ یعنی خالص شده از میان مخلصان. مخلصان به مقام خود آگاه‌اند و به اصل اخلاصشان علم شهودی دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ص ۳۲۹).

صاحب المیزان در توصیف مخلصین می نویسد، پس از آنکه ایشان خود را برای خدا خالص ساختند، خدا آنان را برای خود خالص می گرداند؛ یعنی غیر خدا کسی در آن‌ها سهم و نصیبی ندارد، و در دل‌هایشان محلی برای منزل کردن دیگران باقی نخواهد ماند. از این رو، جز خدا به کس دیگر و یا چیز دیگری اشتغال ندارند، بنابراین وسوس شیطانی هرگز بر آنان تأثیری نخواهد گذاشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۶۵).

در اینجا می بینیم که خداوند یوسف را از بندگان مخلص خویش خوانده است؛ و قرآن به صراحت می فرماید که مخلصین کسانی هستند که شیطان در ایشان راه ندارد و به کلی از وسوس شیطانی محفوظ‌اند: «الْأَعْيُنُ لَهُمْ جَمْعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (الحجر: ۳۹-۴۰)؛ [شیطان گفت]...همگی را گمراه خواهم ساخت، مگر بندگان مخلصت را.

همچنین تعبیر «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» (یوسف: ۲۴)؛ با «لِنَصْرِفَهُ عَنِ السُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ» تفاوت دارد: در جمله‌ی دوم نوعی گرایش به بدی و قصد گناه احساس می شود که به توبه

^۱ در آیات دیگری از سوره‌ی یوسف آمده است که خداوند او را پاداش محسنین و تقوای پیشگان عنایت فرموده است؛ «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نُجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۲۲)، «إِنَّا تَرَكْنَا مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۳۶)، «وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۵۶)، «وَلَا نُجْزِي الْآخِرَةَ خَيْرًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ» (یوسف: ۵۷)، «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۹۰).

^۲ علاوه بر ترجمه مشکینی که آیه را چنین ترجمه کرده است؛ (او ازبندگان مخلص ما بود) دیگر ترجمه های معروف قرآن نیز چنین ترجمه کرده‌اند (نک ترجمه‌های؛ فولادوند، رضایی، مکارم شیرازی، صفارزاده، آیتی و ...)

و استغفار و انصراف از آن نیازمند است؛ اما در عبارت قرآنی چنین قصدی نیست و معنایش این است که «ما بدی را از او دور ساختیم». بدی، وصفی است که از مبدأ شروری به نام شیطان می آید که به بندگان مخلص دسترسی ندارد و یوسف نه تنها بنده مخلص، بر گزیده و مخلص خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ش، ص ۳۲۸). توجه به این نکته مهم است که اِتِّصاف حضرت یوسف (ع) به «مخلصین» از جانب خداوند متعال پیش از زندانی شدن وی می باشد.

بنابراین ویژگی هایی که برای مخلصین وجود دارد، حتی اگر نگوییم از ابتداء این صفت برای یوسف (ع) بوده، اما در حال زندانی شدن به یقین برای وی وجود داشته است و از هر گونه بدی و تصرف شیطانی به دور بوده است. پس هرگز نمی توان نسبتِ نسیانِ شیطانی به یوسف مخلص داد و او را مستحق عقوبت دانست.

۲) نسیانی که روایات در پی بیان آن هستند با نصّ قرآن سازگار نیست و با سیاق آیات هم خوانی ندارد؛ زیرا اگر غافل شدن یوسف از یاد خدا باعث شده باشد که به آن رفیقش بگوید: شاه را از حال من آگاه کن، در آن صورت می بایست عبارت آیه این طور باشد: «أَنسَأَ الشَّيْطَانَ ذَكَرَ رَبِّهِ، فَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ»، زیرا باید او از یاد خدا غافل شود و درخواست از رفیقش نتیجه ی غفلت او از یاد خدا باشد و با «فای تفریع» این مطلب افهام گردد، و یا این که به شکل جمله ی حالیه به آن عطف می شد، یعنی می گفت: «وَقَدْ أَنسَأَ الشَّيْطَانَ ذَكَرَ رَبِّهِ...»؛ یعنی در همان حال که به ملک متوسل شد، شیطان ذکر خدا را از یادش برد.

در حالی که لفظ آیه چنین است: «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَأَ الشَّيْطَانَ ذَكَرَ رَبِّهِ»، پس معلوم می شود، اول یوسف (ع) آن درخواست را از رفیقش کرده، و سپس فراموشی حاصل شده است.

در نتیجه، جمله ی «فَأَنسَأَ الشَّيْطَانَ ذَكَرَ رَبِّهِ»، عملکرد ساقی را باز گو می کند و ارتباطی به یوسف ندارد و ادامه ی آیه؛ «فَلَبِثَ فِي السِّبْطَيْنِ بِضْعَ سِنِينَ» نیز متفرع بر همین عملکرد است؛ یعنی فراموشی ساقی که شیطان بر ذهن و فکر او مسلط گشته و یادآوری درخواست یوسف (ع) در پیش اربابش را از یادش برده است، باعث گردید زندانی شدن یوسف (ع) طولانی شود

نه اشتباهی از ناحیه یوسف (ع) (نک: رشید رضا، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۱۴؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۱۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۲۴۰).

توجه به آیات بعد مطلب را به خوبی روشن و نادرستی و ساختگی بودن روایات را آشکار می سازد؛ در آیه ۴۵؛ یعنی سه آیه بعد آمده است: «وَقَالَ الَّذِي نَجَّا مِنْهَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنْتَبِهُمُ بِنَاوِيهِ فَارْتَابُوا» (یوسف: ۴۵)؛ یعنی از آن دو رفیق، آن که آزاد شد و پس از مدتی یادش آمد، گفت: من شما را به تعبیر خواب (شاه) آگاه می کنم. پس مرا به زندان بفرستید (تا از آن رفیق زندانی سابقم تعبیر خواب را بپرسم). از این آیه به خوبی فهمیده می شود که آن رفیق فراموشکار، پس از مدتی به یاد یوسف (ع) افتاده است، بنابراین جمله‌ی «فَأَسَاءَ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» در آیه ۴۲ مربوط به اوست، نه یوسف (ع) (طباطبایی، ۱۴۱۷ ش، ج ۱۱، ص ۱۸۱؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۹، ص ۴۱۴).

مقصود این است که: آن شخصی که آزاد شد فراموش کرد که نزد ربّ خود (شاه)، یوسف را معرفی نماید و اوضاع و احوالش را برایش توضیح دهد، چون شیطان بر ذهن و فکر او مستولی گشت و از یادش برد که شرح حال یوسف (ع) را به شاه بگوید، به ناچار از حال یوسف (ع) تحقیق نشد و او چند سالی دیگر در زندان ماند.

۳) همان‌طور که در مقدمه ذکر شد، عدّه ای از مفسّرین، هرچند متعادل تر از دسته پیشین عمل نموده و نسبتِ نسیانِ شیطانی به یوسف (ع) نداده اند؛ در عین حال، اقدام ایشان در توسّل به غیر، برای نجات خویش را اشتباهی از نوع «ترکِ اولی» دانسته و بدین دلیل، یوسف صدیق را مستحقّ چنین عقوبتی دانسته اند.

در جواب این گروه باید گفت که استدلالشان با موازین عقلی ناسازگار است؛ زیرا اخلاص در بندگی، مانع از آن نمی شود که انسان به غیر از خدا، متوسّل به اسباب دیگری نشود. زیرا این نهایت بی خردی است که انسان توقع داشته باشد به طور کلی اسباب را کنار زده و مقاصد و اهداف خویش را بدون سبب و خارج از امور عادی انجام دهد. بلکه تنها و تنها، اخلاص سبب می شود انسان به سبب های دیگر دل بستگی و اعتماد نداشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱، ص ۱۸۱).

سیره‌ی عقلای عالم نیز بر این تعلق دارد که انسان ذاکر به ذکر حق تعالی، در عین توکل به خدا، جهت دستیابی به خواسته‌های حقّی خویش، از اسبابی که خداوند مَنَّان فراهم نموده است، بهره‌جوید؛ بنابراین استعانت از بندگان خدا در دفع ضرر و تخلص از مکاره، جایز بوده و امری زشت و منکر نیست، بلکه بسا در مواردی واجب نیز می‌گردد (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۳، ص ۲۲۰).

بنابراین، توکل بر خدا و دل بستن و امید داشتن به او، به معنی نادیده گرفتن اسباب طبیعی و دست روی دست گذاردن نیست؛ توکل، در کنار تلاش و بهره‌گیری از اسباب مادی است (ایروانی، ۱۳۸۷ش، ص ۶۶؛ آرام، ۱۳۸۵، ص ۳۴) سفارش یوسف (ع) به ساقی، مبنی بر یاد کردن از وی نزد پادشاه، امری طبیعی و طبق رعایت سنن الهی در رعایت اسباب و علل امور بود و می‌بینیم در ادامه‌ی قصه، پس از جریان تعبیر خواب معروف پادشاه توسط یوسف (ع) و پس از یادآوری همین ساقی، به دستور همین پادشاه، یوسف (ع) از زندان رهایی یافت (رشید رضا، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۱۴).

۴) همان طور که ذیل روایت چهارم گذشت در روایتی که صاحب مجمع البیان به شیوه‌ی نقل به معنا آورده است، این جمله دیده می‌شود: «قال: فمن صرف عنك الحجارة؟». که خود از دیگر مواردی است که مخالفت لفظ احادیث مورد بحث با نصّ قرآن کریم را آشکار می‌سازد؛ زیرا مقصود از عبارت مذکور این است که برادران یوسف، وقتی او را در چاه افکندند، سنگی را نیز به دنبال او در چاه انداختند تا از کشته شدن یوسف اطمینان خاطر یابند.

اما این عبارت کاملاً مخالف با نصّ قرآن کریم است آن جا که می‌فرماید: «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ» (یوسف: ۱۰)؛ یکی از ایشان گفت: اگر می‌خواهید کاری کنید، یوسف را مکشید در عمق تاریک چاهش بیفکنید تا کاروانی او را برگیرد. و همچنین در این آیه؛ «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ» (یوسف: ۱۴)؛ پس وقتی او را بردند و همداستان شدند تا او را در نهانخانه چاه بگذارند، که

هر دو آیه به صراحت می‌گویند برادران، قصد کشتن یوسف را نداشتند بلکه می‌خواستند او را در قعر چاه (فِي غِيَابِ الْجُبِّ)^۱ در مسیر کاروانیان قرار دهند تا او را با خود ببرند. عبارت «أَجْمَعُوا» نشان می‌دهد که همگی به اتفاق نظر این تصمیم را پذیرفتند و عبارت «أَنْ يَجْعَلُوهُ» نیز گویای این است که تصمیم گرفتند او را در نهانگاه چاه قرار دهند نه این که او را به داخل چاه پرتاب کنند.

۵) اگر اتفاقی که منجر به زندانی شدن یوسف (ع) شد، درخواست ایشان از رفیق آزاد شده اش از زندان و همچنین حادثی را که بعد از این موضوع رخ داد، در کنار هم قرار دهیم و به صورت یک کل به آن بنگریم، آن گاه در خواهیم یافت که بهترین تدبیر، همان تدبیری بود که یوسف (ع) در چاره‌جویی برای اثبات بی‌گناهی خویش، به کار برد چون آن جناب، هدفش صرف بیرون آمدن از زندان نبود، زیرا خود زندان رفتن را بر موافقت با درخواست نامشروع همسر عزیز و زنان اشراف مصر، برگزیده بود؛ اگر با درخواست نامشروع آنان موافقت می‌کرد، به زندان نمی‌افتاد، چون همسر عزیز مصر دو راه بیشتر پیش پایش نگذاشته بود و باید یکی از آن دو را انتخاب می‌کرد: «لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ» (یوسف: ۳۲).

۱. «الجب» به معنای چاه سنگچین نشده‌ای است که جای پا برای بالا آمدن ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۲). به گفته برخی مفسران، معمولاً برای چاه‌های بیابانی حفره‌ای نزدیک به سطح آب در بدنه چاه می‌کنند تا کسی که برای اصلاح چاه یا بیرون آوردن چیزی از آن، به درون چاه می‌رود، بتواند آن‌جا بنشیند و از آن‌جا که این حفره از نظرها پنهان و از بیرون چاه ناپیداست، به آن «غیابت‌الجب»؛ نهانگاه چاه می‌گفتند (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۶۲).

الف و لام در «الجب»، عهد ذهنی است و مراد از آن، چاه معروفی است که آن‌ها از پیش می‌شناختند و همواره بر آن وارد می‌شدند و در چرای گوسفندان از آن استفاده می‌کردند. این چاه ویژگی‌هایی داشت، از جمله، چندان عمیق نبود و افکندن یوسف در آن آسیبی به او نمی‌رساند و آب چندان هم نداشت که سبب غرق شدنش شود و بر سر راه قافله نیز قرار داشت (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ج ۴۰، صص ۱۸۸-۱۸۹).

[همسر عزیز] گفت: اگر آنچه فرمانش می‌دهم انجام ندهد، به زندان خواهد افتاد و خوار خواهد شد. او در چنان محیطی و در چنان موقعیتی زندان تن را بر گناه و زندان روح، ترجیح داد: «قَالَ رَبِّ اللَّيْلُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (یوسف: ۳۳)؛ گفت: پروردگارا، زندان برای من دوست‌داشتنی‌تر است از آن چه مرا به آن می‌خوانند، و اگر نیرنگ آنان را از من بازگردانی، به سوی آنان خواهم گریید و از [جمله] نادانان خواهم شد.

اکنون یوسف (ع) بی گناه به زندان افتاده است در حالی که برده است و طبیعتاً محکوم و به هیچ وجه هم نمی‌توانست شکایت خود را به شاه برساند. پس چگونه بی گناهی خود را ثابت کند؟ لذا وقتی که در پی آن خواب معروف پادشاه و پس از عاجز ماندن معبرین بزرگ دربار از تعبیر آن، رفیق فراموشکار به حکم تداعی معانی خواب سابق و تعبیر درست آن، رفیق زندانی خویش را به یاد آورد، شرط نکرد که مرا آزاد کنید تا تعبیر خواب را بگویم بلکه به تعبیر مترجم تفسیر المیزان، خواست او این بود که اگر بیرون می‌آید در جو و محیطی قرار گیرد که دیگر آن پیشنهادها نامشروع به او نشود و نیز محیط بر بی گناهی او در زندانی شدنش واقف گردد و در درجه سوم وقتی بیرون می‌آید باز به صورت یک غلام درنیاید، بلکه در رتبه‌ای قرار گیرد که لایق مقام و شأنش باشد (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۲۷۹).

بنابراین، یوسف (ع) نپذیرفت از زندان بیرون بیاید، مگر آن که بی گناهی او از دروغی که به او بسته‌اند، بر همگان آشکار شود.

۶) از دیگر مواردی که متن روایات مورد بحث، با قرآن منافات دارد، می‌توان به حدیث اول اشاره کرد آن جا که می‌گوید: یوسف از خداوند درخواست می‌کند که به حق پدران و اجداد در کارم گشایش ده؛ (فَقَالَ يُوسُفُ: «أَسْأَلُكَ بِحَقِّ آبَائِي وَ أجدَادِي عَلَيْكَ إِلَّا فَرَجْتَ عَنِّي») و جواب می‌شنود که: پدران تو چه حقی بر من دارند؛ (يَا يُوسُفُ وَ أَيُّ حَقِّ لِآبَائِكَ وَ أجدَادِكَ عَلَيَّ) و در ادامه، می‌افزاید: «و اگر منظورت پدرت یعقوب است، دوازده فرزند به او عطا کردم. یک تن از آن‌ها ناپدید شد، آن قدر گریه کرد تا این که کور شد.

او بر مسیر رفت و آمد مردم می نشست و از من به خلق شکایت می کرد، پس بگو پدران نیاکان تو چه حقی بر من دارند؟ (که تو از من مطالبه می کنی)». حال آن که قرآن می فرماید: وقتی پسران یعقوب خبر خورده شدن یوسف توسط گرگ را به پدر دادند، یعقوب چنین گفت: «فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُونَ» (یوسف: ۱۸)؛ من صبر جمیل (وشکیبایی خالی از ناسپاسی) خواهم داشت و در برابر آنچه می گوید، از خداوند یاری می طلبم! مفسران می گویند؛ معنی این سخن این است که، در این واقعه، نزد خلق خدا بی تابی و ناشکیبایی نخواهم کرد، علاوه بر آن تنها به خدا پناه می برم و در پی انتقام از شما نیز نخواهم بود (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۳۷) بلکه خشم خود را به تمام معنی فرو می برم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۰۴).

مجدد این صبر و تحمل دور از شکایت یعقوب (ع) در آیه ی ۸۳ تکرار می شود: «فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِحِمٍّ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (یوسف: ۸۳)؛ من صبر می کنم، صبوری زیبا (و خالی از کفران)! امیدوارم خداوند همه آن ها را به من بازگرداند چرا که او دانا و حکیم است! و در ادامه آیه ی ۸۴ هیچ شکی در صبر نیکوی یعقوب (ع) باقی نمی گذارد: «وَأَيُّصْثُ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ» (یوسف: ۸۴)؛ و چشمان او از اندوه سفید شد، اما خشم خود را فرو می برد (و هرگز کفران نمی کرد)! «کظم» به معنای بیرون آمدن نفس است، وقتی می گویند: «کظم خود را گرفت»، یعنی جلوی نفس خود را گرفت، که این امر، کنایه از سکوت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۲).

همچنان که در هنگام توصیف و مبالغه در باره سکوت می گویند: فلانی نفسش بیرون نمی آید، و دم نمی زند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۱، ص ۳۱۷) و آیه ی ۸۶ مهر بطلانی بر گفته های مذکور در روایت مورد نظر می نهد: «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یوسف: ۸۶)؛ گفت: «من غم و اندوه خود را تنها به خدا می گویم (وشکایت نزد او می برم)! و از خدا چیزهایی می دانم که شما نمی دانید!

۷) از جمله مواردی که تعارض متن روایات مورد بحث را به خوبی آشکار می سازد این است که در روایت اول، آمده است که، یوسف (ع) به واسطه ی حق پدرانش از خداوند طلب آموزش می کند اما خداوند از وی نمی پذیرد، حال آن که در حدیث سوم، بنا بر

همین درخواست، از اشتباهش می گذرد و در کارش گشایش حاصل می شود. وجود این تناقض و مغایرت آشکار، دلیلی دیگر بر نامعتبر بودن متن این روایات متعارض است.

۸) همان طور که صاحب تفسیر «البلغ فی تفسیر القرآن بالقرآن» نیز اشاره کرده است، این گونه روایات جعلی و از اسرائیلیات هستند^۱ (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۰) که به منظور ایجاد شک و شبهه در عصمت انبیاء وارد شده اند و متأسفانه مفسرین نیز به آن ها اعتماد کرده اند؛ مورخان و مفسران شیعه، این گونه احادیث را غالباً از روایات و منابع اهل سنت اخذ نموده اند (معماری، ۱۳۸۴ش، ص ۹۰) و اطمینان و اعتماد مفسران اولیه در قبول و نقل اخبار بدون بررسی نقادانه آن ها، باعث ورود اسرائیلیات به تفسیر شیعه گردیده است؛ اخباری که صریحاً مخالف عقاید اسلامی، عقل و نقل صحیح است و غالباً نیز عصمت انبیاء را خدشه دار می سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۳۳).

غالب این روایات ساختگی نیز در دوران بنی امیه به منظور تقدس زدایی از انبیاء و پایین آوردن ایشان در حد انسان های عادی بوده است تا بدین طریق اشتباهات خود را نیز طبیعی و قابل اغماض جلوه دهند (نک: مسعودی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۰۹). در ضمن، این دست از روایات در هیچ یک از کتب معتبر حدیثی ما دیده نمی شوند و این خود مؤید مطلب مذکور است.

نتیجه گیری

با توجه به کنکاش صورت گرفته در سند و محتوای روایات فوق می توان نتیجه گرفت که:

۱. پس از بررسی سندی هفت روایت اصلی موجود در تفاسیر شیعی ذیل آیه ۴۲ سوره یوسف (ع) مشخص شد که تنها دو روایت (روایت ۱ و ۳) از میان آنها دارای سند

^۱ اصطلاح «اسرائیلیات»، در معنایی ویژه، تنها به آن دسته از روایاتی اطلاق می گردد که صبغه یهودی دارند، گاهی نیز به هر آن چه صبغه یهودی یا مسیحی داشته و وارد منابع اسلامی شده، گفته می شود و در معنایی گسترده تر، شامل هر گونه حکایت و روایتی می شود که از منابع غیر اسلامی (شفاهی یا کتبی) وارد فرهنگ اسلامی شده است (ذهبی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، صص ۱۶۵-۱۶۶).

متصل هستند که روایت اول موثق و روایت سوم ضعیف است. بقیه روایات نیز از نظر سندی مرسل بوده و ضعیف محسوب می‌شوند.

۲. قرآن کریم به صراحت یوسف (ع) را از مُخْلِصین خوانده است که شیطان هیچ گونه تسلطی بر آن‌ها نخواهد داشت. حال نسبت نسیان شیطانی به پیامبر بزرگ الهی؛ حضرت یوسف (ع) که نشان از تسلط شیطان بر نفس ایشان دارد مخالفت آشکار روایات با نصّ قرآنی را به وضوح نشان می‌دهد. علاوه بر این مورد از مخالفت روایات فوق با قرآن کریم، تسلط شیطان بر نفس یوسف (ع) با سیاق دیگر آیات سوره نیز، تضادّ و ناهمخوانی آشکار دارد.

از دیگر مواردی که مفهوم روایات مورد بحث با نصّ قرآن کریم مخالفت دارد، تهمت‌ناو است که متوجه پدر یوسف؛ یعقوب (ع) است که او بر مسیر رفت و آمد مردم می‌نشست و از خدا به خلق شکایت می‌کرد. همچنین مفهوم موجود در روایت مجمع البیان (روایت چهارم) مبنی بر این که برادران یوسف پس از انداختن وی در چاه، به دنبال سنگی پرتاب کردند مغایرت واضح با مفهوم آیات ۱۰ و ۱۴ سوره، دارد.

۳. بررسی متن روایات مذکور نشان می‌دهد که محتوای روایت اول با روایت سوم و همچنین با روایت چهارم مغایرت آشکار دارد. وجود این تناقضات، دلیلی بر نامعتبر بودن متن این روایات متعارض است.

۴. این روایات با موازین اعتقادی شیعه مبنی بر عصمت انبیاء سازگار نیستند.

۵. رفع مظالم از خویش و کمک گرفتن انسان‌ها از یکدیگر و همچنین استعانت از اسباب عادی توسط انسان‌ها - چه افراد عادی و چه انبیاء و اولیای الهی - از ضروریات و مسلّمات عقلی است حال آن که متن روایات مورد نظر این بدیهیات عقلی را در مورد حضرت یوسف (ع) به عنوان یک خطا معرفی می‌کنند.

۶. به نظر می‌رسد که این گونه منقولات توسط جاعلان و خرافه پردازانی صورت گرفته باشد که عصمت انبیاء را نشانه رفته اند تا اشتباهات خلفای جور را موجّه و پذیرفتنی جلوه دهند طوری که نمی‌توان تأثیر اسرائیلیات را بر این گونه روایات نادیده گرفت همان طور که صادقی تهرانی در تفسیر «البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن»، به آن اشاره کرده است.

۷. و نهایت این که، ترجمه صحیح آیه مورد بحث چنین خواهد بود: «و به یکی از آن دو نفر که می دانست رهایی می یابد، گفت: «مرا نزد اربابت یاد کن»، اما شیطان یادآوری به اربابش را از یاد او برد، از این رو یوسف چند سالی در زندان بماند.

منابع

- قرآن کریم.
- آرام، محمد رضا (۱۳۸۵ش)، «بررسی داستان یوسف در تفاسیر قرآن با نگاهی به تورات»، فصلنامه صحیفه مبین، شماره ۳۸.
- ابن ابی حاتم الرازی (۱۴۱۹ق)، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم.
- ابن الغضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ق)، رجال ابن الغضائری، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن داود حلی (۱۳۸۳ق)، رجال ابن داود، انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ، الطبعة الاولى.
- ابوریه، محمود (بی تا)، أضواء علی السنه المحمدیه، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الخامسة.
- استادی، رضا (۱۳۷۷ش)، آشنایی با تفاسیر قرآن و مفسران، قم: مؤسسه در راه حق.
- استرآبادی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، قم: موسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، چاپ: اول.
- اسماعیلی، محمدرضا؛ احمدنژاد، امیر؛ کلباسی، زهرا (۱۳۹۴ش)، «نقد دیدگاه مفسران درباره مرجع ضمیر «انساء»»، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۲۱.
- ایروانی، جواد (۱۳۸۷ش)، «داستان یوسف پیامبر؛ اسوه های عملی و پیراهه های خرافی»، مجله الهیات و حقوق، ۱۳۸۷ش.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
- بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی (۱۳۶۳ش)، رجال السید بحر العلوم «الفوائد الرجالیة»، تهران: مکتبه الصادق (ع)، چاپ: اول.

- بلاغی، سید عبدالحجت (۱۳۸۶ق)، *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*، قم: انتشارات حکمت.
- بهبودی، محمد باقر (۱۳۸۹ش)، *معرفة الحدیث*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- _____، (۱۳۶۳ش)، *گزیده کافی*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- تقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، *تفسیر روان جاوید*، تهران: انتشارات برهان، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
- حلی (۱۴۱۱ق)، *رجال العلامة الحلی*، قم: دار الذخائر.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۹ش)، *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- داوری، مسلم (۱۴۱۶ق)، *اصول علم الرجال بین النظریة و التطبيق*، با تحقیق: محمد علی علی صالح المعلم، قم: نشر مؤلف، چاپ اول.
- دخیل، علی بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
- دیاری بید گلی، محمد تقی (۱۳۸۳ش)، *پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن*، تهران: انتشارات سهروردی، چاپ: دوم.
- ذهبی، محمد حسین (۱۳۸۱ق)، *التفسیر و المفسرون*، قاهره: دار الکتب الحدیثه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق: الدار الشامیة، چاپ اول.
- رشید رضا، محمد (بی تا)، *تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم)*، بیروت: دار المعرفة.
- رهنما، زین العابدین (۱۳۴۶ش)، *ترجمه و تفسیر رهنما*، تهران: انتشارات کیهان.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، *کلیات فی علم الرجال*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة: السادسة.
- سعد یوسف، محمود ابو عزیز (بی تا)، *الإسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفاسیر قدیمًا و حدیثًا*، القاهرة: مكتبة التوفیقیه.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المشور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

- شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول.
- شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۰ق)، **قاموس الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوم.
- شهید الثانی (۱۴۰۹ق)، **الدرایه** (فی علم مصطلح الحدیث)، قم: انتشارات فیروزآبادی، الطبعة الثانية.
- _____ (۱۴۱۸ق)، **مسالك الأفهام ألی تنقیح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: انتشارات: مؤلف، چاپ اول.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۷۸ش)، **جمال انسانیت یا تفسیر سوره یوسف**، تهران: انتشارات امید فردا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۹۰ق)، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول.
- _____ (بی تا)، **الفهرست**، نجف: المكتبة المرتضویة.
- _____ (۱۳۸۱ق)، **رجال الشیخ الطوسی**، نجف: انتشارات حیدریه.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، **کتاب التفسیر**، تهران: چاپخانه علمیه.
- فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۸۷ش)، «**اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی**»، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، صص ۱۴۳-۱۶۰.

- فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **المصباح المنیر**، قم: موسسه دار الهجرة، چاپ: دوم.
- قاسم پور- سلامی راوندی، محسن - محمد (۱۳۹۰ش)، «**بررسی تحلیلی تطبیقی روایات ناظر بر زندگی یوسف در مصر در منابع تفسیری فریقین**»، فصلنامه کتاب قیم، شماره سوّم.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ ش)، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ ش)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ ق)، **زبدۃ التفاسیر**، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ ش)، **رجال الکشی**، انتشارات دانشگاه مشهد.
- المامقانی، عبدالله (بی تا)، **تنقیح المقال**، بی جا، بی نا.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ ق)، **من هدی القرآن**، تهران: دارمجبی الحسین، چاپ اول.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۴ ش)، **روش فهم حدیث**، تهران: انتشارات سازمان سمت و دانشکده علوم حدیث، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۸ ش)، **وضع و نقد حدیث**، تهران: انتشارات سازمان سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.
- معارف، مجید؛ شفیعی، سعید (۱۳۹۴ ش)، **درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر**، تهران: سازمان سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۳ ق)، **صیانة القرآن من التحریف**، قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۸ ق)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب**، مشهد: الجامعه الرضویه.
- معماری، داود (۱۳۸۴ ش)، **مبانی و روش های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه**، قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ اول.

- _____، (۱۴۲۱ق)، **الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل**، قم: مدرسه امام علی (ع)، چاپ اول.
- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴ش)، **ترجمه تفسیر المیزان**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- میرزا خسروانی، علی رضا (۱۳۹۰ق)، **تفسیر خسروی**، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، **رجال النجاشی**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

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

سال چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴

DOI: 10.22051/tqh.2017.9176.1163

آزادی یا اجبار عقیده در موازنه میان «لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» با آیات قتال

جواد ایروانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۱۶

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۴/۲۶

چکیده

آیات متعددی در قرآن بر این مطلب تصریح دارند که تحمیل عقیده بر دیگران نامطلوب بوده پذیرش دین امری اختیاری است. در مقابل، آیات فراوانی وجود دارد که به قتال با کافران تا فراگیر شدن دین الهی فرمان می‌دهد. از آیات چنین برداشت شده است که قرآن، کفار و به‌ویژه مشرکان را بین اسلام و قتل مخیر کرده است. این مطلب، افزون بر آن که در تعارض ظاهری با آیات دسته نخست است، خاستگاه شبهاتی قرآنی و دست‌مايه اتهام بر مسلمانان مبنی بر توسل به خشونت و تحمیل عقیده شده است. برداشت‌هایی از سایر احکام فقهی همچون حکم مرتد و برخی روایات نیز بر این گونه شبهات دامن زده است. این تحقیق، به نوع توصیفی-تحلیلی و روش کتابخانه‌ای، پس از مروری بر دیدگاه‌ها پیرامون نفی اکراه در دین،

irmani_javad@yahoo.com

^۱. دانشیار فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی

به دسته‌بندی آیات قتال پرداخته و با کمک ظهور و سیاق آیات و شواهد تاریخی تلاش کرده است به پرسش‌های مطرح پاسخ دهد. تحلیل صحیح این آیات گویای آن است که اجبار در دین و تحمیل عقیده بر دیگران، نه ممکن است و نه مطلوب، و در این حکم، تفاوتی بین اصناف کفار وجود ندارد. با این حال، بر اساس قرآن، بر داشتن آیین توحیدی و نگهداری از آن جزء مهمترین حقوق مشروع انسانی می‌باشد. بدین جهت هم جهاد دفاعی و هم جهاد ابتدایی، در حقیقت دفاع از حق انسانیت در حیات خویش بود همبازره اسلام با «مظاهر شرک و بت پرستی» کاملاً منطقی می‌نماید، بی آن که به اجبار در عقیده بیانجامد.

واژه‌های کلیدی: اکراه در دین، قتال، جهاد، خشونت، ارتداد،

تفتیش عقاید.

مقدمه

اجبار بر تغییر عقیده و حتی تفتیش عقاید بین منتسبان به ادیان آسمانی به طور برجسته به کلیسای قرون وسطا باز می‌گردد. کلیسا صرفاً به ظهور ارتداد اکتفا نمی‌کرد، بلکه با نوعی رژیم پلیسی خشن، در جستجوی عقاید و باورهای افراد بوده و با تشکیل محاکم «انگیزیسیون» یا «دادگاه تفتیش عقاید» و توسل به حیل‌هایی نغز، کوشش می‌کرد تا کوچکترین نشانه‌ای از مخالفت با عقاید مذهبی در فرد یا جمعی پیدا کند و با خشونتی وصف‌ناشدنی آن فرد یا جمع را مورد آزار قرار دهد و به جنایاتی هولناک هم‌چون بریدن اعضای بدن و سوزاندن و حبس با اعمال شاقه دست یازد. (نک: دورانت، ۱۳۶۸، ج ۱۸، صص ۳۴۹ و ۳۵۱ و ۳۶۰) این فشار شدید در طول سده‌های متمادی، پیامدهای ناگواری برای اصل دین ایجاد کرد؛ از جمله انزوای دین و گرایش شدید به مادیگری. (نک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۴۸۷-۴۸۹)

بی تردید اسلام دین دعوت، هدایت و آزاد اندیشی است (نک: نحل: ۱۲۵؛ شورا: ۱۵؛ یوسف: ۱۰۸) و اساس دین بر فهم و باور قلبی افراد استوار می باشد. بدین جهت بر نفی اکراه در دین تأکید شده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶) «وَمَا أَتَتْ عَلَيْنُم مِّنْ بَيِّنَةٍ» (ق: ۴۵) «لَشَتَّ عَلَيْنُمْ يُمُضِيظِرٌ» (غاشیه: ۲۱-۲۲)

در روایات نیز به صراحت همین معنا آمده است: امام رضا (علیه السلام) فرمود: «أَنَّ الْمُسْلِمِينَ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) : لَوْ أَكْرَهْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنْ قَدْرَتِ عَلَيْهِ مِنَ النَّاسِ عَلَى الْإِسْلَامِ كَثُرَ عَدُوْنَا وَقَوَيْنَا عَلَى عَدُوْنَا ! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) : مَا كُنْتُ لِأَلْقَى اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ بِبِدْعَةٍ لَمْ يَخْدُثْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئًا...» (صدوق، بی تا، صص ۳۴۱-۳۴۲؛ همو، ۱۴۰۴ الف، ج ۲، صص ۱۲۳-۱۲۴)

لیک در مقابل این دسته از آیات و روایات، آموزه‌هایی وجود دارد که به ظاهر، جواز و حتی لزوم اجبار بر تغییر عقیده و دین را نشان می دهد؛ از جمله آیات متعدد قتال با مشرکان تا زمان اسلام آوردن آنان. از این آیات برداشت شده است که اسلام برای کافران صرفاً دو راه نهاده است: مسلمان شدن یا شمشیر! همچنین حکم مرتد و مجازات سنگین او به سبب تغییر عقیده که گونه‌ای از اجبار بر عقیده را در خود دارد. از نقطه نظر تاریخی نیز ادعاهای پرتکرار «گسترش اسلام با زور شمشیر» و اسلام تحمیلی ایرانیان، به عنوان ثمره عینی این گونه آموزه‌ها تلقی می شود.

سوء استفاده و استناد ناجوانمردانه برخی از گروه‌های تروریستی منتسب به مسلمانان از این آیات نیز بستر مساعدی را برای رسانه‌های سلطه و معاند اسلام فراهم ساخته است تا در حمله‌ای مزورانه، اسلام را به خشونت متهم سازند. این نوشتار تلاش دارد قطع نظر از مباحث سیاسی و استعماری که در این عرصه در جریان است، مساله آزادی یا اجبار عقیده را در موازنه میان «لا اکراه فی الدین» با آیات قتال بررسی کرده به برخی از شبهه‌ها پیرامون این موضوع پاسخ دهد.

۱. مفاد «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»

واژه «کره» در اصل نقطه مقابل رضا و محبت (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۷۲) و «اکراه»، وادار کردن انسان بر چیزی است که آن را ناخوش می دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۷۰۸. نیز: جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۱)

برخی از مفسران در تفسیر آیه تا شش دیدگاه ذکر کرده‌اند. (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۳، صص ۲۷۹-۲۸۱) با این حال، مجموعه نظرات موجود را می‌توان در دو تفسیر عمده جای داد:

الف) تفسیر نخست آن است که آیه، اکراه و اجبار بر پذیرش عقیده و تغییر دین را نفی می‌کند. بیشتر مفسران این تفسیر را برگزیده‌اند. لیک در مورد رابطه آن با آیات قتال، دیدگاه‌های مختلفی را مطرح نموده‌اند:

۱. برخی همچون (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۱) معتقدند اکراه مشرکان، بر اظهار شهادتین است نه بر اسلام واقعی، در نتیجه این افراد مسلمان واقعی نیستند.

۲. عده‌ای از جمله (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷) بر این باورند که شرک و بت پرستی اصولاً «دین» نیست تا اکراه بر آن ممنوع باشد.

۳. شماری از مفسران، آیه را منسوخ دانسته و ناسخ آن را آیات قتال پنداشته‌اند.

۴. شماری دیگر آن را ویژه اهل کتاب تلقی کرده‌اند، چه، صرفاً این گروه وادار به اسلام آوردن نمی‌شوند و نه مشرکان.

۵. عده‌ای دیگر آیه را خاص افرادی دانسته‌اند که در شأن نزولها آمده است، یعنی افراد معدودی از اهل کتاب. (برای آگاهی نک: طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۱؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۷؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۶۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، صص ۱۵-۱۶؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۳، صص ۲۷۹-۲۸۱)

ب) تفسیر دوم آن است که آیه ناظر به نفی اجبار به هدایت از سوی خداوند می‌باشد. چه، «کره» در لغت در دو مورد به کار می‌رود؛ یکی در برابر «رضایت»، مانند: «و عسى أن نكفها شيئاً و هو خير لكم» (بقره: ۲۱۶)، و دوم در مقابل اختیار، مانند: «مَلَّئَهُ أُمَّه كُفْهًا وَ وَضَعْنَهُ كُفْهًا» (احقاف: ۱۵)، چه بارداری و وضع حمل به طور غالب از سر رضایت است ولی خارج از اختیار.

در آیه مورد بحث، اکراه به معنی دوم به کار رفته است و در نتیجه مفاد آن، نفی جبر در اصول و فروع دین می‌باشد. دلایل و شواهدی بر این مدعا نیز ذکر شده است. (خوئی، ۱۳۹۵، صص ۳۰۷-۳۰۹. نیز: زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۷؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱،

صص ۳۴۴-۳۴۵) طبعا براساس این دیدگاه، آیه «لا اِکْرَاهَ فِي الدِّينِ» با آیات قتال با مشرکان تنافی ندارد. (مروارید، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۲۳)

با این حال، دلایل یادشده قانع کننده نیست و نگاهی گذرا به مفهوم لغوی و موارد کاربرد واژه اکراه در قرآن، به روشنی نشان می دهد که اگر مفهوم اکراه منحصر به معنی اول (: نقطه مقابل رضایت) نباشد، دست کم کاربرد آن در این معنا غلبه دارد. چه، چنان که گذشت اکراه در لغت به معنی اجبار و وادار کردن بر کار بدون رضایت و توأم با ناخشنودی است و در آیات فراوان نیز به همین معنا به کار رفته است. (نک: انفال: ۸؛ توبه: ۳۲، ۳۳، ۴۶ و ۸۱؛ حجرات: ۱۲؛ نحل: ۶۲ و ۱۰۶؛ نور: ۳۳)

روایت پیش گفته و شأن نزول آیه نیز همین معنا را تأیید می کند؛ شأن نزول نشان می دهد که حتی به صورت جزئی، پدر حق نداشت فرزندان خویش را برای تغییر عقیده تحت فشار قرار دهد. (واحدی نیشابوری، بی تا، ص ۵۳؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۶۲)

۲. بررسی دیدگاه منتخب

از دیدگاه ما، مفاد آیه شریفه، نفی دین اجباری است. چه، دین مجموعه ای از معارف علمی است که خاستگاه مجموعه ای از رفتارها می باشد. به دیگر سخن، دین از جنس اعتقاد است و اعتقاد و ایمان مربوط به «دل» می باشد و بدین جهت اکراه و اجبار به هیچ روی در آن راه ندارد. اکراه صرفا می تواند در محدوده «رفتارها» تأثیرگذار باشد نه در باورهای درونی.

آیه به روشنی نشان می دهد که اجبار بر پذیرش دین و عقیده ای خاص، نه ممکن است و نه مجاز، و این خود دلیل قاطعی است که اسلام بر شمشیر و خون استوار نبوده و به پیروان خود اجازه وادار کردن افراد به تغییر دین را نداده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، صص ۳۴۲-۳۴۳) چنان که عکس آن نیز صادق است؛ یعنی اکراه مسلمان بر تغییر عقیده ممکن نبوده سخن کفرآمیز از سر اکراه به ایمان فرد لطمه ای وارد نمی سازد. (نک: نحل: ۱۰۶؛ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۵، صص ۵۰۳-۵۰۴؛ ابن قدامه، بی تا، ج ۱۰، صص ۱۰۵-۱۰۶)

در متن آموزه‌های دینی نیز نصی وجود ندارد که تحمیل عقیده بر صاحبان ادیان دیگر را تجویز نماید و شعار «یا وهابیت را برگزینید یا جنگ را» شعار فرقه وهابیت تکفیری است که هیچ ارتباطی با تعالیم اسلامی ندارد. (نک: مغنیه، بی تا، صص ۷۷-۷۸)

۳. رابطه «لا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» با آیات قتال

برای بررسی رابطه مفهومی نفی اِکْرَاه در دین با آیات جهاد با کفار و مشرکان، لازم است آیات قتال را دسته‌بندی نموده مفهوم هر دسته را با نفی اِکْرَاه تحلیل نماییم.

۳-۱. دسته بندی آیات جهاد

به طور کلی آیات مربوط به جهاد و قتال را می‌توان در چند دسته جای داد:

۳-۱-۱. دسته اول

آیاتی که به جهاد و مبارزه تشویق کرده جایگاه فرازمند آن را نمایان می‌سازند. (نک: بقره: ۲۴۴؛ آل عمران: ۱۹۵ و ۱۱۱؛ نساء: ۷۴، ۷۶ و ۹۵؛ انفال: ۶۵، ۷۲ و ۷۴؛ توبه: ۱۹، ۴۱، ۴۴، ۸۱ و ۱۱۱؛ حدید: ۱۰؛ فتح: ۲۲؛ صف: ۴؛ مزمل: ۲۰) بدیهی است این آیات در صدد بیان شرایط و اهداف جهاد نیستند.

۳-۱-۲. دسته دوم

آیاتی که دشمنان و کفار را مسبب یا آغازگر نبرد معرفی می‌فرماید و بر «جهاد دفاعی» تأکید می‌ورزد. موارد آن در قرآن عبارتند از:

(۱) آیات ۳۹ و ۴۰ سوره حج: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا... الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ السَّوَابِغُ وَ بَيَّعَ وَ صَلَوَاتُ وَ مَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا». آیه نخست نخستین آیه‌ای است که به مسلمانان اجازه جنگ و جهاد داده است (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۸۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۱۱۳) و تعبیر «اذن» در آیه نیز آن را تأیید می‌کند. چه، پیش از آن و در دوره حضور پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مکه،

مسلمانان در برابر ستم مشرکان، مأمور به صبر بودند. (نک: بقره: ۱۱۰؛ نساء: ۷۷ و ۹۰) آیات یادشده به بخشی از فلسفه تشریح جهاد در اسلام اشاره فرموده است: (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۱۱۹)

نخست «مظلوم» واقع شدن عده‌ای و گرفتار آمدن آنان در چنگال ستم ستمگران، یعنی «دفاع» از حقوق مسلم خود و قطع کردن دست متجاوزان: «بانهم ظلموا»، متجاوزانی که گروهی ستم‌دیده را از خانه و کاشانه خود تنها به جرم خداپرستی! بیرون رانده بودند: «الذین اخرجوا من ديارهم» عبارت «یقاتلون» به روشنی نشان می‌دهد دشمن آغازگر بوده است.

دوم مبارزه با مستکبرانی که در صورت مجال یافتن، تمامی مراکز عبادت و آثار خداپرستی را نابود می‌سازند: «لهدمت صوامع...» روشن است که جهاد با این گروه، نه برای «اجبار بر تغییر عقیده» که به هدف رفع موانع پرستش خداوند و رها ساختن بشر از قدرت‌هایی است که آزادی انسان‌ها را در انجام مناسک دینی خود سلب می‌کنند.

۲) آیات ۱۹۰ تا ۱۹۵ سوره بقره. «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ».

آیات یادشده هدفی واحد را دنبال می‌کنند و آن، اجازه دادن به مسلمانان برای درگیری نظامی با مشرکان مکه (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۰) و تبیین ابعاد و شرایط این مبارزه است. در سال ششم هجری که پیامبر (صلی الله علیه و آله) و جمعی از مسلمانان عازم مکه شده بودند تا مناسک عمره را به جای آورند، مشرکان مانع شدند و پس از وقوع جرایان‌هایی مفصل، پیمان صلح حدیبیه منعقد گردید.

بر پایه این معاهده، مقرر گردید مسلمانان در آن سال به مدینه بازگردند و سال بعد برای انجام عمره به مکه بیایند. سال بعد که مسلمانان راهی مکه شدند، نگران آن بودند که مشرکان به عهد خویش وفادار نمانند و جنگی به وقوع پیوندد، به‌ویژه آن که از نظر زمان، در ماه حرام قرار داشتند و از نظر مکان نیز، در حرم امن الهی که این هر دو، مانع اقدام نظامی بود. آیات یادشده در چنین شرایطی نازل گردید (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۴۰)

و دستور داد که اگر دشمن نبرد را شروع کرد، شما نیز در برابر آن به مقابله برخیزید.
(مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۹)

برخی از مفسران پیشین تصریح کرده‌اند که در پی نزول این آیه، پیامبر (صلی الله علیه و آله) صرفاً با کسانی جنگید که اقدام به جنگ می‌کردند و به غیر آنان کاری نداشت.
(نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۴۰)

افزون بر شأن نزول و محدود ساختن نبرد به «الذین یقاتلونکم»، واژه «قتال» نیز مؤید آن است که آیه، به آغاز جنگ و کشتن مشرکان دستور نمی‌دهد. چه، «قتال» به معنی «تلاش فرد برای کشتن کسی است که برای کشتن وی تلاش می‌کند». (طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۱۴۳). عبارت «الذین یقاتلونکم» صراحت دارد که تا طرف مقابل دست به اسلحه نبرد، مسلمانان (جز در موارد استثنایی که خواهد آمد) نباید پیش‌دستی کنند. (نک: کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۳۸)

۳) آیات ۸ و ۹ ممتحنه: «لا یتهاکم الله عن الذین لم یقاتلوا فی الدین و لم ینجسوا من دینهم ان یتروهم و تفسطوا الیهم.... ایما یتهاکم الله عن الذین قاتلوا فی الدین و اخرجوا من دینهم و اخرجوا علی اخرجکم ان تولوهم...»

براساس آیه نخست، مسلمانان می‌توانند با آن دسته از کفار که با مسلمانان دشمنی نمی‌کنند، رابطه مسالمت آمیز توأم با نیکی و مبتنی بر عدالت داشته باشند. این آیه نشان می‌دهد که موضع اسلام با کفار لزوماً رابطه «یا قتل یا اسلام» نیست. اگر چه برخی از مفسران ادعا کرده‌اند آیه مورد اشاره به وسیله آیه ۵ سوره توبه نسخ شده است (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۵۸۴)، لیک این ادعا بی‌اساس می‌نماید، چه، آیه سوره توبه - چنان که خواهد آمد - به گواهی آیات پس از آن صرفاً از مشرکانی سخن می‌گوید که پیمان‌شکنی کرده به مخالفت علنی با اسلام و مسلمانان برخاسته بودند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۲۴، ص ۳۲)

۴) آیه ۳۶ سوره توبه: «و قاتلوا المشرکین کافه کما یقاتلونکم کافه»

این آیه به مبارزه با «همه مشرکان» فرمان می‌دهد، آن‌سان که آنان با «همه شما (مسلمانان)» می‌جنگند. می‌توان چنین برداشت نمود که جنگ فراگیر با مشرکان، به سبب

جنگ فراگیر آنان با مسلمانان، و اقدامی منطقی و خردورزانه است و نه خشن و خشونت آمیز!

۵) آیه ۲۱۷ سوره بقره: «... وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا يَرْأُونَ يِقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَزُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا».

براساس آیه، این کفار بودند که تمام تلاش خویش را برای تغییر دین مسلمانان انجام می دادند و برای رسیدن به این هدف، راه خشونت و جنگ را در پیش گرفتند. خشونت و کشتار آنان در این مسیر نیز تا رسیدن به هدف پیوسته ادامه داشت.

در عبارت «والفتنه أكبر من القتل» نیز، اگر چه بسیاری از مفسران «فتنه» را به معنی «کفر» دانسته اند، لیک توجه به مفهوم لغوی و موارد کاربرد آن در آیات نشان می دهد که مقصود از فتنه در این جا، تلاش فتنه انگیز آنان برای بی دین کردن مؤمنان بود که به شکل های گوناگون انجام می پذیرفت؛ از القای شبهات اعتقادی گرفته تا شکنجه و قتل. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۳۶) چه، فتنه در اصل لغت به معنی داخل کردن طلا به درون آتش برای محو ناخالصی های آن است و به همین مناسبت به معنی امتحان و آزمایش به کار می رود. (نک: ابن فارس، ۱۴۰۴؛ ج ۴، ص ۴۷۲)

در آیات متعدد نیز واژه فتنه به معنی آزمایش به کار رفته است. (نک: تغابن: ۱۵؛ عنکبوت: ۲ و ۱۰؛ بروج: ۱۰؛ ممتحنه: ۵؛ یونس: ۸۵) در آیه مورد بحث، اقدامات ضد دینی و خصمانه کفار، صحنه آزمایشی را برای مؤمنان فراهم می نمود. براین اساس، کافران با استفاده از تمام حربه ها و حتی حربه نظامی، برای تغییر عقیده مسلمانان تلاش نموده فتنه گری می کردند و از آن جا که این گونه فتنه گری، خود زمینه ساز مفاسد بی شمار دنیوی و شقاوت و عذاب اخروی می گردد، قرآن آن را بزرگتر از قتل معرفی فرموده است.

۶) آیات ۸۸ تا ۹۱ سوره نساء: «فَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٌ ... (۸۸) وَ دُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُدُّوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... (۸۹) إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حِصْرًا صُدُّوا عَنْكُمْ أَنْ يِقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ... فَإِنْ اسْتَرَلَوْكُمْ فَلَمْ يِقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (۹۰) ... فَإِنْ لَمْ يَغْتَرِبُوا وَ يَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَ يَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُدُّوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ»

این آیات پیرامون فتنه انگیزی جمعی از کفار مکه است که به ظاهر مسلمان شده و در صف مؤمنان نفوذ کرده بودند و زیر نقاب نفاق، به توطئه گری می پرداختند. از عبارت هایی

مانند «فان تولوا فخذوهم و وقتلوهم» در آیه ۸۹ و «فخذوهم وقتلوهم حیث تقتوهم» در آیه ۹۱ ممکن است این گونه برداشت شود که پشت کردن آنان به دین حق و سرباز زدن آنان از مهاجرت، مجوز قتل آنان بوده و این، نوعی اجبار بر تغییر عقیده است!

این در حالی است که جمله‌های دیگر آیات، نادرستی این برداشت را نمایان می‌سازد. چه، از یکسو آیه ۹۰ به صراحت بیان داشته است که اگر آنان از پیکار با شما کناره‌گیری کرده به شما پیشنهاد صلح دادند، خداوند به شما اجازه نمی‌دهد متعرض آنان شوید. این آیه حتی دستور می‌دهد آن دسته از کفار که با یکی از هم‌پیمانان شما پیمان بسته‌اند و نیز کسانی که نه قدرت مبارزه با شما را دارند و نه توانایی همکاری با شما، استثنا بوده در امنیت هستند تا هم احترام عهد و پیمان حفظ گردد و هم اصول عدالت و جوانمردی.

از سوی دیگر، آیه ۸۹ نشان می‌دهد این افراد، سودای تغییر عقیده مسلمانان را نیز در سر داشتند و از آن‌جا که اقدامات نظامی آنان در ادامه یاد شده است، می‌توان گفت برای نیل به مقصود خویش، اقدام عملی نیز انجام می‌دادند.

بدین‌سان، مبارزه با این گروه از کفار نفاق‌پیشه، صرفاً جنبه تدافعی و پاسداشت مرزهای عقیدتی مسلمانان را داشته است. به همین جهت، پیامبر (صلی الله علیه و آله) نسبت به منافقان مدینه که به ظواهر اسلام عمل می‌کردند و مبارزه صریحی با مسلمانان نداشتند، دستور مبارزه و قتال صادر نفرمود. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۵۳)

افزون بر آیات یادشده، می‌توان به آیات ۷ تا ۱۵ سوره توبه و نیز مجموعه آیاتی اشاره کرد که در مورد جنگ تبوک نازل گردیده است (آیات ۳۸ تا ۱۲۲ سوره توبه)، جنگی که کاملاً جنبه تدافعی داشته و دستور آن پس از انتشار اخباری مبنی بر تجهیز لشگری چهل هزار نفره توسط امپراطور روم شرقی برای مقابله با مسلمانان صادر گشت. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۷۶) همچنین آیات مربوط به جنگ‌های دفاعی مسلمانان، همچون جنگ احد و خندق و حنین نیز در همین راستا قابل ارزیابی است.

همچنین برخی از این آیات به «دشمن» بودن طرف مبارزه تصریح می‌کند (توبه: ۸۳) که نتیجه آن، دفاعی بودن مبارزه است. این آیات تأکید دارند که در صورت تمایل کفار به صلح، مسلمانان نیز از آن استقبال کنند: «وَ إِنْ جَاءُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَبِهِمْ» (انفال: ۶۱)

۳-۱-۳. دسته سوم

آیاتی که می‌توان آن‌ها را دعوت‌کننده به «جهاد آزادی‌بخش» معرفی کرد؛ جهادی که به منظور نجات انسان‌های در بند و مستضعفان از چنگال ستمگران صورت می‌پذیرد: «وَ مَا لَكُمْ لَا تقاتلونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أهلُهَا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء: ۷۵)

آیه شریفه از نظر تطبیق بر زمان نزول خود، نشان می‌دهد که مشرکان مکه، اقلیت مسلمان و رنج‌کشیده را با انواع شکنجه‌ها آزار می‌دادند به گونه‌ای که فریاد کمک‌خواهی آنان از خداوند به آسمان بلند بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۴۱۹)

با این حال، جهاد ابتدایی بر اساس روایات و نظر عموم فقیهان شیعه^۱، نیازمند اجازه معصوم (علیه السلام) است و بدون آن مشروعیتی ندارد. (نک: کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۲۷) بدیهی است وجود این شرط، جلو هر گونه سوء استفاده در توسل به اقدام نظامی و مداخله در امور دیگران به بهانه جهاد ابتدایی یا عملکرد نامناسب در طول جنگ را خواهد گرفت. (نک: صدر، اقتصادنا، ص ۳۰۰)

از سوی دیگر، نه تنها مستندی مبنی بر اجبار بر تغییر عقیده در این گونه نبردها وجود ندارد، که در برخی روایات خلاف آن مشاهده می‌شود. از جمله این سخن پیش‌گفته از

^۱ فقیهان شیعه به اتفاق، مشروعیت و وجوب جهاد را منوط به وجود امام (ع) یا منصوب از طرف امام (ع) کرده‌اند. (نک: محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۱۱) با این حال، در این که آیا اجازه جهاد ابتدایی در حوزه اختیارات ولایت فقیه در عصر غیبت هست یا خیر، بین فقیهان گفتگو است؛ مشهور آن را خارج از اختیارات ولی فقیه دانسته‌اند (سیدعلی طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۷، ص ۴۴۷). وی این حکم را بدون مخالف دانسته است؛ امام خمینی، تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۳۲۲ و شماری دیگر مشمول آن. (محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۱۴؛ سیدعلی خامنه‌ای (مقام معظم رهبری)، رساله اجوبه الاستفتائات، ص ۲۲۲)

امام رضا (علیه السلام) که فرمود: «مسلمانان به پیامبر (صلی الله علیه و آله) گفتند: ای رسول خدا، اگر مردمی را که بر آنان تسلط یافته‌ای به اسلام و اداری کنی، تعدادمان زیاد شده در برابر دشمن تقویت خواهیم شد. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: نمی‌خواهم خداوند را با انجام بدعتی ملاقات کنم که دستوری از سوی خدا در مورد آن نداشته‌ام...» (صدوق، صص ۳۴۱-۳۴۲؛ همو، ج ۲، صص ۱۲۳-۱۲۴)

علامه طباطبایی در تحلیل مسأله «جهاد در قرآن» سخنی مبسوط دارد که در تحلیل آیات مربوط به جهاد و به‌ویژه جهاد ابتدایی سودمند می‌باشد. خلاصه این سخن چنین است: «قرآن بیان می‌دارد که اسلام مبتنی بر اساس فطرت و سامان‌دهی حیات انسانی است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) بنابراین، به پا داشتن آیین توحیدی و نگهداری از آن جزء مهمترین حقوق مشروع انسانی می‌باشد. (نک: شورا: ۱۳)

سپس بیان فرموده است که دفاع از این حق فطری مشروع نیز حق فطری دیگری است: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (حج: ۳۹ و ۴۰) و بدین جهت، دعوت به جهاد و قتال را «احیاکننده آنان» برمی‌شمرد. (انفال: ۲۴) این بدان معنا است که قتال، خواه به عنوان دفاع از مسلمانان یا اصل اسلام باشد و خواه جهاد ابتدایی، در حقیقت همگی دفاع از حق انسانیت در حیات خویش است. چه، شرک به خدا، هلاک انسانیت و مرگ فطرت می‌باشد.

بنابراین، کاملاً معقول و منطقی است که اسلام، حکمی دفاعی در پاکسازی زمین از آلودگی شرک داشته باشد. قرآن اگرچه این حکم را به صراحت بیان نداشته، از آیات متعدد می‌توان برداشت کرد که رسیدن به روز موعود غلبه توحید در زمین، با این حکم شدنی است. (نک: صف: ۹؛ انبیاء: ۱۰۵؛ نور: ۵۵؛ مائده: ۵۴) طبیعی است در راه احقاق حق انسانی و اجرای قوانین توحیدی بسان دیگر قوانین بشری در برابر متمدن، گاه به استفاده از زور و اکراه نیز نیاز خواهد بود. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، صص ۶۵-۷۰)

۳-۱-۴. دسته چهارم

آیاتی که دست کم در نگاه نخست، به مبارزه با کفار و مشرکان تا گرویدن آنان به اسلام و ریشه کن شدن شرک و کفر فرمان می‌دهد. این آیات عبارتند از:

۱) آیه ۱۶ سوره فتح: «قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ» این آیه در ادامه آیاتی آمده است که به نکوهش متخلفان از «حدیبیه» می‌پردازد؛ قبایل بادیه نشینی که بر اثر ترس و ضعف ایمان، از دعوت پیامبر (صلی الله علیه و آله) برای همراهی در حرکت به سمت مکه سرباز زدند. به همین سبب، از شرکت در جنگ خیر و بهره‌مندی از امتیازات و غنائم آن منع شدند. اکنون و بر اساس این آیه، فرصتی دوباره به آنان داده شد تا در کارزاری دیگر و رویارویی با گروهی قدرتمند، ایمان و اخلاص خود را به اثبات رسانند.

حال آیا جمله «تقاتلونهم او یسلمون» مجوز اجبار بر تغییر دین و جواز قتل کافران است؟ در غالب تفاسیر به صورتی کلی از آیه چنین برداشت شده است که کفار دو راه بیشتر ندارند؛ اسلام آوردن و قتال. برخی نیز برآنند که «یسلمون» در آیه به معنی «انقیاد» و تسلیم شدن است نه لزوماً اسلام آوردن. (زمخشری، بی تا، ج ۳، ۵۴۵)

برای یافتن تحلیلی صحیح، ابتدا باید دید مقصود از «گروه قدرتمند: قوم اولی بَأْسٍ شدید» چه کسانی بودند؟ مشرکان یا اهل کتاب؟ و از نظر تاریخی مسلمانان با چه گروهی درگیر شدند و چه موضعی را اتخاذ نمودند؟

توجه به آیه ۲۹ سوره توبه نشان می‌دهد که گروه یادشده اهل کتاب نبودند، چه، بی تردید آنان ملزم به مسلمان شدن نبوده می‌توانستند با پذیرش شرایط ذمه، به صورت اقلیتی مذهبی با مسلمانان زندگی مسالمت آمیزی داشته باشند. بدین جهت، آنان می‌بایست گروهی قدرتمند از مشرکان و بت پرستان باشند.

مفسران بزرگ شیعه نیز گروه‌هایی همچون «اهل حنین، طائف، مته و تبوک» (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۱۹۳)، «هوازن و ثقیف و روم در جنگ مته» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۸۱) و جریان «فتح مکه» و «غزوه حنین» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳،

ج ۲۲، ص ۶۱) را مقصود آیه دانسته‌اند. به‌ویژه غزوه حنین که مردان جنگجوی سخت‌کوشی از طایفه «هوازن» و «بنی سعد» در آن شرکت داشتند.

با این حال، احتمال این که آیه اشاره به «غزوه موته» و جنگ با رومیان باشد، بعید به نظر می‌رسد، چرا که آنان اهل کتاب بودند. نیز احتمال این که منظور، جنگ‌های بعد از پیامبر (ص) یعنی جنگ با مرتدین یمامه در عصر ابوبکر (زمخشری، بی تا، ج ۳، ۵۴۵) یا اهل فارس باشد، نادرست است، چه، لحن آیات نشان می‌دهد که مسأله مربوط به زمان پیامبر (ص) است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۱۹۳) و چنین می‌نماید که انگیزه‌های سیاسی در اندیشه برخی از مفسران که بر این نکته پای می‌فشارند^۱ دخالت داشته است. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۲۲، ص ۶۱) به‌ویژه آن که اهل فارس (ایرانیان) نیز مشرک نبودند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۹۳)

بنابراین و با توجه به فقدان درگیری مسلمانان با مشرکان در فتح مکه و نیز با رومیان در تبوک، به احتمال بیشتر، «هوازن و حنین» مصداق «قوم اولی بأس شدید» بوده است. حال آیا مسلمانان در غزوه حنین و حتی فتح مکه، مشرکان را بر تغییر عقیده مجبور ساختند؟

^۱ برخی از مفسران اهل سنت همچون قرطبی (ج ۱۶، ص ۲۷۲) اصرار دارند که «دعوت‌کننده» در آیه، پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیست، چرا که به مفاد آیه «فقل لن تخرجوا معی ابدًا و لن تقاتلوا معی عدوا» (توبه: ۸۳) آنان هیچ‌گاه با همراه حضرت در جنگی شرکت نکردند. بنابراین، مقصود دعوت ابوبکر به قتال با بنوحنیفه (اهل یمامه) و دعوت عمر به جنگ با فارس و روم بوده است و همین نیز دلیل بر امامت ابوبکر و عمر می‌باشد.

این سخن ناستوار است، چه، آیه مورد بحث درباره متخلفان از حدیبیه است که پیش از سال هفتم هجری و غزوه خیبر نازل گردیده و بادیه‌نشینانی را مخاطب قرار می‌دهد که امید توبه و بازگشت برای آنان وجود دارد. در حالی که آیه ۸۳ توبه درباره متخلفان از تبوک است که حدود سال نهم هجری یعنی پس از تمام ماجراهای مربوط به حدیبیه و خیبر و حنین نازل گردیده و مخاطب آن نیز، نه بادیه‌نشینان، که منافقان مدینه بوده است! جالب است که قرطبی در ادامه و در تناقضی آشکار، اهل جزیه (: اهل کتاب) را مشمول آیه نمی‌داند، این در حالی است که رومیان و اهل فارس، اهل کتاب بودند! بدین سان، استناد به آیه برای «جنگ با ایرانیان تا وادار کردن آنان به اسلام» بس بی پایه و اساس است.

۳-۱-۴-۱. جریان غزوه حنین

غزوه حنین زمانی آغاز شد که طایفه هوازن با شنیدن خبر فتح مکه تصور کردند پیامبر (ص) پس از این کار، به جنگ با آنان اقدام خواهد کرد. از این رو، به رئیس خود «مالک بن عوف» گفتند: پیش از این که او با ما نبرد کند، بهتر است ما پیش دستی کنیم. هنگامی که این خبر به پیامبر (ص) رسید به مسلمانان دستور داد آماده حرکت به سوی سرزمین هوازن شوند.

اگر چه در آغاز نبرد، غلبه با دشمن بود، ولی در ادامه مسلمانان طایفه هوازن را به سختی شکست داده به هر سو پراکنده کردند. پس از پایان جنگ، نمایندگان از هوازن خدمت پیامبر (ص) رسیده اسلام را پذیرا گشتند. پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز محبت بسیاری به آنان کرد، ریاست قبیله را به مالک بن عوف - که مسلمان شده بود - واگذار فرمود و اموال و اسیرانش را به او برگردانید، (نک: طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۵، صص ۲۸-۳۱).

در ادامه نیز پیامبر (ص) و گروهی از سپاه اسلام در تعقیب پیکارجویان «ثقیف» رهسپار طائف شدند. با این حال، تدابیر نظامی برای گشودن دژ مستحکم آنان در طائف کارساز واقع نشد و مسلمانان ترجیح دادند به محاصره این شهر پایان داده بازگردند. (نک: ابن سعد، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۲۶۱-۲۶۲؛ سبحانی، ۱۳۸۵، صص ۴۶۱-۴۶۵).

در گزارش تاریخی یادشده اثری از اجبار کفار بر تغییر عقیده به چشم نمی خورد. چه، نبردی از سوی جنگ افروزان هوازن با تصور این که مسلمانان قصد حمله به آنان را دارند آغاز می گردد و پس از پایان جنگ نیز گروهی از آنان اسلام اختیار کرده از رأفت و عطف اسلامی برخوردار می شوند. حتی به فرض که اجباری از سوی مسلمانان تصور شود، بی تردید باید «الزام بر از بین بردن مظاهر شرک و بت پرستی» باشد نه «اکراه بر تغییر عقیده»! چرا که اصولاً تغییر عقیده با اکراه، شدنی نیست و به هیچ وجه نمی توان باور و اندیشه فرد را با زور و اجبار عوض کرد.

پیشتر نیز گذشت که توسل به زور برای رفع موانع توحید و مقابله با متمردان، در حقیقت دفاع از حق انسانیت در عرصه آزادی معنوی اوست. در آیات مربوط به جنگ حنین (۲۵ تا ۲۷ توبه) نیز اشاره‌ای به اجبار کفار بر تغییر عقیده نشده است.

بدین سان، در تفسیر «تقاتلونهم او یسلمون» دو احتمال را می‌توان مطرح ساخت: نخست آن که به مقتضای مفهوم «تقاتلون»، مقصود رویارویی و درگیری با دشمنان اسلام باشد نه کشتن کفار به منظور تغییر عقیده آنان. به دیگر سخن، آیه بیانگر لزوم قتال با کفار است نه کشتن آنان. از این رو ممکن است مقصود آن باشد که هرگاه کفار بر سر مسائل دینی و اعتقادی با شما وارد جنگ شدند، شما نیز با آنان مقابله کنید و از آنجا که درگیری بر سر عقیده است، تا «اظهار اسلام» توسط آنان ادامه می‌یابد. دوم آن که «یسلمون» را به معنی تسلیم شدن و انقیاد آنان بگیریم که طبعاً با کنار گذاشتن سلاح نیز محقق می‌شود.

۳-۱-۴-۲. جریان فتح مکه

براساس قرارداد صلح حدیبیه میان سران قریش و پیامبر (ص)، طرفین تعهد نمودند از قیام مسلحانه و نیز تحریک هم‌پیمانان خود بر ضد یکدیگر اجتناب ورزند. مدتی بعد سران قریش با زیر پا نهادن پیمان، در میان قبیله «بنوبکر» اسلحه پخش کرده آنان را تحریک کردند که شبانه به قبیله «خزاعه» - که با مسلمانان هم‌پیمان بودند - حمله ببرند. حتی دسته‌ای از قریش شبانه در جنگ ضد «خزاعه» شرکت کردند. در نتیجه این حمله، شماری از خزاعه در حال عبادت یا در خواب کشته شدند و دسته‌ای اسیر گشتند و عده‌ای نیز آواره مکه شدند. آوارگان ندای مظلومیت خویش را به پیامبر (ص) رساندند. پیامبر (ص) نیز وعده یاری آنان را داد، اقدامی که در نهایت به برانداختن حکومت ظالمانه قریش و فتح مکه منتهی گردید.

به هر روی، در پی پیمان‌شکنی مشرکان و استمداد طایفه خزاعه، لشکر ده هزار نفری مسلمانان به سمت مکه حرکت کردند. برای آن که این مرکز مقدس بدون خونریزی فتح گردد، پیامبر (ص) اقدامات گوناگونی انجام داد؛ از جمله این که در چند کیلومتری مکه

دستور داد سربازان اسلام در نقاط مرتفع آتش افروزند تا با ایجاد وحشت در دشمن، آنان را وادار کند بدون مقاومت تسلیم شوند.

بدین سان مکه بدون خونریزی فتح گردید و علیرغم سابقه طولانی قریش در آزار و اذیت و قتل مسلمانان، پیامبر (ص) فرمان عفو عمومی را صادر کرد، و جمله تاریخی خود را که حاکی از بزرگی روح حضرت و آموزه‌های مسالمت‌آمیز اسلامی بود به این صورت بیان کرد: «ابوسفیان می‌تواند به مردم اطمینان دهد که هر کس به محیط مسجدالحرام پناهنده شود یا سلاح به زمین بگذارد و بی‌طرفی خود را اعلام کند یا درب خانه‌اش را ببندد یا به خانه ابوسفیان (و به نقلی، خانه حکیم بن حزام) برود از تعرض ارتش اسلام محفوظ خواهد ماند.» (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۸۶۲؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۵۵۴؛ سبحانی، ۱۳۸۵، صص ۴۲۶-۴۵۲)

نکته قابل توجه آن است که در این جریان، اثری از اجبار مشرکان بر تغییر عقیده مشاهده نمی‌گردد. آنچه در تاریخ گزارش شده صرفاً آن است که «ابوسفیان» به عنوان سرکرده مشرکان و دشمن سرسخت اسلام، توسط عباس عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله) تهدید شد که اگر اسلام نیاورد جان‌ش در خطر است. وی نیز به ظاهر اعتراف به یگانگی خدا و رسالت پیامبر نمود. روشن است که این گونه ایمان آوردن به هیچ روی مورد نظر اسلام نیست و بدین سبب به افراد عادی نیز تسری نیافته است.

بنابراین، الزام ابوسفیان به اسلام ظاهری صرفاً برای آن بود که بزرگترین مانع از سر راه گرایش مردم مکه به اسلام برداشته شود، چرا که افرادی مانند او سالیان درازی بود که محیطی پر از رعب و وحشت به وجود آورده بودند و کسی جرأت نمی‌کرد درباره اسلام فکر کند یا تمایلات خود را ابراز نماید. به دیگر سخن، اگر اسلام ظاهری ابوسفیان برای او فایده‌ای نداشت، برای افراد تحت سیطره او مفید بود و از ایجاد درگیری و خونریزی نیز جلوگیری می‌کرد. (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۴۳۸)

براین اساس، چنین می‌نماید که فتح مکه اهداف زیر را دنبال می‌کرده است:

نخست؛ مقابله با عهدشکنی‌ها و تجاوزات مشرکان به قبایلی همچون خزاعه و جلوگیری از تکرار آن.

دوم؛ براندازی «حکومت» ظالمانه قریش که از سر دشمنی و کینه‌توزی، «مانعی» جدی بر سر راه آزادی عقیده و اسلام آوردن افراد بود، بدین جهت آیاتی که در سوره ممتحنه درباره مشرکان قریش در جریان فتح مکه نزول یافته، بر «دشمن» بودن آنان تأکید فرموده است (ممتحنه: ۱-۲ و ۷) و نه صرفاً عقیده باطل آن‌ها.

سوم؛ محو آثار شرک و بت‌پرستی که نمودی برجسته داشت؛ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در جریان فتح مکه، بت‌های موجود در مسجدالحرام را نابود ساخت و گروه‌هایی را به اطراف مکه اعزام کرد تا بتخانه‌های اطراف را ویران کنند. (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۴، صص ۸۷۰-۸۷۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۴۰) تعبیر قرآن نیز نشان می‌دهد که عموم مشرکان مکه با اختیار خود به اسلام گرویدند. (نک: نصر: ۱-۲)

(۲) آیات ۱۹۳ سوره بقره و ۳۹ سوره انفال. «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ لِلَّهِ» (بقره: ۱۹۳)

چنین می‌نماید که مقصود از «فتنه» در این جا، صرف «شرک» و «کفر» نباشد، بلکه انتخاب لفظ «فتنه» به جای واژه «شرک»، ریشه در مفهوم کلمه «فتنه» دارد. چنان‌که پیشتر گذشت، این واژه به مناسبت مفهوم اصیل خود، در معنی «آزمایش» کاربردی گسترده دارد. از سوی دیگر، به مقتضای آیه ۲۱۷ سوره بقره، کافران با استفاده از تمام حرب‌ها و حتی حرب نظامی، برای تغییر عقیده مسلمانان تلاش می‌کردند و در نتیجه، اقدامات ضد دینی و خصمانه کفار، صحنه «آزمایشی» را برای مؤمنان فراهم می‌نمود. بنابراین، مقاتله با مشرکان نیز به هدف مقابله با «فتنه‌انگیزی» کافران و فشارهای آنان صورت می‌پذیرد تا راه برای فراگیری دین الهی هموار گردد: «و یكون الدين لله»، و نه به هدف «اجبار بر تغییر عقیده».

(۳) آیه ۵ سوره توبه: «فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْضُرُوهُمْ وَ

افْعَدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ...»

این آیه را می‌توان شدیدترین موضع‌گیری قرآن در برابر مشرکان دانست که در عین حال ممکن است این تلقی را ایجاد نماید که قرآن در برابر مخالفان عقیدتی خود با نهایت خشونت رفتار کرده است!

لیک توجہ بہ آیات قبل و بعد این تلقی را از بین می برد. چه، در آیات پیشین پس از اعلام برائت از مشرکان، به آنان چهار ماه فرصت می دهد تا آزادانه به هر جا می خواهند بروند و در مورد اسلام بیاندهند. در روایات تاریخی چنین آمده که الغای پیمان مشرکان و یکسری محدودیت ها برای آنان در انجام حج به شیوه جاهلیت نیز جزء موارد اعلامی بوده است. (نک: ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۴۵) با این حال، آیه چهار تصریح می کند: آن دسته از مشرکان که با آنان پیمان بسته اید و آنان نیز عهدشکنی نمودند و دیگران را نیز بر ضد شما تقویت نکردند، تا پایان مدت به پیمانشان وفادار باشید.

آیه ۶ نیز دستور می دهد که اگر فردی مشرک درخواست پناهندگی کرد تا سخن خدا بشنود، به او پناه دهند و سپس امنیت او را تا رسیدن به منزلگاهش تضمین نمایند. این دستور، رعایت اصول فضیلت، رأفت و شرافت انسانی است که قرآن کریم آن را در نظر گرفته است، اصلی که به هیچ وجه تغییر نمی یابد. (نک: کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، صص ۲۷-۲۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، صص ۱۵۴-۱۵۵)

آیه ۷ به این نکته اشاره دارد که با وجود عهدشکنی ها و رفتارهای خلاف گسترده، نباید انتظار داشته باشند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) و مسلمانان به طور یکجانبه به پیمان های آنان وفادار باشند.

آیه ۸ با صراحتی بیشتر بیان می کند که مشرکان به هیچ گونه رابطه خویشاوندی و عهد و پیمانی پایبند نیستند و در صورت غلبه بر شما، آن ها را زیر پا می گذارند. چنان که تعبیر «مؤمن» در آیه ۱۰ نیز نشان می دهد که دشمنی و عهدشکنی آنان با شما به سبب «ایمان» شما است و نه مسائل قومی و قبیله ای یا منافع اقتصادی.

آیه ۱۳ با صراحت بیشتر تأکید می فرماید که عهد و پیمان را آنان شکستند، جنگ یا عهدشکنی را آنان آغاز کردند و توطئه بیرون کردن پیامبر (صلی الله علیه و آله) را آنان طراحی نمودند: «أَلَا تَتَذَكَّرُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَ هُمْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بِذُنُوبِهِمْ أُولَ مَرَّةٍ»

بدین سان، از مجموع این آیات و از جمله مقایسه مفهومی آن ها با آیاتی همچون آیه ۸ ممتحنه - که عدم ممنوعیت ارتباط با کافران مسالمت جو را مطرح فرموده است - به دست می آید که فرمان جنگ و مبارزه با مشرکان، ناشی از عهدشکنی و آغازگری آنان در

تجاوز و جنگ بوده است. با این حال، شدت عمل و تضییق بر مشرکان در مسیر بت پرستی، طبعاً بدان رو است که از دیدگاه اسلام، بت پرستی چیزی جز انحطاط، خرافه و بیماری نیست و باید به شیوه‌ای معقول و منطقی و در عین حال قاطع، ریشه کن گردد.

توضیح بیشتر مطلب آن است که «عقیده» از آن جهت که امری درونی و قلبی است، اصولاً ارتباطی با موضوع «حقوق» پیدا نمی‌کند تا قابل پیگرد باشد، ولی اگر عقیده‌ای اظهار یا تبدیل به اقدام عملی شود، این دیگر آزادی عقیده نیست، آزادی بیان یا عمل است. موضوع حقوق، «رفتارهای اجتماعی» است و اموری که صرفاً جنبه فردی دارند ارتباطی با حقوق پیدا نمی‌کنند. پس اصولاً طرح این بحث که آیا انسان «از نظر حقوقی» آزاد است هر عقیده‌ای داشته باشد، نادرست و مغالطه است، چون دایره حقوق، رفتارها و روابط اجتماعی است، در حالی که عقیده امری قلبی، درونی و شخصی است. در قوانین حقوقی اسلام نه نفیاً و نه اثباتاً قانونی درباره عقیده وجود ندارد و آیه نفی اکراه (بقره: ۲۵۶) ناظر به همین مطلب است؛ عقیده را به زور نه می‌توان ایجاد کرد و نه می‌توان تغییر داد. ولی آن هنگام که عقیده اظهار گردد، تبلیغ و ترویج شود و به عمل آید، وارد حیطه رفتار اجتماعی می‌شود و طبعاً وضع قانون حقوقی در مورد آن ممکن می‌گردد. (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، صص ۵۲-۵۴)

از سوی دیگر، از نظر اسلام همه در بیان عقیده خود آزادند مگر آن که با مصالح انسان تضاد داشته باشد. منظور از مصالح هم اعم از مصالح مادی و معنوی، دنیایی و آخرتی است. اگر چه در سطح جهان، صرفاً رفتارهای مضر به جسم و بدن را منع می‌کنند، اسلام علاوه بر ضرر جسمانی، آسیب روحی و معنوی را نیز مد نظر قرار می‌دهد و آزادی را تا جایی می‌داند که برای جسم یا روح انسان ضرر نداشته باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، صص ۶۱-۶۲) هر گاه کاری موجب شود سعادت ابدی و ارزش‌های معنوی به خطر بیفتد، قانون اسلامی باید جلو آن را بگیرد و این، از تفاوت‌های نگرش اسلام و غرب در تعیین قلمرو آزادی است. (نک: همان، ص ۳۷) بدیهی است وجود قانونی که جلو آزادی متخلف و زیانبار به حال دیگران را بگیرد، مورد پذیرش همه عقلا است. (نک: همان، ص ۲۶)

بر این اساس، هیچ یک از حقوق اساسی انسانی، ارزش‌هایی مطلق نیستند، بلکه همه آن‌ها محکوم و مقید به ارزش دیگری می‌باشند. ارزش مطلق از دیدگاه اسلام عبارت است از «کمال نهایی روحی و معنوی انسان» که تنها با «تقرب به خدای متعال» حاصل می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱) و این گونه است که مبارزه اسلام با مظاهر شرک و بت پرستی در قالب جهاد ابتدایی مفهوم می‌یابد، بی آن که به اجبار در عقیده بیانجامد.

۳-۱-۵. دسته پنجم

آیه‌ای که دستور می‌دهد مسلمانان با اهل کتاب مبارزه کنند مگر آن که جزیه بپردازند: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»

تردیدی نیست که آیه، به قتال با اهل کتاب فرمان می‌دهد. لیک بررسی دو نکته در این جا ضروری است؛ یکی این که دلیل این قتال چیست؟ دوم آن که هدف از آن چیست و قرار است چه نتیجه‌ای از آن به دست آید؟

در مورد نخست، اوصاف یادشده برای اهل کتاب می‌تواند دلیل این مبارزه را بیان کند: آنان نه ایمان درستی به خدا دارند و نه به معاد، چه، بخشی از یهودیان عزیر را فرزند خدا می‌دانستند، (توبه: ۳۰) و مسیحیان عموماً به الوهیت مسیح و تثلیث ایمان داشته گرفتار شرک در عبادت بودند. چنان که باورشان به معاد نیز صرفاً در حد معاد روحانی بود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۲۹) نه واقعیت معاد.

آنان نسبت به ترک محرمات الهی نیز هیچ گونه تعهدی ندارند و در نتیجه از شکل اقلیتی سالم خارج شده اقدامات عملی آنان در انجام محرمات شرعی (همچون بی‌بند و باری جنسی و شرب خمر علنی) طبعاً نقض حقوق معنوی جامعه اسلامی به‌شمار می‌رود و اصرار و مقاومت آنان بر این رویه، مجوز جهاد بر ضد آنان خواهد بود.

پاسخ پرسش دوم را نیز می‌توان در فراز آخر آیه جستجو کرد؛ هدف آن است که اهل کتاب در جامعه اسلامی شرایط حضور به عنوان اقلیتی دینی را بپذیرند. این مهم با پذیرش دو امر محقق می‌شود:

یکی پرداخت «جزیه» که نوعی مالیات سرانه سالانه است و در قبال تأمین امنیت آنان توسط حکومت اسلامی و معاف بودن آنان از پرداخت خمس و زکات (نک: کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۵۶۸)، تشریح شده است.

و دوم، خضوع و تسلیم آنان در برابر آیین و مقررات اسلامی و حکومت عدل دینی است^۱ که خود نشانه پذیرش زندگی مسالمت آمیز با مسلمانان و حفظ حریم‌ها و حرمت‌ها است، آن‌سان که خود را هم‌مطراز جامعه مسلمانان ندانند تا در نتیجه، براساس تمایلات و هوس‌های خود، به ترویج عقاید باطل و رفتارهای فسادانگیز بپردازند.

بدین‌سان، آیه به هیچ‌روی «اجبار بر ترک دین و تغییر عقیده» و «لزوم قتال تا مسلمان شدن آنان» یا «پرداخت پول به سبب مسلمان نبودن» را مطرح نکرده است، بلکه تشریح شرایط ذمه خود نمایانگر به رسمیت شناختن دین آنان می‌باشد.

۳-۱-۶. دسته ششم

آیاتی که به طور مطلق به جهاد با کفار و منافقان فرمان می‌دهند، از جمله: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ...» (توبه: ۷۳) «...وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غُلْظَةً» (توبه: ۱۲۳)

روشن است که این گونه آیات، بیشتر جنبه تحریض و تشویق به جهاد دارند و شرایط و زمینه‌ها، و نیز اهداف و علل جهاد از این آیات به دست نمی‌آید. بنابراین، به استناد این آیات نمی‌توان اکراه بر تغییر عقیده را به اسلام نسبت داد.

این نکته نیز یاد کردنی است که عبارات «وليجدوا فيكم غلظه» و «واغلظ عليهم» در آیات یادشده، هرگز به معنی تشویق به خشونت، سنگدلی، بداخلاقی و ستمکاری نیست، چه،

^۱. این که برخی، «هم صاغرون» را تحقیر و توهین و سخریه دانسته‌اند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۲۹)، نه از مفهوم کلمه برمی‌آید و نه با روح آموزه‌های اسلامی سازگار. چه، صاغر در لغت به معنی کسی است که به کوچکی راضی شود. (راغب اصفهانی، ص ۴۸۵) و خود را برتر نداند، بی آن که بار منفی و اهانت آمیز داشته باشد. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۵۰؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۳۵۴)

اصول اسلامی به طور کلی این عناصر را تقبیح و ممنوع کرده‌اند، بلکه مقصود، قاطعیت و صلابت در اجرای دستور الهی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، صص ۴۰۴-۴۰۵)

۳-۱-۶-۱. اسلام ایرانیان

از اتهامات رایج در برخی از رسانه‌ها و محافل علمپیر ضد اسلام و مسلمانان، ادعای تحمیل اسلام بر ایرانیان با اجبار و توسل به زور و کشتار است و چنان‌که پیشتر گذشت، برخی از مفسران گمان کرده‌اند مقصود از «قوم اولی باس شدید» در آیه ۱۶ سوره فتح، ایرانیان هستند!

پرداختن به این موضوع نیازمند مجالی دیگر است، با این حال به فراخور بحث به چند نکته اشاره می‌شود:

۱. مراحل حساس فتوحات، با مشورت امام علی (علیه السلام) صورت پذیرفت و طبق نظر حضرت، صرفاً یک سوم از سپاهیان کوفه و بصره - و نه سایر مناطق - به نبردهای مهم اعزام شدند و در نتیجه، از کشتار بی‌جهت مردم جلوگیری شد. (نک: نهج البلاغه، خطبه ۱۴۶؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، صص ۲۰۷-۲۱۰؛ طبری، بی‌تا، ج ۳، صص ۲۱۰-۲۱۱؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۱۲۲، ابن اثیر، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸)

۲. در مناطق گوناگونی که مسلمانان وارد می‌شدند، پیمان صلحی میان ساکنان آن منطقه با مسلمانان منعقد می‌گردید و از آن‌جا که ایرانیان اهل کتاب به‌شمار می‌رفتند، با تعهد شرایط ذمه از سوی آنان، جان و مال (نک: طبری، بی‌تا، ج ۳، صص ۲۲۴-۲۲۵؛ ۲۳۲) و حتی دین و مراکز عبادتشان در امان می‌ماند. (طبری، بی‌تا، ج ۳، صص ۲۳۳، ۲۳۵ و ۲۴۱)

۳. اصولاً جمعیت و توان نظامی مسلمانان در حدی نبود که بتواند با نیروی قهر و غلبه بر ایرانیان پیروز گردند. برای نمونه، در نبرد قادسیه، سپاهیان یزدگرد یکصد و بیست یا دویست هزار نفر و سپاهیان مسلمان سی و چند هزار نفر بودند. (طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۷؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۴۵) چنان‌که جمعیت آن روز ایران را در حدود ۱۴۰ میلیون تخمین زده‌اند ... و حال آن‌که تمام سربازان اسلام به شصت هزار نفر نمی‌رسیدند و وضع به گونه‌ای بود که اگر مثلاً ایرانیان عقب‌نشینی می‌کردند این جمعیت در میان مردم ایران

گم می‌شدند! بدین جهت، پیروزی مسلمانان را بایستی در عواملی همچون فساد دستگاه سیاسی و دینی وقت، و جذابیت اسلام برای ایرانیان جستجو کرد. (نک: مطهری، ۱۳۹۲، صص ۸۷-۹۰)

۴. ایرانیان در سده‌های بعد هدف حملاتی به مراتب سهمگین‌تر همچون حمله مغول (نک: دورانت، ۱۳۶۸، ج ۴، صص ۴۳۱-۴۳۳. نیز: مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۸) قرار گرفتند ولی نه تنها از آیین و فرهنگ مهاجم تأثیر نپذیرفتند، که آنان را نیز جذب اندیشه و فرهنگ خود ساختند. (نک: امین، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۵ و ج ۵، ص ۳۹۹)

نتیجه گیری

۱. اسلام دین دعوت و هدایت است و هر گونه تحمیل عقیده بر دیگران ممنوع می‌باشد.
۲. مفاد «لا اکراه فی الدین» نفی اجبار بر پذیرش عقیده و تغییر دین است نه نفی اجبار به هدایت از سوی خداوند. اکراه صرفاً می‌تواند در محدوده «رفتارها» تأثیرگذار باشد نه در باورهای درونی.
۳. آیات قتال را به طور کلی می‌توان در شش دسته جای داد: آیات تشویق‌کننده به جهاد، آیات دال بر لزوم جهاد دفاعی، آیات دعوت‌کننده به «جهاد آزادی‌بخش»، آیاتی که به مبارزه با کفار و مشرکان تا گرویدن آنان به اسلام و ریشه کن شدن شرک فرمان می‌دهند، آیات قتال با اهل کتاب و آیاتی که به طور مطلق به جهاد فرمان می‌دهند.
۴. از این بین، صرفاً دو دسته از آن‌ها به ظاهر اجبار مرتبط با عقیده را در بردارند. با این حال، تحلیل صحیح این آیات نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آن‌ها مفهوم اجبار کفار بر مسلمان شدن را القا نمی‌کنند، بلکه در مورد کفار اهل کتاب، پذیرش شرایط ذمه و قبول زندگی مسالمت‌آمیز، و در مورد بت پرستان، بر هم چیدن مظاهر بت پرستی و رفع موانع در برابر دعوت حق را هدف دارند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن اثیر، علی بن محمد، (۱۳۸۶ق). **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دارصادر، دار بیروت.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی تا)، **مسند احمد**، بیروت: دارصادر.
- ابن سعد، (بی تا)، **الطبقات الكبرى**، بیروت: دار صادر.
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قدامه، عبد الله، (بی تا). **المغنی**، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن کثیر، (۱۴۰۸ق). **البدایه و النهایه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ق). **لسان العرب**، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- ابن هشام، (۱۳۸۳ق). **السیره النبویه**، مصر: مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده.
- امین، سیدمحسن، (بی تا)، **امیان الشیعه**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۳ق). **صحیح البخاری**، بیروت: دارالفکر.
- تیمی، ابی حنیفه نعمان بن محمد، (۱۳۸۳ق). **دعائم الاسلام**، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قم: دارالمعارف.
- جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق). **احکام القرآن**، تحقیق محمدصادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق). **الصحاح**، تحقیق احمد بن عبد الغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت: دارالملايين للعلم.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، (بی تا). **وسائل الشیعه**، تحقیق عبد الرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خوئی، ابوالقاسم، (۱۳۹۵ق). **البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ چهارم، بیروت: دار الزهراء.
- دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۶۸ش). **تاریخ تمدن**، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران، انقلاب اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق). **مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، دمشق، دارالقلم، و بیروت، الدارالشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر، (بی تا). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل**، منشورات البلاغه.

- سبحانی، جعفر، (۱۳۸۵ش). *فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام*، چاپ نوزدهم، تهران، نشر مشعر.
- مفید، (۱۴۱۳ق). *الارشاد*، قم، موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
- صدر، محمدباقر، (۱۳۸۲ش). *اقتصادنا*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (بی تا). *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، (۱۴۰۴ق). الف. *عیون اخبار الرضا*، تحقیق حسین اعلمی، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت. مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۶ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت، دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر، (بی تا). *تاریخ طبری*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، (۱۴۱۷ق). *الخلاف*، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۴۰۵ق). *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- قطب راوندی سعید الدین هبی الله، (۱۴۰۵ق). *فقه القرآن*، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- قطب، سید، (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۷ش). *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مروارید، علی اصغر، (۱۴۱۰ق). *البنایع الفقهی*، بیروت، دار التراث، الدار الاسلامیه.

- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۱ش). **آزادی، ناگفته‌ها و نکته‌ها**، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۸۲ش). **جنگ و جهاد در قرآن**، تدوین و نگارش: محمد حسین اسکندری، محمد مهدی نادری قمی، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱ش). **انسان و سرنوشت**، چاپ یازدهم، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۱ش). **مجموعه آثار**، چاپ یازدهم، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۲ش). **خدمات متقابل اسلام و ایران**، چاپ چهل و هشتم، تهران: صدرا.
- مغنیه، محمدجواد، (۱۴۰۰ق). **هنده هی الوهانیه**، بی جا.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۳ش). **تفسیر نمونه**، چاپ شانزدهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نیشابوری، مسلم، (بی تا). **صحیح مسلم**، بیروت: دارالفکر.
- واحدی، علی بن احمد، (بی تا). **اسباب نزول القرآن**، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)
سال چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴

DOI: 10.22051/tqh.2017.14029.1509

انجبار ضعف سند و گونه‌های آن از منظر شیخ انصاری

محمد مهدی باقری^۱
محسن دیمه کار گراب^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۱۲/۰۹

چکیده

شیخ انصاری یکی از بزرگترین فقیهان اصولی و محقق امامیه در قرون متأخر به شمار می‌آید. در این میان تحقیقات وی پیرامون انجبار ضعف سند حدیث در جای‌جای میراث علمی وی از ابعاد گوناگونی چون علم رجال، اصول فقه، نقد سند و تاریخ حدیث قابل بررسی است. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد شیوه مواجهه شیخ انصاری با ضعف سند به دنبال تبیین و بررسی انجبار ضعف سند و گونه‌های آن از منظر شیخ انصاری می‌باشد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که انجبار با شهرت عملی، انجبار با شهرت

^۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع). (نویسنده مسؤول)

m.baqeri135@gmail.com

^۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد

mdeymekar@gmail.com

فتوایی، انجبار به اجماع منقول و محصل، انجبار با قواعد فقهی، انجبار ضعف راوی به روایت اصحاب اجماع از وی مهمترین گونه‌های انجبار ضعف سند در آثار اوست. نقل روایت با سندی صحیح و صحت روایت از منظر علماء امامیه به عنوان دو شیوه دیگر در دفاع از اعتبار حدیث و نیز واکاوی پیشینه انجبار و جایگاه آن در مکتب اصولیان از دیگر مباحث این نوشتار به شمار می‌رود.

واژه‌های کلیدی: شیخ‌انصاری، انجبار ضعف سند، شهرت عملی و فتوایی، اجماع منقول و محصل.

مقدمه

مقوله ضعف سند در میراث روایی امامیه یکی از مباحثی است که از دیرباز تاکنون ذهن فقیهان را به ویژه در حوزه استنباط و فقه استدلالی به خود جلب نموده است و هریک بر پایه مبانی و اصول حدیث شناسی خویش رویکرد خاصی در مواجهه با این پدیده داشته‌اند، در این میان با توجه به جایگاه فقهی و اصولی شیخ انصاری (د ۱۲۸۱ق) در نزد متأخران، و رویکرد وی در دفاع از اعتبار و حجیت برخی از روایات محکوم به ضعف سند، اهمیت بازخوانی شیوه و سبک او ضرورت می‌یابد؛ لذا مسئله اساسی این نوشتار آن است که شیخ انصاری در مواجهه با ضعف سند از چه شیوه‌هایی به منظور انجبار ضعف سند بهره برده است. لیکن پیش از پرداختن به این امر، پیشینه انجبار و جایگاه آن در مکتب اصولیان در سیر تاریخ حدیث با تحلیلی نوین بیان می‌شود:

۱. پیشینه و جایگاه «انجبار» در مکتب حدیثی فقیهان امامی

واکاوی پیامدهای تغییر و تحول در ملاکهای پذیرش حدیث و ارائه تقسیمات رباعی حدیث و فروع آن در مباحث تاریخ حدیث که شاید بتوان نقطه عطف آن را در مکتب ابن طاوس، علامه حلی و دیگران دانست و نیز موضع‌گیری‌هایی که توسط اخباریان و افرادی که گرایش به آنها داشته‌اند و نیز تدوین اصول و قواعد جدید در پذیرش حدیث از

جمله طرق متعدد انجبار ضعف سند از ناحیه اصولیان این احتمال را تقویت می کند که انجبار ضعف سندی به نوعی در مقابله با انتقادهای جدی اخباریان به اصولیان مبنی بر تقسیمات رباعی حدیث و فروع آن باشد که این تقسیم بندی جدید دامنه صحت روایات کتب اربعه را از میزان حداکثری و بلکه از صحت و قطعیت صدور تمام روایات کتب اربعه که اخباریان به آن باور داشتند، به میزان قابل توجهی می کاست.

از سوی دیگر این امر در مقام استنباط احکام برای اصولیان خالی از مشکل نبود زیرا روایات بسیاری از محدوده صحت حدیث خارج شده بود لذا گاه میزان روایات صحیح ناظر به یک حکم شرعی به یک یا دو مورد می رسید و گاه روایت صحیحی به اصطلاح متأخران برای یک حکم وجود نداشت لذا در مواجهه با این کاستی و خلأ جدی بازنگری در امر مذکور این ضرورت را برای اصولیان ایجاد می نمود که در بازنگری مجدد پس از تقسیم رباعی یک نوع ماده متمم برای این قانون جدید لحاظ نمایند.

لذا می توان تلاش هایی که از ناحیه اصولیان در تأسیس قواعد اصولی و ملاک های متعدد در پذیرش حدیث سامان یافت را به نوعی در راستای جبران این کاستی و خلأ جدی در استنباط احکام دانست و به نوعی در مسیر اعتبار بخشی به دسته ای از روایات بود که از محدوده صحت و اعتبار خارج شده بود. لذا انجبار ضعف سند به معیارها و ملاک های گوناگون به خوبی می توانست این کاستی و خلأ جدی را برطرف نماید.

در خصوص پیشینه «انجبار» گفتنی است که بکارگیری لفظ «انجبار» به محقق حلی (د ۶۷۶ق) می رسد به عنوان نمونه وی در «المختصر النافع» در مباحث وصیت به روایتی استناد کرده و در ادامه شهرت را منجبر ضعف آن دانسته است (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۶۶). وی در «المعتبر» نیز در ذیل روایتی که به دلیل واقفی بودن «علی بن ابی حمزه» محکوم به ضعف است، ضعف آن را با عمل اصحاب به این روایت و قبول کردن آن منجبر دانسته است (همو، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۸).

علامه حلی نیز از اصطلاح «اعتضاد» به منظور انجبار ضعف سندی استفاده کرده (نک: حلی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۲۰ و ج ۳، ص ۴۷ و ج ۸، ص ۵۵۰) پس از ایشان بکارگیری لفظ «انجبار» در میراث علمی فقیهان بعدی نیز دیده می شود (نک: شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۱،

ص ۲۰۸، ۲۹۵؛ مقصداد سیوری، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۴ و همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۹۱؛ شهید ثانی، بی‌تا، ص ۱۴۳).

البته برخی از گونه‌های انجبار در قرون چهارم و پنجم دیده می‌شود، به عنوان نمونه «تلقی به قبول» که به تصریح محقق حلی، صاحب جواهر و شیخ انصاری نوعی انجبار به شمار می‌رود (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۸؛ نجفی، بی‌تا، ج ۴۰، ص ۴۳؛ انصاری، کتاب الطهارة، ج ۴، ص ۴۱۸). در میراث علمی قرن چهارم و پنجم و پس از آن دیده می‌شود (رک: ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۶۳-۶۴ و ۷۸؛ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۶۱؛ همو، الفصول المختارة، ص ۹۷؛ همو، الإفصاح، ص ۱۲۹؛ کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۶۸؛ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۶، ۸۷؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۶، ۲۴۰؛ طبرسی، بی‌تا، ص ۱۶۵؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۴۴ و ج ۲، ص ۱۹ و ج ۳، ص ۲۴، ۲۴۶).

بکارگیری قاعده «انجبار» توسط فقیهان بعدی نیز به کار می‌رفت تا اینکه در میراث علمی «و حید بهبهانی» میزان بهره‌گیری از این قاعده به اوج خود رسید. «و حید بهبهانی» بر این باور است که همه فقهای متقدم و اکثر متأخرانی که قائل به حجیت خبر واحد هستند، بر جبران ضعف خبر به واسطه شهرت و امثال آن اتفاق نظر دارند (و حید بهبهانی، بی‌تا، ص ۴۸۷) و در صورت تعارض، خبر ضعیف منجبر را بر خبر صحیح مقدم می‌کنند (همان، ص ۴۹۱)، بلکه اخبار ضعیفی که فقهاء بدان استناد کرده‌اند، چندین برابر اخبار صحیح است، زیرا در غیر این صورت باب اثبات فقه به کلی بسته خواهد شد؛ زیرا شکی نیست که در «یک صدم» فقه نیز حدیث صحیح وارد نشده، و آن مقدار که حدیث صحیح رسیده، از جهات عدیده مبتلی به اختلالات بسیاری است (همان، ص ۴۸۷-۴۸۸).

در «الفوائد الرجالیة» نیز مبنای قبول خبر را به گونه‌ای سامان داده که حجیت خبر موثوق به جانشین حجیت خبر ثقه شده، یعنی، از افراط و تفریط پیشینیان (اخباری و اصولی) در قبول روایات دوری کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۵). بر پایه دیدگاه وی مبنی بر حجیت خبر موثوق به از یکسو و حجیت خبر ضعیف منجبر و ترجیح آن بر خبر صحیح در مقام تعارض، در میراث علمی وی گونه‌های متعدد انجبار ضعف سند به خوبی پیداست، به گونه‌ای که با بکارگیری قواعدی چون قاعده اصحاب اجماع، مشایخ الثقات، مشایخ اجازه،

وکالت معصومان(ع)، و افرادی که احمد بن محمد بن عیسی از ایشان روایت کرده، به عنوان دلیل و یا آماره بر وثاقت راویان و استفاده به منظور انجبار ضعف سند، تلاش بسیاری در دفاع از اعتبار حدیث انجام داد(نک: وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۳۲ و ج ۴، ص ۴۲ و ج ۶، ص ۲۰۴-۲۰۵ و ج ۸، ص ۳۷۱-۳۷۲ و ج ۹، ص ۱۴۲ و ج ۱۰، ص ۲۶۴، ۴۲۰).

گویا شکوفایی انجبار در میراث علمی وحید بهبهانی بی تأثیر از فضای احتجاجات و مناظرات او با یوسف بحرانی و دیگر اخباریان نباشد چه اینکه با شکوفایی و گستره محدوده «انجبار» به عنوان یک مسلک کارآمد حدیثی از یکسو از اعتبار روایات دفاع می‌شد[که در مکتب‌اصولی قرون هفتم به بعد با تحول ملاک صحت حدیث با تقسیمات رباعی، دامنه احادیث صحیح بسیار محدود شده بود، این امر با مخالفت‌های جدی اخباریان مواجه بود]، از سوی دیگر گستره روایات فقهی قابل استناد در عرصه استنباط فقهی گسترش می‌یافت.

به هر روی با مسلک حدیثی «انجبار» شکاف میان اصولیان و اخباریان امامی که یکی از زمینه‌های بروز آن تقسیمات رباعی حدیث بود، تا حدودی رفع می‌شد و به نظر می‌رسد بها دادن به انجبار و شکوفایی آن در شمار ابتکارات حدیثی وحید بهبهانی است. خلاصه اینکه اگرچه برخی از گونه‌های انجبار در قرون چهارم و پنجم دیده می‌شود لیکن «انجبار» در آثار وحید بهبهانی به اوج شکوفایی خود رسید و این روند در اصولیان بعدی همچون صاحب‌جواهر(نک: نجفی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰، ۳۹، ۱۸۲، ۳۷۵، ۳۷۶ و ج ۳، ص ۶۵، ج ۴، ص ۱۴۸، ۱۵۶) و شیخ‌انصاری به همین صورت ادامه یافت.

در میراث علمی فقیهان اصولیان برخی از گونه‌های انجبار دیده می‌شود که عبارت است از:

- انجبار با موافقت با قرآن کریم(مقدادسیوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲؛ طباطبایی حائری،

۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۶۲)

- انجبار با شهرت(نک: وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۱۴۲؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۲،

ص ۳۷۴)

- انجبار به عمل کردن اصحاب به روایت و تلقی به قبول (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۸)
- انجبار به اجماع منقول (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الصوم، ص ۲۷۸-۲۸۰) و انجبار به اجماع محصل (انصاری، ۱۴۱۵، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۳۰۴).
- انجبار با اصل (بحرالعلوم، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۱۲؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۳۹).
- انجبار با قواعد فقهی (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۴۶۸؛ انصاری، کتاب الطهاره، ج ۵، ص ۷۱).
- انجبار با نقل مشایخ الثقات و یا اصحاب اجماع از یک راوی (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۲۱۹ و ج ۱۰، ص ۴۲۰؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۶۶؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۱۶۰).
- در خصوص پیشینه این تحقیق نیز لازم به ذکر است که مقاله‌ای با عنوان «واکاوی شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث» پیش از تدوین مقاله پیش رو از همین نویسندگان به طبع رسیده است،^۱ که در آن نوشتار روش‌شناسی اندیشه نظام‌مند شیخ انصاری در شیوه‌های نقد سند حدیث بررسی شده است که توجه به ویژگی شخصیتی راویان (همچون اصحاب اجماع، مشایخ الثقات، مروی عنه احمد بن محمد بن عیسی، بنی فضال)، توجه به اضممار حدیث، بررسی اتصال سند، اشاره به مجهول بودن راوی، توجه به اشتراک راویان از مهمترین شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث بود.
- گفتنی است انجبار ضعف سند نیز یکی دیگر از شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث است که در مقاله پیشین در دو نمونه به اختصار بدان اشاره شد، لیکن مطالعات بیشتر در میراث علمی شیخ انصاری حکایت از این داشت که مقوله انجبار یکی از پرکاربردترین شیوه‌های رجالی و نقد سندی شیخ انصاری است که نه تنها در حد یک

^۱. دیمه کار، محسن و محمد مهدی باقری، (تابستان ۱۳۹۵)، «واکاوی شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث»، مجله مطالعات اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، سال چهارم و هشتم، شماره ۱۰۵، صص ۶۵-۸۷.

مقاله که در قالب پایان نامه نیز قابل بررسی است افزون بر اینکه تاکنون هیچ پژوهشی پیرامون انجبار و گونه‌های آن در میراث علمی شیخ انصاری سامان نیافته است. لذا نظر به جدید بودن این پژوهش و جذاب بودن آن در حوزه مباحث رجالی و فقه استدلالی و نیز تلاش روشمند آن در تبیین و تحلیل نوع اجتهاد شیخ انصاری در مواجهه با برخی از اسناد روایی محکوم به ضعف در مکتب اصولیان امامی، این پژوهش پژوهشی نظری و کاربردی در عرصه اجتهاد و فقه استدلالی به شمار می‌رود لذا بررسی علمی این موضوع در میراث علمی شیخ انصاری امری ضروری است که در این نوشتار به آن می‌پردازیم:

۲. روش شیخ انصاری در انجبار ضعف سند

یکی از نوآوری‌های شیخ انصاری این است که برای بحث انجبار با شهرت و یا هر اماره غیر معتبر به منطوق آیه نبا «...إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ...» (حجرات: ۶) استدلال نموده است به شرط آنکه «تبیین» را تحصیل عمومی ظن در نظر بگیریم، در این صورت خبر فاسقی که از عدم کذب آن در امان باشیم، حجت و پذیرفته خواهد شد.

بنابراین اخبار و روایات موثق و حسن را می‌توان پذیرفت بلکه حتی اخبار ضعیف را به شرط محفوف به قرینه صدق مثلاً با وجود شهرت منجبر گردیده باشند را می‌توان پذیرفت (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶).

این مطلب نشان می‌دهد که ایشان در نگاه اصولی خویش چنین رویه اعتدالی را برگزیده زیرا محل بحث این آیه در میان اصولیان برای استدلال به حجیت خبر واحد است و ایشان علاوه بر این مطلب بحث انجبار و ضوابط خاص آن را هم از آیه فهم نموده است. شیخ انصاری در برخی از موارد که سند روایت را ضعیف ارزیابی می‌کند به منظور جبران ضعف سند به قرائنی استناد می‌نماید که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۲-۱. انجبار با شهرت

انجبار با شهرت گونه دیگری از انجبار در آثار شیخ انصاری است که در بخش‌های زیر قابل بررسی است:

۲-۱-۱. انجبار با شهرت عملی

شهرت عملی عبارت است از اینکه بیشتر فقها طبق حدیثی عمل نموده و طبق آن فتوا داده باشند اعم از اینکه مشهور محدثین این حدیث را نقل کرده باشند یا خیر (رک: نائینی - خویی، ۱۳۵۲ش، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۰؛ مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۶۹).
در اینکه شهرت عملی ضعف روایت را منجر می‌کند و کاشف از محفوف به قرینه بودن روایت است، هیچ اشکالی وجود ندارد (نائینی - خویی، ۱۳۵۲ش، ج ۲، ص ۱۰۰) البته گروهی از فقها معتقدند که شهرت عملی نمی‌تواند ضعف سند را جبران نماید، همانگونه که اعراض اصحاب نمی‌تواند حدیث صحیح یا موثوق را از درجه اعتبار ساقط نماید. این عقیده را برخی از فقهای شیعه مانند صاحب مدارک پذیرفته‌اند. به هر روی شیخ انصاری در گروه اول قرار دارد چه اینکه از شهرت عملی به منظور انجبار ضعف سندی استفاده کرده که به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم:

الف- در مسائل پیرامون «وجوب تعیین الإمام» به روایتی از سکونی اشاره کرده و تصریح کرده که ضعف سند این روایت به سکونی بر فرض ثبوت ضعف، به عمل اصحاب امامی همانگونه که نقل شده انجبار می‌یابد (انصاری، ۱۴۱۵، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۴۰۱؛ شهید ثانی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۹۹۹).

ب- وی درباره کیفیت نماز احتیاط در ارتباط با مسأله شک بین دو و سه و چهار، به روایت مرسلی از «ابن ابی عمیر» از یکی از اصحاب از امام صادق (ع) استناد کرده (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۵۳؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۸۷). وی در ادامه می‌نویسد: مرسل بودن سند علاوه بر اینکه این روایت از «ابن ابی عمیر» می‌باشد، با شهرت انجبار می‌یابد (انصاری، ۱۴۱۳، أحكام الخلل فی الصلاة، ص ۱۶۰).

این مطلب ناظر به مبنای وی در خصوص اصحاب اجماع و مشایخ الثقات است که مشایخ الثقات به جز از ثقات نقل حدیث نمی کنند. توضیح اینکه شیخ طوسی در باب تعارض دو روایت تصریح می کند: اگر یکی مسنداً روایت را نقل نموده باشد و دیگری مرسل، به حال مرسل نگاه می شود (قاعده بر تقدم مسند بر مرسل است)، اما اگر مرسل از کسانی باشد که جز از ثقه نقل روایت نکند، بنابراین هیچ ترجیحی برای خبر دیگری بر خبر او نیست (روایت او نیز در حکم اعتبار مسند خواهد بود) لذا دانشمندان امامی بین روایات ابن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، بزندی و دیگر ثقات که جز از ثقه روایت نمی کنند، و بین روایات مسند دیگران قائل به تساوی شده اند (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۴).

لذا به صراحت سه تن از ایشان را ثقه دانسته که منشأ قاعده ای در علم رجال گردیده است. بر اساس این قاعده، مراسیل «ابن ابی عمیر»، «صفوان بن یحیی» و «بزندی» در حکم مسانید است (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۵۴).

شیخ انصاری از این قاعده به مثابه یک مبنای رجالی در نقد سند استفاده نموده است. به عنوان نمونه در ذیل روایتی از مشایخ ثلاثه از «بزندی» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۲۰؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۲۲۲-۲۲۳). درباره «بزندی» می نویسد: «لا یروی إلّا عن ثقه» (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۷۸-۷۹).

وی در ذیل روایت دیگری از «بزندی» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۵؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۱). نیز به این عبارت درباره «بزندی» استناد کرده و بر اساس این قاعده، روایت «بزندی» از «ضحاک بن زید» را مؤید و بلکه دلیلی بر وثاقت «ضحاک بن زید» دانسته علاوه بر اینکه تقدم «بزندی» بر «ضحاک بن زید» را با توجه به اینکه «بزندی» از اصحاب اجماع می باشد را موجب بی نیازی از تشخیص وضعیت رجالی «ضحاک بن زید» دانسته است (انصاری، ۱۴۱۵، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۴۶).

ج- وی در مباحث روزه، «مضمضه نمودن آب در هنگام روزه برای خنکی فضای دهان و کم شدن عطش اگر در حین انجام این عمل آب از دهان پایین رود که سهوا و یا بدون اختیار باشد»، بنا بر مشهور [بلکه بنا بر اجماع] را موجب قضاء روزه دانسته و در ادامه دلالت روایت سماعه (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۱۱) و

یونس (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۰۷؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۰۵) را ناظر به این حکم دانسته و ضعف این دو روایت را با شهرت منجبر دانسته است (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الصوم، ص ۱۴۹-۱۵۰).

گویا ضعف روایت اول به دلیل واقفی بودن «عثمان بن عیسی» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۰۰؛ طوسی، بی تا، ص ۳۴۶؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۴۰ و ۳۶۰). و به دلیل «سماعه بن مهران» که علاوه بر توثیق در برخی کتب رجال واقفی ذکر شده باشد (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۷؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۲۲۸). و چه بسا در روایت «سماعه» به این دلیل باشد که شیخ انصاری این روایت را به صورت مرسل از «من لایحضره الفقیه» نقل کرده و یا اگر به مسند بودن آن در تهذیب دقت داشته سند روایت در تهذیب به صورت صحیح به «عثمان بن عیسی» رسیده لکن وی ظاهراً غیر امامی و بنا بر قولی از اصحاب اجماع است.

البته در مورد «عثمان بن عیسی» این نکته‌ای را که از اصحاب اجماع است را کشی بیان نموده، علامه نیز ضمن اذعان به واقفی بودن وی طریق شیخ صدوق به سماعه را که در میان سلسله روایات عثمان بن عیسی وجود دارد را حسن دانسته و در مورد واقفی بودن وی نیز ادله از وحید بهبهانی و سید بحر العلوم وجود دارد که این مدعا را کمرنگ می‌نماید (وحید بهبهانی، تعلیقه علی منهج المقال، ص ۲۴۰؛ بحر العلوم، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۱۰). اما ضعف روایت دوم به دلیل وجود «سهل بن زیاد» در سند است که در برخی کتب رجال ضعیف شمرده شده (ابن غضائری، ۵۹؛ نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۸۵). شیخ طوسی نیز گاه او را تضعیف و گاه توثیق کرده (طوسی، بی تا، ص ۲۲۸؛ همو، ۱۴۱۵، ص ۳۸۷؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۲۲۸). شیخ انصاری امر «سهل بن زیاد» را سهل تلقی نموده که گویا وی در اینجا متأثر از دیدگاه مجلسی است که به دلیل اینکه از مشایخ اجازه بوده، ضعف وی را مضر به سند ندانسته (مجلسی، ۱۴۲۰، ص ۹۱؛ همو، ۱۴۰۴، مرآة العقول، ج ۱۹، ص ۱۷۱). و نیز متأثر از مجلسی اول که او نیز با اشاره به این مطلب به تفصیل ضعف وی را غیر ثابت دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۵۱۴).

و نیز به دلیل موقوف بودن روایت به «یونس بن عبد الرحمن» باشد. از سوی دیگر شرط استفاده از قاعده صحت حدیث اصحاب اجماع در نگاه افرادی که این قاعده را

پذیرفته‌اند، این بود که سند حدیث به صورت صحیح به یکی از اصحاب اجماع برسد لکن در سند روایت یونس، «سهل بن زیاد» وجود دارد و این روایت موقوف به یونس است و به نظر می‌رسد روایت موقوف از اصحاب اجماع در نگاه شیخ انصاری مشمول قاعده مذکور نشود.

شیخ انصاری گاه ضعف سند یک روایت را با «عدم خلاف در مسأله» منجبر دانسته که بیانگر این است که فقیهان امامی در خصوص آن مسأله با یکدیگر اختلاف نظر نداشته‌اند (رک: انصاری، ۱۴۱۵، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۵۲۵-۵۲۶؛ انصاری، ۱۴۱۳، أحكام الخلل فی الصلاة، ص ۱۳۸؛ انصاری، ۱۴۱۵، القضاء و الشهادات، ص ۴۰-۴۱). انجبار به عدم خلاف در مسأله نیز از مواردی است که در شمار شهرت عملی می‌گنجد. در خصوص بکارگیری مستقل این اصطلاح در کنار اصطلاح شهرت و اجماع، گویا تعبیر به «عدم خلاف در مسأله» در مواردی است که از شهرت بسیار قریب به اجماع برخوردار باشد.

شیخ انصاری گاه در کنار شهرت به عدم اختلافی بودن مسأله نیز اشاره کرده است رک: کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۵۸۴؛ کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۲۴۲). عدم خلاف اولاً از اعتبار کمتری برخوردار است، ثانیاً در طول شهرت قرار دارد نه در کنار آن بدین دلیل که اولاً باید مسأله عدم خلاف باشد و ثانیاً به قدری در میان فقها مورد پذیرش بوده باشد که به درجه شهرت رسیده باشد در آن صورت اعتبار بهتری خواهد داشت، لذا می‌توان اجماع را به لحاظ طولی بالاتر از شهرت دانست زیرا محصول اجماع علاوه بر آنچه که در درون شهرت است گویی حکایت از یک بیانیه مشترک دارد که به تأیید مجمعین رسیده است.

تلقی به قبول شدن از منظر امامیه نیز در ذیل شهرت عملی است مانند نمونه‌های زیر (رک: انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الطهارة، ج ۴، ص ۴۱۸؛ همو، بی‌تا، ص ۲۹۰؛ همو، ۱۴۲۵، کتاب الحج، ص ۸۲-۸۳؛ همو، ۱۴۱۳، کتاب النکاح، ص ۱۰۰). به عنوان نمونه وی در تأیید دیدگاه تسامح در ادله سنن به ادله گوناگونی استدلال کرده که یکی از آن ادله «روایات من بلغ» است وی پس از نقل نمونه‌های متعددی از آن روایات که برخی از آنها صحیح می‌باشد، می‌نویسد: این روایات با وجود صحت برخی از آن روایات، به دلیل تعاضد

یکدیگر و تلقی به قبول شدن در میان بزرگان امامیه بی نیاز از بررسی سندی است (رسائل فقهیه، ص ۱۳۷).

گویا ایشان اندیشه‌ای که بعدها توسط آیه‌الله بروجردی به صورت اصطلاحی بیان شد، در فقه خویش به کار گرفته است، اندیشه‌ای که در نظرات امام خمینی (ره) نیز نمایان است (بروجردی، ۱۴۱۶، ص ۱۹؛ همو، ۱۴۱۵، ص ۵۴۴؛ امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۲).
به عبارت بهتر مجموعه اماراتی که دست به دست هم داده است تا فقهای متاخر را به این نتیجه برساند که با توجه به وجود اصول دست‌اول روایثه و شیوع بهره‌مندی از آن به نحوی که احتمال پدیده جعل را تا حد زیادی پایین آورده که از مویدات تقویت این احتمال اهتمام اصحاب ائمه در جمع‌آوری و تدوین کتب مبوب و تدوین شده است (رک: انصاری، بی‌تا، ج ۱، ۱۶۷-۱۶۸) که باعث شکل‌گیری مفهوم اصول متلقاتی (شهرت‌متقدمان) هستیم که از لابلا آثار فقهی ایشان آن را بدست آورد، البته جعل این اصطلاح به صورت تعینی را آیه‌الله بروجردی پایه‌گذاری نمود.

۲-۱-۲. انجبار با شهرت فتوایی

شهرت فتوایی آن است که بیشتر فقهای عظام طبق حکمی از احکام فتوا داده باشند بدون اینکه مدرک فتوا برای ما روشن باشد، بلکه مجرد شهرت فتواییه است حال اعم از اینکه طبق فتوای مشهور اصلا حدیثی نباشد و یا باشد، ولی ما یقین داشته باشیم که آن حدیث مدرک این فتوا نیست و یا ما شک داشته باشیم و ندانیم که مدرک این فتوا آن حدیث است یا خیر (رک: نائینی-خویی، ۱۳۵۲ ش، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۰؛ مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۶۹).

گروهی از علما از قبیل شهید اول و فقهاء دیگر شهرت فتوایی را حجت از جمله ظنون معتبره دانسته‌اند (رک: آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۹۴) در مقابل بسیاری از فقیهان و اصولیان شهرت فتوایی را حجت نمی‌دانند، به عنوان نمونه آخوند خراسانی ادله اقامه شده همانند «فحوای ادله حجیت خبر واحد»، «تنقیح مناط»، «علتی» که در آیه نباء ذکر شده، و

یا روایاتی همانند «مقبوله ابن حنظله» بر حجت شهرت فتوایی را مخدوش دانسته است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۹۲).

چنین می‌نماید که شهرت فتوایی از شمار ظنونی است که در تحت اصل «حرمة العمل بالظن» باقی مانده و دلیل قاطعی بر حجیت آن نیست و دلایلی هم که طرفداران حجیت آن آورده‌اند ضعیف است (رک: آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۹۴-۱۹۸؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۶۹).

شیخ انصاری در این گروه قرار دارد وی شهرت فتوایی را به عنوان ظنون خاص نمی‌پذیرد، البته تصریح می‌کند اعتقاد به حجیت آن (شهرت) از حیث آنکه مفید ظنی می‌باشد و از باب انسداد باب علم معتبر و حجت شده است بعید نیست (رک: انصاری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۵). به عبارت دیگر اگر قائل به دلیل انسداد باب علم شویم (یعنی دستمان از ادله خاص که اعتبار آن ثابت شده است کوتاه شد می‌توان به ادله ظنیه‌ای که دلیلی بر اعتبار آن نداریم و صرفاً یک نوع رجحان ایجاد می‌کند قائل شد) بگوییم که برای ما حجت است.

با این وجود شیوه وی در فقه چنین است که ادله‌ای مثل همین شهرت فتوایی را به عنوان موید ذکر کنند نه دلیل مستقل، در واقع الفاظ بیان شده شیخ انصاری در کتب فقهی خویش دقیق است زیرا در برخی از لفظ یدل و در برخی از موارد هم یوید استفاده نموده است (و یوید بفتوی الاصحاب).

نمونه‌های زیر بیانگر این شیوه انجبار ضعف سند در آثار شیخ انصاری است:

الف- در ارتباط با برخی از مبطلات روزه به روایتی مضمراً از «سلیمان بن حفص» اشاره کرده و در ادامه این روایت را با فتوای گروهی از دانشمندان بزرگ متقدم و متأخر امامی منجبر دانسته است (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۱۴؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۴؛ کتاب الصوم، ص ۴۷).

ب- وی در مباحث پیرامون غسل میّت به روایت مرسلی اشاره کرده (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۴۱). و در ادامه ضعف سند را به دلیل موافقت با قرآن و فتوای فقیهان امامی منجبر دانسته است (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الطهارة، ج ۴، ص ۲۰۸).

ج- در ارتباط با مسائل اختیار حق فسخ نکاح به دو روایت از «سکونی» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۴۱۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۵۱؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۳۰). و «إسحاق بن عمار» استناد کرده (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۳۰-۴۱۳). و ضعف این دو روایت را با فتوای بیشتر فقهاء و حکایت اجماع در «الغنیة» منجبر دانسته است (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب النکاح، ص ۴۴۲-۴۴۳).

ضعف روایت اول به دلیل «عامی» بودن «سکونی» است (ابن داود حلی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۶؛ حلی، ۱۴۱۱، ۱۹۹). ضعف روایت دوم نیز به دلیل «إسحاق بن عمار» که نجاشی او را توثیق کرده (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۷۱). لکن شیخ طوسی علاوه بر توثیق، او را فطحی دانسته است (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۱؛ همو، بی تا، ص ۳۹). لکن سید بحر العلوم در «الفوائد الرجالیة» به تفصیل به بازشناسی شخصیت رجالی «سکونی» پرداخته و پس از بیان ادله گوناگون قائل به وثاقت وی شده است (بحر العلوم، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۴). لذا در صورت اثبات وثاقت «سکونی» نیازی به قاعده انجبار نیست.

ارزش شهرت روایت در نگاه شیخ انصاری به اندازه‌ای است که اگر روایتی صحیح باشد، وی صحت آن را به تنهایی به منظور پذیرش آن روایت، کافی نمی‌داند بلکه باید خلاف مشهور و موافق با دیدگاه عامه نباشد (به عنوان نمونه نک: انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الصوم، ص ۹۲-۹۳).

ارزش شهرت فتوایی در نگاه شیخ انصاری به اندازه‌ای است که اگر روایتی صحیح باشد، وی صحت آن را به تنهایی به منظور پذیرش آن روایت، کافی نمی‌داند بلکه باید خلاف مشهور و موافق با دیدگاه عامه نباشد (به عنوان نمونه نک: انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الصوم، ص ۹۲-۹۳).

۲-۲. انجبار به دلیل اجماع

انجبار به دلیل اجماع گونه دیگری از انجبار ضعف سندی است که در دو بخش زیر قابل بررسی است:

۲-۱-۲. انجبار به اجماع منقول

اجماع در اصطلاح به دو دسته تقسیم می‌شود: اجماع محصل و اجماع منقول. مراد از اجماع محصل اجماعی است که فقیه خودش با جستجو در اقوال اهل فتوا آن را بدست می‌آورد (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۲۰). و مقصود از اجماع منقول آن اجماعی است که فقیه خودش آن را بدست نیاورده، بلکه فقیه‌ای که آن را بدست آورده برایش نقل می‌کند، خواه این نقل با یک واسطه باشد یا با چند واسطه (همان، ج ۳، ص ۱۲۰). طبعاً اجماع محصل از اعتبار بیشتری نسبت به اجماع منقول برخوردار است، البته هر دو اجماع مادامی که کاشف از رأی معصوم (ع) نشود فاقد حجیت است.

در موارد زیر می‌توان به وجود این نوع از انجبار در آثار شیخ انصاری پی‌برد:

الف- در مباحث مکاسب محرمه به حرمت «نجش» اشاره کرده و دلیل آن را روایتی نبوی دانسته که در آن ناجش و منجوش لعنت شده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۲۸۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۴۵۹). و ضعف آن به اجماع منقول از «جامع المقاصد» و «المنتهی» مبنی بر حرمت نجش منجر می‌داند (حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۳۱۵؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۹).

نجش افزودن بر قیمت کالا است، بدون قصد خرید تا دیگران بشنوند و به خاطر افزایش او بر آن بیفزایند حال چه با هماهنگی و یا بدون هماهنگی با فروشنده باشد (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب‌المکاسب، ج ۲، ص ۶۱-۶۲).

ب- در ارتباط با مسأله جواز افطار برای پیرمرد و پیرزن به روایتی از «ابراهیم بن ابی‌زیاد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۶؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۰۷-۳۰۸). استناد کرده و ضعف آن را به اجماع منقول و عدم خلاف در این مسأله منجبر دانسته (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب‌الصوم، ص ۲۷۸-۲۸۰). «ابراهیم بن ابی‌زیاد» در کتب رجال توثیق و تضعیفی درباره وی نقل نشده است، لذا مجلسی این روایت را مجهول می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۵۸۷).

برای مشاهده نمونه‌های دیگر از این دست رک: انصاری، کتاب‌الطهارة، ج ۴، ص ۱۰۶-۱۰۷ و ص ۴۰۱-۴۰۲ و ج ۵، ص ۱۹۵-۱۹۷؛ کتاب‌الصلاة، ج ۱، ص ۲۸۶ و ج ۲،

ص ۲۷۷ و ۳۴۱ و ۳۵۲-۳۵۳؛ کتاب الصوم، ص ۱۳۷؛ کتاب الزکاة، ص ۷۶-۷۷ و ۱۵۶ و ۲۹۶-۲۹۷؛ کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۷۴).

در مورد اجماع منقول می‌توان به این مطلب از شیخ انصاری اشاره کرد که به شرط قائل شدن به وجود تلازم عادی میان اجماع نقل شده و موافقت با قول معصومین و یا وجود دلیل ظنی معتبر در نزد ما که با مضمون اجماع موافق باشد می‌توان آنرا پذیرفت که برای حصول آن طرق مختلفی وجود دارد و برخی از آنها را هم نقد می‌نماید.

اول: ناقل اجماع حسا علم وجود قول امام برایش حاصل شود که شیخ انصاری با قاطعیت عدم وجود چنین طریقی را حتی میان شیخ طوسی و سید مرتضی محال می‌داند.

دوم: قاعده لطف که توسط شیخ طوسی مطرح شده است برای پذیرش اجماع منقول که بعید است فقها بر حکمی متفق شوند و اگر نادرست باشد، امام آنرا به نحوی متذکر سازد که این نیز نزد شیخ انصاری پذیرفته نیست زیرا طریق علمی محسوب نمی‌شود.

سوم: طریق حدسی که حصول آن به دو صورت است که یا از مبادی محسوس حاصل شود یعنی به نوعی بازگشت به طریق حس می‌نماید و یا حدس حاصل از اخبار جماعت متفقی باشد که برای حدس زننده علم به عدم خطا بودن اجتماعشان شود، لکن الزاما اخبارشان عاداتا مطابق قول معصوم نخواهد بود. در نتیجه شیخ انصاری به دلیل عدم وجود مستند برای اجماع منقول در مقام عمل حکم به توقف داده‌اند (انصاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۰-۸۷).

به بیان دیگر شیخ معتقد است که اگر برای فقیهی که خود تتبع در فتاوا نموده است احتمال قائل شدن به اینکه قول معصوم را هم تتبع نموده باشد بنابراین اشکالی در حجیت چنین اجماع منقولی نخواهد بود و از این لحاظ ملحق به خبر واحد است که احکام خاص خود را برای پذیرش دارد.

البته شیخ وقوع چنین حالتی را منتفی دانسته است (همان، ص ۹۵). ولی از طرف دیگر ادعای چنین اجماعی از اهل فتوا را بنا بر محتمل بودن و لحاظ نمودن کتب و آرای فقهای متقدم توسط مدعین را امری محتمل شمرده‌اند که باعث می‌شود خبر را عن حس که حجت است تلقی کنیم منتهی با وجود شروطی مثل امارات مویدی برای آن. اما آنچه که

در روش و داب شیخ انصاری بارز است استفاده از اجماع منقول در فروع فقهی است آن هم هنگام خالی شدن از ادله اصلی و فقط به عنوان موید در یک مساله کار آیی دارد که صحت این ادعا را می توان در چارچوب نظریه انجبار مشاهده نمود.

۲-۲-۲. انجبار به اجماع محصل

دو نمونه زیر گویای انجبار به اجماع محصل از منظر شیخ انصاری است:

الف- در ذیل شرط ذکوریت برای امام جماعت ابتدا دلیلی از اجماع نقلی که توسط شیخ طوسی، علامه و شهید اول مطرح شده است می آورد و پس از آن پا را فراتر نهاده که گویی خود ایشان با توجه به تبعی که انجام نموده اند و آنرا در اکثر کتب امامیه یافته اند و یا با توجه به اینکه اعلام فقهای شیعه در قرون متفاوت ناقل اجماع بر حکمی یکسان بوده اند برایشان علم به وجود چنین اجماعی شده است که از این اجماع به اجماع محصل یاد کرده اند که ضعف روایات بدان منجبر می شود (انصاری، ۱۴۱۵، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۳۰۴).

ب- وی در مباحث روزه «معاودة الجنب النوم ثالثا عقیب انتباهتین» را از مفطرات موجب قضاء و کفاره دانسته و پس از اشاره به اجماع، احتمال داده که دلیل آن، روایت سلیمان بن جعفر مروزی (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۱۲). و روایت ابراهیم بن عبدالحمید باشد (همو، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۱۲-۲۱۳). سپس می نویسد: ضعف سند این دو روایت خدشه وارد نمی سازد به دلیل انجبار آن با اجماعات محکیه [بلکه با شهرت محکیه] بلکه ظاهرا به اجماعات محصل (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الصوم، ص ۱۷۳).

۲-۳. انجبار با قواعد فقهی

قواعد فقه، فرمول های بسیار کلی هستند که منشأ استنباط قوانین محدودتر می شوند و به یک مورد ویژه اختصاص ندارند، بلکه مبنای قوانین مختلف و متعدد قرار می گیرند (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲-۳). نمونه های زیر گویای انجبار ضعف سند روایت با قواعد فقهی در آثار شیخ انصاری است:

الف- در مباحث وجوب تبعیت مأموم از امام به این مسأله پرداخته که آیا متابعت در صحت جماعت شرط است یا نه متابعت واجب تعبدی است و نماز جماعت با اخلال در متابعت باطل نمی‌شود. ایشان قول اول مبنی بر اینکه متابعت شرط در صحت جماعت می‌باشد را مبتنی بر ظهور روایتی از پیامبر(ص)(ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۳۲۲) دانسته و این روایت نبوی را با قاعده توقیفی بودن عبادت منجر می‌داند(انصاری، ۱۴۱۵، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۳۷۶ و ۳۸۰). در سند این روایت در أمالی صدوق برخی رجال عامه وجود دارند. بخشی از این روایت در مصادر اهل سنت نقل شده است(رک: بخاری، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۷؛ مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۸).

ب- شیخ انصاری در مسأله شیر حیوان مرده، ابتدا طهارت آن را قوی دانسته لکن در ادامه به تقویت قول به نجاست آن پرداخته است و در ادامه مباحث خویش به روایتی از «وهب بن وهب» از حضرت علی(ع) استناد کرده که ایشان شیر گرفته شده از حیوان مرده را حرام دانسته‌اند(حمیری، بی تا، ص ۶۳-۶۴؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۷۶-۷۷). و تصریح کرده که این روایت گرچه از دروغگوترین مردم(وهب) نقل شده(کشی، ۱۳۴۸، ص ۳۰۹). و موافق با مذهب عامه می‌باشد لکن این روایت با قاعده انجبار می‌یابد... (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الطهارة، ج ۵، ص ۷۰-۷۱).

مراد شیخ انصاری از قواعد مذکور، «عموم دلیل نجاسة أجزاء الميتة» و «عموم ما دل علی انفعال المانع بملاقاة النجس» بوده که روایت «وهب بن وهب» موافق با این دو قاعده بوده و روایات طهارت آن مخالف با این دو قاعده است(رک: فقه الشیعة - کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۳۹۷-۳۹۹). برای مشاهده نمونه دیگر رک: انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۷۴-۷۵ و ج ۲، ص ۱۵۰).

۲-۴. انجبار ضعف راوی به روایت کردن اصحاب اجماع از وی

«اصحاب اجماع» اصطلاحی در علم رجال است که مراد از آن هجده نفر از اصحاب معصومانند که کشی در مورد تصدیق و تصحیح روایات آنان از منظر امامیه ادعای اجماع کرده است(رک: کشی، ۱۳۴۸، ص ۵۵۶، ۳۷۵، ۲۳۸).

شیخ انصاری گاه ضعف راوی حدیث را با روایت کردن اصحاب اجماع از وی منجبر دانسته است. به عنوان نمونه شیخ انصاری در ادامه مسائل «منزوحات بشر» در «کتاب الطهاره» پس از اشاره به روایتی از «ابن ابی عمیر» از «کردویه» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱۳). ضعف «کردویه» را به روایت کردن «ابن ابی عمیر» از او منجبر دانسته و در کنار آن با شهرت در این مسأله نیز استناد کرده است (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الطهاره، ج ۱، ص ۲۴۳).

ضعف «کردویه» به دلیل آن است که در کتب رجال ذکری از وی به میان نیامده لذا مجهول الحال است (عاملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۱۸؛ مجلسی، ۱۴۲۰، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۸۳). از سوی دیگر شرط بکارگیری قاعده اصحاب اجماع این است که سند به صورت صحیح به یکی از اصحاب اجماع برسد (رک: وحید بهبهانی، بی تا، ص ۲۹-۳۰). در این صورت ارسال سند پس از این افراد و نیز نقل از راوی مجهول و مهمل خدشه‌ای به اعتبار سند وارد نمی‌سازد و به تعبیر شیخ انصاری موجب بی‌نیازی از تشخیص وضعیت رجالی مروی عنه ایشان می‌شود (رک: انصاری، ۱۴۱۵، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۴۶). که در این مورد شرط مذکور محقق است. نکته دیگر اینکه همگامی شیخ انصاری با وحید بهبهانی در بکارگیری این قاعده و حتی احتمال تأثر از وی در این مبنا به خوبی نمایان است.

۳. شیوه‌های دیگر شیخ انصاری در اعتبار بخشی به روایت

دو شیوه آتی نیز از دیگر شیوه‌های شیخ انصاری در اعتبار بخشی به روایت است:

۳-۱. نقل روایت با سندی صحیح

شیخ انصاری گاه در مواجهه با ضعف سندی یک روایت به نقل همان روایت به سندی صحیح در کتب روایی دیگر اشاره کرده که این امر در نمونه‌های زیر به خوبی پدیدار است:

الف- وی در خصوص نماز گزاری که نمی‌داند چند رکعت خوانده است، وجوب اعاده نماز را به دلیل روایات مستفیضه بر دیدگاه جواز بناء بر اقل، ترجیح داده است مانند روایتی از ابوالحسن (ع) (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۸۷) و در ذیل آن می‌نویسد:

«اگرچه این روایت در تهذیب به طریقی نقل شده که در آن «عباد بن سلیمان» وجود دارد و او ظاهراً مجهول است [که موجب تضعیف روایت می‌شود] لکن این روایت در «الکافی» به طریق محمد بن خالد برقی نقل شده است، که صحت آن بنا بر عدم ضعف برقی (مبنای ایشان به استناد گزارش شیخ طوسی) بعید نیست» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۵۸؛ انصاری، أحكام الخلل فی الصلاة، ۱۴۱۳، ص ۵۹-۶۰). ناگفته پیداست نقل روایت با طریق سند صحیح از جمله روش‌های وی در تقویت حدیث است.

نجاشی «محمد بن خالد برقی» را ضعیف (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۵). لکن شیخ طوسی او را ثقه دانسته (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۶۳). علامه حلی نیز به دیدگاه شیخ طوسی اعتماد کرده است (حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۳۹). شیخ انصاری نیز همچون علامه حلی دیدگاه شیخ طوسی مبنی بر توثیق وی را بر تضعیف نجاشی ترجیح داده است.

برای مشاهده نمونه دیگر رک: انصاری، ۱۴۱۳، کتاب النکاح، ص ۳۵۸-۳۵۹؛ همو، ۱۴۱۱، رساله فی الرضاع، ص ۳۹۷-۳۹۹؛ همو، ۱۴۱۳، کتاب الطهارة، ج ۵، ص ۳۴۲؛ همو، ۱۴۱۳، کتاب النکاح، ص ۳۸۹).

در موارد مذکور شیخ انصاری به صراحت نگفته است که این روایت سند دار سبب انجبار آن روایت ضعیف است، چه اینکه این موارد انجبار آن روایت نیست. بلکه طبعاً به همان روایت صحیح عمل می‌شود، لذا چه بسا انجبار در این موارد مطرح نباشد، چنانکه شیخ انصاری نیز در موارد مذکور به انجبار اشاره ای نکرده است، لیکن تلاش مذکور از شیخ انصاری در یادکردی از نقل همان روایات مرسل و ضعیف، با سند صحیح در کتب روایی دیگر به نوعی در راستای اعتباربخشی به آن روایت محکوم به ضعف و سند آن دیدگاه فقهی است لذا از این حیث عناوین مذکور در ذیل مباحث انجبار و تحت عنوان شیوه‌های دیگر شیخ انصاری در اعتبار بخشی به روایت بیان گردید.

۲-۳. صحت روایت از منظر برخی از علماء امامیه

گونه دیگری از انجبار ضعف سند، صحیح تلقی شدن روایت از ناحیه برخی از فقیهان امامی است. نمونه‌های زیر بیانگر این مطلب در آثار شیخ انصاری است:

الف - شیخ انصاری در ارتباط با کیفیت کفاره جماع در روزه ماه رمضان و افطار کردن بر حرام در این ماه به روایتی از اباصلت از امام رضا (ع) اشاره کرده و تصریح کرده که علامه حلی و شهید ثانی این روایت را صحیح دانسته‌اند (انصاری، کتاب الصوم، ۱۴۱۳، ص ۹۴؛ حلی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۷۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۰).

ب - وی روایتی از «ابوبصیر» و «سماعه بن مهران» را بیانگر این می‌داند که اگر بر کسی دو ماه روزه پی در پی واجب شد و از انجام این کار عاجز بود هجده روز روزه بگیرد (طوسی، ۱۳۶۵ ش، ج ۴، ص ۲۰۷-۲۰۸، ۳۱۲؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۷).

در ادامه روایت را صحیح و قابل اعتماد نمی‌داند مگر اینکه حکم مذکور شهرت داشته باشد، در غیر این صورت، حکم به وجوب صدقه به میزانی که توانایی دارد، بهتر است چنانکه صاحب مدارک و ابن جنید نیز و نیز شیخ صدوق در مقنع به دلیل روایتی از عبدالله بن سنان (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۴، ص ۱۰۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۱۵) که برخی از فقهاء آن را صحیح دانسته‌اند، چنین حکم کرده‌اند (انصاری، کتاب الصوم، ۱۴۱۳، ص ۱۸۹-۱۹۰).

گویا ضعف روایت اول به دلیل مجهول بودن «عبدالجبار بن مبارک» و نیز شاید به دلیل واقعی بودن «سماعه» (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۷) باشد. و چنانکه پیداست به منظور جبران ضعف آن با شهرت عملی فقها در این حکم اشاره نموده و همانگونه که در باب شهرت عملی بیان شده است بایستی مبنای استناد به چنین شهرتی وجود روایتی که از اعتبار قابل قبول (نه حد بالای اعتبار) برخوردار باشد که در مورد روایت عبدالله بن سنان وصف به صحت این روایت را که عده‌ای از فقها بدان قائل شده‌اند را می‌پذیرد و این روایت اساس و مبنای شهرت عملی واقع می‌گردد.

البته وصف به صحت روایت، لزوماً به معنی پذیرش آن روایت از منظر شیخ انصاری نیست بلکه چه بسا مخالفت آن با مشهور و موافقت آن با دیدگاه اهل سنت و احتمال حمل

آن بر تقیه موجب عدم پذیرش روایت گردد (رک: انصاری، ۱۴۱۵، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۳۸۰-۳۸۲).

گفتنی است ثمره قاعده انجبار، جذب حداکثری و دفع حداقلی روایات در حوزه استنباط فقهی و نیز دفاع از اعتبار کتب روایی متقدم امامی است. و شاید به نوعی تلاشی است در ارائه مکتب میانه نقد حدیثی میان مکتب اصولی و مکتب اخباری. لذا این موضوعگیری یک استراتژی هوشمندانه در مکتب اصولیان به شمار می‌رود به ویژه در برابر انتقادات اخباریان در باب تقسیم رباعی حدیث به روش اصولیان.

از سوی دیگر به هر اندازه که یک فقیه اصولی به میزان بیشتر و از طرق بیشتری در انجبار ضعف‌سندی بهره‌برد این امر در راستای جذب حداکثری و دفع حداقلی روایات در حوزه استنباط فقهی است که در میان فقیهان اصولی به نظر می‌رسد پس از وحید بهبهانی و صاحب جواهر، شیخ انصاری در زمره این گروه است زیرا وی همانگونه که جای جای این نوشتار به آن اشاره شد از شیوه‌های گوناگونی به منظور انجبار ضعف‌سندی استفاده کرده که این امر به خوبی در برابر اخباریان و اصولیان، شیخ انصاری را به صورت فقیه و اصولی میانه رو نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

۱. انجبار با شهرت عملی و شهرت فتوایی، انجبار به اجماع منقول و محصل، انجبار با قواعد فقهی، تلقی به قبول شدن از منظر امامیه، انجبار ضعف راوی به روایت کردن اصحاب اجماع، نقل روایت با سندی صحیح، صحت روایت از منظر برخی از علماء امامیه از وی مهمترین گونه‌های انجبار ضعف‌سند در آثار شیخ انصاری است.

۲. بهره‌گیری از گونه‌های متعدد انجبار ضعف‌سند در آثار شیخ انصاری به منظور دفاع از اعتبار حدیث به خوبی حکایت از جذب حداکثری روایات و یا رویکرد حداکثری به اعتبار روایات و گسترش قلمرو روایات در استنباط فقهی است. که این امر تلاشی نوین از یکی از فقیهان اصولی در عرصه اعتبار بخشی به روایت در میان دو طیف مکتب اصولی و مکتب اخباری است.

۳. شیخ انصاری در بحث انجبار با شهرت و اماره‌های دیگر به منطوق آیه نبا استدلال نموده است به شرط آنکه «تیین»، تحصیل عمومی ظن در نظر گرفته شود، در این صورت خبر فاسقی که از عدم کذب آن در امان باشیم، حجت و پذیرفته خواهد شد بنابراین اخبار و روایات موثق و حسن را می‌توان پذیرفت بلکه حتی اخبار ضعیف را به شرط محفوف به قرینه صدق مثلاً با وجود شهرت منجبر گردیده باشند را می‌توان پذیرفت. در حالی که محل بحث این آیه در میان اصولیان برای استدلال به حجیت خبر واحد است و لکن شیخ انصاری علاوه بر این مطلب بحث انجبار و ضوابط خاص آن را هم از آیه فهم نموده است که این امر از نوآوری‌های شیخ انصاری در عرصه علم الحدیث به شمار می‌رود.

۴. در میان فقیهانی که شهرت فتوایی را از جمله ظنون معتبره و حجت دانسته‌اند و فقیهان دیگر که به عدم حجیت آن باور دارند، شیخ انصاری شهرت فتوایی را بماهی حجیت ندانسته است و آن را به عنوان ظنون خاص نمی‌پذیرد، اما حجیت آن را از حیث آنکه مفید ظنی باشد، از باب انسداد باب علم، بعید ندانسته است، به هر روی در فقه اماراتی مانند شهرت فتوایی را به عنوان موید ذکر می‌کند نه دلیل مستقل.

منابع

- قرآن کریم.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹)، *کفایة الأصول*، قم: موسسه آل البیت علیهم السلام.
- آشتیانی، محمدحسن بن جعفر (۱۴۲۹ق)، *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور (۱۴۱۰)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۲)، *الأمالی*، قم: انتشارات کتابخانه اسلامی.
- _____، (۱۳۶۱)، *معانی الأخبار*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- _____، (۱۴۰۳)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
- _____، (۱۳۹۵)، *کمال الدین و تمام النعمه*، چاپ دوم، تهران: اسلامی.
- _____، (۱۴۱۳)، *من لایحضره الفقیه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۳۷۹)، **مناقب آل أبي طالب (ع)**، قم: مؤسسه انتشارات علامه.
- ابن غضائری، احمد بن ابی‌عبدالله (۱۳۶۴)، **رجال**، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن فهد حلّی، احمد (۱۴۰۷)، **المهذب البارع فی شرح المختصر النافع**، تحقیق مجتبی عراقی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- احمد بن حنبل (بی‌تا)، **مسند احمد**، بیروت: دار صادر.
- انصاری، مرتضی (۱۴۰۴)، **الاجتهاد و التقليد**، قم: کتابفروشی مفید.
- _____، (۱۴۱۶)، **فرائد الأصول**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم
- _____، (۱۴۱۳)، **أحكام الخلل فی الصلاة**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- _____، (۱۴۲۵)، **کتاب الحج**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- _____، (۱۴۱۵)، **کتاب الخمس**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- _____، (۱۴۱۵)، **کتاب الزکاة**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- _____، (۱۴۱۵)، **کتاب الصلاة**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- _____، (۱۴۱۳)، **کتاب الصوم**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- _____، (۱۴۱۳)، **کتاب الطهارة**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- _____، (۱۴۱۳)، **کتاب المکاسب المحرمة و البیع و الخيارات**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- _____، (۱۴۱۳)، **کتاب النکاح**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- _____، (۱۴۱۴)، **رسائل فقهية**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- _____، (۱۴۱۱)، **رسالة فی التحريم من جهة المصاهرة**، قم: دارالذخائر.
- _____، (۱۴۱۱)، **رسالة فی الرضاع**، قم: دارالذخائر.
- _____، (۱۴۱۵)، **رسالة فی الوصايا**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- _____، (۱۴۱۵)، **القضاء و الشهادات**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- بحر العلوم، سید مهدی (۱۴۲۷)، **مصابیح الأحكام**، به کوشش سید مهدی طباطبائی و فخر الدین صانعی، قم: منشورات میثم التمار

- بحر العلوم، سید مهدی (۱۴۰۵)، **الفوائد الرجالية**، به کوشش محمد صادق وحسین بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵)، **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، به کوشش محمد تقی ایروانی - سید عبد الرزاق مقرر، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بخاری، محمد بن إسماعیل (بی تا)، **صحیح البخاری**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، **المحاسن**، قم: دار الکتب الإسلامية.
- بروجردی، آقا حسین طباطبایی (۱۴۱۶)، **البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر**، مقرر حسینعلی منتظری، قم: دفتر حضرت آیه الله بروجردی.
- _____، (۱۴۱۵)، **نهاية الأصول**، تقریرات حسینعلی منتظری، تهران، نشر تفکر.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت (ع)
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰)، **تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة**، تحقیق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- _____، (۱۴۱۱)، **خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال**، قم: دار الذخائر.
- _____، (۱۴۱۳)، **مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، (۱۴۱۲)، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
- حمیری، عبد الله بن جعفر (بی تا)، **قرب الإسناد**، تهران، انتشارات کتابخانه نینوی.
- خوبی، سید ابوالقاسم، **أجود التقريرات**، تقریرات درس میرزای نائینی، قم: مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ش.
- _____، (۱۴۱۸)، **فقه الشیعة - کتاب الطهارة**، تقریر سید محمد مهدی موسوی خلخالی، قم: مؤسسه آفاق.
- _____، (۱۴۱۳)، **معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال**، بی جا، بی نا.
- _____، (۱۴۱۸)، **موسوعة الإمام الخوئی**، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
- دیمه کار، محسن و محمد مهدی باقری، (تابستان ۱۳۹۵)، «واکاوی شیوه های شیخ انصاری در نقد سند حدیث»، **مجله مطالعات اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد / مجله فقه و اصول**، سال چهل و هشتم، شماره ۱۰۵، صص ۶۵-۸۷.

- سبحانی، جعفر (۱۴۱۸)، **موسوعة طبقات الفقهاء**، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- شهید اول، محمد بن جمال‌الدین مکی عاملی (۱۴۱۹)، **ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة**، مؤسسه آل‌البت لایحیاء التراث.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی (بی‌تا)، **حاشیة المختصر النافع**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____، (۱۴۱۰)، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، تحقیق سیدمحمد کلاتر، قم: کتابفروشی داوری.
- _____، (۱۴۰۲)، **روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۳۹۰)، **تاریخ حدیث شیعه (۲)**، قم: دارالحدیث.
- طباطبایی حائری، سید علی بن محمد (۱۴۱۸)، **ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل**، به کوشش محمد بهره‌مند، محسن قدیری، کریم انصاری، علی مروارید، قم: مؤسسه آل‌البت (ع).
- طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، **إعلام‌الوری**، تهران: دارالکتب‌الاسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۱)، **اختیار معرفه الرجال**، انتشارات حیدریه، نجف.
- _____، (۱۳۹۰)، **الإستبصار فی ما اختلف من الأخبار**، دارالکتب‌الاسلامیة، تهران.
- _____، (۱۳۸۲)، **تلخیص الشافی**، تحقیق حسین بحر العلوم، قم: انتشارات‌المحیین.
- _____، (۱۳۶۵)، **تهذیب الأحكام**، تهران، دارالکتب‌الاسلامیة.
- _____، (۱۴۱۵)، **رجال الشیخ الطوسی**، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- _____، (۱۴۱۷)، **العدة فی اصول الفقه**، به کوشش محمدرضا انصاری قمی، قم: مطبعة ستاره.
- _____، (۱۴۱۱)، **الغیبة**، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- _____، (بی‌تا)، **الفهرست**، نجف اشرف، المكتبة المرتضویة.
- عاملی، حسن بن زین‌الدین (۱۴۱۸)، **معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین**، تحقیق سید منذر حکیم، قم: مؤسسه الفقه.

- عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱)، **مدارک الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام**، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
- فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله سیوری (۱۴۰۴)، **التنقیح الرائع لمختصر الشرائع**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، تحقیق سید عبد اللطیف حسینی کوه کمری.
- _____، (بی تا)، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، قم: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴)، **تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم**، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- کراجکی، ابو الفتح محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، **کنز الفوائد**، قم: انتشارات دار الذخائر.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸)، **رجال کشی**، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، **الکافی**، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴)، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- _____، (۱۴۰۴)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ص)**، تحقیق سید هاشم رسولی، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- _____، (۱۴۰۶)، **ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار**، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- _____، (۱۴۲۰)، **الوجیزه فی الرجال**، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶)، **روضه المتقین**، تحقیق سید حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی و سید فضل الله طباطبائی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۱۸)، **المختصر النافع فی فقه الإمامیه**، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة.
- _____، (۱۴۰۷)، **المعتبر فی شرح المختصر**، تحقیق محمد علی حیدری و همکاران، قم: مؤسسه سید الشهداء (ع).
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶)، **قواعد فقه**، چاپ دوازدهم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴)، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

- محمدی، علی (۱۳۸۷)، شرح اصول الفقه، شرح اصول فقه، قم: دار الفکر، چاپ: دهم
- مسلم بن حجاج نیشابوری (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مظفر، محمد رضا، (۱۴۳۰ق)، اصول الفقه، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____، (۱۴۱۳)، الإفصاح فی الإمامة، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____، (۱۴۱۳)، تصحیح الاعتقاد، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____، (۱۴۱۳)، الفصول المختارة، قم: کنگره شیخ مفید.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۱۵)، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷)، رجال، قم: جامعه مدرسین.
- نجفی، محمدحسن (بی تا)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق عباس قوچانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- وحید بهبهانی، محمد باقر (۱۴۱۷)، حاشیة مجمع الفائدة و البرهان، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی،
- _____، (بی تا)، الحاشیة علی مدارک الأحكام، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- _____، (بی تا)، الفوائد الرجالية، بی نا، بی جا، بی تا.
- _____، (۱۴۲۴)، مصابیح الظلام، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.

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

سال چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴

DOI: 10.22051/tqh.2017.11207.1307

مطالعه تحلیلی «روش‌شناسی پژوهش‌های حدیثی خاورشناسان در میراث امامیه»

علی حسن‌نیا^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۱۹

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۱۰/۱۱

چکیده

کشف روش‌های مطالعاتی خاورشناسان در میراث حدیثی شیعه و رویکردی که آنان در هر کدام از ابزارهای روشی پژوهش خویش برگزیده‌اند، مقدمه رسیدن به مسائل دیگری؛ همچون: اندیشه‌ها و عرصه‌ها و سپس ارزیابی، تحلیل و نقد آنان است. مطالعات خاورشناسی در این حوزه به سه روش عمده تاریخی، تطبیقی و توصیفی تقسیم می‌شوند، که در هر کدام، رویکردهای خاصی را شاهد هستیم: در مطالعات تاریخی، دو رویکرد تحلیلی و تحلیل درون‌متنی، در مطالعات تطبیقی، دو رویکرد تاریخی - تحلیلی و تحلیل درون‌متنی و در مطالعات توصیفی، چهار رویکرد تاریخی - تحلیلی، تحلیل درون‌متنی، پدیدارشناسی، و ساختارشناسی. افزون بر

این، در برخی موارد، شاهد تلفیقی از چند روش هستیم. مطالعه پیش‌رو، با تحلیل مجموعه فعالیت‌های خاورشناسان در میراث حدیثی امامیه، از ابتدا تا کنون و انواع گونه‌های پژوهشی ایشان در این حوزه، روش‌ها و رویکردهای روشی ایشان را استخراج، بررسی و تحلیل کرده، به ارزیابی این روش‌ها می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: حدیث پژوهی خاورشناسان، شیعه امامیه، روش‌شناسی، رویکرد روشی، مطالعه تحلیلی.

مقدمه

به منظور دریافتی صحیح و روشن از مجموعه تلاش‌ها و فعالیت‌های خاورشناسی^۱ در حوزه حدیث شیعه^۲، باید عرصه‌ها و حوزه‌های گوناگونی را بررسی‌د. این عرصه‌ها و حوزه‌ها می‌تواند از زاویه‌هایی چون، تاریخی، اجتماعی، روشی، رویکردی و موضوعی

۱. در باب معنای خاورشناس، نقطه اشتراک تعاریف مختلف این است: «شناخت شرق و مطالعه پیرامون آن توسط غیرشرفیان». (برای نمونه، نکت: ادوارد سعید، ۱۳۷۱، ص ۱۵؛ الویری، ۱۳۸۱، ص ۸؛ اسعدی، ۱۳۸۱، ص ۲۵؛ شینی میرزا، ۱۳۸۵؛ زمانی، ۱۳۸۸؛ ناجی، ۲۰۱۱؛ خالد سعید، ۱۳۹۲، فصل چهارم: شرق‌شناسی؛ جدیدی بناب، ۱۳۹۳). به نظر این پژوهش، خاورشناس فردی است که، چه در اقلیم غرب و چه در اقلیم دیگری، هم‌گام و هم‌نوا با نوشته‌های غربیان، به مطالعه پیرامون مشرق‌زمین و به ویژه، زمانی که محدوده را اسلام و کشورهای اسلامی می‌دانیم، پیرامون محدوده‌ای از مشرق‌زمین که مشتمل بر اسلام است، پرداخته است. این نکته، با نظر برخی همچون موتسکی نیز هماهنگ است، که معتقد است مراد از پژوهش‌های غربی یا پژوهش‌های غیرمسلمانان این نیست که محققان این آثار همگی غربی یا غیرمسلمانند؛ مسأله اصلی تنها این است که اینان از سنت‌های تحقیق غربی پیروی می‌کنند (موتسکی، ۱۳۸۹، ص ۱۱، پانوش، ۱).

۲. در این پژوهش، منظور از «شیعه»، «شیعه امامیه» یا «اثنی عشریه» است؛ امامیه، فرقه شاخص و ناجیه از میان فرق شیعه است که معتقد به امامت دوازده امام به نص هستند (نکت: قسم الکلام، ۱۴۱۵، ص ۳۸). امروزه هرگاه از «شیعه» نام برده می‌شود، منظور «شیعه امامیه» است و اگر بر فرقه دیگری از شیعه دلالت کند، حتماً نیازمند قرینه‌ای است (الشهرستانی، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۲۳۴-۲۳۵ و نیز نکت: جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۴، ص ۸۴ برای دیدن برخی اقوال سنی در این باره، نکت: قسم الکلام، ۱۴۱۵، صص ۱۸۰-۱۸۱).

صورت گیرد. به طبع هر کدام، در وصول به نگاهی جامع و درست از مجموع تلاش‌ها، همچون قطعه‌ای است از پازل چندبخشی مطالعات غربیان در حدیث شیعه. از نکات قابل تأمل در مطالعات غربی، بررسی روشی است که آنان در پژوهش‌های خود برگزیده‌اند. در حقیقت «روش‌شناسی»^۱ مطالعات غربیان در گستره حدیث شیعه، موضوعی است که پیش از هر چیزی بایسته دقت است. این موضوع تا آنجا اهمیت دارد که اساتید و متفکران فن تحقیق و پژوهش، برگزیدن روش را دومین مرحله پژوهشی برشمرده، در نظام تحقیقات علمی آن را مهم‌ترین مسئله، پس از انتخاب موضوع می‌دانند (نک: همین نوشتار: پانوش ۷).

بدون شک، شناخت روش پژوهشی هر مطالعه‌ای، خواننده را در رسیدن به شیوه‌گزینش مطالب و نتیجه‌گیری مأخوذ از آن‌ها یاری می‌رساند. اعتبار دستاوردهای هر دانش که از طریق پژوهش به دست می‌آید، به استحکام روش‌هایی که در آن استفاده شده است، بستگی دارد؛ به هر اندازه که این روش‌ها استحکام داشته باشد، آن علوم نیز استحکام بیشتری خواهد یافت؛ از این روی، دانشمندان تأکید می‌کنند که روش باید از یک نوع نظم، عقلانیت، روح علمی و واقعیت‌گرایی برخوردار باشد و از عواطف، تخیل، توهم و بی‌طرفی برحذر باشد. از نظر اندیشمندان، کار اصلی و عمده روش‌شناس این است که این ویژگی‌ها را از نظر منطقی بررسی کند (همان).

منظور از روش‌شناسی مطالعات خاورشناسان در حدیث شیعه، کشف روش‌های مطالعاتی ایشان در این حوزه و رویکردی^۲ است که آنان در هر کدام از ابزارهای روشی پژوهش در برخورد با میراث روایی شیعه برگزیده‌اند؛ به عبارت دیگر تبیین و تحلیل «روش‌شناسی» و «رویکردهای روشی» مطالعات خاورشناسی در حدیث امامیه مطلوب هدف این پژوهش خواهد بود، که با تحلیل مجموعه فعالیت‌های خاورشناسان در میراث

1. Methodology

2. Approach

حدیثی شیعه، از ابتدا تا کنون و انواع گونه‌های پژوهشی ایشان در این حوزه^۱ انجام خواهد شد.

شناخت این روش‌ها و رویکردهای روشی، ما را در رسیدن به مسائل دیگر تحقیق؛ یعنی، اندیشه‌ها و عرصه‌ها و سپس ارزیابی، تحلیل و نقد آنان یاری خواهد رساند؛ با شناخت روش تحقیقی مورد استفاده در مطالعات غربیان در باره حدیث شیعه، می‌توانیم در نتیجه‌گیری‌های برخاسته از تحلیل و رویکردهای اتخاذ شده توسط آنان، تلقی درست و منطقی را متصور شویم. هر قدر شناخت از روش‌ها دقیق‌تر باشد، و به عبارتی روش‌شناس کامل‌تری باشیم، بهتر خواهیم توانست اندیشه‌های آنان را مورد نقد و نظر قرار دهیم.^۲ اگر روش مطالعاتی آنان به خوبی درک و فهم شود، عرصه‌های مطالعاتی و نوع تحلیل آن‌ها در موضوعات و سپس اندیشه‌های زائیده شده از این تحلیل‌ها بهتر شناسایی خواهند شد.

همچنین ذکر این نکته ضروری است که، در بسیاری از پژوهش‌ها، به ویژه پژوهش‌هایی از جنس حدیثی، ممکن است در برخی موارد، از تلفیق چند روش با یکدیگر بهره برده شود؛ در حقیقت، یک پژوهش ممکن است «تاریخی - تحلیلی»، «تطبیقی - تحلیلی» یا «تاریخی - تحلیلی - تطبیقی» باشد، و این سه گونه پژوهش، «مانعه الجمع» نیستند و حتی ممکن است یک مطالعه از چند روش تحقیقی بهره برده باشد.

روش تحقیق در حوزه «مطالعات ادیان» کمی پیچیده‌تر از رشته‌های عادی علوم انسانی است (نک: پاکتچی، ۱۳۹۱، صص ۳۶-۴۲) و در این میان «مطالعات قرآنی و حدیثی»، پیچیدگی‌های خاص خود را دارد؛ برای نمونه، بررسی جنبه‌های تاریخی حدیث، حتی از قرآن هم پیچیده‌تر است. دلیل آن هم این است که «حدیث» بر خلاف «قرآن»، «قطعی الصدور» نیست. بنابراین، در مورد حدیث، هم ویژگی‌های محتوایی با رویکرد نقد متن و هم ویژگی‌های اسنادی با رویکرد نقد سند قابل بررسی است. (همان، ص ۴۲)

^۱. در پژوهش مفصلی که در این باره صورت گرفت، گونه‌شناسی مفصلی از پژوهش‌های خاورشناسان ارائه شده است (نک: حسن‌نیا، ۱۳۹۴ ب).

^۲. به منظور دیدن بحثی مفصل در خصوص اندیشه‌ها، رویکردها و عرصه‌های مطالعاتی خاورشناسان در حدیث شیعه، (نک: حسن‌نیا، ۱۳۹۴ الف، فصل چهارم).

۱. روش‌شناسی مطالعات خاورشناسان در حدیث شیعه (امامیه)

روش‌شناسی^۱ پژوهش‌های غربیان در یکی از شیوه‌های پژوهشی تاریخی، تطبیقی و توصیفی دسته‌بندی می‌شود و در هر کدام، شاهد یک یا چند رویکرد مجزا خواهیم بود، ضمن آن‌که در برخی موارد، تلفیقی از روش‌ها نیز دیده می‌شود:

۱-۱. روش تاریخی

اغلب پژوهش‌های غربیان با «روش تاریخی»^۲ به مکتوبات حدیثی شیعه توجه داشته‌اند؛ زیرا، اولاً بین مطالعات اصول و مبانی شیعی و مباحث حدیثی به صورتی گسترده،

^۱ در اصطلاح، «روش‌شناسی» همان زبان مشترک بین پژوهندگان در عرصه‌های گوناگون تحقیقی است، که آنان در تعیین روش تحقیق خود و استفاده از آن روش‌ها (به منظور آشنایی با مفهوم روش در تحقیقات علمی، نک: فرامرزقراملکی، ۱۳۸۳، ص ۳۵؛ ساروخانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴؛ واثق غزنوی، ۱۳۸۹) در چارچوب و مراحل مشخصی به کار می‌گیرند (پاکتچی، ۱۳۹۱، فصل سوم: روش‌شناسی). مقصود از روش‌شناسی، شناخت و بررسی کارآمدی‌ها و ناکارآمدی‌های روش‌های گوناگون است.

اگر به کارگرفتن روش را دانشی درجه اول (First order) محسوب کنیم، تحلیل و بررسی خود روش‌ها (روش‌شناسی)، دانشی درجه دوم (Second order) (نک: پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۱۰) محسوب خواهد شد (ساروخانی، ۱۳۷۵). و اما، در کاربردهای دینی این اصطلاح، در تعیین روش یک تحقیق، به انواعی چند از مطالعات برمی‌خوریم: «مطالعه تاریخی، مطالعه تطبیقی، مطالعه تحلیلی» (نک: پاکتچی، ۱۳۹۱)، که البته با توجه به تنوع مطالعات، در انواع روش‌های پژوهشی توصیفی (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۰)، هم‌بستگی، تجربی و علی‌گنجانده شده (نقیبی، ۱۳۹۰، صص ۶۴-۶۵)، و یا در بسیاری مواقع به جهت پیچیدگی در مطالعات دینی و به ویژه در حوزه قرآن و حدیث، ترکیبی از چند روش را در این‌گونه پژوهش‌ها شاهد هستیم.

^۲ برای آشنایی با روش تاریخی در تحقیقات علمی، نک: فرامرزقراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۲؛ نقیبی، ۱۳۹۰، ص ۶۴؛ پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۷۶. در مطالعه تاریخی، مانند هر برنامه پژوهشی نظام‌مند، دو مرحله اساسی «توصیف» و «تبیین» وجود دارد و بر این اساس، فرایندهایی را در مطالعه تاریخی متصور می‌شوند (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۵). این روش را نباید با تاریخ‌نگاری یکسان دانست؛ تاریخ‌نگاری صرفاً گزارش و توصیف محض رخدادهاست، بدون این‌که درباره علل و زمینه‌های پیدایش آن‌ها اظهار نظر شود.

ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد و ثانیاً بررسی موردی جریان مطالعاتی آنان نشان می‌دهد که ایشان در پژوهش‌های حدیثی خود همواره عقبه‌ زمانی ادبیات حدیث را به عنوان یک اصل در نظر گرفته و به عبارت بهتر، از زاویه دید «تاریخ حدیث» به تحلیل و نقد می‌نشینند. نیومن، بر این باور است که:

«...رویکردی تاریخی به احادیث شیعه دوازده امامی، که از بحث‌های بی‌پایان مربوط به اعتبار [احادیث] دور باشد - آنچه که از آغاز پژوهش‌های غربی درباره احادیث اهل تسنن، مشخصه این پژوهش‌ها بوده است - مفید به نظر می‌رسد، به خصوص اگر بر مجموعه‌های روایی متعدد، تفاوت‌های بین آن‌ها و به ویژه شرایط گوناگونی که هر یک از مجموعه‌ها در آن شرایط گردآوری شده است، متمرکز شود.» (نیومن ۱۳۸۶، ص ۷۳)

مطالعات به روش تاریخی در حوزه حدیث شیعه از سوی خاورشناسان با دو رویکرد «تحلیلی» و «تحلیل درون‌متنی» وجود دارد:

۱-۱-۱. مطالعات تاریخی با رویکرد تحلیل

برخی از مطالعات صورت گرفته، بر اساس روش تاریخی و با رویکردی تحلیلی انجام شده‌اند. به عبارت دیگر، در این گونه پژوهش‌ها، روش تحلیل تاریخی، مبنای کار نویسنده بوده است؛ نمونه اول، پژوهش «از امامیه تا اثنی عشریه» (Kohlberg, 1976) کلبرگ است که به روش تاریخی به مستدل ساختن احتمال گرایش امامیه به اعتقاد «دوازده امام و غیبت آخرین آن‌ها» در مرحله‌ای مهم از تاریخ خود می‌پردازد.

او با بررسی چگونگی تطور، رشد و تحول عقیده اثنی عشریه و نیز توصیف و تحلیل چرایی ظهور این عقیده و خاستگاه‌های آن، به نتیجه‌گیری دست زده است. در این پژوهش، روش کاملاً تاریخی است و رویکرد اتخاذ شده در آن به شیوه توصیف و تحلیل

اگر بخواهیم نمونه‌ای از تاریخ‌نگاری را مثال بزنیم، می‌توان به شیوه برخی از خاورشناسان، چون ادوارد براون، در تحلیل مسائل مهدویت اشاره کرد، که آثارشان از مهم‌ترین منابع در بررسی فرقه‌های دروغین مهدویت در سده‌های اخیر به شمار می‌آید (نک: راد، ۱۳۹۳، صص ۱۵۵-۱۵۹).

است. یعنی، مؤلفه‌های لازم در یک پژوهش تاریخی که توصیف و تبیین هستند و نیز کلیه مراحل لازم (گفته شده در روش تاریخی)، رعایت شده‌اند.

نمونه دوم، نوشتاری است از امیرمعزی، با عنوان «صحت حدیث شیعه امامیه و ارزیابی ملاک‌های مرتبط با مرجعیت فقیه» (Emir-Muezzi, 2003).

او نیز به روش تاریخی - تحلیلی، در پی اثبات این مدعی است که تدوین آثار شیعی در سده نخست، بیشتر برخاسته از نگاه سیاسی عالمان شیعی و در سده دوم و سوم هجری، نتیجه جریان باطنی‌گرایی شیعیان است. در حقیقت وی از خاستگاه‌ها، سیر تطوری، بیان چرایی‌ها در گذر زمان و تحلیل خود از توصیف واقعیت‌های تاریخی، به نتیجه رسیده است. در این پژوهش نیز، مؤلفه‌های مختلف یک مطالعه به روش تاریخی و با رویکرد تحلیل دیده می‌شوند.

نمونه سوم، مقاله باکلی با عنوان «غلات نخستین شیعه» است (Buckley, 1997)؛ وی با بهره‌گیری از روش تحلیل تاریخی و با استفاده از منابع متعدد شیعی و اسلامی، جریان غلات را در آینه تاریخ شیعه نگریسته، تبلور اندیشه آنان در منابع اسلامی، به ویژه روایات، را بررسی نموده و تعامل اندیشوران شیعی با افکار غالیان را به دقت گزارش کرده است. او در این مطالعه، تمامی مؤلفه‌های یاد شده در یک مطالعه به شیوه تاریخی را لحاظ کرده و در نهایت با تحلیل و تبیین خود، به نتیجه لازم رسیده است.

در این بخش همچنین باید از دو اثر دیگر یاد کرد که در هر دو، شیوه به کار گرفته شده، تاریخی - تحلیلی است؛ در اولی (Büyükkara, 2000)، جریان وقف در دوران امام کاظم (علیه‌السلام) پی گرفته شده، نویسنده به بررسی تحلیلی تاریخی و فرقه‌شناختی پیرامون علل پیدایش و نتایج فرقه‌بندی واقفیه در تاریخ شیعه می‌پردازد. و در اثر دیگر (Büyükkara, 2005)، که به صورت خاص به حدیث شیعه و مبانی تفکر فقهی اصولی مذهب تشیع مرتبط است، به مباحثی همچون حدیث و تاریخ حدیث شیعه، روش‌شناسی حدیث در شیعه، علم رجال، جرح و تعدیل و رجال شیعه پرداخته می‌شود.

۱-۲-۱. مطالعات تاریخی با رویکرد تحلیل درون‌متنی

گونه‌ای از پژوهش‌های خاورشناسی در حوزه حدیث شیعه که به شیوه تاریخی نگارش شده‌اند، در مطالعات خود از رویکرد تحلیل درون‌متنی روایات بهره‌جسته‌اند. در این دست از آثار، مطالعه به شیوه بررسی تاریخی (شناخت مراحل تطوری یا دوران‌ها و زمان‌های سپری شده در یک موضوع) صورت گرفته، اما رویکرد اتخاذ شده، یا به عبارتی، ابزار به کار برده شده در فرایند تحقیق، برخی متون روایی بوده است؛ نمونه این آثار، مقاله‌ای است از کُلبرگ، که در پژوهشی به بررسی و تحلیل یک سند غیرمعمول در شیعه پرداخته است (Kohlberg, 1975).

وی در این مقاله، به زوایای تاریخی بحث به صورت گسترده‌ای اشاره کرده و نقل امام باقر (علیه‌السلام) را از جابرین عبدالله انصاری، به عنوان یک اسناد غیرمعمول شیعی، مورد بحث قرار داده است. البته عنوان این پژوهش در ابتدا ممکن است خواننده را دچار سردرگمی سازد که اگر منظور کُلبرگ از مقاله، بررسی سند است، پس چرا به آن تحلیل درون‌متنی گفته‌ایم؟! در پاسخ باید گفت که، منظور از تحلیل درون‌متنی، به معنای خود متن روایت نبوده است، بلکه تمامی روایت، اعم از متن و سند مورد نظر است، ضمن آن که در پژوهش نام‌برده شده، نویسنده بیش از آن که به سند پردازد، به تحلیل شرایط صدور روایت و متن آن پرداخته است. از این رو، مطالعه مذکور که به شیوه تاریخی انجام گرفته، رویکرد تحلیل درون‌متنی این روایت، که به زعم نویسنده دارای سند غریب یا غیرمعمول در شیعه است، می‌باشد.

در نمونه دوم از این دست، در ضمن بررسی تعدادی از مناظرات صورت گرفته بین امام صادق (علیه‌السلام) و منصور عباسی، به تحلیل درونی و ساختاری روایات پرداخته شده، تلاش شده تا از دل این روایات به یک مدل روایت‌سازی برسد. اساس این پژوهش (Buckley, 2007)

بر روش تحلیل ساختاری بنیان می‌شود. این مقاله به شناسایی مجموعه موضوعاتی (خمیرمایه‌های اصلی) می‌پردازد که روایات از روی آن‌ها تدوین شده‌اند و آن‌ها را از نظر توازن کمی و کیفی به کار رفته در روایات بررسی می‌کند. علاوه بر این، ساختار

گسترده‌تر موضوعی روایات مورد تفحص قرار گرفته، در نتیجه تصویری از اهمیت فرهنگی این مجموعه‌ها به عنوان نمادهایی از نظریه شیعه امامی در ارتباط بین مرجعیت دینی و سیاسی ارائه می‌کند.

۲-۱. مطالعات تطبیقی

پژوهشیان غربی در شیوه‌های مطالعاتی خود، یکی از مواردی که مورد نظر قرار داده و بر اساس آن به تحقیق و پژوهش دست یازیده‌اند، مطالعات تطبیقی است. در مطالعات حدیثی شیعه، این شیوه را می‌توان با دو رویکرد «تاریخی - تحلیلی» و «تحلیل درون‌متنی» مشاهده کرد:

۱-۲-۱. مطالعات تطبیقی با رویکرد تاریخی - تحلیلی

گونه‌ای از مطالعات خاورشناسی در حوزه حدیث شیعه، به شیوه تطبیقی و با رویکرد تاریخی - تحلیلی نگارش شده‌اند؛ به این معنا که، در این پژوهش‌ها، نویسندگان، مجموعه‌ای از روایات یا کتب روایی را به عنوان موارد مطالعاتی خود انتخاب کرده، سپس با تطبیق و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، از زوایای مختلفی؛ همچون، ساختاری، شکلی، محتوایی، موضوعی و... سعی نموده‌اند تا زوایای تاریخی و جریانی موجود در آن موضوعات را برکاوند. در این تحلیل‌ها، بررسی نکات تاریخی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی در نگاشت یک کتاب، رویکرد یک نویسنده در مباحث، موضوعات مورد اهتمام نویسندگان هم‌عصر با وی و... مورد توجه آنان است.

یکی از بهترین این نمونه‌ها، کتاب دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی: گفتمان حدیث میان قم و بغداد از نیومن است. (Newman, 2000) این اثر به صورت ویژه‌ای به بررسی تاریخی - تحلیلی در متون روایی متقدم شیعه پرداخته - همان‌گونه که خود در

مقدمه کتاب بدان اشاره کرده است (نیومن، ۱۳۸۶، ص ۷۳) و دیگرانی مانند گلبرگ بر آن صحنه گذاشتند.^۱

اساس کار او بر مقایسه تطبیقی بین سه جامع نخستین امامی (المحاسن، بصائرالدرجات و الکافی) به همراه المقنعه شیخ مفید، واکاوی و یا به عبارت پیش گفته، به نطق در آوری کتاب و کشف اراده نویسنده از دل محتوای کتب، به همراه توصیف شرایط نگارش آن‌ها و مباحث پیرامونی ساری در جامعه آن زمان، به شیوه‌ای دقیق بوده است. این مطالعه، تاریخ و احادیث شیعه را از نظر اعتقادی، سیاسی و اجتماعی در شهرهای بغداد، قم و ری در قرن‌های سوم و چهارم هجری مورد بحث قرار داده است.

نمونه دیگر، نوشتاری مهم و قابل توجه از گلیو است، با عنوان «پیوند حدیث و فقه: مجموعه‌های رسمی اخبار امامیه» (Gleave, 2001)، که در آن به شیوه تطبیقی، مراحل مختلف پیدایش جوامع نخستین شیعی بررسی شده‌اند. وی تلاش کرده تا با ارائه ادله مستند، تأثیرگذاری حدیث را بر پدیدار شدن سنت فقهی در مکتب فقهی امامیه، تبیین کند و برای این کار، احادیث باب تیمم و آیین طهارت با شن به جای آب را از کتب اربعه، به عنوان نمونه پژوهشی انتخاب کرده تا مشترکات و تفاوت‌های روشی کتب اربعه حدیثی شیعه را در احادیث نشان دهد. روش به کار رفته در کار وی تطبیقی - تحلیلی است، اما رویکردی که منجر به پدیداری نظریه پیوند فقه و حدیث در طول زمان شده است، یک رویکرد تاریخی است.

۱-۲-۲. مطالعات تطبیقی با رویکرد تحلیل درون‌متنی

دسته دیگر از مطالعات تطبیقی، با رویکرد تحلیل درون‌متنی صورت می‌گیرد؛ به این معنا که، مطالعات، مانند دسته گذشته به صورت تطبیقی بین چند روایت، کتاب، نویسنده، روش، رویکرد و... صورت گرفته، اما رویکرد اتخاذ شده در آن، به شیوه تحلیل درون‌متنی آثار بوده است. نویسندگان این پژوهش‌ها تلاش دارند تا روایات را واکاوی و بررسی کنند

^۱ به تصریح گلبرگ، رویکرد تاریخی در حدیث نخستین شیعه توسط آندرو نیومن در این کتاب به درستی بررسی و مطالعه شده است (Kohlberg, 2013-A, p. 171).

و در مقایسه با موارد مطالعاتی دیگر خود از کتاب، راوی، امام و نویسندگان دیگر، به تحلیل و نقد و نظر دست یابند.

در این دست از مطالعات می توان همچنین از مقاله «جنبه های تفسیر فراتاریخی شیعه از داستان قربانی ابراهیم (علیه السلام) در مقایسه با نگره یهود، مسیحیت و احادیث اهل سنت» (Firestone, 1998)، از فایرستون اشاره کرد. این نوشتار همان گونه که از نام آن پیداست، به بررسی دیدگاه ادیان آسمانی و روایات شیعی در باره ذبیح ابراهیم (علیه السلام) به گونه ای تطبیقی با رویکرد تحلیل متون روایی پرداخته است. در حقیقت، وی با بررسی روایات متناظر به موضوع ذبیح ابراهیم، و مقایسه آن ها در داستان های موجود در یهود، مسیحیت و اهل سنت، تحلیلی از معنای ذبیح در شیعه ارائه کرده است.

افزون بر این، با توجه به تلاشی که نیومن در کتاب دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی برای تحلیل متون آمده در کتب مورد مقایسه خود صورت داده است، می توان از زاویه ای دیگر، این بخش معناشناسی متون را هم یک نوشتار تطبیقی گونه با رویکرد تحلیل درون متنی دانست. علاوه بر این، تلاش گلیو در مقاله «پیوند حدیث و فقه» نیز، اگر از زاویه بررسی های موشکافانه و دقیق او در دل روایات دیده شود، یک مطالعه تطبیقی با رویکرد تحلیل درون متنی خواهد بود.

۱-۳. مطالعات توصیفی

نوع دیگر مطالعات خاورشناسان به گونه مطالعات توصیفی^۱ انجام شده است؛ این گونه خود به انواع مطالعات توصیفی با رویکردهای «تاریخی - تحلیلی»، «تحلیل درون متنی»، «پدیدارشناختی» و «ساختارشناسی» تقسیم می شوند:

۱. عمده ترین جهت گیری تحقیقات، جستار از توصیف و تبیین است و مهم ترین توقع از هر پژوهشی، ارائه توصیف و تبیین است. (فرامرزرقراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۰) در مطالعات به گونه توصیفی، روش به کار برده شده به صورت توصیف یک پدیدار یا گزاره است، که خود به دو صورت توصیف موردی و توصیفی - تحلیلی تقسیم می شود؛ در روش اول، پژوهش گر یک موقعیت یا موضوعی را با تکیه بر اطلاعات جمع آوری شده با دقت و حفظ عینیت توصیف می نماید؛ مانند توصیف ویژگی های یک راوی یا کتاب (توصیفی موردی) و در روش دوم، یک متن برای فهم و تحلیل محتوای آن و کشف اراده متکلم و به نطق

۱-۳-۱. مطالعات توصیفی با رویکرد تاریخی - تحلیلی

برخی از آثار، به شیوه مطالعات توصیفی انجام شده‌اند، اما توصیف پدیده‌ها و جریان‌های تاریخی در آن‌ها بیش از پیش نمایان است؛ به دیگر سخن، در این آثار، نویسندگان از طریق توصیف و تحلیل تاریخی به نتایج و ارزیابی دست یافته‌اند؛ برای نمونه، مقاله «خاستگاه حدیث شیعه» (Buckley, 1998) از باکلی، که با شیوه توصیفی و رویکردی کاملاً تاریخی، به بیان خاستگاه حدیث شیعه در دوران پیش از عباسیان و حکومت عباسی می‌پردازد، به این گونه عمل کرده است. وی، ضمن توصیف جریان‌ها، قیام‌ها و شرایط آن زمان، در نتیجه‌گیری خود مبنی بر شناسایی مجموعه جامع و منسجم هنجارها و قوانین فقهی - دینی شیعی در دوران عباسی و پیش از آن، رویکردی تاریخی - تحلیلی دارد.

نمونه دیگر، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری (Modarressi, 2003, vol. 1) از مدرس طباطبایی است. او در این پژوهش فراگیر، تلاش کرده تا با فهرست کردن قطعات برجای مانده از متون پیشین شیعی، اما غالباً مفقود که می‌تواند پایه‌ای برای بازسازی بسیاری از آن آثار باشد، میراث مکتوب شیعه را در سه قرن نخست هجری بازبایی کند. اساس مطالعه وی بر توصیف داده‌است اما رویکرد اتخاذ شده توسط وی، رویکردی تاریخی - تحلیلی است و نتیجه تلاش وی به تاریخ‌گذاری روایات انجامیده است.

گلیو نیز در کتاب *اسلام متن‌گرا؛ تاریخ و دکتترین مدرسه شیعی اخباری* (Gleave, 2007)، با توصیف گزاره‌ها و گفتارهایی از علما در مقطعی از تاریخ، سعی دارد تا به صورت عمیق، اندیشه‌های اخباریان را نشان داده، با بررسی‌های خود تصویر صحیحی از آن برای خواننده ارائه دهد. او در این کتاب، با رویکردی تاریخی و مطالعه‌ای که مبتنی بر مطالعه توصیفی - تحلیلی از جنس علی - همبستگی است، به واکاوی این اندیشه‌ها پرداخته است.

درآوردن آن توصیف می‌شود (توصیفی - تحلیلی)، مانند توصیف روایات مرتبط با یک موضوع (نقیبی، ۱۳۹۰، ص ۶۴).

در این بخش همچنین باید از چند نوشتار از کُلبرگ یاد کرد؛ اساساً عمده آثار کُلبرگ به صورت تاریخی - توصیفی - تحلیلی نگارش شده‌اند؛ دو مقاله «برخی نظرات شیعه امامیه در باره صحابه» (Kohlberg, 1984)، که توجه به اختلافات و نقل مواضع تند برخی از اهل سنت در باره دیدگاه شیعه نسبت به اصحاب، مهم‌ترین محور آن است و «مسلمانان غیرامامی در فقه امامی» (Kohlberg, 1985-A)، که بر پایه این تفکر که نگرش امامیه به مسلمانان غیرامامی، متنوع و متفاوت بوده است و بازتاب آن در منابع مختلف الاهیاتی، کلامی و حدیثی مشاهده می‌شود، و به هدف بررسی این نگرش در متون فقهی امامیه نگارش شده‌اند، تابع این روش پژوهشی بوده‌اند.

مقاله مهم او نیز با عنوان «اصول اربعمئه» (Kohlberg, 1987)، که به گونه‌ای انتقادی و تحلیلی، به شیوه توصیف اصول چهارصدگانه شیعی به بیان ویژگی‌ها، اهمیت، اقوال علمای اصولی و اخباری شیعه، فهرست نمودن مؤلفان آثار و نسخه‌های خطی موجود از اصول و ذکر برخی نکات دیگر، نگارش شده است، بر اساس همین روش پژوهشی انجام گرفته است. او در این مقاله مفصل، از روش توصیف داده‌ها و سپس تحلیل و نقد آن‌ها در گذر زمان بهره برده است.

دیگر اثری که شایسته یادکرد است و در عداد مطالعات توصیفی - تاریخی - تحلیلی گنجانده می‌شود، تحلیل و توصیفی است تاریخی، با عنوان «متون مقدس معتبر نزد شیعه امامی نخستین» (Kohlberg, 1994)، که در آن، مباحثی همچون ارزش قرآن، تحریف قرآن، توصیف کتب مقدسی مانند جفر، صحیفه و جامعه در شیعه و تحلیل مباحثی همچون غیبت و کتب مقدس در نزد امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) را مطرح می‌شود.

همچنین در نوشتاری دیگر، با عنوان «جنبه‌هایی از اندیشه اخباری در قرون هفدهم و هجدهم» (Kohlberg, 1991)، از شیوه توصیف داده‌های تاریخی و تحلیل آن‌ها بهره جسته است. وی در این نوشتار می‌کوشد تا شاخصه‌های برجسته اندیشه اخباری در قرن هفدهم و هجدهم را با تأکید بر آثار شخصیت‌های مهم اخباری مورد بررسی قرار دهد. علاوه بر این تألیفات، مقاله مهم وی در باب حدیث شیعه (Kohlberg, 2013-A) نیز به شیوه توصیف و تحلیل به اهمیت و جایگاه حدیث، مهم‌ترین موضوعات، مسائل،

رویکردها و آثار غربیان در حدیث شیعه، سیر تلاش‌ها در مطالعات حدیثی شیعه در غرب و حدیث در زیدیه و اسماعیلیه پرداخته است.

نوشتار مفصل برونر، با عنوان «حدیث به عنوان حافظه فرهنگی شیعه» (Brunner, 2005)، که در پی پاسخ به این پرسش که اساساً چه اتفاقی افتاد و چه عواملی باعث شد تا ایرانیان به شیعه گرایش یافتند، در حالی که در زمان حضور صفویه در ایران، دو سوم مردم سنی مذهب بودند؟! تدوین شد، نمونه دیگری از این دست مطالعات است؛ برونر شیوه مطالعاتی خود را بر توصیف مفصل تاریخی و تحلیل داده‌ها گذاشته است. البته وی در این مقاله، به برخی دیگر از انواع مطالعات نیز متوسل شده است؛ همچون مطالعه با رویکرد ساختارشناسی کتاب *بحار الأنوار*، که در ادامه از این رویکرد سخن خواهیم گفت.

نمونه دیگر، کتاب حدیث: میراث محمد در قرون میانه و دنیای مدرن (Brown, 2009) از جاناناتان براون است، که به سیر حدیث و حدیث‌نگاری بعد از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌پردازد. براون در این اثر تحلیلی - انتقادی، مباحث حدیث را از زوایای مختلف دانش‌های حدیثی؛ به ویژه، تاریخ و رجال حدیث در فصول مختلف بررسی کرده است. شیوه کاری وی نیز بر توصیف داده‌های تاریخی و تحلیل و ارزیابی آن‌ها بوده است.

و بالاخره کتاب ارزشمند لالانی را نیز باید از همین سنخ عنوان کرد؛ او که در *نخستین اندیشه‌های شیعی: تعالیم امام محمد باقر (علیه‌السلام)* (Lalani, 2000)، به ریشه‌های شکل‌گیری عمده روایات و تفکر شیعی در دوران امام محمد باقر (علیه‌السلام) می‌پردازد، رویکردی کاملاً توصیفی - تاریخی داشته، اطلاعات مستند را با روش‌های نوین نقد تاریخ به تحلیل و بررسی نشانده است.

او در فصول هفت‌گانه کتاب خود، مطالبی همچون امامت پیش از امام محمد باقر (علیه‌السلام)، جنبه‌هایی از زندگی و سیره امام محمد باقر (علیه‌السلام)، نظرات امام محمد باقر (علیه‌السلام) در باره امامت، نظرات امام محمد باقر (علیه‌السلام) در باره برخی از مسائل کلامی، امام محمد باقر (علیه‌السلام) در حوزه‌های اهل حدیث، و سهم امام محمد باقر (علیه‌السلام) در فقه شیعه را توصیف و تحلیل کرده است. شیوه وی در بیان مطالب در ابتدا

توصیف گزاره‌هاست که با توجه به تاریخی بودن موضوع مورد بحث، رویکردی که نویسنده اتخاذ کرده تاریخی بوده است. نویسنده در این رویکرد تاریخی، برای رسیدن به نتایج مورد نظر خود، نیازمند تحلیل و نقد بوده است، که در سرتاسر فصول کتاب، تحلیل‌های وی از توصیف گزاره‌های تاریخی، مشهود است.

۱-۳-۲. مطالعات توصیفی با رویکرد تحلیل درون‌متنی

قسم دیگر از مطالعات توصیفی، رویکردشان بر اساس تحلیل‌هایی است که از دل روایات و متون روایی بیرون کشیده‌اند. در این بخش از مطالعات، اساس مطالعه بر توصیف داده‌هاست، اما برای حصول به نتیجه، ناگزیر از تحلیل‌های درون‌متنی استفاده شده است. به دیگر سخن، بررسی دلالات معنایی و زبان‌شناختی متون روایی در کنار تحلیل و نقد، شاخصه مطالعات با رویکرد درون‌متنی است. این روش در محدوده درون روایات رخ می‌دهد در حالی که در مطالعاتی مانند تاریخی یا پدیدارشناختی، که در ادامه از آن سخن خواهیم گفت، نگاه بیرونی به متون روایی وجود دارد.

در آثار «فقه الحدیثی»، پژوهش‌ها به این گونه؛ یعنی به شیوه «توصیفی - تحلیلی» و با رویکرد «تحلیل درون‌متنی» روایات انجام می‌شوند. به تعبیر دیگر، روش مطالعاتی در این دست پژوهش‌ها، به گونه «فقه الحدیثی» است، که در برخی موارد، به روش «مطالعه تطبیقی» نیز صورت گرفته است. این گونه از مطالعات عمدتاً به بررسی یک حدیث، یک عقیده شیعی و یا یک موضوع خاص شیعی می‌پردازد.

برای نمونه، کالدر در مقاله «وثاقت فقهی (قضایی) فقه شیعه امامیه» (Calder, 1979)، با بررسی دو روایت در فصل قضاء از کتاب کافی، تحلیلی در خصوص مرجعیت فقهی و دینی شیعه ارائه داده است. وی مبنای مطالعه‌اش را بر توصیف اطلاعات در دست و برگرفته از متون گزینشی خود از کافی گذاشته، اما در نتیجه‌گیری به تحلیل آن اطلاعات و روایات پرداخته است.

مقالات «اصطلاح رافضه در کاربرد شیعه امامیه» (Kohlberg, 1979-B)، که به نخستین کاربردهای رافضه در ارتباط با جریان زید و پس از آن به عنوان کلمه‌ای

تحقیر آمیز برای امامیه پرداخته و با ذکر نمونه‌هایی روایی، تغییر تدریجی معنای رافضه را - از یک عنوان نامناسب به عنوایی نکو و تفسیر مطلوب آن - نشان می‌دهد، «اصطلاح محدث در شیعه اثنی عشری» (Kohlberg, 1979-A)، که اصطلاح محدث را در روایات و کاربرد شیعیان اثنی عشری مورد بررسی قرار می‌دهد، «جایگاه ولد الزنا در شیعه امامیه» (Kohlberg, 1985-B)، که با پرداختن به موضوع ولد الزنا در تفکر امامیه، آن را در دل روایات ناظر به این موضوع تحلیل می‌کند و «روایت ابوبصیر؛ آیات قرآن در باره محاسن شیعه» (Kohlberg, 2013-B)، که با پرداختن به روایتی از فروع کافی، به بررسی گفتگویی از ابوبصیر با امام صادق (علیه السلام) می‌پردازد، همگی از اتان کُلبِرگ، به همین شیوه مطالعاتی انجام شده‌اند. در نوشتار آخر، ابتدا گزارش کافی با مجموعه‌های حدیثی دیگر (شرح الأخبار، فضائل الشیعه، الاختصاص و اعلام الدین) سنجیده شده و اختلافات آن مورد توجه قرار گرفته است.

و بالاخره، نوشتاری از سینداوی، با عنوان «الاغ پیامبر (صلی الله علیه و آله) در حدیث شیعه» (Sindāwī, 2006)، قابل ذکر است که به موضوع مرکب پیامبر (صلی الله علیه و آله) در روایات شیعی نظر دارد و به صورت مقایسه‌ای به مجموعه روایات مرتبط با این بحث اشاره کرده است. او همچون همکاران خود، کُلبِرگ و قسطنطین (۱۹۱۴-۲۰۱۰ م)^۱، در پژوهش‌هایش با نگاه جزئی و درون‌متنی به روایات نگریسته است.

نکته جالب توجه این که، اغلب نوشته‌های فوق در دسته پژوهشی «فقه الحدیث» جای می‌گیرند. می‌توان گفت که شیوه مطالعاتی مسترقان در گونه مطالعاتی فقه الحدیث در حدیث شیعه، به شیوه توصیفی و با رویکرد تحلیل درون‌متنی صورت گرفته است.

۳-۳-۱. مطالعات توصیفی با رویکرد پدیدارشناختی

پدیدارشناختی دین^۲، موضوعی است که در سده‌های اخیر رواج فراوانی یافته است. از اواخر قرن نوزدهم میلادی، «پدیدارشناسی» به مثابه یک روش در دین‌پژوهی مطرح شد

^۱. M. J. Kister.

^۲. Phenomenology of Religion

و برخی از فیلسوفان دین‌پژوه بدان اهتمام ورزیدند تا این که به تدریج در جهان شرق نیز طرف‌دارانی یافت. در دوره پیدایش این اصطلاح از قرن نوزدهم تا بیستم، برداشت‌های متنوعی از آن به وجود آمد. برخی پدیدارشناسی دین را رهیافتی مهم در دین‌پژوهی معاصر خوانده‌اند، که به لحاظ تاریخی، محصول تلفیق دو جریان فکری پژوهشی در قرن نوزدهم بوده است؛ این دو جریان عبارتند از: پژوهش‌های علمی در باب دین و روش پدیدارشناسی هوسرلی.

برخی هم پدیدارشناسی را یک استراتژی تحقیق در پژوهش‌های کیفی دانسته، برای آن گام‌هایی، از سه تا هفت گام، برشمرده‌اند. (نک: راد، ۱۳۹۳، صص ۱۶۰-۱۶۱).^۱

پدیدارشناسی یا شناختی، بیش از همه در مورد پژوهش‌های فقه‌الحدیثی خاورشناسان که با عقاید شیعه مرتبط است به کار می‌رود. توضیح آن که، آنان در برخورد با مؤلفه‌ها و بنیادهای اعتقادی شیعه، معمولاً به دو شیوه «تاریخی - تحلیلی» و «پدیدارشناسی» عمل می‌کنند. هر دو روش از شیوه‌های شناخته شده در غرب‌اند که در مطالعه و بررسی مسائل و موضوعات علوم انسانی، از جمله در دین‌پژوهی به کار گرفته می‌شوند؛

در روش تاریخی - تحلیلی، خاورشناسان می‌کوشند تا مؤلفه‌های اعتقادی تشیع را با توجه به ریشه‌ها و تحول‌های تاریخی بررسی کنند؛ زیرا اصولی همچون امامت، مهدویت، مرجعیت و... در بستری از روی داده‌های تاریخی پدید آمده‌اند. این شیوه بیشتر خاورشناسان پیش از قرن بیستم^۲ تا آغاز آن بوده و هنوز هم چنین رویکردی در میان‌شان ساری است. (همچنین نک: چلونگر، ۱۳۸۷، ص ۳۴ و ناجی، ۲۰۱۱، مقدمه)

^۱. به طور کلی می‌توان دو تعریف از پدیدارشناسی روش‌شناختی ارائه کرد: ۱. پژوهش توصیفی صرف، متعلق به موضوعی معین و مبتنی بر شعور بی‌واسطه (کارل اشمیت (۱۸۸۸-۱۹۸۵ م) (Carl Schmitt) ۲. شناخت امر ناپیدا و نهان‌شده از آن‌چه پیدا و عیان است (باطن‌شناسی از طریق ظاهر) (هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸ م) (Henry Corbin) و در مجموع می‌توان گفت: پدیدارشناسی، رهیافتی است توصیفی که در گستره‌های مختلف، کارایی دارد و نقش آن، نشان دادن ابعاد مخفی و پنهان پدیده‌ها، به ویژه پدیدارهای کثیرالاضلاع است. (فرامرزق‌املکی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۲).

^۲. مانند: فان فلوتن، دار مستتر و گل‌تسیهر.

اگر بخواهیم نمونه‌ای را به صورت مشخص ذکر کنیم، موضوع «مهدویت» است؛ در روش تاریخی مهدویت‌پژوهی در غرب، تلاش بر این است تا از مهدویت، تحلیلی تاریخی - جامعه‌شناختی ارائه شود. این نگاه به مهدویت، متأثر از نگاهی خاص در دین‌پژوهی است که اساساً دین را پدیده‌ای انسانی تلقی می‌کند و آن را برابندی از ترکیب نیازها و ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، محیطی و آداب و رسوم قومی و ملی می‌داند. بر اساس این نگاه، دین و آموزه‌هایش ریشه‌ای انسانی - تاریخی دارد و از هرگونه هویت فراتاریخی و فرا بشری به معنای الهی یا وحیانی تهی است.^۱

اما محل سخن در این جا بر رویکرد «پدیدارشناسانه» است؛ پژوهندگان غربی، با استفاده از شیوه «پدیدارشناسی»، به بیان توصیف آموزه‌های شیعه پرداخته، کارکردها و تأثیرهای آموزه‌ها را در درون نظام و سیستم اعتقادی و فکری شیعه بررسی می‌کنند.^۲ برای نمونه، از میان تعداد زیاد پژوهش‌های فقه الحدیثی با موضوع عقاید شیعه، می‌توان به آن دسته از پژوهش‌ها اشاره کرد که به موضوع غیبت و مهدویت پرداخته‌اند.^۳

۱-۳-۴. مطالعات توصیفی با رویکرد ساختارشناسی

بررسی ساختاری و روشی «منابع حدیثی شیعه»، از جمله محورهای مورد مطالعه خاورشناسان است. مطالعات آنان در این قسم، به شیوه «توصیف موردی» و به منظور ساختارشناسی و روش‌شناسی آثار صورت می‌گیرد. خاورشناسان در این آثار سعی دارند منابع مهم حدیثی را مورد بررسی منهجی و ساختاری قرار داده با یکدیگر مقایسه نمایند، و تأثیر و تأثرات آن‌ها را از یکدیگر بنمایند.

تقریباً در تمامی پژوهش‌هایی که به «منابع حدیثی شیعه» پرداخته شده است، چنین رویه‌ای را شاهد هستیم؛ برای نمونه، در کتاب دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی: گفتمان

^۱ برای دیدن بحثی مفصل در خصوص این روش در مطالعات مهدویت در غرب، نک: راد، ۱۳۹۳.

^۲ نمونه‌ای از این شیوه را در فردوان خراسانی، ۱۳۹۳ ببینید. نیز نک: توکلی‌بنا، ۱۳۸۸، صص ۵۷-۸۴.

^۳ نمونه‌های آن عبارتند از: Sachedina, 1998; Saritoprak, 2002.

حدیث میان قم و بغداد از نیومن^۱، در کنار مطالعه تطبیقی سه جامع نخستین امامی به همراه المقنعه، شناخت ساختار کتاب و روش نویسندگان در ارائه مطالب به صورت مفصلی صورت گرفته است.

ویلیام چیتیک در مقدمه‌ای که بر ترجمه‌اش بر صحیفه سجادیه نوشت (Chittick, 1998)، ضمن توصیف امام زین العابدین (علیه السلام) و صحیفه، به تبیین جایگاه دعا و مناجات در اسلام پرداخته و سپس بررسی تاریخی سندها و نسخه‌های مختلف صحیفه سجادیه و تحلیل محتوایی ساختار ادعیه و مناجات‌های موجود در صحیفه را مورد نظر قرار داده است.

نمونه دیگر، اثر یک دانشمند مسلمان دوره میانه: ابن طاووس و کتابخانه وی (Kohlberg, 1992)، یکی از معدود کتب کلبرگ و شاید هم مهم‌ترین آنهاست که، وی بر اساس مشاهدات عینی و تحقیقات پرده‌برداری، زندگی و اندیشه آثار ابن طاووس، کتابخانه و فهرست کتابخانه را توصیف و تحلیل کرده، در نهایت به اصل کار خود که شناسایی کتب بوده است توجه نموده است. او هدف از کار خود را توجه به نکات مبهم و کم‌توجهی به چهره ابن طاووس عنوان کرده است. وی در مقاله «وحی و تحریف، مقدمه کتاب القرائات السیاری» (Kohlberg, 2005)، نیز که به توصیف شرح زندگی و آثار سیاری، ساختار و محتوای کتاب القرائات، و نیز تصحیح کتاب پرداخته است، از این شیوه بهره برده است.

چند نوشتار دیگر می‌توان یافت که از این شیوه استفاده کرده‌اند: امیرمعزی در «صفا قمی و کتاب بصائر الدرجات» (Amir-Moezzi, 1992)، کاوسکی در «کلینی و کافی: نخستین گزیده‌های حدیثی شیعه دوازده امامی: گزیده‌هایی از اصول من الکافی» (Marcinkowski, 2000)، که بررسی ویژگی‌های ساختاری و منهجی کلینی و گزارش روایات کافی، نقطه مشترک این مقاله با مقاله روبرت گلیو (پیوند حدیث و فقه) است، و جرّار در «سیره اهل کساء؛ نخستین منابع شیعی در باره زندگی‌نامه پیامبر

^۱. این اثر را از جمله آثاری می‌توان نام برد که تلفیقی از چند روش مطالعاتی در آن به کار رفته است، همچنان‌که در روش‌های تاریخی و تطبیقی از آن سخن گفته شد.

(صلی‌الله‌علیه‌وآله)» (Jarrar, 2000)، که در این مقاله به بازسازی مرویات منقول از کتاب *المبتداء والمبعث والمغازی*، از ابان بن عثمان از علمای مشهور امامیه پرداخته است و رویکرد وی در آن توصیفی و انتقادی است و به نقد منابع نخستین شیعی در مسأله سیره نبوی پرداخته است.

همچنین پیش از این، از مقاله «حدیث به عنوان حافظه فرهنگی شیعه» از برونر یاد کردیم و گفتیم که وی در آن نوشتار از تلفیق چند شیوه مطالعاتی بهره گرفته است؛ یکی از آن شیوه‌ها، شیوه توصیف با رویکرد ساختارشناسی است که توسط وی در مورد مطالعه *بحار الأنوار* صورت گرفته است.

برخی از آثار نیز با کنکاش در زوایای یک کتاب و اندیشه‌های انعکاس یافته در آن از سوی مؤلف، به دنبال کشف اصول و مبانی حدیثی شیعه‌اند. در واقع آنان با این شیوه، به دنبال کشف «روش‌شناسی» بازتابیده در کتابند. برای نمونه، افسرالدین در مقاله نقادانه خود با عنوان «نگاهی به روش‌شناسی حدیثی جمال‌الدین احمد بن طاووس» (Afsaruddin, 1995)، که به نقد حدیث در شیعه پرداخته است، ضمن بیان توصیفی تحلیلی‌گونه از ابن طاووس، به روش‌شناسی آثار حدیثی امامی می‌پردازد. وی در این مقاله، نگاهی دارد به کاربرد روش حدیثی ابن طاووس در برخورد با روایات.

نمونه دیگر در همین دست، نوشتاری از تکیم، با عنوان «منابع و ارزیابی‌های ناقلان حدیث در کتب رجال شیعه» (Takim, 2007)، است، که با تلفیق چند شیوه مطالعاتی، به مطالعه گسترده‌ای در باب خاستگاه معاجم رجالی در باره اصحاب ائمه پرداخته و دلایل احتمالی تدوین این آثار را در قرن هشتم و نهم [میلادی] برشمرده شده است. او توثیقات کسانی را که از ائمه (علیهم السلام) روایاتی گزارش کرده‌اند، بررسی کرده، به روش‌شناسی تطبیقی توثیق در آثار متقدم و متأخر پرداخته است.

نتیجه‌گیری

۱. شناخت «روش مطالعاتی خاورشناسان در حدیث شیعه» و رویکردی که آنان در این روش برگزیده‌اند، مقدمه‌ای است برای دریافت درست و روشنی از دیگر مسائل مرتبط

با فعالیت‌های پژوهشی آنان، به ویژه شناخت اندیشه‌ها و دیدگاه‌های ایشان. مطالعات آنان به سه روش عمده تاریخی، تطبیقی و توصیفی تقسیم می‌شوند که در هر کدام رویکردهای خاصی را شاهد هستیم؛ در مطالعات تاریخی، دو رویکرد تحلیلی و تحلیل درون‌متنی، در مطالعات تطبیقی، دو رویکرد تاریخی - تحلیلی و تحلیل درون‌متنی و در مطالعات توصیفی، چهار رویکرد تاریخی - تحلیلی، تحلیل درون‌متنی، پدیدارشناسی، و ساختارشناسی.

پژوهش‌هایی که در دسته «تاریخ حدیث» شمرده می‌شوند، عمدتاً با روش مطالعه تاریخی و با رویکرد تحلیلی انجام شده‌اند. در این آثار، سیر تطور تاریخی و تأثیر و تأثرات جریان‌ها و اتفاقات حدیثی در گذر زمان، مورد نظر غریبان بوده است. پژوهش‌های «فقه الحدیثی» (به جز پژوهش‌های مرتبط با عقاید)، عمدتاً توصیفی با رویکرد تحلیل درون‌متنی روایات و پژوهش‌های فقه الحدیثی ناظر به عقاید شیعه، عمدتاً توصیفی با رویکرد پدیدارشناختی صورت گرفته‌اند. مطالعات انجام شده در حوزه «منابع حدیث»، بیشتر با روش توصیفی و رویکرد ساختارشناسی و روش‌شناسی کتب همراه بوده است.

مطالعات آنان در این قسم، به شیوه «توصیف موردی» صورت گرفته است. خاورشناسان در این آثار سعی دارند منابع مهم حدیثی را مورد بررسی منهجی و ساختاری قرار داده با یکدیگر مقایسه نمایند، و تأثیر و تأثرات آن‌ها را از یکدیگر بنمایند. در پژوهش‌های مرتبط با «مطالعات رجالی و سندی»، عمده روش اتخاذ شده، بر توصیف بوده که روی آوردی تحلیلی داشته‌اند، و البته در مورد راویان خاص، به شکل «توصیف موردی» است. افزون بر این، مطالعاتی که به چپستی، چرایی و چگونگی حدیث شیعه پرداخته‌اند؛ یعنی مطالعات گونه «کلیات حدیث»، از روش‌های تلفیقی استفاده کرده‌اند. می‌توان گفت، پژوهش‌های این دسته، به روش علی و با رویکرد نقد و تحلیل انجام گرفته، و نویسنده با ترکیب این روش با روش هم‌بستگی و استفاده از تجزیه و تحلیل علمی، به تحقیق دست‌یازیده است.

۲. عمده مطالعات غریبان را از روی آوری به روش مطالعاتی «تاریخی» با رویکرد «تحلیل» گریزی نبوده است و در بسیاری از پژوهش‌های انجام شده، می‌توان این روش و رویکرد را مشاهده کرد. همچنین مطالعات «تطبیقی» و «تحلیل‌های دورن‌متنی»، بیش از همه

در مطالعات انجام شده در سال‌های اخیر صورت گرفته است. ضمن آن که، مطالعات با رویکرد «ساختارشناسی و روش‌شناسی»، حتی از آن هم جدیدتر است.

۳. نمی‌توان به صورت قطع گفت هر خاورشناسی (در مجموع کل آثارش) از چه روش مطالعاتی یا رویکردی بهره جسته است، بلکه باید هر اثری را به صورت تفکیکی روش‌شناسی کرد. با این همه، به این نکته می‌توان اذعان داشت، که حوزه جغرافیایی محل تحقیق و تدریس یک خاورشناس باعث شده تا به شیوه هم‌قطاران و همکاران خود، به پژوهش‌های حدیثی دست یازد؛ برای نمونه، در حوزه اسرائیل (مانند: گلبُگ و سینداوی)، تقریباً تمام پژوهش‌های حدیثی در حوزه شیعه، به صورت توصیفی - تاریخی - تحلیلی و با شیوه‌ای جزئی‌نگر بوده است و در حوزه مطالعات انگلیسی (مانند: لالانی، نیومن و گلیو)، مطالعات به شیوه جامع و با تلفیق چند روش مطالعاتی، به ویژه تطبیق با رویکرد تحلیل‌های درون‌متنی انجام شده است. به نظر می‌رسد، شناخت «شیوه‌ها و رویکردها مطالعاتی در حوزه‌های جغرافیایی» خاورشناسان در موضوع حدیث شیعه، از جمله مواردی باشد که نیازمند یک پژوهش جدی و مستقل و در جای خود بایسته توجه است.

۴. «روش‌شناسی» ذکر شده در این نوشتار به این معنا نیست که مطالعات انجام شده صرفاً در یکی از روش‌های نام برده در هر دسته صورت گرفته است. بلکه، این برآیند، به صورت تقریبی و در مجموع آثار دیده شده است. ممکن است در برخی از آثار نوعی از رویکرد پژوهشی را شاهد باشیم که در هیچ کدام از عناوین بالا نیامده باشد؛ مانند: «ساختارشناسی» یا «پدیدارشناختی»، که به عنوان رویکردها یا روی آوردهایی در روش‌های مطالعاتی پژوهش‌های خاورشناسی دیده می‌شود.

۵. شناخت روش و نمایاندن رویکردها به این معنا نیست که تمامی آثار خاورشناسان دارای روشی منظم بوده است و به قطع می‌توان روش آن‌ها را تشخیص داد. زیرا در موارد متعددی تناقض‌های روشی و عدم پایبندی به آن و یا بهره‌گیری از روش‌های ترکیبی ناقص، روشن و معلوم است، که در نتیجه، پیامدهای خاص خود را دارد.

۶. مطالعات خاورشناسان در حوزه حدیث شیعه دارای «نواقصی از حیث روش، منابع و محتوا و نتایج» است. از نگاه روشی، آثار ایشان دچار آسیب‌هایی در مطالعات انجام شده

به روش‌های تاریخی، تطبیقی و با رویکردهایی همچون تحلیلی و پدیدارشناختی است. در مطالعات به روش تاریخی، دو نوع از آسیب را شاهد هستیم: اولین آسیب زمانی رخ می‌دهد که کلیه مباحث و مطالب یک مطالعه، صرفاً با شیوه‌ای تاریخ‌گونه حل و فصل می‌شود، اما در کاربست این روش، دچار خطا و لذا در رسیدن به هدف، دچار آسیب در نتایج پژوهشی شده است و آسیب دوم، در ارتباط با مطالعاتی است که به شیوه تاریخی - توصیفی و با رویکرد پدیدارشناختی صورت می‌گیرند. در این نوع از مطالعات، اگر کسی پدیده‌ها را حتی با دقیق‌ترین مطالعات پدیدارشناسانه هم پی بگیرد و از مطالعه تاریخی هم خود را محروم نسازد، الزاماً به درون‌فهمی در دین دست نخواهد یافت؛ موضوعی که در مطالعات به ویژه اصول و عقاید شیعی، در بین خاورشناسان شاهد هستیم.

در شیوه تطبیقی، آثار ایشان، زمانی که رنگ و بوی مقایسه بین شیعه و سنی یا مقایسه‌های نادرست بین روایات شیعی و دیگر ادیان و فرق و یا تطبیق بین احادیث و برخی از گزاره‌های غیرروایی، مانند اسطوره‌ها و داستان‌ها را داشته باشد، دچار آسیب روشی است. برخی از این تطبیق‌ها، از آن‌جا که نتیجه حاصله به بی‌اساس و اصالت دانستن روایات شیعی، وام‌گیری شیعه از کتب مقدس یا اصول و روایات سنی و سلب اعتبار و اصالت از شیعه و امام (علیه‌السلام) و وحیانی بودن دین نبوی (صلی‌الله‌علیه‌وآله) منجر می‌شود، در دیدگاه یک شیعه ممکن است شائبه غرض‌ورزی و جهت‌دار بودن پژوهش‌های خاورشناسی را به دنبال داشته باشد، که زیننده یک تحقیق علمی نیست.^۱

^۱ به منظور دیدن بحث مفصل در این باره نک: حسن‌نیا، ۱۳۹۴ - الف: ۵. بحث از مزایا و آسیب‌های مطالعات خاورشناسی در حوزه حدیث شیعه، خود مبحثی مستقل است، که راقم این سطور در نظر دارد این مسئله را در نوشتاری دیگر به صورت مفصل مورد بحث و نظر قرار دهد.

منابع

- قرآن کریم.

الف) منابع فارسی

- ادوارد سعید (۱۳۷۱ ش)، **شرق‌شناسی**، ترجمه: گواهی، عبدالرحیم، قم: دفتر فرهنگ اسلامی.
- اسعدی، مرتضی (۱۳۸۱ ش)، **مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان از آغاز تا شورای دوم واتیکان**، تهران: انتشارات سمت.
- الویری (خندان)، محسن (۱۳۸۱ ش)، **مطالعات اسلامی در غرب**، تهران، سمت، نوبت اول.
- پارسایان، حمید (۱۳۸۳ ش)، «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی»، **فصلنامه علوم سیاسی**، ش ۲۸.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ ش)، **روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث**، انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، نوبت اول.
- توکلی‌بینا، میثم (۱۳۸۸ ش)، «روش پدیدارشناسانه غربیان در شیعه‌شناسی»، در **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی تشیع و خاورشناسان (دیدگاه‌ها درباره خاورشناسان)**، به کوشش: دکتر محمدرضا بارانی، برگزار شده توسط انجمن تاریخ‌پژوهان، قم، خاکریز، صص ۵۷-۸۴.
- جدیدی بناب، علی (۱۳۹۳ ش)، **تحلیل و بررسی آثار مستشرقین درباره تشیع**، تهران، شبکه اندیشه.
- چلونگر، محمدعلی (۱۳۸۷ ش)، «رویکرد تاریخ‌نگری و پدیدارشناسانه خاورشناسان به مبانی اعتقادی تشیع»، در **گزیده آثار همایش بین‌المللی تشیع و خاورشناسان (نخستین: ۱۳۸۷، قم)**، برگزار شده توسط انجمن تاریخ‌پژوهان، قم، خاکریز.
- حسن‌نیا، علی (۱۳۹۴ ش. الف)، **تحلیل انتقادی حدیث شیعه از نگاه خاورشناسان (رساله دکتری)**، راهنما: علی راد، پردیس فارابی، دانشگاه تهران.
- _____ و راد، علی (۱۳۹۴ ش. ب)، «خاورشناسان و حدیث امامیه؛ طبقه‌بندی و تحلیل پژوهش‌ها»، **علوم حدیث**، دوره ۲۰، شماره ۷۸، صص ۲۳-۵۹.
- خالد سعید (۱۳۹۲ ش)، **ادوارد سعید، منتقد شرق‌شناسی: بررسی اندیشه و میراث فکری ادوارد سعید**، مترجم: صادقی، حمیدرضا، قم، صحیفه، نوبت اول.

- خراسانی، منیره فردوان و غلامی، عبدالله (۱۳۹۳ ش)، «مهدویت از دیدگاه شرق‌شناسان و دین‌پژوهان غربی»، **قرآن پژوهی خاورشناسان**، سال نهم، ش ۱۷، صص ۱۶۳-۱۹۰.
- راد، علی (۱۳۹۳ ش)، «مهدویت در نگاشته‌های مستشرقان»، در **دانشنامه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ**، نویسنده: محمد محمدی ری شهری، مترجم: مسعودی، عبدالهادی با همکاری سید کاظم طباطبایی و جمعی از پژوهش‌گران، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، نوبت نخست، ج ۱، ص ۱۴۴ به بعد.
- زمانی، محمدحسن (۱۳۸۸ ش)، **آشنایی با استشراق و اسلام‌شناسی غربیان**، قم، انتشارات بین‌المللی المصطفی، نوبت اول.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۵ ش)، **روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی**، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شینی میرزا، سهیلا (۱۳۸۵ ش)، **مستشرقان و حدیث: نقد و بررسی دیدگاه‌های کلتسیهر و ساخت**، تهران، نشر هستی‌نما، نوبت اول.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۳ ش)، **اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی**، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، نوبت اول.
- _____ (۱۳۸۵ ش)، **روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)**، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ویراست دوم.
- موتسکی، هارالد (۱۳۸۹ ش)، **حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیر تطور**، به کوشش و ویرایش: مرتضی کریمی‌نیا، قم، دارالحدیث.
- نقیبی، سیدابولقاسم (۱۳۹۰ ش)، **روش تحقیق در علوم اسلامی**، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور، نوبت اول.
- نیومن، آندرو (۱۳۸۶ ش)، **دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی: گفتمان حدیث میان قم و بغداد**، ترجمه و نقد: مؤسسه شیعه‌شناسی، انتشارات مؤسسه شیعه‌شناسی، قم، نوبت اول.
- واثق غزنوی، قادرعلی (۱۳۸۹ ش)، «روش‌شناسی و جایگاه آن در سیاست‌گذاری دولتی»، **پژوهش**، سال دوم، شماره اول، صص ۳۹-۷۰.

ب) منابع عربی

- جدیدی‌نژاد، محمدرضا (به اشراف: رحمان ستایش، محمد کاظم) (۱۴۲۴ ق)، **معجم مصطلحات الرجال والدرایة**، قم، دارالحدیث، الطبعة الثانية.
- الشهرستانی، أبو الفتح محمد بن عبد‌الکریم (۱۳۶۸ ق)، **الملل والنحل**، تحقیق: أحمد فهمی محمد، بیروت: دار السرور، الطبعة الأولى.
- قسم الکلام فی مجمع البحوث الإسلامية (۱۴۱۵ ق)، **شرح المصطلحات الكلامية**، طهران، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى.
- ناجی، الدكتور عبد‌الجبار (۲۰۱۱ م)، **التشیع والإستشراق، عرض نقدي مقارن لدراسات المستشرقین عن العقيدة الشیعة وأئمتها**، بغداد و بیروت، المركز الأكادیمی للأبحاث، الطبعة الأولى.

ج) منابع انگلیسی

- Afsaruddin A (1995). "An Insight into the Hadīth Methodology of Jamāl al-Dīn Aḥmad b. Ṭāwūs". *Der Islam*, vol.72(1): 25-46.
- Amir-Moezzi Muhammad Ali (1992). "Al-Saffar al-Qummi (d. 290/902-3) et son Kitab basa'ir al-darajat", *Journal Asiatique*, CLXXX (3-4): 221-250.
- ----- (2003), "İmâmî Şiilik'te Hadisin Sihat Kıstasları ve Fakihin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 12(2): 313-48.
- Arkoun M. Etan Kohlberg (1992). *A Medieval Muslim Scholar at work: Ibn Tawus and his library*, Brill, Leiden.
- Brown, Jonathan A. C. (2009). *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world*, Oxford: Oneworld.
- Brunner, Rainer (2005). "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30: 318 – 360.
- Buckley, Ronald P (2007). "The morphology and significance of some Imami Shi'ite traditions", *Journal of Semitic Studies*, 52 (2): 301-334.
- ----- (1997). "The Early Shiite Ghulat." *Journal of Semitic Studies*.
- ----- (1998). "On the origins of Shī'i Hadīth", *Muslim World*, 88 (2): 165-184.
- Büyükkara, Mehmet Ali (2005). "Imamyie Sia' Sunin Hadis Usulunden "Mezhebi Bozuk": Reviler (I): Metodolojik Degerlendirmeler, *Islami Arastirmalar Dergisi*, 17(3): 201-215.
- ----- (2000). "The Schism in the Party of Mūsa al-Kazim and the Emergence of the Waqifa", *Arabica*, 48: 78-99.

- Calder, Norman (1979). "Judicial authority in Imami Shi'i jurisprudence", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, 6(2): 104-108.
- Chittick WC (1988). *As-Sahifa Al-Kamilah Al-Sajjadiyya, a Translation*.
- Firestone, Reuven (1998). "Merits, Mimesis, and Martyrdom: Aspects of Shi'ite Meta-historical Exegesis on Abraham's Sacrifice in Light of Jewish, Christian, and Sunni Muslim Tradition", *Journal of the American Academy of Religion*, 66 (1).
- Gleave, Robert (2001). "Between Ḥadīth and Fiqh: The "Canonical" Imāmī Collections of Akhbār", *Islamic Law and Society*, 8 (3): 350-382.
- ----- (2007). *Scripturalist Islam; The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School*, Brill.
- Jarrar, Maher (2000). "Sīrat Ahl al-Kisā: Early Shī'ī Sources on the Biography of the Prophet", in *the Biography of Muḥammad* (ed. by Harald Motzki - Leiden [u.a.], pp. 98-153).
- Kohlberg, Etan (1975). "An Unusual Shi'i Isnad", *Israel Oriental Studies*, 5: 142-149.
- ----- (1976). "From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39 (3): 521-534.
- ----- (1979-A). "The Term Muhaddath in Twelver Shi'ism", n.p.
- ----- (1979-B). "The Term 'Rafida' in Imāmī Shī'ī Usage", *Journal of the American Oriental Society*, 99(4): 677-679.
- ----- (1983). "Shi'i Hadith", In: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* Beeston, A. F. L. (editor), Cambridge University Press, pp. 299-303.
- ----- (1984). "Some Imāmī Views on the Sahāba", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5: 143-176.
- ----- (1985-A). "Non-Imāmī Muslims in Imāmī Fiqh", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6: 99-106.
- ----- (1985-B). "The position of the walad zinā in Imāmī Shī'ism". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 48 (2): 237-266.
- ----- (1987). "Al-Usūl al-Arba'umi'a", *Jerusalem Studies in Arabic & Islam*, 10: 128-166.
- ----- (1991). "Aspects of Akhbari Thought in Seventeenth and Eighteenth Centuries", In *Belief and Law in Imami Shi'ism (Collected Studies Series, Cs 339) by Etan Kohlberg*, Variorum.
- ----- (1994). "Authoritative Scripture in Early Imami Shiism", in E. Patlagend and A. Le Boulluece (eds.), *Les retours aux ecritures, Fundamentalism presents et passet*, Louvain-Paris.
- ----- (2005). "Revelation et Falsification: Introduction a L'edition du Kitab al-qiraat d'al-Sayyari", n.p.

- ----- (2013-A). "Introduction" to Shi'i Hadith Section of Daftary, Farhad and Miskinzoda, Gurdof (editors), *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, (Shi'i heritage series), I.B. Tauris, vol. 2, pp. 165-180.
- ----- (2013-B). "The Abu Basir tradition: Qur'anic verses on the merits of the Shi'a", in: *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*.
- Lalani, Arzina R (2000). *Early Shī'ī thought: The teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*, London, New York: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.
- Marcinkowski, Muhammad Ismail (2000), "Al-Kulayni and his Early Twelver-Shi'ite Hadith Compendium Al-Kafi: Selected Aspects of the Part Al-Usul min al-Kafi", *Islamic Culture*, 74 (1): 89-126.
- Modarressi, M. Hossein (2003). *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature vol. 1*, Oxford: Oneworld.
- Newman, Andrew (2000). *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Hadīth as Discourse between Qum and Baghdad*, Richmond, surrey.
- Sachedina, Abdulaziz Abdilhussein (1998). *The Just Ruler in Shi'ite Islam, The Comprehensive Authority of The Jurist in Imamite Jurisprudence*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- Saritoprak, Z. (2002). "The Mahdi Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach", *Islamic Studies*, 41: 651-674.
- Sindāwī Khalīe (2006). "The Donkey of the Prophet in Shī'ite Tradition". *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean*, 18 (1): pp. 87-98.
- Takim LN (2007). "The Origins and Evaluations of Hadith Transmitters in Shi'i Biographical Literature", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 24(2): 26-49.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)
سال چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴

DOI: 10.22051/tqh.2017.9602.1195

گونه‌شناسی «تعلیق حکم بر وصف» در تفسیر المیزان

مهدی رجائی^۱
محمد رضا ستوده‌نیا^۲
محسن صمدانیان^۳
رضا شکرانی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۸/۰۱

چکیده

قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» از قواعد مهم زبانی است که از دیر باز در علوم گوناگون مانند بلاغت، فقه، اصول و تفسیر بدان توجه شده و دانشمندان اسلامی و بویژه اصولیان و فقها در تحلیل‌های خویش از آن بهره جسته‌اند. نویسنده کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» نیز با اشرافی که بر علوم مختلف داشته، در تفسیر برخی آیات قرآن کریم از این قاعده استفاده کرده است. مقاله

۱. دانش آموخته دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

mahdirajae@yahoo.com

bayanelm@yahoo.com

m.samadianian@ltr.ui.ac.ir

shokrani.r@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

حاضر قاعده مذکور را مورد بازخوانی دقیق قرار داده است. نویسنده بدنبال پاسخ به این سؤال هاست که در تفسیر المیزان، گونه‌های وصفی که حکم بر آنها معلق شده چیست و مبانی علامه طباطبائی در بکارگیری این قاعده و روش استفاده از آن ذیل آیات گوناگون کدام است؟

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد علامه طباطبائی معنای «وصف» در قاعده را بسیار گسترده‌تر از صفت نحوی و به معنای هر قیدی که بتواند دایره معنایی جمله را محدود کند می‌داند. وی در تحلیل آیات برای بیان قاعده از سه شیوه استفاده کرده است. در برخی آیات از قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» به صراحت نام می‌برد و در ذیل آیات زیادی نیز از تعبیر «وضع المظهر موضع المضمّر» و نیز تعبیر «بما أنه، بما أنهم»، «من حیث» و مانند آن استفاده می‌کند. آشنایی با مبانی و روش تحلیل علامه طباطبائی بعنوان یکی از مفسران قرآن کریم، زمینه استفاده از این قاعده، ذیل بسیاری از آیات دیگر قرآن را فراهم کرده و راه را برای کشف مدالیل التزامی نوین از کتاب الهی هموار خواهد ساخت.

واژه‌های کلیدی: قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر

بالعلیه»، تعلیق حکم بر وصف، تفسیر المیزان، علامه طباطبائی، روش شناسی، قید شناسی.

مقدمه

قرآن کریم اصلی‌ترین منبع برای استنباط معارف دین و فهم آموزه‌های شریعت مقدس اسلام بوده و برداشت صحیح از متن قرآن با بکاربردن روش‌های صحیح امکان پذیر است. دانشمندان اسلامی از قرون اولیه ظهور اسلام بر این باور بوده‌اند که برای دست‌یابی به مدلول واقعی الفاظ و ترکیب‌های قرآن مجید تکیه بر بنیان‌هایی استوار ضروری

است و به همین خاطر همواره به تبیین روش‌های صحیح برداشت از متن اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند. در این راستا علوم گوناگونی همچون صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، اصول و منطق تدوین شد و با گذشت زمان روز به روز گسترش یافت و فربه‌تر شد. در قرون اخیر نیز در کنار تألیفات فراوانی که در موضوع علم اصول نوشته شده، عناوین جدیدی همچون روشهای تفسیری، مبانی تفسیری، مناہج تفسیری و مانند آن به چشم می‌خورد که همگی با هدف شناخت انواع راهها و ابزارهای مفسران در تفسیر و نیز تعیین مرز روشهای درست از نادرست و جلوگیری از سوء برداشت‌ها تدوین یافته است.

در میان علوم مذکور، علم اصول از جایگاه ویژه‌ای در استنباط از متن برخوردار بوده و مباحث الفاظ در این دانش ارزشمند که در واقع علم‌الدلاله و بخشی از دانش جدید معناشناسی (Semantic) محسوب می‌شود، همواره مورد توجه فقیهان و مفسران بوده است. مطالعه تطبیقی یافته‌های جدید زبان شناسی با میراث ادبی و اصولی دانشمندان مسلمان حاکی از هم پوشانی گسترده میان این دانشها است. (شکرانی، ۱۳۸۰، ص ۱۱-۳۰)

یکی از قواعدی که در کتاب‌های اسلامی برای استنباط و استخراج معنا از متن مشاهده می‌شود، اما عالمان غربی اشاره‌ای بدان نکرده‌اند، قاعده ارزشمند «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» است. اولین کتاب ادبی که در منابع کهن، به این قاعده اشاره کرده مربوط به قرن هفتم هجری است. در کتاب *مفتاح العلوم* سکاکی (م ۶۲۸ ق) در باب اقسام مسند الیه یکی از کاربردهای اسم موصول را اشاره به وجه بناء خبر ذکر کرده که تعبیر دیگری از همین قاعده است. (خطیب قزوینی و سکاکی، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۱۷۲)

اما کاربرد این قاعده در نگارشهای اصولی قدمتی بیش از این دارد و اصولیان متقدم شیعی و سنی همچون سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) و فخر رازی (م ۶۰۶ ق) به این قاعده توجه داشته و در بحث مفهوم وصف که رابطه تنگاتنگی با این قاعده دارد از آن استفاده کرده‌اند. (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۱۷). مفسران شیعه و سنی هم چون سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) و ابن عربی (م ۶۳۸ ق) نیز در برداشتهای تفسیری به این قاعده توجه داشته‌اند. (علم الهدی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۶۰؛ ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۶۶۳).

در میان انبوه نگاه‌های تفسیر قرآن، گروهی از مفسرانی که با علم اصول آشنا بوده‌اند در ذیل برخی آیات از این قاعده در استدلال و استنباط بهره برده‌اند و تفسیر گران‌سنگ المیزان از این دسته تفاسیر است. علامه طباطبائی با تسلطی که بر علوم اسلامی و از جمله علم اصول داشته، در تفسیر آیات زیادی به این قاعده استناد کرده است، نویسنده این مقاله بر آن است تا مبانی علامه طباطبائی را در بکارگیری این قاعده ذیل آیات بررسی و تحلیل نماید و روشی که علامه در بکارگیری این قاعده استفاده کرده را مشخص کند. در نوشتار حاضر اقسام و صفه‌هایی که حکم بر آن معلق شده و نویسنده المیزان معنای علیت را از آن تعلیق برداشت کرده‌اند گونه‌شناسی شده و تعابیر متفاوتی که وی از این قاعده ذیل آیات گوناگون داشته نیز مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

هیچ یک از پژوهش‌گران المیزان به این قاعده و شیوه استفاده از آن نپرداخته‌اند و حتی اوسی در کتاب «روش تفسیر علامه طباطبائی در تفسیر المیزان» هیچ اشاره‌ای به آن نداشته است (اوسی، ۱۳۸۱). نویسنده در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی، به بازخوانی روش علامه طباطبائی در بکارگیری این قاعده خواهد پرداخت.

۱. تبیین معنای قاعده «تعلیق حکم علی الوصف مشعر بالعلیه»

پیش از بررسی و تحلیل روش علامه طباطبائی به صورت مختصر به معناشناسی قاعده پرداخته می‌شود: «تعلیق» در لغت به معنای مشروط کردن و آویخته کردن چیزی بر چیز دیگر است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۶۲؛ احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۲۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶۱) تعلیق در اصطلاح معانی گوناگونی دارد، اصطلاح تعلیق در علوم گوناگون متفاوت است. (ابوالفداء، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶؛ ابن سراج، ج ۱، ص ۱۷۳).

تعلیق به معنای نیاز ظرف و جارومعجور به فعل یا شبه فعل نیز آمده است. افزون بر آن، به مشروط کردن جمله‌ای بر جمله دیگر نیز تعلیق به شرط گفته می‌شود. در علم معانی، تعلیق به محال یکی از روشهای تاکید است که روی دادن حادثه‌ای مشروط به وقوع امری محال می‌شود.

همچنین این واژه در تعریف استعاره آمده است (مطلوب، ۲۰۰۰، ص ۸۴) علاوه بر آن «تعلیق» اصطلاحی است که در کنار کلمه «ادماج» بکار می‌رود و یکی از فنون بلاغت است تعلیق به معنای حاشیه نویسی نیز آمده است. (ابن سراج، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۷۳؛ تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۳؛ دققر، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶؛ صاحب حمایه، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۴۷؛ مطلوب، ۲۰۰۰، ص ۳۸۸). تعلیق در علم اصول، اصطلاحی در مقابل تنجیز است؛ مراد از تنجیز، مطلق بودن و عدم اناطه به چیزی است و مراد از تعلیق، توقیف و ربط است؛ (صنقور، ۱۴۲۸، ج ۱: ۵۷۵؛ ج ۲: ۵۹۳).

تعلیق در عبارت «تعلیق حکم بر وصف» نیز که بیشتر در بحث مفهوم وصف از آن یاد می‌شود، به معنای مقید بودن است و تعلیق حکم بر وصف به معنای مقید بودن حکم (به معنای اصولی) بر وصف است. مانند اینکه در حکم «فی الغنم السائمه زکاة» حکم وجوب بر صفت «سؤم» معلق شده یعنی وجوب زکات به صفت «سؤم» مقید شده است. (نک: هلال، ۱۴۲۴: ۳۱۳).

«حکم» در لغت به معنای قضاوت کردن است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۹۰۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۶۶) اما در اصطلاح علمای منطق، بلاغت و فقه، اصطلاح «حکم» در معانی گوناگونی بکار می‌رود:

۱-۱. معنای اول حکم

در علم منطق، قضیه‌ای که در آن به «ثبوت شیء لشیء» یا به «مجرد ثبوت شیء» یا به «نفی شیء از شیء» دیگر یا به «مجرد نفی شیء» حکم شود، قضیه حملیه نامیده می‌شود، البته قسم اول موجب و قسم دوم سالبه نام دارد؛ مانند: دانا عزیز است، دانا هست، دانشمند منافق نیست، عدالت نیست. (مجتهد خراسانی، ۱۳۵۶، ص ۱۵۲) هر قضیه از وجود سه جزء ناگزیر است: موضوع، محمول و نسبت.

موضوع: جزئی که نهاده شده تا بر آن حکم شود (نفیاً یا اثباتاً) در علم منطق موضوع نامیده می‌شود. این بخش از قضیه در دستور زبان فارسی «نهاد» (شمیسا، ۱۳۷۹، ص ۶۵) و در دستور زبان (نحو) عربی «مبتدا»، نامیده می‌شود. (سیرافی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۳) علمای

علم معانی به این بخش «مسندالیه» می‌گویند. در جملات: حسن کتاب را خواند، محمد آمد، مجید در تهران زده شد و علی گرسنه است، از جهت دستور زبان، حسن و محمد فاعل، مجید نائب فاعل و علی مبتدا است، اما در علم معانی به همه این کلمات (همه انواع نهاد) مسندالیه گفته می‌شود. (مجتهد خراسانی، ۱۳۵۶، ص ۱۵۳).

محمول: در دستور زبان فارسی به صفت یا اسمی که آن را با فعل ربطی به نهاد نسبت می‌دهیم «گزاره» می‌گویند (شمیسا، ۱۳۷۹، ص ۶۶) و در نحو عربی به آن «مسند» گفته می‌شود؛ مانند: درخت سبز است. (سیرافی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۳) در علم منطق به جزئی از قضیه که بر شیء اول‌بار یا از آن جدا و برکنار می‌شود و به عبارت دیگر جزئی که به وسیله آن حکم شده محمول گفته می‌شود. (مجتهد خراسانی، ۱۳۵۶، ص ۱۵۳).

اسناد (نسبت): امری معنوی است که اتحاد واقعی موضوع و محمول را می‌رساند. در علم منطق به نسبت به لحاظ اینکه تناسب اتحادی موضوع و محمول را نشان می‌دهد حکم یا ربط یا حمل نیز گفته می‌شود و نماینده لفظی این امر معنوی، رابطه نام دارد. (مجتهد خراسانی، ۱۳۵۶، ص ۱۵۴). اهل منطق ربط را فانی در دو طرف می‌دانند؛ اما علمای علم معانی بجای کلمه نسبت یا ربط، لفظ اسناد را بکار می‌برند و همان‌طوری که گفته شد اسناد را جزو مفهوم مسند می‌دانند. (شمیسا، ۱۳۷۹، ص ۶۸)

از مطلب گفته‌شده معلوم می‌شود که منظور از تعلیق حکم بر وصف در معنای اول (که مربوط به جملات خبریه است)، تعلیق مسند بر وصف است و منظور از مسند معنایی است که در علم معانی از آن اراده می‌شود: یعنی فعل یا صفت یا حالتی که آن را به ایجاب یا به سلب به مسندالیه نسبت می‌دهند و شامل مفعول، فعل ربطی، قید، مسند دستوری و متمم‌ها نیز می‌شود و اسناد جمله جزئی از مفهوم آن است.

۲-۲. معنای دوم حکم

کلمه «حکم» در علم اصول معنایی متفاوت با علم معانی و منطق دارد. در اصطلاح اصولی، حکم همان خطاب خداست که به افعال مکلفین تعلق گرفته و به صورت اقتضاء، تخیر یا وضع است. (عبد المنان، ۱۴۲۴، ص ۶۱؛ خالد رمضان، ۱۴۱۸، ص ۱۰)

«وصف» یا «نعت» در تعریف نحویان عبارت است از: «ما دل علی صفة شیء من الایان او المعانی و هو موضوع لیحمل علی ما یوصف به» (الغلابینی، ۱۳۶۲، ج ۱ ص ۹۷) اما نزد اصولیان وصف عبارت است از هر قیدی که عارض بر موضوع شده و قابلیت قید زدن به آن و کوچک کردن دایره اش را داشته و بتواند قدری دامنه اطلاق را برچیند؛ خواه نعت نحوی باشد و خواه نباشد. پس وصف اصولی شامل موارد ذیل می گردد: نعت نحوی مانند: «أكرم انساناً عالمًا»؛ حال نحوی مانند: «أكرم زیداً عالمًا»؛ تمییز نحوی مانند: «أكرم زیداً عالمًا فقیهًا»؛ ظرف نحوی مانند: «أكرم زیداً یوم الجمعة»؛ جار و مجرور مانند: «أكرم زیداً فی المدرسه» (خالد رمضان، ۱۴۱۸، ص ۲۸۳)

«مُشعر» نیز در لغت به معنی «خبردهنده» و «فهماننده» است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۵۰)؛ اشعار یا دلالت اشاره یا دلالت معنویه معنایی است که از الفاظ نص به ذهن متبادر نمی شود بلکه لازمه معنای متبادر از الفاظ است (بدری، ۱۴۲۸، ص ۶۱). دلالت اشعاری از نوع دلالت التزامی و منطوقی کلام است که دامنه حجیت آن از یک درصد تا صد درصد است. بدین معنا که اشعار، سرنخی است که به مخاطب کلام داده می شود و مخاطب می تواند از این سرنخ استفاده کند و با کمک سایر قرائن کلام، میزان اشعار را تقویت کند تا به درجه ظهور و دلالت تام برسد (ستوده نیا و رجایی، ۱۳۹۳، ص ۴).

فیلسوفان در تعریف مفهومی «علیت» گفته اند: علت، چیزی است که از وجود آن وجود شیء دیگر حاصل می شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۷). در اصول فقه درباره معنای «علت» دو دیدگاه وجود دارد. گروهی از اصولیان معتقدند هنگامی که حکم بر صفتی یا قیدی معلق شود، آن قید علت حکم است اما اینگونه علت ها، علت های حقیقی نیستند بلکه معرفات و عناوینی برای احکام هستند و از انتفاء آنها، انتفاء حکم لازم نمی آید؛ در مقابل، گروه دیگر بر این باورند که وقتی حکم بر وصفی معلق می شود، افاده علیت دارد و ظاهر علت این است که منحصره باشد و از آن علت منحصره انتفاء حکم با انتفاء وصف لازم می آید. (بدری، ۱۴۲۸، ص ۲۸۰). بنابراین گروهی از اصولیان معنای علیت در فلسفه و اصول را یکسان می دانند، اما گروهی دیگر علیت را به معنای معرف حکم بودن می دانند نه علت حقیقی.

با توجه به مطالب بیان شده روشن می‌شود که معنای قاعده در جملات انشائی و خبری متفاوت است. در جملات خبری «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» بدین معناست که اگر اسناد موجود در جمله بر صفتی آویخته شود، یعنی یکی از مسند یا مسند الیه یا متعلقات آندو دارای قیدی باشند این قید می‌تواند علامتی برای علیت اسناد باشد.

برای نمونه در جمله «الجواد لایخیب سائله»؛ «انسان بخشنده سائل را ناامید نمی‌سازد»، که اسناد جمله (نا امید نکردن) بر وصف جواد معلق شده، وصف مشعر بر علیت اسناد است، یعنی بخاطر بخشنده بودنش، سائل را ناامید نمی‌کند. (نک: ابن یعقوب، بدون تاریخ، ج ۲، ص ۳۸۱)؛ همچنین هنگامی که گفته می‌شود: «القاتل لا یرث» اگر آن را جمله صرفاً خبری بدانیم (نه انشاء در قالب خبر) حکم جمله یعنی ارث نبردن، بر وصف قاتل تعلیق شده که مشعر بر علیت قتل است، یعنی قاتل، بخاطر قاتل بودنش از ارث محروم است. (نک: خالد رمضان، ۱۴۱۸، ص ۱۹۱)

در جملات انشائی منظور از «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» این است که اگر در جمله قیدی ذکر شود که حکم شرعی را مقید کند آن قید می‌تواند بیانگر علت صدور حکم شرعی باشد. مثلاً هنگامی که مولی به عبدش فرمان می‌دهد: «أکرّم زیداً العالم» «به زید که دارای صفت عالم است احترام بگذار» یا «العالم یجبُ إکرامه» «عالم باید مورد احترام قرار گیرد».

این جملات مشعر به این است (خبر از این می‌دهد و اشاره می‌کند) که خود زید به خودی خود خصوصیتی ندارد، بلکه اکرام زید به خاطر عالم بودن او واجب است؛ گویا فرموده: «اکرم زیداً لاجل علمه؛ به زید احترام بگذار زیرا او عالم است» یا «اکرم العالم لاجل علمه» «به شخص عالم به خاطر علمش احترام بگذار» (تونجی و هلال، بدون تاریخ، ص ۳۱۳؛ خالد رمضان، ۱۴۱۸، ص ۱۹۵؛ مظفر و محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶).

در ادامه برای اختصار گاهی به جای عبارت «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» کلمه «قاعده» می‌آید و منظور قاعده اصولی مورد بحث است.

۲. بررسی مبانی اصولی مرتبط با قاعده در تفسیرالمیزان

۲-۱. استفاده از دلالت اشاری یا اشعاری کلام

دلالت اشاری یا اشعاری کلام، از دلالت‌های التزامی است. ویژگی مهم دلالت التزامی در این است که در این نوع دلالت ممکن است در اولین برخورد مخاطب با کلام، مدلول التزامی روشن نباشد بلکه حصول آن نیازمند دقت در کلام و توجه دقیق به مدلول آن است. علامه طباطبائی با ژرف‌نگری تحسین‌برانگیزی که در تفسیر داشته به این نوع از دلالت نیز توجه زیادی داشته و دلالت اشعاری تعلیق حکم بر وصف یکی از اقسام دلالت اشعاری در تفسیر المیزان است. (نک: موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۷۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۲۶۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۱۳).

۲-۲. اعم بودن تعلیق حکم بر وصف در جملات خبری و انشائی

در علوم بلاغی و منطقی همه جملات به دو قسم کلی انشائی و خبری تقسیم می‌شوند. جمله خبری جمله‌ای است که ذاتاً قابل اتصاف به صدق و کذب است و جملات انشائی جملاتی‌اند که ذاتاً قابل اتصاف به صدق و کذب نیستند. جملات انشائی خود به گونه‌هایی مختلف همچون استفهام و امر و تعجب و غیره تقسیم می‌شوند. (حلی، ۱۳۷۱، ص ۳۸).

بنا بر دیدگاه المیزان، قاعده تعلیق حکم بر وصف علاوه بر جملات خبری در جملات انشائی نیز مصداق دارد. هرچند بنا بر تحلیلی که گذشت معنای «حکم» در جملات انشائی و خبری متفاوت است اما تعلیق حکم بر وصف در هر دو نوع جمله وجود دارد. برای آشنایی بیشتر خواننده مثال‌هایی از هر دو نوع جمله و اقسام جمله انشائی آورده می‌شود:

جمله خبری: علامه طباطبائی ذیل آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ» (فاطر، ۱) که از نوع جملات خبری موجه است، انحصار ثبوت حمد برای الله را معلق بر وصف فاطر دانسته و فاطر بودن را مشعر بر علیت ثبوت حمد ذکر می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۷). همو ذیل آیه «لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَ لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا» (الکهف، ۳۸) که از نوع جمله

خبری سالبه است، عبارت «رَبِّي» و پروردگار بودنِ الله را مشعر بر علیت حکم جمله، یعنی نفی مشرک بودن می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۱۴).

ذیل آیه «وَ اتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ» (الشعراء، ۱۳۲) که از نوع جمله انشائی امری است، حکم وجوب تقوا را معلق بر وصف «الَّذِي أَمَدَّكُمْ» دانسته و این وصف را مشعر بر علیت وجوب می‌داند که ترک آن وجوب، عامل استحقاق خشم الهی است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۰۱). همو ذیل آیه «وَ لَا تَطْعَمُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كُفُورًا» (الإنسان، ۲۴) که از نوع جملات انشائی نهی‌ای است، وصف «آثِمًا» و «كُفُورًا» را مشعر بر علیت نهی مطلق از اطاعت کافران و گنه کاران ذکر می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۴۱).

ذیل آیه «هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا» (الإسراء، ۹۳) که جمله انشائی و از نوع استفهامی توییحی است (ارمی علوی و مهدی، ۱۳، ج ۱۶، ص ۲۳۹)، استفهام انکاری بیان شده در آیه «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا؟» «بگو: منزه است پروردگارم (از این سخنان بی‌معنی)!» مگر من جز انسانی فرستاده خدا هستم؟! (الإسراء: ۹۳) که به معنای نفی قدرت بر آوردن معجزات درخواستی مشرکان است را معلق بر حکم «بَشَرًا» و «رَسُولًا» ذکر می‌کند و این دو وصف را مشعر بر علیت حکم می‌داند. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۶۴). همچنین ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ لِمَ تَحَرَّمُوا مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» (التحریم، ۱) که از نوع انشائی خطابی است (صافی، ۱۴۱۸، ج ۲۸، ص ۲۹۲) حکم را معلق بر وصف «الَّذِينَ» می‌داند. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۲۹)

۲-۳. وصف معتمد و غیر معتمد (همراه موصوف و بدون موصوف)

بحث مفهوم وصف در علم اصول ارتباط تنگاتنگی با قاعده مورد بحث دارد و مدافعان مفهوم وصف برای اثبات مدعای خود به این قاعده تمسک جسته‌اند. (انصاری، ۱۴۰۴، ص ۱۸۴؛ آخوند خراسانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۶) یکی از مبانی مهم در بحث مذکور این است که آیا بحث مفهوم وصف، منحصر به وصف معتمد بر موصوف بوده یا اعم از آن است و شامل وصف بدون موصوف نیز می‌شود.

گروهی از اصولیان معتقدند وصف بدون موصوف (وصف غیر معتمد) از محل بحث خارج است زیرا چنین وصفی شبیه لقب است و اگر چنین وصفی بخواهد محل بحث باشد، باید جوامد نیز در بحث داخل شود. (نایینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۴۳۳) اما گروه دیگر معتقدند حق این است که وصف بدون موصوف نیز در گستره بحث وارد می شود. (خمینی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۲)

هرچند در مسئله مفهوم وصف اختلاف مذکور وجود دارد اما دقت در تفسیر المیزان و بررسی موارد بکار بردن این قاعده نشان می دهد که نویسنده قاعده را شامل هر دو نوع وصف (وصف همراه موصوف و وصف بدون موصوف یا معتمد و غیر معتمد) می داند. در آیه «قَالُوا فَاذْعُوا وَ مَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» (غافر، ۵۰) کافران وصفی غیر معتمد است (موصوفی برای آن ذکر نشده) اما علامه طباطبائی، قاعده را شامل این آیه نیز دانسته و می گوید: تعلیق حکم عدم استجاب بر وصف کفر مشعر بر علیت آن است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۲۴)

در آیه «لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ» (النساء، ۱۷۲) وصف «الْمُقَرَّبُونَ» وصفی معتمد است که موصوف آن یعنی «الْمَلَائِكَةُ» ذکر شده است. علامه طباطبائی ذیل این آیه می گوید: توصیف ملائکه به مقربون مشعر بر علیت است زیرا معنای وصفی در آن وجود دارد و بدین معناست که فرشتگان از عبد خدا بودن، سرباز نزدند زیرا مقرب هستند. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۵۱)

۲-۴. تعلیق حکم بر چند صفت متوالی

در فلسفه علت به دو قسم انحصاری و جانشین پذیر تقسیم می شود. گاهی علت پیدایش یک معلول موجود معینی است و معلول مفروض، جز از همان علت خاص به وجود نمی آید و در این صورت علت مزبور را علت منحصر، می خوانند و گاهی معلولی از چند چیز علی البدل به وجود می آید و وجود یکی از آنها برای پیدایش آن ضرورت دارد، چنانکه حرارت گاهی در اثر جریان الکتریکی در سیم برق و گاهی در اثر حرکت و گاهی

هم در اثر فعل وانفعالات شیمیایی پدید می‌آید و در این صورت علت را جانشین پذیر می‌نامند. (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹)

در بحث مفهوم وصف، گروهی از اصولیان معتقدند وصف مفهوم ندارد و نمی‌توان برای اثبات مفهوم وصف به قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» استناد کرد. دلیل آن‌ها بر مدعای خود این است که هر چند تعلیق حکم بر وصف مشعر بر علیت است اما چون علیت اعم از منحصره و غیر منحصره است، نمی‌توان از انتفای وصف، انتفای حکم را نتیجه گرفت زیرا ممکن است علت منحصره نباشد و با انتفای آن وصف، وصف دیگری (علت دیگری) جانشین علت پیشین شود. (وحید خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۲۲۳).
 علامه طباطبائی ذیل دو آیه که در آن حکم بر چند صفت متوالی تعلیق شده است با توجه به قرائن و معنای صفات، هر کدام از صفات مذکور را سبب تام و علت منحصراً برای وجود حکم می‌داند و وجود هم‌زمان همه صفات را تأکیدی بر وجود حکم می‌داند نه اینکه مجموع صفات علت تامه برای پیدایش حکم باشند.

ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (النور، ۲۳) می‌گوید: «هر کدام از صفات محصنه بودن (شوهردار بودن یا پاک‌دامن بودن) (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۷۴)، غافل بودن و مؤمن بودن سبب تامی برای وجود حکم است و هر کدام علت مستقلی است برای اینکه نسبت زنا را ظلم و نسبت دهنده را ظالم و متهم بی‌گناه را مظلوم جلوه دهند تا چه رسد به اینکه همه آن صفات با هم جمع باشند.

یعنی در صورتی که زن بی‌گناهی که به او تهمت زنا زده شده است، هم شوهردار باشد، هم عقیف، هم باایمان و هم غافل (از چنین نسبتی)، نسبت دادن زنا به او ظلمی بزرگ‌تر و گناهی عظیم‌تر خواهد بود و کیفر تهمت زننده لعنت در دنیا و آخرت و عذاب عظیم خواهد بود» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۹۴).

۳. اقسام وصف‌هایی که حکم بر آن معلق شده

۱-۳. مفرد، جمله، شبه جمله

نحویان، نعت را به اعتبار لفظ به سه قسم کلی تقسیم کرده‌اند: ۱. مفرد مانند: کریم؛ ۲. جمله مانند: اقبل فارس بیتسم؛ ۳. شبه جمله مانند: اقبل رجل فی سیاره. (حسن، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۸)

۳-۱-۱. مفرد

از دیدگاه نحویان صفت مفرد اقسام گوناگونی دارد (حسن، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۹). در تفسیر المیزان می‌توان وصف‌های مفردی که حکم بر آن‌ها تعلیق شده را به چهار گروه به شرح ذیل تقسیم کرد:

۱. **اسم‌های مشتق**: علامه طباطبائی ذیل آیه «وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ اَرْضِنَا اَوْ نَعُوذَنَّ فِي مِلَّتِنَا فَاُوْحٰى اِلَيْهِمْ وَنَحْمُ لَنُهَلِكَنَّ الظَّالِمِينَ» (ابراهیم، ۱۳) می‌گوید: تعبیر از کافران را با وصف ظالمان به خاطر اشاره به سبب بودن ظلم آن‌ها برای اهلاک می‌داند و از قاعده تعلیق حکم بر وصف نام می‌برد. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۵).

همو ذیل آیه «وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرٰ الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ» (الکهف، ۴۹) می‌گوید: یاد کردن از این افراد با وصف مجرم بودن، برای اشاره به علت حکم است و اینکه هراس آن‌ها به خاطر مجرم بودن آنهاست و بنابراین حکم شامل هر مجرمی می‌شود هر چند مشرک نباشد. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۲۴) وی همچنین اوصاف دیگری مانند جاهلون، آثم، کفور، مؤمن، تقی، رب و مانند آن که از دسته اسم‌های مشتق هستند را مشعر بر علیت حکم می‌داند. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۴۱؛ ج ۲۰، ص ۲۲۶؛ ج ۱۶، ص ۳۵۱؛ ج ۱۵، ص ۲۳۹، ج ۱۳، ص ۱۸۴).

۲. **اسم موصول**: علامه طباطبائی ذیل آیه «وَ اِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ آيٰتُنَا بَيِّنٰتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُوْنَ لِقاءَنَا اِنَّتَ بَقْرٰنٌ غَيْرِ هٰذَا اَوْ بَدَلَةٌ» (یونس، ۱۵) وصف الذین به همراه صلّه آن را مشعر بر علیت دانسته و می‌نویسد: آوردن وصف برای اشعار به این است که آنچه این افراد را برانگیخته تا چنین

سخنان ناروایی به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بزنند همان انکار معاد و امید نداشتن به لقای خدا است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۷۲)

۳. اسم اشاره: در داستان اصحاب کهف بخشی از داستان که مربوط به بیدار شدن آنان پس از ۳۰۹ سال و فرستادن یکی برای تهیه غذا به شهر است آمده «فَاتَّبَعُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ» (الکهف، ۱۹) در این آیه کلمه «هذه» صفت است (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۵۶). حکم بیان شده در این جمله یعنی طلب بعث بر وصف هذمه معلق شده که نشان از این است که هذمه دخالتی در حکم دارد. و بعید نیست اسم بردن از پول و اشاره کردن بدان، برای این بوده که ما بدانیم جهت بیرون افتادن راز آنان همان پول بوده است» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۶۶).

۴. ضمیر: از دیدگاه علم نحو ضمیر کلمه جامدی است که نه نعت (صفت) واقع می‌شود و نه منوع (موصوف) (حسن، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۸). هرچند در علم نحو ضمیر نمی‌تواند صفت واقع شود اما مراد از وصفی که در قاعده «تعلیق حکم بر وصف مشعر بالعلیه» اعم از وصف نحوی است و شامل ضمیر هم می‌شود. علامه طباطبائی ذیل آیه «فَلَمَّا رَأَى قَبِيضَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُمْ إِنَّ كَيْدَكُمْ عَظِيمٌ» (یوسف، ۲۸) که سخن عزیز مصر به همسرش زلیخا است، حکم جمله یعنی عظیم بودن کید (مکر) را معلق بر ضمیر «کن» ذکر کرده و می‌گوید: اگر نسبت کید را به همه زنان داد، باینکه این پیشامد کار تنها زلیخا بود برای این است که دلالت کند که این عمل از آن جهت از تو سرزد که از زمره زنان هستی و کید زنان هم بزرگ و معروف است؛ و به همین جهت کید همه زنان را بزرگ خواند و دوباره گفت: «إِنَّ كَيْدَكُمْ عَظِيمٌ». (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۹۴)

۳-۱-۲. جمله

جمله با داشتن شرایطی از جمله نکره بودن موصوف می‌تواند صفت واقع شود. (حسن، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۷۲). در آیه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (السجده، ۷) جمله «خَلَقَهُ» صفت «شَيْءٍ» است (عکبری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۰۹). علامه طباطبائی در تحلیل استناد نیکی‌ها و بدی‌ها به ذات خدا از قاعده تعلیق حکم بر وصف استفاده کرده و صفت «خلقه»

را مشعر بر علیت حکم «احسن» می‌داند و می‌نویسد: هیچ نوع از انواع سیئات به ساحت قدس او مستند نیست، برای این که به آن جهت که سیئه است خلق نشده و کار خدای تعالی خلقت و آفریدن است و سیئه به بیانی که گذشت، خلقت بردار نیست، چون امری عدمی است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۵)

۳-۱-۳. شبه جمله

شبه جمله یعنی ظرف و جارور مجرور با داشتن شرایطی از جمله اینکه به جمله قیدی بزنند که غرض معنوی جدیدی به جمله اضافه کند، می‌توانند نعت واقع شوند. (حسن، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۷۶). در تعدادی از آیات قرآن شبه جمله در نقش وصفی قرار گرفته و حکم بر آن معلق شده است مانند: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُذْأَبُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ» (الفتح، ۴) که در این آیه «مع» ظرف است که صفت برای «إيماناً» قرار گرفته است. (صافی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۲۳۱). چنانکه درویشی می‌نویسد: «مع ظرف مکان متعلق بمحذوف نعت لإيماننا» (درویشی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۲۳۱). بررسی موارد متعدد نشان می‌دهد علامه طباطبائی ذیل چنین آیاتی که شبه جمله صفت واقع شده و حکم بر آن تعلیق شده، اشاره به قاعده نکرده است؛ البته بیان نکردن به معنی این نیست که چنین مواردی را مشمول قاعده نمی‌دانسته بلکه سیره همه مفسران چنین است که ذیل یک آیه به همه ابعاد آن توجه نمی‌کنند و به فراخور حال به برخی نکات اشاره می‌کنند. و تفسیر المیزان نیز از این سیره مستثنی نیست.

۳-۲. نقش نحوی

مصادیق صفت در علم اصول بسیار گسترده‌تر از علم نحو است. از دیدگاه علم نحو، نعت که به آن صفت یا وصف هم گفته می‌شود تابعی است که متبوعش را با معنای جدیدی که مناسب سیاق است کامل می‌کند و هدف گوینده را برآورده می‌کند. (ابن جنی، ۱۴۲۹، ص ۳، ص ۱۳۳؛ حسن، ۱۳۶۷، ص ۳، ص ۴۵۸)؛ اما در علم اصول وصف

مفهومی بسیار فراتر از نعت نحوی دارد و شامل حال، تمییز، و قیود مکان و زمان نیز می‌شود.

به عبارت دیگر در علم اصول منظور از وصف، مطلق قید است به استثنای غایت، شرط و عدد. (حسن، ۱۴۱۸، ص ۲۸۳). بررسی آیاتی که علامه طباطبائی و دیگر مفسران در تفسیر آن‌ها به قاعده استناد کرده‌اند نشان می‌دهد که مراد از وصف در قاعده «تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت است» نه تنها از وصف نحوی بلکه از وصف اصولی نیز اعم است و شامل وصفی که در نقش فاعل، مفعول، اسم افعال ناقصه، اسم حروف مشبه بالفعل و مضاف‌الیه باشد نیز می‌شود. حتی اسم جامدی که دارای معنای وصفی باشد و بالاتر از آن صفتی که در جمله مستقل ذکر شده باشد نیز مشمول قاعده قرار می‌گیرد. برای واضح شدن بیشتر بحث برای هر کدام از موارد فوق نمونه‌ای از تفسیر المیزان می‌آوریم:

فاعل: «لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ» (النور، ۱۲) «الْمُؤْمِنُونَ» دارای نقش فاعلی است و «الْمُؤْمِنَاتُ» بر آن عطف شده (دعاس و حمیدان و قاسم، ۱۴۵۲، ج ۲، ص ۳۴۵) و حکم جمله بر این دو وصف معلق شده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۹۱).

مفعول: «فَقَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً؛ (ولی) فرعون به مخالفت و نافرمانی آن رسول برخاست، و ما او را سخت مجازات کردیم!» (المزمل، ۱۶) کلمه «الرَّسُولَ» دارای نقش مفعولی است. (صافی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۱۳۸) که حکم (عصیان و سرکشی) بر آن معلق شده است. علامه طباطبائی می‌گوید: کلمه «وبیل» به معنای سخت و ثقیل است، در این جمله به عاقبت امر نافرمانی فرعون از موسی اشاره کرده و اگر از موسی به رسول تعبیر کرده، برای این است که اشاره کند به اینکه آن سببی که باعث گرفتاری فرعون شد، مخالفتش با شخص موسی بدان جهت که موسی است نبود، بلکه بدان جهت که فرستاده خداست بود، پس این کفار هم از مخالفت محمد (صلوات الله علیه) بر حذر باشند، چون او نیز رسول خدا است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۶۸)

حال: «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَ آبَكَارًا» (التحریم، ۵) «مُسْلِمَاتٍ» و کلمات پس از آن حال هستند (صافی، ۱۴۲۱، ج ۲۸، ص

۲۹۶) و حکم (جایگزینی همسران جدید بجای همسران قدیمی) بر آن‌ها (صفت مسلمان، مؤمن، فروتن، و....) معلق شده است. در این آیه بی‌نیازی خدا را خاطر نشان ساخته، می‌فرماید: هر چند شما به شرف زوجیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مشرف شده‌اید، لیکن کرامت نزد خدا به این حرفها نیست، بلکه تنها به تقوی است و بس، هم چنان که در جای دیگر نیز فرموده: «فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا» (الاحزاب، ۲۹) یعنی ملاک برتری، زوجیت و همسری نیست، بلکه همان صفاتی است که در آیه ذکر شده. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۳۳)

اسم جامد دارای مفهوم وصفی: «و ما أُمِرَ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (هود، ۹۷) فرعون اسم جامد و دارای نقش مضاف الیهی است (صافی، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۳۴۵) فرعون لقب پادشاهان مصر است، به معنای هر موجود سرکش متجاوز (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۲۳) و در این آیه حکم (دارای رشد نبودن) بر آن معلق شده است. یعنی دارا بودن چنین صفاتی در یک انسان باعث می‌شود که فرمان او مایه رشد و نجات نباشد. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۸۰)

اسم حروف مشبه بالفعل: «فَالْوَاِئِزَاتُ مُمْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ» (العنکبوت، ۳۱) اهل در «إِنَّ أَهْلَهَا» اسم است (صافی، ۱۴۲۱، ج ۲۰، ص ۳۳۲) و حکم بر آن معلق شده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۲۴).

اسم افعال ناقصه: «كَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (الإسراء، ۶۷) «الْإِنْسَانُ» اسم کان است. (صافی، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۷۸) و حکم بر آن معلق شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۵۳).

اسم مجرور به حرف جر: «كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (الأحزاب، ۴۳) «الْمُؤْمِنِينَ» اسم مجرور است (صافی، ۱۴۲۱، ج ۲۲، ص ۱۷۰) که حکم (رحیم بودن خدا) بر آن معلق شده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۲۹).

صفتی که موصوفش در جمله دیگر است: «إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ، رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ» (الصفات، ۴ و ۵) یکی از وجوه اعرابی که برای «رَبُّ» بیان شده خبر مبتدای محذوف است یعنی: «هو رب» (صافی، ۱۴۲۱، ج ۲۳، ص ۴۲). علامه طباطبائی

وصف «رب» را مشعر بر علیت حکم جمله قبل یعنی واحد بودن اله ذکر می‌کند. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۲۲).

۴. تعابیر گوناگون از قاعده در تفسیر المیزان

نویسنده تفسیر المیزان در حدود یکصد آیه از قرآن کریم نکاتی را بیان داشته است که نشان می‌دهد به تعلیق حکم بر وصف و علیت ناشی از آن توجه داشته است، البته بیان این نکات با بیانهای متفاوتی انجام شده است. به‌طور کلی شیوه بیان این قاعده در المیزان را می‌توان به سه صورت کلی تقسیم کرد:

۴-۱. تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه

علامه طباطبائی در حدود پنجاه آیه از قرآن کریم به قاعده اشاره کرده و صریحاً از آن نام برده است. البته عبارت‌هایی که برای قاعده آورده اند کمی متفاوت بوده که به اقتضای سیاق جملات تغییر کرده است. برخی عبارت‌هایی که وی بکار برده از این قرار است:

«تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۵۰۱؛ ج ۱۲، ص ۳۵)؛ «مشعر به نوع من العلیه» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴)؛ «مقتضی تعلیق الحکم بالوصف» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۸۸)؛ «تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیه» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۵)؛ «تعلیق الحکم بالوصف المشعر بالعلیه» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۰۱)؛ «علیه الوصف للحکم» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۴۱)؛ «مشعر بنوع من التعلیل» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۶۲)؛ «بقید مشعر بالتعلیل» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۷۸)؛ «مشعر بعلیه» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۳۷).

۴-۲. وضع الظاهر موضع المضمّر

سیر عادی و حالت طبیعی کلام این است که متکلم تنها یک‌بار از اسم ظاهر استفاده کند و در دفعات بعدی، از ضمیر بجای اسم ظاهر استفاده کند اما در بسیاری از مواقع

متکلم از این اقتضای طبیعی خارج شده و بجای ضمیر مجدداً از اسم ظاهر استفاده می کند (ابن هشام، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۸۲؛ حسن، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۹۶)

این سبک از سخن گفتن با انگیزه‌های گوناگونی همچون: تعظیم، اهانت، لذت بردن از نام شخص، زدودن ابهام، ایجاد ترس و تقویت انگیزه مخاطب برای فرمان‌پذیری، انجام می شود که در کتاب‌های علوم بلاغی تحت عنوان «وضع الظاهر موضع المضمَر» یا «وضع المظهر موضع المضمَر» از آن یاد شده است. (ابن حیون، ۱۴۲۸، ص ۶۹؛ تفتازانی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸؛ خطیب قزوینی، سکاکی و عصام‌الدینی اسفراینی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۵۱).

یکی از این انگیزه‌ها تنبیه مخاطب بر علت حکم است؛ مانند: «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ يَا كَاثِبُوا إِنَّكُمْ مُسْئِلُونَ» (البقره، ۵۹) در این آیه در بخش اول عبارت «الذین ظلموا» آمده و در بخش دوم نیازی به ذکر آن نبود و می توانست ضمیر جایگزین آن شود و بدین صورت بیان شود: «علیهم» اما تکرار اسم ظاهر بجای ضمیر مشعر بر علت حکم است. یعنی علت نزول عذاب این بود که آنان افراد ستمگری بودند. (مطلوب، ۲۰۰۰، ص ۶۷۵).

این بازگفتی از همان قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» است. علامه طباطبائی نیز ذیل آیات زیادی از همین تعبیر «وضع المظهر موضع المضمَر» استفاده کرده و به علت بودن اسم ظاهر برای حکم اشاره کرده است. بدیهی است که در این موارد از اسم ظاهر معنای وصفی آن اراده می شود نه معنای جامد آن.

به عنوان نمونه در آیه «فَأْتَبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (هود، ۹۷) اقتضای طبیعی کلام این است که برای جلوگیری از طولانی شدن بیهوده کلام، که امری ناپسند است در جمله دوم کلمه «فرعون» تکرار نشود و بجای آن ضمیر بیاید و جمله به صورت «وَ مَا أَمْرُهُ بِرَشِيدٍ» آورده شود، اما آمدن اسم ظاهر بجای ضمیر مشعر بر علت است. در این جمله واژه «فرعون» اسم ظاهر است، اما معنای وصفی آن اراده شده است زیرا فرعون لقب پادشاهان مصر است که عموماً افرادی متکبر و متجاوز بوده‌اند (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۹، ص ۶۹).

علامه طباطبائی ذیل این آیه می نویسد: فایده تکرار کلمه فرعون برای آن معنایی بوده که خود این کلمه داشته چون هر کسی از این کلمه معنای تفرعن و طغیان را می فهمد و

در نتیجه از همین کلمه می‌فهمد که صاحب این اسم نمی‌تواند دارای امری رشید باشد و معلوم است که در صورتی که ضمیر بجای اسم ظاهر می‌آید چنین برداشتی برای مخاطب صورت نمی‌گرفت. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۸۰).

برای اختصار از ذکر بقیه نمونه‌ها خودداری می‌شود. (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۳۰؛ ج ۲، ص ۲۰۸؛ ج ۶، ص ۷۲؛ ج ۱، ص ۲۴۷؛ ج ۷، ص ۹۲؛ ج ۱۳، ص ۲۰۲؛ ج ۱۲، ص ۳۰۴؛ ج ۱۳، ص ۴۰۵)

۴-۳. «قید حیثیت»

علمای بلاغت بجای کلمه «علت» از کلمه «من حیث» استفاده می‌کنند که در واقع عبارت دیگری از همان علت است؛ یعنی بجای اینکه بگویند به خاطر داشتن فلان صفت، حکم مذکور جاری است، می‌گویند از جهت داشتن فلان صفت، حکم جاری است؛ برای یک شخص یا شیء همواره صفات گوناگونی در نظر گرفته می‌شود و سپس ثبوت حکم بر یکی از صفات معلق می‌شود.

در این روش بیان، گوشزد می‌شود که از جهت داشتن صفت مذکور، حکم جاری است. به‌عنوان نمونه تفتازانی می‌نویسد: «بدرستی که تعلیق حکم بر وصف، مشعر بر حیثیت است چنانکه وقتی می‌گوییم: "جواد گدایش را رد نمی‌کند" بدین معنی است آن شخص، از این جهت که جواد است به صفت بخل متصف نمی‌شود؛ زیرا جود با بخل منافات دارد. پس جواد بودن علت برای نفی بخیل بودن است؛ اما اگر مصداق جواد، بدون وصف جواد بودن (یعنی انسان) در نظر گرفته شود ممکن است به صفت بخیل بودن متصف شود» (تفتازانی، خطیب قزوینی و سکاک، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۳۶۴).

علامه طباطبائی ذیل حدود ۱۵ آیه، برای بیان علیت ناشی از تعلیق حکم بر وصف از این سبک بیان استفاده کرده است. وی در برخی موارد از عبارت «من حیث» و در بیشتر موارد از عبارت «بما أنه» و مشابه آن یعنی «بما أنها، بما أنهم» استفاده کرده است. به‌عنوان نمونه ذیل آیه «وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (الإسراء، ۶۷) می‌نویسد:

«کفران نعمت عادت انسان است، از این جهت که دارای طبیعت انسانی است و به همین خاطر وابسته به اسباب ظاهری است و در نتیجه مسبب الاسباب را فراموش کرده و شکر او را بجا نمی آورد با اینکه در نعمت های او غوطه ور است.» به عبارت دیگر حکم جمله یعنی «کفران» بر «الانسان» معلق شده و بدان معناست که انسان بخاطر داشتن وصف انسانیت (طبیعت انسان که به معنای فراموشکار است) خدا را فراموش می کند و شکر او را بجا نمی آورد و کفر می ورزد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۵۴).

همو ذیل آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَآخِذُوا بِمَنْ» (التغابن، ۱۴) می نویسند: «سیاق خطاب با لفظ یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا و تعلیق عداوت به آن ها مفید تعلیل است، یعنی آن ها با مؤمنان دشمن اند از این جهت که مؤمن اند و عداوت از جهت ایمان است که جز با تلاش آن ها برای رویگردانی مؤمنان از اصل ایمان حاصل نمی شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۰۷).

برای اختصار از آوردن بقیه نمونه ها خود داری می شود. (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۹۵؛ ج ۱۶، ص ۱۲۴؛ ج ۱۹، ص ۲۵۵؛ ج ۳، ص ۲۶۶؛ ج ۵، ص ۱۲۴؛ ج ۵، ص ۱۲۶؛ ج ۱۲، ص ۳۵؛ ج ۱۵، ص ۲۸۵).

نتیجه گیری

بررسی ژرف نگرانه تفسیر المیزان نشان می دهد نویسنده آن با تسلطی که بر علوم گوناگون داشته بخوبی از ابزارهای گوناگون زبانی برای بیان معانی آیات بهره جسته است. وی با در نظر داشتن قواعد علم اصول و همچنین ادبیات عرب، علم معانی، بیان و بدیع در استنباطهای تفسیری مسیر دقیقی را پیموده و به اقسام گوناگون دلالت های کلام که از جمله آن ها دلالت اشعاری است توجه داشته است. از جمله این قواعد مهم که قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» است نیز از نظر وی دور نمانده و با بیانهای گوناگون به این قاعده استناد کرده است.

علامه طباطبائی معنای «وصف» در قاعده را بسیار گسترده می داند. از دیدگاه وی وصفی که حکم بر آن معلق شده منحصر در وصف به همراه موصوف نیست بلکه شامل

وصف بدون موصوف، ضمیر و حتی اسم جامدی که معنای وصفی در آن لحاظ شده نیز می‌گردد. از منظر او وصف در این قاعده افزون بر وصف اصولی که شامل مشتق نحوی، حال، تمیز، ظرف و جار و مجرور می‌شود، نقش های گوناگون دیگر هم چون: فاعل، مفعول، اسم حروف مشبّهة بالفعل، اسم افعال ناقصه، مضاف الیه و اسم مجرور را نیز در بر می‌گیرد و حتی اگر وصف در جمله‌ای جدا که از جهت معنوی با جمله مورد نظر ارتباط دارد بیان شده باشد می‌تواند مشمول قاعده شود و مشعر بر علیت حکم قرار گیرد.

علامه طباطبائی در تحلیل آیات برای بیان قاعده از سه شیوه استفاده کرده است. در برخی آیات از قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» به صراحت نام می‌برد و در ذیل آیات زیادی نیز از تعبیر «وضع المظهر موضع المضمّر» و نیز تعبیر «بما أنه، بما أنهم»، «من حیث» و مانند آن استفاده می‌کند.

علامه طباطبائی در سراسر تفسیر المیزان، ذیل حدود یکصد آیه از قرآن کریم از این قاعده استفاده کرده و این تعداد در مقایسه با آیات زیادی از قرآن که در آن‌ها حکم بر وصف معلق شده تعداد کمی است، اما روش وی می‌تواند الگویی برای بکارگیری این قاعده ذیل سایر آیات باشد و به کشف معارف جدید از کتاب الهی بینجامد.

منابع

- قرآن کریم.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۳۶۴). *کفایه الاصول*. [بی جا]: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ابن جنی، عثمان بن جنی. (۱۴۲۹). *الخصائص*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۴۲۸). *الایضاح*. (جلد ۱-۱). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن سراج، محمد بن سری. (۱۴۳۰). *الاصول فی النحو*. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸). *احکام القرآن (لابن العربی)*. (جلد ۱-۴). بیروت: دار الجیل.

- ابن فارس بن زکریا، ابو الحسین. (۱۴۰۴). **معجم مقائیس اللغة**. قم - ایران: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). **لسان العرب**. بیروت - لبنان: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف. (۱۴۲۹). **اوضح المسالک الی الفیه ابن مالک**. (جلد ۱-۴). بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن یعقوب مغربی، احمد بن محمد (بدون تاریخ). **مواهب الفتح فی شرح تلخیص المفتاح**، (جلد ۱-۲)، تحقیق: خلیل، خلیل ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوالفداء، اسماعیل بن علی، (بدون تاریخ). **کتاب الکناش فی فنی النحو والصرف**، (جلد ۱-۲)، بیروت: المكتبة العصرية.
- ارمی علوی، محمد امین بن عبدالله، و مهدی، هاشم محمد علی بن حسین. (۱۳). **تفسیر حدائق الروح و الريحان فی روابی علوم القرآن**. بیروت - لبنان: دار طوق النجاة.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۰۴). **مطارح الانظار**. [بی جا]: موسسه آل البيت (علیه السلام).
- اوسی، علی رمضان. (۱۳۸۱). **روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان**. (جلد ۱-۱). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- بدری، تحسین. (۱۴۲۸). **معجم مفردات اصول الفقه المقارن**. تهران: نشر فرهنگ مشرق زمین.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۳۷۶). **مختصر المعانی (تفتازانی)**. (جلد ۱-۱). قم: دار الفکر.
- _____، (۱۳۸۷). **المطول شرح تلخیص المفتاح**. (جلد ۱-۱). قم: دار الکوخ.
- _____، (۱۳۶۲). **المدرس الافضل فیما یرمز و یشار الیه فی المطول**. قم: دار الکتاب.
- تونجی، محمد، و هیثم، هلال. (بدون تاریخ). **معجم مصطلح الأصول**. (ج ۱). بیروت - لبنان: دار الجیل. ۶۹۲
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). **رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه** (صدرالدین شیرازی). انتشارات اسراء.

- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶). **الصاحح: تاج اللغة و صحاح العربیه**. (جلد ۱-۷). بیروت: دار العلم للملایین.
- حسن، عباس. (۱۳۶۷). **النحو الوافی مع ربطه بالاسالیب الرفیعه و الحیاه اللغویه المتجدده**. (جلد ۱-۴). تهران: ناصر خسرو.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱). **الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید** [نصیرالدین الطوسی]. (جلد ۱-۱). قم: بیدار.
- خالد رمضان، حسن. (۱۴۱۸). **معجم أصول الفقه**. قاهره - مصر.
- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن و سکاکی، یوسف بن ابی بکر. (۲۰۰۳). **عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح**. بیروت: مکتبه العصریه.
- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، سکاکی، یوسف بن ابی بکر، و عصام‌الدینی اسفراینی، ابراهیم بن محمد. (۱۴۲۲). **الاطول**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۳). **تهذیب الاصول: تقریر ابحاث الاستاذ السید روح‌الله الموسوی الامام الخمینی**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی (س).
- دعاس و حمیدان و قاسم. (۱۴۵۲). **اعراب القرآن الکریم**. دمشق: دارالمنیر و دارالفارابی.
- دقر، عبد الغنی. (۱۳۹۵). **معجم النحو**. (جلد ۱-۱). دمشق: مطبعه محمد هاشم الکتبی.
- درویشی، محی‌الدین. (۱۴۱۵). **اعراب القرآن و بیانہ**. سوریه: دارالارشاد.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. بیروت: دار الکتب العربی.
- ستوده نیا، محمدرضا و رجایی، مهدی. (۱۳۹۳). **کارایی قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف شعراً بالعلیّه» در تفسیر قرآن کریم**. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن. شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
- سیرافی، حسن بن عبدالله. (۱۴۲۹). **شرح کتاب سیبویه**. (جلد ۱-۵). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۹). **معانی**. تهران: نشر میترا.
- صاحب حماه، اسماعیل بن الفضل. (۱۴۲۵). **الکناش فی فنی النحو و الصرف**. صیدا؛ بیروت: المکتبه العصریه.

- صافی، محمود. (۱۴۱۸). **الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانہ مع فوائد نحویہ هامه**. (جلد ۱-۳۱). بیروت: دار الرشید.
- صنفور، محمد. (۱۴۲۸ ق). **المعجم الاصولی**، (جلد ۱-۲)، قم: منشورات الطیار.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عبد المنان، راسخ. (۱۴۲۴). **معجم اصطلاحات اصول الفقه**. بیروت: دار ابن حزم.
- عکبری، عبدالله بن الحسین. (۱۴۱۹). **التبیین فی اعراب القرآن**. (جلد ۱-۱). ریاض: بیت الافکار الدولیه.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۳۷۶). **الذریعه الی اصول الشریعه**. (جلد ۱-۲). تهران: دانشگاه تهران. موسسه انتشارات و چاپ.
- _____، (۱۴۳۱). **تفسیر الشریف المرتضی**. بیروت: شرکه الاعلمی للمطبوعات.
- شکرانی، رضا. (۱۳۸۰). **درآمدی بر تحلیل ساختهای نحوی قرآن و ترجمه آن به فارسی**، مجله مقالات و بررسی‌ها، شماره ۶۹، تابستان ۱۳۸۰، (صفحه ۱۱-۳۰)
- غلابینی، مصطفی. (۱۳۶۲). **جامع الدروس العربیه**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۲). **المحصول**، چاپ دوم، تحقیق: دکتر طه فیاض العلوانی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). **کتاب العین**. (جلد ۱-۹). قم: نشر هجرت.
- مجتهد خراسانی، میرزا محمود. (۱۳۵۶). **رهبر خرد**. قم: انتشارات عصمت.
- مصباح، محمد تقی. (۱۳۶۶). **آموزش فلسفه**. (جلد ۱-۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. بیروت: دار الکتب العلمیه مرکز.
- مطلوب، احمد. (۲۰۰۰). **معجم المصطلحات البلاغیه و تطورها**. (جلد ۱-۱). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- مظفر، محمدرضا و محمدی، علی. (۱۳۸۷). **شرح اصول فقه**. (جلد ۱). قم - ایران: دار الفکر.

- مفيد، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). **مختصر التذکره باصول الفقه**. (جلد ۱-۱). قم: کنگره شيخ مفيد.
- مکارم شيرازی، ناصر. (۱۴۲۸). **انوار الاصول**. (جلد ۱-۳). قم: مدرسه الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام).
- نايینی، محمد حسين. (۱۳۵۲). **اجود التقريرات**. (جلد ۱-۲). قم: مطبعه العرفان.
- نحاس، احمد بن محمد. (۱۴۲۱). **اعراب القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمیة.
- وحيد خراسانی، حسين. (۱۴۲۸). **تحقيق الاصول**. (جلد ۱-۵). قم: الحقائق.
- هلال، هيثم، (۱۴۲۴ ق). **معجم مصطلح الاصول**، (جلد ۱)، بيروت: دارالجليل

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)
سال چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴

DOI: 10.22051/tqh.2017.11922.1370

معناشناسی توصیفی واژه "عزم" در قرآن کریم

زهرا صرفی^۱
فتحیه فتحی زاده^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۵

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۱۰/۱۱

چکیده

عزم از واژگان کلیدی قرآن کریم است. میزان اثرگذاری "عزم" قرآنی بر سرنوشت انسان، آن را به یک واژه اساسی تبدیل کرده است. پژوهش حاضر، واژه "عزم" را از نگاه معناشناسی ساخت گرا و براساس روابط هم‌نشینی و جانشینی بررسی می‌کند. با توجه به آیات "عزم"، دو واژه "امر" و "صبر" پربسامدترین هم‌نشین "عزم" است. واژگان "توکل"، "طلاق"، "عقدہ النکاح"، "شاورهم"، "عهدنا" و "نسیان" دیگر هم‌نشین‌های عزم است که هر کدام فقط یک بار با این واژه هم‌نشینی داشته‌اند. در میان هم‌نشین‌های عزم، صبر جایگاه ویژه‌ای دارد، تا آنجا که برخی این دو را مترادف دانسته‌اند. سیاق هم‌نشینی عهد با عزم نیز بر جایگاه مقدماتی عهد

sarfi@alzahra.ac.ir

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

f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

الهی نسبت به "عزم قرآنی" دلالت دارد. بررسی همنشین‌های عزم نشان می‌دهد، در چارچوب قواعد همنشینی و جانشینی واژه مناسبی برای جانشینی "عزم" وجود ندارد. با توجه به همنشین‌های واژه "عزم"، چهار مؤلفه معنایی برای آن مشخص شد. تعریف "عزم قرآنی"، بر اساس مؤلفه‌های معنایی آن چنین است: در فرهنگ قرآن، "عزم"، اراده حکیمانه قاطع، بر بندگی خداوند متعال است. انسان مؤمن با کسب و حفظ چنین اراده‌ای بر عهد الهی استوار و از وسوسه نفس و شیطان در امان خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: معنانشناسی توصیفی، عزم، امر، صبر.

مقدمه

یکی از مهمترین دلایل ناکامی‌های دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی انسان در عصر علم و انفجار اطلاعات به ویژه در جوامع اسلامی آن است که بین علم و عمل او فاصله بسیار است. به راستی چرا انسان به علم خود جامه عمل نمی‌پوشد؟ حد فاصل علم و عمل چیست؟ قرآن کریم در آیه ۱۱۵ سوره طه فقدان عزم در آدم ابوالبشر را عامل بی توجهی او به علمش - در لزوم طاعت الهی و پرهیز از شیطان - می‌داند. عزم از صفات ممتاز انسان و عامل مهم رشد و شکوفایی اوست.

این پژوهش بر آن است تا مفهوم "عزم" در قرآن کریم را با رویکرد معنانشناسی ساختاری و در سایه روابط همنشینی و جانشینی بررسی کند و مؤلفه‌های معنایی آن را روشن سازد تا به تبیین روشن تری از مفهوم قرآنی عزم برسد. برای دستیابی به چنین هدفی قرآن منبع اصلی این پژوهش است. پس در گام نخست آیات حاوی صورت‌های مختلف ریشه عزم شناسایی شد؛ سپس روابط همنشینی و جانشینی عزم در این آیات بررسی شد. لازم به ذکر است در این پژوهش، از بررسی دیگر واژگان هم حوزه عزم در سایر روابط معنایی به جهت گستردگی آن چشم‌پوشی شد.

همچنین در کنار رجوع به قرآن، برخی اطلاعات لازم از منابع مختلف به ویژه منابع لغوی و تفسیری مبتنی بر روش اسنادی-کتابخانه‌ای گردآوری شد. در نهایت با بررسی داده‌ها از طریق تجزیه و تحلیل کیفی و طی مراحل توصیف، تحلیل و تبیین کار به سرانجام حاضر رسید.

لازم به ذکر است گرچه در بسیاری از تفاسیر، ذیل آیات عزم، به بیان مفهوم لغوی و تفسیری واژه "عزم" پرداخته شده است، اما پژوهشی که با رویکرد معناشناسانه به این مفهوم در قرآن پردازد، یافت نشد.

۱. واژه شناسی "عزم"

"عَزَمَ" مصدر سماعی فعل عَزَمَ يَعْزِمُ است. مصادر متعدد دیگری نیز در کتب لغت برای فعل عَزَمَ ذکر شده است (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۵۳۴). فعل "عزم" متعدی است و به صورت بی واسطه و یا با واسطه حرف "علی" مفعول می‌گیرد (عکبری، ۱۴۱۹، ص ۵۹). عَزَمَ «عقد قلبی بر انجام دادن کار» است (خلیل، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۶۳؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۸۱۷). صاحب‌العین «عقد قلبی بر چیزی» را همان دل سپردن به آن می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۴۰). کتب لغت افزون بر این، معانی دیگری را برای آن ذکر کرده‌اند: «ثبات در امور» (همان، ج ۱، ص ۳۶۳)، «قاطعیت در امور» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۹۸۵)، «اراده انجام کار» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۹۹)، «جد و جهد» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۳۴).

ازهری "عزم در لهجه هذیل را به معنای صبر گزارش کرده است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۹۱). برخی صاحب‌نظران نیز قید "فی مستقبل الاوقات" را به تعریف‌العین افزوده‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۴۰۰؛ شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۵). ابن فارس ریشه معنایی عزم را "قَطْع" می‌داند، به نحوی که عزم بر انجام کاری به معنای آن است که استثناء ندارد و قطعی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۰۸). شیخ طوسی اصل معنای آن را همان عقد قلبی بر انجام کار دانسته است (شیخ طوسی [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۵).

صاحب التحقیق معنای اصلی این ریشه را قصدِ جازم، یعنی قصدِ ملازمِ فعل می‌داند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۲۰). البته می‌توان گفت عقد قلبی با خود اراده استوار و جازم، و قاطعیت در کار را به دنبال خواهد آورد. بنابراین وقتی گفته می‌شود ما لفلان عزيمة، یعنی او تصمیم استوار ندارد گویا نمی‌تواند در کار قاطعیت داشته باشد، بلکه آشفته و مردد است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۰۸).

واژگان متعددی در حوزه معنایی عزم قرار دارند، یکی از این واژگان "حزم" است. در برخی روایات نیز به رابطه تکمیلی میان دو واژه "عزم" و "حزم" اشاره و "حزم" در حکم مقدمه‌ای برای "عزم" در نظر گرفته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۹۹).

۲. شناسایی همنشین‌های "عزم"

ماده عزم در قرآن کریم نه بار در نه آیه و هشت سوره به اشکال مختلف آمده است. چهار بار با صورت فعلی و و پنج بار به صورت اسمی به کار رفته است: صورت‌های فعلی: عَزَمُوا، لَا تَعَزَمُوا، عَزَمْتَ، عَزَمَ؛ صورت‌های اسمی: الْعَزْمُ، الْعَزْمُ، عَزْمًا (عبدالباقی، ۱۳۸۶، ص ۵۸۵).

جدول زیر، این نه آیه را همراه با مشتقات واژه عزم و همنشین‌های آن نشان می‌دهد. رابطه هم‌نشینی اشکال مختلفی می‌تواند داشته باشد. معنانشناسان از وجود سه نوع رابطه مکملی، اشتدادی و تقابلی میان دو واژه هم‌نشین بحث کرده‌اند. رابطه مکملی، نوعی رابطه معنایی است که بر پایه ساختار نحوی بین دو هم‌نشین برقرار می‌گردد. رابطه اشتدادی، رابطه دو مفهومی است که مؤلفه معنایی مشترک دارند و در مقام تقویت و معاضدت یکدیگرند و رابطه تقابلی، رابطه دو مفهومی است که مؤلفه معنایی مشترک دارند؛ ولی یکدیگر را نقض می‌کنند و در مقام تضعیف و نفی هم هستند (نک: سلمان‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۶). همانطور که ملاحظه می‌شود واژه عزم با واژگان مختلفی هم‌نشینی دارد. که برخی از آنها با واژه عزم رابطه مکملی - نحوی و برخی رابطه اشتدادی یا رابطه تقابلی دارند.

آیه	واژه اصل	هم‌نشین	رابطه
۱	وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (بقره: ۲۲۷)	الطلاق	مکملی

مکملی	عُقْدَةَ النِّكَاحِ	لا تَعَزِّمُوا	و لا جناحَ عَلَیْكُمْ فِما عَزَّضْتُمْ بِهِ مِنْ حَظْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عِلْمَ اللَّهِ أَنْتُمْ سَتَذَكَّرُونَ وَ لَکِنْ لا تُواعِدُوهُنَّ مِثْرًا إِلَّا أَنْ تُقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَ لا تَعَزِّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى یَبْلُغَ الْکِتابُ أَجَلَهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَعْلَمُ ما فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوا وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ خَلِیمٌ (البقره: ۲۳۵)	۲
مکملی	فتوکل	عَزَمْتَ	فِما رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ لَیْسَ لَهُمْ وَ لَوْ کُنْتَ فَظًّا غَلِیظَ الْقَلْبِ لا نَقُضُوا مِنْ حَوْلِکَ فَاعْتَفُ عَنَّهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران: ۱۵۹)	۳
اشتدادی	شاوِرْهُمْ	عَزَمْتَ		
مکملی	الأُمُورِ	عَزَمَ	لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ وَ لَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا آذَى کَثِیرًا وَ إِنْ تَصَبَّرُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ ذَکَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (آل عمران: ۱۸۶)	۴
مکملی	تَصَبَّرُوا (وَ تَتَّقُوا)	عَزَمَ		
مکملی	الأُمُورِ	عَزَمَ	یا بَنی آقِمِ الصَّلَاةَ وَ اْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ ائْتِ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ اصْبِرْ عَلَى ما أَصَابَکَ إِنَّ ذَکَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (لقان: ۱۷)	۵
مکملی	(اَقِمِ الصَّلَاةَ وَ اْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ ائْتِ عَنِ الْمُنْکَرِ) اصْبِرْ	عَزَمَ		
مکملی	الأُمُورِ	عَزَمَ	وَ لَمَنْ صَبَرَ وَ عَفَرَ إِنَّ ذَکَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (الشوری: ۴۳)	۶
مکملی	صَبَرَ (وَ عَفَرَ)	عَزَمَ		
مکملی	صبر	اولوا العزم	فاصْبِرْ کِما صَبَرَ اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرِّسْلِ وَ لا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ کَأَنَّهُمْ یَوْمَ یَرُونَ ما یُوعَدُونَ لَمْ یَلْبِثُوا إِلَّا ساعَةً مِنْ نِهارٍ بَلَّغَ قَهْلَ مِیْکَ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ (الاحقاف: ۳۵)	۷
تقابلی	نَسِیَ	عَزَمًا	وَ لَقَدْ عَهِدْنَا إِلى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِیَ وَ لَمْ یَجِدْ لَهُ عَزْمًا (طه: ۱۱۵)	۸
اشتدادی	عَهْدَنَا	عَزَمًا		
مکملی	الأَمْرِ	عَزَمَ	طاعةٌ وَ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ فَإِذا عَزَمَ الْأَمْرَ فَلَوْ ضَدَّقُوا اللَّهَ لَکانَ خَیْرًا لَهُمْ (محمد: ۲۱)	۹

برخی "الطلاق" در آیه اول را مفعول مستقیم فعل عزم با تضمین معنای "نیت کردن" دانسته‌اند و برخی معتقدند که فعل عزم با واسطه حرف جر "علی" مفعول می‌گیرد و از این رو "الطلاق" منصوب به نزع خافض است (ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۵۰)، به هر حال این واژه رابطه مکملی-نحوی آشکار با فعل عزم دارد. این تحلیل درباره رابطه "عقده النکاح" و فعل "لا تعزموا" نیز صادق است.

در آیه سوم فعل "توکل" در جایگاه جواب شرط فعل "عزمت" قرار گرفته است. برخی حرف فاء را عاطفه دانسته‌اند (صافی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۵۴)، برخی نیز آن را فاء استئناف دانسته‌اند (درویش، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸۸). اما از نظر معنا بهتر است آن را فاء تفریع بدانیم زیرا پس از امر به مشاوره می‌فرماید: (فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ)، یعنی: "فَإِذَا عَزَمْتَ بَعْدَ الشُّورَى" (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۷۰). به هر حال "شاوهرم" رابطه نحوی آشکاری با فعل "عزمت" ندارد، اما در واقع تاکید بر مشورت قبل از عزم را می‌رساند، از این رو به نظر می‌رسد دارای رابطه اشتدادی با عزم است، زیرا در عزم بدون حزم، ثبات لازم دیده نمی‌شود.

در سه آیه بعد، جمله (إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) تکرار شده است. در این جمله رابطه نحوی-مکملی "الامور" در جایگاه مضاف الیه با عزم آشکار است. اما درباره رابطه ماده "صبر" با "عزم" نیاز به تفصیل است. در هر سه این آیات، جمله مذکور تعلیلیه است و مشارالیه "ذلک" ذکر نشده است و به جملات قبل برمی‌گردد. بنا بر قول مشهور این مشارالیه در آیه ۱۸۶ آل عمران، (صبرکم و تقواکم) است. اما از آنجا که ذلک اسم اشاره مفرد برای بعید است و صبر مقدم بر تقوا آمده است؛ می‌توان فقط (صبرکم) را مشارالیه ذلک لحاظ کرد. از نظر معنایی هم تقوا را می‌توان نوع خاصی از صبر دانست، جالب آنکه در آیات ۱۲۰ و ۱۲۵ آل عمران نیز صبر بر تقوا مقدم شده است.

طبق رای مشهور در آیه ۱۷ لقمان، حرف واو قبل از (واصبر علی ما اصابک) عاطفه است و (اقامه صلوه و امر بالمعروف و نهی عن المنکر و صبر) همگی مرجع ذلک می‌توانند باشند. اما اگر واو را استینافیه بدانیم، فقط صبر مرجع ذلک است. علامه طباطبایی نیز تاکید دارند که مرجع ذلک در این آیه صبر است زیرا صبر مکرراً در آیات مشابه مرجع ذلک

بوده است؛ پس قول به اینکه مرجع ذلک در این آیه، همه موارد مذکور باشد اعتبار ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۱۸).

در آیه ۴۳ شوری نیز این امکان وجود دارد که مرجع ذلک از جهت آنکه اسم اشاره بعید است، فقط صبر باشد و یا آنکه صبر و مغفرت هر دو را مرجع ذلک بدانیم. البته در این آیه نیز می توان عطف غفر را بر صبر مصداق عطف خاص بر عام دانست. خلاصه آنکه بی تردید در هر سه این آیات صبر مشارالیه ذلک است و الفاظ دیگر هم می توانند مرجع ذلک واقع شوند^۱، اما از آنجا که،

- صبر در هر سه این آیات تکرار شده است؛
- صبر با سایر این موارد می تواند رابطه عام و خاص برقرار کند بدان جهت که هر کدام از آنها مصادیق بارز و شاخص برای صبر بر اوامر الهی است؛

پس مرجع اصلی ذلک در این آیات صبر است و توحید حرف خطاب ذلک در این آیات بر بازگشت آن به صبر اشاره دارد، هر چند برخی مفسران دلایلی بر توجیه آن آورده اند^۲. همچنین در آیه هفتم (فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل)، ترکیب اضافی اولوالعزم در جایگاه فاعل صبر قرار گرفته است.

در آیه هشتم "عهدنا" به معنای امرنا است (طوسی [بیتا]، ج ۷، ص ۲۱۳) و "نسی" به معنای ترک عهد و امر است (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۱۹۳) و "عزم" نیز به معنای تصمیم بر آن عهد و امر است (ابن قتیبه، ۱۴۱۱، ص ۲۴۰) از این رو، هر چند در این آیه عزم با عهدنا و نسی رابطه نحوی صریح ندارد، اما از نظر معنا واژه "عزم" با "عهد" دارای رابطه اشتدادی و با "نسی" دارای رابطه تقابلی است.

۱. از آنجا که سایر الفاظی که در این آیات می توانند مشارالیه ذلک باشند هر کدام تنها یک بار این همشینی را آن هم به طور غیر صریح با عزم دارند، همشینی آنها به طور مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است.

۲. آلوسی می گوید: «توحید حرف خطاب نیز دو جهت می تواند داشته باشد یا به اعتبار آنکه در حکم خطاب به هر یک از دو مخاطب آن است و یا از این جهت که فقط در پی آگاهی بخشی است بدون آنکه خصوصیت مخاطبین را لحاظ کند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۵۸)». البته تعبیر به مفرد از مثنی در اشعار عرب نیز دیده می شود (ابوحیان، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۱۳).

در آیه نهم، (فَإِذَا عَزَمَ الْأُمْرُ) اسناد عزم به امر در این آیه نیز اسناد استعاری است. زیرا عزم در معنای حقیقی اش فقط وصف انسان ممیزی است که نفس خود را بر انجام کار قبل از موعدش با تصمیم بر انجام آن آماده می‌سازد. پس در اصل (فاذا عزم علی الامر) بوده است و از آنجا که عزم‌ها و اراده‌ها بر جنگ قوت گرفت، گویا مانند عازم فی نفسه گردید (شریف الرضی، ۱۴۰۶، ص ۳۰۹). همچنین گفته شده است که امر فاعل عزم و "عَزَمَ الامر" در معنای "جدّ الامر" و لازم است (نحاس ۱۴۲۱، ج ۴، ۲۳).

بررسی همنشین‌های "عزم" در دو عنوان، «همنشین‌های "عزم" با رابطه مکملی»، و «همنشین‌های "عزم" با رابطه اشتدادی و تقابلی» دنبال می‌گردد.

۱-۲. همنشین‌های "عزم" با رابطه مکملی

واژه "عزم" با واژه‌های مختلفی هم‌نشینی مکملی دارد، اما پربسامدترین آنها دو واژه "امر و صبر" است. واژگان توکل، الطلاق، عقده‌النکاح از دیگر واژگانی‌اند که تنها یک بار هم‌نشینی مکملی با واژه عزم دارند. بررسی و تحلیل روابط هم‌نشینی در آیات عزم به کشف مؤلفه‌های معنایی عزم کمک می‌کند.

۲-۱-۱. امر

امر با چهار بار هم‌نشینی صریح^۱، پربسامدترین هم‌نشینی "عزم" با رابطه مکملی است. سه بار به صورت الامور مضاف‌الیه واژه عزم واقع شده است و یک بار (فاذا عزم الامر) (محمد: ۲۱) در جایگاه فاعل قرار گرفته است.

لفظ امر دو معنای استعمالی پرکاربرد دارد. نخست در قالب اسم مصدر که جمع آن امور و به معنای کار و چیز است، دیگری در قالب مصدر و اسم مصدر که جمع آن اوامر و به معنای دستور و فرمان و نقیض نهی است. ازهری معنای معروف امر را نقیض نهی می‌داند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۲۰۷). علامه طباطبایی نیز این احتمال را مطرح کرده است که معنای اصلی ماده امر، دستور دادن و واداشتن مامور به انجام کار مورد نظر باشد، در این

۱. به نظر می‌رسد در برخی از آیات عزم، امر به قرینه لفظی و یا معنوی حذف شده است اما در معنا وجود دارد.

صورت کاربرد اسم مصدری آن، به معنای نظمی است که در تمام مظاهر حیات مامور بازتاب می‌یابد. از این رو امر هر چیز همان شانی است که وجود آن را اصلاح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۵۱). در همین راستا صاحب التحقیق نیز معنای اصلی ماده امر را "طلب و تکلیف توأم با استعلاء" می‌داند که بر هر چیز مطلوب اطلاق می‌شود که تکلیفی را متوجه فرد کند اعم از آنکه از جانب مولی یا خود فرد و به صراحت یا به تقدیر باشد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۴). با نگاهی اجمالی به کاربرد این واژه در قرآن به خوبی روشن می‌گردد که به راستی تحلیل این دو معنا در یک معنای اصلی درست است و به کاربردهای مختلف آن می‌توان تسری داد. این مطلب درباره کاربرد این واژه در آیات عزم نیز صادق است.

عزم در (فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) مصدر به معنی مفعول^۱ است و اضافه آن به امور از نوع اضافه صفت به موصوف است: من الامور المعزوم؛ و معنای آن دو صورت اصلی می‌یابد:

۱. فاعل معزوم انسان باشد؛ معزوم العبد یعنی عزم بر آن به خاطر ظهور شایستگی و درستی آن بر او واجب است.

۲. فاعل معزوم خداوند باشد؛ معزوم الله تعالی یعنی از اموری است که خداوند در امر به آن مبالغه نموده است.^۲

البته باید گفت تفاوت این دو تفاوتی در نتیجه - یعنی دلالت بر اهمیت این امور - ایجاد نمی‌کند. افزون بر آنکه مفهوم طلب و تکلیف در هر دو صورت در آن وجود دارد. بنابراین «من عزم الامور» یعنی «من الامور المعزوم» و این امور باید اموری شایسته و نیک باشند زیرا امر موکد خداوند به مومنان، انجام این امور است و خداوند متعال خیر خواه مومنان بلکه همه انسانهاست؛ یا آنکه خیر و خوبی این امور آنقدر آشکار است که همه

۱. از آنجا که عزم مصدر است هم می‌تواند مانند این آیه اسم مفعول (من معزوم الامور) واقع شود و هم می‌تواند مانند آیه: فَإِذَا عَزَمَ الْأُمُورُ اسم فاعل (عازم الامور) باشد یعنی مما جعله الله عزيمه و أوجه علی عباد. البته برخی مفسران معنای دوم را درست نمی‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۱۸).

۲. عزم تصمیم قلبی بر انجام یک امر، و در واقع آماده کردن نفس برای انجام آن است؛ از این رو اطلاق آن بر خداوند متعال با معنای حقیقی آن صحیح نیست. اما استعمال این واژه در معنای مجازی یا منقول درباره خداوند مانند امر و ایجاب جایز است (القونوی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۴۴۰).

مومنان به حکم عقل و ایمان باید به اجرای این امور همت کنند. همچنین "مامور به" از اموری است که اقامه آن در گرو عزم است و جز به واسطه عزم به نحو صحیح تمام نمی‌شود. پس این هم‌نشینی و وصف امور به عزم، حاکی از مدح آن است و اشاره دارد به این که "مامور به" از فضایل است. از شأن فضایل هم آن است که اقدام به آن بر نفس دشوار است زیرا در برابر تمایلات و خواهش‌های نفسانی قرار دارد. بنابراین جز صاحب عزم موفق به این امور نمی‌شود.

همچنین (فان ذلک من عزم الامور) مبتنی بر استعاره است، زیرا امور صاحب عزم نیستند؛ پس مراد آیه آن است که (فان ذلک من قوة الامور) (شریف رضی، ۱۴۰۶، ص ۱۲۶). زیرا این امور با نیروی اراده معمول اجرا نمی‌شود بلکه نیازمند نیروی استوار و خلل‌ناپذیر عزم است و چون عازم بر مامور بر انجام مامور قدرت دارد، پس عزم بر اوامر الهی به ویژه صبر و تقوا برای انسان تکلیف مالایطاق نیست؛ و بی‌تردید انسان بر آماده سازی نفس خود بر انجام این امور -عزم- قادر است.

از آنجا که عزم، تصمیم بر یک کار به جهت آمادگی نفس بر انجام آن است و در واقع همان اراده قاطع مقدم بر فعل است؛ در برابر تردید و دودلی قرار دارد. به عبارت دیگر عزم اراده‌ای است که در آن شک و تردید نیست. بنابراین «فان ذلک من عزم الامور» یعنی آن امر از اموری است که نیازمند اراده‌ای فراتر از اراده معمولی است و برای انجام آن باید آگاهانه توان و استعداد خود را فراهم آورد و بر اساس چنین آگاهی و استعدادی است که سختی‌ها و شبهه‌ها نمی‌تواند در آن تزلزل ایجاد کند.

در آیه ۲۱ سوره محمد، عبارت (فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ) (محمد: ۲۱) دلالت دارد بر اینکه عزم بر اوامر الهی، عاقبت به خیری را به دنبال دارد.

۲-۱-۲. صبر

صبر پس از امر پربسامدترین هم‌نشین عزم با چهار بار هم‌نشینی است. صبر در لغت نقیض جزع است (خلیل، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۱۵). برخی آن را بازداشتن نفس از اظهار بی‌تابی و بی‌قراری (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۰۶) و برخی خویش‌تنداری در سختی و تنگی دانسته‌اند (راغب، ۱۴۲۴، ص ۴۷۴). پس صبر، استقامتی قلبی است که در سایه آن انسان

کنترل نظام نفس را در دست می‌گیرد و مانع از اختلال در این نظام و تزلزل تدبیر و فساد رای می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۱۰۵). صبر در مفهوم قرآنی آن چنین معنا می‌شود: وادار ساختن نفس به انجام حکم عقل و شرع، و پرهیز از انجام مخالف حکم عقل و شرع (راغب، ۱۴۲۴، ص ۴۷۴). پس انسان آراسته به صبر قرآنی، نیازها و خواسته‌های نفسانی خود را در چارچوب عقل و شرع مدیریت می‌کند، بلکه اجرای حکم عقل و شرع را بر نفس تحمیل می‌نماید.

صبر، مشارالیه ذلک در جمله (فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) در آیات عزم است و استعمال اشاره بعید حاکی از تعظیم و ترفیع این امر یعنی صبر است. سیاق جمله گواه آن است که صبر از مصادیق عزم در امور است، بنابراین وجود صبر در امور نشانه وجود عزم در صاحب صبر است. به جهت پیوستگی زیاد بین این دو مفهوم به ویژه در بروز ظاهری آن است که این دو مترادف دانسته شده‌اند. چنانکه در آیه ۱۱۵ طه، قتاده عزم را به صبر تفسیر کرده است (شیخ طوسی [بیتا]، ج ۷، ص ۲۱۷).

اما در واقع امر باید گفت عزم بر صبر مقدم است. از این رو در آیه ۱۸۶ آل عمران ضمن خبر از تکرار ابتلاء، این هشدار را به مومنان می‌دهد که صدق ایمان مؤمن در این دنیا همواره به بوته آزمون گذاشته می‌شود، تا آمادگی ذهنی لازم در مواجهه با این آزمون‌ها را برای ایشان فراهم آورد و این امر خود در ایجاد عزم در ایشان موثر است. اما به این اکتفا نمی‌کند و چگونگی مواجهه راه‌حل مدار با این مسایل را نشان می‌دهد: «وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»؛ پس با توجه به سیاق آیه می‌توان گفت، "عزم" نوعی استعداد و آمادگی است که فرد باید آگاهانه آن را در خود ایجاد کند و این توان وقتی در فرد ایجاد شود، خود منشا فضیلت‌های ممتازی مانند صبر و تقوا خواهد بود.

به نظر می‌رسد عطف تقوا بر صبر در این آیه حاوی نکات لطیفی است؛ می‌توان این عطف را از باب ذکر خاص بعد از عام دانست. یعنی تقوا یا صبر بر اجرای اوامر الهی، همان صبری است که از مصادیق عزم الامور است و در این صورت دیگر استقامت و خویشتنداری که در افراد لجوج و عنود دیده می‌شود از مصادیق عزم الامور نیست. شاید وجه توحید حرف خطاب در عبارت (ان ذلک من عزم الامور) دلالت بر همین نکته باشد

که می خواهد این دو را یک چیز معرفی کند. خلاصه آنکه فضیلتِ بزرگِ صبر همراه با تقوا ناشی از صفت عزم است و از آنجا که صبر توأم با تقوا از مؤلفه‌های ایمان است؛ چنین صبوری در پیدایش و بلکه در بقاء، نیازمند عزم است، بنابراین عزم خود از مبادی ایمان است.

همچنین می توان امر به صبر در (وَ اصْبِرْ عَلٰی مَا اَصَابَكَ) (لقمان: ۱۷) را جمله مستقلی دانست که صبر بر همه محنت‌ها را در برگیرد، و یا آنکه آن را عطف به ماقبل دانست که به صبر بر امر به معروف و نهی از منکر و محنت‌های ناشی از آن برگردد؛ در نتیجه به طور کلی و با توجه به سیاق آیه می توان گفت، ذلک در عبارت پایانی این آیه نیز اشاره به صبر عام یا صبر خاص دارد. لازم به ذکر است در این آیه برپاداشتن نماز دلالت بر اصلی ترین تکلیف در رشد فردی، و اقامه امر به معروف و نهی از منکر اصلی ترین تکلیف در رشد جمعی است؛ عمل کردن به این تکالیف جز با صبر حاصل نمی شود، و چنین صبوری جز در سایه عزم تحقق نمی یابد.

در آیه (وَ لَمَنْ صَبَرَ وَ عَقَرَ لِيَنَّ ذٰلِكَ لِمَنْ عَزَمَ الْاُمُورَ) (شوری: ۴۳)، نیز می توان عطف "غفر" را بر "صبر" مصداق عطف خاص بر عام دانست و از فحوای کلام علامه طباطبایی نیز این مطلب قابل برداشت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۶۵). بنابراین صبوری مصداق عزم الامور است که با مغفرت همراه باشد. فرد مؤمن بر کوتاهی دیگران در حق خود در عین قدرت بر انتقام، صبر کند و از ایشان درگذرد، و صبر خود را با قهر و کینه و یا انتقام از بندگان خدا همراه نسازد. برخی آیات دیگر قرآن: (وَ لِيُغْفِرُوا لِيُضْفَحُوا اَلَا تُحِبُّونَ اَنْ يُغْفِرَ اللهُ لَكُمْ) (نور: ۲۲) نیز بر این معنا دلالت دارند؛ در فقدان چنین عزمی است که افراد به طور معمول توان آن را ندارند که جفا کشند و وفا کنند.

در مجموع آیات یادشده "صبر قرآنی" یعنی صبر توأم با تقوا و مغفرت برای حرکت فردی و جمعی در مسیر کمال را مصداق عزم الامور می داند. البته در این آیات مراد از "عزم الامور" در واقع "ذوی عزم الامور" است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۳۴۵)؛ زیرا از یک طرف انسان و نه امر، صاحب عزم است و از این جهت است که جمله (ان ذلک من عزم الامور) نمی تواند خود جواب شرط مستقیم در این آیات باشد بلکه جمله تعلیلیه‌ای است

که از سر ایجاز جایگزین جواب شرط شده است و مثلاً در آیه ۱۸۶ آل عمران می‌توان جواب شرط را چنین در تقدیر گرفت (إن تصبروا و تتقوا تنالوا ثواب أهل العزم فإن ذلك من عزم الأمور). از طرف دیگر در هر سه آیه، عزم الامور با توجه به مرجع اصلی آن به فاعل صبر، و نه به خود صبر نسبت داده شده است. این نکته حاکی از آن است که ارزش حقیقی برای فاعل صبر است و از اینجا ارتباط این سه آیه با آیه (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ) (الاحقاف: ۳۵) روشن می‌شود که در این آیه خداوند رسولان برگزیده خود را به صفت اولوالعزم ممتاز ساخته است و ایشان را الگوی صبر معرفی می‌کند. به تعبیر دیگر پیامبران به حکم اینکه صاحب عزم بودند الگوی صبر شدند.

ماده صبر ۱۰۳ بار در قرآن به کار رفته است و دسته‌بندی سه گانه پیامبر گرامی اسلام از صبر - صبر بر مصیبت؛ صبر بر طاعت؛ صبر بر معصیت - (کلینی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۹۱)، می‌تواند آیات صبر در قرآن را پوشش دهد. البته آیه‌ای مانند «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ» (احقاف: ۳۵) به هر سه نوع صبر اشاره دارد و پیامبران با ایمان به خداوند و عزم بر بندگی او به لوازم ایمان خود پایبند بودند و در هر سه حوزه به نیکویی صبر نمودند: (فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا) (المعارج: ۵).

۲-۱-۳. توکل

توکل در لغت به معنای اظهار عجز در یک کار و واگذار کردن آن به دیگری است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۸۴۴) توکل بر خداوند متعال به معنای امید به او و ناامیدی از غیر اوست (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۹۳).

هم‌نشینی "عزم" با ریشه وکل تنها یک بار و در قالب فعل امر تَوَكَّلْ - در آیه ۱۵۹ آل عمران - است. در این آیه پس از امر به مشاوره می‌فرماید: (فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ)؛ از وجوه استعمال لفظ عزم در اینجا آن است که بعد از روشن شدن رأی صحیح، دیگر جای تأمل و تردید نیست. زیرا لازمه مشورت، نرمش و انعطاف پذیری است، اما برای اتخاذ تصمیم نهایی باید قاطع بود. با توجه به تغییر از صورت جمع "وشاورهم" به صورت مفرد "عزمت"، می‌توان گفت، استشاره چیزی را بر فرد واجب نمی‌کند، بلکه «این آیه بر

و جوب عزم پس از تکمیل شرایط آن، به ویژه مشاوره دلالت دارد» (مراغی، [بیتا]، ج ۴، ص ۱۱۵). بنابراین انصراف از عزم جایز نیست، زیرا این انصراف، نقض توکلی است که خداوند آن را همراه با عزم شرط کرده است (نک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۵۲). هم‌نشینی مشورت با عزم در کنار تاکید بر توکل در این آیه، به معنای آن است که اینها با یکدیگر منافاتی ندارند، بلکه یکدیگر را تکمیل می‌کنند.

۲-۱-۴. طلاق و عقده نکاح

تنها هم‌نشینی "عزم" با طلاق، در آیه (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (البقره: ۲۲۷) است که در سیاق آیات نهی از سوگند و بعد از آیه ایلاء و تکمله آن است. در این آیه نیز عزم بر طلاق، عزم بر یک مطلوب شرعی است. توضیح آنکه این آیه رها کردن جاهلی زن طبق سنت ایلاء را در شأن مرد مؤمن ندانسته است، و فرض را بر آن گذاشته است که یک مؤمن در صورت عدم بازگشت به همسرش پس از ایلاء، عزم بر طلاق شرعی و نه آزاررساندن به او را دارد. بدین سان تنها یک راه را پیش پا نهاده است و آن اینکه طلاق بگیرند. همچنین برای هشدار به مردان و بازداشتن ایشان از ظلم به زنان می‌فرماید: (فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) به این معنا که خداوند هم از عزم و نیت حقیقی افراد آگاه است و هم گفته‌های ایشان را می‌شنود، پس از تعارض نیت و گفتار با خبر می‌گردد.

"عقده نکاح" نیز فقط یک بار و در آیه ۲۳۵ بقره با "عزم" هم‌نشین شده است. در این آیه نیز نهی از عزم بر عقد نکاح یک مطلوب شرعی برای حمایت از زن است. از این رو در ایام عده فقط جایز است که مرد به صورت غیر صریح ابراز تمایل کند، اما از تصمیم جدی و قطعی بر عقد نکاح نهی شده است: (وَ لَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ). سیاق آیه و جمله معطوف (وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ) تاکید بر همین مطلب است، زیرا با توجه به آنکه عزم یک امر درونی است، بیان می‌فرماید که بدانید خداوند متعال از آنچه که در درون شما می‌گذرد، آگاه است پس بترسید از اینکه عزم چیزی را کنید که از آن نهی شده‌اید.

هم‌نشینی طلاق و عقد نکاح با "عزم" با توجه به سیاق آیات، به ویژه، تاکید این آیات بر علم و آگاهی خداوند از عزم و نیت پنهانی انسان، دلالت دارد بر این که عزم انسان (نیت و قصد قطعی او) در سعادت او موضوعیت دارد.

۲-۲. هم‌نشینی‌های "عزم" با رابطه اشتدادی و تقابلی

افزون بر بررسی هم‌نشینی‌های مکملی عزم، برای فهم بهتر کاربرد قرآنی واژه "عزم" لازم است تا به واژگانی پرداخته شود که در هم‌نشینی با عزم یا به تایید و تقویت معنای آن یاری می‌رساند و یا با ایجاد تقابل در معنا به وضوح زوایای مختلف معنای این واژه کمک می‌کند. از این رو واژگان "شاوورهم" و "عهدنا" با رابطه اشتدادی و واژه "نسی" با رابطه تقابلی در ادامه بررسی می‌شود. لازم به ذکر است بر اساس قواعد هم‌نشینی و جانشینی، بررسی هم‌نشینی‌های اشتدادی و تقابلی، برای شناسایی واژگان جانشین کارایی ندارد و فقط در وضوح مؤلفه‌های معنایی یاری می‌رساند.

۲-۲-۱. شاوورهم

مشورت در لغت از "شارالعل" - به معنای استخراج عسل از کندو - گرفته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۳۴)؛ و در اصطلاح به معنای کشف رأی صحیح با رجوع به عقل و تجربه دیگران است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۶۳).

هم‌نشینی "شاوورهم"، در آیه ۱۵۹ آل عمران با عزم، هم‌نشینی اشتدادی است و روشن می‌سازد که اراده استوار از اندیشه روشن برمی‌خیزد. امر به مشاوره، امر به حزم است، زیرا مشورت مصداقی از مصادیق حزم است. "الأمر" در لغت مفهوم وسیعی دارد و شامل همه‌ی کارها می‌شود؛ اما الف و لام امر در اینجا الف و لام عهد است و به جنگ اشاره دارد. از این رو پیامبر در امور غیر تشریحی، امر به مشورت شدند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۶۷). اینکه لفظ امر بعد از شاوورهم آمده و پس از عزم نیامده گویای این حقیقت است که مشورت در موارد خاصی مثل جنگ و مانند آن مطلوب است اما عزم و توکل توأم با عزم اختصاصی نیست از این رو حیطة امور در مشورت "اخص" و در عزم "اعم" است.

۲-۲-۲. عهدنا

معنای اصلی واژه "عهد"، التزام خاص در برابر شخصی بر چیزی است. از این رو حفظ و نگهداری، از آثار آن؛ و سوگند، قرارداد(پیمان) و وصیت از اسباب آن است. پس عهد دارای مفهوم عامی است که سوگند و پیمان و وصیت از مصادیق آن است به شرط آنکه در معنای التزام در قبال شخصی به کار رفته باشد(مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۴۶). هم‌نشینی اشتدادی عزم و عهد فقط یک بار و در آیه (وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ قَلْبِي - وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا) (طه: ۱۱۵) است. در این آیه برای تکریم پیامبر گرامی اسلام - دارای برترین عزم انسانی - به ضعف عزم در حضرت آدم ابوالبشر اشاره کرده است؛ تا روشن سازد که اراده انسان زیربنای رشد تمام ابعاد وجودی اوست، بلکه خودش(اراده) را هم رشد می‌دهد؛ به شرط آنکه پیوسته عهد الهی را تجدید سازد تا از یاد نبرد.

مراد از عهد و پیمان خدا بر آدم(ع) با توجه به سیاق آیات، همان اطاعت از اوامر الهی به ویژه امر به پرهیز از شیطان و پیروی اوست. بین خداوند متعال و برترین مخلوقش، انسان، در این دنیا - دار تکلیف - عهدی است تا تنها او را عبادت کند؛ پس باید انسان با اراده‌ای قاطع به این عهد وفا کند و آن را از یاد نبرد. از این رو اینکه قرآن پیامبران ممتاز برخوردار از اراده‌ای قاطع و ثابت برای التزام به عهد الهی را به اولوالعزم توصیف می‌کند، دلالت دارد به اینکه عزم قرآنی با التزام به عهد الهی معنی دار می‌شود.

لزوم وفای به عهد در آیات متعدد قرآن مورد تاکید قرار گرفته است؛ (بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَ اتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ) (آل عمران: ۷۶)؛ (إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا) (الفتح: ۱۰). وفی به معنای چیزی را به تمام و کمال رساندن است(خلیل، ج ۸، ص ۴۰۹)، بنابراین وفای به عهد به معنای آن است که عهد به طور تمام و کمال اجرا شود. حضرت ابراهیم(ع) از جمله پیامبران الهی است که قرآن درباره ایشان فرموده است: (وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى) (النجم: ۳۷).

لازم به ذکر است در آیه ۱۱۵ طه "عزما" مفعول به برای فعل "نجد" واقع شده است. مشتقات "وجد" بیش از صد بار در قرآن آمده است، افزون بر آیه فوق در آیات (وَ مَا وَجَدْنَا

لَاكُفِّرْهُمْ مِنْ عَهْدٍ) (اعراف: ۱۰۲)؛ (إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ) (ص: ۴۴) با صیغه متکلم مع الغیر، البته همراه با الفاظ عهد و صبر به کار رفته است، که دلالتی دیگر بر قرار گرفتن الفاظ عزم، عهد و صبر یک حوزه معنایی است. خداوند در این آیات از خود با صیغه "متکلم مع الغیر" یاد می کند، تا به عظمت و قدرت خود اشاره کند. از آنجا که علم و قدرت خداوند بر همه چیز محیط است؛ عدم وجدان، به معنای نبودن است. نکته جالب توجه آنکه در آیه ۴۴ سوره ص که بر صابر بودن ایوب پیامبر(ع) تاکید می کند با بیان جمله تعلیلیه (انه اواب) اشاره می کند که رجوع پیوسته ایوب به خدا و دیدن دست قدرت الهی در ورای همه اسباب مادی، عامل صبر او بر طریق عبودیت یا التزام بر عهد الهی بوده است.

۲-۲-۳. نسیان

نسیان یا فراموشی، رها کردن چیزی از روی غفلت یا از روی عمد است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۰۴). نسیان در آیه ۱۱۵ طه با "عزم" رابطه تقابلی دارد. زیرا رعایت یک چیز، مبتنی بر اراده به حفظ آن است و این در برابر فراموشی است که اراده‌ای به حفظ آن چیز، وجود ندارد.

از نگاه قرآن انتظار آن بوده است که حضرت آدم(ع) بر عهد الهی استوار باشد و لحظه‌ای در عزم و تصمیم او در اطاعت امر الهی و در وفای به عهد خلل ایجاد نشود، اما او در حفظ و رعایت پیمان و یادسپاری پیوسته آن سستی کرد و آن را به فراموشی سپرد. نسیان عهد الهی آدم ابوالبشر را به عصیان کشاند: (وَ عَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ) (طه: ۱۲۰) و فریب شیطان خورد. نسیان عهد الهی اگر از سر تقصیر باشد، عصیان است. «وَأَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» در زمره شواهدی است که نشان می دهد نسیان آدم از سر تقصیر بوده است. زیرا "لم نجد" اذعان دارد به اینکه نبود عزم در وجود او از سر تقصیر و کوتاهی خودش است. گویا او برای وفای به عهد، صاحب عزم مختاری بوده است اما او عهدش را فراموش کرد و ترک عزم نمود. (نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۹، ص ۲۰۶-۲۰۵).

نتیجه آنکه عزم، قاطعیت در حفظ عهد الهی بدون هیچ گونه تردید است و از آنجا که پایداری در این مسیر با آزمون‌های دشوار همراه است، لازمه چنین عزمی، چیرگی بر

خواهش نفس، برای چشم پوشی از آن است، و چون انسان اسیر جهان مادی است، باید پیوسته به یاد داشته باشد که این جهان تنها یک گذرگاه برای آزمودن او بر حفظ و رعایت پیمان الهی است و هر گونه فراموشی و آنگاه سستی عزم، او را به انحراف خواهد کشاند.

۳. شناسایی جانشین‌های "عزم"

در چارچوب اصول معنانشناسی توصیفی، توجه به ساختار و سیاق کاربرد واژه‌های هم‌نشین با عزم در این آیات نه گانه نسبت به سایر آیات قرآن، برای کشف واژه‌های جانشین اهمیت دارد. به عبارت دیگر جانشین عزم، تنها واژه ای از هم‌نشین‌های واژه‌های هم‌نشین عزم می تواند باشد که هم تشابه معنایی داشته باشد و هم دارای همان رابطه مکملی باشد- یعنی رابطه مکملی که آن هم‌نشین نسبت به عزم دارد- از این رو برای جستجوی جانشین مناسب تنها هم‌نشین‌هایی که دارای رابطه مکملی اند موضوعیت دارند. در ادامه هر کدام از هم‌نشین‌های واژه عزم برای کشف جانشین مناسب، بررسی می‌شود.

واژه امر به دو صورت: الامور و الامر در آیات "عزم" آمده است، که سه بار در جمله (ان ذلک لمن عزم الامور) به صورت الامور در جایگاه مضاف الیه آمده است و تنها یک بار در جمله استعاری (فاذا عزم الامر) به صورت الامر در جایگاه فاعل عزم آمده است. از میان صورت‌های مختلف کاربرد ریشه امر در قرآن با توجه به کاربرد آن در آیات نه گانه عزم، الامور در قرآن فقط پنج بار در جایگاه مضاف الیه آمده است که سه بار آن در آیات مربوط به عزم است و در دو آیه دیگر مضاف الیه واژه "عاقبه" (حج: ۴۱ و لقمان: ۲۲) قرار گرفته است. که هر دو بار آن سیاق کاملاً متفاوتی دارد. افزون بر آنکه واژه عاقبه از نظر معنایی نیز ظرفیت لازم را ندارد، پس در چارچوب قواعد روابط جانشینی نمی توان آن را جانشین مناسبی دانست.

اما با این وجود چون در دو مورد مذکور، الامور در جایگاه مضاف الیه قرار گرفته بود، نگاهی اجمالی به آیات عاقبه صورت گرفت و روشن شد که در همه این آیات اصل معنایی این واژه یعنی: "آمدن چیزی در پی چیز دیگر" (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۸۴) دیده می‌شود و در شماری از این آیات به فرجام نیک برای مومنان و فرجام بد برای غیر

ایشان اشاره شده است، مانند آیه (مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظُلُمَاتُهَا لَيْسَ فِيهَا كَاذِبٌ سِوَى مَا نَدَى الْمُتَمَتِّعِينَ فِيهَا وَأَنْصَابٌ مِنْ ثَمَرَاتِهَا يُشْرَبُونَ بِمِزَّانٍ عَدْلٍ وَالْحُوتُ الْمُكْوَبَةُ أَوْ يَشْرَبُونَ مِنَ الْبُرْجِ الْمَضْمُونِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ عِزَّ اللَّهِ الْعَظِيمَ (رعد: ۳۵)). این مسئله حاکی از تاکید قرآن بر فرجام اندیشی انسان دارد. یکی از مصادیق حزم نیز فرجام اندیشی است. عزم بدون حزم، نیز عزم نیست و در فرهنگ قرآن بر عزم حکیمانه تاکید شده است. از این رو واژه عاقبت در حوزه معنایی عزم می تواند قرار گیرد اما جانشین مناسبی برای واژه عزم نیست.

صورت مفرد مرفوع "امر" نیز در آیه ۲۱ سوره محمد در سیاقی استعاری هم نشین عزم شده است، (فاذا عزم الامر)، فاعل در معنای مفعول است زیرا امر نمی تواند صاحب عزم باشد. فعل عزم نیز در معنای قطعی شدن است^۱. کاربرد قرآنی از ریشه امر در جایگاه فاعل هفده بار است. در این میان یازده بار، یعنی بیشترین هم نشینی را با فعل جاء دارد، که در برخی از این آیات سیاق کاربردی مشابه نیز دارد. مانند آیه "إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ" (هود: ۷۶) که فعل ماضی "جاء" در معنای اصلی خود یعنی آمدن نیست، بلکه به معنای حتمی شدن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۲۷).

بررسی این آیات روشن می سازد که در همه آنها امر اشاره به عذاب الهی درباره بدکاران دارد و به نظر می رسد این امر، در حکم عاقلی با اراده قطعی برآمدن، فرض شده است. بنابراین هرچند شاید بتوان گفت گاه کاربرد استعاری "جاء" با معنای حتمی شدن، امکان جانشینی محدود را دارد، اما در اصل معنا، تشابه لازم معنایی برای جانشینی "عزم" را ندارد. بنابراین در مجموع آنکه در هیچ یک از این موارد واژه ای که هم از جهت سیاق و هم از جهت معنا ظرفیت جانشینی داشته باشد، یافت نشد.

هم نشینی صبر با عزم، در سه مورد در قالب جمله إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ است که حرف اشاره ذلک به آن بازگشت دارد؛ اما صبر در هیچ آیه دیگری در چنین سیاقی به کار نرفته است. هم نشینی دیگر آن هم در آیه (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ) (الاحقاف: ۳۵) است؛ اما نه به سیاق ظاهری آن و نه به سیاق تاویلی آن: (اصبر صبیرا کصبر) در آیه دیگری به کار

۱. امر در (فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ) فاعل در معنای مفعول است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۹۰)؛ عَزَمَ در (فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ) در واقع عَزِمَ و مجهول است (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۵۳۴).

نرفته است؛ تنها آیه قَائِرٌ صَبْرًا جَمِيلًا (معارج: ۵) به سیاق تاویلی آن شباهت دارد اما واژه جمیل در اینجا ظرفیت معنایی لازم برای جانشینی با این واژه را ندارد.

واژه توکل در آیه (فاذا عزمتم فتوکل علی الله) (آل عمران: ۱۵۹) با عزم هم‌نشینی دارد و سیاق کاربردی آن در این آیه نسبت به سایر موارد کاربرد آن در قرآن، منحصر به فرد است.

دو هم‌نشین دیگر "عزم": الطلاق و عقده النکاح در آیات ۲۲۷ بقره (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ) و ۲۳۵ بقره (وَلَا تَعَزَّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ) فقط یک بار در قرآن در حالت مفعولی به کار رفته‌اند و آن هم در آیات عزم است.

بنابراین در چارچوب قواعد هم‌نشینی، واژه مناسبی که هم از جهت معنا و هم از جهت سیاق کاربرد برای جانشینی "عزم" مناسب باشد، یافت نشد.

۴. مؤلفه‌های معنایی عزم

نکات حاصل از بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی "عزم" در آیات قرآن، زمینه لازم برای تحلیل مؤلفه‌های معنایی عزم را تا حدی هموار نموده است.

۴-۱. عزم قرآنی، اراده قوی قاطع ملازم عمل است

از آنجا که صبر همراه با تقوا برای سربلندی در آزمون‌های الهی، نیازمند عزم است؛ و بنابر پند حکیمانه لقمان برای توفیق در اصلاح خود و کمک به اصلاح جامعه باید صاحب عزم بود؛ بلکه صبر همراه با چشم پوشی از انتقام، بدون عزم ممکن نیست، باید عزم را اراده‌ای نیرومند و استوار دانست.

امور روزمره که نفس بدان انس و عادت دارد؛ و گاه مایل به آن است، بر اساس میل و اراده معمولی انجام می‌شود؛ اما در امور مهم یا فوق العاده که متفاوت از امور معمولی‌اند، بلکه برای انجام بسیاری از اعمال صالح که در برابر خواهش‌های نفسانی قرار دارد؛ نیاز به اراده‌ای نیرومند و استوار است که بتواند نفس را برای انجام آن کار آماده، یا به انجام آن کار وادار سازد. این اراده قوی و قاطع، جسم را هم نیرومند می‌سازد. حدیث «مَا ضَعُفَ بَدَنٌ عَمَّا

قَوِيْتُ عَلَيْهِ النَّيَّةُ» از امام صادق علیه السلام (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۰۰) موید این تفسیر است. بر این اساس، سستی و نیرومندی جسم هم تابع عزم و اراده انسان است و اگر عزم انسان قوی باشد، جسم و بدن هرگز سستی نخواهد کرد. چنین اراده‌ای که با جان آدمی گره خورده است، بی‌تردید فرد را به انجام کار ملزم می‌سازد.

از این رو قرآن کریم پیامبران ممتاز خود؛ نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم‌السلام و محمد-صلی الله علیه و آله وسلم- را به صفت اولوالعزم مدح کرده است، زیرا در عمل به عهد الهی وفا کردند و تجسم صبر و شکیبایی در راه خدا بودند. پس از آنجا که عزم، اراده‌ای قوی و قاطع و ملازم عمل است، حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب- علیه‌السلام- می‌فرمایند: «عرفت الله بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ».

۴-۲. عزم قرآنی، بر حکمت استوار است

اراده حکیمانه اراده‌ای است که بر پایه حزم شکل گیرد. انسان مؤمن باید با اندیشه و دقت کافی در یک امر و بررسی زوایای مختلف آن و پیامدهای دنیوی بلکه اخروی‌اش، بدان اقدام نماید و همواره جانب احتیاط عقلی را نگه دارد. بنابراین مقدمه عزم مؤمن، مآل‌اندیشی و عاقبت‌سنجی است. چنین عزمی، فرد را در طول مسیر از شک و تردید دور می‌سازد، شبهه‌ها را می‌زداید و گام‌ها را استوار می‌سازد. در نتیجه فرد به خاطر دنیا یا یکی از مظاهر دنیوی از تصمیم خود بر نمی‌گردد، بلکه بر آن پای می‌فشارد. از این رو خداوند در این آیات هم بر آگاهی‌بخشی به مومنان تاکید دارد و هم توصیه به مشورت و دوراندیشی می‌کند.

۴-۳. عزم قرآنی، یک فضیلت اخلاقی است

عزم به لحاظ معنای لغوی، اراده محکم برای انجام کار است، قطع نظر از این که برای امور دنیوی یا امور اخروی؛ فضایل یا رذایل؛ با انگیزه الهی یا با انگیزه‌های مادی باشد. اما قرآن هر اراده‌ای را عزم نمی‌نامد. بلکه در فرهنگ قرآن عزم، اراده نیکی‌ها و تصمیم بر انجام اموری است که به لحاظ شرعی مطلوب هستند، از این رو عزم قرآنی یک فضیلت

است. افزون بر آنکه با تکیه بر آیه ۱۱۵ طه می‌توان گفت، فضیلت عزم، اراده قوی و قاطع و حاضر برای وفای به عهد الهی و بندگی اوست. چنین عزمی، برترین زاد و توشه برای حرکت در مسیر ایمان و قرب الی الله، عزم است.

۴-۴. عزم قرآنی، استعداد اکتسابی است

عزم، تصمیم قلبی و امری درونی است و عمل ثمره بیرونی آن است. از این رو اعمال ما بروز ظاهری اراده و خواست قلبی ماست. کسب فضایل و پرهیز از رذایل اموری نیستند که تنها با تصور و یا میل و اراده معمول امکان پذیر باشند، بلکه نیازمند اراده ملازم عمل است. چنین توانمندی، ذاتی و غریزی نیست و باید با تلاش این عزم را ایجاد کرد و آن را رشد داد. از این رو قرآن کریم می‌فرماید: (و ان عزموا)، (ولا تعزموا)، (فاذا عزمتم)، (لم نجد له عزمًا)؛ که همگی اشاره دارد به آنکه این اراده قاطع باید با خواست خود فرد در او تحقق یابد.

البته انسان ذاتا دارای نیروی اختیار است و این نیرو مانند سایر قوای ذاتی هم امکان رشد و هم امکان کاستی دارد. برای تحقق عزم در حوزه عمل دینی باید این اراده رشد یابد و هر چه این اراده قوی‌تر شود، توان فرد بر انجام فضایل و ترک رذایل و صبر و شکیبایی بر بلاها برای کسب رضای الهی بیشتر می‌شود. یادکرد قرآن کریم از این تصمیم قلبی با عنوان "اکتساب قلبی" (البقره: ۲۲۴-۲۲۷)، تایید دیگری بر اکتسابی بودن آن است.

نتیجه‌گیری

- دو ماده "امر" و "صبر" پربسامدترین همنشین‌های ماده "عزم" است.
- بر اساس جمله (ان ذلک من عزم الامور)، "عزم قرآنی" مبتنی بر جهان‌بینی قرآنی، و عزم بر نیکی‌ها است. افزون بر آنکه بررسی کاربرد این ماده در آیات قرآن، نسبت به اموری است که از نظر شرعی مطلوب هستند. به عبارت دیگر در فرهنگ قرآن، "عزم" یک فضیلت بلکه خاستگاه فضایل است.

- ماده "صبر" اثرگذارترین هم‌نشین عزم است و "صبر قرآنی" و "عزم قرآنی" از نظر مفهومی بسیار نزدیک به یکدیگرند تا آنجا که مفسران این دو را به یکدیگر تفسیر کرده اند. جمله (ان ذلک من عزم الامور) در آیات مختلف، "صبر قرآنی" را مصداق بارز "عزم قرآنی" دانسته است و آیه (فاصبر كما صبر اولوالعزم من الرسل) پیامبران اولوالعزم را الگوی "صبر قرآنی" معرفی کرده است.
- عزم و صبر گرچه با یکدیگر ملازم‌اند ولی به یک معنا نیستند. "عزم"، تصمیم قلبی بر انجام کار است و "صبر"، نگهداشتن نفس در کار است. اینکه برخی از نظر لغوی عزم را به معنای صبر دانسته‌اند، و یا در آیات مورد مطالعه، صبر از عزم دانسته شده است؛ بدان جهت است که صبر نتیجه عزم است زیرا مادام که تصمیم قلبی بر انجام کاری استوار است، انسان بر انجام آن کار ثابت قدم است. همچنین از آنجا که عزم یک امر قلبی و پنهانی است با این بیان می‌توان گفت که نشانه ظاهری عزم بر چیزی، صبر بر آن است.
- با توجه به آیات ۲۲۷ و ۲۳۵ سوره بقره، خداوند متعال از عزم واقعی انسان آگاه است و از نگاه قرآن عزم انسان در سعادت او موضوعیت دارد.
- با توجه به هم‌نشینی "توکل" با "عزم" در آیه (فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) (آل عمران: ۱۵۹)، رضای الهی در عزم قرآنی موضوعیت دارد.
- عهد الهی زمینه ساز "عزم قرآنی" است. از نگاه قرآن انسان باید به عهد الهی مبنی بر طاعت و بندگی خداوند متعال پایبند باشد و با ایمان آوردن به خداوند متعال به لوازم این ایمان پایبند گردد و اراده ای قاطع و نیرومند در مسیر بندگی خداوند حرکت کند و بر سختی طاعت و ترک معصیت و دیگر مصایب دنیوی صبر کند.
- از نگاه قرآن، فضیلت عزم دارای این مولفه‌هاست: عزم قرآنی، اراده قوی قاطع ملازم عمل است؛ عزم قرآنی، بر حکمت استوار است؛ عزم قرآنی، یک فضیلت اخلاقی است؛ عزم قرآنی استعداد اکتسابی است.

منابع

- قرآن کریم

- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱)، *المحکم و المحيط الأعظم*، دارالکتب العلمیة، بیروت.
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، چاپ: ۳.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰)، *التحریر و التنویر*، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (۱۴۱۱)، *تفسیر غریب القرآن*، مکتبه الهلال، بیروت.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰)، *البحر المحيط فی التفسیر*، دار الفکر، بیروت.
- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱)، *تهذیب اللغة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، دارالعلم للملایین، بیروت.
- خلیل بن احمد فراهیدی، (۱۴۰۹)، *کتاب العین*، نشر هجرت، قم، چاپ: ۲.
- درویش، محی الدین، (۱۴۱۵)، *اعراب القرآن الکریم و بیانه*، الارشاد، حمص، چاپ: ۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۴)، *تفسیر الراغب الاصفهانی*، مدار الوطن للنشر، ریاض.
- سلمان نژاد، مرتضی، (۱۳۹۱)، *معناشناسی تدبیر در قرآن با سه رویکرد ساختاری، ریشه شناسی و تاریخ انگاره*، راهنما: محمود کریمی، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع).
- شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۰۶)، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، دارالأضواء، بیروت، چاپ: ۲.
- شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، (۱۴۱۳)، *من لایحضره الفقیه*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ: ۲.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

- صاحب بن عباد، (۱۴۱۴)، **المحیط فی اللغة**، عالم الکتب، بیروت.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**، فرهنگ اسلامی، قم، چاپ: ۲.
- صافی، محمود، (۱۴۱۸)، **الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانہ**، دار الرشید، دمشق، چاپ: ۴.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ: ۲.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، **التفسیر الكبير: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)**، دار الکتب الثقافی، اردن.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، **مجمع البحرین**، مرتضوی، تهران، چاپ: ۳.
- عبدالباقی، محمد فواد، (۱۳۸۶)، **المعجم المنهیس**، نشر همسفر، قم.
- عکبری، عبدالله بن حسین، (۱۴۱۹)، **التبیان فی إعراب القرآن**، بیت الأفكار الدولیة، ریاض.
- فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰)، **معانی القرآن**، الهيئة المصریة العامة للكتاب، قاهره، چاپ: ۲.
- فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴)، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی**، موسسه دار الهجرة، قم، چاپ: ۲.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، **الجامع لأحكام القرآن**، ناصر خسرو، تهران.
- قونوی، اسماعیل بن محمد، (۱۴۲۲)، **حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی**، دار الکتب العلمیة، بیروت.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، **الکافی**، الإسلامیة، تهران، چاپ: ۴.
- مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، **تفسیر المرائی**، دار الفکر، بیروت.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۸۵)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، مرکز نشر آثار العلامه المصطفوی، تهران، چاپ: ۳.
- نحاس، احمد بن محمد، (۱۴۲۱)، **اعراب القرآن**، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.م.س.)
سال چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴

DOI: 10.22051/tqh.2017.9929.1216

فراگرد ارتباط شیطان و انسان از منظر قرآن کریم

مصطفی همدانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۰۳

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۸/۰۱

چکیده

ارتباط انسان و شیطان، از آغاز خلقت هر فرد تا پایان عمر وی برقرار است و درک درست این ارتباط، آثار تربیتی و انسان‌ساز بسیار مهمی بر ارتباط درون‌فردی (ارتباط انسان با خود، با خدا و جهان غیب) و نیز بر ارتباطات میان‌فردی و در ساحت‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی برجا می‌گذارد. قرآن کریم نیز در همین راستا همواره سعی کرده است شناخت انسان را نسبت به شیطان و ارتباط با او بیفزاید. پژوهش فرارو، با هدف تبیین فراگرد ارتباطی انسان و شیطان از روش توصیفی - تحلیلی استفاده نموده و آیات قرآنی مرتبط با ارتباط دوسویه انسان و شیطان را بر اساس فراگرد ارتباط و عناصر آن تحلیل کرده است. تبیین عناصر ارتباط تقابلی انسان و شیطان، تبیین ابعاد و اجزا و مراحل فراگرد ارتباط انسان و

شیطان در دو قطب استحواذ و استخلاص، عناصر موجود در فراگرد ارتباطی انسان و شیطان از جمله ماهیت وسوسه و ابعاد آن به عنوان پیام گمراهی، تبیین عوامل موثر در رمزگشایی از پیام شیطانی در درون انسان و ارائه مدلی از ارتباط انسان و شیطان از منظر قرآن کریم، از مهم‌ترین دستاوردهای این مقاله است.

واژه‌های کلیدی: شیطان، وسوسه، پیام گمراهی، مدل ارتباطی، ارتباط درون‌فردی، فراگرد ارتباط انسان و شیطان.

مقدمه

به گواهی قرآن کریم، از نخستین ساحت‌های ارتباطی انسان، ارتباط دوسویه او با شیطان است. این ارتباط در جریان فرمان الاهی به فرشتگان و شیطان به سجده بر حضرت آدم (ع) و پیامدهای نافرمانی شیطان از این سجده شکل گرفته است. در پی این واقعه، شیطان در وسوسه بشر مهلت یافت و از طرف دیگر حضرت آدم (ع) و همسر او و شیطان همگی از قرب الاهی به سوی زمین رانده شدند. پس از این رانش، خدای متعال حضرت آدم (ع) و همسر و بلکه ذریه او را موکداً از تبعیت شیطان برحذر داشت. (نک: البقرة: ۳۴، ۳۸؛ الحجر: ۳۸ - ۳۶؛ یس: ۶۰)

شیطان از جنیان است (الکهف: ۵۰؛ ص: ۷۴) و جنیان هم دیدنی نیستند. روشن است که ارتباط انسان با موجودی نادیدنی بسیار پیچیده خواهد بود. پیچیدگی این ارتباط از آنجا بیشتر می‌شود که قرآن فرموده است او انسان‌ها را به گونه‌ای زیر نظر دارد که انسان‌های معمولی متوجه نظارت او نیستند (اعراف: ۲۷). این ارتباط، دارای گستره‌ای فراگیر است و همه زوایای جهان انسانی و ذهن، فکر و نهانی‌ترین گوشه‌های اندرون انسان را دربر گرفته و هیچ چیز، شیطان را از حضور مداوم و هرجایی با تک‌تک انسان‌ها باز نمی‌دارد بدون اینکه اشتغال به یکی سبب غفلت از دیگری شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، صص ۳۵ - ۳۶).

بنا بر آنچه در اهمیت، پیچیدگی و سرنوشت‌سازی این ارتباط گفته شد، تبیین قرآنی - ارتباط‌شناختی این موضوع می‌تواند در مباحث بنیادی اخلاق و تربیت فردی و اجتماعی و ارتباطات درون‌فردی و میان‌فردی و اجتماعی در حوزه‌های خانوادگی و فرهنگی و اقتصادی و به طور کلی در ساحت‌های خُرد و کلان جامعه اثرگذار باشد؛ اما متأسفانه علی‌رغم اهمیت این مسئله بنیادی، همانطور که علامه طباطبایی فرموده‌اند حتی تحلیل قرآنی - حدیثی ارتباط شیطان با انسان نیز مورد بی‌مهری قرار گرفته و این موضوع به عنوان پدیده‌ای پیش پا افتاده تلقی شده است (نک به: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۶) چه رسد به تحلیل‌های ارتباط‌شناختی.

با توجه به آن اهمیت و این کمبود، پژوهش فرارو با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین ارتباط انسان و شیطان با رویکرد ارتباط‌شناختی پرداخته است. این تحقیق سعی کرده است آموزه‌های اسلامی با محوریت قرآن کریم و سپس روایات و در درجه سوم شارحان را برای دستیابی به هدف خود یعنی تبیین ارتباط انسان و شیطان به عنوان یک «فراگرد ارتباطی» مورد استقصا و تحلیل قرار دهد. بدین منظور اجزای این فراگرد از فرستنده، گیرنده، گونه‌شناسی پیام اضلال، عوامل اضلال، مجرای ارتباطی انسان و شیطان و اسباب توفیق در رمزگشایی درست از پیام شیطانی، تبیین شده‌اند و در مرحله بعد بر اساس این عناصر و اجزا مدلی از ارتباط انسان و شیطان ارائه شده و در پایان نیز با توجه به یافته‌های قبل، گونه ارتباط انسان و شیطان از میان انواع ارتباط مشخص شده است. بنابراین، پرسش‌های تحقیق به این شرح است:

۱. اجزای فراگرد ارتباطی در ارتباط انسان و شیطان چگونه تبیین می‌شود؟
۲. مدل فراگرد ارتباطی در ارتباط انسان و شیطان چگونه تبیین می‌شود؟
۳. با توجه به فراگرد مذکور و عناصر و مراحل آن، گونه ارتباط انسان و شیطان از کدام نوع از انواع ارتباطات است؟

تاکنون تحقیقات نه‌چندان زیادی درباره موجودیت شیطان و وسوسه شیطان و راه‌های مقابله با آن نوشته شده است؛ به عنوان نمونه، شهید بزرگوار آیت‌الله دستغیب در کتاب شریف «استعاذه» با اتخاذ رویکردی تربیتی در مواجهه با شیطان، به تفصیل در این زمینه

بحث کرده و برخی مقالات نیز در این حوزه‌ها نگاشته شده است (نک به: شکر، ۱۳۹۳؛ زارع و سلیمانیان، ۱۳۹۴)؛ اما طبق تتبع نگارنده تحقیقی که با رویکرد ارتباط‌شناختی به مسئله ارتباط انسان و شیطان پرداخته باشد و پرسش‌های این پژوهش را پاسخ‌یابی کرده باشد، یافت نشده است.

پژوهه فرارو با محوریت آموزه‌های قرآنی نگاشته شده و علت استفاده محوری از قرآن کریم این است که از طرفی موضوع این نوشتار یعنی نگاه هستی‌شناختی به «شیطان» از مباحث کلامی است و در مباحث کلامی نیز آموزه‌های نقلی تنها زمانی کاربرد دارند که صدور آنها قطعی باشد یعنی هیچ‌گونه اشکال در سند آنها نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، صص ۲۱۱ و ۲۱۲)؛ و از طرف دیگر، قرآن کریم، قطعی‌الصدور است و هیچ‌گونه تحریف [زیاده، نقیصه یا تبدیل] نیز در آن راه نیافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، صص ۱۰۴ - ۱۳۳؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳)

۱. مبانی نظری و مفهومی

مبانی نظری و مفهومی تحقیق در پنج محور به این شرح است:

۱-۱. تعریف ارتباط به عنوان یک فراگرد

اکثر دانشمندان ارتباطات متفق هستند که ارتباط یک فراگرد^۱ است. فراگرد عبارت است از یک کنش متقابل و پویا^۱ که دارای امتداد است و اجزا و عناصر آن دارای تاثیر و تاثر هستند (رک: محسنیان‌راد، ۱۳۸۵، ص ۷۵).

1 . Process

برخی از تعبیر «فرآیند» به جای فراگرد استفاده کرده‌اند؛ اما از آنجا که ارتباط در مدل‌های پیشرفته آن که در مدل نظری این مقاله نیز از یکی از همین مدل‌ها استفاده شده یک جریان تعاملی (رفت و برگشتی) است، به همین جهت به نظر می‌رسد تعبیر «فراگرد» که توسط آقای دکتر محسنیان‌راد به کار رفته رساتر از فرآیند است؛ زیرا فرآیند به تعامل نظر ندارد بلکه به جریان تولید یک محصول در یک روند شامل ورودی و خروجی مشخص است؛ اما فراگرد به بازخورد یعنی وارد کردن خروجی‌ها و پس‌فرست‌ها به چرخه ارتباطی ناظر است.

همچنین ارتباط دارای تعاریف مختلفی است اما تعریف کارل هاویند از ارتباط می تواند زمینه مناسبی برای این تحقیق باشد: ارتباط عبارت است از فراگرد انتقال یک محرک (معمولاً علامت بیانی) از یک فرد (ارتباط گر) به دیگری (پیام گیر) به منظور تغییر رفتار او (محسنیان راد، ۱۳۸۵، ص ۴۴).

۱-۲. گونه های ارتباط

ارتباط دارای ساحت های مختلفی است و دو نوع از آن که برای پاسخ دادن به پرسش سوم از سوالات پژوهش فرارو در این تحقیق دارای کاربرد است به اجمال معرفی می شود:

الف) ارتباط با خود^۲ که عبارت است از جریان تفهیم و تفاهم در درون خود (فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۱۲).

ب) ارتباط میان فردی^۳ که عبارت است از ارتباطی رودررو که شرکت کنندگان در آن اندک (معمولاً دو نفر) هستند نه گروهی بزرگ (هارجی، ساندرز و دیکسون، ۱۳۹۰، ص ۲۰).

۱-۳. مدل ارتباط شناختی تحقیق

ارتباط شناسان سعی کرده اند فراگرد ارتباط را در الگوهایی که «مدل»^۴ نام دارند تبیین کنند. یک تعریف دارای کاربرد از مدل سازی در پژوهش فرارو عبارت است از به تصویر ساختار یا فرایندی از گذشته، حال یا آینده به عنوان بازنمایی نظری و ساده شده از جهان واقعی. مدل در ذات و طبیعتی که دارد نشان دهنده روابط است. (سورین و تانکارد، ۱۳۸۱، صص ۴۷ و ۶۵) در میان مدل های ارتباطی اولیه، الگوی شانون و ویور به عناصر ارتباط از جمله عناصر اغتشاش آور به خوبی توجه کرده است اما این مدل خطی است. نقیصه یادشده

۱. متقابل و پویا بودن این کنش، به معنای تعاملی بودن ارتباط است که در پاورقی قبل درباره فرآیند و فراگرد توضیح داده شد.

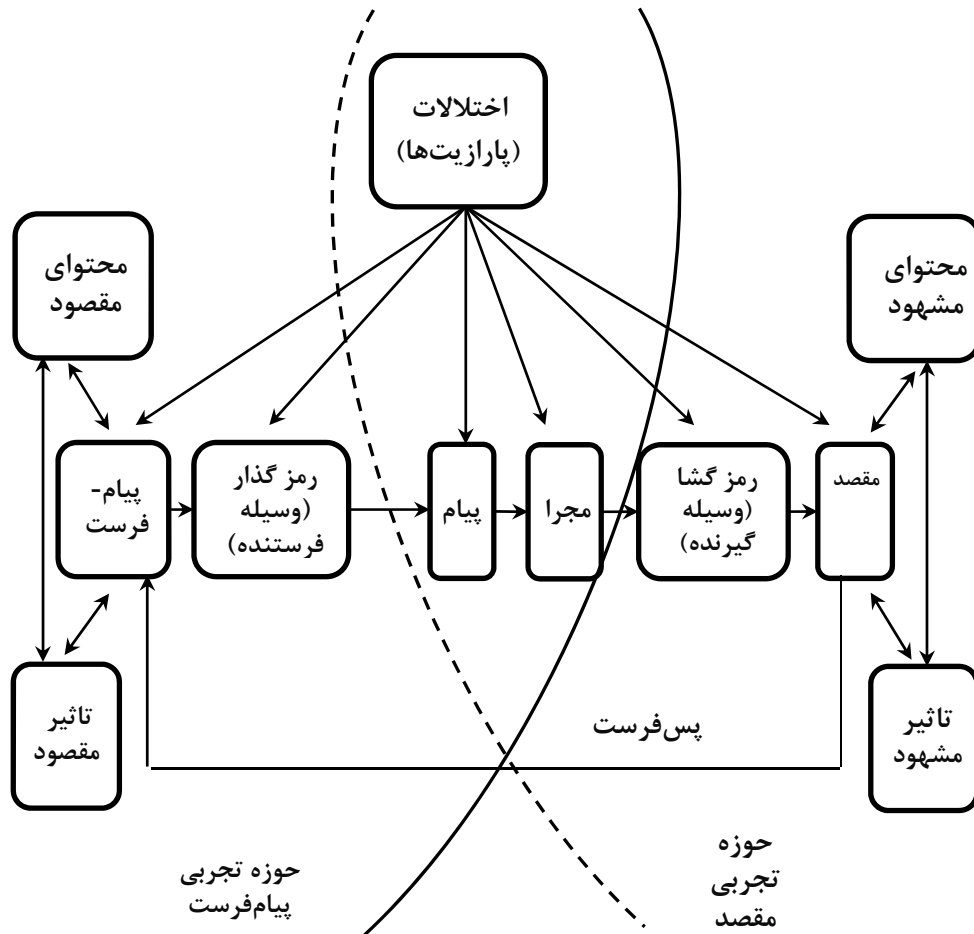
2 . Communication Intrapersonal
3 . Interpersonal Communication
4 . Model

در نظریات جدید که بر الگوهای تعاملی و پس فرست^۱ مبتنی هستند یعنی دو طرف ارتباط در آن فعال هستند، جبران شده است. (مایرز، ۱۳۸۳، صص ۳۴ - ۳۹). تعاملی بودن در مقابل خطی بودن است؛ به این معنا که ارتباط یکسویه نیست بلکه دارای رفت و برگشت است و گیرنده و فرستنده دارای تاثیر و تاثر هستند.

مبنای نظری این تحقیق، مدل‌های تعاملی ارتباط است که در بند قبل معرفی شد؛ و مدل ارائه شده در نمودار شماره ۱ بر اساس این مدل‌ها انتخاب شده است. از آنجا که این مدل باید ابزاری در خدمت تبیین نظریه قرآن کریم درباره ارتباط شیطان و انسان باشد نه قالبی برای گزینش و معنادهی به آیات، در ادامه تنها دو مفهوم از این مدل که آیات قرآنی در پژوهش فرارو به وجود این اجزاء شهادت داده‌اند و دارای ابهام نیز بوده‌اند، تبیین می‌شود: **اول؛** مفهوم پس فرست که عبارت است از پاسخ دیگران به ارتباط (مایرز، ۱۳۸۳، صص ۳۸۶).

دوم؛ عناصر اغتشاش یا پارازیت که عناصر اختلال‌ساز در فراگرد ارتباط هستند. وجود پس فرست و عناصر اغتشاش، الگوهای ارتباطی را به اوج تکامل که همان تعاملی بودن است رسانده‌اند. البته این الگو نمی‌تواند ارتباط انسان و شیطان را به طور کامل تبیین کنند و به همین جهت فراگرد ارتباطی انسان و شیطان بر اساس آیات قرآنی، در پایان بخش چهارم از یافته‌های تحقیق (۵-۳-۲- مدل فراگرد ارتباط انسان - شیطان) ارائه شده است.

۱. پس فرست، با بازخورد یا پس خوراند فرق دارد. پس فرست عبارت است از پاسخ و واکنش گیرنده به پیام که اگر فرستنده پیام خود را طبق این واکنش اصلاح کند و مجدداً پیام بازآفریده را ارسال کند، پیام نو را پس خوراند یا بازخورد می‌نامند؛ زیرا پیام را مجدداً به سیستم ارتباطی تزریق کرده است (محسنیان‌راد، ۱۳۸۵، صص ۳۵۲).



نمودار شماره ۱.

مدل ارتباطی تعاملی تحقیق (منبع: فرهنگی، ۱۳۷۴، ۶۰)

۴-۱. نگاهی کلی به موجودیت انسان از منظر قرآن کریم

انسان در آغاز خلقت خود دارای نفسی آگاه از خیر و شر است که نگارنده با الهام از قرآن کریم آن را «نفس سَوِيَّة» می‌نامد (الشمس: ۷ و ۸). این مرحله از گرایش‌های^۱ نفس، همان مرتبه آفرینش مادی نفس و تنزل آن به جهان ماده است که سرمایه رشد و مایه تباهی را با هم دارد. مقصد انسان نیز رسیدن به «نفس مطمئنه» یعنی عبودیت تامه است (الفجر: ۲۷-۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۸۶). در این میان دو گرایش در نفس انسان وجود دارد: گرایش اول انسان را به خاطر گناه و کوتاهی در عبادت نکوهش می‌کند و قرآن کریم، نفس را به این اعتبار «لَوامه» نامیده است (القیامة: ۲) و گرایش دوم انسان را به زشتی و گناه فرامی‌خواند و قرآن کریم به اعتبار این گرایش، نفس را «اماره» نام گذاشته است (یوسف: ۵۳). در ادامه انواع نفس (خود) از دیدگاه قرآن کریم تبیین می‌شود.

از منظر قرآن کریم، نباید انسان از هوای «خود» تبعیت کند (البقرة: ۸۷؛ الروم: ۲۹) و فردی که تابع هوای «خود» است گمراه‌ترین فرد است (القصص: ۵۰). اما از طرف دیگر قرآن کریم دستور داده است نسان نباید «خود» را فراموش کند (الحشر: ۱۹). بلکه همواره باید در پی مواظبت از خود (التحریم: ۶)، هدایت یافتن خود (المائدة: ۱۰۵) و پست نکردن خود (البقرة: ۱۳۰) باشد.

آن «خود» نخستین، همان هواهای نفسانی است که همتا و هم‌نشین شیطان است (نهج-البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۴۱؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۱) و عبارت است از گرایش نفس به ست‌پلیدی؛ اما این «خود» دوم، همان گرایش نفس به سوی معنویت است. بر اساس آیات قرآن کریم کسی که «خود» به معنای اخیر را فراموش کند، خدا را هم فراموش کرده و شیطان بر او «استحواذ» (= تسلط کامل) می‌یابد (المجادلة: ۱۹؛ الحشر: ۱۹).

۱. تعبیر «گرایش» در این نوشتار به جهت نام‌های مختلف نفس در قرآن به ار رفته؛ زیرا این تعدد نام‌ها، به جهت تعدد گرایش‌های نفس و نوع میل او است نه این‌که واقعاً انسان دارای چند نوع «خود» جدا از هم باشد (مصباح، ۱۳۸۸(الف)، ج ۱، ص ۱۸۱).

۵-۱. نگاهی کلی به موجودیت شیطان از منظر قرآن کریم

شیطان در لغت یعنی دور از خیر (ابن‌درید، ۱۹۹۸، ج ۲، ۸۶۷). و فرو رفته در شر پیوسته (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ۲۳۹). شیطان در قرآن کریم در مورد ابلیس (به عنوان فرد ممتازی در میان شیاطین جن)، جنیان شرور و انسان‌هایی که شر در آنان پابرجا شده به کار رفته است (مصباح، ۱۳۸۸ (ب)، ص ۲۹۷).

ابلیس به عنوان اصل شیاطین از آتش آفریده شده (الأعراف: ۱۲؛ ص: ۷۶) و در زمرة جنیان است (الکهف: ۵۰؛ ص: ۷۴). او در آغاز دارای مقام والایی در عبادت بوده است که به خاطر سرپیچی متکبرانه از امثال امر الاهی در سجده بر حضرت آدم (ع) از درگاه الاهی رانده شده و مستحق جاودانگی در جهنم شده است (الحجر: ۳۳ - ۳۵؛ الأعراف: ۱۲؛ الحشر: ۱۷؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۲۶۷).

همه شیاطین جنی، مخلوق از اسم مصل (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۴) و به تعبیر دیگر، مظهر اسم مصل (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۴) و قهر و غضب الاهی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۶۶). آنان آفریدگانی سراسر تیرگی و فرورفتگان در شر هستند که هیچ خیری در وجودشان یافته نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۱۵۱ و ۱۵۵)

ابلیس بر اساس مشیت خدای متعال در امتحان بشر (سبا: ۲۱)، مهلت گرفته است تا پایان حیات مادی بشر بر روی زمین فرصت داشته باشد و به وسوسه انسان‌ها پردازد (الحجر: ۳۶ - ۳۸). او با سوگند خود تصمیمی محکم بر فریب دادن فرزندان آدم گرفته (الإسراء: ۶۲؛ ص ۸۲) و البته خدای متعال نیز همواره انسان را از پیروی او بر حذر داشته (الأعراف: ۲۲؛ النور: ۲۱) و دشمنی آشکار او با بشر را به انسان گوشزد فرموده است (البقرة: ۱۶۸؛ الانعام: ۱۶۲). او مبدا اندیشه‌های نادرست و وسوسه و مکر و فریب و جلوه دادن حق در لباس باطل و باطل در لباس حق و انواع گناهان رفتاری و شرارت‌بار است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۹۳) و هر جا جریان حق حضور دارد، شیطان نیز در کنار آن حضور می‌یابد و سعی می‌کند در آن اخلال ایجاد کند (الأعراف: ۱۶؛ غزالی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۶).

روش فریبکاری شیطان نیز چنین است که زشتی را زیبا و باطلی را حق نشان می‌دهد (الحجر: ۳۹؛ ص: ۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۴۱).

۲. یافته‌های تحقیق

یافته‌های تحقیق در چهار مبحث اصلی ارائه می‌شوند. مبحث اول، زمینه برای تبیین سایر مباحث است و مباحث دوم تا چهارم، متکفل پاسخ به سه پرسش تحقیق هستند.

۲-۱. عناصر تقابل شناختی شیطان و یاران او با حزب الله

هیچ تک‌نشانه‌ای معنا ندارد جز در یک بافت کلی و با در نظر گرفتن تفاوت‌ها و تمایزهای آن با دیگر نشانه‌ها (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۱۶۳؛ مهدی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳)؛ به این معنا که در یک نظام نشانه‌شناختی، اجزای نظام از راه تقابل با هم تعریف می‌شوند. از این منظر، اساسی‌ترین عملیات مغز انسان در تولید و درک معنا همان تقابل‌ها است و معنا جز با تقابل درک نمی‌شود (آسابرگر، ۱۳۸۷، صص ۴۱-۴۰).

این تقابل‌ها در نظام ادراکی و جهان بیرونی هر دو وجود دارند. طبق رهیافت یادشده، تبیین نگرش تقابل‌شناسانه از موجودیت شیطان و تقابل‌های او در قرآن کریم، علاوه بر ایجاد شناخت دقیق‌تر نسبت به شیطان، زمینه را برای تبیین‌های تحقیق فراهم می‌کند. این زمینه‌سازی، در مقاله فرارو در مبحث رمز‌گشایی از پیام شیطان (۳-۴-۲-۲- رمز‌گشایی از پیام شیطان) و نیز در تعیین گونه ارتباط انسان و شیطان (۴-۲- گونه‌شناسی فراگرد ارتباط انسان با شیطان) کاربرد دارد.

اصلی‌ترین صحنه تقابل شیطان، تقابل با خدای متعال به عنوان تقابل آغازین در جدا شدن از صف «سجده‌کنندگان» است (الحجر: ۳۱-۳۰). این تقابل بین دو جناح یعنی «جناح خدا» و «جناح شیطان» رخ داده است. تعبیر جناح خدا و شیطان، برگرفته از قرآن کریم است که خدای متعال، رسول او و مومنان را «حزب الله» نامیده (المائدة: ۵۶) و آنان که به دره «استحواد» که در مباحث بعد تبیین خواهد شد (نک به: ۳-۲-۲-۲- نقش توفیق و

خذلان در ارسال و دریافت پیام گمراهی) سقوط کرده‌اند را «حزب الشیطان» معرفی فرموده است (المجادله: ۱۹).

تقابل شناسی شیطان با محوریت دو جناح یادشده در بند قبل در چهار محور به شرح زیر تبیین می‌شود:

۲-۱-۱. تقابل فرشتگان و مومنان متحد با فرستادگان جنی شیطان

شیطان فرزندان نیز از سنخ خود دارد (کهف: ۵۰؛ ص: ۷۴)؛ همانطور که در تعبیر قرآنی دیگر، لشگریان و نیروهایی دارد که به امر وی به او خدمت می‌کنند (الأعراف: ۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۴۲) و برخی از آنان قدرت بیشتر دارند و برخی کمتر (الإسراء: ۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۴۳). طبق روایات، با تولد هر انسان، ابلیس نیز شیطانی را به گمراهی او می‌گمارد (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۷۱).

در برابر این کثرت شیاطین، عنایت الاهی قرار دارد که با فضل و رحمتش همواره مومنان را در مقابل شیطان یاری می‌دهد (نساء: ۸۳) و در تقابل با آن برگمارش شیطانی، فرشته‌ای را به حفظ و تایید انسان می‌گمارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۷۱؛ ابن‌حنبل، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۴۰)؛ بلکه به امر او صدها فرشته مومن را حفظ می‌کنند و اگر مومن لحظه‌ای رها شود شیاطین او را به تسخیر خود درمی‌آورند (هیثمی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۱، ص ۳۱۴).

۲-۱-۲. تقابل انبیا و اوصیا (ع) و مومنان متحد با فرستادگان شیطان

انبیاء و اوصیاء (ع) و نیز مومنین متحد، لشگریان الاهی در مقابل شیطان و لشگریان او یعنی شیاطین جنی و انسی هستند. این تقابل در مبحث رمزگشایی از پیام شیطان (۳-۴-۲-۲-۲) رمزگشایی از پیام شیطان) تبیین خواهد شد.

۲-۱-۳. تقابل پیروی شرع با پیروی نفس

قرآن کریم، هوای نفس را از عوامل گمراهی انسان معرفی فرموده است (مصباح، ۱۳۸۸ الف)، ج ۱، ص ۱۷۵). در برخی روایات، هوای نفس در مقابل هوای خدا (تعبیر از روایت است) که همان میل و اراده الهی است قرار دارد (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۴؛ حرعاملی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷). شرع نیز تجلی میل و اراده الهی در امور غیر تکوینی یعنی همان افعال اختیاری انسان است.

۲-۱-۴. تقابل الهام با وسوسه

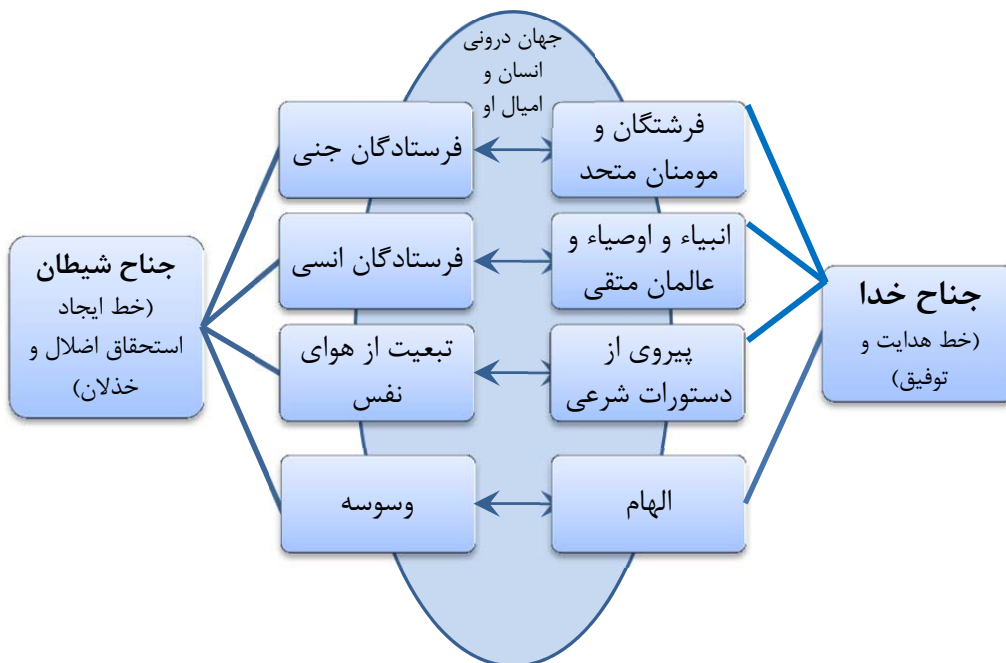
از مهم ترین کنش های شیطان در ارتباط با انسان، وسوسه و گمراهی است که در مباحث بعد تبیین خواهند شد. آنچه در این مبحث مهم است این است که سبب وسوسه، شیطان و سبب الهام، فرشته است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۲۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۲). توضیح این دو گونه سببیت چنین است: هرگاه انسان میل به گناه کند، شیطانی نیز با اوست که ترغیبش می کند و فرشته ای همراه اوست که نهیش می کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۶۷). این فرشته و شیطان از هنگام تولد با انسان همراه هستند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۰، ص ۲۹۸؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۴۰).

در برخی روایات، به جای فرشته نهی کننده از بدی، تعبیر «روح الایمان» وجود دارد. طبق این روایات، هرگاه انسان میل به گناه کند، روح ایمانی او نهیش می کند و شیطان همراه، ترغیبش می کند؛ و اگر مرتکب گناه شود روح ایمان از او جدا شده و اگر توبه کند باز می گردد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۶۷). ترکیب دلالتی این دو روایت، این است که روح الایمان با فرشته همراه است (طباطبایی، بی تا، ص ۱۴۳). همچنین شیطان در خون انسان جاری است و بر وسوسه کردن او مسلط است. در مقابل، خدای متعال نیز نیکی را تا ده برابر فزونی می دهد و تا زمان مرگ نیز توبه انسان را همواره قبول می کند (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۷۱).

همانطور که تک تک این گزاره ها نشان دادند، بستر شکل گیری ارتباط تقابلی خدا و شیطان همان جهان درونی انسان و امیال او است. این جهان درونی، در مبحث پنجم از

بخش دوم یافته‌های تحقیق (۳-۲-۲-۲- مجرای ارتباطی شیطان - انسان) بیشتر توضیح داده خواهد شد.

این عناصر تقابلی که تاکنون توضیح داده شدند، در نمودار شماره ۲ در دو جناح اصلی یعنی «جناح خدا» و «جناح شیطان» و عناصر فرعی هریک ارائه شده است. این دو جناح در این نمودار، «خط هدایت و توفیق» و «خط خذلان و اضلال» نامیده شده‌اند. خذلان و توفیق از مفاهیم بسیار مهم در فراگرد ارتباطی شیطان و انسان است که در همین نوشتار (۳-۲-۲-۲- نقش توفیق و خذلان در ارسال و دریافت پیام گمراهی) تبیین خواهند شد.



نمودار شماره ۲

عناصر تقابل شناختی شیطان و یاران او (منبع: نگارنده)

۲-۲. تبیین اجزای فراگرد ارتباط شیطان - انسان

این مبحث در چهار قسمت ارائه خواهد شد: تبیین وسوسه و محتوا و گونه‌شناسی آن به عنوان پیام گمراهی در این فراگرد، فرستنده و گیرنده پیام گمراهی، مجرای ارتباطی شیطان - انسان، نظام رمزگان ارتباط انسان - شیطان.

۲-۲-۱. وسوسه به عنوان پیام گمراهی

وسوسه در لغت عبارت است از سخن پنهانی آمیخته با اصوات دیگر (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۵۵) و در اصطلاح عبارت است از خطورات ذهنی و قلبی دعوت کننده به بدی (نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۲۱) و علت اینکه وسوسه که در اصل لغت به معنای سخن پنهانی است بر خطورات ذهنی اطلاق شده این است که اندیشه‌ها و افکار انسان در واقع سخن گفتن درونی اوست و به همین جهت علم منطق که قانون تفکر است را منطق نامیده‌اند که از نطق (سخن گفتن) ساخته شده است.

انسان در اصل فطرت، استعداد قبول آثار الهامی فرشتگان و وساوس شیاطین هر دو را به شکل مساوی دارد و خود او است که با تبعیت از هوای نفس ممکن است وساوس را پذیرا شود و رو به سقوط آورد (الشمس: ۷ و ۸؛ البلد: ۱۰؛ انسان: ۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۲). تبیین ابعاد پیام گمراهی در دو محور به شرح زیر است:

۲-۱-۱-۲. تبیین تقابل شناختی محتوای پیام گمراهی (وسوسه)

پیام گمراهی شیطان (وسوسه) محتواهای متنوعی دارد که در تقابل با پیام عناصری از جناح خدای متعال قرار دارند. تبیین تقابل شاسانه محتوای پیام شیطان از مباحث مهم در فراگرد ارتباط انسان و شیطان است؛ زیرا همانطور که در ابتدای مبحث اول از یافته‌ها (۱-۲- عناصر تقابل شناختی ...) گفته شد، درک عناصر متقابل با این پیام‌ها در درک خود پیام‌ها (وسوسه‌ها) موثر است و از طرف دیگر، درک این تقابل در درک روش مبارزه با وسوسه‌ها و رمزگشایی از پیام شیطانی نیز کاربرد مهمی دارد. این عناصر متقابل در جدول شماره ۱ ارائه شده‌اند.

جدول شماره ۱. پیام گمراهی (وسوسه) و تقابل‌های حاصل از آن		
ردیف	محتوای پیام شیطانی	عناصر متقابل با پیام شیطان
۱	ترساندن مومنان از فقیر شدن در اثر انفاق (البقره: ۲۶۸)	وعدۀ الاهی در بازگشت مال و بلکه افزونی آن در دنیا و آخرت (بقره: ۲۴۵ و ۲۶۸). (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۲) ↔
۲	رها کننده و خذلان بخش پیروان خود (الحشر: ۱۶)	خدای متعال: خارج کننده مومنان از ظلمات به نور (البقره: ۲۵۶). و یاری گر مومنان (الروم: ۴۷) فرشته: موبد و مسدد مومنان (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۶۷) و یاریگر آنان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۴) و نابود کننده دشمنان ایمانی آنان (آل عمران: ۱۲۵) ↔
۳	ایجاد دشمنی خانوادگی و اجتماعی بین مردم (المائده: ۹۱؛ یوسف: ۱۰۰؛ الإسراء: ۵۳). و همراه شدن با فرد دور از اجتماع مومنین (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۳۱)	خدای متعال: همراهی با جماعت مومنان متحد (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۳۱) فرشته: همراهی نمودن هزاران فرشته با مومنی که به دیدار مومن دیگر برود (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۶) مومنان متحد: که شیطان از آنان دور می شود (نک به: الانفال: ۴۶؛ الحشر: ۱۴ - ۱۶؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۳۱؛ بخاری، ۱۴۳۱، ص ۴۸۸؛ طبرانی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۴۵) ↔
۴	وعدۀ فریبنده و دروغ (النساء: ۱۲۰؛ ابراهیم: ۲۲)	وعدۀ حق الاهی در یاری مومنان و سرانجام نیک برای اعمال صالح ↔

	<p>(ابراهیم: ۲۲)</p> <p>خدای متعال: رفت فراوان به همه مردم (البقرة: ۱۴۳) خصوصاً مومنین (توبه: ۱۱۷).</p> <p>رسول خدا: رحمت فراوان به همه مردم (الانبیاء: ۱۰۷) و رفت خاص نسبت به مومنین (التوبه: ۱۲۸)</p> <p>فرشته: رثوف بر مومنان (الشوری: ۵)</p>	<p>۵</p>
<p>دشمن انسان (البقرة: ۱۶۸). خصوصاً مومنان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۴)</p>	<p>فرشته: بر مومنان راستین نازل می شوند (فصلت: ۳۰)</p>	<p>۶</p>
<p>خدای متعال: هدایت گر به راه راست (المائدة: ۱۶) و دعوت کننده به نیکی و زیبایی و نهی کننده از زشتی و بدی (النحل: ۹۰). رسول خدا: هدایت مردم به راه مستقیم (الشوری: ۵۲). و پاک کننده مردم از گناه (آل عمران: ۱۶۴)</p> <p>فرشته: هدایت گر و الهام بخش رفتارهای نیک در قلب (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۶۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۱)</p> <p>عالم متقی که ارشاد خود و دیگر مومنان را بر عهده گیرد و وجودش بر شیطان بسیار گران است (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۶)</p>	<p>گمراه کردن و دعوت به بدی و گناه با وسوسه در قلب (النور: ۲۱؛ الانعام: ۱۲۱؛ آل عمران: ۱۵۵؛ طباطبایی، بی تا: ص ۱۴۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۱)</p>	<p>۷</p>
<p>خدای متعال: تثبیت مومن هنگام مرگ</p>	<p>تلاش برای گمراه کردن مومن به</p>	<p>۸</p>

<p>هنگام مرگ (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۵)</p> <p>رسول خدا: رفتن به بالین محضر و شاد کردن او برای جان دادن آسوده (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۳۳)</p> <p>رافت بر مومن هنگام مرگ (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۴۶). که این فرشتگان رؤف، غیر از قابض روح هستند.</p>	<p>(ابراهیم: ۲۷). (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۵)</p>
--	--

۲-۱-۲-۲. گونه‌شناسی پیام گمراهی (وسوسه)

طبق ظاهر قرآن کریم، وسوس شیطانی منحصر در دو چیز است: اول، گناه که زشتی و فحشاء است و دوم، گفتن (به معنای گفتن همراه با اعتقاد یافتن) سخنی که انسان به آن علم ندارد (البقره: ۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۹). اما آیات مختلفی وجود دارد که ابعاد جزئی‌تر از این دو محور را به مومنان معرفی کرده است. جزئیات این دو محور در جدول شماره ۲ ذکر شده است.

جدول شماره ۲. محورهای تفصیلی وسوسه شیطان از منظر قرآن کریم	
ردیف	نوع دعوت و وسوسه
۱	تزین آن‌چه بر روی زمین است (الحجر: ۳۹).
۲	زیبا نشان دادن رفتار زشت (الأنعام: ۴۳؛ الأنفال: ۴۸)
۳	امر به گناه (البقره: ۱۶۹)
۴	امر به رفتار زشت (البقره: ۱۶۹)
۵	امر به نسبت دادن سخن نادانسته به خدا (البقره: ۱۶۹)
۶	دعوت به تبذیر (الاسراء: ۲۷)
۷	دعوت به سخن بد گفتن (الاسراء: ۵۳)

۸	به غفلت و فراموشی کشاندن انسان نسبت به عبادات و یاد خدا (الفرقان: ۲۹)
۹	دعوت به تکبر و تعصب (البقره: ۳۴؛ آمدی، ص ۱۶۳)
۱۰	ترساندن از فقر و منع انفاق (البقره: ۲۶۸)
۱۱	باز داشتن از یاد خدا (الأنعام: ۶۸)
۱۲	فراخواندن به جدال در مورد امور ندانسته در برابر حق (الحج: ۳)
۱۳	دعوت به عدم تسلیم در برابر خدا (البقره: ۲۰۸)

۲-۲-۲. فرستنده و گیرنده پیام گمراهی (وسوسه)

از مباحث بسیار مهم در تبیین فراگرد ارتباط انسان و شیطان، تعیین فرستنده و گیرنده پیام گمراهی است. این مبحث به جهت تعارض ظاهری آموزه‌های دینی در تعیین فرستنده، دارای پیچیدگی خاصی است که در سه محور زیر تبیین می‌شود:

۲-۲-۲-۲. انتساب ارسال وسوسه به نفس و شیطان هر دو

قرآن کریم، عوامل گمراهی انسان را «دنیا»، «هوای نفس» و «شیطان» دانسته است (یوسف: ۱۸؛ طه: ۹۶؛ ابراهیم: ۲۲؛ ق: ۱۶؛ الناس: ۵-۴؛ مصباح، ۱۳۸۸(الف)، ج ۱، ص ۱۷۵) و گاهی یک نوع گمراهی که همان «تسویل» (آرایش باطل در لباس حق) باشد را هم به نفس نسبت داده و هم به شیطان (یوسف: ۱۸ و ۱۰۰؛ محمد: ۲۵). اما باید توجه کرد که این آموزه‌ها دارای تعارض نیستند؛ زیرا شیطان نیز گرچه عاملی مستقل از هوای نفس است، اما

اولاً، او تنها در حد فراخواندن و نه اجبار بر انسان ولایت دارد مگر این که کسی خود از او تبعیت کند (ابراهیم: ۲۲؛ الحجر: ۴۲؛ النحل: ۱۰۰؛ ق: ۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۴۱؛ مصباح، ۱۳۸۸(ب)، ج ۳۰۲)؛

ثانیاً، او نمی‌تواند مستقل از هوای نفس کاری کند بلکه همان هواهای نفس را تایید می‌کند (مصباح، ۱۳۸۸(الف)، ج ۱، ص ۲۰۹).

هوای نفس و دنیا نیز دو امر مستقل از هم نیستند بلکه دنیا موضوع هوای نفس است که عبارت است از تعلق‌های ناشایسته و مانع آخرت (مصباح، ۱۳۸۸ (الف)، ج ۱، ص ۲۰۴)؛ زیرا مقتضای جهان خاکی و طبیعت مادی بشر، وجود غرائز سرکش و شهوات و درگیری اجتماعی او با هم‌نوع و در نتیجه استعداد فساد و گناه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ پس انسان در درون خود توانمندی تولید افکار و تصمیم‌های نادرست را دارد. از طرف دیگر، انسان آلوده به هوای نفس که امیال خود را کنترل نکرده است، مورد وسوسه شیطان نیز قرار دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۹).

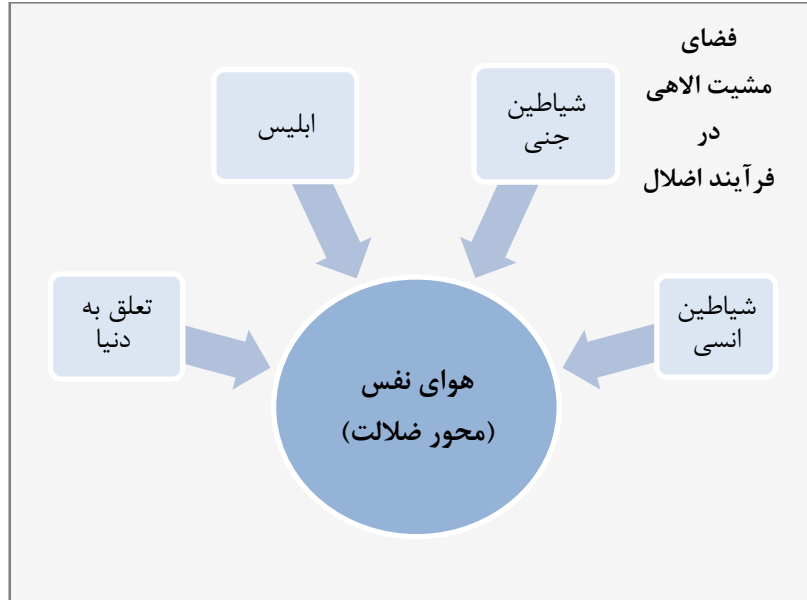
از منظر انسان‌شناختی نیز نفس، همتا و هم‌نشین شیطان است؛ همانطور که در حدیث شریف معراج به این مسئله تصریح شده است (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۱).

۲-۲-۲-۲. عناصر محوری و پیرامونی ارسال پیام گمراهی

دیدگاه قرآنی درباره عوامل فرآیند اضلال، تا کنون نفس اماره را به عنوان محور فرآیند اضلال و شیطان را به عنوان عامل دعوت‌کننده به سوی مسیر گمراهی معرفی نمود. نفس اماره در سه ساحت با شیطان در تعامل است که عبارت‌اند از: همراهی با انسان از هنگام تولد؛ به این معنا که در وجود مادی انسان، گرایش‌هایی وجود دارد که قابلیت استفاده‌های نادرست نیز دارند که همان مقتضای شهوت و غضب است (البقره: ۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۶)، دشمنی با انسان (ورام، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۹؛ ابن‌فهد، ۱۴۰۷، ص ۳۱۴)، دعوت به گناه و بدی (یوسف: ۵۳؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۱، ص ۱۴۳).

همانطور که شیاطین انسی هم در وسوسه و دعوت به بدی و گمراه نمودن انسان نقش دارند (الناس: ۶؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۵۰). از طرف دیگر، اضلال شیطان، فرع مشیت خدای متعال در امتحان بشر است (سبا: ۲۱). خدای متعال، شیاطین را سرپرست افراد بی‌ایمان (الأعراف: ۲۷) و همنشین افراد روگردان از یاد خدا (الزخرف: ۳۶) قرار می‌دهد؛ همانطور که خود سرپرست افراد مومن است و آنان را از ظلمت‌ها به سوی نور می‌برد (البقره: ۲۵۷).

محوریت نفس در فرآیند اضلال و نیز عوامل جانبی و زمینه‌ مشیت الاهی در کل این فرآیند که تا کنون توضیح داده شدند، در نمودار شماره ۳ ارائه شده است.



نمودار شماره ۳. عوامل اضلال با محوریت نفس

۲-۲-۳. نقش توفیق و خذلان در ارسال و دریافت پیام گمراهی

در تنازع میان شیطان و انسان، لطفی الاهی انسان را برای قبول الهام آماده می‌کند که توفیق نام دارد و چیزی که انسان را برای وسوسه آماده می‌کند خذلان نام دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۴). این دو عنصر در مدل ارتباطی تحقیق که در مبانی نظری ارائه شد، جایی نداشتند. خذلان، همان مشیت الاهی در سپردن افراد بی‌ایمان به دست وسوسه شیطان است (الأعراف: ۲۷؛ مریم: ۸۳) و هرچه انسان در گناه و تبعیت شیطان و نفس بیشتر فرو رود، بیشتر به خذلان مبتلا می‌شود و اگر به مرتبه‌ای برسد که یاد خدا را به کلی فراموش کند و همواره در گناه باشد، در اینجا قلب او ربط محکمی با شیاطین می‌یابد و به تعبیر قرآن کریم دچار «استحواد» می‌شود یعنی شیطان به طور کامل بر او مسلط شود و

داخل در حزب شیطان می‌گردد و شیاطین به او القای معانی می‌کنند (الشعراء: ۲۲۲ و ۲۲۱؛ الانعام: ۱۲۱؛ المجادلة: ۱۹).

باید توجه داشت که استحواذ در طول زمان و در پی انجام گناهان متعدد و توبه نکردن رخ می‌دهد. توضیح اینکه انسان در پی فراخوانده شدن توسط شیطان به گناه، امیال گناه‌آلودی که در درون دارد تقویت می‌شوند و به سمت آلودگی‌ها میل می‌کند و در گناه می‌افتد (صدرالمতألّهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۶). گناهان نیز به نوبه خود قلب را به تیرگی و آلودگی مبتلا کرده و در نتیجه برای پذیرش وسوسه بیشتر شیطان در مراحل بعد، آمادگی می‌یابد (صدرالمتألّهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۲). به همین جهت قرآن کریم، لغزیدن در دام شیطان را محصول گناهان پیشین (آل عمران: ۱۵۵) و روگرداندن از یاد خدا (الزخرف: ۳۶) می‌داند. این گناهان، همان تبعیت از هوای نفس است که فرد را به گناهان بعد که مترتب بر این تبعیت است می‌کشاند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۵۰).

در صورتی که انسان در مسیر بندگی حقیقی استقامت ورزد، توفیق الاهی به گونه‌ای شامل او می‌شود که در زمرة «مخلصین» درآید که خدای متعال آنان را مصون از شیطان معرفی فرموده و شیطان نیز آنان را میرا از تأثر از وسوسه و اضلال خود دانسته است (ص: ۸۲ و ۸۳؛ الحجر: ۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۶۶؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۱۱۹)؛ زیرا ریشه وسوسه در انانیت و غفلت است و کسانی که به یکی از مراتب مخلصیت (به فتح لام) رسیده باشند، تنها ذات یا اسم یا فعل خدا را مشاهده می‌کنند و به همین جهت خودبینی در آن‌ها نمی‌ماند (طباطبایی، بی‌تا: ص ۱۵۰) و کسی که دارای خودبینی نباشد نیز فارغ از وسوسه شیطان خواهد شد.

۲-۲-۳. مجرای ارتباطی شیطان - انسان

شیطان، از پیش و پس و چپ و راست یعنی به صورت همه جانبه برای اغوای انسان به او حمله‌ور شده است (الأعراف: ۱۷). او مانند^۱ خون که در رگ‌های انسان جاری است،

^۱ تفسیر تشبیهی (مانند خون) از این روایات طبق این مبنا است که در «أَجْرِيَّتُهُ مِنِّي مَجْرِي الدَّمِ» تعبیر «مجری الدم»، مفعول مطلق باشد؛ اما ممکن است آن را ظرف بدانیم همانطور که برخی بزرگان

در همه لایه‌های وجود انسان نفوذ دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۶۷؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۳۹)؛ اما در عین حال، آرام و قدم به قدم انسان را وسوسه می‌کند (بقره: ۱۶۸). ارتباط شیطان با انسان، در درون وجود انسان و در قلب او صورت می‌گیرد (الناس: ۵-۴) که قرآن کریم در برخی تعبیرات خود که همگی ناظر به درونی بودن این ارتباط هستند، ارتباط شیطان با درون انسان را «وحي شیطان» (الأنعام: ۱۲۱)، «القای شیطان» (الحج: ۵۲) و «وسوسه شیطان» (الأعراف: ۲۰؛ طه: ۱۲۰؛ الناس: ۵) نام نهاده است.

در چگونگی این ارتباط قلبی روایاتی وارد است که آن را دَمِش شیطان در «گوش قلب» انسان معنا کرده‌اند. این روایات، قلب انسان را دارای دو گوش معرفی فرموده‌اند که الهام فرشته در یک گوش و وسوسه شیطان در گوش دیگر او وارد می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۶۷). این شیطان اغواگر، وجودی مثالی [یعنی دارای حجم اما فاقد جرم] دارد که با گوش قلب انسان سخن می‌گوید و این فقط یک نوع سخن گفتن درونی است که در حال وسوسه انسان آن را درک می‌کند (طباطبایی، بی تا، ص ۱۴۳).

۲-۲-۴. نظام رمزگان ارتباط انسان - شیطان

در این بخش از مقاله، ابتدا نظام رمزگان توضیح داده می‌شود و پس از آن این نظام در ارتباط شیطان - انسان تبیین خواهد شد و در نهایت، روش رمزگشایی از این نظام ارائه می‌شود.

۲-۲-۴-۱. نظام رمزگان

همانطور که در نمودار شماره ۱ در مبانی نظری گفته شد، هر ارتباط محصول فرستادن یک پیام و گرفتن آن است و پیام نیز اجزائی دارد که مجموعه‌ای از معنا و قالبی که معنا در آن قرار داده شده است، از اجزای یقینی پیام است. قالبی که معنا در آن قرار

معتقدند (سعادت پرور، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۵۸) که در این صورت، حقیقتاً شیطان در رگ‌های انسان نفوذ خواهد داشت. در این صورت معانی لطیف دیگری از آن قابل استنباط است که مبتنی بر تحقیق در ارتباط وحدانی جسم و نفس خصوصاً در مشرب حکمت متعالیه و عرفان نظری است.

داده شده است را کد^۱ می‌نامند که در زبان فارسی به رمز ترجمه شده گرچه رمز نیز عربی است نه فارسی (رک: محسنان راد، ۱۳۸۵، صص ۱۹۲ - ۱۸۹).

نظام رمزگان عبارت است از رمز، رمز‌گذاری و رمز‌گشایی. رمز‌گذاری و رمز‌گشایی از پیام که از اجزای مدل‌های ارتباطی از جمله الگوی ارائه شده در چارچوب نظری این تحقیق هستند، عبارت است از تبدیل معنا در قالب رمز یا تفسیر رمز و برگردان آن به صورت معنا. به عنوان مثال در ارتباط کلامی، معنایی مانند «کیفیتی در سرکه و مانند آن که دهان را قبض می‌کند» با لفظ «ترشی» یاد می‌شود و این لفظ، رمز و کد برای آن معنا است. رمز می‌تواند لفظ یا عبارت مکتوب یا نمادهای تصویری یا اشارات بدنی و ... باشد.

۲-۲-۴-۲- اجزای نظام رمزگان در ارتباط انسان - شیطان

از مجموع روایات و ادله عقلی استفاده می‌شود که هر کس شیطانی دارد و در ذیل او، به تعداد گناهان و معاصی شیاطین وجود دارند که سربازان آن شیطان هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۲۱۱ - ۲۱۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، صص ۱۶۳ - ۱۶۲) و شیطان هر کس را به گونه‌ای خاص وسوسه می‌کند که مناسب حال او است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، صص ۱۱۸ - ۱۱۷).

درباره نگرش قرآنی و روایی به حقیقت رمزهای پیام شیطان و گونه‌های رمز‌گذاری پیام توسط او بیش از این چیزی به دست نیامد. گویا درک این مقوله فراتر از ادراک معمولی بشر و الفاظ متعارف است و فهم آن نیاز به شکوفایی حواس باطنی انسانی دارد و به همین جهت در نصوص دینی کمتر مورد تبیین قرار گرفته است.

۲-۲-۴-۳- رمز‌گشایی از پیام شیطان

موفقیت انسان در رمز‌گشایی از پیام شیطانی و درک آن، رهین عواملی خاص است که بدون غور در تقدم و تاخر یا روابط پیچیده درون این مولفه‌ها به آنان اشاره می‌شود:

- الف)** یاد خدا در لحظات ابتلا به وسوسه شیطان [یادی عملی که با نفس و شیطان مبارزه کند] که در پی آن بصیرت و روشن بینی نصیب انسان خواهد شد (الأعراف: ۱۰۷). در مقارنه این بند با بند بعد، معنای تفسیری یاد خدا از منظر قرآن روشن خواهد شد.
- ب)** تقوای پیوسته که در لحظات مواجهه با شیطان به مومن بصیرت می دهد (الأعراف: ۲۰۱). این بصیرت، در برخی روایات قدسی، با عنوان علمی ظریف و دقیق تعبیر شده است که راه های نفوذ شیطان را به انسان یاد می دهد (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶، ص ۱۵۰).
- ج)** پناه بردن به خدا (الأعراف: ۲۰۱؛ المومنون: ۹۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۵۶). این پناه بردن، تنها لفظ نیست بلکه به نظر می رسد دارای دو رکن است: اول، متوجه خدا بودن و انقطاع الی الله و فقط از او یاری جستن و طلب حفظ نمودن (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۱، ص ۱۴۱). دوم، صبر و مجاهده با نفس که از امور ضروری و لازم برای غلبه بر باطل و رسیدن به حق است (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۱۰).
- د)** بر اساس آیات و روایات فریقین، اتحاد با مومنان و الفت و انس با آنان زمینه بسیاری از وساوس را (نه فقط در امور اجتماعی بلکه در اعتقادات و اخلاق و رفتار فردی) از بین می برد و کمک فردی و اجتماعی و فکری و معنوی آنان در این راستا نصیب مومن می شود و او را از انحرافات فراوانی حفظ می نماید؛ همانطور که جدا شدن از مومنین، فرد را مورد طمع شیطان خواهد کرد (نک به: الأنفال: ۴۶؛ الحشر: ۱۶ - ۱۴؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۳۱؛ بخاری، ۱۴۳۱، ص ۴۸۸؛ طبرانی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۴۵).
- عنایت و تایید الاهی که در مبانی نظری از آن سخن گفته شد و نیز الهام های فرشتگان که خادمان پیامبر و ائمه هدی (ع) و شیعیان واقعی آنان هستند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵۴) و در گرفتاری ها با توسل به ائمه هدی فرشتگان به یاری مومنان آمده و شیاطین را از آنان دور می کنند (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۴) نیز از جمله عوامل مهم در

توفیق انسان در رمزگشایی از پیام‌های شیطانی^۱ است. به طور کلی مباحثی که در تقابل شناسی ارائه شد، در این زمینه بسیار کاربرد دارند.

۲-۳. مدلسازی فراگرد ارتباط شیطان - انسان

در این قسمت از مقاله، مدل ارتباطی انسان و شیطان تبیین و تصویر می‌شود. پیش از تبیین این مدل، لازم است ماهیت رفت و برگشتی ارتباط انسان و شیطان که نقش مهمی در تبیین مدل دارد مشخص شود و پس از آن، مدل یادشده در سه محور بر اساس دریافت پیام و ارسال پس فرست، تبیین شده و در نهایت در یک مدل فراگردی ارائه می‌شود.

۲-۳-۱. تجاذب انسان در میان جناح شیطان و خدا

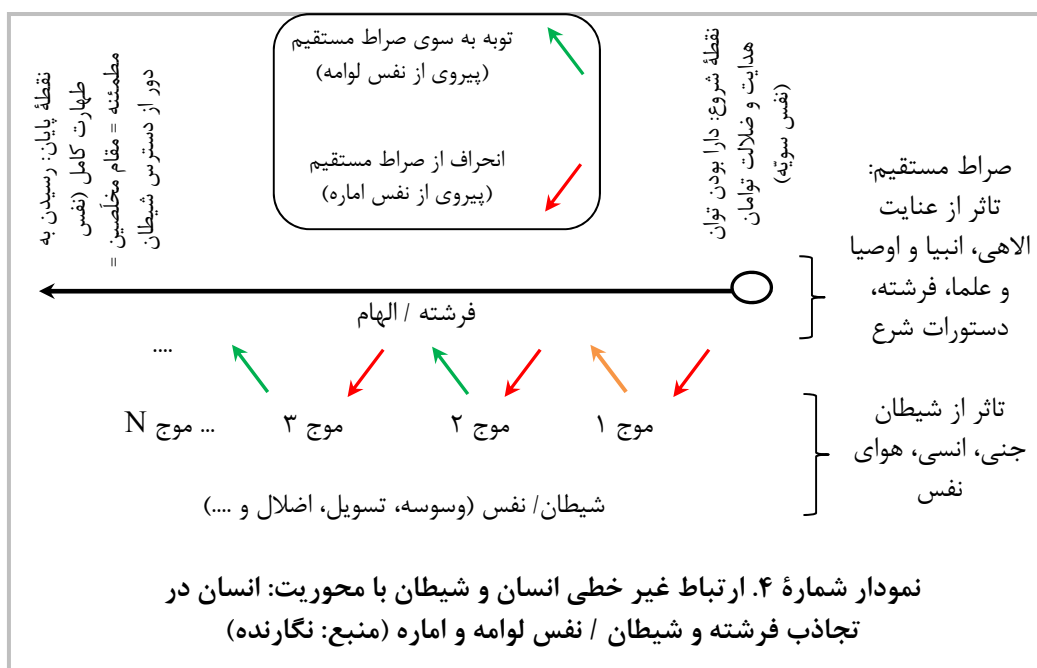
شروع حرکت انسان در داستان زندگی معنوی او، با نهی الاهی از تبعیت شیطان و نفس رقم می‌خورد (فاطر: ۶؛ الزخرف: ۶۲). این نهی توسط بسیاری از انسان‌ها که معصوم نیستند نقض می‌شود (الأعراف: ۱۷۱؛ ص: ۸۴-۸۲؛ یس: ۶۰) و خط سیر ارتباط انسان و شیطان، با تقابل‌های «متناوب» از نفس «سوئه» (که در مبانی نظری توضیح داده شد) آغاز می‌شود. خدای متعال در گفتگوی خود با شیطان، الگویی را برای مقابله با شیطان به بشر ارائه کرده است که آن را عبودیت خالصانه نام نهاده و نام این مسیر را صراط مستقیم گذاشته است (الحجر: ۴۱) و شیطان هم کوشیده است بر این صراط مستقیم بنشیند و در گمراهی بندگان، به جان بکوشد (اعراف: ۱۶). مقصد انسان نیز رسیدن به نفس مطمئنه یعنی عبودیت تامه است (الفجر: ۳۰-۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۸۶) که در مبانی نظری، با عنوان مقام مخلصین و نفس مطمئنه شرح شد.

انسانی که هنوز به نفس مطمئنه نرسیده است، در تجاذب میان نفس اماره که همان دستور دهنده به بدی و زشتی است (یوسف: ۵۳؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۱، ص ۱۴۳) و نفس لوامه که نفس انسان مومن است و او را از گناه باز می‌دارد

۱. مقصود از رمزگشایی از پیام شیطانی این است که مومن، شیطانی بودن یک پیام به معنای صدور آن از ناحیه شیطان را درک کند؛ هرچند آن پیام ظاهرالصلاح باشد.

(القیامة: ۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۰۳) قرار دارد؛ تا حدی که در مورد مومن تعبیر شده است که «إِنَّ الْمُؤْمِنَ مُفْتَنٌ نَّوَّابٌ»؛ یعنی مومن دارای اُفت و خیزهایی بین طاعت و عصیان است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۲۴) و همواره در پذیرش و سوسه شیطان یا الهام فرشتگان در حرکت است تا این که بالاخره یا در زمره فرشتگان درآید و یا از شیاطین شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۲؛ نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۴).

کشمکش و درگیری یادشده در بند قبل، بین عناصر متقابلی که در ابتدای یافته‌ها تبیین شد و در نمودار شماره ۲ و جدول شماره ۱ مشخص شد واقع است. بنابراین، مسیر حرکت انسان به سوی کمال یا انحطاط، هرگز یک مسیر سراسر است و مستقیم نیست؛ بلکه مسیری پرفراز و نشیب است که در نمودار شماره ۴ ترسیم شده است. این نمودار، زمینه‌ای برای تبیین ابعاد فراگردی ارتباط انسان و شیطان است که در نمودار شماره ۵ ارائه شده است. آنچه در نمودار شماره ۴ قابل توجه است، تاکید بر دو عنصر کانونی است: فراز و نشیب داشتن این مسیر، جایگاه گرایش‌های چهارگانه نفس (نفس سوئه، نفس اماره، نفس لوامه، نفس مطمئنه) در فراگرد ارتباط شیطان و انسان.



۲-۳-۲. دریافت پیام شیطان و ورود در چرخه انتخاب

انسان هبوط کرده در دنیا وقتی در معرض وسوسه شیطان قرار می‌گیرد، نقطه آغاز ارتباط او با شیطان شکل می‌گیرد (البقره: ۳۴، ۳۸؛ الحجر: ۳۸ - ۳۶؛ یس: ۶۰؛ الناس: ۵). در پی این وسوسه، تمایلات نفسانی او برانگیخته می‌شود و البته فطرت و فرشتگان الهی نیز او را به راه درست فرامی‌خوانند (النور: ۲۱؛ الانعام: ۱۲۱؛ آل عمران: ۱۵۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۶۷). انسان بر این دوراهی یا اطاعت فطرت و فرشتگان الهی می‌کند و یا اطاعت نفس و شیطان (الشمس: ۷ و ۸؛ البلد: ۱۰؛ انسان: ۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۲). بنابراین، دو صورت به شرحی که در دو بخش بعد بیان می‌شود، رخ می‌دهد.

۲-۳-۳. گونه اول از پس فرست انسان: اطاعت فطرت و فرشته

در صورتی که انسان وسوسه شده از ندای فطرت و فرشته اطاعت کند و شیطان و نفس را نافرمانی کند، شیطان را به خشم آورده و عنایت الهی را به خود جلب می‌کند که این جلب عنایت، توفیق بیشتر الهی است. در همین صورت اول، اگر فرد دارای چنان قابلیت باشد که به مقام مخلصین رسیده باشد، برای همیشه از شر شیطان و وساوس او رها می‌شود. این نقطه یعنی استخلاص، یکی از نقاط پایانی فراگرد ارتباط انسان و شیطان است. اگر انسان به این رتبه معنوی باریابد، باز در معرض وسوسه شیطان و انتخاب مجدد مسیر هدایت یا ضلالت است. توفیق الهی و معرفی مقام مخلصین پیش تر (۳-۲-۲-۲-۲-۲) نقش توفیق و خذلان در ارسال و دریافت پیام گمراهی) توضیح داده شد. البته در صورت عدم وصول به مقام مخلصین نیز از آنجا که چنین فردی از گناه یا گناهان قبل توبه نکرده است، آسیب‌پذیری بیشتر در برابر وسوسه شیطان دارد.

۲-۳-۴. گونه دوم از پس فرست انسان: اطاعت نفس و شیطان

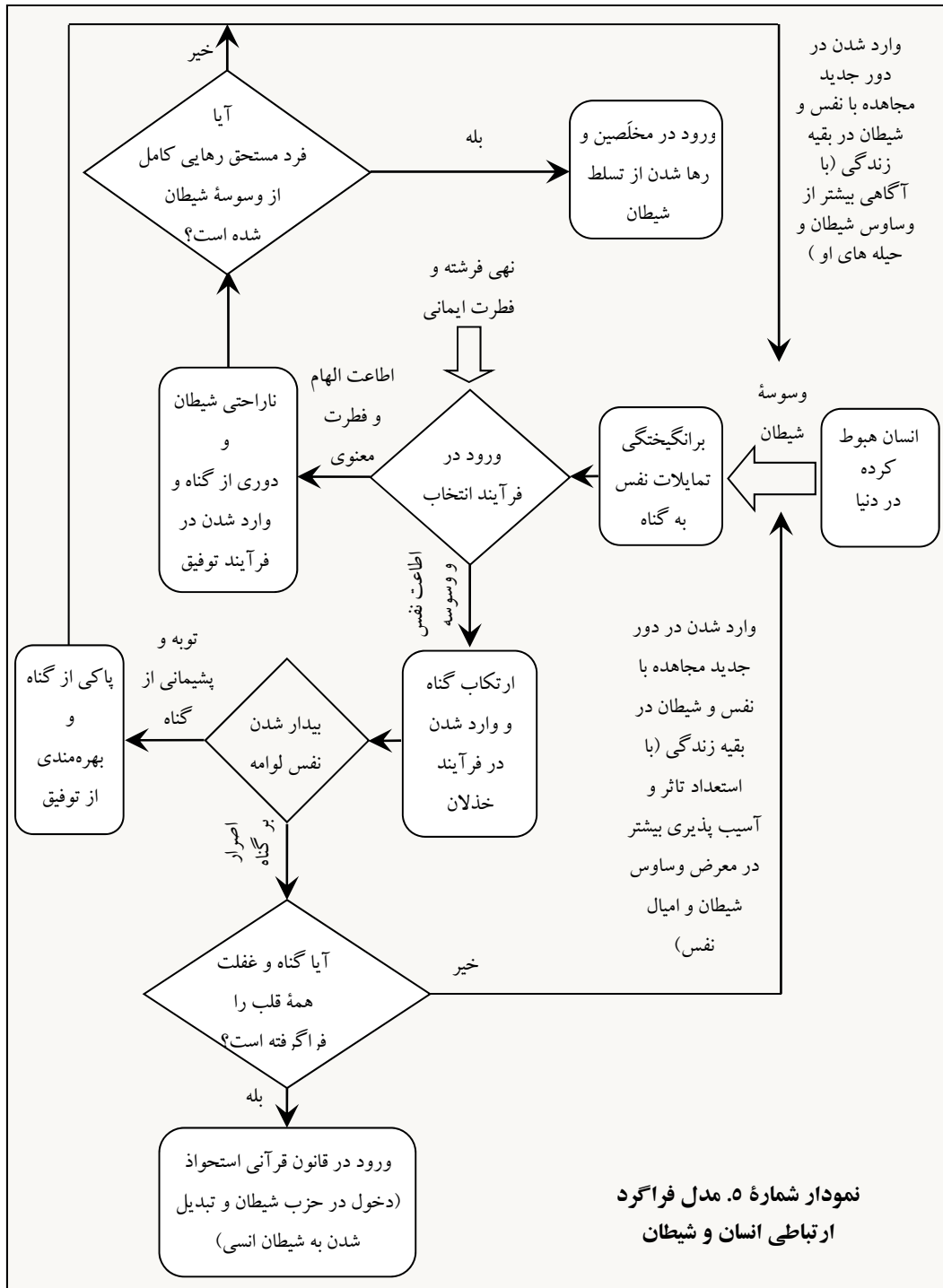
در صورتی که انسان وسوسه شده به ندای فطرت و فرشته اعتنا نکند و از شیطان و نفس پیروی کند، در فرآیند خذلان وارد می‌شود اما چنین انسانی تا زمانی که به استحواذ (تسلط کامل شیطان) سقوط نکرده است، همین که گناه را مرتکب شود و طوفان خشم یا

شهوت در او فرونشیند، نفس لوامه در وجود او بیدار شده و او را بر گنااهش نکوهش می‌کند. (المائدة: ۳۱؛ القیامة: ۲) در اینجا اگر انسان پشیمان به ندای درون خود گوش فرادهد و توبه کامل (تقویت پشیمانی و تصمیم به عدم ارتکاب) کند، از گناه پاک شده و در فرآیند توفیق الاهی وارد خواهد و البته باز در معرض وسوسه دیگر قرار خواهد گرفت و در چرخه انتخاب مسیر هدایت یا ضلالت که پیش تر گفته شد وارد خواهد شد. اما اگر به ندای درون گوش ندهد و توبه نکند، در صورتی که آلودگی تمام قلب او را فراگرفته باشد، به دره استحواذ که مقابل استخلاص^۱ است سقوط می‌کند و وارد در حزب شیطان شده و خود شیطانی انسی خواهد شد. توفیق و استحواذ، پیش تر (۳-۲-۲-۲-۲) نقش توفیق و خذلان در ارسال و دریافت پیام گمراهی) توضیح داده شدند. در صورتی که گناه همه قلب انسانی که از وسوسه شیطان تبعیت کرده و گناه کند را فرانگرفته باشد، مجدداً در موارد دیگر در معرض وسوسه شیطان قرار خواهد گرفت؛ زیرا هنوز در لشکر شیطان وارد نشده و امکان انتخاب در او وجود دارد تا بالاخره به یکی از دو قطب استخلاص یا استحواذ برسد. البته در صورت عدم استحواذ نیز از آنجا که چنین فردی در دام وسوسه شیطان نلغزیده و یا در صورت لغزش توبه کرده است، شناخت و آگاهی باطنی بیشتر نسبت به وسوسه شیطان و راه‌های نفوذ او دارد. این شناخت و آگاهی باطنی، عطای الاهی به مومنان مجاهد است. (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶، ص ۱۵۰)

۲-۳-۵. مدل فراگرد ارتباط انسان - شیطان

آنچه از آغاز بحث مدلسازی تا کنون ارائه شد، در نمودار شماره ۵ نمایش داده شده است:

۱. تعبیر استخلاص، از نهج البلاغه در وصف مخلصین برگرفته شده است: قد اخلص الله فاستخلصه. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۱۱۹)



۲-۴. گونه‌شناسی فراگرد ارتباط انسان با شیطان

بر اساس مبانی و مدل ارتباطی ارائه شده در چارچوب نظری، شیطان در فراگرد ارتباط انسان با وی دارای نقش پارازیت (که در مدل شماره ۱ در فراگرد ارتباط، ایجاد اخلاص می‌نمود) است؛ زیرا در بخش اول یافته‌های تحقیق روشن شد که صحنه اصلی تنازع انسان و شیطان، قلب انسان و گرایش‌های درونی اوست و اصل ارتباطی‌ای که در فرآیند هدایت و ضلالت وجود دارد، تبادل پیام بین گرایش‌های درونی انسان است که در مبانی نظری، تنوع تعبیر از نفس در قرآن و روایات نیز با ارجاع به همین تعدد گرایش‌های درونی تبیین شد.

بنابراین، نقش اخلاص‌گری شیطان به این گونه است که در ارتباط انسان با خدا و با خودِ متعالی (که همان حقیقت ارتباط با خدا است) وی ایجاد اغتشاش می‌کند. تعبیر قرآنی «لَأَفْعَدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (الأعراف: ۱۶) نیز به خوبی دلالت بر این اخلاص‌گری دارد؛ اما این اخلاص در بسیاری از موارد که افراد به تبعیت از او کشیده می‌شوند، به گونه‌ای است که وجود شیطان در فرآیند ارتباط را به یک ارتباط‌گر تبدیل می‌کند و در نتیجه، فرآیند ارتباط را به ارتباط میان‌فردی تبدیل می‌کند که البته باز هم با توجه به مطالب مذکور در مجرای ارتباطی، این ارتباط در درون انسان صورت می‌گیرد؛ بنابراین، به نظر می‌رسد این ارتباط در هر حال از نوع درون‌فردی باشد.

نتیجه‌گیری

نتایج مقاله در پاسخ به سه سوال تحقیق عبارت‌اند از:

۱. پاسخ به پرسش اول: پیام شیطانی در عرف قرآن کریم وسوسه نام دارد که در آیات قرآنی هم به نفس انتساب یافته و هم شیطان؛ اما این اختلاف، ظاهری است؛ زیرا محور اصلی گمراهی، نفس انسان است و شیطان تنها دعوت‌کننده به بدی است. قرآن کریم، ابعاد پیام گمراهی را در ده محور تفصیلی ارائه فرموده است که این جزئیات با تبیین قرآنی دیگر، در دو دسته کلی خلاصه می‌شوند: واداشتن انسان به گناه و زشتی، واداشتن انسان به گفتن سخنانی که علمی به آن‌ها ندارد. طبق یافته‌های این پژوهش که فضای ارتباط

انسان و شیطان را درون انسان انگاشت، مجرای ارتباطی شیطان و انسان، عبارت از قلب انسان است؛ و شیطان در این ارتباط در نقش پارازیت (عامل اخلاص گر) حضور دارد؛ اما عناصر توفیق و خذلان در فراگرد ارتباطی انسان و شیطان، قابل تطبیق بر عناصر این مدل‌های ارتباطی رایج نیست. بالاخره اینکه رمزگشایی از پیام شیطان تنها با تقوا و بندگی الهی ممکن است و توجه به عناصر متقابل با موجودیت شیطان نیز کارکرد زیادی در شناخت و مواجهه درست با پیام شیطانی دارد.

۲. پاسخ به پرسش دوم: فراگرد ارتباط انسان و شیطان، مسیری سراسر نیست بلکه دارای فراز و نشیب و اُفت و خیز است. این فراگرد در مرحله پیش از هبوط آغاز شده و با هبوط انسان توسعه می‌یابد و آن‌قدر تعامل انسان و ارسال پیام اضلال (وسوسه) توسط شیطان و پس‌فرست انسان در تعامل با آن ادامه می‌یابد تا انسان به یکی از دو قطب استخلاص و استحواذ برسد یا در این میان از دنیا رود. توفیق و خذلان الهی نیز از عوامل یاریگر انسان در این انتخاب دوگانه است.

۳. پاسخ به پرسش سوم: ارتباط انسان و شیطان در هر حال از نوع درون‌فردی است نه میان‌فردی. در درون انسان نیز اگر شیطان را به عنوان گمراه کننده انسان از راه راست در نظر بگیریم، ارتباط از نوع کاملاً درون‌فردی است؛ اما اگر این ارتباط را به عنوان ارتباط شیطان و فردی که زیر سلطه شیطان قرار گرفته لحاظ کنیم، در این صورت ارتباط مذکور به صورت میان‌فردی است که البته در فضای درون فرد صورت می‌گیرد. اینجا است که نظریات رایج ارتباطی که ارتباط درون‌فردی و میان‌فردی را مجزا می‌دانند و موجودیت باطنی انسان را در همین پدیده‌های سطحی روانی فروکاسته‌اند، نمی‌توانند این نوع ارتباط یعنی ارتباط میان‌فردی که در درون فرد باشد! را تفسیر کنند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). قم: هجرت.

- آسابرگر، آرتور (۱۳۸۷ش). **روشن‌های تحلیل رسانه‌ها**، (مترجم: پرویز اجلالی)، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۹۸م). **جمهره اللغة**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**، بیروت: دارالفکر.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ق). **المسند**، قاهره: دارالحديث.
- ابن فهد حلّی، احمد (۱۴۰۷ق). **عمدة الداعی**، بی‌جا: دارالکتب الاسلامی.
- اسمیت، فلیپ (۱۳۸۷ش). **درآمدی بر نظریه فرهنگی** (مترجم: حسن پویان)، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴ش). **البرهان**، قم: مؤسسه بعثت.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۳۱ق). **الصحيح**، بیروت: دارالکتب العربی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰ش). **الجواهر السنیه**، تهران: دهقان.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). **إرشاد القلوب**، قم: الشریف‌الرضی.
- زارع، حسین و مصطفی سلیمانیان، (۱۳۹۴ش). **بررسی فلسفه وجودی شیطان**، فصلنامه تحقیقات کلامی، سال سوم، شماره یازدهم، صص ۱۲۲ - ۱۰۳.
- سعادت پرور، علی (۱۳۸۵ش). **سراسر آراء**، تهران: احیاء کتاب.
- سورین ورنر - تانکارد جیمز (۱۳۸۱ش). **نظریه‌های ارتباطات**، (مترجم: علیرضا دهقان)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شکر، عبدالعلی، (۱۳۹۳ش). **وسوسه شیطان و راه‌های مقابله با آن در قرآن**، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۶۳ - ۸۹.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ش). **الشواهد الربوبیه**، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، (۱۳۸۱ش). **کسر الاصنام الجاهلیه**، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____، (۱۹۸۱م). **الحکمة المتعالیه**، بیروت: داراحیاء التراث.
- صدوق، محمد بن بابویه (۱۴۱۳ق). **من لا یحضره الفقیه**، قم: انتشارات اسلامی.
- _____، (۱۳۹۵ق). **کمال الدین**، تهران: اسلامیه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی‌تا). **الرسائل التوحیدیة**، بیروت: موسسه النعمان.
- _____، (۱۴۱۷ق). **المیزان**، قم: انتشارات اسلامی.

- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۳۰ق). **المعجم الکبیر**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق). **مکارم الأخلاق**، قم: الشریف الرضی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). **الأمالی**، قم: دارالثقافة.
- _____، (۱۴۰۷). **التبیان**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیاشی**، تهران: المطبعة العلمية.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶ق). **مجموعه رسائل الامام الغزالی**، بیروت: دارالفکر.
- فرهنگي، علی اکبر (۱۳۷۴). **ارتباطات انسانی**، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵ش). **اصول المعارف**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، (۱۴۰۶ق). **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امام علی علیه السلام.
- _____، (۱۴۱۷ق). **المحجة البيضاء**، قم: انتشارات اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). **تفسیر القمی**، قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ق). **الکافی**، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق). **شرح الکافی**، تهران: المكتبة الإسلامية.
- میرز، گیل و میشله مایرز (۱۳۸۳ش). **پویایی ارتباطات انسانی**، (مترجم: حوا صابر آملی)، تهران: دانشکده صدا و سیما.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- محسنیان راد مهدی (۱۳۸۵). **ارتباط شناسی** (مقدمه چاپ دوم)، تهران: سروش.
- مصباح، محمد تقی، (۱۳۸۸ش - الف). **اخلاق در قرآن**، قم: موسسه امام خمینی.
- _____، (۱۳۸۸ش - ب). **جهان شناسی، انسان شناسی، خدا شناسی در قرآن**، قم: موسسه امام خمینی.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). **الإختصاص**، قم: کنگره شیخ مفید.
- مهدی زاده، سید محمد (۱۳۹۲). **نظریه های رسانه: اندیشه های رایج و دیدگاه های انتقادی**، تهران: همشهری.
- نراقی، محمد مهدی (بی تا). **جامع السعادات**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ورام، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق). **تنبيه الخواطر ونزهة النواظر**، قم: مکتبه فقیه.

- هارجی، اون و کریستین ساندرز و دیوید دیکسون (۱۳۹۰ش). **مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان‌فردی**، (مترجم: مهرداد فیروزبخت و خشایار بیگی)، تهران: رشد.
- هیثمی، علی بن ابی‌بکر (۱۴۱۴ق). **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، القاهرة: مكتبة القدسی.

The Communication process between Satan and man in the Holy Qur'an

Mostafa Hamedani¹

Received: 2016/05/23

Accepted: 2016/10/22

Abstract

The relationship between man and Satan begins with the birth of a man and continues 'till his death. The correct understanding of this interaction is of great edifying value for the interpersonal relationships at personal, family and society level. Considering its importance, Qur'an has always tried to improve man's understanding of Satan and its interaction with man. Employing descriptive - analytical method, This article has analyzed the Qur'anic verses concerning the mutual relationship between man and Devil, based on the communication process and its components, with the aim to clarify this relationship. The most significant results of this study is as follows: elucidating the opposing components of this interaction, its limits, elements and course along the two ends of "istikhlās" and " istihwād"; clarifying the nature of Devil's temptation and its features as a deceptive message; clarifying the effective elements of decoding its message by man and suggesting a communication model based on the holy Qur'an's view.

Keywords: Satan, Temptation, Deceptive message, Communication model, Interpersonal relationship.

¹ teacher at Qom Seminary

Ma13577ma@gmail.com

Descriptive Semantics of the Word "*Azm*" (determination) in the Holy Qur'an

Zahra Sarfi¹
Fathiyeh Fattahizadeh²

Received: 2016/09/26

Accepted: 2016/12/31

Abstract

"*Azm*" (determination) is one of the key words of The Holy Qur'an. The extent of its influence on the destiny of human beings has turned it into an essential word. This study analyses the meaning of the word "*Azm*" (determination) by studying its paradigmatically and syntagmatic relationships based on structuralistic semantics. Considering the verses in which the word "*Azm*" has occurred, the words "*Amr*" (matter)" and "*Ṣabr* (patience)" are the two most frequent collocations of the afore mentioned word. Otherwise the words "*Tawakkul*" (reliance), "*Ṭalaq*" (divorce)", "*Aqdat-a-nnikāḥ*" (the tie of marriage)", "*Shawir-hum*" (consult them), "*Ahdina*" (our covenant)" and "*Nisyān*" (forgetting) are other collocations for the word with only one occurrence. Among these words, the word "*Ṣabr*" is of great significance as to which some consider the two as synonymous. The collocation of the word "*Ahd*" with "*Azm*" indicates the priority status of the God's covenant to determination. Studying the paradigmatal relations of the word shows that there is not any suitable substitution for this word in the Qur'an. According to this study, four semantic components can be drawn from the occurrence of the word "*Azm*" in the Qur'an i.e. the wise conclusive will to serve the exalted God. The believer obtaining such a will and maintaining it would keep his covenant with Allah and will be safeguarded from the worldly and satanic temptations.

Keywords: semantics of the word "*Azm*", "*Amr*", "*Sabr*".

¹ Assistant professor of Hadith and Quranic sciences at Alzahra University.
(Responsible Author) sarfi@alzahra.ac.ir

² Professor of Hadith and Quranic sciences at Alzahra University.
f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

Typology of “*Ta’liq al ḥukm ‘alal -Wasf*” (suspension of predicate on adjective) in Al-Mizan Exegesis

Mahdi Rajayi¹

MohammadReza Sotudehnia²

Mohsen Samadaniyan³

Reza Shokrani⁴

Received: 20156/05/03

Accepted: 2016/10/22

Abstract

"Suspension of predicate on adjective denotes causality" (*Ta’liq al ḥukm ‘ala-l- wasf mush’irun bi-lilliyah*) is a linguistic principle of great importance, been studied very early in various sciences such as rhetoric, jurisprudence, principles of jurisprudence and exegesis and been considered by the Muslim scholars, notably the jurists, in their text analysis. This principle has also been employed by the author of "Al-Mizan" exegesis in his interpretation of some Qur’anic verses, as an expertise in various sciences. This article, as a qualitative research employing descriptive analysis has scrutinized this principle. The authors intend to identify the kind of attributes on which decree was issued as well as to identify Tabatabayi's fundamentals in his application of this principle along with its methods. This article leads to understanding that the aforementioned exegete employs this principle for "attributes" in a much wider sense than syntactic adjectives i.e. any modifier which limits the meaning of the sentence. In his analysis of the verses, he has exercised this rule in three ways. In some occasions he clearly mentions the principle; in many other cases, he uses the expression of "*wad’-ul-muzhir muzi’-il-mudmir*" (putting the sign instead of the pronoun) and also the expression of "*bimā ’annahū, bimā ’annahum*" (because of it or them) and "*min ḥaythu*" (since). Our knowledge of the fundamentals and analysis methods of Tabatabayi as a Qur’anic exegete facilitates the use of this principle in interpretation of other verses of the Holy Qur’an, revealing new implicit meanings of this divine book.

Keyword: Suspension of predicate on adjective denotes causality (*Ta’liq al ḥukm ‘ala-l- wasf mush’irun bi-lilliyah*), Methodology, Recognition of modifiers, Tabatabai, Al-mizan exegesis.

¹ PhD in Hadith and Quranic sciences at Isfahan University. (Responsible Author)
mahdirajae@yaho.com

² Associate professor of Hadith and Quranic sciences at Isfahan University.
bayanelm@yaho.com

³ Assistant professor of Hadith and Quranic sciences at Isfahan University.
m.samadaniyan@ltr.ui.ac.ir

⁴ Associate professor of Hadith and Quranic sciences at Isfahan University.
shokrani.r@gmail.com

An Analytical Study of "The Methodology of Oriental Hadith Researches in Imāmī Heritage"

Ali Hassannia¹

Received: 2016/08/09

Accepted: 2016/12/31

Abstract

Discovering the orientalist's research methods in the Imāmī Hadith Literature and the approaches applied by them for each method, is an introduction to other issues such as thoughts and subjects, as well as, evaluating, analyzing, and criticizing them. The oriental studies in these area are divided into three general methods: historical, comparative, and descriptive, of which each has its own approach; in historical studies there are two approaches of analytical and inter-context analytical, in comparative ones, two approaches of historical-analytical and inter-context analytical, and in descriptive ones, four approaches of historical-analytical, inter-context analytical, phenomenological, and morphological. In addition, in some cases we observe a combination of multi research methods. The present study aims to analyze all orientalist's researches in Imāmī Shiite Hadith heritage, study different types of their studies, and then discover, review, analyze, and evaluate their methodological approaches.

Keywords: Orientalist's Hadith Studies, Imami Shiite, Methodology, Methodological Approach, Analytical Study.

¹ Assistant professor of Hadith and Quranic sciences at Shahed University.

a.hasannia@shahed.ac.ir

Shaykh Anṣārī and Compensating the Weakness of *Isnad* in its Different Categories

Mohammad Mahdi Bagheri¹
Moshen Dimehkar Garab²

Received: 2016/09/07

Accepted: 2016/02/27

Abstract

Shaykh Murteḍa Anṣārī is one of the great Twelver jurists and scholars in the recent centuries. He has done valuable researches in compensating the weak *isnad* which is detectable in his scholarly heritage from different aspects: science of narrators, the principle of jurisprudence, *isnad* criticism and hadith history. Employing a descriptive – analytical method, this article has studied Shayh Anṣārī's approach to the weakness of *isnad*, elaborating his view on the methods of compensating it by classifying them. Shaykh Anṣārī's reveals that according to him the following matters can be considered as the most important compensations to the weakness of the *isnad*: its acceptance by jurists due to their injunctions based on it (injunction fame), narrated and genius consensus, jurisprudential rules, and compensating the weakness of narrator by been narrated on the authority of one of the "Aṣḥāb Ijmā'". Narrating hadith with a sound *isnad* and its geniusness have been two other ways of defending the authority of hadith for the Imami scholars, an issue which has been discussed in this article along with studying the background of the compensation issue and its status in the Usūlī school of thought.

Keywords: Shaykh Murteḍa Anṣārī, Compensating the weak *isnad*, Injunction fame (shuhrat fatwāyī), Consensus.

¹ M.A. graduated in Hadith and Quranic sciences at Imam Sadegh University. (Responsible Author) m.baqeri135@gmail.com

² Assistant professor in Hadith and Quranic sciences at Tarbiyat Modares University in Mashhad. mdeymekar@gmail.com

Freedom or Compulsion in Belief: a Coherency between the Verse Including "No Compulsion in Religion" and the Verses on Fighting Infidels

Javad Iravani¹

Received: 2016/04/04

Accepted: 2016/07/16

Abstract

Several verses in the Qur'an assert that enforcement of belief on others is not appreciated and that acceptance of religion is a matter of choice. In contrast to these verses, there are many verses that order the believers to fight the infidels in order to spread the divine religion. These verses have been interpreted as though the infidels and polytheists have to choose between embracing Islam or been killed. This induction is not only in apparent contradiction with the former verses, it has also led to various critiques of Islam accusing it of restricting the freedom of belief. Perceptions of other Islamic provisions such as the punishment of apostates and other traditions has also fueled these doubts. Reviewing the approaches to the negation of compulsion in religion, this article, based on descriptive-analytical method, has classified the verses on fighting the infidels and sets out to answer the questions posed by considering the apparent meaning of the verses as well as the context and historical evidences. Accurate analysis and documentation of these verses indicates that compulsion in religion is neither possible nor desirable, and in this verdict, there is no difference between different groups of non-Muslims. Nevertheless, according to Islam both the foundation and maintenance of a monotheistic religion is considered as a legal human right. Therefore, both primitive and defending Jihad is actually a defense of human rights. In conclusion, this study leads to this fact that Islam's fight against all the signs of polytheism and paganism is completely rational, without leading to compulsion in religion.

Keywords: Coercion in religion, Fighting, Violence, Apostasy, Jihad.

¹ Associate professor in Razavi University of Islamic Sciences.

irvani_javad@yahoo.com

Evaluation of Interpretive Traditions on the Fate of the Prophet Yusuf (PBUH)

Mahdi Akbarnejad¹
Amin Zolfagharifar²

Received: 2016/10/24

Accepted: 2016/05/01

Abstract

The best story of the Holy Qur'an has introduced the Prophet Yusuf (PBUH) as a practical role example of truth and perfection and a perfect model of humanity and self- controlling for all the mankind. Regretfully, numerous faked traditions in traditional exegeses have been narrated on various verses of this story. In this article, the traditions narrated on the verse 42 of Sura Yusuf which has provoked debates between exegetes and translators of the Qur'an, have been evaluated concerning their isnad and text. Examining the isnads shows that only one hadith of the seven traditions in Shiite collections can be considered authentic with some considerations, while the rest are weak and unacceptable.

Concerning its text, all of them in addition to their inconsistent materials, are in apparent contrast with the text of the Holy Qur'an, the context of the Sura and in contrast with intellect and dogmas. These traditions refute the exalted status of this prophet who has been highly praised in the Holy Qur'an. Attribution of satanic forgetfulness to divine infallible prophets is an unacceptable accusation based on faked traditions regarding the best story of the Holy Qur'an.

Keywords: Prophet Yusuf (PBUH), Evaluating, Isnad criticism, Text analysis, interpretive traditions.

¹ Associate professor of Hadith and Quranic sciences at Ilam University. (Responsible Author) m_akbarnejhad@yahoo.com

² PhD student of Hadith and Quranic sciences at Ilam University.

zolfa57@yahoo.com

Contents

- 1-29 **Evaluation of Interpretive Traditions on the Fate of the Prophet Yusuf (PBUH)**
Mahdi Akbarnejad
Amin Zolfagharifar
- 31-57 **Freedom or Compulsion in Belief: a Coherency between the Verse Including "No Compulsion in Religion" and the Verses on Fighting Infidels**
Javad Iravani
- 59-86 **Shaykh Anṣārī and Compensating the Weakness of *Isnad* in its Different Categories**
Mohammad Mahdi Bagheri
Moshsen Dimehkar Garab
- 87-114 **An Analytical Study of "The Methodology of Oriental Hadith Researches in Imāmī Heritage"**
Ali Hassannia
- 115-140 **Typology of "Ta'liq al-ḥukm 'alal -Waṣf" (suspension of predicate on adjective) in Al-Mizan Exegesis**
Mahdi Rajayi
MohammadReza Sotudehnia
Mohsen Samadaniyan
Reza Shokrani
- 141-165 **Descriptive Semantics of the Word "Azm" (determination) in the Holy Qur'an**
Zahra Sarfi
Fathiyeh Fattahizadeh
- 167-200 **The Communication process between Satan and man in the Holy Qur'an**
Mostafa Hamedani