

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

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

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

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

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

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

۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان رتبه ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در

صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

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

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی می باشد:

www.noormags.com

www.magiran.com

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- | | |
|---------|---|
| ۱-۳۱ | خطوط اصلی ارتباطی در سوره بقره
مهدی اسماعیلی صدرآبادی، محمد حسین برومند، امیر جودوی |
| ۳۳-۵۳ | آسیب‌شناسی کاربریست روایات نبوی ^(ص) در تفسیر کشف با تکیه بر
ساختارهای صرفی و نحوی
رضا امانی، خدیجه فریادرس، محسن فریادرس |
| ۵۵-۷۹ | واکاوی تواتر اجمالی و گستره دلالت آن
سید ابوالقاسم حسینی زیدی، محمدابراهیم روشن ضمیر |
| ۸۱-۱۰۸ | ارزیابی نظریه روان‌کاوی فروید از منظر معارف و حیانی به ویژه نهج
البلاغه
حسن رضایی هفتادار، صفر نصیریان |
| ۱۰۹-۱۳۵ | جریان فکری ادب و بازخوانی دلایل اخراج و بازگشت احمد برقی به قم
محمد حسن شیرزاد، محمد حسین شیرزاد، محسن نورایی |
| ۱۳۷-۱۵۹ | تأثیر مبنای لایه لایه بودن معنا در قرآن در تفسیر واژه‌های «شهاب» و
«سبع سماوات» از منظر علامه طباطبایی
محسن قاسم پور، حمیدرضا فهیمی تبار، ابوالفضل عطوفی سلمانی |
| ۱۶۱-۱۸۴ | قاعده مدیریتی رعایت تناسب مشاغل با توانمندی‌ها در رهنمودهای
امام علی ^(علیه‌السلام)
جواد لطفی، حسن نقی‌زاده، فریبرز رحیم‌نیا، علی اسدی اصل |
| ۱۸۵-۲۰۲ | چکیده مقالات به زبان انگلیسی |

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۵

DOI: 10.22051/tqh.2017.13373.1457

خطوط اصلی ارتباطی در سوره بقره

مهدی اسماعیلی صدرآبادی^۱

محمد حسین برومند^۲

امیر جودوی^۳

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۱

پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

چکیده

یکی از مباحثی که توجه قرآن پژوهان را به خود جلب نموده، وجود ارتباط، انسجام و تناسب بین آیات قرآن است. برخی معتقدند پیوستگی نظاموار میان تمامی آیات یک سوره وجود دارد و آیات به ظاهر پراکنده هر سوره هدف یا اهدافی مشخص را دنبال می‌کند که جامع میان آیات آن سوره است. این مهم با تتبع عملی جهت کشف ارتباط بین آیات سوره قابل تحقق است. این پژوهش با هدف پاسخ به این سوال که آیا آیات سوره بقره نیز با هم ارتباط دارند و خطوط ارتباطی در آن به چشم می‌خورد به بررسی و کشف

esmaeili.sadr@gmail.com

m.h.baroomand@yazd.ac.ir

amirjoudavi@yazd.ac.ir

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت الله حائری میبد

^۲ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه یزد (نویسنده مسئول)

^۳ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه یزد

ارتباط و انسجام میان آیات این سوره پرداخته است. با روش کیفی توصیفی تحلیلی با استخراج و دسته‌بندی آیات به صورت موضوعی و سازماندهی موضوعات اثبات شده که آیات این سوره از رابطه ای تنگاتنگ و منسجم برخوردار است. در این سوره خطوط اصلی ارتباطی خداوند، موافقان حق، مخالفان حق، نبوت، احکام، پیامد اعمال و ... وجود دارد که هر خط به خطوط فرعی و فرعی‌تر تقسیم می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: ارتباط آیات، تناسب آیات، خط ارتباطی، وحدت موضوعی، سوره بقره.

مقدمه

یکی از مباحث اختلاف‌برانگیز در میان اندیشمندان اسلامی و خاورشناسان، بحث ارتباط و انسجام بین آیات قرآن است. در متون اسلامی دانش مناسبات یا تناسب آیات عهده‌دار بحث در این حوزه است و این علم به عنوان یکی از انواع علوم قرآنی مورد توجه قرار گرفته است. (رک: زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۳۵-۵۲: سیوطی، ۱۴۰۴ الف، ج ۳، صص ۳۸۹-۳۹۶) از نگاه سیوطی علم مناسبات توسط ابوبکر نیشابوری آغاز گردید (سیوطی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸۸۲) و عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۴ق)، ابن‌العربی مالکی (م ۵۴۳ق)، طبرسی (م ۵۴۸ق)، فخر رازی (م ۶۰۶ق)، عبدالواحد بن عبدالکریم زملکانی (م ۶۵۱ق) و ... در آثار خود به این دانش توجه ویژه داشته‌اند.

دانش تناسب در معنای لغوی خود به واژگانی چون قرابت، نزدیکی و هم‌شکلی نزدیک است. (رک: فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۷۲: ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۷۵: ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ص ۷۵۶). در اصطلاح تفسیر و علوم قرآنی، «مناسبت» به دانشی گفته می‌شود که به کشف پیوندهای پنهان و آشکار میان آیات و سور بپردازد.

سیدمحمدعلی ایازی در این باره می‌نویسد: «دانش مناسبات از پیوستگی‌های ممکن میان موضوعات قرآن در شکل‌های گوناگون آن بحث می‌کند و پیوندهای پنهان را نشان

می‌دهد؛ بنابراین در جایی که پیوستگی قابل توجه نباشد و یا جایی پیوند، آشکار باشد، نیاز به بحث و بررسی ندارد». (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۱۵)

به نظر می‌رسد اعتقاد ایازی با اشکالی مواجه است. توضیح اینکه؛ دانش تناسب در حوزه تفسیر ترتیبی، عهده دار کشف پیوند میان آیات و سوره است و در این حوزه باید شبکه ارتباطی بین آیات و سوره کشف گردد و در حوزه تفسیر موضوعی، عهده‌دار پیوند و کشف شبکه ارتباطی میان موضوعات قرآنی است؛ بنابراین با توجه به رواج اصطلاح تناسب آیات و سوره روشن می‌گردد که دامنه کشف تناسب در حوزه آیات و سوره و در قلمرو تفسیر ترتیبی و کشف و بررسی تناسب موضوعات در دامنه تفسیر موضوعی است.

۱. تناسب یا وحدت موضوعی سوره

صرفنظر از گونه‌های موجود مناسبات که گاهی تا چهارده نوع را برشمرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴، ب، صص ۲۵-۲۶) در پاسخ به نتایج تحقیقات خاورشناسان، در قرن اخیر به وحدت موضوعی به عنوان یکی از انواع دانش مناسبت توجه ویژه‌ای شده است. اندیشمندان اسلامی با عناوینی چون اهداف سوره‌های قرآن، شخصیت‌شناسی سوره‌های قرآن، خطوط کلی سوره‌های قرآن، تناسب و ارتباط بین آیات و سوره، چهره زیبای قرآن، چهره پیوسته قرآن، ساختار هندسی سوره، وحدت غرض سوره، وحدت موضوعی سوره و... به این دانش نظر نموده و به بررسی غرض سوره‌های قرآن پرداخته‌اند.

برخی از محققین عنوان «وحدت موضوعی» را برای این نوع از تناسب برگزیده‌اند. نظریه وحدت موضوعی به معنای کشف رابطه آرگانیک و نظاموار آیات در هر یک از سوره‌های قرآن با نظامی منطقی میان تمامی آیات یک سوره و سیستمی شدن آیات الهی است. این نظریه معتقد به پیوستگی نظاموار میان تمامی آیات یک سوره است. (رک: ایازی، ۱۳۸۰، ص ۱۶)؛ در واقع هر سوره هدف یا هدف‌های خاصی را دنبال می‌کند که جامع میان آیات هر سوره است.

از نظر محمد خامه‌گر وحدت غرض سوره‌ها تنها بر این نکته تأکید دارد که آیات به ظاهر پراکنده هر سوره یک هدف مشخص را دنبال می‌کنند. (خامه‌گر، ۱۳۸۱، ش ۲۹ و

۳۰) شحاته می نویسد: «وحدت غرض سور به این معنی است که باید پیام سوره‌ها را اساس فهم آیات آن سوره تلقی کرد؛ بنابراین بایست غرض سوره به عنوان محور و مدار فهم آیاتی مدنظر باشد که پیرامون همان غرض نازل شده‌اند.» (شحاته، ۱۹۹۸، ص ۲۷)

سید قطب نیز می گوید: «هر سوره دارای یک هدف اصلی است و محتوای سوره با محورها و مقاصد فرعی قابل تفکیک است و هر دسته از آیات به لحاظ تناسب درونی و ارتباط نزدیکی که با یکدیگر دارند ذیل یک محور فرعی قرار می گیرند. این محورها در یک نکته اصلی و اساسی که هدف و غرض اصلی سوره را تشکیل می دهد مشترکند؛ بنابراین لازمی طبیعی اعتقاد به وحدت غرض سوره‌ها، اعتقاد به ارتباط سامان مند و منطقی آیات با یکدیگر است؛ به گونه‌ای که بتوان در یک نمودار درختی همه آیات را از طریق محورها و عنوان‌های فرعی به یک عنوان و غرض اصلی اتصال داد. (سید قطب، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۳).

هر چند توجه جدی به غرض سوره‌ها قدمت صد ساله دارد؛ اما این رویکرد در آثار قدما نیز وجود داشته است. فخر رازی در تفسیر *مفاتیح الغیب* به نظم و ترتیب آیات به عنوان یکی از عوامل اعجاز قرآن معتقد است و گاهی در این تفسیر به تبیین وحدت موضوعی اقدام می کند. مهاییمی (۸۳۵ هـ) در تفسیر «*تبصیر الرحمان و تیسیر المنان*» و مجدالدین فیروزآبادی (۸۷۱ هـ) در «*بصائر ذوی التمیز فی لطائف الکتاب العزیز*» به مقاصد سور اشاره می کنند.

همچنین برهان‌الدین بن حسن بقاعی (۸۸۵ هـ ق) به اهداف سور با نگرش امروزی پرداخته است. او در کتاب «*نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*» می نویسد: «قاعده کلی که در شناخت مناسبات آیات در تمام قرآن مفید است آن است که در غرضی که سوره در جهت آن سیاق یافته دقت کنی» (بقاعی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۸). در کل می توان گفت رویکرد مفسران سنتی در تفسیر آیات قرآن، رویکردی خطی و جزئی‌نگر بود و در چند قرن اخیر این رویکرد به رویکردی یکپارچه و جامع‌نگر تبدیل شده است.

در این رویکرد مفسر نگاهی هدفمند به سوره دارد و تمامی آیات در یک سوره را در راستای هدف یا اهداف آن سوره سامان می دهد.

به نظر می‌رسد نخستین بار اصطلاح «وحدت موضوعی» را شیخ محمد عبده (م ۱۹۰۵م) با عبارت «الوحده الموضوعیه للسور» در تفسیر المنار مطرح نموده است. عبده معتقد است راه دست‌یابی به محتوای آیات از مسیر کشف اهداف سور هموار می‌گردد. از متأخرین علامه طباطبایی معتقد است که «هر سوره تنها مجموعه‌ای از آیات پراکنده و بی‌ارتباط نیست، بلکه وحدتی فراگیر بر هر سوره حاکم است که پیوستگی آیات را می‌رساند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴).

در سال‌های اخیر نیز مفسرانی به نگارش تفسیر قرآن با رهیافت وحدت و انسجام موضوعی قرآن، اقدام کرده‌اند که در این میان می‌توان از کتاب «الأساس فی التفسیر» تألیف سعید حوئی نام برد؛ همچنین دکتر شحاته کتاب «اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن» را به منظور تبیین هدف هر سوره تألیف کرده است. آثار زیر نیز در این زمینه نگارش یافته‌اند:

- سید قطب در «فی ظلال القرآن»
- محمد محمود حجازی در «التفسیر الواضح و الوحده الموضوعیه»
- عبدالله دراز در «النبا العظیم»
- صبحی صالح در «مباحث فی علوم القرآن»
- احمد غزالی در «نحو تفسیر موضوعی لسور القرآن»
- مناع القطان در «مباحث فی علوم القرآن»
- کمال‌الدین طائی در «موجز البیان»
- محمد هادی معرفت در «التمهید فی علوم القرآن»
- عبدالهادی فقهی زاده در «پژوهشی در نظم قرآن»
- عباس همامی در «چهره زیبای قرآن»
- سید محمد علی ایازی در «چهره پیوسته قرآن»
- محمد خامه گر در کتاب «ساختار هندسی سوره‌های قرآن» و... (حسینی، ۱۳۸۹ش، ۸۲ صص ۶۵۲-۶۷۱)

۲. دلایل مخالفت با وحدت موضوعی در قرآن کریم

با این وجود در مورد نظریه وحدت موضوعی آیات در سور نظرات گوناگونی وجود دارد؛ اغلب مستشرقان به این نظریه روی خوش نشان نداده‌اند و به تناسب آیات و سور اعتقاد ندارند (رک: شحاته، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۲۸- فقهی زاده، ۱۳۷۴، ص ۱۴۴- خامه گر، ۱۳۸۲، صص ۳۳-۳۴- گوستاولوبون، ۱۳۳۴ش، ص ۲۰ و ...). برخی اندیشمندان اسلامی نیز با وجود ارتباط و انسجام بین آیات به مخالفت پرداخته‌اند؛ محمدعلی شوکانی در فتح القدير، عزالدین بن عبدالسلام در مجاز القرآن؛ علامه مجلسی در بحار الانوار، شهید بهشتی در برداشت از قرآن، مکارم شیرازی در قرآن و آخرین پیامبر، ابوالعلاء محمدبن غانم و فرید وجدی در مقدمه تفسیر مصحف المفسر از جمله کسانی هستند که مخالفت خود را ابراز داشته‌اند (رک: سیوطی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴۵). مخالفان دلایل ذیل را اقامه نموده‌اند:

۲-۱. اجتهادی بودن ترتیب برخی سور

اجتهادی بودن ترتیب برخی سور، پیچیدگی و ذوقی بودن بحث (همامی، ۱۳۸۰، ۲) که بواسطه نزول تدریجی قرآن حادث شده است؛ دکتر طه حسین درباره ناپیوستگی و گسستگی موضوعات برخی سور می‌گوید «مثلاً موضوعات سوره بقره بسیار فراوان است و از هم بیگانه، این خود دلیل آن است که این سوره به یکباره نازل نشده است. ابتدای این سوره از مومنان و بعد از کافران و بعد از داستان آفرینش انسان و خلقت حضرت آدم (ع) و بعد از آن از حضرت ابراهیم (ع) و تجدید بنای کعبه صحبت شده است. موضوعات فراوان و نامتلائم، پی‌درپی مطرح شده است. (ر.ک: خرمشاهی، بی تا، ص ۶)

شوکانی نیز در تفسیر آیه ۴۰ تا ۴۲ سوره بقره می‌نویسد: اصولاً آیات قرآن براساس عدم ارتباط نازل شده‌اند. نزول تدریجی آیات در شرایط و موقعیت‌های گوناگون این وضع را ایجاد نموده است. (ر.ک: شوکانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۵)

وی در جایی دیگر می‌نویسد: «... رویدادهایی که موجب نزول قرآن شده‌اند به خودی خود با یکدیگر اختلاف دارند؛ بلکه گاهی نقیض هم هستند؛ مانند حرام کردن آنچه حلال بوده است و حلال کردن آنچه حرام بوده است و ... هنگامی که اسباب نزول

این گونه با یکدیگر اختلاف و ناهمانندی دارند؛ به گونه‌ای که اجتماع آنها با یکدیگر میسر نیست آیتی هم که در ارتباط با آنها نازل شده اند به خودی خود با هم اختلاف دارند». (همان، ص ۱۰۶)

همچنین علامه طباطبایی ارتباط را صرفاً در فرازاها و سوری می‌داند که یک‌جا نازل شده‌اند و پراکنندگی نزول را نشانه عدم ارتباط می‌دانند. وی در ابتدای سوره بقره می‌نویسد: «از آنجایی که این سوره به تدریج و به طور متفرق نازل شده، نمی‌توان غرض واحدی که مورد نظر همه آیاتش باشد در آن یافت، تنها می‌توان گفت: که قسمت عمده آن از یک غرض واحد و چشم‌گیر خبر می‌دهد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۳)

لازم به ذکر است که هیچ منافاتی بین نزول تدریجی و متفرق آیات با وجود ارتباط بین اجزای مختلف‌النزول وجود ندارد؛ زیرا اقتضای حکمت خداوند این است که بین اجزای مختلف کلامش نیز ارتباط باشد. همچنین هیچ ایرادی وجود ندارد که یک کلام یکپارچه و دارای هدف یا اهداف مشخص به فراخور بحث در زمان‌ها و مکان‌های مختلف بیان گردد.

۲-۲. غیربشری بودن کلام

در کتب بشری مولف خود را ملزم به رعایت نظم‌ی پیوسته و یکنواخت نموده و از اختلاط مباحث پرهیز می‌کند اما در آثار غیربشری روال متفاوت است. گرامی می‌نویسد: «برخی معتقدند نظم مطالب کتابی که از هدایت انسانها و سعادت فرد و جامعه بحث می‌کند با نظم کتب عادی بشری فرق دارد؛ در کتب بشری که به طور معمول، یک رشته خاص مورد بحث قرار می‌گیرد نظم‌ی پیوسته و یکنواخت رعایت می‌شود... اما هدایتگر با همه ابعاد وجودی انسان کار دارد.

از این رو گاهی در اوج مطالب عقلی به یکباره نرمشی عاطفی نشان می‌دهد و گاه در اوج مسائل احساسی بحثی عقلی مطرح می‌شود». (ر.ک: گرامی، بی تا، صص ۲۴-۲۵)

۲-۳. اقتضاب‌های پی‌درپی

عرب در کلام خود مطالب گوناگون و ناهمگون را در کنار هم قرار داده و بدون ایجاد مقدمه و زمینه، کلام را از غرضی به غرض دیگر منتقل می‌کند (ر.ک: طائی، ۱۳۹۱ق، ص ۱۵۷). برخی بر این عقیده‌اند که آیات قرآن ارتباطی با هم ندارند و هر کدام مربوط به موضوعی هستند. قرآن از آیاتی در انذار، موعظه، قصه، احکام، وصف بهشت و جهنم و ... نازل شده‌است. این‌ها هر کدام موضوع متفاوتی را بیان نموده و ارتباطی با هم ندارند. بنابراین در جایی که از موضوعات متنوع و متفاوت سخن به میان آمده‌است نمی‌توان به وحدت موضوعی دست یافت. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۵: شوکانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۷۲: فرید وجدی، ۱۳۴۹ق، ص ۶۹: مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش، ص ۳۰۸)

۳. آیات دال بر وجود وحدت موضوعی در قرآن کریم

موافقان نیز به‌مواردی چون توقیفی‌بودن چینش آیات (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۶: حجازی، ۱۳۹۰، ص ۹)، حصر آیاتی چند در یک سوره (معرفت، ۱۳۷۸، ص ۴۰۶: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۷)، اقتضای حکمت (ایازی، ۱۳۸۰، صص ۱۷۷ و ۱۷۸: ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۰)، اقتضای بلاغت (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶)، سکوت مشرکان (حجازی، ۱۳۹۰، ص ۱۲) و آیات و روایات ذیل استناد نموده‌اند:

۱- اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي (زمر: ۲۳)

وصف قرآن به «متشابه» به‌جهت همانندی آیات قرآن در تناسب و هماهنگی و داشتن هدف واحد است و وصف «مثنایی» از جهت همگونی و همگرایی است.

۲- سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (نور: ۱)

واژه «سوره» بیانگر این است که هر دسته از کلام دارای نوعی وحدت، تالیف و همبستگی است که در پاره‌ای از یک سوره یا میان یک سوره و سوره دیگر یافت نمی‌شود. از اینجا درمی‌یابیم که هر سوره هدفی خاص را دنبال می‌کند و برای بیان معنی

خاص و هدفی معین سیاق یافته که سوره به انجام نمی‌رسد مگر به تمامی آن. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۶)

۳- إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (اعراف: ۴۱)

«کتاب عزیز» وصفی است به این معنا که قرآن از جهت استحکام و انسجام درون، کسی را یارای غلبه بر آن نیست.

۴- تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (یونس: ۱)؛ ذَلِكَ تَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ (یونس: ۵۸)

اقتضای حکمت خداوند این است که بین بخش‌های مختلف کلامش ارتباطی عمیق و تنگاتنگ وجود داشته باشد و از پراکندگی به دور باشد.

۵- قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (مائده: ۱۵)

کتاب مبین اصل و حقیقت قرآن است که در پس پرده «الفاظ و معانی» پنهان می‌باشد. این قرآن مانند لباسی است که بر اندام او پوشانده شده است. (طباطبایی، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۸) بنابراین قرآن کلامی یکپارچه، هماهنگ و متناسب در قالب بخش‌های گوناگون است.

۶- وَرَقِلَ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا (مزمّل: ۴)

ترتیل عبارت است از این که قرآن به ترتیب نظمی که دارد پی‌درپی خوانده شود و الفاظ آن تغییر پیدا نکند و مقدم و موخر نگردد. (ر.ک: طبرسی، ج ۶، ص ۹۴)

۷- إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ... ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (قیامت: ۱۹-۱۷)

از خداوند حکیم که تمام کارهایش بجا و بمورد و متناسب و به‌بهترین وجه است بعید است که قرآن را بصورت مطالبی آشفته و پراکنده و نامربوط جمع آوری کرده باشد. آیات هر سوره کاملاً متناسب و مرتبط با یکدیگرند. (ر.ک: بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۳۹۸)

۸- إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (حجر: ۹)

عدم ایجاد تحریف و جابجایی در آیات قرآن به معنای پیوستگی آیات است و این اصل با پراکندگی و آشفتگی و گسستگی آیات سازگار نیست. (ر.ک: بی آزار شیرازی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۴۰۰)

۹- امام علی (ع) می‌فرمایند: «ینطق بعضه ببعض» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱)
 قسمت‌های مختلف قرآن در عین فاصله به یکدیگر متصل و مربوط بوده و پاره‌ای از آن با پاره‌ای دیگر سخن می‌گوید. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۳۷، ج ۳، ص ۷۶)

۱۰- امام صادق (ع) می‌فرمایند: «... و ذلك انهم ضربوا بعض القرآن ببعض... احتجوا باول الایة و ترکوا السبب فی تأویلها و لم یظنوا الی ما یفتح الکلام و الی ما یختمه و لم یعرفوا موارد و مصادره...» (مجلسی، ۱۳۶۸ ش، ج ۹۳، ص ۳)

مجموعه آیات هر سوره با یکدیگر ارتباط دارد و تفسیر هر یک جدای از تمامی سوره و بی‌توجهی به آغاز و پایان آن و همچنین روابط و قرائنی که تاویل و بازگشت آیه را نشان می‌دهد، باعث گمراهی از مقاصد قرآن خواهد شد. (بی آزار شیرازی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۳۸۸) خامه‌گر نیز در این باره می‌نویسد: «طبیعی است وقتی که بحث به سوره‌ها می‌رسد، منظور از ابتدا و انتها تنها آیات آغازین و پایانی سوره نیست، بلکه توجه به مجموع سوره و کلیت آن مدنظر است، به گونه‌ای که استنتاج‌ها و برداشت‌های قرآنی با روح حاکم بر سوره و سیاق آن سازگار باشد و مضامین سوره به طور یکپارچه مدنظر مفسر باشد.» (خامه‌گر، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۳)

۱۱- روایات مربوط به خواص و آثار سوره‌های قرآن

روایات معتبری در مورد خواص و آثار قرائت برخی سوره وجود دارد. طبیعتاً اگر سوره‌ای از آن جهت که سوره است دارای فایده و اثر خاصی است، بی‌شک باید بین اجزای آن نیز نوعی هماهنگی و ارتباط نزدیک وجود داشته باشد تا بتواند آن اثر و خاصیت را بوجود بیاورد. (خامه‌گر، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۲)

به نظر می‌رسد بموازات بحث‌های نظری می‌بایست جهت اثبات وحدت موضوعی سوره‌گام‌های عملی نیز برداشته شود. با بررسی تمام آیات هر سوره به صورت عملی می‌توان ادعای وحدت موضوعی را اثبات نمود. این مقال در نظر دارد با بررسی ارتباط

آیات در سوره بقره گامی عملی در اثبات وحدت موضوعی سور بردارد؛ سوره بقره دارای چند خط ارتباطی است که قابل شناسایی است.

کشف ارتباط آیات در این سوره و سایر سور از طرق عملی اثبات حکمت قرآن است و در کنار پاسخ‌های نظری به شبهات مستشرقان که به دلیل عدم فهم و کشف ارتباط، اتهام پراکنده‌گویی به خداوند در قرآن می‌زنند پاسخی شفاف به شمار می‌رود؛ این پژوهش در حوزه اثبات حقانیت قرآن، بیان فلسفه نحوه چینش و تعداد آیات سوره‌ها، تقویت نگرش کل‌گرایانه در تفسیر و کشف شبکه معنایی بین آیات به‌ظاهر پراکنده و حتی ارزیابی اسباب نزول آیات مورد استفاده قرار خواهد گرفت.

۴. شیوه تعیین خطوط ارتباطی در سوره بقره

در این پژوهش با روش کیفی توصیفی تحلیلی نسبت به بررسی و کشف ارتباط آیات در سوره بقره اقدام می‌گردد:

۴-۱. گام اول: استخراج موضوعات

معمولاً هر آیه چند موضوع دارد. در استخراج موضوعات به الفاظ و مفاهیم آیات نیز بایست توجه گردد. تعدد و تنوع موضوعات نباید باعث شود که از استقصاء و شمارش تمامی آنها چشم‌پوشی شود؛ برای مثال موضوعات آیات اول و دوم سوره مبارکه بقره؛ الله، رحمن، رحیم، کتاب، ریب، هدایت و متقین است. (بقره: ۱ و ۲)

۴-۲. گام دوم: دسته‌بندی آیات به صورت موضوعی

پس از استخراج موضوعات باید دید هر کدام از آنها، در کدام یک از آیات سوره ذکر شده است؛ بنابراین در مقابل هر موضوعی، شماره آیات مرتبط با آن موضوع نوشته و به این ترتیب آیات دسته‌بندی می‌شود؛ به عنوان مثال موضوع «الله» در آیات ۱/۳/۷/۸/۹

و... وجود دارد. همین کار برای سایر موضوعاتی که استخراج شده‌اند انجام می‌شود و مشخص می‌شود که هر موضوعی چند آیه را تحت پوشش قرار می‌دهد.^۱

۴-۳. گام سوم: سازماندهی موضوعات و تعیین خطوط ارتباطی

در گام سوم، موضوعات دسته‌بندی شده در هم ادغام می‌گردند و با توجه به تکرار موضوعات، شیوع آنها و بررسی رابطه آنها با یکدیگر سازماندهی آنها و در نهایت خطوط اصلی، فرعی و فرعی‌تر سوره مشخص می‌شود.

در این گام ابتدا فهرستی از تمام موضوعات، صرف‌نظر از شماره آیات مربوط به آنها که در گام قبل انجام شد، تنظیم می‌گردد؛ پس از تنظیم فهرست، رابطه موضوعات با یکدیگر سنجیده می‌شود، به این ترتیب که از موضوع اول، شروع و رابطه آن با تمام موضوع‌های دیگر بررسی می‌شود. اگر با موضوع بعد مرتبط باشد، زیرمجموعه آن و در خط جداگانه قرار می‌گیرد و از فهرست حذف می‌شود. همین کار با موضوعات باقی‌مانده نیز انجام می‌گیرد؛ به عنوان مثال موضوعاتی مانند: حکیم، عزیز، رئوف، نصیر و... زیرمجموعه اوصاف خداوند قرار می‌گیرند.

پس از طی مراحل ذکر شده، خطوط اصلی سوره بقره بدین صورت به دست می‌آید:
 ۱- خداوند ۲- موافقان حق ۳- مخالفان حق ۴- نبوت ۵- احکام ۶- معاد و پیامد اعمال؛
 هر کدام از این خطوط فرعی دیگری نیز دارند.

۴-۴. گام چهارم: تأملی در نام سوره

عقیده رایج در نامگذاری سوره بر این است که اسامی سوره توقیفی است (رک: معرفت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲)؛ اما برخی نیز معتقدند اسامی سوره بر اساس کثرت استعمال تعیین پیدا کرده و توقیفی نیست (رک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷). سوره بقره با نام‌های گوناگونی نظیر بقره، ذروه و سنام قرآن، فسطاط قرآن، سید قرآن و زهراء مورد توجه قرار گرفته‌است. از میان این نام‌ها، «بقره» غلبه دارد.

^۱ لیست تفصیلی موضوعات سوره تحت عنوان پیوست شماره ۲(ا) در دفتر مجله موجود است.

ماجرای بقره (گاو بنی اسرائیل) در ۷ آیه این سوره (آیات ۶۷ تا ۷۳) بیان شده است. به نظر می‌رسد این نام توسط مردم مصطلح شده و از باب تسمیه نیست. در روایات نیز از این سوره تحت عنوان «سورة التي يذكر فيها البقره» یاد شده و بعدها نام این سوره به بقره غلبه یافته و رواج پیدا کرده است. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۸۶)

۵. خطوط ارتباطی سوره بقره

۵-۱. خط ارتباطی اول: خداوند

یکی از رایج‌ترین موضوعاتی که در سوره بقره به چشم می‌خورد، خط ارتباطی «خداوند» است. حدود دوسوم آیات این سوره مربوط به این موضوع است. این خط به دو دسته کلی ویژگی‌های خداوند و حضور خداوند در زندگی تقسیم می‌گردد:

۵-۱-۱. ویژگی‌های خداوند

در این سوره بیش از ۳۰ مورد از ویژگی‌های خداوند (شامل اسماء و صفات) نظیر الله، رب، رحمان، رحیم، حمید، سمیع، بصیر، عظیم، قدیر، علیم، قریب، باری، غفور، ولی، نصیر، مالک، عزیز، رئوف، سریع الحساب و ... ذکر شده است. برخی از آنها مانند «علیم»، «ولی» و «رب» بیشتر مورد توجه قرار گرفته و از برخی مثل «حمید»، «عظیم» و «باری» کمتر سخن به میان آمده است. نکته قابل توجه در این ویژگی‌ها این است که برخی از اسماء و صفات خداوند تنها با اسم یا صفتی خاص همراه شده است.

به عنوان مثال در این سوره تمامی آیاتی که صفت «سمیع» در آن آمده با واژه «علیم» همراه است. (رک: بقره: ۲۴۴، ۲۲۷، ۲۲۴، ۱۸۱، ۱۳۷، ۱۲۷ و ۲۵۶) مانند آیه (... إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) (بقره: ۱۲۷). همچنین صفت «بصیر» با وصف عمل آمده (رک: بقره: ۱۱۰، ۹۶، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۶۵) و وصف عزیز تماماً با صفت حکمت همراه شده است. (رک: بقره: ۲۴۰، ۲۲۸، ۲۲۰، ۲۰۹، ۲۰۹، ۱۲۹ و ۲۶۰).

۵-۱-۲. حضور خداوند در زندگی

بیش از یک سوم آیات این سوره موضوع «حضور خداوند در زندگی» را پوشش داده است؛ در این آیات این امکان وجود داشت که خداوند بدون اشاره مستقیم به نام خود به بیان مطلب پردازد؛ اما برای اینکه حضور گسترده خود را در زندگی انسان نشان دهد این سبک بیانی را انتخاب نمود.

به عنوان مثال در آیه ۳، هنگام معرفی ویژگی‌های متقین در بحث انفاق آنها، ضمیر «نا» را به کار می‌برد تا حضور خود در رزق‌دهی به مؤمنان را نشان دهد «...وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُفْقُونَ» (بقره: ۳). همچنین مهرزدن بر قلب و گوش کفار نیز به خداوند نسبت داده شده است هر چند که این، نتیجه عمل کفار است تا جلوه‌ای از حضور خداوند در زندگی کفار را نشان دهد. «حَتَّمُ اللَّهُ...» (بقره: ۷).

خط خداوند از عام‌ترین و شایع‌ترین خطوطی است که در سوره‌های قرآن وجود دارد. متناسب با هدف یا اهداف هر سوره، اسماء و صفات خاصی از خداوند ذکر می‌گردد که این اسماء و صفات بلحاظ کیفیت و کمیت در سوره‌هایی که هدف‌های دیگری دارند متفاوت است.

به عنوان مثال یکی از اهداف این سوره معاد و پیامد اعمال است و در این سوره به وفور اوصاف و صفاتی از خداوند نظیر سریع الحساب، شدید العقاب و ... ملاحظه می‌شود که با این هدف ارتباط تنگاتنگ دارد. همچنین خداوند از طریق قرینه‌هایی حضور خود در زندگی انسان‌ها را به نمایش می‌گذارد تا این مهم را تبیین کند که هدف اصلی خلقت و مبدا و مقصد همه امور خداست.

۵-۲. خط ارتباطی دوم: موافقان حق

یکی از خطوط اصلی سوره بقره، خط ارتباطی موافقان حق است که موارد ذیل را دربرمی‌گیرد:

۵-۲-۱. ویژگی‌های موافقان حق

از ویژگی‌های موافقان حق، ایمان داشتن به همه اصول سه‌گانه دین است، که شامل ایمان به خدا (بقره: ۳)، ایمان به نبوت و ایمان به آخرت (بقره: ۴ و ۱۷۷) می‌شود. از دیگر ویژگی‌های اهل ایمان، اقامه نماز (بقره: ۳، ۱۷۷ و ۲۳۸)، انفاق (بقره: ۳ و ۱۷۷)، پابندی به عهد و پیمان‌ها، صبر در برابر سختی‌ها، صداقت (بقره: ۱۷۷)، رستگاری (بقره: ۵ و ۱۸۹)، استعانت از صبر و نماز (بقره: ۴۵ و ۱۵۳)، یقین به ملاقات خداوند (بقره: ۴۶)، امت میانه‌رو و شاهد بر سایرین (بقره: ۱۴۳) و مشمول صلوات و رحمت خداوند بودن (بقره: ۱۵۷) است.

۵-۲-۲. دستورات و توصیه‌های خداوند به موافقان حق

بخش عمده‌ای از توصیه‌های خداوند به موافقان حق در این سوره در قالب احکام آمده است که در خط احکام به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد و در اینجا سفارشات دیگر بررسی می‌شود؛ این سفارشات شامل خشیت داشتن تنها برای خداوند (بقره: ۱۵۰)، ذکر و شکر خداوند، (بقره: ۱۵۲)، مرده نپنداشتن کشته‌شدگان در راه خدا (رک: بقره: ۱۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۲۲)، از طبیات خوردن (بقره: ۱۷۲)، داخل شدن در سلم و تبعیت نکردن از شیطان (بقره: ۲۰۸)، یادآوری نعمت‌ها (بقره: ۲۳۱)، سفارش به تقوا (بقره: ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۷۸، ۲۸۱)، محافظت بر نماز (بقره: ۲۳۸) است.

همچنین خداوند اولیای خود را از طریق آزمون معین می‌سازد (بقره: ۲۱۴) که در این سوره این آزمایش‌ها به صورت بیان مصادیق آزمایش، برخورد مؤمنان با آزمایش‌های الهی و پیامد عمل مؤمنان عرضه شده است. (رک: بقره: ۱۵۵ و ۱۵۶)

۵-۲-۳. پیامدهای عمل موافقان حق

در این سوره خداوند به موازات عمل مؤمنین پیامد عمل آنها را یاد کرده است:

۵-۲-۳-۱. پیامد مثبت مشترک عمل

آیات	پیامد مشترک	عمل موافقان حق
۳۸ ۶۲ و ۲۷۷ ۱۱۲ و ۲۷۴ ۲۷۴	عدم خوف و حزن	تبعیت از هدایت خداوند ایمان و عمل صالح تسلیم و احسان انفاق
۱۵۳ و ۱۵۵	معیت خداوند	استعانت از صبر و صلاه
۲۱۲ و ۲۶۵	رزق بی حساب و ثواب مضاعف	تقوا
۱۹۴ و ۱۹۹، ۲۸۶، ۲۸۴	بهره‌مندی از الطاف خدا شامل معیت خداوند، غفران، رحمت و نصرت	ایمان، تقوا، عمل صالح، استغفار و ...

۵-۲-۳-۲. پیامد مثبت دنیوی عمل

پیامد مثبت دنیوی عمل موافقان حق شامل هدایت (بقره: ۲، ۵، ۱۵۷ و ۲۱۳)، اعطای مقامات خاص (بقره: ۱۲۴) و نصرت خداوند (بقره: ۱۱ و ۲۱۴) است.

۵-۲-۳-۳. پیامد مثبت اخروی عمل

خلود در بهشت (بقره: ۲۵ و ۸۲)، از صالحین بودن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۵۳: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۴؛ ذیل آیه ۱۳۰ بقره) از جمله این پیامدهاست و رزق بدون حساب در روز قیامت نیز پیامد تقوای الهی است (بقره: ۲۱۲).

۵-۲-۳-۴. پیامد منفی مشترک عمل

یکی از این پیامدها، ظلم و ظالم شدن است. در آیه ۳۵ نزدیک شدن به درخت، پیروی از هوا و هوس‌های اهل کتاب (بقره: ۱۴۵)، همچنین تعدی از حدود الهی (بقره: ۲۲۹) و (۲۳۱) مصادیق ظلم به نفس شمرده شده است. در آیه ۱۲۴ بیان می‌کند که عهد خداوند به ظالمین نمی‌رسد و نیز در آیه ۲۷۰ اشاره شده است که خداوند ظالمان را یاری نخواهد نمود.

خروج از دایره محبت خدا از دیگر پیامدهای منفی مشترک عمل است. خداوند در آیه ۱۹۰ این سوره ضمن دستور به مؤمنین جهت جهاد با مشرکان مکه به آنها دستور می‌دهد در جهاد و مقاتله با دشمن تعدی و تجاوز نکنند؛ چرا که خداوند متجاوزان را دوست ندارد.

حبط عمل، نیز پیامد دیگری است که در آخرت گریبانگیر مؤمنان می‌شود. در آیه ۲۱۷ خداوند مرگ در حال ارتداد و کفر را مایه حبط عمل در دنیا و آخرت می‌داند؛ همچنین در آیه ۲۶۴، منت‌گذاری، اذیت و آزار فرد نیازمند و انفاق با ریا و بدون ایمان به خدا و قیامت را موجب ابطال صدقه و بهره‌مندی از پاداش الهی می‌داند و در آیه‌ای دیگر ابطال انفاق این فرد را به باغ سرسبز و حاصلخیزی تشبیه می‌کند که آتش بدان بیفتد و آن را بسوزاند و بهره‌ای برای صاحبش باقی نماند (بقره: ۲۶۶). در آیه ۲۷۰ از عدم نصرت خداوند به عنوان یکی از پیامدهای منفی ظلم نام برده شده است.

عذاب الیم نیز در آیات ۱۰، ۱۰۴ و ۱۷۸ و عذاب شدید در آیه ۱۶۵ و عقاب شدید در آیه ۲۱۱ نیز از مصادیق پیامد منفی مشترک عمل محسوب می‌گردد؛ توضیح اینکه عذاب و عقاب الیم و شدید در دنیا نیز می‌تواند اتفاق بیفتد؛ به عنوان مثال ابتلا به بیماری‌های صعب‌العلاج و دردناک از مصادیق عذاب الیم و وقوع حوادث هولناکی نظیر تصادف، زلزله، سقوط هواپیما، انفجار بمب و ... می‌تواند از مصادیق عذاب و عقاب شدید در دنیا باشد.

۵-۳-۲-۵. پیامد منفی دنیوی عمل

پیامد گناه سرپیچی از اوامر الهی تنزل جایگاه انسان در دنیا است. به عنوان مثال هبوط پیامد منفی دنیوی سرپیچی حضرت آدم (ع) از فرمان خدا است. (بقره: ۳۶ و ۳۸)

۵-۲-۳-۶. پیامد منفی اخروی عمل

یکی از این پیامدها «آتش دوزخ» است. در آیات ۲۱ تا ۲۴ این سوره، پس از امر به عبادت و نهی از قرار دادن شریک برای خداوند، مؤمنان به تحدی دعوت می‌شوند و در صورت عدم توان انجام این کار آنها را از آتشی که ماده اشتعال آن انسان و سنگ است برحذر می‌دارد؛ نیز پیامد ارتداد، ازدواج با مشرکین و رباخواری را نار دانسته است. (بقره: ۲۲۱، ۲۱۷ و ۲۷۵) از دیگر پیامدها می‌توان به «خلود در عذاب الیم» اشاره نمود؛ خداوند در آیه ۱۷۴ آنها را از کتاب خدا آنچه را که خدا نازل کرده کتمان می‌کنند را به عذاب دردناک هشدار می‌دهد.

۵-۳-۳. خط ارتباطی سوم: مخالفان حق

یکی از اصلی‌ترین خطوط ارتباطی در این سوره، خط مخالفان حق است؛ در این خط خداوند از دو گروه یعنی کافران و منافقان نام می‌برد و در ادامه در خطوط فرعی‌تر ویژگی‌ها، نمونه‌ها و پیامد اعمال آنها را بیان می‌کند:

۵-۳-۱. کافران

۵-۳-۱-۱. ویژگی‌ها و رفتارهای کافران

در این سوره برای کافران ویژگی‌هایی چون تأثیرپذیرفتن از انذار و دعوت به حق (بقره: ۱۷۱)، ابا و استکبار (بقره: ۳۴، ۸۷ و ۸۸)، پوشش بر دل‌هایشان (بقره: ۸۸)، نقض عهد بعد از میثاق (بقره: ۲۶ و ۲۷)، عدم صبر بر طعام واحد (بقره: ۶۱)، ایمان به بعض کتاب و کفر به بعض کتاب (بقره: ۸۵)، معامله بد (بقره: ۸۶، ۹۰ و ۱۰۲)، کفر ورزیدن به کتاب خدا (بقره: ۸۹)، نسبت سحر دادن و تکفیر حضرت سلیمان (ع) (بقره: ۱۰۲)، مانع خیر بودن (بقره: ۱۰۵)، اقدام به فراگیری سحر و جادو و ایجاد تفرقه بین زن و شوهرها (بقره: ۱۰۲)، کتمان حق و معامله با بهای اندک (۱۷۴)، شریک قراردادن برای خدا و دعوت به آتش (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص: ۳۰۷)، یکسانی کفر و ظلم برای آنها (بقره: ۲۵۴) را جزء ویژگی‌های کافران برشمرده است.

همچنین در آیه ۲۵۷ بیان می‌کند که اولیاء کافران، طاغوت است. اتخاذ عجل بعد از نزول بینات (بقره: ۹۲)، شنیدن و روی گرداندن (بقره: ۹۳)، لجاجت، بهانه‌جویی و تمسخر (بقره: ۲۶)، عهد شکنی (بقره: ۱۰۰)، تبعیت از پدرانشان (بقره: ۱۷۰)، ایمان صرف به آنچه بر خودشان نازل شده (بقره: ۹۱) و تمسخر مؤمنان (بقره: ۲۱۲) از جمله رفتارهای کافران است.

۵-۳-۱-۲. پیامد اعمال کافران

مُهر بر قلب و پرده بر گوش و چشم زدن (بقره: ۷)، جهنم و عذاب، ضلالت و خسران (بقره: ۱۲۱، ۲۷، ۲۶ و ۲۶۴)، ذلت و مسکنت (بقر: ۶۱)، گرفتار لعن (بقره: ۸۸، ۸۹ و ۱۶۱) و عداوت (بقره: ۹۸ و ۱۹۳) خداوند شدن، دوری از محبت خدا (بقره: ۲۷۶) و شقاق بعید (بقره: ۱۷۶) از پیامدهای عمل کافران است.

۵-۳-۲. منافقان

دومین خط فرعی مخالفان حق خط ارتباطی منافقان است. (بقره: ۲۰، ۸، ۷۵، ۷۶، ۱۴۶، ۱۵۹، ۲۰۶، ۲۰۴) در نگاه ابتدایی به بیست آیه اول این سوره این نگاه تقویت می‌گردد که در اینجا انسان‌ها به سه دسته متقی، کافر و منافق تقسیم گردیده‌اند؛ اما با تدبر در این آیات این نکته مبرهن می‌گردد که در این سوره منافقان نیز در زمره کافران محسوب می‌گردند (رک: بقره: ۱۹)؛ اما با توجه به میزان اهمیت منافقان، در خط ارتباطی به طور مستقل مورد توجه قرار داده شد. خط ارتباطی منافقان نیز به دو خط فرعی‌تر ویژگی‌ها و پیامد اعمال منافقان تقسیم می‌شود.

۵-۳-۱-۲. ویژگی‌های منافقان

در اینجا نیز در آیه ۸ و ۹ به ویژگی‌های منافقان اشاره می‌کند که به طور زبانی ادعای ایمان دارند؛ ولی گفتارشان با عمل‌شان متفاوت است؛ در حقیقت ایمان ندارند و قصد فریب دارند. همچنین در آیه‌ای دیگر اشاره می‌کند که هنگام خلوت با اصحاب و هم‌فکران خود اقرار به همراهی با آنان را دارند (بقره: ۷۶، ۱۴ و ۲۰۴)، خدعه (بقره: ۹)،

بیماری، فساد و نادانی (بقره: ۱۲، ۱۰، ۹ و ۱۳)، خرید گمراهی به قیمت هدایت و تجارت بی سود از دیگر ویژگی‌های منافقان است (بقره: ۱۶).
 کور و کر و لال بودن و بی بهرگی از توان حرکت به سمت جلو (بقره: ۲۰-۱۷)، تحریف کلام الله (بقره: ۷۵)، فساد در صورت ایجاد زمینه (بقره: ۲۰۵)، غرور (بقره: ۲۰۶)، استهزاء و تمسخر (بقره: ۱۴) از دیگر ویژگی‌های منافقان است.

۵-۳-۲. پیامد اعمال منافقان

قرآن پیامدهای نیرنگ به خود (بقره: ۹)، ازدیاد مرض (بقره: ۱۰)، عذاب اخروی (بقره: ۱۰ و ۲۰۶)، مورد استهزاء خداوند قرار گرفتن و سرگردانی (بقره: ۱۵)، عدم هدایت (بقره: ۱۷-۲۰) و مورد لعن خداوند قرار گرفتن (بقره: ۱۵۹) را برای اعمال منافقان برشمرده است.

تحلیل دو خط موافقان حق و مخالفان حق

سوره بقره اولین سوره مدنی است که در دو سال اول هجرت در مدینه بر پیامبر (ص) نازل شده است. پیامبر (ص) در اولین سال تشکیل حکومت اسلامی در مدینه با تبارهایی از مردم (ناس) شامل مومنان، کافران و منافقان مواجه بوده اند. ۲۰ آیه ابتدایی این سوره به این دسته بندی اشاره دارد و در مابقی آیات نیز تا انتهای سوره این دسته بندی مراعات می گردد.

خداوند با توجه به فضای مدینه و جامعه‌ی نوپای اسلامی در این سوره از وضعیت مردم در مقابل بسته هدایتی خود تحت عنوان کتاب و محتوای آن صحبت نموده، عملکرد و ویژگی‌های هر کدام را بیان و به پیامد اعمالشان اشاره می کند. این تقسیم بندی تا واپسین آیات سوره نیز ادامه می یابد. نکته قابل توجه این است که خداوند برای ریختن قالب و هدف این سوره اهمیت اصلی را به بحث ایمان و موافقان حق می دهد.

سوره با موضوع «کتابی» شروع می شود که مایه هدایت متقین (از اصناف موافقان حق) است؛ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ . الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ ... (بقره: ۱-۲) و انتهای سوره نیز در

فاصله آیات ۲۷۷ تا ۲۸۶ کلام را در حالی به پایان می‌برد که روی سخن با موافقان حق است. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... (ر.ک: بقره، ۲۷۸ و ۲۸۱) و در دو آیه پایانی نیز به کلیدی و اصلی‌ترین هدف سوره اشاره می‌کند. آمَنَ الرَّسُولُ بِأَنْزَلِ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ... (۲۸۵). بدین ترتیب ابتدای سوره با عبارت «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ... (۲-۳)» و انتهای سوره با عبارت «آمَنَ الرَّسُولُ بِأَنْزَلِ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ... (۲۸۵)» نیز با هم ارتباط می‌یابد.

۵-۴. خط ارتباطی چهارم: نبوت

یکی از خطوط ارتباطی در سوره بقره، خط ارتباطی نبوت است که در دو دسته آیات مربوط به برنامه مشترک خدا و برنامه خدا برای هر پیامبر به طور خاص جای می‌گیرد:

۵-۴-۱. برنامه مشترک خدا

در آیات سوره بقره، برنامه واحدی از جانب خداوند وجود دارد که اشاره می‌کند خداوند به پیامبران صاحب دین، کتاب و بینات عطا نموده، آن‌ها را تأیید کرده و به دنبال آن‌ها پیامبرانی فرستاده است. مهم‌ترین موضوع مورد اشاره در خط ارتباطی نبوت در سوره بقره اشاره به یکتایی خداوند، یکسانی دین و محتوای دعوت تمامی انبیاء مذکور در این سوره است. خدای واحد و دین اسلام مورد تأکید تمامی بوده است. همچنین از دیگر برنامه‌های انبیاء که پس از تأکید به توحید در این سوره مدنظر قرار گرفته، موضوع معاد و اصل امکان وقوع آخرت است. با دقت در آیات این سوره دریافته می‌شود که برای تحقق برنامه مشترک خداوند، کتاب، فرقان و بینات به موسی(ع) و بنی اسرائیل اعطا شده است (ر.ک: آیات ۵۳، ۵۴، ۷۸، ۹۲ و ۲۱۱).

از برنامه‌های مشترکی که خداوند برای حضرت عیسی(ع) به کار برده است می‌توان به اعطای بینات و تأیید ایشان به واسطه روح القدس اشاره نمود که در آیات ۸۷ و ۲۵۳ بیان شده است.

از برنامه‌های مشترک محوله از جانب خداوند به پیامبر اسلام(ص) می‌توان به تصدیق ادیان قبلی طبق آیه ۹۷ و نزول آیات روشنگر توسط خداوند با توجه به آیه ۹۹ اشاره نمود.

قرآن اسلام را دین و برنامه واحد همه انبیاء می‌داند. (بقره: ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۹ و ۱۴۰) اسلام عبارت است از عبودیت و تسلیم هر آنچه بنده دارد برای پروردگارش (بقره: ۱۲۸)؛ بنابراین می‌توان گفت هر چند برنامه دعوت انبیاء سیر تکاملی داشته است؛ اما با بررسی تمام ادیان الهی، می‌توان بر روی همه آن‌ها نام اسلام را گذاشت. همچنین با توجه به آیه ۱۳۱، حضرت ابراهیم (ع) تسلیم خدای خویش گردید و بر اساس آیه ۱۳۲، خداوند برای فرزندان حضرت ابراهیم (ع) و یعقوب همان مقام اسلام و تسلیم را برگزید. با توجه به آیات ۱۳۳ و ۱۳۶ حضرت یعقوب (ع) نیز در هنگام مرگ فرزندان خود را به پرستش خدای واحد و اسلام وصیت نمود؛ بنابراین قدر مشترک آیات این است که ملت و دین، دین اسلام است (همان، ص ۴۶۲) و همه مردم یک امتند (بقره: ۲۱۳).

۵-۴-۲. برنامه خدا به صورت خاص در مورد هر پیامبر

الف) حضرت محمد (ص): با نگاهی عمیق به محتوای آیات این سوره، به دست می‌آید که اکثریت این آیات، به طور مستقیم یا با واسطه در ارتباط با حضرت پیامبر (ص) است. مردم در مقابل دعوت پیامبر (ص)، به سه دسته مؤمن، منافق و کافر تقسیم شده و ادامه آیات این سوره بیان احوالات این‌ها و سفارشاتى به هر کدام است. همچنین به طور ویژه به نزول قرآن و آیات بینات بر حضرت محمد (ص) اشاره شده و مرددین را به آوردن سوره‌ای از قرآن دعوت نموده است. (رک: بقره: ۴، ۲۳، ۹۹ و ۱۰۶) در فراز پایانی این سوره نیز به زبان حال پیامبر (ص) و مؤمنان پرداخته و موجب قوت قلبشان می‌شود. (بقره: ۲۸۵ و ۲۸۶).

در مقابل اقدامات و دعوت حضرت محمد (ص) مخالفان با اقداماتی نظیر عداوت با خدا، ملائکه، رسل و جبرئیل، عهدشکنی، عدم عمل به کتاب خدا، درخواست‌های بی مورد و نابجا (مانند آوردن نامه از طرف خدا)، راضی نشدن از پیامبر (ص)، محاجه در مورد خداوند، نسبت یهودی و نصرانی دادن به پیامبران حنیف (رک: بقره: ۹۷ و ۹۸،

۱۰۱، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۳۹ و ۱۴۰)، ایراد و بهانه‌گیری در تغییر قبله (بقره: ۱۴۲، ۱۴۳ و ۱۴۵) و کتمان حق (بقره: ۱۴۰) به مقابله با او پرداختند.

ب) حضرت موسی(ع): یکی از محوری‌ترین مباحث و خطوط این سوره، خط پیروان حضرت موسی(علیه السلام) موسوم به بنی اسرائیل است که در برخی فرازهای سوره به خط اصلی تبدیل می‌شود. در آیه ۵۱ و ۵۲ این سوره خداوند به ذکر نعمت‌هایی نظیر میقات ۴۰ روزه با حضرت موسی(ع)، اقدام ظالمانه بنی اسرائیل مبنی بر اتخاذ عجل و بخشش خود اشاره می‌کند.

در این سوره، به نعمت‌های خاص خدا به پیروان موسی(ع) نظیر جوشش ۱۲ چشمه، نزول من و سلوی و عدم صبر بنی اسرائیل بر آن، داستان ذبح گاو جهت روشنگری و بهانه-جویی‌های بنی اسرائیل (بقره: ۶۷-۷۱) و... یاد شده است و در مقابل آنها نعمت‌های الهی را تبدیل نموده و مستوجب عقاب شدید خداوند گردیدند. یکی از خاص‌ترین موهبات خداوند به حضرت موسی(ع) و پیروانش، مکالمه خدا با موسی(ع) است. (بقره: ۶۰، ۶۱، ۲۱۱ و ۲۵۳)

ج) حضرت ابراهیم(ع): در این سوره در دو فراز، به حضرت ابراهیم(ع) اشاره شده است. (رک: بقره: ۱۲۴-۱۳۵ و ۲۵۸-۲۶۰) در فراز اول به دو اصل کلی اشاره شده است. اصل اول تأکید بر یکسانی دین و خداوند در تمامی ادیان و آن هم دین اسلام و خدای واحد است (رک: آیه ۱۳۳) آیاتی نیز به مقام اصطفاء و برگزیدگی و مقام امامت حضرت ابراهیم(ع) اشاره دارد. (رک: بقره: ۱۲۴ و ۱۳۰)

اصل دیگری که در این فراز بدان اشاره شده است، اهمیت و جایگاه کعبه و تلاش حضرت ابراهیم(ع) برای ساخت کعبه و درخواست نشان دادن مناسک حج و توجه به فریضه حج است. در این فراز، خداوند با آوردن مجموعه آیات، دین پیامبرانی چون ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و حتی فرزندان ایشان را دین اسلام معرفی می‌کند. در فراز دوم این سوره به بیان دو اصل توحید و معاد می‌پردازد. (رک: آیات ۲۵۸-۲۶۰).

د) حضرت آدم(ع): یکی از پیامبرانی که در این سوره نامشان ذکر شده است، حضرت آدم(ع) است. خداوند در آیاتی به خلقت زمین و آسمان‌ها و جعل خلیفه در زمین

اشاره می کند (بقره: ۳۱-۳۴). همچنین به سکونت حضرت آدم(ع) در بهشت، وسوسه شیطان، خروج از بهشت، تلقی کلمات توسط حضرت آدم(ع)، هبوط از بهشت اشاره می-شود (رک: آیات ۳۵-۳۸).

ح) حضرت یعقوب(ع): در آیاتی به قدر مشترک خط نبوت یعنی خدای واحد و دین اسلام با محوریت حضرت یعقوب(ع) اشاره می شود. (بقره: ۱۳۲ و ۱۳۳)

و) حضرت حزقیل(ع): در سوره بقره در چند موضع و از طریق چند پیامبر مسأله معاد تأکید می شود. داستان حزقیل نبی در آیه ۲۴۳ این سوره از جمله شواهدی بر اصل معاد است.

ز) حضرت عزیر(ع): برای تثبیت امر معاد، به داستان حضرت عزیر(ع) اشاره شده است. (بقره: ۲۵۹).

ه) پیامبران پس از موسی(ع): در این سوره، داستان پیامبران بعد از حضرت موسی(ع) مانند طالوت، داوود و... بیان شده است. (رک: آیات ۲۴۶-۲۵۲). تأکید اصلی این آیات به اصل معاد و ضرورت دفاع از وطن و دین، بهانه تراشی برخی جهت عدم حضور در کارزار (بقره: ۲۴۶)، ملاک های انتخاب فرمانده، اطاعت پذیری (بقره: ۲۴۷، ۲۴۸ و ۲۴۹)، نصرت الهی (بقره: ۲۵۱) و... است.

۵-۵. خط ارتباطی پنجم: احکام

یکی از موضوعات برجسته سوره بقره، موضوع احکام است. احکام را به دو نوع کلی احکام اخلاقی و احکام شرعی می توان تقسیم نمود. در اینجا صرفاً به احکام شرعی اشاره می شود که در جدول زیر بیان شده است:

جدول شماره ۱: احکام شرعی در سوره بقره

موضوع	آیات	احکام
نماز و زکات	۴۳ و ۱۱۰	امر به برپایی نماز و پرداخت زکات
روزه	۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵ و	وجوب و كفاره روزه، زمان روزه داری، روزه افراد

مریض	۱۸۷	
تکلیف فرد در مواجهه با مانع بعد از احرام بستن، کفاره محرم مریض، ماه‌های حج، ممنوعیت آمیزش جنسی، جدال و...	۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳	حج
وجوب جنگ بر مسلمانان، مبارزه با دشمنان حربی، حرمت جنگ در ماه‌های حرام، تجاوز نکردن به دشمن حربی، توصیه به عدالت در میدان جنگ، اخراج دشمنان، حرمت جنگ در مسجدالحرام و شرایط جنگ در ماه‌های حرام	۲۱۶، ۱۹۰، ۲۱۷، ۱۹۲، ۱۹۱، ۲۴۴، ۱۹۳ و ۱۹۴	جهاد
انفاق در راه خدا، انفاق از کسب حلال، مصارف انفاق، ذخیره قیامت، منت نگذاشتن بر انفاق	۲۱۵، ۱۹۵، ۲۵۴، ۲۶۷، ۲۶۴	انفاق
امر به وصیت	۱۸۰	وصیت
رعایت آن	۲۲۰	مال یتیم
زمان و حرمت آن	۲۲۲	مباشرت
رعایت تساوی در قصاص	۱۷۸ و ۱۰۹	قصاص
تغییر جهت قبله	۱۴۴ و ۱۴۹-۱۵۰	قبله
حلیت اکل حلال طیب، حرمت مردار، خون، گوشت خوک و آنچه نام غیر خدا بر آن برده می- شود و شراب و مست کننده‌ها	۲۱۹، ۱۷۳، ۱۶۸	مأکولات حلال و حرام
ازدواج نکردن با زنان مشرک، ازدواج با مؤمنات	۲۲۱	ازدواج
میزان عده طلاق، شرایط طلاق رجعی، طلاق خلع، شرایط ازدواج بعد از دو طلاق و...	۲۲۸-۲۳۲ و ۲۳۶-۲۳۷	طلاق
سوگند لغو، سوگند از روی اراده و تصمیم و احکام آن	۲۲۴	سوگند

رضاع	۲۳۳ و ۱۶۵، ۲۲۱	دو سال کامل شیردادن، حق حضانت، حق خوراک و پوشاک، گرفتن دایه و ...
بیع و ربا	۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۰	حلیت و حرمت بیع و ربا، مهلت بدهکار و ...
داد و ستد مالی	۲۸۳، ۲۸۲، ۲۷۵ ۱۸۸	مکتوب کردن، تنظیم قرارداد، گرفتن شاهد، حرمت درآمدهای حرام مانند رشوه و ...

در مکه هنوز نهال اسلام نوپاست و حکومت اسلامی تاسیس نشده است. بنابراین طول سوره ها کوتاه است و سوره ها مبتنی بر اصول کلی، اصلی و اساسی اسلام است، اما با هجرت و تاسیس حکومت اسلامی در مدینه نیاز بود یک سری احکام مبتلابه جدید وضع گردیده و به اطلاع مردم برسد. خداوند این احکام را از طریق این سوره به اطلاع مردم رساند. برخی از احکام مثل تغییر قبله، احکام جهاد و حج دقیقاً مصادف با حوادث دو سال اول مدینه است. همچنین در این سوره و دیگر سور بمرور مسائل و احکام مورد نیاز جامعه اسلامی از طریق وحی در اختیار مردم قرار می گرفت.

۵-۶. خط ارتباطی ششم: معاد

یکی از خطوطی که در سرتاسر این سوره برجسته شده است، معاد و پیامد اعمال است که انبیاء بعد از توحید، آن را مطرح نموده‌اند:

۵-۶-۱. اثبات امکان وقوع معاد و قطعیت آن

در این سوره گاهی به اصل وجود مرگ و بازگشت انسان به سرای ابدی اشاره می گردد (بقره: ۱۵۶)، گاهی با تعبیری چون «یوم الاخر»، قطعی و حتمی بودن آن را گوشزد می کند (بقره: ۱۷۷). در آیه ۲۵۹ و ۲۶۰ با بیان داستان عزیز(ع) و داستان ابراهیم(ع)، حتمی بودن معاد و تخلف ناپذیری امکان آن بیان می شود.

۵-۶-۲. پیامد اعمال

۵-۶-۲-۱. پیامدهای دنیوی اعمال

ختم بر قلب و غشاوه بر سمع و ابصار (بقره: ۷، رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۳)، ازدیاد مرض قلب منافقان (بقره: ۱۰)، ذلت و خواری (خزى) به واسطه عهدشکنی و برخی از گناهان و کفر (بقره: ۸۵)، برگزیده شدن و اعطاء مقام امامت به حضرت ابراهیم (ع) (بقره: ۱۳۰)، شقاق بعید (بقره: ۱۷۶)، رزق بی حساب (بقره: ۲۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۶۷)، خروج از ظلمات به سمت نور و بالعکس (بقره: ۲۵۷) و هدایت و ضلالت (رک: بقره: ۳-۵، ۲۶ و ۲۱۳) از جمله پیامدهای دنیوی اعمال افراد است.

۵-۶-۲-۲. پیامدهای اخروی اعمال

الف) بهشت: در آیه ۲۵ و ۸۲ از بهشت به عنوان پیامد اعمال مؤمنانی که عمل صالح انجام داده‌اند نام برده شده است. همچنین لقاء الهی، حشر و بازگشت به سوی خدا از دیگر پیامد اخروی اعمال مؤمنان است. (رک: آیات ۴۶-۲۰۳)

ب) جهنم و عذاب: عدم تخفیف عذاب (بقره: ۸۶)، غضب علی غضب و عذاب مهین (بقره: ۹۰)، عدم دوری از عذاب (بقره: ۹۶)، عذاب النار و بسئ المصیر (بقره: ۱۲۶)، خلود در نار (بقره: ۳۹، ۲۵۷، ۲۱۷، ۱۶۷، ۱۶۲، ۸۱ و ۲۷۵)، شدید العقاب (بقره: ۱۹۶ و ۲۱۱)، بی بهره گی (بقره: ۱۰۲)، جهنم (بقره: ۲۰۶) و اشد العذاب (بقره: ۸۵ و ۱۶۵) از این مواردند.

۵-۶-۲-۳. پیامدهای مشترک اعمال

در آیات مختلفی از این سوره به مصادیق مختلفی از پیامد مشترک اعمال اشاره شده است؛ از جمله اجر نزد پروردگار و عدم خوف و حزن (بقره: ۲۷۷، ۱۱۲، ۶۲ و ۲۷۴)، نزول فضل خداوند (بقره: ۹۰)، جزای بهتر نزد خداوند (بقره: ۱۰۳)، مغفرت خدا (بقره: ۲۸۵)، اختصاص رحمت به اهلش (بقره: ۱۰۵)، غفران (بقره: ۲۸۴)، خسران (بقره: ۲۷ و ۱۲۱) و حبط عمل. (بقره: ۲۱۷)

تبشیر و انداز از عوامل اصلی دعوت و تبلیغ محسوب می‌گردد. خداوند پس از دعوت به توحید انسان‌ها را به معاد و پیامد اعمال هشدار داده است که در صورت انتخاب راه درست سعادت‌مند و در غیر این صورت شقاوت‌مند خواهند شد. در عمده آیات این سوره نیز با توجه به هجرت پیامبر (ص) و ورود مسلمانان به مدینه خداوند موافقان و مخالفان حق را به باز خورد و پیامد هر عمل آگاه می‌نماید تا در هر مرحله سرنوشت خود را انتخاب نمایند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش به دست آمد که نظریه وحدت موضوعی دارای موافقان و مخالفان زیادی است و هر کدام دلایلی را مطرح می‌کنند تا مدعای خود را اثبات نمایند. با چشم‌پوشی از هیاهوهای نظری، تلاش گردید از طریق بررسی ارتباط آیات در سوره بقره گامی عملی در اثبات این نظریه برداشته شود؛ اثبات شد که هر سوره هدف یا هدف‌های خاصی را دنبال می‌کند و آیات بظاهر پراکنده هر سوره در راستای این هدف یا اهداف سامان یافته‌اند.

با استخراج موضوعات، دسته‌بندی آیات به صورت موضوعی و سازماندهی موضوعات، خطوط ارتباطی سوره بقره کشف گردید. اثبات گردید که این شیوه می‌تواند به مثابه روشی منطقی در جهت اثبات این نظریه به کار آید. با این شیوه تبیین گردید که آیات سوره بقره از رابطه تنگاتنگ و منسجمی برخوردارند؛ این سوره دارای شش هدف (خط ارتباطی) اصلی است.

بدین ترتیب که خط اول این سوره، توحید و خداشناسی است که شامل ویژگی‌ها و حضور خداوند در زندگی است.

خط ارتباطی دوم، خط موافقان حق است که دارای خطوط فرعی ویژگی‌های موافقان حق، توصیه‌های خداوند به آنها و پیامد اعمالشان است، و خط ارتباطی مخالفان حق نیز همین‌طور است.

چهارمین خط ارتباطی این سوره خط نبوت است که شامل برنامه مشترک خدا و برنامه خاص هر پیامبر است و دارای زیر خطهای حضرت محمد (ص)، حضرت موسی، حضرت ابراهیم، حضرت آدم، حضرت عزیر و دیگر پیامبران پس از حضرت موسی علیهم السلام است. خط ارتباطی احکام نیز در آن احکامی چون حج، وصیت، قصاص و... بیان شده است.

آخرین خط مهم ارتباطی این سوره خط پیامد اعمال و معاد نام دارد که شامل زیر خطهای اثبات امکان وقوع معاد و قطعیت آن و پیامد اعمال است، زیر خط پیامد اعمال نیز خود به سه دسته پیامد دنیوی، پیامد اخروی و پیامد مشترک تقسیم می شود.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، به کوشش عبدالسلام محمد، قم: دفتر تبلیغات.
- ابن منظور، (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، قم: ادب الحوزه.
- یازی، محمد علی، (۱۳۸۰ش)، **چهره پیوسته قرآن**، تهران: هستی نما.
- بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر (برهان الدین)، (۱۴۱۵ق)، **نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور**، به کوشش غالب المهدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بهشتی، سید محمد، (بی تا)، **روش برداشت از قرآن**، تهران: سید جمال.
- بی آزار شیرازی، عبدالکریم، (۱۳۷۶ش)، **قرآن ناطق**، فرهنگ اسلامی.
- حجازی، محمد محمود، (۱۳۹۰ق)، **الوحدة الموضوعیة فی القرآن**، قاهره: دارالکتب الحدیثة.
- حسینی، سید علی اکبر، (۱۳۹۳ش)، **نظریه وحدت موضوعی سوره های قرآن نگرش ها و چالش ها**، قم: مرکز فرهنگ و معارف قرآن.
- _____، (۱۳۸۷ش)، **وحدت موضوعی سوره های قرآن کریم در ترازوی نقد**، تهران: پژوهش های قرآنی.

- خامه گر، محمد، (۱۳۸۱ش)، **درآمدی بر تفسیر ساختاری قرآن**، پژوهش‌های قرآنی.
- _____ (1382ش)، **ساختار هندسی سوره های قرآن**، نشر بین الملل.
- _____ (۱۳۸۷ش)، **نگرش جامع گرایانه به سوره های قرآن**، تهران: پژوهش های قرآنی
- خرمشاهی، بهاء الدین، (بی تا)؛ **ذهن در زبان حافظ**، نشر نو.
- زرکشی، بدرالدین، (۱۴۱۵ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، به کوشش مرعشلی، یوسف بن - عبدالرحمن، بیروت: دارالمعرفة.
- سبزواری، سید عبدالاعلی، (۱۴۱۴ق)، **مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن**، بیروت: موسسه المنار.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۱۷ق)، **الاتقان فی علوم القرآن**، لبنان: دارالفکر.
- _____ (۱۴۰۴ق، الف)، **الدر المشور فی التفسیر بالمأثور**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۴۰۴ق، ب)، **تناسق الدرر فی تناسب السور**، به کوشش درویش، دمشق: دارالکتاب العربی.
- شاذلی، سیدبن قطب بن ابراهیم، (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال القرآن**، قاهره: دارالشروق.
- شحاته، عبدالله، (۱۹۹۸م)، **اهداف کل سورة و مقاصدها فی القرآن**، قاهره: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
- شوکانی، محمدبن علی، (۱۴۱۳ق)، **فتح القدير**، قاهره: دارالحديث.
- طائی، کمال الدین، (۱۳۹۱ق)، **موجز البیان فی مباحث القرآن**، بغداد: مطبعه سلمان الاعظمی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۸ش)، **قرآن در اسلام**، به تصحیح هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان لعلوم القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، **العین**، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.

- فرید وجدی، محمد، (۱۳۴۹ق) **مقدمه المصحف المفسر**، قاهره: دائره المعارف القرن العشرين.
- فقهی زاده، عبدالهادی، (۱۳۷۴ش)، **پژوهشی در نظم قرآن**، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی تهران.
- گرامی، محمدعلی، (بی تا)، **دوباره شناخت قرآن**، قم: شفق.
- گوستاولوبون، (۱۳۳۴ش)، **تمدن اسلام و عرب**، ترجمه فخر داعی گیلانی، تهران: علمی، چاپ چهارم.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۸ش) **بحار الانوار**، تهران: بی نا.
- معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۸ش)، **علوم قرآنی**، قم: مؤسسه التمهید.
- _____، (۱۳۷۳ش)، **تناسب آیات**، ترجمه عزت الله مولایی نیا، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۹۰ق)، **قرآن و آخرین پیامبر**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نکونام، جعفر، (۱۳۸۰ش)، **درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن**، تهران: هستی نما.
- همای، عباس، (۱۳۷۵ش)، **چهره زیبای قرآن**، پژوهشی پیرامون تناسب آیات، تهران: انتشارات بصائر.
- _____، (۱۳۸۰ش)، **مقاله پژوهشی در تناسب آیات و سور قرآن** (نشریه قرآن در آینه پژوهش)، تهران: هستی نما.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۵

DOI: 10.22051/tqh.2017.14926.1600

آسیب‌شناسی کاربرست روایات نبوی(ص) در تفسیر کشاف با تکیه بر ساختارهای صرفی و نحوی

رضا امانی^۱

خدیجه فریادرس^۲

محسن فریادرس^۳

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۴

پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

چکیده

عموماً زمخسری در تفسیر کشاف برای فهم معنای آیه از روایات نبوی(ص) استفاده می‌کند. یکی از این موارد، در زمینه علوم ادبی است که از میان رسته‌های مختلف این علم می‌توان به ساختارهای صرفی و نحوی اشاره داشت. در مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد انتقادی، به استخراج کاربرست روایات پیامبر(ص) برای تحلیل ساختارهای صرفی و نحوی آیات قرآنی در تفسیر

r_amani2007@yahoo.com

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) faryadres@chmail.ir

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس m.faryadres@modares.ac.ir

کشف پرداخته و در نهایت با واکاوی و ارزیابی دیدگاه زمخشری در این خصوص، این نتیجه حاصل شده که از یک سو، روایات مورد استناد وی، به جز لای نافی در ساختار نحوی، ضعیف بوده و از سوی دیگر، کاربرست روایت نیز در تمامی موارد صحیح نیست.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، جار الله زمخشری، روایات نبوی، تفسیر کشف، ساخت صرفی، ساختار نحوی.

مقدمه

تفسیر «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاویل فی وجوه التأویل» اثر «محمود بن عمر بن محمد خوارزمی» معتزلی، معروف به «جار الله زمخشری» است. نبوغ علمی-ادبی و تسلط کامل مفسر بر «لغت، اشعار، بلاغت، صرف، نحو و ...» سبب شد تا جامه‌ای زیبا بر این تفسیر ارزشمند بپوشاند. در حقیقت مهم‌ترین ویژگی تفسیر کشف، چند ساحتی بودن این تفسیر است؛ زیرا از یک سو به لغت، صرف، نحو، بلاغت، اختلاف قرائت و ... و از سوی دیگر به عقل، نقل، مباحث کلامی به ویژه گرایش‌های اعتزالی خود توجه وافری داشته است. (انصاری، ۱۳۸۹، ص ۱۱)

یکی از مبانی مهم زمخشری در تفسیر کشف استفاده از روایت نبوی(ص)، اقوال صحابه (ابن عباس، عبدالله بن مسعود و...) و تابعین (عکرمه، قتاده، حسن بصری و...) به طور عام و احادیث برخی از ائمه(ع) به طور خاص، جهت روشن نمودن مقصود آیه است. در این بین قابل توجه است که وی گاهی در تحلیل ساخت صرفی، مشخصاً آیه ۷۲ توبه و در ساختارهای نحوی، مشخصاً آیات ۲۹ مائده و ۷۹ واقعه نیز با بهره‌گیری از روایات پیامبر(ص) اهتمام کرده است. از این رو مقاله حاضر در صدد است تا ابتدا دیدگاه زمخشری درباره آن‌ها را به عنوان کاربرست روایت تبیین نموده و سپس با ارزیابی این کاربرد به تحلیل و واکاوی ساختارهای صرفی و نحوی در آن آیات پرداخته می‌شود.

لذا در این مقاله به پرسش‌های زیر پاسخ داده می‌شود:

- آراء و نظرات زمخشری در تبیین ساختارهای صرفی و نحوی در موارد یاد شده چیست؟
- چه نقدی بر نظر زمخشری و روایات مورد استفاده در ساختارهای مذکور وارد است؟

۱. پیشینه تحقیق

در این زمینه برای تفسیر کشف باید یادآور شد که تألیفات زیر در حوزه «حدیث» و «علوم ادبی» وجود دارد:

الف) مقاله «حدیث‌انگاری زمخشری در الکشاف و تأثیر تفسیر روایی ثعلبی بر آن» از محمدحسن صانعی پور. تنها نقطه مشترک این مقاله با مقاله حاضر، «ارزیابی آساند» روایاتی به‌غیر از روایات مورد بررسی در این مقاله است.

ب) پایان‌نامه «صرف و نحو در کشاف» از احمد خاتمی به راهنمایی فیروز حریرچی. این پایان‌نامه به زبان عربی نوشته شده است. در این اثر صرفاً به کاربردهای صرفی و نحوی در دو سوره «رعد و فاتحه» اشاره شده است؛ حال آنکه، در اثر حاضر کاربست روایت برای صرف و نحو در سراسر تفسیر کشاف مورد نظر است.

ج) مقاله «بررسی تطبیقی کاربرد علوم ادبی در تفسیر المیزان و الکشاف (جزء اول قرآن کریم)» از عزت‌الله مولایی‌نیا و مریم مظفری. نویسنده در این تحقیق، صرفاً به نوع استفاده زمخشری از علوم ادبی اشاره دارد؛ اما در مقاله حاضر، صرف و نحو موجود در آیه - به‌زعم زمخشری - مورد تحلیل و واکاوی قرار گرفته شده است.

د) مقاله «آسیب‌شناسی آرای نحوی زمخشری در کشاف با تکیه بر دیدگاه‌های مشاهیر نحو» از محمود آبدانان مهدی‌زاده، صادق سیاحی و کیفیه اهوازیان. در این پژوهش نویسندگان در صدد بوده تا پاره‌ای از آسیب‌های ناشی از اختلافات چالش‌برانگیز زمخشری در تفسیر با جمهور نحویان و در نتیجه اختلاف در معنای دریافتی را از آن آیات بررسی و تحلیل کند.

با این همه، این مسئله به عنوان یک مسئله پژوهشی به ویژه با رویکرد حدیثی و ادبی بالأخص با تأکید بر مبنا قرار دادن حدیث برای تحلیل مباحث ادبی تاکنون آن چنان که شایسته است، مورد توجه و پژوهش قرار نگرفته است.

۲. ادبیات نظری تحقیق

پیش از بررسی کاربرست روایات نبوی^(ص) در حوزه صرف و نحو، لازم است به مواردی مهم که از مبادی تصویری بحث به شمار می آیند، به صورت زیر پرداخته شود:

۲-۱. کاربرست روایت در تفسیر کشاف و روش کار

تفسیر کشاف هر چند یک تفسیر اجتهادی - عقلی است، اما نقل نیز در این تفسیر جایگاه خاصی دارد؛ به نحوی که مفسر در جای جای تفسیر خود از روایاتی بهره می برد که گاهی با نقاط قوت و ضعف همراه است؛ در واقع مقصود از کاربرست روایت، تعیین نوع استفاده زمخشری از روایت است؛ مانند اینکه مشخص شود وی روایت را برای کدام یک از مباحث علوم ادبی مورد استفاده قرار داده است.

از آنجاکه در این پژوهش کاربرست صرفی و نحوی مورد نظر می باشد، طبیعتاً برای ارزیابی آن کاربرست، ابتدا باید دیدگاه زمخشری درباره آن ساختار در آیه را تبیین نمود و سپس همان ساختار را بر اساس اعتبار، دست اولی، گستردگی واقعی و تازگی منابع مورد تحلیل و واکاوی قرار داد. در ادامه با عرضه روایت بر تحلیل به دست آمده از آن ساختار در آیه، می توان از یک سو صحت ساختار ادعا شده برای روایت را به دست آورد و از سوی دیگر، درستی یا نادرستی کاربرست روایت را اظهار داشت.

در نهایت با توجه به اینکه سند حدیث در مقایسه با متن در نزد متأخران در اولویت قرار دارد، ضروری است خود روایت نیز از حیث سندی مورد بررسی واقع شود تا صحت یا عدم صحت آن کشف گردد.

۲-۲. تحلیل ساختارهای صرفی و نحوی در تفسیر کشاف

کتاب «المفصل فی النحو» در زمینه نحو و کتاب «النموذج» در حوزه نحو و گاهی صرف، چهره ادبی برجسته‌ای از زمخشری در قرن ششم ارائه داده است. این امتیاز، بازخوردهای گسترده‌ای در تفسیر وی نیز دارد. در واقع وی در شرح و تفسیر آیات قرآن جایگاه ویژه‌ای برای واکاوی عناصر صرفی و نحوی قرار داده است. به نحوی که وی حتی در تأیید و تثبیت تحلیل‌های خود به آیات قرآن، اشعار و امثال عرب و آرای دانشمندان صرف و نحو استناد جسته است.

قابل توجه است که «نگرش نحوی وی در تحلیل آیات به گونه‌ای است که گاهی با وجود ضربه وارد شدن به صناعت نحوی، رأی همگون دیدگاه خود را اظهار داشته، گاهی نیز برای نیل به معنای زیبا با نادیده گرفتن اصول نحو بدان ساختار خدشه وارد کرده و در نهایت گاهی نیز با قبول قول شاذ یا ضعیف در جهت تأیید مکتب اعتزالی خود اصرار می‌ورزد.» (آبدانان مهدی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۴۴) در این بین یکی دیگر از مراجع این مفسر در تحلیل ساختارهای صرفی و نحوی استناد به روایت است که در زیر به ارزیابی کاربریست احادیث نبوی در دو حوزه صرف و نحو پرداخته شده است:

۳. کاربریست روایت نبوی در تحلیل ساختارهای صرفی

زمخشری در آیه «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِينٍ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲)؛ «عدن» را به دلیل آیه «جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَانُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا» (مریم: ۶۱) اسم علم دانسته و در تأیید آن به حدیث ابودرداء از رسول خدا(ص) مبنی بر «عَدْنُ دَارُ اللَّهِ الَّتِي لَمْ تَرَهَا عَيْنٌ وَلَمْ تُخَطِرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، لَا يَسْكُنُهَا غَيْرُ ثَلَاثَةٍ: النَّبِيُّونَ، وَ الصِّدِّيقُونَ وَ الشُّهَدَاءُ. يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: طُوبَى لِمَنْ دَخَلَكَ».

عدن، آن خانه خداوند است که هیچ چشمی آن را ندیده و به اندیشه هیچ کس خطور نکرده، و جز سه گروه در آن، جای ندارند: پیامبران، صدیقان، و شهیدان. خداوند به بهشت عدن می‌فرماید: خوشا به حال کسی که در تو وارد شود» استناد می‌کند. (زمخشری،

۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۹)

توضیح آنکه، زمخشری در تحلیل علم بودن «عدن» دو دیدگاه را در آیه ۶۱ مریم بیان می‌دارد:

۱- «العدن» به معنای «الإقامة: اقامت» است؛ زیرا در نظر برخی، کلماتی مانند «فینه»، «سحر» و «أمس» - که غیر منصرف هستند - عَلم برای معانی «الفینه: حین»، «السحر: جادو» و «الأمس: دیروز» هستند؛

۲- «عدن» علم برای «أرض الجنة: سرزمین بهشت» است؛ زیرا آنجا محل اقامت می‌باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۷-۲۶) ظاهراً زمخشری «جنات» در این دیدگاه را عام و «عدن» را اسم مخصوص و اضافه «جنات عدن» را از نوع «اضافه اعم مطلق بر اخص» دانسته است.^۱

بنابراین هرچند زمخشری از بین سه دیدگاه فوق در آیه ۶۱ مریم ترجیحی قائل نشده، اما با توجه به دیدگاه مطرح‌شده در آیه ۷۲ توبه مبنی بر علم بودن یکی از دو دیدگاه ابتدایی نزد وی صحیح خواهد بود.

در بررسی و ارزیابی این دیدگاه، گفتنی است که از یک سو دیدگاه اول زمخشری مردود است؛ زیرا بین «عدن» و «للعدن و العدن» تفاوت وجود دارد. بدین صورت که «عدن» - اگر به معنای «الارض الجنة» باشد - علم شخص و «للعدن و العدن» علم جنس است، لذا این دو با یکدیگر مغایر است (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۵۶۳؛ قونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۲۵۷)، وجود «للعدن و العدن» نشان‌دهنده این است که حقیقت ذهنی و دارای تعیین

۱- قابل ذکر است که زمخشری در آیه ۶۱ مریم علاوه بر دو دیدگاه ذکر شده، دیدگاه دیگری مبنی بر نکره بودن «عدن» مطرح می‌کند؛ اما این تحلیل را صرفاً مختص همین آیه می‌داند، زیرا در این آیه نقش صفتی وجود دارد که مثلاً در آیه ۷۲ توبه وجود ندارد. توضیح آنکه با توجه به نکره بودن «عدن»، «جنات عدن» نیز نکره و از شرط تبعیت در معرفه و نکره از مبدا منه «الجنة» تهی می‌شود، اما صاحب کشف با توجه به ذکر «التی» به عنوان صفت پس از «جنات عدن»، این اشکال را وارد نمی‌داند، زیرا هرگاه پس از نکره صفت ذکر شود، سبب «نکره مخصصه» شدن آن کلمه می‌شود. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۷-۲۶)

در مورد معرفه و نکره بودن مبدا منه، ذکر این نکته ضروری است که عدم جواز آن در نزد بغدادیان است و حتماً باید موصوفه باشد؛ حال آنکه بصری‌ها آن را مجاز دانسته‌اند حتی اگر موصوفه نباشد. در نهایت آن که، این دو مطلب احتیاج به سماع علم بودن عدن دارد، لذا ملازمه فاسد است. (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۹)

خارجی نیست، اما عدن دارای تعین خارجی و محسوس است که این دو در مورد یک کلمه با یکدیگر مغایر و در آن قابل جمع نمی‌باشد.

همچنین اینکه «العدن و العدن» - یعنی علم جنس - و «عدن» - یعنی علم شخصی - احتیاج به توقیف و سماع آن توسط عرب دارد، در صورتی که از عرب چنین مطلبی شنیده نشده است. (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۷۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۲۷) بر این اساس، این مطلب تنها از روی حس و بدون ضابطه می‌باشد. (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۵۶۳)

در مورد اضافه «اعم مطلق بر اخص» نیز باید گفت که در این صورت، «جنات» به معنای هر درخت و باغی خواهد بود؛ حال آن که، منظور از «جنات» در این آیات، مکان معروفی است؛ مانند: «انسان زید» که این ترکیب درست نیست، اما ترکیب «مدینه بغداد» صحیح و از قبیل این نوع اضافه است. (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۸۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۲۷)

در آخر اینکه، «عدن» نکره و ترکیب «جنات عدن» علم و معرفه می‌باشد که این مطلب به یکی از مراتب بهشت^۱ به معنای «جنات اقامت» اشاره دارد که علامه طباطبایی وجه تسمیه این مرتبه به «عدن» را استقرار و خلود کسانی می‌داند که در این بهشت‌ها هستند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۳۸)

بنابراین با توجه به آنچه گفته شد، از بین دو دیدگاه مطرح شده از سوی زمخشری برای علم نشان دادن «عدن»، باید گفت که هر دو دیدگاه اشتباه است؛ لذا نه تنها در آیه چنین نکته ادبی مشاهده نمی‌شود، بلکه خود روایت نیز از این امر تهی است؛ لذا کار بست روایت مورد استناد خلاف واقع است.

همچنین در مورد روایت گفتنی است که شکل کامل آن در کتب حدیثی به صورت «حدثنا یحیی بن عبدالله بن بکیر حدثنی اللیث بن سعید حدثنی زیاده بن محمد عن محمد

^۱ - بهشت دارای مراتب متعدد است مانند: «جنات فردوس»، «جنات نعیم»، «جنات مأوی» و «جنات عدن».

بن کعب القرظی عن فضالة بن عبيد عن أبي الدرداء^۱ قال رسول الله (ص): «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْفَتِحُ فِي ثَلَاثِ سَاعَاتٍ بَقِيْنَ مِنَ اللَّيْلِ: فِي السَّاعَةِ الْأُولَى مِنْهُنَّ يَنْظُرُ فِي الْكِتَابِ الَّذِي لَا يَنْظُرُ فِيهِ أَحَدٌ غَيْرَهُ فَيَمْحُو مَا يَنْشَاءُ وَيُنْثَبُ، ثُمَّ يَنْزِلُ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ إِلَى جَنَّةِ عَدْنٍ، وَهِيَ دَاوَةُ (دَارُ اللَّهِ) الَّتِي لَمْ تَرَاهَا عَيْنٌ، وَلَمْ تَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، وَهِيَ مَسْكَنُهُ، وَلَا يَسْكُنُ مَعَهُ مِنْ بَنِي آدَمَ غَيْرُ ثَلَاثَةٍ: النَّبِيِّينَ، وَالصَّادِقِينَ، وَالشُّهَدَاءَ، ثُمَّ يَسْأَلُ: طُوبَى لِمَنْ دَخَلَكَ وَذَكَرَ فِي السَّاعَةِ الثَّلَاثَةِ» است (طبرانی، بی تا، ج ۵، ص ۴۵۵؛ دارقطنی، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۱۲۷)

در حالی که زمخشری برای تأیید سخن خود -علم بودن «عدن»- روایت را از «... عدن، وَهِيَ دَاوَةُ الَّتِي» به بعد ذکر می کند؛ حال آنکه «هِيَ دَاوَةُ الَّتِي لَمْ تَرَاهَا عَيْنٌ... وَهِيَ مَسْكَنُهُ...» اشاره به «جنة عدن» - و نه «عدن» به تنهایی - دارد. در واقع ذکر ضمیر مؤنث «هِيَ» اشاره به «جنة» و نه «عدن» دارد، زیرا واژه «جنة» مؤنث و «عدن» مذکر است.

بنابراین منظور از «هِيَ دَاوَةُ» و «هِيَ مَسْكَنُهُ»، محل سکونت گاه و خانه‌ای که مناسب «جنة عدن» خواهد بود. جدای از این نکته، قابل ذکر است که هرچند این روایت به دلیل اتصال و رفع آن به پیامبر(ص) «مسند» است؛ اما در مورد راویان آن، هرچند تمامی آنها عادل و ضابط بوده اما «فضالة بن عبيد» با لفظ «منکر الحدیث» توسط رجالیان جرح شده است. (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۳، ص ۶۲۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۵۰؛ ابن حجر عسقلانی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۶۵۷) قابل توجه است که این وصف به ضبط راوی خلل وارد می کند، لذا این راوی ضابط نیست و از آنجایی که در یک روایت، ضبط و عدالت راویان بسیار اهمیت دارد، طبیعتاً این روایت ضعیف است.

۴. کاربرست روایات نبوی در تحلیل ساختارهای نحوی

زمخشری با استناد به روایاتی از پیامبر(ص) در دو آیه «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» (مانده: ۲۹) و «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، (واقعه: ۷۹) به صورت ذیل به تحلیل ساختارهای نحوی موجود در آیه می پردازد:

۱. عویمر بن مالک (مزی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۴۷۰؛ ابن حجر عسقلانی، بی تا (الف)، ج ۳، ص ۳۴۰) یا عویمر بن زید (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۵۹)

۴-۱. اتساع

اتساع باب افتعال از «وسع» با اصل واحد «انبساط در احاطه» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۱۰۴) و به معنای «فراخی و گسترش» ذکر شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۰) در واقع «وسع» به گسترشی اشاره دارد که در آن نوعی احاطه وجود دارد. با وجود این هر چند اتساع در اصطلاح هر علمی، مانند «قراءات»، «بلاغت»، «نحو» و «مفردات» دارای معنای مخصوص است. (ر. ک: نورالدین المنجد، ۱۴۳۴ق، ص ۴۸-۲۳) از آنجایی که زمخشری حذف «مضاف» در آیه ۲۹ مائده را به عنوان صنعت «اتساع» ذکر می کند، طبیعتاً این واژه را باید در اصطلاح علم نحو معنا کرد؛ در این هنگامه باید گفت که اتساع در این علم به معنای خروج از اصل در ترکیب است. (همان: ۳۲) یعنی در ترکیب «مضاف» و «مضاف الیه»، اصل بر ذکر هر دو است اما اگر «مضاف» حذف و «مضاف الیه» جایگزین آن شود، این امر از قبیل اتساع در کلامی است که مضاف الیه قائم مقام مضاف شده است. (ابن سراج، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۰۱)

زمخشری در ذیل آیه «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» می نویسد که هابیل به قایل گفت اگر من تو را بکشم [اثمی] و در کنار این، تو نیز مرا بکشی [اثمک]، بار این دو گناه بر عهده تو است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲۴) از این رو هابیل با وجود کشتن قایل، هیچ گناهی را مرتکب نشده و قایل با وجودی که تنها هابیل را کشته، مرتکب دو گناه شده است: ۱- گناه اینکه هابیل او را بکشد به گردن وی است؛ ۲- گناه خودش که هابیل را کشته است.

وی سپس با طرح سؤال مبنی بر اینکه «چگونه ممکن است مخاطب بار گناهی را که متکلم مرتکب شده، بر دوش کشد؟» می گوید در واقع در این آیه حذفی صورت گرفته است که این اشکال را برطرف می کند؛ توضیح آنکه، بنا بر قاعده «اتساع در کلام»، «إِثْمِي» به مثابه «مثل اثمی» است؛ مانند: «قرأت قراءة فلان» و «کتبت کتابته» که اصل آن «قرأت مثل قراءة فلان» و «کتبت مثل کتابته» است؛ بنابراین عبارت حقیقی آیه فوق عبارت است از: «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِمِثْلِ إِثْمِي...». (همان، ص ۶۲۵-۶۲۴)

در هر حال، زمخشری این قاعده را بسیار شایع دانسته و در تأیید این مطلب و آیه مورد بحث به حدیثی از پیامبر (ص) به عنوان نمونه‌ای دیگر از اتساع اشاره کرده که آن حضرت می‌فرماید: «الْمُسْتَبَانِ مَا قَالَا فَعَلَى الْبَادِيِّ مَا لَمْ يَغْتَدِ الْمُظْلُومُ؛ اگر دو نفر به همدیگر دشنام بدهند، هر آنچه بگویند، گناه آن‌ها بر عهده کسی است که دشنام دادن را آغاز کرده است، مگر آنکه چنین کسی مورد ستم قرار گرفته باشد».

صاحب کشف در تشریح این استناد نیز تصریح می‌کند، در حقیقت وقتی کسی دشنام دادن را آغاز کند، علاوه بر بار گناه خود، بار گناه دشنام دادن دیگری به خود را نیز دریافت می‌کند با این تفاوت که خداوند گناه کسی را که در برابر او به دشنام متوسل شده مورد گذشت قرار داده و وعده داده که آن را از نامه اعمالش پاک خواهد کرد، زیرا چنین کسی در صدد دفاع از خویش، انتقام از او و دفاع از آبرویش برآمده است؛ به شرطی که دفاع کننده از حد متعارف مقابله به مثل تجاوز نکند. (همان)

زمخشری همچنین بعد از ذکر این نظر، دیدگاه دیگری را با لفظ «قیل» بدین صورت مطرح می‌کند که منظور از «اِثْمِي»، «اِثْمِ قَتْلِي» به معنای گناه قتل من [هاییل] و «اِثْمُكَ» گناهی است که به سبب آن قربانیت مورد قبول واقع نشد.

بررسی و ارزیابی

در بیان مقصود عبارت «اِثْمِي و اِثْمُكَ»، مفسران دیدگاه‌های متفاوتی ارائه داده‌اند:

۱- «اِثْمِي»، یعنی «اِثْمِ قَتْلِي» به معنای «گناه قتل من [هاییل]» بوده که در آن مضاف - قتل - حذف شده است؛ (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۹۷-۴۹۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۷۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۹۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۳۲۳) که مفسران در کنار این معنا، چهار قول زیر را درباره «اِثْمُكَ» ذکر کرده‌اند:

- گناه قایل که به خاطر آن قربانی اش قبول نشد (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۷۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۹۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۳۱) (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۲۵)؛

- گناه کشتن من - هابیل -، در این نظر «اثم» در ابتدا به مفعول و در «اثمک» به فاعل اضافه شده است، اما در هر حال هر دو گناه متوجه قایل می‌باشد (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۹۷-۴۹۶)؛

- آنچه که در نفس تو از حسد و دشمنی نسبت به من پنهان است (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۲۵)؛

- گناهان پیشین او یعنی بدرفتاری و بی تقوایی که باعث قبول نشدن قربانی شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۳۲۳)؛

۲- «اثمی»، گناهان گذشته هابیل و «اثمک» گناهان قایل (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۳۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۴۷)؛

۳- «اثمی»، گناهان هابیل و «اثمک» گناه قتل من [هابیل] و ظلمی که به من کرده‌ای. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۰۴) علامه این تفسیر را موافق ظاهر آیه و اعتبار عقلی می‌داند. (همان)

۴- قتل نفس دو قسم عقوبت دارد: حق الناس بدین صورت که ظلم به مظلوم شده و دیگر حق الهی که معصیت بسیار بزرگی است و جزاء او خلود در عذاب است. بر این اساس «اثمی»، ظلمی که قایل نسبت به برادرش انجام می‌دهد و «اثمک»، ظلمی که قایل در حق نفسش انجام می‌دهد، بر این اساس این ظلم هم ظالم به نفس است هم ظالم به غیر (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۳۴۵)؛

۵- گروهی دیگر نیز نظر زمخشری را ابراز کرده‌اند. (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۲۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸۴)

در این میان به نظر می‌رسد منظور از «اثمی»، «اثم قتلی» یعنی قتل من [هابیل] است؛ زیرا:

اولاً پیش از این داستان هابیل گناهی نداشته تا در نامه عمل وی ثبت شود؛ چرا که طبق آیه «إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (مائده: ۲۸) و آیه «قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۲۷)، هابیل خداترس و از مردان بزرگ الهی بوده و لذا دیده شد که با قبول قربانی او، به مقام پیامبری نیز نائل شد؛

ثانیاً با توجه به «قسم» و تأکیدهای آیه «لَنْ بَسَطَتْ إِلَىٰ يَدِكَ لِتُتْلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَفْتُنَّكَ» (مانده: ۲۸)، هابیل هرگز دستش را برای کشتن برادر خود دراز نمی‌کند تا بتوان آن را مقدر فرض کرد؛

ثالثاً اراده در این آیه به معنای تسلیم شدن نیست تا گفته شود که من [هابیل] تسلیم می‌شوم تا تو مرا بکشی؛ بلکه در حقیقت مراد حضرت هابیل در این آیات، نصیحت و ترساندن برادر خود از آخرت و حمل گناه قتل وی بوده تا شاید دست از کاری که قصد جدی آن را طبق آیه «قَالَ لِأَفْتُنَّكَ» (مانده: ۲۷) داشته، بردارد. همچنین ذکر این نکته نیز خالی از وجه نیست که ظاهراً قابیل مخفیانه برادرش را کشته است؛ به نحوی که هابیل نتوانسته از خود دفاعی انجام دهد.

در مورد «اثمک» نیز قابل توجه است که با توجه به ظاهر آیه «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»، به نظر می‌رسد منظور از آن، گناهان پیشین قابیل [بی تقوایی] است که باعث قبول نشدن قربانی وی شد؛ زیرا بی تقوایی موجب حسادت، دشمنی و قبول نکردن امر پروردگار، مبنی بر جانشینی هابیل ... شده است. بر این اساس، این دیدگاه تمامی دیدگاه‌های فوق را نیز شامل می‌شود.

بنابراین هرچند در روایت مورد استناد، به درستی شاهد اتساع در آن هستیم و شارحان نیز بر آن صحه گذاشته‌اند (قاری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۳۰۲۸؛ نووی، بی تا: ص ۱۵۴۶؛ مبارک‌فوری، بی تا، ج ۵، ص ۱۲۷)، اما با توجه به تحلیل‌های صورت گرفته، کاربرست آن برای این آیه صحیح نیست؛ زیرا در آیه صنعت اتساع وجود ندارد و همان‌طور که گذشت منظور از «اثمی»، «اثم قتلی» - و نه «مثل اثمی» - است؛ بنابراین صاحب کشف نه تنها استناد صحیحی را ارائه نداده؛ بلکه تحلیل وی از آیه نیز قابل قبول نیست.

بر اساس آنچه که ذکر شد در مورد ارزیابی سندی روایت مورد نظر نیز گفتنی است که این روایت با دو سند در کتب اهل سنت ذکر شده است:

۱- حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ (يعنون بن جعفر) عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال: «المُسْتَبَانِ مَا قَالَ فَعَلَى الْبَادِي مَا لَمْ يَغْتَدِ الْمُظْلُومُ» (ابن حجاج نیشابوری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۲۰۱)

۲- حدثنا أحمد بن عيسى ثنا ابن وهب قال: أخبرني عمرو بن الحارث عن يزيد بن أبي حبيب عن سنان بن سعد^۱ عن أنس عن النبي (ص) قال: نحوه. (بخاری، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۵)

در ارزیابی این روایت قابل ذکر است که علاء (علاء بن عبدالرحمان) با الفاظی مانند «ربما وهم» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۶۱)، و «منکر الحدیث» (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۶، ص ۳۵۸)، «احمد بن عیسی» نیز با لفظ «بلا حجة» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۴۵۳) و «سنان بن سعد» نیز با وصف‌هایی نظیر «منکر الحدیث» (نسائی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳۰؛ ابن سعد، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۲۷)، «مضطرب و غیر محفوظ» (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۶۹۳) و «لیس بحجة» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۲۸) جرح شده‌اند.

در واقع هر چند وجود راویانی با این گونه اوصاف به ضعف حدیث منجر خواهد شد، اما از یک سو اهل تسنن به دلیل نقل طریق نخست در صحیحین، آن را صحیح می‌دانند و از سوی دیگر، محتوای آن به شکلی است که با وجود ضعف سند، قابل قبول است. قابل ذکر است که شیعه نیز با نقل دو روایت مشابه، آن‌ها را صحیح می‌دانند؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲۲؛ ج ۲، ص ۳۶۰) مانند مجلسی که در یک روایت، آن را «حسن کالصحیح» و در دیگری، آن را «صحیح» ذکر می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۶۴؛ ج ۱۱، ص ۸)

۴-۲. لای نافیہ

در ادامه به کاربرت روایتی برای «لا نافیہ» در قرآن در تفسیر کشاف اشاره می‌کنیم: زمخشری به صورت غیر مستقیم و بدون جرحی درباره «لا» در آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، دو نظر را ذکر کرده می‌کند:

الف) اگر آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» صفت برای کتاب مکنون باشد، منظور از آن فرشتگان است که مقربان در گاه حق و مصون از اشتباه بوده و جز آنان کسی از آن آگاهی

^۱ - سعد بن سنان یا سعید بن سنان و یا سنان بن سعد (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۳۳۶)

نمی‌یابد؛ زیرا آنان از هر پلیدی اعم از پلیدی گناه و یا پلیدی دیگری پاک هستند. طبق این سخن «لا» در این آیه نافی به معنای خبریه محض است؛

ب) اگر «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» وصفی برای قرآن در آیه «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ»، (واقعیه: ۷۷) باشد، معنای عبارت چنین است: «لا یبغی أن یمسه إلا من هو علی الطهارة من الناس، یعنی مس المکتوب منه: تنها مردمانی که پاک هستند سزاوار است به آن دست بزنند یعنی نوشته آن را لمس کنند.» وی در ادامه به حدیث «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُظْلَمُهُ؛ مُسْلِمَانَانِ بَا هَمْدِیْگَر برادرند به یکدیگر ستم نمی‌کنند و خوار نمی‌دارند» از پیامبر (ص) استناد نموده و در تفسیر آن تصریح می‌کند که: «لا یبغی له أن یظلمه أو یظلمه: سزاوار نیست که به یکدیگر ستم کنند و همدیگر را خوار بدارند». (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۶۹) بر این اساس طبیعتاً «لا» در نظر پایانی و حدیث مورد استناد، نافی و کلام خبری در معنای انشاء است.

بررسی و ارزیابی

در مورد «لا» در این آیه دو دیدگاه وجود دارد:

۱- ناهیه (انشاء): بر اساس این دیدگاه مراد از مس آیه، مس ظاهری است و تنها افراد دارای طهارت می‌توانند نوشته‌های آن را لمس کنند. (زیبیدی، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۴۰۹) در نهایت معنای آیه چنین است: «سزاوار نیست کسی خطوط قرآن را لمس کند، مگر آنکه طهارت شرعی - یعنی وضو، تیمم و غسل - داشته باشد.»

۲- نافی که این دیدگاه خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) خبریه محض: طبق این نظر منظور از مس قرآن، مس باطنی آن - یعنی آگاهی از حقایق و معارف آن - است؛ که تنها فرشتگان و افراد معصوم قابلیت درک آن را دارند؛ (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۱۳۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۳۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۲۶۸؛ جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳)

ب) خبریه به معنای انشاء: این دیدگاه نیز دقیقاً مانند «لا ناهیه» است، با این توضیح که: جمله «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» جمله‌ای خبری به معنای انشاء است؛ که این شیوه بلیغ‌تر است، به‌عنوان نمونه: بجای اینکه به بیمار بگوییم: «دوایت را بخور و ترشی مخور»،

این جملات را بگوییم «دوایت را می خوری و ترشی هم نمی خوری». (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۵۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۱۳۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۲۶۸؛ جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳)

همان طور که مشاهده می شود بعضی از مفسران با توجه به اینکه مس در آیه هم ظاهری و هم باطنی باشد، هر دو مورد را در مورد «لا» بکار برده اند.

اما قابل توجه است که دیدگاه نخست صحیح نیست، زیرا از یک سو همیشه ضمیر به نزدیک ترین مرجع [کتاب مکنون] برمی گردد و از سوی دیگر در صورت انشایی بودن، از معنای آیه چنین برداشت می شود که امکان نزدیکی - و نه مس - کتاب مکنون برای همگان میسر است، در حالی که مقام کتاب مکنون قابل دسترسی نیست مگر برای «مطهرون» که خود آیه بدان اشاره کرده است.

همچنین در مورد دیدگاه دوم نیز شایان ذکر است که هر دو احتمال در آیه محتمل هستند؛ توضیح آنکه، ظاهراً اشکالی وجود ندارد که طبق قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الترك»، آیه در یک سطح از معنا به طهارت ظاهری و در سطحی عمیق تر به معنای باطنی اشاره داشته باشد؛ اما نکته مهم این است که در واقع با توجه به استدلال فوق در ردّ «انشایی بودن لا»، مراد از مس در این آیه، درک معارف و حقایق باطنی قرآن است که تنها مطهرون می توانند بدان دسترسی داشته و به حقایق آن آگاهی داشته باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۱۳۷)؛ از این رو «لا» در این آیه، «خبریه محض» است.

در واقع آنچه که «خبریه به معنای انشاء» را ضعیف نشان می دهد و قول دیگر را تأیید می کند، عدم امکان جمع بین خبر و انشاء با یکدیگر است. توضیح آنکه، گرچه اجتماع خبر و انشاء در یک زمان و در استعمال واحد یا ناممکن است و یا در صورت امکان مانند آیه «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ» (بقره: ۸۳) نیازمند قرینه اراده استعمال از سوی گوینده است اما در این آیه چنین قرینه ای مشاهده نمی شود. (راد، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲-۱۲۱)

درباره روایت مورد استناد نیز باید گفت همان‌طور که زمخشری و همچنین ابن حجر عسقلانی در شرح صحیح بخاری اشاره کرده‌اند، «لا» در آن خبر در معنای انشاء است (ابن حجر عسقلانی، بی تا (ب)، ج ۱۲، ص ۳۲۵)؛ زیرا سیاق معنا بدان دلالت دارد.

در حال بر اساس تحلیل صورت گرفته در مورد «لا» باید گفت هر چند نظر اول زمخشری با وجود داشتن برخی نواقص، به واقع نزدیک‌تر است، اما دیدگاه دوم وی - که با توجه به روایت مورد استناد، ظاهراً نظر زمخشری و کاربرست روایت نیز هست - صحیح نیست؛ زیرا «لا» در آیه نافی محض بوده و در حدیث خبریه به معنای انشاء است.

ذکر این نکته نیز خالی از وجه نیست که روایت مورد استناد - حدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ [قتیبۀ بن سعید]^۱ حدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ الزَّهْرِيِّ عَنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُظْلَمُهُ» (بخاری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۷۲۱ و ۲۴۴۲؛ ابو داود سجستانی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ ابن حجاج نیشابوری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۱۹۹) - نیز از یک سو مسند و از سوی دیگر دارای روایانی عادل و ضابط است؛ به نحوی که محدثان اهل سنت طریق «الزهري عن سالم عن ابيه» را صحیح‌ترین سند (ابن حنبل، بی تا، ج ۶، ص ۱۴۵؛ ابن راهویه، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۲۷) و متفق علیه صحیح می‌داند. (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۵)

بنابراین با توجه به نقل روایت در صحیحین و تأکید محدثان اهل سنت، این روایت نزد آنان نیز صحیح است.

نتیجه‌گیری

حاصل پژوهش حاضر پس از بررسی کاربرست روایات نبوی در ساختارهای صرفی و نحوی تفسیر کشاف این است که:

۱- عموماً تحلیل‌های زمخشری از ساختارهای ادبی آیات صحیح نیست؛ زیرا وی در ساخت صرفی، واژه «عدن» در آیه ۷۲ توبه را «علم» ذکر می‌کند؛ حال آن‌که، این واژه

^۱. بخاری در ابتدای سند، استاد خود یعنی «یحیی بن بُکیر» و مسلم نیز استاد خود «قتیبۀ بن سعید» را در سند ذکر کرده‌اند.

به تنهایی «نکره» و ترکیب «جنات عدن» معرفی شده است. همچنین صاحب کشف در آیه ۲۹ مائده، «اِثْمِي» را بر اساس قاعده «اتساع»، «مثل اِثْمِي: مثل گناه کشتن من [هابیل]» اظهار داشته، در حالی که بر اساس ظاهر و سیاق آیه، منظور از «اِثْمِي»، «اِثْم قَتْلِي: گناه قتل من [هابیل]» است نه «مثل اِثْمِي». در نهایت هر چند یکی از تحلیل‌های وی از «لا» در آیه ۷۹ واقعه، نافیه به معنای «خبریه محض» است؛ اما تفسیر وی از «مطهرون» به معنای «فرشتگان» صحیح نبوده است، بنابراین بررسی وی در این آیه ناقص است.

۲- تمامی روایات مورد استناد وی به جز یک مورد، عموماً ضعیف هستند؛ زیرا در این روایات افرادی «مدلس»، «منکر الحدیث»، «متروک» و... - که از اسباب ضعف حدیث محسوب می‌شوند - مشاهده می‌شود.

۳- بنابراین کاربرد روایات در ساختارهای صرفی و نحوی (مشمول بر اتساع و لا نفی) صحیح نیست؛ زیرا واکاوی و تحلیل آن بخش از آیات، نشان‌دهنده عدم وجود نکته نظرات ادبی زمخشری است. لذا استناد وی به روایات ولو صحیح و حتی مشمول بر قاعده مورد نظر وی، محلی از بحث ندارد؛ امری که در هر دو ساختار نحوی مشاهده می‌شود.

منابع

- **قرآن کریم**. ترجمه محمد مهدی فولادوند. (۱۴۱۵ق). تحقیق هیئت علمی دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی). چاپ اول. تهران: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- آبدانان مهدیزاده، محمود، صادق سیاحی و کیفیه اهوازیان، (۱۳۹۲ش)، «آسیب‌شناسی آرای نحوی زمخشری در کشف با تکیه بر دیدگاه‌های مشاهیر نحو»، **فصلنامه لسان مبین**، شماره ۱۴، صص ۴۷-۲۵.
- آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، محقق: عبدالباری، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابوالسعود، محمد بن محمد، (بی‌تا)، **تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد، (۱۳۷۱ق)، **الجرح والتعديل**، محقق: عبد الرحمن بن یحیٰ المعلمی الیمانی، بی‌مک: دائرة المعارف العثمانیة.
- ابو حیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، **البحر المحيط فی التفسیر**، محقق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- ابوداود سجستانی، سلیمان بن الأشعث، (۱۴۳۰ق)، **سنن**، محقق: شعیب الأرناؤوط و آخرون، بی‌مک: دار الرسالة العالمیة.
- ابن ابی جامع، علی بن حسین، (۱۴۱۳ق)، **الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی)**، قم: دار القرآن الکریم.
- ابن حبان (أبو حاتم تمیمی بستی سجستانی)، (۱۳۹۳ق). **الثقات**، محقق: محمد عبد المعید خان، بی‌مک: دائرة المعارف العثمانیة.
- ابن حجاج نیشابوری، مسلم، (۱۴۲۷ق)، **صحیح مسلم**، محقق: نظر بن محمد الفاریابی أبو قتیبة، بی‌جا: دار طیبة.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (بی‌تا - الف)، **تهذیب التهذیب**، بی‌مک: مؤسسه الرسالة.
- _____، (۱۴۲۱ق)، **تقریب التهذیب**، بی‌مک: دار العاصمة.
- _____، (بی‌تا - ب)، **فتح الباری شرح صحیح البخاری**، محقق: محب الدین الخطیب، بی‌مک: دار الکتب السلفیة.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی‌تا)، **المسند**، محقق: شعیب الأرناؤوط و آخرون، بی‌مک: مؤسسه الرسالة.
- ابن راهویه، اسحاق، (۱۴۱۱ق)، **المسند**، مدینه: مکتبه الایمان.
- ابن سراج (= ابوبکر محمد بن سری بن سهل)، (۱۴۳۰ق)، **الأصول فی النحو**، محقق: محمد عثمان، القاهرة: مکتبه الثقافه الدینیة.
- ابن سعد، محمد، (۱۴۲۱ق)، **الطبقات الکبری**، محقق: علی محمد عمر، بی‌مک: مکتبه الخانجی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، **المحور الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (۱۴۲۳ق)، **تأویل مشکل القرآن**، محقق: ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.

- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابو نعیم اصفهانی، احمد، (۱۴۱۶ق)، **حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء**، قاهره: دارالفکر.
- انصاری، مسعود، (۱۳۸۹ش)، **مقدمه ترجمه تفسیر کشاف**، تهران: ققنوس.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۳ق)، **صحیح بخاری**، دمشق - بیروت: دارالکثیر.
- _____ (۱۴۱۴ق)، **صحیح الأدب المفرد**، محقق: محمد ناصرالدین الألبانی، بی- مک: مکتبه الدلیل.
- بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش)، **تسنیم**، محقق: احمد قدسی، قم: اسراء.
- _____ (۱۴۱۴ق)، **خمس رسائل**، بیروت: دار الصفوة.
- حسینی خراسانی، قاسم و محمود ملکی اصفهانی، (۱۴۲۷ق)، **القواعد النحویة**، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- خطیب بغدادی، (۱۴۲۲ق)، **تاریخ مدینه السلام (تاریخ بغداد)**، محقق: بشار عواد معروف، بی مک: دارالغرب الإسلامی.
- خفاجی، احمد بن محمد، (۱۴۱۷ق)، **عناية القاضي و كفاية الراضي على تفسير البيضاوي (حاشية الشهاب)**، بیروت: دار الكتب العلمية.
- حقی برسوی، اسماعیل، (بی تا)، **روح البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار الفکر.
- دارقطنی، علی بن عمر، (۱۹۸۶م)، **المؤتلف والمختلف**، بی مک: دار الغرب الإسلامی.
- درویش، محی الدین، (۱۴۱۵ق)، **اعراب القرآن الکریم و بیانہ**، حمص: الارشاد.
- ذہبی، شمس الدین، (۱۴۱۳ق)، **الکاشف فی معرفة من له رواية فی الكتب السنه وحاشيته**، جدہ: دار القبلة للثقافة مؤسسه علوم قرآن المکتبه العربیة السعودیة.
- راد، علی و فضل الله غلامعلی تبار فیروزجائی، (۱۳۹۲ش)، «نقد رویکردهای معناشناسی واژه «مس» در آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»»، **مجله آموزه های قرآنی**، شماره ۱۸، ص ۱۰۵-۱۲۸.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت-دمشق: دار القلم - الدار الشامیة.
- زبیدی، ماجد ناصر، (۱۴۲۸ق)، **التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایة أهل البيت**، بیروت: دار المحجة البيضاء.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۳۲ق)، **جمع الجوامع فی النحو**، محقق: نصر أحمد إبراهيم عبدالعال، بی‌مک: مکتبة الآداب.
- شیخ‌زاده، محمد بن مصطفی، (۱۴۱۹ق)، **حاشیه محیی‌الدین شیخ‌زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- صانع‌پور، محمد حسن، (۱۳۹۵ش)، «حدیث انگاری زمخشری در الکشاف و تأثیر تفسیر روایی ثعلبی بر آن»، **مجله حدیث پژوهی**، شماره ۱۵، صص ۱۰۱-۱۲۲.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰ش)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (بی‌تا)، **المعجم الکبیر**، محقق: حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت: مکتبة ابن تیمیة.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد، (بی‌تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، محقق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طبیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹ش)، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: اسلام.
- فضل‌الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الطباعة والنشر.
- قاری، علی بن سلطان محمد، (۱۴۲۲ق)، **مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح**، لبنان: دار الفکر.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.

- قونوی، اسماعیل بن محمد، (۱۴۲۲ق)، **حاشیه القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیه ابن التمجید**، مصحح: عبدالله محمود عمر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کرباسی، محمدجعفر، (۱۴۲۲ق)، اعراب القرآن، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- مبارک فوری، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحیم، (بی تا)، **تحفة الأحوذی شرح جامع الترمذی**، بی مک: بی نا.
- مزی، جمال الدین أبی الحجّاج یوسف، (۱۴۰۳ق)، **تهذیب الکمال**، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- نسائی، احمد بن شعیب، (۱۴۰۵ق)، **الضعفاء و المتروکین**، لبنان: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- نور الدین المنجد، محمد، (۱۴۳۴ق)، **اتساع الدلالة فی الخطاب القرآنی**، دمشق: دارالفکر.
- نووی، یحیی بن شرف، (بی تا)، **المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجّاج (صحیح مسلم بشرح النووی)**، بیروت: بیت الأفكار الدولیه.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، (۱۴۱۵ق)، **إیجاز البیان عن معانی القرآن**، بیروت: دار الغرب الإسلامی.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۵

DOI: 10.22051/tqh.2017.12958.1432

واکاوی تواتر اجمالی و گستره دلالت آن

سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۱

محمدابراهیم روشن ضمیر^۲

دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۶

پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۱۱

چکیده

از آن جا که تواتر روایات یکی از راه‌های اطمینان به صدور آن‌هاست، عالمان دانش درایه، پژوهش‌های دراز دامنی درباره آن انجام داده‌اند اما درباره یکی از گونه‌های نوپیدای آن با عنوان «تواتر اجمالی» تعریف جامع و مانعی ارائه نشده است. از عبارات آنان، سه تعریف برای تواتر اجمالی قابل استفاده است: الف) روایات متعددی که نه در مدلول مطابقی بلکه در مدلول تضمینی یا التزامی با هم مطابقت دارند. ب) علم اجمالی به صدور برخی از روایاتی که دارای مضمون واحد نیستند. ج) روایات زیادی که در لفظ و معنی با

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد مقدس (دکترای مدرسی معارف اسلامی) (نویسنده مسئول)

Abolghasem.6558@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد مقدس (دکترای علوم قرآنی و حدیث)

roushan1344@yahoo.com

هم اختلاف دارند و دلالت آن‌ها هم از جهت وسعت و ضیق متفاوت است اما علم اجمالی داریم که برخی از این روایات از معصوم صادر شده است و آن روایت اخص است. برخی از ایرادهای این تعریف‌ها عبارتند از: الف) روشن نبودن وجه تمایز آن با تواتر معنوی؛ ب) تردید در حصول علم به صدور یک روایت نامعین؛ ج) بی‌اثر بودن علم اجمالی به صدور یک روایت نامعین؛ د) بی‌فائده بودن تواتر اجمالی با توجه به اثبات قدر متیقن به دلایل دیگری مانند سیره عقلاء، حدیث صحیح محفوظ به قرائن و...، افزون بر این، بنابر دیدگاه آخوند خراسانی درباره تواتر اجمالی که مقتضای آن را اعتبار روایتی می‌داند که از باقی احادیث در مضمون اخص باشد؛ اگر خبری با این ویژگی وجود داشته باشد که مضمون آن اعتبار خبر ثقه به طور مطلق است، حجیت قول ثقه، ثابت می‌گردد؛ اما وجود چنین خبری تنها صرف فرض است.

واژه‌های کلیدی: تواتر؛ تواتر اجمالی؛ قدر متیقن؛ قدر مشترک؛

اعتبار روایت.

مقدمه

سنت در کنار قرآن و پس از آن، مهم‌ترین سرچشمه شناخت دین، کارآمدترین ابزار تبیین آن و شامل‌ترین منبع دریافت آموزه‌های اسلامی است. هر چند نشانه‌هایی از تردید در حجیت سنت یا انکار آن در طول تاریخ اسلام به طور پراکنده دیده می‌شود؛ اما بیشتر نزدیک به تمام مسلمانان در حجیت آن تردیدی نداشته و ندارند و جالب این‌که همه نویسندگان و فرقه‌های اسلامی تلاش می‌کنند اصل حجیت سنت پیامبر (ص) را نزد مسلمانان مسلم‌انگاشته و تنها برخی از فرقه‌ها - به پندار آنان به ظاهر مسلمان و در واقع کافر - را به باور نداشتن به حجیت سنت متهم نمایند. (ر.ک: ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۲۰؛ فوزی عبدالمطلب، ۱۴۰۰، مقدمه، ص ۴؛ عجاج خطیب، ۱۴۰۸، ص ۲)

اما بدون تردید، درباره درستی روایاتی که سنت را برای ما گزارش می کنند بحث های فراوانی میان حدیث پژوهان فریقین در سه محور اعتبار، صدور و فهم آنها در جریان بوده و هست.

روشن است که قبل از هر چیز، باید به اثبات صدور این روایات از معصوم پرداخت و آن گاه از سایر جنبه های حدیث هم چون اعتبار و تفسیر سخن گفت؛ لذا چگونگی اثبات صدور روایات از معصومان مهم ترین چالش پیش روی حدیث پژوهان است.

در میان پژوهشگران مسلمان تردیدی نیست که عده ای در ساختن، پرداختن و پراکندن حدیث، به انگیزه های گوناگون، کوشیده اند. بر پایه حدیثی از امام علی (ع)، وضع و جعل در عهد پیامبر آغاز شد؛ (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۰؛ کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۲) طبق حدیث مذکور، در زمان پیامبر، به آن حضرت روایات دروغین نسبت می دادند، تا آن جا که پیامبر به خطابه ایستاد و به مردم هشدار داد که نسبت دهندگان دروغ به او بسیار شده اند و بدانند که جایگاهشان دوزخ خواهد بود. سپس امیر مؤمنان (ع) افزود که این رفتار ناشایست، پس از آن حضرت نیز گسترش یافت. عالمان اهل سنت این نقل را با طرق بسیار گزارش کرده و حتی بر تواتر آن تأکید کرده اند و نشان داده اند که این نقل بارهای بار بوده است. (ر.ک: مهدوی راد، ج ۱۲، ص ۷۵۶-۷۷۳)

امامان (ع) در روایات متعددی نسبت به جریان جعل و وضع هشدار داده و با شیوه های گوناگون کوشیده اند تا امت اسلامی را در این جهت بیگانهانند. امام صادق (ع) نسبت به فراوانی دروغ بستن بر حضرت علی (ع) هشدار می دهد (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۱۹) و از کسانی هم چون مغیره بن سعید و ابوالخطاب که بر امام باقر (ع) دروغ می بسته اند (کشی، ص ۲۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۸) و این که او چگونه روایات جعلی را با تزویر و حيله در کتاب های اصحاب وارد می کرده است، یاد می کند! (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۹۰)

امام رضا (ع) از فردی به نام بنان نام می برد که بر امام سجاد (ع) دروغ می بسته است (کشی، ص ۳۰۲) و در روایتی دیگر، شیوه مخالفان در جعل روایات و اهداف آنان را بر ملا می کند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶، ص ۲۳۶) همین گونه، امام باقر (ع) نسبت به توطئه های

دشمنان در نسبت دادن برخی کارهای مبالغه آمیز به اهل بیت (ع) دست به افشاگری می‌زند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۸)

عالمان حدیث پژوه مکتب اهل بیت (ع) برای اطمینان از صدور روایات و بازشناسی روایات استوار و درست از روایات برساخته، به گسترش دانش درایه و رجال روی آوردند و با دقت و وسواس سند روایات را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دادند هر چند آنان با پیروی از آموزه‌های مکتب اهل بیت (ع)، به بررسی سندی بسنده نکرده و به تبیین معیارهایی برای بازشناسی سره از ناسره پرداختند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۵۰)

از آن‌جا که تواتر روایات یکی از راه‌های اطمینان به صدور آن‌هاست عالمان دانش درایه و محدثان، بحث‌های دراز دامنی درباره تعریف تواتر، گونه‌ها، شرایط تحقق آن و نتایج و پیامدهای آن انجام داده‌اند. اما به رغم این مباحث گسترده، اصطلاح جدیدی با عنوان «تواتر اجمالی» در میان متأخران از اصولیان و به تبع آنان در میان درایه‌نگاران رواج پیدا کرده است که کم‌تر درباره آن سخن گفته شده است و با وجود برخی مطالب، هم‌چنان دچار ابهام و اجمال است که همین امر موجب بدفهمی و کاربرد نابجای آن را فراهم کرده است.

به گونه‌ای که در سال‌های اخیر، برخی نویسندگان مقاله‌ها و پایان‌نامه‌ها، هرگاه با دسته‌ای از روایات، بویژه روایات اعتقادی و اخلاقی روبرو می‌شوند که نه دارای شرایط تواتر لفظی و معنوی هستند و نه با قرائن اطمینان آور همراه هستند و حتی از شرایط حجیت خبر واحد هم برخوردار نیستند، ادعای تواتر اجمالی آنها را مطرح می‌کنند.

از شیوه استدلال آنان چنین بر می‌آید گویا همین قدر که در باره دسته‌ای از روایات بگوییم بعید است یکی از آنها از معصوم صادر نشده باشد برای اثبات تواتر اجمالی همه آن روایات کفایت می‌کند! بنابراین شایسته است این اصطلاح به طور دقیق تعریف شده شرایط تحقق آن و پیامدهای آن برنمایانده شود تا روشن شود آنچه امروزه به نام تواتر اجمالی شناخته می‌شود چه تفاوتی با سایر گونه‌های تواتر دارد و از چه جایگاهی برخوردار است.

۱. متواتر در لغت و اصطلاح

ریشه این واژه از «وتر»، به معنای تنها و یگانه است (ابن قتیبه، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۲۱) و در معنای نقص^۱ هم به کار رفته است. (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۴۶۲) تواتر، در لغت، به معنای به دنبال هم آمدن چند چیز (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۴۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۵۱۱) و پی یکدیگر با مهلت و فاصله آمدن می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۷۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۸۴) چنان که در قرآن به همین معنا به کار رفته است (ر.ک: زهیر، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۲): «ثُمَّ أَرْسَلْنَا زُلَيْفًا نَتْرًا» (مؤمنون، ۴۴)

در علم درایه الحدیث^۲، قبل از ذکر نمودن تقسیمات متنوع در مورد احادیث، روایت را - به لحاظ شمار راویان در هر طبقه - به متواتر و آحاد تقسیم می‌نمایند. (ر.ک: صدر، بی تا، ج ۱، ص ۹۷؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۱) درباره خبر متواتر، چند تعریف بیان شده است:

تعریف اول: «خبر گروهی که به تنهایی موجب مفید علم (قطع) به درستی آن شود». (عاملی، بی تا، ص ۱۸۳؛ شیخ بهایی، ۱۳۹۰، ص ۴؛ صدر، بی تا، ص ۹۷) ایراد این تعریف این است که به اصطلاح "غیر مطرّد" است، یعنی شامل مواردی می‌شود که متواتر نیستند و کسی آن‌ها را متواتر نمی‌داند مانند این که سه نفر از حادثه‌ای خبر دهند و از گفته آنان علم به درستی آن خبر حاصل شود؛ بنا بر این تعریف، لازم می‌آید خبرهایی از این دست نیز متواتر باشند در حالی که بدیهی است این قسم، متواتر نیست.

تعریف دوم: «خبری که توسط افراد زیادی نقل شده که معمولاً هماهنگی و اتفاق آنان بر دروغ ممکن نیست» (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۵۹؛ قاسمی، ۱۴۰۷، ص ۱۵۱؛ عجاج خطیب، ۱۴۰۹، ص ۳۰۱؛ صبحی صالح، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶؛ عتر، ۱۴۱۸، ص ۴۰۴؛ مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۴، ص ۳۲) اشکال این تعریف این است که علم به نبود هماهنگی خبردهندگان بر دروغ‌گویی یا نبود علم به هماهنگی آنان، دلیل بر راستی خبر نیست زیرا

۱. در آیه شریفه «وَلَنْ يَرِيكُمُ الْغَالِبُ» (محمد، ۳۵) به همین معنا آمده است.

۲. خطیب بغدادی در الکفایه، برای نخستین بار اصطلاح متواتر را به عنوان قسم خبر آحاد به عنوان یکی از مصطلحات علم الحدیث مطرح نمود. (خطیب بغدادی، ۱۳۹۰، ص ۳۲)

دروغ‌گویی دارای انگیزه‌ها و اسباب دیگری مانند دوستی و دشمنی (حب و بغض) نیز می‌باشد... (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۲۶)

تعریف سوّم: (تعریف گزیده) با توجه به ایراد تعریف دوّم، آیه الله سبحانی پیشنهاد می‌کند به تعریف پیشین، این قید افزوده شود: «با فراوانی خبردهندگان و قابل اعتماد بودن آنان یا نبود انگیزه دروغ‌گویی و یا غیر آن، اطمینان به راستی خبر احراز می‌شود» (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۲۶). از آنجا که شواهد فراوان تاریخی و واقعیت‌های موجود نشان از آن دارد که صرف فراوانی خبردهندگان نمی‌تواند باعث بوجود آمدن اطمینان لازم از درستی و راستی خبر باشد؛ افزودن این قید در تعریف تواتر ضروری است.

۲. شروط تواتر

شروط تواتر به دو قسم تقسیم می‌شود: شروط تحقق متواتر (مقدمات تواتر) و شروط حصول علم از متواتر؛ قسم اوّل یعنی شروط تحقق تواتر عبارتند از:

۱) فراوانی خبردهندگان به اندازه‌ای باشد که توافق آن‌ها بر دروغ امکان نداشته باشد.^۱ (سید مرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۸۴؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۹؛ شیخ بهایی، ۱۳۹۰، ص ۴؛ و نیز ر.ک: بروجردی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۵۰).

۲) نحقق تواتر در تمام طبقات (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۱۲؛ ابن صلاح شهرزوری، ۱۴۰۶، ص ۲۶۷؛ خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱۳؛ مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۶۲)؛

۳) مستند بودن خبر به حس؛

۴) مستند بودن خبر به علم؛ (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۳۱). بعضی از اصولیان گفته اند عادل بودنِ راویان در حدیث متواتر لازم نیست (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۱۱)؛

۱. آیه الله سبحانی این قید را کافی نمی‌داند بلکه افزون بر این باید این افراد دارای انگیزه واحد و منافع مشترک نباشند. (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۳۱) برخی پیروی نکردن همه مخبران از مذهب معین، اختلاف مخبران از نظر نسب و انتساب نداشتن همه آن‌ها به یک شهر را هم در زمره شرایط حصول تواتر آورده‌اند (ر.ک: محقق حلی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۳۹؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۶۸) که البته وجود این شرایط به نحوی ارشاد بر عدم ارتباط راویان حدیث با همدیگر می‌باشد و این احتمال که امکان دارد انگیزه مشترکی برای انتساب دروغ در آن زمینه وجود داشته باشد را ضعیف می‌گرداند و لذا سبب می‌گردد تا تواتر سریع‌تر محقق شود. (هاشمی شاهرودی، بی تا، ج ۴، ص ۳۳۳)

خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱۹؛ ر.ک: صدر، بی تا، ص ۱۰۱؛ قاسمی، ۱۴۰۷، ص ۱۵۱؛ صبحی صالح، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰.

شرائطی همچون اطلاع نداشتن شنونده از مضمون خبر و نداشتن اعتقاد به کذب و یا رد مضمون خبر، جزو شروط حصول علم از تواتر شمرده شده اند. (تبریزی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۸۸؛ مدیر شانه چی، ۱۳۸۴؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۳۲)

۳. گونه‌های تواتر

بیشتر اصولیان و درایه نگاران پیشین، متواتر را به دو نوع لفظی و معنوی تقسیم نموده‌اند اما برخی از پسینان، متواتر را به تفصیلی (لفظی و معنوی) و اجمالی تقسیم کرده‌اند (ر.ک: منتظری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۸۷؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۳۶) و برخی آن را دارای سه قسم لفظی، معنوی و اجمالی دانسته‌اند. این اصطلاح در کتب اصولی و حدیثی اهل سنت به کار نرفته است (ر.ک: قاسمی، ۱۴۰۷، ص ۱۵۱؛ عتر، ۱۴۱۸، ص ۴۰۵).

۳-۱. تواتر لفظی

خبری است که همه ناقلین، مضمون آن را به یک لفظ نقل کرده باشند. (مدیر شانه چی، ۱۳۸۴؛ ر.ک: مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۲) به عبارت دیگر، در تواتر لفظی، خبرهای متعدد در مدلول مطابقی اشتراک دارند (صدر، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۴۳).
برخی بر این باورند که متواتر لفظی یا اصلاً وجود ندارد و یا بسیار کم است (ابن صلاح شهرزوری، ۱۴۰۶، ص ۱۶۲؛ صبحی صالح، ۱۳۹۱، ص ۱۴۸؛ شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۶۶). در برابر، کسانی بر این پندارند که روایات متواتر لفظی زیادند^۱ (ابن حجر العسقلانی، ۱۴۳۲، ص ۴۱).

۱. شهید ثانی در کتاب «الرعايه» از این ادعای ابن حجر تعجب کرده، می‌گوید: ادعای غریبی است. (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۶۶) برخی از صاحب نظران، خواسته‌اند میان این دو نظریه (سلب و ایجاب) جمع کنند؛ از جمله دکتر عتر می‌نویسد: «مقصود ابن صلاح که منکر وجود حدیث متواتر است، تواتر لفظی است و مقصود ابن حجر که مدعی وجود آن است، تواتر معنوی است» (عتر، ۱۴۱۸، ص ۴۰۷)

در برابر این دو دیدگاه، نظریه اعتدالی مرحوم صدر قرار دارد که عقیده دارد گفته ابن صلاح افراط، و گفتار ابن حجر و سیوطی، تفریط است و مذهب حق آن است که اجمالاً در میان عامه و خاصه، روایاتی وجود دارد که متواتر لفظی هستند، مانند: حدیث غدیر خم و حدیث منزلت در میان خاصه، و حدیث من کذب ... که در میان عامه و خاصه متواتر لفظی است. (صدر، بی تا، ص ۱۰۰)

۲-۳. متواتر معنوی

این گونه تواتر که گاه در منابع متقدم، از آن با اصطلاح «تواتر الإشارة» یاد شده است، (پاکتچی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، مقاله شماره ۶۱۴۲) آن است که مورد تواتر قدر مشترک چند خبر باشد و به عبارت دیگر مضمون چند حدیث یکی، ولی قالب الفاظ آن‌ها متفاوت باشد. (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۳۵؛ مدیر شانه چی، ۱۳۸۴، ص ۳۷) بنابراین، تواتر لفظی و معنوی یک چیز را بیان می‌کنند اما در تواتر لفظی الفاظ یکی است و در معنوی الفاظ متعدد هستند. در بیشتر مواردی که ادعای تواتر شده است الفاظ روایت متفاوت می‌باشد ولی وقتی به مفاهیم تضمینی یا التزامی آن‌ها توجه شود، یک مفهوم و مدلول مشترک را بدست می‌دهد. (عاملی، بی تا، ص ۱۸۶؛ صدر، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۴۱)

نمونه‌های متواتر معنوی زیاد است، مانند اخبار زیادی با کلمات متفاوت در مورد شرکت امام علی (ع) در سرایا و غزوات که مضمون همه آن‌ها بطور متواتر بر شجاعت آن حضرت دلالت می‌نماید. (ر.ک: محقق حلی، ۱۴۰۳، ص ۱۴۰) روایات مربوط به ظهور امام زمام (ع)،^۱ اخبار در مورد اصول شریعت (مانند وجوب نمازهای یومیه و تعداد رکعت‌های آن و اصل وجوب زکات و حج) نیز همین گونه‌اند. (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۶۶)

روایات متواتر معنوی گاهی با دلالت تضمینی و گاهی با دلالت التزامی بر یک مفهوم دلالت می‌کند. (رحمانی، ۱۳۷۶، شماره ۵، ص ۱۴۸)

۱. ر.ک: طوسی، محمد بن حسن، الغیبه؛ کورانی، علی، معجم أحادیث الإمام المهدي؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱ و ۵۲.

۳-۳. تواتر اجمالی

برخی این اصطلاح را از نوآوری‌های آخوند خراسانی دانسته و بیان داشته‌اند اثری از آن در کتاب‌های درایه به چشم نمی‌خورد. (جزایری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۲۳؛ حلی، ۱۴۳۲، ج ۶، ص ۴۵۲) آخوند این اصطلاح را در کتاب کفایه الاصول و حاشیه فرائد الاصول به کار برده و برای اثبات حجیت خبر واحد به آن استدلال کرده، می‌نویسد:

«بر استدلال به این روایات بر حجیت خبر واحد اشکال شده است که این روایات خبر واحد می‌باشند و تواتر لفظی یا معنوی ندارند زیرا اتفاق بر یک لفظ یا معنی ندارند ولی این اشکال دفع می‌شود به این که این اخبار اگرچه تواتر لفظی یا معنوی ندارند لکن تواتر اجمالی دارند لذا استدلال به این روایات، استدلال به خبر واحد نیست بلکه استدلال به خبر متواتر می‌باشد». (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۰۲؛ همان، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۴۷)

ایشان در مبحث قاعده لاضرر هم با استدلال به احادیثی که در مورد اثبات این قاعده وارد شده است می‌آورد: «از این روایات تعبیر به اخبار متواتر شده است اگرچه در یک لفظ و یک معنی اتفاق ندارند؛ ظاهراً مرادشان تواتر اجمالی می‌باشد به این معنا که به صدور برخی از آن‌ها قطع داریم و این ادعا به نظر ما نیز صحیح می‌باشد» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۸۰)

هر چند به نظر مشهور، آخوند خراسانی برای اولین بار این اصطلاح را به کار برده و پس از ایشان، این اصطلاح به کتاب‌های درایه راه یافته است؛ اما به نظر می‌رسد شیخ انصاری به این مفهوم توجه داشته است آنگاه که درباره ادعای تواتر صاحب وسائل نسبت به روایات حجیت خبر واحد می‌گوید: «قدر متیقن از این روایات، خبر ثقه ای است که احتمال دروغ بودن آن آنقدر کم است که عقلاً به این احتمال اعتنا نمی‌کنند و توقف در آن را به خاطر این احتمال زشت می‌شمارند...» (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۰۹)

۳-۳-۱. تعریف تواتر اجمالی

پیش تعریف تواتر اجمالی، یادکرد این نکته ضروری است کسانی که تواتر اجمالی را قبول دارند تعریف جامع و مانعی از آن ارائه نکرده‌اند اما از برخی عبارات و نیز

چگونگی استدلال آنان به تواتر اجمالی، تا حدودی می‌توان دریافت که آنان چه تلقی از تواتر اجمالی داشته‌اند اگرچه عبارات آنان از آشفتگی عجیبی رنج می‌برد.

۳-۱-۳-۱. هماهنگی در مدلول تضمینی و التزامی

تواتر اجمالی عبارتست از: «روایات متعددی که نه در مدلول مطابقی بلکه در مدلول تضمینی یا التزامی با هم مطابقت دارند» (المعجم الاصولی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۸۵) از آنجا که در همه این روایات قدر جامعی وجود دارد که این روایات از آن خبر می‌دهند، آن را متواتر اجمالی نامیده‌اند.^۱ (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۹۴)

۳-۱-۳-۲. علم به صدور یک روایت نامعین

«علم به صدور برخی از مجموعه روایاتی که دارای مضمون واحد نیستند» (مصباح الاصول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۹۳؛ المعجم الاصولی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۸۶؛ ایروانی ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۳۷) به این معنا که روایات بگونه‌ای هستند که به واسطه اثبات صدق یکی از آنها به طور نامشخص، علم اجمالی حاصل می‌گردد؛ و لذا یقین در تواتر اجمالی به واسطه حساب احتمالات حاصل می‌گردد، بر خلاف آنچه که مشهور گمان می‌کنند.

به عنوان نمونه، اگر در میان روایات یکی از کتب حدیثی در مورد وجود صد حدیث دروغ، علم اجمالی داشته باشیم و بطور اتفاقی صد حدیث را از باب‌های مختلف آن کتاب جدا کنیم، این احتمال که تمام آن صد حدیث دروغ باشند، بسیار ضعیف است؛ در طرف مقابل، احتمال صحیح بودن یکی از آن روایات، خیلی زیاد است، بگونه‌ای که بتوان ادعای حصول اطمینان در مورد صحت یکی از این صد روایت را مطرح نمود؛ همین مطلب سبب تحقق تواتر اجمالی می‌گردد. (ر.ک: صدر، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۴۰)

۱. می‌توان گفت: همه کسانی که برگشت تواتر اجمالی را به تواتر معنوی می‌دانند همین تعریف را از تواتر اجمالی

دارند. (ر.ک: مدیر شانه چی، ۱۳۸۴، ص ۳۷)

۳-۱-۳-۳. اختلاف در لفظ و معنا و هماهنگی در قدر مشترک

تواتر اجمالی عبارتست از روایات زیادی که در لفظ و معنی با هم اختلاف دارند و دلالت آن‌ها هم از جهت وسعت و ضیق متفاوت است اما علم اجمالی داریم که برخی از این الفاظ از معصوم صادر شده است. (مشکینی اردبیلی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۲) به عبارت دیگر اگر خبرهای متعدد از نظر عموم و خصوص اختلاف داشته باشند، قدر مشترک و قدر متیقن از مجموع خبرهای «مختلف الدلالة» متواتر اجمالی می‌باشد؛ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۰۲؛ همان، ۱۴۱۰، ص ۷۰ و نیز ر.ک: بحرانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۸۵) مانند آن که اگر روایتی در مورد اعتبار خبر مؤمن و روایت دیگری در مورد اعتبار اخبار شخص ثقه و روایت سوّمی درباره معتبر بودن خبر عادل وارد شده باشد، از مجموع این سه حدیث، یقین به حجیت اخبار عادل حاصل می‌گردد. (خوئی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۹۲؛ و نیز ر.ک: حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۹۵؛ جلالی مازندرانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۷۳)

بنابراین، وجه تمایز تواتر اجمالی با تواتر معنوی روشن است؛ در تواتر معنوی خبرهای متعدد در دلالت تضمینی یا التزامی اشتراک دارند اما بر پایه این تعریف از تواتر اجمالی، خبرها در هیچ کدام از این دو قسم دلالت اشتراک ندارند هر چند در برخی لوازم دارای اشتراک هستند اما از آن جا که این لازم، جزو لوازم بعیده هستند به حد دلالت التزامی نمی‌رسد.

به عنوان نمونه، از آن جا که خبرهای متعدد درباره دیدن هلال اوّل ماه در زمان‌های متفاوت، در دلالت تضمینی (دیدن هلال) اشتراک دارند و خبرهای فراوان از حضور حضرت علی (ع) در جنگ‌ها، در لازمه آن که شجاعت آن حضرت باشد با هم اشتراک دارند، متواتر معنوی هستند؛ اما در روایات متعددی که درباره خبر واحد رسیده در هیچ یک از دلالت‌های سه گانه اشتراک ندارند هر کدام در دلالت خود با دیگری متفاوت است:

الف) دسته‌ای از این روایات، بعضی از اصحاب را به بعض دیگر ارجاع می‌دهد (حر

عاملی، بی تا، ج ۲۷، ص ۱۴۲)

- ب) دسته‌ای دیگر بر واجب بودن مراجعه به راویان دلالت می‌کند (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۱۴۳)
- ج) دسته سوّمی تشویق به نوشتن و رساندن آن به دیگران می‌کند (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۸۱)
- د) دسته چهارمی در مذمت دروغ بستن به امامان است (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۲۴۹)
- ه) دسته پنجمی در بیان مرجحاتی است که در مورد تعارض ادله وارد شده است (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۱۰۶)؛ حال اگر خبر واجد حجت نبود دیگر جایی برای ارجاع اصحاب به یکدیگر، تشویق به نوشتن، نگرانی از دروغ بستن، فرض تعارض و ذکر مرجحات وجود نداشت.
- بنابراین همه این روایات در قدر متیقن (دلالت اخص) که عبارت از خبر فقیه ثقه امامی باشد اشتراک دارند؛ به نظر می‌رسد همین تعریف منظور آخوند خراسانی بوده است.^۱ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۰۲)
- برخی از محققان هم به گونه‌ای از تواتر اجمالی سخن گفته‌اند که مشخص نیست کدام تعریف مورد نظر آنان بوده است بخشی از مطالب آنان به یک تعریف و بخشی به تعریف دیگری اشاره دارد. (ر.ک: مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۳۳۹).

۳-۲-۳. شرایط تحقق تواتر اجمالی

تمام شرائطی که پیش از این از آن‌ها با عنوان شرائط تحقق تواتر و شرائط حصول علم از تواتر نام بردیم، در تواتر اجمالی نیز معتبر است.

۱. «إلا إنه يشكل الاستدلال بها على حجیة أخبار الأحاد يأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقّة على لفظ ولا على معنى فتكون متواترة لفظاً أو معنى؛ و لكنه مندفع يأنها و إن كانت كذلك إلا إنها متواترة إجمالاً ضرورة إنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم و قضيته و إن كان حجیة خبر دلّ على حجیة أخصها مضموناً إلا إنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية و قد دلّ على حجیة ما كان أعم، فافهم» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۰۲)

۳-۳-۳. بررسی و نقد تواتر اجمالی

۱) اگر منظور از تواتر اجمالی اشتراک و اتفاق نظر خبرها در دلالت تضمینی یا التزامی است (تعریف اول)، این سوال پیش می‌آید که چه تفاوتی با تواتر معنوی دارد؟ تفاوت تواتر معنوی با تواتر لفظی در همین نکته نهفته است که در تواتر لفظی، روایات در مدلول مطابقی اشتراک دارند و در تواتر معنوی در مدلول تضمینی یا التزامی اشتراک دارند؛ مانند این که اگر تعداد زیادی از افراد ادعای دیدن هلال اول ماه را داشته باشند اما در زمان دیدن آن با هم اختلاف داشته باشند.

از آن جا که این افراد در بخشی از مدعای خود (دیدن ماه) با هم دلالت توافق دارند اگرچه در بخش دیگر آن (زمان دیدن) با هم اختلاف نظر دارند تواتر معنوی محقق شده است. یا اگر در دلالت تضمینی هم اتفاق نداشته باشند اما در دلالت التزامی با هم اشتراک نظر داشته باشند باز هم تواتر معنوی محقق شده است مانند خبرهای زیادی که درباره حضور حضرت امیر (ع) در جنگ‌ها گزارش شده است که این گزارش‌ها نه در دلالت مطابقی و نه در دلالت تضمینی با هم هماهنگی ندارند (گزارش‌ها درباره حادثه‌های جداگانه است)؛ اما در دلالت التزامی یعنی شجاعت آن حضرت با هم اشتراک دارند. بنابراین اشتراک خبرهای متعدد در بخشی از دلالت یا در قدر متیقن (قدر مشترک) از شرائط تحقق تواتر معنوی است.^۱

به نظر می‌رسد آن دسته از عالمان دانش مصطلح الحدیث که از تواتر اجمالی نام نبرده‌اند^۲ یا آن دسته از آنان و نیز اصولیانی که تواتر را منحصر در تواتر لفظی و معنوی دانسته و بازگشت تواتر اجمالی را به تواتر معنوی می‌دانند (مدیر شانه چی، ۱۳۸۴، ص ۳۷) و

۱. یادکرد این نکته ضروری است که در صورتی دلالت تضمینی یا التزامی مفید خواهد بود که مفاد هر خبر، مفاد و مدلول خبر دیگر را نفی نکند؛ برای نمونه اگر گروهی مدعی دیدن ماه شوند اما در برخی اوصاف با هم اختلاف داشته باشند به عنوان نمونه عده‌ای ادعا کنند هلال رو به بالا بوده و عده‌ای دیگر آن را رو به پایین توصیف کنند، نمی‌توان گفت آنان در دلالت تضمینی (دیدن ماه) با هم اتفاق نظر دارند!

۲. در نگاه‌های درایه الحدیثی پیشین اثری از تواتر اجمالی نیست و برخی از درایه نگاران معاصر هم چون سید حسن صدر، عبدالهادی الفضلی و ... تواتر را منحصر در تواتر لفظی و معنوی دانسته‌اند. (صدر، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۷؛ ر.ک: فضلی، بی‌تا، ص ۷۱)

در نتیجه وجود تواتر اجمالی را انکار کرده‌اند، به این تعریف از تواتر اجمالی نظر داشته‌اند. مرحوم نائینی،^۱ (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۱۱۳) علامه طباطبایی (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۷) و برخی دیگر از اصولیان (جزایری، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۴۹۷ و ج ۴، ص ۴۲۴) از این جمله‌اند.

۲) اگر تعریف دوم را برای تواتر اجمالی در نظر بگیریم یعنی علم اجمالی به درستی و صدور یک روایت از مجموعه‌ای از روایات که با هم در هیچیک از انواع دلالات سه گانه اشتراک ندارند،^۲ مانند این که اجمالاً می‌دانیم همه روایات کتابی مانند وسائل الشیعه یا یکی از ابواب آن نمی‌تواند دروغ باشد، دست کم برای ما علم حاصل می‌شود که یک یا چند روایت آن از امام صادر شده است - این تعریف دارای چهار ایراد و اشکال است:

الف) این که از فراوانی مجموعه‌ای از روایات که هیچ گونه اشتراکی با هم ندارد، علم به صدور یک روایت از معصوم حاصل شود جای تردید جدی دارد زیرا اگر به هر یک از احادیث به تنهایی نظر بیندازیم، امکان درستی و دروغ در هر یک از آن روایات وجود دارد بویژه با توجه به این که این روایات هیچ ارتباطی به هم ندارند؛ (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۱۱۳) هر چند بعید است همه آن روایات دروغ باشد اما این احتمال مادام که به حد قطع یا دست کم اطمینان نرسد فائده‌ای ندارد.

در پاسخ به این ایراد گفته شده است: احتمال وارد شدن صدق و کذب در هر روایت به تنهایی، هیچ تعارض و منافاتی با علم اجمالی به صادر شدن بعضی یا یکی از آن احادیث ندارد و گرنه باید تواتر لفظی و معنوی را هم منکر شد چرا که اگر مناط و ملاک را توجه

۱. «لا یخفی أن الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكل متفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوی وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها في حد نفسه و عدم إرتباط بعضه ببعض فالحق هو إنحصار التواتر في القسمین الأولین لا غیر».

۲. امکان دارد که در لوازم بعیده که از آن‌ها به «لازم غیر بین» یا «بین به معنی الأعم» تعبیر می‌شود، اشتراک داشته باشند مانند این که همه این گزارش‌ها، مربوط به احکام شرعی هستند و یا ... اما روشن است که اشتراک در این لوازم به معنای اشتراک در دلالت التزامی نیست زیرا آن‌گاه دلالت التزامی محقق خواهد شد که لازم آن «بین بمعنی الأخص» باشد. (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۸، ص ۴۰)

به هر روایت بطور مستقل بدانیم، امکان صدق و کذب در آن هم راه می‌یابد به این معنا که در مورد این دو قسم از تواتر هم یقین به صادر شدن تک تک احادیث وجود ندارد و امکان صدق و کذب هر یک از آن‌ها مطرح است. (ر.ک: جواهری، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۷۹؛ واعظ‌الحسینی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۹۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۸۵؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۵۵)

اما روشن است که مقایسه تواتر اجمالی با تواتر لفظی و معنوی به هیچ وجه درست نیست زیرا درست است که در تواتر لفظی و معنوی نیز امکان صدق و کذب هر روایت به تنهایی وجود دارد اما از آنجا که در یکی از انواع دلالت‌های سه‌گانه با هم اشتراک دارند، فراوانی این روایت‌ها موجب تقویت آن وجه اشتراک می‌شود اما در این تعریف از تواتر اجمالی، هر چند روایت‌ها متعدد هستند اما هیچ ارتباطی به هم ندارند و در نتیجه فراوانی آن‌ها هیچ‌گونه هم‌افزایی ایجاد نمی‌کند.

ب) بر فرض این که علم به صدور یک یا چند روایت از معصوم حاصل شود اما نمی‌توان بر آن عنوان تواتر نهاد؛ درست مانند این که از خبر واحد محفوف به قرینه ممکن است علم به درستی روایتی حاصل شود اما روشن است که نمی‌توان بر آن نام تواتر نهاد.

ج) اگر در اندک مواردی هم علم اجمالی به صدور یک روایت از معصوم حاصل شود در بیشتر موارد، از فراوانی روایاتی که هیچ وجه اشتراکی ندارند علم به صدور دست کم یک روایت پیدا نمی‌شود بلکه در بسیاری از موارد بویژه در مواردی که احتمال جعل و وضع می‌رود مانند روایات «من بلغ»، از صرف احتمال فراتر نمی‌رود.

د) بر فرض این که از میان ده‌ها، صدها و هزاران روایت، علم به صدور یک روایت از معصوم پیدا شود، علم اجمالی به صدور یک روایت که نه اصل آن مشخص است و نه محتوای آن تعیین شده و نه از میزان دلالت آن خبر داریم، چه اثری می‌تواند داشته باشد؟ اگرچه علم اجمالی موجب احتیاط می‌شود اما آن‌چه از سیره عقلا بدست می‌آید این است که برای وجوب احتیاط، اطمینان تفصیلی لازم است و اطمینان اجمالی کفایت نمی‌کند.^۱

۱. مرحوم ایروانی در این زمینه می‌آوردند: «نعم یبقی شیء و هو انه بعد حصول الاطمئنان بصدق واحد من الاخبار المائة العشوائیه فهل یكون هذا الاطمئنان حجة حتى یجب بسببه الاحتیاط او لا؟ والجواب: ان مدرک حجیه الاطمئنان

۳) تعريف سوّم هم داراى ايراد است كه برخى از آن‌ها عبارتند از:

الف) بر پايه اين تعريف نيز تفاوت ماهوى بين تواتر اجمالى با تواتر معنوى وجود ندارد همان‌طور كه در تواتر معنوى وجه اشتراكى بين روايت‌ها وجود دارد در اين تعريف از تواتر اجمالى هم بين روايت‌هاى متعدد وجه اشتراك وجود دارد. البته قرار دادن عنوان جديد (تواتر اجمالى) براى اين قسم كه وجه اشتراك با گونه‌اى تحليل از مجموع روايات برداشت مى‌شود، ايرادى ندارد.

ب) از آن‌جا كه در تواتر اجمالى (بر پايه تعريف سوّم) بايد به مفاد اخص اين روايات (به روايتى كه واجد همه خصوصيات باشد) عمل كرد وجود يا عدم وجود تواتر چندان مفيد فائده نيست چه اين كه نوعاً ترديدى در دلالت اخص وجود ندارد. در تمامى موارد ادعايى بر طبق توضيحاتى كه داده شده است بايد به قدر متيقن و قدر مشترك تمامى روايات عمل نمود كه در تمام موارد، قدر متيقن از روايات به واسطه دليل ديگرى مانند سيره عقلاء، حديث صحيح محفوظ به قرائن و ... قابل اثبات است.

براى نمونه در بحث حجيت خبر واحد - كه ظاهرترين و بارزترين مورد در تواتر اجمالى است - ادعاى تواتر اجمالى شده است؛ (آخوند خراسانى، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۰۲؛ عراقى، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۶؛ روحانى، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۹۴) قدر متيقن و قدر مشترك از تمام اين روايات آن است كه اگر خبر واحد را رواى شيعه فقيه عادل بدون واسطه نقل كند معتبر و حجت خواهد بود؛ (واعظ الحسينى، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۹۴)

اما در مورد حجيت اين خبر نيازى به تواتر اجمالى نداريم بلكه سيره عقلاء براى حجيت چنين خبرى (با تمام شرايط) كفايت خواهد كرد (رك: خمينى، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱۱) يا آن‌كه به زعم برخى با وجود تواتر اجمالى بايد احتياط كرد كه بدون وجود

هو السيرة العقلانية، فان العقلاء جرت سيرتهم على الاخذ بالاطمئنان و اذا رجعنا الى العقلاء فلا نجزم بجريان سيرتهم على الاخذ بالاطمئنان الاجمالي - اى الاطمئنان بصدور واحد غير معين من الاخبار - بل القدر المتيقن جريان سيرتهم على التمسك بالاطمئنان التفصيلي اى الاطمئنان بصدور خبر معين خاص؛ و معه فلا يكون التواتر الاجمالي مجدداً (ايروانى، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۳۷)

تواتر اجمالی هم، احتیاط کردن معلوم و روشن است و باز هم حاجتی به اثبات تواتر اجمالی نخواهد بود. (ایروانی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۳۹)

یا در مورد قاعده «لا ضرر^۱» هم ادعای تواتر اجمالی شده است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۶۶؛ أنصاری، ۱۴۱۴، ص ۱۱۲؛ بجنوردی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۱؛ محقق داماد، ۱۴۰۶، ص ۱۳۶؛ ذهنی تهرانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵۷) و با تتبع در موارد عدیده اطمینان پیدا می شود که این حدیث شریف از پیامبر اکرم وارد شده است.^۲

بر فرض قبول تواتر اجمالی^۳ در این روایت باید به قدر متیقن از ضرر داشتن عمل گردد که قدر مشترک از ضرر داشتن جایی است که از نظر عقل و عرف برای تمام افراد (ضرر نوعی) در احکام کلی و لزومیه،^۴ ضرر مورد نظر اثبات شده باشد. این مقدار از دلالت برای قاعده لا ضرر، نیازی به اثبات تواتر اجمالی ندارد بلکه سیره تمامی عقلاء بر آن است در جایی که ضرر نوعی از نظر عقل و عرف در احکام لزومیه برای تمام افراد وجود داشته باشد، قطعاً چنین ضرری را شارع جعل نکرده و راضی به آن نمی باشد.

یادکرد این نکته ضروری است که آخوند خراسانی مطلبی را در ادامه بحث تواتر اجمالی آورده است که نوعاً از آن غفلت شده است و جای بررسی دارد؛ وی می نویسد: مقتضای تواتر اجمالی، اعتبار روایتی است که از باقی احادیث در مضمون اخص باشد (روایت فقیه امامی ثقه بدون واسطه)؛ حال اگر خبر یا اخباری با این ویژگی و خصوصیت وجود داشته باشد که دلالت بر اعتبار خبر ثقه به طور مطلق کند، حجیت قول ثقه به طور مطلق، ثابت می گردد. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۰۲)

۱. بر پایه داستان سمره بن جندب است که در ذیل آن، جمله «لا ضرر و لا ضرار» دیده می شود. (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵،

ص ۲۸۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۰۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۴۷)

۲. باید دانست روایات دیگری نیز از ائمه اطهار نقل شده اند که هرچند در آن ها جمله فوق الذکر نیامده است ولی

روایت از نظر معنا و مدلول بر آن استوار است. (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۹۳)

۳. برخی تواتر این روایت را نپذیرفته اند (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۴۳۷)

۴. احکام لزومیه عبارت است از وجوب و حرمت و احکام ترخیصیه حکمی است که متضمن الزام و وجوب و حرمت

نباشد. (ر.ک: واعظ الحسینی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۳۳)

اما به گمان بسیاری از اصولیان چنین خبری وجود ندارد و تنها صرف فرض است: «ثم إني لم أجد فيما رأيت من أخبار الثقات ما يدل على حجية ما هو أعم من ذلك فلا بد من التبع والتأمل» (حكيم، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۳۳ و نیز ر.ک: خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱۱؛ ایروانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۷۷) بر فرض این که درباره حجیت خبر واحد چنین روایتی وجود داشته باشد منحصر به این بحث بوده و در سایر موارد چنین وضعیتی قابل تحقق نیست.

تواتر اجمالی ادعایی آخوند خراسانی درباره روایات مربوط به حجیت خبر واحد در نمودار زیر قابل تصویر است:

خبرهای متعدد درباره حجیت خبر واحد ← برداشت (اخص دلالة) قدر مشترک از این خبرها = حجیت خبری که واجد تمام خصوصیات باشد (خبر فقیه امامی عادل بدون واسطه) ← دلالت خبر فقیه امامی عادل بدون واسطه بر حجیت خبر ثقه مطلقاً (نتیجه تواتر اجمالی = حجیت خبر مطلقاً "خبر ثقه‌ی فاقد سایر خصوصیات")

ج) در بسیاری از مواردی که ادعای تواتر اجمالی شده است هر چند روایت‌های نسبتاً زیادی درباره آنها وجود دارد اما به دشواری به حدی می‌رسند که از کثرت آنها علم به صدور آنها حاصل شود بویژه در مواردی که داعی بر دروغ‌گویی وجود داشته است. طبق جستجو و استقراء صورت گرفته در مورد بیش از ۵۰ مطلب در احکام فقهی و قواعد اصولی تصریح به تواتر اجمالی شده است.

برخی از مواردی که درباره آنها ادعای تواتر اجمالی شده است عبارتند از: احادیث رؤیت هلال (ر.ک: خوئی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۶۵؛ فیاض، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۲۴؛ جزایری، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۱۱)؛ روایات «من بلغ» (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۳۳۰)؛ روایات مربوط به ولایت فقیه (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۰۴)؛ روایات بلوغ دختر در نه سال (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۸۰)؛ احادیث مشروعیت قرعه (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۳۰)؛ روایات جواز تقلید (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۹).

حتی اگر در همه این موارد از نظر فراوانی روایات، ایرادی وجود نداشته باشد مشخص نیست بر پایه کدام تعریف، ادعای تواتر اجمالی شده است. همانطور که پیش از این گفته شد همه تعریف‌های تواتر اجمالی دارای ایراد است بویژه اینکه اگر در بحث

حجیت خبر واحد بر پایه یک فرض (روایت دارای تمام خصوصیات "اخص دلالة"، دلالت بر حجیت خبر واحد به طور مطلق کند) می توان از تواتر اجمالی استفاده کرد، همانطور که در نمودار فوق نشان داده شد، هر چند این صرف فرض است و واقعیت خارجی ندارد، در سایر مواردی که ادعای تواتر اجمالی شده حتی قابل تصور هم نیست تا چه رسد به تحقق خارجی آن.

نتیجه گیری

از سه تعریف ارائه شده برای تواتر اجمالی، تعریف سوم (اختلاف در لفظ و معنا و هماهنگی در قدر مشترك) بهتر از دیگر تعریف هاست. بنا بر این تواتر عبارت است از: روایات زیادی که در لفظ و معنی با هم اختلاف دارند و دلالت آن‌ها هم از جهت وسعت و ضیق متفاوت است اما علم اجمالی داریم که برخی از این الفاظ از معصوم صادر شده است.

بر پایه این تعریف از تواتر اجمالی، خبرها در هیچ کدام از این دو قسم دلالت (تضمنی و التزامی) اشتراک ندارند هرچند در برخی لوازم دارای اشتراک هستند اما از آنجا که این لازم، جزو لوازم بعیده هستند به حد دلالت التزامی نمی رسد. آخوند خراسانی که خود مبتکر این اصطلاح است همین تعریف را قبول دارد با این قید که اگر روایتی که در دلالت از همه اخص است دلالت بر حجیت خبر واحد مطلقاً کند تبعاً می تواند دلیل بر حجیت خبر واحد قرار گیرد.

البته این تعریف هم همچون دو تعریف پیش از آن، دارای اشکال است. بنابر تعریف اول، تفاوت آن با تواتر معنوی روشن نیست. بنابر تعریف دوم، برخی از ایرادهای آن عبارتند از:

الف) علم به صدور یک روایت از معصوم جای تردید جدی دارد.

ب) عنوان تواتر بر آن ابهام دارد.

ج) علم اجمالی به صدور یک روایت که نه اصل آن مشخص است و نه محتوای آن تعیین شده و نه از میزان دلالت آن خبر داریم، چه اثری می تواند داشته باشد؟

برخی از اشکالات تعریف سوّم عبارتند از: الف) تفاوت ماهوی بین تواتر اجمالی با تواتر معنوی وجود ندارد. ب) نوعاً تردیدی در دلالت اخص وجود ندارد. قدر متیقن و قدر مشترک به دلیل دیگری مانند سیره عقلاء، حدیث صحیح محفوظ به قرائن و ... قابل اثبات است.

نتیجه آن که به صرف اثبات تواتر اجمالی نمی توان به آن اکتفا نمود و لذا باید به دنبال دلیل دیگری برای اثبات قدر متیقن بود و وجود روایتی که دارای همه خصوصیات و اثبات قدر متیقن باشد (برای نمونه روایت فقیه امامی تقه بدون واسطه که دلالت بر اعتبار خبر تقه به طور مطلق کند) صرف فرض است.

منابع

- **قرآن کریم.**
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۱۰)، **دررالفوائد فی الحاشیه علی الفرائد**، اول، تهران، موسسه الطبع و النشر التابعه لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.
- _____، (۱۴۰۹ق)، **کفایه الاصول**، اول، قم، موسسه آل البیت.
- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، (۱۳۸۸ش)، **بحرالفوائد فی شرح الفرائد**، اول، قم، ذوی القربی.
- آمدی، علی بن محمد، (۲۰۰۸م)، **الإحکام فی اصول الأحکام**، قاهره، مؤسسه الحلبي.
- ابن بابویه، أبی جعفر محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، **من لا یحضره الفقیه**، تصحیح و تعلیق: علی أكبر غفاری، دوّم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
- ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی، (۱۴۳۲ق)، **نزهة النظر فی توضیح نخبه الفكر فی مصطلح أهل الأثر**، تحقیق: نورالدین عتر، پاکستان، مکتبه البشری.
- ابن صلاح شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمن، (۱۴۰۶ق)، **علوم الحدیث**، تحقیق: نورالدین عتر، دمشق، دارالفکر.
- ابن فارس، أبی الحسن أحمد، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقانیس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الإسلامی.

- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (۱۴۰۸ق)، **غریب الحدیث**، تحقیق: عبدالله الجبوری، اول، قم، دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، قم، نشر ادب الحوزة.
- ابوزهو، محمد (۱۳۷۸ق)، **الحدیث و المحدثون او عنایة الامة الاسلامیه بالسنه النبویه**، اول، مصر، شرکه مساهمه مصریه.
- أنصاری، مرتضی بن محمدآمین (۱۴۱۴ق)، **رسائل فقهیه**، اول، قم، مؤسسه الکلام.
- _____، (۱۴۱۹ق)، **فرائد الأصول**، اول، قم، مجمع الفکر الإسلامی.
- ایروانی، علی (۱۳۷۰ش)، **نهایه النهایه فی شرح الکفایه**، اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم.
- ایروانی، محمدباقر (۲۰۰۷م)، **الحلقه الثالثه فی اسلوبها الثانی**، اول، تهران، قلم.
- بجنوردی، حسن (بی تا)، **منتهی الأصول**، دوّم، قم، کتابفروشی بصیرتی.
- بجنوردی، سیدمحمد بن حسن موسوی (۱۴۰۱ق)، **قواعد فقهیه**، سوّم، تهران، مؤسسه عروج.
- بحرانی، محمد صنفور علی (۱۴۲۶ق)، **المعجم الاصولی**، دوّم، منشورات نقش.
- بحرانی، یوسف (بی تا)، **الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره**، اول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- بخاری، ابي عبدالله محمد بن إسماعیل (۱۴۰۱ق)، **صحیح البخاری**، بیروت، دارالفکر.
- بروجردي، سید علی (۱۴۱۰ق)، **طرائف المقال فی معرفه طبقات الرجال**، تحقیق: مهدی رجائی، اول، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۲ش)، **دایره المعارف بزرگ اسلامی**، تهران، بنیاد دایره المعارف.
- تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۶ق)، **تنقیح مبانی العروه (کتاب الطهاره)**، اول، قم، دارالصدیقه الشهیده.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، **کشاف اصطلاحات الفنون**، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جلالی مازندرانی، محمود (۱۴۱۴ق)، **المحصل فی علم الأصول**، اول، قم، مؤسسه امام صادق.
- جمعی از محققان (۱۳۸۹ش)، **فرهنگ نامه اصول فقه**، اول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- جواهرى، محمدتقى (۱۴۲۸ق)، **غايه المأمول**، اول، قم، مجمع الفكر الإسلامى.
- جوهرى، اسماعيل بن حماد (۱۴۰۷ق)، **تاج اللغة و صحاح العربيه**، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، چهارم، بيروت، دارالعلم للملایین.
- حائرى اصفهانى، محمد حسين بن عبدالرحيم (۱۴۰۴ق)، **الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه**، اول، قم، دار إحياء العلوم الإسلاميه.
- حر عاملى، محمد بن حسن (بى تا)، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تصحيح: عبدالرحيم ربانى شيرازى، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
- حسینی فیروزآبادی، مرتضى (۱۴۰۰ق)، **عناية الأصول فى شرح كفاية الاصول**، چهارم، قم، كتاب فروشى فیروزآبادی.
- حكيم، سيد محسن (۱۳۷۲ش)، **حقائق الاصول**، قم، مکتبه بصيرتى.
- حلى، حسين (۱۴۳۲ق)، **اصول الفقه**، اول، قم، مکتبه الفقه و الاصول المختصه.
- خطيب بغدادى، أحمد بن على (۱۳۹۰ق)، **الكفايه فى علم الروايه**، سوم، حيدرآباد دکن، مطبعة دائرة المعارف العثمانيه.
- خمينى، روح الله (۱۴۱۵ق)، **أنوار الهداية فى التعليقه على الكفايه**، دوم، تهران، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
- _____، (۱۳۸۵ق)، **الرسائل، تعليقات**، مجتبى طهرانى، قم، اسماعيليان.
- _____، (۱۴۱۰ق)، **المكاسب المحرمه**، سوم، قم، موسسه اسماعيليان.
- خوئى، سيد أبو القاسم (۱۴۱۰ق)، **التنقيح فى شرح العروة الوثقى**، سوم، قم، دارالهادى.
- _____، (۱۳۶۴ش)، **المستند فى شرح العروة الوثقى**، مقرر: مرتضى بروجردى، قم، لطفى.
- _____، (۱۴۱۷ق)، **مصباح الاصول**، تقرير: محمد سرور واعظ الحسينى، پنجم، قم، مکتبه الداورى.
- ذهنى تهرانى، سيد محمد جواد (۱۳۷۱ش)، **المباحث الاصوليه**، اول، قم.
- راغب اصفهانى، أبى القاسم حسين بن محمد (۱۴۰۴ق)، **مفردات غريب القرآن**، دوم، دفتر نشر الكتاب.
- رحمانى، محمد (۱۳۷۶ق)، **بحثهاى مقارن در علم الحديث (خبر متواتر)**، فصلنامه علوم حديث، دانشكده قرآن و حديث، شماره ۵.

- روحانی، محمد (۱۴۱۳ق)، **منتقى الاصول**، اول، قم، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
- روحانی، محمدصادق (۱۴۱۲ق)، **زبدۀ الاصول**، اول، قم، مدرسه الامام الصادق.
- زهير، محمد ابوالنور (بی تا)، **اصول الفقه**، المكتبة الأزهرية للتراث.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق)، **اصول الحدیث و أحكامه فی علم الدراية**، قم، مؤسسه الإمام الصادق.
- _____، (۱۴۱۸ق)، **البلوغ حقیقته، علاماته و أحكامه**، قم، مؤسسه الامام الصادق.
- _____، (۱۳۸۲ش)، **تهذیب الاصول**، اول، قم، دارالفکر.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، **رسائل المرتضى**، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مطبعة الخيام.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق)، **الرعاية فی علم الدراية**، تحقیق: عبدالحسین محمدعلی بقال، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامة.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۹۰ق)، **الوجیزة فی علم الدراية**، اول، قم، نشر بصیرتی.
- شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن (۱۳۶۵ش)، **تهذیب الأحكام**، تحقیق و تعلیق: سید حسن موسوی خراسان، چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- _____، (۱۴۱۱ق)، **الغیبه**، اول، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، **أوائل المقالات**، قم، المؤتمر العالمی لالیفیه الشیخ المفید.
- صبحی صالح (۱۳۹۱ق)، **علوم الحدیث و مصطلحه عرض و دراسه**، بیروت، دارالعلم للملایین.
- صدر، محمدباقر (۱۴۱۸ق)، **دروس فی علم الاصول**، پنجم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- صدر، سید حسن (بی تا)، **نهاية الدراية فی شرح الرسالة الموسومة بالوجیزه للبهائي**، تحقیق: ماجد غرباوی، قم، نشر المشعر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا)، **حاشیه کفایه الاصول**، اول، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طریحی فخرالدین (۱۴۰۸ق)، **مجمع البحرين**، تحقیق: سید احمد حسینی، دوم، مکتب النشر الثقافه الإسلامیة.

- طوسى، نصيرالدين (١٣٦٧ش)، **أساس الإقتباس**، تصحيح: محمد تقى مدرس رضوى، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- عاملى، حسن بن زين الدين (بى تا)، **معالم الدين و ملاذ المجتهدين**، نهم، قم، مؤسسه النشر الإسلامى.
- عتر، نورالدين (١٤١٨ق)، **منهج النقد فى علوم الحديث**، بيروت، دارالفكر.
- عجاج خطيب، محمد (١٤٠٩ق)، **أصول الحديث علومه و مصطلحه**، بيروت، دارالفكر.
- _____ (١٤٠٨ق)، **السنه قبل التدوين**، دوّم، قاهره، مكتبه وهبه.
- عراقى، ضياء الدين (١٣٦٢ش)، **نهاية الأفكار**، قم، مؤسسه النشر الإسلامى.
- علامه حلى، حسن بن يوسف (١٣٧١ش)، **الجواهر النضيد فى شرح منطق التجريد**، مصحح: محسن بيدارفر، پنجم، قم، انتشارات بيدار.
- فاضل لنكرانى، محمد (١٣٨٥ش)، **إيضاح الكفايه**، پنجم، قم، نوح.
- فضلى، عبدالهادى (بى تا)، **اصول الحديث**، بيروت، مؤسسه ام القرى للتحقيق و النشر.
- فياض، محمد اسحاق (١٤١٩ق)، **منهاج الصالحين**، اول، قم، مكتب سماحه آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد اسحاق الفياض.
- فوزى عبدالمطلب، رفعت (١٤٠٠ق)، **توثيق السنه**، اول، مصر، مكتبه الخاتجى.
- قاسمى، جمال الدين محمد بن محمد (١٤٠٧ق)، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، بيروت، دارالكتب النفائس.
- كلينى، محمد بن يعقوب (١٣٦٧ش)، **الكافى**، تصحيح و تعليق: على أكبر غفارى، تهران، سوّم، دارالكتب الإسلاميه.
- كورانى، على (١٤١١ق)، **معجم أحاديث الإمام المهدي**، قم، اول، مؤسسه المعارف الإسلاميه.
- مامقانى، عبدالله (١٣٨٥ش)، **مقياس الهدايه فى علم الدرايه**، قم، انتشارات دليل ما.
- مجلسى، محمد باقر (١٤٠٣ق)، **بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار**، دوّم، بيروت، مؤسسه الوفاء (دار إحياء التراث العربى).
- محقق حلى، جعفر بن حسن (١٤٠٣ق)، **معارج الاصول**، تحقيق: محمد حسين رضوى، اول، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- محقق داماد، سيد مصطفى (١٤٠٦ق)، **قواعد فقه**، دوازدهم، تهران، مركز نشر علوم اسلامى.

- مدیر شانه‌چی، کاظم (۱۳۸۴ش)، **درایه الحدیث**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰ش)، **اصول الفقه**، چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۲۸ق)، **المنطق**، پنجم، قم، موسسه النشر الإسلامی،.
- مکارم شیرازی، ناصر (بی تا)، **دائرة المعارف فقه مقارن**، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب،.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق)، **نهایة الاصول**، اول، قم، انتشارات القدس،.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸ق)، **المنطق**، سوّم، نجف، مطبعه النعمان،
- مهدوی‌راد، محمد علی (بی تا)، «مدخل پژوهشهای حدیثی»، **دانشنامه جهان اسلام**، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- نائینی، محمّد حسین (۱۳۵۲ش)، **أجودالتقریرات**، اول، قم، مطبعه العرفان،.
- نجفی، محمّد حسن بن باقر (بی تا)، **جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام**، تصحیح: عبّاس قوچانی، تهران، دارالکتب الإسلامیة،.
- واعظ الحسینی، محمّد سرور (۱۴۱۷ق)، **مصباح الاصول**، پنجم، قم، مکتبه الداوری،.
- هاشمی شاهرودی، علی (۱۴۱۹ق)، **دراسات فی علم الاصول**، اول، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت،.
- هاشمی شاهرودی، محمود (بی تا)، **اضواء و آراء: تعلیقات علی کتابنا «بحوث فی علم الاصول»**، قم، موسسه دایره المعارف الفقه الإسلامی،.
- _____ (۱۴۱۷ق)، **بحوث فی علم الاصول**، سوّم، قم، موسسه دایره المعارف الفقه الإسلامی،.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۵

DOI: 10.22051/tqh.2017.13126.1441

ارزیابی نظریه روان کاوی فروید از منظر معارف وحیانی به ویژه نهج البلاغه

حسن رضایی هفتادری^۱

صفر نصیریان^۲

دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۷

پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۱۱

چکیده

نظریه روان کاوی فروید، یکی از نظریات مهم در قرن نوزدهم بوده که تأثیر شگرفی در تربیت داشته است. این نظریه از منظر روش، بر روش تجربه گرایی در غرب تکیه دارد و از منظر ماهوی، با مکتب مادی گرای اومانیزم هم‌سان است. نظریه پیش گفته دو رکن اساسی دارد؛ یکی ساخت‌های سه‌گانه روانی و دیگری حالات سه‌گانه روانی. به باور فروید، روان انسان از ساخت‌های سه‌گانه نهاد، خود و فراخود تشکیل شده است که هر سه ساخت از نوع ذهنی هستند. از میان ساخت‌های سه‌گانه، نهاد برترین و بنیادی‌ترین ساخت است و

hrezaii@ut.ac.ir

s.nasirian@ut.ac.ir

^۱ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

^۲ دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران

منبع انرژی‌های غریزی جنسی به شمار می‌آید. وی همچنین سه حالت به نام‌های خودآگاه، نیمه‌خودآگاه و ناخودآگاه برای روان در نظر گرفته که از میان آن‌ها، ناخودآگاه عامل اساسی در تربیت است. نظریه فروید در تبیین ماهیت و ارکان روان انسان، از منظر آیات قرآن، روایات و به ویژه معارف نهج‌البلاغه، مخدوش است: نخست، روش تجربه‌گرایی انحصارگرا، روشی درست در شناخت انسان نیست. دوم، اومانیزم مکتبی انحرافی در شناخت انسان است که به ابعاد مترقی انسان توجهی ندارد. سوم، روان انسان دارای ساخت‌های سه‌گانه ذهنی نیست و صرفاً یک ساخت ذهنی دارد و بقیه ساخت‌های روان، از نوع غیرذهنی هستند و چهارم، برخلاف نظر فروید، ضمیر ناخودآگاه بیش‌ترین تأثیر را در رفتارهای انسان ندارد.

واژه‌های کلیدی: فروید، نظریه روان‌کاوی، ساخت‌های روانی، ضمیر ناخودآگاه، معارف و حیانی، نهج‌البلاغه.

۱. بیان مسئله

اندیشه‌وران غربی در دوران مدرنیته یا تجدد (قرن‌های ۱۷-۱۹م)، به تدریج از روش‌های فلسفی در تحقیقات انسان‌شناختی، به سمت استفاده از روش‌های تجربه‌گرایی روی آوردند. روان‌شناسی هم از این تحول دور نبود. نظریه تکامل، یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری روان‌شناسی تجربی، بود. با آشکار شدن نظریه تکامل داروین، و به پیروی از روش تحقیق در علوم طبیعی، روان‌شناسی، تحول اساسی به خود گرفت. زیگموند فروید (۱۹۳۹م) مهم‌ترین متفکر روان‌شناس و روان‌کاو در قرن نوزدهم، از طرفداران نظریه تکامل به شمار می‌آید. (کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵-۱۶۷)

آثار فروید غالباً در زمینه روان‌کاوی و روش‌های درمان بیماران روانی است و هر یک از این آثار، از زاویه‌ای، به تبیین نظریه روان‌کاوی او پرداخته‌اند. برخی آثار او عبارتند

از: رئوس نظریه روان کاوی، ضمیر ناخود آگاه، مطالعاتی درباره هیستری، تعبیر رؤیا، سه مقاله درباره نظریه جنسی، آسیب شناسی روانی زندگی روزانه، خود و نهاد و فراسوی اصل لذت (باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۰۹-۱۶۰؛ کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵-۱۶۷ و ۱۸۰-۲۰۳).

با نگاهی به سیر آرای انسان شناسی در غرب، به این نتیجه می توان دست یافت که نظریه روان کاوی فروید، در افکار روان شناسان غربی در دوره های بعدی تأثیری شگفت داشته است. البته این تاثیر صرفاً به حوزه روان شناسی محدود نشده و حوزه دین و اخلاق را در بر گرفته است؛ به طوری که فرهنگ عمومی غرب در دو حوزه اخیر تا حدود زیادی از نظریه پیش گفته ناشی می گردد.

مقالاتی در نقد نظریه روان کاوی نگاشته شده که مهم ترین آنها «بررسی و نقد رویکرد فروید به دین» و «بررسی و نقد نظریه منشأ دین از دیدگاه فروید» هستند. (نارویی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳-۱۷۴؛ طاهری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷-۱۵۶)

مقالات یاد شده از منظر پیامدهای دینی، به نقد نظریه روان کاوی پرداخته اند. اما اصل این نظریه فارغ از پیامدهای دینی آن، از جهت مبانی نیز دچار آسیب های جدی است. مقاله حاضر، نظریه روان کاوی را از زاویه ماهیت و ارکان آن ارزیابی می کند. ضمن آن که این مقاله در ارزیابی خود، بر آموزه های *نهج البلاغه* تأکید دارد. به همین منظور در مقاله پیش رو، تلاش شده با روش توصیفی-تحلیلی، به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

۱. نظریه روان کاوی، چه ماهیتی دارد؟
۲. این نظریه بر چه ارکانی استوار است؟
۳. آیات قرآن و روایات به ویژه *نهج البلاغه* در تقابل با نظریه روان کاوی چه می گویند؟

۲. زمینه پیدایش نظریه روان کاوی فروید

با توجه به اهمیت نظریه روان کاوی فروید و تأثیر گذاری آن بر فرهنگ غرب، ابتدا لازم است که زمینه پیدایش آن بررسی گردد؛ به ویژه این که آشنایی با این زمینه، از منظر روش شناختی مهم است و در نقد آن ما را کمک خواهد کرد.

با آشکار شدن نظریه تکامل داروین، و به پیروی از روش تحقیق در علوم طبیعی، روان‌شناسانی چون ویلهلم وونت آلمانی (۱۹۱۷م)، در پژوهش‌های روان‌شناسی، به روش آزمایشگاهی و تجزیه و تحلیل علمی روی آوردند. روش وونت در روان‌شناسی را روان‌شناسان قرن نوزدهم هم‌چون فروید، ادامه دادند. فروید ابتدا به عنوان یک پزشک قرن نوزدهم، به‌سان دیگر هم‌کارانش، کارهای آزمایشگاهی انجام می‌داد. وی از همان ابتدا به عنوان یک فیزیولوژیست مغز و اعصاب، به مسأله روان‌شناسی می‌نگریست و انگیزش‌های روانی را مبتنی بر فیزیولوژی^۱ بدنی می‌دانست. (کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵-۱۶۷)

این رویکرد فروید در مطالعه روان انسان، موجب گردید تا روان‌شناسی علمی، در برابر روان‌شناسی فلسفی یا علم‌النفس، رونق یابد و روش تجربی، به عنوان تنهاترین روش در مطالعات روان‌شناسی رسمیت یابد. علم‌النفس فلسفی که در گذشته مطرح بود، همواره صبغه دینی داشت، ولی فروید، در نظریه روان‌کاوی خود، دین و سایر مقولات فرهنگی را غیر مرتبط با روان انسان، بلکه موجب بیماری‌های روانی معرفی کرد. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۴-۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۳-۱۵۲)

۳. ماهیت فیزیکی نظریه روان‌کاوی

فروید معتقد بود که بررسی‌های دانشمندان فیزیولوژی در سطح خودآگاهی ذهن، برای درمان امراض عصبی و عقده‌های روانی کافی نیستند. بنابراین علل بیماری‌های روانی را باید در ورای آنچه مطالعات تجربی تا به حال بدان دست یافته، جست. از دیدگاه او، روان انسان برخوردار از ضمیر ناخودآگاه است. ضمیر ناخودآگاه، محل تجمع امیال جنسی اشباع‌نشده است که این تجمع پیوسته روان انسان را پریشان می‌کند.

^۱ - فیزیولوژی دانش بررسی نحوه کارکرد اندام‌های مختلف بدن است. فیزیولوژی از شاخه‌های زیست‌شناسی بوده که به زیرشاخه‌های فیزیولوژی جانوری، فیزیولوژی گیاهی، فیزیولوژی سلولی و فیزیولوژی پزشکی (انسانی)، نوروفیزیولوژی، فیزیولوژی ورزشی و... تقسیم می‌شود. هم‌چنین فیزیولوژی، یکی از دانش‌های پایه‌ای در پزشکی است که ارتباط نزدیکی با دانش کالبدشناسی دارد. در فیزیولوژی، به بررسی کارکرد اندام‌های مختلف بدن مانند عملکرد قلب، مخچه، کلیه و غیره پرداخته می‌شود.

از دیدگاه او، روان‌کاوی یا همان روان‌تحلیلی هم راهی برای بازگرداندن امیال اشباع‌نشده به روان خودآگاه انسان و به نوعی ارضای آن‌هاست. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۴-۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۱۱-۱۶؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۰۶-۱۱۰؛ آیسنک، ۱۳۷۹، ص ۴-۵؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۴۸؛ کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷) به‌رغم آن‌که فروید قائل به ضمیر ناخودآگاه است، ولی باید توجه داشت که ناخودآگاهی در نظر او گسسته از فیزیک بدن نیست. آقای استونسن دیدگاه فیزیکالیستی فروید درباره روان انسان را، در کتاب هفت نظریه در باب طبیعت انسان، این‌گونه بیان می‌کند: «برخی فروید را دارای اندیشه‌ای دوگانه‌انگار و قائل به ساحت روح معرفی می‌کنند؛ ولی اگر کسی باوری این‌چنین درباره فروید داشته باشد، دچار اشتباه شده است.» وی در برابر این سؤال که آیا ناخودآگاهی در آرای فروید، دلیلی بر تمایز جسم از روح است، جواب منفی می‌دهد و بیان می‌کند که قبول این سخن، مستلزم قبول آن است که خودآگاهی هم - که فیلسوفان علوم تجربی از آن به امری فیزیکی تعبیر می‌کنند - موجب تمایز روح از جسم باشد. به همین دلیل فروید که می‌بیند ناخودآگاهی را نمی‌توان با علوم رایج فیزیولوژی حل کرد، فهم ملموس این مسأله را منوط به کشفیات آینده بشر از سلسله اعصاب انسان می‌داند. (باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱-۱۱۲)

هم‌چنین اصالت دادن فروید به غرائز جنسی در تبیین ساخت‌های روانی، که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت، یکی دیگر از دلایل این فیزیکالیستی بودن نظریه اوست (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۱-۳۳)؛ بنابراین، وی از طرفداران انسان‌شناسی فیزیکالیسمی است و از تقلیل‌گرایان به شمار می‌آید.^۱

در این بخش از دو جهت بر فروید نقد وارد می‌شود:

^۱ - تقلیل‌گرایان، براساس نظریه تکامل و طبق سنت مبارزه با متافیزیک، انسان را حیوانی مادی می‌انگارند که به جز اهداف مادی به چیزی نمی‌اندیشد و از هیچ علتی به جز علل طبیعی تأثیر نمی‌پذیرد. آن‌ها استعداد‌های عالی انسان را انکار می‌کنند؛ زیرا فرض را بر این گذاشته‌اند که در صورت اقرار بر استعداد‌های مترقی انسان، مجبور به پذیرش وجود عنصری متافیزیکی و روحانی در انسان خواهند بود که توسط آن با خالق هستی ارتباط می‌یابد. (مورفی، ۱۳۹۱، ص ۸۰ و ۱۰۵)

۳-۱. مبتنی بر تجربه بودن

روش فروید در تبیین روان انسان بر پایه تجربه استوار گشته که روشی نامطمئن در تبیین موجود پیچیده‌ای مانند انسان است.

اولین نکته از این جهت آن است که به رغم پیشرفت‌هایی که از طریق رشد روش‌های تجربی و مطالعه امور فیزیکی عالم هستی، برای بشر به دست آمده‌بود، این روش به طور مستقیم در اثبات یا نفی امور فرافیزیکی کارآیی نداشت. البته این مطلب منافی آن نیست که علوم تجربی گاه در تایید امور فرافیزیکی نقش ایفاء می‌کنند. بنابراین به‌رغم آن که روش تجربی، می‌توانست انسان را حتی بهتر از قبل با معنویت امور فرافیزیکی مرتبط کند، بسیاری از متفکران غربی از جمله فروید، در دوره مدرنیته اعتقادی به این ارتباط نداشتند؛ چنان‌که فروید، علوم تجربی را نافی امور فرافیزیکی مانند دین و فرهنگ معرفی کرد.

علت اصلی این امر آن بود که روش تجربی در غرب، از همان اول با نیت تأمین زندگی بهتر و آسوده‌تر و با اهداف مادی‌گرایانه شکل گرفته بود؛ به طوری که با اتخاذ رویکرد تجربه‌گرایی افراطی و انحصارگرا، به ضدیت با رویکرد عقل‌گرایی و به تبع آن مسائل الهیاتی پرداخت. با فراگیر شدن این روش در پژوهش‌های غربی، و در اختیار قرار گرفتن محصولات آن در جوامع غربی، روحیه رفاه‌طلبی و دین‌گریزی بیش از پیش در میان آن‌ها رونق گرفت تا این‌که جوامع غربی روز به روز، در مرحله عمل به سمت امور مادی سوق پیدا کرد.

اما نکته دوم آن است که با توجه به ادعای فروید مبنی بر فیزیکال بودن ضمیر انسان، چگونه امکان دارد علوم تجربی، با تمام پیشرفت‌هایی که در عرصه‌های فیزیکی به دست آورده‌است و بعد از فروید هم، به فاصله زمانی یک سده، بر این پیشرفت‌ها به طور چشم‌گیری افزوده شده است، تا به حال نتوانسته مسأله فیزیکال بودن روان انسان را به اثبات رساند؟!

نکته سوم اشتباه روش‌شناسانه او در ورودش به عرصه نظریه‌پردازی‌های فلسفی درباره روان انسان است. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۴-۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۳-۱۵۲) آیسنک

روان‌شناس مشهور معاصر غربی، بر این باور است که در زمان فروید هنوز اطلاعات تجربی در زمینه فیزیولوژی مغز و اعصاب اندک بود و به شکل امروزی رشد نیافته بود، از این رو فروید، برای تبیین نظریه‌اش از تحلیل فلسفی استفاده کرد. او علی‌القاعده بایستی به سبک روش‌های تجربی، منتظر می‌بود تا علم در زمینه مغز و اعصاب، به پیشرفت‌های چشم‌گیری برسد که این کار را نکرد (آیسنک، ۱۳۷۹، ص ۴-۵).

بدین ترتیب است که می‌بینیم فروید، توانایی‌هایی را به ناخودآگاه روان انسان نسبت داده است که تحقیقات بعد از او هرگز نتوانستند به طور مشخص این توانایی‌ها را بیابند؛ چنان‌که پیروان خود فروید هم دست‌کم در تعیین قلمرو این توانایی انسان، با یک‌دیگر بحث و جدل دارند. (همان، ص ۱۲-۱۴)

نکته چهارم هم آن است که فراگیر شدن نظریه روان‌کاوی فروید قبل از آن‌که مرهون تلاش علمی او باشد، بیشتر، به دلیل موفقیت‌هایی بود که در عرصه درمان بیماران، به دست آمد؛ به طوری که آن را به نظریه‌ای بی‌رقیب در عرصه روان‌شناختی درآورد و کسی جرأت مخالفت با آن را نداشت! با این حال، نظریه روان‌کاوی فروید به‌سان همه نظریات در روان‌شناسی، نیازمند آزمون و خطاست؛ زیرا در همه ابعاد این نظریه مانند انگیزش، شخصیت، رشد و حافظه، امکان ورود روان‌شناسی تجربی (آکادمیک) وجود دارد؛ مثلاً از دیدگاه وی، تنها عامل بیماری‌های روانی، برآورده نشدن امیال جنسی انسان است؛ درحالی‌که امروزه این بیماری‌ها، به عوامل دیگری هم چون ژنتیک پیوند می‌خورد. (همان، ص ۱۳-۱۵)

۲-۳. مبتنی بر جسم بودن انسان

تبیین فروید از ماهیت روان انسان فیزیکی‌گرا بوده و با اندیشه‌های الهیاتی در تعارض است. از این جهت نکات زیر درخور توجه است:

ماهیت نظریه روان‌کاوی فروید و نظریات بسترساز آن اومانستی (انسان‌گرایانه) است. می‌دانیم که مکتب فکری اومانیسیم همواره در نقطه مقابل مکتب دینی بوده است؛ به طوری که اومانست‌ها، در طول حیات ششصد ساله خود، در تقابل با اندیشه دینی، افکارشان را در

قلب مکتب‌های گوناگونی هم‌چون ادبی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، آگریستانسیال، طبیعت‌گرا، و ... نشر داده‌اند که همه این مکاتب، بینشی تقلیل‌گرا درباره انسان دارند.

پیکو دلا میراندولا، اومانیزم مسیحی، مکتب اومانیزم را در قرن پانزدهم میلادی پایه‌گذاری کرد. وی، برای انسان قدرتی والا تصویر کرد و او را از جرگه مخلوق بودن خارج نمود. کتاب نتیجه‌گیری فلسفی، کابالیست و الهیات، نوشته او، حاوی عقاید حلول‌گری اوست که پاپ آن را کتابی منحرف و بدعت‌گذارانه معرفی کرد.

این مکتب فکری، از ابتدا بر ویژگی‌هایی هم‌چون: اعتماد به نفس، تکیه بر توانایی‌های جسمانی و عقلانی نامحدود انسان به هدف تأمین سعادت دنیوی، در قالب لذت بردن بیش‌تر از زندگی، هم‌چنین احساس نیاز روزافزون به آزادی و تلاش برای تحقق شخصیت فردی و اجتماعی تأکید داشته و توانسته تا به امروز در قالب نظریه‌ها و حتی خرده‌مکتب‌ها، به حیات خود ادامه دهد. (شهبازی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷؛ یحیی، ۱۳۸۹، ص ۷۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸؛ ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۴؛ آرمسترانگ، ۱۳۸۲، ص ۳۱۰)

اما در نقد دیدگاه تقلیل‌گرایانه فروید و تمام اومانیزم‌ها نسبت به انسان، توجه به این نکته حائز اهمیت است که از منظر قرآن انسان دارای فطرت مخصوصی است که مخلوقات دیگر از آن برخوردار نیستند. خداوند از زبان حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «پروردگار ما کسی است که به هر چیز آفرینش ویژه‌اش را داد؛ سپس هدایت فرمود» (طه: ۵۰). بی‌شک یکی از ابعاد هدایت، بلکه مهم‌ترین آن، هدایت معنوی است که طبق آیه پیش‌گفته، همه مخلوقات به اندازه ظرفیت وجودی‌شان از آن برخوردارند و انسان از این نظر در جایگاهی ویژه قرار دارد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۱۵۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷)

هم‌چنین مفسران کلمه فطرت را که در آیه ۳۰ سوره روم به کار رفته، به مطلق امور پیشینی، اعم از ادراکات و گرایش‌های فطری و هم‌چنین ویژگی‌های بالفعل و یا بالقوه‌ای که نوع خلقت انسان آن را اقتضاء کرده تفسیر کرده‌اند. (روم: ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶،

ص ۱۷۸؛ همو، بی تا، ج ۵، ص ۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴؛ رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۴۵)

بنابراین از دیدگاه قرآن، انسان از منظر استعدادهای خود، نسبت به مخلوقاتی مانند حیوان برتری دارد و این برتری از منشأ فطری برخوردار است. بدین ترتیب ساخت‌های روانی فروید که صرفاً بر بعد غریزی مادی تأکید می‌کند، از دیدگاه قرآن مخدوش است. از همین رو، بسیاری از اندیشه‌وران معاصر نظیر آیت‌الله جوادی آملی، بر نظریه روان‌کاوی فروید از جهت اصالت دادن به غرایز مادی نقد وارد کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۰؛ صفایی حایری، بی تا، ص ۱۱ و ۳۵)

آیت‌الله جوادی آملی با اشاره به نظریه روان‌کاوی فروید چنین یادآور می‌شود:

در اصل وجود غرایز گوناگون و کشش‌ها و گرایش‌های متنوع در وجود انسان، و نیز موانع گوناگونی که گاه محدودکننده است و گاهی سرکوب‌گر، جای تردید و انکار نیست؛ اما این امور، تنها بخشی از حقیقت انسان را شکل می‌دهند. بخش دیگری از حقیقت والای انسان، عقل و فطرت الهی است که اگر نقش خویش را به دست آورد و آن را ایفا کند، همه غریزه‌ها و نیازهای مادی را به خوبی تعدیل می‌کند؛ بی آن‌که بخشی از آن‌ها تعطیل شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۰)

بنابراین انسان باشعور که بالوجدان استعدادهای متفاوتی در خود می‌یابد، نمی‌تواند صرفاً به بعد حیوانی خود توجه کند و از دیگر استعدادهای خویش غفلت نماید؛ بلکه به همان اندازه که دارای ابعاد گوناگونی است، به همان اندازه هم استعداد دارد. از ترکیب استعدادهای مختلف انسان، بی‌نهایت استعداد جلوه می‌کند که به طور طبیعی این استعدادهای مستلزم جنبش و حرکت در مسیر ابدی خواهند بود. (صفایی حایری، بی تا، ص ۱۱ و ۳۵)

اما از منظر معارف نهج‌البلاغه نیز، هر یک از موجودات دارای غرایز و فطریاتی مخصوص به خود هستند که آن‌ها را متمایز از یک‌دیگر می‌کند. در این میان انسان، تنهاترین موجودی است که در مرحله خلقت نخستین، تکریم گردید. از منظر معارف نهج‌البلاغه، برخی از ساخت‌های فطری انسان از همان ابتدای خلقتش، متمایز از ساخت‌های

دیگر مخلوقات الهی بوده و از خصیلت‌های حیوانی میراست. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱ و ۱۹۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۹-۱۱۶؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۱-۴۹، ج ۵، ص ۴۰۱، ج ۶، ص ۳۹۹، ج ۷، ص ۱۰۳-۱۰۴، ج ۱۲، ص ۳۳۵ و ج ۱۳، ص ۱۷۵ و ۱۹۵؛ ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷۶؛ طالقانی، ۱۳۷۴، ص ۹۹؛ مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۴۲؛ نواب لاهیجانی، بی‌تا، ص ۱۴؛ قزوینی حائری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۸؛ شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶ و ۱۵۹؛ نقوی قائنی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۲؛ تمیمی آمدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۹)

نکته دیگری که آیات قرآن و به‌ویژه آموزه‌های نهج‌البلاغه بر آن تاکید دارند، آن است که انسان، برخلاف باور فروید و منکران ساحت روحانی، انسان دارای دو بعد آفرینشی جسم و روح است. قرآن بیان مراحل آفرینش انسان را از بدن او آغاز کرده و با روح خاتمه داده است. (مومنون / ۱۲-۱۴) از این رو شناخت دقیق انسان، وابسته به شناخت هر دو ساحت اوست. انسان از عناصر جسمانی هم‌چون خاک و آب شکل می‌گیرد و آنگاه روح در او دمیده می‌شود. (خسرو پناه، ۱۳۹۲، ص ۵۴)

دو گانه بودن ابعاد انسان، در نهج‌البلاغه هم مورد تاکید واقع شده است. حضرت علی علیه‌السلام، در خطبه یک نهج‌البلاغه، بعد از آنکه از خلقت آسمانها سخن گفته، به تفصیل به تبیین این ویژگی ترکیبی در انسان می‌پردازد و در عبارتی صریح از وجود ساحتی به نام روح در کنار ساحت جسمانی انسان خبر می‌دهد و می‌فرماید:

«خداوند، خاکی از قسمت‌های گوناگون زمین، از قسمت‌های سخت و نرم، شور و شیرین، گرد آورد، ... آن را خشکانید تا محکم شد. خشکاندن را ادامه داد تا سخت شد و در زمانی معین، اندام انسانی کامل گردید. آنگاه از روحی که آفرید در آن دمید تا به صورت انسانی زنده در آمد». (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ص ۴۳-۴۴؛ مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۹۷؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۳)

در خطبه پیش‌گفته عطف خلقت روحانی انسان به خلقت جسمانی او، از استقلال جنبه روح از جسم حکایت می‌کند؛ چرا که این عطف با حرف «ثم» صورت گرفته و این حرف بیان‌گر مفهوم تراخی است. البته این دو بعد با یک‌دیگر هم‌کاری لازم را دارند و

آثار جدید و فوق‌العاده‌ای را بروز می‌دهند که غالباً از نوع غیرفیزیکی است. امام علی(ع) در خطبه یک نهج‌البلاغه در این باره می‌فرماید:

... خداوند از روحی که آفرید، در آن دمید تا به صورت انسانی زنده در آمد؛ دارای نیروی اندیشه که وی را به تلاش اندازد و برخوردار از افکاری که در دیگر موجودات، تصرف نماید. به انسان اعضا و جوارحی بخشید که در خدمت او باشند، و ابزاری عطا فرمود که آن‌ها را در زندگی به کار گیرد؛ قدرت تشخیص به او داد تا حق و باطل را بشناسد و حواس چشایی، بویایی، وسیله تشخیص رنگ‌ها و اجناس مختلف در اختیار او قرار داد؛ انسان را مخلوطی از رنگ‌های گوناگون، چیزهای همانند و سازگار، نیروهای متضاد و مزاج‌های گوناگون: گرمی، سردی، تری و خشکی قرار داد. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱)

باید توجه داشت که از منظر امام علی(ع)، همه این استعدادها در اصل، به منبعی غیرفیزیکی به نام روح مستند هستند؛ چنان‌که نکته اخیر، با توجه به فای تفریح در عبارت «...ثم نفخ فیہ من روحه فمثلت انسانا...» که ترجمه عبارت کامل آن گذشت، به طور واضح قابل برداشت است. (همان)

۴. ارکان نظریه روان‌کاوی

چنان‌که بیان شد، به اعتقاد فروید، امراض عصبی و عقده‌های روانی به ناخودآگاه یا شعور مخفی در روان انسان بازگشت می‌کنند. اما وی برای تبیین درستی این عقیده، حالات روانی انسان را با توجه به میزان آگاهی و ناآگاهی فرد، به سه دسته خودآگاهی، نیمه‌خودآگاهی و ناخودآگاهی تقسیم می‌کند و بیان می‌دارد که ناخودآگاه روان نسبت به خودآگاهی و نیمه‌خودآگاهی عرصه وسیع‌تری را شامل می‌گردد. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۴-۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۰۶-۱۱۰؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۴۸؛ کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷)

تا این‌جا یک رکن مهم نظریه روان‌کاوی تأمین می‌شد که شامل وجود سه حالت خودآگاهی، نیمه‌خودآگاهی و ناخودآگاهی در روان انسان است؛ اما هنوز یک سؤال

اساسی‌تر برای او وجود داشت و آن این که اساساً منشأ این سه حالت روانی از کجاست؟ بدین منظور فروید، به تقسیم‌بندی روان انسان و نظام‌بندی آن نه از جهت حالات، بلکه از جهت ساختاری پرداخت. وی نظام بنیادین روان را متشکل از سه ساخت نهاد، خود و فراخود می‌دانست.

«نهاد» از دیدگاه فروید، نسبت به دو ساخت دیگر بنیادی‌تر است. «خود» به عنوان دومین ساخت ذهن، از «نهاد» شکل می‌گیرد و «فراخود» با واسطه از خود ناشی می‌شود. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۱-۳۳؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲-۱۱۳)

بدین ترتیب ارکان نظریه روان‌کاوی وی، بر دو محور وجود نظام سه‌ساختی روانی و حالات سه‌گانه روانی استوار است. اگرچه فروید به طور کامل، ارتباط روشنی بین این دو رکن، در ظاهر برقرار نکرده، با توجه به سایر مطالب او، می‌توان پی برد که بین این دو رکن ارتباط وجود دارد. اما کدام رکن در نظریه فروید دارای ارزش بالاتری است؟ آیت‌الله مکارم شیرازی درباره جایگاه رکن اول در نظریه روان‌کاوی فروید، اظهار می‌دارد: «امروزه کم‌تر کسی را می‌توان یافت که فرضیه جنسی فروید و دخالت آن در تمام مسائل روانی اجتماعی انسان را بپذیرد. امری که حتی شاگردان فروید تسلیم آن نشده‌اند. اساساً فراگیر شدن نظریه روان‌کاوی فروید تا حدود زیادی مدیون ضمیر ناخودآگاه اوست تا غرایز جنسی». (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۴-۲۳۹)

البته باید توجه داشت که ساخت‌های روانی به دلیل بنیادی بودن لازم است که قبل از حالات روانی مورد بررسی قرار گیرد. در ادامه به ارزیابی این دو رکن و ارتباط آن دو با یک‌دیگر پرداخته می‌شود.

۴-۱. ساخت‌های روانی

از منظر فروید، نظام روانی از سه ساخت بنیادین برخوردار است که هر سه از سنخ ذهنی هستند. نهاد از دیدگاه او، از بدو تولد در انسان حضور دارد و منبع تمام غرایز و انرژی‌های روانی به شمار می‌آید. این ساخت مظهر اصل لذت است و در شکل بسیار ابتدایی خود، ساختاری خودخواه، لذت‌جو، بدوی، غیراخلاقی، سمج و عجول دارد.

(فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۱-۳۳؛ لاندین، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ شفیع آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۳-۳۴؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۶۱)

«خود»، دومین ساخت بنیادین روان است که به تدریج از نهاد سرچشمه می‌گیرد و رشد می‌کند. به عقیده فروید خود، به وجود آمده تا سائق‌های غریزی برآمده از نهاد بتوانند به شکل قابل قبول‌تری در دنیای واقعی بیان گردند و راه خود را برای ارضای بدون تنش در دنیای خارج پیدا کنند. خود، برخلاف نهاد لذت‌جو، براساس اصل واقعیت عمل می‌کند و بر آن است تا تمایلات نهاد را به شیوه‌ای واقعی تر و از نظر اجتماعی قابل پذیرش، برآورده سازد؛ بدین ترتیب خود از یک سو، به ارضای خواسته‌ها و تمایلات نهاد همت می‌گمارد و از سوی دیگر، این ارضا را در چارچوب مقررات و ضوابط قابل قبول اجتماعی تحقق می‌بخشد. (همان)

«فراخود»، آخرین مؤلفه بنیادین روان از دیدگاه فروید است. وی باور داشت که نهاد و خود، تصویر کاملی از نظام روانی انسان را نشان نمی‌دهند. فراخود از دیدگاه وی، ساختی قدرتمند و عمدتاً ناخودآگاه و مشتمل بر اعتقادات، استانداردهای اخلاقی و دستورهایی است که در کودکی آن‌ها را فرامی‌گیریم. از آن جا که هنجارهای والدین غالباً توأم با پرخاش‌گری است، این پرخاش‌گری، با تقلید فرزندان، در روان آن‌ها جای می‌گیرد و به عنصری سرکوب‌گر تبدیل می‌شود که فراخود نام دارد. فراخود موظف است تا تمام تمایلات ناپذیرفته نهاد را سرکوب نماید و تلاش می‌کند که باعث شود «خود»، براساس استانداردهای آرمانی عمل کند نه قواعد و اصول واقع‌گرایانه؛ از این رو، «خود» را از این که در خدمت نهاد باشد، منع می‌نماید. (همان)

ساخت‌های روانی فروید، با عنوان قوای نفس در فلسفه نیز آمده است. این ساخت‌ها، از منظر شکلی، مشابه همان ساخت‌هایی هستند که افلاطون مطرح کرده است. هر یک از ساخت‌های روانی، با قوایی از قوای نفس در اندیشه افلاطون متناظر است؛ نهاد به عنوان شهوت، خود به عنوان ناطقه، و فراخود در جایگاه غضب انسان قرار دارد؛ بنابراین فروید در این جا یک نوع الگوبرداری از طرح افلاطون کرده است. (باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۶-

اما نوع ساخت‌های روانی در نظریه افلاطون، با نوع آن‌ها در نظریه فروید تفاوت دارد. یکی از این تفاوت‌ها، آن است که این ساخت‌ها در نظریه افلاطون، به حقیقت روح و یا نفس متکی هستند نه فیزیولوژی بدنی.

دومین تفاوت، آن است که در نظریه افلاطون، هر یک از ساخت‌های سه‌گانه، به نوعی اصالت فطری دارند، برخلاف نظریه فروید که تنها به یک ساخت یعنی نهاد، اصالت داده است.

سومین تفاوت هم آن است که فروید نظامی از ذهن انسان تصویر کرده که مرکب از سه ساخت است. ولی ذهن بر اساس نظریه افلاطون، تنها بر ساخت منطبق است و سایر ساخت‌های روانی، ارتباط مستقیمی با ذهن انسان ندارند؛ بنابراین ذهنی دانستن غرایز شهوی، امری است که نظریه افلاطون آن را تأیید نمی‌کند. ساخت ناطقه براساس دیدگاه افلاطون، آن ساختی است که مستعد برای ادراک‌های انسان در باب نظر است و دانشمندان علم اخلاق، سمت فرماندهی در باب عمل را بر آن افزوده‌اند. (باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۶-۱۱۸؛ فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۱-۳۳؛ لاندین، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ شفیع‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۳-۳۴؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۶۱؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۳)

بنابراین، برخلاف ادعای فروید، «خود» یا «ناطقه»، به عنوان ساخت ذهنی، دارای انرژی جنسی نیست و انرژی جنسی نیز برخاسته از حیات یا بیولوژی بدنی نیست. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۱-۳۳؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۰۶-۱۱۲؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۴۸؛ کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷؛ مورفی، ۱۳۹۱، ص ۸۰ و ۱۰۵) فروید در ادعای اخیر خود، به اشتباه، بین چهار نوع انرژی ذهنی، جنسی، بیولوژیکی (حیاتی) و فیزیولوژیکی (بدنی)، خلط کرده است. اگر او می‌گفت که انرژی ذهنی همان انرژی جنسی است، بهتر بود تا این که بگوید انرژی حیاتی و یا بیولوژیکی است.

جالب‌تر آن است که انرژی حیاتی هم از نظر او مرتبط با فیزیک بدنی است. البته اکثر دانشمندان علوم تجربی هم در زمان قبل از فروید و هم معاصرانش و هم دانشمندان تجربه‌گرای فعلی به اشتباه انرژی‌های ذهنی را به فیزیک بدن انسان مرتبط می‌دانند و علم فیزیولوژی که فروید از طرفداران آن است، دقیقاً بر همین مسأله مبتنی گردیده است.

اکنون باید دید که ساخت‌های روانی در معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه به چه صورتی مطرح شده است. آیا تفاوت‌هایی بین ساخت‌های روانی مطرح در این معارف، نسبت به نظریه روان‌کاوی فروید و یا حتی نظریه نفس‌شناسی افلاطون، وجود دارد؟ از منظر معارف و حیانی ساخت‌های روانی، ابعاد وسیع‌تری را دربر می‌گیرند. این ساخت‌ها حتی از ساخت‌های روانی در نظریه افلاطون وسیع‌ترند. از این منظر، در کنار ساخت‌شهو و ناطقه، ساخت دیگری به نام ایمان وجود دارد؛ ضمن آن که حیات هم به عنوان یک ساخت جداگانه ذکر شده است. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱، ۸۷، ۱۱۳ و حکمت ۱۴۷ و ۱۴۸؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۴۷؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۳۸ و ۳۸۹؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴-۵، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۶۳ و ۱۱۷؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۲۰۹-۲۱۰)

از این منظر، روح ابعاد مختلفی دارد. برخی از این ابعاد در رتبه پایین‌تری نسبت به بعد ذهنی قرار دارند و برخی بالاتر از آن هستند. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ ج ۲، ص ۲۸۱، ج ۷؛ ص ۳۴ و ۳۴۷) حضرت علی(ع) انسان را دارای چهار بعد حیات، شهوت، قوت (ناطقه) و ایمان می‌داند (همان، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲). در برخی دیگر از معارف و حیانی، از روحی به نام روح عقل سخن به میان آمده است. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۲؛ شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۳۱۶)

با توجه به معنای عقل که به معنای امساک نفس از هواها و دنیا و روی آوردن به ساحت الهی است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۵-۴۲۷)، روح عقل، منطبق بر روح ایمان خواهد بود. در نهج‌البلاغه هم از روحی به نام یقین یاد شده است که با توجه به نزدیکی معنای یقین به معنای ایمان (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴۹؛ ج ۱۴، ص ۲۶۳)، آن را بر روح ایمان می‌توان منطبق ساخت. در حکمت ۳۱ نهج‌البلاغه، یقین از ابعاد ایمان به شمار رفته است. بنابراین، روح یقین و عقل، همان روح ایمان هستند. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، حکمت ۳۱ و ۱۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۲۸۲؛ شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۳۱۶)

حضرت علی(ع) در توضیح ابعاد مختلف روح انسان می‌فرماید:

انسان گاهی روح ایمان خود را در اثر گناه از دست می‌دهد و سه بعد حیات، شهوت و قوت، در او می‌ماند که سودی به حالش ندارند». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲)

این سخن حضرت، نشان می‌دهد که انسان در سه بعد اول، با حیوانات مشترک است و اگر انسان در اثر سوء اختیار ایمان را از دست بدهد، صرفاً وجود سه بعد دیگر روح در انسان سودی به انسانیت او نمی‌رساند (همان). بنابراین طبق فرمایش آن حضرت، حالت انسان در این هنگام به حالتی می‌ماند که آیه شریفه فرمود: «آیا می‌پنداری که بیش‌تر آنان که پیرو هوای نفس‌اند، گوش شنوا دارند و یا تعقل می‌کنند؟ آنان جز مانند دام‌ها نیستند که از سخن جز آوایی نمی‌شنوند و از اندیشه بهره‌ای ندارند؛ بلکه چون از درک و فهم خود بهره نبرده‌اند، از دام‌ها نیز گمراه‌ترند». (فرقان/۴۴)

علامه طباطبایی در اهمیت بعد ایمان و لزوم تربیت انسان در همه ابعاد نفس، می‌گوید: «افراط و تفریط موجب هلاکت انسان می‌شود. اگر امروزه در جوامع غربی، انحراف‌های اجتماعی بزرگی وجود دارد، این انحراف‌ها برخاسته از خوی حیوانی انسان هستند؛ علت این امر آن است که روح شهوت در دل برخی از انسان‌های آن جوامع جایی برای هیچ فکر دیگری نگذاشته و لحظه‌ای آنان را فارغ نمی‌گذارد تا به مسائل غیرشهوایی (ایمانی) بیندیشند». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۶۹)

بدین ترتیب، معارف و حیانی بر تقدم ساحت ایمان نسبت به سایر ساحت‌های انسان از جمله شهوت تأکید دارند و تقدم ساخت نهاد بر سایر ساخت‌های او را که در نظریه روان‌کاوی فروید مطرح شده است، رد می‌کنند. همچنین بر اساس معارف و حیانی، ساخت ناطقه که در روایات به روح قوت نامبردار شده است، به غیر از ساخت شهوت و عقل است و این ساخت، بسته به فعالیت هر یک از ساخت شهوت و عقل، نسبت به هر دو انگیزه‌دهی می‌کند. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «فَيَشْجُهُ رُوحُ الْقُوَّةِ؛ روح قوت، روحی است که به شهوت جسارت و شجاعت می‌دهد» و همچنین می‌فرماید: «يُنْتِصُ مِنْهُ رُوحُ الْقُوَّةِ فَلَا يَسْتَطِيعُ جَهَادَ عَدُوِّهِ؛ کسی که از جهت روح قوت، نقصان یابد، توانایی (اراده) جهاد با دشمنان را از دست می‌دهد». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲)

باتوجه به کارکردی که این روایت برای روح قوت در نظر گرفته است، این روح همان ساخت ذهنی خواهد بود که در نظریه روان کاوی فروید، منطبق بر خود و در نظریه افلاطون، منطبق بر ناطقه است. روایت پیش گفته، از ساخت ذهنی به ساخت قوت تعبیر آورده است. این تعبیر، با توجه به ارتباطی که ساخت ذهنی با افعال حرکتی (مثل جهاد کردن) دارد، قابل فهم است. تمام افعال حرکتی انسان منبعث از فرمان‌هایی است که ذهن به آن‌ها می‌دهد و در صورت نبود این فرمان‌ها انسان، زنده‌ای غیرمتحرک خواهد بود.

بنابراین از دیدگاه معارف و حیانی، هر یک از ساخت‌های روانی ماهیتی ویژه دارند؛ مثلاً ساخت ذهنی، متمایز از ساخت شهوی است و انرژی‌های موجود در این ساخت، براساس روایت پیش گفته، خصوصیتی به غیر از خصوصیت شهوی جنسی دارند و کارکرد آن هم کاملاً ارادی و تحت اختیار انسان است. (همان) این امر طبیعی است؛ زیرا ساخت ذهنی به عنوان ساخت تشجیع‌گر در انسان، نمی‌تواند در عین حال که مهم‌ترین ویژگی آن تحریک شهوت از یک سو و تهییج عقل از سوی دیگر است، از ساخت دیگری مانند نهاد که منع انرژی‌های شهوی جنسی است، فرمان‌بری کند.

۴-۲. حالات روانی

به باور فروید، حالات روان انسان شامل بخش‌های خودآگاه، نیمه‌خودآگاه و ناخودآگاه است.^۱ وی روان را به کوه یخی تشبیه کرده که بخش خودآگاه مانند قسمت مشهود قطعه یخ شناور، کوچک و بی‌اهمیت است و تنها نماینده جنبه ظاهری شخصیت به شمار می‌آید. این سطح شامل نیروهای عقلی نظیر حافظه، دقت و توجه، تصور از بدن و آگاهی از حالت‌های عاطفی است. کوه یخ شناور، لایه زیرین دارد که بسیار بزرگ‌تر از یخ شناور است، با این تفاوت که بخش پنهان آن دیدنی نیست، اما اهمیت آن به مراتب بیش از بخش آشکارش است. (فروید، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۵۹؛

^۱ - کشف ضمیر ناخودآگاه برای اولین بار، قبل از فروید، توسط گرادک (roddeck)، روان‌کاو آلمانی صورت گرفت. وی این مسأله را مطرح کرد که انسان به وسیله نیروهای مجهول و غیرقابل شناخت، هدایت می‌شود. (شفیع‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۴)

همو، ۱۳۸۲، ص ۴۶۸؛ کریمی، ۱۳۷۵، ص ۶۵؛ شفیع آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۲؛ لاندین، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶-۲۶۷) تصویر شماره یک، بیان‌گر این برداشت فروید از روان است.



تصویر ۱

خودآگاه، شامل تمام احساس‌ها و تجربه‌هایی است که در هر لحظه معین از آن‌ها آگاهییم. البته فروید، خودآگاهی را جنبه محدودی از روان می‌دانست. به نظر وی، قسمت اعظم رفتار ما را نیروهایی هدایت می‌کنند که اصلاً از آن‌ها آگاهی نیستیم. این نیروهای ناخودآگاه عبارتند از: غرایز، آرزوها، خواسته‌ها و غیره. ناخودآگاهی، از احساسات، تمایلات و حالاتی به وجود آمده است که در کنترل اراده نیست و به قوانین منطقی، زمان و مکان محدود نمی‌شود. (فروید، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ شفیع آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۲) اما حالت نیمه‌خودآگاه بین این دو حالت روانی، قرار دارد. نیمه‌خودآگاه، مخزن خاطرات، ادراک‌ها و افکاری است که ما در این لحظه به صورت خودآگاه از آن‌ها آگاهی نیستیم؛ ولی می‌توانیم آن‌ها را به راحتی به خودآگاهی فراخوانیم. برای مثال، اگر روان شما از این صفحه منحرف شود و درباره یک دوست یا آنچه دیشب انجام داده‌اید شروع به فکر کردن کنید، مشغول فراخوانی موادی از نیمه‌خودآگاه به خودآگاه خود هستید. (فروید، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۵۹-۶۰؛ شفیع آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۶؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱-۱۱۳)

به باور فروید، خود و فراخود به عنوان دو ساخت از ساخت‌های روان انسان، گاهی در حالت خودآگاهی، گاهی در حالت نیمه‌خودآگاه و گاهی در حالت ناخودآگاه است؛ البته فراخود غالباً در حالت ناخودآگاهی است. اما نهاد به عنوان ساخت دیگر روانی، همیشه در حالت ناخودآگاه به سر می‌برد. به تعبیر دیگر، فروید معتقد بود که از میان فعالیت‌های سه ساخت روان، فعالیت نهاد مرموز بوده و متکی به شناخت و آگاهی نیست و ما این فعالیت‌ها را از روی غریزه و یا عادت انجام می‌دهیم. فعالیت فراخود هم به طور غالب ناخودآگاه بوده و از تربیت والدین نشأت می‌گیرد. اما فعالیت خود همواره خودآگاهانه است. (فروید، ۱۳۸۲ب، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱-۱۱۳؛ شفیق آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۴-۳۶؛ کریمی، ۱۳۷۵، ص ۶۶؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۶۲-۶۳)

از دیدگاه فروید، انرژی‌های جنسی، بایستی به هر نحوی که شده تخلیه شوند؛ زیرا تخلیه نشدن این انرژی‌ها، موجب تراکم ناخودآگاهی در روان انسان و به اصطلاح فروید شکل‌گیری ضمیر ناخودآگاه شده و اختلالات روانی را پدید می‌آورد. از دیدگاه او، راه‌هایی از این اختلالات آن است که آزادی‌های جنسی بیشتر گردد و یا این که انرژی‌های روانی، از طریق خودآگاهی ساخت «خود»، به سمت اموری مانند دین، اخلاق و سایر تمدن‌های بشری، سوق داده شوند. بدین ترتیب از دیدگاه فروید، دین و اخلاق و سایر تمدن‌های بشری، برخاسته از ضمیر ناخودآگاه انسان است. (فروید، ۱۳۸۲الف، ص ۳۴-۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ب، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ شاریه، ۱۳۷۰، ص ۴۰-۴۲؛ نای، ۱۳۸۱، ص ۳۲-۳۳؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲؛ ستاد انقلاب فرهنگی، ۱۳۶۵، ص ۹۱؛ مطهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۲۸)

با نگاهی کلی، به ارزیابی‌هایی که از نظریه روان‌کاوی شده است، پی می‌بریم که دانشمندان مسیحی و بعضاً مسلمان، بیش‌ترین جنبه اشکال را متوجه رکن اول این نظریه، یعنی نوع تقسیم ساخت‌های روانی کرده و عملاً وجود ضمیر ناخودآگاه در نهاد انسان را به عنوان یک نظریه انسان‌شناختی پذیرفته‌اند. شهید مطهری پس از نقل نظریه یونگ و تأیید آن اظهار می‌دارد:

امروز در اصل این مطلب که انسان دارای دو روان است: روان خودآگاه و روان ناخودآگاه، و این که روان ناخودآگاه حاکم و مسخر روان خودآگاه بوده و نیز حوزه آن بسیار وسیع‌تر است، شک و تردیدی نیست. (مطهری، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۴۳۷)

تنها مسأله‌ای که در نقد ضمیر ناخودآگاه فروید مطرح است، آن است که ناخودآگاهی صرفاً حالتی منحصر در غرایز شهوی نهاد نیست؛ بلکه این مسأله در امور غیر آن هم وجود دارد؛ برای مثال خداشناسی که امری فطری در انسان است، در زمره همین نوع حالات است. یونگ شاگرد فروید، معتقد بود اگرچه انسان یک روان ناخودآگاه دارد، قسمت‌هایی از روان ناخودآگاه او فطری است و پایه انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد؛ یعنی احساس اخلاقی، احساس عبادت و پرستش، احساس زیبایی‌دوستی و به طور کلی همه احساس‌های انسانی‌اش، ارکانی در فطرت و سرشت او هستند. (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۴)

به اعتقاد «ویلیام جیمز»، روان‌شناس و فیلسوف معروف امریکایی، چنان‌که سرچشمه بسیاری از امیال درونی ما امور مادی طبیعی است، بسیاری از آن‌ها هم از دنیایی ماورای این دنیا سرچشمه می‌گیرند. از نگاه این روان‌شناس، دلیل این که اصولاً بسیاری از کارهای بشر با حساب‌های مادی جور در نمی‌آید، از همین واقعیت سرچشمه می‌گیرد. آلکسیس کارل، جراح و فیزیولوژیست معروف فرانسوی نیز عقیده داشت، شعله فروزانی در وجدان انسان است که گاه و بیگاه او را متوجه خطاها، گمراهی‌ها و کج فکری‌هایش می‌سازد. این شعله فروزان، انسان را از راه کجی که می‌رود باز می‌دارد. (همان)

بدین ترتیب منتقدان فروید معتقدند که روان ناخودآگاه ما از دو قسمت تشکیل می‌شود: قسمت عناصر اساسی فطری خدادادی متعالی انسانی و قسمت غرایز شهوی. بدین ترتیب دین زائیده ناخودآگاهی غرایز نیست، بلکه خود شعبه‌ای جداگانه از حالات روانی ناخودآگاه است و منشأ آن حقیقتی به نام فطرت است.

اما از منظر تاثیر ضمیر ناخودآگاه بر بیماری‌های روانی هم شهید مطهری معتقد است چنان‌که محدودیت و ممنوعیت ارضای شهوت، موجب سرکوبی غریزه و انباشت آن در ضمیر ناخودآگاه و سپس تولید عقده روانی می‌شود، توجه افراطی به آن و در معرض

تحریکات و تهییجات در آوردن آن، نیز ضمیر ناخود آگاه انسان را دچار آشفتگی کرده و او را دیوانه می‌کند؛ زیرا این امکان وجود ندارد که هر خواسته‌ای برای هر فردی برآورده شود هم‌چنانکه امکان ندارد همه خواسته‌های بی‌پایان یک فرد برآورده شود. بنابراین، برای آرامش غریزه دو چیز لازم است: یکی ارضاء غریزه در حد نیاز طبیعی، و دیگر جلوگیری از تهییج و تحریک آن. (مطهری، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۶۰)

اما با توجه به معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه می‌توان نقدی اساسی‌تر به رکن دوم نظریه فروید وارد کرد. از این منظر، برخلاف گفته فروید، دین منبعث از ضمیر ناخود آگاه نیست و استدلال وی بر تأثیرپذیری آن از ضمیر ناخود آگاه (فروید، ۱۳۸۲ ب، ص ۳۴-۷۴؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۵۹؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۴۶۸؛ کریمی، ۱۳۷۵، ص ۶۵؛ شفیع‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۲؛ لاندین، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶-۲۶۷)، امری موهوم است؛ زیرا دین امری فطری است و فطرت بر اساس آیات و روایات، امری است که به طور بنیادی، در نهاد انسان به ودیعت نهاده شده‌است.

به دلیل بنیادی بودن دین در نهاد انسان، کسی تا به حال به طور جد، عقاید ضد دینی فروید درباره خداوند را نپذیرفته؛ زیرا قریب به نود سال از مرگ او می‌گذرد و بیش‌تر مردم جهان در عصر حاضر، به خدا معتقدند و دانشمندان از دین سخن می‌گویند. (روم/ ۳۰؛ طه/ ۵۰؛ قیامت/ ۱۳-۱۵؛ روم/ ۶-۷ و ۳۰؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۸؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱؛ ص ۲۴۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲-۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۸-۵۹۹؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۴؛ مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۴، ج ۱۳، ص ۴۳۷، ج ۱۹، ص ۴۶۰؛ نارویی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳)

بر اساس معارف نهج‌البلاغه، فطرت حالتی شبیه به نیمه‌خود آگاه دارد نه ناخود آگاه؛ یعنی انسان مجموعه معرفت‌هایی نسبت به مسائل دینی دارد که در صورت لزوم بازخوانی می‌شوند و او را در مسیر انتخاب درست، راهنمایی می‌کنند (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱)؛ از این رو، به آن‌ها معرفت فطری می‌گویند. از این منظر شناخت تفصیلی خداوند و شکوفا ساختن عقل‌ها به کمک علوم الهی، از جمله نقش‌های مهم فطرت در انسان است که نهج-البلاغه آن را مطرح می‌کند. امام علی(ع) می‌فرماید:

خداوند پیامبران خود را مبعوث فرمود و هر چند گاه، متناسب با خواسته‌های انسان‌ها، رسولان خود را پی در پی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان بازجویند؛ نعمت‌های فراموش شده را به یاد آورند؛ با ابلاغ احکام الهی، حجت خدا را بر آن‌ها تمام نمایند؛ توانمندی‌های پنهان شده عقل‌ها را آشکار سازند و نشانه‌های قدرت خدا را معرفی کنند. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱)

بنابراین، فطرت در این جا به عنوان سرمایه درون‌مایه انسانی، با استدلال پیامبران شکوفا می‌شود. ابن‌میثم بحرانی در شرح این کلام امام علی (ع): «وَكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱۰۹)، این نکته را گوشزد می‌کند که اگر خرده‌ها از آلودگی‌های بدنی و تیرگی‌های خواهش‌های نفسانی مصون و از تأثیرات تربیت‌های انحرافی در امان باشد، گواه و معترف به یگانگی پروردگار و تنزیه او از شرک خواهد بود. (ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۴)

اما امور فطری به این علت به طور مستقیم خودآگاه نیستند که این امور، در اثر گناه و تعلق خاطر انسان به دنیا، به طور تدریجی، حالتی نیمه خودآگاه پیدا کرده‌اند، برخلاف غرائز که از اول حالت ناخودآگاهی داشته‌اند. بنابراین، نیمه خودآگاه بودن فطرت بدان معنا نیست که امور فطری، به طور ماهوی، غیر معرفتی هستند، بلکه عدم توجه عموم مردم به این امور و اشتغال آن‌ها به امور غریزی، موجب پیدایش این خصوصیت در فطرت شده است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱۰۹؛ ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۴)؛ از این رو، شهید مطهری معرفت ایمانی را بالاتر از معرفت علمی دانسته و بیان می‌کند:

«یکی از وجوه تفاوت‌های علم و ایمان در این است که علم وسیله جهان‌آگاهی و ایمان سرمایه خودآگاهی است. البته علم سعی دارد انسان را همان‌گونه که به جهان‌آگاهی می‌رساند به خودآگاهی نیز برساند». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۵)

بنابراین، امور دینی، ریشه در آگاهی‌های انسان دارند و بالعکس امور شهوانی ریشه در جهالت و ناخودآگاهی؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (روم/۶-۷).

در ذیل آیه یاد شده درباره این که چرا «يَعْلَمُونَ» بدل از «لَا يَعْلَمُونَ» واقع شده، در تفسیر کشف آمده است که: «اساساً فرقی نیست بین ندانستن یعنی جهل و بین دانستن که از امور مادی تجاوز نمی کند، یعنی کسی که عملش تنها در امور مادی است، در حقیقت با جاهل هیچ فرقی ندارد». (زمخشری، ۱۴۰۷؛ ج ۳، ص ۴۶۸)

اما بر اساس آیه پیش گفته، به رغم ناخودآگاهی غرائز و نیمه خودآگاهی فطریات، هر دو مسأله قابلیت خودآگاهی اکتسابی را دارند. آیه شریفه، ضمن مذمت انسان در کسب بی ضابطه علم و آگاهی های ظاهری، بر اصل علی السویه بودن انتخاب انسان در دو جهت امور دینی و شهوی، صحنه گذاشته و برای هر دو حیث، مفهوم «علم» را نسبت داده است. تعبیر «لا یعلمون» برای علوم ظاهری بیان گر این مفهوم مخالف است که علوم معنوی به طور آگاهانه قابل تحصیل هستند و تعبیر «یعلمون» هم برای علوم ظاهری به مفهوم موافق، حاکی از آگاهانه بودن ارضای غرایز از سوی انسان است.

اما نکته پایانی در نقد حالت ناخودآگاهی روانی، آن است که معارف دینی، به رغم پذیرش ناخودآگاهی غرائز انسان، بیان می کنند که ناخودآگاهی غرائز را می توان از راه هدایت گری انبیا در مسیر رعایت مصلحت معنوی انسان به خودآگاهی رساند و تعدیل کرد؛ به طوری که نفس شهوی انسان، متعبد و نسبت به سعادت ابدی راغب می گردد و از زیاده روی در خواسته هایش می کاهد؛ از همین رو، حضرت علی (ع) با اشاره به لزوم کنترل شهوات نفسانی می فرماید:

خدمت کردن به نفس، همانا نگاه داشتن آن از لذت ها و کسب های نامشروع، و ریاضت فرمودن آن به علم ها و حکمت هاست. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۶۵-۴۶۶)

نتیجه گیری

نظریه روان کاوی فروید، بر دو رکن اساسی تکیه دارد: یکی ساخت های سه گانه روانی نهاد، خود و فراخود که همگی از نوع ذهنی هستند. این ساخت ها از منظر ظاهری شبیه همان قوای سه گانه افلاطونی، یعنی شهوت، ناطقه و غضب هستند، با این تفاوت که به

باور فروید نهاد که منبع انرژی‌های غریزی جنسی است، از میان ساخت‌های سه‌گانه، برترین و بنیادی‌ترین ساخت‌هاست، ولی افلاطون ساخت ناطقه (همان «خود» در تعبیر فروید) را برترین ساخت می‌داند.

اما رکن بعدی، حالات روانی سه‌گانه خودآگاهی، ناخودآگاهی و نیمه‌خودآگاهی است. فروید از میان حالات سه‌گانه ای که برای روان در نظر گرفته است، ناخودآگاه را عامل اساسی در رفتارهای انسان تلقی می‌کند. با توجه به آیات قرآن و به ویژه آموزه‌های نهج‌البلاغه، نظریه وی در هر دو رکن پیش‌گفته دچار اشکال است. زیرا نه ذهن انسان دارای ساخت‌های سه‌گانه است و نه آن که ضمیر ناخودآگاه بیش‌ترین تأثیر را در رفتارهای انسان دارد.

در نقد رکن اول نظریه فروید باید گفت که اساساً همه ساخت‌های روانی مورد ادعای او ماهیت ذهنی ندارند. ذهن انسان، تنها یک ساخت به نام «خود» دارد که آن هم سمت فرماندهی را عهده‌دار است. بنابراین، سایر ساخت‌های مطرح شده در نظریه او، ساخت‌های غیر ذهنی به شمار می‌روند. همچنین ساخت‌های روانی در ساخت‌های سه‌گانه فروید منحصر نیستند.

ساخت‌های روانی چهار نوع هستند؛ حیات، شهوت، ناطقه و ایمان (عقل). از این منظر ساخت ایمان از میان ساخت‌های چهارگانه برترین ساخت به شمار می‌رود. اما در نقد رکن دوم نظریه فروید می‌توان گفت که از منظر معارف و حیانی به ویژه نهج‌البلاغه، از میان حالات سه‌گانه روانی، انسان بیش‌تر در حالت خودآگاهی و نیمه‌خودآگاهی قرار دارد نه ناخودآگاهی. به فرض پذیرش دیدگاه فروید درباره تأثیر بیشتر ناخودآگاهی در شخصیت انسان، ناخودآگاهی صرفاً مشتمل بر انرژی غریزی نیست، بلکه انرژی فطری هم بخشی از ضمیر ناخودآگاه است و دلیلی بر تأثیر پذیری دین به عنوان امری فطری از غرائز جنسی وجود ندارد.

بنابراین به‌رغم آن که ناخودآگاه بودن غرائز شهوی که فروید بدان معتقد است، از منظر آیات و روایات مورد تأیید است؛ ولی، ارتباطی بین ناخودآگاهی ناشی از این غرائز و

پیدایش دین وجود ندارد. بدین ترتیب نظریه روان کاوی که بر دو رکن پیش گفته متکی است، نظریه‌ای فاقد ارزش منطقی به شمار می‌آید.

منابع

- **قرآن کریم.**
- **نهج البلاغه**، (۱۴۱۴)، هجرت، قم.
- آرمسترانگ، کرن، (۱۳۸۲)، **خداشناسی از ابراهیم تا کنون**، ترجمه محسن سپهر، نشر مرکز، تهران.
- آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، (۱۳۶۶)، **شرح بر غرر الحکم و درر الکلم**، دانشگاه تهران، تهران.
- آیسنک، هانس جی، (۱۳۷۹)، **افول امپراطوری فرویدی**، ترجمه یوسف کریمی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، تهران.
- ابراهیم زاده آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، «انسان در نگاه اسلام و اومانیسم»، **قبسات**، شماره ۴۴، تابستان.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، **فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ**، نشر هرمس، تهران.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید، (۱۴۰۴)، **شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید**، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
- ابن میثم بحرانی، علی، (۱۴۰۴)، **شرح نهج البلاغه**، دفتر نشر کتاب، بی‌جا.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
- باقری، خسرو و لسلی استیونس، (۱۳۶۸)، **هفت نظریه در باب طبیعت انسان**، ترجمه بهرام محسن پور، رشد، تهران.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱)، **المحاسن**، دار الکتب الإسلامیه، قم.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد، (بی‌تا)، **غرر الحکم و درر الکلم**، ترجمه محمدعلی انصاری قمی، بی‌نا، تهران.

- جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۶)، **ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۷۹)، **تفسیر موضوعی قرآن کریم: فطرت در قرآن**، مرکز نشر اسراء، قم.
- _____، (۱۳۸۲)، **حیات حقیقی انسان در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)**، مرکز نشر اسراء، قم.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، مؤسسه آل‌البیت، قم.
- خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، **انسان شناسی اسلامی**، دفتر نشر معارف، قم.
- دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲)، **إرشاد القلوب إلی الصواب**، الشریف الرضی، قم.
- رشید رضا، محمد، (۱۴۱۴)، **تفسیر المنار**، بی‌نا، بیروت.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، **الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل**، دارالکتاب العربی، بیروت.
- ستاد انقلاب فرهنگی، (۱۳۶۵)، **اندیشه‌های بنیادین اسلام**، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- شاریه، ژان پل، (۱۳۷۰)، **فروید: ناخودآگاه و روان‌کاوی**، ترجمه علی محدث، نشر نکته، تهران.
- شعیری، محمد بن محمد، (بی‌تا)، **جامع الأخبار**، مطبعه حیدریه، نجف.
- شفیق آبادی، عبدالله و غلامرضا ناصری، (۱۳۸۵)، **نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی**، مرکز نشر دانشگاه، تهران.
- شوشتری، محمد تقی، (۱۳۷۶)، **بهج الصباغه فی شرح نهج‌البلاغه**، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
- شولتز، دوان و سیدنی ال‌ن شولتز، (۱۳۸۲)، **تاریخ روان‌شناسی نوین**، ترجمه علی‌اکبر سیف و حسن پاشا شریفی، دوران، تهران.
- _____، (۱۳۸۴)، **نظریه‌های شخصیت**، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویرایش، تهران.
- شهبازی، عبدالله، (۱۳۷۷)، **زرسالاران یهودی و پارسی استعمار بریتانیا و ایران**، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، تهران.
- صدوق، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، **علل الشرائع**، کتاب فروشی داوری، قم.

- صفایی حایری، علی، (بی تا)، **حرکت (تحلیل جریان فکری و تربیتی انسان)**، ليله القدر، قم.
- طالقانی، محمود و سید محمد مهدی جعفری، (۱۳۷۴)، **پرتوی از نهج البلاغه**، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- طاهری، حبیب الله، (۱۳۹۰)، «بررسی و نقد نظریه منشأ دین از دیدگاه فروید»، **اندیشه نوین دینی**، شماره ۲۵، تابستان.
- طباطبایی، محمدحسین، (بی تا)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تحقیق مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- _____، (۱۳۹۰)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، **مجمع البیان لعلوم القرآن**، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
- طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵)، **مجمع البحرین**، مرتضوی، تهران.
- طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷)، **تهذیب الأحکام**، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
- فروید، زیگموند، (۱۳۴۲)، **پیدایش روانکاوی؛ مجموعه سخنرانی ها**، ترجمه هاشم-رضی، مطبوعاتی فراهانی، تهران.
- _____، (۱۳۸۲ - الف)، «رئوس نظریه روانکاوی»، ترجمه: حسین پاینده، **ارغنون**، شماره ۲۲، پاییز.
- _____، (۱۳۸۲ ش - ب)، «ضمیر ناخود آگاه»، ترجمه: شهریار وقفی پور، **ارغنون**، شماره ۲۱، بهار.
- قزوینی حائری، سید محمد کاظم، (۱۳۷۱)، **شرح نهج البلاغه**، نجف، مطبعة النعمان.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴)، **تفسیر القمی**، دار الکتب، قم.
- کاردان، علی محمد، (۱۳۸۱)، **سیر آراء تربیتی در غرب**، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، تهران.
- کریمی، یوسف، (۱۳۷۵)، **روان شناسی شخصیت**، ویرایش، تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، **الکافی**، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
- لاندین، رابرت ویلیام، (۱۳۸۳)، **نظریه ها و نظام های روان شناسی**، ترجمه یحیی سید محمدی، ویرایش، تهران.

- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، **مجموعه آثار**، صدرا، تهران.
- مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۵)، **اصول الفقه**، انتشارات اسماعیلیان، قم.
- مغنیة، محمد جواد، (۱۳۵۸)، **فی ظلال نهج البلاغه**، دارالعلم للملایین، بیروت.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، **پیام امام امیر المومنین علیه السلام**، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- _____، (۱۳۹۵)، **پیدایش مذاهب**، انتشارات امام علی بن ابی طالب، قم.
- مورفی، ناسی، (۱۳۹۱)، **چیستی سرشت انسان**، ترجمه علی شهبازی و محسن اسلامی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.
- نارویی، رحیم، (۱۳۸۷)، «بررسی و نقد رویکرد فروید به دین»، **روان شناسی و دین**، شماره ۱، بهار.
- نای، رابرت دی، (۱۳۸۱)، **سه مکتب روانشناسی**، ترجمه احمد جلالی، پادرا، تهران.
- نقوی قائی، محمد تقی، (بی‌تا)، **مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغه**، مکتبه المصطفوی، تهران.
- نواب لاهیجانی، میرزا محمد باقر، (بی‌تا)، **شرح نهج البلاغه**، اخوان کتابچی، تهران.
- هاشمی خویی، حبیب الله، (۱۴۰۰)، **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه**، مکتبه الإسلامیه، تهران.
- یحیی، هارون، (۱۳۸۹)، **فرااماسونری جهانی**، ترجمه داود میر ترابی، انتشارات المعی، تهران.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۵

DOI: 10.22051/tqh.2017.14425.1548

جریان فکری ادب و بازخوانی دلایل اخراج و بازگشت احمد برقی به قم

محمد حسن شیرزاد^۱

محمد حسین شیرزاد^۲

محسن نورایی^۳

دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۰

پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

چکیده

احمد بن محمد بن خالد برقی از جمله چهره‌های شاخص امامیه در سده سوم است که بنابر نظر رجال‌شناسان امامی، به دلیل نقل از راویان ضعیف و اعتماد به روایات مرسل، توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری از قم اخراج شده و پس از گذشت زمان، به دلایل نامعلومی به قم بازگردانده شده است. این مقاله برای نخستین بار با بهره‌گیری از روش تاریخی-تحلیلی، علل اخراج و بازگشت احمد برقی به قم را مورد بازخوانی قرار داده است. با تکیه بر شواهد

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق^(ع) (نویسنده مسئول) m.shirzad861@gmail.com

^۲ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق^(ع) m.shirzad862@gmail.com

^۳ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران m.nouraei@umz.ac.ir

تاریخی آشکار شد که تعلق برقی به جریان فکری «ادب» و مخالفت احمد اشعری با رویکرد ادب‌گرایانه به احادیث، زمینه اخراج برقی از قم را فراهم آورد. مطالعه حاضر برای تبیین دلایل بازگشت برقی، توازن قدرت‌های سه‌گانه علمی، سیاسی، اقتصادی در قم و نیز چالش‌های میان آنان را بررسی کرد. این مطالعه نشان داد که وابستگی برقی به طیف علمی قدرتمند «ادب» در قم که یارای رقابت با طیف علمی اشعریان را داشت و نیز ظرفیت این طیف علمی بر برقراری روابط سازنده و راهبردی با مراکز قدرت و ثروت (امرا و تجار قم)، امکان بازگشت برقی به قم را فراهم آورد.

واژه‌های کلیدی: احمد برقی، المحاسن، جریان فکری ادب، خاندان اشعری، قم.

۱. بیان مسئله

احمد بن محمد بن خالد برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) متعلق به خاندانی امامی با تبار ایرانی است که در سده‌های دوم و سوم قمری در قم می‌زیسته‌اند. وی که بنابر گزارش‌های رجالی از اصحاب امام جواد(ع) و امام هادی(ع) شمرده می‌شده (برقی، ۱۳۴۲، صص ۵۷، ۵۹؛ طوسی، ۱۳۷۳، صص ۳۷۳، ۳۸۳)، نام‌آورترین شخصیت این خاندان بوده است (فرهنگ انصاری، ۱۳۸۱، ص ۷۴۲). بی‌تردید یکی از مهمترین دلایل این مسئله را می‌توان در تألیف مجموعه «المحاسن» توسط او پی جست^۱؛ کتابی که تنها جامع روایی متقدم امامیه تا پیش از الکافی بوده که تنها، مقدمه و بخشی از آن به نسل‌های پسین انتقال یافته است (برای مشاهده مقدمه المحاسن، ر.ک: ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۴۱).

آنچه بر اهمیت این کتاب می‌افزاید آن است که مشایخی چون کلینی و طوسی در تدوین جوامع روایی خویش، بر این کتاب اعتماد فراوان نموده‌اند (حاجی نوری، ۱۴۰۸،

^۱ ابن ندیم، نویسنده‌ی این کتاب را محمد برقی (والد احمد) می‌داند (ابن ندیم، ۱۳۹۸، ص ۳۰۹).

ج ۲۲، ص ۴۱؛ محدث ارموی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶). نیز شیخ صدوق در مقدمه «الفقیه»، از «المحاسن» نام برده و آن را در عداد کتب مشهور و قابل اعتماد معرفی کرده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، صص ۳-۴).

این جامع روایی تا بدان حد مورد توجه قرار گرفته که برخی آن را از امهات کتب حدیث امامیه و در عرض الکافی، الفقیه و التهنیدیین قرار داده‌اند (تستری، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۲۸). افزون بر این، احمد برقی مؤلف کتابی ارزشمند با عنوان «الرجال» نیز است که به سبب ارائه اطلاعاتی مفید پیرامون اصحاب پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) از زمره اصول خمس رجالیه شمرده شده است (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹۵).

نکته تأمل برانگیز در زندگی احمد برقی که او را از قاطبه معاصرانش متمایز می‌سازد، اخراج وی از قم توسط محدث بلندآوازه آن دیار، احمد بن محمد بن عیسی اشعری است (علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۴؛ ابن داود حلی، ۱۳۴۲، ص ۴۲۱). بر پایه گزارش‌های رجالی، آنچه موجبات این اخراج را فراهم آورده، نقل برقی از روایان ضعیف و اعتماد بر روایات مرسل بوده است (ابن الغضائری، ۱۳۶۴، ص ۳۹؛ طوسی، ۱۴۲۰، صص ۵۱-۵۲؛ صفدی، ۲۰۰۰، ج ۷، ص ۲۵۵).

اگرچه مواجهه‌ی سختگیرانه با برقی و اخراج او از قم بسیار تعجب برانگیز می‌نماید، اما اخراج برخی دیگر از روایان معاصر وی همچون ابوسمینه صیرفی، سهل بن زیاد آدمی و حسین بن عبیدالله المحرر (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۹۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵، صص ۱۸۵، ۳۳۲؛ ابن الغضائری، ۱۳۶۴، صص ۶۷، ۹۴)، نشان از رویه‌ای جاری در شیوه برخورد احمد اشعری با طیفی از روایان دارد. با اینحال، آنچه مسأله اخراج برقی را از دیگر روایان اخراج شده متفاوت می‌سازد، بازگشت وی به قم است (ابن الغضائری، ۱۳۶۴، ص ۳۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۴؛ ابن داود حلی، ۱۳۴۲، ص ۴۲۱).

آنچه در این نوشتار به بحث گذارده می‌شود، بازخوانی علل اخراج و نیز تبیین دلایل بازگشت احمد برقی به قم است؛ مسأله‌ای که تاکنون پژوهش مستقلی را که به بحث پیرامون آن پردازد، نیافته‌ایم.

در این راستا، عبارت معروف «یروی عن الضعفاء و يعتمد المراسیل» که در طول تاریخ، دستمایه‌ی تبیین علل اخراج برقی شده، مورد بازخوانی قرار گرفته و میزان صحت آن مورد سنجش قرار می‌گیرد. افزون بر این، پرسش‌هایی که پیش‌روی مطالعه حاضر قرار دارد آن است که چه عواملی در بازگشت برقی مؤثر بوده‌اند؟! آیا پس از اخراج وی، مبانی رجالی احمد اشعری تغییر کرده است؟! آیا آنچه اشعری روزی آنها را روایات مرسل می‌پنداشته، از حد ارسال خارج شده و به روایات مسند بدل شده است؟! از دیگر سو، آیا می‌توان علل بازگشت برقی را در تغییر رویه‌ی او در نقل حدیث جستجو نمود؟! آیا برقی پس از اخراج، تصمیم گرفته بود که از ضعف نقل روایت نکرده و به مراسیل واقعی نهنده؟!

۲. اخراج برقی از منظر رجال‌شناسان متقدم امامی

مطالعه‌ی دقیق ترجمه احمد برقی در کتب رجال امامی، نشان از ناسازگاری چشمگیر میان آنها دارد. آنچه پیرامون ترجمه برقی در فهرس نجاشی و طوسی جلب توجه می‌کند، همانندی کامل آنها در الفاظ و عبارات است که قطعاً نمی‌تواند به صورت تصادفی رخ داده باشد. این همانندی نشان می‌دهد که آنها مطالب خویش را از یک منبع مشترک که احتمالاً «فهرست ابن بطله» بوده، اقتباس کرده‌اند. آنچه بر این مدعا مهر تأیید می‌نهد، نام‌بری ایشان از فهرست ابن بطله به عنوان مرجعی برای آگاهی از عناوین ابواب «المحاسن» است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۷؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۳). این در حالی است که در رجال ابن الغضائری، نشانی از بهره‌گیری از فهرست ابن بطله به چشم نمی‌آید.

گفتنی است، همین مطلب پیش‌گفته در کیفیت تقییم حال احمد برقی نیز مؤثر افتاده است. پیروی طوسی و نجاشی از نظرگاه ابن بطله، آنان را به ذکر عبارت «كَانَ ثِقَّةً فِي نَفْسِهِ، يَرُوى عَنِ الضُّعَفَاءِ وَ يَعْتَمِدُ المَرَّاسِیلَ» سوق داده (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۷؛ طوسی، ۱۴۲۰، صص ۵۱-۵۲) که هرچند به روایت برقی از ضعاف و اعتماد او بر مراسیل اذعان کرده، اما شهادت به توثیق او نزد قمیان داده است. به این ترتیب، کلمات طوسی و نجاشی به هیچ وجه نشان‌دهنده وجود شکاف و دو دستگی میان قمیان نسبت به شخصیت احمد برقی نیست.

در برابر، عبارات ابن الغضائری حکایت از اتفاق نظر عالمان قم در تضعیف برقی دارد: «طَعَنَ الْمُؤَيَّنُونَ عَلَيْهِ، وَ لَيْسَ الطَّعْنُ فِيهِ» (ابن الغضائری، ۱۳۶۴، ص ۳۹). بحرالعلوم بر این باور است که ابن الغضائری با این عبارت کوشیده، در برابر تضعیف برقی از سوی قمیان به مقابله برخیزد (بحرالعلوم، بی تا، ج ۱، صص ۳۳۹-۳۴۰).

شکاف دیگر میان منابع امامی در ترجمه احمد برقی، مسأله اخراج وی از قم است. اگرچه ابن الغضائری به تفصیل از برخورد سختگیرانه احمد اشعری با برقی و اخراج وی از قم سخن گفته (ابن الغضائری، ۱۳۶۴، ص ۳۹)، اما طوسی و نجاشی متعرض چنین رویداد مهمی در زندگی برقی نشده‌اند. این در حالی است که مسأله اخراج سهل بن زیاد و ابوسمینه صیرفی از قم توسط احمد اشعری، برای رجال‌شناسی چون نجاشی حائز اهمیت بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵، صص ۱۸۵، ۳۳۲).

خلاصه آنکه نباید وجود اختلاف نظر میان رجال‌شناسان امامی پیرامون شخصیت برقی را امری تصادفی دانست. شواهد حاکی است، ابن بطه که سرشناس‌ترین شاگرد برقی محسوب می‌شده (فرهنگ انصاری، ۱۳۸۱، ص ۷۴۲)، تلاش بسیاری جهت ارائه‌ی تصویری همگون و مثبت از جایگاه برقی در میان قمیان داشته است.

۳. بازخوانی علل اخراج احمد برقی از قم

حدیث پژوهان کوشیده‌اند علت اخراج برقی را به نقل وی از روایان ضعیف و اعتمادش به مراسیل گره زنند. این در حالی است که نوشتار حاضر علت اصلی اخراج او را در خاستگاه‌های فکری‌اش پی می‌جوید. تعلق برقی به جریان فکری ادب از یکسو، و مخالفت احمد اشعری با رویکرد ادب‌گرایانه در نقل احادیث از سوی دیگر موجب اخراج برقی از قم گشت. در ادامه می‌کوشیم با معرفی شاخصه‌های جریان فکری ادب و پیجویی آن در المحاسن، علل اخراج برقی را بازخوانی نماییم.

۳-۱. شاخصه‌های جریان فکری «ادب» و پیجویی آن در المحاسن

از آنجا که این نوشتار در پی مطالعه‌ی نقطه‌های آغازین جریان فکری ادب در بوم قم است، ارائه فهرستی از شاخصه‌های فکری آن دشوار و پیچیده است؛ چه جریان‌های فکری همواره به صورت تدریجی و چند وجهی شکل گرفته، و از همین رو منابع تاریخی یارای ارائه‌ی اطلاعات منسجم و کامل از روند شکل‌گیری آنها را ندارند. با این حال، متخصصان حوزه ادب پژوهی کوشیده‌اند با مطالعه آثار سرآمدان ادب در اهل سنت، شاخصه‌های این جریان فکری را استخراج نمایند؛ مطالعاتی که می‌تواند در پیشبرد پژوهش حاضر یاری رساند.

۳-۱-۱. شاخصه نخست: اهتمام به فنون دیوان‌سالاری

نخستین شاخصه جریان فکری ادب ارتباط مستقیمی با روند پیدایی انگاره «ادب» در دنیای اسلام دارد (نک: Bray, 2006, p13). شکل‌گیری این انگاره در جهان اسلام مرهون دوره فتوح و تصرف ایران به دست مسلمانان است؛ دوره‌ای که زمینه انتقال تجربیات ایرانیان به فرهنگ عربی را در عرصه‌هایی چون اداره امور مملکتی فراهم آورد. اعراب به دلیل فقدان تجربه کافی برای اداره سرزمین‌های فتح‌شده، دست به الگوبرداری از نظام دیوان‌سالاری ایرانیان زده و بدین ترتیب انگاره پارسی «ادب» را وام گرفتند (محیط طباطبایی، ۱۳۱۸، ص ۸؛ سجادی، ۱۳۹۴، ج ۶، صص ۲۴۷-۲۴۹).

«اهل ادب» در نظام سیاسی ایران بر دبیرانی اطلاق می‌شد که با تسلط بر فنون دیوانی، به ساماندهی تشکیلات اداری در دیوان‌های خراج، رسائل، قضا و ... اشتغال داشتند. از همین رو، تسلط بر دانش‌های ادبی، توانایی در نگارش متون، سخنوری، حسابدانی، آشنایی با هندسه جهت پیمایش املاک برای ستاندن خراج، از جمله مهمترین وظایف اهل ادب به شمار می‌آمد (وهمن، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۳۰۹؛ سجادی، ۱۳۹۴، ج ۶، ص ۲۴۹).

با گسترش قلمروی اسلامی در دوره امویان، نیاز به استخدام دبیران ایرانی که بر فنون دیوانی تسلط داشتند، بیش از پیش احساس شد. در همین راستا نخست باید از عبدالحمید

بن یحیی (۷۵-۱۳۲ق) و دوست او، عبدالله بن مقفّع (ح ۱۰۶-۱۴۲ق) که تباری ایرانی داشتند، یاد کرد.

عبدالحمید دیوان سالاری بود که بخش مهمی از زندگی خویش را در دربار اموی گذرانده و به دبیری اشتغال داشت (ابن قتیبه، ۱۹۹۲، ص ۵۴۸). او به عنوان یکی از سرشناسان همین فن، «رسالة إلى الکتاب» را نگاشته و به تبیین دانش‌های مورد نیاز دبیران پرداخت (طه حسین، ۱۹۸۲، ج ۲، صص ۴۴۰-۴۴۱). ابن مقفّع نیز ادیبی توانمند در فنون دیوانی بوده، در روزگار امویان و عباسیان، به دبیری در دارالخلافة مشغول گردید (بروکلیمان، بی تا، ج ۳، ص ۹۲). هموست که با ترجمه برخی از کتب پهلوی همچون «التاج فی سیره أنوشروان»، سهم مهمی در انتقال آیین‌های دیوان سالاری از فرهنگ ایرانی به عربی ایفا کرد (پاشا، ۱۹۱۴، ص ۲۹).

در ادامه باید از عمرو بن بحر معروف به جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ق) یاد کرد که ضمن اشتغال در دیوان‌های حکومتی (بروکلیمان، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۶)، به دلیل ضرورت تسلط دیوان سالاران بر فنون نویسندگی و سخنوری، به تألیف کتاب «البیان و التبیان» همت گمارد؛ کتابی که زمینه شکوفایی ادب زبان‌شناختی را فراهم آورده و به اعتقاد ابن خلدون، یکی از اصول اربعه‌ی فن دبیری محسوب می‌شده است (ابن خلدون، ۱۹۸۸، ص ۷۶۳). سرآخر باید از چهره شاخص اهل ادب در سده سوم که معاصر با احمد برقی می‌زیسته، عبدالله بن قتیبه دینوری (۲۱۳-۲۷۶ق) یاد کرد؛ شخصیتی که توجهی ویژه به طبقه دبیران مبذول داشته، ضمن نگارش کتاب «ادب الکاتب»، آن را به وزیر عباسی اهدا نمود (نک: ابن قتیبه، ۱۹۹۷، صص ۱۷-۱۸). گفتنی است، وی دو فصل از کتاب «ادب الکاتب» را که «تقویم الید» و «تقویم اللسان» نام نهاده بود، به بیان قواعد ادبی و زبانی که مورد نیاز کاتبان دربار بود، اختصاص داد (نک: ابن قتیبه، ۱۹۹۷، سراسر فصل‌های دوم و سوم).

تألیف آثاری چون «إعراب القرآن»، «الشعر و الشعراء»، «معانی الشعر» و «جامع النحو» نیز نشانه‌ای دیگر بر اهتمام ابن قتیبه به ادب زبان‌شناختی است (ابن ندیم، ۱۳۹۸، ص ۱۱۵). در سخن از پیجویی این شاخصه‌ی جریان فکری ادب در اندیشه احمد برقی باید گفت، تشکیلات سیاسی قم همچون دیگر شهرهای جهان اسلام، مبتنی بر نظام

دیوان سالاری بوده، حذف دبیران از تشکیلات اداری را ناممکن می‌ساخت. برقی با عنایت به همین نکته، با برپایی جلسات تأدیب کوشید دبیرانی خبره را که مسلط بر دانش‌های ادبی و فنون نویسندگی بودند، تربیت نماید (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: همین مقاله، «شاخصه پنجم»).

فراتر، بخشی از ابواب مفقود المحاسن نیز در همین راستا سامان گردیده بود. کوشش برقی در تألیف ابواب گوناگونی از «المحاسن» با نام‌های «الأمثال»، «المعارض»، «الشعر»، «النحو» و «الشواهد من کتاب الله» که مشابه آن را نمی‌توان در جوامع روایی امامیه سراغ داد، نشان از توجه وافر وی به دانش‌های ادبی و فنون نویسندگی دارد (نک: طوسی، ۱۴۲۰، صص ۵۲-۵۳). اهتمام برقی به ادب زبان‌شناختی تا بدان حد بود که رجال‌شناس شهیر اهل سنت، ابن حجر عسقلانی قاطبه آثار وی را در همین حوزه معرفی کرده است: «لَهُ تَصَانِيفٌ جَمَّةٌ أَدْبِيَّةٌ» (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۶۲).

افزون بر آنچه گذشت، باید از دیوان خراج یاد کرد که نقشی محوری در سامان‌دهی به نظامات اقتصادی دستگاه حکومتی داشت. دبیرانی که در این دیوان به خدمت اشتغال داشتند، می‌بایست بر علم حساب و مبانی هندسه برای پیمایش املاک جهت ستاندن خراج تسلط کافی می‌داشتند. آموزش این فنون دیوانی نیز از دغدغه‌های مؤدبانان چون برقی بود که خود را در تألیف یکی از ابواب مفقود «المحاسن» با نام «کتاب المساحة»^۱ نشان می‌دهد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۷).

در پایان بایستی خاطر نشان ساخت، آنچه بر اهتمام برقی به فنون دیوانی مهر تأیید می‌زند، ارتباط‌های وثیق و گسترده او با دیوان سالاران بوم‌های اطراف قم است. برای نمونه، می‌توان به روابط حسنه‌ی او با احمد بن حسن ماذرایی، دیوان سالار دربار اذکوتکین در ری اشاره کرد.

۱ «مساحت» به معنای اندازه‌گیری وسعت زمین‌های کشاورزی به منظور تعیین مقدار خراج سالیانه است (معین، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۰۷۲).

آنگونه که در منابع تاریخی به ثبت آمده، برقی پس از اخراج از قم، به ری مهاجرت کرده و به دلیل روابط نزدیکش با ماذرایی^۱، در منزل وی رحل اقامت افکند (محدث ارموی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۱).

۲-۱-۳. شاخصه دوم: به‌گزینی از دانش‌ها؛ به جای تخصص‌گرایی

یکی از مهمترین شاخصه‌های گفتمان ادب که با تلاش‌های جاحظ در دهه‌های آغازین سده سوم یعنی یک نسل پیش از برقی ظهور یافت، به‌گزینی از همه دانش‌ها به جای تخصص‌گرایی در یک دانش بود؛ شاخصه‌ای که ادب‌پژوهان آن را «ادب عام» نام نهاده‌اند (آذرنوش، ۱۳۷۷، ص ۳۰۳). جاحظ «ادب» را امری در قبال «علم» تعریف می‌کرد که سودای فراگیری همه‌ی دانش‌ها، اما به صورت کم‌عمق و گزینشی را داشت (نک: Gabrieli, 1986, p175; Newby, 2004, p18).

از همین روی است که آثار فراوان او تقریباً همه دانش‌های زمانه‌اش، از الهیات و فلسفه گرفته تا حیوان‌شناسی و موسیقی را دربرمی‌گرفت (نک: جاحظ، ۱۹۶۹، ج ۱، صص ۳-۱۲). جاحظ به خلیفه نیز سفارش می‌کرد که فرزندانش را به جای تخصص در یک دانش، به آموختن گزیده همه دانش‌ها وادارد (جاحظ، ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۳۸۱). علاوه بر جاحظ، توجه ابن قتیبه به «ادب عام» را می‌توان در بخش نخست «ادب الکاتب» مشاهده کرد که در آن، از سخن گفتن پیرامون اسب‌شناسی، پرندگان، خزندگان و حتی خوراکی‌ها فروگذار نکرده است (نک: ابن قتیبه، ۱۹۹۷، فصل اول). او همچنین در کتاب «عیون الأخبار»، مخاطبان خود را از تخصص‌گرایی پرهیز داده و به یادگیری بهترین‌ها از هر دانش توصیه کرده است (ابن قتیبه، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۵۲۸). او خود نیز همین رویه را

۱ احمد بن حسن ماذرایی، دبیر دربار اذکوتکین در ری بوده است (طبری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۹۷). اذکوتکین از امرای ترکی بوده که از جانب خلفای عباسی، به امارت ری گمارده شده بود (ابن اثیر، ۱۹۹۷، ج ۶، ص ۳۱۶). ماذرائی نیز به دلیل آشنایی با فنون دیوان‌سالاری، موفق به حضور در دربار ری شده و به دبیری در آن اشتغال یافت. مصادر تاریخی، او را نخستین فردی معرفی کرده‌اند که مذهب تشیع در ری را رسمیت بخشیده است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۳، ص ۱۲۱).

پیش گرفته و «عیون الأخبار» را به سفره‌ای گسترده تشبیه کرده که حاوی غذاهای متنوع برای همه ذائقه‌ها است (ابن قتیبه، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۳۹).

پنجویی این شاخصه در اندیشه برقی، امری سهل و آسان است؛ چه مروری گذرا بر عناوین ابواب «المحاسن» نشان از گستردگی چشمگیر موضوعات این کتاب دارد؛ شاخصه‌ای که در هیچ یک از دیگر جوامع روایی امامیه که غالباً ناظر به موضوعات فقهی یا اعتقادی به رشته تحریر درآمده‌اند، به چشم نمی‌خورد. به شهادت فهرس امامیه، برقی به نگارش ابوابی در «المحاسن» همّت گمارده که به دلیل تنوع بی‌اندازه از حیث موضوع، در امامیه بی‌نظیر است.

تألیف کتاب‌هایی چون «الطب»، «الدواجن و الرواجن»، «الطیر»، «الحيوان»، «النجوم»^۱، «العیافه و القیافه»، «العجائب»، «تعبیر الرؤیا»، «أنساب الأمم» و «الدعابۀ و المزاح» که به هر سو دامن کشیده و در هیچ چارچوبی نمی‌گنجند، نشان از اهتمام برقی به طیف وسیعی از موضوعات، دانش‌ها و فنون روزگارش دارد (ابن ندیم، ۱۳۹۸، ص ۳۰۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵، صص ۷۶-۷۷؛ طوسی، ۱۴۲۰، صص ۵۲-۵۴). بی‌تردید وجود این میزان از تنوع موضوعی در یک کتاب، بی‌دلیل نبوده، ریشه در اهتمام برقی به «ادب عام» داشته است.

گفتنی است، تخصص‌گریزی و عنایت به طیف وسیعی از موضوعات در «المحاسن»، توجه شیخ طوسی و حتی شمس‌الدین ذهبی در اهل سنت را نیز به خود جلب کرده است. شیخ طوسی هنگام یادکرد از آثار ابن عقده، به «کتاب الآداب» وی اشاره کرده، آن را از حیث گستردگی موضوعات به «المحاسن» برقی تشبیه کرده است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۶۹). ذهبی نیز یکی از بارزترین خصوصیات برقی را تألیف آثار در همه فنون دانسته است: «أَلَّفَ فِي كُلِّ فَنٍّ» (ذهبی، ۱۹۹۳، ج ۲۰، ص ۲۸۲). افزون بر این، برخی از حدیث‌پژوهان معاصر با عنایت به تنوع موضوعی در «المحاسن»، آن را با گونه‌ی دائرةالمعارف‌نویسی در عصر حاضر همسنگ تلقی کرده‌اند (محدث ارموی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۹).

۱ سید بن طاووس، جناب برقی را از جمله منجمان بنام امامی معرفی کرده است (سید بن طاووس، ۱۳۶۸، ص ۱۲۲).

۳-۱-۳. شاخصه سوم: محاسن نویسی

آنچه در نخستین مواجهه با «المحاسن» جلب توجه کرده، می‌تواند پرده از ماهیت این کتاب بردارد، تسمیه‌ی این جامع روایی به «المحاسن» است. گرچه انتخاب این عنوان برای جوامع روایی در میان امامیه مرسوم نبوده است، اما عنوان المحاسن در جریان فکری ادب، عنوانی شناخته شده که در زمانه برقی بر گونه خاصی از آثار اهل ادب اطلاق می‌شده است. در این قسم از آثار، مؤدبان می‌کوشیدند خوبی‌ها و بدی‌های یک یا چند چیز را ذکر کرده و ادب‌اندوزان را با منافع و مضار آنها آشنا سازند (آذرنوش، ۱۳۷۷، ص ۳۰۷).

این شیوه‌ی ادبی برای نخستین بار در اثر منسوب به جاحظ، «المحاسن والأضداد» ظهور یافت (جاحظ، ۱۹۹۷، ص ۸)؛ و سپس در دیگر آثار وی چون «فی ذمّ العلوم و مدحها» به کمال خود رسید. نیز باید از ابراهیم بن محمد بیهقی (د سده ۳ق) یاد کرد که اثر خویش با عنوان «المحاسن و المساوی» را در همین زمینه تألیف کرده بود (بروکلیمان، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۵).

گفتنی است، ابن ندیم نیز اثری با نام «المحاسن» را به ابن قتیبه دینوری نسبت داده است (ابن ندیم، ۱۳۹۸، ص ۱۱۵). این گزارش‌ها نشان می‌دهد که محاسن‌نویسی، از حدود یک نسل پیش از برقی، به یکی از شاخصه‌های جریان فکری ادب در جهان اسلام تبدیل شده بود. به این ترتیب، انتخاب عنوان «المحاسن» برای جامع روایی برقی، امری تصادفی نبوده، بیانگر تعلق این کتاب به یکی از مهمترین حوزه‌های شکل گرفته در جریان فکری ادب است. افزون بر این، اسامی برخی از ابواب المحاسن همچون «مکارم الأفعال»، «مذامم الأفعال»، «مکارم الأخلاق» و «مذامم الأخلاق» نشان می‌دهد که برقی تلاش داشته تا خوبی‌ها و بدی‌های افعال و اخلاق را بیان کرده و از این رهگذر، هدف تأدیبی خویش را محقق سازد. همچنین می‌توان به ابواب «المحوبات» و «المکروهات» که از بخش‌های برجای مانده از مجموعه المحاسن هستند، اشاره کرد؛ ابوابی که در راستای هدف اصلی اهل ادب از محاسن‌نویسی سامان یافته‌اند (نک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، صص ۲۹۰-۲۹۱).

به عنوان تکمله‌ای بر این بحث باید افزود، همانندی چشمگیر عناوین ابواب المحاسن با عناوین کتب مؤدبانی که همزمان و یا یک نسل پیش از برقی می‌زیسته‌اند، نشانه‌ای دیگر

بر تعلق وی به جریان فکری ادب است؛ زیرا همانندیِ عناوین کتب ایشان خبر از اشتراک آبشخور فکری و تعلق آنان به یک جریان فکری همسو دارد.

برای نمونه، نگارش کتاب‌هایی با عنوان «تَهْدِيبُ الْأَخْلَاقِ»، «الْإِحْوَانِ»، «النِّسَاءِ»، «الشُّعْرُ وَالشُّعْرَاءُ» و «التِّيَانِ» توسط جاحظ، ابن قتیبه و برقی بیانگر توجه هر سه‌ی آنان به مضمون‌های مشترک است. نیز نگارش کتاب‌هایی با عناوین «أَدَبُ النَّفْسِ»، «أَدَبُ الْمَعَاشِرَةِ»، «الْحَيَوَانَ»، «الْبِلْدَانَ»، «الرُّؤْيَا» و «الْحَيْلِ» توسط برقی، مسبوق به سابقه بوده و پیش از وی توسط دیگر مؤذبان نیز به رشته تحریر درآمده بودند. شایان ذکر است، شمس‌الدین ذهبی نیز به شباهت مضمونی فراوان میان آثار برقی و مؤذّب برجسته اهل سنت، ابن ابی الدنيا اشاره کرده است (ذهبی، ۱۹۹۳، ج ۲۰، ص ۲۸۲).

۴-۱-۳. شاخصه چهارم: پیجویی ادب در آموزه‌های دینی

یکی دیگر از شاخصه‌های اهل ادب در جهان اسلام، پیجویی «آداب» در آموزه‌های اخلاقی پیامبر اکرم (ص) برای عموم مردم بود؛ شاخصی که منجر به تألیف آثاری درخور گردید که با هدف تأمین سعادت اخروی ادب‌اندوزان به رشته تحریر درآمده بودند. حارث بن اسد محاسبی (۱۶۵-۲۴۳ق) نخستین مؤذّب است که کتابی مستقل با عنوان «آداب النفوس» در همین رابطه تألیف کرده، آموزه‌های اخلاقی پیامبر (ص) و صحابه را بازگو کرد (نک: محاسبی، ۱۴۱۱، جم).

دو دهه پس از محاسبی، شاهد ظهور محدث نام‌آشنای اهل سنت، محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴-۲۵۶ق) هستیم. وی با اثرپذیری از گفتمان ادب، کتاب «الأدب المفرد» را به شیوه محدثانه و با هدف جمع‌آوری آداب و تعالیم اخلاقی پیامبر اکرم (ص) و صحابه سامان داد (بخاری، ۱۹۹۶، سراسر اثر؛ برای آگاهی از رویکرد بخاری به ادب: پاکتچی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۲). افزون بر این، بخاری و شاگرد وی مسلم بن حجاج (۲۰۴-۲۶۱ق) کتابی با عنوان «الأدب» را در صحاح خویش که معتبرترین جوامع روایی اهل سنت محسوب می‌شوند، منعقد ساختند (بخاری، ۱۹۸۷، کتاب ۸۱؛ مسلم بن حجاج، بی تا، کتاب ۳۸).

دیگر، باید از عبدالله بن ابی الدنیا (۲۰۸-۲۸۱ق) یاد کرد که آثارش مشحون از تعالیم اخلاقی پیامبر اسلام(ص)، صحابه و تابعان بود (نک: ابن ابی الدنیا، ۲۰۱۰، سراسر اثر). او علاوه بر نگارش کتابی مستقل با عنوان «الأدب»، به تألیف بیش از صد رساله پیرامون موضوعات متنوع ادب دینی همّت گمارد (مزیدی، ۲۰۱۰، ج ۱، صص ۱۰-۱۶).

در سخن از پیجویی این شاخصه در اندیشه احمد برقی باید گفت، آنچه امروزه به عنوان بازمانده‌ای هر چند ناقص از کتاب المحاسن به دست نسل‌های پسین رسیده است، نشانه‌ای روشن بر اهتمام برقی به حوزه ادب دینی است. او کوشید با مراجعه به میراث غنی روایی، به استخراج آدابی که برآمده از تعالیم پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) بودند، همّت گمارد. تألیف ابوابی از المحاسن چون «الزهد و المواعظ»، «التهدیب»، «أدب المعاشرة»، «صوم الأيام»، «الدعاء» و «أحكام الأنبياء و الرسل» که به موضوعات دینی اختصاص یافته‌اند، نشانه‌ای روشن بر اهتمام برقی به این بُعد از ادب است (نجاشی، ۱۳۶۵، صص ۷۶-۷۷؛ طوسی، ۱۴۲۰، صص ۵۲-۵۴).

سرآخر قابل ذکر است، برقی با اثرپذیری از حارث محاسبی که برای نخستین بار کتابی با نام «آداب النفوس» را در زمینه ادب دینی به رشته تحریر درآورده بود، فصلی از المحاسن را با عنوان «أدب النفس» سامان داده و به این ترتیب، نام خود را به عنوان پیشگام عالمان امامیه در این حوزه به ثبت درآورد.

۵-۱-۳. شاخصه پنجم: برگزاری جلسات تأدیب

یکی دیگر از مهمترین شاخصه‌های اهل ادب، اهتمام به برگزاری جلسات تأدیب برای اقشار گوناگون جامعه به منظور آشناسازی آنها با آداب و ظرایف اخلاقی بوده است. در سخن از مخاطبان جلسات تأدیب، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که خاندان‌های برجسته و سرشناس تمایل بسیاری به استخدام مؤدبان برای آموزش آداب به فرزندان‌شان داشته‌اند. از همین روی است که یکی از اشتغالات مؤدبان برجسته‌ی جهان اسلام همچون جاحظ و ابن ابی الدنیا برگزاری جلسات ادب‌اندوزی برای فرزندان خلفا بوده است (نک: جاحظ، ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۳۸۱؛ بروکلمان، بی تا، ج ۳، ص ۱۲۹).

همچنین ابن ندیم با نام‌بری از ابن سگیت (۱۸۶-۲۴۴ق) به عنوان یکی از سرشناسان ادب در سامراء، وی را مؤدب فرزندان متوکل عباسی معرفی کرده است (ابن ندیم، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷). جالب آنکه بنا بر گزارش نعمانی، امام صادق (ع) نیز فردی با نام «أبوأيوب المؤدب» را برای تأدیب برخی از فرزندانش به استخدام در آورده بود (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۹۹).

افزون بر خاندان‌های سرشناس، تأدیب عامه مردم نیز مورد توجه طیفی از مؤدبان قرار داشته است. برای نمونه می‌توان از ابن مقفع یاد کرد که افزون بر توجه به ادب دیوانی، کوشید به تبیین ادب اخلاقی برای عموم مردم پرداخته، طیف وسیعی از رفتارهای اجتماعی پسندیده در حوزه‌هایی چون خوردن، آشامیدن، لباس پوشیدن و سخن گفتن را برای آنها مطرح سازد (نک: ابن مقفع، ۱۹۹۴، صص ۱۰۲-۱۳۷). نیز دیگر بار باید از ابن سگیت یاد کرد که پیش از عزیمت به سامراء، مدتی از عمرش را در محله درب القنطره‌ی بغداد به تأدیب کودکان عامه مردم سپری کرده بود (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۶، ص ۳۹۷؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۳، ج ۶، ص ۲۸۴۰).

در سخن از اهتمام احمد برقی به برگزاری جلسات تأدیب، گزارش‌های رجالی نشان می‌دهد که وی به تشکیل جلسات تأدیب همّت گمارده و جمعی از خویشانش را با آداب آشنا ساخته بود. نجاشی ضمن یادکرد از ماجیلویه (داماد احمد برقی) از ادب‌اندوزی وی نزد برقی خبر داده: «كَانَ أَخَذَ عَنْهُ الْعِلْمَ وَ الْأَدَبَ»؛ و همچنین فرزند ماجیلویه، علی را از زمره متأدبان برقی معرفی کرده است: «رَأَى أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدِ الْبَرَقِيِّ وَ تَأَدَّبَ عَلَيْهِ» (نجاشی، ۱۳۶۵، صص ۲۶۱، ۳۵۳).

برقی افزون بر خویشانش، به تأدیب دیگر قمیان نیز مبادرت ورزیده که از آن میان، نام‌هایی چون اسماعیل بن عبدالله و علی بن حسین سعدآبادی در منابع رجالی به ثبت آمده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۹۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۴). شیخ طوسی نیز با کاربست ترکیب «أصحاب أحمد بن أبي عبدالله البرقي»، بر وجود گروه قابل ملاحظه‌ای از طرفداران برقی در قم اشاره داشته که نزد او ادب می‌آموخته‌اند (طوسی، ۱۴۲۰، صص ۷۳-۷۴).

گزارش‌های کتابشناختی نشان می‌دهد که همین افراد، نقشی مؤثر در انتقال المحاسن به نسل‌های پسین ایفا کرده‌اند (نک: نجاشی، ۱۳۶۵، صص ۷۷، ۳۷۲؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۴).
گفتنی است، اطلاق عنوان «المؤدّب» بر برخی از رجال قمی همچون ابن بطه (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۲)، محمد بن عبدالمؤمن (ابن داود حلی، ۱۳۴۲، ص ۳۲۲)، موسی بن محمد اشعری (علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۶۶) و علی بن حسین سعدآبادی (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۴) نیز بر شکل‌گیری جلسات متنوع تأدیب در قم گواهی می‌دهد.

۲-۳. ادب‌گرایی؛ عامل اخراج برقی از قم

پس از معرفی شاخصه‌های جریان فکری ادب و پیجویی آن در اندیشه احمد برقی، مسیر برای بازخوانی علت اخراج او از قم هموارتر شده است. مبتنی بر مباحث طرح‌شده، گرچه گزارش رجال‌شناسان امامی پیرامون برقی به صورت «یروی عن الضّعفاء و یعتید المراسیل» فی‌نفسه گزارشی صحیح است، اما در طول تاریخ، برداشت نادرستی از آن صورت گرفته است. مبتنی بر این برداشت، برقی به مثابه محدثی سهل‌انگار نگریسته شده که به دلیل عدم توجه به ضوابط نقل حدیث، از قم اخراج شده است (مثلاً نک: خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱، صص ۶۶-۶۷؛ سبحانی، ۱۴۱۴، صص ۲۷۵-۲۷۶).

این در حالی است که به دلیل وابستگی برقی به جریان فکری ادب، نمی‌توان از وی انتظار رفتار محدثانه یعنی نقل از ثقات و عدم اعتماد به مراسیل را داشت. از آنجا که دغدغه اصلی مؤدبان، بیان آموزش‌های اخلاقی برای ارتقای سطح رفتاری عموم مردم است، آنها بیش از توجه به معایر صحت سندی حدیث، به محتوا و مضامین آن‌ها توجه دارند. دقیقاً از همین روی است که برقی خود را ملزم به رعایت اصول و ضوابط محدثانه نمی‌دیده است. این در حالی است که مخالفت احمد اشعری با رویکرد ادب‌گرایانه که موجب تسامح در نقل روایات می‌شد، موجب تصمیم وی بر اخراج برقی از قم گردید. بنابراین مواجهه‌ی سختگیرانه اشعری با برقی، فراتر از آنکه ریشه در نقل برقی از ضعاف و اعتماد بر مراسیل داشته باشد، ریشه در تعلق هر یک از آنها به جریان‌های فکری متفاوت دارد.

افزون بر این، آنچه می‌تواند علت مخالفت احمد اشعری با رویکرد ادب‌گرایانه به احادیث را بیشتر نمایان سازد، تعلق گفتمان «ادب» به فرهنگ ایرانی است؛ زیرا شواهد تاریخی حاکی از وجود نگره‌ی فضل عرب بر عجم در اندیشه اشعری است. نمونه‌ای از این نگره، در روایتی از الکافی بازتابیده که براساس آن، اشعری به واسطه آنکه امام جواد(ع) تنها یک عجم را از امامت امام هادی(ع) آگاهانیده بود، اظهار ناخرسندی کرده و به صراحت، عرب را شایسته چنین رازداری دانسته است: «هَذَا مَكْرَمَةٌ كُنْتُ أَحِبُّ أَنْ تَكُونَ لِرَجُلٍ مِنْ الْعَرَبِ لَا لِرَجُلٍ مِنَ الْعَجَمِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۴؛ نیز نک: مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، صص ۲۹۸-۳۰۰).

براساس گزارش کلینی، این مسأله آنچنان بر او گران آمده بود که به‌رغم علم بر راستگویی آن عجم، شهادت وی بر امامت امام هادی(ع) را تصدیق نکرده و پس از دعوت به مباحثه، به اجبار حقیقت را بر زبان رانده است؛ عملکردی که تعجب علامه مجلسی را برانگیخته و آن را مایه مذمت اشعری دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸۵). نیز تألیف اثری با عنوان «فضائل العرب» توسط احمد اشعری نشانه‌ای دیگر بر برتری نژاد عرب در اندیشه او است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۸۲).

۴. بررسی علل بازگشت احمد برقی به قم

حدیث‌پژوهان توان احمد اشعری بر اخراج راویانی چون احمد برقی، سهل بن زیاد و ابوسمینه صیرفی از قم را در تجمّع مرجعیت علمی و قدرت سیاسی در وی ریشه‌یابی می‌نمایند. از منظر آنها، قدرت علمی مطلقه‌ی احمد اشعری در قم، و همچنین نفوذ اجتماعی-سیاسی وی که در ملاقات‌های او با سلطان هویدا بود (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۸۲؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۶۰)، چنان قدرتی به او بخشید که می‌توانست راویانی را که اصول و ضوابط محدثانه را رعایت نمی‌کردند، اخراج نماید (خرسان، ۱۴۰۷، المشیخه، ص ۴۳؛ پاکتچی، ۱۳۹۱، صص ۱۳۰-۱۳۱). با اینحال، احمد برقی شخصیتی بود که از میان این جمع، موفق به بازگشت به قم شد.

در ادامه تلاش می‌شود برای تبیین علل بازگشت برقی، سه ضلع قدرت علمی، سیاسی و اقتصادی در قم مورد مطالعه قرار گرفته، با بررسی چالش‌های موجود میان آنها، تصویری شفاف از علل بازگشت برقی ارائه شود.

۱-۴. جایگاه جریان فکری «ادب» در میان طیف‌های علمی قم

ریاست علمی قم برای سه نسل متوالی در اختیار خاندان اشعری و به طور مشخص، محمد بن عیسی اشعری، پسر وی احمد و سپس سعد بن عبدالله اشعری بوده است (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲). با اینحال، گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که نباید این ریاست علمی به گونه‌ای تصویر شود که اشعریان را در فضای علمی قم، بی‌رقیب نشان دهد. در این بخش قصد داریم پس از معرفی اجمالی طیف‌های علمی قم، میزان نفوذ جریان فکری «ادب» در این بوم و نقش آن در بازگشت برقی را مورد ارزیابی قرار دهیم.

تعلق فکری خاندان اشعری به اندیشه‌های هشام بن سالم جوالیقی، زمینه را برای قدرت گرفتن طیف جوالیقیه در دوره ریاست علمی اشعریان و تبدیل آن به مقتدرترین طیف علمی در قم فراهم آورد (گرامی، ۱۳۹۰، صص ۱۴۱-۱۴۲؛ برای آگاهی بیشتر از طیف جوالیقیه، ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷). نیز مهاجرت گسترده‌ی متعلقین به طیف هشام جوالیقی همچون حسین بن سعید اهوازی به قم، در تقویت ارکان این طیف بسیار مؤثر افتاد (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۸).

در کنار این طیف علمی بانفوذ، با طیف حاشیه‌ای هشام بن حکم در قم به رهبری ابراهیم بن هاشم مواجه هستیم (برای آگاهی بیشتر از این طیف علمی، ر.ک: پاکتچی، بی‌تا، سراسر مقاله؛ نیز برای آشنایی با اندیشه‌های هشام بن حکم، ر.ک: صفایی، ۱۳۵۹، صص ۳۶-۳۷). وی شاگرد یونس بن عبدالرحمان، از سرشناس‌ترین شاگردان هشام بن حکم بوده (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۳) و پسرش علی بن ابراهیم نیز با تألیف «رساله فی معنی هشام و یونس» به روشنی تعلق خویش به این جریان فکری را نشان داده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۰).

مهم آنکه رقابت علمی اشعریان با جریان فکری هشام بن حکم، سعد بن عبدالله اشعری را به تألیف آثاری با نام‌های «کتاب مثالب هشام و یونس» و «کتاب الرد علی علی بن ابراهیم بن هاشم فی معنی هشام و یونس» سوق داده است؛ آثاری که با هدف تضعیف این جریان فکری در قم به رشته تحریر درآمده بودند (نک: نجاشی، ۱۳۶۵، صص ۱۷۷-۱۷۸).

طیف مفضل بن عمر، دیگر جریان حاشیه‌ای در قم است که منازعات آن با اشعریان، در گزارش‌های تاریخی به ثبت آمده است؛ منازعاتی که در پایان، به اخراج چهره‌های شاخص این جریان همچون سهل بن زیاد و ابوسمینه صیرفی از قم انجامید (نجاشی، ۱۳۶۵، صص ۱۸۵، ۳۳۲؛ برای آگاهی از طیف مفضلیه، ر.ک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۶۷-۷۱؛ گرامی، ۱۳۹۱، سراسر مقاله).

با تکیه بر فهارس متقدم امامیه می‌توان در عرض طیف علمی با نفوذ جوالیقیه، از طیف علمی قدرتمند دیگری در قم یاد کرد که آن را «جریان فکری ادب» نام نهاده‌ایم. پیجویی گروندگان به این جریان فکری نشان می‌دهد که تعداد آنها بسیار بیش از گروندگان به طیف‌های هشام بن حکم و مفضلیه در قم بوده و جمعیت قابل ملاحظه‌ای را به خود جذب کرده بودند. گفتنی است، نقطه کانونی این جریان فکری در قم را می‌توان در «خاندان برقی» پی جست؛ شخصیت‌هایی چون: احمد برقی، پدرش محمد، عمویش حسن، دامادش ماجیلویه و نوادگانش علی و احمد. افزون بر این، احمد برقی کوشید با تشکیل جلسات ادب‌اندوزی، به ترویج گفتمان ادب در میان دیگر قمیان نیز همت گمارد. همچنین اطلاق عنوان «المؤدب» بر جمعی از رجال قمی نیز بر تثبیت گفتمان ادب در قم و شکل‌گیری جلسات متنوع تأدیب در این شهر دلالت دارد.

نکته جالب در این میان، اثرپذیری جمعی از اشعریان قم از گفتمان ادب است. برای نمونه می‌توان از موسی بن محمد اشعری، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران، حسن بن ابی قتاده و عباس بن معروف یاد کرد که فرد اخیر، اثری با نام «کتاب الآداب» را تألیف کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۸۱). محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری نیز از دیگر

قمیانی است که به گفته خویش، به تألیف کتبی با اثرپذیری از برقی دست زده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۵).

عطف توجه به تمامی نکات فوق می‌تواند بخشی از معمای بازگشت برقی به قم را حل نماید. برقی متعلق به یک جریان فکری با نفوذ در قم بود که با نگارش «المحاسن» به سرشناس‌ترین شخصیت این جریان در زمانه خویش بدل شده بود. در نتیجه اخراج وی توسط احمد اشعری می‌توانست چالش‌های بسیاری را در فضای قم ایجاد نماید. در برابر، سهل بن زیاد و ابوسمینه صیرفی از گروندگان به یک جریان فکری کم‌توان در قم بودند که اخراج آنان نمی‌توانست اعتراضات گسترده‌ای را به همراه داشته و زمینه‌ی بازگشت آنها به قم را فراهم سازد.

۲-۴. جریان فکری «ادب» و قدرت سیاسی در قم

بر پایه گزارش‌های تاریخی، قدرت سیاسی در قم تنها در اختیار دو خاندان اشعری با نام‌های آل حمزه بن الیسع و آل طلحه بوده است. در برابر، دیگر خاندان اشعری در قم یعنی آل سعد بن مالک که محمد بن عیسی اشعری و پسر وی احمد به آن تعلق داشتند، هیچ‌گاه حائز قدرت سیاسی نبوده است. همین مسأله بارها موجب تنش‌های فراوان میان آل سعد بن مالک با آل حمزه و آل طلحه شده بود.

خاندان حمزه بن الیسع نقشی بی‌بدیل در استقلال بخشی به قم و جدا نمودن آن از اصفهان داشته است؛ خاندانی که خلیفه عباسی، اولین امیران قم را از میان آنان برگزید (اشعری قمی، ۱۳۸۵، صص ۱۰۴، ۷۸۲). گزارش‌های تاریخی حاکی است که آل سعد به دلیل دشمنی‌های فراوان با آل حمزه همواره در اداره شهر قم مشکل‌تراشی می‌کرده است. برای نمونه، آل سعد از همکاری با آل حمزه در امر خراج سر باز زده، به دلیل تنافر و عداوت میان آنان، آل حمزه از ورود به قم برای ستاندن خراج می‌هراسیدند (اشعری قمی، ۱۳۸۵، صص ۲۸۳-۲۸۶، ۴۰۹-۴۱۰).

بنابر گزارش نجاشی، همزمان با ریاست علمی محمد و احمد اشعری، علی بن عیسی و فرزند وی محمد که از آل طلحه بودند، از سوی خلیفه عباسی به عنوان امیران قم

منصوب شده بودند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۱). به گفته صاحب «تاریخ قم»، پس از انتخاب علی بن عیسی به عنوان عامل خراج در قم، آل سعد به دشمنی با وی برخاسته و در عزل او بسیار کوشیدند (اشعری قمی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۵؛ نیز نک: مهاجر، ۱۴۲۹، ص ۱۱۷).

در بحث از مراکز اصلی قدرت در قم، گزارش عبدالله بن جعفر حمیری که از حضور آل سعد، آل طلحه و گروهی از تاجران قم در جلسه‌ای در سال ۲۷۸ ق خبر می‌دهد، جالب توجه است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۸۱)؛ گزارشی که به روشنی، کیفیت توزیع قدرت‌های سه‌گانه‌ی علمی، سیاسی و اقتصادی میان آل سعد، آل طلحه و تجار قم را بازگو می‌کند. آنچه بر وجود ابعاد سیاسی-اجتماعی این نشست دلالت دارد، برگزاری آن در محل اقامت احمد بن عبدالله بن یحیی بن خاقان در قم است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۸۱). پدر او عبدالله از ارکان دولت عباسی به شمار می‌آمد که سال‌ها تصدی وزارت در دوره خلافت متوکل و معتمد را بر عهده داشت (ابن عساکر، ۱۹۹۵، ج ۳۸، ص ۱۴۳).

در بازگشت به بحث از ارتباط میان ریاست علمی و قدرت سیاسی در قم، دشمنی‌های دیرین میان آل سعد و آل طلحه باعث شکافی عمیق میان آنها شده و هم‌افزایی میانشان را به حداقل رسانده بود. با توجه به این تعارض‌های جدی، آل طلحه نیازمند بهره‌برداری از ظرفیت‌های دیگر طیف‌های علمی قم بود تا بتواند نیازهای علمی و دینی خود را برآورده سازد. واقعیت این است که اگرچه گزارشی حاکی از ارتباط طیف‌های مفضلیه و هشام بن حکم با امرای قم وجود ندارد، اما جامعیت اهل ادب باعث شکل‌گیری روابط راهبردی میان آنها با امرای قم شده بود. این روابط راهبردی بیش از همه مرهون توانمندی اهل ادب در تصدی مقام دبیری و دیوان‌سالاری در دربار امیران بود.

همانگونه که پیش از این گذشت، احمد برقی یکی از محوری‌ترین شخصیت‌های محافل ادب در قم بود که شاگردان بسیاری را در جلسات تأدیب خود با آداب دبیری آشنا ساخته بود. ابواب گوناگونی از «المحاسن» که در زمینه دانش‌های ادبی و فنون نویسندگی به رشته تحریر درآمده بودند، نشانه‌ای روشن بر اهتمام برقی به آموزش این فنون دیوانی است. نیز تألیف «کتاب المساحه» توسط برقی حکایت از توجه او به تربیت دبیرانی خبره در

دیوان خراج دارد؛ دبیرانی که با تسلط بر علم حساب و مبانی هندسه، توانایی پیمایش املاک جهت ستاندن خراج داشتند.

کشمکش‌های ناتمام میان آل سعد و آل طلحه از یکسو، و روابط گسترده آل طلحه با جریان فکری ادب از سوی دیگر می‌توانست از عوامل اصلی بازگشت برقی به قم باشد. گرچه اخراج جمعی از راویان چون سهل بن زیاد، ابوسمینه صیرفی و احمد برقی توسط ریاست علمی قم، در وهله نخست خاستگاهی اندیشگانی داشت، اما این شیوه‌ی برخورد می‌توانست پیامدهای سیاسی نیز به همراه داشته و به عنوان مداخله در انتظامات شهری تلقی شود.

اخراج افراد به صورت خودسرانه و بدون گذران رویه‌های معمول قضایی می‌توانست برای امیر شهر که اختلافات دیرین با خاندان سعد داشت، غیر قابل پذیرش باشد. در چنین شرایطی، کوشش امرای قم برای بازگرداندن افراد اخراج‌شده می‌توانست حامل پیامی روشن برای احمد اشعری مبنی بر عدم مداخله در انتظامات شهری باشد. در این میان، زمینه‌سازی برای بازگرداندن افرادی چون سهل بن زیاد و ابوسمینه که متعلق به جریان‌های فکری حاشیه‌ای در قم بوده و نسبتی با حاکمیت نداشتند، از مزیت‌چندانی برخوردار نبود. در برابر، اعمال اراده حکومت برای بازگرداندن برقی به عنوان یکی از سرآمدان ادب، پاسخ درخوری به کمک‌های شایان این جریان فکری به امیران قم برای اعمال حاکمیت مؤثر در شهر بود.

۳-۴. جریان فکری «ادب» و قدرت اقتصادی در قم

گزارش حمیری از حضور تاجران قم در نشست مشترک آل سعد و آل طلحه با یکی از وزیرزادگان دولت عباسی، حاکی از نقش اثرگذار تجار قم در تحولات سیاسی-اجتماعی این شهر است (نکن: طوسی، ۱۴۲۰، ص ۸۱). بر همین، کوشش برای شناخت موضع تاجران قم در قبال اخراج گروهی از راویان توسط اشعریان بسیار حائز اهمیت است. سخن از رابطه تاجران قم با طیف‌های گوناگون علمی در این بوم به دلیل کمبود گزارش‌های تاریخی بسیار دشوار است. با اینحال، عطف توجه به نیازمندی‌های تاجران قم

می‌تواند در ارائه تصویری هر چند مبهم از رابطه آنها با جریان‌های فکری این بوم سودمند باشد. تاجران همواره با مجموعه‌ای از نیازها روبرو بودند که تنها از خلال ارتباط مستمر با طیف‌های علمی - دینی قم امکان پاسخ می‌یافتند. بخشی از این نیازها معطوف به مسائل فقهی تجارت و بخش دیگر، ناظر به اخلاق و آداب تجارت بود. روشن است، تنها آن دسته از جریان‌های فکری قم که در پاسخگویی به این نیازها توانمند بودند، امکان برقراری روابط سازنده و راهبردی با تاجران را می‌یافتند.

بر پایه فهارس امامیه، نمایندگان شاخص جریان‌های هشام بن حکم و مفضلیه در قم، آثاری در زمینه احکام فقهی تجارت و آداب کسب و کار به رشته تحریر درنیاورده بودند. این بدان معناست که این جریان‌های فکری دغدغه پاسخگویی به نیازهای اساسی تاجران را نداشته و بدین ترتیب مجالی برای برقراری رابطه مستحکم با تاجران نمی‌یافتند. این در حالی است که بخشی از توان علمی جریان‌های اشعری و اهل ادب، صرف پاسخگویی به نیازهای تاجران قم شده بود.

توضیح آنکه، یکی از علائق طیف جوالبقیه و از جمله اشعریان قم، تألیف آثاری پیرامون احکام فقهی تجارت بود. بر پایه فهارس امامیه، احمد اشعری و حسین بن سعید اهوازی آثاری با عناوین «المکاسب» و «التجارات و الاجارات» به رشته تحریر درآوردند که می‌توانست بخش مهمی از نیازهای فقهی تجار قم را برآورده سازد (نک: اشعری، ۱۴۰۸، باب ۳۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۵۸؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۰).

طیف اهل ادب قم نیز پاسخگویی به نیازهای تجار را وجهه همت خود قرار داده، بخشی از آثار علمی خود را به همین زمینه اختصاص دادند. برای نمونه باید از احمد برقی یاد کرد که ابوابی از «المحاسن» همچون «المعیشه»، «المکاسب»، «الرفاهیه» و «الزری» را در راستای بیان آداب تجارت سامان داد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۲). افزون بر این، طیف ادب می‌توانست به دلیل تسلط بر حساب و ریاضیات، نقشی مؤثر در انتظام بخشی به دخل و خرج تاجران قم ایفا نماید.

خلاصه آنکه به همان نسبت که اشعریان توانستند از طریق پاسخگویی به نیازهای فقهی تجار، زمینه را برای برقراری روابط سازنده با تاجران قم آماده نمایند، جریان فکری

ادب نیز توانست با عنایت به نیازهای تجّار در باب آداب تجارت، بستر مناسبی را برای ایجاد روابط پایدار با آنها فراهم آورد. در نتیجه می‌توان بخش دیگری از معمّای بازگشت برقی را در ارتباطات گسترده اهل ادب با ضلع سوم قدرت در قم یعنی تاجران پی گرفت.

نتیجه‌گیری

- اخراج احمد برقی از قم، ارتباط مستقیمی به نقل وی از راویان ضعیف و اعتماد بر روایات مرسل ندارد. در برابر، دلیل اصلی اخراج وی از قم را می‌بایست در خاستگاه فکری او یعنی تعلق به جریان فکری ادب پی جست.

- (الف) انتخاب عنوان «المحاسن» برای یک جامع روایی که یادآور جریان محاسن‌نویسی در میان مؤدّبان است، (ب) گستردگی و تنوع موضوعات المحاسن که یادآور رویکرد جامع‌نگرانه‌ی مؤدّبان است، (ج) همانندی چشمگیر عناوین ابواب المحاسن با عناوین کتب دیگر مؤدّبان، (د) نقش برجسته‌ی اهل ادب در انتقال المحاسن به نسل‌های پسین، (ه) ارتباطات نزدیک برقی با مؤدّبان بوم‌های اطراف قم، و در نهایت (و) پایه‌ریزی کرسی تأدیب در قم توسط وی، همگی نشانه‌هایی روشن از تعلق احمد برقی به جریان فکری ادب است.

- اثرپذیری برقی از گفتمان «ادب» در تألیف المحاسن از یکسو، و مخالفت احمد اشعری با رویکرد ادب‌گرایانه به احادیث از سوی دیگر، موجب تصمیم اشعری بر اخراج برقی از قم شد.

- توازن قدرت‌های سه‌گانه‌ی دینی، سیاسی و اقتصادی در قم و اثرگذاری هر یک در تحولات اجتماعی، در بازگشت احمد برقی به قم مؤثر بوده است.

- همزمان با ریاست علمی خاندان اشعری در قم، جریان فکری ادب با رهبری خاندان برقی، به یکی از مقتدرترین طیف‌های علمی قم بدل شده بود. این اقتدار توانست زمینه را برای بازگشت احمد برقی به قم فراهم آورد.

- در حالی که کشمکش میان خاندان اشعری با امرای قم باعث بروز دشمنی‌های فراوان میان آنها شده بود، طیف «اهل ادب» توانست به دلیل اهتمام به فنون دیوان‌سالاری،

نقشی بی‌بدیل در دیوان‌های حکومتی ایفا کرده، روابطی راهبردی با امرای قم سامان دهد. تعامل سازنده اهل ادب با حاکمیت سیاسی، از دیگر دلایل بازگشت احمد برقی به قم بوده است.

- روابط مستحکم جریان فکری ادب با تاجران قم و نقش آنها در پاسخگویی به نیازهای تجار در باب آداب کسب و کار، از دیگر دلایل بازگشت برقی به قم بوده است.

منابع

- قرآن کریم.

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۷ش)، «ادب»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد هفتم، تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ابن ابی الدنيا، عبدالله (۲۰۱۰م)، *موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا*، به کوشش احمد فرید المزیدي، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن اثیر، علی (۱۹۹۷م)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن ادریس حلی، محمد (۱۴۱۰ق)، *السرائر*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد (۱۹۸۶م)، *لسان المیزان*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۹۸۸م)، *التاریخ*، بیروت: دارالفکر.
- ابن داود حلی، حسن (۱۳۴۲ش)، *الرجال*، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۹۹۵م)، *تاریخ دمشق*، بیروت: دارالفکر.
- ابن الغضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ش)، *الرجال*، قم: دارالحديث.
- ابن قتیبه، عبدالله (۱۹۹۲م)، *المعارف*، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
- _____، (۱۹۹۷م)، *أدب الکاتب*، بیروت: دارالمعرفة.
- _____، (۲۰۰۲م)، *عیون الأخبار*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____، (۱۹۹۴م)، *الأدب الصغیر و الأدب الکبیر*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۹۸ق)، *الفهرست*، بیروت: دارالمعرفة.

- اشعری، احمد بن محمد بن عیسی (۱۴۰۸ق)، **النوادر**، قم: مدرسه الإمام المهدی (عج).
- اشعری قمی، حسن بن محمد (۱۳۸۵ش)، **تاریخ قم**، ترجمه تاج الدین حسن خطیب، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره).
- بحر العلوم، سید محمد مهدی (بی تا)، **الرجال**، تهران: مکتبه الصادق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۹۸۷م)، **الصحيح**، بیروت: دار ابن کثیر.
- _____، (۱۹۹۶م)، **الأدب المفرد**، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲ش)، **الرجال**، تهران: دانشگاه تهران.
- _____، (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، به کوشش محدث ارموی، قم: دارالکتب الإسلامیة.
- بروکلیمان، کارل (بی تا)، **تاریخ الأدب العربی**، ترجمه عبدالحلیم النجار، قم: دارالکتب الإسلامیة.
- پاشا، أحمد زکی (۱۹۱۴م)، مقدمه بر **التاج فی أخلاق الملوک**، قاهره: دار إحياء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۰ش)، «امامیه»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، جلد دهم، تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- _____، (۱۳۸۱ش)، «بخاری»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، جلد یازدهم، تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- _____، (۱۳۹۱ش)، «حوزه های کم شناخته و متقدم حدیث و معارف امامیه در عراق، شام و مصر»، **صحیفه مبین**، شماره ۵۲، صص ۱۲۵-۱۶۶.
- _____، (۱۳۹۲ش)، «حسین بن سعید اهوازی»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، جلد بیست و یکم، تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- _____، (بی تا)، «گرایش های فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری قمری»، **نامه فرهنگستان علوم**، شماره ۴، صص ۱۱-۲۸.
- تستری، قاضی نورالله (۱۴۲۶ق)، **مصائب النواصب فی الرد علی نواقض الروافض**، قم: دلیل ما.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۶۴م)، «رسالة فی ذمّ أخلاق الکتّاب»، ضمن **رسائل الجاحظ**، قاهره: مکتبه الخانجی.
- _____، (۱۹۶۹م)، **کتاب الحيوان**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- حاجی نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل**، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
- خراسان، حسن (۱۴۰۷ق)، تحقیق بر **مشيخه تهذيب الأحكام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- خطیب بغدادی، احمد (۱۴۲۲ق)، **تاریخ بغداد**، بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، **معجم رجال الحديث**، النجف: مؤسسه الإمام الخویی.
- ذهبی، شمس‌الدین (۱۹۹۳م)، **تاریخ الإسلام**، بیروت: دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق)، **کلیات فی علم الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- سجادی، صادق (۱۳۹۴ش)، «دیوانسالاری ایرانی به روزگار اسلام تا پایان عصر اول عباسی»، **تاریخ جامع ایران**، جلد ششم، تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- سید بن طاووس، علی (۱۳۶۸ق)، **فرج المهموم**، قم: دارالذخائر.
- صفایی، سید احمد (۱۳۵۹ش)، **هشام بن حکم**، تهران: نشر آفاق.
- صفدی، صلاح‌الدین (۲۰۰۰م)، **الوافی بالوفیات**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۷ق)، **تاریخ الأمم و الملوک**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، **الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____، (۱۴۲۰ق)، **الفهرست**، قم: ستاره.
- طه حسین (۱۹۸۲م)، **من تاریخ الأدب العربی**، بیروت: دارالعلم للملایین.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، **خلاصة الأقوال**، نجف: دارالذخائر.
- فرهنگ انصاری، حسین (۱۳۸۱ش)، «برقی»، **دائرةالمعارف بزرگ اسلامی**، جلد یازدهم، تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳ش)، **معرفة الرجال**، اختیار شیخ طوسی، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- گرامی، سید محمدهادی (۱۳۹۰ش)، «درآمدی بر شناسایی جریانهای امامیه در عراق و ایران در سده دوم و سوم هجری»، **پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی**، شماره ۲، صص ۱۲۱-۱۵۱.
- _____، (۱۳۹۱ش)، «تطور گفتمان تفویض در سده دوم هجری و طیف مفضل بن عمر»، **تاریخ و تمدن اسلامی**، شماره ۱۵، صص ۲۷-۵۸.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

- محاسبی، حارث بن اسد (۱۴۱۱ق)، *آداب النفوس*، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافية.
- *المحاسن والأضداد* (۱۹۹۷م)، منسوب به جاحظ، به کوشش یوسف فرحات، بیروت: دارالجيل.
- محدث ارموی، جلال‌الدین (۱۳۷۱ق)، مقدمه بر *المحاسن*، قم: دارالکتب الإسلامية.
- محیط طباطبایی، محمد (۱۳۱۸ش)، «ادب و ادیب»، *ماهنامه آموزش و پرورش*، سال نهم، شماره ۱، صص ۲-۸.
- مدرس طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶ش)، *مکتب در فرآیند تکامل*، تهران: کویر.
- مزیدی، احمد فرید (۲۰۱۰م)، مقدمه بر *موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- مسلم بن حجاج (بی تا)، *الصحيح*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- معین، محمد (۱۳۶۲ش)، *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإرشاد*، قم: کنگره شیخ مفید.
- مهاجر، جعفر (۱۴۲۹ق)، *رجال الأشعریین من المحدثین وأصحاب الأئمة (ع)*، قم: مرکز العلوم و الثقافة الإسلامية.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *الرجال*، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
- نعمانی، ابن ابی زینب (۱۳۹۷ق)، *الغیبة*، تهران: نشر صدوق.
- وهمن، فریدون (۱۳۹۴ش)، «آموزش و پرورش در ایران باستان»، *تاریخ جامع ایران*، جلد چهارم، تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین (۱۹۹۳م)، *معجم الأدباء*، بیروت: دارالغرب الإسلامي.
- _____، (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.
- Bray, Julia (2006), "Adab", *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Josef W. Meri, vol. 1, New York/ London: Routledge.
- Gabrieli, F. (1986), "Adab", *The Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 1, Leiden: Brill.
- Newby, Gordon (2004), *A Concise Encyclopedia of Islam*, Oxford: One World.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۵

DOI: 10.22051/tqh.2017.15022.1612

تأثیر مبنای لایه لایه بودن معنا در قرآن در تفسیر واژه‌های «شهاب» و «سبع سماوات» از منظر علامه طباطبایی

محسن قاسم پور^۱
حمیدرضا فهیمی تبار^۲
ابوالفضل عطوفی سلمانی^۳

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۸

پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۲۶

چکیده

مبنای اعتقاد به لایه لایه بودن معنا در تفسیر قرآن از منظر علامه طباطبایی به این معناست که هر یک از صور و گونه‌های ترکیبی کلام الهی که امکان نگاه مستقل را داشته، می‌تواند از حجت و اعتبار تلقی گردد به گونه‌ای که هر معنایی به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک اختصاص یابد. این نوشتار بر آن است تا تأثیر این مبنا را در تفسیر واژه‌های «سبع سماوات» و «شهاب» در تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» نشان دهد.

ghasempour@kashanu.ac.ir

h_fahimitabar@yahoo.com

atoofi2010@yahoo.com

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

^۲ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان

^۳ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان

در این مقاله با استفاده از روش توصیفی تحلیلی ابتدا دیدگاه علامه طباطبایی تبیین و سپس در ضمن آن به آراء مفسران دیگر پرداخته می‌شود تا از رهگذر آن مبنای علامه در تفسیر این آیات نشان داده شود. با توجه به مبنای لایه لایه بودن معنا در قرآن، علامه طباطبایی لفظ «شهاب» را در آیاتی که در آن‌ها به رانده و مطرود شدن شیاطین اشاره دارد معنایی کنایی دانسته که مراد از آن، این است که شیاطین از ورود و نزدیکی به عالم بالا ممنوع هستند. معنای «سبع سماوات» نیز از نظر ایشان در دو قسم آسمان مادی و آسمان معنوی دسته‌بندی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: تفسیر قرآن، سبع سماوات، شهاب، علامه طباطبایی، لایه لایه بودن معنا.

مقدمه

در باب تفسیر و فهم قرآن در طول تاریخ اندیشه اسلامی آراء و رویکردهای گوناگونی مطرح بوده است. در این میان مبانی تفسیری در تفسیر پژوهی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مبانی تفسیر به آن دسته از پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها به تفسیر قرآن می‌پردازد. (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۳۹) لذا جهت‌گیری و سمت‌وسوهای بعدی هر مفسر بر اساس آن روش تنظیم می‌گردد. (همان)

انسان‌ها همگی دارای طبیعت و فطرت یکسانی هستند همچنان‌که تعبیر قرآنی «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (آل عمران: ۱۹۵) و «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء: ۱) تأکید بر همین مطلب و اشاره به همین تساوی دارد. اما در عین حال، انسان‌ها و حتی پیامبران از حیث توانمندی و برخوردارگی و استفاده از مواهب مادی و معنوی با یکدیگر متفاوت هستند، همچنان‌که آیات قرآنی «انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء: ۲۱) و «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳) اشاره به همین تفاوت‌ها در بهره‌مندی انسان‌ها از فضل خداوند دارد.

توجه به حکمت این تفاوت‌ها و ظرفیت‌های متفاوت انسان‌ها ایجاب می‌کند مفهوم آیات قرآن و مضامین آن نیز لایه لایه و ذو مراتب باشند، همچنان‌که در روایتی از امام صادق (ع) آورده شده «کتاب الله علی أربعة أشياء: علی العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق، فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للأولیاء و الحقائق للأنبیاء» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۵) بنابراین هرچند قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است، اما معارف و آگاهی‌های بلند خود را در سطوح گوناگون معنایی بیان داشته است.

اصل پذیرش این مسئله یعنی قابلیت حمل آیات قرآن بر معانی مختلف و امکان برداشت‌های متعدد از آن که در منابع اسلامی کهن از جمله نهج البلاغه^۱ نیز وجود دارد نشان دهنده این مطلب است که وجوه گوناگون معنایی در آیات قرآن و ذو وجوه بودن آن از ابتدای نزول قرآن مورد بحث و گفتگو بوده است. در این میان مبنای لایه لایه بودن معنا در قرآن از آن جهت که می‌تواند هم معنای باطنی و تأویلی و هم معنای حقیقی و مجازی را در برگیرد در حوزه تفسیر قرآن نقش به‌سزایی دارد. (اسعدی، ۱۳۸۶، ص ۱۴)

علامه طباطبایی نیز در همین باره در باره مراتب و لایه‌های مختلف معنایی معتقد است: لایه‌های معنایی آیات قرآن به یک سطح محدود نبوده و همه آیات قرآن یا برخی از آن‌ها می‌تواند به جای یک معنی، سطوح و لایه‌های متعددی از معنا را دارا باشد به گونه‌ای که هر معنایی اختصاص به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۶۴) مراتبی طولی که مترتب و وابسته بر یکدیگر هستند و همه آن معانی در عرض واحد قرار نمی‌گیرند تا کسی بگوید این امر مستلزم آن است که یک لفظ در بیشتر از یک معنا استعمال شود. (همان)

با توجه به چنین بیانی از علامه، پرسش اصلی این پژوهش این است که چگونه این مبنا در تفسیر دو واژه «شهاب» و «سبع سماوات از منظر نویسنده تفسیر المیزان» تأثیرگذار است؟

^۱ - «لَا تُخَاجِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجْهِ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ وَ لَكِنْ خَاجِمُهُم بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عِنْدَنَا مَجِصًا»، (نهج البلاغه، نامه ۷۷)

^۲ - انتخاب تعبیر لایه لایه بودن معنا در قرآن نیز در عنوان کلی این مقاله از آن جهت است که معانی مورد نظر گاه مانند سایه در کنار معنای ظاهری آیات، اما از زاویه‌ای متفاوت قابل توجهند.

گفتنی است در باره مفهوم این واژه‌ها کمابیش تحقیقاتی انجام شده مانند مقاله «ماهیت شناسی آسمان‌های هفت گانه با تکیه بر مؤلفه‌های خلق و امر در آیات قرآن»^۱ یا مقاله «بازکاوی گزاره قرآنی رجم شیاطین با شهاب‌ها»^۲، اما با بررسی‌های انجام شده مشخص گردید مقاله‌ای که به صورت مستقل به تبیین لایه‌های معنایی این دو واژه از منظر علامه طباطبایی اشاره کند وجود ندارد.

۱. مبنای لایه لایه بودن معنای قرآن از منظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ۱۱۵ از سوره بقره به این قاعده تفسیری اشاره می‌کند که هر جمله‌ای در آیات قرآن به تنهایی، افزون بر مفاد و محتوایی که می‌تواند با توجه به هر یک از قیود خود داشته باشد، حاکی از حقیقت یا حکمی ثابت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۶۴) ایشان در جای دیگر نیز آورده‌اند هر یک از صور و گونه‌های ترکیبی کلام الهی که امکان نگاه مستقل را داشته باشد، می‌تواند حجت و معتبر تلقی شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۰۰)

بنا بر آنچه گفته شد معلوم گردید علامه همچنان که خود نیز گفته بر این باور است که هر چند سطوح ظاهری قرآن در سطح عموم قابل فهم و در کمال حجت و برهان قرار دارد، اما لایه‌های درونی آن می‌تواند از فهم عادی بالاتر باشد و حتی پاره‌ای از سطوح آن را تنها مطهرون آگاه باشند. ایشان در همین باره با استناد به آیات «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع: ۷۹) و «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» (آل عمران: ۷) و نیز این سخن پیامبر (ص) که فرموده‌اند «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة (أو سبعین) ابطن». (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج ۴، ۱۰۷) چنین نتیجه گرفته‌اند که اولاً قرآن دارای سطوح مختلف معنایی است و ثانیاً قرآن دارای ظاهر و باطن نسبی است به گونه‌ای که هر بطن آن نسبت به مرتبه مافوق خود ظاهر است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، صص ۴۷-۵۰)

^۱ - نک: فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۵

^۲ - نک: دو فصلنامه مطالعات اسلامی، علوم قرآن و حدیث، سال چهل و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۰

علامه در کتاب قرآن در اسلام نیز با تأکید بر مطالب فوق با استناد به آیه شریفه «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (نساء: ۳۶) به چنین مبنایی اعتقاد دارد. ایشان در آنجا چنین آورده‌اند که از این آیه شریفه ابتدائاً چنین فهمیده می‌شود که نباید بت‌ها را پرستش نمود، اما با نظری وسیع‌تر این که انسان از دیگران به غیر اذن خدا پرستش نکند و با نظری وسیع‌تر، این که انسان حتی از دلخواه خود نباید پیروی کند و با نظری وسیع‌تر از آن، این که نباید از خدا غفلت کرد و به غیر او التفات داشت. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۵)

آنگاه ایشان در مقام نتیجه‌گیری از این مطلب آورده‌اند همین ترتیب یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدائی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن و همچنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی دیگر در سرتاسر قرآن مجید جاری است و با تدبر در این معانی، معنای حدیث معروف فوق‌الذکر آشکار می‌گردد. (همان، ص ۳۵)

علاوه بر آنچه گفته شد نظریه لایه لایه دار بودن معنا در قرآن از منظر علامه با مقوله تأویل دو امر جدا و منفصل از یکدیگر محسوب می‌گردند؛ زیرا از منظر علامه تأویل مقوله‌ای از قبیل الفاظ و معانی نیست، بلکه حقیقتی عینی و خارجی است که همه حقایق قرآن به آن حقیقت متعالی خارجی تکیه دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۷) در حالی که لایه لایه دار بودن معنا در آیات قرآن به همان بطون و معانی مخفی و پنهانی ظاهری یک آیه اشاره دارد. (همان، ص ۷۴)

ضمناً پُر واضح و آشکار است رویکرد علامه نسبت به لایه لایه دار بودن معانی آیات قرآن و مراتب آن، لزوماً ناظر بر همه آیات قرآن و ارائه این موضع و مصادیق آن از سوی ایشان نیست؛ بنابراین نمی‌توان از این طریق در باره پذیرش این موضوع حکم کلی صادر نمود.

۱-۱. ویژگی‌های زبان قرآن

شاخصه زبان در مفهوم استعداد نطق و رساندن معانی پنهان و حقایق دور از دسترس، ویژه انسان است. در این میان زبان قرآن از آن جهت که چگونگی فهم گزاره‌های متنوع این متن را برای ما بازگو می‌کند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳،

ص ۲۴) به‌طور کلی زبان قرآن مجموعه‌ای از گزاره‌ها و آموزه‌های الهی است که در راستای اکمال آگاهی بشر در باب چیستی جهان و انسان و بهینه‌سازی مناسبات درونی و پیرامونی وی در جهت بسط و تعالی فرود آمده است.

همچنین در باره زبان قرآن گفته شده زبان قرآن در مفهوم تفهیم و تفاهم عبارت است از: روش دستیابی به مقصود و مطلوب و این قسم همان چیزی است که در علم اصول بحث می‌شود و سخن از وضع و دلالت می‌کند و از قواعدی چون عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین بحث می‌نماید. (دامن پاک مقدم، ۱۳۸۰، ص ۲۴)

در بیان ویژگی‌های زبان قرآن می‌توان گفت که قرآن، خود زبان خویش را ستوده و آن را نیکوترین سخن (زمر: ۲۳)، در برگرفته بهترین و کامل‌ترین مثل‌ها (اسراء: ۸۹) و به دور از هر نوع تناقض و ناهمگونی (نساء: ۸۲) معرفی نموده است.

زبان قرآن از یک نظر، زبان ویژه و استثنایی و فوق توان بشر و از نظر دیگر، زبانی واضح، آشکار و همگانی است. عمومیت زبان و وضوح بیان در عین بلندی معانی، خود مقتضی آن است که از سبک‌های متنوع و شیوه‌های بیانی گوناگون استفاده شود تا هر عالم و عامی بتواند به مقدار قابلیت خویش، از آن بهره‌مند گردد. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۶)

تأمل در این زبان هرچند امروز به اقتضای طرح مسائل نوپدید بیرونی ضرورتی مضاعف یافته است، لکن این حقیقت را نمی‌توان نادیده انگاشت که ضرورت‌های داخلی از دیرباز منشأ مباحثات جدی مسلمانان در این زمینه بوده است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۴)

افزون بر این به نظر می‌رسد وجود انواع مختلف معانی چون نص، ظاهر، مول، مجمل و بطن که فهم هر یک از آن‌ها راه و روش خاص خود را می‌طلبد از مقولات مهم در پیوند با زبان قرآن است که برخی از کلمات و متون آن افزون بر معنای اولیه خود، ممکن است معانی متعدد دیگری به دست دهند که این معانی با تتبع زبان‌شناختی قابل تحصیل هستند.

۲-۱. ویژگی‌های زبان قرآن از منظر علامه

وقتی زبان ابعاد و لایه‌های گوناگونی پیدا می‌کند زبان‌شناسی نیز باید خود را به اندازه پیچیدگی‌های زبانی گسترده سازد تا بتواند همه کشف و شناخت خود را پوشش دهد. زبان قرآن که در برگزیدن مفاهیم نسبت به سطح شنوندگان و خوانندگان، زبان مردم است یعنی به گونه‌ای است که همه کس می‌فهمد و عالی‌ترین معارف الهی و انسانی را در قالب ساده‌ترین الفاظ ریخته است از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. (دامن پاک مقدم، ۱۳۸۰، صص ۲۳-۲۵)

علامه طباطبایی در پیوند با این مطلب به عرفی و قابل فهم بودن زبان قرآن که متناسب با سطح ساده‌ترین فهم‌ها است تأکید کرده، آورده که این کتاب هرگز شیوه لغز و معما پیش نگرفته و مطالبی را جز با قالب لفظی خودش به مردم القا نکرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۱) ایشان درجایی دیگر نیز در باره فلسفه نزول تدریجی بودن قرآن می‌نویسد:

«قرآن آیه آیه نازل شد تا فهم عمومی به آن برسد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۲۲۰) و اگر قرآن غیر از این بود حجت و برهان و نور مبین نبود». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۹) اما به رغم آنچه گفته شد، علامه معتقد است اشمال قرآن بر حقایق فراحی و مادی عاملی است که آن معانی را نمی‌توان در قالب زبان و الفاظ تبیین و گزارش کرد. این حقایق و معنویات به حسب حقیقت، در قالب بیان لفظی نمی‌گنجد و تنها کاری که از ساحت غیب شده، این است که با این الفاظ به جهان بشریت هشدار داده باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۴۶)

ایشان درجایی دیگر نیز قرآن را لفظی دانسته که دارای مراتب و وجودهای گوناگون است. الفاظی که نسبت به بطونی که دارند، جنبه مثل به خود می‌گیرند. مثل‌هایی که برای نزدیک کردن معارف الهی به افهام زده شده است. (همان، ص ۳۲)

از آنچه گفته شد به نظر می‌رسد از نظر علامه، زبان قرآن دارای ویژگی‌های چند ساحتی است به گونه‌ای که هر یک از فرازهای آن می‌تواند در فضای سیاقی آن آیه

مفهومی را افاده کند، اما فراتر از بافت معنایی و جو سیاقی آن آیه، معنای دیگری را نیز به ذهن متبادر سازد.

۲. مفهوم شناسی واژه «شهاب»

۱-۲. «شهاب» در لغت

«شهاب» در لغت به معنی شعله درخشانی است که از آتش برافروخته بیرون می‌آید و در فضا منتشر می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۶۵) همچنین به سپیدی آمیخته به سیاهی و شعله آمیخته با دود نیز «شهاب» گفته می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۰۸) همچنین در تعریف این واژه گفته شده «شهاب» شعله‌های مخصوص آسمان است که از سوختن سنگ‌های آسمانی در آسمان به صورت تیر شهاب دیده می‌شود. (قرشی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۷۳)

۲-۲. «شهاب» در قرآن

واژه «شهاب» پنج مرتبه در قرآن کریم و در سوره‌های «حجر»، «صافات»، «جن» و «نمل» تکرار شده است. از این تعداد دو بار این واژه در سوره «حجر»^۱ و «صافات»^۲ وسیله‌ای برای دور کردن شیاطین از آسمان‌ها معرفی شده است. دو مرتبه در سوره «جن» در پیوند و ارتباط با جنیان و گفتگوی میان آن‌ها بازگو شده است.

یک بار به صورت صیغه جمع که در آن جنیان به یکدیگر می‌گویند: ما آسمان‌ها را جستجو کردیم و همه را پر از محافظان قوی و تیرهای شهاب یافتیم^۳ یک بار نیز به صورت صیغه مفرد که در آن جنیان به یکدیگر گفتند ما در همان محل‌های سابق آسمان‌ها برای

^۱ - «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَرِيَّاهَا لِلنَّاطِقِينَ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ» (حجر: ۱۸)

^۲ - «إِنَّا رِيَّاءُ السَّمَاءِ الدُّنْيَا بَرِيَّةٌ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْأَعْلَىٰ وَ يُقَدِّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُخْرًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ نَاقِبٌ» (صافات: ۱۰)

^۳ - «وَ إِنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَثَّمَةً حَرْسًا شَدِيدًا وَ شُهْبًا» (جن: ۸)

شنیدن می‌نشینیم، اما (نمی‌دانیم چه شده) اکنون به بعد هر کس می‌خواهد گوش بنشیند تیرهای شهابی را در کمین خود می‌یابد.^۱

یک بار نیز این واژه به‌عنوان شعله‌ای از آتش و زبانه آن به کار رفته است، آنجا که موسی (ع) به خانواده خود می‌گوید من آتشی از دور می‌بینم به‌زودی به‌سوی آن آتش رفته و شعله‌ای از آن می‌آورم تا شما گرم شوید.^۲

۳. معنای واژه شهاب از منظر علامه طباطبایی

«شهاب» به اجرام روشنی که در جو دیده می‌شوند و چون ستاره‌ای ناگهان از یک نقطه آسمان به‌سرعت بیرون می‌آیند و پس از لحظه‌ای خاموش می‌گردند گفته می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۳۸) همچنین به معنی ستارگانی که در فضا به‌سرعت حرکت می‌کنند و نابود می‌شوند نیز «شهاب» گفته می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۲۴) کلمه «ثاقب» از «ثقوب» به معنای فرو رفتن و نفوذ چیزی در چیز دیگر به کار می‌رود. واژه «شهاب» از آن جهت با «ثاقب» همراه گردیده، چون از هدف خطا نمی‌رود و همواره به نشانه برخورد می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۲۴)

۳-۱. دیدگاه علامه در باره مفهوم «شهاب» و نحوه رانده شدن شیاطین

واژه «شهاب» و به‌طور اخص «شهاب ثاقب» از منظر قرآن با موضوع صعود شیاطین به آسمان‌ها برای شنیدن سخن عالم بالا و عالم فرشتگان مرتبط است. این واژه به‌عنوان تیری برای رجم شیاطین و مطرود و ناکام گذاشتن آن‌ها از گوش سپردن به عالم ملائکه در قرآن آورده شده است.

علامه طباطبایی دیدگاه خود را در باره مفهوم «شهاب» و نحوه رانده شدن شیاطین به وسیله آن، ذیل آیات «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ

^۱ - «وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدُ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا» (جن: ۹)

^۲ - «إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (نمل: ۷)

الْأَعْلَى وَ يُشَدُّونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُخُوراً وَ لَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ» (صافات: ۶-۱۰) آورده‌اند.

ایشان با تأکید بر این مطلب که منظور از «سما الدنیا» در این آیه شریفه یکی از آسمانهای هفتگانه‌ای است که قرآن کریم از آن سخن به میان آورده و مراد از آن، همان ناحیه‌ای است که ستارگان بالای سر ما در آن قرار دارد، چنین آورده‌اند که «ملاً اعلی» در این جا اشاره به همان ملائکه مکرمی است که سکنه آسمانهای بالا را تشکیل می‌دهند، همان گونه که آیه «لَنَزَّلْنَا عَلَیْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا» (اسراء: ۹۵) نیز موید این مطلب است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، صص ۱۲۲-۱۲۴)

ایشان آنگاه علت توصیف و نامیدن ملائکه آسمان را به «ملاً اعلی» از آن روی دانسته که نزد آن‌ها رویدادهای غیبی و وقایع الهی آسمان‌ها است که از عالم ارضی مخفی و پوشیده مانده است. بدین جهت، شیاطین تصمیم داشتند از «ملاً اعلی» و اسرار پنهانی آن مطلع گشته تا بتوانند از حوادث آینده اطلاع حاصل کنند مانند حوادثی که بعدها در زمین رخ می‌دهد، اما خداوند آن‌ها را از انجام این کار بازداشت و مانعشان گشت. (همان)

۲-۳. نزول قرآن، عامل اصلی رصد شیاطین جن

گروهی از مفسران مانند فخر رازی و زمخشری (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، صص ۱۲۹-۱۳۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۷۴) با استناد به سخن ابن عباس چنین آورده‌اند که شیاطین در ابتدا از ورود به آسمانها منع نبودند، بلکه به آسمانها بالا می‌رفتند و اخبار غیب را از فرشتگان می‌شنیدند و به کاهنان منتقل می‌نمودند، اما وقتی حضرت عیسی (ع) به دنیا آمد شیاطین از سه آسمان منع شدند و چون حضرت محمد (ص) برانگیخته شد، از حضور در همه آسمانها منع گشتند، همچنان که آیه شریفه سوره «جن» نیز به این حقیقت اشاره دارد. لذا از آن زمان به بعد هر وقت شیاطین تصمیم داشتند اخبار غیبی آسمانها را شنود نمایند توسط شهاب‌ها رصد و مورد هدف قرار می‌گرفتند.

علامه نیز با تأکید بر این مطلب ذیل آیات «وَإِنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَ شُهَبًا وَ إِنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا» (جن: ۸-۹) با استناد به عبارت

«فَتَن يَسْمَعُونَ الْآنَ» آورده‌اند جنیان پیش از نزول قرآن می توانستند آزادانه به سوی آسمان‌ها بالا روند و خبرهای غیبی و سخنان ملائکه را گوش فرا دهند همچنان که این عبارت نشان می دهد جنیان پس از نزول قرآن و بعثت پیامبر گرامی اسلام (ص) از دریافت اخبار مخفی و رویدادهای غیبی آسمان‌ها و استراق سمع برای به دست آوردن آن منع گشته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، صص ۴۲-۴۳)

۳-۳. جمع بندی علامه از تفسیر واژه «شهاب»

علامه طباطبایی در مقام جمع بندی و نتیجه گیری کلی از تفسیر واژه «شهاب» آورده‌اند بر اساس آنچه گفته شد و با توجه به پیشرفت های علوم و مشاهداتی که بشر از وضع آسمانها دارد به نظر می‌رسد صریح این عبارات و ظواهر آنها در این آیات منظور نباشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، صص ۱۲۲-۱۲۴)

لذا هم چنان که خود خدای تعالی نیز در کلامش فرموده: «وَيَلِكُ الْأَمْثَالُ تُضَرُّهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَفْقَهُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» (عنکبوت: ۴۳) این آیات از باب مثال های محسوسی است که به منظور تصویر سازی برای نشان دادن حقایق خارج از حس و ارائه نمودن تصویری واقعی و عینی جهت نمایاندن واقعیت‌هایی دورتر و احياناً متعالی‌تر آورده شده‌اند مانند عرش، کرسی، لوح و کتاب. بنابراین مراد از آسمانی که ملائکه در آن منزل دارند، عالمی است ملکوتی که افقی عالی‌تر از افق عالم ملک و محسوس دارد و مراد از نزدیک شدن شیاطین به آسمان‌ها و استراق سمع و هدف شهابهای آسمانی قرار گرفتن کنایه از این است که شیاطین می‌خواهند به عالم فرشتگان و عوالم بالا نزدیک شوند و از اسرار خلقت و حوادث آینده سر در آورند، اما ملائکه آسمان آنها را با نوری از عالم غیب که شیاطین تاب تحمل آن را ندارند، دور می‌سازند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، صص ۱۲۴-۱۲۵)

همان گونه که ملاحظه می‌شود علامه طباطبایی با عنایت به یکی از مبانی تفسیری پذیرفته شده خویش یعنی «لایه لایه داربودن معانی الفاظ قرآن» به چنین جمع بندی رسیده‌اند که از رهگذر آن معنای ظاهری «شهاب» را در این جا کنایه از این می‌دانند که شیاطین از ورود و نزدیکی به عالم بالا و عالم ملائکه منع شده‌اند.

۳-۴. مروری بر دیدگاه دیگر مفسران در باره مفهوم «شهاب»

جمع قابل توجهی از مفسران علی‌الخصوص مفسران پیشین بر این باور هستند که واژه «شهاب» در قرآن در آیاتی که در آن‌ها به موضوع رانده شدن و مطرود شدن شیاطین از آسمانها اشاره دارد به همان شهابهای معمولی و مادی تصریح دارد که در فضای بیکران آسمانها سرگردان در گردش هستند و پس از برخورد به هدف به خاکستر تبدیل می‌گردند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۲۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۲۹)

این گروه از مفسران با استناد به ظواهر این آیات و عبارات اصرار دارند که معنای ظاهری آن‌ها کاملاً حفظ و نگهداری گردد. لذا «سما» را در این گونه آیات اشاره به همین آسمان محسوس و دنیایی و جایگاه فرشتگان را نیز در جو زمین یا بالاتر می‌پندارند. واژه «شهاب» را نیز اشاره به همان خرده سنگهای شعله‌ور و سوزانی می‌دانند که برای رجم شیاطین جن و جلوگیری از استراق سمع و ممانعت از ورود آن‌ها به عالم بالا و قاپیدن اخبار غیبی آسمان به کار گرفته می‌شود.

طبق این نظر می‌توان گفت فرشتگان، جسمانی هستند و کسی که به آن‌ها زودتر نزدیک شود صدایشان را می‌شنود. اما برخی دیگر از مفسران با استناد به این مطلب که ما دانشی به حقیقت ابعاد شیاطین و مساحت آن‌ها و نحوه استراق سمع آنان از آسمانها نداریم بر این باورند که این آیات از اخبار غیبی و مخفی الهی است که فهم آن نزد خدا روشن، اما نزد بشر مجهول است. (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۳۳)

لذا با تکیه بر این مطلب که دریافت این امور درک تازه‌ای نسبت به حقیقت جدیدی در این عالم ندارد معتقد هستند فهمیدن این آیات از قوه درک و عقل بشر فراتر بوده و این امور جز اشتغال فکر انسان به امری که به او ارتباط خاصی ندارد ثمره‌ای دیگر نخواهد داشت. (همان)

۳-۵. تحلیل علامه در باره دیدگاه دیگر مفسران

علامه طباطبایی با تأکید بر کنایی بودن مفهوم واژه «شهاب» در آیات مورد بحث، این موضوع را از منظری دیگر بررسی کرده است. وی با اشاره به دیدگاه دیگر مفسران در این

باره آورده: مفسران برای اینکه بتوانند مسأله «استراق سمع» شیاطین در آسمان‌ها را به تصویر کشند و نیز تصور کنند که چگونه می‌توان با شهاب‌ها به سوی شیاطین تیراندازی نمود، بر اساس ظواهر آیات و روایاتی که به ذهنشان آمده توجیهاتی ذکر نموده‌اند که همه این توجیهات بر این اساس استوار است که آسمان‌ها عبارت است از افلاکی که محیط به زمین هستند و جماعت‌هایی از ملائکه در آن افلاک منزل دارند.

آن افلاک نیز در و دیواری دارند که هیچ چیز نمی‌تواند وارد آن شود مگر چیزهایی که از خود آسمان باشد. در آسمان‌ها نیز جماعتی از فرشتگان وجود دارند که شهاب‌ها به دست گرفته و در کمین شیاطین نشسته و مترصد آن هستند تا هر وقت شیاطین نزدیک بیایند تا اخبار غیبی آسمان‌ها را استراق سمع کنند، فرشتگان با آن شهاب‌ها به سوی آن‌ها تیراندازی نموده، دورشان می‌سازند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۲۴)

علامه آنگاه در مقام همراهی با این مفسران آورده، البته در نگاه اول همه این مطالب از ظواهر این آیات به ذهن می‌رسد، اما امروزه بطلان همه آن وجوه معلوم گشته و به خوبی روشن و عیان است. (همان)

۳-۶. بررسی و تحلیل دیدگاه علامه

همان گونه که ملاحظه می‌شود علامه طباطبایی واژه «شهاب» را در آیاتی که در آن‌ها به موضوع منع شدن و مطرود شدن شیاطین از آسمان‌ها اشاره دارد همچون دیگر مفسران به اجرام روشن و نورانی در جو که همچون ستاره‌ای شعله‌ور از یک نقطه آسمان به سرعت بیرون می‌آید و خاموش می‌گردد معنا نموده‌اند، اما با توجه به نقش محوری لایه لایه دار بودن معانی الفاظ قرآن و نیز عدم انطباق این بخش از آیات با دانشهای جدید طبیعی و بشری و یافته‌ها و نظریات جدید علمی با نگاهی ژرف و عمیق، نوعی معنای مجازی و کنایی از واژه «شهاب» استنباط می‌کنند.

به این معنا که با معیار و سنجش قرار دادن برخی پیشرفتهای علوم تجربی و مسلم دانسته شدن پاره‌ای از اصول این علوم به غرض والاتر و هدف برتر این آیات اشاره می‌نماید. بر این اساس ایشان با به رسمیت شناختن دانشهای مذکور و کشف وجوه و لایه

های معنایی عمیقتر آیه را بر وجهی حمل می‌کند که اولاً عاری از ابهام بوده و ثانیاً برای عقول قابل پذیرش و قابل فهم و با مبانی حتمی این علوم تبیینی نداشته باشد. از آنچه گفته شد به نظر می‌رسد مواجهه و رویارویی معمول علامه با این گونه آیات، توسعه معنایی و عبور از مدلول لفظی و ظاهری این الفاظ و عبارات می‌باشد به نحوی که افزون بر معنای صرفاً ظاهری، لایه‌های درونی و بطونی آنها نیز با توجه به سیاق آیات مورد توجه قرار گیرد.

۴. «سبع سماوات» در قرآن کریم

واژه «سبع سماوات» در قرآن کریم هفت بار به صورت صریح و آشکار آورده شده است. (بقره: ۲۹؛ فصلت: ۱۲؛ طلاق: ۱۲؛ ملک: ۳؛ نوح: ۱۵؛ اسراء: ۴۴؛ مومنون: ۸۶) از این تعداد، پنج بار تعبیر «سبع سماوات» و دو بار تعبیر «السموات السبع» آمده است. در دو آیه نیز هرچند از آسمانهای هفت گانه سخن به میان آمده، اما به آن تصریح نشده و به صورت کنایه آورده شده است. (مومنون: ۱۷؛ نبأ: ۱۲)

۴-۱. معنای «سبع سماوات»

تعبیر «سبع سماوات» در قرآن معمولاً برای اشاره به تمام گستره آسمان و محدوده‌ای که بشر همیشه خود را از درک آن عاجز می‌دیده استفاده شده است. کاربرد این واژه در قرآن نشان دهنده این مطلب است که این تعبیر، ابعاد بسیار متنوع و مختلفی دارد و می‌توان آن را در اقسام متفاوتی تقسیم نمود.

۴-۲. «سبع سماوات» از منظر علامه طباطبایی

از منظر علامه طباطبایی مفهوم این تعبیر در قرآن با توجه به معنای «سما» در قرآن قابل مطالعه و بررسی است. علامه در همین باره ذیل آیه «يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵) در باره واژه «سما» آورده‌اند: «سما» در این جا به معنی آن آسمانی که جهت بالا و یا ناحیه‌ای از نواحی عالم جسمانی را نشان دهد

نیست، بلکه برای اشاره به عالم غیب یا همان مقام قرب و حضور است که تدبیر امور از آن مقام صادر می‌شود و زمام همه امور بدانجا منتهی می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۴۷)

از آنچه گفته شد به نظر می‌رسد علامه هر چند واژه «سما» را در آیات متعددی از قرآن به عنوان فضایی مادی، محدود و قابل مشاهده دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۲۳) که مراد از آن، فضایی است که ستارگان آسمان در آن قرار گرفته‌اند مانند «إِنَّا رَبَّنَا السَّمَاءُ الدُّنْيَا بِرَبِّنَا السَّمَاءُ الدُّنْيَا» (صافات: ۶) اما در برخی دیگر از آیات که در آن‌ها لفظ «سما» یا «سماوات» با اموری غیر مادی قرین و همراه شده از آن آسمان معنوی برداشت نموده‌اند که به منظور علو در مرتبه به کار می‌رود.

ایشان در همین ارتباط ذیل آیه «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَرَبَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (فصلت: ۱۲) با استناد به آیات «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴)، «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِضُ إِلَيْهِ»، (سجده: ۵) و «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ» (مومنون: ۱۷) آورده‌اند در مواردی از آیات که در آن‌ها به منزلگاه بودن آسمانها برای ملائکه اشاره شده یا این که ملائکه از آسمانها نازل می‌شود و امر خدای تعالی را با خود به زمین می‌آورد یا این که آسمانها درهایی دارد که به روی کافران باز نمی‌شود و یا این که رزق و روزی‌ها از آسمانها نازل می‌شود و از این قبیل مسائل، همگی کاشف از این مطلب است که این امور به آسمانهای هفت گانه نوعی تعلق و ارتباط دارند، اما نه مانند آن تعلق و ارتباطی که اجسام با جایگاه جسمانی شان دارند، زیرا امور یاد شده همگی از امور غیر مادی و غیر جسمانی محسوب می‌گردند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۷۰)

علامه آنگاه در مقام نتیجه‌گیری از مطالب یاد شده آورده‌اند: «.... پس با این بیان معلوم می‌شود برای فرشتگان نیز عوالم هفت گانه ملکوتیه‌ای وجود دارد که غیر جسمانی بوده و هر مرتبه‌اش را آسمانی خوانده‌اند. این عوالم از نظر علو مرتبه و احاطه‌ای که به زمین دارند شبیه به آسمانها بوده، اما هیچ شباهتی به نظام عنصری و محسوس ما در عالم زمینی

ندارد، بلکه به کلی مخالف با آن است و از این جهت که فهم مخاطبان معمول به آن برسد به آسمان‌های جسمانی و مرئی نسبت داده شده‌اند». (همان)

در موضوع «سبع سماوات» نیز مواجهه علامه مانند واژه «سما» با این معیار و مبنا که آسمان‌ها به دو قسم آسمان مادی و آسمان معنوی تقسیم می‌شوند مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد.

۴-۲-۱. سبع سماوات (آسمان مادی)

الف) «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ- هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» (ملک: ۳) علامه ذیل این آیه شریفه با استناد به واژه‌های «تفاوت» و «فطور» که به معنی اختلاف دو چیز در اوصاف و خصوصیات و اختلال و بی‌نظمی است چنین نتیجه گرفته‌اند که مراد از «سبع سماوات» در این جا، اشاره به همان آسمانی است که با ادراکات حسی قابل مشاهده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۳۵۰)

تأکید بر تقویت قوه بصر در این آیه شریفه به همراه دو قید «تفاوت» و «فطور» به معنای عیب و نقص و خلل و رخنه که دو عنصر مادی و جسمانی بوده و به جنبه مادی بودن «سبع سماوات» اشاره دارد باعث شده تا علامه از معنای «سبع سماوات» در این جا آسمان مادی برداشت نماید.

ب) «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (فصلت: ۱۲) علامه ذیل این آیه شریفه با استناد به معنای اصلی «قضاء» در این آیه شریفه که به معنی تقسیم کردن و جدا کردن چند چیز از یکدیگر است چنین نتیجه گرفته که «سبع سماوات» در ابتدای خلقت به صورت دود بود و خدای تعالی چنین اراده نمود که آن را متمایز و متفاوت قرار دهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۶۷)

بنابراین همان گونه که ملاحظه می‌گردد در این آیه شریفه نیز وجود قید «فَقَضَاهُنَّ» که به معنی متمایز کردن و متفاوت گشتن آسمان‌ها از یکدیگر آمده از منظر علامه تصریح به جنبه مادی بودن آن‌ها با قابلیت تبدیل، تحول و تطور شدن دارد. «يَوْمَ تَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ» (انبیاء: ۱۰۴)

از آنچه گفته شد می توان چنین نتیجه گرفت که از منظر علامه، ملاک سنجش و ارزیابی در باره آیات «سبع سماوات» که ناظر بر آسمان مادی است، قیودی است که می تواند در یکایک آن ها وجود داشته باشد.

۴-۲-۲. سبع سماوات (آسمان معنوی)

الف) «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ» (مومنون: ۱۷) مراد از «سبع طرائق» به قرینه کلمه «فوقکم» آسمانهای هفت گانه است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۲) علامه ذیل این آیه شریفه با استناد به آیات «وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ» (مریم: ۶۴)، «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ» (طلاق: ۱۲) و «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) آورده اند:

«اگر آسمانها به طرائق نامیده شده اند بدین جهت است که آسمانها مبدأ و شروع نزول امر و فرمان خدای تعالی به سوی زمین هستند. ایشان آنگاه در مقام نتیجه گیری با مرتبط و متصل دانستن صدر و ذیل این آیه شریفه و در پیوند با معنای آسمان معنوی آورده اند که مراد خداوند از مسیرها و راه های هفتگانه آسمانی در این جا تأکید بر این مطلب است که ملائکه آسمان دائماً در نزول و صعود و هبوط و عروج هستند و امر و حکم ما را به سوی شما و اعمال شما را به سوی ما می آورند». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۲)

همان گونه که ملاحظه می شود هر چند علامه واژه «طرائق» را در این جا به معنی راه ها و مسیرهای عبور و مرور معنا نموده اند، اما با توجه به ذیل آیه که می فرماید «وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ»، از این راه ها و مسیرها، نوعی معنای مجازی و کنایی برداشت نموده اند که مراد و مقصود از آن، تأکید بر این مطلب است که ارتباط و اتصال پروردگار با بندگان به صورت مستمر و دائمی برقرار بوده و هیچ گاه قطع نمی گردد.

ضمناً در کنار معنای کنایی و مجازی از آیه شریفه فوق الذکر این مسئله به وضوح آشکار می گردد که مراد علامه از لایه های معنایی در قرآن، گاهی عبور از مصادیق عینی و

تأکید بر مصادیق غیر عینی است که در این موارد نیز، معمولاً این معنا را به واسطه تفسیر قرآن به قرآن به دست می‌آورند.

ب) «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲) علامه ذیل این آیه شریفه با استناد به تعبیر «تنزل امر» میان آسمان و زمین و با استناد به آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) آورده‌اند امر خداوند همان کلمه ایجاد و به وجود آوردن است. ایشان آنگاه در مقام نتیجه‌گیری از مطلب مذکور با استناد به آیات «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲) و «يُنزِلُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرَجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵) آورده‌اند «تنزل امر» میان آسمانها و زمین اشاره به آغاز و منشأ نزول امر الهی از آسمانها و تأکید به شروع این فرمان و سرچشمه این منبع از آسمانهاست که از آسمانی به آسمان دیگر نازل می‌شود و در نهایت به عالم ارضی می‌رسد تا آنچه خدای تعالی اراده کرده از هستی و فنا و عزت و ذلت تکون یابد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۳۲۶)

همان گونه که ملاحظه می‌گردد علامه طباطبایی با عنایت به یکی از مبانی تفسیری پذیرفته شده خویش یعنی «لایه لایه داربودن معانی الفاظ قرآن»، در کنار معنای ظاهری و هم آهنگ با سیاق آیه، با نگاهی ژرف و عمیق تر به آیات فوق‌الذکر، نوعی معنای مجازی و کنایی از آنها استنباط می‌کند.

۵. «کنایه»، ابزاری تعالی بخش برای رسیدن به معنای حقیقی و عینی

همان گونه که ملاحظه گردید علامه طباطبایی با تأکید بر وجود لایه‌های معنایی در قرآن در دو حوزه مفهومی و مصداقی تفسیری فراتر از ظواهر آیات و عبارات ارائه می‌دهند. ایشان با تصریح این مطلب که مقاصد و معارف بلند قرآن کریم تنها در ظواهر و مصادیق آن منحصر نمی‌شود و می‌تواند از مراتب و لایه‌های (بطون) درونی‌تری نیز تشکیل شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۷۴) آورده‌اند آیات قرآن ذو وجوه‌اند. بنابراین در ورای ظواهر این آیات، معنا یا معانی دیگری نیز وجود دارد. (همان)

به نظر می‌رسد یکی از نکات مهم و تأثیرگذار در تعیین این مبنا از منظر علامه، موثر دانسته شدن نقش کنایه در قرآن و پیروی عملی و تبعیت ایشان از این شیوه و روش است. گفتنی است با توجه به تمایز مفهوم کنایه در بلاغت و لغت (حسینی، ۱۳۸۷، صص ۷۲۸-۷۵۴) مراد علامه در این آیات، مفهوم لغوی کنایه است و نه معنای بلاغی آن، زیرا اگر معنای بلاغی آن را در نظر بگیریم ظواهر این آیات نیز حجت خواهد بود.

ارائه نمودن ویژگی‌های تصویری در قالب صورتهای عینی و حقیقی به همراه راهنمایی‌های مخفی و پنهانی که مفهوم را به صورت امری ملموس و مشهود در می‌آورد از ویژگی‌های بارز کنایه محسوب می‌گردد. (همان، صص ۷۴۸-۷۵۴) این ویژگی که در قرآن کریم بسیار به کار گرفته شده و توجه فراوانی بدان شده، افزون بر معنای ظاهری و عرفی، به واقعیهایی دورتر و احیاناً متعالی تر اشاره دارد. (دامن پاک مقدم، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱)

به طور کلی در تعریف کنایه گفته شده، کنایه لفظی است که از آن لازم معنایش اراده شده باشد و از سخن آشکار فصیح تر است. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۹) همچنین عدم تصریح به معنایی و به کار بردن لفظی که دلالت بر آن معنا مساوی با لفظ خودش باشد و بدین ترتیب شنونده از لازم یک معنا به ملزومش منتقل شود معنای دیگری است که در باره آن گفته شده است. (همان)

تعبیر از موضوعی معین با لفظی که بر آن موضوع به صراحت دلالت نکند و در افاده معنا گاه صریح و روشن و گاه پنهان و مضمّر باشد تعریف این زبان در میان نحویون است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۳۸) اما در اصطلاح علمای بیان، زبان کنایی عبارت است از لفظی که در معنای موضوع له خود به کار می‌رود، لیکن ملزوم عقلی آن معنا مقصود است، نه خود معنا. (همان)

بنا بر آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت کنایه لفظی است که ملازم یا یکی از ملازم‌های یک معنی به جای خود آن معنی است به گونه‌ای که هر چند استعمال معنای حقیقی آن لفظ جایز است، اما لازم معنای مجازی آن اراده شده که بر معنایی هم‌ردیف و تابع آن لفظ دلالت دارد.

علامه نیز با تأکید بر این مطلب که الفاظ تنها می‌تواند به صورت محدود برخی از ابعاد حقیقت متعالی قرآن را برای ما نشان دهد و در حقیقت زبان قرآن در مقایسه با حقایق غیبیه نقش مَثَل و تمثیل را ایفا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۸) آورده است «کلام خدا با سایر کلامها فرق دارد، معلوم است فرق بین آن دو در نحوه استعمال الفاظ و چیدن جملات و به کار بردن فنون ادبی و صناعات لفظی نیست، بلکه اختلاف بین آنها از جهت مراد و مصداق است؛ مصداقی که مفهوم کلی کلام بر آن منطبق است». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۷۸)

با توجه به چنین بیانی از کلام علامه می‌توان چنین نتیجه گرفت که استفاده از کنایه و ویژگی‌های آن از منظر ایشان در آیات قرآن ابزار موثری است که می‌تواند با تبدیل شدن و جایگزینی، مراد واقعی معنای آیات را با انتقال آشکار سازد به نحوی که افزون بر معنای صرفاً ظاهری آیه، ما را به معنای حقیقی و عینی آن سوق دهد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش بر اساس مبنای لایه لایه بودن معنا در قرآن در تفسیر واژه‌های «شهاب» و «سبع سماوات» از منظر علامه طباطبایی را می‌توان در محورهای ذیل چنین به شمار آورد:

۱- جاودانگی و حیات پویای قرآن، امکان ذو وجوه بودن و داشتن لایه‌های معنایی متفاوت را متناسب با اندازه فهم انسان‌ها از کمال و معرفت فراهم ساخته است. این مبنا به مقتضای رویش فکری و فرهنگی انسان‌ها عامل مهمی است که می‌تواند به توسعه معنایی و گسترش مفاهیم و دلالت‌ها بینجامد به نحوی که افزون بر نگرش ظاهری به آیات، به لایه‌های زیرین و باطنی آن نیز با توجه به سیاق آیات توجه شود.

۲- مراد از لایه‌های معنایی در قرآن، گاهی عبور از مصادیق عینی و تأکید بر مصادیق غیر عینی است که در این موارد معمولاً این معنا به واسطه تفسیر قرآن به قرآن به دست می‌آید.

۳- از منظر علامه طباطبایی لازمه جاودانگی قلمرو قرآن و حکیمانه بودن آن، چنین ایجاب می کند که امکان دریافت پیام های الهی قرآن در مراتب مختلفی از معنا میسر باشد. بنابراین می توان گفت از منظر علامه طباطبایی، قرآن کریم در خصوص ساختار شکلی و جزئی و اژه هایی مانند «سبع سماوات» یا «شهاب»، الگویی ثابت و مشخص را تجویز نمی کند، بلکه بسته به نحوه درک و فهم افراد با یکدیگر می تواند گوناگون و متباین باشد.

۴- مراتب متعدد معنایی و توسعه آن ها در قرآن بسته به تناسب بهره افراد از سعادت و کمال و میزان پرسش آن ها از قرآن و تتبع در آن، همگی می تواند در مقام و جایگاه خود از حداکثر هدایت یافتگی برخوردار باشد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- آزاد، علیرضا، (۱۳۹۱)، تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک، قم: بوستان کتاب
- آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۸۲)، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نشر نی
- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت: دارالکتب العلمیه
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۳ق)، عوالی اللالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: موسسه سیدالشهدا
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: داراحیاء التراث العربی
- ابن فارس، احمد، (بی تا)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، آستان قدس رضوی
- اشرف حسنی، سید علی، (۱۳۸۰)، زمین و آسمان در قرآن و نهج البلاغه، تهران: نشر حق.
- اسعدی، محمد، (۱۳۸۶ش)، سایه ها و لایه های معنایی، قم: موسسه بوستان کتاب

- ایازی، سیدمحمد علی، (۱۳۷۳ش)، **المفسرون حیاتهم و منهجهم**، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- بهبودی، محمد باقر، (بی تا)، **هفت آسمان**، تهران: کتابخانه مسجد جعفری.
- جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب اسلامی،
- حسینی، جعفر، (۱۳۸۷)، **اسالیب البیان فی القرآن**، قم: موسسه بوستان کتاب
- حسینی هاشمی، سیدمحمد رضا، (بی تا)، **آغاز و فرجام از نظر قرآن کریم**، شیراز: کتابخانه احمدی
- حسنی، محمد تقی، (۱۳۷۹)، **شناخت جهان از نظر قرآن کریم**، تهران: نشر نی.
- دامن پاک مقدم، ناهید، (۱۳۸۰ش)، **بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن**، تهران: نشر تاریخ و فرهنگ
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۳ق)، **معجم مفردات الفاظ القرآن**، بیروت: دارالشامیه
- رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۰ش)، **پژوهشی در اعجاز علمی قرآن**، قم: انتشارات کتاب مبین
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التاویل**، لبنان: دارالکتاب العربی
- سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۸۳ش)، **تحلیل زبان قرآن**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- سید قطب، (۱۴۲۵ق)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دارالشروق
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱ق)، **الإتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالکتب العربی
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲ش)، **مبانی و روش‌های تفسیری**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی
- شریعتی، محمد تقی، (بی تا)، **تفسیر نوین**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۸۰ش)، **ستارگان از دیدگاه قرآن**، تهران: انتشارات امید فردا
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنه**، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی

- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۸ش)، *قرآن در اسلام*، قم: دفتر انتشارات حوزه علمیه قم
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۹۹۷م)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه
- طبری، محمدبن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان عن التاویل آی القرآن*، بیروت: دارالمعرفه
- طوسی، محمدبن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی
- طیب، سیدعبدالحسین، (۱۳۶۶ش)، *تفسیر اطیب البیان*، انتشارات اسلام
- فخر رازی، محمدبن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- قاسمی، محمدجمال الدین، (۱۴۱۷ق)، *محاسن التاویل*، بیروت: دارالکتب العلمیه
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۵ش)، *احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
- مجمع اللغة العربیه، (۱۴۰۹ق)، *معجم الفاظ القرآن الکریم*، مصر: مجمع اللغة العربیه
- محمودی، عباسعلی، (۱۳۷۵ش)، *ساکنان آسمان از نظر قرآن*، قم: موسسه تحقیقاتی وانتشاراتی فیض کاشانی
- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دارالکتب العلمیه
- هادوی تهرانی، مهدی، (۱۳۷۷ش)، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۵

DOI: 10.22051/tqh.2017.11238.1310

قاعده مدیریتی رعایت تناسب مشاغل با توانمندی‌ها در رهنمودهای امام علی (علیه‌السلام)

جواد لطفی^۱

حسن نقی‌زاده^۲

فریبرز رحیم‌نیا^۳

علی اسدی اصل^۴

دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۲۱

پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۰۹

چکیده

رهنمودهای علوی ذخیره ارزشمندی در عرصه مدیریت نوین است که در این عصر با رویکرد مطالعات میان‌رشته‌ای مورد بررسی قرار می‌گیرد. البته این رهنمودها گاه در قالب یک سلسله قضا یا قواعد کلی ارائه شده است که با توجه به آن، این پرسش مطرح است که روش‌شناسی یا شیوه کشف این قواعد چگونه است و با اصول موجود در مدیریت چگونه پیوند می‌خورد. بدین منظور باید به سراغ

aboohafedaha@gmail.com

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

naghizade@ferdowsi.um.ac.ir (نویسنده مسئول)

^۲ استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

r-nia@ferdowsi.um.ac.ir

^۳ استاد گروه مدیریت دانشگاه فردوسی مشهد

asadi.ali14@gmail.com

^۴ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

دلالت‌های روشنِ متن رفت که مبتنی بر اصول لفظی و اصول عقلایی است و از دانش مدیریت فقط برای تأیید بیشتر و ایضاح فزون‌تر قاعده یاری جست. با این روش، به عباراتی دست یافت که به عنوان قاعده مدیریتی نمایان شوند. قاعده ارائه شده در این مقاله برگرفته از این رهنمود امیر مؤمنان علیه‌السلام به مالک اشتر است: «وَ اجْعَلْ لِرَأْسِ كُلِّ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِكَ رَأْسًا مِنْهُمْ لَا يَتَّهَرُونَ كَيْدَهَا وَ لَا يَتَشَكُّتُ عَلَيْهِ كَيْدُهَا»؛ یعنی بر سر هر یک از کارهای مهتری از آنان بگمار که نه بزرگی کار او را ناتوان سازد و نه بسیاری آن وی را پریشان. این قاعده ناظر به مسئله «ضرورت رعایت تناسب مشاغل با توانمندی‌ها» در دانش مدیریت است.

واژه‌های کلیدی: قاعده‌های مدیریتی، نهج‌البلاغه و مدیریت،

امام علی و قواعد مدیریتی.

مقدمه

رهنمودهای علوی به‌ویژه نهج‌البلاغه دریای بیکرانی است که ذخایر و خزائنش تأمین‌کننده نیازهای زندگی بشرِ دیروز و امروز و فرداست. قرن‌هاست که اندیشمندان و پژوهشگران به تناسب هر عصر و زمان، به واکاوی و شرح کلمات این گنجینه پرداخته‌اند؛ اما شاید بتوان گفت هنوز با کشف ژرفای کلام امام فاصله درخور توجهی وجود دارد. در این میان، توصیه‌های مدیریتی امیر مؤمنان علیه‌السلام حائز اهمیت است و از آن رو که ایشان منصب حکومت را عهده‌دار بود، رهنمودهایش در خصوص مسائل حکومتی و مدیریتی می‌تواند راهگشایی ارزشمند برای حل مسائل این عرصه باشد.

البته پرسش مهم در این زمینه آن است که به‌راستی معارف موجود در این زمینه فقط توصیه‌های اخلاقی مدیریتی است یا فراتر از آن؛ به عبارتی چگونه می‌توان از عبارات نهج‌البلاغه متونی را استخراج کرد که به مثابه یک قاعده در مدیریت باشند. بر این فرض، شیوه کشف قواعد یاد شده چگونه است و این قواعد با اصول موجود در دانش مدیریت

چگونه پیوند می‌خورند؟ پرسش بعدی آن است که آیا می‌توان قاعده‌ای را مثال زد که با روش‌شناسی ارائه‌شده هماهنگ باشد؟

در نامه جامع امیر مؤمنان علیه‌السلام به مالک اشتر، چندین رهنمود مدیریتی وجود دارد که می‌توانند به عنوان قواعد مدیریتی در نظر گرفته شوند. یکی از آن‌ها که امروزه نیز به عنوان مسئله‌ای نوین در دانش مدیریت بحث می‌شود، قاعده «رعایت تناسب مشاغل با توانمندی‌هاست». این مقاله پس از ارائه شیوه کشف قواعد، تبیین این قاعده را عهده‌دار است و در این راستا، مراحل زیر ساماندهی شده است:

ارتباط روش‌شناسی قاعده با معرفت‌شناسی آن، روش‌شناسی کشف قواعد مدیریتی از کلام علوی، اعتبار فزون‌تر روش‌شناسی قاعده، قاعده رعایت تناسب مشاغل با توانمندی‌ها، بررسی عبارت محتمل قاعده در بستر کلام و تبیین آن، واکاوی وازگان عبارت، دلالات قرآنی قاعده، پشتوانه‌های روایی قاعده، دلالت عقلی، دیدگاه صاحب‌نظران مدیریت، تناسب شغل و توانمندی، تناسب شغل و شخصیت، تناسب اختیارات و مسئولیت‌ها، دستاورد.

۱. ارتباط روش‌شناسی قاعده و معرفت‌شناسی آن

با شکل‌گیری دانش مدیریت و پیوستن تدریجی دانشمندان مسلمان به خیل دانشمندان مدیریت، علایق اندیشمندان مسلمان به باورهای دینی خود در تلاش برای تطبیق دستاوردهای علمی با باورهای مذهبی جلوه‌گر شد؛ تلاش‌هایی که در بیشتر موارد، گونه‌ای انطباق انفعالی بود؛ با این ادعا که «آنچه دانشمندان غرب و شرق گفته‌اند، ابتدا اسلام گفته است!» (پورعزت، ۱۳۹۳ش، ص ۲۳).

این ادعا معمولاً از ضعف روش‌شناسی ریشه می‌گرفت. شاهد این ادعا آن است که در میان این پژوهش‌ها، یک نظریه علمی مطرح نمی‌توان یافت که جلوه‌ای از انوار دانش اسلامی را درباره مدیریت بازنمایی کرده باشد. (همان)

روش‌شناسی را به صورت اجمال می‌توان شناخت روش تعریف کرد که از مسائل مهم در فلسفه هر علم و مبتنی بر دیدگاه فکری حاکم بر پژوهش و معرفت‌شناسی آن

است. به عبارتی هر معرفت‌شناسی می‌تواند دیدگاه‌های فکری متعددی را پوشش دهد و بر اساس آن روش‌شناسی‌ها و روش‌های گوناگونی برای پژوهش‌ها بر حسب مسئله پژوهش‌ها پیشنهاد کند. (بلیکی، ۱۳۹۳ش، ص ۳۵) برخی پژوهشگران بر این باورند که آموزه‌های اسلامی قابلیت این را دارند که در عرض دیدگاه‌های غربی در علوم انسانی، روش‌شناسی خاصی را ارائه کنند. (خسروپناه، ۱۳۹۴ش، ص ۲۹۲)

پژوهش مورد بحث، قاعده‌ای مدیریتی از رهنمودهای علوی است؛ پس روشن است که روش‌شناسی این پژوهش نیز باید مبتنی بر دیدگاه فکری و معرفت‌شناسی محتوای پژوهش باشد. از سویی، روش‌شناسی بدون توجه به منابع شناخت در هر علم بی‌معناست. امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید: «عَلَيْنَا لِقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْنَا التَّفْرِيعُ». (حرر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۶۲). بر ماست منتق کردن [یا ابلاغ] اصول و بر شماست ردّ فرع به اصل. همچنین امام صادق علیه‌السلام فرمود: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَعُوا». (همان). همانا بر ماست که اصول را بر شما منتقل کنیم [ابلاغ کنیم] و بر شماست که فروع را به اصول بازگردانید.

از این روایات می‌توان چنین فهمید که منبع اصلی معرفت در اسلام، وحی است که در قرآن و سنت تجلی می‌یابد. منبع دیگر نیز عقل است؛ چون به وسیله آن باید از اصول یاد شده، تفریعات را استخراج کرد. عقل به حسب ذات و جوهر خویش، حجت است و چون از حجیت ذاتی و جوهری برخوردار است، به حجت بودن امور دیگر نیز دست می‌یابد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵ش، ص ۲۱۴). منظور از عقل نیز عقل منبعی است که موگد معرفت است و بدیهیات را هم در حوزه عقل نظری و هم در حوزه عقل عملی در اختیار ما قرار می‌دهد (خسروپناه، ۱۳۹۴ش، ص ۲۶۹).

روش‌شناسی اسلامی تفریع بر اصول یاد شده است که از آن به «اجتهاد» یا «استنباط» تعبیر می‌شود. اما در قلمرو مدیریت اسلامی می‌توان اجتهاد را چنین معنا کرد: «روش جامع نقلی و حیانی، عقلی، تجربی و شهودی که با مراجعه به منابع تکوینی و تشریحی و با تکیه بر مبانی مدیریت اسلامی، پاسخ‌های معتبر برای مسائل مدیریت اسلامی ارائه می‌کند.» (نجما، ۱۳۹۵ش، ص ۶۴).

از سرمایه‌های دیگری که می‌توان در طول منابع دیگر اجتهاد از آن بهره گرفت، معرفت‌های بشری است. بدون شک شاخه‌هایی از علوم در فهم دین به طور عام و در فهم شریعت به طور ویژه دخالت دارد. مدیریت نیز از جمله دانش‌هایی است که می‌تواند در فهم بهتر آموزه‌های علوی در مسائل مدیریتی یاری‌رسان باشد.

۲. روش‌شناسی کشف قواعد مدیریتی از کلام علوی

این قضیه در تمام علوم انسانی بسیار اهمیت دارد که بدانیم پدیده‌ای که درباره‌اش بحث می‌کنیم، در اصطلاح، پرسپکتیو آن چیست؛ یعنی پژوهشگر از چه دیدگاهی به موضوع نگاه می‌کند؛ مثلاً از دیدگاه روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی یا مدیریتی؟ (ملکیان، بی‌تا، ص ۱۸۵). سخنان امام نیز در موارد بسیاری، در بردارنده نظرگاه‌های متفاوتی همچون مباحث فلسفی، اقتصاد، تربیتی و... است؛ از همین رو رویکرد نگارندگان در این مقاله، فقط کشف یافته‌های «مدیریتی» از کلام امام و تبیین آن‌ها از دیدگاه دانش مدیریت است.

می‌دانیم که قضایای کلی (خوانساری، ۱۳۸۷ش، ص ۲۱۸) در کلام امام به‌خصوص نهج‌البلاغه وجود دارد و چنین نیست که تمام قضایای مطرح شده به صورت قضیه مهمله یا موجبه جزئیه باشد؛ پس باید بررسی کرد این قضایای کلی در زمینه مدیریت نیز هست یا خیر. برای این کار باید به سراغ دلالت‌ها رفت؛ دلالت‌های لفظی اعم از مطابقی، تضمنی و التزامی. البته باید دلالت روشن باشد، حداقل اگر نص نباشد، ظهور داشته باشد. بدین منظور باید به اصول لفظی و در مواردی به اصول عقلی مراجعه کرد. اصول لفظی مرتبط با ادبیات عربی است و اصول عقلی همان اصول استنباط است. تفصیل مطلب بدین صورت است:

اول؛ مطالعه دقیق مجموعه متون منتسب به امام علی علیه‌السلام اعم از نهج‌البلاغه، غررالحکم و برخی مستدرکات و سپس گزینش عباراتی که می‌توانند بیانگر قاعده باشند. در این مرحله، نباید در دام واژه‌ها اسیر شد و به واژگانی که عرفاً بیانگر مدیریت هستند، مثل «تدبیر» بسنده نمود.

گفتنی است عبارت گزینش شده، گاه خودش یا محتوایش عام یا مطلق است که حروف: «انّ، کُلُّما، جمیع، من، ما، کُلّ و...» راهگشایی در این زمینه هستند. ساختار نحوی عبارت نیز می‌تواند کمک کار کشف قاعده باشد؛ مانند جملاتی که نکره در سیاق نفی بیان شده‌اند که مفید عموم هستند. همچنین گاه فحوای کلام امام بیانگر قاعده است که در این باره عمومیت آن باید اثبات شود.

دوم؛ نگاهی به عبارت دربرگیرنده قاعده در بستر کلام امام؛ باید برای دریافت قاعده به مقتضیات صدور کلام امام، وضعیت مقام گفت و گو و ویژگی مخاطب توجه کرد. این مرحله از آن رو صورت می‌گیرد که گاه گفتار و کردار و تقریر معصوم مقطعی و تاریخ‌مند است. هر حدیث از پس نیازی و در پاسخ پرسشی و در مقام تبیین حقیقتی و گاه برای وضعیت ویژه‌ای صادر شده است و به تعبیر دیگر، شأن نزولی دارد که دانستنش برای فهم بهتر حدیث سودمند است.

سوم؛ معناشناسی واژگانی عبارت‌ها در صورت لزوم با استفاده از منابع لغت، شرح‌ها و بررسی تمام قراین لازم. در این مرحله، باید نسخه‌های دیگر را نیز مشاهده کرد و بهترین و صحیح‌ترین آن‌ها را برگزید.

چهارم؛ تبیین قاعده در دانش مدیریت.

پنجم؛ ارائه مستندات و پشتوانه‌های قرآنی با استفاده از تفاسیر؛ در این مرحله، باید آیاتی را که پشتوانه قاعده هستند یافت و با بهره‌گرفتن از قواعد تفسیر به مفاد آیات دست پیدا کرد و آنگاه دلالت آیات بر قاعده مورد پژوهش را آشکار ساخت. دلالات در این زمینه می‌تواند مطابقی، تضمنی و التزامی باشد.

ششم؛ ارائه مستندات روایی با بهره‌گیری از خانواده‌های حدیثی؛ در این گام، روایت یا روایاتی که می‌توانند پشتوانه‌ای برای قاعده مد نظر باشند جمع‌آوری می‌شود. می‌دانیم که روایات معصومان علیهم‌السلام گاه دربردارنده بخش‌های متفاوت و مفاهیم متعدد هستند؛ از همین رو در این گام، ناگزیر برای اثبات قاعده‌ها به همان بخش از روایت که شاهد و دلیل بر قاعده است اکتفا می‌شود؛ به عبارتی، تنها به مفاد مطابقی آن‌ها توجه شده

است. اگر هم روایتی پیدا شود که در تعارض با قاعده مد نظر باشد، باید حل شود. ممکن است برای قاعده استثنائاتی یافت شود.

هفتم؛ بهره‌گیری از دلایل یا مؤیدها و شواهد عقلی؛ جدا از پشتوانه‌های کتاب و سنت، اهتمام بر آن شده که قاعده با دلایل عقلی اثبات شود. بهره‌گیری از گزاره‌های یقینی شش‌گانه که مقدمه برهان باشند، می‌توانند مطمح نظر باشند.

هشتم؛ بهره‌گیری از دانش مدیریت؛ بعضی از دست‌آوردهای علمی بشر گاه موجب اصلاح فهم یا فهم ژرف‌تر ما از برخی گزاره‌های نقلی می‌شوند. حتی به نوشته برخی مفسران، براهین قطعی علمی و شواهد اطمینان‌بخش تجربی می‌تواند منبعی برای تفسیر کلام وحی و روایات متقن قرار گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ص ۵۸؛ انصاری، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰). در این مقاله، بهره‌گیری از دانش مدیریت به عنوان معرفت بشری فقط برای تأیید بیشتر و ایضاح فزون‌تر قاعده صورت گرفته است، نه اثبات آن.

یادکرد این نکته سودمند است که حجیت قرآن و حجیت سنت و اهل بیت از مبادی بحث در این پژوهش است. همچنین نقش عقل از دو جهت مورد توجه است: یکی در فرآیند خود استنباط و دیگری به طور مستقل. نقش عقل در فرآیند استنباط مشخص است؛ اما نقش مستقل عقل از آن سو مطرح است که در استنباط مدیریتی به صحنه می‌آید و بیان می‌کند که اگر استنباط مدیریتی با عقل مخالفت کرد، چه باید کرد.

۲-۱. اعتبارات فزون‌تر روش‌شناسی

هر روش‌شناسی برای اینکه بتواند از اعتبار فزون‌تری برخوردار باشد، باید آسیب‌های احتمالی خود را بشناسد و آن را برطرف کند. از مهم‌ترین آسیب‌هایی که در روش‌شناسی کشف قواعد مدیریتی وجود دارند و می‌توانند از اعتبار روش بکاهند، مصادیق زیر است:

۲-۱-۱. التقاط

التقاط را می‌توان چیزی را از موضعی برداشتن یا از جایی گرفتن معنا کرد (دهخدا، ۱۳۳۹، ذیل واژه «التقاط»); از همین رو باید دقت کرد که در روش‌شناسی پژوهش التقاطی

پیش نیاید؛ یعنی مراقب بود که سخن امام را بر مبنای نظریه‌های دانش مدیریت تعبیر نکرد و چنین تلقی نشود که امیر مؤمنان علیه‌السلام همان را گفته است که صاحب‌نظران مدیریت گفته‌اند. کلام علوی مبتنی بر معرفتی الهی است که فراتر از نظریه‌های دانش مدیریتی است. در همین راستا، نگارندگان کوشیده‌اند از دانش مدیریت به عنوانی منبعی مستقل استفاده نکنند تا شبهه التقاط یا پیش‌داوری پیش آید و گفته شود چگونه مباحث نامطمئن علمی مبنای اثبات قاعده قرار داده شده است.

۲-۱-۲. برخورد گزینشی با کلام امام

چنانکه از نام نهج‌البلاغه پیداست و سیدرضی خود در مقدمه کتاب بدان تصریح کرده است، انتخاب او، سخنان بلیغ امام بوده است. چنین رویکردی، به تقطیع خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها منتهی شد و ذکر سخنان امام گزینشی صورت گرفت. بنابراین باید مراقب بود که قواعد برگزیده از متن رهنمودها به گونه‌ای نباشند که نیازمند مراجعه به متون حذفی باشند و به عبارتی نباید کلام امام در انتخاب قاعده ناقص باشد. از همین رو، در این پژوهش تمام نسخه‌های نهج‌البلاغه برای استحکام متن قاعده دیده شده است.

۲-۱-۳. مشکلات پژوهش‌های میان‌رشته

تفاوت‌های معرفت‌شناختی در انواع پژوهش‌های میان‌رشته‌ای سبب تفاوت در روش‌های خاص پژوهشی و سایر مفروضات اساسی می‌شود. هریک از رشته‌های علمی زبان و اصطلاحات و روش‌های پژوهش خاص خود را دارد و این تفاوت‌ها می‌توانند بدفهمی‌هایی را به دنبال آورند و البته ارائه نتایج این دسته از تحقیقات نیز مشکل است. در این گونه جستارها باید دقت کرد اصطلاحات تخصصی به‌درستی منتقل شوند. در این مقاله نیز این نکته مد نظر نگارندگان بوده است.

حال، در ادامه، قاعده‌ای مدیریتی که برگرفته شده از کلام امیر مؤمنان علیه‌السلام است بر مبنای روش‌شناسی گفته شده تبیین می‌شود.

۳. قاعده رعایت تناسب مشاغل با توانمندی‌ها

«وَ اجْعَلْ لِرَأْسِ كُلِّ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِكَ رَأْسًا مِنْهُمْ لَا يَفْهَرُهُ كِبَرُهَا وَ لَا يَنْشَدُّ عَلَيْهِ كَثِيرُهَا» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ «و بر سر هر یک از کارهای مهتری از آنان بگمار که نه بزرگی کار او را ناتوان سازد و نه بسیاری آن وی را پریشان».

به منظور استخراج این قاعده مدیریتی مراحل زیر پیموده می‌شود: نگاهی گذرا به بستر کلام، واکاوی واژگان عبارت و تبیین قاعده، پشتوانه‌های قرآنی قاعده، پشتوانه‌های روایی قاعده، دلالت عقلی، دیدگاه صاحب‌نظران دانش مدیریت.

۳-۱. نگاهی گذرا به بستر کلام

هنگامی که امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، مالک اشتر نخعی از یاران خود را به امارت مصر منصوب کرد، در قالب یک نامه به او فرمانی نوشت. این نامه از مهم‌ترین دستورات حکومت‌داری و مدیریتی است و از پرمحتواترین فرمانهای امام محسوب می‌شود. در قسمتی از این نامه، امام از مالک می‌خواهد که در رأس هر یک از کارها، کسی را قرار دهد که بزرگی و سختی کار، او را مغلوب و ناتوان نسازد و تنوع و گستردگی آن، او را پریشان و سردرگم نکند.

این رهنمود امام دربرگیرنده قاعده مهم «رعایت تناسب مشاغل با توانمندی‌ها» در دانش مدیریت است. البته می‌توان در لایه‌های بعدی، به دو تناسب دیگر نیز پی برد: تناسب شغل هر فرد با شخصیت او و تناسب اختیارات و مسئولیت‌ها.

۳-۲. واکاوی واژگان عبارت و تبیین قاعده

بررسی دلالتی متن کلام امام محتاج تأمل در واژگان آن است. واژه «أمر» به معنای کار بوده و لفظ عامی است که بر همه افعال و اقوال اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸) «رأس» نیز در لغت به معنای بلندترین نقطه هر چیزی است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۹۴) و در اصطلاح، به رئیس و مهتر هر قوم که برترین مقام را در یک گروه بر عهده دارد، «رأس» گفته می‌شود. (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۱۰۶۴) در کلام

امام، «رأس» در «لِرَأْسٍ» به معنای مسئولیت و سرپرستی و در «رَأْسًا» به معنای مسئول و سرآمد است. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۸ش، ص ۵۰۱)

فعل «لَا يَقْهَرُهُ» از ریشه «قَهَر» به معنای غلبه‌ای است که همراه با تذلیل و بیچاره کردن باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۸۷) و به چیره شدن همراه با اجبار و اکراه نیز اطلاق می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۶۵) صفت «قَهَّار» که از صفات جلال الهی است، از همین ریشه گرفته شده و به معنای غلبه و تسلط کامل و توانمندانه حضرت حق بر آفریدگان است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۲۷)

فعل «لَا يَتَشَتَّتُ» نیز از ریشه «شَتَّتَ» مشتق شده که به معنای پراکندگی است. (ابن فارس، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۷۷) صفت «کَبِير» از ریشه «كَبَّرَ» به معنای بزرگی می‌آید که معمولاً در مفاهیم کیفی مثل شأن و شرف و جایگاه به کار می‌رود؛ (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۶۱) اما واژه «کَثِير» از ریشه «كَثَّرَ» به معنای زیادی عددی گرفته شده است (الجوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۰۲) که بیشتر در بیان کمیّت امور مورد استفاده قرار می‌گیرد و لغویون کثرت را «زیادة العدد» معنا کرده‌اند. (عسگری، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۷)

این توضیح لازم است که «اجْعَلْ» فعل امری است که دلالت بر طلب دارد. دلالتش بر وجوب نیز به حکم عقل است؛ بدین معنا که وقتی خواست مولا به هر مظهري که اظهار شود (قولی، کتابی، اشاری)، ثابت شد، باید عبد آن را انجام بدهد؛ یعنی عقل مستقلاً حکم می‌کند به اینکه اطاعت مولا لازم است. (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۵۲)

بر این اساس، امام علیه‌السلام به مالک امر می‌کند که برای هر کاری افراد شایسته همان کار را برگزیند که از آنچنان توانمندی برخوردار باشند که نه بزرگی و سختی کار آن‌ها را ناتوان کند و نه ازدحام پریشان‌شان سازد. گفتنی است فراوانی کارها کسانی را سردرگم می‌سازد که قدرت ارتباط دادن امور و قدرت جمع آن‌ها را نداشته باشند.

اگر فرد بر اساس شایسته‌سالاری برگزیده شده باشد و میان خصوصیات روحی، فکری، مهارت‌ها و تجربه‌های او تناسبی منطقی با ویژگی‌های کار وجود داشته باشد، هنگام رو به رو شدن با کار، به دلیل آشنایی کامل با آن احساس می‌کند که بر کار مسلط است؛ لذا می‌تواند آن را به ابعاد اصلی تقسیم کند و بخش‌هایی را به دیگران واگذار کند.

بدین سان، نه تنها احساس مقهوربودن در برابر بزرگی کار، به او دست نمی‌دهد، که برعکس، با شکستن و تجزیه آن، تسلط خود را به اثبات می‌رساند. (امیری، ۱۳۹۵ش، ص ۲۲۳)

۳-۳. پشتوانه‌های قرآنی قاعده

برای یافتن ریشه‌های قرآنی این قاعده می‌توان به آیاتی از قرآن تمسک جست که به صراحت یا اشاره به این قاعده ربط دارند و همه به احتمال راجح به آن مربوط‌اند.

الف) «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶)؛ خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند.

واژه «وُسْع» هم‌ریشه «سِعَة» به معنای گسترش، پهنا و فراخناکی است و ضد آن، مضیقه و تنگناست. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۹۲) یکی از واژگانی که گاه در مترادف با «وُسْع» به کار می‌رود، واژه «طاقت» است؛ اما بین این دو واژه تفاوت ظریفی وجود دارد؛ بدین ترتیب که در کلام عربی، به اوج توانایی انسان و توان لبالب او «طاقت» می‌گویند. (عسگری، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶)

هنگامی که به شخصی به اندازه طاقت او تکلیف داده شده، یعنی سنگینی این تکلیف به اندازه تمام توانایی اوست و بیش از آن دیگر توانی ندارد؛ یعنی «طاقت» به نقطه اوج توانمندی انسان و همه توان او گفته می‌شود. مقداری از نقطه طاقت اگر از صددرصد توان انسانی به سطح فزون‌تری تنزل شود، این نقطه را «وُسْع» می‌گویند: «الْوُسْعُ دُونَ الطَّاقَةِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸).

بنابراین از آیه می‌توان چنین برداشت کرد که سطح تکالیف الهی به اندازه «وُسْع» انسان است نه «طاقت» او. خداوند در اینجا تأکید می‌ورزد که هیچ تنگنا و مضیقه‌ای در تکالیف دین برای انسان وجود ندارد و همه احکام دین اعم از مالی، اخلاقی، اجتماعی و فردی به مقدار «وُسْع» دین‌ورزان تدوین شده‌اند.

اساساً باید گفت اجابت نمودن فرمان خدا با سمع و طاعت، تحقق نمی‌پذیرد، مگر در چهارچوب قدرت و اختیار انسان. پس این جمله کلامی است مطابق با سنتی که خداوند در

بین بندگانش جاری ساخته که از مراحل ایمان، آن مقدار را بر هریک از بندگان خود تکلیف کرده که در خور فهم او باشد و از اطاعت، آن مقداری را تکلیف کرده که در خور توانایی‌اش باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۴۴۲).

بنا بر آنچه بیان شد، می‌توان از این آیه، لزوم تناسب شغل و حرفه انسان با توانایی او را استنباط کرد و اینکه برای رسیدن به نتیجه مطلوب لازم است میزان توانمندی فرد در نظر گرفته شود.

ب) «وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يَأْتِ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مَن يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۴۷).

پیغمبرشان به آنها گفت: خدا طالوت را پادشاه شما کرد گفتند: چگونه او را بر ما پادشاهی باشد؟ ما سزاوارتر از او به پادشاهی هستیم و او رادارایی چندانی نداده اند گفت: خدا او را بر شما برگزیده است و به دانش و توان او بیفزوده است، و خدا پادشاهی‌اش را به هر که خواهد دهد که خدا دربرگیرنده و داناست.

آیه کریمه فوق از جمله آیاتی است که در آن، ماجرای طالوت و جالوت از تاریخ بنی اسرائیل بیان می‌شود. طالوت از برگزیدگان الهی بود که برای فرماندهی و هدایت جماعت بنی اسرائیل به سوی آنان آمده بود. خداوند متعال پس از برگزیدن او دو ویژگی را به طالوت بخشیده بود که در برابر معیارهای مطرح شده از سوی اشراف بنی اسرائیل، او را برای احراز مقام فرماندهی کفایت می‌کرد: اول، علم و دانایی و دوم، قدرت جسمانی و اقتدار. (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۱).

خداوند این مطلب را به بندگانش آموزش داد که اگر همراه دانایی، توانایی نباشد، آن دانایی کارایی لازم را از دست می‌دهد: «وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ» (انصاری، ۱۳۹۳ش، ج ۶، ص ۱۲۵).

آنچه از این آیه برداشت می‌شود آن است که گزینش افراد با ویژگی‌ها و توانمندی‌های لازم و مورد نیاز برای یک مقام، به‌ویژه برای کارهای حساسی چون

فرماندهی و ریاست، نکته بسیار مهمی است که توجه به آن در سرنوشت یک گروه یا جامعه به شدت تأثیرگذار است.

۳-۴. پشتوانه‌های روایی قاعده

الف) از امیر مؤمنان علیه‌السلام روایت است: «فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ؛ یعنی زن گل بهاری است لطیف و آسیب‌پذیر، نه پهلوانی است کارفرما و در هر کار دلیر. این جمله، بخشی از رهنمود امیر مؤمنان علیه‌السلام در نامه ۳۱ خطاب به فرزندشان امام حسن مجتبی علیه‌السلام است. برخی لغت‌شناسان اصل واژه «قهرمان» را فارسی دانسته و آن را معرب و برگرفته از تعبیر «پهلوان» می‌دانند (بحرانی، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۸۹). اما گروهی «قهرمان» را کسی می‌دانند که همانند خزانه‌دار و وکیل، قائم به امور باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۹۶).

این جمله به تناسب کارهای زن با توانایی‌های او اشاره دارد. امام علیه‌السلام می‌فرماید: بدان که زن لطافت‌های خاصی در وجود خود دارد؛ پس مسئولیت‌های سنگینی که با ذائقه او هماهنگ نیست بر دوش او قرار مده.

ب) در همین راستا از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است: «إِذَا أُمِرْتُ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنِّي بِمَا اسْتَطَعْتُمْ» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۷؛ سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۴)؛ هنگامی که به حکمی امر شدید، هر مقدار از آن را که توانایی دارید انجام دهید.

رسول اکرم(ص) در حجة الوداع درباره‌ی وجوب حج سخن می‌گفت. مردی پرسید: ای رسول خدا، هر ساله حج کنیم؟ آن حضرت خاموش ماند، تا اینکه او سه بار این سخن را تکرار کرد. پیامبر اکرم(ص) فرمود: اگر به پرسشت پاسخ مثبت می‌دادم، این کار واجب می‌شد و آن‌گاه نمی‌توانستید آن را به جا بیاورید. مردمان زمان بنی‌اسرائیل هم با سؤال زیاد برای خودشان مشکل ایجاد می‌کردند. (نک: نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۲)

پس هر حکمی که بر شما واجب است یا بدان سفارش شده و شما نمی‌توانید آن را به تمام و کمال ادا کنید، به هر اندازه که آن را می‌توانید انجام دهید. پس هر حکمی که بر شما واجب است یا بدان سفارش شده و شما نمی‌توانید آن را به تمام و کمال ادا کنید، به

هر اندازه که آن را می‌توانید انجام دهید. لزوم تناسب توانمندی افراد با مسئولیت‌هایی که بدیشان سپرده می‌شود، نکته مهمی است که این روایت و روایات مشابه بر آن تأکید دارند.

۳-۵. دلالت عقلی

برای دلالت عقلی این قاعده و اثبات تفاوت توانمندی انسان‌ها گزاره‌های بدیهی زیر را می‌توان ساماندهی کرد:

(الف) انسان دارای ژنتیک است.

(ب) ژنتیک دربردارنده صفات خلقی و خلقی والدین و اجداد آن‌هاست و لذا نقشی بسزا در شاکله شخصیت هر انسان دارد.

نتیجه (۱): از دو عبارت (الف) و (ب) می‌توان نتیجه گرفت که انسان‌ها متفاوت هستند و بالتبع، توانمندی‌هایشان نیز متفاوت است.

(ج) تربیت در شخصیت انسان اثری بسزا دارد.

(د) بخشی از شخصیت انسان شکل گرفته از محیط تربیتی اوست.

نتیجه (۲): از دو عبارت (ج) و (د) نیز می‌توان نتیجه گرفت که انسان‌ها شخصیت‌های متفاوتی دارند. شخصیت متفاوت نیز سلائق متفاوت را به همراه دارد.

حال، از دو نتیجه (۱) و (۲) می‌توان به چنین حکمی رسید که هر انسان سلیقه‌ای خاص و توانمندی منحصر به خودش را دارد؛ لذا بهترین بهره‌وری از او زمانی است که سلیقه او با توانمندی‌اش هماهنگ باشد. پس نیکوست کاری یا کارهایی به او واگذار شود که با توانمندی‌هایش متناسب باشد و بتواند از عهده آن برآید..

تبیین عقلی صورت گرفته بیانگر این مطلب است که این قاعده فراگیر و استثناپذیر است؛ زیرا هر میزان انسان توانمندی‌های ویژه‌ای داشته باشد، باز هم به حکم اینکه انسان است دارای محدودیت است و نمی‌تواند کارهای فراتر از توان انجام دهد.

۳-۶. دیدگاه صاحب‌نظران دانش مدیریت

در این بخش پاره‌ای از مهم‌ترین دیدگاه‌های صاحب‌نظران مدیریت مطرح می‌شود تا بیان شود قاعده استخراج شده از کلام امام قاعده‌ای مرتبط با دانش مدیریت است؛ یعنی امام به مسئله‌ای توجه می‌دهد که در دانش مدیریت جایگاه دارد.

۳-۶-۱. تناسب شغل با توانمندی

همان‌طور که بیان شد این قاعده به لحاظ مدیریتی ناظر به تناسب شغل با توانمندی است. در دنیای رقابتی امروز که کسب مزیت رقابتی، تنها شاخصی است که برتری سازمان‌ها را نسبت به یکدیگر نشان می‌دهد (Ndlela, 2001: 155) و کارکنان به عنوان رقابتی‌ترین ابزار هر سازمان به منظور تداوم فعالیت در این محیط مطرح می‌شوند (Wright, 1994: 310)، (McMahan & McWilliams, 1994: 310)، سازمان‌ها به دنبال تأمین و حفظ و نگهداری منابع انسانی کارآمد هستند.

نیروی انسانی یکی از سرمایه‌های مهم سازمان است که در جهت نیل به اهداف سازمانی نقش بسیار مهمی دارد؛ از این رو سازمان برای دستیابی به کارایی و اثربخشی مطلوب به دنبال افرادی شایسته است که از نظر توانایی، مهارت و ویژگی‌های رفتاری (شخصیت) با شرایط احراز شغل مورد نظر در سازمان تناسب داشته باشند.

در این میان، استفاده از مفهوم تناسب برای بهره‌گیری بهتر از دانش و به کارگیری آن و نیز توانایی و مهارت‌های نیروی انسانی حائز اهمیت است که البته یکی از اقسام تناسب فرد با محیط پیرامون خود، تناسب شغل - شاغل است. تناسب شغل - شاغل در سازمان به عنوان یک استراتژی مؤثر در نگهداشت منابع انسانی در نظر گرفته می‌شود (خنیفر، ۱۳۸۹ش، ص ۵۵) و به سازگاری بین فرد و سازمان در کاری که انجام می‌دهد، تعبیر می‌شود؛ بدین معنا که دانش، مهارت و توانایی‌های فرد، همان دانش، مهارت‌ها و توانایی‌هایی باشد که سازمان به عنوان شغل به آن نیاز دارد (David, 2007: 6).

این تناسب علاوه بر نگرش مثبت نسبت به شغل و سازمان، منجر به پیامدهای رفتاری-نگرشی می‌شود که از جمله آن‌ها می‌توان به افزایش رضایت شغلی (Peng & Mao, 2014; Frico, 2006; Brunk, 2005; Hoffman & Woehr, 2006) و تعهد سازمانی (Ferguson, 1994; Karakurum, 2005; Nazari & et.al., 2012)، بهبود عملکرد (Fu, Yang & Chu, 2014; Lin, Yu & Yi, 2014; Karakurum, 2005)، خودکارآمدی کارکنان (ZHOU, SHI & JIANG, 2011) و جذابیت سازمانی (Acorn, Ratner & Crawford, 1997) اشاره کرد.

از آن سو، فقدان تناسب کافی بین فرد و شغل می‌تواند هزینه‌های بسیاری را برای سازمان در پی داشته باشد؛ (پورکیانی و جلالی جواران، ۱۳۹۱ش، ص ۴۷) زیرا این تناسب، نقش موثری در کاهش فرسودگی شغلی داشته (Chirkowska-Smolak, 2012; Laschinger, Wong & Greco, 2006 Babakus, Yavas & Ashill, 2010; Acorn, Ratner & Crawford, 1997) و نه تنها منجر به جابجایی‌های شغلی کمتر می‌شود (Acorn, Ratner & Crawford, 1997)، بلکه با کاهش تمایل کارکنان به ترک سازمان، موجبات حفظ و نگهداری منابع کارآمد انسانی را به عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع مزیت رقابتی سازمان فراهم می‌کند (Findik, Öğüt & Çağlıyan, 2013; Kristof-Brown, Zimmerman & Johnson, 2005).

تناسب شغل-شاغل از لحظه‌ای آغاز می‌شود که فرد در گام نخست، برای کار و انتخاب شغل اقدام می‌کند. در این بخش، فرآیند معقولی که برای تصمیم‌گیری در خصوص انتخاب شغل و کار به جویندگان شغل توصیه می‌شود، فرآیندی چهار مرحله‌ای مشتمل بر خودارزیابی (من که هستم؟ چه توانایی دارم؟)، انتخاب هدف (در پی چه هستم؟)، طرح‌ریزی اقدامی (هدف‌های واسطه‌من و مسیر شغلی من چه باید باشد؟) و ارزیابی (برنامه انتخاب شغل و مسیر شغلی من چقدر مرا به هدف نزدیک می‌کند؟) است (میرسپاسی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۱۵)، که در این میان، توجه به مرحله اول، نقش مهمی در رضایت از شغل دارد. در مرحله دوم، سازمان برای کارمندیابی، انتخاب، استخدام و انتصاب آماده می‌شود. (خنیفر، ۱۳۸۹ش، ص ۴۳).

در این بخش، برنامه‌ریزی نیروی کار و کارمندیابی، شامل طراحی مشاغل و پیدا کردن افراد مناسب برای آنهاست. این وظیفه، اطلاعاتی درباره شغل‌ها، دانش و مهارت مورد نیاز برای انجام آنها فراهم می‌آورد (استوارت و براون، ۱۳۸۸ش، ص ۱۸). از آن جایی که انجام کار در قالب شغل شکل می‌گیرد، در این قسمت لازم است، ویژگی‌های یک شغل در ارتباط با خصوصیات شاغل سنجیده و لحاظ شود، همچنین شغل و مراحل انجام آن به‌خوبی شناسایی شده و تحلیل شغلی انجام شود. (خنیفر، ۱۳۸۹ش، ص ۴۳).

مطالب پیش گفته، گوشه‌ای از نظریات صاحب‌نظران مدیریت درباره تناسب شغل با توانمندی است.

۳-۶-۲. تناسب شغل با شخصیت

توانایی‌های انسان رابطه مستقیمی با شخصیت انسان دارد. شخصیت هر فرد، تمام خصایص بدنی، ذهنی، عاطفی، اخلاقی وی اعم از موروثی یا اکتسابی است که او را به طور آشکار از دیگران مشخص می‌کند. شخصیت شامل آن چیزی است که فرد امروز هست و آنچه امیدوار است بشود. پس هر صفتی که فرد را از افراد دیگر ممتاز می‌کند، جنبه‌ای از شخصیت او را تشکیل می‌دهد (شعاری نژاد، ۱۳۷۳ش، ص ۶۰۰). معانی «شرافت، رفعت، نجابت، بزرگواری، مرتبه و درجه» برای شخصیت ذکر شده است: (دهخدا، ۱۳۳۹ش، ذیل واژه «شخصیت»).

چنانکه بیان شد، قاعده مطرح شده در لایه‌های بعدی، دو تناسب دیگر را نیز پوشش می‌دهد که یکی از آنها، تناسب شغل با شخصیت است. این تناسب در دانش مدیریت نیز محل اعتناست که نگاهی گذرا به آن افکنده می‌شود. توجه سازمان به ابعاد شخصیت افراد باعث می‌شود تا کارکنان به تناسب خود در کارهایی فعالیت داشته باشند که خود دوست دارند (پورکیانی و جلالی جواران، ۱۳۹۱ش، ص ۴۶). تناسب شغل با شخصیت کارکنان منجر به افزایش کارایی و اثربخشی، رضایت شغلی، افزایش هماهنگی و سازگاری فرد با شغل، افزایش موفقیت شغلی، کاهش فرسودگی کاری و کاهش جابجایی و ترک خدمت می‌شود (پورکیانی و جلالی جواران، ۱۳۸۸ش، صص ۶۶-۶۵).

هالند (John Holland) پس از تقسیم‌بندی شخصیت و فضای کاری به شش گروه مشابه بیان می‌کند که بیشترین بازدهی فرد زمانی است که در فضای کاری مشابه شخصیت خود مشغول باشد. تحقیقات در رابطه با این نظریه نشان داده که نه تنها گرایش شخصیتی، یک پیش‌بینی کننده خوب برای انتخاب شغل است، بلکه هنگامی که بین سبک شخصیت و شغل افراد هماهنگی وجود دارد، احتمال تغییر شغل نیز کاهش پیدا می‌کند (هالند، ۱۳۷۳ش، ص ۲۶۹). مشاغل نیز فضای شخصیتی متفاوتی دارند و افراد علاقه‌مندند در مشاغل هماهنگ با شخصیت خود کار کنند (معمارزاده و مهرنیا، ۱۳۸۹ش، ص ۲۳۵).

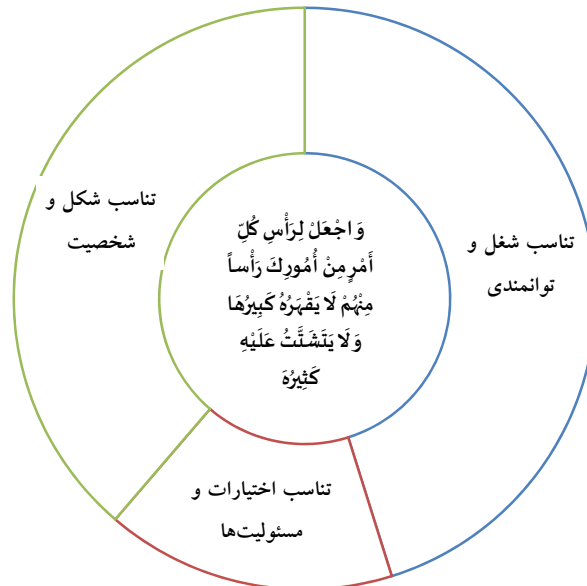
۳-۶-۳. تناسب اختیارات با مسئولیت‌ها

برداشت دیگری که به طور غیر مستقیم می‌توان از رهنمود امام ارائه کرد، تناسب اختیارات با مسئولیت‌هاست. قدرت گرفتن تصمیم، قدرت دستوردهی، قدرت پاداش، قدرت تنبیه و... همگی برای آن هستند که زمینه تحقق هدف و مسئولیت تعیین شده را فراهم آورند؛ به همین دلیل، باید میان مجموعه این اختیارات و مسئولیت مورد نظر، انطباق و تناسب وجود داشته باشد.

اگر سطح شغل به گونه‌ای است که تعهدات گسترده‌ای را بر دوش متصدی قرار داده و مستلزم پذیرش مسئولیت‌های زیادی است، اختیارات تخصیص یافته هم باید متناسب با آن باشد؛ چرا که اگر اختیارات، کمتر از حد لازم باشد، در عمل، فرد برای انجام مسئولیت‌های خود، دچار مضیقه و محدودیت شده و کاری خارج از توان او بر او تحمیل شده است، و به عکس، اگر اختیارات، بیش از حد لازم باشد، بدان معناست که فرد امکاناتی فراتر از نیاز دارد. (امیری، ۱۳۹۵ش: ۲۲۴).

مشخص شد تناسب شغل با توانمندی، تناسب شغل با شخصیت و نیز تناسب اختیارات با مسئولیت‌ها سه مسئله درخور توجه در نگاه اندیشمندان مدیریت‌اند؛ مسائلی که با گذشت زمان کمرنگ نمی‌شوند و در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها جاری‌اند. امام علی‌السلام با رهنمودی موجز و بلیغ به این سه نکته اشاره می‌فرماید و اهمیت آن را برای هر حاکم و رهبر و مدیری گوشزد می‌نماید. البته محور سخن امام، تناسب شغل با

توانمندی‌های انسان بوده و تناسب‌های دیگر، لایه‌های بعدی برداشت‌شده از کلام امام است. هنگامی که چنین تناسباتی رعایت شود، سازمان‌ها بهره‌بری بالاتری دارند و تعلق خاطر کاری و بالتبع تعهد کاری فزون‌تر می‌شود.



نتیجه گیری

مطالعه و بررسی روش‌شناسی کشف قواعد مدیریتی از کلام علوی گامی مهم در راستای تبیین آن قواعد است؛ باید از معرفت‌شناسی اسلامی و دیدگاه فکری مبتنی بر آن، یاری جست و از منابع آن یعنی قرآن، سنت و عقل بهره گرفت. برای این منظور، قضایای کلی برگرفته از سخنان اهل بیت را می‌توان با اِبتِنای بر دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی آیات قرآن و دلالت مطابقی روایات و نیز دلالت عقلی سنجد و قواعد کلی را از آن‌ها استخراج کرد. برای ایضاح فزون‌تر قواعد نیز می‌توان از دانش‌های دیگر بهره جست.

پس از کشف قواعد، با ژرف‌نگری در سخنان امیر مؤمنان علیه‌السلام می‌توان به قواعدی دست یافت که دربرگیرنده قواعد مدیریتی باشند؛ قواعدی که گرچه برخاسته از ارزشهای اسلامی است، غالباً مخصوص جوامع اسلامی نیست. در عبارتی که به عنوان

قاعده در این مقاله برگزیده شده است، امام علیه‌السلام به مالک امر می‌کند که برای هر کاری افراد شایسته همان کار را برگزیند که از آنچنان قوتی برخوردار باشند که نه بزرگی و سختی کار آن‌ها را ناتوان کند و نه ازدحام پریشان‌شان سازد.

کلام امام نکته‌ای ارزشمند و قاعده‌ای استثناپذیر در مدیریت است. بر اساس این قاعده، مدیران باید به منابع انسانی خود کاری را بسپارند که متناسب با توانایی و تاجایی که ممکن است متناسب با شخصیتشان باشد؛ یعنی نه آنقدر سخت که فرد از انجام آن عاجز باشد و نه آنقدر گسترده که او را دچار سردرگمی کند.

به دیگر سخن، باید میان شغل و شاغل هماهنگی وجود داشته باشد؛ در لایه‌های بعدی کلام نیز می‌توان به تناسب شغل با شخصیت و نیز تناسب اختیارات با مسئولیت‌ها پی برد. نوعی تناسب و هماهنگی وجود داشته باشد تا مفهوم شایستگی تحقق یابد و کار نیز به شیوه مطلوب پیش رفته و انجام پذیرد.

منابع

- قرآن مجید، مترجم: فولادند، محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، تهران: دارالقرآن الکریم
- نهج البلاغه، ترجمه آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۸ش)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- نهج البلاغه، ترجمه جعفر شهیدی (۱۳۷۸ش)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- ابراهیمی دینانی (۱۳۹۵ش)، غلامحسین؛ پرسش از هستی یا هستی پرسش؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- ابن ابی‌الحدید عبد الحمید بن هبة الله (۱۳۳۷ق)؛ شرح نهج البلاغه؛ قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن بابویه قمی، حسن بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الامامیه، کنگره شیخ مفید
- ابن حنبل، احمد بن محمد (بی‌تا)، المسند، بیروت: دارصادر.
- ابن درید، ابوبکر محمد بن حسن (۱۹۸۷م)؛ جمهره اللغة، بیروت: دارالعلم الملايين.
- ابن فارس بن زکریا، احمد (۱۴۰۸ق)؛ معجم مقاییس اللغة؛ بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر.
- ابن میثم، بحرانی، میثم بن علی (۱۳۶۲ش)؛ شرح نهج البلاغه؛ بی‌جا: دفتر نشر کتاب.

- استوارت، گرگ و براون، کنت (۱۳۸۸ش)؛ **مدیریت منابع انسانی: پیوند استراتژی و عمل**؛ مترجم: محمد اعرابی و مرجان فیاضی، تهران: مهکامه.
- امیری، علی نقی (۱۳۹۵ش)، **نوع شناسی و مصداق های مدیریت در نهج البلاغه**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- انصاری، محمد علی (۱۳۹۱ش)؛ **مشکاة (تفسیر قرآن کریم)**؛ مشهد: بیان هدایت نور
- _____، (۱۳۹۳ش)؛ **مشکاة (تفسیر قرآن کریم)**؛ مشهد: بیان هدایت نور
- بجنوردی، حسن (۱۴۱۹ق)؛ **القواعد الفقهیه**؛ قم: نشر الهادی
- بلیکی، نورمن (۱۳۹۳ش)؛ **پارادایم های تحقیق در علوم انسانی**؛ ترجمه: حسینی و همکاران، سیدرضا؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پورعزت، علی اصغر (۱۳۹۳ش)؛ **مدیریت ما**؛ تهران، بنیاد نهج البلاغه.
- پورکیانی، مسعود و جلالی جواران، مرتضی (۱۳۸۸ش) (الف)؛ «تحلیلی بر تناسب شغل و شخصیت (قسمت اول)»؛ **میثاق مدیران**، شماره ۴۴، صص ۶۶-۷۱.
- _____، (۱۳۸۸ش) (ب)؛ «تحلیلی بر تناسب شغل و شخصیت (قسمت دوم)»؛ **میثاق مدیران**، شماره ۴۵، صص ۶۹-۶۵.
- _____، (۱۳۹۱ش)، «تحلیلی بر تناسب شغل و شخصیت»، **کار و جامعه**، شماره ۱۵۳، صص ۴۵-۴۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ش)؛ **تسنیم**؛ قم: مرکز نشر اسراء
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)؛ **الصحاح**؛ بیروت: دار العلم للملایین.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)؛ **وسائل الشیعه**، قم: آل البیت لاحیاء التراث.
- حسینی، میرزا حسن؛ رحمانی، زین العابدین و حبیبی، فتنه (۱۳۸۸ش)، «شناسایی و اولویت شاخص بندی متخصص های تناسب شغل و شاغل در جذب نیروی انسانی»، **مدیریت توسعه و تحول**، دوره ۱، شماره ۳، صص ۲۵-۳۴.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴ش)؛ **روش شناسی علوم اجتماعی**؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- خنیفر، حسین؛ امامی، مصطفی و پوراابراهیم، سهراب (۱۳۸۹ش)؛ «بررسی و سنجش تناسب شغلی کارکنان و آرایه راهکارهایی جهت بهبود آن (مطالعه موردی در شرکت ملی پالایش و

- پخش فرآورده های نفتی ایران»، **مدیریت و منابع انسانی در صنعت نفت**، دوره ۱، شماره ۴، صص ۵۸-۴۱.
- خوانساری، محمد (۱۳۸۷ش)؛ **منطق صوری**؛ تهران: آگاه.
 - دسلر، گری (۱۳۸۶ش)، **مبانی مدیریت منابع انسانی**، مترجم: علی پارسایان و محمد اعرابی، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی.
 - دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۸ش)؛ **دلالت دولت**؛ تهران: دریا.
 - دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۹ش)؛ **لغت نامه**؛ تهران: سازمان لغت‌نامه دانشگاه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
 - راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن فضل (۱۴۱۲ق)؛ **المفردات فی ریب القرآن**؛ بیروت: دارالعلم.
 - زبیدی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق: علی شیری؛ بیروت: دار الفکر.
 - شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، **رسائل الشریف المرتضی**، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
 - شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۸۸ش)، **روان شناسی رشد**، تهران: اطلاعات.
 - شولتز، دوان (۱۳۸۷ش)، **نظریه های شخصیت**، مترجم: یوسف کریمی و همکاران، تهران: ارسباران.
 - طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷ق)؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 - عسگری، حسن بن عبدالله (۱۴۱۲ق)؛ **الفروق اللغویه**؛ قم، انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم.
 - فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، **العین**؛ قم: هجرت.
 - طوسی، محمد بن حسن (بی تا)؛ **التبیین فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
 - کارگروه بنیادین رشته مدیریت (۱۳۹۵ش)، **پیش نویس نقشه جامع مدیریت اسلامی (نجما)**؛ قم: دانشگاه قم.

- معمارزاده، غلامرضا و مهرنیا، احمد (۱۳۸۹ش)، «بررسی ضرورت تناسب شخصیت شاغل با مشاغل عملیاتی پرخطر: جذب و استخدام صحیح و افزایش کارایی»، **مدرس علوم انسانی**، شماره ۶۸، صص ۲۵۰-۲۲۷.
- ملکیان، مصطفی (بی تا)؛ **مبانی معرفت شناسی و روش شناسی در علوم انسانی**؛ تهران: بی نا،
- میرسپاسی، ناصر (۱۳۷۶ش)، **مدیریت منابع انسانی و روابط کار، نگرشی راهبردی (استراتژیک)، تمرین و مقالات**، تهران: وین.
- هالند، جان (۱۳۷۳ش)، **حرفه مناسب شما چیست؟!؛ مترجم: سیمین حسینیان و سیده منور یزدی**، تهران: ناشر مترجمین.
- Acorn, S., Ratner, P. A., & Crawford, M. (1997). *Decentralization as a determinant of autonomy*, job satisfaction, and organizational commitment among nurs managers. *Nursing Research*, 46(1), 52-58.e
- Babakus, E., Yavas, U., & Ashill, N. J. (2010). *Service worker burnout and turnover intentions*: Roles of person-job fit, servant leadership, and customer orientation. *Services Marketing Quarterly*, 32(1), 17-31.
- Brunk, R. (2005). *The nature of work*: London: Macmillan.
- Chirkowska-Smolak, T. (2012). *Does work engagement burn out?* The person-job fit and levels of burnout and engagement in work. *Polish Psychological Bulletin*, 43(2), 76-85.
- David, T. (2007). *A quantitative review of the relationship between person-organization fit and outcome*. *Journal of Industrial Teacher Education*. Vol44, No2. P.6.
- DeCenzo, D. A., & Robbins, S. P. , *Fundamentals of human resource management*, John
- Ferguson, L. S. (1994). *Perceptions of organizational support and age-appropriateness of the job as predictors of organizational commitment*, turnover intentions, and retirement intentions. *Clemson University*.
- Findık, M., Öğüt, A., & Çağlıyan, V. (2013). *An Evaluation About Person-Organization Fit, Job Satisfaction, and Turnover Intention*: A Case of Health Institution. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 4(11), 434.
- Frico, P. (2006). E. *industrial and organizational psychology*. John wiley&sns, inc.
- Fu, H.-W., Yang, H.-O., & Chu, K.-L. (2014). *Correlations among Satisfaction with Educational Training, Job Performance, Job Characteristics*, and Person-Job Fit.
- Hoffman, B. J., & Woehr, D. J. (2006). *A quantitative review of the relationship between person-organization fit and behavioral outcomes*. *Journal of Vocational Behavior*, 68(3), 389-399.
- Karakurum, M. (2005). *The effects of person-organization fit on employee job satisfaction*, performance and organizational commitment in a Turkish public organization. *Middle East Technical University*.

- Kristof Brown, A. L., Zimmerman, R. D., & Johnson, E. C. (2005). **CONSEQUENCES OF INDIVIDUALS' FIT AT WORK: A METAANALYSIS OF PERSON-JOB, PERSON-ORGANIZATION, PERSON-GROUP, AND PERSON-SUPERVISOR FIT**. *Personnel psychology*, 58(2), 281-342.
- Laschinger, H. K. S., Wong, C. A., & Greco, P. (2006). **The impact of staff nurse empowerment on person-job fit and work engagement/burnout**. *Nursing Administration Quarterly*, 30(4), 358-367.
- Lin, Y.-C., Yu, C., & Yi, C.-C. (2014). **The effects of positive affect, person-job fit, and well-being on job performance**. *Social Behavior and Personality: an international journal*, 42(9), 1537-1547.
- Nazari, K., Emami, M., Gilaninia, S., & Mousavian, S. J. (2012). **Job Appropriateness Survey and Its Relationship with Staff Organizational Commitment** (The case study in national Iranian Oil refining and distribution Company).
- Ndlela, L.T. and A. Du Toit, (2001). **Establishing a knowledge management programme for competitive advantage in an enterprise**. *International Journal of Information Management*, 21(2): p. 151-165
- Peng, Y., & Mao, C. (2014). **The Impact of Person-Job Fit on Job Satisfaction: The Mediator Role of Self Efficacy**. *Social Indicators Research*, 1-9.
- Wright, P.M., G.C. McMahan, and A. McWilliams, (1994). **Human resources and sustained competitive advantage: a resource-based perspective**. *International Journal of Human Resource Management*, 5(2): p. 301-326.
- ZHOU, M.-j., SHI, S.-s., & JIANG, J.-j. (2011). **Person-job Fit and Work Attitudes: Self-efficacy as a Mediator**. *Industrial Engineering and Management*, 5, 024.

Managerial rule of "Considering the Compatibility of job requirements and applicant qualifications" in Imam Ali's guidelines

Javad Lotfi¹
Hasan Naghizadeh²
Fariburz Rahim-nia³
Ali Asadi Asl⁴

Received: 2016/08/11

Accepted: 2017/02/27

Abstract

Alavid guidelines are considered a valuable source in the field of modern management which is studied at the present time with interdisciplinary approach. These guidelines have occasionally been presented as a set of propositions or too general rules, considering which, the question of the methodology or method for deducing these rules and its connection to the existing principles in management, is raised. To reach the mentioned objectives, the clear denotations of the text should be considered, a measure based on textual and rational principles, whereas the science of management should merely be employed for further confirmation and clarification. Following this method, it is possible to reach statements manifesting as a management rule. The rule discussed in this article was taken from Imam Ali's guideline to Malik Ashtar: "you must appoint to each important branch of your government an officer who will not be defeated by its bigness nor confused by its multiplicity". This rule corresponds to the issue of "considering the compatibility of job requirements and applicant qualifications" in the science of management.

Keywords: Management rules, Nahj Al-Balaghah and Management, Imam Ali and Management rules.

-
- ¹. PhD student of Hadith and Quranic sciences at Ferdowsi University
aboohafedaha@gmail.com
 - ². Professor at Department of Management at Ferdowsi University. (corresponding author)
naghizade@ferdowsi.um.ac.ir
 - ³. Professor at Department of Management at Ferdowsi University
r-nia@ferdowsi.um.ac.ir
 - ⁴. Assistant Professor of Hadith and Quranic sciences at Ferdowsi University
asadi.ali\`@gmail.com

The Interpretation of the Words “*Shahab*” (meteor) and “*Sab’a samavat*” (seven heavens) from the Perspective of Allama Tabatabayi, According to the Theory of Layers of Meaning in the Qur’an

Mohsen Ghasempour¹
Hamidreza Fahimitabar²
Abolfazl Atoofi Salmani³

Received: 2017/04/17

Accepted: 2017/07/17

Abstract

According to the theory of layers of meaning in the Qur’an’s commentary made by Allama Tabatabayi, each potentially independent form and lexical string in Allah’s words may be considered valid for interpretation. Thus, each layer of meaning demands a particular level of understanding. The current article means to study the interpretations of the words “*sab’a samavat*” (seven heavens) and “*shahab*” (meteor) based on *Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur’an* exegesis, according to the same theory. While elaborating on Allama Tabatabayi’s viewpoints, this article deals with other interpreters’ opinions using a descriptive- analytic methodology and thus highlighting Allama’s basis for interpreting those verses. Considering the layers of meaning in the Qur’an, Allama Tabatabayi attributes a figurative meaning to the word “*shahab*” in verses referring to the banishment of demons, implying that demons are prohibited from entering or nearing the heavens. Also, he believes that the words “*sab’a samavat*” refer to either the material heaven or spiritual ones, depending on the verse.

Keywords: Interpreting the Qur’an’s, *Sab’a samavat*, *Shahab*, Allama Tabatabayi, Layers of meaning.

¹. Associate Professor, Department of Hadith and Quranic sciences at Kashan University. (corresponding author) ghasempour@kashanu.ac.ir

². Assistant Professor, Department of Hadith and Quranic sciences at Kashan University h_fahimitabar@yahoo.com

³. PhD student of Hadith and Quranic sciences at Kashan University atoofi۲۰۱۰@yahoo.com

***Adab* Circle and Rereading the Reasons behind the Expulsion of Aḥmad al-Barqi from Qum and his Return**

Mohammad Hassan Shirzad¹
Mohammad Hossein Shirzad²
Mohsen Nouraei³

Received: 2017/02/28

Accepted: 2017/06/17

Abstract

According to early Imami scholars' point of view, Aḥmad bn Muḥammad bn Khalid al-Barqi, one of the most prominent Shiite figures in the third century, was expelled from Qum by Aḥmad bn Muḥammad bn 'Isa al-Ash'ari for relying on both weak narrators and unauthentic traditions. Aḥmad al-Barqi, however, has been returned to Qum for unknown reasons after passage of time. Applying historical and analytic methods, this study for the first time makes effort to elucidate the reasons for Barqi's expulsion from Qum as well as his return to Qum.

Based upon historical evidences, it becomes clear that affiliation of Aḥmad al-Barqi with Adab circle on one hand, and antagonistic approach of Aḥmad al-Ash'ari towards Adab circle on the other hand has led to exile of Barqi from Qum. To explain the reasons for return of Barqi to Qum, this study discusses the challenges between tripartite powers in Qum, scientific, political and economic. This study indicates that affiliation of Barqi with the powerful scientific circle of Adab paved the way for him to return to Qum. Moreover, strong bonds between Adab circle and political and economic powers in Qum made the social status of Barqi high, and therefore paved the way for him to return to Qum.

Keyword: Aḥmad al-Barqi, al-Maḥasin, Adab Circle, Ash'ari Household, Qum.

¹. PhD student of Hadith and Quranic sciences at Imam Sadeq University (corresponding author) m.shirzad[^][^]@gmail.com

². PhD student of Hadith and Quranic sciences at Imam Sadeq University m.shirzad[^][^]@gmail.com

³. Assistant Professor of Hadith and Quranic sciences at Mazandaran University m.nouraei@umz.ac.ir

Evaluating Freud's Psychoanalytic Theory through Revealed Teachings, Notably Nahj-al-Balaghah

Hasan Rezaee Haftadar¹
Safar Nasirian²

Received: 2016/12/17

Accepted: 2017/05/01

Abstract

Freud's psychoanalytic theory is one of the most significant theories of the 19th century and has influenced education profoundly. This theory is based on Western empiricism methodology and shares the materialist qualities of humanism. The above-mentioned theory is founded on two main pillars: the three structures of the mind and the three levels of awareness. In Freud's point of view, human mind is consisted of the three structures of Id, Ego, and Superego. It is considered to be the superior and most fundamental structure as well as the source of instinctive sexual energies.

Also, he believes in three levels of awareness, namely conscious, preconscious and subconscious, where the latter plays the most effective role in education. Freud's theory, however, fails to explain the foundations and quality of human awareness through the points of view of the Qur'an's verses, narratives, notably those of Nahj al-Balaghah. First, exclusivist empiricism is not considered an efficient practice in obtaining knowledge of humankind. Second, humanism is a deviant school, which does not take into account sublime human aspects. Third, human mind has but one mental structure, not three, and the other structures are not mental. And fourth, the subconscious does not play the greatest role in human behavior.

Key words: Freud, Psychoanalytic theory, Structures of the mind, Subconscious, Revealed teachings Nahj-al-Balaghah.

¹. Associate professor of Hadith and Quranic sciences at the University of Tehran.
(corresponding author) hrezaii@ut.ac.ir

². PhD graduate of Hadith and Quranic sciences at the University of Tehran
s.nasirian@ut.ac.ir

An Analysis of Overall *tawatur* and the Extent of its Implication

Sayyed Abolghasem Hosseini Zaydi¹
Muhammad Ibrahim Roushan Zamir²

Received: 2016/12/06

Accepted: 2017/05/01

Abstract

Broad and frequent narration of a hadith (*tawatur*) is one way for ensuring its authentication, about which Hadith scholars have made a wide range of researches. However, the newly founded term of "overall *tawatur*" has not been accurately defined. Three definitions can be deduced from the debates on it: a) numerous hadiths which do not agree on their explicit meaning but on the implicit one. b) Many Hadiths with different contents about some of which there is overall certainty for its being issued by the Infallible (PBUT). c) Many Hadiths differing literally and significantly, and also in their denotation being general or specific, but there is an overall certainty to some of these narrations being issued by the Infallible (PBUT) and that is the specific ones.

These definitions suffer from the following flaws: a) lack of a clear distinction between this and other kinds of *tawatur*. b) ineffectiveness of overall certainty to an indefinite narrative being issued by the Infallible (PBUT); c) ineffectiveness of overall *tawatur* according to the third definition as this specified narrative is ensured through other arguments like sound tradition which is accompanied with other evidences for its truth and etc. Moreover, according to Akhund Khurasani overall *tawatur* leads to authenticity of the narrative which is most specified from the other ones on the same issue; if such a narrative is to be found, it proves the authority of the utterance of the authentic, but such a narrative is a mere assumption.

Keywords: Tawatur, Overall tawatur, Common meaning, Authenticity of the narrative.

¹. Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences. (corresponding author) Abolghasem.۶۰۰^@yahoo.com

². Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences roushan۱۳۴۴@ yahoo.com

A Pathology of Applying the Prophetic narratives in al-Kashshaf Exegesis with an Emphasis on Morphological and Syntactical Structures

Reza Amaani¹
Khadijeh Faryadress²
Mohsen Faryadress³

Received: 2017/04/13

Accepted: 2017/06/17

Abstract

In al-Kashshaf exegesis, Zamakhshari often makes use of the Prophetic narratives in interpreting verses. Syntactical and morphological structures in literal sciences are two areas in which the Prophet's sayings are used. Taking on a critical approach and using descriptive-analytic methodology, the current article means to investigate the application of these narratives in analyzing syntactical / morphological structures of the Qur'an's verses in al-Kashshaf Exegesis. The analysis of Zamakhshari's point of view on the issue led to two main results: first, that the sayings he refers to are weak, except in the case of the negative forming "no" (la) in syntactical structures, and second, the sayings are not applied correctly in all cases.

Keywords: the Holy Qur'an, Jarollah al-Zamakhshari, the Prophetic narratives, Al-Kashshaf Exegesis, Morphological structure, Syntactical structure.

¹. Assistant Professor at the University of Quranic Science and Teachings
r_amani@yahoo.com

². M.A in Quranic Sciences at the University of Quranic Science and Teachings.
(corresponding author) faryadres@chmail.ir

³. M.A in Hadith and Quranic sciences at Tarbiat Modarress University
m.faryadres@modares.ac.ir

Main Connection Lines in Sura "al-Baqarah"

Mahdi Esmaili Sadr-abadi¹
Mohammad Hossein baroomand²
Amir Joudavi³

Received: 2016/12/31

Accepted: 2017/06/17

Abstract

The existing connection, coherence and proportionality among the Qur'an's verses have always attracted the attention of Qur'anic researchers. According to some, there is a systematic connection among all the verses of every sura, and the seemingly disconnected verses of each sura serve the same specific purpose. The relationship among each sura's verses could be investigated through scientific research. The current article means to investigate the coherence and relationship among the verses of sura al-Baqarah, in case such a relation exists.

Following a descriptive-analytic qualitative approach, the current study demonstrates a close and coherent relationship among the verses, through extracting and categorizing them thematically. The main connection lines in this surah include God, proponents of truth, opponents of truth, prophecy, lawful instructions (*ahkam*), the consequences of one's actions, etc., each consisting of subcategories of their own.

Keywords: The relation of verses, the coherence of verses, Connection lines, thematic unity, Sura al-Baqarah.

¹. Ph.D. student, Department of Hadith and Quranic sciences at Ayatollah Haeri University
esmaeili.sadr@gmail.com

². Associate Professor, Department of Hadith and Quranic sciences at Yazd University. (corresponding author)
m.h.baroomand@yazd.ac.ir

³. Associate Professor Department of Hadith and Quranic sciences at Yazd University
amirjoudavi@yazd.ac.ir

Contents

- 1-31 Main Connection Lines in Sura "al-Baqarah"**
Mahdi Esmaeili Sadr-abadi
Mohammad Hossein baroomand
Amir Joudavi
- 33-53 A Pathology of Applying the Prophetic narratives in al-Kashshaf Exegesis with an Emphasis on Morphological and Syntactical Structures**
Reza Amaani
Khadijeh Faryadress
Mohsen Faryadress
- 55-79 An Analysis of Overall tawatur and the Extent of its Implication**
Sayyed Abolghasem Hosseini Zaydi
Muhammad Ibrahim Roushan Zamir
- 81-108 Evaluating Freud's Psychoanalytic Theory through Revealed Teachings, Notably Nahj-al-Balaghah**
Hasan Rezaee Haftadar
Safar Nasirian
- 109-135 Adab Circle and Rereading the Reasons behind the Expulsion of Ahmad al-Barqi from Qum and his Return**
Mohammad Hassan Shirzad
Mohammad Hossein Shirzad
Mohsen Nouraei
- 137-159 The Interpretation of the Words "Shahab"(meteor) and "Sab'a samavat" (seven heavens) from the Perspective of Allama Tabatabayi, According to the Theory of Layers of Meaning in the Qur'an**
Mohsen Ghasempour
Hamidreza Fahimitabar
Abolfazl Atoofi Salmani
- 161-184 Managerial rule of "Considering the Compatibility of job requirements and applicant qualifications" in Imam Ali's guidelines**
Javad Lotfi
Hasan Naghizadeh
Fariburz Rahim-nia
Ali Asadi Asl