

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

سال چهاردهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۶

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سرمدیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه

دکتر فتحیه فتاحی زاده	استاد دانشگاه الزهراء (س)
دکتر پروین بهارزاده	استادیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر بی بی سادات رضی بهابادی	دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی	دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر نهله غروی نائینی	استاد دانشگاه تربیت مدرس
دکتر شادی نفیسی	دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محسن قاسم پور	دانشیار دانشگاه کاشان
دکتر سیدمحمدباقر حجتی	استاد دانشگاه تهران
دکتر سیدرضا مؤدب	استاد دانشگاه قم

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر محمد عترت دوست

بر اساس نامه دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره
۲۰۵۰۶/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه «تحقیقات علوم قرآن و
حدیث» در جلسه مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۵ تمدید شد.

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

- اطلاع رسانی و توسعه و ترویج پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی در خور برای تبادل آراء و اندیشه‌های قرآن پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان شمول از دین و مقوله‌های دینی؛
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه کردن فرهنگ دینی؛
- توجه خاص به طرح آراء اندیشمندان معاصر در حوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

ارسال مقاله از طریق سامانه

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

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهرا^(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

تلفن: ۸۵۶۹۲۹۴۰ (۰۲۱) دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶ (۰۲۱)

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

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 نگاشته 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

۲-۱. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۲-۲-۱. 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 است:

www.noormags.com

www.magiran.com

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۳ اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ آیات قرآن
کیوان احسانی، علیرضا طیبی، سید ابراهیم مرتضوی
- ۳۵-۶۴ واکاوی اهداف ذکر مغیبات در نهج البلاغه
آتنا بهادری، نصرت نیل ساز، اقدس زونی
- ۶۵-۹۶ بازخوانی مفهوم واژه سماء در قرآن کریم
سید مرتضی حسینی
- ۹۷-۱۲۸ جایگاه مرویات کعب الاحبار در تفاسیر شیعه تا اواخر قرن
ششم
سیده وحیده رحیمی، سحر یوسفی
- ۱۲۹-۱۵۶ خوانشی نو از تاریخ گذاری سوره نصر
زهرا کلباسی، امیر احمدنژاد
- ۱۵۷-۱۸۹ بررسی و نقد شبهات وارده بر وثاقت و مرویات شیخ صدوق
رسول محمد جعفری، مرتضی اوحدی
- ۱۹۱-۲۱۸ ارزیابی نظریه اختلاط آیات مکی و مدنی در سوره های قرآن
کریم
سید محمد موسوی مقدم، علی خورشید سوار
- ۲۱۹-۲۲۵ چکیده مقالات به زبان انگلیسی

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

سال چهاردهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۶

DOI: 10.22051/tqh.2017.14050.1514

اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ آیات قرآن کریم

کیوان احسانی^۱

علیرضا طیبی^۲

سید ابراهیم مرتضوی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۹

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۰۴/۲۶

چکیده

مقوله نسخ از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است. نسخ دو رکن دارد؛ ناسخ و منسوخ. بر اساس دیدگاه مشهور، تشریح احکام در انحصار خداوند، و نسخ آیات مختص عصر نزول بوده و ناسخیت نیز در انحصار آیات قرار دارد. علاوه بر دیدگاه رایج، نظریه متفاوتی به نام استمرار نسخ وجود دارد که معتقد است آیات

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، دانشکده علوم انسانی (نویسنده مسئول)

k-ehsani@araku.ac.ir

a-tabibi@araku.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، دانشکده علوم انسانی

si.mortazavi@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، دانشکده علوم انسانی

الاحکام بر مبنای سیره عقلاء تشریح شده و عقل با تشخیص مصالح و مفاسد زمانی- مکانی، قدرت نسخ این آیات را دارد. مقاله‌ی فرارو با روشی توصیفی- تحلیلی نظریه‌ی استمرار نسخ را مورد بررسی قرار داده و با استناد به ادله‌ای چند، این نظریه را نقد نموده است. نتیجه آنکه: نظریه‌ی استمرار نسخ با اشکالات عدیده‌ای روبروست که عبارتند از: تصریح ادله نقلی فراوان بر عدم قدرت عقل در درک جزئیات احکام، تعریف سطحی مفاهیم کلیدی بحث نسخ، عدم اتفاق نظر و وحدت رویه در سیره‌ی عقلای اعصار و امصار، که سبب عدم امکان ترسیم سیره واحدی بنام سیره عقلاء می‌گردد و تشریح احکام بر این مبنا را زیر سؤال می‌برد؛ تعارض میان مسئله ارسال رُسل و استمرار تشریح احکام بر مبنای سیره عقلاء؛ تناقض میان مسئله ختم نبوت و نسخ آیات به وسیله عقل؛ مبهم بودن تعریف عقل و عدم قدرت ناسخیت آن با توجه به اختلاف عقول بشر؛ عدم ثبات، و بروز آشفتگی در شریعت و در نتیجه مخدوش شدن فایده تشریح قوانین است.

واژه‌های کلیدی: آیات الاحکام، استمرار نسخ، عقل، سیره عقلاء، مصالح و مفاسد احکام.

مقدمه

مفسران، قرآن‌پژوهان و دانشمندان علم اصول، هریک با توجه به مبانی فکری خویش و با رویکردهای متفاوت، از دیرباز مقوله نسخ و ابعاد گوناگون آن را مورد واکاوی علمی قرار داده و نظرات گوناگونی را درباره‌ی آن مطرح ساخته‌اند. اختلافات

موجود میان آراء ایشان به اصل تعریف اصطلاح نسخ، وقوع یا عدم وقوع نسخ در قرآن، گستره‌ی نسخ و تعداد آیات منسوخ در قرآن، تعیین آیات نواسخ، قابلیت نسخ قرآن با سنت، اقسام نسخ و... بازمی‌گردد. تمامی این مباحث در حوزه‌ی تعریف متعارف و مشهور اصطلاح نسخ قرار گرفته و به‌نوعی نگاهی درونی به این مسئله است.

در پی رشد مدرنیته، تعارض‌هایی میان آن و سنت پدید آمد و اندیشمندان را به تکاپو انداخت تا راه‌حلی برای این مسئله بیابند. برخی از اندیشمندان به فقه حکومتی روی آوردند. برخی دیگر مدل ثابت و متغیر را مطرح کردند و برخی دیگر مسئله احکام منطقه الفراع را پیش کشیدند. در این بین، برخی از دگراندیشان همه تلاش‌های مزبور را نافرجام دانسته و رویکرد اسلام تاریخی و معنوی را مطرح نمودند (کدیور، ۱۳۸۶، ص ۱۵-۳۵).

از میان نواندیشان نخستین کسی که به‌نوعی این مسائل را مورد بحث قرار داده و با بیان دیدگاه نسخ معکوس، باب این راه را گشود، محمود محمد طه متفکر سودانی بود که با نگارش چندین رساله، بحث احکام اصلی و ثابت، و فرعی و ناپدار را مطرح کرد و برای اثبات این مسئله تلاش‌های زیادی نمود و در چندین محور مانند: برده‌داری، عدم تساوی حقوقی زن و مرد، تعدد زوجات و... را مورد نقد قرارداد (محمد طه، ۱۳۸۹ق، صص ۱۴۲-۱۶۱)

از دیدگاه این دسته از اندیشمندان، تغییر مقتضیات زمانی - مکانی استمرار دارد و این تغییر در استمرار، سبب تغییر در مصالح و مفاسد می‌گردد. با تغییر در مصالح و مفاسد، احکام جدیدی - که مبتنی بر مصالح است - ظهور پیدا می‌کنند و احکام پیشینی - که کارکرد مطلوب خود را از دست داده‌اند - از دایره‌ی استعمال کنار گذاشته می‌شود.

از آنجا که بخشی از آیات قرآن احکام است و بحث کارکرد مطلوب و عدم کارکرد مطلوب در این احکام نیز جاریست، این سلسله مقدمات این پرسش را به وجود می‌آورد که آیا نسخ مختص به عصر پیامبر (ص) است یا اینکه تا روز قیامت استمرار دارد؟

اگر مبنا را بر پذیرش استمرار نسخ قرار دهیم، ناسخ آیات الاحکامی که کارکرد مطلوب خود را از دست داده‌اند، چه چیزی خواهد بود؟ آیا عقل این قدرت را دارد که با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی و تشخیص مصالح و مفاسد، بخشی از احکام را منسوخ کرده و حکم جدیدی را جایگزین آن سازد؟ روایت "حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" چه جایگاهی در این بحث دارد؟

در رابطه با مسائل مزبور، به‌طور کلی سه رویکرد وجود دارد؛ نواندیشان دینی مانند کدیور، شبستری، ابوزید، قابل و... آیات الاحکام را بر مبنای مقتضیات زمانی-مکانی قابل نسخ دانسته و مقالات و کتب متعددی در این باره نگاشته‌اند. سنتی‌ها بر جاودانگی تمام آیات الاحکام تا روز قیامت پافشاری کرده و برخی نیز با رویکردی بینابین، قائل به نسخ موقت برخی از آیات شده‌اند.

این مقاله درصدد است تا ارکان و مقدمات ساختاری-استدلالی نظریه استمرار نسخ را-که مبتنی بر دیدگاه نواندیشان است- مطرح کرده و با نگاهی تحلیلی-کلامی و با رویکردی عقلی-نقلی به اعتبارسنجی و بررسی آن‌ها پردازد. لازم به ذکر است که این نگاه به نقد دیدگاه کسانی می‌پردازد که مسئله نسخ دائمی آیات را به‌وسیله عقل مطرح کرده‌اند و درواقع عنوان دقیق‌تر این مقاله، نقدی بر دیدگاه نسخ عقلی است.

۱. معنای لغوی نسخ

در مورد واژه نسخ، معانی مختلفی در کتب لغت ذکر شده است که عبارتند از: ازاله و برداشتن امری که قبلاً بدان عمل شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۰۱)؛ تبدیل نمودن چیزی به چیزی؛ به‌طوری که شیء دوم غیر از شیء اول باشد، انتقال از جایی به جای دیگر (ابن منظور، ۱۹۷۰، ج ۳، ص ۶۱). از نظر ابن فارس، نسخ ریشه تک معنایی دارد اما ماهیت آن مورد اختلاف بوده و طبق دیدگاه برخی، به معنای برداشتن یک شیء و قرار

دادن شیء دیگر به جای آن، و طبق دیدگاه دیگر به معنای تبدیل و تحویل یک شیء به شیء دیگر است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۲۴). از دیدگاه راغب اصفهانی نیز، نسخ به معنای "از بین بردن چیزی با چیز دیگری که پس از آن می آید" است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۱)

۲. دیدگاه مشهور در مسئله نسخ

درباره معنای اصطلاحی نسخ، دیدگاه‌های مختلفی از سوی دانشمندان علم اصول و علوم قرآنی ابراز شده است اما تمامی این دیدگاه‌ها - علی‌رغم تمامی تفاوت‌هایی که دارند- دارای اشتراکات مبنایی بوده و نسخ آیه را به وسیله آیه‌ی - ناظر یا غیر ناظر - قابل تحقق دانسته (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۷۴).

برخی دیگر از اندیشمندان، قابلیت ناسخ بودن را برای سنت متواتر یا اجماع قطعی کاشف از قول معصوم نیز مطرح کرده اما موردی برای آن بیان نکرده‌اند (خوئی، بی‌تا، ص ۳۵۷). در تعریف نسخ گفته‌اند: «نسخ رفع تشریح سابق - که ظاهر آن مقتضی دوام بوده - توسط تشریح لاحق است، به حیثی که اجتماع هر دو با هم ممکن نباشد» (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۷۴).

تعاریف دیگر نیز نزدیک به این تعریف بوده و مبنایی تمامی آن اختصاص مسئله نسخ به دوران پیامبر (ص) و عصر نزول و خارج بودن نسخ آیات از محدوده عقل منبع - یعنی استنباط مبادی تصویری و تصدیقی از منبع ذاتی عقل برهانی (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۰) - است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۴۹؛ خوئی، بی‌تا، ص ۲۷۶).

۳. نظریه استمرار نسخ آیات قرآن کریم

چنانکه پیش‌تر ذکر شد طبق دیدگاه مشهور، نسخ آیات باید با آیه یا - طبق برخی از دیدگاه‌ها - به وسیله سنت متواتر صورت پذیرد. اما دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که با

تعریف مشهور نسخ و روش آن تفاوت بسیاری دارد. در پی تعارض سنت و مدرنیته، برخی از نواندیشان دینی به دنبال تلاش برای حل این تعارضات نظرات جدیدی را در حوزه علوم قرآنی مطرح کردند. یکی از این نظریات، نظریه‌ی استمرار نسخ یا دیدگاه نسخ عقلی است. طبق این نظریه، نسخ مختص به دوران نزول و عصر و مصر پیامبر(ص) و نیز ناسخ بودن در انحصار آیات نیست بلکه نسخ آیات با عقل نیز امکان‌پذیر است.

از دیدگاه قائلان این نظریه، احکام شرعی تابع مصالح و مفسد بوده و بقای آن‌ها مبتنی بر بقای مصالحشان است و با تبدیل مصلحت به مفسده، مدت اعتبار احکام مفسده انگیز باید به اتمام رسیده و حکم جدیدی بر مبنای مصالح و با توجه به مقتضیات زمانی- مکانی و به‌وسیله‌ی عقل تشریح گردد. اساس این نظریه، بر این رویکرد مبتنی است که سیره‌ی عقلاء مورد تأیید خداوند بوده و عقلای قوم می‌توانند مصالح و مفسد را تشخیص داده و حق تشریح دارند و درواقع دین بر ساخته‌ی بشر است و می‌توان بر مبنای مقتضیات هر عصر و مصری، این قوانین را متحول یا متکامل ساخت (شبستری، ۱۳۹۵، صص ۸۳-۸۲)

قائلان این نظریه احکام را به دو دسته تقسیم‌بندی کرده‌اند؛

الف) دسته‌ی اول را احکامی می‌دانند که مطابق مصالح نوعی است. آنان از این احکام به احکام فطری تعبیر کرده‌اند. طبق نظریه استمرار نسخ، احکام فطری آن دسته از احکام است که عقل انسان به آن حکم کرده، و به طور مطلق، دائمی و الی‌الابد وضع می‌شود و اصل و بنیاد دین همین احکامند و چنانچه سایر احکام دین با این احکام فطری مخالفت داشته باشد، جزء دین نخواهد بود.

ب) دسته‌ی دیگر احکامی است که مطابق مصالح قومی و عصری است. احکام قومی عبارت از آن احکامی است که بر اساس قراردادهای اجتماعی یک قوم جعل می‌شود. این احکام تا جایی که با احکام فطری مخالفت نداشته باشد، مورد تأیید و امضاء شارع بوده و

در غیر این صورت تغییر می کرده و به احکام سازگار با فطرت انسانی تبدیل می شده است. در دین احکام فطری بر احکام قومی حاکم است و احکام قومی تا جایی از سوی پیامبران امضاء می شد که با فطرت انسانی و ارزش های اخلاقی منافات نداشته باشد. شارع در آن دسته از احکام قومی که با احکام فطری و انسانی منافات داشته است، راه تدریج و تساهل و تسامح را پیشه کرده است تا از رهگذر آن، ظرفیت پذیرش مردم برای تغییرات فراهم گردد.

بنابر نظریه استمرار نسخ، نسخ به احکام فطری تعلق نمی گیرد؛ بلکه به احکام قومی و عصری تعلق می گیرد. این اندیشمندان، مصالح احکام فطری را ثابت دانسته و به همین خاطر احکامش را لایتغیر می دانند اما مصالح احکام قومی و عصری را تغییرپذیر عنوان کرده و به تغییر احکام مبتنی بر این مصالح فتوا داده اند. تغییر چنین احکامی هم وقتی است که مصالح آن احکام از بین برود و احکام مربوط را از کار آیی بیاندازد و بلکه مفسده انگیز سازد (کدیور، ۱۳۸۶، ص ۱۸؛ قابل، ۱۳۹۱، ص ۲۵۵؛ نکونام، ۱۳۹۴، صص ۱۰-۲۷)

۳-۱. مقدمات ساختاری - استدلالی نظریه ی استمرار نسخ

مطالب فوق تلخیصی از نظریه استمرار نسخ محسوب می شود. این نظریه بر مقدمات ساختاری - استدلالی چندی استوار است. در این قسمت، هر یک از این مقدمات ذکر و به اعتبار سنجی و بررسی آنها پرداخته می شود. مقدمات ساختاری - استدلالی این نظریه عبارتند از:

۳-۱-۱. اختصاص مسئله ی نسخ به آیات الاحکام

این مبنا مورد پذیرش بسیاری از قائلان به نسخ - خواه نسخ شرعی (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲) و خواه نسخ عقلی - بوده (ابوزید، ۱۹۹۸، ص ۱۲۶؛ کدیور، ۱۳۸۶، ص ۴۰) اما در

تعیین تعداد آیات الاحکام با یکدیگر اختلاف نظر دارند (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۶۸)

با توجه به تفاوت مبانی در دو پدیده‌ی نسخ عقلی و نسخ شرعی، تعیین تعداد آیات الاحکام در نظریه‌ی استمرار نسخ چندان ضرورتی ندارد و در واقع در این نظریه، به‌نوعی این مصلحت و مفسده است که حوزه‌ی آیات الاحکام را تعیین می‌کند، گرچه به‌تصریح برخی از قائلان نظریه‌ی نسخ عقلی، آیات الاحکام مربوط به حوزه‌ی عبادات ثابت بوده و مباحث مناکحات، مأکولات و مشروبات نیز غالباً ثابت هستند و بحث از نسخ نوعاً در مباحث جزائی، مباحث مربوط به حقوق زنان، حقوق غیرمسلمانان و برده‌ها جریان دارد (کدیور، ۱۳۸۶، ص ۴۰).

نقد و بررسی:

اختصاص داشتن نسخ به حوزه‌ی آیات الاحکام، یکی از مبانی و پیش‌فرض‌های نسخ درون‌بینی محسوب می‌شود (ایازی، ۱۳۸۱، ص ۹) اما آیاتی که برای تذکر و بیداری قلوب انسان‌ها و توجه دادن به آداب و اخلاق نیکوی انسانی نازل شده است و نیز آیات مربوط به حوزه‌ی عقائد، از حوزه‌ی نسخ جداست (معارف، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱). این مبنا مورد پذیرش هر دوی قائلین به نسخ شرعی و عقلی بوده اما - چنانکه ذکر گردید- نسخ تمامی آیات الاحکام از دیدگاه نواندیشان مورد بحث نیست و به چند محور مشخص، که عمدتاً به حوزه‌ی معاملات مربوط است، اختصاص دارد.

درواقع از دیدگاه نواندیشان، اختصاص نسخ به آیات الاحکام، اختصاص آن به آیات الاحکامی است که با حقوق بشر - که سندی نشأت گرفته از عقول عقلاست - تعارض دارد. نقد این مسئله در مبانی بعدی مفصلاً ذکر خواهد شد.

۳-۱-۲. تابع شرایط بودن نسخ‌های قرآنی

در تمام نسخ‌های قرآنی، احکام به تناسب تغییر شرایط تغییر می‌کرده است. برای مثال زمانی که ایمان مؤمنان افزون بود، فرمان این بود که در مقابل دشمنی ده برابرشان مقاومت کنند و آنگاه که مسلمانان ضعیف‌الایمان فراوان شدند، فرمان این شد که در مقابل دشمنی دو برابرشان مقاومت کنند (انفال: ۶۵ و ۶۶).

هرگز در دوره مکی سخنی از حرمت شراب نرفت (بقره: ۱۲۹؛ مائده: ۹۰) نیز هرگز در این دوره از قتال با مشرکان مکه که تازه مسلمانان را شکنجه و آواره می‌کردند و اموالشان را متصرف می‌شدند، سخن گفته نشد. نیز درحالی که حفظ حرمت مسجد لازم است، اما وقتی مسجدی برای توطئه و تفرقه بنیان نهاده شد، به دستور قرآن تخریب گردید (توبه: ۱۰۷) این‌ها و نظایر آن که در خود قرآن فراوان به چشم می‌خورد، همگی حاکی از این است که بسیاری از احکام اسلام مطلق نیست و ناظر به شرایط و مقتضیات خاص خودش است و با عوض شدن آن شرایط و مقتضیات، احکام مربوط به آن‌ها نیز باید عوض شود. مثال روشن دیگر در این باره، مربوط به بحث برده‌داری است که شرایط و مقتضیات آن به کلی تغییر کرده و آیات آن نسخ شده است. (کدیور، ۱۳۸۶، ج ۴۰، ص ۱۰۲).

این امر از آن روست که مهم‌ترین کارکرد نسخ، تسهیل امر بر مردم و تدریج در تشریح است. خداوند شریعت را بر واقعیت تحمیل نمی‌کند بلکه شرایط را در نظر می‌گیرد و احکامش را با توجه به واقعیت فرو می‌فرستد. از آنجا که واقعیت خارجی همواره در معرض تحول و تغییر و جامعه‌ی انسانی همواره جامعه‌ای پویا و در حرکت است، حکمت خداوند مقتضی آن است که شریعت به‌عنوان شریعتی که جامعه انسانی، مخاطبان او و واقعیت خارجی ظرف اجراء حدود و احکام آن است، در سیر خویش تطورات واقعیت را در نظر بگیرد و همسو با آن گام بردارد.

از این رو خداوند در تشریح آیات الاحکام با تغییر شرایط جامعه، حکم پیشین را نسخ نموده و در تعامل با واقعیت، حکم جدید را سامان بخشیده است، نه اینکه واقعیت پویا را در دایره احکامی خشک و تغییرناپذیر محدود ساخته باشد (ابوزید، ۱۹۹۸، ص ۱۲۰ و ۱۲۲). پاره‌ای از آیات به‌ویژه آیات مربوط به نظام برده‌داری و احکام فقهی آن، رابطه‌ی مسلمانان با غیرمسلمانان، ربا، تفاوت ارث زن و مرد و... در حوزه تشریح و آیات پیرامون جن، شیطان، سحر و در حوزه‌ی جهان‌بینی، از مواردی هستند که به شاهدی تاریخی بدل شده‌اند و با تغییر احکام و شرایط در آینده، این دست از آیات کاربرد خود را بازنمی‌یابند زیرا این آیات دلالت جزئی‌زمانمند و متأثر از واقعیت اجتماعی عصر نزول است که تکامل تاریخ و منسوخ شدن واقعیت اجتماعی آن دوره، حکم آن‌ها را برای همیشه از بین برده است (ابوزید، ۱۹۹۴، صص ۲۲۰-۲۰۹).

نقد و بررسی:

مسئله نسخ با بحث سبب نزول - که یکی از قرائن پیوسته غیرلفظی در بحث قواعد تفسیری است (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸) - رابطه تنگاتنگی دارد. در زمان پیامبر اسلام، گاهی شرایطی پیش می‌آمد یا واقعه‌ای رخ می‌داد و حکمی را ایجاب می‌کرد اما بعد از مدتی شرایط دیگری ظهور می‌کرد یا واقعه جدیدی اتفاق می‌افتاد و متناسب با این شرایط و وقایع جدید، حکم ماقبل منسوخ گشته و حکم جدیدی جایگزین آن می‌شد. بنابراین، - با توجه به تدریجی بودن رسالت پیامبر اکرم (ص) - تابع شرایط بودن نسخ‌های قرآنی امری پذیرفتنی است اما تمامی این ناسخ‌ها و منسوخ‌ها در عهد رسالت و از جانب خداوند صورت گرفته چنانکه می‌فرماید: «ما نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۱۰۶).

اصطلاح نسخ برگرفته از همین آیه است و آیه دیگری که منشأ این اصطلاح محسوب می‌شود آیه ذیل است: «وَ إِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِلُ» (نحل: ۱۰۱) (موسوی

همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۷۷). در هر دو آیه شریفه، خداوند ابطال حکم قدیمی و جایگزین کردن حکم جدید را به خود نسبت می‌دهد.

تمامی آیاتی که به حوزه نسخ مربوط می‌شوند، - طبق دو آیه فوق - تشریح ناسخ آن‌ها باید از جانب شارع صورت گیرد و صرف تبعیت نسخ‌های قرآنی از مقتضیات زمانی و مکانی، جواز این را صادر نمی‌کند که غیر شارع با تغییر شرایط، حکم منصوص آیات را از اعتبار ساقط دانسته و حکم جدیدی وضع کند. علاوه بر این، بسیاری از آیاتی که در این مبنا به آن استناد شده مانند تحریم تدریجی حرمت شراب، بحث قتال و ... از حوزه نسخ خارج بوده و به حوزه مطلق و مقید یا عام و خاص ارتباط دارد (خوئی، ۱۳۸۲، صص ۳۵۸-۵۰۴).

با این وجود حتی اگر فرض را بر این بگیریم که نسخ کردن احکام قرآن در انحصار خداوند نیست و دست بشر را نیز در تشریح باز بگذاریم، تبعیت نسخ‌های قرآنی از شرایط را نمی‌توان دال بر استمرار نسخ دائمی آیات دانست بلکه تابعیت نسخ‌های قرآنی از شرایط، نهایت نتیجه‌ای که دارد، مشروط و موقت بودن نسخ و بازگشت احکام تعطیل شده بر مبنای مقتضیات و شرایط زمانی - مکانی است.

در رابطه با سخن ابوزید نیز، تعارض کلامی و استدلالی وی در دو کتاب مفهوم النص و نقد الخطاب الدینی کاملاً مشهود است زیرا وی در کتاب مفهوم النص احکام منسوخ را بازگشت پذیر دانسته و بر آن اصرار می‌ورزد - که این دیدگاه به همان دیدگاه نسخ مشروط محمد هادی معرفت بازمی‌گردد - اما در کتاب نقد الخطاب الدینی خود، آن را باطل عنوان می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۸، صص ۱۲۲-۱۲۳).

نکته دیگر این است که جاری بودن احکام آیات، در صورت بازگشت شرایط و تکرار تاریخ، محظوریت عقلی و نقلی ندارد و اگر بنا بر ناظر بودن شریعت بر واقعیت است، تکرار شرایط تکرار حکم ناظر بدان را می‌طلبد.

۳-۱-۳. تابع مصالح بودن احکام

چنانکه پیش تر گفته شد، از دیدگاه قائلان این نظریه، احکام شرعی تابع مصالح و مفساد بوده و بقای آن‌ها مبتنی بر بقای مصالحشان است و با تبدیل مصلحت به مفسده، مدت اعتبار احکام مفسده انگیز باید به اتمام رسیده و حکم جدیدی بر مبنای مصالح و با توجه به مقتضیات زمانی- مکانی و به وسیله‌ی عقل تشریح گردد.

اساس این نظریه، بر این رویکرد مبتنی است که سیره‌ی عقلاء مورد تأیید خداوند بوده و عقلای قوم می‌توانند مصالح و مفساد را تشخیص داده و حق تشریح دارند و در واقع دین بر ساخته بشر است و می‌توان بر مبنای مقتضیات هر عصر و مصری، این قوانین را متحول یا متکامل ساخت (شبستری، ۱۳۹۵، صص ۸۳-۸۲؛ کدیور، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹؛ نکونام، ۱۳۹۴، ص ۱۰).

نقد و بررسی:

بحث تبعیت احکام از مصالح و مفساد، مبنایی کلامی در علم اصول محسوب شده و زیربنای مباحث اصول فقه و فلسفه اصول است (اکبریان، ۱۳۹۵، صص ۶۷-۷۰). هر چند نصوص معتبر و عقل سلیم بر هدفمند بودن افعال الهی در تکوین و تشریح دلالت می‌کنند، اما این سخن به معنای ضرورت و وضوح تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی و موجود در متعلق حکم نیست. در میان فرقه‌های کلامی اتفاق نظری در این باره وجود نداشته و سه دیدگاه عدم تبعیت مطلق، تبعیت مطلق و تبعیت نسبی وجود دارد (علیدوست، ۱۳۹۵، صص ۱۴۸-۱۷۴).

دیدگاه نخست یعنی عدم تبعیت مطلق، توسط برخی از آیات قرآن نفی می‌شود؛ برای مثال خداوند درباره فلسفه نماز می‌فرماید: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵). طبق این آیه، نماز دارای این مصلحت است که از امور زشت و ناپسند جلوگیری می‌کند. همچنین قرآن کریم، آماده شدن زمینه تقوا در روزه‌دار (بقره: ۱۸۳)، سامان یافتن

امور مردم (مائده: ۹۷) و پاک شدن زکات دهندگان و پرورش یافتن آنها را (توبه: ۱۰۳) فلسفه و حکمت الزام به روزه، حج و زکات می خوانند، چنانکه مفسده موجود در برخی از گناهان مانند پلیدی شراب و قمار و بت پرستی و ازلام را فلسفه امر به اجتناب از آن امور می شمارد: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (مائده: ۹۰).

در رابطه با دیدگاه دوم یعنی تبعیت مطلق، نظریه منسوب به مشهور عدلیه یعنی لزوم وجود مصلحت یا مفسده پیشین در متعلق همه احکام دلیل ندارد و حتی ظاهر برخی احکام، بر نادرستی آن دلالت می کند (علیدوست، ۱۳۹۱، صص ۱۱۵-۱۱۶).

برای مثال، قرآن فلسفه قبله قرار گرفتن بیت المقدس قبل از قبله قرار گرفتن کعبه را امتحان بندگان در پیروی از رسول خدا می داند و هرگونه حکمت دیگر از جمله وجود مصلحت در نفس توجه و استقبال به سوی بیت المقدس را نفی می کند: «مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ» (بقره: ۱۴۳).

در آیه دیگری "اعمال فاسد یهود" علت تحریم بخشی از غذاهای پاکیزه بر آنها معرفی شده است نه وجود زیان یا مفسده در خود آن غذاها: «فَيُظَلَّمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَزَنًا عَلِيمًا طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ» (نساء: ۱۶۰). در جای دیگری، "امتحان بندگان" سبب تحریم صید در حال احرام شمرده شده نه وجود ضرر در حیوان شکار شده: «لِيَبْلُوَكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ» (مائده: ۹۴).

در روایات نیز، رد پای نفی این نظریه وجود دارد؛ برای مثال در برخی از روایات، "امتحان اولین و آخرین" را حکمت انتخابی مکانی به نام کعبه و تعظیم و زیارت آن معرفی کرده اند (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۷۹۶). در برخی روایات مانند: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِيهِ قَبْضٌ أَوْ بَسْطٌ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ إِلَّا وَفِيهِ مِنَ اللَّهِ ابْتِلَاءٌ وَفَصَاءٌ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۷۸): «هرچه را خداوند بسته و از آن نهی فرموده، یا گشوده و به آن امر کرده است، در آن امتحان و حکم الهی است».

هرچند تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلق نفی نگردیده و از این جهت نمی‌توان این نصوص را از نصوص مخالف تبعیت قلمداد کرد لکن به دلیل تأکید بر امری چون امتحان بندگان به‌عنوان فلسفه احکام و عدم اشاره به مصالح یا مفاسد در متعلق اوامر و نواهی، می‌توان این روایات را مشیر به نفی تبعیت مطلق دانست (علیدوست، ۱۳۹۵، صص ۱۷۰-۱۷۱)

این دیدگاه گذشته از اینکه دلایلی در نفی آن وجود دارد- چنانکه قید شد- دست کم در میان اصولیان متأخر شیعه مشهور نیست و لوازمی دارد که التزام به آن را مشکل می‌سازد؛ چنانکه گفته‌اند: صحیح همان است که بگوئیم: احکام گاه- وقتی مصلحت و مفسده پیشین در متعلق حکم وجود دارد- تابع مصلحت و مفسده حتمی متعلق است و گاه به سبب مصلحت نهفته در تشریح و امتثال مکلف انشاء می‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، صص ۳۱۳-۳۱۴)

بنابراین طبق مطالب قید شده، دیدگاه سوم یعنی تبعیت نسبی اثبات می‌شود؛ بنابر اندیشه تبعیت نسبی، تشریح خداوند مانند سایر کارهای او تابع غرض- که همان مصلحت بندگان است- است اما تأمین این مصلحت تنها به این نیست که خداوند به کارهایی که مصلحت ملزمه دارد، امر و از کارهایی که مفسده حتمی دارد، نهی کند؛ بلکه گاهی تأمین مصلحت فوق در نفس تشریح و صرف امر کردن یا نهی کردن است، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق حکم یا حتی مصلحتی در امتحان مکلف باشد، چنانکه گاهی مصلحت در تشریح و امتحان مکلف است، بدون اینکه در اقدام وی یا متعلق امر یا نهی مصلحت یا مفسده‌ای باشد و بالاخره تأمین مصلحت فوق به تشریح و انقیاد و اقدام مکلف و انجام متعلق امر و اجتناب از متعلق نهی است بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق امر و نهی وجود داشته باشد.

نظیر اوامر و نواهی واقعی که به قصد تربیت و پرورش روحیهٔ تعبد و سرسپردگی مکلفان در عبادات و حتی گاه در معاملات از سوی شارع صادر می‌شود. گویا نفس سلوک و عمل بر طبق فرمان او، مصلحت دارد، هر چند در متعلق عمل از قبل مصلحت یا مفسده‌ای وجود ندارد (علیدوست، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹)

با اثبات رویکرد تبعیت نسبی، دیدگاه نواندیشان که مبتنی بر تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد در متعلق است، بی اعتبار می‌گردد. نکته‌ای که یادکرد آن لازم است این است که میان دو دیدگاه نواندیشانه و سنت‌مدارانه در این باره اختلاف مبنایی وجود دارد زیرا نواندیشان، تشریح احکام را کار بشر و امضاء خداوند دانسته اما سنتیون آن را تشریح خداوند و تأسیسی می‌دانند.

بنابراین، طبق مبنای نواندیشان، مصالح و مفاسد خفیه نیست بلکه جلیه است و چون بشر آن را جعل کرده، به راحتی قابل درک و قابل تعویض است و همهٔ این مصالح و مفاسد نیز در متعلق آن‌ها قرار دارد (نکونام، ۱۳۹۴، ص ۱۲ و ۲۰). تفصیل این سخن و نقد آن در مبنای بعدی مورد بحث قرار می‌گیرد.

۳-۱-۴. عقلائی بودن همراهی با مقتضیات

سیره‌ی عقلاء در طول تاریخ نشان داده است که وقتی مقتضیات عوض شده، احکام مرتبط با آن هم تغییر پیدا کرده است. در واقع نسخ، ساز و کار دینی سازگاری احکام با مقتضیات زمانی - مکانی است. می‌توان سیر استدلالی این بحث را اینگونه سامان داد که:

(۱) خداوند انسان‌ها را طبق تشخیص عقلشان تکلیف و مجازات می‌کند.

(۲) عقل انسان سیر تکاملی دارد. در گذشته از حواس ظاهری برای فهم بهره می‌برد و

امروزه از حواس مسلح بهره می‌برد.

۳) در گذشته که علم و عقل بشر ظاهری بود، حواس ظاهری حجیت داشت و امروزه که علم مدرن و تکنولوژی به خدمت بشر آمده است، دستاوردهای علمی و تکنولوژی اعتبار دارد.

۴) دین جعل بشر است و از آسمان نیامده و یک مقوله فرهنگی و بشری است. انبیاء نیامدند تا جهل بشر را برطرف سازند؛ بلکه بعثت آنها بدین خاطر بود که در چارچوب عقل و فهم و علم بشر به موعظه و تذکر و هدایت اخلاقی و اعتقادی پردازند و انسان‌ها را برانگیزند که طبق عقل و وجدان و فطرتشان عمل کنند.

دو تلقی و رویکرد درباره‌ی احکام شرعی وجود دارد؛ یک تلقی آن است که خداوند شارع احکام شرعی است و بر این اساس، هیچ حقی برای بشر قائل نمی‌شود که به تقنین احکام پردازد. تلقی دیگر این است که خدا امضاء کننده‌ی احکام عقل و عقلاست و به چیزهایی که عقل و فطرت او تشخیص می‌دهد، ارشاد می‌کند. قرآن تلقی دوم را تأیید می‌کند و تصریح می‌نماید که دین همان عقل و فطرت و سیره‌ی عقلاست و لذا به سنن معروف و پسندیده‌ی میان خود افراد بشر راهنمایی و دعوت می‌کند.

۵) دین مقوله‌ای تکامل‌یابنده است و هیچ‌گاه کامل نمی‌شود؛ چون دین پاسخگوی نیازهای معنوی و اخلاقی رو به تکثر و پیچیدگی بشر است و لذا باید همواره ویرایش‌های جدید از دین به دست داده شود.

۶) وقتی دین جعل بشر است، ملاکات جعل آن نیز در خود فهم و عقل خود بشر است و می‌تواند به عقل خود و از رهگذر الغای خصوصیات که در اصل حکم دخالت ندارند، ملاکات حکم را استخراج کند و بر مبنای آن فتوا صادر کند؛ نه ظاهر متون دینی که معنای تاریخی و قومی و منسوخ‌ی دارند.

۷) نظر به تکثر عقول و فهم‌ها از دین، فهم همه از دین برای صاحبان فهم و مقلدانشان حجت است و لذا نباید کسی را به فهمی از دین مقید و مجبور کرد. مگر آن که به جمع

مربوط باشد که در این صورت، خرد جمعی حجیت دارد و گرنه هرج و مرج به وجود می آید که به حکم عقل قبیح است (شبستری، ۱۳۹۵، صص ۸۳-۸۲؛ کدیور، ۱۳۸۶، ص ۳۳؛ نکونام، ۱۳۹۴، صص ۱۰-۲۳).

طبق این نظریه، احکام ثابت به دو نوع تقسیم بندی می شود؛

الف) یکی احکام فطری که همان احکام عقل عملی است مانند: عدالت بورزید و ظلم نکنید. این احکام چون تابع مصالح و مفاسد ذاتی و فطری اند، همیشه ثابت و لایتغیرند.
ب) احکام عقلانی که عبارت از همان توافقات و قراردادهای عقلی است؛ مثل جزیه گرفتن از اهل کتاب. این احکام نظر به این که تابع مصالح و مفاسد تاریخی و قومی اند، تا مفسده انگیز نشده باشند و یا کارآیی اشان را از دست نداده باشند ثابت اند. (نکونام، ۱۳۹۴، ص ۱۰). به عبارت دیگر، احکامی موجه هستند که مقید به قیود اخلاقی باشند و مصداق نقض عدالت و کرامت در روزگار کنونی نباشند (دباغ، بی تا، ص ۷)

از جمله آیاتی که با استناد به آن، کتاب خدا را ارشاد کننده به سیره عقلاء می دانند، آیه ذیل است: «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ يَثُوبَ عَلَيْكُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نساء: ۲۶). طبق آیه «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ الْأَنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُجَلِّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف: ۱۵۷) نیز می توانیم بگوییم، انبیاء آمدند که امر به معروف کنند؛ یعنی به چیزی امر کنند که میان مردم معروف بوده؛ به این معنا که پسندیده دانسته می شده است.

بنابراین احکام دین یا همان احکام عقل عملی است که همه آنها را می فهمند و قبول دارند و یا همان احکام عقلانی یعنی سنتها و قراردادهایی است که هر قومی دارد و به آنها پایبندی و التزام دارند. احکام عقلانی مانند زبان قراردادی است.

اهل زبان قرارداد دارند که چه لفظی را برای چه معنایی و با چه قواعدی به کار ببرند تا مفاهمه صورت بگیرد و هیچ دلیل عقلی برای این قراردادها نمی توان داشت. قراردادها و

سنت‌های دینی هم همین‌گونه است. هیچ دین و مذهبی اعم از الهی و غیر الهی نمی‌تواند برای اجزای قراردادها و سنتی‌های خود دلیل عقلی بیاورد. همین اندازه که آن‌ها کارآیی و منفعت و مصلحت داشته باشند، کافی است (ایازی، ۱۳۸۹، ص ۱۹؛ کدیور، ۱۳۸۶، صص ۳۳-۲۹؛ صص ۳۹-۴۰؛ نکونام، ۱۳۹۴، صص ۱۰-۲۷)

نقد و بررسی:

در نقد مبنای پیشین، تبعیت نسبی احکام از مصالح و مفاسد واقعی اثبات گردید و دانسته شد که بسیاری از مصالح و مفاسد در متعلق وجود دارد و پیشینی است. این سخن بر این مبنا استوار است که شارع خداوند بوده و احکام متشکل از دو بخش احکام امضائی و تأسیسی است. مبنای دیگر این است که تقریباً همه احکام (نکونام، ۱۳۹۴، ص ۱۴) یا حداقل بخش اصلی شرایع اسلامی در باب معاملات احکام امضائی است (کدیور، ۱۳۸۶، ص ۱۴۸) و خداوند به‌عنوان رأس العقلاء همان احکام رایج در میان مردم را امضاء کرده است (نکونام، ۱۳۹۴، صص ۱۰-۲۳).

بنابر هر دو مبنا، قوه‌ای که باید این مصالح و مفاسد را تشخیص دهد عقل است با این تفاوت که طبق مبنای نخست، عقل تنها کاشف این مصالح و مفاسد بوده و طبق مبنای دوم، عقل شارع نیز است.

طبق مبنای نخست، راجع به تشخیص مصلحت و ملاک و علت احکام میان علماء اختلاف نظر است. برخی عقیده دارند که ما قادر به تشخیص مصلحت و ملاک احکام نیستیم؛ مگر این که به آن تنصیب شده باشد؛ اما برخی دیگر بر این نظرند که ما می‌توانیم با الغای خصوصیت به کشف ملاک و مصلحت احکام دست پیدا کنیم (قماش، ۱۳۸۶، صص ۱۸۲).

اگر بپذیریم که احکام تابع مصالح و مفاسدند و اگر بپذیریم که این مصالح و مفاسد به‌ویژه در حوزه اجتماعیات و سیاسات متغیر هستند، پذیرش تغییر احکام به تبع تبدل

مصالح امری منطقی است و همین تبدل احکام به تبع تبدل مصالح و مفسد است که راه را برای نسخ میان دینی باز کرده است (علم الهدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۲۴؛ رضوی، ۱۴۰۳، ص ۲۶۲).

حال سؤال اینجاست که با پذیرش تبعیت احکام از مصالح و مفسد و با پذیرش این مسئله که این مصالح و مفسد به تفاوت زمان، مکان و اشخاص متفاوت می شوند و نیز با توجه به اینکه همین وضعیت در دوران پس از تشریح نیز منطقیاً استمرار دارد، آیا نسخ متن آیات الاحکام جایز است یا باید به دنبال راه دیگری بود؟

از یکسو، پذیرش تبدل آیات الاحکام به تبع تبدل مصالح و مفسد، با ضرورت کلامی دین سازگاری ندارد زیرا با ادله مختلف خاتمیت دین اسلام اثبات شده است و انکار این مسئله، انکار ضروریات محسوب می شود. از مسئله نسخ نیز تنها در دوران تشریح - یعنی نسخ کتاب به کتاب یا کتاب به سنت - بحث می شود و از نسخ کتاب به منابع دیگر سخنی به میان نمی آید.

از سوی دیگر، پذیرش عدم تبدل احکام به تبع تبدل مصالح نیز خلاف عقل است زیرا اگر مصلحت تغییر کند و حکم تغییر نکند، هم اصل تبعیت احکام از مصالح و مفسد خدشه دار می شود و هم با توجه به تغییر نیازهای مردم در گذر زمان و فاصله گرفتن احکام لایتغیر دین از نیازهای متغیر مردم، دین جایگاه عقلایی و عقلانی خود را از دست می دهد و عملاً تبدیل به قوانینی لاینفع می گردد.

درباره تفاوت میان عقل و سیره عقلاء (عادت عقلاء)، باید گفت: قضایای عقلی قضایایی است که عقل به محض تصور نهاد و گزاره، بدون توجه به چیزهای دیگر، به ارتباط میان آن حکم می کند؛ برای مثال در جمله عدل نیکو است یا ظلم قبیح است، صرف تصور عدل برای حمل نیکویی بر آن و تصور ظلم برای قبیح شمردن آن کافی است اما سیره عقلاء بر مصلحت عامه متوقف است و احکام عقل چنین توفقی ندارد.

عقلاء گاهی بناهایی دارند که در غیر عقل ریشه دارد؛ برای مثال به منظور راحت بودن خویش یا رعایت عادت و رسم رایج یا هر انگیزه دیگر که چه بسا مقبول عقل نیست، بناهایی را پی افکنده‌اند. این قضایا با قضایا و احکام عقلی تفاوت بسیار دارد (علیدوست، ۱۳۹۱، ص ۲۱۹). به عبارت دیگر، بنای عقلاء هرگاه ناشی از عمل اراده باشد حتماً مسبوق به مصلحت سنجی است اما دلیل عقل ممکن است کاملاً مجرد بوده و ربطی به مصلحت سنجی نداشته باشد.

حکم عقل از سنخ علم است اما بنای عقلاء از سنخ عمل است. بنای عقلاء به تکرار عمل بستگی دارد اما در دلیل عقل چنین تکراری لازم نیست. دلیل این امر هم آن است که معمولاً بنای عقلاء عناصر عمل، تکرار عمل، رسیدن این تکرار به حد غلبه، مفید و مستحسن بودن را دربر دارد، درحالی که عقل و دلیل عقل دربردارنده چنین عناصری نیست (صابری، ۱۳۸۱، صص ۴۹-۵۰).

از جمله ادله نقلی که در نقد سیره عقلاء و خرد جمعی و رأی اکثریت قابلیت استناد دارد، آیه ذیل است: «وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام: ۱۱۶). از آنجا که سیره عقلاء گاهی در غیر عقل ریشه دارد (علیدوست، ۱۳۹۱، ص ۲۱۹) و مصلحت عامه را مدنظر قرار می‌دهد (صابری، ۱۳۸۱، ص ۴۹) و از آنجا که مصلحت عامه همیشه مصاب به حق نیست، یقین آور نبوده و پیروی از غیر یقین در معارف الهی، با اضلال برابر است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۶، ص ۴۵۵).

این معنا در آیه «قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * وَ مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (یونس:

۳۵-۳۶) به وضوح بیان گردیده است که اکثریت از ظن و گمان پیروی می‌کنند در آیات بسیار دیگری، با تعبیر «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (عنکبوت: ۶۳؛ حجرات: ۴؛ مائده: ۱۰۳؛ نساء: ۶۱؛ قصص: ۱۳ و ۵۷؛ یونس: ۵۵ و...)، «أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ» (انعام: ۱۱۱) رأی اکثریت از

اعتبار ساقط عنوان شده است، چنانکه در آیه دیگری می‌فرماید: «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أ فَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا * أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۳-۴۴)

طبق آیه ۲۶ سوره نساء که در تأیید سیره عقلاء به آن استناد شده است، مراد این نیست که خداوند خرد جمعی و سیره عقلاء را مورد تأیید قرار داده است بلکه حداقل یک تفسیر آن این است که انسان‌ها را به طریقه‌های زندگی سابقین یعنی انبیا و امت‌های صالح گذشته هدایت کند، که زندگی خود را در دنیا مطابق رضای خدا پیش برده و سعادت دنیا و آخرت خود را به دست آوردند، و بنابراین معنا مراد از سنت‌های آنان، سنت‌های آنان به طور اجمال است، نه به طور تفصیل (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۴۷)

در رابطه با آیه‌ای که از سوره اعراف مورد استناد قرار گرفت نیز مشروط کردن معروف به چیزهایی که بین مردم معروف است، امری برگرفته از همان مبنایی است که پیش‌تر ذکر گردید. می‌توان معروف را به معنای امور حق و منکر را به امور باطل تفسیر کرد (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۵۶۰) و حق و باطل همان چیزی است که خداوند به آن امر کرده است.

در رابطه با تحلیل عقلانی سیره عقلاء؛ برخی از جوانب این مسئله دارای ابهام بوده و سؤال انگیز است. یکی از سؤالاتی که در این رابطه باید پاسخ داده شود این است که اگر مبنا را بر پذیرش سیره عقلاء بگذاریم، با توجه به اختلافات بسیاری که عقلای عالم در مسائل مختلف دارند، آیا رسیدن به یک نقطه‌ی اشتراک دست یافتنی خواهد بود؟

ممکن است در جواب این اشکال گفته شود که اگر مبنای تکلیف و مجازات الهی را تشخیص عقل بشری بدانیم، باید به تکرر و اختلاف در تشخیص مصالح هم تن بدهیم. خداوند طبق صریح آیه شریفه هیچ‌کسی را فوق طاقتش - اعم از طاقت عقلی و بدنی - تکلیف نمی‌کند و حدود طاقت عقلی بشری هم ناقص و احیاناً بر خطاست و هر مرجع و

مذهبی تشخیص خود را حق و صواب می‌شمارد و تشخیص رقیب را باطل و خطا می‌خواند (نکونام، ۱۳۹۴، صص ۱۰-۲۷)

اما این سخن با مسئله بعثت پیامبران همخوانی ندارد؛ اگر تشریح را به سیره عقلاء محول کنیم، چه پاسخی به فلسفه ارسال رُسل باید داد؟ طبق آیه ۲۱۳ بقره، انبیا برای حل اختلاف آمدند، اگر خرد جمعی پاسخگوی نیازها بود، چه نیازی به ارسال رسل بود؟ بنابر آیه «أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ الَّذِينَ ائْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره: ۲۱۳)، فلسفه ارسال رسل رفع اختلاف میان مردم است؛ اگر خداوند به اختلاف میان عقول در مسائلی که عقل قدرت ورود به آن را ندارد، مهر تأیید زده بود چه نیازی به ارسال رسل بود؟

نکته دیگر اینکه که اگر فلسفه ارسال رسل را صرفاً بیدار کردن دافئان العقول و احیای سیره عقلاء بدانیم، مسئله خاتمیت را چگونه باید پاسخ داد در حالی که هنوز در جای جای جهان اقسام مختلف انحطاط و عقب ماندگی به قوت خود باقی است؟

عقل قوه‌ای است که تا روز قیامت در نهاد بشر قرار دارد و در حالت متعارف هیچ انسانی از آن محروم نیست. با توجه به شواهد نقلی مختلف پیامبران زیادی به سوی بشر مبعوث شده و طبق دیدگاه قائلین نظریه استمرار نسخ، رسالت آنان صرفاً غبارروبی و تکامل بخشی عقول و اخلاق آدمی بوده است (نکونام، ۱۳۹۴، ص ۱۲).

بنابراین دیدگاه باید سلسله نبوت تا پایان جهان ادامه می‌یافت زیرا علاوه بر اینکه در نقاط مختلف جهان، عقول بسیاری نیازمند غبارروبی است و انحطاط‌های اخلاقی بسیاری وجود دارد، خاصیت مستمر عقل تکامل یابست و همواره به صاحب رسالتی نیاز است که آن را به مرتبه متکامل تری برساند در حالی که با ادله و شواهد مختلف، ختم نبوت صورت گرفته و تا به امروز پیامبر دیگری مبعوث نشده است.

بنابراین عقل برای هدایت لازم است اما کافی نیست. علاوه بر این، عقل آدمی بر این مطلب حکم می‌کند که انسان نمی‌تواند سعادت جاودانه و رابطه‌ی اعمال دنیوی و سعادت

اخروی را درک کند و اختلاف عقول در سعادت دنیوی نیز مؤید ناتوانی عقل است (خسروپناه، ۱۳۸۲، صص ۲۱-۲۲).

امضاء کردن سیره عقلاء توسط خداوند و تشریح احکام بر مبنای این سیره، تحدید زمانی - مکانی قوانین را به دنبال دارد و هر زمان و مکانی باید قوانین خاصی بر مبنای سیره عقلای خود داشته باشد. با این مبنا باید رسالت هر پیامبری در زمان و مکان خود محدود شده و رسالت پیامبر اسلام نیز مختص سرزمین حجاز و صدر اسلام باشد و این در حالیست که جهانی و جاودانی بودن رسالت پیامبر اسلام با ادله مختلف به اثبات رسیده است.

اگر فرض را بر عدم تحدید زمانی - مکانی سیره عقلاء بگذاریم، چندگانگی و عدم اتفاق نظر در بین عقلای عالم امری کاملاً روشن است و این مسئله در میان عقلای یک عصر یا یک مصر نیز وجود دارد و در بسیاری از موارد به گونه‌ای است که به خاطر اختلاف نظرهای فراوان، نمی‌توان سیره واحدی بنام سیره عقلاء ترسیم کرد. با توجه به این مسئله و مسئله قبل، تشریح احکام قرآن بر مبنای سیره عقلاء نمی‌تواند صورت واقع به خود بگیرد.

از سوی دیگر، معنای عقل و عقلانیت روشن نیست و نمی‌توان تعریف واضحی از آن به دست داد (خسروپناه، ۱۳۸۲، صص ۱۱۳-۱۱۸). بر این اساس، اگر قدرت ناسخیت عقل را بر مبنای نظریه استمرار نسخ بپذیریم، خود ناسخ و وضوحی ندارد تا بر مبنای آن بتوان حکم واضحی را نسخ زد و حکم دیگری را جایگزین آن نمود. ممکن است عقل یک اندیشمند حکمی را منسوخ دانسته و عقل اندیشمند دیگری همان حکم را، حکمی الی‌الابد تلقی کند.

برخی از نواندیشان دینی علی‌رغم همه ادله‌ای که در زمینه نسخ عقلی آورده‌اند، راهکار دیگری را نیز مطرح کرده و گفته‌اند: «اگر کسی از نسخ دائمی و اومه دارد،

می تواند از نسخ موقت استفاده کند، به این معنی که امکان بازگشت به حکم منسوخ در شرایط زمانی و مکانی جدید آینده را منتفی نداند، یعنی هر دو دلیل ناسخ و منسوخ مقید به مصلحت و موقت فرض می شود و مطابق مصلحت تشریح عمل می شود» (کدیور، ۱۳۹۴، <http://kadivar.com/p=14660>).

این سخن همان دیدگاه نسخ مشروط است که توسط محمد هادی معرفت مطرح شده (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵) و دیدگاه جدیدی نیست. در واقع طبق این دیدگاه، حکم شرعی برای برهه‌ای در مقام عمل ملغی می شود نه اینکه اعتبار آن الی الابد از بین برود.

۳-۱-۵. حاکمیت عقل بر دین و فطری بودن دین

یکی دیگر از مقدمات استدلالی نظریه مزبور این است که دین، انبیاء را حجت ظاهری و عقل را حجت باطنی معرفی کرده است. بنابراین بنیان دین بر احتجاج و استدلال است نه راز و رمز؛ بر این اساس آموزه‌های اصیل دین الهی با عقل و فطرت و سیره عقلاء مخالفت ندارد. یکی از آیاتی که به عنوان شاهد این نظریه به آن استدلال می کنند، آیه‌ی ذیل است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰). در توضیح مدلول این آیه چنین گفته‌اند: دین اسلام دینی فطری است و با فطرت و عقل و وجدان آدمی مطابقت دارد و خدا آموزه‌های دین را مطابق خصلت‌های فطرت آدمی قراردادده است. انبیاء نیامدند که دین را مانند یک ماده خارجی به بشر تزریق کنند؛ بلکه آمدند ندای فطرت آدمی را که همان ندای دینی است، تحریک کنند و پرورش دهند.

خداوند به همه افراد بشر خیر و شر و خوبی و بدی را الهام کرده است و بشر به طور فطری می فهمد که چه چیزی خوب و چه چیزی بد است. همان گونه که احکام کلی نباید

با عقل و فطرت منافات داشته باشد، احکام جزئی نیز نباید با آن مخالف باشد و هر دوی این احکام باید سازگار با عقل و فطرت باشد چنانکه قاعده‌ی "کلما حکم به الشرع حکم به العقل" نیز بر همین اصل مهر تأیید می‌زند (نکونام، ۱۳۹۴، صص ۱۰-۱۲)

نقد و بررسی:

استناد به آیه شریفه برای تأیید سیره عقلی از منظر قرآن، یکی از وجوه تفسیری احتمالی آیه شریفه است و قابلیت استناد قطعی ندارد و تفاسیر دیگری نیز برای آن گفته شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، صص ۴۱۷-۴۱۹؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، صص ۲۶۶-۲۷۲). فطرت بر وزن فعله بنای نوع را می‌رساند و به معنای نوعی از خلقت است. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۷)

فطرت یا همان عقل فطری استعداد پذیرایی اصول عقائد و کلیات شرایع الهی را دارد ولی دست یابی به خصوص عقائد حق و تفصیل شرایع الهی منوط به هدایت خاص الهی و از طریق نبوت است و عقل فطری به این جزئیات راه نمی‌یابد (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، صص ۲۸۰-۲۸۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۳۷۵) در روایات بسیاری آمده است که عقل قدرت تشریح احکام و درک جزئیات را ندارد.

در روایتی از امام سجاد (ع) آمده است: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۲۴). در روایات بسیار دیگری آمده است که: «لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال». اگر عقل‌ها برای راه عبودیت کافی بود نیازی به بعثت انبیاء نبود (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۳، ص ۱۳۳). درباره عدم قدرت عقل در درک احکام شرع به نمونه‌های بسیاری می‌توان استناد کرد که یکی از آنها روایت مربوط به تعیین دیه است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۸۴)

قاعده‌ی «کَلِمًا حَكْمًا بِالشَّرْعِ حَكْمًا بِالعَقْلِ» نیز دارای احتمالات معنایی چندگانه‌ای است و یکی از احتمالات معنایی آن این است که عقل پیام آور شرع بوده و حکم آن حکم شرعی محسوب می‌شود و بعد از صدور حکم توسط عقل، کاملاً قابل اجراست و نیازی به چیز دیگری نیست. برای اثبات این قاعده، راه‌های گوناگونی پیموده شده است. یکی از آن‌ها این است که همه احکام شرعی، در مصالح و مفاسد واقعی ریشه دارند. اگر خداوند به انجام کاری فرمان می‌دهد یا از ارتکاب آن باز می‌دارد، به دلیل مصلحت‌ها و مفاسدهای نهفته در آن کار است.

بنابراین اگر به کمک دلیل‌های متقن عقلی به وجود مصلحت واقعی پی برده، ملاک حکم شرعی را به دست آوریم می‌توانیم حکم مستفاد از عقل را قاطعانه به شریعت نیز نسبت دهیم؛ هرچند در آیات و روایات اثری از آن نیابیم؛ بدین سبب می‌توان گفت: «کَلِمًا حَكْمًا بِالعَقْلِ حَكْمًا بِالشَّرْعِ».

عکس این مطلب نیز درست است؛ یعنی هر جا دین، حکمی داشته باشد به یقین می‌توان دریافت که وجود مصلحت‌ها و مفاسدهایی به صدور این حکم انجامیده است؛ گرچه عقل نتواند به طور مشخص آن مصلحت‌ها یا مفاسدها را دریابد. معنای «کَلِمًا حَكْمًا بِالعَقْلِ حَكْمًا بِالشَّرْعِ» همین است (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۳، صص ۱۰-۸). بنابراین نتیجه‌ای که از این قاعده استخراج می‌شود این است که عقل در فروع دینی و جزئیات احکام به خاطر عدم احاطه به مصالح و مفاسد درک قاطع ندارد و چون درک قاطع ندارد، به قطعیت نمی‌تواند حکم صادر کند (احمدی، ۱۳۸۱، ۲۹۸).

۳-۱-۶. لزوم متابعت از سیره رسول خدا

در قرآن کریم به اسوه بودن رسول خدا (ص) و تبعیت از او تأکید شده؛ چنان که آمده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱). آن حضرت در متابعت از

فرمان قرآن در دوره مکی از حرمت شراب و قمار سخن نگفت و آنگاه که شرایطش در دوره مدنی به تدریج فراهم شد، به نهی از آنها پرداخت. درباره آزادی بردگان نیز همین سیر تدریجی را اعمال فرمود زیرا امکان نهی و نفی مطلق برده‌داری در آن زمان و مکان وجود نداشت. بسیاری از احکام دیگر مانند احکام مربوط به زنان نیز از همین قاعده پیروی می‌کرد(قابل، ۱۳۹۲، صص ۳۵-۳۳).

۳-۱-۷. مستمر بودن تغییر مقتضیات

مسلم است که تغییر مقتضیات چیزی نبوده است که به زمان رسول خدا(ص) اختصاص داشته باشد؛ بلکه در هر زمان چنین واقعیتی وجود دارد. اساساً فلسفه نسخ عبارت است از تغییر احکام به اقتضای تغییر مصالح و مقتضیات، و بی‌تردید مقتضیات هم ثابت نیست و تغییر آنها به عصر پیامبر اسلام(ص) اختصاص ندارد.

حاصل این مقدمات استدلالی این می‌شود که سیره پیامبر اسلام(ص) الگوی مسلمانان است و پیامبر اسلام(ص) به گواهی آیات حسب شرایط و مقتضیات احکام را تغییر می‌داده است؛ بنابراین متابعان رسول خدا(ص) در اعصار بعد می‌توانند متناسب با تغییر شرایط و مقتضیات احکام مناسب آنها را به اجرا بگذارند(نکونام، ۱۳۹۴، ص ۲۲)

نقد و بررسی:

در رابطه با نقد این دو مبنا - که دو مبنای پایانی موارد قبل و به‌نوعی حکم نتیجه آن مبانی را دارد- به چند صورت می‌توان سخن گفت؛ یک نقد این است که استناد به استمرار مصالح و مفساد برای اثبات استمرار نسخ، با تعریف و حدود معنای نسخ همخوانی ندارد زیرا نسخ مختص به عهد رسالت بوده و همه صاحب‌نظران حوزه علوم قرآن در کلیات تعریف آن اتفاق نظر دارند و تنها اختلاف نظر آنها در بعضی از مسائل فرعی و جزئی است.

از دیدگاه اساتید علوم قرآن، نسخ به معنای برداشته شدن برخی از احکام دین به خاطر سپری شدن مدت زمان آن حکم است (خوئی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۴؛ معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۷۴). چنانکه پیش تر گفته شد، نسخ آیات فقط خود آیات بوده و هیچ کس قائل به این نبوده است که عقل می تواند قدرت این را دارد که احکام آیات را نسخ کند.

نکته دیگری که در این باره می توان به آن پرداخت، مسئله بقای حلال و حرام حضرت رسول (ص) تا روز قیامت است. طبق این روایت، شریعت محمدی نسخ تمام شرایع است. خدا و رسولش، به مقتضیات هر زمان و مصالح آن آگاهند که به بقای ابدی احکام این دین حکم داده اند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۳۷۵). از دیدگاه برخی از نواندیشان دینی، این روایت احکام دائمی شریعت را دربرمی گیرد نه احکامی که دوام آن ها اول الکلام و مورد مناقشه است.

نکته ی دیگر نیز این است که این روایت امام صادق (ع) خبر واحد است و با خبر واحد نمی توان مباحث اصولی را نفی و اثبات کرد (کدیور، ۱۳۹۲، ص <http://kadivar.com/p=10482>). مقید کردن این روایت به احکام دائمی شریعت برگرفته از مبانی اندیشه استمرار نسخ است و قبلاً این مبانی مورد نقد قرار گرفت. علاوه بر این نگاه، با نگاه بهتری می توان این روایت را معنا کرد زیرا با توجه به قاعده مسلم "لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام"، هر حکمی را که سرچشمه ضرر و زیان در جامعه اسلامی گردد باید محدود ساخته و مانع اجرائی شدن آن شد.

اگر تمام قوانین اسلام جنبه جزئی داشت و برای هر موضوعی حکم کاملاً مشخص و جزئی تعیین کرده بود، بحث تناقض میان روایت مزبور با بحث تغییر مقتضیات مطرح می شد اما با توجه به اینکه در دستورات اسلام یک سلسله اصول کلی و بسیار وسیع و گسترده وجود دارد که می تواند بر نیازهای متغیر منطبق شود، و پاسخگوی آن ها باشد، طرح این اشکال منتفی می شود (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۷، صص ۳۴۸-۳۴۶).

نتیجه گیری

یکی از مباحث بسیار مهم و یکی از انواع علوم قرآنی بحث نسخ است. بحث نسخ از صدر اسلام تا به امروز مطرح بوده و با نگاه‌های مختلفی به آن نگریسته شده و ابعاد آن بررسی شده است. نسخ به معنای منقضی شدن زمان یک حکم و نشستن حکم دیگری بجای آن است. بنابراین دو رکن دارد؛ یکی نسخ است و دیگری منسوخ. نسخ به حوزه آیات الاحکام اختصاص دارد و بر اساس دیدگاه مشهور، مسئله نسخ تنها در دوران تشریح و عصر نزول جریان داشته و منحصر آیه-ناظر یا غیر ناظر- یا سنت متواتر و اجماع قطعی کاشف از قول معصوم قدرت نسخ را دارد.

علاوه بر دیدگاه مزبور، نظریه متفاوتی به نام استمرار نسخ وجود دارد که تشریح احکام را بر مبنای سیره عقلاء می‌داند و معتقد است عقل با تشخیص مصالح و مفاسد می‌تواند به استمرار این سیره مهر تأیید زده و احکام را نسخ کرده و حکم جدیدی را بر مبنای مقتضیات زمانی- مکانی تشریح و جایگزین حکم پیشین کند.

این دیدگاه با چالش‌ها و اشکالاتی روبروست که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱- عقل قوه‌ای است که تا روز قیامت در نهاد بشر قرار دارد و در حالت متعارف هیچ انسانی از آن محروم نیست. با توجه به شواهد نقلی مختلف، پیامبران زیادی- که واسطه میان خالق و مخلوق بودند و قوانینی را تحت عنوان شریعت دریافت می‌کردند- به سوی بشر مبعوث شده و طبق دیدگاه قائلین نظریه استمرار نسخ، رسالت آنان صرفاً غبارروبی و تکامل بخشی عقول و اخلاق آدمی بوده است.

بنابراین دیدگاه باید سلسله نبوت تا پایان جهان ادامه می‌یافت زیرا علاوه بر اینکه در نقاط مختلف جهان، عقول بسیاری نیازمند غبارروبی است و انحطاط‌های اخلاقی بسیاری وجود دارد، خاصیت مستمر عقل تکامل یابست و همواره به صاحب رسالتی نیاز است که

آن را به مرتبهٔ متکامل تری برساند درحالی که با ادله و شواهد مختلف، ختم نبوت صورت گرفته و تا به امروز پیامبر دیگری مبعوث نشده است.

۲- امضاء کردن سیرهٔ عقلاء توسط خداوند و تشریح احکام بر مبنای این سیره، تحدید زمانی- مکانی قوانین را به دنبال دارد و هر زمان و مکانی باید قوانین خاصی بر مبنای سیرهٔ عقلای خود داشته باشد. با این مبنا باید رسالت هر پیامبری در زمان و مکان خود محدود شده و رسالت پیامبر اسلام نیز مختص سرزمین حجاز و صدر اسلام باشد و این در حالیست که جهانی و جاودانی بودن رسالت پیامبر اسلام با ادلهٔ مختلف به اثبات رسیده است.

۳- اگر فرض را بر عدم تحدید زمانی- مکانی سیرهٔ عقلاء بگذاریم، چندگانگی و عدم اتفاق نظر در بین عقلای عالم امری کاملاً روشن است و این مسئله در میان عقلای یک عصر یا یک مصر نیز وجود دارد و در بسیاری از موارد به گونه‌ای است که به خاطر اختلاف نظرهای فراوان، نمی‌توان سیرهٔ واحدی بنام سیرهٔ عقلاء ترسیم کرد. با توجه به این مسئله و مسئلهٔ قبل، تشریح احکام قرآن بر مبنای سیرهٔ عقلاء نمی‌تواند صورت واقع به خود بگیرد.

۴- معنای عقل روشن نیست و نمی‌توان تعریف واضحی از آن به دست داد. بر این اساس، اگر قدرت ناسخیت عقل را بر مبنای نظریهٔ استمرار نسخ بپذیریم، خودِ ناسخ و ضوحی ندارد تا بر مبنای آن بتوان حکم واضحی را نسخ زد و حکم دیگری را جایگزین آن نمود. ممکن است عقل یک اندیشمند، حکمی را منسوخ دانسته و عقل اندیشمند دیگری همان حکم را، حکمی الی‌الابد تلقی کند.

۵- با توجه به عدم رویه واحد در سیرهٔ عقلاء و نیز وجود اختلاف در عقول، اگر به نسخ عقلی باور داشته باشیم و احکام عقلی صادر کنیم، این مسئله سبب آشفتگی و تزلزل

شریعت گشته و دست همگان را برای تشریح احکام جدید باز می‌گذارد و با این مسئله، فایده حکم و قانون که محقق ساختن امر هدایت آدمی است، زیر سؤال می‌رود.

۶- ادله نقلی مختلف بر این مطلب تصریح دارند که عقل قدرت درک جزئیات احکام را نداشته و فهم آن‌ها جز از طریق وحی و بیان معصومان امکان ندارد. از سوی دیگر، تشریح احکام جدید بر اساس مقتضیات زمانی - مکانی بر این مبنا استوار است که احکام تابع مطلق مصالح و مفاسدند اما در این باره اتفاق نظری وجود ندارد و برخی از اندیشمندان، احکام را تابع مصالح و مفاسد ندانسته و به تشریح در جعل قائل‌اند. برخی دیگر نیز به تبعیت نسبی قائل بوده و به هر دوی تشریح در جعل و متعلق باور دارند. بنابراین، نمی‌توان صرف تغییر مصالح و مفاسد، به تغییر حکم دست زد.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران: اسلامیه.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مصحح: عبدالسلام محمد هارون.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۷۰م)، *لسان العرب*، بیروت: دار لسان العرب.
- ابوزید، حامد، (۱۹۹۸م)، *مفهوم النص*، بیروت: المرکز العربی الثقافی.
- _____، (۱۹۹۴م)، *نقد الخطاب الدینی*، قاهره: سینا للنشر.
- احمدی، حبیب‌الله، (۱۳۸۱)، *پژوهشی در علوم قرآن*، قم: فاطیما
- ایازی، سید محمد علی، (۱۳۸۹)، *ملاکات احکام و شیوه های استکشاف آن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____، (۱۳۸۱)، *قرآن اثری جاویدان*، رشت: کتاب مبین

- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، قم: دار الکتب الاسلامیه
- خوئی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، **البيان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- خسوپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، **گستره شریعت**، بی جا: دفتر نشر معارف
- دباغ، سروش، (بی تا)، **حجاب در ترازوی اخلاق**، بی جا: چاپ الکترونیکی
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.
- رجبی، محمود، (۱۳۸۳)، **روش تفسیر قرآن**، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه
- رضوی، محمد حسین، (۱۴۰۳ق)، **معارض الاصول**، قم: موسسه آل البيت.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق)، **الاتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دار الکتب العربی
- شبستری، محمد مجتهد، (۱۳۹۵)، **مجموعه آثار**، به کوشش: امیر قربانی، نشر الکترونیکی.
- صابری، حسین، (۱۳۸۱)، **عقل و استنباط فقهی**، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- _____، (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الاحکام**، مصحح: حسن خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه
- علم الهدی، سید مرتضی، (۱۳۶۳)، **الذریعه الی اصول الشریعه**، تهران: دانشگاه تهران
- علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۵)، **فقه و مصلحت**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- _____، (۱۳۹۱)، **فقه و عقل**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، **العین**، بیروت: دار الهجرة
- فیض الاسلام، علی نقی، (۱۳۷۹)، **ترجمه و شرح نهج البلاغه**، تهران: موسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام
- قابل، احمد، (۱۳۹۱)، **مبانی شریعت**، بی جا: بی نا.
- _____، (۱۳۹۲)، **احکام بانوان در شریعت محمدی** (مجموعه آثار ۹)، فضای مجازی: شریعت عقلانی.

- قماشى، سعید، (۱۳۸۶)، **جایگاه عقل در استنباط احکام**، قم: پژوهشگاه علوم و معارف اسلامی.
- کدیور، محسن، (۱۳۸۶)، **حق الناس**، تهران: انتشارات کویر
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق)، **شرح الکافی - الاصول و الروضة**، مصحح: ابوالحسن شعرانی، تهران: المکتبه الاسلامیه.
- محمد طه، محمود، (۱۳۸۹ق)، **الرساله الثانيه من الاسلام**، بی جا: طبع الکترونیکی.
- معارف، مجید، (۱۳۸۳)، **مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی**، تهران: نبأ
- معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۵ق)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: موسسه النشر الاسلامی
- _____، (۱۳۸۱)، **علوم قرآنی**، قم: موسسه فرهنگی التمهید
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه،
- موسوی خمینی، سید مصطفی، (۱۴۱۸ق)، **تحریرات فی الاصول**، بی جا: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی
- موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴)، **ترجمه تفسیر المیزان**، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- نکونام، جعفر، (۱۳۹۴)، **پاسخ به شبهات دینی و مذهبی**، قم: انتشارات آیین احمد
- یوسفیان، حسن، شریفی، احمد حسین، (۱۳۸۳)، **عقل و وحی**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله، (۱۴۰۰ق)، **منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه**، مصحح: ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه.

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

سال چهاردهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۶

DOI: 10.22051/tqh.2017.15283.1635

واکاوی اهداف ذکر مغیبات در نهج البلاغه

آتنا بهادری^۱

نصرت نیل ساز^۲

اقدس زونی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۳

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۰۴/۲۶

چکیده

یکی از موضوعات مهمی که به طور گسترده در نهج البلاغه گردآمده، «اخبار از غیب» است. امیرمؤمنان علی (ع) در ضمن خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار از معارف توحیدی بسیار عمیق، پنهانی‌های خلقت و بسیاری از حوادث گذشته و آینده خبر می‌دهد. این اخبار نه ادعایی دروغ بود و نه ادعایی صحیح توأم با فخرفروشی؛ بلکه اهدافی دقیق و حساب‌شده داشت که شروح

a.bahadori@alzahra.ac.ir

^۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء (س)

nilsaz@modares.ac.ir

^۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)

niayesh_zooni@gmail.com

^۳. کارشناس ارشد روانشناسی تربیتی

نهج البلاغه و سایر کتاب‌های مربوطه توجه شایانی به آن‌ها نکردند؛ شاید به دلیل اینکه آن حضرت بر علت بیان آن‌ها تصریح نفرمود. حکومت امام علی (ع) در شرایطی محقق شد که تنها ظاهری از اسلام باقی مانده بود و عمق و محتوای دین متحول شده بود. مردم از پرسش‌های علمی و تفسیری منع می‌شدند، اکثر یاران در جهالت بودند و مکر و تزویرهای دشمنان بسیار بود. بررسی شرایط و فضای صدور اخبار غیبی، پژوهش حاضر را به سه هدف عمده رهنمون گشت: الف) معرفت‌افزایی امت اسلام، تفسیر آیات قرآن کریم و اثبات رابطه عمیق امام به‌عنوان برترین مفسر پس از رسول خدا (ص) با این کتاب آسمانی؛ ب) اثبات حقانیت امام نزد یاران؛ ج) اثبات حقانیت امام نزد دشمنان.

واژه‌های کلیدی: امیر مؤمنان علی (ع)، نهج البلاغه، فضای صدور حدیث، مغیبات، اخبار از غیب.

مقدمه

از آن زمان که نهج البلاغه گنجینه سخنان علمی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اخلاقی حضرت علی (ع) به همت دانشمند بزرگ قرن چهارم هجری، شریف‌رضی (ره)، گردآوری شد؛ مورد توجه بسیاری از بزرگان دنیای اسلام و عرب و حتی خارج از آن قرار گرفت. یکی از بخش‌های مهم این اثر سخن از «غیب و اخبار غیبی» است. پیرامون گستره علم امام از جمله «علم به غیب» نظرات علما متفاوت است. برخی نظیر شیخ انصاری نیازی به علم تفصیلی به آن و حدود و خصوصیاتش نمی‌بینند و معتقدند

درباره عموم و خصوص و کیفیت علم ائمه اطهار (علیهم السلام) از روایت‌های مختلف مطلب اطمینان‌آوری بدست نمی‌آید، پس شایسته است آن را به خود ایشان واگذار کنیم (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۳۴). دستۀ دیگر از علما نظیر شیخ طوسی، مقام امامت را مشروط به آگاهی از غیب نمی‌دانند (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۲).

عده‌ای نظیر آخوند خراسانی، حجج الهی را به همه حوادث گذشته، حال و آینده آگاه می‌دانند (خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۷۳ و ۳۷۴). علامه طباطبایی (ره) معتقد است علم غیب کمترین اثری در جریان حوادث خارجی ندارد و نباید این علم غیرعادی را با علم عادی خلط نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۹۲). لذا ایشان علم معصومین (ع) را به امور خارجی دارای انواعی می‌دانند. در یک نوع، امام معصوم به استناد روایات متواتری که در جوامع حدیثی شیعه نظیر کافی، بصائر، بحار و کتاب‌های شیخ صدوق ضبط شده، به اذن خداوند در هر شرایطی می‌تواند از راه موهبت الهی (نه از راه اکتساب) به حقایق جهان هستی آگاه شود؛ خواه آن موارد محسوس باشند یا همچون حوادث گذشته و آینده و موجودات مجرد، نامحسوس.

در این علم هیچ تخلف و تغییری راه نمی‌یابد، زیرا قضای الهی بر آن تعلق گرفته است و اراده انسان کمترین تأثیری ندارد. هیچ تکلیفی با مالکیت این علم بر عهده امام نیست. در نوع دوم، ائمه (علیهم السلام) مانند سایر افراد بشر در مجرای اختیار، اموری را انجام می‌دهند و اگر علل و عوامل و اوضاع خارجی موافق باشد، به هدف می‌رسند و اگر شرایط نامساعد باشد، به هدف خویش دست نمی‌یابند. علم و آگاهی امام بر جزئیات حوادث عالم تأثیری در اعمال اختیاری او ندارد.

علمی که از «خصوصیات منحصر به فرد امام» است و دیگران از آن بی‌بهره‌اند، نوع اول می‌باشد؛ چنانکه محمدبن فرج رنجی نقل می‌کند با امام جواد (ع) در کنار رود دجله نشسته بود. به ایشان عرض کرد: شیعیان ادعا می‌کنند که شما به وزن آب دجله علم دارید!

آن حضرت فرمود: آیا خداوند قادر است علم آن را به پشه‌ای از مخلوقاتش تفویض کند؟ رخجی عرض کرد: بله. حضرت فرمود: *إِنَّا أَكْرَمُ عَلَى اللَّهِ مِنْ بَعْضَتِهِ (مسعودی، ۱۴۲۳، ص ۱۸۹)*؛ یعنی چنین عنایتی را از سوی خداوند بر خویش تأیید نمود و تعجب صحابی خویش را از هر آنچه خداوند به حجت‌های خود در روی زمین عطا نماید، بی دلیل دانست. بر اساس نظر عالمان شیعه، امیرمؤمنان علی (ع) به عنوان اولین امام و جانشین رسول اکرم (ص) از غیب آگاهی دارد.

اما سؤال اینجاست که چرا آن حضرت در جای جای کلام خویش و به‌طور ویژه در ۱۱۰ موضع از *نهج البلاغه* به این نوع علم تصریح می‌کند؟ آیا چنین عملکردی حاکی از فخرفروشی و عُجب آن حضرت نیست؟ چه ضرورتی بر ابراز این علم وجود دارد؟ تصریح به برخورداری از چنین علمی با چه هدفی صورت گرفته است؟ آیا امام علی (ع) به هدف خویش در بیان این علم اشاره کرده است؟

شروع *نهج البلاغه* و دیگر آثاری که درباره اخبار غیبی حضرت علی (ع) نگاشته شده در این باره بحثی نگشوده‌اند و تنها به ذکر حوادث مقرون به صدور برخی از مغیبات پرداخته‌اند.

ابن ابی الحدید در شرح خطبه ۳۷، بحثی با عنوان «الأخبار الواردة عن معرفة الإمام علی بالأمر الغیبی» و در شرح خطبه ۹۲، فصلی با عنوان «فی ذکر أمور غیبیة أخبر بها الإمام ثم تحققت» گشوده است و مواردی افزون بر روایات سیدرضی در مغیبات امیرمؤمنان علی (ع) آورده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۸۶ و ج ۷، ص ۴۷ و ذیل خطبه ۵۸، ج ۵، ص ۳ و خطبه ۸۶، ج ۶، ص ۳۸۲ و خطبه ۲۳۵، ج ۱۳، ص ۱۰۶ و حکمت ۹۸، ج ۱۸، ص ۲۶۰).

ابن میثم بحرانی در فصلی با عنوان «کرامات» نفس قدسیه امام علی (ع) را دارای قابلیت می‌داند که امور غیبی به صورت افاضات خداوند متعال بر آن نقش می‌بندد (ابن میثم، ۱۴۲۸، ص ۶۰). شارح و متکلم شیعی ذیل خطبه اول به رد شبهه اخذ این مطالب

شکفت توحیدی از تورات یا آثار غیرمسلمانان می‌پردازد (همان، ص ۹۱). او ضمن ذکر دیگر اخبار غیبی امیرمؤمنان (ع) به مسئله موردنظر ما اشاره‌ای نمی‌کند (ر.ک: همان، صص ۱۶۶، ۴۵۶، ۴۷۰).

صاحب *نهج‌الصباغه* که اخبار جنگ‌ها و پیشگویی‌های امام علی (ع) را به تفصیل از کتاب‌های پیش از *نهج‌البلاغه* جمع‌آوری کرده، درباره هدف آن‌حضرت از ذکر آن‌ها سخنی نمی‌آورد (شوشتری، ۱۴۰۹، ج ۵، صص ۱۵۹-۱۶۴ و ج ۵، ص ۱۸۶ و ج ۵، صص ۲۴۶-۲۴۸).

علامه جعفری در جای‌جای اثر خویش، وقتی به خطبه‌های حاکی از پیشگویی‌های امیرمؤمنان (ع) می‌رسد، به اثبات قرآنی علم غیب بشر و اثبات تاریخی علم غیب امام می‌پردازد؛ چنانکه در جلد دهم مقدمه‌ای نسبتاً طولانی درباره غیب می‌آورد (جعفری، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۲۴۲) و پانزده مورد دیگر از اخبار غیبی آن‌حضرت را به منقولات ابن‌ابی‌الحدید می‌افزاید (همان، ج ۱۰، ص ۲۵۱-۲۶۱؛ برای دیگر موارد بنگرید: همان، ج ۸، ص ۵۰-۵۶ و ج ۱۰، ص ۳۳-۳۴ و ج ۱۶، ص ۲۹۶-۳۰۰) ولی ایشان نیز به هدف ذکر این اخبار نمی‌پردازد.

الغدیر فی الکتاب والسنة والأدب، مصادر نهج‌البلاغه وأسانیده، مدارک نهج‌البلاغه و دفع الشبهات عنه، ما هو نهج‌البلاغه؟، استناد نهج‌البلاغه، دراسات فی نهج‌البلاغه، مع المشککین فی نهج‌البلاغه و إصالة نهج‌البلاغه از دیگر آثاری هستند که با وجود توجه به اخبار غیبی این کتاب، به هدف ذکر این اخبار نپرداخته‌اند.

پژوهش پیش‌رو در صدد است با دقت به شرایط و فضای صدور روایات امام علی (ع)، اوضاع حاکم بر جامعه اسلامی و سیاق کلام آن‌حضرت، به برخی از اهداف ایشان در ذکر این اخبار دست یابد.

۱. مفاهیم

۱-۱. «غیب» در لغت و اصطلاح

«غیب» وصف و مصدری در زبان عربی است که بر «پنهان» و «پنهان شدن» دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۴۵۴؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۰۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۴۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۲۹۰). این واژه به صورت‌های «غیاب» و «غُیوب» جمع بسته شده و فعل آن «غَابَ یَغِيبُ» است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۶۵۴؛ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۴۳).

لغت‌شناسان برای «غیب» معانی دیگری ذکر کرده‌اند که همه حاکی از پوشیدگی و پنهانی است، نظیر: «الشَّكُّ» به دلیل پنهان بودن حقیقت در آن، «مَا اطمَأَنَّ مِنَ الْأَرْضِ» بخش گود و پست زمین که از چشم‌ها ناپیداست، «شَحْمٌ تَرَبَّ الشَّاةُ» چربی گوسفند که بدن حیوان را از چشم‌ها پنهان می‌دارد (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۶۵۷-۶۵۴). مصطفوی این کلمه را در مقابل «شهادة» می‌داند که به نسبت انواع معانی این کلمه، معنای غیب نیز تغییر می‌کند.

شهادة به معنای حضور است؛ خواه حضور مکانی باشد، یا نزد حواس ظاهری، یا نزد علم و یا نزد بصیرت انسان (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۲۹۰). معنای اصطلاحی «غیب» نزد مفسران قرآن توسعه یافته معنای لغوی است؛ یعنی چیزی که مورد حس و درک انسان نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۶).

ایشان در مصادیق آن موارد متعددی را بر اساس آیات قرآن ذکر نموده‌اند، نظیر خداوند متعال (حربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۱۱ به نقل از مجاهد)، صفات الهی (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۰؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۶ به نقل از عطاءبن ابی رباح)، دین الهی (تستری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۶)، وحی (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۳ به نقل از ابن جریر)، قرآن (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۸۱ به نقل از زرّین حبیش؛ حربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۱۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۸ به نقل از عاصم بن ابی النجود)، بهشت،

دوزخ، رستاخیز، وعده و وعید (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۰؛ ابن قتیبه، ۱۳۷۸، ص ۴۱ به نقل از قتاده؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۸)، قَلَدَر (ابن اَبی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۶ از قول زید بن اسلم؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۴)، مهدی غایب (عج) و زمان ظهور او (صدوق، ۱۴۰۵، ص ۱۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۴، بر اساس حدیث جابر بن عبدالله از رسول-الله (ص) و احادیث داود بن کثیر رقی و یحیی بن ابوالقاسم از امام صادق (ع)).

۱-۲. «غیب» در نهج البلاغه

لفظ و مفهوم «غیب» در نهج البلاغه کاربرد گسترده‌ای دارد. علامه جعفری در شرح خویش بر این کتاب، «غیب» را عبارت از حقایق دور از دیدگاه انسان دانسته که دو مفهوم عام و خاص دارد. مفهوم عام به هر حقیقتی اشاره دارد که به دلیل وجود موانع از دید انسان غایب است. مفهوم خاص به حقایق پشت پرده واقعات و رویدادهای عالم طبیعت اشاره دارد که حواس، ذهن و دیگر ابزار شناخت معمولی راهی به آنها ندارد (جعفری، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۵۱ و ج ۱۰، ص ۲۴۳).

علامه خوئی نیز در منهاج البراعه، «غیب» را هر آن چیزی می‌داند که علم و مأخذش از خلائق پنهان است، خواه مانند «ذات و صفات الهی» به دلیل عدم استعداد و قابلیت درک انسان باشد و خواه مانند «زمان قیامت» حکمت و مصلحت الهی بر پنهان بودنش اقتضا کند (خوئی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۳۱۲).

بر این اساس در نوشتار حاضر «غیب» هر چیزی است (متعلق به عالم ماده یا معنا) که از حس و درک انسان خارج باشد. حتی اگر کلیات اموری در قرآن ذکر شده باشد ولی جزئیات آن در کلام نبوی منقول از صحابه وجود نداشته باشد، ارائه‌اش از سوی امیرمؤمنان (ع) اخبار غیبی محسوب می‌شود.

در نهج البلاغه موضوع «غیب» در صد و ده موضع ذکر شده است. به تفکیک در ۹۲ خطبه، یک نامه و ۱۱ کلمات قصار (ر.ک: بهادری، ۱۳۹۲، ص ۵۴-۹۸).

امام علی (ع) در یازده مورد از آگاهی خویش به امور پنهان هستی خبر می‌دهد (خطبه‌های ۴، ۵، ۱۰، ۳۷، ۹۳، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۸۹ و حکمت‌های ۱۴۷، ۱۸۴، ۱۸۵). از آن جمله وقتی ابوسفیان پس از ماجرای سقیفه بنی ساعده به آن حضرت پیشنهاد قیام در برابر خلیفه اول داد، ایشان از هدف شوم گوینده پرده برداشت و درباره فلسفه سکوت خویش در برابر انتخاب خلیفه فرمود:

«...بَلِ اِنَّهٗمَجْتُ عَلٰی مَكْنُونٍ عَلِمَ لَوْ بُحْتُ بِهٖ لَاضْطَرَبْتُمُ اضْطِرَابَ الْاَرْشِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيْدَةِ» (خطبه ۵)
 اما اسراری نهفته در دل دارم که اگر آشکار کنم لرزه بر اندامتان افتد چونان که طناب فرو شده در چاه می‌لرزد.

آن حضرت در سه مورد از ناآگاهی خویش به برخی از پنهانی‌های هستی می‌گوید (خطبه‌های ۱۲۸، ۱۴۹، ۱۶۰). چنانکه وقتی در بستر شهادت به سر می‌برد، از تلاش فراوانش در پی گشودن راز نهفته مرگ سخن گفت و اینکه خواست الهی بر پنهان ماندن این امر تعلق گرفته است.

«مَ اَطْرَدْتُ الْاَيَّامَ اَجْتُمِعَا عَنْ مَكْنُونِ هٰذَا الْاَمْرِ، فَاَبٰى اللّٰهُ الْاِخْفَاءَهُ، هِيَ اَتَّ عَلْمٌ مَّخْرُوْنٌ» (خطبه ۱۴۹)
 چه روزگاران که برای دانستن راز اجل کنجکاو می‌نمودم، ولی مشیت خدای تعالی آن بود که هر بار پوشیده‌ترش دارد. هیئات، دانشی است در خزانه اسرار.

مولای متقیان (ع) در پنج خطبه تصریح می‌کند که اخبار غیبی را از پیامبر (ص) فرا گرفته است (خطبه‌های ۱۶، ۱۰۱، ۱۲۸، ۱۵۶، ۱۷۵). به طوری که صاحب منهاج البراعه، آن را رشحاتی از کلام الهی و گفتار نبوی می‌داند (خویی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵). از آن جمله امام فرمود:

«...وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ وَاصْطَفَاهُ عَلَى الْخَلْقِ، مَا أَنْطَقُ إِلَّا صَادِقاً وَ قَدْ عَهَدَ إِلَيَّ بِذَلِكَ كَلِمَةً...» (خطبه ۱۷۵) سوگند به کسی که محمد(ص) را به راستی به رسالت مبعوث داشته و او را از همه آفریدگان برگزیده، جز به راستی سخن نمی گویم که رسول الله (ص) مرا از همه چیز آگاه ساخته است... حضرت علی(ع) حدود نود مصداق خبر غیبی را آشکار می سازد که بر اساس زمان به پنج دسته تقسیم می شود:

الف) دسته اول از حقایق عالم خلقت خبر می دهد که فارغ از زمان و مکان است، مانند شناخت مافوق بشری از خداوند (خطبه های ۱، ۲، ۴۹، ۶۵، ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۱۳)، شناخت ویژگی ها و وظایف فرشتگان (خطبه های ۱، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۹۷)، شنیدن صدای شیطان (خطبه ۱۹۲) و شگفتی های علوم مختلف (فیزیک: خطبه ۱۴ و ۶۵، زیست شناسی: خطبه ۱۶۲، ۱۸۵ و حکمت ۸، زمین شناسی: خطبه ۲۱۱).

ب) دسته دوم مربوط به ضمیر و حالات درونی انسان هاست (خطبه های ۳، ۳۳، ۱۶۴).

ج) دسته سوم مربوط به گذشته دور و حوادث آغاز آفرینش است (خطبه های ۹۱ و ۹۱).

د) دسته چهارم مربوط به سرنوشت امت اسلام در عصر حضور امیرمؤمنان(ع) (خطبه های ۳۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۱۲۳، ۱۳۹)، پس از شهادت آن حضرت تا قیام آخرین منجی(عج) (خطبه های ۱۲، ۴۷، ۵۷، ۷۳، ۸۷، ۹۳، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۸۷، نامه ۵۵، حکمت های ۱۰۲، ۳۶۹، ۴۶۴، ۴۶۸) و زمان ظهور حضرت مهدی(عج) (خطبه های ۹۳، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۸۲، غرائب کلام امام شماره ۱، حکمت ۲۰۹) است.

هـ) دسته پنجم مربوط به حوادث پس از عالم دنیا، یعنی برزخ و در نهایت قیامت است (خطبه های ۲۰، ۲۱، ۸۳، ۱۰۹).

۱-۳. فضای صدور حدیث

رابطه «فضای صدور حدیث» با حدیث، همانند رابطه «فضای نزول آیات» با آیات قرآن کریم است؛ یعنی راهیابی به معارف احادیث تا حدودی در گرو آگاهی از شرایط و اوضاع جامعه اسلامی در عصر حضور معصوم (ع) است. کشف و پرده‌برداری از اوضاع عمومی، ویژگی‌های مردم، رخدادها و شرایط خاصی که همزمان با صدور حدیث از معصوم (ع) در جامعه اسلامی به وقوع می‌پیوندد، به «فضای صدور حدیث» راهنما می‌شود. همچنان که میان «شأن نزول آیات» و «فضای نزول آیات» تفاوتی وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۶)، میان «شأن صدور حدیث» و «فضای صدور حدیث» نیز می‌توان چنین تمایزاتی در نظر گرفت. از جمله اینکه «شأن صدور حدیث» تنها ناظر به تأثیر یک جنبه رخدادهای خاص بر صدور یک روایت است؛ ولی «فضای صدور حدیث» از تعامل و تعاطی (تأثیر دو جنبه) جو حاکم بر جامعه با صدور روایت از معصوم پرده برمی‌دارد؛ یعنی هم فضای حاکم بر جامعه مقتضی صدور حدیث است و هم صدور حدیث، فضای جامعه را تغییر می‌دهد.

کمیت روایات «شأن صدور احادیث» در برابر روایات «فضای صدور»، همانند کمیت روایات «شأن نزول آیات» در برابر «فضای نزول» است؛ یعنی همان‌طور که مفسران قرآن اهتمام ویژه‌ای به تبیین «شأن نزول آیات» نشان داده^۱ و کمتر به «فضای نزول» پرداخته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۵)، محدثان نیز از ذکر «فضای صدور روایات» غفلت کرده و فقط به روایات «شأن صدور» توجه نموده‌اند.

^۱ به قول علامه طباطبایی، اینگونه احادیث در کتابهای اهل سنت به چندین هزار و در کتابهای شیعه به چند صد مورد می‌رسد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳)

۲. اهداف امام علی (ع) از بیان مغیبات

مصادیق اخبار غیبی نهج البلاغه در هر سه بخش خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها دیده می‌شود. بررسی متن روایات روشن می‌سازد که آن حضرت هیچگاه بر هدف خویش از بیان مغیبات تصریح ننمود. این مطلب گواه آن است که امام علی (ع) شرایط و فضای صدور کلام را برای فهم مخاطبان کافی می‌دانست. لذا با توجه به نقشی که بررسی فضای صدور حدیث در فهم مراد گوینده دارد، حتی پس از گذشت قرن‌ها از صدور روایات مغیبات، باید شرایط آن روزگار را بررسی نمود تا علت اینکه امیرمؤمنان (ع) به اعلام اخبار غیبی پرداخت، روشن شود.

مولای متقیان (ع) زمانی به حکومت رسید که بسیاری از ستون‌های برافراشته دوران رسالت فرو ریخته بود و اندیشه و عمل جامعه اسلامی با قرآن و سنت نبوی (ص) فاصله بسیار گرفته بود. از یک سو مردم از تفسیر آیات قرآن به فراخور زمان و احتیاج‌شان محروم بودند و احکام و معارف کتاب الهی چنانکه باید استنباط و استخراج نمی‌شد. به عنوان نمونه ناآگاهی خلیفه اول و دوم به معنای «أباً» در آیه ۳۱ سوره عبس (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۳۸؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۷۰۴ و ۷۰۵) و یا گوشزد نمودن خطای خلیفه دوم در احکام مهریه توسط یکی از بانوان که منجر به بیان این تعبیر از خلیفه شد: «كُلُّ التَّائِبِينَ أَفْقَهُ مِنْ عُمَرَ حَتَّى رَبَاثُ الْجِجَالِ» (همه مردم از عمر فقیه‌ترند حتی عروس‌های حجله‌نشین) و «أَصَابَتْ إِمْرَأَةً وَأَخْطَأَ عُمَرَ» (بانویی صحیح گفت و عمر اشتباه کرد) (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۹۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۹۹).

از سوی دیگر بیان و نگارش روایات رسول خدا (ص) ممنوع بود (ابن سعد، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۷؛ دارمی، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۸۵؛ مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۱۲) و سخنان راهگشای آن حضرت برای سالیان سال در دل‌ها پنهان مانده بود. مردم از منزلت و شرافت اهل بیت

عصمت و طهارت (ع) ناآگاه بودند و این سیاست نه تنها روایات را در معرض فراموشی قرار داده بود، بلکه از رشد و بالندگی علمی، فرهنگی و اجتماعی جامعه جلوگیری می‌کرد.

از این رو امام علی (ع) در همه حال در حدّ توانش تلاش می‌نمود تا کشتی طوفان زده امت اسلام را به ساحل آرامش برساند. ۲۵ سال برای حفظ وحدت مسلمانان و قدرت نظام اسلامی، با حکومت خلفا همکاری نمود و در امور علمی، سیاسی، قضایی و اقتصادی مشورت‌ها داد (برای نمونه‌ها به تفکیک عصر هر خلیفه بنگرید: دانش، ۱۳۸۴، ص ۹۶-۱۱۰)، پس از آن وقتی در سال ۳۵ هجری، با تجمع مردم بر حسب وظیفه - و نه میل و رغبت - زمامداری مسلمانان را پذیرفت (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳)، انقلابی دیگر با مبانی و روش‌های نبوی آغاز کرد و در همه زمینه‌ها بدون هیچ کم‌وکاست بر مبنای طرح رسول خدا (ص) گام پیش نهاد تا تمدن بنیان‌نهادۀ ایشان را به‌عنوان تمدن برتر، به سراسر جهان صادر کند. آن امام همام (ع) در آغاز سگانداری حکومتِ قریب پنج ساله خویش، مردم را چنین با شیوه کارش آشنا نمود:

«بدانید که بار دیگر همانند روزگاری که خداوند پیامبرتان را مبعوث داشت، در معرض آزمایش واقع شده‌اید. سوگند به کسی که محمد (ص) را به‌حق فرستاد، در غربال آزمایش به هم ریخته و غربال می‌شوید تا صالح از فاسد جدا گردد یا همانند دانه‌هایی که در دیگ می‌ریزند تا جوش آید، زیر و زبر می‌شوید؛ پس پست‌ترین شما بالاترین‌تان شود و بالاترین‌تان پست‌ترین‌تان.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶)

بر این اساس، سه گروه مقابل آن حضرت صف کشیدند:

دسته اول برخی از اصحاب کبار بودند که با بهره‌مندی از امتیازات عصر خلفا در برخورداری از بیت‌المال و غنائم، زندگی مرفه‌ی داشتند و با حذف این امکانات، همسنگ دیگران شده بودند (تقفی کوفی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۷۵).

دسته دوم کسانی که از همان عصر حضور رسول خدا (ص)، حقد و حسدشان فضایل و برتری‌های امام و خاندان رسالت (ع) را بر نمی‌تافت.

دسته سوم مردمانی که سالیان سال به دنبال تلافی خون‌های ریخته شده در عصر جاهلیت به دست علی بن ابی طالب (ع) بودند (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۸۰). این مجموعه، از کاستی‌های معرفتی مردم آن روزگار بهره جستند، هر زمان به بهانه‌ای دور یکدیگر جمع شدند و مشکلاتی را بر حکومت امام تحمیل کردند؛ جنگهای جمل، صفین و نهروان، بارزترین نمونه آن بود.

مولای متقیان (ع) هیچگاه در صدد جنگ افروزی نبود و تلاش می‌کرد با راهکارهای مختلف اعم از دعا، روشنگری، موعظه و اتمام حجت معرفت‌افزایی کند و از لطمات سنگین جنگ در عالم اسلام پیشگیری نماید و یا حداقل افراد نادان و بازی خورده میدان مکر و تزویر را از صف رویارویان با امام مسلمین خارج سازد. امیرمؤمنان (ع) نه تنها سؤالات و ابهامات مردم را بی‌جواب نمی‌گذاشت، بلکه ایشان را در هر زمینه - به‌ویژه تفسیر آیات قرآن - تشویق به پرسش می‌کرد تا هم شناخت ایشان از معارف اسلام افزون گردد و هم فضایل امام را دریابند.

آن حضرت می‌فرمود: «سَلُونِي عَنِ كِتَابِ اللَّهِ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَ قَدْ عَرَفْتُ بِلَيْلٍ تَزَلَّتْ أُمَّ بِهَارٍ، فِي سَهْلٍ أُمَّ فِي جَبَلٍ» (در مورد کتاب خدا از من پرسید. همانا آیه‌ای نیست، جز آنکه می‌شناسم در شب نازل شده یا روز، در دشت نازل شده یا در کوه) (ابن سعد، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۸؛ برای دیگر موارد ر.ک: صنعانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۴۱؛ سماعی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۵۰؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۴ ذیل تفسیر سوره ذاریات). به گواهی سعیدبن مسیب تعبیر مشهور «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي» را به‌حق، هیچ‌کس از صحابه و عالمان اسلام غیر از علی بن ابی طالب (ع) بیان نکرد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۱۰۳) و ابن ابی‌الحدید بر سخن سعیدبن مسیب ادعای اجماع دارد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۱۰۶).

هر کس جز امام علی (ع) در طول تاریخ، دعوت به پرسش از خویش نمود، مفتضح گردید؛ از جمله این مدعیان: ابراهیم بن هشام بن اسماعیل بن هشام بن ولید بن مغیره (م بعد از ۱۰۷هـ) (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۶۱)، مقاتل بن سلیمان (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۶۵)، قتاده بن دعامه (ابن عبدالبر، بی تا، ص ۱۵۶ و ۱۵۷)، شافعی (ذهبی، بی تا، ج ۲، ص ۷۵۵) و ابن جوزی (ابن یونس عاملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۱۸) هستند.

یکی از راهکارهای امیرمؤمنان علی (ع) برای روشنگری در جامعه بهره‌گیری از «اخبار غیبی» بود. نکته‌ای که شایان توجه است و غفلت از آن، ما را از درک فضیلت «بصیرت و زمان‌شناسی» آن حضرت محروم می‌دارد، اینکه اخبار غیبی چه آن‌ها که به‌طور ابتدایی (نهج البلاغه، خطبه‌های ۳۳، ۳۶، ۱۲۸، ۱۶۴ و نامه ۵۵) و چه آن‌ها که در پاسخ سؤال فردی (همان، خطبه‌های ۵۹، ۹۳، ۱۲۳) صادر شده‌اند، همگی جزء نظام تربیتی امام و با هدف خاصی صورت گرفته‌اند.

ایشان در همه حال با نگاه تیزبینانه شرایط سیاسی، نظامی، فرهنگی و اجتماعی جامعه را رصد می‌کرد و تمام حرکات و سکانات، خطبه‌ها و نامه‌ها و حکمت‌هایشان حکیمانه و با توجه کامل بود؛ بنابراین با بررسی جو حاکم بر جامعه می‌توان به درک اموری که منجر به کاربرد این شیوه از سخن‌گویی برای امام شده است، نائل شد و از رهگذر آن، اهداف والای تربیتی آن حضرت را در ذکر مغیبات استنباط نمود. برخی از مهم‌ترین اهداف از این قرار است:

۲-۱. تبیین معارف توحیدی و کمک به فهم بیشتر قرآن

«توحید» هدف بنیادی همه انبیا و رسولان، و اصل و اساس ادیان الهی است. مولای متقیان علی (ع) در خطبه‌های متعددی به بیان معارف توحیدی پرداخت. آن حضرت کوشید تا معانی عمیق و پرمغز را در حد امکان برای امت خویش بیان نماید. اهمیت مسائل

توحیدی در نزد او بدان حدّ بود که وقتی در بحبوحه جنگ جمل، یک اعرابی به دلیل سؤال از واحد بودن خداوند، با خشم و ناراحتی یاران امام مواجه شد، امیرمؤمنان (ع) مانع آنان شد و فرمود:

«دَعُوهُ فَإِنَّ الَّذِي يُرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي تُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۸۳) رهایش کنید!

چیزی که اعرابی می خواهد، همان چیزی است که ما از این قوم می خواهیم!

آن حضرت در بیان اوصاف خداوند متعال و ویژگی های مخلوقات مجرد چنان مضامین عالی را به الفاظ آورده است که شنوندگان را شگفت زده کرده و بهره گیری بی بدیل خویش از قرآن کریم را به خوبی آشکار نموده است. توصیفات فرابشری، اصطلاحات، تعبیر و تقسیمات منطقی غیر معمول و حتی غیر قابل درک تا اعصار آینده، در ۲۴ مورد از خطبه های نهج البلاغه مشهود است و به خوبی مُلهم بودن گوینده آن را از معارف و آموزه های بلند قرآن می رساند (خطبه های ۱، ۲، ۴۹، ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۱۳).

از سوی دیگر بیان استدلال های قرآنی، کاربرد دلالت های مطابقی، تلازمی و تضمینی آیات قرآن کریم در عبارات نهج البلاغه بر اهتمام امیرمؤمنان (ع) بر مسأله توحید گواهی می دهد (ر.ک: نیل ساز و بابا احمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۱-۱۹۲). به عنوان نمونه امام علی (ع) در خطبه اول، افکار ژرف اندیش را از درک ذات الهی ناتوان می داند و صفات خداوند را از هر حدّ و مرز مبراً می شمارد؛ به طوری که توصیف کامل او ناممکن است. ایشان در ادامه به گونه ای از خداشناسی، کمال شناخت، باور، تصدیق، توحید، اخلاص و تنزیه ذات باری تعالی از صفات مخلوقات سخن می گوید که همگان مسحور شناخت او می شوند و این در حالی است که از نزدیک کردن خدا به مخلوقات، تصوّر اجزا، اشاره، شمارش و دانستن زمان و مکان برای او نهی می کند:

«أَوَّلُ الْبَيْنِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُؤْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ

اللَّهُ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا وَمَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَزَّأَهُ وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ وَمَنْ جَهَّلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ قَالَ فِيهِ فَقَدْ صَمَّتَهُ وَمَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ...» (نهج البلاغه، خطبه اول)

آغاز دین شناخت اوست، و کمال شناختش باور کردن او، و نهایت باور کردنش یگانه دانستن او، و غایت یگانه دانستنش اخلاص به او، و حدّ اعلای اخلاص به او نفی صفات (زائد بر ذات) از اوست، چه اینکه هر صفتی گواه این است که غیر موصوف است، و هر موصوفی شاهد بر این است که غیر صفت است. پس هر کس خدای سبحان را با صفتی وصف کند او را با قرینی پیوند داده، و هر که او را با قرینی پیوند دهد دوتایش انگاشته، و هر که دوتایش انگارد دارای اجزایش دانسته، و هر که او را دارای اجزاء بداند حقیقت او را نفهمیده، و هر که حقیقت او را نفهمید برایش جهت اشاره پنداشته، و هر که برای او جهت اشاره پندارد محدودش به حساب آورده، و هر که محدودش بداند چون معدود به شماره‌اش آورده، و کسی که گوید: در چیست؟ حضرتش را در ضمن چیزی در آورده، و آن که گفت: بر فراز چیست؟ آن را خالی از او تصور کرده است.

برخی از مطالب توحیدی نهج البلاغه همانند آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) که صفات اول و آخر و ظاهر و باطن را برای خداوند برمی شمارد، دارای چنان عمق و ژرفایی است که تاریخ و فرهنگ اعراب معاصر امام علی (ع) از عجز درک و فهم عموم مردم حکایت دارد؛ لیکن بینش فرازمانی و فرامکانی امیرمؤمنان (ع) سبب شد تا ایشان صرفاً به خاطر عدم درک معاصران، آیندگان را از حقایق ارزشمند آن بی‌بهره نگذارد. معارفی که مردم سده‌های بعد، از معارف توحیدی نهج البلاغه دریافت کرده‌اند، به مراتب بیش از دریافتهای معاصران آن حضرت است.

در کنار توضیح و تفسیر معارف توحیدی قرآن کریم، مولای متقیان (ع) روش حمد و ثنا و مناجات الهی را به بشر می‌آموزد. ایشان امامی است که در سلوک من الخلق مع الخلق

إلى الحق، دست بشر خاکی را به سوی آستان بلند ربوبی بالا می‌برد و هیبت و عظمت خالق را در کنار امکان انس و هم‌کلامی با او برای مردم آشکار می‌سازد. ابن میثم بحرانی شارح نهج البلاغه، سرّ شروع خطبه‌ها با حمد الهی را تأدیب خلق به لزوم ثنای خدا و اعتراف به نعمت‌های او می‌داند تا انسان‌ها همیشه خداوند را ناظر بر کلام و اعمالشان بدانند (ابن میثم، ۱۴۲۸، ص ۷۵).

از سخنان امام علی (ع) در تفسیر و بهره‌گیری از قرآن کریم، بیان جزئیات آغاز آفرینش هستی است. اینگونه دقایق و ظرایف در کلام مولا چنان است که نظریات هستی‌شناسی پس از بارها طرح و ردّ شدن به سخن امام نزدیک شده‌اند. به‌عنوان نمونه آنچه آن حضرت درباره «شکافتن فضا و خلقت آسمان‌ها و زمین» فرموده، شبیه نظریه «انفجار مه‌بانگ» است که نتیجه آخرین تلاشهای فکری گیتی‌شناسان مغرب‌زمین است.^۱ آنجا که می‌فرماید:

«مُنْ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَّ الْأَجْوَاءَ، وَشَقَّ الْأَرْجَاءَ، وَشَكَائِكَ الْهَوَاءَ، فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلَاظِمًا تَيَّازُهُ، مُتْرَاكِمًا زَخَّارُهُ، حَمَلَهُ عَلَى مَثْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ، وَالزَّرْعِزَعِ الْقَاصِفَةِ...» (خطبه ۱) آنگاه خدای سبحان فضاها را شکافته را پدید آورد و به هر سو راهی گشود و هوای فرازین را بیافرید و در آن آبی متلاطم و متراکم با موجهای دمان جاری ساخت و آن را بر پشت بادی سخت و زنده توفان زانهاد...

اینگونه سخنان امیرمؤمنان (ع) در تمام دوران‌ها، توجه انسان‌ها را به وسعت دانش آن حضرت جلب کرده‌است. اگرچه کلیات آفرینش هستی در قرآن کریم و روایات نبوی ذکر شده اما با این جزئیات و دقایق که دانشمندان به‌خوبی تخصصی بودن آن را درک می‌کنند، تنها در کلام «امیر بیان» آمده‌است.

^۱ آخرین نظریه در شکل‌گیری هستی، قائل به انفجار بزرگ در سوپرنوفا است و از سوی فرانک کلوز در کتاب *End of the world: cosmics cata stropke and the fate of the universe* مطرح شده است.

شاید مقصود آن حضرت جلب دقت و موشکافی کسانی باشد که نظم و پیچیدگی های خلقت، آن‌ها را بیشتر به خود معطوف می‌دارد، تا از این طریق هر روز که می‌گذرد و علم و تکنولوژی بشر در شناخت طبیعت وسعت می‌یابد، زوایای علم و دانش امام برای ایشان روشن‌تر شود و بر حقایق سایر سخنان امام نیز اذعان نمایند.

۲-۲. اثبات حقایق خویش در نزد یاران

در عصر خلافت امیرمؤمنان علی (ع) نظر سپاهیان آن حضرت در مورد ایشان یکسان نبود. در کنار عده‌ای که ایشان را امام و منصوب الهی می‌دانستند، کم نبودند کسانی که آن حضرت را تنها به عنوان خلیفه منتخب مردم پس از خلیفه سوم پذیرفته بودند. این گروه برای آن حضرت احتمال اشتباه و خطا در تصمیمات قائل بودند و بر اموری که از نظر آنان پذیرفته نبود، اشکال و انتقاد وارد می‌کردند، حتی اگر در امری به صحت تصمیم امام می‌رسیدند باز هم از سایر موارد انتقاد کرده و برای رأی خود در مقابل نظر امام جایگاهی قائل بودند.

این دسته افراد به دلیل عدم نگاه ولایی به امام و اینکه آن حضرت را بشری همچون خویشان محسوب می‌کردند، تنها پس از آنکه کارهای امام حس و تجربه ایشان را قانع می‌کرد، ساکت می‌شدند. در چنین شرایطی اخبار از امور پنهان خلقت و وعده و وعیدهایی از آینده امت اسلام، مردم را به تأمل و امید داشت و پس از صدق خبرها و تحقق عینی وعده‌های امام به عجز آمده و تسلیم او امر آن حضرت می‌شدند. نمونه‌ای از این واکنشها را پس از جنگ جمل می‌توان دید. وقتی برخی از سپاهیان به دلیل وجود اصحاب کبار و نیز همسر رسول خدا (ص) در سپاه مقابل، برای جنگ تعلل و کارشکنی می‌کردند و حتی پس از پیروزی و اتمام جنگ نیز از عملکرد خویش ناراضی بودند، امام علی (ع) با پیشگویی بلایای وارد بر شهر بصره، علمی غیر معمول را بروز داد که زبان‌ها را کوتاه و

شک و تردیدها را در بر حق بودن امام خاتمه داد. مردی از قبیله کلب پرسید: "یا امیرالمؤمنین! آیا شما علم غیب داری؟" و امام فرمود:

«ای برادر کلبی، این علم غیب نیست، بلکه چیزی است که از صاحب علم آموخته شده؛ علم غیب علم به زمان قیامت و آنچه خدا در آیه ۳۴ لقمان برشمرده، است ... این است علم غیبی که جز خدا کسی نداند. غیر اینها علمی است که به پیامبرش آموخته و او نیز به من آموخته است و از خدا خواسته که سینه ام، آن را حفظ کند و دلم در درون خود جای دهد.» (خطبه ۱۲۸)

بنابراین بیان آگاهی آن حضرت از اموری که مردم عادی ناتوان بودند، موجب تسهیل در پذیرش سخنان امام می شد و در نهایت ایمان به صدق مدعای حضرت را در جانشینی برحق رسول خدا (ص) فزونی می بخشید.

نبرد با قاسطین یکی از سخت ترین دوره های حکومت امیرمؤمنان (ع) بود. معاویه با پرچم خونخواهی خلیفه مقتول، لشکری از سرسپردگانش در شام گرد آورد و در صفین نبرد سختی را با مولای متقیان (ع) بر پا نمود. خدعه های عمروبن عاص در مراحل مختلف جنگ با وجود ظاهرینان و ساده لوحان در سپاه امام، کار را دشوار می ساخت. حضرت علی (ع) که می دید یارانش در حق خود پراکنده و از پشتیبانی امام عادل سر باز می زنند و در مقابل، سپاه شام در باطل خویش متحد و بر اطاعت از طاغوت پای می فشارند، یاران نافرمانش را از فتنه هایی در آینده خبر می داد که گریبان امت اسلام را خواهد گرفت و کوفیان در عواقب شوم نافرمانی از امام برحق، مجبور به ذلت در برابر جوانی از قبیله ثقیف خواهند شد؛ فردی هوسباز و گردنکش که از اموال مردم بهره برده و آسایش آن ها را سلب خواهد کرد.

«لَوَدِدْتُ أَنَّ اللَّهَ فَرَّقَ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَالْحَقِّي بِمَنْ هُوَ أَحَقُّ بِي مِنْكُمْ... أَمَا وَاللَّهِ لَيَسْلَطَنَّ عَلَيْكُمْ غُلَامٌ ثَقِيفٌ الدِّيَالُ الْمَيْتَالُ، يَأْكُلُ خَضِرَتَكُمْ وَ يَذِيبُ شَعْمَتَكُمْ، إِيَّاهُ أَبَا وَدَّحَةَ!» (خطبه ۱۱۶) دوست دارم که خدا میان

من و شما جدایی افکند و مرا به کسانی ملحق سازد که از شما به من سزاوارترند... آنگاه باشید، به خدا سوگند پسر قبیله ثقیف بر شما چیره خواهد شد. مردی متکبر است که دامنکشان می‌رود و از حق رویگردان است. همه دارایتان را چون حیوانی که سبزه را بچرد، خواهد خورد و پیه تن‌تان را خواهد گذاخت. پس کن ای ابو‌وذحه!

و در آن زمان مردم سرکش کوفه انگشت ندامت به دندان می‌گزند که چرا با امام علی (ع) در جهاد همراهی نکردند (ثقفی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۱۵).

حضرت علی (ع) با خبر دادن از عاقبت نافرمانی از امام برحق آینده‌ای وحشت‌زا را برای سپاهیان‌ش ترسیم می‌کند؛ چراکه با وجود شناختن حق از حمایت آن سر باز زدند و فرجام حق‌ناشناسی به فرموده آیه کریمه عذاب الهی است:

«وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷) و آنگاه که پروردگارتان اعلام کرد که اگر واقعاً سپاسگزاری کنید، [نعمت] شما را افزون خواهم کرد و اگر ناسپاسی نمایید قطعاً عذاب من سخت خواهد بود.

امیرمؤمنان (ع) با آنکه در جنگ جمل و صفین در مقابل پیمان‌شکنان و ستمگران ایستادگی کرده بود، لکن به نبرد خویش افتخار نمی‌کرد، اما درباره نبرد نهروان چنین فرمود:

«أُمَّهَا النَّاسُ أَنَا الَّذِي فَقَأْتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ وَ لَمْ يَكُنْ لِيْجْتَرِيْ عَلَيْهَا غَيْرِي» (ثقفی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۱۶) ای مردم! من همانم که چشم فتنه را کور کردم و جز من کسی جرأت نداشت این کار را بکند!

علت این مباهات آن بود که طرف مقابل آن حضرت خوارج بودند؛ کسانی که وجهه‌ای متنسک و متعبد در جامعه داشتند. در آن برهه از زمان، نگاه عافیت‌طلبانه اقتضا می‌کرد که حاکم اسلامی با چنان گروهی کاری نداشته باشد، اما حضرت علی (ع) خطر خوارج و تفکر ایشان را برای اسلام بسیار بیشتر از دشمنان خارجی می‌دانست. آنان قاریانی

بودند که به سبب پرداختن به عبادت‌های فراوان و زهد و کناره‌گیری از دنیا در جامعه اسلامی از منزلت خاصی برخوردار بودند؛ در عین حال شجاع و جسور بودند؛ به تأویل قرآن می‌پرداختند و سخنان خود را مستند به آیات وحی می‌کردند و به‌ظاهر انگیزه‌های الهی داشتند؛ افراد عادی قادر به شناسایی جلوه‌های تاریک روح خوارج و اثر مخرب آنها بر دین اسلام نبودند؛ لذا عده‌ای متزلزل شده و می‌گفتند:

«فَرَاؤْنَا وَخِيَارُنَا نَقْتُلُهُمْ؟ إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ عَظِيمٌ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۵) آیا با قاریان و

برگزیدگانمان بجنگیم؟ این به‌راستی کار عظیمی است!

به این دلیل بود که امام علی (ع) ریشه‌کن‌سازی این فتنه را بعد از آن دانست که تاریکی آن همه جا را فرا گرفته بود (نهج البلاغه، خطبه ۹۲). فتنه اهل نهروان آنقدر تیره و تار بود که رسول خدا (ص) از سالها قبل وعده پاداش الهی را به قاتلان خوارج داده بود و به قول ابن ابی‌الحدید آنقدر خبر صحیح مورد اتفاق از پیامبر (ص) در این باره نقل شده که به حدّ تواتر رسیده‌است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۵) و امیرمؤمنان (ع) از این اخبار غیبی مدد می‌گرفت.

روشنگری و نصیحت‌های امام تا مرحله‌ای ادامه یافت که خوارج به اظهار عقیده بسنده می‌کردند. زمانی که امام علی (ع) در مسیر حرکت به شام و جنگ با معاویه به شهر أنبار رسید، باخبر شد که خوارج عبدالله بن خباب و همسر باردارش و چندین نفر دیگر را به جرم اینکه همفکر امیرمؤمنان (ع) بودند، به طرز فجیعی به شهادت رسانده‌اند. در اینجا بود که آن‌حضرت حرکت به شام را نیمه‌تمام رها کرد و فردی را برای تحقیق فرستاد. خوارج، فرستاده امام را نیز کشتند و از تسلیم کردن قاتلان خودداری نمودند و به این صورت جنگ نهروان در گرفت (طبری، ۱۸۷۹، ج ۴، ص ۶۱؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۰۵).

امام علی (ع) برای قوت قلب سپاهیان خویش که با دیدن مقدس‌مآبی اهل نهروان و شجاعت و استواری‌شان در تفکر غلط دچار تزلزل شده بودند، از اخبار غیبی مدد گرفت؛

به خصوص بعد از آنکه یک نفر یهودی به طور مکرر خبر از عبور خوارج از پل طبرستان - بین حلوان و بغداد، بر جاده بلاد خراسان - می داد (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۰۵) تا روحیه متزلزل سپاه را شکننده تر نماید. حضرت امیر (ع) ادعای وی را رد می نمود و برخلاف آن قسم یاد می کرد (همان). امام تعداد کشتگان سپاه خویش و باقیمانده گان سپاه نهروان را تنها ده نفر اعلام کرد: «مَصَارِعُهُمْ دُونَ الثُّقَفَةِ وَاللَّهِ لَا يُغْلِبُ مِنْهُمْ عَشْرَةَ وَلَا تَحْمِلُكَ مِنْكُمْ عَشْرَةٌ» (خطبه ۵۹)

مطلبی که مورخان نظیر مسعودی و بیهقی تحقق آن را تأیید نموده اند (بیهقی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۹؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۰۵) و به گفته ابن ابی الحدید از «معجزات امیر مؤمنان (ع) و اخبار غیبی جزئی» است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳). مولای متقیان (ع) با درک عظمت ایستادگی و از میان برداشتن خوارج در نظر مسلمانان و حتی سپاه خودشان، بیشترین پیشگویی را در جریان این جنگ فرمود. آن حضرت حتی پس از اتمام نبرد، برای یارانش از تحقق وعده پیامبر (ص) در کشته شدن ذوالثدیه خبر داد^۱ و دستور فرمود تا وی را در میان کشتگان بچینند. چندین بار یاران آن حضرت از جستجو مایوس شدند ولی در نهایت با پیدا شدن جسد او صدای تکبیرهای

^۱ حرقوص بن زهیر (ذوالثدیه یا ذوالخویصره) مردی از بنی تمیم بود که در جریان تقسیم غنائم جنگ حنین، به پیامبر اکرم (ص) اعتراض کرد که: عدالت نورزیدی! یکی از اصحاب خواست در جواب چنین جسارتی او را به قتل برساند؛ لیکن رسول خدا (ص) اجازه نداد و وعده داد که آن مرد رئیس گروهی می شود که با وجود عبادت های بسیار از دین خارج می شوند. این خبر پیامبر (ص) پس از جنگ صفین به وقوع پیوست. وقتی که ذوالخویصره راهش را از حضرت علی (ع) جدا کرد و رهبری خوارج را برعهده گرفت که کثرت عبادت هایشان زیان زد بود. وی در نهایت در جنگ نهروان به قتل رسید. ابوسعید خدری می گوید: «شهادت می دهم این حدیث را از رسول خدا (ص) شنیدم و شهادت می دهم که علی (ع) او را کشت و من با او بودم. پس از جنگ دستور داد که ذوالثدیه بگردند. وقتی یافتند شروع به ستایش خدا و رسولش کرد.» (عبدالرزاق، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۴۹؛ ابن حنبل، ۱۳۱۳، ج ۳، ص ۶۵؛ نسائی، ۱۳۴۸، ج ۶، ص ۳۵۵). حدیث پیشگویی پیامبر اکرم (ص) تقریباً به ده طریق از ابوسعید خدری، انس بن مالک، عبدالله بن عمرو بن عاص، مقسم بن ابی القاسم مولی عبدالله بن حارث و نبیط بن شریط اشجعی نقل شده است.

مکرر امیرمؤمنان (ع) و اصحاب به شادی بلند شد و آن حضرت در تحقق پیشگویی رسول خدا (ص) فرمود:

«خداوند راست گفت و رسولش درست ابلاغ کرد». (ابن حنبل، ۱۳۱۳، ج ۳، ص ۴۷۳؛

ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۵-۲۷۷)

اخبار غیبی سلسله وار مولای متقیان (ع) در نبرد با خوارج به اینجا خاتمه نیافت و در پاسخ به سخن یکی از یاران مبنی بر نابودی همه خوارج، سخن او را رد کرد و از قیامها و سرکوبی های مکرر این قوم در طول تاریخ خبر داد:

«إِنَّهُمْ نُظِّفَ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ قَرَارَاتِ النِّسَاءِ كُلَّمَا نَجَمَ مِنْهُمْ قَرْنٌ قُطِعَ حَتَّى يَكُونَ آخِرُهُمْ لُصُوصاً سَلَابِينَ»

(خطبه ۶۰) به خدا سوگند که آنها نطفه هایی هستند در پشت مردان و زهدان زنان. هر زمان از ایشان کسی سر بر آورد و سرش قطع شود تا کسی باقی نماند، جز مشتى دزد و راهزن.

مسعودی از وقوع این پیشگویی خبر داده (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۰۷) و

ابن ابی الحدید آن را نزدیک به متواتر دانسته است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳).

پس از فرونشاندن فتنه خوارج و تحقق پیشگویی های حضرت علی (ع)، چشمان مردم تا حدودی بر مقام و منزلت امیرمؤمنان (ع) باز شده بود و بر آگاهی امام از غیب اذعان داشتند. به عنوان نمونه وقتی آن حضرت در حال قرائت خطبه ۹۳ نهج البلاغه بود، یکی بلند شد و گفت: «یا امیرمؤمنان از بلاء بگو!»، دیگری بلند شد و گفت: «یا امیرمؤمنان از فتنه ها بگو!» (ثقفی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۸) و این حرکت نشان می دهد که تا چه اندازه اخبار از غیب به یاران امام جرات، امید و اعتماد به رهبر خویش را داده بود؛ و چه چیز می توانست چنین تأثیری بر باور سپاهیان بگذارد؟

۲-۳. اثبات حقایق خویش در نزد دشمنان

از آنجا که امیرمؤمنان (ع) رهبر جامعه اسلامی بود، همواره هدف اول او هدایت انسان‌ها بود. آن حضرت تلاش می‌کرد، مرحله به مرحله با مواعظ و نصایح، سران سپاه دشمن و سپس سپاه‌یانی که لجاجت و عناد نداشتند را از جرگه هلاک‌شدگان خارج سازد. آن امام همام برای تأمین این هدف گاهی از اخبار غیبی بهره می‌برد.

مولای متقیان (ع) پیش از برپایی جنگ صفین تلاش نمود تا معاویه را از اهداف شوم خود باز دارد. در این مسیر نامه‌ای به او نگاشت تا وی را متوجه پوچی دنیایی که برای تصاحب آن اینقدر نافرمانی خدا را می‌کند، نماید. آن حضرت از آینده معاویه پیشگویی نمود و خبر داد که به زودی نسلش منقطع خواهد شد (جعفری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۷۰).

«وَاحْذَرُ أَنْ يُصِيبَكَ اللَّهُ مِنْهُ بِعَاجِلٍ قَارِعَةٍ تَمَسُّ الْأُضْلَ وَ تَقْطَعُ الدَّائِرَ» (نامه: ۵۵) بترس که به زودی

تو را حادثه‌ای رسد که ریشه‌ات را برکند و نسلت را براندازد.

بعد از حکومت چهار ساله یزید بن معاویه، فرزند او معاویه بن یزید تنها چهل شب حکومت کرد و حکومت به یکی دیگر از خاندان امیه (مروان بن حکم، داماد عثمان) و سپس فرزندان وی منتقل شد (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۵۲).

امام علی (ع) با بیان این خبر غیبی در صدد بود پوچی نتیجه‌ای را که معاویه از تصاحب حکومت مسلمانان به دنبال آن بود، نشان دهد. آن حضرت با به چالش کشیدن هدف معاویه، تلاش نمود او را از کسب قدرتی که وارثی برای آن نیست، بازدارد تا از این طریق هم فرد دنیاطلبی را از اشتباه خویش آگاه نماید و هم جمعیت زیادی از مسلمانان را که درگیر هدف بی‌اساس او بودند، رهایی ببخشد. با توجه به شناختی که معاویه از امیرمؤمنان (ع) سراغ داشت، صدق این مطلب برایش قطعی بود، لیکن مکر شیطان و آرزوهای دراز، وی را از توجه به حقیقت مطلب بازداشت.

نتیجه گیری

امام علی (ع) در عصری به خلافت رسید که راست نمودن ستون دین تحولات بنیادین می طلبید، لیکن گروههای متعددی این قضیه را بر نمی تابیدند. برخی از اصحاب امتیازات دریافتی در عصر خلفای پیشین را از دست داده بودند. عده ای کینه آن حضرت را از جنگهای صدر اسلام همراه داشتند و برخی دیگر تعصب و جهالت عقل شان را زائل کرده بود.

این سه گروه جنگهای جمل، صفین و نهروان را بر حکومت امام تحمیل کردند. جهل و کوتاه فکری بسیاری از یاران فضایل و برتری های امیرمؤمنان (ع) را به فراموشی سپرد و در هر بار مکر و تزویر دشمنان سیاس، عرصه را بر آن حضرت تنگ تر می نمود. امام از یک سو نگران معرفت و بینش امت بود و از سوی دیگر حقانیت عملکردهای حکومتی خویش را لگد کوب خدعه های دشمنان می دید؛ لذا بهترین راه، بهره گیری از روشی بود که حقانیتش را آشکار سازد.

«اخبار از غیب» شگفتی و عجز مردم را بر می انگیخت و تحقق وعده های آن حضرت همگان را بر علم وافر و جایگاه شایسته او معترف می ساخت.

در ضمن، اخبار حضرت علی (ع) از مغیبات یاد پیشگویی های رسول خدا (ص) را در اذهان زنده می کرد؛ روشی که به اذن الهی یاری گر رسول اکرم (ص) در طول دعوت خویش بود. بررسی موارد اخبار غیبی نهج البلاغه نشان می دهد که در فضای حکومت امیرمؤمنان (ع) ذکر چنین اموری چه میزان در اثبات حقانیت آن حضرت و ناحق بودن دشمنان نقش تسهیل کننده داشته است؛ به خصوص در بحبوحه جنگهای صفین و نهروان که در مقابل آن حضرت یا پرچم مکر و حيله بلند شده بود و یا تعصب و جهالت؛ و ظاهر متشرعین فضا را غبار آلود نموده بود.

بخش دیگر از اخبار غیبی به جهت تفسیر و تبیین آیات قرآن کریم و معارف توحیدی بیان شد و شایستگی امیرمؤمنان علی (ع) را در به نطق آوردن کتاب صامت الهی نشان می‌داد. این هدف نیز در نهایت فضیلتی دیگر را برای مولای متقیان (ع) ثابت می‌کرد و باور به حقانیت آن حضرت و پذیرش اوامر و نواهی ایشان را برای انسان‌هایی که همه چیز را باید با حواس ظاهری و تجربه عینی دریافت نمایند، ممکن می‌ساخت.

در مجموع، شرایط عصر زندگی امیرمؤمنان علی (ع) اقتضا می‌کرد، امام با بهره‌گیری از هر موهبتی که خداوند به فرستادگانش اعطا می‌کند تا تسهیل‌کننده هدایت مردم باشد، ایشان را از نادانی‌ها و اشتباهات مهلک نجات دهد و آن حضرت از «اخبار غیبی» در کنار دیگر روشهای تربیتی به نحو احسن بهره برد. تعبیر کردن از این روش به «فخر فروشی»، جز کج‌اندیشی و نگاه ناآگاهانه نسبت به ویژگی‌های شخصیتی آن حضرت و غفلت از اوضاع روزگار ایشان، تفسیر دیگری ندارد.

منابع

- قرآن کریم، (۱۴۱۵ق)، مترجم: محمد مهدی فولادوند، ج ۱، تهران: دار القرآن الکریم.
- نهج البلاغه، (۱۳۸۸ش)، گردآوری: سیدرضی محمدبن حسین، تصحیح: صبحی صالح، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، قم: علویون.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹ق)، کفایة الاصول، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لإحياء التراث.
- ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، محقق: اسعد محمد الطیب، چ ۳، عربستان: مکتبه نزار مصطفی‌الباز.
- ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین عبدالحمید بن هبة الله، (۱۳۷۸ق)، شرح نهج البلاغه، محقق: محمد أبو‌الفضل إبراهيم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.

- ابن أعثم كوفي، احمد بن محمد، (۱۳۸۸ق)، **الفتوح**، حیدرآباد: دایرةالمعارف العثمانية.
- ابن حنبل، احمد، (۱۳۱۳ق)، **مسند احمد**، ج ۱، بیروت: دار صادر.
- ابن سعد، محمد، (بی تا)، **الطبقات الكبرى**، بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، **مناقب آل أبي طالب (ع)**، ج ۱، قم: علامه.
- ابن عبد البر، ابو عمر یوسف بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، **الاستیعاب فی معرفة الأصحاب**، محقق: علی محمد بجاوی، بیروت: دار الجیل.
- _____، (بی تا)، **الانتفاء فی فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عساکر، علی بن حسن، (۱۴۱۵ق)، **تاریخ مدینة دمشق**، محقق: علی شیری، بیروت: دارالفکر
- ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**، محقق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، (۱۳۷۸ق)، **غریب القرآن**، محقق: سیدأحمد صقر، قاهره: عیسی حلی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، قم: ادب الحوزه.
- ابن میثم بحرانی، کمال الدین، (۱۴۲۸ق)، **شرح نهج البلاغه**، ج ۱، قم: دار الحیب.
- ابن یونس عاملی، زین الدین ابو محمد علی، (۱۳۸۴ق)، **الصراط المستقیم**، تصحیح و تعلیق: محمدباقر بهودی، ج ۱، تهران: المکتبه المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
- انصاری، مرتضی، (۱۴۱۹ق)، **فرائد الأصول**، ج ۱، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- بهادری، آتنا، (۱۳۹۲ش)، **تحلیل انتقادی شبهه ورود اخبار غیبی در نهج البلاغه با تأکید بر علم امام و فضای صدور**، راهنما: نصرت نیلساز و مجید معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.
- بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، تهران: بنیاد بعثت.

- بیهقی، ابراهیم، (۱۳۸۰ق)، **المحاسن و المساوی**، قاهره: بی نا.
- تستری، ابو محمد سهل بن عبدالله، (۱۴۲۳ق)، **تفسیر التستری**، چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
- ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، (۱۳۵۵ش)، **النارات**، محقق: سید جلال الدین حسینی محدث ارموی، تهران: چاپخانه بهمن.
- جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۹ش)، **ترجمه و شرح نهج البلاغه**، تهران: فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ش)، **تسنیم (تفسیر قرآن کریم)**، قم: نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حمّاد، (۱۴۰۷ق)، **الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیة**، محقق: احمد عبدالغفور العطار، چ ۴، بیروت: دار العلم للملایین.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (بی تا)، **المستدرک علی الصحیحین**، با نظارت: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار المعرفة.
- حربی، ابراهیم بن اسحاق، (۱۴۰۵ق)، **غریب الحدیث**، محقق: سلیمان بن ابراهیم العایر، جدّه: دار المدینة.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، (۱۴۱۷ق)، **تاریخ بغداد**، محقق: مصطفی عبدالقادر عطا، چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خوبی، حبیب الله، (۱۴۰۶ق)، **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه**، بیروت: دار الفکر.
- دارمی، عبدالله بن بهرام، (۱۳۴۹ق)، **سنن الدارمی**، دمشق: مطبعة الاعتدال.
- دانش، اسماعیل، (۱۳۸۴ش)، «تعامل امام علی (ع) با خلفا در جهت وحدت اسلامی»، **اندیشه تقریب**، سال اول، شماره ۴، ص ۸۸-۱۱۴.
- ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان، (بی تا)، **تذکره الحفاظ**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، أبو الفتوح حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان**، محقق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **المفردات**، محقق: صفوان عدنان داودی، چ ۱، دمشق: دار العلم الدار الشامیة.

- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج ۳، بیروت: دارالكتاب العربی.
- سمرقندی، أبوليث نصر بن محمد، (بی تا)، **تفسیر سمرقندی (بحر العلوم)**، محقق: محمود مطر جی، بیروت: دار الفکر.
- سمعانی، ابو مظفر منصور بن محمد، (۱۴۱۸ق)، **تفسیر سمعانی**، محقق: یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس بن غنیم، ریاض: دار الوطن.
- شوشتری، محمد تقی، (۱۴۰۹ق)، **بہج الصباغة فی شرح نهج البلاغة**، محقق: احمد پاکتچی، ج ۲، تهران: مؤسسه نهج البلاغه.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، محقق و مصحح: هاشم حسینی، ج ۱، قم: جامعه مدرسین.
- _____، (۱۴۰۵ق)، **کمال الدین و تمام النعمة**، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، (۱۴۱۰ق)، **تفسیر القرآن**، محقق: مصطفی مسلم محمد، ریاض: مکتبۃ الرشید.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۵، قم: مکتبۃ النشر الإسلامی.
- _____، (۱۳۹۸ق)، **شیعه در اسلام**، قم: هجرت.
- طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، **الإحتجاج علی أهل اللجاج**، محقق: محمد باقر خراسان، ج ۱، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ق)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، مقدمه: محمد جواد بلاغی، ج ۳، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۸۷۹م)، **تاریخ الأمم والملوک (تاریخ طبری)**، بیروت: مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات.
- _____، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، بیروت: دار المعرفة.

- طریحی، فخرالدین، (۱۴۰۸ق)، **مجمع البحرين**، محقق: سیداحمدحسینی، چ ۲، بی جا: مکتب النشر الثقافة الاسلامیة.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۳۸۲ق)، **تلخیص الشافی**، تحقیق: حسین بحر العلوم، قم:المحبین.
- عبدالرزاق صنعانی، ابن همام، (۱۴۱۰ق)، **تفسیر القرآن**، محقق: مصطفی مسلم محمد، چ ۱، ریاض: مکتبۃ الرشد.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، **العین**، محقق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چ ۲، قم: دار الهجرة.
- قرطبی، محمدبن احمد، (۱۳۶۴ق)، **الجامع لأحكام القرآن**، چ ۱، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ق)، **تفسیر القمی**، محقق: سیدطیب موسوی، قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۳ق)، **الکافی**، محقق: علی اکبر غفاری، چ ۵، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۲۳ق)، **اثبات الوصیة للإمام علی بن أبی طالب (ع)**، چ ۳، قم: انصاریان.
- _____، (۱۴۰۹ق)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، محقق: أسعد داغر، قم: دار الهجرة.
- مسلم، ابن حجاج نیشابوری، (بی تا)، **صحیح مسلم**، لبنان: دار الفکر.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، **تفسیر مقاتل**، محقق: عبدالله محمود شحاته، چ ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نسائی، احمد بن شعیب، (۱۳۴۸ق)، **السنن الکبری**، چ ۱، بیروت: دار الفکر.
- نیل ساز، نصرت و بابا احمدی، زهره، (۱۳۹۲ش)، «اثرپذیری مباحث توحیدی نهج البلاغه از قرآن کریم»، **تحقیقات علوم قرآن وحديث**، سال دهم، شماره ۱۹، ص ۱۷۱-۱۹۲.

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

سال چهاردهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۶

DOI: 10.22051/tqh.2017.14969.1605

بازخوانی مفهوم واژه سماء در قرآن کریم

سید مرتضی حسینی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۳

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

چکیده

در برخی آیات قرآن کریم از واژه‌های «سما و سماوات»، سخن به میان آمده است. نگاه مفهومی به لفظ سماء در این آیات، افق‌های اعجازی تازه‌ای پیش روی مخاطب کلام الهی می‌گشاید. نگارنده به بررسی این واژه در آیات قرآن کریم از بُعد مفهومی پرداخته و حالت‌های متفاوت و معانی ثانویه آن را موشکافی کرده است؛ تا گامی در جهت شناخت جنبه‌ای از جوانب اعجازی این اقیانوس بیکران و حیاتی برداشته باشد. پژوهش حاضر بیان‌گر آن است که معانی سقف، ابر، باران، آسمان بهشت و جهنم و آسمان بالای زمین از دلالت‌های ثانوی واژه قرآنی سماء است و ارتباط دقیقی میان این واژه با معانی فوق وجود دارد. بافت زبانی این واژه، توجه در ذات و

نه صرفاً مجرد بالا بودن آن را به خواننده منتقل می‌کند و هم‌نشینی این واژه با واژگان دیگر، علاوه بر بیان مفاهیم خاصی همچون گستردگی مُلک و خضوع آن در برابر پروردگار، سبب خلق مفاهیم جدید مبتنی بر تشبیه‌ها و استعاره‌های حاصل از آن شده است. روش تحقیق، به صورت کتابخانه‌ای و مبتنی بر تجزیه و تحلیل داده‌ها می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: سماء، مفهوم شناسی، علم دلالت، علم بلاغت.

مقدمه

پژوهشگران و مدققان قرآن کریم، از گذشته تاکنون، برای شناخت دقیق واژه‌های این کتاب آسمانی، همت مضاعفی مبذول داشته‌اند، تا از این طریق، از گوشه‌ای از اسرار لغوی و مفاهیم دلالی- بلاغی آیات قرآن حکیم پرده بردارند. نگاه معناشناختی به نص قرآن مجید و واکاوی معانی واژگان آن، از راه‌های اصلی دستیابی به این هدف است؛ چراکه بدون توجه به ساختار تک تک کلمات به کار رفته در قرآن و سبک زبانی آن، اولین گام برای فهم آیات، حاصل نمی‌شود.

با توجه به فصاحت و بلاغت زبانی و دقت واژگانی موجود در قرآن حکیم، بحث‌های واژه‌شناسی آیات، تأثیر بسزایی در شناخت زبان و فهم مراد خداوند دارد. در دهه‌های اخیر، علم بررسی مفردات قرآن، از مطرح‌ترین علوم قرآنی محسوب شده و آثار بی‌شماری درباره معناشناسی واژگان آیات شریفه به رشته تحریر درآمده است. راغب اصفهانی از بزرگ‌ترین لغت‌شناسان قرآنی در خصوص ضرورت اطلاع از معانی و مفاهیم مفردات قرآن کریم چنین می‌گوید:

«اولین دانش مورد نیاز از میان علوم قرآنی، دانش لفظی است. و از میان علوم لفظی، تحقیق الفاظ قرآن از مابقی مهم‌تر است. دستیابی به معانی مفردات الفاظ قرآن، از اولین

یاری کنندگان کسی است که می‌خواهد معانی قرآن را درک کند... چراکه الفاظ قرآن، مغز و گزیده کلام عرب است» (ر.ک: راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۶).

حقیقت فوق‌الذکر، اهمیت و ضرورت دانش مفردات قرآن را برای فهم درست مراد خداوند از آیات، روشن می‌سازد. تاکنون پژوهش‌های بسیاری در مورد معنای دقیق مفردات قرآنی صورت گرفته که از جمله آن واژه‌ها، واژه سماء است. این واژه در قرآن مجید، فراوان استفاده شده است. از نظر مفرد و جمع، ۱۱۸ بار به صورت مفرد معرفه (السماء)^(۱) و ۲ بار به صورت مفرد نکره (سَاء)^(۲)؛ ۱۸۵ مرتبه با صیغه جمع معرفه (السموات)^(۳) و ۵ مرتبه با صیغه جمع نکره (سِاوات)^(۴)؛ و از نظر انفراد و ترکیب با کلمه دیگر، ۲ بار با ترکیب (السموات السبع)^(۵)، ۵ مرتبه به صورت (سبع سِاوات)^(۶)، ۳ مرتبه همراه با صفت دنیا (السماء الدنيا)^(۷)، ۱۵ مرتبه به شکل (السماء و الأرض)^(۸)، ۱۳۳ مرتبه به صورت (السموات و الأرض)^(۹) و ۲ مرتبه به صورت (الأرض و السموات)^(۱۰) آمده است (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۶۴، صص ۳۶۲-۳۶۶).

با توجه به فراوانی استعمال واژه سماء و صیغه جمع آن در قرآن مجید، اکنون این سؤال مطرح است که مفهوم و مراد از این واژگان چیست؟ آیا در قرآن واژه (سَاء) و (سِاوات) صرفاً به معنای آسمان شناخته شده برای انسان است یا بر مفاهیم دیگری هم

۱- ن.ک: البقرة: ۲۲، الانعام: ۶، هود: ۵۲، غافر: ۶۴ و ...

۲- ن.ک: هود: ۴۴ و فصلت: ۱۲.

۳- ن.ک: البقرة: ۳۳، آل عمران: ۲۹، النساء: ۱۲۶ و ...

۴- ن.ک: البقرة: ۲۹، فصلت: ۱۲، الطلاق: ۱۲، الملك: ۳ و نوح: ۱۵.

۵- ن.ک: الإسراء: ۴۴، المؤمنون: ۸۶

۶- ن.ک: البقرة: ۲۹، فصلت: ۱۲، الطلاق: ۱۲، الملك: ۳ و نوح: ۱۵.

۷- ن.ک: الصافات: ۶، فصلت: ۱۲، الملك: ۵ و ...

۸- ن.ک: البقرة: ۱۶۴، الأعراف: ۹۶، یونس: ۳۱ و ...

۹- ن.ک: البقرة: ۳۳ و ۱۰۷ و ۱۱۶ و ۱۱۷ و ...

۱۰- ن.ک: ابراهیم: ۴۸، طه: ۴.

دلالت دارد؟ چرا به جای استفاده از معانی ثانوی سماء، از خود آن واژه در بافت آیات استفاده نشده است؟ آیا تعدّد معانی این واژه و کاربرد آن‌ها در قرآن، ارتباطی به ابعاد اعجازی کلام الله دارد؟ آیا حالات انفراد یا اقتران و ترکیب این کلمات با واژگان دیگر، مفاهیم خاصی را به خواننده منتقل می‌کند؟

این تحقیق کتابخانه‌ای با روش استنادی - تحلیلی و با بررسی آیات مرتبط، به دنبال آشنایی بیش از پیش محققان با مفهوم واژه قرآنی سماء و مطالعه روشمند و تحلیلی دلالت‌های متفاوت آن در زبان قرآن کریم و کمک به غنی‌تر کردن تحقیقات آتی در این زمینه می‌باشد.

ساء که در لغت عرب از ریشه (س م و) به معنای (ر ف ع) مشتق شده، اطلاق نسبی است یعنی به هر آنچه بالای زمین است سماء گفته می‌شود. از آنجا که زمین، کروی شکل است؛ پس سماء، تمامی این هستی، به جز زمین است؛ یعنی هر آنچه در هستی وجود دارد سماء است و زمین، جز سیاره‌ای که در این سماء یا به تعبیری در این هستی، شناور است، تعریفی ندارد (ر.ک: راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۲۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۳۹۷).

با عنایت به «احوال متنوع و متفاوت ذکر لفظ سماء در قرآن کریم و بررسی حالت‌های ترکیبی آن که منجر به آفرینش صورت‌های بلاغی از جمله تشبیه و استعاره شده و به تبع آن باعث جمال و برتری معجزه رسول خدا (ص) بر دیگر دستاوردهای عالی ذهن بشر گردیده» (نجماوی، ۲۰۰۳، صص ۱۲۷ و ۱۲۸) در این نوشتار بر آن شدیم با بررسی ابعاد مفهومی این واژه، در حد بضاعت مزجات خود جنبه‌ای از جوانب اعجاز ادبی سخن باری تعالی را نمایان سازیم.

۱. پیشینه بحث

درباره موضوع سماء در قرآن کریم، پژوهش‌های ارزشمندی به رشته تحریر درآمده است. از جمله آن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

پایان نامه «معناشناسی واژگان سماء و ارض در قرآن کریم» از ناهید طهماسبی قرابی که به سال ۱۳۹۰ شمسی در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز به راهنمایی دکتر قاسم بستانی و مشاوره دکتر مینا شمخی دفاع شده است. همچنین پایان نامه «السماء و الأرض فی القرآن الکریم؛ دراسة دلالية للألفاظ والتراکیب» از احمد صالح حمید النجماوی (ارائه شده در دانشکده ادبیات دانشگاه موصل به راهنمایی دکتر محیی الدین توفیق ابراهیم در سال ۱۴۲۴ ق / ۲۰۰۳ م) را می توان نام برد.

مقالات «معناشناسی توصیفی سماوات در قرآن کریم» به قلم دکتر جعفر نکونام (مجله علمی پژوهشی پژوهش دینی، بهار ۱۳۸۴، شماره ۹، ص ۶۳-۸۴)، «وجوه و مصادیق واژه های ماء و سماء در قرآن» نوشته دکتر پروین بهارزاده (فصلنامه سفینه، تابستان ۱۳۸۹، شماره ۲۷، ص ۵۵-۶۹)، «هفت آسمان و زمین» از دکتر علیرضا رضائی (مجله قرآن و علم، بهار و تابستان ۱۳۸۷، شماره ۲، ص ۱۱۳-۱۳۴) و نیز مقاله «عجاز ادبی قرآن در معناشناسی واژه سماء» که توسط دکتر بی بی حکیمه حسینی و مریم نخعی در نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی دانشگاه یاسوج در سال ۱۳۹۵ ارائه شده، از دیگر پژوهش های صورت گرفته در این زمینه است.

در نوشتار پیش رو تلاش شده است با تکمیل مطالب پژوهش های قبلی که به صورت اجمالی به بحث درباره این واژه پرداخته اند، با نگاهی تفصیلی به مفهوم این واژه قرآنی پرداخته شود. علاوه بر این، ذکر حالات انفراد و اقتران و ترکیب اسنادی یا غیر اسنادی این واژه که منجر به پیدایش معانی جدید معجمی شده، می تواند به شکل خاص، وجه تمایز این پژوهش از پژوهش های فوق الذکر باشد.

۲. بررسی لغوی واژه «سماء»

۲-۱. ریشه و معنا

«(سین و میم و واو) اصلی است که دلالت بر غُلُوّ می‌کند» (ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۹۸). «اصل واحد در این ماده آن چیزی است که مرتفع است و بالای چیز دیگری قرار دارد و بر آن احاطه دارد. این واژه از شمیا در آرامی و سریانی و عبری گرفته شده، و به هیأت سماء و اسم معرّب، مبدّل گردیده است» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۶۷). سَمَاءُ الشَّيْءِ يُسَمُّو سُمُوًّا یعنی آن چیز، ارتفاع و بلندی یافت (ر.ک: ابن درید، ۱۳۴۴، ج ۳، ص ۵۳؛ ازهری، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۱۵). سماء هر چیز، یعنی بالای آن، چونان که به سقف خانه و پشت اسب نیز سماء اطلاق می‌گردد و سُمُوٌّ یعنی ارتفاع و غُلُوٌّ (ر.ک: جوهری، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۲۳۸۲؛ راغب اصفهانی، بی تا، ص ۲۴۳).

۲-۲. مؤنث یا مذکر

سماء بالای زمین، نزد عرب مؤنث است چرا که آن جمع سَمَاءَةٌ می‌باشد و سَمَاءَةٌ در اصل سَمَاوَةٌ بوده است و اگر سماء، مذکر شود به معنای سقف خواهد بود که از شواهد آن، این سخن خداوند متعال است که می‌فرماید: ﴿السَّمَاءُ مُنْقَطِرَةٌ بِهِ﴾^(۱) (المزمل: ۱۸) و نفرموده: منقطره (ر.ک: ازهری، بی تا، ج ۱۳، صص ۱۱۶ و ۱۱۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۳۹۸). علامه طبرسی در ذیل این آیه شریفه گفته: «لفظ سماء، مذکر است، جایز است مذکر و مؤنث باشد و هر که مذکر گفته، سقف اراده کرده است» (طبرسی، ۱۹۹۵، ج ۱۰، ص ۱۶۷). جوهری می‌گوید: «سماء، مذکر و مؤنث است» (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۲۳۸۱).

۱- آسمان از هم شکافته می‌شود.

ابن سیده، نظر جوهری را بیان کرده و تتمه‌ای بر آن می‌افزاید: «سما، مذکر و مؤنث است و تأنیث آن قوی‌تر است و گاهی تائیت به آن ملحق می‌شود (سماة) و نیز سما به صورت ممدود و مقصور می‌آید (سما و سما)» (ابن سیده، بی تا، ج ۹، ص ۲).

ابن انباری به نقل از فرّاء به غالب بودن تأنیث این واژه اشاره می‌کند و می‌گوید: «سما مذکر و مؤنث است، و فرّاء گوید: مذکر آمدن آن اندک است و آن گویی جمع سماوة است؛ مثل سحاب و سحابه، و بر جمع سماوات نیز می‌آید، و سما به معنای مطر (باران) مؤنث است؛ چرا که آن در معنای سحابه است و جمع آن سُمی بر وزن فُعول است و سما به معنای سقف، مذکر است... و نسبت سما، سمائی به اعتبار لفظ آن و سماوی به اعتبار اصل آن است» (ر.ک: ابن انباری، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۴۹۲-۴۹۸).

شایان ذکر است که در تمام آیات قرآن کریم، افعال و ضمائر سما، مؤنث آمده؛ مانند: ﴿وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾^(۱) (التکویر: ۱۱)، ﴿وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا﴾^(۲) (الشمس: ۵)، ﴿يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ﴾^(۳) (المعارج: ۸)، مگر در آیه شریفه ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ (المزمل: ۱۸) که به صورت مذکر به کار رفته است. بنابراین، شواهد قرآن کریم، نظر زبان شناسانی را که معتقد به تأنیث سما هستند و مذکر آمدن آن را اندک می‌دانند تأیید می‌کند.

خلاصه دیدگاه لغت شناسان عربی درباره مذکر و مؤنث بودن لفظ سما، به شرح

زیر می‌باشد:

- الف و همزه سما (اء) علامت تأنیث نیست، چرا که نزد علمای صرف، همزه در این واژه و مانند آن، منقلب از واو می‌باشد و اصل کلمه (س-م-و) بوده که السُموبه معنای العُلُوّ از این ریشه است.

۱- و در آن هنگام که پرده از روی آسمان برگرفته شود.

۲- و قسم به آسمان و کسی که آسمان را بنا کرده.

۳- همان روز که آسمان همچون فلز گداخته می‌شود.

- همزه در سماء غیر زاید است و وزن آن (فَعَال) می‌باشد، و اگر زاید برای تأنیث محسوب گردد بر وزن (فَعَاء) است؛ اما هیچ کدام از علمای صرف، قائل به این وزن برای لفظ سماء نیستند.

- دلیل بر این مطلب که سماء غیر مختوم به الف تأنیث است، منصرف بودن آن می‌باشد، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَأُوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^(۱) (فصلت: ۱۲) که سماء تنوین گرفته، و نیز مصغّر شدن آن (سَمِيَّةٌ) است، بر خلاف لفظی که به الف تأنیث ممدوده ختم می‌گردد که در این صورت به هنگام تصغیر، بر حالت خود باقی می‌ماند؛ مانند: صَحْرَاءُ: صَحِيرَاءُ.

- سماء به الف ممدوده ختم شده، اما الف تأنیث نیست و آن مؤنث معنوی است، مانند: أرض و شمس؛ و گاهی مذکر می‌شود به خاطر رعایت معنا، مانند آیه شریفه: ﴿السَّمَاءُ مُنْقَطِرَةٌ بِهِ﴾ (المزمل: ۱۸) که به معنای سقف است؛ آن چنان که عرب به دلیل رعایت معنا، مذکر را مؤنث می‌کند، مثلاً می‌گوید: أُنْتِكِ كِتَابِي که کتاب مؤنث محسوب شده، زیرا به معنی رساله می‌باشد. فراء گوید: عرب در مذکر کردن مؤنث معنوی، جرأت به خرج می‌دهد؛ چرا که آن لفظ در حقیقت از حیث لغت، مذکر است؛ هر چند برای دلالت بر مؤنث، استعمال شود (ر.ک: شمسان، ۲۰۰۴، صص ۳۵۶-۳۵۹).

۲-۳. مفرد یا جمع

جمع سماء، سَمَاوَاتٍ، اَسْمِيَّةٌ، سُمَى و سَمَا است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۳۹۸؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ص ۱۲۹۶). البته اگر سماء به معنای مطر (باران) باشد مذکر است و جمع آن، فقط دو وزن اَسْمِيَّةٌ و سُمَى است (ر.ک: فیروزآبادی، بی تا، ج ۳، ص ۲۶۲). جوهری بر این اوزان، وزن فَعَائِل را نیز افزوده است، آن چنان که سَحَابَةٌ با جمع سَحَائِبٌ می‌آید (ر.ک: جوهری، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۲۳۸۲)؛ اما ابوعلی فارسی به نقل از

۱- و در هر آسمانی کار آن (آسمان) را وحی (و مقرر) فرمود.

سیبویه، درباره جمع سماء - وجه مقابل زمین - نظر دیگری بیان داشته و گفته است: سماء جمع مکسر نیست و الف و تاء در سماوات، آن را از جمع تکسیر بی نیاز می گرداند، پس سُمِی جمع سماء به معنای باران است و نه سمائی که بر زمین سایه می افکند؛ هر چند این را بر وزن أَفْعَلَةٌ [أَسْمِيَّة] جمع می بندند (ر.ک: ابوعلی فارسی، ۱۹۹۹، صص ۴۴۳ و ۴۴۴).

برخی به استناد آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾^(۱) (البقرة: ۲۹) که ضمیر سماء جمع آمده، گفته اند: سماء برای مفرد و جمع هر دو به کار می رود (ر.ک: راغب اصفهانی، بی تا، ص ۲۴۳). و برخی گفته اند: سماء اسم جنس است و دلالت بر اندک و بسیار می کند و مذکر و مؤنث می آید (ر.ک: طبرسی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۴۳) به قرینه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ... فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ﴾^(۲) (فصلت: ۱۱ و ۱۲). و برخی گفته اند: سماء مفرد است و جمع بودن آن ضمیر، به اعتبار ما بعد است که سبع سماوات بوده باشد (ر.ک: قرشی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۳۳).

همچنین گفته شده است سماء لفظ آن مفرد و معنای آن جمع است، آن چنان که از ابواسحاق روایت شده و به این آیه شریفه استشهاد نموده است: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (البقرة: ۲۹) و واجب است که سماء مانند سماوات جمع باشد، و مفرد آن سماء و سماوة محسوب گردد، و اخفش گمان می کند که سماء جایز است مفرد باشد، آن چنان که می گوئی: كَثُرَ الدِّينَارُ وَ الدِّرْهُمُ بِأَيْدِي النَّاسِ (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۳۹۹). از مطالب فوق، مشخص شد که واژه سماء از ریشه سَمَوَ بوده و بر علو و ارتفاع دلالت می کند؛ اما میان لغویون، پیرامون تذکیر و تأنیث و مفرد و جمع بودن آن، اختلاف نظر زیادی وجود دارد که هر یک برای اثبات دیدگاه خود به شواهدی از آیات قرآن استناد و دلایلی ارائه می کنند.

۱- سپس به آسمان پرداخت و آن‌ها را به صورت هفت آسمان مرتب نمود.

۲- سپس به آفرینش آسمان پرداخت، در حالی که بصورت دود بود... در این هنگام آن‌ها را بصورت هفت آسمان در دو روز آفرید.

۳. بررسی مفهومی واژه «سماء»

کلمه سماء در قرآن بر پنج وجه دلالت دارد: نخست به معنی سقف خانه، مانند آیه ۱۵ سوره الحج: ﴿فَلْيُنذِرْ سَبَبِ إِلَى السَّمَاءِ﴾^(۱). دوم به معنی ابر، مانند آیه ۱۸ سوره المؤمنون: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾^(۲). سوم به معنی باران، مانند آیه ۱۱ سوره نوح که می‌فرماید: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾^(۳). وجه چهارم به معنی خود آسمان است، مانند آیه ۴۷ سوره الذاریات که فرموده: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾^(۴) که استعمال در این وجه، فراوان است. وجه پنجم، آسمان بهشت و جهنم است؛ در این کلام خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾^(۵) (هود: ۱۰۸) (ر.ک: دامغانی، ۱۹۸۰، صص ۲۴۸ و ۲۴۹). شایان ذکر است که واژه سماء علاوه بر معانی فوق الذکر، به دو معنای ظَهر الفَرس (پشت حیوان؛ به دلیل بالا بودن آن) و العُشب (گیاه؛ به دلیل بالا بودن آن از سطح زمین یا چون نتیجه باران است و ذکر سبب و اراده مسبب شده) می‌باشد (ر.ک: حسینی و نخعی، ۱۳۹۵، ص ۷) اما چون در قرآن کریم این دو معنا، استفاده نداشته، در این نوشتار بدان‌ها پرداخته نشده است.

سماء یا محسوس مادی است و یا مجازی (استعاری). محسوس مادی مانند: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾^(۶) (النحل: ۱۰)، ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (البقرة: ۲۹)، ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ (نوح: ۱۱)، ﴿أَوْ تُسْقَطُ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِثْفًا﴾^(۷) (الاسراء: ۹۲)، ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (فصلت: ۱۱)، ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ﴾ (فصلت: ۱۲) که سماء در

۱- ریسمانی به سقف خانه خود بیاویزد.

۲- و از آسمان، آبی به اندازه معین نازل کردیم.

۳- تا باران‌های پربرکت آسمان را پی در پی بر شما فرستد.

۴- و ما آسمان را با قدرت بنا کردیم.

۵- اما آنها که خوشبخت و سعادتمند شدند، جاودانه در بهشت خواهند ماند، تا آسمان‌ها و زمین برپاست.

۶- او کسی است که از آسمان، آبی فرستاد.

۷- یا قطعات (سنگ‌های) آسمان را- آن چنان که می‌پنداری- بر سر ما فرود آری.

این گونه آیات، به دُخانی که ماده اولیه سماوات است، به آسمان‌های هفتگانه، به آسمان‌های مزین با ستارگان و به آسمانی که بمانند سقف است و به ابر باران زا و به فضایی که ابر در آن قرار دارد اطلاق می‌شود.

از جمله مواردی که آسمان در مفهوم استعاره خود به کار رفته و در واقع به مفهوم جایگاه خداوندی و محل تدبیر و تقدیرات الهی است می‌توان به این آیات مبارکه اشاره کرد: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾^(۱) (السجده: ۵)، ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مَلِكًا حَرَسًا شَدِيدًا وَ شُهُبًا﴾^(۲) (الجن: ۸)؛ چرا که خداوند در این آسمان‌های مادی نیست بلکه در عالم لاهوت غلیبا است و به تدبیر عوالم مادی و روحانی می‌پردازد و لمس جن برای این آسمان مادی نمی‌باشد (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۵، صص ۲۶۸ و ۲۶۹؛ بهارزاده، ۱۳۸۹، ص ۶۴).
با عنایت به خلاصه‌ای که گفته شد، در ادامه بحث، با ذکر نمونه‌ای از آیات قرآن کریم، به بررسی تفصیلی مفهوم هر یک از این وجوه می‌پردازیم.

۳-۱. سماء به معنای سقف (السقف)

سماء به معنای سقف، در سه موضع از قرآن به کار رفته است^(۳). خداوند متعال در آیه ۱۵ سوره الحج می‌فرماید: ﴿مَنْ كَانَ يُظَلُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُدْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ﴾^(۴) که ضمیر هاء در یَنْصُرُهُ بنا بر نظر بیشتر مفسران، به نبی مکرّم اسلام (ص) باز می‌گردد.

۱- امور این جهان را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند.

۲- و اینکه ما آسمان را جستجو کردیم و همه را پراز محافظان قوی و تیرهای شهاب یافتیم.

۳- ن.ک: الانبیاء: ۳۲، الحج: ۱۵، المزمل: ۱۸.

۴- هر کس گمان می‌کند که خدا پیامبرش را در دنیا و آخرت یاری نخواهد کرد (و از این نظر عصبانی است، هر کاری از دستش ساخته است بکند)، ریسمانی به سقف خانه خود بیاویزد، و خود را حلق آویز و نفس خود را قطع کند (و تالبه پرتگاه مرگ پیش رود)؛ ببیند آیا این کار خشم او را فرو می‌نشانند؟!

خطاب آیه به کسانی است که به گمان باطل خود می‌پندارند خداوند، رسولش محمد (ص) را در دنیا و آخرت یاری نمی‌رساند؛ پس خیال خام آنان را اینچنین پاسخ می‌فرماید (ر.ک: طبری، ۲۰۰۱، ج ۱۶، صص ۴۷۸-۴۸۵؛ طبرسی، ۱۹۹۵، ج ۷، ص ۱۳۶).

شاهد مثال در این آیه شریفه، به کار رفتن واژه سماء در معنای سقف خانه است؛ چنانکه شاعر جاهلی «سلامه بن جندل» (د. ۲۳ ق.هـ/ ۶۰۰ م) از کشته شدن «نعمان» به وسیله «کسری» یاد می‌کند و می‌گوید:

هُوَ الْمُدْخِلُ النَّعْمَانَ يَتَبَأُ سَمَاوَهُ
تُحَوِّرُ الْفُيُولَ بَعْدَ بَيْتِ مُسَرَّدَقِ^(۱)

(ر.ک: ابن قتیبه، ۱۳۸۴، ص ۴۸۲).

ناگفته نماند که برخی نیز وجه دیگری برای لفظ سماء قائلند و آن حمل سماء بر معنای حقیقی است. بدین معنا که در این آیه شریفه، سماء به معنای خود آسمان است نه سقف خانه (ر.ک: ابن قتیبه، ۱۳۸۴، ص ۴۸۲؛ طبری، ۲۰۰۱، ج ۱۶، ص ۴۷۹)؛ که در این صورت، سیاق آیه، دلالت بر تعجیز و استبعاد می‌کند؛ زیرا همانطور که ریسمان کشیدن کفّار به آسمان، محال است، همانگونه نیز رسیدن به آرزو و خیال باطلشان که همان عدم نصرت پیامبر (ص) از جانب خداوند است، محال است (ر.ک: طبرسی، ۱۹۹۵، ج ۷، ص ۱۳۶).

در این آیه و سایر آیات مشابه، لفظ سقف به کار برده نشده؛ چراکه وقتی لفظ سقف در قرآن کریم به کار می‌رود^(۲)، مسافت و ارتفاع محدودی مورد نظر است که در آن، بُعد مکان اهمیت دارد؛ اما سماء به معنای سقف، مفهوم عام‌تری دارد و به پوششی که برای زمین است هم اطلاق می‌شود؛ چه ارتفاع آن از سطح زمین اندک باشد یا زیاد (ر.ک: حسینی و نخعی، ۱۳۹۵، ص ۱۱).

۱- ترجمه بیت: او داخل کننده نعمان به خانه ای است که سقف آن، سر و سینه فیل هاست؛ بعد از خانه ای که پرده کشیده شده است.

۲- ن.ک: النحل: ۲۶، الانبیاء: ۳۲، الزخرف: ۳۳، الطور: ۵.

۳-۲. سماء به معنای ابر (السحاب)

سماء به معنای ابر در ۲۶ موضع قرآن کریم ذکر شده است^(۱) و چون به معنای ابر است، به استثنای دو مورد^(۲) در سایر مواضع با فعل إنزال قرین شده. سماء با فعل أُنزِلَ ۱۲ مرتبه، و با فعل أُنزِلْنَا پنج مرتبه، و با صیغه مضارع يُنزلُ سه مرتبه، و با فعل مضاعف نَزَّلَ دو مرتبه، و با فعل نَزَّلْنَا یک مرتبه آمده است.

در سماء به معنای ابر، ابرهای باران‌زا مدنظر است و هرگونه بی‌منفعتی از آن‌ها نفی شده است (ر.ک: حسینی و نخعی، ۱۳۹۵، ص ۱۲). از جمله موارد استعمال سماء به معنای ابر (سحاب)، این آیه شریفه است که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾^(۳) (البقرة: ۲۲). سیاق آیه، جمله خبری و معطوف به کلام قبل است که جمله أُنزِلَ مِنَ السَّمَاءِ به معنای أُنزِلَ مِنَ السَّحَابِ است (ر.ک: طبرسی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۲۴). از آنجا که در تقدیم کلمات، فائده بسیار و معنای والایی است، که با مؤخر آمدن الفاظ حاصل نمی‌شود (ر.ک: عبدالقاهر جرجانی، ۲۰۰۴، ص ۲۸۶)، جار و مجرور (من السماء) بر مفعول (ماء) مقدم شده است.

علت تکرار کلمه سماء در جمله ﴿وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ و نیاوردن ضمیر به جای اسم ظاهر، آن است که سمائی که همچون خیمه‌ای بر زمین سایه افکنده و مانند سقفی بنا شده است، با آسمانی که محل ریزش باران است فرق دارد. آسمان اولی محل نظام کیهانی و اختران ثابت و سیاری است که در مدارهای ریاضی، نه طبیعی، سیر می‌

۱- ن.ک: البقرة: ۱۹ و ۲۲ و ۱۶۴، الانعام: ۹۹، الانفال: ۱۱، یونس: ۲۴، الرعد: ۱۷، ابراهیم: ۲۴ و ۳۲، الحجر: ۲۲، النحل: ۱۰ و ۶۵، الکهف: ۴۵، طه: ۵۳، الحج: ۶۳، المؤمنون: ۱۸، النور: ۴۳، النمل: ۶۰، العنکبوت: ۶۳، الروم: ۲۴، لقمان: ۱۰، فاطر: ۲۷، الزمر: ۲۱، الزخرف: ۱۱، الجاثیه: ۵، ق: ۹.

۲- ن.ک: البقرة: ۱۹ و ابراهیم: ۲۴

۳- آن کس که زمین را بستر شما، و آسمان [جو زمین] را همچون سقفی بالای سر شما قرار داد؛ و از آسمان آبی فرورستاد.

کند...؛ ولی آسمان دومی همان جوّ متراکم بالای زمین است که جایگاه ابرهاست (ر.ک: جوادى آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۳۹۲ و ۳۹۳).

البته عبارت (من السماء) در آیه مورد نظر را می‌توان به معنای اصلی آن یعنی همان آسمان در نظر گرفت و تقدیر آیه را به صورت (من ناحية السماء) دانست؛ چنانکه در بیت زیر از ابو ذؤیب هذلی از شعرای مخضرم جاهلی اسلامی آمده است:

أَ إِنَّكَ الْبَرْقُ أَوْ قُنْفُذُهُ، فَهَاجَا: که به معنای (أَ مِنْ نَاحِيَتِكَ الْبَرْقُ) است (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۱ و ج ۶، ص ۲۰۸).

اما برای یافتن دلیل اینکه چرا در این آیه و سایر آیات مشابه، سماء به معنی سحاب آورده شده است، باید به بحث بلاغی مجاز مرسل و علاقه مجاورت مراجعه کرد. سحاب از آن جهت که در آسمان و نزدیک به آن است، در این معنا به کار رفته است: «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ يُرِيذُ السَّحَابَ، سُحْبِي بِذَلِكَ تَجُوزًا؛ لَمَّا كَانَ يَلِي السَّمَاءَ وَ يُقَارِبُهَا» (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۰۵).

۳-۳. سماء به معنای باران (المطر)

سماء به معنای باران در سه سوره به کار رفته است^(۱). آیه (وَالَّذِينَ يَزُؤْنَ لَكُمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا)^(۲) (الأنعام: ۶) درباره عبرت از آنچه بر امت‌های کذاب گذشته اتفاق افتاده، و این امر با وجود تفضّل و انعام خداوند به آنان بوده، سخن می‌گوید. خطاب به اهل مکه به طور خاصّ و کافران به طور عامّ است (ر.ک: قرطبی، بی‌تا، ج ۶، صص ۳۹۱ و ۳۹۲). آیه در سیاق جمله خبری و معطوف می‌باشد. مراد از سماء، باران و برکت است (ر.ک: طبرسی، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۱۲)؛ و مطر از آن حیث که از آسمان فرود می‌آید، بر آن سماء اطلاق شده است (ر.ک: راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۴۳).

۱- ن.ک: الأنعام: ۶، هود: ۵۲، نوح: ۱۱

۲- آیا ندیدند چقدر از اقوام پیشین را هلاک کردیم؟! اقوامی که (از شما نیرومندتر بودند؛ و) قدرتهایی به آنها داده بودیم که به شما ندادیم؛ بارانهای پی در پی برای آنها فرستادیم.

ابوعبیده می گوید: «سما در اینجا مجازش مطر، و مجاز اُرسلا، اُنزلنا و اُمطرنا است» (ابوعبیده، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۸۶).

سما به معنای باران، در شعر عرب نیز وارد شده، و حتی به دلیل توسیع معنای آن، به گیاه نیز سما اطلاق شده است؛ مانند این سخن «معاویة بن مالک» ملقب به «مُعَوَّد الحُکماء»^(۱):

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ
رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا^(۲)

(ر.ک: جوهری، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۲۳۸۲).

شاهد مثال در مصرع اول، لفظ سما می باشد. بیت مزین به آرایه معنوی استخدام است. مرجع ضمیر غایب هاء در جمله رَعَيْنَاهُ، سما بوده که به معنای گیاه و علف می باشد. راغب می گوید: «باران از آن جهت سما نامیده می شود که از آسمان می آید. به گیاه و علف نیز سما می گویند به جهت این که از باران است و یا به علت ارتفاعش از زمین» (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۲۴۳).

اما در پاسخ به این پرسش احتمالی که چرا خود واژه مطر در این آیات به کار نرفته است؟ باید گفت واژه مطر و مشتقات آن، ۱۵ مرتبه در قرآن به کار رفته^(۳) که با بررسی آنها، این نتیجه حاصل می شود که در اکثر قریب به اتفاق آن آیات، منظور از مطر همان باران های عذاب آور است که به قصد هلاکت اقوام گناه کار بر آنها نازل شده است (ر.ک: حسینی و نخعی، ۱۳۹۵، ص ۱۳).

۱- درباره زندگی و لقب وی، ن.ک: الاعلام زرکلی، ۱۹۹۸، ج ۷، ص ۲۶۳

۲- ترجمه بیت: آنگاه که باران در سرزمین قومی بیبارد، علف و گیاه [حاصل از] آن را [توسط ستوران خود] می چریم، هر چند که آن قوم [از این کار] خشمناک باشد.

۳- ن.ک: النساء: ۱۰۲، الاعراف: ۸۴، الانفال: ۳۲، هود: ۸۲، الحجر: ۷۴، الفرقان: ۴۰، الشعراء: ۱۷۳، النمل: ۵۸، الاحقاف: ۲۴.

۳-۴. سماء به معنای آسمان بهشت و دوزخ (سماء الجنة و النار)

از جمله آیاتی که سماء بر آسمان جهنم دلالت می‌کند، این سخن باری تعالی است که می‌فرماید: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(۱) (هود: ۱۰۶ و ۱۰۷). آیات در قالب جمله خبری است که فرجام مشرکان و کفار را خلود در جهنم بیان می‌کند. سماء به معنای آسمان بهشت، در آیه بعدی همین سوره ذکر گردیده، آن‌جا که می‌فرماید: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَّجْدُودٍ﴾^(۲) (هود: ۱۰۸).

باید توجه داشت که مراد آیات مذکور، آسمان و زمین معروف و شناخته شده نیست؛ زیرا که آن دو، طبق تصریح آیات دیگر، دچار تغییر خواهند شد: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾^(۳) (ابراهیم: ۴۸) (ر.ک: زمخشری، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۵).

۳-۵. سماء به معنای آسمان معروف (وجه مقابل زمین)

لفظ سماء به معنای آسمان، در ۸۵ موضع از قرآن کریم به کار رفته است.^(۴) موضوع این آیات، حول چندین محور است: توحید و وحدانیت (۲۱ موضع)، رحمت و عنایت

۱- اما آنها که بدبخت شدند، در آتشند؛ و برای آنان در آنجا، «زفیر» و «شهیق» [ناله‌های طولانی دم و بازدم] است؛ جاودانه در آن خواهند ماند، تا آسمانها و زمین بریاست؛ مگر آنچه پروردگارت بخواهد! پروردگارت هر چه را بخواهد انجام می‌دهد.

۲- ... مگر آنچه پروردگارت بخواهد! بخششی است قطع نشدنی.

۳- در آن روز که این زمین به زمین دیگر، و آسمانها (به آسمانهای دیگری) مبدل می‌شود.

۴- ن.ک: البقرة: ۲۲ و ۲۹ و ۵۹ و ۱۴۴ و ۱۶۴، آل عمران: ۵، النساء: ۱۵۳، المائدة: ۱۱۲ و ۱۱۴، الانعام: ۳۵ و ۱۲۵، الاعراف: ۴۰ و ۹۶ و ۱۶۲، الانفال: ۳۲، یونس: ۳۱ و ۶۱، هود: ۴۴، ابراهیم: ۳۸، الحجر: ۱۴ و ۱۶، النحل: ۷۹، الاسراء: ۹۲ و ۹۳ و ۹۵، الکهف: ۴۰، الانبیاء: ۴ و ۱۶ و ۱۰۴، الحج: ۳۱ و ۶۵ و ۷۰، الفرقان: ۲۵ و ۶۱، الشعراء: ۴ و ۱۸۷، النمل: ۶۴ و ۷۵، العنکبوت: ۲۲ و ۳۴، الروم: ۲۵ و ۴۸، السجدة: ۵، سبأ: ۲ و ۹ و ۹۰، فاطر: ۳، یس: ۲۸، الصافات: ۶، ص: ۲۷، غافر: ۶۴، فصلت: ۱۱ و ۱۲، الزخرف: ۸۴، السدخان: ۱۰ و ۲۹، ق: ۶، الذاریات: ۷ و ۲۲ و ۲۳ و ۴۷، الطور: ۹ و ۴۴، القمر: ۱۱، الرحمن: ۷ و ۳۷، الحديد: ۴ و ۲۱،

(۱۵موضع)، سخن از روز قیامت (۱۲موضع)، عقاب و عذاب (۱۱موضع)، احاطه پروردگار به تمام اشیاء و وسعت علم او (۱۰موضع)، تهدید و وعید (۹موضع)، تحدی (۷موضع).
گاهی مراد از سماء، اجرام و موجودات علوی و ستارگان است؛ مانند آیه «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» (الذاریات: ۴۷) و سوره های البقرة: ۱۶۴، طه: ۴، الشوری: ۲۹.
گاهی مقصود از سماء، طبقات هفتگانه جو است که مفرد و مطلق آمده؛ مانند: «يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ» (المعارج: ۸) و سوره های الحاقه: ۱۶ و القمر: ۱۱.
اما غرض در برخی آیات، مطلق بیان عالم فوق است؛ نظیر: «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»^(۱) (الحديد: ۲۱) و سوره های الذاریات: ۲۳ و الزخرف: ۸۴ (ر.ک: قرشی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۳۷ و ۳۳۹).

در پاره ای از آیات شریفه، آسمان به معنی عالم معنا و ملکوت به کار رفته است؛ مانند آیه ۵ سوره السجده که می فرماید: «يُذِيقُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» و نیز: «لَا تَنْفَعُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ»^(۲) (الأعراف: ۴۰) (ر.ک: دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۶۳).

۴. انفراد و اقتران واژه «سماء»

جایگاه و شیوه بیان کلمات در قرآن کریم، بسیار دقیق و حساب شده است؛ از همین رو اگر لفظ سماء به صورت مفرد یا جمع، منفرد یا مقترن بیاید، در بهترین حالت خود بوده و اقتضای مقام و تناسب حال، لحاظ شده است. سبک و اسلوب آیاتی که واژه سماء و سماوات در آن آمده، به گونه ای است که هدفی خاص و مطلبی اعجاز آمیز را مد نظر قرار داده است.

الملك: ۵ و ۱۶ و ۱۷، الحاقه: ۱۶، المعارج: ۸، الجن: ۸، المرسلات: ۹، النبأ: ۱۹، النزعات: ۲۷، التکویر: ۱۱، الانفطار: ۱، الانشقاق: ۱، البروج: ۱، الطارق: ۱ و ۱۱، الغاشية: ۱۸، الشمس: ۵
۱- و بهشتی که پهنه آن مانند پهنه آسمان و زمین است.
۲- (هرگز) درهای آسمان به رویشان گشوده نمی شود.

با دقت بیشتر در این مسأله، مشاهده می‌شود که این واژه گاهی به صورت منفرد و یا همراه کلمه دیگری که غالباً واژه ارض است و یا در قالب ترکیب (به صورت صفت و موصوف یا مضاف و مضاف الیه) به کار رفته که در بردارنده نکاتی مهم و در خور توجه است (ر.ک: نجم‌اوی، ۲۰۰۳، ص ۶۴) که در ادامه بحث، سعی می‌گردد جهت دستیابی به نتیجه‌ای دقیق و موشکافانه، با تحلیل شواهدی از آیات به توضیح مطلب فوق پردازیم.

۴-۱. سماء در حالت منفرد و مفرد

سماء به صورت منفرد (غیر مقترن با کلمه دیگر) در ۵۴ موضع قرآن کریم ذکر گردیده است.^(۱) از آن جمله است آیات کریمه: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَخْرُجُونَ* لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْخُورُونَ﴾^(۲) (الحجر: ۱۴ و ۱۵). عروج در سماء به معنای صعود به آسمان، و سگرت از تسکیر به معنای پوشاندن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۳۶).

خداوند برای نشان دادن غایت کفر کافران و سرکشی مشرکان، به معجزه بی بدیل خود یعنی آسمان، مثل زده و از نشانه‌های زمینی عدول می‌کند، و می‌فرماید که اگر کافران، چنین معجزه شگفت‌انگیزی را نیز مشاهده کنند، باز بر انکار خود پافشاری کرده و برای آن توجیهاات احمقانه می‌آورند.

اسلوب قرآنی از ادات شرط (لو) استفاده کرده، تا عناد مشرکان را از خلال جمله شرط ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَخْرُجُونَ﴾ و جواب شرط ﴿لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ

۱- ن.ک: الفرقان: ۲۵ و ۴۸ و ۶۱ و ۱۸۷، الشعراء: ۴، النمل: ۶۰، العنکبوت: ۳۴، الفاطر: ۲۷، یس: ۲۸، الصافات: ۶، غافر: ۱۳، فصلت: ۱۲، الزخرف: ۱۱، الدخان: ۱۰، ق: ۹، الذاریات: ۷، الطور: ۹ و ۴۴، الرحمن: ۳۷، الملک: ۵ و ۱۷، المعارج: ۸، نوح: ۱۱، الجن: ۸، المرسلات: ۹، النبأ: ۱۹، التکویر: ۱۱، الانفطار: ۱، البروج: ۱، الطارق: ۱.

۲- و اگر دری از آسمان به روی آنان بگشاییم، و آنها پیوسته در آن بالا روند* باز می‌گویند: «ما را چشم‌بندی کرده‌اند؛ بلکه ما (سر تا پا) سحر شده‌ایم!».

مَسْخُورُونَ^۴) برساند. همچنین از فعل (ظَلَّ) که بر انجام شدن امری در روز دلالت می‌کند استفاده شده، تا نشان دهد عروج آن‌ها در روز صورت می‌گیرد تا آنچه را می‌بینند، پر واضح و روشن باشد و جایی برای انکار باقی نماند (ر.ک: ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۴، ص ۲۶).

همچنانکه خداوند متعال با به کار بردن این فعل، به استمرار عروج اشاره نموده و فرموده است: (فَقَلُّوا فِيهِ يَوْمًا) و نفرمود: (فَعَرَجُوا فِيهِ)؛ زیرا تعبیر اول، استمرار را می‌رساند و دومی، یک نوبت و دو نوبت را (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۳۶).

۴-۲. سماء در حالت منفرد و جمع

سماء به صورت منفرد و جمع (سماوات) در ۵ موضع قرآن کریم به کار رفته است^(۱). در اینجا برای درک مفهوم سماوات باید به زبان عرف عرب زمان نزول قرآن مراجعه نماییم؛ چراکه کسی نمی‌تواند ادعا کند که آیات قرآن مبین خطاب به گروه خاصی مثلاً شاعران یا عارفان و... نازل شده است. بنابراین چون هیچ یک از آیات شریفه، مخاطب خاصی، طبق آنچه مورد نظر است نداشته، باید بگوییم زبان قرآن به عرف عام عرب آن زمان نازل شده است (ر.ک: معرفت، بی تا، ص ۲۷۶) به این ترتیب، باید معنای سماوات را چنان که متعارف عرف عام عرب عصر رسول خدا (ص) بوده است فهمید؛ نه آن چنان که علمای تجربی عصر حاضر می‌فهمند.

آنچه مسلم است این است که عرب عصر رسول خدا (ص) جز همین آسمان معهود را نمی‌شناخته است؛ لذا مراد از سماوات، چیزی جز همان سماء معهود و آشنا برای بشر عادی-که در آن شب و روز پدید می‌آید و ابر و باران و ماه و خورشید و ستارگان مشاهده می‌شود-نیست (ر.ک: نکونام، ۱۳۸۴، صص ۶۸ و ۶۹ و ۷۲). همچنین لغت سماء، چه در معنا جمع باشد یا مفرد، طبق شواهدی که در آیات قرآن وجود دارد، با لغت سماوات، مترادف

۱- ن.ک: غافر: ۳۷، فصلت: ۱۲، الشوری: ۵، النجم: ۲۶، الملک: ۳.

و هیچ تفاوت معنایی ندارد (جهت اطلاع از شواهد مترادف معنایی سماء و سماوات در قرآن، ر.ک: همان، صص ۷۳-۷۵).

از جمله آیاتی که لفظ سماوات در آن به صورت منفرد و جمع آمده، آیه ۵ سوره مبارکه الشوری است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَّقَطُّنَ مِنْ فَوْقَيْنِ﴾^(۱). کلمه (يَتَّقَطُّنَ) از مصدر (تَقَطَّرَ) است که به معنای پاره پاره شدن است، چون کلمه (تَقَطَّرَ) که مصدر باب تَفَعَّل است، از (فَطَرَ) گرفته شده، که به معنای پاره شدن و شکافتن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۰).

اقوال مفسران در توضیح و تفسیر آیه متفاوت است. برخی گویند: نزدیک است که هر آسمانی که بر بالای آسمان دیگر قرار دارد، از این سخن مشرکان که گویند ﴿اتَّخَذَ اللَّهُ وَاٰلًا﴾^(۲) شکافته شود؛ و نیز گفته شده: نزدیک است آسمان‌ها از عظمت و جلال خداوند، شکافته شود؛ و یا از کثرت حضور ملائکه در آسمان‌ها که در حال قیام یا رکوع یا سجودند، نزدیک است که آسمان‌ها بشکافتند (ن.ک: طبری، ۲۰۰۱، ج ۲۰، صص ۴۶۶-۴۶۷).

۴-۳. سماء در حالت مقترن و جمع

خداوند سبحان می‌فرماید: ﴿اَفَغَيَّرَ دِيْنَ اللّٰهِ يَتَّبِعُوْنَ وَاَلَهُ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَاِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ﴾^(۳) (آل عمران: ۸۳). قرآن مجید در اینجا اسلام را به معنی وسیعی تفسیر کرده و می‌گوید: تمام کسانی که در آسمان و زمین اند و تمام موجوداتی که در آن‌ها وجود دارند مسلمان اند، یعنی در برابر فرمان او تسلیم اند؛ زیرا روح اسلام همان تسلیم در برابر

۱- نزدیک است آسمان‌ها (به خاطر نسبت‌های ناروای مشرکان) از بالا متلاشی شوند.

۲- خداوند، فرزندی برای خود انتخاب کرده است.

۳- آیا آنها غیر از آیین خدا می‌طلبند؟! (آیین او همین اسلام است) و تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند، از روی اختیار یا از روی اجبار، در برابر (فرمان) او تسلیمند، و همه به سوی او بازگردانده می‌شوند.

حق است، اما گروهی از روی اختیار (طوعاً) در برابر قوانین تشریحی او تسلیم اند و گروهی بی اختیار (کرهاً) در برابر قوانین تکوینی او (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۶۴۳).
احتمال دیگری که در تفسیر آیه آمده و بسیاری از مفسران آن را ذکر کرده اند و در عین حال منافاتی با مطالب قبل ندارد این است که افراد با ایمان در حال رفاه و آرامش از روی رغبت و اختیار به سوی خدا می روند، اما افراد بی ایمان تنها به هنگام گرفتاری و مشکلات طاقت فرسا به سوی او می شتابند (ر.ک: همان، ص ۶۴۴).
لفظ (سماوات) به صورت جمع و قرین با لفظ (ارض)، گستره محیط و فضای عظیمی که فرمانبردار و خاضع پروردگارند را نشان می دهد. کاربرد صیغه جمع به شکل (سماوات) نشان می دهد که مقصود، ذات آسمان هاست با توجه به تعداد بسیارشان، نه فقط مجرد غُلُو و بالا بودن آن (ر.ک: لاشین، ۱۹۸۳، ص ۱۲۳).
اسلوب کلام با تقدیم جار و مجرور (له) که متعلق به فعل (أسلم) است، بر معنای تسلیم پذیری در برابر حق، تاکید می کند چرا که فرمانبرداری و تسلیم شدن را به خداوند تخصیص داده است.

۵. ترکیب واژه سماء

منظور از ترکیب واژه سماء در قرآن کریم، این است که همراه لفظ یا الفظی در ترکیب اسنادی یا غیر اسنادی قرار گیرد که نتیجه آن، پیدایش معنای جدیدی است که در معنای معجمی وارد نشده است. اما نکته قابل دقت این است که خلق این معنای جدید که محصول ترکیب الفاظ است به خودی خود و به شکل تصادفی روی نمی دهد، بلکه بر اثر فرآیند ارتباط لفظ و معنا و تاثیر عوامل اجتماعی و محیطی و فرهنگی صورت می پذیرد. از نمونه های قرآنی این ویژگی، مضاف یا مضاف الیه بودن لفظ سماء، و یا سوگندهایی است که به سماء زده شده، و فنون و اسالیب بیانی مانند تشبیه ها و استعاره هایی که ظهور کرده است (ر.ک: نجمای، ۲۰۰۳، صص ۱۲۷ و ۱۲۸).

موضوع اکثر آیات ترکیبی که لفظ سماء و صیغه جمع آن را در تعبیرات خود جای داده، وحدانیت و عظمت خداوند در آفرینش و آگاهی خالق هستی از غیب می‌باشد. ما در این مجال، برخی از این آیات را مورد کنکاش قرار می‌دهیم:

خداوند در آیه ۴۰ سوره الأعراف می‌فرماید: ﴿لَإِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾^(۱). این آیه، بیان جزای کسانی است که آیات پروردگار را تکذیب می‌کنند. بعضی مفسران گویند: برای کافران عمل صالحی بالا نمی‌رود؛ و گفته شده که بهشت در آسمان است، پس منظور این است که به کافران إذن عروج به آسمان داده نمی‌شود تا وارد بهشت گردند؛ و یا گفته شده که ارواح کافران آنگاه که بمیرند بمانند ارواح مؤمنان بالا نمی‌رود؛ و یا بر آنان برکت فرود نمی‌آید و یاری نمی‌شوند (ر.ک: قرطبی، بی تا، ج ۷، صص ۲۰۶ و ۲۰۷).

شاهد سخن، ترکیب (ابواب السماء) از نوع اضافه معنوی است. (ابواب) در اینجا به معنای راه‌های نزول برکت و رزق از آسمان بر اهل زمین است. فعل منفی (لا تفتح) به همراه ترکیب (ابواب السماء) بر معنای محرومیت کفار از برکات الهی و روزی خیر، که عدم استجابت دعا و عدم قبول اعمال و محرومیت ارواح آنان از ورود به بهشت را شامل است دلالت دارد. آیه با جمله ﴿لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ﴾ از این محروم بودن تعبیر کرده، هر چند که آنان به ظاهر از نعمت‌های دنیایی مانند نزول باران و انواع طعام‌ها و نوشیدنی‌ها بهره مند باشند.

ممکن است منظور از آسمان در اینجا معنی ظاهر آن باشد، و نیز ممکن است کنایه از مقام قرب خدا بوده باشد همانگونه که در آیه ۱۰ سوره فاطر می‌خوانیم: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(۲). روشن است که اعمال صالح و سخنان پاکیزه، چیزی نیستند که

۱- کسانی که آیات ما را تکذیب کردند، و در برابر آن تکبر ورزیدند، (هرگز) درهای آسمان به رویشان گشوده نمی‌شود؛ و (هیچ گاه) داخل بهشت نخواهند شد مگر اینکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد! این گونه، گنهکاران را جزا می‌دهیم.

۲- سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند، و عمل صالح را بالا می‌برد.

به سوی این آسمان بالا روند، بلکه به سوی مقام قرب خدا پیش می‌روند و عظمت و رفعت معنوی می‌یابند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱۱، ص ۴۸).

۶. سوگند به سماء

کارکرد و هدف سوگند در زبان عربی، تأکید معناست و نه تأکید لفظی؛ و برای آن حروفی است که از آن جمله، حرف (باء) می‌باشد و آن حرف اصلی قسم محسوب می‌گردد، زیرا فعل قسم - که غالباً محذوف است - با این حرف بیان می‌شود (أَقْسِمُ بِ). از حروف دیگر قسم، حرف (واو) است که بیشترین کاربرد را از میان حروف قسم به خود اختصاص می‌دهد (ر.ک: نجم‌اوی، ۲۰۰۳، ص ۱۳۷، به نقل از: اسالیب القسم فی اللغة العربیة، کاظم فتحی الراوی، ص ۶۲). همچنین (تاء) از حروف قسم است. اما با دو حرف (واو و تاء) فعل قسم ذکر نمی‌گردد.

در اکثر آیاتی که قسم به سماء ذکر شده، حرف (واو) به کار رفته است. قرآن کریم از طریق قسم به سماء، نگاه‌ها را متوجه کائنات و هستی نموده، که این امر نزد عرب شیوه ای نامألوف و ناشناخته می‌باشد. اما کلام خداوند از این شیوه برای تحریک و تشویق به تأمل و تیزبینی در عظمت خالق و نعمت‌های بی‌شمار او بهره برده است (ر.ک: نجم‌اوی، ۲۰۰۳، ص ۱۳۷).

زرکشی گوید: «خداوند متعال به سه چیز قسم یاد کرده است: ۱- به ذاتش: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (الذاریات: ۲۳)^(۱) و ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الحجر: ۹۲). ۲- به فعلش: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا * وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (الشمس: ۵-۷). ۳- به مفعولش: ﴿وَالنَّجْمِ

۱- سوگند به پروردگار آسمان و زمین.

۲- به پروردگارت سوگند، (در قیامت) از همه آنها سؤال خواهیم کرد.

۳- ... و قسم به زمین و کسی که آن را گسترانیده* و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته.

إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ (النجم: ۱) و ﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ﴾^(۲) (الطور: ۱ و ۲) (ر.ک: زرکشی، بی تا، ج ۳، ص ۴۲). البته دیدگاه زرکشی قابل نقد است؛ چراکه نوع دوم در تقسیم بندی او همانند نوع سوم، مفعول خداوند است؛ بنابراین نظر، اقسام دوم و سوم، قابل جمع اند.

در خصوص قسم به سماء و ارزش فنی و تعبیری آن، باید گفت که این نوع سوگندهای قرآنی دربردارنده بلاغتی بسیار عالی است که با ارائه نمونه‌ای از آن، این مطلب را بهتر درک خواهیم کرد.

قسم‌های قرآنی که به سماء یاد شده در پنج موضع^(۳) آمده و این در حالی است که قسمی به لفظ (سماوات) یاد نشده است. تمامی این آیات، مکی هستند و این از طبیعت سوره‌های مکی است که به اصول عقاید پرداخته و آن را با قسم‌هایی تأکید می‌کند تا حجّت را بر کفّار مکه تمام کرده و به اقناع آنان و بیان صدق دعوت رسولش (ص) پردازد (ر.ک: نجم‌اوی، ۲۰۰۳، ص ۱۳۸).

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ * إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾^(۴) (الذاریات: ۷-۸). معنای (ذات الحبک) را (ذات الطرائق) دانسته اند، یعنی آسمان دارای راه‌ها و مسیرهایی برای حرکت ستارگان می‌باشد. (الجَبَاكُ وَ الْحَبِيكَةُ)، راه‌شنزار و مانند آن است و جمع (جَبَاكُ)، (حُبُكُ) و جمع (حَبِيكَةُ)، (حَبَائِكُ) است، و گفته اند که معنای این سخن خداوند که می‌فرماید: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ همان راه‌های ستارگان است (ر.ک: جوهری، ۱۹۹۰، ص ۱۵۷۸). ابن فارس گوید: (حاء و باء و کاف) اصلی است که دلالت بر بستن و محکم کردن [...] دارد و حُبُكُ السَّمَاءِ در این آیه ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ بنا بر نظر گروهی، یعنی آسمان دارای آفرینش نیکو و مُحکم است؛ و برخی گفته اند: حُبُكُ یعنی راه‌ها و مفرد آن

۱- سوگند به ستاره هنگامی که افول می‌کند.

۲- سوگند به کوه طور* و کتابی که نوشته شده.

۳- ن.ک: الذاریات: ۷، البروج: ۱، الطارق: ۱ و ۱۱، الشمس: ۵.

۴- قسم به آسمان که دارای چین و شکنهای زیباست* که شما (درباره قیامت) در گفتاری مختلف و گوناگونید.

حیکه می‌باشد، و مراد از آن، راه‌های ستارگان است (ر.ک: ابن فارس، ۱۹۷۹، ۲، ص ۱۳۰). همچنین آنگاه که بادی بر آب راکد و یا شن‌های بیابان بوزد و باعث ایجاد خط و شکن‌هایی بر سطح آن گردد، به آن چین و شکن‌ها حُجُک گویند (ر.ک: ابن قتیبه، ۱۹۷۸، ص ۴۲۰).

مراد از راه‌های آسمانی یا راه‌های محسوس است که مسیر حرکت و سیر ستارگان است، و یا راه‌های معقولی که هر بیننده‌ای از طریق آن به معارف الهی دست می‌یابد، و یا خود ستارگان است که برای آن راه‌هایی وجود دارد و یا سبب زینت آسمان می‌گردد (ر.ک: بیضاوی، بی تا، ج ۵، ص ۲۳۵).

علامه طباطبایی در ذیل این آیه، تفسیر ارزشمندی ارائه می‌کند و می‌فرماید: کلمه (حیک) به معنای حُسن و زینت است، و به معنای خلقت عادلانه نیز هست، و وقتی به (حیکه) یا (حیک) جمع بسته می‌شود معنایش طریقه یا طرائق است، یعنی آن خط‌ها و راه‌هایی که در هنگام وزش باد به روی آب پیدا می‌شود. پس معنای آیه بنا بر معنی اول چنین می‌شود: به آسمان دارای حسن و زینت سوگند می‌خورم. در این صورت این آیه به آیه ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكُوَكِبِ﴾ (الصافات: ۶)؛ شباهت خواهد داشت. و بنا بر معنای دوم چنین می‌شود: به آسمان که خلقتی معتدل دارد سوگند.

در این صورت به آیه ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ (الذاریات: ۴۷) شباهت دارد. و بنا بر معنای سوم چنین می‌شود: به آسمانی که دارای خطوط است سوگند. در این صورت به آیه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقُ﴾^(۱) (المؤمنون: ۱۷) نظر دارد. و بعید نیست که ظهورش در معنای سوم بیشتر باشد، برای اینکه آن وقت، سوگند با جوابش مناسب تر خواهد بود؛ چون جواب قسم، عبارت است از اختلاف مردم و تشبث آنان در طریقه‌هایی که دارند: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾ که مُقسَم علیه است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۶۶).

۱- ما بر بالای سر شما هفت راه [طبقات هفتگانه آسمان] قرار دادیم.

۷. سماء و بلاغت تشبیه‌های آن

از جمله تشبیه‌های قرآنی که لفظ سماء در رکن مشبّه قرار گرفته، آیه شریفه ﴿يَوْمَ تَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْهَا بِمَا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾^(۱) (الأنبياء: ۱۰۴) است. آیه به منظره‌ای از مناظر قیامت و زوال حیات دنیایی اشاره دارد و می‌گوید: روزی فرا می‌رسد که آسمان را در هم می‌پیچیم، همان‌گونه که طومار نامه‌ها، نوشته‌های فراوان درون خود را در هم می‌پیچد.

راغب اصفهانی درباره لفظ سِجِلّ گوید: «گفته شده سِجِلّ سنگی است که در قدیم بر آن می‌نوشتند، سپس به هر چیزی که بشود روی آن نوشت سِجِلّ گفته می‌شود. خداوند متعال فرموده: ﴿كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ یعنی مثل پیچیدن آنچه که در آن چیزی نوشته شده باشد تا محفوظ بماند» (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۲۵). طَيّ و پیچیدن آسمان، به معنای برگشت آن به خزائن غیب است بعد از آن که از خزائن نازل و اندازه‌گیری شده بود، همچنان که درباره آن و تمامی موجودات فرموده: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(۲) (الحجر: ۲۱) و نیز به طور مطلق فرموده: ﴿وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾^(۳) (آل عمران: ۲۸) و نیز فرموده: ﴿إِنِّي إِلَى رَبِّكَ الرَّجُوعِيُّ﴾^(۴) (العلق: ۸) (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۲۹).

آیه شریفه حالت در هم پیچیدن سماء (مشبّه) را به حالت بسته شدن کتاب (مشبّه به) همانند کرده؛ پنهان شدن نشانه‌ها، وجه شبه آن است. باید توجه داشت که مقصود اصلی تشبیه در این آیه، فقط بیان وضعیت روز قیامت نیست؛ بلکه هدف اصلی تبیین عظمت و قدرت خالق است؛ زیرا برچیدن بساط آسمان با آن عظمت را بسان بستن طوماری برشمرده است.

۱- در آن روز که آسمان را چون طوماری در هم می‌پیچیم، (سپس) همان‌گونه که آفرینش را آغاز کردیم، آن را بازمی‌گردانیم؛ این وعده‌ای است بر ما، و قطعاً آن را انجام خواهیم داد.

۲- و خزائن همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم.

۳- و بازگشت (شما) به سوی خداست.

۴- و به یقین بازگشت (همه) به سوی پروردگار تو است.

۸. سماء و بلاغت استعاره‌های آن

از نمونه استعاره‌های قرآنی که از لفظ سماء بهره گرفته، آیه شریفه: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾^(۱) (الدخان: ۲۹) است. آیه به حالت آسمان و زمین پس از عذاب فرعون و قوم کافر او اشاره می‌کند.

در زبان عربی، زمانی که قصد بزرگداشت مرگ انسان والا مقامی اراده گردد چنین گفته می‌شود: خورشید برای او تاریک شد و ماه از فقدان او خسوف کرد و باد و برق و آسمان و زمین بر او گریست (ر.ک: ابن قتیبه، ۱۹۷۳، ص ۱۶۷). با این تعبیر می‌خواهد در بیان مصیبت، مبالغه کند و این شیوه‌ای از شیوه‌های کلام عرب است (ر.ک: لاشین، ۱۹۸۰، ص ۲۹).

عدم گریستن آسمان و زمین بر چیزی که فوت شده، کنایه از این است که آسمان و زمین از فوت و نابودی آن تغییر حالت نمی‌دهند و متأثر نمی‌شوند. و در آیه مورد بحث، هم کنایه است از اینکه هلاکت قوم فرعون هیچ اهمیتی برای خدا نداشت، چون در درگاه خدا خوار و بی‌مقدار بودند. و به همین جهت هلاکت شان هیچ اثری در عالم نداشت (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۴۱).

نوع استعاره به کار رفته در آیه، مکئیّه می‌باشد؛ چنانکه آسمان و زمین را همچون انسانی زنده در نظر گرفته که به خاطر هلاکت قومی فاسد و پست، اندوه و حزنی به خود راه نمی‌دهد، زیرا خداوند بر آنان غضب نموده است.

برخی عقیده دارند که مراد، نگریستن «اهل آسمان و زمین» بر آنان است که در این صورت، سماء و ارض جانشین مضاف خود (اهل) شده اند، مانند آیه: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾^(۲) (یوسف: ۸۲) که اهل قریه را اراده می‌کند و یا آیه: ﴿حَتَّى تَصَّعَّ الْحَزْبُ أَوْزَارَهَا﴾^(۳)

۱- نه آسمان بر آنان گریست و نه زمین، و نه به آنها مهلتی داده شد.

۲- (و اگر اطمینان نداری)، از آن شهر که در آن بودیم سؤال کن.

۳- تا جنگ بار سنگین خود را بر زمین نهد.

(محمد: ۴) که مراد (حَتَّى يَضَعُ أَهْلُ الْحَرْبِ السِّلَاحَ) می باشد (ر.ک: ابن قتیبه، ۱۹۷۳، ص ۱۷۰)؛ زیرا اهل زمین و آسمان برای مؤمنان و مقربان در گاه خداوند گریه می کنند، نه برای جبّارانی همچون فرعونیان (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۱۷۹)؛ که با در نظر گرفتن این وجه، استعاره ای در کلام متصوّر نیست و الفاظ به معنای حقیقی خود به کار رفته اند.

بعضی نیز بر این عقیده اند که گریه آسمان و زمین، یک گریه حقیقی است که به صورت نوعی دگرگونی و سرخی مخصوص -علاوه بر سرخی همیشگی به هنگام طلوع و غروب- خودنمایی می کند. چنانکه در روایتی می خوانیم: «لَمَّا قُتِلَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) بَكَتِ السَّمَاءُ عَلَيْهِ وَبَكَتْهَا حُمْرَةُ أُطْرَافِهَا»^(۱) (ر.ک: رشیدالدین میسدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۰۰). همچنین وجه دیگری که درباره آیه آمده، کنایه بودن بکاء از سقیا است، یعنی ابر بر گورهای ایشان باران رحمت نمی بارد. و عرب باران را گریه ابر خوانده و باران را به گریه و گریه را به باران تشبیه می کند (ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۲۱۴).

نتیجه گیری

نقش فهم معنای دقیق واژه های قرآنی در درک مراد خداوند از آیات، بسیار ضروری و از جایگاه ویژه ای برخوردار است. در نظر گرفتن تعدّد معنایی واژگان قرآنی که از جنبه های اعجاز ادبی این کلام الهی است ضرورت عنایت به علم معناشناسی و مفهوم یابی مفردات قرآن را با تمرکز بر سیاق و بافت آن در آیات، دوچندان می کند. از جمله واژگان پرتکرار قرآن، واژه سماء است که بر معانی: سقف (السقف)، ابر (السحاب)، باران (المطر)، آسمان بهشت و دوزخ (سَاءِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ)، و آسمان (السَّاءِ) که وجه مقابل زمین است، دلالت دارد.

۱- یعنی هنگامی که حسین بن علی (ع) شهید شد، آسمان بر او گریه کرد، و گریه او سرخی مخصوصی بود که در اطراف آسمان نمایان شد.

معنای اخیر آن یعنی آسمان در مقابل زمین، بیشترین کاربرد قرآنی را به خود اختصاص داده است. میان این اختلاف معنا، ارتباط ظریفی وجود دارد؛ مانند زمانی که مراد از سماء، سقف خانه است که می‌توان میان آن دو، مفهوم بلندی و ارتفاع را فهمید. هدف از سوگند به سماء در قرآن کریم، که در لغت عرب زمان نزول قرآن، این شیوه سوگند، شناخته شده نبود، جلب توجه مخاطب به این پدیده خارق العاده و نیز استفاده از اسلوبی مناسب برای تشویق او به تفکر در کائنات است. دقت در همراهی واژه سماء با الفاظ دیگر نشان می‌دهد که قرآن با ظرافت و هنرمندی بی نظیر خود با استعمال این واژه در موقعیت مناسب آن و بهره‌مندی از فنون بلاغت عربی بمانند تشبیه و استعاره، مقصود خود را به بهترین شکل ممکن بیان نموده است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ابن انباری، محمد (۱۹۸۱م)، *المدکر والمؤنث*، المحقق: محمد عبد الخالق عظیمه، مصر: وزارة الأوقاف.
- ابن درید، محمد (۱۳۴۴ق)، *جمهره اللغة*. حیدرآباد الدکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف الكائنة.
- ابن سیده، علی (بی تا)، *المختص*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴م)، *تفسیر التحریر و التنویر*. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن عطیه، عبدالحق (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*. تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن فارس، احمد (۱۹۷۹م)، *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی جا: دار الفكر.

- ابن قتیبه، عبدالله (۱۹۷۸م)، **تفسیر غریب القرآن**. تحقیق: السید احمد صقر، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____، (۱۹۷۳م)، **تأویل مشکل القرآن**. شرحه: السید احمد صقر، بی جا: بی نا.
- _____، (۱۳۸۴ش)، **تأویل مشکل القرآن**. ترجمه: محمد حسن بحری بینا باج، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابن منظور، محمد (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**. قم: نشر ادب الحوزة.
- ابو عبیده، معمر بن المثنی (۱۹۸۸م)، **معجاز القرآن**. علق علیه: د. محمد فؤاد سزکین، قاهره: مکتبه الخانجی.
- ابو علی فارسی، حسن (۱۹۹۹م)، **التکملة**. تحقیق: کاظم بحر المرجان، ط ۲، بیروت: عالم الکتب.
- ابوالفتوح رازی، حسین (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**. تحقیق: د. محمد جعفر یاحقی و د. محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ازهری، محمد بن احمد (بی تا)، **تهذیب اللغة**. تحقیق: احمد عبدالعلیم البردونی، بی جا: الدار المصریة.
- بهارزاده، پروین (۱۳۸۹ش)، «وجوه و مصادیق واژه های ماء و سماء در قرآن»، **سفینه**، سال ۷، ش ۲۷، صص ۵۵-۶۹.
- بیضاوی، عبدالله (بی تا)، **أنوار التنزیل**. بیروت: دار الفکر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ش)، **تفسیر تسنیم**. تحقیق: احمد قدسی، ویرایش: علی اسلامی، چ ۵، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل (۱۹۹۰م)، **الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)**. تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، ط ۴، بی جا: دار العلم للملایین.
- حسینی، بی بی حکیمه و مریم نخعی (۱۳۹۵ش)، **«معجاز ادبی قرآن در معناشناسی واژه سماء»**، نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی، دانشگاه یاسوج.

- دامغانی، حسین (۱۹۸۰م)، **قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه و النظائر في القرآن**.
حقّقه: عبدالعزيز سيّد الأهل، ط ۳، بی جا: دار العلم للملايين.
- راغب اصفهانی، حسین (بی تا)، **المفردات في غريب القرآن**. تحقیق: محمد سيّد کیلانی،
بیروت: دار المعرفة.
- رشید الدین میبدی، احمد (۱۳۷۱ش)، **كشف الأسرار و عمده الأبرار**. تحقیق: علی اصغر
حکمت، ج ۵، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- زرکشی، محمد (بی تا)، **البرهان في علوم القرآن**. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره:
مکتبه دار التراث.
- زمخشری، محمود (بی تا)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأفاويل في
وجوه التأويل**. تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- شمسان، ابراهیم سلیمان رشید (۱۴۲۴ق)، «حول بحث السماء بين التذكير والتأنيث»، **مجلة
العرب**، السنة ۳۹، ذوالقعدة و ذوالحجة، الجزء ۵ و ۶، صص ۳۵۶-۳۵۹.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، **الميزان في تفسير القرآن**. ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی
للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۹۹۵م)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**. حقّقه: لجنة من العلماء،
بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد (۲۰۰۱م)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. تحقیق: د. عبدالله بن
عبدالمحسن التّركی، بی جا: دار هجر.
- طوسی، محمد (بی تا)، **التبيان في تفسير القرآن**. مصحح: احمد حبيب عاملي، بیروت: دار
إحياء التراث العربی.
- عبدالباقي، محمد فؤاد (۱۳۶۴ق)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. قاهره: دار
الكتب المصریة.
- عبدالقاهر جرجانی (۲۰۰۴م)، **دلائل الإعجاز**. تعليق: محمود محمد شاكر، ط ۵، قاهره: مکتبه
الخانجی.

- فیروزآبادی، محمد (۲۰۰۵م)، **القاموس المحيط**. تحقیق: مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرساله. ط ۸، بیروت: مؤسسه الرساله.
- _____، (بی تا)، **بصائر ذوی التمییز فی لطائف الكتاب العزیز**. تحقیق: محمد علی النجار، بیروت: المکتبه العلمیه.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۸۴ش)، **قاموس قرآن**. ج ۱۰، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد (بی تا)، **الجامع لأحكام القرآن**. صححه: هشام سمیر البخاری، بی جا: دار عالم الکتب.
- لاشین، عبدالفتاح (۱۹۸۳م)، **صفاء الکلمه**. ریاض: دار المریخ.
- _____، (۱۹۸۰م)، **التراکیب النحویه من الوجهه البلاغیه عند عبدالقاهر**. ریاض: دار المریخ.
- دایره المعارف بزرگ اسلامی (۱۳۸۳ش)، «**آسمان در فرهنگ اسلامی**»، محمد مجتهد شبستری، ج ۱، ش ۲۰۸، چاپ پنجم، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- معرفت، محمد هادی (بی تا)، «اقتراح»، **پژوهش های قرآنی**، مشهد، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ش ۲۱-۲۲.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۰ش)، **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نجماوی، أحمد صالح حمید (۲۰۰۳م)، **السماء و الأرض فی القرآن الکریم دراسته دلایه للألفاظ و التراکیب**. استاد راهنما: د. محیی الدین توفیق ابراهیم، کلیه الآداب، جامعه الموصل.
- نکونام، جعفر (۱۳۸۴ش)، «معناشناسی توصیفی سماوات در قرآن»، **پژوهش دینی**، ش ۹، صص ۶۳-۸۴.

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

سال چهاردهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۶

DOI: 10.22051/tqh.2017.13328.1456

جایگاه مرویات کعب الاحبار در تفاسیر شیعه تا اواخر قرن ششم

سیده وحیده رحیمی^۱

سحریوسفی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۰۸/۲۲

چکیده

کعب الاحبار در ورود روایات اسرائیلی به منابع دینی نقش بسزایی داشته است؛ عده‌ای از مفسران شیعه در تفاسیر خود از اقوال کعب الاحبار استفاده کرده‌اند، لذا بازشناسی گونه‌های روایات کعب در تفاسیر شیعه و موضع مفسر در برخورد با این مرویات بسیار حائز اهمیت است. با توجه به گستردگی تفاسیر، این پژوهش از قرون نخست تا اواخر قرن ششم تفاسیر شیعه را مورد بررسی قرار داده است، در مجموع ۱۶ تفسیر مورد مطالعه قرار گرفت. که از این

svrahimi@yahoo.com

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

S.yousefi2222@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

مجموعه حدود ۸ تفسیر حاوی روایاتی از کعب‌الاحبار بودند؛ این تفاسیر عبارتند از: تفسیر قمی، فرات کوفی، التبیان، مجمع‌البیان و جوامع‌الجامع، روض‌الجنان، مفاتیح‌الاسرار و المنتخب فی تفسیر القرآن. مجموع اقوال مروی از کعب در تفاسیر شیعه تا اواخر قرن ششم حدود ۹۷ قول است. این روایات در ۸ محور قابل تقسیم‌بندی است، مهم‌ترین این محورها عبارتند از: تبیین واژه‌های قرآنی، شرح و توضیح آیات، تبیین آیات قرآن در قالب بیان مصادیق، نقل جزئیات داستان. با توجه به وسعت روایات تفسیری در تفاسیر مورد بحث، آمار اقوال کعب در بین مجموعه بسیار اندک است و سبک و گرایش تفسیری مفسران ارتباط مستقیمی در ورود مرویات کعب دارد. مفسران مورد بحث در برخورد با روایات کعب به سه صورت موضع خود را بیان کرده‌اند: ۱. نقل بدون داوری ۲. پذیرش روایات کعب ۳. رد روایات کعب؛ قرائن موجود در تفاسیر، حاکی از آن است که مرویات کعب نقش مؤثری در آراء تفسیری مفسران ندارد و جایگاه خاص و قابل توجهی را به خود اختصاص نداده است.

واژه‌های کلیدی: تفاسیر شیعه، کعب‌الاحبار، اسرائیلیات.

مقدمه

اسرائیلیات، مفهوم گسترده و فراگیری است که شامل تمام داستان‌های خرافی، افسانه‌های اساطیر و روایات مجعول و ساختگی می‌شود که از آیین یهود و دیگر ادیان به

منابع اسلامی راه یافته است. دهه دوم بعد از رحلت رسول گرامی اسلام (ص) عصر رواج اسطوره‌ها، افسانه‌ها و اسرائیلیات است. (ابوشهبه، ۱۴۰۸، ص ۸۹)

کعب الاحبار از جمله افرادی است که در راه‌یابی روایات اسرائیلی به منابع دینی نقش بسزایی داشته است و مفسران شیعه در تفاسیر خود در کنار بیان اقوال عده‌ای از صحابه و تابعین به نقل مرویات کعب الاحبار پرداخته‌اند، از آنجایی که برخی، مفسران شیعه را متهم به ورود اسرائیلیات در تفاسیر خود کرده‌اند. (ذهبی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۰۴)

بدون شک بررسی کیفیت استفاده از اقوال کعب در تفاسیر شیعه بسیار حائز اهمیت است. در این پژوهش، نگارنده در پی آن است که به بررسی تعامل مفسران ۶ قرن اول با مرویات کعب پردازد و علت انتخاب این بازه زمانی می‌تواند از چند جهت حائز اهمیت باشد.

۱. نزدیک بودن تفاسیر قرون اول و دوم به زمان صدور این مرویات

۲. اوج نقل این مرویات در قرن ۶ (اوج و گسترش تفاسیر واعظانه)^۱

^۱ قرن ششم، قرن اوج و گسترش تفسیر «واعظانه» و غلبه آن بر تفسیر علمی است. (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴) تفسیر واعظانه گرایش تفسیری است که دغدغه مفسر در آن هدایت عامه مردم است و برای رسیدن به این هدف از روش‌های خاصی بهره می‌برد. البته این گرایش در کنار دیگر گرایش‌های مفسر، به تفسیر او رنگ و بوی واعظانه می‌دهد. هدف مفسر در این نوع تفاسیر اثر گذاری بر مخاطب است در نتیجه از اموری استفاده می‌کند که مخاطب عام در درستی آن شکی ندارد؛ از این‌رو از امور بدیهی و مسلم و مشهور فراوان بهره می‌گیرد. بیان داستان نیز از اموری است که مفسر، بسیاری از آن استفاده می‌کند یکی از معاصران از این نوع تفسیر به داستان پردازی تعبیر می‌کند و معتقد است در تفاسیر واعظانه، داستان‌هایی مثل داستان حضرت یوسف (ع) با آب و تاب و ظرافت‌های بسیار نقل می‌شود. (همان، ص ۲۰۱) نتیجه این داستان پردازی، اسرائیلیات فراوانی وارد این نوع تفسیر می‌گردد و مفسر در قبال بیان صحت و سقم قصه‌ها مسئولیتی احساس نمی‌کند. (رک: شریفی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۳) چون قرار است تفسیر واعظانه نوعی آموزش عمومی به عامه مردم بدهد، در نتیجه باید به زبانی ساده و در عین حال دارای مطالب جذاب و شنیدنی باشد. بنابراین در تفاسیر واعظانه، زبان‌های محلی رواج پیدا می‌کند. (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۱)

۳. محدود کردن بازه - با توجه به گستردگی تفاسیر شیعه - جهت ارتقای کیفی

پژوهش در استخراج نتایج

این پژوهش بر مبنای گردآوری و استخراج روایات کعب در پی پاسخگویی به این پرسش است که مرویات کعب در تفاسیر مورد بحث در چه گونه‌هایی است؟ موضع مفسران شیعه با این دسته روایات چگونه است؟

هرچند که به‌طور کلی درباره اسرائیلیات و نقش کعب الاحبار پژوهش‌هایی از قبیل: «کعب الاحبار و دوره فی تفسیر القرآن» از صباح بیضون (۱۳۸۱)؛ «اسرائیلیات در تفاسیر قرآن با تأکید بر جامع البیان طبری و مجمع البیان طبرسی» از محمدعلی ناصری (۱۳۸۵)؛ «اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیا در تفاسیر قرآن» از حمید محمدقاسمی (۱۳۷۸) و «پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن» از محمد تقی دیاری بیدگلی (۱۳۷۹)، نگارش شده است؛ اما پژوهش حاضر از آن جهت که به بررسی تعامل مفسران شیعه از قرن اول تا اواخر قرن ششم با روایات منقول از کعب الاحبار پرداخته، با نمونه‌های هم‌موضوع تفاوت ماهیتی دارد.

۱. گذری بر شخصیت کعب الاحبار

کعب الاحبار فردی یهودی بوده، که در زمان خلافت عمر به دین اسلام گروید.^۱ (عسقلانی، ۱۳۵۸، ج ۳، ص ۲۹۷؛ محمدبن احمدبن عثمان ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۳۵۴؛ ابوشهبه، ۱۴۰۸، ص ۱۰۱) وی از یهودیان اهل یمن بود و پس از آنکه اسلام آورد به

^۱ . درباره اسلام آوردن کعب، مطالب فراوانی نقل شده است. سیوطی در الدر المنثور حکایت می‌کند که خلیفه دوم نزد کعب الاحبار رفته و از وی خواسته است که به آیین اسلام روی آورد، و کعب با استشهاد به آیه‌ای از قرآن (جمعه: ۵) از این امر سرباز زده، تا اینکه در سرزمین حمص آیه دیگری از قرآن (نسا: ۴۷) را می‌شنود و از ترس اینکه مبادا مشمول عذاب الهی گردد، ایمان می‌آورد. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵،

مدینه هجرت کرد و سپس به شام رفت. معاویه بر این باور بود که او از دانش فراوانی برخوردار است به طوری که از وی نقل شده: «آگاه باشید که کعب الاحبار یکی از علماست». (المزی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۴۸؛ عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۵۷۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۳۴؛ محمد حسین ذهبی، ۱۴۱۱، ص ۷۵)؛ بنابراین او را به عنوان یکی از مستشاران خویش برگزید. معاویه اولین کسی بود که به کعب دستور داد تا در سرزمین شام قصه بگوید. (ابوریه، ۱۴۲۸، ص ۱۴۸)

کعب الاحبار با نفوذ در مقامات رسمی موفق بود و توانست مطالب خرافی و اوهام و سخنان دروغ و باطل را در روایات اسلامی و متن دین وارد سازد و کتاب‌های تفسیر و حدیث و تاریخ را از این خرافات پر کند و از این طریق موجب لطمه زدن و لکه دار کردن این کتاب‌ها را فراهم آورد. با وجود دلایل متقن و شواهد بسیاری که نشانگر نقش آفرینی کعب در آلوده ساختن فرهنگ اسلامی از طریق روایات اسرائیلی و دروغ پراکنی‌هایش در میان مسلمانان است. (ابوریه، ۱۴۲۸، صص ۱۴۹-۱۴۸؛ عسکری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۰۱-۴۹۸؛ معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۹۷) متأسفانه ملاحظه می‌شود که برخی از اهل سنت، در طول قرن‌ها او را مورد وثوق و اعتماد قرار داده‌اند؛ به عنوان نمونه نووی در کتاب خود کعب را در جایگاهی می‌داند و می‌گوید: «تمام علما بر مرتبت علمی والا و موثق بودن او اتفاق نظر دارند». (النووی، بی تا، ج ۲، ص ۶۸)

ذهبی می‌نویسد: «کعب به خاطر اتهام‌هایی که به وی بسته‌اند، مظلوم است و من درباره او هیچ نمی‌گویم، مگر اینکه وی فردی عالم، موثق و مورد اطمینان بود که برخی از اسمش سوء استفاده کرده‌اند و به او روایاتی را که بیشتر آنها از خرافات و اباطیل است نسبت داده‌اند تا آنها را در میان عوام اشاعه دهند و جهال بدانها دل خوش دارند». (ذهبی، ۱۴۱۱، ص ۸۲)

در پاسخ به این نکات باید گفت به چه دلیل باید از او سوء استفاده کنند؟ این انتساب‌ها باید به طور مستند ثابت شود در غیر اینصورت این اقوال فرضیاتی واهی خواهند بود. محقق متأخر دیگری درباره کعب گوید: «او از دانشمندان بزرگ بود و صحابه به علم ایشان شهادت داده‌اند؛ کعب در موعظه کردن سختگیر بود و بزرگان از او روایت نقل کرده‌اند». (الیاس، ۱۴۲۸، ص ۳۶۸)

در مجموع باید گفت جماعتی از اهل سنت بدون ارائه دلیل و مدرک مستند، کعب را به چشم یکی از تابعیان بزرگی نگریسته‌اند که منشا خدمت‌های بسیاری برای جامعه اسلامی بوده است. (برای نمونه رک: المزی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۴۸؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ج ۶، ص ۵۷۹؛ ابوشهبه، ۱۴۰۸، ص ۱۰۱؛ محمدبن احمدبن عثمان ذهبی، ۱۴۰۷، ص ۳۹۷؛ العامری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۵؛ ابوذؤیب، ۲۰۱۳، ص ۱۰)

۲. مرویات کعب الاحبار در تفاسیر شیعه

در این پژوهش از قرون نخست تا اواخر قرن ششم حدود ۱۶ تفسیر مورد بررسی قرار گرفت؛ مجموعه این تفاسیر بر اساس میزان روایات کعب به دو دسته قابل تقسیم است: ۱. تفاسیر فاقد مرویات کعب ۲. تفاسیر حاوی مرویات کعب.

۱-۲. تفاسیر فاقد مرویات کعب الاحبار

بررسی‌های انجام شده در تفاسیر مورد بحث نشان می‌دهد که حدود ۸ تفسیر روایتی از کعب نقل نکرده‌اند. این تفاسیر عبارتند از:

۱. القرآن الکریم ابو حمزه ثمالی (۱۵۰ هـ.ق)

۲. تفسیر مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ هـ.ق)

۳. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) (۲۶۰ هـ.ق)

۴. تفسیر عیاشی (حدود ۳۲۰ هـ. ق)

۵. تلخیص البیان فی مجازات القرآن شریف الرضی (۴۰۶ هـ. ق)

۶. نفائس التاویل شریف مرتضی (۴۳۶ هـ. ق)

۷. فقه القرآن قطب الدین راوندی (۵۷۳ هـ. ق)

۸. متشابه القرآن و مختلفه ابن شهر آشوب (۵۸۸ هـ. ق)

به نظر می‌رسد که سبک و گرایش مفسران در این دسته تفاسیر سبب شده که مرویات کعب در این دسته تفاسیر یافت نشود. به عنوان نمونه تفسیر متشابه القرآن ابن شهر آشوب تفسیری است که گرایش مفسر در آن پرداختن به مسائل ادبی و علوم قرآنی از قبیل: محکم و متشابه، وحی، اعجاز و... است. (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۵۱۵) بنابراین در این نوع تفاسیر مرویات افرادی از قبیل کعب الاحبار که بیشتر روایات آن صبغه داستانی دارد، دیده نمی‌شود.

با بررسی برخی تفاسیر متقدم که فاقد مرویات کعب هستند، اما اسرائیلیات دیگر در آن‌ها به چشم می‌خورد، سوال جدی درباره صحت انتساب این دسته روایات به این مفسران گرانقدر در ذهن نقش می‌بندد.

به عنوان نمونه، تفسیر مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ هـ. ق) از جمله تفاسیری است که اگرچه روایتی از کعب در آن یافت نشد؛ اما مفسر از داستان‌ها و روایات اسرائیلی در تفسیر آیات استفاده کرده است. به عنوان مثال، مفسر ذیل آیات ۲۰-۱۹ سوره نجم به نقل افسانه غرانیق (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۶۲) و ذیل آیات ۳۹-۳۶ سوره احزاب به ماجرای ازدواج پیامبر (ص) با زینب بنت جحش، پرداخته است. (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۰)

آیت الله معرفت بیان می‌دارد که تفسیر مقاتل تحریف شده است؛ از نظر وی، تفسیر مقاتل یک تفسیر جامع بوده که آثار فروزان عقل در آن پیداست و بیشتر به اهداف و

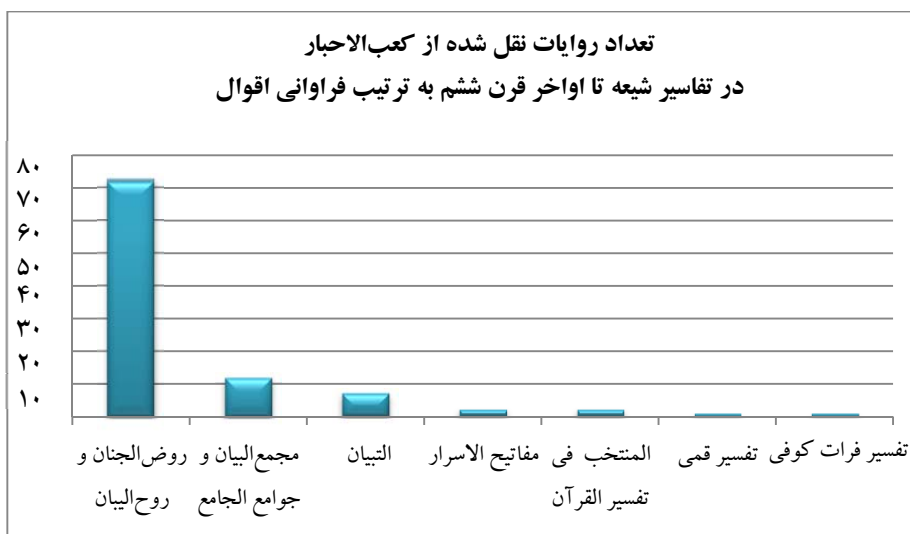
مقاصد عالیه قرآن نظر دارد. این تفسیر در دوران ظهورش و از همان ابتدا مورد توجه بوده و نظر دانشمندان را به خود جلب نموده است؛ ولی در دوران متاخر یک نوع بی‌مهری نسبت به آن احساس می‌شود و عامل آن عملکرد ناروای راویان این تفسیر است که در آن تصرف نموده و گرچه اندک بر آن افزوده‌اند. (معرفت، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۸)

۲-۲. تفاسیر حاوی مرویات کعب

از مجموع ۱۶ تفسیر بررسی شده حدود ۸ تفسیر حاوی روایاتی از کعب بودند. این تفاسیر بر اساس ترتیب تاریخی عبارتند از:

۱. تفسیر علی بن ابراهیم قمی (۳۰۷ هـ. ق): ۱ مورد
۲. تفسیر فرات کوفی (۳۰۷ هـ. ق): ۱ مورد
۳. التبیان شیخ طوسی (۴۶۰ هـ. ق): ۷ مورد
- ۴ و ۵. مجمع البیان و جوامع الجامع مرحوم طبرسی (۵۴۸ هـ. ق): ۱۲ مورد
۶. مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار^۱ شهرستانی (۵۴۸ هـ. ق): ۲ مورد
۷. روض الجنان و روح الجنان ابوالفتوح رازی (۵۵۶ هـ. ق): ۷۲ مورد
۸. المنتخب فی تفسیر القرآن ابن ادریس (۵۹۸ هـ. ق): ۲ مورد

^۱ . این تفسیر جز تفاسیری است که شیعه یا سنی بودن آن مورد سوال است. در کتاب طبقات مفسران شیعه با دو استدلال این تفسیر در شمار تفاسیر شیعه قرار گرفته است. (رک: عقیقی یخشایشی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۹-۱۵۲)



باتوجه به نمودار، در تفسیر قمی به ندرت از مرویات کعب الاحبار استفاده شده است؛ اما این دلیل موجهی برای این مساله نیست که این تفسیر فاقد اسرائیلیات باشد. اما نمی توان گفت که این مفسر خود ناقل اسرائیلیات بوده است، دقت و بررسی در تفسیر قمی نشان می دهد که این تفسیر حاوی اسرائیلیاتی بوده که در بین داستان های انبیا وارد شده است. به عنوان نمونه ذیل آیه ۱۰۲ سوره بقره به نقل داستان هاروت و ماروت پرداخته شده است که دو تن از فرشتگان الهی بر روی زمین آمدند و چهار عمل زشت مرتکب شدند. (رک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۶) این داستان، داستانی خرافی و باطل است که به ملائکه بزرگوار خدا نسبت داده اند.

به عقیده برخی، تفسیر قمی کنونی آمیخته ای از تفسیر علی بن ابراهیم و تفسیر ابوالجارود^۱ زیدی مذهب و روایات دیگران است. لذا انتساب آن به علی بن ابراهیم قمی

^۱ . زیاد بن منذر همدانی کوفی خارفی (متوفی بین ۱۵۰ تا ۱۶۰ هجری)، او نخست در زمره خواص امام باقر(ع) و سپس امام صادق(ع) بود، ولی پس از قیام زید بن علی از هواداران او گردید و از امام صادق(ع) کناره گرفت و در این راه به اندازه ای گستاخانه رفتار کرد که مورد نفرت و نفرین حضرت قرار گرفت. وی با لقب «سرحوب» (حیوان نابینای

ارزش سندی ندارد. (رک: آقا بزرگ تهرانی، بی تا، ج ۴، ص ۳۰۳-۳۰۲؛ معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۲۶) به گفته آیت الله معرفت شواهدی در دست است که نشان می‌دهد این تفسیر نمی‌تواند نوشته بزرگواری همچون علی بن ابراهیم بوده باشد. وی شواهد موجود را در کتاب خود آورده است. (رک: معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۸۰-۴۷۹)

در مجموع می‌توان گفت که به نظر می‌رسد در انتساب برخی از تفاسیر حاوی اسرائیلیات قرون اولیه به صاحبان خود تردید وجود دارد. مانند تفسیر مقاتل بن سلیمان (رک: معرفت، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۸)، تفسیر قمی (رک: آقا بزرگ تهرانی، بی تا، ج ۴، ص ۳۰۳-۳۰۲) و تفسیر فرات کوفی^۱ (همان، ج ۴، ص ۲۹۹). بنابراین مادامی که دلیل قطعی و مسجلی در انتساب این تفاسیر به صاحبان خود وجود نداشته باشد، نمی‌توان مفسران را متهم به ورود اسرائیلیات در تفاسیر خود کرد.

باتوجه به نمودار فوق بیشترین روایات کعب در تفسیر ابوالفتوح رازی است، حجم روایات کعب در این تفسیر ۷۲ روایت است که در ادامه جهت بررسی دقیق‌تر مرویات کعب در تفاسیر مورد بحث به گونه شناسی و نحوه تعامل مفسران با این مرویات پرداخته می‌شود.

۳. گونه شناسی روایات کعب الاحبار

مجموع اقوال مروی از کعب در تفاسیر شیعه تا اواخر قرن ۶ حدود ۹۷ قول بوده و براساس محتوا، قابل تقسیم به انواعی است: ۱. تبیین واژه‌های قرآنی ۲. شرح و توضیح آیات ۳. تبیین آیات قرآن در قالب بیان مصادیق ۴. نقل جزئیات داستان ۵. بیان اوصاف ۶. بیان حکم فقهی در یک جریان تاریخی ۷. بیان خواص آیه ۸. تطبیق آیات قرآن با تورات

دریابی) شهرت یافت و فرقه «سرحویه-زیدیه» منتسب به اوست. رجالیان عامه و خاصه او را در نقل حدیث ضعیف شمرده‌اند. (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۴۳؛ خویی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۳۲)
 ۱. جهت مطالعه بیشتر رجوع شود به: موحدی محب، ۱۳۷۸، ص ۳۳-۴۵.

۳-۱. تبیین واژه‌های قرآنی

یکی از نخستین مراحل در جهت فهم آیات قرآن، تبیین واژه‌ها است. مفسران در جهت تبیین این مهم از مرویات افراد متعددی استفاده کرده‌اند و گاهی اغلب احتمالات موجود در تبیین یک واژه را ذیل آیه نقل کرده‌اند. بررسی در تفاسیر مورد بحث بیانگر آن است که حدود ۱۸ مورد از روایات کعب، مربوط به تبیین واژه‌های قرآنی است؛ به عنوان نمونه:

- ذیل آیه «ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲) از کعب الاحبار درباره «تقوی» پرسیده شد، وی گفت: «آیا هرگز در بیابان پر خار راه رفته‌ای؟ پاسخ داد: آری! کعب گفت: «در این راه چه می‌کنی؟ گفت: خویشتن را از بیابان پر خار نگه می‌دارم؛ کعب گفت: متقی آن است که در راه دین همچنان رود، و خویشتن را از معاصی چنان نگه دارد که از بیابان پر خار نگه می‌دارد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۱)

- عبدالله بن عباس^۱ درباره آیه «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ» (مطففین: ۷)؛ پرسید که «سجین» چیست؟ کعب گفت: بدان که جان‌های کافران به آسمان برند. آسمان قبول نکند، به

۱. شکی نیست که اصحاب هوشیار پیامبر(ص) - چون ابن عباس - همواره از مراجعه به اهل کتاب بر حذر بودند و افسانه‌ها و خیالات اهل کتاب را ناچیز و بی‌مقدار می‌شمردند. ابن عباس صریحاً دیگران را از مراجعه به اهل کتاب منع می‌کرد؛ چگونه ممکن است فردی که دیگران را از چیزی باز می‌دارد، خود آن را مرتکب شود. (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۵۷)

بخاری از عبدالله بن عبدالله بن عتبہ نقل می‌کند که ابن عباس گفت: «هان ای مسلمانان! چگونه به اهل کتاب روی می‌آورید در حالی که قرآن، تازه‌ترین سخن است و هیچگونه کثری و خلطی در آن رخ نداده، و خداوند به وسیله قرآن شما را آگاه ساخته است که اهل کتاب در کتاب خدا دست بردند و سخنی از پیش خود ساختند و به مردم گفتند: این سخن از سوی پروردگار است تا از این راه، بهره‌ای ناچیز به دست آورند. آیا دانش و حیانی، شما را از

زمین آرند قبول نکنند، به زمین دیگر فرو برند، قبول نکند تا به زمین هفتم. از آن جا به سجین برند و آن سر حد ملک ابلیس است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۸۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲۰، ص ۱۸۴)

۲-۳. شرح و توضیح آیات

مفسران در شرح و توضیح دسته‌ای از آیات در کنار نقل اقوال دیگر به بیان مرویات کعب پرداخته‌اند؛ ذیل آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر: ۳۲)؛ ابن عباس و ابن مسعود و کعب الاحبار گفته‌اند: مراد از «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ» این است که خداوند همه کتاب‌های نازل شده را برای امت محمد(ص) به ارث گذاشت؛ پس ظالم آن امت را می‌بخشد و برای میانه‌رو آن‌ها حساب آسانی خواهد بود؛ و پیشروان آن‌ها در نیکی، بدون حساب وارد می‌شوند. (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۴۳۰؛ ابن ادریس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۰۹)

درباره آیه «يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ حَمِيمٍ آن» (الرحمن: ۴۴)؛ کعب الاحبار گفت: وادی از وادی‌های دوزخ باشد که خون اهل دوزخ در اومی رود، کافران را ببرند و بند بر نهاده در آن جا اندازند، چون یک بار در آن فرو شوند، بندها و اوصال ایشان از یکدیگر جدا شود، ایشان را از آن جا نیم مرده و پاره پاره گشته بر آرند، خدای تعالی دگر باره ایشان را خلقی نو باز آفریند، ایشان را از آن جا در آتش شخیده افکند، دأب ایشان هم چنین باشد، میان این و آن می‌گرداندشان. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۲۷۰)

مراجعه به آنان باز نمی‌دارد؟ به خدا سوگند، هرگز ندیدیم که احدی از آنان درباره ی آیات وحیانی (قرآن) از شما پیرسند. (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۹۵۳)

۳-۳. تبیین آیات قرآن در قالب بیان مصادیق

در برخی تفاسیر، مفسر از راه بیان مصادیق به تبیین مراد آیه پرداخته و در این راستا از اقوال متعدد از جمله مرویات کعب استفاده کرده است. به عنوان نمونه:

- ابن عباس، ابن مسعود و کعب الاحبار ذیل آیه «أَنِّي أَدْبَحُكَ فَأَنْظُرُ مَا ذَا تَرَى» (صافات: ۱۰۲)؛ مصداق «ذبیح» را اسحاق (ع) معرفی کرده‌اند. (طوسی، بی تا: ج ۸، ص ۵۱۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۲۰۹)

- کعب الاحبار ذیل آیه «قَدْ كَانُوا يَدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ» (قلم: ۴۳) گفت: به خدا سوگند آیه فرود نیامد، «لا» درباره آنان که از نماز جماعت تخلف کردند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۱۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۹، ص ۳۶۶)

۳-۴. نقل جزئیات داستان‌های قرآنی

داستان‌سرایی و قصه‌گویی عامل اصلی ورود بسیاری از اساطیر و افسانه‌های امت‌های دیگر همچون یهودیان و مسیحیان به حوزه اسلام است، یهودیانی که مسلمان شدند اغلب کسانی بودند که تاریخ آیین یهود و اخبار و حوادث آن ملت را بر اساس آنچه در تورات و شرح‌های آن آمده بود، می‌دانستند به همین دلیل شروع به انتشار آن بین مسلمانان کردند و گاهی این حوادث را با تفسیر قرآن یا با حوادث تاریخی دیگر ملت‌ها ربط می‌دادند. همین امر سبب شد، روایات ساختگی فراوانی به مجموعه‌های حدیثی و تفسیری راه یابد؛ افزون بر آن، به دلیل نقل وقایع و حوادث نادرست در جریان قصه‌گویی تاریخ تحریف شد و نشانه‌های درستی در آن‌ها ضایع گردید. (رک: امین، ۱۹۷۵، ص ۱۶۰-۱۵۹)

نمونه این جریان، داستان‌های نقل شده از کعب در تفاسیر مورد بحث است که بخش عمده‌ای از مرویات کعب با مطالب جزئی و غیر ضروری به خود اختصاص داده است. به عنوان نمونه دو مورد از این داستان‌ها ذکر می‌گردد.

الف) داستان ارم ذات العماد: برخی مفسران ذیل آیه ۷ سوره فجر داستان «ارم ذات العماد» را نقل کرده‌اند. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۳۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۲۷۱) این داستان از وهب بن منبه نقل شده و در آن کعب الاحبار نیز با وی همراه است. این داستان در مورد قوم عاد و بهشت شداد، به تفصیل در برخی تفاسیر نقل شده است.

علامه ذیل آیه ۷ سوره فجر بیان می‌دارد، «ارم» نام شهری برای قوم عاد بوده است؛ شهری آباد و بی‌نظیر و دارای قصرهای بلند و ستونهای کشیده، که در زمان نزول این آیات اثری از آنان باقی نمانده و هیچ دسترسی بر جزئیات تاریخ آنها نیست، البته ممکن است چیزی از تاریخ آنان در افسانه‌ها آمده باشد، ولی مدرک قابل اعتمادی وجود ندارد، تنها خاطره قابل اعتمادی که از آنها بر جای مانده همین مقداری است که قرآن کریم نقل کرده است و به طور اجمال می‌فهماند که قوم عاد بعد از قوم نوح(ع) بودند؛ شرح داستانشان در تفسیر سوره هود آمده است. و داستان بهشت ارم یکی از افسانه‌های معروف قدیمی است، که از وهب بن منبه و کعب الاحبار روایت شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۷۰)

ب) داستان حضرت یوسف(ع): داستان حضرت یوسف(ع) ذیل آیه ۱۵ سوره یوسف از کعب الاحبار با ذکر جزئیات غیر ضروری نقل شده است. (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۲۲-۲۱)

۳-۵. بیان اوصاف و تعاریف واژگان قرآنی

حدود ۱۲ مورد از مرویات کعب نقل توصیفات در مورد اشخاص، پدیده‌های طبیعی و جزئیات کتب دیگر است، که در قسمت ذیل به برخی از آن اشاره می‌گردد.

۳-۵-۱. وصف آسمان و زمین

ذیل برخی از آیات، روایاتی از کعب در توصیف آسمان و زمین وجود دارد. به عنوان نمونه، ذیل آیه ۵ سوره ملک، در وصف آسمان از کعب الاحبار نقل شده است: آسمان دنیا موجی است مکفوف، و آسمان دوم از سنگ مرمر است سفید، و آسمان سوم از آهن است، و آسمان چهارم از مس است و گفتند: از روی، و پنجم از سیم است و ششم از زر است و هفتم از یاقوت سرخ. و از آسمان هفتم تا به عرش هفت حجاب است، میان هر حجابی صحراهاست و نام آن فرشته‌ای که بر حجاب‌ها موکل است قیطان‌روش است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۹، ص ۳۲۱)

۳-۵-۲. وصف انبیا و اولیا

برخی از روایات منقول از کعب حاوی توصیفات از انبیا است. به عنوان مثال، کعب الاحبار ذیل آیه ۱۹ سوره یوسف به وصف چهره یوسف (ع) و زیبایی وی پرداخته است. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۳۶) و در جایی دیگر ذیل آیه ۷ سوره یوسف روایتی از کعب درباره خلقت و زیبایی یوسف (ع) نقل شده است. (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۴)

۳-۵-۳. وصف امت حضرت محمد (ص)

برخی از روایات کعب حاوی توصیفات از امت محمد (ص) است. به عنوان نمونه، ذیل آیه ۱۸۵ سوره بقره بخشی از روایت کعب اوصاف امت پیغمبر (ص) را بیان می‌کند. (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۰)

۳-۵-۴. توصیفاتی از محتوای دیگر کتب

یکی دیگر از گونه‌های روایات کعب، بیان توصیفاتی از دیگر کتب است که مفسر ذیل برخی از آیات بدان اشاره کرده است. به عنوان نمونه:

- ذیل آیه ۷۱ سوره انبیا آمده است، کعب الاحبار به شام منزل ساخت، عمر کس فرستاد و گفت: چرا به مدینه نیایی که محل هجرت رسول (ص) است؟ گفت: من در کتب اوایل خوانده‌ام که شام گنج خدا در زمین است و خدا را از بندگان آن جا گنجی است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۲۴۸)

- ذیل آیه ۴۳ سوره بقره از کعب الاحبار نقل شده که در کتب اوایل آمده است که خدای تعالی گفت: سه چیز است که هر که بر آن محافظه کند او بنده من، و هر که آن را ضایع کند او دشمن است: نماز، روزه، غسل جنابت. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۴۹)

۳-۶. بیان حکم فقهی در یک جریان تاریخی

- در تفسیر قمی ذیل آیه «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَ لَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ» (بقره: ۸۴)؛ عثمان به کعب الاحبار نگاه کرد و گفت ای ابو اسحاق در مورد شخصی که زکات واجب اموالش را ادا کرده است چه می گویی؟ آیا زکاتی بعد از آن بر او واجب می شود؟ گفت نه حتی اگر قطعه ای از طلا و قطعه ای از نقره داشته باشد چیزی بر آن واجب نمی شود؛ ابوذر عصایش را بلند کرد و با آن عصا بر سر کعب زد سپس به او گفت: ای پسر یهودی کافر، تو را چه به نظر دادن در مورد احکام مسلمین؟ کلام خدا صادق تر از حرف‌های توست. از آنجا که خداوند فرموده است: «الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه: ۳۴) در این ماجرا کعب الاحبار با نادیده گرفتن اصول و مبانی اسلامی، حکم انباشتن مال بدون پرداخت زکات را صادر می کند. (رک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۲)

۳-۷. بیان خواص آیات قرآنی

کعب الاحبار درباره خواص آیه «فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَ حِينَ تُصْبِحُونَ» (روم: ۱۷)؛ بیان کرده است که هر که این آیت بخواند، چون در روز و شب آید، هیچ چیز از او فایت نشود، و هیچ شر او را در وجود نیاید و ابراهیم خلیل (ع) این کلمات را هر روز شش بار می گفت. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۲۴۹)

۳-۸. تطبیق آیات قرآن با تورات

تورات، کتابی است که تاریخ پیامبران و امت‌های پیشین را دربر دارد که البته همچون دیگر کتاب‌های تاریخی، افسانه و خرافات هم به درون آن راه یافته است. کتاب تورات (عهد عتیق) بیش از آنکه کتاب آسمانی باشد، کتاب تاریخ است و آن را از آن جهت تورات نامیدند که در بر دارنده تعالیم یهود و احکام و قوانینی تغییر یافته و تحریف شده است.

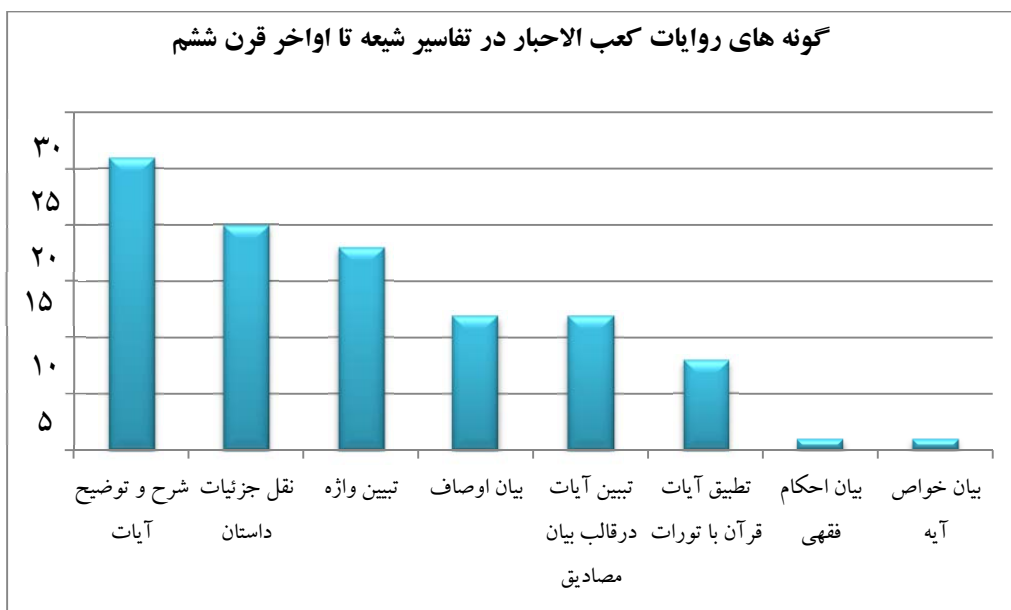
جزئیات رویدادهایی که قرآن به اختصار بیان کرده و با انتخاب بخش‌هایی آن‌ها را در لابلای قضایا و قصه‌های خود آورده، در کتاب عهد عتیق آمده است؛ لذا برای شرح آن قضایا و روشن ساختن پاره‌ای از ابهامات می‌توان به عهد قدیم مراجعه کرد، البته با احتیاط کامل زیرا آنچه در کتب سلف درباره مسائل مطرح شده در قرآن آمده است، از سه حال خارج نیست یا با مبانی اصولی و فروع شریعت اسلام موافق و سازگار است و یا مخالف و ناسازگار و یا شریعت اسلام نسبت به آن ساکت است. (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۳۸)

برخی از تفاسیر مورد بحث در موارد متعددی مرویاتی از کعب نقل کرده‌اند که در آن به تطبیق سور و آیات قرآن با تورات پرداخته شده است. در قسمت ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌گردد.

- کعب الاحبار گفت: افتتاح تورات به معنی این آیه است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...» (انعام: ۱) و ختمش به معنی این آیه است: «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا...» (اسرا: ۱۱۱) (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۷۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۷ ص ۲۲۴).

- به نقل از کعب الاحبار آمده است که افتتاح تورات با آیه: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...» (انعام: ۱۵۱)؛ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۹۴) و ختم آن با داستان هود است. (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۱۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۳۵۵)

- ذیل آیه «اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَ مَكْرَ السَّيِّئِ وَ لَا يَحِيقُ الْمَكْرَ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ...» (فاطر: ۴۳)؛ از کعب الاحبار روایت شده است که به ابن عباس گفت: من در تورات خوانده ام که هر کس گودالی بکند خودش در آن می افتد. وی در جواب گفت من هم این را در قرآن یافته ام و این آیه را تلاوت کرد. (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۷۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۳۲)



۴. موضع مفسران شیعه در برخورد با روایات کعب الاحبار

همانطور که قبلاً گفته شد حدود ۸ تفسیر حاوی روایاتی از کعب الاحبار بودند. مجموع اقوال مروی از کعب در این تفاسیر حدود ۹۷ قول است که این حجم در مقایسه با حجم بسیار گسترده روایات موجود در تفاسیر شیعه تا اواخر قرن ششم بسیار اندک است؛ نحوه تعامل مفسران با روایات کعب به چند صورت است، که در قسمت ذیل به تفکیک بیان می شود.

۴-۱. نقل بدون داوری

دسته ای از روایات کعب بدون داوری مفسران نقل شده اند:

- ذیل آیه «وَكَانَ عَزُّهُ عَلَىٰ آلِهِ...» (هود: ۷)؛ روایتی از عبید بن کثیر به سند معنعن از امام حسن (ع) نقل شده است؛ این روایت پیرامون تفسیر آیه و پرسش عمر از کعب الاحبار در

معرفی شایسته‌ترین جانشین، بعد از نبی اکرم (ص) است که کعب، شایسته‌ترین فرد را حضرت علی (ع) می‌داند. (رک: کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۸۶-۱۸۳)؛ فرات کوفی این روایت را در تفسیر خود به نقل از امام حسن (ع) آورده و خودش پیرامون این جریان مطلبی عنوان نکرده است.

- روایت کعب ذیل آیه «وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ...» (اعراف: ۱۱۳)؛ حاکی از این است که تعداد ساحران دوازده هزار مرد بودند. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۵۰۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ ابن ادریس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۳۲)

- ذیل آیه ۱۵ سوره محمد، در تعیین مصادیق «أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ»، «أَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ»، «أَنْهَارٌ مِنْ حَمْرٍ» و «أَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى» روایتی از کعب الاحبار نقل شده است. این روایت دلالت دارد بر اینکه: دجله جوی آب بهشت؛ فرات جوی شیر بهشت؛ نیل مصر، جوی خمر بهشت و سیحان جوی انگبین بهشت است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۳۰۰)

- برخورد مفسران با آن دسته از مرویات کعب که پیرامون توصیفات از دیگر کتب و تطبیق آیات قرآن با تورات نقل شده است، از دو حالت خارج نیست:

۱. در برخی موارد مفسر به صراحت بیان کرده است که این کتاب‌ها به نزد ما کسی نیاورده و اطلاعی از (محتوای) آن در دست ما نیست. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۳۲)

۲. در بیشتر موارد مفسر ذیل اینگونه مرویات مطلبی عنوان نکرده و آن را بدون داوری نقل کرده است. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۱۱؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۹۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۳۵۵)

در مجموع، با کمی دقت و تأمل در خصوص اینگونه روایات در تفاسیر مورد بحث، شاید بتوان گفت از آنجاییکه این دسته از روایات با اصول و مبانی دین در تعارض نیستند، مفسران در برخورد با آن سکوت کرده‌اند.

۴-۲. پذیرش روایات کعب الاحبار

مفسران، برخی از روایات کعب را با ارائه تفسیر و روایتی مشابه به طور غیر صریح مورد پذیرش قرار داده‌اند؛ در قسمت ذیل به برخی از این موارد اشاره می‌گردد.

- یازده مورد از روایات کعب در برخی از تفاسیر مورد بحث به دلیل عدم تعارض با روایات، مورد نقد جدی مفسران قرار نگرفته است؛ به‌عنوان نمونه: طبرسی ذیل آیه ۱۹ یوسف در توصیف چهره یوسف (ع) ابتدا به حدیثی از پیغمبر (ص) مبنی بر اینکه، نیمی از همه زیبایی‌ها را به یوسف (ع) دادند و نیمی دیگر را به سایر مردم، اشاره می‌کند و در ادامه به نقل قولی از کعب می‌پردازد. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۳۶)؛ نقل قولی از کعب در تفسیر واژه «متقین» ذیل آیه «ذَلِكِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲)؛ نقل شده است و با روایت ذیل آن که مضمون آن احتیاط در عمل است تعارض ندارد. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۱)

- با نقل تفسیری مشابه توسط برخی از مفسران، ۶ مورد از روایات کعب مورد خدشه قرار نگرفته است؛ به‌عنوان نمونه:

ذیل آیه «وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یوسف: ۶۹)؛ روایتی از کعب الاحبار مبنی بر شناسایی یوسف (ع) توسط بنیامین، نقل شده که مفسر آن را بعید ندانسته است؛ ادله مفسر در تأیید این روایت بدین جهت است که با پذیرش این وجه از تفسیر آیه، سؤال سائل مبنی بر اینکه؛ چگونه رواست که یوسف (ع)

برادر خود را به دزدی متهم کند در حالیکه برادرش وی را نشناخته و چگونه غم دلتنگی بر بنیامین راه دهد؟ ساقط می شود. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۱۷)

کعب الاحبار، مصداق عبارت «بَعْضٌ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهَ» (بقره: ۲۵۳) را موسی (ع) می داند و سپس وی در تفصیل این ادله مطلبی نقل کرده است. (رک: شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۵۸)؛ به عقیده مفسر مراد از «بَعْضٌ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهَ» حضرت موسی (ع) است. (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۵۷)

۳-۴. رد روایات کعب الاحبار

بسیاری از روایات کعب در تفاسیر مورد بحث از دایره انتفاع خارج شده اند. رد مرویات کعب توسط مفسر به دو بخش قابل تقسیم است: ۱. رد صریح مفسر ۲. رد غیر صریح مفسر.

۳-۴-۱. رد صریح

مفسران در تعامل با برخی از مرویات کعب موضع صریح و جدی خود را نشان داده اند که در قسمت ذیل به دو مورد از آن اشاره می گردد:

- ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكْتَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفَةً عَقُورًا» (فاطر: ۴۱)؛ آمده است که یکی از اصحاب عبدالله بن مسعود، نزد کعب الاحبار رفت تا از او علم آموزد. چون باز آمد عبدالله به او گفت: از کعب چه آموخته ای؟ گفت، شنیدم که می گفت: آسمان بر قطبی می گردد چون قطب آسیا و آن قطب بر دوش فرشته ای است. عبدالله گفت: بایستی تا رحلت کنی و این علم بیاموزی، کعب دروغ گفت و او جهودی رها نکرده است، خدای تعالی گفت: «إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا». (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۱۲۴)

مفسر، روایت کعب را با نقل روایتی تازه به صراحت رد کرده است، افزون بر آن مرویات کذب کعب را ذیل آیه‌ای انتخاب کرده که کاملاً با آن در تعارض است.

- کعب الاحبار مراد از آیه «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً وَ آوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ» (مومنون: ۵۰)؛ را «بیت المقدس» می‌داند و معتقد است که بیت المقدس نزدیک‌ترین زمین به آسمان است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۸) دیدگاه کعب ذیل این آیه در بیان اینکه عبارت «وَ آوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ» اشاره به بیت المقدس دارد مخدوش نیست چراکه برخی مفسران نیز این تفسیر را از آن جهت که ممکن است جمله فوق اشاره به محل تولد مسیح (ع) در بیابان بیت المقدس باشد، محتمل شمرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۲۵۲)

نکته قابل توجه این است که کعب در ادامه مرویات خود بیان کرده است که «بیت المقدس» نزدیک‌ترین زمین به آسمان است و در واقع یک نوع فضیلت انحصاری برای بیت المقدس مدنظر قرار داده که همواره یهودیان بدان اهتمام داشته‌اند. مرویات کعب در تفسیر این آیه از آن جهت که در ارتباط با اماکن خاص و مورد توجه یهود بوده، قابل تامل است، چراکه کعب الاحبار و دیگر یهودیان در فضائل بیت المقدس و دیگر مکان‌های شام، روایاتی ساختند و آن را نقل کردند و اهالی شام بسیاری از این گونه اسرئیلیات را از آنان فراگرفته و به نقل آن پرداختند.

ستودن علمای یهود از شامات به خاطر برنامه‌ای بود که آنان در میان خود پنهان می‌کردند؛ در حالیکه شام چنان نبود که شایسته توجه و ستایش باشد، مگر به خاطر دولت بنی‌امیه که در آنجا برپا شد. همان دولتی که در آن حکم از خلافت عادلانه، به پادشاهی تهدیدکننده دیگران تبدیل شد و در زیر سایه حکومت آن، فرقه‌های اسلامی پدید آمد و در شام بود که درست کردن حدیث بسیار شد و عالمان یهودی از فرصت به‌دست آمده،

بهترین استفاده را بردند و آتش فتنه افروختند و آن را با لشکرهایی از دروغ و فریب کمک کردند. (ابوریه، ۱۴۲۸، ص ۱۷۰)

کعب الاحبار در فضیلت بیت المقدس گفت: روز قیامت پیش نمی آید تا بیت الحرام به دیدار بیت المقدس رود، همه در آنجا با تسلیم در برابر پروردگار، وارد بهشت می شوند در حالیکه اهالی هردو، داخل آن ها هستند. (ابوریه، ۱۴۲۸، ص ۱۶۸)

ابوالفتوح رازی ذیل آیه «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۶)؛ تصریح می کند که، خدای تعالی در این آیات هفت فضیلت برای کعبه برشمرد که هیچ یک از آن برای بیت المقدس نیست و این ردی بر [ادعای] یهودیان است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۴۳۸)؛ طبرسی ذیل آیه «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهَا فُلِلَّ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (۱۴۲: بقره)؛ بیان می کند که خداوند با این گفتار قول کسانی که گمان می کردند «بیت المقدس» از کعبه با شرافت تر است و بهتر آن است که همیشه قبله باشد را باطل و مردود می سازد.

طبرسی در ادامه اشاره می کند که همه مکان ها ملک خداست و هر زمان با اراده خداوند و بر طبق مصلحت و حکمت او شرافت و عظمت داده می شود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱۲) بنابراین می توان گفت روایات کعب دال بر فضیلت انحصاری بیت المقدس، مورد نقد و موضع گیری جدی مفسران واقع شده است.

۴-۳-۲. رد غیر صریح

در تفاسیر مورد بحث، بسیاری از روایات کعب به طور غیر صریح، توسط مفسران مردود شده اند. در ادامه به چند نمونه اشاره می گردد:

- روایاتی از کعب با ارائه تفسیری متفاوت توسط مفسر از دایره انتفاع خارج شده است. به عنوان نمونه: در برخی تفاسیر از ابن عباس و ابن مسعود و کعب الاحبار در تبیین

عبارت «ثُمَّ أُورِثْنَا الْكِتَابَ...» (فاطر: ۳۲)؛ نقل شده است که خداوند همه کتاب‌های نازل شده را برای امت محمد (ص) به ارث گذاشت. (رک: طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۴۲۹؛ ابن ادریس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۰۹) در حالیکه به عقیده مفسران مراد از «الکتاب» در این آیه قرآن است. (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۴۳۰؛ ابن ادریس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۴۴)

علامه طباطبایی دلیل این مطلب را اینگونه عنوان می‌کند که «الکتاب» در آیه مورد بحث - به طوری که از سیاق برمی‌آید - قرآن کریم است، و غیر از این هم نمی‌تواند باشد، برای اینکه در آیه قبلی بدان تصریح کرده، فرمود: «وَالَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ». بنا بر این «الف و لام» در الکتاب؛ الف و لام عهد خواهد بود و معنای «الکتاب» همان کتاب خواهد بود، نه الف و لام جنس (به معنای همه کتاب‌ها). بنا بر این دیگر نباید به گفته کسی که گفته، الف و لام برای جنس است، و مراد از کتاب مطلق کتاب‌های آسمانی است که بر انبیاء نازل شده اعتنا کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۴۴)

ذیل آیه «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي جَعَلْتَنِي آيَةً لِلَّذِينَ يَدْعُونَ بِيْنَهُمْ بَنِيًّا وَمَنْ يَدْعُ بِبَنِيٍّ مِنْهُمُ مُتَوَفِّيًّا وَ مَنْ يُضِلَّهُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَبِيلَهُ إِنَّهُمْ يَدْعُونَ بِالْهَيْبَةِ الَّتِي بِيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبَنِيُّ الَّتِي دَعَوْا بِهِمُ الْبَنِيَّةَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبَنِيُّ الَّتِي دَعَوْا بِهِمُ الْبَنِيَّةَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبَنِيُّ الَّتِي دَعَوْا بِهِمُ الْبَنِيَّةَ...» (آل عمران: ۵۵)، از کعب الاحبار و دیگران در تبیین معنای «توفی» نقل شده است، به معنی قبض اوست و به معنی قبض روح و جان برداشتن نیست؛ ابوالفتوح رازی ذیل این آیه اقوال متعدد را نقل می‌کند و سپس در بین اقوال اختلافی قول علی بن طلحه را مبنی بر اینکه «توفی» دلالت بر ممات می‌کند (اینی متوفیک، ای میتک)، می‌پذیرد و بیان می‌کند که این قول به ظاهر، به حقیقت نزدیک‌تر است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۵۰) بنابراین می‌توان گفت که مفسر با پذیرش قول علی بن طلحه در تبیین واژه «توفی» بقیه اقوال از جمله قول کعب را کنار گذاشته است. - مفسران برخی از مرویات کعب را با استناد به روایات معصومین (ع) رد کرده‌اند، به

عنوان نمونه:

روایتی از کعب ذیل آیه ۳۳ سوره ص در مورد عرض خیل سلیمان(ع) نقل شده است که کاملاً با روایت صادره از امام علی(ع) منافات دارد. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۴۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۲۷۴)

در برخی تفاسیر ذیل آیه ۱۰۲ سوره صافات روایتی از کعب الاحبار نقل شده است که ذبیح، اسحاق(ع) بود؛ در ادامه، روایتی از پیغمبر(ص) نقل شده است، که فرمودند: من فرزند دو قربانی ام؛ اسماعیل(ع) و عبدالله. (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۵۱۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۲۱۱)؛ مشهود است که دیدگاه کعب الاحبار در معرفی «ذبیح» با روایت ذیل آن کاملاً در تعارض است.

در یک جمع بندی می توان گفت، مفسران حدود ۴۶ قول کعب را بدون داوری و حدود ۱۸ مورد را با ارائه تفسیر و روایتی مشابه پذیرفته و حدود ۳۳ مورد را رد کرده اند. بیشترین حجم روایات مربوط به تفسیر روض الجنان است که شامل ۷۲ روایت از کعب می شود.

تفسیر ابوالفتوح رازی جزء اولین تفاسیر واعظانه شیعه بوده که در قرن ششم نگارش شده است. (شریفی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱) این تفسیر از نمونه های نادر تفاسیر واعظانه در میان شیعه است. فارسی بودن این تفسیر در آن دوره نیز قابل توجه بوده و نشان از اهمیت و عطفی آن دارد. تفسیر روض الجنان مانند دیگر تفاسیر واعظانه به ذکر و بیان تفصیلی داستانها توجه دارد و به اندک مناسبتی باب اندرز و موعظه را گشوده است. به همین دلیل، به ذکر و بیان تفصیلی داستانها توجه دارد.^۱ (رک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۷۶)

چون بیشتر روایات کعب صیغه داستانی دارد؛ بنابراین، این تفسیر بیشترین حجم روایات را به خود اختصاص داده است. غالب روایات مروی از کعب الاحبار در تفسیر

^۱. به عنوان نمونه: رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۲۷۱؛ ج ۱۰، ص ۱۹۶؛ ج ۱۱، ص ۲۱؛ ج ۱۵، ص ۲۳.

روض الجنان مربوط به تفسیر آیات قرآن و سپس داستان‌ها و توصیف‌هاست، بسیاری از داستان‌ها و توصیفات مروی از کعب الاحبار، حاوی توضیحات اضافی و جزئیاتی غیر ضروری است که دست‌یابی به آن مدخلیتی در فهم آیات ندارد؛ به نظر می‌رسد دلیل وی و دیگر مفسران جهان اسلام این است که این‌گونه اخبار با احکام و اعتقادات اسلامی ارتباطی ندارد، علاوه بر آن از نقل یک داستان به گونه‌های متفاوت، خواننده می‌فهمد که هیچ‌یک از آن‌ها دارای اعتبار کافی نبوده و مراد از نقل آن‌ها تنها پند و درسی است که از قدر مشترک آن‌ها فهمیده می‌شود. (شعرانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۳)

لازم به ذکر است که ابوالفتوح رازی نسبت به روایاتی که با اصول و مبانی دین در تعارض بوده موضع خود را نشان داده است، هر چند که شاید در نگاه اول سکوت مولف ذیل این دسته از روایات دیده شود، اما با کمی دقت، تأمل و بررسی در تفسیر روض الجنان می‌توان به موضع صریح مفسر در رد اینگونه روایات دست یافت.

مفسر ذیل آیه ۸۳ سوره انبیا پیرامون ماجرای حضرت ایوب (ع) بیان می‌دارد: قصاص از وهب و کعب و دیگران، محال و حشو و ترهات و ناشایست در قصه ایوب گفته‌اند از آنچه عقل‌ها منکر باشد آن را، و اضافه کرده بسیار فواحش در آن باب با خدای تعالی و با ایوب، و ما این کتاب را صیانت کردیم از امثال آن احادیث، آنچه از آن حدیث‌ها مستنکر نیست و مخالف ادله عقول و مناقض آنچه در اصول به ادله نامحتمل به تاویل درست شده است طرفی بگوئیم. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۲۵۹)

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر تلاش شده است تفاسیر حاوی مرویات کعب مورد بررسی قرار گیرند. با توجه به گستردگی بحث، بازه زمانی قرن اول تا اواخر قرن ششم هدف مطالعه قرار گرفته است. ۱۶ تفسیر از مهم‌ترین تفاسیر تدوین شده در این ۶ قرن بررسی شد که از این مجموعه حدود ۸ تفسیر فاقد روایات کعب بودند، این تفاسیر عبارتند از: القرآن

الکریم (ابوحمزہ ثمالی)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، تفسیر عیاشی، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، نفائس التاویل (شریف مرتضی)، فقه القرآن (راوندی) و متشابه القرآن و مختلفه (ابن شهر آشوب).

هشت تفسیر حاوی روایات کعب بودند: تفسیر قمی، فرات کوفی، التبیان، مجمع البیان و جوامع الجامع، مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار، روض الجنان و روح الجنان و المنتخب فی تفسیر القرآن.

به نظر می‌رسد گرایش تفسیری مفسران ارتباط مستقیمی با ورود مرویات مروجان اسرائیلیات از جمله کعب الاحبار به تفاسیر شیعه دارد، چنانکه بررسی تفاسیر شیعه از قرون اولیه تا اواخر قرن ششم نشان می‌دهد که تفاسیر قرون اولیه با توجه به اینکه بیشتر صبغه روایی (تفسیر منسوب به امام حسن عسکری، قمی، فرات کوفی، عیاشی)، کلامی (حقائق التاویل شریف الرضی، نفائس التاویل شریف مرتضی) و فقهی (فقه القرآن) دارند، در اینگونه تفاسیر مرویات اندکی از کعب موجود است. هر چند که در انتساب تفاسیر قمی، مقاتل بن سلیمان و فرات کوفی به صاحبانشان شک و تردید وجود دارد، بنابراین مادامی که دلیل قطعی در انتساب این دسته از تفاسیر به صاحبان خود وجود نداشته باشد، نمی‌توان مفسران را متهم به ورود اسرائیلیات کرد.

با ورود به قرن ششم مرویات کعب در تفاسیر شیعه افزایش یافته تا جاییکه در تفسیر ابوالفتوح رازی به اوج خود می‌رسد که این مساله بدین دلیل است که قرن ششم قرن اوج و گسترش تفاسیر واعظانه است و تفسیر روض الجنان ابوالفتوح رازی جزء اولین تفاسیر واعظانه شیعه است که در قرن ششم نگارش شده است. این گرایش تفسیری به نقل داستان‌ها توجه ویژه‌ای نشان داده و از آنجاییکه بخش عمده مرویات کعب مربوط به نقل جزئیات داستان‌هاست، بنابراین در این دسته تفاسیر مرویات کعب به طور گسترده‌ای بروز کرده است. در نتیجه می‌توان گفت که تعداد اقوال مروی از کعب در تفاسیر مورد بحث از

روند ثابتی برخوردار نبوده و در یک جهش صعودی و نزولی قرار گرفته است، که علت آن بیشتر مربوط به سبک و گرایش مفسران در تدوین تفاسیر است.

مجموع ۹۷ قول مروی از کعب در تفاسیر مورد بحث به ۸ گونه قابل تقسیم است: ۱. تبیین واژه‌های قرآنی ۲. شرح و توضیح آیات ۳. تبیین آیات قرآن در قالب بیان مصادیق ۴. نقل جزئیات داستان ۵. بیان اوصاف ۶. بیان حکم فقهی در یک جریان تاریخی ۷. بیان خواص آیه ۸. تطبیق آیات قرآن با تورات. مفسران به ۳ صورت با هر کدام از این گونه‌ها مواجه شده‌اند: ۱. نقل بدون داوری ۲. پذیرش روایات کعب ۳. رد روایات کعب

در نهایت می‌توان گفت، بررسی مجموعه تفاسیر شیعه از قرن اول تا اواخر قرن ششم نشان دهنده این مهم است که سبک و گرایش تفسیری مفسران نقش بسزایی در نقل روایات کعب داشته، تفاسیری که بیشتر جنبه واعظانه و داستانی دارند آمار اقوال کعب در آن‌ها بیشتر است. به نظر می‌رسد آن دسته از روایات کعب که با بی‌توجهی مفسران روبه‌رو هستند، مداخلیتی در فهم آیات نداشته‌اند و از طرفی در شمار موارد اختلافی بوده‌اند که افراد زیادی نسبت به آن اظهار نظر کرده‌اند، مفسران نیز در بین موارد اختلافی به روایت کعب به‌عنوان یکی از آن موارد اشاره نموده‌اند.

منابع

- قرآن کریم.
- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن (بی‌تا)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دارالاضواء.
- ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۰۹ق)، *المنتخب من تفسیر القرآن*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، *من لایحضره الفقیه*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۸ق)، *البدایه و النهایه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی التفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابو ذؤیب، اسرائیل (۲۰۱۳م)، *کعب الاحبار مسلمة الیهود فی الاسلام*، بیروت: مرکز الاکادیمی للابحاث.
- ابوریه، محمود (۱۴۲۸ق)، *الاضواء علی السنه المحمدیه*، قم: دارالکتب الاسلامی.
- ابوشهبه، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق)، *الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر*، قاهره: مکتبه السنه، چاپ چهارم.
- الیاس، خلیل اسماعیل (۱۴۲۸ق)، *کعب الاحبار و اثره فی التفسیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- امین، احمد (۱۹۷۵م)، *فجر الاسلام*، بیروت: دارالکتب العربی.
- بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *صحیح بخاری*، بیروت: دار ابن کثیر.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۹ش)، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحدیث*، بی جا: بی نا.
- ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۲۷ق)، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ذهبی، محمد حسین (۱۴۱۱ق)، *الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث*، قاهره: مکتبه وهبه، چاپ چهارم.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المشور فی التفسیر بالماثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره).
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶ق)، *حقائق التاویل فی متشابه التنزیل*، بیروت: دارالاضواء.
- شریفی، محمد (۱۳۹۴ش)، «معرفی و سیر تطور تفاسیر واعظانه شیعه»، *شیعه پژوهی*، سال دوم، شماره پنجم، ص ۱۳۵-۱۰۹.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۴ش)، *تفسیر نور علی نور* (تعلیقات علامه شعرانی بر روض الجنان و روح الجنان)، قم: موسسه علمی و فرهنگی دارالحدیث.

- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۸۷ش)، **مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار**، تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۲ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، **جوامع الجامع**، قم: حوزه علمیه.
- _____، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- العامری، یوسف محمد (۱۴۱۲ق)، **کعب الاحبار مروياته و اقواله فی التفسیر بالمأثور**، عربستان: جامعه ام القرى.
- عسقلانی، احمدبن علی بن حجر (۱۴۱۵ق)، **تهذیب التهذیب**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- _____، (۱۳۵۸ق)، **الاصابه فی تمییز الصحابه**، مصر: مصطفی محمد.
- عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۸ش)، **نقش ائمه در احیای دین**، قم: دانشکده اصول دین.
- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۷۲ش)، **طبقات مفسران شیعه**، قم: نوید اسلام.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب.
- کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، **تفسیر فرات کوفی**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۲ش)، **دایره المعارف قرآن کریم**، قم: بوستان کتاب.
- مزی، ابن ابی الحجاج یوسف بن عبدالرحمن (بی تا)، **تهذیب الکمال فی اسماء الرجال**، بیروت: دارالمأمون للتراث.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق)، **التفسیر و المفسرون**، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
- _____، (۱۳۹۱ش)، **تفسیر و مفسران**، قم: انتشارات التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- موحدی محب، عبدالله (۱۳۷۸ش)، «نگاهی به تفسیر فرات کوفی»، **آئینه پژوهش**، شماره ۶۰، ص ۳۳-۴۵.
- نووی، ابی زکریا یحیی بن شرف (بی تا)، **تهذیب الاسماء واللغات**، بیروت: اداره الطباعة المنیریة.

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

سال چهاردهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۶

DOI: 10.22051/tqh.2017.14680.1575

خوانشی نو از تاریخ گذاری سوره نصر

زهرا کلباسی^۱

امیر احمدنژاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

چکیده

سوره نصر در دیدگاه اندیشمندان علوم قرآنی به آخرین سوره‌ی قرآن مشهور است. روایات فراوان مبنی بر آخر مانزل بودن این سوره و نزول آن در آستانه‌ی رحلت پیامبر(ص) نیز مؤید این دیدگاه مشهور است. از دیگر سو مورخان نزول سوره نصر را پس از فتح مکه گزارش کرده‌اند که این دیدگاه نیز با روایات فراوانی که از نزول سوره نصر در فتح مکه یا دو سال پیش از رحلت پیامبر(ص) خبر می‌دهند، تقویت می‌گردد. مؤیدات هریک از دو دیدگاه فوق

zahrakalbasi@gmail.com

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

^۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

amirahmadnezhad@outlook.com

نیز عده‌ای از مفسران را با خود همراه ساخته است. در نهایت با تکیه بر سیاق درونی سوره که ایمان گروهی مردم را پیامد فتح بزرگ در آینده‌ی نزدیک دانسته و انطباق آن با گزارش‌های تاریخی که از ورود وفود به مدینه پس از فتح مکه خبر داده، دیدگاه دوم برتری می‌یابد. ضمن آنکه تأمل در ارتباط تاریخی دو سوره‌ی نصر و حجرات نیز نشانگر نزول پشت سرهم آنهاست. بدین سان که سوره نصر در اندک زمانی پس از فتح مکه نازل شده و از آغاز وفدها خبر می‌دهد و سوره‌ی حجرات پس از ورود تعدادی از وفود نازل شده و به مشکلات جدید جامعه‌ی اسلامی در تعامل با انبوه تازه مسلمانان می‌پردازد. بنابراین روایاتی که صرفاً این سوره را آگاهی بخش رحلت پیامبر(ص) و پایان مأموریت او دانسته‌اند با نزول این سوره پس از فتح مکه همراه هستند؛ لیکن روایاتی که نزول این سوره را کمتر از یک سال به وفات پیامبر(ص) اعلام کرده یا آن را آخرمانزل خوانده‌اند، به سبب تعارض با سیاق درونی سوره و دیگر روایات مخالف، فاقد اعتبار شناخته می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: تاریخ گذاری قرآن، آخرین سوره، آخر

مانزل، سوره نصر، سوره حجرات.

مقدمه

مفسران سوره‌ی نصر را بنا بر آنکه مژده به فتح بزرگ و ایمان آوردن انبوهی از مردم را به پیامبر(ص) داده، به طور حتم مدنی دانسته‌اند. روایات فراوانی در منابع شیعه و سنی نیز از این سوره به عنوان آخرین سوره قرآن یاد کرده‌اند. چنانکه روایات متعددی از نزول این

سوره در آستانه‌ی وفات پیامبر (ص) خبر داده‌اند. روایات فراوانی نیز این سوره را موجب آگاهی پیامبر (ص) از پایان حیاتش دانسته‌اند که نشانگر نزول این سوره در اواخر دوران مدینه است.

در مقابل روایات متعددی از نزول این سوره در فتح مکه (سال هشتم) یا دو سال پیش از وفات پیامبر (ص) که مصادف با سال هشتم هجری است، سخن گفته‌اند. جایگاه این سوره در روایات ترتیب نزول و آراء مورخان نیز مؤید نزول این سوره پس از فتح مکه است.

در برابر این دو دیدگاه مشهور، برخی مفسران نیز نزول این سوره را قبل از فتح حدیبیه در سال ششم، اعلام کرده‌اند. تاریخ‌گذاری سوره‌های قرآن کریم در سال‌های اخیر بسیار مورد توجه محققان حوزه علوم قرآن اعم از مستشرقان و مسلمانان بوده است و امروز اهمیت آن در فهم دقیق عبارات قرآنی و فضای تاریخی نزول بر کسی پوشیده نیست. از طرفی اختلاف چهار ساله بین اقوال مختلف درباره زمان نزول سوره نصر نشانگر ابهامات روایی و تاریخی درباره زمان نزول این سوره است. ابهاماتی که به خاطر رابطه نه‌چندان استوار میان سه دانش تفسیر، حدیث و تاریخ اسلام کماکان باقی مانده و به‌سوی حل شدن پیش نرفته‌اند.

این نوشتار به‌منظور رفع تعارض از آراء متهافت مفسران و روایات متفاوت درباره‌ی زمان نزول سوره‌ی نصر، با ترکیبی از روش‌های تحلیل محتوا و تحلیل تاریخی، در ابتدا به تبیین مستندات هر سه دیدگاه نزول سوره نصر در سال‌های ششم، هشتم و دهم هجری پرداخته و سپس با نقد و بررسی نقاط قوت و ضعف هریک از دیدگاه‌ها، در مرحله نتیجه‌گیری به تاریخ‌گذاری دقیق سوره‌ی نصر دست یافته است.

۱. گذری بر سوره نصر

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (۱) وَ رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا (۲) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا» (۳)

این سوره بنا بر اجماع مفسران و سیاق آن سوره‌ای مدنی است. در نخستین آیه از فتح و نصرت عظیم سخن گفته که اغلب مفسران آن را بدون تردید فتح مکه (هواری، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۴۹۱؛ فراء، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۲۹۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۶۵۱) و برخی نیز ایمان اهل یمن (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۹۰۵؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۱۵) دانسته‌اند. در آیه دوم پیامد این فتح الفتوح را ایمان گروه گروه مردم معرفی نموده و در آخرین آیه پیامبر(ص) را به تسبیح حمد پروردگار و استغفار او فراخوانده است. مفسران متکلم تلاش نموده‌اند تا این آیه را موافق عصمت پیامبر(ص) معرفی کرده و استغفار را دلیل بر وقوع خطا از جانب پیامبر(ص) ندانند. (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۳۴۱-۳۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۶۵۲؛ صادقی، ۱۳۶۵، ج ۳۰، ص ۴۹۶-۵۰۰؛ حسینی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۳۷۱-۳۷۳) از دیگر سو روایات فراوانی این آیه را موجب آگاهی حضرتش از نزدیکی رحلت دانسته‌اند که در ادامه به تفصیل ذکر می‌شود.

۲. آراء اندیشمندان در تاریخ گذاری سوره نصر

افزون بر آنکه مفسران پیرامون زمان نزول سوره‌ی نصر سخن گفته‌اند، اندیشمندان علوم قرآنی نیز به سبب آخرمانزل خوانده شدن این سوره در برخی روایات و مورخان به سبب ارتباط این سوره با فتح مکه، به تاریخ گذاری آن پرداخته‌اند. کاوش در نظرات آنان در نهایت سه دیدگاه اصلی در خصوص زمان نزول سوره نصر را مطرح می‌سازد که در ادامه مستندات هر دیدگاه ذکر شده و سپس مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

۳. نزول سوره نصر در آستانه رحلت پیامبر (ص)

دیدگاه مشهور در تاریخ گذاری سوره نصر، آخرمانزل بودن آن است. از این رو بسیاری از قرآن پژوهان سوره‌ی نصر را آخرین سوره‌ی کامل قرآن تلقی کرده‌اند. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۰۷؛ خوئی، بی‌تا، ص ۱۸۳؛ رامیار، ۱۳۶۹، ص ۵۹۴؛ معرفت، ۱۳۸۲، ص ۴۵؛ رادمنش، ۱۳۷۴، ص ۹۹-۱۰۳؛ جواهری، ۱۳۸۵، ص ۵۴؛ احمدی، ۱۳۸۱، ص ۴۹)

مفسران بسیاری نیز این سوره را در آستانه رحلت پیامبر (ص) تاریخ گذاری کرده‌اند. (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۹۰۵؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۴۶-۴۴۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۴۷۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۵۳۲-۵۳۳؛ زمخشری، ۱۹۵۳، ج ۴، ص ۸۱۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۶۳۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۷۸۵-۷۸۶؛ ملاحویش، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۵۱۷؛ دروزه، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۵۷۳-۵۷۵؛ حوی، ۱۴۲۴، ج ۱۱، ص ۶۷۳۲؛ بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۵۱۸؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۲۹۰؛ مراغی، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۲۵۷)

لازم به ذکر است، مفسرانی که این دیدگاه را برگزیده‌اند، «إذا جاء...» در آیه نخست سوره نصر را به معنای ماضی در نظر گرفته‌اند. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۵۱۵)
کاوش در مستندات این دیدگاه، نشانگر آن است که اندیشمندان به روایات فراوان ذیل این سوره اعتماد کرده‌اند که به سبب فراوانی، می‌توان آن‌ها را به چند گروه تقسیم نمود.

۳-۱. روایات نزول سوره در حجة الوداع

در روایتی از ابن عمر که منابع شیعی و سنی انعکاس دهنده‌ی آن بوده‌اند، سوره نصر در ایام تشریق، در حجة الوداع نازل شده (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۸۰؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۵۳۳؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۶۳۵) که البته ابن عاشور سند آن را تضعیف نموده است. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۵۱۵)

طبق این روایت زمانی که سوره نصر در حجة الوداع نازل شد، پیامبر(ص) در میان همه حجاج سخنرانی کرد؛ خدا را ستود و ثنای او را به جا آورد و سپس فرمود: ای مردم، هر خونی در دوره جاهلیت ریخته شده، هدر است و... سپس فرمود: خداوندا گواه باش که من رسالت خود را به امت تبلیغ کردم. (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۴۷)

مقاتل نیز در روایتی از ابن عباس، نزول سوره نصر را ۸۰ روز پیش از وفات پیامبر(ص) توصیف کرده است. (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۹۰۵) فخررازی نیز از روایت مجهولی یاد کرده که نزول سوره نصر را ۷۰ روز قبل از رحلت پیامبر(ص) دانسته و علت نام گذاری این سوره به تودیع را به همین روایت بازگردانده است. اگرچه وی نزول این سوره پیش از فتح مکه را بدون ذکر روایتی ترجیح داده است. (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۳۳۹)

نکته‌ی قابل ذکر آنکه با توجه به وفات رسول خدا در آخر صفر یا اوایل ربیع الاول سال یازدهم، بازه‌ی زمانی ۸۰ روز قبل از وفات ایشان با اواخر ماه ذی الحجة سال دهم (حجة الوداع) مصادف می‌گردد. لذا در این عنوان روایات نزول سوره‌ی نصر در حجة الوداع با روایات نزول این سوره ۸۰ روز قبل از رحلت پیامبر(ص) در یک بخش قرار گرفته است.

۲-۳. روایات نزول سوره ۱۸ روز پیش از وفات پیامبر(ص)

جابر بن عبدالله انصاری در روایتی رحلت پیامبر(ص) را چنین گزارش کرده: هنگامی که سوره نصر نازل شد، پیامبر(ص) گفت: ای جبرئیل، خبر مرگ من آمده است. جبرئیل گفت: وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى...، پیامبر(ص) در همان روز بیمار شد و تا هجده روز مردم به عیادت او می‌آمدند تا این که جان سپرد. (طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۱)

۳-۳. روایات نزول سوره در سال آخر حیات پیامبر(ص)

بحرانی به واسطه‌ی ابن شهر آشوب، روایتی از سدی و ابن عباس نقل کرده که هنگامی که آیه ۳۰ زمر: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» نازل شد، پیامبر(ص) فرمود: ای کاش می‌دانستم کی چنین خواهد شد! پس، سوره نصر نازل شد و بعد از آن، او میان تکبیر و قرائت نماز سکوت نموده و فرمود: سبحان الله و بحمده، أستغفر الله و أتوب إليه از او درباره این عمل پرسیده شد؛ فرمود: از وفات خود آگاه شده‌ام. سپس به شدت گریست... و او یک سال پس از آن رحلت فرمود. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۷۸۵)

غیر از طریق شیعی این روایت، مفسران عامه از مسند احمد بن حنبل از سعید بن جبیر از ابن عباس روایت متفردی نقل کردند که زمانی که سوره نصر نازل شد، پیامبر(ص) فرمود: زمان وفاتم اعلام شد و در همان سال وفات یافت. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۲۱۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۳۲۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۸۱) حویزی نیز مشابه این روایت را از ابن عباس نقل کرده است. (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۶۸۹)

از ام حبیبه نیز روایت مشابهی نقل شده که پیامبر(ص) با نزول سوره نصر خبر از رحلت خود در همان سال داده‌اند. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۴۷۲)

۳-۴. روایات آخرما نزل بودن سوره نصر

در منابع شیعی روایتی از امام صادق(ع) (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۶۶۱) و نیز روایت دیگری با واسطه‌ی امام رضا(ع) از امام صادق(ع) (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶) نقل شده که سوره نصر را آخرما نزل معرفی کرده‌اند.

در منابع عامه نیز روایتی از ابن عباس نقل شده که آخرین سوره‌ی قرآن که یک‌بار نزول یافت، نصر بوده است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۰۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۲۲۹) ابن عاشور سوره نصر را از قول ابن عباس، به‌طور مطلق آخرین سوره قرآن دانسته است. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۵۱۵)

۳-۵. بررسی فهرست‌های ترتیب نزول

دروزه، مفسر تاریخ‌شناس معاصر، در زمره‌ی معدود اندیشمندانی است که نه تنها به روایات ترتیب نزول توجه داشته و تفسیر خود را با رویکرد تنزیلی نگاشته، بلکه به کاوش در روایت مشهور ابن عباس در ترتیب نزول قرآن نیز پرداخته و اجتهاداتی در آن نموده است. (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۶) لذا از آراء پژوهشی دروزه درباره‌ی ترتیب نزول سوره، به فهرست تحقیقی او می‌توان یاد کرد. در این میان، برخلاف روایات ترتیب نزول، تنها دروزه در فهرست تحقیقی خود، سوره‌ی نصر را آخرین سوره قرآن دانسته است. (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶)

۴. نزول سوره نصر در آستانه فتح مکه

دومین دیدگاه شاخص در تاریخ گذاری سوره نصر، نزول آن در آستانه‌ی فتح مکه است. مفسران قائل به این دیدگاه خود دو گروه شده و برخی نزول سوره‌ی مذکور را قبل از فتح مکه و برخی پس از آن دانسته‌اند.

در گروه نخست از مفسرانی همچون طوسی (بی تا، ج ۱۰، ص ۴۲۵)، فخررازی (۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۳۳۹)، بیضاوی (۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۴۴)، طبرسی (۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۴۴)، طباطبایی (۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۶۵۲) می‌توان یاد کرد.

در این دیدگاه فعل ماضی به سبب همراه شدن با إذا در آیه «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ...» معنای مستقبل به خود گرفته است. (زمخشری، ۱۹۵۳، ج ۴، ص ۸۱۰)

مفسران شاخصی همچون مقاتل (۱۴۲۳، ج ۴، ص ۹۰۵) و ابوالفتوح (۱۴۰۸، ج ۲۰، ص ۴۳۸) نیز قائل به نزول این سوره پس از فتح مکه هستند. این گروه از مفسران، «إِذَا جَاءَ...» در آیه نخست سوره نصر را در همان معنای ماضی دانسته‌اند و گفته‌اند: این سوره در حالی نازل گردید که فتح و نصر محقق شده بود و ایمان فوج فوج مردم، هنوز رخ نداده بود. لذا

در آیه نخست فعل ماضی آمده و در آیه دوم از فعل مضارع «...يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ...» استفاده شده است. (ابن عاشور، بی تا، ج ۳۰، ص ۵۱۵)

قرطبی به سبب آنکه نزول سوره نصر را بعد از فتح مکه دانسته، در آیه «إِذَا جَاءَ نَصْرُ...»، «إِذَا» را به «قد» - برای تأکید بر تحقق نصرت و فتح الهی - معنا کرده است. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۲۳۰) در ادامه قرائن تاریخی، قرآنی و روایی مؤید این دیدگاه به تفصیل بیان می شود:

۴-۱. پیوند تاریخی سوره نصر با فتح مکه

مورخان به سبب اشاره‌ی سوره‌ی نصر به فتح مکه، در گزارش‌های مختلف از آن یاد کرده‌اند که ترسیم‌گر فضای نزول این سوره است و از مجموع آن‌ها می‌توان به تاریخ‌گذاری آن دست یافت.

نخستین گزارش تاریخی از زمان نزول این سوره را واقدی نقل کرده است. وی به واسطه‌ی زهری وقایع فتح مکه را چنین نوشته است: رسول خدا (ص) مکه را سیزدهم رمضان یا بیستم آن - در سال هشتم - گشود و خداوند متعال این آیه را نازل فرمود: إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ... پیامبر (ص) پس از آن پانزده روز در مکه اقامت فرمود و نماز را شکسته و دو رکعتی می‌گزارد، و سپس روز شنبه شش شب از شوال گذشته از مکه بیرون آمد و همراه با ۱۰ هزار نفر از مردم مدینه و ۲ هزار نفر از مردم مکه به سوی حنین حرکت کردند. (واقدی، ۱۳۶۹، ص ۶۸۰)

گزارش دوم به روایتی از فتح مکه بازمی‌گردد که بسیاری از مورخان آن را نقل کرده‌اند. براساس آن هنگامی که سوره‌ی نصر نازل شد، پیامبر (ص) فرمود: پس از این فتح

(فتح مکه) هجرتی نخواهد بود. بلکه جهاد و حسن نیت جایگزین آن خواهد شد. (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۱۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵۶۴؛ ابن عبد البر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹) روایت فوق نیز به وضوح نشانگر زمان نزول سوره نصر بلافاصله پس از فتح مکه است. زیرا هجرت با فتح مکه و مسلمان شدن مردم آن و سبب ایمان دیگر قبایل عرب مرتفع گردیده است. (ابن عبد البر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹)

در سومین گزارش تاریخی، ابن کثیر ابتدا نزول سوره نصر را بلافاصله پس از فتح مکه گزارش کرده است. سپس دو روایت از ابن عباس نقل کرده که این سوره را به آگاهی پیامبر (ص) از زمان اجلس تفسیر کرده است. در ادامه به سبب آنکه روایات ابن عباس را معارض با نزول این سوره در فتح مکه دانسته، به نقد آن پرداخته است.

ابن کثیر سه نقد به روایات مذکور وارد ساخته است:

- نخست آنکه بخاری را در یک روایت و احمد بن حنبل را در روایت دیگر، متفرد دانسته و در اعتبار سند تشکیک کرده است.

- دوم آنکه روایتی از ابن عباس که طبق آن پیامبر (ص) با نزول سوره نصر فرمود: در این سال قبض روح می شوم (بأني مقبوض في تلك السنة) را دچار رکاکت لفظی شدید توصیف کرده که هیچ یک از ائمه حدیث چنین عبارت پردازی ندارند.

- سوم آنکه این قسم روایات را معارض با وقایع تاریخی قطعی دانسته است. چرا که اشاره به فتح در سوره نصر حتماً به فتح مکه مرتبط است و فتح مکه نیز بدون تردید در سال هشتم هجری واقع شده است. لذا بی معناست که در آستانه رحلت پیامبر (ص) که باز اتفاق نظر وجود دارد که در سال دهم هجری رخ داده، سوره ای نازل شده و خبر از فتح و نصرتی که دو سال قبل تحقق یافته، بدهد.

^۱ ذهبی این عبارت را با اندکی اختلاف لفظ چنین آورده است: «إني وأصحابي حير، والناس حير، لا هجرة بعد الفتح»

وی همچنین در سند و متن روایتی از ابن عباس که سوره نصر را آخرین سوره‌ی قرآن معرفی کرده نیز تشکیک کرده و در نهایت با تسامح آن را حمل به نزول آخرین سوره‌ی دفعی قرآن نموده است. (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۲۱-۳۲۲)

چهارمین گزارش را یعقوبی از فتح مکه نقل کرده که پیامبر (ص) پس از فتح مکه هر آنچه درون بیت الله بود را از آن خارج کرد. برخی گفته‌اند: اموال درون کعبه را میان مسلمانان تقسیم کرد. بت‌ها را شکست، سپس با زنان بیعت نمود و پس از آن سوره نصر نازل گردید. با نزول این سوره از اجل خود آگاه شد در حالی که هنوز پس از فتح مکه در آن شهر اقامت داشت. (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱)

چنانکه هویدا است در این گزارش نیز یعقوبی به ترتیب وقایع پس از فتح مکه را گزارش نموده و نزول سوره‌ی نصر را نیز بافاصله‌ی اندکی پس از گشایش مکه - به‌طور تقریبی دو الی سه روز - توصیف کرده است.

در نهایت از مجموع آراء مورخان، قطعی بودن تاریخ گذاری سوره نصر اندکی پس از فتح مکه در منابع تاریخی آشکار می‌گردد.

۴-۲. پیوند سوره نصر با نزول سوره حجرات

سوره‌ی حجرات در زمهری سوری است که مورد تاریخ گذاری دقیق تری قرار نگرفته است. (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۸۵؛ هواری، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۱۶۸؛ طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۳۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۹۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۹۱) حتی مفسرانی که درصدد پژوهش بر ترتیب نزول سور و کشف تاریخ گذاری آن‌ها بوده‌اند، بر عدم دستیابی به تاریخ گذاری سوره حجرات تصریح کرده‌اند. (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۹۶)

لیکن این نوشتار تلاش کرده تا با کاوش در کتب اسباب نزول از یک سو و منابع تاریخی از سوی دیگر، برای نخستین بار به تاریخ گذاری این سوره دست یافته و سپس از نتایج حاصل از آن در کشف تاریخ گذاری سوره نصر استفاده نماید.

تأمل در کتب اسباب نزول حاکی از آن است که سه دسته آیات زمان دار در این سوره می توان یافت:

الف) آیات ۱-۵ که در مذمت کسانی وارد شده که صدای خود را در حضور پیامبر (ص) بلند می کنند؛ از پیامبر (ص) در کارها پیشی می گیرند و کسانی که از روی بی خردی با صدای بلند پیامبر (ص) را از پشت درب حجره ها صدا می زنند. برحسب گزارش روایات اسباب نزول، شأن نزول این آیات چنین است:

با اسنادی از عبد الله بن زبیر روایت شده که هیأتی از بنی تمیم نزد پیغمبر (ص) آمدند. ابوبکر [به عنوان مشورت به پیغمبر] گفت: قعقاع بن عبد را بر ایشان امیر کن و عمر، اقرع بن حابس را پیشنهاد نمود. ابوبکر به عمر گفت: منظور تو فقط مخالفت با من بود و عمر انکار کرد تا آنکه اختلاف شان شدید شد و صدا بلند کردند. در این هنگام آیه ۱ حجرات نازل شد. (واحدی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳؛ عبدالرحمن العکک، ۱۴۲۴، ص ۳۲۲)

در گزارش دوم ابن ابی ملیکه گوید چیزی نمانده بود دو نیک مرد یعنی ابوبکر و عمر سقوط کنند و آن هنگامی بود که هیأت بنی تمیم نزد پیغمبر (ص) آمدند. یکی شان اقرع بن حابس را و آن یک دیگری را برای امارت پیشنهاد کرد. و ابوبکر به عمر گفت منظور تو فقط خلاف من بود و عمر گفت من چنین قصدی نداشتم؛ و صدایشان بلند شد. آیه مورد بحث نازل گردید که «صدایتان را روی صدای پیغمبر (ص) بلند نکنید». (واحدی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳؛ عبدالرحمن العکک، ۱۴۲۴، ص ۳۲۲-۳۲۳)

در گزارش سوم از زید بن ارقم نقل شده که عده ای به سراغ پیغمبر (ص) آمدند و حضرت در حجره بود. بانگ می زدند یا محمد! یا محمد! این آیه نازل شد. واحدی این

افراد را با استناد به گزارش ابن اسحاق، افراد بی ادب بنی تمیم دانسته که با هیأتی وارد مدینه شده بودند. (واحدی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۴-۲۰۶؛ عبدالرحمن العکک، ۱۴۲۴، ص ۳۲۴)

مورخان بسیاری نیز سال نهم را سال ایمان گروهی مردم شبه جزیره دانسته‌اند و اندکی پس از فتح مکه از ورود وفد بنی تمیم یاد کرده‌اند. (واقدی، ۱۳۶۹، ص ۷۴۱-۷۴۶؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۵-۱۲۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۹۰)

واقدی ماجرای ایمان بنی تمیم را چنین بیان کرده که پیامبر(ص) در محرم سال نهم - سه ماه و اندی پس از فتح مکه - گروه‌هایی را برای جمع‌آوری زکات اعزام فرمود. مأموران زکات در منطقه عسفان به گروهی از بنی تمیم و قبیله بنی خزاعه برخورد کردند و قصد زکات گرفتن از چارپایان بنی خزاعه را داشتند که بنی تمیم اعتراض کردند. بنی خزاعه گفتند: این از آیین‌های دینی ماست اما بنی تمیم به قصد دفاع از آنان آماده‌ی جنگ با مأموران زکات پیامبر(ص) شدند.

مأموران زکات که سه نفر بیشتر نبودند، گریختند و نزد پیامبر(ص) آمدند. بنی خزاعه هم از ترس آنکه پیامبر(ص) به سوی آنان لشگری می‌فرستد، بر بنی تمیم هجوم برده و آنان را از سرزمین خود بیرون کردند. پیامبر(ص) نیز عیینه بن حصن را مأمور کرد که به بنی تمیم حمله کند. بنی تمیم با دیدن لشگر پیامبر(ص) گریختند و ۳۰ نفر از زنان و کودکانشان اسیر شدند. سپس بنی تمیم در پی اسرایشان به مدینه آمده و با صدای بلند پیامبر(ص) را از پشت حجره‌ها صدا می‌زدند که بیرون آید و با آنان سخن گوید. آنان به پیامبر(ص) گفتند: ما شاعر خود را آورده‌ایم تا با تو مقابله کند. پیامبر(ص) فرمود: من برای شعر و شاعری مبعوث نشدم اما ابایی ندارم که شاعران مدینه در برابر شعرای شما شعر بگویند.

عاقبت توانمندی حسان بن ثابت (شاعر پیامبر) در برابر بنی تمیم موجب شد تا آنان بپذیرند پیامبر(ص) مورد حمایت ویژه‌ی الهی است و به او ایمان آورند. در پی این وقایع نیز آیات ابتدایی حجرات نازل گردید. (واقدی، ۱۳۶۹، ص ۷۴۱-۷۴۶)

ب) آیه ۶ حجرات، دومین آیه‌ی زمان‌دار در این سوره است. طبق روایات سبب نزول این آیات درباره‌ی ولید بن عقبه نازل شده که پیامبر(ص) او را برای گرفتن زکات به سوی بنی مصطلق فرستاد. بنی مصطلق شتابان به استقبال او آمدند اما شیطان در دل ولید وسوسه کرد که آن جماعت قصد قتلش را دارند. ترسید و از راه برگشت و پیامبر(ص) گفت: بنی مصطلق زکات ندادند و قصد قتل را داشتند.

پیغمبر(ص) خشمگین شد و تصمیم به جنگ با بنی مصطلق گرفت. چون بنی مصطلق از بازگشت ولید مطلع شدند نزد پیغمبر آمده گفتند: ما خبر آمدن فرستاده‌ات را شنیدیم و برای احترام و استقبالش بیرون آمدیم که آنچه حق الهی است بپردازیم اما او تغییر نظر داد و برگشت و ما ترسیدیم که مبادا شما از بازگشت او به ما بدبین شوید. در این هنگام آیه ۶ حجرات در نهی از پذیرش خبر فرد فاسق که منظور ولید بود، نازل شد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۷۸؛ واحدی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷-۲۰۸)

واقدی نیز دو گزارش نقل کرده که نشان‌دهنده‌ی زمان نزول آیه ۶ حجرات است. نخست آنکه محرم سال نهم (سه ماه پس از فتح مکه) را اولین زمانی دانسته که پیامبر(ص) مأمورانی برای زکات به سوی قبایل فرستاد. (واقدی، ۱۳۶۹، ص ۷۴۰)

دوم آنکه واقدی پس از ذکر ورود بنی تمیم به مدینه و ایمان آنان که ذیل آیات ابتدایی سوره حجرات بیان شد، از اعزام ولید به سوی بنی مصطلق برای گرفتن زکات یاد کرده و زمان حضور بنی مصطلق در مدینه برای شکایت از ولید بن عقبه را صفر سال نهم توصیف کرده است. (واقدی، ۱۳۶۹، ص ۷۴۶-۷۴۷)

ج) سومین آیات زمان دار سوره حجرات، آیات ۱۴-۱۷ است. واحدی سبب نزول این آیات را اسلام اعراب بنی اسد (بنی خزیمه) دانسته است. طبق این سبب نزول، اعراب بنی اسد در خشک سالی به مدینه النبی آمده و شهادتین گفتند اما در باطن مؤمن نبودند و کوجهای مدینه را و قیمت‌ها را گران کرده بودند و به رسول الله (ص) می گفتند: ما با زن و فرزند به سوی تو آمدیم و مثل فلان طایفه با تو نجنگیدیم؛ از صدقه سهمی به ما بده و بدین سان بر پیامبر (ص) منت می نهادند. لذا آیات فوق نازل شد. (واحدی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰-۲۱۱)

مورخان حضور وفد بنی اسد در مدینه را نیز ابتدای سال نهم دانسته اند و ماجرای منت نهادن آنان بر پیامبر (ص) به سبب اقرار به اسلام را ذکر کرده اند. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۸۸) ابن اثیر حضور آنان در مدینه را پیش از ربیع الاول سال نهم دانسته است. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۷)

چنانکه از مجموع گزارش‌های مورخان و راویان اسباب نزول آشکار است، سوره‌ی حجرات در ابتدای سال نهم و تنها چند ماه پس از فتح مکه نازل شده و در آیات ابتدایی، میانی و پایانی به ترتیب به سه واقعه‌ی تاریخی وفد بنی تمیم، اعزام ولید بن عقبه به سوی بنی مصطلق برای دریافت زکات و وفد بنی اسد که همه از ابتدای محرم تا انتهای صفر سال نهم واقع شده، اشاره گردیده است. لذا تاریخ گذاری سوره‌ی حجرات به ابتدای سال نهم هجری بازمی گردد.

در نتیجه با توجه به آنکه سوره‌ی حجرات در ابتدای سال نهم و تنها چند ماه پس از فتح مکه نازل شده و به مسائل و مشکلات حضور قبایلی که برای ایمان به مدینه می آمدند پرداخته، می توان چنین نتیجه گرفت که سوره‌ی نصر به مژده به ایمان آنان در آینده‌ی نزدیک است و از آغاز وفدها خبر می دهد، منطقی است که پیش از سوره‌ی حجرات نازل

شده باشد. این نتیجه تاریخ گذاری سوره نصر را به اندکی پس از فتح مکه می‌رساند و دیدگاه دوم در تعیین زمان نزول سوره نصر را تأیید می‌کند.

۴-۳. روایات ترتیب نزول

روایات ترتیب نزول به‌هیچ‌وجه مؤید آخرمانزل بودن سوره نصر یا حتی بیانگر نزول آن در سال آخر وحی نیست، بلکه این سوره در روایت ترتیب نزول منسوب به امام صادق صد و یکمین سوره (شهرستانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹) و در روایت ترتیب نزول عطاء خراسانی از پدرش از ابن عباس، صد و دومین سوره قرآن است. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۱۲) زرکشی نیز در فهرست خود، سوره نصر را صد و یکمین سوره معرفی نموده است. (زرکشی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۸۱)

۴-۴. روایات نزول سوره نصر قبل از فتح مکه

ابن کثیر روایت متفردی از ابن عباس نقل کرده که عمر وی را نزد شیوخ و بزرگسالان اهل بدر برده است. یکی از آن‌ها از این جهت ناراحت شده و به عمر گفته: چرا این را در بین ما می‌آوری و حال آن‌که فرزندان همسن او داریم؟! عمر پاسخ داده: این کسی است که می‌شناسید. آن‌گاه روزی آن‌ها را فراخواند و از ایشان پرسید: درباره فرموده خداوند (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ) چه می‌گویید؟

یکی از آن‌ها گفت: امر شده‌ایم که حمد الهی را به جای آورده و از او مغفرت بخواهیم؛ هنگامی که ما را یاری نموده و پیروزی به ما دهد؛ و بعضی دیگر سکوت کرده و چیزی نگفتند. پس، به ابن عباس گفت: آیا تو نیز چنین می‌گویی؟ ابن عباس در پاسخ گفته: این أجل رسول خدا است که خداوند به او خبر داده؛ فرموده: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ)؛ هرگاه یاری خداوند و فتح [مکه] پیش آمد، که آن نشانه أجل تو است؛ (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَعِذْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا)؛ پس، آن هنگام پروردگارت را تنزیه و ستایش کن و از او آمرزش

بخواه که به راستی او بسیار توبه پذیر است. پس عمر گفت: من نیز جز این از سوره نصر نمی دانم. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۸۱)

در دومین روایت، طبری در تفسیر سوره روایتی از عایشه نقل نموده که آمدن فتح را نشانه و علامت اجل رسول الله دانسته و این تفسیر را به پیامبر (ص) نسبت داده است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۲۱۶) بر اساس این روایت از عایشه مراد از فتح در سوره نصر فتح مکه است و سوره نصر پیش از وقوع آن که علامتی برای اجل رسول الله است، نازل شده است.

در سومین روایت، از طریق مسروق از عایشه نقل شده که گفت: پیامبر (ص) فرمود: *سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ وَاسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَآتُوبُ إِلَيْهِ*. به او گفتم: می بینم فراوان این ذکر را می گویی! فرمود: پروردگرم مرا خبر داد که به زودی علامتی در میان امتم خواهم دید و هر زمان آن را دیدم، فراوان بگویم: *سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ وَاسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَآتُوبُ إِلَيْهِ*، و من آن را دیدم؛ آن گاه که نصر خدا و فتح یعنی فتح مکه در رسید. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۲۱۵) مشابه این روایت از مجاهد نیز نقل شده است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۰۶)

۴-۵. روایات نزول سوره نصر بعد از فتح مکه

طبری در تفسیر خود، حدیثی از عطاء بن یسار آورده که نزول سوره نصر را در مدینه و پس از فتح مکه بوده است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۲۱۶)

همچنین عکرمه از ابن عباس نیز روایت کرده که زمانی که پیامبر (ص) از غزوه حنین بازمی گشت، سوره نصر نازل گردید. در این هنگام به حضرت علی و حضرت فاطمه فرمود: نصرت خدا و فتح فرارسید و مردمان گروه گروه به دین خدا درمی آیند. پس پاک و منزّه است پروردگرم و از او آمرزش می طلبم که توبه پذیر است. (واحدی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۷-۲۴۸)

۴-۶. روایات نزول سوره نصر دو سال قبل از رحلت پیامبر(ص)

طبری از قتاده نقل کرده که رسول الله پس از نزول سوره نصر تنها دو سال زندگی کرد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۲۱۷)

سمرقندی سوره نصر را خبر رحلت پیامبر(ص) دانسته و ماجرای نزول آن را چنین نقل کرده است: این سوره بر عمر و حضرت علی خوانده شد و آنان شاد شدند اما ابن عباس با شنیدن آن گریست. پیامبر(ص) فهم او از پیامبر سوره - مبنی بر رحلت حضرتش - را تأیید کرد و بر سر او دست کشید و فرمود: خدایا به او فهم در دین و علم تأویل پیاموز. (سمرقندی، بی تا، ج ۳، ص ۶۳۱)

۵. نزول سوره نصر قبل از صلح حدیبیه

نزول سوره نصر قبل از صلح حدیبیه (حسینی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۲۲) یا پس از بازگشت از خیبر (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۵۶۲)، سومین دیدگاه در نزول سوره نصر است که توسط معدودی از مفسران بیان شده است. با توجه به آنکه حدیبیه در ذی الحجه سال ششم واقع شده و پیامبر(ص) دو ماه پس از آن به سوی خیبر حرکت نموده (واقعی، ۱۳۶۹، ص ۴۸۲)، با تسامح هر دو دیدگاه ذیل این عنوان جای می گیرد.

ابن عاشور روایتی که فتح و نصر را ایمان اهل یمن معرفی نموده، مؤید دیدگاهی که تاریخ گذاری سوره نصر را بعد از خیبر بیان کرده، دانسته است. زیرا اهل یمن در سال هفتم هجری که فتح خیبر نیز در همان سال رخ داده، ایمان آورده اند. (ابن عاشور، بی تا، ج ۳۰، ص ۵۱۴)

ضمن آنکه جایگاه سوره نصر در روایات ترتیب نزول ابن عباس که بعد از سوره حشر و قبل از سوره نور قرار گرفته را مؤید نزول این سوره پس از فتح خیبر توصیف کرده است. (ابن عاشور، بی تا، ج ۳۰، ص ۵۱۵)

ابوحیان هر چند نزول این سوره را در بازگشت از خیبر دانسته اما از یک سو روایت ابن عمر مبنی بر نزول این سوره در منی و ۸۰ روز پیش از وفات پیامبر (ص) (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۵۶۲) و از سوی دیگر روایتی مبنی بر نزول این سوره دو سال قبل از وفات پیامبر (ص) را ذکر کرده است. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۵۶۴)

نویسنده تفسیر انوار درخشان، با استناد به آنکه ترکیب إذا قبل از فعل ماضی، معنای مستقبل می‌دهد، آیه‌ی نخست سوره‌ی نصر را بشارت به وقوع فتح در آینده دانسته است. از طرفی با توجه به آیه نخست سوره فتح، پیمان حدیبیه را تحقق فتح مبین خوانده، چنین نتیجه گرفته که احتمالاً نزول سوره نصر قبل از فتح بوده است. (حسینی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۲۲)

۶. نقد و بررسی دیدگاه‌ها در تاریخ‌گذاری سوره نصر

از گزارش‌های فوق مشهود است که اندیشمندانی که سوره نصر را در آستانه‌ی رحلت پیامبر (ص) تاریخ‌گذاری نمودند، تنها بر روایات ذیل این سوره اتکا داشته‌اند. در حالی که از یک سو روایاتی که زمان نزول این سوره را معین کرده دچار اختلافات است و از سوی دیگر روایاتی که این سوره را آخرمانزل معرفی نموده، در دیگر سور نیز دارای رقیب است.

چنانکه روایات دسته نخست، نزول این سوره را از ۱۸ روز تا ۷۰ روز و یا ۸۰ روز و یا حتی به‌طور مبهم در سال آخر حیات پیامبر (ص) و حتی دو سال قبل از حیات پیامبر (ص) - که مصادف با فتح مکه است - گزارش نموده‌اند که این تشتت در تعیین زمان موجب بی‌اعتباری این روایات خواهد شد.

در دسته دوم نیز روایات فراوانی سوره مائده را آخرمانزل توصیف کرده (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۱۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۸؛ ابن کثیر،

۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۶۹؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۳۱۱) و حتی از قول براء بن عازب، این ادعا برای سوره توبه نیز مطرح شده است. (ابن ضریس، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۵)

در نتیجه اگر به سبب قرائن بیشتر و قاطع تر سوره‌ی مائده، قائل به آخرمانزل بودن آن نشویم، حداقل به سبب وجود روایات معارض متعدد، نمی‌توان به روایات آخرمانزل بودن سوره‌ی نصر اعتماد کرد.^۱

افزون بر آنکه سیاق سوره‌ی نصر، سیاق بشارت به فتح و نصرت و گسترش اسلام در شبه جزیره است. حال با در نظر گرفتن فضای سال دهم هجری که دو سال از فتح مکه که مهم‌ترین فتح مسلمانان بوده گذشته و وفود فراوانی که با ایمان مردم قریش به اسلام ترغیب شدند، مسلمان شده‌اند، نزول این سوره و خبر از اتفاقات نیکویی که همه واقع شده ثمربخشی ویژه‌ای در پی ندارد. در حالی که اگر این سوره در سال هشتم هجری نازل شده باشد، نزول آیاتی در بشارت به فتح مکه اندکی قبل یا بعد از آن با فضای پرشور جامعه‌ی اسلامی متناسب است. از دیگر سو خبر از آغاز ایمان گروهی مردم شبه جزیره نیز بشارتی بزرگ به مسلمانان و مایه‌ی تحکیم مضاعف جایگاه آنان است.

در کنار این ارتباط معنایی سوره‌ی نصر با فتح مکه، دیدگاه تاریخ گذاری سوره نصر در سال هشتم هجری، آراء بسیاری از مفسران را با خود همراه ساخته و روایات قابل توجهی اعم از روایات ترتیب نزول و روایات اختصاصی ذیل سوره‌ی نصر نیز آن را تأیید نموده است. چنانکه همه‌ی مورخان نزول سوره‌ی نصر را بلافاصله پس از فتح مکه و قبل از ورود وفود به مدینه دانسته‌اند.

^۱ برای مشاهده تفصیلی قرائن آخرمانزل بودن سوره مائده و توبه به مقاله آخرین نزول توبه یا مائده؟... از همین نویسندگان، منتشر شده در شماره ۷۶ مجله پژوهش‌های قرآنی، ۱۳۹۴ مراجعه فرمایید.

بر همه‌ی قرائن مذکور، این نکته را نیز می‌توان افزود که سوره‌ی حجرات برحسب اسباب نزول‌های ذیل آن و گزارش مورخان، کمتر از چهار ماه پس از فتح مکه، در شرایطی که قبایل برای اسلام آوری به مدینه آمده و جامعه با مشکلات جدید در پی اسلام اعراب مواجه شده، نازل گردیده است. بنابراین اقتضای سوره‌ی نصر که به آغاز وفدها و ایمان آوری آنان بشارت می‌دهد، نزول آن پیش از سوره‌ی حجرات و اندکی پس از فتح مکه است. لذا از دیدگاه مذکور به عنوان نظریه‌ی برتر در تاریخ‌گذاری سوره‌ی نصر می‌توان یاد کرد.

هرچند با مقایسه‌ی منابع تاریخی و روایی که موافق تاریخ‌گذاری سوره‌ی نصر در حوالی فتح مکه هستند، می‌توان به این تفاوت دست یافت که در همه‌ی گزارش‌های تاریخی، زمان نزول سوره نصر اندکی پس از فتح مکه بیان شده است. درحالی که در روایات، هم نزول این سوره قبل از فتح و هم بعد از فتح به چشم می‌خورد که البته روایات بیانگر نزول سوره نصر قبل از فتح مکه از تعداد بیشتری برخوردار است.

در خصوص دیدگاه سوم در تاریخ‌گذاری سوره‌ی نصر که زمان نزول آن را به قبل از صلح حدیبیه رسانده، تنها به ذکر دو نکته می‌توان اکتفا کرد:

الف) نخست آنکه آیه دوم سوره‌ی نصر که از ایمان فوج مردم خبر داده با حدیبیه که هیچ کس در آن مسلمان نشد، در تعارض غیرقابل حل است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۶۵)

ب) دوم ذیل سوره‌ی نصر روایات متعددی وارد شده که این سوره را نشانه‌ی نزدیکی اجل پیامبر(ص) دانسته است. حال با توجه به آنکه حدیبیه در سال ششم هجری نازل شده و بیش از ۴ سال تا رحلت پیامبر(ص) فاصله داشته و اکثریت مردم شبه جزیره نیز همچنان مشرک بوده‌اند، رسالت پیامبر(ص) هنوز پایان نیافته بوده که حضرت خبر رحلت نزدیک خود را با این سوره دریافت نماید. در نتیجه با توجه به نقدهای موجود بر این

دیدگاه شاذ از یک سو و قرائن متعددی که برای تاریخ گذاری سوره نصر در حوالی فتح مکه اقامه شد، پذیرش نزول این سوره قبل از صلح حدیبیه منتفی است.

نکته ای که در خاتمه می توان افزود آن است که در برخی تفاسیر روایاتی مبنی بر آگاهی پیامبر (ص) از نزدیک بودن اجل حضرتش با نزول سوره نصر به چشم می خورد که هیچ گونه زمانمندی دربر ندارد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۲۱۵-۲۱۶)

این روایات در نگاه نخست به سبب آنکه سوره نصر را با اجل پیامبر (ص) پیوند زده، مؤید تاریخ گذاری این سوره در آستانه رحلت پیامبر (ص)، به نظر می رسند. چنانکه همین تصور موجب شده تا ابن کثیر در البدایه و النهایه در برابر این روایات موضع گیری کرده و به نقد آن ها پردازد. (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۲۱-۳۲۲)

در حالی که به نظر می رسد از روایات فوق تحلیل متفاوتی نیز می توان ارائه کرد. طبری روایتی از قتاده نقل کرده که پیامبر (ص) با نزول سوره نصر از نزدیکی اجل خود آگاه شد و پس از آن جز مدت اندکی نزیست. قتاده بلافاصله این مدت قلیل را دو سال اعلام کرده است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۲۱۷)

از این روایت و توصیف گوینده از مدت قلیل که آن را دو سال خوانده، به دو نکته می توان دست یافت:

الف) نخست آنکه دو سال قبل از رحلت پیامبر (ص) مصادف با سال هشتم هجری است که فتح مکه در آن واقع شده است. لذا این روایت مؤید نزول سوره در فتح مکه است که پیش تر نیز بیان شد.

ب) دوم آنکه در نگاه راوی آگاهی پیامبر (ص) از نزدیکی اجل خود، دو سال قبل از رحلت امری طبیعی است. به دیگر بیان تصور قتاده آن نیست که سوره نصر چند روز و یا حداکثر چند ماه قبل از رحلت پیامبر (ص) نازل شده و آگاهی رسول خدا از اجل اندک زمانی قبل از مرگ بوده است.

با در نظر گرفتن این روایت می‌توان گفت دو سال نسبت به کل عمر نبی اکرم زمان اندکی بوده و حضرت می‌تواند از سال هشتم به نزدیکی اجل خود واقف شود. در نتیجه سوره‌ی نصر با نزول پس از فتح مکه می‌تواند مایه آگاهی پیامبر (ص) به نزدیکی وفات و پایان مأموریت رسالتش با فتح بیت الله باشد تا در زمان باقی مانده دو اقدام مهم انجام دهد. نخست اقدام شخصی به منظور بارورسازی هرچه بیشتر توشه‌ی آخرتی و دوم اقدام اجتماعی که ساماندهی وضعیت آینده‌ی امت اسلامی است. این ساماندهی اتفاقاً زمان قابل توجهی لازم داشته تا پیامبر (ص) به تدریج بتواند زمینه را برای تغییر رهبری دینی جامعه فراهم سازد. لذا نزول سوره‌ی نصر در سال هشتم هجری و اعلام پایان مأموریت به پیامبر (ص) امری منطقی‌تر است تا آنکه نبی خدا در اندک زمانی به رحلت خود از وفاتش آگاه شده و فرصت کافی برای اصلاحات نهایی در جامعه‌ی مسلمین نداشته باشد.

از این رو اگر از روایاتی که دارای زمانمندی خاصی نیست و تنها از نشانه بودن سوره‌ی نصر برای نزدیکی اجل پیامبر (ص) سخن گفته، به عنوان روایات قابل جمع یا حتی موافق با روایاتی که نشانگر تاریخ‌گذاری سوره‌ی نصر در حوالی فتح مکه است، یاد کنیم، غالب روایات تفسیری ذیل سوره‌ی نصر، مؤید تاریخ‌گذاری آن در سال هشتم هجری می‌گردد.

از سویی به عنوان یک احتمال می‌توان تصور کرد محدود روایات باقی مانده که سوره‌ی نصر را نشانه‌ی نزدیکی اجل پیامبر (ص) دانسته و زمان خاصی تا رحلت حضرتش همچون ۸۰ روز و ۱۸ روز تعریف کرده، دچار تحریف و اضافات بعدی شده است. بدین سان که برخی راویان در طول زمان گمان کرده‌اند آگاهی پیامبر (ص) از زمان رحلت باید فاصله‌ی اندکی تا رحلت داشته باشد، لذا روایات ذیل سوره‌ی نصر را زمانمند نموده‌اند. چنانکه پیش‌تر در خلال گزارش‌های تاریخی این برداشت به‌صراحت در کلام ابن کثیر قابل ملاحظه بود.

نتیجه گیری

در تاریخ گذاری سوره نصر از قرائن درونی و بیرونی می توان استفاده کرد. قرائن درونی سوره نصر که در منابع تفسیری و علوم قرآنی کمتر دیده شده، نشانگر نزول این سوره بعد از فتح مکه و آغاز فرایند ایمان گروهی مردم جزیره العرب است. چنانکه ارتباط تاریخی میان دو سوره نصر و حجرات نیز نشان از نزول سوره نصر در آستانه‌ی فتح مکه و قبل از اسلام وفدها و نزول سوره حجرات اندکی پس از ورود وفود به مدینه دارد.

از دیگر سو تعارض روایات فراوان ذیل سوره نصر که برخی مؤید نزول این سوره در آستانه‌ی فتح مکه و برخی مؤید نزول این سوره در آستانه رحلت پیامبر (ص) و یا آخرمازل بودن آن است، اعتبار همه‌ی روایات مذکور را سست ساخته و اتکای صرف به آنان در تاریخ گذاری را غیر علمی ساخته است.

در نهایت روایاتی که بدون تعیین زمانمندی، از ارتباط این سوره با پایان مأموریت پیامبر (ص) و نزدیک شدن اجل حضرتش سخن می گویند، با روایاتی که نزول این سوره را پس از فتح مکه توصیف نموده‌اند، قابل جمع بوده و قرائن درون‌متنی این سوره مبنی بر نزول آن در سال هشتم هجری را تقویت می‌بخشد.

منابع

- **قرآن کریم.**
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹)، **تفسیر القرآن العظیم**، محمد طیب اسعد، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، سوم
- ابن اثیر، عز الدین ابوالحسن، (۱۳۸۵ق)، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دار صادر
- ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰)، **الطبقات الکبری**، محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه
- ابن ضریس، ابو عبد الله محمد بن ایوب، (۱۴۰۸)، **فضائل القرآن و ما أنزل من القرآن بمکه و ما أنزل بالمدینه**، دمشق - سوریه: غزوه بدیر، دار الفکر

- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، (۱۴۱۲)، **الاستیعاب فی معرفة الأصحاب**، علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجلیل
- ابن عاشور محمد بن طاهر، (بی تا)، **التحریر و التنویر**، بیروت: موسسه التاریخ
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲)، **المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**، بیروت، دارالکتب العلمیه
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۷)، **البدایة و النهایة**، بیروت: دارالفکر
- _____، (۱۴۱۹)، **تفسیر القرآن العظیم**، محمدحسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه
- ابوالفتوح، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: آستان قدس رضوی
- ابوحنان، محمد بن یوسف اندلسی، (۱۴۲۰)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دارالفکر
- احمدی، حبیب الله، (۱۳۸۱)، **پژوهشی در علوم قرآن**، قم: فاطیما، چهارم
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۶)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت
- بروجردی، سیدمحمد ابراهیم، (۱۳۶۶)، **تفسیر جامع**، تهران: انتشارات صدر، ششم
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، محمدعبدالرحمن - المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ثعلبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸)، **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، محمدعلی معوض و شیخ عادل احمد عبد الموجود، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲)، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- جواهری، سیدمحمدحسن، (۱۳۸۵)، **پرسمان علوم قرآنی**، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی، سوم
- حاکم نیشابوری، أبو عبدالله الحاکم، (۱۴۱۱) **المستدرک علی الصحیحین**، مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه

- حسینی شاه عبد العظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنا عشری*، تهران: میقات
- حسینی همدانی، سید محمد، (۱۴۰۴)، *انوار درخشان*، محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی لطفی
- حویزی، عبد علی، (۱۴۱۵)، *نور الثقلین*، سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چهارم
- حوی، سعید، (۱۴۲۴)، *الاساس فی التفسیر*، قاهره: دار السلام، ششم
- خوئی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه احياء آثار الامام الخوئی
- ذهبی، شمس الدین، (۱۴۱۳)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی، دوم
- رادمنش، سید محمد، (۱۳۷۴)، *آشنایی با علوم قرآنی*، تهران: جامی، چهارم
- رامیار، محمد، (۱۳۶۹)، *تاریخ قرآن*، تهران: امیر کبیر، سوم
- زرکشی، محمد بن عبد الله، (۱۳۹۱)، *البرهان فی علوم القرآن*، محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: المكتبة العصرية، دوم
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۹۵۳)، *الكشاف عن حقائق غوامض القرآن*، بیروت: دارالمعرفة
- سمرقندی، نصرین محمد، (بی تا)، *بحر العلوم*، بی جا: بی نا
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الكتاب العربی، دوم
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۸)، *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار*، پرویز اذکائی، تهران: مرکز انتشار نسخ خطی
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، دوم

- صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۷۸)، **عیون اخبار الرضا**. تهران: نشر جهان
- طالقانی، سید محمود، (۱۳۶۲)، **پرتوی از قرآن**. تهران: شرکت سهامی انتشار
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، **تفسیر المیزان**، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، پنجم
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، تهران، سوم
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه
- _____، (۱۳۸۷ق)، **تاریخ الطبری**، محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، دوم
- عبدالرحمن العکک، خالد، (۱۴۲۴)، **تسهیل الوصول إلى معرفة أسباب النزول**، بیروت: دارالمعرفه.
- عیاشی محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، **کتاب التفسیر**، سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰) **معانی القرآن**، احمد یوسف نجاتی / محمد علی نجار / عبدالفتاح اسماعیل شلب، مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، **تفسیر القمی**، طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹)، **الکافی**، محقق و مصحح دار الحدیث، قم: دار الحدیث.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، **بحار الانوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، **تفسیر المراغی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۲)، **تاریخ قرآن**، تهران: سمت
- مقاتل بن سلیمان بلخی، (۱۴۲۳)، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، بیروت: دار احیاء تراث
- ملاحویش آل غازی، سید عبد القادر، (۱۳۸۲)، **بیان المعانی**، دمشق: مطبعة الترقی

- واحدی، علی بن احمد، (۱۳۸۳)، *اسباب النزول*، علیرضا ذکاوتی، تهران: نشر نی
- واقدی، محمدبن عمر، (۱۳۶۹)، *مغازی تاریخ جنگهای پیامبر(ص)*، محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، دوم
- هواری، هودین محکم، (۱۴۲۶)، *تفسیر کتاب الله العزیز*، الجزایر: دار البصائر
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.

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

سال چهاردهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۶

DOI: 10.22051/tqh.2017.15009.1607

بررسی و نقد شبهات وارده بر وثاقت و مرویات شیخ صدوق

رسول محمد جعفری^۱
مرتضی اوحدی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

چکیده

از برجسته‌ترین و پرکارترین محدثان شیعه، شیخ صدوق در قرن چهارم هجری است که تألیفات او را تا سیصد اثر شمارش کرده‌اند. به‌رغم منزلت سترگ وی، برخی عالمان ساده‌اندیش شیعی در توثیق صدوق - به دلیل عدم تصریح طوسی و نجاشی به وثاقت صدوق - توقف کرده‌اند و برخی او را به تغییر، اختصار و اسقاط خودسرانه واژگان و عبارات روایات متهم کرده‌اند. سخنان آنان دستمایه شبهه افکنی برخی سنی مسلکان معاصر گردیده است و او را شیخ کذوب

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

rasulmohamadjafari@yahoo.com

ohadi.morteza@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران

خواننده‌اند. لذا این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این سؤالات است: ۱- دلایل بطلان شبهه توقف در وثاقت شیخ صدوق کدام است؟ ۲- دلایل بطلان شبهه در کیفیت مرویات شیخ صدوق کدام است؟ یافته‌های تحقیق حکایت از آن دارد که تشکیک و توقف در وثاقت صدوق دو پاسخ نقضی و حلی دارد؛ الف) پاسخ نقضی: عدم تصریح به وثاقت، محدود به صدوق نیست، ب) پاسخ حلی: بر اساس قرائن و شواهد فراوان، صدوق را رجالیان و عالمان متقدم شیعه- از جمله طوسی و نجاشی- ثقه می‌دانستند. شبهه تغییر و اسقاط روایات نیز به دلایل ذیل باطل است: ۱- اختلاف طرق، ۲- اجتهاد جهت اصلاح مضمون روایات، ۳- تقطیع روایات، ۴- اعتماد به روایات صدوق به دلیل برخورداری از سند و مضمون استوارتر.

واژه‌های کلیدی: شیخ صدوق، وثاقت مرویات، نقد شبهات.

مقدمه

در هندسه معرفت اسلامی، روایات در کنار آیات مهم‌ترین وظیفه انعکاس آموزه‌های شریعت خاتم رسل (ص) را ایفا می‌کنند. از این روی از همان عصر حضور معصومان (ع) محدثانی بسیار، سعی بلیغ در حفظ، گردآوری و انتقال آن‌ها به مجموعه‌های حدیثی مبذول داشتند. از جمله محدثان کوشا و پرکار در قرن چهارم أبو جعفر، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق است. سال تولد او معلوم نیست ولی مدت عمر او را هفتاد و اندی سال دانسته (بحر العلوم، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۰۱) و وفاتش را به

سال ۳۸۱ نوشته‌اند (ابن داود، ۱۳۸۳، ص ۳۲۵) بنابراین سال تولد او حدود ۳۰۵ بوده و قاعدتاً غیبت صغری را درک کرده است.

به تصریح شیخ طوسی در میان اهل قم کسی چون او در حفظ حدیث و کثرت علم دیده نشده است (طوسی، بی تا، ص ۴۴۲). او در جوانی وارد بغداد گردید و در آنجا محدثان از او استماع حدیث داشتند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۸۹). در طلب علم و اخذ روایت از مشایخ حریص بوده و لذا به نقاط دوردست مسافرت کرده و بیش از ۲۵۰ استاد را درک کرده است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۶، ص ۳۲۳).

شهرت او چنان است که عالمان رجال اهل سنت نیز از معرفی او غفلت نکرده‌اند؛ خطیب بغدادی به مناسبت حضور او در بغداد می‌نویسد: «وارد بغداد گردید و در آنجا از پدرش روایت نقل کرد او از مشایخ و مشهوران شیعه است» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۰۳). ذهبی در توصیف او تعبیر «رأس الامامية، صاحب التصانيف السائرة، يضرب بحفظه المثل» را دارد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۶، صص ۳۰۳-۳۰۴). صدوق تلاش فراوانی در جمع‌آوری روایات در قالب مجموعه‌های مختلف حدیثی داشته است چنان‌که به اذعان سیره نویسان فریقین تألیفات حدیثی او بالغ بر سیصد اثر بوده است (طوسی، بی تا، ص ۴۴۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۳۰۴). اگرچه اکنون هفده اثر بیشتر به جای نمانده است.

شخصیت صدوق در میان عالمان عصر خویش و پسینش همواره مورد تکریم و تعظیم بوده است و آثارش مرجعیت نگارش‌های حدیثی و غیر حدیثی دیگران را به عهده داشته است. به‌رغم این مرتبت شخصیتی و جایگاه حدیثی برخی در توثیق صدوق توقف کرده و نسبت به پاره‌ای از منقولات وی تشکیک کرده‌اند. بحرانی در کتاب *لؤلؤة البحرين* آورده است که برخی مشایخش به دلیل عدم تصریح به وثاقت صدوق در کتب رجال، او را ثقه نمی‌دانستند (بحرانی، ۱۴۲۹، ص ۳۵۷).

ظاهراً شبهه در وثاقت صدوق از قرن یازدهم به بعد مطرح گردیده است چنان که شیخ حر عاملی گزارش کرده که برخی از معاصران وی به دلیل عدم تصریح رجالیان متقدم به وثاقت صدوق در توثیق وی توقف کرده و بلکه وثاقتش را منکر شده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۷). گروهی نیز صدوق را به تغییر، اختصار و اسقاط خودسرانه برخی واژگان و عبارات روایات متهم کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۵۶؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۷۰)، چنان که علامه مجلسی نسبت به برخی مرویات وی اظهار سوءظن کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۵۶)، بعضی نیز از علامه مجلسی سبقت گرفته و صدوق را به اضطراب در نقل روایات متهم کرده‌اند (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۷۰).

به تبع آن مستشکلان، اخیراً مقاله‌ای در فضای مجازی با قلم شخصی سنی مسلک تحت عنوان «شیخ صدوق یا شیخ کذب» انتشار یافته است که نویسنده اقوال مشککان در وثاقت و منقولات صدوق را یکجا گرد آورده و در فرجام نوشتار خویش صدوق را محدثی کذب معرفی می‌کند (بن شرر، ۱۳۹۴، ص ۲).

باری اکنون برای پاسخ به شبهات پیش گفته دو سؤال پیش رو است: ۱- دلایل بطلان شبهه توقف در وثاقت شیخ صدوق کدام است؟ ۲- دلایل بطلان شبهه در کیفیت مرویات شیخ صدوق کدام است؟ در حوزه صدوق پژوهی آثار متعددی چون: «روش ابن بابویه در نقد حدیث»، «نگرشی به فراز و فرود کارنامه حدیث نگاری شیخ صدوق» و «روش شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمه»، سامان یافته است مع ذلک در هیچ پژوهش مستقلی به بررسی شبهات دوگانه مزبور پرداخته نشده است. لذا این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این شبهات است. جهت نیل به این هدف نوشتار حاضر در دو محور؛ ۱- بررسی شبهه توقف در وثاقت شیخ صدوق، ۲- بررسی شبهه تغییر، اختصار و اسقاط الفاظ و عبارات روایات به وسیله صدوق به بحث گزارده می‌شود.

۱. بررسی شبهه توقف در وثاقت شیخ صدوق

چنان که گذشت برخی در وثاقت صدوق توقف کرده‌اند ظاهراً این توقف ناشی از عدم تصریح طوسی و نجاشی به وثاقت وی است (حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۷). نویسنده مقاله «شیخ صدوق یا شیخ کذب»^۱، با استناد به سخن شیخ حر عاملی می‌گوید: نه طوسی و نه نجاشی و نه حتی علامه حلی صراحتاً نگفته‌اند که صدوق ثقه است (بن شرر، ۱۳۹۴، ص ۲). وی سپس برای مدلل کردن عدم اعتقاد نجاشی به وثاقت صدوق، به چند تن از محدثان معاصر با صدوق اشاره می‌کند که بر خلاف صدوق با واژه ثقه توثیق شده‌اند.

وی می‌نویسد: «در رجال نجاشی از محمد بن بابویه قمی (صدوق) تمجید شده ولی درباره وثاقت او سخن به میان نیامده است، در حالی که علی بن ابراهیم قمی با واژه ثقه، محمد بن یعقوب کلینی با عنوان او ثقی معرفی شده‌اند، حتی در این کتاب از شیخ طوسی نیز با لفظ ثقه یاد شده است» (بن شرر، ۱۳۹۴، ص ۳).

نویسنده مقاله نتیجه می‌گیرد که هیچ‌یک از عالمان معاصر و نزدیک به شیخ صدوق او را توثیق نکرده‌اند (بن شرر، ۱۳۹۴، ص ۴).

پیش از پاسخ به شبهه یاد شده باید گفت، نجاشی و طوسی صاحب سه کتاب از چهار کتاب رجال متقدم که در دوره‌ای نزدیک به حیات صدوق می‌زیسته‌اند، به‌رغم معرفی، مدح و تجلیل او به وثاقتش با الفاظ مصطلح توثیق^۱ اشاره نکرده‌اند: طوسی او را با این تعابیر ستوده است: «جلیل القدر، حفظة، بصیر بالفقه و الأخبار و الرجال، ناقد للأخبار، له مصنفات كثيرة، لم یر فی القمیین مثله فی حفظة و کثرة علمه» (طوسی، بی تا، ص ۴۴۲؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۴۳۹).

نجاشی نیز چنین توصیف کرده است: «شیخنا و فقیهنا و وجه الطائفة بخراسان و کان ورد بغداد سنة خمس و خمسين و ثلاثمائة و ستم منہ شیوخ الطائفة و هو حدث السن» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۸۹). در هیچ‌یک از این تعابیر، الفاظ توثیق به کار نرفته است. حال آیا چنانکه پنداشته‌اند عدم

۱- شهید ثانی الفاظ توثیق را: عدل، ثقه، حجت، صحیح الحدیث شناسانده است (شهید ثانی، ۱۴۰۸، صص ۲۰۳-۲۰۴).

تصریح به وثاقت صدوق عدم اعتماد به او را در پی خواهد داشت؟ این شبهه به دو صورت نقضی و حلی قابل پاسخ است:

۱-۱. پاسخ نقضی به شبهه توقف در وثاقت شیخ صدوق

در پاسخ نقضی باید گفت: گاه شیوه عالمان رجال در معرفی محدثان معاصر یا نزدیک به عصر خود که جزء دانشیان طراز اول و مورد اعتماد قطعی جامعه علمی هستند، اکتفا به بیان ویژگی‌ها و فضائلی است که ممکن است براساس الفاظ مصطلح توثیق، افاده وثاقت آنان نشود، این رویه به وفور در کتب رجالی شیعه و کم و بیش در کتب رجالی اهل سنت دیده می‌شود، لذا عدم تصریح به وثاقت به صدوق محدود نمی‌شود، حال نمونه‌هایی از محدثان اشاره می‌شود که به‌رغم اعتماد محدثان به آنان و روایاتشان، در کتب رجال به وثاقتشان تصریح نشده است:

۱-۱-۱. **ابراهیم بن هاشم** (زنده در نیمه دوم قرن سوم) پدر علی بن ابراهیم - که بسیاری از روایات کلینی به واسطه علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم نقل شده - در هیچ‌یک از کتب رجالی متقدم مدح و ذم نشده است؛ تنها مطلب مهمی که درباره او در کتب رجال اربعه وجود دارد، این است که وی شاگرد یونس بن عبد الرحمن بوده و اولین کسی است که حدیث را در شهر قم انتشار داده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۶؛ طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۳؛ همو، بی‌تا، صص ۱۱-۱۲)، به همین دلیل است که علامه حلی به هنگام ترجمه او می‌نویسد: هیچ‌یک از اصحابمان را نیافتم که در جرح و تعدیل او به صراحت سخن گفته باشد در حالی که روایات منقول از او فراوان است و ارجح آن است که روایاتش پذیرفته شود (علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۴).

۱-۲. **محمد بن عثمان بن سعید عمری** (۳۰۵ هـ)، با همه جلال و عظمتی که در میان شیعیان داشته و مفتخر به دومین نیابت خاص از امام عصر (عج) است (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۵۹)، در هیچ یک از کتب رجال متقدم به وثاقت وی با الفاظ مصطلح توثیق اشاره نشده است، طوسی و به تبع وی ابن داود و علامه حلی ایشان را تنها با تعبیر «له منزلة جلیلة عند الطائفة» توصیف کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۷؛ ابن داود، ۱۳۸۳، ص ۳۲۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۹).

۱-۳. **حسین بن روح نوبختی** (۳۲۶ هـ) که سومین نائب خاص امام عصر (عج) است (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۶۷)، نه تنها هیچ یک از عالمان رجال متقدم از جرح و تعدیل او سخن نگفته‌اند بلکه اساساً تحت هیچ عنوانی به ترجمه او نیز پرداخته‌اند. مع الوصف آیت الله خویی ایشان را محدث، فاضل، متکلم و از ثقات شیعه و مقبول همه آنان دانسته است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۰۵).

ممکن است اشکال شود که چون از حسین بن روح روایتی نقل نشده بدین جهت نام او در کتب رجال متقدم وجود ندارد. این اشکال وارد نیست زیرا در منابع متعدد حدیثی از جمله آثار روایی طوسی به نقل از ایشان روایت از معصوم وجود دارد (صدوق، ۱۴۰۴، ص ۳۰؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۰۳ و صص ۵۰۷-۵۰۹؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۲۴۱-۲۴۳؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۰۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۹۳؛ همو، ۱۴۱۱، صص ۳۲۴-۳۲۶).

۱-۴. **علی بن محمد سمري** (۳۲۸ هـ)، در جایگاه چهارمین نائب خاص امام عصر (عج) قرار دارد (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۹۳)، درباره ایشان هیچ توصیفی تا چه رسد به جرح و تعدیل در کتب رجال وجود ندارد مع ذلك صاحب کتاب *منتهی المقال* درباره ایشان می نویسد: عظمت او از پرداختن به شرح حال او بی نیاز می کند (مازندرانی، ۱۴۱۶،

ج ۵، ص ۵۷). از علی بن محمد سمري نیز روایاتی از امام عصر (عج) نقل شده است (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۳۲-۴۳۳ و ص ۵۰۳؛ طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۹۵؛ طبری آملی، ۱۴۱۳، ص ۵۲۴؛ ابن طاووس، ۱۳۶۸، ص ۲۴۴) و شاید مهم‌ترین آن‌ها انتهای غیبت صغری و آغاز غیبت کبری است (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۱۶).

۱-۱-۵. محمد بن حسین رضی معروف به سید رضی (۴۰۶ هـ) چهره نام
 آشنای حدیثی شیعه با اثر گرانسنگ نهج البلاغه وضعیتی مشابه صدوق در کتب رجال متقدمان دارد. نجاشی نسب و آثار او را بیان کرده و در توصیف او به تعبیر «قیب العلویین بی‌غداد»، «أخو المرتضی»، «کان شاعرا مبرزاً» بسنده کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۹۸). طوسی نیز در رجال خود از سید رضی سخن به میان نیاورده است.

۱-۱-۶. سید مرتضی (۴۳۶ ه.ق.)، به‌رغم آن‌که استاد دو رجالی بزرگ یعنی
 نجاشی و طوسی بوده است مع ذلک در کتب رجال این دو تن به وثاقتش تصریح نشده است و تنها با تعبیری چون: متکلم، شاعر، ادیب، فقیه، جامع علوم و عظیم المنزله در علم و دین و دنیا توصیف شده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۷۰؛ طوسی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۴؛ همو، بی‌تا، ص ۲۸۸).

بنابراین واضح است بسیاری از روایانی که دوران حیات آن‌ها نزدیک به نویسندگان کتب رجال است به دلیل شهرت علمی و اخلاقی که در جامعه داشته‌اند نیازی به ذکر واژگان توثیق درباره آنان احساس نمی‌شده است، چنان‌که نجاشی در توصیف استادش شیخ مفید می‌نویسد: «فضل او مشهورتر از آن است که جایگاه او در فقه، کلام، روایت، وثاقت و علم توصیف شود» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۹۹).

شایان ذکر است رجالیان اهل سنت نیز گاه چنین شیوه‌ای در پیش گرفته‌اند، برای نمونه بخاری گرد آورنده معتبرترین مجموعه حدیثی اهل سنت در کتب رجال آنان با الفاظ مفید توثیق وصف نشده است؛ درباره او این تعابیر به کار رفته است: «کان حسن المعرفة، حسن الحفظ و کان یتفقه، سید الفقهاء، فقیه هذه الأمة، موت مُجَدِّد بنِ إِسْمَاعِیل ذهاب العلم» (رک: مزی، ۱۴۱۳، صص ۴۳۸-۴۶۰)، جبل الحفظ و إمام الدنيا فی فقه (ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۵).

۱-۲. پاسخ حلی به شبهه توقف در وثاقت شیخ صدوق

اگرچه نجاشی و طوسی و دیگر رجالیان متقدم به وثاقت صدوق در کتاب‌های رجالی خود تصریح نکرده‌اند مع الوصف قرائن و شواهد فراوانی وجود دارد که بر اساس آنها می‌توان به وثاقت صدوق از منظر رجالیان عالمان شیعه پی برد. اهم این قرائن و شواهد عبارتند از:

۱-۲-۱. مفید، نجاشی و طوسی در آثار گوناگون خود فراوان از صدوق حدیث نقل کرده‌اند که مؤید وثاقت صدوق نزد آنان است. نمونه‌ها:

الف) مفید در کتاب *مالی* خود ۱۸ روایت از صدوق به صورت بلا واسطه نقل کرده است (برای نمونه رک: مفید، ۱۴۱۳، صص ۹، ۴۳، ۴۴، ۵۱، ۵۲، ۶۷، ۱۵۷، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۵، ۳۳۵).

ب) نجاشی در *الفهرست* خود گاهی به واسطه صدوق روایت توثیق برخی راویان را گزارش کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۲) و گاهی به واسطه او طرق خود به کتب اصحاب ائمه (ع) را می‌رساند (برای نمونه رک: همو، صص ۱۳۷، ۱۷۵، ۳۵۳، ۳۵۴، ۴۴۶).

ج) طوسی در آثار مختلف خود به وفور بلا واسطه و با واسطه مفید و غیر مفید از صدوق حدیث نقل می‌کند. تنها در *مالی* شیخ در مجلس پانزدهم تحت عنوان «فیه

أحدیث أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی» ۵۱ روایت از صدوق نقل کرده است (طوسی، ۱۴۱۴، صص ۴۲۱-۴۴۴) غیر از آن در این کتاب حدود ۱۱ روایت دیگر نیز از صدوق نقل شده است (طوسی، ۱۴۱۴، صص ۱۲، ۲۰، ۵۸، ۶۳، ۹۹، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۵۸، ۲۰۱).

شیخ در کتاب فهرست خود گاه به واسطه صدوق روایات توصیف راویان را گزارش کرده (طوسی، بی تا، ص ۴۰۷) و گاه (حدود ۱۳۰ مورد) به واسطه او طرق خود به کتب اصحاب ائمه (ع) را می‌رساند (برای نمونه رکن همو، صص ۱۸، ۱۹، ۲۸، ۳۹، ۴۳، ۸۱، ۹۸، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۳، ۱۷۶، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۶).

علاوه بر موارد یاد شده، شیخ در تهذیب بیش از ۵ روایت (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ج ۲، ص ۱۱۳؛ ج ۴، ص ۲۰۹؛ ج ۶، ص ۹۵؛ ج ۶، ص ۲۴۹) و در استبصار حدود ۳۰ روایت از صدوق نقل کرده است (برای نمونه رکن طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱؛ ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۱، ص ۱۵۵؛ ج ۱، ص ۱۵۵؛ ج ۱، ص ۱۹۵؛ ج ۱، ص ۲۰۰؛ ج ۱، ص ۲۱۸؛ ج ۱، ص ۲۹۱؛ ج ۱، ص ۴۶۹؛ ج ۲، ص ۹۷؛ ج ۳، ص ۱۶؛ ج ۳، ص ۲۱۴). گفتنی است طوسی در مقدمه تهذیب تصریح کرده است که روایات متواتر و یا اخبار مقرون به صحت را گزارش کرده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳). بنابراین بی شک او روایات صدوق را صحیح می‌دانسته که نقل کرده است.

۱-۲-۲. کسانی که به دلیل عدم وجود الفاظ توثیق در رجال نجاشی و طوسی، وثاقت صدوق را زیر سؤال برده‌اند، غفلت یا تغافل داشته‌اند که نجاشی به هنگام معرفی پدر صدوق (علی بن حسین بن موسی بن بابویه) داستان ولادت صدوق با دعای امام عصر (عج) را گزارش کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۶۱)، طوسی نیز در کتاب الغیبه خود تحت عنوان معجزات امام عصر (عج) در دوران غیبت (طوسی، ۱۴۱۱، صص ۲۷۱-۳۲۷)

معجزات مختلفی را که بر صحت امامت حضرت ولی عصر (عج) اشعار دارند برشمرده است.

از جمله آن‌ها ماجرای تولد صدوق با دعای امام عصر (عج) است (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۲۰). چگونه ممکن است این دو رجالی به وثاقت صدوق باور نداشته و در عین حال چنین کرامت بزرگی را که منتسب به امام معصوم است بدون تشکیک در آن و بلکه با تأیید آن گزارش کنند.

این واقعه افاده توثیق بلکه فراتر از توثیق را دارد. اگر کسی به اصل این داستان اشکال کند هرگز نمی‌تواند به منزلتی که صدوق نزد نجاشی و طوسی داشته تردید نماید، به عبارت دیگر همین که نجاشی و طوسی این حادثه را گزارش کرده‌اند بر جایگاه رفیع صدوق نزد آنان دلالت دارد. محدثان و رجالیان متأخر این گزارش را یکی از اسناد توثیق صدوق شناسانده‌اند؛ مثلاً، شیخ حر عاملی این داستان مشهور را نشان دهنده وثاقت صدوق دانسته است (حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۷).

آیت الله خویی نیز آن را معروف، مشهور، صحیح و کافی در نشان دادن جلالت شأن و عظمت مقام ایشان دانسته و می‌نویسد: یقین دارم که شهرت محمد بن علی بن حسین به صدوق از این فضیلت ویژه - که او را از اقران و امثال خود متمایز کرده - نشأت گرفته است و گزارش این داستان به وسیله نجاشی و طوسی، از تصریح به توثیق باقی بی‌نیاز می‌سازد، زیرا داستانی که آورده‌اند بالاتر و فراتر از اعتقاد به وثاقت است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۶، ص ۳۲۲).

۱-۲-۳. برابر با دیدگاه عالمان رجال شیخ اجازه بودن نشانه وثاقت شیخ نزد مستجیز (اجازه گیرنده) است (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۱۹۲؛ مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۰ و ج ۳، ص ۲۲۰؛ میرداماد، ۱۴۲۲، ص ۱۷۰؛ مازندرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۵؛ وحید بهبهانی، بی‌تا، صص ۴۴-۴۵؛ بحرانی، ۱۴۱۲، ص ۶۴؛ سبحانی، ۱۴۱۰، ص ۳۴۱) بسیاری از عالمان

بزرگ شیعی از صدوق اجازه نقل روایت دارند و غالب *اصول اربعمائیه* بلکه اکثر کتب حدیثی شیعه را از او نقل کرده‌اند از جمله آنان مفید است (حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۱۱). شهید اول سلسله اجازه حدیثی خود را از طریق مفید و سید مرتضی به صدوق رسانده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۴، ص ۱۹۰)، شهید ثانی نیز اجازه حدیثی خود را به واسطه مفید به صدوق متصل کرده است (همو، ج ۱۰۵، ص ۱۵۹). هدف از این اجازه‌ها بیان وثاقت شیخ اجازه نزد مستجیز (اجازه گیرنده) است چنانچه شیخ اجازه به هر دلیلی مجهول یا ضعیف یا مطعون باشد هیچ فایده‌ای برای اجازه مترتب نیست (سبحانی، ۱۴۱۰، ص ۳۴۱). بنابراین این خود دلیلی دیگر بر وثاقت صدوق است.

۱-۲-۴. چنان که گذشت رجالیان نزدیک به عصر صدوق به دلیل شهرتش او را بی نیاز از توثیق با الفاظ مصطلح می‌دانستند اما با فاصله گرفتن از عصر صدوق لازم بوده که به وثاقت وی تصریح شود لذا از قرن ششم به بعد دانشیان برجسته در علوم فقه، حدیث و رجال، فراوان از توثیق صدوق سخن گفته‌اند؛ ابن ادریس حلی (۵۹۸ ق) می‌نویسد: «فأثبه كان ثقة جليل القدر، بصيرا بالأخبار، ناقدا للآثار، عالما بالرجال، حفظة و هو أستاذ شيخنا المفيد» (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۲۹)، همچنین ظاهراً برای نخستین بار، در این کتاب تعبیر صدوق به کار رفته است (همو، ج ۱، ص ۱۶۹).

سید بن طاووس در برخی آثار خود به وثاقت صدوق تصریح کرده است؛ در کتاب *فلاح السائل* نوشته است: «فإنه ثقة فيما يرويه معتمد عليه» (ابن طاووس، ۱۴۰۶، ص ۱۵۶) و در کتاب *فرج المهموم* آورده است: «الشيخ المتفق على علمه و عدالته» (ابن طاووس، ۱۳۶۸، ص ۱۲۹).

علامه حلی در کتاب *مختلف الشیعه* پس از نقل روایتی مرسل از من لا یحضره الفقیه آن را صحیح دانسته و چنین تعلیل می‌کند: اگرچه روایت مرسل است مع الوصف شیخ ابوجعفر بن بابویه از بزرگان عالمان ما است و مشهور به صدق، وثاقت و فقه است و ظاهراً

جز با احتمال قوی به صحت روایت مرسل آن را نقل نمی کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۳۵). در کتب رجال متأخر نیز وثاقت صدوق برای نویسندگان محرز بوده و شأن وی را برتر از توثیق دانسته اند (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۱؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۷، ص ۳۴۶؛ مظاهری، ۱۴۲۸، ص ۳۴۷).

۱-۲-۵. شهید ثانی برای تشخیص عدالت راوی طرقي را مطرح کرده که از جمله آنها استفاضه راوی است به این معنا که عدالتش بین محدثان و دانشیان غیر محدث به شهرت رسیده باشد؛ مانند مشایخ متقدم، از عصر کلینی تا زمان حاضر که چنین ویژگی دارند (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۱۹۲). این دیدگاه او مورد پذیرش متأخران قرار گرفته است (میرداماد، ۱۴۲۲، ص ۲۶۱؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۰۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۳۸؛ حر عاملی، بی تا، ج ۱، ص ۶؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۹، ص ۱۰۹ و ج ۲۴، ص ۳۹۹؛ فضلی، ۱۴۲۱، ص ۱۸۹؛ غفاری، ۱۳۶۹، ص ۹۱).

واضح است محدثی چون صدوق که از سوی مورد مدح و تمجید عالمان قرار گرفته و از سوی دیگر آثار فراوانش، شهرتی فراگیر برای او رقم زده است از توثیق بی نیاز باشد، لذا شهید ثانی دومین شیوه شناسایی عدالت راوی را «تزکیه» (پیراسته دانستن راوی از گناه) بیان داشته و می گوید: هیچ یک از مشایخ مشهور، به تصریح بر تزکیه و وجود بینه برای عدالت نیاز ندارند به دلیل اینکه در هر عصری آنان به وثاقت، ضبط و ورع - که افزون بر عدالت است - مشهور هستند. تزکیه برای غیر این راویان که شهرت ندارند لازم است مانند بسیاری از کسانی که پیش از اینان بودند و غالباً در طریق احادیثی جمع آوری شده در کتب حضور دارند (شهید ثانی، ۱۴۰۸، صص ۱۹۲-۱۹۳).

بنابر دلایلی که گذشت وثاقت صدوق و بلکه فراتر از آن ثابت است، تشکیک در وثاقت صدوق از غرض ورزی و یا ساده انگاری و یا به تعبیر آیت الله خویی از کج سلیقگی نشأت می گیرد و اگر قرار باشد در وثاقت چون صدوق مناقشه شود باید فاتحه فقه

را خواند (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۶، ص ۳۲۳). شایان ذکر است که شاید علت توقف برخی نسبت به صدوق ناشی از برخی فتاوی او - چون اعتقاد به جواز سهو النبی (ص) و ائمه (ع) - بر خلاف اجماع طائفه امامیه باشد. چنین فتاوی موجب کاستی جلالت او نخواهد بود چرا که هر چند در برخی مسائل علمی به خطا رفته است مع ذلک در اجتهاد خود کوتاهی نکرده است (موسوی خوانساری، بی تا، ص ۱۳۴).

۲. بررسی شبهه تغییر، اختصار و اسقاط الفاظ و عبارات روایات به وسیله صدوق

یکی از شبهاتی که درباره صدوق مطرح است مسئله تغییر، اختصار و اسقاط خودسرانه برخی واژگان و عبارات روایات است، این شبهه در لابه لای سخنان برخی از محدثان متأخر دیده می شود، آنان در مورد یک روایت اتهام تغییر و درباره سه روایت اتهام اختصار و اسقاط را متوجه صدوق کرده اند، همین اشکالات دستاویزی برای تاختن نویسنده مقاله «شیخ صدوق یا شیخ کذب» به صدوق و متهم ساختن او به تحریف روایات شده است (رکن بن شرر، ۱۳۹۴، ص ۴-۹).

این اشکالات در دو محور ۱- شبهه تغییر الفاظ و عبارات روایات، ۲- شبهه اسقاط الفاظ و عبارات روایات، طرح و نقد می گردد:

۲-۱. شبهه تغییر الفاظ و عبارات روایات

در اینجا منظور از تغییر در الفاظ و عبارات روایات، حذف، جابه جا و کم و زیاد کردن برخی از واژگان می باشد؛ علامه مجلسی از توحید صدوق نقل کرده است: «عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: كُنْتُ بَيْنَ يَدَي أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جَالِسًا وَقَدْ سَأَلَهُ سَائِلٌ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ لَحِقَ الشَّقَاءُ أَهْلَ الْمُعْصِيَةِ حَتَّى حَكَمَ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ بِالْعَدَابِ عَلَى عَمَلِهِمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَمَّا السَّائِلُ عَلَيْهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَلَا يَوْمَ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ بِحَقِّهِ فَلَمَّا عَلِمَ بِذَلِكَ وَهَبَ لِأَهْلِ مَحَبَّتِهِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ وَوَضَعَ عَنْهُمْ ثِقَلَ الْعَمَلِ بِحَقِّقَتِهِ مَا هُمْ أَهْلُهُ وَوَهَبَ لِأَهْلِ الْمُعْصِيَةِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ لِيَسْتَقِيَ عِلْمُهُ فِيهِمْ وَ لَمْ يُنْتَعِبْهُمْ إِطَاقَةَ الْقَبُولِ مِنْهُ لِأَنَّ

عَلِمَهُ أَوْلَىٰ بِحَقِيقَةِ التَّضَدِيقِ فَوَافَقُوا مَا سَبَقَ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ وَإِنْ قَدَرُوا أَنْ يَأْتُوا خِلَالَ [حَالًا] تُنَجِّهِمْ عَنْ مَعْصِيَتِهِ وَ هُوَ مَعْنَى شَاءَ مَا شَاءَ وَ هُوَ بَيِّنٌ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۵۶).

علامه مجلسی پس از نقل روایت می‌نویسد: این روایت از کافی گرفته شده است و در آن تغییرات عجیبی وجود دارد که باعث سوءظن به صدوق می‌گردد، او برای موافقت با مذهب اهل عدل (معتزله) این کار را کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۵۶). کلمات و عبارات متفاوت دو روایت توحید و کافی در متن و پاورقی مشخص شده است.^۱

درباره اشکال علامه مجلسی و در خصوص اختلاف بین دو روایت می‌توان پاسخ‌های

ذیل را داد:

۱-۲-۱. آیت الله خویی در پاسخ به اشکال مزبور معتقد است: عظمت مقام صدوق مانع از سوءظن به او می‌گردد و هیچ شاهدی مبنی بر اینکه خبر را از کافی گرفته شده باشد وجود ندارد، صدوق آن را از دقاق از کلینی نقل کرده است، شاید افتادگی از روایت ناشی از غفلت یا امر دیگری باشد. از کجا معلوم که صدوق حدیث را تلخیص و آنچه را که موافق با دیدگاهش بوده حذف کرده است؟ (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۶، ص ۳۲۴). علامه مجلسی در *مرآة العقول* تا حدودی از سوءظن خود عقب نشینی کرده و احتمال داده است که نسخه کافی نزد صدوق به همین صورت بوده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶۷).

۲-۱-۲. با فرض اجتهاد صدوق و فارغ از صحت و سقم آن، عملکرد او به هیچ روی به جایگاه سترگ حدیثی او آسیب نمی‌رساند زیرا روایات فراوانی را از کافی و غیر آن با همان الفاظ نقل کرده است. به علاوه روش صدوق در مواجهه با این قبیل روایات منحصر به او نیست و چه بسا دیگران نیز چنین اجتهادی را داشته‌اند.

۱- عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: كُنْتُ بَيْنَ يَدَيْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جَالِسًا وَ قَدْ سَأَلَهُ سَائِلٌ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ لِحِقِ الشَّقَاءِ أَهْلَ الْمُعْصِيَةِ حَتَّى حَكَّمَ اللَّهُ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ بِالْعَذَابِ عَلَىٰ عَمَلِهِمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَيُّهَا السَّائِلُ حَكَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يُتَوَمَّ لَهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ بِحَقِّهِ فَلَمَّا حَكَّمَ بِذَلِكَ وَهَبَ لِأَهْلِ مَحَبَّتِهِ النَّوَّةَ عَلَىٰ مَعْرِفَتِهِ وَ وَضَعَ عَنْهُمْ يَفْلُ الْعَمَلِ بِحَقِيقَتِهِ مَا هُمْ أَهْلُهُ وَ وَهَبَ لِأَهْلِ الْمُعْصِيَةِ النَّوَّةَ عَلَىٰ مُعْصِيَتِهِمْ لِسَبْقِ عِلْمِهِ فِيهِمْ وَ مَنَعَهُمْ إِطَاقَةَ التَّيْمُولِ مِنْهُ فَوَافَقُوا مَا سَبَقَ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ وَ لَمْ يَقْدِرُوا أَنْ يَأْتُوا خِلَالَ تُنَجِّهِمْ مِنْ عَذَابِهِ لِأَنَّ عِلْمَهُ أَوْلَىٰ بِحَقِيقَةِ التَّضَدِيقِ وَ هُوَ مَعْنَى شَاءَ مَا شَاءَ وَ هُوَ بَيِّنٌ (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۳).

برای نمونه کلینی از امام صادق(ع) تعداد آیات قرآن را، هفده هزار آیه نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۴)، در حالی که در وافی همان روایت با همان سند از امام صادق(ع) هفت هزار آیه شمارش شده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۹، صص ۱۷۸۰-۱۷۸۱).

در روایت دوم دو تغییر نسبت به روایت اول وجود دارد: ۱- حذف واژه «عشر»، ۲- تغییر «الف» به «آلاف». ظاهراً چون فیض کاشانی تعداد هفده هزار آیه را صحیح نمی‌دانسته روایت را با اجتهاد خود به این شکل نقل کرده است. بنابراین صرف تغییرات در یک یا چند روایت به وسیله محدث حتی اگر آگاهانه رخ داده باشد دلیلی بر قرح او نیست به ویژه محدثی چون صدوق که کوشش فراوانی در حفظ و انتقال صحیح و دقیق مآثر اهل بیت(ع) داشته است.

۲-۱-۳. روایت کلینی در کافی معنای جبر به دست می‌دهد، لذا علامه مجلسی احتمال می‌دهد که روایت از روی تقیه صادر شده یا به وسیله راویان تحریف گردیده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶۷). در مقابل، روایت صدوق در توحید با لحاظ تغییرات اعمال شده کاملاً معنای جبر را منتفی می‌سازد. با مقایسه این دو روایت و با توجه به شواهد و قرائن - از جمله یکسان بودن اسناد - ممکن است که روایت موجود در کافی به همان صورت به دست صدوق رسیده است اما با توجه به معنای جبر آمیزی که روایت کافی داشته است، وی برای مطابقت با عقیده شیعه در جبر و اختیار - و نه موافقت با عدلیه - واژگان را تغییر داده است.

در این باب گفتنی است یکی از اختیاراتی که ائمه(ع) به راویان حدیث داده‌اند نقل به معنا و مضمون روایت است^۱، بر این اساس گویا به نظر صدوق مضمون روایت به دقت

۱- محمد بن مسلم می‌گوید: به امام صادق(ع) گفتم، از شما حدیثی را می‌شنوم و آن را کم یا زیاد می‌کنم، امام فرمود: اگر به معنای روایت توجه داری اشکالی ندارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱).

از معصوم نقل نشده و یا در روایت تحریف یا تصحیف رخ داده و با اعتقاد قطعی شیعه در نفی جبر منافات داشته است لذا در صدد اصلاح مضمون صحیح روایت آنچنان که گمان می‌برده برآمده است.

چنین تغییراتی در مقایسه با کافی به این روایت محدود نمی‌شود، گاه صدوق روایتی را با سند کلینی و اعمال تغییرات گزارش کرده است که محدثان پسین روایت او را بر کلینی رجحان داده‌اند؛ برای نمونه کلینی در باب روایات تعداد ائمه (ع) نقل کرده است: «... عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ الْإِثْنَا عَشَرَ الْإِمَامَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ع كُلُّهُمْ مُخَدَّتٌ مِنْ وَدِّ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ مِنْ وَدِّ عَلِيٍّ وَ رَسُولِ اللَّهِ وَ عَلِيٍّ ع هُمَا الْوَالِدَانِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳۱).

علامه شوشتری در خصوص این روایت می‌نویسد: این روایت به دلیل اشتغال بر تعداد دوازده امام غیر از امیر مؤمنان (ع) محرف بوده و روایت صدوق در *خصال* و *عیون الاخبار* و مفید در *ارشاد صحیح* است (شوشتری، بی تا، ص ۴) روایت صدوق با همین سند، بدین صورت است: «... عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ اثْنَا عَشَرَ إِمَاماً مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ (ع) كُلُّهُمْ مُخَدَّتُونَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع مِنْهُمْ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۸۰؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۵۶-۵۷). روایت مفید نیز با همان سند کلینی و صدوق است و بر خلاف روایت کافی به جای «الْإِثْنَا عَشَرَ»، «أَحَدَ عَشَرَ» آمده که منطبق با تعداد صحیح ائمه (ع) است (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴۷).

۲-۱-۴. با فرض وارد بودن ایراد به صدوق در تغییر الفاظ و عبارات روایات، باید گفت که مستشکلان نتوانسته‌اند بیش از یک نمونه به دست دهند، چگونه صدوق را سزاوار سوءظن می‌دانند؟ آیا شایسته است، جایگاه حدیثی وی را تنها به سبب وجود یک روایت بی اعتبار جلوه داد تا نااهلان نسبت به مجموعه عظیم روایاتی که صدوق نقل کرده و بسیاری از آن‌ها در جوامع روایی دیگر وجود دارد، تشکیک کنند؟

در نقد مستشکل سنی مسلک باید بگوییم که درباره بخاری ابن حجر در شرحش بر صحیح وی تصریح کرده است که یک حدیث را با سندی واحد و با دو لفظ متفاوت نقل می کرده است (ابن حجر، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۹۳) و طبق نقل خطیب بغدادی، از بخاری نقل شده که وی گفته است: چه بسا حدیثی را در بصره می شنیدم و آن را در شام می نوشتم و چه بسا حدیثی را در شام می شنیدم و آن را در بصره می نوشتم، به او گفته شد: آیا تمام حدیث را می نوشتی؟ سکوت اختیار کرد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱). چگونه بخاری با این وضعیت نقل حدیث صلاحیت حجیت نزد اهل سنت را دارد ولی صدوق به صرف نقل معدود روایات متفاوت از حجیت ساقط می شود؟

۲-۲. شبهه اسقاط الفاظ و عبارات روایات

مقصود از اسقاط الفاظ و عبارات روایات مختصر نمودن روایت نسبت به روایت مشابه و حذف برخی واژگان و عبارات در مقایسه با روایت مشابه است. محدث نوری شبهه اسقاط الفاظ و عبارات سه روایت را به صدوق نسبت داده و این عمل صدوق را بر نمی تابد:

۲-۲-۱. نوری در شبهه نخست خود می نویسد: «از کیفیت گزارش برخی اخبار به دست می آید که صدوق خبر طولانی را مختصر کرده و آن مقدار از روایت که مطابق با دیدگاهش نبود حذف می کرد، وی در ادامه به روایتی طولانی در احتجاج طبرسی اشاره می کند که طبق آن یکی از زنادقه آیاتی از قرآن که به زعمش متناقض بودند جمع آوری کرده و بر امام علی (ع) عرضه می دارد، امام (ع) شبهات مربوط به آن‌ها را پاسخ می دهد، محدث نوری در ادامه می گوید صدوق در توحید مقدار فراوانی از این روایت را اسقاط کرده است و شاهد آن حذف نه موضع روایت است که در آن‌ها صریحاً به وقوع نقصان و

تغییر در قرآن مجید اشاره شده است و از آنجا که صدوق به نقصان و تغییر قرآن اعتقاد ندارد آنچه مخالف دیدگاهش بوده حذف کرده است.

محقق کاظمی گوید: شیخ اسد الله در کتاب *كشف القناع* گفته است: صدوق در نقل روایت اضطراب دارد (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۷۰). نوری عین این مطالب را در کتاب *فصل الخطاب* آنجا که روایات تحریف را کنار هم نقل کرده، آورده است (نوری، بی تا، ص ۱۸۷). از این روی محتمل است چون صدوق قائل به تحریف نبوده نوری به او تاخته است؛ چنان که در آغازین صفحات *فصل الخطاب*، صدوق را به دلیل عدم اعتقاد به تحریف قرآن و رد صریح آن، نقادی کرده است (نوری، بی تا، ص ۳۲).

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اولاً؛ از نظر تاریخی صدوق بر طبرسی مقدم است، اگر قرار بر اشکال باشد، باید روایت طبرسی به دلیل اضافات نقد شود،

ثانیاً؛ دلیلی وجود ندارد که روایت صدوق و طبرسی یکسان بوده است، چه بسا روایت با همان کیفیتی که صدوق نقل کرده است، به دستش رسیده باشد،

ثالثاً؛ عدم وجود بخش هایی از روایتی که بر تحریف دلالت دارد نه تنها نقص بر صدوق نیست بلکه تلاش او در پالایش اضافات روایات است، زیرا چه بسا روایاتی که مغرضان به اصل آن ها عباراتی افزوده اند چنان که علامه شوشتری در کتاب *الأخبار الدخیله* بابی تحت عنوان «أخبار زادوا علیها» آورده و در آن از باب نمونه دو روایت مشابه کافی را آورده که یکی نسبت به دیگری عباراتی اضافه دارد و نشان داده است که چگونه محرفان، بر روایت افزوده اند (شوشتری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۰۵).

رابعاً؛ اسقاط بخشی از حدیث که محل اشکال و بحث است محدود به صدوق نیست، پیش از او کلینی نیز چنین شیوه ای را در پیش گرفته است؛ برای نمونه در باب نص بر امامت امام حسن عسکری (ع) از ابوهاشم جعفری نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱،

ص ۳۲۷) شیخ مفید نیز این حدیث را عیناً از کلینی آورده است (مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، صص ۳۱۸-۳۱۹). این در حالی است که روایت شیخ طوسی در کتاب *الغیبه* عبارتی افزون‌تر از آنچه کلینی نقل کرده دارد (طوسی، ۱۴۱۱، صص ۸۲-۸۳ و ۲۰۰) یا در نمونه دیگری کلینی چند خط از ابتدای روایت را در مقایسه با روایت مشابه اسقاط کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۸؛ نیز به نقل از کلینی: مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۱۹). شیخ طوسی با همین سند این روایت را نقل کرده ولی در ابتدای روایت او چند خط، بیشتر دارد (طوسی، ۱۴۱۱، صص ۲۰۰-۲۰۱).

در این دو نمونه از وفات ابوجعفر (محمد بن علی) فرزند ارشد امام هادی (ع) و امامت امام حسن عسکری (ع) بحث شده است تفاوت در نقل کلینی و طوسی به مسئله بداء در امامت باز می‌گردد منبع نقل هر دو محدث یکسان بوده است جملاتی که در روایت کلینی حذف شده از نظر وی به جابه‌جایی در امامت اشاره داشته و چون او این امر را صحیح نمی‌دانسته آن‌ها را اسقاط کرده است اما از نظر طوسی این عبارات مشعر بر بداء در امامت نبوده و لذا به نقل آن‌ها مبادرت ورزیده است، او در شرح آن دو روایت معتقد است بداء رخ داده در تصور مردم - و نه در امامت - است (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۸۳ و صص ۲۰۱-۲۰۲).

خامساً؛ با فرض کاستی‌های روایت صدوق، می‌توان آن‌ها را بنا بر دیدگاه آیت‌الله خوئی از باب تقطیع دانست که میان محدثان رایج است، بر طبق آن، در صورتی که بخش حذف شده به دلالت بخش باقی مانده آسیب نرساند اسقاط آن مانعی ندارد، از شأن صدوق به دور است که در نقل روایت اضطراب داشته باشد (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱۶، ص ۳۲۵).

تقطیع حدیث را امام صادق (ع) در حدیثی صحیح‌السند از کلینی، تجویز فرموده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۵۱-۵۲)، سیره عالمان شیعه و سنی نیز مؤید جواز

تقطیع حدیث است (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۹؛ مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۰۰؛ ابوریئ، بی تا، ص ۱۱۰).

برای تقطیع حدیث، شروطی ذکر شده است:

- ۱- تقطیع کننده، از صلاحیت علمی برخوردار باشد و با شناخت و آگاهی، بخشی از حدیث را حذف کرده باشد (مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۰۰؛ ابوریئ، بی تا، ص ۱۱۰)،
 - ۲- تقطیع کننده در معرض اتهام کم و زیاد کردن حدیث یا نisan و قلت ضبط نباشد (مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۰۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۷)،
 - ۳- در معنا و دلالت حدیث اختلال ایجاد نکند (عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۴)، مانند حذف استثناء، شرط و غایت (مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۹۹)،
 - ۴- حدیث مشتمل بر موضوعات مختلف باشد (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۷).
- دو شرط نخست، مربوط به ویژگی‌های تقطیع کننده و دو شرط دوم، مربوط به حدیثی است که تقطیع می‌گردد؛ با فرض تقطیع، تمام شروط آن در شخصیت صدوق و روایت تقطیع شده، وجود دارد، بنابراین از این حیث نیز هیچ خرده‌ای بر صدوق وارد نخواهد بود.

۲-۲-۲. دومین اشکال محدث نوری به صدوق بر کیفیت گزارش رساله حقوق امام سجاد(ع) مربوط است، وی پس از نقل رساله حقوق از کتاب *تحف العقول* می‌نویسد: سید علی بن طاووس در کتاب *فلاح السائل* رساله حقوق را از کلینی با اسنادش از امام سجاد(ع) مطابق با آنچه در *تحف العقول* آمده، -و نه مانند آنچه که در *من لا یحضره الفقیه* و *خصال* آمده- نقل کرده است، برای هر کس که با احادیث مأنوس باشد مشخص است که در دو اثر صدوق اختصار *تحف* آمده است و احتمال اینکه امام(ع) این حقوق با این ترتیب به صورت مختصر برای برخی و با زیادات برای برخی دیگر بیان کرده باشد کاملاً بعید است.

مؤید اتحاد آن دو، سخن نجاشی است که در معرفی ابوحمزه ثمالی می گوید: او رساله الحقوق داشته که از علی بن الحسین (ع) بدین طریق نقل کرده است: «أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع». این سند برتر و صحیح تر از طریق صدوق به محمد بن فضیل در خصال است. اگر این اختلاف شدید در رساله وجود داشت، نجاشی -چنان که شیوه او است- به آن اشاره می کرد. صدوق در خصال از محمد بن فضیل از ابوحمزه و در فقیه از اسماعیل بن فضل از ابوحمزه نقل کرده است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۶۹).

در پاسخ به این اشکال محدث نوری باید گفت:

اولاً؛ روایت تحف العقول در مقایسه با من لا يحضره الفقيه و خصال سه گونه

اختلاف: فزونی، کاستی و تغییر دارد:

الف) فزونی: که مورد اشاره محدث نوری است؛

ب) کاستی: در موارد متعددی روایت تحف العقول در مقایسه با من لا يحضره

الفقيه و خصال افتادگی هایی دارد، مثلاً در روایت صدوق، از «حَقُّ الْحَجِّ» سخن به میان آمده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۰؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۶۶) در حالی که این فراز در تحف العقول نیست یا در باب «حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ» عبارت «إِنَّ أَنتَ مَنْعَتَ النَّاسِ عِلْمُكَ أَوْ حَرَفَتَ بِهِمْ عِنْدَ طَلِبِهِمُ الْعِلْمَ مِنْكَ...» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۱؛ همو، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۶۷) در تحف العقول نیست؛

ج) تغییر: برخی واژگان و عبارات تحف العقول در مقایسه با دو اثر مزبور متفاوت

نقل شده است؛ مثلاً واژگان: «حَقًّا»، «تَخْرُجُ»، «يَتَشَعَّبُ» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۵۵) در خصال به صورت: «حُقُوفًا»، «يُخْرَجُ» و «تَتَشَعَّبُ» آمده است (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۶۵) یا واژگان «تَسْتَوْفِيهَا»، «فَقَضَهُ»، «الْمُسْتَكِينِ» (حرانی، ۱۴۰۴، صص ۲۵۶-۲۵۸) در خصال و من لا يحضره الفقيه به صورت: «تَسْتَعْمِلُهَا»، «تَقْضُهُ» و «الْمُسْتَكِينِ» آمده است (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۶۶)؛

همو، ۱۴۱۳، ج ۲، صص ۶۱۹-۶۲۰)، تغییر این واژگان تأثیر بنیادین در معنای روایت ایجاد نمی‌کند.

بنابراین بر خلاف ادعای نوری تحف العقول نسبت به دو اثر صدوق تنها اضافات ندارد بلکه احیانا کاستی و تغییر واژگان نیز دارد، حال اگر صدوق خود به حذف عبارات روایت اقدام کرده بود، به همان حذفیات بسنده می‌کرد و دلیلی نداشت که عبارات و واژگانی - که مدخلیتی در معنا ندارند - اضافه کرده یا تغییر دهد.

ثانیاً؛ وجود تفاوت در دو روایت با سند مشابه، محدود به گزارش صدوق نیست، از

این قبیل تفاوت‌ها در جوامع حدیثی فراوان وجود دارد، برای نمونه کلینی نقل می‌کند: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْخَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْكَنْزِ كَمْ فِيهِ قَالَ الْخُمْسُ وَ عَنِ الْمُعَادِنِ كَمْ فِيهَا قَالَ الْخُمْسُ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴۶) این در حالی است که در تهذیب با سندی مشابه روایت مبسوط‌تر نقل شده است «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْخَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعُنْبَرِ وَ عَوْصِ اللَّؤْلُؤِ فَقَالَ عَلَيْهِ الْخُمْسُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْكَنْزِ كَمْ فِيهِ قَالَ الْخُمْسُ وَ عَنِ الْمُعَادِنِ كَمْ فِيهَا قَالَ الْخُمْسُ...» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، صص ۱۲۱-۱۲۲).

ثالثاً؛ محدث نوری برای این که ثابت کند روایت رسائل کلینی با روایت موجود در

نزد صدوق یکسان بوده و او اقدام به اختصار آن کرده است، ادعا می‌کند، طریق نجاشی به ابوحمره صحیح‌تر از طریق صدوق است و اگر دو طریق به این کتاب در دست بود حتماً نجاشی آن را ذکر می‌کرد.

این استدلال‌های نوری به دلایل ذیل ناتمام است:

الف) اول آن که، در سخن او نوعی تناقض و اضطراب وجود دارد او مدعی است

که طریق نجاشی صحیح‌تر است این سخن نه تنها نفی طریق صدوق به ابوحمره نمی‌کند بلکه به دلالت تضمینی به صحت طریق صدوق نیز اشعار دارد، با این تفاوت که طریق نجاشی صحیح‌تر است.

ب) دوم، همین که صدوق طریقی متفاوت از نجاشی به ابوحمزه دارد؛ در من لایحضره الفقیه با طریقی خود از اسماعیل بن فضل از ثابت بن دینار (ابوحمزه ثمالی) (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۱۸) و در خصال از محمد بن فضیل از ثابت بن دینار نقل می‌کند (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۶۴)، بیان‌گر تعدد طرق است وقتی نوری ادعا می‌کند یک طریقی بیشتر به ابوحمزه وجود ندارد ناخواسته صدوق را متهم به کذب کرده است، به نظر آیت الله خوئی نیز بعید نیست دو طریقی که صدوق روایت را نقل کرده است با طریقی تحف العقول و رسائل کلینی متفاوت باشد (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱۶، صص ۳۲۳-۳۲۴).

مؤید این ادعا، تفاوت روایت خصال با من لایحضره الفقیه است به طوری که بالغ بر یک صفحه از روایت موجود در مصدر اول، در مصدر دوم وجود ندارد و این به دلیل تفاوت طریقی دو منبع با یکدیگر است.

۲-۲-۳. سومین اشکال نوری در ارتباط با زیارت جامعه کبیره است، وی می‌نویسد: زیارت جامعه کبیره مشهور که صدوق در من لایحضره الفقیه و عیون الاخبار آورده - و عالمان شیعه نیز آن را در کتاب‌های مزار گزارش و در آثارشان نقل کرده‌اند - در مقایسه با زیارت جامعه مروی از امام هادی (ع) در بلد الامین کفعمی مختصر است. زیرا موارد حذف شده موافق با اعتقاد او درباره ائمه (ع) نبوده است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، صص ۱۷۰-۱۷۱).

به این اشکال نوری چهار نقد وارد است:

۲-۲-۳-۱. لازمه اشکال نوری این است که صدوق از کفعمی زیارت جامعه را نقل و اختصار کرده است، چگونه می‌توان آن را پذیرفت در حالی که کفعمی متوفای سال ۹۰۵ و صدوق متوفی ۳۸۱ قمری است، چگونه ممکن است صدوق از کفعمی که بیش از پنج قرن قبل از او می‌زیسته حدیث نقل کند، مضاف بر آن کفعمی زیارت جامعه را به صورت مرسل از امام هادی (ع) نقل کرده است (کفعمی، ۱۴۱۸، ص ۲۹۷)، ولی صدوق در فقیه و

عیون با سند متصل از محمد بن اسماعیل برمکی از موسی بن عبد الله نخعی از امام هادی (ع) (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۰۹؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۲) نقل کرده است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۶، صص ۳۲۴-۳۲۵). اگر قرار بر اشکال باشد باید به کفعمی ایراد وارد کرد که بدون سند و با زیادت آن را آورده است.

۲-۳-۲. نوری ادعا کرده است که صدوق قسمت‌هایی از زیارت جامعه که موافق با اعتقادش در خصوص ائمه (ع) نبوده حذف کرده است این ادعا از اساس باطل است زیرا:

اولاً؛ اضافات کفعمی هیچ‌گونه منافاتی با اعتقاد صدوق به ایشان ندارد؛ مثلاً تعبیراتی چون: «آل یاسین»، «كُهوف الوزی»، «بُدور الدُّبیا»، «خَزَنَة عَلِمَ اللهُ»، «المُؤدِّینَ عَنِ اللهِ»، «القَائِمِینَ بِحَقِّ اللهِ»، «التَّاطِقِینَ عَنِ اللهِ»، «بِرَّائِمٍ مِنَ الْغُیُوبِ»، «اِثْمَنُكُمْ عَلَی الْغُیُوبِ»، «جَبَّتْكُمْ الْآفَاتِ»، «فَمَعْمُ عَدُوَّهُ»، «أَطْهَرْتُمْ دِینَهُ»، (کفعمی، ۱۴۱۸، صص ۲۹۷-۲۹۹) که در نقل صدوق وجود ندارد نه تنها با باور وی به ائمه (ع) بلکه با باور هیچ‌یک از عالمان شیعه نسبت به اهل بیت (ع) منافات ندارد، به علاوه برخی از این تعبیرات در دیگر آثار صدوق یافت می‌شود، برای نمونه وی در تبیین تعبیر «آل یاسین» در کتاب *معانی الاخبار* بابی تحت عنوان «باب معنی آل یاسین» گشوده و پنج روایت گزارش کرده که برابر با آن‌ها مراد از «آل یاسین» اهل بیت (ع) می‌باشند (صدوق، ۱۴۰۳، صص ۱۲۲-۱۲۳).

ثانیاً؛ برخی اضافات کفعمی، در کلیت معنا تغییر چندانی ایجاد نمی‌کند و نبود آن‌ها لطمه‌ای به اصل زیارت وارد نمی‌کند؛ مانند واژه «عَارِفٌ» که در نقل کفعمی وجود دارد: «مُسْتَبْصِرٌ بِشَأْنِكُمْ عَارِفٌ بِضَلَالَةِ مَنْ خَالَفَكَ» (کفعمی، ۱۴۱۸، ص ۳۰۱) اما در گزارش صدوق نیست: «مُسْتَبْصِرٌ بِشَأْنِكُمْ وَ بِضَلَالَةِ مَنْ خَالَفَكَ» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۱۴؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۵)، یا کفعمی نقل کرده: «وَ مُقَدِّمُكُمْ أَمَامَ طَلِیْقَتِی وَ مَسْأَلَتِی وَ حَوَائِجِی» (کفعمی، ۱۴۱۸،

ص ۳۰۱) ولی در گزارش صدوق واژه «مَسْأَلَتِي» نیست: «و مُقَدِّمُكُمْ أَمَامَ طَلِبَتِي وَ حَوَائِجِي» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۱۴؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۵).

۲-۲-۳. آنچه که در جوامع روایی و کتابهای مزار متقدمان و متأخران گزارش شده است مطابق با نقل صدوق است و تقریباً تمام مؤلفان آثار مزبور به نقل صدوق اعتماد کرده و در کتب خود انعکاس داده‌اند؛ طوسی (۱۴۰۷، ج ۶، صص ۹۵-۱۰۱)، ابن مشهدی (۱۴۱۹، صص ۵۲۳-۵۳۴)، علامه مجلسی (۱۴۰۳، ج ۹۹، صص ۱۲۷-۱۳۳) و شیخ عباس قمی (قمی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵۹) از صدوق نقل کرده‌اند. البته نوری برخلاف دیگران نقل مرسل کفعمی را ترجیح داده و در مستدرک الوسائل آورده است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۰، صص ۴۱۶-۴۲۵).

۲-۳-۴. در بین اضافات نقل کفعمی تعبیری وجود دارد که مشابه آن‌ها در جوامع روایی و کتب مزار متقدمان و به تعبیر دیگر در لسان روایات و زیارت نامه‌های مأثور دیده نمی‌شود؛ مانند: «كُھُوفُ الْوَرَى، بُدُورُ الدُّنْيَا، مَشَاكِي نُورِ اللَّهِ، الصَّادِعِينَ بِأَمْرِ اللَّهِ، أَغْطَاكُمْ الْمَقَالِيدَ» (کفعمی، ۱۴۱۸، صص ۲۹۷-۲۹۹)، این خود موجب می‌شود اعتماد به نقل صدوق بیش از نقل کفعمی باشد.

اما در فرجام پاسخ به شبهات باید دو نکته را یاد آور شد:

۱- با فرض وارد بودن اشکالات، این موارد به هیچ وجه جایگاه سترگ حدیثی صدوق را مخدوش نخواهند کرد، زیرا دامنه این شبهات به چند روایات محدود شده است و مستشکلان اگر روایات افزون‌تری در دست داشتند، آن‌ها را سیاه می‌کردند، لذا به هیچ وجه نمی‌توان به همه آثار صدوق و روایات فراوان فقهی و اعتقادی وی تعمیم داد، بی‌شک بعد از صدوق، هیچ محدثی در شیعه نبوده که خود را بی‌نیاز از آثار صدوق ببیند؛ چنان‌که آثار امثال علامه مجلسی و محدث نوری، آکنده از روایات کتب صدوق هستند.

۲- دیدگاه مورد پذیرش اغلب عالمان شیعی، عدم تصلب به روایت یک شخص است، این عالمان در طول سالیان متمادی با الهام از سیره اهل بیت (ع) برای تمییز حدیث صحیح از سقیم، قواعد و معیارهایی را تدوین کرده‌اند که در صورت انطباق روایت با آن‌ها روایت را اخذ می‌کنند و در غیر این صورت آن را نقد کرده و کنار می‌گذارند و در این فروگزاری ابایی ندارند که روایت از چه کسی یا در چه کتابی نقل شده باشد، این در حالی است که اهل سنت به‌رغم لغزش‌هایی که امثال بخاری در آثار خود داشته و برخی روشنفکران اهل سنت نیز آن‌ها را گوشزد کرده‌اند (رک: ابوریه، بی‌تا، صص ۳۰۱-۳۰۳)، جمود بر مرویات وی دارند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه که گذشت نتایج ذیل حاصل می‌گردد:

۱. تشکیک و توقف در وثاقت صدوق - به دلیل عدم تصریح طوسی و نجاشی - دو

پاسخ نقضی و حلی دارد؛

پاسخ نقضی: این عدم تصریح به صدوق محدود نیست، در بسیاری از موارد رجالیان به هنگام معرفی محدثان مشهور، برجسته و مورد اعتماد - که معاصر یا نزدیک به عصر آنان می‌زیسته‌اند - الفاظ مصطلح توثیق را ذکر نکردند؛ ابراهیم بن هاشم، محمد بن عثمان بن سعید عمری (دومین نائب خاص)، حسین بن روح نوبختی (سومین نائب خاص)، علی بن محمد سمري (چهارمین نائب خاص)، سید رضی، سید مرتضی در رجال شیعه و بخاری در رجال اهل سنت نمونه‌هایی از این دست هستند.

پاسخ حلی: بر پایه قرائن و شواهد فراوانی صدوق را رجالیان و عالمان متقدم شیعه -

از جمله طوسی و نجاشی - ثقه می‌دانستند:

الف) مفید، نجاشی و طوسی در آثار گوناگون خود فراوان از صدوق حدیث نقل کرده‌اند که افاده وثاقت نزد آنان می‌کند،

ب) نجاشی در الفهرست و طوسی در الغیبه، داستان ولادت صدوق با دعای امام عصر (عج) - که افاده توثیق بلکه فراتر از آن دارد - را بدون تردید در آن نقل کرده‌اند،

ج) شیخ اجازه بودن نشانه وثاقت شیخ نزد مستجیز (اجازه گیرنده) است، بسیاری از عالمان برجسته شیعه - از جمله شیخ مفید - از صدوق اجازه نقل روایت دارند.

د) با فاصله گرفتن از عصر صدوق تصریح به واژه توثیق، احساس شده است و لذا از قرن ششم به بعد، عالمان فقه، حدیث و رجال، صدوق را مکرر توثیق کرده‌اند.

هـ) از عصر کلینی به بعد، هیچ‌یک از مشایخ مشهور، به تصریح بر توثیق و وجود بینه برای عدالت نیاز ندارند به دلیل اینکه در هر عصری آنان به وثاقت، ضبط و ورع - که افزون بر عدالت است - مشهور هستند.

۲. شبهه تغییر، اختصار و اسقاط خودسرانه و بی‌ضابطه صدوق نسبت به برخی واژگان و عبارات روایات باطل است زیرا:

الف) برخی از این قبیل روایات با طریقی متفاوت به صدوق رسیده است و وی نیز روایات را به همان صورت گزارش کرده است؛ چنان‌که این تفاوت در نقل ادر منقولات صاحبان دیگر جوامع روایی دیده می‌شود.

ب) با فرض اجتهاد صدوق در تغییر و اسقاط الفاظ و عبارات برخی روایات، به نظر صدوق مضمون روایت به دقت از معصوم نقل نشده و یا در روایت تحریف یا تصحیف رخ داده و با اعتقاد قطعی شیعه منافات داشته است لذا درصدد اصلاح مضمون صحیح روایت آن چنان‌که گمان می‌کرده برآمده است، این روش منحصر به صدوق نیست و محدثان بزرگی چون کلینی و فیض کاشانی چنین اجتهادی را داشته‌اند.

ج) کاستی‌هایی که در روایات صدوق وجود دارد از باب تقطیع است که میان محدثان رایج است، در صورتی که بخش حذف شده به دلالت بخش باقی مانده آسیب نرساند اسقاط آن مانعی ندارد.

د) برخی از این روایات صدوق در مقایسه با روایات دیگر از سند و مضمون استوارتری برخوردار است.

۳. با فرض وارد بودن، اشکالات به مرویات صدوق، جایگاه حدیثی او هرگز مخدوش نخواهد شد، زیرا با گذشت بیش از ده قرن، مستشکلان نتوانسته‌اند جز چند روایت را نشان دهند.

۴. به نظر می‌رسد در شیعه دو گروه با دو رویکرد متفاوت، صدوق را مورد نقد قرار داده‌اند؛ نخست برخی مخالفان فتاوی‌ شاذ صدوق، دوم، اخباریان تندروی چون محدث نوری که به دلیل عدم اعتقاد صدوق به تحریف قرآن، از او رنجور بودند. سخنان این دو گروه دستمایه شبهه‌افکنی برخی سنی مسلکان گردیده است.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن ادریس، محمد بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *السرائر*، قم: دفتر انتشارات اسلامی
- ابن بابویه، علی بن حسین، (۱۴۰۴ق)، *الإمامة و التبصرة من الحيرة*، قم: مدرسه الإمام المهدی (عج).
- أبوریة، محمود (بی تا)، *أضواء علی السنة المحمدیة*، بی جا: نشر البطحاء.
- ابن حجر، أحمد بن علی، (۱۴۱۵ق)، *تقریب التهذیب*، بیروت: دار الکتب العلمیة
- ابن داود، حسن بن علی، (۱۳۸۳ق)، *الرجال*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرسین

- ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۶ق)، **فلاح السائل و نجاح المسائل**، قم: بوستان کتاب
- _____، (۱۳۶۸ق)، **فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم**، قم: دار الذخائر
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر، (۱۴۱۹ق)، **المزار الكبير**، قم: دفتر انتشارات اسلامی
- ابوریه، محمود، (بی تا)، **أضواء علی السنة المحمدیة**، بی جا: نشر البطحاء
- بحرانی، سلیمان بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، **معراج أهل الكمال إلى معرفة الرجال**، بی جا: بی نا
- بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۲۹ق)، **لؤلؤة البحرين فی الاجازات و تراجم رجال الحديث**، منامه: بی نا
- بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی، (۱۳۶۳ش)، **الفوائد الرجالیة**، تهران: مکتبه الصادق (ع)
- بن شرر، سینا، (بی تا)، **شیخ صدوق یا شیخ کدوب**، بی جا، بی نا
- جلالی، مهدی، (۱۳۹۳ش)، **روش ابن بابویه در نقد حدیث**، مجله علوم قرآن و حدیث، شماره ۹۳، صص ۶۵-۹۰
- _____، (۱۳۹۰ش)، **نگرشی به فراز و فرود کارنامه حدیث نگاری شیخ صدوق**، مجله کتاب قیم، شماره ۲، صص ۱۷۱-۱۹۶
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن، (۱۴۱۳ق)، **تهذیب الکمال**، بیروت: مؤسسه الرساله
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۳ق)، **الفوائد الطوسیة**، قم: بی نا
- _____، (بی تا)، **أمل الآمل**، بغداد: مکتبه الأندلس
- _____، (۱۴۱۳ق)، **مختلف الشیعة**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی
- _____، (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت (ع)
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۱۷ق)، **تاریخ بغداد**، بیروت: دار الکتب العلمیة
- _____، (۱۴۰۵ق)، **الکفایة فی علم الروایة**، بیروت: دار الکتب العربی
- خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، **معجم رجال الحدیث**، قم: مرکز نشر آثار شیعه
- ذهبی، شمس الدین، (۱۴۱۳ق)، **سیر أعلام النبلاء**، بیروت: مؤسسه الرساله
- زرسازان، عاطفه، (۱۳۹۲ش)، **روش شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمه**، مجله حدیث پژوهشی، شماره ۹، صص ۷-۳۹

- سبحانی، جعفر، (۱۴۱۰ق)، **کلیات فی علم الرجال**، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه
- شوشتری، محمد تقی، (بی تا)، **الأخبار الدخیلة**، تهران: مکتبه الصدوق
- _____، (۱۳۶۶ش)، **مستدرک اخبار دخیله**، تهران: نشر صدوق
- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، (۱۴۰۸ق)، **الرعاية فی علم الدراية**، قم: مکتبه المرعشی
- صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، قم: جامعه مدرسین
- _____، (۱۳۸۵ش)، **علل الشرائع**، قم: کتاب فروشی داوری
- _____، (۱۳۷۸ق)، **عمیون أخبار الرضا(ع)**، تهران: نشر جهان
- _____، (۱۳۹۵ق)، **کمال الدین و تمام النعمه**، تهران، اسلامیه
- _____، (۱۴۰۳ق)، **معانی الأخبار**، قم: انتشارات اسلامی
- _____، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: انتشارات اسلامی
- طبری آملی، محمد بن جریر، (۱۴۱۳ق)، **دلائل الإمامة**، قم: بعثت
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۹۰ق)، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران: دار الکتب الإسلامیه
- _____، (۱۴۱۴ق)، **الأمالی**، قم: دار الثقافة
- _____، (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحکام**، تهران: دار الکتب الإسلامیه
- _____، (۱۳۸۱ق)، **الرجال**، نجف: انتشارات حیدریه
- _____، (۱۴۱۱ق)، **الغیبه**، قم: دار المعارف الإسلامیه
- _____، (بی تا)، **الفهرست**، نجف: المکتبه المرتضویه
- عاملی، حسین بن عبدالصمد (۱۴۰۱ق)، **وصول الأخبار إلى أصول الأخبار**، بی جا: مجمع الذخائر الإسلامیه.
- عسقلانی، ابن حجر، (بی تا)، **فتح الباری**، بیروت: دار المعرفه.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، **الرجال**، قم: دار الذخائر
- غفاری، علی اکبر، (۱۳۶۹ش)، **دراسات فی علم الدراية**، تهران: جامعه الإمام الصادق(ع)

- فضلی، عبدالهادی، (١٤٢١ق)، **أصول الحديث**، لبنان: مؤسسة أم القرى
- فیض کاشانی، محمد محسن، (١٤٠٦ق)، **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امام علی (ع)
- قمی، عباس، (١٣٨٢ش)، **مفاتیح الجنان**، قم: انتشارات فاطمة الزهراء (س)
- کلینی، محمد بن یعقوب، (١٤٠٧ق)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیة
- کفعمی، ابراهیم بن علی، (١٤١٨ق)، **البلد الأمین و الدرع الحصین**، بیروت: مؤسسة الأعلمی
- مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل، (١٤١٦ق)، **منتهی المقال فی أحوال الرجال**، قم: مؤسسة آل البيت (ع)
- مامقانی، عبدالله، (بی تا)، **تنقیح المقال فی علم الرجال**، بی جا: بی نا
- _____، (١٣٨٥)، **مقباس الهدایه فی علم الدرایه**، قم: دلیل ما
- مجلسی، محمد باقر، (١٤٠٣ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی
- _____، (١٤٠٤ق)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دار الکتب الإسلامیة
- مدیر شانه چی، کاظم، (١٣٨٨ش)، **درایة الحديث**، قم: انتشارات اسلامی
- مظاہری، حسین، (١٤٢٨ش)، **الثقات الأخیار من رواة الأخبار**، قم: مؤسسة الزهراء (س)
- مفید، محمد بن محمد، (١٤١٣ق)، **الأمالی**، قم: کنگره شیخ مفید
- _____، (١٤١٣ق)، **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، قم: کنگره شیخ مفید
- _____، (١٤١٣ق)، **المزار**، قم: کنگره شیخ مفید
- موسوی خوانساری، محمدباقر، (بی تا)، **روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات**، قم: مهر استوار
- میرداماد، سید محمدباقر، (١٤٢٢ق)، **الرواشح السماویة**، قم: دار الحديث
- نجاشی، احمد بن علی، (١٤٠٧ق)، **الفهرست**، قم: جامعه مدرسین
- نوری، حسین، (١٤٠٨ق)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: مؤسسة آل البيت (ع)

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع)؛ سال ۱۴، پیاپی ۳۶، ۱۸۹

- _____، (بی تا)، **فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب**، بی جا: بی نا

- وحید بهبانی، محمد باقر، (بی تا)، **الفوائد الرجالیة**، بی جا: بی نا.

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

سال چهاردهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۶

DOI: 10.22051/tqh.2017.10671.1275

ارزیابی نظریه اختلاط آیات مکی و مدنی در سوره‌های قرآن کریم

سید محمد موسوی مقدم^۱

علی خورشید سوار^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۴/۲۶

چکیده

قرآن پژوهان از دیرباز به دلیل نقش آفرینی مکی و یا مدنی بودن سوره‌های قرآن در فهم معنای آیات، توجه ویژه‌ای به آن داشته و آن را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند. اختلاط آیات

sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

^۱. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

^۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (دوره مجازی)

khoshidsavar@gmail.com

مکی و مدنی در سوره‌ها از مهم‌ترین جنبه‌های مذکور است. مراد از اختلاط، وجود آیات مکی در سوره مدنی (۲۶ آیه) و یا آیات مدنی در سوره مکی (۱۹۷ آیه) است که از آن‌ها تعبیر به مستثنیات شده است. در این پژوهش، ضمن بررسی نظریه مذکور، دلائل بطلان اختلاط آیات مکی در سوره مدنی و بالعکس ارائه شده است. مهم‌ترین این دلائل عبارت‌اند از: معیارشناسی سوره مکی و مدنی، توجه به جهات بیانی آیات برای کشف آیات مکی و مدنی، وجود اضطراب در روایات پیرامون اختلاط، قطع پیوند معنایی آیات مختلط با آیات پیشین و پسین، و قطع موسیقایی آیات مختلط با آیات پیشین و پسین.

واژه‌های کلیدی: اختلاط آیات مکی و مدنی، آیات مستثنی، جهت بیانی آیات، معرفت مکی و مدنی.

مقدمه

در آثار قرآنی گاه مشاهده می‌گردد که آیاتی از یک سوره استثناء گردیده است که در نزول بر مبنای مکی و یا مدنی بودن، مخالف کل سوره است. عباراتی نظیر «سوره فلان مکیه إلا ثلاث آیات منها» یا «فی بعض السور التي نزلت بمکه آیات نزلت بالمدينة فالحقت بها» (سیوطی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۲) ناظر به این امر است. بدین ترتیب، چه بسا سوره‌ای مکی حاوی آیات مدنی و سوره‌ای مدنی حاوی آیات مکی معرفی شده است، که در اصطلاح به این آیات، «آیات مستثنی» اطلاق می‌شود.

احصاء آیات مستثناء در منابع تفسیری و علوم قرآنی بیانگر وجود ۱۹۷ آیه مدنی در سور مکی و ۲۶ آیه مکی در سور مدنی به عنوان آیات متداخل است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۷؛ سیوطی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۲).

البته در تعداد آیات مستثنی بین دانشمندان علوم قرآنی اختلاف نظر وجود دارد که ناشی از برداشت‌های متفاوت از روایات، اندیشه‌های فضیلت‌ستیز، گرت‌برداری صرف از تفاسیر قدیمی و همچنین وجود معیارهای متفاوتی نظیر مکان، زمان، محتوا و مخاطب در شناخت آیات مکی و مدنی می‌باشد. چنین رویکردی به سوره‌های مکی و مدنی موجب تفاوت در برداشت از آیات و تفسیر آن‌ها شده است.

در مقابل این رویکرد، برخی دیگر بر این باور رفته‌اند که سوره‌ها یا مکی هستند و یا مدنی، و اختلاطی در بین آیات یک سوره از این منظر صورت نگرفته است. این عده تأکید دارند به چه جهت آیه‌ای را که در مکه معظمه نازل می‌شود و با سوره‌های مکی از حیث محیط و جو و زمان و مکان و اقتضاء مشابه است، در سوره مکی جا ندهند و منتظر شوند تا پیغمبر اسلام (ص) به مدینه مهاجرت فرماید و سوره‌ای نازل شود و این آیه را در آن سوره جا دهند؟ و همین طور بالعکس.

به علاوه، کسانی که به این استثناء قائل شده‌اند و بدون جهت از سوره‌های مکی آیاتی و از سوره‌های مدنی آیاتی را استثناء کرده‌اند در هیچ موردی نتوانسته‌اند به دلیلی که از پیغمبر (ص) و یا از ائمه (ع) نقل شده باشد تمسک کنند، بلکه صرفاً این قبیل استثناءها از روی ظن و حدس است (میرمحمدی زرنندی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۶).

این پژوهش با بیان مصداق، ضمن تبیین نقش کارآمد معیار زمان در شناخت مکی و مدنی و نیز دقت در تسلسل تاریخی، جهت بیانی، پیوند معنایی و بلاغی، وحدت موضوعی آیات متوالی و غیره، درصدد بررسی دیدگاه اختلاط آیات مکی و مدنی در سور می‌باشد تا از این رهگذر صحت و سقم دیدگاه مذکور مورد ارزیابی قرار بگیرد.

۱. پیشینه بحث

در میان مفسران مرسوم است که در آغاز تفسیر هر سوره، مکی و مدنی بودن سوره را یادآور می‌شوند و در همین سرآغازها سخن از آیاتی می‌رود که در نزول با کل سوره هم‌داستان نیستند. بنابراین، هنگام تفسیر آن آیات، به یک‌باره فضای مفاهیم و برداشت از یک دوره نزول (مکی یا مدنی) به دوره دیگر منتقل می‌شود. این ویژگی فهم خاص متناسب با فضای نزول را به همراه خواهد داشت.

بررسی این رویکرد مفسران و نیز سیر نگارش‌های علوم قرآن نشان می‌دهد که موضوع اختلاط آیات مکی و مدنی در سده‌های نخستین بسیار ناچیز است. در قرن اول هیچ نشانی از اختلاط آیات مکی و مدنی در سور وجود ندارد.

در قرن دوم در برخی کتب معروف همانند «تزییل القرآن بمکه و بالمدينه» زهری (۱۲۴ق) نیز سخنی به میان نیامده است. نخستین رگه‌های پیدایش آیات مختلط را می‌توان در تفسیر مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ق) ملاحظه نمود؛ مانند این که سوره انفال مدنی است به غیر از آیه شماره ۳۰ (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۹۸). روند گرایش به بیان آیات مختلط در سده‌های بعد بیشتر شده و در قرن ششم به اوج خود می‌رسد.

در قرن چهارم ابوجعفر نحاس (۳۳۸ق) در کتاب «الناسخ و المنسوخ فی القرآن کریم» با تقطیع روایتی از ابن عباس، در آغاز سخن از هر سوره به ذکر آیات مکی در سور مدنی و بالعکس می‌پردازد (نحاس، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۷). اولین فردی که آیات مستثنی را یک‌جا گردآوری کرد ابوعمرو دانی (۴۴۴ق) است؛ وی در کتاب «البیان فی عدد آی القرآن» به ذکر آیات مکی در سور مدنی و آیات مدنی در سور مکی از دیدگاه قتاده (۱۱۷ق) می‌پردازد (دانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۴).

در سده ششم تفسیر «مجمع البیان لعلوم القرآن» طبرسی (۵۶۰ق)، در ابتدای هر سوره چند آیه را از قول قداما استثناء می‌کند؛ مانند این که سوره نساء مدنی است به جز دو آیه ۵۸

و ۱۷۶ (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۵). همچنین در تفسیر «زاد المسیر» ابن جوزی (۵۹۷ق)، نمونه‌های زیادی به چشم می‌خورد (ابن جوزی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۷).

اما به مرور زمان این دسته آیات نام جدیدی به خود گرفت و با عنوان «آیات مستثناة» مورد اشاره قرار گرفت و در مورد نحوه دستیابی به آن‌ها بحث شد. سیوطی به نقل از ابن الحصار (۶۱۱ق) اعتماد برخی بر آیات استثناء را بر مبنای اجتهاد و نه نقل دانسته است (سیوطی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۶).

در قرن هشتم زرکشی (۷۹۴ق) اولین فردی است که این دسته از آیات را با عنوان «الآیات المدنیات فی السور المکیة و الآیات المکیات فی السور المدینة» به عنوان «معرفة المکی و المدنی» وارد کتب مختص علوم قرآن می‌کند (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۹۰).

همچنین ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ق) از کسانی است که وجود آیات مستثنای مدنی را می‌پذیرد؛ ولی وجود آیات مستثنای مکی را نادر و غریب می‌شمارد. همو در توضیح استبعاد آیات مستثنای مکی این‌گونه می‌نویسد که باید آیاتی از یک سوره نازل شود؛ ولی در سوره‌ای قرار نگیرد و مدتی بلا تکلیف باقی بماند تا این که بعد از هجرت، سوره‌ای نازل شود و آن آیات در آن سوره قرار گیرند (عسقلانی، بی تا، ج ۹، ص ۳۳).

ابو عبدالله زنجانی نیز در کتاب «تاریخ قرآن» با عنوان «فی تاریخ نزول السور» ضمن اشاره به تاریخ نزول سور، آیات مستثنی را متذکر می‌شود. وی ۳۵ سوره مکی را یاد کرده، آیاتی از آن‌ها را استثناء می‌کند و همین‌طور چهار سوره مدنی را یاد می‌کند که بخش‌هایی از آن‌ها طبق اصطلاح مشهور مکی است (زنجانی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۰۸-۱۱۶).

در سده حاضر نیز تلاش‌هایی درباره این علم صورت گرفته است. مرحوم معرفت در کتاب «التمهید» تحت عنوان «آیات مستثنیات» به آیاتی که از آن‌ها با عنوان مستثنی معرفی شده‌اند اشاره نموده و سپس همگی را رد نموده است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۰-۲۳۷). سید ابوالفضل میرمحمدی زرنندی در کتاب «بحوث فی تاریخ القرآن و علومه»،

اختلاط آیات مکی و مدنی در سور را رد می‌کند (میرمحمدی زرنندی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴۱). مهدوی راد نیز در سلسله مباحث خود با دقت در جهت بیانی آیات و چگونگی تعامل نص با واقعیت، موضوع اختلاط آیات مکی و مدنی در سور را رد کرده و نظر پیشینیان را عاری از نقد و تحلیل دانسته است (مهدوی راد، ۱۳۸۴، ص ۲۴۶).

علاوه بر این‌ها کتاب «خصائص السور و الآيات المدینه» اثر عادل محمد صالح استاد دانشگاه الملك عبدالعزيز عربستان است که فصل سوم کتاب خود را به برشمردن آیات مکی در سوره مدنی و آیات مدنی در سور مکی اختصاص داده است و به ۳۵ سوره مکی و ۲ سوره مدنی اشاره می‌کند و بیشتر به شرح و توضیح آیات مستثنی و دلیل استثناء آنها می‌پردازند و کمتر آنها را نقد و بررسی می‌کند (ابوالعلاء، بی‌تا، ص ۱۲۷-۲۲۵).

از جمله آثاری که در این حوزه نگاشته شده، مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی» به قلم قاسم فائز است. در این مقاله، نظریه اختلاط بر اساس ادله قائلان به آن، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

وجه امتیاز پژوهش حاضر نسبت به مقاله آقای فائز، معیارشناسی سور مکی و مدنی به عنوان یکی از ارکان نظریه اختلاط و نقد و بررسی آن، بررسی روایات مؤید نظریه اختلاط و دسته‌بندی آنها در سه عنوان کلی و تعیین جایگاه هر عنوان در تأیید و یا رد نظریه اختلاط، مراجعه به تفاسیر شیعه و سنی و در ضمن آن، مشخص نمودن موضع مفسران هر دو مذهب نسبت به نظریه اختلاط است. در ادامه به بیان ادله بطلان نظریه اختلاط بر مبنای مصادیق آیه‌ای و امکان نقدپذیری آن پرداخته می‌شود.

۲. ادله بطلان نظریه اختلاط

نظریه اختلاط آیات از چند بُعد قابل بررسی است. این ابعاد شامل موارد زیر است:

۲-۱. تکرر عوامل تأثیرگذار در معرفت مکی و مدنی

عوامل متعددی در شناخت سور مکی و مدنی تأثیرگذار است. معیارشناسی، توجه به مقاطع تاریخی و جهت بیانی آیات از جمله آنهاست که در ادامه به بررسی هر یک پرداخته می‌شود:

۱-۲-۱. معیارشناسی سور مکی و مدنی

یکی از زمینه‌های پیدایش اختلاف در زمینه آیات مستثناء، اختلاف در معیار شناخت مکی و مدنی است. اغلب قرآن‌پژوهان سه عنصر خطاب، مکان و زمان را ملاک‌های اصلی تشخیص مکی از مدنی قرار داده‌اند. بر اساس ملاک خطاب، آیه مکی آیه‌ای است که خطاب به اهل مکه باشد و آیه مدنی آیه‌ای است که خطاب به اهل مدینه باشد (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷۴).

این ملاک نمی‌تواند ملاک جامع و مانعی برای معرفت آیات و سور مکی و مدنی باشد؛ زیرا برخی از آیات وجود دارند که نه خطاب به اهل مکه است و نه خطاب به اهل مدینه؛ نظیر: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ» (الاحزاب: ۱) و نیز «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ» (المنافقون: ۱).

علاوه بر این، خطاب‌های قرآن عام است و اختصاص آن‌ها به اهل مکه و مدینه موجب انحصار نصیحت، حکم شرعی و راهنمایی صرف به اهل مکه و یا مدینه نیست، بلکه آن خطاب‌ها مادامی که لفظش عام است، احکام و خطاب‌هایش نیز عام است (حکیم، ۱۴۱۷ق، ص ۷۴).

بر اساس ملاک مکان، آیه‌ای مکی است که در مکه نازل شده است، و آیه‌ای مدنی است که در مدینه نازل شده باشد (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷۳). این ملاک نیز جامع و مانع نیست؛ زیرا شامل آیاتی که در سفر و در غیر مکه و مدینه نازل شده است نمی‌شود (سیوطی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۵)؛ مانند آیه شریفه «لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَ سَفَرًا فَوَاجِدًا

لَاتَّبِعُونَ» (التوبه: ۴۲) که در تبوک نازل شد، و یا آیه شریفه «وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا» (الزخرف: ۴۵) که در بیت المقدس در شب معراج نازل شده است، و شکی نیست که مضبوط نبودن تقسیم موجب می‌شود اقسام، همه موارد مقسم را شامل نگردد و این امر شمول و جامعیتی را که از این تقسیم مد نظر است مخدوش می‌سازد (زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۶).

علاوه بر این، ملاک قرار دادن مکان برای معرفت مکی و مدنی بدون لحاظ عنصر زمان موجب محرومیت از برخی فوائد آن نظیر علم به ناسخ و منسوخ و نیز سیر تطورات دعوت پیامبر (ص) می‌شود (حکیم، ۱۴۱۷ق، ص ۷۶).

بر اساس ملاک زمان، آیه مکی آیه‌ای است که پیش از هجرت نازل شده است و آیه مدنی آیه‌ای است که بعد از هجرت نازل شده است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷۴). معیار اصلی در عنصر زمان، هجرت رسول خدا (ص) از مکه به مدینه است. این تعریف جامع و مانع است و تمامی آیات را بدون محذورات ملاک خطاب و مکان در برمی‌گیرد؛ زیرا هیچ آیه‌ای نیست مگر آن که قبل و یا بعد از هجرت نازل شده است. به همین جهت، این عنصر بیش از سایر ملاک‌ها شهرت یافته است.

در این تعریف، هجرت نقطه عطف بین دو مرحله مکی و مدنی است. از خصوصیات مهم در معیار زمان توجه به مقتضیات زمانی و تسلسل تاریخی آیات است. وقتی آیات قرآن بر اساس تسلسل تاریخی نزول وحی مرتب شوند و در فضای تاریخی خود قرار گیرند، عملاً حکمت نزول و جهت بیانی آیه مشخص می‌شود. بنابراین، نمی‌توان از عنصر زمان در معرفت به آیات و سوره مکی و مدنی چشم پوشید.

بالحاظ عنصر زمان، برخی از مصادیق اختلاط آیات مکی در سوره مدنی و بالعکس نیز رخت برمی‌بندد؛ زیرا گاهی عدم شناخت مکی و مدنی منجر به برداشت نادرست

مفسران و عالمان از آیات مکی و مدنی شده است. به طور مثال، خلط ملاک مکی و مدنی در تفسیر آیه ۲۸۱ سوره بقره باعث شده است که برخی این آیه را مکی بدانند. سیوطی اشاره می‌کند که عده‌ای سوره بقره را مکی می‌دانند، به جز آیه ۲۸۱ این سوره که در حجة‌الوداع و در منی نازل شده است (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۷۰). کاملاً مشخص است این آیه از لحاظ ملاک زمان مدنی است، اما گوینده ملاک مکان را در نظر گرفته و آن را مکی دانسته است.

همچنین به نظر می‌رسد در مورد آیه ۳ سوره مائده نیز ملاک شناخت مکی و مدنی دچار خلط گردیده است. گروهی به این دلیل که این آیه در حجة‌الوداع و در جغرافیای مکه نازل شده است، آن را مکی دانسته‌اند و ملاک مکی و مدنی بودن را بُعد مکان قرار داده‌اند، اما چنانچه ملاک سنجش هجرت قرار داده شود، این آیه مدنی به حساب می‌آید؛ چون بعد از هجرت نازل شده است.

بنابراین، برخی اختلاطها مربوط به تفاوت در معیارهای تعریف مکی و مدنی است و با گزینش معیار زمان، بسیاری از این اختلاطها رفع می‌گردد.

۲-۲-۱. توجه به جهت بیانی آیات مختلط

اشراف بر ویژگی‌ها و جغرافیای کلام، مقتضیات زمانی و مکانی، شناخت مخاطب و چگونگی تعامل نص با واقعیت در داوری و تشخیص آیات مکی و مدنی بسیار مهم و ضروری است، و مجموع این نشانه‌ها، همان جهت بیانی آیه است.

۱-۲-۲-۱. مقتضیات زمانی

گاهی دقت نکردن به مقاطع مختلف تاریخی و تسلسل زمانی حوادث باعث می‌شود که برخی آیات مکی، مدنی به حساب آید و برخی آیات مدنی، مکی به شمار آیند. به

عنوان نمونه، از آیاتی که محل تردید و اختلاف آرای مفسران است، آیه ۱۱۳ سوره توبه است: «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّكُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ»؛ برای پیامبر (ص) و مؤمنان شایسته نبود که برای مشرکان (از خداوند) طلب آمرزش کنند، هر چند از نزدیکانشان باشند، پس از آن که بر آن‌ها روشن شد که این گروه اصحاب دوزخ‌اند.

برخی گفته‌اند شأن نزول آیه مربوط به ابوطالب (ع) است (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۸۲). بر اساس این شأن نزول بیان شده است که آیه مذکور مکی بوده و در سوره توبه که مدنی می‌باشد جای گرفته است. رهیافت به دیدگاه صحیح در این زمینه منوط به بررسی شخصیت ابوطالب (ع)، تبیین شأن نزول یاد شده و نیز در نظر گرفتن اقتضائات زمانی دعوت رسول خدا (ص) است.

در مورد شخصیت ابوطالب (ع) باید گفت که او بنا بر نقل‌های تاریخی و روایی از حنفاء بوده و از زمره شرک خارج بوده است. روایاتی از اهل بیت (ع) بر اسلام او تأکید دارند (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۷۷). حمایت‌های ابوطالب (ع) از رسول خدا (ص) و نصرت یاری او در برابر مشرکان به حدی بوده است که جبرئیل در هنگام وفات او بر پیامبر (ص) نازل شد و خطاب نمود: دیگر از مکه خارج شو؛ زیرا یاور و کمک تو از دنیا رفته است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۲۹).

سخنان و اشعاری که در تأیید پیامبر (ص) از ابوطالب در منابع معتبر نقل شده و در کتابی به نام «دیوان اشعار ابوطالب» گردآوری شده است، دلیل دیگری بر گرویدن آن جناب به آیین رسول خدا (ص) می‌باشد. هر چند این اشعار را در لفظ، متواتر نمی‌داند، اما در دلالت بر تصدیق ابوطالب به نبوت پیامبر اسلام (ص) متواتر معنوی می‌داند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۱۴، ص ۷۸).

علامه امینی نیز بر اساس این اشعار با تعجب می‌پرسد که اگر این تعبیر گوناگون که در اشعار وی آمده است شهادت و اعتراف به نبوت رسول خدا(ص) به شمار نیاید، پس اعتراف و شهادت به نبوت چگونه است؟ (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۴۶۰).

علامه طباطبایی نیز با توجه به روایات و نیز اشعار آن جناب بر اسلام حضرت ابوطالب(ع) تأکید دارند(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۰۶). بنابراین، نمی‌توان شأن نزول آیه ۱۱۳ سوره توبه را ناظر به ابوطالب دانست؛ زیرا در این آیه سخن از عدم استغفار برای مشرکان است، حال آن که ابوطالب(ع) از دایره شرک و به تبع آن از خطاب آیه خارج می‌باشد. از این رو نمی‌توان با استناد به شأن نزول آیه، آن را در زمره آیات مکی قرار داد که در سوره مدنی آمده است.

همچنین، مکی دانستن این آیه محذوراتی را در بُعد دعوت رسول خدا(ص) در پی خواهد داشت؛ زیرا به این جهت امکان بخشش مشرکان وجود ندارد که آن‌ها با شرکت در جنگ و کشتن مؤمنان، عملاً در زمره جهنمیان قرار گرفته‌اند؛ زیرا با شرکت از دنیا رفته‌اند. به طور طبیعی، این امر زمانی امکان وقوع دارد که مشرکان با مسلمانان وارد کارزار شده باشند که بعد از هجرت اتفاق افتاده است؛ وگرنه در دوران قبل از هجرت و در مکه هنوز امید تغییر گرایش بسیاری از مشرکان و پیوستن آنان به پیامبر(ص) وجود داشت. اما بعد از این که شرک در وجود آنان مستقر شد و با همان حال از دنیا رفته‌اند و یا اساساً با همان حال شرک گونه نسبت به رحمت و غفران خداوند عناد داشته، عبودیت او را نمی‌پذیرند، استغفار برای چنین کسی استهزاء مقام ربوبیت است(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۹۷).

لذا قبول مکی بودن آیات ۱۱۳ و ۱۱۴، با شیوه و سیره تبلیغ نبوی سازگار نیست و قرآن هرگز راه غفران و بازگشت را تا زمانی که شرک در وجود انسان مستقر نشده باشد نمی‌بندد.

۲-۲-۱. شناخت مخاطب

یکی دیگر از موارد جهات بیانی توجه به مخاطب و شناخت آن است. یکی از معیارهای شناخت آیات مکی، محتوای توحیدی این آیات است؛ اما برخی از عالمان با توجه به وجود آیات توحیدی در سور مدنی، این گونه بیان کرده‌اند که آیات توحیدی به صورت مشترک در سور مکی و مدنی وجود دارد و لذا نمی‌توان با تکیه بر محور و محتوای توحید، سوره‌ای را مکی یا مدنی اعلام کرد. اما توجه به جهت بیانی آیات نشان می‌دهد که روش طرح آیات توحیدی در عهد مکی و مدنی تفاوت بنیادی با هم دارند (مهدوی راد، بی تا، ص ۷۱).

دوران مکی، مرحله تکوین امت و انسان‌سازی است و جهت بیانی آیات آن، ناظر بر مبانی و توحید فردی است. دوران مدنی، مرحله تکوین دولت است و لذا جوهره و جهت بیانی آیات آن، ناظر بر اشاعه توحید مدنی در بطن جامعه و استقرار حکومت است. جهت تبیین اهمیت کشف جهت بیانی آیات و نقش آن در رد دیدگاه اختلاط آیات مکی و مدنی در یک سوره، به بررسی برخی آیات مورد اختلاف در سوره‌های رعد، دهر و عنکبوت می‌پردازیم:

الف) سوره عنکبوت

سیوطی آیه «وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ» (العنکبوت: ۱۱) را مدنی دانسته و آن را در زمره آیات استثناء قرار داده است (سیوطی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۲). عمده دلیل مدنی دانستن این آیه از عدم توجه به جهت بیانی آن و وجود واژه منافقین ناشی می‌شود؛ زیرا نفاق در مدینه پدیدار شده است.

زمانی که مسلمانان در مکه بودند تحت اختناق و شکنجه بودند و مجالی برای پنهان ساختن کفر باطنی و تظاهر به اسلام نبود (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۳۴۵). اما ادله‌ای که بر مدنی بودن این آیه آورده شده است، نه تنها دلالتی بر مدعا ندارد، بلکه دلالت بر این

دارد که آیه شریفه در مکه نازل شده است؛ زیرا آیه از آزار و اذیت مسلمانان سخن به میان آورده است. و در مدینه مسلمانان از کسی آزار و اذیت ندیدند، و هر چه اذیت و شکنجه دیدند، در مکه بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۰۶).

علاوه بر این، نفاق معنای وسیعی دارد و افراد ضعیف‌الایمانی را که با مختصر آزار و اذیتی تغییر عقیده می‌دهند نیز شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۲۲). و این امر ممکن است هم در مکه تحقق پیدا کند و هم در مدینه. در واقع، واژه منافقین در اینجا به معنای تقابل با اسلام و حق نیست، بلکه سخن از تبیین و توصیف حالتی روانی است و این موضوع با مکی بودن آن منافات ندارد.

ب) سوره دهر

سوره دهر از نظر مکی و مدنی بودن مورد اختلاف است. بسیاری از روایات فریقین حکایت از مدنی بودن این سوره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۰۸). همچنین نظر اکثر علمای اهل سنت بر مدنی بودن این سوره است (قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱۰، ص ۶۹۰۹). اما بر خلاف جمهور مفسران، حسن، عکرمة و کلبی گفته‌اند: این سوره مدنی است به جز آیه ۲۴: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كَيْفُورًا» (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۴۰۲). این قول دارای محذوراتی است که با در نظر گرفتن آن‌ها بایستی رأی به مدنی بودن کل این سوره داده و استثناء در آن را مورد تردید قرار داد. از جمله این محذورات عبارت‌اند از:

حرف «فاء» در اول آیه (به عنوان تفریع) بیانگر این است که این آیه در مقام نتیجه‌گیری از مضمون آیه قبلی است، به این معنا که چون نازل‌کننده قرآن خداست و احکام و فرامین موجود در آن حکم خدای متعال است، بر پیامبر (ص) واجب است که از آن‌ها اطاعت نموده، در برابر آن احکام صبر نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۴۰). اگر ادعای آنان درست باشد، لذا با برداشتن آیه ۲۴، نباید از حیث معنا مشکلی برای آیات

همجوار ایجاد شود و گرنه با بلاغت و فصاحت آیات الهی در تعارض است. اما اگر دقت شود در آیه ۲۷ سوره دهر، ضمیر هؤلاء به آثمین و کفار بر می‌گردد و علت امر و نهی قبل بیان می‌گردد. همین دلیل محکم کافی است تا بگوییم استثنا آیه ۲۴ مردود است.

در برخی تفاسیر برای آثم و کفور، به ذکر مصادیق پرداخته‌اند. به طور مثال، مقاتل می‌گوید مراد از «آثم» عتبه بن ربیع و مراد از «کفور» ولید بن مغیره است و قتاده گفته که مراد، ابوجهل است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۴۱۳). اما آثم و کفور در سیاق نهی آمده و خود دلیل بر این است که حکم نهی عمومیت دارد و عدم تبعیت از انسان‌های کافر و فاسق را شامل می‌شود.

علاوه بر این، توجه به جهت بیانی آیات نشان می‌دهد ذکر «آثم» و «کفور» تنها به مکه اختصاص ندارد و در مدینه نیز آثم و کفور بوده است، چنانکه کلمه «آثم» در آیات ۱۱ سوره نور و ۱۱۲ سوره نساء درباره گروهی از مسلمانان به کار رفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۳۷۷).

۲-۲. محدودیت‌های سخت‌افزاری عصر نزول

در عصر نزول وحی، نقل شفاهی امری رایج و کتابت به عنوان پشتوانه حفظ آیات مطرح بوده است و لذا توجه به مشخصات و محدودیت‌های سخت‌افزاری بسیار مهم است. آیات وحی بر نوشت‌افزارهای رایج در صدر اسلام، یک یا چند آیه بر روی قراطیس و صُحف و ... نوشته می‌شد (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۲۷۶). بنابراین، در صورتی که قرار باشد به طور مثال در عهد مدینه بعد از نگارش آیات، آیه‌ای از سوره‌ای حذف و آیات مکی بین آن‌ها قرار گیرد امری مشکل است؛ چون باید آن آیه را در بین آیات مکی حذف کنند و در میان آیات جدید مدنی اضافه کنند و این جابجایی‌های مکرر با توجه به محدودیت‌های سخت‌افزاری امری دور از انتظار است.

از سویی دیگر، حافظان قرآن مطابق با سنت شفاهی در عصر نزول، آیات وحی را به مرور زمان و بر اساس قرائت و عرضه پیامبر(ص) در سینه‌های خود حفظ کرده‌اند. حال اگر به طور مثال در عهد مدینه به آن‌ها گفته شود این آیات را از فلان سوره در ذهن خود پاک و به سوره دیگری منتقل کنید، عملاً این انتقال بسیار سخت و موجب خلل در امر حفظ آیات خواهد بود؛ چون نظام منطقی حفظ آیات در سینه حافظان به هم خواهد خورد.

۲-۳. روایات مرتبط با بحث اختلاط

روایات مرتبط با بحث اختلاط را می‌توان در ذیل سه عنوان مورد بررسی قرار داد. در دسته‌ای از این روایات برای تأیید یک موضوع به آیه‌ای از قرآن استناد گردیده است که بر این اساس برخی چنان تصور کرده‌اند که محل نزول آیه در ارتباط با مکان و زمانی است که به آن موضوع پرداخته شده است. برخی دیگر از این روایات از جمله اخبار مضطرب هستند که قابل اعتنا نمی‌باشند. برخی دیگر نیز مؤید و مقوم عدم اختلاط هستند. در ادامه به بررسی هر یک از این موارد می‌پردازیم:

۱-۲-۳. روایات بیانگر استشهاد

قرائت یک آیه توسط پیامبر(ص) در حین ایراد خطبه و یا در جهت تبیین موضوعی خاص بیانگر آن نیست که نزول این آیه در همان زمان و مکان صورت گرفته و ممکن است نوعی استشهاد و تطبیق باشد. عدم توجه به این مهم، باعث گردیده است برخی مفسران یک یا چند آیه را در میان آیات همجوار خود از حیث مکی یا مدنی بودن استثناء نمایند و عملاً رأی به اختلاط آیات مکی و مدنی در سوره دهند.

به عنوان نمونه، طبری می‌نویسد که شخصی در مدینه مرتکب گناهی شد و خدمت پیامبر(ص) رسید، حضرت فرمودند: استغفار کن و چهار رکعت نماز بگذار و آنگاه این

آیه را تلاوت فرمودند: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِن اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلَّذِينَ كَرِهُوا» (هود: ۱۱۴) (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۸۲).

همان گونه که مشخص است روایت حاکی از آن نیست که این آیه در مدینه و بدین مناسبت نازل شده، بلکه در اینجا نوعی استناد و استشهاد انجام شده است. به این دلیل در ابتدا توصیه به استغفار و نماز کردند و بعد دستور به تلاوت این آیه دادند.

در نمونه دیگر، گروهی از مفسران به روایاتی استناد می‌کنند که آیه ۵۸ سوره نساء را به دلیل آنکه قرائت این آیه توسط پیامبر (ص) در خانه خدا گزارش شده است، مکی می‌دانند. در تفسیر کشاف آمده است: هنگامی که رسول خدا (ص) از خانه خدا بیرون آمد، عباس عموی پیامبر (ص) درخواست نمود که کلید را به عثمان بن طلحه بدهند و در این هنگام این آیه نازل شد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۶۴).

مهدوی راد، قرائت این آیه در ماجرای پاک‌سازی کعبه از بت‌ها و ابقای کلیددار قبلی خانه خدا را نوعی استشهاد و تطبیق از سوی رسول خدا (ص) می‌داند و می‌نویسد: «آنچه در اخبار و گزارش‌های شأن نزول آمده، این است که پیامبر (ص) درون خانه خدا را از لوٹ بت‌ها پیراست و پس از آن در مقابل تقاضای عمویش عباس، که خواسته بود پیامبر (ص) کلیدهای کعبه را به عثمان بن طلحه باز پس دهد، در حالی که این آیه را تلاوت می‌کرد کلیدها را بدو سپرد و او را در این منصب ابقاء کرد.

ظاهراً هیچ دلیل درست و قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که آیه ۵۸ سوره نساء در مکه نازل شده باشد» (مهدوی راد، بی تا، ص ۲۵).

۲-۳-۲. روایات مضطرب

قائلان به استثناء، به روایات خاصی اشاره می‌کنند که غالباً مضطرب‌اند و به طور غیر مستقیم بیانگر آن است که فلان آیه از فلان سوره استثناء شده است. در این زمینه مثال‌های چندی وجود دارد:

الف) برخی مفسران بر اساس روایتی در صحیح بخاری، آیه ۱۱۳ سوره توبه را مکی می‌دانند و می‌گویند: این آیه هنگام وفات ابوطالب (ع) در مکه نازل شده، در حالی که پیامبر (ص) به او وعده داد تا برای آموزش وی دعا کند (صحیح بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۱۹؛ سیوطی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۸۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۳۰). در حالی که این روایات در زمره اخبار آحاد بوده، در سند و متن دارای اضطراب است. هیچ اتفاق نظری در این خصوص در میان آثار مفسران مشاهده نمی‌شود.

ب) سیوطی در الاتقان به نقل از قتاده می‌نویسد که سوره نحل از ابتدا تا آیه ۴۰، مکی و از آیه ۴۱ تا آخر سوره، مدنی است (سیوطی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۰). این تفاوت‌ها در نقل نشان می‌دهد که روایات اختلاط آیات مکی و مدنی در سور، فارغ از وثاقت سندی، در محتوا نیز دارای اضطراب هستند.

ج) برخی از تفاسیر، آیه یا آیاتی را به عنوان استثناء معرفی می‌کنند؛ اما بسیاری از مفسران دیگر به استثناء بودن آن اشاره‌ای نکرده‌اند: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (الانعام: ۲۰).

علاوه بر روایات مذکور، روایات دیگری نیز در موضوع اختلاط آیات وجود دارند که به نحوی تقویت‌کننده رأی عدم اختلاط هستند. برخی از این روایات ناظر به چگونگی نزول می‌باشند که در آن‌ها حدود سوره‌ها با نزول «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» مشخص شده است: «كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يعلم ختم السورة حتي تنزل بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۶۲).

بر این اساس، هر گاه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» نازل می‌شد، مسلمانان می‌فهمیدند که سوره قبلی تمام و سوره‌ای جدید نازل شده است. بنابراین، این نگرش که پیامبر (ص) بعد از این گونه نزول مبادرت به جابحایی آیات بنماید دور از ذهن می‌باشد (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۸۴).

دسته دوم از این روایات، روایاتی هستند که بر نزول یک‌باره برخی سوره‌ها اشاره دارند. به طور مثال، در روایتی از رسول اکرم (ص) آمده است که سوره انعام یک‌باره نازل شده است و هفتاد هزار فرشته آن را با تسبیح و تهلیل و تحمید مشایعت کردند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۳).

۴-۲. قطع پیوند آهنگین آیات مختلط با قبول نظریه اختلاط

بسیاری از آیات استثناء شده با سایر آیات همجوار خود دارای نوعی پیوند و هماهنگی ساختاری در آهنگ آیات هستند. اگر اختلاط آیات مکی و مدنی را که در دو فضای متفاوت نازل شده‌اند پذیرفته شود آیا باید نظم آهنگ آن‌ها را تصادفی دانست؟ بیشتر آیات استثناء شده از حیث قافیه و نظم آهنگ کلمات پایانی با بابت آیات همجوار منطبق هستند. به طور مثال، گفته شده که سوره اسراء، مکی است، اما آیات ۳۲ و ۳۳ این سوره، مدنی هستند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۴، ص ۷۴).

این دسته از آیات عبارت‌اند از: «إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ﴿۳۰﴾ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴿۳۱﴾ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِتْمَةً كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿۳۲﴾ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿۳۳﴾». از نظر قافیه (فاصله)، همه آیات همجوار آیات ۳۲ و ۳۳ به تنوین حرف نون ختم می‌شوند.

آیات مختلط و مستثنای سوره حجر پیش از این گذشت. وزن آهنگ و ازگان انتهایی آیات ۸۹ تا ۹۲ از این سوره تأمل برانگیز است. وزن آهنگ واژه‌های «مبین»، «مقتسمین»، «عضین» و «اجمعین» در این آیات نشان می‌دهد که این آیات به غیر از پیوندهای معنایی، دارای فاصله (قافیه) هم آهنگ در انتهای کلام هستند و بنابراین، استثناء بی‌معنی است.

آیه ۱۹۷ سوره شعراء که از بقیه آیات، مستثنی و برخلاف کلان سوره، مدنی به شمار آمده است، اگر چه از نظر قافیه (فاصله) با آیات قبل و بعد خود تطابق ندارد، اما باید گفت

که سه کلمه «اولین، اسرائیل و اعجمین» که در انتهای آیات همجوار ۱۹۶ تا ۱۹۸ قرار دارند از نظر علم بدیع دارای موازنه هستند؛ بدین جهت که آخر آیات از دو قسمت متوازن تشکیل شده است، ولی پایان الفاظ همه با هم متوافق نیست: «وَإِنَّهُ لَنَبِيُّ رَبِّكَ الْأَوَّلِينَ ﴿۱۹۶﴾ أَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَأْتِيَهِمُ بَنَاتٌ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿۱۹۷﴾ وَلَوْ نَشَاءُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ﴿۱۹۸﴾».

۲-۵. قطع پیوند معنایی آیات مختلط با قبول نظریه اختلاط

اگر اختلاط در سور پذیرفته شود، در برخی از موارد لزوم پیوند معنایی و وحدت موضوعی آیاتی را که هم‌زمان نازل می‌شوند و دارای وحدت محیط نزول و مخاطب هستند، نادیده گرفته می‌شود. می‌توان این قطع پیوند معنایی را در اثر اختلاط - البته نه به حصر عقلی - چنین تقسیم‌بندی نمود:

۲-۵-۱. قطع ارتباط متعاطفین

بسیاری از آیات استثناء شده با حروف عطف شروع می‌شوند. حال سؤال اینجاست که اگر این آیات از جای دیگر آمده باشند تکلیف حرف عطف چه می‌شود. ممکن است این آیه به واسطه حرف عطف دارای پیوند معنایی با آیات همجوار قبلی خود بوده است. آیا بافت جدید از لحاظ معنایی این عطف را می‌پذیرد؟ آیا می‌توان پذیرفت که میان متعاطفین هیچ رابطه‌ای وجود ندارد؟

به عنوان نمونه، یکی از موارد استثناء، آیات ۹۵ و ۹۶ سوره نحل هستند. آیه ۹۵ سوره نحل با حرف عطف شروع می‌شود. کاملاً مشخص است که حرف عطف در ابتدای آیه ۹۵ با موضوع آیه ۹۴ در ارتباط معنایی و بلاغی است: «وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿۹۴﴾ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿۹۵﴾ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَ لَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿۹۶﴾».

آیه ۹۴ با عبارت «لا تتخذوا» شروع می‌شود و آیه ۹۵ نیز با حرف عطف «واو» و نهی «لا تشرُوا» به آن پیوند می‌خورد. در آیه ۹۴ امر به وفای به عهد در مسیر خداوند شده و از شکستن آن به واسطه قرار دادن سوگند در مسیر خدعه و نیرنگ نهی فرموده است. در آیه بعد نیز از شکستن عهد نهی می‌کند تا اهمیت مطلب و اعتناء به شأن آن را برساند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۷).

بنابراین، هر دو آیه در یک ارتباط معنایی با یکدیگر قرار گرفته و حرف عطف بر این ارتباط صحنه می‌گذارد؛ حال چگونه ممکن است که این آیات، یکی مکی و دیگری مدنی باشند. علاوه بر این، آیه ۸۷ سوره حجر یعنی «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» مورد استثنا قرار گرفته است (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۷۳). اما با بررسی معنایی و ارتباط مبتنی بر «واو» عطف این آیه با آیات قبل، استثناء ادعایی مورد خدشه واقع می‌شود؛ زیرا در آیات قبل خداوند در مقام این دلداری به رسول خویش بیان داشته است که از کفر کافران دچار غم و اندوه نشده و آن را نسبت به خویش تخفیف دهد: «فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ»؛ زیرا خداوند علاوه بر این که به کفر کافران آگاه است، نعمت بزرگ قرآن را به تو عطا فرموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۹۰).

از این رو، ملاحظه می‌شود که آیه مورد بحث ارتباط معنایی با آیات قبل دارد که «واو» عطف این آیه، مؤید این بحث می‌باشد.

۲-۵-۲. قطع پیوند ضمائر از مراجع آنها

وقتی آیه‌ای از محل نزولش جدا می‌شود و در موضع دیگری قرار می‌گیرد، ارتباط ضمائر با مراجع آنها دچار اشکال می‌شود. در واقع، بسیاری از آیات استثنا شده دارای ضمیر هستند که مرجع آن در آیات پیشین است یا این که آیه پسین آن دارای ضمیری است که مرجع آن در آیه استثنا شده است. اگر این آیات از جای دیگر منتقل شده باشد

این ضمایر بی مرجع خواهند بود و اضممار بدون ذکر مرجع، خلاف قواعد نحوی و بلاغت کلام است.

به عنوان نمونه، سیوطی معتقد است که آیه «قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَجْرُونَ لِلآذْقَانِ سُجَّدًا» (الاسراء: ۱۰۷) مدنی است و برای آن نیز دلیلی ارائه نمی کند (سیوطی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۰).

با دقت در آیه ۱۰۷ سوره اسراء، متوجه می شویم که این آیه اولاً با آیات قبل خود دارای پیوند معنایی است و همچنین مرجع ضمیر در کلمه «آمِنُوا بِهِ» کتاب قرآن است که در آیات قبل بدان اشاره شده است. حال سؤال اینجاست که اگر آیه ۱۰۷ سوره اسراء از جای دیگری آمده باشد، تکلیف معنای آن با توجه به حذف مرجع ضمیر چه می شود؟

نمونه دیگر، آیه اکمال در سوره مائده است که برخی معتقدند این آیه بر خلاف دیگر آیات همجوار خود، مکی است. اگر چه همان گونه که قبلاً در معیارشناسی سور مکی و مدنی مطرح شد، احتمالاً مکی دانستن آیه اکمال به دلیل استناد به ملاک مکانی بوده است، اما اکنون با توجه به وحدت موضوعی آیات نشان داده می شود که چینش آیه اکمال در میان احکام خوردنی ها و نیز مدنی بودن آن، امری درست است:

«خَرِمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَيْزِرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِفَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيخَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّيْتُمْ وَمَا دُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقُ الْيَوْمِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِيمَانِهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (المائدة: ۳).

اثبات صحت چینش این آیات بر مبنای وحدت موضوعی آیات اولیه سوره مائده و با عنایت به معنای «اتمام» در آیه سوم است. لغویان در بیان معنای «اتمام» نوشته اند: «ان التام ما کملت اجزاؤه» (مصطفوی، بیتا، ج ۱، ص ۴۲۸). مطابق این تعریف، «اتمام» زمانی محقق خواهد شد که همه اجزای آن کامل و موجود باشند.

همچنین در اولین آیه سوره مائده از تعبیر «اوفوا بالعقود» استفاده شده است که پیمان-شکنی از حدود الهی را منع می‌کند و بیان می‌دارد که در راه گناه و تعدی با هم همکاری ننمایید. اجزاء دین اسلام مانند یک کل لایتجزاً هستند، مانند کلیت یک بنایی که قسمت‌ها و شکل‌های مختلف دارد، اما در مجموع، یک بنای واحد می‌باشد و باید به همه عقود دینی پایبند بود.

شاید مناسبت حقیقی در آیه ۳ سوره مائده، توجه به عبارت «اوفوا بالعقود» در آیه اول باشد تا نشان دهد آیه اکمال و اتمام نعمت، برای عقود عقیدتی، سیاسی و احکام شرعی مطرح شده است و می‌خواهد بگوید شرط اکمال دین و اتمام نعمت، قبول داشتن همه اجزاء و پرهیز از رفتار گزینشی است (صادقی تهرانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۷۲).

بنابراین، می‌توان گفت یک تناسب معنوی میان واژه «اتمام» و موضوع آیه اکمال وجود دارد و آیات همجوار اول تا سوم سوره مائده دارای وحدت موضوعی هستند و لذا هیچ اختلاط مکی و مدنی در این آیات وجود ندارد.

علاوه بر این آیات، توجه به مرجع ضمائر در آیات ۲۴ و ۸۷ سوره حجر بسیار راهگشا و نقش‌آفرین خواهد بود و ثابت خواهد کرد که آیات مذکور نیز مطابق با ماهیت سوره حجر مکی هستند. برخی آورده‌اند که سوره حجر مکی است به غیر از آیات ۲۴، ۸۷، ۹۰-۹۱ (سیوطی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۰). در آیه ۲۴ سوره حجر آمده است: «وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُشْرِكِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ». سیاق این آیه منطبق با سیاق آیات مکی و در راستای انداز مشرکان و گنهکاران و ستمگران است. آهنگ و لحن سوره‌های مکی نیز کاملاً در آن منعکس است. همچنین این آیه در ارتباط معنایی با آیات قبل خود است و «واو» عطف در ابتدای این آیه نیز مؤید همین معنا می‌باشد.

حال به بررسی آیه ۸۷ سوره حجر پرداخته می‌شود: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ»؛ و به راستی به تو سبع المثانی و قرآن بزرگ را عطا کردیم. مرجع ضمیر موجود در

فعل «اتیناک»، شخص پیامبر (ص) است. سایر ضمایر در آیات مجاور این آیه نیز در یک هماهنگی کامل به پیامبر (ص) اشاره دارند: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَافِضٌ جَنَاحُكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾».

علاوه بر این، نسبت به آیات دیگری از این سوره نیز ادعای استثناء شده است. بیان شده است که آیات «كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُتَسِيمِينَ ﴿٩٠﴾ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ﴿٩١﴾» مدنی هستند، در حالی که آیات همجوار آن، مکی هستند (طبرسی، ۱۳۶۰، ۱۳: ۱۶۰).

چیدمان آیات ۹۰ و ۹۱ سوره حجر در کنار آیات همجوار آن به این قرار است: «وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ ﴿٨٩﴾ كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُتَسِيمِينَ ﴿٩٠﴾ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ﴿٩١﴾ فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾».

اگر آیات مستثنای ۹۰ و ۹۱ از جای خود برداشته شود آنگاه این سؤال پیش می‌آید که ضمیر «هم» در آیه «فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (الحجر: ۹۲) به چه کسی برمی‌گردد؟ قطعاً ضمیر «هم» به مشرکانی برمی‌گردد که قرآن را بخش بخش نمودند و در اینجاست که اگر آیات ۹۰ و ۹۱ سوره حجر برداشته شود، مدعیان این استثناء دچار تهافت در گفتار می‌شوند و در تفسیر آن اتفاق نظر ندارند. اما این آیات، استثنا نیستند و از اول نیز جایشان همین‌جا بوده است و با کار مشرکان، یعنی تقسیم‌کنندگان قرآن مناسبت دارد و نظر درست همین است که این آیه درباره مشرکان نازل شده است، مشرکانی که بخشی از قرآن را سحر، بخشی را افسانه و یا افتراء می‌پنداشتند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۰۵).

در این رابطه می‌توان به مثال دیگری از سوره ابراهیم به عنوان سوره مکی اشاره کرد که در مورد آیات ۲۸ و ۲۹ آن ادعای استثنا شده است (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۷۳): «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَ أَلْحَلُوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ * سِحْرًا بِضُلُونِهِمْ إِنَّ الْقُرْآنَ هُوَ الَّذِي يُبَيِّنُ لِلنَّاسِ أُمَّةً قَدِيمًا لِيَمْلِكُوا بِتُرُكِبِ الْوَحْيِ الَّذِي يُنَزَّلُ فِي الصُّورِ الْهَامِلِ الْفُورِ الَّذِي هُوَ أَمَّا ضَالُّ فَهُدًى وَمَا يَمُنُّ إِلَّا بِالرَّحْمَنِ الْعَلِيمِ ﴿٢٨﴾ إِنَّ الْقُرْآنَ هُوَ الَّذِي يُبَيِّنُ لِلنَّاسِ أُمَّةً قَدِيمًا لِيَمْلِكُوا بِتُرُكِبِ الْوَحْيِ الَّذِي يُنَزَّلُ فِي الصُّورِ الْهَامِلِ الْفُورِ الَّذِي هُوَ أَمَّا ضَالُّ فَهُدًى وَمَا يَمُنُّ إِلَّا بِالرَّحْمَنِ الْعَلِيمِ ﴿٢٩﴾».

بدون مرجع می‌باشد: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ». ضمن این که ارتباط آیه با آیه قبل بر مبنای عطف نیز قابل مشاهده است.

۳-۵-۲. قطع پیوند بین موصوف و صفت در آیات مختلط با قبول نظریه اختلاط

بسیاری از آیات استثنا شده، دارای صفتی هستند که موصوف آن در آیات پیشین است یا این که آیه پسین آن دارای صفتی است که موصوف آن در آیه استثنا شده قرار دارد. اگر این آیات از جای دیگر منتقل شده باشند این صفات بی‌موصوف خواهند بود و پیوند معنایی دچار اختلال خواهد شد؛ چرا که جدا شدن صفت و موصوف از یکدیگر فهم را با مشکل روبرو می‌کند و پیوند معنایی و وحدت موضوعی را از بین می‌برد. سیوطی در الاتقان می‌نویسد که سوره نجم، مکی است، اما آیات ۳۲ تا ۴۱ این سوره، مدنی هستند (سیوطی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۵).

جهت بررسی آیات مستثنا شده در سوره نجم نگاهی به آیات قبل از آیه ۳۲ انداخته می‌شود: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيُخْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى ﴿۳۱﴾ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴿۳۲﴾».

همان‌گونه که مشاهده می‌شود آیه ۳۲ سوره نجم در بردارنده صفت کسانی است که موصوف آن در آیه قبل آمده است؛ بدین معنا که «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ ...» تا انتهای آیه صفت کسانی است که در انتهای آیه قبل به آن‌ها با عبارت «وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى» اشاره شده است. در واقع، «الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى» موصوف عبارت مذکور است.

حال سؤال اینجاست که چگونه ممکن است موصوف در مکه و صفتش در مدینه نازل شود؟ البته برخی «الذین» را بدل یا خبر برای «هم» محذوف و مفعول «أعنی» محذوف نیز گرفته‌اند، اما در همه این وجوه، آیه ۳۲ لفظاً به آیه ۳۱ وابسته است و از آن قابل تفکیک

نمی‌باشد و از نظر معنا، بیانگر صفات «محسنان» در آیه ۳۱ است و می‌گوید محسنان از گناهان کبیره اجتناب می‌کنند (فائز، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵).

نتیجه‌گیری

یکی از بحث‌های اساسی در معرفت مکی و مدنی که از دیرباز در کتب علوم قرآنی و تفسیری مورد بحث واقع شده است، استثنای برخی از آیات از سور مدنی به عنوان آیه مکی و بالعکس بوده است. عوامل متعددی در پیدایش این دیدگاه نسبت به آیات مکی و مدنی دخیل بوده است.

از جمله مهم‌ترین عوامل، اختلاف در ملاکات تشخیص آیات مکی از مدنی، عدم توجه به ارتباط آیات (بر مبنای عطف آن‌ها به یکدیگر، ارجاع درست ضمیر به مرجع آن در آیات قبل، ارتباط وصفی آیات و نیز ارتباط آهنگین آن‌ها)، و همچنین دخیل ساختن روایات در این مسیر بدون توجه به جهات صدوری و نیز اعتباربخشی روایات می‌باشد.

در بحث از ملاکات مکی و مدنی مشخص گردید که ملاک معتبر مکی و مدنی بودن سور، ملاک زمانی است و خلط ملاک سبب بروز اختلاط می‌گردد. توجه به تسلسل تاریخی و جهت بیانی آیات به شناسایی سور مکی و مدنی کمک می‌کند.

همچنین با پذیرش نظریه اختلاط، پیوند معنایی آیات مختلط و آیات پیشین و پسین آن قطع می‌شود؛ چرا که با جدا شدن آیه‌ای از محل نزول آن و گذاشتن آن در موضع دیگر، پیوند ضمیر و مراجع آنها یا پیوند صفت و موصوف یا پیوند متعاطفین قطع گردیده، در برخی موارد موسیقی و نظم آهنگ آیات پیشین و پسین آن از بین می‌رود.

در بحث از روایات این نتیجه به دست آمد که برخی از روایات جهت استشهاد صادر شده‌اند؛ ولی از این روایات، هم‌زمانی نزول با زمان استشهاد و در نتیجه اختلاط برداشت شده است. علاوه بر این، برخی از روایاتی که از آن‌ها اختلاط استفاده می‌شود، جزو روایات مضطرب هستند که نباید به آن‌ها اعتنا نمود. با این تأکید که در کنار دو دسته

مذکور از روایات، روایاتی هستند که نافی اختلاط می‌باشند. بنابراین، اخذ روایات مؤید اختلاط و واگذار کردن روایات نافی آن ترجیح بلامرجه خواهد بود. از این رو، نظریه اختلاط آیات مکی و مدنی در سور صحت ندارد.

منابع

- **قرآن کریم**
- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۳۸۵ق)، **شرح نهج البلاغه**، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، (۱۳۸۸ق)، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، دمشق و بیروت: المکتب الاسلامی للطباعه و النشر.
- ابن حجر، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، (۱۳۷۹ق)، **فتح الباری بشرح صحیح البخاری**، بیروت: دارالمعرفه.
- ابوالعلاء، عادل محمد صالح، (بی‌تا)، **خصائص السور و الایات المدنیه**، جده: دارالقبله للثقافه الاسلامیه.
- امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق)، **الغدیر فی کتاب و السنه و الادب**، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسه البعته.
- بخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، (۱۴۰۱ق)، **صحیح بخاری**، بیروت: دار الفکر.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، (۱۴۱۱ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، تصحیح مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- حکیم، سید محمد باقر، (۱۴۱۷ق)، **علوم القرآن**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- دانی، ابو عمرو، (۱۴۱۴ق)، **البيان في عدد آي القرآن**، کویت: منشورات مرکز المخطوطات و التراث و الوثائق.
- رامیار، محمد، (۱۳۶۹ش)، **تاریخ قرآن**، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، (بی تا)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، بی جا: دار احیاء التراث العربی.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰ق)، **البرهان في علوم القرآن**، بیروت: دارالمعرفه .
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۳۸۹ش)، **تفسیر الکشاف**، ترجمه مسعود انصاری، تهران: نشر ققنوس.
- زنجانی، ابو عبدالله، (۱۴۱۰ق)، **تاریخ القرآن**، دمشق: دارالحکمه للطباعه و النشر .
- سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۱۱ق)، **الدر المنثور في التفسیر بالمأثور**، بیروت: بی جا.
- سید قطب، شاذلی، (بی تا)، **في ظلال القرآن**، بی جا: بی نا.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۳۶۷ش)، **الاتقان في علون القرآن**، قم: انتشارات رضی.
- صادقی تهرانی، محمد، (بی تا)، **الفرقان في تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**، بیروت: دارالتراث الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان في تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۶۰ش)، **مجمع البیان في تفسیر القرآن**، تهران: فراهانی .
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان في تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
- فائز، قاسم، (۱۳۹۰ش)، « بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی »، **فصلنامه مطالعات تفسیری**، شماره ۸، ص ۱۵۲-۱۲۷
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.

- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار*، بیروت: موسسه الوفاء.
- مصطفوی، سید حسن، (بی تا)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۱ش)، *تاریخ القرآن*، تهران: سمت.
- _____، (۱۴۱۵ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: موسسه النشر الاسلامی .
- مقاتل بن سلیمان بلخی، ابوالحسن، (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: ناصر خسرو.
- مهدوی راد، محمدعلی، (بی تا)، *گامی لرزان در شناخت آیات و سوره قرآن به لحاظ زمان و مکان*، قم: بینا.
- میرمحمدی زرنندی، (۱۴۲۰ق)، *سید ابوالفضل، بحوث فی تاریخ القرآن و علومه*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- نحاس، ابوجعفر، (۱۴۱۲ق)، *الناسخ و المنسوخ*، بیروت: موسسه الرساله.

Evaluation of the Theory of Mixing Meccan and Medinan Verses in the Holy Quran

Seyyed Mohammad Mousavi-Moqaddam¹
Ali Khorshid-Savar²

Received: 2016/07/04

Accepted: 2017/07/17

Abstract

Since it is important to recognize a Quranic chapter (*sūrah*) as Meccan or Median in order to reach a better understanding of verses, researches have paid a special attention to this issue from various aspects for a long time; Mixing (*ikhtilāf*) Meccan and Medinan verses in chapters is of the most important aspects, i.e. the existence of Meccan verses (26 times) in Medinan or Median ones (197 times) in Meccan, which are referred as exceptions (*mustathnīat*). Analyzing the above theory, the present paper argues the reasons of rejecting it, including especially: the criteria of recognition of Meccan and Medinan chapters, consideration of rhetorical aspects of verses in order to distinguish between Meccans and Medinans, the existence of incoherence among the narrations (*hadīth*) regarding to Mixing, the discontinuation of the semantic link between the combined verses with the earlier and later verses, and the interruption of the musical verses with the earlier and later verses.

Keywords: mixing of Meccan and Medinan verses, exceptional verses, rhetorical aspects of verses, recognizing Meccan and Medinan verses.

¹. Assistant Professor at Farabi Branch of Tehran University, Iran. Corresponding Author. (corresponding author) sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

². MA Student of Quran and Hadith Sciences, Farabi Branch of Tehran University (Virtual Courses), Iran. khorshidsavar@gmail.com

Study and Critique of Misconceptions against Sheikh Ṣadūq's Authenticity and Reports

Rasoul Muhammad-Jafari¹
Morteza Ovhadī²

Received: 2017/04/16

Accepted: 2017/06/17

Abstract

Among the most important and hard-working Shi'a traditionists (*muḥaddiths*), it should be mentioned of Sheikh Ṣadūq in the fourth *hijrī* century, whose works are extended to tree hundreds. Although he has a great position in Shia', some Shi'a simple-minded scholars, regarding the lack of assertion of authenticity of Ṣadūq by Ṭūsī and Najāshī, have faced with him silently and even some charged him with change, summary and removing words and phrases of traditions (*hadiths*) relying his own opinion. Their words are applied by some temporary Sunnis scholars to propose some misconceptions against him and call him "the liar Sheikh"! The present paper through a descriptive-analytical method aims to reply two questions: 1- what are the invalidation of the misconception of being silent about Sheikh Ṣadūq? 2- What is the invalidation of the misconception of the quality of Sheikh Ṣadūq's reports? Findings say that making doubt and being silent on the authenticity of Sheikh Ṣadūq have two contradictive and remedial responses: A) The contradictive answer: the lack of authenticity by the others is not confined merely to Sheikh Ṣadūq, B) The remedial answer: according to some evidences, he is regarded by the early Shi'a scholars and biographers like Ṭūsī and Najāshī as authentic. The misconception of change and removing traditions is also invalid because of the followings: 1- The diversity of the chain (of reporting), 2- issuing *fatwa (ijtihad)* to solve the contents of traditions, 3- cutting traditions, 4- relying on the Sheikh Ṣadūq's traditions because of their stricter chain (of transmitters) and content.

Keywords: Sheikh Ṣadūq, authenticity of reports, critique of misconceptions.

¹. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Shahed University, Iran. (corresponding author) rasulmohamadjafari@yahoo.com

². PhD Candidate in Quran and Hadith Sciences, Mazandaran University, Iran. ohadi.morteza@gmail.com

A New Revision of Dating the Quranic Surah Al-Naşr

Zahra Kalbasi¹
Amir Ahmadnezhad²

Received: 2017/03/17

Accepted: 2017/06/17

Abstract

From scholars' point of views, *Surah Al-Naşr* has been renowned as the last chapter of the Holy Quran. In addition, a great number of traditions also confirm that it was descended as the final chapter in the last days of the Prophet's (pbuh) lifetime. On the other hand, the revelation of *Al-Naşr* was attributed by historians to the event of Mecca victory, invigorated with many traditions reporting the descent of *Al-Naşr* during the Mecca victory or even two years after Prophet's (pbuh) death. Both ideas are approved by Quranic commentators. Relying on internal context of the chapter in which the total faith of believers has been considered as the consequence of a great imminent victory and its accommodation to epochal evidences reporting the arrival of delegations to Medina after the victory, the second idea is considered as more accurate and reasonable. Meanwhile, more reflection on chronological correspondence between *Al-Naşr* and *Al-Hujurāt* proves descent of them respectively; the former revealed in a while after the Mecca victory, showing the commence of coming delegations, while the latter was revealed after some delegations had arrived and thereafter Muslim folk's recent social difficulties had raised there. As a result, those traditions reporting the Prophet's (pbuh) death and end of his mission confirm the descent of *Al-Naşr* after Mecca victory, while some traditions stating its revelation even in less than one year to Prophet's (pbuh) death or as the last chapter are invalid, for they are in contradiction to the internal context of the *Surah* and other opponent traditions.

Keyword: dating the Holy Quran, the last *Surah*, the last revelation, *Surah Al-Naşr*, *Surah Al-Hujurāt*.

¹. PhD Candidate in Quran and Hadith Sciences, Isfahan University, Iran

zahrakalbasi@gmail.com

². Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Isfahan University, Iran. (corresponding author). amirahmadnezhad@outlook.com.

The Position of Ka'ab al-'Aḥbār's Narrations in Shiite Exegeses to The Late of The 6th Century

Seyyede Vahideh Rahimi¹
Sahar Yousefi²

Received: 2017/04/13

Accepted: 2017/11/13

Abstract

Ka'ab al-'Aḥbār played an important role in incorporation of Israeli narrations in religious sources. Since some Shi'a interpreters have used his narrations in their exegeses, it seems essential to identify types of his narrations and recognize the attitude of an interpreter in applying them. According to the great number of exegeses, the present paper aims to investigate the Shiite exegeses until to the 6th century, totally 16 books are studied here, from which eight ones consist of his narrations, as follow: the commentaries of *al-Qumī*, *Furāt-i Kūfī*, *Majma' al-Bayān*, *Jawām-i' al-Jāmi'*, *Rawḍ al-Janān*, *Maḥāṣin al-'Asrār*, and *Al-Muntakhab fī Tafṣīr al-Qur'ān*. The narrations mentioned by Ka'b al-'Aḥbār in Shiite exegeses to the late of the 6th century are 97 ones. These may be classified into 8 categories, the most considerable are: clarifying Quranic terms, explaining verses, clarifying verses in form of presenting examples, and mentioning the details of a story. In spite of the great amount of exegetical narrations in above mentioned exegeses, the number of his narrations is rare there and it seems the exegetical method and tendency of interpreters affected at the way of applying his narrations. In facing with his narrations, interpreters pointed three attitudes: 1. mentioning without judgment, 2. Accepting his narrations 3. Rejecting his narrations. Present evidences in exegeses prove that his narrations have not played important role in exegetical opinions of interpreters and so are not notable.

Key words: Shiite exegeses, Ka'ab al-'Aḥbār's narrations, Israelite.

¹. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Qom University, Iran. (corresponding author) svrahimi@yahoo.com

². M.A. Student, Quran and Hadith Sciences, Qom University, Iran s.yousefi2222@yahoo.com

Revision of Concept of the Word "*Samā*" (Welkin) in the Qur'an

Seyyed Morteza Hosseini¹

Received: 2016/09/03

Accepted: 2017/06/17

Abstract

The words "*samā*" (welkin) and "*samāwāt*" (welkins) occur in some Quranic verses. A deep glance at this term may open new horizons of miraculous aspect of the Holy Quran. In this survey, the author looks at the word conceptually and analyzes the different structures and meanings for the purpose of recognizing a miraculous aspect of such a divine infinite ocean, i.e. the holy Quran. The search argues that some meanings like "Roof", "Cloud", "Rain", "Heaven and Hell Welkin" and the "Sky of the Earth" are referred as the secondary meanings of the Quranic term: "*samā*" and there is a close connection between it and those meanings. The linguistic context of this word, however, especially conveys its quiddity and not merely the concept of "Up". Regarding to the syntagmatic relation of the word with others, in addition to the concepts of "majesty of the universe" and "its total submission to The Lord", implies new concepts based on its metaphors and similes. The paper methodologically is based on library research and data analysis.

Keywords: *Samā*' (welkin), concept, implication science, rhetoric science, the Holy Quran.

¹. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Islamic Azad University in Birjand, Iran. mh@iaubir.ac.ir

Analysis of The Purposes of Mentioning *Ghayb* (Hidden) News in *Nahj al-Balaghah*

Atena Bahadori¹
Nosrat Nilsaz²
Aqdas Zooni³

Received: 2017/05/03

Accepted: 2017/07/17

Abstract

Announcement of the hidden news is one of the most important subjects in *Nahj al-Balagha*. Among the sermons, letters and wisdoms of *Nahj al-Balagha*, Imam Ali (A.S.) informs of some deep monotheistic knowledge, secrets of creation and many of past and future events. Neither false claim nor true claim with pride store was this news, but it has exact and accurate goals to that the commentaries of *Nahj al-Balagha* and other related books did not pay worthy attention, may because Imam Ali (A.S.) didn't express his goals. The government of Ali (A.S.) was established in conditions that only the covering of Islam had been remained and the main content of religion had been changed. The epistemological questions were forbidden, most of Imam's followers were in ignorance, and the tricks of enemies were prominent. Considering the circumstances of issuance of traditions, the present article obtained three Imam Ali's goals: 1) to increase Muslim's knowledge, interpretation of Quranic verses and to prove the deep connection between Quran and Imam Ali (A.S.) as the best interpreter of the Quran after the Prophet Mohammad (pbuh), 2) to prove his legitimacy to his companions, 3) to prove his legitimacy to his enemies.

Keywords: 'Amīr al-Mu'minīn Ali (A.S.), circumstances of issuance of traditions, hidden news, goal of informing of hidden news.

¹. Assistant professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Al-Zahra University, Iran. a.bahadori@alzahra.ac.ir

². Assistant professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modarres University, Iran. (corresponding author) nilsaz@modares.ac.ir

³. M.A. graduated in Educational Psychology. niayesh_zooni@gmail.com

A Critical Study of the Theory of Abrogation Continuity in Quranic Verses

Keyvan Ehsani¹

Alireza Tabibi²

Seyyed Ebrahim Mortazawi³

Received: 2017/02/07

Accepted: 2017/07/17

Abstract

The theory of “abrogation in Quranic verses” has been continually debated by scholars through the ages. Any abrogation has two elements: abrogating and abrogated. According to the common theory, legislation is just for God and abrogation of the Quranic verses belongs to the age of revelation, and abrogating is done only by the Quranic verses, not any other factor. In addition, there is a different theory named “abrogation continuity”; accordingly, the verses of legal commandments (*āyāt al-ahkām*) were revealed in coherence with the rational practice, and reason can realize the corruptions and benefits of the time and hence abrogate the verses that lost their useful usage. The present paper, using the descriptive-analytical method, investigates and criticizes the theory. As a result, the theory has a lot of drawbacks including: there are many traditional reasons, specifying reason cannot understand the details of legal commandments; inaccurate definition of key concepts of abrogation; disagreements between the wise that caused them not to have a same rational practice; the conflict between sending prophets and legislation continuity of commandments based on the rational practice; the contradiction between the end of prophecy and abrogation of the verses by reason; ambiguity in definition of reason and its disability of abrogating according to different abilities of human reasons; emergence of the turmoil in the religion and then loss of the validity of the religious rules.

Keywords: verses of legal commandments, abrogation continuity, reason, rational practice, corruptions and benefits of the verses of legal commandments.

¹. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Arak University, Iran. (corresponding author) k-ehsani@araku.ac.ir

². Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Arak University, Iran. tabibi@araku.ac.ir

³. PhD Candidate of Quran and Hadith Sciences, Arak University, Iran. si.mortazavi@yahoo.com

Contents

- 1-33 **A Critical Study of The Theory of Abrogation Continuity
in Quranic Verses**
Keyvan Ehsani
Alireza Tabibi
Seyyed Ebrahim Mortazawi
- 35-64 **Analysis of The Purposes of Mentioning Ghayb (Hidden)
News in Nahj al-Balaghah**
Atena Bahadori
Nosrat Nilsaz
Aqdas Zooni
- 65-96 **Revision of Concept of The Word "Samā'" (Welkin) in
The Qur'an**
Seyyed Morteza Hosseini
- 97-128 **The Position of Ka'ab al-'Aḥbār's Narrations in Shiite
Exegeses to The Late of The 6th Century**
Seyyede Vahideh Rahimi
Sahar Yousefi
- 129-156 **A New Revision of Dating The Quranic *Surah Al-Naṣr***
Zahra Kalbasi
Amir Ahmadnezhad
- 157-189 **Study and Critique of Misconceptions against Sheikh
Ṣadūq's Authenticity and Reports**
Rasoul Muhammad-Jafari
Morteza Ovhad
- 191-218 **Evaluation of the Theory of Mixing Meccan and Medinan
Verses in the Holy Quran**
Seyyed Mohammad Mousavi-Moqaddam
Ali Khorshid-Savar