

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی - پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷

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

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سرمدبیر: 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 الزهراء(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

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

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

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

صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

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

فصلنامه علمی پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

www.noormags.com

www.magiran.com

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۹ کارکردی دیرآشنا اما ناگفته از دانش مکی و مدنی (رهیافتی بر اساس تفسیر المیزان)
حسن اصغرپور، مهدیه دهقانی قناتگستانی
- ۴۱-۷۳ چالش ارتباط معنایی فواصل با محتوای آیات قرآن کریم
علی اصغر آخوندی
- ۷۵-۱۰۶ امکان سنجی تأثیرپذیری قرائت حمزه کوفی از قرائت امام صادق (علیه السلام)
محمد جانی پور
- ۱۰۷-۱۳۹ معناشناسی نسخ تدریجی، مشروط و تمهیدی از منظر آیت الله معرفت
فاطمه احمدی نژاد، سید عبدالرسول حسینی زاده، محمود ابوترابی
- ۱۴۱-۱۶۷ گفتمان کاوی تفسیر شیعه در کوفه؛ بازپژوهی اندیشه‌های تفسیری «سعید بن جبیر»
علی راد، مریم ولایتی
- ۱۶۹-۲۰۶ بررسی ابعاد فطرت انسان از منظر معارف وحیانی به‌ویژه نهج البلاغه
حسن رضایی هفتادار، صفر نصیریان
- ۲۰۷-۲۴۱ تحلیل ارتباط بینامتنی آیه اطاعت با عمده‌ترین آیات امامت، ولایت و فضائل اهل بیت (علیهم السلام)
سید سجاد غلامی، کاوس روحی برندق، علی حاجی‌خانی

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

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷، صص ۱-۳۹

DOI: 10.22051/tqh.2018.16088.1696

کارکردی دیر آشنا اما ناگفته از دانش مکی و مدنی (رهیافتی بر اساس تفسیر المیزان)

حسن اصغرپور^۱

مهديه دهقانی قناتغستانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۱۱/۷

چکیده

دانش مکی و مدنی - همچون برخی دیگر از مباحث علوم قرآنی - با هدف اثرگذاری در تفسیر قرآن و خدمت به فهم آن شکل گرفته است. اما در عمل، «نقش آفرینی این دانش در تفسیر» به برشمردن چند فایده در کتب علوم قرآن محدود گشته و در لابه لای هزاران صفحه تفسیر ناپیدا مانده است؛ از این رو، برای نمایاندن چگونگی و گستره اثرگذاری این دانش در پیشبرد مباحث تفسیری و نیز آموزش

h.asgharpour@shahed.ac.ir

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

M.dehghani.gh@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری قرآن و حدیث دانشگاه تهران

نحوه به کارگیری آن در فهم آیات، لازم است مراجعه‌ای دوباره به منابع تفسیری صورت گیرد. بررسی دامنه کارکردهای دانش مکی و مدنی در تفسیر نشان می‌دهد که شناخت مکی و مدنی در مقوله «نقد» در تفسیر اثرگذار بوده است. شناخت مکی و مدنی در مقوله نقد در تفسیر المیزان در دو شکل نقد «جزء نگر» و نقد «کل نگر» با سازوکاری کاملاً متفاوت دیده می‌شود که نمونه‌های هر یک از این دو شکل نقد را می‌توان در سه حوزه «نقد روایت»، «نقد آراء تفسیری» و «نقد نسخ آیه» بازیافت. در مجموع بررسی عملکرد مفسران قبل از علامه در قبال نمونه‌های نقد شده توسط علامه نشان می‌دهد که مفسران قبل از علامه، عموماً از «نقد کل نگر» استفاده نکرده‌اند و استفاده از این شیوه نشان ظریف اندیشی علامه طباطبایی در استفاده از دانش مکی و مدنی است.

واژه‌های کلیدی: مکی و مدنی، تفسیر المیزان، نقد روایات تفسیری، نقد آراء تفسیری، نقد نسخ.

مقدمه

در کنار نگارش تفاسیر، برخی از قرآن‌پژوهان مسلمان دست به نگارش کتبی با عنوان «علوم قرآن» زدند و در آن‌ها مباحث پیرامونی قرآن^۱ مانند محکم و متشابه، نسخ و ... را مطرح ساختند. مباحث علوم قرآن با آنکه مستقیماً با آیات قرآن در پیوند هستند و بر مبنای مسائل مختلف مربوط به آیات شکل گرفته‌اند، اما تفاوتی ماهوی با مباحث تفسیری دارند.

^۱ در ترکیب اضافی اصطلاح «علوم قرآن» کلمه «حول» در تقدیر گرفته می‌شود و آن را به معنی «علوم حول القرآن» یعنی «علوم پیرامون قرآن» می‌دانند. (موسوی دارابی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۵ مقدمه محمد واعظزاده خراسانی).

بدین معنا که مباحث تفسیری به دنبال نشان دادن معنا و مفهوم آیه‌اند، اما مباحث علوم قرآن بدین هدف شکل گرفته‌اند که بسان ابزاری در خدمت تفسیر قرآن قرار گیرند و کلید فهم قرآن گردند. (زرقانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۱؛ موسوی دارابی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۰)؛ از این روست که نام دیگر «علوم قرآن» را «أصول التفسیر» می‌دانند (قطان، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶) و برخی از قرآن‌پژوهان تحت همین عنوان به طرح مباحث علوم قرآنی پرداخته‌اند.^۱

درواقع انتظار می‌رود هر مفسر در هنگامه‌ی تفسیر، نظر و موضع‌گیری خود در مباحث علوم قرآن را به تفسیر سرایت داده و آن را به مثابه‌ی اصول تفسیر در فهم آیات به کار بندد. در پی همین پیوند تنگاتنگ مباحث علوم قرآن و تفسیر است که برخی از مفسران شیعه و اهل سنت همچون ابن جریر طبری (۳۱۰ق)، شیخ طوسی (۴۶۰ق)، بغوی (۵۱۶ق)، ابن عطیه (۵۴۶ق) و طبرسی (۵۴۸ق) مقدمه‌تفاسیرشان را به طرح مباحث مختلف علوم قرآنی اختصاص داده‌اند و نیز دو کتاب مهم علوم قرآنی یعنی *الایقان* و *البیان* به ترتیب مقدمه‌دو تفسیر مفقود *مجمع البحرین* و *مطلع البدرین* سیوطی و تفسیر ناتمام آیت‌الله خوبی هستند.

در سال‌های اخیر نیز با هدف گردآوری دیدگاه‌های مفسران در موضوعات مختلف علوم قرآن، تلاش‌هایی جهت جمع‌آوری دیدگاه‌های نگاشته شده مفسران از مقدمه تفاسیر و نیز از لابه‌لای تفاسیر صورت گرفته است؛^۲ اما توجه داشت که غالب مفسران خصوصاً علمای شیعه به نگارش نظریات علوم قرآنی خود حتی در خلال تفسیر آیات اقدام نکرده‌اند.

^۱. مانند ابن تیمیه در «مقدمه فی اصول التفسیر» و خالد بن عبد الرحمن العکّ در «أصول التفسیر وقواعده» و احمد بن عبد الرحیم الدهلوی در «الفوز الکبیر فی اصول التفسیر». شایان ذکر است که پاره‌ای از موضوعات علوم قرآنی مربوط به شناخت قرآن است و همه‌ی مباحث و موضوعات علوم قرآنی به «أصول التفسیر» مربوط نمی‌شود.

^۲. دو کتاب «علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسیر» نوشته محمد صفاء شیخ ابراهیم حقی در دو جلد و «علوم القرآن عند المفسرین» در سه جلد اثر گروهی از پژوهشگران شیعه در قم با این هدف نگاشته شده است.

با توجه به آنچه گفته شد به نظر می‌رسد برای پی‌بردن به نظرات علوم قرآنی آن‌ها، راهی جز واکاوی تفاسیرشان وجود ندارد. بر این اساس می‌توان از رهگذر مطالعه موضوع‌گیری مفسّر، به نظر وی دربارهٔ مباحث گوناگون علوم قرآنی دست یافت. البته انتظار می‌رود این جستجو علاوه بر نمایان ساختن دیدگاه‌های علوم قرآنی مفسّران، دو دستاورد دیگر نیز در پی داشته باشد: دست‌یابی به کارکرد عملی مباحث علوم قرآنی در تفسیر که غالباً در کتب علوم قرآن به‌صورت گذرا و تئوری بیان می‌شود و نیز آموزش چگونگی کاربردی مباحث علوم قرآنی در تفسیر را نمایان سازد و بازتاب موضوع‌گیری‌های متفاوت در مباحث علوم قرآنی در تفسیر را مشخص کند. بدین ترتیب انتظار می‌رود رهاورد پژوهش‌هایی از این دست در سه محور زیر حاصل شود:

اول: کشف آرا و نظرات قرآن‌پژوهان در حوزه علوم قرآنی به‌خصوص مفسّران شیعه که به تدوین کتبی مستقل در علوم قرآنی دست نیازیده‌اند. این امر در نهایت به پربارتر شدن مباحث علوم قرآنی، به‌ویژه مباحثی که کمتر بر اساس مبانی تفسیری شیعه مطرح شده‌اند، می‌انجامد.

دوم: ارتقاء سطح مباحث علوم قرآن با نمایان شدن میزان نقش‌آفرینی آن‌ها در تفسیر درست آیات و چگونگی اثرگذاری آراء مختلف علوم قرآنی در فهم معنای آیات.

سوم: آموزش چگونگی کاربردی مباحث علوم قرآنی در تفسیر.

پژوهش حاضر از میان مباحث علوم قرآنی به بررسی «کارکرد دانش مکی و مدنی» در تفسیر می‌پردازد. مباحث مکی و مدنی را از دو منظر می‌توان در تفاسیر پی‌گرفت. نخست بررسی دیدگاه مفسّر در نحوه شناخت و مصادیق آیات و سور مکی و مدنی او

^۱. شماری از پژوهشگران از این منظر بحث مکی و مدنی را در تفسیر المیزان مورد بررسی قرار داده‌اند همچون: مقاله «مکی و مدنی و آرای بدیع علامه طباطبایی (ره)» نوشته محمد هادی مؤذن جامی (بینات، بهار ۱۳۸۴،

دیگر، اثرگذاری و کارکرد این دانش در پیشبرد مباحث تفسیری که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این راستا این سؤالها مطرح می شود:

(۱) چه کارکردهایی برای دانش مکی و مدنی در کتب علوم قرآنی برشمرده شده است؟

(۲) آیا کارکرد این دانش در تفسیر، با فوایدی که در کتب علوم قرآنی برای آن برشمرده شده، تطابق دارد؟

(۳) آیا فراتر از آن‌ها کارکردی دیگر نیز داشته که از مفسرانی همچون علامه طباطبایی از آن در پیشبرد مباحث تفسیری استفاده کرده‌اند، اما در کتب علوم قرآنی بدان اشاره نشده است؟

در این پژوهش ابتدا کارکردهای دانش مکی و مدنی براساس داده‌های کتب علوم قرآنی و نیز کارکردی دیرآشنا، اما در بیان نیامده از این علم معرفی خواهد شد. پس از آن پیشینه این کارکرد در بیان نیامده، گزارش می شود و در نهایت گونه‌ها و اشکال این نقش آفرینی با رهیافتی از تفسیر المیزان بررسی و تبیین خواهد شد. شایان ذکر است که در نمونه‌های مورد بررسی، برای روشن شدن پیشینه این کارکرد خاص، آراء دیگر مفسران نیز مورد کنکاش قرار می گیرد و آراء مرتبط با بحث آنان نیز گزارش می شود.

۱. کارکردهای دانش مکی و مدنی در کتب علوم قرآنی

در کتب علوم قرآنی کارکردهای و فواید متعدد زیر را بر شناخت مکی و مدنی مترتب دانسته‌اند:

شماره ۴۵، ص ۷۲-۵۸؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «دیدگاه‌های علامه طباطبایی (ره) در علم مکی و مدنی» نوشته سیامک ژاله رجیبی به راهنمایی دکتر محمدعلی لسانی فشارکی (دانشگاه آزاد اسلامی، سال ۱۳۷۸) و ...

۱- شناخت ناسخ و منسوخ، ۲- کمک به فهم درست آیات، ۳- شناخت تاریخ تشریح، ۴- آشنایی با شیوه‌ی دعوت و مراحل آن، ۵- اطمینان به تلاش مسلمانان صدر اسلام برای حفظ قرآن، ۶- کمک به استدلال‌های فقهی و استنباط احکام، ۷- کمک به استدلال‌های کلامی، ۸- آگاهی تقریبی نسبت به زمان نزول آیات و سور ۸- آگاهی تقریبی نسبت به زمان نزول آیات و سور (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۱۸۷؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۴؛ حکیم، ۱۴۱۷ق، ص ۷۵-۷۶؛ رامیار، ۱۳۷۹ش، ص ۶۰۳؛ معرفت، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۱۲۹؛ میرمحمدی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۸۹؛ حجّتی، ۱۳۸۲ش، ص ۷۳)

جالب آن که مطرح شدن این فوائد و کارکردها در کتب علوم قرآنی به یک اندازه قدمت ندارد؛ از این میان، تصریح به اثرگذاری مکی و مدنی در شناخت «ناسخ و منسوخ» سابقه‌ای کهن دارد^۱، اما توجه به کارکردهای دیگر مکی و مدنی همچون «کمک به ارائه‌ی تفسیری درست از آیات»، به‌رغم ارزش و اهمیت فراوان، قدمت چندانی ندارد و طرح آن‌ها عموماً به «چند دهه اخیر» باز می‌گردد. به همین نسبت نیز سخن در باب این کارکردها بیشتر به‌صورت کلی و نظری وانهاده شده و کمتر نمونه‌هایی درخور اثبات این فوائد از خلال تفاسیر استخراج شده و در نوشتاری مستند فراهم آمده است.

۱. پیوند بحث ناسخ و منسوخ با مکی و مدنی تا بدانجاست که در سخنان صحابه (ابن‌ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۶-۷۷؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۶، ص ۱۵؛ مسلم، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۴۲) و تابعان (ابن‌ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۷؛ سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۴۳؛ ج ۱۹، ص ۳۲؛ بیهقی، بی تا، ج ۴، ص ۱۳۳) در باب ناسخ و منسوخ، به مکی بودن منسوخ و مدنی بودن ناسخ تصریح شده است. هرچند این گونه توجهات در آغاز، اندک و انگشت‌شمار بوده، اما رفته‌رفته رو به فزونی نهاد تا آنجا که سراسر کتاب *الناسخ والمنسوخ* نحّاس (۳۳۸ق) و ابن‌حزم اندلسی (۴۵۶ق) آکنده از پیوند دو بحث ناسخ و منسوخ و مکی و مدنی است.

در جستجوی کارکرد مکی و مدنی در تفسیر المیزان افزون بر فوائد فوق،^۱ کارکرد دیگری را برای این بحث مشاهده می‌شود که هرچند کمابیش با فایده «کمک به ارائه تفسیری درست از آیات» هم‌راستا است، اما با آن متفاوت است.^۲ در واقع این کارکرد از قلم نگارندگان کتب «علوم قرآنی» جا مانده، اما در اندیشه «مفسران» به کار آمده و اثر خود را در تفاسیر بر جای نهاده است. این کارکرد عبارت است از: به کارگیری دانش مکی و مدنی در ارزیابی درستی یا نادرستی آراء و روایات تفسیری و به عبارت دیگر «به کارگیری این دانش در نقد».

۲. پیشینه بهره‌گیری از دانش مکی و مدنی در نقد آراء تفسیری

پیشینه بهره‌گیری از مکی و مدنی در نقد، به دوران تابعان بازمی‌گردد. منقول است که از سعید بن جبیر (۹۵ق) سؤال شد آیا منظور از عبارت «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» در آیه ۴۳ سوره رعد، عبدالله بن سلام است؟ او در پاسخ گفت: چطور ممکن است او مراد باشد، حال آنکه این سوره در مکه نازل شده است؟! [و می‌دانیم ابن سلام در مدینه اسلام آورده است] (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۰۲؛ زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۲۷۷). بر اساس این خبر سعید بن جبیر (۹۵ق) را باید از پیشگامان استفاده از مکی و مدنی در نقد آراء تفسیری دانست.

شایان ذکر است که در مکی و یا مدنی بودن سوره رعد و نیز در مورد مراد از عبارت «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» در آخرین آیه این سوره اختلاف است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۱۸؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۶۷) و تا هفت رأی در بیان مراد از این عبارت نقل

^۱. نمونه‌های درخور توجهی از «به کارگیری مکی و مدنی در تفسیر آیات» در تفسیر المیزان دیده می‌شود که طرح گونه‌ها و اشکال آن مجال دیگری می‌طلبد.

^۲. بررسی نمونه‌ها در ادامه‌ی مقاله این تفاوت را آشکار می‌سازد.

شده است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۰۲) در میان این آراء، نظر کسانی چون مجاهد (۱۰۴ق) دیده می‌شود که با وجود مکی خواندن سوره رعد (نحّاس، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۷۹) این آیه را درباره ابن سلّام دانسته است (همو، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۵۰۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۱۸).

در واقع مجاهد با این داوری، به عیب نهان مکی بودن سوره رعد و نزول یک آیه از آن درباره فردی که در مدینه اسلام آورده، توجه نکرده است.^۱ در قرون بعد برخی از مفسران همچون فخر رازی (۶۰۶ق) نزول این آیه را درباره صحابی همچون سلمان فارسی — که در مدینه به اسلام گرویده‌اند — پذیرفته‌اند و برای حل مشکل به استثناء کردن آیه مذکور از سوره مکی رعد و مدنی دانستن یک آیه از آن دست زده‌اند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۵۴)

براساس روایات شیعی و برخی روایات اهل سنت، این عبارت قرآنی در شأن امام علی(ع) نازل شده است. (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۲۹؛ عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۶؛ صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۶۵۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۰۳؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۰۰) باید توجه داشت پذیرش این رأی با پذیرش مکی و یا مدنی بودن سوره رعد تعارض ندارد و مفسران و قرآن‌پژوهان شیعه - که همگی این شأن نزول را برگزیده‌اند - برخی سوره رعد را مکی و برخی مدنی دانسته‌اند و برخی نیز به نقل اختلاف در مکی یا مدنی بودن سوره بسنده کرده‌اند و هیچ‌یک را ترجیح نداده‌اند.

^۱ بر پایه برخی گزارشها، مجاهد این آیه را درباره عبدالله بن سلام و تمیم داری و سلمان فارسی دانسته است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۶۷)، حال آنکه تمیم داری و سلمان فارسی نیز همچون عبدالله بن سلام در مدینه اسلام آورده‌اند: تمیم داری نصرانی ۹ سال پس از هجرت مسلمان شد. (ابن عبد البر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۳) سلمان در آغاز ورود پیامبر (ص) به مدینه مسلمان شد. (مزّی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۲۴۶)

به هر حال پذیرش مکی یا مدنی بودن سوره رعد با پذیرش این شان نزول در تعارض نیست و ضرورتی برای استثنا کردن این آیه از کل سوره رعد از حیث مکی یا مدنی بودن به وجود نمی‌آورد.

۳. استفاده از دانش مکی و مدنی در نقد با رهیافت از تفسیر المیزان

علامه طباطبایی اطلاع از زمان و مکان آیات را بسان معیاری در سنجش درستی داده‌های تفسیری به کار می‌بندد و شرط درستی مباحث تفسیری را سازگاری و هم‌خوانی آن‌ها با زمان و مکان نزول آیات می‌داند؛ از این رو، دانش مکی و مدنی را به مثابه ابزاری نیرومند در به نقد کشیدن گزاره‌های تفسیری به کار می‌گیرد. علامه در تفسیر المیزان برای نقد گزاره‌های تفسیری، از دانش مکی و مدنی به دو شکل کاملاً متفاوت بهره می‌گیرد؛

الف) در شکل اول ایشان محتوا و عناصر موجود در تفسیر — اعم از اشخاص، مکان‌ها، شکل گفت و شنودها و ... — را با «زمان» نزول آیه و مکی یا مدنی بودن آن می‌سنجد و در صورت مشاهده تعارض میان آن دو، «گزاره تفسیری» را شایسته درنگ و نقد پذیر می‌داند.

ب) در شکل دوم، محتوای گزاره تفسیری را با «محتوای برآمده از مجموعه آیات مکی و مدنی» سنجیده و با مشاهده تعارض، گزاره تفسیری را نقدپذیر و دارای اشکالی پنهان می‌داند. به دیگر سخن، در روش نخست، محتوای گزاره تفسیری موجود در ذیل یک آیه، با مکی یا مدنی بودن خود آیه مقایسه می‌شود و در روش دوم محتوای گزاره تفسیری، نه با مکی یا مدنی بودن یک آیه، بلکه با محتوای مجموعه آیات مکی و مدنی و پیام حاصل از آن‌ها سنجیده می‌شود.

در پژوهش حاضر، روش اول «نقد جزءنگر» و روش دوم «نقد کل‌نگر» نام نهاده شده و نمونه‌هایی از هر یک، در حوزه‌های گوناگون تفسیری واکاویده شده است. در ادامه

نمونه‌هایی از این دو نوع نقد، به تفکیک حوزه‌های تفسیری که این دو نوع نقد در آنها یافت می‌شود از نظر خواهد گذشت.

۳-۱. استفاده از دانش مکی و مدنی در نقد جزءنگر

در تفسیر المیزان بیشترین نقد صورت گرفته بر پایه دانش مکی و مدنی مربوط به «نقد جزءنگر» است. چنانکه آمد، در این شکل نقد، سازگاری محتوای گزاره تفسیری با مکی یا مدنی بودن آیه مورد بحث سنجیده می‌شود. این شکل نقد را می‌توان در تفسیر المیزان در سه حوزه «نقد روایات»، «نقد آراء تفسیری» و «نقد نسخ» مشاهده نمود.

نمونه‌هایی از این گونه نقد، در سه حوزه مذکور، به همراه گزارش عملکرد سایر مفسرین در برابر گزاره‌های تفسیری نقد شده توسط علامه به شرح زیر است:

۳-۱-۱. نقد روایات تفسیری

بر پایه برخی روایات آیه ۵۳ سوره زمر درباره «وحشی» قاتل حضرت حمزه سید الشهداء(ع)، به هنگام تمایل او بر اسلام آوردن نازل شده است. (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۶۶۷ و ۶۸۳؛ فراء، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۲۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۳۲۵۳؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۱۰؛ سورآبادی، ۱۳۸۰ش، ج ۳، ص ۲۱۷۰-۲۱۷۳)

علامه طباطبایی پس از نقل این روایات از مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۸۵) و سعد السعود (ابن طاووس، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۱)، آنها را با استناد به مکی بودن سوره زمر و اسلام آوردن «وحشی» در عهد مدنی (بعد از هجرت) ضعیف می‌شمرد: «مکی بودن سوره زمر، این روایات را تضعیف می‌کند چون «وحشی» پس از هجرت اسلام آورده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۸۵)

بسیاری از مفسران این روایت را بدون توجه به تعارض آن با مکی بودن سوره زمر بدون نقد، نقل کرده‌اند (فراء، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۲۱؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۳۲۵۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۱۰؛ سورآبادی، ۱۳۸۰ش، ج ۳، ص ۲۱۷۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۲۴۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۵؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۸، ص ۴۳۰؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۵۳۷؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۹۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۶، ص ۲۶۷).

برخی نیز این آیه را از سوره مکی زمر به استناد روایت مذکور استثنا کرده و مدنی دانسته‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۶۶۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۱۰) و حتی برخی، استثنا کردن این آیه از سوره مکی زمر، به استناد روایت مذکور را به ابن عباس نسبت داده‌اند (نحّاس، ۱۴۰۸ق، ج ۶: ۱۴۷؛ دانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۱۶؛ عینی، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۴۱).

از میان همه مفسران به نظر می‌رسد نخستین کسی که به این عیب نهران روایت پی برده و در تفسیر خود به آن اشاره کرده است طبرسی (۵۴۸ق) باشد. وی پس از نقل روایت گوید: «این (شأن نزول) درست نیست زیرا این آیه در مکه نازل شده، در حالی که «وحشی» سالها بعد به اسلام گروید، اما ممکن است این آیه بر او قرائت شده باشد و این آیه سبب مسلمان شدن او شده باشد.» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۸۵)

دروزه نیز به نقد این روایت با توجه به مکی بودن سوره زمر پرداخته است. (۱۳۸۳ق، ج ۴، ص ۳۴۰) گذشته از این مفسران انگشت شمار، دیگر مفسران به رغم نقل این روایت، از نقد آن غفلت ورزیده‌اند.^۱

۱. نمونه‌هایی دیگر از این شکل نقد در بحث روایی مربوط به آیات زیر به چشم می‌خورد: ۶۴ آل عمران، ۴۷، ۶۵ تا ۶۷ انعام، ۴۳ اعراف، ۶۴ انفال، ۸ تا ۱۲ رعد، ۹۰ و ۹۱ حجر، ۱۰۳ نحل، ۷۳ و ۸۵ اسراء، ۲۷ تا ۲۹ کهف، ۹۶ مریم، ۳۴ و ۹۸ انبیاء، ۲۱۴ شعراء، ۱ روم، ۱۸ تا ۲۲ فاطر، ۳۳ نجم، ۱ و ۲ مزمل. (۳: ۲۶۸ و ۷: ۱۰۸ و ۱۵۱ و ۸: ۱۳۹ و ۹: ۱۳۲ و ۱۱: ۳۳۰ و ۱۲: ۱۹۷ و ۳۵۲ و ۱۳: ۱۷۸ و ۲۱۲ و ۱۴: ۱۱۶ و ۲۹۲ و ۳۳۴ و ۱۵: ۳۳۵ و ۱۶: ۱۶۳ و ۱۷: ۳۹ و ۱۹: ۵۲ و ۲۰: ۷۰)

۳-۱-۲. نقد آراء تفسیری

نمونه اول: برخی از مفسران درباره آیه «أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْعَالِيُونَ» بخشی از آیه ۴۴ سوره انبیاء و «أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا» بخشی از آیه ۴۱ سوره رعد گفته‌اند که مراد آن است که آیا اهل مکه نمی‌بینند که ما چگونه سرزمینهای آن‌ها را یکی پس از دیگری گرفته و برای مسلمانان فتح کردیم؟ علامه این دیدگاه تفسیری را در ذیل آیه ۴۱ سوره رعد بررسی کرده و پس از نقل، آن را با استناد به مکی بودن سوره رعد و اینکه فتوحات مسلمانان در زمان نزول این سوره در مکه رخ نداده بوده، رد کرده است. (۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۷۸)

شایان ذکر است که در مکی بودن سوره انبیاء اختلافی نیست (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۳۰۳) و بخشهای مختلف آن چندان با هم در هم تنیده‌اند که دروزه بر آن است که پشت سر هم و به صورت پی در پی نازل شده‌اند. (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۵، ص ۲۵۳) تنها سیوطی آیه مذکور (یعنی آیه ۴۴) را بدون هیچ استنادی، استثنا کرده و مدنی دانسته است. (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۰) به گونه‌ای که به نظر می‌رسد انگیزه او از استثنا کردن تنها این آیه، توجیه این دیدگاه تفسیری است که البته با مکی بودن آیه در تعارض است.

درباره آیه ۴۱ سوره رعد نیز باید گفت: بر سر مکی یا مدنی بودن سوره رعد اختلاف وجود دارد. در پاره‌ای از روایات این سوره مکی دانسته شده ولی روایات ترتیب نزول، همگی، نزول این سوره را در مدینه و پس از سوره قتال (محمد ص) دانسته‌اند. (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۳۰۶) اختلاف روایات در مکی یا مدنی بودن این سوره در آراء عالمان و قرآن پژوهان معاصر نیز راه یافته و برخی چون علامه طباطبایی و دروزه آن را مکی و برخی دیگر مانند آیت الله معرفت و رامیار و نکونام آن را مدنی دانسته‌اند.

برخی دیگر کل سوره را مکی دانسته‌اند و آیاتی را از آن استثنا کرده و مدنی خوانده‌اند و برخی دیگر برعکس سوره را به استثنا آیاتی مدنی دانسته‌اند. (ر.ک: دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۵، ص ۵۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۸۵)

بی‌شک علامه طباطبایی با آگاهی از اختلاف در مکی یا مدنی بودن این سوره، با استناد به سیاق و موضوعات مطرح شده در سوره، آن را مکی دانسته و با استناد به مکی بودن آن، نظر تفسیری مذکور را رد می‌کند.

درباره برخورد مفسران دیگر با تفسیر این آیات سوره انبیاء و رعد باید بگویم تفسیر این عبارت نازل شده در «مکه» به «فتوحات مسلمانان» را بسیاری از مفسران نقل کرده‌اند و به نا سازگاری این تفسیر با زمان نزول آیات و مکی بودن آن‌ها توجهی نکرده‌اند.^۲ این نظر تفسیری آن قدر شهرت یافته که بغوی آن را به اکثر مفسرین نسبت می‌دهد. (۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۷) و طبرسی (۵۴۸ق) به نقل از شخصی به نام قاضی با تکیه بر سیاق آیات این نظر تفسیری را قول اصح معرفی می‌کند. (۱۳۷۲ق، ج ۶، ص ۴۶۲)

از میان مفسران تنها ابن عطیه (۵۴۲ق) و بعد از او ابو حیان اندلسی (۷۵۴ق) و ثعالبی (۸۷۵ق) به این نکته توجه کرده و پذیرش این تفسیر را به مدنی شمردن آیه منوط دانسته‌اند.

^۲ در ذیل آیه‌ی ۴۴ سوره انبیاء: ابن قتیبه، ۲۴۴؛ سمرقندی، بی تا، ۲: ۴۲۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۷: ۲۳؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۲۴ق، ۸: ۲۴۵۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ۳: ۲۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۲: ۱۴۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۱: ۲۹۲؛ ابو حیان، ۱۴۲۰ق، ۷: ۴۳۴؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۲۷ و ...

ذیل آیه‌ی ۴۱ سوره رعد: مقاتل، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۸۳ و ۳: ۸۱؛ فراء، ۱۴۰۳ق، ۲: ۶۶؛ سمرقندی، بی تا، ۲: ۲۳۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۳: ۱۱۶؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ۶: ۲۶۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۵: ۳۰۰؛ سید رضی، ۱۴۰۶ق، ۱۷۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۵۰۲؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ۳: ۲۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۵۳۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۱: ۲۴۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۶: ۴۶۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۱۹۰؛ ابو حیان، ۱۴۲۰ق، ۶: ۴۰۱؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۴: ۴۰۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۷: ۱۶۳؛ شوکانی، بی تا، ۳: ۱۰۸؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ۶: ۲۹۲ و ...

(ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۱۹؛ ابو حیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۰۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۷۲)

نمونه دوم: در ذیل آیه ۹۰ سوره حجر «کَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ» نیز نمونه‌ای دیگر از این گونه نقد به چشم می‌خورد. برخی مراد از «مُقْتَسِمِينَ» را یهود و نصارا دانسته‌اند که قرآن را قسمت قسمت نموده، گفتند: به بعضی از آن ایمان داریم ولی به برخی دیگر ایمان نداریم. علامه با توجه به مکی بودن سوره حجر در بررسی این نظر گوید:

«در این سخن جای درنگ است؛ زیرا این سوره مکی بوده و در اوایل بعثت نازل شده است و در آن برهه زمانی، اسلام آن درگیری را با یهود و نصارا نداشت و سخن آنان «آمَنُوا بِالَّذِي أَنْزَلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَ أَكْفَرُوا آخِرَهُ» (آل عمران: ۷۲) و همچنین دیگر سخنان مشابه، از گفته‌های یهود بعد از هجرت است. سیاق آیات، گفته ما را تصدیق می‌کند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۹۴)

شمار درخور توجهی از محدثان و مفسران، تفسیر «مُقْتَسِمِينَ» به «اهل کتاب» را نقل کرده‌اند و به ناسازگاری این تفسیر با مکی بودن سوره غافر توجهی نکرده‌اند. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۲۲۲؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۰۷؛ حاکم، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۵؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۲۲۷۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۴۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۵۲؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۵۴؛ قشیری، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۸۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۷۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۳۴۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۴۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۸۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۳۱؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۶۲)

این مفسران در واقع برای روشن کردن مراد از «مُقْتَسِمِينَ» از تفسیر قرآن به قرآن استفاده کرده و این آیه را به آیات مربوط به عملکرد اهل کتاب باز گردانده‌اند، اما در این

میان به مکی یا مدنی بودن آیات توجهی نداشته‌اند و در تفسیر آیه‌ای مکی از آیه‌ای مدنی که تصویرگر کنشها و واکنشهای ویژه عهد مدنی است بهره گرفته‌اند که این کار طبیعتاً از دقت نظر لازم در تفسیر قرآن به قرآن دور بوده و فهم قرآن را دشوار می‌سازد.^۳

۳-۱-۳. نقد نسخ آیات قرآنی

در نقد جزء نگر، محتوای آیه با توجه به زمان نزول آن به تصویر کشیده شده و امکان نسخ یا منسوخ بودن آن با توجه به زمان و شرایط نزولش مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد. برای نمونه، برخی آیه آخر سوره بقره «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...» را نسخ دو آیه پیشینش دانسته‌اند. (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۳۱)

بدین گونه که آیه ۲۸۴ بر تکلیف «ما لا يُطاق» اشاره دارد و آیه ۲۸۵ به پذیرش این تکلیف خارج از توان از سوی صحابه اشاره دارد و نهایتاً آیه ۲۸۶ حکم آیات پیشین را نسخ کرده است. قول به نسخ در این آیات، از ابن مسعود، ابن عباس، ابوبکر و ابوهریره نقل شده است و به برخی از تابعین همچون عکرمه و قتاده نیز نسبت داده‌اند. (مسلم، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۰ و ۸۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۸۹؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۵ و ۲۷۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۹۵-۹۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۵۷۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۰۰؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸۹)

۳. نمونه‌های دیگری از این نوع به کارگیری مکی و مدنی در نقد آراء و تفاسیر را می‌توان در ذیل آیات زیر پی گرفت: ۹۱ و ۹۳ انعام، ۲۹ اعراف، ۴۳ رعد، ۷۱ حجر، ۱۱۴ نحل، ۷۶ اسراء، ۱۳۲ طه، ۱۰۹ انبیاء، ۷۸ غافر، ۵۷ و ۵۸ زخرف، ۱۰ احقاف و ۲ جمعه (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۷۵ و ۲۸۳، ج ۸، ص ۷۴، ج ۱۱، ص ۳۸۵-۳۸۶، ج ۱۲، ص ۲۹۶ و ۳۶۳-۳۶۴، ج ۱۳، ص ۱۷۴، ج ۱۴، ص ۲۳۹ و ۳۳۲، ج ۱۷، ص ۳۵۳-۳۵۴، ج ۱۸، ص ۱۱۵ و ۱۹۴ و ج ۱۹، ص ۲۶۴)

در مقابل از همان ابتدا گروهی به نسخ نشدن دو آیه ۲۸۴ و ۲۸۵ اعتقاد داشته‌اند و حتی قول به عدم نسخ را به ابن عباس و ابوبکر هم نسبت داده‌اند. (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۶؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۵۷۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۵۴)

علامه رخداده نسخ در این آیات را با استناد به دلایلی و از آن جمله با توجه دادن به مدنی بودن آن‌ها و شرایط مسلمانان در هنگامه نزول آن‌ها نقد کرده است. سخن علامه در نقد نسخ این آیات و به تصویر کشیدن زمان و شرایط نزول آن‌ها در مدینه این چنین است: «سوره بقره اولین سوره‌ای است که در مدینه نازل شده است و هجرت پیامبر (ص) به مدینه و استقرار در آن با استقبال کامل مؤمنین (آن شهر) که انصار دین الهی بودند و قیام آن‌ها به یاری رسول خدا با جان و مال مقارن است و نیز با دست کشیدن مؤمنین مهاجر از زن و فرزند و مال و وطن به خاطر خدا و پیوستن به رسول خدا (ص) همراه است؛ چنین موقعیتی ایجاب می‌کرد که خدای تعالی از آن‌ها سپاس و شکر گوید که دعوت پیامبرش را شنیدند و پذیرفتند. فراز پایانی سوره (أنت مولانا فانصُرنا علی القوم الکافِرین) نیز از این حقیقت را بازگو می‌کند.» (۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴۱) و این معنای درست آیه است که ارتباطی با نسخ آیات پیشین ندارد.

۲-۳. استفاده از دانش مکی و مدنی در نقد کل نگر

شکل دیگر نقد بر پایه دانش مکی و مدنی، از مقایسه آموزه تفسیری با دانسته پیشین ما درباره محتوای «مجموعه آیات مکی و مجموعه آیات مدنی» شکل می‌گیرد. در این روش دانش ما درباره «محتوای مجموعه آیات مکی و مدنی» بسان ابزاری در نقد به کار گرفته می‌شود. نمونه‌هایی از این گونه نقد، در سه حوزه «نقد روایات»، «نقد آراء تفسیری» و «نقد نسخ» به همراه گزارش عملکرد سایر مفسرین در برابر گزاره‌های تفسیری نقد شده توسط علامه به شرح زیر است:

۳-۲-۱. نقد روایات تفسیری

نمونه اول: در تفسیر آیه ۸۰ سوره توبه روایاتی بدین مضمون نقل شده که پس از نزول ابتدای آیه یعنی «اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً» پیامبر (ص) تصمیم گرفت برای منافقان بیش از هفتاد بار استغفار نماید تا شاید خداوند از جرم آنان درگذرد ولی در پاسخ، خداوند - بر اساس یک روایت - ادامه این آیه یعنی عبارت «فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» یا - بر اساس روایتی دیگر - آیه ۶ سوره منافقون را فرو فرستاد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۳۸؛ عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۰۰؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۱۸۵۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۷۷؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۷۷؛ اسفراینی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۸۸۹؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۹۶۷) و پس از آن پیامبر (ص) برای آنها استغفار نکرد.

علامه در نقد این روایات - که نشان از امید پیامبر (ص) به بخشش منافقان در هنگام نزول آیه ۸۰ سوره توبه دارد - به مدنی بودن این آیه توجه کرده و سپس با تکیه بر این نکته که در آیات مکی و مدنی پیش تر نازل شده، بارها از عدم امکان بخشش کفار و منافقان سخن به میان آمده است، نتیجه گرفته اند که با توجه به اطلاع پیامبر از این آیات امکان ندارد روایات مبتنی بر تصمیم پیامبر بر بیش از هفتاد بار استغفار برای منافقین صحیح باشد. (۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۵۴)

بسیاری از مفسران این روایت را نقل کرده اند، بی آنکه به نقد آن پرداخته باشند. (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۸۶؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۷۷؛ ابن ابی حاتم، ج ۶، ص ۱۸۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۳۸ و ۱۴۲؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۹۶۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۷۷؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۴ و ۳۷۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۸۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۹۴؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۱۸۲)

از میان مفسران پیش از علامه، جصاص (۳۷۰ق) به تعارض این روایت با محتوای آیاتی که پیش از نزول سوره توبه نازل شده پی برده و بر این اساس، به نقد روایت مذکور پرداخته است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۵۱)

شیخ طوسی (۴۶۰ق)، طبرسی (۵۴۸ق) و ابن شهر آشوب (۵۸۸ق) نیز به نقد این روایت پرداخته‌اند؛ اما شیوه نقد آن‌ها متفاوت است. آنان بدون اشاره به تعارض این روایت با محتوای آیات پیشتر نازل شده، بدین علت که پذیرش این روایت مستلزم استغفار نبی (ص) برای کافران است و این مسئله بالاجماع جایز نیست به نقد آن پرداخته‌اند. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۶۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۸۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵۰)

نمونه دوم: نمونه دیگر، در بحث روایی مربوط به آیه ۴۸ سوره نساء به چشم می‌خورد. درباره این آیه در *الدر المنثور* روایتی با این مضمون نقل شده که مسلمانان کسی را که در حال ارتکاب گناه کبیره از دنیا می‌رفت یا مرتکب قتل نفس می‌شد اهل دوزخ می‌دانستند تا آنکه این آیه نازل شد و از آن پس می‌گفتند: هر چه خدا بخواهد، خواهد شد. (۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶۹)

علامه این روایت را از *مجمع البیان و الدر المنثور* نقل کرده و سپس در نقد آن به اطلاعات حاصل از دانش مکی و مدنی استناد جسته است. ایشان محتوای آیه مدنی مذکور را با آیاتی مکی‌ای مانند آیات سوره‌های یونس، انبیاء، طه، زخرف، سبأ، نجم و مدثر که درباره شفاعت هستند — مقایسه می‌کنند نتیجه می‌گیرند که امکان ندارد همه صحابه رسول خدا (ص) تا زمان نزول سوره نساء در مدینه از مسئله شفاعت بی‌خبر بوده و با نزول این آیه از آن آگاهی یافته شده باشند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۲)

علامه در ادامه می‌گوید: «چه شد که اصحاب از روایت درباره شفاعت [که پس از نزول آیه ۴۸ نساء بیان شده است]، امکان مغفرت کبائر را فهمیدند، اما این امکان را از آن

همه آیات شفاعت که سالها قبل در مکه نازل شد و با این که دلالت آن آیات روشن بود نفهمیدند؟! (۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۳)

بدین ترتیب علامه طباطبایی با توجه به مدنی بودن سوره نساء و نزول آیاتی درباره شفاعت در عهد مکی، «روایات» مبتنی بر یقین صحابه بر دوزخی بودن مرتکبان گناه کبیره تا زمان نزول سوره نساء را نقد کرده و نادرست معرفی می کنند.

بسیاری از مفسران این روایات را بدون توجه به تعارض آن‌ها با آگاهی مسلم صحابه از مضمون آیات پیشتر نازل شده، نقل کرده اند. (سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۸؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۹۷۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۸۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۸۸؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۴۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۹۹؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۵۳۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۷۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۲؛ قاسمی، ج ۳، ص ۱۵۱؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۷۹؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۳، ص ۱۷۸ و ...) و هیچ یک از مفسران و قرآن پژوهان قبل از علامه به نقد این روایت بدین شکل پرداخته اند.

در مقایسه بین دو نمونه ای که برای نقد کل نگر آوردیم باید گفت که در نمونه اول روایت دال بر دریافت و «فهم پیامبر (ص)» از آیه با مضمون آیات پیشتر نازل شده مقایسه شد و به علت ناهماهنگی میان آن‌ها، روایت مورد نقد قرار گرفت و در نمونه اخیر، «فهم صحابه» از آیه با مضمون آیات پیشتر نازل شده مقایسه شد و به علت ناهماهنگی میان آن دو، روایت، مورد نقد قرار گرفت.

نمونه های دیگر این گونه نقد در بحث روایی مربوط به آیات ۴۳ نساء، ۹۳ مائده، آیات نخستین سوره توبه و ۳۳ نور در تفسیر المیزان قابل مشاهده است. (۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۶۱ و ج ۶، ص ۱۳۳—۱۳۴ و ج ۹، ص ۱۶۵ و ج ۱۵، ص ۱۱۸) پی جویی عملکرد دیگر مفسران در ذیل این آیات نشان می دهد دیگر مفسران از این شیوه در نقد روایات تفسیری

استفاده نکرده‌اند و گویا این دقت نظر تفسیری از ابداعات علامه طباطبایی در استفاده از دانش مکی و مدنی است.

۳-۲-۲. نقد آراء تفسیری

نمونه اول: در ذیل آیات ۷۴ تا ۸۳ سوره انعام^۴ علامه سخنی از مستشرقان را نقل و سپس آن را با استناد به محتوای آیات مکی و مدنی نقد کرده است. خلاصه سخن مستشرقان، به روایت علامه بدین قرار است:

«در سُور مکی سخنی از خصوصیات ابراهیم و اسماعیل (ع) و داستان بنای کعبه و دعوت آن‌ها به دین فطرت و ملت حنیف و ... نیست، اما در سُور مدنی از پیوند پدر و فرزندی میان آن دو و پدر عرب بودن و تشریح دین اسلام و بنای کعبه به دست ایشان سخن به میان آمده است. علت این تفاوت محتوا، به دشواری‌هایی است که یهود در مدینه برای پیامبر اسلام ایجاد کردند و پیامبر با توجه به هوش سرشار خویش، برای خلاص شدن از شرّ یهود و نیز مردم مکه، به متحد ساختن عرب با خود — از طریق پدر عرب نامیدن ابراهیم و بنیان‌گذار دین توحید دانستن او و ... روی آورد.» (طباطبایی، ج ۷، ص ۲۳۴)

۴. وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرْتَنِخُذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿۷۴﴾ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿۷۵﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿۷۶﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿۷۷﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿۷۸﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿۷۹﴾ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿۸۰﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿۸۱﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿۸۲﴾ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿۸۳﴾

علامه در پاسخ به این شبهه، به محتوای آیات مکی استناد کرده و با اشاره به آیاتی از سوره‌های مکی ابراهیم (ع) (۳۹-۳۵) و صافات (۱۱۳-۹۸) که در آن‌ها از ماجرای ساخت خانه کعبه به دست این دو پیامبر بزرگ الهی و تشریح دین حنیف و ... سخن به میان آمده، نادرستی دیدگاه مستشرقان را اثبات کرده است. (طباطبایی، ج ۷، ص ۲۳۶)

نمونه دوم: نمونه دیگر در ذیل آیه ۵ سوره مائده به چشم می‌خورد. نظر مفسران شیعه با استناد به روایات و کتب لغت آن است که کلمه «طعام» در عبارت «وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جَلًّا لَكُمْ» به معنای گندم و سایر حبوبات است. (برقی، ۱۳۷۰ق، ج ۲، ص ۴۵۵ و ۵۸۴؛ عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۹۶؛ قمی، ۱۳۶۷ق، ج ۱، ص ۱۶۳؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۲۴۰ و ۲۶۴؛ صدوق، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۴۷؛ طوسی، ۱۳۹۰ق — الف، ج ۹، ص ۶۴؛ طوسی — ب، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۸۱؛ مفید، ۱۴۲۴ق، ص ۱۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۱۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۲۶۰) اما صاحب‌المنار بر این نظر خرده گرفته، گوید: «اصلاً دانه‌های خوردنی در مظان و موضوع حلیت یا حرمت قرار ندارند.» (رشید رضا، ۱۳۶۷ق، ج ۶، ص ۱۷۸)

علامه این شبهه صاحب‌المنار را با استناد به دانش مکی و مدنی پاسخ گفته و دیدگاه تفسیری او را از رهگذر مقایسه با محتوای مجموعه آیات مکی و مدنی به نقد کشیده است. علامه می‌گوید:

«حلیت حبوبات اکنون برای ما آشکار است، اما در آن روزگار که هنوز آیه‌ای در این باره نازل نشده بود برای مسلمانان جای سوال داشت، آن‌ها از خود می‌پرسیدند: چگونه ما نان و حلیم اهل کتاب را بخوریم در حالی که از خلط و آمیزش و دوستی با آن‌ها نهی شده‌ایم؟!» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۱۴)

علامه سپس از اشکال صاحب‌المنار برای رد دیدگاه تفسیری خودش بهره گرفته و می‌گوید:

«اگر پرسش درباره حلیت و حرمت گندم و حبوبات در آن دوران روا نباشد، به نحو اولی، پرسش درباره حلیت و حرمت گوشتها نیز روا نیست؛ چه، پیشتر در آیات مکی و مدنی به صورت پی در پی و مفصل درباره گوشتهای حلال و حرام سخن گفته شده بود و در سوره «انعام» و «نحل» که هر دو مکی‌اند و در سوره مدنی «بقره» که پیش از مائده نازل شده، درباره خوراکی‌های حلال و حرام بحث شده است، همچنین پیش از آیه مورد بحث در سوره مائده، آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» (مائده: ۳) که محرّمات را بر شمرده، نصّ و یا مثل نصّ است در این که ذبیحه‌های اهل کتاب حرام نیستند. حال با وجود نزول مکرر آیاتی در مکه و مدینه مبنی بر حلال بودن حیوانی که ذبح شرعی شده از یکسو و عنایت مسلمانان بر حفظ، تلاوت و تعلیم آیات از سوی دیگر، چگونه ممکن است مسلمانان دوباره از حلیت و حرمت ذبیحه‌های اهل کتاب پرسش نمایند و در این باره آیه نازل شود؟!» (همان)

بدین ترتیب علامه از مقایسه دیدگاه آلو سی با محتوای آیات مکی و با آوردن آیات مکی دیگر که می‌تواند تفسیرگر آیه مورد بحث باشد به نقد سخن او پرداخته است.^۵

۳-۲-۳. نقد نسخ آیات قرآنی

نمونه اول: برخی گمان برده‌اند که آیات ۱۰۶ و ۱۰۷ سوره مکی هود «فَأَمَّا الَّذِينَ شَفُّوا فِي النَّارِ لَمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ خَلِيدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ...» به وسیله آیه ۱۶۸ سوره مدنی نساء «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُعْزِرْهُمْ...» نسخ شده‌اند و امید اهل آتش نسبت به نجات از عذاب الهی به ناامیدی گراییده و جاودانگی

^۵. نمونه‌های دیگر از این شکل نقد را می‌توان در ذیل آیات: ۲۱۹ بقره، ۲۴ نساء، ۵۵ مائده، ۱۱۲ هود، ۶۷ نحل، ۶ انشراح، ۹-۱۰ علق مشاهده کرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ۱۹۵؛ ج ۴، ص ۳۰۷؛ ج ۶، ص ۱۰؛ ج ۱۱، ص ۴۸؛ ج ۱۲، ص ۲۹۱؛ ج ۲۰، ص ۳۱۶ و ۳۲۵) شایان ذکر است که مفسران پیش از علامه هیچ یک بدین شیوه به نقد آراء تفسیری نپرداخته‌اند.

در آتش را برای آنان تثبیت کرده است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۰۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۴۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۳۴۰؛ شوکانی، بی تا، ج ۲، ص ۵۹۷)
علامه قول به نسخ در آیات یادشده را با استناد به دلایلی، از جمله مقایسه آن با مجموعه محتوای آیات مکی و مدنی، نقد کرده می گوید:

«در بسیاری از آیات سوره های مکی (بیشتر نازل شده) همچون انعام و اعراف و غیره، خلود و جاودانگی بهشتیان و دوزخیان کافر ثابت شده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۴۱)

از این رو، بر پایه اندیشه علامه، دیگر وجهی ندارد که از آیه ۱۰۶ سوره هود امکان خروج این دو گروه از بهشت و جهنم گمان رود تا آیه ۱۶۸ سوره نساء آن را نسخ کرده باشد.

نمونه دوم: برخی گمان کرده اند آیه ۹ سوره احقاف «قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِّنَ الرُّسُلِ وَ مَا أَدْرِي مَا يُفَعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ»، به وسیله آیات نخستین سوره فتح، یعنی «لَا يَغْفِرُ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ...» (فتح: ۲) و آیه «لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ يُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ» (فتح: ۵) و نیز آیه ۴۷ سوره احزاب «وَ يَبْشِرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا» نسخ شده است. (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶، ص ۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۷ و ۴۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۹۸؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۱۴۶ و ۲۰۶؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۹۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۹)

علامه بر دیدگاه مطرح شده، سه گونه نقد متفاوت وارد کرده که در یکی از آنها، احتمال نسخ این آیه با تکیه بر آگاهی حاصل از دانش مکی و مدنی رد شده است. سخن علامه چنین است:

«از آنجا که مضمون (آیاتی که «ناسخ» خوانده شده‌اند) - یعنی ورود مومنین به بهشت و مشمول رحمت قرار گرفتن آنها - در بسیاری از آیات «مکی و مدنی» به فراوانی یافت می‌شود، دلیلی وجود ندارد که آیات یاد شده، ناسخ آیه ۹ سوره احقاف باشند، افزون بر آنکه سوره احزاب مدت‌ها پیش از سوره فتح نازل شده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۹۸).^۶

۴. استفاده از دانش مکی و مدنی فراتر از نقد در تفسیر المیزان

شایان ذکر است که سنجش روایات با اطلاعات مربوط به مکی یا مدنی بودن آیات در المیزان همواره به نقد روایات و نشان دادن عیبی نهان در آنها منجر نمی‌شود. در مواردی علامه گرچه روایت را با توجه به زمان نزول آیه، مورد بررسی قرار می‌دهد؛ اما نتیجه آن کنار گذاردن روایت و موضوع دانستن آن نیست بلکه روایت را به وجهی چون «تطبیق آیه بر مصداق» و یا «عمل به مقتضای آیه‌ای مکی در مدینه» قابل قبول معرفی می‌کند و حتی گاه در پرتو بحث مکی و مدنی به دفاع از روایت می‌پردازد. در ادامه نمونه‌هایی از این شکل اثرگذاری بحث مکی و مدنی در داروی دربارهی روایات را از نظر می‌گذرانیم.

۴-۱. حمل روایت بر تطبیق مصداق

نمونه روایت از باب «تطبیق بر مصداق»، در بحث روایی مربوط به بخشی از آیه ۱۴۱ سوره انعام به چشم می‌خورد. علامه درباره «... كُلُّوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ ءَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَ لَا تُسْرِفُوا» به روایتی از امام صادق(ع) اشاره کرده که بر پایه آن، این بخش از آیه مذکور

^۶ نمونه‌های دیگر استفاده از مکی و مدنی در نقد نسخ در تفسیر المیزان، را می‌توان در ذیل آیات ۲۲۱ بقره، ۲۴ نساء، ۵ مائده و ۶۷ نحل مشاهده کرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۰۴، ج ۴، ص ۲۷۴، ۲۹۱، ۳۰۵، ۳۰۴، ج ۵، ص ۲۰۵ و ج ۱۲، ص ۲۹۰)

درباره مردی از انصار نازل شده است. علامه افزون بر آنکه مدنی بودن آیه را نمی‌پذیرد درباره این روایت می‌گوید:

«مراد امام (ع) آن است که آیه بر عمل آن شخص منطبق گشته است، نه آنکه آیه در شأن او نازل شده باشد، زیرا آیه شریفه مکی است [و در آن روز مرد انصاری در میان نبود]». (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۹)^۷

۴-۲. عمل به مقتضای آیه‌ای مکی در مدینه

نمونه این گونه تحلیل محتوای روایت در بحث روایی مربوط به آیه ۱۳۲ سوره طه «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ...» به چشم می‌خورد. در ذیل این آیه روایاتی آمده که مضمون آن‌ها حکایت از آن دارد که پس از نزول این آیه، پیامبر (ص) تا مدتی، صبح‌گاهان بر در خانه امیر المؤمنین (ع) و حضرت فاطمه (س) رفته و خطاب به آن‌ها می‌فرمودند: «الصلاة رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ إِمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُدْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُم تَطْهِيرًا». (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۶۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۱۵)

بنا بر گزارش علامه، این روایت در الدر المنثور، از ابوسعید خدری نقل شده است، طبرسی در مجمع البیان نیز آن را از ابوسعید نقل کرده است. شیخ صدوق در عیون أخبار الرضا (ع) و علی بن ابراهیم قمی نیز به صورت مرفوع آن را روایت کرده است. علامه در مقام داوری این روایات گوید:

«از ظاهر روایت بر می‌آید که آیه در مدینه نازل شده باشد، حال آنکه تا آنجا که یاد دارم هیچ کس از مدنی بودن آیه سخن نگفته است، شاید مراد روایت آن باشد که رسول

^۷. نمونه‌های دیگر را می‌توان در بحث روایی مربوط به آیات ۱۷۵ اعراف و ۱۰۷ کهف ملاحظه نمود. (ج ۸،

خدا (ص) در مدینه این کار را می‌کرد تا به حکم آیه که در مکه نازل شده عمل کرده باشد، هر چند که این احتمال هم از لفظ آیه بعید می‌نماید.» (۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۴۲).

۴-۳. دفاع از روایت با تعیین زمان نزول آیه

نمونه‌ای از دفاع علامه از روایت، در آیات نخستین سوره معارج به چشم می‌خورد. صاحب‌المنار با مکی دانستن آیات نخستین این سوره، روایتی که سبب نزول آیات مذکور را به عمل نعمان بن حارث — در رد ولایت امام علی (ع) — مربوط دانسته، رد کرده است. علامه در مقام دفاع از روایت و رد نقد صاحب‌المنار، با مدنی دانستن این آیات، صحت این روایت را تأیید کرده است. (۱۴۱۷ق، ج ۶، صص ۵۷-۵۵ و ج ۲۰، ص ۱۱).

نتیجه‌گیری

برخی از مباحث علوم قرآنی با هدف خدمت به فهم قرآن کریم بنیان‌گذاری شده‌اند؛ از این رو، می‌توان کارکرد هر یک از این زیرشاخه‌های علوم قرآنی در تفسیر و فهم قرآن را مورد بررسی و تحلیل قرار داد تا نقش این دانشها در دریافت معنای آیات، تبیین گردد. جستجوی کارکرد عملی یکی از مباحث مهم علوم قرآنی — یعنی دانش مکی و مدنی — در تفسیر المیزان نشان می‌دهد که این دانش فراتر از کارکردها و فوائد برشمرده شده در کتب علوم قرآنی، می‌تواند به عنوان ابزاری در «نقد» در حوزه‌های مختلف تفسیری به کار گرفته شود.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان دانش مکی و مدنی را در «نقد»، به دو شیوه که به لحاظ ماهیت و ساز و کار کاملاً متفاوت هستند به کار بسته است. این دو شیوه که می‌توان از آنها با عنوان «نقد جزءنگر» و «نقد کل‌نگر» یاد کرد در این تفسیر در سه حوزه «نقد روایت»، «نقد آراء تفسیری» و «نقد نسخ» قابل شناسایی و بازیابی است.

فراوانی نمونه‌های نقد «جزءنگر» — یعنی نقد با توجه دادن به تعارض میان مکی یا مدنی بودن آیه، با روایت یا رأی تفسیری یا قول به نسخ — در تفسیر المیزان در خور توجه است. و بررسی نیز نشان می‌دهد که شماری از مفسران پیش از علامه از این شیوه استفاده کرده‌اند. اما فراوانی نمونه‌های نقد «کل نگر» - یعنی نقد بر پایه تعارض میان محتوای برآمده از همه آیات مکی و مدنی، با روایت یا رأی تفسیری یا قول به نسخ — چندان زیاد نیست و در نمونه‌های مورد بررسی تقریباً عموم مفسران پیش از علامه بدین شیوه، به نقد نپرداخته‌اند. بنابراین می‌توان استفاده از این شیوه را نشان ظریف اندیشه علامه طباطبایی در استفاده از دانش مکی و مدنی دانست. در مجموع، بررسی نمونه‌ها در هر دو شکل نقد، به خوبی نشان می‌دهد که بی‌توجه به مکی یا مدنی بودن آیات می‌تواند سبب خطاهای تفسیری شود و کاربست دانش مکی و مدنی می‌تواند شاخصه‌ای برای سنجش درستی گزاره‌های تفسیری به شمار آید.

شایان ذکر است که ناسازگاری میان داده‌های حاصل از دانش مکی و مدنی با محتوای روایت، در تفسیر المیزان در پاره‌ای موارد به نقد نیانجامیده است، بلکه علامه با شیوه‌هایی از کنار نهادن روایت پرهیز کرده و در مواردی نیز بر پایه دانش مکی و مدنی به دفاع از روایت پرداخته است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن‌ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۲۴ق). *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: اسعد محمد الطیب، بیروت: دار الفکر.

۴. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق). *المصنّف*، تحقیق: سعید لحام، بیروت: دار الفکر.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار الکتب العربی.
۶. ابن حزم آندلسی، علی بن احمد (۱۴۰۶ق). *الناسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم*، تحقیق: عبدالغفار سلیمان البنداری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: بیدار.
۸. ابن طاوس، رضی الدین علی بن موسی (۱۳۶۳ش). *سعد السّعود*، قم: منشورات الرضی.
۹. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). *المحرّر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه و منشورات محمدعلی بیضون.
۱۱. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
۱۲. اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر (۱۳۷۵ش). *تاج التراجیم فی تفسیر القرآن للأعاجیم*، تحقیق: نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق). *صحیح البخاری*، استانبول: دار الفکر.
۱۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۰ق). *المحاسن*، تحقیق: جلال الدین حسینی (محدث ارموی)، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۱۵. بغدادی، علاءالدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق). *لباب التاویل فی معانی التنزیل*، تحقیق: محمدعلی شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، اعداد: محمد عبدالرحمان مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. بیهقی، احمد بن حسین (بی تا). *السنن الکبری*، بیروت: دار الفکر.
۱۹. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق). *السنن*، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دار الفکر.
۲۰. ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۸ق). *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عادل احمد عبدال موجود و عبدالفتاح أبوسنه و علی محمد معوض، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. ثعلبی، احمد بن محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). *أحكام القرآن*، تحقیق: محمد صادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا). *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار المعرفه.
۲۴. حجتی، محمدباقر (۱۳۸۲ش). *پژوهشی در تاریخ قرآن کریم*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۳۰ کارکردی دیرآشنا، اما ناگفته از دانش مکی و مدنی (رهیافتی بر اساس تفسیر المیزان)

۲۵. حسکانی، عبیدالله بن احمد (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق: محمدباقر بهبودی، تهران: مؤسسه الطبع والنشر.
۲۶. حکیم، محمدباقر (۱۴۱۷ق). *علوم القرآن*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۷. دانی، ابوعمرو عثمان بن سعید (۱۴۱۴ق). *البيان في عد آی القرآن*، تحقیق: غانم قدوری الحمد، کویت: مرکز المخطوطات والتراث.
۲۸. دروزه، محمد عزه (۱۳۸۳ق). *التفسیر الحديث*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۲۹. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدجعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. رامیار، محمود (۱۳۷۹ش). *تاریخ قرآن*، تهران: امیر کبیر.
۳۲. رشید رضا (۱۳۶۷ق). *المنار (تفسیر القرآن الکریم)*، قاهره: دار المنار.
۳۳. سید رضی (۱۴۰۶ق). *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، مصحح: حسن محمد عبدالغنی، بیروت: دار الأضواء.
۳۴. زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۴۲۲ق). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، تحقیق: احمد بن علی، قاهره: دارالحديث.
۳۵. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۳۷۶ق). *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

۳۶. زمخشری محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت: دار الكتاب العربی.
۳۷. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا). *بحر العلوم*، بی جا: بی نا.
۳۸. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰ش). *تفسیر سورآبادی*، تحقیق: علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو.
۳۹. سیوطی، عبد الرحمان بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۰. سیوطی، عبد الرحمان بن ابی بکر (۱۴۱۶ق). *الایقان فی علوم القرآن*، تحقیق: سعید مندوب، بیروت: دار الفکر.
۴۱. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
۴۲. شبّر، عبدالله (۱۴۱۲ق). *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار البلاغه.
۴۳. شوکانی، محمد بن علی (بی تا). *فتح القدیر*، بیروت: عالم الکتب.
۴۴. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۴۵. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷ق). *الأمالی*، قم: مؤسسه البعثه.
۴۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۷. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق). *المعجم الاوسط*، تحقیق: ابومعاذ طارق بن عوض الله و ابوالفضل عبدالحسن الحسینی، مکه: دار الحرمین.

۴۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه: محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
۴۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش). *جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۵۰. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۵۱. طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: دار النهضه.
۵۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فی ما اختلف من الأخبار*، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). *تهذیب الأحکام*، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۴۱۱ق). *تفسیر العیاشی*، تصحیح و تعلیق: هاشم رسولی محلاتی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۵۶. عینی، محمود بن احمد بن موسی (بی تا). *عمده القاری*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۷. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک.
۵۸. فراء، یحیی بن زیاد (۱۴۰۳ق). *معانی القرآن*، بیروت: عالم الکتب.
۵۹. قرطبی محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.

۶۰. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۰ق). **لطائف الإشارات**، تحقیق: ابراهیم بسیونی، قاهره: الهیئه المصریه للکتاب.
۶۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش). **تفسیر القمی**، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتب.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). **الکافی**، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۶۳. مزّی، جمال‌الدین ابوالحجاج یوسف (۱۴۰۶ق). **تهذیب الکمال فی أسماء الرجال**، تحقیق: بشّار عوّاد معروف، بیروت: مؤسسه الرساله.
۶۴. مسلم بن حجاج (۱۴۰۷ق). **صحیح مسلم**، بیروت: دار الفکر.
۶۵. مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش). **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۶. معرفت، محمدهادی (۱۴۳۲ق). **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه التمهید.
۶۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۲۴ق). **تفسیر القرآن المجید**، تحقیق: محمدعلی ایازی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۸. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). **تفسیر مقاتل**، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث.
۶۹. مناع القطان (۱۴۲۱ق). **مباحث فی علوم القرآن**، بیروت: مؤسسه الرساله.
۷۰. موسوی دارابی، علی (۱۴۲۴ق). **نصوص فی علوم القرآن: مقدمه محمد واعظزاده خراسانی**، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.

۷۱. میدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ش). *کشف الأسرار و عمدہ الأبرار*، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.
۷۲. میر محمدی زرنندی، ابوالفضل (۱۴۲۰ق). *بحوث فی تاریخ القرآن و علومه*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۷۳. نحاس، احمد بن محمد (۱۴۰۸ق). *معانی القرآن*، تحقیق: محمد علی الصابونی، مکه: جامعه أم القرى.
۷۴. نحاس، احمد بن محمد (۱۴۱۲ق). *الناسخ و المنسوخ فی کتاب الله عز وجل* و *اختلاف العلماء فی ذلك*، تحقیق: سلیمان بن ابراهیم بن عبدالله الاحم، بیروت: مؤسسه الرساله.
۷۵. نکونام، جعفر (۱۳۸۰ش). *درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن*، تهران: هستی نما.
۷۶. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق: زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'ān*.
2. Abū Ḥayyān Āndulusī MBY. *Al-Baḥr Al-muḥīṭ fī Tafṣīr*. Research by: Seddiq Mohammad Jamil, Beirut: Dār Al-fikr; 1420 A.H.
3. Ālūsī M. *Rūḥ Al-ma'ānī Fī Tafṣīr al-Qur'ān Al-'aẓīm*. Research by: Ali 'Abdulbārī 'Aṭīyah. Beirut: Dār Al-kutub Al-'ilmīyah; 1415 A.H.
4. 'ayyashī MBM. *Tafṣīr Al-'ayyashī*. Correction & Explanation: Hashim Rasulī Mahallati, Beirut: Al-a'lami Poblications Institution; 1411 A.H.
5. Baghdadi 'ABM. *Lubāb Al-ta'wīl fī Ma'ānī Al-tanzīl*. Research by: Mohammad Ali Shahin, Beirut: Dār Al-kutub Al-'ilmīyah; 1415 A.H.

6. Baghwī HBM. *MA'ālim Al-tanzīl fī Tafsīr Al-qur'ān*. Research by: Abdorrazagh Mahdi, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 A.H.
7. Barqī ABMBKh. *Al-maḥāsīn*. Research by: JalalAddin Hoseini (Mohaddes Ormavi), Tehran: Dār Al-kutub Al-islāmīyah; 1370 A.H.
8. Bīḍāwī AB'. *Anwār Al-tanzīl wa Asrār Al-ta'wīl*. By Mohammad Abdorrahman Marashli, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1418 A.H.
9. Biyhaqī ABH. *Al-sunan Alkubrā*. Beirut: Dār Al-fikr; (n.d).
10. Bukhārī MBE. *Ṣaḥīḥ Al-bukhārī*. Estantbul: Dār Al-fikr; 1401 A.H.
11. Dānī A'BS *Al-bayān fī 'add 'āy Al-qur'ān*. Research by: Ghanem Qadduri Al-hamd, Kuwait: Hand scripts & Heritage Center; 1414 A.H.
12. Darūzah M'. *Al-tafsīr Al-ḥadīth*. Cairo: Dār Iḥyā' Al-kutub Al-'arabīyah; 1383 A.H.
13. Faḍlullah MH. *Min Wahy Al-qur'ān*. Beirut: Dār Al-milāk; 1419 A.H.
14. Farrā' YBZ. *Ma'ānī Al-qur'ān*. Beirut: 'alam Al-kutub; 1403 A.H.
15. Ḥakīm MB. *'ulūm Al-qur'ān*. Qom: Majma' Al-fikr Al-islāmī; 1417 A.H.
16. Ḥākīm Neyshābūrī MBA. *Al-mustadrak 'alā Al-ṣaḥīḥayn*. Research by: Yusof Abdorrahman Al-mar'ashli. Beirut: Dār Al-ma'rifah; (n.d).
17. Ḥasakānī 'BA. *Shawāhid Al-tanzīl Liqawā'id Al-tafḍīl*. Research by: Mohammad Baqer Behboodi, Tehran: Press & Publication Institution; 1411 A.H.
18. Hojjati MB. *Pazhooheshi dar Tarikh Qur'an Karim (Survey in the History of Holy Quran)*. Tehran: Islamic Culture Publications Office; 2003.
19. Ibn Abī Ḥātam Rāzī ABM. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Research by: As'ad Mohammad al-Ṭayyib. Beirut: Dār Al-fikr; 1424 A.H.
20. Ibn Abī Shaybah ABM. *Al-muṣannaf*. Research by: Saeed Laḥḥām, Beirut: Dār Al-fikr; 1409 A.H.
21. Ibn a'āṭiyah Āndulusī ABGh. *Al-muḥarrar Al-wajīz fī tafsīr Al-kitāb Al-'azīz*. Research by: Abdossalaam Abdoshafi Mohammad, Beirut: Dār Al-kutub Al-'ilmīyah; 1422 A.H.

22. Ibn Ḥazm Āndulusī ABA. *Al-Nāsikh wa Al-Mansūkh fī Al-Qur'ān Al-Karīm*. Research by: Abdolghaffar Solayman Al-bandari, Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah; 1406 A.H.
23. Ibn Juzī ABA. *Zād Al-Masīr fī 'Ilm Al-Tafsīr*. Research by: Abdurrazaq Mahdi, Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabī; 1422 A.H.
24. Ibn Kasīr Dameshqī EB'. *Tafsīr Al-qur'ān Al-'aẓīm*. Research by: Mohammad Hosain Shamsaddin, Beirut: Dār Al-kutub Al-'ilmīyah & Mohammad Ali Beizun Publications. 1419 A.H.
25. Ibn Shahr Ashub MBA. *Mutashābih Al-Qur'ān wa Mukhtalafah*. Qom: Bidar; 1410 A.H.
26. Ibn Tawoos RABM. *Sa'd Al-sa'ūd*. Qom: Al-raḍī Publicaions; 1984.
27. 'inī MBABM. *'umdah Al-qārī*. Beirut: Dār Iḥyā' Al-turāth Al-'arabī (n.d).
28. Isfariyīnī AShBT. *Tāj Al-tarājim fī Tafsīr Al-qur'ān Lila'ājim*. Research by: Najib Mayel Herawi & Ali Akbar Elahi Khorasani, Tehran: Scientific and Cultural publication; 1996.
29. Jaṣṣāṣ ABA. *Ahkām Al-qur'ān*. Research by: Mohammad Sādiq Qamḥawī, Beirut: Dār Iḥyā' Al-turāth Al-'arabī; 1405 A.H.
30. Kuliynī MBY. *Al-kāfi*. Correction & Explanation: Ali Akbar Ghafari, Tehran: Dār Al-kutub Al-islāmīyah; 1984.
31. Mannā' Al-Qaṭṭān. *Mabāḥith fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirut: Al-Risālah Institution; 1421 A.H.
32. Maqātil bin Sulaymān. *Tafsīr Maqātil*. Research by: Abdollah Mahmood Shaḥḥatah, Beirut: Dār Iḥyā' Al-turāth; 1423 A.H.
33. Ma'rifat MH. *Al-Tamhīd fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Qom: Tamhid Institution; 1432 A.H.
34. Mashadi MBM. *Kanz Al-Daqā'iq wa Baḥr Al-Gharā'ib*. Research by: Hosein Dargahi, Tehran: Ministry of Islamic Culture & Guidance; 1989.
35. Mir Mohammadi Zarandi A. *Buḥūth fī Tārīkh Al-Qur'ān wa 'Ulūmih*. Qom: Islamic Publication Institution; 1420 A.H.
36. Miybudī RABA. *Kashf 'Asrār wa 'Uddah 'Abrār*. Research by: Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amir Kabir; 1996.

37. Mizzī JAY. *Tahdhīb Al-kamāl fī 'asmā' Al-rijāl*. Research by: Bashār 'Awwād Ma'rūf, Beirut: Al-Risālah Institution; 1406 A.H.
38. Mufīd MBMBN. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*. Research by: Mohammad Alī Ayazi, Qom: Publications Center for Islamic Propagations Office; 1424 A.H.
39. Musawi Darabi A. *Nuṣūṣ fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Introduction: Mohammad Waezzadeh Kkorasani. Mashad; Majma' Al-Buḥūth Al-Islāmīyah; 1424 A.H.
40. Musim bin Ḥajjaj. *Ṣaḥīḥ Musim*. Beirut: Dār Al-Fikr; 1407 A.H.
41. Naḥḥās ABM. *Al-nāsikh wa Al-Mansūkh fī Kitāb Allah 'Azza wa Jalla wa Ikhtilāf Al-'Ulamā fī Dhālik*. Research by: Sulaymān bin Ibrāhīm bin Abdollah Al-lāḥim, Beirut: Al-Risālah Institution; 1412 A.H.
42. Naḥḥās ABM. *Ma'ānī Al-Qur'ān*. Research by: Mohammad Alī Al-Ṣābūnī, Mecca: 'Umm Al-Qurā University; 1408 A.H.
43. Nekunam J. *Daramadi bar Tarikh-gozari Qur'an (Introduction to Chronology of Quran)*. Tehran: Hastinama; 2001.
44. Nīshābūrī NHBM. *Tafsīr Gharāyib Al-Qur'ān wa Raghāyib Al-Furqān*. Research by: Zakarīya 'amirāt, Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmīyah; 1416 A.H.
45. Qumīy ABI. *Tafsīr Al-qumīy*. Research by: Ṭayyib Musawi Jazaeri, Qom: Dār Al-kitāb; 1988.
46. Qurtubī MBA. *Al-jāmi' li-ahkām Al-qur'ān*. Tehran: Naser Khosrow; 1985.
47. Qushayrī ABH. *Laṭā'if Al-ishārāt*. Research by: Ibrahim Besyuni, Cairo: Al-hayah Al-miṣrīyah Lilkitāb; 1390 A.H.
48. Ramyar M. *Tarikh Qur'an (History of Quran)*. Tehran: Amir Kabir; 2000.
49. Rashīd R. *Al-minār (Tafsīr Al-qur'ān Al-karīm)*. Cairo: Dār Al-minār; 1367 A.H.
50. Rāzī AHBA. *Rawḍ Al-jinān wa Rūḥ Al-jinān fī Tafsīr Al-qur'ān*. Research by: Mohammad Jafar Yahaqqi & Doctor Mohammad Mahdi Naseh, Mashad: Islamic Research Foundation Astan Quds Razavi; 1408 A.H.

51. Rāzī FMB'. *Mafātih Al-ghayb*. Beirut: Dār Ihyā' Al-turāth Al-'arabī; 1420 A.H.
52. Sadeqi Tehrani M. *Al-furqān fī Tafsīr Al-qur'ān Bilqur'ān*. Qom: Islamic Culture Publications; 1986.
53. Sadūq MBA. *Al-'amalī*. Qom: Al-bi'thah Institution; 1417 A.H.
54. Samarqandī NBMBA. *Baḥr Al-'ulūm*. (n.p); (n.d).
55. Sayyid Raḍī. *Talkhīs Al-bayān fī Majāzāt Al-qur'ān*. Corrector: Hasan Mohammad Abdolghani, Beirut: Dār Al-aḍwā'; 1406 A.H.
56. Shādhilī SBQBE. *Fī Zilāl Al-qur'ān*. Beirut: Dār Al-shūrūq; 1414 A.H.
57. Shubbar A. *Tafsīr Al-qur'ān Al-karīm*. Beirut: Dār Al-balāghah; 1412 A.H.
58. Shukanī MBA. *Fath Al-Qadīr*. Beirut: 'alam Al-kutub; (n.d).
59. Surabadi A'BM. *Tafsīr Surabadi (Surabadi Exegesis)*. Research by: Ali Akbar Saeedi Sirjani, Tehran: New Publication Culture; 2001.
60. Suyūṭī ABA. *Al-durr Al-manthūr fī Al-tafsīr Bilma'thūr*. Qom: Ayatollah Marashi Library; 1404 A.H.
61. Suyūṭī ABA. *Al-īṭqān fī 'ulūm Al-qur'ān*. Research by: Saeed Mandoob, Beirut: Dār Al-fikr; 1416 A.H.
62. Ṭabarānī SBA. *Al-mu'jam Al-awsaṭ*. Research by: Abu Ma'ādh bin 'iwaḍ Allah & Abolfazl Abdolhasan Al-Hoseini, Mecca: Dār Al-ḥaramayn; 1415 A.H.
63. Ṭabari AMBJ. *Jāmi' Al-bayān 'an Ta'wīl Āy Al-qur'ān*. Beirut: Dār Al-ma'rifah; 1412 A.H.
64. Ṭabarsī FBH. *Jawāmi' Al-jāmi'*. Tehran: Tehran University Polications & Management of Islamic Seminary of Qom; 1998.
65. Ṭabarsī FBH. *Majama' Al-bayān fī Tafsīr Al-qur'ān*. Introduction: Mohammad Javad Balāghī, Tehran: Naser Khosrow; 1993.
66. Ṭabāṭabāyī MH. *Al-mizān fī Tafsīr Al-qur'ān*. Qom: Islamic Publications Office for Teachers Community of Islamic Seminary of Qom; 1417 A.H.

67. Ṭantāwī MS. *Al-tafsīr Al-wasīṭ Lilqur'ān Al-karīm*. Cairo: Dār Al-nihdah; 1997.
68. Thaālībī ABM. *Al-jawāhir Al-ḥisān fī Tafsīr Al-qur'ān*. Research by: Adel Ahmad Abdolmojud & Abdolfattah Abusanah & Ali Mohammad Moawwad, Beirut: Dār Iḥyā' Al-turāth Al-'arabī; 1418 A.H.
69. Tha'labī ABMBE. *Al-kashf wa Al-bayān 'an Tafsīr Al-qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' Al-turāth Al-'arabī; 1422 A.H.
70. Tirmidhī MB'. *Al-sunan*. Research by: Abdilwahhab Abdollatif, Beirut: Dār Al-fikr; 1403 A.H.
71. Ṭūsī MBH. *Al-istibṣār fī Mā Ikhtalafa min Al-akhbār*. Research by: Hasan Musawi Khersan, Tehran: Dār Al-kutub Al-islāmīyah; 1390.
72. Ṭūsī MBH. *Al-tibyān fī Tafsīr Al-qur'ān*. Research by: Ahmad Qasīr 'āmīlī, Beirut: Dār Iḥyā' Al-turāth Al-'arabī; 1409 A.H.
73. Ṭūsī MBH. *Tahdhīb Al-ahkām* Research by: Hasan Musawi Khersan, Tehran: Dār Al-kutub Al-islāmīyah; 1390.
74. Zamakhsharī MB'. *Al-kashshāf 'an ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-tanzīl*. Beirut: Dār Al-kitāb Al-'arabī; 1407 A.H.
75. Zarkishī BMBA. *Al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Research by: Mohammad Abolfazl Ebrahim, Cairo: Dār Iḥyā' Al-kutub Al-'arabīyah; 1376 A.H.
76. ZarQānī MA. *Manāhil Al-'irfān fī 'ulūm Al-qur'ān*. Research by: Ahmad bin Ali, Cairo: Dār Al-ḥadīth; 1422 A.H.

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

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷، صص ۴۱-۷۳

DOI: 10.22051/tqh.2018.15108.1620

چالش ارتباط معنایی فواصل با محتوای آیات قرآن کریم

علی اصغر آخوندی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۴/۲۶

چکیده

قرآن کلام حکیم و حکیمانه است. اجزای کلام حکیم در ارتباط با یکدیگر قرار دارند. فاصله نیز در پایان آیه حتماً باید در پیوند معنایی وثیق با محتوای ماقبل خود باشد. این ارتباط گاه زود یاب و گاه دیر یاب و نیازمند تأمل و تفکر است. اما در مواردی نیز دشواریاب و به چالشی در تفسیر آیه تبدیل می شود. در این مقاله در صدد یافتن وجوه و چرایی این چالش و آنگاه در پی یافتن راه حل هایی برای برون رفت از آن هستیم. سه وجه چالش را می توان در عدم تناسب صدر و ذیل آیه، اطناب و ترادف و دوگانگی و تضاد در فرجام آیه جستجو کرد. برای برون رفت از چالش نیز باید علاوه بر وسعت

بخشیدن به محدوده تفکر و تدبر، به سیاق آیات، جزئیات و ریزه کاری‌های معنایی واژه‌ها و ساختار الفاظ توجه بیشتری نمود. این بحث در نشان دادن انسجام و تناسب اجزای آیات قرآن با یکدیگر بسیار راهگشا و ضروری بوده و البته کمتر نیز به آن پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: فواصل قرآنی، پیوند معنایی، مشکلات فواصل، چالش فواصل.

مقدمه

قرآن، کلام حکیم است. در کلام حکیم هر جمله در جایگاه واقعی خود قرار می‌گیرد و با جملات قبل و بعد نیز ارتباط حکیمانه و هدفمند پیدا می‌کند. در این میان فاصله‌ی آیه به‌ویژه آنجا که عبارت یا جمله‌ای مستقل است، جایگاه خاصی داشته و نمی‌تواند بی‌ارتباط با محتوای آیه باشد. در بسیاری از آیات، این ارتباط به نحوی آشکار است که اگر فاصله حذف یا جابجا شود صاحبان فطرت و ذوق سلیم متوجه آن می‌شوند. در مواردی نیز برای درک ارتباط و پیوند به اندک درنگ و تدبری نیاز می‌باشد، اما گاه با فواصلی روبرو هستیم که به‌حسب ظاهر و در نگاه آغازین هیچ‌گونه تناسب و ارتباطی با محتوای آیه ندارند و یا کشف ارتباط آن‌ها دشوار یاب است. این نوع را تحت عنوان «مشکلات فواصل» نام نهاده‌اند (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۴؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۸؛ مکی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۵۲۰؛ لاشین، ۱۴۰۲، ص ۱۵۵). در این نوشتار به‌جای «مشکلات فواصل» از «چالش پیوند معنایی فواصل با آیات» استفاده شده است.

اکنون سؤال اساسی این است که چه اموری باعث به وجود آمدن چالش، دیریابی و اشکال در فهم ارتباط و تناسب فواصل می‌شود؟ این اشکالات دارای چه جوهری است؟ راه برون‌رفت و حل این چالش و اشکالات چیست؟ لازم است ضمن برشمردن امور

چالش برانگیز و اشکال‌زا و بیان نمونه‌های متعدد برای هر کدام، به بررسی راه‌حل‌ها نیز پرداخت.

ضرورت و اهمیت این مسئله، به ضرورت و اهمیت تدبیر در قرآن و کشف ارتباط بین جملات آیات برمی‌گردد. افزون بر آن که به برطرف نمودن اشکالات برخی مستشرقان مبنی بر عدم پیوستگی و تناسب در آیات به خصوص فرجام آن‌ها کمک می‌کند.

در طول تاریخ اسلام تعداد اندکی از مفسران و دانشمندان علوم قرآنی به موضوع مشکلات فواصل توجه داشته و در کتاب‌های خود به صورت جستجوگری و گریخته به آن‌ها پرداخته‌اند. با جستجو در منابع، به جز اشاراتی گذرا در برخی از کتب علوم قرآنی مانند «البرهان» و «الاتقان» و کمی مفصل‌تر در کتاب «الدلالات المعنویة فی فواصل الآیات» از جمال محمود ابو حسان و مقاله «مشکلات الفواصل» از علی محمد حسن در مجله «الوعی الاسلامی» شماره‌های ۱۰۸ تا ۱۱۰ نوشته دیگری در زبان عربی و فارسی که به صورت یکجا و متمرکز به این موضوع پرداخته باشد، یافت نشد.

در این مقاله ضمن دسته‌بندی مشکلات فاصله در سه گروه، برای هر کدام نمونه‌هایی از آیات را با دیدگاه‌های مفسران برای برون‌رفت از مشکل ذکر و علاوه بر تحلیل برخی موارد، در پایان نیز راه‌کارهایی ارائه شده است.

۱. تعریف فاصله

قبل از ورود به موضوع چالش فواصل لازم است به صورت خلاصه تعریف فاصله را واکاوی کنیم. واژه فاصله اسم فاعل از ریشه «فصل» به معنای جداکننده بین دو چیز است که باعث تمییز و آشکار شدن آن‌ها می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۲۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۵۲۱).

در معنای اصطلاحی فاصله تعاریف زیادی وجود دارد. برخی آن را حروف همگون پایان آیات دانسته‌اند که باعث فهم بهتر معنا می‌شود (رمانی، ۱۳۸۷، ص ۹۷؛ باقلانی، ۱۹۹۷، ص ۶۱)، برخی دیگر به اواخر آیات فاصله گفته‌اند (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۳۹۵؛ ابن منظور ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۵۲۴؛ ابن خلدون، بی تا، ج ۱، ص ۷۸۱)، بی آن که مشخص سازند منظور حرف، واژه یا جمله آخر آیه است. زرکشی و سیوطی فاصله را کلمه آخر آیه مانند قافیه در شعر و سجع در نثر معرفی می‌کنند (زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴۹؛ سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۶). هم‌چنین گفته شده: «فاصله توافق حروف پایانی آیات در حروف روی یا وزن است» (حسنای، ۱۴۰۶، ص ۲۹).

این تعاریف گرچه در نوع خود صحیح است اما جامع و مانع نیست. از این رو بر این باوریم که می‌توان تعریفی دقیق‌تر ارائه کرد: «فاصله دارای دو جنبه صوتی و دلالتی است. از جنبه صوتی، حروف و کلمه پایانی آیه است که به آیات یک سوره نظم و آهنگی خاص می‌بخشد. و از جنبه دلالتی، عبارت و جمله پایانی و مستقل برخی آیات است که دارای اهدافی خاص بوده و با مفاد و محتوای آیه خود پیوند معنایی وثیقی دارد» (آخوندی، ۱۳۹۴، ص ۲۱).

دلیل تقسیم فاصله به دو جنبه آن است که در بسیاری از کتبی که به این موضوع پرداخته‌اند علی‌رغم تعریف فاصله به حروف و کلمات پایانی آیه همانند سجع و قافیه، در عمل از جمله پایانی نیز استفاده کرده‌اند. همین مسأله باعث شده است تا پژوهشگران معاصر در تعریف فاصله توسعه داده و جمله پایانی آیه را نیز فاصله به حساب آورند. البته جمله فاصله بیشتر در مسائل دلالتی کاربرد دارد تا صوت و لفظ (ر.ک: آخوندی، ۱۳۹۵، ص ۴۴، صص ۸۱-۹۶؛ آیدین، ۱۴۰۹، ص ۵۴؛ سید، ۲۰۰۹، ص ۵۰؛ حشاش، ۱۴۲۸، ص ۹۴؛ یافی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۶؛ خضر، ۱۴۳۰، ص ۵۷). آنچه در این پژوهش مورد توجه است جنبه دلالتی و محتوایی فاصله است.

۲. گونه‌های چالش در فواصل آیات قرآنی

با بررسی‌هایی که در ارتباط و پیوند معنایی فواصل می‌توان انجام داد، به‌طور کلی به سه گونه چالش در این زمینه برمی‌خوریم که برای هر یک می‌توان نمونه‌هایی ارائه داد:

۱-۲. عدم تناسب صدر و ذیل آیات

همان‌گونه که گفته شد در حالت عادی، میان صدر و ذیل (فاصله) آیه از نظر معنایی پیوندی عمیق وجود دارد که با اندکی تأمل و توجه قابل درک است. اما در برخی از آیات به نظر می‌رسد که این تناسب و پیوند وجود ندارد و همین مسئله فهم معنای آیه را دچار اشکال و چالش می‌نماید. برای فهم ارتباط و تناسب معنایی این گونه موارد به درنگ و تعمق بیشتری نیاز است که برخی از مفسران به آن توجه داشته‌اند. آیات ذیل را به‌عنوان نمونه می‌توان ارائه داد:

(الف) ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۹)

در نگاه آغازین به نظر می‌رسد این آیه باید با قدرت خداوند ختم شود؛ چراکه صدر آیه تناسب بیشتری با قدرت دارد. اما با جمله «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» پایان یافته است که البته با درنگ و تأمل بیشتر روشن خواهد شد که همین نیز درست است.

این آیه خبر از آفرینش زمین و آنچه در آن است برحسب نیازها و در نظر گرفتن منافع و مسائل آنان و هم‌چنین از خلقت هماهنگ و مستحکم آسمان‌ها داده است. خالق با چنین ویژگی‌ها و شرایطی باید به آنچه از جزئیات و کلیات، مجمل و مفصل که انجام می‌دهد عالم باشد. از این رو پایان آیه تناسب و هماهنگی کامل با محتوای آن دارد (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۲؛ زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۸۵؛ سیوطی، بی تا، ج ۲،

ص ۲۸۵؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۷؛ معرفت، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۰۴؛ لاشین، ۱۴۰۲، ص ۱۶۰؛ ابوحسان، ۱۴۳۱، ص ۴۹۲).

طبرسی نیز معتقد است، قسمت ابتدای آیه به قدرت خداوند اشاره دارد و خداوند در آن خود را با قدرت و استیلاء وصف نمود و در پایان آن را به علم وصل کرد. زیرا وقوع فعل به صورت متقن و مستحکم با قدرت و علم امکان پذیر است» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷۳).

باید توجه داشت که برخی صفات برای برخی دیگر حالت مقدمه و پیش نیاز دارند. مثلاً برای داشتن قدرت بدون تردید نیاز به علم می باشد. و گرنه قدرت بدون علم نمی تواند دوام و ثبات داشته باشد. به همین دلیل در این آیه ابتدا به قدرت و در پایان به پیش نیاز آن که علم است اشاره شده است.

ب) ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره: ۱۲۹)

این آیه با «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» پایان یافته است. با توجه به این که «عزت و حکمت» از نظر وضع لغوی بر شدت و قدرت همراه با حکمت دلالت می کند، به ذهن می تراود که محتوای آیه با دو صفت «رئوف» و «رحیم» یا «علیم» و «حکیم» بیش از «عزیز» و «حکیم» هماهنگی و تناسب داشته باشد. حال بنگریم ارتباط عزت و حکمت با محتوای آیه چگونه است:

به باور زرکشی وجه مناسبت این فاصله آن است که بعثت پیامبر برای ولایت و حکومت است و این امر از سوی عزیزی است که بر آنچه بخواهد غالب می آید. هم چنین پیامبر باید به قومش حکمت بیاموزد و آموزش حکمت از سوی رسول باید به حکمت فرستنده او مستند باشد. چرا که رسول واسطه میان خداوند و مردم است پس ناگزیر باید او

نیز حکیم باشد. بدین گونه فاصله با محتوای آیه متناسب و در ارتباط و در جایگاه خود آرام گرفته است (زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۸؛ لاشین، ۱۴۰۲، ص ۱۵۶).

مفسر دیگری گفته است: «تأسیس پایگاه رفیع فرهنگی و تشکیل بارگاه منبع سیاسی و اجتماعی (توسط پیامبر) نیازمند به وصف ممتاز عزت نفوذناپذیر و حکمت مصون از تعقیب «لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ» (رعد: ۴۱) است که در پایان آیه به آن اشاره شده است «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۷، ص ۸۵).

پس با درنگ و تدبیر روشن می‌گردد که حضرت ابراهیم در دعای خود از خداوند می‌خواهد به پیامبری که از نسل او برمی‌گزیند حکومت و ولایت عنایت کند که این مستلزم عزت و حکمت است و به همین دلیل در ذیل آیه دو صفت عزیز و حکیم آمده است.

ج ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۲۷)

در ابتدای آیه فقط عزم بر طلاق ذکر شده و عزم نیز دانستنی است و نه شنیدنی. اکنون جای این سوال وجود دارد که چرا از «سمیع» استفاده شده است؟ فایده ذکر سمیع چیست؟ به باور برخی میان فاصله و جمله اول تناسبی وجود ندارد و از همین رو در تفسیر آیه دچار مشکل شده‌اند. مثلاً گفته شده که عزم بر طلاق و عدم بازگشت و کوتاه نیامدن، در اغلب موارد خالی از سختی و غر زدن نیست. حداقل شخص برای این تصمیم ناگزیر با خود سخن گفته و نجوا خواهد کرد. آن سخن را نیز جز خدا کسی نمی‌شنود همان طور که او وسوسه شیطان را نیز می‌شنود (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۸).

برخی دیگر نیز به نحوی به تفسیر آیه پرداخته‌اند که به کلی این چالش از میان رفته است: «ذکر «سَمِيعٌ عَلِيمٌ» به این دلیل است که از چیزی خبر می‌دهد که وقوع طلاق را حکایت می‌کند و آن شنیدنی است و بر خدا نیز مخفی نمی‌ماند و آن را می‌شنود» (طوسی،

۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۳۷؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۷۱). علامه طباطبایی نیز می نویسد: «منظور از عزم بر طلاق، عزم و انجام دادن آن است و جمله «فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» مشعر بر آن است؛ زیرا شنیدن با خود طلاق مناسبت دارد نه با عزم بر آن» (طباطبایی ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۱۸).

آیت الله جوادی آملی نیز از ذکر وصف سمیع، کافی نبودن عزم بر طلاق بدون صیغه آن و جاری شدن صیغه را نتیجه گرفته و می نویسد: «در صورت کفایت عزم بر طلاق، قرآن کریم فقط می فرمود که خداوند به آنچه در دلها می گذرد آگاه است و شنوا بودن خداوند را ذکر نمی کرد. پس وقوع طلاق منظور خداوند است و در طلاق هم صیغه خاص معتبر است. وصف شنوا بودن خداوند نیز آمده است و گرنه عزم قلبی متعلق شنیدن نمی شود بر خلاف آنچه زمخشری در کشف آورده است که دمدمه و گفت و گوی شخص با خود، مسموع خداست مانند و سوسه شیطان که مسموع الهی است» (جوادی آملی ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۲۳۵).

نکته قابل توجه در تفسیر عالمان شیعه آن است که از طریق فاصله آیه به تبیین متن پرداخته اند و این نقش فاصله را در تبیین محتوا روشن می سازد. از همین روش در بسیاری موارد برای برطرف شدن چالش ارتباط معنایی می توان استفاده کرد.

(۵) ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (مائده: ۱۱۸)

این آیه که حکایت قسمتی از گفتگوی حضرت عیسی با خداوند است از مهمترین آیات در بحث مشکلات فواصل است. در نگاه آغازین به نظر می رسد که به جای «فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» باید (فانک انت الغفور الرحیم) می آمد. زیرا غفور و رحیم هماهنگی بیشتری با جمله «وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ» دارد. اگر این آیه را در کنار آیه ای که از زبان حضرت ابراهیم نیز ذکر شده قرار دهیم که فرمود: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (ابراهیم: ۳۶) این گمان قوی تر خواهد شد.

شاید بر همین اساس است که بنا به نقل زرکشی (پیشین، ص ۱۷۹) و سیوطی (بی تا، ص ۲۸۴)، در مصحف ابی نیز همین گونه ثبت شده و ابن شنبوذ نیز این گونه قرائت می کرده است که قرائت شاذی است. اما با دقت نظر و تأمل بیشتر مشخص می شود که آن گونه که در مصحف فعلی آمده، مناسب تر است.

برخی از محققان نوشته اند: «کسی که مستحق عذاب است را جز بزرگی که کسی مافوق او نیست، نمی تواند ببخشد. پس او عزیز است؛ چرا که عزیز در صفات خدای تعالی همان غالب و پیروز است... و همچنین او باید با حکمت توصیف شود، چرا که حکیم کسی است که هر چیزی را در جای خود قرار می دهد. البته گاهی در بعضی از افعالش وجه حکمت پنهان می ماند؛ به گونه ای که ضعیفان گمان می کنند که آن خارج از حکمت است. در توصیف به حکیم، ابتکاری نیکو صورت گرفته است. یعنی اگر آنان را با وجود استحقاق عذاب ببخشی، کسی نمی تواند متعرضت شود؛ زیرا حکمت در آن چیزی است که تو انجام می دهی.

همچنین گفته شده در این آیه، مقام بیزاری جستن است و در این مقام صفتی که اقتضای عفو و بخشش داشته باشد ذکر نمی شود؛ بلکه در این موارد صفت عزت ذکر می شود. به این معنی که او عزیز غالب و حکیم است که اشیاء را در جایگاه خودشان قرار می دهد. به همین دلیل اگر کسی را که مستحق عذاب است ببخشد بر او اعتراض نمی شود (زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۰؛ ر، ک: ابن ابی الاصبغ، بی تا، ص ۵۲۹؛ سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۴؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۶؛ مطعنی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۰؛ لاشین، ۱۴۰۲، صص ۱۵۷-۱۵۸؛ ابوحسان، ۱۴۳۱، صص ۴۹۹-۵۰۰).

این گروه برای برطرف کردن چالش معتقدند که علت ذکر عزت و حکمت آن است که حضرت عیسی قصد سؤال و درخواست نداشته و برای همین (الغفور الرحیم) نگفته است. در عوض دو صفت عزیز و حکیم در اینجا از بلاغت بیشتری نیز برخوردار است؛

زیرا شامل مغفرت و رحمت نیز می‌شود. وجود عزیز و حکیم، هرگاه مغفرت و رحمت اقتضا کند و صواب باشد آن را اعمال می‌کند و هر جا اقتضا نداشته و صواب نباشد خیر؛ در حالی که غفور و رحیم چنین نیست (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۷۱-۷۲؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۳، صص ۴۱۵-۴۱۶).

علامه طباطبایی و به تبع ایشان آیت الله جوادی آملی با مقایسه گفتگوی دو پیامبر بزرگ با خداوند، جایگاه این دو گفتگو را متفاوت دانسته‌اند. به باور علامه، گفتگوی حضرت عیسی (ع) در مقام مشافهه و تکلم مستقیم با خداوند و در عالم آخرت است و نه در مقام شکایت یا شفاعت، در حالی که سخن حضرت ابراهیم (ع) در این دنیا و در مقام دعا و درخواست است و این دو مقام هرکدام حساب خاص خود را دارد. مقام مشافهه و تکلم با پروردگار در قیامت مقام عنایت خداوند است، مقامی است که عزت و عظمت حکیمانه خدای واحد قهار ظهور می‌یابد، عظمتی که هیچ موجودی تاب مقاومت در برابر آن را ندارد.

به همین دلیل، در این مقام باید آخرین درجه ذلتِ عبودیت رعایت شود، و از هر گونه کرشمه، ناز و پرحرفی و یا خواهش، تمنا و مداخله در امور مولا اجتناب گردد. البته چشم و دل بنده در آن مقام به دلیل جلوه و ظهور عظمت حق و سطوت الهی که قاهر و غالب بر هر چیز است، چنان پر می‌شود که جز التجاء به او و خرج کردن تنها سرمایه‌اش یعنی ذلتِ عبودیت و مسکنتِ بندگی و مملوکیت به تمام معنا، چیزی برایش باقی نمی‌ماند. از این رو حضرت عیسی (ع) عرض می‌کند: «وَإِنْ تَعْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» و نمی‌گوید (فانک انت الغفور الرحیم). ایشان در این سخن در مقام عنایت خداست. تعبیر «إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ» هم شکایت نیست، زیرا او نگفت «خدایا آن‌ها را عذاب کن» بلکه تعبیر او ترحم‌آمیز است. درباره مغفرت هم تعبیری نیاورد که گویای شفاعت باشد، بلکه عرض کرد اگر تو تبهکاری را بیامری، بر تو اعتراضی نیست «وَإِنْ تَعْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

اما حضرت ابراهیم (ع) که عرض کرد: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (ابراهیم: ۳۶) در مقام مشافهه، گفت و شنود و سؤال و جواب با خداوند نبود بلکه تنها در مقام دعا و خواهش بود. در چنین مقامی بنده باید دل را تا آن جا که می تواند سرشار از رحمت الهی سازد و با یک دنیا امید دعا کند (ر.ک: طباطبایی ۱۳۷۰، ج ۶، صص ۳۹۶-۳۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۴، صص ۳۰۲-۳۰۳).

به هر حال همان گونه که ملاحظه شد جمعی با توجه به معنای واژه ها و صفات الهی و برخی دیگر با توجه به سیاق کلی آیات و مقامی که گفتگو در آن صورت می گیرد، تلاش کرده اند پیوند معنایی فاصله با ماقبل را روشن سازند و البته آنچه با توجه به سیاق گفته شده لطیف تر است.

هـ) ﴿تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا﴾ (اسراء: ۴۶)

این آیه نیز از آیاتی است که در درنگ کوتاه، فاصله آن با محتوا هماهنگی ندارد و این پرسش ایجاد می شود که چه ارتباطی میان صفات حلیم و غفور با تسبیح و تنزیه خداوند توسط موجودات و اشیاء وجود دارد؟

در حکمت ذکر این دو صفت در پایان آیه نظرات مختلفی بیان شده است. برخی گفته اند همه موجودات و اشیاء خدا را تسبیح می گویند و هیچ عصیانی در حق او انجام نمی دهند در حالی که شما عصیان می ورزید. خداوند در مقابل عصیان شما حلیم و آمرزنده است. بنابراین برای مراعات این عصیان که در تقدیر است آیه با این فاصله ختم شد.

همچنین گفته شده تقدیر آن است که او در مقابل تفریط تسبیح کنندگان، حلیم و نسبت به گناهان شان، غفور است. یا نسبت به مخاطبین، به دلیل کم کاری و اهمالی که در دقت نظر در آیات و عبرت ها دارند و تسبیح آن ها را نمی فهمند حلیم است. در صورتی که

آن‌ها باید با تأمل در آنچه در مخلوقاتش به ودیعت گذاشته که باعث تنزیه او می‌شود حق او را باز شنا سند (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۵؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۳۷-۳۸؛ ر.ک: زرکشی ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۱۸۱-۱۸۲).

در این دیدگاه‌ها فاصله بر اساس توجه به جملات موجود در آیه مورد بررسی قرار گرفته است، اما آیت الله معرفت با توجه به مجموعه آیات، فاصله را به سیاق پیوند می‌دهد. چراکه در سیاق به صورت مفصل اعمال بدی که عرب جاهلی انجام می‌دادند بیان شده است. آنگاه خداوند برای تحریض و تشویق آنان به توبه از آن اعمال و بازگشت به شریعت الهی، سخن را با تسیحی که در طبیعت وجود دارد پی‌گیری کرد و از آنان نیز خواست مانند سایر مخلوقات باشند. بنابراین ختم آیه با حلم از آنچه انجام می‌دهند و غفران از آنچه قبلاً مرتکب شده و بازگشت نمودند مناسبت دارد (معرفت ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۰۵). به نظر می‌رسد که اگر فاصله با سیاق پیوند داشته باشد مطالب بیشتری دریافت خواهد شد.

(و) ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (فرقان: ۶)

چالش آیه در آن است که به نظر می‌رسد فاصله با جمله قبل از خود مطابقت ندارد. برخی از مفسران از جمله زمخشری به این مسأله دقت داشته و در صدد برطرف کردن این توهم برآمده‌اند. ایشان بعد از شرح معنای آیه، دو راه حل ارائه می‌دهد: «اگر بگویی چگونه جمله «إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» با معنای آیه مطابقت می‌کند؟ می‌گوییم: خداوند در آیات قبل با تهدید سخن گفت. سپس مسأله را با قدرت بر انجام تهدید، پی‌گیری کرد؛ زیرا جز کسی که قدرت بر عقوبت دارد، به مغفرت و رحمت توصیف نمی‌شود. شاید هم تنبیه و آگاهی است بر این که به دلیل دشمنی‌شان، باید عذاب بر ایشان فروریزد، اما آن را از آنان بازداشت؛ زیرا او غفور و رحیم است، مهلت می‌دهد و تعجیل نمی‌کند (زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ابوحسان، ۱۴۳۱، ص ۳۷).

باید گفت راه حل زمخشری کارگشا نیست. زیرا اولاً در جملات قبل سخن از قدرت نیست، بلکه سخن از علم خداست. ثانیاً این پاسخ، در صورتی درست بود که به جای رحیم، از صفت حلیم استفاده شده بود.

علامه طباطبایی ضمن تبیین دیدگاه زمخشری مبنی بر این که «عَفُوراً رَحِماً» تعلیل مهلت و عدم تعجیل در عقوبت افترا زندگان و تکذیب کنندگان است، آن را به دلیل عدم هماهنگی با سیاق نمی پذیرد و معتقد است آیه شریفه در مقام رد ادعای مشرکین مبنی بر افک و مفتری بودن و از اساطیر بودن قرآن است. علاوه بر آن تعلیل به جمله «إِنَّهُ كَانَ عَفُوراً رَحِماً» در جایی به کار می رود که بخواهند علت برداشتن اصل عذاب را بیان کنند نه تأخیر آن را؛ و صفاتی از قبیل حلیم، حکیم و علیم برای تعلیل تأخیر مناسب است، نه غفور و رحیم.

سپس ایشان دیدگاه خود را چنین بیان می کند: «هماهنگ تر با مقام مباحثه، مخاصمه، دفاع به وسیله روشن کردن حق و تعلیل به مغفرت و رحمت این است که جمله «إِنَّهُ كَانَ عَفُوراً رَحِماً» تعلیل باشد برای اینکه چرا قرآن را نازل کرد. اتفاقاً در آیات قبل هم تصریح فرمود که «نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً» (فرقان: ۱). آن را نازل کرد تا برای همه عالمیان نذیر باشد. در چنین مقامی تو صیغ خود به اینکه سر آسمانها و زمین را می داند، برای اشاره به این نکته است که سر خود کفار را هم می داند و از باطن آنها که استدعای شمول مغفرت و رحمت الهی را دارد، آگاه است. هرچند به علت کفر به زبان چنین تقاضایی ندارند، ولی فطرت و سرشتشان طالب سعادت و حسن عاقبت می باشد.

سعادت انسانیت نیز با شمول مغفرت و رحمت به دست می آید. گرچه بسیاری از کفار آن را از غیر مغفرت و رحمت و در تمتع از حیات مادی و زینت های ناپایدار آن جستجو می کنند. بنابراین معنا، آیه شریفه حجتی برهانی است بر حقیقت دعوت رسول

خدا(ص) که قرآن مشتمل بر آن است و بر بطلان ادعای کفار که آن را افک و از اساطیر می خوانند.

بیان این حجت آن است که خدای سبحان سر نهفته در آسمانها و زمین را می داند. پس به اسرار نهفته در جبلت و فطرت شما هم آگاه است و می داند شما در فطرت خود دوست دار سعادت و در جستجوی حسن عاقبت هستید و سعادت همان رستگاری در دنیا و آخرت است. از آنجا که او غفور و رحیم است، لازمه این دو صفت، آن است که آنچه را به زبان فطرت و سر خود می جوید، اجابت و شما برای رسیدن به هدفتان هدایت کند و در نتیجه شما را به سعادت برساند. و این کتاب همان راه را برای شما بیان می کند...» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۵، ص ۲۵۷-۲۵۹).

ملاحظه می شود که این نظر از دیدگاه اول بهتر و برای پذیرش مناسب تر است؛ اما اشکالی که علامه بر دیدگاه زمخشری وارد کرد و گفت اگر بیان آنها درست باشد باید از حلم و رحمت سخن گفته می شد، تا حدودی بر دیدگاه خود ایشان نیز وارد است. به نظر می رسد این دیدگاه در صورتی کاملاً درست بود که به جای مغفرت از رأفت و لطف استفاده شده بود. مغفرت در جایی به کار می رود که بنده ای خطایی کرده و سپس بخشیده می شود؛ اما با توجه به نظر علامه، خداوند از روی لطف و رحمت خود برای سعادت مندی همگان قرآن را نازل فرموده است.

﴿رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (غافر: ۸)

ارتباط فاصله این آیه نیز چالش انگیز و دیریاب است. علامه طباطبایی این چالش را چنین تبیین می نماید: «ملائکه جمله «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» را برای تعلیل درخواست های

خود گفتند. لکن چون مغفرت و رحمت خدا را درخواست کرده بودند، مقتضای ظاهر کلام این بود که بگویند (انک انت الغفور الرحیم)، اما به جای آن گفتند «الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». آن گاه در صدد برطرف نمودن چالش گفته است: «این بدان جهت بود که در آغاز درخواست خود، خدا را به رحمت و علم ستوده بودند. لازمه سعه رحمت این است که هر چه بخواهد، به هر کس بخواهد عطا کند و کسی مانعش نباشد و این همان عزت است. زیرا عزت به معنای آن است که قدرت بر اعطاء و منع داشته باشد.

لازمه سعه و شمول دامنه علمش به همه موجودات نیز این است که علم او به تمامی اقطار و نواحی فعل خودش نافذ و در هیچ جهتی جهل نداشته باشد. لازمه داشتن چنین علمی آن است که هر عمل و کارش متقن و از هر جهت درست باشد و این همان حکمت است. پس این که فرمود: «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» در معنای شفیع قرار دادن رحمت و سعه علم خدای تعالی است که در آغاز درخواست خود به عنوان توطئه و زمینه چینی برای بیان حاجت یعنی آموزش و بهشت ذکر کرده بودند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۷، ص ۴۹۲-۴۹۳). علاوه بر نمونه های فوق، می توان به آیات ۲۲۵ سوره بقره، ۲۹ سوره آل عمران، ۴۹ سوره انفال، ۷۱ سوره توبه، ۴۶ سوره اسراء، ۱۰ سوره نور، ۶۲ سوره عنکبوت، ۷۹ سوره یس، ۵ سوره ممتحنه، و ۱۹ سوره ملک اشاره کرد.

۲-۲. اطناب و ترادف جملات پایانی (مازاد بودن عبارت پایانی)

در فرجام آیاتی از قرآن، جمله و یا عبارتی می یابیم که با جمله یا فعل قبل از خود مترادف و هم معناست و به نظر می رسد وجود یکی از دو عبارت در آیه کافی بود و آمدن هر دو باعث اطناب شده است. این چالش را در آیات ذیل می توان مشاهده کرد:

الف) ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾
(بقره: ۸۳)

در پایان این آیه و آیات ۲۳ سوره آل عمران، ۲۳ سوره انفال و ۷۶ سوره توبه دو واژه «تولی» و «اعراض» در کنار هم آمده‌اند. در نگاه اولیه به ذهن می‌طراود با توجه به مترادف دو فعل چه نیازی به آوردن هر دو بود؟ آیا یکی از آن‌ها از دیگری کفایت نمی‌کرد؟ در پاسخ، دیدگاه‌هایی مطرح شده است. برخی ذکر این دو واژه را از سنخ تکرار و بعضی برای تأکید بیشتر می‌دانند. گروهی نیز با توجه به تفاوت معنایی واژه‌ها دلایل دیگری از جمله نهایت ذم ذکر کرده‌اند.

ابن سنان در تفاوت دو واژه می‌نویسد: «تولی و اعراض مثل کسی است که راهی را برای رفتن انتخاب می‌کند. در تصمیم او برای رفتن و برگشتن دو حالت وجود دارد:

۱- به محل ابتدای حرکتش برگردد و آن تولی است.

۲- راه را ترک و عرض آن را بگیرد و این اعراض است.

متولی کارش از اعراض کننده راحت‌تر است، زیرا در صورت پشیمانی، برگشت و ادامه‌ی راه برای او آسان است. اما اعراض کننده از آنجا که مسیر را ترک کرده و در عرض جاده، راه دیگری را در پیش گرفته است نیاز به جستجوی راه دارد. از این رو بازگشتش به جاده دشوار خواهد بود و این نهایت ذم است، چراکه آنان بین برگشت و اعراض جمع کرده‌اند» (خفاجی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۴).

اما درباره این آیات بهترین توضیح و راه حل را باید از تفسیر تسنیم جستجو کرد. آیت الله جوادی آملی در تفسیر آیه مورد بحث با رد شائبه تکرار و تأکید و با بیان دو وجه، مشکل فاصله را برطرف می‌سازد. ایشان ابتدا به تبیین موضوع پرداخته و می‌نویسد: «آیا تولی و اعراض به یک معناست و جمله «وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ» تأکید «تَوَلَّيْتُمْ» است، چنان‌که آلوسی

آن را پذیرفته (آلوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۰) و در نتیجه واو در این جمله عطف است (چون در این صورت، تولی و اعراض به یک معناست و این مطلب با حالیه بودن واو سازگار نیست) یا تأکید نیست بلکه این جمله بر مطلب دیگری غیر از اصل (پشت کردن) دلالت دارد و در نتیجه واو می تواند حالیه باشد؟» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۳۹۷).

ایشان حمل بر تأکید را نپسندیده و بر این باور است که آن در مواردی است که وجه دیگری محتمل نباشد. در اینجا به مناسبت اینکه دو وجه دیگر محتمل است پس تأسیس بهتر از تأکید است. دو وجه محتمل عبارتند از:

۱- وجهی که امین الاسلام طبرسی (بی تا، ج ۱، ص ۱۱۸) و نظام الدین نیشابوری (۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۲۶) و ابو سعود (بی تا، ج ۱، ص ۱۲۳) آن را پذیرفته اند که جمله «تَوَلَّيْتُمْ» بر اصل اعراض دلالت دارد، اما جمله «وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ» با توجه با اسمیه بودن آن و به صورت وصف آمدن «مُعْرِضُونَ» بیانگر ثبات و اعتیاد آنان در اعراض است. در نتیجه دو جمله مزبور بدین معناست: شما در حالی به میثاق پشت کردید و از آن روی برتافتید که عادت شما پیمان شکنی و اعراض از عهدهاست. پس اعراض شما عمدی بود نه قهری، دیرپا بود نه نوپا و پیشه و ملکه بود، نه مقطعی و حال.

۲- وجه دیگر مبتنی بر وجود فرق بین تولی و اعراض است (آلوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۰). تولی، مطلق پشت کردن است، خواه قلب هم روی گردان شده باشد یا عقدالقلب به حال خود باقی باشد، ولی اعراض در جایی است که قلب نیز پشت کند و منصرف شود. بنابراین مفاد آیه این است که تولی بنی اسرائیل با میل و انصراف قلبی بوده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۳۶۷-۳۶۸).

در تفسیر آیه ۲۳ سوره انفال نیز همین دیدگاه وجود دارد جز اینکه در ابتدای مطلب با کمک گرفتن از قواعد ادبیات عرب و تلفیق کردن هر دو وجه بالا پاسخ داده شده است. در تفسیر این آیه آمده است:

«با توجه به هم معنا بودن «تَوَلَّى» (پشت کردن) و «اعراض» (روی برگرداندن) ممکن است در آیه تکرار به نظر برسد، ولی تکرار نیست. اگر می‌فرمود: (تَوَلَّوْا وَاَعْرَضُوا) تکرار و تأکید بود، لیکن «لِتَوَلَّوْا» فعل و «مُعْرِضُونَ» صفت مشابهه (نه اسم فاعل) بر وزن اسم فاعل باب افعال است، و چون صفت مشابهه نشانه ثبات و استقرار است، «لِتَوَلَّوْا» یعنی پشت می‌کنند و «مُعْرِضُونَ» یعنی ملکه آن‌ها روی گردانی است و اسماع [شنوایدن] الهی را از ژرفای دل نفی می‌کنند و نمی‌پذیرند. گاهی کسی روی برمی‌گرداند، ولی راه باز است و می‌تواند توبه کند، چنین کسی تنها تَوَلَّى کرده اما «لِتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ» یعنی دیگر راه بسته شده و دل آنان مهر خورده و گنگ و کور هستند و باز نمی‌گردند: «صُمٌّ بُكْمٌ عُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (بقره: ۱۸)» (همان، ج ۳۲، ص ۲۶۳).

بنابراین ملاحظه می‌شود اگر به جزئیات معنای هر دو واژه و تفاوت ساختار صرفی آن دو دقت شود مشکل فاصله در این آیات برطرف شده و ارتباط کاملاً روشن می‌گردد. نکته جالب آن که دو واژه «اعراض» و «تَوَلَّى» چهار بار در کنار هم قرار گرفته و هر چهار بار نیز در پایان آیه است. به نظر می‌رسد در کنار هم آمدن این دو واژه با پایان آیه و مراعات فواصل نیز بی‌تناسب نیست. از طرفی واژه «وَلَّى» و مشتقات آن که بیش از ۶۰ بار در قرآن به کار رفته در بیشتر مواقع همراه با واژه‌ای دیگر مانند «دبر» و مشتقاتش آمده است که علی‌رغم ترادف ظاهری این واژگان، حتماً تفاوت ظریف معنایی داشته که باید توسط محققان ژرف‌نگر روشن گردد.

ب) ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ مَمْنُونَ الْوَمُوتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (آل عمران: ۱۴۳)

چالش این آیه نیز چگونگی ملاقات مرگ در حال نگریستن به آن و ترادف دو واژه «رَأَيْتُمُوهُ» و «تَنْظُرُونَ» است.

قاضی عبدالجبار می نویسد: «منظور دیدن اسباب و مقدمات مرگ است نه خود آن. زیرا که مرده ممکن نیست بفهمد مرگ چگونه است و آن را نگاه کند» (۱۴۲۶، ص ۸۰). زمخشری نیز نوشته است: «یعنی آن گاه که برادران و خویشاوندان شما جلوی چشمتان کشته می شوند مرگ را می بینید» (بی تا، ج ۲، ص ۴۴۹).

اما طبرسی «وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» را تأکید برای رؤیت گرفته و گفته است همان طور که می گوئیم به طور عیان آن را دیدم یا با چشم آن را دیدم و یا با گوشم آن را شنیدم، اینجا نیز همین گونه است؛ برای این که توهم رؤیت قلبی پیش نیاید فاصله آورده شد» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۴۷).

به نظر می رسد که دو دیدگاه اول چیزی جز تکلف نباشد؛ اما علاوه بر آنچه طبرسی گفته است می توان به هماهنگی و توافق فواصل آیات سوره نیز اشاره کرد و فاصله آیه را از نوع ایغال^۱ دانست. ایغال از صنایع ادبی است که افزون بر هماهنگ کردن فرجام آیه با فواصل دیگر، زیادت معنا را نیز به همراه دارد.

(ج) ﴿قَدْ حَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (انعام: ۱۴۰)

در این آیه نیز گرچه جمله‌ی قبل از فاصله، از ضلالت سخن گفته اما با اشاره به عدم اهتداء پایان یافته است. اینک می توان پرسید که چه فایده‌ای در بیان جمله آخر وجود دارد؟ آیا تصریح به ضلالت دلالت بر عدم اهتداء ندارد؟ در جواب گفته شده که فائده آوردن «وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» بعد «قَدْ ضَلُّوا» بیان این مطلب است که بعد از گمراهی دیگر هدایت نشدند؛ چرا که احتمال هدایت برای برخی از مردم

^۱ ایغال: «به پایان رساندن کلام با زیادت‌ی که معنی بدون آن نیز تمام است» (مطعنی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۳). می توان آن را این گونه نیز تعریف کرد که: متکلم پس از آن که معنای کلامش پایان یافته است، چیزی بر آن بیفزاید.

بعد از گمراهی وجود دارد (رازی، ۱۴۱۳، ص ۱۳۲؛ ابوحسان، ۱۴۳۱، ص ۵۰۱). مفسر دیگری نیز آوردن جمله پایانی را برای مبالغه در نفی هدایت آنان دانسته است. چراکه صیغه فعل اقتضاء حدوث آن را بعد از نبودنش دارد. به همین دلیل جمله پایانی را برای بیان عمق ضلالت‌شان آورد و اینکه گمراهی آنان تاریکی فوق تاریکی است (خفاجی، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۲۹).

جمع هر دو دیدگاه در اینجا ممکن است؛ چراکه به خاطر گمراهی زیادشان، امکان هدایت دوباره آنان به هیچ عنوان فراهم نبوده است.

(۵) ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انفال: ۵۵)

چالش آیه این است که با وجود «الَّذِينَ كَفَرُوا» چه نیازی به «فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» است؟ برخی بر این باورند که این جمله بیان می‌دارد بدترین جنندگان کافرانی هستند که تا وقت مردن ایمان نمی‌آورند و بر کفر خود استمرا دارند (رازی، ۱۴۱۳، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۸).

علامه طباطبایی نیز ضمن اشاره به این مطلب، آمدن جمله «فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» را همراه با فاء تفریع، بعد «الَّذِينَ كَفَرُوا»، به دلیل رسوخ کفر در دل آنان می‌داند؛ به گونه‌ای که دیگر امیدی به برطرف شدن کفر و ایمان آوردن‌شان نباشد. چنین کسانی را نباید انتظار داشت که ایمان در دلشان راه یابد، چون کفر و ایمان ضد یکدیگرند. بنابراین منظور از «الَّذِينَ كَفَرُوا» کسانی است که در کفر استوارند. قرینه‌ای هم که بر این معنا دلالت دارد آیه «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ، وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ» است (انفال: ۲۲-۲۳) (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۹، ص ۱۷۱).

﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْْبُدُ هَؤُلَاءِ مَا يَعْْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنَّا لَمُوقِفُوهُمْ نَصِيبُهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ﴾ (هود: ۱۰۹)

در این آیه نیز با توجه به اینکه واژه «توفیه» اعطاء چیزی به طور کامل است، می توان پرسید چرا بعد از «وَإِنَّا لَمُوقِفُوهُمْ نَصِيبُهُمْ»، عبارت «غَيْرَ مَنْقُوصٍ» آمده است؟

برخی بر این باورند که جایز است توفیه هم ناقص باشد و هم کامل؛ مثلاً می توان گفت: «وَفَيْتُهُ شَطْرَ حَقِّهِ، وَ ثُلُثَ حَقِّهِ وَ حَقَّهُ كَامِلاً وَ نَاقِصاً» (نصف حَقِّش، دو سوم حَقِّش و یا حَقِّش را به صورت کامل یا ناقص پرداخت کردم) (زمخشری، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۷؛ همچنین ر. ک: ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۶۱) البته ابو حیان و دیگران این سخن را مغلطه دانسته و گفته اند هنگام بیان «وَفَيْتُهُ شَطْرَ حَقِّهِ، وَ ثُلُثَ حَقِّهِ وَ...» منظور این است که نصف یا یک سوم حق به طور کامل داده می شود و از آن چیزی کم نمی شود (آلوسی، بی تا، ج ۶، ص ۳۴۲).

اما آنچه صحیح تر به نظر می آید این است که گرچه جمله «وَإِنَّا لَمُوقِفُوهُمْ نَصِيبُهُمْ» به معنی ادای حق به طور کامل است، اما ذکر عبارت «غَيْرَ مَنْقُوصٍ» (بی کم و کاست) برای تأکید بیشتر روی مسأله و دفع توهم هر گونه تجاوز به حق است (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۲، ص ۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۱، ص ۵۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۲۵۴؛ آلوسی، بی تا، ج ۶، ص ۳۴۲؛ شرف الدین، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۰).

﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ (طه: ۷۹)

در این آیه به نظر می رسد با وجود جمله «وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ» نیازی به عبارت «وَمَا هَدَى» نباشد. دلیل وجود این فاصله چیست؟

در جواب باید گفت گرچه این دو جمله یک مفهوم را می رسانند و شاید به همین جهت بعضی از مفسرین جمله فاصله را تأکید جمله اول دانسته اند، ولیکن این دو جمله با

هم تفاوت دارند و آن اینکه «اضل» اشاره به گمراه ساختن است و «ما هدی» اشاره به عدم هدایت بعد از روشن شدن گمراهی است.

یک رهبر، گاهی اشتباه می‌کند و پیروانش را به جاده انحرافی می‌کشاند، اما به هنگامی که متوجه شد فوراً آن‌ها را به مسیر صحیح باز می‌گرداند، اما فرعون آن چنان لجاجتی داشت که پس از مشاهده گمراهی باز حقیقت را برای قومش بیان نکرد، و هم چنان آنها را در بیراهه‌ها کشاند تا خودش و آن‌ها را نابود کرد.

به هر حال، این جمله در واقع سخن فرعون را در آیه «وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ» (غافر: ۲۹) به سخره گرفته که علی‌رغم ادعایش آن‌ها را هدایت نکرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۰؛ رازی، ۱۴۱۳، ص ۳۲۷؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۶، ص ۱۵۸؛ شرف الدین، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۵۲).

(ز) ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (زخرف: ۶۶)

با توجه به اینکه انسان نسبت به امری که به صورت ناگهانی و «بغتة» اتفاق می‌افتد آگاهی ندارد، دلیل ذکر عبارت «و هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» در پایان آیه چیست؟
 زمخشری در پاسخ می‌نویسد: «معنای «و هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» این است که آنان به سبب اشتغال به امور دنیایی غافل هستند و این مانند فرموده خداست که «تَأْخُذُهُمْ وَ هُمْ يَحْصِمُونَ» (یس: ۴۹). و این می‌رساند که جایز است که چیزی ناگهانی به سراغشان بیاید و آنان هشیار باشند» (زمخشری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۳). فخر رازی نیز در پاسخ این سوال می‌نویسد جایز است چیزی ناگهانی بیاید در حالی که آنان آگاه باشند به سبب اینکه آن را مشاهده می‌کنند (فخر رازی، ۱۴۲۱، ج ۲۷، ص ۶۴۱).

البته احتمال ناگهانی آمدن چیزی با آگاهی نسبت به آن نیز از آیه برداشت می‌شود؛ اما در اینجا همان‌گونه که زمخشری گفته است به دلیل اشتغال بیش از حد به دنیا، نسبت به

آمدن قیامت غافل هستند. برای اطناب و ترادف جملات، علاوه بر نمونه‌های فوق، به آیات ۱۵۲ سوره بقره، ۲۵ سوره توبه، ۷، ۶۲ و ۱۳۵ سوره طه، ۴ سوره شعراء و ۲۸ سوره مدثر می‌توان اشاره کرد.

۲-۳. دوگانگی و تضاد معنایی فاصله با بخش اول آیه

در این قسمت فواصلی وجود دارند که با محتوای آیه دچار دوگانگی و تضاد هستند. با توجه به این امر چه نیازی به وجود چنین فاصله‌ای هست؟ به دو مورد از این نوع چالش توجه فرمایید:

(الف) ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ تَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ (هود: ۸۷)

از آنجا که برخی فاصله را به‌عنوان استهزاء و تهکم قلمداد می‌کنند و برخی نیز سخن قوم شعیب را حقیقی می‌دانند، فرجام آیه چالش‌برانگیز است. شیخ طوسی می‌نویسد: «در معنای جمله «إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» دو دیدگاه وجود دارد: اول آن که قومش آن را بر وجه استهزاء گفتند. دیگر این که آنان خواستند بگویند تو نزد قومت حلیم و رشید هستی پس این امر شایسته تو نیست» (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۴۹-۵۰؛ ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۸۱). به هر حال این پرسش مطرح است که اگر قوم شعیب او را واقعاً حلیم و رشید - همراه با تأکید «إِنَّكَ» و «لَأَنْتَ» - می‌دانستند چرا از او پیروی نمی‌کردند؟ و اگر با استهزاء به او می‌گفتند آیا نمازت ما را از کار پدرانمان و تصرف در اموالمان باز می‌دارد، چرا او را حلیم و رشید می‌خواندند؟

آیت الله معرفت این دوگانگی و تضاد در صدر و ذیل را این‌گونه توصیف می‌کند: «چه بسا وجه تناسب توصیف پیامبرشان به حلم و رشد - که کیاست و فراوانی عقل است - همراه با استنکارشان نسبت به او مخفی بماند. چگونه نماز و دعای او، آن‌ها را از پیروی

سیره‌ی پدرانشان و هم‌چنین از این که در اموالشان آن گونه که بخواهند تصرف کنند باز می‌دارد؟ ظاهراً این پایان با مقصود آنان در گفتار استنکاری که دارند تناسب ندارد». آنگاه در حل این دوگانگی می‌نویسد: «اما مشکل آنگاه حل خواهد شد که بدانیم گفتارشان از جنبه سُخره و استهزاء بوده است ... حلم ضد طیش به معنای ظرفیت داشتن و رشد نیز بصیرت داشتن در تدبیر امور معاش و قدرت بر تصرف در اموال بر اساس اصول است؛ پس معنا این می‌شود که: اگر دارای حلم هستی چگونه ما را از رفتن بر روش پدران باز می‌داری؟ در حالی که مقتضای عقل این است که انسان را از آنچه گذشتگان تجربه کرده‌اند باز نمی‌دارد! و اگر از نظر عقلی رشید هستی چگونه از تصرف در اموالمان آن گونه که بخواهیم منع می‌کنی؟ در حالی که مردم بر اموال خودشان مسلط هستند و آن گونه که بخواهند می‌توانند در آن تصرف کنند و آن قاعده عقلانی است که عقلاً بر آن توافق کرده‌اند» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۰۴).

در این رابطه می‌توان به سخن زمخشری نیز اشاره کرد که می‌گوید با بیان «إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» می‌خواستند او را به نهایت سفاقت و گمراهی نسبت بدهند. جمله را عکس کردند که او را ریشخند کنند، همان طور که خسیس را ریشخند می‌کنند با «لَا بَيْضَ حَجْرَه!» (هیچ خیری از او بر نمی‌آید) یا به او می‌گویند اگر حاتم تو را ببیند بر تو سجده می‌کند! هم‌چنین گفته شده است که گفتارشان بدین معناست که تو در میان قومت به حلم و رشد متصف هستی. یعنی آنچه به آن امر می‌کنی با حال تو و شهرت تو مطابقت ندارد (زمخشری، بی تا، ج ۲: ص ۳۹۶).

علامه طباطبایی برخلاف دیدگاه اول، قسمت اول آیه یعنی این جمله که «آیا نمازش به او دستور می‌دهد پرستش بتها را که پدرانشان انجام می‌دادند ترک کنند» را براساس ریشخند و استهزاء می‌داند و درباره ذیل آن به استهزاء باور ندارد:

«در نسبت دادن حلیم و رشید به شعیب ریشخند و استهزایی وجود ندارد. برای همین هم جمله «إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» با «إِنَّ» و لام و آوردن خبر به صورت جمله اسمیه تأکید شده تا رشد و حلم را برای شعیب بهتر ثابت کند و برای ملامت و انکار او رساتر باشد. زیرا برای شخصی که در حلم و رشد او شکی نیست، اقدام به چنین کار سفیهانه و سلب آزادی و شعور مستقل مردم قبیح است. بدین ترتیب آنچه بسیاری از مفسران گفته‌اند که قوم برای استهزاء شعیب، او را به حلم و رشد توصیف کرده‌اند و مقصودشان صفات ضد آن، یعنی جهالت و گمراهی است، سخن درستی نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۵۵۷).

به نظر می‌رسد که دیدگاه علامه طباطبایی به صواب نزدیک‌تر باشد؛ زیرا که بیان این جمله با این همه تأکید دلیل بر سخره و استهزاء نمی‌تواند باشد.

ب) ﴿إِذْ نَادَى رَبُّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾ (مریم: ۳)

این آیه درباره دعای حضرت زکریا برای فرزنددار شدن است. با توجه به اینکه کلمه «نداء» و «منادات» به معنای صدا زدن به آواز بلند، در مقابل «مناجات» که به معنای آهسته صدا کردن است؛ چرا «نادی» با «خفياً» که به معنای آهسته و مخفی است مقید شده است؟ آیا این دو با یکدیگر سازگارند؟

برخی از مفسران نداء را به معنای دعا گرفته و خفی را نیز صفت آن دانسته‌اند به این معنا که حضرت زکریا با صدایی خفی و آهسته دعا کرده است. برای تأیید این مطلب نیز گفته شده که دعا با صدای آهسته افضل از صوت و صدای بلند است و به اخلاص نزدیک‌تر است (رازی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۰؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۵۸).

اما برخی دیگر گفته‌اند «خفی» به معنای آهسته نیست بلکه به معنی پنهان است، بنابراین ممکن است زکریا در خلوتگاه خود آنجا که کسی غیر از او حضور نداشته خدا را با صدای بلند خوانده باشد.

بعضی نیز گفته‌اند این تقاضای او در دل شب بوده است آن‌گاه که مردم در خواب آرمیده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۳؛ قرطبی، ۱۴۲۳، ج ۱۱، ص ۷۶). علامه طباطبایی نیز می‌نویسد: «ممکن است همین دعوت با صدای بلند در جایی صورت گیرد که احدی آن را نشنود، مانند بیابان و امثال آن، هم چنان که جمله «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ» هم اشعاری به این معنا دارد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۴، ص ۷).

روشن است که دیدگاه دوم از استواری لفظی و مفهومی بیشتری برخوردار است.

۳. نکاتی در جهت برطرف شدن چالش فواصل آیات قرآنی

با دقت در آنچه عالمان و مفسران در تفسیر آیه‌های مذکور و غیر آن گفته‌اند می‌توان نکاتی را برای برطرف شدن مشکل فواصل ارائه داد که به آن‌ها اشاره می‌گردد:

الف) دایره ارتباط معنایی باید از ارتباط دو جمله کنار هم، به ارتباط با محتوای کلی آیه و در بسیاری مواقع آیات قبل و یا سیاق وسعت پیدا کند. مفسرانی که دایره تدبری وسیع‌تری دارند در کشف ارتباط موفق‌ترند.

ب) باید دقت کرد که برخی از اسماء و صفات از وسعت معنایی بیشتری نسبت به بعضی دیگر برخوردارند. این نکته در کشف ارتباط این‌گونه اسماء و صفات با محتوای آیه بسیار راه‌گشاست. مثلاً دو صفت عزت و حکمت از چنان وسعت معنا و نفوذی برخوردارند که بسیاری از صفات دیگر از جمله مغفرت، رحمت، حلم و تعذیب را نیز شامل می‌شوند.

ج) در باره الفاظی که ظاهراً هم معنا و از سنخ تکرار هستند، باید به تفاوت‌های لغوی و ساختاری آن‌ها توجه کرد. محقق نکته سنج نمی‌تواند نسبت به جزئیات لغوی و ساختاری و معانی جدیدی که در آن‌ها نهفته است بی‌توجه باشد.

د) در کنار هم دیدن آیات مشابه یا هم موضوع، در مواردی به برطرف شدن چالش فاصله کمک می‌کند.

ه) همچنین توجه به مراعات و تناسب فواصل سوره نیز در این زمینه راه گشاست. در مواردی فاصله از نوع ایغال است که علاوه بر معنای جدیدی که افاده کرده، برای حفظ تناسب در پایان آیه قرار گرفته است.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گفته شد می توان موارد زیر را نتیجه گرفت:

- ۱- فاصله به عنوان آخرین قسمت آیه، باید از نظر معنایی در ارتباطی محکم و وثیق با محتوای آیه باشد. این ارتباط گاهی روشن و زود یاب و گاهی نیز دیر یاب و نیازمند ژرف نگری و تأمل بیشتر است.
- ۲- پیوند معنایی فاصله در برخی آیات نیز بسیار دشوار یاب و چالشی است؛ لذا از آن به عنوان «مشکلات فواصل» یاد شده است.
- ۳- چالش پیوند معنایی فاصله را در عدم تناسب صدر و ذیل آیات، اطناب و ترادف جملات پایانی و دوگانگی و تضاد فاصله با ماقبل می توان دسته بندی کرد.
- ۴- برای برطرف شدن چالش علاوه بر توصیه به وسعت دادن محدوده تدبر و تفکر در آیات می توان راه حل هایی مانند: توجه به آیات قبل و سیاق به جای توجه به یک آیه، دقت در جزئیات معنا و ساختار الفاظ و واژه ها، توجه به صفات و مقایسه آن ها از نظر وسعت معنا، دیدن آیات مشابه یا هم راستا در کنار هم و... ارائه داد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوندی، علی اصغر (۱۳۹۴ش)، *فواصل و چگونگی ارتباط معنایی آن ها با آیات*، دانشگاه تهران: پردیس فارابی.

٣. _____ (١٣٩٥ش)، « بررسی تطبیقی تعاریف فاصله»، *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی*. سال یازدهم، شماره ٤٤، صص ٨١-٩٦.
٤. آلوسی، محمود بن عبدالله (بی تا)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٥. آیدین، محمد مصطفی (١٤٠٩ق)، *الاسماء الحسنی و مناسبتها للآیات الّتی ختمت بها من اول سورة المائدة الى آخر سورة المومنون*، مکه: جامعه ام القرى.
٦. ابن ابی الاصبغ، عبدالعظیم بن الواحد (بی تا)، *تحریر التحبیر فی صناعة الشعر و النثر و البیان اعجاز القرآن*، الجمهورية العربية المتحدة: المجلس الاعلی لشئون الاسلامیه.
٧. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (بی تا)، *مقدمه تاریخ*، بی جا: بی نا.
٨. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد (١٩٨٤م)، *التحریر و التنویر، تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الكتاب المجید*، تونس: الدار التونسیه للنشر.
٩. ابن عجبیه، احمد بن محمد (١٤١٩ق)، *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
١٠. ابن عرفه، محمد بن محمد (١٩٨٦م)، *تفسیر الامام ابن عرفه*، تونس: مرکز البحوث بالکلیه الزيتونیه.
١١. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
١٢. ابوحسان، جمال محمود (١٤٣١ق)، *الدلالات المعنویة لفواصل الآيات القرآنیة*، اول، عمان: دارالفتح.
١٣. ابوحیان، محمد بن یوسف (١٤٢٢ق)، *البحر المحیط*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
١٤. ابوسعود، محمد بن محمد (بی تا)، *ارشاد العقل السلیم الى مزایا الكتاب الکریم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
١٥. باقلانی، محمد بن طیب (١٩٩٧م)، *اعجاز القرآن*، قاهره. دار المعارف.
١٦. جوادی آملی، عبدالله (١٣٩١ش)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم: نشر اسراء.
١٧. حسناوی، محمد (١٤٠٦ق)، *الفاصله فی القرآن*، بیروت: المکتب الاسلامی.

۱۸. حشاش، موسی مسلم سلام (۱۴۲۸ق)، *الاعجاز البياني في الفاصلة القرآنية، دراسة تطبيقية على سورة النساء*، غزة: الجامعة الإسلامية.
۱۹. خضر، سيد (۱۴۳۰ق)، *الفواصل القرآنية - دراسة البلاغية*، بی جا: مكتبة الآداب.
۲۰. خفاجی، احمد بن محمد (بی تا)، *حاشية ال شهاب على تف سیر البیضاوی، الم سماء: عناية القاضي و كفاية الراضي على تفسير البیضاوی*، بیروت: دار صادر.
۲۱. رازی، محمد بن ابی بكر (۱۴۱۳ق)، *انموذج جليل في اسئلة و اجوبة عن غرايب آی التنزيل*، اول، ریاض: دار العالم الكتب.
۲۲. راغب اصفهانی (بی تا)، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، بی جا: دار الکتب العربی.
۲۳. رمّانی، علی بن عیسی، خطابی و جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۸۷ق)، *النکت في اعجاز القرآن*، فی ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، قاهره: دار المعارف.
۲۴. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *البرهان في علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۲۵. زمخشری، محمد بن عمر (بی تا)، *الكشاف عن حقایق التنزيل و عیون الاقاول في وجوه التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. سید، محمد یوسف هاشم (۲۰۰۹م)، *المناسبة بين الفاصلة القرآنية و آیاتها، دراسة تطبيقية لسورتی الاحزاب و سبأ*، غزة: الجامعة الإسلامية.
۲۷. سیوطی، جلال الدین (بی تا)، *الاتقان في علوم القرآن*، بیروت: دار الجیل.
۲۸. شرف الدین، جعفر (۱۴۲۰ق)، *الموسوعة القرآنية، خصائص السور*، بیروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية.
۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۰ش)، *الميزان في تفسير القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چهارم، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان في تفسير القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *التبیین في تفسير القرآن*، بی جا: مکتب الاعلام الاسلامی.

۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۱ق)، *مفاتیح الغیب (التفسیر الكبير)*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
۳۴. قاضی عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۶ق)، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، بیروت: دار النهضة الحدیثه.
۳۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۲۳ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، ریاض: دار عالم الکتب.
۳۷. لاشین، عبدالفتاح (۱۴۰۲ق)، *من اسرار التعبير القرآن، الفاصله القرآنیه*، ریاض: دار المریخ للنشر.
۳۸. مطعی، عبدالعظیم ابراهیم محمد (۱۴۱۳ق)، *خصائص التعبير القرآنی و سماته البلاغیه*، بی جا: مکتبه وهبه.
۳۹. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۶ش)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: موسسه تمهید.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۱. مکی، ابن عقیله (۱۴۲۷ق)، *الزیده و الاحسان فی علوم القرآن*، اول، بی جا: مرکز البحوث و الدراسات جامعه الشارقه.
۴۲. نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸ق)، *تفسیر آسان*، تهران: انتشارات اسلامیه.
۴۳. نیشابوری، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، *غرایب القرآن و رغایب الفرقان*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۴. یافی، نعیم (۱۴۰۴ق)، «قواعد تشکّل النغم فی الموسیقی»، *التراث العربی*، العدد ۱۵ و ۱۶.

Bibliography:

1. *Holy Qur'an*.
2. Abū Ḥayyān MBY. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah; 1422 AH.

3. Abū Hisān JM. *Al-Dilālāt al-Ma'nawīyyah Lifawāṣil al-Āyāt al-Qur'ānīyyah*. 1st. Oman: Dar al-Faḥ; 1431 AH.
4. Abū Sa'ūd MBM. *Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazayā al-Kitāb al-Karīm*. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; (n.d).
5. Ākhūndī AA. "*Barrasi Taṭbiqī Ta'ārif Faṣeleh (Comparative study for definitions of Fāṣeleh)*". Moṭāle'āt Taqribī Mazaheb Eslami (Approaching Studies of Islamic Denominations). 11th year. No. 44. Summer. Pp 81-96.
6. Ākhūndī AA. Favāṣel va Chegūnegi Ertebaṭ *Ma'nayī Ānhā bā Āyāt*. University of Tehran: College of Farabi; 2015.
7. Ālūsi MBA. *Rūḥ al-Ma'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathanī*. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; (n.d).
8. Āydīn MM. *Al-Asma' al-Ḥusnā wa Munāsibatuhā Lilāyāt Allatī Khutimat bihā min Awwal Surah al-Mā'idah ilā Ākhir Surah al-Mu'minūn*. Makkah: University of Ummulqurā; 1409 AH.
9. Bāqilānī MBT. *I'jāz al-Qur'ān*. Cairo: Dar al-Ma'ārif; 1997.
10. Fakhr Rāzi MB'. *Maḥāṣin al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1421 AH.
11. Farāḥīdī KHBA. *Kitāb al-'Ayn*. Qum: Hijrat Publications; 1410 AH.
12. Ḥashāsh MMS. *Al-i'jāz al-Bayānī fī al-Fāṣilah al-Qur'ānīyah, Dirāsah Taṭbīqīyah 'Alā Sūrah al-Nisā'*. Qaza: Islamic University; 1428 AH.
13. Ḥasnāwī M. *Al-Fāṣilah fī al-Qur'ān*. 2nd. Beirut: al-Maktab al-Eslamī. Oman: Dar 'Ammār; 1406 AH.
14. Ibn abi al-Iṣba' AbA. *Tahrīr al-Taḥbīr fī Ṣanā'h al-Shi'r wa al-Nathr wa al-Bayān 'I'jāz al-Qur'ān*. United Arab Republic: supreme council for Islamic affairs, committee of the revival of Islamic heritage; (n.d).
15. Ibn 'Ajībāh ABM. *Al-baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Cairo: Dr. Hasan Abbas Zaki; 1419 AH.
16. Ibn 'Arafah MBM. *Tafsīr al-Imām Ibn 'Arafah*. 1st. Tunisia: research center in Al-ziytūnīyyah faculty; 1986.
17. Ibn Khaldūn 'BM. *Moqaddameh Tarikh (Introduction of History)*. (n.p); (n.d).

18. Ibn Manzūr MBM. *Līsān al-‘Arab*. Beirut: Dar Ṣādir; 1414 AH.
19. Ibn ‘Shūr MBM. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Taḥrīr al-Ma‘nā al-Sadīd wa Tanwīr al-‘Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*. Tunisia: Tunisian publishing house; 1984.
20. Jawādī Amolī A. Tasnīm; *Tafsīr Qur’ān Karīm*. Qum: Isrā’ Publications; 2012.
21. Khafājī ABM. *Ḥāshīyah al-Shahāb ‘alā Tafsīr al-Beidāwī, al-Musmā’: ‘Inayah al-Qāḍī wa Kifāyah al-Rāqī ‘alā Tafsīr al-Bīdāwī*. Beirut: Dar Ṣādir; (n.d).
22. Khizr S. *Al-Fawāṣil al-Qur’ānīyah – Dirāsah al-Balāghīyah*. 2nd. (n.p): Maktabah al-Ādāb; 1430 AH.
23. Lāshīn A. *Min Asrār al-Ta‘bīr al-Qur’ān Al-Fāṣilah al-Qur’ānīyah*. Riyadh: Dar al-Mirrikh Lin-nashr; 1402 AH.
24. Makarem Shirazi N. *Tafsir Nomuneh (Selected Exegesis)*. 1st. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1995.
25. Makki I‘. *al-Zīyādah wa al-Iḥsān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. 1st. (n.p): Research and Teaching Center for Shāriqah University; 1427 AH.
26. Ma‘rifat MH. *Al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. 1st. Qum: Tamhīd Institution, Dhawī al-Qūrbā; 2007.
27. Maṭanī ‘IM. *Khaṣūṣ al-Ta‘bīr al-Qur’ānī wa Samātiḥ al-Balāghīyah*. 1st. (n.p): Maktabah Wahabah; 1413.
28. Najafī Khomeini MJ. *Tafsir-e Āsān (Easy Exegesis)*. 1st. Tehran: Islāmīyah Publications; 1398 AH.
29. Nīshābūrī HBM. *Qarāyib al-Qur’ān wa Raghāyib al-Furqān*. 1st. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1416 AH.
30. Qāḍī ABA. *Tanzih al-Qur’ān ‘an al-Maṭū‘in*. Beirut: Dar al-Nihdah al-Ḥadīthah; 1426 AH.
31. Qurashī SAA. *Qāmūs Qur’ān*. 6th. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1992.
32. Qurṭubī MBA. *Al-Jāmi‘ Liaḥkām al-Qur’ān*. Riyadh: Dar al-‘Ālam al-Kutub; 1423 AH.

33. Rāghib Isfahāni. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. (n.p): Dar al-kātib al-‘Arabī; (n.d).
34. Rāzī MBA. *Unmūdhaj Jalīl fī ‘Asilah wa ‘Ajwabah ‘an Gharāyib ‘Āy al-Tanzīl*. 1st. Riyadh: Dar al-‘Ālam al-Kutub; 1413 AH.
35. Rummanī AB‘, *Khaṭābī wa Jurjānī A. Al-Nukat fī I’jāz al-Qur’ān. Fī Thalāth Rasī’il fī I’jāz al-Qur’ān*. 2nd. Cairo: Dar al-Ma‘ārif; 1387 AH.
36. Sayed MYH. *Al-Munāsibah bayn Al-Fāsilah al-Qur’ānīyah wa Āyātuhā, Dirāsah Taḥbīqīyyah Lisūratay al-Aḥzāb wa Saba’*. Qaza: Islamic university; 2009.
37. Sharafuddin J. *Al-musū‘a al-Qur’ānīyah, Khaṣā’iṣ al-Suwar*. 1st. Beirut: Dar al-Taqrīb bayn al-Madhāhib al-Islāmīyyah; 1420 AH.
38. Suyūfī J. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dar al-Jīl (n.d).
39. Ṭabāṭabāeī SMH. *Tafsīr al-Mīzān*. Translation: Musavi Hamadani SMB. 4th. Tehran: Allameh Tabatabaee Academic and Intellectual Foundation; 1991.
40. Ṭabrisī FBH. *Majama‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. 2nd. Beirut: Dar al-Ma‘rifah; 1408 AH.
41. Ṭūsī MBH. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*. (n.p): Maktab al-A‘lām al-Islāmi; 1409 AH.
42. Yāfī N. *Qawā‘id Tashakkul Annagham fī al-Mūsīghī*. Al-Turāth al-‘Arabī, Rajab. No 15 & 16 1404 AH.
43. Zamakhsharī MB‘. *Al-kashshāf ‘an ḥaqāyiq wa ‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī; (n.d).
44. Zarkishī MB‘. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. 2nd. Beirut: Dar al-Ma‘rifah; 1415 AH.

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

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷، صص ۷۵-۱۰۶

DOI: 10.22051/tqh.2018.16529.1736

امکان سنجی تأثیر پذیری قرائت حمزه کوفی از قرائت امام صادق (ع.ا.س.)

محمد جانی پور^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۸/۲۲

چکیده

حمزه بن حبيب (۸۰-۱۵۶ق)، یکی از قاریان هفتگانه کوفی است که گفته شده اساسی‌ترین ویژگی قرائتش، فراگیری از طریق نقل و اثر بدون هیچ‌گونه اجتهاد و اختیار بوده به گونه‌ای که به واسطه بررسی قرائت او، می‌توان به قرائت بزرگ‌ترین مشایخ و ممتازترین اساتید قرائت از صحابه دست یافت. مسئله نقل از طریق اثر بدون اجتهاد آن‌چنان در قرائت حمزه شاخص است که برخی از عالمان این دانش راه دستیابی به قرائت صحابه را، تأمل در قرائت حمزه دانسته و با مبنا قرار دادن قرائت حمزه، به مقایسه آن با دیگر قرائت‌ها

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

پرداخته‌اند. در گزارش‌های تاریخی آمده است که وی بیشترین استفاده را از جعفر بن محمد الصادق (ع) (م ۱۴۸ق) داشته و قرآن را مستقیماً بر ایشان قرائت کرده و تنها در ۱۰ حرف با آن امام اختلاف دارد. بی‌شک اگر این‌گونه گزارش‌ها صحّت داشته باشد و قرائت حمزه نیز به‌صورت کامل در دسترس باشد، راه وصول به قرائت اهل بیت (ع) امکان‌پذیر است. لذا در این پژوهش تلاش شده تا دلایل امکان چنین واقعه‌ای بررسی و تحلیل شود. مؤلف معتقد است که این گزارش‌ها، دالّ بر وجود جریان «اهل بیت محوری» در بوم کوفه بوده که بررسی آن به‌منظور تحلیل حوادث صدر اسلام به‌ویژه در حوزه علوم قرآنی برای پژوهشگران این عرصه بسیار ضروری است.

واژه‌های کلیدی: اهل بیت (ع)، امام صادق (ع)، کوفه، حمزه بن حبیب، قراء سبعه.

مقدمه

مفسران یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در حوزه علوم اسلامی، قرائات قرآنی است که به نحوه قرائات آیات قرآنی و اختلافات موجود میان آن‌ها می‌پردازد. در خصوص این مسئله، همواره این پرسش وجود داشته که چرا و چگونه قرائات مختلف پدید آمده است؟ مگر نه اینکه قرآن توسط جبرئیل امین و به زبان عربی مبین بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده و ایشان با رعایت امانت الهی آن را به مردم ابلاغ می‌کردند، پس تنوع و تفاوت در قرائات از کجا پدید آمده است؟ و چرا پس از یکسان‌سازی مصاحف در زمان عثمان که به هدف هماهنگی همه قرائت‌ها صورت پذیرفته بود، دوباره مسلمانان گرفتار اختلاف در قرائت قرآن شدند؟

و مهم‌ترین سؤال آنکه آیا امروزه راهی برای دسترسی به قرائت صحیح پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) وجود دارد؟ از میان قرائات نقل شده توسط قراء مختلف، کدام قرائت نزدیک‌ترین تشابه به قرائت اهل بیت (ع) را داشته و می‌تواند به عنوان ملاک و معیاری برای تطبیق با دیگر قرائات قرآنی قرار گیرد؟

در پاسخ به مجموعه این پرسش‌ها باید گفت که بر اساس گزارش‌های تاریخی، اوج دوران اختلاف قرائات به دوره پس از توحید مصاحف، یعنی اواخر سده اول و اوایل سده دوم هجری، هم‌زمان با دوران حیات صادقیین (ع) بازمی‌گردد که در این برهه از تاریخ، اجتهاد قراء در گزینش و انتخاب قرائات امری رایج و گسترده شده به گونه‌ای که هر قاری تلاش دارد تا بر مبنای انگیزه‌ها و اعتقادات شخصی، لهجه قبیله خود یا با تکیه بر دانش صرف و نحو، اختیار و انتخاب خاصی در قرائت داشته باشد.

اما در این میان، برخی قراء نیز تلاش داشتند تا بدون دخالت دادن هیچ‌گونه انگیزه یا دانشی، تنها با اتکاء به آنچه از مشایخ خود از طریق نقل و اثر فرا گرفته‌اند، به قرائت قرآن پرداخته و مصرانه بر این روش نیز تأکید دارند. از جمله این قراء، حمزه بن حبيب کوفی از قراء سبعة است که هم خود شخصاً بر این موضوع تأکید کرده و هم عالمان حوزه اختلاف قرائات، این موضوع را به عنوان ویژگی خاص و اساسی‌ترین ویژگی قرائت حمزه نام برده و از قرائت او به عنوان راهکاری برای دستیابی به قرائت صحابه یاد کرده‌اند.

آنچه این مسئله را امروزه برای ما شیعیان مهم می‌کند، گزارش‌هایی است که از تلمذ حمزه در نزد امام صادق (ع) و اخذ قرائت قرآن از ایشان بیان شده و گفته شده حمزه تنها در ۱۰ حرف با امام صادق (ع) اختلاف قرائت داشته است. همچنین برخی دیگر از گزارش‌های تاریخی، سلسله سند قرائت وی را با طریقی اندک و صحیح، به قرائت امام علی (ع) متصل کرده و حتی آن را بهترین طریق نقل قرائت از آن امام همام دانسته‌اند.

این پژوهش بر آن است که با توجه به دیگر گزارش‌های تاریخی مرتبط با موضوع و تحلیل جریان‌های فرهنگی - اجتماعی صدر اسلام، و همچنین بررسی نقش اهل‌بیت (ع) در این عرصه، امکان صحت این گزارش‌ها را تحلیل نموده و درنهایت، تحلیلی جامع از قرائت حمزه و نقش امام صادق (ع) در شکل‌گیری و گسترش این قرائت بیان کند. به همین منظور ابتدا به معرفی حمزه بن حبیب کوفی و ویژگی‌های قرائت وی پرداخته و درنهایت دلایل خود برای تأیید یا رد این گزارش‌ها بیان خواهیم کرد. ضرورت پرداختن به این موضوع آن است که به‌رغم اهمیت والای شناسایی قرائت اهل‌بیت (ع)، متأسفانه در کتب تاریخی مربوطه و کتب اختلاف قرائت، توجه چندانی به این گزارش‌ها نشده و کمتر از آن سخن گفته شده است.

۱. معرفی حمزه کوفی

حمزه بن حبیب بن عماره بن اسماعیل الزیّات الفرّضی التیمی (۸۰-۱۵۶ق)، مکتبی به ابوعماره (ذهبی، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۱۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۸۵؛ اندرابی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰۹) قاری کوفه و یکی از قاریان هفتگانه است که به دلیل تولد در سال ۸۰ هـ - ق، احتمال می‌رود برخی از صحابه را درک کرده باشد اگرچه گزارش مستندی در این خصوص ارائه نشده است. (محیسن، ۱۹۷۸م، ج ۱، ص ۳۲؛ اندرابی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۷؛ زرکلی، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۲۷۷ و ج ۶، ص ۷۳؛ سالم مکرم، ۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۸۰)

در خصوص قرائت نیکوی حمزه تعابیر متعددی بیان شده، به گونه‌ای که وی را بعد از عاصم و أعمش، پیشوای مردم در علم قرائت دانسته و به مدح و تعریف بسیار از او پرداخته‌اند. (اندرابی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰۹؛ زرقانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۵۷؛ ذهبی، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۱۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۷؛ ابن جزری، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۶۶؛ امین، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۱۱۶؛ مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۷، ص ۳۲۳)

برخی گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد شخصیت حمزه، نه تنها در کوفه و بغداد، بلکه در بصره نیز برای همگان شناخته شده بوده است. گفته می‌شود پس از آنکه کسائی از کوفه به بصره رفته و در مجلس خلیل بن احمد فراهیدی حاضر شده، فردی بدو گفته است: «ترکت أسد الکوفه و تمیمها و عندهما الفصاحه و جئت الی البصره...» (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۲۴ به نقل از ابوالحسن القفطی (م ۶۲۴ق))

حمزه در سال ۱۵۶ق در حلوان از دنیا رفته و فهرست نویسان آثار او را چنین برشمرده‌اند: الوقف و الابتداء، القرائه، القرائض، متشابهات القرآن، العدد، أسباع القرآن، مقطوع القرآن و موصوله، حدود آی القرآن. (ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ص ۵۲؛ خطیب، ۲۰۰۰م، ص ۲۸؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۸۵) کتاب قرائت وی در ضمن کتاب «الإفهام فی شرح وقف حمزه و هشام» تألیف شمس الدین ابن نجار و «مذهب حمزه فی تحقیق الهمزه» از شهاب الدین احمد صلیبی آمده است.

مزی در تهذیب الکمال خود به معرفی ۴۰ تن از شاگردان و ناقلان روایت حمزه به ترتیب حروف هجاء پرداخته. (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۲۷ و ج ۷، ص ۳۱۵) علامه سید محسن امین نیز در تکمله این لیست، ۵۰ نفر دیگر را اضافه نموده (امین، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۲۳۹-۲۴۰) و ابن جزری نیز ناقلان قرائت وی را تا ۱۲۰ طریق برشمرده است (ابن جزری، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۵) که مشهورترین آنان عبارتند از: سفیان ثوری (م ۱۶۲ق)، سلیم بن عیسی (م ۱۸۸ق)، ابوالحسن کسائی (م ۱۸۹ق)، حسین بن علی الجعفی (م ۲۰۳ق). (نک: ابن جزری، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۵۳۷)

۱-۱. مهم‌ترین ویژگی قرائت حمزه

به نظر می‌رسد اساسی‌ترین ویژگی قرائت حمزه را باید در پیوند استوار قرائتش با قرائت بزرگ‌ترین مشایخ و ممتازترین اساتید قرائت دانست که از طریق نقل و اثر فراگرفته

است. (ر.ک: جانی پور، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۱۲۶) از حمزه نقل شده که می‌گفت: «ما قرأتُ حَرَفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا بِأَثَرٍ» (ابن مجاهد، ۱۹۸۰م، ص ۷۶؛ ذهبی، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۱۲؛ ابن جزری، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۲۶۱؛ ابن جزری، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۱۰) و از أعمش و سفیان ثوری نیز به طرق متعدد نقل شده که در خصوص قرائت حمزه گفته‌اند: «لم یقرأ حمزة حرفاً إلا بأثر» و «ما قرأ حمزة حرفاً من كتاب الله إلا بأثر». (ذهبی، ۱۹۶۷م، ص ۱۱۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۷؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۱۶۷؛ ذهبی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۸۴) از این روی ابن جزری در مقایسه میان قرائت سبعة و بیان ویژگی ممتاز هر کدام، در خصوص قرائت حمزه می‌نویسد: «مَنْ أَرَادَ الْآثَرَ فَعَلِيهِ بِقِرَاءَةِ حَمْزَةٍ». (ابن جزری، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۷۵)

آنچه مشهور است، اینکه وی بیشترین استفاده را از: جعفر بن محمد الصادق (ع) (م ۱۴۸ق)، حمران بن أعین شیبانی (م ۱۳۰ق)، سلیمان بن مهران الأعمش (م ۱۴۸ق)، ابواسحاق عمرو بن عبدالله سبعی (م ۱۳۲ق)، ابومحمد طلحة بن مُصرّف (م ۱۱۲ق)، عاصم بن ابی النجود (م ۱۲۷ق) و عبدالرحمن بن ابی لیلی (م ۱۴۸ق) داشته است. (اندرابی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۷؛ ذهبی، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۱۲؛ ابو عمرو دانی، ۱۹۳۰م، ص ۲۱؛ ابن جزری، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۶۵؛ محیسن، ۱۹۷۸م، ج ۱، ص ۳۳؛ مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۳۱۵؛ البناء، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵؛ طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۷ و ۱۸۱) لذا عموم مصنفین و رجال نویسان، حمزه را شیعی مذهب و در زمره اصحاب امام صادق (ع) یاد کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷۷؛ امین، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۲۳۸)

برخی نیز با مبنا قرار دادن قرائت حمزه، به مقایسه آن با دیگر قرائت پرداخته که از آن جمله می‌توان به کتاب ابو جعفر محمد بن مغیره، (م ۲۴۰ق) با عنوان «ما خالف الکسائی فی حمزه» اشاره کرد که حجم اندک آن نشان می‌دهد موارد اختلاف این دو قاری، اندک بوده است. (ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ص ۴۵) مشاهده دیگر نمونه این کتب مانند کتاب ابوالحسن

علی بن مُرّه نقاش بغدادی و ابا عیسیٰ بکار بن حمد بن بکار (م ۳۵۶ق) با عنوان «کتاب الکسائی» و «کتاب الحمزه» نشان می‌دهد در میان عالمان این علم، علاقه عجیبی به مقایسه میان قرائت کسائی و حمزه وجود داشته است. (ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ص ۵۸)

سُلیم بن عیسیٰ را به دلیل وجود روایتی که نشان می‌دهد حمزه، وی را جانشین خود در علم قرائت معرفی کرده، ضابط‌ترین شاگرد وی دانسته‌اند (ابن جزری، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۶۶؛ ابوشامه، ۱۹۷۵ق، ص ۳۱) که دو راوی مشهور قرائت حمزه یعنی خلف بن هشام (۱۵۰-۲۲۹ق) و خَلاد بن خالد (۱۳۰-۲۲۰ق) هر دو قرائتشان را به طریقه عرض، از سُلیم نقل کرده‌اند. (ابوعمر و دانی، ۱۹۳۰م، ص ۲۵) البته خلف پس از مدتی تعلیم قرائت حمزه، خود قرائت جدیدی را اختیار کرده و از این روی در زمره قراء عشره نام برده شده است. ابن اشته اصفهانی در خصوص وی می‌گوید: «کان خلف يأخذ به مذهب حمزه الا انه خالفه فی مائه و عشرين حرفا، ای فی اختیاره». (ابن جزری، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۲۷۴)

به هر روی قرائت حمزه در سده ۳ق به‌عنوان قرائتی معتبر در کوفه و دیگر نقاط شناخته شده بود (ابوشامه، ۱۳۴۹ق، ص ۱۱۴) و به تدریج با نشر دیگر قرائت و رسمیت یافتن تمامی قرائت سبع توسط ابن مجاهد (د ۳۲۴ق)، به‌عنوان یکی از قرائت هفتگانه تثبیت شد. (جهت آشنایی با طرق نقل این قرائت ر.ک: ابن جزری، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۷)

۱-۲. تحلیل سلسله سند قرائت حمزه

بر اساس روایتی که از قول حمزه نقل می‌کنند، وی سلسله اسانید خود را چنین معرفی می‌کند: سلیمان از یحیی از ابوعبدالرحمن سلمی از علی بن ابیطالب (ع) از پیامبر اکرم (ص). (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۷، ص ۳۱۸ و ۳۲۰) لذا بر اساس آنچه در خصوص سند قرائت حمزه و تشیع عمده اساتیدش بیان شده، برخی طریق وی را بهترین دانسته‌اند، چرا که قرآن

را مستقیماً بر جعفر بن محمد الصادق (ع) قرائت کرده و گفته شده تنها در ۱۰ حرف با ایشان اختلاف دارد. (ابن جزری، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۱۹۶؛ سخاوی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۷۲)

همچنین از طریق عاصم، اسناد قرائت وی به علی بن ابیطالب (ع) می‌رسد زیرا عاصم، قرائت را به طریق عرض از ابو عبدالرحمن سلمی (م ۴۷ق) فراگرفته که عامل انتقال قرائت از علی بن ابیطالب (ع) (۴۰ق)، عثمان و زید بن ثابت (۴۵ق) به قاریان کوفی است که از آن میان، به‌ویژه بر حضرت علی (ع) تأکید شده و حتی ادعا شده که وی در قرائت هیچ حرفی از قرآن، از قرائت آن حضرت تخلف نکرده است. (ذهبی، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۱۴؛ اندرابی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۷؛ ابن جزری، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۶۵؛ مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۷، ص ۳۲۲؛ زرقانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۵۸) قرائت حمزه از طریق ابن ابی لیلی و حمران بن أعین نیز به ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود می‌رسد که هر دو قرائت خود را از علی بن ابی طالب (ع) و پیامبر اکرم (ص) اخذ کرده‌اند. (ابن مجاهد، ۱۹۸۰م، ص ۷۳)

همچنین دیگر طرق قرائت وی نیز از سلیمان بن مهران به ابن مسعود، از یحیی بن وثاب به عثمان و از ابن ابی لیلی به ابی بن کعب می‌رسد (ابوعمر و دانی، ۱۹۳۰م، ص ۹؛ ابن جزری، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۴۵۹؛ اندرابی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۵؛ ذهبی، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۱۸) و بر مبنای این طرق متعدد است که قرائت وی را متواتر و دارای سند متصل و مستفیض تا پیامبر اکرم (ص) دانسته‌اند. (محیسن، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۳۴؛ خویی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۱) بر این اساس می‌توان گفت قرائت ائمه اهل بیت (ع) را پس از قرائت عاصم، در قرائت حمزه می‌توان جستجو نمود. (جهت مشاهده موارد موافقت قرائت حمزه با ائمه اطهار (ع) ر.ک: خطیب، ۲۰۰۰م، صفحات متعدد)

کسایی، قاری نامدار کوفه و آخرین قاری از قراء سبعة نیز که قرائت خود را از حمزه اخذ کرده و به گفته شافعی ریاست قراء در کوفه پس از حمزه، با او به پایان رسیده، در بدو ورود به بغداد به تعلیم قرائت حمزه اهتمام داشت، (ذهبی، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۱۶) اما چندی

بعد و معاصر با دوران خلافت هارون بر آن شد تا قرائتی را برای خود برگزیند. (ابن کثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۲۰۳؛ ذهبی، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۴۳۷؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ص ۳۲؛ ابن جزری، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۱۶۵) البته ابن ندیم معتقد است قرائت کسائی در آن قسمت که مخالف با قرائت حمزه می باشد، مطابق قرائت ابن ابی لیلی است که او نیز قرآن را بر علی (ع) خوانده بود. (ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ص ۳۲)

۲. امکان سنجی بهره‌مندی قراء کوفی از قرائت اهل بیت (ع)

انحراف نظام سیاسی جامعه اسلامی پس از رحلت رسول گرامی اسلام (ص) و کنار گذاشته شدن اهل بیت (ع) از مدیریت و حکومت بر جامعه و عدم توجه به منصب الهی ایشان، همان گونه که در شئون سیاسی و فرهنگی جامعه اسلامی اثرات سوئی را بر جای گذاشت، در مباحث مربوط به تفسیر و فهم و قرائت قرآن کریم نیز بی تأثیر نبوده است. روایات صحیح و شواهد تاریخی متعددی حاکی از ارائه قرآن به صورت مابین الدفتین برای اولین بار توسط امام علی (ع) است که متأسفانه به دلیل مسائل سیاسی آن روز، از پذیرش آن امتناع ورزیده شد و باعث شد قرآنی که توسط نزدیک‌ترین شخص به پیامبر اکرم (ص) و کاتب بیشترین وحی قرآنی، جمع‌آوری شده بود، از دسترس جامعه اسلامی خارج شود. پس از آن، دیگر صحابه، از این خلاء موجود استفاده کرده و با عرضه مصاحف خود تلاش نمودند تا میراث جاودان پیامبر اکرم (ص) در جامعه باقی بماند، اما متأسفانه به دلایل مختلفی، این مصاحف با نقیصه‌هایی همراه بودند که پس از مدتی زمینه‌ساز اختلاف قرائات شد. (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۷۵۲)

آنچه در این میان سؤال اصلی و زمینه‌ساز شکل‌گیری این پژوهش است، امکان سنجی بهره‌مندی قراء کوفی از علم و دانش و قرائت اهل بیت (ع) به‌ویژه بهره‌مندی و اخذ قرائت حمزه بن حبیث از امام صادق (ع) است. علاوه بر اینکه آیا اساساً کوفه جایگاه مناسبی برای

توسعه و ترویج قرائت قرآنی بوده است یا خیر، بررسی این مطلب که ائمه اطهار (ع) چگونه با مردم جامعه اسلامی در این زمینه تعامل داشته و چه اقداماتی در این حوزه انجام داده‌اند و به چه گزارش‌های تاریخی در این حوزه می‌توان استناد نمود، مسئله‌ای است که در ادامه مقاله تلاش می‌شود تا به واسطه اسناد و مدارک متعدد، تبیین و تأیید گردد.

۲-۱. نقش کوفه در شکل‌گیری و ترویج قرائت قرآنی

باید گفت که کوفه و قاریان آن، بیشترین سهم را در انتقال قرائت به آیندگان داشته و گزینش سه قاری از کوفه توسط ابن مجاهد به‌خوبی جایگاه کوفه را به‌عنوان یک بوم فرهنگی فعال در حوزه علوم قرآنی و قرائت نشان می‌دهد. گفته‌شده اول بار عبدالله بن مسعود به دستور خلیفه دوم برای آموزش قرآن به کوفه آمد و شاگردانی مانند علقمه، الأسود بن یزید، مسروق بن الأجدع، زر بن حبیش، ابی وائل، ابی عمرو شیبانی و عبیده سلمانی را تربیت کرد. (ابن مجاهد، ۱۹۸۰م، ص ۶۰)

پس از توحید مصاحف توسط عثمان نیز أبو عبدالرحمن سلمی به‌عنوان مقری مصحف کوفه بدین دیار ار سال شد و چهل سال به آموزش قرائت قرآن مشغول بود. وی که قرائت خود را از علی بن ابی طالب (ع)، زید بن ثابت، عبدالله ابن مسعود، ابی بن کعب و عثمان بن عفوان اخذ کرده بود، به تربیت شاگردانی پرداخت که ضابط‌ترین آن‌ها عاصم بن ابی النجود، مشهورترین فرد به فصاحت و اتقان در قرائت، بوده و حمزه قرائت خود را مستقیماً از وی اخذ کرده است. (ابن مجاهد، ۱۹۸۰م، ص ۶۲؛ ابن جزری، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۵۳۷)

پس از وفات عاصم و مهاجرت برجسته‌ترین شاگرد وی، حفص، به بغداد و امتناع ابوبکر شعبه بن عیاش از آموزش قرائت به دیگران، حمزه که به عدالت و وثاقت در نقل مشهور بود، مورد توجه قرار گرفته و از این‌رو، امامت قرائت در کوفه پس از عاصم به حمزه (خطیب بغدادی، ۱۳۴۹ق، ج ۹، ص ۷؛ ابن مجاهد، ۱۹۸۰م، ص ۷۱؛ البناء، ۱۴۰۷ق،

ج ۱، ص ۲۶) و پس از او به شاگردش کسائی منتقل گردید که هر سه از قراء سبعة می باشند. (نک: ابن ندیم، ۱۳۵۰ ش، ص ۳۲) ارتباط عمیق میان این سه قاری به گونه ای است که در کتب قرائات از اصطلاح «الکوفیون» برای اشاره به هر سه و «الأخوان» برای اشاره به حمزه و کسائی استفاده می شود. (ر.ک: جانی پور، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۱۲۶)

همانگونه که می دانیم قرائت عاصم و کسائی را می توان از جمله قرائت های تحت تأثیر جریان نحو مداری دانست زیرا هر دو عالم نحوی بوده و تلاش داشته اند تا بر پایه اصول و قواعد نحوی، انتخاب خاص خود در قرائات را بیان کنند. اما در این میان رفتار و عملکرد حمزه در اخذ قرائت و اختیار و اجتهادش در این حوزه قابل تأمل و توجه است. وی قرائت خود را بر اساس نقل و از طریق اثر دانسته و هیچ اختیار و اجتهادی از خود نداشته است. (ر.ک: جانی پور، ۱۳۹۴، ص ۸۴)

۲-۲. شکل گیری رسمی صنف «قراء» در کوفه

از جمله عوامل رشد و بالندگی یک فرهنگ و غنای محتوای آن، آموزش، ترویج و تبلیغ آن است. در این میان، نقش قاریان قرآن در روزهای آغازین ظهور اسلام و در عصری که همچنان نظام تعلیم و تربیت به طور عمومی رواج پیدا نکرده و فرهنگ آموزش مکتوب نیز به وجود نیامده بود، بسیار حائز اهمیت است. به طور کل عنوان «قراء» به مثابه یک طبقه فرهنگی مشخص در تاریخ صدر اسلام قابل مشاهده بوده و عمدتاً از آنان به کسائی که در دانایی، به قرائت قرآن و زیست زاهدانه بسنده می کردند، یاد شده است.

قاریان قرآن با آموزش قرآن به دیگر مسلمانان، در حقیقت تلاش داشتند تا فرهنگ و معارف اسلامی را به آنان آموزش دهند. در ابتدا، قاریان به سبب آگاهی از همه مسائل و علوم مورد نیاز، مرجعیت مردم را بر عهده داشتند، چنان که هر قاری به منطقه ای که فرستاده می شد، در فقه، احکام، تفسیر قرآن و حدیث مورد مراجعه و توثیق مردم بود و

اندک‌اندک با رشد و توسعه علوم، هر کدام در علمی متخصص و متبحر شدند. به‌عنوان مثال ابن مسعود، علاوه بر این که فقیه کوفه بود، به آموزش قرآن اشتغال داشت.

با شروع جنگ‌های فتوحات در صدر اسلام، قاریان که عازم جهاد بودند، قرآن، احادیث نبوی و اخباری از حوادث مکه و مدینه و جنگ‌های گذشته و... را به همراه خود به آن مناطق برده و به‌عنوان یک محدث و مورخ، برای مردم بیان می‌کردند. (حموده، ۱۹۴۸م، ص ۴۳) آشنایی قاریان با علوم اسلامی، گرایش‌های اعتقادی خاصی را در آنان ایجاد کرد که این باورها، در گرایش‌های سیاسی آنان نیز نقش مهمی داشت. لذا کار ویژه و اساسی قاریان، ایدئولوژی‌سازی، طرح اندیشه‌های جدید و بحث‌ها و گفت‌وگوهای فرهنگی در جامعه و رشد علوم و فرهنگ اسلامی بود. بدین ترتیب قاریان قرآن، همان‌طور که در آموزش و گسترش و نشر معارف اسلامی و ایجاد مراکز فرهنگی مهم در جهان اسلام نقش مهمی ایفا کردند، در تولید علوم اسلامی نیز سهم بسزایی داشتند. سفر آنها به مناطق مختلف و برپایی مباحثه‌ها و مجالس علمی، باعث رشد علمی آن مناطق می‌شد. بسیاری از قاریان به کوفه مهاجرت کردند تا این که این شهر در فقه و معرفت بر شهرهای دیگر برتری یافت. (الزبیدی، ۱۹۷۰م، ص ۴۱)

بر پایه برخی شواهد می‌توان چنین ادعا کرد که برای اولین بار گروه «قراء» بطور رسمی در بوم کوفه به رسمیت شناخته شده و به‌عنوان یک صنف مستقل در کنار دیگر اصناف جامعه اسلامی، نقش مهمی در تحولات حوادث صدر اسلام بازی کرده‌اند. به‌عنوان مثال می‌توان به نقش رسمی این گروه در جریان‌های تاریخی صدر اسلام همچون جنگ صفین (ر.ک: نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ق، صص ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۷۷) جنگ نهروان و شکست قیام امام حسن (ع) و صلح با معاویه اشاره کرد که عمده آنها در بوم کوفه بوده یا از طریق کوفیان هدایت می‌شده است.

به‌عنوان مثال در گزارش‌های تاریخی آمده است که به هنگام آمدن امام علی (ع) به کوفه، دو گروه قراء و اشراف (رؤسای قبایل) از ایشان استقبال کردند (نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ق، ص ۳). نام بردن از این دو گروه به‌عنوان بخش مستقلی از جامعه اسلامی که در عمل نیز بسیار در روند امور نظامی و سیاسی مؤثر بودند، نکته حائز اهمیت است که نباید از کنار آن به سادگی عبور کرد. بخشی از این گروه قراء در ادامه جنگ صفین نقش مهمی داشتند. به‌عنوان مثال یکی از قراء معروف کوفه به نام «زید بن حصین طائی» در سپاه امام علی (ع) بر ادامه جنگ صفین تا پیروزی اصرار داشته (نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ق، ص ۹۹)، در حالی که گروهی دیگر که ریاست آنان را عبیده سلمانی، دیگر قاری کوفی بر عهده داشت، از امام (ع) درخواست کردند تا در حاشیه سپاه حرکت کرده و پس از احراز گروه مرتکب بغی، با آنان وارد جنگ شوند.^۱ گروهی دیگر که رهبری آنان را ربیع بن خثیم قاری بر عهده داشت از جنگ با مسلمانان اجتناب کرده و از امام (ع) درخواست کردند تا برای جنگ با کفار به مرز بروند. (نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ق، ص ۱۱۵؛ پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۳-۲۶۵) عمده این افراد قرائی بودند که از قرائت ابن مسعود پیروی کرده و اصطلاحاً اصحاب وی شناخته می‌شدند.

۲-۳. نقش شیعیان کوفی در شکل‌گیری صنف «قراء»

تابعین و اتباع ایشان، به‌ویژه شیعیان حقیقی تلاش داشتند تا با تلمذ در محضر شاگردان اهل بیت (ع) و به‌ویژه کسانی که قرائت خود را مستقیماً از ایشان آموخته‌اند، به قرائت حقیقی قرآن کریم دست پیدا کرده و در نتیجه به فهم حقیقی آن نائل آیند. گزارش‌های تاریخی بیانگر آن هستند که برجسته‌ترین و فعال‌ترین صحابه در خصوص تعلیم قرائت قرآن، امام علی (ع) می‌باشد که قاریان مشهوری همچون؛ مغیره بن ابی شهاب المخزومی،

^۱ به نظر می‌رسد این رفتار آنان مبتنی بر برداشتی است که از آیه ۹ سوره حجرات داشته‌اند.

أبو عبد الرحمن السّلمی، زرّ بن حبیش و أبوالأ سود دؤلی قرائت خود را از وی آموخته‌اند و نیز قرائات عاصم، حمزه، کسائی، خلف و أعمش به ایشان منتهی می‌گردد. (محیسن، ۱۹۸۴م، ص ۴۳)

همچنین می‌دانیم که اولین مؤلفین در زمینه علم القرائات، «ابان بن تغلب» (د ۱۴۱ق) شاگرد امام سجّاد (ع) و پس از وی «حمزه بن حبیت زیّات» (د ۱۵۶ق) شاگرد امام صادق (ع) و یکی از قراء سبعة می‌باشند که ابن ندیم، نجاشی، شیخ طوسی و دیگر عالمان رجالی هر کدام در آثار کتابشناسی و رجالی خود به این مطلب اعتراف نموده و در ترجمه احوالات ابان بن تغلب، از کتاب «القراءه» او یاد کرده‌اند. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ذیل ابان بن تغلب، ص ۱۳۸؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱۴۹-۱۵۰؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ص ۲۲۰)

توجه به این مطلب از این منظر مهم است که اولین افراد شاخصی که در حوزه آموزش قرائت شفاهی قرآن و یا نگارش کتاب در این زمینه اقدام کرده‌اند، یا خود از اهل بیت (ع) بوده و یا شاگردان نزدیک و وابسته به ایشان بوده‌اند که این مطلب، توجه و اهتمام مذهب شیعه و رهبران آن به این دانش را ترسیم می‌کند. گزارش‌های تاریخی متعدد حاکی از آن است که برخی از قراء تلاش داشتند تا با مسافرت به شهرهایی مانند مدینه (محل حضور امام^(ع)) و یا کوفه (محل حضور اکثریت شیعیان) به قرائت اهل بیت (ع)، بالخصوص امام علی (ع) از قرآن دست پیدا کنند. از این رهگذر است که مشاهده می‌کنیم برخی از قراء تلاش کرده‌اند تا قرائت پیامبر اکرم (ص) یا اهل بیت (ع) را به نقل از سلسله اسناد معتبر جمع آوری و تألیف نمایند.

۲-۴. نقش شیعیان کوفی در تألیف آثاری با عنوان «قراءة اهل البيت (ع)»

ابن‌الندیم در کتاب مشهور خود با عنوان «الفهرست»، (نک: ابن‌ندیم، ۱۳۵۰ش، صفحات متعدد) شیخ طوسی و نجاشی نیز در کتب رجالی خود با عنوان «الفهرست» (نک:

نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، صص ۱۴۹-۱۵۱) و علامه سید محسن امین در کتاب «أعیان الشیعه» (نک: امین، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۳۱) به معرفی افرادی می‌پردازند که در زمینه «قراءة النبی (ص)» و «قراءة اهل البیت (ع)»، کتاب تألیف کرده‌اند که از جمله می‌توان به این افراد اشاره کرد:

- ۱- یحیی بن یعمر العدوانی (۱۴۲ق)؛ قاری بصره
- ۲- أبان بن تغلب (۱۴۱ق)؛ قاری کوفه
- ۳- سلیمان بن مهران الأعمش (۱۴۸ق)؛ قاری کوفه
- ۴- زرارة بن أعین (۱۹۰ق)؛ قاری مدینه
- ۵- حمزة بن حبيب الزیات (۱۵۸ق)؛ قاری کوفه
- ۶- علی بن حمزه کسائی (۱۴۸ق)؛ قاری کوفه
- ۷- أبو جعفر محمد بن سعدان الضریر (۲۰۳ق)؛ قاری کوفه
- ۸- محمد بن فضیل بن غزوان الضبی (۲۳۲ق)؛ قاری کوفه
- ۹- محمد بن عمر الواقدی (۲۳۴ق)؛ قاری کوفه
- ۱۰- عبیدالله بن عبدالله (۱۷۲ق)؛ قاری کوفه
- ۱۱- زائدة بن قدامة ثقفی (۱۹۶ق)؛ قاری بصره
- ۱۲- هشیم بن بشیر سلمی (۱۸۳ق)؛ قاری بصره
- ۱۳- یحیی بن آدم (۲۰۳ق)؛ قاری کوفه
- ۱۴- ابن جحام (۳۲۸ق)؛ قاری کوفه
- ۱۵- ابوظاهر ابن ابی هشام بزار (۳۴۹ق)؛ قاری بغداد
- ۱۷- ابن خالویه (۳۷۰ق)؛ قاری کوفه
- ۱۸- ابوالعلاء همدانی (۵۶۹ق)؛ قاری کوفه

از تحلیل این گزارش‌های تاریخی این گونه به دست می‌آید که اولاً؛ اهل‌بیت (ع) در خصوص مسئله قرائت قرآن و آموزش و ترویج آن بسیار فعال بوده و در این زمینه خود مستقیماً وارد عمل شده و ضمن بیان نکات مهمی در این خصوص، اقدام به تربیت شاگردانی خاص در این حوزه نموده‌اند. البته همچنان جای این تحلیل خالی است که چرا آثار منسوب به قرائت اهل‌بیت (ع) از میان رفته و اثری از آنها تا امروز بر جای نمانده است؟

ثانیاً با توجه به کثرت قراء کوفی پیرو اهل‌بیت (ع) که در گزارش فوق مشاهده شد، این نکته استنباط می‌شود که یکی از طرق شناسایی قرائت اهل‌بیت (ع)، بررسی قراء کوفه است و این قرائت را می‌بایست در کوفه پیگیری و جستجو نمود زیرا عموم شاگردان اهل‌بیت (ع) در کوفه می‌زیسته یا کوفی بوده‌اند و به همین دلیل است که به دلیل اشتباه کوفه به تشیع، عمده کوفیون را شیعه دانسته‌اند. به‌عنوان نمونه در کتب رجالی، اسامی حدود ۴۵۰ تن از اصحاب امام باقر (ع) ذکر شده که بیش از ۵۰ نفر آن‌ها دارای پسوند «کوفی» هستند. در خصوص شاگردان امام صادق (ع) نیز تعداد قابل توجهی از ایشان، از جمله ایرانیان ساکن کوفه یا کوفی بوده‌اند. (نک: طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۱ و ۳۱۱)

حازم سلیمان در کتاب «الکوفیون و القرائات» خود می‌نویسد: «کوفه در زمان کوتاه حضور امام جعفر صادق (ع) به قطبی در علوم اسلامی تبدیل شد به گونه‌ای که طالبان علم بسیاری از بصره و حجاز بدان جا آمده و از چشمه جو شان علوم جعفر بن محمد استفاده کردند. تا آنجا که و شأء می‌گوید: «ادرکت فی هذا المسجد - یعنی مسجد کوفه - تسعمائۀ شیخ کل یقول «حدثنی جعفر بن محمد...» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۱) و از این روی، زمانی که قرار شد از میان قراء مشهور تعدادی انتخاب شوند، ابن مجاهد از میان قراء کوفی، سه تن را اختیار می‌کند». (حازم سلیمان، ۱۴۰۸ق، ص ۸۳)

در اتصال قرائت کوفیان به قرائت اهل بیت (ع) همین بس که قرائت عاصم از طریق ابی عبدالرحمن السُّلمی (ت ۷۴ق) به امام علی (ع) منتهی شده و حمزه نیز قرائت خود را از امام جعفر صادق (ع) اخذ کرده و کسائی نیز شاگرد مستقیم عاصم و حمزه بوده است. لذا به منظور پیگیری و جستجوی قرائت اهل بیت (ع) می‌بایست به سراغ قرائت قاریان کوفی رفته و از این رهگذر، قرائت صحیح و منتسب به اهل بیت (ع) را شناسایی نمود.

۲-۵. تثبیت اندیشه‌های مذهب امامیه در بوم کوفه

از جمله ویژگی‌های مکتب کوفه این است که ریشه بسیاری از جریان‌های فکری و اعتقادی آن به بوم مدینه و بالاخص اندیشه‌های ائمه اهل بیت (ع) بازمی‌گردد، اگرچه به دلایل اجتماعی و فرهنگی، برخی از این اندیشه‌ها، در کوفه دستخوش تغییر و تحول گردیده. وجود اندیشه‌ها و آراء و عقاید مذهب امامیه در بوم کوفه، مسئله‌ای است که عمده اندیشمندان اسلامی آن را تأیید کرده اند، به گونه‌ای که رئوس عناوین مذهب امامیه همچون: عصمت، وصایت، علم ویژه امام، مباحث توحیدی و عدل و... ذهن عالمان کوفی را به خود مشغول داشته و باعث شکل‌گیری مباحثی جدی در این زمینه شده است.

در تحلیل این مطلب باید گفت که اگرچه اهل بیت (ع) ابتدا در مدینه به بسط معارف مذهب امامیه پرداختند، اما این معارف در بوم کوفه ثنوریزه و تجزیه و تحلیل شد به گونه‌ای که در مواجهه و تقابل با مخالفان، رسمیت پیدا کرده و روز به روز بر غنای علمی و فرهنگی آن افزوده می‌شود. بنابراین در کوفه با سه ویژگی اساسی مواجه هستیم؛ (۱) تعیین تفکر شیعه، (۲) تبیین نظریه شیعه، و (۳) تقابل اندیشه شیعه با مخالفان، و این سه امتیاز و ویژگی خاص است که فضای فرهنگی و اعتقادی کوفه را از محیط مدینه کاملاً متمایز می‌کند. (صفری فروشانی، ۱۳۸۱، ص ۳۴)

از برآیندهای دیگر وجود این سه ویژگی در مدرسه کوفه، این است که اولاً؛ اندیشه امامیه مرزبندی‌هایی دقیقی با دیگر مذاهب اسلامی پیدا می‌کند، و ثانیاً؛ حتی در درون خود امامیه نیز اختلافاتی ایجاد می‌شود که در نهایت منجر به صف بندی‌های درونی و نوعی جناح بندی می‌شود. این مطلب یک اصل مسلم تاریخی است که با شروع مباحث نظری در خصوص یک مذهب و قالب بندی و تئوریزه کردن آن، به تدریج مرزبندی‌های دقیقی با مخالفین و نیز با گروه‌های مشابه ایجاد می‌شود که این امر در نهایت به شکل‌گیری گروه‌های مختلف و جریان‌های متعدد فکری می‌انجامد.

این اصل تاریخی، در سده اول و دوم هجری، یعنی در زمان تئوریزه کردن عقاید نظری مذهب امامیه در بوم کوفه، نیز روی داده و به همین دلیل است که امروزه مشاهده می‌کنیم فرقه‌ها و گرایش‌های متعدد مذهبی در قرن دوم، به‌ویژه در بوم کوفه ظهور کرده که نمونه بارز آن شکل‌گیری فقهای سبعه و قرائات مختلف قرآنی در آن منطقه است.

اما نکته مهم این است که این اختلافات تا چه حد جدی و بنیادین بوده و آیا به گونه‌ای بوده که منجر به شکل‌گیری فرقه‌های مختلف درون امامیه گردیده یا اینکه این اختلافات در حد اختلاف در اجتهاد است و از آنجا که در بوم کوفه فضای نقد و نواندیشی رواج دارد، لذا این اجتهادات بیشتر از دیگر بوم‌ها، در این بوم ظهور و بروز داشته است؟ گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهند که ساختار و ترکیب جمعیتی کوفه را از منظر نوع نگرش به مسائل و دغدغه‌مندی آن‌ها نسبت به اعتقادات دینی، به سه گروه می‌توان تقسیم نمود:

۱) گروه اول، محدثان و راویانی هستند که با اتصال به ائمه اطهار(ع)، صحابه و بزرگان تابعین، تلاش دارند تا مجموعه اعتقادات شیعه را از منابع اصلی آن اخذ کرده و به دیگران منتقل کنند. آنچه دغدغه اصلی این گروه می‌باشد، اولاً تمسک به سنت سلف صالح و ثانیاً ابلاغ و انتقال آن به نسل بعد می‌باشد که عمدتاً از طریق برپایی مجالس و عظ،

خطبه خوانی، سیره گویی و در مواردی نگارش کتب حدیثی با رویکردهای سنتی و اولیه، مانند جمع آوری احادیث یک امام یا منقولات یک یا چند تن از صحابه صورت گرفته است. کارکرد مهم این گروه در جمع آوری آثار و اخبار و انتقال آن به پسرینان است که اگرچه به صورت ابتدایی و اولیه انجام شود اما در جایگاه خود بسیار حائز اهمیت است.

(۲) گروه دوم، عالمان و اندیشمندانی هستند که دغدغه اصلی ایشان، دفاع از کیان مذهب در مقابل مخالفان و اندیشه‌های التقاطی و انحرافی است. ایشان با استفاده از محتوا و مضامینی که توسط گروه اول جمع آوری و انتقال داده می‌شد، تلاش داشتند تا این عقاید و اندیشه‌ها را تثویز و نظاممند کرده و جایگاه مناسب هر کدام در مجموعه اعتقادات و اندیشه‌ها را شناسایی و تبیین کنند.

(۳) به‌رغم اهمیت جایگاه و نقش برجسته گروه‌های اول و دوم فعال در حوزه انتقال و تبیین معارف اسلامی در محیط کوفه، اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد بدنه اعتقادی جامعه کوفه را افرادی غیر از این دو دسته تشکیل می‌داده‌اند. گروهی که عمدتاً از آن‌ها با عنوان توده مردم و عوام (الناس) نام برده شده و تلاش داشته‌اند تا در جریان انتقال اندیشه‌ها و عقاید اهل بیت (ع) و تثویز شدن آن‌ها توسط عالمان دینی که عمدتاً از نسل تابعین می‌باشند و توفیق کسب فیض حضوری از پیامبر اکرم (ص) و در مواردی اهل بیت (ع) را نداشته، به اندیشه‌های صحیح دست پیدا کرده و تکلیف خود را جهت ادای اعمال و احکام شرعی مشخص کنند. (صفری فروشانی، ۱۳۸۱، ص ۳۵)

از مهم‌ترین شاخصه‌های این گروه، مراجعه مکرر به ائمه اطهار (ع) به‌ویژه در ایام حج یا از طریق نگارش نامه، جهت کسب تکلیف و پرسش در خصوص احکام و فتاوی بیان شده توسط عالمان دینی می‌باشد. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهند عمده سؤالاتی که از ائمه اطهار (ع) ساکن در مدینه پرسش شده، بیانگر این مضمون هستند که در محیط

کوفه، نظرات مختلفی راجع به برخی مسائل اعتقادی یا شرعی وجود دارد و حال از امام (ع) نظر صحیح را جویا می‌شوند. (ر.ک: جانی پور، ۱۳۹۴، ص ۱۶۳)

بنابراین در تحلیل ترکیب جمعیتی کوفه از منظر گرایش‌های مذهبی و اعتقادی و تبیین علل ایجاد جریان‌های فکری متعدد در بوم کوفه، می‌بایست از یک جریان عمومی یاد کنیم که اگرچه در زمره عالمان دینی و اندیشمندان بنام آن بوم نبوده و به دلیل صاحب اثر و تألیف نبودن، عمدتاً امروزه ناشناخته می‌باشند، اما اتفاقاً حامل روایات بسیاری هستند و بخش عمده‌ای از تصحیح عقاید شیعی بر عهده ایشان بوده است. این مطلب نشان می‌دهد که در قرون نخست هجری، بستری اجتماعی وجود داشته که با انتقال عقائد صحیح ائمه اطهار (ع) به کوفه، و بالتبع دیگر بلاد اسلامی، دائماً ثنوری پردازیه‌های صورت گرفته توسط اندیشمندان و عالمان دینی را اصلاح کرده و نقش عمده‌ای در تصحیح اعتقادات و مبارزه با جریان‌های فکری انحرافی و التقاطی ایفا کرده‌اند.

۲-۶. تلاش امام صادق (ع) برای تبیین اصول و مبانی قرائت صحیح

دوره زمانی شکل‌گیری و گسترش قرائت قرآنی توسط قراء سبعة هم‌زمان با عصر ائمه صادقین (ع) بوده و به‌ویژه امام صادق (ع) بیشترین روایات در خصوص اصل مسئله قرائت قرآنی را بیان کرده و ارتباط مستمری با قراء قرآن داشته‌اند. دوره امامت امام صادق (ع) (۱۱۴ — ۱۴۸ق) از طرفی با دوره انتقال سیاسی و در نتیجه وجود فضایی مساعد برای فعالیت‌های فرهنگی و از سوی دیگر با عصر تدوین علوم اسلامی مقارن بود. در چنین فرصتی، امام صادق (ع) راه تدقیق و تفصیل تعالیم مذهب را ادامه داده و چنانکه از روایات پرشمار منقول از آن حضرت آشکار می‌گردد، علاوه بر تبیین مواضع امامیه در مسائل اعتقادی مورد بحث در آن روزگار، تعالیم مذهب در موضوعات گوناگون، به‌ویژه درباره امامت و منزلت امام را با تفصیلی تمام بیان فرمود.

مالک بن انس درباره امام صادق (ع) می گوید: «در مدتی که به خانه آن حضرت رفت و آمد داشتیم، او را خارج از سه حال ندیدم: یا نماز می خواند، یا روزه بود و یا به قرائت قرآن اشتغال داشت». (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۹) این امام بزرگوار در توسعه فرهنگ قرآنی نقش های مهمی را ایفا کرده است. ایشان به عنوان امامی که آگاه به تمام مفاهیم و معانی قرآن است، وظیفه ای سنگین بر عهده داشت تا انسان ها را به شناخت حقیقی قرآن و مفاهیم آن هدایت کند. از این روی تلاش کردند تا با تأسیس مدرسه بزرگ علوم و معارف اسلامی و تربیت جمع انبوهی از افراد مستعد، معارف الهی را گسترش دهد که توجه به قرآن از جمله محورهای اساسی این تعلیمات بوده است.

عمده روایات وارده از این امام همام در خصوص معارف قرآنی، بر لزوم یادگیری، تعلیم، قرائت، حفظ، استماع و تدبر در قرآن کریم است. به عنوان نمونه ایشان برای تأکید بر لزوم تعلیم و یادگیری قرآن می فرمایند: «يُنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ لَا يَمُوتَ حَتَّى يَتَعَلَّمَ الْقُرْآنَ أَوْ يَكُونَ فِي تَعْلِيمِهِ». (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۶۰۷). و همچنین با توجه به امر خطیر قرائت قرآن، به گونه شناسی قاریان قرآن پرداخته و آنان را به سه گروه تقسیم کرده و ویژگی های قاری خوب و اهل بهشت را چنین بیان می کنند: «الْقَارِئُ ثَلَاثَةٌ قَارِئٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ لِيَسْتَلِدَّ بِهِ الْمُلُوكَ وَ يَسْتَطِيلَ بِهِ عَلَى النَّاسِ فَذَاكَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَ قَارِئٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَحَفِظَ حُرُوفَهُ وَ ضَبَعَ حُدُودَهُ فَذَاكَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَ قَارِئٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَتَرَ بِهِ نَحْتَ بُرُئْسِهِ فَهُوَ يَعْمَلُ بِهِ مُحْكَمَةً وَ يُؤْمِنُ بِمُتَشَابِهِهِ وَ يُقِيمُ فَرَائِضَهُ وَ يُجِلُّ حَالَاهُ وَ يُحْرِمُ حَرَامَهُ فَهَذَا مِمَّنْ يُنْقِذُهُ اللَّهُ مِنْ مَضَلَّاتِ الْفِتَنِ وَ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ يَشْفَعُ فِيْمَنْ يَشَاءُ». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۸۳)

همچنین از جمله حرکت های اساسی در مدرسه قرآنی صادقین (ع)، تربیت شاگردانی است که عالم به معارف قرآنی بوده و توانایی تفسیر و استخراج احکام را از این کتاب آسمانی پیدا کرده بودند. از جمله این شاگردان و پرورش یافتگان مکتب اهل بیت (ع) می توان به «ابان بن تغلب بن رباح ربّعی کوفی» (ت ۱۴۱ق) از صحابه خاص امام (ع) و

راویان بزرگ شیعه اشاره کرد که بیشتر به خاطر استادیش در قرائت قرآن شهرت پیدا کرده و دارای تألیفاتی در این خصوص نیز می‌باشد. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸۲؛ خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۵) استادی وی در قرائت از مسلمات تاریخ است به گونه‌ای که اغلب مترجمان از او به عنوان قاری یا مقری نام برده‌اند. طبق گفته نجاشی و شیخ طوسی، قرائت ابان، قرائتی خاص بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ش ۷، ص ۱۱) که بخش‌هایی از آن در منابعی همچون «المحتسب» از ابن جنی و «اعراب القرآن» از نحاس باقی مانده است. (ابن جنی، ۱۴۲۰، ص ۷۳)

۲-۷. تلاش امام صادق (ع) برای مقابله با انحراف در قرائت قرآن

اگرچه زمان شکل‌گیری دانش قرائت قرآن به دوره‌های پیشین بازمی‌گردد، لیکن مباحث عمده و جنجال برانگیز آن تقریباً مربوط به دوران امام صادق (ع) می‌شود. قراء سببه که در این دوره می‌زیسته‌اند در مناطق مختلف جهان اسلام با تشکیل کرسی‌های تعلیم قرائت قرآن، دیدگاه‌های خود نسبت به قرائت را به مشتاقان آن آموزش می‌دادند. به‌طور طبیعی بین دیدگاه‌های قراء اختلاف نظرهایی وجود داشت که توسط شاگردان ایشان در سطح جامعه منعکس شده و باعث شکل‌گیری قرائت‌های مختلف و در نتیجه برداشت‌های مختلف از آیات قرآنی شده بود که ائمه اطهار (ع)، به‌ویژه امام صادق (ع) در این زمینه با موضع‌گیری‌هایی، تلاش کرده‌اند تا مانع از انحراف این مسیر شده و آن را به سمت صحیح خود هدایت کنند.

بررسی روایات وارده از ائمه اطهار (ع) نشان می‌دهد سیره کلی ایشان، مقابله با اختلاف قرائت بوده است اما به دلیل تغییر شرایط تاریخی، از تاکتیک‌ها و روش‌های متفاوتی از آنچه پیامبر اکرم (ص) استفاده کرده، استفاده کرده‌اند. به‌عنوان مثال امام صادق (ع) در مواجهه با فردی که برخی از آیات قرآن را اشتباه قرائت نموده بود، می‌فرمایند:

«عَنْ سَالِمِ بْنِ سَلَمَةَ قَالَ: قَرَأَ رَجُلٌ عَلَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ أَنَا أَسْتَمِعُ حُرُوفاً مِنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَيَّ مَا يَفْرَأُهَا النَّاسُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): كُفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ إِفْرَأُ كَمَا يَفْرَأُ النَّاسُ». (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۶۳۳)

حضرت (ع) با این پاسخ، تلاش دارند تا با بیان یک پاسخ کلی و عام، راهکاری کلی در این رابطه ارائه کنند که عبارت است از: ۱) مراجعه به «قراءة الناس» به عنوان قرائتی مشهور و متواتر در جامعه اسلامی که بر طبق اصل موافقت شارع با عرف شرعی و سنت‌های اسلامی صحیح، ملاکی کاملاً دینی و شرعی است، ۲) مراجعه به معلمین حقیقی قرآن که قرائت خود را با سندی صحیح و موثق و معتبر و نزدیک به مبادی وحی دریافت کرده و در ادای قرائت و آموزش آن نیز امانتدار بوده و قابل اعتماد هستند که مصداق اتم و اکمل آن خود اهل بیت (ع) و شاگردان و پیروان حقیقی ایشان می‌باشد.

همچنین در خصوص نظریه «سبعة احرف» نیز با قاطعیت آن را نفی کرده و می‌فرمایند: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ. فَقَالَ: كَذَبُوا أَغْدَاءُ اللَّهِ وَ لَكِنَّهُ نَزَلَ عَلَيَّ حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ». (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۶۳۰) امام (ع) اولاً؛ فائلین به این نظریه را افرادی دروغگو معرفی نموده که مستحق نفرین الهی هستند. ثانیاً؛ مقصرین اصلی ایجاد اختلاف در قرائت قرآن را قاریان قرآن معرفی نموده که بی‌شک بخشی از این نسبت دروغگویی و مستحق نفرین الهی بودن، به ایشان بازمی‌گردد. ثالثاً؛ با بیان ادله و برهانی عقلی تلاش نموده‌اند تا نظریه مذکور را ابطال نموده و نظریه درست یعنی «حرف واحد» را تبیین نمایند. (ر.ک: جانی پور، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰)

در حقیقت به نظر می‌رسد آنگاه که امام (ع) با مسئله و مشکلی فردی و اختلاف جزئی در قرائت یک آیه مواجه بوده، به آرامی آن را پاسخ داده و راهکاری برای اصلاح دیگر مشکلات ارائه داده‌اند، اما آنگاه که با نظریه‌ای باطل و نادرست در خصوص اصل مسئله قرائت قرآنی و تبدیل شدن آن به یک انحراف عقیدتی و بدعت در دین مواجه بوده، به

طور جدی در مقابل آن موضع‌گیری کرده و تلاش کرده‌اند تا با معرفی مقصرین اصلی قضیه و نیز طرح یک برهان عقلی در نفی آن، همگان را نسبت به بطلان آن نظریه واقف نموده و از انحراف و ایجاد بدعت در جامعه جلوگیری نمایند.

علت اهمیت مقابله با جریانات انحرافی در این زمینه آن است که در مواردی اختلاف قرائت‌ها، باعث به وجود آمدن اختلاف در تفاسیر و حقایق قرآنی می‌شده و زمینه‌ساز انحرافات بزرگ را فراهم آورده است. به‌عنوان مثال هر کدام از فرقه‌های اسلامی این دوره مانند؛ معتزله، جبریه، مرجئه، غلات، مشبّهه، متصوفه، مجسمه و تناسخیه برای اثبات نظرات خود درباره خدا و صفات او، توحید، وحی و نبوت، امامت، قضا و قدر، جبر و اختیار، به قرائت خاصی از برخی آیات قرآن کریم استشهاد می‌کردند. (پیشوایی، ۱۳۸۴ش، ص ۳۵۵)

نتیجه‌گیری

جریان حضور اهل‌بیت (ع) و شاگردان خاص ایشان در کوفه باعث شد، بخش کثیری از عالمان جهان اسلام به سمت ایشان گرایش پیدا کرده و به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از ایشان اثر بپذیرند که در این مقاله تلاش شد تا در خصوص نحوه این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری در حوزه قرائت قرآنی سخن گفته شود.

از جمله مهم‌ترین اقدامات اهل‌بیت (ع) در زمینه توسعه و ترویج معارف قرآنی؛ تأکید بر فهم معارف قرآنی، تربیت شاگردان و مفسران قرآنی، و مقابله با جریانات و تفکرات انحرافی در حوزه قرائت و تفسیر قرآن کریم بوده که نتیجه این اقدامات، شکل‌گیری جریان «اهل‌بیت محوری» در قرن دوم هجری و تأثیرگذاری بر افراد و علوم و بوم‌های جغرافیایی مختلف بوده است. به‌عنوان نمونه در خصوص تأثیر این جریان در حوزه علم قرائت، گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهند که شکل‌گیری قرائتی مانند قرائت حمزه بن حبيب از قراء سبعة و تلاش برخی از شاگردان اهل‌بیت (ع) مانند ابان بن تغلب و حمران بن

أعین جهت اختیار و ترویج قرائتی برخاسته از قرائت اهل بیت (ع) و نیز ترویج و گسترش روایت حفص از قرائت عاصم، همه به دلیل اثرپذیری از این جریان بوده است.

نقش شیعیان کوفی در شکل‌گیری رسمی صنف قراء و نگاشتن آثار متعددی با عنوان «قراءة النبی (ص)» و «قراءة اهل البیت (ع)» بیانگر این مطلب است که بوم کوفه، بیشترین تأثیرپذیری از اندیشه‌های اهل بیت (ع) را داشته و شیعیان کوفه تلاش داشته‌اند تا اندیشه‌های مذهب امامیه را در حوزه‌های مختلف، به‌ویژه در حوزه قرائات قرآنی، تثبیت کرده و ترویج دهند. با این وجود از آنجا که جریان حضور اهل بیت (ع) و محور قرار گرفتن ایشان در جامعه اسلامی، در طول تاریخ دستخوش انحرافات و کینه‌توزی‌هایی شده، لذا متأسفانه امروزه اطلاعات اندکی در خصوص نحوه دقیق قرائت اهل بیت (ع) و شاگردان ایشان در دسترس است، که در این مقاله تلاش شد تا با بررسی سلسله اسناد قرائت حمزه و نیز امکان بهره‌مندی وی از قرائت امام صادق (ع) راهی برای وصول به قرائت ایشان پیدا شود.

در اتصال قرائت کوفیان به قرائت اهل بیت (ع) همین بس که قرائت عاصم از طریق ابی عبدالرحمن السُّلمی (ت ۷۴ق) به امام علی (ع) منتهی شده و حمزه نیز قرائت خود را از امام جعفر صادق (ع) اخذ کرده و کسائی نیز شاگرد مستقیم عاصم و حمزه بوده است. لذا به‌منظور پیگیری و جستجوی قرائت اهل بیت (ع) می‌بایست به سراغ قرائت قاریان کوفی رفته و از این رهگذر، قرائت صحیح و متناسب به اهل بیت (ع) را شناسایی نمود. این مطلب نشان می‌دهد که در قرون نخست هجری، بستری اجتماعی وجود داشته که با انتقال نظرات، عقائد و حتی قرائت صحیح ائمه اطهار (ع) به کوفه، و بالتبع دیگر بلاد اسلامی، نقش عمده‌ای در تصحیح اعتقادات و مبارزه با جریان‌های فکری انحرافی و التقاطی ایفا کرده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن جزری، محمد بن محمد، (۱۹۶۰م)، *غایة النهایه فی طبقات القراء*، تصحیح برگشترسر، قاهره: مکتبه الخانجی.
۳. _____، (۱۹۶۷م)، *النشر فی القرائات العشر*، قاهره: مطبعه مصطفى البابی.
۴. _____، (۱۹۸۶م)، *طبقات القراء*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن جنی، الموصلی، (۱۴۲۰)، *المحتسب*، مکه المکرمه: وزارة الاوقاف.
۶. ابن حجر عسقلانی، (۱۴۱۲ق)، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، بیروت: دار المعرفه.
۷. ابن خالویه، (۱۴۲۱ق)، *الحججه فی القرائات السبع*، بیروت: موسسه الرساله.
۸. ابن خلکان، احمد بن محمد، (۱۳۶۴ق)، *وفیات الأعیان واتباع ابناء الزمان*، به کوشش احسان عباس، قم: راه حق.
۹. ابن سعد، محمد بن سعد، (۱۴۱۸ق)، *طبقات الکبری*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. ابن کثیر، ابوالفدا اسماعیل، (۱۴۰۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۱. ابن مجاهد، احمد بن موسی، (۱۹۸۰م)، *الاسبعة فی القرائات*، تحقیق شوقی ضیف، مصر: دارالمعارف.
۱۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۵۰ش)، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران: راه حق.
۱۳. ابوشامه، عبدالرحمن، (۱۳۴۹ق)، *ابراز المعانی من حرز الامانی*، قاهره: مطبعه مصطفى البابی.
۱۴. _____، (۱۹۷۵ق)، *المرشد الوجیز*، به کوشش طیار آلتی قولاج، بیروت: دارصادر.
۱۵. ابو عمرو دانی، عثمان بن سعید، (۱۹۳۰م)، *التیسیر فی القرائات السبع*، به کوشش اتو پرتسل، استانبول: بی نا.
۱۶. _____، (۱۹۸۶م)، *المحکم فی نقط المصاحف*، دمشق: دار الفکر.
۱۷. امین، سید محسن، (۱۴۲۰ق)، *أعیان السیعه*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

۱۸. اندرابی، (۱۴۰۷ق)، **قرائات القراء المعروفین بروایات الرواة المشهورین**، بیروت: دارالعلم.
۱۹. البناء، احمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، **اتحاف فضلاء البشر**، به کوشش شعبان محمد اسماعیل، قاهره.
۲۰. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۲)، **تأملاتی در مباحث فرهنگ اسلامی**، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۲۱. پیشوایی، مهدی، (۱۳۸۴ش)، **سیره پیشوایان**، قم: دارالحق.
۲۲. جانی پور، محمد، (۱۳۹۳)، «حمزه»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۳. _____، (۱۳۹۴)، **تحلیل اختلاف قرائات قرآنی از منظر صادقین (ع)**، رساله دکتری، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۴. حازم سلیمان، (۱۴۰۸ق)، **الکوفیون و القرائات**، کوفه: جامعه الكوفه.
۲۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، قم: موسسه آل البیت.
۲۶. حموده، عبدالوهاب، (۱۹۴۸م)، **القراءات و اللهجات**، بیروت: دارالنشر.
۲۷. خطیب، عبداللطیف، (۲۰۰۰م)، **معجم القرائات**، دمشق، دار السعدین.
۲۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۹۷۱م)، **شرف اصحاب الحدیث**، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا: بی نا.
۲۹. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۶ق)، **البيان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه احیاء آثار الامام خوئی.
۳۰. _____، (۱۴۱۳ق)، **معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة**، قم: دار الثقلین.
۳۱. ذهبی، شمس الدین محمد، (۱۹۶۷م)، **معرفة القراء الکبار**، به تحقیق سید جادالحق، مصر: مطبعة دارالکتاب الحدیث.

٣٢. _____ (١٣٨٨ق)، **تذکره الحفاظ**، حیدرآباد دکن: بی نا.
٣٣. _____ (١٤٠٥ق)، **سیر اعلام النبلاء**، به کوشش شعیب ارنوط و دیگران، بیروت: دارالعلم.
٣٤. _____ (١٤٠٦ق)، **الامصار ذوات الاثار**، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت: دارالصادر.
٣٥. زبیدی، محمد مرتضی، (١٣٠٦ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مصر: المطبعة الخیریه.
٣٦. الزبیدی، محمد حسین، (١٩٧٠م)، **الحیاء الاجتماعیه و الاقتصادیه فی الکوفه فی قرن الاول الهجری**، بغداد: جامعه بغداد.
٣٧. زرکلی، خیرالدین، (١٩٩٩م)، **الأعلام**، بیروت: دارالعلم للملایین.
٣٨. زرقانی، عبدالعظیم، (١٤٠٩ق)، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
٣٩. سالم مکرم، عبدالعال، (١٣٨٩ق)، **اثر القراءات فی الدراسات النحویة (القرآن الکریم و اثره فی الدراسات النحویة)**، قاهره: مطبعة المجلس.
٤٠. سخاوی، علم الدین، (١٤١٣ق)، **جمال القراء و کمال الإقراء**، بیروت: دارالبلاغه.
٤١. سیوطی، جلال الدین، (١٣٦٣ش)، **الاتقان فی علوم القرآن**، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: منشورات رضی.
٤٢. صفری فروشانی، نعمت الله، (١٣٨١)، **ویژگی‌های مدرسه کوفه**، تهران: انجمن تاریخ پژوهان.
٤٣. طبری، محمدبن جریر، (١٤١٥ق)، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**، به کوشش صدقی جمیل العطار، بیروت: دارالفکر.
٤٤. طوسی، محمد بن حسن، (١٤١٥ق)، **الرجال**، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
٤٥. کلینی، محمد بن یعقوب، (١٤٢٩ق)، **الکافی**، تصحیح دارالحديث، قم: دارالحديث.

۴۶. محسن، محمد سالم، (۱۹۷۴م)، *الارشادات الجلیة فی القرائات السبع من طریق الشاطیئة*، قاهره: مكتبة الكليات الازهریة.
۴۷. -----، (۱۹۸۴م)، *القرائات و اثرها فی علوم العربیة*، قاهره: مكتبة الكليات الازهریة.
۴۸. -----، (۱۹۷۸م)، *المقتبس من اللهجات العربیة*، قاهره: مكتبة الازهریة.
۴۹. مزى، يوسف، (۱۴۰۰ق)، *تهذيب الكمال*، به كوشش بشار عواد معروف، بیروت: دارالعلم.
۵۰. نصر بن مزاحم، (۱۳۸۲ق)، *وقعة الصفيين*، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره: دارالعلم.
۵۱. نجاشى، احمد بن على، (۱۴۱۶ق)، *فهرست اسماء مصنفي الشيعة*، قم: موسسه نشر اسلامى.

Bibliography:

1. *The Holy Quran*.
2. Abu Shāmah, 'AR. *'Ibrāz al-Ma'ānī min Ĥirz al-'Amānī*. Cairo: Mustafa Al-Bābī Publishing House; 1349 AH.
3. Abu 'Amr Dānī, OS. *al-Thaysīr fi al-Qirā'āt al-Sab'*. By the endeavor of Otto Pertsel. Istanbul: n.p.; 1930.
4. Abu 'Amr Dānī, OS. *al-Muḥkam fi Nuḡaṭ al-Masāḥif*. Damascus: Dar al-Fikr; 1986.
5. Amin, SM. *'A'yān al-Shī'ah*. Beirut: Dar al-Ta'āruf li al-Maṭbū'āt; 1420 AH.
6. Andarābī. *Qirā'āt al-Qurrā' al-Ma'rūfīn bi Riwayāt al-Ruwāt al-Mashhūrīn*. Beirut: Dar al-'Ilm; 1407 AH.
7. Al-Bannā', AM. *'Ithāf-u Fuḍalā' al-Bashar*. By the endeavor of Sha'ban Muhammad Ismail. Cairo: n.p.; 1407 AH.

8. Pakatchi, A. *Ta'ammulātī dar Mabāhith-e Farhang-e Islīmī (Some Considerations on the Issues of Islamic Culture)*. Tehran: Imam Sadiq University Publication; 2013.
9. Pīshwāyī, M. *Sīrey-e Pīshwāyān (Biography of The Infallibles)*. Qom: Dar al-Haq; 2005.
10. Jānīpour, M. "Hamza". In: *The Great Encyclopedia of Islam* by: Kāzem Mousavi Bojnourdī. Tehran: The Great Encyclopedia of Islam Publications; 2014.
11. Jānīpour, M. *Tahlīl-e Ekhtelāf-e Qirā'āt-e Qur'ānī az Manzar-e Sādeqayn –PBUTH (Analysis of the Difference of Qur'anic Readings from the Viewpoint of Sādeqayn -PBUTH-)*. (PhD. Thesis). Tehran: Imam Sadiq University; 2015.
12. Hāzīm Sulaymān. *Al-Kūfiyūn wa al-Qirā'āt*. Kufa: Al-Kufa University; 1408 AH.
13. Hurr 'Amilī, MH. *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'ah ilā Tahṣīl Masā'il al-Sharī'ah*. Qom: Āl al-Bayt Institute; 1409 AH.
14. Ḥamūdah, 'AW. *Al-Qirā'āt wal-Lahajāt*. Beirut: Dar al-Nashr; 1948.
15. Khaṭīb, A. *Mu'jam al-Qirā'āt*. Damascus: Dar al-Sa'dayn; 2000.
16. Khaṭīb Baghdādī, AA. *Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth*. By the endeavor of Muhammad Sa'id Khaṭīb Awghalī. Ankara: n.d.; 1971.
17. Khū'ī, S'A. *Al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'an*. Qom: institute for Revival of Imam al-Khū'ī's Works; n.d.
18. Dhahabī, MA'U. *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kibār*. Research by: Sayed Jād al-Ḥaq. Cairo: Dar al-Kitāb al-Hadīth Publishing House; 1967.
19. Dhahabī, MA'U. *Sīyaru 'A'lām al-Nubalā'*. By the endeavor of Shu'ayb Aranwūṭ et all. Beirut: Dar 'Ilm; 1405 AH.
20. Dhahabī, MA'U. *Tadhīrat al-Ḥuffāḍ*. Hyderabad; n.p.; 1388 AH.
21. Ibn Jazarī, MM. *Ṭabaqāt al-Qurrā'*. Beirut: Dar al-Kutub aal-'Ilmīyah; 1986.
22. Ibn Janī Al-Mūṣalī. *Al-Muḥtasab*. Mecca: Ministry of 'Awqāf; 1420 AH.
23. Aṣḥalānī, AAḤ. *Fath al-Bārī fī Sharḥ-i Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1412 AH.

24. Ibn Jazarī, MM. *Al-Nashr fil-Qirā'āt al-'Ashr*. Cairo: Mustafa al-Babi's Printing House; 1967.
25. Ibn Kathīr, 'I'U. *Tafsīr al-Ḳur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1409 AH.
26. Ibn Khāliwayh. *Al-Hujjah fi al-Qirā'āt al-Sab'*. Beirut: The Institute of Al-Risālah; 1421 AH.
27. Ibn Khalakān, AM. *Wafayāt al-'A'yān wa 'Atbā'-u 'Abnā' al-Zamān*. By the endeavor of Ehsan Abbas. Qom: n.p. 1364 AH.
28. Ibn Ṣa'd, M. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Edited by: Muhammad 'Abdulḳādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah; 1418 AH.
29. Ibn Mujāhid, AM. *Al-Sab'at-u fi al-Qirā'āt*. Research by: Shawqī Ḍayf. Egypt: Dar al-Ma'arif; 1980.
30. Ibn Nadīm, MI. *al-Fihrist*. By the endeavor of Reza Tajaddud. Tehran: Ḥaq Publications; 1972.
31. Khuyī, S'A. *Mu'jam-u Rijāl al-Hadīth wa Tafṣīl-u Ṭabaqāt al-Ruwāt*. Qom: Dar al-Thaqalayn; 1413 AH.
32. Kulaynī, MY. *Al-Kāfi*. Edited by Dar al-Hadith. Qom: Dar al-Hadith; 1429 AH.
33. Mohsen, MS. *Al-'Irshādāt al-Jalīyah fi al-Qirā'āt al-Sab' min Ṭarīq al-Shāṭibīyah*. Cairo: Maktabat al-Kulīyāt al-'Azharīyah; 1974.
34. Mohsen, MS. *Al-Qirā'āt wa 'Atharuhā fi 'Ulūm al-'Arabīyah*. Cairo: Maktabat al-Kulīyāt al-'Azharīyah; 1984.
35. Mohsen, MS. *Al-Muqtabas min al-Lahajāt al-'Arabīyah*. Cairo: Maktabat al-Kulīyāt al-'Azharīyah; 1978.
36. Mizzī, J'AHY. *Tahdhīb al-Kamāl fi 'Asmā' al-Rijāl*. By the endeavor of Bashār 'Awād Ma'rūf. Beirut: Dar al-'Ilm; 1400 AH.
37. Nasr ibn Muzāhim. *Waq'at-u Ṣiffīn*. By the endeavor of Abdu Salam Muhammad Haroun. Cairo: Dar al-'Ilm; 1382 AH.
38. Najāshī, AA. *Fihrist 'Asmā' Muṣanniḑī Shī'a*. Qom: The Institute of Islamic Publications; 1416 AH.
39. Suyūṭī, JD'AR. *'Al-'Itḳān fi 'Ulūm al-Qur'an*. Edited by Muhammad 'Abulfaḑl Ibrahim. Qom: Raḑī Publications; 1985.

40. Safarī Foroushānī, N. *Wīzheghihāy-e Madrisiy-e Koufa (Features of Koufa School)*. Tehran: The Society of Historians; 2002.
41. Ṭabarī, MJ. *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl 'Āya al-Qur'an*. By the endeavor of Ṣidqī Jamil 'Aṭār. Beirut: Dar al-Fikr; 1415 AH.
42. Ṭūṣī, MH. *Al-Rijāl*. By the endeavor of Jawad Qayūmī Esfahānī. Qom: Al-Nashr al-Islāmī Institute; 1415 AH.
43. Zubaydī, MH. *Al-Ḥayāt al-'Ijtīmā'īyyah wal-'Iqtisādīyah fī al-Kūfah fīl-Qarn al-Awwal al-Hijrī*. Baghdad: Baghdad University.
44. Zarklī, Kh. *Al-'A'lām*. Beirut: Dar al-'Ilm Li al-Malāin; 1999.
45. Zarqānī, M' A' A. *Manāhi al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1409 AH.
46. Sālīm Mukram, 'A. *'Athar al-Qirā'āt fī al-Dirāsāt al-Naḥwīyah (Al-Qur'an al-Karīm wa 'Atharuhū fī al-Dirāsāt al-Naḥwīyah)*. Cairo: Al-Majlis Publishing House; 1389 AH.
47. Sakhāwī, 'ID. *Jamāl al-Qurrā' wa Kamāl al-'Iqrā'*. Beirut: Dar al-Balāghah; 1413 AH.
48. Zubaydī, MM. *Tāj al-'Arūs mīn Jawāhir al-Qāmūs*. Cairo: Al-Khayrīyah Publishing House; 1306 AH.
49. Najash, Ahmad Bin Ali, *List of Asma-e-Musa'fī-al-Shi'a*, Qom: Islamic Publishing Institute, 1416 AD.
50. Ibn Jazarī, MM. *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*. Edited by Bergeshterser. Cairo: Maktab al-Khānjī; 1960.

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

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷، صص ۱۰۷-۱۳۹

DOI: 10.22051/tqh.2018.17979.1837

معناشناسی نسخ تدریجی، مشروط و تمهیدی از منظر آیت الله معرفت

فاطمه احمدی نژاد^۱

سید عبدالرسول حسینی زاده^۲

محمود ابوترابی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۸

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۱۱/۷

چکیده

علامه معرفت از قرآن پژوهان برجسته معاصر، با وضع اصطلاحاتی همچون «نسخ مشروط»، «نسخ تمهیدی» و «نسخ تدریجی»، به دنبال برطرف کردن شباهت پیرامون نسخ در قرآن و بستن راه طعنه به

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قرآن، دانشکده تفسیر و معارف قرآن

fahmadi6865@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن، دانشکده تفسیر و معارف قرآن (نویسنده

hosseiny43@yahoo.com

مسئول)

۳. استادیار گروه علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن، دانشکده تفسیر و معارف قرآن

jannat_ein@yahoo.com

قرآن عزیز بوده است. اما از آنجا که این نظریه در اواخر عمر شریفشان مطرح شد و فرصت کافی برای پرداختن و تحلیل بیشتر آن وجود نداشت، ابهاماتی در آن به وجود آمد که موجب خلط و عدم تفکیک این سه اصطلاح گردید. در این نوشتار با بررسی بیانات ایشان در رابطه با این سه نسخ و کاوش در برخی مصادیق آن‌ها، حاصل آمد که «نسخ مشروط»، تغییر تدریجی حکم با تغییر شرایط است که با برگشت شرایط سابق، حکم هم قابل اعاده است؛ مانند آیات صفح و قتال، یا آیات عدد رزمندگان که تغییر حکم با تغییر شرایط صورت گرفته و حکم سابق با برگشت شرایط سابق قابل اعاده است. «نسخ تمهیدی»، تغییر تدریجی حکمی است که مقدمه و تمهیدی برای رفع کامل آن بوده است، مانند زدن زنان هنگام نشوز، یا مراحل نسخ برده‌داری، که حکم آن‌ها مقدمه‌ای برای نسخ تدریجی آن‌ها بوده است. بنابراین، «تدریجیت» نقطه اشتراک نسخ مشروط و تمهیدی است و «نسخ تدریجی» بر هر دو آن‌ها صادق است؛ ولی لحاظ‌های مختلف تغییر شرایط و تمهیدی بودن، مرز آن‌ها را جدا می‌کند. عدم تمرکز مباحث علامه معرفت از یک طرف و برداشت غیردقیق و غیرهمه‌جانبه برخی محققان از سوی دیگر، موجب شده مقصد این مقاله نو تلقی شود.

واژه‌های کلیدی: نسخ تدریجی، نسخ مشروط، نسخ تمهیدی، علامه معرفت.

مقدمه

بحث «نسخ» از مسائل کهن و بحث برانگیز علوم قرآن و تفسیر بوده است. در اصطلاح قدیم، هرگونه تغییر در حکم سابق را نسخ می‌گفتند؛ اعم از اینکه تنها تخصیص و تقییدی در حکم سابق به وجود آورد و یا ابهام آن را برطرف نماید و یا آن را کامل بردارد. در اصطلاح جدید، نسخ به فسخ و محو کامل حکم سابق گفته می‌شود؛ به همین جهت است که برخی دانشمندان، آیات منسوخه در قرآن را محدود و بسیار کم دانسته و یا اساساً منکر وجود نسخ اصطلاحی در قرآن هستند.

از جمله این دانشمندان معاصر، علامه محمدهادی معرفت است که در آغاز، از میان بیش از ۲۰۰ آیه‌ای که ادعای نسخ آن شده، تنها کمتر از ده مورد را منسوخ دانسته است (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۱۶)، ولی در اواخر عمر با وضع اصطلاحات جدیدی همچون «نسخ مشروط» (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵)، «تمهیدی» و «تدریجی» (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۵۱؛ معرفت، ۱۳۸۳، ص ۵۰-۷۶)، راه طعنه بر این کتاب عزیز را بسته و به طور کلی وجود آیات منسوخ در قرآن را منکر شده است؛ اما از یک طرف به نظر می‌رسد مرزبندی دقیقی میان دو نسخ مشروط و تمهیدی صورت نگرفته؛ و از طرف دیگر علامه معرفت از «نسخ تدریجی» نام می‌برد و آن را بر هر دو نسخ مشروط و تمهیدی عنوان می‌کند؛ لذا نوشتار پیشرو به دنبال مفهوم حقیقی و دقیقی از نسخ تدریجی از منظر علامه معرفت است که تحلیل مفهومی و مصداقی دو نسخ مشروط و تمهیدی را می‌طلبد.

۱. پیشینه پژوهش

پس از طرح نظریه نسخ مشروط، تمهیدی و تدریجی از سوی علامه معرفت، شاگردان ایشان و سایر محققان علوم قرآنی در پی تبیین این نوع نسخ برآمده و مقالاتی را در این باره به نگارش درآوردند. از جمله مقاله «نسخ مشروط از منظر استاد معرفت» نوشته رضایی اصفهانی (۱۳۹۲، ج ۵، ص ۲۱۲).

وی در این مقاله پس از بیان مفهوم نسخ و دیدگاه‌ها و تاریخچه و موافقان و مخالفان آن، به اقسام نسخ از جمله نسخ مشروط و برخی مصادیق قرآنی آن می‌پردازد. وی نسخ مشروط را تغییر حکم سابق با تغییر شرایط می‌داند که با اعاده شرایط سابق، حکم منسوخ قابل بازگشت است. در واقع، ایشان سه نوع نسخ مشروط، تمهیدی و تدریجی را به یک معنی دانسته‌اند که چون رفع و اعاده حکم به شرایط وابسته است، به آن مشروط می‌گویند؛ و چون ممکن است شارع برای برداشتن یک سنت یا حکم در چند مرحله اقدام کند و با فراهم آوردن مقدماتی، حکم جدید را بیان کند، به آن نسخ تدریجی و تمهیدی می‌گویند. مقاله «نسخ در قرآن از دیدگاه آیت‌الله معرفت» نوشته مهدی سلطانی رنانی که تلاش شده در آن مسأله نسخ در قرآن در بینش علامه معرفت مورد بررسی قرار گیرد؛ اما تنها به ذکر تعاریف و تبیین و مثال‌های این نوع نسخ از زبان خود آیت‌الله معرفت بسنده شده است (سلطانی رنانی، ۱۳۸۶، ش ۳۶، ص ۸۸).

مقاله «استاد معرفت و نسخ قرآن به قرآن» نوشته سیدمهدی علمی حسینی که به تبیین دو دیدگاه علامه معرفت در خصوص اعتقاد به آیات منسوخ در قرآن و انکار نسخ در قرآن پرداخته و نسخ مشروط و تمهیدی را فقط از زبان علامه گزارش کرده است. البته این نکته را یادآوری نموده‌اند که استاد، عنوان نسخ تدریجی را بر نسخ مشروط نیز اطلاق نموده‌اند (علمی حسینی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۷۰۵-۷۰۶).

هم‌چنین مقاله «بررسی نسخ و اقسام آن در آیات قرآن» نوشته محمدفاکر میبدی؛ ایشان در این مقاله، افزون بر بیان اقسام نسخ که از قدیم متداول بوده، تعریف دو قسم نسخ مشروط و تمهیدی را نیز از آیت‌الله معرفت گزارش کرده و نسخ تدریجی را نام دیگر نسخ تمهیدی ذکر نموده است. (فاکر، ۱۳۹۰، ش ۷، ص ۳۳-۶۴)

مقاله «حکمت نسخ‌های قرآنی از دیدگاه علامه طباطبایی و علامه معرفت»، نوشته حامد معرفت و زهرا میرشکار؛ نویسندگان این مقاله تنها نسخ مشروط را به عنوان دیدگاه

جدید علامه معرفت یاد کرده و اشاره به دو اصطلاح دیگر ننموده‌اند (معرفت و میرشکار، ۱۳۹۴، ش ۸، ص ۵-۲۱).

در بیشتر آثار یاد شده، به ذکر تعاریف و توضیحاتی که خود علامه معرفت در این باره گفته‌اند، بسنده شده و نوعاً حتی مصادیق قرآنی جدیدی برای آن ذکر نشده است. شاید بتوان کامل‌ترین اثر در این خصوص را مقاله دکتر رضایی اصفهانی دانست؛ البته در این مقاله، دو نوع نسخ تمهیدی و تدریجی به نسخ مشروط ارجاع داده شده و لذا جایگاه نسخ تدریجی و تمهیدی به خوبی روشن نشده است. هم‌چنین از آنجا که این سه نوع نسخ، یک حقیقت با سه نام و دو لحاظ مختلف دانسته شده، برخی مصادیق نسخ تمهیدی در ذیل مصادیق نسخ مشروط مورد بررسی قرار گرفته است.

مقاله پیشرو به دنبال بررسی دقیق‌تری از جایگاه این سه نوع نسخ از منظر آیت‌الله معرفت و تفکیک آن‌ها از یکدیگر و ایجاد مرزبندی و ارتباط بین آن‌ها، در پرتو مصادیق قرآنی است که برای آن‌ها ذکر خواهد شد.

۲. نسخ و حقیقت آن از منظر علامه معرفت

«نسخ» در لغت در معانی ازاله، نقل، ابطال (راغب، ۱۴۱۲، ص ۸۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۶۱؛ فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۶۰۲-۶۰۳) تغییر، تبدیل، تحویل (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ ش، ج ۶، ص ۴۷) و... به کار رفته است؛ اما آنچه که بیشتر مورد اتفاق علماء بوده و در واقع بازگشت سایر معانی به آنهاست، نسخ در معنی ازاله و نقل است. (نحاس، ۱۳۵۷، ج ۱۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۰۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۷۸؛ راغب، ۱۴۱۲، ص ۸۰۱؛ خوئی، بی تا، ص ۲۷۵؛ زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۷۱)

نسخ در میان صحابه رسول خدا (ص) و مسلمانان دوره‌های بعد، بیشتر در معنی «ازاله و از بین بردن» استعمال می‌شده و به مخصص، مقید، مبین و هر آنچه استثناء و تبصره‌ای بر

کلیات و عمومیات باشد، نسخ می‌گفتند؛ زیرا اینها در واقع حکم را تغییر داده و از بین می‌بردند. (خوئی، بی‌تا، ص ۲۷۵؛ مطرودی، ۱۴۱۴، ص ۶-۷؛ معرفت، ۱۳۸۳، ص ۹۹)

نسخ در نظر آن‌ها «هرگونه تغییری بود که بر برخی احکام عارض می‌شد.» (مصطفی زید، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷۳) پس از آن رفته رفته دانشمندان به دنبال معنای دقیق‌تری از نسخ برآمده (مطرودی، ۱۴۱۴، ص ۸-۱۱) و تعاریف مختلفی از نسخ بیان کردند؛ اما از آنجا که این تعاریف نیز خالی از اشکال و جامع و مانع نبودند، دانشمندان معاصر تعریف‌های دیگری از نسخ ارائه دادند.

از جمله علامه معرفت که معتقد است: «نسخ، عبارت است از برداشتن قانون سابقی که به ظاهر اقتضای دوام دارد، به وسیله قانون بعدی، به طوری که اجتماع آن دو با هم ذاتاً یا به دلیلی خاص از جمله اجماع و نص صریح ممکن نباشد.» (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۷۴)

با وجود اختلاف در تعریف نسخ، این حقیقت مورد اتفاق دانشمندان و پژوهش‌گران این حوزه است که نسخ در حقیقت دفع است، نه رفع؛ یعنی در حقیقت و عالم ثبوت، نسخ اصطلاحی وجود ندارد؛ زیرا همه چیز بر خدا آشکار و هویدا است، منتهی در عالم اثبات که عالم ظاهر است و بر بندگان پوشیده است، نسخ اصطلاح شده و در تعریف آن، رفع حکم مصطلح گردیده است؛ حال آنکه در عالم واقع نسخی صورت نمی‌پذیرد و همه چیز از ابتدا مشخص و مسیر آن مدون است که بنا بر مصالحی بر بندگان پوشیده است.

این همان است که علامه معرفت از آن به «نسخ ظاهری» تعبیر می‌کند؛ زیرا نسخ حقیقی آن است که میان حکم سابق و حکم لاحق تنافی کلی وجود داشته باشد و حاکی از آن باشد که تشریح‌کننده تجدید نظر کرده و از حکم سابق به طور کلی منصرف گردیده و گرنه تخصیص و تقیید و... خواهد بود؛ حال آنکه نسخ بدین معنا در شریعت پذیرفته نیست. (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۱)

۳. نسخ تدریجی از منظر علامه معرفت

علامه معرفت ضمن اعتقاد به نسخ تدریجی و حمل آن بر دو نسخ مشروط و تمهیدی، تعریف صریحی از آن ارائه نداده اند؛ لذا تبیین نسخ تدریجی، وابسته به تبیین نسخ مشروط و تمهیدی است که در ادامه به آن پرداخته می شود.

«تدریج» در لغت به معنی نزدیک کردن چیزی به چیزی به صورت مرحله‌ای (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۶۸) و گرفتن آرام آرام آن است. (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۱) و در اصطلاح عام، عبارت است از تجزیه عمل مادی یا معنوی به اجزاء متعدد، به حسب نسبت مسافت بین آغاز و پایان آن و به حسب قدرت عمل کننده آن، که انتقال به عمل بعدی از حیث ترتیب طبیعی را آسان کرده و زمینه ساز آن است؛ به طوری که منجزیت حاصل شده و ثمره آن آشکار و عمل برای عمل کننده آسان گردد. (حنکه، ۱۴۲۰، ص ۱۱-۱۲)

اصطلاح «نسخ تدریجی»، از نوآوری‌های علامه معرفت است. ایشان با طرح نظریه‌ای نو از نوع دیگری از نسخ یاد کرده و می فرمایند: «نوع دیگر نسخ به اصطلاح "تدریجی" است و اسم آن را نسخ "مشروط" گذاشتیم و در واقع نسخ نیست.» (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۶۹)؛ بلکه تغییر حکم با تغییر شرایط است، با این قید که در صورت اعاده شرایط سابق، حکم سابق نیز باز می گردد (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵؛ معرفت، ۱۳۸۳، ص ۶۹)، مانند آیات صفح و قتال با مشرکان.

ایشان آیاتی که برخی احکام را تدریجاً تشریح نموده نیز از همین قبیل می دانند؛ به این ترتیب که ابتدا با لحنی ملایم حکمی بیان شده، سپس شدید و شدیدتر گردیده است. مانند آیات تشریح قتال که از مرحله اذن در قتال شروع شده (حج: ۴۰-۳۹)، سپس مقاتله با کفار متعددی و متجاوز را شامل شده (انفال: ۶؛ نساء: ۹۱)، آن گاه کفار مجاور و نزدیک به حوزه اسلامی را در بر گرفته (توبه: ۱۲۳) و بالاخره اعلام استیصال کفار و مشرکین صادر شده است (توبه: ۳۹ و ۵). (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۷)

ایشان در ادامه می‌افزاید: «در مطلق احکامی که تدریجاً و مرحله به مرحله تشریح گردیده، نسخ مطلق نیست و همه آن‌ها نسخ مشروط هستند». (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۷)

از طرفی علامه معرفت از نوع دیگری از نسخ نیز با عنوان نسخ «تمهیدی» یاد می‌کنند که شارع مقدس برای نسخ و ازاله برخی سنت‌های غلط جاهلی، در ابتدا حکمی هماهنگ با جامعه ترخیص کرده، سپس عقب‌نشینی کرده و بنیان این عادت غلط در جامعه را فرومی‌ریزد. (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۷۱) علامه معرفت پس از بیان این نوع نسخ در مسئله نشوز زن، آن را نیز از نوع «نسخ تدریجی» دانسته است. (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۵۰-۱۵۱)

بر این اساس، از بیانات صریح علامه به دست می‌آید که ایشان قائل به نوعی نسخ به نام «نسخ تدریجی» هستند؛ گرچه تعریف مشخصی برای آن ارائه نداده‌اند؛ اما آن را بر هر دو نسخ مشروط و تمهیدی اطلاق کرده‌اند. لذا برای تبیین نسخ تدریجی، باید به بررسی دو نوع نسخ مشروط و تمهیدی پرداخت و ارتباط آن‌ها با یکدیگر را مشخص نمود تا تعریف روشن‌تری از نسخ تدریجی بتوان ارائه داد.

۳-۱. نسخ مشروط و مصادیق آن در قرآن کریم

اندیشمندان مسلمان، همواره سه قسم از نسخ - نسخ محتوا و آیه، نسخ آیه و بقای محتوای آن، نسخ محتوا و بقای آیه - را مورد توجه قرار داده و در اثبات و یا انکار آن‌ها ادله‌ی خود را اقامه می‌کنند. در زمان معاصر، علامه معرفت پس از بیان این سه نوع نسخ و اقامه ادله بر انکار دو قسم اول و پذیرش قسم آخر، از نوع چهارمی از نسخ به نام «نسخ مشروط» یاد می‌کند و می‌نویسد:

«مراد همین صورت سوم (یعنی نسخ حکم و بقای تلاوت) است، با این اضافه که با اعاده شرایط تشریح نخستین، حکم منسوخ دوباره زنده شود و به اجرا درآید. در نتیجه دو حکم منسوخ و ناسخ هر یک به شرایط خود بستگی دارند. این در مقابل صورت سوم است

که نسخ، مطلق بوده و حکم منسوخ برای همیشه قابل اعاده نیست. از نظر ما تنها قسم سوم و چهارم معقول بوده و دو قسم اول مردود است». (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۵۵؛ معرفت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱)

وی در توضیح این نوع نسخ می‌نویسد: «این گونه نسخ شاید برای برخی تازگی داشته باشد؛ ولی با تأمل در بسیاری از آیاتی که منسوخ شمرده شده‌اند، می‌توان دریافت که نسخ آن‌ها نسخ مطلق نبوده؛ بلکه به شرایط خاص همان دوران بستگی داشته است؛ به این معنا که با تغییر آن شرایط و بهبود وضع، حکم سابق منسوخ گردیده و حکمی متناسب با شرایط جدید تشریح گردیده است و اگر احیاناً همان شرایط زمانی و مکانی پیش آید، آیات مربوط از نو قوت گرفته و قابل اجراست». (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵)

ایشان از این نوع نسخ، گاهی به «نسخ مشروط» و گاهی به «نسخ تدریجی» یاد کرده (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۶۹) و مطلق احکامی که تدریجاً و مرحله به مرحله تشریح گردیده را از نوع نسخ مشروط می‌داند. (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۷) ایشان، این نوع نسخ را به عصر حاضر نیز سرّیان داده و می‌گویند: «این مراحل ممکن است امروز هم اتفاق بیفتد و هر دستوری متناسب با شرایط زمانی و مکانی خود حاکم است». (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۷)

۳-۱-۱. پیشینه نسخ مشروط

هر چند اصطلاح نسخ مشروط از ابداعات علامه معرفت است؛ ولی دانشمندان متقدم به این معنا از نسخ توجه داشته‌اند، به طور مثال زرکشی در «البرهان» از این مطلب با عنوان «نساء» یاد کرده و معتقد است اگر وجوب حکمی به خاطر سببی باشد، با از بین رفتن سبب، حکم نیز به حکم دیگری تبدیل می‌شود و اگر سبب اول باز گردد، حکم اول نیز باز می‌گردد.

وی به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مائده: ۱۰۵) اشاره می‌کند که در مکه و آغاز دعوت اسلام و زمان ضعف مسلمانان نازل شده، ولی فرمان جهاد و امر به معروف و نهی از منکر در مدینه و دوران قوت مسلمانان صادر شده و اگر مسلمانان روزی ضعیف شوند، همان حکم اول باز می‌گردد. (زرکشی، ۱۴۱۰، ص ۲، ص ۱۷۳) همچنین سیوطی در «الاتقان» کلامی مشابه دارد و از آن با عنوان «نساء» یاد می‌کند. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۴۹-۶۵۰)

از میان دانشمندان متأخر هم افرادی قائل به این نوع نسخ شده یا آن را پذیرفته‌اند؛ مانند عبدالکریم خطیب در «تفسیر القرآنی للقرآن» می‌نویسد: «عده‌ای معتقدند آیاتی که دستور به تخفیف داده‌اند، ناسخ آیات سیف و قتال هستند؛ در حالی که چنین نیست. بلکه این‌ها از قبیل «نساء» هستند؛ یعنی هر امر و حکمی که امتالش در وقتی به دلیل و علتی که موجب آن است واجب بوده، سپس با انتقال علت آن حکم، خود حکم هم منتقل می‌گردد و این نسخ نیست؛ زیرا نسخ به معنی ازاله است.» (خطیب، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۵)

وی آیات عدد رزمندگان (انفال: ۶۵-۶۶) را مثال می‌زند که در آیه اول، حکمی بر مؤمنین فرض می‌شود که مناسب حال آن‌ها در آن موقع بوده که قوت ایمان و ثبات یقین داشتند؛ اما زمانی که با وجود کثرت ظاهری مسلمانان، در آن‌ها ضعف پیدا شد و جز اندکی از آن‌ها اهل حق و ثبات یقین و ایمان نبودند، خداوند حکم را بر آن‌ها تخفیف داد و از رویایی یک نفر مؤمن با ده کافر، به رویارویی یک مؤمن با دو کافر، حکم را تقلیل داد. (خطیب، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۶) سپس اضافه می‌کند که طبیعی است با برگشت حال و شرایط مؤمنین به حالت اولی و حالت قبل از ضعف، حکم اول نیز باز می‌گردد و هنگامی که دوباره ضعیف شوند، حکم دوم اجرا می‌گردد. (خطیب، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۷)

هم‌چنین صبحی صالح پس از بیان افراط برخی مفسران در آیات منسوخه قرآن، از جمله نسخ آیات صفح با آیات سیف و... می‌نویسد: «اینها نسخ نیستند؛ بلکه نوعی از نساء و

تأخیر بیان تا وقت حاجت است، هم چنان که در قرآن به این مطلب اشاره شده: «أَوْ نُنسِهَا» (بقره: ۱۰۶) لذا هر کسی که تحقیق در نسخ کرده می‌داند که اکثر آیات منسوخه از قبیل نسا است.» (صبحی صالح، ۱۹۷۷، ص ۲۶۹)

وی مثال می‌زند که آیه «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مائده: ۱۰۵) در آغاز دعوت اسلامی و روی رأفت و رحمت بوده؛ اما زمانی که دعوت اسلامی قوت گرفت، آیات نهی از منکر و قتال نازل گردید؛ لذا خداوند به تناسب حال و شرایط مؤمنان و محیط آن‌ها حکمی صادر می‌کند. (پیشین)

نیز نصر حامد ابوزید در تبیین مفهوم نسخ از آیه شریفه «مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا...»، سه قرائت «نَسَّهَا»، «نُسِّهَا» و «نُسِّئَهَا» را نقل و می‌گوید: قرائت سوم که به معنی تأجیل است، قرائتی است که زرکشی به استناد آن، نسخ را به معنی تأجیل حکم می‌داند، نه به معنی غایت (ابو زید، ۲۰۱۴، ص ۱۱۹)؛ سپس در تعریف آن می‌نویسد: «حکمی است که امر بدان به جهت سببی بوده، سپس سبب از بین رفته، مانند امر به صبر و گذشت در هنگام قتل و ضعف که با ایجاب امر به معروف و نهی از منکر و قتال، نسخ می‌شود و این در حقیقت نسخ نیست؛ بلکه «نسا» است.» (ابو زید، ۲۰۱۴، ص ۱۲۰)

بنابراین همان‌طور که خود علامه معرفت اشاره کرده‌اند، این نوع نسخ، تازگی ندارد و از گذشته تا امروز، مفسران و محققان به این معنا از نسخ که «حکمی به جهت سبب و شرایطی تغییر کند و با برگشت شرایط، حکم سابق هم برگردد»، تحت عنوان «نسا» توجه داشته و دارند.

منتهی به نظر می‌رسد آنچه که نظریه علامه معرفت را از دیگران متمایز نموده موارد ذیل است:

اولاً؛ عنوان دادن «نسخ» به این فرآیند است؛ زیرا در این فرآیند نیز تغییر و رفع حکم صورت می‌گیرد، در حالی که دیگران آن را در مقابل نسخ و تحت نسا مطرح کردند؛

ثانیاً؛ نام گذاری آن به «نسخ مشروط» است که با توجه به مفهوم آن، نام گذاری خوب و قابل قبولی برای آن است؛

ثالثاً؛ این نوع نسخ را «نسخ تدریجی» می‌داند و به تدریجی بودن این فرآیند توجه می‌کند. همان‌طور که حداقل در تشریح برخی احکام تدریجیت دیده می‌شود، در نسخ برخی احکام از جمله احکامی که به سبب تغییر شرایط متغیر می‌شوند، تدریجیت نهفته است؛ شاهد آن نیز تدرج در رفع و نسخ ظاهری بسیاری از آیات قرآن است.

۳-۱-۲. مصادیق نسخ مشروط

۳-۱-۲-۱. آیات صفح و قتال

علامه معرفت، روشن‌ترین شاهد برای نسخ مشروط را آیات صفح و چشم‌پوشی از آزار مشرکان و معاندان اسلام می‌داند که مسلمانان صدر اسلام به خصوص در مکه بدان دستور داده شدند؛ زیرا آنان در مکه در موضع ضعف قرار داشتند و در صورت مقابله به مثل، امکان نابودی آنان می‌رفت؛ لذا در سوره جاثیه که شصت و پنجمین سوره مکی است می‌فرماید: «قُلْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ...» (جاثیه: ۱۴)

مقصود از «الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ» کسانی هستند که از عقوبت الهی ترس ندارند و اصلاً توجهی بدان ندارند که طبیعتاً قابل گذشت نمی‌باشند؛ اما حکم عفو آن‌ها صرفاً به جهت ضعف مسلمانان در مکه داده شد و زمانی که جامعه اسلامی شوکت و قدرت خود را یافت، اذن به قتال صادر شد: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا...» (حج: ۳۹) سپس دستور مقاتله آمد: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ...» (انفال: ۶۵)، «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (بقره: ۱۹۴)، «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه: ۵) که تمامی این آیات در سوره‌های مدنی است.

همچنین در رویارویی با یهود مدینه، ابتدا دستور گذشت آمد: «فَاعْتُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَقْرَبٍ..» (بقره: ۱۰۹) تا این که اسلام و مسلمانان قوی شدند و توطئه‌های یهود پیرامون مدینه گسترش یافت که حکم جنگ با آنان صادر گشت تا خفت جزیه دادن را بپذیرند: «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹) (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵-۲۶۶)

علامه معتقد است نسخ در این آیات، مربوط به شرایط خاص زمانی و مکانی خویش است و اینها در واقع نسخ نیستند؛ بلکه یک سری احکام متعددی هستند که هر یک به شرایط خاص خود بستگی دارد. ایشان می گوید تغییر حکم با تغییر شرایط، نسخ شمرده نمی شود؛ بلکه این تغییر موضوع است که موجب تغییر حکم گردیده است. (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲-۱۰۳) علامه، آیاتی را که برخی احکام را تدریجاً تشریح نموده نیز از همین قبیل می داند؛ به این ترتیب که ابتدا با لحنی ملایم حکمی بیان شده، سپس شدید و شدیدتر گردیده است؛ مانند آیات تشریح قتال. (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۷)

آیات صفح و قتال در قرآن کریم بر چند قسم است؛ گاهی مربوط به خود مؤمنان و مسلمانان است که از بحث ما خارج است، گاهی مربوط به اهل کتاب و گاهی مربوط و نسبت به مشرکان است که دو قسم اخیر مورد بررسی قرار می گیرد.

الف) آیات صفح و قتال با اهل کتاب

بسیاری از اهل کتاب، با این که به حقانیت پیامبر (ص) اعتراف داشتند؛ ولی از هر فرصتی برای تضعیف مسلمانان استفاده می کردند و نه تنها خود به آئین اسلام نمی گرویدند؛ بلکه از روی حسادت، سعی داشتند تا مؤمنان را نیز از ایمانشان به آئین الهی اسلام بازدارند (ن. ک طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۳؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۸۸) که آیه شریفه «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ

الْحَقُّ فَاعْتَمُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۱۰۹) فرود آمد و به آن‌ها دستور داد در برابر تلاش‌های انحرافی و اذیت اهل کتاب، عفو و گذشت کنند. جمله «حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ» و دلالت برخی روایات بر نسخ این آیه توسط آیه «فَاتَّبِعُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹) و یا آیه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه: ۵) (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۷)، موجب شد برخی مفسران و دانشمندان علوم قرآن این آیه را منسوخه بدانند. (ن.ک: ابن حزم، ۱۴۰۶، ص ۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۵۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۵۷)

در برابر برخی از مفسران و دانشمندان علوم قرآن، به دلایل مختلفی از جمله موقت بودن حکم منسوخ، نسخ در آن را نپذیرفته اند. (ن.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۷؛ خوئی، بی تا، ص ۲۸۶-۲۸۸؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۹۹) علامه معرفت در ابتدا نسخ این آیه را صحیح می دانستند (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۳ و ۳۱۸)؛ اما پس از طرح نظریه نسخ مشروط و تدریجی، رویارویی مسلمانان با یهود مدینه را از مصادیق این نوع نسخ دانسته که ابتدا دستور گذشت آمد؛ ولی در عین حال مشخص نمود این گذشت، موقت است: «حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ»، ولی پس از قدرت یافتن اسلام و توسعه یافتن توطئه‌های یهود پیرامون مدینه، دستور جنگ با آنان صادر گشت تا زمانی که خفت جزیه دادن را بپذیرند: «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ».

ایشان ادامه می دهد اینگونه آیات را به عنوان نسخ مشروط مطرح ساختیم بدین جهت که آیات منسوخه، مربوط به شرایط مکانی و زمانی خویش است و چنانچه در مکان یا زمان خاصی آنگونه شرایط پیش آید، آیات صفح قوت یافته و حاکم خواهد بود. (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵-۲۶۷)

ب) آیات صفح و قتال با مشرکان

مفسران معتقدند آیات بسیاری در سوره‌های مکی وجود دارد که در آن‌ها نبی اکرم و مسلمانان مأمور به عفو و گذشت نسبت به مشرکان و صبر در برابر آن‌ها شدند؛ مانند آیات: مزم: ۱۰ (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹، ص ۸۵؛ ابن حزم، ۱۴۰۶، ص ۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۷۱)، طارق: ۱۷ (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۰، ص ۹۶؛ ابن حزم، ۱۴۰۶، ص ۶۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۳۱۲)، زخرف: ۸۹ (ن.ک: ابن حزم، ۱۴۰۶، ص ۵۵؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵، ص ۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۹۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۴)، غاشیه: ۲۲ (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۱۰۶؛ ابن حزم، ۱۴۰۶، ص ۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۲۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۴۳) و... تا این که در دوران مدنی و با شکل‌گیری حکومت اسلامی و به قدرت رسیدن مسلمانان، فرمان جهاد با مشرکان صادر شد و فرامین گذشته را نسخ کرد.

اما جمعی از مفسران معتقدند بسیاری از آیات یاد شده ناظر به آیات قتال و جهاد نبوده و احکام آن‌ها در جای خود پا برجا هستند؛ بلکه سیاق بیشتر این آیات، تسلیت و دل‌داری نبی اکرم و واگذاری انتقام آن‌ها به خداوند است؛ مانند آیه ۱۴ سوره جاثیه: «قُلْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ» که همچون دیگر آیات عفو و صفح در دوران مکه، ربطی به حکم قتال ندارد و یک دستور اخلاقی در برخورد با کفار می‌باشد (خوئی، بی‌تا، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۴۶).

علامه معرفت، آیات صفح و گذشت در مقابل آزار مشرکان را روشن‌ترین شاهد بر نسخ مشروط می‌داند که طبق این آیات، مسلمانان صدر اسلام به‌ویژه در مکه دستور یافتند تا در مقابل آزار مشرکان خویشتن‌داری کنند و صبر و بردباری از خود نشان دهند؛ زیرا آنان در مکه در موضع ضعف قرار داشتند و در صورت مقابله به مثل، امکان نابودی آنان می‌رفت.

ایشان معتقد است مقصود از «ایام الله» در آیه ۱۴ سوره جاثیه، وقایع هولناک و کنایه از عقوبت‌های سخت الهی است و اینان که بیم عقوبت الهی را ندارند، یعنی از خدا ترسی ندارند و جانب عقوبت الهی را واقعی نمی‌نهند، هرگز مستوجب گذشت و رأفت اسلامی نیستند؛ لذا دستور گذشت در این آیه صرفاً به جهت ضعف موضع مسلمانان بوده که باید رعایت می‌کردند؛ اما زمانی که جامعه اسلامی شوکت و قدرت خود را یافت، اذن به قتال صادر شد: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ»؛ (حج: ۳۹) و دستور مقابله آمد: «حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ» (انفال: ۶۵) (نیز آیات بقره: ۱۹۴ و توبه: ۵) که تمامی این آیات در سوره‌های مدنی است (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵-۲۶۶).

علامه اشاره می‌کند که این نوع نسخ در حقیقت نسخ شمرده نمی‌شود؛ بلکه یک سری احکام متعددی است که هر یک به شرایط خاص خود بستگی دارد. و تغییر حکم با تغییر شرایط نسخ شمرده نمی‌شود؛ بلکه این تغییر موضوع است که موجب تغییر حکم گردیده است. (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲-۱۰۳) ایشان می‌گویند: این قبیل آیات، نشان دهنده این است که مسلمانان شرایط متغیر و تدریجی داشتند؛ لذا حکم بعدی ظاهراً حکم قبلی را نسخ می‌کند و این نسخ به اصطلاح تدریجی است که ما اسم آن را نسخ مشروط گذاشتیم و در واقع نسخ نیست. (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۶۹)

۳-۱-۲-۲. آیات عدد رزمندگان

آیه ۶۵ سوره مبارکه انفال به مسلمانان دستور می‌دهد که حتی اگر لشکر دشمن، ده برابر آن‌ها باشد از مقابله با آن‌ها سرباز نزنند، در حالی که در آیه بعد، نسبت را به دو برابر تنزل داده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ. أَلَا حَقَّفَ اللَّهُ

عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (انفال: ۶۵-۶۶)

این اختلاف ظاهری سبب شده که بعضی حکم آیه اول را به و سیله آیه دوم منسوخ بدانند (ابن حزم، ۱۴۰۶، ص ۳۹) و یا آیه اول را بر یک حکم مستحبّ و آیه دوم را بر یک حکم واجب حمل کنند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۲۹)؛ در برابر، جمعی از مفسران معتقدند: هر یک از این دو حکم مورد معینی دارد؛ به هنگامی که مسلمانان گرفتار ضعف و سستی شوند و در میان آن‌ها افراد تازه کار و ناآزموده و ساخته نشده بوده باشند، مقیاس سنجش همان نسبت دو برابر است؛ ولی به هنگامی که افراد ساخته شده و ورزیده و قوی الایمان همانند بسیاری از رزمندگان بدر بوده باشند، این نسبت تا ده برابر ترقی می کند.

بنابراین دو حکم مذکور در دو آیه، مربوط به دو گروه مختلف و در شرائط متفاوت است و به این ترتیب نسخی در اینجا وجود ندارد و اگر می بینیم در بعضی از روایات تعبیر به نسخ شده، باید توجه داشته باشیم که نسخ در لسان روایات مفهوم وسیعی دارد که تخصیص را هم شامل می شود. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۳۸-۲۳۹)

علامه معرفت در التمهید خود قائل به نسخ در این آیات شد (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۰۱)؛ اما ایشان سالها بعد، پس از ابداع و طرح نسخ مشروط و تدریجی، نسخ در این آیات را از نوع نسخ مشروط دانستند (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۷)؛ معرفت، ۱۳۸۳، ج ۴۴، ص ۱۰۳-۱۰۴)؛ به این معنا که حکم هر دو آیه مربوط به شرایط زمانی و مکانی خویش است که با بازگشت شرایط، حکم نیز باز می گردد.

هم چنین نسخ در آن، نسخ تدریجی است که مرحله به مرحله تشریح گردیده است؛ مسلمانان نوپا که شاید عقیده ایمانی چندان در اعماقشان نفوذ نداشته، از انجام دستور اول ترسیدند و از خود ضعف و سستی نشان دادند که در آیه بعد دستور تخفیف یافت و این صحنه آزمایشی بود که در آن زمان انجام گرفت و برای همیشه عبرت است.

(نصیری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۷۹) همان‌طور که گذشت، عبدالکریم خطیب هم نسخ در این آیات را از نوع «نساء» می‌داند که هر یک از احکام، بسته به شرایط خویش است. (عبدالکریم خطیب، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۷ و ج ۵، ص ۶۶۹-۶۷۶)

۲-۳. نسخ تمهیدی و مصادیق آن در قرآن کریم

علامه معرفت از نوع دیگری از نسخ نیز با عنوان نسخ «تمهیدی» یاد می‌کنند که هدف آن، ریشه کن نمودن برخی عادات غلط جاهلی در یک فرایند تدریجی می‌باشد که شارع مقدس برای نسخ و ازاله این سنت‌ها، ابتدا حکمی هماهنگ با جامعه تجویز کرده، سپس عقب نشینی کرده و بنیان این عادت غلط در جامعه را فرو می‌ریزد. (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۷۱) در واقع بیان این حکم نه در جهت تثبیت؛ بلکه به منظور فراهم شدن زمینه برای رفع و برداشتن آن است.

علامه معرفت پس از بیان این نوع نسخ در مسئله نشوز زن، از این نسخ به عنوان «نسخ تدریجی» نام می‌برد (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۵۰-۱۵۸) که عبارت است از شیوه تدریجی در نابودی عادات غلط جاهلی. (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۵۰-۱۵۱) ایشان در خصوص نام‌گذاری این نوع نسخ می‌فرمایند: «اسم اصلی آن "تمهید النسخ" است؛ یعنی زمینه‌سازی برای نسخ چیزی؛ اما نام آن را «النسخ التمهیدی» گذاشتم.» (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۷۲)

در مورد نسخ تمهیدی نیز مانند نسخ مشروط، توجه ابتدایی علامه در «تدریجیت» این نوع نسخ بوده؛ همان‌طور که گفته است این نوع نسخ، «شیوه تدریجی برای نابودی عادات غلط جاهلی است»؛ منتهی با این قید که احکام در این شیوه تدریجی، مقدمات و تمهیداتی برای نسخ و رفع کامل سنت و عادت غلط هستند. در واقع می‌توان گفت نسخ در اینجا، به معنی صدور حکم یا احکامی تدریجی است که مقدمه و تمهید نسخ باشند.

۳-۲-۱. پیشینه نسخ تمهیدی

در توضیح و سابقه این مورد، شواهد زیادی مشاهده نمی شود؛ اما اگر نسخ در آیه نجوی (مجادله: ۱۲-۱۳) را نسخ تمهیدی بدانیم؛ به این معنا که دستور به دادن صدقه برای صحبت با پیامبر، در حقیقت مقدمه رفع این عادت غلط بوده که مردم بی جهت و بی ضرورت مزاحم اوقات شریف پیامبر نشوند و این دستوری امتحانی و برای رساندن پیامی بوده، می توان نظر ابومسلم اصفهانی را در این خصوص آورد که حکم در این آیه را حکمی امتحانی برای جداساختن مؤمنان از منافقان دانسته که با انتهای غایت، حکم نیز پایان پذیرفته و این از قبیل نسخ نیست. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۹۶)

حتی برخی از افرادی که قائل به نسخ آیه هستند، حکمت آن را امتحان و گرفتن این پیام دانسته اند که بی ضرورت و جهت نباید مزاحم اوقات گران قدر پیامبر شد. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۴۵۲) همچنین نسخ تمهیدی، می تواند ارتباط تنگاتنگی با مسأله تأثیر ناپذیری قرآن از فرهنگ زمانه داشته باشد؛ به این بیان که چگونه قرآن، عادات و رسوم و فرهنگ جاهلی را انکار یا اصلاح و یا تکمیل نمود و جامعه مترقی اسلامی را پایه گذاری کرد.

۳-۲-۲. مصادیق نسخ تمهیدی

۳-۲-۲-۱. نافرمانی و نشوز زن

از جمله مصادیقی که آیت الله معرفت برای نسخ تمهیدی یاد کرده اند، آیه نشوز است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ الَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء: ۳۴)

قسمت دوم این آیه، درباره زنان متخلفی است که از وظائف خود سرپیچی می کنند و نشانه های ناسازگاری در آن ها دیده می شود. «نشوز» به معنی عصیان و استکبار از اطاعت و

ناسازگاری است و مراد از «خوف نشوز» این است که علائم آن به تدریج پیدا شود. مردان در برابر این گونه زنان مسئولیت‌هایی دارند که با توجه به سیاق، باید مرحله به مرحله انجام گیرد و به ترتیب باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۵)

مرحله اول در مورد این گونه زن‌ها، موعظه و نصیحت است؛ مرحله دوم، دوری از آن‌ها در بستر و به اصطلاح قهر کردن است و مرحله سوم، «ضرب» و زدن آنهاست. مفسران معتقدند بر اساس روایات و کتب فقهی و اصول اسلامی، منظور از زدن زنان ناسازگار در اینجا، زدن غیر مبرح و بدون درد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳۷؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۴۴؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۵۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۵)، ملایم و خفیف است که موجب شکستگی و جراحت و کبودی بدن نشود. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۰۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۹۸؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۴۳)

در روایات از امام باقر(ع) آمده که زدن با مسواک مراد بوده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۹) و منظور زدن تأدیبی است؛ همانند زدن کودکان برای ادب شدن آن‌ها. (خطیب، بی تا، ج ۳، ص ۷۸۳)

علامه معرفت در کتاب «شبهات و ردود» خویش، مفصل به این مسئله پرداخته و می‌فرماید برعکس کسانی که این آیه را نوعی اهانت اسلام به زن می‌دانند، آیه شریفه در مقام بالا بردن ارزش زنان و کرامت آنهاست. (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۴۹-۱۵۰)

ایشان معتقد است تعبیر «ضرب» و زدن در آیه شریفه، برای سؤال پیرامون آن از نبی اکرم (ص) بوده که در لسان و سیره ایشان و اهل بیت مطهرشان به خوبی تفسیر شده است که بر این اساس:

اولاً؛ این زدن، باید آرام و بدون درد باشد که زدن این چنینی در حقیقت زدن نیست؛ بلکه مسح با ظرافت دست است؛ لذا مقید شده که با وسیله‌ای همچون چوب و... که درد آور است نباشد، بلکه با چوب مسواکی که متعارف بوده باشد. ایشان روایاتی چند در

خصوص تفسیر «ضرب» در این آیه از نبی اکرم و ائمه (ع) و صحابه نقل می کند که منظور از «ضرب» را زدن دانسته اند که غیر مبرح، ملایم، بدون درد، بدون تغییر رنگ در پوست، با چوب مسواک، به منظور تأدیب و به وسیله در مضیقه قرار دادن آن‌ها از لحاظ انفاقی باشد (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۵۱-۱۵۲).

ثانیاً؛ در سیره و سنت نبی اکرم و اهل بیت مطهرشان، از زدن زنان نهی و بر ممنوعیت آن تأکید شده و متخلف از این نهی از شرارت دانسته شده است (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۵۲-۱۵۳).

ثالثاً؛ توصیه های مؤکدی بر حفظ شأن و ارزش زنان و کرامت آن‌ها و رفتار با عطف و مهربانی و ملایم با آن‌ها شده است، سپس به روایات فراوانی در این زمینه اشاره می کنند. (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۵۳-۱۵۶)

علامه معرفت پس از بیان این مقدمات در پایان می نویسد: «ضرب و زدن زنان ممنوع است، مگر آرام و بدون درد و شدت باشد و بهتر است که تأدیبی از طریق تنگ گرفتن بر آن‌ها در انفاق باشد، نه زدن با دست و عصا و بهتر از آن، این است که به اقتداء از نبی خدا و ائمه معصومین، به طور کل، زدن زنان را ترک نماید» و نتیجه این که «اطلاق ظاهر آیه، نسخ تمهیدی است که ناسخ آن، سفارشات اکید بر حفظ شأن و کرامت زن و منع از زدن او است به هر نحوی که باشد؛ مگر آنکه ضرب محسوب نشود. بنابراین اخذ به اطلاق ظاهر آیه، اخذ به ظاهر منسوخ است که مخالف صریح منع رسول خدا و ائمه معصومین و سفارشات اکید آنهاست». (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۵۷-۱۵۸)

علامه معرفت در جای دیگر می گوید: «این ترخیص ضرب زمانی آمد که زدن زن یک امر متداولی بود. اسلام از آنجا که می خواهد با این وضع مبارزه کند، این آیه نازل می شود، اما مردها گستاخ می شوند؛ زیرا تا به حال مجوز شرعی برای زدن زنانشان نداشتند. زن‌ها برای اعتراض خدمت رسول اکرم (ص) می رسند، پیامبر می فرماید: هیچ کس حق

ندارد زنش را بزند و معنای آیه این است که زدن نه دردآور باشد و نه اثری بگذارد و فرمودند: «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِنِسَائِهِ» و فرمود: «از ما نیست کسی که به زنش تعدی کند». این شد که مردها تأویل واقعی آیه را فهمیدند؛ لذا این آیه برای زمینه‌سازی نسخ یک عادت غلط جاهلی آمد» (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۷۱-۷۲) و به همین جهت بدان نسخ «تمهیدی» می‌گویند. علامه معرفت معتقد است بر اساس آیه شریفه که می‌فرماید: «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً» معلوم می‌شود همه این کارها مقدمه اطاعت است و ضربی که پیامبر بیان کرد، ضرب توهینی است، نه ایلامی و زن را به بازگشت تحریک می‌کند؛ زیرا اگر ضرب ایلامی باشد، موجب ازدیاد نفرت می‌شود. آیه می‌فرماید: موعظه کنید و اگر مؤثر نبود عتاب کنید و به قهر بگیرید تا اصلاح شوند، نمی‌گوید شکنجه کنید! لذا این آیه آمد تا مردم از معنای ضرب پیرسند و زمینه‌ای باشد برای حذف یک عادت زشت؛ زیرا ضربی را تجویز می‌کند که در واقع ضرب نیست (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۷۲) و در واقع تشریح آن، برای رفع تدریجی آن است. (نصیری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۹۲)

۳-۲-۲-۲. آزادی تدریجی بردگان

«برده‌داری» از جمله مواردی است که اسلام به ظاهر، آن را امضا کرد؛ در حالی که از همان ابتدا در پی فراهم کردن تمهیدات و مقدماتی برای رفع این سنت غلط بود. اسلام زمانی ظهور کرد که تعداد بردگان در جامعه آن روز، بیشتر از تعداد افراد آزاده بود و شیوه برده‌داری مانند خون در رگ‌های جامعه آن روز در جریان بود.

لذا اگر اسلام در رفع و الغاء این سنت غلط به یکباره اقدام می‌کرد، نتایج و آثار زیان‌باری به همراه می‌داشت، از جمله قیام میلیون‌ها برده علیه اسلام که تنها راه درآمدشان، از طریق مالکشان بود، یا قیام مالکان و برده داران علیه اسلام، به جهت اینکه منافع خود را در خطر می‌دیدند، یا شکسته شدن ستون فقرات اقتصاد جامعه آن روز با حذف خرید و

فروش برده که نابسامانی‌های فراوانی به دنبال می‌داشت و همچنین جداشدن یکباره از زندگی که انسان‌ها بدان عادت داشتند، برایشان سخت و مشکل بود و احتمال مخالفت آن‌ها با اسلام زیاد می‌بود؛ در نتیجه اسلام برای علاج این بیماری مزمن تاریخی، شیوه تدریجی در پیش گرفت. (زلمی، ۱۳۹۳، ص ۴۴-۴۵)

علامه معرفت، الغاء بره‌داری در اسلام را نمونه بارز «نسخ تمهیدی» دانسته و می‌گوید اسلام در حالی ظهور کرد که برده‌داری بر جامعه تحمیل شده و به‌صورت یک روش اقتصادی و اجتماعی در آمده بود و بدون مقدمات، امکان الغاء و ابطال آن نبود. ایشان می‌گوید اسلام در مقابل این انحراف ایستاد؛ اما نه به صورت صریح علنی، بلکه به صورت تدریجی و مقدماتی این امر تحقق یافت (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۷۴) و مراحل ذیل را پشت سر گذاشت:

مرحله اول: خشکاندن ریشه‌های برده‌داری

علامه معرفت ریشه‌های بردگی را سه عامل جنگ، غارت‌گری و اسارت معرفی می‌کند (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۷۵) و می‌گوید: «اسلام این شیوه‌ها را به جز "اسارت" و حالت تسلط بر دشمنان در میدان جنگ، ممنوع کرد که فقط شامل مردان ضد اسلام می‌شود و زنان و کودکان و پیران از آن خارجند و این بدان جهت بود که طرف را زنده دستگیر کنند. (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۷۳)

از طرفی شرایط آن روز به گونه‌ای بود که امکان رفع یک‌باره اسرای جنگی وجود نداشت؛ لذا اسلام به آزاد کردن اسیران، بدون عوض و چشم داشت و یا با عوض و به صورت مبادله‌ای فرمان داد: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَأْقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...» (محمد: ۴)

اسلام حتی در همین مورد جنگی که برده گرفتن را مجاز شمرده، سخنی از بردگی و برده گیری اسیران ندارد تا به صورت قانونی ثابت دربیاید؛ بلکه قرآن می خواهد در آینده دور یا نزدیک، بشریت رفتار با اسیران را تنها در چهارچوب این دو قانون (آزادسازی بدون فدیة و یا با فدیة) منحصر نماید و مسلمانان نیز به برده داری تنها به عنوان پذیرش قانون قهری و گریز ناپذیر تن دهند، نه به عنوان یکی از قوانین اساسی اسلام. علامه معرفت، گامی جلوتر نهاده و اظهار می دارد، اسلام از این قانون برای همیشه، تبعیت نکرده است؛ بلکه هرگاه احساس امنیت کند، برده ها را بدون فدیة آزاد می کند. به اعتقاد ایشان حتی یک مورد وجود ندارد که اسلام اسیران را به بردگی گرفته باشد. (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۸۴-۱۸۶)

مرحله دوم: تکریم، احترام و برابری انسان‌ها

اسلام، به انسان شخصیت داد و همه انسانها را مساوی و برابر قرار داد و فرمود: «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (نساء: ۲۵) که به حقیقت برابری همه انسانها در شئون انسانیّت و بی ارزش بودن تفاوت های ظاهری نزد خدا اشاره دارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۴۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۷۷)

اسلام، تنها ملاک و معیار برتری را تقوی اعلام نمود (حجرات: ۱۳)؛ یعنی همه انسانها برادرهم و از یک پدر و مادرند و کسی که اصلتش از خاک است، بر دیگران جز به تقوا برتری ندارد. علامه معرفت خاطر نشان می کند اسلام هم در قول و گفتار و هم در میدان عمل، برتری و بردگی را ممنوع نمود؛ در قول و سخن فرمود: عنوان برده، از بردگان برداشته شود (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۷۰ و ۴۱۱؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۰۸)

همان‌طور که قرآن کریم در آیه: «وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ» (یوسف: ۳۶) از دو غلام، تعبیر به دو جوان (فتیان) می‌کند، پیامبر اکرم در روز فتح مکه، افتخارات جاهلی و شرافت نسبی را از بین برد و مردم را به دو دسته سعادت‌مند و شقاوت‌مند تقسیم نمود. در میدان عمل به آن‌ها حقوقی برابر با انسانهای آزاد داد، مانند جواز تصدی بردگان در مناصب رسمی و غیر رسمی، هم‌چون جواز اقتداء نماز به بردگان که برترین اعمال عبادی اسلام است، فرماندهی جنگ، ازدواج، هم‌غذایی با آن‌ها و... (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۷۶-۱۸۲) موارد فراوانی در سیره نبی اکرم و ائمه اطهار (ع) وجود دارد که بیان‌گر تکریم بردگان و احترام به آنهاست. (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۷۷-۱۸۲)

مرحله سوم: ارائه راه‌کارهایی برای آزادی بردگان

اسلام، شیوه عتق و کتابت را وسیله آزادی کامل بردگان قرار داد. (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۸۲) می‌فرماید: «وَ الَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَ آتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ...» (نور: ۳۳) یعنی اگر برده به مالک خود پیشنهاد مکاتبه دهد، به اینکه بهای خود را از راه کسب و کار به صورت اقساط به او بپردازد و آزاد شود، مالک در صورت صلاحیت و توانایی آن‌ها برای انجام این کار، پیشنهاد او را بپذیرد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۳۴۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۱۳) و به بیت المال و خزانه دولت دستور داد که به چنین بردگانی مساعدت مالی نمایند. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۶۷)

روشن است که با این طرح، هم بسیاری از بردگان آزادی خود را باز می‌یابند و هم توانایی زندگی مستقل را در این مدت که ملزم به کار کردن و پرداخت اقساط هستند پیدا می‌کنند و هم صاحبان آن‌ها به ضرر و زیان نمی‌افتند و عکس العمل منفی به زیان بردگان نشان نخواهند داد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۶۸).

نیز قانون «ولاء عتق» یعنی اگر کسی برده خود را آزاد کند و آن برده پس از مرگ هیچ گونه خویشاوند نسبی و سببی از خود به یادگار نگذارد، اموال او به آزاد کننده او می‌رسد که این خود یک نوع تشویق و پاداش برای آزاد کردن بردگان است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۸۸).

همچنین آزادی بردگان، کفاره بسیاری از گناهان قرار گرفت، از جمله کفارهظهار (مجادله: ۳)، کفاره قسم دروغ یا عمل نکردن به قسم (مائده: ۸۹) حتی کفاره بدرفتاری با برده نیز، آزادی آن قرار داده شد. علاوه بر این‌ها اسلام بر آزاد سازی برده‌ها تشویق و ترغیب کرده و کسانی را که به چنین امر مهمی روی نمی‌آورند، توبیخ و سرزنش می‌کند: «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ» (بلد: ۱۱-۱۳) (زلمی، ۱۳۹۳، ص ۵۲-۵۵) بنابراین برنامه اسلام برای آزادی بردگان، شیوه تدریجی بود که به آزادی مطلق آن‌ها انجامید. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۸۳)

نتیجه گیری

از فرمایشات علامه معرفت در تعریف نسخ مشروط و تمهیدی و نیز با بررسی مصادیق قرآنی آن‌ها به دست می‌آید که:

«نسخ تدریجی» عبارت است از «رفع و تغییر تدریجی حکم سابق»؛ که اگر تغییر تدریجی حکم با تغییر شرایط باشد و لحاظ برگشت و اعاده حکم با برگشت شرایط شود، «نسخ مشروط»؛ و اگر تغییر تدریجی حکم با لحاظ مقدمات و تمهیداتی برای رفع آن باشد، «نسخ تمهیدی» نامیده می‌شود.

بنابراین آنچه که باعث اشتراک نسخ مشروط و تمهیدی شده و بعضاً مرزبندی میان آن‌ها را دچار مشکل کرده، اشتراک آن‌ها در تدرج و مرحله‌ای بودن آنهاست؛ هر چند به لحاظ و جهت‌های مختلف، این نسخ به مشروط و تمهیدی تبدیل و تقسیم می‌شود.

به عبارت دیگر، تمامی مصادیق نسخ مشروط و نسخ تمهیدی، از نوع نسخ تدریجی هستند؛ ولی اگر تغییر تدریجی حکم به سبب تغییر شرایط باشد و بازگشت حکم سابق با بازگشت شرایط سابق لحاظ شود، نسخ مشروط است، مانند آیات صفح و قتال یا آیات عدد رزمندگان که تغییر حکم در آنها به سبب تغییر شرایط است و با برگشت شرایط سابق، حکم هم قابل بازگشت است؛ ولی اگر در تغییر تدریجی حکم، احکام صادر شده مقدمات و تمهیداتی برای رفع کامل آن باشد، نسخ تمهیدی است، مانند زدن زنان در هنگام نشوز که حکمی است مقدماتی برای رفع کامل آن، یا نسخ برده داری که مراحل آن، مقدماتی برای الغاء و رفع کامل آن هستند.

با این نتایج متکی بر براهین و شواهد در تثبیت دیدگاه علامه معرفت، در برداشت برخی پژوهشگران در تبیین «نسخ مشروط از منظر استاد معرفت» که سه نسخ تدریجی، تمهیدی و مشروط را به یک معنا ارجاع داده‌اند؛ جای تأمل جدی است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العزیز*، محقق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیة، اول.
۳. آمدی، علی بن محمد، (۱۴۲۴ق)، *الإحکام فی اصول الأحکام*، تعلیق: شیخ عبدالرزاق عقیفی، ریاض: دار الصمیعی، اول.
۴. ابن اثیر جزری، (۱۳۶۷ش)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، محقق: محمود محمد طناحی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چهارم.
۵. ابن حزم اندلسی، (۱۴۰۶ق)، *الناسخ و المنسوخ فی القرآن الکریم*، محقق: عبدالغفار سلیمان البغدادی، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، سوم.

۷. ابو زید، نصر حامد، (۲۰۱۴ م)، **مفهوم النص**، المغرب: دار البیضاء مرکز الثقافی العربی، اول.
۸. احمدی میانجی، علی، (۱۴۱۹ ق)، **مکاتیب الرسول**، قم: دارالحديث، اول.
۹. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ ق)، **احکام القرآن**، محقق: محمد صادق قمحوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌نا.
۱۰. حبنکه‌المیدانی، عبدالرحمن حسن، (۱۴۲۰ ق)، **الشریعة الاسلامیة بین التدرج فی التشريع و التدرج فی التطبيق**، بی‌جا، اول.
۱۱. خطیب، عبدالکریم، (بی‌تا)، **تفسیر القرآنی للقرآن**، بی‌جا، بی‌نا.
۱۲. خوئی، ابوالقاسم، (بی‌تا)، **البيان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه احیاء آثار آیت‌الله خوئی، بی‌نا.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، **مفردات فی غریب القرآن**، محقق: صفوان عدنان داوودی، دمشق بیروت: دارالعلم دارالشامیه، اول.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۹۲ ش)، «نسخ مشروط از منظر استاد معرفت»، **معرفت قرآنی** (یاد نگار آیت‌الله معرفت، علی نصیری)، ج ۵، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. زرقاتی، محمد عبدالعظیم، (بی‌تا)، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بی‌جا: دار احیاء التراث العربی، بی‌نا.
۱۶. زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰ ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالمعرفة، اول.
۱۷. زلمی، مصطفی ابراهیم، (۱۳۹۳)، **رفع ابهام نسخ در قرآن** (بر اساس دیدگاه اهل سنت)، ترجمه: ابوبکر حسن زاده، سنندج: آراس، اول.
۱۸. زمخشری، محمد، (۱۴۰۷ ق)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی، سوم.
۱۹. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ ق)، **الاتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالکتب العربیة، دوم.
۲۰. _____، (۱۴۰۴ ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، بی‌نا.

۲۱. صبحی صالح، (۱۹۷۷م)، **مباحث فی علوم القرآن**، بیروت: دار العلم للملایین، دهم.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، محقق: محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو، سوم.
۲۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه، اول.
۲۵. فاخر، محمد، (۱۳۹۰ ش)، «بررسی نسخ و اقسام آن در آیات قرآن»، **مطالعات تفسیری**، سال دوم، ص ۳۳-۶۴.
۲۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، **کتاب العین**، قم: هجرت، دوم.
۲۸. فیومی، احمد بن محمد مقری، (بی تا)، **مصباح المنیر**، قم: دار الرضی، اول.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ ش)، **تفسیر القمی**، محقق: طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب، چهارم.
۳۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸ ش)، **کنزالدقائق و بحر الغرائب**، محقق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول.
۳۱. معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۵ ق)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: موسسه نشر اسلامی، دوم.
۳۲. _____، (۱۴۲۳ ق)، **شبهات و ردود حول القرآن الکریم**، قم: موسسه التمهید، اول.
۳۳. _____، (۱۳۸۱ ش)، **علوم قرآنی (معرفت)**، قم: التمهید، چهارم.
۳۴. _____، (۱۳۸۳ ش-الف)، «نسخ در قرآن در تازه ترین دیدگاه ها»، **بینات**، شماره ۴۴، سال یازدهم، ص ۹۹-۱۰۷.

۳۵. _____، (۱۳۸۳ش-ب)، «نوآوری و نظرات جدید در گفتگو با آیت‌الله معرفت»، **بینات**، شماره ۴۴، سال یازدهم، ص ۵۰-۷۶.
۳۶. معرفت، حامد؛ میر شکار، زهرا (۱۳۹۴ش)، «حکمت نسخ‌های قرآنی از دیدگاه آیت‌الله معرفت و علامه طباطبایی»، **مجله کتاب و سنت**، شماره ۸، صص ۵-۲۱.
۳۷. مصطفی زید، (۱۴۰۸ق)، **النسخ فی القرآن الکریم**، دار الوفاء، دوم.
۳۸. مطرودی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۴ق)، **النسخ فی القرآن العظیم**، ریاض: جامعه الملك السعود، بی‌نا.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامی، اول.
۴۰. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد بن اسماعیل، (۱۳۵۷ق)، **کتاب الناسخ و المنسوخ فی القرآن**، مکتبه‌العلامیه.
۴۱. نصیری، علی، (۱۳۸۷)، **معرفت قرآنی** (یاد نگار آیت‌الله معرفت)، اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Bibliography:

1. *The Holy Quran.*
2. Abū Zayd, NH. *Mafhūm al-Naṣṣ*. Al-Magharib: Dar al-Bayḍā Markaz al-Thiqāfī al-‘Arabī, 2014.
3. Ahmadi Mianjī, A. *Makātīb al-Rasūl*. Qom: Dar al-Hadith; 1419 AH.
4. Ālūsī, MA. *Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm*. Research by: Ali Abdalbārī ‘Aṭīyah. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1415 AH.
5. Āmidī, AM. *Al-‘Aḥkām fī ‘Uṣūl al-‘Aḥkām*. Research by: Sheikh Abdul Razzāq ‘Afīfī, Riyadh: Dar al-Ṣamī‘ī; 1424 AH.
6. Fāker, M. “*Barrisī Naskh wa Aqsām-e An dar Qur’an-e Karīm*”(A Discussion on the Abrogation and Its Kinds in Quranic Verses). Journal of Mutālī‘āt-e Tafsīri. Second Year; 2011, pp. 33-64.

7. Fakhr Rāzī, M'U. *Mafūṭih al-Ghayb*. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turāth al-Arabī; 3th ed. 1420 AH.
8. Farāhīdī, KhA. *Al-'Ayn*. Edited by: Mehdi Makhzoumi & Ibrahim Samera'ei. Qom: Dar al-Hijrah, 2nd ed.; 1410 AH.
9. Fayūmī, AMM. *Miṣbāḥ al-Munīr*. Qom: Dar al-Raḍī; 1st ed. n.d.
10. Ḥanbakat al-Maydānī, ARH. *Al-Sharī'at al-Islāmīyah bayn al-Tadarruj fi al-Tashrī' wa al-Tadarruj fi al-Taṭbīq*. N.p; 1420 AH .
11. Ibn Athīr Jazarī. *Al-Nihāya fi Gharīb al-Hadīth wal-'Athar. Research by: Mahmoud Mohammad Ṭanāḥī*. Qom: The Publishing Ismailian Institute, Fourth edition; 1989.
12. Ibn Ḥazam Andulusī. *Al-Nāsīl wa al-Mansūkh fi al-Quran al-Karim*. Research by: Abdul Ghafār Sulaymān al-Baghdadi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1406 AH.
13. Ibn Manzūr, MM. *Lisān al-'Arab*. Qom: Dar Ṣādir; 1405 AH.
14. Jaṣṣāṣ, AA. *'Aḥkām al-Qur'an*. Research by: Muhammad Sādiq Qumhāwī. Beirut: Dar 'Iḥyā'-'i Turāth al-'Arabī; 1405 AH.
15. Khaṭīb, AK. *Tafsīr al-Qur'anī lil-Qur'an*. N.p; n.p..
16. Khū'ī, S. 'AQ. *Al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*. Qom: institute for Revival of Imam al- Khū'ī's Works; n.d.
17. Makarem Shirazi, N. *Tafsir-i Nemune*. Dar al-Kutub al-Islamiyah; 1st ed.; 1996.
18. Ma'refat, H and Mir-Shekār Z. "*Hekmat-e Naskhhāy-e Qur'an az Didgah-e Ayatollah Ma'refat wa Allāmeḥ Tabātabāeī*" (Divine Causes of Quranic Abrogations from the point of view of Ayatullah Ma'refat and Allāmeḥ Tabātabāeī". Journal of Kitāb & Sunnah. V. 8; 2015, pp. 5-21.
19. Ma'refat, MH. "*Nowāwarī wa Nazariyāt-e Jadīd dar Goftegou ba Ayatollah Ma'refat*" (Innovation and New Ideas in Talking with Ayatollah Mar'efat). Journal of Bayenāt. V. 44, 11th Year; 2004, pp. 50-76.
20. Ma'refat, MH. "*Nskh dar Qur'an dar Tazetarīn Didgahhā*"(Abrogation in the Quran in the Newest Opinions). Bayināt. V. 44, 11th Year; 2004, pp. 99-107.

21. Ma'rifat, MH. *'Ulūm-e Qur'ānī*. Qom: The Institute of Al-Tamhīd: 4th ed.; 1993.
22. Ma'rifat, MH. *Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Institute; 1415 AH.
23. Ma'rifat, MH. *Shubahāt wa Rudūd Hawl al-Qur'an al-Karīm*. Qom: The Institute of Al-Tamhīd, 1st ed.; 1423 AH.
24. Maṭrūdī, ARM. *Al-Naskh fī al-Qur'an al-'Azīm*. Riyadh: King Saud University; n.p.; 1414 AH.
25. Mustafa Zayd. *Al-Naskh fī al-Qur'an al-Karīm*. N.p., 2nd ed. 1408 AH.
26. Nasīrī, Ali. *Ma'rifat-e Qur'ānī (Quranic Knowledge)* (Ayatollah Ma'refat Memorial). Tehran: The Institute of Islamic Culture and Thought; 2008.
27. Nuḥḥās, 'AAMI. *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qu'an*. Beirut: Maktabat al-'Alāmīyah; 1412 AH.
28. Qumī Mashhadī, MMR. *Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Research by: Hossein Darqāhī. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of culture and Islamic Guidance, 1st ed.; 1989.
29. Qumī, AI. *Tafsīr al-Ḳumī*. Research by: S. Ṭayyeb Mousavi Jazāyerī. Qom: Dar al-Kitāb, 5rd ed; 1988.
30. Rāghib Iṣfahānī, HM. *Al-Mufradāt fī GHarīb al-Qur'an*. Research by: Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Damascus & Beirut: Dar al-'Ilm & al-Dar al-Shāmīyah; 1412 AH.
31. Rezāyī Iṣfahānī, MA. *"Naskh-e Mashrout az Nazar-e Ostād Ma'refat"* (Conditional Abrogation from the Viewpoint of Ayatollah Ma'refat". *Ma'rifat-e Qur'ānī (Quranic Knowledge - Ayatollah Ma'refat Memorial- by Ali Nasīrī)*. V. 5, 1st ed. Tehran: Research Center for Islamic Culture and Thought; 2013.
32. Ṣubḥī Ṣālīḥ. *Mabāhithun fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-'Ilm lil Malā'in; 1977.
33. Suyūṭī, JD. *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bil-Ma'thūr*. Qom: Ayatullah Mar'ashi Najafi's Library; 1404 AH.

34. Suyūṭī, JD. *'Al-'Itkān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabī; 1421 AH.
35. Ṭabarī, MJ. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1st ed. 1412 AH.
36. Ṭabāṭabā'ī, SMH. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office; 1417 AH.
37. Ṭabrisī, FH. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Introduction by: M. Jawad Balāghī. Tehran: Naser Khosrov Publications; 3th ed. 1994.
38. Zalmī, Mostafa Ibrahim. *Raf'-e 'Ibhām-e Naskh dar Qur'an (Removing the Ambiguity of Naskh in the Qur'an (Based on Sunni Perspective))*. Translator: Abu Bakr Hasan-Zādeh. Sanandaj: Aras; 2014.
39. Zamakhsharī, M. *Al-Kashāf 'an Ḥaḳā'iq-i Ghawāmiḳ al-Tanzīl*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabī; 1407 AH.
40. Zarkānī, M'A'A. *Manāhi al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. N.p: Dar 'Ihyā al-Turāth al-'Arabī; n.d.
41. Zarkishī, BM'A. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1410 AH.

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

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷، صص ۱۴۱-۱۶۷

DOI: 10.22051/tqh.2017.10150.1237

گفتمان کاوی تفسیر شیعه در کوفه؛ بازپژوهی اندیشه‌های تفسیری «سعید بن جبیر»

علی راد^۱

مریم ولایتی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱۶

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۸/۱

چکیده

کارکرد مؤثر روش "گفتمان کاوی تاریخی" در حوزه‌ی مطالعات دینی و به‌طور خاص در زمینه‌ی تفسیر قرآن، ما را بر آن داشت تا به تحلیل گزاره‌های تفسیری سعید بن جبیر در جایگاه یکی از مفسران تأثیرگذار شیعه در کوفه بپردازیم. کاربست این روش، نشان داد روح حاکم بر تفسیر سعید گفتمان‌های "تاریخی" و "فقهی" است که با مضامین شیعی پیوند خورده، ساخت بیانی این گفتمان‌ها نیز یا

ali.rad@ut.ac.ir

mvelayati7@gmail.com

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، پردیس فارابی

۲. مدرس و پژوهشگر دانشگاه علوم قرآن و حدیث تهران (نویسنده مسئول)

پرسمانی و یا غیرتاویلی است؛ اولی ناظر به ویژگی آغاز فرهنگ پرسشگری و ایجاد زمینه‌ای برای مرجعیت زایی کلام پیامبر و قرآن در این مقطع زمانی و دومی بیانگر هیمنه‌ی خوانش عرفی و قرائت استاندارد بر تفسیر سعید که البته برخی از مفاهیم بنیادین تشیع از آن استثنا شده، این خوانش عرفی، همان‌طور که می‌دانیم، بعدها تحت عنوان فهم‌پذیری قرآن، تبدیل به بحثی کاملاً علمی گشته است.

واژه‌های کلیدی: سعید بن جبیر، تاریخ تفسیر امامیه، تفسیر روایی، تفسیر کوفه، گفتمان کاوی تاریخی، گفتمان محمد، نبوت شناسی.

مقدمه

در این پژوهش تلاش داریم با اعمال روش "گفتمان کاوی تاریخی"^۱، به واقعیت فضای تفسیری کوفه در مقطع زمانی نیمه دوم قرن نخست نزدیک شده و بافتی را که بستر شکل‌گیری جریان‌ها و گفتمان‌های تفسیری شیعه بوده بیشتر بشناسیم؛ لذا "مسئله‌ی اصلی" ما در اینجا این است که سعید بن جبیر در این فضا چه خوانشی از رویکرد قرآنی شیعه‌ای دارد که در حال طی کردن مراحل تکوین خود می‌باشد و تلاش کرده چه تصویری از چهره‌ی قرآنی آن ارائه دهد؟ دغدغه‌ی اصلی و روح حاکم بر روایات تفسیری سعید

۱. اصطلاح فارسی "گفتمان کاوی"، ظاهراً برای نخستین بار توسط آقای محمد نصرای استعمال شده و معادل لاتین "historical discourse investigation" را برای آن برگزیده است. این اصطلاح با تحلیل گفتمان (discourse analysis) متفاوت است. نگارنده به تفصیل، شیوه‌های یادشده را در رساله‌ی دکتری و هم‌چنین مقاله‌ی مربوط به تحلیل روایات تفسیری "اصبغ بن نباته" توضیح داده است.

چيست؟ آیا می‌توان گفتمان‌های غیر شیعی او را نیز در سایه‌ی گفتمان‌های شیعی تحلیل نمود و آن‌ها را با توجه به فرآیند تبیین "اجمال به تفصیل" معارف شیعی در قرن نخست که دوره‌ی "تاصیل" یا پایه‌ریزی اندیشه است، گفتمان‌هایی شیعی قلمداد نمود؟

پاسخ‌های احتمالی به این سؤالات را با در نظر گرفتن واقعیت اجتماعی کوفه در این مقطع زمانی^۲ و نیز ویژگی‌های این دوره^۳ می‌توان به این صورت مطرح نمود که احتمالاً میراث برجای مانده از سعید بن جبیر، آموزه‌ای از گفتمان‌های شیعی و غیر شیعی هم چون تاریخی و فقهی (در دیالکتیک تعاملی^۴ با قِصاص و فقیهان اموی) باشد. اکنون پس از ذکر

۱. "گفتمان" در فضای فکری این پژوهش عبارت از آن چیزی است که به دنبال تثبیت یک باور و آموزه در جامعه است به تعبیر دیگر، گفتمان عبارت است از شکل‌گیری یک جریان ثابت و موثر درباره‌ی تحلیل یک آموزه بنگرید مقاله‌ی "بررسی دو نظریه درباره‌ی وارثان برگزیده‌ی قرآن" (با تأکید بر احادیث امامیه)، راد، علی، قاضی زاده، کاظم، ۱۳۹۰، از منظر زبان‌شناسی نیز "گفتمان" را چارچوبی می‌دانیم که نحوه‌ی تعامل نگره‌های متعدد با یکدیگر را مشخص می‌کند. ملاک ما در این پژوهش برای اطلاق لفظ "گفتمان" بر یک چیز، تعدد و تکرار نگره‌ها (یا کنش‌های زبانی) مربوط به آن می‌باشد.

۲. این که جریان اموی و عباسی قصد تبدیل این شهر به "بازار اندیشه" را داشت؛ به طوری که معرفت دینی قابل معامله باشد، به همین منظور رواج و پشتی‌بانی پدیده‌ی داستان سرایی توسط قصاص را توسط حکومت و هم‌چنین فقیه‌سازی و کانالیزه کردن فقها را در این دوره شاهدیم، نتیجه‌ی تلاش‌های امامان در این میان به تدریج کوفه را تبدیل به مرکزی مهم برای تبادلات اندیشه‌ساخت، به گونه‌ای که امکان نداشت فردی از صحابه یا تابعان، شناخته شده باشد و در عین حال از تعامل با کوفه برکنار باشد (بنگرید به کتاب "معالم الاسلام الاموی" از سید کمال الحیدری، و نیز کتاب الرسائل العشر فی الاحادیث الموضوعه فی کتب السنه، حسینی میلانی و هم‌چنین مقاله‌ی اسلام اموی؛ بنیادها و آموزه‌ها، محمدعلی مهدوی راد).
۳. ویژگی‌هایی چون آمیختگی میان شیعه و اهل سنت و نبود مرزی تفکیک‌کننده میان آن دو و آغاز دوره‌ی پرسش‌گری که به تدریج با ویژگی "مرجعیت" در حال پیوند خوردن است.

۴. منظور از دیالکتیک در این جا، دیالکتیک هگلی نیست که قائل به سازش تناقض‌ها و اضداد در وجود اشیاء، ذهن و طبیعت است؛ بلکه مراد از آن، گفت و گویی تعاملی، دوسویه و متناظر با سایر جریان‌های اجتماعی مطرح در سطح جامعه است.

مباحث مقدماتی، به تحلیل روایات تفسیری سعید با تأکید بر روایات قرآن تبیینی^۱ او می پردازیم:

۱. تحلیل محتوایی روایات "قرآن تبیینی" سعید بن جبیر

۱-۱. دو گونه بودن تعامل سعید بن جبیر در موضوع تأویلات شیعی

در میان روایات قرآن تبیینی سعید، موضوعی که در ابتدا جلب نظر می کند، دو گونه بودن مواجهه او با آیاتی است که به واسطه ی روایات تفسیری، با مضامین شیعی پیوند خورده اند و این دو گونه گی، مخاطب را به تفاوت رویکرد تفسیری سعید در مواجهه با آموزه های شیعه بنیان سوق می دهد؛ سعید در مواجهه با این گونه آیات، گاهی آن ها را بر مضامین شیعی تطبیق داده و زمانی دیگر تفسیری صرفاً لغوی یا زبانی از آن ها به دست داده است.^۲

افزون بر موارد یادشده نمونه هایی نیز وجود دارد که تعامل سعید با آن ها فاقد رویکرد دوگانه ای است که شرح آن گذشت؛ به این معنا که برخی روایات تفسیری سعید صرفاً زبانی است و به مقولات شیعی نظر ندارد و پاره ای دیگر تنها به آموزه های شیعی پرداخته و

۱. منظور از روایات "قرآن تبیینی"، روایاتی است که به تحلیل متن و ارائه ی معرفت درون قرآنی از گزاره ها و قضایای قرآنی می پردازد (راد، ۱۳۹۳، ص ۱۸).

۲. از گفتمان های مهم این دسته که به مفاهیم بنیادین شیعی نظر دارد، می توان به گفتمان "مودت قربی" و "وصایت" ذیل آیات "اکمال دین" (مائده: ۳) و "ابلاغ" (مائده: ۶۷) اشاره نمود. موارد بسیار زیاد دیگری نیز وجود دارد که ناظر به مفاهیم بنیادین تشیع نیست؛ اما یاردایم تفسیر روایی شیعی عموماً آن ها را بر امام علی (ع) و خاندان پیامبر (ص) تطبیق داده است. در این گونه موارد نیز رویکرد دوگانه ی سعید را در تطبیق بر مصادیق شاهدیم. نمونه ها را بنگرید ذیل آیات (رعد: ۷ و ۴۳)؛ (الرحمن: ۲۰ و ۲۱)؛ (بقره: ۳۷)؛ (طه: ۵۹).

تفسیر زبانی از آن‌ها به دست نداده است؛ از هر دودسته نمونه‌های فراوانی در تفسیر سعید به چشم می‌خورد.^۱

۱-۲. آموزه‌های غیر شیعه بنیان

در میان روایات تفسیری سعید گزارش‌هایی با موضوعات متعدد فقهی، تاریخی، اعتقادی^۲، اجتماعی^۳، اخلاقی و ... به چشم می‌خورد؛ اما بسامد بالای موضوعات تاریخی و فقهی در این میان، نشان می‌دهد وجه شاخص و گفتمان غالب در تفسیر سعید، "تاریخ" و "فقه قرآنی" است و شاید بتوان ادعا کرد سعید در پی پر نمودن این حفره‌ی معرفتی شیعه در کوفه بوده و تلاش داشته این قطعه از جورچین تفسیر شیعه را بازسازی نماید. به نظر

۱. برخی از نمونه‌های دسته‌ی نخست را بنگرید ذیل آیات نحل: ۴۳؛ واقعه: ۷۸-۷۹؛ تکوین: ۸؛ هود: ۱۷، نور: ۳۵. در میان شأن نزول‌ها نیز به نام امامان در بیان شأن نزول سوره‌های انسان و کوثر هیچ اشاره‌ای نشده است. پاره‌ای از موارد دسته‌ی دوم که فاقد تفسیر زبانی اند را بنگرید ذیل آیات مریم/۹۶، محمد/۱۱؛ سجده ۱۸. سعید هم چنین درباره‌ی آیه‌ی مباحله (آل عمران: ۶۱) نیز تنها به ذکر سبب نزول آن اکتفا نموده و هیچ اشاره‌ای به خاندان پیامبر(ص) ندارد (ترندک، ۱۳۷۸).

۲. در میان موضوعات اعتقادی آن چه بیش از همه روایات تفسیری سعید را پوشش داده، موضوع "توحید و شرک" است برخی از این روایات به گونه‌ای است که به طور تلویحی به مسئله‌ی توحید اشاره کرده و برخی دیگر به صراحت به واژگان توحید و شرک نظر دارد.

۳. برخی از روایات تفسیری سعید به گونه‌ای است که به طور تلویحی حاکی از برخی جریان‌های اجتماعی آن دوره است؛ اشاره‌ی غیرمستقیم به جریان زهدگرایی، که با تعابیر زهاد یا متقین و یا به تعبیر غربی‌ها *piety minded* از آن یاد شده، وجود روایاتی مبنی بر فضیلت یا تقبیح بوم‌ها (ذیل آیات ۹۶ آل عمران، ۱۸ سبأ) و هم چنین گزارش‌های ناظر به فرهنگ "جبرگرایی" بازتابی از جریان‌های اجتماعی آن دوره است که در تفسیر سعید نیز منعکس شده است (درباره‌ی جریان زهدگرایی و جبرگرایی بنی‌امیه بنگرید:

می‌رسد حتی موضوعات تاریخی، به نسبت مباحث فقهی، با رویکرد ذکر سبب نزول آیات در پیوند با داستان‌های انبیاء، بر تفسیر سعید بن جبیر هیمنه دارد؛^۱ منع حضور قصاص در کوفه^۲ از یک سو و ورود سعید^۳ به این حوزه، این فرضیه را مطرح می‌سازد که احتمالاً سعید نماینده شیعه در تحلیل قصص قرآن در کوفه بوده و قصد داشته دیدگاه اهل بیت (ع) در باره نبوت را در قالب گزاره‌های تاریخی قرآن و قصص مطرح سازد.^۴

در حوزه فقه نیز تحلیل این مسئله که آیا فقه سعید عام است و یا شیعی از اهمیت زیادی برخوردار است؛ چرا که فضای فقهی کوفه در این دوره، ترکیبی از فقه نحله‌ها و مذاهب مختلف بوده است. در اینجا پی‌جویی موارد اختلافی هم چون نکاح (متعه و

۱. هر چند این مسئله برای آیات ابتدایی قرآن صادق نیست؛ دلیل آن نیز حجم بیشتر آیات الاحکام در سوره های نخستین است. بررسی حدود ۳۵۰ روایت تفسیری نخست سعید بن جبیر نیز این مسئله را تایید می‌کند، هر چه جلو می‌آیم از تعداد آیات فقهی کاسته شده و آیات با موضوعات تاریخی، جلوه‌ی بیشتری به خود می‌گیرد.

۲. ابن مسعود از کسانی است که به نصیحت زبانی قصاصان کوفه که در مسجد گرد آمده بودند و با اذکاری خاص مردم را به تسیح و تحمید خداوند می‌خواندند، پرداخت (طبرانی، بی تا، ج ۹، ص ۱۲۷) در منابع دیگر چنین آمده که پیش از این نصیحت زبانی، دستور داده بود محل اجتماعشان که مسجدی در اطراف کوفه بود را تخریب کنند به همین علت در مسجد کوفه رحل اقامت افکنده بودند (ابن وضاح، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۵).

۳. با مقایسه‌ی راویان غیر شیعی کوفی که در بحث قصص ورود پیدا کرده اند نیز می‌توان این بحث را تحلیل نمود.

۴. روایتی به نقل از ابو حمزه ثمالی از امام سجاد (ع) که ضمن آن حلقه های مفقوده و پاره های آیات مربوط به سوره ی یوسف را تبیین نموده شاهدی بر ادعای یاد شده است و نشان می‌دهد این رویکرد (نقل جزئیات قصص)، مورد توجه یا اهتمام اهل بیت (ع) نیز در این بازه ی زمانی بوده است (ثابت بن دینار، ۱۴۲۰، ص ۲۰۷؛ عیاشی، بی تا، ج ۲، صص ۱۷۲-۲۷۵؛ بحرانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۹).

طلاق)، ارث، حج، زکات، خمس و نیبذ می‌تواند پا سخ گوی مسئله‌ی یاد شده باشد^۱، در ادامه نیز خواهیم دید که دقیقاً همین اختلاف نظرها در تفسیر سعید باز تاب پیدا کرده است.

۱-۲-۲. گفتمان‌های حاصل از کنش‌های زبانی "تاریخی"

کار بست شیوه‌ی "سبب نزول"^۲ و هم‌چنین "رفع مبهمات"^۳ در مواجهه با آیات تاریخی در تفسیر سعید جلوه‌ی ای خاص دارد؛ اما روایات تفسیری سعید با رویکرد تاریخی را در قالب عناوین زیر می‌توان سامان داد:

۱-۲-۲-۱. بازسازی گفتمان در حال تخریب "نبوت" در تفسیر سعید

بسامد بالای گزارش‌های مربوط به انبیا در تفسیر سعید از یک سو و مورد هجمه قرار گرفتن مفهوم "نبوت" توسط بنی‌امیه از دیگر سو در همین دوره این فرضیه را به پیش می‌کشد که در تفسیر سعید گفتمان "نبوت" اصالت دارد و نه "قصه"؛ گفتمانی که توسط امام سجاد(ع)^۴ نیز احیا شده است.

۱. ویلفرد مادلونگ مواردی چون متعه، طلاق و تفاوت در ارث زن و مرد را سه عامل مهم جدایی فقه امامیه از اهل سنت به شمار می‌آورد و به تفصیل درباره‌ی آن سخن می‌گوید (مادلونگ، ۱۳۸۷، صص ۲۶۲ بعد).

۲. سعید با ذکر سبب نزول آیه سعی کرده تبیینی تاریخی از آن ارائه دهد.

۳. رفع مبهمات تکنیکی است که با توجه به معاصرت سعید با صنف قصاصین در این دوره، عرصه‌ی خوبی برای تحقیق و پژوهش است تا با مقایسه و تطبیق آن دو با یکدیگر، تفاوت رویکرد هر یک در تبیین حلقه‌های مفقوده‌ی گزاره‌های تاریخی قرآن باز شناسی شود؛ مسئله‌ای که تحلیل آن در حال حاضر از مجال این بحث خارج است.

۴. در این موضوع دو پایان نامه به نگارش درآمده است؛ "بازسازی گفتمان محمد(ص) در صحیفه‌ی سجادیه" از محمد نصرآوی و "نقش امام سجاد(ع) در معارف اعتقادی امامیه" از سید احمد احمدزاده.

نیک می دانیم که سیاست امویان، از ابو سفیان گرفته تا معاویه، جز "اسلام ستیزی" نبود^۱ و برای محو اسلام می بایست ابتدا نام محمد حذف شود و تعریفی نو و برساخته از رسول و نبی ارائه گردد^۲. در ادامه به تحلیل نمونه ها به تفکیک دو مبحث "نبوت" به طور کلی و یادکرد از "پیامبر اسلام" به طور خاص خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که پاره ای از مبانی سعید در بحث پیامبر شناختی، منطبق با برخی مبانی کلامی شیعه در این موضوع است.

۱. راهبرد امویان در بحث "اسلام ستیزی" مبتنی بر حذف، مصادره، تشریک و تردید و در نهایت جعل بود (بنگرید: حسینی میلانی، ۱۴۲۸، ص ۳۶۷، بعد، در پژوهشی با عنوان "الاحادیث المقلوبه فی مناقب الصحابه" که به احادیث منزلت، مباحله، سیادت اهل بهشت، سدّ الأبواب و .. پرداخته است؛ مهدوی راد، ۱۳۸۲، صص ۱۵۰-۱۵۱). در گزارش های تاریخی نیز در خصوص عداوت و بغض معاویه نسبت به پیامبر اسلام چنین آمده که "... وإن ابن ابي كيشة، ليصاح به كل يوم خمس مرات: (أشهد أن محمدا رسول الله)، فأى عملى يبقى، وأى ذكر يدوم بعد هذا لأبا لك! لا والله إلا دفنا دفنا..." (اربلى، بی تا، ص ۴۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۳۰). هم چنین سامی النشار می گوید: "ابوسفیان و فرزندانش هرگز و حتی لحظه ای به اسلام و قرآن ایمان نیاوردند" (النشار، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۹)، یکی از نقل های تاریخی مورد استناد ایشان تعبیری است که برای معاویه به کار رفته (الطریق ابن الطریق) که اشاره به عداوت و دشمنی ابوسفیان با پیامبر(ص) و آزاد سازی ایشان توسط رسول گرامی اسلام در روز فتح مکه دارد (... فأصبحتم بعد ولاية أمير المؤمنين، و سيد المسلمين، و ابن عم رسول رب العالمين، و قد وليكم الطليق ابن الطليق يسومكم الخسف، و يسير فيكم بالفسف، فكيف نجعل ذلك أنفسكم، أم طبع الله على قلوبكم، و أنتم لا تعقلون؟.... (يعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۷).

۲. چنان چه با رویکردی پدیدارشناسانه به قضایا بنگریم، مسائلی چون منع کتابت حدیث، ممنوعیت صلوات بر پیامبر(ص) بر فراز منابر، برتر اعلام کردن جایگاه خلفای اموی نسبت به پیامبر خدا(ص) به صراحت (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۵)، نمودهای روشن "نبوت ستیزی" امویان است. این که معاویه شخصیت بیرونی خود را چنان ساخته و برای خود آن چنان مرجعیت سازی کرده بود که در جایگاه رسول، مورد خطاب و سوال واقع می شد، شاهدهی است بر ادعای یادشده که از دلالت پنهان یکی از روایات سعید بن جبیر نیز به دست می آید (ترندک، ۱۳۷۸، ص ۹۰، ذیل آیه ی ۵۰ سوره ی بقره).

۱-۲-۲-۲. نبوت شناسی در تفسیر سعید

سخن از یکی از مهم ترین مبانی بحث نبوت یعنی "شرط احراز" این مقام، در میان روایات تفسیری سعید ذیل آیه ۲۴۷ سوره بقره به چشم می خورد (ترندک، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳). به نظر می رسد سعید در اینجا در پی تولید یا تثبیت تفکری است که مبنای شیعی دارد و آن این که انبیا از نسل یکدیگرند. در روایات منسوب به امام صادق^۱ نیز به این مبنای اشاره شده است. مسئله‌ی دیگر اشاره به "لزوم ایمان به انبیاء و تبعیت و پیروی از ایشان" در تفسیر سعید است (بنگرید: تفسیر سعید بن جبیر، روایات تفسیری او ذیل آیات هود: ۴۶ و رعد: ۲۱) که در تفکر شیعی و با استناد به برخی آیات و روایات^۲، الزام یادشده از ارکان دین شمرده شده است.

دسته‌ی دیگر از روایات تفسیری پیامبر شناسانه ی سعید ناظر به برخی از ویژگی های انبیا است^۳. این میان، قول تفسیری سعید در موضوعاتی چون مغلوب نشدن انبیا و مصداق

۱. عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله في قوله تعالى لا تدركه الأبصار قال: ... ادامه ی روایت، سؤالات یکی از زنداقه راجع به یک سری مسائل و پاسخ های امام صادق (ع) به آن هاست که در بخشی از آن آمده است: ... ما بعث الله نبياً قط من غير نسل الأنبياء... طهروا في الأصلاب و حفظوا في الأئحام لم يصبهم سفاح الجاهلية و لا شاب أنسابهم (الاحتجاج، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۳۳۶-۳۳۷). البته به دلیل حساسیت انتساب یک نظریه به دین یا مذهبی خاص، به ماهیت جدلی کتاب های احتجاج و لزوم فحص از تک تک روایاتی که می خواهد مبنای اعتقاد قرار گیرد، توجه داریم، هر چند در این جا به تفصیل به اعتبارسنجی روایت نپرداخته ایم.

۲. بقره: ۱۳۶، نساء: ۶۴؛ احادیث را بنگرید در کتاب نبوت، محمد بیابانی اسکویی، بخش های مربوط به "ایمان و اقرار به انبیا و رسل" و هم چنین "سایر ویژگی های انبیا".

۳. از جمله "مغلوب نشدن انبیا در حین انجام رسالت" (انفال: ۴۶ و آل عمران: ۱۶۱)، "اهل معصیت نبودن" (یوسف: ۱۱۰)، "روا نبودن اکل صدقه" برای ایشان (یوسف: ۷۲ و ۷۷ و ۸۴ و ۸۶ و ۸۸)، "تبعیت محض" برخی از انبیای الهی چون ابراهیم (ع) از خداوند (صافات: ۱۰۷) (که ضمن این بحث، اشاره به موضوع ذبیح نیز دیده می شود) و بی نیازی انبیا از سحر و جادوگری (بقره: ۱۰۲).

ذبیح (اسماعیل و نه اسحاق) از جمله مواردی است که با مبانی شیعی تطابق دارد. با وجود ویژگی "اهل معصیت نبودن" که بدان اشاره شد، نقل‌هایی از سعید وارد شده که به‌طور تلویحی حکایتگر گفتمان "عدم عصمت"، به معنای مشهور و متعارف علم کلام (شیخ صدوق، شیخ مفید، ۱۴۱۴، بخش مربوط به "العصمة" در هر دو جلد، صص ۹۶ و ۱۲۸-۱۲۹)، برای انبیا و به تبع آن برای امام است.^۲

سخن از ادیان آسمانی تحت عنوان (اهل الملل) وجهی دیگر روایات تفسیری سعید در موضوع نبوت است که آن‌ها نیز منطبق با آرای شیعی است.^۳

۱. جناب آقای محمدحسین فاریاب نیز در بحث عصمت، آثار متعددی نوشته اند، در یکی از مقالات ایشان تحت عنوان "بازخوانی براهین عقلی متکلمان امامیه بر عصمت امام تا پایان قرن پنجم هجری"، صص ۱۰۲-۱۰۳، قلمرو عصمت امام به خوبی تبیین شده است.

۲. نمونه‌ها را بنگرید ترندک، ۱۳۸۷، ذیل آیات بقره: ۱۲۴؛ احزاب: ۶۹؛ یوسف: ۲۴؛ درباره ی هم یوسف و مسئله ی عصمت او بنگرید: نفیسی، شادی؛ میرهاشمی، فاطمه، ۱۳۹۳.

۳. یادکرد از دین ابراهیم و عدم سنخیت آن با یهود و مسیحیت از جمله مسائلی است که در تفسیر سعید وجود دارد و با مبانی شیعی سازگار است (عنکبوت: ۲۷)، نکته ی جالب در این جا رویکرد دیالکتیکی سعید با گفتمانی است که قصد فراموشاندن ذکر و یاد پیامبر(ص) را دارد؛ چرا که ابراهیم(ع) جد ایشان به شمار می آید. نمونه ی دیگر اشاره به آیه ۴ سوره ی محمد (حتی تضع الحرب اوزارها) است که بر خروج "عیسی بن مریم" تطبیق داده شده و به روشنی گویای ایده ای شیعی در این زمینه است که به خروج عیسی(ع) پیش از حضرت مهدی عج باور دارد و نشان می دهد این گفتمان که منظور از جنگ در این آیه، جنگ نهایی است و منظور از جنگ نهایی نیز نبرد ادیان است در عصر سعید وجود داشته است. (بنگرید: راد، علی، ۱۳۹۳، تحلیلی بر احادیث کشتار در قیام امام مهدی عج، دانشنامه ی امام مهدی عج بر پایه ی قرآن، حدیث و تاریخ، ج ۹، صص ۴۹۷ بعد).

۱-۲-۳. محمد شناسی^۱ در تفسیر سعید

می‌دانیم که نام محمد، اگر نگوییم از همان آغاز و در صدر اسلام، دست کم از بدو ورود به مدینه اسمی علم، مختص پیامبر بود^۲ باز تاب این واقعیت را حتی در خطبه‌های برجای مانده از عرب نیز می‌بینیم^۳ ابوسفیان، معاویه و پس از این دو، عموم خاندان بنی‌امیه با علم به این واقعیت، همواره سعی داشتند علم بودن این نام از پیامبر اسلام را زدوده و "نبوت" را به خود منتسب کنند.^۴

۱. گزینش این تعبیر در این جا کاملاً متعمدانه و هدفمندانه صورت گرفته است؛ به نظر می‌رسد شیعه از آن رو که نام "محمد" در این بازه‌ی زمانی مورد هجمه بوده، سعی در بازتولید گفتمانی مشخص با این نام در سطح جامعه داشته است. شواهد یا مستندات این سخن در ضمن مباحث ارائه خواهد شد.

۲. یکی از شواهد روشن این ادعا عبارت "اشهد أن محمداً رسول الله" در اذان است که در مدینه به گوش می‌رسید.

۳. نک: احمدزکی، بی تا، خطبه‌ی ۱۵ از اکتف بن صیفی، ص ۱۶۰؛ خطبه ۱۷ از عطارد بن حاجب بن زراره؛ ص ۱۶۳-۱۶۴؛ خطبه ۲۴ از سفانۀ بنت حاتم، ص ۱۶۹؛ خطبه ۲۸ از سعد بن عبادۀ، ص ۱۷۳؛ عبارت "فو الله لو فعلت للقیة الله، و محمد صلی الله علیه و سلم خصمک و..." در پاسخ ابن عباس به نامه‌ی معاویه (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۳۰).

۴. در این زمینه بنگرید خطبه‌ها و گفت و گوهایی که میان معاویه و ابن عباس رد و بدل شده و یکی از مضامین مهم آن‌ها بحث از نبوت و مفاخرت قبایل عرب نسبت به این مسئله است. (احمدزکی، بی تا، خطبه‌ی ۹۱ تحت عنوان "مقال ابن عباس"، ص ۹۹)، برخی گزارش‌های تاریخی نیز حاکی از مورد خطاب قرار دادن معاویه با تعبیر "پیامبر یا نبی" است که از سوی او نیز مورد مخالفت قرار نگرفته است. (ابن اثیر، ۱۹۶۵، ج ۴، ص ۱۱) و یا گزارش‌هایی که نشان می‌دهد در مناطقی از عالم اسلام، این تفکر که معاویه از فرستادگان الهی است، رواج داشته است (مقدسی، ۱۹۹۱، ص ۳۹۹).

این میان کاربست واژه‌ی محمد^۱ در میان روایات تفسیری سعید، دقیقاً مقارن با زمانی که گفتمان محمد(ص) توسط صحیفه سجادیه در حال بازتولید است^۲، می‌تواند حاکی از معارضه‌ی گفتمان تفسیری سعید با قدرت حاکم آن روز باشد و نیز بازتابی از فضای اجتماعی آن دوره مبنی بر این که علمیت یادشده برای پیامبر(ص)، تا این زمان هم چنان هیمنه و تسلط داشته است. نکته‌ی بسیار مهم در میان روایات تفسیری محمد شنا سانه‌ی سعید، "مرجعیت بخشی" به گفتار و کردار پیامبر(ص) است که در رابطه‌ای تقابلی با رویکرد "مرجعیت زدایی" امویان قابل تبیین است^۳.

دسته‌ی دیگر از روایات تفسیری محمد شناسانه‌ی سعید رویکرد دوگانه‌ی او را در دو موضوع مهم "ساحت قدسی" پیامبر(ص) و نوع مواجهه‌ی وی با پدیده‌ی "وحی"^۴ و

۱. هر چند سعید از القابی چون رسول الله یا النبی نیز استفاده کرده اما یادکرد از محمد، نمود روشن تری دارد. برخی از نمونه های کاربست نام محمد را بنگرید: تردک، ۱۳۸۷، ذیل آیات نور: ۳۵، رعد: ۷، یس: ۱، نجم: ۱۰، جن: ۲۸، قدر: ۲۱.

۲. بنگرید پایان نامه محمد نصرآوی با عنوان "بازسازی گفتمان محمد(ص) در صحیفه‌ی سجادیه"، به راهنمایی آقای دکتر پاکتچی، دانشگاه علامه طباطبایی.

۳. به نظر می‌رسد پیش از تثبیت این مفهوم در ذهن مخاطب، نخست می‌بایست "جایگاه" پیامبر(ص) تبیین شود تا بستر پذیرش مرجعیت یاد شده مهیا گردد. مسئله‌ی تبیین جایگاه را در برخی از روایات سعید می‌بینیم (تفسیر سعید بن جبیر، ذیل آیات نور: ۶۲ و ۶۳، منافقون: ۵) در مرتبه‌ی بعد به مواردی برمی‌خوریم که در پی تثبیت مرجعیت بخشی یاد شده است (نمونه را بنگرید ذیل آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی هود که سعید در پاسخ سوال فردی که در انتساب پسر نوح به ایشان تردید کرده، به اعتبار سخن پیامبر(ص) استناد می‌کند).

۴. برای نمونه سعید در مواجهه با آیاتی از جمله یونس: ۹۴ که دلالت ظاهری آن‌ها خدشه به مقام نبوت پیامبر(ص) در اخذ آموزه‌های وحیانی است، یک جا با عباراتی چون (لم یشک رسول الله و لم یسئل) هر گونه شک و ابهام در مسئله‌ی وحیانی بودن آیات قرآن را از ساحت پیامبر(ص) می‌زداید؛ اما در موارد دیگر هم چون (حج: ۵۲)، خبری از قداست یاد شده نیست و گزارش سعید هم سو با تایید افسانه‌ی غرانیق در موضوع نزول وحی بر پیامبر(ص) است. او هم چنین ذیل نجم: ۶۲ "فاسجدوا لله واعبدوا" مجدداً به

هم چنین "رویکرد توحیدی" ایشان به تصویر کشیده است. گفتنی است در این گونه موارد، کاربست تعبیر "رویکرد دوگانه" در صورتی صحیح خواهد بود که با شیوه‌های اعتبارسنجی روایت، صحت انتساب آن‌ها به سعید بن جبیر ثابت شود، چه بسا برخی از گزارش‌های تاریخی یادشده که ظاهر آن‌ها دلالت بر عدم عصمت انبیا دارد، با تئوری برجسب به بزرگان قابل توجیه باشد.

۱-۲-۳. گفتمان‌های حاصل از کنش‌های زبانی "فقهی"

در اینجا ما با تفکیک کنش‌های زبانی فقهی به سه عرصه‌ی "عبادی"، "مالی" و "اجتماعی" سعی داریم تا در ابتدا نگره‌های برجسته‌ی هر یک را شناسایی نموده و آنگاه به بحث از شیعی بودن یا عام بودن آن بنشینیم.

بررسی روایات تفسیری سعید نشان می‌دهد نگره‌ی قابل توجه در موضوعات فقهی - عبادی، نگره‌ی "احکام حج" است. فلسفه‌ی تعداد پرشمار این گونه روایات در تفسیر

افسانه‌ی غرائق اشاره کرده و با آن مخالفتی نکرده است (ترندک، ۱۳۸۷، ص ۳۱۱). سعید هم چنین در پاسخ به سوال فردی که از آیات ۳۴ و ۳۵ سوره‌ی قیامت می‌پرسد مبنی بر این که آیا مطالبی هست که رسول الله (ص) از پیش خود بگوید یا این که همه را خداوند به او امر نموده است؟ می‌گوید: بل قاله من قبل نفسه ثم انزل الله (اولی لک...).

۱. روایات سعید ذیل اسراء: ۷۳-۷۵ به گونه‌ای است که اندک تمایل پیامبر (ص) به مشرکان را در بحث نگرش به معبودهای ایشان، صادق دانسته (ترندک، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸)، برابر این گونه اقوال به گزارش‌هایی برمی‌خوریم که اثبات گر توحید خالص پیامبر (ص) است؛ نمونه‌ها را بنگرید ذیل آیه‌ی (ص: ۵). نمونه‌ی دیگر استناد پیامبر (ص) به سوره‌ی توحید در مقابل یهودیانی است که در صفات الهی گرفتار اندیشه‌های شرک‌آلود بودند. سعید می‌گوید سبب نزول آیه‌ی ۶۷ سوره‌ی زمر (وما قدروا الله حق قدره..). همین واقعه بوده است.

سعید^۱، در کنار اهتمام همه جانبه‌ی امام سجاد(ع) به موضوع حج (القرشی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۶)، می‌تواند در تعاملِ تقابلی با رویکرد امویان به کعبه که در شمار مقدسات مسلمین بود باشد؛ این که خلفای اموی از هر موقعیتی سود می‌جستند تا از این امور مقدس، تقدس زدایی کنند. واقعه فجیع حرّه و نگه نداشتن حرمت شهر مکه، تخریب خانه‌ی کعبه توسط حجاج و ... (نمونه‌های بیشتر را بنگرید در سیوطی، ۱۴۰۸، صص ۲۵۲-۲۶۵). وقایعی مشهور از تقدس زدایی‌های یادشده در این دوران است، هرچند که این مسئله را از زاویه‌ی قدرت و سیاست نیز می‌توان تحلیل نمود^۲.

در موضوعات فقهی - مالی نیز نگره‌ی "انفاق"^۳ که مواردی چون "صدقات" (بنگرید ذیل آیات توبه: ۶۰ و ۱۰۳)، "خمس" و "زکات"^۴ ذیل آن قرار می‌گیرند به جهت تعدد و

۱. بنگرید ترندک، ۱۳۸۷ ذیل آیات (مانده: ۹۷)، (حج: ۲۷)، (آل عمران: ۹۷)، (بقره: ۱۹۶ و ۱۹۷ و ۱۹۸)؛ (مانده: ۹۵ و ۹۶)؛ (حج: ۲۵ و ۲۸ و ۳۶).

۲. در این جا خوبست به این نکته توجه شود که این مسئله را می‌توان در مدار حفظ "قدرت" و طبق اصل مورد قبول نوع متشرعان حاکم نیز دید و تحلیل کرد؛ این که ایشان معتقدند "حفظ حکومت از اوجب واجبات است" و لذا بر این اساس می‌توان احتمال داد هنگام تخریب کعبه و یا هر عمل تهاجمی منتسب به حکومت، چه بسا مخربان و مهاجمان اشک نیز می‌ریخته‌اند و در دل به انجام آن رضایت نداشته‌اند (برای مشاهده‌ی نمونه‌هایی از گزارش‌های تاریخی که دلالت بر تقویت ساختار "قدرت" توسط معاویه دارد و در صدد است مرکز "قدرت" فعلی یعنی شام را جایگزین مرکز قدرت پیشین یعنی مکه نماید بنگرید: نصرای، ۱۳۹۴، بخش مربوط به "تقابل حجاز و شام").

۳. روایات تفسیری سعید در موضوع انفاق دو دسته‌اند؛ یک: آن‌ها که انفاق را عام معنا کرده و بر شرط صحت انفاق (نحل: ۹۷ و بقره: ۲۶۷) و عامل ازدیاد آن (سبأ: ۳۹) متمرکز شده و دو: آن‌ها که منظور از انفاق را وجوب و استحباب زکات (هر دو) (بقره: ۲۵۴، ماعون: ۷) و هم چنین اباحه‌ی کمک مالی به غیر مسلمانان (بقره: ۲۷۲) دانسته است.

۴. از روایات تفسیری سعید در موضوع "زکات" چنین برمی‌آید که وی نزول آیه‌ی ۱۴۱ سوره‌ی انعام (وآتو حقه یوم حصاده) را مربوط به قبل از نزول آیه‌ی زکات می‌داند؛ آن زمان که مردم چیزهایی را از

تکرار، قابل بحث و بررسی اند، این میان دیدگاه سعید راجع به خمس مهم است^۱، نظر سعید در این خصوص را یا می توان بر تقیه حمل نمود و یا گفت تنها به یکی از شرایط خمس که خویشاوندی باشد اشاره داشته و در مقام بیان تمام شرایط نبوده و مسئله ی "سهم امام" غیر از "خویشاوندی" است. علیرغم تتبع به رأی فقهی سعید در خصوص سهم امام دست نیافتیم شاید این مسئله به جهت بداهت سهم امام بوده باشد.

موضوعات فقهی - اجتماعی نیز که دغدغه ی مفسر از بیان آن ها برقراری پیوند میان آیات قرآن و مسائل عینی جامعه است، در تفسیر سعید به نگره های مربوط به احکام "نکاح"، "شراب خواری" و "جهاد" اختصا ص یافته، این سه موضوع از بسامد و تکرار بسیار زیادی در میان روایات تفسیری سعید برخوردارند.

مال خود به نیازمندان به طور مستحی اتفاق می کردند و چون آیه ی زکات نازل شد این آیه را نسخ نمود؛ به این دلیل که آیه ی ۱۴۱ مکی است و آیات زکات توبه: ۱۰۳ (خذ من اموالهم صدقه) و بقره: ۴۳ (و اقموا الصلوة و اتوا الزکاة) لزوما در مدینه نازل شده اند. سعید هم چنین با توجه به آیه ی هشتم سوره حشر معتقد است لازمست سهمی از زکات را به فقرا ی مهاجرین اختصاص داد.

۱. دیدگاه سعید در مسئله ی خمس را باید ذیل آیه ۴۱ سوره ی انفال (مشهور به آیه خمس) دنبال کرد؛ وی در آن جا مصداق "ذی القربی" را به طور مطلق خویشاوندی با رسول خدا(ص) معنا کرده و سخن صریحی از امام یا اهل بیت ع، که منطبق با دیدگاه شیعی است در میان نیست (و لذی القربی و هو الإمام) (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۷۸)؛ عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن سهم الصفة؟ فقال: كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وأربعة أحماس للمجاهدين والقوام وخمس يقسم بين مقسم رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن نقول هو لنا والناس يقولون: ليس لكم، وسهم لذی القربی وهو لنا.. (عیاشی، بی تا، ج ۲، ص ۶۳)؛ ان المراد بذی القربی اهل بیت النبی صلی الله علیه و آله: و بعد النبی القائم مقام.. (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۱۲۴). او هم چنین آیه ی خمس را ناسخ آیه ی نخست همین سوره (یسئلونک عن الانفال) می داند که طبق گفته ی برخی از مفسران، اساساً منافاتی میان این آیه و آیه خمس نیست تا بگوییم یکی توسط دیگری نسخ شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، صص ۹۰-۹۱).

در بحث از احکام مربوط به نکاح، هر چند روایات تفسیری سعید متعدد است^۱؛ اما واکاوی رأی فقهی او در دو مسئله‌ی ازدواج موقت (متعّه)^۲ و طلاق^۳ که از موضوعات اختلافی شیعه و اهل سنت است، نشان می‌دهد فقه سعید در این موضوع تطابق چندانی با

۱. بنگرید ترندک، ۱۳۸۷، ذیل آیات بقره: ۲۲۳ و ۱۸۷ و ۲۲۶ و ۲۳۵ و ۲۳۷، نساء: ۳ و ۲۵ و ۳۴، نور: ۵ و ۶ و ۵۸، احزاب: ۵۲.

۲. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ی متعه (نساء: ۲۴) می‌گوید: مفسران متقدم هم چون ابن عباس، ابن مسعود، سعید بن جبیر و ... به جواز نکاح متعه قائل بوده‌اند و همین منطبق با مذهب اهل بیت (ع) بوده است. در میان "روایات تفسیری" سعید در خصوص "حرمت یا حلّیت متعه" این قول وجود دارد که نکاح متعه در صدر اسلام وجود داشته؛ اما توسط پیامبر (ص) نهی شده و از ابن عباس چنین نقل می‌کند که وی جز در مواقع اضطرار متعه را حلال نمی‌دانست (الحسینی، ۱۴۲۷، ص ۱۷۹). در مقابل چنین فتوایی، در میان سایر روایات فقهی سعید (و نه تفسیری)، تصریح به "حلّیت" متعه (المتعّه أحل من شرب الماء) دیده می‌شود (الشیخ المفید، ۱۴۱۴، ص ۲۱؛ ازدی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۸؛ صنعانی، بی تا، ج ۷، ص ۴۹۶؛ میرزا نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، باب ۳۲ نوادر ما یتعلق بابواب المتعه، ص ۴۸۱). حتی در گزارشی به فعل او نیز اشاره شده که در عمل متعه را انجام می‌داد (ازدی، ۱۳۶۳، صص ۴۳۶-۴۳۷). این قرائت منسوب به سعید بن جبیر نیز می‌تواند مستند قرآنی حلّیت متعه از نگاه او باشد: "فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی" (طبرسی، ۱۳۷۲، ذیل آیه ی متعه). سعید هم چنین معتقد است چنان چه مراد از متعه عقد زناشویی دایم باشد، به مجرد عقد، جمیع مهریه بر زن واجب می‌شود (ترندک، ۱۳۸۷، ص ۱۳۸).

۳. موضوع دیگر، مبحث طلاق است، می‌دانیم که در خصوص طلاق یک جانبه زن و سوء استفاده ای که عرب از آن داشت، فقه شیعه نسبت به فقه همه ی مکاتب سنی بسیار سخت گیرتر است و قواعد خاصی را برای طلاق وضع می‌کند. از دیدگاه امامیه طلاق البدعه (اطلاعات بیشتر در: مادلونگ، ۱۳۸۷، ص ۲۶۵) که در اهل سنت رواج دارد، مطلقاً ممنوع است و هرگونه طلاق حین دوره ی قاعدگی، پس از زایمان و یا در دوران طهر را بعد از آن که آمیزش صورت گرفته باشد فاقد اعتبار می‌داند، هم چنین هر گونه سه طلاقه غیر قابل فسخ را نامشروع می‌داند. آرای فقهی سعید در خصوص طلاق ذیل آیات ۲۲۸ و ۲۲۹ سوره ی بقره (ترندک، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹) اجمالاً نشان می‌دهد فقه او منطبق با فقه شیعی است.

مذهب رایج و غالب^۱ آن نداشته و بیشتر منطبق با مذهب شیعه است؛ برای نمونه و بر اساس شواهدی که ارائه شد، می‌توان در جمع میان "حلیت مطلق" متعه و "جواز اولیه و نهی ثانویه" ی آن از نگاه سعید، این نتیجه را بیان نمود که حلیت مطلق، ناظر به اصل نوع حکم است که متعه اساساً امری حلال است ولی این حلیت ممکن است ناظر به شرایط زمانی یا افرادی خاص باشد که نهی نبوی ناظر به بیان این شرایط بوده است، در مجموع سعید قائل به اطلاق این حلیت بوده و آن را مقید به زمانی یا شخصی یا شرایطی نمی‌داند. تنظیر متعه با نوشیدن آب، شاهد روشنی بر این سخن است.

فراوانی روایات تفسیری سعید در موضوعات مربوط به "شراب خواری"^۲ نیز، با واقعیت جامعه‌ی آن روز یعنی میگزساری خلفای فاسق اموی و به تبع ایشان عامه‌ی مردم و تأثیر این پدیده بر حکم فقها، به خوبی قابل تفسیر و فهم است.^۳ با توجه به شخصیت‌شناسی سعید، نوع نگاه او به آیات "جهاد" نیز بسیار مهم است؛ شخصیت جهادی و شجاعت سیاسی سعید بن جبیر^۴، او را تبدیل به یکی از مخالفان جدی حکومت و باورمند به حضور

۱. از کاربست واژه‌ی اهل تسنن به جهت مشخص نبودن مرزهای اعتقادی و فقهی آن با شیعه در این دوره احتراز می‌کنیم.

۲. سعید ذیل آیه‌ی ۲۱۹ بقره (یسئلونک عن الخمر و المیسر...) به تشریح تدریجی حرمت خمر اشاره کرده منتها از سه مرحله‌ی آن یاد می‌کند و مرحله‌ی چهارم را مقارن با نزول آیه‌ی ۹۱ سوره‌ی مائده می‌داند. سایر روایات او در این موضوع را بنگرید ذیل آیات مائده: ۹۰ و نساء: ۴۳.

۳. از این که در دوره‌های بعد، مکتب فقهی ابوحنیفه شراب خرما را حلال می‌دانست، می‌توان حدس زد در عصر سعید نیز که فقه شیعه و سنی در ابتدای تکوین و شکل‌گیری خود به سر می‌برد، از این قبیل اختلافات مصون نباشد، بویژه آن که در همین دوره اهل کوفه با به کارگیری برخی حیل شرعی، استفاده از نوعی آبجو را حلال اعلام کرده بودند.

۴. این واقعیت را می‌توان از نقدهای صریح و کوبنده‌ی وی علیه حجاج بن یوسف بدست آورد که نشان می‌دهد فردی جسور و بی‌باک در برابر او بوده و مواجهه‌ی آشکار با وی داشته، ازدی در کتاب المتوارین یکی از ده شخصیتی که حجاج همواره به دنبال وی بود تا دستگیرش نماید را سعید بن جبیر معرفی کرده،

جدی در میدان جهاد عملی کرده بود، هرچند که به دلیل تحت تعقیب بودن، نمی‌توان ردپای پاره‌ای از آموزه‌های شیعی در باب جهاد را در میراث تفسیری وی جست و جو نمود^۱.

نتیجه‌گیری

تحلیل و بررسی روایات تفسیری سعید بن جبیر فر ضیبه‌های مطرح در ابتدای بحث را تا اندازه‌ای تقویت می‌کند، چنان‌که گذشت شاخصه‌ی تفسیر سعید فقهی و تاریخی است، با این توضیح که ظهور آموزه‌های متمایل به شیعه در گزاره‌های تاریخی او به نسبت فقهی، برجسته‌تر است، طوری که می‌توان او را در حوزه‌ی تاریخ، تا حدودی، نماینده‌ی شیعه در بیان دیدگاه‌های اهل‌بیت (ع) درباره‌ی نبوت در قالب گزاره‌های تاریخی قصص انبیا به شمار آورد. در حوزه‌ی فقه این مسئله نمود کمتری دارد، به این دلیل که اولاً شکاف میان مذاهب شیعه و اهل سنت در آن دوره به حدی نبوده که بتواند اختلافات فقهی را به‌طور صریح گزارش نماید و ثانیاً سلطه‌ی حاکمیت بر این حوزه و نقشی که در هدایت و پیش برد

عبارت ابی شوذب نیز نشانگر این مهم است که حاکمیت برای دستگیری وی آماده بود حرمت کعبه را نیز هتک نماید از دی، کتاب المتوارین، ص ۶۰؛ اقدام حجاج به شهادت وی نیز نشانگر جایگاه مهم او در بسط سلطه سیاسی حجاج دارد؛ به گونه‌ای که حتی بعد از شهادتش نیز وی همواره از اسارت شخصیت سعید بیرون نیامد و در ذهن و زبان، درگیر او بود (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۷۰؛ مزی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۷۳)؛ روحیه‌ی حماسی او را علاوه بر گزارش‌های تاریخی، می‌توان در گفته‌های وی ذیل آیات ۹۷ و ۱۰۰ سوره‌ی نساء که ناظر به "هجرت در راه خدا و رسول ص" است نیز جست و جو نمود. (ترندک، ۱۳۸۷، ذیل آیات یادشده).

۱. روایات تفسیری سعید در موضوع جهاد و مبارزه و هم چنین احکام جنگ را بنگرید ذیل آیات (مائده: ۳۲)، (انفال: ۱۶ و ۶۵ و ۶۶)، (نساء: ۹۵ و ۹۶)، (آل عمران: ۱۷۰)، (زمر: ۶۸ و ۶۹)، (توبه: ۸۳-۸۵) (صف: ۴) (توبه: ۱۱۱) (حجرات: ۹)، (حج: ۳۹ و ۴۰)، (مائده: ۳۳ و ۳۴) (انفال: ۶۷)، (محمد: ۴)، (توبه: ۲۹) و (انفال: ۴۱).

گفتمان‌های فقهی داشته، بیانگر هیمنه‌ی تفکر خلفا^۱ تا این دوره است. به هر رو در مواردی چون خمس، زکات و نکاح متعه که دستگاه حاکم به‌طور مستقیم مداخله نموده و آن‌ها را تحت رهبری خود گرفته، فقه تفسیری سعید بیشتر متمایل به مذهب شیعه است، هرچند که در مواردی حکم فقهی مطرح شده از صراحت مورد انتظار برخوردار نیست و بی‌گمان عنصر تقیه در این گونه موارد که مهم‌ترین عامل ثبات شیعه در این بازه‌ی زمانی بوده، در این مسئله دخیل بوده است. در مجموع وضعیت به‌گونه‌ای است که اجمالاً می‌توان وی را نماینده‌ی شیعه در کوفه در حوزه‌ی فقه شیعه دانست.

روایات تفسیری سعید در این دو حوزه (تاریخی و فقهی)، عمدتاً در قالب ساختارهای بیانی "پرسمانی" و "غیر تأویلی" سامان یافته، با این توضیح که پرسش از گزاره‌های تاریخی بیش از فقهی است و روایات جری و تطبیق نیز ساختاری دو گونه دارد؛ یعنی در عین حال که با مضامین شیعی پیوند خورده، برکنار از تطبیقات سنی نمی‌باشد، اما آن چه بر تفسیر سعید حاکم است، تمایل وی به قرائت استاندارد است؛ به این معنا که او غالباً به فهم و خوانش عرفی^۲ اکتفا کرده و از آیاتی که تحمل بسط و توسعه دارد غالباً گذر نموده؛ بنابراین باور به مفهوم "فهم‌پذیری قرآن کریم" که بعدها در تفاسیر متأخر شیعی هم چون تفسیر تبیان شیخ طوسی به وضوح دیده می‌شود، در اینجا می‌تواند یکی از شاخصه‌های مهم تفسیر سعید بن جبیر به شمار آید. دقت نظر در تطبیقات شیعی سعید نشان می‌دهد اعتقاد

۱. رواج گفتمان فضایل خلفا در مقابل گفتمان فضیلت زدایی از اهل بیت (ع) نتیجه‌ی هیمنه‌ی خلفا تا این دوره است. هم چنین نمونه‌هایی از احکام صادر شده از سوی ایشان در حوزه‌های متعه، نماز تراویح و ... و رواج آن‌ها در جامعه تا این دوره، ادعای مطرح در متن را تقویت می‌کند.

۲. برابر این قرائت، نگاه میسٹیک (mystic) یا عرفانی یا رمزگرای مفسر به آیات قرآن است که عموماً در مواجهه با آیات به لایه‌ی ظاهری آن اکتفا نکرده و به دنبال معنای باطنی آن می‌باشد؛ برای نمونه در آیات مربوط به بهشت، چنانچه با عبارت "ورضوان من الله اکبر" مواجه شود، افقی جدید را می‌گشاید که با نگاه محدود قابل تشخیص نیست و گویا مفسر می‌خواهد بگوید اصل اینست.

وی به گستره‌ی معنایی لفظ در کنار پای بندی به فهم‌پذیری یادشده، بیشتر به مواردی تعلق گرفته که ناظر به مفاهیم بنیادین تشیع از جمله "مودت قربی"، "مقام هدایت‌گری امامان" و "اهل الذکر" بودن ایشان می‌باشد؛ سعید در این گونه موارد با احاطه به اهمیت و اساسی بودن مفاهیم یادشده، سعی کرده به همان اندازه که به معنای ظاهری واژه نظر داشته، مفهوم باطنی آن را نیز مورد توجه قرار دهد. ضمن آن که تکرار چنین گفتمان‌های در تفسیر او، نشان از اهمیت آن‌ها در سنت تفسیری شیعه دارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید (۱۳۷۸ش)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا: دار احیاء الکتب العربیة.
۳. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم (۱۹۶۵م)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دارالصادر.
۴. ابن وضاح، محمد (۱۴۱۶ق)، البدع و النهی عنها، به کوشش عمرو سلیم، قاهره، جده: مکتبه ابن تیمیه.
۵. احمدزکی، صفوت (بی تا)، جمهره خطب العرب فی عصور العربیة الزاهره، قاهره: المکتبه العلمیه.
۶. اربلی، علی بن ابی‌الفتح (بی تا)، کشف الغمه فی معرفه الأئمه، بیروت: دار الأضواء.
۷. الازدی، فضل بن شاذان (۱۳۶۳ش)، الايضاح، تهران: دانشگاه تهران.
۸. الازدی، عبد الغنی (۱۴۱۰ق)، کتاب المتوارین، تحقیق: مشهور حسن محمود سلمان، دمشق: دار القلم للطباعه والنشر و التوزیع.
۹. ایروانی نجفی، مرتضی؛ شاه پسند، الهه (۱۳۹۰)، "نقدی بر نظریه ی تحریم تدریجی خمر"، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۴.

۱۰. بحرانی، سید هاشم (بی تا)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه، قم: مؤسسه البعثه.
۱۱. البراقی نجفی، سید حسین بن سید احمد (۱۴۰۷ق)، **تاریخ الکوفه**، تعلیق و اضافات: سید محمدصادق بحر العلوم، بیروت: دارالاضواء.
۱۲. بیابانی اسکویی، محمد (۱۳۹۰ش)، **نبوت**، تهران: انتشارات نبأ.
۱۳. ترندک، جواد (۱۳۷۸ش)، **تفسیر سعید بن جبیر و نقش آن در تطور تفسیر**، تهران: پیام آزادی.
۱۴. ثابت بن دینار (ابوحزمه ثمالی) (۱۴۲۰ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق: عبد الرزاق محمد حسین حرز الدین و محمد هادی معرفت، بیروت: دار المفید.
۱۵. حسینی میلانی، علی (۱۴۲۸ق)، **الرسائل العشر فی الاحادیث الموضوعه فی کتب السنه**، قم: الحقائق.
۱۶. الحسینی، حیدر سید موسی و توت (۱۴۲۷ق)، **سعید بن جبیر و مروياته فی الاخبار و الحدیث و التفسیر**، بی جا: انتشارات الاعتصام.
۱۷. الحیدری، سید کمال (۱۳۹۱ق)، **وها بیت استمرار فکر امویان**، قم: جامعه المصطفی.
۱۸. دینوری، ابن قتیبه (۱۴۱۰ق)، **الإمامه و السیاسة**. به کوشش ع. شیری. بیروت - لبنان: دارالاضواء.
۱۹. راد، علی (۱۳۹۳ش)، "گونه شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق"، **تفسیر اهل بیت (ع)**، سال دوم، شماره اول.
۲۰. راد، علی؛ قاضی زاده، کاظم (۱۳۹۰ش)، "بررسی دو نظریه درباره ی وارثان برگزیده ی قرآن" (با تأکید بر احادیث امامیه)، **فصلنامه علوم حدیث**، سال شانزدهم، شماره ۶۱.
۲۱. رحمان ستایش، محمد کاظم؛ غلامعلی، مهدی (۱۳۹۴ش)، "نقد پنداره ی رویگردانی محدثان شیعی از اسناد"، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال دوازدهم، شماره ۳، پیاپی ۲۷.
۲۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۰۸ق)، **تاریخ الخلفاء**، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: دارالجیل.

۲۳. صنعانی، عبدالرزاق (بی تا)، **المصنف**، تحقیق: حبیب الرحمن اعظمی، بی جا: بی نا.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا)، **المعجم الکبیر**، به کوشش حمدی السلفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **النبیان فی تفسیر القرآن**، مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. عزیزی، حسین؛ رستگار، پرویز؛ بیات، یوسف (۱۳۸۰ش)، **راویان مشترک؛ پژوهشی در بازشناسی راویان مشترک شیعه و اهل سنت**، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۹. العمرانی، احمد (۱۴۳۲ق)، **موسوعه مدرسه مکه فی التفسیر**، قاهره — مصر: دارالاسلام للطباعة و النشر و التوزیع و الترجمة.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا)، **تفسیر العیاشی**، تحقیق: الحاج السید هاشم الرسولی المحلاتی، تهران: المكتبة العلمية الإسلامية.
۳۱. فاریاب، محمد حسین (۱۳۹۱ش)، "بازخوانی براهین عقلی متکلمان امامیه بر عصمت امام تا پایان قرن پنجم هجری"، **اندیشه نوین دینی**، سال ۸، شماره ۳۰.
۳۲. القرشی، باقر شریف (۱۴۰۹ق)، **حیاء الامام زین العابدین در اسسه و تحلیل**، بیروت: دار الاضواء.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسیر القمی**، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب.
۳۴. الکوفی، ابن ابی شیبہ (۱۴۰۹ق)، **المصنف**، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

۳۵. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷ش)، *مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۳ش)، *دانشنامه ی امام مهدی عج بر پایه ی قرآن، حدیث و تاریخ*، با همکاری سیدمحمد کاظم طباطبایی و جمعی از پژوهشگران، ترجمه ی عبدالهادی مسعودی، قم: دارالحدیث.
۳۷. مزی، یوسف (۱۴۰۹ق)، *تهذیب الکمال*، تحقیق: دکتر بشار عواد معروف، بیروت: موسسه الرساله.
۳۸. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق-الف)، *اعتقادات الامامیه و تصحیح الاعتقاد*، قم: کنگره شیخ مفید.
۳۹. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق-ب)، *خلاصه الایجاز*، بیروت: دارالمفید.
۴۰. مقدسی، محمد بن احمد (۱۴۱۱ق)، *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*، القاهرة: مکتبه مدبولی.
۴۱. مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۸۲ش)، *آفاق تفسیر*، تهران: نشر هستی نما.
۴۲. مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۹۱ش)، "اسلام اموی؛ بنیادها و آموزه ها"، *آینه پژوهش*، دوره ۲۳، شماره ۱۳۳.
۴۳. میرزا نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، بیروت: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۴۴. النشار، علی، سامی (۱۴۲۹ق)، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره: دارالسلام، دارالمعارف.
۴۵. نصرآوی، محمد (۱۳۹۴ش)، *باز سازی گفتمان محمد(ص) در صحیفه ی سجادیه*، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: دکتر احمد پاکتچی، گروه زبان شناسی عمومی دانشگاه علامه طباطبایی.
۴۶. نفیسی، شادی؛ میرهاشمی، فاطمه (۱۳۹۳ش)، "هم یوسف در پرتو روایات اهل بیت"، *تفسیر اهل بیت*، دوره ۲، شماره ۲.
۴۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.

48. C.judd Steven, (2014), *Religious scholars and the omayyads; piety minded supporters of the Marvanid caliphate*, Routledge.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'ān*.
2. Ahmadzadeh, SA. *Naqsh Imam Sajjad Dar Ma'are E'teqadi Imamiyeh (The role of Imam Sajjad in the theological teachings of Imamiyeh)*. Ali Rad. University of Quran and Hadith; 2013.
3. Al-Haidari, S.K. *Wahhabiyat Istimrar-e fikr 'Umaviyan (Wahhabism Continuing Umayyad's Thought)*. Qom: Al-Mustafa University; 2013.
4. Azizi, H. Rastegar, P. & Bayat, Y. *"Ravian-e Moshtarak; Pazhuheshi Dar Bazshenasi Ravian-e Moshtarak-e Shi'a va Ahle Sunnat"* (Common narrators; A study on the recognition of Shi'ite and Sunni narrators). Qom: Boostan-e Ketab; 2001.
5. Biyabani Oskouyi, M. *Nubuwwat (prophecy)*, Tehran: Nabavi Publication; 2011.
6. Faryab, MH. *"Bazkhani Barahine Aqli Motekalleman-e Imamiyeh Bar 'Esmat-e Imam Ta Payan-e Qarn-e Panjom-e Hejri"* (Review of the intellectual arguments of the Imami theologians on the infallibility of the Imam by the end of the fifth century AH". Journal of Andishey-e Novin-e Dini; 2012: 8 (30).
7. Iravani Najafi, M. & Shapasand, E. *"Naqdi bar Nazariyyeye Tahrir-e Tadriji-e Khamr"* (A Critique of The Gradual Prohibition of Drinking). Journal of Amouzehaye Qur'ani; 2011: 14.
8. Madelung, W. *Schools and Islamic sects in the Middle Ages*. Trans. Javad Ghasemi. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Qods Razavi; 2008.
9. Mahdavi-Rad, MA. *"Islam-e 'Umavi; Bonyadha va Amouzeha"* (Umayyad Islam; Foundations and Teachings). Journal of Ayeney-e Pazhuhesh; 2013, 23 (133).

10. Mohammadi Rey Shahri, M. *Daneshnamey-e Imam Mahdi Bar Payey-e Quran, Hadith va Tarikh* (Encyclopedia of Imam Mahdi Based on the Quran, Hadith and History). in collaboration with Seyed Mohammad Kazem Tabatabaei and a group of researchers. Trans. Abdolhadi Masoudi. Qom: Dar al-Hadith.Mahdavi-Rad, Mohammad Ali (2003). Afagh-e Tafsir (Horizons of Quran Exegesis). Tehran: Hasti-Nama Publications; 2014.
11. Nafisi, S. & Mi-Hashemi, F. *“Hamm-e Yousof Dar Partov-e Revayat-e Ahl-e Bayt”* (Yusuf’s Hamm in the light of the traditions of Ahlul-Bayt). Journal of Tafsir-e Ahlul-Bayt; 2014, 2 (2).
12. Nasravi, M. *Bazsazi Gofteman-e Mohammad Dar Sahifey-e Sajjadiyeh* (Rebuilding Mohammed’s Discourse in Sahifeh Sajjadiyeh). Ahmad Pakatchi. Department of General Linguistics of Allameh Tabatabaei University; 2015.
13. Rad, A. & Qazizadeh, K. *“Barrasiy-e Do Nazariyyeh Darbareye Varethan Bagozideye Qur’an Ba Ta’kid Bar Ahadith A’immah”* (The Study of Two Theories on the Selected Heirs of the Qur’an with emphasis on the Imams’ Hadiths). The Journal of ‘Uloum-e Hadith; 2011, 16 (17).
14. Rad, A. *“Gouneshenasi Ahadith Tafsiri: Az Nazariye Ta Tatbiq”* (The typology of interpretive hadiths; from theory to adaptation). Journal of Tafsir-e Ahl-e Bayt; 2014, The second year: the first issue.
15. Rahman-Setayesh, MK & Gholamali, M. *“Naqd-e Pendarey-e Rouygardani Muhadithan-e Shi’a Az Asnad”* (Criticizing the Ignorance of Asnad by Shiite Scholars). Journal of Tahqiqat-e Qur’an va Hadith; 2015, 12 (3).
16. Tarandak, J. *Tafsir-e Saeid bin Jubayr va Naqsh An Dar Tatavvor-e Tafsir* (Sa'id bin Jubayr's Commentary and its role in the development of Commentary). Tehran: Payam-e Azadi; 1999.
17. ‘Ayāshī, MM. *Kitāb al-Tafsīr*. Research: S. Hashem Rasouli Mahallati. Tehran: Elmīyeh Publications; n.d.
18. Ahmad Zakī Şafwat. *Jamharat-u Khuṭab al-‘Arab fī ‘Uṣūr al-‘Arabīyyat al-Zāhirah*. Cairo: Al-Maktabat al-‘Ilmīyyah; n.d.
19. Aḥrānī, SHS. *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’an*. Research by Department of Islamic Studies of Al-Bi’tah Institute. Qom: n.p.; n.d.

20. Al-'Amrānī, A. *Muwsū'at Madrasa Makka fi al-Tafsīr*. Cairo, Egypt: Dar al-Salam li-Ṭabā'ah wa-Nashr wa-Tawzī' wa-Tarjamah; 1432 AH.
21. Al-'Azudī, 'AGh. *Kitāb al-Mutawārīn*. Research by Mashhūr Hassan Mahmoud Salman. Damascus: Dar al-Qalam li-Ṭabā'ah wa-Nashr wa-Tawzī'; 1410 AH.
22. Al-'Azudī, FSh. *Al-'Īdāh*. Tehran: Tehran University Press and Publishing Institute; 1984.
23. Al-Burāqī Najafī, SHS. *Ta'rīkh al-Kūfah*. Additions: S. Mohammad Sādiq Bahr al-'Ulūm. Beirut: Dar al-Aḍwā'; 1407 AH.
24. Al-Husseinī, HSMW. *Sa'īd bin Jubayr wa Marwīyātihī fi al-'Akhbār wal-Ḥadīth wa-Tafsīr*. n.p: Al-'Itisām Publications; 1427 AH.
25. Al-Kūfī, I'ASh. *Al-Muṣannaf*. Research: Sa'īd Al-Laḥām. Beirut: Dar al-Fikr Li-Ṭabā'ah wa-Nashr wa-Tawzī'; 1409 AH.
26. Al-Nashār, AS. *Nasa'at al-Fikr al-'Islāmī fil-Islām*. Cairo: Dar al-Salaam & Dar al-Ma'ārif; 1429 AH.
27. Al-Qarashī, BSh. *Ḥayāt al-Imām Zain al-'Ābidīn Dirāsaton wa Taḥlīlatun*. Beirut: Dar al-Aḍwā'; 1409 AH.
28. Hosseini Mīlānī, A. *Al-Rasū'il al-'Ashr fi al-'Aḥādīth al-Mawḍū'a fi Kutub al-Sunnah*. Qom: al-Ḥaḳā'iq; 1428 AH.
29. Ibn Abi al-Ḥadīd, 'I'AHH. *Sharḥ-u Nahjulbalāghah. Research: Muhammad 'Abulfaḍl Ibrahim*. Beirut: Dar 'Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah; 1999.
30. Ibn 'Athīr, 'I'A. *al-Kāmil fi al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ṣādir; 1965.
31. Ibn Bābiwayh, MA (Shaikh Ṣadūq) & Muhammad bin Muhammad bin Nu'mān (Shaikh Mufīd). *'Itikādāt al-Imāmīyyah wa Taṣḥīḥ al-'Itikād*. Qom: Sheikh Mufīd Congress; 1414 AH.
32. Ibn Ḳutaybah Dīnewarī, AM. *Al-Imāmah Wa-Sīasah*. Research: 'A Shīrī. Beirut: Dar al-Aḍwā'; 1410 AH.
33. Ibn Waḍḍāh, M. *Al-Bad' Wal-Nahy-u Anḥā*. By the efforts of 'Amr Salim, Cairo, Jeddah: Maktabat Ibn Taymiyya & Maktabat Al-'Ilm; 1416 AH.

34. 'Irbilī, AAF. *Kashf al-Qummah fī Ma'rifat al-'A'immah*. Beirut: Dar al-Adwā'; n.d.
35. Ḳumī, AI. *Tafsīr al-Ḳumī*. Research: S. Tayyeb Mousavi Jazayeri. Qom: Dar al-Kitāb; 1988.
36. Mīrzā Nūrī, H. *Mustadrak al-Wasā'il*. Beirut: Mu'assisatu 'Āl al-Bayt li 'Iḥyā' al-Turāth; 1408 AH.
37. Mizzī, J'AHY. *Tahdhīb al-Kamāl fī 'Asmā' al-Rijāl*. Research: Dr. Bashār 'Awād Ma'rūf. Beirut: Al-Risālah Institute; 1409 AH.
38. Muhammad bin Muhammad bin Nu'mān (Shaikh Mufīd). *Khulāṣat al-'Ījāz*. Beirut: Dar al-Mufīd; 1414 AH.
39. Mukadasī, MA. *Aḥsan al-Taḳāṣīm fī Ma'rifat al-'Aḳālīm*. Cairo: Maktabat Madbūlī; 1411 AH.
40. Ṣan'ānī, 'AH. *Al-Muṣannaf*. Research: Habib al-Rahman A'zami. n.p; n.d.
41. Suyūfī, JD. *Ta'rīkh al-Khulafā*. Research: Mohammad Muḥyu al-Dīn Abdul Hamid. Beirut: Dar al-Jalīl; 1408 AH.
42. Ṭabarānī, SA. *Al-Mu'jam al-Kabīr*. Research: Hamdī 'Abdulmajīd al-Salafī. Beirut: Dar 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; n.d.
43. Ṭabāṭabā'ī, SMH. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office, 5th ed; 1417 AH.
44. Ṭabrisī, FH. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Introduction by: M. Jawad Balaghi. Tehran: Naser Khosrov Publications; 1993.
45. Thābit bin Dīnar, 'AḤTh. *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*. Research: Abdul Razzāq Mohammad Hussein Ḥīrz al-Dīn and Mohammad Hādī Ma'rifat. Beirut: Dar al-Mufīd; 1420 AH.
46. Ṭūsī, MH. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*. Introduction by Sheikh Aghabuzurg Tehrani and Research by Ahmad Qaṣī 'Āmulī. Beirut: Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; n.d.
47. Ya'qūbī, AAY. *Ta'rīkh al-Ya'qūbī*. Beirut: Dār Ṣādir; n.d.
48. C. judd Steven. *Religious scholars and the Omayyad; piety minded supporters of the Marvanid caliphate*. Routledge; 2014.

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

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷، صص ۱۶۹-۲۰۶

DOI: 10.22051/tqh.2018.17557.1811

بررسی ابعاد فطرت انسان از منظر معارف و حیانی به ویژه نهج البلاغه

حسن رضایی هفتادرا^۱

صفر نصیریان^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۸

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۸/۲۲

چکیده

فطرت، یکی از مباحث دیرین و مهم انسان‌شناختی است که معانی گوناگونی در علوم منطق، فلسفه، کلام، عرفان و همچنین معارف و حیانی دارد و از منظر هر یک از این علوم، ابعاد متفاوتی را شامل می‌گردد. مقاله پیش‌رو، مسأله ابعاد فطرت را از منظر معارف و حیانی به ویژه نهج البلاغه بررسی می‌کند. بر همین اساس، فطرت به ابعاد هشت‌گانه تقسیم می‌شود: فطرت اولیه، ثانویه، بالفعل، بالقوه،

hrezaii@ut.ac.ir

s.nasirian@ut.ac.ir

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

۲. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران

ادراکی، گرایشی، مشترک و اختصاصی. این ابعاد هشتگانه، دوی‌دو تقسیم یکدیگر هستند. از منظر معارف و حیانی، فطرت اولیه انسان، بلافاصله بعد از تکوین جوهره او شکل می‌گیرد. فطرت ثانویه هم در مرحله تکوین ساحت‌های ترکیبی انسان تکوّن می‌یابد. فطرت بالفعل به آن دسته از ویژگی‌های فطری اطلاق می‌گردد که به صورت فعلی در عوالم پیشین از آن برخوردار شده است. مقصود از فطرت بالقوه هم استعداد‌های انسان هستند که به موجب آن افعال اکتسابی انسان به دست می‌آید. هم‌چنین معارف و حیانی، به دو نوع فطرت ادراکی و گرایشی اشاره دارند که به‌طور متعارف مورد بحث متکلمان بوده است. اما دو بعد دیگر فطرت، از منظر پیش‌گفته، فطرت مشترک و اختصاصی است. فطرت اختصاصی در برابر فطرت مشترک، به ویژگی‌های پیشینی فرد انسان‌ها اشاره دارد که به‌طور اختصاصی از آن‌ها برخوردارند؛ مانند طینت‌های مختلف.

واژه‌های کلیدی: فطرت، ابعاد و انواع فطرت، معارف و حیانی، نهج‌البلاغه.

مقدمه

فطرت یکی از مباحث مهم درباره انسان است که اندیشه‌وران همواره اهتمام جدی به آن داشته‌اند. اهمیت بحث فطرت، از آن‌روست که فطرت نقشی تأثیرگذار در سعادت یا شقاوت انسان‌ها دارد. هم‌چنین دریافت‌های فطری، در مقایسه با دریافت‌های عقلانی در هدایت انسان‌ها نقش آفرینی روشن‌تری دارند؛ به‌طوری‌که انسان با صرف توجه و کم‌ترین توان، قادر است تا با بهره‌گیری از این سرمایه درونی، اصول کلی زندگی سعادت‌مندانه را

بفهمد و در مسیر آن گام بردارد. کاربردهای مختلف فطرت در علوم منطق، فلسفه، کلام، عرفان و معارف و حیانی، از این قرار است:

برخی از شناخت‌ها، از منظر منطق و فلسفه اسلامی، فطری هستند. بدیهیات در منطق، به شش دسته تقسیم می‌شوند که بدیهیات فطری یکی از آنهاست. قضایای بدیهی فطری، قضایایی هستند که قیاس آن‌ها همراهشان است. در فلسفه اسلامی هم به آن نوع شناخت عقلی که بدون توسل به اسباب حسی و تجربی و بدون تعلیم و تعلم حاصل می‌گردد، معرفت فطری اطلاق می‌شود؛ برای مثال، استحاله اجتماع نقیضین از اصول فطری است؛ یعنی ذهن به محض پی‌بردن به سه مفهوم وجود، عدم و اجتماع، در آن واحد، به استحاله اجتماع وجود و عدم حکم می‌کند. (خواججه نصیر طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸۳؛ هاشمی، ۱۳۷۸، صص ۳۷-۳۸)

در فلسفه غرب، دیدگاه افلاطون درباره فطرت، و وسیع‌تر از همه دیدگاه‌هاست. وی به «مَثَل» معتقد بود. به گفته او، انسان همه دانش‌های اکتسابی را پیش از ارتباط روح با بدن داشته است و در این دنیا در جریان آموزش، تفکر و تجرید ذهنی، دوباره آن‌ها را ادراک می‌کند؛ بدین ترتیب، علم، یادآوری است نه تولید معرفت. ارسطو نیز به پاره‌ای تصورات و تصدیقات فطری و بدیهی معتقد بود. (کاپلستون، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۰؛ ژیلسون، ۱۳۵۷، ص ۱۴۵)

دکارت از میان فیلسوفان جدید غرب، با آن که تصدیقات فطری را انکار می‌کند، به فطرت برخی از تصورات عقلی قائل است و وجود خداوند را یکی از همین تصورات می‌داند. کانت دیگر فیلسوف متجدد غرب نیز برای ذهن بشر، مفاهیم پیش‌بینی قائل شده، برخی از شناخت‌های انسان را محصول مقولات فطری عقلی (سوبژه) می‌دانست. این نوع شناخت‌ها، در برابر شناخت‌هایی قرار می‌گیرند که محصول مقولات خارجی (ابژه) هستند. (ژیلسون، ۱۳۵۷، ص ۱۴۵؛ هاشمی، ۱۳۷۸، صص ۳۷-۳۸)

اما متکلمان مسلمان، از گذشته تا کنون، به‌طور معمول با اقتباس از معارف قرآن و یا دیگر معارف و حیانی، به تبیین مسأله فطرت از دیدگاه اسلام پرداخته‌اند. فطرت از دیدگاه آنان، راه میانه‌ای است که نه مانند آنچه در نظریه فلسفی افلاطون بود، وسیع است و نه آن‌چنان محدود که در بدبیهیات عقلی منحصر باشد. فطرت از این منظر، اصول کلی اعتقادی و هم‌چنین اخلاقی را شامل می‌گردد. (مفید، ۱۴۱۳، صص ۶۰-۶۲؛ ابن‌سلیمان، ۱۴۲۴، صص ۵۹، ۹۷، ۱۱۶، ۲۴۹ و ۲۶۱؛ شرفی، ۱۴۱۱، ج ۱، صص ۵۷ و ۳۱۶؛ ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۴؛ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۱۸۹؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۰۳؛ موسوی زنجانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹؛ مطهری، ۱۳۷۲ الف، ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۴، ج ۱۳، ص ۴۳۷، ج ۱۹، ص ۴۶۰؛ آروانه، ۱۳۹۰، صص ۱۰۱-۱۰۲)

مفسران معاصر نیز همین دیدگاه را در کتاب‌های تفسیری بیان کرده‌اند. ضمن آن‌که درون‌مایه اصلی این دیدگاه را در کتب تفسیری پیشینیان نیز می‌توان جست. (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۱، ص ۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، صص ۴۷۴-۴۷۵؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، صص ۲۵۵-۲۵۶، ج ۱۰، صص ۵۹۸-۵۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، صص ۲۶۶-۲۶۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴)

برخی از متکلمان غربی هم راه ایمان مذهبی و شناخت خدا را درونی و فطری تلقی می‌کردند. به گفته آگو ستین قدیس، ذهن ممکن متغیر ناپایدار بشر، نمی‌تواند از راه تفسیر اشیاء ممکن متغیر ناپایدار، به حقیقت واجب سرمدی تغییرناپذیر برسد؛ بلکه نور حضور خدا در ضمیر انسان، او را به تشخیص حقیقت خدا قادر می‌سازد. کارل بارت، متکلم متأخر مسیحی نیز می‌گوید که فاصله‌ای میان خدا و انسان هست که فقط خدا می‌تواند از میان بردارد نه انسان. وی وجودی منحصر به فرد است که فقط وقتی می‌توان او را شناخت که بخواهد خودش را آشکار کند. (ژیلسون، ۱۳۵۷، ص ۶۲؛ باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۴۵)

در زمینه فطرت، آثار زیادی نگاشته شده است. مقالاتی نیز درباره فطرت نوشته شده که مهم‌ترین آن‌ها: «فطرت از نظر قرآن و فلسفه»، «مطهری و فطرت در قرآن» و «فطرت در احادیث» هستند. (مطهری، ۱۳۷۲، صص ۲۳-۲۶؛ هاشمی، ۱۳۷۸، صص ۳۰-۵۵؛ برنجکار، ۱۳۸۴، صص ۱۳۳-۱۴۸)

مقالات یادشده، به‌رغم آن‌که مطالب چشم‌گیری درباره اثبات فطرت عرضه کرده‌اند، این مطالب به‌واکای نیازمندند؛ زیرا در این مقالات، تبیین جامعی از ابعاد مختلف فطرت صورت نگرفته است.

ضرورت بازخوانی بحث فطرت از منظر معارف وحیانی، از آن‌روست که در دوره تجدد (قرن‌های ۱۷-۱۹م)، اندیشه‌وران تجربه‌گرای غربی، ابتدا در اشکال انفرادی و بعدها در قالب مکتبی، فطرت در ابعاد گوناگون آن را انکار کرده‌اند. تا پیش از ظهور روش تجربه‌گرایی در غرب، تقریباً هیچ‌یک از اندیشه‌وران غربی، مخالف وجود فطرت در انسان نبودند. در عصر تجدد، دیوید هیوم، ژان پل سارتر و پوزیتیویست‌های منطقی حلقه وین، از جمله منکران فطرت هستند. (باربور، ۱۳۶۲، صص ۱۹۷ و ۲۷۸؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵؛ نقیب‌زاده جلالی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹؛ قدردان قراملکی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۵؛ کاردان، ۱۳۸۱، صص ۱۱۹-۱۲۳)

طرح بحث پیش‌گفته از جهت دیگری هم ضرورت دارد. امروزه اندیشه‌وران غربی، با تکیه بر مبانی تقلیل‌گرایی، فطرت انسان را به‌غرایز حیوانی فروکاسته، به‌رغم پذیرش اصل وجود ساخت‌های بنیادین پیشینی در انسان، این ساخت‌ها را به ساخت‌های مادی تفسیر می‌کنند و یا حداکثر آن را به امور وجدانی کاهش می‌دهند. جان لاک (۱۷۰۴م)، ژان ژاک روسو (۱۷۷۸م)، اسپنسر و فروید، نمونه‌ای از تقلیل‌دهندگان فطرت انسان هستند. (روسو، ۱۳۵۵، صص ۱۹۸-۲۰۱ و ۲۰۷-۲۲۰؛ فروید، ۱۳۸۲، صص ۱-۳۳؛ کاپلستون، بی‌تا،

ج ۵، ص ۸۸؛ دکارت، بی‌تا، ص ۷۹؛ نقیب‌زاده‌جلالی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹؛ باقری، ۱۳۶۸، صص ۱۱۲-۱۱۳؛ کاردان، ۱۳۸۱، صص ۱۱۹-۱۲۳ و ۱۴۳-۱۸۳

بدین ترتیب از آن جا که در معارف و حیانی، به‌ویژه نهج‌البلاغه، ابعاد فطرت انسان به‌طور جامع بیان شده، در مقاله پیش‌رو، به بررسی مسأله پیش‌گفته پرداخته می‌شود؛ به همین منظور در مقاله حاضر، تلاش شده تا با روش تو صیفی - تحلیلی، به این سؤال پاسخ داده شود که ابعاد فطرت انسان از منظر معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه کدامند؟

۲. مفهوم‌شناسی فطرت

«فطره» به معنای جوانه زدن برگ درخت، برآمدن خمیر و هم‌چنین برآمدن شیر حیوان در پستان در اولین مرحله و پیش از برآمدن کامل آن آمده است. بنابراین اصل این ماده عبارت است از: «برآمدن و ظاهر شدن هر چیزی پیش از این که به مرحله نهایی اش برسد». البته واژه «فِطْرَة» که در قرآن به کار رفته، مصدر نوعی است مانند جلسه. از این رو، با اضافه شدن به «مضاف‌الیه»، بر نوعیت و خصوصیتی دلالت دارد که «مضاف‌الیه» بیان‌گر آن است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۱۷؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷؛ ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، صص ۵۶-۵۹)

بنابراین «فطرت»، به دو معنای شکافتن و شروع کردن که در فرهنگ‌نامه‌ها آمده، صرفاً از لوازم معنایی آن به شمار می‌رود؛ به‌طور مثال، برآمدن جوانه در درختان، با شکافتن شدن درخت ملازم است؛ چنان‌که برآمدگی ابتدایی خمیر، با شروع پختن آن؛ بنابراین فطرت از منظر لغوی، به معنای برآمدگی یک شیء و یا همان توسعه ابعاد آن است. بدین ترتیب این واژه، مفهومی جامع دارد که شامل هر نوع توسعه در ابعاد وجودی، با ممیزه دلالت‌گری بر ویژگی ابتدایی آن شیء است.

برخی از واژگان هم هستند که با واژه فطرت قرابت معنایی دارند. بر اساس منابع و حیانی، برخی از واژگان از نظر معنایی، هم سو با واژه فطرت هستند. خداوند می فرماید:

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾؛

از پلیدی بت ها دوری کنید و از گفتار باطل اجتناب ورزید، از حنیفانی باشید که برای خداوند شریکی قائل نیستند (حج: ۳۰-۳۱).

بر اساس روایاتی از امام باقر(ع) و پیامبر(ص) که به تفسیر همین آیات اشاره دارند، «حنفیت» به فطرت تفسیر شده است؛ چنان که بر همین اساس، منظور از فطرت همان معرفت توحیدی است. (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲)

امام باقر(ع) می فرماید:

«حنفیت از اقسام فطرتی است که خداوند از سانها را بر آن مفتور ساخته [و] هیچ تبدیلی در آن راه نمی یابد. [و آن فطرت همان] معرفت نسبت به خداوند است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲).

هم چنین، مولی صالح مازندرانی، معتقد است که مقصود از حنفیت در روایت پیش گفته، همان دین اسلام است. از دیدگاه وی حدیث قدسی از پیامبر(ص) گواه بر این معناست. حضرت حق تعالی در این حدیث می فرماید:

«همانا من همه بندگانم را حنیف خلق کردم، شیاطین به آنها روی آورند و آنان را از دینشان بیرون کردند». (مسلم، بی تا، ج ۸، ص ۱۵۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۸)

به باور مولی صالح تعبیر «آنان را از دینشان بیرون کردند»، حاکی از آن است که مقصود از حنیف بودن، همان اسلام و اقرار به ربوبیت خداوند است؛ چنان که عبارت «حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (حج: ۳۱)، نیز که در آن عدم شرک، و صف حنفیت واقع شده است، بیان گر همین نکته است. بر اساس این آیه، پیراستگی از شرک ملازم حنیف بودن و شرک زاییده دور شدن انسان از دین است. (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۸)

بدین ترتیب هم آیات مذکور و هم روایاتی که به تبیین این آیات پرداخته‌اند، به‌طور مجموع، معرفت و حقیقت (اسلام) را ملازم با معنای فطرت می‌دانند.

نکته بعدی که درباره معنای فطرت لازم است، گفته شود، هم‌سانی معنایی واژه «فطرت»، با واژه «غریزه» است؛ به‌طوری که هر آن‌چه در اصطلاح، فطرت نامیده می‌شود، اطلاق عنوان غریزه نیز بر آن درست است؛ چنان‌که عکس این حالت هم درست است. واژه «فطرت» از منظر نهج‌البلاغه، همه طبایع مادی (غریزه در اصطلاح اندیشه‌وران اسلامی) و فرامادی (فطرت در اصطلاح اندیشه‌وران اسلامی) را شامل می‌شود. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱ و ۱۸۵؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۴؛ انصاریان، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۲۷۵-۲۷۶؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۳۳۲؛ مدرس وحید، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵۷؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۵)

امام علی (ع) می‌فرماید:

«اگر اندیشه‌ها را به کارگیری تا به راز آفرینش پی‌برده باشی، دلایل روشن به تو خواهند گفت که فطرت‌گر مورچه کوچک، همان فطرت‌گر درخت بزرگ خرماست؛ زیرا در جزئیات آفرینش هر یک، ظرافت‌های پیچیده‌ای نهفته است و مراتب حیات هر یک از آن‌ها متفاوت از دیگری است.» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱۸۵)

به کارگیری مفهوم «فطرت» در این سخن، برای مخلوقات غیرانسانی که در مراتب پایین‌تری از ویژگی‌ها و استعدادها قرار دارند، و اطلاق آن بر جزئیات آفرینش هر یک از آن‌ها که از انواع دیگر متفاوت است، نشان می‌دهد که معنای فطرت گسترده است و غرائزی را نیز شامل می‌گردد که در آفرینش انواع مختلف مخلوقات مانند گیاهان، حیوانات به کار رفته است. البته تفاوت مراتب مخلوقات درباره نوع انسان به‌طور ویژه‌تری ملحوظ است که در این خطبه بدان اشاره نشده، ولی از اطلاق سخن بعدی حضرت این تفاوت قابل برداشت است.

حضرت علی (ع) در کلامی دیگر می‌فرماید:

«خداوند، مخلوقات را از نظر حدود، اندازه، غرایز، شکل‌ها، قالب‌ها و هیأت‌های گوناگون، تقسیم و استوار فرمود و با حکمت و تدبیر خویش، هر یک را به فطرتی که خود خواست درآورد». (همان، خطبه ۹)

امام (ع) در این سخن، ابتدا به انواع تفاوت‌های موجود در مخلوقات اشاره کرده و آن‌گاه، به‌طور اجمال از تفاوت فطری آن‌ها سخن گفته است. بر این اساس، یکی از انواع تفاوت‌های فطری، تفاوت در غرایز است. اجمال بعد از تفصیل در این سخن که ابتدا غرایز را در کنار حدود، اندازه‌ها و چند نوع دیگر تفاوت، بیان کرده و آن‌گاه به‌طور کلی واژه فطرت را جانشین همه این واژه‌ها، نموده است، این مفهوم را از واژه «غریزه» به دست می‌دهد که غریزه بخشی از فطرت مخلوقات است.

بدین ترتیب با توجه به عباراتی که از دو خطبه پیشین بیان شد، واژه «فطرت» نسبت به واژه «غریزه» نقش جانشینی را ایفا می‌کند. بنابراین، مقصود از فطرت در هر دو سخن پیشین حضرت، فطرت به معنای ابداع نیست؛ زیرا در موضوع آفرینش ابداعی، سخن از اختلاف مراتب مخلوقات بی‌معنا است. در این موضوع آنچه که مداخلیت دارد، صرفاً ابداع از عدم است.

هم‌چنین، بر اساس همین عبارات، مقصود از غریزه، صرف غرایز مادی نیست، بلکه حوزه‌های وسیع‌تری را شامل می‌گردد؛ زیرا حضرت در سخن پیش گفته غرایز مخلوقات را متفاوت از هم‌دیگر می‌داند. حال چگونه می‌توان غرایز انسان را متفاوت از غرایز دیگر مخلوقات معرفی کرد و در عین حال منشأ این تفاوت را غرایز صرفاً مادی دانست؟ زیرا انسان به عنوان یکی از مخلوقات الهی، در غرایز مادی، با حیوانات مشترک است و حتی گاهی غرایز مادی او از این منظر، از مخلوقات دیگر ضعیف‌تر است؛ بنابراین مقصود از واژه «غرایز» در سخن حضرت علی (ع)، فطرت با تمام ابعاد و سیعش خواهد بود که تفاوت انسان از مخلوقات دیگر را موجب گردیده است.

افزون بر این دلیل، تعداد زیادی از شارحان نهج‌البلاغه، مقصود از «غرائز» در سخن مورد بحث آن حضرت را اعم از غرایز مادی و معنوی دانسته‌اند. (همان؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۴؛ بیهقی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۵۶؛ مدرس وحید، بی تا، ج ۶، ص ۱۵۷؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۳۳۲؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۵؛ انصاریان، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۲۷۵-۲۷۶)

هم چنین لغویان غرایز را در ابعاد و سیعی از جمله قوای نباتی، حیوانی و انسانی مطرح کرده و هرگز، آن‌ها را به غرایز فرودست محدود نکرده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۸۲؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۸۷)

ماده «غَوَز» در اصل به معنای فرو کردن یا نشانیدن چیزی در دل چیز دیگر به کار می‌رود؛ از این رو، به طبایعی اطلاق می‌گردد که در انسان یا سایر موجودات زنده نهاده شده است. گویی این طبایع، هم چون نهال‌هایی در سرزمین وجود انسان کاشته شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۵). این معنا از غریزه، همان چیزی است که لغویان از واژه «فطرت» اراده می‌کنند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۱۷؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷؛ ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، صص ۵۶-۵۹)

البته در مفهوم‌شناسی دو واژه «غریزه» و «فطرت» از منظر معارف نهج‌البلاغه، بیان اجمالی این نکته - به تفصیل در ادامه بدان پرداخته خواهد شد - ضروری است که بین آن دو، از نظر مفهوم، تفاوتی نیز وجود دارد و آن این که مقصود از غریزه، فطریات بالقوه هر مخلوقی است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱)؛ بنابراین اطلاق غریزه بر فطریات بالفعل مانند معرفت توحیدی نادرست است.

فطرت از منظر قرآنی، ضمن تأکید بر معرفت فطری توحیدی، بر هر نوع امر پیشینی اطلاق می‌گردد که ملازم با خلقت انسان است (اعراف: ۱۷۲؛ روم: ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ سیدبن قطب، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۷۶۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱،

ص ۲۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴)؛ زیرا بر اساس اطلاق عبارت «فَطَرَتَ اللَّهُ» در آیه ۳۰ سوره روم و هم چنین همسانی فطرت با خلقت که عبارت «لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ» در ادامه همین آیه بیان گر آن است، فطرت دارای شمولیت بوده، هر نوع امر پیشینی را شامل می گردد.

هم چنین این عبارت اخیر گویای این مطلب است که هر نوع امری حتی ادراکات بالفعل مانند معرفت توحیدی، نیز در زمره مخلوقات خداوند هستند. البته انطباق معنای فطرت بر معنای خلقت، انطباق مفهومی نیست. بلکه تساوی بین این دو واژه، حیثیت مصداقی دارد؛ مانند مفهوم «انسان» و «بشر» که در عین تفاوت مفهومی و اشاره اولی به بعد متعالی انسان و دومی به بعد مادی او، هر دو بر یک مصداق مشخصی دلالت دارند. بنابراین می توان فطرت را در اصطلاح معارف و حیانی، به طور هماهنگ با معنای لغوی، این چنین تعریف کرد: «همه ویژگی های اولیه ای که انسان تا پیش از تولد، ابعاد مختلف خلقتش، از آن برخوردار بوده است».

۳. ابعاد فطرت

ابعاد فطرت از منظر معارف و حیانی به ویژه نهج البلاغه کدامند؟

از یک نگاه، می توان ابعاد فطرت را در ادراک ها و گرایش های انسان منحصر دانست (مطهری، ۱۳۶۹، صص ۱۶ و ۴۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۲). از منظری دیگر، فطرت اعم از هر نوع خصوصیتی است که انسان در سه قالب ادراک ها، گرایش ها و یا قوا (توانایی ها) در عوالم پیشین دریافت کرده است (سهرابی فر، ۱۳۹۴، صص ۶۹ و ۹۶)؛ ولی بر اساس معارف و حیانی، به ویژه نهج البلاغه، ابعاد فطرت از این هم، وسیع تر است. بر همین اساس، فطرت به غیر از سه بُعد اخیر، از جهت اولیه و ثانویه بودن و هم چنین مشترک و اختصاصی بودن، شمولیت دارد. گفتنی است که در برابر قوای فطری (فطرت بالقوه)،

فطرت بالفعل نیز یکی دیگر از ابعاد فطرت محسوب می‌شود. در ادامه، به بررسی ابعاد پیش‌گفته پرداخته می‌شود:

۳-۱. فطرت اولیه و ثانویه

فطرت به‌طور کلی، یا به ساحت جوهری انسان و یا به ساحت‌های ترکیبی جسمانی - روحانی او مرتبط است. فطریات نوع اول، اولیه و نوع دوم، ثانویه است.^۱ معارف و حیانی، ضمن آن که بر وجود ساحت‌های ترکیبی جسمانی - روحانی در انسان تاکید می‌کنند، از ساحت سومی به نام ساحت نورانی - یا به تعبیر برخی دیگر از معارف، ساحت جوهری و به تعبیر برخی دیگر ساحت ذره‌ای - نام می‌برند و این ساحت بر هر دو ساحت پیشین تقدم دارد. (اعراف: ۱۷۲؛ دیوان، ۱۴۱۱، ص ۱۷۴؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲-۱۷؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲؛ تمیمی آمدی، بی تا، ج ۱، ص ۴۵۹؛ بکری، ۱۴۱۱، صص ۵-۶؛ شعیری، بی تا، ص ۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۱۰، ج ۲۵، صص ۲۱-۲۲؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۷، صص ۱۰۳-۱۰۴)

برای مثال حضرت علی (ع) در روایتی، بر وجود ساحت نورانی در انسان و تقدم تکوین آن نسبت به دو ساحت دیگرش، تاکید کرده و می‌فرماید:

«همانا خداوند متعال احد واحدی بود که در یگانگی‌اش بی‌همتا بود. سپس به کلمه‌ای سخن گفت که از آن نوری پدید آمد. سپس محمد(ص) و هم‌چنین من و ذریه‌ام را از همان نور خلق کرد. سپس به کلمه‌ای سخن گفت که از آن روح پدیدار

۱. اصطلاح فطرت اولیه و ثانویه، امروزه کاربردهای مختلفی دارد: فطرت مشترک و فطرت اختصاصی و هم‌چنین فطرت ضروری و اکتسابی - به ترتیب - فطرت اولیه و ثانویه نامیده می‌شوند (سهرابی فر، ۱۳۹۴، ص ۲۴۰-۲۴۴). ولی در این مقاله، اصطلاح ابداعی آن منظور است که بر اساس اولیه بودن فطرت جوهری و غیر اولیه بودن دیگر انواع فطریات، جعل اصطلاح شده است.

شد پس آن روح را در آن نور جای داده و هر دو را در بدن‌ها (جسم‌ها) یمان جای داد». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۱۰)

اگرچه این روایت در مورد پیامبر (ص) و ذریه معصوم وی وارد شده، ولی فرایندی که برای آفرینش آنان بیان گردیده، اختصاصی به آن‌ها نداشته، بلکه این فرایند، حاکی از جریان قاعده عمومی تکوینی در خلقت همه انسان‌هاست. همان‌گونه که بر اساس دیگر معارف و حیاتی که به تفصیل بیان آن خواهد آمد، فرایند دمیده شدن روح بعد از طی مراتبی از تحول در جسم که در مورد حضرت آدم (ع) آمده، به‌طور کلی بر همه افراد انسان‌ها قابل تعمیم است؛ اگرچه در زوایای جزئی این فرایند، تفاوت‌هایی بین حضرت آدم (ع) با ذریه او وجود دارد.

افزون بر این، برخی از روایات به‌طور خاص از اشتراک آفرینش مخلوقاتی هم‌چون عرش، کرسی، قلم، خورشید و زمین و آب و به‌طور کلی همه مخلوقات، از همین حقیقت نورانی سخن می‌گویند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، صص ۲۷-۳۱؛ همان، ج ۲۵ صص ۲۲-۲۱) علاوه بر این که ساحت نورانی پیش‌گفته از منظر عارفان، تعلق تکوینی به خدا داشته (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۱۲، ۱۳، ۱۳۶ و ۱۳۷؛ شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص ۲۸-۳۵، ۲۲۹، ۲۴۱ و ۲۶۳)، و بر همین اساس گرایش فطری اولیه به خدا دارد، از نگاه برخی آیات و روایات این ساحت از فطریات اولیه‌ی دیگری در عالم ذر برخوردار گشته است. (اعراف: ۱۷۲؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۳۷-۴۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، صص ۷۵-۸۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۱۲-۱۷؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۱؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۲۹).

بر همین اساس، انسان این نوع فطریات را در مواجهه حضوری‌اش با خداوند متعال در عالم ذر، دریافت نموده؛ چنان‌که امام صادق (ع) در تفسیر آیه ذر یا میثاق (اعراف: ۱۷۲)، می‌فرماید که در عالم میثاق، به‌صورت معاینه و مواجهه، معرفت به خداوند متعال، در قلب

انسان تثبیت گردیده است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۱۲-۱۷؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۸؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۱)

بر اساس معارف و حیانی به ویژه نهج‌البلاغه انسان دو ساحت ترکیبی به نام‌های جسمانی و روحانی دارد. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱، ۹ و ۱۸۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۷-۸؛ بکری، ۱۴۱۱، صص ۵-۶؛ شعیری، بی‌تا، ص ۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۱؛ بحرانی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۹۵؛ همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۹-۱۰؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۱۰۳-۱۰۴).

بر همین اساس، امام علی (ع)، بر دو ساحت ترکیبی جسمانی و روحانی در انسان تاکید کرده و درباره ویژگی‌های فطری هر یک می‌فرماید:

«خداوند، خاکی از قسمت‌های گوناگون زمین، از قسمت‌های سخت و نرم، شور و شیرین، گرد آورد، آب بر آن افزود تا گلی خالص و آماده شد و با افزودن رطوبت، چسبناک گردید، که از آن، اندامی شایسته و عضوهایی جدا و به یک‌دیگر پیوسته آفرید. آن را خشکانید تا محکم شد. خشکاندن را ادامه داد تا سخت شد تا زمانی معین و سرانجامی مشخص، اندام انسان کامل گردید. سپس از روح خود در آن دمید تا به صورت انسانی زنده درآمد؛ دارای نیروی اندیشه شد که وی را به تلاش اندازد و دارای افکاری گردید که در دیگر موجودات، تصرف نماید. به انسان اعضا و جوارحی بخشید که در خدمت او باشند و ابزار عطا فرمود که آن‌ها را در زندگی به کار گیرد. قدرت تشخیص به او داد تا حق و باطل را بشناسد و حواس چشایی و بویایی و وسیله تشخیص رنگ‌ها و اجناس مختلف در اختیار او قرار داد. انسان را مخلوطی از رنگ‌های گوناگون و چیزهای همانند و سازگار و نیروهای متضاد و مزاج‌های گوناگون: گرمی، سردی، تری و خشکی قرار داد.»
(نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱)

بر اساس این سخن حضرت، هر یک از ساحت‌های ترکیبی دو گانه، دارای ویژگی‌های بالقوه و بالفعلی هستند که در مجموع موجب شکل‌گیری نوع انسان می‌شوند.

اما علاوه بر این سخن حضرت، دلایل دیگری هم وجود دارد که اثبات می کنند ساحت های ترکیبی انسان بالقوه، بر انواع فطریات مشتمل هستند:

الف) ساحت ها، فارغ از جوهر انسان تکون یافته اند؛ بنابراین، هر یک، در آفرینش الهی، مخلوقاتی مستقل و با فطرت مشخصی هستند که به عنوان عناصر ترکیبی به جوهره انسان ضمیمه می شوند. بنابراین وقتی این موجودات الهی به همراه فطرتشان به انسان اعطا می شود، انسان از ویژگی های اولیه فطری موجود در ساحت ها هم بهره مند می گردد.

ب) ساحت های انسان، جزو خلقت انسان هستند. فطرت هم، بنابر آیه ۳۰ روم، ملازم با مفهوم خلقت است. بنابراین، ساحت ها که در انسان به کار رفته اند، مشتمل بر فطریات خواهند بود.

بدین ترتیب ساحت ها نوعی از فطریات انسان هستند و انسان به واسطه ساحت های خود، از نوعی امتیاز خاص برخوردار می گردد که دیگر مخلوقات از آن بی بهره اند. بر اساس برخی از روایات، روح انسان در برابر حیوانات و فرشتگان، دارای هر دو بُعد روحانی عقل و شهوت و در برخی دیگر دارای چهار بُعد روحانی با نام های حیات، شهوت، قوت و ایمان (عقل) است که هر یک از این ابعاد، دارای مجموعه ویژگی های بالفعل و یا بالقوه هستند. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۸۹-۴۳۸؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲؛ همو، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۶۳؛ طبرسی، بی تا، ص ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۹ و ۲۷-۳۱، ج ۲۵، ص ۱۲)

۳-۲. فطرت بالفعل و بالقوه

انسان فطرتاً به مراتبی از ویژگی های بالفعل و یا بالقوه مجهز است. این نوع تقسیم فطرت، از اطلاق آیه فطرت (روم: ۳۰) و هم چنین از بیان کلام مفسران در ذیل این آیه (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۴۵؛ جوادی آملی،

۱۳۷۹، ص ۲۴) و نیز برخی از عبارات نهج‌البلاغه (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱) و هم‌چنین بیان شارحان نهج‌البلاغه (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۴؛ مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۴۷۵؛ انصاریان، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶؛ مدرس وحید، بی تا، ج ۶، ص ۱۵۷؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۰)، قابل برداشت است.

فطرت بالفعل، آن دسته از ویژگی‌های فطری است که انسان به‌صورت فعلی -نه به قوه و استعداد- از آن برخوردار شده است. مهم‌ترین و اولین قسم از آن، همان معرفت فطری توحیدی است. فطرت بالقوه، نوع دیگری از فطرت به شمار می‌آید که انسان بالقوه از آن برخوردار است و در جهت فعلیت بخشیدن به ویژگی‌های اکتسابی از آن بهره می‌گیرد.

عبارات مختلفی از نهج‌البلاغه، با تعبیرات گوناگون، بر وجود فطرت بالقوه در انسان دلالت دارند. حضرت علی (ع) در خطبه ۹۱ نهج‌البلاغه می‌فرماید:

«وَقَدْ رُؤِكَ عَلَى الْخَلْقَةِ الْمُخْتَلِفَةِ الْفُؤَى بِفَرَايِحِ عُثُولِهِمْ»؛

[خدانشناسان] تو را مانند مخلوقی که دارای قوای نفسانی متعدد است، در نظر گرفتند [در حالی که تو از صفات مخلوقات منزهی]. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱).
تعبیر «خلقت» در این عبارت، در مورد قوای نفسانی به کار رفته که بیان‌گر فطری بودن آن‌هاست؛ زیرا خلقت بر اساس آیه ۳۰ روم، مرادف با فطرت بود. در ادامه همین خطبه، حضرت تعبیر دیگری دارد که آن هم بیان‌گر فطری بودن قوای انسان است:

«لَا قَرِيحَةَ عَرِيْزَةٍ اَضْمَرَ عَلَيَّهَا»؛

نه با تراوشات فکری پنهان که برخاسته از فطرت انسان است، [می‌توان تو را شناخت]. (همان)

ابن میثم بحرانی و برخی دیگر از شارحان نهج‌البلاغه، هر دو واژه «قريحه» و «عريزه» را که در عبارت پیش‌گفته آمده، به معنای قوه نفسانی گرفته‌اند (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۴۴؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۶۹-۷۰). برخی دیگر نیز قريحه را به معنای

علوم اولیه ذهنی (همان بدیهیات فطری عقلی) و غریزه را به معنای قوه نفسانی گرفته‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۷۷؛ انصاریان، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۴۲؛ مدرس وحید، بی‌تا، ج ۶، صص ۱۵۵-۱۵۷). اما اگر غریزه را با توجه به آن چه در بحث مفهوم فطرت بیان کردیم، مرادف با فطرت بدانیم و قریحه هم عبارت از همان بدیهیات عقلی باشد، مقصود از غریزه در سخن پیش گفته علی (ع) (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱)، همان قوای فطری انسان مانند عقل خواهد بود؛ چنان که پیش تر دیدیم، در نهج‌البلاغه هم به جای غریزه، واژه «عقول» به کار رفته (همان)؛ بنابراین عبارت «لَا فَرِيحَةَ غَرِيْزَةٍ اُضْمَرَ عَلَيْهَا» (همان)، به قوای فطری اشاره دارد که از جمله این قوا همان عقل است.

از آن جا که قوه عاقله، مهم‌ترین نوع قوای انسان است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۲، ج ۲، ص ۲۸۱، ج ۷، ص ۳۴ و ۳۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۲۸۲؛ شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۳۱۶؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۴۷)، علامه طباطبایی در تبیین فطری بودن قوه عقل می‌فرماید که انسان به خصیصه عقل، ممتاز از دیگر جانداران است و این خصیصه را خدای سبحان فطرتاً در آفرینش انسان قرار داده تا در مسائل فکری و نظری، حق را از باطل، و در مسائل عملی، خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۷). بدین ترتیب درمی‌یابیم که به دلیل اهمیت خاصی که قوه عاقله دارد، نهج‌البلاغه به این قوه از میان دیگر قوای فطری، تأکید کرده است. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱)

۳-۳. فطرت ادراکی و گرایشی

این نوع تقسیم‌بندی از فطرت را شهید مطهری در کتاب فطرت مطرح می‌سازد. وی فطریات را به دو بخش تقسیم می‌کند: ۱. فطریات در حوزه ادراکات؛ ۲. فطریات در حوزه گرایش‌ها. (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۶ و ۴۹)

مهم‌ترین ادراکاتی که در طول تاریخ فلسفه، فطری شمرده شده‌اند عبارتند از: شناخت خدا، شناخت نفس و شناخت قوانین اولیه تفکر؛ مانند امتناع تناقض. (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۲۹، ج ۴، ص ۵۱؛ دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۳۷؛ شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص ۷-۱۰؛ مطهری، ۱۳۷۲ الف، ج ۲، ص ۳۵؛ همو، ۱۳۷۲ ب، ج ۳، ص ۴۸۲)

اما از دیدگاه اندیشه‌وران فلسفی، عرفانی و کلامی، گرایش‌های فراوانی نیز در انسان، از فطریات هستند؛ از جمله: حب ذات، کمال‌گرایی (مطلق‌خواهی)، حقیقت‌جویی، عبودیت و تسلیم‌پذیری، دیگر دوستی، میل به قدرت، میل به آزادی، میل به بقاء، گرایش به نظم و ترتیب، گرایش به زندگی جمعی، تمایل معلولات به علل خود و یا عشق فطری انوار سافله - و از جمله انسان - به انوار عالی، خضوع در برابر کمال مطلق، التزام به عدل، عشق به آزادی، گرایش به خلاقیت و ابتکار و فضیلت‌خواهی. (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۲۹؛ فارابی، ۱۹۸۶، صص ۱۳۹ و ۱۴۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۱۲، ۱۳، ۱۳۶ و ۱۳۷؛ شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص ۲۸-۳۵، ۲۲۹، ۲۴۱ و ۲۶۳؛ مطهری، ۱۳۷۳، صص ۷۴-۸۴؛ سهرابی فر، ۱۳۹۴، صص ۱۰۱-۱۱۲)

اما معرفت فطری، خود ابعاد مختلفی دارد که معرفت فطری توحیدی، مهم‌ترین آن است. دین هم که یک برنامه کامل هدایت‌بخش به شمار می‌آید، برنامه توحید مهم‌ترین و اولین برنامه آن است؛ بنابراین، تمام معارف باید به گونه‌ای؛ یا به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم، به آن معرفت بازگشت کنند. حضرت علی(ع)، در اهمیت مسأله توحید می‌فرماید: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ». (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱)

این سخن حضرت می‌تواند دو لایه داشته باشد: لایه‌ای از آن مربوط به معرفت اکتسابی توحیدی است و لایه عمیق‌تر آن هم، مربوط به معرفت فطری توحیدی؛ چنان‌که مهم‌ترین معرفت در قالب فطری، همان معرفت خداست، مهم‌ترین معرفت اکتسابی هم، معرفت خدا خواهد بود. سخن پیش‌گفته امام علی(ع) (همان) می‌تواند به نوعی تفسیر همان

آیه فطرت باشد که بر بنیادی بودن اصل توحید به عنوان امری فطری اشاره دارد و فطرت توحیدی را دین قیم الهی توصیف می کند: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (روم: ۳۰). البته باید توجه داشت که معرفت فطری، منحصر در معرفت خداوند نمی شود. بر اساس معارف و حیانی، اصولی هم چون نبوت، امامت و معاد هم ریشه فطری دارند. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸)

گرایش های فطری به نوعی به گرایش حب ذات بازمی گردند. این گرایش فطری در انسان، او را به سمت آن کمال مطلق رهنمون می شود که موجب کمال او می گردد و او را از هر آن چه موجب عیب جویی از او می شود، بر حذر می دارد. میل انسان به عبودیت خداوند، دقیقاً از همین گرایش نشأت گرفته است. محبت به انسان های کامل نیز از همین حس انسان ناشی می شود و هم چنین عشق به دیگر مخلوقات الهی نیز از همین گرایش برمی خیزد. این گرایش در وجود انسان، آن چنان قوی و در رسیدن به کمال، تأثیرگذار است که حضرت علی (ع) در بیان اهمیت حب ذات و کمال طلبی انسان، می فرماید:

ای بندگان خدا! آن کس که نسبت به خود، خیرخواهی او بیش تر است، در برابر خدا، از همه کس فرمان بردارتر است و آن کس که خویشتن را بیش تر می فریبد، نزد خدا گناه کارترین انسان ها است. زیان کار واقعی کسی است که خود را بفریبد.
(نهج البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۸۶)

هم چنین، محبت به ذات باری تعالی در نهاد مخلوقات قرار داده شده است که در سایه آن، محبت به دیگر موجودات به ظهور می رسد. حضرت علی (ع) در اهمیت این نوع گرایش فطری در انسان فرمود:

«إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينُ اللَّهِ... وَأَقَامَ دَعَائِمَهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ». (همان، خطبه ۱۹۸)

اگر مقصود از «دَعَائِمُ»، اصول اعتقادات باشد، به دلیل آن که این اصول بر محبت الهی متفرع شده اند، مقصود از «مَحَبَّتِهِ»، همان محبت فطری انسان به خدا خواهد بود که حتی اعتقادات مکتسب انسان، بدان بازگشت می کنند؛ زیرا معنا ندارد حضرت، تمام اجزای دین اعم از اصول اعتقادی (دعائم)، اخلاقی و رفتاری را به محبت اکتسابی خداوند متعال

بازگشت دهد. بنابراین از دیدگاه امام علی (ع)، چنان‌که اسلام به‌عنوان دینی جامع در همه ابعاد اعتقادی، اخلاقی و رفتاری، از جنبه معرفتی به معرفت فطری بازگشت دارد، از جنبه گرایشی، بر سطحی محکم به نام فطرت عاشقانه نسبت به ذات باری تعالی تکیه دارد. بنابراین، عشق به کمال مطلق که موجب کمال انسان است، به‌عنوان اولین و مهم‌ترین ظهور کمال‌طلبی انسان در بُعد اخلاقی است و اهداف کمالی انسان بدون آن هرگز محقق نخواهد شد.

حتی اگر فرض بگیریم که مقصود از «دَعَائِم»، امثال نماز و روزه و دیگر احکام مهم دینی باشد، در آن صورت هم می‌توان یکی از معانی «مَحَبَّتِهِ» را محبت فطری خداوند دانست. چنان‌که مقصود حضرت علی (ع) از تعبیر «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» را بر دو لایه معرفت تطبیق دادیم (همان، خطبه ۱)، در این جا هم تعبیر «مَحَبَّتِهِ» را ناظر به دو لایه محبت فطری و اکتسابی حمل می‌کنیم. (همان، خطبه ۱۹۸)

محدوده این گرایش‌ها تا کجا است؟ آیا گرایش‌های فطری نسبت به تکالیف شرعی هم شمولیت دارند؟

امام صادق (ع) بعد از بیان این که شریعت اسلام، جامع احکام شرایع پیشین و به‌طور ویژه دارای احکام ابداعی است، آن را در ابعاد اصلی و فرعی‌اش، به‌طور مستقیم و یا با واسطه، منطبق بر فطرت حنیف و مستقیم معرفی کرده، می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَعْطَى مُحَمَّدًا ... وَ الْفِطْرَةَ وَ الْحَنِيفِيَّةَ السَّمْحَةَ لَا رَهْبَانِيَّةَ وَ لَا سِيَاخَةَ أَحَلَّ فِيهَا الطَّيِّبَاتِ ... ثُمَّ افْتَرَضَ عَلَيْهَا فِيهَا الصَّلَاةَ ...» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۷؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۱۲ و ۱۷؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۲۹)

واژه‌های «الْحَيِّفِيَّة»، «السَّمْحَةَ»، «لَا رَهْبَانِيَّة» و «لَا سِيَّاحَةَ»، به ترتیب به معنای راست، آسان، بدون ریاضت و بدون سیاحت^۲ که همگی در روایت پیش گفته، وصف کلمه «الْفِطْرَةَ» هستند، به خوبی فطرتی بودن دو نوع معارف و حیانی، یعنی اصول اعتقادی و اصول اخلاقی را بیان می‌کنند. وصف اول، به فطرت در بُعد اعتقادی اشاره می‌کند و سه وصف دیگر هم به فطرت در بُعد اخلاقی توجه دارند. ضمن آن که امام صادق (ع) در ادامه روایت پیش گفته به تعدادی از اصول اخلاقی نیز اشاره کرده، می‌فرماید:

«أَحَلَّ فِيهَا الطَّيِّبَاتِ وَ حَرَّمَ فِيهَا الْخَبَائِثَ وَ وَضَعَ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ».

از آن‌جا که حضرت در این سخن، در پس چهار توصیف قبلی، به چندین اصول اخلاقی مانند آرایش انسان از خبائث باطنی، آرایش او به زیورهای باطنی و هم‌چنین آزادی انسان از زنجیرهای اسارت دنیوی، اشاره فرموده، معلوم می‌شود که این اصول مانند اصول اعتقادی، به‌طور مستقیم منطبق بر فطرت هستند (همان). دلیل انطباق مستقیم این اصول بر فطرت نیز آن است که فطری بودن آن‌ها به روشنی قابل درک است و به آسانی مورد عمل واقع می‌شوند.

احکام فرعی دین اسلام، به‌واسطه اصول اخلاقی فطری، به فطرت بازگشت دارند و فطری بودن آن‌ها آشکارا درک شدنی نیست. از این رو، امام صادق (ع) در ادامه روایت پیش گفته می‌فرماید:

«ثُمَّ افْتَرَضَ عَلَيْهَا فِيهَا الصَّلَاةَ وَ الزَّكَاةَ وَ الصِّيَامَ وَ الْحَجَّ وَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ».

۲. سیاحت در لغت به معنای گردش‌گری است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۹۹؛ زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۴۳؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۳۲۶)؛ ولی در این‌جا مقصود، تحمل رنج سفر است که حضرت عیسی (ع) و حواریون برای دوری‌گزینی از مسائل مادی و برای نیل به مسائل معنوی، به عنوان روشی تربیتی برگزیده بودند.

عطف این سخن که بیان‌گر احکام فرعی دین اسلام است، با حرف عطف «ثم» به سخن قبلی‌اش که از اصول اخلاقی بحث می‌کرد، به گونه‌ای بین امور اخلاقی فطری، با احکام شرعی فاصله انداخته است؛ زیرا «ثم» برای بیان فاصله و تراخی می‌آید. بنابراین، طبق این سخن و مقایسه آن با سخن پیشین آن حضرت که درباره فطری بودن اصول اخلاقی بود، احکام شرعی از امور مستقل فطری نبوده، بلکه صرفاً هماهنگ با فطرت اعتقادی و اخلاقی هستند.

۳-۴. فطرت مشترک و اختصاصی

بر اساس معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه، بُعد دیگری از فطرت انسان، فطرت اختصاصی هر یک از افراد، در برابر فطرت مشترک همه افراد است. از این منظر، بین انسان‌ها، از جهت ساحت جسمانی و روحانی و همچنین کیفیت آن‌ها، تفاوت‌هایی وجود دارد.

از منظر معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه، جسم خاکی انسان، علاوه بر عناصر ظاهری مادی، دارای طینت نیز هست (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۵۷، ۷۲، ۱۴۴ و ۲۳۴؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۸۹، ج ۲، ص ۱۱-۳ و ۱۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۳۲، ج ۶۴، ص ۸۳). گفتنی است که مقصود از طینت، در منابع مورد اشاره (همان)، ویژگی خاصی (اعم از مادی و معنوی) است که به ساحت جسمانی انسان اعطا شده است.

حضرت علی (ع) به تفاوت انسان‌ها اشاره فرموده، و این نوع تفاوت‌ها را به طینت مخصوص هر فرد بدین قرار مرتبط می‌داند:

علت تفاوت‌های (شخصیتی) مردم، گوناگونی طینت آنان است؛ زیرا آدمیان در آغاز، ترکیبی از خاکِ تلخ و شیرین، و سخت و نرم بودند. پس، آنان به میزان نزدیک بودن خاکشان به هم، نزدیک، و به اندازه دوری آن از هم، دور و متفاوتند. یکی زیباروی و کم‌خرد، و دیگری بلندقامت و کم‌همت؛ یکی زشت‌روی و نیکوکار،

دیگری خردجته‌ای ژرف‌نگر؛ یکی پاک‌سرشت و بداخلاق، دیگری خوش‌قلب و آشفته‌عقل و آن دیگری سخنوری دل‌آگاه است. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۲۳۴)

حضرت براساس این سخن، تفاوت در برخی از ویژگی‌های انسانی را به طینت خاص هر یک از افراد، مرتبط می‌داند. این طینت، اگرچه از نظر ویژگی‌های جنسی مانند خاک بودن، با دیگر طینت‌ها یکی است، در ویژگی و صفات مادی و معنوی متمایز است. سخن از ویژگی طینت‌ها، در خطبه‌های دیگر نهج‌البلاغه نیز به گونه‌ای آمده است. حضرت علی (ع) در یکی از این خطبه‌ها، به ویژگی طینت امامان معصوم (علیهم‌السلام) در قالب استعاره‌ای زیبا، اشاره کرده، می‌فرماید:

«إِنَّ الْأَيْمَةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَي سِوَاهُمْ وَ لَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ».

همانا امامان (دوازده‌گانه) همه از قریش بوده که درخت آن را در بطن هاشم و فرزندان‌ش کاشته‌اند. مقام ولایت و امامت در خور دیگران نیست و دیگران، شایستگی آن را ندارند. (همان، خطبه ۱۴۴)

سخن در این عبارت حضرت است که فرمود: «غُرِسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ». سیاق سخن حضرت، سخن از علم است و راسخان در علم را می‌ستاید. در عبارت پیش گفته تعبیر «غُرِسُوا» نیز به معنای «کاشته شده‌اند»، تعبیری استعاری از علم آنان است که مانند میوه درختی است که در اصل ریشه و تنه مناسب دارد. اما مقصود از «بطن»، طینت معصومان (علیهم‌السلام) است؛ همان سان که درخت، پنهان در خاک است، آن‌ها هم در طینت پدران و مادرانشان پنهان هستند. همچنین علم و دیگر ویژگی‌های معنوی معصومان (علیهم‌السلام)، میوه درخت عصمت است.

فطرت اختصاصی ابعاد دیگری نیز دارد که در نهج‌البلاغه بررسی شده است. از دیدگاه حضرت علی (ع)، قلب انسان به‌عنوان یک نوع ساحت روحانی، دارای فطرت است؛ فطرت سعادت یا شقاوت. از دو شقه شدن فطرت قلوب در تعبیر حضرت که فرمود:

«جَابِلِ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا شَقِيهَا وَ سَعِيدِهَا» (همان، خطبه ۷۲)

معلوم می‌شود که قلب انسان از مجموعه فطریات اختصاصی، برخوردار است که به غیر از فطرت مشترک همه انسان‌هاست.

امام علی (ع) در باره نوع دیگری از تفاوت‌های فطری روحانی، در عبارتی دیگر می‌فرماید: «وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ». (همان، خطبه ۵۷)

به‌رغم آن‌که شارحان نهج‌البلاغه، مقصود از این عبارت را اثبات فطرت مشترک و یا التزام به آن دانسته‌اند (ابن‌میشم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۰؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۱۶۴؛ سرخسی، ۱۳۷۳، ص ۷۵؛ ابن‌أبی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ بیهقی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۵۶؛ مدرس‌وحید، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۶؛ هاشمی‌خویی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۳۴۸؛ انصاریان، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۴۶)، به چند دلیل، مراد حضرت از فطرت در این عبارت، فطرت مشترک نیست:

اولاً: فطرت مشترک همان‌طور که از عنوانش پیداست، مشترک بین همه انسان‌هاست و عبارت پیش‌گفته به قرینه سیاق، در صدد اثبات نوعی فضیلت برای حضرت است و فضیلت فطری، از راه فطرت مخصوص به دست می‌آید نه فطرت مشترک. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۵۷)

ثانیاً: در برخی از روایات، به جای «وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ»، آمده: «إِنِّي عَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ». عبارت اخیر، بیان‌گر اختصاصی بودن این نوع فطرت، دست‌کم در دایره فطرت اسلامی است؛ نه فطرت مشترک توحیدی که همه انسان‌ها از مشرک و مسلمان و معتقدان به هر شریعتی، بر آن مفتورند. چه‌بسا به همین جهت برخی از شارحان نهج‌البلاغه، مقصود از فطرت را در این عبارت، فطرت مخصوص مسلمانان دانسته‌اند. (راوندی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۷۸؛ هاشمی‌خویی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۳۴۸)

ثالثاً: امام علی (ع) در محاجه با خوارج که به رفتار حکومتی حضرت در مورد آزاد کردن زنان و فرزندان اسیر بصریان، ایراد گرفتند، عبارتی دارد که از منظر ترکیبی، شبیه همان عبارت «وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۵۷) است. عبارت مورد نظر چنین است:

«فَإِنَّ النَّسَاءَ لَمْ يُفَاتِلْنَ وَ الدَّرِيَّةَ وُلِدُوا عَلَى الْفِطْرَةِ وَ لَمْ يَنْكُتُوا وَ لَا ذَنْبَ لَهُمْ وَ لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص مِنْ عَلَى الْمُشْرِكِينَ فَلَا تَعْجَبُوا إِنْ مَنَنْتُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ»؛

[علت این رفتار من آن است که] زنانشان با ما وارد جنگ نشده و فرزندانشان بر فطرت بودند... همانا پیامبر (ص) را می دیدم که (گاهی) بر مشرکان (در این مسأله) منت می گذاشت، پس، از منت من بر مسلمانان تعجب نکنید! (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۶۴؛ ابن مغزلی، ۱۴۲۴، ص ۳۳۳)

بر اساس این عبارت، اگر مشرکان در جنگ با مسلمانان به اسارت در آیند، حکم اولیه درباره فرزندان آنان، اسارت است. اگر چه حاکم جامعه اسلامی می تواند بر اساس صلاحدید و منتهی که بر مشرکان دارد، حکم آزادی آنان را نیز صادر کند، بر اساس همین عبارت، به اسارت در آوردن فرزندان مسلمانان، به هیچ وجه جایز نیست. امام علی (ع) در عبارت پیش گفته، علت عدم جواز اسارت فرزندان مسلمانان را در برابر جواز اسارت مشرکان، بر خورداری فرزندان مسلمانان از فطرت اسلامی معرفی می فرماید؛ بنابراین، مقصود از فطرت، در کلام حضرت، فطرتی مخصوص خواهد بود که بر اصول اعتقادی و اخلاقی اسلامی منطبق است و فرزندان از پدران مسلمان به طور وراثتی به ارث برده اند.

پس چنان که مقصود از فطرت، در عبارت پیش گفته، فطرت مخصوصی است، مقصود از فطرت در عبارت «وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ» نیز فطرت مخصوصی خواهد بود. حتی به دلیل آن که عبارت اخیر، در صدد اثبات نوعی فضیلت برای شخص امام علی (ع) است، مقصود از فطرت در آن، فطرتی خاص تر خواهد بود که دیگر مسلمانان از آن برخوردار نبوده، بلکه تنها آن حضرت از آن برخوردار است. بنابراین عبارت یاد شده (نهج البلاغه،

۱۴۱۴، خطبه ۵۷)، بدان معناست که من بر فطرت مخصوصی، ولادت یافته‌ام که آن فطرت مخصوص، همان فطرت سعادت‌مندانه‌ای است که بیان آن گذشت. (همان، خطبه ۷۲)

نتیجه‌گیری

فطرت از منظر لغوی، عبارت است از برآمدن و ظاهر شدن هر چیزی تا پیش از رسیدن به مرحله نهایی‌اش. اما فطرت در اصطلاح معارف و حیانی، به‌ویژه *نهج‌البلاغه*، عبارت است از: «همه ویژگی‌های اولیه‌ای که انسان تا پیش از تولد، در ابعاد مختلف خلقتش، از آن برخوردار بوده است». بر همین اساس، فطرت به ابعاد هشت‌گانه تقسیم می‌شود: فطرت اولیه، ثانویه، بالفعل، بالقوه، ادراکی، گرایشی، مشترک و اختصاصی.

فطرت اولیه انسان، بلافاصله بعد از تکوین ساحت نورانی - جوهری یا ذره‌ای - او و پیش از بهره‌مندی‌اش از ساحت‌های ترکیبی جسمانی و روحانی، شکل می‌گیرد. آیات و روایات، اشاره دارند که انسان، فطریات اولیه را در عالم ذر دریافت کرده است. فطرت توحیدی در زمره همین نوع فطریات است. از همین منظر، فطرت ثانویه انسان هم در مرحله بعدی، همراه با تکوّن ساحت‌های ترکیبی جسمانی و روحانی‌اش شکل می‌گیرد. برای مثال، انسان به واسطه ساحت عقل که قسمی از ساحت‌های روحانی است، از نوعی امتیاز خاص برخوردار می‌گردد که دیگر مخلوقات از آن بی‌بهره‌اند.

فطرت بالفعل و بالقوه هم از اطلاق آیه فطرت و هم چنین از کلام مفسران در ذیل آیه مذکور قابل برداشت است. عبارات مختلفی از *نهج‌البلاغه* هم با تعبیرات گوناگون، بر وجود فطرت بالقوه در انسان دلالت دارند که شارحان *نهج‌البلاغه* بدان اشاره کرده‌اند.

فطرت ادراکی و گرایشی هم دو بُعد دیگر از فطرتند که به‌طور متعارف مورد بحث متکلمان بوده و معارف و حیانی هم بدان اشاره دارند. اما ادراک فطری، خود، ابعاد مختلفی دارد که مهم‌ترین آن، معرفت فطری توحیدی است. البته باید توجه داشت که معرفت فطری، منحصر در این نوع فطرت هم نمی‌شود. بر اساس معارف و حیانی، اصولی هم چون

نبوت، امامت و معاد هم ریشه فطری دارند. از همین منظر در نهاد انسان، محبت به نفس و هم‌چنین عشق به کمال مطلق، وجود دارد. دیگر گرایش‌های انسان هم تابعی از همین دو گرایش هستند. از این منظر، به‌رغم آن‌که همه معارف دین به فطرت بازگشت دارند، گرایش‌های فطری در جنبه‌های مختلف اعتقادی، اخلاقی و رفتاری، به یک اندازه قابل ادراک نیست. فطریات در دو جنبه اول به‌طور مستقیم و فطرت در جنبه رفتاری برخلاف دو جنبه اول، به‌طور غیرمستقیم بر فطرت انسان منطبقند.

اما دو بُعد دیگر فطرت، بر اساس معارف و حیانی به‌ویژه *نهج‌البلاغه*، فطرت مشترک و اختصاصی است. بر این اساس، بین انسان‌ها از جهت ساحت جسمانی و روحانی و هم‌چنین کیفیت آن‌ها، تفاوت‌هایی وجود دارد که فطرت اختصاصی آن‌ها را شکل می‌دهد. یکی از گونه‌های مهم فطرت اختصاصی، فطرت از نوع طینت است. از منظر معارف و حیانی به‌ویژه *نهج‌البلاغه*، طینت به معنای ویژگی‌های مادی و معنوی، در انسان‌های گوناگون، متفاوت است و این تفاوت، موجب می‌شود که هر یک از آن‌ها، از فطرتی اختصاصی برخوردار گردند.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. **نهج‌البلاغه**، (۱۴۱۴)، قم: نشر هجرت.
۳. آروانه، بهزاد؛ داوودی، محمد، (۱۳۹۰)، «تحلیل و بررسی فطرت در آثار استاد شهید مطهری»، **فصلنامه معرفت کلامی**، شماره ۵.
۴. ابن‌أبی‌الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴)، **شرح نهج‌البلاغه**، قم: مکتبه آیه‌الله‌المرعشی‌النجفی.
۵. ابن‌اثیر جزری، مبارک‌بن‌محمد، (۱۳۶۷)، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۶. ابن‌سلیمان، احمد، (۱۴۲۴)، **حقائق المعرفة في علم الكلام**، صنعاء: مؤسسه الإمام زیدبن‌علی.
۷. ابن‌مغازلی، علی‌بن‌محمد، (۱۴۲۴)، **مناقب الإمام علی بن‌أبی‌طالب علیه‌السلام**، بیروت: دارالأضواء.
۸. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، (۱۴۱۴)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۹. ابن‌میثم بحرانی، علی، (۱۳۶۶)، **اختیار مصباح السالکین**، تحقیق: محمد‌هادی امینی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰. _____، (۱۳۶۲)، **شرح نهج‌البلاغه**، قم: دفتر نشرالکتاب.
۱۱. ابوالفتح‌رازی، حسین‌بن‌علی، (۱۴۰۸)، **روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۲. ابوهلال عسکری، (۱۴۰۰)، **حسن بن عبدالله، الفروق في اللغة**، بیروت: بی‌نا.
۱۳. اخوان‌الصفاء، (۱۴۱۲)، **رسائل**، بیروت: الدار الاسلامیه.
۱۴. اربلی، علی‌بن‌عیسی، (۱۳۸۱)، **کشف الغمه في معرفة الأئمة**، تبریز: نشر بنی‌هاشمی.
۱۵. استرآبادی، علی، (۱۴۰۹)، **تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**، قم: مؤسسه‌النشرالإسلامی.

۱۶. انصاریان، علی؛ حاجلی فرد، مرتضی، (۱۴۰۴)، **شرح نهج البلاغه المقتطف من بحار الأنوار للعلامة المجلسی**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. ایجی، عضدالدین، (۱۳۲۵)، **شرح المواقف**، قم: نشر الشریف‌الرضی.
۱۸. باربور، ایان، (۱۳۶۲)، **علم و دین**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. باقری، خسرو و لسلی استیونس، (۱۳۶۸)، **هفت نظریه در باب طبیعت انسان**، ترجمه بهرام محسن‌پور، تهران: نشر رشد.
۲۰. بحرانی، سیدهاشم، (۱۳۶۴)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم مؤسسه بعثت.
۲۱. _____، (۱۴۱۳)، **مدینه معجز الأئمة الإثنی عشر و دلائل الحجج علی البس**، قم: مؤسسه المعارف‌الاسلامیه.
۲۲. برقی، احمدبن محمدبن خالد، (۱۳۷۱)، **المحاسن**، قم: دار الکتب‌الاسلامیه.
۲۳. برنجکار، رضا، (۱۳۸۴)، «فطرت در احادیث»، **فصلنامه قیاسات**، شماره ۳۶.
۲۴. بکری، احمدبن عبدالله، (۱۴۱۱)، **الأنوار و مفتاح السرور و الأفكار فی مولد النبی المختار**، قم: دار الشریف‌الرضی.
۲۵. بیهقی، محمدبن حسین، (۱۴۱۶)، **حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه**، قم: نشر عطارد.
۲۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد، (بی تا)، **غورالحکم و دررالکلم**، ترجمه محمدعلی انصاری قمی، تهران: بی نا.
۲۷. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۶)، **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، **فطرت در قرآن**، قم: نشر اسراء.
۲۹. حرعاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹)، **تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه**، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام.
۳۰. حسینی زبیدی، محمدمرتضی، (۱۴۱۴)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر.
۳۱. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱)، **کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین علیه‌السلام**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۲. خواجه نصیرطوسی، محمدبن محمد، (۱۴۰۳)، **شرح الاشارات و التنبيهات**، تهران: دفتر نشر کتاب.
۳۳. دکارت، رنه، (۱۳۸۱)، **تأملات در فلسفه اولی**، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
۳۴. **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام**، (۱۴۱۱)، قم: دار نداء الاسلام.
۳۵. راوندی، قطب‌الدین، (۱۳۶۴)، **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه**، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۳۶. رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴)، **تفسیر المنار**، بیروت: بی‌نا.
۳۷. روسو، ژان‌ژاک، (۱۳۵۵)، **امیل یا آموزش و پرورش**، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: شرکت سهامی چهر.
۳۸. زمخشری، محمودبن عمر، (۱۴۱۷)، **الفائق فی غریب الحدیث**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. ژیلسون، اتین، (۱۳۵۷)، **تقد تفکر فلسفی غرب**، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات حکمت.
۴۰. سرخسی، علی‌بن ناصر، (۱۳۷۳)، **أعلام نهج البلاغه**، تحقیق: عزیزالله عطاردی، تهران: انتشارات عطارد.
۴۱. سهرابی فر، محمدتقی، (۱۳۹۴)، **چیستی انسان در اسلام**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۲. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تحقیق: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۳. سیدبن قطب، ابراهیم، (۱۴۱۲)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دارالشروق.
۴۴. شاه‌آبادی، محمدعلی، (۱۳۶۰)، **رشحات البحار**، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۴۵. شرفی، احمدبن محمدبن صلاح، (۱۴۱۱)، **شرح الأساس الكبير شفاء صدور الناس بشرح الأساس**، صنعاء: دار الحکمة الیمانیة.
۴۶. شعیری، محمدبن محمد، (بی‌تا)، **جامع الأخبار**، نجف: مطبعة حیدریه.

۴۷. صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴)، **المحیط فی اللغة**، بیروت: عالم الكتاب.
۴۸. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸)، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۹. _____، (بی تا)، **علل الشرائع**، قم: مکتبه الداوری.
۵۰. _____، (۱۳۷۸)، **عیون أخبار الرضا**، تهران: نقش جهان.
۵۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۲)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تحقیق: مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
۵۲. _____، (۱۳۹۰)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: موسسه اعلمی.
۵۳. طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا)، **إعلام الوری باعلام الهدی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۴. همان، (۱۳۷۲)، **مجمع البیان لعلوم القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۵۵. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
۵۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷)، **تهذیب الأحکام**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۷. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، **تفسیر العیاشی**، تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه.
۵۸. فارابی، محمد بن محمد، (۱۹۸۶)، **کتاب الحروف**، تحقیق: محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۵۹. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۱۰)، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت.
۶۰. فروید، زیگموند، (۱۳۸۲)، «رئوس نظریه روانکاوی»، ترجمه حسین پاینده، **ارغنون**، شماره ۲۲.
۶۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵)، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر.
۶۲. _____، (۱۳۷۱)، **نوادیر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶۳. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، (۱۴۱۵)، **شرح توحید الصدوق**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۴. قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۷۶)، **اصل علیت در فلسفه و کلام: تحلیلی از نظریات متفکران و فیزیکدانان غرب و متکلمان اسلامی**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۶۵. قمی، علی‌بن‌ابراهیم، (۱۴۰۴)، **تفسیر القمی**، قم: دار الکتاب.
۶۶. قمی‌مشهدی، محمدبن‌محمد رضا، (۱۳۶۸)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۷. کاپلستون، فریدریک، (بی‌تا)، **تاریخ فلسفه**، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی سروش.
۶۸. کاردان، علی‌محمد، (۱۳۸۱)، **سیر آراء تربیتی در غرب**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۶۹. کلینی، محمدبن‌یعقوب، (۱۳۶۵)، **الکافی**، تهران: دار الکتب‌الاسلامیه.
۷۰. مازندرانی، محمد صالح، (۱۳۸۲)، **شرح الکافی**، تهران: المکتبه‌الاسلامیه.
۷۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴)، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسه‌الوفاء.
۷۲. مدرس و حید، احمد، (بی‌تا)، **شرح نهج البلاغه**، قم: بی‌نا.
۷۳. مسلم بن حجاج نیشابوری، (بی‌تا)، **الجامع الصحیح**، بیروت: دار الجیل.
۷۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، **فطرت**، تهران: انتشارات صدرا.
۷۵. _____، (۱۳۷۲) ب، «فطرت از نظر قرآن و فلسفه»، **رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی**، شماره‌های ۲۰ و ۲۱.
۷۶. _____، (۱۳۷۳)، **فطرت**، تهران: صدرا.
۷۷. _____، (۱۳۷۲) الف، **مجموعه آثار**، تهران: صدرا.
۷۸. مغنیه، محمدجواد، (۱۳۵۸)، **فی ظلال نهج البلاغه**، بیروت: دار العلم للملایین.
۷۹. مفید، محمدبن‌محمد، (۱۴۱۳)، **تصحیح اعتقادات الإمامیه**، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۸۰. مکارم‌شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، **پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام**، تهران: دار الکتب‌الاسلامیه.
۸۱. موسوی، سیدعباس علی، (۱۴۱۸)، **شرح نهج البلاغه**، بیروت: دار الرسول‌الاکرم.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)؛ سال ۱۵، پیاپی ۳۷، ۲۰۱

۸۲. موسوی زنجانی، سیدابراهیم، (۱۴۱۳)، *عقائد الإمامیة الاثنی عشریة*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۸۳. نقیب‌زاده جلالی، میرعبدالحسین، (۱۳۷۴)، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: کتابخانه طهوری.
۸۴. هاشمی، سیدحسین، (۱۳۷۸)، «مطهری و فطرت در قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۱۷ و ۱۸.
۸۵. هاشمی خوبی، میرزا حبیب‌الله، (۱۴۰۰)، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، تهران: مکتبه اسلامیة.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'an*.
2. *Nahj al-Balāghah*. Qom: Hijrat; 1993.
3. Abū al-Futūḥ Rāzī, ḤA. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Mashhad: Bunyād Pazhuheshhāyi Islāmī Āstān Quds Raḍawī; 1987.
4. Abū Hilāl 'Askarī (1979). Ḥasan ibn 'Abd allāh, *al-Furūq fī al-Lughah*. Beirut: N.p.
5. Akhawān al-Ṣafā. *Rasā'il*. Beirut: al-Dar al-Islāmīyah; 1991.
6. Anṣārīyān 'A & Ḥāj'alī-fard M. *Sharḥ-u Nahj al-Balāghah al-Muqtaṭiḥ min Biḥār al-anwār lil 'Allāmat al-Majlisī*. Tehran: Wizārat al-Thiqāfa wal-Irshād al-Islāmī; 1983.
7. Ārwānih B. & Dāwūdī MD. «Taḥlīl wa Barrisī Feṭrat dar Āthār Ustād Shahīd Muṭahharī». *Ma'rifat Kalāmī*, 2012, No. 5, Spring.
8. 'Astarābādī 'A. *Ta'wīl al-Āyāt al-Zāhirah fī Faḍā'il al-'Itrat al-Ṭāhirah*. Qom: The Institute of al-Nashr al-Islāmī; 1988.
9. Ayyāshī MM. *Tafṣīr al-'Ayyāshī*. Tehran: Maktabat al-'Ilmīyya al-Islāmīyah; 2001.

10. Baḥrānī H. *al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assisah Bi'that; 1985.
11. Baḥrānī H. *Madīnah Ma'ājiz al-'A'immah al-Ithnā 'Ashar wa Dalā'il al-Ḥujaj 'alā al-Bashar*. Qom: The Institute of al-Ma'ārif al-Islāmīyah; 1992.
12. Bakrī A' A. *al-Anwār wa Miftāḥ al-Surūr wa al-Afkār fī Mawalīd al-Nabī al-Mukhtār*. Qom: Dar al-Sharīf al-Raḍī; 1990.
13. Bāqirī K & Stephenson L. *Haft Nazariyeh dar bāb Ṭabī'at Insān*. Translated by Bahrām Muhsenpūr. Tehran: Rushd; 1989.
14. Barbour I. *'Ilm wa Dīn*. Translated by Bahā' al-Dīn Khurramshāhī. Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī; 1983.
15. Barqī AMKh. *al-Maḥāsīn*. Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1992.
16. Berenjkar R. «Fiṭrat dar Ahādīth». *Qabasāt*. 2005, No. 36, Summer.
17. Biyhaqī MḤ. *Ḥadā'iq al-Ḥaqā'iq fī Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Qom: 'Aṭārud Publications; 1995.
18. Copleston F. *Tārīkh-e Falsafih*. Translated by: Jalāl al-Dīn Mujtabawī. Tehran: 'Ilmī Farhangī Surūsh Publications; nd.
19. Descartes R. *Ta'mmulāti dar Falsafeh 'Ūlā*. Translated by Aḥmad Aḥmadī. Tehran: Samt; 2002.
20. Dīwān *Ash'ār Mansūb be Haḍrat Amīr al-Mu'minīn*. Qom: Dar Nidā' al-Islām; 1990.
21. Fārābī MM. *Kitāb al-Ḥurūf*. Edited by: Muḥsin Maḥdī. Beirut: Dar al-Mashriq; 1980.
22. Farāhīdī KhA. *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Hijrat Publications; 1989.
23. Fayḍ Kāshānī MShM. *Nawādir al-Akḥbār Fīmā Yata'allaq bi Uṣūl al-Dīn*. Tehran: The Institute of Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-e Farhangī; 1999.
24. Fayḍ Kāshānī MShM. *Tafsīr al-Ṣūfī*. Tehran: Maktaba al-ṣadr; 1999.
25. Freud, S. «*Ru'ūs Nazariyeh Rawānkāwī*», Translated by Hussein Payandih. Arghanūn; 2003, No. 22, Autumn.
26. Gilson É. *Naqd Tafakkur Falsafī Gharb*. Translated by Aḥmad Aḥmadī. Tehran: Ḥikmat Institute; 1978.

27. Hāshimī Khū'ī MḤ. *Minhāj al-barā'a fī Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Maktaba al-Islāmīyya; 1979.
28. Hāshimī SH. "*Muṭahharī wa Fiṭrat dar Qur'ān*". Pazhūhish hāyi Qur'ānī; 1999, No. 17 & 18, Spring and Summer.
29. Ḥillī ḤYM. *Kashf al-Yaqīn fī Faḍā'il Amīr al-Mu'minīn*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1990.
30. Ḥurr 'Āmilī MḤ. *Tafsīl Wasā'il al-Shī'ih ilā Tahṣīl Masā'il al-Shar'ah*. Qom: The Institute of Āl al-Bayt; 1988.
31. Ibn Abī al-Ḥadīd 'AḤ. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Beirut: Maktabat Āyatullāh al-Mar'ashī al-Najafī; 1984.
32. Ibn Athīr jazrī MM. *Al-Nahāyat fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-'Athar*. Qom: The Institute of Maṭbū'ātī Ismā'īlyān; 1989.
33. Ibn Maghāzilī AM. *Manāqib al-Imām Ali ibn abī Ṭālib*. Beirut: Dā al-Aḍwā'; 2003.
34. Ibn Manzūr MM. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar Ṣādir; 1993.
35. Ibn Miyytham *Bahrānī MA. Ikhṭyār Miṣbāḥ al-Sālikīn*. Edited by: Muḥammad Hādī Amīnī. Mashhad: Bunyād Pazhuheshhāy-e Islāmī Āstān-e Quds Raḍawī; 1987.
36. Ibn Miyytham Bahrānī M'A. *Sharḥ-u Nahj al-Balāghah*. Np. Daftar Nashr al-Kitāb; 1983.
37. Ibn Sulaymān A. *Ḥaqāyiq al-Ma'rifah fī 'Ilm al-Kalām*. Sanaa: The Institute of al-Imām Zayd ibn Ali; 2003.
38. Ījī 'ID. *Sharḥ al-Mawāqif*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī; 1946.
39. Irbilī 'A'ī. *Kashf al-Ghummah fī Ma'rifat al-'A'immah*. Tabriz: bnī Hāshimī; 2002.
40. Jafarī MT. *Tarjumah wa Tafsīr Nahj al-Balāghah*. Tehran: Daftar Nashr Farhang Islāmī; 1997.
41. Jawādī Āmulī 'A. *Fiṭrat dar Qur'ān*. Qom: Isrā'; 2000.
42. Kārdān 'AM. *Seyr-e Ārā'-e Tarbiyatī dar Gharb*. Tehran: Samt; 2002.
43. Khājīh Naṣīr Ṭūsī MM. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Kitāb; 1982.

44. Kulaynī MY. *al-Kāfi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyya; 1986.
45. Majlisī MB. *Bihār al-'Anwār*. Beirut: The Institute of al-Wafā'; 1983.
46. Makārim *Shīrāzī N. Payām-e Imām Amīr al-Mu'minīn*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyya; 2007.
47. Māzandarānī MŞ. *Sharḥ al-Kāfi*. Tehran: al-Maktaba al-Islāmīyya; 2003.
48. Mudarris Waḥīd A. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Qom: N.p.; nd.
49. Muḥīd MM. *Taṣḥīḥ al-'I'tiqādāt al-'Imāmīyah*. Qom: al-Mu'tamir al-'Āmī Lil shaykh al-Muḥīd; 1992.
50. Muḥniyya MJ. *Fī Zilāl Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dar al-'Ilm lil Malāyīn; 1979.
51. Mūsawī S'A'A. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dar al-Rasūl al-'Akram; 1997.
52. Mūsawī Zanjānī SI. *'Aqā'id al-'Imāmīyah al-'Ithnā 'Asharīyah*. Beirut: The Institute of al-'Imī lil Maṭbū'āt, 1992.
53. Muslim ibn Ḥajāj Niyshābūrī. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dar al-Jīl; nd.
54. Muṭahharī M. «*Fīrat az Naẓar Qur'ān wa Falsafih*», *Ruṣhd Āmuzish Qur'ān wa Ma'ārif Islāmī*: 1993-B, No. 20 & 21, Spring and Summer.
55. Muṭahharī M. *Fīrat*. Tehran: Ṣadrā Publications; 1990.
56. Muṭahharī M. *Majmū' i-e Āthār*. Tehran: Ṣadrā Publications; 1993-A.
57. Naqī-zādih Jalālī M'AḤ. *Nigāhī bi Falsafih Āmūzish wa Parwarish*. Tehran: Ṭahūrī Library; 1995.
58. Qāḍī Sa'īd Qumī MMM. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1994.
59. Qārdān Qarāmalikī MḤ. *Aṣl 'Illīyat dar Falsafī wa Kalām: Thlīlī az Naẓarīyāt Mutafakkirān wa Fīzīkdānān Gharb wa Mutakallimān Islāmī*. Qom: Daftar Tablīghāt Islāmī; 1997.
60. Qumī 'AI. *Tafsīr al-Qumī*. Qom: Dar al-Kitāb; 1983.
61. Qumī Mashhadī MMR. *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1989.

62. Rashīd Riḍā M. *Tafsīr al-Minār*. Beirut: N.p.; 1993.
63. Rāwandī QD. *Minhāj al-Barā'ah fī Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Qom: Library of Āyat Allāh Mar'ashī Najafī; 1985.
64. Rousseau JJ. *Iml yā Āmūzish wa Parwarish*. Translated by Ghulām Hussein Zīrak zādih, Tehran: Shirkat Sahāmī Chihri; 1977.
65. Ṣadūq MA. *al-Tawḥīd*. Qom: Jāmi'ī Mudarrisīn Ḥawzih 'Ilmiyah Qom; 1977.
66. Ṣadūq MA. *'Ilal al-Sharā'i'*. Qom: Maktabat al-Dāwarī; 1977.
67. Ṣadūq MA. *'Uyūn Akhbār al-Riḍā*. Tehran: Naqsh-e Jahān; 1999.
68. Ṣāhib ibn 'ibād I'I. *al-Muḥīṭ fī al-Lughāt*. Beirut: 'Ālim al-Kitāb; 1993.
69. Sarakhsī AN. *A'lām Nahj al-Balāghah*. Edited by: 'Azīzullāh 'Aṭārudī. Tehran: 'Aṭārud Publications; 1994.
70. Sayyad ibn Quṭb I. *fī Zilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Shurūq; 1991.
71. Shāh Ābādī MA. *Rashaḥāt al-Biḥār*. Tehran: Nihḍat Zanān Musalmān; 1981.
72. Sharafī AMS. *Sharḥ al-'Asās al-Kabīr Shafā' Ṣudūr al-Nās bi-Sharḥ al-'Asās*. Sanaa: Dar al- Ḥikmat al-Yamāniyah; 1990.
73. Shu'ayrī MM. *Jāmi' al-Akhbār*. Najaf: Maṭba'ah Ḥiydarīyih; nd.
74. Suhrābī-far MT. *Chīstī Insān dar Islām*. Tehran: Paghūshgāh Farhang wa Andīsheh Islāmī; 2015.
75. Suhrīwardī ShD. *Majmū'ih Muṣannafāt Shaykh Ishrāq*. Edited by: Henry Corbin, Sayd Hussein Naṣr and Najaf Qulī. Tehran: The Institute of Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt Farhangī; 1996.
76. Ṭabarī MJ. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Ma'rifa; 1991.
77. Ṭabāṭabā'ī MH. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: The Institute of A'lāmī; 2011.
78. Ṭabāṭabā'ī MH. *Uṣūl Falsafeh wa Rawesh Ri'ālism*. Edited by: Murtidā Muṭahharī. Tehran: Ṣadrā Publications; 1993.
79. Ṭabrisī FH. *I'lām al-Warā bi 'I'lām al-Hudā*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyih; nd.

80. Ṭabrisī FḤ. *Majma‘ al-Bayān li-‘Ulūm al-Qur’ān*. Tehran: Nāṣir Khusruw; 1993.
81. Tamīmī Āmidī ‘AW. *Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Translated by Muḥammad Ali Anṣārī Qumī. Tehran: N.p.; nd.
82. Ṭūsī MḤ. *Tahdhīb al-‘Aḥkām*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1986.
83. Zamakhsharī M‘U. *Al-Fā’iq fī Gharīb al-Ḥadīth*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmīyah; 1996.
84. Zubaydī MMH. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dar al-Fikr; 1993.

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

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷، صص ۲۰۷-۲۴۱

DOI: 10.22051/tqh.2018.16830.1763

تحلیل ارتباط بینامتنی آیه اطاعت با عمده ترین آیات امامت،

ولایت و فضائل اهل بیت (ع.م.و.آ.)

سید سجاد غلامی^۱

کاوس روحی برندق^۲

علی حاجی خانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۲۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۸/۲۲

چکیده

آیه اولی الامر (نساء: ۵۹)، از مهم ترین ادله مشروعیت اطاعت در حوزه مرجعیت دینی و سیاسی در قرآن است که به مسئله رهبری امت اسلامی و اطاعت مطلق همه مسلمانان از آنان اختصاص دارد. مفسران و دانشمندان فریقین در طول تاریخ از جهات مختلفی درباره

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران (نویسنده مسئول)

s.s.gholami1986@gmail.com

k.roohi@modares.ac.ir

ali.hajikhani@modares.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران

۳. عضو هیأت علمی دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس تهران

این آیه بحث و گفتگو کرده‌اند، یکی از جنبه‌هایی که به آن پرداخته نشده است، ارتباط بینامتنی آیه اطاعت با دیگر آیات امامت، ولایت و فضائل اهل بیت (ع) است. این جستار در صدد است با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با پرداختن به قواعد روابط بینامتنی بین آیات مذکور، به تحلیل ارتباط بینامتنی آیه اطاعت با عمده‌ترین آیات امامت، ولایت و فضائل اهل بیت (ع) بپردازد. پس از تحلیل و ارزیابی روابط بینامتنی آیه اطاعت با دیگر آیات مذکور به این نتیجه دست یافته شد که مفهوم و مصداق آیه اطاعت که دلالت بر امامت و عصمت اولی الامر (ع) دارد، به شکل غیرمستقیم در دیگر آیات امامت، ولایت و فضائل اهل بیت (ع) نیز آمده است. بر اساس قواعد روابط بینامتنی، این ارتباط‌ها یا از نوع رابطه مصداقی است یا زمینه‌ساز و تمهید آیه‌ای دیگر، یا ارتباط آن سبب و مسببی و لازم و ملزومی است و دیگر ارتباط‌هایی که وجود دارد، همه بیانگر اهمیت آیه اطاعت در میان آیات امامت، ولایت و فضائل اهل بیت (ع) است.

واژه‌های کلیدی: آیه اطاعت، اهل بیت (ع)، عصمت، آیات ولایت، امامت و فضائل، روابط بینامتنی.

مقدمه

یکی از رویکردهای مورد توجه در پژوهش‌های مربوط به ادبیات در دهه‌های اخیر، مطالعه روابط بینامتنی^۱ است. بینامتنیت^۲ یادآور این نکته است که متن‌ها به نوعی همواره در تعامل با یکدیگرند. یافتن این روابط ما را به خوانشی نو از متون رهنمون می‌سازد. قرآن

۱ - Intertextual relationship

۲ - Intertextuality

کریم به عنوان یگانه متن عالم، تأثیر گسترده و عمیقی بر دیگر متون گذاشته است و به دلیل کارکرد ویژه‌ای که در معرفی و شنا ساندن هستی، انسان و... داشته است، همواره روابط بینامتنی فراوانی را در متون چه ادبی و غیرادبی شکل داده است. این نوع بینامتنیت در دو متن مجزا به وضوح قابل درک است.

قرآن کریم به دلیل معجزه بودنش و تفاوت هویتی که با دیگر متون دارد، همواره متون از آن تأثیر پذیرفته‌اند، اما از هیچ متنی خارج از خود تأثیر نپذیرفته است. مقوله بینامتنی در قرآن به دلیل ساختار متفاوتش با دیگر کتاب‌ها - که تشکیل شده از ۱۱۴ سوره و هر سوره از تعداد آیات مشخص که دربردارنده متن‌های متفاوت در موضوعات مختلف است - به شکل دیگری قابل مشاهده است. روابط بینامتنی قرآن را باید در درون خود قرآن که به نوعی بیانگر تفسیر قرآن به قرآن است (پاکتچی، ۱۳۹۱، صص ۳۹-۴۰) جستجو کرد.

آیه اطاعت «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹) که در طول قرن‌های متمادی، محتوای آن مورد توجه ویژه دانشمندان و مفسران جهان اسلام قرار گرفته شده و در مورد آن بحث و گفتگو کرده‌اند؛ یکی از جنبه‌هایی که به آن پرداخته نشده است، ارتباط بینامتنی آیه اطاعت با دیگر آیات امامت، ولایت و فضائل اهل بیت (ع) است؛ از این رو، این پژوهش درصدد است به تحلیل ارتباط بینامتنی آیه اطاعت با عمده‌ترین آیات امامت، ولایت و فضائل اهل بیت (ع) موردی آیات، آیه تطهیر (احزاب: ۳۳)، آیه عهد (بقره: ۱۲۴)، آیه مباحله (آل عمران: ۶۱)؛ آیه مودت (شوری: ۲۳)؛ آیه تبلیغ (مائده: ۶۷) و را مورد تدقیق قرار داده و از این رهگذر به پرسش‌های اساسی زیر پاسخ داده شود:

۱- چه ارتباط بینامتنی بین آیه اطاعت و دیگر آیات امامت، ولایت و فضائل

اهل بیت (ع) وجود دارد؟

۲- قواعد ارتباط‌دهنده بین این آیات از چه نوع قواعدی است؟

برای نیل به این مقصود کوشیده شده است نخست به دلالت آیات امامت، ولایت و فضائل اهل بیت (ع) پرداخته شود و از رهگذر این دلالت بر اساس نظریه بینامتنیت به انواع ارتباط‌های موجود بین آیه اطاعت با دیگر آیات مورد بحث، مورد بررسی قرار گیرد. پیش فرض این مسئله بر وجود رابطه بینامتنیت بین آیات مورد نظر است و آیات به اشکال روابط گوناگون با یکدیگر مرتبط هستند. روش این پژوهش در گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و در استناد به داده‌ها، اسنادی و در تجزیه و تحلیل، شیوه تحلیل محتوای کیفی (از نوع توصیفی - تحلیلی) است.

۱. پیشینه تحقیق

در خصوص بینامتنی، آثار زیادی به رشته تحریر در آمده است؛ از مهم‌ترین آن‌ها کتاب «بینامتنیت» اثر گراهام آلن، ترجمه پیام یزدان جو از زبان انگلیسی به فارسی است. کتاب‌ها و مقالات بهمن نامور مطلق؛ از جمله کتاب «درآمدی بر بینامتنیت، نظریه‌ها و کاربردها» از نشر سخن از دیگر منابع مؤثر در زمینه مطالعات بینامتنی است. در حوزه شعر چون کتاب «بینامتنیت و شعر حجم» نوشته محمدعلی زهرازاده و در حوزه قرآن مقالاتی چون «روابط بینامتنی قرآن با خطبه‌های نهج البلاغه» از سید مهدی مسبوق، ارتباط‌های بین قرآن و خطبه‌های امام علی (ع) را بیان داشته است؛ «بینامتنی قرآن کریم و صحیفه سجاده» از محمدرضا ستوده‌نیا که به ارتباط بین آن دو پرداخته؛ همگی از جمله آثاری است که در جهت مطالعات بینامتنی سودمند است.

به‌رحال در مورد ارتباط بینامتنی آیه اطاعت که با نگاه جدیدی به آن بیان شده است و ارتباط آن با دیگر آیات امامت، ولایت و فضائل اهل بیت (ع) هیچ اثری نگاشته نشده است؛ اما در مورد خود آیه اطاعت می‌توان به کتاب‌هایی چون «جوهر الکلام فی معرفه الائمة و الامام» از سید علی حسینی میلانی اشاره کرد. در این کتاب نویسنده در جلد چهارم

از یک سو روایاتی را که در شأن نزول آیه بیان شده با تبیین سندی و ذکر تمامی طبقات پرداخته و از سوی دیگر دیدگاه اهل تسنن را در مورد این آیه مورد نقد و بررسی قرار داده است و دیگر کتاب‌هایی که در این زمینه نگارش شده است و مقاله‌هایی چون، «بررسی تفسیر فریقین از تعبیر قرآنی اولی الامر» نوشته فتح الله نجارزادگان که در این مقاله دیدگاه‌های فریقین را در مورد مصداق «اولی الامر» مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «تفسیر تطبیقی مصداق اولی الامر» در آیه اطاعت نویسنده، قاسم فخر سبحانی و کرم سیاوشی، در این مقاله نیز به دیدگاه‌های فریقین در مورد عصمت اولی الامر پرداخته است و دیگر مقالاتی که در این زمینه نگاشته شده است؛ اشاره کرد. با این حال، هیچ اثری به تحلیل بینامتنی آیه اطاعت با آیات دیگر امامت، ولایت و فضائل اهل بیت (ع) نپرداخته‌اند که این جستار به این مسئله می‌پردازد.

۲. مبانی نظری تحقیق

۲-۱. بینامتنیت و انواع آن

«بینامتنیت» که توسط ژولیا کریستوا استفاده شد، به معنای شیوه‌های متعددی است که هر متن ادبی به واسطه آن به‌طور تفکیک‌ناپذیری با سایر متن‌ها از رهگذر نقل قول‌های پنهان و آشکار یا تلمیحات یا جذب مؤلفه‌های صوری و ملموس از متن‌های پیش از خود یا به لحاظ مشارکت اجتناب‌ناپذیر در ذخیره مشترک شیوه‌های ادبی تداخل می‌یابند؛ در نتیجه‌گیری کریستوا هر متنی در حقیقت یک «بینامتن» است؛ یعنی جایگاهی است از تلاقی متن‌های بی‌شمار دیگر، حتی متن‌هایی که در آینده نوشته خواهند شد (داد، ۱۳۸۳، ص ۴۲۴).

وی اعتقاد دارد که «هر متنی به منزله جذب و دگرگون‌سازی متنی دیگر است» (کریستوا، ۱۳۸۱، ص ۴۴). رولان بارت فرانسوی «متن جدید را حاصل اجتماع اجزای متون پیشین می‌داند و آن را برای هر متنی حتمی و اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد» (پرو، ۱۳۸۷،

ص ۳۷۴)؛ بنابراین «اصل اساسی بینامتنی این است که هیچ متن بدون ارتباط با متن‌های دیگر نیست و توسط شاعر تقریباً بدون دگرگونی، از اشعار دیگران گرفته شده است و نوآوری شاعران در تصاویر ترسیم شده نیست، بلکه در زمانی است که به کار گرفته می‌شود» (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۵۸).

محمد بن بنیس با ارائه شکل جدیدی از اصطلاح بینامتنیت و نامیدن آن به صورت متن غایب می‌گوید: «متن شعری ساختار زمانی ویژه و جدانشدنی از روابط خارجی با دیگر متون است که این متون خارجی همان چیزی است که آن را متن غایب می‌نامیم. او همچنین معتقد است که متن بسان پهنه‌ای است که متون دیگر در آن به هم می‌رسند. این متون ضرورتاً به متن شعری منحصر نیستند، بلکه برآیند متون مختلف از زمان‌های گوناگونند» (بنیس، ۱۹۷۹، ص ۲۵۱).

بر اساس اقوال پیشین می‌توان این گونه بیان کرد که نظریه تعامل متن‌ها یکی از مهم‌ترین مباحثی است که همواره مورد توجه پژوهشگران ساختارگرا و پساساختارگرا مانند کریستوا، بارت ژنت، دریدا و... قرار گرفته است. نظریه پردازان امروزی معتقدند که هر متن فاقد معنای مستقل است، متون از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند و در همین ارتباط، شکل می‌گیرند. این متفکران چگونگی ارتباط یک متن با متون دیگر را بینامتنیت نامیده‌اند که به اعتقاد گراهام آلن این عبارت «از رایج‌ترین اصطلاحات مورد استفاده و سوء استفاده در واژگان نقادی معاصر است» (آلن، ۱۳۸۵، ص ۱۲).

نظریه‌ی بینامتنی بر اساس نوع کاربرد آن در متون به انواعی تقسیم شده است که به مناسبات بینامتنی تعبیر شده است. برای بازآفرینی متن غایب در متن حاضر از معیارهایی تبعیت می‌کنند که از آنها به قانون‌های بینامتنیت تعبیر می‌کنند (حسنی، ۲۰۰۳، ص ۵۶۰) از جمله کریستوا در بررسی و مطالعه اشعار لوترن‌امون دریافت که شاعر با سه گونه نفی (جزئی، کامل و متقارن) به نویسندگان پیشین می‌نگرد. (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۱۶۰)

در تقسیم‌بندی دیگر که توسط محمد عزام از دیدگاه ژرارژنت بیان شده است (عزام، ۲۰۰۱، ص ۳۸)؛ این شکل از تناص را به دو دسته کلی تقسیم کرده است،

- ۱- تناص ظاهر یا تناص واعی یا شعوری یا آگاهانه؛ در این نوع نویسنده یا شاعر به شکل واضح و مشخص از متن دیگری در شعرش استفاده می‌کند.
- ۲- بینامتنیت غیر ظاهر یا تناص پنهان یا لاشعوری یا غیر آگاهانه؛ در این نوع نویسنده یا شاعر به شکل غیر آگاهانه و از ضمیر ناخودآگاه خود از متن دیگری استفاده کرده و از این که متن دیگری یا جزئی از آن را با خصوصیتی از آن، در متن خود جای داده است ناآگاه است. (عزام، ۲۰۰۱، ص ۳۸)

این تقسیم‌بندی‌ها بیانگر روابط بینامتنی در شعر است که نوشتار حاضر از این نظریه‌ها در متن قرآن بهره برده است و آن را پشتوانه دیدگاه خود قرار داده است.

۲-۲. بینامتنیت قرآنی

در تعریف بینامتنیت اصل اساسی متن است و هر متنی را یک بینامتن بیان کرده‌اند که دیگر متن‌ها در سطوح متغیر و با شکل‌های کما بیش قابل شناسایی در آن حضور دارند. (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳) در این بیان که توسط رولان بارت در فرق بین اثر و متن بیان شده است، ما را بدین سوی رهنمون می‌سازد که متن می‌تواند یک پاراگراف باشد، یا یک جمله؛ با امعان این مطلب آیات قرآن نیز هر یک، یک متن برشمرده می‌شوند که دیگر متن‌ها در آن حضور دارد؛ اما اینکه چه متن‌هایی در یک متن قرآن نهفته است، به علت ساختار شکلی و هویتی متفاوت قرآن، در خارج از قرآن قابل ردیابی نیست، بلکه در خود قرآن حضور دارد و این بر اساس این نظریه است که متن‌های هم‌زمان در تلاقی باهم هستند.

به توضیح بیشتر، یکی از اصطلاحاتی که کریستوا در ارتباط شبکه‌ای متن‌ها با یکدیگر اشاره می‌کند، واژه رابطه هم‌زمانی و رابطه درزمانی است. چنین تأکیدی نیز به

متمایز و دور شدن از نظریات سنتی که همواره بر محور در زمانی استوار بوده است، می‌انجامد. نظریه‌های سنتی همواره حضور یک متن پیش‌زمان را در یک متن پس‌زمان موردبررسی قرار می‌دادند، زیرا پیوسته در جستجوی چگونگی بازتولید یک اثر به واسطه اثر پسین بودند (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴) با توجه به چنین نکته‌ای مقدمه می‌توان به این نتیجه رسید که متن‌هایی که در یک زمان هستند، بین آنان رابطه بینامتنیت وجود دارد و قرآن در رابطه هم‌زمانی موردبررسی بینامتنیتی قرار می‌گیرد.

نکته دیگری که باید بدان اشاره نمود، تلاقی دو مفهوم بینامتنیت و تفسیر قرآن به قرآن است؛ در نگاه نخست این دو واژه مجزا از یکدیگرند اما با کمی کنکاش در دو عبارت، این تلاقی ثابت می‌شود. بینامتنیت واژه‌ای است که در یک معنا و یک تعریف خاص بیان‌نشده است و هر یک از دانشمندان زبان‌شناس در مورد آن تعریف خاصی را ارائه کرده‌اند، از بینامتنیت تولیدی کریستوا و دریافتی بارت تا تقابل بینامتنیت ژنی و حتی ریفارتر در مقایسه با بینامتنیت کریستوا یاد کرد.

به عبارت دقیق‌تر، بینامتنیت در فرایند تاریخی نه‌چندان طولانی خود به پدیده‌ای متکثر تبدیل شده است (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۴۳۰) و این نشان می‌دهد که بینامتنیت محدود به تعریف ثابتی نیست، آنچه در همه تعاریف مشترک است وجود «متن» همراه با دیگر متن‌هایی که در آن وجود دارد، است؛ با توجه به این مطلب می‌توان کارکرد تفسیر قرآن به قرآن را نیز یک عملیات بینامتنی نامید، چراکه مفسر ردپاهای متن غایب را در متن اصلی پیدا می‌کند و وجه ارتباطی متن‌های دیگر را در ارتباط با آن متن موردبررسی قرار می‌دهد و در واقع متون قرآن را با یکدیگر به سخن درمی‌آورد.

به عبارت دقیق‌تر اگر بینامتنیت سخن گفتن متن‌ها با یکدیگر باشد، تفسیر قرآن به قرآن نیز به نوعی سخن گفتن آیات با یکدیگر است که به دو شکل آگاهانه و غیر آگاهانه در قرآن کریم به کار رفته است؛ تشخیص این روابط در آیات موردبحث نیازمند ترسیم

قواعدی است که روابط بینامتنی هر یک از آیات را با یکدیگر نشان دهد؛ در عملیات بینامتنی سه رکن اساسی وجود دارد، متن آیه ارتباطی اول (متن حاضر)؛ آیات ارتباطی دیگر (متن پنهان)^۲ و عملیات بینامتنی (قواعد ارتباط دهنده)؛ کوچ لفظ یا معنا از متن و ارتباط آیه اول به آیات دیگر عملیات بینامتنی نام دارد که تبیین قواعد ارتباط دهنده مهم ترین بخش روابط بینامتنی در تفسیر آیات مذکور است.

کارکرد این روش بدین شکل است که مفسران آیاتی را که دارای وحدت موضوعی و مفهومی است، در کنار هم قرار می دهند و آن را تبیین و تفسیر می کنند؛ جهت اینکه آیات با موضوع واحد، یکدیگر را با روش قرآن به قرآن تفسیر و تبیین کنند، نیاز به یک نقشه مفهومی و قواعد ارتباط دهنده است تا این ارتباط بینامتنی آیات با یکدیگر موردسنجش قرار بگیرد. این قواعد که ارتباط دهنده بین دو آیه هم موضوع است در علوم چون علم اصول، فلسفه، منطق، ادبیات عرب و علوم تفسیری موردبررسی و ترسیم قرار می گیرد که در ذیل آیات بررسی می شود.

۳. بحث و بررسی

۳-۱. مفاد آیه اطاعت از دیدگاه مفسران

متن حاضر: آیه اطاعت

دانشمندان و مفسران شیعه در ذیل آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُوَلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) در مورد دلالت آیه اطاعت بر لزوم عصمت اولی الامر و امامت آنان، تقریرهایی را در مواجهه با اثبات این مسئله بیان داشته اند.

۱ - phentext

۲- Genotext

الف) گروه اول مفسرانی هستند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۰۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ش، ج ۷، ص ۱۳۳؛ بانوامین، ۱۳۶۱، ش، ج ۴، ص ۹۷) که منطوق آیه یاد شده را دلالت بر اطاعت مطلق محض از اولی الامر می‌دانند. آنان استدلال کرده‌اند که خداوند در این آیه به اطاعت «اولوالأمر»، امر جزمی کرده است، پس واجب است که «اولوالأمر»، تنها بر طاعت دستور دهند؛ زیرا اگر جایز باشد که آنان به معصیت دستور دهند باینکه خداوند به ما دستور داده که مطلقاً از آنان اطاعت کنیم، لازمه‌اش آن است که خدا ما را به گناه کردن دستور داده باشد و این، امر باطلی است؛ زیرا هرگز خدا ما را به نافرمانی از خویش دستور نمی‌دهد، بلکه ما را از نافرمانی نهی کرده است. وقتی این امر ثابت شد، یقین پیدا می‌شود که «اولوالأمر» که اطاعتشان واجب شده است تنها به طاعت دستور می‌دهند و مقتضای چنین چیزی، آن است که باید «اولوالأمر» معصوم باشند؛ بنابراین منظور از اولوالأمر افرادی از امت‌اند که در گفتار و کردارشان معصوم‌اند و به‌راستی اطاعتشان واجب است، به‌عین همان معنایی که اطاعت خدا و رسولش واجب است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۹۱-۴۰۰).

این مطلق آمدن اطاعت و مقید نکردن آن دلیل مبرهنی است که اولی الامر معصوم هستند. اهل تسنن به دلالت آیه بر عصمت اذعان دارند. فخر رازی دلالت آیه شریفه را این‌که اولی الامر باید افراد معصومی باشند پذیرفته است؛ البته وی اولی الامر را به معنای مجموع امت یا نمایندگان (اهل حل و عقد) تمام طبقات مسلمانان، تفسیر کرده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۱۳)

ب) گروه مفسرانی دیگر (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۹۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ش، ج ۷، ص ۱۳۳؛ فضّل الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۲۳) علاوه بر دلیل بیان‌شده به اتحاد عامل (اطیعوا) برای «اولی الامر و الرسول» و «واو» ی که بین آن آمده است، توجه داشته‌اند که دلالت بر یک اطاعت دارد؛ به‌عبارت‌دیگر لفظ (اولی الامر) بدون تکرار عامل «اطیعوا»، بر

(الرسول) عطف شده است؛ از این رو اطاعت از «اولی الامر» در حقیقت در امتداد اطاعت از پیامبر (ص) بوده و آیه شریفه تفاوتی میان اطاعت از آن دو قائل نشده و برای هر دو یک اطاعت خواسته است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۷، ص ۱۳۳).

در کتب حدیثی شیعه روایات و احادیث مستفیضه‌ای از اهل بیت عصمت و طهارت (ع) نقل شده است که مقصود و مصداق «اولی الامر» ائمه معصوم (ع) اند؛ از جمله، از «برید عجلی» در حدیث بلندی از امام باقر روایت شده است که، «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» یعنی «اینانا عنی خاصه، امر جمیع المؤمنین ای یوم القیامه بطاعتنا؛ یعنی امام باقر (ع) آیه اولی الامر را قرائت فرمودند و گفتند، «مقصود از آن فقط ما هستیم و خداوند همه مؤمنان را تا قیامت به اطاعت و پیروی از ما امر کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۲۹۰).

نکته آخر آنکه سوره نساء جزء سوره‌های مدنی و بر اساس روایتی که از ابن عباس در خصوص ترتیب نزول سوره‌ها بیان شده است؛ این سوره نود و دومین سوره نازل شده بر قلب پیامبر (ص) و ششمین سوره‌ای است که در مدینه نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، صص ۴۰۵-۴۰۶).

۲-۳. تحلیل ارتباط بینامتنی آیه اطاعت با آیات دیگر

۱-۲-۳. ارتباط بینامتنی آیه اولوالأمر با آیه تطهیر

متن حاضر: آیه اطاعت / متن غایب: آیه تطهیر

آیه تطهیر «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمُ تَطْهِيرًا» (احزاب، ۳۳) از مهم‌ترین آیاتی است که بر شرط اساسی امامت، یعنی عصمت دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۴۶۸)؛ این آیه در سوره احزاب که نودمین سوره نازل شده بر پیامبر (ص) است، قرار دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۰۶).

دلالت آیه تطهیر بر عصمت، بر اساس رویکرد تاریخی روند تکاملی داشته و باگذشت زمان استدلال شیعیان چهارچوبی محکم و موثقی پیدا کرده است. استدلال شیعیان در زمان شیخ مفید (۴۱۳ق) و شیخ طوسی (۴۳۶ق) بر اساس قاعده لطف بوده و این قاعده در بین آنان در همه مباحث اعم از نبوت، امامت و عصمت ساری و جاری بوده است، این دو مفسر بر اساس آن قاعده به تبیین اراده الهی پرداخت‌اند و به این نکته اشاره کرده‌اند که اهل بیت (ع) در هنگام اجتناب از قبایح به آن لطف رجوع کرده و به واسطه آن لطف از زشتی‌ها بازداشته می‌شوند. (طوسی، بی تا، ۸، ۳۴۱؛ مفید؛ ۱۴۲۴، ص ۴۱۴)

در ادامه، صاحب تفسیر مجمع‌البیان (۵۴۸ق)، اراده اذهاب رجس خدا از اهل بیت (ع) را در امر کن‌فیکونی یعنی اراده محقق خدا بیان داشته است و این‌گونه تفسیر کرده که این اراده کن‌فیکونی هرگاه صادر شود از پی آن، تطهیر و اذهاب رجس شکل می‌گیرد، درواقع طبرسی یک‌قدم پا را فراتر نهاده و بیان کرده است که آن قاعده لطف از فعل خدا صادر می‌شود که با صدور آن اراده اذهاب رجس و تطهیر از اهل بیت (ع) صورت می‌گیرد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۰).

رابطه بینامتنی (قواعد ارتباط‌دهنده): پیش‌ازاین ثابت شد که تفسیر قرآن به قرآن را نیز یک عملیات بینامتنی است، چراکه مفسر ردپاهای متن غایب را در متن اصلی پیدا می‌کند و وجه ارتباطی متن‌های دیگر را در ارتباط با آن متن، موردبررسی قرار می‌دهد و درواقع متون قرآن را با یکدیگر به سخن درمی‌آورد؛ انواع ارتباطی که بین دو آیه مذکور وجود دارد عبارت است از:

۱- اهل بیت (در آیه تطهیر) مصداق مشخص اولی الامر هستند. ارتباط

بینامتنی و نقطه اتصال دو آیه در چهار واژه «اطاعت، تطهیر، اولوالأمر و اهل‌بیت» است، اطاعت در آیه مذکور به صورت اطلاق آمده است و هیچ‌گونه قیدی به آن اضافه نشده است که دلالت دارد بر اطاعت محض و محال است که اطاعت مذکور امر مولوی باشد

بلکه به حکم عقل امر ارشادی است که عقلا اطاعت خداوند واجب است و همچنین اطاعت رسول به حکم عقل واجب است، لذا فرمود «وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ؛ زیرا آنچه می فرماید از جانب خدا است «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳ و ۴)، سهو و نسیان و خطا و اشتباه در او راه ندارد معصوم است از کلیه معاصی؛ لذا عقل اطاعت او را عین اطاعت حق می داند؛ در نتیجه اولی الامر کسانی هستند که امر آنها عین امر الهی است و احتمال کذب و خطا و اشتباه و سهو و نسیان در آنها راه ندارد و بر این اساس عقل به لزوم اطاعت از آنها حکم می کند و مقام عصمت امری است باطنی و احدی اطلاع ندارد جز خدا، پس خدا باید اولی الامر را معین فرماید.

با قرار دادن آیه تطهیر در کنار آیه مذکور، ارتباط بینامتنی در تفسیر و مصداق واژگان محوری مشخص می شود؛ آیه تطهیر مهر اثبات عصمت و تعیین مصداق اولی الامر است؛ این صفت یعنی اطاعت محض برای کسانی است که عصمت داشته باشند. در آیه اطاعت، خدا و رسول مشخص است و «اولوالأمر» که مانند خدا و رسول واجب الاطاعه است، نامتعیین و نامشخص، در نتیجه با در نظر گرفتن این مطلب که خداوند مطلبی را بیان نمی کند که مصداق نداشته باشد، «اولوالأمر» باید مصداق مشخص در عصر نزول قرآن داشته باشد. با توجه به دو خصیصه آیه ۵۹ سوره نساء یعنی واجب الاطاعه بودن و معصوم بودن؛ مصداق بارز آن را در آیه تطهیر می توان مشاهده کرد؛ از آنجایی که آیه تطهیر در شأن عصمت اهل بیت (ع) نازل شده است و در آن عصر فقط اهل بیت (ع) به این فضیلت متصف بودند، «اولوالأمر» کسی نمی تواند باشد به جز امام علی (ع)، حضرت زهرا (س)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع).

۲- رابطه لازم و ملزوم (بین آیه تطهیر و اولی الامر): یکی دیگر از روابط بینامتنی بین دو آیه، رابطه لازم و ملزومی است، اطاعت محض و عصمت، مفهوم اصلی در دو آیه است که به نوعی لازم و ملزوم یکدیگرند؛ یعنی لازمه اطاعت محض، عصمت است

و ملزوم عصمت، اطاعت، در آیه تطهیر عصمت را مختص به اهل بیت (ع) بیان کرده است و در آیه اولی الامر اطاعت را مختص خدا، رسول و اولی الامر، از آنجایی که در زمان پیامبر (ص) به گواه خود آیه تطهیر کسی جز اهل بیت (ع) دارای چنین مقامی یعنی عصمت نبوده‌اند، اولی الامر نمی‌تواند کسی به‌غیر از اهل بیت (ع) باشد؛ چرا که تنها آنان هستند که با داشتن عصمت واجب‌الاطاعه می‌شوند.

۳- آیه تطهیر زمینه ساز آیه اولی الامر (شرط وجودی): شرط وجودی به این معنا است که یک امر بیرونی وجود دارد که بقاء آن بر آن شرط نهاده شده است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۳۵)؛ آیه تطهیر را می‌توان بیانگر شرط وجودی آیه اطاعت دانست، با دقت در این معنا که اطاعت محض تنها بر شخص معصوم واجب می‌شود و آیه تطهیر در یک زمینه‌سازی این شرط وجودی را فقط در اهل بیت (ع) بیان داشته است، در واقع نزول آیه تطهیر مهر اثباتی بر واجب‌الاطاعه‌ای بودن «اولی الامر» است و خود زمینه و مقدمه‌ای است که آیا اطاعت بر مردم ابلاغ گردد.

۴- دلالت عقل (دلالت التزام نوع لازم ماهیت): بین این دو آیه دلالت عقلی حاکم است؛ به عبارت دیگر با دیدن عصمت در شخصی اطاعت ملازم می‌شود (دلالت عصمت بر اطاعت)؛ یعنی عقل با پی بردن به عصمت در شخصی، وجوب اطاعت را ملازم می‌داند. از جهت ارتباط الفاظ بر معنی، دلالت التزام از نوع لازم ماهیت بین دو آیه برقرار است؛ یعنی هرگاه در ذهن اطاعت علی‌الاطلاق حاصل شود، عصمت همراه آن خواهد بود.

۳-۲-۲. ارتباط بینامتنی آیه اولی الامر با آیه عهد

متن حاضر: آیه اطاعت / متن غایب: آیه عهد

آیه عهد «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) در سوره بقره است که در ترتیب نزول قرآن بر

اساس روایت ابن عباس "هشتاد و هفتمین" سوره نازل و اولین سوره مدنی است که بر پیامبر (ص) نازل شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۰۵-۴۰۶).

مفاد کلی آیه از یک سو دلالت بر امامت و از سوی دیگر دلالت بر عصمت دارد، مراد از «عهد» در آیه، امامت است؛ همچنان که گروهی از مفسران اهل سنت (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۰۸) نیز همین معنا را قبول دارند. واژه «ظالم» در اصطلاح به هر معصیت و کم گذاری چه در حق خود و دیگران یا در حق الهی ظلم اطلاق می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۹۲).

نکته دیگر آنکه در این آیه «ظالمین» به صورت جمع و همراه الف و لام آمده است که حاوی شمول و استغراق مفهومی بوده همه انواع مراتب ظلم را دربرمی گیرد؛ طبعاً نفی امامت ظالمین با این مفهوم فراگیر، ملازم اثبات شرط عصمت خواهد بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۸۰) عدم ظلم شرط برخورداری و اعطای مقام امامت به فرزندان ابراهیم (ع) است و منصب امامت مقامی است که به غیر از معصوم که تطهیر از انواع ظلم باشد، اعطا نمی شود.

رابطه بینامتنی (قواعد ارتباط دهنده): پیش از این ثابت شد که تفسیر قرآن به

قرآن را نیز یک عملیات بینامتنی است، چرا که مفسر ردپاهای متن غایب را در متن اصلی پیدا می کند و وجه ارتباطی متن های دیگر را در ارتباط با آن متن، مورد بررسی قرار می دهد و در واقع متون قرآن را با یکدیگر به سخن درمی آورد؛ انواع ارتباطی که بین دو آیه مذکور وجود دارد عبارت است از،

۱. ارتباط هم مفهومی اولی الامر و عهد (امامت) (دلالت مطابقه ای): با

توجه به خوانش شیعه در مورد آیه اولی الامر که آن را مطابق بر امامت اهل بیت (ع) می داند و با در نظر گرفتن این موضوع که «عهد» مورد اشاره در آیه ۱۲۴ سوره بقره همان امامت است نه نبوت به نص صریح اهل بیت (ع) و مفسران شیعه و اهل تسنن (طبرسی، بی تا،

۱، ۲۸۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۰۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۳۷-۵۳۸)

هر دو واژه بر تمامیت یک موضوع دلالت دارند و ارتباط بینامتنی آنان بر اساس دلالت مطابقه‌ای گزارده می‌شود، به تفصیل بیشتر، اولی الامر در منطق شیعه به کسانی اطلاق می‌شود که در گفتار- و کردارشان- معصوم‌اند و به راستی اطاعتشان واجب- به‌عین همان معنایی که اطاعت خدا و رسولش واجب است و امامت بر کسی اطلاق و موضوعیت دارد که در قول، فعل و کردار معصوم باشند و اطاعتشان نیز واجب باشد، با این توضیح دلالت هر دو واژه بر تمامیت یک موضوع ثابت است و نوعی دلالت مطابقه‌ای میان دو آیه حاکم است که بیانگر رابطه بینامتنیتی بین دو آیه مذکور است.

۲. آیه عهد زمینه‌ساز آیه اطاعت (زمینه‌ساز شرط وجودی): آیه عهد

زمینه ساز شرط وجودی آیه اطاعت است، همان‌گونه که بیان شد شرط وجودی بدین معنا است که به‌تنهایی موجب وجود و اثر می‌شود؛ آیه عهد شرط وجودی رسیدن به مقام امامت را ظالم نبودن و به عبارتی عصمت بیان کرده است و بر اساس دلالت مطابقه‌ای که بین امامت و اولی الامر وجود دارد، آیه عهد بیان‌گر شرط وجودی آیه اطاعت است؛ چراکه اطاعت بر کسی واجب می‌شود که از ظلم مبری باشد و به درجه عصمت نائل شده باشد؛ پس آیه عهد نسبت به آیه اطاعت زمینه‌ساز شرط وجودی رسیدن به مقام اطاعت‌پذیر شدن است. این بینامتنیت در دو متن به شکل پنهان و لاشعوری و غیر آگاهانه قابل مشاهده است که با بررسی دو آیه این رابطه به دست می‌آید.

۳. آیه اطاعت مقدمه غایت آیه عهد: مفسر شهیر المیزان امامت را گرفتن دست

خلق و به راه حق رساندن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۴) تبیین کرده است و به نوعی به غایت هدف وجود امام اشاره کرده است و با توجه به آیه ۵۹ سوره نساء که بیانگر واجب‌الاطاعه‌ای بودن اولی الامر است، این نوشتار را بدین سوی سوق می‌دهد که آیه

اطاعت مقدمه غایت آیه عهد است؛ به بیانی دیگر غایت امامت که گرفتن دست خلق و به راه حق رساندن است.

از گذر اطاعت از آنان در انجام تکالیف شرعی و اخلاقی است و بدون توجه به این مقدمه آن غایت اصلی امامت که بیانگر مقدمه‌ای است جهت رسیدن به آن غایت اصلی امام که همان ایصال و رساندن به حق است، محقق نمی‌شود؛ در نتیجه با توجه به مقدمه یعنی اطاعت‌پذیری از اولی الامر، غایت امامت حاصل می‌شود. ارتباط بینامتنی بین دو آیه در بیان مفهوم امامت و اولی الامر وجود دارد که یکی مقدمه دیگری است و متن اطاعت به شکل غیر آگاهانه در آیه عهد وجود دارد که نیاز به تأمل بیشتری جهت دیدن متن اطاعت در مفاد آیه عهد است.

۴. آیه عهد مبین عدم مانع از آیه اطاعت: عدم مانع بدین معنا است که یک آیه موانع آیه دیگر و موضوع کلی را بیان کند، در بین این دو آیه یعنی آیه عهد و آیه اطاعت نیز چنین قاعده‌ای که بین دو آیه را ارتباط می‌دهد، وجود دارد؛ در آیه امامت که شرط امامت را ظالم نبودن بیان کرده است، نسبت به آیه اولی الامر عدم مانع آن محسوب می‌شود؛ بدین معنا که در صورتی اطاعت اولی الامر بر ما واجب می‌شود که خود را به ظلم که هر نوع ظلمی را در هر زمانی شامل می‌شود، نیالوده باشد؛ چرا که خداوند هیچ‌گاه ما را به پیروی از ظالم و اطاعت از عاصی فرمان نمی‌دهد، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف: ۲۸)؛ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۱).

آیه عهد در واقع بیانگر این مانعیت موجود برای آیه اطاعت است و رابطه بینامتنیتی را در گذر از این معنا نشان می‌دهد و در صورتی که چنین مانعی در شخصی وجود داشته باشد، آن شخص لایق رسیدن به چنین منصبی نیست؛ شایان ذکر است که لازمه پذیرفتن چنین امری، پذیرش چگونگی دلالت آیه بر عصمت اولی الامر است؛ چرا که اگر قرائتی از این

آیه قائل به عصمت برای اولی الامر نباشد، این مانعیت نیز معنایی نداشته و ارتباط بینامتنی بین این دو آیه ثابت نمی‌شود.

۳-۲-۳. تحلیل ارتباط آیه اولی الامر با آیه مباحله

متن حاضر: آیه اطاعت / متن پنهان: آیه مباحله

مفاد آیه مباحله «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱) در اثبات حقانیت اسلام و پیامبر (ص) است و علو و افضلیت اهل بیت (ع) را نشان می‌دهد و دلالت آیه شریفه بر مساوات و برابری علی (ع) با پیامبر (ص) در جمیع جهات، مگر در آنچه با دلیل قطعی خارج گردیده است؛ مانند نبوت و این ولایت و خلافت بلافصل امام علی (ع) را اثبات می‌کند. (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶۸)

این آیه از آیاتی است که اهل تسنن و شیعه بر آن تفاوت مصداقی دارند و احادیث فراوان مشترکی در کتب فریقین در این زمینه نقل شده است (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۹۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۴۷) و در ذیل آیه مورد نظر اختلاف نظری در رابطه با آن دیده نمی‌شود. آیه یاد شده به ضمیمه آیاتی که قبل و بعد از آن نازل شده نشان می‌دهد که در برابر پافشاری مسیحیان در عقاید باطل خود؛ از جمله ادعای الوهیت حضرت مسیح (ع) و عدم کارآیی منطق و استدلال در برابر لجاجت آنها پیامبر (ص) مأمور شد تا راه دیگری را در برخورد با آنها انتخاب نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۲۲)

این آیه بعد از فتح مکه در سال نهم هجری، سالی که گروه‌های فروانی از مناطق دور و نزدیک برای پذیرش اسلام یا بحث و مناظره با رسول اکرم (ص) به حضور آن حضرت می‌آمدند که به سال «عام الوفود» یعنی سال ملاقات گروه‌ها و هیئت‌های گوناگون با پیامبر (ص) نام گرفته شد، یکی از آن گروه‌ها هیئتی بود از مسیحیان «نجران» (جوادی

آملی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱۴، ص ۴۵۲) و سوره آل عمران هشتاد نهمین سوره نازل شده بر قلب پیامبر (ص) آورده شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰ ص ۴۰۵-۴۰۶)

مفسران شیعه چون طوسی؛ طبرسی و طباطبایی با تبیین ظاهری آیه به چند دلیل در مورد چگونگی آیه بر افضلیت آل الله (ع) استناد کرده‌اند؛ آنان در ابتدا به فصل ممیزه آنان در حق اشاره کرده‌اند و اهل بیت (ع) را کسانی معرفی کرده‌اند که باید در نزد خدا مورد تأیید باطنی و ظاهری باشند تا بتوانند در امر مباحله شریک پیامبر (ص) قرار بگیرند و فصل تمیزگر حق و باطل قرار بگیرند؛ این معنای شریک بودن را طباطبایی از معنای واژه «کاذبین» استنباط می‌کند و کسانی در مفهوم مخالف کاذبین قرار دارند که از هر جهت در حقانیت توحید و صداقت گفتاری، فعلی و باطنی آنان مورد تأیید ذات اقدس اله باشد که اگر این گونه نباشد همراهی آنان با پیامبر (ص) معنی و ملازمی ندارد؛ چراکه کسی که در چنین جایگاهی نباشد نمی‌تواند در حق بودن خود آورده‌ای داشته باشد.

رابطه بینامتنی (قواعد ارتباط‌دهنده): انواع ارتباطی که بین دو آیه مذکور

وجود دارد عبارت است از:

۱- آیه مباحله مبین روشن تر مصادق اولی الامر: بینامتنیت در متن دو آیه در وهله نخست در ساختارشان نهفته است. در آیه مباحله سه واژه وجود دارد که در روشن تر شدن مصادق «اولی الامر» و کیستی آن مبین است (أبناءنا - نساءنا - أنفسنا)؛ بین فریقین، شک و شبهه‌ای در مصادق واژه‌های مذکور وجود ندارد و مصادق آن را امام حسن، امام حسین، حضرت زهرا (س)، امام علی (ع) و خود پیامبر (ص) ذکر کرده‌اند و متفقاً این مصادیق را پذیرفته‌اند (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۹۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۴۷)؛ اما مصادق «اولی الامر» برخلاف آیه مباحله بین فریقین مورد اختلاف است.

اهل تسنن درباره مراد و مقصود از «اولی الامر» در آیه شریفه چهار دیدگاه متفاوت ارائه داشته‌اند؛ برخی از مفسران آن را امیران و حاکمان می‌دانند (سیوطی، ۱۴۱۶، ص ۸۷؛

زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۲۳؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۴، ص ۱۶۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۶۵؛ طنطاوی، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۱).

برخی دیگر از مفسران مراد از «اولی الامر» را مطلق حکام دانسته‌اند و معتقدند هر کسی و به هر شکلی زمامدار جامعه اسلامی گردد باید بدون قید و شرط اطاعت شود (رشید رضا، ۱۹۴۷ م، ج ۵، صص ۱۵۴-۱۵۵)، برخی دیگر آن را مؤمنینی ذکر کرده‌اند که خدا و رسولش را اطاعت می‌کنند (سید بن قطب، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۶۸۶)، برخی دیگر مراد از آنان را علماء جامعه و جماعت اهل حل و عقد از مسلمانان دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۰، ۱۱۳؛ رشید رضا، ۱۹۴۷ م، ج ۵، ص ۱۵۵) و شیعیان مصداق واقعی آن را ائمه (ع) و علماء راستین مکتب تشیع بیان داشته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۹۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۷، ص ۱۳۳؛ فضل ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۲۳).

با این توضیح مصداق آیه مباحله نسبت به آیه اطاعت روشن تر و بدون اختلاف است؛ اما چه ارتباطی باهم دارند؟ وجه ارتباطی این دو مصداق در چه چیزی است و در کدام قسمت آیه نهفته است؟ با دقت در دو آیه وجه ارتباط بینامتنی در دو مقام «اولی الامر» و «فنجعل لعنت...» نهفته است. «اولوالأمر» که اطاعتشان واجب شده است تنها به طاعت دستور می‌دهند و مقتضای چنین چیزی، آن است که باید «اولوالأمر» معصوم باشند؛ بنابراین منظور از اولوالأمر افرادی از امت‌اند که در گفتار- و کردارشان- معصوم‌اند؛ زیرا هرگز خدا ما را به نافرمانی از خویش دستور نمی‌دهد، بلکه ما را از نافرمانی نهی کرده است. وقتی این امر ثابت شد، یقین پیدا می‌شود که اطاعت از اولی الامر، اطاعت از معصوم است و آنان معصومانی هستند که باید اطاعت شوند.

در آیه مباحله پیامبر (ص) تنها کسانی را در امر ملاحظه شرکت داد که به جز پیوند نسبی، پیوند مقامی نیز داشته است؛ در آنجا اشاره به افرادی می‌کند که در جایگاه جعل الهی نشسته‌اند؛ جعل الهی مقام در دست داشتن امر کن فیکونی خداوند است که هرگاه

اراده چیزی کنند آن امر محقق شود؛ این جایگاه که از مقرب‌ترین جایگاه‌های قرب الهی است مانند مقام انبیاء در زنده کردن مرده و تبدیل عصا به ازدها و... دارای یک خصیصه مشترک یعنی عصمت است و همه آنان از حتمیت معصوم بودن جهت انجام آن کار ثابت‌اند؛ پس افراد مورد نظر باید معصوم باشند؛ چراکه آن فعل تنها توسط معصوم به منصبه ظهور می‌رسد و غیر از معصوم توانایی انجام چنین فعلی را ندارد.

با این توضیح وجه مشترک این دو آیه در عصمت نهفته است، اولی الامر تنها در صورت معصوم بودن شایسته اطاعت شدن‌اند و مقام جعل الهی تنها در صورت عصمت داشتن قابل تصور است؛ از سوی دیگر خطاب قرآن در عصر نزول قرآن بر افرادی مشخص است که هویت آنان را همه می‌شناختند، مصداق آیه مباهله برای همه مشخص و همه مفسران و دانشمندان فریقین بر آن مصداقی اتفاق نظر دارند؛ اما مصداق آیه اطاعت در نزد فرق اسلامی مختلف است و مصداق واحدی را معرفی نکرده‌اند.

با در نظر داشتن این مطلب که اولی الامر معصوم‌اند و تنها معصومانی که در عصر پیامبر (ص) زندگی می‌کردند همان مصداق آیه مباهله و دیگر آیات چون آیه تطهیر است؛ شکی را باقی نمی‌گذارد که مصداق معین آیه مباهله، اختلاف مصداقی در ذیل «اولی الامر» را شفاف و مبین می‌کند و مصداق آن را کسی به جز امام حسن، امام حسین، (ابنائنا) حضرت زهرا (س) (نسائنا)، امام علی (ع) (انفسنا) نمی‌تواند باشد (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۹۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۴۷) و تنها آنان دارای چنین مقام و فضیلتی بودند و تاریخ صدر اسلام کسی دیگر به غیر از ذوات مقدسه را در چنین جایگاهی معرفی نکرده است.

دو متن بیان شده در بینامتنی لاشعوری مرتبط با یکدیگر هستند و بر اساس ساختار و مضمون دو آیه یکی مبین مصداق مشخص دیگری است؛ همان‌گونه که در شرح آن بیان

داشته شد؛ مضمون مشترک هر دو آیه در عصمت نهفته است که این رهگذر معبری است تا دو آیه را از جهات مصداقی و مضمونی مرتبط با یکدیگر گرداند.

۳-۲-۴. تحلیل ارتباط آیه اولی الامر با آیه تبلیغ

متن حاضر: آیه اطاعت / متن غایب: آیه تبلیغ

دانشمندان و مفسران در آیه تبلیغ با توجه به تفسیر عبارت «یا ایها الرسول بَلِّغْ ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تُفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» و «والله يعصمک من الناس» به اهمیت پیام الهی که عدم ابلاغ آن برابر است با عدم ابلاغ کل رسالت اشاره و تفصیل بحث داشته‌اند و بر اساس اهمیت روایات شأن نزول که بیان‌کننده اهمیت موضوع است، آن را بر امامت امام علی (ع) تبیین و تفسیر کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۸۴؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵، ص ۲۰۲؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۸۵؛ امین، ۱۳۶ ش، ج ۴، ص ۳۴۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ج ۲۳، ص ۲۷).

دیگر وجه استدلال شیعه بر امامت امام علی (ع) بر اساس حدیث غدیر بنیان شده است که اتقان کامل در مسئله مورد نظر دارد و خود آیه نشانه‌های شواهد درون قرآنی مهمی را در نیل به مسئله مذکور رهنمون می‌سازد؛ براساس شواهد برون قرآنی منابع روایی شیعی به اتفاق فریقین به جریان غدیر خم و اعلان عمومی ولایت و امامت علی (ع) مربوط است؛ علامه امینی شأن نزول بیان شده را از ۳۰ نفر از مفسران و محدثان اهل سنت نقل نموده و تصریح کرده است که این آیه درباره انتصاب امام علی (ع) به عنوان خلیفه پیامبر (ص) نازل شده است. (امینی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۲۳-۴۲۸)

سوره مائده از آخرین سوره‌های نازل شده بر قلب پیامبر (ص) است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰ ص ۴۰۵-۴۰۶) که آیه تبلیغ در سال دهم هجری و در حجه الوداع روز هجدهم ماه

ذی الحجه در غدیر خم بر پیامبر جهت ابلاغ آن امر مهم نازل شده است (امینی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۲)

رابطه بینامتنی (قواعد ارتباط دهنده): انواع ارتباطی که بین دو آیه مذکور وجود دارد عبارت است از:

۱- **آیه اطاعت زمینه‌ساز و مقدمه ابلاغ امامت امام علی (ع):** در ترتیب نزول سوره‌های مدنی^۳ سوره نساء ششمین سوره و سوره مائده بیست و هفتمین سوره مدنی است که بر پیامبر (ص) بعد از هجرت نازل شده است. (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۳۹) آیه اطاعت در بیان معرفی اشخاصی است که مطلق اطاعت را دارا هستند و همه مسلمانان باید از آنان اطاعت کنند؛ یعنی خداوند، پیامبر (ص) و اولی الامر.

خداوند علاوه بر خود و پیامبر (ص)، کسانی دیگر را واجب اطاعه‌ای معرفی می‌کند که در زمان حیات رسول اکرم (ص) زندگی می‌کرده‌اند و همانگونه که مردم تمام دستورها و اوامر پیامبر (ص) را باید تبعیت می‌کردند، تمام فرامین اولی الامر را همچون اوامر پیامبر (ص) باید تابع باشند؛ ذات اقدس اله در این آیه یک زمینه و مقدمه‌ای را برای جا انداختن افرادی بعد از پیامبر (ص) فراهم کرده است، در واقع آیه اطاعت نازل بر یک زمینه‌سازی جهت اعلان جانشینی بعد از رسول اکرم (ص) است و آوردن نام اولی الامر در افق حرکتی پیامبر (ص) خود دلیلی جز این نمی‌تواند باشد.

نکته‌ای که اهمیت این زمینه‌سازی را بیش از پیش مهمتر جلوه می‌دهد و ما را در نسبت ارتباط آیه اطاعت با آیه تبلیغ بدین مورد سوق می‌دهد، فضای ذهنی و نوع تلقی‌هایی که از امر نبوت در اذهان مردم آن زمان وجود داشت، می‌باشد؛ جامعه آن روز مسلمین مخلوط بوده از یک عده مردان صالح و مسلمانان حقیقی و یک عده قابل ملاحظه از منافقین که بظاهر در سلک مسلمین درآمده بودند و یک عده هم از مردمان بیمار دل و ساده لوح که

۳- از صد و چهارده سوره بیست و هشت سوره مدنی است.

هر حرفی را از هر کسی باور می‌کردند و قرآن کریم هم بر این چند جور مردم آن روز اشاره صریح دارد و به شهادت آیات زیادی از قرآن، ایشان در عین اینکه به ظاهر و یا واقعا ایمان آورده بودند رفتارشان با رسول الله (ص) رفتار رعیت با شاه بوده و همچنین احکام دینی را هم به نظر قانونی از قوانین ملی و قومی می‌نگریسته‌اند، بنا بر این ممکن بوده که تبلیغ بعضی از احکام، مردم را به این توهم گرفتار کند (العیاذ بالله) که رسول الله (ص) این حکم را از پیش خود و به نفع خود تشریح کرده و خلاصه از تشریح این حکم سودی عاید آن جناب می‌شود.

این توهم باعث این می‌شود که مردم به این فکر بیفتند که راستی نکند این شخص پادشاهی باشد که برای موفقیت خود خویشتن را پیامبر قلمداد کرده و این احکام هم که به اسم دین مقرر نموده همان قوانینی باشد که در هر مملکت و حکومتی به انحای مختلف اجراء می‌گردد؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳۳، ص ۲۷۹)

درواقع این توهم وجود داشت که اگر پیامبر (ص)، امام علی (ع) را به عنوان جانشین اعلان کند، چیزی مثل همان امر ملوک به اذهان آنان خطور می‌کرد و انتساب در این جایگاه یک امر خانوداه‌ای در نزد آنان جلوه می‌کرد. خداوند سال‌ها قبل از اعلان امامت امام علی (ع) در روز غدیر، در آیه اطاعت به مقام واجب‌الاطاعه‌ای بودن آنان اشاره می‌کند و جایگاه آنان را نسبت به پیامبر و خدا به مردم عرضه می‌کند. بیان آیه اطاعت جهت بیان مقام امام علی (ع) است و اینکه زمینه‌ای باشد که بعدا که به عنوان ولی و جانشین پیامبر (ص) گماشته می‌شود؛ از یک سو فضای ذهنی مردم از آن حالت تشابه امر نبوت و پادشاهی خارج شده باشد و از سوی دیگر در معرفی امام علی (ع) به عنوان جانشین هیچ‌گونه مانع عدم پذیرشی وجود نداشته باشد.

۳-۲-۵. ارتباط آیه اولی الامر با آیه مودت

متن حاضر: آیه اطاعت / متن غایب: آیه مودت

آیه ۲۳ سوره شوری «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» آیه مودت است که در سوره شوری، شصت و دومین سوره از سوره‌های نازل شده در مکه بر پیامبر (ص) است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، صص ۴۰۵-۴۰۶) که بر فضیلت اهل بیت (ع) و موقعیت ویژه آنان دلالت دارد. برخی (علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۷۵) این آیه را یکی از ادله امامت امام علی (ع) به شمار آورده‌اند.

مودت به معنای دوستی و تمایل شدید معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۸۶۰) بر اساس روایات بسیار زیادی که از طرق اهل سنت و شیعه وارد شده است، مراد از «مودت فی القربی» دوستی خویشاوندان رسول خدا (ص) یعنی عترت او است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۸).

مفسران شیعه در ذیل آیه دو نوع استدلال و تقریر بیان داشته‌اند؛

الف) دلالت نخست، مودت مردم به اهل بیت (ع) مستلزم مرجعیت علمی اهل بیت (ع) است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۴۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۱۷۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص ۱۶۱؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۸۱)

ب) و دلالت دیگر مودت مردم به اهل بیت (ع)، مستلزم وجوب اطاعت از آنان (علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۷۵)؛ به دیگر سخن، منظور از واجب کردن مودت اهل بیت بر مردم و اجر رسالت قرار گرفتن، تنها این بوده که این محبت وسیله‌ای باشد برای این که مردم به ایشان ارجاع شوند و فهم و تفسیر معصومانه را از آنان دریافت کنند و آنان مرجع علمی مردم قرار گیرند و مرجعیت دینی چیزی فرای از اطاعت و تبعیت نیست.

رابطه بینامتنی (قواعد ارتباط دهنده): انواع ارتباطی که بین دو آیه مذکور

وجود دارد عبارت است از:

۱- تعیین مصداق مشخص «قربی» و «اولی الامر» در ترازوی مفاد آیات:

قرار دادن دو آیه موجب مشخص شدن مصداق «قربی» و «اولی الامر» می‌شود؛ کیستی قربی و اولی الامر از جمله مسائل اختلافی است که مفسران اهل سنت اقوال متعددی را بیان داشته‌اند؛ در مصداق «قربی» از جمله، کفار قریش، انصار، تودد ناس به یکدیگر، خویشاوندان مادر پیامبر (ص) و... (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۱۳) و در مصداق «اولی الامر» برخی از مفسران آن را امیران و حاکمان می‌دانند (سیوطی، ۱۴۱۶، ص ۸۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۲۳؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۴، ص ۱۶۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۶۵؛ طنطاوی، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۱)

برخی دیگر از مفسران مراد از «اولی الامر» را مطلق حکام دانسته‌اند و معتقدند هر کسی و به هر شکلی زمامدار جامعه اسلامی گردد باید بدون قید و شرط اطاعت شود (رشید رضا، ۱۹۴۷، م، ج ۵، صص ۱۵۴-۱۵۵). برخی دیگر آن را مؤمنینی ذکر کرده‌اند که خدا و رسولش را اطاعت می‌کنند. (سید بن قطب، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۶۸۶) برخی دیگر مراد از آنان را علماء جامعه و جماعت اهل حل و عقد از مسلمانان دانسته‌اند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۱۳؛ رشید رضا، ۱۹۴۷، م، ج ۵، ص ۱۵۵) و شیعیان مصداق واقعی آن را ائمه (ع) و علماء راستین مکتب تشیع بیان داشته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۹۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۳۳؛ فضل، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۲۳)

این اختلاف مصادیق موجب خلط در معنا و مصداق هر دو آیه گشته است. با قرار دادن مفاد آیه اطاعت در کنار آیه مودت از یک سو مصداق مودت فی القربی و اولی الامر مشخص می‌شود و خود احتجاجی است در مقابل دیدگاه اهل تسنن، از سوی دیگر هدف نزول هر دو آیه بیش از پیش روشن تر می‌شود. آیه اطاعت بیانگر مطلق اطاعت از اولی الامر است «اولو الأمر» و مقتضای چنین چیزی، آن است که باید «اولو الأمر» معصوم باشند؛ بنابراین منظور از اولو الأمر افرادی از امت‌اند که در گفتار- و کردارشان- معصوم‌اند؛ زیرا

هرگز خدا ما را به نافرمانی از خویش دستور نمی‌دهد، بلکه ما را از نافرمانی نهی کرده است. وقتی این امر ثابت شد، یقین پیدا می‌شود که اطاعت از اولی‌الامر، اطاعت از معصوم است و آنان معصومانی هستند که باید اطاعت شوند و آیه اجر رسالت بر مرجعیت و تبعیت از فی القربی دلالت دارد.

وجه ارتباطی مذکور در معصوم بودن قربی و اولی‌الامر است، در واقع اجر رسالت واقع شدن مودت به قربی در صورتی درست است که آنان معصوم باشند، چون پیروی و تبعیت از مرجعی که عاصی است از سوی خدا و رسول اکرم (ص) نهی شده است؛^۴ در نتیجه این قربی که مرجعیت علمی مردم را بر عهده دارند، کسانی هستند که عصمت آنان تأیید شده است، این بیان در مورد اولی‌الامر نیز صادق است و این مقدمه دلالت بر آن دارد که قربی همان اولی‌الامرند و اولی‌الامر همان قربی؛ چراکه هر دو آیه بر یک مبنای مشترک قائم هستند، یعنی عصمت.

در زمان نزول قرآن چه کسانی صاحب این فضیلت بودند؟ آیا صحابه در چنین مقامی در قرآن معرفی شده‌اند؟ و یا حدیثی در این زمینه در مورد آنان وجود دارد؟ قاطبه مفسران چنین مقامی را برای هیچ کدام از صحابه نقل نکرده‌اند؛ نه در قرآن آمده و نه در روایات، تنها کسانی که این خصیصه در آیه و روایات فراوان نقل شده است، وجود ذات مقدس اهل بیت (ع) است که آیه تطهیر و حدیث کساء عصمت و فضیلت را مختص آنان بیان کرده است؛ با این توضیح اولی‌الامر و قربی کسی به جز اهل بیت پیامبر (ص) نمی‌تواند باشد؛ چراکه مهر عصمت که از خصیصه‌های اصلی اطاعت مطلق و وجوب مودت است، تنها برای آنان بیان شده است؛ با این توضیح قربی و اولی‌الامر کسی نمی‌تواند باشد به غیر از اهل بیت (ع).

۴ - «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف: ۲۸)؛ «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۱)

۲- اطاعت از اولی الامر علت و جوب مودت مردم به قربی: در نگاه کلی با

توجه به مفاد هر دو آیه، می‌توان این‌گونه بیان کرد که آیه اطاعت علت و جوب مودت مردم به قربی است. دانشمندان و مفسران شیعه در دلالت آیه مودت بیان داشته‌اند که علت و جوب مودت به قربی برای این است که مردم به ایشان رجوع کنند و فهم و تفسیر معصومانه را از آنان دریافت کنند و آنان مرجع علمی مردم قرار گیرند و مرجعیت دینی چیزی فرای از اطاعت و تبعیت نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۴۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۱۷۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص ۱۶۱؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۸۱)

این اطاعت محض را خداوند در آیه ۵۹ سوره نساء بیان داشته است و به آحاد مردم دستور اطاعت از اولی الامر را داده است؛ در نتیجه علت اینکه خداوند مودت به قربی را اجر رسالت پیامبر (ص) قرار داده است چیزی به جز اطاعت مطلق شدن از آنان نیست و این نشان می‌دهد که اولی الامر در آیه اطاعت و قربی در آیه اجر رسالت بر مصادیق واحدی دلالت دارند؛ در واقع جوب مودت مردم به قربی چیزی جز اطاعت و تبعیت نیست که اطاعت و تبعیت که از گذر محبت به آنان به دست می‌آید جهت سعادت مردم است.

۳- رابطه تساوی بین دو آیه اطاعت و مودت: از جهت ارتباط کلی مفهوم دو

آیه، نسبت تساوی حاکم است، شرط تساوی بین دو آیه مشترک بودن در تمامی مصادیق است، یعنی هر آنچه بر آیه مودت صدق کند بر آیه اطاعت نیز صدق کند و بازگشت تساوی بین دو آیه قضیه موجه کلیه است، یعنی هر فردی از آیه مودت مصداق آیه اطاعت است و هر فردی از آیه اطاعت مصداق آیه مودت است؛ رابطه تساوی بین دو آیه در ارتباط مفاد آیه قابل اثبات است، بیان شد که اطاعت مطلق علت اصلی و جوب مودت به قربی است و این وجه ربطی در ارتباط مصادیق دو آیه دخیل است و نسبت دو آیه را در وجه مصداق تساوی و مشترک جلوه می‌دهد.

نتیجه گیری

ثابت شد که کارکرد تفسیر قرآن به قرآن همانند یک عملیات بینامتنی است، همان گونه که بینامتنیت توجه به سخن گفتن متن ها با یکدیگر دارد و هیچ متنی را بدون ارتباط با متن های دیگر نمی داند، مفسر در تفسیر قرآن به قرآن ردپاهای متن غایب را در متن اصلی پیدا می کند و وجه ارتباطی متن های دیگر را در ارتباط با آن متن مورد بررسی قرار می دهد، این وجه در دو شکل آگاهانه و غیر آگاهانه در قرآن کریم به کاررفته است که در ترسیم قواعدی این روابط بینامتنی هر یک از آیات را با یکدیگر مشخص می شود. از جمله رابطه بینامتنی مصداقی یا رابطه لازم و ملزومی و دلالت عقلی و دیگر ارتباطهایی که بیان شد، همه بیان گر ترسیم عملیات بین دو متن (آیه) حاضر و غایب است و این به مسئله بینامتنیت نگاه تازه و معنا و تعریف جدیدی را به آن می بخشد؛ در آثار پیشین - مقالات؛ تک نگاری ها و تفاسیر - آیه اطاعت را به تنهایی از جهت قرائن متصل (دلالت واژگانی - سیاق) و قرائن منفصل (حدیث - عقل...) مورد مذاقه قرار داده اند و این اثر آیه اطاعت را از نگاه بینامتنیت که نوع آن همان تفسیر قرآن به قرآن است، مورد پژوهش قرار داده و قواعد ارتباط دهنده را - برگرفته از منطق، فلسفه، اصول فقه و مباحث علوم قرآنی - که هیچ یک از مفسران و دانشمندان بدان نپرداخته اند، مورد کنکاش علمی در ذیل آیه اطاعت قرار داده است.

گونه های قواعد ارتباطی آیه اطاعت با هر یک از آیات مورد بحث از جهت تعداد روابط بینامتنی متفاوت و با یکدیگر مختلف است؛ مثلاً در تحلیل آیه اطاعت با آیه تطهیر چهار نوع رابطه بینامتنی پنهان یا غیر آگاهانه و آگاهانه وجود دارد، از جمله اینکه اهل بیت (ع) در آیه تطهیر، مصداق روشن اولی الامر است، یا لازم و ملزوم یکدیگرند، یا ارتباط مفهوم دو آیه در دلالت عقلی سنجیده شد و ارتباط آن مشخص می گردد و دیگر آیات که تناوب ارتباطی آن ها وابسته به شدت نوع ارتباط آن متفاوت و تحلیل گردید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلن، گراهام (۱۳۸۰). *بینامتنیت*. ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
۳. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق علی عجمفهومباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶). *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدریة*. تحقیق محمد رشاد سالم، ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
۵. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲). *زاد الم سیر فی علم التفسیر*. بیروت: دار الكتاب العربی.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹). *تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق محمدحسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، الطبعة الثالثة.
۸. احمدی، بابک (۱۳۸۰). *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
۹. امین، سیده نصرت (۱۳۶۱). *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*. تهران: نهضت زنان اسلام.
۱۰. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶). *الغدير فی الكتاب و السنة و الادب*، بیروت: دارالکتاب العربی، الطبعة الثالثة.
۱۱. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت.
۱۲. بنیس، محمد (۱۹۷۹). *ظاهرة الشعر المعاصر فی المغرب*. بیروت: دارالعودة.
۱۳. پاکتچی، احمد (۱۳۹۱). *تاریخ تفسیر قرآن*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۴. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۸). *الجامع الکبیر*. بیروت: بشار عواد معروف.
۱۵. حائری تهرانی، میر سید علی (۱۳۷۷). *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۶. حسکانی عبید الله بن احمد (۱۴۱۱). *شواهد التنزیل لقواعد التمه صلیل*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۷. حسنی، مختار (۲۰۰۳). *التناص فی البخاز النقدي*. مجله علامات، ج ۱۳، جزء ۴۹.
۱۸. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴). *تقریب القرآن إلى الأذهان*، بیروت: دارالعلوم، چاپ اول.
۱۹. حسینی استرآبادی، سید شرف الدین علی (۱۴۰۹). *تأویل آیات الظاهره*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر (علامه حلی) (۱۹۸۲). *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
۲۱. داد، سیما (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران: نشر مروارید.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالقلم.
۲۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۴. سید بن قطب، ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲). *فی ظلال القرآن*. قاهره: دارالشروق، الطبعة السابعة عشر.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مکتبه النشر الإسلامی، الطبعة الخامسة.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه، چاپ اول.

۲۹. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى.
۳۰. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۸۱). *اساس الاقتباس*. تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۳۱. طبیب، سید عبدالمحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۳۲. عاملی، زین الدین (شهید ثانی) (۱۴۱۶). *تمهید القواعد الاصولیه و العربیه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۳. عزام، محمد (۲۰۰۱). *النص الغالب*. دمشق: من منشورات اتحاد الكتاب العرب.
۳۴. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*. بیروت، دار التراث العربی.
۳۵. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*. تحقیق حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، الطبعة الثانية.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو، الطبعة الأولى.
۳۷. کریستوا، جولیا (ر). *کلام، مکالمه و رمان*. ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). *الکافی*. قم: دار الحدیث، چاپ اول.
۳۹. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۲۴). *تفسیر القرآن المجید*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۴۰. نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیت نظریه‌ها و کاربردها*، تهران: سخن.
۴۱. هاشمی، محمد بن سعد (۱۴۱۳ق). *الطبقات الكبرى*. بیروت: دار صادر.

Bibliography:

1. 'Allāmah Ḥillī, Hasan Yusuf (1982). *Nahj al-Ḥaq wa Kashf al-Şidq*. Beirut: Dar al-Kitāb al-Lubnānī.
2. 'Azām Muhammad (2001). *Al-Naş al-Ghālib*. Damescus: 'Itihād al-Kitāb al-'Arab.
3. Ahmadi, Babak (2001). *Sakhtar va Ta'vil-e Matn* (Structure and Text Interpretation). Tehran: Markaz Publications.
4. Alen, Geraham (2001). *Intertextuality*. Translated by Payam Yazdanjoo. Tehran: Markaz Publications.
5. Ālūsī, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH). *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*. Reseach: Ali Abdulbārī 'Aḥīyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1st ed.
6. Amīnī, Abdulhussain (1416 AH). *Al-Ghadīr fil-Kitāb wa-Sunnat-i wal-'Adab*. Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabīyyah, 3rd ed.
7. Baḥrānī, Hāshim bin Sulaymān (1416 AH). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an*. Tehran: Bi'that Foundation.
8. Banou Isfahani, Seyedeh Nusrat Amin (1982). *Makhzan al-'Irfan dar Tafsīr al-Qur'an* (Makhzan al-'Irfan in the interpretation of Qur'an). Tehran: Islamic Womens' Movement.
9. Benis, Muhammad (1979). *Zāhirat al-Shi'r al-Mu'āşir fī al-Maqrib*. Beirut: Dar al-'Ūdah.
10. Dad, Sima (2004). *Farhang-e Estelihat-e Adabi* (Dictionary of Literary Terms). Tehran: Morvarid Publications.
11. Fakh al-Din Razi, Abu abdullah Muhammad ibn Omar (2033). *Mafatih al-Qayb*. Beirut: Dar al-Turab al-Arabi
12. Fakhr Rāzī, Muhammad bin 'Umar (1420 AH). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turāth al-Arabī, 3rd ed.
13. Fayḍ Kāshānī, Muḥsin (1415 AH). *Tafsīr al-Şāfi*. Research : Hussein 'A'lamī. Tehran : Sadr Publications, 2nd ed.
14. Ha'erī Tehrani, Mir Seyed Ali (1377 AH). *Muqatanīyāt al-Durar wa Multaqiāt al-Samar*. Tehran: Dar al-Kutub Al-Islāmīyah.

15. Ḥasanī, Mukhtār (2003). *Al-Tanāṣ fi al-Bukhāz al-Naqdī*. In 'Alāmāt Magazine. Vol. 13, Section: 49.
16. Hāshimī, Muhammad Bin Ṣa'd (1413). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dar-u Ṣādir. 1st ed.
17. Ḥaskānī, 'Ubaydullāh Bin Ahmad (1411 AH). *Shawāhid al-Tanzīl li Qawā'id al-Tanfīl*. Tehran: Publications of The Ministry of Culture and Islamic Guidance.
18. Hosseini Astarābādī, S. Sharaf al-Dīn Ali (1409 AH). *Ta'wīl al-'Āyāt al-Zāhirah*. Qom : Teachers Community of Qom Islamic Seminary. 1st ed.
19. Hosseini Shirazi, S. Muhammad (1424 AH). *Taqrīb al-Qur'ān ila al-'Adhhān*. Beirut: Dar al-'Ulūm. 1st ed.
20. Ibn Jawzī, 'Abul-Faraj Abdul-Rahman Bin Ali (1422 AH). *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*. Bierut: Dar al-Kitāb al-'Arabīyyah.
21. Ibn Kathīr, 'Ismā'īl bin 'Umar (1419 AH). *Tafsīr al-Kur'ān al-'Aẓīm*. Research: Muhammad Hussain Shamsuddīn. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyyah.
22. Ibn Manzūr Muhammad Bin Mukarram (1414 AH). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar al-Fikr Li-Ṭabā'ah wa-Nashr wa-Tawzī', 3rd ed.
23. Ibn Tamīyyah, Ahmad Bin Abdulḥalīm (1406). *Mīnhāj al-Sunnat al-Nabawīyyah fī Naqz-i Kalām al-Shī'a wa al-Qadarīyya*. Research: Muhammad Rashād Sālim. Riyad: Al-Imam Muhammad Bin Sa'd al-Islāmīyyah University.
24. Kristova, Julia (2002). *Word, Conversation and Novel*. Translated by : Payam Yazdanjou. Tehran : Markaz Publications.
25. Muḥīd, Muhammad bin Nu'mān (1424 AH). *Tafsīr al-Qur'an al-Majīd*. Qom: Islamic Propagation Publications Center.
26. Namvar Motlaq, Bahman (2011). *Daramadi bar Beinamatniyat : Nazariyeha va Karbordha* (An Introduction on Intertextuality : Theories and Appllications). Tehran: Sokhan.
27. Pakatchi, Ahmad (2012). *Tarikh-e Tafsir Qur'an* (History of Quran Interpretation). Tehran: Imam Sadiq University Publications.
28. Qurṭubī, Muhammad bin Ahmad (1985). *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. 1st ed.

29. Rāghib Isfahani, Hussain bin Muhammad (1412 AH). *Al-Mufradūt. Šafwān* ‘Adnān Dāwūdī. Beirut: Dar al-Qalam. 1st ed.
30. Sadiqi Tehrani, Muhammad (1986). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur’an bil-Qur’an*. Qom: Farhang Eslami Publications.
31. Sayed Bin Kuṭb Bin Ibrahim Shādhilī (1412 AH). *Fī Zilāl al-Qur’an*. Cairo: Dar al-Shurūq. 17st ed.
32. Shahīd Thānī, Zaynoddīn Bin ‘Alī, (1416 AH). *Tamhī al-Qawā'id al-Uṣūlīyyah wal-'Arabīyyah*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Islamic Seminary, 1st ed.
33. Ṭabarī, Muhammad bin Jarīr (1412 H.Q.). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. 1st ed.
34. Ṭabāṭabā'ī, S. Muhammad Hussain (1417 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’an*. Qom: Islamic Publications Office, 5th ed.
35. Ṭabrisī, Faḍl bin Hassan (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*. Introduction by: M. Javad Balaghi. Tehran: Naser Khosrov Publications. 3rd ed.
36. Ṭayyib, 'Abdulhussein (1999). *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*. Tehran: Islām Publications. 2nd ed.
37. The Holy Quran
38. Tirmidhī, Muhammad Bin Isa (1998). *Al-Jāmi' al-Kabīr*. Beirut: Bashshār ‘Awwād Ma'rūf.
39. Ṭūšī, Khājeh Nasīr al-Din (2002). *‘Asās al-'Iqtibās*. Edited by : Mudarris Raḍawī. Tehran : University of Tehran. 3rd ed.
40. Ṭūsī, Muhammad bin Hassan (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’an*. Beirut: Dār Īhyā' al-Turāth al-'Arabī. 1st ed.
41. Zamakhsharī, Mahmoud (1407 H.Q.). *Al-Kashāf 'an Ḥakā'ik-i Ghawāmiq al-Tanzīl*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabī, 3rd ed.

Analysis of the Intertextual Relationship between the Verse '*Iṭā'at*' with Verses *Imāmah*, *Wilāyah* and Virtues of *Ahl al-Bayt*^(AS)

Seyyed Sajjad Gholami¹
Kavous Ruhi Barandaq²
Ali Hajikhani³

Received: 2017/08/15

Accepted: 2017/11/13

Abstract

The verse of '*ulul'amr*' (*Nisā'*: 59), is one of the most important reasons for the legitimacy of obedience in the fields of religious and political authority in the Qur'an, which is devoted to the issue of the social verse, namely the leadership of the Islamic community and the absolute obedience of all Muslims to the leader. Both Sunni and Shiite historians and scholars have discussed on this verse in various ways. One aspect that has not been addressed is the intertextual communication of the verse of obedience ('*iṭā'at*') to verses of Imamate (*imāmah*), Guardianship (*wilāyah*), and virtues of *Ahlul Bayt* (AS). This paper seeks to analyze the intertextual relationship between the verse of obedience and major verses of the Imamate, guardianship, and virtues of *Ahlul Bayt* (AS), applying the descriptive-analytical method and regarding to the rules of intertextual relations between the abovementioned verses. Analyzing and evaluating the intertextual relations of the verse of obedience to the other above mentioned verses, it proves that the concept and meaning of this verse implying the Imamate and infallibility of '*ulul'amr*' (AS), are in hidden or apparent noticed in other verses of Imamate, Guardianship, and virtues of *Ahlul Bayt* (AS). According to the rules of intertextual relations, these relations are either exemplified, precondition for another verse, cause and effect, correlative, or other available connections, all indicate the importance of the verse of obedience among the verses of Imamate, guardianship and virtues of *Ahlul Bayt* (AS).

Keywords: the verse '*Iṭā'at*', *Ahlul Bayt* (AS), ineffability, the verses *Imāmah*, *Wilāyah* and the virtues of *Ahl al-Bayt* (AS), intertextual relations.

¹. PhD Candidate, Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). s.s.gholami1986@gmail.com

². Associate Professor, Quran and Hadith Department, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran. k.roohi@modares.ac.ir

³. Scientific member of the Faculty of Humanities, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran. ali.hajikhani@modares.ac.ir

An Examination of the Human Instinct from the Viewpoint of the Divine Knowledge, with an Emphasis on the *Nahjul Balāghah*'s Stance

**Hassan Rezayei Haftador¹
Safar Nasirian²**

Received: 2017/10/10

Accepted: 2017/11/13

Abstract

Human instinct is one of the oldest and most important discussions of anthropology. It has received different definitions in logic, philosophy, theology, mysticism, and the divine knowledge, and has been credited with different dimensions by each of the foregoing fields of knowledge. The article at hand inspects the different dimensions of human instinct through the lenses of the divine knowledge, especially that of the *Nahjul Balāghah*. Accordingly, human instinct is divided into eight dimensions: primary, secondary, actual, potential, perceptual, attitudinal, common, and exclusive. From this viewpoint, the human primary instinct is formed after generation of his essence. The secondary instinct is molded in the phase when human's mixed domains are being generated. The actual and potential categories are two other dimensions of human instinct that have been underscored by the divine knowledge, especially by *Nahjul Balāghah*. Moreover, the divine knowledge speaks about the perceptual and attitudinal instincts that have been conventionally discussed by theologians. Nonetheless, the other two dimensions of human instinct from the viewpoint of the divine knowledge are the common and exclusive instincts. Contrary to the common instinct, the exclusive instinct refers to the initial traits that each and every human enjoys, such as the different natural dispositions.

Keywords: human instinct, dimensions of the human instinct, primary instinct, exclusive instinct, divine knowledge, *Nahjul Balāghah*.

¹ . Associate Professor, Quran and Hadith Department, Qom Farabi Branch, University of Tehran, Iran. (Corresponding Author). hrezaii@ut.ac.ir

² . PhD graduated, Islamic Teachings Training, University of Tehran, Iran. s.nasirian@ut.ac.ir

***Discourse Investigation of Shiite Exegesis in Kūfa;
Reviewing Exegetical Views of “Sa’īd b. Jubayr”***

**Ali Rad¹
Maryam Velayaty²**

Received: 2017/06/06

Accepted: 2017/10/23

Abstract

The effective function of “historical discourse investigation” in religious studies and especially in Quran exegesis, pushed us to analyze Sa’īd b. Jubayr’s exegetical statements, as one of the most Shiite effective exegetes in Kūfa. Applying this method, we prove that the prevalent atmosphere of the Sa’īd’s exegesis is “historical” and “jurisprudential” discourse, which connects with Shiite materials, and the structure of this discourse is Questioning or Non-Ta’avīlī; the former indicates the beginning of “questioning culture” and paving the way for giving Authority to the Quran and the Prophet’s speech and the latter points to practical and standard reading (recitation of the Quran) dominating the Sa’īd’s exegesis of which some Shiite fundamental concepts are distinguished. This practical reading, by the title of “acceptance of understanding the Quran” became later a mere scientific discussion.

Keyword: Sa’īd b. Jubayr, Imamī exegesis history, traditional exegesis, Kūfī exegesis, historical discourse investigation, Mohammad’s discourse, knowing the Prophecy.

¹. Associate Professor, Quran and Hadith Department, Qom Farabi Branch, University of Tehran, Iran. ali.rad@ut.ac.ir

². PhD Candidate of Quran and Hadith University, Tehran Branch, Iran. (Corresponding Author). mvelayati7@gmail.com

The Semantics of Gradual, Conditional, and Introductory Abrogation from Point of View of Ayatollah Ma'refat

Fatemeh Ahmadi-Nejad¹
Seyyed Abdul-Rasoul Hosseini-Zadeh²
Mahmoud Aboutorabi³

Received: 2017/11/09

Accepted: 2018/01/27

Abstract

Allameh Ma'refat used terms such as "conditional abrogation", "introductory abrogation" and "gradual abrogation", seeking to resolve the doubts surrounding the abrogation in the holy Qur'an and to prevent the path of sarcasm to it. Since this theory was presented at the end of his lifetime and he couldn't address and analyse it, some ambiguities have been proposed on the theory, causing confusion and non-separation of above mentioned three terms. The present paper argued that "the conditional abrogation" is the gradual change of a sentence by changing conditions, which with the return of the former condition the verdict can be restored too, e.g. in the verses "forgiveness" (*ṣafḥ*) and "fighting" (*qitāl*) or in the verse "the number of fighters"; and "the introductory abrogation" is the gradual change of the decree which has been an introduction to complete removal of that, e.g. hitting the shrew women and the steps of abrogating slavery, in that the verdict was as an introduction to their gradual abrogation. Therefore, graduality is the joint point of conditional and introductory abrogation, and "gradual abrogation" is true to both of them, but the different considerations of changing circumstances and dispositions, separate their boundaries. The lack of concentration on the discussion by Allameh on the one hand, and, on the other, the false or incomplete perception of some scholars on his views, has led the purpose of this article to be new.

Keywords: gradual abrogation, conditional abrogation, introductory abrogation, Allameh Ma'refat.

¹. Ph.D. Candidate of comparative interpretation of Quran, Faculty of Interpretation of the Qur'an, University of Sciences and Education of the Holy Quran, Qom, Iran.

fahmadi6865@gmail.com

². Assistant Professor, Quran Sciences Department, Faculty of Interpretation of the Qur'an, University of Sciences and Education of the Holy Quran, Qom, Iran. (corresponding author).

hosseiny43@yahoo.com

³. Assistant Professor, Quran Sciences Department, Faculty of Interpretation of the Qur'an, University of Sciences and Education of the Holy Quran, Qom, Iran.

jannat_ein@yahoo.com

Feasibility of The Influence of Imam Sādiq's Reading on Ḥamza b. Ḥabīb Kūfī's

Mohammad Janipoor¹

Received: 2017/07/23

Accepted: 2017/11/13

Abstract

Ḥamza b. Ḥabīb (80-156 H.) is one of the seven Kūfī Qur'anic readers (reciters), which proves that the most basic feature of his reading is reciting the holy Qur'an by Traditions (*ḥadīth*) without interfering his own personal opinions or authority (*fatwā*). Through examining his reading, therefore, we can reach that of the greatest Companions as well. The issue of traditional-based reading without personal *fatwās* is so prominent in Hamza's recitation that some scholars considered the study of this recitation as a way to achieve the Companions' readings. Historical reports say that he used greatly Imam Sādiq (AS)'s (d. 148 H.) views, read the Qur'an directly to him, and differed with him only on 10 letters. If such reports are correct, we can without a doubt detect the *Ahl al-Bayt* (AS)'s reading of the holy Qur'an. The present research aims to investigate the reasons of such facts. The author believes that these reports refer to the prevailing tendency to *Ahl al-Bayt* in Kūfa community, which is very important for analysing the events of the early Islamic period, especially for those who study Qur'anic sciences.

Keywords: *Ahl al-Bayt (AS), Imam Sādiq (AS), Kūfa, Ḥamza b. Ḥabīb, Seven Qur'anic Readers.*

¹. Assistant Professor, Quran and Hadith Department, Isfahan University, Iran. m.janipoor@ltr.ui.ac.ir

The Challenge of Semantic Connection of Distances with the Content of the Quranic Verses

Aliasghar Akhondy¹

Received: 2017/04/21

Accepted: 2017/07/17

Abstract

The Quran is a wise book from The Wise (*Ḥakīm*). Components of a wise writing are in connection with each other. Hence Distance (*fāṣilah: pl. fawāṣil*), as the most important part of a verse, must be connected in a close meaning with its previous verse. Reaching this communication sometimes is easy and sometimes difficult which requires deep thought and contemplation; In some cases, it makes a challenge in the Quran exegesis. The present paper aims to find the aspects and causes of this challenge and then looks for solutions of the current crisis. Three aspects are “mismatch between the beginning and the end of a verse”, “redundancy and sequence”, and “the duality and contradiction at the end of a verse”. To overcome the challenge, in addition to broadening the scope of thinking and contemplation, the content (*sīrāḳ*) of verses, semantic details and intricacies of a verse, and the structure of words should be regarded as well. This topic shows solidarity and harmony between the parts of the Quranic verses, which had not been studied before.

Keywords: Quranic distances, semantic distances, problems of distances, the challenge of distances.

¹ . Assistant Professor, Quran and Hadith Department, Industrial University of Shahroud, Iran. ali15as51@yahoo.com

A Late Known Function but untold of *Makkī* and *Madanī* Knowledge (An Approach Based on *Al-Mizān* Commentary)

Hassan Asgharpour¹
Mahdiyeh Dehqany Qanateqestany²

Received: 2017/06/17

Accepted: 2018/01/27

Abstract

Though The Quranic knowledge of Meccan and Medinan (*Makkī* and *Madanī*), like some Quranic sciences, has been formed to be influential on the interpretation of the Quran and serve as a way to better comprehension of verses, practically, "the role of this knowledge in the interpretation" has been limited to few usages in the sources of Quranic sciences and has been neglected throughout the thousands of exegetical pages; hence, to illustrate how and how much this knowledge contributes to the development of exegetical discussions, as well as to learn how to use it in understanding verses, it is necessary to reconsider the exegetical sources. The study of the extent of functions of the knowledge of Meccan and Medinan shows that this knowledge has been influential in the issue of "critique" in exegeses. This function is more than of that embodied in the Quranic sciences books for the knowledge of Meccan and Medinan. The issue of critique in the commentary of *al-Mizān* presents in two completely different forms and mechanisms: firstly "partial" critique and secondly "general". Examples of these two forms are seen in three areas of "critique of narration", "critique of exegetical views," and "critique of abrogation of a verse" in the commentary of *al-Mizān*. A study of exegetes before 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, regarding his applied examples, proves that they did not generally use the general critique as such he used, showing his concern to the knowledge of Meccan and Medinan. Meanwhile, in his book, the contradiction between the time of revelation of a verse and a narration did not always lead to critique of narration, but he preserved the narration in various ways, and even occasionally used the knowledge of Meccan and Medinan in order to defense the narration.

Keywords: *Makkī* and *Madanī*, *Al-Mizān* commentary, critique of exegetical narratives, critique of exegetical views, critique of abrogation.

¹ . Assistant Professor, Quran and Hadith Department, Shahed University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) h.asgharpour@shahed.ac.ir

² . PhD candidate of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran M.deghani.gh@ut.ac.ir

Contents

- 1-39 **A Late Known Function but untold of *Makkī* and *Madanī* Knowledge (An Approach Based on Al-Mīzān Commentary)**
Hassan Asgharpour
Mahdiyeh Dehqany Qanateqestany
- 41-73 **The Challenge of Semantic Connection of Distances with the Content of the Quranic Verses**
Aliasghar Akhondy
- 75-106 **Feasibility of The Influence of Imam Sādiq's Reading on Ḥamza b. Ḥabīb Kūfi's**
Mohammad Janipoor
- 107-139 **The Semantics of Gradual, Conditional, and Introductory Abrogation from Point of View of Ayatollah Ma'refat**
Fatemeh Ahmadi-Nejad
Seyyed Abdul-Rasoul Hosseini-Zadeh
Mahmoud Aboutorabi
- 141-167 **Discourse Investigation of Shiite Exegesis is Kūfa; Reviewing Exegetical Views of "Sa'īd b. Jubayr"**
Ali Rad
Maryam Velayaty
- 169-206 **An Examination of the Human Instinct from the Viewpoint of the Divine Knowledge, with an Emphasis on the Nahjul Balāghah's Stance**
Hassan Rezayei Haftador
Safar Nasirian
- 207-241 **Analysis of the Intertextual Relationship between the Verse 'Iṭā'at with Verses Imāmah, Wilāyah and Virtues of Ahl al-Bayt(AS)**
Seyyed Sajjad Gholami
Kavous Ruhi Barandaq
Ali Hajikhani