

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۴۳)

سال شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۴۳

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

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه

پروین بهارزاده	استاد یار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)
عبدالکریم بی‌آزار شیرازی	دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)
سیدمحمدباقر حجتی	استاد دانشگاه تهران
بی‌بی‌سادات رضی بهابادی	دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)
نهلله غروی نائینی	استاد دانشگاه تربیت مدرس
فتحیه فتاحی زاده	استاد دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)
محسن قاسم‌پور	دانشیار دانشگاه کاشان
سیدرضا مؤدب	استاد دانشگاه قم
شادی نفیسی	دانشیار دانشگاه تهران

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 «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

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

ارسال مقاله از طریق سامانه

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

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

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

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

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی «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

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

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

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).
۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان رتبه ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

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

صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

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

فصلنامه علمی

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

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

سال شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۴۳

فهرست مطالب (به ترتیب نام مقالات)

- ۱-۳۱ بررسی تحلیلی روایات تفسیر عصری اهل بیت (ع.م.س.)
محمد هادی خالصی مقدم، محسن قاسم پور، پرویز رستگار جزئی، حمید
فهیمی تبار
- ۳۳-۶۵ بررسی دیدگاه خوتیر ینبل درباره تاریخ‌گذاری خاستگاه اسناد
حدیث
صادق کریمی مقدم، سید رضا مؤدب
- ۶۷-۹۰ بررسی شبیهات دکتر سها در مورد هفت آسمان در قرآن کریم
حسین رضایی، فرج الله میرعرب
- ۹۱-۱۲۵ بررسی و تحلیل تاریخی اندیشه پیوستگی متن قرآن کریم
نرجس توکلی محمدی، محمود مکوند
- ۱۲۷-۱۴۷ حدیث اورنگ؛ بازخوانی حدیث اریکه به مثابه مستند و حیانی
خواندن سنت
علی تمسکی بیدگلی
- ۱۴۹-۱۸۰ نشانه‌شناسی اجتماعی دعوت موسی (ع.م.س.) بر اساس الگوی ناامنی
نشانه‌ای
هاله بادینده، مرضیه محمص
- ۱۸۱-۲۱۳ نهادینه‌سازی اطعام مسکین در بستر تاریخی نزول قرآن کریم
هادی سلیمی، رضا شکرانی، محسن فریور

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۴۳، صص ۱-۳۱

بررسی تحلیلی روایات تفسیر عصری اهل بیت (علیهم السلام)

محمد هادی خالصی مقدم^۱

محسن قاسم پور^۲

پرویز رستگار جزی^۳

حمید فهیمی تبار^۴

DOI:10.22051/tqh.2019.25010.2377

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

تفسیر عصری یکی از مسائل بحث برانگیز در علوم قرآنی است که مخصوصاً در قرون اخیر، معرکه آراء مختلف از طرف مسلمانان و مستشرقین شده است و نظریات مختلف و متضاد نیز در این مورد بیان شده و برخی نیز تا مرز انکار آن پیشرفته اند. این مقاله با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و بررسی و پژوهش متن محور در روایات تفسیری اهل بیت (ع)، اثبات می‌کند که تأثیر علوم و شبهات و گروه‌ها و عقائد و مسائل رایج عصر یک مفسر، بر تفسیر قرآن، امری ثابت و رایج و اصیل بوده است، و اگرچه عده‌ای به دلیل افراط در این نوع

^۱ دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. mhkhm4712@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. (نویسنده مسئول) Ghasempour@kashanu.ac.ir

^۳ دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. P.rastegar@kashanu.ac.ir

^۴ استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. h_fahimitabar@yahoo.com

تفسیر، در دهه‌های اخیر آن را انکار کرده‌اند، ولی روایات متعدد از اهل بیت (ع) در منابع تفسیری و روایی نشان می‌دهد که ایشان در موضوعات مختلف فقهی، اعتقادی، اخلاقی سیاسی، و حتی ادبی به‌نوعی تفسیر عصری انجام داده‌اند، از رهگذر تحلیل این روایات، و اثبات عصری بودنشان، اصالت این نوع تفسیر روشن شد.

واژه‌های کلیدی: تفسیر، تفسیر عصری، روایات تفسیر عصری، اهل بیت (ع).

مقدمه و طرح مسئله

تفسیر عصری، اصطلاحی جدید میان قرآن‌پژوهان، ولی بن‌مایه‌های آن قدیمی و ریشه‌دار است، و بن‌مایه‌های این تفسیر را می‌توان در برخی عبارات قرآن‌پژوهان در قرن‌ها قبل نیز مشاهده کرد، همان‌طور که زرکشی (م ۷۹۴) در البرهان می‌گوید: «كُلُّ مَنْ كَانَ حَظُّهُ فِي الْعُلُومِ أَوْفَرَ كَانَ نَصِيبُهُ مِنْ عِلْمِ الْقُرْآنِ أَكْثَرَ»؛ هر که بهره او از دانش‌ها فزون‌تر باشد سهم او در فراگیری حقایق و معارف قرآنی بیشتر خواهد بود (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۴۸).

در دهه‌های اخیر واژه تفسیر عصری در کلمات بسیاری از قرآن‌پژوهان، مانند عایشه بنت الشاطی، مصطفی محمود، عفت شرفاوی و ایازی مورد استفاده قرار گرفته است. آنچه مسئله اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد، پاسخ به این پرسش است که از روایات اهل بیت (ع) چگونه تفسیر عصری بدست می‌آید و آیا از رهگذر این احادیث می‌توان راهی برای اثبات اصالت و ریشه‌دار بودن تفسیر عصری پیدا کرد؟

آنچه اساس انتخاب این روایات و محدوده آن را تشکیل می‌دهد، احادیث از عصر پیامبر اکرم تا امام جواد (ع) (م ۲۲۰ق) است که موضوعات آن ناظر به مباحث عقاید، اخلاق و فقه بوده است، به گونه‌ای که اصالت تفسیر عصری از رهگذر چنین روایاتی اثبات

می شود. انتخاب این احادیث از جوامع حدیثی و تفسیری معتبر شیعه مانند کافی، توحید، عیون اخبار الرضا، و تفسیر عیاشی بوده است.

پیشینه تحقیق

اصطلاح تفسیر عصری پیشینه‌ای طولانی ندارد، و در دهه‌های اخیر معرکه آراء و دیدگاه‌های مختلفی شده است، حتی از سوی برخی قرآن پژوهان مورد انکار نیز واقع شده است، به عنوان مثال عایشه بنت شاطی (م ۱۳۷۷ ش) کتابی در زمینه عصری شدن تفسیر دارد با عنوان «القرآن و التفسیر العصری» (۱۳۴۹ ش) که مخالفت با تفسیر عصری است یا مصطفی محمود (م ۱۳۸۸ ش) کتابی با عنوان «القرآن محاولة لفهم عصری» (۱۹۷۹ م) به رشته تحریر درآورده است. عفت شرقاوی نیز کتاب «الفکر الدینی فی مواجهة العصر» (۱۹۷۶ م) را در مورد جهت گیری‌های تفسیر در عصر جدید نوشته است، این نوشته‌ها ارزیابی و نقد جهتی خاص از تفاسیر کنونی است. در دوران معاصر و از قرآن پژوهان شیعی نیز محمد علی ایازی کتابی به نام قرآن و تفسیر عصری را تألیف کرده است.

در میان پایان نامه‌ها نیز این پژوهش‌ها انجام شده است: «عجاز تشریحی قرآن در تفاسیر عصری» (۱۳۹۲ ش) اثر صغری یزدانی رستم با راهنمایی محسن نورایی. «بررسی تطبیقی جایگاه حدیث در تفاسیر عصری» (تفسیر المنار و الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه) (۱۳۹۳ ش) اثر محمد مولوی با راهنمایی محمد علی رضایی کرمانی، «بررسی نیازهای فکری روز، از منظر تفسیر عصری، با محوریت تفسیر نمونه» (۱۳۹۵ ش)، اثر سیده زهرا جعفریان امیری با راهنمایی سید معصوم حسینی. در میان مقاله‌ها نیز این موارد به رشته تحریر درآمده است: «تأثیر شخصیت مفسر در تفسیر قرآن» (۱۳۷۸ ش) که اثر محمد علی ایازی است. «مخاطب مداری رویکرد روش تفسیر عصری» (۱۳۹۳ ش) اثر زهره شریعت ناصری است.

در همه این پژوهش‌ها از تفسیر عصری سخن گفته شده، ولی موضوع این مقاله، یعنی بررسی تحلیلی روایات تفسیر عصری از سوی اهل بیت (ع) بررسی نشده است.

۱. تعریف برگزیده از تفسیر عصری

با توجه به جامعیت و جاودانگی قرآن، و روایات و تاییداتی که از سوی اهل بیت (ع) در مورد جریان قرآن در هر عصر و زمانی وجود دارد، دیدگاه صحیح در مورد تفسیر عصری این است: تفسیر عصری یک رویکرد تفسیری است، و می‌تواند ابزاری برای فهم بهتر باشد، نه منبعی برای فهم قرآن و معارف آن، و مفسر عصری با توجه به شبهات و فرقه‌های مختلف کلامی، فقهی، اعتقادی و علوم و نظریات متفاوتی که در عصر خویش می‌بیند، و یا با نظر به اعتقادات و حالات و روحيات سؤال کننده، که از مسائل و علوم رایج در عصرش ریشه گرفته است، تلاش می‌کند به صورت روشمند و قاعده‌مند، از منبع و حیانی قرآن، پاسخ این شبهات و اعتقادات و مسائل عصری را پیدا کند، و لباسی نو به معارف قرآن ببوشاند و آن را به صورت قاعده‌مند، منبعی برای حل مشکلات عصر خویش قرار دهد.

هم‌چنین در تفسیر عصری، علوم رایج در هر عصر اعم از علوم تجربی، یا غیرتجربی مانند علوم اجتماعی تاریخی، و علوم انسانی و فلسفی، می‌تواند ابزاری برای فهم بهتر مفاهیم قرآن باشد. یعنی تفسیر عصری یک رویکردی تفسیری یا ابزار تفسیری است، نه منبع تفسیری و علوم رایج هر عصر، نمی‌تواند منبعی برای تفسیر باشد. مفسر عصری از منبع و حیانی قرآن، برای حل شبهات رایج در عصر خود، و یا از علوم عصر خویش به عنوان ابزاری برای درک بهتر از معارف قرآن استفاده و قواعد تفسیر را رعایت می‌کند تا تفسیرش روشمند و قاعده‌مند باشد و از تفسیر به رأی و تطبیق علوم عصر خویش، بر معارف قرآن خودداری خواهد کرد.

به صورت خلاصه دو رکن اساسی برای تفسیر عصری وجود دارد، که هر کدام از آنها در تفسیر بود، می‌توان آن را تفسیر عصری قلمداد کرد؛

اول: موضع‌گیری مفسر در برابر جریان‌ها، مکتب‌ها و عقائد نادرست زمانه،

دوم: استفاده از علوم قطعی رایج در عصر مفسر.

هر کدام از این دو نکته در تفسیر وجود داشت می توان آن را تفسیر عصری قلمداد کرد، البته لازم نیست موضع گیری مفسر، منحصر به زمان خودش باشد، بلکه ممکن است در عصرهای دیگر نیز این انحراف یا موضع گیری وجود داشته باشد.

موضوع این مقاله، بررسی تحلیلی روایات^۱ اهل بیت (ع) در مورد تفسیر عصری است تا ابتدا نقش و جایگاه تفسیری ایشان در مورد تفسیر عصری دانسته شود، و از رهگذر تحلیل روایات اهل بیت و اثبات عصری بودن این روایات، ریشه دار بودن این نوع از تفسیر، اثبات و دانسته شود که بحث در مورد تفسیر عصری و تائید یا تکذیب آن در سده اخیر مطرح و معرکه آراء واقع شده است، ولی تفسیر عصری اندکی پس از نزول قرآن، در قرن های اول و دوم از سوی اهل بیت (ع) در پیش گرفته شده است.

۲. بررسی تحلیلی روایات اهل بیت (ع)

از رهگذر بررسی و واکاوی روایات معصومین چنین به دست می آید که آنان در موضوعات گونه گونه اعتقادی، اخلاقی، فقهی بیاناتی داشته اند که ناظر به تفسیر عصری قرآن محسوب می شود. ذیلاً نمونه هایی از این روایات بر اساس همین تقسیم بندی (روایات اعتقادی، اخلاقی، فقهی) خاطر نشان می گردد.

۲-۱. بررسی روایات اعتقادی

۲-۱-۱. روایت ناظر بر نفی ثنویه و دهریه و قدریه

از پیامبر اکرم (ص) نقل شده: «ایشان دائماً به پیروان خود می گفتند بگوئید: فقط تو را، یعنی خدای واحد و یگانه را می پرستم، نه مانند عقیده فرقه دهریه که باور داشتند اشیا هیچ

^۱ در این پژوهش تلاش می شود که بر پایه متن محوری قداً از روایات ضعیف اجتناب، و با توجه به موثوق بودن روایت، از آن استفاده شود. افزون بر آن، در تحلیل روایات به خاطر پرهیز از طولانی شدن کلام، به بحث سندی و نقد متنی آنها نمی پردازیم، ولی حتماً در انتخابشان دقت می شود تا روایات ضعیف در این تحقیق بکار نروند.

ابتدایی نداشته و همیشه بوده‌اند، و نه مانند عقیده ثنویه که گفتند رو شنایی و تاریکی تدبیر کننده هستند، و نه مانند عقیده مشرکان که می‌گفتند بت‌های ما همان خدایان هستند، ما هیچ چیزی را شریک تو در پرستش قرار نمی‌دهیم و هیچ خدایی را غیر از تو نمی‌خوانیم همان‌طور که گروه کافران می‌گفتند، و مانند یهودیان و مسیحیان نمی‌گوییم برای تو پسری هست، که تو بالاتر از این حرف‌های باطل هستی» (معرفت، ۱۳۸۷ ش، ج ۱، ص ۳۸۱).

۲-۱-۱-۱. بررسی و تحلیل روایت

در این روایت پیامبر اکرم (ص) در رد و ابطال چندین عقیده رایج در عصر و زمان خویش، آیه قرآن را تفسیر می‌کنند. ایشان برای رد دهریه، ثنویه، مشرکان، یهودیان و مسیحیان، از آیه قرآن استفاده می‌کند و اشاره می‌کند که عبارت «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» عقیده دهریه که خدایی را قبول نداشتند، و عقیده ثنویه و مشرکان و یهودیان و مسیحیان که در کنار خدای یگانه، خداهای دیگری را قرار داده بودند، را رد و ابطال می‌کند. در جای خود در ادبیات عرب ثابت شده است که عبارت «إِيَّاكَ» مفید حصر است، و امام از این انحصار، یگانگی خداوند در مقابل مشرکان، یهودیان، مسیحیان و ثنویه را اثبات کرده است، و از آنجایی که یگانگی خداوند، فرع وجود خداوند است، از این عبارت، برای رد دهریه — که به وجود خدا معتقد نبودند — نیز استفاده کرده است.

این تفسیر عصری است زیرا پیامبر در آن به گروه و فرقه‌هایی که در عصر ایشان بودند، پرداخته است و با آیه قرآن به رد این فرقه‌های اعتقادی می‌پردازد. در واقع این روایت ازین جهت عصری است که شامل موضع‌گیری پیامبر، در مقابل فرقه‌های انحرافی عصر خویش است.

این روایت و اشاره مستقیم پیامبر (ص) به این گروه‌ها، نشان می‌دهد که این گروه‌ها در زمان ایشان یا پیش از اسلام نیز وجود داشته و رایج بوده‌اند، وجود مشرکان و یهودیان و مسیحیان قبل از عصر رسالت، از بدیهیات تاریخی است، ولی جدای از این روایت، در مورد دهریه و وجود آنها در عصر پیامبر، شهرستانی در ضمن سخن از ادیان اعراب جاهلی

سخن گفته و دهریان را گروهی از معطله (یا معطلیه؛ یعنی کسانی که می‌گویند: عالم همیشه بوده و خواهد بود، چرا که اگر روزی عالم نباشد همه چیز تعطیل می‌شود) (مشکور، ۱۳۷۵ش، ص ۴۱۹) عرب دانسته که منکر وجود آفریدگار بوده و بعث و نشور را رد می‌کردند، آنها مرگ را معلول گذر زمان و حیات را معلول طبیعت می‌دانستند (شهرستانی، ۱۹۹۳م، ج ۲، ص ۵۸۲).

البته در قرآن نیز صریحاً آیاتی در رد این گروه وجود دارد: «آنها گفتند: چیزی جز همین زندگی دنیا در کار نیست، گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آنها را می‌گیرند، و جز طبیعت و روزگار ما را هلاک نمی‌کند، آنها به این سخن که می‌گویند یقین ندارند، بلکه تنها گمان بی‌پایه‌ای دارند» (جاثیه: ۲۴).

فرقه ثنویه نیز در عصر پیامبر (ص) وجود داشته‌اند، زیرا این روایت در احتجاجات و مناظره‌های پیامبر آمده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۳) و البته در قرآن نیز به رد این فرقه در آیه اول سوره انعام اشاره شده است: «ستایش برای خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را آفرید، و ظلمت‌ها و نور را پدید آورد؛ اما کافران برای پروردگار خود، شریک و شبیه قرار می‌دهند» (انعام: ۱) که جمله «وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورِ» در رد این گروه آمده است و برخی روایات نیز در تفسیر این آیه، به این گروه و رد آنها اشاره کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۲۶۶).

پس این گروه‌ها در عصر پیامبر بوده‌اند و موضع‌گیری پیامبر در مقابل آنها به کمک آیات قرآن، یک نمونه روشن از تفسیر عصری خواهد بود. اما همین آیه پنجم از سوره فاتحه‌الکتاب، از سوی امام صادق (ع) به گونه دیگری تفسیر شده و در حقیقت در رد گروه‌های رایج در عصر ایشان، تفسیری عصری شده است.

«امام صادق (ع) همراه با مردی قَدَری مسلک نزد عبدالملک بن مروان حضور داشتند، مرد قَدَری مسلک به امام گفت از هر چه می‌خواهی سؤال کن، امام گفت: سوره حمد را بخوان، مرد قَدَری مسلک شروع کرد به خواندن سوره حمد تا رسید به آیه شریفه «تنها تو را می‌پرستیم؛ و تنها از تو یاری می‌جوییم» امام به او گفت: توقف کن، از چه کسی یاری

می خواهی؟ و اگر امور به تو واگذار شده، چه احتیاجی به کمک داری؟ مردی که کافر بود مبهوت ماند و خدا گروه ظالم پیشه را هدایت نمی کند» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰).

قدریه، فرقه‌ای که برای انسان قدرت زیادی قائل بودند تا بدانجا که افعال انسان را از تحت قدرت خدای تعالی خارج می دانستند (ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۰). این روایت در رد گروه قدریه از زبان امام صادق (ع) صادر شده است و آن حضرت برای ابطال عقیده یک فرد که در عصر ایشان می زیسته و این عقیده در آن عصر وجود داشته، آیه را تفسیر می کنند، امام با استفاده از ظاهر عبارت «از تو یاری می جویم» به فرد قدری که افعال را از دایره قدرت خداوند خارج می دانسته، می گوید اگر افعال از دایره قدرت خدا خارج است چرا از خدا در نماز یاری می خواهی؟! این یاری خواستن خلف عقیده قدریان است. در روایت تصریح شده به وجود این مرد و مسلک و اعتقادش، و دائرةالمعارف بزرگ اسلامی در ذیل مباحث کلامی بصره می نویسد:

«ندیشه قدر در ربع سوم قرن اول هجری قمری در بصره توسط معبد

جهنی و در شام توسط غیلان دمشقی، مطرح شد» (جمعی از

محققان، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۰۰).

روایت نقل شده از رسول اکرم (ص): «الْقَدْرِيَةُ مَجُوسٌ هَذَا الْأُمَّةُ؛ قَدْرِيَةٌ مَجُوسٌ أُمَّةٌ

اسلام هستند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۷۹) اشاره به همین فرقه دارد.

بنابراین وجود این گروه انحرافی در زمان امام صادق (ع) و استفاده ایشان از آیه قرآن برای رد آنها، یک موضع گیری روشن از ایشان در انحرافات عصری است، و یک نمونه روشن از تفسیر عصری خواهد بود. آیه پنجم سوره فاتحه، توسط پیامبر (ص) برای رد فرقه‌ها و مذاهب اعتقادی، تفسیر عصری شده و در زمان امام صادق (ع) در رد مذهب اعتقادی دیگری، تفسیری متفاوت شده است.

۲-۱-۲. روایت ناظر بر استفاده از ادبیات رایج در مفهوم شناسی آیه

در یک روایت طولانی از امیرالمؤمنین (ع) آمده که مردی در آن از آیاتی که برایش مشتبه شده سؤال می‌کند، امام می‌فرماید: اما در این آیه «و به آنان در قیامت نمی‌نگرد» (آل عمران: ۷۷) خداوند خبر می‌دهد که به آنها خیری نمی‌رساند، و عرب زبانان نیز وقتی می‌گویند: «به خدا فلانی به ما نگاه نکرد» منظورشان این است که از او خیری به ما نرسید، و در این آیه همین معنا از نظر و نگاه به مخلوقات، از طرف خداوند تبارک و تعالی اراده شده است، بنابراین نگاه خداوند به مخلوقاتش، رحمت و لطف او به بندگان است (نه نگاه با چشم عادی)» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۵).

۲-۱-۲-۱. بررسی و تحلیل روایت

یکی از مصادیق تفسیر عصری این بود که مفسر از علوم عصر در تفسیر قرآن استفاده کند، یعنی علوم قطعی رایج عصر باعث بشود مفسر لباسی جدید بر قامت آیات بیو شاند و این علوم خود را در تفسیر آیات نشان دهد، یکی از علوم رایج عصر، ادبیات عرب و گفتمان رایج و متعارف قبائل مختلف آن است، در این روایت آیه‌ای از قرآن تفسیر شده و برای رفع تشابه آن آیه، از ادبیات همان عصر استفاده شده و تشابه آیه نیز مرتفع گردیده است، در این روایت امام شبهه یک فرد معاصر خویش را با استفاده از ادبیات رایج عرب در زمان خویش برطرف می‌کند، یعنی این روایت تفسیری عصری است به این معنا که ادبیات رایج عصر، خود را در تفسیر امام نشان می‌دهد، و امام (ع) از ادبیاتی که در عصر خویش رایج است و برای مخاطب نیز ملموس است، استفاده کرده و لباسی نو از تفهیم و تفسیر به الفاظ قرآن می‌پوشاند و تشابهی که به خاطر لفظ نظر و نسبت آن به خدا برای فردی ایجاد شده بود را برطرف می‌کند.

نکته عصری بودن این تفسیر، موضع‌گیری امام در مقابل جریان انحرافی نیست، بلکه استفاده امام از ادبیات رایج در عصر خویش است و استفاده از ادبیات رایج عصر، باعث می‌شود تفسیر امام تفسیر عصری بشود.

این روایت تفسیری عصری در موضوعی اعتقادی تفسیری و با استفاده از ادبیات رایج عصر است، و نشان می‌دهد، در روایات اهل بیت گاهی ادبیات عصر یا یک قوم خاصی در تفسیر استفاده شده و از این ناحیه، تفسیری عصری شکل می‌گیرد.

۲-۱-۳. حدیث ناظر بر رد غلو و تفویض

از امام رضا(ع) حدیثی طولانی در مورد دلایل امامان و ردّ غالیان و گروه مفوضه وارد شده که در قسمتی از این حدیث آمده: مأمون گفت: ای ابالحسن، به ما خبر رسیده که گروهی در مورد شما غلو می‌کنند و از حد شما تجاوز می‌کنند؟ امام رضا(ع) فرمود: پدرم موسی بن جعفر از پدرش جعفر بن محمد از پدرش محمد بن علی از پدرش علی بن حسین از پدرش حسین بن علی از پدرش علی بن ابی‌طالب نقل کرده که فرمود: پیامبر(ص) فرمود: مرا بیش از حقم بالا نبرید، چرا که خداوند تبارک و تعالی قبل از این که مرا پیامبر خود بگیرد، مرا عبد خود گردانیده، خداوند تعالی فرمود: «برای هیچ بشری سزاوار نیست که خداوند، کتاب آسمانی و حکم و نبوت به او دهد سپس او به مردم بگوید: «غیر از خدا، مرا پرستش کنید! بلکه مردمی الهی باشید، آن گونه که کتاب خدا را می‌آموختید و درس می‌خواندید. و نه اینکه به شما دستور دهد که فرشتگان و پیامبران را، پروردگار خود انتخاب کنید. آیا شما را، پس از آنکه مسلمان شدید، به کفر دعوت می‌کنند؟!» (آل عمران: ۷۹-۸۰)

و نیز علی(ع) فرمود: دو نفر در مورد من هلاک می‌شوند و گناهی بر گردن من نیست، دوستی که افراط می‌کند و دشمنی که افراط می‌کند، و ما از کسانی که در مورد ما غلو می‌کنند و ما را بالاتر از حق مان می‌برند، به سوی خدا براءت می‌جویم همان‌طور که حضرت عیسی(ع) از مسیحیان غالی براءت جست» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۸).

۲-۱-۳-۱. بررسی و تحلیل روایت

در زمان امامت امام رضا(ع) جریان فکری غلو که در دوره امامان قبلی وجود داشت، ادامه پیدا کرد. افراد سرشناسی در زمان امام رضا می‌زیستند که عقائد غالیانه داشتند که به چند نمونه اشاره می‌کنیم: یونس بن ظبیان از غالیان مشهوری است که در زمان امام رضا(ع) می‌زیسته و منابع رجالی او را غالی معرفی کرده‌اند، «یونس بن ظبیان متهم و غالی است» (کشی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۶۳).

در روایتی وقتی مردی از یونس بن ظبیان نزد امام رضا حدیثی غالیانه نقل می‌کند، امام رضا(ع) خشمگین می‌شود و او را لعنت و نفرین می‌کند، «راوی می‌گوید شنیدم مردی از طیاره (غالیان) با امام رضا(ع) در مورد یونس بن ظبیان صحبت می‌کرد که یونس بن ظبیان گفت شبی در طواف بودم که ندایی از بالای سرم شنیدم که ای یونس من خدا هستم که هیچ خدایی غیر از من نیست، مرا عبادت کن و نماز را برای یاد من بپادار (کشی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۶۵۸).

امام رضا(ع) غضبناک شد به صورتی که نتوانست خود را آرام کند سپس به آن مرد فرمود: از نزد من خارج شو خدا تو را لعنت کند و کسی که با تو صحبت کرده را نیز لعنت کند، خدا یونس بن ظبیان را هزار بار لعنت کند که هر لعنتی هزار لعن را در پی داشته باشد، و هر لعنتی تو را به قعر جهنم می‌برد، شهادت می‌دهم که کسی جز شیطان به یونس نرسیده، آگاه باش که یونس همراه ابو خطاب در شدیدترین عذاب‌ها هم‌نشین هستند و پیروان آنها نیز با همان شیطان با فرعون و آل فرعون در شدیدترین عذاب‌ها خواهند بود این را از پدرم شنیدم» (کشی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۶۳).

این برخورد امام رضا با یونس و پیروانش نشانه رواج تفکر غالیانه در عصر امام است، فرد سرشناس دیگری که معروف به غلو هستند، محمد بن فرات است که در مورد او آمده است که «محمد بن فرات ادعا می‌کرد که امام رضا باب و نبی است» (همان، ص ۵۵۵) و امام رضا نیز او را نفرین کرده است: «محمد بن فرات مرا اذیت کرد، خدا اذیتش کند و

گرمی آهن را به او بچشانند، او طوری مرا اذیت کرد که ابوالخطاب مثل او امام صادق را اذیت نکرده است و هیچ پیرو خطابی مرا مثل محمد بن فرات اذیت نکرده است». این عبارات نشانه رواج زیاد این تفکرات در زمان امام است به حدی که امام به شدت از دست این تفکرات غالیانه اذیت و آزار می شده، و نشانه دیگری از رواج این تفکر سخن اباصلت است که می گوید: «ای پسر رسول خدا چه حرفی است که مردم از شما نقل می کنند؟ فرمود مردم چه می گویند؟ گفت: می گویند شما ادعا کرده اید که مردم بندگان شما هستند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۸۴) یعنی این سخن غالیانه بین مردم شایع شده بوده و اباصلت از این حرف غالیانه را از امام سؤال پرسیده است.

این روایات و اسناد نشان می دهد که رواج تفکر غالیان در زمان امام رضا(ع) به اوج خود رسیده بوده است، همین امر سبب شد امام رضا(ع) به طور جدی موضع گیری کند و به مقابله و مبارزه با این جریان پردازد. و به همین دلیل این روایت مورد بحث از بهترین مصادیق تفسیر عصری است، چرا که در این حدیث اعتقاد غلو که در زمان و عصر امام رواج یافته بود، از سوی مأمون مطرح و امام به چالش و پاسخگویی دعوت می شود و امام رضا(ع) با ظرافت خاص و استدلال های محکمی پاسخ می دهد، ابتدا حدیث و گفته خویش را مستند به پیامبر می کند، و تصریح می کند که پیامبر از این عقیده بیزار بود. بعد استدلال پیامبر و تمسک ایشان به آیات قرآن در ردّ باور غلو را مطرح می کند و در واقع با استناد به آیات قرآن، عقیده رایج عصر خویش را باطل می کند، ایشان اعلام می کند که وقتی پیامبر صریحاً فرموده من بنده هستم و وقتی عقائد غالیان زمان حضرت عیسی را محکوم می کند، دیگر جایی برای اعتقاد به غلو و خدایی اهل بیت نمی ماند؟! چگونه امامان عقیده به غلو را تأیید کنند در حالیکه این عقیده در قرآن محکوم شده است، سپس فرمایش امام علی(ع) و مخالفت ایشان با غلو را مطرح می کند و در نهایت خود ایشان نیز برائت رسمی خویش را از این عقیده ابراز می کند.

این حدیث به صورت مستقل وجود عقیده غلو را از زمان پیامبر تا امام رضا(ع) را تأیید می کند، امام علی نیز به صراحت از آنها نام برده و از آنها برائت جستته است:

امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «من از غلات بیزاری می‌جویم همان‌گونه که عیسی بن مریم از نصاری بیزاری جست، خدایا آنان را خوار گردان و احدی از آنها را یاری نکن» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۶۵).

بنابراین طبق این روایت، عقیده غلو در اسلام از زمان پیامبر ریشه می‌گیرد، البته گروه‌های مهم غالیان در شیعیان از زمان امام علی شروع شد و در برخی پژوهش‌ها به وجود این گروه‌های معروف غالیان تصریح شده است (صفری فروشانی، ۱۳۸۸ش، ص ۷۱-۱۴۰).

این روایت تفسیر عصری است، زیرا عقیده رایج در عصر اهل بیت توسط آیات قرآن به چالش کشیده شده و این عقیده خود را در تفسیر نشان داده و مردود دانسته شده است، و امام با استفاده از آیات قرآن موضع‌گیری کرده و هم پاسخ مأمون را داده و هم این عقیده را باطل دانسته‌اند. موضوع این روایت اعتقادی است و نشان می‌دهد در عصر ائمه، از آیات قرآن برای حل و فصل مشکلات اعتقادی استفاده شده و تفسیر عصری صورت می‌گرفته است.

۲-۲. بررسی روایات اخلاقی

۲-۲-۱. روایت ناظر بر مفهوم شناسی صحیح زهد

ابن ابی‌الحدید می‌گوید: «بدان از اساتیدم روایت می‌کنم و به خط عبدالله بن احمد خشاب نیز روایت را دیدم: ... روزی ربیع بین زیاد حارثی به امام علی (ع) گفت: می‌توانم از برادرم عاصم بن زیاد شکایت کنم: امام فرمود: مگر چه کرده است؟ گفت: عبا پوشیده و لباس‌های خوب را ترک کرده، خانواده‌اش مهموم و فرزندش غمگین است. (کنایه از این که زهد پیشه کرده و ترک دنیا کرده است) امام فرمود: عاصم را صدا بزنید بیاید. وقتی آمد با چهره خشمگین به او نگاه کرد و فرمود: وای بر تو ای عاصم، آیا عقیده داری که خداوند

لذت‌هایی را برای تو حلال کرده ولی دوست ندارد که تو از آنها استفاده کنی؟ چون تو پست‌تر از این نعمت‌هایی؟!

آیا نشنیده‌ای که خداوند می‌فرماید: «دو دریا را روان ساخت در حالی که همواره باهم تلاقی و برخورد دارند» (الرحمن: ۱۹) و سپس می‌گوید: «از آن دو دریا لؤلؤ و مرجان بیرون می‌آید» (الرحمن: ۲۲). و نیز خداوند می‌گوید: «و از هر یک گوشتی تازه می‌خورید و زینتی که آن را می‌پوشید، استخراج می‌کنید» (فاطر: ۱۲).

بدان به خدا قسم استفاده عملی از نعمت‌های الهی و تمام کردن آن‌ها، نزد خدا محبوب‌تر است از حرف زدن در مورد آن نعمت‌ها، و شنیده‌اید که خدا فرمود: «و نعمت‌های پروردگارت را بازگو کن.» (ضحی: ۱۱) و خداوند فرمود: «بگو: زینت‌های خدا و روزی‌های پاکیزه‌ای را که برای بندگانش پدید آورد، چه کسی حرام کرده؟» (اعراف: ۳۲) و خداوند می‌فرماید: «ای پیامبران! از خوردنی‌های پاکیزه بخورید و کار شایسته انجام دهید» (مؤمنون: ۵۱) و پیامبر (ص) به برخی زنانش فرمود: «چه شده که تو را شلخته می‌بینم و شانه نمی‌زنی، چرا تو را سرمه نزده و مو رنگ نکرده می‌بینم؟!».

عاصم گفت: پس چرا خودتان از دنیا به لباسی خشن و غذایی سخت بسنده کرده‌اید؟ امام گفت: خدا بر امامان عادل واجب کرده که به اندازه‌ای که قوام و توان داشته باشند به خود سخت بگیرند تا فقر فقیر برایش سخت و سنگین نباشد. پس حضرت علی از جایش بلند نشد مگر این که عاصم عبا را ترک کرد و لباس شریف و خوب پوشید (یعنی روشش را عوض کرد و از زهد فروشی دست برداشت) (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۳۶).

۲-۱-۱-۲. بررسی و تحلیل روایت

این روایت با اندک تغییری در تفسیر نورثقلین نیز آمده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵) که در آن، کسی که از برادرش شکایت می‌کند «علاء بن زیاد حارثی» نام دارد، و برخی از محققان گفته‌اند: صحیح همان ربیع بن زیاد حارثی است، زیرا فردی به نام علاء بن زیاد ناشناخته است (معرفت، ۱۳۸۷ش، ج ۴، ص ۳۴۹).

امام (ع) در این روایت با یک رویکرد اخلاقی اشتباه در عصر خودشان مقابله می کنند، رویکردی زهدفروشانه که زهد را ترک دنیا یا ژنده پوشی می دانست، و از نعمت های الهی استفاده نمی کرد، زیرا فکر می کرد این گونه به خدا نزدیک تر می شود، امام با استفاده از آیات متعدد قرآن، این رویکرد اخلاقی را نکوهش کرده و ثابت می کند که خداوند متعال از انسان ها این نوع زهدفروشی را نمی خواهد. نکته عصری بودن این تفسیر امام، موضع گیری ایشان در قبال انحرافات اخلاقی رایج عصر خویش است.

این تفسیر از سوی امام، تفسیری عصری است، زیرا امام با روش اشتباه اخلاقی فردی در عصر خویش، با استفاده از آیات قرآن به مقابله برخاسته و این روش غلط را محکوم کرده است، مفهوم درست زهد از دیدگاه امام علی (ع) در کلامی دیگر به صراحت بیان شده است: «تمام زهد و پارسائی بین دو کلمه از قرآن است: خداوند سبحان فرموده: «هرگز بر آنچه از دستت رفته اندوه مخورید، و بر آنچه به شما داد شادی نکنید» (حدید: ۲۳) و کسی که بر گذشته افسوس نخورد و به آینده شاد نگشت پس زهد را از دو سمت آن (بی اعتنائی به گذشته و آینده) دریافته است» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، حکمت ۴۳۹).

این انحراف اخلاقی در عصر دیگر امامان هم رواج داشته است و از آنجا که معیار عصری بودن تفسیر، وجود یک انحراف یا بدعت در عصر مفسر و موضع گیری ایشان در قبال آن انحراف است، و ممکن است یک انحراف در طول زمان های مختلف باشد. پس موضع گیری مفسر در مقابل آن بدعت یا انحراف در عصرهای دیگر هم تفسیر عصری خواهد بود، بنابراین موضع گیری دیگر امامان در مقابل همین روش اشتباه نیز، تفسیر عصری خواهد بود. و روایات زیادی در این زمینه وجود دارد که به یک نمونه آن اشاره می شود:

«روایت شده که گروهی از صوفیان (که اهل تکلف در زندگی دنیوی بودند) در خراسان، بر امام علی بن موسی الرضا (ع) وارد شدند و گفتند: امیر المؤمنین (مأمون عباسی) در اموری که خدا به او واگذار کرده بوده فکر کرد، و شما اهل بیت را سزاوارترین مردم دانست تا امام و پیشوای مردم باشید، و در اهل بیت در شما نگاه کرد و عقیده داشت شما برای امامت مردم، سزاوارترین هستی و بر این باور شد که امر امامت را به شما برگرداند، و

امامت احتیاج به کسی دارد که غذای سخت بخورد، لباس خشن بپوشد، سوار الاغ بشود و به عیادت مریض برود (کنایه از این که شما این موارد را رعایت نمی کنید و سزاوار امامت نیستی).

امام (ع) فرمود: به درستی یوسف پیامبر خدا بود و لباسی از دیباچ می پوشید که با طلا زرباقی شده بود، و بر متکاهای خاندان فرعون تکیه می زد و حکم می داد، بدانید آنچه از امام خواسته شده، عدالت و قسط اوست، وقتی سخن می گوید راست بگوید، وقتی حکم می دهد عادل باشد، و وقتی وعده می دهد عمل کند، خداوند پوششی یا طعمی را برای ما حرام نکرده است، سپس این فرمایش خدا را تلاوت کرد: «بگو: زینت های خدا و روزی های پاکیزه ای را که برای بندگانش پدید آورد، چه کسی حرام کرده؟!» (اعراف: ۳۲) (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۱۲۰).

در این روایت به صراحت به وجود گروهی صوفی مسلک اشاره شده که حتی به رفتار امام نیز خورده می گرفتند و رفتار امام را نیز به خاطر باورهای غلط خود خطا می دانستند، این برداشت از زهد و این رویکرد اشتباه آنها، باعث شد امام رضا نیز در مقابل آنها موضوع گیری کند، و عقائد اشتباه آنها را دفع کند، این روایت نیز تفسیر عصری است، چرا که امام با استفاده از قرآن به یک رویکرد غلط اخلاقی رایج در عصر خویش می پردازد و آن را اصلاح می کند.

نکته جالب توجه در این دو روایت، تفاوت رفتار شخصی امام علی و امام رضا (ع) است، چرا که در روایت اول امام علی (ع)، لباسی خشن و غذایی سخت می خورد و به خاطر همین رفتار از سوی عاصم مورد سؤال قرار گرفت که چرا خودتان به روشی دیگر زندگی می کنید، ولی امام رضا (ع) به خاطر ترک این روش و رفتار، یعنی پوشیدن لباس خشن و نخوردن غذای سخت از سوی صوفیان مورد مواخذه قرار گرفت. اگرچه هر دو امام روش صوفیان را در سخت گرفتن در زندگی عدم استفاده از نعمت های الهی را محکوم کردند، ولی در رفتار شخصی دو امام متفاوت عمل می کردند.

این تفاوت در عملکرد و رفتار شخصی، به خاطر تفاوت عصر و زمان این دو امام و به خاطر تفاوت شرایط و مقتضیات زمان دو امام بوده است، امام علی (ع) رئیس حکومت بوده و در زمان ایشان فقرا این گونه زندگی می کرده و وضعیت اقتصادی زمانشان سخت تر بوده، به همین دلیل ایشان تصریح می کند من این گونه عمل می کنم تا فقر فقیر برایش سخت و سنگین نباشد.

ولی در زمان امام رضا و وضعیت معیشتی و اقتصادی مردم بهتر شده و امام نیز حاکم حکومت نبوده و دخالت در حکومت داری را نیز نپذیرفته است. بنابراین چون شرایط و وضعیت زندگی و جایگاه های دو امام متفاوت بوده است، رفتار آنها نیز متفاوت بوده است. این مطلب نشان می دهد علاوه بر این که امامان ما تفسیر عصری می کرده اند، و آیات قرآن را به حسب شرایط و مشکلات زمان خویش تفسیری قاعده مند می کردند، در رفتار شخصی شان نیز، رفتاری عصری داشته اند و مطابق با شرایط زمان خویش تغییر رفتار نیز می دادند.

مطلب دیگری که رواج این تفکر در زمان امامان معصوم را نشان می دهد، وجود یک باب روایت در کتاب شریف کافی است با این عنوان: «باب دخول صوفیان بر امام صادق (ع) و مناظره های آنها با امام صادق در مورد نهی مردم از طلب روزی» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۵۰۹). این دو روایت تفسیری عصری از سوی دو امام است که شامل موضع گیری ایشان در موضوعی اخلاقی است که در زمان و عصر ایشان رواج داشته است.

۲-۲-۲. روایت ناظر بر نفی باور انحرافی اخلاقی در مورد سعادت انسان بدون

عمل صالح

محمد بن علی ماجیلویه و محمد بن موسی متوکل و احمد بن زیاد بن جعفر از علی بن ابراهیم بن هاشم حدیثی را نقل می کنند، وی گفت: یا سر برایم نقل کرد که زید بن موسی برادر امام رضا (ع) در مدینه خروج کرد و سوزاند و به کشتن پرداخت، وزید آتش نامیده

می شد، مأمون گروهی را فرستاد تا او را دستگیر کنند، او را اسیر کردند و به سوی مأمون فرستادند.

مأمون گفت: ابوالحسن رضا را نیز بیاورید. یاسر گفت: وقتی زید بن موسی را داخل مجلس کردند، امام رضا به او گفت: ای زید آیا سخن فرومایگان اهل کوفه تو را فریب داده که گفتند: فاطمه پاکدامنی پیشه کرد پس خدا ذریه و نسل او را بر آتش دوزخ حرام کرده است؟ (کنایه از این که با اعتماد به این سخنان دست به کارهای ناشایست زدی؟).

این سخن فقط برای امام حسن و امام حسین (ع) است، اگر فکر می کنی که تو معصیت خدا را انجام می دهی و به بهشت می روی و موسی بن جعفر اطاعت خدا را انجام می دهد و او نیز به بهشت می رود، پس جایگاه تو نزد خدا از موسی بن جعفر (که پدر توست و امام و حجت خداست) نیز بالاتر است، هیچ انسانی جز با عبادت، به آنچه نزد خداست (از خوبی ها) نمی رسد، و تو عقیده داری با معصیت نیز به آن وعده ها و نعمت های الهی میرسی، چه بد عقیده ای داری. زید گفت: مگر من برادر و پسر پدر تو نیستم؟ (کنایه از این که من از خاندان اهل بیتم).

سپس امام رضا (ع) گفت: تو برادر من هستی ولی اطاعت خدای عز و جل را نکردی، به درستی نوح (ع) گفت: «پروردگارا! به راستی که پسر من از خاندان من است و یقیناً وعده ها [به نجات خاندانم] حق است و تو بهترین داورانی» (هود: ۴۵) و خداوند فرمود: «ای نوح! به یقین او از خاندان تو نیست، او [دارای] کرداری ناشایسته است» (هود: ۴۶) و خداوند عز و جل او را به خاطر معصیتش از خاندان نوح خارج کرد» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۷۰).

۲-۲-۱. بررسی و تحلیل روایت

امام (ع) در این روایت باور نادرست برادرش زید بن موسی را — که در برخی روایات مذهب او را زیدی معرفی کرده اند، یعنی طرفدار مشی و مرام زید بن علی بن حسین در خروج و امامت بود (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۳۳) — در مورد این که نسل حضرت

زهرا(س) به جهنم نمی‌روند، به چالش می‌کشند، و با استفاده از استدلال‌های عقلایی و منطقی و با استفاده از آیات قرآن ثابت می‌کند که اگر کسی فرزند پیامبر هم باشد ولی عمل غیر صالح داشته باشد و یا اهل معصیت باشد، از دایره رحمت خدا خارج می‌شود و دیگر اهل و خاندان پیامبر نیست و مصون از عذاب و عقاب نیست. نکته عصری بودن این تفسیر، موضع‌گیری امام در مقابل انحراف فکری برادر است.

امام در این روایت به صراحت بیان می‌کند که این عقیده، از سخنان گروهی از اهل کوفه که در مورد اهل بیت غلو می‌کردند، ریشه گرفته است، و امام آنها را سفله یعنی فرومایه و کم‌بهره می‌داند، و برخی از کوفیان در عصر اهل بیت(ع) در مورد ایشان عقایدی غالیانه داشتند که برخی پژوهشگران به این نکته اشاره کرده‌اند.

«بافت و ترکیب قومی - ملی مردم عراق و کوفه به گونه‌ای است که عناصر مختلفی را وارد خود کرده است. از جمله اینها قبایل یمانی و موالی بودند. مهم‌تر از همه این موارد، آگاهی و علم مردمان این ناحیه به مذاهب و ادیان غیر اسلامی و ارتباط مستمر آنها با این اعتقادات و طرز فکرها، باعث می‌شد تا مردم این سرزمین ذهن و فکرشان بیشتر باز شود، به نحوی که در یک فضای تخیلی سیر کنند، بنابراین به غلو می‌انجامید. این موالی در این نقطه ساکن بودند، آنها با توجه به سابقه تاریخی خود در ایران زمین، که فکر و اندیشه پرستش پادشاهان را قابل تقدیس می‌دانستند، راحت‌تر به این عقیده و جریان غلو کشیده شدند. در نتیجه در مورد امامان به غلو گراییدند و در این مورد افراط کردند. به هر حال پدیده غلو و ظهور غالیان در کوفه، اولین بار خود را در حرکت مختار و شعارهای کیسانیان نشان داد» (نشار، ۱۹۶۶م، ج ۲، ص ۶۸-۷۰).

ابن ابی الحدید نیز به وجود عقائد عجیب و انحرافی در عراق اشاره می‌کند و عراق را مرکز مناسب، برای رشد بسیاری از آرا و افکار از طرف فرقه‌های مختلف و ارباب اهوا و نحله‌ها و مذاهب بدیع، مثل مانی و دیصان و مزدک و ... می‌داند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۵۱).

عبارت «قَوْلُ سَفَلَةِ أَهْلِ الْكُوفَةِ» از امام و سابقه برخی کوفیان در غلو، نشانه رواج این نوع تفکر باطل در میان مردم بوده که امام در مقابل همه مردم این سخنان را رد می‌کند، و با استفاده از آیات سوره هود، می‌فرماید همان‌طور که پسر نوح با معصیتی که کرد، از اهلیت خارج شد و خداوند به نوح فرمود او دیگر از اهل تو محسوب نمی‌شود، فرزندان و خانواده امام نیز اگر خطا و معصیت کنند، دیگر از اهل بیت خارج می‌شوند. این استدلال قرآن امام (رضاع) تفسیر عصری است چرا که لباسی نو به آیات قرآن می‌پوشاند تا شبهه عصر خویش را برطرف کند.

در ادامه امام (ع) استدلالی عقلی نیز بر رد این عقیده غالبانه می‌آورد که اگر امام‌زاده‌ای با معصیت وارد بهشت بشود، و امام معصومی هم وارد بهشت بشود، نتیجه‌اش این است که مقام امام زاده گنهگار از امام معصوم بالاتر است، و هر عاقلی تقدیم مفضول بر فاضل را قبیح می‌شمارد، و خداوند کار قبیح نمی‌کند.

روایت مذکور یکی از زیباترین روایات تفسیر عصری است که در موضوعی اخلاقی و البته سیاسی وارد شده است، از جهتی بالاتر دانستن خود از دیگران به خاطر نسب رذیله‌ای اخلاقی است که از عقائد غالبانه ریشه گرفته بود، و از طرف دیگر فعالیت‌های برادر امام، و دستگیری او فعالیت‌های سیاسی است که امام در این باره موضع‌گیری کرده و با استفاده از تفسیر عصری آیات قرآن، در مقابل هر دو جهت موضع‌گیری کرده و آنها را اصلاح می‌کند، با ردّ باور اعتقادی غلط مردم کوفه، ملاک برتری را اطاعت و تقوا معرفی می‌کند و از طرف دیگر مأمون با ترتیب دادن جلسه‌ای می‌خواهد اهل بیت را با عملکرد بد برخی از خاندان‌شان محکوم کند، امام این نقشه او را نیز باطل می‌کند، و اهل بیت را از کردارهای بد برخی از خاندان‌شان مبرا می‌داند و اجازه نمی‌دهد که از کسی از عملکرد ناشایست برادرش سوءاستفاده کند و اهل بیت را قومی سرکش و طغیان‌گر معرفی کند.

در این موضوع شیخ صدوق بابی در کتاب *عیون الاخبار* آورده به این عنوان «باب فرمایشات امام رضا با برادرش زید بن موسی وقتی در مجلس مأمون بر دیگران به خودش

افتخار می‌کرد و فرمایش امام در مورد افرادی از اهل بیت که خاندان شیعه را بدنام کرده و مراقبت بر اعمال را ترک کردند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۳۳).

این روایت تفسیر عصری است چرا که امام عقیده گروهی از مردم عصر خویش را که در فردی از خاندانش رسوخ کرده و باعث انحراف اخلاقی او شده، با استفاده از آیات قرآن به چالش می‌کشد و به آیات قرآن لباسی جدید برای رفع شبهات عصر خویش می‌پوشاند.

۲-۳. بررسی روایات فقهی

۲-۳-۱. روایت ناظر بر انحراف فقهی در مورد ارث

عیاشی از ابی جمیل از برخی اصحابش از امام باقر یا صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: فاطمه که درود خدا بر او باد به سوی ابوبکر رفت تا میراث خود را از پیامبر (ص) از او درخواست کند، ابوبکر گفت: پیامبر خدا ارث به جانی نمی‌گذارد، حضرت فرمود: آیا به خدا کافر شدی و کتاب خدا را تکذیب می‌کنی؟ خداوند در قرآن فرموده: «خدا شما را درباره [ارث] فرزندانان سفارش می‌کند که سهم پسر مانند سهم دو دختر است» (نساء: ۱۱) (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۲۵).

۲-۳-۱-۱. بررسی و تحلیل روایت

این روایت تفسیری عصری از آیات قرآن است چرا که حضرت زهرا در یک مسئله فقهی مهم عصر خویش - ارث بردن یا نبردن از پیامبر - ورود می‌کند و با استفاده از آیات قرآن، این باور را که از سوی ابوبکر نقل شده را باطل می‌کند، این گفته ابوبکر در عصر حضرت زهرا، باعث می‌شود ایشان لباسی نو از استدلال به آیات قرآنی بیوشانند و این گفته که به انگیزه‌های سیاسی مطرح شده را رد و باطل کند.

و در روایت دیگری حضرت برای رد این گفته از آیات دیگر قرآن استفاده می‌کند: «وقتی ابوبکر تصمیم به منع فاطمه از فدک گرفت و این سخن به گوش حضرت زهرا

رسید، آمد نزد ابوبکر و به او گفت: ای پسر ابی قحافه آیا در کتاب خدا آمده که تو از پدرت ارث ببری ولی من از پدرم ارث نبرم، کار بسیار عجیب و بدی انجام دادی، آیا از عمد کتاب خدا را ترک کرده و پشت سر انداخته‌اید؟ چرا که خدا می‌گوید: «و سلیمان وارث داوود شد» (نمل: ۱۶) و خداوند در آنچه از اخبار یحیی پسر زکریا نقل می‌کند فرمود: «تو از نزد خود جانشینی به من ببخش که وارث من و دودمان یعقوب باشی؛ و او را مورد رضایت قرار ده!» (مریم: ۵-۶) (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۲).

این روایت و سخن از حضرت زهرا (ع) در یک موضوع فقهی و البته سیاسی است که وقتی ایشان توسط ابوبکر از ارث ممنوع می‌شود با استفاده از آیات قرآن، این عقیده را به چالش کشیده و محکوم می‌کند و با آیات متعدد قرآن اصل ارث بردن را ثابت و اعلام می‌کند که از پیامبر به ایشان ارث می‌رسد، قطعاً این روایت و بیانی که ابوبکر در معرض عموم نقل کرد، باعث شد حضرت زهرا این نوع از آیات قرآن استفاده کند و لباسی جدید برای رد سخنان او به آیات قرآن بپوشاند. نکته عصری بودن این روایت نیز موضع‌گیری حضرت زهرا در برابر انحراف عصر خویش است.

این روایت یکی از بهترین روایات تفسیر عصری و یکی از بهترین نمونه‌های عرضه حدیث بر قرآن و سنجش صحت روایات با قرآن است که توسط حضرت زهرا و در یک موضوع فقهی سیاسی است.

۲-۳-۲. روایت ناظر بر صحت دو متعه در فقه

از امام صادق (ع) نقل شده: که ابوحنیفه از ایشان در مورد متعه سؤال کرد، امام فرمود: از کدام یک از دو متعه سؤال می‌کنی؟ گفت: از متعه حج سؤال کردم به من از متعه زنان خیر بده که آیا این متعه حق است؟ امام فرمود: منزه است خدا آیا کتاب خدا را نخوانده‌ای «و زنانی را که متعه می‌کنید، واجب است مهر آنها را بپردازید» (نساء: ۲۴) ابوحنیفه گفت به خدا مثل این که این آیه را تا به حال نشنیده بودم (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۴۰).

۲-۳-۱. بررسی و تحلیل روایت

در این حدیث گفتگوی امام با ابوحنیفه که ابوحنیفه نعمان بن ثابت، فقیه و متکلم کوفه و پایه گذار مذهب حنفی از مذاهب چهارگانه اهل سنت، مطرح شده و امام در مورد سؤال ایشان از متعه به آیات قرآن استدلال می کند، و باور باطل بودن متعه و ازدواج موقت را که عقیده بسیاری از پیروان ایشان است با استفاده از آیه قرآن به چالش کشیده است.

پیروان ابوحنیفه، مذهب و روش او را اهل رأی می نامند زیرا ابوحنیفه قائل به رأی است چنان که بعد از صدور هر فتوایی و حکمی عنوان می کرد «این سخن ما رأی است و بهترین سخنی است که بر آن دست یافته ایم، پس هر که بهتر از سخن ما آورد، او از ما به صواب نزدیک تر است» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵۲).

شخصیت و نظرات و فتاوی ابوحنیفه و مذهب جدیدی که در فقه برای خود تأسیس کرده بود با امام صادق و روش و سیره اهل بیت و یا قرآن تقابل داشت، به گزارش برخی رجالیان، شیخ مفید درباره مخالفت ابوحنیفه با تصریح کتاب خدا و سنت پیامبر رساله ای تألیف کرده است که از باب طهارت تا دیات تقابل و مخالفت او را در بر دارد و این رساله را مسائل صاغانیه نامیده است (خوئی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۰، ص ۱۷۹).

این تقابل باعث شد که امام مناظره ها و ردیه های زیاد بر او مذهب و نظراتش وارد کند، و با توجه به شخصیت و جریان‌ی که او در زمان امام صادق به راه انداخته بود، استفاده امام از آیات قرآن برای رد و ابطال نظرات او، تفسیری عصری است، چراکه با استفاده از قرآن، به موضع گیری و رد جریان فقهی مخالفان می پردازد. این تفسیر عصری در موضوعی فقهی است و با توجه به مذاهب مختلف فقهی در زمان اهل بیت، این نوع تفسیر عصری نیز رواج داشته است.

۲-۳-۳. روایت ناظر بر تفسیر صحیح حد شرعی سرقت

از زرقان همراه و دوست صمیمی ابن ابی داوود نقل شده که روزی ابن ابی داوود با حالتی غمناک از نزد معتصم برگشت، از او در مورد ناراحتی اش پرسیدم، گفت: دو ست دایم

بیست سال پیش مرده بودم. گفتم چرا؟ گفت: به خاطر گفته‌های این فرد روسیاه اباجعفر محمد بن علی بن موسی که نزد معتصم بیان کرد، گفتم مگر چه اتفاقی افتاده؟ گفت: دزدی اقرار به دزدی کرده بود، و خلیفه از چگونگی تطهیر او و اقامه حد بر او سؤال کرد، و به همین دلیل فقها را جمع کرد، و اباجعفر هم حضور داشت، خلیفه از ما سؤال کرد که دست دزد را از کجا باید قطع کرد؟ من گفتم: از مچ به پایین، خلیفه گفت: دلیل چیست؟ گفتم: چون دست‌ها انگشت‌ها و کف دست تا مچ دست است، زیرا خدا در مورد تیمم می‌گوید: «مسح کنید صورت و دست‌هایتان را» (نساء: ۴۳) (که منظور مسح دست از مچ دست به پایین است) گروهی از قوم هم با هم موافقت کردند. گروهی دیگر گفتند دست دزد باید از آرنج قطع شود، خلیفه گفت دلیل شما برای این سخن چیست؟ گفتند: زیرا خداوند وقتی در غسل می‌گوید: «دست‌هایتان را تا آرنج بشوید» (مائده: ۶) متوجه می‌شویم که حد دست تا آرنج است، آنگاه خلیفه به محمد بن علی رو کرد و گفت: نظر شما در این مورد چیست ای اباجعفر؟ او گفت: ای امیر بقیه به اندازه کافی در این مورد سخن گفتند، خلیفه گفت: گفته‌های آنها را رها کن، تو چه سخنی در این مورد داری؟

اباجعفر گفت: ای امیر مرا از این سخنان معاف کن. خلیفه گفت: تو را به خدا قسم می‌دهم که آنچه داری بگویی. اباجعفر گفت: حالا که مرا قسم به خدا دادی می‌گویم: همه در مورد این حکم مسئله خطا کردند، دست باید از انتهای انگشتان قطع شود و کف دست باید باقی بماند. خلیفه گفت دلیل شما برای این حکم چیست؟ اباجعفر گفت: دلیل سخن رسول خداست که فرمود: سجده بر هفت عضو بدن است: صورت (پیشانی) دو دست، دو زانو، و دو پا، و اگر دست دزد از آرنج یا مچ، قطع شود، دستی برای سجده کردن او باقی نمی‌ماند، و خداوند تبارک و تعالی می‌گوید: «و اینکه مساجد از آن خداست» (جن: ۱۸)

منظور از مساجد همین اعضای هفت گانه‌ای است که بر آن سجده می‌شود، «پس هیچ کس را با خدا نخوانید» (جن: ۱۸) و آنچه برای خداست قطع نمی‌شود. خلیفه از سخن اباجعفر شگفت‌زده شد و امر کرد که دست دزد را از انتهای انگشتان قطع کنند و کف دست او باقی بماند» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۲۰).

۲-۳-۱. بررسی و تحلیل روایت

اختلافات فقهی در میان مسلمانان و حتی فرق شیعه، یکی از رایج ترین مسائل عصری ایشان است. این روایت به خوبی اختلاف نظرات فقهی در عصر و زمان اهل بیت (ع) را نشان می دهد، و به وضوح نشان می دهد که در فتوهای فقهی مختلف، رویکرد اهل بیت (ع) استفاده از آیات قرآن بوده است، و امام با استفاده صحیح از آیات قرآن، یک مشکل فقهی را در عصر و زمان خویش حل کرده اند. در گفتمان شیعه که در جای خود ثابت شده است، امام جانشین پیامبر است و باید در مقابل انحراف موضع گیری کند و همین نکته عصری بودن این روایت است. امام وقتی فتوهای اشتباه را از سوی برخی درباریان می بیند، با استفاده و استناد به آیات قرآن و روایت پیامبر، نظر صحیح فقهی را با تکیه به آیات قرآن بیان می کند.

با بررسی های صورت گرفته میان تفاسیر و منابع شیعی و روایات اهل بیت (ع) می توان گفت که برای توضیح و تفسیر این آیه سه نوع روایت صادر شده است.

الف) برخی روایات، این آیه را برای اهل بیت و اوصیاء پیامبر (ع) دانسته و مراد از این آیه را اهل بیت می داند، یعنی کنار اهل بیت، کسی دیگر که معصوم نیست را نخوانید، در این مورد روایات زیادی آمده است ولی چون بیان مصداق است، تأویل عصری محسوب می شود نه تفسیر عصری، مخصوصاً که در این روایات پیوندی با ادبیات آیه در تأویل برقرار نشده است، البته چون از معصوم صادر شده حتماً این تأویل پذیرفته است ولی داخل در موضوع پژوهش ما نیست (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۱۱).

ب) طبق روایتی از امام صادق (ع)، این آیه در مورد مساجد و توحید عبادت خدای یگانه در آنها آمده است، در مقابل یهود و نصاری که در معابدشان به خدا شرک می ورزیدند (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵۱).

ج) اما در عصر امام جواد همین روایت برای رفع اختلاف در مسأله ای فقهی استفاده شده است، نکته مهم این است که فقهای دربار عباسی نیز از آیات قرآن برای فتوای خود استفاده کردند، یکی برای این که محدوده دست را معین کند، به آیه وضو و دیگری به آیه

تیمم استناد کردند، ولی امام برای رفع این اختلاف از آیه ۱۸ سوره جن استفاده کرده است. این آیه از زبان امام صادق (ع) در مواجهه با یهود و نصاری، استفاده شد و ایشان فرمودند منظور از کلمه «مساجد» همان عبادتگاه و مسجد است، ولی در زمان امام جواد (ع) در مقابل جریان فقه‌های درباری و برای یک مسأله فقهی استفاده شد و امام فرمود منظور از این عبارت «مساجد» مواضع سجده است.

بنابراین این روایت نیز تفسیری عصری از آیات قرآن، در موضوعی فقهی است و رواج این نوع اختلافات در مسائل فقهی در زمان اهل بیت بر اهل تحقیق و فقها پوشیده نیست، و در مقابل این نوع اختلافات فقهی امام موضع‌گیری کرده این تفسیر عصری را به کار برده‌اند. این روایت نیز تفسیری عصری از آیات قرآن، در موضوعی فقهی است و رواج این نوع اختلافات در مسائل فقهی در زمان اهل بیت بر اهل تحقیق و فقها پوشیده نیست.

نتیجه‌گیری

چنین می‌نماید اهل بیت در موضوعات گونه‌گون و در مواجهه با افراد و شخصیت‌های مختلف و یا عقائد انحرافی رایج در عصر خویش، با الهام از آموزه‌های قرآنی به تفسیر عصری اقدام نموده‌اند، این‌گونه تفاسیر اشکال متفاوتی داشته است، برای مثال گاهی برای به چالش کشیدن یک مذهب فقهی، یا باطل کردن یک عقیده رایج میان گروه یا قبیله یا شهری، و گاهی برای رد دستاویزهای سیاسی خلفا و مخالفان، یا در داوری‌های فقهی میان مذاهب، از آیات قرآن استفاده و با آنها استدلال کرده‌اند، چنان‌که در پاره‌ای مواضع آیات قرآن را بر اساس قواعد زبان‌شناختی و ادبی رایج عصر خویش تفسیر کرده، این قواعد، نقش خود را در تفسیر نشان داده‌اند.

اهل بیت (ع) در مواقع مختلف و در شرایط و حالات متفاوت مناسب با عصر و زمان خویش، در مواجهه با آیات قرآن از استدلال و بیان‌های جدید و بر مبنای مقتضیات روزگار خویش بهره گرفته‌اند، به بیان دیگر قرآن را برای حل مشکلات، نقد شبهات، بهره

برداری‌های سیاسی گروه‌ها، و نقد جریان‌های انحرافی، به مثابه حجت و دلیلی روشن قرار داده‌اند.

با بررسی و تحلیل این روایات نتیجه می‌گیریم که رد و اثبات تفسیر عصری، در دهه‌های اخیر معرکه آرای مستشرقان و پژوهشگران واقع شده است، ولی این نوع تفسیر از قرن اول و دوم هجری از سوی اهل بیت بکار می‌رفته است و نظرات ایشان که میان همه مسلمانان حداقل به عنوان یک عالم و دانشمند شناخته می‌شدند، ریشه‌دار بودن این نوع تفسیر را اثبات می‌کند.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبیه الله، (۱۴۰۴ق)، **شرح نهج البلاغه**، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق)، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، تهران: نشر جهان.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن، (۱۴۰۹ق)، **تلیس ابلیس**، بیروت: دارالمکتبه الحیاء.
۶. جمعی از محققان، (بی تا)، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۷. خطیب بغدادی، (۱۴۱۷ق)، **تاریخ بغداد**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. خویی، ابو القاسم، (۱۳۷۲ش)، **معجم رجال الحدیث**، قم: مرکز نشر الثقافه الإسلامیه.
۹. زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۱۰. سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، **نهج البلاغه**، قم: نشر هجرت.
۱۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۹۹۳م)، **الملل و النحل**، تحقیق امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دارالمعرفه.
۱۲. صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۸ش)، **غالبان: کاوشی در جریانها و برآیندها**، مشهد: انتشارات آستان قدس.

١٣. طبرسی، احمد بن علی، (١٤٠٣ق)، **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، مشهد: نشر مرتضی.
١٤. طوسی، محمد بن حسن، (١٤١٤ق)، **الامالی**، قم: نشر دار الثقافة.
١٥. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (١٤١٥ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: بی جا.
١٦. عیاشی، محمد بن مسعود، (١٣٨٠ق)، **التفسیر العیاشی**، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
١٧. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (١٤١٥ق)، **التفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر.
١٨. کراچکی، محمد بن علی، (١٤١٠ق)، **کنز الفوائد**، قم: نشر دار الذخائر.
١٩. کشی، محمد بن عمر، (١٤٠٩ق)، **رجال کشی - اختیار معرفه الرجال**، مشهد: نشر دانشگاه مشهد.
٢٠. کشی، محمد بن عمر، (١٣٦٣ش)، **رجال کشی - اختیار معرفه الرجال مع تعلیقات میر داماد الأسترآبادی**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٢١. کلینی، محمد بن یعقوب، (١٤٢٩ق)، **الکافی**، قم: دارالحديث.
٢٢. کوفی، فرات بن ابراهیم، (١٤١٠ق)، **تفسیر فرات الکوفی**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
٢٣. مجلسی، محمد باقر، (١٤٠٣ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢٤. مشکور، محمد جواد، (١٣٧٥ش)، **فرهنگ فرق اسلامی**، مشهد: آستان قدس رضوی.
٢٥. معرفت، محمد هادی، (١٣٨٧ش)، **التفهیر الاثری الجامع**، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
٢٦. نشار، علی سامی، (١٩٦٦م)، **نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام**، قاهره: دارالمعارف.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. 'Ayāshī MBM. Tafsīr al-'Ayāshī. Research: Rasouli Mahallati SH. Tehran: 'Ilmīyyah Publications; 1380 AH.
3. 'Arūsī Ḥuwayzī 'AA. *Nūr al-Thaqalayn*. Qom: Esmaeelian Publications; 4th ed, 1415 AH.
4. A Group of Researchers. Great Islamic Encyclopedia. Tehran: Great Islamic Encyclopedia.
5. Fayḍ Kashānī M. Tafsīr al-Şāfi. Tehran: Maktabat al-Şadr; 2nd ed, 1415 AH.
6. Ibn Abi al-Ḥadīd 'I'AH. Sharḥ-u Nahjulbalāghah. Research: Muhammad 'Abulfaḍl Ibrahim. Qom: Āyatullāh Mar'ashī Najafī Library; 1404 AH.
7. Ibn Jawzī 'AR. Talbīs Iblīs. Beirut: Dar al- Maktabat al-Hayat; 1409 AH.
8. Karājakī MBA. Kanz Al-Fawā'id. Qom: Dar Al-Zakhā'ir; 1410 AH.
9. Kashshī Mb'. 'Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl ma'a Ta'alīghāt Mīr-Dāmād Astarābādī. Qom: 'Āl al-Bayt Institute; 1363 HS.
10. Kashshī Mb'. 'Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl. Mashhad: Ferdowsi University; 1409 AH.
11. Khaṭīb Baqdādī A. The History of Bagdad. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1417 AH.
12. Khu'ī S'A. Mu'jam al-Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt. Qom: Siqāfah al-Islāmīyyah Publications Center; 5th ed, 1372 HS.
13. Kūfī FBI. Tafsīr-u Furāt-i Kūfī. Tehran: Islamic Culture and Guidance Ministry; 1410 AH.
14. Kulaynī MBY. Al-Kāfī. Qom: Dār al-Hadith; 1429 AH.
15. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 2nd ed, 1403 AH.
16. Ma'refat MH. Al-Tafsīr al-'Athaarī al-Jāmi'. Qom: Al-Tamhīd; 1387 HS.
17. Mashkour MJ. Lexicon of Islamic Sects. Mashhad: Astan-e Qods Radawī; 3rd ed, 1375 HS.
18. Nashshār AS. Nashat al-Fikr al-Falsafī fi al-Islam. Cairo: Dar al-Ma'ārif; 1966.
19. Şadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. Al-Tawḥīd. Research: Hosseini SH. Qom: Jami'at al-Mudarrisīn; 1398 AH.

20. Şadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. 'Uyūn 'Akhbār Al-Riḍā (AS). Tehran: Jahan Publications; 1378 HS.
21. Safarī Foroushani N. Exaggerators, A Study of Their History and Rises. Mashhad: Astan-e Qods Publications; 2nd ed, 1388 HS.
22. Sayed Raḍī MH. Nahj Al-Balaghah. Qom: Hijrat Publications; 1414 AH.
23. Shahrīstānī MBA. Al-Milal wa al-Nihal; Research: Amir Ali Muhanna. Ali Hassan Fā'ūr. Beirut: Dar al- Ma'rifah; 1993.
24. Ṭabrisī ABA. Al-'Iḥtijāj 'Alā 'Ahl al-Lijāj. Research: Muhammad Baqir Kharsān. Mashhad: Morteza Publications; 1403 AH.
25. Ṭūsī MBH. Al-'Amālī. Qom: Dar al-Thiḳāfah; 1414 AH.
26. Zarkashī Mb'A. Al-Burhan fī 'Ulūm Al-Qur'an. Research: Yūsuf Ibn 'Abdurrahmān Mar'ashlī et al. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1410 AH.

Analytic Study of the Infallibles' (AS) Time-Based Exegetical Hadiths

Mohammad Hadi Khalesi Moghadam¹

Mohsen Ghasempour²

Parviz Rastegar Jazy³

Hamid Fahimitabar⁴

Received: 03/03/2019

Accepted: 31/08/2019

Abstract

Time-based Exegesis occurs in controversial matters in Quranic sciences and, especially in recent centuries, has been considered by various opinions of Muslim scholars and orientalis. Some of which are contrary to the others, so that even it has been denied by some. Based on library documents and text-based study in Infallibles' (AS) hadiths, the present paper proves that the interpretation of the Qur'an was affected definitely and firmly by sciences, misconceptions, sects, beliefs and issues being existed in the exegete's lifetime. Although some denied it because of the extremist usage of such a kind of exegesis, several reports from the Infallibles in interpretive and narrative sources declare that they have intended to time-based Interpretation in different issues including juridical, theological, moral, political and even literary matters. Through the analysis of such hadiths and proving their time-based identity, the origin of time-based exegesis dates back to the time of Imams as well.

Keywords: *Exegesis, Time-Based Exegesis, Time-based Exegetical Hadiths, The Infallibles.*

1. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Kashan University, Iran.

mhk4712@yahoo.com

2. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Kashan University, Iran. (Corresponding Author)

ghasempour@kashanu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Kashan University, Iran.

p.rastegar@kashanu.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Kashan University, Iran.

h_fahimitabar@yahoo.com

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

سال شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۴۳، صص ۳۳-۶۵

بررسی دیدگاه خوتیر ینبل درباره تاریخ گذاری خاستگاه

اسناد حدیث

صادق کریمی مقدم^۱

سید رضا مؤدب^۲

DOI: 10.22051/tqh.2019.22366.2176

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

مسئله خاستگاه اسناد حدیث و تاریخ گذاری آن در طی یک سده گذشته از مباحث مهم میان دانشمندان مسلمان و حدیث پژوهان غربی بوده است. در این باره، هر دو دسته غالباً با استناد به گفته‌ای از محمد بن سیرین (۱۱۰ق) که در آن آغاز اسناددهی برای حدیث به سبب وقوع یک فتنه دانسته شده است، تاریخ گذاری‌های متفاوتی را ارائه نموده‌اند. محدثان اهل سنت، فتنه مورد نظر را قتل خلیفه سوم در سال ۳۵ ق دانسته و زمان آغاز به کارگیری اسناد را نیز در اوایل سده نخست هجری بر شمرده‌اند؛ اما برخی محققان غربی، تاریخ خاستگاه اسناد را مرتبط با رویدادهای اوایل سده دوم هجری بر شمرده‌اند. در این میان، حدیث پژوه هلندی خوتیر ینبل، با در نظر گرفتن شورش عبدالله بن زبیر در مقابل امویان در طی سال‌های

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، ایران. (نویسنده مسئول) skm630730@yahoo.com

^۲ استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، ایران. moadab_r113@yahoo.com

۶۳-۷۳ ق به عنوان اولین واقعه موسوم به فتنه، خاستگاه به کارگیری اسناد را دهه هفتاد از سده نخست هجری در نظر می‌گیرد. در این جستار، با نقد دیدگاه‌های ینبل به وسیله بررسی اخبار و گزارش‌های مستند و معتبر در منابع حدیثی و تاریخی کهن، شورش ابن‌زبیر در مقابل امویان به عنوان اولین فتنه، نادرست دانسته شد. به علاوه، روشن گردید که منظور ابن‌سیرین از فتنه با دوران قیام مختار ثقفی (۶۶-۶۷ ق) در کوفه انطباق بیشتری دارد؛ بنابراین می‌توان تاریخ‌گذاری خاستگاه رسمی و نظام یافته اسناد را مربوط به این دوران قلمداد نمود.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌گذاری، اسناد، ابن‌سیرین، فتنه، خوتیر ینبل.

مقدمه و طرح مسئله

اسناد به عنوان یکی از دو رکن اصلی حدیث علاوه بر دانشمندان مسلمان، در عصر حاضر مورد توجه حدیث‌پژوهان غربی نیز واقع شده است. در این بین، یکی از مسائل مطرح که محل بحث میان حدیث‌پژوهان اهل سنت و محققان غربی به خصوص در یکی دو سده اخیر گشته است، پی‌جویی مبدأ زمانی برای شکل‌گیری نظام اسناد است. باور غالب محدثان اهل سنت (برای نمونه، ر.ک: ابوریه، بی‌تا، ص ۵۷) و برخی غربیان سنت‌گرا (Muir, 1861, Vol. 1, pp. 36-37, 53) چنین است که از دهه‌های آغازین سده نخست هجری، نقل حدیث توسط صحابه، به وسیله اسناد صورت پذیرفته است. اما این انگاره محدثان اهل سنت و برخی گرایان غربی، از نظرگاه دیگر حدیث‌پژوهان غربی با چالش‌هایی جدی مواجه بوده و آن را دیدگاهی جانبدارانه برای مسلمانان نسبت به

و ثاقت حدیث پنداشسته‌اند، چرا که آن را با واقعیت‌های تاریخی ناسازگار تلقی می‌نمایند (Motzki, 2004, p. 34; see: Donner, 1998, p. 121).

محور اصلی مباحث اکثر محدثان اهل سنت معاصر و محققان غربی در این زمینه، غالباً پیرامون گفته‌ای منتسب به تابعی معروف «محمد بن سیرین» (۳۳-۱۱۰ق) است (Motzki, 2004, p. 36). این خبر، بیان‌گر آن است که اسناددهی برای محدثان و راویان پس از روی‌دادن «فتنه‌ای»، ضروری و در نتیجه فراگیر گشته است. نقل کامل این روایت چنین است: «عن ابن سیرین، قال: «لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ قَالُوا سَمَّوْنَا لَنَا رِجَالَكُمْ فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَنِ فَيُؤَخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَ يُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤَخَذُ حَدِيثُهُمْ»؛ مسلمانان از اسناد پر سش و جستجو نمی‌کردند تا این که آن فتنه روی داد [از آن پس] گفتند، رجال خود را نام ببرید، پس اگر از اهل سنت بودند، حدیثشان پذیرفته می‌شد و اگر از اهل بدعت بودند، حدیثشان مورد پذیرش واقع نمی‌گردید (مسلم، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۵؛ ترمذی، ۱۹۹۸، ج ۶، ص ۲۳۴؛ دارمی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۲).

البته در این باره که مصداق درست این فتنه کدام یک از فتنه‌های روی داده دست‌کم تا زمان درگذشت ابن سیرین می‌باشد، آرای گوناگونی ارائه گشته است و در این باره مواردی چون: قتل عثمان، تعیین امام علی (ع) به عنوان خلیفه، نبرد صفین، شکل‌گیری دو گروه شیعه و خوارج، و به حکومت رسیدن معاویه (حک: ۴۱-۶۰ق) بیان گردیده است (see: Gardet, 1991, Vol. II, pp. 931).

در میان غربیان، خوتیر ینبل در طی حیات خود آثار تاریخی-انتقادی متعدد و قابل توجهی را در زمینه حدیث و تاریخ آن از قبیل خاستگاه حدیث اسلامی و اسناد آن سامان داده است (Buskens, 2011, p. 40; Van de velde, 2015, p. 2; Juynboll, 2011, pp. 4-5). وی، آخرین پژوهشگر از خانواده مشهور مستشرق و اسلام‌شناس هلندی، یعنی ینبل‌ها است که سابقه‌ای نسبتاً دراز و پردامنه‌ای را در زمینه خاورشناسی و اسلام‌شناسی داشته‌اند (Buskens, 2011, p. 40; Witkam, 2012, p. 22).

در جستار حاضر، به بررسی دیدگاه دانشمندان و محدثان اهل سنت از نگاه خوتیر ینبل در تعیین مصداق اولین فتنه و نقد نظرگاه او با کاوش در منابع تاریخی و روایی پرداخته خواهد شد. همچنین در ادامه، به بحث و بررسی آرا و دیدگاه‌های خوتیر ینبل درباره تعیین مصداق صحیح فتنه در روایت ابن سیرین و آغاز رواج رسمی اسناد مورد بررسی و تحلیل واقع می‌شود تا میزان استواری استدلال‌ها و صحت نتایج وی ارزیابی گردد.

۱. مروری بر دیدگاه خوتیر ینبل درباره آغاز به کارگیری اسناد

علی‌رغم آن که برخی محققان غربی، خوتیر ینبل را از طرفداران و متأثران مکتب شاخت بر شمرده‌اند (see: Cook, 1992, p. 39)، با این وجود، وی دیدگاه یوزف شاخت در مورد قتل ولید بن یزید در سال ۱۲۶ق به عنوان مصداق فتنه (see: Schacht, 1950, pp. 36-37) در روایت مزبور را نا موجه می‌داند (159; see: Juynboll, 1973, pp. 142-144)؛ البته از طرف دیگر، او فرض مورد قبول اکثریت دانشمندان سنت‌گرا و مسلمان را که آشوب‌های پس از قتل عثمان در سال ۳۵ هجری را مصداق فتنه لحاظ می‌کنند نیز، قابل پذیرش نمی‌داند (Ibid).

ینبل با استناد به همان گفته منتسب به «محمد بن سیرین» (Juynboll, 1973, p. 158; Idem, 1983, p. 17)، فتنه مورد پذیرش در نقل مزبور را به نزاع میان ابن‌زبیر و خلفای اموی باز می‌گرداند (see: Juynboll, 1983, pp. 17-18). در واقع وی، منازعه داخلی‌ای را که از سال ۶۳ تا ۷۳ هجری میان عبدالله ابن‌زبیر و بنی‌امیه واقع گردید، فتنه اصلی در زمینه‌سازی رواج اسناد میان مسلمانان در نظر می‌گیرد (Idem., 1973, p. 159) و به کارگیری سند را نیز در حدود این دوره قلمداد می‌نماید (see: Ibid., p. 156; Idem., 1993(b), p. 210; Idem., 1983, p. 19). او در این باره پیشنهاد می‌دهد که پیدایش نهاد اسناد، می‌تواند طی دورانی در اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد هجری صورت گرفته باشد (Idem., 1983, p. 19).

البته دیدگاه ینبل مورد پذیرش برخی دیگر از حدیث‌پژوهان غربی نیز قرار گرفته است؛ از جمله ایشان گریگور شولر بر این نظرگاه ینبل صحه گذاشته است و در این باره می‌گوید: «اکنون به لطف مطالعات ینبل می‌دانیم که استفاده از سند احتمالاً در زمان دومین جنگ داخلی مسلمانان (سال‌های ۶۱-۷۳ ق) آغاز گردید. ...» (Shoeler, 2006, p. 113).

همچنین، فرد داتر نیز این تاریخ‌گذاری ینبل را می‌پذیرد. وی ظهور اسناد را علامت و نشانه انتقال و گذار از مرحله وابسته به پرهیزگاری سلسله‌وار و مشروعیت خدا سالارانه اجتماع مؤمنان اولیه که اساساً غیر تاریخی بود، به مرحله تاریخی نمودن این مشروعیت به وسیله ارجاع به وقایع و مراجع (اشخاص) در زمان گذشته، در نظر می‌گیرد (Donner, 1998, pp. 120-121). اسکات لوکاس نیز با وجود آن که آرای ینبل را درباره تاریخ علم حدیث رد می‌کند، اما با این دیدگاه وی همسو است که اسناد توسط اولین نسل از تابعیان به کار برده شده است و بر اساس خبر ابن سیرین، شکل‌گیری اسانید را اواخر سده نخست و در حدود سال ۱۰۰ ق بر می‌شمارد (Lucas, 2004, pp. 347-348).

۲. دیدگاه خوتیر ینبل درباره نادرستی قتل خلیفه سوم به عنوان مصداق فتنه

خوتیر ینبل با استناد به شماری از نقل‌هایی که واژه «فتنه» مربوط به قتل عثمان بیان شده است، به بررسی و نقد هر یک از آنها پرداخته و ارتباطشان با قتل عثمان و حوادث پس از آن را مورد خدشه قرار می‌دهد. در این رابطه، وی توصیف جنگ داخلی پی‌آمد از قتل عثمان به عنوان «فتنه» در این اخبار را - با دلایلی که به آنها اشاره می‌شود - زودتر از نیمه دوم قرن دوم هجری یعنی حدود سال ۱۵۰ ق تخمین نمی‌زند (Juynboll, 1973, p. 152).

۲-۱. نابهنجاری تاریخی برخی اخبار راجع به قتل خلیفه سوم

نابهنجاری تاریخی/زمان‌پریشی، به معنای توجه به رویدادها و منظومه فکری یک دوره از منظر باورها و ارزش‌های دوران دیگر است (Motzki, 2005, p. 210) که به نوعی به خطای تاریخی بر می‌گردد. ینبل در مورد یکی از این اخبار که از طبقات ابن سعد (۲۳۰ ق) نقل

می‌کند، آن را به ماجرای پیش از زمان قتل خلیفه سوم مرتبط می‌داند (Juynboll, 1983, p. 146).

درباره خبر دیگری از صحیح بخاری (۲۵۶ق) که در آن نیز قتل عثمان، به عنوان «فتنه اول» معرفی گردیده و در ذیل آن آمده است که در هنگام این فتنه کسی از اصحاب نبرد بدر زنده نمانده بود؛ ینبل با توجه به آن که در آن زمان چندین تن از حاضران در غزوه بدر از جمله امام علی (ع)، سعد بن ابی وقاص (۵۵ق) و زبیر بن العوام (۳۶ق) زنده بودند، گزارش مزبور را با این قضیه مسلم تاریخی متناقض دانسته و آن را جعلی آشکار بر می‌شمارد (Juynboll, 1973, p. 150; see also: Idem., 1984, p. 305; Idem., 1973, p. 148,) (151, 152).

۲-۲. عدم به‌کارگیری واژه فتنه توسط برخی مورخان و محدثان در مورد قتل خلیفه سوم

ینبل اظهار می‌کند که واژه فتنه به معنای مخاصمه و آشوب، حتی در برخی آثار مؤلفان و محدثان متقدم اهل سنت به کار نرفته است؛ از جمله ابن قتیبه (۲۷۰ق)، فتنه را در هیچ یک از تألیفات خود یعنی، کتاب‌های المعارف، عیون الاخبار و تأویل مختلف الاحادیث، به این معنا به کار نبرده است (Juynboll, 1973, p. 150). م‌سعودی (۳۴۶ق) نیز در مروج الذهب آن را به معنای قتل خلیفه سوم بیان نکرده است (Ibid., p. 152). به‌علاوه، محدث متقدم، طیالسی (۲۰۳ق) نیز متذکر این کلمه در مسند خود نشده است (Ibid., p. 153; see also: Ibid., pp. 153-157).

۲-۳. اصطلاح فتنه در خصوص قتل عثمان ساخته شده در دوران عباسیان

ینبل، با بررسی واژه فتنه در رابطه با قتل عثمان در گزارش‌های گوناگون منابع کهن، چنین استنتاج می‌نماید که «اخبار در زمانی که منابع آن‌ها، تاریخ‌هایی را که در موردشان بیان می‌کنند، وجود نداشته‌اند؛ بلکه همه این گزارش‌ها در زمان‌های تقریبی‌ای که به عنوان

تاریخ‌های در گذشت مؤلفان این منابع اظهار شده‌اند، به وجود آمده‌اند؛ ... این مطلب بدان مفهوم است که معنای ضمنی «نبرد داخلی به وجود آمده از پی کشته شدن خلیفه سوم» نسبت به کلمه «فتنه»، زودتر از نیمه دوم قرن دوم هجری به وجود نیامده است. با توجه به اغلب اخبار نقل شده در منابع مختلف، بدون هیچ تردیدی می‌توان گفت که اصطلاح فتنه [برای قتل خلیفه سوم]، پس از به قدرت رسیدن عباسیان به وجود آمده‌اند» (Juynboll, 1973, p. 152; see also: Ibid., p. 146, 148, 149, 151). بنابراین، با توجه به دلایلی که از سوی ینبل ارائه گردید، برخلاف نظر محدثان اهل سنت، قتل خلیفه سوم نمی‌تواند مصداق فتنه‌ای باشد که خاستگاه اسناد بوده است.

۳. دیدگاه ینبل در تاریخ‌گذاری شورش ابن زبیر به عنوان فتنه و خاستگاه اسناد

همان‌گونه که اشاره شد خوتیر ینبل معتقد است، شورش عبدالله بن زبیر علیه امویان، مصداق فتنه‌ای می‌باشد که ابن سیرین آن را خاستگاه اسناد حدیث در نظر گرفته است؛ لذا در این مجال با توجه به نظر گاه ینبل، استنادات و استدلال‌های وی در این زمینه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. کاربرد واژه فتنه توسط محدثان و مورخان متقدم درباره آشوب ابن زبیر

ینبل بر این باور است که محدثان واژه فتنه را برای قیام ابن زبیر به کار برده‌اند. وی در مورد *الموطأ* مالک بن انس (۱۷۹ق) معتقد است، اگرچه او مستقیماً واژه فتنه را به معنای آشوب ابن زبیر به کار نبسته؛ اما با استناد به شارح کتاب وی، زرقانی، اظهار می‌کند که منظور مالک از فتنه، همان شورش ابن زبیر بوده است. همچنین به زعم وی، بخاری نیز در صحیح خود آن را به همین مصداق برگردانده است (Juynboll, 1973, p. 155).

به‌علاوه، ینبل در مورد مورخان، با اشاره به دینوری بیان می‌کند، دینوری در نقل اخبار راجع به وقایع مختلف سده نخست هجری در کتاب *الأخبار الطوال*، تنها از آشوب ابن‌زبیر به عنوان «فتنه ابن‌الزبیر» یاد می‌نماید و برای دیگر وقایع نظیر آن، این کلمه را به کار نمی‌بندد (Juynboll, 1973, pp. 155-156). به عقیده او، بلاذری نیز در *انساب الاشراف*، فتنه را برای قیام ابن‌زبیر به کار برده است و با استناد به جمله‌ای از عبدالله بن عمر (۷۳ق) که حجاز، یعنی مرکز حکومت عبدالله بن زبیر را مرکز فتنه‌ها معرفی کرده، دیدگاه خود را تثبیت می‌نماید (Juynboll, 1973, p. 156).

۲-۳. تحلیل کاربرد واژه فتنه در گفته ابن‌سیرین

ینبل معتقد است، به جهت وجود «ال تعریف» در ابتدای کلمه «الفتنه»، این واژه به معنای یک «جنگ داخلی» یا دست‌کم بر یک «شورش و آشوب بزرگ» دلالت دارد. با پذیرش درگذشت ابن‌سیرین در سال ۱۱۰ هجری و با لحاظ واقعی و تاریخی بودن این گفته از وی، محتمل‌تر است که به کارگیری آن، نه در هنگام حوادث پی‌آمد از قتل عثمان (۳۵ق)، بلکه زمانی نسبتاً دیر هنگام و در اواخر حیات ابن‌سیرین (۱۱۰ق) روی داده باشد؛ بنابراین، احتمالاً او با استفاده از واژه فتنه، به ماجرای غیر از قتل عثمان اشاره داشته است (Juynboll, 1973, pp. 158-159).

ینبل از گفته ابن‌سیرین این استنتاج را می‌نماید که در آن دوره، اسناد احادیث در مرحله اولیه خود بوده و تنها به این اکتفا می‌شده است که روایات صرفاً از راویان موثقی که از اهل سنت بوده‌اند، پذیرفته شود و اخذ روایت از کسانی جزء بدعت‌گذاران بر شمرده می‌شده‌اند، پرهیز می‌گردیده است (Ibid., p. 159).

او با نقد دیدگاه اعظمی در برگرداندن قول ابن‌سیرین به ماجرای حوادث وقوع یافته از پی قتل عثمان، آن را نظرگاهی ناموجه بر شمرده و معتقد است، سخن ابن‌سیرین نمی‌تواند به واقعه‌ای که در اوان کودکی او روی داده، دلالت داشته باشد؛ بلکه وی به ماجرای که در هنگام بزرگسالی‌اش واقع شده است، اشاره دارد. همچنین ینبل، تاریخ یاد شده برای طول

حیات ابن سیرین (۳۳-۱۱۰ق) را از نوع گزارش‌های بیان اغراق‌آمیز سنن راویان در منابع اسلامی و تاریخی (see: Juynboll, 1993(a), Vol. 7, pp. 258-259) برشمرده و آن را قابل‌خدشه می‌داند (Juynboll, 1984, p. 305).

۳-۳. بیان مصداق تعبیر «اهل بدعت» در روایت ابن سیرین

ینبل با بررسی تعبیر «اهل البدعه» و رابطه آن با شورش ابن‌زبیر، بر این باور است که در زمان قتل عثمان یا اندکی پس از آن، هیچ‌یک از گروه‌های بدعت‌گذار به طور رسمی شکل نگرفته بودند (see: Juynboll, 1984, pp. 308-311). او معتقد است، اگرچه واژه «بدعت» ریشه در دوره جاهلیت دارد و به معنای سنت‌شکنی به کار می‌رفته است، اما معنایابی آن نسبت به فرّق نوظهور، احتمالاً به میانه نیمه دوم سده نخست هجری بر می‌گردد (Ibid., p. 308).

او، منظور ابن‌سیرین از اهل بدعت را نیز فرقه‌های بدعت‌آمیز قدریه، خوارج و روافض (شیعه) قلمداد می‌نماید که در روزگار ابن‌سیرین تهدیدی برای اهل سنت به شمار می‌آمده‌اند (Ibid., p. 310). ینبل، ترتیب ذکر این گروه‌ها را هدفمند و بر اساس بیان کتاب الکفایه، اثر خطیب بغدادی (۴۶۳ق) مورد بحث قرار می‌دهد (Ibid., p. 310).

۳-۴. تحلیل نقش ابن‌شهاب زهری در به‌کارگیری اسناد

ینبل برای تثبیت دیدگاه خود، محدثانی را که نقش مؤثری در به‌کارگیری اسناد حدیث و رواج آن داشتند، مورد بررسی قرار می‌دهد. وی درباره ابن‌شهاب زهری (۱۲۴ق) به گزارشی از نوع منابع اوائل اشاره می‌کند که در آن، ابن‌ابی‌حاتم رازی با سند خود از خالد بن نزار (۲۲۲ق) این‌گونه نقل می‌کند: «خالد بن نزار قال: سمعتُ مالکاً یقول: «أولُ من أسندَ الحدیثَ ابنُ شهابٍ؛ شنیدم که مالک بن انس (۱۷۹ق) می‌گوید: «اولین کسی که حدیث را اسناد داد، ابن‌شهاب زهری بود (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰؛ همان، ج ۸، ص ۷۴).

ینبل، فعل «أَسْنَد» در این خبر را به دو معنا بر می‌گرداند: اول، این که مالک بن انس (۱۷۹ق)، ابن شهاب زُهری (۵۰-۱۲۴ق) را به عنوان اولین کسی که استفاده نظام‌مند و منسجم از اسناد را در نقل حدیث صورت بخشیده است، معرفی می‌نماید؛ و دومین معنا نیز به نظر او، می‌تواند به جستجوی نظام‌یافته و منسجم ابن شهاب زُهری نسبت به احادیث مسند و مرفوع، تلقی گردد (Juynboll, 1983, p. 18).

وی، معنای دوم را با سخن ابوداود سجستانی (۲۷۵ق) که توسط شاگردش آجری نقل شده، ناسازگار دانسته است؛ زیرا در بیان شیوه ابن شهاب زُهری که «زُهری ۲۲۰۰ روایت جمع آوری کرده بود که تنها نیمی از آن‌ها مسند بودند» (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۴۴۸)، پذیرش آن را دشوار می‌داند. بر اساس این گزارش، وی تنها توانسته ۱۱۰۰ روایت مسند را بیابد. این که او در جستجوی روایات غیرمسند بوده است، برگرفته از سخن صالح بن کیسان (د. پس از ۱۴۰ق) به نقل از معمر بن راشد (۱۵۴ق) است. در این خبر، جستجوی زُهری نسبت به سخنان منسوب به صحابه، صراحتاً تصدیق شده است (همان). او در نتیجه‌گیری از بررسی‌های خود، تعبیر نخست را مناسب‌تر دانسته و با توجه به طول زندگانی زُهری، فتنه منظور ابن سیرین را منازعه میان ابن‌زبیر و بنی امیه در نظر می‌گیرد (Juynboll, 1983, p. 19; see also: Ibid., pp. 19-20).

۴. نقد دیدگاه خوتیر ینبل در نادرست دانستن قتل خلیفه سوم به عنوان مصداق «فتنه اول»

همان‌گونه که بیان گردید، خوتیر ینبل، در نظر گرفتن قتل عثمان در سال ۳۵ق را به عنوان مصداق فتنه در پایه‌گذاری خاستگاه اسناد حدیث و رواج آن در میان محدثان را نادرست دانسته و خاستگاه صحیح اسناد حدیث را مرتبط با شورش ابن‌زبیر در دهه هفتاد هجری در نظر می‌گیرد. در این بخش با توجه به شواهد تاریخی و روایی، دیدگاه و استدلال‌های ینبل در تعیین مصداق «اولین فتنه» مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

۴-۱. ناهمسانی مواجهه ینبل با منابع و ارائه اخبار مخالف با دیدگاه وی

ینبل با ردیابی سیر تطور کلمه «فتنه»، اظهار می‌نماید که در اغلب موارد، تعیین تاریخ منشأ یک گزارش ممکن نیست و مستندی مانند یک خبر، تنها می‌تواند بیان‌گر آن باشد که تاریخ خبر مذکور در آن، قطعاً قبل از سال درگذشت نویسنده آن اثر بوده است (Juynboll, 1973, p. 145). از آن‌جا که ینبل در منابع مختلف شورش ابن‌زبیر را به عنوان «اولین فتنه» قلمداد می‌کند، در قضاوتی کلی و یک‌جانبه، به صراحت همه نقل‌های مخالف دیدگاه خود را به عنوان آثاری ساخته‌شده در دوره «عباسیان» در نظر می‌گیرد.

ینبل در این باره، نقد همسانی را میان گزارش‌های موجود در منابع تاریخی و روایی راجع به «وقایع پس از قتل عثمان» و «ستیز میان ابن‌زبیر و امویان» به کار نمی‌گیرد؛ با وجود آن‌که وی در مورد اخباری که به فتنه ابن‌زبیر ارجاع می‌دهد نیز، از همان منابعی اخذ می‌نماید که در دوران عباسیان به نگارش درآمده‌اند. در این‌جا به بررسی و نقد نظرگاه ینبل در این زمینه پرداخته و شواهدی در مقابل دیدگاه وی ارائه خواهد شد.

ینبل در برخی از آثارش اظهار می‌نماید که برخی از مورخان متقدم واژه فتنه را جز به معنای فتنه ابن‌زبیر به کار نبرده‌اند. از آن جمله، وی این مطلب را در مورد یعقوبی (۲۸۴ق)، طبری (۳۱۰ق) و مسعودی (۳۴۶ق) ادعا می‌نماید (see: Juynboll, 1973, pp. 151-152). اما با توجه به همان منابع مورد اظهار ینبل، ما با شواهد و اخباری مواجه می‌شویم که بر خلاف نظر ینبل هستند و به مصادیق دیگری دلالت دارند.

در تاریخ یعقوبی کلمه فتنه، گرچه درباره قتل خلیفه سوم به کار نرفته، اما در مورد وقایع پیش از فتنه ابن‌زبیر به کار برده شده است که در این‌جا به نمونه‌هایی اشاره می‌گردد. در بیان خبر نهروان در سال ۳۹ هجری از کلام امام‌علی (ع) نقل می‌کند: «... أَمَا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ، فَأَنَا فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ...»؛ «... ای مردم من چشم فتنه را در آوردم (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۳؛ نهج‌البلاغه (۱۳۷۲)، خطبه ۹۲؛ ثقفی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۶؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۵۰).

نیز روایتی درباره موضوع صلح امام حسن مجتبی (ع) با معاویه را نیز ذکر می‌کند که در آن کلمه فتنه وارد شده است که نقل آن چنین است: «... إِنَّ اللَّهَ ... سَكَنَ بِهِ الْفِتْنَةَ...»؛ همانا خداوند به وسیله او، فتنه را خواباند (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۵).

با بررسی تاریخ طبری نیز روشن می‌شود، در موارد متعددی این واژه درباره وقایع صدر اسلام نقل شده است. همانند آن که طبری در مورد جنگ جمل چنین گزارشی را نقل می‌نماید: «فَقَالَ إِنَّ هَذِهِ هِيَ الْفِتْنَةُ الَّتِي كُنَّا نُحَدِّثُ عَنْهَا فَقَالَ لَهُ مَوْلَاهُ أُتْسَمِيهَا فِتْنَةً وَ تُقَاتِلُ فِيهَا...»؛ پس او گفت: این همان فتنه‌ای است که ما درباره آن صحبت می‌کردیم، پس مولایش به او گفت: آیا آن را فتنه می‌خوانی و در آن می‌جنگی؟ (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، صص ۴۷۵-۴۷۶).

نیز در مورد خطاب ابوموسی اشعری به کوفیان، پس از ورود عبدالله بن عباس و مالک بن اشتر نخعی برای یاری گرفتن از مردم کوفه برای نبرد جمل (۳۶ق) این خبر را ذکر می‌کند: «فَأَمَّا إِذْ كَانَ مَا كَانَ فَإِنَّمَا فِتْنَةٌ صَمَاءٌ... حَتَّى يَلْتَمِمْ هَذَا الْأَمْرَ وَ تَنْجَلِي هَذِهِ الْفِتْنَةَ»؛ پس این گونه می‌باشد که همانا این فتنه‌ای سخت و شدید است ... تا آن که اوضاع آرام گیرد و فتنه برطرف گردد (همان، ج ۴، ص ۴۸۲). یا در مورد اجتماع حکمین در دومه الجندل این خبر را نقل می‌کند: «فَلَا تَرِدُنَّهُمْ فِي فِتْنَةٍ»؛ آن‌ها را در فتنه وارد نسازید (همان، ج ۵، ص ۶۹؛ برای موارد دیگر، ر.ک: همان، ج ۴، ص ۴۳۴ و ص ۴۴۷؛ همان، ج ۵، ص ۶۹).

مسعودی نیز در تاریخ خود فتنه را در مواردی چون حکمیت ابوموسی اشعری (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۰۳) و دسیسه خوارج برای قتل برخی شخصیت‌های سیاسی (همان، ج ۲، ص ۴۱۱؛ برای نمونه‌های دیگر، ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۵۹؛ همان، ج ۳، صص ۱۵-۱۶) به کار برده است. بنابراین، در همه این منابع واژه فتنه به معنای آشوب، قیام و آشفتگی اجتماعی، در ارتباط با وقایع اوایل تا اواسط سده نخست هجری به کار رفته است، لذا این نظر گاه ینبل که به کارگیری این واژه را برای اولین بار در مورد منازعه ابن‌زبیر با امویان تلقی می‌نماید، صحیح نیست.

۴-۲. تعمیم نتیجه بر اساس مستندات محدود و عدم توجه به شواهد مخالف
 ظاهراً خوتیر ینبل در بررسی‌های خود، دچار مغالطه «سوگیری یا جهت‌گیری تأییدی» شده
 است. در این مغالطه، گرایش به جستجو در اطلاعات یا اظهار آن‌ها به نحوی است که
 باورها و یا فرضیه‌های خود شخص مدعی را تأیید نماید (Plous, 1993, p. 233). از آن‌جا
 که نگرش ینبل دست‌کم به روایات، نگرشی یکسوگرایانه است، در مطالعات خود از
 طرفی، صرفاً برخی از روایاتی را که به آن‌ها گرایش داشته، اخذ کرده است، و از طرف
 دیگر، به روایات معتبرتر و شواهدی که مخالف دیدگاهش بوده است، توجه نکرده و حتی
 گاهی به اندک بهانه‌ای آن‌ها را وانهاده است.

او از جهتی، به آن قسمت‌ها یا بخش‌های گزارش‌هایی را که با نظرگاه وی همسو بوده
 استناد جسته و از جهت دیگر، اطلاعاتی را که با یکدیگر متناقض بوده‌اند، ارائه می‌نماید. به
 بیان روشن‌تر، می‌توان گفت که ینبل در ارائه متون و شواهد مورد انتخابش، به «نقل قول
 ناقص» یا «گلچین کردن» روی آورده است (رک: خندان، ۱۳۸۴ش، صص ۹۴-۹۸)،
 بدین معنا که بهره‌گیری او از اخبار و روایات مربوط، به صورت گزینشی و انتخاب‌هایی
 جانبدارانه است؛ بنابراین، می‌توان گفت ینبل دست‌کم تا حدودی با استقرای ناقص مبادرت
 به نتیجه‌گیری نموده است. در ادامه شواهد مخالف و استنادات نقض نسبت به موارد بیان
 شده ینبل، اشاره می‌گردد.

در رابطه با واژه فتنه، منابع کهن دیگری وجود دارند که در آن‌ها کلمه فتنه در ارتباط
 با قتل عثمان به کار رفته است. از جمله، در برخی اخبار به نقل از حدیقه بن یمان (۳۶/۳۷ق)
 قتل خلیفه سوم، «أول الفتن» یا «الفتنه الاولى» خوانده شده است. متن برخی از این اخبار
 چنین هستند:

«حَدَيْقَةُ بْنُ الْيَمَانِ يَصِفُ قَتْلَ عَثْمَانَ: «أَمَا إِنَّهَا أَوَّلُ الْفِتَنِ؛ بدانید که همانا آن (قتل خلیفه
 سوم) اولین فتنه است (صنعانی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۱۱۳، ش ۱۷۷۶۸؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹،
 ج ۷، ص ۲۶۴، ش ۳۵۹۱۹؛ نیز ر.ک: ابن شبه نمیری، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۲۴۷).

– «عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ زَيْدِ بْنِ وَهَبٍ، عَنِ خُذَيْفَةَ قَالَ: «أَرَأَيْتُمْ يَوْمَ الدَّارِ كَانَتْ فِتْنَةً – يَعْنِي قَتْلَ عَثْمَانَ فَإِنَّهَا أَوَّلُ الْفِتَنِ ...»؛ يوم الدار یعنی قتل عثمان که اولین فتنه بود» (ابن ابی شیبیه، همان، ج ۷، ص ۲۶۴، ش ۳۵۹۲۰؛ فسوی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۷۷۰؛ نیز ر.ک: ابن ابی شیبیه، همان، ج ۷، ص ۵۲۴، ش ۳۷۷۰۳). همچنین، اخباری از ابن شهاب زُهری (۱۲۴ق) که «فتنه اولی» را چنین توصیف می‌کند که شاهدان بدر، یعنی صحابه‌ای که در آن نبرد حاضر بوده‌اند، در آن زمان زنده بوده‌اند. برای نمونه در این جا به دو مورد اشاره می‌شود:

– «قَالَ الزُّهْرِيُّ: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ الْفِتْنَةَ الْأُولَى ثَارَتْ وَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) بَمَنْ شَهِدَ بَدْرًا كَثِيرًا؛ همانا هنگامی که فتنه اولی برپا شد، آن اصحاب رسول خدا (ص) که در جنگ بدر حضور داشتند، در آن زمان زیاد بودند (صنعانی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، صص ۱۲۰-۱۲۱، ش ۱۸۵۸۴؛ برای نقلی دیگر راجع به «الفتنه الاولی»، ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۰۹؛ ابن شیبیه نمیری، همان، ج ۴، ص ۱۲۷۴).

– «عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: ... وَ نَسَبُوا فِي الْفِتْنَةِ ... فَكَانَ كَذَلِكَ أَوَّلَ الْفِتْنَةِ حَتَّى إِذَا قُتِلَ عَثْمَانُ ...»؛ و در فتنه واقع شدند ... پس آن اولین فتنه بود تا این که عثمان کشته شد (صنعانی، ۱۴۰۳، ج ۵، صص ۴۵۶-۴۶۳، ش ۹۷۷۰؛ نیز ر.ک: همان، ج ۱۱، ص ۳۵۰، ش ۲۰۷۲۶).

همچنین با وجود آن که واژه فتنه در سه اثر از ابن قتیبه (۲۷۶ق)، به معنای فتنه قتل عثمان به کار نرفته است، اما در کتاب دیگر وی غریب الحدیث آن را در مورد قتل خلیفه سوم به کار برده است. نقل آن چنین است: «قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ فِي حَدِيثِ عَثْمَانَ أَنَّهُ لَمَّا قُتِلَ قِيلَ: إِنَّهَا فِتْنَةٌ بَاقِرَةٌ؛ ... هنگامی که او کشته شد، گفتند: همانا آن فتنه‌ای شکافنده [میان امت] است (همو، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۶۹).

۴-۳. فهم نادرست ینبل از برخی روایات

ینبل در مورد برخی روایات دال بر قتل عثمان به عنوان فتنه، با ارزیابی‌های نا همگون و سطحی، آن‌ها را از نوع پیش‌گویی‌های ساختگی و اخبار زمان‌پریش و نابهنگام بر می‌شمرد (Juynboll, 1973, p. 150).

از جمله گزارشی منقول از سعید بن مسیب (۹۴ق) است که ینبل آن را به دلیل پیش گفته از جعلیات بر شمرده است، نقل آن چنین است: «... عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمَسَيْبِ: «وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ الْاُولَى يَعْني مَقْتَلُ عُثْمَانَ فَلَمْ تُبْقِ مِنْ اَصْحَابِ بَدْرِ اَحَدًا، ثُمَّ وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ الثَّانِيَةُ يَعْني الْحَرَّةَ...» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۸۶؛ ابن حنبل، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۹۲؛ نیز ر.ک: همان، صص ۱۵۳-۱۵۴).

اما مفهوم این گزارش به این معنا نیست که در هنگام قتل خلیفه سوم همه حاضران در بدر در گذشته بودند، زیرا بسیاری از صحابه پس از این ماجرا نیز زنده بودند؛ منظور صحیح از خبر مزبور برخلاف نظر ینبل، آن بوده است که از زمان برپا شدن فتنه قتل عثمان تا وقوع فتنه بعدی، یعنی واقعه حرّه (۶۲ق)، حضور یافتگان در بدر در فاصله زمانی میان این دو رویداد در گذشتند (ابن حجر، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۳۲۵)، چرا که نسل دوم یا صغار صحابه نیز در طی دهه شصت هجری از دنیا رفتند (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۵، صص ۲۱۰-۲۱۲)، لذا ینبل به سبب فهم نادرست یا عدم توجه به منظور واقعی این خبر، برداشت نادرستی از آن نموده است.

بنابراین، دیدگاه خوتیر ینبل درباره عدم ارتباط تعیین قتل خلیفه سوم به عنوان مصداق فتنه اول، مورد پذیرش نیست، چنان که روایات و اخبار مختلف از منابع و آثار متقدم نیز نشان دادند که این واژه در موارد دیگری غیر از قتل خلیفه سوم و آشوب ابن زبیر در اشاره به حوادث و وقایعی که در فاصله زمانی میان این دو رویداد واقع شده‌اند نیز، به کار رفته است.

۵. نقد دیدگاه خوتیر ینبل در تعیین مصداق فتنه به آشوب ابن زبیر و تأکید بر مصداقیت قیام مختار ثقفی

هرچند خوتیر ینبل در آثارش به خوبی تلاش نموده است تا نظریه خود را در رابطه با رواج یافتن اسناددهی در اواخر سده نخست هجری به اثبات برساند، با این وجود وی اولین شخصی نیست که چنین نظرگاهی را ارائه داده است.

به‌علاوه، علی‌رغم استنتاج بیان شده توسط ینبل در تعیین مصداق فتنه مورد نظر ابن‌سیرین به آشوب ابن‌زبیر، می‌توان مصداق دیگری را که منطبق‌تر با روایت فتنه است، در نظر گرفت. به نظر می‌رسد با توجه به استنادات و استدلال‌هایی که ارائه خواهد شد می‌توان مصداق فتنه را با قیام مختار ثقفی (۶۶-۶۷ق) همسو و سازگارتر دانست.

از آن‌جا که قیام مختار ثقفی در کوفه به عنوان قیامی که عامل مؤثری در ایجاد یک سلسله‌نگرش‌ها و مفاهیم مهمی که برای شیعیان داشت، به شمار آمد (ر.ک: هالم، ۱۳۸۹، صص ۴۶-۴۷)، و نیز با توجه به نشر اخبار منفی‌ای علیه مختار ثقفی، چون غلو و انتساب مهدویت به محمد حنفیه (۸۱ق) توسط مخالفان وی (see: Hawting, 1993, Vol. 7, p. 523)، می‌توان قیام مختار را متمایز از دیگر شورش‌ها در نظر گرفت. لذا با تعبیر مقصود ابن‌سیرین از فتنه به مصداق شورش مختار ثقفی علیه امویان، مفهوم سخن ابن‌سیرین، علاوه بر جنبه سیاسی، می‌تواند جنبه‌ای اعتقادی و کلامی نیز در بر داشته باشد.

۵-۱. اشاره منابع اسلامی و غیراسلامی درباره شورش مختار به عنوان فتنه

از دلایل تثبیت‌کننده این احتمال که روایت فتنه می‌تواند راجع به شورش مختار ثقفی در نظر گرفته شود، گزارشی مهم از منبعی غیر اسلامی است که ینبل خود نیز به آن اشاره نموده است. البته او از ارائه این خبر، به عنوان شاهدهی تاریخی بر به‌کارگیری دیرهنگام اسناد، بهره برده است و از بیان این مطلب که این نقل به عنوان قرینه یا بیان‌گر فتنه مورد نظر ابن‌سیرین تلقی گردد، سخنی به میان نمی‌آورد (see: Juynboll, 1973, pp. 157-158).

گزارش مذکور توسط مورخ مسیحی «آگاپیوس» نقل شده است که در منابع اسلامی از او با نام «محبوب المنبجی» (۳۵۰ق) یاد می‌شود. منبجی، در اثر تاریخی خود کتاب العنوان واژه «فتنه» را در ارتباط با شورش مختار ثقفی بکار برده است (منبجی، ۱۹۰۷، ص ۳۵۳)؛ لذا، برخلاف نظر ینبل، خبر مزبور می‌تواند قرینه‌ای بر اشاره روایت فتنه ابن‌سیرین به قیام مختار در کوفه، به شمار آید.

در تثبیت این مطلب می‌توان به شواهد و استنادات دیگری در منابع تاریخی اسلامی نیز استناد جست. به عنوان نمونه، ذهبی در *تاریخ الاسلام* (۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۱۸؛ ج ۵، ص ۵۲) و ابن کثیر در *البلدایه و النهایه* (۱۴۰۷، ج ۸، ص ۷۶)، شورش مختار ثقفی را «فتنه المختار» نامیده‌اند. همچنین، در منابع دیگری مانند *طبقات ابن سعد* (ج ۵، ص ۱۲۴) و *تاریخ طبری* (ج ۶، ص ۸۳) نیز از حرکت مختار، با عنوان فتنه یاد شده است.

۵-۲. خبر ابراهیم بن یزید نخعی درباره آغاز پی‌جویی از اسناد در دوران مختار ثقفی

ینبل با استناد به گزارشی از احمد بن حنبل (۲۴۱ق) که با سند خود از سلیمان بن مهران اعمش (۱۴۸ق) که آن را از ابراهیم بن یزید نخعی (۹۶ق) نقل کرده است، به صورت گذرا صرفاً به بیان این نکته می‌پردازد که آغاز به کارگیری اسناد متعلق به این دوران بوده است و به این احتمال که مقصود ابن‌سیرین به شورش مختار بازگردد، اشاره‌ای نمی‌نماید (Juynboll, 1983, p. 18, Note: 24).

در این گزارش، ابراهیم نخعی اظهار می‌کند که پی‌جویی از اسناد، در ایام «مختار بن ابی عبید ثقفی» (۶۶-۶۷ق) آغاز گردید. متن این گزارش چنین است: «... حَدَّثَنَا جَابِرُ بْنُ نُوحٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: إِتْمَا سُئِلَ عَنِ الْإِسْنَادِ أَيَّامَ الْمُخْتَارِ؛ هَمَانَا فِي دَوْرَانِ [حُكُومَتِ] مُخْتَارِ ثَقْفِيٍّ مِنْ اسْنَادِ بَنِي جَوَيْبٍ وَدِرْخَوَاسْتِ شَدَّ (ابن حنبل، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۸۰، ش ۵۶۷۳؛ ابن رجب، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۵).

با وجود آن‌که این گزارش در منبعی از اهل سنت نقل شده است، اما از آن جایی که راویان سلسله سند آن، یعنی جابر بن نوح، اعمش (ر.ک: عجلی، ۱۴۰۵، ص ۲۰۴، ش ۶۱۹؛ ابن قتیبه، بی‌تا، ص ۶۲۴) و ابراهیم نخعی (ر.ک: ابن قتیبه، همان) به تشیع گرایش داشته یا به این مذهب شناخته شده‌اند، لذا می‌توان آن را روایت و دیدگاهی شیعی برشمرد. نکته اساسی در روایت مزبور آن است که در متن آن به صراحت دوران حکومت مختار ثقفی را

خاستگاه پرسش‌گری از اسناد معرفی نموده و تلویحاً وقوع این جریان را نسبت به شهر کوفه در نظر گرفته است.

۳-۵. نگاهی به شخصیت ابن سیرین و همسوئی وی با ابن زبیر

مسئله اشاره روایت فتنه به شورش مختار، می‌تواند با توجه به شخصیت و عقاید محمد بن سیرین (۳۳-۱۱۰ق) در منابع تاریخی و رجالی نیز مورد بررسی قرار گیرد. در منابع تاریخی و تراجم‌نگاری، ابن سیرین به عنوان یکی از فقیهان و محدثان موثق تابعی در بصره معرفی شده است (ابن سعد، ۱۴۱۰، ص ۱۴۳). او از صحابه بسیاری روایت نقل کرده است و تعداد زیادی از تبع تابعیان نیز از وی نقل روایت داشته‌اند (ابن عماد، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۴)، لذا وی به عنوان یکی از شخصیت‌های حدیثی برجسته اهل سنت شناخته می‌شود.

همچنین، بدین جهت که گفته شده است، او در همان دوران حکومت عبدالله بن زبیر در مکه (۶۴-۷۳ق) به دیدار ابن زبیر رفته و از او حدیث شنیده است (بخاری، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۹۰؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۱۵) از این رو، ابن زبیر مروی عنده او نیز محسوب می‌گردد؛ بنابراین، این احتمال که ابن سیرین، شورش عبدالله بن زبیر را به عنوان فتنه دانسته باشد، بعید به نظر می‌رسد، بلکه محتمل‌تر آن است که منظور او از فتنه، شورش مختار بوده باشد که علاوه بر جنبه سیاسی، بُعد اعتقادی را نیز در بر داشته است.

به علاوه، این احتمال می‌تواند این گونه نیز تقویت گردد که ابن سیرین نسبت به حوادث سیاسی و اجتماعی روزگار خویش موضع معین و مشخصی را نداشته، بلکه نسبت به آن‌ها رفتاری خنثی داشته است. با وجود آن که وی معاصر با دوران پر آشوب وقایع دینی، اجتماعی و سیاسی‌ای چون واقعه کربلا (۶۱ق)، ویرانی کعبه در دوره حکومت زبیریان و کشتارهای بی رحمانه حجاج بن یوسف (۹۵ق) بوده است، با این حال نه تنها واکنشی از وی در برابر این رویدادها گزارش نشده، بلکه حتی گاه دیگران را نیز از سخن گفتن درباره ظلم‌های حاکمان زمان تحت عنوان نهی از غیبت، باز می‌داشته است (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۷۰).

بنابراین، با توجه به رویکردهای اعتقادی ابن سیرین و ویژگی‌های شخصیتی او، این دیدگاه که مقصود وی از فتنه، آشوب ابن‌زبیر بوده باشد، امری بعید به نظر می‌آید، لذا در نظر گرفتن مقصود روایت فتنه به شورش و قیام مختار در کوفه، نگرشی منطقی و محتمل‌تر به نظر می‌رسد.

۵-۴. بررسی تعابیر «اهل سنت» و «اهل بدعت» در روایت فتنه

همان‌گونه که ینبل اظهار کرده بود، منظور ابن سیرین از اهل بدعت، به احتمال فراوان، سه گروه اصلی قدریه، خوارج و روافض بوده است که هم‌عصر با ابن سیرین شکل گرفته بودند که در واقع مخالف جریان غالب یعنی اهل سنت نیز محسوب می‌گشتند (Juynboll, 1984, p. 310)، لذا مقصود از «اهل البدعه» که اسناد آن‌ها پذیرفته نمی‌شده است، همان فرقه‌های مزبور در این دوران بوده‌اند که خطیب بغدادی نیز در کتابش به آن‌ها اشاره نموده است (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰). بنابراین، به کارگیری ترکیب اهل سنت در مقابل اهل بدعت در روایت فتنه، می‌تواند نشان‌گر یک تقسیم‌بندی عقیده‌ای و کلامی از سوی ابن سیرین لحاظ گردد که در دوران حیات وی جریان داشته است.

در مورد اهل بدعت پدیدآمده در دوران پایانی سده نخست هجری از جمله خوارج، هرچند ریشه این فرقه را می‌توان در دوران حکومت امام علی (ع) پی گرفت (see: Madelung, 1997, pp. 249-250)، اما شکل‌گیری ایشان به صورت یک گروه خاص و دارای عقاید منسجم را می‌بایست از دوره اواخر قرن اول و در عراقین (کوفه و بصره) دانست. از جمله خوارج در این دوران، فرقه آزارقه پیروان نافع بن الأزرق (۶۵ق) بودند که دارای برخی آرای خاص و متمایز از اهل سنت بودند. ایشان هم‌زمان با حکومت ابن‌زبیر، بر بخش‌هایی از سرزمین‌های اسلامی نیز چیره گشته بودند (شهرستانی، ۱۹۷۲، ج ۱، ص ۱۲۰؛ بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۱۰۳).

دیگر فرق خوارج، مانند نجدیه/نجدات به سرکردگی نجد بن عامر (۶۹ق) (ر.ک: شهرستانی، همان، صص ۱۲۲-۱۲۳؛ بغدادی، همان، صص ۱۰۵-۱۰۸) و اباضیه به ریاست عبدالله بن اباض (۸۶ق) نیز در این دوران و در عراق پای گرفتند.

در مورد قدریه نیز، شاید تاریخ پیدایش این فرقه چندان روشن نباشد، اما قدر مسلم آن است که این فرقه در نیمه دوم قرن نخست هجری مطرح بوده و فعالیت داشته است، زیرا نویسندگان *ملل و نحل* از *معبد جهنی* به عنوان یکی از پیشتازان قدریه یاد می‌کنند و تاریخ وفات او را در سال ۸۰ هجری گفته‌اند (ر.ک: شهرستانی، همان، ص ۱۳۹؛ بغدادی، همان، صص ۱۰۵-۱۰۸). به عقیده ویلفرد مادلونگ، مرجئه یا قدریه اول نیز در پی دومین جنگ داخلی و قیام مختار ثقفی در کوفه (۶۶-۶۷ق) شکل گرفتند (ر.ک: ربانی، ۱۳۷۷، صص ۲۷۶-۲۷۷).

به علاوه، با توجه به منابع کهن، برای کاربرد تعبیر «صاحب سنت» یا «اهل سنت» در اواخر سده نخست هجری می‌توان نمونه‌های فراوانی را یافت؛ از جمله تابعی معروف کوفه، ابراهیم بن یزید نخعی (۹۶ق)، استادش *علقمه بن قیس نخعی* (۶۲ق) را «صاحب السنه» معرفی کرده است (ابن حنبل، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۲۵؛ برای نمونه‌های دیگر، ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۱؛ دارمی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۳)؛ بنابراین، بایستی در نظر داشت که این اصطلاح از اواخر سده اول هجری به کار می‌رفته است.

۶. تحلیلی بر آغاز به کارگیری اسناد

از مباحث پیش گفته روشن می‌گردد که توجه به اسناد و سؤال از رجال و به بیانی دیگر، استفاده از اسناد و رواج آن، ارتباط مستقیمی با وقوع فتنه‌های میان مسلمانان (جنگ‌های داخلی بین مسلمانان) دارد. پس، بر پایه بسیاری از منابع و اخبار موجود در آن‌ها، می‌توان گفت پی‌جویی از اسناد و توجه به راویان واقع شده در سلسله اسانید، در اواخر سده نخست هجری آغاز گردیده است.

شایان ذکر است، برخی از اخبار دیگری نیز وجود دارند که دلالت بر پرس و جوهایی از راویان یا ناقلان حدیث در عصر صحابه دارند؛ از جمله در روایتی از حارث بن عبدالله الأعمور (۶۵ق) نقل شده است که وی از امام علی (ع) درباره روایاتی که نسبت به صحت و سقم آنها شک و تردید داشته است، پرس و جو می‌نماید. اما مسأله‌ای که درباره این گزارش‌ها وجود دارد آن است که اخبار مزبور، دلالت آشکار و مستقیمی بر رواج یافتن اسناددهی و پی‌جویی از آن به گونه‌ای همگانی و رسمی در میان محدثان آن دوره ندارند. اضافه بر این نکته، در این باره که توصیه‌ها و تذکرات مزبور تا چه اندازه و محدوده‌ای گسترش یافته است نیز، مستندات و شواهد قاطع و روشنی از منابع کهن تاریخی و روایی وجود ندارد؛ زیرا شواهد موجود در منابع یادشده، رویه اسناددهی و به‌کارگیری آن به گونه‌ای تثبیت شده و فراگیر را نهایتاً در دوره تابعیان به اثبات می‌رسانند، لذا رواج اصلی و عام این شیوه را بایستی در این دوره لحاظ نمود. موتسکی نیز در این باره معتقد است، در سده نخست هجری، تدارک و عرضه اسناد بیشتر به صورت استثناء بوده تا به شیوه یک قاعده و از آغاز سده دوم هجری بوده است که اسناد بیش از پیش مورد استفاده واقع گردیده است (Motzki, 2002, p. 241).

بنابراین، نقطه عطف جریان اسناددهی و پی‌جویی از آن به صورت یک رویه رسمی را می‌توان هم‌عصر با طبقه صِغار تابعین یا تابعیان متأخر که دوران شکوفایی‌شان حدود فاصله زمانی سال‌های ۶۰ تا ۸۵ هجری بوده است (برای اطلاع از تقسیم‌بندی طبقات صحابه و تابعین، ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۵، صص ۲۱۰-۲۱۲)، دانست.

به علاوه، می‌توان این نکته را نیز مورد توجه قرار داد که در اوایل قرن اول هجری، زمینه مساعد و انگیزه کافی برای سؤال و پی‌جویی از اسناد وجود نداشته است؛ زیرا در آن دوره تاریخی، تمام احادیثی که از قول نبی اکرم (ص) نقل می‌گشتند، احادیثی بوده‌اند که یا صحابی‌ای برای صحابی دیگر نقل می‌کرده و یا صحابی‌ای برای فردی تابعی؛ و از آن‌جا که صحابه همگی نزد تابعیان عادل و مورد اعتماد بوده‌اند (ر.ک: جدیدی نژاد، ۱۳۸۲،

ص ۳۹)، لذا این موضوع در جامعه آن عصر، چندان جایی برای طرح پیدا نکرده یا ضرورت آن نزد ایشان احساس نمی‌شده است.

بنابراین، آن‌چه که بر اساس همان روایت ابن‌سیرین و تحریرهای مختلف آن و نیز روایات اشاره شده درباره فتنه و تأثیر آن بر اسناددهی میان محدثان می‌توان در نظر گرفت آن است که این واقعه تأثیرات جدی‌ای را بر راویان حدیث داشته است به گونه‌ای که ایشان پس از فتنه، درباره اسناد احادیث دقت بیشتری را به خرج داده‌اند (Shaukat, 1985, p. 447).

همچنین، در فاصله سال‌های ۶۴-۷۳ ق که می‌توان آن را دوره اختلافات بر سر خلافت محسوب نمود، بحث سنت پیامبر اکرم (ص) و حدیث از جنبه سیاسی، اهمیت خاصی یافت (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۲، ج ۱، صص ۷۲-۷۳)، زیرا از آن جایی که در این دوران هر یک از مدعیان حکومت ادعای تبعیت از سنت پیامبر (ص) را مطرح می‌کردند، لذا این رویکرد، زمینه‌ای برای محدثان ایجاد نمود تا ایشان به ابزاری برای اطمینان یافتن از اخذ حدیث یعنی اسناد، دست یازند تا در حد امکان حدیث را از آسیب استنادهای بی‌پایه، مصونیت ببخشند.

در رابطه با روایت فتنه، دلیل و سند مهمی که منظور ابن‌سیرین را در ارتباط با فتنه روی داده در عصر او و بنیاد نهادن خاستگاه اسناد تأیید می‌کند، اشاره به تحریر دیگری از همان روایت ابن‌سیرین است که در سنن ترمذی (۲۷۹ق) نقل شده است. متن کامل آن چنین است: «عاصِمٌ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ: كَانَ فِي الزَّمَنِ الْأَوَّلِ لَا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ؛ فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ سَأَلُوا عَنِ الْإِسْنَادِ لِكَيْ يَأْخُذُوا حَدِيثَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَ يَدْعُوا حَدِيثَ أَهْلِ الْبِدْعِ» (ترمذی، ۱۹۹۸، ج ۵، ص ۲۳۴، ش ۴۰۵۲). از آن جا که در ابتدای این تحریر، عبارت اضافی «فِي الزَّمَنِ الْأَوَّلِ» نیز وارد شده است، این معنا را مورد تأکید قرار می‌دهد که در زمان‌های اولیه که می‌تواند حداقل دوران صحابه لحاظ گردد، اسناد احادیث مورد پرس و جو قرار نمی‌گرفته است تا هنگامی که فتنه‌ای که در زمانی متأخرتر روی داد، موجب درخواست از اسناد توسط راویان گردید.

به علاوه، تقسیم روایان به دو دسته کلی در روایت فتنه، می تواند زمینه ای برای تمییز روایان از نظر گاه اعتقادی برای دوران های پس از ابن سیرین نیز در نظر گرفته شود. همچنین، مفهوم این خبر می تواند حاکی از این مطلب باشد که هر چند بی تردید فتنه ای سیاسی در ایجاد تأکید بر پی جویی اسناد و ناقلان حدیث و فراگیر شدن آن اثرگذار بوده است، اما وجود روایان متفاوت از جنبه عقاید دینی و مذهبی که متعلق به فرقه های بدعت آمیز و مخالف اهل سنت در اواخر قرن نخست هجری بودند، در شکل گیری این جریان بی تأثیر نبوده است؛ به ویژه که اساساً متناسب تر است این موضوع را در ارتباط با واقعه ای در نظر گرفت که نسبت به اختلافات عقیده ای و کلامی محدثان در عصر ابن سیرین رابطه وثیق تری داشته است.

بنابراین، به نظر می رسد که به کارگیری اسناد در دوران فتنه هایی که اواخر قرن اول روی داده اند، رواج یافته باشد و به طور خاص، محتمل تر آن است که فتنه مذکور در گفته ابن سیرین، به شورش مختار ثقفی در کوفه اشاره داشته است.

نتیجه گیری

۱. از مجموع مطالب بیان شده و با توجه به مستندات تاریخی و دلایل ارائه شده، می توان مصداق صحیح فتنه اول را با توجه به منابع تاریخی، قتل خلیفه سوم لحاظ نمود.
۲. نامیدن شورش عبدالله بن زبیر به عنوان فتنه اول را نمی توان دیدگاه مقبولی دانست، زیرا در طول سده نخست هجری واژه فتنه به مصداق دیگری چه پیش و چه هم زمان با آشوب ابن زبیر نیز اطلاق گردیده است.
۳. بر اساس روایت فتنه ابن سیرین، بایستی یکی از فتنه های اواخر سده نخست هجری را موجب آغاز شکل گیری و رواج رسمی نظام یافته اسناد در میان مسلمانان دانست.
۴. با توجه به دلایلی که ارائه شد، شورش ابن زبیر علیه امویان را نمی توان فتنه مورد نظر ابن سیرین و واقعه چندان مرتبگی با خاستگاه به کارگیری اسناد تلقی نمود.

۵. محتمل‌ترین واقعه‌ای که می‌توان آن را به عنوان فتنه مرتبط با آغاز شکل‌گیری و رواج اسناد در نظر گرفت، شورش و قیام مختار ثقفی در کوفه (۶۶-۶۷ق) است؛ زیرا بر اساس روایت فتنه، می‌توان منظور ابن سیرین در مورد خاستگاه به کارگیری اسناد را با آن دوران و بوم، متناسب‌تر و منطبق‌تر دانست.

منابع

۱. **نهج البلاغه**، (۱۳۷۲)، ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت سهامی.
۲. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۰ش)، «اوائل»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: انتشارات دبا.
۳. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد (۱۳۷۳ق)، **کتاب الجرح و التعمیل**، حیدرآباد: بی نا.
۴. ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق)، **المصنّف**، تحقیق: کمال الحوت، ریاض: مکتبه الرشد.
۵. ابن حبان البُستی، محمد (۱۴۱۲ق)، **کتاب المجروحین**، تحقیق: محمود زائد، بیروت: دارالمعرفه.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، **تهذیب التهذیب**، بیروت: دارالفکر.
۷. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹ق)، **فتح الباری**، بیروت: دارالمعرفه.
۸. ابن حنبل، أحمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، **المسند**، تحقیق: الأرئووط، بی‌جا: مؤسسه الرساله.
۹. ابن حنبل، أحمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، **العلل**، تحقیق: وصی اله عباس، ریاض: دارالخانی.
۱۰. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد (۱۴۰۷ق)، **شرح علل الترمذی**، تحقیق: همام سعید، الزرقاء: مکتبه المنار.
۱۱. ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق)، **الطبقات الكبرى**، تحقیق: محمد عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. ابن شبه نمیری، ابوزید عمر (۱۴۱۰ق)، **تاریخ المدینه المنوره**، قم: دارالفکر.
۱۳. ابن عماد حنبلی، شهاب الدین (۱۴۰۶ق)، **شذرات الذهب**، تحقیق: الأرئووط، بیروت: دارابن کثیر.
۱۴. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (بی‌تا)، **المعارف**، قاهره: دارالمعارف.

۱۵. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۷ق)، **غریب الحدیث**، تحقیق: عبدالله الجبوری، بغداد: العانی.
۱۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، **البدایه و النهایه**، بیروت: دارالفکر.
۱۷. ابوریه، محمود (بی تا)، **اضواء علی السنه المحمدیه**، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۸. ابونعیم اصفهانی، احمد (۱۳۸۷ق)، **حلیه الاولیاء**، بیروت: بی نا.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، **صحیح البخاری**، بی جا: دارالفکر.
۲۰. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۲ق)، **التاریخ الکبیر**، حیدرآباد: بی نا.
۲۱. بغدادی، عبدالقادر بن طاهر (۱۴۰۸ق)، **الفرق بین الفرق**، بیروت: دارالجلیل.
۲۲. پاکتچی، احمد (۱۳۷۷ش)، «اسناد»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: انتشارات دبا.
۲۳. پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش)، **پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت**، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۲۴. پاکتچی، احمد (۱۳۹۵ش)، **روش شناسی تاریخ**، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۲۵. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۸م)، **سنن الترمذی**، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: دارالغرب الإسلامی.
۲۶. ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۵ق)، **الغارات**، تهران: بی نا.
۲۷. جدیدی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۲ش)، **دانش رجال از دیدگاه اهل سنت**، قم: دارالحدیث.
۲۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۳۹۰ق)، **الکفایه فی علم الروایه**، حیدرآباد: بی نا.
۲۹. خندان، سید علی اصغر (۱۳۸۴ش)، **مغالطات**، قم: بوستان کتاب.
۳۰. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۰۷ق)، **السنن**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۱. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، **تاریخ الاسلام**، تحقیق: تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۲. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۷ش)، **فرق و مذاهب کلامی**، تهران: دفتر نشر تدوین کتب درسی.
۳۳. سزگین، فؤاد (۱۳۸۶ش)، **تاریخ نگارش های عربی**، ترجمه: مؤسسه نشر فهرستگان، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۷۲م)، **الملل و النحل**، بیروت: دارالمعرفه.

٣٥. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (١٤٠٣ق)، **المصنف**، تحقیق: حبیب الأعظمی، بیروت: المکتب الإسلامی.
٣٦. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر (١٣٨٧ق)، **تاریخ الأمم و الملوک**، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
٣٧. طوسی، محمد بن حسن (١٣٧٣ش)، **رجال الطوسی**، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
٣٨. عجلی، احمد بن عبدالله (١٤٠٥ق)، **تاریخ اللغات**، تحقیق: عبدالمعطی قلجی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٣٩. فسوی، یعقوب بن سفیان (١٤٠١ق)، **کتاب المعرفه و التاریخ**، تحقیق: اکرم ضیاء العمری، بیروت: مؤسسه الرساله.
٤٠. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧ق)، **الکافی**، تهران: الإسلامیه.
٤١. مامقانی، عبدالله (١٤٣١ق)، **تنقیح المقال**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
٤٢. مزّی، یوسف بن عبدالرحمن (١٤٠٠ق)، **تهذیب الکمال**، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسه الرساله.
٤٣. مسلم بن الحجاج نیشابوری (١٤١٢ق)، **صحیح مسلم**، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياءالکتب العربیه.
٤٤. منبجی اغایوس بن قسطنطین (١٩٠٧م)، **کتاب العنوان**، بیروت: مطبعه الآباء الیسوعیین.
٤٥. هالم، هاینتس (١٣٨٩ش)، **تشیح**، ترجمه: محمد تقی اکبری، قم: نشر ادیان.
٤٦. یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب (بی تا)، **تاریخ الیعقوبی**، بیروت: دار صادر.
47. Buskens, Leon, (2011), "Collection Dr.G.H.A. Juynboll: The Juynboll Family Library On Islamic And Arabic Studies", **Burgersdijk and Niermans**, Auction Sale 334, November.
48. Cook, Michael A. (1992), "Eschatology and the Dating of Traditions", **Princeton Papers in Near Eastern Studies**1, Princeton University, pp. 23-47.
49. Donner, fred M. (1998), **Narratives of Islamic Origins**, Princeton, Darwin Press.
50. Gardet, L. (1991), "Fitna", **The Encyclopaedia of Islam**, second Edition, Lieden, Brill, Vol. 2, pp. 930-931.

51. Hawting, Gerald, (1993), "al-Mukhtar b. Abi 'Ubayd", *The Encyclopaedia of Islam*, second Edition, Lieden, Brill, Vol. 7, pp. 521-524.
52. Juynboll, G.H.A. (1983), *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*, Cambridge, CUP.
53. Juynboll, G.H.A. (1973), "The Date of Great Fitnah", *Arabica*, Tome. 20, Fascicule. 2, pp. 142-159.
54. Juynboll, G.H.A. (1993a), "Mu' ammar (a.)", *The Encyclopaedia of Islam*, second Edition, Lieden, Brill, Vol. 7, pp. 258-259.
55. Juynboll, G.H.A. (1993b), "Nāfi', The *Mawlā* of Ibn 'Umar, and His Position in Muslim Ḥadīth Literature", *Der Islam*, 70.
56. Juynboll, G.H.A. (1984), "Muslim's Introduction to His *Saḥīḥ*, Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of *Fitna* and *Bid'a*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5.
57. Juynboll, G.H.A. (2011), *my days in the oriental reading room*, Leiden: Ter Lugt Press.
58. Horovitz, Josef, (2004), "The Antiquity and Origin of The Isnad", *Hadith*, Ed: Harald Motzki, Routledge.
59. Lucas, Scott C. (2004), *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunni Islam*, Leiden-Boston, Brill.
60. Motzki, Harald, (2002), *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, Leiden, Brill.
61. Motzki, Harald, (2004), *Hadith-Origins and Developments*, Routledge.
62. Motzki, Harald, (2005), "Dating Muslim Traditions: A Survey", *Arabica*, Vol. 52: 2, pp. 204-253.
63. Madelung, Wilfred, (1997), *Succession to Muhammad*, Cambridge, CUP.
64. Muir, William, (1861), *The Life of Mahomet*, London: Smith, Elder.
65. Schacht, Joseph, (1950), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press.
66. Plous, Scott, (1993), *The Psychology of Judgment and Decision Making*, New York: McGraw-Hill.
67. Robson, James, "The Isnad in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 15, Glasgow, 1953, pp. 15-26.

68. Shaukat, Jamila, (1985), "The Isnad in Hadith Literature", *Islamic Studies*, Vol. 24, No. 4 (Winter), pp. 445-454.
69. Schoeler, Gregor, (2006), *The Oral and the Written in Early Islam*, trans: Uwe Vagel Pohl, Routledge.
70. Van De Velde, Hans & Arnoud Vrolijk, (2015), "Collection Gualtherus Hendrik Albert Juynboll", *Silvia Compaan-Vermetten*.
71. Witkam, Jan Just, (2012), "The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden", *Journal of Islamic Manuscripts*, No. 3.

Bibliography:

1. Abu Na'im Isfahani A. *Ḥilyat al-'Awlīya'*. Beirut: np; 1387 AH / 1967.
2. Abu Rayyah M. *Al-'Aḍwā' 'alā al-Sunnat al-Muhammadīyah*. Beirut: Al-'A'lamīyah Institute; 5th ed, nd.
3. Azarnoush, Azartash. "The Earlies" ('Awā'il), *The Great Islamic Encyclopedia* (Vol. 10). Tehran: Daba Publishing House; 1380 HS.
4. Baghdadī AQt. *Al-Farq bayn al-Firaq*. Beirut: Dar al-Jayl; 1408 AH.
5. Bukhārī MbI. *Al-Ta'rīkh al-Kabīr*. Haydarabad-Dakin: np; 1402 AH / 1982.
6. Bukhārī MbI. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Beirut: Dar al-Fikr; 1401 AH/1981.
7. Buskens L. "Collection Dr.G.H.A.Juynboll: The Juynboll Family Library On Islamic And Arabic Studies". Burgersdijk and Niermans. Auction Sale 334, November; 2011.
8. Cook MA. "Eschatology and the Dating of Traditions". *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1: Princeton University; pp. 23-47, 1992.
9. Dārimī AbAR. *Al-Sunan*. Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi; 1407 AH.
10. Dhahabī MbA. *Ta'rīkh al-Islam*. Research: Tidmarī. Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi; 2nd, 1413 AH/1993.
11. Donner FM. *Narratives of Islamic Origins*: Princeton; Darwin Press, 1998.
12. Fasawī YbS. *Kitāb Al-Ma'rifa wa Al-Ta'rīkh*. Research: Akram Zīyā' Al-'Amrī. Beirut: Al-Risālah Institute; 2nd ed. 1401 AH/1981.
13. Gardet L. "Fitna", *The Encyclopaedia of Islam*. Second Edition: Lieden; Brill, vol. 2, pp. 930-931, 1991.
14. Halm H. *Shiism*. Trans: Muhammad Taghi Akbari. Qom: Adyan Publishing; 1389 HS.
15. Hawting G. "al-Mukhtar b. Abi 'Ubayd". *The Encyclopaedia of Islam*. Second Edition: Lieden; Brill, Vol. 7, pp. 521-524, 1993.
16. Horovitz J. "The Antiquity and Origin of the Isnad". *Hadith*. Ed: Harald Motzki, Routledge, 2004.
17. Ibn'Abai hatem Razi, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad. *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Heydarabad: 1371-1373 AH/1952-1953.
18. Ibn 'Imād Ḥanbalī ShD. *Shadharāt al-Dhahab*. Research: Al-Arnaout. Damascus-Beirut: Dara ibn Kathīr; 1406 AH/1986.
19. Ibn abi Shaybah AbM. *Al-Muṣannaf*. Research: Kamal al-Ḥūt. Riyadh: Maktab al-Roshd; 1409 AH.
20. Ibn Ḥajar 'Asqalānī AB'. *Faṭḥ al-Bārī*. Beirut: Dār Al-Ma'rifah; 1379 AH.
21. Ibn Ḥajar 'Asqalānī AB'. *Tahdhīb Al-Tahdhīb*. Beirut: Dār Al-Fikr; 1404 AH.

22. Ibn Ḥanbal, ABM. Al-‘Ilal. Research: Wasi-allah Abbas. Riyadh: Dar al-Khānī; 1422 AH.
23. Ibn Ḥanbal, ABM. Al-Musnad. Research: Al-Arnaout. Np: Al-Risalah Institute, 1421 AH / 2001.
24. Ibn Ḥibbān Al-Bostī M. Kitab Al-Majrūhīn. Research: Mahmoud Zayed. Beirut: Dar Al-Marefah; 1412 AH/1992.
25. Ibn Kathīr Damashqī, Ib'U. Al-Bidāyah wal-Nihāyah. Beirut: Dar al-Fikr; 1407 AH / 1986.
26. Ibn Qutaybah Dīniwarī AbM. Al-Ma`ārif. Cairo: Dar al-Ma`ārif; 4th ed, nd.
27. Ibn Qutaybah Dīniwarī AbM. Gharīb al-Hadith. Research: Abd-Allah al-Jabourī. Baghdad: Al-‘Ānī; 1397 AH.
28. Ibn Rajab, ARbA. Sharh Ilal-i Al-Tirmidhī. Research: Humām Saeed. Al-Zarqā: Maktab Al-Manār; 1407 AH/1987.
29. Ibn Sa`d M. Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā. Research: Mohammed Atta. Beirut: Dar al-Kutub Al-‘Ilmīyah; 1410 AH / 1990.
30. Ibn Shebah Nemyari AZ'U. Ta`rākh Al-Madīnah al-Munawwarah. Qom: Dar al-Fikr; 1410 AH / 1368 HS.
31. 'Ijlī AbA. Ta`rīkh Al-Thiqāt. Research: ‘Abd Al-Mua`tī Qal'ajī. Beirut: Dar Al-Kutub ‘Ilmīyah; 1405 AH.
32. Jadidi Nezhad MR. Science of Rijal in Sunni Views. Qom: Dar al-Hadith, 1382 HS.
33. Juynboll GHA. “Mu`ammar(a)”. The Encyclopaedia of Islam. Second Edition: Lieden; Brill, Vol. 7, pp. 258-259, 1993a.
34. Juynboll GHA. “Muslim’s Introduction to His Saḥīḥ, Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of Fitna and Bid`a”. Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 5, 1984.
35. Juynboll GHA. “Nāfi‘, The Mawlā of Ibn ‘Umar, and His Position in Muslim Ḥadīth Literature”, Der Islam, 70, 1993b.
36. Juynboll GHA. “The Date of Great Fitnah”. Arabica. Tome. 20, Fascicule. 2, pp. 142-159, 1973.
37. Juynboll GHA. Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth. Cambridge, CUP, 1983.
38. Juynboll GHA. My Days in the Oriental Reading Room. Leiden: Ter Lugt Press, 2011.
39. Khandan SAA. Fallacies. Qom: Boostan-e Ketab; 1384 HS.
40. Khaṭīb Baghdadi AbA. Al-Kifāyah fī ‘Ilm Al-Riwāyah. Haydarabad-Dakan: np; 1390 AH / 1970.
41. Kulaynī, MBY. ‘Uṣūl al-Kāfī. Research: Ghafari AA & Akhondi M. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 4th ed, 1407 AH.
42. Lucas SC. Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunni Islam. Leiden-Boston, Brill, 2004.

43. Madelung W. Succession to Muhammad. Cambridge, CUP, 1997.
44. Māmqānī A. Tanqīh Al-Maqāl. Qom: Ahlulbayt Institute; 1431 AH.
45. Menbajī AbC. Kitāb Al-'Unwān. Beirut: Al-'Abī' Al-Yasoueen; 1907.
46. Mizzī YbAR. Tahdhīb al-Kamāl fi 'Asmā' al-Rijāl. Research: Bashār 'Awād Ma'rūf. Beirut: Al-Risālah Institute; 1400 AH/1980.
47. Motzki H. "Dating Muslim Traditions: A Survey". Arabica. Vol. 52: 2, pp. 204-253, 2005.
48. Motzki H. Hadith-Origins and Developments. Routledge, 2004.
49. Motzki H. The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools. Leiden: Brill, 2002.
50. Muir W. The Life of Mahomet. London, Smith, Elder, 1861.
51. Muslim ibn Hajjāj. Al-Ṣaḥīḥ. Research: Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār 'Ihyā al-Turāth al-'Arabī; 1412 AH / 1991.
52. Nahj Al-balaghah. Trans: Sayyed Jafar Shahidi. Tehran: Sahami Corporation, 4th ed, 1372 HS.
53. Pakatchi A. "Asnād". The Great Islamic Encyclopedia (Vol. 8). Tehran: Daba Publishing House; 1377 HS.
54. Pakatchi A. A Study of Sunni Hadith Collections. Tehran: Imam Sadiq University; 1392 HS.
55. Pakatchi A. Methodology of History. Tehran: Imam Sadiq University; 1395 HS.
56. Plous S. The Psychology of Judgment and Decision Making. New York, McGraw-Hill, 1993.
57. Rabbani Golpayegani A. Theological Sects and Schools. Np: Publishing Office of Teaching Books; 1377 HS.
58. Robson J. "The Isnad in Muslim Tradition". Transactions of the Glasgow University Oriental Society 15. Glasgow, 1953, pp. 15-26.
59. Ṣan'ānī 'AH. Al-Muṣannaf. Research: Habib al-Rahman A'zami. Beirut: Al-Maktab Al-Islami; 1403 AH / 1983.
60. Schacht J. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, Clarendon Press, 1950.
61. Schoeler G. The Oral and the Written in Early Islam. Trans: Uwe Vogel Pohl, Routledge, 2006.
62. Sezgin F. Geschichte des Arabischen Schrifttums. Trans: Fehrestgan Institute for Publishing. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1386 HS.
63. Shahrestani MbAK. Al-Milal wal-Niḥal. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 3rd, 1972.
64. Shaukat J. "The Isnad in Hadith Literature". Islamic Studies. Vol. 24, No. 4 (Winter), pp. 445-454, 1985.
65. Ṭabarī AJMbj. Ta'rīkh Al-'Umam wa Al-Mulūk. Research: Muhammad Abolfazl Ibrahim. Beirut: Dar Al-Turath; 1387 AH / 1967.

66. Thaghafī IbM. Al-Ghārāt. Tehran: np; 1395 AH.
67. Tirmidhī MbI. Al-Jāmi' al-Kabīr. Research: Bashshār 'Awwād Ma'rūf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami; 1998.
68. Ṭūsī MBH. Al-Rijāl. Research: Qayoumi J. Qom: Mu'assisah al-Nashr al-Islāmī; 1373 HS.
69. Van De Velde H. & Vrolijk A. "Collection Gualtherus Hendrik Albert Juynboll". Silvia Compaan-Vermetten. 2015.
70. Witkam JJ. "The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden". Journal of Islamic Manuscripts. No. 3, 2012.
71. Yaghūbī AbaY. Ta'rīkh Al-Yaqūbī. Beirut: Dar Ṣādir; nd.

G.H.A. Juynboll's Views Concerning Dating the Origin of *Isnād*: An Analytical-Critical Study

*Sadeq Karimi-Moghaddam*¹
*Sayyed Reza Moaddab*²

Received: 4/10/2018

Accepted: 2/3/2019

Abstract

The issue of the origin of Hadith *Isnād* and its dating over past century has been an important topic among Muslim scholars and Western hadith scholars. In this regard, two groups, based mostly on citations of Muhammad ibn Sīrīn (d. 110 AH), in which the initiation of *Isnād* for the hadith was considered as a result of a riot, have given different dates: Sunni scholars ascribe this intrigue to the murder of the third caliph in 35 AH, and believe that the beginning of *Isnād* usage for hadith must be traced to the early first century. In contrary, some Western scholars coincided the origin of *Isnād* with the events of the early second century.

G.H.A. Juynboll, a Dutch Hadith scholar, links the start of *Isnād* to the 70th AH, considering the rebellion of Abdullah bin Zubayr against the Umayyad between 63-73 AH as the first riot. Criticizing the views of Juynboll, the present paper through reviewing traditions and authoritative reports in early hadith and historical sources, denies his theory of the first riot. In addition, it proves that what Ibn Sīrīn attended by riot was more coincided to the age of Mukhtār Thaqafi's uprising (66-67 AH) in Kufa. Hence, the historical and systematic origin of *Isnād* must be ascribed to this period.

Keywords: *Dating, Isnād, Ibn Sīrīn, Riot, G.H.A. Juynboll.*

¹. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Qom. (Corresponding Author).
skm630730@yahoo.com

². Professor, Faculty of Islamic Theology and Teachings, University of Qom.
moaddab_r113@yahoo.com

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

سال شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۴۳، صص ۶۷-۹۰

بررسی شبهات دکتر سها در مورد هفت آسمان در قرآن کریم

حسین رضایی^۱

فرج الله میرعرب^۲

DOI: 10.22051/tqh.2019.25376.2406

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸

چکیده

مبارزه با قرآن کریم به روش های مختلفی از آغاز نزول این کتاب آسمانی انجام شده و هنوز ادامه دارد. یکی از روش های مقابله دشمنان که امروزه شدت گرفته، ترویج شبهات علیه قرآن کریم جهت تضعیف اعتقادات مسلمانان است. در این راستا کتابی با عنوان «نقد قرآن» از دکتر سها منتشر گردیده که گفته شده، کامل ترین کتاب در زمینه نقد قرآن است. نویسنده که تلاش کرده وجود خطا و ضعف را در قرآن کریم ثابت کند، در بخش شبهات علمی علیه قرآن، با استناد به آیات و روایاتی، به نقد آیات مربوط به هفت آسمان پرداخته و این نظریه را ضمن ارتباط دادن به نظریه بطلمیوسی و افسانه های کهن، اشتباه علمی دانسته است. این تحقیق قصد دارد به نقد و بررسی دقیق ادعای مطرح شده بپردازد. پژوهش حاضر، به روش توصیفی-تحلیلی با گرایش انتقادی و بر اساس منابع

۱ دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه (نویسنده مسئول) hossein.reza.364@gmail.com

mirarab@isca.ac.ir

۲ دانشیار گروه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، شهر، ایران.

کتابخانه‌ای انجام شده و هدفش دفاع از نظریه وحیانی و حق بودن همه داده‌های قرآن، از جمله داده‌های علمی آن است. حاصل پژوهش این است که اولاً نویسنده به روایات ضعیف اتکا کرده، ثانیاً "هفت آسمان" ریشه در وحی داشته و از آنجا به اساطیر ملل وارد شده، نه بالعکس و ربطی به هیئت بطلمیوسی، که در آن سخن از هشت یا نه فلک است، ندارد. ثالثاً نه تنها هیچ دلیل علمی بر رد موضوع هفت آسمان وجود ندارد، بلکه وجود آسمان مطابق (لایه‌های جو) از یافته‌های مسلم و قطعی علمی است که می‌تواند کشفی علمی برای تأیید نظر قرآن باشد، هرچند که یافته‌های علم تجربی در این عرصه هنوز بسیار اندک است.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، نقد قرآن، دکتر سها، هفت

آسمان، نظریه بطلمیوسی.

مقدمه و طرح مسئله

قرآن کریم که کتاب هدایت بشر به منازل کمال و رستگاری است، در مواردی اشاراتی به سایر علوم دارد، چنان‌که آیاتی از مظاهر آفرینش خدا و بعضی اسرار هستی سخن می‌گویند تا انسان‌ها را از طریق آیات طبیعی به خالق آنها هدایت کند. هرچند که قرآن کریم کتاب علوم طبیعی نبوده و منظور از مطرح نمودن چنین موضوعاتی نیز صرفاً ذکر یک موضوع طبیعی نمی‌باشد، ولی با توجه به اینکه این داده‌ها از سوی خالق دانای به اسرار عالم نازل گشته باید با قواعد علمی و شواهد قطعی علوم طبیعی مطابق باشد.

قرآن کریم در آیه ۱۴ سوره ملک می‌فرماید: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؟» آیا آن خدایی که خلق را آفریده، عالم به اسرار آن نیست؟ در حالی که او باخبر و آگاه است.

به همین دلیل، به موازات پیشرفت علوم طبیعی، پرده از اسرار آیات قرآن کریم نیز برداشته شده و حقانیت آن بیش از پیش روشن و آشکار می‌گردد. محققین و دانشمندان علوم طبیعی بسیاری در جهان، بعد از بررسی‌های فراوان به این نتیجه رسیده‌اند که قرآن کریم چیزی جز وحی الهی نیست. به عنوان مثال پرفسور پرساود^۱ (متخصص آناتومی دانشگاه مانی توبای کانادا و نویسنده بیش از ۲۰ کتاب و ۱۸۱ مقاله علمی) بعد از بررسی آیات جنین‌شناسی در قرآن در یک سخنرانی می‌گوید:

«من شخصاً نمی‌توانم بگویم که این تصادفی و شانسی محض بوده است. من اعتراف می‌کنم که این مفاهیم ریشه در یک وحی الهی دارد و نمی‌تواند از منبعی غیر از وحی سرچشمه گرفته شده باشد»
(Persaud, 2013).

موریس بوکای (رئیس کلینیک جراحی دانشگاه پاریس) نیز در مقدمه کتاب «تورات،

انجیل، قرآن و علم» می‌نویسد:

«من بدون هیچگونه پیشداوری و با واقع بینی تام، وحی قرآنی را با جستجوی درجه سازگاری آن با داده‌های دانش نوین آغاز کردم... در پایان برایم روشن شد که قرآن هیچ مطلبی که از نظر علمی عصر جدید انتقادپذیر باشد، ندارد» (تورات، انجیل، قرآن و علم، ص ۱۰).

با وجود چنین اعترافاتی از دانشمندان بزرگ علوم طبیعی، برخی، داده‌های طبیعی قرآن را، انکار یا تکذیب کرده‌اند و در تلاش برآمده‌اند این داده‌ها را در تعارض به علوم کشف شده از سوی دانشمندان جهان قرار دهند. عرصه فضای مجازی جولانگاه شبهاتی در این زمینه است. مقام معظم رهبری در این باره معتقدند که امروز دشمن برای اینکه بتواند ذهن جوان مسلمان مؤمن ایرانی را منحرف کنند، منابع مالی فراوانی را خرج ایجاد شبهات اعتقادی در فضای مجازی می‌کند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۶/۶/۱۳۹۵).

^۱ T.V.N Persaud

در همین زمینه، اخیراً کتابی با عنوان «نقد قرآن»، نوشته شخصی به نام سها در فضای مجازی منتشر گردیده است. تلاش نویسنده که نامی مستعار برای خود برگزیده، در بخشی از کتاب، اثبات وجود خطا و ضعف در داده‌های علمی قرآن کریم است. متأسفانه نشر گسترده کتاب مذکور در فضای مجازی، آسیبهای اعتقادی بسیاری به دنبال داشته که این موضوع لزوم پاسخگویی هرچه زودتر به این کتاب موهوم را مسجل می‌نماید.

از سوی دیگر یکی از مسائل کشف نشده در علم هیئت و نجوم مسئله هفت آسمان است که قرآن مطرح کرده است. قرآن می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ... ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ او خدایی است که آفرید... سپس به آسمان پرداخت؛ و آنها را به صورت هفت آسمان مرتب نمود؛ و او به هر چیز آگاه است. در آیه دیگر از هفت راه سخن به میان آمده: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فُوقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقٍ وَ مَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ»؛ ما بر بالای سر شما هفت راه [طبقات هفتگانه آسمان] قرار دادیم؛ و ما (هرگز) از خلق (خود) غافل نبوده‌ایم» (مؤمنون: ۱۷).

آیه دیگر از مدت زمان ساخت هفت آسمان و برنامه برای آنها و کیفیت زینت کردن آسمان دنیا سخن می‌گوید: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ حِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»؛ در این هنگام آنها را بصورت هفت آسمان در دو روز آفرید، و در هر آسمانی کار آن (آسمان) را وحی (و مقرر) فرمود، و آسمان پایین را با چراغهایی [ستارگان] زینت بخشیدیم، و (با شهاب‌ها از رخنه شیاطین) حفظ کردیم، این است تقدیر خداوند توانا و دانا! (فصلت: ۱۲). در آیه دیگری از طبقات روی هم آسمان‌های هفت‌گانه بحث است: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ»؛ همان کسی که هفت آسمان را بر فراز یکدیگر آفرید؛ در آفرینش خداوند رحمان هیچ تضاد و عیبی نمی‌بینی! بار دیگر نگاه کن، آیا هیچ شکاف و خللی مشاهده می‌کنی؟ (ملک: ۳).

ناقد قرآن در بخش شبهات علمی، با استناد به آیات و روایاتی، به نقد آیات مربوط به هفت آسمان پرداخته و این نظریه را ضمن ارتباط دادن به نظریه بطلمیوسی و افسانه‌های

کهن، اشتباه علمی دانسته است. این پژوهش به شبهه مذکور می‌پردازد و نشان خواهد داد که نقد آیات مربوط به هفت آسمان و اشتباه علمی دانستن آن کاملاً غیر علمی است. اهمیت پژوهش از آن جهت است که ایجاد تردید در ذهن معتقدان به قرآن، زمینه اجرایی شدن آن را سست می‌کند و اساس اسلام با چالشی جدی مواجه می‌شود. زیرا قرآن تنها حجت بر حقانیت اسلام و رسالت خاتم پیامبران است و با تردید در آن، دلیلی بر گرایش به دین خاتم باقی نخواهد ماند. پس مسئله این پژوهش گرچه جزئی است، ولی رفع شبهه از آن و حل مشکل گامی مهم در جهت دفاع از دین خاتم خواهد بود.

پیشینه تحقیق

نقد قرآن کریم موضوعی است که پیشینه آن به صدر اسلام برمی‌گردد. از قرن نخست قمری تاکنون کتاب‌هایی در نقد قرآن و کتاب‌هایی در پاسخ به آنها تألیف شده است که برخی از آنها عبارتند از: قطرب نحوی (متوفای ۲۰۶) از دانشمندان نحو و ادب و شاگرد سیبویه و از اصحاب امام صادق (ع) از نخستین کسانی که کتابی با عنوان «الرد علی الملحدین فی تشابه القرآن» تألیف کرده است. پس از وی احمد بن حنبل کتاب «الرد علی الزنادقه و الجهمیه» را به رشته تحریر درآورد. در قرن پنجم هجری قاضی عبدالجبار متکلم مشهور معتزلی با تألیف کتاب «تنزیه القرآن عن المطاعن» در رد شبّهات و پاسخگویی به اشکال ملحدان نسبت به قرآن کوشش نموده است. در همین قرن، خطیب اسکافی در کتاب خود موسوم به «دره التنزیل و غره التأویل» به ذکر شبّهات ملحدان و پاسخگویی به آن می‌پردازد. آنچه ذکر شد، موارد اندکی از کتاب‌هایی است که در طول تاریخ اسلام در نقد قرآن کریم و پاسخ به آن، تألیف شده است.

در خصوص پاسخ به شبّهات کتاب نقد قرآن سها نیز، آیت الله مکارم شیرازی در کتاب «توطئه جدید» (۱۳۹۴ش)، محمدعلی رضایی اصفهانی در کتاب «بررسی مبانی کتاب نقد قرآن» (۱۳۹۵ش)، محمدباقر حیدری نسب در کتاب «دفاع از قرآن در رد کتاب نقد

قرآن» (۱۳۹۵ش) و گروه عبدالرحمن (از برادران اهل سنت) در کتاب «کشف نیرنگ و رد بهتان در رد کتاب نقد قرآن» به نقد کتاب مذکور پرداخته‌اند.

البته در کتب یاد شده، یا اصلاً به شبهه هفت آسمان پرداخته نشده، یا فقط به ذکر نظریات مطرح شده عنایت گردیده و یا بررسی جامعی از آیات و روایات مورد بحث ارائه نشده‌است.

پایانامه‌هایی نیز که در خصوص پاسخ به شبهات کتاب نقد قرآن سها، تألیف و دفاع گردیده عبارتند از: «بررسی شبهات ناظر به انتساب صفت ظلم به خداوند در قرآن کریم» از سوی خانم سمانه تمیزی در سال ۱۳۹۵، «بررسی شبهات موهم نظام طبقاتی قرآن» از سوی خانم مینا موسوی در سال ۱۳۹۵، «نقد شبهات ناظر برخی اشکالات ادبی در قرآن (بر اساس کتاب دکتر سها)» از سوی خانم صدیقه فرهادیان در سال ۱۳۹۶، «نقد شبهات ناظر به آموزه‌های سیاسی و حکومتی قرآن و سنت پیامبر اکرم (ص)» از سوی خانم زینب عباس‌زاده در سال ۱۳۹۵، «پاسخ به شبهات خشونت‌طلبی پیامبر اکرم (ص) در قرآن کریم» از سوی خانم آرزو خواجه در سال ۱۳۹۵.

لازم به ذکر است که طی بررسی‌های انجام شده، در حال حاضر مقاله‌ای در رابطه با شبهات کتاب نقد قرآن تألیف و چاپ نگردیده است، اما در مورد موضوع هفت آسمان و مصداق آن، مفسران متاخر نظرات گوناگونی را طرح کرده و سعی نموده‌اند هماهنگی آن با علم را نشان دهند. برخی اندیشمندان نیز از دستاوردهای علم کیهان‌شناسی بهره برده، برخی دیگر با نا شناخته یا غیرمادی و مجرد دانستن آسمانها، دست علم بشری را از یافتن مصداق آن کوتاه دیده‌اند (روحانی و معارف، ۱۳۹۵، ص ۱۵۲).

از کتابهایی که بطور خاص به این موضوع پرداخته‌اند می‌توان به کتاب «هفت آسمان» تألیف محمد باقر بهبودی و کتاب «راز آسمانهای هفتگانه» تألیف ایمان مرادی در سال ۱۳۷۳، اشاره نمود. از مقالاتی نیز که در این زمینه به نگارش درآمده‌اند می‌توان به مقاله‌های «هفت آسمان و زمین» تألیف محمدعلی رضایی اصفهانی (۱۳۸۷ش)، «آسمان‌های هفتگانه از منظر قرآن» تألیف علی نصیری (۱۳۸۸ش)، «در جستجوی هفت آسمان قرآن» تألیف

روح الله نجفی (۱۳۹۱ش) و «ماهیت شناسی آسمان‌های هفتگانه با تکیه بر مولفه‌های خلق و امر در آیات قرآن»، تالیف فرزانه روحانی و دکتر مجید معارف (۱۳۹۵ش) اشاره نمود.

۱. بررسی شبهه هفت آسمان و عرش (تخت پادشاهی)

نویسنده که نام مستعار "دکتر سها" را برای خود انتخاب کرده و معرفی خاصی از خود ارائه نکرده، با ذکر آیه‌ای که در آنها سخن از هفت آسمان مطبق آمده (مثلا در آیات طلاق: ۱۲، ملک: ۳، نوح: ۱۵ و ...) به روایتی از سنن ابن ماجه^۲ اشاره می‌کند و می‌گوید:

«در سنت، این هفت آسمان مطبق و عرش به وضوح توضیح داده شده است. توجه کنید: پیامبر (به یارانش) گفت آیا می‌دانید فاصله‌ی بین آسمان و زمین چقدر است؟ گفتیم خدا و رسولش آگاه‌ترند. گفت بین آنها مسیر ۵۰۰ سال است، و از هر آسمان به آسمان بعدی (فوقانی: سنن ابی داوود) مسیر ۵۰۰ سال است و ضخامت (کثف) هر آسمان هم مسیر ۵۰۰ سال است. و بعد از آسمان هفتم دریایی است که از کف تا سطح آن معادل فاصله‌ی بین آسمان و زمین است. سپس بالای آن ۸ بز نر کوهی قرار دارند که فاصله‌ی بین سم و زانویشان مثل فاصله‌ی بین آسمان و زمین است. سپس در بالای آن (بر پشت آنان: سنن ابی داوود) عرش قرار دارد که فاصله‌ی بین پایین و بالای آن معادل فاصله‌ی زمین تا آسمان است. و خدای تعالی در روی عرش قرار دارد و چیزی از اعمال بنی آدم از او پنهان نیست» (سه‌ها، ۱۳۹۳، ص ۸۲).

۲. «قال (الرسول) أتدرون كم بين السماء والأرض فقلنا الله ورسوله أعلم قال بينهما مسيرة خمس مائة سنة ومن كل سماء إلى السماء التي تليها مسيرة خمس مائة سنة وكثف كل سماء مسيرة خمس مائة سنة وفوق السماء السابعة بحر بين أعلاه وأسفله كما بين السماء والأرض ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين ركبهم وأظلافهم كما بين السماء والأرض ثم فوق ذلك العرش بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض والله تعالى فوق ذلك ليس يخفى عليه من أعمال بني آدم شيء» (ابن ماجه، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۹).

همچنین ناقد قرآن ضمن استناد به آیاتی از قرآن کریم، وجود هفت آسمان را از اعتقادات عربستان زمان جاهلیت برشمرده و اشاره به آن در شعر امیه بن ابی صلت را حکایت از این نکته می‌داند که، وجود هفت آسمان و اینکه تخت پادشاهی خدا (عرش) بر فراز آسمان هفتم قرار گرفته در محیط عربستان قبل از محمد هم مطرح بوده است چنانچه امیه بن ابی صلت شاعر جاهلی می‌گوید:

«له ما رأَت عین البصیر و فوقه سماء الاله فوق سبع سمائیا»

(هر آنچه چشم بینا می‌بیند از اوست و بالاتر از آن، آسمان خدا در بالای هفت

آسمان)

او در بیان همسویی آیات قرآن کریم با روایت مذکور اشاره می‌کند که در سوره هود آمده که عرش خداوند بر روی آب قرار دارد: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»؛ و اوست کسی که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید و عرش او بر آب بود (هود: ۷). در سوره غافر «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ»؛ کسانی که عرش [خدا] را حمل می‌کنند و آنها که پیرامون آنند به سپاس پروردگارشان تسبیح می‌گویند (غافر: ۷) و سوره حاقه از حمل عرش خدا توسط هشت موجود سخن به میان آمده است: «وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ»؛ و فرشتگان در اطراف [آسمان] اند و عرش پروردگارت را آن روز هشت [موجود] بر سر خود بر می‌دارند (الحاقه: ۱۷). و در سوره سجده نیز آمده که خداوند خود بر روی عرش قرار گرفته است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»؛ خدا کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است در شش روز آفرید آنگاه بر عرش قرار گرفت (سجده: ۴). وی سپس چنین نتیجه می‌گیرد که:

«از نظر محمد (قرآن و سنت) در بالای زمین هفت آسمان قرار دارند

و سپس یک دریا و سپس هشت بز و سپس عرش و روی عرش

خداست. محمد به جای آسمان هشتم، که در سیستم بطلمیوسی فلک

ثوابت است، دریا و هشت بز و عرش را قرار داده است. واضح است

که هفت آسمان مطابق با نظریه بطلمیوسی رایج در زمان محمد سازگار است، اما دریا و بزها و عرش در نظریه‌ی بطلمیوس نیست. علاوه بر نظریه‌ی بطلمیوس که تا حدودی بر مشاهدات بنیان نهاده شده بود، افسانه‌های آمیخته با مذهب نیز در قبل از محمد در مورد هفت آسمان وجود داشته است. به نظر می‌رسد محمد چیزهایی را از محیط گرفته و چیزهایی هم خودش به آن افزوده است. و می‌دانیم که همه‌ی اینها غلط است. اولاً: چنانچه قبلاً گفتیم اصلاً آسمانی وجود ندارد که هفت عدد باشد. ثانیاً: بینیم فاصله‌هایی که محمد ارائه کرده جمعا چه مقدار می‌شود» (سها، ۱۳۹۳، ص ۸۴).

در ادامه ناقد قرآن فاصله‌های مطرح شده در حدیث را محاسبه و به گمان خود اثبات نموده که عرض جهان آفرینش بر مبنای حدیث نبوی، ۴/۶ ساعت نوری می‌باشد. سپس چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«بشر امروز تا میلیاردها سال نوری، ستارگان و کهکشان‌ها را رصد کرده است و اثری از آسمان‌های هفتگانه و اثری از دریا و بزها و عرش نیافته است» (سها، ۱۳۹۳، ص ۸۶).

۲. نقد و بررسی شبهه هفت آسمان

- شبهه وارد شده در کتاب «نقد قرآن» دارای چهار رکن به شرح ذیل می‌باشد:
۱. اصل تحلیل ناقد قرآن مستند به روایتی از منابع اهل سنت است.
 ۲. آیاتی از قرآن را ناظر به روایت یاد شده دانسته است.
 ۳. موضوع هفت آسمان را مربوط به عربستان زمان جاهلیت دانسته که با خرافه آمیخته شده است.
 ۴. هفت طبقه بودن را در خصوص آسمان نقد کرده است.

با توجه به اینکه ایراد اصلی ناقد قرآن در این شبهه، حدیثی منسوب به پیامبر اعظم (ص) از منابع اهل سنت است، ابتدا صحت حدیث یادشده بررسی و سپس به ترتیب به نقد بخشهای دیگر پرداخته می شود.

۲-۱. نقد سندی احادیث هفت آسمان

همانگونه که گفته شد اصل تحلیل ناقد قرآن مستند به روایتی از منابع اهل سنت است. این روایت به سه طریق در منابع روایی اهل سنت نقل شده که هر سه طریق آن ضعیف و بی اعتبار بوده و حتی علما و محدثان اهل سنت، صحت آنها را از نظر سند و وثاقت راویان آن قبول ندارند.

۲-۱-۱. بررسی سندی طریق اول

طریق سندی حدیث اول بدین شرح است: «أَخْبَرَنَا أَبُو الْحُصَيْنِ قَالَ نا أَبُو طَالِبِ ابْنِ غَيْلَانَ قَالَ نا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الشَّافِعِيُّ قَالَ نا مُوسَى ابْنُ إِبرَاهِيمَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ نَاجِيَةَ قَالَ نا لُؤَيْبُ بْنُ أَبِي الْوَلِيدِ بْنُ أَبِي ثَوْرٍ عَنْ سَمَاقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنِ الْأَخْنَفِ بْنِ قَيْسٍ عَنِ الْعَبَّاسِ...» (ابن ماجه، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۹).

ابن جوزی درباره «الْوَلِيدُ بْنُ أَبِي ثَوْرٍ» که از راویان این حدیث است، می گوید: ابن نمیر او را کذاب خوانده و احمد بن حنبل و نسائی او را ضعیف دانسته اند و یحیی بن معین می گوید مورد وثوق نیست (ابن جوزی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵).

۲-۱-۲. بررسی سندی طریق دوم

طریق سندی حدیث دوم بدین شرح است: «أَخْبَرَنَا أَبُو زَكْرِيَّا الْعَنْبَرِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ، ثنا إِسْحَاقُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، أَنبَأَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَنبَأَ يَحْيَى بْنُ الْعَلَاءِ، عَنْ عَمِّهِ شُعَيْبِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي بِمَالِكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۱۰).

ابن ابی حاتم این حدیث را به جهت ناشناخته بودن راوی آن (عبدالله بن عمیره)، ضعیف دانسته است (ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲، ج ۵، ص ۱۲۴). همچنین یکی از روایان این حدیث «یحیی بن العلاء» است که احمد بن حنبل او را متهم به جعل حدیث نموده است (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۱۱، ص ۲۶۱). ابن جوزی نیز درباره این حدیث می گوید: صحیح نیست (ابن جوزی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹).

۲-۱-۳. بررسی سندی طریق سوم

طریق سندی حدیث سوم بدین شرح است: «أَخْبَرَنَا ابْنُ الْخُصَّيْنِ قَالَ نا ابْنُ الْمُذْهَبِ قَالَ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ نا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ نا سُرَيْحٌ قَالَ نا الْحَكَمُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۱۴، ص ۴۲۲).

راوی این حدیث «حکم بن عبد الملک» است که ابن معین او را ضعیف و ابن داوود او را منکر الحدیث دانسته اند (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۲، ص ۴۳۱). ابن جوزی نیز می گوید: این حدیث منکر است و از روایان ضعیف روایت شده است (ابن جوزی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۷). بعلاوه در رد این حدیث، همین بس که راوی آن «أبی هُرَیْرَةَ» است که امیرالمومنین علی (ع) در وصف او می فرماید: «أَلَا إِنَّكَ كَذَبَ النَّاسِ، عَلِي رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَبُو هُرَيْرَةَ الدُّوسِيُّ»؛ آگاه باشید که دروغ گوترین مردم نسبت به رسول خدا (ص) ابوهریره دوسی است (ابن ابی الحدید، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۶۶). او از پیشگامان نقل اسرانیلیات بوده و احادیث بسیاری نیز از او نقل کرده که بخاری در کتاب تاریخ الکبیر خود، به برخی از آنها اشاره می کند (بخاری، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۴۱۳).

کعب الاحبار کسی است که ابوریّه (نویسنده و محقق مشهور مصری) درباره او

می گوید:

«کعب الاحبار حيله گرانه اسلام آورد و در اسلام خویش اخلاص نداشت، بلکه در ضمیر خود همچنان یهودی بود. با زیرکی خاص خود بر ابوهریره که مردی ساده لوح بود چیره شد و او را در استخدام

خویش گرفت و از غفلت او استفاده کرده، هر چه را از خرافات و اوهام می‌خواست، از طریق ابوهریره در لابه لای احادیث اسلامی جای داد» (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۷).

احتمالاً این حدیث نیز از همان روایاتی است که ابوهریره آن را از کعب‌الاحبار اخذ کرده‌است. با توجه به بررسی‌های فوق، حدیث مورد ادعای ناقد قرآن حتی از نظر محدثان اهل سنت، از نظر سندی ضعیف بوده و قابل استناد نیست.

۲-۲. نقد محتوایی احادیث هفت آسمان مبتنی بر قرآن کریم

یکی دیگر از راه‌های بررسی صحت احادیث، عرضه آنها بر قرآن است. زیرا پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يَخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلُّهُ»؛ ای مردم آنچه از جانب من به شما رسید و موافق قرآن بود، آن را من گفته‌ام و آنچه به شما رسید و مخالف قرآن بود، من آن را نگفته‌ام (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۸۹).

در حدیث مورد بحث گفته شده: «وَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوْقَ ذَلِكَ»؛ خدای تعالی در روی عرش قرار دارد. لازمه این سخن آن است که برای خدا مانند دیگر مخلوقات، مکان مشخصی قائل بوده و عرش را نگهدارنده خداوند بدانیم و این مخالف نص صریح قرآن است که در آیه ۱۱ سوره شوری می‌فرماید: «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ هیچ چیز همانند او نیست و در آیه ۱۱۵ سوره بقره می‌فرماید: «فَأَيُّمَا تُولُوا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»؛ به هر سو رو کنید، خدا آنجاست و در آیه ۴۱ سوره فاطر می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»؛ همانا خدا آسمان‌ها و زمین را نگاه می‌دارد. در نتیجه این حدیث با نص صریح قرآن مطابقت نداشته و نمی‌تواند فرمایش رسول اکرم (ص) باشد.

۲-۳. نقد محتوایی احادیث هفت آسمان مبتنی بر احادیث صحیح دیگر

همچنین در منابع روایی شیعه نیز، حدیثی با سند صحیح با همین مضمون در رد حدیث مورد بحث وجود دارد. شخصی گفته مردم درباره عرش را خدمت امام صادق (ع) مطرح

نمود و گفت: مردم می گویند که عرش بر روی آب و پروردگار بالای آن است. امام (ع) در پاسخ فرمودند: «كَذَبُوا، مَنْ زَعَمَ هَذَا فَقَدْ صَيَّرَ اللَّهَ حَمُولاً وَ وَصَفَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ وَ لَزِمَهُ أَنْ الشَّيْءِ الَّذِي يَحْمِلُهُ أَقْوَى مِنْهُ»؛ دروغ می گویند، کسی که این چنین گمان کند، خداوند را موجودی حمل شده قرار داده و او را به صفت آفریدگان، و صف کرده است و لازمه اش این است که آن چه خداوند را حمل می کند (از جهتی) از او قوی تر باشد» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۸۰).

پس، در آیاتی که ناقد قرآن ذکر نموده و در آنها سخن از عرش به میان آمده، منظور از «عرش» یک وجود خارجی مادی مثل تخت پادشاهی نیست؛ بلکه مراد از عرش، «علم»، «مُلک الهی و سیطره بر آن (قدرت)»، «قلب مومن»^۳ و ... است.

شیخ صدوق در کتاب «توحید» روایتی از امام صادق (علیه السلام) درباره عرش ذکر نموده که می فرمایند: «إِنَّ لِلْعَرْشِ صِفَاتٍ كَثِيرَةً مُخْتَلِفَةً، لَهُ فِي كُلِّ سَبَبٍ وَصَنَعٍ فِي الْقُرْآنِ صِفَةٌ عَلَى حِدَةٍ، فَقَوْلُهُ: «رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (توبه: ۱۲۹) يَقُولُ: الْمَلِكُ الْعَظِيمُ، وَ قَوْلُهُ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) يَقُولُ: عَلَى الْمَلِكِ اسْتَوَى...؛ برای عرش، او صاف فراوان و گوناگونی است، عرش در هر موردی از قرآن که به مقتضای سببی از آن ذکری به میان رفته است، و صف خاصی دارد، آن جا که فرمود: «رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»؛ پروردگار عرش بزرگ، مراد ملک بزرگ است، و آن جا که می فرماید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»؛ خداوند رحمان بر عرش استوار شد، مراد آن است که بر ملک احاطه یافت (ابن بابویه، ۱۳۸۸، ص ۳۲۱).

همچنین امام صادق (ع) در تفسیر آیه ۱۷ سوره الحاقه «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً»؛ آن روز عرش پروردگارت را هشت تن بر فراز همه حمل می کنند، می فرمایند: «حَمَلَةُ الْعَرْشِ وَالْعَرْشُ الْعِلْمُ ثَمَانِيَةً: أَرْبَعَةٌ مِّنَّا وَ أَرْبَعَةٌ مِّنْ شَاءِ اللَّهِ»؛ حاملین عرش و عرش به معنی علم است، هشت نفرند، چهار کس از ما و چهار کس از آنها که خدا بخواهد (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۹).

۳. اشاره به روایت: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۳۹).

امام صادق (ع) درباره آیه ۷ سوره هود «كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»؛ عرش او بر آب بود نیز، عرش را علم خدا معنا نموده‌اند (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۸۰). مراد از آب نیز می‌تواند معنای عام آن، یعنی هر چیز مایعی باشد. با توجه به اینکه «کان» فعل ماضی است، این آیه به زمان پیش از خلقت آسمان و زمین اشاره دارد که همه چیز در برهه‌ای از زمان به صورت مایع بود و خداوند با علم و قدرتش، مسلط بر آن، عالم را اداره می‌فرمود. جهت توضیح بیشتر باید گفت: چند میلیون ثانیه بعد از انفجار بزرگ، «پلاسمای کوارک گلوئون»^۴ به وجود آمد که یک مایع کامل با دمای بسیار بالا (حدود چند هزار میلیارد درجه) است (Choi, 2012). پلاسمای کوارک گلوئون یا سوپ کوارک، حالتی است که در دما و یا چگالی‌های بسیار بالا (مثل اولین میکروثانیه‌های پس از انفجار بزرگ) رخ می‌دهد (Fritsch, 2011, p: 419).

با توجه به مطالب فوق، قطعاً حدیث ذکر شده توسط ناقد قرآن بی‌اعتبار و غیر قابل استناد بوده و آیاتی که ناقد قرآن، برای شاهی بر حدیث نقل می‌نماید به هیچ عنوان ربطی به این حدیث نداشته و محاسبات عددی او نیز مبنایی ندارند.

۲-۴. نقد تاریخی نظریه هفت آسمان

اعتقاد به وجود هفت آسمان، از کهن‌ترین اعتقادات تاریخ بشر بوده که از ادیان توحیدی و الهی سرچشمه می‌گیرد نه بالعکس. در بخش «داستان آفرینش» تورات، سخن از آسمان‌هاست، نه یک آسمان. نویسنده آمریکایی، جیمز هاکس، در این رابطه می‌نویسد: «ناخام‌های یهود، آسمان را هفت گویند» (هاکس، ۱۹۲۸، ص ۶۳).

همچنین قرآن کریم در آیه ۱۵ سوره نوح، از قول حضرت نوح (ع) به کفار می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا»؛ مگر نمی‌بینید که چگونه خدا هفت آسمان را به صورت طبقات آفریده است. در نتیجه مسأله هفت آسمان، حتی قبل از پیدایش یهودیت و مسیحیت مطرح بوده و ریشه در وحی و تعالیم انبیاء الهی داشته و از آنجا به

4. quark gluon plasma

اساطیر ملل دیگر وارد گشته است. ناقد قرآن نیز به این مطلب اشاره نموده و می گوید افسانه‌های آمیخته با مذهب در قبل از محمد در مورد هفت آسمان وجود داشته است. ناقد قرآن شعری نیز از قول امیه بن ابی صلت از کتاب «بلوغ الأرب فی معرفه أحوال العرب» نوشته آلوسی، آورده اما در این کتاب و در بخش امیه بن ابی صلت (۲۰۱۲، ج ۳، ص ۱۲۱) چنین شعری وجود نداشت، ولی در عوض این شعر در کتب مختلف مربوط به علوم لغت و نحو مانند «خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب» (۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۴۶)۵، نوشته عبدالقادر بغدادی آورده شده و برای آن هیچ سندی ذکر نشده است و لذا قابل بررسی و استناد نیست. اما حتی اگر واقعاً منسوب به امیه بن ابی صلت باشد، دلیلی بر مدعای ما مبنی بر منشاء الهی داشتن اعتقاد به هفت آسمان است؛ زیرا امیه بن ابی صلت فردی حکیم و یکتا پرست و آشنا به کتب انبیای گذشته بوده است. چنانکه عبدالقادر بغدادی درباره این قصیده می گوید:

«این قصیده بلندی م شتمل بر توحید الهی و قصص بعضی از انبیاء،
مثل نوح، موسی، یوسف، داوود و سلیمان (علیهم السلام) است»
(بغدادی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۴۶).

نکته دیگر اینکه در نظریه هیئت بطلمیوسی، سخن از هشت یا نه فلک بود (نیک سرشت، ۱۳۹۴، ص ۱۳۵) که مربوط به مدار و جایگاه سیارات می شد و اصلاً صحبتی از هفت آسمان نبود. البته با توجه به سیطره این نظریه در قرون گذشته، برخی مفسرین، در انطباق و توجیه آیات قرآن کریم با این نظریه، تلاش نمودند.

هفت فلک برای ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل و یک فلک برای ستاره های ثابت (فلک ثوابت) که در مجموع هشت فلک را تشکیل می داد. برخی نیز بعد

۵. چند بیت اول این قصیده بلند عبارتست از:

(ألا كل شيء هالك غير ربنا	ولله میراث الأذى كان فانیا)
(ولى له من دون كل ولأية	إذا شاء لم يمسا جميعا موالیا)
(وإن يك شيء خالدا ومعمر	تأمل تجد من فوقه الله باقیا)
(له ما رأت عين البصير وفوقه	سماء الإله فوق سبع سمايا)

از فلک هشتم، به فلک دیگری به نام «فلک الافلاک» اشاره می‌کردند و معتقد بودند که همه ستاره‌ها روی آن چسبیده‌اند. به این هشت یا نه فلک در اصطلاح، افلاک کلی می‌گفتند. افلاک جزئی نیز افلاکی مانند خارج مرکز، حامل، مدیر و ... هستند که برای هر سیاره به طور مجزاً در نظر گرفته می‌شدند و به کمک آنها حرکت سیارات تبیین می‌شد (نیک‌سرشت، ۱۳۹۴، ص ۱۳۵).

۲-۵. نقد نظریه هفت آسمان بر اساس نظرات مفسران قرآن کریم

اینکه منظور از هفت آسمان در قرآن کریم چیست، نظرات متنوعی وجود دارد. برخی آن را مادی و برخی دیگر آن را غیر مادی می‌دانند. گروهی مصداقی معین نمی‌کنند و برخی مصداقی برای آن برمی‌شمارند. هرچند که موضوع مقاله این مطلب را دربر نمی‌گیرد، اما در اینجا به بخشی از این نظرات که به نحوی مورد تأیید آیات قرآنی است، اشاره می‌شود:

الف) برخی گفته‌اند منظور از آسمان در قرآن، مقام قرب و حضور و راهی برای سلوک امر و تدبیر عالم و رفت و آمد ملائکه است که از آن طریق امر الهی جریان می‌یابد. برای مثال در آیه ۵ سوره سجده می‌فرماید: «يَدْبُرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»؛ او است که امر عالم را از آسمان تا زمین تدبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۷).

ب) برخی مفسران با استناد به آیه ۶ سوره صافات «إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» و در نظر گرفتن معنی عبارت «السَّمَاءُ الدُّنْيَا» به «آسمان پایین‌تر»، بر آنند که همه این سیارات، ستارگان و کهکشان‌ها در آسمان اول قرار داشته و شش آسمان دیگر، خارج از آسمان اول وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۲۴). و سعت دنیای خارج به حدی است که علم نجوم نتوانسته ابعاد آن را مورد شناسایی قرار دهد. به همین دلیل با توجه به عدم آگاهی ما از تمام ابعاد جهان و نیز توجه به اینکه مجهولات موجود در زمینه علم نجوم در برابر یافته‌های علمی، قابل مقایسه نبوده و نظریه‌های فعلی نیز پاسخگوی مجهولات نمی‌باشند،

لذا دلیل علمی بر رد این نظریه وجود ندارد. چنانکه «شان کارول»^۶ از فیزیکدانان برجسته، در این رابطه می‌گوید:

«در حال حاضر ما مدل خوبی برای جهان نداریم» (Atkinson, 2015).

ج) عده‌ای گفته‌اند با توجه به اینکه در زبان عربی، گاهی مراد از کلمه «هفت» تعداد کثیر است، پس هفت نماد کثرت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۲۶۱). به عنوان مثال در آیه ۲۷ سوره لقمان «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ»؛ اگر همه درختان روی زمین قلم شود، و دریا برای آن مرکب گردد، و هفت دریا به آن افزوده شود، اینها همه تمام می‌شود، ولی کلمات خدا پایان نمی‌گیرد، مراد از «هفت دریا» بیان کثرت است؛ زیرا اگر صدها دریا هم باشد، برای نگارش کلمات خدا کافی نیست. در نتیجه مراد از هفت آسمان و هفت زمین که در قرآن کریم به آنها اشاره شده، تعداد عظیم و کثیر کواکب آسمانی و کراتی مشابه زمین است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۲۶۱).

در این تفسیر واژه «سما» که از ریشه «سُمُو» می‌باشد (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۹۸)، به معنای چیزی بالای چیز دیگر (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۱۹) در نظر گرفته شده و از این رو به آنچه بالای سر انسان قرار گرفته (مثل ستارگان، کرات، شهاب سنگ‌ها و ...) سما گفته می‌شود.

د) برخی گفته‌اند منظور از «سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» لایه‌های اتمسفر و فضای بعد از آن است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹) که زمین را در بر گرفته و به صورت طبقه طبقه از مجاورت زمین شروع و تا میلیاردها سال نوری ادامه می‌یابد. در این دیدگاه تفسیری، معنی عبارت «السَّمَاءُ الدُّنْيَا» در آیه ۶ سوره صافات «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ»؛ «آسمان جهان ماده» یا فضای کیهانی بعد از لایه‌های جو زمین در نظر گرفته می‌شود، نه «آسمان پایتتر».

⁶. Sean Carroll

جهت توضیح بیشتر باید گفت جو زمین از شش لایه تشکیل شده که عبارتند از: لایه تروپوسفر، استراتوسفر، مزوسفر، ترموسفر، یونوسفر، اگزوسفر (Jarumayan & Sadili, 2003, p: 114) که مجموعاً با فضای کیهانی بعد از خود، هفت آسمان مطبق را تشکیل می‌دهند. در واقع بر اساس این دیدگاه، هفت آسمان یعنی شش لایه جو زمین، به اضافه فضای کیهانی بعد از آن.

با توجه به مطالبی که ارائه گردید، می‌توان نتیجه گرفت که وجود لایه‌های جو و فضای بعد از آن، به عنوان مصداقی برای آسمان مطبق و لایه‌لایه، از یافته‌های مسلم و قطعی در علوم طبیعی بشمار رفته و لذا ادعای ناقد قرآن مبنی بر عدم وجود آسمان مطبق در یافته‌های علمی، اشتباهی بیش نبوده که ریشه در عناد، لجاجت و بی‌اطلاعی او از مباحث علمی دارد.

نتیجه‌گیری

دشمنان قرآن در طول تاریخ مبارزه سختی را علیه این کتاب داشته‌اند تا اعتقادات گروندگان یا علاقه‌مندان به مطالعه در مورد اسلام را تضعیف و سست کنند. یکی از منابع القاء شبهات، کتاب «نقد قرآن سها» است. تلاش نویسنده در این کتاب، اثبات وجود خطا و ضعف در قرآن کریم می‌باشد. نویسنده در بخشی از آن، با استناد به آیات و روایاتی از قرآن کریم و سنت نبوی، به نقد آیات مربوط به هفت آسمان پرداخته و آن را اشتباه علمی قلمداد نموده است. محور شبهات مطرح شده توسط ناقد قرآن عبارتند از:

۱. استناد به روایتی از پیامبر اکرم (ص)
۲. استناد به آیاتی از قرآن در توضیح حدیث مذکور
۳. ارتباط دادن موضوع هفت آسمان در قرآن، به نظریه بطلمیوسی و افسانه‌های کهن
۴. اشتباه دانستن وجود هفت آسمان مطبق از نظر علمی

این تحقیق، ضمن بررسی دقیق مستند روایی ناقد قرآن، بی اعتبار و غیر قابل استناد بودن آن را آشکار کرده و نیز اثبات نموده که آیات مورد استناد به عنوان شاهد صحت حدیث مورد استفاده، ربطی به حدیث مورد نظر ندارد.

افزون بر این، نشان داده شد که مسئله هفت آسمان، حتی قبل از پیدایش یهودیت و مسیحیت مطرح و ریشه در وحی و تعالیم انبیاء الهی داشته و از آنجا به اساطیر ملل دیگر وارد شده است، نه بالعکس. همچنین، مسئله هفت آسمان ربطی به نظریه هیئت بطلمیوسی، که در آن سخن از هشت یا نه فلک است، ندارد.

نکته مهم علمی این است که ناقد قرآن دلیلی بر غیر علمی بودن داده قرآنی ندارد، در حالی که وجود آسمان مطبق؛ «طباق» (ملک: ۳) که بر «لایه های جو» قابل تطبیق است، از یافته های مسلم و قطعی علمی است که می تواند مصداقی برای تأیید نظریه قرآن باشد.

لازم به ذکر است که در مورد هفت آسمان نظریه قطعی در میان دانشمندان وجود ندارد و یافته های علم نجوم و فیزیک از اظهار نظر قطعی در این باره عاجز است. از سویی، قرآن کریم از سوی خالق دانا به اسرار عالم نازل گشته و تصریح دارد که حق و صدق است و هیچ باطلی در آن راه ندارد. تا کنون هر چه کشف شده شاهد صدق ادعای قرآن بوده و به موازات پیشرفت علوم طبیعی، پرده از اسرار آیات قرآن کریم برداشته شده است. نظریه هفت آسمان نیز داده ای و حیانی است که هیچ دلیلی بر رد آن وجود ندارد، بلکه مؤید هم دارد.

منابع

۱. قرآن کریم، (۱۴۱۵ق)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود شکری، (۲۰۱۲م)، *بلوغ الأرب فی معرفة أحوال العرب*، بیروت: دار الكتاب المصری.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، (۱۴۲۸ق)، *شرح نهج البلاغة*، بغداد: دار الكتاب العربی.

۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن ابی حاتم، (۱۹۵۲م)، **الجرح والتهمدیل**، بیروت: دائرة المعارف العثمانیه.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۸۸)، **توحید**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۰۳ق)، **العلل المتناهیة فی الأحادیث الواهیة**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۳۹۹ق)، **معجم مقاییس اللغة**، بیروت: دار الفکر
۸. ابن ماجه، محمد بن یزید، (۱۴۱۸ق)، **سنن ابن ماجه**، بیروت: دار الجیل.
۹. احمد ابن حنبل، أبو عبدالله، (۱۴۲۱ق)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، بیروت: مؤسسۀ الرسالۀ
۱۰. بخاری، محمد بن إسماعیل، (۲۰۰۹م)، **التاریخ الكبير**، بیروت: دائرة المعارف العثمانیه.
۱۱. بغدادی، عبدالقادر بن عمر، (۱۴۱۸ق)، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، قاهره: مکتبۀ الخانجی.
۱۲. بوکای، موریس، (۱۳۷۲)، **مقایسه ای میان: تورات، انجیل (با اضافات)، قرآن و حکم**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۲۲ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۷)، «هفت آسمان و زمین»، **مجله قرآن و علم**، سال ۱، شماره ۲.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۹۵)، **بررسی مبانی کتاب نقد قرآن**، قم: مرکز پژوهش قرآن کریم المهدی.
۱۶. روحانی مشهدی، فرزانه؛ معارف، مجید، (۱۳۹۵)، «ماهیت شناسی آسمان های هفتگانه» با تکیه بر مولفه های خلق و امر در آیات قرآن»، **نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره ۲.
۱۷. سها، (۱۳۹۳)، **نقد قرآن**، بی جا: بی نا.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۱۹. عسقلانی، ابن حجر، (۱۳۲۶ق)، **تهذیب التهذیب**، هند: مطبعة دائرة المعارف النظامية.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۷)، **اصول کافی**، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۲. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، **التحقیق فی کلمات القرآن**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۹)، **تفسیر و مفسران**، قم: مؤسسه التمهید.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. نجفی، روح الله، (۱۳۹۱)، «در جستجوی هفت آسمان قرآن»، **فصلنامه کتاب قیوم**، سال ۲، شماره ۷.
۲۶. نصیری، علی، (۱۳۸۸)، «آسمان های هفتگانه از منظر قرآن»، **فصلنامه کاوش های دینی**، شماره ۲.
۲۷. نیک سرشت، ایرج؛ شهریار، صادق، (۱۳۹۴)، «مسأله بساطت فلک محدّدالجهات و مناقشه قوشچی در آن»، **فصلنامه تاریخ علم**، دوره ۱۳، شماره ۱.
۲۸. هاکس، جیمز، (۱۹۲۸ م)، **قاموس کتاب مقدس**، تهران: انتشارات اساطیر.
29. Atkinson, Nancy, (2015), **Thinking about Time before the Big Bang**, <http://bigbangpage.com> p=609.
30. Choi, Q. Charles, (2012), **Primordial 'Soup' of Big Bang Recreated**, Live Science Contributor
31. Fritsch, Harald & Phua, K. K, (2011), **Proceedings of the Conference in Honour of Murray Gell-Mann's 80th Birthday**, World Scientific Publishing, ISBN 978-981-4335-60-7.
32. <http://farsi.khamenei.ir/speech/content?id=34309>
33. Jarumayan, A. Germana & Sadili, V. Milagros, (2003), **The Changing Earth**, KATHA PUBLISHING CO, INC.
34. Persaud, TVN, (2013), "Embryology in the Qur'an", <https://www.youtube.com>.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. 'Ālūsī Baghdadi MSh. Bulūgh al-'Arab fī Ma'rifat-i 'Aḥwāl a-Arab. Cairo: Dar al-Kitāb al-Miṣrī; 2012.
3. Atkinson N. Thinking About Time Before the Big Bang, <http://bigbangpage.com> p=609; 2015.
4. Baghdadi 'ABM. Khazānat al-Arab wa Lubbu Lubāb al-Lisān al-Arab. Cairo: Al-Khānjī Library; 1418 AH.
5. Bukay M. A Comparison Between: The Torah, the Bible (with additions). Tehran: Quran and Science, Islamic Culture Publication Office; 5th ed, 1372 HS.
6. Bukhārī MBI. Al-Ta'rīkh al-Kabīr. Np: Dā'ir al-Ma'ārif al-Uthmānīyah; 2009.
7. Choi QCh. Primordial 'Soup' of Big Bang Recreated, Live Science Contributor; 2012.
8. Fritzscht H. Phua KK. Proceedings of the Conference in Honour of Murray Gell-Mann's 80th Birthday, World Scientific Publishing; 2011, ISBN 978-981-4335-60-7.
9. Ḥākim Nayshābūrī A'AH. Al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn. Research: Mustafa 'Abd al-Ghādir 'Aṭā'. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1422 AH.
10. Hawks J. The Bible Lexicon. Beirut: American Lithography, Stone-Lead Printing; Library, Museum and Document Center of the Majlis (1928); Tehran: Mythological Publications, 1377 HS.
11. [Http://farsi.khamenei.ir/speech/content?id=34309](http://farsi.khamenei.ir/speech/content?id=34309)
12. Ibn Abi al-Ḥadīd 'I'AH. Sharḥ-u Nahjulbalāghah. Baghdad: Dar al-Kitāb al-Arabi; 1428 AH.
13. Ibn Fāris A. Mu'jam Maqāyīs al-Lughah. NP: Dar al-Fikr; 1399 AH.
14. Ibn Hajar 'Asqalānī AB'. Tahdhīb Al-Tahdhīb. India: Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmīyah; 1326 AH.
15. Ibn Ḥanbal ABM. Al-Musnad. Research: Al-Arnaout. Np: Al-Risalah Institute; 1421 AH / 2001.
16. Ibn Jawzī 'AR. Al-'Ilal al-Mutanāhīyah fī al-'Ahādith al-Wāhīyah. NP: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1403 AH.
17. Ibn Mājah MBY. Al-Sunan. Beirut: Dār Al-Jayl; 1418 A.H.

18. Ibn'Abai Hātam al-Rāzī 'ARbM. Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl. In Dā'irat al-Ma'ārif al-Uthmānīyah; 1952.
19. Jarumayan AG. Sadili VM. The Changing Earth, KATHA PUBLISHING CO, IN; 2003.
20. Kulaynī MBY. 'Uṣūl al-Kāfī. Research: Ghafari AA & Akhondi M. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1367 HS.
21. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1403 AH.
22. Makarem Shirazi N. The Commentary of Nemuneh. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah; 1374 HS.
23. Marefat MH. Exegeses and Exegetes. Qom: Tamhid Cultural Institute; 1379 HS.
24. Mostafawi H. Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur'an al-Karīm. Tehran: Islamic and Culture Ministry; 1368 HS.
25. Najafi R. In Search of Seven Heavens. Ketab-e Qayyem, 1391: 2 (7).
26. Nasiri A. Seven Heavens in the Qur'an. Religious Researches, 1388: 2.
27. Niksersht I. Shahriar S. "The Problem of Mohadd al-Jihad's Flexibility and its Qushchi Conflict". History of Science, 13 (1); 1394 HS.
28. Persaud, TVN, (2013), "Embryology in the Qur'an", <https://www.youtube.com>.
29. Rezayi Isfahani MA. Seven Heavens and Earth. Qur'an and Science; 1387: 1 (2).
30. Rezayi Isfahani MA. Study of the Bases of the Book of "the Qur'an Criticism". Qom: Al-Mahdi Research Center of the Holy Qur'an; 1395 HS.
31. Rohani Mashhadi F. Maaref M. The Ontology of the Seven Heavens, Based on the Components of Creation and Order in Qur'anic Verses. Researches on Quran and Hadith; 1395 HS: 2.
32. Ṣadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. Al-Tawḥīd. Research: Hosseini SH. Qom: Jami'at al-Mudarrisīn; 1388 AH.
33. Soha. Quran Criticism. Np: 3rd ed, 1393.
34. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'ān. Qom: Teachers Community of Islamic Seminary; 1417 AH.

Review of Dr. Saha's Misconceptions on the Seven Heavens in the Qur'an

Hossein Rezayi¹

Farajollah Mirarab²

Received: 2/4/2018

Accepted: 18/5/201

Abstract

Challenging the holy Qur'an has been existed in various ways since the first days of the descent and today is still ongoing. A common method was always spreading doubts against the Qur'an by the enemies in order to weaken the Muslims' beliefs. In this regard, a claim was made by a person named Dr. Saha, said to be the most complete writing in criticizing the Qur'an. He attempted to show the existence of errors and faults in the Qur'anic text. In his section of scientific misconceptions, based on some verses and hadiths, he criticized those verses concerning "seven heavens". He denied this Qur'anic claim, linking it to Ptolemaic theory and ancient myths. This research aims to examine and criticize Saha's claim. Based on library documents and the descriptive-analytical method with a critical approach, it attempts to defend the revealed being of the Qur'an and the truth of all its contents, including scientific data. As a result, the study shows that, first, the author relied on the weak narratives; secondly, the subject of the seven heavens rooted in the divine revelation and then entered into the myths of other nations (not vice versa), and is not related to the Ptolemaic theory speaking of eight or nine heavens. Thirdly, there is not only any scientific reason to reject the seven heavens, but the existence of the leveled sky in the atmosphere (the layers of the atmosphere) is one of the definite scientific findings. It may confirm the Qur'anic verses on the issue, though scientific information is still less in this regard.

Keywords: *Qur'an, Dr. Saha, Seven Heavens, Ptolemaic Theory.*

¹. MA Student of Qur'an and Hadith Sciences and Master in Management of Human Resources. (Corresponding Author) hossein.reza.364@gmail.com

². Associate Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture.

mirarab@isca.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۴۳، صص ۹۱-۱۲۵

بررسی و تحلیل تاریخی اندیشه پیوستگی متن قرآن کریم

نرجس توکلی محمدی^۱

محمود مکوند^۲

DOI: 10.22051/tqh.2019.23560.2270

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

اندیشه پیوستگی متن قرآن کریم پیشینه‌ای دیرین در مطالعات قرآنی دارد و به سده‌های نخست اسلامی باز می‌گردد. باور به پیوستگی متن قرآن در مباحثی نظیر نظم، اعجاز قرآن و تناسب آیات و سوره‌ها، بازتاب یافته و به تدوین آثاری در این باره انجامیده است. با این همه، آرا و نظریات در این باب نشانگر وجود رویکردهایی متناقض و متفاوت به مسئله پیوستگی متن قرآن کریم است. از این رو، در مقاله حاضر با روش تحلیلی-تاریخی به بررسی این اندیشه، رویکردهای متفاوت در این باره و بررسی خاستگاه و روش آنها پرداخته‌ایم. در این راستا، پس از تبیین خاستگاه پیوستگی در مطالعات قرآنی، دو رویکرد کلی به مسئله پیوستگی متن قرآن را صورت‌بندی و تحلیل کرده‌ایم: ۱- رویکرد گسسته‌باور که ریشه در مطالعات تاریخی-انتقادی به متن قرآن کریم دارد و رویکرد غالب قرآن‌پژوهان

^۱. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

tavakoli.nm@ut.ac.ir

^۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. mahmoodmakvand@yahoo.com

اروپایی — آمریکایی است. ۲- رویکرد نظم‌باور که به دو شاخه نظم‌اندیشی کهن و نظم‌پژوهی نوین تقسیم می‌شود. نظم‌اندیشی کهن، عموماً بر مبنای توقیفی بودن ترتیب آیات و سوره و با روش خطی — جزئی در صدد اثبات پیوستگی به مثابه یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم است. نظم‌پژوهی نوین رویکردی جدید در میان قرآن‌پژوهان معاصر مسلمان و قرآن‌پژوهان اروپایی — آمریکایی است که با روش تحلیلی — ترکیبی به اثبات انسجام قرآن به‌ویژه در سوره‌های بلند مدنی می‌پردازد. این رویکرد در میان قرآن‌پژوهان مسلمان معاصر برخاسته از نهضت بازگشت به قرآن است که می‌کوشد به شبهات مطرح‌شده در باب ساختار قرآن پاسخ دهد. در میان قرآن‌پژوهان اروپایی — آمریکایی نظم‌پژوهی نوین ریشه در تغییر جهت رویکرد به متن قرآن از نگاه در زمانی به هم‌زمانی، مطالعات ادبی کتاب مقدس و ترکیب آن با زبانشناسی ساختگرا دارد.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، پیوستگی، نظم، رویکردها، تحلیل

تاریخی.

مقدمه و طرح مسئله

پیوستگی و انسجام متن قرآن کریم مسئله‌ای است که در حوزه‌های مختلفی نظیر ادبیات، علوم قرآنی و تفسیر مورد بحث قرار می‌گیرد. این موضوع را می‌توان به صورت خاص ذیل مباحث بلاغت، اعجاز قرآن، تناسب آیات و سوره و در مواضعی از تفاسیر که از «نظم» قرآن سخن رفته است، پی‌جویی کرد. بر این اساس، می‌توان «نظم قرآن» را کلیدواژه اندیشه «پیوستگی» در این حوزه‌ها دانست. مقصود از نظم و پیوستگی متن قرآن، ساختار و ترتیب قرآن است که البته هرگز امری آشکار و بی‌نیاز از اثبات نبوده است. به همین سبب

محققان مسلمان نه تنها این موضوع را مورد توجه قرار داده‌اند، بلکه به تدوین آثاری با عنوان *نظم/القرآن* روی آورده‌اند (Claude, 2003, p.126)، همچنان که این موضوع دغدغه قرآن پژوهان اروپایی-آمریکایی نیز قرار گرفته است.

مسئله پیوستگی متن قرآن و رویکردهای موجود در این زمینه در سال‌های اخیر بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است و در این رابطه شاهد انتشار آثار و مقالات متعدد هستیم که از میان آنها می‌توان به «چهره پیوسته قرآن» (ایازی، ۱۳۸۰)، مقاله «سوره به مثابه یک کل» (Mir, 1993) و «ساختار هندسی سوره‌های قرآن» (خامه گر، ۱۳۸۶) اشاره کرد. همچنین مقالات «نگره‌ای جدید درباره انسجام متنی سوره‌های قرآن کریم» (ذوقی، ۱۳۹۲) و «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن» (قرائی، ۱۳۹۴) به صورت خاص به مسئله انسجام قرآن پرداخته‌اند.

بررسی این آثار و آثار مشابه در حوزه پیوستگی متن قرآن نشان می‌دهد که برخی به لحاظ ساختاری و با تأکید بر سوره‌های قرآن کریم مسئله پیوستگی را مورد بحث قرار داده‌اند. برخی دیگر نیز این اندیشه را صرفاً از دیدگاه مستشرقان و یا قرآن پژوهان معاصر نگریسته‌اند. با این همه، اندیشه پیوستگی متن قرآن در گستره تاریخی و جغرافیایی آن از صدر اسلام تا دوران معاصر، اقسام رویکردهای موافق و مخالف در میان اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان، خاستگاه‌های آن و روش‌های اثبات انسجام قرآن هنوز در مقاله‌ای مستقل مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته است.

بدین ترتیب، نوآوری مقاله حاضر در میان آثار متعدد این حوزه، ارائه تحلیلی جامع در این زمینه از منظر تاریخی است و می‌کوشد به این مسئله بنیادین پاسخ دهد که بحث از انسجام و پیوستگی متن قرآن در تاریخ مطالعات قرآنی ریشه در چه مباحثی دارد، رویکردهای مختلف در این باره و خاستگاه‌های آنها چیست و نظم‌باوران از چه روش‌هایی در اثبات پیوستگی متن قرآن بهره گرفته‌اند؟

در این راستا در مقاله حاضر با اتخاذ روش تحلیلی-تاریخی، نخست به ارائه جغرافیای بحث پیوستگی متن قرآن کریم در مطالعات قرآنی پرداخته‌ایم. پس از آن رویکردهای

موافق و مخالف قرآن پژوهان به مسئله پیوستگی متن قرآن کریم را صورت‌بندی و تحلیل کرده‌ایم و در پایان به تبیین خاستگاه این رویکردها و روش نظم پژوهان در این باره پرداخته‌ایم.

۱. پیوستگی متن قرآن کریم در مطالعات قرآنی

در این بخش به تبیین مهم‌ترین حوزه‌های مطالعات قرآنی مرتبط با اندیشه پیوستگی متن قرآن جهت شناخت ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی این اندیشه می‌پردازیم. در این راستا با اتخاذ رهیافت توصیفی-تاریخی، موضوع پیوستگی را در حوزه‌های ادبیات، علوم قرآنی و تفسیر از دیدگاه ادیبان و قرآن‌پژوهان بررسی می‌کنیم.

۱-۱. ادبیات

ادیبان و سخنوران مسلمان، آنگاه که از بلاغت سخن رانده‌اند نظم و هماهنگی کلام را یکی از جلوه‌های بلاغت دانسته‌اند؛ چنانکه ابو سلیمان خطابی (م ۳۸۸ق) کلام را در صورتی بلیغ و فصیح می‌داند که دارای سه عنصر باشد: لفظی که بار معنا را به دوش کشد، معنا، و رشته‌ای که پیوند لفظ و معنا را نظام بخشد (خطابی، ۱۹۵۵، ص ۲۴). عبدالقاهر جرجانی (م ۴۸۹ق) نیز وجه برتری سخن را در نظم، ترکیب و ترتیب آن بیان می‌کند نه در الفاظ و مفردات آن (نک جرجانی، بی‌تا، صص ۴-۵).

از آنجا که دستور زبان عربی بر مبنای زبان قرآن نگارش یافته، بلاغت و فصاحت کلام عرب، به سنجه کلام الهی قیاس شده است. به همین سبب از دیرباز سخن از نظم کلام و به تبع آن نظم قرآن نیز در میان ادیبان مطرح بوده است؛ چنانکه سرآغاز بحث از نظم کلام را در علم نحو دانسته‌اند (مراد ولید، ۱۴۰۳، صص ۵۷-۶۳). از نظر ادبا، کلام عربی در صورتی که بر اساس قواعد نحو سازمان یافته باشد، منظم تلقی می‌شود (جرجانی، ۱۹۹۵، ص ۷۷). جرجانی (م ۴۸۹ق) بر همین اساس، تلقی نظم به‌عنوان یکی از وجوه اعجاز قرآن را

نیز در صورتی صحیح می‌داند که قواعد و احکام نحوی در نظر گرفته شود (همو، ۱۹۹۵، صص ۳۸۲-۳۸۳).

از نظر علمای ادب و بلاغت که به تقلیدناپذیری سبک ادبی قرآن باور داشته‌اند، آوای واژه‌های عربی در قرآن بخشی از ساختار ادبی است که معنا را به نحوی مؤثر انتقال می‌دهد. آنان این عنصر را در سطوح مختلف کلام الهی دارای کاربرد می‌دانند و این ترکیب منحصر به فرد را «نظم القرآن» خوانده‌اند که به آمیزه‌ای زیبا از لفظ و معنای قرآن و هماهنگی با قواعد نحو، بلاغت و آواشناسی اشاره دارد (بلاطه، ۱۳۹۲، ص ۳۰۷).

در حوزه ادبیات، نظم قرآن و پیوستگی متن آن ضمن مباحث ادبی مطرح شده و چندان که باید، استقلال نیافته است. بالندگی و استقلال این بحث را از سده سوم به بعد در آثار متکلمان و قرآن پژوهان شاهدیم که در بخش بعد به آن می‌پردازیم.

۱-۲. علوم قرآنی و تفسیر

اندیشه نظم و پیوستگی متن قرآن، از دانش ادبیات به علوم قرآنی ریشه دوانده است. در این حوزه، سخنان پراکنده پیرامون نظم قرآن که در آثار ادبی مطرح می‌شد، چهره‌ای سامان‌مندتر یافت و قرآن پژوهان تحت عناوین مستقل به آن پرداختند. این موضوع را می‌توان ذیل مباحث متعدد مشاهده کرد که به تفکیک مورد اشاره قرار خواهد گرفت:

۱-۲-۱. اعجاز

موضوع نظم و به تبع آن پیوستگی متن قرآن کریم، با بحث اعجاز قرآن که در علم کلام از آن بحث می‌شود ارتباطی تنگاتنگ دارد؛ چنانکه ضمن بحث اعجاز، نظم و تألیف و ساخت قرآن به مثابه یکی از وجوه اعجاز تلقی شده است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۵۰). از قرن سوم به بعد موضوع نظم قرآن به مثابه یکی از وجوه اعجاز، در آثار اندیشمندان و متکلمان اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است (نک مراد ولید، ۱۴۰۳، صص ۵۷-۶۳).

نظم قرآن گاه ذیل گونه‌ای از اعجاز با نام اعجاز بیانی قرآن که وجه اعجاز را بلاغت و فصاحت معرفی می‌کند، در مجموعه نگاشته‌هایی با نام «نظم القرآن» مورد اشاره قرار گرفته است. برای نمونه جاحظ (م ۲۵۵ق)، متکلم و ادیب معتزلی نخست بار در برابر ردّ قول به صرفه، نخستین وجه اعجاز قرآن را نظم و تألیف آن ذکر می‌کند (جاحظ، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۲).

در کنار نظم القرآن‌ها، آثار با عنوان «عجاز القرآن» نیز به تدریج ظهور یافته‌اند. وجه اشتراک این آثار، سخن از نظم قرآن به مثابه یکی از وجوه اعجاز و شاخه‌ای از علم بلاغت است؛ چنانکه رمانی (م ۳۴۸ق) در «النکت فی اعجاز القرآن» وجه اعجاز قرآن را در بلاغت آن می‌داند. وی بلاغت را به ده قسم پراکنده است که پیوستگی یکی از اقسام آن است (رمانی، ۱۹۹۵، ص ۷۶). به عقیده زرکشی، باقلانی (م ۴۰۳ق) نخستین کسی است که در اعجاز قرآن به تألیف پرداخت (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۰). او اعجاز قرآن را در نظم و تألیف و پیوستگی آن دانسته است (باقلانی، ۱۹۷۷، ص ۵۰). در ادوار بعد، سخن از نظم قرآن به مثابه یکی از وجوه اعجاز همچنان مورد توجه بوده (رک زرکشی، همانجا؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، صص ۲۴۲-۲۵۰).

نظم قرآن در دوران معاصر نیز همچنان به مثابه یکی از وجوه اعجاز، عموماً به همان سیاق گذشتگان و گاه با تأکید بر رهیافت ادبی مورد توجه قرار گرفته است، چنانکه رافعی (م ۱۳۵۶ق)، دراز (م ۱۹۵۸م) و بنت الشاطیء (م ۱۹۹۸ق) در آثار خود به این مسئله پرداخته‌اند.

۱-۲-۲. تناسب آیات و سور

افزون بر اعجاز، تناسب/مناسبت آیات و سور یکی دیگر از انواع علوم قرآنی است که با اندیشه نظم و پیوستگی متن قرآن پیوند می‌یابد (نک زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۱۷). از دیدگاه علمای اسلامی تناسب آیات و سور دانشی است که به شناسایی علل چینش و ترتیب اجزای قرآن می‌پردازد. بقاعی این علم را سرّ بلاغت دانسته و

درستی کاربرد این دانش را مستلزم شناخت هدف سوره ذکر کرده است، زیرا شناخت هدف سوره به شناخت هدف تک تک جملات آن یاری می‌رساند (بقاعی، ۱۹۹۵، ج ۱، صص ۵-۶).

روشن است که علم تناسب عهده‌دار بررسی علل نظم قرآن و پیوستگی آیات و سوره است. بر این اساس، تناسب را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ بحث پیوستگی متن قرآن دانست. به رغم بحث از نظم و تألیف کلام به مثابه یکی از وجوه اعجاز قرآن در سده‌های نخست، این علم در آغاز چندان مورد اعتنای مفسران و قرآن‌پژوهان نبوده و از اوایل سده چهارم هجری و به کوشش ابوبکر نیشابوری (م ۳۲۴ق) بالندگی خود را آغاز کرده است (نک زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۶).

۱-۲-۳. تفسیر قرآن

به موازات بحث از اعجاز و تناسب آیات و سوره، برخی مفسران مسلمان به کاربرد این رویکردها در تفاسیر خود پرداختند. در این میان، نخست‌بار، ابن جریر طبری (م ۳۱۰ق) در تفسیر خود، نظم و تألیف قرآن را دلیل اعجاز قرآن ذکر می‌کند (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۹۹). زمخشری (م ۵۳۸ق) نیز در تفسیر کشف در مواضع متعدد از اعجاز بیانی آیات پرده برمی‌دارد. طبرسی (م ۵۴۸ق) نیز با اعتقاد به اینکه وجه اعجاز قرآن در نظم و فصاحت آن است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۱)، در بخش‌هایی از تفسیر ذیل عنوانی مستقل با نام «النظم» از ارتباط آیات و پیوستگی متن قرآن پرده برمی‌دارد.

فخر رازی (م ۶۰۶ق) نیز در مواضع مختلف *منهاج الغیب*، از نظم کلام، نظم قرآن، نظم سوره و نظم آیات ضمن تفسیر سخن گفته و در موارد متعدد، تفسیر سوره را بر اساس نظم و ارتباط آیات آن با یکدیگر ارائه کرده است. اهتمام به نظم و پیوستگی در نظرگاه فخر رازی بدان پایه از اهمیت است که نظم قرآن را یکی از وجوه اعجاز به شمار می‌آورد (۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۰۶). این رویکرد در سده‌های بعد نیز همچنان طرفداران خود را داشته است. افزون بر این، در دوران معاصر دسته‌ای از قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی نیز

به انسجام و پیوستگی قرآن، به ویژه در سوره‌های بلند مدنی توجه ویژه نشان داده‌اند که در بحث رویکرد نظم‌باور به آن خواهیم پرداخت.

۲. تحلیل و بررسی

۲-۱. رویکردها به مسئله پیوستگی متن قرآن کریم؛ مخالفان و موافقان

پیوستگی متن قرآن کریم از همان سده‌های نخست، یکی از دغدغه‌های مفسران و ادب‌پژوهان بوده است اما این اندیشه، به ویژه پس از آنکه قرآن‌پژوهی در میان دانشمندان اروپایی-آمریکایی مورد توجه قرار گرفت، مخالفانی یافت. صورت‌بندی رویکردهای مخالف و موافق در این باره و تحلیل آنها از این قرار است:

۲-۱-۱. رویکرد گسسته‌باور

همچنان که نظم‌اندیشی و پیوسته‌نگری قرآن از دیرباز مورد پذیرش جمهور مسلمانان بوده است، گسسته‌باوری و مخالفت با نظم و پیوستگی قرآن کریم رویکرد غالب مطالعات قرآنی در غرب است. اکثر قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی با بر ساخته انگاشتن قرآن، آن را متنی پاره‌پاره دانسته‌اند که مسلمانان در گذر تاریخ اجزای آن را بدون هیچ ربط و برهان روشنی کنار هم قرار داده‌اند. از نظر آنان، قرآن چهره‌ای آشفته دارد و پی‌جویی نظم قرآن امری دشوار و ناممکن است.

نویورت بر این باور است که ظاهراً از آن هنگام که فرضیه تأمل برانگیز دیوید هانریش مولر^۱ (م ۱۹۱۲م) مبنی بر وجود ترکیبی استروفیک^۲ برای سوره‌های قرآنی بی‌هیچ گونه مذاقه‌ای از سوی محققان پس از وی مانند نولدکه رها شد، این احتمال که ناظری ادبی با جدیت بر ترکیب و ساختار تک‌تک سوره‌ها کاملاً نظارت داشته است، عملاً نادیده گرفته شده است (Neuwirth, 2002, p.250).

^۱ . D.H.Muller

^۲ . قالبی شعری مانند ترجیع بند که در آن یک قطعه شعر به بندهایی تقسیم و موسیقی واحدی در تمام بندهای آن تکرار شود.

دیدگاه‌های مخالف با نظم و پیوستگی متن قرآن را می‌توان در آرای قرآن‌پژوهان متعددی یافت (نک Ripplin, 1982, pp. 149-50)، چنانکه رژی بلاشر^۳ (م ۱۹۰۰م) پس از بیان ویژگی‌های قرآن، سبک قرآن را سبکی پریشان و ناپیوسته و مملو از تکرارهای خسته‌کننده برای خوانندگان غیرعربی‌زبان ذکر می‌کند (۱۳۷۸، صص ۳۰۱-۳۰۲).

برخی دلیل این ادعا را به اشکال در جمع قرآن نسبت داده‌اند، چنانکه گلدتسیهر^۴ (م ۱۹۲۱م) معتقد بود تدوین قرآن توسط افرادی صورت گرفته‌است که این کار را عجولانه و بی‌پروا انجام داده‌اند و از این رو نمی‌توان قرآن را متنی پیوسته دانست (Goldziher, 1981, p. 37). نولدکه^۵ (م ۱۹۳۰م) فقدان برخی مزیت‌های ادبی در قرآن را یکی از دلایل چنین مدعایی دانسته‌است (بلاطه، ۱۳۹۲، ص ۳۱۰). او با اشاره به این شیوه گسسته، بر فراوانی تغییر ضمیر و جابه‌جایی‌های گوینده، تکیه می‌کند (Robinson, 1999, p. 68).

رنلد نیکلسن^۶ (م ۱۹۴۵م) نیز در کتاب *تاریخ ادبیات عرب*، قرآن را از نگاه خوانندگان اروپایی «مبهم، ملال‌آور و بی‌جاذبه؛ ملغمه‌ای از داستان‌های طولانی و توصیه‌های کسل‌کننده» توصیف می‌کند (Arberry, 1996, p. 9).

دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی در باره عدم پیوستگی قرآن، در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با آرای ریچارد بل^۷ (م ۱۹۵۲م) به اوج خود رسید. او معتقد بود که توزیع موضوعات در سوره‌ها سامان‌مند نیست. تغییرات گوناگون محتوایی و دشواری فهم پیوند میان آنها به چینش دوباره آیات بر اساس سیر تاریخی نزول توسط بل انجام‌مید (Bell, 1977, p. 101). مونتگمری وات^۸ (م ۲۰۰۶م) شاگرد بل نیز در آثار خود «ناپیوستگی» را «ویژگی واقعی سبک قرآن» برشمرده است (Bell, 1991, p. 73).

۳. Regis Blachere

۴. Ignaz Goldziher

۵. Theodor Nöldeke

۶. Reynold Alleyne Nicholson

۷. Richard Bell

۸. William Montgomery Watt

رویکرد بل و پیروان او، رویکردی «موضوع محور» است. از نظر آنان عدم ارتباط میان موضوعات گوناگون مطرح شده در یک سوره ناشی از خطاهای کاتبان وحی است. از همین روست که بل معتقد است چنین تاریخی قرآن سبب فهم بهتر آیات می گردد (Awa, 2006, pp.19-20).

آنان وجود موضوعات مختلف در یک سوره را دلیل عدم پیوستگی قرآن می دانند و علت این عدم ارتباط معنایی را به جمع قرآن توسط صحابه پس از وفات پیامبر (ص) نسبت می دهند (دراز، ۱۴۰۴، صص ۱۱۸-۱۱۹). و نزر برو (م ۲۰۰۲م)^۱ و شاگردان او نظیر ریپین (م ۲۰۱۶م)^۲ و لوکزبرگ^۳ نیز با تردید در اصالت منابع اسلامی و اتخاذ رهیافت تحلیل ادبی، قرآن را محصول روایت هایی دانسته اند که در طی یک دوره گرد هم آمده است و از این رو شکل و ساختار قرآن را امری تصادفی تلقی کرده اند (Wansbrough, 1977, p.47).

۲-۱-۲. رویکرد نظم باور

رویکرد نظم باور در میان قرآن پژوهان پیشینه ای دیرین دارد و در حوزه های مختلف علوم، از سده های نخست تا کنون نمود داشته است. این نظرگاه را به لحاظ سیر تحول تاریخی می توان به دو قسم پراکنده:

الف) نظم اندیشی کهن (سنتی)؛ شامل رویکرد آن دسته از عالمان مسلمان که با نظرگاه معمول و رایج، به مسئله نظم قرآن در حوزه های مختلفی نظیر اعجاز، تناسب، تفسیر و ... می پردازند.

ب) نظم پژوهی نوین؛ شامل رویکرد قرآن پژوهانی که به ویژه از آغاز قرن چهاردهم هجری/بیستم میلادی به بعد با تلقی «پیوستگی سوره» تحت عناوینی نظیر وحدت موضوعی

^۱ . John Wansbrough

^۲ . Andrew Rippin

^۳ . Christiph Luxenberg

سور، نظم قرآن، ارتباط آیات و ... در صدد اثبات انسجام متن قرآن برآمده‌اند. در ادامه به تحلیل این دو رویکرد می‌پردازیم:

۲-۱-۲-۱. نظم اندیشی کهن (سنتی): رهیافت جزءنگر

رویکرد نظم‌اندیشی کهن در میان قرآن‌پژوهان از سده‌های نخست تا به امروز رواج داشته است. این رویکرد بر اساس ترتیب و توالی آیات و سور، به تبیین پیوندهای خطی و اثبات انسجام قرآن می‌پردازد که بر همین اساس، این رویکرد را رهیافت جزءنگر نیز نامیده‌ایم. واژه «کهن» در این عنوان ناظر به پیشینه این تفکر در میان قرآن‌پژوهان است اما به معنای توقف این نظرگاه در دوران معاصر نمی‌باشد.

به نظر می‌رسد این رویکرد بر توفیقی دانستن چینش آیات و سور استوار است. شاهد این مدعا، سخن از توفیقی بودن ترتیب آیات در آثار آن دسته از قرآن‌پژوهانی است که بر نظم و پیوستگی کلام الهی تأکید داشته‌اند، چنانکه زرقانی (م ۱۳۶۷ق) اعتقاد به توفیقی بودن ترتیب آیات در میان علمای اسلام را امری اجماعی دانسته است (زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۶). سید قطب (م ۱۳۸۶ق) نیز چینش آیات در هر سوره را با استناد به روایتی از ابن عباس، امری توفیقی و به فرمان الهی ذکر می‌کند (نک سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۷).

نظم‌اندیشان کهن نه تنها ترتیب آیات در سوره‌ها، که در مرحله‌ای بالاتر، ترتیب سوره‌ها در مجموعه قرآن را نیز توفیقی می‌دانند؛ چنانکه سیوطی (م ۹۱۱ق) در ترتیب سور *القرآن* پس از آنکه به اختلاف علما در باب ترتیب سوره‌های قرآن می‌پردازد، به سخن ابوبکر انباری (م ۳۲۸ق) اشاره می‌کند که گفته است: «چینش و ارتباط معنایی سور قرآن همانند آیات، به دستور پیامبر است و جابه‌جا کردن آنها نظم قرآن را تباه می‌سازد» (سیوطی، ۱۹۸۶، ص ۳۱-۳۲). وی شمار زیادی از دانشمندان و مفسران نظیر قاضی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق)، برهان‌الدین کرمانی (م ۵۰۵ق) و ابن الحصار (م ۶۱۱ق) را در زمره قائلان به توفیقی بودن چینش آیات و سور قرآن کریم ذکر می‌کند (سیوطی، ۱۹۸۶، صص ۳۱-۳۶).

آلوسی (م ۱۲۷۰ق) نیز که در تفسیر روح المعانی نظم و پیوستگی اجزای قرآن را از وجود اعجاز شمرده است (۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۲)، در مقدمه پس از یادکرد اختلافی بودن ترتیب سوره‌ها، تأکید دارد که نظرگاه جمهور قرآن پژوهان، اعتقاد به توقیفی بودن ترتیب سوره‌ها است (همان، صص ۲۷-۲۸).

تأکید بر توقیفی بودن ترتیب آیات و سور، نشان‌دهنده آن است که پیوستگی متن قرآن در اندیشه عموم دانشمندان اسلامی، اصلی پذیرفته است. با این همه، در قرون گذشته تنها معدودی از قرآن پژوهان نظیر فخر رازی، بقاعی و سیوطی به آن توجه ویژه داشته‌اند.

۲-۱-۲-۲. نظم پژوهی نوین: رهیافت کل نگر

در دوران معاصر، از حدود یک سده پیش رویکرد نوینی در باب نظم قرآن، با نیم نگاهی به رویکرد نظم‌اندیشی کهن، در میان برخی قرآن پژوهان رواج یافته است. همانطور که مستنصر میر نیز اشاره کرده است (Mir, 1993, pp. 211-24). مفسران مسلمان در دوران معاصر مجدداً به اهمیت فراوان ریزساختارهای قرآن، یعنی سوره به عنوان یک واحد معنادار پی برده‌اند؛ مفهومی که دیرزمانی در محافل علمی مسلمانان نادیده گرفته شده و در پژوهش‌های غربی بی‌فایده انگاشته شده بود (Neuwirth, 2002, p. 250).

از نظر نظم پژوهان نوین که شامل دسته‌ای از مفسران مسلمان و نیز برخی قرآن پژوهان اروپایی-آمریکایی هستند، هر سوره واحدی منسجم و هماهنگ است. بنیان این رویکرد بر اعتقاد به اتساق معنایی، انسجام و وحدت موضوعی سوره‌های قرآن و ارتباط آیات آن استوار است. گرچه ابزار و روش‌های مورد استفاده در میان قائلان رویکرد نظم پژوهی نوین یکسان نیست اما اساس نظرگاه ایشان در کل نگرایی به سوره‌های قرآن همگون است. در این بخش، رویکرد نظم پژوهی نوین را از دو منظر بررسی می‌کنیم: عالمان و مفسران مسلمان؛ قرآن پژوهان اروپایی-آمریکایی.

۲-۱-۲-۱. نظم پژوهی نوین از منظر عالمان و مفسران مسلمان

با آنکه اندیشه نظم قرآن و پیوستگی آیات پیشینه‌ای دیرین در گفتمان قرآنی دارد اما نگرش نظام‌مند به قرآن و اجزای آن تا آغاز قرن چهاردهم هجری/بیستم میلادی نمود چندانی نداشته است؛ چنانکه به اعتقاد برخی تفسیر قرآن در قرن چهاردهم هجری با سبک تفسیر سنتی و کهن که از قرون نخست اسلام تا دوران معاصر ادامه یافت، پیوند چندانی ندارد. یکی از نمودهای این انقطاع را رویکردی تثبیت شده در تفاسیر جدید قرآن دانسته‌اند که سوره‌های قرآن را واحدهایی یکپارچه و پیوسته تلقی می‌کند (Mir, 1993, p.211). بر این اساس، در این بخش تنها آن دسته از عالمان مسلمان مورد نظرند که قائل به اندیشه «وحدت سوره» و پیوستگی آن به مثابه یک «کل» هستند.

آنچه رویکرد نظم‌اندیشی نوین را از رویکرد سنتی متمایز می‌کند، اندیشه «تلقی سوره به مثابه واحدی منسجم» است که بر رهیافت سازمند-کل‌نگرانه به سوره‌های قرآن استوار گشته است (Mir, 1993, p.220). برخی نقطه عزیمت چنین نگرشی را به آغاز قرن بیستم میلادی و به‌ویژه پیدایش تفاسیر اندیشمندی چون امین احسن اصلاحی (م ۱۹۹۷) و سید قطب (م ۱۹۶۶) نسبت می‌دهند (بلاطه، ۱۳۹۲، ص ۳۰۹). برخی دیگر نیز اشرف علی تهانوی (م ۱۳۶۲ق) را نخستین کسی دانسته‌اند که در تفسیر بیان القرآن بر نظریه انسجام و وحدت سوره‌های قرآن تأکید کرده است (آقایی، ص ۷۱).

با این همه، باید برهان الدین بقاعی (م ۸۸۵ق) را پیشگام این اندیشه برشمرد که درستی کاربرد علم مناسبت را مستلزم شناخت هدف سوره دانسته است (نک بقاعی، ج ۱، صص ۵-۶). این اندیشه پس از بقاعی سامان چندانی نیافت تا آنکه در قرن چهاردهم هجری مورد اهتمام مفسران مسلمانی از مناطق مختلف جغرافیای جهان اسلام قرار گرفت. این دسته از مفسران با کاربرد رهیافت تحلیلی- ترکیبی، نخست سوره را به بخش‌ها و دسته آیات تقسیم می‌کنند و سپس به اثبات روابط میان این بخش‌ها می‌پردازند (Mir, 1993, p.218). بررسی آثار مفسران پیش‌گفته از آن حکایت دارد که هر یک در دسته‌بندی آیات روشی مجزا به کار برده‌اند. برای نمونه اشرف علی تهانوی (م ۱۹۴۳)، در تفسیر بیان القرآن، ابتدا موضوع کلی سوره را ذکر می‌کند و سپس به دسته‌بندی آیات بر اساس پیوند

موضوعی آنها می‌پردازد (Mir, 1993, p.213). محمد عبدالله درآز (م ۱۹۵۸م) قرآن پژوه مصری نیز بر آن است که سوره‌های قرآن همانند ساختمانی پیچیده دارای تناسب و پیوستگی هستند چندان که اگر بخشی از آن برداشته شود، ساختار سوره و نظام معنایی آن از بین می‌رود (درآز، ۱۴۲۶، ص ۲۷).

حمیدالدین فراهی (م ۱۳۴۹ق) دیگر مفسر اهل هند و پاکستان است که در چند رساله دیدگاه خود را در رابطه با پیوستگی سازماندهی قرآن ارائه و از آن دفاع کرده است. فراهی معتقد به وجود مضمون اصلی برای هر سوره است. وی این مضمون اصلی را «عمود» می‌نامد و تأکید می‌کند که تنها در صورتی مفهوم تک تک آیات یک سوره روشن می‌شود که «عمود» سوره کشف گردد.

برای نمونه فراهی عمود سوره ذاریات را «پاداش الهی» دانسته است و سپس با تقسیم سوره به هفت دسته آیه، شواهد ارتباط آنها با موضوع اصلی را ذکر می‌کند (Mir, 1986, pp.39-41).

پس از فراهی، امین احسن اصلاحی (م ۱۹۹۷م)، شاگرد وی، به تبعیت از اصول و روش‌های استاد خود تفسیر کاملی با نام *تدبر قرآن* نگاشت. وی نیز سوره‌ها را به مثابه واحدهای سازماندهی و منسجم تلقی می‌کند و قرآن را دربردارنده «جفت سوره‌ها» می‌داند که موضوعات بسیار مرتبطی دارند و مکمل یکدیگرند (Schmidtke, 2004, p8)^۱.

سید قطب (م ۱۹۶۶م) دیگر مفسری است که در *فی ظلال القرآن* این رویکرد را در پیش گرفته است. وی معتقد است که هر سوره یک یا چند موضوع اصلی دارد که با یک «محور» به یکدیگر مرتبط می‌شوند. همچنین هر سوره را دارای «جو» خاص می‌داند که بر همه موضوعات سوره سایه می‌افکند، به گونه‌ای که موضوعات مختلف را از جوانب مشخصی در سیاق خود گرد می‌آورد و پیوستگی میان آنها را بر اساس جو خاص محقق می‌سازد (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۷-۲۸). دیگر مفسر مصری که با اتخاذ رویکرد پیوسته‌نگر به تفسیر قرآن پرداخته است، محمد عزت دروزه (م ۱۹۸۴م) صاحب *التفسیر*

^۱. برای تحلیل انتقادی در این باره نک: Mir, 1983.

الحديث است. دروزه بر اساس بررسی های خود و در مخالفت با کسانی که معتقد به چینش تصادفی و دلخواهی آیات قرآند، بر آن است که بیشتر آیات و بخش های سور قرآنی با یکدیگر پیوند دارند. دروزه با در نظر داشتن پیوستگی متن قرآن کریم، تفسیر خود را با توجه ویژه به چنین ارتباط هایی نگاشته است (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸).

علامه محمدحسین طباطبایی (م ۱۴۰۲ق)، صاحب المیزان فی تفسیر القرآن نیز با اتخاذ نگرشی نظام مند به ساختار سوره های قرآن به تفسیر پرداخته است. در این راستا، علامه ابتدا هدف اصلی سوره را تحت عنوان «غرض» بیان می کند و سپس به دسته بندی و تفسیر آیات در دسته هایی متشکل از یک تا چند آیه می پردازد. علامه طباطبایی به موازات تفسیر آیات، ارتباط آیات متوالی و ارتباط دسته آیات با یکدیگر را نیز در مواضع متعدد بیان کرده است (برای نمونه نک طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶-۷).

سعید حوی (م ۱۴۰۹ق) قرآن پژوه سوری نیز در *الاساس فی التفسیر* با هدف اثبات انسجام قرآن و بر مبنای توقیفی بودن چینش سور به تفسیر قرآن پرداخته است. وی اثر خود در باب وحدت و پیوستگی متن قرآن را نخستین گام در ارائه نظریه ای جدید در این موضوع ارزیابی می کند، زیرا معتقد است که تلاش های صورت گرفته در باب تناسب و پیوستگی قرآن صرفاً به سوره ای واحد یا تناسب پایان یک سوره با آغاز سوره دیگر منحصر بوده است حال آنکه این بحث نیازمند ارائه تفسیری کامل از قرآن است (حوی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۱).

سعید حوی قرآن را متشکل از چهار «قسم» می داند: طوال، مؤین، مثنی، مفصل. هر قسم مجموعه ای از سوره ها است که از نظر سعید حوی دارای وحدت و ارتباطند (همان، ص ۳۰). وی نیز برای تبیین پیوستگی هر سوره، ساختار آن را به بخش ها و زیر بخش هایی تقسیم می کند (همان، ص ۳). محمود بستانی (م ۱۴۳۲ق) نیز با انتقاد از کاستی پژوهش های قرآنی در پرداختن به ارتباط آیات و ساختار سوره ها، *التفسیر البنایی للقرآن الکریم* را به این بحث اختصاص داده است. از نظر وی آیات هر سوره دارای یکپارچگی فراگیری است که سوره بدان استوار می شود. بستانی این ساختار یکپارچه را به سه شکل ساختار افقی،

ساختار طولی و ساختار مقطعی می‌پراکند (نک بستانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۹-۱۰) و هر سوره را دارای سه خط ساختاری می‌داند: مقدمه، و سطر، بخش پایانی (نهایه). در این میان، مقدمه و نهایه از چند آیه فراتر نمی‌رود و این دو بخش از جهتی با یکدیگر و از جهتی با بخش وسط مرتبطند (همان، ص ۲۴۰).

عبدالعلی بازرگان نگرش پیوسته به قرآن را در کتاب *نظم قرآن* تحریر کرده است. بازرگان معتقد است که ویژگی نظم قرآنی عبارت است از پیوند معنایی یک سوره، در عین تفاوت و تنوع موضوعات مطرح شده در آن (بازرگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۵).

بازرگان نیز مانند بسیاری دیگر از مفسران پیش گفته، به وجود وحدت موضوعی سوره باور دارد و از این رو در آغاز هر سوره محور اصلی آن را بیان می‌کند. وی سپس به دسته‌بندی آیات و در نهایت تبیین ارتباط هر دسته با موضوع محوری می‌پردازد.

چنانکه ملاحظه می‌کنیم این دسته از مفسران که در دوران معاصر، در نقاط مختلفی از جغرافیای جهان اسلام می‌زیستند، هر یک با اتخاذ رهیافت کل نگر به تقسیم آیات سوره و اثبات پیوستگی موضوعی و محتوایی آن پرداخته‌اند بی آنکه از یکدیگر تقلید یا تبعیت کرده باشند. در این میان، اشرف علی تهانوی نخستین قرآن پژوهی است که در نیمه اول قرن بیستم با کاربرد این رهیافت به تفسیر قرآن پرداخته است.

۲-۱-۲-۲-۲. نظم پژوهی نوین از منظر قرآن پژوهان اروپایی-آمریکایی

رویکرد نظم‌اندیشی نوین در میان قرآن پژوهان اروپایی-آمریکایی نیز مورد توجه قرار گرفته است، چنانکه شماری از ایشان کوشیده‌اند سوره‌های قرآن را به مثابه واحدهایی بنگرند که دارای پیوستگی موضوعی و ساختاری هستند. از جمله این افراد می‌توان پیر کراپن دی کاپرونا^۱، آنگلیکا نیورت^۲، آنتونی جونز^۳، نیل رابینسون^۴، ماتیاس تسانیزر^۵

1. Pierre Crapon de Caprona

2. Angelika Neuwirth

3. Anthony Johns

4. Matthias Zahniser

5. Neal Robinson

(Kadi,2003,P.212) و میشل کویپرس^۱ را نام برد. به این دسته باید برخی قرآن پژوهان مسلمان نظیر مستنصر میر، محمد عبدالحلیم و سلوی محمدالعوی را که از روش قرآن پژوهان اروپایی-امریکایی تبعیت کرده‌اند نیز افزود.

رویگرد این دسته از قرآن پژوهان در برابر رویکرد گسسته‌باوران قرار می‌گیرد و بر وجود پیوند معنایی میان آیات و تلاش در راستای کشف آن مبتنی است. نقطه عزیمت این نظرگاه در میان قرآن پژوهان اروپایی-امریکایی به دهه هشتاد میلادی باز می‌گردد. در این دوره، شاهد انتشار همزمان مقالاتی از آنگلیکا نیورث و پیر کراپن دی کاپرونا هستیم. پژوهش این دو محقق بر این فرض مبتنی است که هر سوره قرآنی یک کلیت ادبی معین دارد. اما کار این دو صرفاً منحصر به سوره‌های مکی است و شیوه‌های اتخاذ شده از سوی آنها پاسخی کلیدی و همه جانبه برای مسأله نظم قرآن به دست نمی‌دهد (مکوند، ۱۳۹۴، ص ۹).

نیورث که در میان قرآن پژوهان اروپایی-امریکایی از پیشگامان رویکرد کل نگر به سوره‌های قرآن است، پس از اشاره به تحلیل‌های مختصری از سوی نولدکه، بل، ولچ^۲، رابینسن و تسانیزر در بررسی سوره‌هایی مستقل، اذعان می‌کند که هنوز پژوهش کاملی درباره شکل و ساختار سوره‌های مدنی و بررسی نظام‌مند اجزای اصلی آنها صورت نگرفته‌است و همچنان از نیازهای ضروری در این زمینه است (Neuwirth,2006, p.167&174).

عیسی بلاطه نیز بر آن است که پژوهش‌های صورت گرفته، چندان کارآمد نیست و مطالعه سوره به مثابه واحدی با کلتی منسجم همچنان نیازمند بررسی زبان‌شناختی دقیق بر اساس پژوهش‌های جدید است زیرا چنین مطالعه‌ای به فهم بهتر سوره‌ها و ساختارهای ادبی آنها و در نهایت، کل قرآن به مثابه کتابی مقدس با پیامی واحد کمک خواهد کرد و از این

1. Michel Cuypers

2. Alford T. Welch

رو، مطالعه کلان‌ساختار قرآن باید مبتنی بر نتایج مطالعه خردساختار آن، یعنی مطالعه یک سوره و اجزای شکل‌دهنده آن باشد (بالاطه، ۱۳۹۲، ص ۳۱۱).

بررسی آثار قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی نشان می‌دهد که بحث پیوستگی سوره‌های مدنی به دلیل طولانی بودن و اشتغال بر موضوعات مختلف بیش از سوره‌های مکی توجه آنان را به خود جلب کرده و مسئله‌ساز شده است، برای نمونه نیویورت که پیشتر انسجام و پیوستگی سوره‌های مکی را اثبات کرده بود (Studien zur Komposition, 1981) در مواجهه با سوره‌های مدنی آنها را پیچیده‌ترین بخش‌های کل قرآن برمی‌شمارد که فاقد چینی با ساختارهای منظم هستند (Neuwirth, 2006, p. 174)، چنانکه سوره بقره را سبده از دسته آیات جدا جدا توصیف می‌کند (Neuwirth, 1996, p. 98).

در این میان، نخستین تلاش‌ها در تبیین ساختار سوره‌های مدنی توسط تسانیر صورت گرفته است. وی نخست مقاله «کلمه الله» را درباره پیوستگی دسته آیات ۳۳-۶۷ سوره آل عمران نگاشت (۱۹۹۱م) و سپس به انتشار دو مقاله دیگر در باب نظم سوره‌های بقره و نساء پرداخت (1997 & 2000).

با این همه، کوشش‌های دقیق‌تر در این زمینه توسط نیل رابینسون، سلوی العوی و میشل کوپیرس انجام شده است. رابینسون نخست با انتشار کتاب کشف قرآن در سال ۱۹۹۶م، از ضرورت پی‌جویی انسجام سوره‌ها سخن گفت و ضمن برخی فصول، پیوستگی چند سوره‌ی مکی و مدنی را نشان داد. وی در ادامه با اتخاذ رهیافتی ادبی-زبان‌شناختی به انتشار مقالاتی در باب پیوستگی سوره‌های مومنون (2000)، مائده (2001) و آل عمران (2004) پرداخت.

پس از رابینسون، سلوی العوی در رساله دکتری خود با عنوان روابط متنی در قرآن: تناسب، انسجام و ساختار (۲۰۰۶م) بحث از پیوستگی سوره را پی گرفت. عوی در این اثر با هدف فراهم آوردن مبنایی نظری برای تفسیر قرآن در پی آن بود که ارتباط آیات سوره‌های قرآن را از منظر دانش زبان‌شناسی نشان دهد (آقایی، ص ۷۱). او در این راستا، با بهره‌گیری از مبانی و اصطلاحات رایج در زبان‌شناسی و بر اساس اصول مآخوذ از نظریه جدید

کاربردشناسی زبان، پیوستگی و تناسب آیات قرآن را بررسی کرده است (El-Awa, 2006, pp.1-2).

میشل کوپرس دیگر قرآن پژوه اروپایی-آمریکایی است که با بهره گیری از برخی نظریات ادبی جدید و شیوه های بکار رفته در تفسیر کتاب مقدس نظیر بلاغت سامی^۱، در پی اثبات انسجام و پیوستگی قرآن برآمده است. او در این راستا آثار و مقالاتی نگاشته است که در میان آنها دو کتاب *مائده* (۲۰۰۹م) و *نظم قرآن* (۲۰۱۵م) به صورت خاص به بحث نظم و پیوستگی قرآن اختصاص دارند.

در اثر نخست، کوپرس به تحلیل ساختاری سوره مائده پرداخته و خوانشی نو از آن در پرتو نظریه نظم متقارن و بلاغت سامی ارائه داده است؛ در اثر دوم نیز مسئله نظم قرآن را به صورت کلی بررسی کرده است.

سیر نگارش آثار از سوی نظم پژوهان نوین اروپایی-آمریکایی نشان دهنده روندی فزاینده در اثبات انسجام سوره های بلند مدنی است؛ چنانکه که آثار جدیدتر در این باب همواره بسط و تفصیل بیشتری نسبت به آثار پیش از خود دارند. این روند را می توان در آثار رابینسون و کوپرس به صورت خاص مشاهده کرد.

۲-۲. خاستگاه رویکردها به مسئله پیوستگی

به نظر می رسد در تاریخ مطالعات قرآنی، بحث از انسجام و پیوستگی متن قرآن و رویکردهای مختلف در این باره، خاستگاه واحدی نداشته است. با این همه، بررسی آرای موافقان و مخالفان آشکار می سازد که نگرش قرآن پژوهان در باب تدوین قرآن بیش از هر چیز در پذیرش یا عدم پذیرش پیوستگی قرآن مؤثر است؛ از این روست که برخی هرگونه اظهار نظر درباره شکل و ساختار قرآن را وابسته به دیدگاه پژوهشگر درباره چگونگی تدوین متن قرآن دانسته اند (Neuwirth, 2002, p.246).

^۱. برای آشنایی با این شیوه و کارکرد آن در فهم متون دینی ر.ک: مینه، رونالد و دیگران، (۲۰۰۴م)، *طریقه تحلیل البلاغی و التفسیر: تحلیلات نصوص من الكتاب المقدس و من الحدیث النبوی الشریف*، بیروت: دار المشرق.

خاستگاه رویکرد گسسته‌باور که رویکرد غالب قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی است، نگرش درزمانی^۱ به قرآن کریم است که سبب شده با اتخاذ نگاهی تاریخی-انتقادی به قرآن و مستندات آن از قبیل سیره و روایات، و تردید در اصالت منابع اسلامی (Wansbrough 1977, p.47)، قرآن کریم متنی گسسته تلقی شود (Cuypers, 2009, p.27). از نظر گسسته‌باوران متن قرآن به صورت عجولانه و توسط صحابه پس از وفات پیامبر جمع و تدوین گردیده است. بر این اساس فقدان برخی مزیت‌های ادبی، تغییرات گوناگون محتوایی و دشواری فهم پیوند میان آیات در یک سوره را به خطای کاتبان وحی و گردآورندگان قرآن نسبت داده‌اند و این نشانه‌ها را دلیلی بر ناپیوستگی قرآن شمرده‌اند.

افزون بر این، خوانش قرآن بر مبنای ترجمه عامل دیگری است که در اتخاذ رویکرد گسسته‌باور اثرگذار بوده است. قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی گاه صرفاً با مطالعه ترجمه‌ای از قرآن و بدون بررسی متن عربی، عدم انسجام قرآن را نتیجه گرفته‌اند؛ چنانکه نیل رابینسون پس از بیان سخن توماس کارلایل^۲ (م ۱۸۸۱م) درباره قرآن که آن را «خواندنی‌ای پر زحمت» و «توده‌ای خسته کننده، سردرگم کننده، ناپخته و آشفته» توصیف کرده است (Arberry, 1996, p.12)، علت این قضاوت را ضعیف بودن ترجمه‌ای می‌داند که در اختیار کارلایل بوده است (Robinson, 1999, p.68). این مسئله به صورت خاص برای خوانندگان غیر متخصص بسیار مسئله‌سازتر است (بلاشر، ۱۳۷۸، صص ۳۰۱-۳۰۲). از همین روست که موافقان پیوستگی، بویژه قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی، هنگام قضاوت درباره انسجام متن قرآن و اثبات پیوستگی سوره‌ها بر متن اصیل عربی قرآن تأکید داشته‌اند (بلاطه، ۱۳۹۲، صص ۳۱۰-۳۱۱).

خاستگاه رویکرد نظم‌اندیشی که باوری مقبول در نظرگاه جمهور علمای اسلامی است به سه مسئله باز می‌گردد: نخست، اعتقاد به توقیفی بودن ترتیب آیات و -در میان

1. diachronic

2. Thomas Carlyle

برخی با تأکید بیشتر - سوره‌ها؛ دوم، پاسخ به شبهات و تشکیک‌های مخالفان مبنی بر تاریخ‌مندی قرآن، نبود پیوستگی معنایی و ساختار مشخص میان آیات قرآن بویژه در سوره‌های بلند؛ سوم، نهضت بازگشت به قرآن.

توضیح آنکه، در سده‌های نخست اسلامی بحث از انسجام و پیوستگی متن قرآن ذیل بحث اعجاز قرآن که خود بحثی کلامی بوده شکل گرفته است. برخی پیدایش آثار و مکتوباتی در این باب در طول قرن سوم هجری را تلاشی برای پاسخ به اشکالات کسانی دانسته‌اند که از بی‌نظمی قرآن ایراد می‌گرفتند؛ اشکالاتی چون اجزاء نامرتب قرآن، تکرارها، آمیختگی موضوعات گوناگون در یک سوره و ظهور موضوعی بی‌ربط در یک بافت (Cuypers, 2009, p.26).

نظم‌پژوهان نوین مسلمان در عین حال که عموماً به توقیفی بودن ترتیب و چینش آیات و سوره‌هاور داشته‌اند، در مواجهه با شبهات مطرح شده از سوی بیشینه قرآن‌پژوهان اروپایی - امریکایی و برخی نواندیشان مسلمان، شیوه‌ای جدید را در اثبات سازماندهی اجزای قرآن پی گرفته‌اند. آنان از یک سو، در صدد پاسخ به نقدهای قرآن‌پژوهان اروپایی - امریکایی درباره تاریخ‌مندی قرآن و آشفتگی متن آن بوده‌اند و از سوی دیگر در پی رفع تردیدهایی برآمده‌اند که از سوی مسلمانان به اصطلاح غرب‌زده درباره ساختار قرآن رواج یافته بود (Mir, 1993, p.218). در چنین فضایی، دیگر بحث از توقیفی و اجتهادی بودن چینش قرآن توان پاسخ‌گویی به شبهات مدرن را نداشت. بدین روی، روش جدیدی بایسته بود که بنیان خود را نه بر مستندات بحث‌برانگیز تاریخی - نظیر روایات جمع و نگارش قرآن - بلکه بر خود قرآن بماند تا بتواند پاسخگوی آن دسته از مخالفانی باشد که در صحت روایات به دیده تردید می‌نگریستند.

به نظر می‌رسد در میان آن دسته از قرآن‌پژوهان اروپایی - امریکایی که در بحث از انسجام متن قرآن نگاهی همدلانه با مسلمانان دارند، تغییر جهت در رویکرد به متن قرآن، از نگاه در زمانی به هم‌زمانی^۱، عامل تعیین‌کننده بوده است. برخلاف قرآن‌پژوهانی که با

^۱. synchronic

رهیافت تاریخی-انتقادی، قرآن را متنی بر ساخته در طول زمان و به دست صحابه و کاتبان وحی می‌انگاشتند، برخی دیگر از قرآن پژوهان اروپایی-امریکایی فارغ از تاریخ نگارش قرآن، متن قرآن را به‌عنوان یک «کل» و با توجه به ساختارهای بیانی آن تحلیل کرده‌اند. چنانکه نیویورت به منزله پیشگام و توسعه‌دهنده اندیشه پیوستگی متن قرآن کریم در جهان غرب، بررسی‌های ادبی درباره ریزساختارهای قرآن-سوره- را یکی از نیازهای مهم پژوهشی برمی‌شمارد (Neuwirth, 2002, p.248).

عامل مؤثر دیگر در این باره، پیشرفت زبانشناسی ساختگرا در قرن بیستم و تاثیر آن بر مطالعات کتاب مقدس است؛ مطالعات ادبی الهیدانان مسیحی که با هدف کشف قواعد حاکم بر چینش بخش‌های کتاب مقدس و خصیصه‌های بلاغی آن در میانه قرن هجدهم شکل گرفته بود، به تدریج در طول سده‌های نوزدهم و بیستم به صورت گسترده‌تری رشد کرد و در ترکیب با زبانشناسی ساختگرا به حوزه مطالعات قرآنی نیز توسعه یافت (Cuypers, 2009, p.26). کاربرد این رویکرد را در آثار نیل رابینسون و میشل کویپرس می‌توان مشاهده کرد که با استفاده از ابزارهای زبانشناسی و تحلیل بلاغی، انسجام و پیوستگی سوره‌های بلند مدنی را نشان داده‌اند (برای آشنایی بیشتر نک توکلی محمدی، ۱۳۹۶ الف و ب؛ مکوند، ۱۳۹۵).

در پایان ذکر این نکته ضروری است که گرچه نظم پژوهان نوین مسلمان و قرآن پژوهان اروپایی-امریکایی کمابیش در یک بازه زمانی به اثبات مسئله پیوستگی قرآن پرداخته‌اند، اما این اندیشه در جهان اسلام ریشه‌ای مستقل دارد؛ زیرا نه تنها کاوشها در باب احتمال تاثیرپذیری مفسران پیوسته‌نگر از مطالعات قرآنی در غرب نشانه‌ای به دست نمی‌دهد، بلکه در آثار قرآن پژوهان اروپایی-امریکایی نیز امری برای توجیه این اندیشه یافت نمی‌شود (نک: Mir, 1993, p. 218).

بررسی آثار نظم‌باوران نشان‌دهنده تفاوت شیوه و روش نظم‌اندیشان کهن و نظم‌پژوهان نوین در اثبات نظم و پیوستگی قرآن است. نظم‌اندیشان کهن، غالباً با رویکردی کلامی تنها در پی بیان نظم و پیوستگی قرآن کریم بر مدار مباحثی چون توقیفی بودن چینش آیات و سور، نظم قرآن، فصاحت و بلاغت، اعجاز، تناسب آیات و سور و ... برآمده‌اند. آنان بیش از آنکه در عمل به اثبات پیوستگی میان آیات پردازند، به بیان نظری این اندیشه و ارائه نمونه‌هایی محدود اکتفا کرده‌اند. در این میان، مفسرانی که در پی اثبات تناسب و ارتباط آیات نیز برآمده‌اند، خود را در بند بیان ارتباط تک‌تک آیات با یکدیگر و یا پیوستگی ساختاری سوره ندانسته‌اند. روش نظم‌اندیشان سنتی مبتنی بر بیان ارتباط طولی - خطی در سطح آیات و سور است. آنان پیوند میان اجزای قرآن را بر اساس توالی و پی‌آیند آیات و سور تبیین می‌کنند که بیشتر جلوه‌ای ذوقی دارد و به نتایج یکسانی نمی‌انجامد (Awa, 2006, pp.17-18).

از این رو، روش نظم‌اندیشان کهن در اثبات پیوستگی کلّ یک سوره کارآمدی تمام را دارا نیست. مستنصر میر این روش را روش «خطی-جزئی»^۱ نامیده و معتقد است به سبب جزءمحوری و برقراری پیوندهای موقت به سختی می‌تواند نگرشی سازماند و منسجم به سوره‌های قرآن داشته باشد (Mir, 1993, p.211-212).

نظم‌پژوهان نوین، اعم از مفسران مسلمان و قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی، بیش از نظم‌اندیشان کهن پیوستگی ساختاری سوره را مدّ نظر قرار داده‌اند. در این میان، مفسران نظم‌پژوه معاصر با روش تحلیلی-ترکیبی، سوره را به بخش‌های مختلف تقسیم کرده‌اند و سپس به اثبات روابط میان این بخش‌ها پرداخته‌اند. روش نظم‌پژوهان مسلمان در عین شباهت‌های کلی، با یکدیگر تفاوت‌هایی نیز دارد، چنانکه موضوع اصلی سوره، دسته‌بندی آیات و بخش‌بندی‌های سوره در همه تفاسیر یکسان نیست. از این رو، مستنصر میر بر آن است که از نظر سازمان یافتگی می‌توان رویکرد مفسران مسلمان را چنین فهرست کرد: فراهی - اصلاحی، سید قطب، طباطبایی، ثنوی، دروزه (Mir, 1993, p.218).

1. linear-atomistic

با این همه، گرچه مفسران معاصر مسلمان نسبت به نظم اندیشان کهن رویکردی کلی تر به مسئله وحدت سوره‌ها دارند اما رهیافت‌های آنان عمدتاً فاقد ابزار مشخصی در تعیین موضوع اصلی و مضمون مرکزی سوره است؛ چنانکه سلوی العوی با بررسی روش سید قطب و اصلاحی، به منزله نخستین تحلیل سازمند در این زمینه، از باقی ماندن یک پرسش روش‌شناختی برای خوانندگان آنها سخن می‌گوید و آن این است که در مرحله تعیین «عمود» یا موضوع اصلی یک سوره، ابزار مورد استفاده برای کشف آن موضوع چیست؟ (Awa, 2006, p.21). از نظر او، فقدان توضیحات فنی درباره روش ایشان نشان می‌دهد که هنوز نیاز بزرگی برای کار نظری بیشتر به منظور ایجاد چارچوبی برای بررسی روابط آیات وجود دارد (Awa, 2006, p.21).

اشکال‌هایی که بر رهیافت قرآن‌پژوهان مسلمان وارد شده است، در روش قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی کمتر به چشم می‌خورد. این دسته از نظم‌پژوهان عموماً فارغ از مسائل تاریخی و با اتکا به روش‌های نوین تحلیل ادبی و زبان‌شناسی به پیوستگی متن قرآن نگریده‌اند. نتایج تحلیل‌های این دسته، از این منظر که به اثبات پیوستگی متن قرآن می‌انجامد، به نتایج تحلیل نظم‌پژوهان مسلمان معاصر شباهت دارد.

در نگاهی جامع‌تر می‌توان روش نظم‌پژوهان را از منظر در زمانی یا هم‌زمانی دانستن متن قرآن کریم تحلیل نمود. رویکرد در زمانی بر اساس تحول تاریخی به متن می‌نگرد و از این رو، صاحبان چنین رویکردی تأکید بسیاری بر تدوین تاریخی قرآن دارند. از سوی دیگر، رویکرد هم‌زمانی بدون بحث از کیفیت تحول و تکوین تاریخی متن، پیوستگی و نظم متون مقدس را بر اساس شکل معیار آنها بررسی می‌کند (Cuypers, 2011, p.3). حاصل آنکه، گزینش هر یک از دو رویکرد در زمانی و هم‌زمانی، به ترتیب، به روش تاریخی-انتقادی گسسته باوران و روش تحلیلی-ترکیبی نظم‌پژوهان می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

۱- اندیشه پیوستگی متن و ساختار قرآن، نخست در دانش ادبیات، و سپس در سیر تکاملی خود، ذیل مباحث علوم قرآنی و تفسیر مورد بحث قرار گرفته است؛ چنانکه بحث از نظم به مثابه وجهی از وجوه اعجاز و در پاسخ به اشکالات کلامی درباب متن قرآن از در قرن سوم هجری در حوزه ادبیات و علوم قرآنی مطرح می شود. در دوران های بعد، عناوین مستقلی از علوم قرآنی نظیر نظم قرآن، اعجاز قرآن و تناسب آیات و سوره، توجه و اهتمام بیش از پیش مفسران و قرآن پژوهان را به خود جلب می کند تا آنجا که مسئله پیوستگی و تناسب آیات و سوره گاه به عنوان رویکردی خاص در تفسیر قرآن به شمار می آید. نظم قرآن و به تبع آن پیوستگی متن، در نهایت، با اندیشه «پیوستگی/وحدت سوره» در اندیشه مفسران مسلمان قرن بیستم و دسته ای از قرآن پژوهان اروپایی-امریکایی به اوج بالندگی خود رسیده است.

۲- مسئله پیوستگی متن قرآن در میان قرآن پژوهان امری اختلافی است که به شکل گیری دو رویکرد نظم باور و گسسته باور انجامیده است. رهیافت گسسته باور که عموماً در آرای قرآن پژوهان اروپایی-امریکایی به چشم می خورد بر نگرش تاریخی-انتقادی به قرآن و متن آن استوار است. رویکرد نظم باور، رویکردی دیرین تر است که خود دو سیر اندیشه را در بردارد:

الف) نظم اندیشی کهن، که از دیرباز در میان قرآن پژوهان و مفسران مسلمان رواج داشته است و بر اساس ارتباط طولی به اثبات پیوستگی متن قرآن می پردازد.

ب) رویکرد نظم پژوهی نوین، که مبتنی بر اندیشه تلقی سوره به مثابه واحدی منسجم و با نگاهی کل نگر به آیات و سوره قرآن پیوستگی متن را در سطوح خرد و کلان اثبات می کند. این رویکرد، رویکردی معاصر است که از قرن چهاردهم هجری/بیستم میلادی در میان برخی مفسران مسلمان و دسته ای از قرآن پژوهان اروپایی-امریکایی رواج یافته است.

خاستگاه رویکرد نظم باور در میان قرآن پژوهان مسلمان اعتقاد به توقیفی بودن ترتیب آیات و سوره، پاسخ به شبهات مخالفان مبنی بر تاریخ مندی قرآن، نبود پیوستگی معنایی و ساختار مشخص میان آیات قرآن است. در میان نظم اندیشان کهن، این مسئله بیشتر مسئله ای

کلامی تلقی می‌شده است که ذیل بحث اعجاز به آن می‌پرداختند حال آنکه در دوران معاصر، نهضت بازگشت به قرآن و لزوم پاسخگویی به نیازهای عصر جدید مسئله پیوستگی را مورد توجه قرآن‌پژوهان قرار داده‌است. خاستگاه این رویکرد در میان قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی نیز عبارت است از: نگرش هم‌زمانی به متن قرآن، پیشرفت زبانشناسی ساختگرا در قرن بیستم و تاثیر آن بر مطالعات کتاب مقدس.

۳- روش اثبات پیوستگی متن قرآن در میان نظم‌باوران یکسان نیست. نظم‌اندیشان کهن با روش خطی-جزئی، پیوند میان آیات متوالی را تبیین کرده‌اند حال آنکه قرآن‌پژوهان مسلمان معاصر با روش تحلیلی-ترکیبی به اثبات انسجام قرآن پرداخته‌اند. آنان در این راستا، ابتدا سوره را به بخش‌های مختلف تقسیم کرده‌اند و سپس به اثبات روابط میان این بخش‌ها پرداخته‌اند.

منابع

۱. قرآن کریم، (۱۴۱۵ق)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن کریم.
۲. آلو سی، محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. یازی، سید محمد علی (۱۳۸۰ش)، *چهره پیوسته قرآن*، تهران: هستی نما.
۴. بازرگان، عبدالعلی (۱۳۷۵ش)، *نظم قرآن*، تهران: انتشارات قلم.
۵. باقلانی، أبو بکر (۱۹۹۷م)، *اعجاز القرآن*، تحقیق: احمد صفر، مصر: دارالمعارف.
۶. بستانی، محمود (۱۴۲۰ق)، *التفسیر البنایی للقرآن الکریم*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۷. بقاعی، ابراهیم (۱۹۹۵م)، *نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور*، لبنان: دار الکتب العلمیه.
۸. بلاشر، رژی (۱۳۷۸ش)، *در آستانه قرآن*، ترجمه: محمود رامیار، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۹. بلاطه، عیسی (۱۳۹۲ش)، «ساختارهای ادبی قرآن»، *دایره المعارف قرآن*، تهران: حکمت.

۱۰. بنت الشاطی، عائشه (۱۴۰۴ق)، **الإعجاز البیانی للقرآن**، قاهره: دارالمعارف.
۱۱. توکلی محمدی، نرجس (۱۳۹۶ش)، **تحلیل انتقادی مبانی و روش نیل راینسون در باب پیوستگی متن (تناسب) قرآن کریم**، رساله دکتری، اساتید راهنما: احمد پاکتچی و اعظم پویازاده، تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
۱۲. توکلی محمدی، نرجس؛ پویازاده، اعظم (۱۳۹۶ش)، «واکاوی کارکرد تحلیل گفتمان در اثبات پیوستگی متن قرآن کریم با تأکید بر رهیافت نیل راینسون»، **مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی**، شماره ۴، صص ۲۵-۵۴.
۱۳. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۸۴ق)، **رسائل الجاحظ**، تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مکتبه الخانجی.
۱۴. جرجانی، عبدالله بن یوسف (۱۹۹۵م)، **دلایل الإعجاز**، تحقیق: محمد تنجی، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۵. جرجانی، عبدالله بن یوسف (بی تا)، **أسرار البلاغه**، تحقیق: محمود محمد شاکر، قاهره - جده: مطبعة المدنی.
۱۶. حوی، سعید (۱۴۰۹ق)، **الاساس فی التفسیر**، بیروت: دارالسلام.
۱۷. خامه گر، محمد (۱۳۸۶ش)، **ساختار هندسی سوره های قرآن**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۸. خطابی، ابوسلیمان (۱۹۵۵م)، **بیان اعجاز القرآن**، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن للرمانی و الخطابی و عبدالقاهر الجرجانی، قاهره: دارالمعارف.
۱۹. دراز، محمد (۱۴۰۴ق)، **المدخل الی القرآن الکریم، عرض تاریخی و تحلیل مقارن**، ترجمه: محمد عبدالعظیم علی، تحقیق: محمد بدوی، کویت: دارالقلم.
۲۰. دراز، محمد (۱۴۲۶ق)، **النبأ العظیم نظرات جدیدة فی القرآن الکریم**، تحقیق: أحمد مصطفی فضلیة، بی جا: دارالقلم.
۲۱. دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ق)، **التفسیر الحدیث**، قاهره: دار إحياء الكتب العربیة.
۲۲. ذوقی، امیر (۱۳۹۲ش)، «نگره ای جدید درباره انسجام متنی سوره های قرآن کریم»، **مطالعات قرآن و حدیث**، شماره ۱۲، صص ۱۷۷-۱۵۱.

۲۳. رافعی، مصطفی (۱۴۲۵ق)، **اعجاز القرآن والبلاغه النبویه**، بی جا: دارالکتاب العربی.
۲۴. رمانی، علی بن عیسی (۱۹۵۵م)، **النکت فی اعجاز القرآن**، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن للرمانی و الخطابی و عبدالقاهر، قاهره: دارالمعارف.
۲۵. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا)، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بی جا: مطبعه عیسی البابی الحلبی و شرکاه.
۲۶. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، بی جا: دار احیاء الکتب العربیه.
۲۷. سید قطب، إبراهیم (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دارالشروق.
۲۸. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق)، **الایتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۹. سیوطی، جلال الدین (۱۹۸۶م)، **ترتیب سور القرآن**، تحقیق: سید الجمیلی، بیروت: الهلال.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفهیم القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۳۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰ق)، **جامع البیان فی تأویل القرآن**، تحقیق: أحمد محمد شاکر، بی جا: الرسالة.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. قرائی سلطان آبادی، احمد (۱۳۹۴ش)، «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه ای یا فراخطی آن»، **پژوهشهای زبان شناختی قرآن**، شماره ۷، صص ۴۱-۶۰.
۳۵. مرادولید، محمد (۱۴۰۳ق)، **نظریه النظم و قیمتها العلمیه فی الدرر سات اللغویه عند عبدالقاهر الجرجانی**، دمشق: دارالفکر.
۳۶. مکوند، محمود (۱۳۹۵ش)، **تحلیل نظریه "نظم معکوس" در ساختار متن قرآن با تأکید بر اندیشه میشل کوپیرس**، رساله دکتری، استاد راهنما: محمد کاظم شاکر، قم: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم.

۳۷. مکوند، محمود؛ شاکر، محمد کاظم (۱۳۹۴ش)، «بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن (با تأکید بر دیدگاه میشل کوپرس)»، *مجله پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۷۶، صص ۴-۳۴.

38. Anthony.H. Johns, (1993), *The qur_ānic presentation of the Joseph story. Naturalistic or formulaic language*, Approaches to the Quran, London.
39. Arberry, Arthur John, (1996), *The Koran interpreted*, NewYork :Simon and Schuster.
40. Bell, Richard, (1991), *A Commentary on the Qur'an*, Manchester: University of Manchester.
41. Bell, Richard, (1997), *introduction to the Quran*, ed.: W.Montgomery Watt, Edinburgh University Press.
42. Claude, Gilliot; Pierre Larcher, (2003), "Language and Style of the Quran ," *Encyclopaedia of the Qur'ān* .Leiden – Boston: Brill ,vol.3 , pp.109-135.
43. Cuypers, Michel, (2009), *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an*, Rhetorica Semitica, Miami: Convivium Press.
44. Cuypers, Michel, (2015), *The Composition of the Qur'an*, London: Bloombury.
45. Cuypers, Michel, (2010). "The Semitic rhetoric in the Koran and a Pharaonic papyrus, *US-China Foreign Language*, no.1.
46. Cuypers, Michel, (2011), 'Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the nazm of the Qur'anic Text', *Journal of Qur'anic Studies* ,no.13.
47. Goldziher, I, (1981). *Introduction to Islamic theology and law*, Princeton.
48. Mir, Mustansir, (1993). "The sura as a unity: A twentieth century development in Qur'an exegesis ," *Approaches to the Qur'an* ,London: Routledge, pp. 211-24.
49. Mir, Mustansir, (1986), *Coherence in the Qur'an: a study of Islahi's concept of Nazm in tadabbur-i Qur'an* ,Indiana: American Trust Publications.
50. Mir, Mustansir, (1983). "Islāhī's concept of sura-pairs ," *Muslim World* , vol. LXXIII, pp. 22-32.
51. Robinson, Neal, (2003), *Discovering the Qur_ān*, A contemporary approach to a veiled text ,Georgetown University Press.

52. Robinson, Neal, (1999), *Islam a concise introduction* ,London-Richmond: Curzon Press.
53. Robinson, Neal, (2008). "The Dynamics of Surah Āl 'Imrān ," *Jonggyoui Saram* ,Seoul :Baobooks, pp. 425-486.
54. Robinson, Neal, (2000), 'The Structure and Interpretation of Sūrat al-Mu minūn ," *Journal of Qur'anic Studies* ,no . 2.
55. Robinson, Neal, (2001). "Hands Outstretched: Towards a Re-reading of Sūrat al- Mā'ida ," *Journal of Qur'anic Studies* ,no. 3:1, pp. 1-19.
56. Robinson, Neal, (2004), Sūrat Āl 'Imrān and Those with the Greatest Claim to Abraham ," *Journal of Qur'anic Studies* .no. 6.
57. Neuwirth, Angelika, (2002), 'Form and Structure of the Qur_ān ." *Encyclopaedia of the Qur_ān* ,Leiden-Boston: Brill ,vol.2 ,pp. 245-266.
58. Neuwirth, Angelika, (2006), 'Suras', *Encyclopaedia of the Qur_ān* , Leiden-Boston: Brill ,vol.2 ,pp. 166-177.
59. Neuwirth, Angelika, (1981), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* .Berlin/New York: Walter de Gruyter.
60. Neuwirth, Angelika, (1996). "Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zur Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines Islamischen Kultus ." *The Quran as Text* . Leiden: Brill, pp. 69-105.
61. Rippin, Andrew, (1982). "Review of Neuwirth's Studien ," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no.1. pp. 149-50.
62. Schmidtke, Sabine, (2004). "Pairs and Paring ," *Encyclopaedia of the Qur_ān* ,Leiden - Boston: Brill ,vol.4 ,pp 1-9.
63. El-Awa, Salwa M. (2006), *Textual Relations in the Qur'an*, Relevance, Coherence and Structure ,Routledge.
64. Wadad Kadi & Mir, Mustansir, (2003), "Literature and the Qur_ān ," *Encyclopaedia of the Qur_ān* ,Leiden - Boston: Brill ,vol.3 ,pp. 205-227.
65. Wansbrough, John, (1977), *Quranic Studies ,Sources and methods of scriptural interpretation* ,Oxford.
66. Zahniser, Matthias, (2000), 'Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisa', *Literary Structures of Religious Meaning in the Quran* ,Richmond: Curzon.
67. Zahniser, Matthias, (1991). "The word of God and the apostleship of Isa. A narrative analysis of Al Imran (3:33-62)", *Jurnal of Semantic studies*, no. 37, pp. 77-112.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. Ālūsī SM. Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1415 AH.
3. Anthony H. Johns. "The Qurānic Presentation of the Joseph Story. Naturalistic or Formulaic Language?" Approaches to the Quran. London: 1993; 37-70.
4. Arberry AJ. The Koran Interpreted. New York: Simon and Schuster; 1996.
5. Ayazi MA. Continues Face of the Qur'an (Chehreye Peyvasteye Quran). Tehran: Hastinama; 1380 HS.
6. Bāqilānī MBT. I'jāz al-Qur'ān. Cairo: Dar al-Ma'ārif; 1997.
7. Bazargan A. Order of the Qur'an (Nazm-e Qur'an). Tehran: Qalam Publications; 1375 HS.
8. Bell R. A Commentary on the Qur'an. Manchester: University of Manchester; 1991.
9. Bell R. Introduction to the Quran. Edinburgh University Press; 1977.
10. Bint al-Shāfi' A. Al-'Ijāz al-Bayānī lil-Qur'an. Cairo: Dar Al-Ma'ārif; 1404 AH.
11. Blachère R. Introduction au Coran. Trans: Ramyar M. Tehran: Islamic Publishing and Culture Office; 1378 HS.
12. Bollateh E. "Literary Structures of the Qur'an (Sakhtarhaye Adabiye Quran)". In The Encyclopedia of the Qur'an. Tehran: Hekmat; 1392; 207-320.
13. Bostani M. Al-Tafsīr Al-Banā'ī lil-Qur'an Al-Karim. Mashhad: Astan Quds Razavi; 1420 AH.
14. Buqā'ī I. Nazm al-Durar fī Tanāsub al-'Āyāt wa al-Suwar. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmīyya; 1995.
15. Claude G, Larcher P. "Language and Style of the Quran". Encyclopaedia of the Qur'ān. Leiden – Boston: Brill. 2003; vol. 3: 109-135.
16. Cuypers M. "Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the Nazm of the Qur'anic Text". Journal of Qur'anic Studies. 2011; no.13:1-24.
17. Cuypers M. "The Semitic Rhetoric in the Koran and a Pharaonic Papyrus". US-China Foreign Language. 2010; no.1: 8-13.
18. Cuypers M. The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an, Rhetorica Semitica. Miami: Convivium Press; 2009.

19. Cuypers M. The Composition of the Qur'an. London: Bloomdbury; 2015.
20. Darrāz M. Al-Madkhal ila Al-Qur'an Al-Karim. Kuwait: Dar al-Qalam; 1404 AH.
21. Darrāz M. Al-Naba' Al-'Azīm: Naẓarāt Jadīdat fī Al-Qur'an Al-Karim. Dar al-Qalam; 1426 AH.
22. Darwazah MI. Al-Tafsīr al-Hadith. Cairo: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabīyah; 1383 AH.
23. El-Awa SM. Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure. Routledge; 2006.
24. Fakhr Rāzi Mb'U. Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH.
25. Goldziher I. Introduction to Islamic Theology and Law. Princeton; 1981.
26. Hawwa S. Al-'Asās fī al-Tafsīr. Beirut: Dar al-Salam; 1409 AH.
27. Jāḥiẓ 'ABB. Rasā'il al-Jāḥiẓ. Research: Abdul Salam Muhammad Haroun. Cairo: Khānjī Library. 1384 AH.
28. Jurjānī AQ. Asrār al-Bilāqah. Research: Shaker MM. Cairo-Jeddah: al-Madani; nd.
29. Jurjānī AQ. Dalā'il al-'Ijāz fī 'Ilm al-Ma'ānī. Research: Mohammad Tanjī. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabī; 1995.
30. Khomegar M. Geometric Structure of the Qur'anic Verses (Sakhtare Hendesiye Surehaye Quran). Tehran: Islamic Propagation Organization; 1386 HS.
31. Khaṭṭābī AS. Bayān 'Ijāz al-Qur'an. Cairo: Dar al-Ma'ārif; 1955.
32. Makvand M. "Reflection of the Coherence of the Qur'an Text in the Light of Symmetrical Order Theory (Emphasizing Michel Cuypers's View). Qur'anic Studies: 1394 HS; 76; 4-34.
33. Makvand M. Analysis on "Chiasmus" in the Structure of the Qur'an with Focus on Michèle Cuypers's View [Dissertation]. Qom: Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom; 1394.
34. Mir M. Coherence in the Qur'an: a Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an. Indiana: American Trust Publications; 1986.
35. Mir M. Islāhī's Concept of Sura-Pairs. Muslim World. 1983; vol. LXXIII.: 22-32.
36. Mir, M. The Sura as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'an Exegesis. Approaches to the Qur'an. London: Routledge. 1993; 211-24.

37. Murad-Walid M. *Nazarīyat al-Nazm wa Qīmatuh al-‘Ilmīyah fi al-Dirāsāt al-Lughawīyah ‘Inda ‘Abd al-Qādir al-Jurjānī*. Damascus: Dar al-Fikr; 1403 AH.
38. Neuwirth A. Form and Structure of the Qur_ān. *Encyclopaedia of the Qur_ān*, Leiden–Boston: Brill. 2002; vol. 2: 245-266.
39. Neuwirth A. *Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren*. Berlin/New York: Walter de Gruyter; 1981.
40. Neuwirth A. Sura(s). *Encyclopaedia of the Qur_ān*. Leiden–Boston: Brill. 2006; vol.2: 166-177.
41. Neuwirth A. Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zur Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines Islamischen Kultus. *The Quran as Text*. Leiden: Brill. 1996; 69-105.
42. Qaraie Sultanabadi A. “Understanding the Qur’an in the Light of Its Network or Trans-Line Order”. *Quranic Linguistic Researches*. 1394 HS; 7: 41-60.
43. Rafei’i M. *T’jāz al-Qur’an wal-Balāghat al-Nabawīyah*. Np: Dar al-Kitab al-Arabi; 1425 AH.
44. Rippin A. Review of Neuwirth's *Studien*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45. 1982; 1: 149-50.
45. Robinson N. *Discovering the Qur_ān. A Contemporary Approach to a Veiled Text*. Georgetown University Press; 2003.
46. Robinson N. Hands Outstretched: Towards a Re-reading of Sūrat al-Mā`ida. *Journal of Qur’anic Studies*. 2001; 3:1 (no): 1–19.
47. Robinson N. *Islam a Concise Introduction*. London-Richmond: Curzon Press; 1999.
48. Robinson N. Sūrat Āl CImrān and Those with the Greatest Claim to Abraham. *Journal of Qur’anic Studies*. 2004; 6: 1-21.
49. Robinson N. The Dynamics of Surah Āl ‘Imrān. *Jonggyoui Saram*, Seoul: Baobooks; 1999; 425-486.
50. Robinson N. The Structure and Interpretation of Sūrat al-Mu`minūn. *Journal of Qur’anic Studies*. 2000; no. 2: 89-106.
51. Rummani AH'ABI. *Al-Nukat fi 'T'jāz Al-Qur’an in Thalāth Rasā'il fi 'T'jāz al-Qur’an*. Cairo: Dar al-Ma'ārif; 1955.
52. Sayed Qutb. *Fī Zilāl al-Qur’an*. Beirut: Dar al-Shurūq; 1412 AH.

53. Schmidtke S. Pairs and Paring. Encyclopaedia of the Qurān. Leiden – Boston: Brill. 2004; vol.4: 1-9.
54. Siyūtī, JD. Tartīb Suwar al-Qur’an. Research: Sayed al-Jamīlī. Beirut: Al-Hilāl; 1986.
55. Suyūtī JD. Al-Itqān fī Ulūm al-Qur’an. Beirut: Dār al-Kitāb ‘Arabī; 1421 AH.
56. Ṭabarī MbJ. Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān. Research: Ahmad Muhammad Shaker. Np: Al-Risālah; 1420 AH.
57. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur’ān. Qom: Teachers Community of Islamic Seminary; 1417 AH.
58. Ṭabrisī FbH. Majama’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān. Tehran: Naser Khosrow Publications; 1372 HS.
59. Tavakoli Mohammadi N. and Pouya-zadeh A. “Examining the Function of Discourse Analysis in Proving Continues Text of the Holy Qur’an, Emphasizing the Approach of Neil Robson”. Qur’anic Studies and Islamic Culture; 1396-B: 4; 25-54.
60. Tavakoli Mohammadi N. Critical Analysis of Principles and Method of N. Robson on Continues Harmony Text (Tanāsub) of the Holy Qur’an. PhD Thesis: University of Tehran; 1396 HS-A.
61. Wadad K, Mir M. Literature and the Qur_ān. Encyclopaedia of the Qurān. Leiden – Boston: Brill. 2003; vol.3: 205-227.
62. Wansbrough J. Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford; 1977.
63. Zahniser M. Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisa. Literary Structures of Religious Meaning in the Quran. Richmond: Curzon. 2000; pp. 26-55.
64. Zahniser M. The word of God and the Apostleship of Isa. A narrative Analysis of Al-Imran (3:33-62). Journal of Semantic studies. 1991; no. 37: 77-112.
65. Zarkashī BMBA. Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān. Research: Mohammad Abolfazl Ebrahim, Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah; 1376 AH.
66. ZarQānī MA. Manāhil Al-‘Irfān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān. Np: Maṭba’at Isa al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakā’ihī; nd.
67. Zovqī A. “A New Approach to the Study of the Textual Cohesion of the Surahs of the Holy Quran”. Qur’an and Hadith Studies; 1392 HS. 12: 151-177.

Historical Study and Analysis of the Idea of the Coherence of the Holy Qur'anic Text

Narjes Tavakkoli-Mohammady¹

Mahmoud Makvand²

Received: 13/12/2018

Accepted: 31/8/2019

Abstract

The idea of coherence of the text of the Holy Qur'an has a long history in the Qur'anic studies and originated in the first Islamic centuries. The acceptance of the coherence of the Qur'an is reflected in the issues including the Order, Miracle of the Qur'an, and Harmony between the verses and surahs (Tanāsib/Munāsabāt al-Āyāt wa al-Suwar), leading to some works in this regard. Nevertheless, the Qur'anic scholars do not have same attitude to this issue. In the present article, this idea through an historical-analytical method is examined and different approaches to it and their origins and methods are also studied. In this regard, after explaining the origin of coherence in Qur'anic studies, two general approaches to the issue of coherence of the Qur'anic text are formulated and analyzed:

1. A discrete approach that is rooted in historical-critical studies of the Qur'anic text, being the dominant approach of European-American scholarship.

2. The order approach which is divided into two types of the old and modern disciplines; Old discipline generally seeks to prove coherence as one of the miraculous aspects of the Qur'an, based on the revealed (*tawqīfī*) order of verses and surahs, and in a linear-minor way.

Modern discipline is a new approach among contemporary Muslims and European-American scholars, which demonstrates the coherence of the Qur'an, especially in the long Medinan surahs, with a mixed-analytic method. This approach among contemporary Muslims is because of the movement to return to the Qur'an which seeks to address the doubts raised about the structure of the Qur'an. Among European-American Qur'anic scholars, modern discipline has its roots in shifting the approach to the text of the Qur'an from a synchrony to diachrony perspective, literary studies of the Bible, and its combination with structural linguistics.

Keywords: *The Holy Qur'an, Coherence, Order, Approaches, Historical Analysis.*

¹. PhD in Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.
(Corresponding Author). tavakoli.nm@ut.ac.ir

². Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran. mahmoodmakvand@yahoo.com

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۴۳، صص ۱۲۷-۱۴۷

حدیث اورنگ:

بازخوانی حدیث اریکه به مثابه مستند و حیانی خواندن سنت

علی تمسکی بیدگلی^۱

DOI: 10.22051/tqh.2019.26943.2539

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

حدیث اریکه مشهورترین و پر استنادترین دلیل روایی و حیانی خواندن سنت پیامبر اکرم (ص) است. در برخی از متن های این حدیث، به روایت از پیامبر خدا (ص) این گزاره آمده است که «أَوْتِيَتْ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ»؛ به من کتاب و همسان آن، به همراهش داده شده است. شماری از دانشیان، برای و حیانی خواندن سنت به این گزاره از حدیث، استناد کرده اند. در این جستار برآنیم تا بازنماییم که حدیث اریکه، به مثابه مستند و حیانی خواندن سنت، از چه اعتباری برخوردار است و بر و حیانی بودن سنت دلالت دارد، یا نه. در این پژوهش بازنموده ایم که حدیث اریکه با گزاره پیش گفته، به رغم شهرت بسیار و استناد پر شمار بدان به مثابه مستند و حیانی خواندن سنت، در صدورش از پیامبر گرامی (ص) بسا تردید است.

همچنین، دلالت گزاره پیش گفته بر و حیانی بودن سنت استوار نیست. گمانه استوارتر این است که مراد از همسان کتاب، حق قانون گذاری پیامبر (ص) در پاره‌ای از احکام است.

واژه‌های کلیدی: تشریح پیامبر، تفویض دین، حدیث اریکه، خاستگاه سنت پیامبر، و حیانی بودن سنت.

مقدمه و طرح مسئله

شاید نوشته‌ای را نتوان سراغ داد که درباره و حیانی بودن سنت پیامبر بازپسین (ص) قلم زده، لیک به حدیثی که نزد شماری از دانشیان به «حدیث اریکه» زبانزد شده، استناد نکرده است (برای نمونه، نک: قاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۸؛ عبدالخالق، ۱۴۱۵ق، ص ۳۳۶؛ عابدی، ۱۳۸۷ش، ص ۵۳). حدیث اریکه، با متن‌ها و سند‌های گوناگون روایت شده است؛ از همین روست که برخی از دانشوران تعبیر «احادیث اریکه» را در یادکرد از روایت‌های گوناگون آن به کار برده‌اند (برای نمونه، نک: حسینی جلالی، ۱۳۷۶ش، ص ۳۵۳). در احادیثی که بدین نام خوانده می‌شود، کمابیش واژه «اریکه» (اورنگ^۱، تخت^۲) آمده و دلیل زبانزد شدن این احادیث به «اریکه» نیز همین است. در این احادیث، پیامبر خدا (ص) از این سخن گفته است که زودا، مردی که بر تخت خود برنشسته، فرمان‌های مرا فروهشته، تنها قرآن را بایسته فرمان برداری خواند، اینک آنکه افزون بر قرآن، فرمان برداری از من نیز بر مسلمانان بایسته است. حدیث اریکه در میانه جنگ خیبر بر زبان پیامبر (ص) رفته است (نک: مروزی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۱، ح ۲۴۵؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، صص ۱۸۴-۱۸۵، ح ۷۲۲۶). در این جستار برآنیم تا باز نماییم که حدیث اریکه، به مثابه مستند و حیانی خواندن سنت از چه اعتباری برخوردار است و بر و حیانی بودن سنت دلالت دارد، یا نه.

^۱. به باور ادی شیر «اریکه» ریخت عربی شده «اورنگ» فارسی است (ادی شیر، ۱۹۸۷-۱۹۸۸م، ص ۹).

^۲. در حدیثی به جای «اریکه»، «فراش» آمده است (نک: خطیب بغدادی، بی تا، ص ۱۱).

۱. بررسی متن حدیث اریکه

حدیث اریکه در بیشینه گردآوردهای حدیثی اهل سنت به جز صحیح بخاری و صحیح مسلم آمده است (نک: دنباله مقاله). خطیب بغدادی در بابی که با نام «روایت‌ها، درباره برابری حکم کتاب خدا با حکم سنت در وجوب فرمان برداری و بایستگی گردن گذاری» گشوده، بیشینه این روایت‌ها را گردآورده است (نک: خطیب بغدادی، بی تا، ص ۸-۱۱).

حدیث اریکه به روایت ابوداود از مقدم بن معدی کرب از پیامبر (ص) بدین سان است: «أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْكِتَابَ، وَ مِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَعَانُ عَلَيَّ أَرِيكْتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَ مَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَجِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَ لَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ، وَ لَا لُقْطَةٌ مُعَاهِدٍ، إِلَّا أَنْ يَسْتَعْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا...» (ابوداود، بی تا، ج ۴، ص ۲۰۰، ح ۴۶۰۴).

زنهار! به من کتاب و مانند آن، همراه آن داده شده است. هان! زودا مردی که شکمش سیر است، در حالی که بر اورنگ خویش تکیه زده، گوید: بر شما باد بدین قرآن؛ هر چه در آن حلال یابید، حلال بدارید، و هر چه در آن حرام یافتید، حرام بشمارید. آگاه باشید که [خوردن گوشت] دراز گوش بر شما حلال نیست و نیز حیوان درنده با دندان نیش و مال بر زمین افتاده معاهد (نامسلمان دارای عهد با مسلمانان)، مگر آنکه از آن بی نیازی جوید.

آن سان که پیش تر گفتیم، حدیث اریکه با روایت‌های چندی گزارش شده است و آوردن حدیث اریکه به روایت ابوداود، در اینجا، از آن بود که استناد کنندگان به حدیث اریکه درباره وحیانی خواندن سنت، کمابیش، متن‌هایی از این حدیث را مستند خود می‌شناسانند که مانند روایت ابوداود، گزاره «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» دارد یا از بن، تنها همین بخش از حدیث را می‌آورند؛ زیرا بیشتر، این بخش از حدیث است که هواداران وحیانی بودن سنت بدان استناد می‌کنند.

نکته دیگر اینکه، در شماری از احادیث اریکه، به جای «کتاب»، در «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ...»، «قرآن» آمده است (نک: طبرانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۳۷، ح ۱۰۶۱). در روایتی نیز هر دو آمده‌اند: «أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْقُرْآنَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» (احمد بن حنبل،

۱۴۲۱ق، ج ۲۸، ص ۴۱۰، ح ۱۷۱۷۴). همچنین در چندی از این احادیث، به جای «مِثْلَهُ»، «مَا يَعْدِلُهُ» آمده است (نک: ابن بلبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸۹، ح ۱۲). در حدیثی نیز چنین آمده است: «... أُوْتِيْتُ الْكِتَابَ وَ مَا يَعْدِلُهُ - يَعْني وَ مِثْلَهُ...» (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۹، صص ۵۵۶-۵۵۷، ح ۱۹۴۶۹).

بر پایه روایت پیشین می توان چنین دریافت که گزاره «مِثْلَهُ» برافزوده راویان به مثابه معنای «مَا يَعْدِلُهُ» بوده است که سپس تر این گزاره از متن حدیث افتاده و «مِثْلَهُ» به جای آن در روایت درآمده است. به دیگر سخن «مِثْلَهُ» که نخست برای معنا کردن «مَا يَعْدِلُهُ» در میان حدیث آمده است، پس از چندی، جایگزین آن شده است. اگر به سند و متن دو روایت نیز بنگریم، می بینیم که دو روایت بالا، از ابن بلبان و بیهقی، به یک روایت می رسند، زیرا هم راویان آن از زبیدی تا عبدالرحمن بن ابی عوف جَرَشِيِّ یکی است و هم هر دو روایت در فرجام به یک صحابی، یعنی مقدم بن معدی کرب، می رسد و هم متن دو روایت همسان است، جز اینکه روایت دوم، نسبت به روایت نخست، افزونی دارد یا به اصطلاح «حدیث مزید» است.

۲. دلالت حدیث اریکه بر وحیانی بودن سنت

اینکه حدیث اریکه چسان بر وحیانی بودن سنت پیامبر خدا(ص) رهنمون می شود، به خامه آیت سعید که بیش از همگوناگون خود دامن سخن را در این باره برگسترده، چنین است:

«پیامبر خدا(ص) در این حدیث آشکارا از این سخن گفته که بدیشان همسان قرآن داده شده است، و این همسان جز سنت نیست و تعبیر ایشان به «ایته» ما را بدین رهنمون می شود که سنت بر ایشان فرورستاده شده است، بدان سان که قرآن بر ایشان فرود آمده است. درباره مراد از همسانی در حدیث پیش گفته سه گمانه هست؛ همسانی در قرآنی بودن، همسانی در احتجاج بدان و همسانی در نازل شدن آن بر پیامبر(ص). گمانه نخست به باور همه دانشوران

نادرست است؛ پس جز گمانه دوم و سوم نمی ماند و هر دو گمانه درست است» (آیت سعید، بی تا، صص ۵۴-۵۵).

در این متن، آیت سعید، درباره چسانی راهنمونی حدیث اریکه بر وحیانی بودن سنت، به گزاره «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ مِثْلُهُ مَعَهُ» از حدیث اریکه ای که از این پیش به روایت ابوداود آوردیم، استناد کرده است؛ همچنان که برخی دیگر از دانشیان تنها همین بخش از حدیث اریکه را به مثابه گواه وحیانی بودن سنت آورده اند (برای نمونه، نک: صابونی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۱).

۳. نقد استناد به حدیث اریکه، به مثابه مستند وحیانی خواندن سنت

حدیث اریکه، وحیانی بودن سنت را آن گاه گواه می تواند بود که هم در صدور، هم در دلالت استوار باشد، حال آنکه بدان سان که در پی دو عنوان «تردید در صدور» و «لرزانگی در دلالت» باز خواهیم نمود، چنین نیست.

۳-۱. تردید در صدور حدیث

بیشینه استنادکنندگان به حدیث اریکه به مثابه مستند وحیانی بودن سنت، به گزاره «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ مِثْلُهُ مَعَهُ» از حدیث اریکه استناد کرده اند. همچنان که پیش تر بازنمودیم، در باور این دانشوران، بر پایه این گزاره، «اینها» وحیانی بودن «مثل» را - که به باور ایشان سنت است - می رساند؛ حال آنکه گزاره «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ ...» در هیچ کدام از روایت های صحابیان پیامبر خدا(ص) به جز مقدم نیست.

۳-۱-۱. بررسی خانواده احادیث اریکه

باری، بدان سان که در پی می آید، حدیث اریکه دست کم از هفت تن دیگر از صحابه، به جز مقدم روایت شده، ولی در هیچ کدام از آنها گزاره پیش گفته نیست و همین بر تردید

ما در صدور این گزاره از پیامبر (ص) می‌افزاید. در دنباله، این هفت تن از صحابیان و روایت‌های ایشان را بازمی‌آوریم:

الف) روایت عرباض

«نَزَلَ النَّبِيُّ (ص) حَبِيزَ، وَكَانَ صَاحِبُ حَبِيزَ مَارِدًا مُنْكَرًا، فَأَقْبَلَ إِلَى النَّبِيِّ (ص)، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، أَلَيْسَ أَنْ تَدْخُلُوا حُمْرَنَا، وَتَأْكُلُوا مَمْرَنَا، وَتَدْخُلُوا بُيُوتَنَا، وَتَضْرِبُوا نِسَاءَنَا؟ فَعَضِبَ النَّبِيُّ (ص)، فَقَالَ: يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ، ازْكَبْ فَرَسَكَ فَنَادِ فِي النَّاسِ: إِنَّ الْجَنَّةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِمُؤْمِنٍ، وَ أَنْ اجْتَمَعُوا إِلَى الصَّلَاةِ، فَاجْتَمِعُوا، فَصَلَّى النَّبِيُّ (ص)، ثُمَّ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا بِإِذْنٍ، وَ لَا أَكَلَ أَمْوَالِهِمْ، وَ لَا ضَرَبَ نِسَائِهِمْ، إِذَا أَعْطَوْكُمُ الَّذِي عَلَيْهِمْ، إِلَّا مَا طَابُوا بِهِ نَفْسًا، أَيْحَسِبُ امْرُؤٌ قَدْ شَبِعَ حَتَّى بَطِنَ، وَ هُوَ مُتَّكِيٌّ عَلَى أَرِيكْتِهِ، لَا يَطُئُ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ شَيْئًا إِلَّا مَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ؟ أَلَا وَ إِنِّي قَدْ وَ اللَّهُ حَرَّمْتُ وَ أَمَرْتُ، وَ وَعَظْتُ بِأَشْيَاءَ، إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ، أَوْ أَكْثَرُ، أَلَا وَ إِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَكُمْ مِنَ السِّبَاعِ كُلِّ ذِي نَابٍ، وَ لَا الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةُ» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، صص ۱۸۴-۱۸۵، ح ۷۲۲۶).

ب) روایت أبورافع

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ وَ النَّاسُ حَوْلَهُ: "لَا أَعْرِفَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي، وَ هُوَ مُتَّكِيٌّ عَلَى أَرِيكْتِهِ، يَقُولُ: مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَمِلْنَا بِهِ» (همان، ج ۸، ص ۲۹۲، ح ۸۶۷۱).

ج) روایت ابوهريره

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): "لَا أَعْرِفَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ أَنَاهُ عَنِّي حَدِيثٌ، وَ هُوَ مُتَّكِيٌّ فِي أَرِيكْتِهِ، فَيَقُولُ: اأَلُوا عَلَيَّ بِهِ فُرَاتًا، مَا جَاءَكُمْ عَنِّي مِنْ خَيْرٍ فُلْتُهُ، أَوْ لَمْ أَفْلُهُ، فَأَنَا أَقُولُهُ، وَ مَا أَنَاكُمْ عَنِّي مِنْ شَرٍّ، فَأَنَا لَا أَقُولُ الشَّرَّ» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، صص ۴۰۰-۴۰۱، ح ۸۸۰۱).

د) روایت جابر بن عبدالله

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): "عَسَى أَنْ يَكْذِبَنِي رَجُلٌ وَ هُوَ مُتَّكِيٌّ عَلَى أَرِيكْتِهِ يَبْلُغُهُ الْحَدِيثَ عَنِّي، فَيَقُولُ: مَا قَالَ دَا رَسُولُ اللَّهِ (ص)، دَعَّ هَذَا وَ هَاتِ مَا فِي الْقُرْآنِ» (أبويعلى، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۳۴۶-۳۴۷، ح ۱۸۱۳).

هـ) روایت خالد بن وليد

«عَزَّوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، فَأَتَتْ الْيَهُودُ رَسُولَ اللَّهِ (ص)، فَشَكَّوْا إِلَيْهِ أَنَّ النَّاسَ أَسْرَعُوا فِي حَطَائِرِهِمْ، فَبَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ (ص)، فَنَادَيْتُ فِي النَّاسِ إِنَّ الصَّلَاةَ جَامِعَةٌ، وَ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مُسْلِمٌ،

فَلَمَّا اجْتَمَعَ النَّاسُ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَقَالَ: "مَا بَالُ الْيَهُودِ شَكَرُوا أَنْكُمْ أَسْرَعْتُمْ فِي خَطَائِرِهِمْ؟ أَلَا لَا يَجِلُّ أَمْوَالُ الْمُعَاهِدِينَ بِغَيْرِ حَقِّهَا، وَ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ حُمْرُ الْأَهْلِيَّةِ، وَ حَيْثُهَا، وَ كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ، وَ كُلُّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ" (طبرانی، بی تا، ج ۴، صص ۱۱۰-۱۱۱، ح ۳۸۲۷).

و) روایت عبدالله بن عمر

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): "يَا عُمَرُ، لَعَلَّ أَحَدَكُمْ مُتَكَبِّرٌ عَلَى أَرِيكَيْهِ، ثُمَّ يُكَذِّبُنِي مَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى الْقُرْآنِ، فَإِنْ وَافَقَهُ فَأَنَا فُلْتُهُ، وَ إِنْ لَمْ يُوَافِقْهُ فَلَمْ أَقْلُهُ» (دارقطنی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۱، ح ۲۲).

ز) روایت عبدالله بن عباس

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): "مَا بَالُ أَصْحَابِ الْحِشَايَا يُكَذِّبُونِي، عَسَى أَحَدُكُمْ يَتَكَبَّرُ عَلَى فِرَاشِهِ يَأْكُلُ بِمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَيُؤْتِي يُحَدِّثُ عَنِّي الْأَحَادِيثَ، يَقُولُ: لَا أَرَبَ لِي فِيهَا، عِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ، مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ هُوَا، وَ مَا أَمَرَكُمْ بِهِ فَأَنْتُمْ هُوَا» (خطیب بغدادی، بی تا، ص ۱۱).

بدان سان که گذشت، حدیث اریکه دست کم از هشت تن از صحابیان روایت شده و در هیچ کدام از روایت‌های ایشان به جز مقدم بن معدی کرب گزاره «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ مِنْهُ مَعَهُ» و نیز گزاره‌های همگون آن، مانند «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ مَا يُعْدِلُهُ» که ما در این جستار با گزاره «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ ...» از همه این گزاره‌ها یاد می‌کنیم، روایت نشده است.

۳-۱-۲. بررسی ناقلان و راویان حدیث اریکه

تاکنون نمودار شد که حدیث اریکه با گزاره «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ ...» تنها از یکی از صحابه به نام مقدم روایت شده است. اکنون بینیم که چه کس یا کسانی حدیث اریکه را از مقدم روایت کرده‌اند. بر پایه بررسی‌های نگارنده، تنها یک تن، حدیث اریکه با گزاره «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ ...» را از مقدم بن معدی کرب روایت کرده، و او «عبدالرحمن بن ابی عوف جُرَشِي» است (برای نمونه، نک: ابوداود، بی تا، ج ۴، ص ۲۰۰، ح ۴۶۰۴). باری، حدیث اریکه را «حسن بن جابر» نیز از مقدم روایت کرده، ولی در متن این روایت، گزاره «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ ...» نیامده است (نک: ترمذی، ۱۹۹۶م، ج ۴، صص ۳۹۹-۴۰۰، ح ۲۶۶۴).

همچنین، روایت دیگر از حدیث اریکه را «یحیی بن مقدام» از پدرش، مقدام، که او نیز راوی «خالد بن ولید» است، گزارش کرده (طبرانی، بی تا، ج ۴، صص ۱۱۰-۱۱۱، ح ۳۸۲۷) لیک در این حدیث نیز گزاره پیش گفته نیست. پس نمودار شده، افزون بر آنکه حدیث اریکه با گزاره «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ...»، تنها از یک تن از صحابیان پیامبر (ص) روایت شده است، تنها یک تن نیز این حدیث با این گزاره را از این صحابی روایت کرده است و راوی دیگری که حدیث اریکه را از همین صحابی روایت می کند، این حدیث را بدون گزاره پیش گفته روایت می کند و این نیز بر تردید ما در صدور این گزاره از پیامبر گرامی (ص) می افزاید.

بر پایه آنچه گفتیم، حدیث اریکه در بردارنده گزاره «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ...» با وجود شهرتی که امروزه یافته است، «حدیث غریب» در مصطلح الحدیث به شمار می آید و در طبقه نخست (صحابیان) و دوم (تابعان) تنها از یک تن روایت شده است. حدیث غریب، حدیثی است که راوی آن، [دست کم] در یک جای سند تنها یک تن باشد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۰).

۲. نقد دلالت حدیث اریکه بر وحیانی بودن سنت

استنادکنندگان به حدیث اریکه برای وحیانی شناساندن سنت، مراد از «مثل» در گزاره «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» را سنت فرض کرده اند، حال آنکه چنین فرضی استوار نیست. گمانه استوارتر، همچنان که از خود احادیث اریکه برمی آید، این است که مراد از داده شدن همسان کتاب به پیامبر خدا (ص) - به فرض پذیرش صدور گزاره «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ...» از ایشان - واگذاری حق قانون گذاری در پاره ای از احکام بدیشان است.

در روایتی که در پی خواهیم آورد، آمده است که مقدام می گوید: «رسول خدا (ص) در روز خیبر چیزهایی را حرام کرد» و باز همو از ایشان روایت می کند که «همانا آنچه رسول خدا (ص) حرام شمرده، همسان آنچه است که خدا حرام کرده است». در این حدیث هرگز سخن از اینکه آنچه پیامبر خدا (ص) حرام کرده، با وحی الهی بوده، نیست؛

به وارونه، ظاهر آن چنین می‌نماید که پیامبر خدا (ص)، پاره‌ای از چیزها را خود - با
اختیاری که خدا بدیشان واگذارده - حرام کرده است. روایت پیش گفته چنین است:

«حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَوْمَ خَيْبَرَ أَشْيَاءَ ثُمَّ قَالَ: "يُوشِكُ بِرَجُلٍ مُتَّكِيٍّ عَلَى أَرِيكَيْهِ يُحَدِّثُ بِحَدِيثِي،
فَيَقُولُ: سَأَنْبِئُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ مَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحَلَّلْنَاهُ وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، أَلَا وَ
إِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ» (مروزی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۱، ح ۲۴۵).

رسول خدا (ص) در روز خیبر چیزهایی را حرام کرد، آن گاه گفت: «زودا! مردی که
بر تخت خویش تکیه زده است، حدیثی از احادیث مرا برایش بخوانند و بگویند: شما را از
کتاب خدا آگاهی می‌دهم، هر چه در آن از حلال یافتیم، حلالش می‌دانیم و هر چه از حرام
در آن دیدیم، حرامش می‌شماریم. زنهار! همانا آنچه رسول خدا (ص) حرام کرده، همسان
آنچه است که خدا حرام کرده».

همچنین در احادیث بسیاری از این سخن رفته است که پیامبر اکرم (ص) از حق
تشریح - در چارچوبی معین - برخوردار، و فرمان‌برداری از این قانون‌گذاری‌های ایشان بر
دیگران بایسته است. صفار بابتی در این باره با نام «تفویض به رسول خدا (ص)» در بصائر
الدرجات گشوده است و ۱۹ حدیث را در آن گرد آورده است (نک: صفار، ۱۴۰۴ق،
صص ۳۷۸-۳۸۳) و پس از او، کلینی، احادیث «تفویض دین به رسول خدا (ص) و امامان
(ع)» را در بابی به همین نام جای داده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۲۶۵-۲۶۸).

بر پایه این احادیث، در این قانون‌گذاری‌ها، پیامبر خدا (ص) از راهنمایی و پشتیبانی
روح القدس بهره‌مند بود و دچار لغزش نمی‌شد و سرانجام اینکه بر این قانون‌گذاری‌های
ایشان در احکام شرعی و الهی، باید مهر تأیید الهی زده می‌شد تا اعتبار یابد.

همچنین در روایتی گزارش شده است که این قانون‌گذاری‌ها خاستگاه و حیانی
نداشته، بلکه به خود پیامبر (ص) مستند بوده است: «وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) دِيَّةَ الْعَيْنِ وَ دِيَّةَ النَّفْسِ
وَ حَرَّمَ النَّبِيذَ وَ كُلَّ مُسْكِرٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ
لِيَعْلَمَ مَنْ يُطِيعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَعْصِيهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۷، ح ۷).

رسول خدا (ص)، دیه چشم و نفس را قانون گذاری کرد و نبیذ (شرابی که از خرما سازند) و هرگونه مستی آور را حرام کرد. مردی از امام (ع) پرسید که پیامبر (ص) بی آنکه درباره اینها وحیی رسیده باشد، این قانون گذاری را انجام داد. امام پاسخ داد: آری، تا آنکه پیامبر (ص) را فرمان برد، از آن که نافرمانی کند، نمودار شود.

در خور گفتن است که از همه روایات تفویض دین به پیامبر (ص) و تشریح های نبوی برمی آید که این قانون گذاری ها به دست خود ایشان بوده است، نه اینکه ایشان وحی الهی را بازگو کرده است، و گرنه دیگر تفویض حکم به پیامبر (ص) و تشریح ایشان بی معناست و آن را باید تبلیغ نامید، نه تفویض؛ ولی در روایت بالا، این نکته بی پرده بازگفته شده است. اینکه بر پایه روایات پیش گفته، تشریح پیامبر (ص) در احکام شرعی، حقیقی و مستقل بوده است یا نه، پژوهشیان همداستان نیستند؛ گروهی آن را حقیقی می دانند (نک: علیزاده نجار، ۱۳۹۲ش، سراسر اثر) و گروهی باور دیگر دارند. برای نمونه به باور یکی از دانشیان، مراد از واگذار شدن تشریح به پیامبر (ص) در احکام کلی الهی این است که اراده و خواست پیامبر (ص)، علت اعدادی و زمینه ساز تشریح الهی بوده است و خاستگاه حقیقی تشریح را باید اراده خداوند دانست.

برای نمونه پیامبر (ص) می خواهد تا قبله از بیت المقدس به کعبه بچرخد، خداوند خواسته او را برمی آورد و چرخش قبله را تشریح می کند (امیدی فرد، ۱۳۸۵ش، ص ۲۲۷) چنانکه در آیه «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...» (بقره: ۱۴۴) از این پدیده یاد شده است. با این همه، دانشوران، قانون گذاری پیامبر (ص) در احکام حکومتی^۱ را حقیقی و مستقل می دانند؛ گرچه آن سان که گفته اند

۱. علامه طباطبایی درباره احکام حکومتی و تفاوت آن با احکام الهی می گوید که به احکامی که حاکم می تواند در سایه احکام ثابت دینی وضع کند، احکام حکومتی می گویند. این گونه قوانین در اسلام گرچه بایسته انجام است، ولی در همان سان، شریعت و حکم الهی شمرده نمی شود. اعتبار این گونه قوانین به طبع تابع مصلحتی است که آن را ایجاد کرده و به وجود آورده است و به محض از میان رفتن مصلحت از میان می رود، ولی احکام الهی که متن شریعت است، برای همیشه ثابت و پایدار است و کسی، حتی حاکم نیز حق این را ندارد که آنها را به مصلحت وقت تغییر دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، صص ۸۵-۸۶).

(بهرامی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۳۲) این قانون گذاری ها را نباید تشریح نامید. آیاتی از قرآن کریم نیز می تواند مستند قانون گذاری پیامبر (ص) در احکام حکومتی شمرده شود. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۵۹ سوره نساء، می نویسد:

«فرمان برداری از رسول معنایی و فرمان برداری از خدای سبحان معنایی دیگر دارد، هر چند که فرمان برداری از رسول خدا (ص)، همانا فرمان برداری از خدا نیز هست؛ چون تشریح کننده تنها خدا است. زیرا اوست که فرمان برداریش بایسته است، همچنان که گفت: «هیچ رسولی را نفرستادیم، مگر به اذن خدا فرمان برداری شود» (نساء: ۶۴)؛ پس، بر مردم است که پیامبر (ص) را در دو جایگاه فرمان برند، یکی در احکامی که با وحی بیان می کنند، و دیگر احکامی که رای اوست. چون اگر فرمان برداری از خدا و رسول، تنها در احکامی بایسته بود که با وحی فرود آمده است، همین بس بود که بفرماید «أطیعوا الله و الرّسول»، ولی «اطیعوا» را دوباره آورد، تا باز نماید فرمان برداری از خدا یک گونه فرمان برداری است و فرمان برداری از رسول یک گونه دیگر است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۸۸).

شماری از احادیث امامان معصوم (ع) این دیدگاه را استوار می دارد که دست کم برخی از آنچه پیامبر خدا (ص) در خبیر تحریم کرده، از احکام حکومتی بوده است که مستند به وحی نیست و جزو تصمیم های حاکم اسلامی شمرده می شود. در روایتی محمد بن مسلم و زراره از امام باقر (ع) درباره خوردن گوشت دراز گوش می پرسند و ایشان می فرماید: «نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عنها و عن اکلها یوم خیبر و إنما نهی عن اکلها فی ذلک الوقت لانتها کانت حمولة الناس و إنما الحرام ما حرم الله عز و جل فی القرآن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، صص ۲۴۵-۲۴۶، ح ۱۰).

رسول خدا (ص) از کشتن دراز گوش و خوردن گوشت آن در زمان جنگ خبیر بازداشت؛ چرا که در آن سفر، دراز گوش، ابزار باربری و ترابری مردم بود. حرام، تنها آن چیزی است که خداوند پیروزمند و شکوهمند آن را در قرآن حرام کرده است. از روایت پیش گفته به نیکی برمی آید، پیامبر خدا (ص)، در زمان جنگ خبیر، مسلمانان را از خوردن گوشت دراز گوش بازداشته است؛ چون در آن هنگام، دراز گوش ابزار باربری و ترابری مردم بوده است. به یادداشتی است، در روایتی دیگر از امام صادق (ع) گزارش شده است که ایشان فرمود، از پدرم درباره خوردن گوشت دراز گوش پرسش شد و پاسخ امام همان است که در روایت بالا آمده است (نک: ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۵۶۳).

بدان سان که در احادیث اریکه آمد، یکی از چیزهایی که پیامبر خدا (ص) در زمان جنگ خبیر تحریم کرد، گوشت دراز گوش بود و باز همچنان که در احادیث امامان (ع) گذشت، این تحریم پیامبر (ص) از احکام حکومتی ایشان بود. برآمد سخن اینکه مراد از همسان قرآن در گزاره «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ...» حق قانون گذاری پیامبر (ص) است و بدان سان که پیروی از حرام و واجب قرآن بر مسلمانان واجب است، پیروی از قانون های ایشان (ص) نیز بایسته است.

خطابی در شرح «أُوتِيَتْ» در حدیث اریکه به عنوان یکی از دو احتمال، چنین گفته

است:

«به پیامبر (ص)، قرآن از رهگذر وحی داده شده و به ایشان بیان که همسان با آن است، داده شده است؛ یعنی به پیامبر (ص) اجازه تبیین آنچه در قرآن آمده، داده شده است. بدین سان ایشان قرآن را تعمیم می دهد و تخصیص می زند، و بر آن می افزاید، و آنچه در قرآن نیست را تشریح می کند؛ پس بیان پیامبر (ص) در وجوب فرمان برداری و بایستگی پذیرش آن مانند ظاهر قرآن است» (نک: ابن اثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۸۲).

بدان سان که گذشت، خطابی به عنوان یکی از دو احتمال، مراد از «أوتیت» را داده شدن اختیار بیان قرآن و تشریح به پیامبر (ص) نمایانده است، و مراد از «مِثْلَهُ» را همسانی فرمایش های پیامبر (ص) با قرآن در بایستگی پاس داشتن آن شناسانده است. عبدالمنعم حنفی، تنها همین دیدگاه را در معنای حدیث اریکه بازتابانده است (حنفی، ۲۰۰۴م، ج ۱، ص ۱۳۷).

از همه اینها گذشته، گیریم که بر پایه حدیث اریکه، معارفی افزون بر قرآن کریم بر پیامبر گرامی (ص) وحی شده است، چه دلیلی هست که همه سنت از همین دست است! به وارونه، بدان سان که در احادیث تفویض دین گذشت، دلیل داریم که دست کم برخی از سنت قانون گذاری های پیامبر خدا (ص) بوده است. یادکردنی است که آیت سعید آشکارا نگفته است که حدیث اریکه گواه و حیانی بودن همه سنت است، ولی محمود ابوریه از گروهی یاد می کند که با استناد به حدیث اریکه همه سنت را و حیانی می شمارند (ابوریه، ۱۹۶۹م، صص ۲۴-۲۵) و آنچه گفتیم پاسخی است بر دیدگاه این گروه، اگر آیت سعید نیز چنین ادعایی نداشته باشد. سخن واپسین اینکه آنچه درباره دلالت گزاره «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ مِثْلُهُ مَعَهُ» گفتیم، درباره گزاره های دیگر مانند «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ مَا يَغْدِلُهُ» نیز راست است.

۳. دلایل استناد به حدیث اریکه به مثابه مستند و حیانی خواندن سنت

سید مرتضی عسکری یکی از دانشیانی است که با استناد به برخی احادیث اریکه، تفسیر قرآن پیامبر (ص) را - که بخشی از سنت ایشان است - و حیانی خوانده است (عسکری، ۱۳۷۴ش، ج ۱، صص ۱۵۹-۱۶۰). «نَزَلْنَا مَعَ النَّبِيِّ (ص) خَيْرٌ وَ مَعَهُ مِنْ مَعَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ، ثُمَّ صَلَّى بِهِمُ النَّبِيُّ (ص)، ثُمَّ قَامَ، فَقَالَ: "أَيُّحْسَبُ أَحَدُكُمْ مُتَّكِنًا عَلَى أَرِيكَتِهِ، قَدْ يَطُؤُ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا إِلَّا مَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ، أَلَا وَ إِنِّي وَ اللَّهُ قَدْ وَعَظْتُ، وَ أَمَرْتُ، وَ نَهَيْتُ، عَنْ أَشْيَاءَ إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ، أَوْ أَكْثَرُ؟"» با رسول خدا (ص) در خیبر فرود آمدیم و همراه ایشان برخی از اصحابش بودند. سپس ایشان با یاران نماز خواند و ایستاد و گفت: «آیا کسی از شما، در حالی که بر جایگاه خویش تکیه

۲. عسکری بخش هایی از این روایت را فرو گذاشته است. پیش تر متن کامل این روایت را از طبرانی باز آوردیم.

زده، می‌انگارد که خداوند جز آنچه در قرآن بر شما حرام کرده، چیزی را حرام نکرده است؟ هان، من شما را اندرز دادم، به چیزهایی واداشتم و از چیزهایی بازداشتیم که این‌ها به سان قرآن یا بیش از آن است».

عسکری، پس از بازآوردن حدیث اریکه از عرباض با عبارت فوق، چنین می‌نویسد:

«چه بسا معنای سخن فرستاده خدا (ص) از «إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ» این است

که ایشان، آن هم‌سان قرآن را با وحی دریافت کرده و آن در شرح

حکم‌های خدا از قرآن بیشتر است» (همان، ص ۱۵۹).

«إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ» در حدیث پیامبر (ص) یک تشبیه است که مشبه آن «اشیاء»:

چیزهایی که پیامبر (ص) درباره آنها وعظ و امر و نهی کرد و نیز مشبه به (قرآن) و ادات تشبیه آن (مثل) در سخن آمده است، و وجه شبه نیامده است. بدان سان که نمودار است، مرتضی عسکری وجه شبه را «وحیانی بودن» وانموده است. به دیگر سخن، عسکری، چیزهایی که پیامبر (ص) درباره آنها اندرز داد و بدانها واداشت و از آنها بازداشت را در وحیانی بودن به سان قرآن در حدیث استنادشده‌اش به خواننده شناسانده است.

ولیکن باید گفت که این نظر درست نمی‌نماید، زیرا اگر وجه شبه در سخن پیش گفته

پیامبر (ص) را وحیانی بودن بدانیم، با دنباله سخن ایشان که می‌فرماید «أَوْ أَكْثَرُ» نمی‌خواند؛

چون، در این حال، بخش پایانی حدیث پیامبر (ص) چنین معنایی پیدا می‌کند: «چیزهایی

که درباره آنها وعظ و امر و نهی کردم، به سان قرآن وحیانی یا بیش از آن وحیانی است».

روشن است که وعظ و امر و نهی پیامبر (ص) از قرآن وحیانی تر نمی‌تواند بود.

اینکه عسکری، «أَكْثَرُ» در حدیث پیش گفته را به بیشتر بودن اندازه «مثل القرآن:

همسان قرآن» نسبت می‌دهد تا خردۀ پیش گفته نمودار نگردد، نیز درست نیست. زیرا بر این

فرض استوار است که «أَوْ» در روایت پیامبر (ص) به معنای «و او» است، همچنان که وی در

شرح حدیث خود به جای «أَوْ»، «و او» نهاده است: «قَدْ يَكُونُ مَعْنَى قَوْلِ الرَّسُولِ (ص) "أَنَّهَا لَمِثْلُ

الْقُرْآنِ" أَي أَنَّهُ تَلَقَّاهُ عَنِ الْوَحْيِ وَ أَكْثَرَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي شَرْحِ أَحْكَامِ اللَّهِ؛ حال آنکه سیاق حدیث

پیش گفته چنین می نماید که «أو» در سخن پیامبر (ص) به معنای اضراب (به معنای «بل») یا برای شك یا ابهام است (نیز، نك: سهارنفوری، ۱۴۲۷ق، ج ۱۰، ص ۲۸۱).

به باور ما چنین می نماید که وجه شبه در حدیث پیش گفته، «اندازه» است، همچنان که شارح سنن ابی داود نیز در شرح حدیث پیش گفته چنین دیدگاهی را بازتابانده است (سهارنفوری، ۱۴۲۷، ج ۱۰، ص ۲۸۱). در این حال، معنای حدیث پیش گفته این می شود که اندرز و امر و نهی پیامبر (ص) در اندازه به سان قرآن است، «بل» [اگر معنای «أو» اضراب باشد] یا «چه بسا» [اگر معنای «أو» شك یا ابهام باشد] از آن بیش است.

گفتنی است، اینکه عسکری از گزاره «قد یكون» به معنای «شاید» در آغاز برداشتش از حدیث پیش گفته، بهره برده است، نشان می دهد که خود او نیز بیش و کم به سستی برداشتش از حدیث پیش گفته آگاه بوده است، لیک چون این برداشت در راستای اثبات دیدگاهش - یعنی اثبات وحیانی بودن تفسیر قرآن پیامبر (ص) - بوده است، آن را بازنموده است.

نتیجه گیری

حدیث اریکه مشهورترین و پراستنادترین مستند روایی وحیانی خواندن سنت است. در این جستار بر آن شدیم تا بازنماییم که حدیث اریکه، به مثابه مستند وحیانی خواندن سنت چه اعتباری دارد و بر وحیانی بودن سنت دلالت دارد، یا نه.

پیشینه استنادکنندگان به این حدیث بر گزاره «أُوتِیْتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» در آن پای فشرده اند؛ بدین گونه که پیامبر خدا (ص) در این حدیث آشکارا از این سخن رانده است که بدیشان هم سان قرآن داده شده است و این هم سان جز سنت نیست و تعبیر ایشان به «ایتاء» ما را بدین رهنمون می شود که این همسان بر ایشان فروفرستاده شده است، بدان سان که قرآن بر ایشان فرود آمده است.

در این پژوهش نمودار شد که حدیث اریکه با گزاره «أُوتِیْتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» با آنکه شهرتش بالا گرفته، «حدیث غریب» در اصلاح مصطلح الحدیث است، زیرا گرچه حدیث اریکه دست کم از هشت تن از صحابه روایت شده است، حدیث اریکه ای که در آن گزاره

«أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ...» آمده، تنها از یک تن از صحابه روایت شده است، و جز یک تن از تابعان نیز این حدیث با گزاره پیش گفته را از این صحابی روایت نکرده است. همچنین، گزاره «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ...» در دلالت خود بر وحیانی بودن سنت استوار نیست. احتمال استوارتر، همچنان که از خود احادیث اریکه برمی آید، این است که مراد از داده شدن همسان کتاب به پیامبر خدا (ص) - به فرض پذیرش صدور گزاره «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ...» از همیشان - تفویض حق قانون گذاری در پاره‌ای از احکام بدیشان است.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. آیت سعید، حسین، (بی تا)، *السنة النبوية وحی من الله محفوظة كالقرآن*، مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۸۹ق)، *جامع الأصول فی احادیث الرسول*، به کوشش عبدالقادر الأرناؤوط و دیگران، دمشق: مکتبه الحلوانی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری.
۵. ابن بلبان، علی ابن بلبان، (۱۴۱۴ق)، *صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان*، به کوشش شعیب الأرناؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۲۲ق)، *نزہة النظر فی توضیح نخبہ الفکر فی مصطلح أهل الأثر*، به کوشش عبدالله بن ضیف الله الرحیلی، ریاض: مطبعة سفیر.
۷. أبوداود، سلیمان بن أشعث، (بی تا)، *سنن أبي داود*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: المکتبه العصریه.
۸. ابوریه، محمود، (۱۹۶۹م)، *أضواء علی السنة المحمدیه*، قاهره: دارالمعارف.
۹. ابویعلی، أحمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، *مسند أبي يعلى*، به کوشش حسین سلیم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث.
۱۰. احمد بن حنبل، (۱۴۲۱ق)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، به کوشش شعیب الأرناؤوط و دیگران، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۱. ادی شیر، (۱۹۸۷-۱۹۸۸م)، *کتاب الألفاظ الفارسیة المعربة*، قاهره: دار العرب للبتانی.

۱۲. امیدی فرد، عبدالله، (۱۳۸۵ش)، «حق تشریح»، **مجله پژوهش های فلسفی - کلامی**، سال ۵، شماره ۲، صص ۱۹۹-۲۳۴.
۱۳. بهرامی، محسن، (۱۳۸۷ش)، «تأملی درباره نظریه خلق عظیم و تفویض دین»، **مجله پژوهش نامه قرآن و حدیث**، شماره ۵، صص ۱۱۷-۱۴۰.
۱۴. بیهقی، احمد بن حسین، (۱۴۲۴ق)، **السنن الکبری**، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۹۹۶م)، **سنن الترمذی (الجامع الکبیر)**، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت: دارالغرب الإسلامی.
۱۶. حسینی جلالی، محمدرضا، (۱۳۷۶ش)، **تدوین السنه الشریفه**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۷. حفنی، عبدالمنعم، (۲۰۰۴م)، **موسوعه القرآن العظیم**، مصر: مکتبه مدبولی.
۱۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، (بی تا)، **الکفایه فی علم الروایه**، مدینه: المکتبه العلمیه.
۱۹. دارقطنی، علی بن عمر، (۱۴۱۴ق)، **تعلیقات الدارقطنی علی المجروحین لابن حبان البستی**، به کوشش خلیل بن محمد العربی، قاهره: دار الکتب الإسلامی.
۲۰. سهارنفوری، خلیل احمد، (۱۴۲۷ق)، **بذل المجهود فی حل سنن ابي داود**، به کوشش تقی الدین الندوی، هند: مرکز الشیخ ابي الحسن الندوی للبحوث والدراسات الإسلامیه.
۲۱. صابونی، محمدعلی، (۱۴۱۷ق)، **السنه النبویه المطهره قسم من الوحي الإلهی المنزل**، مکه: رابطه العالم الإسلامی.
۲۲. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)**، به کوشش محسن کوجه باغی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۸ش)، **بررسی های اسلامی**، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۵. طبرانی، سلیمان بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، **مسند الشامیین**، به کوشش حمدی السلفی، بیروت، مؤسسه الرساله.
۲۶. طبرانی، سلیمان بن أحمد، (۱۴۱۵ق)، **المعجم الأوسط**، به کوشش طارق بن عوض الله و عبدالمحسن حسینی، قاهره: دارالحرمین.

۲۷. طبرانی، سلیمان بن أحمد، (بی تا)، **المعجم الكبير**، به کوشش حمدی بن السلفی، قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
۲۸. عابدی، احمد، (۱۳۸۷ش)، «وحی قرآنی و وحی بیانی»، **مجله اندیشه نوین دینی**، سال ۴، شماره ۱۳، صص ۴۹-۶۲.
۲۹. عبدالخالق، عبدالغنی، (۱۴۱۵ق)، **حجیه السنه**، ریاض: الدار العالمیه للکتاب الاسلامی.
۳۰. عسکری، سید مرتضی، (۱۳۷۴ش)، **القرآن الکریم و روایات المدرستین**، قم: دانشکده اصول الدین.
۳۱. علیزاده نجار، مرتضی، (۱۳۹۲ش)، «تفویض دین، نزاعی حقیقی یا لفظی»، **مجله امامت پژوهی**، سال ۳، شماره ۹، صص ۱۸۷-۲۰۶.
۳۲. قاسمی، محمد جمال الدین بن محمد، (۱۴۲۷ق)، **قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث**، به کوشش محمد بهجه البیطار، بیروت: دار النفایس.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۴. مروزی، محمد بن نصر، (۱۴۰۸ق)، **السنه**، به کوشش سالم احمد سلفی، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. Abdulkhaliq A. Hujjīyat al-Sunnah. Riyadh: Al-Dar al-‘Ālamīyah lil-Kitāb al-Islāmī; 1415 AH.
3. Abedi A. The Quranic Revelation and Expressive Revelation. New Religious Thought. 4 (13), 49-62.
4. 'Abu Dāwūd Sijistanī SB'A. Al-Sunan of 'Abu Dāwūd. Beirut: Al-‘Aṣrīyah Institute; nd.
5. Abu Rayyah M. Al-‘Aḍwā’ ‘alā al-Sunnat al-Muhammadiyah. Cairo: Dar al-Ma‘ārif; 1969.
6. Abu Ya'lā AbA. Musnad of Abu Ya'lā. Research: Hussein Salim Asad. Damascus: Dar Al-Ma'moun; 1410 AH.
7. Addī Shīr. Kitāb al-Alfāz al-Fārsīyat al-Mu'arrabah. Cairo: Dar al-Arab Lil Bustānī; 1987-1987.
8. Alizadeh Najjar M. Conferment of Religion, a True or Verbal Debate. Imamat Researches (Imamat Pazhouhi). 1392 HS: 3 (9), 187-206.
9. Askari SM. Al-Qur'an Al-Karīm wa Riwayāt Al-Madrasatayn. Qom: 'Usoul-e Din Faculty; 1374 HS.
10. Ayat Saeed H. Al-Sunnah Al-Nabawīyah Waḥyun min Allah Maḥfūzzatun kal-Qur'an. Medina: Majma' Al-Malek Fahad; nd.
11. Bahrami M. A Reflection upon the Concept of Great Creation and Delegation of Religion. Pazhouheshname-y Quran and Hadith; 1387 HS: 5, 117-140.
12. Bayhaqi AbH. Al-Sunan al-Kubrā. Research: Muhammad Abdulqader 'Aṭā'. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1424 Ah.
13. Dār Qutnī AbU. Ta'līqāt al-Dār Qutnī ‘ala al-Majrūḥīn li Ibn Ḥabbān al-Bastī. Research: Khalil bin Muhammad al-Arabi. Cairo: Dar al-Kitab al-Islāmī; 1414 AH.
14. Ḥafnī A. Mawsū'at al-Qur'an al-‘Azīm. Cairo: Midbouli Library; 2004.
15. Hosseini Jalali MR. Tawḥīd al-Sunnat al-Sharīfah. Qom: Publishing Center for Islamic Propagation Office; 1376 HS.
16. Ibn 'Athīr MbM. Jāmi' al-'Uṣūl fī 'Aḥādīth al-Rasūl. By: Abdulqadir Arnā'ūṭ et all. Damascus: Dar al-Bayan Library; 1389.
17. Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Ṣadūq). 'Ilal al-Sharā'i'. ReseQom: Davari Book Store; 1385 HS.

18. Ibn Balbān AbB. Ṣaḥīḥ Ibn Ḥabbān bi Tartīb Ibn Balbān. By: Shu'ayb Arnāwūṭ. Beirut: Al-Risālah Institute; 1414 AH.
19. Ibn Hajar al-'Asghalānī AbA. Nuzhah al-Nazar fī Tawḍīḥ Nukhbah al-Fikar fī Muṣṭalaḥ Ahl al-'Athar. Research: Abdullah bin Ḍayf Allah al-Ruḥaylī. Riyadh: Maṭba'at al-Safīr; 1422 Ah.
20. Ibn Ḥanbal ABM. Al-Musnad. Research: Al-Arnaout et all. Beirut: Al-Risālah Institute, 1421 AH.
21. Khatīb Baghdādī AbA. Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah. Medina: Al-'Ilmīyah Library; nd.
22. Kulaynī, MBY. 'Uṣūl al-Kāfī. Research: Ghafari AA & Akhondi M. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1407 AH.
23. Marwazī MbN. Al-Sunnah. Research: Salim Ahmad Suflā. Beirut: Al-Kutub al-Thaqāfīyah Institute; 1408 AH.
24. Omidifard A. Who Has the Right of Legislation? Philosophical-Theological Researches; 1385 HS: 5 (2): 199-234.
25. Qāsimī MJbM. Qawā'id al-Hadith min Funūn Muṭalaḥ al-Hadith. Research: Muhammad Bahjat al-Beitār. Beirut: Dar al-Nafāyes; 1427.
26. Ṣābūnī MA. Al-Sunnat al-Nabawīyyah al-Muṭahharah Qismun min al-Waḥy al-'Ilāhī al-Munzal. Mecca: Rābiṭat al-'Ālam al-Islami; 1417 AH.
27. Ṣaffār MH. Baṣā'ir al-Darajāt fī Faḍā'il 'Āli Muhammad (PBUTH). Research: Kouche-Baqi MAA. Qom: Maktabah al-Mar'ashī; 1404 AH.
28. Soharranfury KhA. Badhl al-Majhūd fī Ḥallī Sunan 'Abī Dāwūd. Research: Taqī al-Din al-Nadwī. India: The center of Al-Sheikh Abi al-Hasan al-Nadwī; 1427 AH.
29. Ṭabarānī SBA. Al-Mu'jam al-Awsaṭ. Research: Abu Ma'ādh bin 'Iwaḍ Allah & Abolfazl Abdolhasan al-Hoseini. Mecca: Dār Al-Ḥaramayn.
30. Ṭabarānī SBA. Al-Mu'jam al-Kabīr. Research: Ḥamdī al-Sulfā. Cairo: Ibn Taymiyah Library; nd.
31. Ṭabarānī SBA. Musnad al-Shāmayn. Research: Ḥamdī al-Sulfā. Beirut: Al-Risalah Institute; 1409 AH.
32. Tabatabaei SMH. Islamic Inquiries. By: Khosrowshahi SH. Qom: Boostan-e Ketab; 1388 HS.
33. Ṭabāṭabāyī SMH. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Mu'assissat al-'A'lamī; 1390 AH.
34. Tirmidhī MbI. Sunan of Tirmidhī (Al-Jāmi' al-Kabīr). Research: Bashshār 'Awwād Ma'rūf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami; 1996.

Hadith of Throne: Recitation of Arīkah Hadith, As a Proof Indicating to the Sunnah as Revelation

Ali Tamassoki Bidgoli¹

Received: 1/7/2019

Accepted: 31/8s/2019

Abstract

Arīkah Hadith is the most well-known and cited reason showing the divinity (revelation) of the Prophet Muhammad's Sunnah. In some parts of this hadith, the Prophet (PBUH) states: "The Book (Qur'an) with its similar has been given to me". Some scholars draw on this statement of the Arīkah Hadith to prove the revelation of the Sunnah. The present study is an attempt to show the extent to which the Arīkah hadith can be relied on as a credible proof of the revelation of Sunnah. It shows that though the Arīkah hadith is known as a popular and credible proof of the Revelation of Sunnah, ascribing it to the Prophet (PBUH) is still overshadowed by skepticism. Moreover, it may be argued that the afore-mentioned statement does not really imply the divinity of the Sunnah, but most probably refers to the prophet's own right to legislation.

Keywords: *Prophet's Legislating, Tafwīd (Devolving) of Religion, Arīkah Hadith, Origin of Prophet's Sunnah, Divinity (Revelation) of Sunnah.*

¹. PhD in Qur'an and Hadith Sciences, Mazandaran University, Iran.

Bidgoli.at@gmail.com

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

سال شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۴۳، صص ۱۴۹-۱۸۰

نشانه‌شناسی اجتماعی دعوت موسی (ع.ا.س.)

بر اساس الگوی ناامنی نشانه‌ای

هاله بادینده^۱

مرضیه محمص^۲

DOI: 10.22051/tqh.2019.26277.2477

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

واکاوی عناصر فرهنگی از رهگذر تدقیق در رمزگان نشانه‌ای و هنجارهای اجتماعی، غایتی است که در رویکرد نشانه‌شناسی اجتماعی دنبال می‌شود. رمزگان نشانه‌ای بیانگر میزان پابندی افراد به طبقات خاص اجتماع است و همین امر موجب می‌شود تا افراد در صورت تطابق یا عدم تطابق با هنجارهای اجتماع، احساس امنیت یا ناامنی نمایند و در صورت احساس ناامنی، طیف متنوعی از عکس‌العمل‌ها همچون خاموشی، بیش‌تصحیحی، تلافی و سردرگمی را بروز دهند. این جستار با شیوه‌توصیفی-تحلیلی در آیات مرتبط با دعوت موسی (ع)، ضمن بررسی هنجارهای جامعه آن روز به مطالعه عکس‌العمل‌های فرعون و بنی‌اسرائیل در مقابل دعوت رسول الهی می‌پردازد تا بدین وسیله از یک سو با پیاده‌سازی

^۱. دکترای زبان و ادبیات عربی و مدرس دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. hbadindeh@yahoo.com

^۲. استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) m_mohases@sbu.ac.ir

آن در متن مقدس در راه توسعه این الگو قدم بردارد و از سوی دیگر از منظری نو به بررسی ظرفیت شگرف متون قصص قرآنی در فرآیند معناسازی پردازد و افق نوینی در تحلیل قصص قرآنی بگشاید. یافته‌ها بیانگر آن است که می‌توان در زمان احساس نامنی قبل از بروز هرگونه عکس‌العملی، موقعیتی با نام «پیشانامنی نشانه‌ای» را مفروض دانست، نیز سطوح قدرت در زمان دعوت موسی (ع) ثابت نبوده و با تغییر و تحول معناداری از فرعون به موسی (ع) انتقال یافته است. در این راستا مواجهه فرعون با هنجارهای متضادی که حضرت موسی (ع) در فراز و نشیب دعوت الهی خویش در جامعه اشاعه داده بود، در قالب عکس‌العمل‌های تلافی‌جویانه متعدد ظهور یافته است. بنی‌اسرائیل نیز در مقابل دعوت توحیدی موسی (ع) گونه‌های مختلف عکس‌العمل همچون خاموشی و سردرگمی را از خود بروز دادند و در این میان تعداد کمی ایمان آوردند.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، موسی (ع)، نشانه‌شناسی اجتماعی، نامنی نشانه‌ای.

مقدمه و طرح مسئله

یکی از دانش‌های نوین قرن بیستم علم «نشانه‌شناسی» است که به مطالعه نظام‌های نشانه‌ای می‌پردازد. رویکرد نشانه‌شناسی اجتماعی یکی از رویکردهای مکتب نشانه‌شناسی پاریس است. با اندک تأملی می‌توان رد پای الگوی نامنی نشانه‌ای را که یکی از الگوهای این رویکرد است در قصص انبیاء الهی مشاهده کرد. از این رو به نظر می‌رسد این الگو بتواند در قصص قرآنی انبیاء الهی که رمزگان‌های دعوت پیامبران در تضاد با رمزگان‌ها و هنجارهای ارزشی و عینی جوامع‌شان عمل می‌کند، قابل مطالعه و انطباق باشد.

این الگو با تکیه بر هنجارهای اجتماعی و عکس‌العمل‌های متفاوت در مواجهه با هنجارهای متضاد از چگونگی شکل‌گیری معنا پرده برمی‌دارد. بدیهی است تحلیل این واکنش‌ها با تکیه بر آیاتی که خود نشانه‌هایی برای فهم بیشترند، اگرچه نمی‌تواند به فراخی تحلیل‌هایی باشد که متکی بر متون زمینی و بشری است، اما نمی‌توان به بهانه احتمال خطا و اشتباه، خود را از تدبر در آیات محروم نمود، آیاتی که مداوم ما را به تعقل فرامی‌خواند: «ذَلِكُ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (نور: ۶۱) و هدایت را در گرو آگاهی برخاسته از این امر می‌داند. اینگونه تعقل و تدبر در قرآن کریم، انسان را به کشف وجوه غایی فرامی‌خواند که تاکنون به واسطه تفاوت افق‌های تاریخی انسان‌ها در آن متن پنهان مانده است.

در این میان، بهره‌گیری از ابزارها و دانش‌های جدید نوعی تدبر روشمند در آیات و مصادیق آن شمرده می‌شود. به‌خصوص آنکه «پیشرفت سریع این دانش‌ها - به‌ویژه در قرن بیستم - امکاناتی را پدید آورده که مطالعه زبان دین و متون دینی را وارد مرحله جدیدی ساخته است» (صفوی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷). این ابزارهای جدید دانش‌های نوین، گستره‌های نو و افق‌های معنایی جدیدی را فراروی محققان قرآنی قرار می‌دهد.

درواقع پیاده‌سازی این الگو بر اساس هنجارهای گوناگون هر اجتماع که هنجارهای ایدئولوژیک نیز از جمله آنهاست و تاکنون مورد واکاوی قرار نگرفته است، موجب می‌شود از یک سو از ظرفیت قصص متون دینی برای گسترش دانش نشانه‌شناسی استفاده شود و از سوی دیگر با این روش افق جدیدی در تحلیل متون دینی پیش روی ما گشوده شود. اما باید متذکر شد همواره جوانب مختلفی وجود دارد که در این الگو قابل بسط است و پیاده‌سازی آن در متون مختلف با عنایت به ماهیت سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و یا دیگر ماهیت‌های موجود متن‌ها، می‌تواند سطوح مختلف الگو را شکل داده، آنها را تحت تأثیر خود جابجا نماید و به‌صورتی متفاوت در این الگو بنشیند.

در قصص قرآنی نیز می‌توان روایت‌های مختلف از بخشی از یک داستان قرآنی را که در سور مختلف آورده شده است یا دو یا چند صحنه از یک داستان قرآنی را با هم مقایسه و نسبت‌سنجی کرد، یا اینکه مقایسه و تحلیلی صورت داد میان روایت‌های قرآنی با

روایت‌های عهد عتیق و روایات اسلامی و دیگر متون تا پس از کشف کلیت رمزگانها به جوانب و زوایای دیگر این الگو دست یافت.

در میان قصص تاریخی قرآن، داستان حضرت موسی (ع) بزرگ‌ترین داستان قرآن کریم است که به فرازهای متعدد آن در سوره‌های مختلفی اشاره شده است. اما مرحله دعوت به یکتاپرستی به عنوان مهم‌ترین فراز زندگی آن حضرت، به دلیل بسامد بالای عکس‌العمل‌های اجتماعی ایجاد شده در مقابل این گفتمان جدید، ظرفیت اجرای این الگو را دارد. از این رو پارادایم این پژوهش بر رویکرد «نشانه‌شناسی اجتماعی» و در ذیل آن الگوی «نامنی نشانه‌ای» و نیز با محوریت آیات مرتبط با گفتمان دعوت موسی (ع) در دو سوره قصص و طه استوار گشته است.

در این مقاله پاسخ به پرسش‌های ذیل پی‌جویی می‌شود:

- ۱) فرعون و بنی‌اسرائیل در مواجهه با نامنی نشانه‌ای حاصل از دعوت موسی (ع) هر یک در چه سطحی از نامنی نشانه‌ای قرار داشتند؟
- ۲) فرعون و بنی‌اسرائیل به تناسب سطح نامنی جدید در مقابل این دعوت چه عکس‌العملی از خود بروز دادند؟

پیشینه تحقیق

از آنجا که هدف اصلی این نوشتار توسعه این الگو از رهگذر پیاده‌سازی آن در یک متن ایدئولوژیک و در بستر تاریخی تعیین یافته در مقطعی از حیات موسی (ع) است لذا به نظر ضروری می‌رسد ابتدا جهت روشن شدن تمایز این نوشتار با دیگر پژوهش‌های صورت گرفته در این حیطه، به‌طور مختصر به نتایج آنها اشاره نماییم؛ از این رو می‌توان دو موضوع را از نظر پیشینه مدنظر قرار داد.

الف) پیشینه پژوهش با محوریت الگوی نامنی نشانه‌ای که این نوشتار مبتنی بر مبانی نظری آنها نگاشته شده است. نتایج حاصله پیاده‌سازی این الگو در متون زنده و داده‌های واقعی نشان می‌دهد در طی این تحقیقات عکس‌العمل «سردرگمی نشانه‌ای» به پدیده‌های

ناشی از ناامنی نشانه‌ای کلن کن برگ افزوده شده است و نیز پیاده‌سازی آن در داده‌های ادبی و تاریخی از نمونه کلن کن برگ که متمرکز بر سطح پایین سلطه (از زاویه دید سلطه‌پذیر) است، به سطح بالا (از زاویه دید سلطه‌گر) توسعه داده شده تا بدین ترتیب این الگو بازسازی شده و گسترش یابد.

ب) پیشینه موضوع با محوریت داستان موسی (ع) از منظر نشانه‌شناسی که پژوهش‌هایی با این رویکرد بر اساس الگوهای متعددی انجام گرفته است به عنوان نمونه: راضیه رستمی‌نیا در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود در دانشگاه بوعلی سینا همدان به موضوع «نشانه‌شناسی ادبی شخصیت‌های داستان حضرت موسی (ع) در قرآن مجید» (۱۳۹۲ش) پرداخته است. مقالات متعدد دیگری نیز با این موضوع نگاشته شده است، مانند: «داستان حضرت موسی در سوره طه از منظر نشانه‌شناسی» از محمد رحیمی خویگانی و نصراله شاملی، «نشانه معنانشناسی گفتمان تبلیغی موسی (ع)» از فاطمه اکبری‌زاده و مرضیه محمصص، «ساخت‌های گفتمان‌مدار سوره قصص بر اساس الگوی ون لیوون» از عبدالباسط عرب یوسف‌آبادی و دیگران، «تحلیل نشانه‌شناختی الگوی تنش در داستان بعثت موسی (ع) در سوره طه» از روح اله نصیری و مهناز امیری.

چنانچه ملاحظه می‌شود تنها مقاله عرب یوسف‌آبادی، این داستان را بر اساس رویکرد نشانه‌شناسی اجتماعی بررسی کرده است. در این مقاله سوره قصص که به روایت فشرده داستان موسای نبی (ع) پرداخته است، بر اساس نظریه گفتمان‌مدار ون لیوون (۲۰۰۸م) مبتنی بر مقوله‌های جامعه‌شناختی-معنایی و با تأکید بر اهمیت کارگزاران اجتماعی گفتمان، کاویده شده است. از این رو می‌توان اذعان داشت که نوشتار حاضر نخستین کوشش در راستای پیاده‌سازی و بررسی زوایای الگوی ناامنی نشانه‌ای در متون مقدس و داستان دعوت موسی (ع) به عنوان نمونه موردی است.

نکته مهمی که باید بدان توجه کرد اینکه اگرچه پیکره اصلی آیات مورد استناد این مقاله روایت دعوت موسی (ع) در سوره‌های قصص و طه بوده است، اما این نوشتار به آیات مرتبط با این داستان در سوره‌های دیگر قرآن نیز توجه داشته است با این توضیح که توجه

به صدر و ذیل آیات به همراه شأن نزول آنها، نگارندگان را متقاعد ساخته است که می‌توان آنها را به مثابه پیکره واحد داستان موسی نبی (ع) تلقی کرد.

۱. مفهوم نشانه‌شناسی اجتماعی

به‌طور کلی «نشانه‌شناسی علمی است که به مطالعه نظام‌های نشانه‌ای نظیر زبان‌ها، رمزگان‌ها^۱، نظام‌های علامتی و غیره می‌پردازد» (گیرو، ۱۳۸۰، ص ۱۳). در این تعریف رمزگان‌ها داشته‌های اجتماعی، تاریخی و فرهنگ بنیادی هستند که امکان بیان معنادار و دریافت معنادار را فراهم می‌کنند (سجودی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۳). رمزگان‌ها، نظام‌های ارزش‌گذاری‌اند و به هنجارها و ناهنجارهای هر جامعه معنی می‌بخشند (همان، ص ۱۴۴). به کارگیری رمزگان نشانه‌ای صرفاً جهت برقراری ارتباط نیست، بلکه انتخاب رمزگان نشانه‌ای (زبانی، حرکتی و پوششی) سبب تشخیص و تمایز اجتماعی و فرهنگی کاربر رمزگان می‌شود (بابک معین، ۱۳۸۹، ص ۱۶۴).

نشانه‌شناسی اجتماعی یکی از رویکردهای نگرش بر معناست که به فرآیند معناپردازی در بستر اجتماع و فرهنگ تأکید دارد (ر.ک: ساسانی، ۱۳۸۹، ص ۸). در نشانه‌شناسی اجتماعی افراد با ماهیت اجتماعی خود و با استفاده از منابع فرهنگی موجود که به گونه‌ای اجتماعی ساخته شده‌اند در فرآیند نشانه‌سازی و ارتباط حضوری فعال دارند (کرس، ۱۳۹۷، ص ۶۵). نظریه نشانه‌شناسی اجتماعی به ما می‌گوید که ارتباط بین دال و مدلول در هر نشانه، ارتباطی اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیک است (کرس، ۱۳۹۷، ص ۸۳) و تمامی دغدغه آن به موضوع معنی‌سازی و تفسیر آن توسط مفسر مربوط می‌شود (کرس، ۱۳۹۷، ص ۷).

هرچند نشانه‌شناسی اجتماعی از نشانه‌شناسی مکتب پاریس و به ویژه از آثار رولان بارت الهام و تأثیر زیادی گرفته اما از آن زمان تاکنون از دل‌بستگی و علاقه صرف به ساختار و نظام بسیار فراتر رفته است (لیوون، ۱۳۹۵، ص ۱۷).

^۱. Code

برخی زمینه های بحث این مقاله را می توان در متونی با رویکرد روان‌شناختی و جامعه‌شناختی به زبان تا اواسط سده بیستم میلادی باز جست. اما نامنی زبانی به عنوان اصطلاحی شکل گرفته، در دهه ۱۹۶۰ م از سوی ویلیام لباو^۲ مطرح شد. در پایان سده بیستم میلادی، مبحث نامنی زبانی و پیوند آن با بیش تصحیحی از حوزه زبان‌شناسی به نشانه‌شناسی راه یافت و در فضای این دانش، گستره‌ای جدید پیدا کرد.

بومی‌سازی مبحث نامنی در دانش نشانه‌شناسی مرهون کوشش ژان ماری کلن‌کن‌برگ^۳ از مکتب پاریس است که در اثری با عنوان مختصری در نشانه‌شناسی عمومی آن را بیان کرده است. کلن‌کن‌برگ این نامنی را در حوزه وسیعی از نظام‌های دلالتی تعمیم داد و آن را در حوزه طبقات و موقعیت‌های اجتماعی متفاوت میان کاربران مطرح کرد و از این تفاوت به مثابه مبنایی برای ایجاد تنوع در روابط اجتماعی یاد کرده است (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۴۴۵-۴۴۶).

۱-۱. هنجارهای ارزشی و هنجارهای عینی

یکی از مباحث مطرح در نشانه‌شناسی اجتماعی پدیده امنیت^۴ و نامنی نشانه‌ای^۵ است. این پدیده با توجه به دو گونه هنجار ارزشی^۶ و هنجار عینی^۷ تعریف می‌شود. «مسئله هنجارها به تعاریف و تحلیل‌های فرهنگی و اجتماعی که به نظام‌های نشانه‌ای و رمزگان نشانه‌ای مربوط می‌شوند ارتباط می‌یابد» (بابک معین، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱). هنجارها و ملزومات نشانه‌شناختی احکام و قواعدی هستند که فرد متحمل می‌شود تا به این طریق بتواند در زندگی اجتماعی

^۲. William labov

^۳. Jean-Marie Klinkenberg

^۴. Semiotic Security

^۵. Semiotic Insecurity

^۶. Valuation norme

^۷. Objective norme

مشارکت کرده و خود را عضوی از اجتماع به حساب آورد (بابک معین، ۱۳۸۹، ص ۱۳۷ به نقل از گریماس و کورتز ۱۹۹۱، ص ۶۵).

غالباً هنجارها و رمزگان‌های نشانه‌ای محصول قراردادی است که از قبل بین اعضای یک جامعه بسته شده است و از این رو یکی از مسائلی که می‌تواند در نشانه‌شناسی اجتماعی و فرهنگی مطرح شود، مسئله خروج از هنجارهاست. یعنی آنجایی که با پدیده تنش و تعارض بین بعضی از رمزگان‌های نشانه‌ای که توسط گروهی از افراد به کار برده می‌شود و رمزگان نشانه‌ای هنجار که قبلاً در یک جامعه و فرهنگ مشخص تعریف شده است، مواجه می‌شویم (بابک معین، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸).

هنجار ارزشی به آن دسته از هنجارها و رمزگان‌های نشانه‌ای زبانی، حرکتی، پوششی و غیره اطلاق می‌شود که با معیارهای ارزشی و رایج جامعه‌ای مشخص مطابقت داشته باشد، مانند اینکه پوشیدن کت و شلوار در جلسات رسمی عملی پسندیده است. هنجار عینی و تحقق یافته به آن دسته از اعمال و رفتاری اشاره دارد که به شکل عینی و واقعی تحقق یافته است، مانند اینکه ده درصد از مسئولان در جلسات رسمی کت و شلوار نمی‌پوشند (بابک معین، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲).

نکته بسیار مهمی که باید مورد ملاحظه قرار گیرد و پیش‌تر در خصوص ماهیت متن مورد بررسی نیز بدان اشاره شد، اینکه معنای هنجار عینی و ارزشی در این الگو با رویکرد آن به «متن مقدس» می‌تواند متفاوت جلوه کند. در متن مقدس هنجارهای عینی، هنجارهای موجود در جامعه اعم از موجه و غیرموجه تلقی می‌شود و هنجارهای ارزشی آن دسته هنجارهایی است که پیش‌تر توسط اخلاق انسانی پذیرفته شده است و وحی نیز بر آن صحه می‌گذارد، اگرچه موجه بودن آن در نزد مردم یک جامعه، مستلزم سپری شدن مدت و زمان باشد. دلایل این ادعا در طول آیاتی که مورد بررسی قرار خواهد گرفت بر مخاطب روشن می‌گردد.

۱-۲. گونه‌های نامنی نشانه‌ای

پدیده امنیت نشانه‌ای زمانی بروز می‌کند که از نظر کاربر نشانه‌ای رفتاری که از او سر می‌زند با هنجار ارزشی و معمول جامعه تطابق دارد و یا رفتار او تطابقی با هنجارهای ارزشی ندارد، اما او از این عدم سازش و تطابق آگاهی ندارد. در پدیده ناامنی نشانه‌ای کاربر نشانه‌ای ضمن داشتن نوعی تصویر ذهنی از رفتار هنجار و ناهنجار آگاه است که رفتاری که از او سر می‌زند (هنجار عینی) با هنجارها تطابقی ندارد. مانند زمانی که فردی قادر به تقلید از یک لهجه نباشد و خود از این قضیه آگاه باشد (ر.ک: بابک معین، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵ به نقل از کلن کن برگ، ۱۹۹۶، ص ۲۱۷).

برای مثال شرایط یک روستایی را در نظر بگیرید که برای اولین بار در فضای اشرافی و مرفه قرار می‌گیرد او در این فضا با پدیده عدم امنیت نشانه‌ای مواجه می‌شود، چرا که آگاه است که رمزگان نشانه‌ای زبانی، رفتاری و پوششی که به کار می‌گیرد (هنجار عینی) با هنجارهای ارزشی زبانی، رفتاری و پوششی آن فضا سازشی ندارد (بابک معین، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶). در واقع عکس‌العمل در مقابل عدم امنیت نشانه‌ای ناشی از پدیده روان شناختی‌ای به نام «خودتحقیری» است (بابک معین، ۱۳۸۹، ص ۱۶۶).

این احساس ناامنی حاصل دو چیز است: ضعف در دانستن و ضعف در توانستن. حصول علم و قدرت موجب احساس امنیت می‌شود و فقدان دانش و توانمندی عدم امنیت را به همراه دارد. گاهی ناامنی در یک طرف و گاهی در دو طرف وجود دارد، بدین معنا که یک طرف داناست و طرف دیگر توانا. از این رو این ناامنی را می‌توان در دو سطح مورد مطالعه قرار داد: در رمزگان سطح بالا و رمزگان سطح پایین.

برای درک این دو مفهوم ناگزیر از بررسی مفهوم سلطه در ارتباط می‌باشیم. سلطه چه در تعریف‌های فرهنگ‌نامه‌ای و چه اصطلاحی، ناظر به حالتی است میان دو طرف که در آن یکی از دو طرف خودآگاه یا ناخودآگاه تلاش دارد با ابزارهایی رفتار طرف دیگر را واریسی کند و آن طرف را به رفتار و عملکردی وادارد که مطلوب خویش است. این ابزارها می‌تواند ناشی از رمزگان‌های متنوع اجتماعی باشد که به شکل‌های مختلف، مفعول سلطه

را به‌سوی پذیرش سلطه سوق می‌دهد و او را متقاعد می‌کند که این پذیرش تأمین‌کننده منافع او و عدم پذیرش آن تهدیدی برای منافع اوست.

با این تفصیل، می‌توان نامنی نشانه‌ای را در دو سطح رمزگان سطح بالا یعنی رمزگانی که روابط سلطه در آن معنادار می‌شود و رمزگان سطح پایین یعنی رمزگانی که در پیام‌رسانی روزمره میان مسلط و نامسلط از آن استفاده می‌شود و از لب‌او تا کلن کن‌برگ همه به همین سطح اخیر پرداخته‌اند، بررسی کرد (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۴۴۵-۴۵۰) به عبارت ساده‌تر این فقط سطح نامسلط نیست که احساس نامنی می‌کند، بلکه سطح مسلط نیز از اینکه موقعیت مسلط خود را از دست بدهد احساس نامنی دارد، لذا برای بررسی وضعیت نامنی باید هر دو سطح مورد واکاوی قرار گیرند.

۱-۲-۱. رمزگان سطح بالا

رمزگان سطح بالا، یعنی رمزگانی که روابط سلطه در آن تعریف می‌شود و نامنی ناشی از نابرابری نشانه‌ای در این روابط سلطه است. نامنی نشانه‌ای در رمزگان سطح بالا می‌تواند در برگیرنده‌حالاتی مانند احساس نامنی از سوی طرف مسلط یا از سوی طرف نامسلط یا از سوی هر دو طرف یا ناشی از برهم خوردن نظام دلالتی باشد. در طرف مسلط، این نامنی می‌تواند به صورت ترس از سلطه‌پذیری و فرمان‌بری خود را نشان دهد و در طرف نامسلط، این نامنی می‌تواند به صورت ترس از برآورده نشدن توقعات و دور شدن روابط سلطه از منافع اولیه طرف نامسلط باشد (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۴۶۰).

در هر حال در نامنی نشانه‌ای سطح بالا طرف سلطه‌گر، سلطه‌پذیر را به این نوع رابطه قانع می‌سازد و طرف سلطه‌پذیر نیز منافع خود را در پذیرش این رابطه می‌بیند و بدین ترتیب یک همگرایی دوجانبه میان سلطه‌گر و سلطه‌پذیر ایجاد می‌گردد.

۱-۲-۲. رمزگان سطح پایین

رمزگان سطح پایین یعنی رمزگانی که با پذیرش روابط سلطه، طرف نامسلط را در شرایط احساس ناامنی قرار می‌دهد. ناامنی نشانه‌ای در سطح پایین، همواره از سوی طرف نامسلط احساس می‌شود و رفتارهای سه‌گانه‌ای در او ایجاد می‌کند که عبارت‌اند از: خاموشی، بیش‌تصحیحی و تعامل چالشی [تلافی].

پس با توجه به مسلط بودن یکی از طرفین در رمزگان سطح پایین، ناامنی نشانه‌ای برای طرف مسلط منتفی است، زیرا به دلیل قدرت خود را در امنیت می‌بیند، و همین قدرت، امنیت نشانه‌ای را برای او تأمین می‌کند لذا نیازی نمی‌بیند که جز استفاده عادی از زیررمزگان خود نگران چیزی باشد، اما طرف نامسلط علیرغم درک و پذیرش سلطه، کنش فعالانه‌ای برای تغییر این وضعیت ناامنی ایجاد شده برای خود را دارد (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۴۵۰).

مسئله ناامنی با رخداد «ارتباط» در پیوند مستقیم است و می‌تواند به سادگی ارتباط را به سمت برقرار نشدن یا قطع سریع بکشاند؛ اما اگر به هر دلیلی با وجود ناامنی این ارتباط استمرار یابد، وضعیت‌های متنوع خاموشی، بیش‌تصحیحی و تلافی (چالشی) پدید می‌آید.

۱-۲-۲-۱. خاموشی^۸

این عکس‌العمل زمانی بروز می‌کند که فرد در استفاده از رمزگانی نشانه‌ای سرباز می‌زند و به‌نوعی خود را از بقیه جامعه نشانه‌ای که بر اساس هنجارها عمل می‌نمایند جدا می‌کند. مانند فردی روستایی که نمی‌تواند لهجه تهرانی را تقلید کند و ترجیح می‌دهد در جمع بماند ولی اصلاً صحبت نکند (بابک معین، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶). در واقع در این عکس‌العمل طرف مسلط کنش فعالانه دارد و طرف نامسلط (شخصیت منزوی) در مواردی که به تفاوت زیررمزگان‌ها^۹ مربوط می‌شود، «خاموش» می‌ماند (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۴۵۰).

^۸ . Mutisme

^۹ . Sub- code

۱-۲-۲-۲. بیش تصحیحی^{۱۰}

در بیش تصحیحی فرد در به کارگیری رمزگان نشانه‌ای که هنجارهای ارزشی و معمول تو صیه می‌کند، به دلیل عدم شناخت از آن هنجارها یا برداشت غلط از آنها اغراق می‌کند (بابک معین، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷). در اینجا نیز طرف نامسلط (شخصیت سلطه‌پذیر) کنش فعالانه دارد، اما به سبب ناآگاهی و ناتوانی در باب استفاده از زیر رمزگان طرف مسلط، کوشش دارد تا آن را بی پروا تقلید کند (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۴۵۰). برای مثال باقی ماندن غذا در ظرف در بعضی جاها بد است و در جاهای دیگر ممکن است خنثی باشد یا اینکه کار خوبی تلقی شود و بر تشخص و ادب فرد صحه بگذارد. فردی که به تلقی نادرست از این رسم، بیشتر از حد انتظار در ظرف خود غذا باقی بگذارد، دچار بیش تصحیحی شده است (بابک معین، ۱۳۹۰، ص ۱۶۸).

۱-۲-۲-۳. تلافی^{۱۱} (چالشی)^{۱۲}

تلافی نشانه‌ای به عکس پیش تصحیحی ناشی از برداشت غلط از هنجارهای ارزشی نبوده بلکه به دلیل ناتوانی در تطابق با هنجارهای ارزشی و یا دهن کجی به آن‌ها فرد ویژگی رفتاری خود را که در تضاد با هنجارها می‌باشد به شکل ملموسی تشدید می‌کند (بابک معین، ۱۳۸۹، ص ۱۴۹). در واقع در تلافی نشانه‌ای به شکل بارزتری با مسئله هنجارگریزی سروکار داریم. (بابک معین، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹) برای مثال فردی که در یک مراسم رسمی شام رفتاری از خود نشان دهد که دقیقاً در تضاد با آداب و رسوم رسمی غذا خوردن باشد، مانند اینکه عمداً با دست غذا بخورد یا با دست دهانش را پاک کند، دچار رفتار تلافی جویانه شده است (بابک معین، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

¹⁰ . Hyper Correctisme

¹¹ . Compensation

¹² . Challenge

در اینجا طرف مسلط و نامسلط هر دو کنش فعالانه دارند و هر کدام به دنبال دفاع از موضع زیررنگان خود هستند، اما شاید مرجح آن باشد که به جای تلافی، آن را رفتار چالشی بنامیم، چالشی از آن حیث که طرف نامسلط (شخصیت پرخاشگر) نه حاضر است سلطه را - چه به نحو خاموشی و چه به نحو بیش تصحیحی - بپذیرد و نه حاضر است از فضای ارتباط خارج شود (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۴۵۰).

۱-۲-۲-۴. سردرگمی^{۱۳}

بابک معین معتقد است علاوه بر سه عکس العمل فوق پدیده نشانه‌ای دیگری را می‌توان تشخیص داد که ناشی از تلفیق یا مجاورت رمزگان نشانه‌ای دو هنجار متفاوت با یکدیگر است. زمانی که فرد با یکی از هنجارهای ارزشی نامربوط آشنا نباشد ممکن است دو گونه رمزگان نشانه‌ای که یکی مربوط به نظام ارزشی فرهنگی خود و دیگری مربوط به هنجار ارزشی نظامی دیگر باشد از خود تولید کند که می‌توان آن را «تلفیق نشانه‌ای» نامید (بابک معین، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲-۱۷۳). وی در مقاله دیگری این پدیده را «سردرگمی نشانه‌ای» می‌نامد، چرا که معتقد است در این نوع عکس العمل ممکن است فرد در چپش معمول هنجارها دچار سردرگمی بشود و یا امکان دارد آن‌ها را کم یا زیاد کرده و به این ترتیب از هنجارها دور بشود.

به عنوان مثال در بعضی فرهنگ‌ها شمار بوسه‌هایی (فرد یا زوج) که در هنگام برخورد با کسی به گونه زده می‌شود به شدت دارای معنای متفاوت می‌باشد. حال کسی که هنجارهای مربوط به این نوع ابراز احساس را نشناسد ممکن است در شمار بوسه‌ها اشتباه کند و در واقع دچار نوعی سردرگمی نشانه‌ای شود (بابک معین، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱).

۲. دورنمای هنجارهای عصر موسی (ع)

^{۱۳}. Vertige

برای درک ناامنی نشانه‌ای در یک جامعه که خود حاصل تضاد هنجارهای عینی و ارزشی آن جامعه با رمزگان جدیدی است که با خود هنجارهای جدید تولید می‌کند، ابتدا باید هنجارهای آن جامعه مورد بررسی قرار گیرد تا دریابیم این هنجار جدید در سطح آن جامعه چه عکس‌العمل‌هایی را به دنبال خواهد داشت.

از این رو به‌طور کلی این هنجارها را می‌توان در دو سطح هنجارهای سطح مسلط و هنجارهای سطح نامسلط بررسی کرد. به نظر می‌رسد بررسی این سطوح قبل از دعوت موسای نبی (ع) ما را در درک بهتر گفتمان حاکم بر زمان دعوت آن حضرت (ع) یاری می‌رساند، از این رو در دو بازه زمانی قبل از دعوت و زمان دعوت به بررسی این سطوح می‌پردازیم تا تغییر و تحولات معنادار این سطوح در زمان دعوت روشن گردد.

۲-۱. هنجارهای قبل از دعوت موسی (ع)

۲-۱-۱. هنجارهای عینی سطح مسلط

سطح مسلط در هر جامعه سطحی است که با قدرت ارتباط مستقیم دارد. «قدرت در راستای خلق تغییرات اجتماعی تأثیرات مستمری بر ساختار و فرآیندهای اجتماعی و فرآیند معناسازی، محیط‌های یادگیری و در نتیجه بر هویت و فردگرایی خواهند داشت. آشنایی به نحوه چگونگی پراکندگی قدرت اصول و عوامل کنترل در جامعه کمک زیادی به فهم و مقایسه محیط‌های ارتباطی می‌کند» (کرس، ۱۳۹۷، ص ۳۲).

در دوران قبل از دعوت موسای نبی (ع)، فرعون، قارون و هامان سه قدرت حاکم و مسلط آن زمان به‌شمار می‌آمدند که در کنار این قدرت، هنجارهای خود را بر دیگران تحمیل می‌نمودند و مدارای مردم در ادامه این ارتباط، پذیرش آن را به عنوان یک هنجار مسلط، گواهی می‌دهد.

خداوند متعال در آیات آغازین سوره قصص، هنجارهای ضد انسانی فرعون را که قبل از دعوت موسی (ع) بر جامعه مصر حاکم بود، این چنین به تصویر می‌کشد: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ

الْمُفْسِدِينَ» (قصص: ۴). این هنجارها عبارت بودند از: ادعای الوهیت فرعونِ معاصر موسی (ع) «عَلَا فِي الْأَرْضِ»، ابزار نمودن مردم برای قدرت و پذیرش آن از سوی مردم در یک انتخاب دوسویه «وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا»، جلوگیری از رشد و ترقی مردم «يَسْتَضِعُّنَّ طَائِفَةً مِنْهُمْ» و حاکمیت بر جان مردم با کشتن پسران و زنده نگاه داشتن زنان «يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ».

درواقع چنین احساس می شود که فرعون به عنوان قدرت مسلط جامعه در بازه زمانی قبل از دعوت برای ایجاد حاشیه امن برای خود چنین شرایط و رمزگانهای اجتماعی را ایجاد کرده بود تا مبدا زمانی این فضای ناامن برای او ایجاد شود و سلطه را از دست بدهد. پیشنهاد نگارندگان این مقاله برای شناسایی دقیق موقعیتها، استفاده از اصطلاح موقعیت «پیشانامنی نشانه‌ای» است، بدین معنا که خود قدرت مسلط آگاهانه نگران عدم فرمانبرداری طرف نامسلط (بنی اسرائیل) و ایجاد فضای ناامن از سوی آنان در قبال خود می باشد و برای پیشگیری، چنین تدابیری می اندیشد و هنجارهایی اینچنینی را اشاعه می نماید.

هامان وزیر و یاور فرعون از دیگر ارکان قدرت در این دوران است که وظیفه مراقبت از هنجارهای موجود را به عهده دارد و برای رفع هرگونه احساس ناامنی در حکومت، فرعون را مساعدت می نماید: «فَأَوْقَدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا» (قصص: ۳۸). قارون یکی دیگر از نامداران قدرت، در سایه ثروت است. بدیهی است که وی حراست از هنجارهای اقتصادی را که موجب تسلط متمرکزی چون فرعون بر افراد فرو دست بود، به عهده داشته و در آیات الهی مانند فرعون در زمره مفسدین برشمرده شده است: «إِنْ قُرُونٌ كَانَتْ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَءَاتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ...» (قصص: ۷۶).

اما در میان این سه رکن قدرت قبل از دعوت، نقش فرعون به عنوان قدرت مسلطی که از این هنجارهای هامانی و قارونی برای استمرار خداوندگاری خود دفاع می نماید پررنگ تر است به همین جهت ملاحظه می شود که بعد از دعوت موسی (ع) خداوندگاری خود را مجدداً متذکر می شود و الوهیت خداوند را انکار می کند: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي...» (قصص: ۳۸).

قوم فرعون نیز که به‌نوعی جزو این طبقه مسلط تلقی می‌شوند، هنجارهای ایدئولوژیکی پذیرفته شده داشتند که یکی از آنها شرک و بت پرستی بود که زمینه‌ساز هدررفت سرمایه‌های وجود انسانی آنها گشته بود: «فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ» (هود: ۱۰۱).

خداوند در آیاتی به روشنی از قدرت مسلط بودن فرعون و قومش قبل از دعوت سخن می‌گوید که عنصر معنوی آن استکبار و غرور است و ابزار آن جنگاورانی که با فاصله گرفتن از حقیقت (هنجارهای ارزشی با توجه به خوانش متن مقدس از هنجار ارزشی)، هنجارهای مجازی و متکی به ظن خود را همچون عدم باور به رستاخیز، هنجار عینی جلوه دادند: «وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِعَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ» (قصص: ۳۹)

جدال سنت پیشینیان با افکار و ارزشهای جدید، در بیشتر اقوام و ملل تا به امروز جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده است. به شهادت آیات قرآن، قوم فرعون نیز در آن زمان از این امر مستثنی نبوده نسبت به دین و افکار پدرانشان تعلق خاطر بسیار داشتند. این تعلق خاطر تا حدی پیش رفته بود که پذیرش هر هنجار جدیدی را با میزان و معیار سنت پدرانشان می‌سنجیدند: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرٍ وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ» (قصص: ۳۶)، چنانکه در اعتراض به موسی (ع) بعد از دعوت نیز، وی را چنین خطاب قرار می‌دهند: «قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتْنَا عَمَّا وَحَدَّنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا...» (یونس: ۷۸).

۲-۱-۲. هنجارهای عینی سطح نامسلط

«چهار چوب فکری افراد مانند دیگر پدیده‌های اجتماعی بشدت متأثر از شرایط اجتماعی است» (کرس، ۱۳۹۷، ص ۸) بنی اسرائیل یا اخلاف قبائل اسرائیل که بر متدینان به دین قوم موسی (ع) دلالت دارد (خرمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۳۸۲)، در آیات مختلف قرآن توصیف شده‌اند. از آنجا که این بخش بر هنجارهای بازه زمانی قبل از دعوت موسی (ع) نبی (ع)

متمرکز است ما نیز در صددیم تا از رهگذر مرور آیات بتوانیم به رمزگانهای اجتماعی حاکم بر همان زمان دست یابیم.

تردیدهای مکرر در بعثت انبیاء الهی از جمله هنجارهای عینی بود که میان بنی اسرائیل مرسوم شده بود، به همین دلیل است که خداوند، بنی اسرائیل را به تردیدهای مستمر توصیف می نماید: «وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زُلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلُوبُكُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ» (غافر: ۳۴). جدال در خصوص نشانه‌های الهی نیز از دیگر رفتارهای عینی عمومیت یافته در نزد بنی اسرائیل بود: «الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ...» (غافر: ۳۵) به طوری که به تکذیب آیات الهی پرداخته بودند: «فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا...» (فرقان: ۳۶). آنها برای آنکه هنجارهای عینیشان تضعیف نشود، هر آفریننده رمزگان جدیدی که بخواید هنجارهای ارزشی و نزدیک به حقیقت را مسلط نماید، با دو شیوه پنهان نمودن نشانه‌های آگاهی «كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ» و حذف حاملان این نشانه‌ها «وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ» از میان برمی داشتند: «كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...» (بقره: ۶۱).

از دیگر هنجارهای رایج بنی اسرائیل به رسمیت شناختن قدرت حاکم به مثابه سلطه بود به گونه‌ای که فرعون و قومش را بندگی می کردند: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ * إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلِكِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ * فَقَالُوا أَ نُّؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ» (مؤمنون: ۴۵-۴۷) این هنجار به قدری برای فرعون و اطرافیانش مسلّم و به زعم ایشان پذیرفته شده بود که فرعون خود را نه تنها مالک اجساد که مالک اراده‌های طرف نامسلط جامعه‌اش تلقی می نمود.

می توان از نوع خطاب فرعون به ساحرائی که ایمان آورده‌اند، رمزگان مسلط در نگاه وی را که تا قبل از حضور موسی به خوبی به او امنیت نشانه‌ای داده است، درک کرد: «قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ...» (طه: ۷۱). از پاسخ جامعه‌ای که از رنج خود قبل از حضور موسی ع و رنج‌های بعد از حضورش سؤال می کند روشن می شود آنکه قدرت حاکم را به عنوان رمزگان سلطه می پذیرد به رنج و عذاب در قبال کمترین حقوق خود به عنوان منافعش

رضایت می‌دهد و می‌داند که باید برای رهایی، هنجارهای جدید و ارزش‌های جدید را بیافریند و البته در این راه چگونگی عملکردش بزرگ‌ترین شاخص خواهد بود: «قَالُوا أَوَذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۲۹).

۲-۲. هنجارهای ارزشی زمان دعوت موسی (ع)

آیات مرتبط با وقایع بعثت موسای نبی (ع) در کوه طور بیانگر آن است که با شروع زمان دعوت، سطوح قدرت با دانایی و توانایی موسی (ع) تغییر پیدا می‌کند و این بار این موسی (ع) است که با مدد الهی در سطح مسلط قرار می‌گیرد اینک باید دید موسای نبی (ع) بعد از بعثت و در آغاز دعوت خود چه هنجارهایی را در جامعه طرح می‌نماید.

از گفتگوی فرعون با موسی (ع)، می‌توان به خوبی به رمزگان ارزشی جدیدی که موسی (ع) مطرح می‌کند پی برد و اینکه این رمزگان جدید تا چه حدی هنجارهای فرعون متکی بر قدرت و تسلط را دچار چالش کرده است، آنجا که سخن از خدایی به میان می‌آید که خالق همه چیز است: «قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حُلُقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» (طه: ۴۹-۵۰).

در واقع دعوت موسی (ع) یک فراخوانی آشکار است علیه هنجارهای عینی و ارزشی جامعه که البته ارزش خود را مدیون موجه دانستن در نزد عموم مردم آن زمان است، نه همراهی با ارزشهای انسانی: «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 * وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشَاهِدُونَ» (بقره: ۸۳-۸۴) ناگفته پیداست که هنجارهای جدید متکی بر ارزشهای اخلاقی انسانی است که می‌تواند مورد تأیید انسانیت باشد و البته ضد هنجارهای عینی آن عصر، فرعون و نیز بنی اسرائیل را نشانه می‌رود و فضای ناامن نشانه‌ای برایشان ایجاد می‌کند.

اینک باید دید تغییر هنجارها و رمزگان‌های نشانه‌ای حاکم بر جامعه و تغییر سطوح قدرت در زمان دعوت چه واکنش‌هایی را در سطح نامسلط (فرعون و بنی اسرائیل) به دنبال دارد؟.

لازم به ذکر است از آنجا که در تحلیل‌ها ضمن بررسی عکس‌العمل‌ها باید به تعبیر دال بر نامنی اشاره شود، لذا جهت اختصار زیر کلمات یا عبارات قرآنی دال بر این احساس درونی، خطوط ناممتد کشیده شده است.

۳. تحلیل واکنش‌ها در سطوح مختلف نامنی نشانه‌ای

۳-۱. نامنی در رمزگان سطح بالا

چنانچه بیان شد نامنی در رمزگان سطح بالا به دو شکل امکان بروز دارد: نامنی سطح مسلط و نامنی سطح نامسلط.

۳-۱-۱. نامنی سطح مسلط

در رمزگان سطح بالا عنصر اصلی ایجاد امنیت، اطمینان دوسویه‌ای است که بین طرف مسلط و طرف نامسلط ایجاد می‌شود و به تأمین منافع هر دو طرف منتهی می‌گردد. اما اگر این اطمینان وجود نداشته باشد و ارتباط در شرایطی که موقعیت طرفین نابرابر است تداوم یابد، عکس‌العمل هر یک از طرفین در مقابل این نامنی متفاوت خواهد بود. در این شرایط احساس نگرانی طرف مسلط از نافرمانی عمده‌ترین مسأله است.

زمانیکه موسی (ع) در وادی مقدس طوی برای امر عظیم دعوت فرعون و فرعونیان مبعوث می‌شود، آگاهی موسی (ع) از عدم تطابق رمزگان نشانه‌ای خود با رمزگان نشانه‌ای عینی جامعه آن روز حاکم بر مصر موجب می‌شود که احساس نامنی نماید، زیرا: «فَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا لَنَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى» اولاً؛ از طغیان فرعون بیمناک است: (طه: ۴۵).

ثانیاً؛ هراس تکذیب قوم بر او غلبه یافته و نگرانی عدم توانمندی نسبت به انجام این مسئولیت: «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ * وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ» (شعراء: ۱۲-۱۳) و بیم از انتقام همواره با اوست: «قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ» (قصص: ۳۳).

درواقع موسی (ع) قبل از مواجهه با فرعون، احساس ناامنی شدیدی دارد، از این رو برای رفع این ناامنی در وادی طور از خداوند شرح صدر، تسهیل در امور و زبانی نافذ طلب می‌کند: «قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي» (طه: ۲۵-۲۸) و همراهی برادرش هارون را درخواست می‌نماید: «وَ أَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» (قصص: ۳۴) تا در مقابل فرعون هم توانایی خود را تقویت بخشد هم دانایی خود را.

ملاحظه می‌شود که موسی (ع) در اینجا با موقعیتی روبرو است که می‌توان آن را «پیشاناامنی نشانه‌ای» نامید، به عبارتی موقعیت آگاهی از ناامنی پیش‌رو و سپس تدبیراندیشی برای مواجهه با آن. بدین جهت خداوند تضمین می‌کند که در این راه او را همراهی کند و تغییر سطوح قدرت به او بشارت داده می‌شود که او و برادرش دیگر در سطح مسلط قرار دارند: «قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَ نَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصُلُونَ إِلَيْكُمَا بِأَيَاتِنَا أَنْتُمْ وَ مَنْ اتَّبَعَكُمَا الْعَالِيُونَ» (قصص: ۳۵) خداوند متعال آنگاه که موسی به دل خود هراس راه می‌دهد: «فَأَوْحَىٰ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَىٰ» (طه: ۶۷) یکبار در کوه طور «فُلْنَا لَا نَخَفُ مِنْكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ» (طه: ۶۸) و بار دیگر در دربار فرعون «وَنَصَرْنَا هِمَّ الْغَالِبِينَ» (صافات: ۱۱۶).

نیز مجدداً متذکر می‌شود که او در سایه قدرت وحی و مدد الهی در موضع مسلط قرار دارد و بدین ترتیب موسی (ع) اطمینان خاطر پیدا می‌کند و هنجارهای موجود فرعون را به چالش می‌کشد. اما این تغییر سطح و تسلط بودن وی بعد از نشان دادن معجزه‌اش آشکار می‌شود و ایمان ساحران به دعوت وی گواهی این ادعا است: «فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا ءَأَمَّنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَ مُوسَىٰ» (طه: ۷۰) درواقع ساحران برای آنکه خود را از وضعیت ناامنی

خارج سازند تغییر سطح داده و به موسی و آیین او که در سطح مسلط قرار دارد ایمان می‌آورند.

بعدها عده‌ای از ایمان‌آوردگان بنی‌اسرائیل نیز از بیم فضای ناامنی که فرعون بعد از دعوت موسی (ع) ایجاد کرد به همراهی موسی (ع) از آن سرزمین هجرت کرده، حاضر به ادامه ارتباط در آن فضای ناامن نشدند و برای رفع این ناامنی ارتباط خود را قطع نمودند «وَلَقَدْ أُوحِيَنا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخَشَىٰ» (طه: ۷۷).

۳-۱-۲. ناامنی سطح نامسلط

فرعون و قومش به عنوان رکن نامسلط که تا قبل از دعوت طبقه مسلط بودند اکنون منافع خود را در خطر دیده و احساس ناامنی می‌نمایند. در واقع طبقه اجتماعی مغلوب در فضای کنش به سبب کاستی در دانستن و توانستن در وضعیت عدم امنیت نشانه‌ای قرار می‌گیرند. هر چه فرعون از ماهیت رمزگان جدیدی که موسی ایجاد می‌کند، آگاه‌تر می‌شود، ناامنی نشانه‌ای وی با بروز و ظهور بیشتری خودنمایی می‌کند.

وی برای بازگشت به سطح قبل با استفاده از رمزگان خود و آنچه به عنوان هنجار قوم اوست، تدبیری می‌اندیشد تا موسی (ع) در موعدی مقرر با سحره وی رویارو شود: «فَلَمَّا بَيَّنَّكَ بِسِحْرِ مِثْلِهِ فَأَجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ وَ لَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى» (طه: ۵۸) از این رو تلاش می‌کند تا همه کید خود را جمع نموده و با تمام قوا به کارزار موسی (ع) برود: «فَتَوَلَّىٰ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَىٰ» (طه: ۶۰) این احساس تغییر سطوح قدرت را نیز از آیه ۶۲ سوره طه که نشان از اختلاف فرعونیان و به نجوا سخن گفتن است، به خوبی می‌توان دریافت: «فَتَنَّاكَ أَوْ أَمْرُهُمْ بَيْنَهُمْ وَآسْرُوا النَّجْوَىٰ».

اینکه فرعون از شدت احساس ناامنی تلاش می‌کند با تحریک حس وطن پرستانه مردم و بیم عدول از آیین پیشینیان آنها را به این مبارزه فراخواند: «قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ رِجَالٌ يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَ يُدْهَبَ بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّىٰ» (قصص: ۶۳) و بدانها امید دهد

که در صورت جمع همه توان، سطح قدرت قابل باز پس‌گیری است و آنها می‌توانند مجدداً در سطح مسلط قرار گیرند: «فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى» (قصص: ۶۴).

۲-۳. ناامنی در رمزگان سطح پایین

این ناامنی در رمزگان سطح پایین نیز در دو سطح مسلط و سطح نامسلط قابل بررسی است.

۱-۲-۳. ناامنی سطح مسلط

چنانچه بیان شد در رمزگان سطح پایین ناامنی نشانه‌ای برای طرف مسلط منتفی است، زیرا در موضع قدرت قرار دارد و همین قدرت، امنیت نشانه‌ای را برای او تأمین می‌کند.

۲-۲-۳. ناامنی سطح نامسلط

سطح نامسلط در رمزگان سطح پایین در مواجهه با ناامنی ایجاد شده توسط موسی (ع) طیف متنوعی از واکنش‌ها را از خود بروز می‌دهد: واکنش خاموشی، بیش‌تصحیحی، تلافی (چالشی) و سردرگمی نشانه‌ای.

۱-۲-۲-۳. واکنش خاموشی

مشاهده معجزات موسی (ع) و شنیدن سخنان مستحکم وی که از موقعیتی مسلط، مخاطبین خود را به ایمان فرامی‌خواند، موجب شد تعدادی اگرچه اندک به وی ایمان بیاورند. در تمام مدتی که آیات قرآن در خصوص گفتگوهای موسی با فرعون و فرعونیان اخباری را نقل می‌کند، از مواضع بنی‌اسرائیل سخنی در میان نیست. گو اینکه این قوم در کنار تغییر رمزگان موجود که هنجارهای پیشین را نشانه رفته است در وضعی فروتر قرار گرفته است و تنها کنش باقی مانده سکوتی است که نپرداختن آیات به این موضوع گواه آن است.

شرایط خفقان، اختناق و برتری جویی‌های حاکم بر نظام اسراف‌گر فرعون، در نقش طرف مسلط از یک سو و همچنین محافظه‌کاری و ترس فراگیر سران اقوام که منافع موجود خود را در اطاعت از فرعون می‌دیدند از سوی دیگر موجب شد تنها افراد اندکی، رمزگان جدید موسی را بپذیرند: «فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس: ۸۳) بر اساس این آیه، اکثریت بنی‌اسرائیل در مقابل دعوت موسی (ع)، سکوت و خاموشی برگزیدند و مخاطبان صامتی بودند.

۳-۲-۲-۲. واکنش بیش تصحیحی

بررسی آیات نشان می‌دهد هیچکدام از فرعون و بنی‌اسرائیل در مقابل دعوت موسی (ع) از خود واکنش بیش تصحیحی نشان ندادند، بدین معنا که دعوت وی را بپذیرند و در بکارگیری هنجار ایجاد شده توسط موسی (ع) و انجام فرامین الهی راه افراط و مبالغه را در پیش گیرند. در یک نگاه تاریخی می‌توان ادعا کرد مناسک افراطی که بعد از موسی (ع) در طول تاریخ از سوی پیروان دین یهود انجام می‌شود خود نوعی بیش تصحیحی ایمان آورندگان به این پیامبر است، اما از آنجا که تعیین تاریخی این نوشتار مربوط به دوران دعوت این پیامبر است، لذا از پرداختن به آن خودداری می‌شود.

۳-۲-۲-۳. واکنش تلافی (چالشی)

در این نوع واکنش طرف مغلوب سعی می‌کند با تغییر دادن مناسبات نشانه‌ای و برهم زدن آن رابطه نابرابر، با تضعیف طرف دیگر به گونه‌ای خود را از شرایط مغلوب بودن خارج کند، یعنی به رفتاری تلافی‌جویانه روی آورد. هر سه قدرت، هامن به عنوان مسلط فرهنگی، قارون به عنوان مسلط اقتصادی و فرعون به عنوان مسلط سیاسی قبل از دعوت، در مقابل دعوت موسی (ع) استکبار ورزیدند و این تغییر سطح را نپذیرفتند، اما استکبار آنها تأثیری در تغییر سطح نداشت و موسی (ع) زمان دعوت همچنان قدرت مسلط است: «وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ» (عنکبوت: ۳۹).

بعد از دعوت و معجزه موسی (ع) فرعون به خوبی احساس می‌کند که دیگر سطوح قدرت تغییر کرده و سلطه از سمت او به سوی موسی (ع) انتقال یافته است. نگرانی و ترس قوم فرعون که ضمن حمایت از فرعون، به او مشاوره می‌دهند کاملاً مشهود است: «وَقَالَ أَمَلًا مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَنْذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ...» (اعراف: ۱۲۷).

فرعون نیز متأثر از این القای فرعونیان به عنوان کسی که می‌تواند موسی را از سر راه بردارد، از نگرانی‌اش برای تغییر هنجارها پرده برمی‌دارد و موسی را به فساد و تبدیل دین بنی اسرائیل متهم می‌کند: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرِّيَّتِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ» (غافر: ۲۶) نفس گفتگو درباره موسی و دعوتش نشان می‌دهد که فرعون احساس ناامنی نشانه‌ای کرده و قدرت پیشین خود از دست داده است، از این رو برای حذف رقبا تلاش می‌کند چرا که در مقابل موسی (ع) احساس نقصان دانایی و توانایی دارد و از عدم سلطه‌پذیری و فرمانبری قومش می‌هراسد، از این رو سعی می‌کند با استفاده از تکنیک تحقیر شخصیت موسی (ع)، وی را تخریب نماید.

این ناامنی به حدی است که فرعون مشاهده می‌کند دعوت موسی از سوی برخی از اطرافیان نیز پذیرفته شده است: «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ...» (غافر: ۲۸) عکس‌العمل فرعون که تا قبل از دعوت قدرت مسلط جامعه آن روز بود در مواجهه با دعوت موسی و دیدن معجزه وی و ایمان ساحران و اکنشی کاملاً چالشی از نوع تلافی بود، به‌طوریکه در بکارگیری رمزگانی ضد رمزگان موسی (ع) راه اغراق را پیش گرفت. فرعون اینک احساس می‌کند دیگر رمزگان نشانه‌ای او کار ساز نیست و رمزگان نشانه‌ای طرف مقابل یعنی موسی (ع) کارسازتر است.

از این رو ساحران را به همدستی با وی متهم می‌کند تا بدینوسیله تأکید بورزد که رمزگان نشانه‌ای جدیدی وجود ندارد و موسی فقط ساحری است با آگاهی بیشتر از ساحران دیگر «إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ» (طه: ۷۱) اما در واقع قدرت فرعون تزلزل یافته و در رأس هرم قدرت سیاسی، دچار احساس ناامنی می‌گردد و در موضع غیر مسلط قرار

می گیرد چرا که ساحران وی اینک مغلوب موسی (ع) شده اند: «فَعْلَبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ» (اعراف: ۱۱۹)

وی برای تحکیم هنجارهای خود ساخته اش، موقعیت اجتماعی و توانمندی خویش را مجدداً به قومش متذکر شده «وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ بَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (زخرف: ۵۱) و طبقه اجتماعی موسی (ع) را مجدداً یاد آور می شود: «أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ» (زخرف: ۵۲).

همین امر موجب می شود که فرعون در کنشی افراطی موسی (ع) را تکذیب نماید و عصیان کند: «فَكَذَّبَ وَعَصَى» (نازعات: ۲۱). از جمله رفتارهای تلافی جویانه فرعون برای کاستن ارتباط مؤمنان با موسی و بازگرداندن قدرت به رمزگان نشانه ای خود ساخته اش اتهام به جنون: «قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (شعراء: ۲۷)، اتهام به دروغگویی: «... وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (قصص: ۳۸) مسحورپنداری: «فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا» (اسراء: ۱۰۱) تهدید به حبس و زندانی کردن موسی «قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (شعراء: ۲۹) و خوار کردن موسی (ع) است: «فَلَوْلَا أَلْفِي عَلَيْهِ أَسْوَرَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاء مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ» (زخرف: ۵۳).

از این رو بر ربوبیت خود پافشاری می نماید: «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴) و تلافی جویانه ایمان آورندگان را در معرض تهدید جانی قرار می دهد: «فَلَا تُفْطَعَنَّ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَا تَصَلُّبْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ وَ لَتَعْلَمَنَّ آيُنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَنْفَى» (قصص: ۷۱).

تلاش فرعونیان برای اقناع فرعون و قوم بنی اسرائیل نیز قابل تأمل است. آنها علیرغم بکار بستن تهدیدهای افراطی که نشان از واکنش تلافی جویانه شان دارد، در عین حال سعی دارند موسی و هارون را عامل اصلی ایجاد ناامنی در ارتباط فرعون و قوم بنی اسرائیل معرفی نمایند که در کنار مخالفت با هنجارهای عینی پیشین در صدد اخراج آنها از سرزمینشان می باشند: «قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى» (طه: ۶۳) و از این رو آشکارا بیان می دارند که هرگز به وی ایمان نخواهند آورد: «وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۱۳۲).

آنها حتی پا را فراتر می‌نهند و در به رسمیت شناختن حقیقتی که به آن یقین کرده بودند عناد می‌ورزند: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (نمل: ۱۴). همین گفتارهای فرعونیان موجب می‌شود که فرعون در کنش تلافی جویانه خود به قدری پیش برود که با ذکر دلایل دستور قتل موسی را صادر کند: «قَالَ فِرْعَوْنُ ذُرِّيَّتِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ» (غافر: ۲۶).

درواقع فرعون می‌کوشید، با تحریک و اقناع مردم علیه موسی، حاشیه امنی (ع) را که برای موسی شکل گرفته بود، از بین ببرد و برای وی ناامنی ایجاد کند تا بدین وسیله سطوح قدرت را به خود بازگرداند و مجدداً در سطح مسلط قرار گیرد.

لازم به ذکر است که عده‌ای از بنی‌اسرائیل نیز به بهانه‌جویی‌هایی روی آوردند، به عنوان مثال ایمان خود را مشروط به دیدن آشکارای خدای موسی دانستند «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَنزِيَ اللَّهُ جَهْرَةً» (بقره: ۵۵). به نظر می‌رسد این نوع بهانه‌جویی‌ها را نمی‌توان در چارچوب نظری ناامنی نشانه توجیه کرد و این مسئله بیشتر بیانگر عدم اعتماد آنان به موسای نبی (ع) بوده و سخن از ناامنی نیست تا در این مقاله مورد بررسی قرار گیرد.

۳-۲-۲-۴. واکنش سردرگمی

بنی‌اسرائیل در قبال دعوت موسی (ع) کنش‌های متفاوتی از خود بروز دادند. بررسی آیات نشان می‌دهد بعد از دعوت موسی (ع) و پذیرش آن از سوی جمعی از بنی‌اسرائیل، در عمل عده‌ای دچار سردرگمی نشانه‌ای شدند بدین معنا که رمزگان نشانه‌ای و هنجار ارزشی خود را با رمزگان نشانه‌ای ایجاد شده توسط موسی تلفیق کردند، به عبارتی گاهی به هنجارهای پیشین خود بازمی‌گشتند و گاهی بر اساس هنجارهای آئین جدید عمل می‌کردند. این تحیر و غیرقابل پیش بینی بودن ارتباطها ناشی از اختلال رمزگانهاست.

نگاهی به نحوه آغاز آیاتی که با «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ... وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ ...» (بقره ۸۳-۸۴) شروع می‌شود، نشان می‌دهد که قوم بنی‌اسرائیل مخاطب فهرستی از هنجارهای جدید با رمزگان نشانه‌ای متفاوت است و موردپرسش قرار گرفتن آنها در ایمان

به برخی و نادیده گرفتن برخی دیگر علاوه بر گواه آشکار سردرگمی شان، تذکری است برای بازگشت و عمل به همه هنجارهای ایجاد شده جدید.

به عنوان مثال آیه ذیل به روشنی نشان می‌دهد که برخی از قوم بنی اسرائیل نتوانستند رمزگان جدید ارائه شده از سوی موسی را به درستی درک نمایند، لذا ملاحظه می‌شود که شخص موسی را مخاطب قرار می‌دهند و از او می‌خواهند خدایی چون خدای بت پرستان برایشان بیاورد: «جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (اعراف: ۸۳) پاسخ موسی نیز مؤید این نکته است که آنها دچار سردرگمی شده‌اند که اینچنین به آیین پیشین خود بازگشتند و دچار انحطاط شدند، چه اینکه آنها را جهل پیشگان می‌نامد و روشن است که جهل تفاوتی عمیق با لجاجت یا کفر دارد.

آیات مربوط به سامری و گو ساله زرین او نیز نشان می‌دهد که اولاً سامری گو ساله زرین را نه بنام خدایی جدید یا بتی دیگر، که در قالب خدای موسی به آنها عرضه نموده است: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى...» (طه: ۸۸). این بدان معنی است که او پیش تر به جهل این قوم به عنوان ریشه اصلی سردرگمی پی برده بود. اما پاسخ قوم موسی در قبال تلاش هارون برای آگاهی ایشان نیز قابل تأمل است که هنوز موسی را به عنوان مرجع اصلی تشخیص خود می‌پذیرند اما تا بازگشت او به پرستش گو ساله مشغول می‌شوند: «قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى» (طه: ۹۱).

در این میان پاسخ سامری در جواب سؤال موسی که چرا چنین کرده‌ای بیش از همه قابل توجه است. او از توهمات خویش که ضمیرش برای او چنین جلوه نموده سخن می‌گوید: «قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي» (طه: ۹۶) موسی عذر سامری را نمی‌پذیرد و او را طرد می‌کند که او آگاهانه به این کار اقدام کرده بود. «قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ...» (طه: ۹۷).

اما در این میان قرآن کریم به گروه اقلیتی هدایت پیشه و دادگر اشاره می‌نماید که مسیر خویش را از لجوجان بهانه گیر جدا کرده بودند و با اتخاذ اندیشه و هدفی هم راستای

رسولان الهی در تحقق غایات عدل گسترانه و حیانی کوشش می‌کردند: «وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف: ۱۵۹). این گروه هدایت یافته، حمایت از مکتب توحیدی موسی (ع) را عهده‌دار گشتند. در واقع آنان بعد از تغییر سطح خود از وضعیت نامسلط بدان سطح پایبند ماندند و دچار سردرگمی نشدند. بی‌تردید نتیجه این ایمان، موجودیت فرعون و قدرت او را در خطر افکند و فضای ناامنی برای او ایجاد کرد.

نتیجه‌گیری

هیچ جامعه‌ای از هنجارها و رمزگان حاکم خالی نیست. ظهور هر رمزگان جدید می‌تواند عکس‌العمل‌هایی را به همراه داشته باشد، به‌خصوص آنکه رمزگان جدید با هنجارهای عینی آن جامعه در تضاد باشد. جامعه مصر که متشکل از فرعون و قومش، و بنی‌اسرائیل به عنوان قوم موسی (ع) است، در مقابل دعوت این پیامبر الهی، واکنش‌های مختلفی از خود بروز می‌دهد که می‌تواند بر اساس الگوی ناامنی نشانه‌ای مورد بحث و بررسی قرار گیرد. قاعده این الگو قرار گرفتن نماینده رمزگان مسلط در موقعیت امنیت نشانه‌ای است که خود موجب می‌شود طرف مسلط جز به کارگیری رمزگان عادی خود، نیاز دیگری احساس نکند، در حالیکه طرف دیگر که نماینده زیررمزگان نامسلط است، احساس عدم امنیت موجب می‌شود برای جبران این ناامنی واکنش‌های مختلفی چون خاموشی، بیش‌تصحیحی، تلافی (چالشی) و سردرگمی نشانه‌ای از خود بروز دهد. از این رو مشاهده می‌شود که فرعون در مقابل دعوت موسی (ع) به واکنش چالشی از نوع تلافی روی می‌آورد و موسی (ع) و رمزگان جدیدش را به صورت متعدد به تمسخر گرفته او را ساحر، دیوانه و دروغگو می‌پندارد و چندان پیش می‌رود که تصمیم به قتل او و ایمان‌آوردن‌گان می‌گیرد. از سوی دیگر بنی‌اسرائیل در مقابل این رمزگان جدید واکنش‌های متفاوتی نشان می‌دهند، اگرچه در این تعیین زمانی، واکنش بیش‌تصحیحی به صراحت قابل ردیابی نیست، اما به وضوح می‌توان مشاهده کرد که عده‌ای از بنی‌اسرائیل در برابر این دعوت خاموشی اختیار می‌کنند و عده‌ای دچار سردرگمی نشانه‌ای شده و به تلفیق هنجارهای ایدئولوژیک

جدید و قدیم مشغول می شوند. برخی دیگر به موسی (ع) ایمان آورده و در سایه این ایمان تغییر سطح می دهند و از سطح ناامن خود را به سطح امن می رسانند. در مقام ارزیابی این عکس العمل ها از جهت نمود ظاهری شاید بتوان گفت بر اساس گزارش های متعدد گفته پرداز در آیات سور مختلف، واکنش تلافی فرعون در مواجهه با دعوت موسی (ع) نسبت به سایر واکنش های بنی اسرائیل از بسامد و گونه ها و تظاهر بیشتری برخوردار است و باید توجه داشت که احساس ناامنی شدید ارتباط مستقیمی با عکس العمل تلافی دارد که هر چه این احساس از قوت بیشتری برخوردار باشد تلافی شدت بیشتری پیدا می کند.

در میان واکنش های متعدد بنی اسرائیل با توجه به کثرت و تعدد گزارش وحی درباره آنها، واکنش سردرگمی نسبت به دیگر واکنش ها خصوصاً در جریان گوساله سامری ظهور پررنگتری دارد. شاید بتوان گفت این امر حاکی از اهمیت این نوع واکنش از منظر گفته پرداز است.

پیاده سازی این الگو در این داستان قرآنی نیز نشان می دهد می توان در جهت بسط این الگو به موقعیتی با نام «پیشاناامنی نشانه ای» قایل بود که همان تدبیر اندیشی برای مقابله با ناامنی پیش روست و از سوی دیگر نشان داد برخلاف پژوهشهایی که تاکنون در این زمینه صورت گرفته است، سطوح امنیت در همه گفتمان ها ثابت نبوده و گاهی در طی یک گفتمان تغییر می یابد.

منابع:

۱. **قرآن کریم.**
۲. بابک معین، مرتضی، (۱۳۹۰ش) «نشانه شناسی اجتماعی پدیده امنیت و عدم امنیت نشانه ای»، **مجله اندیشه های ادبی**، شماره ۵، صص ۱۳۵-۱۵۴.
۳. بابک معین، مرتضی، (۱۳۸۹ش)، «بررسی پدیده های عدم امنیت و امنیت نشانه ای و عکس العمل در مقابل عدم امنیت نشانه ای در فیلم اخراجی ها»، **نشانه شناسی فرهنگی**، به کوشش امیرعلی نجومیان، تهران: نشر سخن.

۴. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۱ش)، «سطوح نامنی نشانه‌ای و تنظیم فاصله در ارتباط»، **نامه نقد: مجموعه مقالات دومین همایش ملی نقد ادبی با رویکرد نشانه‌شناسی**، به کوشش حمیدرضا شعیری، تهران: خانه کتاب.
۵. خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۷۷ش)، **دانشنامه قرآن**، تهران: نشر ناهید.
۶. ساسانی، فرهاد، (۱۳۸۹ش)، **معناکاوی به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی**، تهران: علم.
۷. سجودی، فرزانه، (۱۳۹۵ش)، **نشانه‌شناسی کاربردی**، تهران: نشر علم.
۸. صفوی، کوروش، (۱۳۸۳ش)، **از زبان شناسی به ادبیات، جلد نخست: نظم**، تهران: سوره مهر، چاپ دوم.
۹. کرس، گونتر، (۱۳۹۲ش)، **نشانه‌شناسی اجتماعی از نظریه تا کاربرد**، مترجم: سجاد کبگانی و رحمان صحراگرد، تهران: نشر مارلیک.
۱۰. گیرو، پی‌یر، (۱۳۸۰ش)، **نشانه‌شناسی**، ترجمه: محمد نبوی، تهران: نشر آگه.
۱۱. لیون، تتوون، (۱۳۹۵ش)، **آشنایی با نشانه‌شناسی اجتماعی**، ترجمه: محسن نوبخت، تهران: نشر علمی.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. Babak Moin M. Study of the Phenomena of Insecurity and Sign Security and the Reflection of Sign Insecurity in the Movie Ekhrajiha. In Cultural Semiotics by Amirali Nojoumiyan. Tehran: Sokhan; 1389 HS.
3. Babak Moin M. The social Semiotics of the Phenomenon of Sign Security and Insecurity. Literary Thoughts, 2011: (5); 135-154.
4. Girou P. Semiotics. Trans. Nabavi M. Tehran: Agah; 3rd ed, 1380 HS.
5. Khorramshahi B. Encyclopedia of the Quran. Tehran: Nahid Publications; 1377 HS.
6. Kress G. Social Semiotics from Theory to Practice. Trans. Kabgani S. Sahragard R. Tehran: Marlik; 1392 HS.
7. Liuon T. Introduction to Social Semiotics. Trans. Novbakht M. Tehran: Elmi Publications; 1395 HS.
8. Pakatchi A. Levels of Sign Insecurity and the Regulation of Distance in Relation. In Review Letter: Papers Collection of the Second National Conference on Literary Criticism with a Semiotics Approach, by Shairi H (edit). Tehran: Book House; 1391 HS.
9. Safavi C. From Linguistics to Literature. Tehran: Surah-e Mehr; 2nd ed, 1383 HS.
10. Sassani F. Semantics Toward Social Semiotics. Tehran: Elm; 1389 HS.
11. Sojouedi F. Applied Semiotics. Tehran: Science Publications; 1395 HS.

Semiotics of the Moses's (AS) Invitation on the Pattern of Symbolic Insecurity

Haleh Badindeh¹

Marzieh Mohases²

Received: 22/5/2019

Accepted: 31/8/2019

Abstract

The analysis of cultural elements through in-depth analysis of the semantic codes and social norms is a term pursued in the social semiotics approach. Symptom codes indicate the degree to which individuals adhere to particular classes of society, making individuals feel secure or insecure if they do not conform to societal norms, and in the event of insecurity, a variety of responses such as silence, hyperactivity, retaliation, and confusion. This descriptive-analytic study examines the norms of that day while studying the norms of its society in response to the invitation of the Pharaoh and the Children of Israel against the invitation of the Divine Apostle, thereby implementing it in the sacred way. This model goes further, and from a new perspective, examines the remarkable capacity of the text of the Qur'anic story in the process of meaning-making and opens a new horizon in the analysis of the Qur'anic story. The findings indicate that in the sense of insecurity before any reaction, a situation called "sign pre-emptiness" can be assumed, secondly, the power levels were not constant at the time of Moses' invitation and with a significant change from pharaoh to Moses (AS) is transferred. In this regard, Pharaoh's confrontation with the conflicting norms that Prophet Moses (AS) had promoted in his community of divine invitation appeared in the form of numerous retaliatory reactions. The Israelites also responded to the monotheistic invitation of Moses (AS) to various forms of reaction such as silence and confusion, and few believed it.

Keywords: *The Holy Qur'an, Moses (AS), Social Semiotics, Symbolic Insecurity.*

¹. Ph.D in Arabic language and Literature, Instructor of Imam Sadeq (AS) University.
hbadindeh@yahoo.com

². Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University. (Corresponding Author).

m_mohases@sbu.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۴۳، صص ۱۸۱-۲۱۳

نهادینه‌سازی اطعام مسکین در بستر تاریخی نزول قرآن کریم

هادی سلیمی^۱

رضا شکرانی^۲

محسن فریور^۳

DOI:10.22051/tqh.2019.22309.2170

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

قرآن کریم به صورت مکرر از اطعام به نیازمندان جامعه سخن گفته است چرا که این گروه در ابتدایی‌ترین نیاز خود یعنی خوراک درمانده‌اند. پرواضح است این آیات در یک بستر تاریخی نازل شده‌اند لذا تدبر در آن‌ها مطابق با ترتیب نزول و با توجه به حوادث و مخاطبان عصر نزول می‌تواند مراحل تشریح این حکم را آشکار کند. پژوهش حاضر با همین هدف به نگارش درآمده است. بدین سان طبق روایات معتبر ترتیب نزول، چینش آیات اطعام مسکین مشخص گردید و سعی بر آن شد با مقارنه این آیات مراحل نهادینه‌شدن این فرمان الهی کشف شود. در سوره ابتدایی مکی با تشویق و انداز نسبت به خوراک دادن نیازمندان سعی در ایجاد

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

h.salymy@gmail.com

r.shokrani@gmail.com

^۲ دانشیار گروه علوم قرآن حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

^۳ دانشجوی دکتری علوم قرآن حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. M.farivaryeganeh@gmail.com

آگاهی و معرفت بنیادی نسبت به این موضوع شده است. در اواخر این دوره اطعام نیازمندان به صورت جدی‌تر دنبال می‌شود و اعلام می‌گردد در اموال مردم حقی برای بینویان است. در مدینه و با تشکیل حکومت اسلامی کمک به نیازمندان به صورت یک حکم فقهی در می‌آید و منابع آن از طریق خمس، زکات، انفاق و کفاره اعمال منهی عنه تأمین می‌شود.

واژه‌های کلیدی: اطعام، مسکین، تفسیر تنزیلی — موضوعی، مکی، مدنی.

مقدمه و طرح مسئله

«اطعام» از ریشه «طعم» به معنای مزه و خوردن است و هر گاه به باب افعال رود معنی «خوراک دادن» می‌دهد مثلاً وقتی گفته می‌شود: «أَطْعَمْتَهُمُ الْخُبْزَ»؛ منظور این است که به قوم نان دادم (ابن سلام، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۶۹). «مسکین» نیز به معنای کسی است که فقر و ذلت در وی جمع شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۱۱). «راغب اصفهانی» در معنای آن می‌نویسد: «کسی که هیچ چیز نداشته باشد و از لفظ «فقیر» بلیغ تر است» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۱۷).

مسئله یکی از مؤلفه‌های اصلی توسعه اقتصادی هر جامعه‌ای عدالت اقتصادی و توجه به طبقات محروم جامعه است لذا قرآن در مسیر تحول دینی و جامعه سازی اقتصادی به این موضوع توجه فراوان داشته و در ۲۰ آیه از قرآن کریم از «مسکین» و اطعام وی یاد شده است. از همین رو تاکنون کتب و مقالات فراوانی در رابطه با فقر و شیوه فقرزدایی در قرآن به نگارش درآمده ولی هیچ یک از منظر تاریخی و بر اساس شرایط نزول و مقارنه آیات به این موضوع توجه نکرده‌اند. حال آن که مطالعه این آیات به صورت تنزیلی می‌تواند

نکات تازه‌ای را آشکار کند و مراحل نهاده‌سازی اطعام نیازمندان در قرآن را مشخص نماید. از این جهت موضوع این نوشتار نو و تازه محسوب می‌شود.

آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ نخست شرایط تاریخی و فضای نزول آیات اطعام مسکین و دیگری مقایسه و در کنار هم نهادن آیات متحدالموضوع به ترتیب نزول است. به دیگر سخن این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست که: فضای نزول آیات چه تأثیری بر شیوه تعبیر قرآن در پرداختن به اطعام نیازمندان داشته است؟ آیا با مقارنه آیات اطعام مسکین تغییر و تحولی در تشریح این حکم دیده می‌شود و به تدریج مفاهیم جدید به آن افزوده شده است؟ یا یک مفهوم ثابت در آیات مختلفی مورد تأکید قرار گرفته است؟

گفتنی است مراد از ترتیب نزول در این پژوهش ترتیبی است که در روایات ذکر شده که از معتبرترین آن‌ها روایت عطا و ابو کرب از ابن عباس است که در تفاسیر و کتب علوم قرآنی - معمولاً در بخش «معرفة المکی و المدنی» - انعکاس یافته است. برخی از معاصران نیز با بررسی تطبیقی این روایات و رفع عیوب آن‌ها جداولی را در ترتیب نزول قرآن تهیه کرده‌اند. مانند نگارنده «درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن» (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲) و مؤلف «تفسیر تنزیلی قرآن» (بهجت پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵) که این جداول دارای اختلافات جزئی هستند و تا حدود زیادی می‌توانند راهگشا باشند.

۱. وضعیت اقتصادی مکه و مدینه پیش از اسلام

با نگاهی به وضعیت جغرافیایی مکه آنچه که نمایان می‌شود کمبود آب و وجود بیابان‌های گسترده و احاطه شدن با کوه‌های بزرگ است (أزرقی، بی تا، ص ۶۷). تعبیر قرآن کریم از شرایط آن به «بِوَادٍ عَرَبٍ ذِي زُرْعٍ» (ابراهیم: ۳۷) نشانگر همین موضوع است. در جاهلیت «مکه» به دلیل جغرافیایی یک مرکز تجاری به شمار می‌آمد و اعراب هر سال از نقاط مختلف در مکه و بازار «عکاظ» جمع می‌شدند و شعر می‌سرودند و داد و ستد انجام می‌دادند از این رو مکه را پایه حجاز نامیده‌اند (قزوینی، بی تا، ج ۱، ص ۸۵).

و سعت «مدینه» (یثرب) نصف مکه بوده و هر کس بر آن وارد می‌شود بوی خوش را استشمام می‌کرده است (قزوینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱). صاحب «معجم البلدان» درباره آن می‌نویسد: «و لها نخیلٌ کثیرةٌ و میاه و نخیلهم و زروعهم تسقی من الآبار علیها العبد» (حموی، ج ۴، ص ۷۰).

یکی از مراکز اصلی یهود مدینه و خیبر بود و یهودیان بنی قینقاع و بنی قریظه و بنی نضیر در آن ساکن بودند. آن‌ها در زراعت و تجارت مهارت زیادی داشتند و با ثروت خود قلعه‌هایی ساخته بودند (افغانی، ۱۹۷۴، ص ۱۵۷). هنگامی که پیامبر اکرم (ص) به یثرب مهاجرت کرد همراهان ایشان که مهاجرین نامیده می‌شوند اموال و خانه‌های خود را رها کرده بودند و در وضعیت اقتصادی سختی به سر می‌بردند و انصار نیز به دلیل درگیری اوس و خزرج توان اقتصادی بالایی نداشتند.

از استنادات تاریخی بر می‌آید جامعه عرب جاهلی دچار فاصله طبقاتی شدیدی بود.

صاحب «المفصل فی تاریخ العرب» می‌نویسد:

«پیش از اسلام اشخاصی بودند که به ثروت و زیادی اموال شناخته می‌شدند. از این گروه عده‌ای دارای احساس بودند پس ضعف را کمک و نیازمندان را اطعام می‌نمودند. حال هدفشان محبت بود یا کسب شهرت در هر صورت جزء نیکوکاران محسوب می‌شدند. گروه دیگر فاقد احساسات انسانی بودند و به فقرا کمک نمی‌کردند و در ربا سخت‌گیری می‌نمودند و از کمک به دیگران سر باز می‌زدند» (علی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۷۹).

نوع غذا بر اندام انسان تأثیر می‌گذارد از همین رو اعراب بدوی معمولاً لاغر اندام بودند چرا که خوراک آن‌ها ساده و فاقد چربی بود. در بعضی از سال‌ها افراد زیادی از شدت فقر و گرسنگی فوت می‌کردند. گاه اعراب به خاطر ترس از گرسنگی دست به خودکشی می‌زدند به این صورت که در را بر روی خود قفل می‌کردند تا می‌مردند. این نوع از خودکشی را «اعتقاد» می‌نامیدند (همان، ص ۵۰).

مؤلف «لسان العرب» در معنای آن می نویسد: «أَنْ يُعْلِقَ الرَّجُلُ بَابَهُ عَلَى نَفْسِهِ فَلَا يَسْأَلُ أَحَدًا حَتَّى يَمُوتَ جَوْعًا» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۹۶)؛ مرد در را روی خودش می بندد و از کسی چیزی نمی خواست تا این که از گرسنگی بمیرد.

۲. بررسی تنزیلی آیات اطعام مسکین

با مقارنه آیات اطعام مسکین مشخص می شود قرآن کریم طی مراحل مختلف نهادینه سازی این فریضه الهی را انجام داده است. در ادامه این مراحل ارائه می شود:

۲-۱. مرحله اول؛ ایجاد آگاهی و بینش نسبت به اطعام مسکین

با توجه به آنچه درباره شرایط اقتصادی مکه گفته شد و تعداد کم مسلمانان؛ مسلماً در چنین فضایی امکان اجرای عملی دستورات قرآن و ایجاد اصلاح در جامعه در سطح وسیع نیست. لذا در این دوران بنیان های فکری اجتماع عرب جاهلی نشانه می رود و خداوند با آیات مختلف سعی در بیداری نفوس و ایجاد آگاهی نسبت به مسئولیت های اجتماعی دارد. در این مرحله آیات کوتاه، تکان دهنده، پرطنین، و توأم به اندازهای فراوان است و طبقه ثروتمند مکه که به نیازمندان کمک نمی کردند مورد توبیخ قرار می گیرند.

در زمان نزول سوره های ابتدایی قرآن، فضای پیرامون پیامبر (ص) و مسلمانان را انداز و بیان دغدغه ها و مشکلات پیش رو فرا گرفته است لذا قرآن راه رستن از این دغدغه ها را بیان می کند (بهجت پور، ۱۳۹۲، ص ۳۷۶). از همین رو اطعام بینوایان به عنوان راه نجات از آتش جهنم معرفی می شود و این موضوع در تناسب کامل با فضای سور ابتدایی قرآن است. در جدول زیر آیات این مرحله مطابق با ترتیب نزول بررسی می شود:

تاریخ نزول	نکات تازه	موضوع	آیه	ردیف
حدود سال اول تا سوم بعثت		اشاره ضمنی و در قالب داستان اصحاب جنّه	قلم: ۱۷-۲۴	۱
حدود سال اول تا سوم بعثت	انجام ندادن آن در کنار نماز نخواندن موجب افتادن در جهنم می‌شود	اولین اشاره صریح به فرمان اطعام مسکین	مدثر: ۴۴	۲
حدود سال دوم و سوم بعثت	توجه به مسئولیت اجتماعی مسلمانان	نکوهش عدم تشویق به اطعام مسکین	فجر: ۱۸	۳
سال سوم بعثت	مطرح کردن یتیم در کنار مسکین	تشویق نکردن به اطعام یتیمان از نشانه‌های انکار روز جزا (دین اسلام)	معاون: ۳	۴
سال سوم بعثت	فراموش نکردن اطعام یتیم در روز گرسنگی (قحطی، خشکسالی و...)	اطعام به مسکین همراه با تأکید	بلد: ۱۶	۵

جدول شماره ۱: آیات مرحله اول تشریح اطعام مسکین

۲-۱-۱. آیه ۴ سوره قلم

در غالب منابع تفسیری و علوم قرآنی؛ سوره قلم به عنوان دومین سوره نازل شده در مکه قرار گرفته است (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸؛ سیوطی، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۴۰؛ بهجت پور، ۱۳۹۰، ص ۳۴۵). محتوای سوره دل‌داری و حمایت از پیامبر (ص) در برابر تهمت‌های ناروای مشرکان است. خداوند در این سوره به صورت تلویحی در قالب داستان «اصحاب جنّه» (قلم: ۱۷-۲۶) به «مسکین» اشاره کرده و تلویحاً بیان می‌کند که عذاب الهی آن‌ها به سبب ندادن میوه به نیازمندان است.

صاحب «تفسیر الحدیث» می‌نویسد: «فَتَكُونُ هَذِهِ الْقِصَّةُ أُولَى الْقِصَصِ الْقُرْآنِيَّةِ نَزُولاً» (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۹)؛ این داستان از اولین قصص کریم است که نازل شده است. در آیه ۲۴ بیان شده است: «أَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ» (قلم: ۲۴)؛ که امروز نباید در باغ بینوایی بر شما درآید.

مفسران در تفسیر این آیه نقل کرده‌اند که «اصحاب الجنة» از اهالی یمن یا حبشه بودند و باغی از پدرشان داشتند و او در میوه آن حقی را برای مساکین قرار داده بود لذا یتیمان و بینویان و افراد نیازمند از میوه‌های آن روزگار می‌گذارند. بعد از فوت پدر پسران او دچار دنیادوستی و طمع شدند و برای این که سهمی از میوه‌ها به فقرا نرسد در صبح بسیار زود به چیدن میوه‌های باغ می‌رفتند و آهسته سخن می‌گفتند که کسی باخبر نشود در نهایت این کفران نعمت آن‌ها سبب شد عذاب الهی بر آنان وارد گردد و باغ از بین برود (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۹، ص ۷۱).

۲-۱-۲. آیات ۳۸ تا ۴۴ سوره مدثر

سوره «مدثر» جزء اولین سوره‌های مکی است که در آن آشکارا سخن از اطعام مسکین به میان آمده و در برخی از منابع به نقل از «جابر ابن عبدالله» بیان شده سوره «مدثر» اولین آیات نازل شده بر پیامبر (ص) است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹، ص ۹۰). نگارنده «لاتقان» بیان کرده که سوره «مدثر» اولین سوره کامل نازل شده و سوره «علق» با توجه به آیات ابتدایی، اولین سوره است (سیوطی، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۹۳).

به هر حال در بیشتر جداول ترتیب نزول این سوره بعد از «علق»، «قلم» و «مزمل» چهارمین سوره نازل شده در مکه است (خازن بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸). در تفاسیر نقل شده؛ آیات ۲۵-۱۱ این سوره درباره «ولید بن مغیره» نازل شده که پیامبر (ص) را مورد استهزاء و ازکار قرار می‌داد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۹۳). این گونه روایات نشان‌دهنده مشکلات پیامبر (ص) در آغاز رسالت و شرایط نزول سوره مدثر است.

در این سوره به صورت صریح از اطعام مسکین و مجازات اطعام نکردن به او سخن گفته شده است: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ * فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ * مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَ لَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ» (مدثر: ۳۸-۴۴)؛ هر کسی در گروه دستاورد خویش است، به جز یاران دست راست در میان باغ‌ها. از

یکدیگر می‌پرسند، درباره مجرمان: چه چیز شما را در آتش (سَقَر) درآورد؟ گویند: «از نماز گزاران نبودیم و بینوایان را غذا نمی‌دادیم».

۲-۱-۳. آیات ۱۷ و ۱۸ سوره فجر

خداوند پس از سوره مدثر در آیات شریفه سوره فجر که دهمین سوره بر اساس نزول است (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸؛ نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲) از اطعام مسکین سخن به میان می‌آورد: «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ * وَ لَا تَحَاضُّونَ عَلٰی طَعَامِ الْمِسْكِينِ» (فجر: ۱۸-۱۷)؛ ولی نه، بلکه یتیم را نمی‌نوازید و بر خوراک (دادن) بینوا همدیگر را بر نمی‌انگیزید.

این سوره بعد از سوره «اللیل» در مکه نازل گردید اگر این نقل قطعی باشد، باید در سال دوم یا سوم بعثت نازل شده باشد (قریشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۲۰۶). خداوند در این سوره نسبت به سوره مدثر یک گام فراتر نهاده و بیان می‌کند نه تنها خود بینوایان را اطعام کنید بلکه همدیگر را نیز به این کار تشویق کنید و تشویق افراد جامعه به اطعام درماندگان را به عنوان یک مسئولیت اجتماعی قرار می‌دهد. چون مهیا کردن و سایل زندگی و روزی برای درماندگان، باید به همکاری و همدستی همه باشد، فرمود: «وَ لَا تَحَاضُّونَ» چرا که اگر این مسئولیت خطیر انجام نگیرد، کینه‌ها و عقده‌های متراکم، منشأ ایجاد جامعه‌ای متجاوز و ناامید می‌شود، و استعدادها در طریق کینه‌جویی و انتقام‌گیری به کار می‌رود (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۷۰).

۲-۱-۴. آیات ۲ و ۳ سوره ماعون

در سوره ماعون، اطعام به مسکین همراه با اشاره به معاد مطرح می‌شود: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ وَ لَا يُخْضُ عَلٰی طَعَامِ الْمِسْكِينِ» (ماعون: ۲-۳): آیا کسی را که (روز) جزا را دروغ می‌خواند، دیدی؟ این همان کس است که یتیم را بسختی می‌راند و به خوراک دادن بینوا ترغیب نمی‌کند.

در غالب روایات ترتیب نزول، سوره «ماعون» به عنوان هفدهمین سوره نازل شده در «مکه» بعد از سوره «تکواثر» قرار گرفته است (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۹۳). «مقاتل» و «کلبی» در شأن نزول این سوره می گویند درباره «عاص بن وائل سهمی» و «هبیره بن ابي وهب» همسر «ام هانی» عمه پیامبر (ص) نازل شده است (سلیمان بلخی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۸۷۱). «ابن جریر» گوید: ابو سفیان بن حرب هر هفته دو شتر می کشت، اما هرگاه یتیمی نزد او می آمد و چیزی طلب می کرد، او را می زد. پس خداوند این سوره را فرو فرستاد (واحدی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۹۳). در این سوره به جهت تأکید مفاهیم سوره «فجر» سخن از تشویق اطعام مسکین به میان آمده است. از آن جایی که این آیات در مکه نازل شده و قرآن کریم در حال دعوت مشرکان به اصول اصلی اسلام است، اطعام نیازمندان نیز در همین فضا قرار می گیرد و به عنوان یکی از نشانه های انکار روز جزا مطرح می شود و از سوی دیگر طبقه ثروتمند مکه نیز که به نیازمندان کمک نمی کردند مورد توبیخ قرار می دهد. گفتنی است در برخی منابع تفسیری منظور از «دین» نفس دین و آیین اسلام بیان شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۳۰۲). در این صورت معنی آیه فقط منحصر به معاد نیست و می تواند شامل مباحث دیگری مانند انکار توحید و نبوت نیز شود.

۲-۱-۵. آیات ۱۶-۱۲ سوره بلد

سوره بلد، سی و پنجمین سوره است که بعد از سوره «ق» در مکه نازل گردید (سیوطی، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۴۱؛ بهجت پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵). برخی بیان کرده اند احتمال دارد که در سال سوم بعثت، قبل از اظهار دعوت و پیش از نزول «فَاَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (حجر: ۹۴) نازل شده باشد (قریشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۲۲۷).

بسیاری از مفسران «بلد» به «مکه» تفسیر کرده اند که این موضوع نیز مکی بودن سوره را تقویت می کند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۲۴). در سبب نزول سوره بلد بیان شده که درباره مرد نیرومندی به نام «اسید بن کلدۀ» از اهالی مکه نازل شد که گمان می کرد کسی بر او قادر نیست (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲۰، ص ۲۸۳). در آیاتی از این سوره از «اطعام مسکین»

یاد شده است: «فَلَا افْتَحَمَ الْعُقَبَةَ * وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ * فَكُ رَقَبَةً أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْجَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ» (بلد: ۱۶)؛ ولی نخواست از گردنه (عاقبت‌نگری) بالا رود! و تو چه دانی که آن گردنه (سخت) چیست؟ بنده‌ای را آزاد کردن یا در روز گرسنگی، طعام دادن به یتیمی خویشاوند، یا بینوایی خاک‌نشین.

مطابق با فضای نزول در سوره‌های مکی، در این سوره اطعام مسکین به معاد گره خورده است و آنچه در سوره «ماعون» بیان شده بود تأکید می‌گردد. در این آیات «مسغبه» به معنای گرسنگی، «مقربه» خویشاوندی و «متربه» فقیر خاک‌نشین است و اضافه‌زی و ذا به آن‌ها به جهت تأکید وصف و تعیین مسئولیت و تثبیت حق درباره ضعفا و ناتوانان است (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۴۹۴؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۰۰).

۲-۲. مرحله دوم؛ تعیین حق در اموال برای مسکین

در سوره‌های پیشین که مربوط به اوائل بعثت بود نسبت به اطعام نیازمندان آگاهی و هشدارهای لازم داده شد. از این رو در سوره «اسراء» که احتمالاً مربوط به بعد از علنی شدن دعوت در مکه است این امر به شکل جدی‌تر دنبال می‌گردد و برای درماندگان حقی در اموال مردم تعیین می‌شود. به این ترتیب گامی مهم در جهت ایجاد عدالت اقتصادی و ازبین بردن اشرافیت جاهلی برداشته شد.

در سوره «روم» نیز که جزء آخرین سوره‌های مکی است بر حق نیازمندان تأکید می‌گردد. در زمان نزول این سوره‌ها جامعه اقلیت مسلمان در برابر اکثریت مشرکان شکل گرفته بود لذا تقابل با عقاید جاهلی با شدت بیشتری انجام می‌گیرد و زمینه‌چینی لازم برای نهادینه‌سازی آن در جامعه نوپای اسلامی صورت می‌گیرد. آیات این مرحله در جدول زیر ملاحظه می‌شود:

سال نزول	نکات تازه	پیام اصلی	آیه	
سال ۶ یا ۷ بعثت	تبادل در بخشش و پرهیز از اسراف	تعیین حق در اموال برای مساکین	اسراء: ۳۶	۱

۲	حاقه: ۳۴	اطعام نیازمندان از ملزومات ایمان به خدا	اطعام مسکین از ویژگی‌های مؤمن است.	حدود سال ۹ و ۱۰ بعثت
۳	روم: ۲۸	تأکید دوباره حق مساکین در اموال مردم	نتیجه اطعام نیازمندان رستگاری جامعه است.	۱۳ بعثت

جدول شماره ۲: آیات مرحله دوم تشریح اطعام مسکین

۲-۲-۱. آیه ۲۶ سوره اسراء

سوره «اسراء» مکی است و در غالب جداول ترتیب نزول به عنوان پنجاهمین سوره بعد از «قصص» قرار گرفته است (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۹۳؛ بهجت پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵). به نظر می‌آید که این سوره در نزدیکی‌های هجرت نازل شده باشد چرا که نقل شده «اسراء» یک سال قبل از هجرت رخ داده است (سلیمان بلخی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۵۱۲).

در تفسیر «جوامع الجامع» نیز به این موضوع اشاره شده است: «قيل انه كان قبل الهجرة بسنة» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۳۸). در آیه ۲۶ سخن از «مسکین» به میان آمده است: «وَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا» (اسراء: ۲۶)؛ و حق خویشاوند را به او بده و مستمند و در راه مانده را [دستگیری کن] و ولخرجی و اسراف مکن.

نکته جدیدی که در این سوره به آن پرداخته می‌شود چگونه انفاق کردن و پرهیز از اسراف و رعایت تعادل در بخشش است. «ذی القربی» به معنای صاحب قرابت از خویشاوندان است. «ابن السبیل» به معنای مسافر در راه مانده و حاجتمند است، و این که کلمه «حق» به ضمیر «ذی القربی» اضافه شده، دلالت دارد بر این که برای ذی القربی حق ثابتی است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۷۱).

۲-۲-۲. آیات ۳۳-۳۴ سوره حاقه

حاقه هفتاد و هشتمین سوره است که بعد از سوره «ملک» در مکه نازل گردید (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸؛ نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲). در آیات ۳۳ و ۳۴ این سوره بیان شده: «إِنَّهُ كَانَ لَا

يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَ لَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ (حاقه: ۳۴)؛ چرا که او به خدای بزرگ نمی‌گروید و به اطعام مسکین تشویق نمی‌کرد.

پس از آن‌که در سوره‌های پیشین اطعام مسکین در کنار بحث معاد مطرح شد در این سوره به ایمان عطف می‌شود چرا که یکی از عوامل شرک حب دنیا است. این موضوع مخاطب اولیه را نسبت به اهمیت بالای کمک به فقرا و نیازمندان آگاه می‌کند و مسیری متفاوت با آنچه در جاهلیت انجام می‌شد برای آن‌ها ترسیم می‌گردد. مؤلف «التحریر و التنویر» می‌نویسد:

«عرب زمان جاهلیت در مهمانی‌ها و ضیافت‌ها از روی ریا و معروف شدن اطعام می‌کردند و فقط اندکی از آن‌ها فقرا را غذا می‌دادند لذا تشویق نکردن بر غذای بینوا را به عنوان مبالغه و کنایه در خسیس بودن این شخص در اطعام در ماندگان ذکر کرد» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۱۲۶).

۲-۲-۳. آیه ۳۸ سوره روم

سوره روم هشتاد و چهارمین یا هشتاد و ششمین سوره است که بعد از سوره انشقاق در مکه نازل گردید (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸؛ سیوطی، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۴۱). مؤلف «تفسیر الحدیث» به دلیل ارتباط و شباهت فصول سوره نزول آن را به یک‌باره یا در پی هم می‌داند (دروازه، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۲۸). در آیه ۳۸ این سوره بر حق مسکین در اموال توانگران تأکید شده است: «فَاتَ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (روم: ۳۸)؛ پس حق خویشاوند و تنگدست و در راه مانده را بده. این [انفاق] برای کسانی که خواهان خشنودی خدایند بهتر است، و اینان همان رستگارانند.

روایات وارده در سبب نزول سوره «روم» متعدد و پراکنده است مانند آن‌که «طبرسی»

به نقل از «زهری» می‌نویسد:

«مشرکان در حال بحث با مسلمانان در مکه بودند و می گفتند رومیان اهل کتاب هستند و توسط ایرانیان شکست خوردند و شما گمان می کنید با کتابی که پیامبران بر شما فرستاده پیروز می شوید پس ما بر شما پیروز می شویم همان گونه که ایران بر روم غلبه کرد و پس از آن سوره روم نازل شد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۴).

برخی منابع نیز با توجه به حوادث تاریخی، نزول این سوره را در حدود سال ۶۲۷ میلادی (سال ۱۳ بعثت) ذکر کرده اند (زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۲۱، ص ۴۹؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۱۴).

با ملاحظه سیاق آیات این سوره مانند «وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (روم: ۳۱) و محتوای کلی برخی از روایات معتبر سبب نزول به دست می آید که در زمان نزول این سوره تعداد مسلمانان افزایش یافته بوده و عقاید اسلامی در جامعه کاملاً مشرکان را درگیر خود کرده بوده است. خداوند در این سوره حقی را برای بینوایان و در راه ماندگان تعیین می کند و نه تنها آنچه را که در سوره اسراء بیان کرده بود تأکید می کند بلکه به نتیجه آن یعنی رستگاری جامعه نیز اشاره می نماید.

۲-۳. مرحله سوم؛ ارائه اطعام مسکین در قالب احکام فقهی - حقوقی

مرحله سوم در مدینه و با نزول سوره بقره آغاز می شود. این دوران مصادف با شکل گیری حکومت اسلامی و گسترش جامعه ایمانی است. در این دوران نیز مانند «مکه» بر خوراک دادن به نیازمندان تأکید می شود. ولی شیوه بیانی قرآن با دوران مکی متفاوت است. در مدینه احکام به صورت عملی و حقوقی ارائه می شود. اگر در مکه کمک به نیازمندان به عنوان یک وظیفه انسانی و به صورت کلی مطرح می شد ولی در این دوران راه های تأمین آن از مواردی مثل کفاره روزه، ظهار، سوگند بیهوده، شکار در حال احرام مشخص می شود. این روند در سایر سوره های مدنی نیز ادامه می یابد و با توجه به فراخور موضوع در قالب یک حکم، سهمی برای مساکین در نظر گرفته می شود. بدین سان در آیه ۶۰ توبه که

بر اساس ترتیب نزول آخرین آیات است؛ مسکین جزء مصادیق مصرف «زکات» قرار داده می‌شود و بر اهتمام به آنها تأکید می‌شود. جدول زیر آیات این مرحله را به ترتیب نزول ارائه می‌دهد:

سال نزول	نکته جدید	پیام اصلی	آیه	
اول هجری	اولین بار اطعام به مسکین به عنوان یک حکم فقهی مطرح و منابع آن مشخص می شود.	تعیین اطعام به مسکین به عنوان کفاره روزه	بقره: ۱۸۴	۱
اول هجری	آگاه بودن خداوند به انفاق و پرهیز از تظاهر	اطعام مسکین یکی از مصارف انفاق	بقره: ۲۱۵	۲
دوم هجری		کمک به مسکین یکی از مصارف خمس	انفال: ۴۱	۳
حدود سال سوم هجری	با نیازمندان پسندیده سخن بگویند.	مسکین خوشاوند یکی از مشمولان ارث	نساء: ۸	۴
	غرور مانع نیکی به نیازمندان نشود	نیکی به مسکین در کنار هشت طبقه اجتماعی دیگر در جهت استوار سازی جامعه	نساء: ۳۶	۵
	ارائه الگوی عملی و ذکر نذر امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س)	اطعام به مسکین در سخت ترین شرایط	انسان: ۸	۶
حدود سال سه و چهار هجری	کمک به بینوایان مانع انحصار ثروت در بین توانگران می شود.	مسکین یکی از صاحبان غنیمت	حشر: ۷	۷
ششم هجری	اشاره به تعداد مسکین و تعیین آن به عنوان حدود الهی	کفاره ظهار	مجادله: ۴	۹
نهم هجری	اشاره به پوشش نیازمندان، اطعام از همان چیزی که خود استفاده می کنید.	کفاره سوگند بیهوده	مائده: ۸۹	۱۰
نهم هجری	تعیین آن به عنوان سزای زشت کاری	کفاره شکار در حال احرام	مائده: ۹۵	۱۱
نهم هجری	به عنوان یک فریضه الهی تعیین می شود	یکی از مصارف زکات	توبه: ۶۰	۱۲

جدول شماره ۳: آیات مرحله سوم تشریح اطعام مسکین

۲-۳-۱. آیه ۱۸۴ سوره بقره

سوره بقره اولین سوره است که در مدینه بعد از هجرت نازل شده است. ابن عباس می‌گوید: «هی اول ما نزل بالمدينة، و هذا قول الحسن، و مجاهد، و عكرمة، و جابر بن زيد، و قتادة» (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۴). در آیاتی از این سوره پیرامون لزوم اطعام به مسکین سخن به میان آمده است و از آن جایی که قولی درباره استثنائی بودن نزول این آیات یافت نشد آیات به همان ترتیبی که در سوره ذکر شده آورده می‌شود: «أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۸۴)؛ [روزه در] روزهای معدودی [بر شما مقرر شده است]. [ولی] هر کس از شما بیمار یا در سفر باشد، [به همان شماره] تعدادی از روزهای دیگر [را روزه بدارد]، و بر کسانی که [روزه] طاقت فرساست، کفاره‌ای است که خوراک دادن به بینوایی است.

در این آیه شریفه اطعام مسکین به عنوان جایگزین برای روزه ذکر شده است. «فدیه» به معنی عوض است و مشهور در مقدار طعام یک مد از گندم است که یک چهارم صاع یعنی یک چارک باشد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۱). از امام محمد باقر (ع) روایت شده:

«سالخوردگان و کسانی که مرض تشنگی دچار شده‌اند اگر در ماه

رمضان روزه خود را بخورند گناهی بر آنها نیست و باید به ازای هر

روز به اندازه یک مد طعام بدهند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۶۵).

در آیه ۲۱۵ همین سوره اطعام مسکین یکی از مصارف انفاق در نظر گرفته می‌شود: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۱۵)؛ از تو می‌پرسند: «چه چیزی انفاق کنند [و به چه کسی بدهند]؟» بگو: «هر مالی انفاق کنید، به پدر و مادر و نزدیکان و یتیمان و مسکینان و به در راه مانده تعلق دارد، و هر گونه نیکی کنید البته خدا به آن داناست.

در سبب نزول آیه بیان شده این آیه در شأن «عمرو بن جموح انصاری» نازل شد و او پیرمردی بزرگوار و ثروتمند بود، از رسول الله (ص) سؤال نمود که باید چه انفاق کرد و به

چه کسانی داد؟ پس این آیه نازل شد (واحدی نیشابوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۶). از سبب نزول آیه به دست می‌آید با توجه به توصیه‌های قرآن به انفاق و کمک به سایرین لذا مسلمانان به اهمیت آن آگاه شده بودند و از جوانب مختلف آن از پیامبر (ص) سؤال می‌پرسیدند و خداوند با نزول این آیه جوانب آن را روشن می‌کند.

۲-۳-۲. آیه ۴۱ سوره انفال

انفال هشتاد و هشتمین سوره است که بعد از سوره بقره در مدینه نازل گردید (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸؛ بهجت پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵). در سبب نزول آن بیان شده پیامبر (ص) در جنگ بدر فرمود هر که دشمن را بکشد آنچه متعلق به دشمن باشد متعلق به او خواهد بود و هر کس دشمنی را اسیر نماید برای او خواهد بود. پیرمردان زیر پرچم‌ها استوار می‌بودند و جوانان به جنگ و کشتار و برداشت غنائم می‌پرداختند لذا پیرمردها به جوانان می‌گفتند ما را در غنائم خود شریک کنید زیرا با شما در جنگ شرکت داشته‌ایم با این گفتار نزدیک بود کار به نزاع منجر شود سپس این آیه نازل گردید و اختیار تقسیم غنائم به پیامبر (ص) واگذار گردید (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۷۸؛ واحدی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۳۵).
 «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَى الْجُمُعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انفال: ۴۱)؛ مؤمنان، همان کسانی‌اند که چون خدا یاد شود دل‌هایشان بترسد، و چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید، و بر پروردگار خود توکل می‌کنند.

از این آیه به دست می‌آید در جنگ‌های صدر اسلام برخی به شیوه جاهلی قصد داشتند غنائم جنگی را مال خود کنند لذا خداوند با این شیوه مخالفت می‌نماید و از آن‌جا که یکی از اصول اقتصادی اسلام عدالت است فقرا و نیازمندان را نیز در بهره‌مندی از غنائم سهیم می‌کند و مانند سوره بقره کمک به آن‌ها را در قالب یک حکم فقهی قرار می‌دهد. گفتنی است غنائم مفهوم وسیعی دارد و شامل هر نوع درآمدی می‌شود.

راغب می‌گوید «الْغَنَمُ؛ إصابته و الظَّفَر به، ثم استعمل في كلِّ مظفور به من جهة العدى و غیرهم» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۱۵)؛ «غنم» در اصل دست یافتن به گو سفند است سپس در هر دست یافته بکار رفته خواه از دشمن باشد یا غیر آن. لذا بسیاری از فقها حکم این آیه را به سایر درآمدها نیز تسری داده‌اند.

۲-۳-۳. آیه ۸ سوره نساء

سوره نساء ششمین سوره است که بعد از سوره ممتحنه در مدینه نازل گردیده و در ترتیب فعلی قرآن مجید سوره چهارم است (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۹۴؛ نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲). نگارنده «التفسیر الحدیث» می‌نویسد: «و اکثر روایات ترتیب النزول تجعل هذه السورة سادسة السور المدنية نزولا و منها ما يجعلها ثامنة» (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۸).

خداوند در این سوره نیز در آیات ۸ و ۳۶ به اطعام مسکین اشاره نموده است: «إِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَ قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء: ۸)؛ و هر گاه خویشاوندان یتیمان و مستمندان در تقسیم [ارث] حاضر شدند، [چیزی] از آن را به ایشان ارزانی دارید و با آنان سخنی پسندیده گوید.

در این آیه شریفه مانند دیگر آیات دوره مدنی با توجه به اقتضای موضوع یک سهم مشخص برای بینویان در نظر گرفته می‌شود و یکی از مشمولان ارث را در ماندگان خویشاوند قرار می‌دهد.

«مقاتل بن سلیمان» نقل می‌کند:

«در جاهلیت زنان و خردسالان را از ارث محروم می‌کردند و «ام

کحه» و دخترانش از این رسم به پیامبر (ص) شکایت کردند و این

آیات نازل شد» (سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۵۹).

صاحب «مجمع البیان» نیز می‌نویسد:

«عرب در دوران جاهلیت، دختران را از ارث محروم می کرد و این آیه برای رد این روش ناپسندیده، نازل گردید» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۹).

این آیه حاوی این نکته تربیتی مهم در رابطه با اطعام نیازمندان است که اهدا هدایای مالی باید همراه با سخنان پسندیده و عواطف باشد. نگارنده تفسیر «من هدی القرآن» می نویسد:

«قولا معروفاً در این آیه و در هر مناسبتی که با مسئله ارث شباهت داشته باشد، به معنی ضرورت عمل است به خاطر بالا آوردن سطح طبقات محروم هم از جنبه روحی و هم از جنبه تربیتی تا احساس حقارت نکنند بلکه آنان را به کوشش و تلاش برای اصلاح وضع و حالشان مساعدت نماییم» (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۶).

۲-۳-۴. آیه ۳۶ سوره نساء

«وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا» (نساء: ۳۶): و خدا را پرستید و چیزی را با او شریک مگردانید و به پدر و مادر احسان کنید و در باره خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و همنشین و در راه مانده و بردگان خود [نیکی کنید]، که خدا کسی را که متکبر و فخر فروش است دوست نمی دارد.

آن گونه که در منابع تفسیری بیان شده مخاطب این آیه اهل کتاب هستند که در اعمال خود اخلاص نداشتند (سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۷۱). از سوی دیگر با توجه به تشکیل جامعه اسلامی ایجاد توازن بین طبقات مختلف جامعه امری ضروری بود. سید قطب می نویسد:

«این آیات قرآن آغازگر اصلاح جامعه اسلامی و خالص کردن آن از آداب غلط جاهلی و تثبیت افق‌های پیش روی جامعه نوپای اسلامی است. همچنین مسلمانان را از اهل کتاب خصوصاً یهود مدینه و مانع تراشی‌ها آنان برای جلوگیری از رشد جامعه اسلامی بر حذر می‌دارد. از آنجایی که این جامعه جدید اسلامی رویکرد تازه‌ای داشت بنیان آن را بر پایه توحید خالص قرار می‌دهد و حیات آن در هر طرف به این امر بستگی دارد» (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۶۵۸).

۲-۳-۵. آیه ۸ سوره انسان

یکی از شیوه‌های تربیتی زبان قرآن معرفی الگوهای سازنده در زمینه‌های مختلف است لذا در سوره «انسان» امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س) به عنوان الگوهای معرفی می‌شوند که در سخت‌ترین شرایط اطعام نیازمندان را ترک نکردند: «وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا» (انسان: ۸): و به (پاس) دوستی (خدا)، بینوا و یتیم و اسیر را خوراک می‌دادند. در مکی یا مدنی بودن سوره «انسان» اختلاف نظر است. عموم شیعیان اعتقاد دارند سوره انسان یا حداقل آیات ابتدایی آن مدنی است. برخی از علمای اهل سنت در این امر تشکیک کرده و معتقدند این سوره مکی است هر چند علمای بزرگ اهل سنت اعتقاد بر مدنی بودن این سوره دارند.

«سمرقندی» از قدیمی‌ترین مفسران اهل سنت می‌نویسد: «و هي إحدى و ثلاثون آية مدنية» (سمرقندی، بی تا، ج ۳، ص ۵۲۵). «زمخشری» نیز همین نظر را دارد: «مدنية و آیاتها نزلت بعد الرحمن» (زمخشری، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۶۶۵). نزدیک به همین قول را صاحب معالم التنزیل (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۸۸)، الجامع لاحکام القرآن (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۱۸۸)، لباب التأویل (بغدادی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۷۶) نیز بیان نموده اند.

در مورد شأن نزول این آیه ابن عباس و مجاهد و ابی صالح روایت کرده‌اند که حسن و حسین (ع) بیمار شدند. پس امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س) برای شفای آنها سه روز، روزه نذر کردند و در زمان افطار این سه روز به ترتیب یک فقیر و یتیم و اسیر به در منزل ایشان آمدند و آنها هم غذای خود را به این نیازمندان دادند و خود با شکم خالی افطار کردند و به همین مناسبت سوره «هل آتی» نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۱۲). ابن عطیه نیز می‌نویسد: «أَمَّا نُزْلَتْ فِي صَنِيعِ عَلِي بْنِ أَبِي طَالِبٍ فِي إِطْعَامِهِ عِشَاءً وَعَشاءِ أَهْلِهِ وَوَلَدِهِ لِمَسْكِينِ لَيْلَةٍ، ثُمَّ لِيَتِيمِ لَيْلَةٍ، ثُمَّ لِأَسِيرٍ لَيْلَةٍ مُتَوَالِيَاتٍ» (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۴۰۸).

۲-۳-۶. آیه ۲ سوره حشر

سوره «حشر» به عنوان دوازدهمین سوره پس از سوره «بینه» در مدینه نازل شده است (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۹۴؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸). این سوره به داستان یهودیان «بنی نضیر» اشاره دارد که به خاطر نقض پیمانی که با مسلمین بسته بودند محکوم به جلای وطن شدند. «طبرسی» از «ابن اسحاق» نقل کرده که خروج «بنی نضیر» بعد از آن بود که رسول خدا (ص) از جنگ «احد» برگشت و همچنین از «زهری» نقل می‌کند جلای آنها پیش از جنگ «احد» و شش ماه بعد از جنگ «بدر» اتفاق افتاد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۸۹). طبق قول «ابن اسحاق» نزول این سوره در اواخر سال سوم هجرت یا در اوائل سال چهارم واقع شده است چون جنگ «احد» در روز پانزدهم «شوال» سال سوم اتفاق افتاد و بنا بر قول «زهری» نزول آن در اوائل سال سوم بوده است زیرا «جنگ بدر» در «رمضان» سال دوم واقع گردید (قریشی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۸۸).

در آیه ۷ این سوره بیان شده: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِلَّذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حشر: ۷)؛ آنچه خدا از [دارایی] ساکنان آن قریه‌ها عاید پیامبرش گردانید، از آن خدا و از آن پیامبر [او] و متعلق به خویشاوندان نزدیک [وی] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است، تا میان توانگران شما

دست به دست نگردد. و آنچه را فرستاده [او] به شما داد، آن را بگیری و از آنچه شما را باز داشت، بازایستید و از خدا پروا بدارید که خدا سخت کیفر است. در سور پیشین اطعام مسکین به عنوان یکی از مصارف مالیات‌های اسلامی قرار گرفت در این آیه شریفه بخشی از غنائم جنگی برای نیازمندان در نظر گرفته می‌شود و علت این امر را انحصار نداشتن ثروت در بین ثروتمندان جامعه ذکر می‌شود: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷).

گفتنی است می‌توان «دولة» را مرفوع خواند بنا بر این که «کان» تامة باشد، یعنی تا مانند دوره جاهلیت دست به دست نگردد یا چیزی نباشد که ثروتمندان در میان خود دست به دست بگردانند. چرا که در دوره جاهلیت رسم بر این بود که یک چهارم غنائم به رؤسا و بزرگان برسد و به آنها اختیار داده می‌شد هر طور بخواهند در آن عمل کنند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۲۷۹). بدین ترتیب علاوه بر از بین بردن اعتقادات جاهلی یک قاعده نیز پی‌ریزی می‌شود تا درآمدهای جامعه اسلامی تنظیم گردد.

۲-۳-۷. آیات ۳ و ۴ سوره مجادله

«مجادله» نوزدهمین سوره است که بعد از سوره منافقون در مدینه نازل گردید شباهت محتوایی این دو سوره نیز این موضوع را تأکید می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۸، ص ۲۶۹؛ سیوطی، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۳۸). نزول حکم ظهار را در سال ششم هجرت رخ داده در نتیجه این سوره در همان سال نازل گردیده است و در ترتیب فعلی قرآن مجید سوره پنجاه و هشتم است (قریشی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۵۲).

در آیات ۳ و ۴ سوره مجادله «مسکین» به عنوان یکی از مصادیق کفاره «ظهار» تعیین می‌شود: «وَ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (مجادله: ۳-۴)؛ و کسانی که زنانشان را ظهار می‌کنند، سپس از آنچه گفته‌اند پشیمان می‌شوند، بر ایشان

[فرض] است که پیش از آن که با یکدیگر همخوابگی کنند، بنده ای را آزاد گردانند. این [حکمی] است که بدان پند داده می شوید، و خدا به آنچه انجام می دهید آگاه است. و آن کس که [بر آزاد کردن بنده] دسترسی ندارد، باید پیش از تماس [با زن خود] دو ماه پیاپی روزه بدارد و هر که نتواند، باید شصت بینوا را خوراک بدهد. این [حکم] برای آن است که به خدا و فرستاده او ایمان بیاورید، و این است حدود خدا. و کافران را عذابی پردرد خواهد بود.

«ظهار» از طلاق‌های جاهلیت بود و بسیاری از مردم تا بعد از اسلام به آن اعتقاد داشتند ولی اسلام با آن مبارزه کرد و آن را باطل نمود. این آیات درباره زنی از انصار، از قبیله خزرج نازل شد که به روایت ابن عباس خویله دختر خویلد نام داشت. شوهرش اوس بن صامت بود. روزی اوس عصبانی می شود و به همسرش می گوید: تو بر من هم چون پشت مادرم هستی، بعد بر آنچه گفته بود پشیمان شد و به زنش گفت: بی گمان تو بر من حرام شده‌ای. پس آن زن نزد پیامبر (ص) آمد و ماجرا را گفت و سوره مجادله نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۷۱؛ حجتی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۷).

۲-۳-۸. آیه ۸۹ سوره مائده

سوره مائده بعد از سوره «فتح» و صلح حدیبیه در مدینه نازل شده و صد و بیست آیه است (سلیمان بلخی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۴۷). صاحب «المیزان» می نویسد:

«اهل حدیث و تاریخ اتفاق دارند بر اینکه سوره مائده آخرین سوره از سوره‌های مفصل قرآن است که در اواخر ایام حیات رسول خدا (ص) بر آن جناب نازل شده، در روایات شیعه و سنی هم آمده که در مائده ناسخ هست ولی منسوخ نیست، چون بعد از مائده چیزی نازل نشد تا آن را نسخ کند، و مناسب با این وضع همین بود که در این سوره به حفظ پیمان‌هایی که خدای تعالی از بندگانش گرفته، و

خویشتن داری در حفظ آن‌ها سفارش کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۵۶).

در دو آیه این سوره به «اطعام مسکین» اشاره شده است: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ» (مائده: ۸۹)؛ خدا شما را به سوگندهای بیهوده تان مؤاخذه نمی‌کند، ولی به سوگندهایی که [از روی اراده] می‌خورید [و می‌شکنید] شما را مؤاخذه می‌کند. و کفاره اش خوراک دادن به ده بینواست - از غذاهای متوسطی که به کسان خود می‌خورانید

خداوند مانند دیگر آیات مدنی در این آیه نیز یک راه کار عملی و مشخص و در حوزه احکام برای اطعام مسکین تعیین کرده و آن را به عنوان کفاره سوگندهای بیهوده در نظر می‌گیرد. نکات جدیدی در این آیه نسبت به سایر آیات وجود دارد. در این آیه به تعداد نیازمندان اشاره شده و علاوه بر آن بر کیفیت اطعام هم اشاره شده است و با تعبیر «مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ» بیان گردیده که باید شأن مسکین حفظ شود و هر چیزی بی ارزشی به آن‌ها داده نشود.

در این آیه شریفه به پوشاندن نیازمندان نیز اشاره شده که یک موضوع بی سابقه در آیات گذشته است و به نوعی تکمیل کننده خوراک دادن است چرا که دو نیاز اساسی انسان خوراک و پوشاک است. در آیه ۹۵ همین سوره اطعام مسکین کفاره شکار در حال احرام قرار داده می‌شود:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكِ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ» (مائده: ۹۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حالی که مُحرمید شکار را مکشید، و هر کس از شما عمدتاً آن را بکشد، باید نظیر آنچه کشته است از چهارپایان کفاره‌ای بدهد، که [نظیر بودن] آن را دو تن عادل از میان شما تصدیق کنند، و به صورت قربانی به کعبه برسد. یا به کفاره [آن] مستمندان را خوراک بدهد، یا معادلش روزه بگیرد، تا سزای زشتکاری خود را بچشد. خداوند از

آنچه در گذشته واقع شده عفو کرده است، و [لی] هر کس تکرار کند خدا از او انتقام می‌گیرد، و خداوند، توانا و صاحب انتقام است.

در مورد سبب نزول آیه نقل گردیده که در باره مردی به نام «عمرو بن مالک الانصاری» نازل شده که در سال حدیبیه محرم بود و گورخری را شکار می‌کند و آیه نازل می‌شود (میددی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۲۸). البته مشخص است که این نقل می‌تواند از باب تطبیق باشد چرا که به صورت کلی؛ سیاق آیات سوره «مانده» ناظر بر تشریح احکام است و روایات نقل شده نیز صراحت لازم در سبب نزول را ندارند. گفتنی است منظور از «كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ» این است که حیوانی را که باید قربانی شود قیمت کرده و قیمت آن تبدیل به گندم شده و به هر مسکین نصف صاع از آن صدقه دهد (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۹).

۲-۳-۹. آیه ۶۰ سوره توبه

سوره توبه بعد از مانده در مدینه نازل گردید. بخاری نقل کرده که آخرین سوره نازل شده است (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۳۲۹). عابد الجابری و دروزه آن را بیست و هفتمین سوره مدنی قرار داده‌اند (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۳۴۰). برخی نیز جمع کرده‌اند که بر اساس آیات ابتدایی این سوره آخرین سوره و سوره نصر آخرین سوره کامل است ولی در هر صورت نزول آن را بالاتفاق در سال نهم هجرت گفته‌اند (سیوطی، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۳۲).

در ترتیب فعلی قرآن مجید سوره نهم است. در آیه ۶۰ این سوره به اطعام نیازمندان اشاره شده است: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۶۰)؛ صدقات، تنها به تهیدستان و بینوایان و متصدیان [گردآوری و پخش] آن، و کسانی که دلشان به دست آورده می‌شود، و در [راه آزادی] بردگان، و وامداران، و در راه خدا، و به در راه مانده، اختصاص دارد. [این] به عنوان فریضه از جانب خداست، و خدا دانای حکیم است.

در سبب نزول این آیه گفته شده چون صدقات از اطراف جمع‌آوری شده، به مدینه حمل شد. ثروتمندان همه آمدند، به خیال این که از این صدقات سهمی می‌برند، ولی وقتی

دیدند رسول خدا(ص) همه را به فقرا داد شروع کردند به بیهوده گویی و گفتند: ما به همراهی او به جنگ می پردازیم و دین او را تقویت می کنیم ولی او صدقات را به فقرا می دهد پس خداوند این دو آیه را نازل کرد: «و مِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْحَطُونَ* وَ لَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ رَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ» (توبه: ۵۸-۵۹).

آن گاه خداوند در آیه بعد به تفسیر صدقات پرداخت و توضیح داد که آن را چه کسانی باید بپردازند، و به چه کسانی باید داده شود (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۹۸). آن گونه که در منابع تفسیری بیان شده به قرینه «فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ» منظور از «صدقات» در این آیه شریفه زکات واجب است (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۲۶؛ شریفی لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۸۰). در دوران نزول سوره توبه جامعه اسلامی درخت تنومندی شده که دارای هویت مستقل است و می تواند به رشد خود ادامه دهد. ویژگی این دوران تثبیت و تکمیل احکام برای جلوگیری از فراموشی است. لذا در این سوره «اطعام مسکین» نیز در قالب حکم زکات و به عنوان یک فریضه الهی تأکید میشود تا اهتمام مسلمین نسبت به آن بیشتر شود.

نتیجه گیری

- از بررسی آیات مرتبط با اطعام «مسکین» با توجه به فضای نزول به دست می آید که:
۱. در هر دو دوره مکی و مدنی بحث اطعام فقرا مطرح شده و توجه به آن، از سوره قلم در قالب داستان تا سوره توبه که از مضمولان زکات قرار داده می شود، استمرار داشته است.
 ۲. در دوره مکی اطعام مسکین به اصول بنیادین اعتقادی پیوند خورده و از آن جایی که فضای سوره های ابتدایی قرآن، فضای هشدار و بیان دغدغه ها و ارائه راه کارهای نجات بخش اسلام است لذا اطعام نیازمندان و تشویق در آن به عنوان راه نجات از آتش معرفی شده است.

۳. در مدینه با توجه به تثبیت ایمان در دل‌ها و قبول دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان احکام الهی، توجه مضاعفی به نیازمندان پرشمار مدینه می‌شود و شیوه بیانی قرآن نیز با «مکه» متفاوت است. در این دوران احکام اطعام مسکین به صورت مفصل و با توجه به جزئیات بیان می‌شود.

۴. با مقارنه آیات می‌توان بیان کرد تکمیل حکم اطعام مسکین سه مرحله کلی طی کرده است:

الف) طرح اطعام مسکین به عنوان یک مسئولیت انسانی و ارتباط آن با ایمان به خدا و روز جزا (سور ابتدایی مکی).

ب) تعیین حق در اموال مردم برای مسکین به صورت کلی و زمینه چینی در جهت ارائه آن به عنوان قانون (سور انتهایی مکی مانند سوره روم).

ج) در سومین گام اطعام مسکین به عنوان یک حکم فقهی - حقوقی مطرح و راه‌های تأمین منابع آن از خمس، زکات، غنیمت، کفاره ظهار، شکار، قسم بیهوده و... بیان می‌گردد. «اطعام مسکین» در آخرین سوره نازل شده (توبه) و در قالب حکم «زکات» تثبیت و تأکید می‌گردد.

منابع

۱. **قرآن کریم**، (۱۴۱۵ق)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن کریم.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، **زاد اله سیر فی علم التفسیر**، بیروت: دار کتب العربیه.
۳. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۶. ازرقی، ابوالولید محمد بن عبدالله، (بی تا)، **اخبار مکه**، بیروت: دارالاندلس للنشر.
۷. افغانی، سعید، (۱۹۷۴م)، **اسواق العرب فی الجاهلیه و الاسلام**، بیروت: دارالفکر.
۸. بغدادی، علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. بهجت پور، عبدالکریم، (۱۳۹۲ش)، **تف سیر تنزیلی (مبانی، اصول، قواعد و فواید)**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. حجتی، سید محمد باقر، (۱۳۷۷ش)، **اسباب النزول**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. حموی، یاقوت بن عبدالله، (بی تا)، **معجم البلدان**، بیروت: دارالفکر.
۱۲. دروزه، محمد عزت، (۱۳۸۳ش)، **التفسیر الحدیث**، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالعلم.
۱۴. راوندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۰۵ق)، **فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۵. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۱ق)، **التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج**، دمشق: دارالفکر.
۱۶. زرکشی، بدرالدین، (۱۳۷۶ش)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۱۷. سلیمان بلخی، مقاتل، (۱۴۲۳ق)، **تفسیر قرآن**، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۸. سیوطی، جلال الدین، (۱۹۷۴م)، **الاتقان فی علوم القرآن**، قاهره: الهیئه المصریة العامه للکتاب.
۱۹. طالقانی، سید محمود، (۱۳۶۲ش)، **پرتویی از قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۳ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ش)، **جوامع الجامع**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۴. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۵. طبیب، سید عبدالحسین، (۱۳۸۳ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
۲۶. علی، جواد، (۱۴۲۲ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد: دارالساقی.
۲۷. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۸. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
۲۹. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، *جامع الاحکام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۳۰. قزوینی، زکریا بن محمد، (بی تا)، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت: دار صادر.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ش)، *تفسیر قمی*، قم: دارالکتاب.
۳۲. کاشانی، ملافتح الله، (۱۴۲۳ق)، *زبدۃ التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. مدرسی، سید محمد تقی، (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دارالمحبی الحسین.
۳۵. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، (۱۳۸۲ق)، *بیان المعانی*. دمشق: مطبعة الترقی.
۳۶. میبدی، احمد بن ابی سعید، (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عدۃ الابرار*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۷. نکونام، جعفر، (۱۳۸۰ش)، *درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن*: تهران: هستی نما.
۳۸. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۱ق)، *اسباب نزول القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an. Trans. Mehdi Fooladvand. Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim; 1415 AH.
2. Ibn Juzī ABA. Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī; 1422 AH.
3. Ibn 'Aṭīyah, 'AḥbGh. Al-Muḥarrar al-Vajiz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah; 1422 AH.
4. Ibn Manzūr MBM. Līsān al-'Arab. Beirut: Dar al-Sadir; 3rd ed. 1414 AH.
5. Abu al-Futūḥ Rāzī Ḥ. Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qur'ān. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Raḍawī; 1408 AH.
6. Azraqī, AWMbA. Akhbār Makkah (News of Mecca). Beirut: Dar al-Andulus lil-Nashr; nd.
7. Afghānī, S. Aswāq al-Arab fil-Jāhilīyat wal-Islam. Beirut: Dar al-Fikr; 1947.
8. Baghdadī 'ABM. Lubāb Al-ta'wīl fī Ma'ānī Al-tanzīl. Research by: Mohammad Ali Shahin. Beirut: Dār Al-kutub Al-'ilmiyah; 1415 AH.
9. Bahjatpoor AK. Revealed Exegesis (Bases, Principles and Rules). Tehran: Islamic Thought and Culture Research Center; 1392 HS.
10. Hujjati SMB. The Occasions of Revelation. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami; 1377 HS.
11. Yāqūt Hamawī AABA. Mu'jam al-Buldān. Beirut: Dār al-Fikr; nd.
12. Darwazah MI. Al-Tafsīr al-Hadith. Cairo: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabīyah; 1383 AH.
13. Rāghīb Isfahānī HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur'an. Researched by: Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Damascus/Beirut: Dar al-Shāmīah/Dār Al-'Ilm; 1412 AH.
14. Quṭb Al-Dīn Rāwandī, SBH. Fiqh Al-Qur'an. Qom: Āyatullāh Al-Mar'ashī Library; 1405 AH.
15. Zuḥaylī W. Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wal-Sharī'a wal-Manhaj. Damascus: Dar al-Fikr; 1411 AH.
16. Zarkashī Mb'A. Al-Burhan fī 'Ulūm Al-Qur'an. Research: Yūsuf Ibn 'Abdurrahmān Mar'ashlī et al. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1376 AH.
17. Balkhī MBS. Tafsīr Maqātil bin Sulaymān. Beirut: Dar Iḥyā' Al-Turāth; 1423 AH.

18. Suyūṭī JD. Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an. Cairo: Al-Ha'at al-Miṣrīyyah al-'Āmmah lil-Kitāb; 1974.
19. Taliqani, SM. A light from Qur'an. Tehran: Sherkat Sahami Enteshar; 1362 HS.
20. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'ān. Qom: Teachers Community of Islamic Seminary; 1417 AH.
21. Ṭabrisī FBH. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow; 1373 HS.
22. Ṭabarsī FBH. Tafsīr Jawāmi' Al-Jāmi'. Tehran: University of Tehran Publications; 1377.
23. Ṭabarī MbJ. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Ma'rifah; 1412 AH.
24. Turayhī FbM. Majma' al-Baḥrayn. Research: Sayyid 'Ahmad Husseinī Eshkivari. Tehran: Mortazavi; 1375 HS.
25. Ṭayyib S'A. Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Tehran: Islām Publications; 1383 HS.
26. Ali J. Al-Mufaṣṣal fī Ta'rīkh al-'Arab Qabl al-Islam. n.p: Dar al-Saqī; 1422 AH.
27. Fakhr Rāzi Mb'U. Mafāṭīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH.
28. Qarashī, SAA. The Commentary of 'Aḥsan al-Ḥadīth. Tehran: Be'that Foundation; 1377 HS.
29. Qurṭubī, Mb'. Al-Jāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān. Tehran: Naser Khosrow Publications; 1364 HS.
30. Qazwīnī, ZbM. 'Āthār al-Bilād wa 'Akhbār al-Bilād. Beirut: Dar Ṣādir; nd.
31. Qumī, AbI. Tafsīr al-Qumī. Qom: Dār al-Kitāb Publications; 1367 HS.
32. Kāshānī, MF. Zubdat al-Tafāsīr. Qom: Islamic Teachings Foundation; 1423 AH.
33. Kulaynī, MBY. 'Uṣūl al-Kāfī. Research: Ghafari AA & Akhondi M. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1407 AH.
34. Modarresi, SMT. Min Huda al-Qur'ān. Tehran: Dār Muḥibbī al-Ḥussain; 1419 AH.
35. Mullā Ḥuwaysh Āl Ghāzī, 'AQ. Bayān Al-Ma'ānī. Damascus: Al-Taraqqī Publication; 1382 AH.

36. Meybudī, AbAS. *Kashf al-'Asrār wa 'Uddat al-'Abrār*. Tehran: Amir Kabir; 1371 HS.
37. Nekounam J. *An Introduction to Dating the Qur'an*. Tehran: Hastinama; 1380 HS.
38. Wāhidī 'AbA. *'Asbāb Nuzūl al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1411 AH.

Study of the Institutionalization of Feeding the Hungry in the Chronological Order of the Qur'anic Verses

*Hady Salimy*¹
*Reza Shokrani*²
*Mohsen Farivar*³

Received: 29/9/2018

Accepted: 2/3/2019

Abstract

The Holy Qur'an has repeatedly mentioned feeding the hunger who were in need of their most basic necessities of life, i.e. food. These verses have been revealed in a historical context. Accordingly, chronological study of the Qur'anic verses, regarding the events and the audience of the Age of Descent, will clarify the process of issuing the decree of feeding the hunger. The present article will deal with this issue. Thus, according to the authentic narratives of the order of the descent, the order of the verses related to feeding the hunger was determined and it was attempted to identify the stages of institutionalizing this divine command. In the early Meccan Surahs, Allah the Almighty has sought to create a fundamental awareness of this issue by encouraging and warning in feeding the needy. At the end of this period, the feeding was being pursued more seriously so that it was declared that the needy have a portion in the others' property. In Medina, coincided with the formation of the Islamic State, support of the needy became a jurisprudential decree, and was supplied by paying alms-giving (*Khums*), Zakat, charity and atonement of sins.

Keywords: *Feeding, The Hungry, Order-Thematic-Based Exegesis, Meccan, Medinan.*

¹. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Isfahan University, Iran.
(Corresponding Author). h.salimy@gmail.com

². Associate Professor of Qur'an and Hadith, Isfahan University, Iran.
r.shokrani@gmail.com

³. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Isfahan University, Iran.
M.farivaryeganeh@gmail.com

Contents

- 1-31 **Analytic Study of the Infallibles' (AS) Time-Based Exegetical Hadiths**
Mohammad Hadi Khalesi Moghadam
Mohsen Ghasempour
Parviz Rastegar Jazy
Hamid Fahimitabar
-
- 33-65 **G.H.A. Juynboll's Views Concerning Dating the Origin of *Isnād*: An Analytical-Critical Study**
Sadeq Karimi-Moghaddam
Sayyed Reza Moaddab
-
- 67-90 **Review of Dr. Saha's Misconceptions on the Seven Heavens in the Qur'an**
Hossein Rezayi
Farajollah Mirarab
-
- 91-125 **Historical Study and Analysis of the Idea of the Coherence of the Holy Qur'anic Text**
Narjes Tavakkoli-Mohammady
Mahmoud Makvand
-
- 127-147 **Hadith of Throne: Recitation of Arikah Hadith, As a Proof Indicating to the Sunnah as Revelation**
Ali Tamassoki Bidgoli
-
- 149-180 **Semiotics of the Moses's (AS) Invitation on the Pattern of Symbolic Insecurity**
Haleh Badindeh
Marzieh Mohases
-
- 181-213 **Study of the Institutionalization of Feeding the Hungry in the Chronological Order of the Qur'anic Verses**
Hady Salimy
Reza Shokrani
Mohsen Farivar

In the name of Allah the compassionate the merciful
Researches of Quran and Hadith Sciences (43)

Journal of Quran and Hadith Sciences
Vol.16, No.3, Serial.43, Autumn 2019

Publisher: Al-Zahra University
Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh
Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh

Editorial Board:

Dr. Parvin Baharzadeh	Assistant Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BīĀzār Shīrāzī	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Full Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Full Professor, Tarbiat Mudarres University
Dr. Sayyed Muhammad Bāqer Hujjati	Full Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Reda Mu'addab	Full Professor of Qum University
Dr. Shādi Nafisi	Associate Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Qasempour	Associate Professor, Kashan University
Dr. BiBi Sadat Razi BAHabadi	Associate Professor, Alzahra University

Executive Manager: Zahra Mardani
English Editor & Translator: Dr. Ali Hasan Niya
Persian Editor: Dr. Mohammad Etrat Doost

Researches of Quran and Hadith Sciences follows the following objectives:

1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadith.
2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadith to exchange their ideas and giving an international picture of religion and it's components.
3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture.
4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.

This magazine is accessible in the following websites:

www.noormagz.com

www.SID.ir

www.sic.gov.ir

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: quranhadith@alzahra.ac.ir

Price: 50000 Rials

Tel: 85692201 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681