

بِسْمِ اللَّهِ وَبِذِكْرِ اللَّهِ



مجله‌ی علمی - تخصصی

دوفصل‌نامه‌ی تحقیقات راهبردی علوم قرآن و حدیث
سال اول، شماره‌ی اول، بهار و تابستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:

دکتر احسان پوراسماعیل

سر دبیر:

دکتر نهله غروی نائینی

(استاد دانشگاه تربیت مدرس)

این مجله بر اساس پروانه‌ی انتشار معاون امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
به شماره‌ی ثبت ۹۲/۲۵۱۷۰ در تاریخ ۹۲/۹/۱۳۹۲ منتشر می‌گردد.

شاپا: ۱۳۸۳-۲۳۸۳

www.jq1.ir
E-mail: info@jq1.ir

تک شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: دفتر فنی پیام

مشهد، صندوق پستی: ۳۸۴-۹۱۸۶۵

- **هیأت تحریریه:**

- ۱- دکتر سید محمدباقر حجّتی؛ استاد دانشگاه تهران
- ۲- دکتر سید رضا مؤدّب؛ استاد دانشگاه قم
- ۳- دکتر غلامحسین اعرابی؛ دانشیار دانشگاه قم
- ۴- دکتر قاسم بستانی؛ دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز
- ۵- دکتر محمد تقی دیاری؛ دانشیار دانشگاه قم
- ۶- دکتر سید علی اکبر ربیع نتّاج؛ دانشیار دانشگاه مازندران
- ۷- دکتر محمد سعیدی مهر؛ دانشیار دانشگاه تربیت مدرّس
- ۸- دکتر نادعلی عاشوری تلوکی؛ دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد
- ۹- دکتر قاسم فائز؛ دانشیار دانشگاه تهران
- ۱۰- دکتر فتحیه فتاحی زاده؛ دانشیار دانشگاه الزهراء علیها السلام

- **مشاور امور فنی:** علی ایمان پرست؛ عضو هیأت علمی دانشگاه زابل

- **مترجم و ویراستار انگلیسی چکیده‌ی مقالات:** حمید رضا یگانه؛ دانش آموخته‌ی کارشناس ارشد مطالعات بریتانیا و

استاد مدعوّ دانشگاه بین المللی امام رضا علیه السلام

- **ویراستار این شماره:** لیلا باقری؛ عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شیوه‌نامه‌ی نگارش و ارسال مقاله برای دو فصلنامه‌ی «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»

۱. در این دو فصلنامه، مقاله‌ای انتشار می‌یابد که در یکی از عرصه‌های علوم قرآن و حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآن و حدیث با سایر علوم نگاشته شده باشند.
۲. متن مقاله‌ی ارسالی به زبان فارسی باشد. مجله از چاپ ترجمه‌ی مقاله معذور است، مگر این‌که ترجمه همراه نقد و تحقیق باشد.
۳. مقاله‌ی ارسالی در نشریه‌ای دیگر به چاپ نرسیده یا برای چاپ فرستاده نشده باشد.
۴. مقاله‌ی فرستاده شده تحقیقی و مستند و براساس معیارهای پژوهشی باشد.
۵. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.
۶. مقاله با فاصله‌ی کافی میان سطور و خوانا، با برنامه‌ی word تایپ شده و فقط از طریق پست الکترونیکی به مجله ارسال شود، اعلام وصول پس از دریافت مقاله از همین طریق حداکثر بعد از ده روز انجام خواهد گرفت.
۷. ذکر مشخصات کامل نویسنده یا نویسندگان، تعیین نویسنده‌ی مسئول مقاله، به همراه نشانی کامل، شماره تماس و درجه‌ی علمی هریک به همراه اسکن حکم کارگزینی ضروری است.
۸. در صورتی که نویسنده دارای مدرک پایین‌تر از استادیاری باشد، انضمام اسم یک استادیار ضروری است.
۹. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه‌ی اصلی، نتیجه و فهرست منابع.

۱۰. درج معادل انگلیسی اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.
۱۱. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره‌ی جلد و صفحه، در داخل پرانتز درج گردد.
۱۲. فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقاله را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقاله‌ی دریافتی معذور است.
۱۳. مقاله‌ها بعد از ارزیابی اولیه، داوری می‌شود و پس از تأیید برای چاپ آماده می‌گردد و در این صورت دو نسخه به نویسندگان مقاله تقدیم خواهد شد.
۱۴. مقاله‌های چاپ شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان و صحت نوشتارهای علمی نیز با آن‌هاست.

• شیوه‌نامه

- پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به‌منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقاله‌ها، نکات ذیل را رعایت کنند:
- در تدوین مقاله لازم است این ترتیب رعایت شود:
- الف) *عنوان مقاله*: ناظر به موضوع تحقیق باشد، به‌صورت کوتاه و رسا درج گردد؛
- ب) *مشخصات نویسنده*: ذکر نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به همراه رتبه‌ی علمی و سازمان وابسته الزامی است؛
- ج) *چکیده*: قریب به ۱۰۰ تا ۱۵۰ واژه به زبان فارسی و انگلیسی به‌گونه‌ای که نمایانگر شرح مختصر و جامعی از محتویات نوشتار شامل: بیان مسأله، هدف، ماهیت پژوهش و نکته‌های مهم نتیجه‌ی بحث باشد؛

د) کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۶واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست وجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند؛

ه) درختواره‌ی مقاله: ارائه‌ی طبقه بندی محوری ترین مطالب مقاله.

و) مقدمه یا طرح مسأله: در آن به هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن و نیز به زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آن‌ها با موضوع نوشتار به صورت واضح اشاره شود؛

ز) بدنه‌ی اصلی مقاله: در نگارش بدنه‌ی اصلی مقاله رعایت نکات زیر ضروری است:

۱. بدنه‌ی مقاله که متن اصلی است، پاراگراف بندی شده باشد، به گونه‌ای که هر پاراگراف (بند) حاوی یک موضوع مشخص باشد.

۲. هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار بگیرند.

۳. هر دسته از عناوین، ذیل عنوان کلی تر قرار بگیرند، به نوعی که مجموعه‌ی مقاله از شاکله‌ی منسجم برخوردار بوده و تقدیم و تأخیر مطلب در آن رعایت شده باشد.

۴. در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه («») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

۵. هر مطلب نقل شده باید به منبعی ارجاع داده شود.

۶. در ذکر مرجع نکات زیر رعایت گردد:

▪ به جای ذکر مراجع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا

غیرمستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر می‌شود: (نام خانوادگی مؤلف، سال

انتشار، شماره جلد و صفحه). در صورتی که نام خانوادگی مؤلف مشترک است، باید

اسم وی هم مورد اشاره قرار گیرد. در صورتی که از شخص مورد نظر در یک سال، دو

اثر یا بیشتر منتشر شده و در مقاله مورد استفاده قرار گرفته است، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار میان دو اثر تفکیک صورت گیرد؛

▪ اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده است، ذکر منبع بدین شکل صورت می‌گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره‌ی صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره‌ی صفحه)؛

▪ در صورتی که به دو اثر مختلف با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شود، به این صورت به آن دو اشاره می‌گردد:

(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه)؛

▪ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر آورده می‌شود و با ذکر واژه «دیگران» به سایر مؤلفان اشاره می‌گردد.

هـ) نتیجه: حدود ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه، حاوی جمع‌بندی و خلاصه‌گیری از مهم‌ترین مسایلی که نویسنده آن‌ها را در مقاله‌اش به‌طور مستند شرح و بسط داده است.

ی) فهرست منابع: کتب و مقاله‌هایی که نویسنده در مقاله‌اش به آن‌ها استناد نموده و یا از آن‌ها نقل مطلب کرده است.

• روش تنظیم منابع

فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه براساس حروف الفبا (نام خانوادگی) تنظیم گردد.

- کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، نام مترجم / مصحح، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره‌ی مجله، سال انتشار.
- منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.
- منابع نامشخص: در صورت تألیف توسط مرکز یا مؤسسه، نام آن ذکر شود و در صورت عدم تألیف توسط نویسنده یا مؤسسه، با نام اثر آغاز می‌شود.
- عدم تعیین برخی مشخصات: از الفاظ «بی‌جا» (بدون محل نشر)، «بی‌نا» (بدون ناشر)، «بی‌تا» (بدون تاریخ) استفاده شود.



سال اول، شماره ی اول، بهار و تابستان ۱۳۹۳

فهرست مطالب

- هدایت علمی در عصر غیبت (سخن مدیر مسئول)
دکتر احسان پوراسماعیل ۱۱
- بررسی دیدگاه آیت الله محمدباقر صدر در زمینه ی سنت های اجتماعی در قرآن
دکتر اعظم پرچم - مریم باقرپور ۱۳
- تجلی ادبیات در سخنان امام رضا (علیه السلام)
دکتر خلیل پروینی - سمیه ثامنی ۳۸
- مرزبندی قدما و متأخران در حوزه ی اعتبارسنجی روایات
دکتر هادی حجت - علی شاه حسینی ۶۱
- آیات نازل شده در شأن اهل بیت (علیهم السلام) در تفسیر المراغی
دکتر فتحیه فتاحی زاده - فاطمه عباسی ۸۳
- دیدگاه های حدیثی علامه طباطبائی در تفسیر المیزان
دکتر علی نصیری - محمد حسین نصیری ۱۰۹
- نقد و بررسی شاخص مضامین آیات و سوره در تاریخ گذاری با تأکید بر تحقیقات بلاشر
دکتر جعفر نکونام - صغری لک زایی ۱۳۳

هدایت علمی در عصر غیبت

(سخن مدیر مسئول)

احسان پوراسماعیل

دکتری علوم قرآن و حدیث

info@ehsanpouresmaeil.com

قال امیرالمؤمنین (علیه السلام):

«اللَّهُمَّ فَلَا بُدَّ لَكَ مِنْ حُجَجٍ فِي أَرْضِكَ حُجَّةٌ بَعْدَ حُجَّةٍ عَلَى خَلْقِكَ يَهْدُونَهُمْ إِلَى دِينِكَ وَ يَعْلَمُونَهُمْ عِلْمَكَ لِكَيْلَا يَتَفَرَّقَ أَتْبَاعُ أَوْلِيَائِكَ ظَاهِرٍ غَيْرِ مَطَاعٍ أَوْ مَكْتُمٍ خَائِفٍ يَتَرَقَّبُ إِنْ غَابَ عَنِ النَّاسِ شَخْصُهُمْ فِي حَالِ هَدْيَتِهِمْ فِي دَوْلَةِ الْبَاطِلِ فَلَنْ يَغِيبَ عَنْهُمْ مَبْثُوثٌ عَلَيْهِمْ وَ آدَابُهُمْ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ مُتَبَيَّنَةٌ وَ هُمْ بِهَا عَامِلُونَ يَأْتِسُونَ بِمَا يَسْتَوْحِشُ مِنْهُ الْمَكْذِبُونَ وَ يَأْبَاهُ الْمُسْرِفُونَ بِاللَّهِ كَلَامٌ يَكَالُ بِلَا ثَمَنٍ. لَوْ كَانَ مَنْ يَسْمَعُهُ بِعَقْلِهِ فَيَعْرِفُهُ وَ يَوْفُونَ بِهِ وَ يَتَّبِعُهُ وَ يَنْهَجُ نَهْجَهُ فَيَفْلَحُ بِهِ، ثُمَّ يَقُولُ فَمَنْ هَذَا وَ لِهَذَا يَارِزُ الْعِلْمُ إِذْ لَمْ يَوْجَدْ حَمَلَةً يَحْفَظُونَهُ وَ يُوَدُّونَهُ كَمَا يَسْمَعُونَهُ مِنَ الْعَالَمِ، ثُمَّ قَالَ بَعْدَ كَلَامٍ طَوِيلٍ فِي هَذِهِ الْخُطْبَةِ اللَّهُمَّ وَ إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّ الْعِلْمَ لَا يَارِزُ كُلَّهُ وَ لَا يَنْقُطَعُ مَوَادُّهُ فَإِنَّكَ لَا تَخْلِي أَرْضَكَ مِنْ حُجَّةٍ عَلَى خَلْقِكَ إِمَّا ظَاهِرٍ يَطَاعُ أَوْ خَائِفٍ مَغْمُورٍ لَيْسَ بِمَطَاعٍ لِكَيْلَا تَبْطُلَ حُجَّتُكَ وَ يَضِلَّ أَوْلِيَاؤُكَ بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ ثُمَّ تَمَامَ الْخُطْبَةِ». (ابن عقده كوفی، ۱۴۵)

یعنی: خداوند! ناگزیر تو باید دارای حجت‌هایی در زمین خود باشی، حتی بعد از حجت دیگر بر خلق خود، آنان به دین تو هدایت کنند و دانش تو را بیاموزند تا پیروان اولیای تو از هم جدا نشوند، آن حجت یا آشکار است ولی پیروی نمی‌شود، یا پنهان و نگران و مراقب خود است. اگر شخص آنان در حال آرامش و سکوت‌شان در حکومت‌های ناحق از مردم غایب شده باشند، علم آنان که رواج یافته، از مردم پنهان نمی‌شود و آداب ایشان در دل‌های مؤمنان پابرجا است و بدان عمل می‌کنند و مؤمنان به آنچه تکذیب‌کنندگان از آن در هراس هستند و اسراف‌کاران نیز از آن شانه خالی می‌کنند، مأنوس‌اند؛ به خدا سوگند این سخن کالایی است که به رایگان به شما داده می‌شود، ای کاش کسی بود که آن را به یاری خردش می‌شنید و آن را می‌شناخت و باور می‌داشت و از آن پیروی می‌کرد و در راهش گام برمی‌داشت و بدان وسیله رستگار می‌شد. سپس فرمودند: چنین شخصی کیست؟ برای همین است که علم وقتی دانشوران را نیابد که نگهداریش کنند و همان‌گونه که آن را از عالم می‌شنوند به دیگران برسانند، پنهان می‌شود.

سپس بعد از سخنی طولانی در این خطبه آن حضرت فرمود: خداوندا! من می‌دانم که همه‌ی علم پنهان نمی‌گردد و ریشه‌هایش قطع نمی‌شود و تو زمینت را برای بندگان از حجت خود خالی نمی‌گذاری، - حجت تو - یا آشکار است که پیروی می‌شود و یا نگران و پنهان است که فرمانش را نمی‌برند، تا حجت تو باطل نشود و اولیای تو بعد از این که هدایتشان فرمودی، گمراه نگردند.

«طریق معرفت»، «مقتدای من»، «منهاج» و اینک «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»... و باری دیگر لطف خداوند بی‌مثل و عنایت امام بی‌بدیل برای نگاشتن خود و دانشوران! حضور اعضای محترم هیأت علمی وطن، در هیأت تحریریه‌ی مجله را ارج می‌نهم و برای یکان یکان آنان توفیق خدمت به ساحت قرآن و عترت را خواستارم. به یقین، بیان دیدگاه‌ها و انتقادهای مخاطبان باز هم می‌تواند ره‌گشای ما در حرکت کاروان علم به سرمنزله مقصود باشد.

آن‌چه در سخن امیر کلام آمد، ترسیم‌کننده‌ی زمانه‌ی ماست؛ به این ترتیب باب علم و هدایت در ایام غیبت امام زمان علیه السلام مفتوح است و «هدایت علمی» فقط منحصر به زمان ظهور نیست؛ اگر چه هم اکنون، اختیار دسترسی به امام پرده‌نشین میسر نیست اما می‌توان با توسل همیشگی به عالم‌ترین انسان هستی به «هدایت علمی» دست یافت. امروز، اگرچه سستی مؤمنین سبب غیبت باب علم در روزگار ما شده است اما این غیبت ناگوار به معنای فقدان امام نیست و علم نافع او، هرگز از امت، غائب نیست؛ پس به امید خوشه‌چینی از علوم مبین قرآن در روزگار غیبت و ظهورش، نخستین شماره‌ی «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث» را با سلام بر او می‌گشاییم:

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا نُورَ اللَّهِ الَّذِي بِهِ يَهْتَدِي الْمُهْتَدُونَ وَ يَفْرَجُ بِهِ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ» (سیدبن طاووس، ۳۷)

منابع

- ابن عقده کوفی، احمدبن محمد، فضائل أمير المؤمنين علیه السلام، مصحح: عبد الرزاق محمد حسین حرز الدین، قم، دلیل‌ما، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- سیدبن طاووس، علی‌بن موسی، جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع، قم، دار الرضی، چاپ اول، ۱۳۳۰ق.

بررسی دیدگاه آیت‌الله محمدباقر صدر در زمینه‌ی سنت‌های اجتماعی در قرآن

قرآن برای اولین بار بر قانونمندی تاریخ تأکید ورزیده است و بشر را به کشف این قوانین ترغیب کرده است. واژه‌ی خاصی که در متون اسلامی برای قانونمندی جامعه و تاریخ به کار می‌رود «سنت» نام دارد. آیت‌الله محمدباقر صدر با توجه به روش تفسیری خود معتقد بود، نظریه‌های زیادی در مورد سنت‌های تاریخ، اقتصاد و مسائل سیاسی.... وجود دارد، که فرد می‌تواند سؤال‌های خود را در این زمینه از قرآن دریافت کند. حال پرسشی که مطرح است این‌که آیا مرحوم صدر از طریق انتخاب روش موضوعی در تفسیر قرآن توانسته است این سنن را به طور کامل تبیین کند؟ هدف از مقاله‌ی حاضر بررسی دیدگاه وی در زمینه‌ی سنت‌های اجتماعی در قرآن که در کتاب «المدرسة القرآنية» طرح نموده‌اند، است. در ابتدا به روش ایشان در بیان سنت‌های اجتماعی از دید قرآن اشاره می‌گردد و در ادامه با توجه به آیات قرآن و تفاسیر به بررسی دیدگاه ایشان پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اجتماع، سنت‌های تاریخی، محمدباقر صدر، قرآن

اعظم پرچم

دانشیار

دانشگاه اصفهان

azamparcham@gmail.com

مریم باقرپور (نویسنده‌ی مسئول)

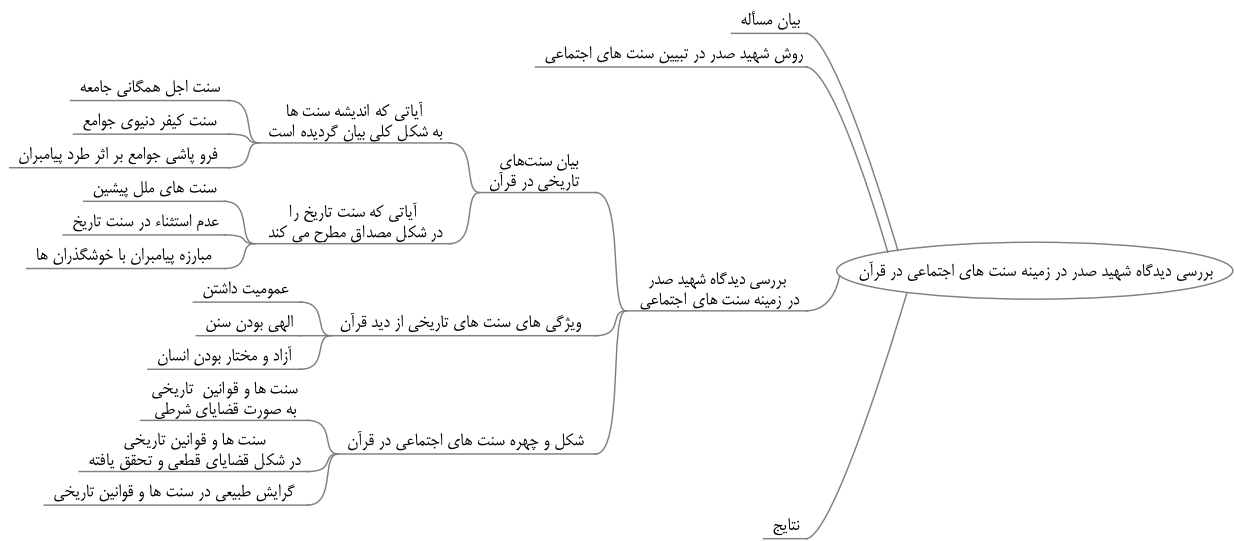
کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث

دانشگاه اصفهان

maryambagherpour1@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۴



بیان مسأله

آیات و روایات متعددی در زمینه‌ی تاریخ و اجتماع وجود دارد، قرآن داستان‌هایی از مردم و امت‌های گوناگون ارائه می‌دهد تا این که وسیله‌ای برای استنباط قوانین کلی جوامع بشری باشد و این که ترسیم کند جوامع با توجه به مسیری که انتخاب می‌کنند چه آینده‌ای در پیش خواهند داشت. واژه‌ی خاصی که در متون اسلامی برای قانونمندی جامعه و تاریخ به کار می‌رود «سنت» نام دارد. علما و دانشمندان اسلامی تعاریف مختلفی از سنت داشته‌اند که به ذکر آن‌ها پرداخته می‌شود. «سنت» در نزد اهل لغت به معنای روش، قانون، سیره و طبیعت (صفی‌پور، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۹۱) و نیز به معنای فرض، لازم، راه دین و شریعت آمده است. (فیروزآبادی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۳۶)

در مفردات نیز واژه‌ی «سنت» این‌گونه تعریف شده است: «سنت یعنی طریق و راهی که پیامبر ﷺ می‌پیماید و سنت الهی طریق حکمت الهی و راه اطاعت از خداوند می‌باشد». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۹)

در تفسیر مجمع‌البیان در مورد این واژه آمده است: «سنت، راه و مسیر قراردادی است که باید از آن پیروی شود». (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۴۱)

علامه طباطبایی هم در کتاب خود، تفسیر المیزان آورده است: «کلمه‌ی سنت به معنای طریقه‌ی معمول و رایج است که به طبع خود غالباً یا دائماً جاری باشد». (۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۴۰)

مصباح یزدی در کتاب «جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن» در مورد این کلمه آورده است: «کلمه‌ی سنت، راه و رسم و روش و شیوه‌ای است که استمرار داشته باشد، این واژه به همین معنا در قرآن هم در مورد انسان و هم در مورد خداوند به کار رفته است و به همین معناست که در اصول فقه قول و فعل و تقریر معصومین (علیهم‌السلام) را که احادیث و روایات حاکی

از آن است سنت می‌نامند و سنن الهی بر ضوابطی که در افعال الهی وجود دارد یا روش‌هایی که خداوند متعال امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند، اطلاق می‌شود.» (۱۳۷۲ش، ص ۴۲۵)

استاد مطهری هم در مورد این واژه بیان کرده‌است: «آن‌چه در اصطلاح فلسفه به نام نظام جهان و قانون اسباب خوانده می‌شود، در زبان دین سنت الهی نامیده می‌شود.» (۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۳۵)

با دقت در تعاریف فوق، می‌توان گفت: سنت‌های الهی آن بخش از تدبیر و سازماندهی خداوند را دربرمی‌گیرد که استمرار داشته و رویه و روش غیر قابل تبدیل و تحویل خداوند است، این معنای وسیع دربرگیرنده‌ی تمام موجودات از جمله انسان و زندگی فردی و اجتماعی اوست و بر هر موجودی در هر زمان و تحت هر شرایط یک یا چند سنت الهی حکومت می‌کند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵ش، ص ۳۹۰)

آن‌چه در این مقاله در مورد آن بحث می‌گردد، یک نوع از سنن الهی است که از آن به سنت‌های اجتماعی یاد می‌شود و تمایز این سنت‌ها با سنن دیگر این است که این سنت‌ها زمینه و بستر اجتماعی دارند.

حدود هشت قرن بعد از نزول قرآن «ابن‌خلدون» متوجه استخراج این امر از قرآن شد. از نظر وی، اجتماع مانند مسایل طبیعی دیگر در حرکات خود از یک سنت پیروی می‌کند. (۱۳۷۵ش، ص ۱۵۶) ولی بعد از وی این اندیشه پیگیری نشد. بعد از آن دیدگاه‌های مختلفی در دنیای غرب در این باره مطرح گردید. جامعه‌شناسان غربی نظریه‌های مختلفی در این باره ارائه دادند، که به شرح زیر است:

- ۱- امور اجتماعی قانونمند نیست و نمی‌توان از قوانین اجتماعی نام برد. «دیوید هیوم»^۱ فیلسوف اسکاتلندی و پیروانش به وجود هیچ قانونی اعم از طبیعی، تاریخی و اجتماعی و روانی باور ندارند چرا که انسان دارای اراده آزاد و اختیار است و این اختیار ضرورت و کلیت قوانین را در هم می‌شکند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۳۱)
- ۲- امور اجتماعی قانونمند است، ولی هر جامعه‌ای قوانین خاص خود را دارد. این اعتقاد از آن کسانی است که هر جامعه‌ای را پدیده‌ای یکتا و واحد می‌پندارند که با هیچ جامعه‌ی دیگری مشابهت ندارد. در نتیجه، قوانینی که بر آن حاکم است با قوانین حاکم بر یکایک جوامع دیگر متفاوت است. «اشپنگلر»^۲ از فلاسفه‌ی بزرگ آلمان و از جمله

1- David Hume

2- Spengler

طرفداران این نظریه است که اثر بزرگی در زمینه‌ی فلسفه‌ی تاریخ دارد که در این کتاب، تمدن‌های بزرگ را از آغاز پیدایش جهان تا قرن معاصر مورد بررسی قرار داده است. (پولارد، ۱۳۵۴ش، ص ۱۷۸)

۳- همه‌ی جوامعی که در یک دوره‌ی تاریخی به سر می‌برند، دارای قوانین مشترک و یکسانی هستند که با قوانین حاکم بر جامعه‌هایی که در آن دوره تاریخی واقع نیستند، تفاوت دارد. از طرفداران این نظریه می‌توان به «توین بی»^۱ مورخ معاصر انگلیسی اشاره کرد. (همان، ص ۱۷۷) همان‌طور که ملاحظه می‌گردد دنیای غرب پس از نظریه‌پردازی در این زمینه به وجود قوانین اجتماعی پی برد.

در جهان اسلام «آیت‌الله محمدباقر صدر» با توجه به روش تفسیر موضوعی یا توحیدی که خود پی‌ریزی کرده است، در کتاب «التفسیر الموضوعی الفلسفة الاجتماعية فی المدرسة القرآنية» در زمینه‌ی سنت‌های اجتماعی در قرآن به تفصیل سخن گفته‌است. وی، با طرح سؤال‌هایی به سراغ قرآن می‌رود و نظریه‌ای با تأکید بر آیات قرآن و آگاهی‌های عصر خود در زمینه‌ی سنت‌های اجتماعی ارائه می‌دهد. حال پرسشی که مطرح است این که آیا او با توجه به این روش توانسته است به طور کامل به تبیین این موضوع بپردازد؟ امتیازات و کاستی‌های دیدگاه صدر چیست؟

در ابتدا به روش مرحوم صدر در تبیین سنت‌های اجتماعی اشاره می‌گردد و در ادامه با توجه به آیات قرآن و تفاسیر به بررسی دیدگاه ایشان پرداخته می‌شود.

روش آیت‌الله صدر در تبیین سنت‌های اجتماعی

شیوه و روش مفسران در نگارش، یکسان نیست. اسلوب نگارش و سبک پردازش مطالب بر دو نوع شیوه‌ی تفسیر ترتیبی و موضوعی است؛ تفسیر ترتیبی آن است که مفسر، آیات هر سوره را به ترتیب چینش مصحف یا به ترتیب نزول تفسیر کند، اما تفسیر موضوعی بدین معناست که آیات مختلفی که درباره‌ی یک موضوع در سر تا سر قرآن مجید در حوادث و فرصت‌های مختلف آمده است، جمع‌آوری و جمع‌بندی گردد و از مجموع آن، نظر قرآن درباره‌ی آن موضوع و ابعاد آن روشن گردد. (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱) این شیوه‌ی تفسیری را «تفسیر موضوعی» نامیده‌اند چرا که از

یک موضوع شروع می‌شود و نظر قرآن در مورد آن بیان می‌گردد؛ این روش را «توحیدی» نیز نامیده‌اند چرا که بین تجربه بشر و قرآن جمع می‌گردد و یک نظریه‌ی واحد در مورد موضوع ارائه می‌شود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ص ۳۸۲)

آیت‌الله صدر، قبل از ورود به بحث سنت‌های تاریخی در قرآن مطالبی را در مورد تفسیر ترتیبی بیان می‌کند. ایشان این تفسیر را تجزیه‌ای می‌نامد و در مورد آن معتقد است: «در تفسیر ترتیبی، کشف معانی لفظی آیه مورد نظر است که هدف آن فهم مدلول لفظی آیه‌ی مورد بحث است که مفسر با آن مواجه است. در تفسیر تجزیه‌ای ارتباط و همبستگی میان آیات مدنظر نیست هر چند در برخی از موارد ارتباط برقرار می‌شود». (صدر، بی‌تا، ص ۲۲-۲۳)

شیوه‌ی تفسیر موضوعی در دیدگاه شهید صدر تنها راهی است که فرد را قادر می‌سازد تا در برابر موضوع‌های مختلف زندگی به نظریه‌ی اساسی قرآن دست یافت.

شهید صدر در ابتدای بحث سنت‌های اجتماعی با طرح سؤالاتی به سراغ بحث رفته است. وی درباره‌ی ویژگی‌های تفسیر موضوعی بیان می‌کند: «یکی از ویژگی‌های تفسیر موضوعی این است که مفسر پرسشگر است و تلاش می‌کند به پاسخ پرسش‌های مورد نظر خود از زبان قرآن دست یابد و آیه‌ها را به سخن وادارد». (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۴۸)

وی برای ارائه‌ی نظریه در خصوص موضوع مورد بحث، نخست به طرح سؤال‌هایی در خصوص سنت‌های تاریخی در قرآن می‌پردازد. به عنوان نمونه در ابتدای بحث از سنت‌های اجتماعی سؤالاتی را مطرح می‌کند: آیا تاریخ بشری در مفهوم قرآن کریم سنت‌هایی دارد؟ آیا قرآن در مورد این قوانین نظری دارد یا نه؟ آیا قوانینی در مسیر تاریخ و در حرکت تاریخ بشری حاکم است؟

در ادامه، برای تبیین موضوع پس از استخراج آیات مرتبط با موضوع، آیات را دسته‌بندی می‌کند و با توجه به آیات قرآن و علوم مرتبط با این موضوع مانند: فلسفه، جامعه‌شناسی و اقتصاد به پرسش‌های مطرح شده پاسخ می‌گوید. همچنین به شبهه‌هایی که در این رابطه وجود دارد، پاسخ می‌دهد و نظر اسلام را در این زمینه ارائه می‌دهد. نکته‌ی مهم آن که یکی دیگر از امتیازات مهم روش مرحوم صدر، پرداختن به دیدگاه‌های مختلف و علوم روز در ارتباط با موضوع و دستیابی به نظریه‌ی اسلام در خصوص سنت‌های اجتماعی است.

بنابراین می‌توان گفت طرح سؤال‌های گوناگون برای درک بهتر موضوع، استخراج و دسته‌بندی آیات مرتبط با موضوع، استفاده از علوم روز و پاسخ‌گویی به شبهه‌ها و در نهایت ارائه‌ی نظریه در خصوص موضوع از امتیازات روش شهید صدر محسوب می‌گردد.

بررسی دیدگاه شهید صدر در زمینه‌ی سنت‌های اجتماعی

شهید صدر در شروع بحث سنت‌های تاریخی تعریف دقیقی از قانونمندی تاریخ یا سنت‌های اجتماعی ارائه نمی‌دهد، وی در ابتدای بحث درباره‌ی لزوم شناخت سنت‌های اجتماعی مطلب را آغاز می‌کند. وی معتقد است آیات بسیاری در قرآن بر این مسأله تأکید دارد که نسبت به حوادث تاریخی و اجتماعی استقراء به‌عمل آورید تا با دقت و تأمل حقایقی در زمینه‌ی علم تاریخ بر شما روشن گردد. وی «استقراء» را چنین تعریف می‌کند: «استدلالی که سیر نتیجه‌گیری در آن از خاص به عام است». (۱۴۰۲ق، ص ۲۵)

ایشان در این قسمت به این دو آیه اشاره کرده‌اند:

- ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (محمد، ۱۰) یعنی: مگر در زمین نگشته‌اند

تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آن‌ها بودند به کجا انجامیده است؟

- ﴿فَكَأَيُّ مَنِ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْسَ مَعْطَلَةٌ وَاقَصْرٌ مَشِيدٌ﴾ (الحج، ۴۵-۴۶) یعنی: و چه بسیار شهرها را که ستمکار بودند هلاک‌شان کردیم و [اینک] آن [شهرها]

سقف‌هایش فرو ریخته است و [چه بسیار] چاه‌های متروک و کوشک‌های افراشته را. آیا در زمین گردش

نکرده‌اند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن بیاندیشند یا گوش‌هایی که با آن بشنوند در حقیقت چشم‌ها کور

نیست لیکن دل‌هایی که در سینه‌هاست، کور است.

از آنجا که قرآن مجید در بسیاری از موارد نمونه‌های حسّی را به ظالمان سرکش ارائه می‌دهد، در اینجا نیز آن‌ها را

به مطالعه‌ی احوال گذشتگان دعوت کرده است. «قرآن در این آیات مردم را وادار می‌کند به این‌که از سرگذشت این

شهرها که هلاک و ویران شدند و از آثاری که امت‌های گذشته از خود به یادگار گذاشته‌اند، عبرت گیرند. در زمین سیر

کنند که سیر در زمین چه‌بسا آدمی را وادار به تفکر کند که چه شد که این امم نابود شدند و در جستجوی دلیل آن متوجه این دلیل شوند که هلاکت آنان به خاطر شرک به خدا و اعراض از آیات او و استکبار در مقابل حق و تکذیب رسولان بوده است، آن وقت است که صاحب قلبی می‌شوند که با آن تعقل می‌کنند و همان عقل و قلب، مانع از شرک و کفر می‌شود». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۸۸)

هم‌چنین قرآن با بیان سنت اجتماعی می‌خواهد انسان را از دو تفکر افراط و تفریط بر حذر دارد تا انسان تصور نکند که تسلیم محض قضا و قدر است و نمی‌تواند سرنوشت خویش را تغییر دهد و یا این‌که فکر نکند آزاد مطلق است. هم‌چنین با شناخت سنت‌های تاریخی می‌توان برنامه‌ریزی دقیقی برای آینده انجام داد. پس، از مجموع این آیات، مفهوم سنت‌های تاریخ شکوفا می‌شود و این آیات با صراحت اعلام بیان می‌کند سنت‌هایی در زمینه تاریخ وجود دارد که باید انسان با تدبّر و تأمل با آن‌ها مواجه شود.

شهید محمدباقر صدر موضوع سنت‌های اجتماعی را در سه مبحث مورد بررسی قرار داده است:

(۱) بیان سنت‌های تاریخی در قرآن، (۲) ویژگی‌های سنت‌های تاریخی در قرآن، (۳) شکل و چهره سنت‌های اجتماعی در قرآن.

۱- بیان سنت‌های تاریخی در قرآن

شهید محمدباقر صدر در کتاب «المدرسة القرآنية» بیان می‌کند، اندیشه‌ی قرآن از سنت‌های تاریخ، در آیات فراوانی شکوفایی دارد که به شکل‌ها و بیان‌های متفاوت مطرح شده است. هم‌چنین قرآن، تاریخ بشری را دارای سنن و قوانین می‌داند ولی هیچ‌گاه مانع استعدادهای بشری نیز نگردیده است. انسان اگر تلاش کند به نتیجه مطلوب می‌رسد: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم، ۳۹) یعنی: و این‌که برای انسان جز حاصل تلاش او نیست.

شهید صدر در مورد روش خود در ابتدای بحث سنت‌های تاریخی بیان می‌کند: «مفسّر روش موضوعی حرکت خود را از نصّ قرآن آغاز نمی‌کند، بلکه از زندگی عالم خارج و تجربیات شخصی شروع می‌نماید و قرآن به تناسب استعدادها و دستاوردهایی که مفسّر از تجارب بشری دارد به او پاسخ می‌دهد». (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱)

اما در شروع مبحث سنت‌های اجتماعی ابتدا به سراغ نصّ قرآن می‌رود؛ وی عنوان می‌کند قرآن در مورد قانونمندی جوامع پافشاری زیادی کرده که آیات مربوط را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱- آیاتی که اندیشه‌ی سنت‌ها به شکل کلی بیان گردیده است؛ نمونه‌ای از آیات قرآن که این اندیشه را به طور کلی مطرح کرده است شامل موارد ذیل می‌باشد:

الف) سنت اجل همگانی جامعه:

برخی از آیات از مرگ امت‌ها خبر می‌دهد و یکی از سنت‌های الهی را نابودی امت‌ها بیان می‌کند، یعنی همان‌گونه که عمر انسان آغاز و انجامی دارد، جوامع نیز عمری دارند.

- «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (یونس، ۴۹) یعنی: هر امتی را زمانی [محدود] است آن‌گاه که زمانشان به سر رسد، پس نه ساعتی [از آن] تاخیر کنند و نه پیشی گیرند.

- «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (الاعراف، ۳۴) یعنی: و برای هر امتی اجلی است، پس چون اجل‌شان فرا رسد نه [می‌توانند] ساعتی آن را پس اندازند و نه پیش.

- «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلُهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (المؤمنون، ۴۳) یعنی: هیچ امتی نه از اجل خود پیشی می‌گیرد و نه بازپس می‌ماند.

شاهد صدر در توضیح این آیات بیان می‌کند: «اجل به امت نسبت داده شده است. امت به معنای جامعه، یعنی وجود جمعی مردم است. بنابراین غیر از اجل معین و حتمی که هر یک از افراد انسان به عنوان فردی دارند، اجل دیگری برای امت‌ها وجود دارد. به بیانی دیگر وجود اجتماعی همین افراد به عنوان امت، وقت معینی به عنوان سر رسید دارد». (۱۴۰۹ق، ص ۴۹)

بدین ترتیب وی با توجه به آیات فوق - اجل همگانی امت و جامعه - بیان ساختار سنت‌های اجتماعی در قرآن را اثبات می‌کنند.

هم‌چنین او در مورد این که چه گونه با توجه به این آیات اصل کلی، سنت‌های اجتماعی اثبات می‌گردد هیچ تفسیری ارائه نمی‌دهد، در صورتی که استفاده از منابع تفسیری در فهم آیات قرآن مهم به نظر می‌رسد. «مقصود از منابع تفسیری مستندات و یا معلوماتی است که به کمک آن‌ها آیات قرآن تفسیر می‌گردد و بدون استعانت از آن‌ها نمی‌توان به مراد الهی و مطالب نهفته در متن قرآن دسترسی حاصل کرد». (مؤدب‌پور، ۱۳۸۸ش، ص ۲۱۱)

«علامه طباطبائی» در تفسیر این آیات می‌فرماید: «هر امتی حیاتی اجتماعی و حیاتی فردی که مخصوص تک تک افراد است دارد، حیات اجتماعی هر امتی از بقاء و عمر آن مقداری دارد که خداوند سبحان برایش مقدر کرده است و هم‌چنین از سعادت و شقاوت و عقاب سهمی را دارد که خداوند متعال برایش معین فرموده است». (۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۷۳)

بنابراین با توجه به تفسیر المیزان این آیات تنها بر اجل همگانی امت‌ها و جوامع دلالت دارد و این مسأله که تاریخ بشری دارای سنن و قوانین کلی است اثبات نمی‌گردد.

ب) سنت کیفر دنیوی جوامع:

شهید صدر با استشهاد به دو آیه زیر به اثبات سنت‌های اجتماعی در شکل کلی می‌پردازد. «وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبْتُمْ لَعَجَلَ لَكُمْ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا، وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا» (الکہف، ۵۸ و ۵۹) یعنی: و پروردگار تو آمرزنده [و] صاحب رحمت است اگر به [جرم] آن چه مرتکب شده‌اند آن‌ها را مؤاخذه می‌کرد، قطعاً در عذاب آنان تعجیل می‌نمود [ولی چنین نمی‌کند] بلکه برای آن‌ها سررسیدی است که هرگز از برابر آن راه گریزی نمی‌یابند و [مردم] آن شهرها چون بیدادگری کردند هلاک‌شان کردیم و برای هلاکت‌شان موعدی مقرر داشتیم.

«وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا» (الفاطر، ۴۵) یعنی: و اگر خدا مردم را به [سزای] آن چه انجام داده‌اند

مؤاخذ می‌کرد هیچ جنبنده‌ای را بر پشت زمین باقی نمی‌گذاشت ولی تا مدتی معین مهلت‌شان می‌دهد و چون اجل‌شان فرا رسد خدا به [کار] بندگانش بیناست.

وی معتقد است همه‌ی جوامع در همین دنیا عذاب می‌شوند و این عذاب تنها شامل کسانی که مرتکب اعمال ظالمانه شده‌اند نمی‌شود، بلکه حتی بی‌گناهان را نیز دربرمی‌گیرد. «از این آیه‌ی شریفه، می‌توان استفاده کرد که تاریخ و جوامع غیر از تک تک افراد، بر اثر اعمال ناشایست خود مستوجب عذاب خواهند شد. در چنین صورتی وقتی عذاب الاهی نازل می‌گردد، کل جامعه را دربرمی‌گیرد. به عبارتی دیگر سخن از نتیجه‌ی طبیعی و پیامد قهری دستاوردهای یک جامعه از راه ستم و طغیان است که در چنین صورتی این پیامد طبیعی صرفاً دامنگیر یک گروه خاص از جامعه، یعنی ظالمان و ستم پیشگان نخواهد بود، بلکه همه‌ی افراد و اعضای آن را با آن که هویت هر یک از آنان و نحوه‌ی رفتار و سلوک آنان مانند یکدیگر نیست دربرمی‌گیرد». (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۵۴)

در بررسی گفتار شهید صدر می‌توان به دو نکته‌ی مهم اشاره کرد؛ اولین نکته آن که یکی از روش‌های مهم در تفسیر و فهم آیات قرآن توجه به سیاق آیات است. سیاق عبارت است از «نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارت و یا یک سخن که بر اثر همراه بودن آن‌ها با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید». (بابایی و دیگران، بی‌تا، ص ۱۱۹)

«از این‌رو اصل پیوستگی سخن و قرینه بودن سیاق، برای فهم سخن افراد، یکی از اصول عقلایی محاوره است که در همه‌ی زبان‌ها برای فهم متن و کلام از آن استفاده می‌شود و مفسران قرآن نیز از این قرینه برای فهم آیات قرآن استفاده کرده‌اند». (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ص ۷۶)

در تفسیر «آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی الکهف» آمده است: «قریه‌های عاد و ثمود و ... را بر اثر تکذیب انبیاء و انکار آیات خدا هلاک کردیم و «تِلْكَ الْقَرْیَ» را به لفظ مؤنث آورد، سپس «اهل‌کناهم» و ضمیر جمع مذکر آورده، زیرا قریه یا مسکن را هلاک نمی‌کنند، بلکه اهل آن را هلاک می‌کنند. به همین جهت فرمود: «لما ظلموا» یعنی همین که اهل قریه ستم کردند، آن‌ها را هلاک کردیم». (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۷۹۳)

علامه طباطبایی هم در مورد این آیه می‌فرماید: «این آیات در مقام تهدید کفّار است، کفّاری که فساد اعمال‌شان به حدّی رسیده که دیگر امید صلاح از ایشان منتفی شده است و این قسم فساد مقتضی نزول عذاب فوری و بدون مهلت است، چون دیگر فایده‌ای غیر از فساد در باقی ماندنشان نیست، لیکن خدای تعالی در عذاب‌شان تعجیل نکرده هر چند که قضای حتمی به عذاب‌شان مقدر کرده است. به همین مناسبت است که آیه، تهدید را که متضمن صریح قضای در عذاب است با جمله‌ی «وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ» افتتاح نموده تا به وسیله‌ی آن دو وصفی که در آن است عذاب معجل را تعدیل نماید و اصل عذاب را مسلم کند تا حق گناهان مقتضی عذاب رعایت شده باشد و حق رحمت و مغفرت خدا را هم رعایت کرده باشد و به آن خاطر عذاب را تأخیر اندازد». (۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۳۳)

بنابراین با توجه به سیاق، آیات مورد نظر در مقام تهدید کفّار است و این که افراد بی‌گناه هم شامل عذاب می‌گردند اثبات نمی‌شود و آیات به اصل لزوم کیفر دنیوی اشاره دارد.

دومین نکته‌ی مهم دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی النّجم است که خداوند در این آیه به صراحت اعلام می‌کند که هیچ‌کس بار گناه دیگری را به عهده نمی‌گیرد.

«أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى؛ وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (النّجم، ۳۸-۳۹) یعنی: که هیچ بردارنده‌ای بار گناه دیگری را بر نمی‌دارد و این که برای انسان جز حاصل تلاش او نیست.

واژه‌ی «وزر» به معنای سنگینی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۶۷) و به معنای ثقل است، ولی استعمالش بیشتر در گناه رواج یافته و کلمه‌ی «وازره» به معنای گنه‌کار است که باید سنگینی گناه را تحمل کند، و این آیه می‌خواهد همان مطلبی را که در صحف ابراهیم و موسی آمده حکایت کند». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۶) «این مطلب از جمله مطالب کتاب‌های موسی و ابراهیم است، یعنی انسان پاداشی جز پاداش عمل خودش را ندارد و پاداش عمل دیگری را به او نمی‌دهند، و اگر عملی انجام نداده باشد، هیچ‌گاه استحقاق پاداش یا مجازاتی نخواهد یافت». (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۷۲/مراغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۲)

ج) فروپاشی جوامع بر اثر طرد پیامبران:

قسمت سومی که شهید صدر با توجه به آن معتقد است که سنت‌های اجتماعی در قرآن در قالب کلی مطرح شده فروپاشی جوامع بر اثر طرد پیامبران است.

﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لَيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبُثُونَ إِلَّا قَلِيلًا. سَنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ (الإسراء، ۷۶-۷۷) یعنی: و چیزی نمانده بود که تو را از این سرزمین بیرون کنند تا تو را از آنجا بیرون سازند و در آن صورت آنان [هم] پس از تو جز [زمان] اندکی نمی‌ماندند. سنتی که همواره در میان [امت‌ها] فرستادگانی که پیش از تو گسیل داشته‌ایم [جاری] بوده است و برای سنت [و قانون] ما تغییری نخواهی یافت.

این آیه‌ی شریفه، خطاب به پیامبر ﷺ نازل گردید و این‌که مشرکان پیوسته در تلاش بودند تا بتوانند جلوی گسترش اسلام را بگیرند. شهید صدر بیان می‌کند: «آیه بر این مفهوم کلی تأکید می‌کند که هیچ تغییر و دگرگونی در سنت و آیین خداوندی پیدا نمی‌شود و این سنتی است که پیامبران پیشین نیز داشته‌اند. طرد، اخراج، مبارزه و مخالفت با پیامبران باعث خواهد شد که مخالفان از بین بروند و این آیه دلیلی بر قانونمندی اجتماع است». (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۵۵)

در تفسیر این آیه بیان شده است: «مشرکین تصمیم گرفتند که تو را از سرزمین مکه، خارج کنند و یا قولابن عباس یهود می‌خواست تو را از مدینه بیرون کند و اگر تو را اخراج کرده بودند، آن‌ها را دچار بلا می‌کردیم. چنان‌که روش ما درباره‌ی گذشتگان، این‌طور بوده است و راهی برای تبدیل روش ما نمی‌یابی». (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۶۷) برخی از مفسران هم به این سنت اجتماعی اشاره کرده‌اند. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۲۶۵ / طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۷۴)

۲- آیاتی که سنت تاریخ را در شکل مصداق مطرح می‌کند: شهید صدر شکل مصداقی قوانین اجتماعی را در سه بُعد سنت‌های ملل پیشین، عدم استثنا در سنت اجتماعی و مبارزه‌ی پیامبران با خوش‌گذرانان مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.

الف) سنت‌های ملل پیشین:

شهید صدر با توجه به آیه زیر که بر وجود سنت‌ها در ملل گذشته دلالت دارد، به اثبات سنت‌ها و قوانین حاکم بر تاریخ در شکل مصداقی می‌پردازد.

«قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (آل عمران، ۱۳۷) یعنی: به یقین، پیش از شما سنت‌هایی [بوده و] سپری شده است پس در زمین بگردید و بنگرید که فرجام تکذیب‌کنندگان چه‌گونه بوده است.

در این آیه مردم به پی‌جویی از حقیقت و رویدادهای اقوام گذشته و کشف قوانین حاکم بر جوامع و عبرت گرفتن از کار آنان تشویق شده‌اند. (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۵۶) در برخی تفاسیر هم به این سنت اشاره شده است. (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۲۳ / فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۷۳)

در تفسیر المنار در ذیل این آیه آمده است: «کلمه‌ی «خلت» به معنای این‌که امر بشر در اجتماع‌شان بر طریق واحد است و آن‌چه از درگیری حق و باطل و جنگ‌ها و ملک و سیادت و غیره عارض شود، هر آینه بر طریق ثابت و قواعد لایتنیر جریان دارد که مقتضای نظام عالم است». (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۰)

ب) عدم استثناء در سنت تاریخ:

شهید صدر با توجه به این آیه بیان می‌کند که هیچ جامعه‌ای از سنن الهی مستثنی نیست.

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ الْبِأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَ زَلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ» (البقره، ۲۱۴) یعنی: آیا پنداشتید که داخل بهشت می‌شوید و حال آن‌که هنوز مانند آن‌چه بر [سر] پیشینیان شما آمد بر [سر] شما نیامده است آنان دچار سختی و زیان شدند و به تکان درآمدند تا جایی که پیامبر و کسانی که با وی ایمان آورده بودند گفتند پیروزی خدا کی خواهد بود هشدار که پیروزی خدا نزدیک است.

در شأن نزول این آیه بیان شده که این آیه در جنگ احزاب هنگامی که مسلمانان در نهایت سختی و گرفتاری و سرما و گرما و گرسنگی و انواع رنج به سر می‌بردند، نازل گردید؛ هم‌چنین در مورد جنگ احد نیز گفته شده است. (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۸/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۳) خطاب هم در این آیه شامل پیامبر ﷺ و همه‌ی مؤمنان است. (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۱، ص ۴۵۸)

«دین یک نوع هدایت خدایی است و نعمتی است که خداوند به بشر اختصاص داده است. پس بر انسان‌ها واجب است در برابر آن تسلیم شوند، و با وجود آن دیگر گام‌های شیطان را پیروی نکنند، و در این هدایت اختلاف نیاندازند، و به وسیله‌ی پیروی هوا و به طمع زخرف دنیا نعمت خدای سبحان را با کفر و عذاب معاوضه ننمایند که اگر چنین کنند غضبی از ناحیه‌ی پروردگارشان به ایشان می‌رسد، این سنت دائمی خدا است که فتنه‌ها را پیش آورد، که احدی از مردم به قرب رب‌العالمین نمی‌رسد مگر به اثبات و تسلیم». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۸) بنابراین این آیه دلالت بر عدم استثناء در سنت تاریخ دارد.

ج) مبارزه پیامبران با خوشگذران‌ها:

«وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ؛ وَ قَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ» (سبأ، ۳۴-۳۵) یعنی: و [ما] در هیچ شهری هشداردهنده‌ای نفرستادیم جز آن که خوشگذرانان آن‌ها گفتند ما به آنچه شما بدان فرستاده شده‌اید کافریم. و گفتند ما دارایی و فرزندانمان از همه بیشتر است و ما عذاب نخواهیم شد.

«کلمه‌ی «مترف» اسم مفعول از ماده‌ی «اتراف» است، که به معنای زیاده‌روی در تلذذ از نعمت‌ها است و اشاره به این که زیاده‌روی در لذایذ کار آدمی را به جایی می‌کشاند که از پذیرفتن حق استکبار ورزد». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۸۳)

شهید صدر بیان می‌کند: «همواره موضع‌گیری انبیاء علیه خوش‌گذرانان بوده است و بینش این دو گروه در نقطه مقابل یکدیگر قرار داشته و این قانون تاریخی استثناء بردار نبوده است». (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹)

۲- ویژگی‌های سنت‌های تاریخی ازدید قرآن

شهید صدر با توجه به آیات قرآن سه ویژگی برای سنت‌های تاریخی بیان می‌کند.

۱- عمومیت داشتن: اولین مطلب آن که این سنت‌ها عمومیت دارند. ایشان در مورد این ویژگی به این آیات استناد می‌کند:

- «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (الأحزاب، ۶۲) یعنی: درباره‌ی کسانی که پیش‌تر بوده‌اند [همین] سنت خدا [جاری بوده] است و در سنت خدا هرگز تغییری نخواهی یافت.

- «سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَ لَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» (الإسراء، ۷۷) یعنی: سنتی که همواره در میان [امت‌ها] فرستادگانی که پیش از تو گسیل داشته‌ایم [جاری] بوده است و برای سنت ما تغییری نخواهی یافت.

- «وَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَ لَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُرْسَلِينَ» (الأنعام، ۳۴) یعنی: و برای کلمات خدا هیچ تغییردهنده‌ای نیست و مسلماً اخبار پیامبران به تو رسیده است.

به نظر شهید صدر، این آیات همگی بر ویژگی عام و فراگیر سنن اجتماعی دلالت دارند. (۱۴۰۹ق، ص ۶۶)

در بررسی دیدگاه وی می‌توان گفت یکی از کارهایی که مفسران برای فهم آیات قرآن از آن بهره می‌گیرند، مراجعه به کتاب‌های لغت و تفسیری زمان نزول قرآن یا نزدیک به آن زمان است که این روش موجب فهم بهتر آیات قرآن می‌گردد. بیشتر مفسران توجه به مفاهیم و آگاهی از معانی و مفردات قرآن را از شرایط ضروری هر مفسر می‌دانند. (سیوطی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۵۵)

«مقصود از لغت به عنوان منبع تفسیر، هر آن چیزی است که در شناسایی معنی واژه‌ها و کاربردهای آن، مفسر را یاری می‌کند و شامل آراء صاحبان لغت، موارد کاربرد واژه در قرآن و روایات، فرهنگ عامه و ... است. بنابراین دریافت مراد الاهی با کمک استعمالات و معنی‌شناسی لغات به ویژه در عصر نزول، از جمله‌ی منابع مهم است.» (مؤدب‌پور، ۱۳۸۸ش، ص ۲۵۲)

شهید صدر در روش خود کار تفسیری و لغوی درباره‌ی آیات انجام نمی‌دهد. برای روشن شدن این موضوع که آیا آیات مورد نظر به عمومیت داشتن سنن اجتماعی اشاره دارند یا خیر؟ باید مفهوم «تبدیل»، «تحویل» و «کلمه» را

دانست. در کتاب مفردات الفاظ قرآن آمده است: «تبدیل» از ماده‌ی بدل به معنای قرار دادن چیزی به جای چیز دیگر است و تبدیل در حقیقت تغییر دادن به طور مطلق است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۱) و تحویل به معنای دگرگونی چیزی و جدا شدن است. (همان، ص ۲۶۶) پس «تبدیل سنت» به این معناست که عذاب خداوند برداشته و به جای آن عافیت و نعمت بگذارند و «تحویل سنت» عبارت از این که عذاب فلان قوم که مستحق آن می‌باشد به سوی قومی دیگر برگردانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۵۸)

در عرف قرآن «کلمة الله» و «قول الله» عبارت است از احکام حتمیه‌ای که تغییر و تبدیل در آن راهی ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۶۳) بنابراین دلالت آیات عدم تبدیل و تحویل در سنت الهی و عدم تغییر در کلمات الهی است و از تغییر و تبدیل و تحویل سنن الهی، هیچ نتیجه‌ای برای اثبات ویژگی عام و فراگیر بودن سنن تاریخی به دست نمی‌آید.

۲- الهی بودن سنن: ویژگی دوم در مورد سنن اجتماعی که شهید صدر بدان اشاره کرده استخدایی بودن این سنت‌ها است. از دیدگاه قرآن سنن اجتماعی، مرتبط به خداوند و قانونی از قوانین الهی است. این سنت‌ها، همان اراده‌ی خداوند و نماینده حکمت و تدبیر خداوند است. (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۶۴) شهید صدر در مورد این ویژگی آیه‌ای مطرح نمی‌کند.

۳- آزاد و مختار بودن انسان: حقیقت سوم این که قانون‌های تاریخ منافاتی با آزادی و اختیار انسان ندارد. بحث در مورد این سنت‌ها پندار نادرستی پدید آورده و آن وجود یک نوع تعارض بین آزادی و اختیار انسان و سنت‌های تاریخی است. در نتیجه اگر سنن تاریخ پذیرفته شود پس باید اراده و اختیار انسان را مردود دانست. در صورتی که قرآن در اثبات سنت‌های تاریخی بر این حقیقت تأکید دارد که مرکز حوادث اراده‌ی انسان است. شهید صدر در مورد این ویژگی به آیات زیر استناد می‌کند:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ» (الرعد، ۱۱) یعنی: در حقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

- ﴿وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (الجن، ۱۶) یعنی: و اگر [مردم] در راه درست پایداری ورزند قطعاً آب گوارایی به آن‌ها نوشانیم.

«جمله‌ی ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ﴾ چکیده‌اش این است که خداوند چنین حکم رانده و حکمش را حتمی کرده که نعمت‌ها و موهبت‌هایی که به انسان می‌دهد مربوط به حالات نفسانی خود انسان باشد، که اگر آن حالات موافق با فطرتش جریان یافت آن موهبت‌ها هم جریان داشته باشد، به عنوان نمونه اگر مردمی به خاطر استقامت فطرت‌شان به خدا ایمان آورده و عمل صالح انجام دادند، به دنبال آن نعمت‌های دنیا و آخرت به سویشان سرازیر شود. بنابراین هر وقت که آنان حال خود را تغییر دادند، خداوند هم نعمت را به نعمت مبدل سازد». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۸۳) با تدبّر در این آیات مشخص می‌گردد هر گونه تغییر مطلوب در زندگی انسان به دست خود اوست و هرگاه صراط مستقیم را دنبال کند، خداوند انسان را از زندگی خوب بهره‌مند می‌سازد. بنابراین مسأله‌ی انتخاب و اراده‌ی انسان در ترسیمی که قرآن نسبت به این سنن دارد، نقش اساسی را ایفا می‌کند. (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۷۴)

در بررسی گفتار شهید صدر می‌توان گفت با بررسی آیات قرآن ملاحظه می‌گردد قرآن ویژگی‌های دیگری هم برای سنن اجتماعی مطرح کرده است که به آن اشاره می‌گردد:

الف) دنیوی بودن سنت‌ها: سنت‌های اجتماعی اختصاص به این جهان دارد گر چه پاداش یا عقوبت و عذاب خداوندی شامل آخرت نیز هست. اما آن تدبیر و رویه‌های خداوند که در دنیا اجرا می‌شود، مشمول سنن اجتماعی قرار می‌گیرد. ﴿وَ تِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾ (الکهف، ۵۹) یعنی: و [مردم] آن شهرها چون بیدادگری کردند، هلاکشان کردیم و برای هلاکت‌شان موعدی مقرر داشتیم.

ب) رابطه و تأثیر سنن اجتماعی بر یکدیگر: از جمله ویژگی‌های سنن اجتماعی، تأثیرگذاری سنن بر یکدیگر و تأثیرپذیری سنت‌ها از یکدیگر است. سنت‌ها در واقع مجموعه‌ی قوانینی هستند که در این راستا و با هدفی معین در جهان هستی جاری است. از این‌رو، بعضی مصداق سنت عام و برخی به عنوان شرط تحقق سنت دیگر و در مواردی نیز

مانع از تأثیر سنت‌های دیگر است. علامه طباطبایی در مورد این ویژگی مهم در تفسیر آیات «۹۴ تا ۱۰۲» سوره‌ی الأعراف به این ارتباط اشاره می‌کند:

سیاق این آیات در مورد سنت‌های الهی است که یکی پس از دیگری جریان می‌یابد. خداوند هر پیغمبری را که به سوی امتی می‌فرستاد به دنبال او، آن امت را با ابتلای به ناملایمات و محنت‌ها آزمایش می‌کرد، تا به سوی راه یافته و به درگاهش تضرع کنند، و زمانی که معلوم می‌شد که این مردم به این وسیله که خود یکی از سنت‌ها است، متنبه نمی‌شوند سنت دیگری را به جای آن سنت به نام «سنت مکر» جاری می‌ساخت، و آن این است که دل‌های آنان را به وسیله‌ی قساوت و اعراض از حق و علاقمند شدن به شهوات مادی و شیفتگی در برابر زیبایی‌های دنیوی مهر می‌نهاد. بعد از اجرای این سنت، سنت سوم خود یعنی «استدراج» را جاری می‌نمود، که انواع گرفتاری‌ها آنان را بر طرف ساخته زندگی‌شان را از هر جهت مرفه می‌نمود، و بدین وسیله روز به روز بلکه ساعت به ساعت به عذاب خود نزدیک‌ترشان می‌کرد، تا وقتی که همه‌ی آنان را به طور ناگهانی به دیار نیستی می‌فرستاد. در حالی که در مهد امن و سلامت آرمیده و به علمی که داشتند و وسایل دفاعی که در اختیارشان بود مغرور گشته و از این که پیشامدی کار آن‌ها را به هلاکت و زوال بکشاند غافل بودند. به طور کلی همه‌ی اجزای عالم مانند: اعضای یک بدن به یکدیگر متصل و مربوط است، به طوری که صحت و سقم و استقامت و انحراف یک عضو در صدور افعال از سایر اعضا تأثیر داشته و این تفاعل در خواص و آثار در همه‌ی اجزاء آن جریان دارد. و این اجزاء، همه به سوی خدای سبحان و آن هدفی که خداوند برای آن‌ها مقدر نموده در حرکت‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۹۵)

۳- شکل و چهره‌ی سنت‌های اجتماعی در قرآن

از دیدگاه شهید صدر سنت‌های اجتماعی به سه شکل قضایای شرطی، قضایای قطعی و تحقق یافته و گرایش طبیعی بیان شده است.

۱- سنت‌ها و قوانین تاریخی به صورت قضایای شرطی: به اعتقاد شهید صدر بسیاری از سنت‌های تاریخی در قرآن به صورت قضیه‌ی شرطیه بیان شده است. منطق قرآن در بسیاری از سنن اجتماعی، برقراری رابطه‌ای مشروط بین حوادث و روی داده‌های تاریخی است. (۱۴۰۹ق، ص ۸۸)

- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقُومَ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد، ۱۱) یعنی: درحقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.
- ﴿وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (الجن، ۱۶) یعنی: و اگر [مردم] در راه درست پایداری ورزند قطعاً آب گوارایی به آن‌ها نوشانیم.

«خداوند نعمت و خوشی قومی را تغییر نمی‌دهد، جز این‌که آن‌ها تغییر روش و روحیه دهند و دست از طاعت حق برداشته، به عصیان و بی بند و باری گرایند و دست ستم بر سر یکدیگر گشایند». (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۴۳۲)

۲- سنت‌ها و قوانین تاریخی در شکل قضایای قطعی و تحقق یافته: این سنت‌ها مشروط به شرطی نیستند و انسان در مقابل این قضایا از خود اختیاری ندارد و حتی امکان تعدیل‌سازی آن هم وجود ندارد، زیرا این قضایا در قالب قطعی طرح ریزی شده است. (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۹۱) شهید صدر برای این شکل از سنت‌ها آیه‌ی خاصی مطرح نمی‌کند.

یکی از سنت‌های تاریخی که در شکل قضایای قطعی و تحقق یافته می‌توان مطرح کرد، سنت «هدایت انسان‌ها توسط انبیاء ﷺ» است. آیاتی که در قرآن به این سنت‌ها اشاره دارند، شامل موارد ذیل است:

- ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ (النحل، ۳۶) یعنی: و در حقیقت در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید] خدا را بپرستید و از طاغوت [فریب‌گر] بپرهیزید، پس از ایشان کسی است که خدا [او را] هدایت کرده و از ایشان کسی است که گمراهی بر او سزاوار است.

- ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ إِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (الفاطر، ۲۴) یعنی: ما تو را به حق [به سمت] بشارت‌گر و هشداردهنده گسیل داشتیم و هیچ امتی نبوده مگر این‌که در آن هشداردهنده‌ای گذشته است.

در تفاسیر مختلف به این نکته تصریح شده است که یکی از سنن خداوند این است که برای هر امتی پیامبری فرستاده است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۰۳/ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۰۵) و «مفاد این آیه آن‌طور که سیاق اقتضاء دارد، این است که ما تو را فرستادیم، تا بشیر و نذیر باشی، و این کار ما کاری نوظهور و غریب نیست، برای اینکه هیچ امتی از امم گذشته نیست، مگر آن‌که نذیری در آن‌ها بوده و فرستادن بشیر و نذیر از سنت‌های جاری خدا است، که همواره در خلقتش جریان دارد». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۷) مطلق و بی‌قید و شرط دانستن سنت مذکور بدین سبب است که فرستادن پیامبران معلول افعال و رفتار انسان‌ها نیست تا آنجا که حتی نخستین انسانی که آفریده شد خود پیامبر بود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۲ق، ص ۴۲۸)

۳- گرایش طبیعی در سنت‌ها و قوانین تاریخی: شکل سوم از سنت‌های تاریخی در قرآن کریم به جهت‌گیری‌های طبیعی حرکت تاریخ اشاره دارند. شهید صدر تعریفی از گرایش طبیعی در سنت‌ها و قوانین تاریخی ارائه نمی‌دهد، اما می‌توان گفت تفاوت جهت‌گیری طبیعی با قوانین حتمی الوقوع این است که می‌توان در کوتاه مدت و البته نه بلند مدت در برابر این سنت‌ها مقابله کرد، اما در درازمدت مخالفت با آن باعث هلاکت و سقوط انسان می‌گردد. به‌عنوان نمونه مسأله‌ی ازدواج و ارتباط بین دو جنس در میان انسان‌ها سنتی مبتنی بر جهت‌گیری کلی است، چه بسا در مقطعی گروهی مانند قوم لوط در برابر این سنت مخالفت کنند اما در بلند مدت این تخطی از سنت به نابودی جامعه منجر می‌گردد. شهید صدر برای این شکل از سنت‌ها، به سنت دین اشاره کرده‌اند و این که دین به عنوان یک سنت تاریخی و قانونی است که از باطن انسان و فطرت او ریشه گرفته است.

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم، ۳۰) یعنی: پس روی خود را با گرایش تمام به حق به سوی این دین کن با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

«فَطَرُ اللَّهِ الْخَلْقُ» همان ایجاد و آفریدن و ابداع آن است بر طبیعت و شکلی که آماده‌ی فعلی و کاری باشد، پس این آیه اشاره‌ای از خدای تعالی است به آن‌چه که ابداع و آفریده است و آن‌چه که در وجود مردم از گرایش به شناخت خدای تعالی نهاده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۰)

شهید صدر بیان می‌کند: «در این آیه دین، تنها قانون تشریعی نیست. دین فطرت الاهی است که خداوند مردم را به آن سرشته است. هم‌چنین دین یک امر مربوط به تمدن نیست که در طول تاریخ انسان آن را کسب کرده باشد یا بتوان آن را به کسی بخشید. زیرا در این صورت دیگر نمی‌تواند فطرت الاهی باشد دین خلقت غیر قابل تبدیل خداوند در انسان است». (۱۴۰۹ق، ص ۹۹)

نتیجه‌گیری

قرآن برای اولین بار به قانونمندی تاریخ اشاره کرده است. در دنیای اسلام «آیت‌الله شهید محمد باقر صدر» با توجه به روش تفسیر موضوعی یا توحیدی که خود پی‌ریزی کرده است، در کتاب «التفسیر الموضوعی الفلسفة الاجتماعية فی المدرسة القرآنية» در زمینه‌ی سنت‌های اجتماعی در قرآن به تفصیل سخن گفته‌اند. طرح سؤال‌های گوناگون برای درک بهتر موضوع، استخراج و دسته‌بندی آیات مرتبط با موضوع، استفاده از علوم روز و پاسخ‌گویی به شبهه‌ها و در نهایت ارائه‌ی نظریه در این خصوص از امتیازهای روش شهید صدر محسوب می‌گردد.

وی، موضوع سنت‌های اجتماعی را در سه مبحث (۱) بیان سنت‌های تاریخی در قرآن، (۲) ویژگی‌های سنت‌های تاریخی در قرآن، (۳) شکل و چهره‌ی سنت‌های اجتماعی در قرآن، مورد بررسی قرار داده است.

مرحوم صدر بر این باور است که بیان سنت‌های تاریخی در قرآن به دو شکل کلی و مصداقی آمده است، وی ویژگی‌های سنت‌های تاریخی را عمومیت داشتن، الاهی بودن و آزاد و مختار بودن انسان مطرح می‌کند. از دیدگاه او سنت‌های اجتماعی به سه شکل قضایای شرطی، قضایای قطعی و تحقق یافته و گرایش طبیعی بیان شده است.

حاصل کلام در این مقاله این است که دریافت مراد الاهی با کمک استعمالات و معنی‌شناسی لغات به ویژه در عصر نزول، هم‌چنین اصل پیوستگی سخن و قرینه بودن سیاق، برای فهم آیات قرآن از جمله منابع مهم در روش فهم قرآن است که مفسران روش ترتیبی به خصوص علامه طباطبایی در تفسیر خود از آن بهره برده است به نظر می‌رسد در تفسیر موضوعی شهید صدر در بحث سنت‌های تاریخی به این منابع توجه کمتری شده است.

منابع

- ۱- قرآن مجید، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، ۱۳۷۸ ش.
- ۲- ابن خلدون، مقدمه‌ی ابن خلدون، محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- ۳- ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- ۴- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- ۵- آلوسی سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- ۶- بابایی و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، بی‌جا، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، بی‌تا.
- ۷- پولارد، سیدنی، اندیشه ترقی تاریخ و جامعه، ترجمه: حسین اسدپور پیران‌فر، تهران، انتشارات سپهر، چاپ اول، ۱۳۵۴ ش.
- ۸- جمعی از نویسندگان، در آمدی به جامعه شناسی اسلامی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۵ ش.
- ۹- راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۰- رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
- ۱۱- رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن، قم، جامعه المصطفی العالمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ش.
- ۱۲- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۳- همو، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۴- الصدر، السید محمد باقر، الاسس المنطقیه الاستقرء، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
- ۱۵- همو، التفسیر الموضوعی الفلسفۃ الاجتماعیة فی المدرسة القرآنیة، بیروت، الدار العالمیه، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۶- همو، المدرسه القرآنیة، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشہید الصدر، چاپ چهارم، بی‌تا.
- ۱۷- صفی‌پور، عبدالرحیم، منتهی الارب، تهران، کتاب‌خانه‌ی سنایی، بی‌تا.

- ۱۸- الطباطبایی، محمد حسین، *تفسیر المیزان*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- ۱۹- الطبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
- ۲۰- الطبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*، بیروت، دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- ۲۱- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- ۲۲- فیروز آبادی، مجد الدین، *القاموس المحیط*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۳- فیض کاشانی ملا محسن، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- ۲۴- کاشانی، ملا فتح الله، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی علمی، چاپ سوم، ۱۳۳۶ش.
- ۲۵- مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.
- ۲۶- مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن*، قم، انتشارات نسل جوان، بی تا.
- ۲۷- مصباح یزدی، محمد تقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، بی جا، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۲ش.
- ۲۸- مطهری، مرتضی، *مجموعه‌ی آثار*، قم، نشر صدرا، ۱۳۷۵ش.
- ۲۹- مؤدب پور، سیدرضا، *مبانی تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۸ش.

تجلی ادبیات در سخنان امام رضا علیه السلام

حدیث، سخنی از پیامبر یا امامان معصوم علیهم السلام است که ضمن دربرداشتن توصیه و پیامی دینی و اخلاقی در قالبی کوتاه بیان می‌شود. این سخنان با سرمشق گرفتن از قرآن کریم، ذخیره‌ی پرفروغ ادبیات به حساب می‌آید.

از مصادیق این سخنوری، کلام امام رضا علیه السلام می‌باشد که از گهرهای ناب ادبیات اسلامی به شمار می‌آید. سخنان ایشان از میان انواع ادبی مختلف شامل احادیث هنری، دعا، زیارت، خطبه، توصیه، مناظره و شعر می‌شود.

این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی به بررسی جلوه‌ها و زیبایی‌های ادبی حدیث‌های امام رضا علیه السلام با تکیه بر چهار عنصر عمل ادبی یعنی خیال، عاطفه، اندیشه و اسلوب می‌پردازد. نتایج این تحقیق موردی نشان می‌دهد که عناصر تشکیل دهنده‌ی اثر ادبی با نهایت ظرافت و مهارت در این گونه ادبی به کار رفته است و عواطف بیشتر به رنگ رغبت و ترس است و تشبیهات و سجع و جناس بر زیبایی آن افزوده است.

کلیدواژه‌ها: امام رضا علیه السلام، احادیث هنری، اندیشه، عاطفه، خیال، اسلوب

خلیل پروینی

دانشیار

دانشگاه تربیت مدرس

parvini@modares.ac.ir

سمیه ثامنی (نویسنده‌ی مسئول)

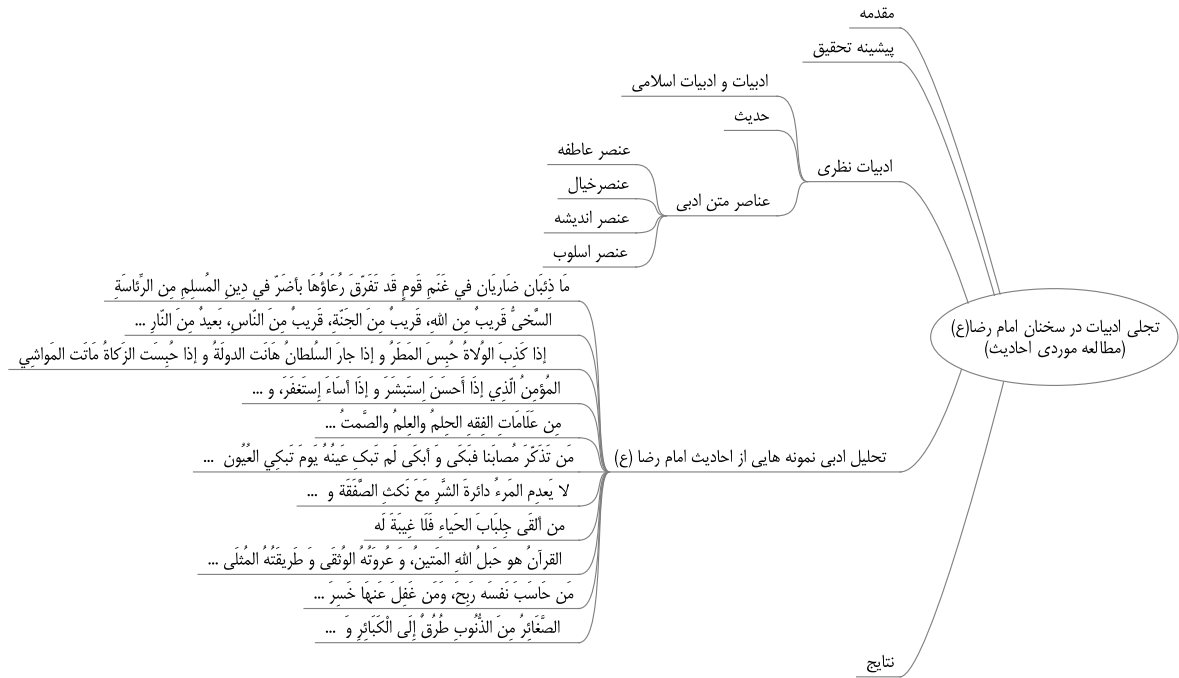
کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی

دانشگاه تربیت مدرس

so.sameni@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱۳



مقدمه

ادبیات، سخن هنرمندانه و زیبایی در شعر و نثر است که در خواننده اثر گذاشته، عواطف او را برمی‌انگیزد و روح او را در عالم خیال به پرواز در می‌آورد؛ به عبارتی دیگر ادبیات، کلامی است که معنایی غیر از معنی اصلی و ظاهری دارد و به زنجیر کشیدن الفاظ است به شکلی که با روش غیرمستقیم، آنچه را که در توان دارد بیان می‌کند. (عتیق، ۱۹۷۲، ص ۵۷)

نمونه‌ی والای این نوع سخن ادیبانه در قرآن کریم که در اوج فصاحت و بلاغت قرار دارد، ظهور می‌یابد و پس از آن پیامبر گرامی اسلام ﷺ و اولیای دین علیهم‌السلام از این منبع نورانی الهام گرفته و سخنان نغز و لطیفی ایراد فرموده‌اند. چنان‌که امام علی علیه‌السلام فرمود: «أَنَا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ، وَفِينَا تَنْشَبَتْ عُرُوقُهُ، وَ عَلَيْنَا تَهْدَلَتْ غُصُونُهُ». (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۷)

در همین راستا، ادبیات از زمان ظهور اسلام در مسیر جدیدی قرار گرفت که با عنوان ادبیات اسلامی شناخته می‌گردد و از مهم‌ترین وظایف ادبیات اسلامی را می‌توان انتشار هدایت و برقراری حق، به سعادت رسانیدن انسان و امنیت و آرامش او، بیان تجربیات انسانی که الگوی دیگران باشد. عمق بخشیدن به عقاید اسلامی در زندگی، مبارزه با ادبیات فاسد و ... دانست. (بستانی، ۱۳۷۱ش، ص ۴۰)

امام رضا علیه‌السلام نیز همچون سایر امامان علیهم‌السلام در راستای رسالت خود و هدایت مردم از بیانی زیبا برای بیان اهدافشان سود می‌جستند و ادبیات را ابزاری قرار داده بودند تا بر اثرگذاری کلام‌شان بیافزایند و آثاری عمیق و ماندگار بر روح و جان مردم باقی بگذارند. سخنان ایشان گونه‌های ادبی مختلف از جمله حدیث، دعا، مناظره، توصیه، خطبه، زیارت، نامه

و شعر را دربرمی‌گیرد. احادیث که نسبت به سایر سخنان ایشان از فراوانی بیشتری برخوردار است در قالب موضوعات مختلف مانند: توحید، عقل و علم، ایمان و کفر، امامت و نبوت، اخلاق و رفتار و ... ظهور یافته است. در این پژوهش از میان انواع ادبی مختلف در سخنان ایشان، ۱۱ حدیث از احادیث ایشان که جنبه‌های ادبی در آن نمود بیشتری یافته است، انتخاب گردید. منبع مورد استفاده جهت استخراج احادیث، کتاب مسند الامام الرضا علیه السلام نوشته‌ی عزیرالله عطاردی است که به جمع آوری سخنان امام رضا علیه السلام از کتاب‌های مختلف پرداخته‌اند، سپس با مراجعه به مراجع اصلی، احادیث از این مراجع نقل گردید. از آنجایی که خلأ پژوهش ادبی در سخنان امام رضا علیه السلام احساس گردید، سعی بر آن قرار گرفت که احادیث ایشان به دلیل فراوانی آن، طبق روش توصیفی تحلیلی براساس عناصر چهارگانه ادبیات که شامل اندیشه، عاطفه، خیال و اسلوب می‌گردد، بررسی شود.

پیشینه‌ی تحقیق

پژوهش‌های ادبی متعددی در احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام انجام گرفته است. از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: پایان‌نامه‌ی «الاحادیث القدسیة - دراسة بلاغیة» نوشته‌ی مروة ابراهیم شعبان قوۃ که در آن به بررسی احادیث از لحاظ علم معانی، بیان و بدیع پرداخته است. مقاله‌ی «جایگاه علمی ادبیات در آثار امام صادق علیه السلام، نوشته‌ی خلیل پروینی و عیسی متقی زاده و فاطمه توانا که در آن دو نمونه از توصیه‌های امام صادق علیه السلام از جهت عناصر چهارگانه ادبی بررسی شده است. و مقاله «جلوه‌های ادبی و هنری در چند حدیث» نوشته محمد رضا بمانیان که به بررسی موسیقی، تصویر و ساختار به عنوان عوامل تشکیل دهنده‌ی ادبی و هنری در چند حدیث از امام علی و امام صادق علیهم السلام پرداخته است. اما پژوهش ادبی در سخنان امام رضا علیه السلام بسیار اندک است؛ به طوری که تنها به یک نمونه دست یافتیم و آن کتاب «تاریخ الادب العربی فی ضوء المنهج الاسلامی» نوشته‌ی دکتر محمود بستانی است که در آن به تحلیل چند مصداق از احادیث هنری و یک مصداق از خاطره‌های امام علیه السلام پرداخته است و از جنبه‌های هنری (ایقاع، شکل، بنا، لفظ) و جنبه‌های فکری (فلسفی، اخلاقی و اجتماعی) این نمونه‌ها را بررسی کرده است. با وجود این که امام رضا علیه السلام میراثی عظیم به جای نهاده است، اما همان‌طور که روشن گردید این میراث، از لحاظ ادبی و هنری مورد توجه

پژوهشگران قرار نگرفته است و خلایق بزرگ در این زمینه وجود دارد، بنابراین در این مقاله سعی بر آن است که با بررسی تعدادی از احادیث امام به عنوان نمونه، میزان اندکی از این نقص جبران گردد.

ادبیات و ادبیات اسلامی

«شوقی ضیف» ادبیات را کلام بلیغی می‌داند که هدف از آن اثرگذاری در عاطفه خواننده و شنونده است، چه آن کلام بلیغ، شعر باشد و چه نثر. (بی‌تا، ص ۷) و در کتاب تاریخ الادب العربی آمده است: ادبیات همان مجموعه آثار نوشته شده‌ای است که عقل انسانی در آن، با شیوه‌ی نگارش یا هنر نویسندگی آشکار می‌شود و در ادامه بیان می‌کند که ادبیات، هنری است مانند سایر هنرها که در به صحنه و تصویر کشیدن دیدنی‌ها و نادیدنی‌ها از نظر جمال و زیبایی می‌پردازد. (فاخوری، ۱۳۸۶ش، ص ۲۸) و «انیس المقدسی» تعریفی زیبا از ادب ارائه می‌دهد و بیان می‌دارد که ادبیات حقیقی از تجربه‌ی عام انسانی جدا نمی‌شود و هنرمند ادبی کسی است که می‌تواند این تجربه را موسیقی‌وار نشان دهد و احساسات را برانگیزد و خیال را در دیگران بیدار کند؛ سپس آن‌ها را به طرب بیافکند و افق تفکر و تخیل را در برابر آن‌ها وسعت دهد. (مقدسی، ۱۹۸۱م، ص ۱۲)

بنابراین برای آن‌که اثری به عنوان اثر ادبی نام‌گذاری شود، لازم است که ادیب، اندیشه و افکار مورد نظر خود را در قالبی هنری بریزد و خواننده را در احساسات و عواطف خود از محبت و شادی و گذشت گرفته تا خشم و کینه و نفرت شریک کرده و با ارائه‌ی تصاویری زیبا و دل‌پذیر حواس او را در عالم خیال به پرواز درآورد و اثری ماندگار و عمیق بر وجود او حک نماید.

یکی از انواع ادبیات، ادبیات اسلامی است که ثمره‌ی تأثیر متقابل نیروهای مؤثر ایمان و توحید است و ادبیات، آن را به شکلی غنی و بارور نشان می‌دهد و زیبایی آن نتیجه درخشش و واکنش بین ویژگی‌های ایمانی و فنی است، میدان و وسعت آن، آفاق هستی، زندگی، انسان، دنیا و آخرت است، رسالتش الهی است، در جهت اهداف ربّانی و الهی تلاش می‌کند و در ساختن تمدنی که باور مطلق به خداوند است شریک است. (نحوی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۳-۷۴)

و تفاوت بین ادبیات اسلامی و غیر اسلامی در این است که بنیان ادبیات اسلامی بر پایه ارتقای روحی و فکری و رفتاری انسان طبق تعالیم اسلام استوار است و هدف از آن این است که به تعالی انسان کمک نماید و ادبیات اسلامی در انواع مختلفی مانند: شعر، داستان، نمایش‌نامه، که بین ادبیات اسلامی و دیگر انواع ادبیات مشترک است و زیارت، خطبه، حدیث، مناظره، نامه، دعا، توصیه که اختصاص به این نوع ادبیات دارد ظهور می‌یابد، که از میان این انواع به حدیث می‌پردازیم.

ابوهلال عسکری معتقد است که حدیث در اصل آن چیزی است که به وسیله‌ی آن از خودت خبر می‌دهی بدون آن که آن را به دیگری اسناد دهی و حدیث نامیده شده است. بدین دلیل که چیزی بر آن مقدم نبوده است و آنچه برایت اتفاق افتاده از آن سخن گفتی. (عسکری، ۱۳۵۳ق، ص ۲۸)

بعضی از علما در حدیث، معنای جدید بودن را احساس کردند و آن را برآنچه مقابل قدیم است، اطلاق کردند و منظور آنان از قدیم کتاب خداست و مقصود از جدید آنچه به پیامبر ﷺ منسوب است. (صالح، ۱۹۹۹م، ص ۵)

حدیث در اصطلاح محدثان بر قول و فعل و تقریر منسوب به معصوم اطلاق می‌گردد. (أنیس، ۱۴۱۰ق، ص ۱۶۰) و در اصطلاح هنری و ادبی، تقریر یا توصیه‌ای فقهی، اخلاقی یا فکری است که در خلال کلمات محدودی بیان می‌شود و در بسیاری موارد به بیان غیرمستقیم مفاهیمی می‌پردازد که شارع، رساندن آن به خواننده را قصد کرده است. (بستانی، ۱۳۷۱ش، ص ۱۸۳)

حدیث، شکلی ادبی است که از جنبه‌های خارجی به کوتاهی معروف است به طوری که از کلمات معدودی تجاوز نمی‌کند و از جنبه‌ی موضوع، توصیه، نصیحت یا بیانی برای حقیقتی از حقایق مختلف زندگی است، به زبانی فنی نوشته می‌شود و بر دو عنصر (ایقاع یا موسیقی و تصویر) که در واقع بارزترین عناصری هستند که تعبیر علمی و عادی را از تعبیر و بیان فنی جدا می‌سازد، تکیه دارد. (همو، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۰) پس استفاده از زبان ادبی و هنری از ویژگی‌های خاص در شکل‌گیری حدیث است.

عناصر متن ادبی

ناقدان و ادیبان برای متن ادبی چهار ویژگی را لازم می‌دانند و در واقع این چهار عنصر را اجزای تشکیل‌دهنده‌ی متن ادبی می‌دانند که بدون وجود آن‌ها ادبی بودن کلام تحقق پیدا نمی‌کند و این عناصر عبارتند از: فکر، عاطفه، خیال، اسلوب. در این میان عاطفه و خیال مختص متن ادبی است و اسلوب و فکر بین متن ادبی و غیر ادبی مشترک است.

یک اثر ادبی برای آن که به عنوان یک متن ادبی معرفی شود باید به طور طبیعی از مراحل چهارگانه فوق بگذرد:

(الف) مرحله‌ی انفعال و تأثر درونی ادیب در برابر یک واقعیت خارجی (عنصر عاطفه)

(ب) مرحله‌ی اندیشه (عنصر عقل و معنا)

(ج) ایجاد ارتباط بین آن چیزی که در ذهن است با چیزهایی بیرونی از طریق تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و... (خیال)

(د) عرضه‌ی خارجی (عنصر اسلوب و تعبیر یا شیوه بیان) (پروینی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳)

که به اختصار به شرح هریک از این عناصر می‌پردازیم.

الف) عنصر عاطفه

عاطفه، یکی از اساسی‌ترین ارکان تشکیل‌دهنده‌ی یک اثر ادبی است، شاید هم مهم‌ترین رکن باشد. (امین، ۱۹۶۷م، ص ۱۴۴) و عاطفه ابزار ادبیات است، ادبیات از احساس نویسنده و تأثیرپذیری او حاصل می‌شود و احساس خواننده را برمی‌انگیزد و به ثبت دقیق‌ترین امور زندگی و عمیق‌ترین آن می‌پردازد. بنابراین عاطفه نسبت به ادیب محل برانگیختن اندیشه و تقویت اثرش است و برای خواننده پژواکی است که در وجودش احساسات را می‌شکافد و برای اثر ادبی رایحه خوشبو و درخشش فریبنده آن است، پس آن‌چه از عاطفه سرچشمه نمی‌گیرد و عاطفه را بر نمی‌انگیزد ادبیات نامیده نمی‌شود. (محبوب، ۲۰۰۶م، ص ۱۵۷)

پس در واقع عاطفه، انفعال و تأثر روحی منظمی است که درباره‌ی شخص یا شیء یا معنی معینی به وجود می‌آید. پس اگر انگیزه‌ی شخص راضی‌کننده باشد در روح و نفسش احساسات مسرت بخش و لذت بخشی را به وجود می‌آورد، و اگر انگیزه‌ی شخص پوچ و بی هدف باشد در وی احساسات دردناک و تلخی را به وجود خواهد آورد. (عتیق، ۱۹۷۲م، ص ۱۰۱)

به نظر می‌رسد که نمود عواطفی چون غم و شادی، مهر و کین، عشق و نفرت، تکبر و تواضع در متن ادبی باعث برانگیختن انگیزه‌ی خواننده برای بهره بردن از اثر ادبی می‌گردد و نویسنده سعی می‌نماید احساسات خود را همان گونه که تجربه کرده است به خواننده منتقل کند و بدین وسیله او را در تجربه‌های خود سهیم سازد.

(ب) عنصر خیال

عنصر خیال، توانایی دیدن آن چه دیده نمی‌شود، حاضر کردن آن چه موجود نیست، ایجاد الفت و رابطه بین صحنه‌ها و منظره‌هاست به گونه‌ای که بر خواننده اثرگذار باشد، او را در دید و نوع نگاه ادیب شریک کند و به جهانی غیر از جهان واقعی‌اش منتقل نماید. (ابوحاقه، ۱۹۹۶م، ص ۲۹۶) و همان طور که عتیق می‌گوید: نیرویی است که در معانی داخل می‌شود تا صورت‌های جدیدی از این معانی ایجاد کند. و این نیرو تنها تصاویر را از عنصرهایی می‌سازد که نفس انسان آن را از طریق احساس یا وجدان دریافت کرده است. پس امکان ندارد که چیزی از عناصری بسازد که خیال‌پرداز شناختی نسبت به آن ندارد. (عتیق، ۱۹۷۲م، ص ۱۱۹)

خیال، مهم‌ترین عنصری است که در ادبیات با آن روبرو می‌شویم چرا که ادبیات بر آن تکیه دارد و از آن به عنوان مخرجی برای نشان دادن اندیشه و عواطف و سازمان دهنده‌ی آن دو استفاده می‌کند. (ضیف، بی‌تا، ص ۲۲) بنابراین، این عنصر ادبی بی‌ارتباط با عنصر اول یعنی عاطفه که شرح آن گذشت، نیست. یعنی اگر عاطفه‌ی متن ادبی قوی باشد نیازمند خیالی قوی نیز هست تا به وسیله‌ی آن بیان شود و اثرگذار باشد و در نتیجه هر کدام از این دو اگر ضعیف باشند باعث ضعف دیگری خواهند شد. (عتیق، ۱۹۷۲م، ص ۱۱۸)

خیال، نقش مهمی در زیبایی و اثرگذاری اثر ادبی ایجاد می‌نماید و خیال‌پردازی در متن است که باعث تفاوت میان ادبیات عادی و ادبیات مترقی و پیشرفته می‌گردد.

ج) عنصر اندیشه

در دل متون ادبی و غیر ادبی، حقایق و اندیشه‌ها و افکاری نهفته است که از جهان‌بینی و نگرش خاص نویسنده یا ادیب مورد نظر نشأت می‌گیرد و او این افکار و اندیشه‌ها را در قالب الفاظ و کلمات و تعابیر ویژه‌ی خود به مخاطب عرضه می‌دارد. (محدثی، ۱۳۶۵ش، ص ۵۰)

یا در تعریفی دیگر داریم: عنصر اندیشه که عنصر عقلی نیز نامیده می‌شود، معانی، اندیشه‌ها، برهان و دلائل منطقی، نتیجه‌گیری‌ها، مقایسه‌ها و حرکات ذهن را دربرمی‌گیرد به هر نوعی که باشد، چه در شعر و چه در نثر. (ابوحاقه، ۱۹۹۶م، ص ۲۸۲)

در ادبیات متعهد اسلامی آن‌چه که در درجه‌ی نخست اهمیت قرار دارد، عنصر معنا و فکر است و ادبیاتی قابل تحسین است که تمام عناصر آن در خدمت اعتلا و توضیح این اندیشه باشد و راه را برای تأثیر گذاری و تحریک عواطف و به پرواز درآوردن خیال‌ها در این راستا هموار کند و به عبارتی هنر با تمام اجزا و عناصرش در خدمت انسانیت انسان باشد. (بستانی، ۱۳۷۱ش، ص ۴۰)

البته ناگفته نماند ارزش اندیشه و افکار متون نسبت به هم متفاوت است. به عنوان مثال: کتاب‌های نقدی و کتاب‌های تاریخ ادبی و حکمت و امثال آن از ارزش معنایی و فکری بالایی برخوردارند، زیرا هدف از نوشتن آن‌ها لذت و برانگیختن عواطف نیست، بلکه بیان حقیقت‌ها و بیان معانی به شکل واضح و دقیق از اهداف اولیه‌ی آن‌ها می‌باشد. (عتیق، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۳)

د) عنصر اسلوب

اسلوب، طریقه و روشی است که نویسنده از آن برای بیان اندیشه‌اش استفاده می‌کند و آن، باعث تمایز هر نویسنده از نویسنده‌ای دیگر می‌شود، به‌ویژه در انتخاب مفردات، ساختن عبارات، تشبیهات و ایقاع‌ها (عبدالنور، ۱۹۸۴م، ص ۲۰)

عنصر اسلوب یا تعبیر شامل معیارهایی هم‌چون انتخاب کلمات، ساختمان دستوری، زبان مجازی، تجانس حروف، آهنگ و دیگر الگوهای صوتی می‌باشد. به عبارت دیگر سبک از دو عنصر تشکیل شده است: اول: فکر و اندیشه‌ای که باید بیان شود؛ دوم: فردیت نویسنده و میزان مهارت او در بیان اندیشه. (ابوحاقه، ۱۹۹۶م، ص ۳۰۱-۳۰۲)

اسلوب صفات متفاوتی دارد. مانند: مختصر، متعادل، آسان، پیچیده و مانند آن، و می‌توان این صفات را بر اساس اهدافی که سازندگان اسلوب آن را قصد می‌کنند، به سه مرجع ارجاع داد. اول: وضوح به قصد فهماندن، دوم: قوت به قصد اثرگذاری، و سوم: زیبایی به قصد بهره بردن یا خوشحال نمودن (شایب، ۲۰۰۳م، ص ۱۸۵)

از آن‌چه بیان گردید روشن می‌گردد که عنصر اسلوب همان شیوه و روشی است که نویسنده برای بیان کلام خود برمی‌گزیند و قالبی است که اندیشه در آن ریخته می‌شود و به زیور خیال و عاطفه آراسته می‌گردد، پس اسلوب همان جلوه‌ی بیرونی و خارجی یک اثر است که سایر عناصر تحت لوای آن قرار می‌گیرند.

تحلیل ادبی نمونه‌هایی از احادیث امام رضا علیه السلام

عطاردی، احادیث امام رضا علیه السلام را از کتاب‌های مختلف گردآوری نموده است که احادیث ذیل از کتاب‌های ارزشمندی چون عیون أخبار الرضا علیه السلام نوشته‌ی شیخ صدوق علیه السلام، بحار الأنوار نوشته‌ی علامه مجلسی علیه السلام، الکافی نوشته‌ی شیخ کلینی علیه السلام، امالی نگاشته‌ی شیخ طوسی علیه السلام و اختصاص نگاشته‌ی شیخ مفید علیه السلام نقل می‌گردد و در این قسمت به بررسی ادبی پاره‌ای از این احادیث بر مبنای چهار عنصر ادبی ذکر شده می‌پردازیم.

• «عن أبي الحسن عليه السلام أنه ذكر رجلاً فقال، إنه يحب الرئاسة، فقال، ما ذئبان ضاريان في غنمٍ قد تفرَّقَ رَعَاؤُهُمَا بأَصْرٍ في دينِ المسلمِ مِنَ الرئاسةِ». (کلینی، ۲۰۰۷م، ج ۲، ص ۱۷۳) یعنی: دو گرگ درنده در میان گله گوسفند قومی که چوپانان آن پراکنده شده اند زیان‌بارتر از ریاست در دین مسلمان نیستند.

در این حدیث امام رضا علیه السلام علاقه‌مندی و حب به ریاست را نکوهش و ضرر آن را از خسارتی که دو گرگ درنده به گله وارد می‌کنند، بیشتر می‌دانند.

خواننده با قرائت این حدیث به ضررهای عشق به ریاست آگاهی پیدا می‌کند و حس کراهت و بیزاری نسبت به آن وجودش را فرا می‌گیرد.

با دقت و تأمل در این حدیث می‌توان تشبیه پنهان زیبایی را در آن یافت. تصویر دو گرگی را که به گله‌ی گوسفندی حمله می‌کنند در حالی که چوپانان آن نیستند به ضرر دوست داشتن ریاست تشبیه کرده است و حتی با به کار بردن اسم تفضیل (أضر) ضرر علاقه به ریاست را بیشتر از ضرر این دو گرگ دانسته شده است، و با بهره‌گیری از این تصویر، مفهوم زیان‌بار حب ریاست به صورت حسّی و ملموس ترسیم شده است.

به کار بردن دو گرگ به جای یک گرگ، و عدم وجود چوپانان، دقت امام علیه السلام را در محقق کردن هدف خویش نشان می‌دهد زیرا دو گرگ، گله را احاطه کرده و از آنجایی که چوپانان نیز نیستند به راحتی به گله حمله می‌کنند و گوسفندان را می‌کشند و از بین حیوانات گرگ انتخاب شده است، زیرا گرگ حیوانی درنده و بی‌رحم است که حتی اگر گرسنه هم نباشد شکارش را از بین می‌برد. به کاربردن جمله‌ی خبری مقید به نفی (ما) و افعّل تفضیل (أضر) در شکل‌گیری این تشبیه نقش مهمی بر عهده داشته‌اند. از میان فنون بدیعی مراعات نظیر بین ذئب، غنم و رعاء مشاهده می‌شود؛ تکرار حرف (ق) هم محل تأمل است.

● «سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ، السَّخِيُّ قَرِيبٌ مِنَ اللَّهِ، قَرِيبٌ مِنَ الْجَنَّةِ، قَرِيبٌ مِنَ النَّاسِ، بَعِيدٌ مِنَ النَّارِ، وَالْبَخِيلُ بَعِيدٌ مِنَ الْجَنَّةِ، بَعِيدٌ مِنَ النَّاسِ، قَرِيبٌ مِنَ النَّارِ قَالَ وَ سَمِعْتَهُ يَقُولُ، السَّخَاءُ شَجَرَةٌ فِي الْجَنَّةِ أَغْصَانُهَا فِي الدُّنْيَا، مَنْ تَعَلَّقَ بِغُصْنٍ مِنْ أَغْصَانِهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ». (صدوق، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۱۵) یعنی: بخشنده به خدا نزدیک است، به بهشت نزدیک است، به مردم نزدیک است، از آتش دور است و بخیل از بهشت دور است، از مردم دور است، به آتش نزدیک است و بخشش درختی در بهشت است که شاخه‌های آن در دنیاست، هرکس به شاخه‌ای از شاخه‌های آن آویزان شود به بهشت داخل می‌شود.

بخشش، صفت پسندیده‌ای است که به صورت درختی که ریشه در بهشت دارد و شاخه‌های آن در دنیاست، مجسم می‌گردد و سخاوت انسان را به خدا، بهشت و مردم نزدیک کرده و از آتش جهنم دور می‌کند و در مقابل آن بخشش، بخل و خساست قرار دارد که انسان را از خدا و مردم دور کرده و به جهنم نزدیک می‌نماید.

در مورد عاطفه‌ی آن باید گفت که دو نوع احساس در این حدیث با هم آمیخته می‌شود. از یک سو، احساس شور و اشتیاق برای بخشندگی در شنونده نمایان می‌شود چرا که بخشش راه را برای قرب به خدا و ورود به بهشت هموار

می‌کند و از سوی دیگر، سعی می‌کند از بخل و خساست دوری کند زیرا که بخل راه ورود به آتش جهنم را فراهم می‌کند. بنابراین حس اشتیاق و اکراه، حب و بغض در کنار هم قرار می‌گیرند.

اما تصویری که امام علیه السلام در این حدیث ترسیم می‌کند، تصویر سخاوت است که هم‌چون درختی در بهشت است که شاخه‌های آن در دنیا آویزان است، و هرکس که بخشش کند گویا به شاخه‌های این درخت چنگ می‌زند و از آن بالا می‌رود تا به بهشت داخل شود. پس یکی از راه‌های رسیدن به بهشت، بخشش در دنیا است که با این تشبیه در برابر دیدگان خواننده، عینی شده است.

از عواملی که به سازماندهی حدیث کمک نموده است، تکرار کلمه‌ی قریب و بعید است که اطناب محسوب می‌شود و از آن با عنوان تردید یاد می‌شود. بدین معنی که قریب که ابتدا با کلمه (الله) به کار رفته است به چرخش درمی‌آید و متعلق برای دیگر کلمات مانند: (الجنة) و (الناس) هم قرار می‌گیرد و در مورد کلمه‌ی بعید هم، چنین است و همین چرخش باعث ایجاد تصویری متقابل بین بخشنده و بخیل شده است. کلمه‌ی (السخی و البخیل) در جملات بعد حذف شده است که وجود قرینه، سبب آن می‌باشد و تکرار حروف (ن) و (ب) و حروف مد (ا) و (ی) و موازنه بین عبارات و سجع متوازی بین قریب و بعید به موسیقی سخن افزوده است، و ضمناً تضاد بین کلمات (قریب و بعید)، (الجنة و النار) وجود دارد.

• «عن الرضا علی بن موسی علیهما السلام قال إذا كَذَبَ الْوَلَاءُ حُبِسَ الْمَطَرُ و إذا جَارَ السُّلْطَانُ هَانَتْ الدَّوْلَةُ و إذا حُبِسَتْ الزَّكَاةُ مَاتَتِ الْمَوَاشِي». (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۹) یعنی: اگر فرمانروایان و والیان دروغ گویند، باران نبارد و اگر سلطان و حاکم ستم ورزد، حکومت از هم بپاشد و اگر از زکات خودداری شود، چارپایان بمیرند. امام رضا علیه السلام نتیجه‌ی دروغ‌گویی والیان و بزرگان جامعه را قطع شدن نعمت‌ها و نتیجه‌ی ظلم و ستم پادشاه و زمامدار را، سقوط حکومتش و نتیجه‌ی عدم پرداخت زکات را مرگ چارپایان و عدم سوددهی آنان می‌دانند. عبارت اول و دوم حدیث، زمامداران را از دروغ و ستم برحذر می‌دارد و رعب و وحشت در دل آنان ایجاد می‌کند و برای فزونی یافتن نعمت‌ها و عدم قحطی و خشکسالی، صداقت و راست‌گویی والیان و در استمرار حکومت، برپایی عدالت را امری ضروری معرفی می‌نماید و در عبارت سوم مردم را به پرداخت زکات اموالشان تشویق می‌کند و عاقبت عدم پرداخت آن را ناخوشایند توصیف می‌کند.

در این حدیث، دو تصویر استعاری زیبا به کار برده شده است: در ابتدا عدم باریدن باران به حبس کردن آن تشبیه شده است. گویا باران زندانی در بند است و اجازه‌ی خروج و بارش به او داده نمی‌شود. در ادامه نیز عدم پرداخت زکات به حبس و زندانی کردن آن تشبیه شده است و از آن جایی که این استعاره‌ها در فعل به کار رفته‌اند از نوع تبعیه به حساب می‌آیند.

از لحاظ ساختاری نیز جملات شرطیه و جملات کوتاه حدیث را تشکیل می‌دهد، و ادات شرط (إذا) با فعل ماضی به کار رفته است زیرا که یقین به وقوع جواب شرط وجود دارد، و هر سه جمله با حرف عطف (واو) به هم متصل شده‌اند که دلیل آن هم به مشترک بودن جملات از لحاظ خبری برمی‌گردد.

• «قال الرضا عليه السلام، المؤمن الذي إذا أحسن استبشر وإذا أساء استغفر، والمسلم الذي يسلم المسلمون من لسانه ويده، ليس منا من لم يَأْمَن جاره بوائقه». (صدوق، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۲۷) یعنی: مؤمن کسی است که هنگامی که نیکی کند شاد می‌شود و هنگامی که بدی کند، طلب آمرزش می‌کند و مسلمان کسی است که مسلمانان از زبان و دست او در امنیت باشند و کسی که همسایه‌اش از مصیبت‌های او در امان نباشد از ما نیست. در این حدیث امام رضا علیه السلام از ویژگی‌های انسان مؤمن و مسلمان سخن می‌گوید. انجام کارهای نیک باعث شادی و خوشحالی انسان مؤمن می‌شود و انجام کارهای ناپسند او را غمگین و ناراحت کرده و از خداوند متعال طلب آمرزش می‌کند و مسلمان کسی است که دیگر مسلمانان از اذیت و آزار او در امان باشند.

از نظر عاطفه، این حدیث آمیزشی از حس اشتیاق و احتیاط را در شنونده ایجاد می‌کند. شادی مؤمن در هنگام نیکی، در واقع شکرگزاری او به خاطر ادای حق و انجام وظیفه است و استغفار دلالت بر لطافت قلب اوست چرا که در وجود او حس سرزنش‌گری وجود دارد که او را به خاطر انجام بدی‌ها سرزنش می‌کند، بنابراین پشیمان می‌گردد و درصدد جبران آن‌چه از دست داده است برمی‌آید. سپس ذکر ویژگی مسلمان نوعی ترس و لزوم احتیاط در رفتار و گفتار را در خواننده ایجاد می‌کند و این حس در پایان حدیث به اوج خود می‌رسد چرا که امام علیه السلام چنین افراد آزاررسانی را از دایره‌ی یاران و شیعیان خود خارج می‌کند.

امام علیه السلام در این حدیث تصویر مسلمانی را ارائه می‌دهد که مسلمانان دیگر از اذیت و آزارهای او چه جسمی باشد و چه زبانی، در امان هستند و این تصویری کنایی است که اسلام را از مطلق فرد آزار رسان نفی می‌کند.

و تغییر سیاق سخن از صیغه‌ی غائب (المسلم الذی) به صیغه‌ی متکلم (لیس منّا) که از آن با عنوان التفات نام برده می‌شود، سخن را از مقتضای ظاهر خارج کرده است و به تأکید بیشتر بر بازداشتن از آزار دیگران پرداخته است و همین تغییر سیاق موجب خروج از یکنواختی و برانگیختن توجه خواننده شده است؛ به کارگیری اسلوب شرط از ویژگی‌های سبکی این حدیث به شمار می‌آید و ذکر کردن صفت مسلمان بعد از مؤمن ذکر عام بعد از خاص است زیرا که مفهوم مسلمان گسترده‌تر از مؤمن می‌باشد و از نظر علم معانی از انواع اطناب به شمار می‌آید که به دلیل دربرداشتن مفهومی تازه، از نوع اطناب‌های مطلوب است. از صنایع بدیعی این حدیث می‌توان به تضاد بین کلمات (أحسن و أساء) و مراعات نظیر بین (لسان و ید) و اشتقاق بین کلمات (یسلم و المسلم) اشاره کرد، و از طرف دیگر فواصل مرصع بین کلمات استبشر و استغفر و تکرار حروف (س)، (ل)، و (م) باعث ایجاد موسیقی دلنوازی در کلام شده است.

• «قال أبو الحسن الرضا عليه السلام، من علامات الفقه الحليم والعلم والصمت؛ إن الصمت باب من أبواب الحكمة، إن الصمت يكسب المحبة، إنه دليل على كل خير». (کلینی، ۲۰۰۷م، ج ۲، ص ۷۳) یعنی: از نشانه‌های درک و فهم بردباری، علم و سکوت است، بی‌شک سکوت دری از درهای حکمت است، مسلماً سکوت مهر و محبت را به دست می‌آورد و حقیقتاً راهنمایی برای همه‌ی خوبی‌هاست.

نشانه‌های فقاقت طبق سخن امام رضا علیه السلام در سه چیز ظهور پیدا می‌کند: بردباری، علم و سکوت؛ و سکوت باعث دستیابی به حکمت و محبت و راهنمایی به سوی خوبی‌ها می‌شود.

عنصر عاطفه در خواننده اشتیاق به بردباری و علم و سکوت را بیدار می‌کند، به ویژه تمایلش برای سکوت کردن بیشتر می‌گردد، زیرا برای او حکمت و محبت و خیر و خوبی را به دنبال می‌آورد. و امام علیه السلام در واقع به مدح سکوت می‌پردازند و مسلمانان را به پرورش این صفات پسندیده در خویش دعوت می‌نمایند.

از تصویرهای این حدیث آن است که حکمت به مکانی تشبیه شده است که برای ورود به آن درهای متعددی وجود دارد یکی از درهای ورودی با سکوت نام‌گذاری شده است، بدین معنی که سکوت باعث دستیابی به حکمت در انسان می‌شود.

مقدم شدن خبر «من علامات الفقه» بر مبتدا، اشتیاق خواننده را برای شنیدن ادامه‌ی سخن بیشتر می‌کند و اسلوب قصر به شمار می‌آید، و تکرار حرف مشبه (إن) و کلمه‌ی (الصمت) اطناب محسوب می‌شود که هدف از آن تأکید بر اثرات مطلوب سکوت است، و احادیث دیگری نیز از امامان علیهم‌السلام در مدح سکوت وجود دارد که به سخن امام صادق علیه‌السلام اکتفا می‌کنیم که فرمود: «قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ ، يَا بُنَيَّ إِنْ كُنْتَ زَعَمْتَ أَنَّ الْكَلَامَ مِنْ فِضَّةٍ، فَإِنَّ السَّكُوتَ مِنْ ذَهَبٍ» (کلینی، ۲۰۷م، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۴)

• «قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، مَنْ تَذَكَّرَ مُصَابِنَا فَبَكَى وَ أَبَكَى لَمْ تَبْكِ عَيْنُهُ يَوْمَ تَبْكِي الْعُيُونُ وَ مَنْ جَلَسَ مَجْلِسًا يَحْيَى فِيهِ أَمْرُنَا، لَمْ يَمُتْ قَلْبُهُ يَوْمَ تَمُوتُ الْقُلُوبُ». (صدوق، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۲۶۴) یعنی: هرکس مصیبت‌های ما را ذکر کند، سپس بگرید و به گریه درآورد چشم او نمی‌گرید در روزی که چشم‌ها گریان است و هرکس در مجلسی بنشیند که در آن امر ما زنده می‌شود قلبش نمی‌میرد در روزی که قلب‌ها می‌میرد.

امام رضا علیه‌السلام در این حدیث، به فضیلت یادآوری ذکر امامان معصوم علیهم‌السلام و مصیبت‌هایی که بر ایشان وارد شده است و اهمیت گریستن بر آنان و زنده کردن یادشان اشاره می‌کند و مسلمانان را بشارت می‌دهند که در روز قیامت که انسان‌ها از شدت پشیمانی و حسرت می‌گیرند و راهی برای بازگشت به دنیا نمی‌یابند، زنده‌کنندگان یاد آنان سعادت‌مند و خوشحال خواهند بود.

عنصر عاطفه، به صورت واضحی در این حدیث امام علیه‌السلام ظهور می‌یابد. رنج‌ها و سختی‌هایی که امامان معصوم علیهم‌السلام در طول زندگی پر فراز و نشیب‌شان با آن مواجه شدند، احساس غم و اندوه را به خواننده منتقل می‌کند و مصیبت‌های ایشان را یادآوری به ذهن متبادر می‌کند. در این میان، حس متقابلی نیز خواننده را دربرمی‌گیرد و در خلال این حزن، احساس شادی و خوشحالی به او دست می‌دهد، زیرا امام رضا علیه‌السلام به دوستان اهل بیت، وعده‌ی خشنودی و رستگاری در آخرت داده است، چرا که آنان به واسطه‌ی دوستی با اهل بیت علیهم‌السلام و زنده کردن نام آنان و گریستن بر مصیبت‌های وارده بر خاندانشان، مورد شفاعت اهل بیت علیهم‌السلام قرار می‌گیرند و در آن روز از حسرت و پشیمانی در امانند.

اما از عناصر خیال در این حدیث می‌توان به دو عبارت (یوم تبکی العیون) و (یوم تموت القلوب) اشاره کرد که مقصود از این روزها، روز حسرت و پشیمانی و ندامت است زیرا که در آن روز گناهکاران نامه اعمالشان را با دست

چپ گرفته و راه رهایی ندارند و به یاد زندگی‌شان در نیا می‌افتند و حسرت می‌خورند. از دیگر تصویرهای خیالی به کاربردن فعل (یحیی) می‌باشد. به یاد آوردن نام امامان علیهم السلام به زنده کردن تشبیه شده است، گویا این که فراموشی یاد آنان مرگ و نیستی است و بدین طریق تصویر استعاری زیبایی پدید آمده است و از آنجایی که این استعاره در فعل به کار رفته، استعاره‌ی تبعیه محسوب می‌شود.

از لحاظ ساختاری به‌کارگیری دو فعل لازم و متعدی (بکی و ابکی) دلالت بر این می‌کند گریه کردن شخص به تنهایی کفایت نمی‌کند و گریاندن دیگران هم نقش مهمی در عدم گریستن در روز قیامت دارد. به کارگیری اسلوب شرط هم از دیگر ویژگی‌های ساختاری حدیث است و تکرار کلمات و تکرار حروف (ب)، (ک)، و (ی) در این حدیث موسیقی دلپذیری ایجاد کرده است. و از صنایع بدیعی تضاد (یحیی و یموت)، (لم تبک و تبکی) و اشتقاق بین صیغه‌های مختلف (بکی و جلس و مجلس، لم یمت و تموت، قلب و قلوب) و مراعات نظیر بین (عین و قلب) بهره گرفته شده است.

• «لَا يَئِدُمُ الْمَرْءُ دَائِرَةَ السُّوءِ مَعَ نَكْثِ الصَّفْقَةِ وَ لَا يَئِدُمُ تَعَجِيلَ الْعُقُوبَةِ مَعَ ادِّارِاعِ الْبَغْيِ». (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۷۸، ص ۳۵۶) یعنی: انسان از دایره‌ی گرفتاری با پیمان شکنی رهایی نمی‌یابد و از تسریع مجازات با انجام ظلم در امان نیست.

انسان با پیمان شکنی از محصور شدن در شر و بدی در امان نمی‌نماند و با ظلم و ستم از پیش انداختن مجازات رهایی نمی‌یابد. در واقع این حدیث انسان را از پیمان شکنی و ظلم و ستم بر حذر می‌دارد.

امام رضا علیه السلام از دو تصویر زیبا برای بیان مقصود خود بهره می‌برند. در ابتدا شرّ و بدی را به دایره‌ای تشبیه می‌کنند که انسان را در خود محصور می‌کند و تشبیه بلیغ ایجاد می‌کنند و در ادامه‌ی ظلم و ستم را به لباسی تشبیه می‌کنند که ظالم آن را می‌پوشد و با حذف مشبیه به و ذکر لوازم آن تصویر استعاره‌ی کنایی را ترسیم می‌کنند.

فعل (لا یعدم) به خاطر تأکید بر معنا تکرار می‌شود و اتصال جمله‌ی دوم به جمله‌ی اول به وسیله‌ی (واو عطف) به دلیل مشترک بودن دو جمله در خبری بودن آن‌هاست.

• «مَنْ أَلْقَى جِلْبَابَ الْحَيَاءِ فَلَا غِيْبَةَ لَهُ» (مفید، بی‌تا، ص ۲۴۲) یعنی: هرکس چادر حیاء را کنار بزند، پس هیچ غیبتی برای او نیست.

در این حدیث کوتاه، امام علیه السلام سخن حکیمانه‌ای را بیان می‌کند که دربردارنده‌ی این مفهوم است که اگر کسی پرده‌داری کند و آشکارا در برابر مردم مرتکب گناه شود، غیبت از او جایز است. تظاهر به فسق و فجور این اجازه را صادر می‌کند.

در مورد عاطفه، می‌توان گفت که این حدیث انسان را از تظاهر به فسق و بی‌حیایی بر حذر می‌دارد، و به حیاء دعوت می‌کند.

تصویر زیبایی که به چشم می‌خورد از ترکیب اضافی (جلباب الحیاء) به وجود آمده است، که در آن شرم و حیاء به پوششی تشبیه شده است که اعمال ناپسند انسان را در پوشش قرار می‌دهد و از ظاهر نمودن آن در برابر مردم جلوگیری می‌نماید.

ساختار حدیث از جهت کوتاهی آن و به کارگیری جمله‌ی شرطیه قابل توجه است. هم‌چنین استفاده از لای نفی جنس باعث شده است که هر نوع غیبتی چه عملی باشد چه زبانی، غیبت محسوب نگردد.

● «ذکر الرضا علیه السلام يوماً القرآن فعظم الحجة فيه والآيت والمعجزة في نظمها، قال، القرآن هو حبل الله المتين، و عروته الوثقى و طريقته المثلى، المؤدى إلى الجنة، و المنجى من النار لا يخلق على الأزمنة، و لا يغث على الألسنة، لأنه لم يجعل لزمانٍ دون زمانٍ، بل جعل دليل البرهان، و الحجة على كل إنسان ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه، و لا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد ﴾ (صدوق، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۱۳۷) یعنی: قرآن، همان ریسمان محکم الاهی است و دست‌آویز نیرومند و راه عالی اوست که به بهشت منتهی می‌شود و از آتش نجات می‌بخشد و در طول زمان کهنه نمی‌شود و بر زبان‌ها (تلاوتش) دشوار نمی‌شود، زیرا آن برای یک زمان غیر از زمان دیگر قرار داده نشده است، بلکه دلیل راهنما است و راهنمای هر انسانی است، و باطل از پیش رو و پشت سر در آن وارد نمی‌شود، و از جانب خداوند حکیم و ستوده نازل شده است.

در این حدیث امام رضا علیه السلام به برشمردن فضایل قرآن پرداخته است و به ده مورد از آن اشاره می‌کند از جمله آن که قرآن ریسمان، راه و دست‌آویزی است که انسان را به سوی بهشت رهنمون می‌شود و او را از آتش جهنم نجات می‌دهد و این کتاب آسمانی در گذر زمان کهنه و غیر قابل استفاده نمی‌شود، زیرا پیام‌های آن برای تمامی انسان‌ها در تمامی زمان‌هاست و راهنمای هر انسانی است و باطل در آن راه ندارد، و از جانب خداوند حکیم نازل شده است.

امام علی (ع) با ذکر صفات قرآن کریم در واقع قصد دارند که مسلمانان را به خواندن و الگو قرار دادن و عمل کردن به آموزه‌های آن تشویق و ترغیب کنند.

تصویرهایی که باعث جلب توجه بیشتر در این حدیث می‌شود تشبیه قرآن به طناب استوار و دستگیره‌ی محکمی است که انسان را از افتادن در پرتگاه‌های گمراهی در امان نگه می‌دارد و شبیه راهی است که انسان را به بهشت رسانده و از جهنم دور می‌نماید، و شایسته ذکر است که که آن‌چه در تشبیه زیبایی کلام می‌گردد آن است که خواننده را از معنایی به معنای تازه‌ای که شبیه آن است یا تصویر زیبایی که آن را مجسم می‌کند منتقل می‌کند و هرچه این انتقال دورتر از ذهن باشد و مختلط با خیال باشد برای نفس انسان زیباتر و اعجاب برانگیزتر است. (الهاشمی، ۱۹۹۹م، ص ۲۴۵) و در ادامه با بیان ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ به صورت مطلق ورود باطل را در این کتاب آسمانی رد می‌کند و تصویری کنایی نقش می‌بندد.

آن‌چه که بیش از همه در ساختار این حدیث خودنمایی می‌کند فواصل هم‌وزن و هم‌روی هستند که بر موسیقی حدیث اثرگذار شده‌اند. فواصل متوازی بین (وثقی و مثلی) و فواصل مرصع بین (ازمنة و ألسنة) و فواصل مطرف بین (زمان، برهان و انسان) ظهور می‌یابد و حرف (ن) ۱۹ بار تکرار شده است که بر زیبایی حدیث افزوده است و عبارت (حبل الله المتین) برگرفته از قرآن کریم است.

• «قال الرضا عليه السلام، مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ رِيحٌ، وَمَنْ غَفَلَ عَنْهَا خَسِرَ، وَمَنْ خَافَ أَمِنْ، وَمَنْ اعْتَبَرَ أَبْصَرَ، وَمَنْ أَبْصَرَ فَفَهِمَ، وَمَنْ فَهِمَ عِلْمٌ، وَصَدِيقُ الْجَاهِلِ فِي تَعَبٍ، وَأَفْضَلُ الْمَالِ مَا وَقِيَ بِهِ الْعَرَضُ، وَأَفْضَلُ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ وَالْمُؤْمِنُ إِذَا غَضِبَ لَمْ يَخْرِجْهُ غَضَبُهُ عَنْ حَقٍّ، وَإِذَا رَضِيَ لَمْ يَدْخُلْهُ رِضَاهُ فِي بَاطِلٍ وَإِذَا قَدَّرَ لَمْ يَأْخُذْ أَكْثَرَ مِنْ حَقِّهِ». (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۷۸، ص ۳۵۲) یعنی: هرکس نفس خود را محاسبه کند سود می‌برد، و هرکس از آن غفلت کند، زیان می‌کند، و هرکس بترسد در امان است، و هرکس عبرت بگیرد بینا می‌شود و هرکس ببیند می‌فهمد و هرکس بفهمد می‌داند، و دوست نادان در سختی است و بهترین مال آن چیزی است که آبرو را حفظ کند و بهترین عقل شناخت انسان نسبت به خود است، و انسان مؤمن هنگامی که خشمگین شود، خشمش او را از حقیقت خارج نمی‌کند و هنگامی که راضی شود رضایتش او را در باطل وارد نمی‌کند و هنگامی که توانایی داشته باشد، بیشتر از حقش نمی‌گیرد.

در این حدیث مجموعه‌ای از پندها و اندرزها بیان شده است، محاسبه‌ی نفس برای انسان منفعت و عدم محاسبه باعث ضرر و زیانش می‌شود و ترس از خدا باعث در امان ماندن می‌شود، عبرت‌گیری به دنبال آن بصیرت، درک و علم است، توجه به انتخاب دوست و همنشین ضروری است، زیرا که دوست نادان انسان را در سختی و مشقت می‌اندازد، استفاده صحیح از مال و عقل به طوری که آبروی انسان را حفظ کند و باعث شناخت انسان از خود گردد و در نهایت رفتار انسان مؤمن را در زمان خشم و غضب، رضایت و توانمند بودن بیان می‌کند و مؤمن در هنگام خشم، حق را نادیده نمی‌گیرد و در هنگام رضایت، در باطل قدم نمی‌گذارد و هنگامی که قدرت را در دست داشته باشد بیشتر از حق خود نمی‌گیرد.

عنصر عاطفه در تحریک و تشویق شنونده برای انجام این اعمال پسندیده بروز می‌یابد و در عبارت (صدیق الجاهل...) حس اهمیّت و توجه به انتخاب دوست در او تقویت می‌گردد و به کار بردن اُفعل تفضیل در ابتدای جمله حس شوق و اشتیاق را برای دنبال کردن کلام افزایش داده است و بیان ویژگی‌های مؤمن هم توجه او را برمی‌انگیزد و سعی می‌نماید این ویژگی‌های پسندیده را در خود پرورش دهد.

از نمونه‌های تصویرسازی (من حاسب نفسه ربح) می‌باشد. سعادت‌مند شدن در آخرت به سود بردن تشبیه شده است به عبارتی محاسبه نفس موجب می‌شود انسان بر اعمال خود نظارت کند و از انجام گناهان دوری نماید و به دنبال آن در روز قیامت سعادت و پیروزی نصیبش شود، مانند: تاجری که در تجارت خود موفق شده و سود و منفعت می‌برد. بنابراین تصویر استعاری در فعل ربح وجود دارد.

استفاده از اسلوب شرط به صورت متوالی از ویژگی‌های سبکی این حدیث می‌باشد و در سه عبارت (من اعتبر أبصر و من أبصر فهم و من فهم علم) رد العجز علی الصدور وجود دارد و موجب پیوستگی این جملات از لحاظ شکلی و مضمونی به یکدیگر شده است. و تکرار اسم شرط (من) دلالت بر انسجام متن می‌کند. اشتقاق بین کلمات (غَضِبَ و غَضَبٌ و رَضِيَ و رضا) و سجع متوازی بین (ربح و خسر، علم و فهم) به موسیقی کلام کمک کرده است، ضمن این‌که تضاد هم بین کلمات (ربح و خسر، حق و باطل، لم یخرجه و لم یدخله) وجود دارد.

• «عن الرضا عليه السلام قال، الصَّغَائِرُ مِنَ الذُّنُوبِ طَرُقُ إِلَى الْكِبَائِرِ وَ مَنْ لَمْ يَخَفِ اللَّهَ فِي الْقَلِيلِ لَمْ يَخَفْهُ فِي الْكَثِيرِ وَ لَوْ لَمْ يَخَوْفِ اللَّهُ النَّاسَ بَجَنَّةٍ وَ نَارٍ لَكَانَ الْوَاجِبُ أَنْ يَطِيعُوهُ وَ لَا يَعُصُوهُ لَتَفْضِلُهُ عَلَيْهِمْ وَ إِحْسَانُهُ إِلَيْهِمْ وَ مَا بَدَأَهُمْ بِهِ مِنْ

إِنْعَامِهِ الَّذِي مَا اسْتَحَقُّهُ» (صدوق، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۱۹۳) یعنی: گناهان کوچک راهی به سوی گناهان بزرگ است و کسی که از گناهان کوچک از خداوند نترسد، از گناهان بزرگ هم نمی‌هراسد، و اگر خداوند مردم را از بهشت و جهنم نمی‌ترساند حتماً واجب بود که از او اطاعت نمایند و معصیت نمایند زیرا خداوند بر آنان منت نهاده و احسان نموده است و بر آنان نعمتی آغاز کرده که شایستگی آن را نداشتند.

امام رضا علیه السلام به اهمیت گناهان کوچک اشاره می‌فرمایند که همین گناهان راه را برای انجام گناهان بزرگ‌تر باز می‌کند و انسان را بی‌پروا می‌کند به طوری که دیگر از انجام هیچ معصیت ریز و درشتی نگرانی به خود راه نمی‌دهند، در صورتی که حتی اگر خداوند بندگان را از آتش جهنم بیم نمی‌داد، باید گوش به فرمان اوامر الاهی می‌بودند و از راه حق خارج نمی‌شدند چرا که خداوند متعال بر آنان منت نهاده و از فضل و رحمت خود آنان را بهره‌مند ساخته است.

از نظر عاطفه، امام رضا علیه السلام قصد دارند مسلمانان را به این نکته متوجه سازد که از انجام گناهان کوچک نیز خودداری نمایند و آن را ناچیز نشمارند و می‌خواهد حس ترس از انجام گناه در آنان ایجاد کند، و در ادامه احساس وجوب فرمانبرداری و اطاعت از خداوند را در آنان بیدار می‌کند با بیان این مطلب که هرآنچه خداوند به آنان عطا فرموده از لطف و محبت خدای تعالی به بندگان بوده است.

از تصاویر زیبایی این حدیث می‌توان به عبارت (الصغائر من الذنوب طرق إلى الكبائر) توجه کرد که گناهان کوچک به مانند راهی ترسیم شده است که این راه، منتهی به گناهان بزرگ می‌شود.

از لحاظ اسلوب، مقدم شدن صفت بر موصوف در (الصغائر من الذنوب) نشان‌دهنده اهمیت این صفت، یعنی کوچکی در گناهان است و به کار بردن کلمات متضاد در این حدیث به چشم می‌خورد مانند: (الصغائر و الكبائر، القلیل و الكثير)

نتیجه‌گیری

امام رضا علیه السلام در راستای ابلاغ پیام الهی و هدایت مردم به راه مستقیم از حدیث به عنوان یک منبع قوی بهره گرفته‌اند و احادیث هنری ایشان تجلی‌گاه ادبیات است که به عناصر عاطفه، خیال، اندیشه و اسلوب آراسته شده‌اند. و دستیابی به مقصود را برای ایشان آسان نموده‌اند. بنابراین می‌توان بیان کرد که:

- ۱- امام علیه السلام اندیشه‌های دینی و اسلامی خویش را در قالب پیام‌ها و توصیه‌های اخلاقی و تربیتی در احادیث بیان فرموده‌اند و همین اندیشه پایه و اساس شکل‌گیری این نوع ادبی را ایجاد می‌نماید و معنای ادبیات اسلامی در پرتوی این اندیشه‌ها تحقق پیدا می‌کند و موجب تمایز ادبیات اسلامی از سایر انواع ادبیات می‌گردد.
- ۲- امام رضا علیه السلام در این احادیث سعی می‌نمایند احساس رغبت و اشتیاق برای انجام کارهای نیک را در مسلمان بیدار کند و آنان را از انجام کارهای ناپسند بر حذر دارند، و عواطفی که امام علیه السلام آن را ضمن این احادیث انتقال می‌دهند عواطفی صادقانه، انسانی، متنوع و والا مرتبه هستند.
- ۳- امام رضا علیه السلام برای زیبا نمودن و تاثیرگذاری بیشتر کلام پربارشان از تصاویر بلاغی مانند: تشبیه، استعاره، کنایه نیز بهره برده‌اند. این تصاویر به احادیث ایشان پویایی، حرکت و سرزندگی بخشیده‌اند، و مفاهیم عقلی و ذهنی را برای خواننده ملموس و محسوس کرده‌اند.
- ۴- اسلوبی که امام علیه السلام برای بیان احادیثشان انتخاب می‌نمایند، اسلوبی واضح و قابل فهم برای همگان می‌باشد، و در آن پیچیدگی و غموض راه ندارد. و به کارگیری جملات کوتاه و جملات شرطی و ایجاز از ویژگی ساختاری این احادیث است. همچنین استفاده از فواصل متوازی، مرصع و متوازن و اشتقاق و تکرار حروف در ایجاد موسیقی که از عناصر مهم در حدیث است نقش مهمی ایفا کرده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن شعبه حرّانی، تحف العقول، مصحّح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه‌ی مدرّسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- ۳- أبوحاقه، احمد، البلاغة و التحليل الأدبی، لبنان، دار العلم للملّائین، چاپ سوم، ۱۹۹۶م.
- ۴- ابوهلال العسکری، الحسن بن عبدالله، الفروق اللغویة، القاهرة، مكتبة القدس، ۱۳۵۳ق.
- ۵- أمین، أحمد، النقد الادبی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ چهارم، ۱۹۶۷م.
- ۶- انیس، ابراهیم و الآخرون، المعجم الوسیط، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۱۰م.
- ۷- بستانی، محمود، اسلام و هنر، ترجمه: حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.
- ۸- همو، القواعد البلاغیة فی ضوء المنهج الاسلامی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- ۹- پروینی، خلیل، «نگاهی به متن ادبی و اجزای تشکیل دهنده آن»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره‌ی ۱۵۸ و ۱۵۹، ۱۳۸۰ش.
- ۱۰- الصالح، صبحی، علوم الحديث و مصطلحه، بیروت، دارالعلم للملّائین، چاپ بیست و دوم، ۱۹۹۹م.
- ۱۱- الصدوق، أبوجعفر، عیون أخبار الرضا علیه السلام، قم، انتشارات الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
- ۱۲- ضیف، شوقی، تاریخ الادب العربی العصر الجاهلی، قاهرة، دارالمعارف، چاپ بیست و چهارم، بی‌تا.
- ۱۳- الطوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، قم، دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- ۱۴- عبدالنور، جبور، المعجم الأدبی، بیروت، دار العلم للملّائین، چاپ دوم، ۱۹۸۴م.
- ۱۵- عتیق، عبدالعزيز، فی النقد الأدبی، بیروت، دار النهضة العربیة، چاپ دوم، ۱۹۷۲م.
- ۱۶- الفاخوری، حنا، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، توس چاپ هفتم، ۱۳۸۶ش.
- ۱۷- الکلینی، محمد بن یعقوب، أصول الکافی، بیروت، منشورات الفجر، چاپ اول، ۲۰۰۷م.
- ۱۸- المجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۳م.
- ۱۹- محدثی، جواد، هنر در قلمرو مکتب، قم، انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۵ش.

- ۲۰- محجوب، عباس، الادب الاسلامی قضاياة المفاهيمية و النقدية، اربد، عالم الكتب الحديث، چاپ اول، ۲۰۰۶م.
- ۲۱- مفید، محمدبن محمد، الاختصاص، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، بی‌تا.
- ۲۲- المقدسی، أنیس، المختارات السائرة من روائع الأدب العربی، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ پنجم، ۱۹۸۱م.
- ۲۳- النحوی، عدنان علیرضا، الأدب الإسلامی فی موضوعاته و مصطلحاته، الرياض، دار النحوی، چاپ اول، ۲۰۰۳م.
- ۲۴- الهاشمی، احمد، جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البديع، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۹۹۹م.

مرزبندی قدما و متأخران در حوزه‌ی اعتبارسنجی روایات

از آنجا که علوم بشری به تدریج تکامل یافته، دارای دوره‌ها و اطوار متعدد بوده و نگاه تاریخی دقیق و تحلیلی به تطور علوم، موجب ترسیم ادوار گوناگون و مرز بندی زمانی در حوزه‌های مختلف علمی شده است. بررسی تاریخ علوم حاکی از آن است که این دسته‌بندی در علوم متعدد اعم از فلسفه، کلام، فقه، اصول و حدیث از دیرباز مطرح بوده است. در علم حدیث، اصطلاح قدما و متأخران در حوزه‌ی اعتبار سنجی روایات در شناخت مقاطع و شناسایی مراحل تکامل یا دگرگونی مبانی این علم از اهمیت به سزایی برخوردار است. بحث پیرامون جوانب، منشأ و تاریخ‌چهی این تفکیک در تبیین و فهم دقیق این مقوله، تأثیر بسیار خواهد داشت. غالباً تا زمان شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) دوره‌ی قدما محسوب می‌شود. برخی هم، زمان معصومان علیهم‌السلام در این دوره را، دوره اقدمیان و بعد از آن تا زمان شیخ طوسی رحمته‌الله را دوره‌ی قدما و دوره‌ی پس از ایشان تا زمان سید بن طاووس رحمته‌الله و علامه حلی رحمته‌الله (م ۷۲۶ق) را دوره‌ی فترت می‌نامند و پس از ایشان را دوره‌ی متأخران به حساب می‌آورند. در واقع در این دو برهه، دو میزان و معیار برای ارزشگذاری روایات مطرح شد که نقش اساسی در چگونگی طرد و پذیرش و همچنین سعه و ضیق دائره‌ی اعتبار و عدم اعتبار تراث روایی شیعه، طی ۱۴ قرن گذشته، به دوش کشیده است که همان منهج رجالی و منهج فهرستی باشد.

کلیدواژه‌ها: مرزبندی زمانی، قدما، متأخران، اقدمیان، معیار اعتبار سنجی روایات، منهج فهرستی، منهج رجالی

هادی حجت

دانشیار

دانشگاه قرآن و حدیث

dr.hojjat110@gmail.com

علی شاه‌حسینی (نویسنده‌ی مسئول)

کارشناسی ارشد علوم حدیث

دانشگاه قرآن و حدیث

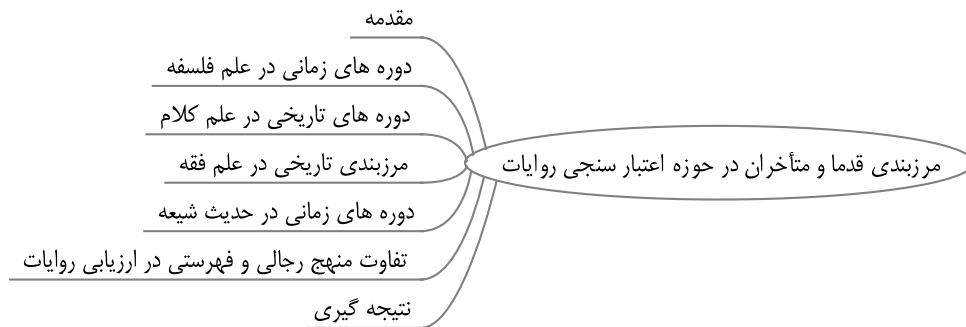
a.hoseini313@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۵

دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۳، صفحات ۸۲-۶۱



مقدمه

از آنجا که علوم بشری به تدریج تکامل یافته است دارای دوره‌ها و اطوار متعدّد است. در پاره‌ای از موارد در حوزه‌های مختلف علمی، تقسیم بندی بر اساس زمان انجام گرفته است. بررسی تاریخ علوم حاکی از آن است که این دسته‌بندی در علوم متعدد چه علوم طبیعی و چه انسانی قابل طرح و تأمل بوده و بالطبع حوزه‌ی علوم شیعی اعم از فلسفه، کلام، فقه، اصول و حدیث نیز از این قاعده مستثنا نبوده است.

آنچه مسالهی محوری در این مقاله است پیگیری این مرزبندی و زمان‌بندی در حوزه‌ی حدیث شیعی است. در علم حدیث، اصطلاح قدما و متأخران در حوزه‌ی اعتبارسنجی روایات در شناخت مقاطع و مراحل تطوّر این علم از اهمیت به سزایی برخوردار است. البته این مرزبندی خود دارای علل، ریشه‌ها و بسترهایی در خور پژوهش است که تبیین آن‌ها در دفاع از میراث ماندگار اهل بیت علیهم‌السلام تأثیری ژرف دارد.

همان‌طور که از معنای لغوی دو اصطلاح «متقدّم و متأخر» مشخص است، این دو، دارای معنایی نسبی‌اند؛ یعنی اگر قراردادی در بین نباشد هر کس و هر دوره‌ای می‌تواند از این دو اصطلاح، معنای خاص خود را بفهمد و ارائه دهد. در واقع در سطح وسیع‌تر از حدیث شیعه، اصطلاح قدما و متأخران از سده‌ها قبل، بر چند دوره از علمای مکتب تشیع در شاخه‌هایی از علوم، اطلاق شده است. وقتی در علوم متعدد، از علمای متقدّم و متأخر بحث می‌شود گاهی همان معنای لغوی منظور است. (مدرسی طباطبائی، ص ۲۹) و گاهی هم بر حسب قراردادهایی (نوشته یا نانوشته) بین دانشوران آن علم، معانی و محدوده‌های متفاوتی در تاریخ علوم شیعی و یا حتی غیر شیعی، مد نظر قرار گرفته است.

نکته‌ی بسیار حائز اهمیت در این بین آن است که با جستاری در آثار علمی علما و تحلیل تاریخی آن‌ها مشخص می‌شود که تفکیک دوران‌ها به خاطر تطور چشم‌گیر در حوزه‌ی تخصصی دوره‌ی متأخر نسبت به دوره‌ی متقدم و یا حصول اختلاف و چرخش در مبانی و رویکردها در پسینیان نسبت به پیشینیان رخ داده است و یک زمان‌بندی تاریخی صرف نیست بلکه ماهیت خود علم و تغییر مبانی و نگرش‌ها در این مسأله دخیل بوده است.

هرچند برخی انقلاب‌های علمی می‌تواند به عنوان نقطه‌ی شروع این تغییر و تطورها به حساب آید ولی از آنجا که پیشرفت علم، کمال تدریجی است ایجاد این‌گونه تطورها و چرخش در مبانی، غالباً به مرور رخ می‌دهد در نتیجه ادوار علوم تقریبی خواهد بود. بر این اساس، مرزی دقیق، میان قدما و متأخران تعریف شدنی نیست به گونه‌ای که مثلاً بگوییم: فلان سال نقطه‌ی شروع متأخران و فلان سال نقطه‌ی منتهای قدما به حساب می‌آید. با این اوصاف، طبیعی است که در اطلاق این دو اصطلاح بر مصادیق خود در یک علم، اختلافاتی وجود داشته و در علوم متعدد نیز اطلاق این اصطلاح متفاوت باشد. ما در ابتدا به اختصار این دوره‌ها را در برخی از علوم چون فلسفه، کلام و فقه مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس مرزبندی قدما و متأخران را در حوزه‌ی حدیث شیعی کاوش می‌کنیم.

دوره‌های زمانی در علم فلسفه

ادوار تاریخی در فلسفه تا حدودی متفاوت از بقیه است چرا که تاریخ آن تا قبل از اسلام کشیده می‌شود و بستر را برای فلسفه اسلامی - شیعی فراهم می‌کند. به دوره اغاثا ذیمون، هرمس، انبازقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون، ارسطاطالیس، ارسطو و.... دوره اقدمین گفته می‌شود. (العلوی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۸۷/ ارسطو، ۱۳۴۳ق، ج ۱، ص ۹۶ و ۹۹ / ابن‌رشد، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۵۹/ شیخ اشراق، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۰۲ و ج ۲، ص ۲/ الشهرزوری، ۱۳۸۳ش، ص ۵۷۷/ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴/ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۳۹۸ و ص ۴۰۶/ ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۲۶/ ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۸۸) و از دوره‌ای مثل فارابی، کندی و ابن‌سینا و شیخ اشراق و محقق خفری و خواجه نصیر طوسی و به دوره‌ی متقدمان یا قدماء یاد می‌شود. (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۰/ سجادی، ۱۳۷۹ش، ص ۸/ اللوکری، ۱۳۷۳ش، ص ۸۷/ ابن‌رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۸۸/ العلوی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۹/ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۵۸) و به دوره‌ی ملاصدرا و دشتکی و فیاض و دوانی و میرداماد و بعد از ایشان، متأخران اطلاق می‌شود. (آشتیانی، ۱۳۸۱ش، ص ۹۳ و ص ۲۸۶/

فیض کاشانی، ص ۳۰۱) همان‌طور که قبل از این بیان شد محوری‌ترین عامل در این مرزبندی ماهیت مسائل و مبانی طرح شده در فلسفه در هر دوره در قالب فلسفه‌ی مشاء، اشراق، حکمت متعالیه و است و الا این‌گونه مرزبندی لغو خواهد بود.

این‌گونه تقسیم‌بندی در این دوره (دوره‌ی حاضر) صورت می‌پذیرد و الا اگر به منابع دوره‌ی قدما مراجعه شود به دوره‌ی اقدمین، دوره‌ی قدما می‌گویند و به دوره‌ی قدما، متأخرین اطلاق می‌شود. پر واضح است که این مسأله در هر دوره‌ای به حسب خودش سنجیده می‌شود.

دوره‌های تاریخی در علم کلام

کلام اسلامی - شیعی، ساز و کار خاص خود را دارد و دوره‌ی قبل از اسلام در این طبقه‌بندی سنجیده نمی‌شود. چون مسائل و منابع و روش استدلالی آن کاملاً متفاوت است. اطلاق این دوره‌ها و یا اصطلاح قدما و متأخرین در علم کلام به گونه‌ای دیگر است. خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۳ ق) و معاصرانش را، دوره‌ی متوسطه می‌نامند و به دوره‌ی قبل از ایشان تا دوره‌ای مثل شیخ مفید (۴۱۳ ق) و حتی قبل‌تر، متکلمین متقدم یا قدمات اطلاق می‌شود. (شبر، ۱۴۲۴ ق، ص ۳۵۰/ میر سید حامد حسین، ۱۳۶۶ ش، ج ۵، ص ۳۱۸/ بحرانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۳۸) و به دوره‌ی بعد از خواجه نصیر، دوره‌ی متأخران اطلاق می‌شود. (مقداد، ۱۴۲۲ ق، ص ۵۴۵/ ربانی گلپایگانی، ص ۲۹) و دوره‌ی علامه طباطبایی (۱۳۶۰ ق)، علامه سید حسین فضل‌الله، شهید صدر و معاصرین‌شان را دوره‌ی جدید یا معاصر (حیدر، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۲) نامیده می‌شود. در واقع این دوره‌ها، بر اساس رویکردهای کلی در کلام و یا چرخش در مبانی و متدها و مواد مورد استفاده در استدلال‌های کلامی به وجود آمده است. (ن.ک: عبداللهی و خسروپناه، ۱۳۸۷ ش، ص ۹۴۲) رویکردهای کلامی که سبب به وجود آمدن این دوره‌ها در علم کلام شیعه شده به صورت زیر قابل تصویر است:

- ۱- رویکرد عقلی و نقلی (از امیرالمومنین علیه السلام تا اوائل دوره‌ی امام رضا علیه السلام)
- ۲- رویکرد نقلی صرف (از امام رضا علیه السلام تا کمی بعد از غیبت صغری یعنی زمان شیخ صدوق رحمته الله)
- ۳- رویکرد عقلی (قرن پنجم و ششم: شیخ مفید رحمته الله و سید مرتضی رحمته الله و شیخ طوسی رحمته الله)
- ۴- رویکرد فلسفی (قرن هفتم: خواجه نصیر طوسی رحمته الله)

- ۵- کلام با غلبه اخباری‌گری (فیض کاشانی رحمته الله علیه و برخی معاصرین ایشان)
- ۶- کلام با رویکرد ترکیبی از عقل، نقل، فلسفه و عرفان در دوره‌ی معاصر. (آغازگر این رویکرد ملاصدرا است و تاکنون ادامه دارد. افرادی چون علامه طباطبائی رحمته الله علیه، شهید مطهری رحمته الله علیه، آیت الله سبحانی، آیت الله جوادی آملی و... بر این رویه عمل نموده‌اند).^۱

مرزبندی تاریخی در علم فقه

در فقه شیعه جماعتی از اهل فن، مراحل فقه را به دو دسته تقسیم نموده‌اند:

۱- مرحله‌ی متقدمان

۲- مرحله‌ی متأخران

مراد از مرحله‌ی متقدمان در متون فقهی نوشته شده در قرن ششم و هفتم (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳) فقه‌های عصر ائمه علیهم السلام و نزدیک به آن‌ها و مراد از متأخران، فقه‌های بعد از عصر ائمه علیهم السلام در عصر غیبت کبری، از حدود سال ۳۶۰ق به بعد است. (مدرسی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۹) گاهی هم اصطلاح متقدمان بر شیخ طوسی (۴۶۰ق) و قبل از ایشان و اصطلاح متأخران به فقه‌های بعد از او گفته می‌شد. (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۸۴)^۲ از مشخصه‌های نگارش فقهی این دوره، نگارش قدمایی، در قالب فقه مأثور^۳ می‌باشد. برخلاف نگارش فقه متأخران، که فقهی تفریعی بوده است کتاب مبسوط شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) نشانه‌ی و نقطه‌ی شروع این نوع نگارش در شیعه به شمار می‌رود.

پس از آن، معروف از متون فقهی بعد از قرن هفتم این است که محقق حلی (۶۷۶ق) و چه بسا علامه حلی (۷۲۶ق)، حد فاصل بین متقدمان و متأخران در این عرصه به حساب می‌آیند؛ به این معنا که قبل از ایشان افرادی چون

۱- این عدوره تطور برگرفته از کتاب «سیر تطور کلام شیعه» است (جبرئیلی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۹-۶۱) هرچند جای مناقشه در برخی از این موارد وجود دارد که در جایی دیگر قابل بررسی است. در این مقاله درصدد بیان اصل تاثیرگذاری در مرزبندی هستیم نه بررسی تک تک موارد.

۲- گرچی، به ابن‌ابی‌عقیل عمانی و ابن‌جنید، قدیمین اطلاق می‌کند. البته وی مسأله را به صورت دیگری بیان نموده است و دوره‌ها را بر اساس تحولات به وجود آمده در فقه بیان کرده است. (نک: ۱۳۷۹ش، ص ۱۴۲)

۳- تألیف کتاب‌هایی چون فقه الرضا علیه السلام، نوادر الحکمة، کتاب من لایحضره الفقیه و... را در این راستا می‌توان برشمرد.

کلینی، صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی، و شیخ ابوعلی طبرسی، و ابن زهره، و ابن حمزه، و ابن ادریس و... را متقدمان و بعد از ایشان را متأخران به حساب می‌آورند. (میرزای قمی، ۱۱۳ق، ج ۲، ص ۸۲-۸۳/ مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۴۷/ گیلانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۹۹/ جعفریان، ۱۴۲۳ق، ص ۳۸۲)

بدون تردید تغییر معیارهای اعتبار سنجی روایات در این دوره، فقهی جدید و رویه‌ای نوین را به ارمغان آورده و دور تازه‌ای را در ادوار فقه شیعه رقم زده بود. مصطلح «متأخری المتأخرین»^۱ نیز در متون تدوین شده در قرن سیزدهم به این اصطلاحات اضافه شده است که در آثار قدیمی‌تر به فقه‌های پس از شهید ثانی و در آثار جدیدتر به فقه‌های پس از صاحب مدارک اطلاق شده است. (مدرسی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۰/ شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۶) و به قبل از آن‌ها قدامت المتأخرین اطلاق شده است. (میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۸۲) بی‌شک منابع، ادله، روش آن‌ها در استنباط و همچنین مبانی فقهی و حدیثی آن‌ها در این مرزبندی تأثیرگذار بوده است.

دوره‌های زمانی در حدیث شیعه

اما در دانش حدیث، مسأله به گونه‌ای متفاوت است. بنابر تعریفی مشهور در این دانش، شیخ طوسی (۴۶۰ق) حد فاصل بین قدامت و متأخران است، قبل از ایشان قدامت و بعد از ایشان متأخران محسوب می‌شوند. (محدث نوری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰۸) و از شیخ طوسی هم به عنوان «لسان القدمات» نام برده می‌شود. (کلباسی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۰۰-۲۹۸)^۲ البته این بدین معنا نیست که سال (۴۶۰ق) که شیخ طوسی از دنیا رفت، دیگر بحث مبنای قدامت در هم پیچیده شده باشد، نه؛ چنین نبوده و با فراز و نشیب‌هایی استمرار یافته است. بر پایه‌ی این دیدگاه ابن ادریس (۵۹۸ق) و علمای پس از وی از متأخران خواهند بود. (محدث نوری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰۸)

در اصطلاح دیگری بین محدثان، معمولاً تا دوره‌ی شیخ طوسی، جزو قدامت محسوب می‌شود و بعد از شیخ تا زمان سید بن طاووس (۶۷۳ق)، یک دوره‌ی فترت به حساب می‌آید. (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۷۱) و از زمان سید احمد ابن

۱- به عنوان نمونه نکه عثمانی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۸/ کیدری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۸/ بحرانی، ۱۱۸۶ق، ص ۳۷، همو، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۷۸-۷۷/ بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۸/ عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۰.

۲- گرچه شیخ انصاری همین واژه را درباره‌ی محقق حلی به کار برده است: (ن.ک: انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۶۷)

طاووس به بعد، دوره‌ی متأخران شمرده می‌شود. آیت الله خویی نیز ابن داوود حلی، شاگرد احمد بن طاووس (۷۰۷ق) و علامه حلی (۷۲۶ق) را از متأخران دانسته است. (۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۲)

برخی نیز به گونه‌ای دیگر این تقسیم‌بندی را انجام داده‌اند. به اصحاب و علمایی که با ائمه علیهم‌السلام معاصر بودند «اقدمیین» اطلاق می‌کنند و از شروع دوره‌ی غیبت امام زمان علیه‌السلام یا حتی اواخر دوران حضور (دوره‌ی ائمه‌ی متأخر) تا زمان علامه حلی را دوران متقدمان و از زمان علامه به بعد را دوران متأخران می‌نامند. (بهبودی، ص ۴۰۳-۴۰۴)

جدای از مستندات مکتوب این زمان‌بندی در حدیث شیعه، با توجه به تحلیل‌های بعدی به نظر می‌رسد شروع دوره‌ی متأخران در حوزه‌ی حدیث شیعی را از زمان سیداحمد بن طاووس حلی و علامه حلی به خاطر عوض شدن ملاک ارزیابی روایات در این دوره توسط این عده از علمای مدرسه حدیثی حله، بایسته بدانیم که این خود نقطه‌ی عطف و جهش در تاریخ تحولات این علم به حساب می‌آید در حالی که ما قبل از این تاریخ، چنین تغییر نگرشی در ارزیابی روایات نداشته‌ایم. این تغییر مبنا و نگرش، خود منجر به سازکار جدیدی در حوزه‌ی ارزیابی روایات و هم پیدایش فقهی با مبانی و ابزارهایی متفاوت از قبل و هم‌چنین تدوین و تألیف کتاب‌های رجالی و حدیثی متفاوت با قبل شد که در ادامه این نوشتار، اشاراتی به آن خواهد شد.

همان‌طور که بیان شد این مرزبندی‌ها تابع تطور علوم و برخاسته از بسترهایی چون اختلاف در مبانی و رویکردها و حتی تفاوت در بخش عمده‌ای از ماهیت و مسائل یک علم بوده است. (ن.ک: عبداللهی، ۱۳۸۷ش، ص ۹-۴۲) و حدیث شیعه هم از این قاعده مستثنی نیست. با بررسی‌هایی که در موارد استعمال این دو اصطلاح انجام گرفت این نکته نمایان شد که این دو در واقع نماد دو نوع طرز تفکر و مبنا بوده و بیانگر رویه‌ی علما و محدثان امامی در گزینش معیار ارزشگذاری روایات در دو دوره‌ی زمانی بوده است. به عنوان مثال وقتی «قدما» گفته می‌شود، مراد برهه‌ای طولانی از زمان است که عده‌ای از بزرگان طایفه‌ی امامیه در نقل و انتقال میراث اهل بیت علیهم‌السلام تابع فرهنگی ویژه و منحصر به

خود بوده و بالتبع در ناحیه‌ی اعتبار سنجی احادیث، مبنای خاصی را اتخاذ نموده بودند.^۱ نمایندگی قدما از این رویه، به معنای عدم استمرار آن از سوی علمای بعدی نیست.

همان‌طور که اشار شد با توجه به بررسی‌های انجام شده، این دو اصطلاح مربوط به دو دوره‌ی اصلی تاریخ حدیث شیعه؛ نمایندگی دو رویه‌ی متمایز در مواجهه با روایات و ارزشگذاری آن‌ها را به دوش می‌کشند که طبعاً معیارهایشان در گستره‌ی ارزیابی و اعتماد به احادیث یکسان نبوده است و تفاوت‌های بنیادینی داشته و در هر کدام، رویکردها و روش‌ها متفاوت بوده است؛ در ذیل به تفاوت این دو رویکرد و مبنا و بستر ایجاد آن اشاره‌ای می‌شود.

تفاوت منهج رجالی و فهرستی در ارزیابی روایات

محدثان در جهان اسلام (چه شیعه و چه اهل تسنن) در سده‌های دوم و سوم در پی انجام حرکتی علمی به منظور استنادیابی و اعتبارسنجی میراث حدیثی موجود (اعم از کتاب حدیثی یا خود حدیث) بودند تا بدین وسیله، اتصال صحیح بین خود و مصدر صدور حدیث (معصوم) را ترسیم کنند.

به عبارتی تمام تلاش عالمان مسلمان در این راستا مصروف شد که فاصله‌ی بین خود و مصدر تشریع را با کانال ارتباطی مطمئنی به معصوم متصل کنند. برای این منظور دو منهج در فضای علمی جهان اسلام در سده‌های اول و دوم و حتی سوم ایجاد شد:

۱- منهج اول، روش معروف علمای عامه بود که به بررسی سند روایات و کاوش پیرامون وثاقت تک تک راویان سند پرداختند. (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۶/ النووی، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰۰/ الجرجانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۹/ البستی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷/ رامهرمزی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۲/ خطیب بغدادی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۲/ العمری، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰-۵۱) و بر اساس آن، علم رجال را تدوین کردند. نوع تعامل بزرگان حدیثی اهل تسنن در

۱- مبانی اعتبارسنجی روایات در شیعه و عامه، تابع فرهنگ خاص هر کدام از آن‌ها در نقل و انتقال میراث حدیثی خود می‌باشد بدین معنا که ارتباطی تنگاتنگ بین «فرهنگ نقل و انتقال تراث» و «معیارها و مبانی ارزشگذاری روایات» وجود دارد که با توجه به تفاوت‌های بنیادین در فرهنگ دو گروه، معیارها هم متفاوت شده بود که بررسی آن مجالی دیگر را می‌خواهد.

میراث حدیثی آن‌ها و تدوین کتاب‌های متعدد رجال بر اساس سند روایات بدون توجه گسترده به مصادر مکتوب آن،^۱ توسط آن‌ها مهم‌ترین گواه بر این مسأله است.

۲- منهج دوم را بزرگان شیعه با ارشادات ائمه علیهم‌السلام پایه‌گذاری کردند^۲ که همان مبنای حصول وثوق به صدور روایت براساس قرائن داخلی و خارجی می‌باشد. (بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸-۲۷/ استرآبادی، و عاملی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۸-۱۷۶) این قرائن محدود نبوده بلکه هرآنچه قابلیت قرینیت در جهت بالا بردن آستانه‌ی اعتماد به میراث حدیثی یا کاستن از آن را داشت؛ می‌توانست شاهد و قرینه قرار گیرد. در این راستا، تحلیل فهرستی در ارزیابی مجموعه‌های حدیثی نیز جزء و یا بخش عمده‌ای از این منهج به شمار می‌آمد و نقش اساسی و عمده‌ای را در بین قرائن به دوش می‌کشید. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۶)

در تحلیل رجالی، به راوی و جنبه‌های روایتی او توجه می‌شد و در تحلیل فهرستی به کتاب‌ها (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳-۴) و نسخه‌های آن (نجاشی، ۱۴۲۴ش، شماره‌های ۱، ۲، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۳۷، ۲۶۷، ۲۵۰، ۳۰۲، ۳۲۹، ۳۳۴، ۳۶۷، ۴۳۷، ۵۷۲، ۶۱۲، ۶۷۶، ۸۸۷، ۱۱۱۶) و طرق منتهی به کتاب‌های (همان، شماره‌های ۱۳۶، ۳۳۲، ۳۳۸، ۵۱۲، ۸۰۹، ۸۸۴، ۸۸۹/ موحد ابطحی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۵) و روایت‌ها^۳ توجه می‌شد. به عنوان نمونه واژگانی چون نقی‌الروایت (همان، ص ۱۸۶، ش ۴۹۲) صالح‌الروایت (همان، ص ۸۴، ش ۲۰۲)، واضح‌الروایت (همان، ص ۳۸۸، ش ۱۰۴۸؛ ص ۳۹۶، ش ۱۰۶۰)، قلیل‌السقط فی‌الروایت (همان، ص ۳۵۴، ش ۹۴۸)، فاسد‌الروایت (همان، ص ۱۲۲، ش ۳۱۳؛ ص ۴۲۱، ش ۱۱۲۷)، مجفو‌الروایت (شیخ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۷، ش ۷۰)، مضطرب‌الروایت (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۲، ش ۳۱۳؛ ص ۴۲۱، ش ۱۱۲۷)، مختلاً فیما یسنده (همان، ص ۳۷۳، ش

۱- البته این که آن‌ها به مصادر مکتوب در تألیف منابع رجالی توجه نداشتند به خاطر این بود که در ابتدا مصادر مکتوب قابل توجهی نداشتند و میراث‌شان حالت شفاهی داشت برخلاف شیعه که از همان ابتدا میراث حدیثی‌اش متصل به معصوم علیه‌السلام مکتوب گشت.

۲- در مجالی دیگر قرائن و مستندات این مهم را ارائه خواهیم نمود.

۳- البته روایت اینجا معنایی متفاوت با معنای مشهور و متعارف آن دارد و مفهومی فهرستی در آن نهفته است یعنی نقل کتاب‌های مؤلفان یا واسطه‌ی قرار گرفتن در نقل تراث مکتوب. در واقع راوی در نقش حامل تراث نقش می‌پذیرفت نه به عنوان صاحب تراث.

۱۰۲۰)، یعلق الأسانید بالاجازات (همان، ص ۳۷۳، ش ۱۰۲۰)، اعتمد المراسیل (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲، ش ۶۵؛ همان، ص ۶۲، ش ۱۴۴؛ ص ۷۶، ش ۱۸۲؛ ص ۳۴۸، ش ۹۳۹)، کثیر المراسیل (همان، ص ۵۷، ش ۷۰؛ نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۰، ش ۱۹۲) و ... همگی حاکی از اتقان یا سستی شخص هنگام روایت است که خود نگاهی فهرستی به این مسأله است.

این تحلیل، سهم وافر در حصول وثوق برای قدا به دوش می‌کشید. البته نه به این معنا که به راوی و سند (در مقابل طریق) اصلاً توجهی نمی‌کردند بلکه در ارزیابی روایات، «راوی محور» نبودند و الا سند نزد آن‌ها یکی از قرائن مهم و تاثیرگذار در حصول نتیجه ارزیابی روایت به شمار می‌رفت. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۶)

مسلم است که معاصران ائمه علیهم‌السلام و قدامی اصحاب، اولین افرادی بودند که بر اساس این مبنا مشی کردند ولی منحصر در آن‌ها نیست بلکه این خط مشی در دوران‌های بعد، چه در زمان شیخ طوسی و چه بعد از ایشان، حتی زمان علامه حلی (دوره‌ی متأخران) و تا دوره‌ی معاصر (محقق خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۳۲/ غروی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۹۹/ نائینی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۶۷ و ۸۳/ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۸۴ و ...)، با فراز و نشیب‌هایی استمرار یافته و تعداد زیادی از علما (بلکه اکثریت آنان)، بر اساس آن سلوک علمی نموده‌اند. بی‌تردید، سلوک بر اساس این مبنا، در عصر حضور معصومین علیهم‌السلام و نزدیک به آن، شیوع و سهولت بیشتری داشته است.^۱

انحصار ملاک ارزیابی در منهج دوم (حجیت خبر موثق الصدور و منهج فهرستی)، بین شیعه تا قرن هفتم کاملاً مشهود است، البته توجه به سند به عنوان قرینه در این چند قرن (قبل از قرن هفتم) شدت و ضعف داشته است. بعضی توجه بیشتری و بعضی توجه کمتری می‌کردند، ولی مسلم است که هیچ وقت ارزیابی، فقط بر اساس سند نبوده است. با اندک دقت در کتب حدیث و فقه قبل از قرن هفتم روشن می‌شود که انحصار تاثیر گذاری در ناحیه‌ی اعتبار روایات از آن اسناد روایات نبوده است. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۰۳، ح ۵۴۷۲/ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۵، ح ۲۷۷؛ همان، ص ۲۱۳، ح ۸۳۴؛ همان، ج ۳، ص ۱۹۳، ح ۴۴۱؛ همان، ج ۹، ص ۷۷، ح ۳۲۵)

۱- براساس بررسی‌های انجام شده می‌توان مدعی شد که اکثر قریب به اتفاق علمای شیعه این مبنای قدامی را در سلوک علمی خود اتخاذ نموده‌اند که تبیین آن مجالی دیگر می‌طلبد.

قرن هفتم و هشتم، طلیعه‌ی جریانی موازی در شیعه که به ارزیابی «رجالی صرف» روایات و ارزشگذاری آن‌ها «فقط بر اساس سند» در بین عده معدودی از علما می‌باشد. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۳) این حرکت در واقع، عدول از مبنای متقدمان و عمل به همان منهج رایج بین اهل تسنن به شمار می‌رفت. این همان طلیعه‌ی مرزبندی جدیدی در شیعه در ناحیه اعتبارسنجی روایات به شمار می‌رفت.

نمود ارزیابی متاخرین در قالب تألیفات آن‌ها

تألیف کتب رجالی مثل «خلاصة الاقول» علامه حلی (۷۲۶ق) و «كتاب الرجال» ابن‌داوود حلی (۷۰۷ق) بدون انعکاس منابع روایی متقدم شیعه و تألیفات روات و طرق به آن‌ها (تجريد کتب رجال از فهارس)، نشانی از آغاز این رویکرد در شیعه به شمار می‌رود. به عبارتی این آثار رجالی، «مؤلف محور»^۱ تألیف نشد بلکه راوی محور تألیف شد. به همین خاطر تألیفات روات و میزان اعتبار آن‌ها در این کتاب‌ها وارد نشد. از سوی دیگر، تألیف کتاب‌های حدیثی مثل «الدرر و المرجان فی الاحادیث الصحاح و الحسان» و «النهج الوضاح فی الاحادیث الصحاح» توسط علامه حلی (۷۲۶ق)، نمودی از آغاز این عدول از مبنای متقدمان در آن عصر است. بعد از علامه این رویکرد در تألیفاتی مثل «منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان» اثر صاحب معالم، ابومنصور حسن بن زین الدین، ملقب به جمال الدین، (۱۰۱۱ق) یا «الصحيح من الکافی» اثر محمد باقر بهبودی و یا «مشرعة بحار الانوار» اثر محمد آصف محسنی، ادامه پیدا کرد.

اصطلاحاً در بین علما و محدثان به این دسته از علما که به این منهج روی آوردند، «متأخران» اطلاق می‌شود و عده‌ای را که بر اساس روش اولیه‌ی شیعه مشی می‌کردند، «قدما» یا «متقدمان» یا «اقدمیین» می‌نامند. در این اتخاذ مبنا، اقدمیین با قدما تفاوتی ندارند.

۱- این همان تفاوت اساسی در فرهنگ نقل و انتقال میراث حدیثی بین شیعه و اهل سنت به حساب می‌آید. ن.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ص ۷-۸؛ عمادی حائری، ۱۳۸۸ش، ص ۱۳۸-۱۳۹.

به هر روی، اکنون آشکار است که میان شیوه‌ی این دو دسته از علمای شیعه، تفاوت‌هایی بنیادین به چشم می‌خورد. برجستگی این تفاوت‌ها در ارزیابی احادیث، در گفتگوهای فقهی، بیشتر رخ می‌نمایند. عده‌ای از متأخران به هنگام استدلال برای یک حکم فقهی، حدیث ضعیف را بی‌درنگ یا پس از اندکی گفتگو درباره‌ی سند و دلالت آن به کنار می‌نهند.^۱ نگاه متأخران به ارزشگذاری به خصوص در آثار علامه حلی و ابن‌داوود حلی و بعد از ایشان چون صاحب مدارک، مقدس اردبیلی، شهید ثانی، صاحب معالم و آیت الله خوئی کاملاً مشهود است که پرداختن به آن مجال گسترده‌تری را می‌طلبد.

این در حالی است که نگاه متقدمان در ارزیابی اساساً از گونه‌ی دیگری بوده است. آنان نگاه به سند و متن و مصدر را از یک‌دیگر جدا نمی‌دانستند و به هنگام ارزیابی حدیث به هر سه بعد توجه می‌کردند. به دیگر سخن، نتیجه‌ی ارزیابی آنان درباره‌ی یک حدیث برآیندی از یک نگاه چند سویه‌ی سندی - متنی - مصدری به حدیث بود. در این‌گونه نگاه، هر یک از سند یا متن یا مصدر می‌توانست کفه‌ی «اعتبار» یا «بی‌اعتباری» حدیث را سبک یا سنگین کند.

با این توضیحات روشن شد که قدما و متأخران، نماد و سمبل دو نوع طرز فکر و مبنا در ارزشگذاری روایات‌اند. در کلمات سیدبن طاووس و علامه حلی و هم عصران ایشان اشاره‌ای به علت عدول از مبنای متقدمان نشده است و فقط بعدها تحلیل‌هایی نسبت روش آن‌ها از سوی عالمان قرون بعدی ارائه شده است. به عبارتی خود بزرگان عملکرد خود را گزارش نکرده‌اند، بلکه بعدی‌ها با مراجعه به کتاب‌های آن‌ها به مهندسی معکوس عملکرد آن‌ها به صورت تحلیلی پرداخته‌اند.

اولین کسی که گزارشی از این نوع عملکرد قدما و تفاوت آن با مبنای متأخران ارائه داده است، شیخ حسن صاحب معالم (۱۰۱۱ق) است. وی دقیقاً به تفاوت این دو دیدگاه اشاره کرده و بیان می‌دارد که حکم به صحت نزد قدما مبتنی بر قرائن دال بر صدق خبر بوده و این قرائن نزد آن‌ها بسیار بوده است. چه بسا در طریق خبر، ضعفی وجود داشت ولی به خاطر قرائن موجودی که دلالت بر صدق روایت می‌کرد، حکم به صحت روایت می‌کردند. او سپس به این نکته اشاره

۱- با اندک مراجعه‌ای به کتب فقهی این عده مثل کتاب «الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة» و یا «مسالك الافهام» اثر شهید ثانی و یا کتاب «مصباح الفقاهة» آیه الله خویی این مطلب روشن می‌شود. به عنوان نمونه: خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۵؛ شهید ثانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۷۱/ ج ۳، ص ۳۷۳/ ج ۶، ص ۱۲۸/ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۷۳.

می‌کند که عده‌ای از معاصرانش به این نکته توجه نکرده و صحیح در اصطلاح قدما را همان صحیح نزد متأخران پنداشته‌اند در حالی که این دو اصطلاح با یکدیگر متفاوت‌اند. ایشان اشاره می‌دارد که قدما قطعاً اطلاعی از اصطلاح متأخران نداشته و نیازی هم به آن نداشتند. (العاملی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۴-۱۵)

بعد از صاحب معالم، شیخ بهایی (۱۰۳۰ق) در «مشرق‌الشمسین»، به این موضوع پرداخته است. ایشان به صورت مفصل به تفاوت دیدگاه قدما و متأخران پرداخته و ظرافت‌های بیشتری از تفاوت این دو مبنا را اظهار داشته است و حتی تعدادی از قرائن نزد قدما را هم نام می‌برد و سپس وجه عدول متأخران از مبنای قدما را بیان می‌دارد. شیخ در «مشرق‌الشمسین» این‌گونه آورده است:

«قد استقر اصطلاح المتأخرين من علمائنا على تنويع الحديث المعتبر ولو في الجملة إلى الأنواع الثلاثة المشهورة أعنى الصحيح والحسن والموثق بأنه إن كان جميع سلسلة سنده إماميين ممدوحين بالتوثيق فصحيح أو إماميين ممدوحين بدون كلاً أو بعضاً مع توثيق الباقي فحسن أو كانوا كلاً أو بعضاً غير إماميين مع توثيق الكل فموثق و هذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا قدس الله أرواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم» (شیخ بهایی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴-۲۶)

سپس به تعریف معنای صحیح نزد قدما می‌پردازد و بیان می‌دارد که صحیح در اطلاق قدما به حدیثی گفته می‌شود که تقویت شود به واسطه‌ی چیزی که برای قدما ایجاد اعتماد کند و با چیزی همراه شود که وثوق بیافریند و قابل تکیه شود:

«بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه»
سپس تعدادی از قرائن را می‌شمارد:

۱- وجود روایت در اصول اربعماه؛ ۲- تکرار روایت در یک اصل یا چند اصل؛ ۳- وجود روایت در اصلی معروف از اصحاب اجماع؛ ۴- وجود روایت در کتابی که بر ائمه علیهم‌السلام عرضه شده باشد. ۵- وجود روایت در کتب مشهوره‌ی معتمده. (همان، ص ۲۶-۲۹) البته قرائن محصور در این چند مورد نیست بلکه شیخ خواسته تعدادی از آن‌ها را به عنوان نمونه ذکر کند.

شیخ بهایی بعد از بیان تعدادی از قرائن به تبیین عملکرد شیخ صدوق می‌پردازد که ایشان بر اساس مبنای قدما حکم به صحت همه‌ی روایات کتابش نموده است در حالی که با معیار متأخران، بسیاری از آن‌ها قابلیت داخل شدن در اصطلاح صحیح را ندارند:

«و قد جرى رئيس المحدثين ثقة الإسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف المتقدمة في إطلاق الصحيح على ما يركن إليه و يعتمد عليه فحكم بصحة جميع ما أورده من الأحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه و ذكر أنه استخرجها من كتب مشهورة عليها المعول و إليها المرجع وكثير من تلك الأحاديث بمعزل عن الاندراج في الصحيح على مصطلح المتأخرين و منخرط في سلك الجنان والموثقات بل الضعاف و قد سلك على ذلك المنوال جماعة من أعلام علماء الرجال فحكموا بصحة حديث بعض الرواة الغير الإمامية كعلي بن محمد بن رباح و غيره لما لاح لهم من القرائن المقتضية للوثوق بهم والاعتماد عليهم و إن لم يكونوا في عداد الجماعة الذين انعقد الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم». (همان، ص ۲۹-۳۰)

سپس به تبیین علت عدول متأخران از مبنای متقدمان می‌پردازد و بیان می‌دارد که سبب عدول آن‌ها، از بین رفتن قرائن بوده است و علامه حلی را به عنوان اولین نفری معرفی می‌کند که این شیوه را مورد استفاد قرار داده است. بیان این علت، تحلیل جناب شیخ بهاء الدین است ولی شایسته است که متخصصین علم تاریخ حدیث و رجال شیعه، پژوهشهای مفصل در این رابطه داشته باشند تا حقیقت امر به صورت عینی و دقیق با ارائه‌ی مستندات معلوم شود.

شیخ بهایی بعد از بیان علت عدول متأخران، به این نکته مهم اشاره می‌کند که گاه متأخرانی چون علامه حلی و شهید ثانی براساس مبنای متقدمان سلوک نموده و برخی مراسیل مشاهیر را متصف به صحت کرده‌اند در حالی که بر اساس معیار خودشان متصف به صحت نمی‌شود. (همان، ص ۳۱-۳۰) که البته این نوع پذیرش روایت، نوعی تهافت در مبنای آن‌ها به شمار خواهد رفت.

این بیان شیخ بهایی جزو مفصل‌ترین و قدیمی‌ترین متونی است که به صراحت به تبیین دقیق، تفاوت دو مبنا و علت عدول از مبنای قدما به مبنای متأخرین پرداخته است.

بعد از ایشان مرحوم فیض کاشانی (۱۰۹۱ق) در مقدمه‌ی «الوافی» نیز به این نکته تصریح نموده است. ایشان تصریح می‌کند، که قدما، نگاه سندی صرف به روایات نمی‌کردند و آنها با این اصطلاح متأخرین آشنایی نداشته‌اند بلکه براساس قرائن، اطمینان به صدور روایت، پیدا می‌کردند و سپس دلایلی برای اثبات طریق قدما ارائه می‌کند. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲)

در تحلیل و ارزیابی روایات در عصر حاضر به بهانه‌ی مفقود شدن قرائن اطمینان‌زا (مامقانی، مقباس الهدایت، ج ۱، ص ۱۸۲). کمتر به این دو مبنا در ارزش‌گذاری متون حدیثی توجه می‌شود در حالی که پرواضح است میراث روایی شیعه قرائن صدق خود را با خود حمل می‌کند و مهم‌ترین مصدر برای یافتن شواهد صدق روایت، خود متون روایی است. به هر صورت، ضروری است که در دفاع بنیادین از میراث علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام به این مهم توجه مضاعف شود و کاوش‌های حدیثی در تبیین استواری این تراث ماندگار به این سمت هدایت شود. از آنجا که این بحثی به دراز می‌کشد، ان شاء الله در مجالی دیگر به برخی از زوایای مهم این دو مبنا خواهیم پرداخت تا بسترها و مبانی اعتبار میراث حدیثی شیعه تبیین گردد.

نتیجه‌گیری

زمانبندی تاریخی در حوزه‌ی حدیث شیعه، صرف نظر از اطلاع از دوره‌های تاریخ حدیث، در اعتبار سنجی روایات و انتخاب مبنا و معیار صحیح در این جهت بسیار تاثیرگذار است. با بررسی دقیق این مراحل تطور، می‌توان به قضاوت در صحت یا عدم صحت عدول از مبنای قدما توسط متأخرین، پرداخت. در عصر حاضر در تحلیل و ارزیابی روایات به بهانه ی مفقود شدن قرائن اطمینان‌زا کمتر به این دو مبنا در ارزش‌گذاری متون حدیثی توجه شده است در حالی که میراث روایی شیعه، قرائن صدق خود را با خود حمل می‌کند.

منابع

- ۱- ابن رشد اندلسی (۵۹۵ق)، محمد بن احمد، تفسیر ما بعد الطبیعة، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
- ۲- همو، تهافت/تهافت، مقدمه و تعلیق: محمد العربی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۹۹۳م.
- ۳- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۴۲۸ق)، الشفاء (الریاضیات)، تحقیق: دکتر عبد الحمید صبره و همکاران، مکتبة آیت الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵ق.
- ۴- ارسطو (۳۲۲ ق م)، آریستوتلیس، علم الاخلاق الى نیقوماخوس، مقدمه و تحقیق: بارتلمی سانتهلیر، قاهره، دارصادر، ۱۳۴۳ق.
- ۵- استرآبادی، محمد امین (۱۰۳۳ ق) و عاملی، سید نور الدین موسوی (۱۰۶۲ ق)، الفوائد المدنیة و بذیلہ الشواهد المکیة، مصحح: رحمت الله رحمتی اراکی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.
- ۶- انصاری، شیخ مرتضی، کتاب الطهارة، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم، قم الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ق.
- ۷- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح بر زاد المسافر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش.
- ۸- البستی (۳۵۴ق)، محمد بن حبان، المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، بیروت، نشر و تصویر دارالمعرفه، بی تا.
- ۹- بهبودی، محمد باقر، «طلوع و غروب اصحاب اجماع»، فصلنامه‌ی فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، شماره‌ی ۴ و ۵، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ش.
- ۱۰- بحرانی، ابن میثم (۶۷۹ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، مکتبة آیت الله المرعشی النجفی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- ۱۱- بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۱۸۶ ق)، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، گروه پژوهش دار المصطفی لإحياء التراث، دار المصطفی لإحياء التراث، چاپ اول، بیروت، ۱۴۲۳ق.
- ۱۲- بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الأنوار الحیریة و الأقمار البدریة الأحمديّة، ۱۱۸۶ق.

- ۱۳- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *الفوائد الحائریة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- ۱۴- همو، *مصابیح الظلام*، مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- ۱۵- جبرئیلی، محمد صفر، *سیر تطور کلام شیعه* (دفتر دوم: از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی)، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
- ۱۶- الجرجانی، عبدالله بن عدی (۳۶۵ق)، *الکامل فی ضعف الرجال*، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و شیخ علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- ۱۷- جعفریان، رسول، *دوازده رساله‌ی فقهی درباره‌ی نماز جمعه*، مؤسسه انصاریان، چاپ اول، قم، ۱۴۲۳ق (این رساله‌ها تألیف جمعی از علمای بزرگ در زمان دولت صفویه می‌باشد).
- ۱۸- جمیل صلیبا، *المعجم الفلسفی (فرهنگ نامه‌ی فلسفی)*، الشركة العالمیة للکتاب، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ۱۹- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (۴۰۵ق)، *معرفة علوم الحديث*، تحقیق: السید معظم حسین، بیروت دارالکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۳۹۷ق.
- ۲۰- حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر (۷۲۶ق)، *مصحح: سید علی میلانی*، شرح منهاج الکرامه، هجرت و میراث مکتوب، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
- ۲۱- حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (۶۷۶ق)، *المعتبر فی شرح المختصر*، محققان: محمد علی حیدری، سید مهدی شمس‌الدین، سید ابو محمد مرتضوی، سید علی موسوی، قم، مؤسسه سیدالشهداء علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- ۲۲- همو، *نکت النهایة- النهایة و نکتها*، مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- ۲۳- حیدر حب الله، *علم الکلام المعاصر*، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۱ش.
- ۲۴- خطیب بغدادی، احمد بن علی بن ثابت (۴۶۳ق)، *الکفایت فی علم الروایت*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۹ق.
- ۲۵- خویی، سید ابو القاسم، *معجم رجال الحديث*، مرکز نشر الثقافة الاسلامیة، بی‌جا، الطبعة الخامسة، ۱۴۱۳ق.

- ۲۶- همو، مصباح الفقاهة، تقریرات درسی آقای خویی، گردآورنده: محمد علی توحیدی، چاپ نجف، بی‌تا.
- ۲۷- رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن (۳۶۰ق)، المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی، تحقیق: محمد عجاج الخطیب، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
- ۲۸- ربانی گلپایگانی، علی، در آمدی بر علم کلام، انتشارات دارالفکر، قم، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
- ۲۹- سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ۳۰- سهرودی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی (۵۸۷ق)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه: هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵ش.
- ۳۱- شبر، سید عبد الله (۱۲۲۰ق)، حق الیقین فی معرفة اصول الدین، انوار الهدی، چاپ دوم، قم، ۱۴۲۴ق.
- ۳۲- الشهرزوری، شمس الدین (قرن ۷ق)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، مقدمه و تصحیح و تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی، موسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۳ش.
- ۳۳- شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی بن احمد عاملی نبطی جزینی، ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، قم، ستاره، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ۳۴- شهید ثانی، زین الدین بن علی بن احمد عاملی جبعی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مصحح: گروه پژوهش مؤسسه‌ی معارف اسلامی، مؤسسه‌ی المعارف الاسلامیة، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- ۳۵- همو، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، قم، داوری، ۱۴۱۰ق.
- ۳۶- صدر المتألهین، صدر الدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۰۵۰ق)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌ی، موسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳ش.
- ۳۷- همو، الحاشية على الهيئات الشفاء، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا.
- ۳۸- همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، مشهد، ۱۳۶۰ش.

- ۳۹- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *من لا یحضره الفقیه*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه‌ی قم، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- ۴۰- طباطبائی، سید حسین مدرّسی، مصحح: محمد آصف فکرت، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- ۴۱- طباطبائی، سید محمد کاظم، *تاریخ حدیث شیعه (۲) عصر غیبت*، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، قم، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
- ۴۲- طوسی (۴۶۰ق)، ابو جعفر محمد بن حسن، *العدة فی أصول الفقه*، قم، ناشر: محمد تقی علاقبندیان، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- ۴۳- همو، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- ۴۴- همو، *فهرست کتب الشیعه و أصولهم (الفهرست)*، تحقیق: سید عبدالعزیز طباطبائی، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی، چاپ نخست، ۱۴۲۰ق.
- ۴۵- عاملی، حسن بن زین الدین بن علی بن احمد، *منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الاحسان*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم، چاپخانه اسلامی، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- ۴۶- عاملی، بهاء الدین محمد بن حسین (۱۰۳۱ق)، *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین مع تعلیقات الخواجه‌ئی*، شارح: مازندرانی، خاتون‌آبادی (محمد) اسماعیل خواجه‌ئی، محقق: سید مهدی رجائی، مجمع البحوث الإسلامية، چاپ دوم، مشهد، ۱۴۱۴ق.
- ۴۷- عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ۴۸- عبداللهی، مهدی و خسروپناه، عبدالحسین، مقاله‌ی «پژوهشی در ماهیت کلام جدید»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال چهارم، شماره پانزدهم، سال ۱۳۸۷، ص ۴۲-۹.
- ۴۹- عراقی، ضیاء الدین، *نهایت الأفكار*، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

- ۵۰- العلوی (۱۰۶۰ق)، احمد بن زین العابدین، شرح کتاب القبسات، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶ش.
- ۵۱- همو، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، شرح کتاب القبسات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
- ۵۲- عمادی حائری، سید محمد، بازسازی متون کهن حدیث شیعه، تهران و قم، مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی و انتشارات دارالحدیث، ۱۳۸۸ش.
- ۵۳- عمانی، حسن بن علی بن ابی عقیل حذاء (۳۲۹ق)، حیاة ابن أبی عقیل و فقهه، گروه پژوهش مرکز المعجم الفقهی، مرکز المعجم الفقهی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- ۵۴- العمری، اکرم ضیاء، بحوث فی تاریخ السنة المشرفة، المدينة المنورة، مكتبة العلوم و الحكم، چاپ چهارم، ۱۴۰۵ق.
- ۵۵- غروی، محمد حسین، نهایت الدرايت، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، ۱۳۷۴ش.
- ۵۶- الفارابی (۳۳۹ق)، ابو نصر، الجمع بين رأى الحكيمين، مقدمه و تعليق: دکتر البير نصری نادر، انتشارات الزهراء عليه السلام، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- ۵۷- فیض کاشانی (۱۰۹۱ق)، محمد محسن ابن شاه مرتضی، الوافی، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی عليه السلام، اصفهان، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- ۵۸- همو، اصول المعارف (حکمت متعالیه)، تعليق و تصحيح و مقدمه: سيد جلال الدين آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، قم، ۱۳۷۵ش.
- ۵۹- کلباسی، ابوالهدی، سماء المقال فی علم الرجال، تحقیق: سید محمد الحسینی القزوينی، قم، مؤسسه ولی العصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ۶۰- کیدری، قطب الدین، محمد بن حسین (زنده در ۶۱۰ق)، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، ابراهیم بهادری مراغی، چاپ اول، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، ۱۴۱۶ق.
- ۶۱- گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقهها، قم، چاپ مهر، سازمان سمت، چاپ سوم، تابستان ۱۳۷۹ش.

- ۶۲- گیلانی، فومنی، محمد تقی بهجت، جامع المسائل، دفتر معظم‌له، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.
- ۶۳- گیلانی، میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات، محقق و مصحح: مرتضی رضوی، مؤسسه کیهان، چاپ اول، تهران، ۱۴۱۳ق.
- ۶۴- لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، کتاب فروشی اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ق.
- ۶۵- اللوکری (۵۰۳ق)، ابوالعباس، بیان الحق بضمان الصدق، مقدمه و تحقیق: دکتر سید ابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه‌ی بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی، ۱۳۷۳ش.
- ۶۶- مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، مترجم: محمد آصف، فکرت، ۱۴۱۰ق.
- ۶۷- محقق خراسانی، کفایت الأصول، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
- ۶۸- مقداد، فاضل (۸۷۶ق)، اللوامع الالهية، دفتر تبلیغات اسلامی، تحقیق و تعلیق: شهید قاضی طباطبائی، چاپ دوم، قم، ۱۴۲۲ق.
- ۶۹- مغنیه، محمد جواد (۱۴۰۰ق)، فقه الإمام الصادق علیه السلام، مؤسسه انصاریان، چاپ دوم، قم، ۱۴۲۱ق.
- ۷۰- موحد ابطحی، محمدعلی، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال، قم، مطبعة سیدالشهداء علیه السلام، ۱۴۱۷ق.
- ۷۱- میرحامد حسین (۱۳۰۶ق)، عبقات الانوار، ناشر: کتابخانه امیر المومنین علیه السلام، چاپ دوم، اصفهان، ۱۳۶۶ش.
- ۷۲- میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات گیلانی، مصحح: مرتضی رضوی، مؤسسه‌ی کیهان، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- ۷۳- نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- ۷۴- نجاشی، احمد بن علی، فهرست نجاشی (رجال النجاشی)، تحقیق: آیت الله آقا موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ هفتم، ۱۴۲۴ق.
- ۷۵- نوری، میرزا حسین، خاتمة المستدرک، تحقیق مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ق.
- ۷۶- النووی، یحیی بن شرف (۶۷۶ق)، شرح صحیح مسلم، تحقیق: جماعه من العلماء باشراف الناشر (احمد اکرم الطباع)، بیروت، دارالقلم، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.

آیات نازل شده در شأن اهل بیت علیهم السلام در تفسیر المراغی

احمد مصطفی مراغی متوفای ۱۳۷۱ قمری از مفسران اهل تسنن و مؤلف تفسیر جامع (تفسیر المراغی) است. وی در تفسیرش گسترده ترین مباحث اجتماعی عصر خود را مطرح کرده و با رعایت قواعد تفسیر از اصطلاحات سخت علمی اجتناب و با بیان بسیار ساده ای آن را تألیف نموده است.

وی با استناد به قرآن، روایات و عقل به تفسیر قرآن پرداخته و در استناد به روایات به بیان روایات اسباب نزول توجه نموده است در این نوشتار برخی آیات که طبق روایات سبب نزول در شأن اهل بیت علیهم السلام نازل شده بررسی می شود. مراغی در برخورد با این آیات مواضع متفاوتی اتخاذ نموده است، ذیل برخی آیات با بیان روایت شأن نزول به دلالت آیه در مورد حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام اقرار نموده اما در برخی آیات، افراد دیگری را نیز در فضیلت آیه با اهل بیت علیهم السلام شریک کرده و در تفسیر اکثر آیات مورد بررسی از ذکر شأن نزول و بیان مصداق آیه اجتناب نموده است.

کلیدواژه ها: مراغی، تفسیر المراغی، اهل بیت علیهم السلام، فضایل و مناقب.

فتحیه فتاحی زاده

دانشیار

دانشگاه الزهراء علیها السلام

F_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

فاطمه عباسی (نویسنده ی مسئول)

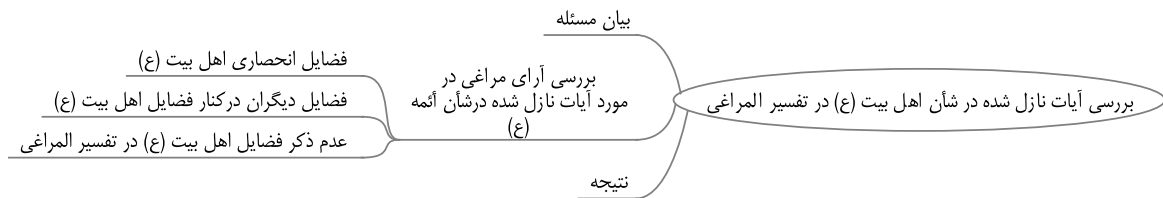
کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث

دانشگاه الزهراء علیها السلام

f.abbasi313@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱/۱۷



بیان مسأله

در مختصر تاریخ دمشق از ابن عباس نقل می‌کند: در قرآن مجید، خطاب ﴿یا ایها الذین آمنوا﴾ در هیچ آیه‌ای نازل نشده مگر این که علی علیه السلام سید و شریف و امیر (مصدق اتم و اکمل) آن است. و هیچ یک از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله نبود، مگر این که خداوند در قرآن به او عتاب کرده است به جز علی بن ابی طالب علیه السلام که خدا هرگز در چیزی به او عتاب نکرد. در کتاب خدا آن چه درباره‌ی علی علیه السلام نازل شده درباره‌ی هیچ کس نازل نشده که حدود سیصد آیه از قرآن مجید درباره علی علیه السلام نازل شده است. (ابن منظور، مختصر تاریخ دمشق، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۱۲)

اگرچه به دلایل خاصی نام علی علیه السلام به صراحت در قرآن نیامده است، ولی به اقرار و اعتراف برخی از بزرگان اهل تسنن، آیات بسیاری در منزلت، شأن و جایگاه رفیع علی علیه السلام یا اهل بیت علیهم السلام نازل شده است و جای هیچ تردیدی نیست که این آیات درباره‌ی دیگران نازل نشده است. در این آیات به حوادث و رخدادهایی اشاره شده است که کسی به جز علی علیه السلام یا اهل بیت علیهم السلام مصداق دیگری ندارند؛ اگرچه نباید از این نکته غفلت نمود که ممکن است در برخی موارد، معنای آیه معنایی عام باشد و ظاهر آیه، دیگران را نیز شامل شود، ولی به هر صورت، مصداق اکمل و اتم آن اهل

۱- در این باره در شواهد التنزیل حدیثی ذکر شده است که بیان‌گر دلیل عدم ذکر نام علی علیه السلام و ائمه هدی علیهم السلام در قرآن است: ابوبصیر نقل می‌کند که از امام باقر علیه السلام درباره‌ی آیه‌ی ﴿اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم﴾ سؤال کردم، امام علیه السلام فرمودند: درباره‌ی علی بن ابی طالب علیه السلام نازل شده است. گفتم: مردم می‌گویند که چه مانعی از نام بردن صریح بوده است که خداوند نام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام او را در قرآن نیاورده است؟ امام باقر علیه السلام فرمودند: خداوند پیامبر را در قرآن به نماز امر فرمود، ولی تعداد رکعات را ذکر نکرد و همچنین مسلمانان را امر به حج کرد، ولی نفرمود که هفت بار به دور خانه‌ی کعبه طواف بجا بیاورید؛ برای این که پیامبر این امور را برای مردم تفسیر کند. در این باره هم همین‌طور است؛ بعد از نزول این آیه درباره‌ی علی و حسن و حسین علیهم السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «اوصیکم بکتاب الله و اهل بیتی» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۴۸)

بیت علیهم السلام یا شخص علی بن ابی طالب علیه السلام است. پیش از این گفته شد که به نقل ابن عباس، سبب آیه از قرآن درباره علی علیه السلام و مدح او نازل شده است در این نوشتار برخی آیات نازل شده در شأن حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام مطابق با روایات سبب نزول، از تفسیر المراغی اثر احمد مصطفی مراغی از مفسران اهل تسنن و از جامع ترین تفاسیر معاصر مورد بررسی قرار می گیرد، در این راستا این سؤالات مطرح است که دیدگاه مفسر در خصوص آیات نازل شده در شأن اهل بیت علیهم السلام چه گونه است؟ آیا مفسر روایاتی که بر نزول برخی آیات در شأن اهل بیت علیهم السلام دلالت دارد و مفسران فریقین در مورد آن اتفاق نظر دارند را مطرح نموده است یا خیر؟ قابل ذکر است که در این پژوهش فقط به حدود پانزده آیه اشاره شده و به همین دلیل آیات روشن تر را گزینش نموده و به شأن نزول آنها در تفاسیر فریقین و بررسی نظر مراغی در این باره پرداخته شده و در بیان شأن نزول و مصادیق آیات، رجوع به منابع معتبر اهل تسنن مورد تأکید بوده است.

۱- بررسی آرای مراغی در مورد آیات نازل شده در شأن ائمه علیهم السلام

نظر مراغی در مورد آیات نازل شده در شأن حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام را می توان به سه گروه تقسیم بندی نمود: دسته اول آیات این گونه است که در ذیل برخی آیات مفسر با بیان روایت، شأن نزول آیه به دلالت آیه در مورد حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام اقرار نموده اما در دسته دوم تفسیر آیات، افراد دیگری را نیز در فضیلت آیه با اهل بیت علیهم السلام شریک کرده و در تفسیر بیشتر آیات از ذکر شأن نزول و بیان مصداق آیه اجتناب نموده است.

۱-۱- فضایل انحصاری اهل بیت علیهم السلام در آیات از منظر مراغی

مفسر در تفسیر آیات ذیل به روایاتی استناد نموده که بیان گر فضایل حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام می باشد، مانند:

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مریم، ۹۶) یعنی: کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، به زودی [خدای] رحمان برای آنان محبتی [در دلها] قرار می دهد.

کلمه‌ی «ود» و «مودّت» به معنای محبت است و در این آیه‌ی شریفه وعده‌ای از طرف خدای تعالی است که معنای آن چنین است که «به زودی برای کسانی که ایمان آورده و عمل صالح می‌کنند، مودّتی در دل‌ها قرار می‌دهد». در روایات شأن نزول از طرق شیعه و اهل تسنن آمده که آیه‌ی شریفه درباره‌ی حضرت علی علیه السلام نازل شده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۳۳/ حسانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۶۴/ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۸۲۲/ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۴۸/ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۵، ص ۴۲۲/ سیوطی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۸۷/ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۶۳/ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۵۸/ طبری، بی‌تا، ص ۸۹)

مراغی، ابتدا روایتی به صورت عام آورده که از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: زمانی که خداوند بنده‌ای را دوست بدارد به جبرئیل می‌گوید: همانا من فلانی را دوست دارم، پس او در آسمان ندا می‌دهد و محبت اهل زمین را بر او نازل می‌کند، پس از آن جمله است این سخن خداوند تعالی ﴿ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات﴾ و در ادامه، روایتی به این شرح آورده است: پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود: «بگو خدایا برای من نزد خودت عهدی و محبت و دوستی برای من در قلوب مؤمنین قرار بده و بعد از این ماجرا خداوند این آیه را نازل کرد. با توجه به بیان روایت مذکور، اگرچه روایت اول را به صورت عام آورده است به نظر می‌رسد که وی آیه را در شأن حضرت علی علیه السلام می‌داند. (بی‌تا، ج ۱۶، ص ۸۸)

روایتی قریب، به همین معنی از علی بن موسی الرضا علیه السلام از پدرانش از جابر بن عبدالله نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود: یا علی! بگو خدایا محبت مرا در دل‌های مؤمنان بیفکن، خدایا خودت مرا سرپرستی کن، خدایا خودت مرا محبوب گردان و خدای سبحان این آیه را بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل کرده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ اینک هیچ مرد و زن مؤمنی را نیابی مگر آن که از صمیم قلب دوستدار اهل بیت علیهم السلام است. (بحرانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۰)

- ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ (الحاقه، ۱۲) یعنی: تا آن را برای شما [مایه‌ی] تذکری گردانیم و گوش‌های شما آن را نگاه دارد.

«اذن واعیه» گوش‌ی است که دارای قوه و استعدادی باشد که آن‌چه را بایستی در خود نگاهدارد، حفظ کند و متذکر باشد و نیز آن‌چه را نگاه داشته، در مقام عمل آن را به کار اندازد «الواعیه» صفت گوش‌ی است که آن‌چه را گرفت به قلب برساند و این که اذن را به لفظ مفرد آورده نه جمع و نیز «واعیه» را نکره آورده نه معرفه اشاره به این است که

کسی که متّصف به این صفت هست بسیار کمیاب است و با وجود این سبب نجات جماعت بسیاری می‌شود، یعنی کسی که بشنود این حکایات و قصّه‌های قرآنی را حفظ کند برای آن که به مردم برساند و مردم را به ایمان ترغیب و تحریض کند و آنان را از کفر باز دارد چنین کسی سبب نجات خلق و باعث دوام ایمان آن‌ها می‌گردد. (حقّی بروسوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۳۶)

مفسّران فریقین، طبق روایاتی که ذیل این آیه آورده‌اند معتقدند که مراد از «أُذُنٌ وَاعِيَةٌ» در این آیه حضرت علی علیه السلام می‌باشد. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۳۵ / ثعلبی، همان، ج ۱۰، ص ۲۸ / واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۶۵ / طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۱۹ / ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۲۷ / کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۹، ص ۳۹۵ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۶۰ / عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۰۲ / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۴۹ / طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۹۶ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۴، ص ۴۴۴) مراغی هم این آیه را در شأن حضرت علی علیه السلام می‌داند و ذیل آیه می‌نویسد: از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است که در هنگام نزول این آیه به علی علیه السلام فرمود: یا علی! از خداوند خواستم که گوش تو را «أذن واعیه» یعنی: نگهدارنده‌ی حقایق، قرار دهد، علی علیه السلام فرمود: پس از دعای رسول خدا صلی الله علیه و آله هیچ چیزی را فراموش نکردم و نمی‌توانستم فراموش کنم. (مراغی، ۱۴۲۶ق، ج ۲۹، ص ۵۳) چنان‌که آشکار است این فضیلت بزرگی است برای پیشوای بزرگ اسلام، علی علیه السلام که صندوقچه‌ی اسرار پیامبر صلی الله علیه و آله و وارث تمام علوم رسول خدا صلی الله علیه و آله بود، و به همین دلیل بعد از او در مشکلاتی که برای جامعه اسلامی پیش می‌آمد موافقان و مخالفان به او پناه می‌بردند و حل مشکل را از او می‌خواستند.

۲-۱- فضایل دیگران در کنار فضایل اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه مراغی

در تفسیر برخی آیات مراغی ضمن این که به فضایل حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام در آیه اشاره می‌کند افراد دیگری را هم به عنوان مصداق آیه معرفی می‌نماید.

- «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (البقره، ۲۷۴) یعنی: کسانی که اموال خود را شب و روز، و نهان و آشکارا، انفاق می‌کنند، پاداش آنان نزد پروردگارشان برای آنان خواهد بود و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهگین می‌شوند.

واحدی از ابن عباس نقل کرده که این آیه درباره‌ی علی بن ابی طالب علیه السلام نازل شد که «هر روز چهار درهم انفاق می کرد یک درهم در شب، یک درهم به روز، یک درهم به نهان و یک درهم آشکارا». (واحدی، همان، ص ۹۴) بسیاری از راویان و مفسران اهل تسنن از جمله حسانی، زمخشری، بغوی، قرطبی، سیوطی، و... این روایت را در تفاسیر خود آورده‌اند. (حسانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۴۰ / زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۱۹ / بغوی، ۱۴۲۰ق، ۱۴۰ق، ج ۱، ص ۳۸۰ / قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۳، ص ۳۴۷ / هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۳۲۴ / جزری، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۱۳ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶۳)

مراغی دو روایت ذیل این آیه بیان می کند و ابتدا می نویسد: روایت شده که این آیه درباره‌ی ابوبکر نازل شده، هنگامی که چهل هزار دینار انفاق کرد، ده تا به روز، ده تا به شب، ده تا به نهان، ده تا به طور آشکار، و روایت دوم را از ابن جریر به سند ضعیف از ابن عباس نقل کرده که این آیه در شأن حضرت علی علیه السلام نازل شده هنگامی که چهار درهم انفاق کرد، یکی به شب، یکی به روز، یکی به نهان، یکی به طور آشکار، پس رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ما حملک علی هذا؟» چه چیز تو را به این کار واداشت؟ عرض کرد: «حملنی علیها رجاء ان استوجب علی الله الذی وعدنی» یعنی: برای این بود که وعده‌ای را که خدا به من داده است، استحقاق پیدا کنم. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «الا ذلک لک» یعنی: آگاه باش که این وعده درباره تو تحقق یافت. (مراغی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۵۳) بنابراین مفسر با توجه به بیان دو روایت مذکور آیه را هم در شأن حضرت علی علیه السلام و هم ابوبکر می داند اما در مورد روایت اول، این نکته قابل ذکر است که آلوسی در تفسیر خود ذیل این حدیث گفته: امام سیوطی به دنبال نقل این روایت گفته است که جریان صدقه دادن ابوبکر را ابن عساکر در تاریخش از عایشه نقل کرده، و در آن روایت این قسمت که آیه در شأن او نازل شده نیامده است و گویا آن کسی که چنین ادعایی کرده، آن را از روایت ابن منذر فهمیده، زیرا ابن منذر از ابن اسحاق نقل کرده است که وقتی مرگ ابو بکر نزدیک شد و عمر را جانشین خود کرد برای مردم خطابه‌ای ایراد نمود بعد از حمد و ثنائی که خدا لایق آن است گفت: هان! ای مردم، طمع هر چه هم کم باشد فقر است و نومیدی از مال مردم هر چه باشد به همان مقدار غنی است و شما جمع می کنید اموالی را که خود نمی خورید و آرزو می کنید، چیزهایی را که به آن نمی رسید و بدانید که بخل هر چه هم کم باشد به همان مقدار انفاق است؛ پس برای خود خیر انفاق کنید، کجا هستند اصحاب این آیه؟ آن گاه آیه را تلاوت کرد و سیوطی در آخر می گوید: خواننده می داند که این حدیث هیچ دلالتی ندارد بر این که

آیهی شریفه در حق ابوبکر نازل شده باشد. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷) بنابراین باتوجه به سخن سیوطی پذیرش روایت اول مبنی بر این که آیه در شأن ابوبکر نازل شده، صحیح به نظر نمی‌رسد.

- ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَكُمُ وَنِسَاءَكُمُ وَنِصَابَنَا وَنِصَابَكُمُ وَنَأْتُوا بِنُفُسِكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران، ۶۱) یعنی: پس هر که در این باره پس از دانشی که تو را [حاصل] آمده، با تو محاجّه کند، بگو: «بیایید پسران مان و پسران تان، و زنان مان و زنان تان، و ما خویشان نزدیک و شما خویشان نزدیک خود را فرا خوانیم سپس مباحله کنیم، و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم.

این آیه به آیهی مباحله معروف است و مباحله در اصطلاح قرآن و روایات و غیر آنها، به معنای ملاعنه (لعن و نفرین کردن دو طرف به یکدیگر) است؛ این گونه که هرگاه دو گروه یا دو نفر دربارهی مسأله‌ای مهم مانند مسائل مهم مذهبی با هم گفت‌وگو کرده و به نتیجه‌ای نرسند، در یکجا جمع می‌شوند و به عنوان آخرین حربه، به درگاه خداوند تضرع می‌کنند و از او می‌خواهند تا دروغ‌گو را رسوا و مجازات کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۵۸۰) ماجرای این آیه در مورد مناظره و محاجه نصارای نجران با رسول اکرم صلی الله علیه و آله است که توصیف قرآن از عیسی علیه السلام را قبول نداشتند و مباحله را پیشنهاد کردند که سودی به حال آنها به جز پرداخت جزیه نداشت.

مراغی دو روایت ذیل این آیه آورده است. روایت اول: پیامبر صلی الله علیه و آله برای مباحله علی علیه السلام و فاطمه علیهما السلام و دو فرزندش را انتخاب کرد و با آنها خارج شد و گفت: من دعا می‌کنم و شما آمین بگویید.

روایت دوم: جعفر از پدرش نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله هنگامی که آیه نازل شد با ابوبکر و فرزندش و با عمر و فرزندش و با عثمان و فرزندش آمد. (مراغی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۷۵) چنان که آشکار است با توجه به این دو روایت، مفسر آیه را هم در شأن اهل بیت پیامبر علیهم السلام و هم ابوبکر و عمر و عثمان با فرزندانشان می‌داند در حالی که زمخشری این آیه را قوی‌ترین دلیل بر فضیلت اهل بیت علیهم السلام بر می‌شمرد و می‌نویسد: در آن دلیلی است که هیچ دلیلی محکمتر از آن بر فضل اصحاب کساء علیهم السلام وجود ندارد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۰) و فخر رازی می‌نویسد: «در درستی روایت آمدن پیامبر صلی الله علیه و آله به همراه علی و حسن و فاطمه علیهم السلام برای مباحله، بین اهل تفسیر و حدیث شبه اتفاق است و ... پیامبر بعد از اجتماع آن افراد، آیه تطهیر را تلاوت کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۴۷). بنابراین با توجه به گفته

این دو مفسر بزرگ اهل تسنن و همین‌طور روایاتی که دیگر مفسران فریقین. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹/ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۸۹/ حسانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۶۱/ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۳۰/ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۶۲) ذیل آیه مطرح کردند، روایت دوم قابل توجیه و پذیرش نیست.

• ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب، ۳۳) یعنی: خدا فقط

می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند

آیه‌ی تطهیر یکی از آیاتی است که در شأن فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام و حسن و حسین علیهما السلام نازل شده است و افراد فراوانی از دانشمندان اهل تسنن، شأن نزول آیه‌ی تطهیر را درباره‌ی اهل بیت علیهم السلام ذکر نموده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۶/ حسانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۸/ واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۶۸/ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۴۷/ طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۲/ جزی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۴۲۴/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۹/ قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۰۸، ۲۱۲، ۲۵۱)

البته برخی مانند طنطاوی (بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۰۸) به این دلیل که قبل و بعد آیه‌ی تطهیر در سوره‌ی احزاب، سخن از همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله به میان آمده، آنان را نیز مشمول تعبیر اهل بیت علیهم السلام ذکر کرده‌اند اما روایت‌هایی که در کتب اهل تسنن آن هم از جانب برخی از همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شده، نشان می‌دهد که این آیه فقط در شأن علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام نازل شده است. از جمله، ترمذی در کتاب سنن خود از ام سلمه روایت می‌کند که او گفت: آیه‌ی تطهیر در خانه‌ی من نازل شد و در پی آن رسول خدا صلی الله علیه و آله به دنبال علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام فرستاد و پس از آن، آنان را در زیر عبایی جمع کرد و عرض کرد: پروردگارا، اینان اهل بیت من هستند، رجس و پلیدی را از ایشان دور ساز و از هر جهت پاکیزه‌شان بگردان من (ام سلمه) گفتم: ای نبی خدا آیا من با ایشانم؟ اما پیامبر صلی الله علیه و آله به من فرمودند: در جای خود باش که تو فردی عاقبت بخیری. (ترمذی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۳۲۸ و ۶۲۲ و ۶۵۷)

روایت دیگری از زید فرزند امام زین العابدین علیه السلام نقل شده است که گفت: عده‌ای از مردم تصور می‌کنند که خداوند در این آیه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله را اراده کرده است و حال آن‌که دروغ گفته و مرتکب گناه شده‌اند؛ زیرا اگر مراد همسران پیامبر صلی الله علیه و آله بود باید ضمائر را به صورت مؤنث «عنکن، یطهرکن» می‌آورد هم‌چنان‌که در تمام آیات قبل و بعد

آیهی تطهیر مانند «يُوتِكُنْ، لَا تَبَرَّجْنَ، لَسْتُنْ» به صورت مؤنث آمده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۸۷) بنابراین آیهی تطهیر در شأن فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام و حسن و حسین علیهم السلام نازل شده است. مراغی ذیل آیه می‌نویسد: اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله کسانی هستند که ملازم اویند از مردان و زنان، همسران، کنیزان و خویشاوندان و روایتی از ابن عباس نقل کرده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله را می‌دیدیم که طی نه ماه هر روز هنگام هر نماز در خانه علی علیه السلام می‌آمد و می‌فرمود: «السلام علیکم و رحمة الله، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا الصلاة يرحمكم الله». (مراغی، ۱۴۲۶ق، ج ۲۲، ص ۷)؛ بنابراین مراغی با توجه به بیان روایت مذکور آیه را در شأن اهل بیت علیهم السلام می‌داند اما در تفسیر آیه، عمومیت بیشتری قائل شده است. البته این نکته قابل ذکر است که سخن مراغی که می‌گوید: اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله کسانی هستند که ملازم اویند از مردان و زنان، همسران، کنیزان و خویشاوندان، و به این طریق همسران پیامبر صلی الله علیه و آله را از مصادیق آیه می‌داند با توجه به احادیثی که مطرح شد صحیح به نظر نمی‌رسد.

۳-۱- عدم ذکر فضایل اهل بیت علیهم السلام در تفسیر المراغی

مراغی در تفسیرش بیشتر آیاتی که در شأن حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام نازل شده و مفسران فریقین هم در تفاسیر به آن اشاره کردند از بیان روایات شأن نزول و بیان مصداق اجتناب نموده است.

• ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يَحِبُّونَ﴾ (المائدة، ۵۴)

یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند

طبرسی در تفسیر مجمع البیان در ذیل آیهی شریفه می‌گوید: بعضی گفته‌اند: منظور از قومی که می‌آیند و در برابر مؤمنان متواضع و در برابر کفار شدیدترند امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام و اصحاب او هستند که با ناکثین و قاسطین و مارقین جنگیدند و این معنا از عمار یاسر و حذیفه و ابن عباس روایت شده و از امام باقر و امام صادق علیهم السلام نیز همین تفسیر روایت شده است.

وی در ادامه می‌گوید: این قول مؤیدی دارد و آن این است که رسول خدا ﷺ هنگامی که به امام امیر المؤمنین علیه‌السلام فرمان فتح خیبر را می‌داد و در حالی که حامل بیرق چند نوبت پا به فرار گذاشت هم مردم را ترساند و هم مردم او را ترسانند چنین فرمود: «لَاعْطَيْنَ الرَّأْيَتِ غَدَا رَجُلَا يَحِبُّ اللَّهُ وَ رَسُولَهُ وَ يَحِبُّهُ اللَّهُ وَ رَسُولَهُ كَرَارًا غَيْرَ فَرَارٍ لَا يَرْجِعُ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ عَلَى يَدِهِ» یعنی: فردا به طور قطع رایت جنگ را به مردی می‌دهم که خدا و رسول را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست می‌دارد، مردی که حمله می‌کند و پا به فرار نمی‌گذارد تا این که خدا به دست او فتح را نصیب اسلام کند آن گاه روز بعد پرچم جنگ را به دست آن جناب داد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۳۲۱) بنابراین با توجه به این دو روایت حضرت علی علیه‌السلام و اصحابش مصداق آیه هستند.

مراغی ذیل آیه روایتی از قتاده و ضحاک نقل کرده، که مراد از «الَّذِي يَحِبُّهُمْ اللَّهُ وَ يَحْبُونَهُ» ابوبکر و یارانش که اهل رده را کشتند می‌باشد. (مراغی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۱۴۰) اما علامه طباطبایی در توضیح این روایت می‌گوید: این آیه بدون هیچ تردیدی ظهور در معنای تبدیل و استغنا دارد و می‌فرماید: خدا و دین او از شما بی‌نیاز است و به زودی شما مسلمانان را تبدیل به مسلمانانی می‌کند که چنین و چنان هستند، چه این که خطاب به مسلمانان موجود در روز نزول باشد، یا به مجموع موجودین و معدومین، خلاصه کلام این که مقصود خطاب به جماعتی از مؤمنان است به این که اگر همه‌ی آن‌ها یا بعضی از آن‌ها از دین مرتد شوند، به زودی خدای تعالی آن‌ها را مبدل به قومی می‌کند که دوست‌شان دارد و معلوم است که نه خدا مرتدین را دوست دارد و نه مرتدین خدا را مبدل به قومی می‌کند که دارای چنین و چنان صفاتی هستند و دین خدا را یاری می‌کنند، و این خود صراحت دارد به این که قومی که می‌آیند جماعتی از مؤمنان غیر جماعت موجود در روزهای نزول هستند و غیر از رزمندگان با مرتدین بعد از وفات رسول خدا ﷺ هستند، برای این که رزمندگان با مرتدین همان مسلمانان موجود در روز نزول آیه بودند، چون جنگ با مرتدین، فاصله‌ای با وفات رسول خدا ﷺ نداشت، پس آن‌ها نیز مانند موجودین در روز نزول آیه، مخاطب به خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» (المائده، ۵۱) بودند پس در جمله‌ی «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ...» معقول نیست که خود آنان مقصود باشند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۹۰)

مراغی روایت دیگری از ابن جریر آورده که مراد ابوموسی اشعری از اهل یمن است. (مراغی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۱۱) اما بنا به گفته‌ی مفسر تفسیر المیزان، ابوموسی اشعری وقومش زمان علی علیه‌السلام دارای اوصاف مذکور در آیه نبودند.

(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۸۸) بنابراین با توجه به آن چه که مطرح شد مصداق آیه، حضرت علی علیه السلام و اصحابش که با ناکثین و قاسطین و مارقین جنگیدند، می باشد و مصادیق مطرح دیگر در این زمینه، قابل توجیه و پذیرش نیست.

• ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة، ۵۵)

یعنی: ولی شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده اند: همان کسانی که نماز برپا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند.

این آیه به آیهی ولایت معروف است و در سبب نزول آن در تفاسیر شیعه و سنی آمده است که روزی فقیری وارد مسجد رسول خدا صلی الله علیه و آله شد و از حاضران تقاضای کمک نمود، اما کسی توجهی به او نکرد، در این هنگام علی علیه السلام که در حال رکوع به سر می برد، به سمت فقیر اشاره کرد و بدین وسیله به او فهماند که انگشتی حضرت را برای خود بردارد و در اینجا بود که این آیه نازل شد. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۵۹/ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۶۳/ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۴۹/ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۲۶)

آیهی ولایت از مهم ترین شواهدی است که دانشمندان شیعه با استفاده از آن، امامت بلا فصل علی علیه السلام را اثبات کرده اند؛ شیخ طوسی در تفسیر آیه می نویسد: بدان که این آیه از واضح ترین ادله بر امامت بلا فصل علی علیه السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله است، زیرا او لا ثابت می گردد که کلمه ی ولی در آیه به معنای اولی و احق است و دیگر آن که ثابت شده است که مصداق: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ کسی جز علی علیه السلام نیست و با اثبات این دو اصل، دلالت آیه بر امامت علی علیه السلام روشن و واضح است. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۵۹)

درباره ی الفاظ جمع موجود در آیه، با توجه به آن که آیهی ولایت اختصاصاً درباره ی علی علیه السلام نازل شده است، مفسران به بحث پرداخته اند از جمله زمخشری نوشته است: اگر کسی بگوید چه گونه صحیح است که آیه در شأن علی علیه السلام نازل شده باشد، در صورتی که لفظ «الَّذِينَ» به صورت جمع به کار رفته است، خواهم گفت: با آن که آیه، درباره ی یک فرد نازل شده، لفظ جمع به کار رفته است تا آن که سایر مردم نیز به چنین کاری ترغیب شوند و به ثوابی مانند ثواب علی علیه السلام دست یازند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۴۹)

مراغی شأن نزول آیه را بیان نموده و در تفسیر آن می نویسد: «ولی» به معنای ناصر ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ به معنای مؤمنان صادقی که دارای صفاتی چون اقامه ی نماز، اعطای زکات و راکع هستند و معنای راکع را با توجه به اساس

البلاغه زمخشری به معنای کسی که به خدا ایمان دارد و بت نمی‌پرستد آورده و هم‌چنین گفته: ابو مسلم رکوع را به معنای خضوع گرفته است. (مراغی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۱۴۳)

بنابراین مراغی «ولی» را به معنای ناصر تفسیر نموده، اما علامه طباطبایی در نقد این گونه تفسیر می‌گوید: کلمه‌ی ولایت به چند دلیل در این آیات نمی‌شود به معنای نصرت باشد، اول این‌که: چون با سیاق آن‌ها و خصوصیتی که در آن آیات است مخصوصاً جمله‌ی «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» و جمله‌ی «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّ مِنْهُمْ» سازگار و مناسب نیست، چون که ولایت به معنای نصرت، عقد و قراردادی بوده که بین دو قبیله با شرایط خاصی منعقد می‌شده، و این عقد باعث نمی‌شده که این دو قبیله یکی شوند، و از عادت‌ها و رسم‌ها و اعتقادهای مخصوص به خود چشم‌پوشند و تابع دیگری گردند، و حال آن‌که در این آیه، ولایت امری است که عقد آن باعث پیوستن یکی به دیگری است، چون می‌فرماید: و هر که از شما ولایت آنان را دارا باشد از ایشان خواهد بود.

دوم این‌که: رسول خدا ﷺ ولی به معنای یاور مؤمنان باشد، برای این‌که یا مردم یاور اویند یا او و مردم یاور دین هستند و یا خداوند یاور او و مردم دیندار است، همه‌ی این اطلاعات صحیح است، اما گفتن این‌که او یاور مؤمنین است، صحیح نیست.

سوم این‌که: مفسرانی که می‌گویند: «ولی» در آیه‌ی مورد بحث به معنای ناصر است، شاید مرادشان از نصرت، نصرت در دین است.

و چهارم این‌که: اگر فرض هم بکنیم که ولایت به معنای نصرت است، نباید فریب جمله‌ی آخر آیه یعنی: «فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» را خورد و خیال کرد که این جمله تنها مناسب با ولایت به معنای نصرت است. زیرا این جمله با معنای دیگر ولایت یعنی تصرف و محبت نیز مناسب دارد.

و نکته آخر این‌که: علاوه بر همه‌ی این موارد، روایات بسیاری از طریق امامیه و هم از طریق خود اهل‌تسنن وجود دارد که همه دلالت دارند بر این‌که این دو آیه در شأن علی بن ابی‌طالب علیهما السلام وقتی که در نماز انگشتر خود را صدقه داد نازل شده است، بنابراین، این دو آیه متضمن حکم خاصی بوده و شامل عموم مردم نیست. (ج ۶، ص ۶۸) با توجه به آن‌چه که گفته شد تفسیر واژه «ولی» به معنای ناصر که مراغی و برخی مفسران اهل‌تسنن مطرح نموده‌اند، صحیح به نظر نمی‌رسد.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبه، ۱۱۹) یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و با راستان باشید.

برخی مفسران مصداق «صادقین» در آیه را حضرت علی علیه السلام بیان نموده‌اند، سیوطی از ابن عباس و نیز از ابن عساکر از ابوجعفر آورده که در تفسیر آیه می‌گوید: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ گفته‌اند: مقصود از صادقین علی بن ابی طالب علیه السلام است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۹۰) همچنین روایات دیگری در منابع فریقین وجود دارد که بیان‌گر این مطلب است، که این آیه در حق علی علیه السلام نازل شده است (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۴۲/ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۱۲۲/ کاشانی، ۱۳۳۶ق، ج ۴، ص ۳۴۱/ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۸۱/ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۸۶۴/ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۷۲/ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۳)

مراغی، مصداقی برای این آیه ذکر نکرده و در تفسیر آن می‌گوید: ای کسانی که به خدا و رسولش ایمان آورده و با انجام فرائض و ترک نواهی از آن مراقبت نموده و در دنیا از اهل ولایت و اطاعت بوده‌اید، در آخرت با راستگویان در بهشت باشید، و در ادامه روایاتی آورده که بیشتر به توضیح صدق و کذب پرداخته است. (ج ۱، ص ۴۳)

بنابراین وی آیه‌ی مذکور را، شامل همه‌ی مؤمنان راست‌گو می‌داند و در صدد تطبیق آیه بر نیامده است. اما این نکته قابل ذکر است، که در آیه‌ی فوق دو دستور داده شده، نخست: دستور به تقوا و سپس دستور به همراه بودن با صادقین. اگر مفهوم صادقین در آیه، عام باشد و همه‌ی مؤمنان راستین را شامل گردد باید گفته شود و کونوا من الصادقین از صادقین باشید، نه با صادقین باشید، این خود قرینه روشنی است که «صادقین» در آیه به معنی گروه خاصی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۱۸۲)

• ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد، ۷) یعنی: و آنان که کافر شده‌اند می‌گویند: «چرا نشانه‌ای آشکار از طرف پروردگارش بر او نازل نشده است؟» [ای پیامبر،] تو فقط هشداردهنده‌ای، و برای هر قومی رهبری است. برخی از مفسران روایتی از ابن عباس ذیل آیه آورده اند، که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: من «منذر» و علی «هادی» است و به تو یا علی هدایت شوندگان هدایت می شوند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۷۲/ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۴/ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۵۴/ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۷۲/ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۵/ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۵، ص ۵۱۹)

مراغی ذیل آیه می‌نویسد: «انما انت منذر» یعنی امر مهمی که تو به آن مبعوث شدی انذار از آن‌چه که خداوند از آن نهی کرده است، می‌باشد. و «لکل قوم هاد» یعنی برای هر امتی رهبری است که آن‌ها را به راه‌های نیکی فرا می‌خواند و در هر زمانی کسانی را خداوند برای هدایت مبعوث نموده و مردم را رها نکرده و این افراد همان پیامبرانند که برای هدایت بشر فرستاده شدند و بعد از آن‌ها علماء و مجتهدینی که بر سنت آن‌ها پایبند هستند و از آن‌ها پیروی می‌کنند و این قول پیامبر ﷺ این سخن را تأیید می‌کند که فرمود: «اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهدیتهم» اصحاب من چون ستارگان هستند که به هر کدام از آن‌ها که اقتدا کنید هدایت می‌شوید. (ج ۱۳، ص ۷۳) بنابراین مراغی منظور از «منذر» را انذار کننده‌ی از نهی شده‌های الهی و مراد از «هاد» را انبیاء، علماء و مجتهدین بیان می‌نماید.

• «وَقَوْلُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (الرعد، ۴۳) یعنی: و کسانی که کافر شدند می‌گویند: تو فرستاده نیستی. بگو: «کافی است خدا و آن کس که نزد او علم کتاب است، میان من و شما گواه باشد.

ابوالفتوح رازی می‌نویسد: بیشتر مفسران از قدما ومحدثان واهل اخبار واسناد و روایات از موافقان ومخالفان بر آنند که آیه در مورد علی علیه السلام است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۴۲) مراغی ذیل این آیه می‌نویسد: منظور از «من عنده علم الکتاب» افرادی از اهل کتاب مانند عبدالله بن سلام هستند و روایتی مؤید نظر خودش آورده است که ابن جریر، از ابن منذر از قتاده نقل کرده که گفت: از اهل کتاب گروهی بودند که به حق شهادت می‌دادند و آن را می‌شناختند و از جمله‌ی آن‌ها عبدالله بن سلام، و ابوالجارود و تمیم داری و سلمان فارسی هستند. (ج ۱۳، ص ۱۱۹)

در نقد روایتی که مراغی به آن استناد نموده و مراد عبارت «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» را عبدالله بن سلام و... بیان کرده می‌توان به روایات دیگری در این زمینه استناد جست، از جمله: عیاشی از عبد الله بن عطاء، در تفسیرش روایت کرده که گفت: خدمت حضرت ابوجعفر علیه السلام عرض کردم: پسر عبد الله بن سلام بن عمران چنین معتقد است که منظور از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» پدر اوست، آیا صحیح است یا نه؟ فرمود: دروغ می‌گوید، منظور علی بن ابی طالب علیه السلام است. (عیاشی، ۱۳۱۷ق، ج ۲، ص ۲۲۰) هم‌چنین روایت شده که شخصی از سعید بن جبیر پرسید: منظور از جمله‌ی «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» عبدالله بن سلام است؟ گفت: نه، چه‌طور ممکن است او باشد با این که این سوره در مکه نازل شده است؟

(بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۷۷) علاوه بر این، ابن منذر از شعبی روایت کرده که گفته است: خداوند در قرآن هیچ آیه‌ای درباره عبدالله بن سلام نازل نکرده است. (طباطبایی، ج ۱۱، ص ۵۳۳) بنابراین با توجه به این روایات مراد از ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ حضرت علی علیه السلام است نه عبدالله بن سلام، چون او بود که به شهادت روایات صحیح و بسیار، از تمامی امت مسلمان داناتر به کتاب خدا بود و اگر هیچ یک از آن روایات نبود جز روایت ثقلین که هم از طرق شیعه و هم از طرق سنی به ما رسیده در اثبات این مدعا کافی بود، زیرا در آن روایت فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی، اهل بیتی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی ابداً» یعنی: من در میان شما دو چیز بس بزرگ می‌گذارم یکی کتاب خدا و یکی عترتم، این دو هرگز از هم جدا نمی‌شوند تا کنار حوض بر من درآیند، و شما مادام که به این دو تمسک جوید بعد از من هرگز گمراه نخواهید شد. (همان، ج ۱۱، ص ۵۳۰)

• ﴿وَ أَنْذِرْ عَشِیرَتَکَ الْأَقْرَبِینَ﴾ (الشعراء، ۲۱۴) یعنی: و خویشان نزدیکت را هشدار ده.

براساس آنچه در کتاب‌های تاریخی معتبر آمده است، رسول خدا صلی الله علیه و آله تا سه سال به صورت مخفیانه دعوت می‌کرد اما به دنبال نزول آیه‌ی شریفه‌ی ﴿وَ أَنْذِرْ عَشِیرَتَکَ الْأَقْرَبِینَ﴾ پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور شد که دعوت خود را علنی سازد و در این راه از خویشان و اقربای خود آغاز کند. (ابن هشام، ۱۳۵۵ق، ج ۱، ص ۲۸۱) رسول خدا صلی الله علیه و آله به همین منظور خویشان خود را دعوت فرمود و پس از چند جلسه پذیرایی دعوت خود را با آنان در میان گذاشت. طبری، مورخ اهل تسنن ماجرای این دعوت را به نقل از علی علیه السلام که خود شاهد وقایع بوده به این شکل نقل می‌کند: در آن جمع رسول خدا صلی الله علیه و آله رو به قوم خود کرد و گفت: به راستی من خیر دنیا و آخرت را برای شما آوردم و خدای تبارک و تعالی به من فرمان داده است که شما را به آن دعوت کنم، پس کدامیک از شما مرا در این کار یاری و همراهی می‌کند که در این صورت او برادر من، وصی من و جانشین من در بین شما باشد؟ علی علیه السلام در ادامه می‌فرماید: پس بستگان پیامبر صلی الله علیه و آله همگی روی گرداندند اما من در حالی که از همه کوچکتر بودم به پا خاستم و گفتم: ای پیامبر خدا، من یار و وزیر شما در این کار خواهم شد در اینجا پیامبر صلی الله علیه و آله گردن مرا گرفت و خطاب به آن جمع گفت: این شخص برادر من، وصی من و خلیفه من در بین شماست، سخن او را بشنوید و از او اطاعت کنید، در اینجا آن جماعت در حالی که می‌خندیدند، برخاسته، خطاب به ابوطالب علیه السلام گفتند: به تو دستور داد که فرمان پسرت را بشنوی و از او اطاعت کنی. (طبری، تاریخ طبری، بی‌تا، ج ۲،

این مطلب جریان مشهوری است که با نقل‌های مکرری در کتب اهل‌تسنن آمده است، در یکی از این روایات در تاریخ طبری آمده است؛ روزی شخصی به علی علیه السلام ت: ای امیر مؤمنان، با چه ملاکی تو وارث پسر عموی خود شدی و حال آن‌که عموی تو عباس نتوانست در مقابل تو ادّعایی کند؟ علی علیه السلام برای آن شخص ماجرای علنی شدن دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله و معرفی او را در آن روز شرح داد و سپس یادآور شد که به این دلیل بود که پس از مرگ رسول خدا صلی الله علیه و آله من وارث او شدم و نه عموی من. (ج ۲، ص ۶۳)

با دقت در این روایت فهمیده می‌شود که بیان موقعیت علی علیه السلام به عنوان برادر، وصی و جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله از همان آغاز مورد توجه خدا و رسول بوده است و از این‌رو دعوت مردم به اصل دین با معرفی علی علیه السلام به عنوان جانشین آینده رسول گرامی صلی الله علیه و آله همراه بود.

مراغی ذیل آیه می‌نویسد: بخاری و مسلم از ابو هریره روایت کردند که گفت: وقتی آیه‌ی ﴿وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله قریش را دعوت نمود و در دعوتش فرقی میان دورتر و نزدیک‌تر نگذاشت، پس از آن فرمود: ای گروه قریش! خود را از آتش نجات دهید، که من مالک نفع و ضرری برای شما نیستم، ای گروهی که از دودمان کعب بن‌لوی هستید! خود را از آتش نجات دهید، که من مالک نفع و ضرری برای شما نیستم، ای گروهی که از دودمان قصی هستید! خود را از آتش نجات دهید، که من مالک نفع و ضرری برای شما نیستم، ای گروهی که از دودمان عبد مناف هستید! خود را از آتش نجات دهید، که من مالک نفع و ضرری برای شما نیستم، ای گروهی که از دودمان عبد المطلب هستید! خود را از آتش نجات دهید، که من مالک نفع و ضرری برای شما نیستم، ای فاطمه، ای دختر محمد! تو نیز خود را از آتش نجات ده، که من مالک نفع و ضرری برایت نیستم و بدانید که شما ارحام من هستید و من به زودی صله‌ای مناسب آن خواهم کرد. (ج ۱۹، ص ۱۱۱) بدین ترتیب، مراغی اشاره‌ای به وقایع بعد از نزول آیه و این‌که از همان روزهای آغازین پیامبر صلی الله علیه و آله حضرت علی علیه السلام را به جانشینی خود انتخاب کرده، ننموده است.

قابل ذکر است که، علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: روایت مذکور با آیه‌ی شریفه انطباق ندارد، برای این‌که در روایت اشاره شده که ایشان عموم قریش را دعوت کرد و انذار فرمود، در حالی که آیه‌ی شریفه دستور داده بود عشیره نزدیک‌تر خود را انذار کند، که یا مراد از آن بنی‌عبدمناف است، یا بنی‌هاشم و علاوه بر این، روایت دلالت دارد بر این‌که پیامبر صلی الله علیه و آله مردم را قبیله قبیله دعوت نمود، که در این مورد هم ایشان می‌گویند: از آیه این مطلب فهمیده می‌شود که

خویشاوندی شما با رسول خدا صلی الله علیه و آله به دردتان نمی خورد و در درگاه خدا اثری برایتان ندارد، در روایات نیز اشاره‌ای به این معنا شده و فرموده: من نزد خدا کاری نمی توانم برایتان بکنم و این معنا که از آیه استفاده می شود با دعوت همه قبائل در آن روز نمی سازد، بنابراین، روایتی است که می فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و آله در روز نزول آیه تنها بنی هاشم و یا بنی عبد المطلب را به انذار اختصاص داد مورد اعتماد است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۳۴)

• ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ...﴾ (الحديد، ۱۹) یعنی: و کسانی که به خدا و پیامبران وی ایمان آورده اند، آنان همان صادقون هستند.

برخی از مفسران اهل تسنن، از جمله حسکانی «صدیقون» را سه تن معرفی کرده اند. حبیب نجار (مؤمن آل یاسین)، حزیل (مؤمن آل فرعون)، علی بن ابی طالب علیه السلام که برترین ایشان است. (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۰۴) علاوه بر آن تعدادی از منابع اهل تسنن، صدیق را حضرت علی علیه السلام معرفی کرده اند. (قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۴۲، ص ۱۲۴/ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۶۱/ خوارزمی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۹ و ص ۱۵۹)

با این حال، گروهی این لقب را به دیگران داده اند، در حالی که روایاتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده، علی علیه السلام را صدیق امت معرفی می کند. (قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۴۲، ص ۱۲۴)

مراغی نیز در تفسیر آیه می نویسد: مراد افرادی است که به وحدانیت خداوند اقرار نموده و رسولش را تصدیق کرده و به آنچه که از طرف پروردگارشان آمده ایمان آورند، آن ها در حکم خداوند به عنوان صدیق محسوب می شوند و با این توضیح کلی و عام به بیان مصداق نپرداخته است.

البته این نکته قابل توجه است که عمومیت مفهوم آیه، تضادی با روایاتی که مصداق آن را علی علیه السلام می دانند ندارد، زیرا که این گونه روایات، ناظر به فرد اکمل است؛ یعنی می گوید: کامل ترین مصداق (صدیق) در امت اسلامی، علی علیه السلام است، کسی که بسیار صادق و راست گو بود و قبل از تمام مردان امت ایمان آورد و پیامبر صلی الله علیه و آله را تصدیق نمود و پیامبر صلی الله علیه و آله عنوان «صدیق» امت اسلامی را به او داد.

• ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المجادله، ۱۲) یعنی: ای کسانی که ایمان آورده اید، هرگاه با پیامبر گفتگوی محرمانه

می‌کنید، پیش از گفتگوی محرمانه خود صدقه‌ای تقدیم بدارید. این [کار] برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است و اگر چیزی نیافتید، بدانید که خداوند آمرزنده مهربان است.

این آیه به آیه‌ی نجوی معروف است. بنا به آنچه غالب مفسران از شیعه و سنی در تفاسیر خود آورده‌اند: در بین اصحاب رسول خدا ﷺ عده‌ای از ثروتمندان گاه و بی‌گاه خدمت رسول خدا ﷺ آمده و با آن حضرت به نجوی می‌پرداختند، این کار علاوه بر آنکه وقت رسول خدا ﷺ را می‌گرفت، موجب امتیازی برای اغنیاء و نگرانی برای فقراء می‌گشت، در اینجا بود که آیه‌ی نجوی نازل گردید و به مؤمنان دستور داد که قبل از ملاقات خصوصی با پیامبر ﷺ صدقه‌ای به مستمندان بپردازند، اما اغنیاء از نجوی خودداری کردند و در نتیجه صدقه‌ای هم پرداخت نکردید، تا آن که آیه‌ی دیگری نازل شد که: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ...﴾ یعنی: آیا ترسیدید (فقیر شوید) که از دادن صدقات قبل از نجوی خودداری کردید؟ و با این آیه، آیه‌ی قبل نسخ گردید. (طبری، جامع‌البیان، ج ۲۸، ص ۱۴/طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۳۸۰/قرطبی، ۱۳۴۶ق، ج ۱۸، ص ۳۰۲/اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۲۹/بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۹۵/سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۸۵/جصاص، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۱۵)

اما آنچه در مورد آیه‌ی نجوی اهمیت دارد، آن است که تنها کسی که به این آیه عمل کرد امیرمؤمنان علی علیه السلام بود، هم‌چنان که از ایشان نقل شده که فرموده است: «آیه‌ای در کتاب خدا وجود دارد که احدی قبل از من به آن عمل نکرده و احدی هم بعد از من به آن عمل نخواهد کرد و آن این که من یک دینار داشتم و آن را به ده درهم تبدیل کردم و هر زمان می‌خواستم با رسول خدا ﷺ نجوا کنم، درهمی را صدقه می‌دادم». (طبری، جامع‌البیان، ج ۲۸، ص ۱۴/حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۱۲/بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۴۸/سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۸۵/بحرانی، تفسیر البرهان، ج ۵، ص ۳۲۵/شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۲۸)

بنابراین عمل به آیه‌ی نجوی یکی از فضایل اختصاصی علی علیه السلام به شمار می‌رود و از قول عبدالله بن عمر روایت شده که گفت: علی علیه السلام دارای سه فضیلت بود که اگر یکی از آن‌ها برای من حاصل می‌گشت، آن فضیلت از شتران سرخ موی برای من بهتر بود، نخست تزویج آن حضرت با فاطمه زهرا علیه السلام دیگر دادن پرچم در روز خیبر به دست او و سوم آیه‌ی نجوی. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۹۴/قرطبی، ۱۳۴۶ق، ج ۱۸، ص ۳۰۲)

با این حال، برخی از اهل تسنن کوشیده‌اند که این فضیلت را برای علی علیه السلام کم‌رنگ جلوه دهند و عمل بزرگان صحابه را توجیه نمایند، از جمله آن که می‌گویند: اگر بزرگان اهل صحابه اقدام به این کار (پرداخت صدقه) نکردند، نیازی به آن ندیدند و یا فرصت کافی نداشتند، یا فکر می‌کردند مبدا باعث ناراحتی فقراء و وحشت اغنیاء گردد، بنابراین این کار موجب فضیلتی برای علی علیه السلام یا سلب فضیلتی از دیگران نمی‌گردد. (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۴۹۶) ولی با توجه به آیهی دوم که خداوند به عنوان سرزنش می‌فرماید: «آیا (از فقر) ترسیدید که قبل از نجوی صدقاتی تقدیم کنید؟» علاوه بر آن در ذیل آیه، تعبیر توبه به میان آمده که از آن استفاده می‌شود که، اقدام به پرداخت صدقه و نجوی با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کار مطلوبی بوده است و گرنه خودداری از آن سرزنش و توبه نداشت. (خویی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۳، ص ۴۵۳)

اما سرّ عمل کردن علی علیه السلام به آیهی نجوی در این است که آن حضرت اساساً موقعیت ویژه‌ای نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم داشت که بنا به آن موقعیت به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رسیده و از خرمن دانش آن حضرت بهره‌ها می‌گرفت. حضرت خود در این باره می‌گوید: هرگاه من از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چیزی طلب می‌کردم به من عطا می‌فرمود و چون ساکت می‌شدم، آن حضرت ابتدا به سخن می‌کرد. بر اساس این موقعیت، نزول آیهی نجوی نیز نتوانست فاصله‌ای در برنامه‌ی علی علیه السلام با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به وجود آورد و اشتیاق علی علیه السلام به ملاقات با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم موجب گردید که او تنها عمل‌کننده به آیهی نجوی گردد.

مراغی، ذیل آیه روایتی از ابن عباس آورده که گفت: مسلمانان از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم زیاد سؤال می‌کردند تا این که بر ایشان سخت شد و خدا خواست که بر پیامبرش سبک کند پس این آیات را نازل کرد، بنابراین با این کار، تعداد زیادی از مردم را از نجوا بازداشت. (ج ۲۸، ص ۱۹) بدین ترتیب وی روایتی عام آورده و به رغم آن که دیگر تفاسیر اهل تسنن به سبب نزول اشاره نموده‌اند به مصداق و سبب نزول آیه توجهی ننموده است.

• ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ (التحریم، ۴) یعنی: اگر [شما دو زن] به درگاه خدا توبه کنید [بهتر است]، واقعاً دل‌هایتان انحراف پیدا کرده است، و اگر علیه او به یک‌دیگر کمک کنید، خدا خود سرپرست اوست، و جبرئیل و صالح مؤمنان [نیز یاور اویند] و گذشته از این، فرشتگان [هم] پشتیبان [او] خواهند بود.

بدون شک «صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» معنی وسیعی دارد که همه‌ی مؤمنان صالح و با تقوا و کامل‌الایمان را شامل می‌شود، هر چند صالح در اینجا مفرد است و نه جمع ولی چون معنی جنسی دارد از آن عمومیت استفاده می‌شود، اما در این که مصداق اتم و اکمل آن در اینجا کیست؟ از روایات متعددی استفاده می‌شود که منظور علی علیه السلام است. روایتی در درالمنثور است که ابن‌مردویه از اسماء بنت‌عمیس روایت کرده که گفت: از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم آیه‌ی ۴ سوره‌ی التحریم را تلاوت می‌کرد تا می‌رسید به ﴿و صالح المؤمنین﴾ می‌فرمود: «صالح المؤمنین، علی بن ابی طالب علیه السلام است». (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۴۴) همچنین در روایات متعددی از منابع فریقین «صالح المؤمنین» به علی علیه السلام تفسیر شده است. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۳۷۶ / طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۸ / حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۳۴۱-۳۵۲ / قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۹، ص ۱۸۹ / ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۸۶ / بحرانی، تفسیر البرهان، ج ۵، ص ۴۲۰ / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۳۴۸ / شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۰۱) گرچه برخی مصداق‌های دیگر هم برای آن ذکر کرده‌اند از جمله ثعلبی به نقل از مسیب بن شریک مصداق آن را «ابوبکر» به نقل از سعید بن جبیر «عمر» و به نقل از عکرمه، «عمر و ابوبکر» و به نقل از کلبی مصداق آن را «المخلصون الذین لیسوا بمنافقین» و به نقل از قتاده و علاء بن زیاد، مصداقش را «انبیاء» بیان کرده است، (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۳۴۸) اما حضرت علی علیه السلام برترین و کامل‌ترین مصداق این آیه است و فضیلت بزرگ و کم نظیری است که خداوند «صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» را هم‌ردیف جبرئیل قرار داده است. بنابراین مصداق اتم و اکمل آن، طبق روایات مذکور علی علیه السلام است، اما مراغی «صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» را به مؤمنان صالح تفسیر نموده و بدین ترتیب به بیان مصداق آیه که در روایات متعددی به آن اشاره شده، نپرداخته است.

• ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ (البینه، ۷) یعنی: در حقیقت کسانی که گرویده و کارهای شایسته کرده‌اند، آنانند که بهترین‌آفریدگاند.

در این آیه «خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» به معنای بهترین خلق خداست که در مقابل «شَرُّ الْبَرِيَّةِ» قرار می‌گیرد. مطابق روایاتی که در کتب شیعه و بسیاری از تفاسیر اهل‌تسنن به چشم می‌خورد، مصداق «خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» علی علیه السلام و شیعیان او هستند و این معرفی به وسیله‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و با نزول آیه‌ی «خیر البریه» تحقق یافته است. در این خصوص جابر بن عبد‌الله انصاری می‌گوید: نزد پیامبر صلی الله علیه و آله نشسته بودیم که علی علیه السلام آمد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: قسم به کسی که جانم در ید قدرت اوست، این علی و شیعیان او در قیامت رستگاران‌اند، آن‌گاه این آیه نازل شد که: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» از آن روز اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله هرگاه که علی علیه السلام را می دیدند می گفتند: «جاء خير البرية» یعنی: به تحقیق که خیر البریه آمد. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۷۹۵ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۷۹ / شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۸۲ / طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۴۱ / موسوی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۵)

و عده ای هم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: هنگامی که این آیه نازل شد رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «هم انت يا علي و شيعتك تأتي انت و شيعتك راضيين مرضيين و يأتي اعداؤك غضابا مقمحين» (طبری، جامع البیان، ج ۳۰، ص ۱۷۰؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۶۲ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۷۹ / ابن حجر، ۱۳۸۵ق، ص ۱۶۱ / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۴۳۲)

مراغی، در تفسیر این آیه می نویسد: آن ها کسانی هستند که نور دلیل در قلب شان تابیده و با آن هدایت شدند و آن چه که پیامبر صلی الله علیه و آله برای آن آمده را تصدیق نموده و عمل صالح انجام داده و جان شان را در راه خدا و جهاد با دشمنان بذل کردند و...، وی اشاره ای به شأن نزول و بیان مصداق ننموده است. (ج ۳۰، ص ۲۱۶)

نتیجه گیری

با توجه به آنچه مطرح شد، مراغی در مورد آیات نازل شده در شأن حضرت علی و اهل بیت علیهم السلام سه موضع اتخاذ نموده است: ذیل برخی آیات مفسر با بیان روایت، شأن نزول و مصداق اکمل آیه به دلالت آیه در مورد حضرت علی و اهل بیت علیهم السلام اقرار نموده اما در برخی آیات، افراد دیگری را نیز در فضیلت آیه با اهل بیت علیهم السلام شریک کرده و در تفسیر بیشتر آیات از ذکر شأن نزول و بیان مصداق آیه اجتناب نموده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ۲- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبد الرزاق المهدی، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ۳- ابن حجر، احمد، الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه، مكتبة القاهرة، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.
- ۴- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، مختصر تاریخ دمشق، دمشق، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- ۶- ابن هشام، سیرة النبویه، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مكتبة محمد علی صبیح و اولاده بمصر، ۱۳۸۳ق.
- ۷- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۸- اندلسی ابوحیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
- ۹- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی التفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبد الهادی عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- ۱۰- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثة قم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- ۱۱- همو، غایت المرام، تحقیق: سید علی عاشور، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ۱۲- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- ۱۳- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۴- ترمذی، محمد بن عیسی، السنن الترمذی، قاهره، دار ابن الهیثم، ۱۴۲۵ق.
- ۱۵- تعلی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

- ۱۶- جزری، علی بن محمد، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۷- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۸- حسکانی، عیبدالله بن احمد، *شواهد التنزیل لقواعد التفسیر*، تحقیق: محمد باقری محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات و وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
- ۱۹- حقی برسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ۲۰- خوارزمی، موفق بن احمد، *المناقب*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
- ۲۱- خوئی، سید ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، انوار الهدی، ۱۴۰۱ ق.
- ۲۲- دروزه، محمد عزه، *التفسیر الحديث*، قاهره، دار احیاء الكتب العربیة، ۱۳۸۳ ق.
- ۲۳- زمخشری، محمود، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۴- سیوطی، جمال الدین، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ۲۵- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، دمشق، بیروت، دار ابن کثیر، دارالکلم الطیب، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- ۲۶- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين حوزه علمیه ی قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- ۲۷- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر علوم القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
- ۲۸- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، تحقیق: نخبة من العلماء الاجلاء، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
- ۲۹- همو، جامع البیان عن تأویل ای القرآن، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- ۳۰- طبری، احمد بن عبدالله، *ذخائر العقبی و مناقب ذوی القربی*، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- ۳۱- همو، ریاض النضره فی مناقب العشرة، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
- ۳۲- طنطاوی، سید محمد، *تفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، بی جا، بی تا.

- ۳۳- طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- ۳۴- عروسی حویزی، علی بن جمعة، *نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- ۳۵- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۱۷ق.
- ۳۶- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- ۳۷- فیض کاشانی، ملا حسن، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۸ق.
- ۳۸- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴ش.
- ۳۹- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، قم، دارالکتاب، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
- ۴۰- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، *ینابیع المودة*، قم، دارالاسوق للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ق.
- ۴۱- کاشانی، ملا فتح الله، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ش.
- ۴۲- متقی هندی، علی بن حسام الدین، *کنز العرفان فی السنن و الاقوال و الافعال*، ج ۱۱، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
- ۴۳- مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۶ق.
- ۴۴- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
- ۴۵- موسوی، شرف الدین، *المراجعات*، بیروت، الدارالاسلامیه، ۱۴۰۶ق.
- ۴۶- واحدی، علی بن احمد، *اسباب النزول القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- ۴۷- هیشمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

دیدگاه‌های حدیثی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان

از تفسیر «المیزان» در میان تفاسیر فریقین می‌توان به عنوان ژرف‌ترین تفسیر یاد کرد که دیدگاه‌ها و آموزه‌های ارزشمندی در زمینه‌های مختلف در عرصه‌ی دین شناخت در آن انعکاس یافته است. یکی از عرصه‌هایی که در این تفسیر مورد توجه قرار گرفته علوم و معارف حدیثی است که با عنوان «بحث روایی» در پایان مباحث تفسیری آیات آمده است. نگرستن پیرامون این مباحث، عمق اندیشه‌های علامه طباطبایی در حوزه‌ی حدیث پژوهی را نشان می‌دهد. نگارندگان در این مقاله، دیدگاه‌های حدیثی علامه را در پنج محور مورد بررسی قرار داده است که عبارتند از: ۱) نقش روایات در تفسیر؛ ۲) جایگاه خبر واحد در روایات معارف؛ ۳) حمل روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام به جری و تطبیق؛ ۴) عدم حجیت روایات تفسیری صحابه و تابعان؛ ۵) ضرورت نقد روایات ضعیف یا مجعول. بر اساس این دیدگاه‌ها علامه طباطبایی معتقد است که قرآن در تفسیر خود نیازی به روایات نداشته و روایات نقش تعلیمی نسبت به قرآن دارند. ایشان خبر واحد در حوزه‌ی معارف را فاقد حجیت می‌داند و بر این باور است که شماری از روایات ناظر به فضایل اهل بیت علیهم‌السلام باید بر جری و تطبیق حمل شوند. علامه، روایات تفسیری صحابه و تابعان را فاقد حجیت می‌داند و بر ضرورت نقد روایات ضعیف یا مجعول بر اساس معیارهای نقد سندی و متنی تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر المیزان، روایات تفسیری، روایات معارف، روایات صحابه و تابعان، جری و تطبیق

علی نصیری

دانشیار

دانشگاه علم و صنعت ایران

(نویسنده‌ی مسئول)

dr.alinasiri@gmail.com

محمد حسین نصیری

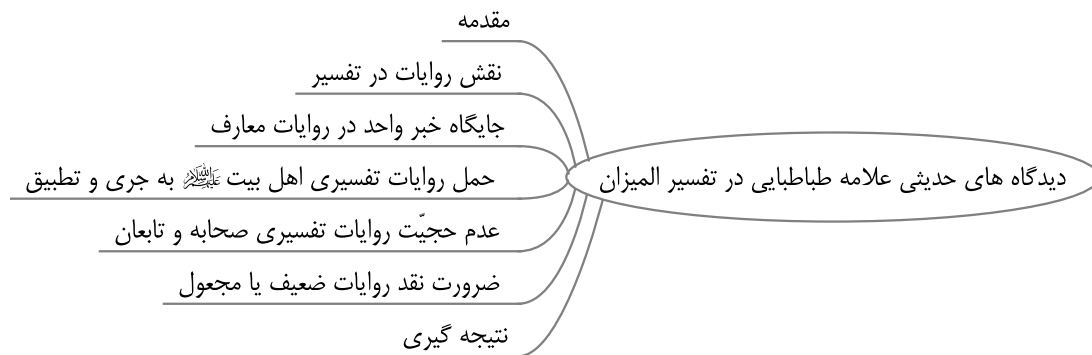
کارشناس ارشد

دانشگاه معارف اسلامی

Jamkaran14@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۳



مقدمه

علامه طباطبایی، گرچه تألیفی مستقل در زمینه‌ی حدیث ندارد، اما مجموعه‌ی تفکرات و آراء حدیثی ایشان که در بین تفسیر گران‌سنگ المیزان در ذیل فصولی با عنوان «بحث روایی» منعکس شده و نیز بخش اندکی از تفکرات ایشان که در پاورقی بحارالانوار تا جلد هشتم آمده، نشانگر اندیشه‌های ایشان در حوزه‌ی حدیث و حدیث‌پژوهی است. علامه به رغم آن که در مقام نظر، قرآن را بی‌نیاز از روایات می‌داند و معتقد است قرآن به دلیل تبیان بودن هر چیزی باید تبیان خود نیز باشد، با این حال در مقام عمل ضمن انعکاس روایات مختلف تفسیری، بازکاوی‌های دقیقی در زمینه‌ی نقد و فهم روایات ارایه کرده است.

نگارندگان در این مقاله دیدگاه‌های حدیثی علامه را در محورهای ذیل مورد بررسی قرار داده که عبارتند از:

- ۱) نقش روایات در تفسیر؛
- ۲) جایگاه خبر واحد در روایات معارف؛
- ۳) حمل روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام به جری و تطبیق؛
- ۴) عدم حجّیت روایات تفسیری صحابه و تابعان؛
- ۵) ضرورت نقد روایات ضعیف یا مجعول.

۱- نقش روایات در تفسیر

مهم‌ترین دیدگاه علامه طباطبایی در زمینه روایات، نظریه‌ای است که ایشان درباره‌ی نقش روایات در تفسیر ارایه کرده و بر اساس آن معتقد است که قرآن در تفسیر خود بی‌نیاز از روایات است و روایات تنها بهره جستن از قرآن و چگونگی استناد به آیات برای تفسیر سایر آیات مرتبط را ارایه می‌کنند. گرچه دیدگاه علامه طباطبایی را می‌توان به طور پراکنده در تفسیر المیزان جستجو نمود، اما این نظریه به‌طور مبسوط و صریح در جلد سوم این کتاب در ذیل مبحث «تفسیر به رأی» انعکاس یافته است. ایشان پس از یادکردِ پاره‌ای از روایات که از تفسیر به رأی نهی کرده‌اند، در تبیین مفهوم تفسیر به رأی چنین آورده است:

«مقصود از رأی، اجتهاد است؛ اما از آنجا که این واژه به ضمیر اضافه شده، می‌توان دریافت که مقصود از آن، نهی از اجتهاد مطلق در تفسیر قرآن نیست؛ بنابراین، از این روایات به دست نمی‌آید که تفسیر قرآن، تنها از ره‌گذر روایات نبوی و اهل بیت علیهم‌السلام ممکن است، چنان که اهل حدیث می‌پندارند؛ زیرا با آیات فراوانی که از قرآن به عنوان «عربی مبین» یاد کرده و به تدبّر در آن فرمان داده‌اند، و نیز با روایاتی که بر عرضه سنت بر قرآن امر کرده‌اند، منافات دارد.» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۴)

ایشان «تفسیر به رأی» را نه به معنای تفسیر از روی اجتهاد، بلکه تفسیر به گونه‌ی اختصاص، افراد و استقلال دانسته است؛ به این معنا که اگر مفسّری بدون استمداد از غیر به تفسیر قرآن بپردازد، حتی اگر تفسیر او مطابق با واقع باشد، مرتکب «تفسیر به رأی» شده است.

آن‌گاه چنین افزوده است:

«و المحصل: ان المنهی عنه انما هو الاستقلال فی تفسیر القرآن و اعتماد المفسّر علی نفسه من غیر رجوع الی غیره، و لازمه وجوب الاستمداد من الغیر بالرجوع الیه». (همان) نتیجه این که آن‌چه بر اساس این روایات از آن نهی شده، استقلال در تفسیر قرآن و تکیه کردن مفسّر به خود، بدون مراجعه به غیر قرآن است. لازمه‌ی این گفتار آن است که در تفسیر قرآن، ناگزیریم از غیر آن استمداد جوییم». (همان، ص ۷۷)

ایشان این غیر را منحصر در قرآن و سنت دانسته، آن‌گاه بر این نکته تاکید می‌کند که این غیر نمی‌تواند سنت باشد:

«وهذا الغير لامحالة اما هو الكتاب أو السنة، و كونه هي السنة ينافي القرآن و نفس السنة الأمرة بالرجوع اليه و عرض الأخبار عليه، فلا يبقى للرجوع اليه و الاستمداد فيه في تفسير القرآن لا نفس القرآن». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷) یعنی: و این غیر، ناگزیر یا خود قرآن است یا سنت؛ اما این که این غیر سنت باشد، با قرآن و خود سنت که به مراجعه به قرآن و عرضه روایات بر آن فرمان داده، منافات دارد. بنابراین، تنها منبع برای مراجعه به آن و یاری جستن از آن در تفسیر قرآن، خود قرآن است.

علامه در پاسخ به این اشکال که به استناد آیه‌ی شریفه‌ی ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل، ۴۴) تبیین و تفسیر قرآن، به پیامبر ﷺ واگذار شده و ایشان نیز تفسیر را به صحابیان و تابعیان آموخته است؛ بنابراین، عدول از روش و سیره ایشان بدعت است، با اشاره به آیه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء، ۸۲) چنین آورده است:

«و الآية في مقام التحدى، و لا معنى لارجاع فهم معانى القرآن - والمقام هذا المقام - الى فهم الصحابة و تلامذتهم من التابعين، حتى الى بيان النبى ﷺ؛ فإن ما بينه إما أن يكون معنى يوافق ظاهر الكلام فهو مما يؤدى اليه اللفظ و لو بعد التدبر و التأمل و البحث، و إما أن يكون معنى لا يوافق الظاهر و لا إن الكلام يؤدى اليه فهو لأيلائم التحدى و لا تتم به الحجّة و هو ظاهر». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۴) یعنی: آیه در مقام هم‌آورد طلبی است و معنا ندارد که در چنین مقامی، ما را برای فهم معانی قرآن، به فهم صحابیان و شاگردان ایشان (تابعیان)، ارجاع داده باشد. حتی معنا ندارد که ما را به بیان پیامبر ﷺ ارجاع داده باشد؛ زیرا آن چه پیامبر ﷺ در تفسیر و تبیین قرآن بیان داشته، از دو حال خارج نیست؛ یا موافق ظاهر قرآن است که در این صورت، به همان مفادی که ظاهر قرآن به آن رهنمون است؛ هر چند این مفاد، پس از تدبر و تأمل و جستجو به دست آمده باشد، راه پیدا کرده است؛ و یا با ظاهر قرآن هماهنگ نبوده، مفاد نهایی قرآن به آن رهنمون نیست که در این صورت، با هم‌آورد طلبی منافات دارد و چنان‌چه هویدا است، برهان با آن تمام نیست.

ایشان به استناد آیهی ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر، ۷) تفصیل احکام و نیز تفصیل قصص قرآن و معاد را نیازمند بیان پیامبر اکرم ﷺ دانسته و به عنوان استثنا از قاعده‌ی مزبور یعنی بی‌نیازی قرآن از غیر خود، یاد کرده است. (همان)

مرحوم علامه، شأن پیامبر ﷺ را شأن تعلیم قرآن دانسته و افزوده که کار معلم، آسان کردن راه و نزدیک کردن مقصد است، نه ایجاد راه و آفرینش مقصد، آن‌گاه چنین آورده است:

«و هذا هو الذى يدلّ عليه أمثال قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل، ۴۴) و ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة، ۱۲۹)؛ فالنبي ﷺ انما يعلم الناس و يبين لهم ما يدلّ عليه القرآن بنفسه، و يبينه الله سبحانه بكلامه، و يمكن للناس الحصول عليه بالآخرة ... على أنّ الأخبار المتواترة عنه ﷺ المتضمنة لوصيته بالتمسك بالقرآن و الأخذ به و عرض الروايات المنقولة عنه ﷺ على كتاب الله، لا يستقيم معناها الا مع كون جميع ما نقل عن النبي ﷺ ممّا يمكن استفادته من الكتاب؛ لو توقّف ذلك على بيان النبي ﷺ كان من الدور الباطل». (همان، ص ۸۵)

یعنی: این، آن چیزی است که آیات قرآن، هم‌چون: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ و ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ بر آن دلالت دارند. پس پیامبر اکرم ﷺ، تنها آن چیزی را که قرآن خود، به آن دلالت دارد، به مردم تعلیم داده و تبیین کرده است؛ همان مفادی که خداوند سبحان با کلامش آن را بیان کرده و مردم نیز بالاخره [هر چند با تدبّر و جستجو] به آن دسترس پیدا می‌کنند ... به علاوه، روایات متواتری که در بردارنده وصیت پیامبر ﷺ به تمسک به قرآن و عمل به آن و عرضه روایات نقل شده از ایشان بر قرآن است و از خود پیامبر ﷺ روایت شده، تنها در صورتی معنایش تمام است که تمام منقولات از پیامبر ﷺ، قابل برداشت از قرآن باشد. حال اگر فهم قرآن، منوط به بیان پیامبر ﷺ باشد، دور باطل است.

ایشان به استناد آیاتی که قرآن را تبیان هر چیز و نور و هدایت دانسته، می‌گوید: چه‌گونه ممکن است قرآنی که خود دارای چنین اوصافی است، نیازمند بیانی دیگر، نوری دیگر و هدایتی از خارج خود باشد؟

وی در تبیین حدیث ثقلین که ظاهر آن، در عرض قرآن بودن اهل‌بیت علیهم‌السلام است، آورده: «نقش قرآن، دلالت و رهنمونی به معانی و پرده برداری از معارف الهی است و نقش اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت و رهنمونی به طریق و هدایت مردم به اهداف و مقاصد قرآن است. (همان، ص ۸۶)

آن‌گاه افزوده است:

«به علاوه، شمار زیادی از روایات تفسیری که از ائمه علیهم‌السلام وارد شده، دربردارنده‌ی استدلال آیه‌ای بر آیه‌ی دیگر و شاهد آوردن یک مفاد بر مفاد دیگر است. چنین کاری، زمانی رواست که آن معنا و مفاد، برای مخاطب، قابل دسترس باشد و ذهن او مستقلاً [و بی نیاز از بیان معصوم]، بدان اشاره داشته باشد». (همان)

علامه در کتاب «قرآن در اسلام» نیز چنین آورده است:

«برخی گفته‌اند در تفهیم مرادات قرآن، به بیان تنها پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یا به بیان آن حضرت و اهل بیت گرامی‌اش علیهم‌السلام باید رجوع کرد؛ ولی این سخن، قابل قبول نیست؛ زیرا حجّیت بیان پیغمبر اکرم و اهل بیت علیهم‌السلام را تازه از قرآن باید استخراج کرد و بنابراین، چه‌گونه متصور است که حجّیت دلالت قرآن، به بیان ایشان متوقف باشد؛ بلکه در اثبات اصل رسالت و امامت، باید به دامن قرآن (که سند نبوّت است) چنگ زد؛ و البته آن‌چه گفته شد، منافات ندارد با این‌که پیغمبر اکرم و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام، عهده دار بیان جزئیات قوانین و تفصیل احکام شریعت (که از ظواهر قرآن مجید به دست نمی‌آید)، بوده‌اند و هم‌چنین، سمت معلّمی معارف کتاب را داشته‌اند؛ چنان‌که از آیات ذیل در می‌آید...» (طباطبایی، ۱۳۶۱ش، ص ۳۱-۳۲)

چنان‌که پیداست علامه طباطبایی معتقد است که قرآن، مفسّر خویش است و نیازی به سنّت برای تفسیر خود ندارد. نقشی که سنّت ایفا می‌کند، بازشناسی همین روش است. به عبارت روشن‌تر، سنّت، چیزی را از پیش خود به عنوان تبیین قرآن مطرح نمی‌کند؛ بلکه با استفاده از خود قرآن به تبیین مراد آن می‌پردازد. در واقع، سنّت با قرآن، قرآن را تفسیر می‌کند. براین اساس، تمام ابهامات قرآن، در این کتاب پاسخ گفته شده است؛ با این تفاوت که گاه ما کیفیت استخراج آیاتی را که نقش ابهام زدایی دارد، نمی‌شناسیم. پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام این دسته از آیات را از قرآن استخراج کرده، به دست ما می‌دهند.

البته علامه سه دسته از آیات را از قاعده فوق، استثنا کرده است: آیات درباره‌ی احکام، آیات مربوط به قصص، و آیات درباره‌ی معاد. (همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۴) در این سه دسته ایشان معتقد است که تفصیل آن‌ها از خود قرآن به دست نمی‌آید و تنها راه دستیابی به آن‌ها، روایات پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام است.

۲- جایگاه خبر واحد در روایات معارف

روایات را در یک تقسیم‌بندی کلی به روایت متواتر و خبر واحد تقسیم می‌کنند. مقصود از خبر متواتر روایتی است که راویان آن در تمام طبقات به حدی باشند که تبانی آنان بر دورغ عادتاً محال باشد. گرچه برخی برای تحقق خبر متواتر ارقامی را ارائه کرده‌اند، اما عموم صاحب‌نظران و محدثان معتقدند که برای خبر متواتر و تعداد راویان آن نمی‌توان شمار مشخصی ارائه نمود. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸۷-۸۹ / شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۹ / سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳-۲۴)

در برابر خبر متواتر خبر واحد قرار دارد. به عبارت روشن‌تر هر خبری که متواتر نباشد واحد است. خبر واحد خود بر دو قسم است:

۱. خبر واحد محفوف به قرائن، این قرائن عبارتند از:

(۱) موافقت خبر با نصّ قرآن؛ (۲) موافقت و هماهنگی خبر با روایات متواتر؛ (۳) هماهنگی روایت با براهین عقلی؛ (۴) مطابقت با اجماع مسلمانان یا اجماع عالمان شیعه. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۲۵، طوسی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ص ۴-۳)

۲. خبر واحد عاری از قرائن. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۲۵)

از سوی دیگر روایات به انواع مختلف همچون روایات عقایدی، اخلاقی، فقهی، علمی و تاریخی قابل تقسیم‌اند. ما می‌توانیم روایات در حوزه‌ی غیر فقه را روایات معارف بنامیم. تفاوت این دو دسته از روایات در این است که روایات فقهی مربوط به جوارح است و ثمره‌ی آن در مقام عمل ظاهر می‌شود. مثلاً بر اساس روایتی که می‌گوید نماز جمعه مطلقاً واجب است، می‌بایست روز جمعه به نماز جمعه برویم.

اما روایات معارف عموماً مربوط به جوارح و قلب است که به آن در قلب التزام و باور پیدا می‌کنیم و از آن به تعبّد و تدبّر یا عقدالقلب یاد می‌شود و ثمره‌ی عملی مستقیمی ندارد. مثلاً وقتی روایتی می‌گوید که خداوند بدون کمک از ابزار بینایی یا شنوایی بصیر و سمیع است، ما به این مضمون در باره‌ی خداوند باور پیدا می‌کنیم.

از سویی دیگر، حجّیت خبر متواتر در تمام اقسام روایات مورد توافق همگان است. زیرا خبر متواتر قطع آور است و قطع، ذاتاً حجّت است چه در زمینه احکام شرعی باشد یا اعتقادی یا سایر زمینه‌ها.

خبر واحد نیز در صورتی که همراه با قرائن باشد از نگاه عموم صاحب نظران حجت است. زیرا وجود قرائن در کنار خبر اگر چه ما را نسبت به مضمون خبر به قطع نمی‌رساند، اما اطمینانی را به دست می‌دهد که از نظر عموم عقلاً قابل اعتناء است.

بیشترین اختلاف، ناظر به خبر واحد عاری از قرائن و حجیت آن است. از مسائل اولیه و کهنه‌ی اصول فقه، حجیت یا عدم حجیت خبر واحد در زمینه‌ی احکام شرعی است. از آنجا که اصول فقه مبانی و قواعد استنباط و فهم روایات فقهی را به دست می‌دهد و با توجه به آن که بیشتر روایات فقهی فاقد تواتراند، اصولیان این پرسش را مطرح کرده‌اند که آیا خبر واحد می‌تواند دارای حجیت باشد تا فقیه در استنباط مسائل فقهی به آن تکیه کند یا آن که تنها خبر واحد همراه با قرینه، حجت است و فقیه نمی‌تواند به روایات آحاد عاری از قرائن اعتماد نماید؟!

طرفداران هر یک از دو نظریه برای اثبات مدعای خود دلائلی را ارائه نموده‌اند. از عالمان برجسته شیعه که با حجیت خبر واحد به مخالفت برخاسته و ادعای اجماع کرده سید مرتضی رحمته‌الله است.

عطف به مباحث اصولیان سلف، اصولیان متأخر هم‌چون شیخ انصاری رحمته‌الله و آخوند خراسانی رحمته‌الله در فصلی مبسوط، مبحث حجیت خبر واحد را طرح و با ارائه‌ی دلائل قرآنی و روایی از حجیت آن دفاع کرده‌اند. هر چند در تفسیر حجیت، میان آنان اختلافاتی به چشم می‌خورد. (علامه حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۳-۲۰۴ / قمی، بی‌تا، ص ۳۱۰-۳۱۱ / شیخ انصاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۷۴ / آخوند خراسانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۷-۱۰۷)

پیداست که تشکیک در حجیت خبر واحد در احکام فقهی فاقد ثمره‌ی عملی است، زیرا چنان که اشاره شد گذشته از احکام اصلی و اولیه، هم‌چون اصل وجوب نماز و روزه و عموم تفصیل و جزئیات آن‌ها، از ره‌گذر روایات آحاد عادی از قرینه به دست ما رسیده است.

از سویی دیگر، به رغم برخورداری فقیه از هزاران روایت در زمینه‌ی فقه، او هم‌چنان برای استنباط بسیاری از احکام غیر مذکور در روایات به ویژه احکام مستحدثه و ناپیدا با فقدان دلیل روبرو بوده و می‌کوشد با کمک قوانین کلی ذکر شده در روایات یا اصول عملیه به حکم شرعی قابل قبولی دست یابد. با این حال چه‌گونه می‌توان روایات آحاد را فاقد حجیت دانست یا در حجیت آن‌ها تشکیک کرد؟!

حال که حجّیت خبر واحد در زمینه‌ی احکام فقهی را پذیرفتیم، جای این پرسش است که آیا می‌توان به تعمیم این حجّیت حکم داد و مدّعی شد که خبر واحد در زمینه‌ی عقاید نیز حجّت است یا آن که در این عرصه‌ها تنها روایات متواتر یا افزون بر آن‌ها روایات آحادی که محفوف به قرائن است، حجّت می‌باشد؟

این مبحث از اهمّیت فوق‌العادی برخوردار است. زیرا از طرفی مسائل اعتقادی از حساسیت ویژه‌ای برخوردارند و هرگونه کوتاهی و تساهل در به دست آوردن منظر دین پیامدهای جبران‌ناپذیری را در پی دارد که غلتیدن در دامن اندیشه‌های انحرافی بسان آن‌چه که امثال فرقه‌های مشبّهه و مجبّره دچار آن شده‌اند، یکی از این پیامدها است.

از سوی دیگر بخش قابل توجهی از روایات معارف به صورت متواتر یا حتی خبر واحد محفوف به قرینه به دست ما نرسیده است. نظیر روایات مربوط به قبر و قیامت و عرصه‌های آن و بهشت و جهنم. حال اگر به صورت مطلق این روایات را حجّت ندانیم، افزون بر آن که شمار قابل توجهی از روایات را از کارآیی و سودمندی انداخته‌ایم، در برابر بسیاری از پرسش‌ها بدون پاسخ خواهیم ماند و اگر به آن‌ها تن دهیم و با تکیه به حجّیت‌شان به مضمون آن‌ها التزام قلبی پیدا کنیم، احتمال به خطا افتادن وجود دارد.

در پاسخ به این پرسش دیدگاه‌های مختلفی نقل شده است. نظیر دیدگاه برخی از اخباریان که به صورت مطلق حجّیت خبر واحد در روایات معارف را پذیرفته‌اند. (محسن الغراوی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۳-۸۴؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۵ق، ج ۷، ص ۱۶۰-۱۶۳) در برابر، برخی دیگر از صاحب نظران به صورت مطلق خبر واحد را در حوزه‌ی معارف فاقد حجّیت می‌دانند. (شیخ انصاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۲)

در این بین علامه طباطبایی قائل به تفصیل بوده و معتقد است که خبر واحد عاری از قرائن در زمینه‌ی معارف مطلقاً فاقد حجّیت است، اما خبر واحد محفوف به قرائن از حجّیت برخوردار است. ایشان هم‌چنین می‌گوید:

«روایات آحاد از نظر ما حجّت نیست، مگر آن که محفوف به قرائن علم‌آور باشد یعنی اطمینان کامل شخصی ایجاد کند. اعم از آن که اصول دین باشد یا تاریخ یا فضائل یا امثال آن، تنها فقه است که خبر واحد عاری از قرائن حجّت است، زیرا اطمینان نوعی در حجّیت روایت کافی است». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۴۱)

بر اساس این گفتار، علامه طباطبایی معتقد است چون در روایات فقهی وثوق نوعی کافی است، خبر واحد عاری از قرائن نیز حجّت است، اما در غیر فقه یعنی روایات معارف چون وثوق شخصی لازم است، تنها خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه حجّت دارد.

به عنوان نمونه، علامه در بررسی روایاتی که درباره‌ی سامری رسیده چنین آورده است:

«این روایات اخبار آحاد است و جعل اخبار آحاد در عرصه‌هایی غیر از احکام شرعی معنا ندارد، زیرا حقیقت جعل تشریعی بار کردن اثر واقع بر حجّت ظاهری است و این ترتیب اثر زمانی ممکن است که برای حجّت اثر عملی در بین باشد، چنان که در احکام چنین است. اما در غیر احکام اثری در بین نیست تا بر جعل حجّت مترتب گردد. به عنوان مثال هرگاه در روایتی آمده باشد که بسمله جزئی از سوره است معنای جعل حجّت آن وجوب اتیان بسمله در قرائت نماز است؛ اما اگر در روایتی آمده باشد که سامری مردی از کرمان بود، معنای جعل حجّت آن این است که ظن به مضمون این روایت را به منزله‌ی قطع بدانیم و این حکم تکوینی و غیر ممکن است و ارتباطی با تشریع ندارد». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۰۶-۲۰۵)

ایشان بر همین اساس در باره‌ی روایات گفت‌وگوی شیطان با پیامبران علیهم‌السلام آورده که این روایات آحاد است و در این مسائل اصولی و بنیادین قابل اعتماد نیستند. (همان، ج ۸، ص ۶۶) و نیز درباره‌ی روایاتی که از تطایر و پرواز هفت کوه در اثر تجلّی خداوند در ماجرای درخواست رؤیت خداوند از سوی بنی‌اسرائیل سخن گفته، آورده که: گر چه چنین امری امکان وقوعی دارد و از قدرت خداوند به دور نیست، امّا با اخبار آحاد اثبات نمی‌شود. (همان، ج ۸، ص ۲۶۱) هم‌چنین درباره‌ی روایاتی که از کندن شهر لوط از زمین توسط جبرئیل سخن به میان آورده‌اند، همین دیدگاه را ارائه کرده است. (همان، ج ۱۰، ص ۳۴۹ و ص ۲۱۱-۲۱۲)

۳- حمل روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام به جری و تطبیق

در نگرستن در روایات تفسیری شیعه نشان می‌دهد که در شماری از آن‌ها آیات قرآن بر اهل بیت علیهم‌السلام یا بر دشمنان‌شان تطبیق شده است، تا آنجا که طبق برخی از روایات دو ربع یا دو ثلث از قرآن در تمجید از آنان یا نکوهش از دشمنان آنان نازل شده است.

به عنوان نمونه، در روایتی از امام باقر علیه‌السلام چنین آمده است:

«نزل القرآن علی اربعة ارباع، ربع فینا و ربع فی عدونا و ربع سنن و امثال و ربع فرائض و احکام.» (شیخ مفید، بی‌تا، ص ۷۹/ شیخ کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۶۲۸) یعنی: قرآن بر چهار بخش نازل شده است: یک چهارم آن درباره‌ی ما، یک چهارم درباره‌ی دشمنان ما و یک چهارم درباره‌ی سنن الهی و یک چهارم فرائض و احکام است.

نیز اصبح بن نباته می‌گوید که از حضرت امیر علیه‌السلام شنیدم که فرمود:

«نزل القرآن اثلاثاً: ثلث فینا و فی عدونا و ثلث سنن و امثال و ثلث فرائض و احکام.» (شیخ کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۶۲۷، علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۱۱۴) یعنی: قرآن بر سه بخش نازل شده است: یک سوم آن درباره‌ی ما و دشمنان ما و یک سوم درباره‌ی سنن و یک سوم درباره‌ی فرائض و احکام است.

وجود این‌گونه از روایات که به طور طبیعی رنگ خاصی به تفاسیر روایی شیعه بخشیده، باعث سوء تفاهم و انتقاد پاره‌ای از صاحب نظران اهل تسنن و حتی خاورشناسانی هم‌چون گلدزیهر شده است.

گلدزیهر می‌نویسد:

«شیعه معتقد است: موضوع ربع قرآن درباره‌ی علویان است و ربع دوم مربوط به دشمنان‌شان است... و هفتاد آیه در شأن علی علیه‌السلام است. بنابراین قرآن از نگاه شیعه تا حدود زیاد یککتاب حزبی شیعی است.» (همو، بی‌تا، ص ۳۱۲)

محمدحسین ذهبی چنین آورده است:

«از جمله چیزهایی که شیعه به استناد باطن قرآن مدعی شده‌اند این است که آیات قرآن بر اهل یک زمان جاری نیست، بلکه هر فقره‌ای از آن دارای تأویلی است که به مقتضای آن در همه‌ی زمان‌ها و بر اهل هر عصری جاری است.» (معرفت، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۲۹)

علامه طباطبایی در برابر این دست از شبهات با استفاده از قاعده‌ی جری و تطبیق ضمن دفاع از صحت عموم روایات تفسیری ناظر به فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام)، بر این نکته تأکید کرده‌است که مراد از این روایات تفسیر آیات نیست، بلکه ارایه‌ی مصداقی خاص، از مفهوم عام آیه است که منوطاً مشمول حکم آیه است.

ایشان در ذیل بحث روایی درباره‌ی آیه‌ی: ﴿اهدنا الصراط المستقیم﴾ (الفاتحه، ۶) چنین نگاشته است:

«عن ابن عباس فی قوله: ﴿اهدنا الصراط المستقیم﴾ قال: قولوا معاش العباد! ارشدنا الی حبّ محمد و اهل بیتی (علیهم‌السلام)؛ اقول: و هذه الاخبار من قبیل الجری وعدّ المصداق بالآیت و اعلم ان الجری - و كثيراً ما نستعلمه فی هذا الكتاب - اصطلاح مأخوذ من قول ائمه اهل البیت (علیهم‌السلام) ... و هذه سلیقة ائمة اهل البیت (علیهم‌السلام)، فانهم علیه السلام یطبقون الآیه من القرآن علی ما یقبل ان ینطبق علیه من الموارد و ان کان خارجاً عن مورد النزول و الاعتبار یساعده، فان القرآن نزل هدی للعالمین ... و ما ینبیه من المعارف النظریه حقائق لاتختص بحال دون حال و لازمان دون زمان، و ما ذکره من فضیلة أو ردیلة او شرعه من حکم عملی لا یتقید بفرد دون فرد و لا عصر دون عصر لعموم التشریع». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲ و ج ۴، ص ۷۲-۷۳) یعنی: ابن عباس در ذیل آیه‌ی «اهدنا الصراط المستقیم» گفته است: ای بندگان بگوئید: خدایا ما را به حب محمد و آل محمد رهنمون باش. باید توضیح دهم که این دست از روایات از قبیل جری و برشمردن مصداق برای آیه‌اند. و بدان که جری که ما در این تفسیر فراوان آن را به کار خواهیم گرفت، اصطلاحی است که از سخنان اهل بیت (علیهم‌السلام) برگرفته شده است ... و این سلیقه اهل بیت (علیهم‌السلام) است که آیات قرآن را بر مصادیقی که قابل انطباق باشند تطبیق می‌کنند، هر چند که خارج از مورد نزول آیه باشند؛ البته مشروط بر آن که اعتبار [عقلانی] مؤید آن باشد. چه، قرآن برای هدایت جهانیان نازل شده است ... و آنچه از معارف نظری ارائه کرده حقایقی است که به یک حالت یا زمان خاص اختصاص ندارد، و آنچه از فضیلت و ردیلت ذکر کرده یا حکم عملی که تشریع کرده به دلیل عمومیت تشریع به فرد یا زمانی خاص منحصر نمی‌شود...»

علامه طباطبایی (علیه‌السلام) بر اساس این قاعده بیش از ۲۵۰ مورد از روایات تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) را ناظر به این قاعده دانسته است.

علی اوسی در این باره چنین می‌نویسد:

«علامه با استفاده از این قاعده در تفسیر و با اشاره به این مطلب که بسیاری از روایات از قبیل جری و ذکر مصادیق است نه تفسیر، همانند روایاتی که از طریق شیعه از ائمه علیهم‌السلام وارد شده و بعضی از این روایات درباره‌ی امامان شیعه می‌باشد، در المیزان روش اعتدال را اتخاذ کرده و از تعصب مذهبی فراتر رفته است». (اوسی، ۱۳۷۰: ص ۳۱۱)

علامه طباطبایی در ذیل آیه‌ی «وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ» (طه، ۸۲) روایتی به نقل از مجمع البیان، شواهد التنزیل، تفسیر عیاشی، الکافی، تفسیر قمی و مناقب ابن شهر آشوب که از امام باقر، امام صادق و امام سجاد علیهم‌السلام نقل شده است را ذکر می‌کند که به شرح زیر است:

«ثم اهتدى الى ولايتنا اهل البيت عليه السلام فوالله لو أن رجلاً عبد الله عمره ما بين الركن والمقام ثم مات و لم يجيء بولایتنا لا كبه الله في النار على وجهه». (شیخ صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۳۰۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲)

یعنی: آن‌گاه به ولایت ما اهل بیت علیهم‌السلام هدایت شود. و سوگند به خدا اگر کسی تمام عمرش را در میان رکن و مقام به عبادت سپری کند و آن‌گاه بمیرد و ولایت ما را به همراه نداشته باشد، خداوند او را به چهره در آتش فرو خواهد افکند».

علامه این روایت را از باب جری می‌داند. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۹۹) و در تبیین آن چنین می‌گوید:

«این آیه گرچه در میان آیاتی واقع شده که در آن‌ها بنی اسرائیل مورد خطاب قرار گرفته‌اند و ظاهر آیه همین است اما مقید به قیدی نیست که مفادش را مختص به آنان ساخته و مانع از جریان آن نسبت به دیگران شود، بنابراین آیه همان‌گونه که درباره‌ی بنی اسرائیل جاری است، درباره‌ی دیگران نیز جاری خواهد بود. اما جریان آیه، درباره‌ی بنی اسرائیل به این جهت است که چون حضرت موسی علیه‌السلام در میان امتش دارای امامت بودو بسان سایر پیامبران از همین سنخ ولایت بهره داشت، بر امت وی لازم بود تا به کمک او هدایت یابند و تحت ولایتش قرار گیرند، اما جریان آیه، درباره‌ی دیگران از آن جهت است که آیه، عام بوده و به قوم خاص اختصاص ندارد. پس آیه، مردم را در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم به ولایت ایشان و پس از پیامبر به ولایت ائمه علیهم‌السلام هدایت می‌کند. پس ولایت یک سنخ و دارای یک مفهوم است حال به هر کس که می‌خواهد منسوب شود». (همان، ۱۹۹-۲۰۰)

آن‌گاه پس از این توضیح، اشکال محمد آلوسی صاحب تفسیر روح المعانی را این چنین یاد می‌کند:

«پیدا است که وجوب ولایت و محبت اهل بیت علیهم‌السلام از نظر ما کاملاً پذیرفته است. اما حمل «اهتداء» در آیه بر این ولایت با توجه به آن که آیه در مقام حکایت خطاب الاهی به بنی اسرائیل در زمان موسی علیه‌السلام است، مستلزم آن است که

خداوند عزوجل، اهل بیت علیهم‌السلام را به بنی اسرائیل شناسانده باشد و ولایت آنان را بر بنی اسرائیل واجب کرده باشد در حالی که چنین مدّعی در روایات صحیح ثابت نشده است.» (آلوسی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۴۱)

آن‌گاه براساس مبنای پیش گفته که مقصود از روایت پیشین جری است نه تفسیر، و آیه به خاطر فراگیری بر اساس قاعده‌ی «جری» امت اسلامی را نیز در برمی‌گیرد، این اشکال را مردود می‌داند. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۰۰)^۱

۴- عدم حجّیت روایات تفسیری صحابه و تابعان

درباره‌ی ارزش روایات تفسیری صحابه و تابعان دیدگاه‌های مختلفی تاکنون ارایه شده است. گروهی از صاحب نظران اقوال صحابه و احياناً تابعان را در مواردی خاص هم‌چون تفسیر مفاهیم آیات، اسباب النزول حجّت می‌دانند. زرکشی^۲ (۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۸۹)، ابن کثیر (بی‌تا، ج ۱، ص ۳)، ابن تیمیه (۱۳۸۴ق، ص ۹۵)، قرطبی^۳ و از میان صاحب‌نظران متأخر خالد عبدالرحمن العک (۱۴۱۴ق، ص ۱۱۷)، الامینی (۱۴۲۱ق، ص ۱۲۹-۱۳۰)، مهدوی‌راد (۱۳۸۲ش، ۱۳۴-۱۳۵) و آیت الله معرفت (۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۲۷۸) از این دست‌اند.

در برابر، شمار قابل توجهی از عالمان اهل تسنن و نیز عموم صاحب‌نظران شیعه برای آراء تفسیری و اجتهادات صحابه و تابعان حجّیت ذاتی قایل نبوده و این اقوال را بسان سایر دیدگاه‌ها قابل نقد و بررسی می‌دانند، به دلیل آن‌که در این دیدگاه‌ها غالباً تعارض و اختلاف راه یافته و یا آفت جعل و اسرائیلیات نیز روبرو است. ابن اثیر^۴، حاکم نیشابوری (۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۵۸) ابن صلاح (۱۴۰۹ق، ص ۱۲۸)، ابن خلدون^۵ و در میان متأخران، صحبی صالح (۱۳۶۳ق، ص ۲۲۰) بر این باورند.

۱- ایشان در موارد دیگر نیز از اشکال‌های آلوسی در این باره پاسخ گفته است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۶۲-۸۴)

۲- سیوطی نیز این سخن را نقل کرده است. (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۸۲)

۳- به نقل از فتح‌الباری. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۱۳۳)

۴- به نقل از الرواشح السماویه. (میرداماد، ۱۴۰۵ق، ص ۱۸۱)

۵- به نقل از تفسیر و مفسران. (معرفت، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۷۷-۷۶)

از جمله اندیشورانی که بر عدم حجّیت روایات صحابه و تابعان تأکید کرده، علامه طباطبائی است. ایشان در ذیل آیه ی ۴۳ سوره‌ی مبارکه‌ی النحل پس از تأکید بر این نکته که آیه، بر حجّیت اقوال تفسیری پیامبر ﷺ و اهل بیت  دلالت دارد، چنین آورده است:

«اما سایر امت، اعم از صحابه و تابعان یا علماء بینشان فاقد حجّیت است؛ زیرا آیه شامل آن‌ها نمی‌شود و نصّ معتبر دیگری که گفتارشان را به طور مطلق حجّت اعلام کند، وجود ندارد». (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۶۱)

ایشان هم‌چنین در کتاب قرآن در اسلام در این باره گفته است:

«شیعه به نصّ قرآن مجید قول پیغمبر اکرم ﷺ را در تفسیر آیات قرآن حجّت می‌داند و برای اقوال صحابه و تابعین مانند سایر مسلمین هیچ‌گونه حجّیتی قائل نیست، مگر از راه روایت از پیامبر اکرم ﷺ». (همو، ۱۳۶۱ش، ص ۴۹)

علی اوسی در این باره چنین آورده است:

«مؤلف المیزان گفته‌های صحابه و تابعان در تفسیر قرآن کریم را ردّ نکرده ولی معتقد است که این گفته‌ها فاقد حجّیت ذاتی بوده و همانند هر سخن دیگری قابل نقد و بررسی است. با این حال، این گفته‌ها را بردیگر سخنان مفسّران و سایرین مقدّم می‌دارد. شاید علّت این امر آن باشد که آنان به عصر نزول قرآن نزدیک بوده‌اند و این امر خود موجب شده که آن‌ها به قرائن حالیّه و شأن نزول آیات و استعاره و کنایه که در حقیقت از نوع قرینه‌های حالیّه هستند و دیگر عواملی که نزدیکی به دوران نزول سبب فهم قرآن می‌شود، احاطه داشته باشند». (اوسی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۳۷)

احسان‌الامینی در این زمینه، تحلیل مناسبی دارد که در این جا ذکر می‌کنیم:

«در برخورد عملی با روایات تفسیری صحابه و تابعان میان شیعه و اهل تسنن اختلاف نیست. زیرا شیعه نیز به اقوال صحابه و تابعان استناد کرده و در بیان آیات از آن‌ها استفاده می‌کند. جز آن‌که معتقدند این اقوال ذاتاً حجّت نبوده و جای مناقشه ندارند. به این ترتیب، این اقوال را ذکر می‌کنند و آن‌ها را بر اقوال سایر مفسّران ترجیح می‌دهند؛ زیرا صحابه با زمان نزول وحی و شرائط و مقتضیات آن معاصر بوده و از مفاهیم لغت و ... آگاهی داشته‌اند». (امینی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۷)

او آن‌گاه چنین افزوده است:

«واقعیت این است که وقتی ما در تفاسیر اساسی شیعه نگاهی گذرا می‌اندازیم بسان تفسیر تبیان طوسی، مجمع‌البیان طبرسی، و در میان تفاسیر معاصران، تفسیر المیزان، درمی‌یابیم که این تفاسیر سرشار است از اقوال تفسیری صحابه و تابعان و مراجعه به آن‌ها در بسیاری از موارد...»

او می‌گوید: من در المیزان مراجعه کردم و محاسبه کردم، علامه طباطبایی بیش از ۳۰۰ مورد به تفسیر الدر المنثور و ۵۰۰ مورد به آراء عبدالله بن عباس؛ ۱۰۹ مورد به آراء عبدالله بن عمر، ۱۲۶ مورد به آراء عبدالله بن مسعود و ... مراجعه کرده است. (۱۴۲۱ق، ص ۱۲۷-۱۲۸)

۵- ضرورت نقد روایات ضعیف یا مجعول

از جمله دیدگاه‌های حدیثی علامه طباطبایی می‌توان تأکید وی به نقد روایات ضعیف یا مجعول را برشمرد. ایشان پس از ردّ دو مسلک افراط و تفریط در برخورد با روایات چنین آورده است:

«براساس فطرت انسانی هر خبری که در محافل اجتماعی به گوش ما می‌رسد، به صرف شنیدن تلقی به قبول نمی‌کنیم، بلکه هریک از این گزارش‌ها را بر میزانی که در دسترس ماست و می‌توان با آن صحت اخبار را بازشناخت، عرضه می‌کنیم. به این صورت که اگر آن خبر مطابق با آن میزان بود و آن میزان صحت آن خبر را تأیید کرد، می‌پذیریم و اگر آن را تکذیب کرد، خبر را نمی‌پذیریم و اگر صحت و سقم خبر برای ما روشن نشد و حق و باطل آن ثابت نشد، بدون قبول یا ردّ در آن توقف می‌کنیم». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۱)

میزانی که از نظر ایشان باید روایات بر آن عرضه گردد، قرآن است. سخن علامه طباطبایی در این باره چنین است:

«هر روایت مجعولی که با روایات صحیح آمیخته شده باشد، یا در آن پنهان شده باشد، قرآن را ردّ کرده و زیان کاری و دروغ سازنده‌ی آن را با روشن ساختن دروغ آن روایت و نمودن چهره‌ی واقعی تاریخ آن، آشکار می‌سازد. پیامبر اکرم ﷺ طبق روایت فریقین فرموده است: هرآنچه موافق قرآن است بدان عمل کنید و هر روایتی که مخالف قرآن است، رها کنید. بدین ترتیب آن حضرت ﷺ میزان و معیارهای کلی برای سنجش صحت و سقم معارفی که از ایشان و از ائمه علیهم السلام نقل شده ارایه نموده است». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۰)

اگرچه علامه در این عبارت تنها از قرآن کریم به عنوان معیار نقد محتوایی احادیث یاد کرده است، اما ایشان در میان بررسی روایات از معیارهای دیگر هم‌چون سنت قطعی، برهان عقلی و تاریخ بهره جسته است.

بر اساس تتبع نگارندگان، مجموعه‌ی معیارهای مورد استناد علامه طباطبایی در نقد متنی روایات، عبارتند از: (۱) قرآن؛ (۲) سنت قطعی؛ (۳) مبانی برگرفته از کتاب و سنت؛ (۴) ضرورت دین؛ (۵) برهان عقلی؛ (۶) تاریخ؛ (۷) دستاوردهای قطعی علم. (همان، ص ۵۹۲)

به عنوان نمونه، از جمله روایاتی که به منظور کاستن مقام بلند رسول اکرم صلی الله علیه و آله و تعدیل صحابه هرچند منافق باشند، جعل شده، روایتی است که در آن آمده است: پیامبر صلی الله علیه و آله برای منافقان استغفار کرد و بر جنازه‌ی آن‌ها نماز خواند و حتی با وجود مخالفت خلیفه‌ی دوم و استشهاد او به قرآن، بر کار خود پافشاری کرد! (همان، ج ۹، ص ۳۶۵)

علامه طباطبایی این روایت را مخالف با قرآن دانسته است. زیرا آشکار است که مقصود از آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿اَسْتَغْفِرُ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبه، ۸۰) این است که استغفار پیامبر صلی الله علیه و آله برای منافقان بی‌تأثیر است. به این معنا که مقصود عدم تأثیر استغفار یا عدم استغفار است و اگر در آیه، عدد هفتاد آمده به خاطر مبالغه در فراوانی است، نه این که عدد هفتاد موضوعیت دارد و بگوییم اگر استغفار بیش از هفتاد مرتبه انجام گیرد، بی‌اشکال است. (همان، ص ۳۶۶)

ایشان آن‌گاه چنین افزوده است:

«شأن پیامبر صلی الله علیه و آله اجلّ از آن است که معنای این آیه را در نیافته و آن را حمل بر تخییر نموده باشد و بگوید: من بیش‌تر از هفتاد بار استغفار می‌کنم تا نهی خداوند متوجه من نشود. آن‌گاه شخصی دیگر معنای آیه را به حضرت یادآور شود و پیامبر صلی الله علیه و آله هم‌چنان بر جهل خود اصرار ورزد، تا آن‌گاه که خداوند با نزول آیه‌ای دیگر ایشان را از خواندن نماز بر جنازه‌ی منافقان و استغفار برای آنان نهی کرده باشد.» (همان، ج ۹، ص ۳۶۶)

از طرفی تمام آیات نهی کننده از استغفار، علّت آن را نیز ذکر کرده و آن را کفر، فسق و نفاق منافقان و جاودانه بودن آنان در آتش دانسته است. با این حال چه‌گونه متصور است پیامبر صلی الله علیه و آله برای آنان استغفار کرده باشد! (همان، ۳۶۶-۳۶۷)

علامه طباطبایی در جایی دیگر از مباحث روایی تفسیر المیزان، پس از ذکر سه روایت از منابع اهل تسنن که بر پایان پذیرفتن عذاب کافران دلالت دارد، از دو جهت سند و متنی آن‌ها را مردود دانسته است.

نقد سندی این روایات از نظر علامه، از آن جهت است که موقوف بوده و سند آن‌ها به صحابه منتهی می‌شود و نقد متنی آن‌ها به خاطر مخالفت با آیات صریحی است که بر دوام عذاب کافران و عدم خروج آنان از جهنم دلالت دارند. نظیر آیه‌ی ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (البقره، ۱۶۷) یعنی: آنان از آتش خارج نخواهند شد. (همان، ج ۱۱، ص ۴۱-۴۲/ الغراوی، ۱۳۸۱ق، ص ۶۵۰-۶۰۷)

علامه طباطبایی هم‌چنین در نقد روایتی به نقل از امام رضا علیه السلام مبنی بر درخواست رؤیت خداوند، از زبان حضرت موسی علیه السلام به استناد آیه‌ی ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الاعراف، ۱۴۳): (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۵۷) پس از تبیین ضعف سندی آن، در نقد متنی آن چنین نگاشته است:

«این روایت با اصول و مبانی مسلم در روایات اهل بیت علیهم السلام مخالف است. زیرا روایات ائمه علیهم السلام به ویژه خطبه‌های حضرت امیر علیه السلام و حضرت رضا علیه السلام لبریز از حدیث تجلی و رؤیت قلبی است. بنابراین، معنا ندارد که امام هشتم رؤیتی که در پرسش موسی و پاسخ خداوند آمده است را به معنای رؤیت بصری بداند و آن‌گاه به روش جدلی که به طور کامل مطابق با ظاهر آیه نیست، از آن پاسخ دهد.» (همان، ج ۸، ص ۲۵۹-۲۶۰/ الغراوی، ۱۳۸۱ق، ص ۶۱۲-۶۱۳)

آن‌گاه روایتی دیگر از تفسیر عیاشی به نقل از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که در آن آمده است فرشتگان، گروه گروه با رعد و برق و باد و صاعقه بر موسی علیه السلام گذشتند و او پی در پی می‌پرسید که کدامتان خدای من است و فرشتگان به او می‌گفتند: خدای تو در راه است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۶۰)

علامه درباره این روایت می‌گوید:

«این روایت جعلی است و محتوای آن با مبانی مسلم بر گرفته از کتاب و سنت قابل انطباق نیست.» (همان)

معیار مورد نظر علامه طباطبایی در نقد این روایات، مبانی برگرفته از کتاب و سنت است. نیز علامه از کتاب الدر المنثور ذیل آیه‌ی شریفه‌ی ﴿إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ (النور، ۵۴) از سلمة بن یزید جهنی، این روایت را نقل کرده است:

به پیامبر ﷺ گفتیم: یا رسول الله! اگر پس از شما حاکمانی بر ما مسلط شوند که حق ما را بستانند و حقی که خداوند برای ما قرار داده از ما دریغ دارند، آیا مجاز به جنگ و دشمنی با آنها هستیم؟ پیامبر ﷺ پاسخ فرمود: «علیهم ما حملوا و علیکم ما حملتم؛» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۵۸) یعنی: کار آنان بر عهده‌ی آنان و کار شما بر عهده‌ی شماست». پیدا است که این روایت بر مسؤولیت و نظارت همگانی که در برنامه‌ی دینی «امر به معروف و نهی از منکر» تبلور یافته، خط بطلان کشیده است و با متوجه ساختن مسؤولیت کار زمام داران به خود ایشان، کار آنها را به خدا واگذار کرده و جهاد و کارزار علیه آنها را غیر مشروع دانسته است.

علامه طباطبائی در نقد این روایت به معیارهایی هم‌چون قرآن، سنت و برهان عقلی استناد نمی‌کند، بلکه آن را مخالف روح اسلام معرفی کرده و می‌گوید:

در این زمینه روایات دیگری نیز در الدر المنثور نقل شده است. اما سزاوار است بی‌تردید باور کنیم که اسلام به خاطر برخورداری از روح احیای حق و ابطال باطل، هرگز اجازه نمی‌دهد ستمکارانی که آشکارا ستم می‌کنند، ولایت و حکومت را بر عهده بگیرند. چنان که سکوت و تحمل ستم در مقابل طغیان‌گران و فاجران را برای کسانی که راهی برای اصلاح امور دارند، مجاز نمی‌داند. (همان، ج ۱۵، ص ۱۵۸)

هم چنین علامه طباطبائی، سه روایت ذیل را از صحابه درباره‌ی پایان‌پذیری عذاب کافران نقل کرده است:

۱. از عمر روایت شده که گفت:

«لو لبث أهل النار فى النار بقدر رمل عالج لكان لهم يوم على ذلك يخرجون فيه» (همان، ج ۱۱، ص ۴۱/عسقلانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۳۶۳) یعنی: اگر اهل آتش سال‌های طولانی به عدد ریگ‌های صحرای عالج در جهنم بمانند، سرانجام روزی خواهند داشت که از آن بیرون بیایند.

۲. از ابوهریره نیز روایت شده که گفت:

«سیأتى على جهنم يوم لا يبقى فيها أحد و قرء: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا...﴾؛» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۱/سیوطی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۰) یعنی: زمانی خواهد رسید که در جهنم کسی نمی‌ماند. او به عنوان شاهد گفتار خود این آیه را تلاوت کرد: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا...﴾

۳. از ابراهیم نیز این چنین نقل شده است که گفت:

«امیدوار کننده‌ترین آیه در قرآن برای جهنمیان این آیه است: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ (هود، ۱۰۷) یعنی: در آتش جاودانه خواهند ماند، مادامی که آسمان‌ها و زمین برقرار است، مگر آن که خداوند غیر آن را بخواهد» می‌گوید: ابن مسعود گفته است: «لیأتین علیها زمان تفتح أبوابها» یعنی: زمانی خواهد آمد که درهای جهنم گشوده خواهد شد. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۱/ سیوطی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۰)

علامه طباطبایی دو اشکال ذیل را بر این سه روایت وارد کرده است:

۱) این سه روایت موقوف است. زیرا سند آن‌ها به صحابی منتهی می‌شود. علامه، بارها بر این نکته پای فشرده است که اقوال صحابه برای ما حجیت ندارد و بسان اقوال سایر اشخاص است. به تعبیر روشن‌تر صحابی بودن پیامبر ﷺ، برای سخنان آنان قداستی پدید نمی‌آورد.

۲) این روایات مخالف قرآن است و از این جهت باید کنار گذاشته شوند. زیرا خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (البقره، ۱۶۷) از نظر علامه به استناد این آیه نفی خروج اهل جهنم از آتش، صراحت در جاودانگی عذاب برای کافران محض دارد. از این جهت نمی‌توان به این سه روایت عمل کرد. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۱-۴۲)

نتیجه‌گیری

از آن‌چه با عنوان دیدگاه‌های حدیثی علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» در این مقاله انعکاس یافته، نتایج ذیل قابل استفاده است:

۱- علامه طباطبایی معتقد است که قرآن، مفسر خویش است و نیازی به سنت برای تفسیر خود ندارد. نقشی که سنت ایفا می‌کند بازشناسی همین روش است. به عبارت روشن‌تر، سنت چیزی را از پیش خود به عنوان تبیین قرآن مطرح نمی‌کند؛ بلکه با استفاده از خود قرآن به تبیین مراد آن می‌پردازد. البته علامه، آیات درباره‌ی احکام، آیات مربوط به قصص، و آیات در باره‌ی معاد را از این قاعده استثنا کرده است.

- ۲- علامه طباطبایی معتقد است: خبر واحد عاری از قرائن در زمینه‌ی معارف مطلقاً فاقد حجیت است، اما خبر واحد محفوظ به قرائن از حجیت برخوردار است. ایشان همچنین معتقد است: چون در روایات فقهی، وثوق نوعی کافی است، خبر واحد عاری از قرائن نیز حجّت است، اما در غیر فقه یعنی روایات معارف، چون وثوق شخصی لازم است، تنها خبر متواتر یا خبر واحد محفوظ به قرینه حجّت دارد.
- ۳- علامه طباطبایی با استفاده از قاعده‌ی جری و تطبیق، ضمن دفاع از صحت عموم روایات تفسیری ناظر به فضایل اهل بیت علیهم‌السلام، بر این نکته تأکید کرده است که مراد از این روایات تفسیر آیات نیست، بلکه ارایه‌ی مصداقی خاص از مفهوم عام آیه است که منوطاً مشمول حکم آیه است.
- ۴- از جمله دیدگاه‌های حدیثی علامه طباطبایی، تأکید بر عدم حجّت روایات صحابه و تابعان است. ایشان معتقد است هیچ نص معتبری که گفتار صحابه و تابعان را به طور مطلق حجت اعلام کند، وجود ندارد.
- ۵- علامه طباطبایی بر ضرورت نقد روایات ضعیف یا مجعول بر اساس دو روش سندی و متنی تأکید دارد. مجموعه معیارهای مورد استناد وی در نقد متنی روایات، عبارتند از: (۱) قرآن؛ (۲) سنت قطعی؛ (۳) مبانی برگرفته از کتاب و سنت؛ (۴) ضرورت دین؛ (۵) برهان عقلی؛ (۶) تاریخ؛ (۷) دستاوردهای قطعی علم.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن تیمیه، احمد بن محمد، مقدمة فی اصول التفسیر، قاهره، دارالبصائر، ۱۳۸۴ق.
- ۳- ابن شهر آشوب، ابو جعفر، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۲ق.
- ۴- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- ۵- امینی، احسان، التفسیر بالمأثور و تطویرہ عند الشیعہ الامامیہ، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۱ق.
- ۶- اوسی، علی، روش علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، ترجمه: سید حسین میرخلیلی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- ۷- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایت الاصول، کتابفروشی اسلامیہ، تهران، بی تا.
- ۸- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ۹- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق.
- ۱۰- ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- ۱۱- زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۱۲- سبحانی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه، قم، موسسه امام صادق، ۱۴۱۴ق.
- ۱۳- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، قم، انتشارات زاهدی، ۱۴۱۱ق.
- ۱۴- همو، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دار المعرفه للطباعة والنشر، بی تا.
- ۱۵- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، بی جا، عالم الکتب، بی تا.
- ۱۶- شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمن، معرفه انواع علم الحدیث (مقدمه ابن الصلاح)، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
- ۱۷- شهید ثانی، زین الدین، الرعایة فی علم الدرايه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۳ق.
- ۱۸- شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
- ۱۹- شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ق.
- ۲۰- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، المسائل السرویه، قم، کنگره‌ی جهانی شیخ مفید، بی تا.

- ۲۱- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الأموال، قم، مؤسسة بعثت، ۱۴۱۷ق.
- ۲۲- صالح، صبحی، علوم الحديث و مصطلحه، انتشارات رضی، چاپ پنجم، قم، ۱۳۶۳ق.
- ۲۳- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات جامعة مدرسين، بی‌تا.
- ۲۴- همو، قرآن در اسلام، تهران، بنیاد اسلامی، ۱۳۶۱ش.
- ۲۵- طوسی، محمد بن حسن، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۳ق.
- ۲۶- عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- ۲۷- العکاء خالد عبدالرحمن، اصول التفسیر و قواعد، بیروت، دار النفاس، ۱۴۱۴ق.
- ۲۸- علامه حلی، حسن بن مطهر، مبادئ الوصول الى علم الاصول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ۲۹- قمی، میراز ابو القاسم، قوانین الاصول، چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌تا.
- ۳۰- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
- ۳۱- گلدریهر، ایگناز، مذاهب التفسیر الاسلامی، قاهره، مکتبة الخانجی، بی‌تا.
- ۳۲- مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایت، بیروت، مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۱ق.
- ۳۳- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار (علیهم السلام)، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ۳۴- محسن الغراوی، محمد عبدالحسن، مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاخباریین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ۳۵- آهنگر، جواد و اشرفی، عبدالهادی و شمس، محمد کاظم، مرزبان وحی و خرد، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
- ۳۶- معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، ترجمه: علی خیاط، قم، موسسه‌ی فرهنگی تمهید، ۱۳۷۹ش.
- ۳۷- موسوی بجنوردی، کاظم، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، موسسه‌ی فرهنگی انتشاراتی حیان، ۱۳۷۵ش.
- ۳۸- مهدوی راد، محمد علی، آفاق تفسیر، (مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی)، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۲ش.
- ۳۹- میرداماد، محمد بن باقر، الرواشح السّماویه، قم، کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.

نقد و بررسی شاخص مضامین آیات و سور در تاریخ‌گذاری با تأکید بر تحقیقات بلاشر

جعفر نکونام

دانشیار

دانشگاه قم

j.nekoonam@yahoo.com

صغری لک‌زایی (نویسنده‌ی مسئول)

کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

دانشگاه قم

s_lakzaei1986@yahoo.com

از جمله دانش‌های علوم قرآنی که در قرون اخیر مورد توجه خاورشناسان از جمله بلاشر قرار گرفته، دانش تاریخ‌گذاری (chronology) و تعیین زمان نزول سور می باشد. مستشرقان در این زمینه روش‌های متفاوتی را ارائه نموده‌اند؛ یکی از معروف‌ترین روش‌ها، روش طبقه‌بندی چهار دوره‌ای سور می‌باشد که براساس سه دوره‌ی مکی و یک دوره‌ی مدنی

می‌شود. رئیس بلاشر (Regis Blachere) آخرین خاورشناسی است که در دوره‌ی معاصر به چنین طبقه‌بندی گرایش یافته است. از همین رو، نقد و بررسی دستاوردهای وی می‌تواند از ارزش علمی بیش‌تری برخوردار باشد.

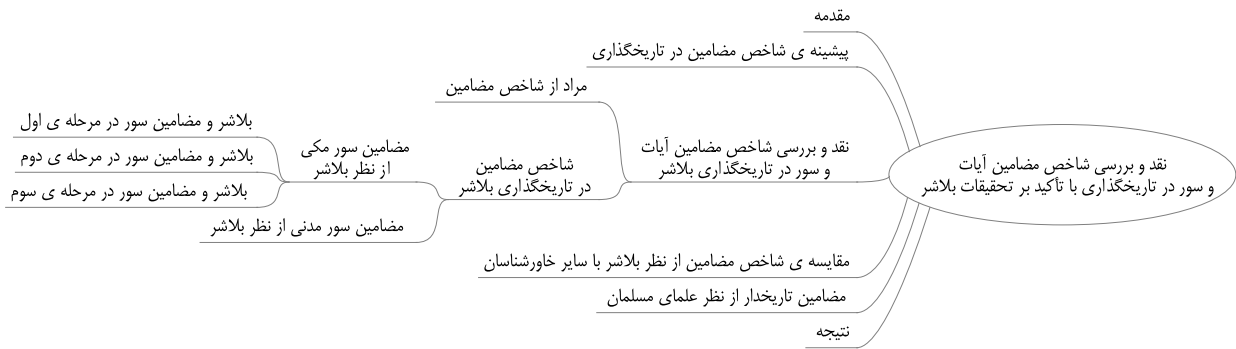
این مستشرق فرانسوی پیرو سایر خاورشناسان، با تصور اینکه قرآن یک کتاب ادبی و اثر خود پیامبر است، سعی نموده تا با استفاده از شاخص‌های سبک‌شناسی نظیر مضمون آیات و سور، دوره نزول هر سوره را مشخص نماید؛ بدین معنا که سور هر طبقه مشتمل بر موضوعات خاصی می‌باشد. بنابراین با مشخص نمودن محدوده‌ی موضوعات، می‌توان دوره‌ی نزول هر سوره را تعیین نمود.

در نهایت با بررسی مشخص می‌شود که تاریخ‌گذاری به کمک هر مضمونی امکان‌پذیر نیست و تنها مضامینی که به وقایع تاریخ‌دار اشاره دارند، در تاریخ‌گذاری اعتبار دارند. این مقاله بر آن است تا تاریخ‌گذاری بلاشر را بر اساس شاخص نوع مضامین به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: نقد و بررسی، شاخص مضامین، تاریخ‌گذاری قرآن، بلاشر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۶



مقدمه

تحقیقات صورت گرفته در زمینه‌ی تاریخ‌گذاری^۱ رئیس بلاشر^۲ نشان می‌دهد که وی همانند سایر خاورشناسان در این زمینه به روایات ترتیب نزول توجهی نداشته و بر اساس شاخص‌های سبک‌شناسی نظیر شاخص مضامین به طبقه‌بندی و تعیین زمان نزول سور اقدام نموده است. به طور طبیعی این سؤال مهم جلب نظر می‌کند که بلاشر با چه دلیل و توجیهی از آن دسته از مضامین آیات و سور که با زمان خاصی ملازمه ندارد، در تاریخ‌گذاری بهره برده است و اصولاً اعتبار و کارایی علمی شاخص مضامین در تاریخ‌گذاری تا چه اندازه می‌باشد؟

پیشینه‌ی شاخص مضامین در تاریخ‌گذاری

در سبک‌شناسی مستقلاً چیزی به عنوان شاخص مضامین وجود ندارد که بتوان به کمک آن به تاریخ تألیف متن پی برد. بنابراین باید آن را در زیر مجموعه‌های شاخص‌های جامع‌تری جستجو نمود. یکی از ابعاد مطرح در سبک‌شناسی، توجه به بعد فکری نویسنده می‌باشد؛ از آن جایی که سطح فکری به بررسی موضوعاتی می‌پردازد که به نوعی در ارتباط با مختصات فکری نویسنده است؛ لذا می‌توان شاخص مضمون را نیز متعلق به آن دانست و از این نظر نویسندگان در لابه‌لای کتب سبک‌شناسی به آن اشاره نموده‌اند. (شمیسا، ۱۳۷۸ش، ص ۱۵۳/ بهار، ۱۳۲۱ش، مقدمه)

با مقایسه‌ی سبک‌های متعلق به ادوار مختلف می‌توان دریافت که تقریباً در هر دوره، مضامین خاصی رواج داشته است. به عنوان مثال نشر مرسل در قرون چهارم و پنجم در رابطه با ستایش علم، گوهر خردورزی و آزاداندیشی بوده است، در حالی که نشر فنی در قرن ششم بیشتر به موضوعات تخیلی نزدیک بوده است. (شمیسا، ۱۳۸۰ش، صص ۴۰-

1- Chronology

2- Regis Blachere

۳۹ و ۷۶) و یا اشعار سروده شده در قرن سوم بیشتر از نوع ادب تعلیمی‌اند، ولی در قرن ششم به مسائل کلامی و علوم مختلف اختصاص یافته‌اند. (شمیسا، ۱۳۷۹ش، ص ۲۳ و ۱۷۷)

اما تعیین دوره‌ی تاریخی نظم و نثر صرفاً با این شاخصه امکان‌پذیر نخواهد بود چرا که در سبک‌شناسی به مؤلفه‌های دیگری نظیر فراوانی لغات فارسی یا عربی، استشهاد به آیات و روایات، ساختار فعل، ضمائر، مترادفات و متضادات نیز توجه می‌شود. (همو، ۱۳۸۰ش، ص ۳۶ و ۴۹ و ۷۶) بنابراین بهره‌گیری از شاخص مضمون به تنهایی، در شناسایی تاریخ پیدایش نظم و نثر معقول به نظر نمی‌رسد خصوصاً آن‌که بدانیم در تاریخ‌گذاری، مؤلفه‌های مهم‌تری نظیر ترقیم‌ها^۱ وجود دارند، در صورتی که متن، فاقد ترقیمه و اشارات تاریخی باشد، آن‌گاه به سراغ سبک‌شناسی اثر می‌رویم. در این موارد نیز با دقت در مجموع شاخص‌های سبک‌شناسی و نه یک شاخص، می‌توان راجع به تاریخ پیدایش شعر و یا هر متن دیگر اظهار نظر نمود.

دانشمندان علوم قرآن، نظیر صبحی صالح (۱۳۷۲ش، ص ۱۶۴) و سایر نویسندگان کتاب‌های تاریخ قرآن نیز ذیل برشمردن ملاک‌های اجتهادی جهت تمییز سوره‌های مکی از مدنی، به صورت ضمنی از شاخص مضمون سخن گفته‌اند. (ارامیار، ۱۳۶۹ش، ص ۶۰۶؛ معرفت، ۱۳۸۲ش، ص ۵۰ و ۵۱؛ راد منش، ۱۳۷۴ش، ص ۱۷۱)

خاورشناسان، آنجا که طبقه‌بندی سوره‌های قرآن را در سه یا چهار طبقه یا بیشتر سامان داده‌اند، شاخصه‌های سبک‌شناسی نظیر مضمون آیات و سوره را مورد توجه قرار داده‌اند. (بلاشر، ۱۹۴۹م، ج ۲، ص ۶ / مونتگمری وات، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۱۶/ نولدکه، ۱۹۹۸م، ص ۵۱/ رودولف، ۱۹۰۹م، ص ۶۵-۲۰ و ۷)

از سایر کتاب‌های نوشته شده در این زمینه می‌توان به درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن (نکونام، ۱۳۸۰ش) و مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن (اسکندرلو، ۱۳۸۵ش) اشاره نمود که به صورت گذرا به شاخص‌های سبک‌شناختی خاورشناسان پرداخته‌اند، اگر چه تفصیل لازم را نداده‌اند.

۱- ترقیم در لغت به معنای کتابت کردن، آراستن و نقطه نهادن خط گفته می‌شود. (شاد، ۱۳۶۳ش، ص ۲: ذیل ترقیم) این واژه در اصطلاح نسخه‌نویسان و کاتبان به عبارات پایان نُسَخ اطلاق شده که در آن پس از دعا و صلوات، از زمان و مکان کتابت و نام کاتب یاد شده است. (مایل هروی، ۱۳۸۰ش، ص ۲۸۷-۲۸۶؛ همو، ۱۳۷۲ش، ص ۵۹۵)

کاری که در این تحقیق مورد اهتمام است، این است که شاخص مضامین از مجموعه شاخص‌های سبک‌شناختی بلاشر در تاریخ‌گذاری قرآن به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد و با تکیه بر سبک‌شناسی ادبی نقد و بررسی شود.

نقد و بررسی شاخص مضامین آیات و سور در تاریخ‌گذاری بلاشر

از جمله شاخص‌های سبک‌شناسی بلاشر در تاریخ‌گذاری قرآن، توجه به مضمون آیات و سور می‌باشد؛ بدین معنا که آیات مشترک‌المضامین متعلق به یک دوره‌ی نزول می‌باشند. به نظر می‌رسد که این شاخص نسبت به سایر شاخص‌های سبک‌شناختی مطرح شده‌ی بلاشر تقریباً قابل قبول است.

۱- مراد از شاخص مضامین

مراد از شاخص مضامین عبارت است از موضوعاتی که در سوره‌های قرآن از آن‌ها سخن رفته است. در سوره‌های قرآن حسب شرایط و مقتضیات زمان نزولشان موضوعاتی آمده است؛ نظیر یگانه‌پرستی و نفی شرک، مرگ و حیات پس از آن، بهشت و دوزخ، قصص انبیاء و اقوام گذشته، رفتارهای مشرکان مکه، اهل کتاب، منافقان و مسلمانان؛ جنگ‌ها. بلاشر و دیگر خاورشناسان از این موضوعات برای طبقه‌بندی و تاریخ‌گذاری سوره‌های قرآن بهره برده‌اند.

۲- شاخص مضامین در تاریخ‌گذاری بلاشر

بلاشر با استناد به شاخص مضامین این‌چنین می‌گوید: «من ترجیح دادم سوره‌هایی را که با هم شباهت موضوعی دارند، در طبقه‌هایی جداگانه گرد آورم و آن‌گاه میان طبقه‌هایی که با یکدیگر بیشترین هماهنگی و انسجام دارند با توجه به سیر رسالت پیامبر، توالی و ترتیب برقرار نمایم». (بلاشر، ۱۹۴۹م، ج ۲، ص ۶) با تأمل در گفتار بلاشر دانسته می‌شود که بلاشر بیش از آن که به تاریخ‌گذاری سوره‌های قرآن توجه داشته باشد، به طبقه‌بندی آن‌ها توجه کرده است؛ لذا نمی‌توان بر او چندان خرده گرفت و دلیل طلب کرد.

روشن است که با طبقه‌بندی مضامین سوره‌ها نمی‌توان به تاریخ‌گذاری پرداخت. البته تاریخ‌گذاری به کمک مضامینی که تاریخ وقوعشان مشخص است امکان‌پذیر می‌باشد. مثل شکست روم، هجرت به حبشه و مدینه، جنگ بدر و احد و حنین و نظایر آن‌ها که مضامینی تاریخ دارند اما سایر مضامینی که تاریخ وقوعشان مشخص نیست، قابل تاریخ‌گذاری نیستند.

بلاشر سوره قرآن را در چهار مرحله‌ی جدول شماره‌ی ۱ سامان می‌دهد.

جدول شماره ۱- سامان‌دهی سوره قرآن در چهار مرحله توسط بلاشر

دوره‌ی مدنی		دوران مکی							
دوره‌ی چهارم		دوره‌ی سوم		دوره‌ی دوم		دوره‌ی اول			
عنوان سوره	ردیف	عنوان سوره	ردیف	عنوان سوره	ردیف	عنوان سوره	ردیف	عنوان سوره	ردیف
بقره	۹۳	سجده	۷۱	ذاریات	۵۰	نبأ	۲۶	علق (۱-۵)	۱
بینه	۹۴	فصلت	۷۲	قمر	۵۱	قیامت	۲۷	مدثر (۱-۷)	۲
تغابن	۹۵	جاثیه	۷۳	قلم	۵۲	رحمن	۲۸	قریش	۳
جمعه	۹۶	اسراء	۷۴	صافات	۵۳	قدر	۲۹	ضحی	۴
انفال	۹۷	نحل	۷۵	نوح	۵۴	نجم	۳۰	شرح	۵
محمد	۹۸	روم	۷۶	دخان	۵۵	تکاثیر	۳۱	عصر	۶
آل عمران	۹۹	هود	۷۷	ق	۵۶	علق (۶-۱۹)	۳۲	شمس	۷
صف	۱۰۰	ابراهیم	۷۸	طه	۵۷	معارج	۳۳	ماعون	۸
حدید	۱۰۱	یوسف	۷۹	شعراء	۵۸	مزل	۳۴	طارق	۹
نساء	۱۰۲	مومن	۸۰	حجر	۵۹	انسان	۳۵	تین	۱۰
طلاق	۱۰۳	قصص	۸۱	مریم	۶۰	مدثر (۸-۵۵)	۳۶	زلزله	۱۱
حشر	۱۰۴	زمر	۸۲	ص	۶۱	مطففین	۳۷	قارعه	۱۲
احزاب	۱۰۵	عنکبوت	۸۳	یس	۶۲	مسد	۳۸	عادیات	۱۳
منافقون	۱۰۶	لقمان	۸۴	زخرف	۶۳	کوثر	۳۹	لیل	۱۴
نور	۱۰۷	شوری	۸۵	جن	۶۴	همزه	۴۰	انفطار	۱۵
مجادله	۱۰۸	یونس	۸۶	ملک	۶۵	بلد	۴۱	اعلی	۱۶
حج	۱۰۹	سبا	۸۷	مومنون	۶۶	فیل	۴۲	عبس	۱۷

۱۸	تکویر	۴۳	فجر	۶۷	انبیاء	۸۸	فاطر	۱۱۰	فتح
۱۹	انشقاق	۴۴	بروج	۶۸	فرقان	۸۹	اعراف	۱۱۱	تحریم
۲۰	نازعات	۴۵	اخلاص	۶۹	نمل	۹۰	احقاف	۱۱۲	ممتحنه
۲۱	غاشیه	۴۶	کافرون	۷۰	کهف	۹۱	انعام	۱۱۳	نصر
۲۲	طور	۴۷	فاتحه			۹۲	رعد	۱۱۴	حجرات
۲۳	واقعه	۴۸	فلق					۱۱۵	توبه
۲۴	حاقه	۴۹	ناس					۱۱۶	مائدہ
۲۵	مرسلات								

۳- مضامین سور مکی از نظر بلاشر

از نظر بلاشر مضامین وحی در مکه به صورت زیر می‌باشد که به تفکیک مراحل سه گانه مکی، ابتدا گفتار وی آورده شده و سپس نقد آن مورد اهتمام قرار گرفته است.

الف) بلاشر و مضامین سور در مرحله‌ی اول

بلاشر ضمن معرفی مضامین قرآن به عنوان تنها راهنمای قابل اطمینان در تقسیم‌بندی سور، تاریخ‌گذاری سور مکی را به خاطر شاخص‌های اندک تاریخی مشکل‌تر از سور مدنی می‌داند. (بلاشر، ۱۳۷۴م، ص ۲۷۷) وی مضمون سور مرحله‌ی اول را در راستای تبیین اصول اعتقادی اسلام، نظیر وحدانیت خدا (همو، ۱۳۷۲م، ص ۶۱) و رستاخیز (همان، ص ۵۵) دانسته است.

بلاشر به هنگام بررسی مضامین سور مکی در دوره‌ی اول به سوره‌های معارج، مزمل، بلد و حمد استناد جسته است (همان، صص ۶۷ - ۶۵) که به ترتیب به گفتار وی و نقد آن‌ها پرداخته شده است.

به عقیده‌ی او طبق مصحف عثمانی از سوره‌ی معارج به بعد موضوع رستاخیز و دنیای پس از مرگ، موضوع تازه‌ای است که در این سوره‌ها ذکر شده و به تدریج گسترش یافته است. (همان، ص ۶۵)

در نقد این سخن باید گفت که اولاً، این گفتار در صورتی صحیح خواهد بود که موضوع قیامت در سوره‌های قبل از معارج پیشینه‌ی کاربردی نداشته باشد، در حالی که با ملاحظه‌ی سوره قبل از معارج چه در مصحف عثمانی چه در ترتیب خود بلاشر و چه در ترتیب نزول مشهور سوری را می‌توان یافت که مضمونشان کم و بیش راجع به دنیای پس از مرگ است.

طبق مصحف عثمانی، محوریت اصلی در سوره‌های واقعه و الحاقه به رستاخیز اختصاص یافته، همچنین در سوره‌های دیگری نظیر حج، یس، ملک و ... از حوادث قیامت، دلایل و قطعی‌الوقوع بودن آن سخن به میان آمده است چنان‌که با بررسی سوره قبل از معارج در ترتیب بلاشر نیز این مسئله مشهود است؛ توصیف قیامت و حوادث هولناک آن موضوع اصلی در سوره‌هایی نظیر الزلزله، الانفطار، التکویر و القيامة قرار گرفته است، علاوه بر آن در آیات دیگر نیز به صورت ضمنی به این مسئله اشاره شده که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت.

و در نهایت با ملاحظه‌ی سوره قبل از المعارج در ترتیب نزول مشهور به ندرت می‌توان سوره‌ای را یافت که در آن اشاره‌ای به معاد و زنده شدن مردگان نشده باشد. بنابراین با بررسی مشخص می‌شود قیامت و رستاخیز موضوع تازه‌ای نیست که از سوره‌ی المعارج به بعد مطرح شده باشد.

جدول شماره ۲- سوره‌های با مضمون قیامت و رستاخیز قبل از معارج

طبق ترتیب	سوره‌های قبل از معارج که در آن‌ها از رستاخیز سخن رفته است
ترتیب عثمان طه	انعام، اعراف، یونس، هود، ابراهیم، نحل، کهف، مریم، طه، انبیاء، مومنون، فرقان، نمل، قصص، سبأ، فاطر، یس، واقعه، الحاقه، حج، یس، ملک
ترتیب بلاشر	طارق، زلزله، قارعه، عادیات، لیل، انفطار، عبس، تکویر، انشقاق، نازعات، غاشیه، طور، واقعه، حاقه، مرسلات، نبأ، قیامت، تکاثر
ترتیب نزول مشهور	اعراف، یس، فرقان، فاطر، مریم، طه، نمل، قصص، یونس، هود، انعام، سبأ، کهف، نحل، ابراهیم، انبیاء، مومنون، بقره، آل عمران، نساء، رعد، حج، توبه

ثانیاً، گفتار بلاشر در صورتی صحیح است که در سوره‌های پس از معارج به موضوع قیامت اشاره شده و به تدریج گسترش یافته باشد. در حالی که طبق ترتیب بلاشر از میان پانزده سوره‌ای که در مرحله‌ی اول پس از سوره‌ی المعارج

قرار گرفته‌اند؛ شش سوره یافت می‌شود که در آن‌ها هیچ سخنی از معاد نیست، بلکه به موضوعات زیر اختصاص یافته‌اند.

جدول شماره ۳- موضوعات سوره‌ها در مرحله‌ی اول پس از معارج

شماره ردیف (ترتیب بلاشر)	نام سوره	مضمون سوره
۳۷	کوثر	در شأن پیامبر ﷺ و ابتر نبودن نسل وی
۴۰	فیل	اشاره به حفظ کعبه در حمله‌ی سپاه ابرهه مربوط به سال تولد پیامبر ﷺ
۴۳	اخلاص	در این سوره، تنها سخن از توحید است
۴۴	کافرون	درباره‌ی عدم سازش پیامبر ﷺ با مشرکان مکه
۴۶	فلق	پناه بردن به خدا از شر هر صاحب شری
۴۷	ناس	پناه بردن به خدا از شر خناس

بنا بر این، در این شش مورد نقض حتی نمی‌توان موضوع قیامت را به عنوان موضوع تغلیبی سور پس از معارج در ترتیب بلاشر عنوان نمود چه برسد به این که بخواهیم قائل به تفصیل آن شویم.

اگر هم منظور بلاشر، سوره‌های پس از معارج در مصحف عثمانی باشد که با بررسی آن‌ها علاوه بر موارد شش گانه‌ی فوق موارد دیگری نیز یافت می‌شود که مضامینشان غیر از معاد است.

جدول شماره ۴- مضامین سوره‌های پس از معارج در مصحف عثمانی

شماره ردیف (مصحف عثمانی)	نام سوره	مضمون سوره
۹۴	شرح	از مواهب سه گانه‌ی معنوی بر پیامبر ﷺ سخن گفته است.
۹۷	قدر	نزول قرآن در شب قدر
۱۰۳	عصر	سخن از خسران همه‌ی انسان‌ها به جز مومنان، عاملان به عمل صالح و سفارش‌کنندگان به حق و صبر
۱۰۶	قریش	بیان نعمت خداوند بر قریش

نصرت و یاری خداوند	نصر	۱۱۰
--------------------	-----	-----

طبق ترتیب نزول مشهور^۱ نیز سوره‌ی الحجرات پس از سوره‌ی المعارج واقع شده و در آن هیچ اشاره‌ی صریحی به آخرت نشده؛ بلکه به موضوعات مهم اخلاقی پرداخته است.

سوره‌های المزمّل و البلد از سایر مستندات بلاشر در راستای شاخص مضامین هستند که محتوای قسمتی از آنها نیز در ارتباط با رستاخیز است.

از نظر این خاورشناس علاوه بر رستاخیز، وحدانیت خدا موضوع دیگری است که محوریت سوره در این مرحله را به خود اختصاص داده است. وی در این باره چنین می‌گوید: «آغاز وحی مکی با شروع عبادت و شب زنده‌داری و دعا مقارن بوده است. شاید این امر به خاطر آن بوده است که مسلمانان نخستین، به گردآوری پنج سوره، مشتمل بر عبادات و ادعیه، احساس نیاز می‌کرده‌اند. پس از آن به سوره «حمد» نام فاتحه و سرآغاز داده شد؛ زیرا در اسلام با این سوره، فصل عبادت گشوده می‌شود». (همان، ص ۶۷)

اولاً؛ دو نکته از این گفتار برمی‌آید:

اول؛ آغاز وحی مکی مقرون با شب زنده‌داری و عبادت بوده است.

دوم؛ مسلمانان نخستین به گردآوری پنج سوره که مشتمل بر عبادات و ادعیه بوده است، احساس نیاز می‌کرده‌اند. با توجه به این دو می‌توان نتیجه گرفت که آغاز وحی مکی با این پنج سوره بوده است. بنابراین به هنگام بررسی بایستی به پنج سوره‌ی نخست در جدول ترتیب نزول توجه داشت.

ثانیاً؛ مضمون این سوره بایستی عبادت‌گونه باشد.

ثالثاً؛ سوره‌ی الفاتحه به دلیل داشتن مضمون عبادت‌گونه، بایستی جزو این سوره یعنی ردیف‌های یک تا پنج باشد.

و اینک به صورت موردی به هر یک پاسخ داده می‌شود:

۱- بر طبق این ترتیب نزول از سوره‌ی علق (ردیف ۱) تا سوره‌ی مطففین (ردیف ۸۶) سوره مکی و از سوره‌ی البقره (ردیف ۸۷) تا سوره‌ی التوبه (ردیف ۱۱۴) سوره مدنی قرار گرفته‌اند؛ هم‌چنین سوره‌های الزلزله، الرعد، الرحمن و الإنسان علی‌رغم قرار گرفتن در میان سوره مدنی، مکی محسوب می‌شوند، به آن خاطر که مضمونشان بسیار شبیه به سوره مکی است.

اولاً؛ در ردیف‌های اول تا پنجم ترتیب بلاشر سوره‌های العلق، المدثر، قریش، الضحی و الشرح قرار گرفته‌اند. ثانیاً؛ مضمون این سور دعاگونه نیستند. توضیح این که متن دعایی نحوه‌ای از سخن گفتن است که گوینده‌ش بشر و مخاطبش خدا باشد. به عنوان مثال تمام آیات سوره‌ی الحمد این گونه‌اند؛ اما تنها معدودی از آیات سایر سوره‌ها ممکن است دعایی باشد. بررسی سوره‌های العلق، المدثر، قریش، الضحی و الشرح نشان می‌دهد که مضمون آن‌ها دعاگونه نیست.

ثالثاً؛ علی‌رغم دعایی بودن مضمون سوره‌ی الحمد اما این سوره در میان سور پنج گانه‌ی نخست ترتیب بلاشر دیده نمی‌شود و در ردیف ۴۵ آمده است که البته قرار دادن آن در این ردیف نیز بی‌دلیل بوده است زیرا از نظر وی این سوره، اسلام را در برابر مذاهب یهود و نصارا قرار می‌دهد. بنابراین اصولاً قرارگیری آن در دوره‌ی اول مکی وجهی نمی‌یابد. (بلاشر، ۱۳۷۴ش، ص ۲۸۷) شاید بلاشر تقابل اسلام با این ادیان را از روایاتی که مصداق ﴿غیر المغضوب علیهم و الضالین﴾ را یهود و نصارا معرفی کرده‌اند، دریافت کرده است. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴)

و نهایتاً وحدانیت خدا موضوعی نیست که صرفاً به سوره و یا دوران خاصی اختصاص داشته باشد، بلکه آیات متعددی از سوره‌های قرآن کریم درباره‌ی توحید، دلایل آن و توصیف صفات خدا می‌باشد. به عنوان مثال آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی انبیاء به برهان تمناع از برهان‌های مهم توحیدی پرداخته و در مرحله‌ی دوم ترتیب بلاشر قرار گرفته است. تا این قسمت، نظرات بلاشر درباره‌ی مضامین رستاخیز و توحید در مرحله‌ی اول مورد بررسی قرار گرفت؛ اما همو در جای دیگر از مضمون سور مکی مرحله‌ی اول این سخن می‌گوید:

«در بسیاری از سوره‌ها که رازهای الهی درباره جهان بیان می‌شود، نظیر ستارگان، کوه‌های مقدس و سایر مظاهر وجود، اصولاً سوره با آن مفاهیم آغاز می‌گردد.» (۱۳۷۲ش، ص ۶۷)

به چه دلیل در سوره‌های مرحله‌ی اول باید از رازها یا نشانه‌های الهی در طبیعت سخن برود و چنین صفتی در مرحله‌های بعد نباشد؟ این ادعا نه دلیل نقلی دارد و کسی چنین چیزی را نقل کرده و نه دلیل عقلی؛ چرا که به موجب عقل نیز دلیلی بر این انحصار وجود ندارد.

گذشته از ایرادها با ملاحظه‌ی ترتیب بلاشر اشکالات دیگری نیز به ذهن خطور می‌کند که در زیر مجموعه‌ی شاخص مضامین قرار می‌گیرند. بر طبق ترتیب بلاشر سوره‌های العلق و المدثر هر کدام به دو فقره تقسیم شده‌اند، قسمت اول در ردیف‌های اول و دوم؛ قسمت دوم در ردیف‌های ۳۲ و ۳۶ قرار گرفته‌اند.

به نظر می‌رسد بلاشر از روایاتی که به نزول دو مرحله‌ای این سوره اشاره داشته‌اند، تأثیر پذیرفته است. در حالی که این روایات بایستی از نظر سند مورد بررسی قرار گیرند؛ چنانچه قطعی‌الصدر بودن آن‌ها از معصوم علیه السلام دال بر تجزیه‌ی سوره‌ای به مکی یا مدنی یا بودن چند آیه از سوره مکی با عنوان مدنی محرز شود، می‌توان به آن استناد جست. مضاف بر این که در تطبیق روایت بر قرآن پیوستگی آیات را نیز باید مد نظر قرار داد.

پنج آیه‌ی نخست سوره‌ی العلق به دو دلیل نمی‌تواند نزول مستقلی داشته باشد. (نکونام، ۱۳۸۲ش، ص ۷۵-۷۳) اولاً؛ در ۵ آیه‌ی نخست، کلمه‌ی اقرأ به کار رفته بدون این که ذکری از متعلق آن به میان آید. با توجه به آیاتی که در آن‌ها مراد از قرائت، نماز می‌باشد. (الاسراء، ۷۸ و نیز المزل، ۲۰)؛ در اینجا نیز یکی از احتمالات می‌تواند این باشد که پیامبر صلی الله علیه و آله به خواندن نماز فرمان داده شده است چنان که مضمون روایات شأن نزول نیز به نماز خواندن پیامبر صلی الله علیه و آله آن هم در شرایطی که ابوجهل به ایشان آزار و اذیت می‌رسانید اشاره دارند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۵۷ و ۲۰۹/ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹۳) از طرف دیگر در آیه‌ی پایانی این سوره نیز از سجده که یکی از ارکان اصلی نماز است، سخن به میان آورده، این‌ها همگی قرائتی است که ثابت می‌کنند مراد از اقرأ که در آیات نخستین این سوره به کار رفته، دستور ادامه‌ی نماز به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌باشد که آیه‌ی پایانی به آن اشاره می‌کند: ﴿كَلَّا لَا تَطْعَهُ وَ أَسْجُدْ وَ اقْتَرَبْ﴾ یعنی: ای پیامبر بر نمازت مداومت کن و از نهی ابوجهل اطاعت مکن. بنابراین پیوستگی آیات ۱ تا ۵ با سایر آیات به روشنی مشهود است.

ثانیاً؛ راه دیگر اثبات پیوستگی میان آیات این سوره، لفظ کلاً در صدر آیه‌ی ششم می‌باشد. توضیح این که در زبان عربی کلاً حرف رد و انکار می‌باشد که مستقلاً معنایی نداشته بلکه در جهت اثبات یا رد مطلب قبلی بیان می‌شود. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۱۳) بنابراین حرف کلاً در آیه‌ی ششم مرتبط با آیات قبل یعنی ۵ آیه‌ی آغازین بوده و نزول جداگانه‌ای نداشته است.

و اما در رابطه با هفت آیه‌ی نخست سوره‌ی المدثر نیز نمی‌توان گفت به طور جداگانه نازل شده‌اند چرا که ظاهر آیات این سوره نیز پیوستگی کامل میان هفت آیه‌ی نخست با آیات مابعد را می‌رساند. در آیه‌ی هشتم این سوره چنین آمده است: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ﴾؛ همان‌طور که ملاحظه می‌گردد این آیه نیز با فاء عطف شروع شده و بر همه مشخص است که حروف عطف حاکی از پیوستگی لفظی جمله‌ای که در آن حرف عطف به کار رفته با عبارت ما قبل می‌باشند. (همان، ص ۵۰۴)

ب) بلاشر و مضامین سور در مرحله‌ی دوم

از نظر بلاشر، سور این مرحله، مفصل، مشروح و حاوی مطالب متنوع‌اند؛ و به تعبیر وی از هر در سخنی است. بلاشر این‌گونه استدلال می‌کند که نقش پیامبر ﷺ به عنوان هشداردهنده او را بر آن می‌داشت که از مسائل مختلفی با مردم سخن گوید؛ آن‌گاه در ادامه، سوره‌ی الکهف را به عنوان شاهد مثال می‌آورد که در آن حتی در باب سدسازی ذوالقرنین نیز آیاتی آمده است. از نظر وی اعتقاد به یگانگی خدا، تأکید بر صفات ابدیت، ازلیت، دنیای پس از مرگ و تنزیه خداوند، ذکر افسانه‌ها و داستان‌های معهود در میان عرب از سایر موضوعات مطرح شده در این مرحله می‌باشند. (۱۳۷۲ش، ص ۶۸ و ۶۹)

در هنگام مطالعه‌ی گفتار بلاشر توجه به دو نکته لازم است:

اولاً: تمامی سور در این دوره مفصل و مشروح نیستند؛ از میان ۲۱ سوره‌ی این مرحله، مطابق مصحف عثمان طه، هفت سوره تعداد صفحات‌شان کمتر از سه صفحه می‌باشد که توجه به آن در مقایسه با ۱۳ سوره که تعداد صفحات‌شان بیش از پنج می‌باشد قابل ملاحظه است.

ثانیاً: این‌گونه هم نیست که در سور قرآن بی‌جهت از مطالب گوناگون صحبت شده باشد آن‌گونه که بلاشر تصور نموده؛ گویا وی با مطالعه‌ی داستان ذوالقرنین و ماجرای سدسازی او گمان کرده که در سور این مرحله هر موضوعی را باید یافت. بله ممکن است که در برخی از سور مکی چه در این مرحله و چه در مراحل دیگر از مسائل مختلفی صحبت شده باشد اما همگی آن‌ها در راستای اصول اعتقادی نظیر توحید، معاد و نبوت که محوریت تمامی سور مکی را تشکیل می‌دهند، بوده است.

و اما درباره‌ی استدلال بلاشر مبنی بر اقتضای نقش پیامبری و سخن گفتن از مسائل مختلف، باید گفت که این پیامبر ﷺ نیست که تعیین می‌کند در آیات از چه مسئله یا مسائلی سخن گفته شود؛ به عبارت بهتر، پیامبر ﷺ تعیین‌کننده‌ی محتوای وحی‌ها نیست، بلکه وحی الهی بسته به مشیت اوست. بنابراین اگر مشیت الهی بر این تعلق گیرد که در راستای هدایت مردم از موضوعات مختلفی سخن گفته شود، بالتبع محتوای آیاتی که بر پیامبر ﷺ نازل می‌شود نیز متنوع خواهد بود.

با وجود این که سوره الرحمن از جمله مستندات بلاشر در تبیین مضمون سوره مرحله‌ی دوم می‌باشد، اما جالب توجه است که این سوره در ترتیب وی در دوره‌ی اول مکی با ردیف ۲۸ام قرار گرفته است. (همان، ص ۶۸) و سخن آخر این که شاید بلاشر خواسته بگوید که به صورت کلی سوره این مرحله از موضوعات مختلفی سخن گفته اند نه این که هر سوره مشتمل بر مضامین مختلف می‌باشد.

ج) بلاشر و مضامین سوره در مرحله‌ی سوم

از نظر بلاشر محتوای آیات در دوره‌ی سوم به آیات مدنی در دوره‌ی چهارم شباهت دارد؛ در حالی که آیات دوره‌ی دوم چنین شباهتی را ندارند. (همان، ص ۷۱) با در نظر گرفتن قرب زمانی این مرحله با مرحله‌ی چهارم طبیعی است که محتوای برخی از سوره نیز نزدیک به دوره‌ی مدنی باشد.

وجه تمایز دیگر از نظر بلاشر وجود آیات مبتنی بر شروع عبادات و انجام فرائض دینی است، اما نه با سخت‌گیری لازم در این مرحله (همان، ص ۷۷) اما چه دلیلی بر این ادعا وجود دارد؟ طبق نقلی که هست، پیامبر ﷺ و مسلمانان از همان آغاز دعوت نماز می‌خواندند و خدا را عبادت می‌کردند. به این ترتیب، تصور این که در اواخر دوره مکی عبادت تشریع شده است، نمی‌تواند صحیح باشد.

علاوه بر آن وی به موضوعات مشترک این مرحله با مراحل قبل نظیر ابدیت و قهاریت خداوند، لزوم پرهیزگاری، قصص انبیاء، مسأله‌ی قیامت و زندگی پس از مرگ نیز اشاراتی داشته است. (همان، ص ۷۵-۷۳)

گفتار بلاشر پیرامون مضامین سور در مرحله‌ی سوّم تقریباً خالی از اشکال به نظر می‌رسد، اما این که گفته فرائض دینی در این مرحله مورد اهتمام جدی قرار نمی‌گرفته و آیات ۷۸ و ۷۹ الإِسْرَاء را شاهد مثال آورده، نیاز به توضیح دارد. طبق روایات، فریضه‌ی نماز از همان آغاز رسالت بر پیامبر ﷺ واجب گردید و مسلمانان نیز به همراه او نماز می‌گزاردند. اساساً نماز یک سنت ابراهیمی بود که مشرکان مکه هم آن را برگزار می‌کردند؛ بنابراین ادّعای این که تا اواخر بعثت نماز واجب نشده باشد، مخالف آیات و روایات و شواهد تاریخی است.

علی‌رغم آن که سوره‌ی الروم در این مرحله قرار دارد اما گویا بلاشر با توجه به مضمون این سوره در جای‌گذاری آن بین دو مرحله‌ی مکی و مدنی تردید داشته است. از نظر بلاشر این سوره می‌توانسته متأثر از چند واقعه باشد؛ واقعه‌ی اوّل در سال ۶۱۳ میلادی پس از شکست رومیان از ایرانیان، واقعه‌ی دوّم در سال ۶۲۴ میلادی پس از پیروزی رومیان بر ایرانیان، واقعه‌ی سوّم در سال ۶۲۹ میلادی پس از پیروزی رومیان بر مسلمانان در جنگ موته. (همان، ۱۳۷۴، ص ۲۷۷)

از آن جایی که زمان هجرت پیامبر ﷺ در تاریخ ۶۲۲ میلادی بوده، لذا بر طبق واقعه‌ی اوّل این سوره مکی و بر طبق وقایع دوّم و سوّم، این سوره مدنی خواهد بود.

با مراجعه به کتب روایی و تفسیری ملاحظه می‌گردد که این سوره پس از شکست رومیان از ایرانیان و در مکه نازل شده است. این جنگ در شرایطی درگرفت که مسلمانان مکه در اقلیت بودند، مشرکان می‌گفتند ایرانیان مجوس‌اند و مشرک (دوگانه‌پرست) اما رومیان اهل کتاب‌اند لذا این پیروزی را دلیل بر حقانیت شرک خود دانستند و پیش‌بینی می‌نمودند که به زودی طومار اسلام نیز به همین صورت پیچیده خواهد شد. آیه نازل شد تا مشرکان بدانند که طی مدت اندکی دیگر رومیان پیروز می‌شوند. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۵۱/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۶۱/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۵۹)

بنابراین نزول این سوره در دوره‌ی مدنی قابل قبول نمی‌باشد و شکست روم به طور قطع بایستی مابین ۶۱۰ میلادی (بعثت) تا ۶۲۲ میلادی (زمان هجرت) بوده باشد. چنان‌چه شواهد تاریخی نیز مؤید این نظر می‌باشند؛ بر طبق کتاب‌های تاریخی در اواخر سال ۶۱۷ میلادی نبرد میان خسرو پرویز پادشاه ساسانی با هراکلیوس رومی درگرفت که در طی آن

کالسدون به دست ایرانیان فتح شد و به این طریق تمام متصرفات رومیان در آسیای صغیر و آفریقای شرقی به دست ایرانیان افتاد. (رازی، ۱۳۸۶ش، ص ۸۲ و ۸۳)

هم‌چنین گزارش شده که در اواخر سال ۶۲۷ میلادی در دشت نینوا باز هم میان این دو پادشاه نبردی درگرفت، در طی این جنگ رومیان خساراتی را به بهترین ایالات ایران وارد آوردند و فرار خسرو در مقابل دشمن لطمه‌ی سختی بر حیثیت این پادشاه ساسانی وارد آورد. (همان)

۴- مضامین سوره مدنی از نظر بلاشر

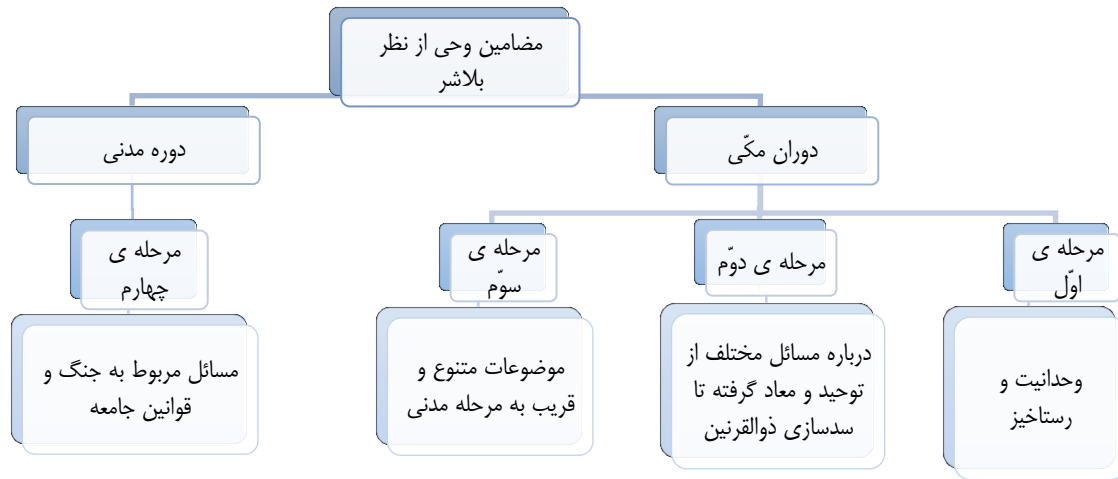
از نظر بلاشر موضوعات و مسائل روز، مسائل مربوط به جنگ‌ها و کشمکش‌های مسلحانه در این دوره غالباً سایر موضوعات را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. (۱۳۷۲ش، ص ۸۷)

از نظر وی در آیات مدنی حوادثی بازگو شده‌اند که زمان وقوع آن‌ها چندان جلوتر از نزول آیات نبوده‌اند. نظیر سوره‌ی النور که به محاصره‌ی مدینه توسط اهالی مکه مقارن پایان سال پنجم هجری (آغاز ۶۲۷ میلادی) اشاره دارد. (بلاشر، ۱۳۷۴ش، ص ۲۷۷ و ۲۷۸)

از آن جایی که در سوره‌ی النور از واقعه‌ی افک سخن گفته شده و از طرف دیگر میان سبب نزول آیه و نزول آن نمی‌تواند فاصله‌ی زیادی وجود داشته باشد، لذا با تعیین تاریخ وقوع افک می‌توان تاریخ نزول این سوره را تخمین زد. طبق کتب سیره‌ی پیامبر ﷺ، واقعه‌ی افک و به دنبال آن نزول سوره‌ی النور در سال هشتم هجرت گزارش شده در حالی که بلاشر آن را متعلق به سال پنجم هجرت دانسته است. (عاملی، ۱۴۲۸ق، ج ۱۳، ص ۱۶۷ و ۱۶۸)

با بررسی ترتیب بلاشر ملاحظه می‌گردد که در این سوره‌ها اغلب به مقررات متفرق نظیر خانواده، نکاح، طلاق که جنبه‌ی قانونگذاری دارد، پرداخته شده است.

به طور خلاصه می‌توان گفت از نظر بلاشر مضامین سوره در مراحل چهار گانه‌ی وحی به صورت زیر می‌باشد.



شکل شماره ۱- مضامین سور در مراحل چهارگانه‌ی وحی از نظر بلاشر

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، بلاشر با دقت در موضوعات سور و تنوع آن‌ها دوره‌ی نزول هر یک را مشخص کرده است. اگر چه این شاخص نسبت به سایر شاخص‌های سبک‌شناسی در تاریخ‌گذاری معتبرتر به نظر می‌رسد، اما سئوالاتی مطرح می‌شود که شاخص مضمون را در معرض تردید قرار می‌دهد، این‌که چه دلیلی دارد در مرحله‌ی اول تنها از وحدانیت و رستاخیز، در مرحله‌ی دوم و سوم از موضوعات متنوع و در مرحله‌ی چهارم تنها از قوانین مربوط به جنگ و جامعه سخن گفته شود؟ اصولاً به چه دلیل یک دسته به لحاظ تاریخی باید قبل از دسته دیگر بیاید؟ آیا صرف مشابهت مضامین دلیل قاطعی بر مکی یا مدنی بودن سوره قلمداد می‌شود؟

با دقت در ترتیب روایی ملاحظه می‌گردد که مضمون سور مکی عمده‌تاً درباره‌ی اصول اساسی اسلام نظیر توحید، معاد، نبوت، عدل و امامت می‌باشند چرا که در مکه مشرکانی قرار داشتند که در این اصول تردید داشتند لذا شرایط اقتضا می‌کرد که سور مکی مضمون‌شان بیشتر راجع به این اصول باشد و در چنین شرایطی بحث از فروع دین و

مسائلی که در سوره مدنی مطرح شده بیهوده بود. به دلیل همین شباهت مضمون، سوره‌های الرعد، الزلزله، الرحمن و الإنسان علی‌رغم آن که در ترتیب روایی در میان سوره مدنی آمده‌اند، اما مکی محسوب می‌شوند. بنابراین به صورت کلی و با جنبه‌ی تغلیب می‌توان مضمون سوره مکی و مدنی را مشخص نمود. ولی این دلیلی بر انحصار موضوع در مرحله‌ی خاصی نمی‌شود. نتیجه این که صرف مشابهت مضامین دلیل قاطعی بر مکی یا مدنی بودن نیست و تا در خود سوره تصریح یا اشاره‌ی قوی به رویدادهای خاص مکی یا مدنی نباشد نمی‌توان به مکی یا مدنی بودن آن‌ها حکم کرد. (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۱۴۲)

مقایسه‌ی شاخص مضامین از نظر بلاشر با سایر خاورشناسان

همان‌طور که قبلاً بیان شد علاوه بر بلاشر، تئودرنولدکه و رودول نیز پیرو نظام طبقه‌بندی چهار دوره‌ای وایل بوده‌اند. از جمله معیارها در ساماندهی این نظام، توجه به مضامین وحی و محتوای آیات مربوط به شرایط و وظایف گوناگون پیامبر ﷺ می‌باشد (مونتگمری وات، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۱۶) که در زیر ابتدا به بررسی این شاخص از دیدگاه وایل، نولدکه و رودول پرداخته و سپس نقد کلی به آن‌ها زده شده است.

گوستاو وایل؛ این خاورشناس آلمانی از مضمون سوره در مرحله‌ی اول سخنی به میان نمی‌آورد اما بر این نظر است که آیات در طبقه‌ی دوم راجع به صفات الهی هم چون رحمت، توصیف بهشت و دوزخ، چگونگی عقاب و عذاب و نشانه‌های خدا در طبیعت می‌باشند؛ در طبقه‌ی سوم داستان انبیاء و کیفرهای اخروی با جزئیات بیشتری بازگو شده و در طبقه‌ی چهارم سیر حوادث پس از هجرت با پی‌گیری آیاتی که بیانگر قدرت و فرمان‌روایی فزاینده‌ی سیاسی و اجتماعی پیامبر ﷺ دنبال شده است. (همان، ص ۴۱۸)

با مقایسه‌ی میان ترتیب بلاشر و گوستاو وایل می‌توان گفت که وحدانیت و رستاخیز موضوع مطرح در مرحله‌ی اول ترتیب بلاشر است در حالی که وایل آن را شاخصه‌ی سوره مرحله‌ی دوم می‌داند. از آنجایی که بلاشر به قرابت مضامین سوره مرحله‌ی سوم با دوره‌ی مدنی اشاره نموده و راجع به موضوعات هر دوره به صورت مجزا و جامع سخن گفته، لذا معلوم می‌شود که وی به مضمون آیات در تاریخ‌گذاری توجه بیشتری داشته است.

تئودر نولدکه، از نظر وی در مرحله‌ی اول موضوعات مختلف و عجیب و غریبی یافت می‌شود. پیامبر ﷺ به طور مکرر از کشف و شهودهایی سخن می‌گوید تا جایی که به نظر می‌رسد فرشتگانی را به صورت مجسم دیده است. هم‌چنین در این سوره‌ها وصف‌هایی روشن و مؤکد از رستاخیز وجود دارد، نعمت‌های بهشت و رنج و عذاب‌های دوزخ به گونه‌ای پرشور و هیجان‌انگیز مطرح شده‌اند؛ البته تمامی سوره‌های این مرحله چنین شدتی نداشته‌اند، بلکه آخرین سوره‌های آن به گونه‌ی آرام‌تری بیان شده است. (نولدکه، ۱۹۹۸م، ص ۵۱)

سور این مرحله به لحاظ موضوع به هشدارهای جدی پیشگویانه درباره‌ی پایان این جهان و داوری نهایی پروردگار درباره‌ی انسان‌ها اشاره دارند، گزارش‌هایی مربوط به حملات شدید پیامبر علیه دشمنان مکی خود به خاطر پیروی آنان از آیین قبیله‌ای نیاکانشان و نیز مطالبی درباره‌ی تکذیب‌های تند مشرکان و اتهامات زیان‌بارشان در برابر ادعای وحیانی بودن سخنان پیامبر که آن حضرت را به انگیزه‌ی اهانت کردن، کاهن و شاعر و مجنون می‌خواندند؛ در این دوره به چشم می‌خورد.

اگر چه نولدکه به متنوع بودن مضامین سور مرحله‌ی اول اشاره نموده است، اما با تأمل در گفتار وی می‌توان فهمید که او نیز همانند بلاشر تأکید بیشتری بر رستاخیز در مرحله‌ی اول داشته در عین این‌که او در مرحله‌ی دوم، تنها به تفصیل قصص انبیاء ﷺ اشاره نموده است.

نولدکه درباره‌ی موضوعات مطرح در سایر مراحل این‌گونه ادامه می‌دهد؛ در مرحله‌ی میانی وحی قصص انبیاء ﷺ که احیاناً در مرحله‌ی نخست به صورت کوتاه مطرح می‌شد، در این مرحله به گونه‌ی مفصل‌تری بازگو می‌گردد، به ویژه ذکر عواملی که به طور خاص از داستان موسی ﷺ نقل شده است. مانند سرزنش دشمنان او و تشویق آن حضرت و شمار اندکی از پیروان او. مفاد سوره‌ها در طبقه‌ی سوم آموزنده و اصلاح‌گر است و می‌تواند به عنوان نمایی از خشم یا رنجش پیامبر در برابر برخی هم قبیله‌ای‌های مکی نسبت به پیام وی به شمار آید. در مرحله‌ی چهارم که دوره‌ی مدنی است آیات قرآنی به تشریح احکام کیفری، قوانین مربوط به امور شخصی و خانوادگی نظیر ازدواج و طلاق و ارث، مقررات راجع به آداب و مراسم گوناگون، دعوت به جهاد در راه خدا پرداخته‌اند. (همان، ص ۵۳)

همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد نولدکه نیز به تفصیل از موضوعات مطرح در هر مرحله سخن گفته که البته به غیر از مرحله‌ی دوم، نظراتش قابل تطبیق بر نظرات بلاشر است. بنابراین وی نیز عنایت ویژه‌ای به کاربرد مضمون در تاریخ‌گذاری داشته است.

رودول؛ در تاریخ‌گذاری بیشتر به لحن آیات توجه داشته (رودول، ۱۹۰۹م، ص ۷ و ۶۵-۲۰) و به صورت پراکنده به مضمون سوره در مراحل مختلف وحی اشاره می‌کند، لذا سند مشخص و مستقلی در این رابطه وجود ندارد که بتوان به کمک آن به نقد و بررسی نظرات وی پرداخت. اما با توجه به این که ترتیب رودول در مراحل دوم و سوم و چهارم دقیقاً، و در مرحله‌ی اول با تفاوت در چینش همانند ترتیب نولدکه می‌باشد، پس طبیعی است که ویژگی‌های موضوعی این دو ترتیب نیز نزدیک به هم باشد. بنابراین همان نقدهایی که بر ترتیب نولدکه وارد است، بر ترتیب وی نیز وارد خواهد بود. به طور خلاصه می‌توان موضوعات شاخص در هر مرحله را از نظر این خاورشناسان در جدول شماره ۵ آورد.

جدول شماره ۵- مضامین سوره در مراحل چهار گانه وحی از دیدگاه خاورشناسان

نظام چهار دوره‌ای	مضامین سوره در مراحل چهار گانه وحی		
	دوران مکی		
	دوره‌ی مدنی	طبقه‌ی سوم	طبقه‌ی دوم
گوستاو وایل	طبقه‌ی اول	طبقه‌ی دوم	طبقه‌ی سوم
گوستاو وایل	_____	توحید و معاد	بیان جزئیات قصص انبیاء و کیفرهای اخروی
نولدکه	رستاخیز، برخورد پیامبر ﷺ با مشرکان و تهمت کهنات، شاعری و جنون بر پیامبر ﷺ	تفصیل قصص انبیاء	آموزنده و اصلاحگر
بلاشر	وحدانیت و رستاخیز	مسائل گوناگون	موضوعات متنوع و قریب به مرحله‌ی مدنی
	موضوعات مربوط به جنگ و قوانین جامعه		تشریع احکام کیفری، قوانین ازدواج، طلاق، ارث و جهاد
	سیر حوادث پس از هجرت		طبقه‌ی چهارم

در جدول فوق موضوعات شاخص در هر مرحله از نظر وایل، نولدکه و بلاشر آورده شده است. بر طبق این جدول، وحدانیت و رستاخیز موضوع سور مرحله‌ی اول در ترتیب بلاشر و مرحله‌ی دوم ترتیب وایل می‌باشد. رستاخیز موضوعی است که نولدکه در مرحله‌ی اول نیز بدان توجه داشته است؛ موضوعات مشترک دیگری نیز به چشم می‌خوردند، تفصیل قصص انبیاء موضوع مطرح در مرحله‌ی دوم ترتیب بلاشر و مرحله‌ی سوم ترتیب وایل قرار گرفته است. اما همان‌گونه که قبلاً بیان شد هیچ دلیلی بر انحصار موضوع در مرحله‌ای خاص وجود ندارد. به عنوان مثال آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی الإسراء درباره‌ی عدم اسراف در قتل می‌باشد، این موضوع که در مجموعه‌ی احکام کیفری جای می‌گیرد، هم در ترتیب روایی و هم در ترتیب نولدکه در دوره‌ی مکی آمده‌اند. بنابراین تشریح و تبیین احکام کیفری برخلاف تصور نولدکه صرفاً به دوران مدنی اختصاص ندارد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود بر طبق این جدول، تمامی آیات جهاد در دوره‌ی مدنی قرار می‌گیرند در حالی که آیه‌ی آخر سوره‌ی العنکبوت از سور مکی نیز به مطلق جهاد اعم از جهاد با نفس یا جهاد با دشمن اشاره کرده است، هم چنین بعضی از احکام جهاد در سوره‌ی محمد از سور مکی نیز به چشم می‌خورد. نتیجه‌ای که از بررسی این نمونه‌ها حاصل می‌شود همگی به عدم اعتبار مضامینی که با زمان خاصی ملازمه ندارند، در تاریخ‌گذاری حکم می‌کنند.

مضامین تاریخ‌دار از نظر علمای مسلمان

دانشمندان مسلمان نیز به شاخص مضمون در تاریخ‌گذاری توجه داشته‌اند. برخی هم چون علامه طباطبایی تنها راه برای تشخیص مکی یا مدنی بودن سور را تدبّر در مضامین و تطبیق آن با اوضاع و احوال قبل و بعد از هجرت دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ص ۱۸۲)؛ در حالی که از نظر عده‌ای، صرف مشابهت مضامین سوره‌ها دلیل قاطعی بر مکی یا مدنی بودن آن‌ها نیست و تا در خود سوره‌ها تصریح یا اشاره‌ی قوی به رویدادهای خاص مکی یا مدنی نشده باشد، نمی‌توان به مکی یا مدنی بودن آن‌ها حکم کرد. از نظر این گروه دلیلی وجود ندارد که اگر در سوره‌ای مضامینی درباره‌ی بهشت و دوزخ یا لطف و احسان الاهی ملاحظه شد، به مکی بودن آن سوره حکم داد. چنین مضامین عامی به دوره‌ی خاصی اختصاص ندارد و می‌تواند هم در مکه و هم در مدینه نازل شده باشد. (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۱۴۲)

از نظر ایشان مضامین تاریخ‌دار مضامینی‌اند که به طور صریح یا غیر صریح به دوره‌ی نزول سوره اشاره داشته باشند. بدین معنا که یا به صورت صریح در آیات قرآن از آن نام برده شده باشد، همانند شکست روم و جنگ بدر که در آیات سوره‌ی الروم و سوره‌ی آل عمران از آن‌ها نام برده شده است و یا به طور غیر صریح به اوصاف واقعه‌ی تاریخ‌دار اشاره داشته باشد. ولی این اوصاف به‌گونه‌ای باشد که آن آیه صرفاً بر همان واقعه تطبیق یابد. نظیر جنگ تبوک که در سوره‌ی التوبه اوصافی از آن ذکر شده است. (همان، ص ۱۰۶)

مثال دیگر، سوره الحجر از معدود سوره‌های تاریخ دار مکی است؛ چون در آن، آیه ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ (الحجر، ۹۴) آمده که اشاره قوی به زمان شروع دعوت علنی رسول خدا ﷺ دارد. در روایتی آمده است که دعوت علنی آن حضرت پس از سه سال دعوت سری بوده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۱۷۷/سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰۱)؛ بنابراین سوره‌ی الحجر در آغاز سال چهارم بعثت نازل شده است. حال با توجه به این تاریخ می‌توان زمان نزول سوره‌های قبل یا بعد از آن را که فاقد تصریحات یا اشارات قوی به رخداد‌های زمان‌مندند، تخمین زد؛ مثلاً اظهار داشت سوره‌های یونس، هود و یوسف که بلافاصله قبل از سوره‌ی الحجرات قرار دارند، در حدود سال سوم بعثت نازل شده‌اند یا سوره‌های الأنعام، الصافات و لقمان که بلافاصله بعد از آن قرار گرفته‌اند، در حدود سال چهارم بعثت نزول یافته‌اند. از سایر موضوعات معتبر در تاریخ‌گذاری می‌توان به هجرت (مربوط به سال‌های پنجم بعثت تا هشتم هجرت) و قتال (پس از هجرت) اشاره نمود.

نتیجه‌گیری

شاخص مضامین از جمله شاخص‌های سبک‌شناسی در تاریخ‌گذاری است که غریبان از جمله بلاشر و دانشمندان مسلمان به آن توجه داشته‌اند. با بررسی اقوال و ترتیب نزول‌های بلاشر و سایر خاورشناسان در این زمینه مشخص شد که این شاخص به صورت مطلق در تاریخ‌گذاری اعتبار نداشته و تنها مضامینی که به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم به وقایع زمان‌مند اشاره داشته باشند، در این امر کارگشا هستند. هم‌چنین مشخص شد اگر چه برخی از موضوعات در دوره ی مکی یا مدنی به صورت تغلیب مطرح می‌شده‌اند؛ همانند اصول اعتقادی در دوره‌ی مکی و مسائل پس از هجرت

نظیر جهاد و قوانین اجتماعی در دوره‌ی مدنی؛ اما این‌ها دلیلی بر انحصار مضمون در دوره‌ای خاص آن چنان‌که خاورشناسان تصوّر کرده‌اند نمی‌شود. واقع امر آن است که هر سوره‌ی قرآن به مثابه‌ی باب یک کتاب نیست که به موضوع خاصی اختصاص داشته باشد؛ بلکه مضامین متنوعی را در بر دارد؛ بنابراین برای هر یک از سوره‌های قرآن با عنایت به مضامین مختلف آن‌ها نمی‌توان موضوع و به تبع آن تاریخ خاصی را مشخص کرد؛ از این رو باید گفت بیش‌تر سوره‌های قرآن موضوع واحدی دارند که عبارت از همان موضوع کلی قرآن، یعنی هدایت است.

منابع

- ۱- ابن حنبل، احمد، *المسند*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ۲- اسکندرلو، محمد جواد، *مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن*، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.
- ۳- بلاشر، رژی، *در آستانه قرآن*، ترجمه‌ی محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ ش.
- ۴- همو، *درآمدی بر قرآن*، ترجمه‌ی اسد الله مبشری، تهران، ارغنون، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.
- ۵- بهار، محمد تقی، *سیکشناسی زبان و شعر فارسی*، به اهتمام کیومرث کیوان، تهران، مجید، ۱۳۷۷ ش.
- ۶- رادمش، سید محمد، *آشنایی با علوم قرآنی*، تهران، علوم نوین / جامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ ش.
- ۷- رازی، عبد الله، *تاریخ کامل ایران از تأسیس سلسله ماد تا انقراض قاجاریه*، تهران، اقبال، چاپ بیست و یکم، زمستان ۱۳۸۶ ش.
- ۸- رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۹ ش.
- ۹- سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالکتب العربی، ج ۱، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ق.
- ۱۰- همو، *در المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۱- شمیسا، سیروس، *کلیات سبکشناسی*، تهران، فردوس، چاپ پنجم، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۲- همو، *سبکشناسی نثر*، تهران، میترا، چاپ پنجم، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۳- همو، *سبکشناسی شعر*، تهران، فردوس، چاپ ششم، ۱۳۷۹ ش.
- ۱۴- صبحی، صالح، *مباحث فی علوم القرآن*، قم، منشورات الرضی، چاپ پنجم، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۵- طباطبایی، سید محمد حسین، *قرآن در اسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۵۳ ش.
- ۱۶- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۷- عاملی، جعفر مرتضی، *الصحيح من سيرة النبي الأعظم*، بیروت - لبنان، مرکز الاسلامی للدراسات، چاپ پنجم، ۱۴۲۸ ق.

- ۱۸- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور/النفلیین، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- ۱۹- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار/الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- ۲۰- معرفت، محمد هادی، تاریخ قرآن، تهران، سمت، چاپ پنجم، ۱۳۸۲ش.
- ۲۱- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
- ۲۲- نکونام، جعفر، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن، تهران، هستی نما، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
- ۲۳- همو، «تفسیر سوره‌ی علق در بستر تاریخی»، مجله‌ی مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۴، زمستان ۱۳۸۲ش.
- 24- Blacher, Regis, Introduction au coran, Editions Maisonneuve et Larose, 1991
- 25- _____, le coran, Vol2, paris, 1949
- 26- Montgomery Watt, William, AL- KURAN, THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM
- 27- Rodwell, J. M. The Koran Dent, London, 1909
- 28- Noldeke, Theodor, The Koran, The origins of the koran, Edited by IbnWarraq, 1998

Critics on verses and chapters' themes index in datelining, emphasizing on Blusher's research

Dr.Jafar Nekoonam¹
Soghra Lakzaei²

One of the new Quranic fields which become so important in scholar minds' such as Blusher is chronology. There are lots of methods in this regard. One of the most important methods is built on three periods in Mecca and one period in medina by Blusher. Nowadays Regis Blusher is the last Middle East expert who likes this field. Therefore, critic on his achievement is more valuable. This expert like the others believe that Quran is a literary work and written by prophet try to use stylistic of theme And Chapter, to determine these periods. These periods include especial subject and through it, we can make a period for them. At last we come up to this point that it's impossible to making periods by any index.

Key words: Critics, themes index, Quran datelining, Blusher

1- Associate Professor, **Qom University**

2- M.A. In **Qom University**

Allameh Tabatabae's Quotes view in Almizan Explanation

Dr.Ali Nasiri¹

Mohammad Hosein Nasiri²

One of the most important explanation among all accepted by both Shia's and Sonni's is Almizan explanation in which teach lots of valuable terms and ideas in different areas of religion's recognition. One of these fields refer to Hadithology in which discussed at the end of each chapter. Looking beyond these Hadithology indicates Allameh Tabatabaee's thought. Writer in this essay try to discuss in five vectors:

- A. the role of Quotes in explanation,
- B. position in Single narration hadith,
- C. to relate Exegesis ahl-ol beit hadith,
- D. Quotes from Sahabeh and followers as a not reliable source,
- E. the importance of weak or false quotes.

He believes that Quran doesn't need quotes in its' explanation. They just play a role of instructor. He doesn't rely on Single narration hadith in religious education

Key words: Almizan Explanation, Explanatory Quotes.

1- Associate Professor, **Iran University** of Science and Technology

2- M.A. In Islamic University

Studying Quran verses which regards to Ahlal-Beit verses in Almaraghy explanation

Dr.Fatheieh Fattahizadeh¹
Fatemeh Abbasi²

Ahmad Mustafa Maraghi is one of Sonnat commentator and writer of comprehensive explanation (Al Maraghi Explanation). He used wide social debates in his time and wrote in a simple language and avoids especial term on his book.

By referring to Quran, Quotes and logic, he wrote his explanation; in adduce to Quotes, he try to use revelation. In this essay, we study the verses that their revelation is regard to Ahlal Beit. He got different position toward this situation. Although he refer some of the verses to Ali (pbuh) and prophet's family, most of all he try to join some others to such these circumstances and for these verses he try not to wrote about revelation and their example.

Key words: Almaraghy, Almaraghy Explanation, Ahlal Beit, Spiritual Virtues

1- Associate Professor, **Alzahra University**

2- M.A. In Quranic Sciences and Hadith, **Alzahra University**

Bordering pioneer and present in Quotes' validation

Dr.Hady Hojjat¹
Ali Shahhoseini²

As human sciences has the face of gradually evolution, it has different and various periods. Analytical and historical approach toward science periods, leads to different periods. In some cases in different scientific era, division is based on date. By reviewing lots of them such as philosophy, verbal, tenet and hadith. The terms like The Eternal and The later generations in evaluating hadith in different periods are remarkably important. Debates on origin, history and circumstances of this division help us so much to understand better. Mostly to Sheikh Toosi is called past The Eternal ,before that, Imams' period is called ancient.From Sheikh Toosi to Seyed Ibn Tavous and Allameh Helli is called Fetrat and after that is called The later generations. From past to The later generations is so important. In fact these two periods and its criterion and scale play an important role in acceptance or rejecting the Shia's Hadith.

Key words: The Eternal ,The later generations, Shia's Hadith, ancient

1- Associate Professor, **Qoran and Hadith University**

2- M.A. In Hadith Sciences, **Qoran and Hadith University**

Flourishing literature in case study of Imam Reza's Quotes

Dr.Parvini khalil¹
Somayyeh Sameni²

Hadith or quote is a small sentence or phrase which is quoted by prophet or one of the Imams, contain a moral recommends or religious note. These quotes which come up from Quran are a huge literary heritage.

One of these heritages comes from Imam Reza which is Scarce and glorious quotes include: aesthetic quote, pray, speech, recommendation, debate and poem.

This research trough analytical descriptive method reviews the literary aspect of his Quotes with regards to Imagination, Emotion, thought and framework. The results reveal that these aesthetic factors used perfectly, emotions mostly refer to eager and fear. More than that simile, rhyme and wordplay are added to them.

Key words: Imam Reza (pbuh), Aesthetic Quotes, Thought, Imagination, Emotion

1- Associate Professor Arabic literature, tarbiyat modares univercity

2- M.A. In Arabic literature, tarbiyat modares univercity

Going over and critiques on Sadr's attitudes toward Quran social traditions

Dr.Azam Parcham¹
Maryam Bagherpour²

for the first time it is the Quran that emphasize on history's principle and courage human being to explore it. The especial lexicon in which used for this purpose is called "Sonat" (tradition). Mr. Sadr through his own methodology believes that, there are a lot of theories of history, economy and politics in Quran in which people could get their own answer from it. Now the hypothesis is whether Shahid Sadr could clarify traditions based on his own methodology or not? The aim for this study is going over and critiques on Sadr's attitudes toward Quran social traditions. First his methodology will be reviewed, then we critique his view based on Almizan interpretation (explanation)

Key words: Quran, Hadith (Quote), Social tradition, Shahid Sadr, Society, Almizan Explanation

1- Associate Professor, Eisfahan University

2- M.A. In Quranic Sciences and Hadith, Eisfahan University

**ABSTRACTS
IN
ENGLISH**

**Dānish/nāmah-i
‘ulūm-i Qurān va ḥadīs
Quran Science and Hadith
(Quotes) Encyclopedia**

Scientific Quran Science and Quotes Journal
Spring and summer 2014, No. 1, 1st year

Proprietor and Managing Editor:
Dr.Ehsan Pouresmaeil

Editor in Chief:
Dr. Nahleh Gharavi Naeeni

ISSN: 2383-1383

www.jq1.ir

info@jq1.ir

**In the name of God
and
Remembering Imam Mahdi**