

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَبِذِكْرِ وَلِيّهِ



مجله‌ی علمی - تخصصی

دو فصل‌نامه‌ی دانش‌نامه علوم قرآن و حدیث
سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:

دکتر احسان پوراسماعیل

سر دبیر:

دکتر نهله غروی نائینی

(استاد دانشگاه تربیت مدرس)

این مجله بر اساس پروانه انتشار معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
به شماره ثبت ۹۲/۲۵۱۷۰ در تاریخ ۱۳۹۲/۹/۱۲ منتشر می‌گردد.

شاپا: ۲۳۸۳-۱۳۸۳

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

تک‌شماره: ۱۰۰۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: دفتر فنی پیام

مشهد، صندوق پستی: ۳۸۴-۹۱۸۶

- **هیأت تحریریه:**

۱. دکتر سیّد محمدباقر حجّتی؛ استاد دانشگاه تهران
۲. دکتر سیّد 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 سیّد علی اکبر ربیع نتّاج؛ دانشیار دانشگاه مازندران
۷. دکتر محمّد 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 ع.ا.ه.

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

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

استاد مدعوّ دانشگاه بین‌المللی امام رضا ع.ا.ه.

- **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 باشد.
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 به گونه‌ای 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 ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست‌وجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند؛

ه) درختواره‌ی مقاله: ارائه‌ی طبقه بندی محوری‌ترین 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، پاراگراف‌بندی 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 کلی‌تر 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.

ه) 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.



شماره سوّم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

فهرست مطالب

- ثروت علم (سخن مدیر مسئول)
دکتر احسان پوراسماعیل ۹
- کنکاشی در معنای تساهل و تسامح در دو فرهنگ اسلامی و غربی
دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی - دکتر غلامحسین خدروی ۱۳
- معناشناسی واژه‌های سوره مبارکه هود در روایات تفسیری
دکتر غلامحسین اعرابی - مرضیه آقانوری ۴۱
- بررسی تواتر قرآن و قرائات
دکتر رقیه صادقی نیری - معصومه میرزاجانی بیجارپسی - رقیه رجبی ۵۷
- نقش و عملکرد روایات فقهی در تفسیر کنز العرفان فی فقه القرآن
دکتر عباس مصلائی‌پور - مجید بشیری ۸۳
- نقد شاخص اسلوب‌های تصویری آیات و سوره در تاریخ‌گذاری با تأکید بر تحقیقات بلاشر
دکتر جعفر نکونام - صغری لکنزایی ۱۱۵
- نقش تربیتی نماز در پرهیز از مفاسد اقتصادی
دکتر مرضیه کهنوجی - دکتر عباسعلی رستمی‌نسب ۱۴۷

ثروت علم

(سخن مدیر مسئول)

پیرامون اهمیت علم آموزی بسیار سخن گفته شده است، اما گاهی از برخی بزرگان جملاتی شنیده می شود که به سبب شرایط عمومی جامعه علمی، خسته از تلاش در این مسیر هستند!

تردیدی نیست که علم منهای اخلاق و عملکرد صواب ما را به اوج سعادت‌مندی نمی‌رساند ولی نباید شرایط نامطلوب، ما را سست کند و از حرکت صحیح باز دارد که هیچ حرکتی نیست مگر این که ما نیازمند علم و معرفت هستیم:

«يَا كُمَيْلُ مَا مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَ أَنْتَ مُحْتَاجٌ فِيهَا إِلَى مَعْرِفَةٍ» (ابن شعبه حرانی، ص ۱۷۱).
وقتی علم‌اندوزی در نگاه نبی مکرم ﷺ فریضه‌ای فرامکان و فراجنسیتی معرفی می‌شود، باید همواره در جهت کسب آن کوشید:

«اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (فتال نیشابوری، ج ۱، ص ۱۱). هم‌چنین «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» (کراجکی، ج ۲، ص ۱۰۷).

این فراخوان به جایی می‌رسد که نه تنها معیار ارزش‌گذاری در دیدگاه دین بلکه کمال آن معرفی می‌شود؛ امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«أَكْثَرُ النَّاسِ قِيَمَةٌ أَكْثَرُهُمْ عِلْمًا وَ أَقَلُّ النَّاسِ قِيَمَةً أَقَلُّهُمْ عِلْمًا» (ابن بابویه، ج ۴،

احسان پوراسماعیل
دکتری علوم قرآن و حدیث
info@ehsanpouresmaeil.com

حضرت امیرالمومنین علیه السلام می فرماید:

«أَيُّهَا النَّاسُ اغْنَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَ الْعَمَلُ بِهِ أَلَا وَ إِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجِبُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ مَضْمُونٌ لَكُمْ قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَيْنَكُمْ وَ ضَمِنَهُ وَ سَيَفِي لَكُمْ وَ الْعِلْمُ مُحْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ وَ قَدْ أَمَرْتُمْ بِطَلَبِهِ مِنْ أَهْلِيهِ فَاطْلُبُوهُ» (کلینی، ج ۱، ص ۳۰). یعنی: ای مردم بدانید که کمال دین طلب علم و عمل به آن است، و همانا طلب علم بر شما از طلب مال واجب تر است زیرا ثروت برای شما تقسیم و ضمانت شده است، خداوند به طور عادلانه ای میان شما تقسیم کرده است و علم در نزد اهلش نگهداری شده و به شما امر شده است که آن را از اهلش بطلبید.

«اهل علم» به یقین خاندان رسالت اند چه این که در جایی دیگر وقتی از امیر کلام علیه السلام پیرامون این آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» پرسش می شود، سوگند یاد می کند و این چنین می فرماید: «وَ اللَّهُ إِنَّا نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ نَحْنُ أَهْلُ الْعِلْمِ نَحْنُ مَعْدِنُ التَّوِيلِ وَ التَّنْزِيلِ» (ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۷۹) به این ترتیب ثروت علمی که از منبع اصلی دریافت می شود با هیچ ارزشی قابل مقایسه نیست.

از خداوند علیم قدیر می خواهیم همواره طلب علم از سرچشمه حقیقی را در متن زندگی حیات دنیوی و برزخی مان قرار دهد:

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ عَلَى آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَافِنِي مَا يَنْفَعُنِي، وَ انْفَعِنِي بِمَا عَافَيْتَنِي، وَ اَمْلَأْ قَلْبِي عِلْمًا وَ خَوْفًا مِنْ سَطَوَاتِكَ وَ نِقَمَاتِكَ» (ابن مشهدی، ص ۵۴۲).

دفتر سوم «دانش نامه ی علوم قرآن و حدیث» تقدیم به جویندگان علوم حقیقی و پویندگان «طریق معرفت».

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، *الأمالی*، بیروت: اعلمی، چاپ پنجم، ۱۴۰۰ ق. ۱۳۶۲ ش.
۲. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرّسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴. ۱۳۶۳ ق.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، قم: علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ ق.
۴. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، *المزار الکبیر*، مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیّه قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۵. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، *روضة الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم: الإسلامية، انتشارات رضی چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۶. کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، مصحح: عبد الله نعمة، قم: دار الذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

کنکاشی در معنای تساهل و تسامح در دو فرهنگ اسلامی و غربی

تساهل و تسامح، به معنای عدم مداخله و ممانعت یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی، به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و پسند شخص نباشد. اسلام، این اصل را پذیرفته و بنای آن بر سخت‌گیری و مشقت نیست و از سوی دیگر، با آزادی بی‌قید و شرط نیز مخالف است. اساس تساهل و تسامح غربی بر این مبنا است که اعمال و رفتار فردی تا جایی درست‌اند که موجب گسترش سعادت‌مندی مادی انسان گردند. در این نوشته نشان داده می‌شود که تساهل و تسامح در اسلام، معنایی متفاوت با فرهنگ غربی داشته و دیدگاه متفاوتی را دنبال می‌کند.

واژه‌های کلیدی: تسامح، تساهل، سنت اسلامی، سنت غربی.

دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی

استاد

دانشگاه علامه طباطبائی

hamidayat@gmail.com

دکتر غلامحسین خدری

(نویسندهٔ مسئول)

استادیار

پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی

g.khadri@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۷



۱. مقدمه

قرآن «تساهل» به معنای به آسانی و به نرمی با کسی برخورد کردن است. واژه تسامح عموماً با واژه تساهل مترادف دانسته شده است؛ لیکن کلمه تسامح، فرق ظریفی با تساهل دارد و آن اینکه، تسامح از ماده «سَمَحَ» به معنای بخشش و گذشت است؛ بنابراین، تسامح به معنای نوعی کنار آمدن همراه با جود و بزرگواری می‌باشد (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۸۳/ بطرس البستانی، ۱۹۹۸م، صص ۴۲۵ و ۴۳۷).

در ادبیات فارسی، تساهل و تسامح یا مدارا برخلاف تساهل به معنای غربی آن^۱ که بیشتر در ویژگی‌های سیاسی حکومت به کار می‌رود، بیش‌تر مفهومی اخلاقی است تا سیاسی، ولیکن همین واژه در فارسی به معنای تساهل، تسامح و مدارا و تحمل ترجمه شده است، درحالی‌که هر یک از واژه‌های فوق دارای معنای متفاوتی نسبت به یکدیگر هستند. در واژه تسامح، همواره نوعی بزرگواری، احسان و بخشش و توانایی وجود دارد، واژه «تحمل» به معنای حمل کردن و بردباری است، ولیکن تساهل و تحمل با نوعی زبونی و ضعف و ناتوانی همراه است و این دو در مقابل هم هستند. از این روی، تلرانس را در فارسی به «حلم» ترجمه کرده‌اند، زیرا حلم یعنی تحمل ناگواری‌ها در عین قدرت و قوت. به طور کلی نیز اصطلاح تساهل و تسامح به رفتاری اطلاق می‌گردد که صرفاً به تحمل عقاید مخالف قناعت نکند، بلکه به صاحبان آن عقاید، اجازه اظهار نظر نیز بدهد.

نکته قابل ذکر آن که تساهل و تسامح را نباید به معنای پذیرش عقاید مخالف معنا کرد، زیرا تساهل در این معنا هرگز به معنای عقایدی نیست که مورد پذیرش انسان نیست، بلکه تساهل و تسامح در جامعه به این معنی است که از روی آگاهی و اقتدار و با سعه صدر به عقاید و روش‌ها و منش‌ها و جریان‌های سیاسی مخالف امکان ظهور و وجود بدهیم و وجود تکثر و تنوع عقاید و افکار را بپذیریم (فولادی، ۱۳۷۹ش، صص ۱۰۰-۱۰۱).

برخی متفکران نیز با متفاوت دانستن تسامح و تساهل، تسامح را دارای بار اخلاقی بیشتری نسبت به تساهل می‌دانند. به نظر آنان، در تسامح جنبه مروت و اغماض نهفته است، ولیکن در تساهل تنها آسان‌گیری مطرح است (آقاجانی قناد، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳).

انواع تساهل و تسامح عمدتاً به چهار دسته تقسیم می‌شود:

۱. تساهل سیاسی: براساس این تفکر، دانش و حقیقت، وسیله اعمال سلطه حاکمیت قرار می‌گیرد.
۲. تساهل جامعه‌شناختی: طبق این مفهوم، در جوامع سنتی، بحث تساهل و تسامح مربوط به مسئله نظارت اجتماعی است که بر اساس آن، با هر نوع رفتار مغایر با سنت‌ها و آداب و مناسک خود مخالفت کرده و قائل به نوعی عدم تساهل هستند. ولیکن در جوامع جدید و صنعتی، این تفکر مربوط به نوعی رفتار اجتماعی است و به پذیرش و یا عدم پذیرش فرهنگ‌های دیگر مربوط می‌شود. این جوامع بیشتر اهل تساهل هستند.
۳. تساهل فلسفی: این تفکر مبنای اندیشه تکثرگرایی بوده و به این نکته اشاره می‌کند که حقیقت مطلق را بدانیم یا نسبی و همچنین اگر حقیقت امری دست‌یافتنی باشد، بپذیریم که دیگران نیز قابلیت دسترسی بدان را دارند.
۴. تساهل دینی: سهل‌گیری و تحمل مبتنی بر آموزه‌های دینی نسبت به باورها و رفتارهای مخالف، به خصوص باورها و رفتارهای مخالف دینی را «تساهل دینی» گویند (فولادی، ۱۳۷۹ش، صص ۱۰۳-۱۰۴).

البته بر این موارد می‌توان اصطلاح حقوقی تسامح را نیز اضافه کرد که به معنی آسان گرفتن به مردم و به کارگیری انعطاف و اغماض در اجرای قوانین برای رعایت مصالح مردم است. البته باید این اغماض و انعطاف، به انحراف و قانون‌شکنی نینجامد (آقاجانی قناد، ۱۳۸۰ش، ص ۱۲).

۲. اندیشه تساهل و تسامح در اسلام

در آیین اسلام، آموزه‌ها و قوانین اسلامی به آسان‌گیری بر مردم و تسهیل وظایف آنان گرایش عظیم دارد و فقط در موضوعی به سخت‌گیری نزدیک می‌شود که ایمان و اخلاق جامعه در معرض تباهی قرار گرفته و مصلحت عمومی به خطر افتد و نرمی و ملایمت نیز چاره‌ساز نباشد؛ ولیکن روح غالب در آموزش‌ها و دستورهای اسلامی، به تساهل و تخفیف و جلب قلوب معطوف است. آیات بسیاری از قرآن مجید از جمله آیه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقره، ۱۸۵). یعنی: روزه، در چند روز معدود ماه رمضان است. ماهی که قرآن، برای راهنمایی مردم، و نشانه‌های هدایت، و فرق میان حق و باطل، در آن نازل شده است. پس آن کس از شما که در ماه رمضان در حضر باشد، روزه بدارد! و آن کس که بیمار یا در سفر است، روزهای دیگری را به جای آن، روزه بگیرد! خداوند، راحتی شما را می‌خواهد، نه زحمت شما را! هدف این است که این روزها را تکمیل کنید و خدا را بر اینکه شما را هدایت کرده، بزرگ بشمرید باشد که شکرگزاری کنید! به روشنی نمودار این امر است. پس می‌توان این ادعا را مطرح نمود که تساهل و تسامح، خمیر مایه دین اسلام را تشکیل می‌دهد و برخلاف عقیده بعضی که آن را قاعده‌ای جانبی در نظر می‌گیرند، به وسیله رسول گرامی اسلام ﷺ، اصل دین و برانگیخته شدن وی برای اجرای آن بوده است. مسأله تساهل و تسامح در این دین که کاملاً عقلانی است، به طور کامل تبیین شده و مبرهن است؛ به طوری که از نظر عملی نیز زندگی پیامبر اکرم ﷺ و امامان علیهم‌السلام به طور اعم،

و احکام فقهی صادر شده از طرف آنان به طور اخص، این امر را تأیید می‌کند. از این‌رو، به یقین اگر نگوییم که شمول و دامنه این قاعده از قواعد دیگر اسلام بیش‌تر است، می‌توان گفت دست کم همچون قواعد لاضرر و لاجرح گستردگی فراوانی دارد؛ به طوری که از اصول دین تا فروع را در بر می‌گیرد. این قاعده در مرحله وضع احکام و قوانین اسلام، اجرای احکام و استنباط احکام مورد استناد واقع شده است.

در رابطه با اندیشه تساهل در جوامع اسلامی دو دیدگاه وجود دارد. عده‌ای از اندیشمندان مسلمان، بر مبنای نسبیت و شکاکیت معرفت‌شناختی، هرگونه یقین‌باوری و جزم‌اندیشی و مطلق‌انگاری را خلاف تساهل می‌دانند و می‌گویند: «... قانون اساسی دموکراتیک مبتنی بر به رسمیت شناختن حقوق بشر و متکثر دیدن حقیقت است؛ یعنی اعتقاد به اینکه انسان می‌تواند فلسفه‌های مختلفی داشته باشد و از جهان، انسان و ایمان، تفسیرهای متفاوتی عرضه کند. ... اگر کسانی معتقد باشند که در عرصه سیاست، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، مجموعه‌ای از حقایق ابدی وجود دارد ... چنین کسانی نمی‌توانند برای انسان‌ها حقوق انسانی قائل باشند (بارانس، ۱۳۷۷ش، ص ۶).

یا می‌گویند: «... خشونت‌ورزان، تصویر خاصی از حقیقت دارند؛ یعنی معتقد به نوعی جزمیت و مطلق‌انگاری هستند. دگماتیسم، ویژگی اصلی معرفت‌شناسی تفکر خشونت‌گراست (همان، ص ۸).

دیدگاه دیگری وجود دارد که بر اساس آن، تأکید بر وجود حقیقت مطلق شده و مبنای تساهل تعلیمات قرآنی دانسته می‌شود که این تعلیمات، اصالت و محوریت را به «الله» می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۳۴) نه به انسان و انسانیت و اگر انسانیت بهره‌ای از اصالت دارد، به دلیل مطابقت آن با حقّی است که از سوی خداوند تعین یافته است؛ حال که چنین است، باورها، رفتارها و امیال همه افراد، به یک اندازه قابل احترام نیستند؛ بلکه میزان مطابقت و متابعت از حق و چرخش از باطل به سمت حق، مقدار احترام و ارزش آن‌ها را تعیین می‌کند (خاتمی، بی‌تا، ص ۲۵۴).

حق و حقیقت، ملاک تساهل و تعیین‌کننده حدود آن است. قابل ذکر است که مراد از حق، حقوق بافته و ساخته عقل و احساسات و عواطف فردی یا جمعی یا قراردادی نیست؛ مصداق کامل حق، خدای متعال و دستورات اوست.

انسان مرتبط با خدا، هیچ‌گاه از اصالت خود دم نمی‌زند و انسان بریده از خدا، به دلیل فقدان ملاک و منبع مشروعیت فراگیر و بی‌طرف، نمی‌تواند از اصالت سخن بگوید. این تفکر در جوامع اسلامی، قدمتی به قدمت تاریخ اسلام دارد و با ظهور اسلام متولد شده است؛ اگر چه در اسلام، اصل بر رأفت و مدارا و مهربانی است و اساساً اسلام دین محبت است، اما این محبت از محبت الاهی مایه می‌گیرد و پایه و اساس آن «الله» است. اسلام «دین سهله سمحه» دانسته شده است.

منشأ این توصیف، روایتی نبوی است که حضرت محمد ﷺ فرموده‌اند: «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة» (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۵۸۸)؛ یعنی: من به دیانت سهل و آسان (نه حاد و مشکل) مبعوث گشته‌ام.

در این حدیث، کلمه «الحنيفية» (دین) از ریشه حَنَف، به معنای استقامت و راستی است و حنیف به مسلمانی می‌گویند که به دین مستقیم تمایل داشته باشد و شریعت حنفیه، شریعتی است که مستقیم بوده و از باطل به سمت حق میل می‌کند (خاتمی، بی‌تا، ص ۲۵۴). بنابراین، معنای حدیث شریف این است که من شریعتی آورده‌ام که در عین اینکه مستقیم است و باطلی در آن راه ندارد، راحت و آسان هم هست. در اینجا سخن یکی از فقیهان بزرگ، قابل ذکر می‌باشد.

شهید ثانی در تفسیر شریعت و فایده و حکمت وضعش می‌گوید: «آن، قانون الاهی و طریق امامی است. به وسیله آن، احکام جاری و حلال از حرام تمییز داده می‌شود. فایده‌اش، کمال مکلفان از حیث علم و عمل است. حکمت وضعش، هدایت گمراهان از خطا است. دین برای هر ضعیف و شریف و قوی و ضعیفی وضع شده است؛ پس عقل حکم می‌کند که دین، طریقی آسان و سیلی روشن است؛ ملت و شریعت و دین یکی است» (اسداللهی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۲). از این‌رو، در منطق اسلام که ملاک درستی کارها، موافقت و مطابقت آن‌ها با حق است و هر فرد به منزله همه انسان‌هاست، هیچ‌کس نباید نسبت به عقاید و رفتار دیگران بی‌تفاوت باشد و فقط زیان و ضرر خود را ملاک بداند. امر به معروف و نهی از منکر در اسلام بیانگر این است که اولاً، معروف و منکر وجود دارند و اموری عینی و مشترک و

شناخت‌پذیر هستند و ثانیاً هر فرد وظیفه دارد تا دیگران را به انجام معروف وادار سازد و از انجام منکر بازدارد؛ از این‌رو، اصل امر به معروف و نهی از منکر، عین مداخله و حساسیت نسبت به عقاید و رفتار دیگران است. پس نباید حدیث را طوری معنا کنیم که مخالف دیگر اصول مسلم اسلامی باشد.

۳. معنای تساهل و تسامح در اندیشه غربی

تسامح در انگلیسی معادل (tolerance) و فعل آن (tolerate) است که در فرهنگ آکسفورد، سه معنا برای آن ذکر شده است:

۱. اجازه دادن به وقوع یا ادامه چیزی که شخص آن را نمی‌پسندد و با آن موافق نیست؛
 ۲. تحمل شخص یا چیزی، بدون شکایت و گلایه‌مندی؛
 ۳. طاقت و تحمل مصرف یک دارو و یا معالجه بدون صدمه (هرن‌بای، ۱۹۹۸: ۱۲۵۸).
- واژه (toleration)، از ریشه لاتین (tolero) به معنای تحمل کردن، اجازه دادن و ابقا کردن است که با مصدر (tollo)، به معنای حمل کردن یا بردن و اجازه دادن، هم‌خانواده است. گویی کسی که تساهل می‌ورزد، باری را تحمل یا حمل می‌کند (امین رضوی و آمبوئل، ۱۹۹۷: vii). از این رو، برخی معتقدند که نزدیک‌ترین معادل معنای (tolerance) حلم است، زیرا حلم، یعنی تحمل امور ناگوار و مخالف میل و خواست در عین قدرت و قوت (کاشانی، ۱۳۷۶ش، ص ۶۱).

تسامح و تساهل در غرب بستری دینی دارد. در عصر تحولات اصلاح دینی در اروپا، مسیحیان غالباً تساهل را قبول نداشتند و طرفداران تساهل و تسامح در این دوره، بسیار اندک بودند. کلیساهای پروتستان نیز همچون کلیسای کاتولیک تساهل را رویه دینی خود نمی‌دانستند. ولیکن اولین بار مفهوم تساهل و تسامح در قرن ۱۷ میلادی به کار گرفته شد. ابتدا این مفهوم به معنای پذیرش حق انتخاب مذهب توسط فرد و عمل بدان بود و به تدریج، تحمل اعتقاد هر عقیده‌ای

در حوزه دینی و سیاسی را شامل می‌شد. به طور کلی، این مفهوم در غرب پیش از آنکه ناشی از طرز تفکر افراد یا گروه‌های خاص مذهبی باشد، حاصل وضعیت منازعه میان آنان بوده و هیچ یک از فرقه‌های دینی متعصب تعدد عقیده را نمی‌پذیرفتند. در عین حال، هیچ شخص یا گروهی به قدر کافی نیرومند نبود تا عقاید و فرقه‌های مخالف را سرکوب کند. در واقع، اندیشه تساهل در غرب، محصول منازعات شدید مذهبی بین فرقه‌های دینی در اروپا است (فولادی، ۱۳۷۹ش، صص ۱۰۲-۱۰۱).

در سده‌های پس از آن، مبانی اومانیزم، عقل‌گرایی و فردگرایی موجب گسترش اندیشه تساهل و تسامح در جامعه غربی شد. اگرچه پیدایش تسامح در حوزه مذهب و مربوط به انتخاب دین و مذهب بود، اما به تدریج این قلمرو گسترش یافته و شامل تحمل هر نوع تکرر و گوناگونی در عرصه‌های معرفتی و رفتار اجتماعی، سیاسی، دینی، فرهنگی و ... شد. عوامل و زمینه‌های تاریخی تساهل و تسامح، با کثرت‌گرایی فرهنگی ارتباطی وثیق دارد. نهادینه شدن دیدگاه تسامح و تساهل، رشد و گسترش پلورالیسم فرهنگی در غرب را نیز موجب گردید. براین اساس، فکر تساهل و تسامح، به ویژه در انگلیس که پیشینه استعمارگری بیشتری داشت، با انگیزه‌های اقتصادی و سیاسی پدید آمد. سرمایه‌داران و کارخانه‌داران بزرگ انگلیسی، بدون هیچ نگهداشت حد و مرزی اخلاقی و دینی و رها از هر قیدی، بازار و تلاش‌های اقتصادی را به دست گرفتند و دولت‌های اروپایی نیز هیچ‌گونه نظارتی بر تلاش‌های اقتصادی آنان نمی‌کردند و به اصطلاح آن را ناسازگاری با «تولرانس» می‌دانستند. رهاسازی دولت، در حقیقت زمینه بیشترین چپاول را فراهم می‌آورد.

از این رهگذر، سرمایه‌داران بیشترین سود را از اندیشه تساهل و تسامح کسب کردند (خاتمی، بی‌تا، ص ۲۹۵)، زیرا پیوندها و پیوستگی‌های بازار در شرایطی که انبوه کالاهای تولید شده در کارخانه‌های صنعتی غرب به سوی کشورهای فقیر و محروم آسیایی و آفریقایی سرازیر بود، هیچ قید و بندی نداشت و دولت به سرمایه‌داران و

کارخانه‌داران بزرگ میدان می‌داد که هرگونه بخواهند تولید و هرگونه و به هر شیوه و هر قیمتی می‌خواهند، پخش کنند و به ثروت‌اندوزی بپردازند و چیرگی خود را بر ملت‌های محروم آسیایی و آفریقایی بگسترانند. حقیقت آن است که در اصل، ماهیت تساهل و تسامح غربی با آنچه در اسلام از آن سخن به میان آمده به کلی ناسازگاری دارد. تساهل مطرح در ادبیات سیاسی و اجتماعی غرب و نیز تساهل در نزد دانشمندان غربی، بیشتر بار سیاسی - اقتصادی دارد تا دینی و ویژگی‌هایی دارد که آشکارا آن را از تساهل و تسامح به کار رفته در منابع اسلامی و سخنان متفکران این دین جدا می‌سازد و پیامدهایی دارد که به هیچ روی، یک فرد باورمند به دین نمی‌تواند آن‌ها را بپذیرد. در حالی که منادیان تساهل و تسامح در غرب اعتقاد به حق بودن دین یگانه را رویارو و ناسازگار با مدارا و تساهل می‌دانند و بر این باورند که «اعتقاد به اینکه تنها یک راه به سوی بهشت وجود دارد، به عدم تساهل می‌انجامد» (همان، ص ۳۱، به نقل از پلامناتر). معتقدان به تساهل و تسامح به گونه غربی، از آن‌رو که حریم و حد و مرزی برای حق و باطل و ارزش و ضد ارزش و مقدسات و معنویات قائل نبوده و یا دست کم آن را دست نیافتنی می‌دانند، از تساهل و تسامحی سخن به میان می‌آورند که همه را بر اساس آن، به پذیرش آراء و عقاید یکدیگر و رهایی مطلق فرا می‌خوانند.

۴. آیا تساهل امری مطلق است؟

در مورد امکان تساهل مطلق و بدون حد و مرز یا عدم امکان آن نظرات گوناگونی وجود دارد. گروهی عقیده دارند، تساهل مطلق را می‌توان به تساهل سلبی و ایجابی تقسیم کرد.^۱ تساهل مطلق سلبی عبارت است از: «عدم مخالفت بی

۱. چنانکه بعضی تساهل را به تساهل سلبی (منفی) و ایجابی (مثبت) تقسیم کرده‌اند؛ ر. ک:

philosophy, religion and the question of intolerance, 1997, p.vii

همچنین: سیدعلی محمودی، «تساهل منفی و تساهل مثبت در قلمرو فلسفه سیاسی معاصر»، کیهان فرهنگی، ش ۹۸، اردیبهشت ۱۳۷۲، صص ۱۷-۱۹.

قید و شرط نسبت به هر نوع عقیده، رفتار و شیوه رفتاری، که شامل عدم مخالفت با عقیده ضد تساهلی و رفتارها و شیوه‌های سخت‌گیرانه و غیرتساهلی نیز می‌شود».

لازمه اعتقاد به تساهل مطلق سلبی این است که اندیشه‌ها و رفتارهای مخالف و از جمله اندیشه و رفتار ضد تساهلی را مجاز دانسته و آن را از رشد و گسترش باز نداشت. به این ترتیب، تساهل مطلق سلبی، در دامن خود، عدم تساهل را پرورش می‌دهد، و این تناقض است؛ از این رو گفته‌اند که تساهل مطلق سلبی، حتی اگر به لحاظ نظری ممکن باشد، در عمل ممکن نیست (محمودی، تساهل و تسامح، اخلاقی، دینی، سیاسی، ص ۲۳).

از این لحاظ، وضعیت تساهل مطلق ایجابی تا حدودی ناگوارتر است، زیرا بر اساس آن، شخص نه تنها در مقام عمل از عقاید و رفتار مخالف جلوگیری نمی‌کند، بلکه اساساً برای خود چنین حقی را قائل نیست و برعکس، برای طرف مقابل، این حق را قائل است که عقیده و رفتاری مخالف داشته باشد. درواقع، اگر این اعتقاد را ریاکارانه ندانیم، بی‌گمان مستلزم رواج و گسترش عقاید و رفتارهای ضد تساهلی است (بشیری، ۱۳۷۴ش، صص ۸۸-۸۹).

گروهی دیگر معتقد به ناممکن بودن تساهل مطلق بوده و چنین استدلال می‌کنند که اگر بر ما لازم باشد که نسبت به همه چیز تساهل بورزیم، در این صورت باید هرگونه عقیده و رفتار ضد تساهلی را محدود کنیم و نسبت به آن تساهل نورزیم؛ در نتیجه، تساهل، متوقف بر عدم تساهل می‌شود، که این دور است (امین رضوی و آمبول، ۱۹۹۷: vii).

ولیکن عدم تساهل مطلق، عبارت است از مداخله، ممانعت و سرکوب هر نوع عقیده یا رفتار مخالف در هر شرایط. این کار به لحاظ نظری امکان دارد؛ یعنی این باور که هر نوع عقیده یا رفتار مخالف را باید سرکوب کرد، مستلزم تناقض نیست؛ اما به لحاظ عملی، با سرشت و طبیعت انسانی که بقای آن وابسته به تأثیر و تأثر و ارتباطات متقابل و تعاون و همیاری است، سازگاری ندارد؛ حتی در عالم حیوانات نیز عدم تساهل مطلق مشاهده نمی‌شود.

در عالم انسانی، از سویی رشد و شکوفایی استعدادهای گوناگون در پرتو چالش‌ها، نقد و نظرها و مخالفت‌ها پدید می‌آید، و از سوی دیگر، ارتباطات و همبستگی‌های افراد، محدودیت‌ها و ناتوانی‌های جسمی، عقلی، روحی، عاطفی و ... را

جبران می‌کند. علاوه بر این، عدم تساهل مطلق، پیامدهای بسیار ناگوار اخلاقی، مانند استبداد، تکبر، حرص، حسد، زبونی، خودسانسوری عقیدتی، زبانی و رفتاری، ظلم‌پذیری، یأس و نومیدی، از بین رفتن روحیه کنجکاوی و پرسشگری و رقابت و پدید آمدن حالت رکود و سکون داشته و از هر تحوّل و پیشرفتی جلوگیری می‌نماید، زیرا هر نوع تحوّل و پیشرفت، تا حدودی مستلزم تغییر وضع موجود است و تغییر وضع موجود، بنا بر نظریه عدم تساهل مطلق، سرکوب می‌شود.

۵. مقایسه تطبیقی تساهل اسلامی و تساهل غربی

در تساهل اسلامی بنا بر آسان‌گیری در پذیرش ابتدایی دین و نیز عمل به احکام آن است، ولیکن این برداشت از تساهل دینی که بر اساس آن دیگر اندیشه‌ها را نیز می‌توان به عنوان بخشی از حقیقت پذیرفت، نادرست است. درواقع این اندیشه مبتنی بر تفکر نسبیت‌گرایی و تکثرگرایی دینی در تفکر جدید غربی است که معتقد است همه ادیان بر حق بوده و نمی‌توان تنها یک دین یا تفکر را حقیقی دانست، زیرا همه این امور نسبی بوده و ملاک پذیرش افکار، انتخاب مردم بر اساس سلايق و علايق آنهاست. طبق این تفکر، همه ادیان بایستی همدیگر را پذیرفته و تحمل نمایند. چنانکه بر اساس اندیشه متفکری چون روسو، بایستی پذیرفت که در همه ادیان رستگاری و حقانیت وجود دارد و نمی‌توان تنها یک دین را حقیقی دانست. جان لاک تساهل را مورد پذیرش کتاب مقدس می‌داند. لاک تأکید می‌کند که تساهل امری دوسویه و متقابل بوده و هیچ دینی نبایستی خود را نسبت به دیگری محق بداند (لاک، ۱۹۸۶: ۱۳).

وی معتقد است آنچه حق هر انسانی است، رستگاری و نجات روح اوست که از این نظر هیچ تفاوتی بین ادیان وجود ندارد (ذکر این نکته لازم است که لاک همه جوامع دینی را کلیسا می‌نامد). آنچه ادیان را از هم متمایز می‌سازد، شکل ظاهری و مناسک عبادی آن و نیز عقاید مربوط به آن است که بایستی هر یک به طور متفاوتی اجرا گردند و در همین حوزه است که بایستی ادیان نسبت به هم تساهل داشته باشند (همان، ص ۲۲).

البته لاک تساهل در برابر کافران و منکران خدا را مردود می‌شمارد، زیرا تعهدات، قراردادهای و سوگندهایی که قید و بندهای جامعه انسانی هستند، نمی‌توانند در یک جامعه غیرالاهی معتبر شمره شده و اتخاذ گردند. دوری از خدا تمام این قید و بندها را از بین می‌برد و ملحدان که خود هر گونه دینی را از بین می‌برند، نمی‌توانند این ادعا را داشته باشند که دین با موهبت تساهل در چالش است (همان، ص ۳۶).

در تفکر جدید غربی، بیشتر متفکرین به نسبی‌گرایی در حوزه حقیقت و عدم دستیابی به آن تأکید دارند. این تفکر با مبانی آموزه‌های دین اسلام مغایر است. این عقیده که همه ادیان بر حق بوده و هیچ مسلکی نمی‌تواند مدعی سعادت حقیقی باشد، عقیده‌ای غیراسلامی است، زیرا قرآن تأکید می‌کند که تنها دین نزد خداوند اسلام است: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران، ۱۹ و ۸۵). یعنی: دین در نزد خدا، اسلام است. و کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده شد، اختلافی (در آن) ایجاد نکردند، مگر بعد از آگاهی و علم، آن هم به خاطر ظلم و ستم در میان خود و هر کس به آیات خدا کفر ورزد، (خدا به حساب او می‌رسد زیرا) خداوند، سریع الحساب است. درواقع، نرم‌خویی و مدارا در اسلام امری هدفمند است که زمینه را برای کمال و ایمان آوردن و جذب انسان‌ها به حقانیت الاهی فراهم می‌کند. ولیکن اگر مدارا به معنای تأیید همه افکار حتی افکار نادرست و انحرافی در جامعه اسلامی باشد، کاملاً امری غیرعقلانی و غیراسلامی محسوب می‌شود. از این‌رو، تساهل در اسلام همچون تساهل به معنای غربی امری مطلق نبوده و اسلام با تساهل و مدارا با افکار غیرالاهی و غیرحقیقی و نادرست کاملاً مخالف است. درواقع، در تساهل دینی، موضوع این است که حقیقت امری مطلق است که قابل تعمیم و انتقال است و با تساهل دینی می‌توان دیگران را نیز به آشنایی با آن و پذیرش آن دعوت کرد (کاشانی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۴).

در اندیشه دینی، مبانی تساهل نسبت باوری نیست. البته این واقعیت که در برخی از برداشت‌های دینی در هر مذهبی میزانی از خطا و عدم اتقان وجود دارد، امری قابل قبول است. ولیکن منظور از این گفته نسبت باوری نیست

(همان، ص ۳۶). بنابراین، در رویکردی تطبیقی به این نکته توجه نماییم که اگر تساهل و تسامح منجر به نفی مطلق‌انگاری در حقانیت دینی و در ضمن آن، منجر به جدایی دین از سیاست گردد، هرگز نمی‌توان آن را با اصول اسلام سازگار دانست. امام علی علیه السلام حاکم را در جامعه، مأمور و موظف می‌داند تا حکم خدا را در قالب شریعت اسلامی اجرا کرده و در این امر سستی و تساهل نورزد: «همانا بر عهده امام و رهبر نیست جز آن‌چه از امر پروردگار بر عهده او واگذار شده است و جاری ساختن حدود بر مستحقان» (سید رضی، خ ۱۰۵).

۶. واکاوی رویکرد صحیح در تساهل اسلامی

در اینجا این پرسش مطرح است که اسلام تا چه حد پذیرش و تحمل مخالفان را به رسمیت می‌شناسد؟ ابتدا باید به دو نکته توجه داشته باشیم: نکته اول اینکه تحمل با پذیرش مساوی نیست، بلکه اعم از آن است؛ یعنی ممکن است عقیده یا رفتار مخالف را نپذیریم، ولی آن را تحمل کنیم. بنابراین، باید ببینیم اسلام در چه مواردی تحمل مخالفان و در چه مواردی، علاوه بر تحمل، پذیرش آنان را مجاز می‌داند. نکته دوم این است که ما سه دسته از مخالفان را می‌توانیم از نظر اسلام مورد بررسی قرار دهیم که نحوه برخورد با آنان متفاوت می‌باشد: اول: کفار و مشرکین و به تعبیری، مخالفان عقیدتی؛ دوم: منافقان و مروجان فساد و تباهی؛ سوم: مخالفان شخصی و سلیقه‌ای.

در مورد دسته اول، یعنی کفار و مشرکین، اگر سردشمنی و عناد با اسلام و مسلمین نداشته باشند، اسلام دستور می‌دهد با آنان به نرمی رفتار شود؛ البته عقاید و رفتارشان را به هیچ وجه نمی‌پذیرد، اما دستور به تحمل آنان می‌دهد. نه تنها تساهل و تسامح در برابر کسانی که سر دشمنی و عناد با اسلام و مسلمانان ندارند رواست، بلکه اسلام بدان سفارش هم می‌کند تا در سایه عطوفت و رأفت اسلامی، قلوب کفار غیر محارب نرم شده، به طرف اسلام و مسلمانان جذب گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۳۲): «فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَ لَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُحْسِنِينَ» (المائدة، ۱۳). یعنی: پس به سبب اینکه پیمان‌شان را شکستند، لعنت‌شان کردیم و دل‌هایشان را سخت و حق‌ناپذیر گردانیدیم، تا آنجا که سخنان خدا را با تفسیرهای نادرست و دگرگون ساختن آن‌ها تحریف کردند و بخشی از باورهای دینی را که بدان یادآوری شده بودند به فراموشی سپردند، و تو ای پیامبر همواره بر گروهی خیانتکار از آنان آگاه می‌شوی، مگر اندکی از آنان که اهل خیانت نیستند. پس از آنان درگذر و چشم‌پوشی کن که خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد. زیرا اینان مستقیماً دشمنی خود را ابراز نمی‌کنند، هر چند، دست به خیانت‌های پنهانی می‌زنند.

آیه شریفه توصیه می‌کند که اینگونه خیانت‌ها، مورد عفو و گذشت پیامبر ﷺ قرار گیرد؛ اما اگر کفار و مشرکین از سر عناد و جنگ و دشمنی با اسلام و مسلمین درآیند، اسلام در مقابل آنان می‌ایستد و فرمان جهاد و قتال با آنان را صادر می‌فرماید: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يَقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (التوبة، ۳۶). یعنی: تعداد ماه‌ها نزد خداوند در کتاب الاهی، از آن روز که آسمان‌ها و زمین را آفریده، دوازده ماه است که چهار ماه از آن، ماه حرام است (و جنگ در آن ممنوع می‌باشد). این، آیین ثابت و پابرجا (ی الاهی) است! بنابراین، در این ماه‌ها به خود ستم نکنید (و از هر گونه خونریزی بپرهیزید!) و (به هنگام نبرد) با مشرکان، دسته جمعی پیکار کنید، همانگونه که آن‌ها دسته جمعی با شما پیکار می‌کنند و بدانید خداوند با پرهیزگاران است! اما اسلام با دسته دوم، یعنی منافقین و مروجان تباهی و فساد، اعم از فساد عقیدتی و فکری و فساد عملی و رفتاری، اهل تحمل و سازش نیست تا چه رسد به پذیرش و تسلیم؛ لذا در اجرای حدود الاهی کوتاه نمی‌آید: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (النور، ۲). یعنی: هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید و نباید رأفت (و محبت کاذب) نسبت به آن دو شما را از اجرای حکم الاهی مانع شود، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید! و باید گروهی از مؤمنان مجازاتشان را مشاهده کنند! قرآن برای جلوگیری از این فسادها، امر به معروف و نهی از منکر را با تأکیدات بسیار، واجب فرموده است. از پیامبر

اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: «مؤمن ضعیفی که دین ندارد، مورد غضب خداوند است. سؤال شد: به چه کسی مؤمن بی‌دین می‌گویند؟ فرمود: کسی که از منکر و فساد نهی نمی‌کند» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۵۹/مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۲۸) و نیز آن حضرت فرموده است: «وقتی امت من دچار بدعت‌های آشکار شود، دانشمندان باید علم خود را آشکار سازند و هر که چنین نکند، لعنت خداوند بر او باد» (کلینی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵۴).

البته، درست است که امر به معروف و نهی از منکر دارای مراتبی است، اما هیچ‌کدام از مراتب آن مستلزم سکوت و سازش مطلق نیست و بایستی به نحوی مخالفت خود را ابراز نمود. امام صادق علیه السلام فرمود: «شایسته نیست مؤمن در مجلسی بنشیند که در آن معصیت خدا می‌شود و او نمی‌تواند آن مجلس را تغییر دهد» (همان، ج ۲، ص ۳۷۴). در مورد دسته سوم، یعنی مخالفان شخصی و سلیقه‌ای، قرآن کریم مسلمانان را به عدل و احسان دعوت نموده و از آنان همواره خواسته است که با یکدیگر در کمال صفا و صمیمیت و نیکی رفتار کنند، تحت تأثیر عواطف، خشم، غضب و تعصبات قومی و قبیله‌ای رفتار ننمایند و همواره حق‌مدار و حق‌محور باشند. این توصیه، حتی درباره رفتار با غیرمسلمانان هم صادق است و روش قرآن نیز آن است که تا جایی که ممکن است با برهان و استدلال و اخلاق و موعظه، اختلافات را حل نمایند: «وَلَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت، ۳۴). یعنی: هرگز نیکی و بدی یکسان نیست بدی را با نیکی دفع کن، ناگاه (خواهی دید) همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی است. همانگونه که پیامبر اکرم (ص) در امور شخصی، گذشت می‌کردند.

«وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (التوبة، ۶۱). یعنی: از آن‌ها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند: «او آدم خوش باوری است!» بگو: «خوش باور بودن او به نفع شماست! (ولی بدانید) او به خدا ایمان دارد و (تنها) مؤمنان را تصدیق می‌کند و رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند! و آن‌ها که رسول خدا را آزار

می‌دهند، عذاب دردناکی دارند!». بنابراین، در مورد این دسته از مخالفان، اسلام گاهی علاوه بر تحمل، پذیرش را نیز روا و بلکه لازم می‌داند؛ مثلاً در سوره مبارکه شورا در وصف مؤمنانی که به کسب نعمت‌های نیک و جاودان الهی می‌پردازند، می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (الشوری، ۳۸). یعنی: کسانی که پروردگارشان را (در دعوت به ایمان و عمل) اجابت کرده‌اند، و نماز را برپا داشته‌اند و کارشان در میان خودشان به مشاوری برگزار می‌گردد، و از آنچه به آن‌ها روزی کرده‌ایم، اتفاق می‌کنند. پیداست که در مشورت، گاهی باید نظر مخالف را پذیرفت و یا مثلاً در جایی که کسی انتقاد سازنده‌ای از انسان می‌کند و یا عیب او را به او گوشزد می‌نماید، اسلام سفارش می‌کند که باید با روی باز این انتقاد را پذیرفت.

پرسش دیگر این‌که آیا آزادی دینی مورد پذیرش اسلام است یا این‌که اسلام به استبداد دینی تمایل دارد؟ باید دید مقصود از «آزادی دینی» چیست. آزادی دینی ممکن است به یکی از سه معنای زیر باشد:

الف) آزادی دینی، یعنی اینکه انسان در انتخاب دین، آزاد باشد و به دلخواه خود به هر کدام از ادیان، معتقد شود. این معنا از آزادی دینی، البته مورد قبول اسلام نیست و قرآن کریم دین حقیقی را «اسلام» می‌داند: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران، ۱۹).

به یقین دین (حقیقی که انبیا آورده و به صورت شرایع به بشر عرضه داشته‌اند) در نزد خداوند همان اسلام است، و کسانی که کتاب آسمانی به آن‌ها داده شده (مانند: یهود و نصاری، در دینشان) اختلاف نکردند مگر پس از آنکه آن‌ها را (به حقیقت امر) علم آمد، (آن‌هم) از روی حسد و برتری‌جویی. و هر کس به آیات خدا کفر ورزد پس (بداند که) خداوند زودرس به حساب است. از این‌رو، کامل‌ترین شکل دین، همان دینی است که از طریق خاتم پیامبران ﷺ بر مردم نازل شده است و با آمدن این دین، دیگر مجالی برای پیروی از ادیان دیگر باقی نمی‌ماند؛

همانند شریعت حضرت عیسی (علیه السلام) که کامل‌تر از شریعت حضرت موسی (علیه السلام) بود و با آمدن عیسی (علیه السلام) دیگر باقی ماندن بر دین موسی (علیه السلام) جایز نبود، چرا که به لحاظ عقلی نیز رجوع از کامل به ناقص، مردود است. وقتی مسلم شد که دینی از دیگر ادیان کامل‌تر است، رجوع به ادیان ناقص و یا باقی ماندن در آن‌ها نامعقول و توجیه ناپذیر خواهد بود.

ب) آزادی دینی، یعنی که دین، ما را از تقید، التزام و تعهد نسبت به هر گونه قیدی، حتی قید خود دین، آزاد گذاشته باشد. این نحوه از آزادی، البته در برخی ادیان ساخته دست بشر، مانند بودیسم و هندویسم، وجود دارد که در آن‌ها مثلاً وصول به نیروانا^۱، نسبت به هر جامعه و حکومتی و با هر نظام سیاسی و حقوقی ظاهراً مساوی است (رحیم پور ازغدی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۶) و افراد نیز، ممکن است به هیچ کدام از ضروریات آیین هندو ملتزم نباشند، اما خود را هندو بدانند؛ و مکتب هندویسم هم آن‌ها را به رسمیت خواهد شناخت (هینلس، ۱۹۹۵: ۲۱۱).

اما اسلام، منکر ضروریات دین را مسلمان نمی‌داند، هر چند کسانی را که التزام عملی نسبت به دستورات دینی ندارند، تا وقتی منکر ضروریات نشوند، به عنوان مسلمانان ظاهری به رسمیت می‌شناسد، لکن در مورد همین افراد نیز تأکید دارد که تا عملاً به مقررات اسلامی متعهد و ملتزم نشوند، ایمان واقعی نداشته، به کمال و سعادت حقیقی نخواهند رسید: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات، ۱۴). یعنی: بادیه نشینان گفتند: ما (از ته دل) ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید (در ظاهر به گفتن شهادتین) اسلام آوردیم، زیرا هنوز ایمان در دل‌های شما وارد نشده است و اگر از خدا (در اوامر او) و فرستاده‌اش (در دستورات ولایی او) اطاعت نمایید (خداوند) از عمل‌های شما نمی‌کاهد، زیرا خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است.

۱. نیروانا در آیین‌های بودایی و هندو به معنای آرامش ابدی و سعادت ابدی است.

پس از دید اسلام، مسلمان واقعی کسی است که به همه اوامر الهی گردن نهده؛ و به تعبیر قرآن کریم از ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ (النساء، ۱۵۰). یعنی: کسانی که خدا و پیامبران او را انکار می‌کنند، و می‌خواهند میان خدا و پیامبران تبعض قائل شوند، و می‌گویند: «به بعضی ایمان می‌آوریم، و بعضی را انکار می‌کنیم» نباشد. بنابراین، آزادی دینی به این معنی، در اسلام پذیرفته نیست.

ج) آزادی دینی، یعنی آزادی‌ای که در دین وجود داشته و دین مروج آن باشد. که در این جا دینی بودن، صفت آزادی است. این معنی از آزادی دینی، در اسلام وجود دارد و اساساً اسلام در پی رساندن انسان به بهترین و والاترین درجات آزادی است. آزادی از دیدگاه اسلام عبارت است از: رهایی انسان از هر گونه قید و بندی که او را از سیر به سوی کمال نهایی و سعادت ابدی خویش، که در واقع هدف از خلقت اوست، بازمی‌دارد.

خدای متعال، پیامبران را برای بازکردن این غل و زنجیرها از پای بشر فرستاده است و این غل و زنجیرها، اعم از قید و بندهای نفسانی و بندگی هوای نفس و یا بندگی شیاطین انسی و جنی و هر بندگی غیر خدا می‌باشد. قرآن کریم درباره خصوصیات پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الاعراف، ۱۵۷). یعنی: همان‌ها که از فرستاده (خدا)، پیامبر «امی» پیروی می‌کنند، پیامبری که

صفتش را، در تورات و انجیلی که نزدشان است، می‌یابند آن‌ها را به معروف دستور می‌دهد، و از منکر باز می‌دارد. اشیاء پاکیزه را برای آن‌ها حلال می‌شمرد، و ناپاکی‌ها را تحریم می‌کند و بارهای سنگین، و زنجیرهایی را که بر آن‌ها بود، (از دوش و گردنشان) بر می‌دارد، پس کسانی که به او ایمان آوردند، و حمایت و یاریش کردند، و از نوری که

با او نازل شده پیروی نمودند، آنان رستگارانند». این همان آزادی حقیقی و واقعی است که انسان را از هر گونه قیدی، به جز قید خدا، آزاد می‌کند؛ که البته با توجه به مفهوم خدا، معلوم می‌شود که قید خدا در واقع قید نیست. خدا، یعنی کمال مطلق، و انسان وقتی خود را مقید به خدا می‌کند، در حقیقت وصل به کمال مطلق شده و به سعادت و فلاح نایل گشته است؛ و برعکس، اگر انسان خود را از قید خدا آزاد بداند، از کمال مطلق جدا شده، اسیر شیاطین درونی و بیرونی خواهد شد. شعار آزادی از قید خدا، در واقع مساوی با اسارت محض است. بر این اساس، برخی استبداد دینی در حاکمیت مبتنی بر دین را مطرح می‌کنند. معادل انگلیسی کلمه «استبداد»، دیکتاتوری (dictatorship) است. استبداد، یعنی ارادهٔ کشور و یا دولتی به وسیلهٔ فرمان‌ها و دستورات یک شخص دیکتاتور و مستبد تسخیر گردد و دیکتاتور شخصی است که در کشور، قدرت را با زور و ارباب به دست آورده باشد. در فارسی نیز استبداد به معنی خود کامگی، خودرأیی و منع کسی را قبول نکردن است (دهخدا، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۱۷۸۸).

بنابراین، داشتن نوعی قدرت به ناحق و بازور در معنای استبداد نهفته است و این واژه به لحاظ ارزشی، دارای بار منفی است؛ و معلوم است که در دینی که خاستگاه آن حق و حقیقت است، این معنا وجود ندارد. در حکومت‌های استبدادی، تنها سرچشمه و خاستگاه قدرت، غلبه است؛ هرکس براساس توارث یا تباری و توطئه بر جامعه‌ای غلبه یابد، حاکم آن جامعه می‌شود؛ زیرا در منطق استبدادی، حق با کسی است که پیروز شود؛ اما در حاکمیت دینی، خاستگاه حاکمیت، صلاحیت‌های واقعی نظری و عملی است و این صلاحیت‌ها به عنوان نوعی برتری منطقی و صلاحیت‌های شخصیتی شخص حاکم مطرح می‌شود و تنها می‌تواند بر دو مبنای «آگاهی» و «تقوی» استوار باشد.

در نظام حاکمیت ولایی دینی، جایگاه حاکم، بلندتر از جایگاه دیگران نیست؛ بلکه شخصیت اوست که نسبت به دیگران در علم و عمل، جایگاه برتری دارد و او به این جایگاه بلند، با بال‌های معرفت و اخلاق و مدیریت صحیح بالارفته است، نه به زور شمشیر و نیزه. از این رو، نباید انتخاب و رأی مردم به معنی متداول غربی آن، رکن منحصر در تعیین حاکم باشد؛ زیرا واقعیت با رأی و قرارداد آنان تغییر نمی‌کند و اگر کسی صلاحیت این کار را نداشته باشد، با رأی

مردم دارای صلاحیت نمی‌شود. در نظام دینی، باید «ولی» و فرد صالح را کشف و با او بیعت نمود (یثربی، ۱۳۷۷ش، ص ۶۵).

این تفاوتی است که حاکمیت دینی با حاکمیت استبدادی، به لحاظ منشأ و خاستگاه قدرت و حاکمیت دارد؛ اما این دو نوع حاکمیت، تفاوت‌های ریشه‌ای و بنیادین دیگری نیز با هم دارند^۱ که با توجه به این تفاوت‌ها به هیچ روی نمی‌توان حکومت دینی را یک حکومت استبدادی دانست و اساساً استبداد دینی، دست کم با نظر به آموزه‌های اسلامی، بی معناست.

با توجه به موارد ذکر شده پرسش نهایی این است که آیا گفت و گوی ادیان و تمدن‌ها، خطر کشاندن مسلمانان به نوعی سازش کاری و سهل‌انگاری عقیدتی را به دنبال دارد؟ آنچه از آیات قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم‌السلام) و سیره عملی پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) در این زمینه به دست می‌آید این است که اسلام از گفت و گو استقبال می‌کند تا زمانی که دشمن در صدد لجاجت و دشمنی برنیامده باشد.

قرآن کریم به عنوان یک دستور تبلیغی به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرماید: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل، ۱۲۵). یعنی: با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما! و با آن‌ها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن! پروردگارت، از هر کسی بهتر می‌داند چه کسی از راه او گمراه شده است و او به هدایت‌یافتگان داناتر است. و این بیانی عام است که شامل هرگونه بحث با هر شخص یا گروهی است که در پی یافتن حقیقت باشد. از این رو، هر کس بخواهد در هر مسأله‌ای از

۱. مثلاً در جنبه تصویب و اجرای قوانین؛ در حاکمیت دینی هر چند منشأ جعل و اعتبار قوانین، خداوند متعال است؛ لیکن به لحاظ تصویب و اجرای این قوانین، رأی و نظر مستقیم یا غیرمستقیم مردم دخالت دارد.

مسائل دینی، با انگیزه رسیدن به حق، گفت و گو کند، باید به این سه شیوه با او وارد گفت و گو شد: ابتدا با منطق و استدلال و برهان قاطع، که همان حکمت است؛ و آنگاه با پند و اندرز و موعظه حسنه و سپس با جدال احسن^۱. در آیه دیگری می‌فرماید: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^۲ (العنکبوت، ۶۶) یعنی: با اهل کتاب جز به روشی که از همه نیکوتر است مجادله نکنید، مگر کسانی از آنان که ستم کردند و (به آنها) بگویید: «ما به تمام آنچه از سوی خدا بر ما و شما نازل شده ایمان آورده‌ایم، و معبود ما و شما یکی است، و ما در برابر او تسلیم هستیم!». این آیه کریمه درباره نحوه گفت و گو با اهل کتاب است، که باز سفارش می‌فرماید که جدالتان باید از نوع جدال احسن باشد و نباید برخورد خصمانه داشته باشید، مگر با آن دسته از اهل کتاب که ستمکار بوده و قصد خیانت و ضربه زدن به شما را داشته باشند. خلاصه آنکه، اسلام از منطق گفت و گو، با آغوش باز استقبال می‌کند و دلیل این استقبال هم شاید این باشد که اساساً انسان‌ها در قلمروهای گوناگون معرفتی، یک سلسله یقینیاتی دارند که باید برای تحقق آنها تلاش مشترکی انجام دهند. چنان‌که مسلمانان با برخی از اهل کتاب، نظیر مسیحیان، هم در امور اعتقادی یقینات مشترکی دارند و هم در مسائل و ارزش‌های اخلاقی. از این رو، برای تحقق و گسترش عقاید توحیدی و ارزش‌های اخلاقی در جهان باید تلاش مشترکی داشته باشند. اما درباره مسائلی که مورد اختلاف است، اولاً، باید سعی داشته باشند که با همکاری، به جواب‌های مطمئن‌تر و یقینی‌تری نایل شوند و یکی از راه‌ها، بحث و مناظره و گفت‌وگو است؛ و مادامی که در این مسائل به نتایج یقینی نرسیده‌اند، روابط سالم و دوستانه‌ای با همدیگر داشته باشند تا با تلاش مشترک بتوانند در جهت

۱. بنا به فرموده علامه طباطبائی، ترتیب مذکور در آیه شریفه از جهت مجاز بودن اقسام هر کدام از حکمت و موعظه و مجادله است؛ چرا که حکمت با تمامی اقسامش در آیه شریفه مجاز شمرده شده است، ولی موعظه فقط قسم حسن و نیکوی آن، و مجادله فقط نوع احسن و بهترین آن مجاز دانسته شده است (ن.ک: همو، ج ۱۲، ص ۳۷۳).

۲. مقصود از مجادله و جدل، قیاسی است که بتواند طرف را وادار به تسلیم کند؛ و این قیاس باید از موادی تشکیل شود که مقبول طرف است، اعم از این که یقینی باشد یا نباشد، مقبول عموم باشد یا نباشد (ن.ک: مطهری؛ ۱۳۸۷ش، ص ۱۱۴).

حَل آن مسائل به یکدیگر کمک کنند و اگر احیاناً گروهی به نتایج صحیحی رسیدند، از دست آورد آن‌ها، دیگران هم استفاده نمایند (همان، ص ۲).

اگر گفت و گو با این اهداف باشد، کاملاً مطلوب و مورد پذیرش و تأیید اسلام است و تفکر اسلامی هرگز از چنین گفت و گوهای منطقی و حقیقت‌جویانه‌ای نه زیان‌دیده و نه گریخته است. اما نکته‌ای که قرآن کریم در این باره نسبت به آن هشدار می‌دهد، این است که بدانیم مشرکان همیشه از این گفت و گوها قصد خیر ندارند و شاید توطئه و فریبی در کار باشد؛ قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبه، ۶۰). یعنی: زکات‌ها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای (جمع‌آوری) آن زحمت می‌کنند، و کسانی که برای جلب محبت‌شان اقدام می‌شود، و برای (آزادی) بردگان، و (ادای دین) بدهکاران، و در راه (تقویت آیین) خدا، و واماندگان در راه این، یک فریضه (مهم) الهی است و خداوند دانا و حکیم است! از این آیه به دست می‌آید که اصل گفت و گو، حق مشرکین است و باید از آن استقبال کرد؛ اما در آیات بعد حقایقی ذکر می‌شود که نشان می‌دهد نباید نسبت به پیمان‌ها و سخنان نرم مشرکان اطمینان صددرصد داشته باشیم: ﴿كَيْفَ وَ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَا لَا ذِمَّةَ يَرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ تَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَ أَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (التوبه، ۸).

چگونه (پیمان مشرکان ارزش دارد)، در حالی که اگر بر شما غالب شوند، نه ملاحظه خویشاوندی با شما را می‌کنند، و نه پیمان را؟! شما را با زبان خود خشنود می‌کنند، ولی دل‌هایشان ابا دارد و بیشتر آن‌ها فرمانبردار نیستند!.

بنابراین، قرآن کریم گوشزد می‌کند که در گفت و گوها و در عهد و پیمان‌هایی که با کفار و مشرکان می‌بندید، مواظب باشید فریب چرب‌زبانی آنان را نخورید، ممکن است نقشه سلطه در کار باشد.

در زمان ما این خطر کاملاً محسوس است و چنانچه از نوشته‌های بعضی از نویسندگان غربی به دست می‌آید، غرب خود را صاحب فرهنگ برتر می‌داند و از طریق گفت و گوی تمدن‌ها، در پی برخورد با تمدن‌های غیر غربی، و در

نتیجه، حذف آن‌هاست^۱ و همانطور که برخی از متفکران مسلمان دریافته‌اند، گرایش تمرکزگرایانه و انحصارطلبانه در فرایند رابطه غرب با دیگران، مبتنی بر شیوه برخورد می‌باشد و از طریق برخورد با دیگران و مهار آنان و از بین بردن هویت و شخصیت و قدرتشان، سعی دارد تا رسالت اصیل تمدنی خود را بر دیگران تحمیل کند و به اصطلاح، آن‌ها را متمدن سازد.

۷. نتیجه‌گیری

۱. تساهل به معنای اسلامی بیشتر رویکردی هدفمند است که در راستای معرفی و شناخت حقانیت اسلام و جذب انسان‌ها برای آشنایی و درک آن است. بر این اساس، تساهل دینی در اسلام به معنی سازش با هرگونه تفکر دینی و غیردینی و یا تأیید آن‌ها نیست، زیرا اسلام متبنی بر پذیرش وجود حقیقت یگانه و مطلق الاهی است.
۲. ملاک حقانیت هر تفکری در این دیدگاه دینی، کلام خداوند است که به عنوان آفریدگار انسان اصول دینی اسلام را برای سیر تکاملی او تعیین نموده است. این درحالی است که بر مبنای تساهل غربی، حقانیت مطلق به این معنی وجود نداشته و هیچ مکتب و دینی نمی‌تواند ادعای شناخت و سیر به سوی حقیقت را داشته باشد.
۳. از این رو، مطابق با این تفکر نسبی‌گرایانه و شکاکانه، هر اندیشه و روشی می‌تواند در جایگاه خود صحیح بوده و بایستی طرفداران اندیشه‌های گوناگون نسبت به هم تساهل مطلق داشته باشند.
۴. چنانکه مشهود است، این تفکر کاملاً با تفکر اسلامی درمورد تساهل تفاوت داشته و به هیچ عنوان هدف تساهل اسلامی که همان رسیدن انسان به کمال عالی است را دنبال نمی‌کند.

۱. فوکویاما، آمریکایی ژاپنی‌تبار در کتاب *پایان تاریخ* و هانتینگتون در کتاب *برخورد تمدن‌ها* به این مطلب اذعان نموده‌اند. به نقل از: محمد عماره: مقاله «تمدن‌های جهانی تدافع یا برخورد؟»، ترجمه سید محمد میرزایی؛ الحسینی، کیهان فرهنگی، ش ۶۴.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقاجانی قناد، محمدرضا، *تساهل و تسامح از دیدگاه امام علی (علیه السلام)*، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۰ ش.
۳. اسدالهی، طاهره، «جایگاه تساهل و تسامح در قوانین حقوقی - اجتماعی اسلام»، *قبسات*، ش ۳۲، ۱۳۸۳ ش.
۴. بارانس، وارناک، مقاله «مرزهای مدارا»، به نقل از مقاله: «چند کتاب درباره ی مدارا»، *مجله کیان*، شماره ۴۵، ۱۳۷۷ ش.
۵. بشیریه، حسین، *دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه شناسی سیاسی*، تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۴ ش.
۶. بطرس البستانی، *محیط/المحیط*، بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۹۸.
۷. بهشتی، سیدعلیرضا، و همکاران، «تساهل و تسامح»، *نامه فرهنگ*، ش ۲۸، صص ۲۲-۵۳، ۱۳۷۶ ش.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۹. خاتمی، سیداحمد، *تسامح و تساهل دینی*، به نقل از: *تسامح آری یا نه؟ مجموعه مقالات موافقان و مخالفان تسامح*، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، قم: نشر خرم، بی‌تا.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. رحیم پور ازغدی، حسن، «اجتهاد»، شهید نبرد «تجرب» و التقاط (بحثی در تساهل نظری و عملی)، *کتاب نقد*، شماره ۹ و ۱۰، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. سیدرضی، نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، *شرکت انتشارات علمی و فرهنگی*، ۱۳۶۹ ش.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، محقق احمد حسینی اشکوری، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۱۵. عماره، محمد، «تمدن های جهانی تدافع یا برخورد؟»، ترجمه: سید محمد میرزایی؛ الحسینی، کیهان فرهنگی، ش ۱۶۴، ۱۳۷۹ش.
۱۶. غزالی، ابوحامد، *احیاء علوم الدین*، ترجمه: مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش: حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۱ش.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، ۱۳۸۷ش.
۱۸. فولادی، محمد، «تساهل و تسامح از منظر دین»، معرفت، ش ۳۵، ۱۳۷۹ش.
۱۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.بی.تا.
۲۰. کاشانی، محمد سعید حنایی، «تسامح و تساهل»، نامه فرهنگ، ش ۲۸، ۱۳۷۶ش.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، چاپ اول، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۲. همو، *الفروع من الکافی*، بیروت: دارالتعارف، چاپ سوم، ۱۴۰۱ق.
۲۳. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۷۲ و ۷۸، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۴. محمودی، فتحعلی، *تساهل و تسامح / اخلاقی، دینی، سیاسی*، قم: انتشارات طه، ۱۳۷۹ش.
۲۵. محمودی، سیدعلی، «تساهل منفی و تساهل مثبت در قلمرو فلسفه سیاسی معاصر»، کیهان فرهنگی، ش ۹۸، ۱۳۷۲ش.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *پرسش ها و پاسخ ها*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱ش.
۲۸. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۷ش.
۲۹. یثربی، سید یحیی، «استبداد، سکولاریزم و حکومت دینی»، کتاب نقد، شماره ۹ و ۱۰، ۱۳۷۷.

30. Aminrazavi Mehdi and Ambuel David, *philosophy, relegion, and the question of intolerancsed*, Paperback, 1997.

31. Hinnells, John R. , *a new dictionary of religions, Hinduism*, Paperback, Second Edition, by Penguin Books (first published 1995), 1997.

-
32. Hornby, A.S, *oxford advanced learner's dictionary of Current English*,
Published: Oxford University Press, 1998-99.
33. Locke, John, A Letter Concerning Toleraton, translated by William
Pople, 1689.

معناشناسی واژه‌های سورۀ مبارکۀ هود در روایات

تفسیری

اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام به عنوان وارثان علم نبی اکرم صلی الله علیه و آله در تبیین آیات قرآن نقش بسیار مهمی داشته و در زمینه تفسیر قرآن روایات بسیاری از آن‌ها نقل شده است که شمار قابل توجهی از این روایات در رابطه با مفردات یا همان تک واژه‌های قرآن می‌باشد.

در ابتداء روایات تفسیری با سایر روایات نقل می‌شد، اما با گذر زمان توجه خاصی به تفسیر و در پی آن به روایات تفسیری شد و بعداً کتاب‌هایی سامان یافته که روایات تفسیری را جمع‌آوری کرده و در این بین روایاتی وجود دارد که به تبیین تک واژه‌های قرآن پرداخته‌اند. روایات تفسیری در منابع روایی فرق اسلامی فراوان نقل شده که هر کدام از آن‌ها از یک نوع نبوده، بلکه دارای انواع مختلفی هستند.

با بررسی روایات معصومین علیهم السلام معلوم می‌شود که تبیین مفردات و تکواژه‌های قرآنی توسط آن‌ها به چند بخش قابل تقسیم است. دسته‌ای از روایات از نوع تبیین معنای ظاهری است و دسته‌ای نیز از مقولۀ بیان مصداق و جری و تطبیق و در مواردی هم از نوع بیان تأویل می‌باشد

در این مقاله ضمن اشاره به انواع برخورد روایات تفسیری در تبیین مفردات قرآنی، انواع روایات به کار برده شده در تفسیر قرآن را مورد بررسی قرار داده و به ارزیابی آن‌ها پرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی: مفردات، قرآن، روایات تفسیری، معنای لغوی.

دکتر غلامحسین اعرابی

دانشیار

دانشگاه قم

arabi@yahoo.com

مرضیه آقانوری (نویسنده مسئول)

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد

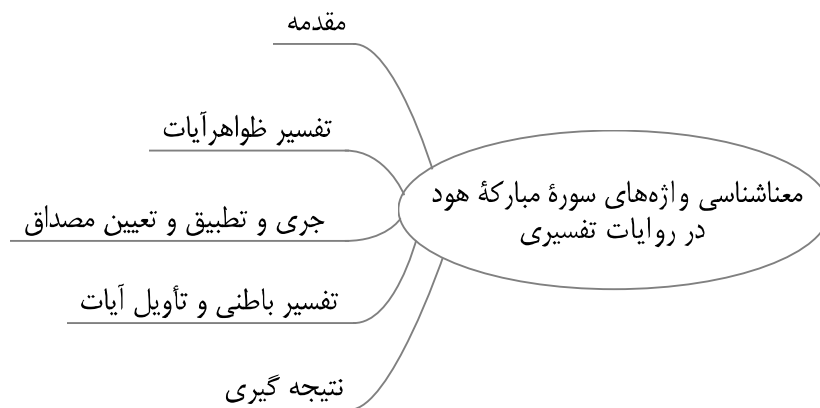
علوم قرآن و حدیث

دانشگاه قم

marzieaghanoori@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۵



۱. مقدمه

قرآن کریم به عنوان یگانه اثر وحیانی و جاوید الاهی که از هرگونه تحریفی مصون مانده است و در طی ادوار مختلف، اندیشمندان بسیاری را برای فهم صحیح معنای متن به گرد هم آورده است. از ضروری‌ترین دانش‌های مورد نیاز فهم معنای متن قرآن می‌توان به دانش مفردات اشاره کرد. راغب اصفهانی به عنوان بزرگ‌ترین و موفق‌ترین پدیدآورنده اثری در تفسیر واژه‌های قرآن، دانش مفردات را به منزله فراهم ساختن خشت و آجر برای ساختن یک بنا برشمرده است.

بسیاری از مفسران قرآن، در معناشناسی واژه‌ها علاوه بر مراجعه به فرهنگ لغت، به روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز مراجعه کرده و به مدد آن‌ها به تبیین معنای آیات و واژه‌ها پرداخته‌اند. در میان انبوه روایات وارده از اهل بیت علیهم‌السلام روایات تفسیری قابل توجهی وجود دارد که به معناشناسی واژگان قرآن اختصاص داشته که به شیوه‌ها و گونه‌های مختلف - با توجه به سطح فهم مخاطب، شرایط زمانی خاص - به تبیین واژگان قرآن می‌پردازد.

۲. تفسیر ظواهرآیات

با تتبع در روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌توان دریافت که بسیاری از روایات تفسیری صرفاً به معنای یک واژه به صورت واژگانی آسان‌تر و یا مترادف، و یا بسط معنا و مراد آیه پرداخته‌اند. در بسیاری موارد واژه‌ای برای مخاطب مبهم و ناآشنا بوده و معصوم علیه‌السلام، با مد نظر قرار دادن فهم مخاطب، مطالبی را به عنوان شرح و توضیح واژگان بیان کرده‌اند که این از

قبیل تفسیر واژگانی یا همان تبیین ظاهری آیات است. در ذیل به بیان معنای «اخبثوا» از دیدگاه نظریه‌پردازان علم لغت می‌پردازیم و سپس نظر حضرات معصومین علیهم‌السلام پیرامون این لغت را مورد بررسی قرار می‌دهیم. به طور مثال: در آیه ۲۳ سوره مبارکه هود ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ اخْتَبُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، واژه «اخبثوا» از ریشه «خت» به معنای زمین سفت و سخت و قابل اطمینان گرفته شده است. اُخْبَتَ الرَّجُلُ قصد رفتن و ماندن آن‌جا را نمود یا آن‌جا فرود آمد، مصدر «اخبث» نیز در معنی نرم‌خویی و تواضع و فروتنی به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۵۷۵).

اخبث، نزول در محیطی گسترده و هموار است، به گونه‌ای که شخص در آن استقرار یافته، و از اضطراب و انحراف و اختلاف و تردد رها شود و لازمه چنین معنایی همراه با حقیقت ایمان و تسلیم و اطمینان است. مانند آیه فوق‌الذکر که به معنای خضوع و حاصل شدن طمأنینه است؛ خضوع برای خدا و به سوی خدا و این نتیجه ایمان و عمل صالح است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۳، ص ۵).

برخی هم معانی اطمینان، خضوع و خشوع را برای اخبث مجازی می‌دانند. در اصل این واژه به لحاظ ریشه و باب افعال بودن برخشوع مستمر دلالت دارد (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۱۰۲).

اما روایتی را که در این مورد وارد شده، ابتدا ذکر می‌کنیم و سپس به بررسی آن می‌پردازیم.

زید شحام می‌گوید که حضور حضرت صادق علیه‌السلام عرض کردم: نزد ما مردی است به نام «کلیب» که چون در مقابل همه روایات وارد شده از شما تسلیم است. نام او را «کلیب»، یعنی: تسلیم گذاشته‌ایم. حضرت علیه‌السلام آن مرد را دعا نموده و فرمودند: «أندرون ما التسليم؟» ما ساکت شدیم. حضرت فرمودند: «هو و الله الإخبات» یعنی در مقام قبول حق شخص خاضع و خاشع باشد و این آیه را تلاوت فرمود (بروجردی، ۱۳۸۶ش، ج ۳، ص ۲۶۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۴۳؛ کشی، بی‌تا، ص ۲۸۸؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۴۵ و کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹۰).

همان‌طور که ملاحظه شد، روایت، واژه «اخبات» را به معنای تسلیم که همان خضوع و فروتنی در پذیرش حق است گرفته که این از قبیل تفسیر واژگانی و یا ترجمه‌ای است. و از منظر معناشناسی با نظریات دانشمندان علم لغت کاملاً منطبق است.

از دیگر واژه‌ها که در روایت به معنای لغوی آن اشاره شده، می‌توان «عجل حنیز» را بررسی کرد. «حنز» در لغت به معنای شدت داغی و سوختن آمده است (جوهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۲). حنزة: گرمای شدید؛ احناذ: کثرت در مزاج شراب است؛ حنیز: کثیر العرق، همچنین حرارت دادن چیزی است تا جایی که آب آن گرفته شود (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۰).

در اصطلاح به معنای کباب کردن، سرخ کردن و یا بریان کردن چیزی است که بین دو سنگ داغ انجام می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰ق، ج ۲، ص ۳۴۲) به گونه‌ای که آتش در گوشت اثر کرده و آن را بریان و کباب کند، به قدری که گوشت از شدت حرارت مانند خرمای خشکیده از استخوان جدا شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۸۴).

در مورد واژه «حنیز»، روایات نیز به همان معنای ظاهری پرداخته‌اند. چنان‌چه عبدالله بن سنان گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: معنی کلام خدا ﴿جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيزٍ﴾ در آیه ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا اِبْرَاهِيْمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ اَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيزٍ﴾ (هود، ۶۹) چیست؟ حضرت فرمود: «مشویاً نضیجاً» یعنی: ابراهیم علیه السلام گوساله پخته‌ای را آورد و تقدیم میهمانان نمود (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۵، مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۱۷۰).

از بررسی مطالب گذشته چنین به دست می‌آید که معصوم علیه السلام به همان معنای ظاهری واژگان اکتفا کرده، چرا که مخاطب به معنای آن ناآگاه بوده و نیاز به شرح و توضیح بیشتری نداشته است.

۳. جری و تطبیق و تعیین مصداق

نشان دادن نمونه‌های عینی و خارجی برای مفاهیم کلی، حقایق و اشاره‌های قرآنی نیز، شمار قابل توجهی از روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم‌السلام را در بر می‌گیرد که تحت عنوان جری و تطبیق جای می‌گیرد. در واقع «جری و تطبیق» عبارت است از جاری شدن و سرایت کردن مفاهیم حاصل از آیات به موارد مشابه.

بر این اساس گرچه مفاهیم آیات، در ظاهر مربوط به اتفاقات زمان نزول و یا اقوام گذشته است؛ ولی روح و حقیقت آن تنها اختصاص به آن زمان ندارد، بلکه در همه زمان‌ها جاری و ساری است و به تعبیر دیگر «فرا زمانی» است. به فرموده علامه طباطبائی، تفسیر قرآن از راه بیان نمونه و مصداق، یکی از شیوه‌های تفسیری اهل‌بیت علیهم‌السلام است و این روش، تنها از راه اهل‌بیت علیهم‌السلام و یا با توجه به قواعد و اصولی که از سوی آنان رعایت شده است، امکان‌پذیر است (همو، ۱۳۷۴ش، ص ۴۲).

در واقع در میان روایات، شمار بسیاری را می‌توان ملاحظه کرد که تعداد زیادی از آیات ستایش‌آمیز را بر ائمه اطهار علیهم‌السلام و در مقابل، تعداد زیادی از آیات مذمت بار را نیز بر دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام منطبق کرده‌اند که این از قبیل تعیین مصداق عینی و خارجی می‌باشد.

برای نمونه می‌توان به واژه «بقیة الله» اشاره کرد. از دیدگاه لغت‌شناسان، واژه «بقیه» از ریشه «ب - ق - ی» در برابر فناست (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۴۶۹؛ ازهری، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۶۱) و به معنای دوام، (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۶) ثبات و باقی‌مانده و اضافه چیزی (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۵۷) حاصل خراج و فضل قابل مدح آمده است. و در بیان معنای «بقیة الله» در آیه، می‌گویند: یعنی بقیه کسب حلال که نفع آن برای شما بهتر است. برخی نیز آن را به معنای مراقبت خداوند گرفته‌اند. برخی نیز آن را رحمت خدا دانسته‌اند (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۷۶).

صاحب لسان العرب در ابتدا به نقل از لیث می‌گوید: این واژه به معنای حاصل خراج و مانند آن است. و به نقل از ابن سیده بیان می‌دارد: فلان بقیه، یعنی در آن فضلی است که به وسیله آن مدح می‌شود. سپس در ادامه اضافه می‌کند که

«بقیة الله» به معنای انتظار ثواب است و کسی که ایمان دارد منتظر ثواب اوست (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۶۴۸؛ طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۱۴، ص ۷۹).

و اما روایتی که به این معنا اشاره می‌کند، به این شرح است: شخصی از امام جعفر صادق علیه السلام سؤال کرد که آیا می‌شود بر حضرت صاحب الامر علیه السلام چنین سلام کرد؟ «السلام علیک یا امیرالمؤمنین». ایشان فرمود: نه، این نام، مختصّ امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام است و کسی پیش از او، به این نام، نامیده نشده و بعد از او کسی به این نام خود را نمی‌نامد، مگر کافر. عرض کردم که: فدای تو گردم، بر قائم علیه السلام چگونه سلام می‌شود؟ فرمود که: «می‌گویند: السلام علیک یا بقیة الله». بعد از آن، این را خواند که: «بَقِیَةُ اللَّهِ خَیْرٌ لَّكُمْ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۴۰۹).

در خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه، امام علی علیه السلام، امام زمان علیه السلام را باقیمانده‌ای از حجت‌های خدا معرفی می‌کنند که در زمانی که اسلام به غرابت می‌گراید، ایشان ظهور می‌کنند.

«... إِذَا اغْتَرَبَ الْإِسْلَامُ، وَ ضَرَبَ بَعْسِیْبٍ ذَنْبِهِ وَ أَلْصَقَ الْأَرْضَ بِجِرَانِهِ، بَقِیَّةٌ مِّنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ، خَلِیْفَةٌ مِّنْ خَلَائِفِ أَنْبِیَائِهِ» (سیدرضی، خطبه ۱۸۲).

مطالبی که پیرامون واژه «بقیة الله» عنوان شد به این نکته اشاره دارد که: بقیة الله، یعنی باقی مانده خدا، و هر موجود نافع که از طرف خداوند برای بشر باقی مانده و مایه خیر و سعادت او گردد، «بقیة الله» محسوب می‌شود. از این‌رو امام زمان علیه السلام که بقاء و وجودشان در روی زمین مایه خیر و برکت برای همه جوامع انسانی است، می‌تواند یکی از بهترین و روشن‌ترین مصادیق آیه به‌شمار آید.

بنابراین نتیجه‌ای که از ارزیابی اقوال لغویان با روایات معصومین علیهم السلام به دست می‌آید آن است که در اقوال لغویان به معنای لغوی واژه بقیة الله، ریشه لغوی و اشتقاق آن، و معنای قرآنی و اصطلاحی این واژه پرداخته شده است. اما در روایات تنها به مصداق عینی و خارجی آیه اشاره شده است.

واژه بعدی «امة معدودة» می‌باشد. «امة» به معنای فردی است که جامع خیرات باشد. فراء، اُمة در آیه ﴿و اذْکَرَّ بَعْدَ اُمَّةٍ﴾ را به معنی بعد از زمانی از روزگار گرفته است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۲۶). ابن‌فارس چهار معنا را از آن مشتق می‌داند: اصل، مرجع، جماعت و دین (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲).

در واقع اُم به معنای هر چیز است که چیزهای دیگر به آن ضمیمه و نسبت داده می‌شوند و یا از او پیدا می‌شوند، و اطلاق اُمّت هم بر گروه و جماعتی که در یک امر، اشتراک فکری، اعتقادی، سیاسی، مکانی، زمانی و یا زبانی دارند، و ضمیمه به هم شده‌اند، به هر صورت آن گروه واحد «امة» و جمعش را - امم - گویند (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۹۶؛ خسروی، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۲۰۵).

در واقع «امة معدودة» به معنای اجل مسمی، حین معلوم است (جوهری، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۶۴). و اما روایات «امة معدودة» را به معنای اصحاب قائم علیه‌السلام گرفته‌اند که ۳۱۳ نفر می‌باشند. روایات ذیل شاهد مثالی از این مورد است:
از امام علی علیه‌السلام پیرامون آیه ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى اُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ﴾ نقل است که فرمود: «الامة المعدودة أصحاب القائم علیه‌السلام الثلاث مائة و البضعة عشر» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۱، ص ۴۴؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۳).

همچنین امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «أصحاب القائم علیه‌السلام الثلاثمائة و البضعة عشر رجلا، هم و الله الامة المعدودة التي قال الله فی کتابه: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى اُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ﴾ - قال - یجمعون له فی ساعة واحدة قزعا کقزع الخریف (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۸۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۱۴۴). یعنی: خداوند اصحاب قائم علیه‌السلام را که ۳۱۳ نفرند در یک لحظه مانند ابرهای پراکنده فصل پائیز جمع می‌کند و آن‌ها همان اُمّت معدوده هستند.
امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى اُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ﴾. قال: «العذاب خروج القائم علیه‌السلام، و الامة المعدودة [عدة] أهل بدر، أصحابه» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۸۲). یعنی: عذاب، خروج قائم علیه‌السلام است و اُمّت معدوده، اهل بدر و اصحاب آن جنگ می‌باشد.

علامه طباطبایی نیز در ذیل این آیه به روایت گذشته اشاره کرده و سپس در بیان معنای «أُمَّةٌ مَّعْدُودَةٌ» می‌گوید: «کلمهٔ اُمّت به معنای حین و وقت است، همچنان که در آیهٔ ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ به این معنا آمده است.

و چه بسا ممکن است که منظور از اُمّت، جماعت باشد، و معنای آیه این باشد که: و اگر ما عذاب کفار را تا رسیدن جماعتی معدود تاخیر بیندازیم، خواهند گفت چرا آن عذاب را نفرستاد، و منظور از «جماعت معدود» مؤمنین باشد، چون خدای سبحان وعده داده که روزی، این دین را به دست قومی صالح تأیید می‌کند، قومی که هیچ چیزی را بر دین خدا مقدم نمی‌دارند، و چون این قوم فراهم آیند در آن هنگام خدای تعالی دینی را که برای آنان پسندیده بلا مانع و بدون مزاحم می‌کند» (همو، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۲۶۷).

در واقع می‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت که اغلب لغویان محور معنای اُمّت را جماعت مقصود و خاص می‌دانند که مورد قصد واقع شوند، اما ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام به بیان مصداق آن پرداخته و آن را اصحاب قائم علیهم‌السلام دانسته‌اند که ۳۱۳ نفر می‌باشند که البته معنای لغوی «أُمَّةٌ مَّعْدُودَةٌ» نیز در همین مصداق نیز نهفته است، چرا که این اصحاب نیز جماعتی معهود هستند که دارای یک اعتقاد و دین هستند و مقصد آن‌ها نیز یکی است.

۴. تفسیر باطنی و تأویل آیات

کلمهٔ تأویل از ریشهٔ «أَوَّل» به معنای رجوع و بازگشت می‌باشد. همچنین رد کردن چیزی است به سوی غایت و مقصودی که اراده شده؛ چه از راه علم و چه از راه عمل (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۲۲۳). و بر این اساس، مقصود از تأویل آیات کریمهٔ قرآن ارجاع و بازگرداندن ظواهر الفاظ به مفاهیم حقیقی و باطنی آن‌هاست (طریحی، ۱۳۷۵ق، ص ۳۱۱).

بیان مفاهیم حقیقی و باطنی امور و آشکار کردن اتفاقات گذشته و پرده‌برداری از رویدادهایی که در آینده به وجود می‌آیند، یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مفهومی تأویل را تشکیل می‌دهد. با توجه به آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران، تنها راسخون در علم آشنا به تأویل آیات قرآن هستند: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. مصطفوی در بیان فرق بین تأویل و تفسیر چنین می‌گوید: در تفسیر از مدلول لفظ و آنچه که ظاهر تعبیر از نظر ادبی و التزامی و عقلی اقتضا می‌کند بحث می‌شود. ولی تأویل تعیین مرجع لفظ و مراد و مقصود آن است که بر مردم مخفی است، و ظاهر لفظ نیز بر آن دلالت نمی‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۰ق، ج ۲، ص ۱۷۵).

یکی از واژگانی که روایات به معنای تأویلی آن پرداخته‌اند، واژه «صراط مستقیم» می‌باشد. در مورد معنای لغوی این واژه چنین آمده است:

صراط از ماده صرط، به معنای بلعید بوده و علت تسمیه راه به صراط این است که راه رهگذر را می‌بلعد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۴۰) اصل در این ماده، راه آشکار و گسترده است، خواه مادی باشد یا معنوی. همچنین به معنای طریق، راه خدا یعنی دین حق و شریعت حق، نیز آمده است (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۴، ص ۲۵۹). مستقیم، نیز اسم فاعل از مصدر استقامت از ریشه «قوم» و به معنای اعتدال (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۳، ص ۵۶۶)، ثبات و مداومت (ابن اثیرجزری، ۱۳۶۷ق، ج ۴، ص ۱۲۵)، استمرار و پایداری (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۱) است. در اصل «صراط مستقیم» راهی است که دور از هر گونه اعوجاج باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۴۱۸).

امام باقر علیه السلام صراط مستقیم را ولایت علی علیه السلام دانسته‌اند. حضرت می‌فرماید: «أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ نَبِيَّهُ فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوْحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ قَالَ إِنَّكَ عَلَى وَلَايَةِ عَلِيٍّ وَ عَلَى هُوَ الصِّرَاطُ» (حسن صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۰). در روایتی امام زین‌العابدین علیه السلام می‌فرماید: «نحن ابواب الله و نحن الصراط المستقیم» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۳۲).

همچنین از هشام بن حکم نقل شده است که: امام صادق علیه السلام این آیه را «هَذَا صِرَاطٌ عَلَى مُسْتَقِيمٍ» خواند و گفت: صراط مستقیم ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۵) به عبارت دیگر ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام راه استوار دین است که انحراف بردار نیست.

جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ عَلِيًّا وَ زَوْجَتَهُ وَ أَبْنَاءَ [ه] حُجَجَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ - وَ هُمْ أَبْوَابُ الْعِلْمِ فِي أُمَّتِي مَنْ اهْتَدَى بِهِمْ هُدًى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (حاکم حسانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷۴). یعنی: خداوند علی، زوجه و فرزندان را حجت خدا بر خلقش قرار داده است و آن‌ها ابواب علم هستند در میان امت من، پس کسی که به وسیله آن‌ها هدایت شود، به سوی صراط مستقیم هدایت یافته است.

و اما علامه طباطبایی ذیل آیه مورد بحث روایتی را از تفسیر عیاشی از ابی عمرو سعدی نقل می‌کند که گفت: علی بن ابی طالب علیه السلام در تفسیر جمله «إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» فرمود: یعنی پروردگار من بر حق است به این معنا که احسان را با احسان جزاء می‌دهد و عمل بد را با کیفر، و از هر کس که بخواهد عفو می‌کند و می‌آمرزد، به راستی که خدای تعالی منزّه و متعالی است. همچنین ایشان «بر صراط مستقیم بودن خدای تعالی» را به این معنا می‌داند که او سنت‌اش در میان مخلوقات یک سنت ثابت است و هرگز تغییر نمی‌کند، و آن این است که امور را بر یک منوال یعنی بر منوال عدل و حکمت تدبیر کند و چون چنین است پس او همواره حق را به کرسی می‌نشاند و باطل را هر جا که با حق در بیفتد رسوا می‌سازد (همو، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۴۵۰).

جوادی آملی، راه مستقیم را راهی می‌داند که از دو آسیب تخلف و اختلاف مصون باشد (همو، بی تا، ص ۴۶۶). در واقع صراط مستقیم یکی از مباحثی است که به طریق تأویل، حقیقت آن توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام به کرات بیان شده است. اما علت این تأویل این است که پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام بیان‌کنندگان دین و قرآن ممثل و ناطق هستند، از این رو صراط مستقیم بر پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام تطبیق شده است.

نمونه دیگری که روایات به تأویل آن پرداخته اند، واژه «عرش» در آیه ۷ سوره مبارکه هود می‌باشد. ﴿وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَلْبُوكُمُ آبَكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾

عرش در لغت، به معنای تخت پادشاه و یا بنای سقف‌دار است و عرش چیزی شبیه هودج است که سایه ایجاد می‌کند و یا همان تخت روان است که زن بر شترش می‌افکند و شبیه داربست تاک است. «و عرش الرجل» نیز به معنی اجرا شدن حکم است و هرگاه حکومت از او زایل شود و عزت و قدرتش از بین برود، گویند: «فلانُ ثلَّ عرشه». عرشت البئر: برای چاه سایبان و عرش ساختم (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۲، ص ۵۷۹). همچنین عرش به معنای آنچه محاط بر آسمان‌ها و زمین و فوق مخلوق جسمانی و یا روحانی، ملکوتی و عقلی است، نیز آمده است. عرش منتسب به خداوند متعال نیز از عالم لاهوت بوده و ماوراء عالم خلق و آسمان و زمین و... است، که به معنی تسلط و حکومت و ربوبیت و استیلاء و استواء بر آن است، مانند سریر حکومت که عرش نامیده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۸، ص ۸۶).

داوود رقی می‌گوید از حضرت صادق (ع) از تفسیر این آیه سؤال کردم: ﴿وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، حضرت فرمود: که عامه چه می‌گویند؟ عرض کردم که می‌گویند: «إِنَّ الْعَرْشَ كَانَ عَلَى الْمَاءِ وَ الرَّبُّ فَوْقَهُ». فرمود: هر کس چنین گمانی کند، خدا را محمول گردانیده و او را به صفت مخلوقات وصف کرده و بر او لازم آید که آنچه خدا را برداشته، از او قوی‌تر باشد.

سپس فرمود: به درستی که خدای عزوجل علم و دین خود را بر آب بار کرد و آن را حامل این دو چیز گردانید، قبل از آنکه زمین یا آسمان یا جن یا انسان یا آفتاب یا ماه وجود داشته باشد و چون خواست که خلق را بیافریند ایشان را پراکنده نمود و به ایشان فرمود که پروردگار شما کیست؟ اول کسی که به سخن آمد، رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین و ائمه هدی (ع) بودند و عرض نمودند: که تویی پروردگار ما پس ایشان را حامل علم و دین خویش نمود. بعد از آن به

فرشتگان فرمود که این گروه حاملان علم و دین من و امینان من هستند و ایشان‌اند که در روز قیامت از ایشان سؤال خواهد شد (اردکانی، بی‌تا، ص ۳۶۶).

در این روایت معصوم به بیان معنای باطنی و تأویلی واژه، پرداخته است.

روایت دیگری که می‌تواند به معنای فراطاهری اشاره داشته باشد، روایت امام صادق علیه السلام است: «العرشُ فی وَجْهِهُ هُوَ جَمَلَةُ الْخَلْقِ، وَ الْكُرْسِيُّ وَعَاؤُهُ وَ فِی وَجْهِهِ آخِرُ الْعَرْشِ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِیْ أَطْلَعَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَنْبِیَاءَهُ وَ رُسُلَهُ وَ حُجَجَهُ، وَ الْكُرْسِيُّ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِیْ لَمْ یَطْلَعْ اللَّهُ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ أَنْبِیَائِهِ وَ رُسُلِهِ وَ حُجَجِهِ» (اردکانی، بی‌تا، ص ۲۹).

از دیدگاه امام صادق علیه السلام عرش از یک سو، همه جهان هستی و سراسر کاخ آفرینش است و کرسی ظرف آن و از سوی دیگر، عرش علمی است که خداوند پیامبران و فرستادگان و حجت‌های خود را از آن آگاه کرده است، و کرسی علمی است که ویژه ذات اقدس الهی است و هیچ‌یک از پیامبران و فرستادگان و حجت‌هایش را از آن آگاه نکرده است. از این روایت نیز چنین برمی‌آید که عرش، علمی است که مختص انبیاء و حجت‌های خداوند بر روی زمین است. همچنین در برخی روایات به حاملین عرش نیز اشاره شده است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «وَ اللَّهُ إِنَّا لَخُزَّانُ اللَّهِ فِی سَمَائِهِ وَ خَزَائِنُهُ فِی أَرْضِهِ لَا عَلَى ذَهَبٍ وَ لَا عَلَى فِضَّةٍ وَ إِنَّا مِنَّْا لَحَمَلَةُ الْعَرْشِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۴). یعنی: و الله که خزانه خدا در آسمان و زمین از طلا و نقره نیست، بلکه از ماست که حاملین عرش خدا در روز قیامت هستیم.

به طور کلی می‌توان گفت که عرش مخصوص خداوند و متعلق به اوست و برای غیر خداوند استعاره گرفته شده است. در واقع مراد از آن قدرت و تسلط و حکمرانی بر کل جهان مادی و غیر مادی و تدبیر کل عوالم و موجودات است. در واقع می‌توان چنین برداشت کرد که لغویان به بیان معنای لغوی و کنایی و استعاری عرش پرداخته‌اند و اما معصومان علیهم السلام به مفهوم و بطن عرش پرداخته و علم آن را مختص خدا می‌دانند.

۵. نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، می‌توان مطالب زیر را به عنوان نتیجه بحث مطرح کرد:

- لغویان در تبیین معناشناسی واژگان قرآن، بیشتر به توضیح تفصیلی معنای لغوی و اصطلاحی واژه، و وجه تسمیۀ آن‌ها، اصل، ریشه، منبع لغوی، اشتقاق و انتساب و اتّصاف واژگان پرداخته‌اند.
- روایات تفسیری با رویکردهای متنوعی به تبیین معنای واژگان قرآن پرداخته‌اند.
- اظهارات معصومان علیهم‌السلام در تبیین معنای واژگان قرآن کریم، در مواردی تنها ناظر به همان معنای لغوی و عرفی واژگان می‌باشد.
- همه آنچه که ائمه اطهار علیهم‌السلام در بیان معناشناسی واژگان قرآن بیان داشته‌اند، صرفاً بازشناسی لغت از لحاظ معنای ظاهری نبوده است.
- در بیشتر موارد، در نگاه بدوی روایت وارده هیچ رابطه‌ای با معنای لغوی واژگان ندارد، بلکه با دقت نظر چنین فهمیده می‌شود که معصومان علیهم‌السلام از تبیین معنای عرفی و لغوی گذر کرده و به معرفی مصادیق عینی و خارجی واژگان، و یا به تأویل آیات پرداخته‌اند.
- کشف معنای متن و واژگان قرآن، از سوی نظریه‌پردازان و محققان قرآنی فقط منحصر به تبیین معنای ظاهری واژگان می‌شود و تعیین مراد و منظور آیات و تطبیق دادن بر امور عینی و خارجی، همچنین خبردادن از امور پنهانی الفاظ، اختصاص به کسانی دارد که در فهم مراد الاهی، قلب‌هایی آماده و یقینی استوار دارند و این‌ها کسانی نیستند جز ائمه معصومین علیهم‌السلام که از هر گونه خطا و اشتباهی مصون هستند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم: مكتبة آية الله المرعشي، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الأثر، تصحیح: محمود محمد طناحی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، ترجمه: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه حوزة علمیة قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۵. همو، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
۶. ابن فارس، حسین بن احمد، معجم مقاییس فی اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی، ترجمه التوحید للصدوق، ترجمه: محمد علی اردکانی، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، چاپ اول، [بی تا].
۹. الأزهری، أبی منصور محمد بن أحمد، معجم تهذیب اللغة، تحقیق: د. ریاض زکی قاسم، لبنان: دار المعرفة، [بی تا].
۱۰. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۶ق.
۱۱. بروجرودی، آقا حسین، جامع الأحادیث الشیعة، جمعی از محققان، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم: انتشارات اسراء، بی تا.
۱۳. الجوهري الفارابی، أبی نصر اسماعیل بن حماد، الصحاح، لبنان: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۴. حاکم حسکانی، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازله فی اهل البيت ﷺ، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات وابسته به حوزة علمیة قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

۱۵. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، مصحح، علی هلالی و علی سیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن احمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق و ترجمه: صفوان عدنان داوودی و غلامرضا خسروی، بیروت و دمشق: دارالقلم - الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، *اساس البلاغة*، بیروت: دار صادر، چاپ اول، ۱۹۷۹ م.
۱۸. سید رضی، نهج البلاغة، تصحیح: صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ*، تصحیح محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفی، چاپ دوم، (۱۴۰۴ ق).
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق اللغویة*، بیروت: دارالافاق الجدیدة، ۱۴۰۰ ق.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، بی تا.
۲۷. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱ ش.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق.
۳۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.

بررسی تواتر قرآن و قرائات

خبر متواتر همواره در علم اصول و درایه از جایگاه بسیار رفیعی برخوردار بوده است به گونه‌ای که اگر شرایط تواتر برای یک خبر محقق شود در علم اصول حجیت آن قطعی است و در علم منطق هم از یقینیات شمرده می‌شود. با بررسی تاریخ جمع‌آوری قرآن کریم و سیر نقل آن تا زمان حاضر درمی‌یابیم که همه شرایط تواتر در مورد قرآن کریم محقق است. بنابراین جایگاه حجیت و صحت آن بسیار سترگ بوده و قابل خدشه نمی‌باشد. علاوه بر دلایل گوناگونی که برای تواتر قرآن اقامه شده است، احادیث و تائیداتی هم از جانب اهل بیت علیهم‌السلام بر تواتر و حجیت قرآن موجود به ما رسیده است که استحکام استدلال‌ها را صد چندان می‌کند. آنچه از این گفتار استفاده می‌شود این است که قرائت‌های هفت‌گانه به تواتر از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل نشده است و گرنه رد آن‌ها هرگز جایز نبوده و همچنین متواتر بودن قرآن ارتباطی با قرائات سبعة ندارد و بحث از تواتر قرآن و قرائات هفت‌گانه دو بحث از هم منفک می‌باشند. این نوشتار در پی بیان اثبات متواتر بودن قرآن و عدم تواتر قرائات است.

واژه‌های کلیدی: تواتر قرآن، تواتر قرائات، حدیث سبعة أحرف، قراء سبعة.

دکتر رقیه صادقی نیری

دانشیار

دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

rsadeginiri@yahoo.com

معصومه میرزاجانی بیجارپسی

(نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری علوم قرآن و

حدیث

دانشگاه آزاد اسلامی اردبیل

M_mirzajani22@yahoo.com

رقیه رجبی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و

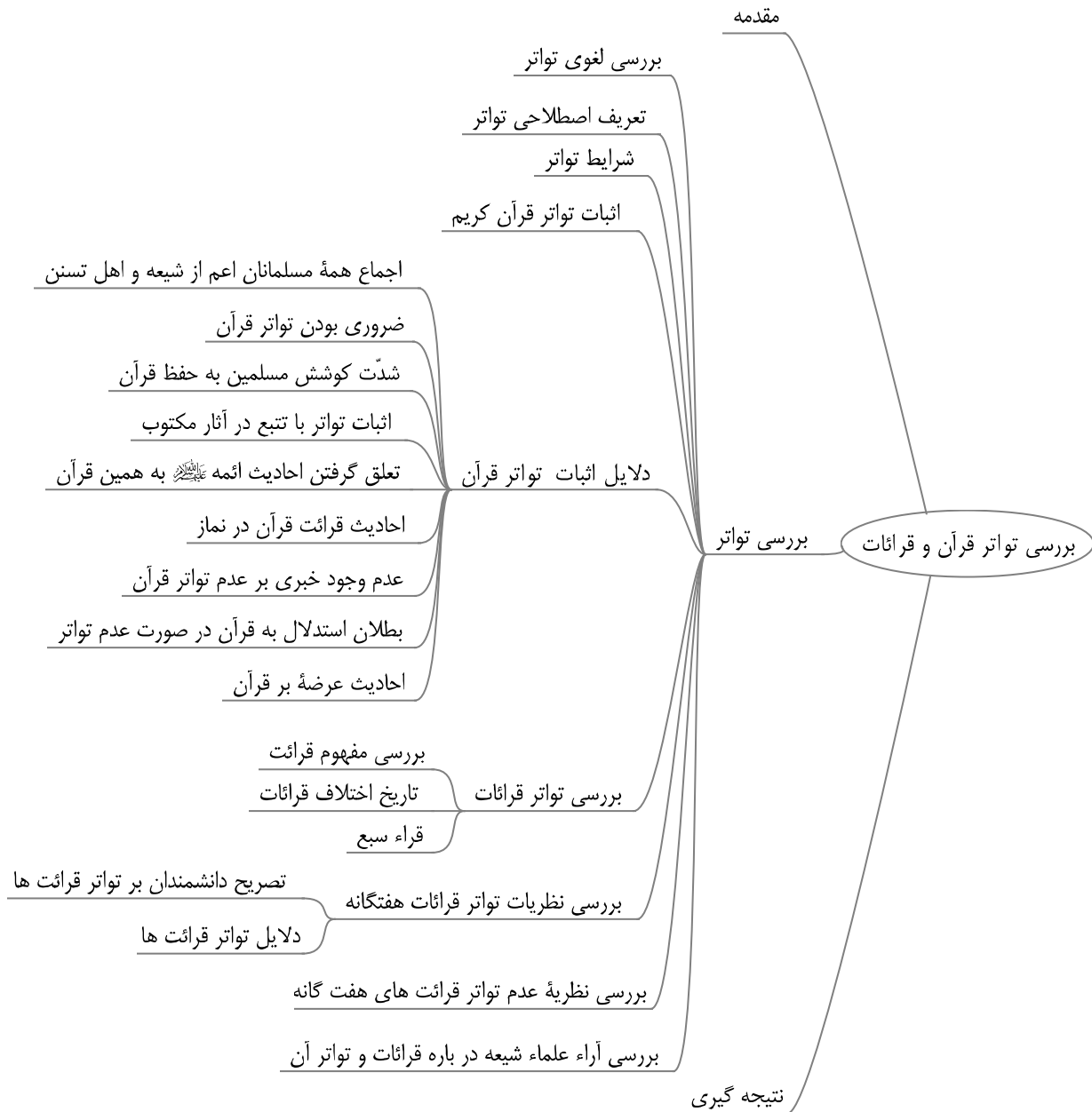
حدیث

دانشگاه آزاد اسلامی اردبیل

roghayehrajabib89@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۵



۱. مقدمه

وقتی به جایگاه قرآن کریم در اندیشه‌های دینی و معارف مسلمانان می‌نگریم درمی‌یابیم که بایستی توجه و همّت زیادی از طرف علما و اندیشمندان مسلمان نسبت به تاریخ قرآن نشان داده شود و تمامی زوایای سیر تطور قرآن کریم تا عصر حاضر مورد بررسی قرار گیرد. در حالی که بررسی تاریخ قرآن و روند رسیدن آن به دست ما از اساسی‌ترین مباحث دینی است؛ چرا که اگر حجّیت و صحّت قرآن کریم ثابت نشود، مبنای همهٔ معارف زیر سؤال خواهد رفت و دیگر مجالی برای بحث‌های مفصّل فقهی و اصولی باقی نخواهد ماند.

لذا اثبات حجّیت قرآن جایگاهی بس رفیع و مهم می‌یابد. بحث تواتر قرآن کریم همواره به عنوان یکی از دلایل حجّیت و عدم تحریف قرآن در کتاب‌های مختلف مطرح شده است و با اثبات آن بر صحت آیات قرآن احتجاج شده است. یکی از مباحث مهم در حوزهٔ قرآن‌پژوهی، بحث قرائات قرآن کریم است که بنابه دلایلی، اختلاف در آن راه یافته است و این اختلاف، در تفاسیر قرآن و در احکام فقهی وارد شده است.

این مقاله در پی آن است که تواتر قرآن کریم و متواتر بودن قرائات را مورد بررسی قرار دهد. سؤال مطرح شده در این مقاله این است که آیا قرآن متواتر است؟ آیا قرائات قرآن متواتر هستند؟ آیا میان قرآن و قرائات تفاوت وجود دارد؟

۲. بررسی تواتر

۲.۲. بررسی لغوی تواتر

تواتر در لغت از ریشه (و، ت، ر) است که به باب «تفاعل» رفته است و به معنای در پی هم آمدن بلا فاصله و بدون انقطاع است. «متواتر در لغت، آمدن یکی پس از دیگری بلافاصله است ... و در اصطلاح علم‌الحديث منظور خبر جماعتی است که - فی حدّ نفسه نه به ضمیمه قراین - اتفاق آنان بر کذب محال باشد و در نتیجه موجب علم (یقین) به مضمون خبر شود. و خبری که یک یا چند نفر نقل کرده باشند، واحد یا آحاد نامند که غالباً گفته آنان یقین‌آور نمی‌باشد» (رکنی، ۱۳۷۹ش، ص ۴۷).

۲.۲. تعریف اصطلاحی تواتر

حال برای تعریف اصطلاحی تواتر به ذکر قول برخی از علمای اصول می‌پردازیم:

شرح المبادی: خبر متواتر خبری است که بنفسه برای انسان علم‌آور باشد. پس خبری که همراه قرائن مفید علم باشد، متواتر نیست (نک: دانشنامه جهان اسلام، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۶۹۰۵).

الوافیه: عبارت است از خبر جماعتی که در کثرت به حدی رسیده‌اند که امکان ندارد تواطی بر کذب کرده باشند. مثل کسانی که از وجود مکه خبر می‌دهند (البشروی الخراسانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۵).

البدایه: خبر متواتر خبری است که راویان آن به حدی زیاده که تواطی و اجتماع آن‌ها بر دروغگویی منتفی باشد و این انتفاء تواطی بر کذب، در همه طبقات روایت حاصل باشد، به این صورت که قومی خبری را از قوم دیگری نقل کنند تا به سرچشمه روایت برسد (مجاهد، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹۷).

با توجه به این بخش کوچک از تعریف‌های نقل شده در کتب اصولی می‌توان دریافت که تواتر چند رکن اساسی دارد:

اولاً کثرت تعداد راویان در هر طبقه از روایت؛

ثانیاً: اینکه کثرت باید به حدی باشد که احتمال اینکه راویان از قبل اجتماع کرده باشند تا خبر کذبی به ما برسانند را منتفی کند؛

ثالثاً: آنکه همین کثرت راویان، به تنهایی برای ما مفید علم به صحّت خبر باشد و برای تصدیق آن نیازی به انضمام قرائن دیگر نباشد.

با توجه به قیود مطرح شده، می‌توانیم این چنین تعریفی برای خبر متواتر بیان کنیم:

خبر متواتر خبری است که تعداد راویان آن در هر طبقه به قدری زیاد هستند که امکان اجتماع راویان بر دروغ‌گویی منتفی باشد.

۳.۲. شرایط تواتر

علمای علم اصول و منطق برای تحقق و علم‌آور بودن تواتر شرایطی را ذکر کرده‌اند:

۱. مخبرین به حدی برسند که عادتاً تواطی بر کذب آن‌ها ممتنع باشد. یعنی کسانی که خبری را به ما می‌دهند آنقدر تعدادشان زیاد باشد که ما حتی این احتمال را هم ندهیم که اخبار آن‌ها حاصل نقشه و تبانی آن‌ها بر دروغ‌پراکنی است.

۲. علم مخبرین نسبت به واقعه‌ای که از آن خبر می‌دهند از طریق حس به دست آمده باشد: یعنی مخبرین اتفاق یا واقعه‌ای که از آن خبر می‌دهند را با یکی از حواس ظاهری خودشان درک کرده باشند. بنابراین اگر علم آن‌ها به چیزی غیر از حس مثل حدس یا عقل مستند باشد، تواتر حاصل نخواهد شد.

۳. در صورتی که طبقات خبر متعدد است، تعداد راویان در همه طبقات باید به کثرت معتبر برسد تا تواتر قطع نشود و در همه طبقات ادامه یابد. چرا که خبر هر طبقه‌ای یک خبر مستقل به حساب می‌آید.

۴. دریافت‌کننده و شنونده خبر به مضمون آن آگاهی نداشته باشد. چرا که اگر سامع نسبت به مضمون خبر آگاه باشد خبری که به او رسیده است یا عین علم قبلی اوست که تحصیل حاصل می‌شود یا مثل آن است که اجتماع مثلین خواهد بود که هر دو محال اند.
۵. مخبرین، علم قطعی به آنچه از آن خبر می‌دهند داشته باشند، نه اینکه به آن مظنون باشند. چرا که حتی با اجتماع ظنون نامتناهی هم علم حاصل نمی‌شود.
۶. سامع خبر نسبت به مضمون خبر شبهه سابقه، یا تقلید از غیر در نفی آن، نداشته باشد. چرا که اگر اینگونه باشد علمی برای او از طریق تواتر بدست نخواهد آمد زیرا این علم به اختلاف احوال افراد مختلف می‌باشد و اگر فردی به نقیض آن معتقد باشد، هیچگاه این علم برایش حاصل نمی‌شود. البته لازم به ذکر است عدم حصول علم در این مورد به دلیل آن شبهه یا تقلید است و اگر این‌ها نباشند، قطعاً به واسطه تواتر علم حاصل خواهد شد (محمدآبادی، ۱۳۸۶ش، ص ۲).

۴.۲. اثبات تواتر قرآن کریم

در دوران نزول قرآن کریم وقتی آیه‌ای بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل می‌شد عده‌ای از صحابه به حفظ آیات پرداختند و عده‌ای دیگر که قدرت خواندن و نوشتن داشتند آیات را کتابت می‌کردند (حجتی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۸).

پس از ایشان اقدامات زیادی از طرف اشخاص گوناگون برای جمع‌آوری قرآن به صورت مجموعه‌ای واحد انجام گرفت. اما این گوناگونی با توجه به گسترش وسعت جغرافیایی اسلام تا جایی پیش رفت که در هر خطّه از مملکت اسلامی نسخه‌ای از قرآن وجود داشت که اختلافاتی هر چند جزئی با نسخه مناطق دیگر داشت؛ تا اینکه در زمان خلیفه سوم، او به منظور از بین بردن این اختلافات همه نسخه‌ها را جمع کرد و با تشکیل یک گروه اقدام به یکسان‌سازی مصاحف موجود یا همان «توحید مصاحف» کرد و چند نسخه از این مصحف واحد و یکسان‌سازی شده را به مناطق

مختلف سرزمین اسلامی فرستاد و دیگر اوراق قرآنی را از بین برد. در بین متکلمین اشکالی نسبت به تحریف یا عدم تواتر قرآن بعد از توحید مصاحف وجود ندارد، لکن محل بحث و نزاع در مورد قبل از توحید مصاحف است و این که آیا همان قرآن نازل شده بر پیامبر ﷺ بین مسلمین رواج یافت یا اینکه با تغییرات و احیاناً تحریفاتی رو به رو شد (حرعاملی، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۲). ما در این مقاله در صدد اثبات این مدعا هستیم که همان قرآن بدست ما رسیده است و تواتر قرآن نازل شده بر پیامبر ﷺ تا زمان توحید مصاحف حفظ شده است.

۵.۲. دلایل اثبات تواتر قرآن

۱.۵.۲. اجماع همه مسلمانان اعم از شیعه و اهل تسنن

همه مسلمانان درباره تواتر بودن قرآن کریم اتفاق نظر دارند. اساساً حجیت قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع معارف دینی، جز با تواتر و قطعیت صدور آن، ثابت نمی‌گردد. آیت‌الله خویی در این باره می‌گوید:

«همه مسلمانان از همه فرقه‌ها و مذاهب، در اینکه ثبوت قرآن، منحصرأً با تواتر امکان‌پذیر است؛ اتفاق نظر دارند» (همو، ۱۳۵۰ ش، ص ۱۲۳).

از نظر قواعد علم اصول فقه هم اجماعی که بر تواتر قرآن شکل گرفته است، حجت می‌باشد. همه علمای فریقین بر تواتر قرآن اتفاق نظر دارند و جز عده‌ای که معلوم‌النسب هستند، مخالف دیگری در این باره وجود ندارد. که با توجه به اجماع کلی و معلوم‌النسب بودن مخالفین، شرایط اجماع حاصل می‌شود. در نتیجه کشف می‌شود که قول معصوم هم همین است و وقتی اجماع کاشف از قول معصوم باشد، حجت خواهد بود.

۲.۵.۲. ضروری بودن تواتر قرآن

متواتر بودن قرآن و مصون بودن آن از تغییر و نقصان یا راه یافتن زیاده در آن، از ضروریات دین است. یعنی اگر قرآنی که در اختیار امت قرار می‌گیرد، غیر از قرآن نازل شده باشد، غرض و مقصود اصلی از نزول قرآن که همانا هدایت یافتن مردم به واسطه آن است، نقض خواهد شد و در مورد خدا و دین خدا چنین امری (نقض غرض) محال است. اگر اشکال شود چگونه ادعای اجماع و ضرورت بر تواتر می‌کنید در حالی که عده‌ای آن را قبول ندارند، جواب این است که همان‌طور که گفتیم از شرایط علم‌آور بودن تواتر این است که سامع تواتر شبهه سابقه نسبت به مضمون تواتر نداشته باشد، در حالی که در این مورد شبهه موجود در ذهن مخالفین موجب علم‌آور نبودن تواتر برای آنان شده است.

۳.۵.۲. شدت کوشش مسلمین به حفظ قرآن

قرآن، معجزه نبوت و منبع دریافت علوم شرعی و احکام دینی است و عامه مسلمین در حفظ و حراست از قرآن نهایت کوشش خود را به کار بستند، به گونه‌ای که هر چیز خلافی از جمله اعراب، قرائت، حروف و آیات را تشخیص می‌دادند. با این حال چگونه امکان دارد چیزی در آن تغییر داده شود یا از آن حذف شود و مسلمین نسبت به آن بی‌تفاوت یا ناآگاه باشند؟

همان‌گونه که در مورد آثار برخی نویسندگان محتوای اصلی آن کاملاً واضح و شناخته شده است و اگر بخشی به آن اضافه شود کاملاً آشکار خواهد بود و دوستان آن کتاب در حفظ آن کوشا هستند و از تحریف در آن جلوگیری می‌کنند؛ در مورد قرآن کریم این حفظ و حراست بسیار شدیدتر و از طرف همه مسلمانان وجود داشته و دارد (حرعاملی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۰). آیت‌الله خویی در این باره می‌گوید: «بسیاری از علمای شیعه و اهل تسنن چنین استدلال کرده‌اند که، چون قرآن پایه و اساس دین و معجزه الهی بوده است؛ دواعی و انگیزه‌ها برای نقل آیات آن فراوان بوده است و هر چیزی که انگیزه برای نقل آن زیاد باشد، ناگزیر باید متواتر باشد» (همو، ۱۳۵۰ش، ص ۱۲۴).

۴.۵.۲. اثبات تواتر با تتبع در آثار مکتوب

با تحقیق و جست و جو در آثار مکتوب حدیثی، تاریخی و غیره درمی‌یابیم چون صحابه قرآن را هنگام نزول از پیامبر ﷺ دریافت می‌کردند و برای مردم نقل کردند و پس از آن‌ها تابعین هم به این کار ادامه دادند؛ قرآن در حد اعلای تواتر و شهرت قرار داشته است.

۵.۵.۲. تعلق گرفتن احادیث ائمه علیهم‌السلام به همین قرآن

احادیث بسیاری از سوی اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد که به همین قرآن موجود تعلق گرفته است. مثل امر به تعلم قرآن، خواندن قرآن یا بیان ثوابی که در خواندن هر حرف از قرآن وجود دارد. این در حالی است که اگر زیاده یا تحریفی در قرآن وجود داشت، امر به خواندن آن قبیح بود و خواندن آن به نیت قرآن نازل شده از طرف خدا، حرام بود. اما تعلق گرفتن اوامری از طرف اهل بیت علیهم‌السلام به همین قرآن مسلم است. پس امکان رهیافت تحریف یا زیاده در قرآن منتفی است.

۶.۵.۲. احادیث قرائت قرآن در نماز

احادیث متواتری وجود دارد که امر به خواندن سوره‌های مخصوص یا به طور کلی خواندن سوره در نمازهای واجب و مستحب کرده است. تا جایی که برای خواندن بیشتر سوره‌های قرآن در نماز فضیلتی ذکر شده است. حال چگونه می‌شود بین این روایات و فرض تحریف یا ورود زیاده در قرآن جمع کرد، در حالی که ما می‌دانیم خواندن غیر قرآن در نماز موجب بطلان نماز می‌شود؟ در حالی که اگر امری موجب بطلان نماز باشد، حتماً ائمه علیهم‌السلام طبق وظیفه‌شان آن را به شیعیان تعلیم می‌دادند. پس امر به خواندن سوره‌های همین قرآن در نماز، نشانگر عدم تحریف و زیاده و در نتیجه تواتر قرآن می‌بریم.

۷.۵.۲. عدم وجود خبری بر عدم تواتر قرآن

در نقل‌های تاریخی احوال جزئیّه و محاورات بین صحابه و تابعین که بعضاً حتی ارزش و فائده‌ای هم ندارد وارد شده است. بنابراین اگر حلقه اتصال و تواتر قرآن کریم قطع می‌شد، حتماً در نقل‌های تاریخی به آن اشاره می‌شد. در حالی که هیچ نقلی در این باره وجود ندارد.

۸.۵.۲. بطلان استدلال به قرآن در صورت عدم تواتر

اگر قرآن متواتر نباشد و دچار تحریف یا ورود زیاده در آن شده باشد، استدلال به قرآن برای اثبات هیچ چیزی صحیح نخواهد بود و نباید به آن اعتماد و اطمینان حاصل کرد و این عدم اطمینان به همه آیات بلکه همه حروف آن سرایت می‌کند، چون در صورت عدم تواتر احتمال تحریف متوجه تک تک اجزای قرآن خواهد بود. در این صورت دیگر هیچ منبع قابل اعتمادی در اسلام وجود نخواهد داشت. اما می‌بینیم که ائمه علیهم‌السلام و علمای اسلام استدلال‌های بی‌شماری برای اثبات مدعای خود، از قرآن آورده‌اند و امرهای زیادی به عمل به قرآن داشته‌اند که از این موارد پی به تواتر قرآن نازل شده بر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌بریم.

۹.۵.۲. احادیث عرضه بر قرآن

احادیث زیادی از سوی اهل‌بیت علیهم‌السلام وجود دارد که امر می‌کند برای تشخیص صحت روایات نقل شده از اهل بیت علیهم‌السلام یا هنگام تعارض دو روایت، آن‌ها را بر قرآن عرضه کنیم و آنکه مطابق با قرآن است را بگیریم. این روایات با فرض عدم تواتر قرآن منافات دارد، چرا که اگر قرآن متواتر نباشد خودش اعتبار ندارد. حال چگونه اهل‌بیت علیهم‌السلام آن را معیار پذیرش روایاتشان قرار می‌دهند. چنین کاری از حجت‌های الهی بعید است، پس عدم تواتر قرآن منتفی است (حرعاملی، ۱۳۸۴ش، صص ۵۴-۵۹).

۶.۲. بررسی تواتر قرائات

۱.۶.۲. بررسی مفهوم قرائت

راغب اصفهانی در معنی قرائت می‌گوید: «القرءاءة ضمُّ الحروف و الکلمات بعضها الی بعض» (همو، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۳). یعنی: قرائت پیوسته نمودن برخی از حروف و کلمات به یکدیگر است و قرائت در اصطلاح همان خواندن و تلاوت قرآن است و لازمه آن آشنایی با تجوید حروف و آگاهی بر مواضع وقف و وصل است. قرائات جمع قرائت است، و آن مصدر سماعی برای «قرأ» می‌باشد، و در اصطلاح شیوه خاصی است که یکی از امامان قرائت برای تلاوت و نطق به قرآن برگزیده باشد (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲۸) و این وجه تمایزی که در قرائت قاریان است، یا در نطق به خود حروف است، یا در نطق به هیأت حروف (کمالی، ۱۳۷۰ش، ص ۱۶۴).

۲.۶.۲. تاریخ اختلاف قرائات

تاریخ اختلاف قرائت به زمان پیامبر ﷺ بازگشت می‌کند، لذا گرچه حضرت سعی می‌کرد از این موضوع مانع شود لیکن از همان ابتدا اختلاف در قرائت بروز کرد. آنگاه در اثر گسترش اسلام و برخورد با زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف اختلاف قرائت رو به افزونی نهاد تا اینکه در زمان خلیفه سوم احساس شد که اگر به همین منوال پیش برود خطر تحریف قرآن را تهدید می‌کند. خلیفه سوم با تشکیل شورایی تصمیم گرفت قرآنی به عنوان قرآن الگو و امام انتخاب شود و از روی آن نسخه‌هایی استنساخ شده به بلاد مهم و پر جمعیت آن زمان، مثل مکه، شام، بصره، کوفه، بحرین و یمن فرستاده شود و قرآن امام را هم در نزد خود نگهداشت و دستور داد تا تمام قرآن‌های مکتوب را بسوزانند یا در آب جوش محو کنند.

لیکن این اقدام چون بر اساس معیارهای صحیح نبود و نیز دقت کافی در استنساخ این قرآن‌ها انجام نگرفت، نه تنها مشکلی را در رفع اختلاف قرائات حل نکرد بلکه چون نسخه‌ها با یکدیگر شدیداً اختلاف داشته و مشتمل بر غلط‌های

فراوان نیز بودند و با قرائت اصلی و رایج اختلاف داشتند، متداول نشده و در نهایت دیری نپایید که به فراموشی سپرده شدند. لذا نباید گمان کرد که اقدام فردی و یا حتی حکومتی باعث پایان دادن به اختلاف قرائات شد و همه مردم را به یک قرائت برگردانید (معرفت، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۲۹۸). البته همه این اختلافات در حالی بود که قرائت اصلی، در بین عموم مسلمانان متداول بوده و هیچگاه اختلاف قرائت کوچکترین آسیبی به قرائت اصلی وارد نکرده است.

۳.۶.۲. قراء سبع

اختلاف قرائت در کنار قرائت متداول همچنان ادامه داشت و همواره در گوشه و کنار بلاد اسلامی افرادی پیدا می‌شدند که یا بر اساس اعتماد به روایات ضعیف و یا با اجتهاد و سلیقه شخصی، قرائتی را می‌پسندیدند. تا اینکه در زمان خلفای عباسی وقتی «ابن مجاهد» مسئولیت اقرا و قرائت را در دربار عباسی پیدا کرد و توجه همگان را جلب نمود، برای نوعی وحدت بخشیدن و رفع اختلاف قرائات بدون ملاک صحیح هفت نفر از قرا را انتخاب کرد و اجازه نشر این قرائات را داد و بقیه قرائات را ممنوع نمود. آن هفت نفر از این زمان معروف و مشهور به قرا سبع شدند و عبارتند از:

۱. عبدالله بن عامر دمشقی؛ ۲. ابن کثیر مکی؛ ۳. عاصم بن ابی النجود کوفی؛ ۴. ابوعمر و بصری؛ ۵. حمزه کوفی؛ ۶. نافع مدنی؛ ۷. کسائی کوفی (البیلی، بی‌تا، ص ۷۹). ولی چون اقدام ابن مجاهد بدون ملاک و ترجیح بلا مرجع بود طعن و خرده‌گیری بسیاری شد. لذا به عقیده بسیاری خصوصیتی برای قرا سبعة نیست و قرائت غیر این هفت تن مانند قرا عشره جایز است، بلکه برخی بیشتر قرا عشره را جایز می‌دانند (احمدی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۳). دانشمندان اسلامی درباره قرائت‌های هفت‌گانه مشهور آرا و نظریات مختلفی ابراز کرده‌اند؛ عده‌ای از دانشمندان اهل تسنن می‌گویند همه قرائت‌های هفت‌گانه به طور متواتر به شخص رسول خدا ﷺ می‌رسد و پیامبر اسلام ﷺ قرآن را با این قرائت‌های هفت‌گانه می‌خوانده است. بعضی از علما این عقیده را معروف و مشهور دانسته‌اند (آرمین، ۱۳۸۵ش، ص ۴۳۳).

بعضی دیگر پنداشته‌اند هر کس این قرائت‌های هفت‌گانه را متواتر نداند، کفر ورزیده و عقیده او مخالف اسلام است. این نظریه به مفتی اندلس، ابوسعید فرج بن لب نسبت داده شده است. ولی عقیده معروف میان شیعه این است که این

قرائت‌ها متواتر نبوده، به طور یقینی به پیامبر اسلام ﷺ منتهی نمی‌شوند (زرقانی، بی‌تا، ص ۴۳۹)؛ بلکه بعضی از این قرائت‌ها یک نوع اجتهاد خود قاریان بوده است و پاره‌ای دیگر به صورت خبر واحد به پیامبر اسلام ﷺ می‌رسد، نه به طور تواتر. همین نظریه را عده‌ای از محققان و دانشمندان اهل تسنن نیز پذیرفته‌اند (حجتی، ۱۳۸۶ش، ص ۷۴).

۷.۲. بررسی نظریات تواتر قرائات هفت‌گانه

۱.۷.۲. تصریح دانشمندان بر تواتر قرائت‌ها

۱. علامه حلی می‌نویسد: جایز است قرآن را با قرائت هر یک از قراء هفت‌گانه تلاوت نمود، زیرا همه هفت قرائت متواتر است (میرمحمدی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۶۹).

۲. شهید اول (شیخ محمدبن مکی) می‌نویسد: قرائت قرآن مجید، با قرائات متواتره جایز است و گروهی قرائت ابی جعفر، یعقوب و خلف را منع کرده‌اند و اینان، همان مکمل عشره یعنی قراء ده‌گانه می‌باشند، ولی اصح، این است که قرائت این سه نفر نیز مانند آن هفت نفر دیگر جایز است، زیرا قرائت اینان نیز متواتر است (خوئی، ۱۳۵۰ش، ص ۲۳۰).

۳. مشهور بین علماء اهل تسنن، بنابر فرمایش بعضی از علماء، این است که قرائت هر یک از این هفت نفر متواتر است، و ابو شامه در کتاب مرشد می‌نویسد: تمام قرائات هفت‌گانه متواتر است و این معنی در میان قراء متقدم و مقلدان متأخر، شایع است، و حتی گفته‌اند: اعتقاد به این که این قرائات، منزل از جانب خدا است، لازم و فرض است، و ما هم، چنین معتقدیم، لیکن در صورتی که راویان روایت، زیاد و متواتر باشند (ابن الجزری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶).

۲.۷.۲. دلایل تواتر قرائت‌ها

قائلان به تواتر قرائت‌های هفت‌گانه برای اثبات نظریه خویش دلایلی به قرار ذیل آورده‌اند:

۱. اجماع: متواتر بودن قرائت‌ها اجماعی است و دانشمندان در هر عصر و زمان به متواتر بودن قرائت‌ها عقیده داشته‌اند.

پاسخ: از آنچه در بخش بعدی (دلایل عدم تواتر قرائات) خواهیم آورد بی‌اساس بودن این ادعا کاملاً آشکار می‌شود. همچنین مفهوم اجماع در صورتی صحیح و محقق خواهد بود که پیروان نظریه دیگر با نظریه مورد اجماع، مخالف نباشند؛ ولی این مخالفت درباره قرائت‌های هفت‌گانه وجود دارد؛ زیرا پیروان هریک از این قرائت‌ها پیروان قرائت دیگر را تخطئه کرده، با آن مخالفت می‌ورزند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۶۴).

۲. اهمیت خاصی که اصحاب پیامبر ﷺ و مسلمانان قرن اول و دوم برای قرآن قائل بودند، مستلزم تواتر همه قرائت‌ها است.

پاسخ: اهتمام مسلمانان به قرآن مجید تواتر خود قرآن را ثابت می‌کند، نه تواتر چگونگی قرائت آن؛ به‌ویژه جایی که قرائت قرآن در میان برخی از قاریان، مبتنی بر اجتهاد یا شنیدن از دیگران است، هرچند از یک نفر باشد (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۷۵).

۳. متواتر نبودن قرائت‌های هفت‌گانه مستلزم متواتر نبودن خود قرآن است و چون متواتر نبودن قرآن باطل است، متواتر نبودن قرائت‌های هفت‌گانه نیز باطل خواهد بود؛ زیرا متن قرآن توسط همان قاریان معروف و حافظان به ما رسیده است، و اگر قرائت آنان متواتر باشد، قرآن نیز متواتر خواهد بود، و اگر تردیدی در قرائت آنان باشد، خود قرآن نیز مورد تردید خواهد بود (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۸).

پاسخ: اولاً: میان متواتر بودن خود قرآن و قرائت آن هیچ ملازمه‌ای نیست؛ زیرا وجود اختلاف در قرائت یک کلمه منافاتی با وجود اتفاق بر اصل آن کلمه ندارد؛ ثانیاً: آنچه درباره قرآن توسط قاریان به ما رسیده ویژگی قرائت آن‌ها است؛ اما خود قرآن با تواتری به ما رسیده که در میان همه مسلمانان وجود داشته است (حجتی، بی‌تا، ص ۲۶۶).

۴. اگر قرائت‌ها متواتر نباشد، قسمتی از قرآن مانند «ملک» و «مالک» و مانند آن‌ها متواتر نخواهد بود زیرا صحیح دانستن یکی از این دو قرائت و رد دیگری ادعایی است بدون دلیل، بنابراین باید هر دو را متواتر دانست. این دلیل را ابن‌حاجب آورده و عده‌ای نیز در نقل آن از وی پیروی نموده‌اند (خوئی، ۱۳۵۰ش، ص ۲۱۲).

پاسخ: اولاً: اختلاف در قرائت تنها از نظر چگونگی تلفظ و یا ساختمان کلمه می‌باشد و اختلاف در ساختمان کلمه و یا حرکات آن با حفظ اتفاق و تواتر در خود کلمه، منافات با تواتر اصل قرآن ندارد؛ ثانیاً: طبق این دلیل باید تمام قرائت‌ها را متواتر دانست و منحصر نمودن تواتر به قرائت‌های هفت‌گانه ادعایی است بدون دلیل.

۸.۲. بررسی نظریه عدم تواتر قرائت‌های هفت‌گانه

ولی در مقابل اینان، دانشمندانی نیز دیده می‌شوند که قائل به تواتر نیستند که عبارتند از:

۱. ابو شامه می‌نویسد: سزاوار نیست که انسان به مجرد اینکه ببیند قرائتی را به یکی از قراء هفت‌گانه نسبت داده‌اند مغرور شود و به آن عمل نماید تا اینکه می‌گوید: قرائتی که از آنان نقل می‌شود بر دو نوع است مجمع علیه و شاذ (خوئی، ۱۳۵۰ش، ص ۲۰۶).

۲. ابن‌الجزری می‌نویسد: هر قرائتی که با ادبیت، موافق باشد هر چند به وجهی از وجوه، و با یکی از قرآن‌های عثمانی نیز موافق و لو احتمالاً، و سند آن نیز صحیح باشد، پس آن قرائت صحیح است. و اما هرگاه یکی از این ارکان ثلاثه مفقود شود، چنین قرائتی را ضعیف و یا شاذ و باطل می‌گویند چه از قرائات هفت نفر معروف باشد و چه بالاتر از آن‌ها ... و این معنا، از سلف و خلف به ما واصل شده و امام حافظ ابو عمرو عثمان بن سعید دانی نیز بر آن تصریح کرده است (همو، ۱۳۵۰ش، ص ۲۰۶).

سیوطی می‌گوید: بهترین سخن درباره قرائت‌ها همان است که استاد اساتید ابوالخیر بن جزری که پیشوای قاریان در دوران خویش بود، در اول کتاب‌النشر گفته است: هر قرائت صحیح دارای سه شرط است: مطابقت با قواعد عربی، موافقت با یکی از نسخه‌های قرآن عثمانی، صحت سند (سیوطی، بی‌تا، ص ۲۵۸).

۳. رافعی در اعجاز القرآن می‌نویسد: قرائات این هفت نفر، مورد اتفاق و اجماع می‌باشد و آن‌ها حجت‌اند بالاتفاق و بالاجماع، نه اینکه این‌ها قرائت پیغمبر اسلام ﷺ هستند که وسیله تواتر برای ما معلوم شده است و سپس اضافه

می‌کند: جهت اینکه اکتفاء به هفت نفر کردیم این است که اینان، مشهور به وثوق و امانت‌اند و دارای طول عمر می‌باشند (میرمحمدی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۷۰).

دلایل عدم تواتر قرائت‌ها

قرآن به اتفاق همهٔ مسلمانان متواتر است ولی در تواتر قرائت‌ها اقوال مختلفی وجود دارد که به نظر ما این قرائت‌ها متواتر نمی‌باشند و دلایل زیادی عدم تواتر قرائات را تأیید می‌کند که اینک قسمتی از آن‌ها را در اینجا می‌آوریم:

۱. بررسی شرح حال راویان قرائات، سبب قطع و یقین به این می‌شود که این قرائت‌ها برای ما به صورت خبر واحد نقل شده‌اند، نه متواتر. علاوه بر این، وثاقت برخی راویان این قرائت‌ها ثابت نیست.

۲. دقت و تدبّر در اینکه این قاریان چگونه و از کجا این قرائت‌ها را فراگرفته‌اند، ثابت می‌کند این قرائت‌ها برای خود قاریان نیز به صورت خبر واحد نقل شده است، نه متواتر.

۳. اگر فرض کنیم روایت راویان قرائت‌ها در هر طبقه به حد تواتر رسیده و از افرادی بوده‌اند که هرگز بر دروغ اجتماع نمی‌کنند، باز هم سند روایت که به قاریان می‌رسد، تواتر آن قطع می‌شود و به صورت خبر واحد درمی‌آید (معرفت، ۱۳۸۲ش، ص ۱۵۲).

۴. هر یک از قاریان و پیروان آنان، بر صحت قرائت خویش دلایلی می‌آورند و با آن‌ها به قرائت‌های دیگر اعتراض می‌کنند. خود این عمل نشان می‌دهد این قرائت‌ها مستند به اجتهاد و نظریهٔ خاص خود قاریان است (خوئی، ۱۳۵۰ش، ص ۲۰۴).

۵. عده‌ای از دانشمندان بزرگ، بخشی از قرائت‌های معمول را انکار می‌کنند؛ چنانکه ابن جریر طبری قرائت ابن عامر را انکار می‌کند، و بعضی از علما هم قرائت حمزه را مورد طعن و ایراد قرار داده، و بعضی دیگر قرائت ابوعمر و

پاره‌ای قرائت ابن کثیر را مردود شناخته‌اند. این انکار خود دلیل روشنی بر عدم تواتر قرائت‌ها است؛ زیرا با متواتر بودن قرائات جایی برای نفی و انکار باقی نمی‌ماند (جزایری، بی‌تا، ص ۱۰۶).

دو عامل مهم در اینجا وجود داشته است که علیرغم وضوح و روشنی عدم تواتر قرائت‌ها، بعضی چنین توهمی را نموده‌اند: اولین عامل یعنی خلط میان قرآن و قرائات. بعضی از افراد که نگرش سطحی داشته‌اند در مورد قرائات همان نظر را داده‌اند که در تواتر خود قرآن قایل بوده‌اند؛ در حالی که نص قرآنی چیزی است و نحوه قرائت این نص، چیز دیگر. قرآن عبارت است از وحی‌ای که برای بیان و اعجاز بر پیامبر ﷺ نازل شده است؛ اما قرائات عبارت است از: اختلاف الفاظ همین وحی در کتابت حروف یا کیفیت آن‌ها. از این مطلب نکته دیگری روشن شد قرائت قراء سبع سند معتبری ندارد تا چه رسد به تواتر آن‌ها.

لذا ادعای تواتر قرآن هیچگونه ربطی به تواتر قرائات سبعة ندارد و آنچه مسلم است در نزد محققین، تواتر قرآن است نه تواتر قرائات مختلف (جوان آراسته، ۱۳۸۰، ص ۲۵۵). مرحوم بلاغی نیز می‌فرماید: «قرائات هفت‌گانه و نیز ده‌گانه، به روایات آحاد است و سبب اطمینان نیست» (البلاغی، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۲۹).

عامل دوم خلط میان قرائت‌ها و احرف سبعة است. بعضی قرائت‌های قرای سبعة را همان احرف سبعة‌ای دانسته‌اند که براساس روایات اهل تسنن قرآن بر هفت‌حرف نازل شده است؛ در حالی که هیچ ارتباطی میان این دو وجود ندارد. در قرائت قاریان هفت‌گانه نیز، قرائاتی شاذ دیده شده که ائمه فن به آن تصریح نموده‌اند (مودب، ۱۳۷۸، ش، ۱۵۲).

دکتر صبحی صالح در انتقاد از ابن‌مجاهد در مورد انحصار قرائات در هفت قرائت می‌گوید: بسیاری با توجه به این عدد، توهّم نمودند که این قرائات همان احرف سبعة‌ای هستند که در حدیث نبوی وارد شده است (صبحی صالح، ۱۳۷۲، ص ۲۴۹).

بررسی روایات نشان داده است که تمام آن روایات از نظر سند مخدوش هستند، یعنی سند این اخبار حتی در رجال عامّه ضعیف شمرده شده، و معارض با اخبار دیگری است که نقل کرده‌اند در معنای سبعة احرف در خود اخبارش اختلاف

است و هیچ روایت صحیحی که دلالت کند قرآن بیش از یک نوع اعراب و قرائت دارد موجود نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۴).

چنانکه ابن‌جزری در معنای این روایات می‌گوید: من قرائت‌های مختلف را تحقیق کردم، به این نتیجه رسیدم که اختلاف قرائات از هفت نوع بیش‌تر نیست:

۱. اختلاف در حرکات بدون تغییر در معنا؛
 ۲. اختلاف در تغییر معنا؛
 ۳. تغییر در حروف و معنا بدون تغییر در کلمه؛
 ۴. عکس فرض سوم؛
 ۵. تغییر معنا و صورت؛
 ۶. تغییر به تقدیم و تأخیر؛
 ۷. تغییر به زیاده و نقصان.
- آنگاه مشابه همین معنا را از رازی نقل می‌کند و نیز همین را از ابن‌قتیه نقل و تأیید و تحسین می‌نماید (همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶). زرکشی می‌گوید: «اختلاف قرائت به هفت چیز بازگشت دارد:

۱. اختلاف در اعراب بدون تغییر معنا؛
۲. اختلاف در اعراب با تغییر در معنا؛
۳. تبدیل حروف؛
۴. تغییر صورت کلمه در نوشتن؛
۵. تغییر در صورت و معنا؛
۶. تقدیم و تأخیر؛

۷. زیاده و نقصان» (زرکشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۶).

مضمون روایات احرف سبعة لطمه‌ای به قرائات سبعة وارد نمی‌کند یا ارتباطی به قرائات سبعة ندارد، بلکه اختلافات غیر قرا سبع هم به همین هفت مورد بازگشت می‌کند. اما عمده سخن در مورد روایات سبعة آن است که فاقد سند صحیح می‌باشند.

تمام مسلمانان با وجود اختلافات زیاد فکری و عقیدتی، در این مطلب اتفاق نظر دارند که راه ثابت شدن قرآن منحصر به تواتر است و قرآن مجید تنها از راه تواتر و نقل‌های فراوان و یقین‌آور ثابت شده است و راه دومی هم ندارد. عدۀ زیادی از دانشمندان شیعه و اهل تسنن بر این مطلب چنین استدلال کرده‌اند: با توجه به این که قرآن اساس اسلام و معجزۀ آسمانی برای گواه نبوت است، بدین جهت از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، به طور طبیعی علل و انگیزه‌ها برای نقل آن، در میان مسلمانان زیاد بوده است. هر خبر که از چنین اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار باشد، علل و دواعی بر نقل آن زیاد باشد، طبیعتاً فراوان نقل می‌شود و به حد تواتر می‌رسد و نقل‌کنندگان آن بیشتر خواهد بود. بنابراین هر سخنی که به طور تواتر نقل نشود، بلکه به صورت «خبر واحد» باشد، معلوم است که آن سخن جنبۀ قرآنی نداشته، از اهمیت برخوردار نبوده است و این است که از قرآن محسوب نمی‌شود.

با این بیان به خوبی روشن می‌شود که اگر سخنی با خبر واحد نقل گردد و به خدا نسبت داده شود، دلیل قطعی بر این است که آن سخن کلام خدا نیست و از قرآن محسوب نمی‌شود و هنگامی که دروغ بودن آن ثابت گردید، حکمی هم که از چنین آیه استفاده شود، قابل تعبد نمی‌باشد و امکان ندارد که عمل کردن به چنین حکمی شرعاً واجب و لازم باشد.

به هر صورت تمام مسلمانان در این مطلب اتفاق نظر دارند که ثابت شدن آیات قرآن، تنها از راه تواتر و نقل‌های پیاپی و یقین‌آور می‌تواند باشد و از طرف دیگر معلوم است که در میان متواتر بودن آیات قرآن با متواتر بودن قرائت‌ها، کوچک‌ترین ارتباط و ملازمه‌ای وجود ندارد. ممکن است در عین این که خود آیات قرآن متواتر باشند، قسمتی و یا تمام

قرائت‌های هفت‌گانه متواتر نباشند، زیرا متواتر بودن قرآن دلیل بر تواتر قرائت‌ها نیست، چنانکه دلایل نفی تواتر قرائت‌ها دلیل بر عدم تواتر آیات قرآن نمی‌تواند باشد (حسینی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۴۰۰).

۹.۲. بررسی آراء علماء شیعه در باره قرائات و تواتر آن

۱. اختلاف در قرائات قابل اسناد به پیامبر خدا ﷺ نمی‌باشد، چون آن حضرت فرموده‌اند: «لو أنَّ الناس قرؤوا القرآن كما أنزل ما اختلف اثنان» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۴۸). یعنی: اگر مردم قرآن را آنگونه که نازل شده است قرائت نمایند دو نفر نیز اختلاف نکنند و قابل اسناد به ائمه علیهم‌السلام نیز نیست، چون در حدیث معتبر از امام باقر علیهما السلام نقل است که آن حضرت فرمودند: «إن القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجي ء من قبل الرواه» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۷۹). یعنی: قرآن یک قرائت دارد که از سوی خدای واحد نازل گشته است. اما اختلاف (در قرائت آن) از ناحیه راویان قرآن ناشی شده است (معرفت، ۱۳۸۲ش، ص ۱۵۲).

۲. سکوت ائمه هدی علیهم‌السلام در مقابل اختلاف در قرائات نشان تأیید آن نیست چون آن بزرگان از باب تقیه گاهی همراهی‌هایی نموده‌اند ولی آنجا که از ناحیه مخالفین مطالبی به پیامبر خدا ﷺ نسبت داده می‌شد که آثار زیانبار و گرانی برای اسلام داشت به شدت در مقابل آن ایستاده و آن را مردود اعلام نموده‌اند. مانند: پاسخ حضرت امام صادق علیهما السلام به سؤالی درباره نزول قرآن بر هفت حرف که آن حضرت قاطعانه و کوبنده فرمودند: «كذبوا - اعدا الله - و لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۰) و حضرت امام باقر علیهما السلام نیز فرموده‌اند: «إن القرآن نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجي ء من قبل الرواه» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۷۹).

۳. تواتر قرآن و قرائات دو امر متغایر و مختلف است، قرآن ما که به تواتر از امت اسلامی سینه به سینه و نسل به نسل شفاهی و کتباً منتقل گردیده و این تواتری محکم و غیر قابل خدشه است و قرائات مختلفه چون نقل عامه مسلمین نبوده و عده‌ای خاص در پی تعلیم و ترویج آن بوده‌اند، برای اثبات خود نیاز به دست و پا کردن اسناد و

سلسله روایت دارد، ولی قرآن چنین نیست. تواتر قرآن مانند وجود پیامبر اسلام ﷺ به روشنی صبح می‌ماند و برای اثبات تواتر قرآن به قرائت عاصم متوسل نمی‌شویم. عاصم یکی از آن هزاران بوده است که قرآن را به قرائت عامه مردم خوانده و حفص نیز آن را روایت نموده است و اگر قرآن موجود با قرائات مختلفه در روایات نسبت دارد نه آن است که حفص تنها این‌گونه روایت کرده است بلکه تدوین کنندگان قرائات از آن هزاران به یک اکتفا نموده‌اند و گویی عاصم نماینده آن جماعت بسیار یعنی ناس می‌باشد. آن کسانی که امام صادق علیه السلام به قرائت ایشان ترغیب نموده‌اند و فرمودند: «اقرؤا كما یقرا الناس» (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۶۳۲).

۴. قرائات صادره از قراء اختیارات و ابداعات ایشان است و ایشان با مقارنه بین قرائات به ایجاد قرائت خاص خود مبادرت نموده‌اند.

۵. اعتقاد به تواتر قرائات تلاش تدوین‌کنندگان قرآن در صدر اسلام و خوف ایشان از اختلاف مردم در قرائت قرآن را بی‌پایه و اساس می‌داند. آیا تلاش امام علی علیه السلام در جمع و تدوین کتاب خدا و ارائه آن به مردم مشحون از اختلافات به اصطلاح مرویه از رسول خدا ﷺ بوده است و یا جمع‌آوری قرآن و تدوین آن توسط عثمان و تلاش برای وحدت امت بر قرائت واحد، پایه و اساسی نداشته است. آیا سوزانیدن مصحف‌های برخی از مسلمانان بدان سبب نبوده که وسیله و ابزاری برای اشاعه اختلافات می‌گردیده است و کتابت آن توسط برخی از مردم خلاف منزل به روح‌الامین بوده است و آیا این پندار صحیح نیست که ترویج اختلافات در قرائات بعد از توحید مصاحف، احیاء آن اشتباهاتی بوده است که عثمان و دیگران در صدد از بین بردن و زدودن آن از ساحت جامعه مسلمین بوده‌اند.

۶. در صورت متواتر دانستن قرائات منقوله از قراء دیگر محلی برای برشمردن عوامل اختلاف در قرائت و یا اسباب اختلاف در قرائت باقی نمی‌ماند. برشمردن این عوامل و اسباب در کتاب‌های مختلف علم قرائات دلالت واضحی بر ردّ تواتر قرائات و اعتبار آن دارد.

۷. در سلسله قاریان و راویانی که قرآن را از یکدیگر فرا گرفته‌اند، تناقضاتی در قرائت و یا روایت به چشم می‌خورد که مخلاً اعتبار قراءات و تواتر آن است. مثلاً کسائی قرائت خود را از ابوبکر بن عیاش شعبه که از راویان قرائت عاصم است اخذ نموده و ابوبکر بن عیاش قرائت عاصم را روایت کرده است، ولی اختلافات بسیاری در قرائت کسائی و عاصم است. چگونه است که حلقه اتصال یکی است ولی وجوه اختلاف بسیار. آیا این دلالت بر اجتهاد قاری و اختیار قرائت مورد نظر خود ندارد.

۸. حدیث سبعة أحرف هیچ دلالت و تأییدی بر قراءات هفتگانه ندارد، به فرض صحت صدور این حدیث از ساحت مقدس نبی اکرم ﷺ تا آن هنگام که ابن‌مجاهد قاریان سبعة را برگزید و قرائات سبعة را متداول نمود کسی به قرائات هفتگانه اشاره‌ای ننموده است و آنچه از طریق شیعه به ما رسیده این است که سبعة أحرف غیر از قرائات و الفاظ آن است.

۹. جمهور علماء شیعه درباره اختلاف در قرائات و تواتر آن به دیده تردید نگریسته‌اند، برخی اصل اختلافات را با استناد به دلائلی که بعضی از آن در بخش‌های قبل مذکور گشت مردود دانسته و دامن زدن به آن را کاری اشتباه می‌دانند و طبیعی است که این دسته منکر تواتر آن هستند و گروهی نیز به دیده احتیاط در باب آن سخن گفته و قرائات را به طور نسبی و به تواتر از قراء می‌دانند و گروهی قلیل نیز راه افراط پیموده و بر خلاف آراء صریح ائمه علیهم‌السلام اختلاف در قراءات را تأیید نموده و آن را متواتر از پیامبر ﷺ می‌دانند.

نتیجه‌گیری

پس از آنکه روشن شد که خبر متواتر قابل اعتمادترین نوع خبر است و اگر شرایط تواتر در مورد خبری احراز گردد، هیچ شکی در درستی آن راه پیدا نخواهد کرد. با بررسی سیر تاریخی قرآن کریم و با توجه به همت والای مسلمین به حفظ و حراست قرآن و از طرفی احتجاج کردن و ارجاع دادن مردم از طرف اهل بیت (ع) به قرآن، درمی‌یابیم که شرایط

تواتر در مورد قرآن کریم به طور کامل تحقق یافته است و بنابراین صحت و حجیت اخبار متواتر برای قرآن کریم هم جاری میشود. این امر مورد اتفاق و اجماع همه امت اسلامی است و مخالفت قابل توجهی در آن وجود ندارد. به علاوه اینکه در کلام اهل بیت (ع) که خودشان منبع معارف و هم‌رتبه قرآن هستند، هم تأییداتی در مورد صحت قرآن وجود دارد.

آنچه که نهایتاً برای هر منصفی به دست می‌آید، این است که قرآن کریم که اصلی‌ترین منبع معارف مسلمین است، در طول تاریخ همواره متواتر بوده است و در صحت آن هیچ شکی نیست. آنچه از این بیان استفاده می‌شود این است که متواتر بودن قرآن ارتباطی با قراء ندارد و بحث از تواتر قرآن و قراء سبعة دو بحث از هم منفک هستند. قرآن قطعاً متواتر است، ولی نه به وسیله قرا سبعة، بلکه همه مسلمانان در انتقال آن سهیم بوده‌اند و قرا سبعة صرفاً سرآمدهای قرائت در منطقه خود بوده‌اند.

بدیهی است که قرائت قرا سبعة خبر واحد می‌باشد نه متواتر زیرا که همه قرائت‌های یک منطقه به یک شخص از قرا سبعة برمی‌گردد. زیرا وقتی قرائت قراء سبع بی‌سند باشد و نتوان آنها را به زمان رسول‌الله (ص) و ائمه (ع) متصل کرد، تواتر هفت قرائت نیز امری موهوم خواهد بود. و با بررسی آراء علماء شیعه در باره قرائات و تواتر آن این نتیجه حاصل می‌گردد که اکثر علماء شیعه که مقرون به اجماع است، معتقدند قرائات مختلفه اعم از مشهور یا غیر مشهور متواتر نبوده و آحاد است.

منابع

۱. آرمین، محسن، ترجمه *مناهل العرفان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۲. ابن الجزری، ابوالخیر، *النشر فی القراءات العشر*، بی‌جا، دار الکتب العلمیة، بی‌تا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۴. ابوزهره، محمد، معجزه بزرگ، پژوهشی در علوم قرآن، مترجم: محمود ذبیحی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۵. احمدی، حبیب اله، پژوهشی در علوم قرآن، قم: فاطیما، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ش.
۶. البلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی التفسیر القرآن*، بی‌جا، مطبعة العرفان، ۱۳۵۰ق.
۷. البیلی، احمد، *الاختلاف بین القرائات*، بیروت: دار الجیل، بی‌تا.
۸. البشروی الخراسانی، عبدالله بن محمد، *الوافیه فی اصول الفقه*، بی‌جا: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۹. جزایری، طاهر بن صالح، *تبیان*، بی‌جا: طبع چاپخانه المنار، بی‌تا.
۱۰. جوان آراسته، حسین، *درسنامه علوم قرآنی*، قم: بوستان کتاب، چاپ ششم، ۱۳۸۰ش.
۱۱. حجتی، محمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم، بی‌تا.
۱۲. حجتی، محمدباقر، *مقدمه‌ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم*، انتشارات اسوه، ۱۳۸۶ش.
۱۳. حسینی، سیدمحمدحسین، *نور ملکوت قرآن*، مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۱ق.
۱۴. حر عاملی، محمدبن الحسن، *تواتر القرآن*، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
۱۵. خویی، ابوالقاسم، نجفی، محمدصادق، هاشم‌زاده، هاشم، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، تهران: وزارت ارشاد، چاپ اول، ۱۳۵۰ش.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات*، بیروت: دارالقلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۷. رکنی، محمدمهدی، *آشنایی با علون قرآنی*، مشهد: آستان قدس، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۱۸. زرقانی، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم، بی‌تا.

۱۹. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، قاهره: مکتبة دارالتراث، بی‌تا.
۲۰. سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العربی، بی‌تا.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۲. صبحی صالح، مباحث فی علوم القرآن، قم: منشورات الرضی، چاپ پنجم، ۱۳۷۲ش.
۲۳. طیب، سیدعبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، ۱۳۷۸ش.
۲۴. فاضل لنکرانی، محمد، مقدمات بنیادین علم تفسیر، تهران: بنیاد قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
۲۵. فاضل لنکرانی، محمد، مدخل التفسیر، تهران: مطبعة الحیدری، چاپ اول، ۱۳۶۹ق.
۲۶. فضلی، عبدالهادی، مقدمه‌ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم، مترجم محمدباقر حجتی، تهران: اسوه، ۱۳۸۶ش.
۲۷. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲ش.
۲۸. کمالی، سیدعلی، شناخت قرآن، تهران: اسوه، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
۲۹. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۳۰. مجاهد، سید محمد، مفاتیح الاصول، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۱. محمدآبادی، حجت، منطق نموداری، قم: انتشارات قدس، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
۳۲. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، علوم القرآن عندالمفسرون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
۳۳. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۳۶۶ش.
۳۴. همو، تاریخ قرآن، تهران: سمت، چاپ پنجم، ۱۳۸۲ش.
۳۵. مودب، سیدرضا، نزول قرآن و روایات هفت حرف، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ش.
۳۶. موسسه دائره المعارف الفقه الاسلامی، دانشنامه جهان اسلام، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۷. میرمحمدی، سیدابوالفضل، تاریخ و علوم قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ یازدهم، ۱۳۷۷ش.

نقش و عملکرد روایات فقهی در تفسیر «کنز العرفان فی فقه القرآن»

تفسیر کنز العرفان فی فقه القرآن، از مهم‌ترین تفاسیر فقهی شیعه امامیه است که مؤلف آن بر اساس آیات قرآن کریم به استنباط احکام شرعی پرداخته است. در این کتاب، روایات نیز جایگاه و عملکرد مهمی در تفسیر و تبیین آیات فقهی مورد بحث دارند و وی احکام بسیاری از آیات را با کمک روایات بیان می‌کند. به طوری که در موارد متعددی دیده می‌شود که آیه ای عام را با روایات تخصیص می‌زند و یا خاصی را تعمیم می‌دهد. استفاده او از روایات، اختصاص به روایات شیعه ندارد، بلکه از روایات اهل تسنن نیز بهره برده است. همچنین او برای فهم دقیق‌تر مراد آیات، به روایاتی که در شأن نزول آن‌ها نقل شده اشاره می‌کند. در عین حال مؤلف روایاتی را که ذکر می‌کند، آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و گاه روایاتی را بر روایات دیگر ترجیح می‌دهد که بر اساس مبانی فقه الحدیثی مؤلف صورت می‌پذیرد. بهره‌گیری وی از مباحث درایه‌ای و رجالی گویای این حقیقت است.

کلیدواژه‌ها: فاضل مقداد، کنز العرفان، روایت، فقه الحدیث، تفاسیر فقهی، آیات الاحکام.

دکتر عباس مصلائی‌پور یزدی

دانشیار

دانشگاه امام صادق علیه السلام

amusallai@gmail.com

مجید بشیری

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث

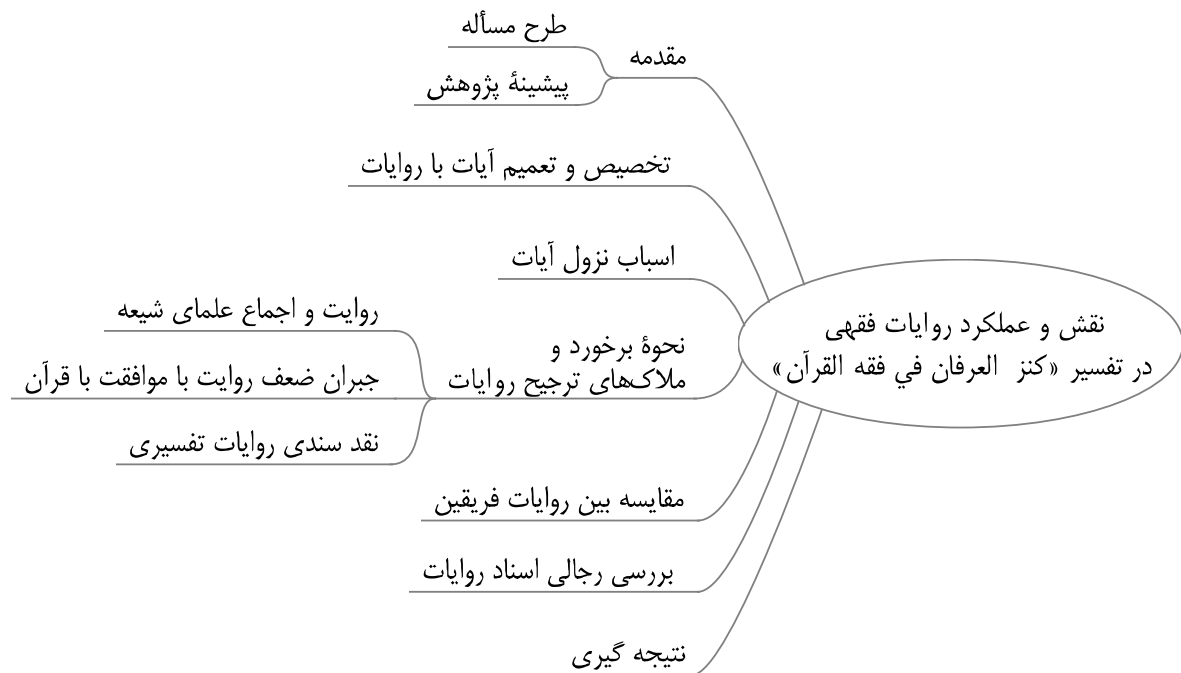
(نویسنده مسئول)

دانشگاه مذاهب اسلامی

majidbashiri1@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۱۱



۱. مقدمه

طرح مسأله

تفسیر کنز العرفان فی فقه القرآن همانطور که از نام آن پیداست، یک تفسیر فقهی است که فاضل مقداد سیوری در این کتاب به تفسیر آیاتی که از نظر وی دربردارنده احکام شرعی می‌باشند، پرداخته است. البته خود گزینش آیات برای استنباط احکام از آن‌ها بحثی است که مجال جداگانه‌ای را می‌طلبد که ما در صدد آن نیستیم، اما وی نظر برخی از دانشمندان را که می‌گویند آیات الاحکام شامل ۵۰۰ آیه است، نمی‌پذیرد و آن را کمتر از این تعداد می‌داند (ن. ک: همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۵).

مسأله‌ای که ما در صدد بررسی آن هستیم این است که روایت در تفسیر کنز العرفان چه نقش و جایگاهی دارد؟ به عبارت دیگر نویسنده کتاب برای استنباط احکام از آیات قرآن، چگونه از روایات برای تفسیر آن‌ها استفاده می‌کند و عمکرد روایات در این تفسیر چیست که در ادامه به آن می‌پردازیم.

پیشینه پژوهش

در کتاب‌های تاریخ تفسیر به دلیل اهمیت و شهرتی که تفسیر کنز العرفان فی فقه القرآن در میان تفاسیر به ویژه تفاسیر فقهی دارد، عمدتاً به این تفسیر اشاره شده است. از جمله در کتاب *التفسیر و المفسرون* درباره گرایش و روش نویسنده در نحوه تفسیر آیات اشاراتی شده است (ن. ک: ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۷۳).

همچنین در کتاب *التفسیر و المفسرون فی توبه القشیب* به این تفسیر به اندازه معرفی نویسنده و انگیزه او از تألیف کتاب اشاره شده است (معرفت، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۸۴۴).

بنابراین در این منابع و نیز در دیگر آثار به شیوه تفسیری وی و معرفی خصوصیات کلی تفسیر وی پرداخته شده است، اما ما در این مقاله به این تفسیر از نقطه نظر جایگاه روایت و نقش و تأثیر آن در تفسیر آیات فقهی و شیوه برخورد مؤلف با روایات خواهیم پرداخت.

۲. تخصیص و تعمیم آیات با روایات

قرآن کریم شامل آیاتی است که برخی عام و برخی دیگر خاص هستند. تشخیص اینکه کدام آیه عام و کدام آیه خاص است، به مبانی پذیرفته هر مفسر بستگی دارد که بر اساس چه ادله‌ای آیه‌ای را تخصیص یا تعمیم زند. فاضل مقداد در موارد متعددی آیات را با روایات تخصیص می‌زند. از جمله در مورد آیه ۵ سورة المائدة ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ منظور [از غذا] گندم، جو و حبوبات است که از امام صادق علیه السلام روایت شده است (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۶، ص ۲۴۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۰).

از سوی دیگر حکم آیه‌ای را که خاص است با روایات تعمیم می‌دهد. از جمله در مورد آیه ۲۸ سورة التوبه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ می‌گوید: جایز نیست مشرکان وارد مسجد الحرام شوند و نیز سایر مساجد به عقیده شیعه ممنوع می‌باشد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۰)، به دلیل روایاتی که از اهل بیت علیهم السلام رسیده است (ن. ک: قاضی نعمان، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۴۹).^۱

۱. قاضی نعمان از امام علی علیه السلام نقل کرده که فرمود: «یهود، نصاری، کودکان و دیوانگانتان را از مساجدتان منع کنید که در غیر این صورت خداوند شما را در حال رکوع و سجود به بوزینه و خوک مسخ خواهد کرد. زیرا خدای عزوجل فرموده: مشرکین نجس هستند پس نباید به مسجد الحرام نزدیک شوند».

او بر اساس روایتی از پیامبر «قوة» را در آیه ۶۰ سوره الأنفال ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ﴾ تیراندازی تفسیر کرده است (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۴۰؛ عیاشی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۸؛ ابن‌قیم، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۵۵ و فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۰۳). ذیل آیه ۲۲۱ سوره البقره ﴿وَلَا تَنْكَحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا لَا مَؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ می‌گوید در این که کافر ذمی هرگاه مسلمان گردد بر ازدواج خود باقیست، اختلافی وجود ندارد. از این رو عمومیت ﴿وَلَا تَنْكَحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ و ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ﴾ با اجماع و نص حدیثی تخصیص می‌خورد (ن. ک: حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۵۳۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۵۲). هم‌چنین در انتهای بحث محرمات نکاح می‌گوید: محرمات دیگری وجود که از سنت استفاده می‌شود و ما در اینجا تنها به آنچه در قرآن آمده اکتفا نمودیم (همو، ج ۲، ص ۲۵۳).

ذیل آیه ۱۲۴ سوره البقره ﴿وَإِذْ بَتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ از ابن عباس نقل می‌کند که این کلمات عبارت از پنج چیز در سر و پنج چیز در بدن است. سر عبارتند از: مضمضه، استنشاق، دو بخش کردن موی سر، کوتاه کردن سبیل و مسواک؛ بدن عبارتند از: ختنه، تراشیدن موی عانه، چیدن ناخن، کندن موی زیر بغل و استنجا با آب (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۶). سپس می‌گوید اگر این‌ها از شریعت ابراهیم علیه السلام باشد، شریعت پیامبر ما نیز می‌باشد زیرا خدا فرموده ﴿وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ و نیز ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ یعنی از آن‌ها پیروی کنید (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۶).

ذیل آیه ۲۳۸ سوره البقره ﴿وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ از ابن عباس نقل می‌کند که منظور از ﴿قانتین﴾ در این آیه، قنوت در حال قیام و به معنی دعا است (طوسی ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۷۶؛ فخرالدین رازی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۳؛ قرطبی ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۱۴). از امام باقر علیه السلام نیز روایت کرده که منظور از قنوت دعاست (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۳۷۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۴۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۵).

فاضل مقداد ذیل آیه ۲۰ سورة المزل که می‌فرماید: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى﴾ و نیز ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ﴾ می‌گوید: این دو عبارت دلالت بر وجوب قرائت بخشی از قرآن در نماز دارد، اما قرائتی که اینجا واجب است، مجمل است و بیان آن با سنت نبوی به دست می‌آید. بنابراین منظور از آن سورة الفاتحه است (همو، ج ۱، صص ۱۸۰-۱۸۱) زیرا پیامبر ﷺ فرمودند که «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» (ن. ک: نسائی ۱۳۴۸ق، ج ۲، ص ۱۳۷؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۱۴؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۸۴؛ مسلم، بی‌تا، ج ۲، ص ۹؛ ترمذی بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۶) که در رکعت اول و دوم خوانده می‌شود و بنابر نظر شیعه در رکعت سوم و چهارم میان قرائت فاتحه و تسبیحات بر اساس روایتی از امام علی علیه السلام و دیگر روایات متواتر از اهل بیت علیهم السلام، مخیر است (ن. ک: ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۲۷؛ ابن قدامه، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲۵؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۳۱۹؛ طوسی، ۱۳۹۰ق ب، ج ۲، ص ۹۸).

نیز در مورد وجوب قرائت سوره‌ای بعد از حمد در دو رکعت نخست، به فعل پیامبر ﷺ (ن. ک: نسائی، ۱۳۴۸ق، ج ۲، ص ۱۶۵؛ ج ۴، ص ۳۸۳؛ دارمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۶؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ مسلم، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷؛ أبو داود، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۵؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۳) در نمازهایش و نیز روایات اهل بیت علیهم السلام (از جمله ن. ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۳۱۲؛ طوسی، ۱۳۹۰ق ب، ج ۲، ص ۶۹) که معتقد به تواتر و تظافر آنها است، تمسک بسته است (فاضل مقداد ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۲).

در تفسیر آیه ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (الجن، ۱۸) روایت امام جواد علیه السلام را که معتصم از او درباره معنای آن پرسش کرد و فرمود: منظور اعضای هفت‌گانه‌ای که بر آن سجده می‌شود را نقل کرده است (عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۹) بر سایر معانی و تفاسیر دیگر ترجیح داده است (همو، ج ۱، ص ۱۸۶). البته همین معنا نیز از سعیدبن جبیر، زجاج و فراء (ن. ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۱۵۵) و نیز در سخنی از پیامبر ﷺ نقل شده است (ابو داود، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۴).

ذیل تفسیر آیه ۱۱۰ سورة الأسراء که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ پنج احتمال را برای تفسیر این آیه مطرح کرده، اما در پایان می‌گوید: این آیه از جمله آیات مجمل است که در این مورد، بیان آن را باید از فعل پیامبر ﷺ و آنچه که به تواتر از ایشان نقل شده و مشهور است به دست آورد. بنابراین از نظر وی معنای آیه آن است که همه نمازهایت را بلند نخوان و همه آن را نیز آهسته نخوان بلکه نمازهای شب [مغرب و عشاء] و صبح را بلند و ظهرین را آهسته بخوان. علاوه بر این می‌گوید: این معنا به ظاهر الفاظ آیه نیز نزدیک است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۱۸۹-۱۹۰).

همچنین وجوب صلوات در تشهد نماز را بر اساس روایات اهل بیت علیهم السلام استنباط می‌کند (همو، ج ۱، ص ۱۹۵).
ذیل آیه ۲ سورة الکوثر که می‌فرماید: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ می‌گوید: جمهور (اهل تسنن) از امام علی علیه السلام نقل کرده اند که علی علیه السلام فرموده: معنای آیه آن است که در نماز دست راست را بر دست چپ به موازات گلو قرار ده». (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۷؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹)؛ سپس در ادامه می‌گوید: این نقل از علی علیه السلام باطل بلکه دروغ و افترا بر اوست زیرا عترت پاکش بر خلاف این امر اجماع دارند و آنچه از آنان به ما رسیده روایتی از عمر بن یزید است که گوید از امام صادق علیه السلام شنیدم که درباره آیه ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ فرمودند: «یعنی دستهایت را به موازات صورتت بالا بری» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۴۶۰).

عبدالله بن سنان نیز مانند این روایت را نقل کرده است (ن. ک: طوسی، ۱۳۹۰ق ب، ج ۲، ص ۶۶)، و روایات دیگری را در رد اهل تسنن ذکر می‌کند. همچنین از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که فرمودند: بالا بردن دست از موارد «استکانه» است. راوی گوید: گفتم استکانه چیست؟ فرمودند: آیا این آیه را نخواندی ﴿فَمَا اسْتَكَانُوا لَهُمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۲۰۹ و ۲۱۰؛ نیز ن. ک: حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۷؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۰، ص ۲۱۹).

ذیل تفسیر اصناف مستحقین زکات در تعریف مسکین و فقیر پس از ایراد اقوال گوناگون و اینکه کدامیک از آنان وضعیت بدتری دارند، می‌گوید: احتمال قوی نزد من آن است که مسکین حال و روزش از فقیر بدتر است به دلیل روایتی از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: فقیر کسی است که درخواست نمی‌کند و مسکین بدتر از او و بائس از آن دو بدتر است (ن. ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۵۰۱). سپس می‌گوید: و این سخن صریحی در این باب است (فاضل مقداد ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۵۱).

ذیل آیه ۲۹ سورة النساء که خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، می‌گوید: منظور از باطل سبب باطل است که تمام آنچه را که شرع آن را مباح نکرده را در برمی‌گیرد و در مجموع این از مجملات نیازمند به بیان پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام است (همو، ج ۱، صص ۳۱ و ۳۲).

نیز ذیل آیه ۱ سورة المائدة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، می‌گوید: واژه عقد در این آیه دارای اجمال است که بیان حال آن از پیامبر یا امام علیه السلام، معلوم می‌گردد (ج ۲، ص ۸۷؛ نیز ج ۲، ص ۱۰۸).

همچنین در مورد آیات تحریم ربا می‌گوید: از دید علمای امامیه آیات تحریم ربا، خاص است و عمومیت ندارد؛ زیرا از طریق امامان شیعه علیهم السلام روایاتی رسیده است که به مباح بودن ربا میان پدر و فرزند، زوجین، بنده و مولا و مسلمان و حربی تصریح دارد (همان، ج ۲، ص ۴۴).

دیگر آنکه ذیل آیه ۲ و ۳ سورة الطلاق ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا؛ وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ می‌گوید: زمانی که این آیه نازل شد، عده‌ای از صحابه در خانه‌هایشان ماندند و به عبادت مشغول شدند، با اطمینان به وعده‌ای که خداوند داده بود. پیامبر صلی الله علیه و آله از این ماجرا آگاه گردید و به خاطر آن از آنان عیب‌جویی کرد و فرمود: من از کسی که دهانش را به سوی پروردگارش باز کرده و می‌گوید: خدایا به من روزی بده در حالی که طلب روزی را رها کرده بیزارم (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۳؛ نیز ن. ک: صدوق، ۱۳۶۱ش، ج ۳، ص ۱۹۳).

از سوی دیگر، گاه سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام را با آیات قرآن کریم تخصیص می‌زند. او ذیل آیه ۶۱ سوره النور که خداوند می‌فرماید: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ بَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، می‌گوید: فقها با این آیه بر جواز تصرف به صورت خوردن در منازل نزدیکان ذکر شده استدلال کرده‌اند به شرط عدم کراهت مالکانشان و عدم اسراف در تصرف اما در روایات آمده است که دوست انسان می‌تواند وارد خانه شود و بدون اجازه از آن خانه بخورد و مالی را نیز صدقه بدهد در حالی آیه، تصرف را تنها در صورت عدم کراهت مالکان مجاز دانسته است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۶؛ نیز ن. ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۶، ص ۲۷۷).

آیه ۶ سوره المائدة پیرامون وضوء است، فاضل مقداد درباره کیفیت وضوء گرفتن به نحوه وضوی پیامبر ﷺ ارجاع می‌دهد. او در بحث از اینکه آیا صورت و دست‌ها را باید از بالا شست یا از پایین به بالا، می‌گوید: آیه، دلالتی بر هیچ‌یک از این دو ندارد و می‌تواند شامل هر دو شود. ابتدا و اندازه شستن را باید از بیان پیامبر ﷺ استفاده کرد و وضوی ایشان به این نحو بوده که از بالای صورت و آرنج آغاز می‌کردند و اگر این سنت پیامبر ﷺ نمی‌بود خلاف آن متعین بود، زیرا پیامبر ﷺ فرمودند: «این وضویی است که خدا نماز را تنها با آن می‌پذیرد» (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۲؛ نیز ن. ک: صدوق، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۳۸).

وی می‌گوید ظاهر خطاب آیه این است که همه نمازگزاران چه وضوء نداشته باشند و چه داشته باشند را در برمی‌گیرد اما این با اجماع مخالفت دارد و نیز به دلیل اینکه پیامبر ﷺ در روز فتح مکه پنج نماز را با یک وضوء خواندند که عمر به او گفت: کاری کردی که پیشتر نکردی، پیامبر ﷺ فرمودند: عمداً انجام دادم (ن. ک: نسائی، ۱۳۴۸ق، ج ۱، ص ۸۶؛ ترمذی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸).

البته برخی گفته‌اند که قبلاً چنین بوده اما نسخ شده است. این نظر نیز ضعیف است به دلیل اینکه پیامبر ﷺ فرمودند: مائده، آخرین سوره قرآن است که نازل شد، پس حلال آن را حلال و حرام آن را حرام دارید (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۸۸؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۱)^۱ و فاضل مقداد نتیجه می‌گیرد که اگر چه آیه، مطلق است اما مراد تقیید است (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۰).

خداوند در آیه ۲۳۰ سوره البقره حلال شدن زن پس از طلاق سوم را منوط به ازدواج زن با مردی دیگر کرده است. فاضل مقداد می‌گوید: آیه از این جهت اطلاق دارد اما سنت شریفه آن را مقید کرده است زیرا صرف ازدواج صوری کفایت نمی‌کند، بلکه همبستر شدن نیز لازم است (همو، ج ۲ ص ۳۵۷؛ نیز ن. ک: نسائی، ۱۳۴۸ق، ج ۶، صص ۱۴۶ - ۱۴۹؛ نووی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲).

بنابراین اکثر روایات را در تفسیر آیات به عنوان تأکید و شاهد بر احکام آیات قرآن ذکر می‌کند.

۳. اسباب نزول آیات

فاضل مقداد عنایت زیادی به سبب نزول آیات دارد و در بیشتر موارد در تفسیر آیات به سبب نزول آن‌ها اشاره می‌کند. هرگاه ذیل آیاتی که به تفسیر آن‌ها می‌پردازد، شأن نزول رسیده باشد، به شأن نزول آن‌ها اشاره می‌کند، از جمله ذیل آیه نماز جمعه به نحوه و چگونگی تشریع نماز جمعه بر اساس روایات اشاره کرده است (ن. ک: همو، ج ۱، صص ۲۴۵-۲۴۶).

نیز ذیل آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ می‌گوید: این آیه درباره عمرو بن جموح نازل شده که پیر مردی بزرگ و بسیار

۱. این حدیث در منابع اهل تسنن از عایشه نقل شده و به پیامبر ﷺ نسبت داده نشده است.

پولدار بود. او از پیامبر ﷺ پرسید: چه چیزی را صدقه دهم و بر چه کسی صدقه دهم؟ که این آیه نازل شد^۱ اما او در اینجا و نیز در سایر موارد شأن نزول‌ها عقیده دارد «خصوص سبب، عام را تخصیص نمی‌زند، بلکه بر عمومیت خود باقی است» (همو، ج ۱، ص ۳۶۵).

او همچنین واژه «العفو» را در آیه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾ بر اساس روایتی از امام باقر (ع)، مال اضافی بر هزینه‌های یکسال، و بر اساس روایتی دیگر از امام صادق (ع) حد وسط بدون اسراف و بخل تفسیر می‌کند (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۶؛ نیز ن. ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۱۳؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۴، ص ۵۲).

در جایی دیگر می‌گوید: مسلمانان از اینکه تنها غذا بخورند خودداری می‌کردند، همچنان که عادت اعراب بود. چه بسا شخصی از صبح تا شب به انتظار می‌نشست تا کسی همراه او غذا بخورد، اما وقتی نا امید می‌شد به ناچار تنها می‌خورد تا اینکه این آیه نازل شد: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً﴾^۲. در روایت دیگری از عکرمه آورده که می‌گوید: درباره قومی از انصار نازل شده که وقتی مهمانی نزد آنان می‌آمد فقط همراه با او غذا می‌خوردند که این آیه نازل شد و به آنان اجازه داد تا هر گونه می‌خواهند بخورند (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹؛ نیز ن. ک: واحدی، ۱۳۸۸ق، ص ۲۲۴).

گاهی برای یک آیه چند شأن نزول ذکر می‌کند. از جمله برای آیه ۳ سورة النساء به سه روایت که در خصوص شأن نزول آن وارد شده، اشاره کرده و همه آن‌ها را محتمل دانسته است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۰۱).

نیز درباره سبب نزول آیه ۹۳ سورة المائدة ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ به دو روایت متفاوت اشاره کرده است.

۱. ن. ک: واحدی، ۱۳۸۸ق، ص ۴۰

۲. النور، آیه ۶۱

در یک روایت آمده که گروهی از صحابه گفتند: ای پیامبر خدا ﷺ حال برادران ما که از دنیا رفتند و شراب می‌خوردند و از پول قمار می‌خوردند چگونه است که این آیه نازل شد (ن. ک: زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۶۷۶).
وی سپس می‌گوید: صحیح‌تر آن است که این آیه درباره قومی از صحابه مانند: عثمان بن مظعون نازل شده باشد که با خود عهد کردند از طیبات (خوردنی‌ها و آشامیدنی‌های پاک و حلال) دوری کنند (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۱۸؛ نیز ن. ک: طبرسی، ج ۳، صص ۴۱۲ - ۴۱۳).

۴. مخالفت با اکثر روایات تابعین

فاضل مقداد در تفسیر بیشتر آیات، روایات تفسیری تابعان را نقل می‌کند، اما نگاهش به این روایات، منتقدانه است. در مورد صحابه نیز وضع به همین منوال است. همچنین احادیث مرفوع یعنی روایات رسیده از رسول اکرم ﷺ از طریق اهل تسنن، از این نگرش به دور نیستند. به عنوان نمونه ذیل آیه ۱۰ سورة الجمعة ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، «ابتغاء فضل الله» را به طلب روزی تفسیر کرده و این در حالی است که از سعیدبن جبیر و حسن نقل شده که منظور طلب علم است (ن. ک: زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۴، ص ۵۳۶؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۴). سپس روایتی را از انس آورده که از پیامبر نقل کرده که فرمودند: «منظور طلب دنیا نیست بلکه عیادت مریض، حضور بر سر جنازه، و یا دیدار با برادر برای رضای خدا است» (سیوطی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۲۰) و در تفسیر ﴿و اذكروا الله﴾ می‌گوید: خدا را یاد کنید به خاطر توفیقی که به شما احسان کرد. وی در ادامه می‌گوید: برخی گفته‌اند منظور از ذکر، فکر کردن است، همچنان که پیامبر ﷺ فرموده‌اند: یک ساعت فکر کردن از یک سال عبادت برتر است. این روایت را ابو هریره از پیامبر ﷺ نقل کرده است (ن. ک: سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۱؛ متقی ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۶).

مضمون همین روایت از امام صادق (ع) نیز روایت شده که ذیل آیه «انما یتذکر اولو الالباب» ابوالعباس از امام صادق (ع) نقل کرده است که یک ساعت فکر کردن از یک سال عبادت برتر است (ن. ک: عیاشی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۸). در ادامه قول دیگری را نقل می‌کند و می‌گوید: و گفته شده یعنی خدا را در تجارت خود یاد کنید. این سخن را طبرسی از قول پیامبر (ص) نقل کرده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۴).
 نیز در تعیین مراد از «فابعثوا» در آیه «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا» که مخاطب چه کسی است؟ از سدی نقل می‌کند که منظور خود زوجین است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۰۱) و در روایتی دیگر گفته خانواده زوجین است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۰). اما این نظرات را رد می‌کند و می‌گوید منظور حکامی هستند که برای مرافعه نزد آنان می‌روند و روایات منقول از امامان صادق و باقر (ع) و نیز نظر صحیح‌تر، همین است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۷۴؛ نیز ن. ک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۸).

۵. نحوه برخورد و ملاک‌های ترجیح روایات

فاضل مقداد آنجا که روایات فریقین با یکدیگر در تعارض و تقابل قرار می‌گیرد، روایات اهل‌بیت (ع) را بر روایات اهل تسنن ترجیح می‌دهد که از جمله ذیل آیه دین (البقرة، ۲۸۲) درباره این که آیا شهادت عبد مورد قبول است یا خیر؟ می‌گوید: پیشوایان مذاهب اربعه آن را ممنوع دانسته و این دیدگاه را از علی (ع) روایت کرده‌اند (ن. ک: سرخسی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۲۴؛ شاشی، ۱۹۸۸م، ج ۸، ص ۲۴۷)^۱. سپس می‌گوید: از اهل‌بیت (ع) روایاتی نقل شده است که مشهورترین و محکم‌ترین آن‌ها دال بر پذیرش شهادت عبد است (ن. ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۳۸۹؛ طوسی،

۱. باید توجه کرد که بر اساس مذهب حنابله شهادت عبد به استثنای حدود و قصاص مورد قبول و آیه بر عمومیت خود باقی است و بر خلاف سرخسی در کتاب المبسوط، مقبول بودن شهادت عبد را به امام علی (ع) نسبت داده‌اند (ن. ک: ابن قدامه، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۷۰).

۱۳۹۰ق ب، ج ۶، ص ۲۴۸) مگر شهادتی که علیه مولایش باشد، اما اگر له مولایش یا له یا علیه شخصی دیگر باشد مورد قبول است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۳).

همچنین او از علی بن ابراهیم قمی نقل می‌کند که گفته است در اخبار آمده که در سورة البقره ۵۰۰ حکم بیان شده و در آیه دین ۱۵ حکم بیان شده است (ن.ک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹۴). سپس می‌گوید: از آنچه که در تفسیر این آیات گفتیم بیش از این تعداد حکم بیان شد (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۶). او از این آیه ۲۱ حکم استخراج کرده که از برخی از آنان احکام دیگری را نیز استخراج کرده است (همو، ج ۲، صص ۶۶-۵۵).

ذیل آیات وصیت یعنی ۱۸۰ تا ۱۸۲ سورة البقره می‌گوید: گفته‌اند که این آیه با آیه ارث و نیز سخن پیامبر ﷺ که می‌فرمایند: «خداوند حق هر صاحب حقی را داده است. آگاه باشید دیگر هیچ وصیتی برای وارث نیست» (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۰۶) نسخ شده است. او در ردّ این نظر می‌گوید: اصل، عدم نسخ است و منافاتی بین آیه وصیت و ارث نیست و نهایتاً رافع وجوب آن است نه جواز آن. سپس در ادامه می‌گوید: و اما درباره حدیث مذکور، ما صحت آن را رد می‌کنیم و اگر صحت آن را بپذیریم، چیزی جز خبر واحد نیست و خبر واحد هم به عقیده اکثر، کتاب را نسخ نمی‌کند. در مجموع اجماع بر مشروعیت وصیت وجود دارد و آیه منسوخ نیست و در نتیجه این حدیث با فرض صحت‌اش مخصّص است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۱۲۰-۱۱۹). او در ادامه برای جواز وصیت، روایتی را از امام باقر ﷺ نقل می‌کند که از ایشان پرسش کردند که آیا وصیت برای وارث جایز است؟ ایشان در پاسخ فرمودند: بله و آیه مذکور را تلاوت کردند (ن.ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۱۰؛ طوسی، ۱۳۹۰ق ب، ج ۹، ص ۱۹۹). او روایت دیگری را از سکونی از امام علی ﷺ نقل می‌کند که ایشان فرمودند: هر کس به هنگام مرگش برای خویشانش که از او ارث نمی‌برند، وصیت نکند عمل خود را با گناه به پایان برده است (طوسی، ۱۳۹۰ق ب، ج ۹، ص ۱۷۴). اما می‌گوید این روایت به دلیل وجود سکونی که عامی است، ضعیف است و بدین جهت روایت سکونی را به دلیل عامی بودنش رد و روایت امام باقر ﷺ را ترجیح می‌دهد (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۲۰؛ ن.ک: مامقانی، ۱۳۵۱ق، ج ۱، صص ۱۲۷ - ۱۲۹).

نیز ذیل همین بحث وصیت، درباره‌ی آیه «فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» چند نظر تفسیری را بیان می‌کند و در وصف یکی از آن‌ها می‌گوید: «و هو وجه حسن جید مطابق» یعنی: و این تفسیر خوب، عالی و سازگاری است (ن.ک: طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۶). اما در پایان می‌گوید تفسیری که از امامان باقر و صادق علیهما السلام در این خصوص نقل شده، مرجح است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۱۲۴-۱۲۳؛ ن.ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۲۱؛ عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۸).

ذیل آیات «ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْأً» (البقرة، ۲۶۰) و «لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ» (الحجر، ۴۴) درباره‌ی جزیی از مال که میت وصیت کرده بحث می‌کند که منظور از جزء چه مقدار است؟

آنگاه نظر شافعی را نقل می‌کند و می‌گوید: شافعی عقیده دارد چنانچه نسبت به جزیی از مال خود وصیت کند، اندازه‌ای برای آن وجود ندارد و امر آن را باید به ورثه واگذارد (شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۹۴؛ نووی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۷۵). سپس می‌گوید: نظر دانشمندان ما بر خلاف نظر اوست، اما دیدگاهشان با یکدیگر متفاوت است. شیخ طوسی و گروهی دیگر عقیده دارند که منظور از آن، یک دهم (العشر) است و به روایت عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام که صحیح است استدلال کرده‌اند (ن.ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۴۰؛ طوسی، ۱۳۹۰ق الف، ج ۴، ص ۱۳۱) و مانند آن را ابان بن تغلب از امام باقر علیه السلام روایت کرده است (ن.ک: طوسی، ۱۳۹۰ق الف، ج ۴، ص ۱۳۲). نظر شیخ مفید آن است که منظور از جزء، یک هفتم (السبع) است و به روایت ابوبصیر از ابو الحسن علیه السلام استدلال کردند. مانند آن را اسماعیل بن همام از امام رضا علیه السلام روایت کرده است (ن.ک: طوسی، ۱۳۹۰ق ب، ج ۹، ص ۲۰۹).

سپس وی نظر خود را بیان می‌کند و می‌گوید: اقوی عمل بر اساس نظر اول است زیرا اصل، بقاء ملک بر وارث است. بنابراین او مجموع روایات فوق را که معنای جزء را با استناد به آیات مذکور، به یک‌دهم و یک‌هفتم محدود کرده، رد می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۱۲۹-۱۲۸). لازم به ذکر است فاضل مقداد روایت ابن سنان را صحیح خوانده، در حالی که روایت مذکور را عبدالله بن سنان از طریق عبدالرحمن بن سیابه از امام صادق علیه السلام روایت کرده و

عبدالرحمن بن سیابه در منابع رجالی توثیق یا مدح نشده است (ن. ک: طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۴۳۰ق، ص ۲۸۰).

ذیل آیه ۱۰۶ سورة المائدة ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ می‌گوید: فقهای شیعه در مورد وصیت شهادت ذمی را در صورت نبود مسلمان عادل می‌پذیرند. حال سؤال این است آیا این جواز همچنان که از ظاهر آیه به دست می‌آید، مشروط به هنگام سفر است یا خیر؟ در پاسخ می‌گوید: نظر اصح عدم اشتراط سفر است و روایتی که بر اشتراط سفر دلالت دارد، مردود است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۳۴). در این خصوص سه روایت نقل شده که یکی از آن‌ها صحیح است، اما او این روایات را به‌رغم سازگاری با آیه مورد بحث، مردود اعلام می‌کند (ن. ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، صص ۳۹۸ - ۳۹۹).
ذیل آیه ۸۹ سورة المائدة در شرح مصادیق الفاظ مبهم قسم و نذر می‌گوید: اگر نذر کند مال کثیری را صدقه دهد، منظور از کثیر ۸۰ خواهد بود. او برای اثبات نظر خود به روایتی مرسل از ابراهیم بن هاشم استدلال کرده است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۷۶).^۱

ذیل آیه ۲۴ سورة النساء برای اثبات حلیت ازدواج متعه به روایتی که دربردارنده قرائت ابن عباس، ابن جبیر، ابی بن کعب، ابن مسعود و جماعت کثیر دیگری است اشاره می‌کند که آنان آیه را چنین نیز قرائت می‌کرده‌اند: «فما استمتعتم به منهنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (ن. ک: صنعانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۹۸؛ طبرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۲۰؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۸؛ حاکم نیسابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۵؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۰۵) و نیز به

۱. روایت چنین است: زمانی که متوکل مسموم شد نذر کرد چنان‌چه بهبودی یافت مال کثیری را صدقه دهد. زمانی که تندرستی پیدا کرد برای ادای نذر، از فقها نظر خواهی کرد و هرکس پاسخی داد و امر بر او تنگ گشت، یکی از ندیمانش به نام صفعان پیشنهاد داد تا از ابن‌الرضا سؤال شود. متوکل او را نزد امام علیه السلام فرستاد. زمانی که نزد او رفت از او پرسید و امام هادی علیه السلام در پاسخ فرمود: منظور از کثیر ۸۰ است. راوی گوید: از امام سؤال کردم اگر متوکل از من سؤال کرد که دلیلش چیست چه بگویم؟ امام فرمود: بگو خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ (التوبة، ۲۵) ما این مواطن را شمارش کردیم و ۸۰ مواطن بود (کلینی ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۴۶۴؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۳۰۹).

روایت ثعلبی از جبیر بن ابی ثابت اشاره می‌کند که از ابن عباس نقل می‌کند که ابن عباس مصحفی را به من داد و گفت: این بر اساس قرائت ابی بن کعب است و من در آن مصحف دیدم «فما استمتعتم به منهِنَّ إلى أجل مسمى» (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۸). فاضل مقداد سپس اشکالی را مطرح می‌کند که صورت آن این است: این سخن را که چنین بزرگانی نقل کرده‌اند، دیگران آن را انکار کرده‌اند. علاوه بر این چنان چه این روایت ثابت گردد، آیه قرآن خواهد بود، حال آنکه قرآن با خبر واحد اثبات نمی‌شود.

آنگاه در پاسخ به این اشکال می‌گوید: اگر قرآنیت آن اثبات نمی‌شود، چه مانعی است که حکم آن اثبات شود در حالی که ما در اینگونه موارد به خبر واحد اکتفا می‌کنیم، به‌ویژه آن که با اجماع و روایات اهل بیت علیهم‌السلام تأکید شده باشد (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۱۲).

همچنین او به مشروعیت متعه در میان اهل تسنن اشاره می‌کند و در رد اعتقادشان که می‌گویند نسخ شده است، می‌گوید: مشروعیت [متعه] بر اساس درایت و نسخ [آن] بر اساس روایت است و درایت در مقابل روایت رد نمی‌شود (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۱۴).^۱

او در ادامه ادله مخالفان شیعه را در تحریم متعه گزارش می‌کند که از جمله آن دلایل روایاتی است که از ربیع بن سبره، حضرت علی علیه‌السلام و عمر بن خطاب نقل کرده‌اند سپس به نقد (سندی و دلالی) هر یک از آن سه روایت می‌پردازد که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. فاضل مقداد می‌گوید: از جمله روایاتی که در تحریم متعه آورده‌اند، روایتی است که عبدالله و حسن دو فرزند محمد بن علی از پدرشان از علی علیه‌السلام از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کرده‌اند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روز فتح خیبر از ازدواج متعه و نیز [خوردن گوشت] خران اهلی نهی کرد (ن. ک: ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۲).^۱

۱. «المشروعیة درایة، والنسخ روایة، ولا تطرح الدرایة بالروایة».

۲. ربیع بن سبره از پدرش نقل کرده که گفته است: از مجردی در حجة الوداع شکایت کردیم که پیامبر ﷺ در پاسخ فرمودند: با این زنان ازدواج متعه کنید. پیامبر ﷺ توضیحی نفرمودند جز آن که میان خود و آنان مدتی را معین کنیم. من با زنی ازدواج کردم و آن شب را نزد او ماندم سپس صبح نزد پیامبر ﷺ رفتم و ایشان میان رکن و مقام ایستاده بودند و می فرمودند: «من به شما در ازدواج متعه اجازه داده بودم. آگاه باشید خداوند آن را تا روز قیامت حرام کرده است. پس هر کس زنی را در ازدواج متعه دارد باید او را رها کند و آنچه را که به آنان داده‌اید نباید پس بگیرید (همو، ج ۳، ص ۴۰۵؛ دارمی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۰).^۲
۳. از عمر بن خطاب روایت شده که گفته است: پیامبر ﷺ سه مرتبه در ازدواج متعه به ما اجازه دادند و سپس آن را تحریم کردند. به خدا قسم کسی را نمی شناسم که دارای همسر است ازدواج متعه کرده باشد، مگر آن که او را سنگسار کردم، مگر آن که چهار شاهد بیاورد تا شهادت دهند. پیامبر ﷺ بعد از تحریم، آن را حلال کرد (ن. ک: ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۶۳۱).

سپس فاضل مقداد در نقد این روایات می گوید: روایتی که از علی علیه السلام نقل کرده‌اند باطل است، زیرا ما بالضرورة از مذهب امام علی علیه السلام و مذهب فرزندان او خلاف آن را می دانیم. بنابراین محال است که خلاف این دیدگاه را از پیامبر ﷺ روایت کند. علاوه بر این، خبر ابن سبره دلالت بر اذن متعه در حجة الوداع دارد و خبر علی علیه السلام در زمان فتح خیبر صادر شده است و حجة الوداع پس از واقعه خیبر است، بنابراین اگر نهی ای که به علی علیه السلام نسبت داده‌اند منظور تحریم آن بوده، مستلزم آن است که دوبار نسخ شده باشد حال آنکه هیچ کس چنین عقیده‌ای ندارد. همچنین روایت ابن

^۱ البته این حدیث در مسند احمد بن حنبل چنین آمده است که عبدالله و حسن از پدرشان محمد بن علی نقل کرده‌اند که از پدرش علی بن ابی طالب علیه السلام شنید به ابن عباس - که به او خبر رسیده بود ابن عباس ازدواج متعه را جایز اعلام کرده است - گفت: پیامبر در روز خیبر از ازدواج متعه و گوشت خران اهلی نهی کرد.

^۲ این حدیث با الفاظ و عبارات گوناگونی در مسند احمد بن حنبل از همان راوی نقل شده است.

سیره نهی‌ای را که خبر علی علیه السلام متضمن آن است را بر می‌دارد و در نتیجه احتجاج به آن ساقط می‌گردد (فاضل‌مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۱۶). و اما در مورد روایت ابن‌سبره، اولاً: در سند این روایت نقد وجود دارد، ثانیاً: اختلاف الفاظ آن دلالت بر اضطراب این روایت دارد، ثالثاً با روایات اهل‌بیت علیهم السلام که مباح بودن آن از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است تعارض دارد، رابعاً: این حدیث، خبر واحد است.

و اما سخن عمر، هیچ حجّیتی ندارد زیرا رجوع به نظر یک صحابی است که با نظر ابن‌عباس و ابن‌مسعود و غیر آن دو متعارض است (همو، ج ۲، صص ۲۱۷-۲۱۶).

ذیل آیه ۲۳ سورة النساء که خداوند کسانی را که ازدواج با آنان حرام است ذکر کرده است، فاضل‌مقداد می‌گوید: ازدواج با دو خواهر به طور هم‌زمان بر اساس اجماع حرام است، ولی آیا ازدواج هم‌زمان با دو خواهر کنیز هم حرام است؟ در پاسخ می‌گوید: حق آن است که حرام است به دلیل ظاهر آیه و نیز روایتی از علی علیه السلام و عثمان نقل شده که گفته‌اند: ازدواج با دوتایشان را آیه «أو ما ملکتم أیمانکم» حلال کرده و آیه‌ای دیگر که همین آیه است تحریم کرده و علی علیه السلام تحریم و عثمان تحلیل را ترجیح داده است (ن. ک: صنعانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۸۹). سپس وی در علت ترجیح نظر علی علیه السلام بر عثمان می‌گوید: نظر علی علیه السلام سزاوارتر است پیروی شود زیرا حق هر گونه که باشد با علی علیه السلام خواهد بود^۱ و از آنجا که آیه تحلیل بدون هیچ اختلافی، مخصوص است، نظر امام را تأیید می‌کند و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز فرموده‌اند: «حلال و حرام با یکدیگر جمع نمی‌شوند، مگر آنکه حرام بر حلال غلبه دارد» (فاضل‌مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۴۱؛ ن. ک: صنعانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۹۹).

۱. اشاره وی به سخن پیامبر صلی الله علیه و آله است که فرمودند: «علی مع الحق، والحق مع علی، یدور معه کیف ما دار». این حدیث را اکثر علمای اهل‌تسنن نقل کرده‌اند: (از جمله ن. ک: ابن‌قتیبه، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۸؛ ترمذی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۹۷؛ طبرانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۹۵؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۴؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۲۱؛ فخر الدین رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۵؛ مزی ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۴۰۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۲۷۹).

در معنای ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ﴾ در آیه ۴۶ سورة النساء پس از رد اقوال مختلف در این باره می‌گوید: و برخی گفته‌اند به مواضع نماز که همان مساجد است، نزدیک نشوید و این نظر از امام صادق علیه السلام روایت شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۹) و حق هم، همان است زیرا خداوند در ادامه فرموده ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۷).

فاضل مقداد در نقد روایتی که اهل تسنن از طاووس و او از ابن عباس و او از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که ایشان فرمودند: «اموال را به فرایض (سهم الارث) ملحق سازید، اگر اضافه ماند به صاحبان ذکور عصبه دهید» (ن. ک: خطیب عمری، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۹۱۷).

می‌گوید: در سند این روایت انتقاد وجود دارد، علاوه بر این ابن عباس این روایت را انکار کرده است. قاربه بن مضرب گوید: به ابن عباس گفتم اهل عراق از تو و طاووس روایت کرده‌اند که گفته‌ای از فرایض هر چه اضافه ماند برای صاحبان ذکور عصبه است. ابن عباس گوید آیا تو از اهل عراق هستی؟ راوی در پاسخ گفت: بله. ابن عباس به او گفت از جانب من برسان من آنچه خدا گفته، می‌گویم: ﴿أَبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ و ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، آیا این دو آیه غیر از فریضه چیز دیگری را باقی گذاشته‌اند. من این را نگفته‌ام و طاووس نیز روایت نکرده است. قاربه گوید: با طاووس ملاقات کردم، او گفت: به خدا قسم من این را روایت نکردم، تنها شیطان آن را بر زبانشان القا کرده است (ن. ک: طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۲۶۲). این روایت فقط از طریق طاووس نقل شده است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۵۲).

ذیل آیه ۲ سورة النور که خداوند دستور داده که به هنگام اجرای حد زنا «طایفه‌ای از مؤمنان» باید نظاره‌گر اجرای حد باشند، اقوال گوناگونی را در تفسیر طایفه ذکر کرده است. می‌گوید: راجع به طایفه اختلاف نظر وجود دارد. از امام باقر علیه السلام روایت شده کمترین آن یک نفر است. مجاهد و ابراهیم نیز همین نظر را گفته‌اند، عکرمه دو نفر و قتاده و زهری سه نفر گفته‌اند (ن. ک: طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، صص ۲۱۹-۲۲۰؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۵۰).

ابن عباس گفته چهار نفر است زیرا حد با این تعداد ثابت می‌گردد (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۲۱۰). وی در پایان می‌گوید: نظر ابن عباس نزدیک به حق است اما نظر امام باقر علیه السلام قوی‌تر است و در تأیید آن می‌توان گفت که کلمه فرقه جمع است که کمترین آن سه است و طایفه بخشی از آن است که یک می‌شود (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۶۵).

۵.۱. روایت و اجماع علمای شیعه

فاضل مقداد در بحث جواز وطی در دبر، روایتی را از خزیمه نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «خداوند از حق شرمی ندارد - و سه مرتبه فرمودند - با زنها در دبرهایشان مجامعت نکنید» (ن. ک: ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۱۹؛ متقی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۵۲). وی می‌گوید: خبر خزیمه، خبر واحد است ضمن آنکه با اخبار زیادی که از اهل بیت علیهم السلام رسیده، معارض است (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۰۱). وی روایتی را که با اجماع علمای شیعه مخالف باشد، ضعیف می‌داند (همو، ج ۲، ص ۳۲۴).

نیز ذیل آیه ۵۲ سوره الاحزاب که خداوند می‌فرماید: ﴿لَا يَجِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾ در تفسیر این که منظور از ﴿من بعد﴾ چیست؟ وجوه متعددی را ذکر می‌کند که از جمله آن‌ها روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که می‌فرمایند: «منظور، بعد از زنانی که در سوره النساء حرام اعلام شده‌اند» (ن. ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۵، صص ۳۸۷ - ۳۹۱) وی سپس تمام وجوه را رد می‌کند و تنها نظر فقهای شیعه که می‌گویند با آیه ﴿إِنَّا أَهْلْنَا لَكَ﴾^۱ نسخ شده است را می‌پذیرد و درباره روایت امام صادق علیه السلام به‌رغم صحت سند آن می‌گوید: این روایت ضعیف است زیرا با حکمی که بر آن اجماع وجود دارد، مخالف است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۲۴).

۵.۲. جبران ضعف روایت با موافقت با قرآن

فاضل مقداد چنانچه روایتی دچار ضعف سندی باشد، اما مضمون آن با آیات قرآن سازگاری داشته باشد، از ضعف آن چشم‌پوشی می‌کند و در تفسیر قرآن از آن بهره می‌برد. برای نمونه ذیل آیه ۹۳ سورة المائدة ﴿وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ می‌گوید فقهای شیعه که قایل به نجاست شراب هستند به این آیه استدلال کرده‌اند و روایاتی که از اهل بیت علیهم‌السلام رسیده نیز همین نظر را تأیید می‌کند و اگر در طرق این روایات ضعف وجود دارد به دلیل موافقت با قرآن جبران می‌گردد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۲).^۱

۵.۳. نقد سندی روایات تفسیری

فاضل مقداد در بهره بردن از روایات برای تفسیر آیات نه تنها از نقد و بررسی مضمون روایات غافل نمانده، بلکه به نقد و بررسی اسناد روایات نیز عنایت دارد. بنابرین گاه از ضعف روایتی به دلیل موافقت مضمونش با آیات چشم‌پوشی و گاه ضعف‌های آن را متذکر می‌گردد، بلکه به مناقشه اسنادی آن می‌پردازد.

ذیل آیه ۲۳۸ سورة البقره در تعیین مراد از ﴿الصلاة الوسطی﴾ به نقل اقوال و روایات گوناگون شیعه و سنی پرداخته هر چند هیچ یک را بر دیگری ترجیح نداده است. روایات در این زمینه پراکنده است و از نماز صبح تا نماز عشاء گفته شده است، هرچند وی نظر صحیح را نماز ظهر دانسته است و آن هم بر اساس روایات اهل بیت علیهم‌السلام اما فاضل مقداد روایتی را از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند که مراد از صلاة وسطی، نماز عصر است (ن. ک: ابو داود، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۲؛ ابن‌ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۴؛ دارمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۰؛ بخاری، ۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۳۸؛ صدوق، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۱۴۱) و در ادامه می‌گوید اگر اسناد و انتساب این روایت به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم صحیح باشد، دلالتش بر نماز عصر صریح است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۱۰۵-۱۰۹).

۱. در کتاب الکافی روایتی دال بر نجاست خمر وجود دارد که این روایت مرسل است (ن. ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۴۰۵). شیخ طوسی نیز روایتی را در نجاست خمر ذکرده که سند برخی از آنان ضعیف یا نا معتبر است، زیرا راویان غیر ثقه یا مجهول در سند آن‌ها وجود دارد (ن. ک: طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۱۵).

او ذیل آیه ۱۴۴ سوره البقره ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ برای اثبات این که قبله در حقیقت همان کعبه است که باید به سوی آن نماز گزارد، علاوه بر اجماع به روایتی از زیدبن اسامه^۱ و نیز روایتی از یکی از صادقین^۲ استدلال کرده است. همچنین او در پاسخ به اعتراض کسی که می‌گوید چه دلیلی وجود دارد که منظور از مسجد الحرام، کعبه است اگر این مخصّص نبود، می‌گوید: این مخصّص ضعیف است به دلیل آنکه روایات این مخصّص برخی از طریق عامّه، برخی از طریق زیدیه و برخی دیگر مرسل هستند و روایت مفضل بن عمر جعی نیز ضعیف است، زیرا کشی او را متهم به فساد عقیده کرده است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ نیز ن. کنه حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۰۳).

وی در بحث دیه جنین که در هر روز یک دینار است اگر ۳۰ روزه باشد، ۳۰ دینار دیه آن است، می‌گوید: این مسأله مشهور است اما مستند آن معلوم نیست جز آن که شیخ طوسی در تهذیب از طریق یونس شیبانی روایتی را از امام صادق (علیه السلام) آورده است. سپس می‌گوید در طریق آن صالح بن عقبه است و او کذاب و غالی و احادیث منکری از او نقل شده است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۱۴؛ نیز ن. کنه طوسی، ۱۳۹۰ق ب، ج ۱۰، صص ۲۸۳ - ۲۸۴؛ ابن غضایری ۱۴۲۲ق، ص ۶۹).

۱. او از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل کرده که ایشان به سوی کعبه نماز خواندند و فرمودند که قبله همین است (ن. کنه نسائی، ج ۵ ص ۲۲۰؛ ابن حنبل، ج ۵، ص ۲۰۱؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۹۷).

۲. در این روایت آمده «عده‌ای نزد بنی عبد الاشهل آمدند که دو رکعت از نمازشان را به سوی بیت المقدس نماز خوانده بودند و به آنان گفتند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) به سوی کعبه نماز گزارده است. آنگاه زنهای جایشان را به مردها و مردها جایشان را به زنهای دادند و دو رکعت از نمازشان را به سوی بیت المقدس و دو رکعت دیگر از نمازشان را به سوی کعبه گذاردند و به دلیل این که یک نماز را به سوی دو قبله خواندند مسجدشان را مسجد قبلتین نامیدند» (طوسی، ۱۳۹۰ق ب، ج ۲، ص ۴۴).

۶. مقایسه بین روایات فریقین

فاضل مقدار میان روایات فریقین مقایسه نیز انجام می‌دهد. او روایاتی را که سازگار با روایات شیعه نباشد، رد می‌کند و چنانچه سازگار باشد به عنوان شاهد و تأکید به آن‌ها اشاره می‌کند. از جمله در بحث از سن تکلیف پس از آن که دیدگاه فقه‌های شیعه را ذکر می‌کند به روایت ابن عمر از پیامبر ﷺ اشاره می‌کند که پیامبر ﷺ او را در سال بدر زمانی که ۱۳ سال و نیز احد که ۱۴ سال داشت از جهاد منع کرد اما در جنگ خندق که ۱۵ سال داشت، حضورش را پذیرفت (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷).

سپس می‌گوید: این روایت بر دیدگاه ما دلالت دارد (فاضل مقدار، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۴۰). ذیل آیه ۶ سورة الطلاق که خداوند می‌فرماید: ﴿أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾ می‌گوید: طلاق دو گونه است: رجعی و بائن. سپس می‌گوید: در طلاق بائن زن حق سکونت و نفقه ندارد و این نظر حسن و ابو ثور و اصحابمان است که از ائمه علیهم السلام نیز نقل شده است، اما از عمر و ابن مسعود نقل شده که حق مسکن و نفقه دارد (فاضل مقدار، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۸۱؛ نیز ن. ک: ابن قدامة، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۸۹؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۶، ص ۹۰ و ۱۰۴؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۱۳۳).

نمونه دیگر آن که ذیل آیه ۲۲۵ سورة البقره که خداوند می‌فرماید: ﴿لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ می‌گوید: در معنای این آیه اختلاف نظر است. طاووس گفته قسم شخص خشمگین است؛ حسن گفته قسم شخص ظان است که به چیزی که گمان دارد قسمی خورد اما بعداً خلاف آن ثابت می‌شود و ابوحنیفه نیز همین نظر را دارد (ن. ک: زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ جصاص، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۱۱؛ کاشانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴). ابن عباس گفته است منظور، این حرف انسان است (لا و الله و بلی و الله) که با آن سخن خود را تأکید می‌کند، بدون آن که قصد قسم خوردن داشته باشد، به طوری که اگر به او بگویند تو قسم خوردی بگوید خیر. این را شافعی و فقه‌های شیعه نیز گفته‌اند و از امام باقر و امام صادق علیهم السلام نیز نقل شده است (فاضل مقدار، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۶۸؛ نیز ن. ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۴۴۳؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۲۸).

وی ذیل آیه ۲۳۳ سورة البقره که خداوند شیر دادن به کودک را دو سال بیان کرده، از ابن عباس نقل می‌کند که این دو سال برای هر کودکی نیست، بلکه برای کودکی است که شش ماهه به دنیا آمده و اگر هفت ماهه به دنیا آید، شیر دادن ۲۳ ماه خواهد بود و اگر نه ماهه به دنیا آید، ۲۱ ماه خواهد بود. سپس نظرات دیگر را نقل می‌کند اما در پایان می‌گوید: تفصیل ابن عباس خوب است زیرا این تفصیل میان آیات ﴿حَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^۱ و ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾^۲ و میان واقعیت جمع کرده است به دلیل آن که بارداری گاهی شش ماه، گاهی هفت ماه و گاهی نه ماه که غالباً چنین است، می‌باشد و کودک در این مدت‌ها زندگی می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۰۴). ذیل آیه ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ با استناد به روایتی از ابن عباس (ن. ک: جصاص، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۱؛ ابن العربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰۹) و امام باقر و امام صادق علیهما السلام (ن. ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۲۷۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۴۱؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۵۵۴). مراد از دلوک شمس را زوال، یعنی وقت ظهر دانسته است و می‌گوید: سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمودند: «جبرئیل زمان دلوک شمس هنگام زوال نزد من آمد و همراه من نماز ظهر را خواند»، این نظر را تأیید می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ نیز ن. ک: بیهقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۲).

در توسعه وقت نماز علاوه بر اشاره به آیه ﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^۳ به روایتی از ابن عباس و نیز روایتی از محمد بن مسلم^۴ اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که نمازها (نمازهای واجب یومیه) دارای دو وقت هستند: یکی اول وقت که وقت فضیلت است و وقتی دیگر، که چنانچه انسان به جا آورد از او رفع تکلیف می‌شود (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۱۲۳-۱۲۲؛ نیز ن. ک: حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۳؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۵۲).

۱. الاحقاف، آیه ۱۵.

۲. لقمان، آیه ۱۴.

۳. الاسراء، آیه ۷۸.

۴. او از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که خیلی وقتها نماز ظهر و عصر خود را می‌خواندم و نزد امام باقر علیه السلام می‌رفتم ایشان هنوز نماز خود را نخوانده بودند و بر می‌خاستند وضو می‌گرفتند یا غسل می‌کردند و سپس نماز ظهر و سپس نماز عصر را می‌خواندند.

ذیل تفسیر سورة المائدة آیه ۶ می‌گوید: لمس و ملامسه در آیه هر دو کنایه از جماع است. این را ابن عباس، حسن، مجاهد و قتاده گفته‌اند. از امام باقر (علیه السلام) نیز درباره معنای آن پرسش کردند و امام در پاسخ فرمودند: منظور از آن جماع در فرج است (طوسی، ۱۳۹۰ ق ب، ج ۱، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۹۰ ق الف، ج ۱، ص ۸۸).

ذیل آیه ۲۲۹ سورة البقره در تفسیر این که منظور از «تَسْرِیحِ بِإِحْسَانٍ» چیست از قول سدی و ضحاک نقل می‌کند که آنان می‌گویند: منظور رها کردن زنی است که عده نگه می‌دارد تا آن که با انقضای عده جدا شود (ن. کن: طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱۰۴). وی می‌گوید: همین نظر از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده (کلینی، ۱۳۸۸ ق، ج ۶، ص ۶۵) و نظر صحیح‌تر همین است زیرا از نظر ما طلاق با کنایه واقع نمی‌شود، بلکه با تصریح، صورت می‌گیرد (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۳۵۵). همچنین در مورد آیه ۲۳۰ سورة البقره «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» می‌گوید: این آیه اشاره به طلاق سوّم است که امامان باقر و صادق (علیه السلام) و سدی و ضحاک و نظام نیز همین عقیده را دارند (ن. کن: عیاشی، ج ۱، ص ۱۱۶؛ طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۴۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱۰۶). [در مقابل این دیدگاه] مجاهد گفته که این آیه تفسیر این کلام خداست «أَوْ تَسْرِیحِ بِإِحْسَانٍ» زیرا به عقیده او این کلام خدا به معنای طلاق سوّم است. طبری نیز همین نظر را دارد (طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۹۰) اما حق همان نظر اول است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۳۵۶).

۷. بررسی رجالی اسناد روایات

یکی از ویژگی‌های تفسیر کنز العرفان این است که فاضل مقداد گاه روایاتی را که در تفسیر آیات ذکر می‌کند متعرض رجال سند آن نیز می‌گردد و از رهگذر آن به ضعف یا صحت آن روایت اشاره می‌کند. از جمله در تفسیر آیه ۲۸۳ سورة البقره «وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ، فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ

وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ^۱ دو نظر را در مورد رهن بیان می‌کند، گرفتن و نگرفتن آن.

بسیاری از فقهاء شیعه عقیده دارند که رهن باید قبض شود و به آیه فوق و روایتی از امام باقر علیه السلام استدلال کرده‌اند که محمد بن قیس از امام نقل کرده: «لا رهن الا مقبوضاً» (ن. ک: حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۳۸۳).

اما برخی دیگر از فقهاء قبض را شرط نمی‌دانند و فاضل مقداد نیز این نظر را بر می‌گزیند. او برای اثبات نظر خود ادله‌ای را ذکر می‌کند و سپس می‌گوید: روایت مذکور نیز ضعیف است زیرا در طریق آن محمد بن قیس است که میان ثقة، ضعیف و غیر ضعیف مشترک است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۷۳-۷۲).^۱ فاضل مقداد در بحث حلیت ازدواج متعه به نقل عامه و خاصه از ابن عباس در این باره اشاره می‌کند که او به حلیت ازدواج متعه فتوا می‌داده و عمل می‌کرده است و درباره خود ابن عباس می‌گوید: سخن ابن عباس در این خصوص حجت است همچنان که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «او ظرفی پر از علم است» (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۱۳).^۲

او در ادامه به ادله مخالفان شیعه در رد حلیت متعه اشاره می‌کند که از جمله دلایل آنان روایاتی از پدر ربیع بن سبره، حضرت علی علیه السلام و عمر بن خطاب است. در مورد روایتی که از پدر ربیع بن سبره نقل می‌کند، می‌گوید: در سند روایت ابن سبره نقد وجود دارد.

ذیل روایت ابوهریره که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که «خداوند به مردی که با همسرش در دبر او جماع کند، نگاه نمی‌کند». ابوهریره را فردی کذاب خوانده و می‌گوید: عمر او را به دلیل دروغ‌گویی با دره تأدیب می‌کرد (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۰۰؛ نیز ن. ک: ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۲۱).

۱. لازم به ذکر است این اشتراک از طریق راوی و مروی قابل تمیز و تشخیص است. محمد بن قیس بجلی که عاصم بن حمید از او روایت می‌کند ثقة است اما به غیر از این مورد، اشتراک هم‌چنان باقی می‌ماند. در روایت مذکور راوی محمد بن قیس، عاصم بن حمید است و از آن‌جا که این محمد بن قیس و عاصم بن حمید و نیز سایر راویان حدیث ثقة هستند، در نتیجه روایت مذکور صحیح است (ن. ک: نجاشی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۲۳؛ طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۹۳).

۲. این سخن عمر بن خطاب است که درباره عبدالله بن مسعود گفته است (ن. ک: هبشی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۰۳) و ظاهراً فاضل مقداد دچار اشتباه شده است.

۸. نتیجه گیری

از آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت هر چند فاضل مقداد در استنباط احکام، مبنایش آیات قرآن است اما بهره‌گیری او از روایات برای فهم بهتر و شناخت دقیق‌تر آیات الاحکام امری قطعی و روشن است و او خود را بی‌نیاز از مراجعه به روایات نمی‌داند. این مسأله در ذکر جزئیات احکام آیات، اشاره به شأن نزول آنها، همچنین ذکر روایات فریقین ذیل اکثر قریب به اتفاق آیات مورد بحث و طرح مباحث فقه الحدیثی به طور گستره برای رسیدن به نظر صحیح تر در تفسیر آیات گواه محکمی بر این حقیقت است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۸۵ق.
۳. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، المصنف فی الأحادیث والآثار، الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
۴. ابن ادریس، محمد بن منصور، السرائر، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۵. ابن حنبل، احمد بن عبدالله بن حنبل، المسند، بیروت: دار صادر، بی تا.
۶. ابن العربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بی جا، بی نا، بی تا.
۷. ابن غضایری، احمد بن الحسین، الرجال، قم: دار الحديث، ۱۴۲۲ق.
۸. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، الامامة و السياسة، بیروت: دار الاضواء، بی تا.
۹. ابن قدامة، عبدالله بن احمد، المغنی، بی جا: دار الكتاب العربی، بی تا.
۱۰. ابن قیم، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الفكر، ۱۴۰۷ق.
۱۱. ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، بی جا: دار الفكر، بی تا.
۱۲. ابو داود، سلیمان بن الاشعث، السنن، بیروت: دار الفكر، بی تا.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحيح، بیروت: دار الفكر، ۱۴۰۱ق.
۱۴. بیهقی، احمد بن الحسین، السنن الکبری، بی جا: دار الفكر، بی تا.
۱۵. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحيح، بی جا: دار الفكر، بی تا.
۱۶. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
۱۷. حاکم نساپوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۱۸. حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة لتحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۴ق.
۱۹. خطیب بغدادی، علی بن احمد، تاریخ بغداد، بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ق.
۲۰. خطیب عمری، محمد بن عبد الله، مشکاة المصابیح، بیروت: المكتب الإسلامی، ۱۹۸۵م.

۲۱. دارمی، عبدالله بن بهرام، السنن، دمشق: بی نا، بی تا.
۲۲. ذهبی، محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۲۳. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، بی جا: مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، ۱۴۲۴ق.
۲۴. زمخشري، محمود بن عمر، الکشاف، بی جا: مطبعة مصطفى البابي، ۱۳۸۵ق.
۲۵. سرخسی، محمد بن ابی سهل، المبسوط، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۲۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۲۷. شاشی، محمد بن احمد، حلیة العلماء، عمان الاردن: مكتبة الرسالة الحديثة، ۱۹۸۸م.
۲۸. شافعی، محمد بن ادريس، الام، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
۲۹. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.
۳۰. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، المصنف، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۲. همو، المعجم الاوسط، بی جا: دار الحرمین، ۱۴۱۵ق.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۳۴. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۰ق.
۳۶. همو، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق (الف).
۳۷. همو، التبیان فی تفسیر القرآن، بی جا: مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۸. همو، تهذیب الاحکام، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق (ب).
۳۹. همو، الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۴۰. همو، المبسوط فی الفقه، طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷ق.
۴۱. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، بی تا.

۴۲. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، بی‌جا: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامية، ۱۴۱۹ق.
۴۳. فخر الدين رازى، محمدبن عمر، *التفسير الكبير*، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۴۴. قاضى نعمان، النعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، مصر: دار المعارف، ۱۳۸۳ق.
۴۵. قمى، على بن ابراهيم، *التفسير*، قم: مؤسسة دار الكتاب للطباعة و النشر، ۱۴۰۴ق.
۴۶. قرطبي، محمدبن احمد، *الجامع لاحكام القرآن*، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۰۵ق.
۴۷. كاشانى، ابوبكر بن مسعود، *بدائع الصنائع*، بی‌جا: المكتبة الحبيبية، ۱۴۰۹ق.
۴۸. كلينى، محمدبن يعقوب، *الكافى*، تهران: دار الكتب الاسلامية، ۱۳۸۸ق.
۴۹. مامقانى، عبدالله، *تنقيح المقال*، چاپ سنگى، ۱۳۵۱ق.
۵۰. متقى، على المتقى بن حسام الدين، *كنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال*، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
۵۱. مجلسى، محمدباقر بن محمد تقى، *بحار الانوار*، بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۵۲. مزى، يوسف بن عبدالرحمن، *تهذيب الكمال فى أسماء الرجال*، بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ق.
۵۳. مسلم، مسلم بن الحجاج، *الصحيح*، بيروت: دار الفكر، بی‌تا.
۵۴. معرفت، محمدهادى، *التفسير و المفسرون فى ثوبه القشيب*، مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، ۱۴۲۸ق.
۵۵. نجاشى، احمد بن على، *فهرست أسماء مصنفى الشيعة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۲۴ق.
۵۶. نسائى، احمد بن شبيب، *السنن*، بيروت: دار الفكر، ۱۳۴۸ق.
۵۷. نووى، محيى الدين بن شرف، *المجموع*، بی‌جا: دار الفكر، بی‌تا.
۵۸. واحدى، على بن احمد، *اسباب النزول*، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ۱۳۸۸ق.
۵۹. هيثمى، على بن أبى بكر، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، القاهرة: مكتبة القدسى، ۱۴۱۴ق.

نقد شاخص اسلوب‌های تصویری آیات و سوره در تاریخ گذاری با تأکید بر تحقیقات بلاشر

دانش تاریخ‌گذاری (chronology) و تعیین زمان نزول سوره از نوآمدترین دانش‌های قرآنی برشمرده می‌شود که خاورشناسان بیش از مسلمانان به آن اهتمام ورزیده‌اند. خاورشناسان بر خلاف مسلمانان بیش از آن که به نقل و روایات در تاریخ‌گذاری قرآن تکیه کنند، به سبک‌شناسی قرآن تکیه دارند. یکی از شاخص‌های سبک‌شناختی که آنان مبنای تاریخ‌گذاری قرآن قرار داده‌اند، اسلوب‌های تصویری قرآن نظیر تشبیه، مجاز، استعاره، کنایه است. خاورشناسان بر اساس چنین شاخص‌هایی سوره‌های قرآن را به طبقات متعدد تقسیم کرده‌اند که مشهورترین آنها تقسیم‌بندی چهارگانه یعنی سه دوره مکی و یک دوره مدنی است. رژیس بلاشر (Regis Blachere) از جمله خاورشناسی است که در دوره معاصر به چنین طبقه‌بندی اهتمام کرده است. در این مقاله کوشش می‌شود، شاخص اسلوب‌های تصویری تاریخ‌گذاری نامبرده به نقد کشیده شود. تلقی بلاشر این است که جنبه تصویری و شاعرانه و خیال‌پردازانه قرآن هرچه از مبدأ نزول قرآن فاصله می‌گیرد، کاسته می‌شود؛ اما بررسی‌ها موارد نقض بسیاری را در تحقیق ارایه شده او نشان می‌دهد و این حاکی است که این شاخص از اعتبار علمی برای تاریخ‌گذاری قرآن برخوردار نیست.

واژه‌های کلیدی: نقد و بررسی، شاخص اسلوب‌های تصویری، تاریخ‌گذاری قرآن، بلاشر.

دکتر جعفر نکونام

دانشیار

دانشگاه قم

j.nekoonam@yahoo.com

صغری لکزایی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری علوم و معارف

نهج البلاغه

دانشگاه کاشان

s_lakzaei1986@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۵



۱. مقدمه

بیان مسأله

تحقیقات صورت گرفته بر روی تاریخ گذاری بلاشر در زمینه قرآن نشان می دهد که وی نیز همانند سایر خاورشناسان در این امر به روایات ترتیب نزول توجهی نداشته و براساس شاخص های سبک شناسی نظیر اسلوب های تصویری به طبقه بندی و تعیین زمان نزول سور اقدام نموده است. به طور طبیعی این سؤال مهم جلب نظر می کند که بلاشر با چه دلیل و توجیهی از این شاخص و سایر شاخص های سبک شناسی که ملازم با زمان خاصی نیستند، در تاریخ گذاری بهره برده است و اصولاً اعتبار و کارایی علمی شاخص واژگان در تاریخ گذاری تا چه اندازه می باشد؟

پیشینه شاخص اسلوب های تصویری در تاریخ گذاری

در سبک شناسی مستقلاً چیزی به عنوان شاخص اسلوب های تصویری وجود ندارد که بتوان به کمک آن به تاریخ تألیف متن پی برد. تعیین دوره تاریخی یک متن صرفاً با در نظر گرفتن این شاخصه امکان پذیر نخواهد بود، چرا که در سبک شناسی به مؤلفه های دیگری نظیر فراوانی لغات فارسی یا عربی، استشهاد به آیات و روایات، ساختار فعل، ضمایر، مترادفات و متضادات نیز توجه می شود (شمیسا، ۱۳۸۰، صص ۳۶ و ۴۹ و ۷۶).

به عبارت دیگر، در شناسایی تاریخ پیدایش یک متن اعم از نظم یا نثر، بهره گیری صرف از شاخص اسلوب های تصویری همانند تشبیه، استعاره و کنایه معقول به نظر نمی رسد، خصوصاً آنکه بدانیم در تاریخ گذاری، مؤلفه های

مهمتری نظیر ترقیمه‌ها^۱ وجود دارند و 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 سید قطب به این اسلوب هنری قرآن توجه نشان داده‌اند (سید قطب، ۱۴۱۵ق، صص ۴۰-۳۶)؛ در کتب بلاغت جدای از ارتباط میان اسلوب‌های تصویری و تاریخ‌گذاری از آرایه‌های ادبی چون تشبیه، استعاره و کنایه سخن گفته شده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۵ و ۵۹).

خاورشناسان، آنجا که طبقه‌بندی سوره‌های قرآن را در سه یا چهار طبقه یا بیشتر سامان داده‌اند، شاخصه‌های سبک‌شناسی نظیر اسلوب‌های تصویری آیات و سوره را مورد توجه قرار داده‌اند (بلاشر، ۱۳۷۲، صص ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۸۶؛ مونتگمری وات، بی تا، ج ۵، ص ۴۱۶؛ نولدکه، ۱۹۹۸، ص ۵۱؛ رودولف، ۱۹۰۹، ص ۹). از سایر کتب نوشته شده در این زمینه می‌توان به درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن (نکونام، ۱۳۸۰) و مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن (اسکندرلو، ۱۳۸۵) اشاره نمود که به صورت گذرا به شاخص‌های سبک‌شناختی خاورشناسان پرداخته‌اند و تفصیل لازم را نداده‌اند.

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

۱. ترقیم در لغت به معنای کتابت کردن، آراستن و نقطه نهادن خط گفته می‌شود (شاد، ۱۳۶۳، ج 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، ۱۳۸۰، صص ۲۸۷-۲۸۶؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۵۹۵).

۲. مراد از تصویر و اسلوب‌های تصویری

تصویر در لغت به معنای صورت و شکل قرار دادن برای چیزی یا نقش و رسم نمودن چیزی است (دهخدا، ۱۹۹۸م، ج ۴، ص ۵۹۳۳). صاحب قاموس‌المحیط این‌چنین می‌گوید: «صورت یا تصویر یعنی شکل که جمع آن صُور و صَوَر می‌باشد. این واژه به معنای نوع و صفت هم به کار می‌رود» (فیروزآبادی، ۱۴۲۰ق، مادهٔ صور). لفظ صورت اسم مصدر از فعل صَوَّرَ است. مصدر آن هم تصویر می‌باشد. همین واژه با ریشهٔ واوی یا یایی به یک معنا آمده است. ازهری می‌گوید: «رجلٌ صَیَّرَ شَیْرَ یعنی زیبا رو». ابن سیده می‌گوید: «صورت در شکل و ساخت است و به نقل از جوهری و او از کلبی دربارهٔ آیهٔ یوم ینفخُ فی الصُّور (انعام، ۷۳) می‌گوید «صُور» جمع «صورة» است، یعنی روزی که در صورت مردگان روح دمیده می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۷۳).

منظور از اسلوب‌های تصویری در یک متن، به کار بردن روش‌هایی است که با آن بتوان تصویری هنرمندانه از معنا را به مخاطب ارائه داد تا تأثیرگذاری معنا بیشتر باشد. بنابراین مشمول هر نوع آرایهٔ کلامی نظیر تشبیه، تمثیل، استعاره، مجاز، کنایه و مانند آن - که به منظور ایجاد صورت‌های ذهنی به کار رود - می‌شود. چنان‌که رمانی (م. ۳۸۶) مفهوم تصویر را از خلال تطبیق بر استعاره‌ها و تشبیهات قرآن کریم به روشنی ارائه می‌دهد؛ تصویر از نظر وی یعنی تجسم امور معنوی در صور محسوسی که به چشم دیده می‌شوند (شادی، ۱۹۹۱م، ص ۱۸). اما تصویر از نظر جرجانی (م. ۴۷۱) مفهومی گسترده‌تر دارد، به گونه‌ای که علاوه بر گونه‌های بیانی معروف نظیر تشبیه، تمثیل و استعاره؛ ساخت‌های بیانی دیگر هم چون تقدیم، تأخیر، قصر، خبر، انشاء و امثال آن را نیز در بر می‌گیرد (همان، ص ۲۶). در اینجا مراد از صور تصویری؛ تشبیه، استعاره و کنایه می‌باشد که به بررسی آن‌ها در تاریخ‌گذاری پرداخته شده است.

۳. اسلوب‌های تصویری در تاریخ‌گذاری بلاشر

بلاشر، بیان متفاوت قرآن با انجیل را در نقل داستان حضرت مریم (ع) و عیسی مسیح (ع) ناشی از ارائه تصویری متفاوت از آن دو دانسته است (بلاشر، ۱۳۷۲ش، ص ۷۰). وی در جای دیگر از اسلوب‌های تصویری تحت عنوان نیروی تخیل و لطافت شاعرانه‌ای که در مرحله اول بیش از مرحله دوم به کار گرفته شده است، یاد می‌کند (همان، صص ۷۰ و ۷۱). از آنجایی که میان شعر و تصویرگری ارتباط مستقیمی برقرار است (عبدالسلام، ۱۳۸۷ش، ص ۳۳). لذا می‌توان این سخن بلاشر را بر اسلوب‌های تصویری حمل نمود. این مستشرق فرانسوی راجع به کیفیت این معیار در مراحل سوم و چهارم سخنی نگفته؛ اما با توجه به آن که در سخنان سایر پیروان نظام چهار طبقه نیز تعبیر لطافت شاعرانه به کار رفته است با مراجعه به نظرات آن‌ها می‌توان دریافت که این نظریه در مراحل بعد نیز همچنان بر روند کاهشی اسلوب‌های تصویری استوار است. اما این نظریه در صورتی صحیح است که:

اولاً؛ ثابت شود میزان کاربرد اسلوب‌های تصویری در ادوار چهارگانه وحی روند نزولی دارد، بنابراین اگر موارد نقضی یافت شود، این نظریه خود به خود ابطال می‌گردد. با توجه به اینکه انواع بسیاری از آرایه‌های ادبی در زیر مجموعه اسلوب‌های تصویری قرار می‌گیرند، لذا در قسمت بعد به سه مورد تشبیه، استعاره و کنایه پرداخته شده است.

ثانیاً؛ به فرض صحت این شاخص، تنها تشخیص سوره مکی از مدنی تا حدودی ممکن خواهد بود. اما با استفاده از این معیار تفکیک سوره در مراحل سه گانه مکی به چه صورت است؟ به عبارت دیگر حد فراوانی اسلوب‌های تصویری تا چه اندازه باید باشد که آن را متعلق به مرحله‌ای خاص دانست. اگر بتوان میزان حداقل، حد وسط و حداکثری فراوانی را در هر سوره گزارش نمود، آنگاه می‌توان از دوره نزول هر یک به صورت تقریبی سخن گفت؛ بدین صورت که اسلوب‌های تصویرگری نظیر تشبیه، استعاره، کنایه و ... در دوره اول به میزان حداکثر، در دوره دوم به میزان متوسط و در دوره سوم و چهارم به میزان حداقل یافت می‌شوند.

ثالثاً؛ اسلوب‌های تصویری نظیر تشبیه و استعاره و کنایه برای بلاغت و رسایی بخشیدن به مضمون و مقصودی است که قصد القای آن به مخاطبان است و این بیشتر در مواردی معمول است که از حقایق غیر حسی مثل حقایق اخروی سخن گفته می‌شود. برای اثبات این مطلب کافی است مضمون سور در مراحل ابتدایی بررسی شود که تا چه اندازه راجع به قیامت و حقایق غیر حسی است. به این ترتیب اگر در سوره‌های مکی از اسلوب‌های تصویری بیشتری بهره‌گیری شده، به جهت خصلت حقایقی است که از آن سخن گفته شده؛ نه اینکه خداوند بنایش را بر این نهاده باشد که ابتدا اسلوب‌های تصویری را بیشتر استفاده کند و بعد هرچه از آغاز نزول قرآن فاصله گرفته می‌شود، از میزان این اسلوب‌ها کاسته شود.

رابعاً؛ شاخص اسلوب‌های تصویری، پسینی است، نه پیشینی؛ یعنی چنان نیست که لزوماً کثرت استفاده از اسلوب‌های تصویری بر تقدم زمانی قلت استفاده از اسلوب‌های تصویری دلالت داشته باشد؛ از همین رو کثرت و قلت استفاده از چنین اسلوب‌هایی هرگز نمی‌تواند شاخصی برای تاریخ‌گذاری قرآن داشته باشد. بنابراین آنان که چنین شاخصی را برای تاریخ‌گذاری قرآن معرفی کرده‌اند، نخست آمده‌اند و از مضامین تاریخ‌دار قرآن استفاده کرده و با آن تاریخ نزول آیات و سوره‌های قرآن را شناسایی نموده‌اند و بعد با ملاحظه نتایج به دست آمده، کشف کرده‌اند که نوعاً سوره‌ها هرچه از آغاز نزول قرآن فاصله می‌گیرد، از میزان اسلوب‌های تصویری‌اش کاسته می‌شود. به این ترتیب باید گفت: اسلوب‌های تصویری شاخص مستقلی برای تاریخ‌گذاری قرآن نیست.

۴. صنعت تشبیه در تاریخ‌گذاری بلاشر

همانطور که قبلاً بیان شد، دقت در فراوانی اسلوب‌های تصویری از جمله معیارهای بلاشر در تاریخ‌گذاری بوده است. یکی از مهمترین اسلوب‌های تصویرگری، استفاده از صنعت تشبیه می‌باشد.

الف) مراد از تشبیه

تشبیه از شبه به معنای نوعی رنگ زرد گرفته شده که به خاطر شباهتش به رنگ طلا به این نام خوانده شده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۰۴). بنابراین الشَّبه، و الشَّبه و الشَّبه به معنای مثل، و جمع آن اشباه است ... و تشبیه چیزی به چیز دیگر به معنای قرار دادن مثل برای آن می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۰۳). به بیان برخی، مماثلت چند چیز در یک امر را گویند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۶، ص ۳۴۹).

صنعت تشبیه یکی از انواع بیانی در علم بلاغت است؛ طبق قدیمی‌ترین تعریف از قدامة بن جعفر، تشبیه بین دو امری اتفاق می‌افتد که از جهاتی در معناهایی که هر دو را فرا می‌گیرد مشترک و در اموری دیگر متمایز از هم‌اند. (بغدادی، ۱۳۷۴ش، ص ۱۳). با ملاحظه سایر تعاریف می‌توان دریافت که قدر مشترک همه آنان بیان مشارکت دو شیء در صفتی از صفات توسط الفاظ مخصوص است؛ به عبارت دیگر تشبیه اتفاق مشبّه و مشبّه به در وصفی است که آن دو را جمع می‌کند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۵؛ الجوزیه، ۹۸۱م، ص ۱۵؛ هاشمی، بی تا، ص ۲۴۱) و از نظر برخی این ماندگی بایستی مبتنی بر کذب و یا حداقل دروغ‌نما (همراه با اغراق) باشد (شمیسا، ۱۳۷۹ش، ص ۳۳).

از آن دو آنچه را که تشبیه می‌کنیم، مشبه و آنچه را که به آن تشبیه می‌شود، مشبه به می‌نامند. مشبه و مشبه به، دو رکن اصلی تشبیه‌اند که ذکرشان در کلام واجب است؛ مانند گل‌رو و باغ جهان که در آن‌ها رو و جهان، مشبه و گل و باغ، مشبه به می‌باشند. تشبیه دو رکن دیگر نیز دارد که ذکر آن‌ها در جمله واجب نیست؛ یکی ادات تشبیه و دیگری وجه شبه که وجه مشترک میان مشبه و مشبه به است. تشبیه به اعتبار ارکان خود قابل انقسام به انواع مختلف حسی، عقلی، مفرد، مرکب و ... می‌باشد (هاشمی، بی تا، صص ۲۴۷-۲۴۴).

ب) بررسی آماری تشبیهات قرآن و ارتباط آن با تاریخ‌گذاری

در راستای بررسی رابطه میان فراوانی تشبیهات سور و تاریخ‌گذاری، انواع تشبیهات موجود در تک تک آیات قرآن مورد بررسی قرار گرفت (صافی، ۱۴۱۸ق، مجلدات ۳۱-۱). بر اساس تحقیقات صورت گرفته از میان ۱۱۴ سوره قرآن، تنها ۵۰ سوره وجود دارند که در آن‌ها تشبیه به کار رفته است. هم چنین مشخص گردید که سوره بقره پرتشبیه‌ترین سوره قرآن می‌باشد.

جدول شماره ۱. بررسی آماری تشبیهات قرآن

شماره ردیف	عنوان سوره	تعداد تشبیهات	شامل آیات	شماره ردیف	عنوان سوره	تعداد تشبیهات	شامل آیات
۱	نساء	۱	۱۴۰	۲۶	طه	۲	۱۳۱، ۷۱
۲	توبه	۱	۱۹	۲۷	انبیاء	۲	۱۰۴، ۱۵
۳	هود	۱	۲۴	۲۸	حج	۲	۳۱، ۲
۴	یوسف	۱	۳۱	۲۹	فرقان	۲	۴۷ (۲ تشبیه)
۵	رعد	۱	۱۴	۳۰	احزاب	۲	۳۲، ۶
۶	نحل	۱	۱۷	۳۱	ص	۲	۲۸، ۶۴
۷	نمل	۱	۴۲	۳۲	فصلت	۲	۴۴، ۱۱
۸	عنکبوت	۱	۴۱	۳۳	دخان	۲	۴۶، ۴۵
۹	لقمان	۱	۲۲	۳۴	واقعه	۲	۵۱-۵۵، ۲۳
۱۰	سبا	۱	۱۳	۳۵	قلم	۲	۳۵، ۲۰
۱۱	فاطر	۱	۹	۳۶	معارج	۲	۹، ۸
۱۲	یس	۱	۳۹	۳۷	مرسلات	۲	۳۳، ۳۲
۱۳	صافات	۱	۶۵	۳۸	مائده	۳	۴۸، ۴۶، ۳۲
۱۴	جاثیه	۱	۲۳	۳۹	انفال	۳	۵۲، ۶، ۵

۱۵	محمد	۱	۱۲	۴۰	ابراهیم	۳	۲۶، ۲۴، ۱۸
۱۶	فتح	۱	۲۹	۴۱	نور	۳	۴۳، ۳۹، ۳۵
۱۷	حجرات	۱	۱۰	۴۲	قمر	۳	۳۱، ۲۰، ۷
۱۸	طور	۱	۲۴	۴۳	رحمن	۳	۵۸، ۳۷، ۲۴
۱۹	جمعه	۱	۵	۴۴	قارعه	۳	۹، ۵، ۴
۲۰	منافقون	۱	۴	۴۵	نبأ	۴	۲۰، ۱۰، ۷، ۶
۲۱	حافه	۱	۷	۴۶	کهف	۵	۹۶، ۵۱، ۴۵، ۲۹، ۱۸
۲۲	مدثر	۱	۵۰	۴۷	آل عمران	۶	۱۸۵، ۱۶۳، ۱۳۳، ۱۱۷، ۷۸، ۱۱
۲۳	فیل	۱	۵	۴۸	انعام	۶	۱۲۲، ۱۲۵، ۹۶، ۷۱، ۳۹، ۳۲
۲۴	یونس	۲	۱۰۳، ۲۴	۴۹	اعراف	۶	۵۷ (۲ تشبیه)، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۷
۲۵	حجر	۲	۲۲، ۱۲	۵۰	بقره	۱۴	۱۸۷، ۱۷۱، ۹۳، ۷۴، ۲۵، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۹۷، ۲۲۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۵ (۲ تشبیه)

با توجه به جدول شماره ۱، می‌توان دریافت که در ۶۴ سوره قرآن تشبیه به کار نرفته است. با شاخص قرار دادن سیر نزولی تشبیهات در تاریخ‌گذاری باید گفت سوری که در آن تشبیهات بیشتری به کار رفته و یا اصولاً دارای تشبیه‌اند، سور مکی و در مقابل، سوری که در آن تشبیهات کمتری به کار رفته و یا اصولاً فاقد تشبیه‌اند، سور مدنی‌اند؛ اما محدوده فراوانی تا چه اندازه باید باشد که بتوان آن را پرتشبیه یا کم‌تشبیه تلقی نمود؟

از آنجایی که معیاری خاص جهت تعیین این حد وجود ندارد، لذا تنها می‌توان به بیشینه و کمینه آن اکتفا نمود و گفت سوری که در آن تشبیه به کار رفته، مکی و سوری که فاقد تشبیه‌اند، مدنی می‌باشند؛ بر این اساس بایستی ۴۳/۸۵ درصد از سور، مکی و ۵۶/۱۴ درصد، مدنی باشند، در حالی که بر طبق ترتیب روایی مشهور ۷۸/۹۴ درصد به سور مکی و تنها ۲۱/۰۵ درصد به سور مدنی اختصاص می‌یابد. علاوه بر آن سوری یافت می‌شوند که با وجود آنکه هیچ

تشبیهی در آن‌ها به کار نرفته، اما در مکه نازل شده‌اند و بالعکس. بنابراین با در نظر گرفتن ترتیب روائی مشهور، تاریخ‌گذاری بر پایه‌ی این معیار ممکن نخواهد بود.

جدول شماره ۲. ترتیب روائی سور مکی فاقد تشبیه و سور مدنی دارای تشبیه

سور مدنی دارای تشبیه	سور مکی فاقد تشبیه	*
ممتحنه، حدید، طلاق، بینه، حشر، نصر، مجادله، تحریم، تغابن، صف	فاتحه، اسراء، مریم، مومنون، شعراء، قصص، روم، سجده، زمر، غافر، شوری، زخرف، احقاف، ق، ذاریات، نجم، ملکه نوح، جن، مزمل، قیامت، نازعات، عبس، تکویر، انفطار، مطففین، انشقاق، بروج، طلاق، اعلی، غاشیه، فجر، بلد، شمس، لیل، ضحی، شرح، تین، علق، قدر، بینه، عادیات، تکاثر، عصر، همزه، قریش، ماعون، کوثر، کافرون، مسد، اخلاص، فلق، ناس	ترتیب روائی مشهور

ج) بررسی تاریخ‌گذاری بلاشر با تأکید بر فراوانی تشبیهات

بر طبق گفتار بلاشر (بلاشر، ۱۳۷۲ش، صص ۷۱-۷۰) فراوانی تشبیهات سور در هر مرحله بایستی کمتر از مرحله قبل و بیشتر از مرحله بعد باشد. بر این اساس بایستی پرتشبیه‌ترین سور در مرحله اول و کم‌تشبیه‌ترین سور در مرحله انتهایی قرار گرفته باشند، اما با بررسی ترتیب وی موارد نقضی ملاحظه می‌گردد.

جدول شماره ۳. موارد نقض ترتیب بلاشر

سور فاقد تشبیه در مرحله اول	علق، قریش، ضحی، شرح، عصر، شمس، ماعون، طارق، تین، زلزله، عادیات، لیل، انفطار، اعلی، عبس، تکویر، انشقاق، نازعات، غاشیه، قیامت، قدر، نجم، تکاثر، مزمل، انسان، مطففین، مسد، کوثر، همزه، بلد، فجر، بروج، اخلاص، کافرون، فاتحه، فلق، ناس
سور پرتشبیه در مرحله چهارم	بقره، آل عمران

بر اساس نظریه بلاشر همزمان با پیشرفت در مراحل چهارگانه وحی بایستی از تعداد تشبیهات کاسته شود. اما چنین روندی نه در مقایسه موردی سوره به چشم می‌خورد و نه در مجموع سوره هر مرحله؛ چرا که در مجموع نیز میزان تشبیهات مراحل چهارگانه رو به افزایش است نه کاهش.

جدول شماره ۴. پراکندگی سوره دارای تشبیه در ترتیب بلاشر

مرحله وحی	مرحله اول	مرحله دوم	مرحله سوم	مرحله چهارم
عنوان سوره	طور، حاقه، فیل، مدثر، واقعه، معارج، مرسلات، رحمن، قارعه، نبأ	نمل، یس، صافات، انبیاء، طه، حجر، فرقان، ص، دخان، قلم، قمر، کهف	هود، یوسف، رعد، نحل، عنکبوت، لقمان، سبأ، فاطر، جاثیه، یونس، فصلت، ابراهیم، انعام، اعراف	نساء، توبه، محمد، فتح، حجرات، منافقون، جمعه، حج، احزاب، مائده، انفال، نور، آل عمران، بقره
تعداد سوره دارای تشبیه	۱۰ سوره	۱۲ سوره	۱۴ سوره	۱۴ سوره
مجموع تشبیهات	۲۰	۲۵	۲۸	۴۰

همچنین توجه به این نکته لازم است که بیش از ۷۰ درصد از سوره‌های اول و دوم به سوره‌هایی با یک یا دو تشبیه اختصاص یافته است.

د) مقایسه صنعت تشبیه در تاریخ‌گذاری بلاشر با سایرین

ویل، نولدکه و رودول از جمله افرادی هستند که همانند بلاشر به تاریخ‌گذاری براساس تصویرگری آیات توجه نشان داده‌اند (مونتگمری وات، بی‌تا، ج ۵، صص ۴۱۶ و ۴۱۸؛ نولدکه، ۱۹۹۸م، صص ۵۲ و ۵۳). از نظر این گروه به تدریج و همزمان با پیشرفت در مراحل وحی؛ از تخیل، تصویرها و تمثیل‌های شاعرانه کاسته می‌شود و به بیان دیگر می‌توان گفت با دقت در فراوانی تشبیهات، استعارات، کنایه‌ها و تعریض‌ها می‌توان زمان نزول سوره را تعیین نمود. پراکندگی سوره دارای تشبیه در ترتیب ویل به صورت زیر است.

جدول شماره ۵. پراکندگی سور دارای تشبیه در ترتیب ویل

مرحله اول	مرحله دوم	مرحله سوم	مرحله چهارم	مراحل وحی عنوان سوره
طور، حاقه، مدثر، فیل، واقعه، قلم، معارض، مرسلات، قارعه، نبأ	یس، صافات، حجر، طه، انبیاء، فرقان، ص، دخان، قمر، رحمن	هود، یوسف، رعد، نحل، نمل، عنکبوت، لقمان، سبأ، فاطر، جاثیه، یونس، فصلت، ابراهیم، کهف، انعام، اعراف	نساء، توبه، محمد، فتح، حجرات، جمعه، منافقون، حج، احزاب، مائده، انفال، نور، آل عمران، بقره	
۱۰	۱۰	۱۶	۱۴	تعداد سور دارای تشبیه
۱۹	۲۰	۳۴	۴۰	مجموع تشبیهات

بر طبق ترتیب ویل، تعداد سور دارای تشبیه در مرحله سوم بیش از سایر مراحل است در حالی که بر طبق ترتیب بلاشر تراکم سور دارای تشبیه در مراحل سوم و چهارم یکسان و بیش از مراحل اول و دوم است. در مقایسه مرحله اول هر دو ترتیب - ویل و بلاشر - ۹ سوره مشترک وجود دارد، منتها افزون بر آن، سوره رحمن در ترتیب بلاشر و سوره قلم در ترتیب ویل نیز به چشم می‌خورند؛ در مرحله دوم هر دو ترتیب باز هم ۹ اشتراک وجود دارد، البته به همراه ۴ افتراق، که سه مورد آن به سوره‌های نمل، قلم، کهف در ترتیب بلاشر و یک مورد آن به سوره رحمن در ترتیب ویل برمی‌گردد؛ مرحله سوم ترتیب ویل همان ترتیب بلاشر به اضافه دو سوره نمل و کهف است؛ نهایتاً بلاشر و ویل در سور مرحله آخر اختلافی ندارند. اما اینک فراوانی تشبیهات در ترتیب بلاشر با ترتیب‌های نولدکه و رودول مورد مقایسه قرار می‌گیرد.

جدول شماره ۶. پراکندگی سوره دارای تشبیه در ترتیب نولدکه و رودول

مراحل وحی	مرحله اول	مرحله دوم	مرحله سوم	مرحله چهارم
عنوان سوره	طور، حاقه، مدثر، فیل، واقعه، قلم، معارج، مرسلات، رحمن، قارعه، نبأ	نمل، یس، صافات، طه، حجر، انبیاء، فرقان، ص، دخان، قمر، کهف	هود، یوسف، رعد، نحل، عنکبوت، لقمان، سبأ، فاطر، جاثیه، یونس، فصلت، ابراهیم، انعام، اعراف	نساء، توبه، محمد، فتح، حجرات، جمعه، منافقون، حج، احزاب، مائده، انفال، نور، آل عمران، بقره
تعداد سوره دارای تشبیه	۱۱	۱۱	۱۴	۱۴
مجموع تشبیهات	۲۲	۲۳	۲۸	۴۰

پراکندگی سوره دارای تشبیه در ترتیب‌های نولدکه و رودول دقیقاً منطبق بر ترتیب بلاشر است تنها یک تفاوت بین آن‌ها وجود دارد که ناشی از قرار گرفتن سوره قلم در مرحله اول ترتیب‌های نولدکه و رودول و مرحله دوم ترتیب بلاشر می‌باشد. با بررسی ترتیب‌های ویل، بلاشر، نولدکه و رودول مشخص می‌گردد که فراوانی تشبیهات چه در مقایسه سوره متعلق به ادوار مختلف و چه در ملاحظه مجموع تشبیهات، روند نزولی نداشته؛ بنابراین تاریخ‌گذاری بر پایه این اسلوب تصویری منتفی است.

۵. صنعت استعاره در تاریخ‌گذاری بلاشر

یکی دیگر از اسلوب‌های بیانی در به تصویر کشیدن معنا، استفاده از آرایه استعاره می‌باشد که بلاشر تحت عنوان اسلوب‌های تصویری به سیر نزولی آن در مراحل وحی معتقد است.

الف) مراد از استعاره

استعاره مصدر باب استفعال از (ع - و - ر) به معنای عاریه خواستن و عاریه گرفتن می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۶۱۸). در اصطلاح علم بلاغت، عاریه خواستن لغتی به جای لغت دیگر است، چرا که شاعر در استعاره، واژه‌ای را با علاقه‌ی مشابهت جای واژه‌ی دیگر به کار می‌برد (شمیسا، ۱۳۷۹ش، ص ۵۷).

استعاره از نظر علمای علوم قرآن نیز به همین معناست منتها با بیانی متفاوت؛ به کار بردن لفظ است در معنای غیر حقیقی همراه با علاقه‌ی مشابهت (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۴۵؛ هاشمی، بی تا، ص ۳۰۰؛ جرجانی، ۱۹۵۴م، ص ۲۷).

همان‌گونه که در تعریف تشبیه بیان شد، تشبیه بر دو رکن اصلی مشبه و مشبه به استوار است؛ حال اگر یکی از آن دو ذکر نشود، استعاره پدید می‌آید. استعاره به اعتبار ارکان سه گانه‌ی خود یعنی مستعار (مشبه به)، مستعار منه (مشبه) و مستعار له (وجه جامع) به انواع مختلف مصرحه، مجرده، مطلقه، مکنیه، تخیلیه و ... تقسیم شده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۵۲؛ شمیسا، ۱۳۷۹ش، ص ۵۷؛ هاشمی، بی تا، ص ۳۰۰).

ب) بررسی آماری استعارات قرآن و ارتباط آن با تاریخ‌گذاری

جهت بررسی رابطه‌ی میان استعارات قرآن و تاریخ‌گذاری، استعارات موجود در تک تک آیات قرآن مورد بررسی قرار گرفت (صافی، ۱۴۱۸ق، مجلدات ۳۱ - ۱).
بر اساس دقیق‌ترین سرشماری در ۷۷ سوره از قرآن کریم، استعاره به کار رفته است. هم چنین سوره بقره به عنوان پر استعاره‌ترین سوره قرآن شناخته شد.

جدول شماره ۷. بررسی آماری استعارات قرآن

شماره ردیف	عنوان سوره	استعارات	تعداد	شامل آیات	شماره ردیف	عنوان سوره	استعارات	تعداد	شامل آیات
۱	مومنون	۱	۲۰	۴۰	۱	انشقاق	۲	۲، ۴	
۲	شعراء	۱	۴۶	۴۱	۲	فجر	۲	۱۳، ۱۴	
۳	عنکبوت	۱	۵۲	۴۲	۲	بلد	۲	۱۰، ۱۱	
۴	روم	۱	۴۶	۴۳	۳	رعد	۳	۲، ۱۵، ۱۶	
۵	ص	۱	۱۲	۴۴	۳	مریم	۳	۴، ۵۷، ۶۳	
۶	غافر	۱	۱۹	۴۵	۳	حج	۳	۱۲، ۱۹، ۵۵	
۷	شوری	۱	۲۰	۴۶	۳	نمل	۳	۱۳، ۱۸، ۵۰	
۸	جاثیه	۱	۲۹	۴۷	۳	قصص	۳	۱۲، ۳۵، ۶۶	
۹	فتح	۱	۱۰	۴۸	۳	احزاب	۳	۷، ۱۹، ۴۳	
۱۰	قمر	۱	۱۱	۴۹	۳	فاطر	۳	۱۰، ۳۲، ۴۵	
۱۱	رحمن	۱	۶	۵۰	۳	زخرف	۳	۴، ۵، ۷۲	
۱۲	واقعہ	۱	۸۳	۵۱	۳	دخان	۳	۲۹، ۴۸، ۵۱	
۱۳	مجادله	۱	۱۲	۵۲	۳	ذاریات	۳	۱۴، ۴۱، ۵۹	
۱۴	تغابن	۱	۹	۵۳	۳	ملک	۳	۵، ۸، ۲۲	
۱۵	طلاق	۱	۱۱	۵۴	۴	یوسف	۴	۴، ۸۴، ۸۷، ۹۲	
۱۶	حاقه	۱	۱۱	۵۵	۴	حجر	۴	۱۵، ۲۱، ۸۵، ۹۴	
۱۷	معارج	۱	۱۷	۵۶	۴	انبیاء	۴	۱۸، ۳۵، ۹۵، ۱۰۹	
۱۸	نوح	۱	۱۷	۵۷	۴	فرقان	۴	۱۲، ۲۳، ۲۴، ۳۳	
۱۹	جن	۱	۳	۵۸	۴	محمد	۴	۱، ۴، ۲۴، ۲۹	
۲۰	مزل	۱	۷	۵۹	۵	نساء	۵	۲، ۲۴ (۲ استعاره)، ۵۶، ۷۴	
۲۱	قیامت	۱	۲۹	۶۰	۵	ابراهیم	۵	۱، ۲۲، ۳۰، ۴۱، ۴۶	

۲۲	انسان	۱	۲۷	۶۱	اسراء	۵	۱۳، ۲۴، ۲۹، ۳۴، ۶۴
۲۳	نازعات	۱	۴۲	۶۲	طه	۵	۲۲، ۳۹، ۴۱، ۸۱، ۱۰۰
۲۴	تکویر	۱	۱۸	۶۳	زمر	۵	۶، ۱۹، ۲۸، ۳۹، ۶۹
۲۵	شمس	۱	۱۵	۶۴	حدید	۵	۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۲۰
۲۶	ضحی	۱	۷	۶۵	مائده	۶	۱۲، ۱۵، ۱۶، ۸۳، ۹۵، ۱۰۰
۲۷	شرح	۱	۲-۳	۶۶	اعراف	۶	۱۷، ۲۶، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۵۴، ۱۹۹
۲۸	عادیات	۱	۲	۶۷	یونس	۶	۲۲، ۲۴ (۲ استعاره)، ۴۲، ۵۲، ۷۱
۲۹	کوثر	۱	۳	۶۸	یس	۶	۸، ۹، ۲۹، ۳۰، ۳۷، ۵۲
۳۰	نصر	۱	۱	۶۹	توبه	۷	۳۲، ۴۷، ۶۹، ۱۰۴، ۱۰۹ (۲ استعاره)، ۱۱۱
۳۱	مسد	۱	۴	۷۰	نحل	۷	۲۶، ۴۰، ۹۴، ۱۰۳، ۱۱۲ (۲ استعاره)، ۱۱۶
۳۲	نور	۲	۵۳، ۴	۷۱	فصلت	۷	۵ (۳ استعاره)، ۱۷، ۳۹، ۴۴، ۵۱
۳۳	لقمان	۲	۱۹، ۲۴	۷۲	انفال	۸	۲۷، ۳۰، ۳۲، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۵۸، ۶۷
۳۴	صافات	۲	۱۷۷، ۶۵	۷۳	هود	۹	۹، ۲۰، ۲۸، ۴۴ (۳ استعاره)، ۶۵، ۸۰، ۱۰۶
۳۵	حجرات	۲	۱، ۱۲	۷۴	کهف	۹	۶، ۱۱، ۱۴، ۲۱، ۲۲، ۲۹، ۴۹، ۷۷، ۹۹
۳۶	طور	۲	۱۲، ۳۰	۷۵	انعام	۱۰	۳۰، ۳۱ (۲ تا استعاره)، ۳۳، ۴۹، ۵۹، ۶۰، ۶۸، ۹۳، ۹۷
۳۷	نجم	۲	۳۳، ۳۴	۷۶	آل عمران	۱۸	۲۱، ۲۷، ۳۱، ۷۷، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۲ (۲ استعاره)، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۶۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۷ (۲ استعاره)

۷، ۱۰، ۱۶، ۲۷، ۷۴، ۸۱، ۸۶، ۱۰۱، ۱۱۷، ۱۳۸، ۱۴۳ (۲)	۲۲	بقره	۷۷	۸ (۲) (استعاره)	۲	صف	۳۸
استعاره)، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۲۳، ۲۴۵، ۲۵۶ (۲ استعاره)، ۲۵۷، ۲۸۳، ۲۶۷				۴۲، ۲۲	۲	قلم	۳۹

با ملاحظه جدول شماره ۷ واضح است که ۳۷ سوره از قرآن فاقد استعاره‌اند. یکی از راه‌های تاریخ‌گذاری براساس سیر نزولی استعارات، چنین است که گفته شود سوره دارای استعاره، سوره مکی و سوره فاقد استعاره، سوره مدنی‌اند. با این حساب بایستی $67/54$ درصد از سوره‌های نازل، مکی و $32/45$ درصد مدنی باشند، در حالی که بر طبق ترتیب روائی مشهور $78/94$ درصد به سوره مکی و تنها $21/05$ درصد به سوره مدنی اختصاص می‌یابد. علاوه بر آن سوری یافت می‌شوند که با وجود آن که هیچ استعاره‌ای در آن‌ها به کار نرفته، اما در مکه نازل شده‌اند و بالعکس. این معیار اگر چه در مقایسه با شاخص تشبیه به ترتیب روائی نزدیک‌تر است، اما باز هم به دلیل عدم جامعیت، اعتبار لازم را جهت اطلاق شاخص در تاریخ‌گذاری کسب نمی‌کند.

جدول شماره ۸. ترتیب روائی مشهور سوره مکی فاقد استعاره و سوره مدنی دارای استعاره

سوره مکی فاقد استعاره	سوره مدنی دارای استعاره	*
فاتحه، سجده، سبأ، احقاف، مدثر، مرسلات، نبأ، عبس، انفطار، مطففین، بروج، طارق، اعلی، غاشیه، لیل، تین، علق، قدر، بینه، زلزله، قارعه، تکاثر، عصر، همزه، فیل، قریش، ماعون، کافرون، اخلاص، فلق، ناس	فتح، مجادله، تغابن، طلاق، نصر، نور، حجرات، صف، حج، احزاب، محمد، نساء، حدید، مائده، توبه، انفال، آل عمران، بقره	سوره مکی فاقد استعاره

ج) بررسی تاریخ‌گذاری بلاشر با تأکید بر فراوانی استعارات

براساس گفتار بلاشر (بلاشر، ۱۳۷۲ش، صص ۷۰ و ۷۱) بایستی پراستعاره‌ترین سوره در مرحله اول و کم‌استعاره‌ترین

سوره در مرحله چهارم آمده باشند، اما با دقت در ترتیب وی موارد نقضی به شرح ذیل به چشم می‌خورد.

جدول شماره ۹. موارد نقض ترتیب بلاشر

سور فاقد استعاره در مرحله اول	فاتحه، مدثر، مرسلات، نبأ، عبس، انفطار، مطففین، بروج، طارق، اعلی، غاشیه، لیل، تین، علق، قدر، زلزله، قارعه، تکاثر، عصر، همزه، فیل، قریش، دین، کافرون، اخلاص، ناس، فلق
سور پر استعاره در مرحله چهارم	بقره، آل عمران

براساس نظریه بلاشر همزمان با پیشرفت در مراحل چهارگانه وحی بایستی از فراوانی استعارات کاسته شود. در حالی که پراکندگی سور دارای استعاره در مراحل انتهایی بیشتر از مراحل ابتدایی است، یعنی میزان مجموع استعارات رو به افزایش است.

جدول شماره ۱۰. پراکندگی سور دارای استعاره در ترتیب بلاشر

عنوان سوره	مرحله اول	مرحله دوم	مرحله سوم	مرحله چهارم
رحمن، واقعه، حاقه، معارج، مزمل، قیامت، انسان، نازعات، تکویر، شمس، ضحی، شرح، عادیات، کوثر، تبت، طور، نجم، انشقاق، فجر، بلد	مومنون، شعرا، ص، قمر، نوح، جن، صافات، قلم، مریم، نمل، زخرف، دخان، ذاریات، ملک، حجر، انبیاء، فرقان، طه، یس، کهف	عنکبوت، روم، مومن، شوری، جاثیه، لقمان، رعد، قصص، فاطر، یوسف، ابراهیم، اسراء، زمر، اعراف، یونس، نحل، فصلت، هود، انعام	فتح، مجادله، تغابن، طلاق، نصر، نور، حجرات، صف، حج، احزاب، محمد، نساء، حدید، مائده، توبه، انفال، بقره، آل عمران	
تعداد سور دارای استعاره	۲۰	۲۰	۱۹	۱۸
مجموع استعارات	۲۵	۶۰	۸۰	۹۲

همچنین با مقایسه موردی سوره متعلق به ادوار مختلف می‌توان دریافت که تراکم سوره دارای یک استعاره در مرحله اول بیش از سایر مراحل می‌باشد؛ این در حالی است که سوره‌هایی نظیر هود و انعام با ۹ و ۱۰ استعاره در مرحله سوم و سوره‌های بقره و آل عمران با ۲۲ و ۱۸ استعاره در مرحله چهارم قرار گرفته‌اند.

(د) مقایسه صنعت استعاره در تاریخ‌گذاری بلاشر با سایرین

با بررسی ترتیب‌های سایر خاورشناسان نظام چهار دوره‌ای نیز نمی‌توان به طور کامل سیر نزولی استعاره از مجموعه اسلوب‌های تصویری را توجیه نمود. بر طبق ترتیب ویل، فراوانی استعارات در مرحله سوم بیش از سایر مراحل می‌باشد. همچنین در ترتیب ویل نیز همانند ترتیب بلاشر مجموع استعارات در هر دوره رو به افزایش است.

جدول شماره ۱۱. پراکندگی سوره دارای استعاره در ترتیب ویل

مرحله وحی	مرحله اول	مرحله دوم	مرحله سوم	مرحله چهارم
عنوان سوره	واقعۀ، حاقه، معارج، مزمّل، قیامت، تکویر، نازعات، شمس، ضحی، شرح، عادیات، کوثر، تبت، طور، نجم، قلم، انشقاق، فجر، بلد	مومنون، شعراء، ص، قمر، رحمن، نوح، انسان، صافات، مریم، زخرف، دخان، ذاریات، ملک، حجر، انبیاء، فرقان، طه، یس	عنکبوت، روم، مومن، شوری، جاثیه، تغابن، جن، لقمان، رعد، نمل، قصص، فاطر، یوسف، ابراهیم، اسراء، زمر، اعراف، یونس، نحل، فصلت، هود، کهف، انعام	فتح، مجادله، طلاق، نصر، نور، حجرات، حج، صف، احزاب، محمد، نساء، حدید، مائده، توبه، انفال، آل عمران، بقره
تعداد سوره دارای استعاره	۱۹	۱۸	۲۳	۱۷
مجموع استعارات	۲۵	۴۲	۸۸	۹۱

با بررسی تطبیقی سور در چهار طبقه ترتیب ویل و بلاشر ملاحظه می‌گردد که این دو ترتیب در جایگاه سوره‌های قلم، رحمن، انسان، جن، نمل، کهف و تغابن با یکدیگر متفاوتند. سوره قلم در مرحله اول ترتیب ویل و مرحله دوم ترتیب نولدکه قرار دارد؛ همچنین سوره‌های رحمن و انسان در مرحله اول ترتیب بلاشر و مرحله دوم ترتیب ویل آمده‌اند؛ نیز سوره‌های جن، نمل، کهف و تغابن در مرحله سوم ترتیب ویل قرار گرفته‌اند، در حالی که به ترتیب سه سوره نخست در مرحله دوم و سوره تغابن در مرحله چهارم ترتیب بلاشر به چشم می‌خورند. بر طبق ترتیب‌های نولدکه و رودول، تراکم سور دارای استعاره در مرحله اول بیش از مرحله دوم و در مرحله دوم بیش از دو مرحله انتهایی است و از این نظر ترتیب‌های آنان سازگاری بیشتری با نظریه‌شان دارد، هر چند که باز هم در ترتیب‌های آنان نیز همانند ترتیب‌های ویل و بلاشر، مجموع استعارات هر مرحله بیشتر از مرحله قبل و کمتر از مرحله بعد می‌باشد.

آری نمی‌توان این مسئله را نادیده گرفت که بر طبق ترتیب‌های نولدکه و رودول تراکم سور استعاره‌دار در مراحل نخستین بیشتر است، اما بایستی این را هم در نظر داشت که ۶۶/۶۶ درصد از این تراکم به سوری مربوط می‌گردد که در آن‌ها تنها یک استعاره به کار رفته است، به گونه‌ای که پراستعاره‌ترین سوره این مرحله، سوره ذاریات با سه استعاره می‌باشد، در حالی که این عنوان در مراحل سوم و چهارم به سوره‌های انعام، هود، بقره و آل عمران با فراوانی ۱۰، ۹، ۲۲ و ۱۸ استعاره تعلق می‌گیرد.

جدول شماره ۱۲. پراکندگی سور دارای استعاره در ترتیب نولدکه و رودول

مرحله وحی	مرحله اول	مرحله دوم	مرحله سوم	مرحله چهارم
عنوان سوره	رحمن، واقعه، حاقه، معارج، مزمل، قیامت، نازعات، تکویر، شمس، ضحی، شرح، عادیات، کوثر، تبت، طور، نجم، قلم، انشقاق، فجر، بلد، ذاریات	مومنون، شعراء، ص، قمر، نوح، جن، انسان، صافات، مریم، نمل، زخرف، دخان، ملک، حجر، انبیاء، فرقان، اسراء، طه، یس، کهف	عنکبوت، روم، غافر، شوری، جاثیه، لقمان، رعد، قصص، فاطر، یوسف، ابراهیم، زمر، اعراف، یونس، نحل، فصلت، هود، انعام	فتح، مجادله، تغابن، طلاق، نصر، نور، حجرات، صف، حج، احزاب، محمد، نساء، حدید، مائده، توبه، انفال، آل عمران، بقره

تعداد سوره دارای استعاره	۲۱	۲۰	۱۸	۱۸
مجموع استعارات	۲۹	۶۱	۷۵	۹۲

ترتیب‌های نولدکه و رودول در جایگاه سوره‌های قلم، ذاریات، انسان و اسراء با ترتیب بلاشر متفاوت‌اند. سوره‌های قلم و ذاریات مرحله اول ترتیب‌های نولدکه و رودول و مرحله دوم ترتیب بلاشر را به خود اختصاص داده‌اند؛ همچنین سوره‌های انسان و اسراء در مرحله دوم ترتیب‌های نولدکه و رودول قرار گرفته‌اند، در حالی که این دو به ترتیب در مراحل اول و سوم ترتیب بلاشر جای دارند.

۶. صنعت کنایه در تاریخ‌گذاری بلاشر

کنایه، آخرین شاخص از زیر مجموعه اسلوب‌های تصویری بیان که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد. با توجه به نظریه بلاشر مبنی بر سیر نزولی اسلوب‌های تصویری در تاریخ‌گذاری، طبیعتاً روند این شاخص نیز همانند شاخص‌های تشبیه و استعاره بایستی نزولی باشد.

الف) مراد از کنایه

کنایه به کسر کاف از (ک - ن - ی) گرفته شده است؛ بدین معنا که چیزی را بگویی و غیر آن را اراده کنی (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۴۱۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۲۳۳). در اصطلاح بلاغت اراده لازم معنای لفظ تعریف شده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۵۹). به عنوان مثال در آیه شریفه «کانا یا کالان الطعام» (مائده، ۷۵) کنایه از قضاء حاجت می‌باشد چرا که لازمه قضاء حاجت، غذا خوردن است. در کتب ادبیات فارسی با توجه به معنای ظاهری و باطنی از این اسلوب بیانی سخن رفته است؛ ترکیب یا جمله‌ای که معنای ظاهری آن مراد نباشد و به جای آن یکی از لوازم معنای ظاهری‌اش به کار گرفته شود؛ مثلاً جمله «در خانه‌اش همیشه باز است» کنایه از مهمان‌نواز بودن

شخص است زیرا یکی از لوازم مهمان نواز بودن این است که در خانهٔ شخص بر روی مردم باز باشد (شمیسا، ۱۳۷۹ش، ص ۹۳).

کنایه، حسب معنایی که به آن اشاره می‌کند، به سه قسم می‌شود: کنایه از موصوف، کنایه از صفت و کنایه از فعل یا مصدر (همان، صص ۹۵-۹۳؛ هاشمی، بی تا، ص ۳۳۹).

ب) بررسی آماری کنایات قرآن و ارتباط آن با تاریخ گذاری

با شمارش انواع کنایات موجود در کل قرآن به کمک کتب اعراب القرآن (صافی، ۱۴۱۸ق، مجلدات ۳۱-۱) مشخص گردید که ۳۵ سوره دارای کنایه و ۷۹ سوره فاقد کنایه می‌باشند.

جدول شمارهٔ ۱۳. بررسی آماری کنایات قرآن

شماره ردیف	عنوان سوره	تعداد کنایات	شامل آیات	شماره ردیف	عنوان سوره	تعداد کنایات	شامل آیات
۱	انفال	۱	۱۶	۱۹	شرح	۱	۲
۲	رعد	۱	۳۳	۲۰	یونس	۲	۷۱، ۴۹
۳	نحل	۱	۷۰	۲۱	ابراهیم	۲	۱۷، ۹
۴	مریم	۱	۵۰	۲۲	کهف	۲	۴۲، ۳۲
۵	نور	۱	۲۷	۲۳	قصص	۲	۳۲، ۲۳
۶	نمل	۱	۴۰	۲۴	زمر	۲	۵۶، ۲۴
۷	احزاب	۱	۴۹	۲۵	قمر	۲	۱۳، ۷
۸	سبا	۱	۴۹	۲۶	توبه	۳	۸۱، ۶۷، ۲۹
۹	یس	۱	۶۵	۲۷	حجر	۳	۸۸، ۶۵، ۳۴
۱۰	غافر	۱	۱۸	۲۸	فرقان	۳	۲۷ (۲ کنایه)، ۲۷
۱۱	فصلت	۱	۲۰	۲۹	انعام	۴	۱۶۵، ۵۹، ۲۵، ۱۰

۱۲	حجرات	۱	۴	۳۰	هود	۴	۴۴ (۲ کنایه)، ۷۰، ۱۰۴
۱۳	ق	۱	۲۲	۳۱	آل عمران	۵	۱۵۴، ۱۱۹ (۲ کنایه)، ۱۰۶، ۴۴
۱۴	حدید	۱	۴	۳۲	اعراف	۵	۱۸۹، ۱۴۹، ۷۲، ۶۷، ۱۱
۱۵	قلم	۱	۱۶	۳۳	نساء	۷	۱۴۸، ۷۱ (۲ کنایه)، ۴۳، ۳۴، ۲۳، ۲۱
۱۶	مزل	۱	۱۷	۳۴	مائده	۷	۷۵، ۶۴، ۶۰، ۳۶، ۱۲، ۱۱، ۶
۱۷	مدثر	۱	۴	۳۵	بقره	۹	۱۳، ۲۴، ۶۱، ۹۶، ۱۰۵، ۱۸۷ (۲ کنایه)، ۲۳۵، ۲۶۷
۱۸	غاشیه	۱	۶				

با کاربرد شاخص کنایه در تاریخ‌گذاری بایستی سور پر کنایه، مکی و سور کم کنایه، مدنی باشند. اما این سؤال مطرح می‌شود که سور پرکنایه و کم کنایه باید دارای چه تعداد کنایه باشند که بتوان آن را مکی و یا مدنی نامید؟ از آن جایی که معیار خاصی در تعیین این تعداد وجود ندارد، تنها می‌توان با توجه به بیشینه و کمینه تعداد کنایات به شناسایی سور مکی و مدنی اقدام نمود، بدین صورت که سور دارای کنایه، سور مکی و سور فاقد کنایه، سور مدنی قلمداد شوند. بر این اساس ۳۰/۷ درصد از سور نازله در ردیف سور مکی و ۶۹/۲ درصد در ردیف سور مدنی قرار می‌گیرند؛ در حالی که بر طبق ترتیب روائی مشهور، آمار سور مکی بیش از دو برابر این مقدار و معادل ۷۸/۹۴ درصد و آمار سور مدنی تقریباً سه برابر کمتر از این مقدار و معادل ۲۱/۰۵ است.

بنابراین با توجه به اختلاف زیاد مقادیر با یکدیگر، تاریخ‌گذاری براساس تعداد کنایات معقول نیست؛ خصوصاً آن که در تمامی موارد نیز صدق نمی‌کند زیرا در این میان، سور مکی یافت می‌شوند که هیچ کنایه‌ای در آن‌ها به کار نرفته و بالعکس سور مدنی یافت می‌شوند که در آن‌ها کنایه وجود دارند.

جدول شماره ۱۴. ترتیب روایی مشهور

سور مدنی دارای کنایه	سور مکی فاقد کنایه
انفال، نور، احزاب، حجرات، حدید، توبه، آل عمران، نساء، مائده، بقره	فاتحه، یوسف، اسراء، طه، انبیاء، مومنون، شعراء، عنکبوت، روم، لقمان، سجده، فاطر، صافات، ص، شوری، زخرف، دخان، جائیه، احقاف، ذاریات، طور، نجم، رحمن، واقعه، ملک، حاقه، معارج، نوح، جن، قیامت، انسان، مرسلات، نبأ، نازعات، عبس، تکویر، انفطار، مطففین، انشقاق، بروج، طارق، اعلی، فجر، بلد، شمس، لیل، ضحی، تین، علق، قدر، زلزله، عادیات، قارعه، تکاثر، عصر، همزه، فیل، قریش، ماعون، کوثر، کافرون، مسد، اخلاص، فلق، ناس

ج) بررسی تاریخ‌گذاری بلاشر با تأکید بر فراوانی کنایات

پذیرش نظریه بلاشر ملازم این است که در مرحله اول، پرکنایه‌ترین سور و در مرحله آخر، کم‌کنایه‌ترین سور بیایند. در حالی که از میان ۷۹ سوره‌ای که در آن‌ها کنایه به کار نرفته است، ۴۳ سوره یعنی ۵۴/۴۳ درصد در مرحله اول ترتیب بلاشر جای می‌گیرند. مورد نقض دیگر این که سور پرکنایه در دوره مدنی آمده‌اند.

جدول شماره ۱۵. موارد نقض ترتیب بلاشر

علق، قریش، ضحی، عصر، شمس، ماعون، طارق، تین، زلزله، قارعه، عادیات، لیل، انفطار، اعلی، عبس، تکویر، انشقاق، نازعات، طور، واقعه، حاقه، مرسلات، نبأ، قیامت، رحمن، قدر، نجم، تکاثر، معارج، انسان، مطففین، تبت، کوثر، همزه، بلد، فیل، فجر، بروج، اخلاص، فاتحه، فلق، ناس	سور فاقد کنایه در مرحله اول
بقره، نساء، مائده	سور پر کنایه در مرحله آخر

با بررسی سوره قرار گرفته در ترتیب بلاشر مشخص می‌گردد که اگرچه تراکم سوره کنایه‌دار در مرحله سوم بیش از سایر مراحل می‌باشد، اما مجموع کنایات در مرحله چهارم بیشتر است.

جدول شماره ۱۶. پراکندگی سوره دارای کنایه در ترتیب بلاشر

مرحله وحی	مرحله اول	مرحله دوم	مرحله سوم	مرحله چهارم
عنوان سوره	مزمّل، مدثر، غاشیه، شرح	نمل، مریم، یس، ق، قلم، فرقان، حجر، قمر، کهف	رعد، نحل، سبأ، مؤمن، فصلت، اعراف، هود، انعام، زمر، قصص، ابراهیم، یونس	انفال، نور، احزاب، حجرات، حدید، بقره، مائده، نساء، آل عمران، توبه
تعداد سوره دارای کنایه	۴	۹	۱۲	۱۰
مجموع کنایات	۴	۱۵	۲۶	۳۶

همچنین با مقایسه موردی سوره متعلق به مراحل مختلف می‌توان بررسی دقیق‌تری انجام داد؛ بر طبق نظریه بلاشر بایستی سوره پر کنایه در مراحل اول و دوم بیایند و همزمان با پیشرفت در مراحل وحی از تعداد کنایات کاسته شود. علیرغم انتظار، پرکنایه‌ترین سوره در مرحله چهارم آمده‌اند؛ سوره بقره با ۹ کنایه و سوره‌های مائده و نساء با ۷ کنایه عناوین نخست جدول را به خود اختصاص داده‌اند، حال آنکه تمامی سوره مرحله اول تنها یک کنایه دارند. این روند در مقایسه میان سوره مراحل دوم و سوم نیز دیده می‌شود، سوره پر کنایه نظیر اعراف، هود و انعام در مرحله سوم قرار گرفته‌اند، یعنی مراحل سوم و چهارم نسبت به مراحل نخستین پیشتازند. بنابراین نه در تطبیق تعداد سوره و نه در تطبیق مجموع کنایات هیچ هماهنگی بین فراوانی کنایات، نظریه بلاشر و تاریخ‌گذاری یافت نمی‌شود.

(د) مقایسه صنعت کنایه در تاریخ‌گذاری بلاشر با سایرین

با شناسایی جایگاه سوره کنایه‌دار در ترتیب ویل به جدول زیر می‌رسیم.

جدول شماره ۱۷. پراکندگی سور دارای کنایه در ترتیب ویل

مرحله اول	مرحله دوم	مرحله سوم	مرحله چهارم	مراحل وحی
عنوان سوره	قلم، مزمل، مدثر، غاشیه، شرح	مریم، یس، ق، فرقان، حجر، قمر	رعد، نمل، نحل، سبأ، مومن، فصلت، اعراف، هود، انعام، زمر، قصص، کهف، ابراهیم، یونس	انفال، نور، احزاب، حجرات، حدید، بقره، مائده، نساء، آل عمران، توبه
تعداد سور دارای کنایه	۵	۶	۱۴	۱۰
مجموع کنایات	۵	۱۱	۲۹	۳۶

بر طبق جدول شماره ۱۷ ملاحظه می‌گردد که در ترتیب ویل نیز همانند ترتیب بلاشر، علیرغم آنکه بیشترین تراکم سور کنایه‌دار در مرحله سوم می‌باشد، اما مجموع کنایات در مرحله چهارم بیش از سایر مراحل است. بررسی تطبیقی پراکندگی سور دارای کنایه در ترتیب ویل و بلاشر نشان می‌دهد که این دو ترتیب به جز سه مورد در بقیه موارد یکسان اند؛ اختلاف نخست مرتبط با جایگاه سوره قلم است که در مرحله اول ترتیب ویل اما در مرحله دوم ترتیب بلاشر مشاهده می‌شود؛ دو اختلاف دیگر راجع به جایگاه سوره‌های نمل و کهف است، این دو سوره در مرحله دوم ترتیب بلاشر قرار دارند، در حالی که از سور مرحله سوم ترتیب ویل‌اند.

نولده که و رودول از سایر افرادی هستند که همانند بلاشر به سیر نزولی صنعت کنایه از زیر مجموعه اسلوب‌های تصویری در تاریخ‌گذاری قائل‌اند. جهت نقد نظرات آنان بایستی به ترتیب‌هایشان نگاهی انداخته شود.

جدول شماره ۱۸. پراکندگی سوره دارای کنایه در ترتیب‌های نولدکه و رودول

مراحل وحی	مرحله ی اول	مرحله ی دوم	مرحله ی سوم	مرحله ی چهارم
عنوان سوره	قلم، مزمل، مدثر، غاشیه، شرح	نمل، مریم، یس، ق، فرقان، حجر، قمر، کهف	رعد، نحل، سبأ، مومن، فصلت، اعراف، هود، انعام، زمر، قصص، ابراهیم، یونس	انفال، نور، احزاب، حجرات، حدید، بقره، مائده، نساء، آل عمران، توبه
تعداد سوره دارای کنایه	۵	۸	۱۲	۱۰
مجموع کنایات	۵	۱۴	۲۶	۳۶

در جدول شماره ۱۸ پراکندگی سوره دارای کنایه مطابق با ترتیب‌های نولدکه و رودول آمده است. بر اساس این جدول، پراکندگی سوره در مرحله سوم بیش از سایر مراحل می باشد، اما با شمارش مجموع کنایات می‌توان دریافت که سوره پرکنایه در مرحله چهارم آمده‌اند و این همان نتیجه‌ای است که از بررسی ترتیب‌های ویل و بلاشر حاصل گردید. با در نظر گرفتن سوره هر چهار مرحله مشخص می‌گردد که پرکنایه‌ترین سوره در مرحله چهارم (دوره مدنی) وجود دارند، سوره بقره با ۹ کنایه و سوره‌های مائده و نساء هر کدام با ۷ کنایه در این مرحله قرار دارند. از آن طرف در مرحله اول سوره فاقد کنایه نظیر قلم، فاتحه، ذاریات، طور، نجم، معارج و ... به وفور یافت می‌شوند.

بررسی تطبیقی میان ترتیب‌های نولدکه و رودول با ترتیب بلاشر نشان می‌دهد که ترتیب بلاشر به جز یک استثناء در هر چهار مرحله دقیقاً مطابق بر ترتیب‌های آنان می‌باشد. از نظر بلاشر سوره قلم بایستی در مرحله دوم نازل شده باشد اما نولدکه و ویل متفقند که این سوره از سوره نازله در ابتدای وحی است. بنابراین مشخص می‌گردد که بلاشر در چینش سوره دارای کنایه، بیش از ترتیب ویل از ترتیب‌های نولدکه و رودول متأثر بوده است.

۷. نتیجه‌گیری

دقت در اسلوب‌های تصویری آیات و سور از جمله شاخص‌های سبک‌شناسی در تاریخ‌گذاری است که غربیان از جمله بلاشر به آن توجه نشان داده‌اند. با بررسی اقوال و ترتیب نزول‌های بلاشر و سایرین در این زمینه مشخص شد که این شاخص کلیت نداشته، یعنی همیشه اینگونه نیست که سوری که دارای اسلوب‌های تصویری بیشتری هستند، مکی باشند و بالعکس. اصولاً تاریخ‌گذاری به کمک چنین شاخص‌هایی که با زمان خاصی ملازمه ندارند، ممکن نخواهد بود زیرا ما تنها می‌توانیم با استناد به رخداد‌های زمانمندی که در خود قرآن آمده و به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به زمان خاصی اشاره دارند از دوره نزول هر سوره آن هم به صورت تقریبی سخن گوئیم.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۴، ۱۳ و ۱۵، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۲. اسکندرلو، محمد جواد، *مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن*، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۳. بلاشر، رژی، *در آستانه قرآن*، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ش.
۴. _____، *درآمدی بر قرآن*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: ارغنون، چاپ اول، ۱۳۷۲ش.
۵. جرجانی، عبدالقاهر، *اسرار البلاغه*، اسلامبول: وزارت معارف، ۱۹۵۴م.
۶. دهخدا، علی اکبر و معین، محمد، *فرهنگ لغت دهخدا*، ج ۴، دانشگاه تهران: موسسه لغت نامه دهخدا، بی‌نا، (۱۹۹۸م).
۷. سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی، *التصویر الفنی فی القرآن*، بیروت: دارالشروق، بی‌نا، ۱۴۱۵ق.
۸. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۱ و ۲، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
۹. شاد، محمد پادشاه بن غلام محیی‌الدین، *فرهنگ جامع فارسی (آندراج)*، ج ۲، تهران: کتابخانه خیام، بی‌نا، ۱۳۳۶ش.
۱۰. شادی، محمد ابراهیم عبد‌العزیز، *الصورة بین القدماء والمعاصرين*، قاهره: مطبعة السعادة، چاپ اول، ۱۹۹۱م.
۱۱. شمیسا، سیروس، *بیان و معانی*، تهران: فردوس، چاپ ششم، ۱۳۷۹ش.
۱۲. _____، *سبک‌شناسی نثر*، تهران: میترا، چاپ پنجم، ۱۳۸۰ش.
۱۳. صافی، محمد بن عبدالرحیم، *الجدول فی اعراب القرآن*، مجلدات ۳۱-۱، دمشق - بیروت: دارالرشید مؤسسة الایمان، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ق.
۱۴. طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرين*، ج ۶، تحقیق سید احمد حسینی، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۱۵. عبدالسلام، احمد الرّاعب، *کارکرد تصویر هنری در قرآن کریم*، ترجمه سید حسین سیدی، تهران: سخن، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۳، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

۱۷. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۱۸. مایل هروی، نجیب، *تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح نسخه‌های انتقادی نسخه‌های خطی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۱۹. _____، *کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی*، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، بی‌نا، ۱۳۷۲ش.
۲۰. نکونام، جعفر، *درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن*، تهران: هستی‌نما، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۲۱. هاشمی، احمد، *جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع*، بیروت - لبنان: دارالوفاق للطباعة و النشر و الترجمة، بی‌نا.

22. Montgomery Watt, William, AL-KURAN, THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, V5.
23. Noldeke, Theodor, The Koran, The origins of the koran, Edited by Ibn Warraq, 1998.
24. Rodwell, J. M. The Koran Dent, London, 1909.

نقش تربیتی نماز در پرهیز از مفاسد اقتصادی

نماز نقش بی‌بدیلی در ارائه رویکردهای عملی و اجتماعی در زندگی دارد، یکی از مهم‌ترین نقش‌های آن؛ نقش بازدارندگی و کنترل نفس سرکش است. هدف اصلی این پژوهش، بررسی نقش تربیتی نماز در پرهیز از مفاسد اقتصادی می‌باشد. در باب اهمیت و ضرورت چرایی انجام تحقیق باید توجه داشت که ارکان مهم حیات اقتصادی در جوامع بشری داد و ستد بین آن‌ها است و زندگی بدون معامله و تجارت ناممکن است و آنچه در یک جامعه به خصوص جامعه اسلامی، موجبات نگرانی را ایجاد می‌کند این است که مفاسد اقتصادی شیوع پیدا کنند و از آن نگران کننده‌تر اینکه مفاسد اقتصادی تبدیل به یک فرهنگ شوند و دیگر کسی به قبح و نادرستی آن نیندیشد، در این موقعیت حکومت تبدیل به عنصری جهت به استضعاف کشیدن حق مستمندان و عامه می‌گردد و سرانجام همین فساد موجبات نابودی آن را فراهم می‌سازد. روش پژوهش حاضر توصیفی - تحلیلی می‌باشد و چنین نتیجه‌گیری می‌شود که هر چه بیشتر به تقویت باورها و تقییدات درونی و به تبع آن به نظارت فردی و نظارت اجتماعی توجه شود، موجبات بازدارندگی از فحشا، کار ناپسند و خارج از چارچوب عرف و شرع، فراهم می‌آید و خود این امر عامل تضمین سلامت ملت است.

واژه‌های کلیدی: نماز، تربیت دینی، مفاسد اقتصادی، سلامت جامعه.

دکتر مرضیه کهنوجی

استادیار

دانشگاه ولی‌عصر علیه السلام رفسنجان

(نویسنده مسئول)

marzieh.kahnooji@yahoo.com

دکتر عباسعلی رستمی نسب

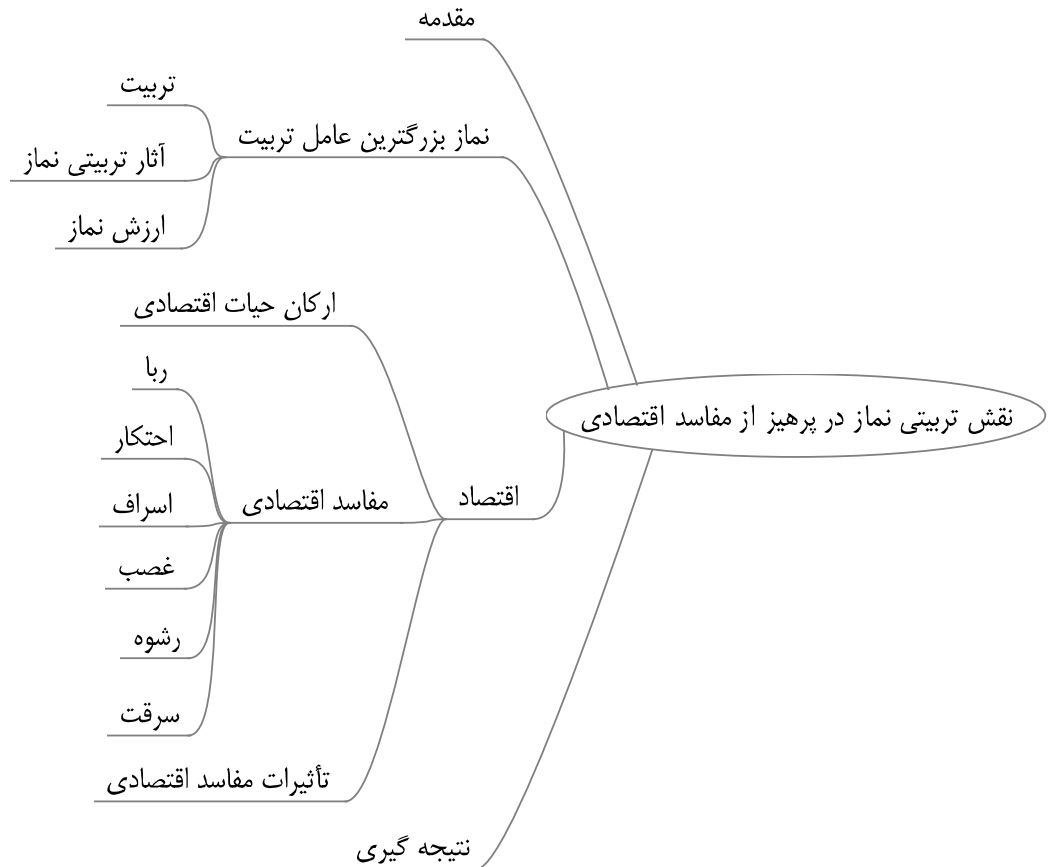
دانشیار

دانشگاه شهید باهنر

Rostaminasab@uk.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۶



۱. مقدمه

در میان عبادات و مسائل معنوی، نماز از ارزش و اعتبار خاصی برخوردار است و به اندازه‌ای که به آن سفارش شده است، به عبادتی دیگر سفارش نشده است. نماز در زندگی و حیات انسان به اندازه‌ای ارزش دارد که اولیای خدا لحظه‌ای از آن غافل نبوده‌اند و از هر راهی که ممکن بود، دیگران را هم به این عبادت ملکوتی تشویق می‌کردند (انصاریان، ۱۳۸۵ش، صص ۱۸-۱۷).

نماز، عمود دین (پاینده، ۱۳۸۵ش، ح ۵۱۰)، مرز بین کفر و ایمان (همو، ح ۱۴۶۳)، وسیلهٔ قرب الاهی (همو، ح ۵۱۱)، معیار سنجش اعمال (همو، ح ۵۱۲) و نور مؤمن (همو، ح ۵۱۳) می‌باشد و از درخشندگی و برجستگی خاص و جایگاهی رفیع برخوردار است که بدون آن سایر اعمال انسان پذیرفته نیست (نصیرزاده و دیگران، ۱۳۹۲ش، ص ۱۵۶). نماز به عنوان ایجاد کنندهٔ روابط سازنده در اجتماع و جلوگیری‌کننده از بسیاری از انحرافات اخلاقی و رفتاری شناخته شده است (طالبان، ۱۳۷۸ش، ص ۱۲۷).

انسانی که پنج بار در شبانه‌روز نماز می‌گذارد و در برابر خدا سجده می‌کند و به یاد نعمت‌های او می‌افتد و از او کمک می‌جوید، به همان اندازه‌ای که این نماز در روح او تأثیر می‌گذارد و به همان اندازه‌ای که کمال می‌یابد و از روح عبادت برخوردار می‌شود، او را از کارهای زشت و ناپسند باز می‌دارد (رضائی اصفهانی و دیگران، ۱۳۹۱ش، ج ۷، ص ۲۴۳) یعنی نماز به صورت تکوینی و تشریعی انسان را از کارهای زشت نهی می‌کند، نهی تشریعی نماز، همان صحت و کمال نماز مشروط به ترک گناهان است و نهی تکوینی، یعنی نماز ذاتاً اثر بازدارندگی از گناهان دارد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۷ش، ج ۱۶، ص ۲۸۶).

عبادت؛ عبارت است از نهایت تعظیم و آن فقط شایسته خدا، زیرا نهایت تعظیم در مورد کسی روا است که نهایت انعام کند و آن خداوند است (سجادی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۱۲۳۶). تا زمانی که به دلیل‌های استوار و محکم ثابت نشود که این جهان را صانع است یکتا و یگانه و اینکه او خدای آفریننده‌ای است که از هر جهت بی‌نیاز مطلق است و بندگان خود را به بعضی دستورات فرمان داده و از بعضی اعمال نهی کرده است. بنده تا زمانی که طوق اطاعت و فرمانبرداری خدا را در تکلیف‌هایی که برای او قرار داده گردن نگیرد، نمی‌تواند به لوازم مفاد آیۀ مبارکۀ ﴿ایاک نعبد﴾ قیام کند (میرجهانی طباطبایی، بی‌تا، ص ۵۱).

طبیعت نماز از آنجا که انسان را به یاد نیرومندترین عامل بازدارنده، یعنی اعتقاد به مبدء و معاد می‌اندازد، دارای اثر بازدارندگی از فحشا و منکر است. انسانی که به نماز می‌ایستد، تکبیر می‌گوید، خدا را از همه چیز برتر و بالاتر می‌شمرد، به یاد نعمت‌های او می‌افتد، حمد و سپاس او می‌گوید، او را به رحمانیت و رحیمیت می‌ستاید، به یاد روز جزای او می‌افتد، اعتراف به بندگی او می‌کند، از او یاری می‌جوید، صراط مستقیم از او می‌طلبد و از راه کسانی که غضب بر آنها شده و گمراهان به خدا پناه می‌برد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۷ش، ج ۱۶، ص ۲۸۴).

فرد مؤمن و نمازخوان در نمازهای واجب روزانه ده بار از خداوند هدایت به سوی راه مستقیم را طلب می‌کند. راه مستقیم همان راهی است که انسان را با شتابی فراوان به سوی خدا می‌برد. صراط مستقیم، صراطی است که در آن مسائل روحی و معنوی و معرفتی مطرح است (دشتی، ۱۳۹۱ش، صص ۱۰۱ و ۱۰۶).

مفاد این آیه راهنمایی خواستن از خدا است برای ثابت بودن و استقامت در راه بندگی کردن و کمک از خدا خواستن برای منحرف نشدن از راه راست و این معنی میسر نمی‌شود، مگر از راه استدلال و اقامۀ حجت‌ها و دلیل‌ها و راه استدلال و اقامۀ حجت هم بی‌نهایت است، زیرا که هیچ ذره‌ای از ذرات عالم علوی و سفلی نیست، مگر اینکه شاهد صدق و گواه حق است بر کمال قدرت، علم، حکمت، عزت، وحدانیت و صمدانیت خدای تعالی (میرجهانی طباطبایی، بی‌تا، ص ۵۲). درخواست هدایت به صراط مستقیم مهمترین خواسته انسان عارف به مقام الاهی است و انسان همواره نیازمند هدایت‌های الاهی است. یکتاپرستی و تنها از خدایاری جستن، صراط مستقیم است، ایمان به خدا و صفاتش

صراط مستقیم است، دعا به درگاه خدا، نقش مؤثری در دستیابی به هدایت دارد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۷). منظور از هدایتی که اینجا انسان درخواست می‌کند، هدایت تکوینی است نه تشریعی، زیرا انسان نمازگزار قطعاً آشنا به مبدأ و تعالیم دینی است، از آنجا که ممکن است در هر لحظه انسان به خاطر عواملی از صراط مستقیم منحرف و گمراه شود، به علاوه این صراط مستقیم که همان آمین حق است، مراتب و درجاتی دارد که همه افراد در پیمودن این درجات یکسان نیستند، هر مقدار از این درجات را انسان طی نماید، باز درجات بالاتر و والاتری وجود دارد که انسان باید از خدا بخواهد او را به آن درجات هدایت کند (دهقان، بی‌تا، ص ۱۵).

در سورة مبارکه حمد، خدای سبحان انسان‌ها را به سه دسته تقسیم کرده است، یک عده نعمت داده‌شدگان هستند، یک عده غضب‌شدگان و یک عده هم گمراهان. آنچه به عنوان سعادت است، به خداوند نسبت داده شده و فرموده: «صراط الذین انعمت علیهم»، یعنی: راه کسانی که تو بر آن‌ها نعمت دادی. اما آنچه که زمینه شقاوت است به نام غضب یا ضالت، به خدا نسبت ندارد. اما اینکه غضب‌شدگان و گمراهان چه کسانی هستند؟ گرچه در بعضی روایات «مغضوب علیهم» غضب‌شدگان به یهودیان و «ضالین» گمراهان به مسیحیان اطلاق شده است، لیکن از باب تطبیق است. زیرا هر دو مغضوب علیهم و هر دو ضالین هستند. اینطور نیست که غضب شده گمراه نباشد و یا گمراه، غضب شده نباشد. هر گمراهی، به مقدار گمراهیش گرفتار غضب الهی است و نیز هر انسان غضب شده‌ای به مقدار مغضوب بودنش گمراه است (میرزاخان، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۱۳۹).

آری خداوند اینچنین افراد ناسپاس و کفرپیشه را که از نعمت هدایت الهی که توسط پیامبران فرستاده شده است، پیروی نمی‌کنند، مورد غضب قرار می‌دهد تا متقین با شعار «غیر المغضوب علیهم» از راه آنان پرهیزند (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷ش، صص ۴۹۳-۴۹۴).

«مغضوب علیهم» آن‌هایی هستند که علاوه بر کفر، راه لجاجت و عناد و دشمنی با حق را می‌پیمایند و هم‌گمراه هستند و هم گمراه‌گر و با تمام قوا می‌کوشند که دیگران را هم‌رنگ خود سازند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰ش، صص ۵۴ و ۵۶).

خصلت نماز درست این است که انسان را از کارهای زشت باز می‌دارد. اگر دیدی نماز می‌خوانی و در عین حال معصیت می‌کنی، بدان که نمازت نماز نیست، پس نمازت را درست کن (مطهری، ۱۳۸۸ش، ص ۹۱).

در دین اسلام، به‌عنوان کامل‌ترین دین الهی نماز به عنوان زیر بنای پذیرش کلیه اعمال خیر انسان یاد شده است. (نوری، ۱۴۱۵ق، ح ۱۰، ص ۲۲). خداوند اقامه نماز را وظیفه لایتنیر و ثابت هر انسان در هر شرایط محیطی و فردی قرار داده است؛ به طوری که بیش از ۱۲۲ آیه قرآن کریم به این موضوع اختصاص دارد (یعقوبی و دیگران، ۱۳۹۲ش، ص ۱۸۸).

نمازگزار به واسطه نماز از همه بدی‌ها پاک است و هرکس که نمازگزار است، پاکیزه‌خوی و نیکورفتار است. نشانه کمال نماز انسان، همان بازدارندگی است (کمالی، ۱۳۸۱ش، صص ۲۸-۲۶). از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده؛ کسی که مطیع نماز نباشد نمازش کامل نیست و اطاعت از نماز همان دوری از فحشا و منکر است (مجلسی، ۱۳۷۶ش، ج ۸۲، ص ۱۹۸).

قرآن از نماز به عنوان یک نیروی بازدارنده از زشتی‌ها و پستی‌ها یاد می‌کند «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» (العنکبوت، ۴۵). یعنی: نماز انسان را از زشتی‌ها و اعمال ناپسند باز می‌دارد. در مجموع می‌توان گفت نماز یک عامل اساسی خودسازی به معنای انسان‌سازی به شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۹۰ش، ص ۹۷).

در این مقاله، نقش نماز در فساد اقتصادی به عنوان یکی از عوامل بازدارنده رشد و شکوفایی جامعه و افراد مورد بررسی قرار گرفته است؛ چرا که نقش بی‌بدیل نماز، بازدارندگی از فحشا و منکر می‌باشد و نمازگزار به‌واسطه اینکه حضور خداوند را در تمام لحظات زندگیش درک می‌نماید، خود را مکلف به پرهیز از این مفاسد می‌بیند.

امام رضا علیه السلام در حدیثی طولانی، چند اثر از آثار نماز را چنین بیان می‌کند:

۱. انسان در حال نماز در پیشگاه خداوند و به یاد خداست و همین حالت است که او را از گناهان باز می‌دارد و از انواع تباهی‌ها جلوگیری می‌نماید.

۲. نماز انسان را به مداومت بر ذکر خدا در شب و روز بر می‌انگیزاند تا بنده؛ مولا و آقا، مدبر و آفریدگارش را فراموش نکند؛ چرا که فراموش کاری موجب طغیان و سرکشی خواهد شد (مجلسی، ۱۳۷۶ش، ج ۸۲، ص ۲۶۱).

احمدی طاهری در تحقیقی با عنوان «تأثیر نماز بر رفتار و منش انسان» چنین بیان می‌دارد که اثرات نماز بر رفتار و زندگی یک نمازگزار واقعی به خوبی قابل مشاهده است؛ مهمترین آثار نماز بر زندگی انسان شامل تعظیم به خدا و تحقیر تمام قدرت‌های دنیوی، خودسازی، زدودن گناهان، تمرکز حواس و حضور در ذهن، توسعه و رشد اقتصادی و... می‌باشد (همو، ۱۳۸۹ش، ص ۱۰).

همچنین، قرائتی در تحقیقی با عنوان «ریشه‌های گناه و راهکارهای مقابله با آن از منظر قرآن و روایات» چنین بیان می‌دارد که ایمان به خدا و اعتقاد و آگاهی او بر همه چیز و حضور او در همه جا چنان نیرویی در انسان در برابر گناه، به وجود می‌آورد که او را در برابر گناهان همچون سپری فولادین نفوذناپذیر می‌کند. ایمان درونی می‌تواند نقش خلل‌ناپذیری در بازداری انسان از گناه آشکار و پنهان ایفا کند. غفلت و سرمستی یکی از عوامل زمینه‌ساز گناه است و یاد خدا از عوامل بازدارنده می‌باشد. اصولاً مسلمانی که می‌خواهد نماز، روزه یا حج را به جا آورد، مراقب است تا آنچه که موجب بطلان عبادات است، انجام ندهد. همین مواظبت یک نوع تمرین برای تقویت اراده و پرورش استقامت در برابر گناهان است؛ چرا که مقدار پرهیز از گناه به مقدار اراده و استقامت انسان‌ها بستگی دارد (همو، ۱۳۹۰ش، ص ۱۴۴).

در تحقیقی با عنوان «نجات‌شناسی از دیدگاه مسیحیت و اسلام» آمده است که ایمان و عمل صالح از مهمترین عوامل سعادت و رستگاری بشر و سرمایه اصلی نجات و کلید درب‌های بهشت معرفی شده است. تعبیر ایمان و عمل صالح چنان گسترده است که تمام مراحل ایمان به خدا و سایر مبانی اعتقادی (اعم از اصول و فروع دین) از یک سو و انجام هر گونه کارهای شایسته فردی، اجتماعی، سیاسی و عبادی اعم از مستحب و واجب و ترک تمام کارهای زشت و ناپسند اعم از حرام و مکروه را سوی دیگر شامل می‌شود. از جمله مصادیق ایمان و عمل صالح در قرآن کریم، تقوا،

احسان و نیکوکاری، صبر و شکیبایی در برابر شدائد و شکیبایی در راه خدا و اهتمام به اقامه و حفظ نماز است (طالبی، ۱۳۸۳ش، صص ۱۱۶ و ۱۲۰).

۲. نماز بزرگ‌ترین عامل تربیت

نماز یک ارتباط روحی و معنوی است و هدف از آن یاد خداست (طه، ۱۴). اسلام خواسته است این روح را در قالب یک سلسله برنامه‌های تربیتی پیاده کند، لذا شرایط زیادی را برای آن قرار داده است تا یک نمازگزار درس نظافت، پاکیزگی، استقلال و مراعات حقوق دیگران را بدهد.

۱.۲. تربیت

تربیت به معنی پروردن، پروراندن، آداب و اخلاق را به کسی آموختن تعریف شده است (معین، ۱۳۸۵ش، ص ۳۵۰). به عقیده اخوان الصفا مجموع اموری که در سازندگی شخصیت روحانی انسان دخالت دارد، تربیت نامیده می‌شود (سجادی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۵۰۵).

تربیت دارای اهداف مختلفی می‌باشد که یکی از آنها، اهداف رفتاری است و یکی از زیرمجموعه‌های هدف رفتاری تربیت، هدف اقتصادی می‌باشد.

از جمله اهداف اقتصادی تربیت می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. رعایت دقیق موازین شرعی و مقررات قانونی در روابط اقتصادی و پرهیز از مال حرام، ویژه‌خواری و رانت‌خواری.

۲. پرداخت نفقات واجب، وجوهات شرعیه و مالیات‌های قانونی و پرهیز از فعالیت‌های اقتصادی کاذب، مانند: ذخیره کردن سرمایه و احتکار کالا.

۳. انفاق (صدقه، وقف، قرض الحسنه و کمک مالی در امور خیریه و عام المنفعه).
۴. استفاده از ثروت برای رفع فقر، استقلال اقتصادی و خدمت به جامعه اسلامی و شکوفایی آن در جهت تعالی معنوی.
۵. میانه‌روی در مصرف و پرهیز از چشم و هم‌چشمی و اسراف و تبذیر.
۶. رعایت عدالت، انصاف و مواسات در امور اقتصادی.
۷. ایجاد اشتغال و فراهم کردن فرصت مناسب کار برای دیگران.
۸. مبارزه با فساد مالی و تدبیر معیشت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱ش، صص ۲۷۵-۲۶۹).

از آنجا که انسان برای ادامه حیات نیاز به خوراک، پوشاک، بهداشت و مسکن دارد، لذا نقش و اهمیت آن در مکتب اسلام نادیده گرفته نشده است. در قرآن کریم به صراحت بیان شده است که آنچه در زمین و آسمان‌ها است، مسخر انسان گردیده است: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثیه، ۱۳).

لذا انسان بر حسب وظیفه مکلف به بهره‌وری از آن‌هاست. تربیت عامل نیرومندی در تمام زمینه‌ها از جمله زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، دینی و عاطفی می‌باشد و از طرفی هم اقتصاد عامل مهمی برای ادامه حیات و وسیله‌ای برای نگهداری آبرو و شرف است. عواملی چون، توزیع عادلانه ثروت، مصرف اقتصادی، انتخاب حرفه‌ای مناسب برای کسب و درآمد مشروع، طرد فساد اقتصادی به عنوان عامل فشار و تخریب جامعه از وظایف بعد اقتصادی تربیت است. در زمینه اقتصادی بایستی فرد طوری پرورش یابد که مهارت‌های لازم برای بهره‌گیری از طبیعت را داشته باشد و بتواند در اداره زندگی رو پای خود بایستد و ارزش کار را دریابد و از لذائذ و نعمت‌های جهان سود ببرد. یکی از این جنبه‌های

تربیتی، تأکید بر نقش نماز است که ضمن بهره معنوی و ادای فریضه، تأثیرمهم آن در بازدارندگی از فحشا و بدی‌ها مد نظر می‌باشد.

۲.۲. آثار تربیتی نماز

نماز بازدارنده از بدی‌ها (العنکبوت، ۴۵)، مایهٔ نزدیکی هر پرهیزگار به خدا (پاینده، ح ۵۱۱)، پاک‌کنندهٔ گناهان (نوری، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۶)، و معیار سنجش اعمال (پاینده، ح ۵۱۲) است. از آنجا که ایمان منشاء عبادت است و عبادت هم تقویت‌کنندهٔ ایمان است. روح عبادت تذکر است یعنی غافل نگشتن از خدا و به یاد وی بودن (راشدی، ۱۳۸۰ش، صص ۱۱۶-۱۱۵).

مسألهٔ فلاح و رستگاری و نائل شدن به حیات طیبه، سعادت‌مندی و جاودانگی و نیز نجات از هرگونه درد، رنج، فنا و نابودی، نه تنها یکی از دغدغه‌های مهم، بلکه از امور فطری بشر در طول تاریخ حیات وی بوده است. هبوط در این دنیای فانی و پر از آفت و شرور و مشاهده انواع آلام و رنج‌های دنیای مادی و فکر رهایی از یک وضعیت نامطلوب و یافتن راهی برای پاسخ به نیازهای روحی و معنوی و ناتوانی و عجز علم و تکنولوژی در برآورده کردن این نیازها از یک سو و سؤالات اساسی بشر دربارهٔ مفهوم نهایی حیات، رابطهٔ انسان با خدا به عنوان سرچشمه حیات و اصل تمام کمالات متعالی و سؤالات اساسی دیگر دربارهٔ هدف و غایت زندگی و چگونگی کسب حیات طیبه و جاودان و رسیدن به رستگاری حقیقی از سوی دیگر، موجب شد اندیشهٔ نجات برای ابنای بشر روز به روز اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا کند (طالبی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰۸).

۳.۲. ارزش نماز

گرچه نماز در منظر بسیاری از عاملین و ناظرین تصویری جز یک عمل تعبدی و مورد هدف رهبان‌ها ندارد، که صرفاً برای نمایش خضوع و کرنش در ارتباط با خالق ایفای نقش می‌کند. اما بررسی آداب، شرایط مضامین و هویت این

عبادت بزرگ ضمن تأیید آن به عنوان یک امر تعبدی، آن را عاملی برای اصلاح نفس انسان‌ها و کنترل نظامات عمومی جامعه معرفی می‌کند.

نماز برای کسانی که درک صحیح از مقام ربوبی داشته باشند و بزرگی و بی‌نیازی خالق را باور کنند و بدانند که صبر و صلاۀ یک نیروی کمکی برای پیشبرد امور و نیل به مقاصد و تعالی خود آن‌هاست نه کمکی به ربوبیت رب، کار دشواری نیست (رضوان‌طلب، ۱۳۷۵ش، صص ۲۲-۲۱).

نیایش انسان و گرایش او به خداوند؛ ارمغانی الهی و معمایی راز دار است. فطرت انسان آمیزه‌ای از رازجویی و شعوری است که هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شود.

اگر انسان این ندای فطرت را پشت سر اندازد و عنان خویش گسسته و سرکشی کند، در کوران گمراهی و پیچ و خم‌های سر درگم، باز این منادی الهی است که او را به چالش می‌گیرد و به او هشدار می‌دهد و به راه راست فرا می‌خواند^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۳).

نماز حائلی از طرف خداوند در روی زمین است، که از منافع آن دوری از گناه و فواحش است. در واقع نماز در خلوت و جلوت نمازگزار را تربیت می‌کند و او را از گناه دور می‌سازد. البته آن نمازی این تأثیر را دارد که فرد نمازگزار مفاهیم عالی آن را در خود جریان دهد، به نحوی که نماز او را بسازد. مگر نه این است که فرد نمازگزار مکرر می‌گوید: ﴿اهدنا الصراط المستقیم﴾. یعنی اگر نمازگزار فقط خود را با همین یک آیه تطبیق دهد، در واقع خود را از تمام منهیات و فحشا و منکر بازداشته است.

۳. اقتصاد

اقتصاد؛ به معنی به اندازه خرج کردن، تعادل دخل و خرج را حفظ کردن (معین، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۴۲). عبارت است از شناخت، ارزیابی و انتخاب روش‌هایی که بشر برای تولید و توزیع کالا و خدمات، از منابع محدود یا غیر آماده به منظور مصرف به کار می‌گیرد (عبداللهی، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۵). لذا با توجه به نیاز بشر به مسائل اقتصادی و همچنین جامع و کامل بودن دین اسلام در این رابطه، بایستی زمینه‌هایی به کار بست تا فرامین دینی و آشنایی با واجبات و محرمات اقتصادی برای داشتن زندگی آرام همراه با رعایت موازین شرعی مدنظر قرارگیرد (اکبری، ۱۳۸۷ ش، صص ۴۷-۴۵). در واقع دانش، بینش و ارزش‌های اقتصادی در این مسأله مطرح است که آیا به لحاظ شرعی کسی که نماز می‌خواند، درصدد برمی‌آید که خویش را از مسیر اقتصادی منحرف نماید؟ کسی که نماز می‌خواند، از فسادهای مالی پرهیز می‌کند؟ لذا نه ضرر می‌بیند و نه ضرر می‌رساند و از افتادن سایه فقر بر سر عده‌ای حذر می‌کند و از طرفی همین که افراد بتوانند به حقوق مالی خود دست یابند و کمتر دچار فقر شوند. بنا به فرمایش امام علی علیه السلام که می‌فرمایند: هرکس به فقر دچار شود، به چهار چیز دچار شده است ... از جمله سستی در دین و یقین (مجلسی، ۱۳۷۶ ش، ج ۶۹، ص ۴۷)؛ از رخوت و سستی در دین هم جلوگیری می‌شود.

۱.۳. ارکان حیات اقتصادی

اسلام، مال و ثروت را عطایی الهی معرفی نموده است: ^۱ «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (الأعراف، ۳۲). یعنی: بگو چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگان خود آفریده و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده است؟ و به عنوان یک عامل مؤثر، کارساز و قابل تکیه جهت وصول به اهداف متعالی معرفی می‌نماید و آن را مایه قوام جامعه انسانی می‌داند و مردم را موظف می‌دارد که به وسیله استفاده صحیح از اموال و دارایی‌ها آن‌ها را منشأ تولید مایحتاج بشری قرار دهد و نیازهای ضروری دنیوی را برطرف سازد.

ارکان مهم حیات اقتصادی در جوامع بشری داد و ستد بین آن‌ها است و زندگی بدون معامله و تجارت ناممکن است؛ که اسلام ضمن مشروع دانستن آن مقررات بسیاری را در این زمینه وضع نموده و با جایز دانستن کسب سود در انواع معاملات رعایت عدالت و تأمین حقوق دو طرف را لازم شمرده و کم‌فروشی را ممنوع دانسته (المطففین، ۱)، ربا (آل عمران، ۱۳۱) را تحریم کرده است (دادگر و معصومی نیا، ۱۳۸۳ش، صص ۱۳۳-۱۳۰).

۲.۳. مفاسد اقتصادی

مفاسد اقتصادی، نوعی انحراف از ضوابط شرعی در تخصیص منابع، توزیع درآمد، بازار و خدمات است و آسیب‌های جبران‌ناپذیری نظیر فقر، شکاف طبقاتی، تبعیض و تضییع حقوق مردم، رانت‌خواری و انحطاط اخلاق فردی و اجتماعی را در بر دارد. از مطالعه منابع دینی می‌توان تحکیم ارزش‌های معنوی، اخلاقی و توسعه معنویات، برپایی عدالت اجتماعی، دستیابی به خود کفایی و استقلال مالی و توسعه رفاه عمومی را به عنوان عمده اهداف اقتصادی حکومت اسلامی بر شمرده (یامی، ۱۳۹۱ش، صص ۱۰۲ و ۱۰۵). به عبارت دیگر مفاسد اقتصادی عبارتند از هر گونه سوء استفاده مالی از مقام و موقعیت خود یا خویشان از طرفی و از فرصت‌های باد آورده‌ی اقتصادی، حتی بدون سوء نیت از طرفی دیگر است؛ توضیح آنکه، اگر شخص یا شخصی به خاطر رانت‌های مقامی (مدیریتی، وارداتی و یا موقعیتی) دست به جمع‌آوری مال از بیت‌المال بزند، این امر را می‌توان مصادیقی از مفاسد اقتصادی دانست (باهر، ۱۳۸۴ش، ص ۲۰). برخی از مصادیق مفاسد اقتصادی که از جهت زمینه‌سازی بروز شیوع سایر مفاسد سوء تأثیر بیشتری را دارا هستند، عبارتند از: ربا، احتکار، اسراف، غصب، رشوه و سرقت.

۱.۲.۳. ربا

ربا؛ سود یا ربحتی که داین از مدیون می‌ستاند (معین، ۱۳۸۵ش، ص ۵۷۶) تعریف شده است. ربا در اصطلاح فقها،

گرفتن زیادی در معامله اشیای ربوی و یا در قرض می‌باشد و گاهی نیز به خود معامله‌ای که مشتمل بر زیادی باشد نیز ربا گفته می‌شود (فراهانی فرد، ۱۳۷۸ش، ص ۱۲۶). خداوند متعال در آیات ۲۸۰-۲۷۵ سوره بقره در مذمت امر رباخواری، تشدید فرموده که درباره هیچ یک از فروع دین نکرده است، مگر یک مطلب که تشدید در آن نظیر تشدید در امر ربا است و آن این است که مسلمانان دشمنان دین را بر خود حاکم سازند و اما بقیه گناهان کبیره، حتی زنا، شرب خمر و ظلم و گناهی بزرگ‌تر از این‌ها مثل کشتن افراد بی گناه، ملایم‌تر از تشدید در آن دو گناه (ربا و حاکم ساختن دشمنان بر خود) است (وزیری فرد، ۱۳۷۶ش، ص ۹۷).

﴿يُمَحِّقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ؛ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تَبَتُّمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ؛ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقره، ۲۷۶-۲۸۰). یعنی: خدا از برکت ربا می‌کاهد و بر صدقات می‌افزاید، و خداوند هیچ ناسپاس گناهکاری را دوست ندارد. کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده و نماز بر پا داشته و زکات داده‌اند، پاداش آنان نزد پروردگارشان برای آنان خواهد بود و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهگین می‌شوند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و اگر مؤمن هستید، آنچه از ربا باقی مانده است واگذارید؛ و اگر چنین نکردید، بدانید به جنگ با خدا و فرستاده وی، برخاسته‌اید و اگر توبه کنید سرمایه‌های شما از خودتان است، نه ستم می‌کنید و نه ستم می‌بینید؛ و اگر بدهکار تنگدست باشد، پس تا هنگام گشایش مهلتی به او دهید و اگر به راستی قدرت پرداخت ندارد، بخشیدن آن برای شما بهتر است، اگر بدانید.

۱.۲.۳. احتکار

احتکار، در لغت احتباس شی است از جهت نایاب بودنش (سجادی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۸۷)، انبار کردن کالا برای فروش به هنگام گرانی و کمیابی (معین، ۱۳۸۵ش، ص ۷۸).

در احتکار جمع کردن حتمی است و مخفی کردن نیز از ویژگی‌های بارز آن است. به ندرت ممکن است احتکاری واقع شود و به نوعی تیشه به ریشه نظام حکومتی نزند، به خصوص آنکه دشمنان اسلام غالباً قدرت‌های پولی و سردمداران محتکران بزرگ کالاها در جهان هستند (وزیری فرد، ۱۳۷۶ش، صص ۷۵-۷۳).

۱.۲.۳. اسراف^۱

اسراف از ریشه (س ر ف) به معنای تجاوز کردن از حد در هر کاری است که از انسان سر بزند. گرچه استعمال آن در موارد زیاده‌روی در انفاق مال، بیشتر است و گاهی به خروج از اعتدال در مقدار خرج مالی و زمانی هم به چگونگی بذل مال اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۷). در سوره اعراف آیه ۳۱ در مورد اسراف چنین بیان شده است: ﴿کُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تَسْرِفُوا اِنَّهٗ لَا یُحِبُّ الْمُسْرِفِیْنَ﴾، یعنی: بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید، خدا اسراف‌کاران را دوست ندارد.

کلمه اسراف تنها یک واژه اقتصادی نبوده و کاربرد آن منحصر به امور مالی نیست، بلکه این واژه قبل از آن که نشانه جرمی در امور اقتصادی باشد، بیانگر وضعیت نا مناسب و غیر معتدل اخلاقی و فرهنگی شخص و یا جامعه مسرف است و آن حالت تجاوزگری و بی‌اعتنایی به قوانین و حدود ناخته شده شرعی و انسانی است (موسوی کاشمری، ۱۳۸۸ش، ص ۳۲).

۱.۲.۳. غصب

غصب، در لغت به معنی به زور گرفتن چیزی را یا به ستم اخذ کردن آمده است (معین، ۱۳۸۵ش، ص ۸۸۳). در اصطلاح فقهی به معنی دریافت مال به زور می‌باشد، اعم از آن که مالک مقاومت کند یا نه، لکن نزد فقها غصب، گرفتن مال است از صاحبش با زور و به طور آشکارا (سجادی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۱۳۷۵).

۱.۲.۳. رشوه

رشوه، به معنی دادن مال به کسی برای انجام دادن مقصود خود و یا آنچه که به کسی داده شود تا کار سازی ناحق کند (معین، ۱۳۸۵ش، ص ۵۸۶). در اصطلاح فقهی چیزی است که به وسیله آن می توان به حاجت رسید و در شریعت چیزی است که گیرنده از روی ستم می ستاند و برای دهنده چاره ای نباشد مگر آن را بدهد (سجادی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۹۱۰). یکی از بلاهای بزرگ که همیشه دامنگیر بشریت بوده، رشوه خواری است که مانع بزرگ اجرای عدالت اجتماعی است. در اسلام، رشوه خواری شدیداً سرزنش و محکوم شده و یکی از گناهان بزرگ به شمار آمده است (دستغیب، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۳۸۶).

باز هم اشاره می شود که نماز بازدارنده از بدی ها است، و نماز گزار واقعی از تمام این مفاسد کناره می گیرد.

۱.۲.۳. سرقت

سرقت، دزدی کردن (معین، ۱۳۸۵ش، ص ۶۷۰). و در اصطلاح فقهی دزدی بر دو قسم است: یکی آن که زیانش به صاحب مال عاید شود و دیگر آنکه علاوه بر آن، برای عامه مسلمانان هم زیان آور باشد که اولی را سرقت صغری و دومی را سرقت کبری می نامند (سجادی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۹۹۶).

۳.۳. تأثیرات مفاسد اقتصادی

در باب حرمت مال، در آیه ۲۹ سورة النساء چنین آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾. یعنی: ای اهل ایمان، مال یکدیگر را به ناحق مخورید مگر آنکه تجارتی باشد که از روی رضا و رغبت کرده (و سودی برید)، و یکدیگر را نکشید، که البته خدا به شما بسیار مهربان است. همچنین پیامبر اکرم ﷺ فرموده اند: حرمت مال مسلمان، همچون حرمت خونس است (پاینده، ح ۱۹۱۵).

با تأسی به آیه شریفه و حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌توان به این مهم اشاره نمود که مال نقش حیاتی و مهمی در زندگی هر فرد دارد، ولی آنچه مهم است، حلال بودن مال است؛ چنانچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: هر کس در دنیا مال حلالی به دست آورد و به درستی خرج کند، خداوند او را پاداش می‌دهد و به بهشت می‌برد و هر کس مال حرامی به دست آورد و به ناحق خرج کند، خدا او را به جهنم می‌برد (پاینده، ح ۳۹۷).

در این حدی مرز بین بهشت و جهنم، مال حلال و حرام معرفی شده است. بایستی دقت داشت که داشتن مال به خودی خود اثر منفی ندارد، بلکه مایه قوام و سامان امور زندگی می‌شود، ولی مسأله این است که مال‌اندوزی بی‌رویه و کسب آن از طریق نامشروع به آن بار منفی می‌دهد. ارزش مال از تلاشی که برای کسب آن صورت گرفته است، حاصل می‌شود؛ چه بسا اموالی که بر اثر روابط و خارج از ضوابط، به قیمت پایمال کردن حقوق دیگران به دست می‌آیند. اگر همگان به این پیام الهی باور داشته باشند که «لیس للانسان الا ماسعی» (النجم، ۳۹)؛ هرگز در پی کسب مال خارج از چارچوب مجاز نمی‌روند و به شیوه‌های غیر اخلاقی متوسل نمی‌شوند و ریشه‌های فساد خشکانده می‌شود؛ چرا که از دست یازیدن به دزدی، غصب، ربا، رشوه و ... حذر می‌کنند.

تمام مفاسد اقتصادی، به اندازه‌ای که اموال بادآورده‌ای را برای عده‌ای به بار می‌آورد، ارمغان فقر تحمیلی بر عده‌ای می‌باشد، که خود این فقر نیز زمینه‌ساز مفاسد اقتصادی می‌باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «كاد الفقر أن يكون كفرا» (پاینده، ح ۲۱۵۷) و این چرخه دائماً در گردش است؛ زمانی که فقر و به تبع آن کفر حکمفرما شود، آدمی به ورطه سقوط جسمی و روحی کشانده می‌شود. لذا بایستی در جوامع علی‌الخصوص جوامع اسلامی که مزین به نام اسلام هستند، نسبت به اقامه فریضه نماز و اشراف بر ارزشمندی آن و نهادینه کردن آن، تلاش وافر گردد؛ چرا که نماز ستون دین است و بازدارنده از زشتی‌ها و بدی‌ها.

تأکید این پژوهش بر این است که از طرفی با توجه به پیامدهای منفی و نگران‌کننده مفاسد اقتصادی که یکی از منکرات می‌باشد؛ و از طرف دیگر با توجه به نقش بازدارنده نماز از زشتی‌ها، فرد مسلمان نسبت به انجام این مهم کوتاهی نورزند، چرا که نماز علاوه بر فریضه بودن نوعی تذکر نیز می‌باشد؛ چرا که نمازگزار روزانه پنج بار به خود تذکر

می‌دهد و از خدا هدایت در صراط مستقیم و دوری از راه مغضوبین و ضالین را طلب می‌نماید؛ و در قرآن کریم نیز به تذکر سفارش شده است که پند برای مؤمنان سودمند است ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِیْنَ﴾ (الذاریات، ۵۵).

۴. نتیجه‌گیری

فساد اقتصادی، هزینه انجام کارها را افزایش می‌دهد، همچنین موجب ناکام ماندن تلاش‌های فقرزدایی، از بین رفتن سرمایه اجتماعی و ایجاد بی‌انگیزگی و بدبینی در اجتماع می‌گردد و زمینه تضعیف روحیه افراد درستکار را فراهم می‌آورد.

نماز بهترین راه کنترل نفس سرکش است که انسان روزی چند مرتبه آن را در نزد خداوند احضار و غفلت‌زدایی می‌کند تا از غرق شدن در منجلاّب مادیات نجاتش دهد. نماز به صورت تکوینی و تشریعی انسان را از کارهای زشت منع می‌کند، اما این ممنوعیت درجاتی دارد و هر نمازی مرتبه‌ای از فحشا و منکر را دور می‌سازد و نمازگزار را مرحله به مرحله پاک می‌سازد. لذا با توجه به اثرات شوم مفساد اقتصادی در عرصه‌های توسعه اجتماعی، توسعه انسانی، توسعه اقتصادی و استضعاف حق مستضعفان و عامه مردم و از طرف دیگر نقش تربیتی مهم نماز در پیشگیری از جرائم و فساد توصیه می‌شود. هر چه بیشتر به تقویت باورها و تقیدات درونی، نظارت فردی و نظارت اجتماعی توجه شود، چرا که پیروزی در موضع مبارزه با مفساد اقتصادی، تضمین سلامت ملت است. سلامت ملتی اسلامی که داعیه‌دار حکومت مصلح جهانی حضرت مهدی علیه السلام می‌باشد.

منابع

۱. قرآن مجید، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، ۱۳۷۸ ش.
۲. احمدی طاهری، نفیسه، تأثیر نماز بر رفتار و منش انسان، نشریه بشارت، شماره ۷۸، سال سیزدهم، ۱۳۸۹ ش.
۳. اکبری، محمد رضا، حافظان حریم امر به معروف در عصر ما، قم: مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷ ش.
۴. انصاریان، حسین، راهی به سوی خدا، تهران: انصاریان، ۱۳۸۵ ش.
۵. باهر، حسین، مفاسد اقتصادی؛ عوامل و موانع، مجله بانک و اقتصاد، شماره شصت و چهارم، ۱۳۸۴ ش.پ.
۶. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، ترجمه و تدوین: کاظم عادینی مطلق، قم: فراگفت، ۱۳۸۵ ش.
۷. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، قرآن ناطق، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۸. جمعی از نویسندگان، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: مدرسه، چاپ دوم، ۱۳۹۱ ش.
۹. جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، رازهای نماز، ترجمه: علی زمانی قمشه‌ای، قم: اسراء، چاپ نهم، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، محمد بن الحسن، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. دادگر، حسن و معصومی‌نیا، غلامعلی، فساد مالی، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. دستغیب، سید عبدالحسین، گناهان کبیره، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. دشتی، عبدالمجید، تفسیر سوره مبارکه حمد، قم: کریمه اهل بیت (علیهم‌السلام)، چاپ اول، ۱۳۹۱ ش.
۱۵. دهقان، اکبر، تفسیر سوره حمد - بقره، قم: حرم، بی‌تا.
۱۶. راشدی، حسن، نماز شناسی، تهران: ستاد اقامه نماز، چاپ دوم، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، (سرف)، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. رضائی اصفهانی، محمدعلی و دیگران، تفسیر قرآن مهر، قم: دارالعلم، چاپ اول، ۱۳۹۱ ش.
۱۹. رضوانطلب، محمدرضا، پرستش آگاهانه، تهران: ستاد اقامه نماز، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.

۲۰. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کومش، چاپ سوم، ۱۳۷۳ش.
۲۱. طالبان، محمدرضا، بررسی نقش تجربی نماز در تقلیل بزهکاری، فصلنامه نیایش، شماره ۳، ۱۳۷۸ش.
۲۲. طالبی، حسن، نجات شناسی از دیدگاه مسیحیت و اسلام، فصلنامه طلوع، سال سوم، شماره دهم و یازدهم، ۱۳۸۳ش.
۲۳. عبداللّهی، محمداسماعیل، جهاد اقتصادی در جهان بینی اسلامی، مشهد: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، ۱۳۹۰ش.
۲۴. فراهانی فرد، سعید، سیاست‌های پولی در بانکداری بدون ربا بررسی فقهی - اقتصادی، قم: مرکز انتشارات و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ش.
۲۵. قرائتی، محسن، ریشه‌های گناه و راهکارهای مقابله با آن از منظر قرآن و روایات، فصلنامه مطالعات تفسیری، سال دوم، شماره ۵، ۱۳۹۰ش.
۲۶. کمالی، منصور، زیباترین پرواز، ماهیت و برخی اوصاف نماز، کرمان: ودیعت، ۱۳۸۱ش.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۷۶ش.
۲۸. مطهری، مرتضی، انسان کامل، تهران: صدرا، چاپ چهل و چهارم، ۱۳۸۸ش.
۲۹. همو، پنج مقاله، دین و مذهب، احتجاجات قرآن...، تهران: صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۹۰ش.
۳۰. معین، محمد، فرهنگ معین، تهران، راه رشد، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پانزدهم، ۱۳۷۷ش.
۳۲. موسوی کاشمری، مهدی، پژوهشی در اسراف، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸ش.
۳۳. میرجهانی طباطبائی، محمدحسن، تفسیر ام الکتاب، تهران: کتابخانه صدر، بی‌تا.
۳۴. میرزاخان، حسین، نخستین تفسیر تربیتی اخلاقی، عرفانی، فقهی، فلسفی قرآن کریم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹ش.

۳۵. نصیرزاده، راضیه، نصیرزاده، مهدی و نصیرزاده، محمدهادی، *انگیزه‌های نماز خواندن و تأثیر آن بر ادراک محدودیت‌های فردی، اجتماعی و محیطی اقامه نماز در دانشجویان*، فصلنامه فرهنگ در دانشگاه اسلامی، سال سوم، شماره اول، ۱۳۹۲ش.
۳۶. نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل*، قم: موسسه آل البيت علیه السلام، لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ق.
۳۷. وزیری فرد، سید محمد جواد، *مسائل اقتصادی در تفسیر المیزان*، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۶ش.
۳۸. هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
۳۹. یامی، سمیه، *مفاسد اقتصادی از منظر اسلام*، فصلنامه محفل، شماره ۷، ۱۳۹۱ش.
۴۰. یعقوبی، حمید و دیگران، *بررسی وضعیت گرایش به نماز خواندن در بین دانشجویان بر حسب متغیرهای جمعیت شناختی*، فصلنامه فرهنگ در دانشگاه اسلامی، سال سوم، شماره دوم، ۱۳۹۲ش.

**ABSTRACTS
IN
ENGLISH**

The role of prayer on Abstinence of Economic corruption

Dr. Marzieh Kahnouji¹

Dr. Abbas Ali Rostami nasab²

Prayer has wonderful effect on practical and social life. one of its most important role is on deterrent of rebellious ego. The main aim of this study is Abstinence of economic corruption. As trade is one of the important feathers of people's life in a society. This is one of the Islamic countries concern and when it becomes worse that economic corruption becomes as a culture and it becomes no bad any more. If it becomes so, government starts to weakening the people and mostly poor one and at last this corruption topple the governors down. The methodology of this research is analytical descriptive and results in as internal ego Reinforce itself the rate of bad did reduce and the society have more health in this regards.

Keywords: Prayer, Religious Training, Economic Corruption, Society health

1. Associate Professor, Valiasre University (Rafsanjan)

2. Associate Professor, Shahid Bahonar

Criticism of Verses' and Sura's literary terms Index in Chronological order based on Blachere's research

Dr. Jafar Nekunam¹

Soghra Lakzaei²

Quran's chronology and determination of Sura's time is one of the newest knowledge in Quran's sciences in which Middle East expert pay more attention than Muslims. Middle East expert rely on methodology of Quran rather than telling quotes. One of the indexes in this regard is Imaginary mode like Simile, Metaphor, Allegory and etc. they divide Quran based on this index and the most famous one is three Maki mode and Madani mode. Regis Blachere is one of Middle East expert who did so. This study, tried to criticize this index. Blachere believes that literacy of Quran decline as we become far from its own time. This study shows a lot of counterexample and indicates this index is not reliable any more.

Keywords: Criticize, Literary Terms Index, Quran's Chronology, Blachere

1. Associate Professor, Qom University

2. Ph.D. candidate, Nahjolbalagheh Science

The Role and Function of Jurisprudence explanation based on “Kanzol Erfan fi Fighhel Quran”

Dr. Abbas Mosalaeipour Yazdi¹

Majid Bashiri²

“Kanzol Erfan fi Fighhel Quran” is one of the greatest Shia’s explanation in which the author based on Quran verses deduct religious sentences. In this book, quotes have an important role in explaining Jurisprudence verses and deduct a lot of religious sentences by them. For instance there a lots of general verses which be linked with quotes or extend especial verses.

He used not only Shia's Quotes but Sonny's quotes as well. Also for deep understanding of the aim of verses, he used quotes which related to reasons of why the verses come. He criticizes them and sometimes prefers some quotes rather than the others, as he uses Rijal.

Keywords: Fazel Meghdad, Kanzol Erfan, Jurisprudence's Quotes, Jurisprudence explanation, religious sentences' verses

1. Associate Professor, Imam Sadeq University

2. Ph.D. candidate, Quran and Quotes from Islamic religion University

Quran's Frequencies and Readings

Dr. Roghayeh Sadeghi Nayeri¹

Masoumeh Mirzajani Bijarpesi²

Roghayeh Rajabi³

Frequency is an important issue in methodology and logic. If it proofs, it will considered as an authority in methodologies and certainty in logic. By evaluating Quran's collection and the process of its quotes, it considered as a high level of frequency both in methodology and logic. Besides its frequency itself, there are a lot of quotes by Prophet's family (pbut) that approved it too. In this study, it discus that the 7 readings of Quran doesn't have quoted by prophet; moreover, its frequency doesn't related to those seven readings. These two discussions are different from each other. This study mentions the frequency of Quran itself and non-frequency of the readings.

Keywords: Quran's Frequency, Frequency of readings Seven Letters, Readers seven

1. Associate Professor, Azerbaijan University (Shahid Madani)

2. Ph.D. candidate, Quran and Quotes from Shahid Madani University

3. Ph.D. candidate, Quran and Quotes from Shahid Madani University

Hud Sura's terms Semantic in explanation's Quotes

Dr. Gholamhosein Arabi¹
Marzieh Aghanuri²

Prophet's Family (pbut) as his knowledge heirs plays an important role on Quran's explanation and there are a huge number of quotes that refers to them among which the words and terms are a considerable number.

At first the quotes are mixed, but after a while with the importance of explanation and explanation's quotes, books written in this manner. Terms' explanation is a huge amount of these books, and there are different types among different interpretation of Islam.

By evaluating of the quotes from Prophet's family (pbut), it considered that there are different types like: apparent meaning, exemplifying, reconciling and paraphrasing. In this study, more than terms, it will talk about types of Quran's explanation.

Keywords: Terms, Quran, Explanation quotes, Literal meaning

1. Associate Professor, Qom University

2. MA. In Quran and Quotes, Qom University

Consulting on tolerance in Islamic vs. West culture

Dr. Hamidreza Ayatolahi¹

Dr. Gholamhosein Khedry²

Tolerance means no interfering with or consciously letting to the belief of a person who don't accept it. Islam accept this idea and disagree with difficulty in this regards while disagree with freedom without any boarders. The basis of west version regards to freedom till the beatitude of pelf. This study shows the difference in meaning by these two points of view.

Keywords: Tolerance, Islamic tradition, West tradition

1. Professor, Allameh Tabataba'i University

2. Assistant professor, Institute for humanities and cultural studies

**Dānish/nāmeḥ-i
'ulūm-i Qur'ān Va ḥadīṣ
Quran Science and Hadith
(Quotes) Encyclopedia**

Scientific Quran Science and Quotes Journal
Spring and Summer 2015, No. 3, 2st 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, the Most
Gracious, the Most Merciful
and
Remembering Imam Mahdi**