

الله الرحمن الرحيم

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی، به نشانی (<http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>) دریافت می‌شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری‌ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

راهنمای تدوین مقالات

- حوزه فعالیت نشریه *مطالعات اسلامی* عبارت است از: ۱ - علوم قرآن و حدیث؛ ۲ - فقه و اصول؛ ۳ - فلسفه؛ ۴- تاریخ و فرهنگ. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه *مطالعات اسلامی* انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:
- ۱ - هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
 - ۲ - زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.
 - ۳ - حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

- ۴ - چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی، و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ۵ - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ۶ - هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
- ۷ - شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
- ۸ - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
- ۹ - ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹ - ۱ - منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲ - در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳ - یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
- ۱۰ - ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتاب شناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱ - مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال

انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

۱۰ - ۲ - کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام

مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰ - ۳ - گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱ - چون مطالب این نشریه بر روی شبکه اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است

مقاله به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی و ارسال

گردد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر عباس اسماعیلی زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر مرتضی ایروانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر سهیلا پیروزفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. محمد جعفر جهانگیر فیض آبادی (عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی مشهد)
۵. دکتر مهدی جلالی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر محمدحسن رستمی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر بمانعلی دهقان (دانشیار دانشگاه یزد)
۸. دکتر پرویز رستگار جزی (استادیار دانشگاه کاشان)
۹. دکتر غلامرضا رئیسیان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر محمدعلی رضایی کرمانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر محمدکاظم رحمان ستایش (عضو هیئت علمی دانشکده علوم حدیث)
۱۲. دکتر جواد صالحی فدردی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر سیدکاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر عبدالهادی فقهی زاده (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۵. دکتر کاظم قاضی زاده (استادیار دانشگاه تربیت مدرس)
۱۶. دکتر سیدجواد قنذیلی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر سیدمحمد مرتضوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر مجید معارف (استاد دانشگاه تهران)
۱۹. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر علی احمد ناصح (استادیار دانشگاه قم)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	باز خوانی پدیدهٔ نسخ از نگاه ابو زید فاطمه رضاداد
۳۵	بررسی روش‌های نقد حدیث در شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید محسن رفعت - دکتر محمدکاظم رحمان ستایش
۷۳	معانی حرف باء در قرآن کریم دکتر ابراهیم زارعی فر
۹۱	الگوی شلایر ماخر و تعامل سیاق متنی و حالی در دور هرمنوتیکی متناسب قرآن ملیحه قاین ابراهیم آبادی - دکتر محسن حسین زاده باجگیران
۱۱۵	بازشناسی مفهوم «مثنائی» در قرآن کریم با تأکید بر سیاق آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی زمر دکتر مهدی مطیع - فایضه علی عسگری
۱۳۵	امتناع معرفت کنه ذات و صفات الهی در نهج البلاغه دکتر نصرت نیل ساز - دکتر مجید معارف - زهره بابا احمدی میلانی
۱۶۳	چکیده مقالات به زبان انگلیسی

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۳۴-۹

باز خوانی پدیده نسخ از نگاه ابوزید*

فاطمه رضاداد

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fatima_re5@yahoo.com

چکیده

دکتر نصر حامد ابو زید از نو اندیشان دینی است که در زمینه علوم قرآنی دیدگاه‌هایی متفاوت از آراء پیشینیان ارائه کرده است. نسخ پژوهی یکی از عرصه‌هایی است که وی در سیر مطالعات قرآنی خویش بدان نظر داشته و این نگاه، با تطور اندیشه وی در گذر زمان، تغییر پذیرفته است. این مقاله در پی آن است که با دنبال نمودن جریان نسخ پژوهی ابو زید از مرحله «قرآن به مثابه نص» تا مرحله «قرآن به مثابه گفتمان»، تطورات دیدگاه وی در این باب را به ترسیم کشد. هم چنین نقد و ارزیابی مختصر چالش‌های موجود در نسخ پژوهی ابو زید از دیگر اهداف این نگاشته است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، ابو زید، نسخ، انساء، گفتمان.

پیشگفتار

نسخ در لغت به معنای ازاله، تبدیل، نقل و تحویل و در اصطلاح عبارت است از: «هو رفع امر ثابت في الشريعة المقدسة، بارتفاع امده و زمانه، سواء اكان ذلك الامر المرتفع من الاحكام التكليفية ام الوضعية وسواء اكان من المناصب الالهية ام من غيرها، من الامور التي ترجع الى الله تعالى بما انه شارع». (خوئی، ۲۷۸)

مفسران و قرآن‌پژوهان و نیز، متبحران در علم اصول هر کدام با توجه به مبانی فکری خویش، از دیرباز مقوله نسخ و ابعاد گوناگون آن را مورد واکاوی علمی قرار داده و نظرات گوناگونی را مطرح ساخته‌اند. اختلافات موجود میان آراء ایشان به اصل تعریف اصطلاح نسخ، وقوع یا عدم وقوع نسخ در قرآن، گستره نسخ و تعداد آیات منسوخ در قرآن، تعیین آیات نواسخ، قابلیت نسخ قرآن با سنت، اقسام نسخ و بررسی احتمال رخداد هر یک از آن‌ها در قرآن با توجه به دلایل عقلی و نقلی، تفاوت نسخ با بداء و انساء و ...، باز می‌گردد.

در این میان، برخی روشنفکران معاصر هم چون دکتر محمد شحرور و دکتر نصر حامد ابو زید در آثار خویش به مسأله نسخ پرداخته و با نگاهی متفاوت از نگاه پیشینیان، ابعاد این مسأله را در حوزه قرآن و قرآن‌پژوهی مورد ارزیابی قرار داده‌اند. اینک ما بر آنیم که ضمن نگاهی گذرا بر آراء نصر حامد ابو زید پیرامون مسأله نسخ، زوایایی از آن را به نقد و ارزیابی بنشینیم.

نصر حامد ابو زید و دیدگاه‌های وی در یک نگاه

دکتر نصر حامد ابو زید در سال ۱۹۴۳ در یکی از روستاهای شهر طنطا در مصر دیده به جهان گشود و ضمن به عهده گرفتن بار معاش خانواده به دلیل مرگ زود هنگام پدر، تحصیل را ادامه داد. وی پس از کسب دیپلم عالی در سن بیست و پنج سالگی، به تحصیل در رشته ادبیات عرب پرداخت و با اخذ مدرک لیسانس به تدریس در دانشگاه پرداخت. ادامه تحصیل در مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری و نگارش کتب و مقالات گوناگون با نگاهی نو اندیشانه، راه را برای ارتقاء علمی - اجتماعی وی در جامعه گشود؛ اما وجود افرادی چون دکتر عبد الصبور شاهین در رأس کار و نگاه منفی آن‌ها نسبت به آراء و اندیشه‌های ابو زید، مانع از اعتبار و درخشش جایگاه علمی وی در مصر گردید و سرانجام، صدور حکم ارتداد وی توسط محاکم قضایی مصر از یک سو و دعوت دانشگاه لیدن هلند از وی از سوی دیگر، او را

ناگزیر از مهاجرت به هلند ساخت. پس از آن، وی محقق و استاد رسمی مطالعات اسلامی در دانشگاه لیدن بود (برای آگاهی بیشتر ر.ک: کریمی نیا، ۱۷-۲) و سرانجام در سال ۲۰۱۰ میلادی درگذشت.

از مهم‌ترین آثار علمی وی می‌توان کتاب‌های *نقد الخطاب الدینی، مفهوم النص، الامام الشافعی و تاسیس الایدئولوجیه الوسطیه، التفكير فی زمن التكفير، الاتجاه العقلي فی التفسیر و فلسفه التاویل* را نام برد که از این میان، کتاب *مفهوم النص* به بنیادی‌ترین آراء وی در حوزه علوم قرآنی اختصاص دارد. وی در نگاه علمی خویش از اشخاصی چون امین الخوللی، حسن حنفی، سید قطب، طه حسین، حسن البنا، محمود عقاد، ایزوتسو و ... متأثر بوده و در همه آثار خویش، با نگاهی نقادانه به میراث گذشتگان و محیط پیرامون خود نگریسته که همین امر، زمینه را برای نو اندیشی و طرح نگاه‌های نو در زمینه‌های مختلف فراهم آورده است. (همان) از آن‌جا که موضوع این پژوهش به حوزه علوم قرآنی ارتباط دارد، بحث را بر اندیشه‌های قرآنی ابوزید و کتاب *مفهوم النص* متمرکز می‌سازیم.

وی در این کتاب که در سال ۱۹۹۰ انتشار یافته، قرآن را متنی^۱ زبانی و محصولی فرهنگی می‌داند که منطبق با واقعیت، در چارچوب واقعیت، تأثیر پذیر از واقعیت و تأثیر گذار بر آن است و این پیوند میان نص و واقع، با شواهد گوناگون هم چون پدیده اسباب نزول، نسخ، مکی و مدنی و ... تأیید می‌شود. از نگاه او، همین ویژگی نص بودن قرآن موجب می‌گردد این متن تابع قوانین زبانی بشر باشد و از همین رو، تنها شاهراه فهم و تفسیر صحیح قرآن، روش تحلیل زبانی در چارچوب واقعیت و نظام فرهنگی خاص آن است. وی معتقد است پیمودن صحیح این راه و تعامل میان معنای تاریخی با جنبه امروزی ذهن خواننده در متد علمی، زمینه را برای بازپروری متن و فهم فحوای کلام از طریق تاویل فراهم می‌آورد. (ابوزید، معنای متن، ۴۱-۲۳)

بعد ها، ابوزید با عدول از نگاه پیشین در کتاب *مفهوم النص*، دیگر قرآن را نه یک متن زبانی که مجموعه‌ای از گفتمان‌ها^۲ می‌داند. از منظر اخیر، وی معتقد است قرآن متنی نیست که مولف داشته باشد و انتظار رود که هیچ تناقضی در آن نباشد؛ بلکه قرآن محصول گفتمان‌های تاریخی متفاوت در دوران بعثت است که از یهودیت، مسیحیت، فرهنگ عرب جاهلی و ...

1- Text.

۲- این صفحات، مقدمه‌ای است که ابوزید برای ترجمه فارسی این کتاب نگاشته است.

3- Discourse.

متأثر بوده و مخاطبان مختلف و سخن‌گویان متعدد در زمینه‌های گوناگون دارد؛ از همین رو وجود تناقضات در آن طبیعی است و لزومی برای گریز از این مسأله نیست. در صورت ارتقاء قرآن از متن به گفتمان، مسائلی چون اعجاز قرآن، تحدی، نسخ، وجود تشابه در آیات و ... اموری موهوم و ساختگی جلوه می‌کنند که هیچ‌گونه وجود خارجی ندارند. (برای آگاهی بیشتر ر.ک: همو، من النص الی الخطاب، ۸-۶)

با توجه به این تغییر در نگرش قرآنی ابوزید، لازم است پدیده نسخ را از دو نگاه و طی دو مرحله مورد ارزیابی قرار دهیم: مرحله نخست: قرآن به مثابه نص و پدیده نسخ. مرحله دوم: قرآن به مثابه گفتمان و پدیده نسخ. ذیلاً به این دو مهم می‌پردازیم.

۱- بازخوانی نسخ از نگاه ابو زید در مرحله «قرآن به مثابه نص»

۱-۱- معنای نسخ

ابو زید ابتدا برای مفهوم‌شناسی نسخ، به فهم و تفسیر دو آیه ۱۰۶ سوره بقره و ۱۰۱ سوره نحل می‌پردازد. از نگاه وی سیاق آیه «ما نُنسخ من آیه أو نُنسها نأت بخیر منها أو مثلها أ لم تعلم أن الله على كل شيء قدير» (بقره/۱۰۶) حاکی از آن است که این آیه بر خلاف پندار بسیاری از مفسران و قرآن‌پژوهان، اصلاً از مقوله نسخ آیات قرآنی سخن نمی‌گوید، بلکه مراد از واژه «آیه» در این فراز، «نشانه راهنما و آیت اعجاز» و موضوع سخن، امکان تغییر در نشانه‌های اعجاز انبیاء و تبدیل آن‌ها به معجزات و براهینی روشن‌تر از جانب خداست. گواه بر این معنا این است که خداوند در آیه بعد از ملک تکوینی خود بر عالم هستی سخن می‌گوید و آن گاه درخواست یهود را یاد آور می‌شود که از پیامبر، معجزه‌ای غیر از قرآن می‌خواستند. (ابو زید، مفهوم النص، ۱۱۹)

این نگاه دوباره به آیه و سعی در استنباط معنایی صحیح از آن با بهره‌گیری از سیاق، می‌تواند امتیاز مثبتی برای نسخ‌پژوهی ابو زید باشد. گر چه این نکته، اختصاص به ابو زید ندارد و پیش از او قرآن‌پژوهانی هم چون طباطبایی (۱/۲۵۴-۲۵۰)، بلاغی (۱/۱۱۵)، سبزواری (۱/۳۷۲-۳۷۱)، صادقی تهرانی (۲/۹۴-۹۰)، عبد الکریم الخطیب (۱/۱۲۹-۱۲۱) با عنایت به

۱- ترجمه آیه (در این متن از ترجمه مرحوم فولادوند استفاده شده است): «هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا ماندنش را می‌آوریم. مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؟»

سیاق، ضمن طلب کردن معنایی غیر از معنای اصطلاحی نسخ از این آیه شریفه، مراد از واژه «آیه» در این فراز را اموری هم چون معجزه، شریعت، رسالت، حکم شرعی، آیات تکوینی و تشریحی و ... دانسته‌اند. هم چنین امروزه افرادی چون محمد مصطفی شحرور نیز در مطالعات خویش به تفصیل این امر را اثبات ساخته‌اند. (شحرور، *الدوله و المجتمع*، ۲۸۰-۲۷۲).

بر این اساس، از نگاه ابو زید، تنها آیه‌ای که از نسخ آیات قرآنی سخن می‌گوید، آیه ۱۰۱ سوره نحل است: «وَ إِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»^۱. در این آیه به قرینه سیاق و عبارت «وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ» معلوم می‌گردد که مراد از «آیه»، واحد بنیادی تشکیل دهنده قرآن کریم و موضوع سخن، بروز نسخ در آیات قرآنی است. (ابو زید، *مفهوم النص*، ۱۱۸)

وی با الهام‌گیری از عبارت «وَ إِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ» در تعریف اصطلاحی نسخ، آن را از مقوله تعویض و تبدیل حکم آیه‌ای با آیه دیگر - در عین بقاء وجود لفظی هر دو آیه - می‌داند و معتقد است با توجه به سیاق آیه مزبور، مراد از جایگزینی آیه‌ای به جای آیه دیگر، تغییر حکم آیه نخست با صدور حکم دوم در عین ابقاء وجود لفظی آن دو در متن قرآنی است. (همان، ۱۲۰)

شاید بتوان گفت عدول از خط فکری اهل سنت در پذیرش نسخ تلاوت، از دیگر نقاط قوت دیدگاه ابو زید در این مرحله محسوب می‌گردد که تفصیل آن در ادامه خواهد آمد.

ابو زید برای تحقق نسخ شرائطی را لازم می‌بیند که از جمله آن‌ها عبارتند از:

اختصاص پدیده نسخ به آیات الاحکام: وی بر همین مبنا بر کسانی که بیهوده دامنه نسخ را گسترده ساخته و جملات خبری هم چون آیه «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِّلَّ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ...»^۲ (بقره/۱۴۲) را منسوخ به آیه «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا...»^۳ (بقره/۱۴۴) دانسته‌اند، می‌تازد و در این امر، مصیب است. (همان، ۱۲۶)

ضرورت تقدّم زمانی نزول آیه منسوخ بر ناسخ: وی از همین رو، تشخیص آیه ناسخ از

۱- ترجمه آیه: «و چون حکمی را به جای حکم دیگر بیاوریم - و خدا به آنچه به تدریج نازل می‌کند دانایتر است - می‌گویند: "جز این نیست که تو دروغ‌بافی" [نه] بلکه بیشتر آنان نمی‌دانند».

۲- ترجمه آیه: «به زودی مردم کم خرد خواهند گفت: "چه چیز آنان را از قبله‌ای که بر آن بودند رویگردان کرد؟" بگو: "مشرق و مغرب از آن خداست هر که را خواهد به راه راست هدایت می‌کند"».

۳- ترجمه آیه: «ما [به هر سو] گردانیدن رویت در آسمان را نیک می‌بینیم. پس [باش تا] تو را به قبله‌ای که بدان خشنود شوی برگردانیم پس روی خود را به سوی مسجد الحرام کن و هر جا بودی، روی خود را به سوی آن بگردانید».

منسوخ را منوط به سنجش تاریخ دقیق نزول آیات و توجه به اسباب نزول می‌داند. (همان، ۱۲۷)

وجود نوعی تعارض میان حکم آیه ناسخ و منسوخ، به گونه‌ای که قابل جمع با یکدیگر نباشند: ابوزید از همین رهگذر، بر کسانی که کوچک‌ترین تفاوت میان دو حکم را نسخ دانسته و میان تخصیص و نسخ خلط کرده‌اند، خرده می‌گیرد. (همان، ۱۲۲)

لزوم تنفیذ حکم منسوخ پیش از نسخ: نامبرده معتقد است نمی‌شود آیه و حکمی پیش از تنفیذ، نسخ شود و بر همین اساس، وقوع نسخ در آیاتی چون آیه نجوی^۱ که از سنخ «نسخ المامور به قبل امثاله» است، برای وی پذیرفتنی نیست. (همان، ۱۲۶) این در حالی است که این رأی نزد بسیاری دیگر از قرآن‌پژوهان مقبول است؛ چنانچه حتی برخی چون سیوطی آن را نسخ حقیقی خوانده‌اند. (سیوطی، ۵۷/۲) نیز آقای خوئی از میان همه آیاتی که به عنوان منسوخ تلقی شده‌اند، تنها نسخ آیه نجوی را پذیرفته است. (خوئی، ۳۷۵) از آن‌جا که ابوزید دلیلی برای گفتار خویش ارائه نمی‌کند، امکان حل این تضارب آراء و داوری میان این دو دیدگاه برای ما میسر نیست.

ضرورت عدم اجتماع ناسخ و منسوخ در یک آیه واحد: از نگاه ابوزید، بر خلاف دیدگاه جمهور که به همه اقوال گذشتگان با دیده احترام و تسلیم می‌نگرند، پذیرش روایات مبنی بر اجتماع ناسخ و منسوخ در آیه واحد، از سویی منافی با مفهوم نسخ و از سوی دیگر، در تعارض با کارکرد آن است. زیرا در مفهوم نسخ، جایگزینی آیه‌ای با آیه دیگر مطرح است و در حکمت نسخ، تدریج در تشریح و این هر دو با ناسخ‌بودن فرازی از آیه، فرازی دیگر از همان آیه را ناسازگار است. از همین رو، وی به روایاتی که در آیه «فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ... فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه/۵) فراز پایانی را ناسخ فراز نخست آیه می‌داند، (ابن حزم، ۴۰) با دیده انتقاد می‌نگرد و این نگرش انتقادی و پرهیز از تقلید کورکورانه از دیگر نقاط قوت ابوزید در این مرحله است. (ابوزید، مفهوم النص، ۱۲۲)

۱- مراد، آیات ۱۲ و ۱۳ سوره مجادله است: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * أَسْتَفْتِمُ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ نَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ».

۲- ترجمه آیه: «پس چون ماه‌های حرام سپری شد، مشرکان را هر کجا یافتید بکشید و آنان را دستگیر کنید و به محاصره درآورید و در هر کمینگاهی که کمین آنان بنشینید پس اگر توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات دادند، راه برایشان گشاده گردانید، زیرا خدا آمرزنده مهربان است.»

عدم جواز نسخ قرآن با سنت: او با قائل شدن نوعی تمایز میان قرآن و سنت به مثابه مهم‌ترین نصوص دینی، رابطه قرآن و سنت را رابطه‌ای طولی و سنت را مبین و مفسر قرآن دانسته است. لذا نسخ قرآن به سنت، از نگاه وی مردود و ناشدنی است. (همان، ۱۲۴)

نا گفته نماند که گرچه ابو زید با توجه به معیارها و چارچوب‌های نسخ، سعی بر جلوگیری از گسترده ساختن دامنه آیات منسوخ دارد و در پذیرش سخنان پیشینیان مقاومت می‌کند، اما گاه نادانسته بدان گرفتار شده و سر از سنت زدگی در می‌آورد. به عنوان مثال وی آن‌گاه که به آیات تحریم شراب می‌رسد، آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»^۱ (بقره/۲۱۹) را منسوخ به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ»^۲ (نساء/۴۳) و همین آیه را منسوخ به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^۳ (مائده/۹۰) می‌داند (همان، ۱۲۱) و در نسخ این‌گونه آیات با پیشینیان (طبری، ۴۹۲/۲؛ ابن حزم، ۲۸) هم‌نوا می‌شود.

در حالی که آقای خوئی در اثبات عدم نسخ این آیات معلوم می‌دارد که:

اولاً: دو آیه نخست دلالتی بر جواز شرب خمر ندارند تا با آیه سوم نسخ شده باشند. ثانیاً به گواهی تاریخ و روایات تفسیری، حرمت شرب خمر با نزول همان آیه نخست و بلکه پیش از آن برای مردمان مسجل شده بود. از همین رو، نمی‌توان حکم حلیت شرب خمر را از دو آیه نخست استنباط نمود و آن‌گاه آن را منسوخ به حکم تحریم دانست. به عبارت دیگر، اساساً حلیتی نبوده تا با حرمت، نسخ گردیده باشد. (خوئی، ۳۳۷-۳۳۵)

۲-۱- کارکرد نسخ در پرتو پیوند نص با واقعیت

ابو زید مهم‌ترین کارکرد نسخ را به تسهیل امر بر مردمان و تدریج در تشریح باز می‌گرداند و در این میان، اثبات مبنای فکری خویش، یعنی پیوند نص و واقع را می‌جوید. از نگاه وی، خداوند شریعت را بر واقعیت تحمیل نمی‌سازد، بلکه شرائط را در نظر می‌گیرد و احکامش را با توجه به واقعیت و ناظر بدان فرو می‌فرستد. از آن‌جا که واقعیت خارجی همواره در معرض تحول و تغییر، و جامعه انسانی همواره جامعه‌ای پویا و در حرکت است، حکمت خداوند

۱- ترجمه آیه: «در باره شراب و قمار، از تو می‌پرسند، بگو: «در آن دو، گناهی بزرگ، و سودهایی برای مردم است، و [لی] گناهشان از سودشان بزرگتر است.»

۲- ترجمه آیه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حال مستی به نماز نزدیک نشوید تا زمانی که بدانید چه می‌گویید.»

۳- ترجمه آیه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بتها و تیرهای قرعه پلیدند [و] از عمل شیطانند. پس، از آنها دوری گزینید، باشد که رستگار شوید.»

مقتضی آن است که شریعت الهی به عنوان شریعتی که جامعه انسانی مخاطبان او و واقعیت خارجی ظرف اجراء حدود و احکام آن است، در سیر خویش تطورات واقعیت را در نظر بگیرد و هم سو با آن، گام بردارد. از همین رو خداوند در تشریح آیات الاحکام با تغییر شرایط جامعه، حکم پیشین را نسخ فرموده و در تعامل با واقعیت، حکم نوین را سامان بخشیده است؛ نه این که واقعیت پویا را در دایره احکامی خشک و تغییر ناپذیر محدود ساخته باشد. (ابو زید، مفهوم النص، ۱۲۰ و ۱۲۲)

با عنایت به گفتارهای ابو زید در می‌یابیم که توجه وی به پیوند نص و واقعیت در پدیده نسخ به دو جنبه بازمی‌گردد:

الف) ناظر بودن شریعت به واقعیت در نسخ حکم آسان‌تر به حکم دشوار تر برای رعایت سیاست گام به گام در اصلاح امور اجتماعی و زمینه‌سازی برای پذیرش آن در متن جامعه؛ مانند تشریح تدریجی حکم تحریم شراب که در آن، هر یک از آیات نسخ حکم تشریح شده در مرحله پیشین است. (همان، ۱۲۱)

ب) ناظر بودن شریعت به واقعیت در نسخ حکمی به حکم آسان‌تر و یا هم‌ردیف خود به دلیل تغییر شرایط جامعه و رعایت مصلحت؛ مانند نسخ حکم درنگ یک‌ساله زن پس از فوت همسر در منزل به حکم عده چهار ماه و ده روز. (همان، ۱۲۵)

نتیجه عملی این دیدگاه در جهان معاصر این است که ما نیز باید در پیاده‌کردن احکام الهی واقعیت جامعه را در نظر بگیریم و به قابلیت واقعیت برای پذیرش متن شریعت عنایت ورزیم؛ نه این که متن را فارغ از واقعیت بدانیم و احکام و حدود را بر آن تحمیل سازیم.

۱-۳- رابطه نسخ و انساء

ابو زید در بررسی پیوند میان نسخ و انساء، دو دیدگاه مختلف عرضه می‌کند که پرداختن بدان‌ها خالی از لطف نیست. اما با توجه به این که وی به تعریف اصطلاحی انساء نپرداخته است، پیش از آن، معنا شناسی و ارائه تعریف صحیح انساء از منظر مفسران و قرآن‌پژوهان ضروری می‌نماید.

اصطلاح انساء از واژه «ننسها» در آیه «ما نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ...»^۱ (بقره/۱۰۶) مأخوذ می‌باشد که باز شناسی معنای آن در گرو فهم این واژه است. با مراجعه به

۱- ترجمه آیه: هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا مانندش را می‌آوریم مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؟»

منابع (طبری، ۱/ ۳۸۲-۳۷۹؛ طبرسی، ۱/ ۳۴۵) در می‌یابیم که واژه مزبور به وجوه گوناگون قرائت شده است که از آن میان، قرائت پنج تن از قرآء سبعة به صورت «نُسْها» از ریشه «ن س ی» به معنای ترک یا فراموشی و نیز، قرائت ابن کثیر و ابو عمرو به شکل «نُسْأها» از ریشه «ن س ء» به معنای تأخیر، مشهورترین‌اند.

با توجه به اختلاف موجود در قرائت و ریشه لغوی این واژه و نیز، با عنایت به این که در آیه مزبور، نسخ و انساء قسیم و مغایر با یکدیگرند، مفسران و قرآن‌پژوهان معانی مختلفی را برای معنای اصطلاحی انساء بیان کرده‌اند که از آن میان، مشهورترین دیدگاه که با هر دو قرائت، سازگاری دارد، عبارت است از این که: «نسخ به معنای ازاله حکم ثابت شرعی است که دیگر بازگشتی ندارد، اما انساء به معنای این است که فعلاً بنا بر شرائط حاکم، تشریح حکمی به تأخیر افتاده (ننساها) و عمل به حکمی ترک شود (ننساها) تا زمان مقتضی که دوباره بازگشت شرائط پیشین، عمل به حکم پیشین را ایجاب نماید. مثلاً حکم سازش با مشرکین، مخصوص شرائطی بود که مسلمانان در موضع ضعف بودند؛ با قدرت یافتن اسلام این حکم جای خود را به حکم مبارزه با مشرکان داد و حکم پیشین، به تأخیر افتاد و عمل بدان فعلاً ترک شد؛ چنانچه موضع مسلمانان دوباره به ضعف گراید، حکم جهاد جای خود را به حکم پیشین می‌دهد و عمل به حکم جهاد فعلاً به تأخیر می‌افتد تا شرائط دوباره مقتضی جهاد شود».

(جصاص، ۱/ ۷۳؛ طوسی، تبیان، ۱/ ۳۹۷؛ زرکشی، ۲/ ۴۲؛ سیوطی، ۲/ ۵۷)^۱

اینک پس از مفهوم‌شناسی انساء، به بررسی پیوند آن با نسخ از منظر ابو زید می‌پردازیم. نام‌برده در سیر فکری خویش، ابتدا نوعی پیوند میان این دو می‌بیند؛ اما بعد ها با عدول از نگاه پیشین، این پیوند را به گونه‌ای دیگر به ترسیم می‌کشد. پیوندهای دو گانه مزبور عبارتند از:

۱-۳-۱- نسخ به معنای انساء

ابو زید در کتاب *مفهوم النص* که در سال ۱۹۹۰ م منتشر شده، با توجه به کارکرد نسخ که تدریج در تشریح و تسهیل امر بر مردمان است، نیز با عنایت به مبنای فکری خویش در پیوند نص و واقع و ناظر بودن شریعت به واقعیت، معتقد است هیچ تفاوتی میان نسخ و انساء نیست و همه آیات منسوخ از نوع آیات منسأ قلمداد می‌شوند. از این نگاه، هیچ حکمی از احکام قرآن برای همیشه از میان نرفته و هیچ آیه‌ای خاصیت تشریحی خود را از دست نداده است و اساساً علت وجود لفظی آیات منسوخ در قرآن از همین روست که در صورت بازگشت شرائط

۱- برای آگاهی از معنا شناسی دقیق واژه انساء رک: دشتی، ۱۰۶-۹۳.

پیشین، دوباره زنده و احکامشان لازم الاجراء می‌گردد. متن عبارت او چنین است: «و اذا كان علماء القرآن قد اخرجوا هذا المنسأ من باب الناسخ و المنسوخ، فان تحديد وظيفه النسخ فى التسهيل و التيسير و التدرج فى التشريع تجعل المنسوخ كله من باب المنسأ و يكون معنى التبدیل فى الآيات التى ناقشناها قبل ذلك هو تبدیل الاحكام لا تغيير النصوص بالغاء القديم بأخر جديد لفظا و حكما. و ان فهم معنى النسخ، بأنه الازاله التامه للنص، تتناقض مع حكمه التيسير و التدرج فى التشريع». (ابوزید، مفهوم النص، ۱۲۳)

وقتی با تأمل در این دیدگاه می‌نگریم، در می‌یابیم که چند مهم از دیده ابو زید فرو مانده است:

الف) تدبیر در آیه «ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها ...»^۱ (بقره/۱۰۶) و عطف انساء بر نسخ با حرف «أو»، دلالت بر تغایر و دوگانگی این دو با یکدیگر دارد؛ لذا وجهی برای یکی پنداشتن این دو باقی نمی‌ماند. هم چنین در روایات ائمه معصومین (ع) نیز نسخ مغایر از انساء معرفی شده است.^۲

ب) ابو زید هیچ دلیل محکمی برای اثبات گفتار خویش نمی‌آورد و تنها دلیل وی بر این مدعا، حکمت و کارکرد نسخ است. وی معتقد است چنانچه نسخ را غیر از انساء و به معنای ازاله کامل حکم قرآنی بدانیم، با حکمت نسخ که تدریج در تشريع و تسهیل امر بر مردمان است، سازگار نیست.

این در حالی است که:

اولاً: همان‌گونه که خود ابو زید در ابتدای بحث متذکر می‌شود، تسهیل و تدریج در تشريع یکی از کارکرد های نسخ است، نه این که حکمت و کارکرد نسخ منحصر بدان باشد تا چنانچه نسخ را به معنای ازاله کامل بگیریم، کاری لغو و غیر حکیمانه تلقی گردد. (ابوزید، مفهوم

۱- ترجمه آیه: « هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا ماندنش را می‌آوریم مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؟»

۲- از جمله این روایات عبارتند از:

- محمد بن مسلم از امام باقر (ع) روایت می‌کند که درباره آیه «ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها» فرمود: «الناسخ ما حول و ما ينسبها: مثل الغیب الذي لم يكن بعد، كقوله "يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ" ...». (عیاشی، ۵۵/۱)

- امام رضا (ع) نیز در این باره می‌فرماید: « ما ننسخ من آیه بان نرفع حکمها أو ننسها بان نرفع رسمها، و نزيل عن القلوب حفظها ...». (امام حسن عسکری (ع)، ۱۰۴/۴)

النصر، ۱۲۰). مثلاً گاه تشریح حکمی مثل حکم آیه نجوی^۱، تنها برای امتحان مسلمانان و تمایز پارسایان از نااهلان بود و از همین رو، با رفع سبب و پایان‌پذیری امتحان، حکم نیز برداشته شد و دیگر ضرورت و مجالی برای بازگشت آن باقی نماند. (خوئی، ۳۷۷)

ثانیاً: نسخ را به معنای ازاله کامل حکم دانستن، منافاتی با کارکرد نسخ در زمینه تسهیل و تدریج در تشریح ندارد. زیرا مثلاً در نمونه‌هایی که ابو زید برای اثبات گفتارش بدان استشهاد کرد، تدریج در تشریح حکم تحریم شراب و مرحله‌ای بودن آن - که از نگاه نامبرده، به نسخ حکم مرحله پیشین منجر می‌شد^۲ - برای تثبیت فؤاد مسلمانان و اصلاح گام به گام جامعه نوپای اسلامی بود و در حقیقت، دو حکم نخست، هر کدام مقدمه‌ای برای بیان حکم پسین به شمار می‌رفت. (ابوزید، مفهوم‌النصر، ۱۲۲) با تبدیل نهال شریعت به درختی تنومند و مستحکم و رایج گشتن احکام اصیل آن در جامعه اسلامی، امروزه دیگر به احکام مقدماتی که زمینه را برای تشریح حکم اصلی فراهم می‌آورد، نیازی نیست و حکم آن‌ها بازگشت‌ناپذیر است. گر چه منسوخ‌گشتن آیه و بازگشت‌ناپذیری حکم آن به معنای لغو و بی‌خاصیت شدن آن نیست؛ زیرا همان‌گونه که علامه طباطبایی یادآور می‌شود، آن چه در نسخ اتفاق می‌افتد، تنها از میان رفتن اثر و کارکرد تشریحی آیه است؛ و گر نه دیگر آثار آیه همچنان بر قوت خویش باقی و وجود لفظی آیه منسوخ، خود، آیت اعجاز و نمایان‌گر وجهه ادبی قرآن است. (طباطبایی، ۲۵۴/۱-۲۵۰)

ج) به نظر می‌رسد آن چه ابو زید را بدین ادعا فرا می‌خواند، اصرار او بر ناظر بودن شریعت به واقعیت برای اثبات لزوم پویایی دین در عصر حاضر و پرهیز از جمود فکری است. او همه آیات منسوخ را از نوع منسأ می‌داند و در فرض تکرار پذیری تاریخ و در نتیجه، ضرورت بازگشت‌پذیری حکم خاص آن دوره، لزوم بازخوانی و مصداق‌یابی شریعت قرن هفت میلادی در قرن بیست و یک را می‌جوید. این در حالی است که راهکار پویا ساختن شریعت، منسأ دانستن آیات منسوخ و یا تأویل‌های بی‌قواره نیست؛ بلکه راهکار اصلی، بازگشایی باب اجتهاد در پرتو آموزه‌های راستین قرآن و سنت و بر اساس موازین قطعی و روشن برای تطبیق دین و شریعت با شرایط زمانه است. چنانکه خود ابو زید نیز در مصاحبه‌ای

۱- مراد، آیات ۱۲ و ۱۳ سوره مجادله است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * أَسْتَفْتِمُ أَنْ تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ».

۲- همان‌گونه که پیش از این گذشت، میان مراحل تشریح تحریم شراب، رابطه نسخ برقرار نیست و استشهاد بدین مثال در این موضع، از باب معارضه با خصم است.

علت پویایی شریعت در مذهب تشیع را به مفتوح بودن باب اجتهاد باز می‌گرداند. (کریمی نیا، ۲۳)

حاصل کلام این که ابو زید در برابر خواندن نسخ و انساء، راه خطا را پیموده و ضمن نادیده انگاشتن ظاهر آیه که بر تغایر آن دو با یکدیگر دلالت دارد، استدلالش نیز به دلایل مزبور، خالی از اشکال نیست.

۱-۳-۲- انساء به معنای نسخ

ابو زید علی‌رغم این که در سال ۱۹۹۰ م در کتاب «مفهوم النص» نسخ را به معنای انساء می‌گیرد، در مقدمه‌ای که در سال ۲۰۰۱ م برای ترجمه فارسی این کتاب می‌نگارد، انساء را به معنای نسخ و ازاله کامل حکم می‌داند و بازگشت‌پذیری احکام منسوخ را مطلقاً رد می‌کند. ترجمه عبارت او چنین است:

« بدین نکته باید صریحاً اقرار ورزید که پاره‌ای از آیات، به ویژه آیات مربوط به نظام برده‌داری و احکام فقهی آن صرفاً به شاهی تاریخی بدل شده‌اند. روشن است که برخی می‌کوشند تا اثبات کنند چنانچه در آینده احکام و شرائط تغییر کند، معانی این آیات فعال می‌شوند؛ لیکن این امر از نظر روش‌شناختی نادرست است، زیرا خود متکی به تمایزی فقهی میان آیات منسوخ و منسأ است. این تمایز چنانکه در فصل ناسخ و منسوخ گفته‌ایم، نظریه‌ای به تاریخ پیوسته است.»^۱ (ابوزید، معنای متن، ۴۱)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، ظاهر عبارت وی گویای این است که خود او نیز متوجه این تغییر رویکرد نشده است، زیرا خواننده را برای فهم بیشتر مطلب به بحث نسخ در کتاب مفهوم النص ارجاع می‌دهد، در حالی که در آن جا خلاف این دیدگاه را عرضه داشته است. لازمه معنایی عبارات مزبور حاکی از این است که وی، ضمن یکی انگاشتن منسأ با نسخ، آیاتی چون آیات حوزه برده‌داری را از جمله آیاتی می‌داند که به موزه تاریخ پیوسته و حکمشان بازگشت‌ناپذیر و منسوخ است.

گر چه ابوزید در این مقدمه به فرازی کوتاه در این باب بسنده می‌کند، اما در کتاب «تقدیر الخطاب الدینی» دامنه کلام را می‌گسترده که توجه بدان، برای فهم بهتر گفتار وی راهگشاست. نامبرده در این کتاب، ضمن تقسیم نصوص دینی به سه حوزه متون «تاریخی، قابل تأویل و

۱- از آن جا که این متن، فرازی از مقدمه‌ای است که ابو زید برای ترجمه فارسی کتاب «مفهوم النص» خطاب به مخاطبان ایرانی نگاشته است، دسترسی به متن اصیل آن به زبان عربی برای ما فراهم نیامد و ناگزیر به ترجمه آن اکتفا نمودیم.

قابل توسعه معنایی»، آیات پیرامون برده‌داری، رابطه مسلمانان با غیر مسلمانان، ربا، تفاوت ارث زن و مرد و ... را در حوزه تشریح و آیات پیرامون جن، شیطان، سحر و ... را در حوزه جهان‌بینی، از جمله متون موقت و به تاریخ پیوسته می‌داند و مصداق‌یابی و بازگشت دوباره آن‌ها را مردود اعلام می‌نماید. زیرا از نگاه او دلالت این آیات، دلالت جزئی‌زمان‌مند و متأثر از واقعیت اجتماعی عصر نزول است که تکامل تاریخ و منسوخ‌شدن واقعیت اجتماعی آن دوره، حکم آن‌ها را به تاریخ‌خانه تاریخ سپرده است. (ابو زید، نقد الخطاب الدینی، ۲۲۰-۲۰۹) در نقد این گفتار باید گفت:

اولاً: همان‌گونه که پیش از این بیان گردید، برابر خواندن نسخ و انساء با ظاهر آیه ۱۰۶ بقره منافات دارد.

ثانیاً: آن‌چه ابو زید در این‌جا بدان می‌تازد، گفتار کسانی است که احکام منسوخ را بازگشت‌پذیر می‌دانند؛ در حالی که خود وی در کتاب *مفهوم النص* بر این بازگشت‌پذیری اصرار دارد. (ابوزید، *مفهوم النص*، ۱۲۳-۱۲۲)

ثالثاً: به نظر می‌رسد آمیختن بحث مزبور با بحث نسخ در معنای اصطلاحی خود، مغالطه‌ای آشکار است. زیرا انتفاء حکم به دلیل انتفاء موضوع، غیر از نسخ به معنای ازاله حکم شرعی است و حتی بنابر تصریح قرآن‌پژوهان، تغییر حکمی را نسخ گویند که ثبوت موضوع در آن ملحوظ باشد. به عبارت دیگر در نسخ، سخن از انتفاء حکم است، نه انتفاء موضوع. (خوئی، ۲۷۹) آن‌چه ابوزید در این گفتار با نسخ در می‌آمیزد و برای آن نمونه و مثال می‌آورد، همان نسیان تاریخی است که به دلیل تغییر شرائط واقعیت در گذر زمانه، عارض برخی احکام ناظر به آن دوره می‌شود.

رابعاً: چنانچه آیات برده‌داری و ... را منسوخ بدانیم و میان معنای اصطلاحی نسخ و نسیان تاریخی تفاوتی قائل نشویم، جای این پرسش است که آیا می‌شود آیه‌ای به صورت خودکار، پس از درگذشت پیامبر و بدون وجود ناسخ، نسخ شود؟ آیا این بی‌قاعدگی کلیت شریعت را به مخاطره نمی‌اندازد؟

خامساً: چرا نمی‌توان در صورت بازگشت شرائط و تکرار تاریخ، معانی و احکام این آیات را ساری و جاری دانست؟ اگر بنا بر ناظر بودن شریعت به واقعیت است، تکرار شرائط، تکرار حکم ناظر بدان را می‌طلبد. ضمن این‌که در مثال‌های ارائه شده برای اثبات این دیدگاه نیز جای مناقشه بسیار است که بررسی آن‌ها مجال دیگری را می‌طلبد.

حاصل کلام این که هم فرض برابری نسخ با انشاء و هم فرض هم معنایی انشاء با نسخ، هر دو خالی از اشکال نیست و همان گونه که ظاهر آیه ۱۰۶ بقره بر مغایرت این دو با یکدیگر دلالت دارد، آن ها دو اصطلاح متفاوت با ویژگی ها و آثار خاص خویش در عرصه تشریح اند و هیچ گونه رابطه وحدت مفهومی یا مصداقی میان آن ها بر قرار نیست.

اقسام نسخ

قرآن پژوهان از دیرباز ضمن پرداختن به مسأله نسخ، اقسام و فروعاتی برای آن مفروض داشته اند که عبارتند از:

۱. نسخ الحکم و التلاوه.

۲. نسخ التلاوه دون الحکم.

۳. نسخ الحکم دون التلاوه.

وقتی به آثار پیشینیان می نگریم، در می یابیم که جمهور عامه، نیز جمع قلیلی از دانشوران شیعه (طوسی، *عده الاصول*، ۵۱۴/۲؛ همو، *تبیان*، ۳۹۴/۱؛ محقق حلی، ۱۷۰) به امکان وقوع هر سه قسم مزبور در آیات ملتزم بوده اند. این در حالی است که عموم شیعه از آغاز (مفید، ۱۲۳) تا عصر حاضر (بلاغی، ۳۵۲/۱؛ خوئی، ۲۰۷-۲۰۱؛ طباطبایی، ۱۱۷/۱۲)، نیز برخی اندیشوران اهل سنت هم چون آلوسی (آلوسی، ۲۵۴/۴)، عبد الکریم الخطیب (خطیب، ۱۲۲/۱ و ۹/۱)، رافعی (رافعی، ۳۷)، صبحی صالح (صبحی صالح، ۲۶۶-۲۶۵) و در سده های اخیر، به کلی اصل مسئله نسخ التلاوه - خواه همراه با نسخ حکم و خواه بدون آن - را زیر سوال برده و اعتقاد بدان را با عقیده به تحریف قرآن یکی دانسته اند.

شاید بتوان گفت مهم ترین نکته مثبت در کارنامه نسخ پژوهی ابو زید، همین عدول از خط فکری رایج اهل سنت در مسأله پذیرش نسخ التلاوه است. وی با واکاوی مسأله نسخ التلاوه و زوایای گوناگون آن، از برخی پیامدهای سوء این اعتقاد پرده برداشته و جامعه خفته اهل سنت را به بیداری و پرهیز از تقلید کورکورانه فرا می خواند.

از نگاه وی اصل اعتقاد به این پدیده، ریشه در سنت زدگی و تسلیم شدن مطلق در برابر مضمون روایات و آراء پیشینیان دارد. نامبرده معتقد است جمهور عامه از آغاز بنا را بر صحت مطلق روایات گذارده و با نادیده انگاشتن راهکارهای نقد الحدیث، همه تلاش خود را مصروف تأویل و توجیه و رفع تناقض های موجود میان آن ها می نمایند؛ در حالی که جسارت

بر نقد عالمانه روایات در بعد سندی و محتوایی ما را از این همه زیاده‌گویی‌های موجود در کتب علوم قرآنی بی‌نیاز ساخته و پیامدهای سوء این اعتقاد را از جامعه اسلامی بر می‌دارد. (ابو زید، مفهوم النص، ۱۲۷ و ۱۳۴)

وی اعتقاد به نسخ التلاوه را به دلایل زیر، ناپذیرفتنی می‌بیند:

الف) تعارض با تحریف‌ناپذیری قرآن:

از نگاه ابو زید، اعتقاد به نسخ التلاوه و پذیرش روایاتی که موهم تغییر متن قرآن پس از رحلت پیامبر خاتم است، از اعتبار متن قرآنی فرو کاسته و مسأله تحریف‌ناپذیری قرآن را با چالش مواجه می‌سازد. (همان، ۱۳۴-۱۳۳)

از جمله روایاتی که وی در این عرصه به نقد می‌نشیند، روایت پیرامون آیه رضاعت است: «عن عمرة عن عائشة قالت: «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات، فنسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه و سلم و هنّ مما يقرأ من القرآن».

ابوزید در نقد این روایت، معلوم می‌دارد که:

اولاً: این روایت، موهم تغییر در متن قرآنی پس از رحلت پیامبر است و از همین رو، پذیرفتنی نیست. زیرا پذیرش وقوع نسخ پس از پایان گرفتن دوره رسالت، به معنای پذیرش تحریف قرآن است و از اعتبار متن قرآنی می‌کاهد؛ ضمن این که راه شناخت متن قرآنی را مسدود می‌سازد.

ثانیاً: اگر نسخی نیز روی داده باشد، نه در حوزه قرآن که در حوزه سنت است. زیرا از سویی می‌بینیم هیچ آیه‌ای در قرآن، تعیین‌کننده تعداد دفعات شیر خوردن برای حاصل آمدن محرمیت رضاعی نیست و از سوی دیگر می‌دانیم که پدیده نسخ باید در درون نوعی نصّ دینی - اعمّ از قرآن یا سنت - رخ دهد. لذا نتیجه این است که به فرض صحّت وقوع نسخ در حکم رضاعت، ظرف وقوع آن را باید در سنت جستجو نمود. (همان، ۱۲۸)

ب) تعارض با مفهوم و کارکرد نسخ:

همان‌گونه که پیش از این گفتیم، مفهوم نسخ از نگاه ابو زید در کتاب *مفهوم النص*، نه الغاء حکم که تعلیق آن است و چنانچه شرائط مقتضی شود، دوباره حکم منسوخ لازم الاجراء می‌گردد. وی ضرورت وجود لفظی آیات منسوخ در قرآن را به همین امر باز می‌گرداند و معتقد است چنانکه نسخ التلاوه و حذف وجود لفظی آیه را بپذیریم، اعاده حکم در شرائط مقتضی را غیر ممکن و مفهوم و کارکرد نسخ را با چالش مواجه ساخته‌ایم. بنابراین، از نگاه

وی، کسانی که نسخ التلاوه را پذیرفته‌اند، تصور واضحی از مفهوم نسخ نداشته و آن را به معنای ازاله و الغاء کامل حکم دانسته‌اند. (همان، ۱۳۰)

ج) تعارض با ازلیت قرآن در لوح محفوظ:

ابو زید دریافته یکی دیگر از مواردی که اعتقاد عامه به نسخ التلاوه را به چالش می‌کشد، دیدگاه آن‌ها درباره وجود پیشینی قرآن در لوح محفوظ و ازلیت آن است. زیرا ازلیت، ابدیت را به دنبال می‌آورد و ابدیت با نسخ و حذف آیات از قرآن متلوی سازگار نیست. لذا قرآن‌پژوهان عامه نمی‌توانند هم‌زمان، نسخ التلاوه و وجود ازلی قرآن را بپذیرند. (همان، ۱۳۱)

د) نامستند گشتن برخی احکام شرعی:

یکی دیگر از آفات اعتقاد به نسخ التلاوه این است که گویا مستند برخی احکام مورد نیاز مردم، از دسترس خارج و متن حکم شرعی از اختیار آنان سلب گشته و از همین رو، راهی برای آگاهی از این احکام باقی نمانده است. (همان، ۱۳۰)

نامبرده بر اساس ادله مزبور نسخ التلاوه را نمی‌پذیرد و در باره روایات پیرامون آیه رجم نیز، عبارت «الشیخ و الشیخه اذا زنيا فارجموهما البته» را نه فراز قرآنی که حدیث نبوی و نه نسخ، که مخصّص حکم عام آیه ۲ سوره نور می‌داند: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»^۱ از نگاه وی، همین که پیامبر خاتم در پاسخ به درخواست عمر، از کتابت و تدوین این عبارت در مصحف خودداری فرمود، گواه بر قرآنی نبودن آن است. (همان، ۱۳۰-۱۲۹)

حاصل کلام این که ابو زید در مرحله «قرآن به مثابه نص»، اصل وجود نسخ در قرآن را می‌پذیرد و ضمن ارائه دو دیدگاه متعارض در تطور فکری خویش پیرامون تمرکز بر معنای نسخ یا انشاء و امکان بازگشت‌پذیری یا عدم بازگشت احکام منسوخ در گذر زمان، در پی این است که از سویی با بیان کارکرد نسخ، پیوند نص و واقع را بیش از پیش برای مخاطب به ترسیم کشد و از سوی دیگر، از زیاده‌گویی‌های موجود در کتب علوم قرآنی در باب نسخ و لزوم بازخوانی آن‌ها در پرتو نگاه نقادانه پرده بردارد.

۲- بازخوانی نسخ از نگاه ابو زید در مرحله «قرآن به مثابه گفتمان»

همان‌گونه که پیش از این بیان گردید، ابو زید در مرحله نخست سیر اندیشه خویش، به قرآن به مثابه متنی می‌نگریست که در دامان واقعیت و در تعامل با آن سامان پذیرفته است. وی

۱- ترجمه آیه: «به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید».

در این مرحله، کتاب «مفهوم النص» را نگاشت و قرآن را به عنوان مهم‌ترین نصّ دینی موضوع گفتار قرار داد. اما با گذر زمان، دریافت لازمه نصّ بودن چیزی این است که: اولاً: مؤلفی آن را به رشته تحریر در آورده باشد.

ثانیاً: سرتاسر آن، یکپارچه و یکدست باشد و بتوان از آن دیدگاه واحدی را درباره موضوعات مطرح در آن استنباط نمود.

در حالی که از نگاه وی، قرآن تالیف فردی نیست، بلکه افراد و عوامل گوناگون در پدید آمدن آن نقش دارند. هم چنین، آیات قرآن آکنده از تناقض‌گویی است که این امر، نصّ بودن آن را به چالش می‌کشد.^۱ (گنجی، بخش دوم؛ ابو زید، من النص الی الخطاب، ۷)

عقیده به نصّ بودن قرآن به دلیل دو ویژگی مزبور، ابو زید را از پاسخ‌گویی به شبهات مستشرقان مبنی بر چرایی وجود تناقض در آیات، نیز برخی نقادی‌های تاریخی ناتوان می‌ساخت و وی در پی راهکاری بود که از رهگذر آن بتواند میان سه قطب اصول عامّ تفکر اسلامی، مبانی فکری خاصّ خویش در باب نو اندیشی‌های قرآنی و آراء انتقادی مستشرقان قرآن‌پژوه، جمع و اختلافات موجود را تا حدّی کمرنگ سازد.

این دغدغه‌ها ابو زید را به مرحله دیگری از نو اندیشی رهنمون ساخت که در آن، با عدول از انگاره قرآن به مثابه یک «نص»، به آن به عنوان «گفتمان» می‌نگرد.

از نگاه کنونی، قرآن مجموعه گفتمان‌های دو جانبه‌ای است که:

اولاً گوینده در آن نه یک فرد که افراد گوناگون‌اند. گواه بر این امر این که فاعل جملات و

نیز، مرجع ضمائر همواره یکسان نیست و حتی گاه از خداوند با ضمیر غائب یاد شده است.

ثانیاً مخاطب آن افراد و اقشار مختلف جامعه اعمّ از شخص پیامبر، مسلمانان، مشرکان، اهل

۱- متن گفتار وی در مصاحبه با اکبر گنجی چنین است: «محمد نمی‌گوید هرچه گفته از خدا گرفته است. در مکه و مدینه گفت‌وگوهای زیادی بوده است. قرآن ماحصل این گفت‌وگوهاست... تمام قرآن تجربه‌ی پیامبر نیست، تجربه‌ی جامعه هم هست. جامعه در قرآن حضوری چشمگیر دارد: از طریق پرسش‌ها، رد کردن‌ها و حمله کردن به محمد. ما فرآورده‌ی این فرآیند را در اختیار داریم. مسلمانان می‌گویند همه‌ی این کتاب از جانب خدا نازل شده است. شما می‌خواستید بدانید من در این اواخر به چه نظرات تازه‌ای رسیده‌ام. به شما می‌گویم. در کتاب «معنای متن» از قرآن به عنوان یک متن سخن می‌گویم. اینک بدان مفهوم بسیار انتقاد دارم. قرآن یک متن نیست. یک گفتمان است. و درست‌تر آن است که بگوییم گفتمان‌هاست. جمع آوری قرآن توسط عثمان این پیامد را داشت که مسلمانان مدعی شوند این یک کتاب است. تصور «قرآن چون متن» به مشکل دیگری منتهی خواهد شد. گمان می‌رود که این کتاب نویسنده دارد. مؤلف آن خداست و لذا نباید هیچ تناقضی در آن وجود داشته باشد. در حالی که قرآن پر از تناقض است. این تناقض‌ها را چگونه می‌توان حل کرد. باید خود را از انگاره «قرآن چون متن» خلاص کرد و به «قرآن چون مجموعه گفتمان‌ها» نگریست. بدین ترتیب بسیاری از نقادی‌های تاریخی را می‌توان پذیرفت. در آن صورت می‌توان قبول کرد که هرچه در قرآن است، اصیل نیست. ... «(وی همین مضمون را به صورتی دیگر در مقاله «من النص الی الخطاب» آورده است).

کتاب و ... هستند.

ثالثاً موضوع و زمینه گفتار در آن به تناسب موقعیت متفاوت است. رابعاً سیاق و لحن آن به فراخور عوامل مزبور و مقتضیات جامعه، اشکال گوناگون می‌پذیرد: مانند جداله گفتگو، رد، قبول و ... (ابوزید، *من النص الی الخطاب*، ۹؛ گنجی، بخش دوم)

در این نگاه، قرآن کتاب تاریخ، فقه، فلسفه، کلام و ... نیست تا بخواهیم در هر موضوعی پیامی واحد داشته باشد؛ بلکه مجموعه‌ای از گفتمان‌های مختلف پیرامون موضوعات متفاوت با گویندگان و مخاطبان گوناگون در طی ۲۳ سال دوران رسالت پیامبر است که برای برداشت صحیح از آیات آن، باید آن‌ها را زمینه‌مند ساخت و فهمید این گفتگو چه هنگام و در چه موقعیتی پیرامون چه موضوعی بین چه کسانی به وقوع پیوسته است. در این صورت حتی ممکن است دو آیه درباره یک موضوع به ظاهر به تناقض سخن رانده باشند، ولی این تناقض گویی نیست؛ بلکه لازمه گفتمان در شرائط گوناگون، تفاوت در نوع و محتوای گفتار است. به عبارت دیگر، قرآن تناقض‌گویی نکرده و در هر موضعی در خور شرائط سخن رانده است، اما چنین این مجموعه گفتمان‌ها در کنار یکدیگر و نادیده انگاشتن سیاق خطابی کلام، آن را متناقض نشان می‌دهد.^۱ (ابوزید، *من النص الی الخطاب*، ۱۳-۱۲؛ گنجی، بخش دوم)

اینک دیگر ابو زید وجود چیزی به نام نسخ در قرآن را نمی‌پذیرد و معتقد است دانستن ترتیب نزول آیات و پی‌بردن به سیاق خطابی آیه ما را از تمسک به راهکار نسخ و پیامد های سوء آن بی‌نیاز می‌سازد. از نگاه وی، طرح بحث ناسخ و منسوخ در علوم قرآنی، راهکار و بدعت فقها برای رهایی از چالش تناقض‌گویی آیات بود که از همان انگاره نص‌پنداشتن قرآن ناشی می‌شد. آن‌ها از سویی به قرآن به عنوان کتاب تشریح می‌نگریستند و از سوی دیگر، تناقضات موجود در آیات، آن‌ها را در استنباط حکم واحد با مشکل روبرو می‌ساخت؛ از همین رو قاعده نسخ را بر ساخته و بنا را بر این نهادند که آیه متأخر را ناسخ حکم آیه متقدم بدانند. ولی اختلاف درباره تعیین مصداق آیات ناسخ و منسوخ و گستره آن در آیات، به اختلاف فتاوی انجامید و باز استنباط حکم واحدی از قرآن برای ایشان حاصل نیامد. در این میان، تنها

۱- از نگاه ابو زید، مشکل مسلمانان و مستشرقان، این است که قرآن را نه مجموعه گفتمان، که محصول کار نویسنده‌ای واحد در کتابی واحد می‌بینند و از همین رو، تفاوت‌های طبیعی گفتمانی را نوعی تناقض‌گویی می‌پندارند. حال آن‌که وجود تفاوت میان این آیات، بدیهی است و نیازی به گریز از پذیرش آن نیست؛ ضمن این‌که وجود آن در قرآن نیز به وحیانی بودن و حقایق آن خدش‌های وارد نمی‌کند. (گنجی، بخش دوم)

آیات قرآنی بازیچه دست فقها قرار گرفت تا هر یک از آن‌ها قرائت خود از متن را به عنوان مفهوم و مراد خداوند بر دین تحمیل نماید و زمینه را برای سلطه خویش بر افکار جامعه فراهم آورد. (همان) دکتر محمد شحرور - از دیگر روشنفکران عرب - نیز هم سو با ابو زید، طرح بحث ناسخ و منسوخ در علوم قرآنی را سیاست فقها برای پیشبرد منافع حزبی و تفکر استبدادگرای آن خویش می‌داند. (شحرور، *فقه المرأه*، ۸۷)

ابو زید در این جا با عدول از اندیشه پیشین خود مبنی بر تبدیل شدن تدریجی برخی آیات به شواهد تاریخی در گذر ایام، معتقد است هیچ‌یک از احکام قرآنی نسخ و فاقد کارکرد تشریحی نشده است؛ بلکه خداوند در گفتمان‌های مختلف در زمینه‌های گوناگون به فراخور شرائط، احکام را بیان کرده است و این احکام به ظاهر متناقض، شقوق و بدیل‌هایی مناسب برای یکدیگرند که مکلف می‌تواند به تناسب شرائط فرهنگی - اجتماعی عصر خویش، یکی از آن‌ها را برگزیند. (ابوزید، *من النص الی الخطاب*، گنجی، بخش دوم)

توضیح بیشتر این‌که وی مثلاً درباره آیه «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ...»^۲ (بقره/۲۲۱) که بنا بر دیدگاه فقها، منسوخ یا مخصّص به آیه «الْيَوْمَ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (مائده/۵) است، سخن از نسخ و تخصیص را گزاف می‌داند و با بازخوانی سیاق خطابی آیه معلوم می‌دارد که این دو آیه، دو خطاب مستقل به مسلمانان در دو فضای مختلف است. خطاب آیه ۱۲۲ سوره بقره که پیش از سوره مائده و در اوائل دوران مدینه نازل شده، در سیاق خطابی آیات سوره «کافرون» و در صدد تحذیر مسلمانان از رابطه با مشرکان مکه است؛ حال آن که آیه سوره مائده در فضای هم‌زیستی مسلمانان با اهل کتاب در مدینه نازل شده و لحن خطاب در آن، نه لحن جدال که لحن گفتگوست. این آیه پاسخ پروردگار به سوال مسلمانان مبنی بر نحوه تعامل اجتماعی با یهود در شرائط جدید مدینه است

۱- ابو زید همین جریان را در میان متکلمان به شکل دیگری دنبال می‌یابد و آن مقوله محکم و متشابه است. از نگاه وی، متکلمان با تقسیم آیات به محکم و متشابه و بهره‌گیری از اصول هرمنوتیک، سعی در جمع میان این تناقض‌گویی‌ها نمودند، اما اختلاف پیرامون تمییز محکم از متشابه، مانع از وحدت برداشت آن‌ها از آیات کلامی گردید. تأویلات معتزله و اشاعره و بهره‌گیری از راهکارهای زبان‌شناسی نیز در رفع این تناقضات راهگشا نبود، زیرا هر کدام از آن‌ها ضمن اصل قرار دادن مبانی فکری خویش، به یکی از دو آیه متناقض که با پیش‌فرض‌هایشان سازگاری بیشتری داشت، تمسک ورزیده و دیگری را تأویل می‌کردند، در حالی که فرقه دیگر، آیه دوم را اصل قرار می‌داد و آیه نخست را تأویل می‌نمود؛ لذا این تأویل‌ها نیز تنها بر تناقضات و اختلافات دامن می‌زد و قرآن را بیش از پیش ملعبه بازی‌های فرقه‌ای و سیاسی می‌ساخت. (ابوزید، *من النص الی الخطاب*، ۶)

۲- ترجمه آیه: «و با زنان مشرک ازدواج مکنید، تا ایمان بیاورند. قطعاً کنیز با ایمان بهتر از زن مشرک است، هر چند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد. و به مردان مشرک زن مدهید تا ایمان بیاورند. قطعاً برده با ایمان بهتر از مرد آزاد مشرک است، هر چند شما را به شگفت آورد.»

که خداوند در آن از جواز بهره‌گیری از طیبات و رابطه مسالمت‌آمیز با اهل کتاب خبر می‌دهد: «يَسْئَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلُ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ... * الْيَوْمَ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَ طَعَامَكُمْ حَلَّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ»^۱ (مائده/۵-۴) (ابو زید، من النص الی الخطاب، ۱۲)

ابوزید در شرائط کنونی عصر حاضر، در فضای هم‌زیستی ادیان در کنار یکدیگر، پیام آیه سوره مائده و در فضای متشنج رابطه اسلام با اسرائیل، پیام آیه سوره بقره را جاری می‌داند و هر دو آیه را در کنار یکدیگر به کار می‌گیرد. از نگاه وی خطاب‌های گوناگون قرآن به مسلمانان این امکان را می‌دهد که به جای کنار نهادن یک آیه به نفع آیه دیگر، با بهره‌گیری از این سرمایه معنوی عظیم، راهکارهای متعددی برای مواجهه با امور داشته باشند.^۲ (همان) در نقد این گفتار باید گفت:

- ابو زید در این دیدگاه برای اثبات مدعای بی‌اساس بودن علم نسخ، هیچ دلیل عقلی و نقلی ارائه نمی‌کند. او تنها از طریق برقراری پیوند میان پدیده نسخ و انگاره نص‌پنداری قرآن، ناکارآمدی نسخ در عرصه جمع بین آیات متناقض را دلیل بر موهوم بودن اساس آن می‌داند؛ در حالی که ناتوانی عده‌ای در یک امر، دلیل بر محال یا باطل بودن آن نیست.

- ابو زید در این ادعا به تأثیر پذیری از مستشرقان، ابتدا وجود تناقض در آیات را پذیرفته و آن‌گاه در مقام توجیه بدین دیدگاه متوسل شده است. در حالی که اصل وجود تناقض در آیات به استناد آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۳ (نساء/۸۲) مردود و ناپذیرفتنی است و اتهامات مستشرقان جوابی در خور در منابع اسلامی دارد.

- نامبرده خود در اثبات گفتمان بودن قرآن به روایات و منابع اسلامی از جمله روایت حضرت امیر (ع) در باب استنطاق قرآن احتجاج می‌نماید؛ حال چگونه است که روایات رسیده از پیشوایان راستین را که در آنها توان‌مندی تشخیص ناسخ از منسوخ یکی از شروط فقاهت و

۱- ترجمه آیات: «از تو می‌پرسند: چه چیزی برای آنان حلال شده است؟ بگو: «چیزهای پاکیزه برای شما حلال گردیده است ... * امروز چیزهای پاکیزه برای شما حلال شده، و طعام کسانی که اهل کتابند برای شما حلال، و طعام شما برای آنان حلال است. و [بر شما حلال است ازدواج با] زنان پاکدامن از مسلمان، و زنان پاکدامن از کسانی که پیش از شما کتاب [آسمانی] به آنان داده شده است ...»

۲- شاید ابو زید نیز مانند شحرور در صدد است که از این رهگذر، آن دسته از آیات را که با عنوان نسخ از چرخه تشریح کنار نهاده شده بودند، دوباره به سرمایه مسلمانان بازگرداند. از نگاه شحرور، سنجش آیات با معیار نسخ قرآن را به کتابی تاریخی بدل می‌سازد که احکامش مقطعی و مرحله‌ای و محدود به زمان و مکان است. (شحرور، فقه المراه، ۱۸)

۳- ترجمه آیه: «آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند.»

تفسیر صحیح قرآن معرفی شده است، نادیده می‌انگارد؟ آیا اگر نسخی در قرآن به وقوع نپیوسته بود و حتی اصل طرح آن، بدعت فقها بود، عاقلانه بود پیشوایان خردمند، فقها را در فهم و تفسیر دین، به تأمل در ناسخ و منسوخ فرا بخوانند و دانش به آن را مایه مباحث خویش بدانند؟^۱ آیا مسأله نسخ، در روایات به تواتر معنوی نرسیده است و آیا می‌توان یقین آور بودن تواتر را نادیده گرفت؟

- به فرض که آیه ۱۰۶ سوره بقره دلالتی بر پدیده نسخ اصطلاحی نداشته باشد، به تصریح خود ابو زید، دلالت آیه ۱۰۱ سوره نحل بر آن قطعی است. (ابو زید، *مفهوم النص*، ۱۱۸) توجیه ابو زید در برابر دلالت این آیه برای نفی اصل نسخ چیست؟

- شاید بتوان گفت آنچه ابو زید در این نگاه عرضه می‌دارد، جز پس‌رفت و بازگشتی به گذشته نیست و دیدگاه اخیر وی عملاً چیزی فزون‌تر از همان دیدگاه نخستش در باب هم‌معنایی نسخ با انشاء ندارد. زیرا گفتار وی در آن‌جا نیز حاکی از آن بود که نسخ نه به معنای ازاله کامل حکم که به معنای تعلیق حکم است و در شرایط مقتضی باز می‌گردد. به عبارت دیگر در صورت تعریف نسخ به انشاء نیز مسلمانان هر دو راهکار را در اختیار دارند و متناسب با شرایط یکی را بر می‌گزینند. تنها تفاوت این دو دیدگاه شاید در این باشد که در دیدگاه نخست، انسان شرعاً موظف است متناسب با شرایط، حکم خاص آن را بر گزیند و حق انتخاب ندارد. اما در دیدگاه اخیر این انسان است که عقلاً متناسب با شرایط زمانه و محیط خویش، حکم سازگار با آن را از میان احکام مشابه بر می‌گزیند و در صورت تغییر موقعیت، حکم دیگر را به عنوان بدیل حکم پیشین به کار می‌گیرد. هم‌چنین در این نگاه، آیات به ظاهر متناقض، در فضایی مختلف از یکدیگر نزول یافته و پیوندی با هم ندارند، اما در دیدگاه نخست آن‌ها ناظر به یکدیگر تلقی می‌شدند.

- از آن‌جا که ابو زید راهکار نسخ را راهکاری نا موفق و تعمیق بخش اختلافات می‌داند و در برابر، راهکار تحلیل خطابی را پیشنهاد می‌نماید، جای این پرسش است که آیا راهکار پیشنهادی وی می‌تواند پایان بخش اختلافات باشد یا خود، موجد اختلافات جدید است؟ با توجه به این که از یک سو تحلیل خطابی آیات، مستلزم سنجش تاریخ دقیق نزول و سیاق خطابی آن‌هاست و از سوی دیگر، منابع تاریخی و تفسیری در باره این دو امر به اختلاف سخن رانده‌اند، به نظر می‌رسد حاصل کار اندیشوران در تحلیل خطابی آیات با یکدیگر

۱- برای نمونه رجوع شود به: مجلسی، ۱۱۹/۲، ۱۲۱، ۲۲۹، ۲۸۷، ۲۹۳، ۲۷۱/۱۸، ۱۷۵/۱۹، ۱۰۶/۸۹ و ۱۱۰.

متفاوت باشد و این تئوری نیز چون تئوری نسخ و تشابه، نتواند به اختلافات پایان دهد.

- به فرض که در آیات الاحکام، نسخ را کنار بگذاریم و پاسخ‌های متعدد قرآن به یک امر را راهکارهای گوناگونی بدانیم که خداوند در برابر پیش پای انسان گذارده است، ولی آیا می‌توان در باب عقائد نیز به همین دیدگاه ملتزم شد؟ آیا مثلاً آیاتی که بر جبر و شخص‌انگاری خداوند دلالت دارند، در کنار آیاتی که از اختیار و تجرد خداوند حکایت می‌کنند، هر کدام زمینه خطابی خویش را داشته و هیچ دیدگاه واحدی را به مخاطب القاء نمی‌کنند؟ اگر چنین باشد از کجا می‌توان دریافت اعتقاد اصیل اسلامی در باب خدا شناسی و... چیست؟ آیا این امر به هرج و مرج در مبانی بنیادین عقیده اسلامی و از میان رفتن کلیت دین نمی‌انجامد؟

ایراد اصلی این دیدگاه این است که قرآن را برای جامعه اسلامی امروز بی‌فایده می‌گرداند و حجتی در دست آن‌ها باقی نمی‌گذارد. زیرا از یک سو وظیفه مسلمانان این است که به قرآن ایمان داشته باشند و از سوی دیگر، آن چه امروز در دست مسلمانان است، متنی است که برخی آیات آن با برخی دیگر به ظاهر در تناقض است. به فرض که راهکار نسخ یا محکم و متشابه را نپذیریم و به قرآن به عنوان متن نگاه نکنیم، به چه چیز باید باور داشته باشیم و کدام دیدگاه را باید بپذیریم؟ عده یا درنگ یک ساله؟ جبر یا اختیار؟ معاد جسمانی مادی یا معاد روحانی؟ خدای انسان‌وار یا خدای مجرد؟

- اصل مبنای فکری ابو زید در این باب نیز خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد:

الف) به راستی اگر راهکار فهم قرآن، تعامل با آن به مثابه مجموعه‌ای از دیالوگ‌ها و گفتمان‌ها و تحلیل خطابی آیات است، چرا پیامبر به عنوان بزرگ مفسر قرآن از این راه به تبیین آیات نپرداخت و ضرورت آن را به صحابه گوشزد ننمود؟

ب) به فرض صحّت فرضیه «گفتمان‌انگاری قرآن»، چه دلیلی دارد شکل منصوص قرآن را نادیده انگاریم، حال آن که می‌بینیم خود آیات، بارها از قرآن با نام «کتاب» یاد می‌کنند؟ هم‌چنین پیامبر و ائمه معصومین (ع) که فرودگاه وحی و مفسران راستین قرآن‌اند، در تبیین آیات، سیاق کنونی آن‌ها در مصحف و تفسیر قرآن به قرآن را به رسمیت شناخته‌اند که این خود، بر وجود نوعی پیوند نظام‌مند میان آیات دلالت داشته و از اعتبار انگاره «قرآن به مثابه نص» خبر می‌دهد.

۱- برای نمونه رجوع شود به: بقره/۲؛ انعام/۹۲؛ اعراف/۲؛ هود/۱؛ ابراهیم/۱۱؛ انبیاء/۱۰؛ فاطر/۲۹.

۲- برای مثال نگ: حضرت امیر (ع)، ۵/۲، حویزی، ۲۳/۱ و ۶۲۸، ۵۴۳/۵.

ج) از نگاه نامبرده، نباید قرآن را تئوریزه و سعی در استخراج دیدگاه منسجم کلامی، فقهی یا ... از آن نمود. زیرا قرآن کتاب تاریخ، فلسفه، کلام و حتی کتاب قانون نیست و دغدغه تبیین مسائلی چون «جبر و اختیار»، «معاد جسمانی یا روحانی» و ... را ندارد. اینک جای این پرسش است که اگر چنین باشد، حقیقت رسالت قرآن چیست و این کتاب به چه کار می‌آید؟ اگر هدف و رسالت قرآن هدایت‌گری است، روشنگری عقیدتی و تشریحی بخش مهمی از این رسالت است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

د) به طور کلی می‌توان گفت ابو زید در این دیدگاه، از سویی فرضیات مستشرقان هم‌چون وجود تناقض در آیات، وجود پیشینی برخی آیات در متون جاهلی، تجربه‌بودن وحی و ... و از سوی دیگر، مبانی نوگرایی فکری خویش همچون اصول هرمنوتیکی گادامر و شکل‌گیری قرآن در تعامل با واقعیت را اصل قرار داده و آن گاه برای جمع میان این دو امر با مهم‌ترین مبانی دین اسلام، به این انگاره متوسل شده است. حال آن‌که در این انگاره بسیاری از واقعیات نادیده انگاشته شده و عملاً چیزی از قرآن و شریعت باقی نمانده است. به عبارت دیگر، مثال این دیدگاه، مثال «اصلاح ابرو و کور کردن چشم» است.

حاصل کلام این که دیدگاه اخیر ابو زید در باب نسخ، دیدگاه منسجمی نیست و هم در مبانی و هم در نتیجه‌گیری، از مشکلات اساسی رنج می‌برد. لذا بر اوست که از ابهامات فراوان این دیدگاه پرده برداشته و انبوه سوالات ناشی از آن را پاسخ‌گو باشد. در یک نگاه کلی می‌توان گفت راهکار اخیر نسخ‌پژوهی ابو زید در مقایسه با شحرور که وی نیز به انکار اصل مسأله نسخ در قرآن می‌پردازد، (شحرور، *الدوله والمجتمع*، ص ۳۰۲-۲۷۲) از نظم منطقی کمتری برخوردار است و شاید اگر او نیز چون شحرور، گفتار خویش را بر دلایل منطقی‌تری استوار کرده بود، دیدگاهش تا حدی قابل دفاع می‌نمود.

نتیجه‌گیری

ابو زید در سیر قرآن‌پژوهی خویش از انگاره نص تا گفتمان، در زمان‌های گوناگون به مسأله نسخ پرداخته و در هر وهله، نگاهی متفاوت از پیش بدان داشته است. نامبرده در آغاز مرحله «قرآن به مثابه نص»، در سال ۱۹۹۰م کتاب *مفهوم النص* را نگاشت و در آن، نسخ را به عنوان یکی از مهم‌ترین شواهد مؤید نظریه «پیوند نص و واقع» مورد بحث قرار داد. در این اثر، وی نسخ را نه به معنای ازاله حکم، که به معنای انساء و تعلیق حکم

دانست و با عنایت به مبنای فکری خویش در باب پیوند «نص و واقعیت»، کارکرد آن را به تسهیل و تدریج در تشریح بازگرداند. نیز، با نگاهی منتقدانه به تقلید جاهلانه جامعه امروز از آراء پیشینیان، به برخی عقائد رایج در میان اهل سنت هم چون انگاره «نسخ التلاوه» پرداخت و از پیامدهای سوء آن پرده برداشت. تا این زمان، نقدی که بر خود نسخ پژوهی وی وارد است، تنها به یکی دانستن نسخ و انشاء باز می‌گردد و سایر ایرادات متوجه دواعی و زمینه‌ها و نیز، نتایج مطلوب وی از این بحث است که بررسی آن‌ها مجال دیگری را می‌طلبد.

دیری نپائید که ابو زید در سال ۲۰۰۱ م با عدول از نگاه پیشین خود درباره هم‌معنایی نسخ با انشاء، دیدگاهی را عرضه نمود که مشکلاتی بیش از دیدگاه پیشین داشت. در این وهله که با اواخر مرحله «قرآن به مثابه نص» مصادف بود، نامبرده انشاء را از مقوله نسخ و نسخ را به معنای ازاله کامل حکم دانست و معتقد شد بازگشت احکام منسوخ هم چون آیات برده‌داری و فعال‌شدن دوباره معانی آن‌ها امری امکان‌ناپذیر است. این نگاه به دلالت التزامی، از سویی دایره نسخ را گسترش می‌داد و با خلط میان نسیان تاریخی و نسخ اصطلاحی، بسیاری از احکام را از گردونه تشریح در جهان معاصر خارج می‌نمود. از سوی دیگر، نسخ آیات پس از انقطاع دوران وحی را مجاز می‌دانست و با این امر، کلیت دین را به مخاطره می‌انداخت.

زمان گذشت و سرانجام تلاش برای جمع بین سه حوزه تفکر اسلامی، نو‌گرایی و استشراقی، ابو زید را وارد دومین مرحله از مراحل قرآن‌پژوهی خویش گردانید. وی در سال ۲۰۰۶ م با نگارش رساله‌ای کوچک به نام «من النص الی الخطاب»، معلوم داشت که قرآن نه یک متن که مجموعه‌ای از گفتمان‌ها و دیالوگ‌های گوناگون در طی ۲۳ سال رسالت پیامبر پیرامون موضوعات مختلف است که باید برای فهم آن، آیات را زمینه‌مند ساخت و سیاق خطابی آن‌ها را در نظر گرفت. وی در این مرحله معتقد است هیچ نسخی وجود ندارد و هرگز آیه‌ای کارکرد تشریحی خود را از دست نمی‌دهد؛ بلکه انگاره نسخ در قرآن، بدعت فقها برای فرار از تناقض‌گویی‌های آیات است که ریشه در نص‌پنداری قرآن دارد. نامبرده در این مرحله سعی بر آن دارد که با زمینه‌مند ساختن آیات و در نظر گرفتن ویژگی‌گفتمانی آن‌ها، اثبات سازد آیاتی که به عنوان ناسخ و منسوخ در اندیشه قرآن پژوهان نقش بسته‌اند، هر کدام خطابی مستقل از دیگری است که راهکارهای گوناگونی برای مواجهه با شرایط پیش پای انسان می‌گذارد و آدمی به تناسب شرایط، می‌تواند یکی از آن‌ها را در عمل به کار گیرد.

این دیدگاه که دیدگاه اخیر ابو زید در باب نسخ پژوهی است، هم در مبانی، هم در روش و

هم در پیامد ها با مشکلات اساسی روبروست که گوشه‌هایی از آن پیش از این بیان گردید و ذکر دوباره آن بحث را به درازا می‌کشاند.

نوشتار حاضر، تنها نگاهی بود کوتاه بر نسخ‌پژوهی ابوزید و تطوّر فکری وی در این مسیر. امید که قرآن‌پژوهان و متخصصان با واکاوی بیشتر و علمی‌تر آراء قرآنی جامعه روشنفکری، جنبه‌های مثبت آراء ایشان را در جهت صحیح، هدایت و از جنبه‌های منفی و التقاطی و پیامد های سوء افکار ایشان پرده بردارند.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمد، روح المعانی، تحقیق علی عبد الباری العطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ق.

ابن حزم، علی بن احمد، النسخ والمنسوخ، تحقیق عبد الغفار سلیمان البنداری، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى ۴۰۶ق.

ابو زید، نصر حامد، مفهوم النص، المركز العربی الثقافی، بیروت، ۱۹۹۸م.

_____، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۸۰ش.

_____، «من النص الى الخطاب»، مجله شوون الاوسط، شماره ۱۲۵، لبنان: ۲۰۰۷.

_____، نقد الخطاب الدینی، قاهره: سینا للنشر، الطبعة الثانية، ۱۹۹۴م.

امیر المومنین (ع)، امام علی بن ابیطالب، نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق و شرح محمد عبده، قم: دار الذخائر، الطبعة الاولى، ۱۴۱۲ق.

بلاغی نجفی، محمد جواد، آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه الوجدانی، چاپ دوم، بی تا.

پیرسون، ج.د.، ویلش، ا.ت.، مدخل قرآن، دائره المعارف اسلام.

جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.

حلی، محقق جعفر بن الحسن، معارج الاصول، تحقیق محمد حسین رضوی، قم: مطبعه سید الشهداء، الطبعة الاولى، ۱۴۰۳ق.

حویزی، عبد علی بن جمعه، نورالتقلین، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

الخطیب، عبد الکریم، التفسیر القرآنی بالقرآن، بی جا، بی تا.

خوئی، ابو القاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الزهراء، الطبعة الرابعة، ۱۳۹۵ق.

دشتی، محمد، «بررسی مفهوم انشاء در قرآن»، پژوهش‌نامه قرآن وحدیث، قم: پائیز، شماره اول، ۱۳۸۵ش.

- رافعی، مصطفی صادق، اعجاز القرآن و البلاغه النبویه، بیروت: المكتبة العصریه، ١٤٢٢.
- زركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربيه، الاولى، ١٣٧٦ق.
- سيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، ترجمه مهدي حائري قزويني، تهران: امير كبير، چاپ چهارم، ١٣٨٢.
- شحرور، محمد، الدوله و المجتمع، دمشق: الاهالي، بي تا.
- _____، فقه المرأه، دمشق: الاهالي، بي تا.
- صادقي تهراني، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامي، ١٣٦٥ش.
- صالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة العاشره، ١٩٧٧ م.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، بي تا.
- طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
- طبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تاويل آي القرآن، بيروت: دار المعرفه، ١٤١٢ق.
- طوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربي، بي تا.
- _____، عده الاصول، تحقيق محمد رضا انصاري، قم: ستاره، الطبعة الاولى، ١٤١٧ق.
- عسكري (ع)، امام ابو محمد حسن بن علي، التفسير، قم: مدرسه امام مهدي (عج)، چاپ اول ١٤٠٩ق.
- عياشي، محمد بن مسعود، كتاب التفسير، تحقيق و تصحيح سيد هاشم رسولي محلاتي، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، بي تا.
- كريمي نيا، مرتضى، «تاويل، حقيقت و نص»، مجله كيان، شماره ٥٤، بهمن ١٣٧٩.
- گنجي، اكبر، قرآن به مثابه ديסקورس هاي مختلف (مصاحبه با ابوزيد، بخش دوم):
nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
- مجلسي، محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بيروت، مؤسسه الوفاء، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ق.
- مفيد، محمد بن نعمان، اوائل المقالات، تحقيق شيخ ابراهيم انصاري، بيروت: دار المفيد، الطبعة الثانيه، ١٤٠٤ق.
- موسوي سبزواري، عبد الاعلي، مواهب الرحمان في تفسير القرآن، نجف: الآداب، ١٤٠٤ق.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۱،
پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۷۲-۳۵

بررسی روش‌های نقد حدیث در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید*

محسن رفعت

دانشجوی دکتری دانشگاه قم

Email: mohsenrafat65@gmail.com

دکتر محمد کاظم رحمان ستایش

استادیار دانشگاه قم

Email: kr.setayesh@gmail.com

چکیده

ابن ابی الحدید به عنوان یکی از شارحان نهج البلاغه در شرح خود کوشیده از جمله اصول مهم فقه الحدیث یعنی نقد حدیث را مد نظر قرار دهد. نگارنده پس از بررسی رویکرد نقدی شارح در تألیفات و نیز اجتهاد محوری وی در برخورد با احادیث، به بررسی روش‌ها و ملاک‌های نقد حدیث اعم از نقد سند و متن می‌پردازد. از جمله ملاک‌های نقد متن در نزد شارح می‌توان به نقد بر اساس آیات قرآن و عدم تعارض آن با قرآن، نقد حدیث بر اساس سنت و دیگر روایات، تاریخ مسلم، عقل و عرف و سیاق روایت اشاره داشت. یکی از مهم‌ترین معیارهای شارح در پذیرش شخصیت و أخذ حدیث از راوی ضمن بررسی سند، عدم بغض و کینه نسبت به امام علی(ع) است. چنانچه راوی فاقد این خصوصیت مهم باشد، روایات وارده از سوی او قابل پذیرش نیست. ابن ابی الحدید روایات اختلافی و متعارض را بیان و بنا به دلایل خاص خود، نسبت به روایات اختلاف به تباین، موضعی و نیز نسبت به روایات متفاوت موضعی دیگر گرفته است. عرضه روایت بر شیوخ معتمد شیعی و سنی خویش و استفسار از آنها، یکی از معیارهایی است که چون در بن‌بست قرار می‌گیرد، از آن بهره جسته است.

کلیدواژه‌ها: نهج البلاغه، شروح، ابن ابی الحدید، حدیث، نقد، سند، متن.

مقدمه

نهج البلاغه از آن دست کتبی به شمار می رود که از همان عصر تألیف توجه به شرح آن در میان بزرگان و عالمان ایجاد شد، از همین روی، نهج البلاغه بیشترین شرح را به خود اختصاص داده است، (برای مطالعه بیشتر در زمینه شروح نهج، ر.ک: آقابزرگ تهرانی، ۱۱۳/۱۱۶-حسینی خطیب، ۲۲۱/۱-۲۷۳/جمععه عاملی، ۳۵-۱۰۶/دلشاد تهرانی، ۴۳۲-۴۴۸) یکی از این شروح، «شرح نهج البلاغه» ابن ابی الحدید معتزلی است (برای مطالعه درباره زندگی وی، ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱، مقدمه محقق/ابن خلکان، ۳۹۲/۵، کتبی، ۲۴۶/۱، آقابزرگ تهرانی، ۱۵۹-۱۵۸/۱۴، ابن کثیر، ۱۳/۱۹۹-۲۰۰/۲، آصف فکرت، ۳۰۱/۲ و ...) که از مهم ترین و مشهورترین شروح نهج البلاغه به شمار می رود. بدون تردید شرح ابن ابی الحدید به لحاظ جامعیت مطالب و شمولیت در تمامی جنبه ها أشهر الشروح و موسوعه ای بی نظیر است، چنانچه دکتر صفا خلوصی در مجله ی "المعلم الجدید" با عنوان "الکنوز الدفینة فی شرح ابن ابی الحدید ل نهج البلاغه" درباره ی اهمیت این کتاب می گوید: «کتابی است نه چون دیگر کتب، بلکه می توانم چنین بگویم: کتاب ابن ابی الحدید از جمله کتب نادری است که فایده و بهره در آن جمع شده همراه با زیبایی و شیرینی در لغت، سلامت در تعبیر و روانی بیان، و تو چون به خواندن آن می پردازی، به این حس دست می یابی که دائرة المعارفی را مطالعه می کنی که معلومات لغوی، ادبی، تاریخی و فلسفی ات را بر یک نظم واحدی در چارچوب نهج البلاغه امام علی (ع) می افزاید» (حسینی خطیب، ۲۳۲/۱-۲۳۳) مؤلف این کتاب ارزشمند به جهت سیطره بر علوم مختلف، توانسته نهج البلاغه که در تمامی زمینه ها موضوعات مختلف در بردارد شرحی برتر ارائه و شرح را به شکل دائرة المعارف و موسوعه ای عظیم جلوه دهد، روایت شاکیه اصلی این شرح را تشکیل داده نقش روایات در این شرح به گونه ای است که تمام بخشها و موضوعات را در بر گرفته است؛ حتی موضوعاتی که در برداشت ابتدایی روایت ندارد. اضافه بر این جلوه گری روایت در شرح نهج به حدی است که می توان این شرح را نوعی معجم موضوعی حدیثی پنداشت. بنابراین شرح ابن ابی الحدید را می توان در حکمی کلی شرحی روایی دانست، شرحی که روایات مختلف اعم از تاریخ، حدیث و ... را در می گیرد، اگر نگوییم شرح نهج البلاغه موسوعه ای بزرگ حدیثی است بی شک سخن به گزاف نگفته ایم، چرا که سرتاسر حدیث است و روایت. به همین منظور شارح به جهت دید نقدی خاصی که دارد از نقد هر روایتی غفلت نورزیده و در تمامی زمینه ها کوشیده روایت را به

دیدهای متفاوت به نقد کشاند. در این نوشتار ابتدا به بررسی رویکرد نقدی وی در تالیفات وی و سپس بحث اصلی یعنی رویکرد نقدی ابن ابی الحدید به حدیث و تعامل وی با آن را پی می‌گیریم.

بخش نخست: رویکرد نقدی و نقدگرایی ابن ابی الحدید

پیش از پرداختن به نقد روایت در شرح ذکر این موضوع ضروری است که عواملی چند سبب پرورش روحیه نقادی و نقدگرایی در شخصیت علمی ابن ابی الحدید شده‌اند که از آن جمله است:

اولین عامل روحیه‌ی غالب در عصری است که ابن ابی الحدید در آن می‌زیست، آن زمان، عصر به بار نشستن بررسی‌های نقدی و مناظرات علمی و ادبی بود که در رشد نقدگرایانه او اثر شگرفی گذاشت. دوران زندگی او در نیمه اول قرن هفتم، مصادف با اواخر حکومت عباسیان بود، حکومتی که در آن در تمام زمینه‌ها به نقد اهمیت داده شده و نقدگرایی دوران طلایی خود را پشت سر می‌گذاشت، صاحب تاریخ الأدب العربی درمورد فضای چنین عصری می‌نویسد: «اصل نقد تطور آن است، چنانکه نقد در دوران عباسی - که دوران علم و بررسی - های علمی و مناظرات فلسفی و دینی و مباحثات ادبی و مناظرات میان سنت‌گراها و نوگراها بود - گامی بلند به پیش نهاد و برای رها شدن از تأثیر تعصبات و گرایشها و انگیزش احساسی تلاشی مضاعف کرد و نیز برای تکیه بر رهیافتی متعادل و تحلیل و برهان و علت‌مند کردن پدیده‌های ادبی و بازگرداندن هر چیزی به خاستگاه و سببش، مجدانه کوشید به حدی که برای نقد قواعدی دقیق و قوانینی منظم وضع شد» (فاخوری، ۷۵۰) وجود و غلبه‌ی محیط علمی، تمام شرایط را در ایجاد بستری مناسب، جهت نقد و بررسی آراء و افکار در زمینه‌های مختلف فراهم کرده بود، فضایی که عالمانی نقاد و خوش فکر همچون ابن ابی الحدید در دامن آن پروریدند چنانکه وی یکی از اندیشورانی شد که در عصر عباسی شکوفاترین عصر اسلامی خوش درخشید، عصری که برای شعراء، نویسندگان، ادباء، مؤرخین، لغویون و ... بیشترین اهمیت را قائل بودند.

عامل دیگری که مهمتر می‌نماید مذهب و عقاید کلامی شخص ابن ابی الحدید است که به دلیل معتزلی بودن وی، سبب گشته عقل و عقل‌گرایی جایگاه ویژه‌ای نزد او پیدا کند و همین امر او را از قاطبه‌ی اشعری مسلک اهل سنت دور و به شیعه عقل‌گرا نزدیک کرده است،

اهمیت عقل در نزد وی موجب گشته تا با دایره مدار قرار دادن آن در برخورد با آراء و نظرات مختلف، آنها را در بوته‌ی نقد قرار دهد و با کنکاش‌های فراوان علمی به رد آنها بپردازد، تا جائی که برخی او را معتزلی در اصول و شافعی در فروع خوانده (آصف فکرت، ۲/۳۰۰)، و یا برخی او را شیعه غالی (ابن کثیر، ۱۳/۱۹۹-۲۰۰) نامیده‌اند. از همین روی، سبب شد تا وی با دائرمدار قرار دادن عقل بر خلاف مذهب اشاعره، مذهبی میان مذهب غالیانه‌ی شیعی و تعصب کور سنی برگزیند. این تضارب آراء در عقاید مذهبی همگی نشان از موج زدن روحیه‌ی نقادی و تفکر نقدگرایی در سیرت او دارد و نمود آن را می‌توان در تألیفات میان فریقین او مشاهده کرد. تبلور روحیه‌ی نقدگرایی ابن ابی‌الحدید به خوبی در تألیفات وی آشکار است؛ شرح نهج‌البلاغه‌ی او که لبریز از نقدهای حدیثی، تاریخی، کلامی و لغوی و ادبی به دیگران است شاهد روشنی بر این مدعاست. افزون بر این، وی کتاب "المثل السائر فی أدب الکاتب والشاعر" ابن اثیر جزری را که یکی از برترین کتب ادبی عصر عباسی بود تحت عنوان "الفلك الدائر علی المثل السائر" به نقادی کشاند. همچنین کتب "الاعتبار علی الذریعة فی أصول الشریعة" [نقدی بر کتاب "الذریعة فی أصول الشریعة"]، یا دیگر کتب به خوبی روحیه‌ی منتقد وی را آشکار می‌کند. با نگاهی اجمالی به این دست کتب، دو نکته‌ی مهم استنباط می‌گردد: یکی اینکه زندگی شارح سراسر با نقد کتب دیگران عجین شده است و دیگر همه فن حریفی او در تمامی زمینه‌های اصول، فقه، کلام، ادبیات، تاریخ و ...

مبحث نخست: ویژگی‌های کلی نقد ابن ابی‌الحدید

در کتابها و آثار شارح بویژه شرح نهج‌البلاغه که مهم‌ترین آن است ویژگی‌هایی به چشم می‌خورد که برخی از آن به ترتیب زیر است:

الف) علمی و منطقی بودن نقدها (حتی در صورتی که انگیزه منفی باشد)

از جمله ویژگی‌های کلی نقدهای ابن ابی‌الحدید در آثار وی به ویژه شرح نهج‌البلاغه علمی و منطقی بودن آنهاست چنانچه سخن مصححان الفلك الدائر در مورد او چنین می‌گویند: «یتبین من دراسة الفلك الدائر أن ابن ابی‌الحدید كان معجباً بنشر ابن الأثیر وبراغته فی حل المنظوم والاعتباس فی القرآن الکریم و الحدیث النبوی ویغلب علی نقده الموضوعیة» (ابن-أثیر، ۴/۲۳) همین امر در شرح نهج وی هویدا است تا جایی که گاه نظر شیعه را بر دیگری ترجیح می‌دهد و بدون هیچ تعصبی آنرا در باور خود می‌گنجاند که این امر نشان از منطقی بودن نقد او است.

ب) انصاف و اعتدال در نقد

از دیگر خصوصیات نقدهای شارح انصاف و اعتدال است که در بسیاری از موارد جانب انصاف را گرفته و بنابر حق نظر می دهد مانند برخی مناظرات کلامی میان شریف مرتضی و قاضی عبدالجبار که شارح هیچگاه اقوال نویسنده شیعی را بدون دلیل رد نکرده و در صد اثبات قول قطعی قاضی القضاة نیست. همچون این نمونه: «اما این گفته‌ی قاضی القضاة که شاید او حقی جز امامت را اراده کرده دلیل صحیح و درستی نیست، اما آنچه سید مرتضی بر او وارد ساخته، دلیل استواری است. این سخن ابوبکر [که گفته بود ای کاش به هنگام رحلت پیامبر سه سوالی که در ذهن داشتم از ایشان کرده بودم که یکی از آنها این بود: «هل للأئصار فی هذا الأمر حق»] تنها بر امر امامت دلالت می کند ... اما سخن هجوم بر خانه‌ی فاطمه ... ظاهر در نزد من صحت روایاتی است که از سید مرتضی و شیعه وارد شده، البته نه همه‌ی آنچه ایشان نقل می کنند، بلکه برخی از آنها و بر ابوبکر سزاوار است که اظهار ندامت و تأسف کند [بر این که ای کاش خانه‌ی فاطمه را نگشوده بودم!].» (ابن ابی الحدید، ۱۶۸/۱۷، برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: ۱۸۱/۱۷ و ...)

ج) تکیه بر ذوق ادبی

خصوصیت دیگر که به شخصیت ادبی ابن ابی الحدید باز می گردد تکیه‌ی او بر ذوق ادبی در نقد سخنان دیگران است، همچون جایی که در مقام مقایسه کلام امام علی (ع) و سایر خطبا بوده و خطبه‌ی ابن نباته را اینچنین نقد می کند: «بدان که شناخت فصیح و افسح، رشیق و أرشق، حلو و احلی، عالی و اعلی امری است که درک نمی شود مگر با ذوق و اقامه دلیل منطقی برای آن ممکن نیست. این امر مانند دو کبوتر خوبروی دلنواز است، یکی سفیدرنگ و گلنار نازک، سفید دندان و شهلا چشم و سرو قامت و دیگری فاقد این صفات و محاسن، اما در قلبها شیرین و دلنوازتر است. دلیل آن مشخص نیست، اما با ذوق و مشاهده شناخته می شود ... زیبایی رخسار و برتری یکی بر دیگری ممکن است به دقت نظر یافته شود، اما شناخت فصاحت و بلاغت را کسی نمی شناسد مگر اهل ذوق که سالها مشغول علم بیان شده و ریاضت نفس کشیده و ملکه تامه دریافت است.» (۲۱۶/۷)

د) لحن تند و زننده در نقد

نباید لحن تند و زننده شارح را در برخی مواضع از یاد برد که بدون اینکه شخصیت مقابل مورد خدشه قرار گیرد با عباراتی تند و نه خوارکننده و اهانت آمیز به نقد وی می پردازد، که از

آن جمله است برخی نقدهای وی خطاب به قطب راوندی که به عنوان نمونه می‌گوید: «وی [قطب الدین راوندی] مرد این کار و میدان نبوده است» (۵/۱) یا «ما از این همه کجروی و بیراهه‌روی نسبت به این ادعاهای زشت به خدا پناه می‌بریم» (۶۶/۱) (ه) روشمندی نقدها

آخرین ویژگی کلی نقدهای شارح روشمند بودن آنهاست. چنان که مثلاً در زمینه حدیث، نقدپردازی‌های وی روشمند است و او برای تمییز احادیث صحیح از سقیم دو روش بررسی سندی و یا متنی را در پیش می‌گیرد که در ادامه‌ی این بخش به طور مفصل بدان اشاره خواهد شد.

مبحث دوم: منش نقدی شارح در آیینی شرح نهج البلاغه

برای نشان دادن چهره نقد در شرح، دو موضوع مهم قابل ذکر است:

الف) نقد یکی از انگیزه‌های تألیف: اول اینکه یکی از انگیزه‌های مهم شارح در پرداختن به شرح نهج البلاغه نقد کردن شرح قطب راوندی است، چنان که در مقدمه‌ی آن به این موضوع اشاره می‌کند. (همان، ۵)

ب) گونه‌های نقد در شرح: موضوع دوم زمینه‌هایی است که نقدهای شارح در آنها بروز و ظهور یافته‌اند که به طور غالبی و کلی در قالب چهار عنوان کلی دسته‌بندی می‌شوند: ۱- حدیث ۲- تاریخ ۳- کلام ۴- علوم و زبان عربی که به عنوان مثال در نقدهای حدیثی وی به معیارهای نقد روایت از قبیل نقد متنی و سندی توجه داشته و به نقد احادیث ضمن نقل آنها همت می‌ورزد.^۱ در ادامه‌ی این فصل به نقد حدیث و روایت خواهیم پرداخت و ذکر این نکته در اینجا ضروری است که منظور از روایت در این فصل معنای عام و اعمّ از روایات تاریخی، حدیثی و ... است.

بخش دوم: اجتهادمحوری شارح در برخورد با روایات

چنان که پیشتر گفتیم بیشتر آراء و نظرات ابن ابی‌الحدید رنگ اجتهادی دارد و در برخورد با روایات نیز این صبغه‌ی اجتهادی نمود زیادی دارد، گاه از وی تساهل در روایت مشاهده می‌شود، اما موارد فراوانی وجود دارد که شارح بدان‌ها به دیده‌ی نقد نگریسته است، در برخی موارد نیز ممکن است نقد یک روایت توسط شارح از دیدگاه شیعی قابل پذیرش نباشد، که

^۱ . برای مطالعه در زمینه نقدپردازی شارح رک: المنهج اللغوی فی شرح ابن ابی‌الحدید و نیز: النقد اللغوی فی شرح ابن ابی‌الحدید لنهج البلاغه از علی اکبر فراتی.

غالباً نیز به دلیل نقد برخاسته از دیدگاه کلامی اوست؛ اما غلبه‌ی رویکرد او در نقد غلبه‌ی نقد علمی است. حتی در بسیاری از بحث‌های کلامی سعی خود را بر این مصروف داشته تا نظرش را به لحاظ علمی به اثبات برساند و این نیست که صرفاً با دیدی کور، عقیده‌ی مذهبی خود را بیان دارد. نمونه بارز آن در شرح نامه ۳۱ است که امام (ع) خطاب به امام حسن (ع) می‌فرماید: «أوردتُ خصالاً منها قبل أن يعجلَ بي أجلي دون أن أفضي إليك بما في نفسي أو أن أنقص في رأيي كما نُقصت في جسمي أو يسبقني إليك بعضُ غلَباتِ الهوى وفتنِ الدنيا» شارح این سخن را دلیل بر بطلان عقیده‌ی امامیه نسبت به عصمت ائمه می‌شمرد، و می‌افزاید: «این عبارت دالّ بر بطلان گفتار کسی است که می‌گوید: در رأی و اندیشه‌ی امام معصوم هیچ نقصی رخ نمی‌دهد و این گفته‌ی امام به [امام] حسن که "پیش از- نصیحت - من پاره‌ای خواهشهای نفسانی بر تو غالب گردد، یا فریبندگیهای دنیا تو را بفریبد" بر این نکته دلالت دارد که واجب نیست امام [معصوم باشد و] خود را از خواهشهای نفسانی و فریبندگیهای دنیا حفظ کند.» (۶۷-۶۶/۱۶) چنان که روشن است وی با توجه به ظاهر روایت حکم نموده است، ظاهری که مبنای علمی دارد نه صرفاً دید محض کلامی برخاسته از تعصّب و دید کور. یا در جایی دیگر در شرح عبارت «باقی مانده‌ای از بقایای حجت او و خلیفه‌ای از خلیفه‌های پیامبرانش» ذیل خطبه ۱۸۳، می‌گوید: «اگر گفته شود: آیا لفظ "الحجة" و لفظ "الخلیفة" مشعر به قول امامیه نیست؟ خواهیم گفت: نه، زیرا متصوفه و فلاسفه صاحب و مرادشان را حجت و خلیفه می‌نامند. و یاران معتزلی ما منعی برای اطلاق این الفاظ بر علمای مؤمنان در هر روزگاری نمی‌دانند، زیرا علما حجت‌های خدایند، بدین معنا که اجماعشان حجت است و خدا اینان را جانشینان خود در زمین قرار داده تا بر اساس حکم او حکم کنند.» (۹۶/۱۰؛ نمونه‌ی دیگر: ۱۰۸-۱۰۷/۱۱) وی به ظاهر لفظ حکم داده و بر اساس عقیده خود از کلام امام (ع) چنین نتیجه‌ای نگرفته است، بلکه از کلام امام (ع) با توجه به استنباط علمی، هرچند به صورت حکمی ظاهری، برای مذهب و اعتقاد کلامی خود نتیجه گرفته است. این نکته‌ای مهم است که در شرح نهج باید به آن دقت شود و گرنه مطالب این چنینی، به پای مذهب کلامی ابن ابی الحدید گزارده خواهد شد که به دور از انصاف علمی است.

بخش سوم: روش‌ها و ملاک‌های نقد حدیث از دیدگاه ابن ابی الحدید

ابن ابی الحدید چنان که ما در این مقال به همان شیوه پی‌گرفتیم، به حدیث نگاهی عام

دارد، به این معنا که هر روایتی در نزد وی عنوان حدیث به خود اختصاص داده، مثلاً به تمامی روایات تاریخی نگاه حدیثی می‌کند. لذا هیچ تفاوتی میان روایت به معنای خاص و عام آن نیست. (برای نمونه درباره حدیث به معنای معمول آن در نزد محدثین ر.ک: ۲۸۱/۱ و معنای تاریخی آن: ۶۴/۴) وی در تحقیقات تاریخی خویش نیز ترکیبی از دو شیوه حدیثی و تاریخی را به کار بسته است. توجه و دقت نظر او در بررسی زنجیره (اسناد) یک خبر، بر اساس همان شیوه رایج در علم حدیث و رجال (شیوه نقد سندی) است، ولی در روش دوم، بررسی محتوایی و متنی اخبار و گزارش‌های تاریخی را نیز مد نظر دارد. افزون بر این مطلب، شارح به دلیل تفکر نقدگرایی خود نسبت به هر حدیثی که از نظرهای مختلف صحیح نباشد نقد خود را ابراز می‌کند و این نشانگر آن است که وی با تفکر اشعری‌گری مخالف است چنان که وی برخلاف اشعری‌ها که از اجتهاد و کوشش پیگیر برای فهم حدیث همراه با دوری جستن از عقل و منطق، خود را بر حذر داشته‌اند، به نقد حدیث پرداخته است. فرار از کاوش‌های همه‌جانبه در همه‌ی سطوح علمی و زمینه‌های مرتبط و پرهیز از این پژوهش فراگیر و طاقت‌فرسا به فهم ساده و بسیطی از حدیث منجر می‌شود. لذا فهم درست باید بر اساس تفکری نقادی همراه باشد تا به پذیرش هر خبری منجر نشود. ابن ابی‌الحدید برای پیش‌گیری از چنین فهمی طبق همان تفکر نقادی و مذهب خویش در نقد حدیث از ملاک‌ها و معیارهایی بهره برده که با ارائه‌ی مبانی و مصادیق در این بخش بدان اشاره خواهد شد.

مبحث نخست: نقد سند

یکی از ملاک‌هایی که می‌توان در نقد حدیث از آن بهره گرفت نقد سند حدیث است. مشخص است که صحت سند به طور کامل نمی‌تواند موجب یقین به قطع صدور حدیث باشد. بررسی سندی حدیث، تنها بخشی از ارزیابی حدیث را تشکیل می‌دهد و ضعف آن می‌تواند قرینه‌ای برای ناستواری حدیث تلقی شود. در این بخش ابتدا به آراء و مبانی رجالی ابن ابی‌الحدید پرداخته می‌شود و سپس به ابزارهای وی جهت نقد حدیث و شیوه‌ی قرینه‌یابی برای صحت و سقم آن، اشاره خواهد شد.

گفتار نخست: آراء و مبانی رجالی ابن ابی‌الحدید

به طور کلی انتخاب نوع ابزارها و ملاک‌های هر عالم در برخورد با مسائل علم مورد نظر ارتباط تنگاتنگی با مبانی و آراء شخصی او در باب آن علم دارد. ابن ابی‌الحدید نیز که محدثی خبیر است از این قاعده برکنار نبوده و ملاکات وی در نقد اسناد مبتنی بر آراء و مبانی خاصی

است که در ذیل به سه مورد آن اشاره می شود:

الف: در صفت محدث: ابن ابی الحدید ذیل روایتی که پیامبر در احد فرمود: «امروز مقام نسبیبه دختر کعب برتر از فلان و بهمان است» می گوید: «می گویم: ای کاش راوی این روایت، از آن دو تن پوشیده و با کنایه سخن نمی گفت که گمانها به امور مختلف و متشابه نرود چرا که از امانت محدث به آن است که حدیث را همان گونه که گفته شده است نقل کند و چیزی از آن، پوشیده ندارد و چرا این راوی نام این دو مرد را پوشیده داشته است؟» (۲۶۶/۱۴) حدیث- پژوهان در تعریف محدث چنین می گویند: «محدث کسی را گویند که اسانید را شناخته و به علل و نقایص حدیث آشنایی داشته باشد و اسامی راویان و حال آنان را بداند و از متون روایی، مقدار قابل توجهی حفظ باشد.» (مدیرشانه چی، ۲۴۱) طبق گفتار ابن ابی الحدید امانت لازمی هر محدث و راوی به شمار می رود و می بایست به صراحت و صداقت سخن گفته و از دخالت دادن دیدگاه های فرقه ای و مذهبی در نقل احادیث اجتناب کند.

ب: خبر واحد: ابن ابی الحدید نسبت به اخبار واحد نظری متعادل دارد. هر چند دیدگاه کلی وی اعتنا نکردن به خبر واحد در مقام عمل به آن است. ذیل نقل روایتی که درنگ در روز حساب را هزار سال برشمرده، می نویسد: «من می گویم: اخبار آحاد مورد عمل قرار نمی گیرد، خصوصاً در مورد روایاتی که درباره ی قیامت و بهشت و دوزخ وارد شده است. محدثان در بیشتر آنها طعن وارد کرده اند و معتقدند که آنها موضوعه هستند.» (۲۰۶/۱۹) همانگونه که مشاهده می شود با اینکه شارح در برابر نقل احادیث رویکردی متساهلانه دارد، اما به روایات مربوط به حساب و قیامت را با دیده ی ظنی و مرددانه می نگرد. قابل ذکر است که در قسمتی دیگر چنین آورده: «محدثان و فقیهان، این خبر [خبر معاویه و ابوالدرداء که می آید] را در کتابهای خود در مورد احتجاج بر اینکه خبر واحد در شرع، ملاک عمل قرار می گیرد آورده اند» (۱۳۰/۵) اگر نسبت به عقیده ی محدثین و فقیهان اعتراضی داشت، قطعاً به این دیدگاه معترض می شد، بنابراین، آنچه از این نظر و روش وی در شرح مشخص می شود این است که خبر واحد در روایات مربوط به قیامت قابل پذیرش نیستند، اما در دیدگاه های دیگر چنانچه از کتبی موثق نقل شده باشد، قابل استناد است. در بخشی در نقد دیدگاه رجالی شریف مرتضی در مورد خبر واحد آورده و دیدگاه وی درباره ی آن را در شیعه منفرد دانسته و تکیه ی فقهایی چون زراره، یونس بن عبدالرحمان، ابوبصیر، دوپسران بابویه، حلبی، ابو جعفر قمی، ابوجعفر طوسی و ... در فقه را مستند به خبر واحد معرفی می کند، و در ادامه حکم به جواز قرآن به

تخصیص خبر واحد می‌دهد. لذا خبر واحد برای او ثابت شده است و دیدگاهی چون دیدگاه شریف مرتضی ندارد. (۲۴۶-۲۴۷ و نیز: ۲۸۴/۱۲، ۲۲۷/۱۶)

ج: تعارض جرح و تعدیل: هر چند ابن ابی‌الحدید در اسلام یا عدم اسلام ابوطالب متوقف است (۸۲/۱۴) اما ذیل آن بحثی علمی درباره‌ی تعارض جرح و تعدیل آورده که از این قرار است: «ممکن است محدثین بگویند اگر اینگونه که شما می‌گویید جرح و تعدیل تعارض داشته باشند، در نظر دانشمندان اصول فقه، جانب جرح ترجیح دارد و باید آن را پذیرفت، زیرا آن کس که کسی را جرح می‌کند بر کاری آگاه است که معدل و کسی که آن شخص را عادل می‌داند بر آن آگاه نیست. البته ممکن است به ایشان چنین پاسخ داده شود که این سخن در اصول فقه به شرطی درست است که در قبال تعدیل مجمل، طعن مفصلی وجود داشته باشد. مثال آن چنین است که مثلاً شعبه از قول مردی حدیثی را نقل کند و با روایت خود از آن مرد او را توثیق کرده باشد و بدیهی است که اگر احوال آن مرد در نظر شعبه پوشیده باشد و ظاهرش منطبق بر عدالت باشد برای توثیق او کافی است، و در مقابل شعبه مثلاً دار قطنی بر آن مرد طعنه زند و بگوید اهل تدلیس بوده یا فلان گناه را مرتکب شده است و بدینگونه در قبال تعدیل مجملی، طعن مفصلی زده باشد. حال آنکه در مورد ابوطالب و مسأله ایمان و کفر او روایات مفصلی که با یکدیگر متعارض است رسیده و هیچکدام مجمل نیست.» (همان، ۸۳)

گفتار دوم: روش‌ها و ملاک‌های نقد سند در نزد شارح

ابن ابی‌الحدید در انتخاب احادیث شیوه‌های گوناگونی در پیش گرفته است. وی در ارزیابی متون و اخبار به جایگاه و چگونگی سند هر خبر توجه می‌کند و بر طبق میزان اعتباری که ابزار هر محدثی قلمداد می‌شود از اصطلاحات علم حدیث بهره جسته است. توجه به چنین اصلی سبب نقد روایت از طریق پذیرش یا رد آن خواهد شد که وی به همین شکل عمل کرده است. گاهی متواتر و در بسیاری موارد خبر واحد، گاهی روایات صحیح، در حد تواتر، مشهور، مستفیض، ثقه و ضعیف هم به کار برده که برای هر یک نمونه‌هایی آورده می‌شود.

الف: کاربرست مصطلحات حدیثی در اعتبار اسناد

شارح با توجه به اصطلاحاتی که مربوط به حوزه‌ی اسناد است به اخبار و روایات به نوعی

درجه می‌دهد.

۱- احادیث مقبول

۱-۱- حدیث متواتر: متواتر به حدیثی گفته می‌شود که گروه بسیاری از روایت آن را نقل

کرده باشند تا جایی که حصول علمی بر صدور آن مترتب گردد و اتفاق بر کذب آن عقلا و عاداتا محال باشد. (غفاری صفت، ۲۲/صالح، ۱۱۳/حافظیان بابلی، ۳۹۴/۱) اشارات ابن ابی الحدید به تواتر یک روایت قابل توجه است، مثلا در خطبه ۲۵ که شریف رضی در ابتدای آن می گوید: «و من خطبة له (ع) و قد تواترت علیه الأخبار باستیلاء أصحاب معاوية علی البلاد: پیایی بدان حضرت خبر رسید که سپاهیان معاویه بر شهرها دست افکنده اند» شارح در معنای مفردات آن منظور از تواتر را "تواتر معنوی" دانسته و در معنا و دلالت تواتر، بحث مختصری را به صورت پرسش و پاسخی فرضی اینگونه طرح کرده است: «اگر شخصی به طعن گوید: "تواتر حاصل نمی شود، مگر با فاصله افتادن میان زمان های اعلام و اعلان چیزی، و شاهد قرآنی آن (ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا) است، مقصود این نیست که رسولان پی در پی و متصل آمدند، بلکه میان هر پیامبری فترتی بوده است،" در پاسخ گفته می شود: ماده آن "وتر" به معنای فرد و یک عدد و یا نفر است و این موجب اشتباه شده است» (۳۳۳/۱) یا روایت مشهور "فاطمة سيدة نساء العالمین" از پیامبر اکرم (ص) را متواتر می خوانند (۲۶۵/۱۰) و نیز اخباردهی امیرالمومنین (ع) از مغیبات را متواتر دانسته، می نویسد: «مراد از این سخن او که "همانا من به راههای آسمانی دانانترم از راههای زمینی" علوم ویژه ای است که نسبت به امور آینده به ویژه دولت ها و جنگ ها و خونریزیهاست، و این گفتار آن حضرت را تواتر اخباری که از امور غیبی داده و یک بار و صد بار نبوده، ثابت کرده است، تا آنجا که هر گونه شک و تردید را از میان برده و معلوم شده است که علی آن را بر مبنای علم فرموده و بر حسب اتفاق نبوده است...» (۱۰۶/۱۳) همچنین در موضعی دیگر در مورد شکوه های علی و سخنانی که در غضب خلافت فرموده اند ذیل خطبه ۱۷۳ [در مورد عباراتی نظیر «خدایا من از تو بر قریش و آن که قریش را کمک کند یاری می خواهم، که آنان پیوند خویشاوندی مرا بریدند، و رتبت بزرگم را خرد دیدند...»] به تواتر آنها تصریح کرده، می نویسد: «واعلم أنه قد تواترت الأخبار عنه (ع) بنحو من هذا القول...» و در ادامه اخبار مشابه آن را ذکر می کند. (۳۰۷-۳۰۶/۹) ابن ابی الحدید یکی از دلایل صحّت انتساب نهج به علی (ع) را به تواتر انتساب برخی مطالب آن به حضرت می داند، به عبارتی یکی از دلایل وی برای پذیرش متن نهج البلاغه تواتر بودن آن است. (۱۲۸/۱۰ و نیز، ر.ک: ۲۶۵/۲ و ...)

۲-۱- روایات صحیحه: در شیعه حدیثی صحیح گفته می شود که اتصال آن به معصوم با ملاک هایی احراز شود، اما در اهل سنت علاوه بر احراز اتصال به پیامبر (ص) قید عدم

شدوذ(عدم تعارض با حدیثی مشهور) و عدم علت(نداشتن عیبی پنهان مانند ارسال خفی در سند) نیز به تعریف حدیث صحیح اضافه شده است(ر.ک: حافظیان بابل، ۱/۱۲۵) و مضاف بر آن راویان سلسله سند علاوه بر عدالت، باید قدرت حفظ و ضبط حدیث را هم دارا باشند.(افتخار زاده، ۲۳۸) نقل روایات صحیحه نیز در شرح بسیار به چشم می خورد، به عنوان مثال ابن ابی الحدید در برشمردن یکی از فضایل امام علی(ع) می گوید: «در خبر صحیح که بر آن اتفاق شده آمده که او را کسی دوست ندارد مگر مؤمن و مبغض او کسی جز منافق نیست و تو را همین خبر کفایت می کند»(۱۱۸/۸)؛ در مورد کاربرد حدیث صحیح در شرح، ر.ک: ۱/۱۲۴؛ ۶/۳۷۹؛ ۷/۵۹؛ ۸/۱۱۹؛ ۹/۲۹۰؛ ۱۰/۵۸ و ... شارح در جای جای شرح، اکثر روایات منقوله در فضیلت امام را جزء اخبار صحیحه می خواند. برای نمونه: ر.ک: روایت: علی مع الحق و ...؛ ۲/۲۹۷؛ گفتار جبرئیل که من از شما(پیامبر و علی) هستم؛ ۷/۲۱۹؛ اشتیاق بهشت به علی(ع) و ...؛ ۷/۲۹۶؛ زهد امام و وقایع مربوط؛ ۹/۲۳۰-۲۳۵؛ لا فتی الا علی؛ ۴/۲۵۱؛ اولین مسلمان؛ ۱۳/۲۲۴ و روایت اذیت فاطمه(س) اذیت پیامبر(ص) است؛ ۹/۱۹۳ و ... ابن ابی- الحدید در مواضعی، با سنجش روایات مختلف به برگزیدن و نقل صحیح ترین آن ها می پردازد، مانند سنجش درباره ی مقتل امام علی(ع) که می گوید: «و یجب أن نذكر فی هذا الموضوع مقتله(ع) و أصح ما ورد فی ذلك ما ذكره أبو الفرج علی بن الحسین الأصفهانی فی كتاب مقاتل الطالبیین»(۶/۱۱۳ و نیز در مقتل عثمان صحیح ترین روایات را تاریخ طبری(۲/۱۲۹) و درباره اسلام عمر روایت انس بن مالک(۱۲/۱۸۲) می داند.)

۱-۲-۱- وجود روایت در کتب صحیحه و اتفاق محدثین بر آن: یکی از شرایطی که در نظر شارح معیار صحت روایات قلمداد شده است، وجود روایت در کتب صحاح است و مهم ترین آنها صحیحین بخاری و مسلم می باشد. البته شارح در همه موارد روایات این دو کتاب را صحیح نمی داند(۶/۱۳) ولی در اکثر قریب به اتفاق موارد روایات آنها را با دیده ی صحت می- نگرد،(۶/۴) همچنین درباره سخن عمر به هنگام وخامت حال پیامبر(ص) در آستانه ی شهادت ایشان پس از درخواست قلم و دوات برای کتابت سخنی جهت گمراه نشدن مسلمین، می- نویسد: «می گویم: این حدیث را شیخین محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم بن حجاج قشیری در صحیحین خود نقل کرده اند و تمامی محدثین نیز بر صحت آن اتفاق دارند»(۶/۵۱)

۱-۳- حدیث مشهور: حدیث مشهور به حدیثی گفته می شود که به دلیل نقل تعداد بسیاری از روات، میان اهل حدیث شیوع یافته است.(غفاری صفت، ۴۸/حافظیان بابل، ۱/۱۲۷) روایات

مشهور یکی از بهترین درجه سندی نزد ابن ابی الحدیدند و در بسیاری از موارد شهرت را دلیل بر صحت یک گزارش ذکر می‌کند. مثلاً در خطبه ۱۹۰ که امام می‌فرماید: «وَلَقَدْ وَاسَيْتُهُ بِنَفْسِي فِي الْمَوَاطِنِ الَّتِي تَنْكُصُ فِيهَا الْأَبْطَالُ وَتَتَأَخَّرُ الْأَقْدَامُ نَجْدَةً أَكْرَمَنِي اللَّهُ بِهَا» ابن ابی الحدید فهرست‌وار نام برخی غزوات را برده و با اشاره به ترس و فرار و زیونی برخی از مسلمانان، شجاعت و استقامت و فداکاری امام را ترسیم می‌کند و تنها به اینکه ذکر چنین جریانی به شهرت رسیده بسنده می‌نماید. (۱۸۲/۱۰) با توجه به کمیت و کیفیت کاربرد خبر مشهور در شرح، به نظر می‌رسد ابن ابی الحدید در پژوهش‌های تاریخی، خبر مشهور را حجت می‌داند. وی با استناد به شهرت اخبار، به ردّ و قبول گزارش‌های تاریخی و درستی و نادرستی خبر و تاریخ پرداخته است (حیدری آقایی، ۷۲) و چنین برمی‌آید که هر جا به شهرت خبری استناد می‌کند، آن را دلیل حجیت آن در نزد خود و دیگران می‌داند. برای نمونه، ابن ابی الحدید با استناد به خبر مشهور و بدون ذکر هیچ سند، منبع و مصدری، داستان خزیمه بن ثابت ذوالشهادتین را آورده و در صحت آن به این عبارت بسنده می‌کند: «داستان دو شهادت وی مشهور است.» (۱۰۹/۱۰) همچنین درباره روایاتی که خروج ابوذر به ربه را اختیاری گزارش داده‌اند، می‌نویسد: «اما می‌گوییم: این اخبار اگر هم روایت شده باشد به بسیاری و شهرت آن اخبار و روایات [اخبار خروج اجباری وی توسط عثمان] نیست.» (۲۶۱/۸-۲۶۲) و در پایان نیز خروج اختیاری او را رد می‌کند، با این توجیه که دلیل عثمان در اخراج ابوذر از مدینه تنها به خاطر مصلحت و ترس از ایجاد فتنه و اختلاف و آشوب در میان جامعه‌ی مسلمین و قطع امید کسانی که هوای تفرقه افکنی داشته، بوده است. بنابراین این عملکرد عثمان نمی‌تواند طعنی بر او باشد (۲۶۲/۸) و چون شرط صحت و پذیرش روایات این است که به اشتها رسیدگی باشند و چون اخبار مربوط به خروج اختیاری به حد شهرت نرسیده نمی‌تواند مورد قبول واقع گردد.

ابن ابی الحدید در مورد مسئله‌ی اختلافی سنّ و سال امام علی (ع) هنگام بعثت پیامبر (ص) روایات مشهور را ده سال می‌داند. (۱۵-۱۴/۱) البته گاه در برخی موارد شارح به مشهور بودن خبر اعتنا نمی‌کند و اگر جای نقد و بررسی وجود داشته باشد به نقد آن می‌پردازد، همچون نقد وی نسبت به خبر مروان و سر بریده امام حسین (ع) در مدینه (۷۱/۴-۷۲) و یا حدیث مشهوری از روایت "کرایسی" در ذمّ امام علی (ع) که در مورد آن می‌گوید: «این خبر و امثال آن جعلی و ساختگی است» (۶۴/۴) و حتی در ادامه‌ی آن، برخی از احادیثی که بخاری و مسلم در کتب "صحیحین" خود دارند را ساختگی می‌داند. (همان) و نکته مهمی که در بخشی گوید این است

که برخی از احادیثی که بخاری و مسلم در صحیحین دارند ساختگی است. (همان) ابن ابی- الحدید چنانچه خبری مشهور باشد، دلایل متنی آن را نیز مطرح می‌کند، همچون قرض گرفتن هشتاد هزاری عمر از بیت المال را که معروف و مشهور ندانسته و بلکه خبر معروف و مشهور را خلاف آن می‌داند و برای تقویت نظریه خویش اخبار مشهور و معروف دیگری را به گواهی گرفته است. وی در ادامه روایاتی که به شهرت رسیده و همچنین دلایل متنی برای ناستوار خواندن چنین روایتی را پی در پی ردیف می‌کند. (۲۱۹/۱۲)

۴-۱- حدیث مستفیض: درباره مشهور می‌توان گفت حدیثی است که اعم از مستفیض باشد، البته به باور برخی راویان حدیث مشهور باید حداقل سه نفر باشند، در حالی که روات مستفیض باید بیش از سه نفر باشند و نباید طرق آن کمتر از سه طریق باشد و به دلیل انتشار، مستفیض نامیده شده که از لغت "فاض" به معنای "لبریز" گرفته شده است. (ر.ک: صالح، ۱۷۵) شارح با استناد به اخبار غیبی شایع و مستفیض از پیامبر (ص) که در آثار محدثان آمده است، همچون مذمت ایشان بر بنی امیه به دنبال دیدن رؤیای صادقه‌ی بالارفتن بوزینه‌ها از منبرش و دلگیرشدنشان از این واقعه، تفسیر "الشجرة الملعونة" به بنی امیه و بنو مغیره و نیز روایاتی در تفسیر آیه (ليلة القدر خیر من ألف شهر) به هزار ماه خلافت اموی و ...؛ اخبار غیبی امام علی (ع) را نیز درست و واقعی دانسته و به تفسیر آنها می‌پردازد، همچون اخبار امام از ظهور سیاه جامگان و انقراض دولت اموی و ... (۲۱۹/۹) ابن ابی‌الحدید ذیل خطبه ۹۲ گوید: «و هذه الخطبة ذكرها جماعة من اصحاب السير و هي متداولة منقولة مستفیضة خطب بها علی (ع) بعد انقضاء امر النهران» (۵۷/۷)

وی در موضعی درباره‌ی صحت و دلیل دفن شبانه‌ی حضرت زهرا (س) می‌نویسد: «روایات وصیت فاطمه (س) مبنی بر دفن شدن در شب و نماز نگزاردن آن دو مرد بر او، در حد استفاضه و نزدیک به تواتر است.» (۲۸۱/۱۶) در ذکر فضائل علی (ع) آورده: «فقد جاء فی حقه الخبر الشائع المستفیض أنه قسم النار و الجنة» (۱۶۵/۹، برای مطالعه‌ی بیشتر، ر.ک: ۶۳۷/۶: ۳۳۰) گفتنی است وی برای تایید گفتار خود در مستفیض بودن روایت به کتب محدثین نیز استناد کرده است. (۲۱۴/۱۳)

۵-۱- حدیث مرفوع: حدیث مرفوع در میان محدثان اهل سنت حدیثی است که گزارشگر قوله فعل و تقریر پیامبر (ص) باشد، چه از طرف صحابی یا تابعی یا افراد پس از آنها باشد و چه متصل باشد یا نباشد. (صالح، ۱۶۲) شارح همچون اهل سنت که برای روایت مرفوع بهای

دو چندانی قائل هستند، در شرح خود از روایات مرفوع بهره می جوید، همچون این روایت: «در حدیث مرفوع آمده است که پیامبر پس از کشته شدن جعفر در جنگ مته گریست و فرمود: مرد با برادرش فزون است. (۱۱۲/۱۸) و یا: «این حدیث به صورت مرفوع از قول سلمان از پیامبر نقل شده که فرموده است: «نخستین کس از این امت که کنار حوض بر من وارد می شود نخستین مسلمان ایشان، یعنی علی بن ابی طالب، است» (۱۱۷/۴) برای نمونه های بیشتر، ر.ک: ۱/۳۲۶؛ ۲/۳۲۰؛ ۳/۱۵۸؛ ۴/۱۹۴؛ ۷/۱۰۹؛ ۸/۳۰۲؛ ۹/۱۰۷؛ ۱۰/۲۱ و...)

۲- احادیث مردود

۲-۱- حدیث ضعیف: حدیثی که شرایط اقسام دیگر احادیث [صحیح و حسن] را نداشته باشد، ضعیف شمرده می شود. (حافظیان بابل، ۱/۱۲۵) بنابر استقصائی که صورت گرفت ابن ابی- الحدید در یک مورد به ضعف روایت تصریح کرده آن هم به جهت متنی (فأما ما روی فی إقالة البیعة فهو خیر ضعیف: ۱۷/۱۵۵) اما در بقیه موارد به دلایل دیگر روایت را به طور ضمنی ضعیف دانسته که در پی خواهد آمد.

۲-۲- حدیث مجهول: ابن ابی الحدید در قسمتی از جلد دوازدهم که ویژه عمر و سیره ی اوست، پس از بازگویی روایتی از قول یکی از دوستان خود با نام "حسین بن محمد سینی" در نقد آن چنین می نویسد: «این خبر نه به کتابی مشخص و نه به یک راوی معینی اسناد داده شده، بلکه گفته که این قضیه را بر پشت کتابی خوانده، بنابراین این خبر مجهول است و حدیث مجهول ناصحیح است.» (۸۰/۱۲) به عبارتی حدیث مجهول روایتی بدون اسناد معین و بدون راوی مشخص است و در نتیجه هیچ اعتباری در پذیرش آن وجود ندارد. این تعریف شبیه به تعریف شیعه است که گفته اند: مجهول آن است که برخی رجال سند آن گرچه در کتب رجال آورده شده، اما درباره ی عقیده، وثاقت و مذهب آنها سخنی گفته نشده است. (غفاری صفت، ۸۴)

۲-۳- روایت شاذ: حدیث شاذ حدیثی است که راوی ثقه و معتمدی در نقل آن متفرد باشد و به عبارتی روایت فرد ثقه که در مقابل نقل مشهوری قرار گرفته باشد (حاکم نیشابوری، ۱۱۹) با در نظر گرفتن دو شرط تفرّد و مخالفت [با حدیث مشهور] شاذ گفته می شود. (ر.ک: صالح، ۱۴۸-۱۵۳) ابن ابی الحدید نقل شاذ و نادر را همچون روایات غریب، چنانچه در مقابل مشهوری قرار گیرند، قابل استناد نمی داند. نمونه ی این ادعا اینکه وی در باب اولین اسلام آورنده، روایت شاذی را که زید بن حارثه را اولین مسلمان معرفی می کند، در برابر سیل

روایات مشهوری که علی(ع) را به عنوان اولین ایمان آورنده به پیامبر(ص) معرفی کرده‌اند، رد کرده و توجه به آن را غیرقابل قبول می‌خواند، به علاوه که روایات بی‌شمار ابن عبدالبرّ در الاستیعاب دالّ بر این است که علی(ع) اولین مسلمان است. ابن ابی‌الحدید در ادامه می‌گوید: «مجموع آنچه [روایات در مورد اولین مسلمان] آوردیم نشان می‌دهد که علی(ع) پیش از همه مردم مسلمان شده است و اقوال مخالف شاذ و نادر است و به روایات شاذ نیز اعتنا و توجهی نیست.» (۱۲۵/۴ و نیز ۱۱۸/۱۴؛ ۵۰/۱۸) همچنین روایات مربوط به احراق بیت فاطمه(س) و جریان به طناب کشیدن دست علی(ع) را جزء متفردات شیعه اعلام می‌کند که در برابر سیل روایات اهل حدیث نمی‌توان به آن اعتمادی کرد» (۲۱/۲)

۴-۲- حدیث غریب: غریب در لغت (=غریب الألفاظ) به معنای لفظی که فهم آن به آسانی میسر نیست (=لفظ دشواریاب) و در اصطلاح حدیثی و به معنای مطلق آن حدیثی است که متن آن تنها از یک راوی نقل شده باشد. (حافظیان بابل، ج ۱، ص ۱۲۷/صالح، ۱۶۹-۱۷۲) ظاهراً در شرح، از اصطلاح روایت غریب معنای لغوی آن یعنی خبری عجیب که نقل آن به نوعی حیرت‌آور است، مراد شارح می‌باشد که البته بی‌تناسب با معنای اصطلاحی آن نیست. به عنوان نمونه ابن ابی‌الحدید در موضعی و در مناقشه با سید مرتضی، روایاتی که شریف مرتضی نقل کرده، غریب خوانده و آن‌ها را به تمامه کنار می‌گذارد و می‌نویسد: «البته اخباری هم که سیدمرتضی از عمر روایت کرده اخبار غریبی است که ما آنها را در کتابهای تدوین شده‌ای که بر آنها دست یافته‌ایم ندیده‌ایم، مگر در همین کتاب سیدمرتضی و کتاب دیگری به نام المسترشد از محمد بن جریر طبری، و این شخص، محمد بن جریر طبری مؤلف تاریخ طبری نیست، او از علمای شیعی است و تو خود می‌دانی اخبار غریبه‌ای که در کتابهای تدوین شده پیدا نمی‌شود بر چه حالی است.» (۳۶/۲) یا در قسمتی دیگر روایت بلاذری را در مقابل دیگر روایات واقدی و ابن اسحاق و ... غریب می‌خواند. (۲۰۹/۱۴) و آن را در نهایت به کناری می‌نهد. شارح در بحث پرمناقشه فدک این روایت را نیز "غریب" می‌داند که ابوهریره از قول پیامبر(ص) گفته: «وارثان من نباید دینار و درهمی تقسیم کنند، آنچه باقی بگذارم پس از خرج زنان، هزینه عیال هر چه باقی بماند، صدقه است» وی درباره این روایت می‌گوید: «من می‌گویم: این حدیث غریبی است، زیرا مشهور آن است که حدیث متفق بودن ارث را هیچ کس جز ابوبکر نقل نکرده است.» (۲۲۰/۱۶-۲۲۱) همانگونه که ملاحظه می‌شود در اینجا حدیث غریب را در مقابل مشهور ذکر نموده و آن را رد می‌کند. هم چنین به دنبال اعتراض

سیدمرتضی که خبری را غریب دانسته و در توجیه گفتار قاضی عبدالجبار چنین می نویسد: «سیدمرتضی در اعتراض به قاضی القضاة می گوید: این سخنی است که ما نه از راوی مشخصی شنیده ایم و نه در کتابی خوانده ایم، مرتضی هر آنچه گفته صحیح گفته، چرا که این خبر، حدیث غریبی است که شناخته شده نیست. اما گفته ی عمر که مرا واگذار تا گردنش را بزخم چرا که او منافق شده، خبر مشهوری است که از پذیرش آن گریزی نیست. خبر غریبی که شناخته شده نیست، آن است که عمر به دلیل تعقیب عبد الله بن عیاش بن اُبی ربیعة از سپاه خارج شده چرا که وی مطلبی را انکار کرد و شاید قاضی القضاة این مطلب را از راوی ای شنیده یا از کتابی نقل کرده که ما بدان دست نیافتیم.» (۱۹۴/۱۷) در این سخن شارح دو نکته قابل ملاحظه است، یکی اینکه خبر غریب به خودی خود اعتبار ندارد و چنانچه در مقابل مشهور یا مشهوراتی قرار بگیرد، عدم اعتبار آن دو چندان شده و قابل پذیرش نخواهد بود و دیگر اینکه اخباری که تنها در یک کتاب نقل شده باشد آن ها نیز اخبار غریب تلقی شده و بی اعتبار خواهند بود.

۲-۵- روایات موضوع و تعامل نقدی شارح با آنها: روایت و خبری که ساخته و پرداخته ی دست دیگران و نسبت داده شده به پیامبر (ص) باشد موضوع نامیده می شود (حافظیان بابلی، ۱/۱۳۱) و این وضع گاه از اقرار راوی و گاه از قرائن فهمیده می شود. (مدیرشانه چی، ۱۹۱) در بیشتر موارد این گونه احادیث هم از نظر الفاظ و هم از نظر سند، ساخته دروغگویان و ضاعان است. بعضی از دروغگویان چنانچه نتوانند با تدلیس و دیگر ابزار جعل در اسامی سند روایتی دست ببرند، دست به ساختن سندهای دروغینی می زنند که به پیامبر (ص) منتهی شود، سپس حکمت یا ضرب المثلی و یا امثال آن را به پیامبر (ص) به دروغ نسبت می دهند. (صالح، ۱۹۶) ابن ابی الحدید می کوشد فارغ از تعصبات و گرایش های فرقه ای، به موضوع جعل اخبار و روایات بنگرد. ابن ابی الحدید بر این باور است که شیعیان به سبب ستیزه جویی مخالفان، بنیانگذار احادیث جعلی درباره فضایل حضرت علی (ع) بوده اند و در مقابل ایشان اهل سنت برای دفاع از خلفا به جعل حدیث پرداخته اند. وی بسیاری از احادیث اهل سنت را نیز جعلی می خواند که برای مقابله با شیعیان و یا به فرمان معاویه و امویان ساخته شده اند. از همین رو ریشه اصلی چنین فتنه ای را در اختلاف و رقابت بی حد شیعه و بکریه می داند. چرا که هر دو طیف به دفاع از عقیده ی خود در مدح مذهب خویش و مذمت طرف مقابل به جعل احادیث همّت گماشتند. وی در ادامه برخی از این احادیث ساختگی را می آورد. (۴۸/۱۱-۵۰)

شارح در بحث‌هایی جدا ذیل خطبه ۵۶ نهج، احادیث و روایاتی جعلی که در مذمت علی (ع) و منحرفین از ایشان را نقل کرده است. (۶۳/۴-۱۱۰) ضمن آن که نقد اخبار ساختگی را از قول شیخ اعتقادی اش ابو جعفر اسکافی پی می‌گیرد که این دفاعیات وی از مظلومیت علی (ع) از مطالب بس خواندنی شرح نهج البلاغه است. (۶۳/۴-۷۳) به عنوان نمونه در موضعی دیگر نیز روایتی از قول ابو جعفر اسکافی در مورد ماجرای مفاخره‌ی امام علی (ع) و زبیر را آورده و آن را موضوع و جعلی می‌خواند و می‌نویسد: «شیخ ما ابو جعفر اسکافی می‌گوید: این خبر ساخته و پرداخته و دروغ است و میان علی (ع) و زبیر چیزی از این گفتگو صورت نگرفته است و این خبر از مجعولات عثمانیان است و چنین سخنی میان احادیث شنیده نشده و در کتابهای تاریخ دیده نشده است.» (۱۳/۱۱) گفتنی است سکوت شارح در برابر تحلیل‌های روایی تاریخی دیگران نشان پذیرش از سوی اوست و این به عنوان قاعده‌ای کلی در شرح شارح است. همچنین وی برخی روایات منقول در فضل عثمان را وضع شده از سوی معاویه دانسته و می‌نویسد: «... همچون اخبار فراوانی که در روزگار معاویه به قصد تقرّب به او در فضائل عثمان جعل کردند. ما منکر فضل و سابقه عثمان نیستیم ولی می‌دانیم پاره‌ای از اخبار که درباره او نقل شده جعلی و دروغ هستند.» (۴۲/۱۱) البته گاه شارح برخی روایات جعلی و تحریفی را بدون نقد و نظر در آنها وارد شرح خود نموده و صرفاً نقل کرده است. (برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک، فراتی، آسیب‌شناسی روایات امام حسین (ع)، ۱۳۶ - ۱۵۷)

ب: اعتباریابی منابع و توثیقات شارح

یکی از روش‌های شارح برای صحه گذاشتن بر روایتی که وی از کتاب یا شخصیت محدث یا مورخی نقل می‌کند، توثیق منبع است. به عنوان نمونه، وی امتناع علی از بیعت با ابوبکر را از کتاب جوهری نقل کرده و درباره‌ی نقل او می‌گوید: «اما موضوع خودداری علی (ع) از بیعت و بیرون کشیدن او از خانه بدانگونه که صورت گرفته است را رجال حدیث و سیره‌نویسان نقل کرده‌اند. و ما نیز آنچه ابوبکر جوهری در این مورد آورده بود، آوردیم و او از رجال حدیث و از افراد ثقه و مورد اعتماد است، البته کسان دیگری هم جز او، نظیر این مطالب را بیرون از حدّ شمار بیان کرده‌اند» (۵۸/۲) و نیز در جایی دیگر درباره حال رجالی جوهری می‌نویسد: «... زیرا ما با خویشتن شرط کرده‌ایم که از آنها [شیعه] چیزی نیاوریم و همه آنچه را در این فصل بیان می‌داریم ... از نوشته‌ی ابو بکر احمد بن عبدالعزیز جوهری در کتاب السقیفة و فدک است و این ابوبکر جوهری محدثی پارسا و مورد اعتماد و ادیب بوده است که دیگر

محدثان او را ستوده و مصنفاتش را روایت کرده‌اند.» (۲۱۰/۱۶) در مورد نصر بن مزاحم منقروی نیز چنین می‌گوید: «ما در این مورد آنچه را که نصر بن مزاحم در کتاب صفین آورده است نقل می‌کنیم که او مردی مورد اعتماد است، گفتارش صحیح است و به هیچ روی نمی‌توان او را به هواداری از کسی به ناحق، یا دغل‌بازی نسبت داد و او از مردان بزرگ حدیث [و تاریخ] است.» (۲۰۶/۲) ابن ابی الحدید منابع شنیداری خود را نیز توثیق کرده تا گفتارهای ایشان در نقل و یا تحلیل و نقادی روایات نیز در کتاب خود جایگاهی باز کند. از جمله شیوخی که شارح از تحلیل‌های او بسیار سود برده، نقیب ابوجعفر یحیی بن ابی‌زید حسنی است که درباره‌ی او می‌گوید: «ابو جعفر نقیب - که خدایش رحمت کناد - مردی پُردانش و درست‌اندیش و با انصاف در گفتگو و بدون تعصب در مورد مذهب بود، هرچند علوی بود اما به فضائل صحابه اعتراف داشت و بر شیخین [ابو بکر و عمر] ثنا می‌گفت...» (۲۲۲/۱۰) و نیز: «ابوجعفر که خدایش رحمت کناد با آنکه شیعه و علوی بود مردی با انصاف و سخت‌خردمند بود» (۲۴۸/۹) و نیز در جای دیگر درباره‌ی او می‌گوید: «نه امامی مذهب بود و نه از گذشتگان رویگردان، به علاوه که به گفتار تندروان شیعه نیز راضی نبود» (۹۰/۱۲)

ج: تضعیف شارح در مورد دو کتاب شیعی

شارح جدای از موارد مذکور، در دو مورد به تضعیف برخی کتب نیز پرداخته است که کتاب سلیم بن قیس هلالی و المسترشد طبری می‌باشد. درباره کتاب سلیم به مذهب سلیم و نیز کتاب او به دیده شک نگریسته، چنانکه گویا شخصیتی به نام سلیم نیز وجود ندارد و کتاب بر ساخته منسوب به اوست. (۲۱۶-۲۱۷/۱۲) و هم چنین است درباره‌ی کتاب محمد بن جریر طبری به نام المسترشد که پیش از این در مورد آن سخن رفت. (۳۶/۲)

د: معیارهای شارح در توثیق و تضعیف روات

این بخش با بحث علم رجال تلاقی تنگاتنگی دارد. در علم رجال راویان احادیث و اخبار از لحاظ وثوق شخصیت و عدم آن و آنچه مربوط به تحمل، حفظ، ضبط و نقل حدیث توسط آنهاست، مورد بررسی قرار می‌گیرند و در این بین توجه به نکاتی در پرورش و شکل‌گیری شخصیت راوی موثر است؛ همچون افکار و عقاید، گرایش‌های سیاسی و اجتماعی و ... از جمله معیارهای مدح و قدح راویان توسط رجالیان است. ابن ابی‌الحدید نیز برای توثیق و تضعیف هر راوی معیارهایی پیش گرفته و چنانچه شخصی از روات، واجد این خصوصیات نباشد روایت او به هیچ عنوان در نزد وی پذیرفته نخواهد بود از جمله:

۱- عدم بغض و کینه نسبت به امام علی(ع): یکی از معیارهایی ویژه است که کمتر کسی بدان توجه کرده، شاید اهل سنت چنین معیاری برای سنجش ثقه بودن فرد نداشته باشند، اما اختیار چنین میزانی از سوی عالمی معتدل معتزلی در خور توجه است. ابن ابی‌الحدید در حکمی کلی چنین معیاری را ذیل روایتی که قیس بن ابی حازم روایت کرده چنین ترسیم می‌کند: «من می‌گویم: راوی این سخن قیس بن ابی حازم است و او همان کسی است که این حدیث را نقل می‌کند: "شما روز قیامت پروردگار خویش را می‌بینید همانگونه که ماه را در شب چهاردهم می‌بینید و هیچ شک و تردیدی در رؤیت او نمی‌کنید" و مشایخ متکلم ما، او را مورد سرزنش و طعن قرار داده و گفته‌اند "فاسق" است، لذا روایتی را که او نقل کند، پذیرفته نمی‌شود، زیرا او می‌گوید: "شنیدم علی(ع) بر منبر کوفه، در حالی که خطبه ایراد می‌کرد، می‌گفت: به جنگ بازماندگان احزاب بروید، بغض و کینه‌اش در دلم جای گرفت،" و هر کس نسبت به علی(ع) کینه‌توزی کند روایتش پذیرفته نمی‌شود.» (۱۹۴/۲-۱۹۵) بنابراین طبق گفتار شیوخ معتزلی و اعتقاد شارح، مبغض علی(ع) فاسق است و در نتیجه روایت چنین فردی قابل پذیرش نیست.

شارح درباره روایتی جعلی که پیامبر(ص) به این دلیل که علی(ع) از دختر ابوجهل خواستگاری کرده بود، خطبه‌ای ایراد کرد و از علی(ع) خشمگین شده بود، می‌نویسد: «و این حدیث از قول کرابیسی مشهور است. من می‌گویم: این حدیث هم در هر دو صحیح مسلم و بخاری از قول مسور بن مخرمه زهری نقل شده است و سیدمرتضی آن را در کتاب خویش با نام "تنزیه الانبیاء و الائمة" آورده و گفته: روایت حسین کرابیسی است و او مشهور به انحراف از اهل بیت و دشمنی و ستیز با ایشان است و روایتش پذیرفته نمی‌شود.» (۶۵-۶۴/۴) ابن حجر درباره "مسور بن مخرمه" گوید: «راوی این حدیث که در صحیحین نیز روایت شده، می‌گوید: "من وقتی این خطبه را شنیدم محتملم بودم"، جای تعجب است، چه؛ مورخین در تاریخ ولادت او تردیدی به خود راه نداده‌اند که وی متولد پس از هجرت است، اما قصه خطبه علی(ع) در حدود شش یا هفت سال پس از ولادت اوست؛ چگونه وی در این سن به بلوغ رسیده، مگر اینکه آن را احتلام لغوی یعنی عقل بنامیم و خدا داناتر است.» (عسقلانی، ۱۳۸/۱۰) ابن ابی‌الحدید پس از سمت و سو دادن مخاطب به اینکه روایت از چنین شخصی است، به گفته‌ی سیدمرتضی نیز متمسک شده و راوی آن را علاوه بر مسور بن مخرمه، حسین کرابیسی معرفی کرده، ولی به این دلیل که وی از روات ناصبی و دشمن اهل بیت است، روایت او را نمی‌

پذیرد. چنان که بیشتر ذکر شد چنانچه شارح نسبت به سخن کسی اعتراض نکند، نشان از آن دارد که وی گفته‌ی او را پذیرفته و این قاعده‌ای کلی در شرح اوست. ابن ابی‌الحدید با موضوع روات جعل در تاریخ و حدیث به خوبی آشنا بوده، لذا به لطماتی که بدون بررسی و شناخت احوال راوی به احادیث وارد می‌شود توجه ویژه دارد. در بخشی به روایتی که نسبت به علی(ع) بغض داشته‌اند و در نتیجه روایات ایشان قابل پذیرش نیست، پرداخته است. وی کسانی مانند ابوهریره، مغیره بن شعبه مروان بن حکم، حریر بن عثمان، زید بن ثابت، زهری، مکحول سعید بن مسیب، اهل بصره و... را جزء افرادی معرفی می‌کند که در نکوهش و مذمت امام علی(ع) سخنان بسیاری راندند. (ر.ک: ۴/۲۷-۱۰۳؛ ۳۱/۲۰؛ ابن ابی‌الحدید به کسانی که در زمان معاویه برای اغراض مادی به جعل حدیث پرداختند اشاره می‌کند و به عالمانی که در مقابل ایشان ساکت ماندند، خرده می‌گیرد. (۴/۲۷) از نقاط قوت شرح ابن ابی‌الحدید این است که منقولات وی از کتب متعدد بنابر دقت و ریزبینی است. در جایی که "حدیث برص" را از کتاب المعارف ابن قتیبه نقل می‌کند، می‌نویسد: «ابن قتیبه داستان نفرین امیرالمؤمنین را بر انس بن مالک و گرفتار شدن او به پیسی - در بخش بزرگان گرفتار شده به پیسی - در کتاب المعارف آورده است. ابن قتیبه مشهور به انحراف از علی است و به هیچ وجه متهم به طرفداری و مبالغه درباره امیرالمؤمنین نیست.» (۲۱۸/۱۹) درست است که شارح قول وی را پذیرفته با اینکه مبنای وی در پذیرش اقوال عدم مبغض بودن نسبت به علی(ع) است، اما چون این روایت نوعی مدح از زبان منحرف از علی است، قابل پذیرش است. وی در جایی دیگر که درباره انحراف ابوهریره از علی(ع) نوشته، آورده: «من می‌گویم: تمام این موارد را ابن قتیبه در کتاب المعارف خود ضمن بیان شرح حال ابوهریره آورده است. گفتار او در این مورد حجت است، زیرا ابن قتیبه در این باره متهم به جانبداری از علی نیست.» (۴/۶۹؛ و نیز، ر.ک: ۴/۱۲۲) گفتار او را حجت می‌داند به همان دلیل که ذکر کردیم.

۲- فاصله زمانی راوی با روایت: دوری و نزدیکی راوی به روایت، هر یک مزایای خاصی دارد که سبب می‌شود بر اعتبار و ارزش سند بیفزاید و یا از آن بکاهد. ابن ابی‌الحدید فاصله‌ی بین راوی و روایت را جزئی مهم در ارزیابی روات سند یک حدیث می‌داند. به عنوان مثال روایت "عمرو بن مرة" درباره فضائل عثمان را سخنان دروغی می‌داند که برای تقریب به معاویه جعل شده، زیرا این راوی شامی بوده و مصاحبت اندکی با پیامبر داشته است که بخواهد در مدح عثمان از پیامبر احادیثی نقل کند و در این صورت ممکن نیست روایت فضل

عثمان از او باشند، شارح در این باره می‌گوید: «... ما منکر فضل و سابقه عثمان نیستیم ولی می‌دانیم برخی از اخباری که درباره او نقل شد، جعلی و دروغ است؛ مانند روایت "عمرو بن مره" درباره او که خبری مجعول و مشهور است. "عمرو بن مره" از کسانی است که اندکی افتخار مصاحبت داشته و اهل شام بوده است.» (۴۲/۱۱)

۳- شناخت فرد بر پایه‌ی عملکرد و اقوال: یکی از ملاک‌های ابن ابی‌الحدید در تشخیص حال راوی گفتارهای اوست، در موقعیت‌های مختلف، چرا که وی اقوال اشخاص را ملاک پذیرش شخصیت و نیز عقیده راوی می‌داند. معاویه در گفتگویی با ابوالدرداء چنین می‌گوید: «وإن ابن أبی کبشة لیصاح به کل یوم خمس مرات أشهد أن محمدا رسول الله فأی عملی ببقی و أی ذکر یدوم بعد هذا لا أبأ لک لاو الله إلا دفنا دفنا» (۱۳۰/۵) در ادامه می‌افزاید: «اما کارهای معاویه که با عدالت ظاهری منافات دارد از قبیل جامه ابریشم پوشیدن و در ظروف زرین و سیمین آب خوردن او چنان بود که ابوالدرداء او را از آن کار منع کرد و گفت: من از رسول خدا (ص) شنیدم می‌فرمود: «همانا کسی که در ظرفهای زرین و سیمین آب بیاشامد در درون خود آتش دوزخ فرو می‌ریزد» معاویه گفت: اما من اشکالی در این کار نمی‌بینم ابوالدرداء گفت: ای وای چه کسی عذر مرا در مورد معاویه نمی‌پذیرد که من از قول پیامبر او را خبر می‌دهم و او از رأی خود به من خبر می‌دهد دیگر هرگز با تو در یک سرزمین زندگی و سکونت نمی‌کنم.» شارح بنا بر این خبر چنین نتیجه می‌گیرد که اقوال افراد دلالت می‌کند بر عقایدشان، لذا کسی که حکم پیامبر (ص) را طبق نظر خود رد کند، دارای عقیده‌ی صحیح نیست، وی گوید: «این خبر نه تنها عدالت معاویه را خدشه‌دار می‌کند که عقیده او را هم مخدوش می‌سازد، زیرا هر کس در مقابل خبری که از پیامبر (ص) روایت می‌شود بگوید: من در آنچه رسول خدا (ص) حرام کرده است اشکالی نمی‌بینم. دارای عقیده صحیح نیست.» (همان) از همین روی، چنین گفتاری برابر است با قدح در عدالت و این نیز مساوی با قدح در عقیده فرد، لذا روایات چنین فردی به دلیل فساد عقیده مورد قبول نیست.

۴- تساهل (خلط یا فراموشی) راوی در حفظ روایت: خلط یا فراموشی راوی در حفظ روایت علاوه بر ایجاد خدشه در اعتبار راوی، تأثیر دو چندانی نیز در متن حدیث گزارد و موجب عدم فهم متن آن و یا حتی واژگونی فهم متن می‌شود، لذا اعتبار روایت هم از لحاظ سندی و هم متنی ساقط می‌شود. امام در پاسخ خود به فردی که درباره اخبار اختلافی پرسید، در خطبه ۲۰۳ در تحلیلی دقیق راویان و خبررسانان را به چهار دسته تقسیم فرموده‌اند. ابن ابی-

الحدید پس از مصداقیابی برای این چهار دسته نمونه‌ای درخور توجه برای دسته دوم ذکر می‌کند؛ امام درباره دسته دوم می‌فرماید: «و رجل سمع من رسول الله شيئاً و لم يحفظه علی وجهه فوهم» ابن ابی الحدید می‌نویسد: «از عبدالله بن عمر روایت شده: «مرده به واسطه گریه‌ای که برایش می‌کنند عذاب می‌شود» چون برای ابن عباس این روایت به این صورت نقل شد، گفت: ابن عمر گرفتار فراموشی شده، پیامبر از کنار قبر مردی یهودی گذر می‌کرد که این جمله را فرمود و مرادش آن میت یهودی بود. همچنین می‌گویند عایشه نیز این خبر ابن عمر را نادرست خواند و گفت: ابن عمر در مورد خبر کشته‌های بدر که درون چاه ریختند، همین اشتباه را مرتکب شد و از قول پیامبر گفت: «إنهم لیبکون علیه و إنه ليعذب بجرمه» [من می‌گویم: گفته‌اند اشتباه ابن عمر در مورد خبر چاه بدر هم بدین گونه است که روایت را این چنین نقل می‌کرده که پیامبر کنار چاه بدر ایستاد و فرمود: «هل وجدتم ما وعدكم ربکم حقاً؟» سپس فرمود: «إنهم یسمعون ما أقول لهم» عایشه این مورد را هم درست ندانست و گفت: پیامبر فرموده‌اند «إنهم یعلمون أن الذی کنت أقوله لهم هو الحق» همچنین می‌گویند عایشه این گفتار خداوند را شاهد می‌آورده که فرموده است: (إِنكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى) (۴۷/۱۱) دقت در چگونگی صدور حدیث از پیامبر (ص) سبب رفع این مشکل می‌شود، این در حالی است که عبدالله بن عمر به سبب خلط یا عدم فهم و نیز فراموشی [بنا به گفته ابن عباس] برداشتی دیگر از روایت داشته که سبب می‌شود برای دیگران چنین فهمی نیز ایجاد شود.

مبحث دوم: نقد متن

صحت سند به طور کامل نمی‌تواند موجب یقین به صدور روایت از معصوم باشد و بررسی سندی حدیث فقط جزئی از ارزیابی روایت را دربر می‌گیرد. در این میان چنانچه سند روایتی ضعیف تلقی شود، این امر می‌تواند تنها قرینه‌ای برای ناستواری روایت قرار گیرد، اما برای به کنار نهادن روایت، محتاج به دلایل قوی‌تری هستیم. لذا نقد متن را باید مهم‌ترین راه ارزیابی روایت تلقی نمود، گرچه برای ارزیابی روایت ابتدا سراغ سند آن رفته شود. (ر.ک: نفیسی، ۱۳-۴۴) مراد از نقد متن بررسی الفاظ و مفاهیم حدیث در جهت اطمینان از صدور و یا عدم صدور آن است که از بررسی‌های لغوی و ادبی تا بازکاوی فضاهای فرهنگی و اجتماعی زمان صدور حدیث را شامل می‌شود و این قبیل بررسی‌ها درباره صدور، همان است که به نقد متن یا نقد محتوایی اشتهاار یافته است. (مه‌ریزی، ۳)

گفتار نخست: ملاکهای نقد متن نزد ابن ابی‌الحدید

ابن ابی‌الحدید نیز به عنوان شخصیتی نقاد در تحقیقات روایی خویش به نقد اسناد بسنده نکرده و به نقد محتوایی و متنی نیز پرداخته است. متن اخبار و روایات، از حیث صحت و تطبیق با واقعیتی که از آن گزارش می‌کند بسیار حائز اهمیت است. چه بسا روایاتی که در کتاب‌های صحاح و از طرق صحیح و خدشه ناپذیری روایت شده باشند، اما متن آن‌ها متعارض با اصول و مبانی عقیدتی و مسلمات تاریخی و ... یا در تعارض با دیگر روایات باشد که به علم و یقین نمی‌تواند هر دو دسته صحیح باشند و لزوماً یکی از آن دسته روایات باطل خواهد بود. ابن ابی‌الحدید به دلیل عقل‌گرایی شدید در مذهب خویش یعنی اعتزال، با استناد به عقل به نقادی پرداخته است. علاوه بر ملاک خرد و عقل، ابزارهای دیگری در دست محققان چون ابن ابی‌الحدید است که می‌تواند با آن محک‌ها به تحقیق در احادیث بپردازد. ابزارهایی مانند مطابقت‌دهی با قرآن، سنت، روایات، واقعیت، تاریخ مسلم، سیاق و ... در ذیل به بخشی از آن‌ها می‌پردازیم.

الف: نقد متن بر اساس تطابق یا عدم تطابق با قرآن: عرضه روایت بر قرآن از مهم‌ترین ملاک‌های نقد متن است. این نکته در احادیث شیعه جایگاه ویژه‌ای دارد چنان‌که در اصول کافی روایات فراوانی در این باب روایت شده است. (ر.ک: کلینی، ۱/۶۹-۷۲) از همین رو ابن ابی‌الحدید با استناد به گزارش مورخان و اهل سیره، "خبر وزارت" و "حدیث انذار" را نقل نموده و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد: «این خبر بر این دلالت دارد که امام علی (ع) وزیر رسول خدا (ص) بود و جز این نه». وی این نتیجه‌گیری را که بر اساس استناد به ظاهر خبر مفصل کتاب تاریخ طبری است، با استناد به کتاب و سنت و تاریخ تقویت کرده و از قرآن آیات ۲۹-۳۱ سوره طه را (واجعل لی وزیراً من اهلی...) را به عنوان مؤید و از سنت، حدیث منزلت را که خبری اجماعی میان تمام فرق اسلامی است، گواه گرفته است. او تمام مراتب حضرت هارون را برای امام علی (ع) ثابت می‌داند و گواه سوم وی خبری از امام علی (ع) است که گزارشی از همان حدیث انذار می‌باشد. (۱۳/۲۱۰-۲۱۲) ابن ابی‌الحدید ذیل کلام امام علی (ع) در خطبه‌ی قاصعه با استناد به روایات بی‌شماری درباره ابلیس که او را حاکم و قاضی میان زمینیان بود و ... روایات وارده را جز قصه و داستان تعبیر نمی‌کند و تنها شرط پذیرش چنین روایاتی را رجوع و عرضه به قرآن (که هیچ باطلی در آن راه ندارد) و سنت دانسته است. (۱۳/۱۳۴-۱۳۵)

در روایتی تاریخی از قول واقدی از امام علی (ع) نقل می‌کند که روز جنگ بدر جبریل به حضور پیامبر آمد و او را مخیر گردانید تا اسیران را بکشد یا از ایشان فدیة بگیرد ولی در ازای فدیة گرفتن به شمار اسیران در سال بعد از مسلمانان شهید خواهند شد. پس از مشورت با صحابی خود جهت کمک حال به زندگی راضی به فدیة گرفتن می‌شوند و ... در تحلیل آن می‌نویسد: اگر این حدیث درست می‌بود مسلمانان مورد عتاب قرار نمی‌گرفتند و خداوند متعال نمی‌فرمود: (مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ لَوْ كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يَتَّخِذَ فِي الْأَرْضِ...) پس از این آیه فرموده (لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) زیرا اگر این موضوع را بر آنان حلال فرموده بود و گرفتن فدیة را هم برای ایشان روا دانسته و فرموده بود کار پسندیده‌ای است دیگر درست نبود که این کار را بر آنان زشت بشمرد و بفرماید ناپسند است. (۱۷۳/۱۴)

ب: نقد روایت بر اساس سنت و دیگر روایات: چنانچه یک دسته روایات بر دیگر روایات هم مضمون یا هم سو عرضه شود، با بهره‌گیری از تعاضد این روایات نسبت به همدیگر می‌توان مشکلات متنی آنها را برطرف نمود. با توجه به تسلط بالای ابن ابی الحدید نسبت به روایات، استفاده‌ی وی از روایات در نقد روایتی دیگر به کرات در جای‌جای شرح به چشم می‌خورد و می‌توان ادعا نمود که در بیشتر موارد، نقادی او طبق چنین گزاره‌ای به وقوع پیوسته است. به عنوان مثال در مناقشه نسبت به طعن زندگان به عمر در جلد دوازدهم، آنجا که قرض عمر از بیت المال و در پی آن مال دوستی وی طرح شده، در رد این روایت پانزده روایت دیگر ذکر می‌کند تا قرض عمر را امری دور از ذهن نشان دهد. (۲۱۹/۱۲-۲۲۷)

وی در مورد روایتی در رابطه با فدک که عمر؛ خطاب به طلحه و زبیر و ... می‌پرسد: آیا از پیامبر (ص) شنیدید که هر مالی از پیامبر (ص) بماند جزء صدقه است؟ و آنها گفتند: آری شنیدیم، می‌گوید: «من می‌گویم: پذیرفتن این حدیث هم مشکل است، زیرا بیشتر روایات و نظر بیشتر محدثان حاکی از آن است که آن روایت را هیچ کس جز ابوبکر به تنهایی نقل نکرده است، و فقها در اصول فقه در مورد پذیرش خبری که آن را فقط یک تن از صحابه نقل کرده باشد به همین مورد استناد می‌کنند.» در پایان خطاب به طلحه، زبیر، عبدالرحمان بن عوف و سعد بن ابی وقاص می‌گوید: «این راویان به روزگار ابوبکر کجا بوده‌اند! هیچ نقل نشده است که یکی از ایشان در مورد احتجاج فاطمه با ابوبکر چیزی از این موضوع نقل کرده باشند.» (۲۲۷/۱۶) همچنین ابن ابی الحدید در رد روایت طبری که مغیره بن شعبه را آخرین

کسی دانسته که با پیامبر(ص) در مضجع ایشان تجدید عهد کرد، روایات دیگری در رد آن آورده است.» (۴۱/۱۳)؛ برای مطالعه بیشتر در این زمینه در مورد اختلاف برداشتها در تفسیر مراد امام از تعبیر "فی خیر دار و شرّ جیران: ۱۳۷/۱-۱۳۸؛ یا درباره‌ی روایتی در مورد فدک: ۲۲۷/۱۶؛ یا ردّ روایتی در مورد مشبهه و مجسمه مبنی بر اعتراض حضرت زهرا در مورد شهادت حسین(ع) و نشان داده شدن پای زخمی شده خداوند توسط نمرود به ایشان(۲۲۶/۳-۲۲۷)؛ یا نقد طعن نظّام به امام طبق سخن امام که فرمود: "ما کذبت و لا کذبت" به توسط روایات(۱۲۹/۶-۱۳۱)؛ یا بررسی روایات سبقت ایمان علی(ع) بر ابوبکر، (۱۲۳/۴-۱۲۵))

ج: نقد بر اساس تاریخ مسلم: آنچه از حوادث تاریخی که در سایه‌ی اسناد در دست، دقیق و استوار می‌باشد، یکی دیگر از معیارهایی است که مورخین و حتی محدثین در نقد روایات و اخبار بدان اعتماد کرده‌اند. ابن ابی‌الحدید نیز با دقتی ستودنی بخشی از روایات تاریخی مربوط به حوادث و رویدادها را در مقایسه با واقعیات تاریخی به نقد و بررسی می‌نشیند، به عنوان نمونه درباره روایتی که می‌گوید پیامبر درباره اسیران بدر با صحابه به مشورت پرداخت و در این میان ابوبکر مخالف کشتن ایشان و عمر موافق بود و پیامبر در تشبیه ابوبکر را به عیسی مثال زد که گفته بود: (إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) و عمر را چون جبرئیل و در پایان پیامبر رأی ابوبکر را برگزیده و درباره عمر فرموده بودند: «اگر روز بدر عذاب نازل می‌شد، هیچ کس جز عمر از آن رهایی نمی‌یافت» ابن ابی‌الحدید ذیل این روایت می‌گوید: «می‌گویم: مرا در این مورد سخنی است، نخست در اصل متن حدیث که در آن آمده پیامبر فرموده‌اند: مثل ابوبکر مثل عیسی است که عرضه داشته: (إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ و...) این آیه از سوره مائده است و سوره مائده در آخر عمر پیامبر نازل شده و پس از آن فقط سوره توبه نازل شده است و جنگ بدر در سال دوم هجرت بوده است، [به علاوه] این چگونه ممکن است؟ مگر آنکه بگوییم این آیات در مکه یا در مدینه پیش از جنگ بدر نازل شده است و هنگامی که عثمان قرآن را جمع می‌کرده آن را ضمیمه سوره مائده کرده است. البته ممکن است این کار صورت گرفته باشد اما مشکل است و دقت در این مسأله نگریستن باید.» (۱۷۵/۱۴-۱۷۶)؛ نمونه‌های دیگر: نقد روایت پیامبر: "از من آزاده‌ای و برده‌ای پیروی کردند" (۲۳۰/۱۳-۲۳۱) بررسی روایتی از حذیفه بن یمان(۱۱/۱۲۱-۱۲۲)؛ روایات در مورد زمان و مکان دفن پیامبر(۳۹/۱۳-۴۰)؛ روایات در مورد پیوستن عقیل به معاویه در زمان حضور امام: ۲۴۹/۱۰-۲۵۰؛ مصداق سخن امام در خطبه ۵۶: ۵۴/۴-۵۵؛ تحلیل روایت ابوهریره که پیامبر فرمود:

حرم من میان غیر تا ثور است: ۶۷/۴ و ...)

د: نقد متنی بر اساس عقل و عرف: مطابقت محتوای روایت با گزاره های عقلی، یکی از راهکارهای شناخت گزارش صحیح از باطل است. دانش و گرایش اعتقادی ابن ابی الحدید اقتضا می کند که نه به سادگی از کنار میراث روایی و تاریخی عبور کند و نه اینکه آنها را بپذیرد. در روایتی آورده وقتی پیامبر در کنار چاه بدر فرود آمد برای ایشان سایبانی از چوب-های خرما ساخته شد، سعد بن معاذ با شمشیر آویخته به گردن بر در سایبان ایستاد و پیامبر و ابوبکر وارد آن شدند. در ادامه اینگونه بر اساس واقعیات عرفی عقلی این روایت را نقد کرده است: «من از موضوع ساختن سایبان شگفت می کنم که از کجا برای آنان ممکن بوده، شاخه و چوب خرما به اندازه ای که سایبانی بسازند داشته باشند یا همراه خود آورده باشند. سرزمین بدر هم نخلستانی ندارد و اگر مقدار اندکی هم چوب خرما با آنان بوده است جنبه سلاح داشته است. گفته شده است در دست هفت تن از مسلمانان چوبهای خرما در عوض شمشیر بوده است، و دیگران همگی مسلح به شمشیر و تیر و کمان بوده اند. این هم سخن شاذی است و صحیح آن که هیچ یک از مسلمانان بدون سلاح نبوده، مگر اینکه چند شاخه ای همراهشان بوده است که با انداختن پارچه بر آن سایه ای فراهم می کرده اند، و گرنه من امکانی برای ساختن و بر پا کردن سایبانی از چوبها و شاخه های خرما در آنجا نمی بینم.» (۱۱۸/۱۴)

وی در ابتدای شرح حکمت ۴۱۳ نهج که خطاب به عمار یاسر درباره ی نهی او از نصیحت مغیره بن شعبه است می گوید: «یاران ما در سکوت بر مغیره اتفاق نظر ندارند، بلکه بیشتر عالمان بغداد وی را فاسق می خوانند...» (۸/۲۰) و در ادامه بحثی در مورد لعن انجام داده و قول ابوالمعالی جوینی مبتنی بر عدم جواز لعن صحابه و حتی یادکرد خطاهای ایشان را طی فصلی تحت عنوان «ایراد کلام لأبی المعالی الجوینی فی أمر الصحابه والرّد علیه» ذکر نموده و با نقل ردیه ی ابوجعفر اسکافی بدان پاسخ داده است و در ضمن بخشی از آن می گوید: «اگر این موضوع را معتبر بدانیم، که حرمت عمرو باید به خاطر زید نگه داشته شود که او را لعن نکنند، باید حرمت صحابه در مورد فرزندان ایشان نیز حفظ شود و مثلاً حرمت سعد بن ابی وقاص درباره پسرش عمر بن سعد که قاتل حسین (ع) است رعایت شود و او را لعنت نکنند، یا حرمت معاویه در مورد یزید قاتل حسین (ع) و کسی که واقعه حرّه را پدید آورده و مسجد الحرام را در مکه به هراس انداخته است رعایت کنند و او را لعن و نفرین نکنند...» (۱۸/۲۰) و در پایان شارح لعن قاتلان امام حسین (ع) را می پذیرد و از آن دفاع می کند. (وی در جایی از

شرح که جنایات یزید را به تصویر کشیده در پایان سخنش درباره‌ی شأن سخیف یزید می‌گوید: وقطع الله دابر الذین ظلموا والحمد لله رب العالمین: (۱۷۹/۱۵) (نمونه دیگر: اختلاف در مورد مکان دفن امام علی(ع): ۱۲۲/۶-۱۲۳ و نیز ر.ک: ۱۶/۱)

هـ: نقد طبق سیاق روایت: نقد حدیث بر اساس مؤلفه‌ی سیاق روایت از جمله میزان‌های اعتبارسنجی روایات می‌باشد. ابن ابی‌الحدید به این مؤلفه توجهی ویژه داشته است. وی در تضعیف سخن معتقدین به اسلام ابوطالب که با احتجاج به روایتی که آزر [نامی که از آن در قرآن یاد شده] را پدر ابراهیم نمی‌داند و همچنین اینکه اسماعیل ذبیح عمومی یعقوب بوده نه جزء پدرانش و نیز تمثیل به این روایت پیامبر که فرموده‌اند: «نقلنا من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزکیة» درصدد اثبات ایمان ابوطالب هستند، می‌گوید: «من می‌گویم: این احتجاج در نظر من سست و ضعیف است، زیرا مقصود از این گفتار پیامبر، پاک دانستن نیاکان پدری و مادری از زنا و ازدواج حرام است نه چیز دیگر، و این مقتضی سیاق سخن است، زیرا عرب در این مورد و اینکه در نسب کسی یا ازدواج او شبهه‌ای باشد بر یکدیگر خرده می‌گرفتند و اینکه گفته‌اند اگر بت پرست می‌بودند طاهر نبودند، صحیح نیست و به آنان گفته می‌شود چرا چنین می‌گویید که اگر بت پرست می‌بودند پشت و نسب ایشان طاهر نمی‌بود که این دو با یکدیگر منافاتی ندارد. اگر پیامبر(ص) آنچه را که ایشان می‌پندارند اراده فرموده بود سخن از اصلاب و ارحام نمی‌آورد، بلکه به جای آن از عقاید سخن می‌آورد. اما عذری هم که در مورد ابراهیم و پدرش آورده‌اند، در مورد ابوطالب صحیح نیست، زیرا او هم عمومی پیامبر(ص) است و پدر آن حضرت نیست و هنگامی که در نظر آنان مشرک بودن عمومی آزر جایز باشد، این سخن آنان در مورد اسلام ابوطالب نیز نمی‌تواند حجت باشد.» (۶۷۷/۱۴-۶۷۸)

در جایی دیگر در سخنی طولانی [از قول ارقم بن شرحبیل از ابن عباس] آورده، پیامبر در لحظات آخر عمر شریف خود دستور به احضار علی(ع) فرمود، اما حفصه و عایشه با پیشدستی پدران خود را فراخوانده و به دلیل رشک به امام از اینکه علی(ع) را فراخوانند امتناع کردند، اما پدرانشان [ابوبکر و عمر] پس از حضور در نزد پیامبر به آنها فرمود: بروید نیازی به شما نیست ... در پایان، پیامبر(ص) بالاخره وصیت خود را به امام می‌فرماید. ابن ابی‌الحدید در این مورد می‌گوید: «من می‌گویم: مرا در مورد این خبر سخنی است و در آن مورد تردیدهایی و اشتباهاتی بر من عارض می‌شود که چنین است: در صورتی که بر طبق این روایت پیامبر خواسته‌اند به علی پیام دهند بیاید تا به او وصیت فرماید و عایشه بر علی رشک

ورزیده و خواهش کرده است پدرش احضار شود و حفصه هم حسد ورزیده و خواهش کرده پدر او فرا خوانده شود و هر دو - یعنی ابو بکر و عمر- بدون آنکه از طرف پیامبرپيامی داده شود حاضر شده‌اند و بر طبق ظاهر شک نیست که دخترانشان آن دو را احضار کرده‌اند و این سخن پیامبر(ص) که پس از حضور آن دو فرموده است: "بروید اگر نیازی داشتم پی شما خواهم فرستاد"، گفتاری است که نشانه از دل‌تنگی آن حضرت از حضور آنان و خشم نهانی آن حضرت است، و نشانه آن است که زنها متهم به احضار آن دو هستند. این کردار و گفتار چگونه مطابقت دارد با آنچه گفته شده است که چون پدر عایشه برای نماز گزاردن معین شد، عایشه گفت: پدرم مردی دل نازک است، به عمر دستور بده نماز بگزارد. آن حرص و رشک با این گفتار و تقاضای معاف کردن ابوبکر سازگار نیست و این موضوع چنین به گمان می‌آورد که آنچه شیعه می‌گوید - که نماز گزاردن ابوبکر به دستور عایشه بوده - درست است. البته که من این را معتقد نیستم و نمی‌گویم، ولی دقت در این خبر و مضمون آن، چنین گمانی را به ذهن می‌آورد. شاید هم این خبر نادرست باشد، اما در این خبر چیز دیگری هم هست که معتزله آن را جایز نمی‌دانند و آن این گفتار پیامبر است که "به ابوبکر دستور دهید" و بلافاصله پس از آن بگوید "به عمر دستور دهید" و این نسخ حکمی است پیش از آنکه وقت انجامش رسیده باشد و اگر بگویی آنقدر زمان سپری شده بود که حاضران بتوانند به ابوبکر پیام دهند و در این خبر هم چیزی جز این نیامده که پیامبر به حاضران فرموده است به ابوبکر بگویید و در این مورد زمان بسیار کمی لازم است که فقط گفته شود ای ابوبکر با مردم نماز بگزار. می‌گویم اشکال از این سبب نیست، بلکه اشکال در آن است که ابوبکر به هر حال و هر چند به واسطه مأمور و نماز گزاردن بوده است و سپس این امر پیش از گذشت وقتی که ممکن است در آن نماز گزاردن منسوخ شود و اگر بگویی چرا در آغاز سخن خود گفتی پیامبر(ص) می‌خواسته است علی بیاید تا به او وصیت فرماید و چرا جایز نباشد که برای کار دیگری او را احضار فرموده باشد، می‌گویم: زمینه سخن ابن عباس لازمه آن است. مگر نمی‌بینی ارقم بن شرحبیل راوی این خبر می‌گوید: از ابن عباس پرسیدم: آیا رسول خدا(ص) وصیت فرموده است گفت: نه. گفتم: پس چگونه بوده است؟ ابن عباس گفت: پیامبر(ص) در بیماری رحلت خود فرمود: «پی علی بفرستید و او را فرا خوانید». آن زن از پیامبر استدعا کرد که پیش پدرش بفرستد و دیگری هم چنان خواست. و اگر ابن عباس از این گفتار پیامبر چنان استنباط نمی‌کرد که می‌خواهد به او وصیت فرماید، معنی نداشت که در پاسخ ارقم چنین بگوید» (۳۴-۳۳/۱۳)

بخش چهارم: موضع ابن ابی الحدید نسبت به روایات مختلف و تعامل وی با آنها

کشف تفاوتها و اختلافات روایی سبب رسیدن به فهم مقصود است، و این همان است که یکی از شاخه‌های مهم دانش فقه الحدیث به شمار می‌رود. حل اختلاف اخبار به همه دانشهای حدیثی و به ویژه سایر مباحث فقه الحدیث نیاز دارد؛ اما توجه به اخبار معارض در فهم روایات نیز موثر است. در مسئله‌ی اختلاف اخبار و تعارض روایات، دو پرسش مهم و وابسته به یکدیگر، فراروی محدثان و محققان بوده است: یکی کشف و شناسایی علل پیدایش تعارض و اختلاف در حدیث و دیگری چگونگی علاج و حل اختلاف. (مهریزی، ۶) علاوه که اختلاف اخبار همیشه از اسباب طعن فرق مذهبی بر همدیگر بوده است و دلیل آن بر می‌گردد به همین دو پرسش. ابن ابی‌الحدید به همین جهت دفع چنین طعنه‌هایی و پاسخ جانبدارانه به آنها به این اصل مهم فقه الحدیث نظر داشته و کوشیده با ارائه‌ی ادله‌ای قوی به کشف و شناسایی و یافتن راه‌های علاجی برای حل اختلاف این‌گونه اخبار بپردازد. البته در اینجا اختلاف میان احادیث است و نه اختلاف نسخ و نقل و نقد روایات اختلافی از جمله مباحثی است که در شرح نهج به وفور می‌توان یافت. چه؛ ابن ابی‌الحدید به ویژه در روایات تاریخی به این اختلاف‌ها اشاره کرده و گاه زیاده و نقصان روایات را حتی در موارد حساس کلامی ذکر کرده با این مبنا که وی در صدد کشف حقیقت بر حسب ظواهر بوده نه صرفاً تعصب نسبت به عقیده‌ی خود. در این بخش ما به بررسی تعامل ابن ابی‌الحدید با روایات مختلف می‌پردازیم و نمونه‌های آن را از نظر می‌گذرانیم.

مبحث نخست

روایات متفاوت: شارح در روایات اختلافی و متفاوت، به دنبال آن است که با تتبع منحصراً به فرد خود روایات را در تأیید هم‌دیگر بیاورد و یا روایاتی که تعارض یا اختلاف به تباین ندارند را در عرض روایات دیگر آورده که البته در این مورد نیازی به نقد ندارد، چرا که یکی از آنها را برگزیده و یا به صرف نقل، آن را در کتاب خود آورده است.

نمونه: درباره به قتل رساندن چهار پسر سفیان بن عویف توسط امام علی در جنگ احد بدین شکل اختلاف روایات را تبیین نموده است: «بلاذری برای این چهار تن کشته‌ای را نام نبرده است و آنان را در زمره کشتگان قریش در احد شمرده است. همچنین ابن اسحاق هم از قاتل این چهار تن نام نبرده، بنابراین، اگر روایت واقعی صحیح باشد، علی فقط یکی از این چهار برادر را کشته است و اگر روایت محمد بن حبیب صحیح باشد هر چهار تن از کشته

شدگان به دست علی هستند. من در یکی از کتابهای ابوالحسن مدائنی هم خواندم که علی هر چهار پسر سفیان بن عویف را در جنگ احد کشته است و از خود علی هم شعری را در این مورد روایت کرده است.» (۵۴/۱۵)

ابن ابی الحدید درباره ی روایات جنگ بدر نیز اخبار متفاوتی را نقل کرده مبنی بر اینکه علی و حمزه کدام یک از سران شرک را در بدر به هلاکت رسانده اند، وی می گوید: «بنابر روایت ابن اسحاق علی ولید را و حمزه، شبیه را کشت و روایت او با آنچه امام در نامه ای به معاویه کتابت کرده توافق دارد، اما روایت بلاذری شبیه روایت واقدی است که در ابتدا حمزه عتبه و امام ولید را به قتل رساند و سپس علی در قتل شبیه با حمزه شریک شد.» شارح در ادامه به لحاظ واقعیات و مقتضیات سنی همآوردان، چنین بحث کرده که مقتضای سنّ علی همآوردی با ولید بوده و شبیه که بزرگتر از حمزه بوده با عبیده و عتبه که تقریباً از لحاظ سن میان شبیه و ولید بوده با حمزه به جنگ پرداخته اند و سپس می گوید: «در عین حال کسانی که بخواهند روایت ابن اسحاق را بپذیرند که گفته است حمزه با شبیه جنگ کرده است می توانند به این ابیات هند دختر عتبه که پدرش را مرثیه گفته است، استناد کنند: دو چشم من! با اشک ریزان خود بر بهترین فرد قبیله خندف که هرگز دگرگون نشد بگریید. بنی هاشم و بنی مطلب که خویشاوندان نزدیکش بودند او را فرا خواندند و سوزش شمشیرهای خود را به او چشانند ... هنگامی که هند در این ابیات گفته است که بنی هاشم و بنی مطلب سوزش شمشیرهای خود را به پدرش چشانده اند ثابت می شود که کسی که با عتبه نبرد کرده، عبیده بوده است و اوست که از خاندان و اعقاب مطلب است، او عتبه را زخمی و زمین گیر ساخت، سپس حمزه و علی بر او هجوم بردند و او را کشتند ...» وی سپس روایت شیعیان در الارشاد شیخ مفید را آورده که می گوید: حمزه عتبه را هلاک کرد و علی و حمزه در قتل شبیه آن هم پس از زخمی شدن او توسط عبیده همکاری داشتند. شارح این قول را نقد کرده و می گوید: «این موضوع بر خلاف چیزی است که در نامه های علی به معاویه آمده است.» که بنابر دیگر منابع و واقعیات قول روایی شیخ مفید را رد کرده و نهایتاً پس از تتبع در روایات فراوان، این موضوع را جزء مشتبّهات در نزد خود می داند که نتوانسته است در برابر تشتت آراء محدثین و مورخین نتیجه گیری کند. (۱۳۱/۱۴-۱۳۲) وی در مورد زمان شهادت امام علی (ع) روایات اختلافی را مفصل آورده است. (۱۵/۱-۱۶)

چنانکه گذشت ابن ابی الحدید در برابر بسیاری از روایات اختلافی سکوت اختیار کرده و

هیچ نقدی ارائه ننموده ولی در روایات متفاوت کلامی حساس، خود را توجیه‌گر خوبی نشان داده است. ذکر این نکته نیز ضروری است که برخی روایات اختلافی نیاز به تحلیل نداشته و در تأیید یا هم‌عرض دیگر روایات آورده می‌شود و چه بسا برخی روایات متفاوت موافق هم و برخی مخالف هم [اما نه از باب تعارض] هستند که همانگونه که گذشت ابن ابی‌الحدید به آن نیز پرداخته است.

مبحث دوم

روایات متعارض [اختلاف به تباین]: اختلاف روایات آن هم به تباین بدین معناست که روایات، وجه اشتراکی جهت جمع میان آن‌ها وجود نداشته باشد. ابن ابی‌الحدید در اکثر روایات حساس تاریخی و کلامی توقف کرده و در برخی از آنها به تحلیل‌هایی نیز دست زده است. در ذیل با ذکر نمونه‌هایی به تحلیل‌های وی اشاره کرده و در بخش بعد به ذکر نمونه‌هایی از توقفات وی در برابر روایات متعارض غیر قابل جمع پرداخته خواهد شد. ذیل خطبه ۱۱ نهج که امام خطاب به طلحه و زبیر می‌فرماید به خدا قسم، شما قصد رفتن به عمره ندارید که آهنگ فریب دارید ... دو نقل متعارض بیان کرده آیا آنها از امام اذن خروج گرفتند یا بدون اجازه مدینه را ترک گفتند؟ در پاسخ به تعارض این دو روایات و اختلاف روات چنین می‌نویسد: «آن‌کس که می‌گوید آن دو بدون اجازه و اطلاع امام بیرون آمده‌اند حق ندارد این اعتراض را طرح کند و آن‌کس که می‌گوید آن دو درباره عمره گزاردن از علی اجازه گرفتند و به آنان اجازه فرمود، باید بداند که در این مورد روایت است که آن حضرت به آن دو فرمود «به خدا سوگند که قصد عمره گزاردن ندارید بلکه آهنگ فریب کرده‌اید» و آن دو را از خداوند بیم داد که مبادا برای فتنه‌انگیزی شتاب کنند. اما چه از لحاظ شرع و چه از لحاظ سیاست برای علی جایز نبود که آن دو را زندانی کند. چرا که از نظر شرع نمی‌توان انسانی را در مورد کاری که هنوز انجام نداده است و به صرف گماردن زندانی کرد، زیرا ممکن است بدان کار اقدام نکند...» (۲۴۸/۱۰) در این مورد شارح بنا بر روایت حق اعتراض گویی کسی که معتقد است آنها بدون اذن از نزد امام خارج شده‌اند را سلب کرده است، لذا بر اساس آن روایت، تعارض آن را پاسخ گفته است. شارح در مورد ماجراهای رحلت پیامبر (۱۸۳/۱۰-۱۸۸)، نماز آخرین پیامبر (۱۸۴/۱۰)، مکان دفن پیامبر (۳۹/۱۳-۴۰) و فرار عمر از جنگ احد (۲۰/۱۵-۲۲) روایات متعارض و متباین را آورده است، گرچه در برخی موارد رنگ تعصب در تحلیل‌های وی مشهود است.

مبحث سوم: توقفات شارح در برابر روایات متعارض

گاه در ارزیابی متن حدیث با قرار دادن آن در سنجهی اعتبار متنی و نیز در نظر گرفتن قرائن، به تعارضات بی شماری برمی خوریم که ناگزیر از توقف در آنها هستیم. ابن ابی الحدید به عنوان محدث و مورخ منتقد در برخی روایات متعارض به چنین امری برخورد کرده است که گاه برای آن پاسخی جسته و گاه بدون جواب آن را رها کرده و خود را متوقف محض دانسته است. غالب این موارد از بحثهای مهم تاریخی هستند و چنین به نظر می رسد که شارح بنا بر ملاحظه‌ی جهاتی نظر خود را ابراز نکرده است.

گفتار نخست: توقف بی پاسخ

چنان که پیشتر گذشت ابن ابی الحدید در موارد عدیده‌ای در پذیرش بسیار از اخبار روایی، تاریخی متوقف شده و نظر خود را بنا بر جهاتی ابراز نکرده است. لازم به ذکر است این توقفات در برخی موارد شارح را به سخن نگفتن درباره آن ناچار کرده است: به عنوان نمونه در مورد عدم حضور ابوبکر در سپاه اسامه که سبب طعنی بر ابوبکر شده و نیز نافرمانی از فرمان اسامه لعن پیامبر را به همراه دارد، شارح در این باره آورده «إن الأمر عندی فی هذا الموضوع مشتبہ و التواریخ مختلفه فی هذه القضية...» (۱۸۲/۱۷)

از دیگر توقفات شارح در برابر روایات متعارض، ایمان ابوطالب است که حساسیت موضوع نزد شارح را بر آن واداشته تا بحثی بسیار مفصل در مورد روایات غیر قابل جمع آن را نقل کند و در پایان خود را از جمله متوقفین این موضوع داند. وی پس از فحوص بسیار در روایات اسلام یا کفر ابوطالب، اقتضای چنین تعارضاتی را تنها "توقف در برابر موضوع" معرفی کرده، چنین نوشته است: «من می گویم: اما در نظر من این موضوع مشتبہ است و اخبار هم با یکدیگر تعارض دارد و خداوند به حقیقت حال او آگاه است که چگونه بوده است. در سینه من نامه محمد بن عبد الله نفس زکیه به منصور خارخار می کند که در آن نوشته است: "من پسر گزیده ترین گزیدگان و پسر سرور اهل بهشتم و من پسر بدترین بدان و پسر سالار دوزخیانم." و این سخن گواهی او به کفر ابوطالب است و محمد نفس زکیه در واقع پسر ابوطالب بوده و نمی توان او را به دشمنی با ابوطالب متهم کرد و روزگارش به روزگار پیامبر (ص) نزدیک است و زمان چندان به دراز نکشیده که این خبر ساختگی باشد. خلاصه آنکه درباره مسلمانی ابوطالب همچین درباره مردن او بر آیین قوم خود اخبار فراوانی رسیده و جرح و تعدیل در این موضوع به تعارض پرداخته است، همچون تعارض دو دلیل با یکدیگر

در نظر حاکم شرع که ناچار اقتضای آن توقف است و من در کار ابوطالب متوقفم. اما اینکه گفته‌اند نقل نشده که ابوطالب نماز گزارده باشد، ممکن است در آن هنگام هنوز نماز واجب نبوده است، بلکه مستحب بوده و هر کس می‌خواسته، نماز می‌گزارده و هر کس نمی‌خواسته، نمی‌گزارده است و نماز در مدینه واجب شده است. ممکن است اصحاب حدیث بگویند اگر اینگونه که شما می‌گویید جرح و تعدیل تعارض داشته باشند، در نظر دانشمندان اصول فقه، جانب جرح ترجیح دارد و باید آن را پذیرفت، زیرا آن کس که کسی را جرح می‌کند بر کاری آگاه است که معدّل و کسی که آن شخص را عادل می‌داند بر آن آگاه نیست» (۸۲/۱۴) روایاتی که ابن ابی‌الحدید در جهت اسلام ابوطالب نقل کرده قوی‌تر و بیشتر از روایات کفر ابوطالب است و به نظر می‌رسد دلیل نپذیرفتن آنها از سوی شارح سوالی است بی‌جواب!؟

قضیه فدک نیز در نزد شارح مبهم می‌نماید که آیا تعلق فدک به فاطمه (س) نوعی نحله بوده یا ارث؟ وی در نقل مناقشات سید مرتضی و قاضی القضاة و ابوعلی معتزلی می‌گوید: «فأما أنا فإن الأخبار عندی متعارضة يدل بعضها على أن دعوى الإرث متأخرة و يدل بعضها على أنها متقدمة و أنا في هذا الموضع متوقف.» (۲۸۶/۱۶)

گفتار دوم: استفسار از شیوخ خود در رفع تعارض

ابن ابی‌الحدید از دیگر سو در برخی از روایات متعارض با توسّل به ابزار استفسار از شیوخ به رفع آنها اقدام کرده است، به عنوان مقدمه باید گفت که سماع و قرائت (عرض) دو طریق از طرق تحمل حدیث است که ابن ابی‌الحدید از آنها بیشتر در مورد روایات تاریخی، کلامی استفاده کرده است. اما سماع از شیوخ خود غالباً مبتنی بر شنیدن روایت است و نیز تحلیل آن از سوی شیخ خود و قرائت نیز اکثراً همراه با شنیدن تحلیل روایت است. (۵۳/۲) گاهی نیز صرف قرائت در نزد شیخی بوده است و چنانچه به نقطه‌ای ضروری الذکر می‌رسیدند شیخ نکته‌ای در مورد آن ابراز می‌داشته است. (۱۰۱/۱۵؛ ۲۳/۱۵؛ ۱۰/۲۰) شارح در برخی مواضع تردید و توقف، متوسل به عرضه روایت بر شیوخ خود شده است تا مگر از ایشان پاسخی جوید. این مؤلفه که در شرح وی بسیار مورد استفاده قرار گرفته است. در بحث‌های کلامی جذائیتی ویژه پیدا نموده؛ چرا که اینکه در بعضی موارد نظر شیخ شیعی شارح با مسلمات اعتقادی وی در تضاد و تعارض بوده است و شارح به مباحثه‌ای جدی با شیخ خود پرداخته و جالب‌تر و جذاب‌تر از همه اینکه شارح بنابر آزاداندیشی خود اینگونه مباحثات را در کتاب خود نیز نقل کرده است. عرضه روایت بر شیوخ خود به ویژه شیوخ شیعی و معتدل

خود همچون نقیب ابوجعفر یحیی بن محمد علوی حسینی (۲/۵۳:۷/۳۲:۱۰/۲۲۵/۱۱/۱۱۸ و ... بیشترین عرضه روایت بر این شیخ علوی می‌باشد.) و یا محمد بن معد علوی (۱۳/۳۸/۱۵/۲۳) و نیز دیگر شیوخ او مانند عبدالوهاب بن سکینه، (۱۴/۲۵۱/۱۵/۱۰۱) ابن نجار، (۱۵/۲۸/۱۵) ابو یزید، (۱۵/۲۴۴) ابویحیی جعفر بن یحیی، (۱۶/۲۱۵) ابن عالی، (۹/۳۰۷) ابویعقوب (۹/۱۹۲)، علی بن فارقی (مدرس زبانهای غربی در بغداد) (۱۶/۲۸۴) و ... یکی از راهکارهایی است که شارح جهت رفع تعارض روایات به آن متوسل شده است. (گفتنی است تمامی شیوخی که نام بردیم همه در جهت عرضه خبر بر آنها نیست بلکه گاهی رفع توهم از نظر شارح، دفع شبهه، بازشدن جنبه‌ی ابهام روایت، عرضه تحلیل روایی شارح بر شیخ و ... است.)

به عنوان نمونه شارح پس از نقل داستان زینب دختر پیامبر که پس از هجرت ایشان به مدینه مدتی را در مکه ماند و در حالی که باردار بود از مکه به سوی مدینه گریخت و اهل مکه به تعقیب او پرداختند که در این بین، هبار بن اسود به او رسید و زینب بر اثر ایجاد ترس هبار که با شمشیر به سمت او رفته بود. سقط جنین کرد، ماجرای سقط حضرت محسن پسر حضرت زهرا (س) را آورده و می‌نویسد: «من می‌گویم: این خبر را هم بر نقیب ابو جعفر، که خدایش رحمت کناد، خواندم، گفت: در صورتی که پیامبر خون هبار را حلال فرموده باشد آن هم به جرم اینکه زینب را ترسانده و موجب سقط کودکش شده است بدیهی و روشن است که اگر پیامبر زنده می‌بود خون کسانی را که فاطمه را ترسانند تا کودکش را سقط کند حلال می‌فرمود. گفتم: آیا این موضوع را که گروهی می‌گویند فاطمه چندان وحشت کرد که محسن را سقط کرد از قول تو روایت کنم گفت: نه تأیید آن و نه بطلانش را از قول من نقل کن. زیرا در این مورد متوقفم و اخبار در نظر متعارض یکدیگرند.» (۱۴/۱۹۲-۱۹۳) در این مورد علاوه بر اینکه شیخ شارح متوقف است خود ابن ابی‌الحدید نیز سخنی نمی‌گوید و سکوت می‌کند، گویا او نیز در مورد این امر متوقف است.

همچنین ذیل نقل روایت «لا فتی الاعلی لا سیف الا ذوالفقار» از کتاب واقدی می‌گوید: «من می‌گویم: این خبر را گروهی از محدثان نقل کرده‌اند و از اخبار مشهور است و در برخی از نسخه‌های مغازی محمد بن اسحاق آن را دیده‌ام و در برخی از نسخه‌های مغازی نیامده است. از شیخ خود عبد الوهاب بن سکینه، که خدایش رحمت کناد، درباره این خبر پرسیدم، گفت: خبر صحیحی است. گفتم: چرا در کتابهای صحاح نیامده است؟ گفت: مگر کتابهای

صحاح تمام اخبار صحیح را نقل کرده است، چه بسیار از احادیث صحیح را که مؤلفان و گرد آورندگان کتابهای صحاح از قلم انداخته‌اند» (۲۵۱/۱۴)

نتیجه

ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح نهج‌البلاغه با رویکردی نقدی به روایات سعی خود را بر این مصروف داشته تا البته بنا به گرایش اعتقادی، به هر روایتی تکیه نکند و تا آنجا که بتواند روایات را با ملاک‌ها و معیارهایی ویژه در بوته نقد و بررسی قرار دهد. منش و رویکرد ابن ابی‌الحدید نقد است، نقد روایات و قرار دادن ملاک‌هایی برای خود سبب شده شرح از حالت نقل صرف خارج شده و رویکردی تحلیلی داشته باشد. ابن ابی‌الحدید در مواجهه با روایات علاوه بر نقد حدیث به لحاظ محتوا، به سند نیز توجه داشته و لذا ملاک‌هایی دقیق از خود ارائه کرده است، گرچه می‌توان چنین گفت ملاک اصلی وی در پذیرش روایت ابتدا متن است و سپس سند. در این بررسی سعی شد به این روش‌ها و نیز معیارهای ابن ابی‌الحدید توجه شود. یکی از مهم‌ترین معیارهای شارح در پذیرش شخصیت و أخذ حدیث و روایت از راوی، عدم بغض و کینه نسبت به امام علی (ع) است که چنانچه فرد راوی از این خصوصیت برکنار باشد روایات وارده از او قابل پذیرش نیست. از جمله ملاک‌های نقد متن وی عبارت است از: نقد متن براساس قرآن، نقد طبق سنت و دیگر روایات، تاریخ مسلم، عقل و عرف و سیاق روایت. ابن ابی‌الحدید روایات اختلافی و متعارض را بیان و بنا به دلایل خاص خود نسبت به روایات اختلافی به تباین، موضعی و روایات اختلافی به عام موضعی دیگر گرفته که درخور توجه است. عرضه روایت بر شیوخ معتمد خویش و استفسار از آنها یکی از معیارهایی است که چون در بن‌بست قرار می‌گیرد، از آن بهره جسته است.

منابع

ابن ابی‌الحدید معتزلی، ابوحامد عبدالحمید بن هبة الله؛ شرح نهج‌البلاغه؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، بی‌جا، دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۷۸ق.
ابن اثیر، نصرالله بن محمد، المثل السائر فی أدب الكاتب والشاعر، تحقیق: احمد الحوفی و بدوی طبانه، قاهرة: دار نهضة مصر، ج ۴، کتاب الفلک الدائر علی المثل السائر لابن ابی‌الحدید.
ابن خلکان، احمد بن محمد ابن ابی‌بکر؛ وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان؛ تحقیق احسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۳۹۷ق.

- ابن کثیر دمشقی، أبو الفداء اسماعیل، البداية و النهایة، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق.
- افتخار زاده، محمود، روش شناخت سنت و تاریخ اسلام، تهران: انتشارات رسا، ۱۳۶۳ ش.
- آصف فکرت، محمد؛ «ابن ابی الحدید»، ضمن دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران: نشر مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن؛ الذریعة الی تصانیف الشیعة؛ ج ۲، بیروت: دارالاضواء، بی تا.
- جمعه عاملی، حسین؛ شروح نهج البلاغه؛ بیروت: مطبعة الفکر، ۱۴۰۳ق.
- حافظیان بابلی، ابوالفضل، رسائل فی درایة الحدیث، ج ۱، قم: دار الحدیث للطباعة والنشر، ۱۴۲۴ق.
- حسینی خطیب، سید عبدالزهرا؛ مصادر نهج البلاغه و أسانیده؛ ج ۴، بیروت: دار الزهراء، ۱۴۰۲ق.
- حیدری آقایی، محمود، روش شناسی تاریخی ابن ابی الحدید، مجله پژوهش و حوزه، سال چهارم، شماره ۱۳ و ۱۴.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، چشمه خورشید (آشنایی با نهج البلاغه)، ج ۲، تهران: انتشارات دریا، ۱۳۸۲ش.
- رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، ج ۲۸، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۷ش.
- صالح، صبحی، علوم حدیث و اصطلاحات آن، ترجمه و تحقیق: دکتر عادل نادرعلی، ج ۱، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۶ش.
- عسقلانی، احمد بن علی ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
- غفاری صفت، علی اکبر و صانعی پور، محمد حسن، دراسات فی علم الدراية (تلخیص مقباس الهدایة)، تهران: دانشگاه امام صادق و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۴ش.
- فاخوری، حنا، تاریخ الأدب العربی، ج ۳، تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۳ق.
- فراستی، علی اکبر، النقد اللغوی فی شرح ابن ابی الحدید لنهج البلاغه، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۵۹، ش ۳-۱۸۵، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
- فراستی، علی اکبر، المنهج اللغوی فی شرح ابن ابی الحدید، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته علوم حدیث، دانشکده علوم حدیث، تهران، تابستان ۱۳۸۶.
- فراستی، علی اکبر، آسیب شناسی روایات امام حسین در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، مجله علوم حدیث، شماره ۵۴، زمستان ۱۳۸۸.
- کتبی، محمد بن شاکر؛ فوات الوفیات و الذیل علیها؛ تحقیق إحسان عباس، بیروت: دارصادر، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، ج ۴، تهران: دارالکتب السلامیة، ۱۳۶۵ش.
- مدیر شانه چی، کاظم، درایة الحدیث، ج ۱۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- _____ علم الحدیث، ج ۱۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵ش.

- مفتخری، حسین و سرخیل، فاطمه، تاریخ نگاری ابن ابی الحدید، و در شرح نهج البلاغه، شیعه‌شناسی، سال هفتم، شماره ۲۵، بهار ۱۳۸۸.
- مهریزی، مهدی، تعارض اخبار، مجله علوم حدیث، ش ۹، پاییز ۱۳۷۹.
- مهریزی، مهدی، نقد متن (۱) (پیشینه تاریخی)، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۲۶، زمستان ۱۳۸۱.
- نفیسی، شادی، معیارهای نقد متن در ارزیابی حدیث، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۰، زمستان ۱۳۸۰.
- نیشابوری، حاکم، معرفة علوم الحدیث، تحقیق: لجنة إحياء التراث العربی فی دار الآفاق الجديدة، چ ۴، بی‌جا، منشورات دار الآفاق الحدیث، ۱۴۰۰ق.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۱،
پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۹۰-۷۳

معانی حرف باء در قرآن کریم*

دکتر ابراهیم زارعی فر

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد فسا

Email: zareifar@yahoo.com

چکیده

نحویان برای حرف باء، چهارده معنا ذکر کرده‌اند که حداقل در پنج مورد آن‌ها این حرف به جای حروف دیگر (فی، من، عن، علی، إلی) به کار رفته است. آیا این کاربرد، صرف یک جانشینی است و یا از یک جانشینی هدف فراتری مورد نظر است؟ با توجه به این که قرآن، کلام الهی و نشانه جاویدان اوست و ممکن نیست در دو عبارت همسان بدون هیچ هدفی، دو حرف متفاوت به کار گرفته شود، و مثلاً کاربرد حرف إلی و باء را با فعل «أحسن» در عبارت‌های «وقد أحسن بی» و «وأحسن كما أحسن الله إلیک» صرفاً یک تنوع در لفظ دانست. این پدیده که در قرآن کریم به فراوانی یافت می‌شود، هدفی فراتر از تنها تنوع در عبارت دارد. یکی از اهداف این جانشینی، توسعه معنایی فعل است که از طریق تضمین معانی دیگری به جز معنای خود فعل سبب می‌شود فعل، علاوه بر معنای اصلی خود، معنای دیگری که از رهگذر قرارگرفتن در کنار حروف دیگر به دست می‌آید نیز به همراه داشته باشد. برای درک بهتر کاربرد این حرف، لازم است نمونه‌های مختلف آن مورد بررسی، و معانی به دست آمده از آن مورد کنکاش و دقت قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها: حروف معانی، حرف باء، جانشینی، تضمین.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۳/۲۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۷/۰۸.

مقدمه

قرآن کریم، کلام جاودان خداوند است که با آن تحدی کرده و از این نظر، یکی از جنبه‌های اعجاز‌آمیز بودن قرآن، جنبه زبانی آن است که از آغاز نزول آن تا به امروز، علمای علوم مختلف را از جمله: لغت، صرف، نحو، بلاغت، تفسیر و غیره به خود مشغول داشته است. یکی از ابعاد اعجاز‌آمیز این کتاب الهی، کاربرد حروف معانی است. از دیر باز اختلاف نظر بر سر معنای این حروف که هر کدام دارای یک معنا یا چندین معناست بین نحویان بوده است، و بر همین اساس، بسیاری از نحویان، تألیفات جداگانه‌ای پیرامون این حروف به رشته تحریر در آورده‌اند، تألیفاتی چون: الجنی الدانی مرادی، از هیبه هروی، معانی الحروف رمانی، رصف المبانی مالقی. برخی چون ابن هشام نیز باب مفصلی از کتاب خود را به این امر اختصاص داده‌اند. در این مقاله تلاش شده است، حرف باء و معانی مختلفی که نحویان به آن نسبت داده‌اند، در قرآن کریم، مورد بررسی قرار گیرد تا معلوم شود آیا این حرف، تنها دارای یک معناست و بقیه معانی به نوعی، تابع آن معنا هستند، یا در جایگاه‌های مختلف می‌تواند معانی متعددی را به همراه داشته باشد. در ابتدا، به معانی این حرف پرداخته و برای هر یک از آن‌ها، نمونه‌هایی از آیات قرآنی آورده شده است، و با مراجعه به تفاسیر و کتاب‌های نحوی، احتمال‌های معنایی مختلف از جمله هم‌معنایی با شش حرف «فی، من، عن، علی، إلی، ل» مورد بررسی قرار گرفته، و به اهداف بلاغی این جانشینی اشاره شده است.

چندمعنایی حروف

در میان نحویان، اختلاف نظر وجود دارد که آیا هر حرف، دارای یک معناست و یا ممکن است از معانی متعددی برخوردار باشد. البته در این که یک حرف دارای چند معناست اختلافی نیست. اختلاف بر سر این است که آیا این معانی همه حقیقی‌اند یا یک معنا حقیقی است و بقیه مجازی‌اند؟

در بررسی این اختلاف نظر به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که مطمئناً هر کلمه در اصل قرارداد خود برای یک معنای خاص وضع شده است، و ممکن است بعدها به دلایل مختلف از جمله معنای مجازی، عرفی، اصطلاحی و غیره برای معانی دیگر نیز به کار گرفته شده باشد. زیرا اگر قرار بود هر کلمه‌ای - از جمله حروف - دارای معانی متعددی باشد، تعیین یک معنا از میان معانی متعدد برای یک کلمه به خصوص زمانی که آن کلمه به شکل مفرد به کار رود،

ناممکن می‌نماید و از طرفی هم، اگر هر کلمه‌ای دارای یک معنای ثابت نباشد، دیگر ثبات معنایی کلمات از بین رفته، و تفاهم دچار مشکل می‌شود. به اضافه اگر یک کلمه، چند معنای حقیقی و ثابت داشته باشد می‌توان نتیجه گرفت که چند کلمه مختلف هم می‌توانند یک معنا داشته باشند، که در این صورت برای بیان یک مفهوم، دقت در چینش کلمات، معنا نخواهد داشت و مثلاً کاربرد «الی» و «ل» با فعل «هدی» در عبارت‌های زیر تفاوتی نخواهد داشت: «و من یعتصم بالله فقد هُدیَ إلی صراط مستقیم» (آل عمران/۱۰۱) و «الحمد لله الذی هدانا لهذا» (اعراف/۴۳). در عبارت اول هدایت با حرف «الی» و در عبارت دوم با حرف «ل» به کار رفته است (برای توضیح بیشتر رک: ابن عاشور، ۱۸۴/۱). حال با توجه به این که قرآن، کلام الهی و نشانه جاویدان اوست و ممکن نیست در دو عبارت همسان، بدون هیچ هدفی دو حرف متفاوت به کار گرفته شود، پذیرش این مسأله، می‌تواند بسیاری از موارد اعجاز بیانی را که مربوط به جانشینی حروف معانی است زیر سؤال ببرد، و مثلاً جانشینی دو حروف «ل» و «الی» صرفاً اتفاقی، تلقی گردد. در زبان عربی فعل‌های زیادی وجود دارند که با حرف‌های جر متعدد به کار می‌روند و کاربرد آن‌ها با هریک از این حروف، معنای متفاوتی را می‌آفریند. یعنی فعل، دارای معنای عام‌تری است که این حروف، آن معنا را محدود می‌سازند. مثلاً در فعل «أجاب» گفته می‌شود:

«أجاب عن السؤال» اما گاهی می‌توان برای محدود کردن معنا از حروف دیگری بهره گرفت، و مثلاً گفت: «أجاب عن سؤالکم علی ما جاء فی کتابکم» که پاسخ به سؤال را محدود به پاسخ مطالبی که در کتاب آمده، کرده است. و جار و مجرور اول را به دلیل معلوم بودن می‌توان از جمله حذف کرد و چنین گفت: «أجاب علی ما جاء فی کتابکم» و نیز می‌توان با حروف جر دیگر آورد مانند: «أجاب فی الكتاب: و أجاب بالکتاب» و «أجاب من الأوّل إلی الآخر» و «أجاب علی الورقة» (شرح مجمع الأمثال ۵۹/۱) که حرف «فی» باعث محدود شدن فعل به ظرف، حرف «با» سبب محدود شدن فعل به استعانت، «من و إلی» منجر به محدود شدن به ابتدا و انتهای غایت و حرف «علی» باعث محدود شدن به استعلاء می‌گردد.

در خصوص تعدّد معنایی حروف معانی در میان نحویان، اختلاف نظر وجود دارد؛ کوفیان براین باورند که برخی از حروف معانی می‌توانند جانشین برخی دیگر از آن حروف شوند (المرادی، ۴۶). اما بصریان نظری مخالف با کوفیان دارند و معتقدند هر حرفی دارای یک معناست که هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌گردد، ولی ممکن است بطور مستقیم نتوان به آن معنا رسید

و مثلاً نیاز به تأویل کردن داشته باشد، و یا این که فعل به کار رفته همراه با آن، در برگیرنده معنای فعلی باشد که خود، با آن حرف به کار می‌رود. اما اگر با هیچ‌یک از این دو روش، معنای اصلی حرف به دست نیاید، کاربرد آن حرف شاذ و خارج از قانون خواهد بود. (همان جا) محمد حسن عواد در تحقیقی که پیرامون جانشینی حروف معانی به عمل آورده، و موضوع را به شکل تقریباً کاربردی بررسی کرده، نتیجه گرفته است که: حروف، نمی‌توانند جانشین همدیگر شوند و اگر چنین امری رخ دهد توجیهی جز سماعی بودن ندارد. (عواد، ۱۶).

وی برای این گفته خود نمونه‌هایی از نظم و نثر عربی ارائه کرده که در این جا به یک مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

جاحظ در کتاب بخلاء می‌گوید: «حکی ابو اسحاق ابراهیم بن سیار النظم عن جاره المروزی انه كان لا يلبس خفًا ولا نعلا إلى أن يذهب النبق اليابس لكثرة النوى فى الطريق و الأسواق» قال: ورأني مرة مصصت قصب سكر، فجمعت ما مصصت ماءه لأرملى به فقال: «إن كنت لاتنور لك ولا عيال عليك فهبه لمن له تنور و عليه عيال و إياك أن تعود نفسك هذه العادة فى أيام خفة ظهرك فإنك لاتدرى ما يأتىك من العيال» (جاحظ، ۶۲/۱). در این متن، شش حرف جر «عن - إلى - لام - فى - باء - على» به کار رفته است. اگر به جای این حروف، حروف دیگری که بسیاری از نحویان آن‌ها را هم معنا دانسته‌اند قرار دهیم. معنای عبارت نادرست می‌گردد. مثلاً اگر عبارت «فهبه لمن له تنور» را به شکل «فهبه على من عليه تنور» (على به جای لام) یا «فهبه فى من فيه تنور» (فى به جای لام) یا «فهبه عن من عنه تنور» (عن به جای لام) بازنویسی کنیم معنای درستی به دست نخواهد آمد. البته می‌توان برخی از این حروف را جانشین یکدیگر کرد، مثلاً می‌توان در این متن «لام» را به جای «على»، و «الى» را به جای «لام» قرار داد، و مثلاً چنین گفت: «لا تنور لك و لا عيال لك» و یا «فهبه الى من له تنور وله عيال». این جا به جایی موجب بی‌معنا شدن جمله نشده اما معنای دو جمله متفاوت شده است، زیرا در جمله «لا تنور لك و لا عيال لك» لام، دارای معنای اختصاص است یعنی اختصاص داشتن عيال به ضمير مخاطب، ولی در جمله «لا تنور لك و لا عيال عليك»، على دارای معنای استعلا است، به این معنا که گویی: كثرت عيال بردوش او سنگینی می‌کند. و نویسنده خواسته است سنگینی آن را به وسیله حرف «على» که دارای معنای استعلاست نشان دهد. (همان، ۷-۶).

حرف «باء» در قرآن کریم

در این جا به بررسی حرف «باء» خواهیم پرداخت: در ابتدا معانی آن‌ها با توجه به کتب نحوی آورده می‌شود و در صورت امکان معنای اصلی و معانی ثانوی آن‌ها با توجه به ویژگی‌های ساختاری آن‌ها تعیین می‌گردد.

ساختار حرف باء

لب‌ها مخرج حداقل سه حرف به شمار می‌روند: باء، میم و واو، با این تفاوت که به هنگام تلفظ حروف باء و میم لب‌ها کاملاً به هم می‌چسبند، و در تلفظ حرف واو کاملاً به هم نمی‌چسبند (مرصفی، ۶۹/۱) و از میان آن‌ها هوا خارج می‌شود. تفاوت حرف باء و میم در این است که میم دارای غنه است ولی باء، غنه ندارد (شلیبی، ۱۸۵). تلفظ حرف باء با فشار یکی از لب‌ها بر دیگری آغاز می‌شود و با بازشدن آن‌ها و خروج صدا به شکل انفجاری، کامل می‌گردد (حسن عباس، ۷۶) آقای حسن عباس با بررسی مصادری که با حرف باء آغاز شده‌اند، نتیجه گرفته است که این حرف- با توجه به ویژگی‌های ساختاری و تلفظ آن- در خود، معانی کندن، شکافتن، گشایش، ظهور و بیان دارد. (همان‌جا)

معانی حرف باء

کتاب‌های نحوی برای این حرف، چهارده معنا ذکر کرده‌اند:

۱- الصاق، مانند: «أمسکت بزید» و «مررت بزید» که در مثال نخست الصاق حقیقی و در مثال دوم مجازی است زیرا در جمله اول به طور حقیقی، بدن گوینده به بدن زید چسبیده است اما در جمله دوم الصاق حقیقی صورت نگرفته است بلکه گوینده، گذر کردن خود را به جای گذر کردن زید جسبانده است (ابن هشام، ۱۳۷). برخی معتقدند، این معنا هیچ‌گاه از این حرف جدا نمی‌گردد و همیشه معنای الصاق و آمیختگی در این حرف وجود دارد (سیبویه، ۲۱۷/۴). اما حسن عباس در تحقیقی که به طور گسترده پیرامون حروف عربی انجام داده است، براین باور است که با توجه به ویژگی‌های ساختاری و شکل تلفظ حرف باء، این معنا نمی‌تواند به عنوان معنای اصلی این حرف به شمار رود، زیرا با معانی برآمده از ساختار و تلفظ آن هماهنگ نیست. بنابراین لازم است مدار اصلی معنای این حرف «کندن، شکافتن، گشایش و ظهور» باشد و مثلاً در «أمسکت بزید»، ویژگی الصاق به حرف «باء» مربوط نمی‌گردد. بلکه

به فعل «أمسکت» مربوط می‌شود، و به همین دلیل، اگر فعل را تغییر دهیم و مثلاً بگوییم: «استهنت بزید» دیگر معنای الصاق، در آن نخواهد بود (حسن عباس، ۷۷).

۲- تعدیه، نام دیگر آن نقل است، به این معنا که فعل لازم به وسیله این باء متعدی می‌شود مانند: «ذهب بزید» و «ذهب الله بنورهم» بنابراین اگر باء پس از فعل متعدی قرار گیرد مثلاً پس از فعلی بیاید که با رفتن به باب افعال متعدی شده است، دیگر برای تعدیه نیست زیرا حرف جر و باب افعال هر دو ابزار تعدیه به شمار می‌روند، و ممکن است جایگزین همدیگر شوند ولی هر دو در کنار هم برای تعدیه به کار نمی‌روند، لذا باء در عبارت «تثبت بالدهن» به معنای مصاحبت و یا زایده گرفته‌اند. البته فعل «إنبات» به شکل لازم هم به کار رفته است چنان‌که در این بیت زهیر بن ابی سلمی آمده است:

رأيت ذوى الحاجات حول بيوتهم قطينا لها حتى إذا أنبت البقل

۳- استعانت، باء استعانت برسر ابزار فعل وارد می‌شود مانند: کتبت بالقلم و نشرت بالمنشار، ابن هشام در معنی اللیب باء «بسم الله» به همین معنا دانسته است، زیرا کارها بدون کمک‌خواستن از خداوند به شکل کامل انجام نخواهد پذیرفت. (ابن هشام، ۱۳۹).

۴- سببیت، باء سببیت پیش از سبب فعل قرار می‌گیرد مانند: «فكلأ أخذنا بذنبه...» (عنکبوت/۴۰) و «فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم...» (نساء/۱۵۵) یعنی مؤاخذه کردن به سبب گناه و لعنت کردن به سبب شکستن پیمان، صورت گرفته است. این معنا نیز می‌توان به استعانت برگرداند، به این صورت که مثلاً در مثال نخست، مؤاخذه کردن با کمک گرفتن از گناه آن‌ها، انجام پذیرفته است، همان‌گونه که در «کتبت بالقلم» نوشتن با کمک گرفتن از قلم انجام شده است، با این تفاوت که در این جا استعانت، مادی و ظاهری نیست، بلکه نوعی استناد کردن است، و پرواضح است که استناد کردن، نوعی کمک گرفتن از دلایل و مدارک است.

۵- مصاحبت (همراهی)، این باء برسر کلمه‌ای وارد می‌شود که همراه با فعل قرار دارد مانند: «اهبط بسلام» که سلامت همراه فعل هبوط است. در آیه «فسبح بحمد ربك...» (نصر/۳) حرف باء را می‌توان به معنای مصاحبت قرار داد که معنای آن چنین می‌شود: «همراه با ستایش کردن خداوند، او را تسبیح گوی» و می‌توان به معنای استعانت قرار داد که معنای آن چنین می‌شود: «با کمک و یاری گرفتن از ستایشی که خداوند خود را بدان ستوده است، تو او را تسبیح گوی».

۶- ظرفیت، این باء بر کلمه‌ای وارد می‌شود که مکان یا زمان فعل را نشان می‌دهد مانند:

«لقد نصرکم الله بیدر...» (آل عمران/۱۲۳) و «...نجینا هم بسحر» (قمر/۳۴) بنابراین، باء در این گونه عبارت‌ها به معنای «فی» نزدیک است.

۷- بدل بیان‌گر آن است که از بین دو چیز یکی را انتخاب کنیم بدون این‌که چیزی را در برابر آن بپردازیم مانند: گفته حضرت علی(ع): «دعالی بدعوات ما یسرّنی بها حمر النعم» (البیهقی، ۳۰۴/۱) و گفته رافع بن خدیج: «ما یسرّنی اُتی شهدت بدرا بالعقبه» (بخاری، ۴/حدیث شماره: ۳۷۷۲).

۸- مقابله، بیانگر عوض کردن چیزی با چیز دیگر است و به عبارت دیگر به دست آوردن چیزی در برابر پرداخت چیز دیگر مانند «بعثک هذا الكتاب بدرهم» و «...ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون» (نحل/۳۲).

۹- مجازوت، بیان‌گر معنای «عن» است. برخی این معنا را به واژه سؤال اختصاص داده‌اند مثل: «...فاسأل به خبیرا» (فرقان/۵۹) و گروه دیگر این اختصاص را نپذیرفته‌اند و برای گفته خود به آیات زیر استدلال نموده‌اند: «...یسعی نورهم بین أیدیهם وبأیما نهم...» (حدید/۱۲) و «ویوم تشقّق السماء بالغمام...» (فرقان/۲۵) البته «باء» در آیه اخیر از دیدگاه زمخشری برای استعانت است. بصری‌ها هم باء را در «فاسأل به خبیرا»، برای سببیت دانسته‌اند.

۱۰- استعلاء، مانند: «...ومنهم من إن تأمنه بقنطار...» (آل عمران/۷۵) یعنی «علی قنطار» البته برخی «باء» در این آیه هم برای استعانت دانسته‌اند، به این معنا که قنطار ابزاری برای آزمودن امانت‌داری قرار بگیرد.

۱۱- تبعیض، مانند: «عینا یشرب بها المقربون» (مطففین/ ۲۸) یعنی «یشرب منها» برخی نحویان معنای تبعیض را برای باء پذیرفته‌اند و آیه فوق را به شکل دیگری تأویل کرده‌اند، زمخشری می‌گوید: «یشرب بها الخمر» چنان‌که گفته می‌شود: «یشرب الماء بال غسل» (آب آمیخته به غسل را می‌نوشد) برخی دیگر بر این باورند که در فعل یشرب، تضمین^۱ صورت گرفته است.

۱۲- قسم، این حرف اصلی‌ترین حروف قسم به شمار می‌رود، به همین دلیل همراه با آن فعل قسم هم می‌تواند ذکر شود و هم حذف گردد. در قسم هم نوعی استعانت وجود دارد، به این معنا که هر کس سوگند یاد می‌کند در حقیقت از مقسم به (خداوند) برای کسب اعتماد

^۱ تضمین یعنی قرار دادن یک کلمه به جای کلمه دیگر و معامله کردن با آن به مانند کلمه دیگر، به دلیل این که کلمه دوم در بردارنده معنای کلمه نخست است. مانند این که به جای «لطف به» بگوییم: «أحسن به» که در «أحسن به» معنای «لطف به» نیز هست. (نک: المعجم الوسیط).

نسبت به راستگویی خود کمک می‌گیرد.

۱۳- غایت، مانند: «و قد أحسن بی» یعنی: «أحسن إلیّ» برخی گفته‌اند در فعل «أحسن»، تضمین صورت گرفته است یعنی در «أحسن» معنای «لطف» هم وجود دارد، و چون لطف با حرف باء به کار می‌رود، در این جا احسن هم با همین حرف به کار رفته است.

۱۴- تاکید، این باء را حرف زاید به شمار می‌آورند مانند: «بحسبک ما فعلت» و «کفی بالله شهیدا». زیادت حرف باء در شش مورد صورت می‌گیرد:

الف: پیش از فاعل مانند: «أكرم بزيد» و «...کفی بالله شهیدا» (رعد/۴۳).

ب: پیش از مفعول به مانند: «وهزى إلیک بجذع النخل...» (مریم/۲۵).

ج: پیش از مبتدا مانند: «بحسبک درهم».

د: پیش از خبر، که اگر جمله منفی باشد آمدن باء زایده، قیاسی است مانند: «وما الله بغافل عما تعملون» (بقره/۷۴) اما اخفش و پیروانش معتقدند که اگر مثبت باشد، آمدن این باء بر خبر سماعی است (ابن هشام، ۱۳۹/۱) مثل «و جزاء سینه بمثلها» (شوری/۴۰) دیگر نحویان می‌گویند: «بمثل» متعلق به خبر محذوف است که تقدیر آن: «مستقر» می‌باشد.

ه: پیش از حالی که عامل آن منفی باشد مانند:

فما رجعت بخائبة ركاب حکیم بن المسیب متهاها

برخی از نحویان، این نوع باء را نپذیرفتند و این بیت را در اصل چنین دانسته‌اند. «فما رجعت بحاجة خائبة ركاب» که در این صورت نیاز نیست «خائبة» را حال بدانیم. و: پیش از واژه‌های «نفس» و «عین» هنگامی که به عنوان تأکید به کار بروند مانند، «جاء زيد بنفسه» و «يتربصن بأنفسهن» که در مثال دوم باء می‌تواند سببیه و یا زایده باشد (الأندلسی، ۴۵۴/۲).

حرف باء؛ از چندمعنایی تا تک‌معنایی

بسیاری از نحویان کوشیده‌اند، برای «باء» یک معنای اصلی بیابند و معانی دیگر را به آن برگردانند (ابن هشام، ۱۳۷/۱).

المرادی در الجنی الدانی می‌گوید: بسیاری از پژوهشگران، تمامی معانی «با» را به معنای الصاق برگردانده‌اند چنان‌که سیبویه به همین معنا بسنده کرده است و معانی دیگر را به آن اصل برگردانده است (سیبویه، ۲۱۷/۴).

چنان‌که پیشتر اشاره شد، حسن عباس بر این باور است که معنای این حرف با تلفظ آن که با فشار یکی از لب‌ها بر لب دیگر و حبس نفس و خروج آن به شکل انفجاری صدا صورت می‌گیرد، هماهنگ است. و بر این اساس معنای ساختاری این حرف: کندن، شکافتن، گشایش و ظهور است که نزدیک‌ترین معنا از میان معانی یاد شده برای این حرف، استعانت است. یعنی باء به عنوان سلاحی است که از آن برای کسی یا چیزی استفاده می‌شود. و الصاق با معنای ساختاری آن سازگار نیست. بلکه با معنای ساختاری حرف لام تناسب دارد (حسن عباس، ۷۷) که پیرامون آن سخن خواهیم گفت.

یکی از نکات پر اهمیت چندمعنایی حروف، مسأله توسعه معنایی است بدین معنا که وقتی یکی از حروف چندمعنایی در جمله‌ای قرار می‌گیرد، ممکن است، با توجه به نگاه تفسیری متفاوت به آن، به بیش از یک معنا برگردد. لذا، اگر همه این معانی بر محور یک قطب بچرخد، ذهن مخاطب را از پراکندگی معنایی حفظ می‌کند. برای فهم بهتر این مسأله، به نمونه‌ای از آیات قرآن کریم اشاره می‌شود:

«یا أيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمَنُوا خَيْرَ لَكُمْ إِنَّا اللَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء/۱۷۰).

«باء» در «بالحق» را بسیاری، برای تعدیه دانسته‌اند که در این صورت معنای آن چنین است «پیامبر، حق (دین اسلام) را از جانب پروردگارتان برای شما آورده است». گروهی هم این باء را سببیت دانسته‌اند که معنای عبارت با توجه به آن، چنین می‌شود: «پیامبر برای اقامه حق (دین اسلام) از جانب پروردگارتان آمده است». که در هر دو صورت جار و مجرور (بالحق) متعلق به «جاء» است. عده‌ای نیز «بالحق» را متعلق به محذوف دانسته‌اند و به آن نقش حال داده‌اند (الآلوسی، ۱۹۸/۳؛ ارشاد العقل، ۲۵۸/۲) که در این حالت معنای عبارت چنین است: «پیامبر در حالی که متلبس به حق است. از جانب پروردگارتان به نزد شما آمده است» یعنی باء برای الصاق به کار رفته است، پس در این آیه با توجه به معنای باء «تعدیه- سببیت- الصاق» می‌توان تفاسیر مختلفی را از آیه ارائه کرد که سبب گستردگی دامنه معنایی آن می‌گردد.

بررسی و نقد معانی حرف باء

تعدیه یکی از معانی پرکاربردی است که برای حرف باء آمده است مانند: «...ذهب الله بنورهم...» (بقره/۱۷) و «...ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض...» (بقره/۲۵۱) که در مثال

نخست حرف باء، فعل ذهب را متعدی ساخته است، ولی در مثال دوم مصدر «دفع»، خود متعدی است. لذا برخی از این باء به بائی که بر فاعل وارد می‌شود و آن را به مفعول تبدیل می‌کند، نام می‌برند (المرادی، ۳۷/۱)، براین اساس جمله نخست در اصل «ذهب نورهم» و جمله دوم «دفع بعض الناس بعض» بوده است. بنابراین، نام‌گذاری اخیر برای این «باء» دقیق‌تر است.

اما آیا می‌شود این معنا را به استعانت برگرداند؟ وقتی می‌گوییم «ذهب الله بنورهم» در حقیقت باء ابزاری است که از آن برای از بین رفتن روشنائی استفاده شده است. و «دفع الناس بعضهم بعض» نیز استعانت در آن واضح است که بوسیله برخی از انسان‌ها، خداوند برخی دیگر را کنار می‌زند و نابود می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد که باء تعدیه را می‌توان به استعانت برگرداند، اما شکی نیست که کاربرد باء تعدیه و استعانت با یکدیگر متفاوت است و مثلاً در دو جمله «ذهبت بالقلم» و «کتبت بالقلم» حرف باء، معنای متفاوتی را به ذهن متبادر می‌سازد. در مثال نخست باء، سبب شده که فعل «ذهبت» بر «قلم» انجام پذیرد، ولی در مثال دوم فعل «کتبت» بر «قلم» انجام پذیرفته بلکه بوسیله قلم انجام پذیرفته است. بر این اساس، صرفاً می‌شود آن‌ها را در یک دایره بزرگتری که در برگیرنده معنای استعانت و کمک‌گرفتن از «با» است، به عنوان یک ابزار، قرار داد. به همین دلیل، برگرداندن هر حرفی به یک معنای اصلی، صرفاً به موضوع نشانه‌شناسی و ارتباط آوا و معنا در زبان بر می‌گردد، و به معناشناسی و بلاغت مربوط نمی‌شود. از همین رو علاوه بر اهمیت ارجاع معانی حروف به یک معنای اصلی، اهمیت فهم دقیق هر یک از معانی حروف هم که در بیشتر موارد در خدمت گستردگی دامنه معناست، هویدا می‌گردد.

در مثال‌های پیشین دیدیم که معنای دقیق هر یک از «باء»‌ها با دیگری تفاوت داشت، اما اگر به کشف معنای ساختاری آن بسنده کنیم و بخواهیم از جنبه پدیدارشناسی، معنایی برای آن بیابیم، می‌توانیم معنای «استعانت» را برای آن‌ها مناسب بدانیم. به این ترتیب، همان‌گونه که «باء» در جمله «کتبت بالقلم» برای استعانت است، در جمله «ذهبت بالقلم» نیز با استعانت از باء است که فعل «ذهب» توانسته است بر «قلم» انجام پذیرد.

برخی دیگر از معانی ذکر شده برای حرف «باء» را نیز می‌توان به نزدیک‌ترین معنای ساختار شناختی آن یعنی استعانت و تعدیه برگرداند.

مثلاً «باء» در عبارت‌های «اهبط بسلام» و «فسح بحمد ربك» که عده‌ای آن را برای

مصاحبت دانسته‌اند، می‌توان آن‌ها را، باء استعانت دانست و به جای این‌که در معنای آن بگوییم: «همراه با سلامت فرود آی» بگوییم «با بهره‌گیری از سلامت فرود آی» و به جای «همراه با ستایش پروردگارت، او را تسبیح گوی» بگوییم، «با بهره‌گرفتن از ستایش پروردگارت به تسبیح او پرداز».

یا در عبارت «اشتریت الكتاب بألف درهم» که «باء» را در آن برای مقابله می‌نامند، می‌توان به معنای استعانت دانست، بدین معنا که: با کمک و یاری هزار درهم، آن کتاب را خریدم. همچنین باء قسم نیز معنای استعانت را در خود دارد، مثلاً وقتی می‌گوییم: «أقسم بالله أنني ذاهب» در حقیقت از خداوند کمک گرفته‌ایم که اعتماد شنونده را نسبت به راستگویی خود به دست آوریم (حسن عباس، ۸۱-۷۷).

جانشینی حرف باء

از میان چهارده معنایی که برای حرف «باء» ذکر شد، شش معنای آن، هم معنا با شش حرف «فی، من، عن، علی، إلی، ل» است که در این جا با استفاده از آیات قرآن کریم به شکل دقیق‌تر به بررسی این جایگزینی و اهدافی که بر آن مترتب می‌شود می‌پردازیم.

۱- باء به جای فی (باء ظرفیت) مانند: «أنا أرسلنا عليهم حاصباً إلا آل لوط نجيتهم بسحر» (قمر/۳۴) و «لقد نصرکم الله بیدر».

بسیاری از مفسران در این آیات، «باء» را به معنای «فی» دانسته‌اند (برای نمونه نگ: بیضاوی، ۲۶۸/۵؛ ابوالسعود، ۱۹۵/۲۷).

اما این سؤال مطرح است که اگر باء صرفاً جانشین «فی» شده است، هدف از این جانشینی چیست؟

می‌دانیم که حرف «فی» بیان‌گر ظرفیت است و همیشه در حالات معمولی، ظرفیت را با این حرف بیان می‌کنند. و اگر به جای آن، از حرف دیگری استفاده شود حتماً هدفی فراتر از ظرفیت، در نظر گوینده بوده است. در آیات فوق هم، می‌توان معنایی فراتر از ظرفیت در نظر گرفت چنان‌که برخی از مفسران هم بدان اشاره کرده‌اند (آلوسی، ۹۰/۱۴؛ ابن عادل، ۲۷۰/۱۸): شبه جمله «بسحر» را به عنوان حال برای ضمیر «هم» ذکر کرده‌اند که تقدیر آن «ملتبسین بسحر» می‌شود. یعنی آیه در صدد بیان زمان نجات آل لوط نیست بلکه می‌خواهد حالتی را که آل لوط در آن نجات یافتند، بیان کند. یعنی خداوند آل لوط را در حالی که به سحرگاه وارد

می‌شدند نجات داد. بر این اساس اگر حرف «باء» را صرفاً جانشین حرف «فی» قرار دهیم نمی‌توان به سادگی نقش حال را به جار و مجرور داد. و در حقیقت، خود را از یک وجه از وجوه تفسیر این آیه محروم ساخته‌ایم. بنابراین، این جابجایی نه تنها بی‌هدف نیست بلکه باعث گستردگی معنای آیه نیز شده است.

هم‌چنین است در عبارت «نصرکم الله بیدر» که اگر «باء» را به معنای «فی» بدانیم، معنای عبارت چنین است: «خداوند شما را در بدر یاری کرد» اما چنانچه جار و مجرور را به عنوان حال برای ضمیر «کم» قرار دهیم، معنای عبارت چنین می‌شود: «خداوند شما را که در بدر بودید یاری کرد»، به عبارت دیگر براساس معنای نخست خداوند، مکان یاری کردن را تعیین فرموده است، اما براساس معنای دوم، حالت مسلمانان در هنگام یاری شدن، بیان می‌شود که آن‌ها در بدر بودند. حال اگر فرض کنیم به جای حرف «باء» حرف «فی» قرار بگیرد، دیگر نمی‌توانیم معنای دوم را برای آن در نظر بگیریم. در نتیجه معنای جمله محدودتر می‌گردد.

۲- باء به جای من (باء تبعیض)، مانند: «عینا یشرّب بها المقرّبون» (مطففین ۲۸) مفسران درباره «باء» در این آیه توجیه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند:

الف) باء به معنای «من» آمده است که معنای آن چنین می‌شود: «چشمه‌ای که مقربان درگاه الهی، از آن می‌نوشند».

ب) باء زایده است و معنای آیه این‌گونه است: «چشمه‌ای که مقربان درگاه الهی، آب آن را می‌نوشند».

ج) فعل «یشرب» متضمن معنای «یروی» (سیراب می‌شود) است، و از آن‌جا که فعل یروی همراه با «باء» به کار می‌رود، در این آیه «یشرب» که حامل معنای «یروی» است نیز همراه با «باء» به کار رفته است. این پدیده بلاغی سبب می‌شود یک فعل، معنای فعل دیگری را که از لحاظ معنایی به آن نزدیک است، در خود جای دهد. بر این اساس معنای آیه چنین است: «چشمه‌ای که مقربان درگاه الهی از آن می‌نوشند و سیراب می‌گردند».

د) باء ملامسه است (ابن عاشور، ۱۸۵/۳۰). در این حالت مفعول «یشرب» محذوف و تقدیر آن «رحیق» (شراب) است و معنای آیه با این توجیه چنین می‌شود: «چشمه‌ای که مقربان درگاه الهی در کنار آن شراب می‌نوشند».

ه) عبد الکریم خطیب درباره تعدی فعل «شرب» با حرف «باء» می‌گوید: این «عین» که از آن نوشیده می‌شود خود، هم شراب است و هم ظرف شراب، یعنی وقتی با این ظرف شراب

می‌نوشند در حقیقت، خودِ ظرف نیز قابل نوشیدن است و این، به دلیل زلال بودن شراب است که گویی با ظرف آمیخته گشته است به گونه‌ای که بیننده وقتی بدان نگاه می‌کند، نمی‌داند جام را می‌بیند یا شراب. ابیات زیر هم به این مضمون اشاره دارند (خطیب، ۱۴۹۶/۱۶):

رَقَّ الزَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ وَتَشَاكَلَا فَتَتَشَابَهَا الْأَمْرُ
فَكَأَنَّما خَمْرٌ وَ لَا قَدَحٌ وَكَأَنَّما قَدَحٌ وَ لَا خَمْرٌ

دیدیم که آمدن «باء» در چنین مثال‌هایی صرفاً برای جایگزینی «من» نیست، بلکه موجب وسعت یافتن معنا است به گونه‌ای که اگر «من» به جای آن قرار می‌گرفت، این وسعت معنایی به دست نمی‌آمد. و این خود، نمونه‌ای از اعجاز بیانی قرآن به شمار می‌رود.

۳- باء به جای عن (باء مجاوزت)، مانند: «الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَابَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا» (فرقان ۵۹).

برخی از نحویان مانند اخفش و زجاج باء را در این آیه به معنای «عن» دانسته‌اند که معنای عبارت چنین می‌شود: «درباره آن (خلقت و استوا)، از ذاتی آگاه و دانا بپرس» ولی بسیاری از مفسران توجیحات دیگری ارائه کرده‌اند که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود:

علامه طباطبایی «باء» را برای تعدیه و فعل «سأل» را متضمن «اعتنی» و «خبیرا» را حال برای ضمیر می‌داند (طباطبایی، ۲۳۳/۱۵) بر این اساس معنای عبارت چنین می‌شود: «درباره حقیقت این حال، از خداوند که آگاه است، بپرس و به آن اهمیت بده».

در الکشاف آمده است: «سأل به» هم معنای «اعتنی به» و «اشتغل به» است چنان‌که «سأل عنه» هم معنای «فَتَشَّ عَنْهُ» است (زمخشری، ۲۸۹/۳) به عبارت دیگر فعل سأل در این آیه متضمن معنای فعل‌های «اهتم، اعتنی، اشتغل» است که معنای عبارت می‌شود: «درباره او (خداوند) از انسان آگاه بپرس، و توجه و عنایت و مشغولیت خود را به او اختصاص ده»، در این حالت «به» متعلق به فعل سأل است.

نظر دیگری نیز وجود دارد که «به» را متعلق به «خبیرا» می‌داند و مقدم شدن آن بر «خبیرا» برای اهتمام به آن و نیز برای رعایت فاصله درآیه، توجیه کرده است (ابن عاشور، ۸۲/۱۹)، زیرا اگر این تقدیم صورت نمی‌گرفت، هماهنگی و تناسب فواصل آیات از بین می‌رفت (نذیرا، سیبلا، خبیرا، خبیرا، نفورا، منیرا)، معنای عبارت با این توجیه چنین می‌شود: «درباره خداوند رحمان از کسی که نسبت به او آگاه است، بپرس».

بنابراین، با توجه به نظرات ارائه شده در تفسیر این آیه، دیگر نیازی به توجیه این‌که «باء»

به معنای «عن» به کار رفته است، وجود ندارد. با این کار، علاوه بر این که حرف باء در جایگاه خودش قرار می‌گیرد، افق معنایی بیشتری به روی خواننده گشوده می‌شود. نمونه دیگری که «باء» به جای «عن» آمده، در آیه زیر است:

«و یوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزیلاً» (فرقان/۲۵) با وجود این که برخی از مفسران، «باء» را به جای «عن» قرار داده‌اند (طبری، ۲۶۰/۱۹؛ طبرسی، ۳۰۵/۱۴). که معنای عبارت چنین می‌شود: «روزی که آسمان به روی ابر که فرشتگان را در بر گرفته است گشوده می‌شود»، ولی بسیاری از آن‌ها، «باء» را باء ملابست یا سببیت دانسته‌اند (طباطبایی، ۲۰۲/۱۵) تا دیگر نیازی به فرض جایگزینی «عن» نباشد. و در صورت سببیه معنای عبارت می‌شود: «روزی که آسمان به وسیله ابر شکافته می‌شود» و در صورت ملابست‌دانستن «باء» معنای عبارت چنین می‌شود: «روزی که آسمان همراه با ابر شکافته می‌شود».

از آنجا که پیام این آیه پیامی غیبی است که مربوط به فرود آمدن فرشتگان از آسمان است، لذا تعیین دقیق معنا و در نتیجه معنای حرف «باء» میسر نیست، لذا نظرات مختلف می‌تواند مکمل یکدیگر باشند و باید همه وجوه معنایی آن را محتمل دانست. بنابراین اگر «باء» را صرفاً جایگزین «عن» بدانیم، از وجوه دیگر معنای آیه باز خواهیم ماند.

۴- باء به جای علی (باء استعلا)، مانند: «و من أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار یؤده إلیک و منهم من إن تأمنه بدینار لایؤده إلیک إلاً ما دمت علیه قائماً....» (آل عمران/۷۵).

استدلال کسانی که معتقدند «باء» به جای «علی» به کار رفته، این است که فعل «أمن» معمولاً با «علی» متعدی می‌شود، و در قرآن کریم نیز با حرف علی متعدی شده است مانند: «قال هل آمنکم علیه إلاً كما أمتکم علی أخیه من قبل....» (یوسف/۶۴)، اما این استدلال ناکافی به نظر می‌رسد، و پاسخی برای این سؤال که چرا این جابه‌جایی در این آیه خاص و نه در آیات دیگر صورت گرفته است، نیست. لذا نباید صرفاً یک جابه‌جایی دانست، زیرا اگر صرف یک جابه‌جایی باشد، حرف اصلی (علی) می‌تواند و چه بسا بهتر معنای آیه را باز گو کند. گروه دیگری از مفسران، کاربرد «علی» و «باء» با فعل «أمن» را جایز شمرده‌اند و گفته‌اند: اگر فعل «أمن» همراه با «باء» به کار رود به معنای الصاق است و اگر با «علی» به کار رود به معنای استیلای ودیعه گیرنده بر امانت است (رازی، ۸۹/۸؛ ابن عادل، ۳۳۳/۵). عده‌ای هم «باء» را در این آیه به معنای «فی» و یا «علی» گرفته‌اند. (اندلسی، ۴۹۹/۲).

اما می‌توان به کار رفتن حرف باء در این آیه را به معنای اصلی آن برگرداند؛ به این ترتیب

که چون فعل «وثق» با حرف باء متعدی می‌گردد، در این جا فعل «أمن» با همین حرف متعدی شده است تا علاوه بر معنای الصاق، فعل «أمن» را متضمن معنای «وثق» کند، و به این وسیله معنای هر دو فعل را یکجا گرد آورد و وسعت معنایی بیشتری را به آیه ببخشد.

۵- باء به جای الی (باء غایت)، مانند: «و رفع أبویه علی العرش و خروا له سجداً و قال هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً و قد أحسن بی إذ أخرجنی من السجن» (یوسف / ۱۰۰)

آنچه مسلم است آن که فعل «أحسن» با حرف «الی» متعدی می‌گردد، گاهی این فعل همراه با حرف «باء» هم به کار می‌رود مانند: آیه فوق و نیز «و بالوالدین إحسانا». در صورتی که این فعل با حرف «باء» متعدی شود، بیان‌گر معنای ملابست و همراهی فعل با مجرور «باء» است. هم‌چنین می‌توان «أحسن» را متضمن معنای «لطف» دانست (ابن عاشور، ۱۱۹/۱۲). یعنی همان‌طور که فعل «لطف» معمولاً با حرف «باء» متعدی می‌شود مانند: «الله لطیف بعباده» (شوری / ۱۹)، در این جا «أحسن» با همین حرف متعدی شده است تا معنای «لطف» نیز به ذهن مخاطب القا کند. و شاید ادامه آیه (ان ربی لطیف لما یشاء) نظریه تضمین را تأیید کند. شعراوی می‌گوید: تفاوت «أحسن إلیه» و «أحسن به» در این است که در اولی، احسان فقط به خود آن شخص تعلق می‌گیرد و به دیگری سرایت نمی‌کند. اما در احسن «به»، هم به خود شخص و هم به متعلقان او می‌رسد (شعراوی، ۷۰۸۲/۱۲).

در این آیه نیز معلوم شد که به کار رفتن «باء» تنها برای جایگزینی حرف «الی» نیست، بلکه سبب گستردگی معنای فعل «أحسن» و در نتیجه گسترش معنای آیه شده است.

۶- باء به جای لام (باء سبب) مانند: «ما خلقناهما الا بالحقّ و لكنّ أكثرهم لا یعلمون» (دخان / ۳۹) اگر باء را سببیت بدانیم معنای آیه چنین می‌شود: «ما آسمان و زمین را نیافریدیم مگر به سبب حق، یعنی تا حق را، از خلقت آن‌ها ایجاد نماییم. (که حق در این جا می‌تواند به معنای پاداش و کیفر متناسب با عمل باشد).

ولی می‌توان «باء» را به معنای ملابست دانست (ابن عاشور، ۳۷۳/۲۵). تا دیگر نیازی به جابه‌جایی حرف نباشد یعنی «ما آسمان و زمین را نیافریدیم جز همراه با حق» که «بالحق» را هم می‌توان حال برای فاعل، قرار داد یعنی: «ما فقط با حق، آسمان و زمین را آفریدیم» و هم حال برای مفعول (آلوسی، ۱۲۹/۱۳) یعنی: «آسمان و زمین را فقط با حق آفریدیم». بنابراین، اگر «باء» را برای ملابست قرار دهیم از گستردگی معنایی بیشتری برخوردار خواهیم شد.

نتیجه

دیدیم که بیشتر معانی ارایه شده برای حرف باء، به یک یا دو معنای اصلی باز می‌گردند، به عبارت دیگر، استعانت و الصاق دو معنای اصلی این حرف به شمار می‌روند. در نتیجه، اگر در آیه‌ای به ظاهر، حرف باء در غیر از این دو معنا به کار رفته باشد، دلیلی فرا نحوی دارد، به این معنا که این حرف به همان معنای اصلی خود به کار رفته است، ولی کلمات همنشین آن باعث شده‌اند معنای بیشتری از آن برداشت شود و عبارت را پربارتر و غنی‌تر سازد، در صورتی که خود حرف فقط در بردارنده همان معنای اصلی است. و این موضوع، به مهارت قرآن در به‌کارگیری و چیدمان واژگان بر می‌گردد، که سبب وسعت‌بخشیدن به معنا شده است. در این‌جا به دست آورده‌های این مقاله اشاره می‌شود:

- اساساً هر حرف، دارای یک معنای اصلی است و معانی دیگری که به آن نسبت داده می‌شود یا قابل تفسیر به معنای اصلی، و یا دارای کاربرد مجازی است.

- همه چهارده معنای ذکر شده برای حرف «باء» را می‌توان به استعانت یا الصاق بر گرداند.

- جانشینی حروف از جمله حرف باء به جای دیگر حروف، موجب توسعه معنایی فعلی می‌گردد که همراه با آن حروف به کار رفته است.

- از آن‌جا که قرآن کریم کلام خداوند علیم و حکیم است، صرف جابه‌جایی حروف بدون در نظر داشتن ابعاد بلاغی از جمله توسعه معنایی، ناممکن است.

- برگرداندن همه معانی ذکر شده برای حرف باء، به معنای «استعانت» به ساختار این حرف بر می‌گردد. و از آن‌جا که تمامی معانی ذکر شده برای این حرف نیز می‌توان به معنای استعانت برگرداند، بیان‌گر نوعی ارتباط بین مبنا و معنای این حرف است.

منابع

آوسی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله الحسینی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، تحقیق: علی عبد الباری عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

ابن عادل الدمشقی، ابو حفص عمر بن علی، اللباب فی علوم الکتاب، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۹۹۸.

ابن عاشور التونسی، محمد بن الطاهر، التحریر والتنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول، ۲۰۰۰م.

- ابن هشام الانصاری، جمال‌الدین، *معنی اللیب عن کتب الاعراب*، تحقیق: مازن المبارک و محمد علی حمدالله، بیروت، دار الفکر، چاپ ششم، ۱۹۸۵م.
- ابو السعود العمادی، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السلیم الی مزیای کتاب الکریم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ابو حیان الاندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- بخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح المختصر*، تحقیق: مصطفی دیب البغاء، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۹۸۷م.
- بیضاوی، ناصر الدین أبو سعید، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار الفکر، ۲۰۰۰م.
- بیهقی، احمد بن علی، *السنن الکبری*، حیدر آباد، دار المعارف النظامیه، چاپ اول ۱۳۴۴ق.
- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، *البخلاء*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۱م.
- خطیب، عبد الکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، قاهره، دار الفکر العربی، بی تا.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول ۲۰۰۰م.
- زمخشری، جار الله ابو القاسم محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سیبویه، ابو بشر عمرو بن عثمان، *الکتاب*، القاهره، مکتبه الخانجی، چاپ سوم، ۱۹۸۸م.
- شعراوی، محمد متولی، *تفسیر الشعراوی*، بی جا، أخبار الیوم، ۱۹۹۷م.
- شلبی، عبد الفتاح اسماعیل، *المدخل و التمهید فی علم القراءات و التجوید*، القاهره، مکتبه وهبه، چاپ دوم، ۱۹۹۹م.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۹۷۳م.
- طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۹۹۵م.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، تحقیق: أحمد محمد شاکر، مؤسسه الرساله، چاپ اول ۲۰۰۰م.
- عباس، حسن، *اصالت و تجدد در حروف معانی عربی*، ترجمه: ابراهیم زارعی فر، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۸ش.
- عواد، محمد حسن، *تناوب حروف الجرّ فی لغة القرآن*، عمان، دار الفرقان للنشر و التوزیع، چاپ اول ۱۹۸۲م.
- مرادی، ابو محمد بدرالدین حسن بن قاسم، *الجنی الدانی فی حروف المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول ۱۹۹۲م.

مرصفي، عبدالفتاح بن السيد عجمي، هداية القارى إلى تجويد كلام البارى، المدينة المنورة، مكتبة طيبة،
چاپ دوم، بی تا.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۱۱۳ - ۹۱

الگوی شلایر ماخر و تعامل سیاق متنی و حالی در دور هرمنوتیکی متناسب قرآن*

ملیحه قاین ابراهیم آبادی
دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه قم
E-mail: mghaen@yahoo.com

دکتر محسن حسین زاده باجگیران
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
E-mail: mhbajiran@yahoo.com

چکیده

این پژوهش بنا دارد که تبیینی از تعامل سیاق متنی با سیاق حالی، در حین فهم متن ارائه نماید؛ تعاملی که در دور هرمنوتیک خاصی از فهم متن برقرار می‌شود. قرآن کلامی الهی است و ویژگی‌هایی دارد که دور هرمنوتیکی متناسب با خود را اقتضا می‌کند؛ لذا به بررسی و تبیین ویژگی‌های مؤثر در نحوه فهم آن پرداخته، با توجه به آن ویژگی‌ها به ارائه دور هرمنوتیکی متناسب آن مبادرت شده است. در این دور هرمنوتیکی ارائه شده، تعامل بین سیاق متنی (حاصل از پیوستگی‌های درون متن) و سیاق حالی (اسباب نزول اعم از عام و خاص)، کاملاً قاعده‌مند می‌گردد و ورود به آن بر اساس ترتیب نزول صورت می‌گیرد. در این تعامل به اصالت و اعتبار متن قرآن نسبت به اسباب نزول نیز توجه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سیاق، سیاق‌سازی، دور هرمنوتیکی، سیاق متنی (تناسب درون‌متنی)، سیاق حالی (تناسب موقعیتی)، موقعیت نزول.

مقدمه

در فهم متن قرآن فرد، نیازمند توجه به متن آن و در عین حال توجه به اسباب نزول، گزارش‌ها و اطلاعات تاریخی مرتبط با قراین و مؤلفه‌های موجود در آیه است؛ به این شکل که آیات ابتدا در سیاق متن سوره خود فهم گردیده و از آن معنایی گرفته می‌شود و سپس با توجه به سیاق حالی فهم آیه کامل‌تر می‌گردد؛ لذا می‌توان گفت در فهم قرآن باید تعاملی بین متن و موقعیت آن برقرار شود.

این تعامل بین سیاق متنی (حاصل از پیوستگی‌های متنی) و سیاق حالی (حاصل از مطالعه اسباب نزول اعم از خاص و عام) در دور هرمنوتیکی به کار می‌آید.

دور هرمنوتیکی شلایرماخر که شامل دور بین هرمنوتیک دستوری متن و هرمنوتیک روان‌شناختی مؤلف است، به طور کامل، برای قرآن کارایی ندارد؛ چرا که مستلزم فهم اندیشه مؤلف است که درباره خداوند به طور کامل امکان‌پذیر نیست؛ لذا فهم قرآن به تبیین دور هرمنوتیکی متناسب آن، نیازمند است.

این پژوهش به ارائه دور هرمنوتیکی متناسب با فهم قرآن مبادرت ورزیده، سپس تبیینی از تعامل بین سیاق متنی و سیاق حالی در آن دور هرمنوتیکی ارائه می‌نماید. بنابر این لازم است مباحثی از سیاق و تعاریف موجود آن، به همراه توضیحاتی درباره زبان قرآن و نحوه بیان آن ارائه گردد و سپس به مباحث مربوط به فهم متن پرداخته شود.

۱. سیاق

بدون تردید، سیاق یکی از ارکان فهم متن است. به همین دلیل بحث درباره سیاق و چگونگی آن ضروری می‌نماید که در این بخش بدان پرداخته می‌شود.

۱-۱. تعریف سیاق

مجموعه‌ای از آیات قرآن که موضوع یکسان داشته باشند به نحوی که هر بخش از آن می‌تواند قرینه‌ای برای بخش دیگر باشد، سیاق نامیده می‌شود. (نک: معرفت، ۲۰). نیز گفته شده، سیاق، مفهومی است کلی که در بردارنده ویژگی جامع‌الاطراف و مانع‌الاجبار است که بخش‌های مختلف سخن را به سوی مفهوم یا مفهوم‌های مورد نظر گوینده می‌برد که به چگونگی تکوین کلام و ظهور نص مربوط است؛ چرا که سیاق در شکل‌گیری بُعد مفهومی کلام و ظهور بُعد لفظی آن، عامل اساسی است. به همین سبب پیوند محکمی با تفسیر و فهم

متون دارد.

سیاق دو بُعد دارد: (۱) بُعدی که تحقق بخش جامع و مانع بودن مفهومی مرتبط با متن است، بُعد مفهومی است که از «گزاره + هدف» گوینده تشکیل می‌شود؛ برای نمونه اگر یک سوره را یک متن در نظر بگیرید، «دعوت مشرکان برای ایمان به (+ گزاره یا مفهوم) فقط الله به عنوان رب جهان شایسته پرستش است». (۲) بُعدی که عامل یکپارچگی معانی و مفهومی‌های موجود در متن است، ویژگی یگانگی یا وحدت است (نک: کنعانی، جایگاه سیاق در تکوین معانی و تفسیر آیات، ۲۱).^۱

این تعریف دو اشکال مهم دارد: الف- جامع و مانع بودن تعریف سیاق در موضوعات پژوهشی و علمی معنا پیدا می‌کند نه متن‌هایی که در بردارنده خطابه و موعظه است. قرآن، متنی است که هم خطابه‌ای و هم موعظه‌ای است. به دیگر سخن، این تعریف نوع به کارگیری سیاق در قرآن را شامل نمی‌شود. لازم به ذکر است از دیگر ویژگی‌های سخنان خطابه‌ای موعظه‌ای این است که در روند کلی سیاق، در قالب جمله‌های معترضه مرتبط با متن، اما نه لزوماً بر مبنای سیاق، نکاتی فراتر از سیاق نیز بیان می‌شود که دانستن آن‌ها در کنار بحث اصلی سوره در حوزه اخلاق و هدایت بشری سودمند است؛ ب- یکپارچگی مورد نظر نویسنده در همه سوره‌های قرآن وجود ندارد که تنها و تنها یک نکته مرکزی همه آیات را دور هم جمع کرده باشد. بسیاری از سوره‌های متعددی را طرح می‌کنند که می‌توانند آیاتی را حول خود جمع کنند. این اشکال در مثال تعریف فوق به خوبی نمایان است. سؤالی این‌جا مطرح می‌شود و آن این است که آیا ما می‌توانیم سوره‌ای (صرف نظر از سوره‌های کوتاه) را بیابیم که فقط و فقط به بحث دعوت مشرکان به رب جهان به عنوان خدایی که شایسته پرستش است بپردازد؟ یا این‌که در کنار آن به تهدید و تبشیر و دعوت به مطالعه جهان و تأثیر یکتاپرستی بر اخلاق و یا زشت‌بودن رفتار مشرکان و بیان نکاتی دیگر نیز می‌پردازد. گر چه مطالعه مذکور در بیان بُعد دوم برای سیاق تهدیدها و تبشیرها را نیز وارد کرده‌اند؛ اما گاهی در سوره آیاتی وجود دارد که در سیاق کلی جای نمی‌گیرد. علاوه بر این روشن نیست این بعد دوم که گفته‌اند به چه معناست؛ زیرا در آن آمده است که وحدت در سیاق سبب یکپارچگی بحث‌های مختلف مطرح شده در نص بر محوریت سیاق است؛ حال چنان‌که از خود این تعریف برمی‌آید

^۱. برای مطالعه همین معنا از سیاق که نشان می‌دهد مبنای معنای ذکر شده در اینجا معنای لغوی سیاق است، نک: کنعانی، سیر تحول کاربرد سیاق در تفسیر، ۲۸-۲۹.

تعریف سیاق در خود بر وحدت دلالت دارد؛ لذا وجه تفکیک مذکور مشخص نیست.

این مطالعه بر این عقیده است که سیاق درون‌متنی که گاهی توجه به سیاق حالی نیز در رسیدن به آن مؤثر است، همان محوریت داشتن بحث و یا بحث‌هایی به عنوان روند اصلی کلام در سوره است که جملات مطرح شده دیگر نیز به نحوی با آن‌ها ارتباط دارند، و لذا متنی پیوسته را تشکیل می‌دهد. بسیار اتفاق می‌افتد که در سوره‌ای چند محور بحث اصلی دیده می‌شود که با تحقیق و بررسی در آن‌ها و نوع پیوستگی‌شان می‌توان دریافت که همه آن‌ها یا دارای اشتراکاتی می‌باشند که موجب ارتباط آن‌ها و مطرح شدنشان در یک سوره گشته است، و یا این‌که مربوط به یک حوزه از نظر اثرپذیری و یا اثرگذاری هستند؛ لذا در کنار یک‌دیگر مطرح شده‌اند، و حلقه اتصال آن‌ها همان عامل و یا عوامل مشترک مؤثر بر آن‌ها و یا متأثر از آن‌ها است که ناظر به تناسب موقعیتی است.

علاوه بر آنچه ذکر شد تعاریف دیگری^۱ نیز ارائه شده که در همه آن‌ها فقط سیاق متنی مورد نظر است؛ در حالی که امر دیگری نیز در تعیین سیاق کلام، با عنوان سیاق حالی و یا موقعیتی مطرح است؛ لذا به تبیین آن می‌پردازیم.

بافت در زبان‌شناسی یا سیاق شامل دو نوع: موقعیتی و متنی است؛ چرا که بافت و یا همان سیاق به بافت متنی محدود نیست، بلکه شامل بافت غیر زبانی نیز می‌شود که در گزینش‌های زبانی تأثیرگذار است و به عناصری باز می‌گردد که از اصل زبان نیست، بلکه از اموری است که بر زبان احاطه دارند، مانند موقعیتی (فرهنگ و آداب و رسوم مردم عصر نزول) که آیه با آن لفظ در آن نزول یافته است (پرچم، ۹) که بخشی از آن‌ها را با توجه به سبب نزول می‌توان کشف نمود.

با توجه به شامل شدن سیاق بر متنی و حالی کامل‌ترین تعریف که از دقت کافی برخوردار

^۱ ابن انباری در کتاب «الاصول» معنای سیاق (بافت) را چنین بیان می‌نماید: بافت واژه، همان واژگان ما قبل و ما بعد آن واژه است که تأویل آن را بیان می‌کند، (به نقل از محمد العوی، ۹۴/۱). سیاق مقوله‌ای است که توجه به آن روشن‌کننده وجوه و چگونگی پیوستگی آیات یک سوره با یک‌دیگر می‌شود و به گفته زرکشی سیاق از بزرگ‌ترین مقوله‌های دال بر مراد متکلم است که با توجه به (ذق إنک أنت العزیز الکریم) این اهمیت مهم در فهم آیات آشکار می‌شود (رک: زرکشی، ۲۸۸/۲). آقای گرامی می‌گوید: «معمولاً در گفت و شنودهای متعارف و در نوشتجات و متعارفات، قرائن صدر و ذیل عبارت معنای خاص به جمله می‌دهد و منظور را محدود می‌کند و در این اصطلاح معمولی، سیاق و مساق خوانده می‌شود» (گرامی، ۲۶). در این تعریف اخیر به قرائن سیاق اطلاق نموده‌اند، در حالی که در کاربرد سیاق اذعان می‌شود که سیاق خودش قرینه است؛ حال باید پرسید سیاق خود یک قرینه است و یا یک سری قرائن، سیاق هستند؟ باید توجه داشت که سیاق چیزی است که از نگاه جامع به کل متن و کشف قرائن دال بر مبحثی واحد و یا مباحثی دارای وجه اشتراک قابل حصول است. تعریفی دیگر: «سیاق در اصطلاح اهل ادب به طرز جمله‌بندی که برگرفته از چینش و نظم خاص کلمات است گفته می‌شود، به گونه‌ای که گاهی افزون بر معنای هریک از کلمه‌ها و سپس معنای جمله، معنایی دیگر را نیز برای جمله به همراه آورد» (خامه‌گر، ۱۹۹).

است و در ورود به بحث یافتن معنای متن (با توجه به گره خوردن تناسب درون‌متنی و برون‌متنی) برای کشف سیاق به ما یاری می‌رساند، تعریفی است از شهید صدر (ره) که می‌گوید: «سیاق هرگونه دلیلی است که به الفاظ و عباراتی که می‌خواهیم آن را بفهمیم پیوند خورده است، خواه از مقوله الفاظ باشد به گونه‌ای که آن دالّ لفظی، با لفظ مورد نظر، کلامی یک‌پارچه و متحد را تشکیل دهند، یا آن دالّ و نشانه حالی [غیرلفظی] باشد، مانند موقعیت و شرایطی که کلام را در برگرفته و نسبت به موضوع مورد بحث نقش دلالت‌گری دارند» (صدر، ۱۰۳/۱).

۲-۱. لزوم توجه به سیاق برای درک معنای متن

بدون شك، قصد مؤلف و حال مخاطب (خواننده) از اجزاء اساسی تشکیل‌دهنده متن هستند. یعنی «سیاق» به معنای حضور و تجلی ضمنی و مفهومی صاحب سخن در متن است. «سیاق» در متن چونان جانشین نویسنده و صاحب اصلی سخن نقش ایفا می‌کند. در این صورت است که متن، مفهومی یک‌پارچه و هدفی ویژه آشکار می‌سازد به شکلی که اگر آن‌ها از متن حذف گردند، چرایی در کنار هم قرارگرفتن اجزای متن ناپدید می‌شود که آشفتگی معنایی و اجزاء متن و مشخص‌نشدن معنا و هدف متن را باعث می‌شود (نک: کنعانی، نقد هرمنوتیک از دیدگاه نظریه سیاق، ۸۵). این کارایی دو مؤلفه از سیاق را می‌فهماند، یکی قصد مؤلف و دیگری حال مخاطب؛ البته در این جا قید خواننده را آورده‌اند و مشخص نیست که آیا مخاطبان اولیه متن و یا این که هر خواننده‌ای در هر زمانی را در نظر دارند.

۲. متن قرآن و موقعیت قرآن:

زبان و ویژگی‌های قرآن برای فهم متن قرآن بسیار اهمیت دارد، تا با توجه به اقتضانات زبان آن بتوان شرایط فهم آن را ترسیم نموده، هم‌چنین شرایط آن، تکیه بر مؤلفاتی را که در دور هرمنوتیکی فهم موثر است در اختیار ما قرار می‌دهد. لذا در این قسمت به مهم‌ترین و مؤثرترین ویژگی‌ها که اطلاع از آن‌ها در به کارگیری مؤلفات مورد نیاز در دور هرمنوتیکی کارآمد است، بررسی می‌شود.

۲-۱. زبان قرآن

«زبان (وسیله تفهیم و تفهّم) میان افراد بشر از دو لحاظ تقسیم‌پذیر است: یکی به لحاظ بین‌زبانی که زبان‌های فارسی، عربی، انگلیسی و نظایر آن‌ها از مصداق‌های آن به شمار می‌روند

و دیگر از لحاظ درون‌زبانی که زبان‌های گفتاری و نوشتاری از اقسام آن است» (نکونا، ۲۲). با توجه به این‌که مخاطبان قرآن در آن عصر، عامه مردم بوده‌اند و عامه مردم عصر نزول با زبان گفتاری مأنوس بوده‌اند و هنوز زبان نوشتاری در بین آنان رواج نیافته و زبان شناخته شده آنان همان زبان گفتاری بوده است، لذا هم از جهت فصاحت در بیان و هم از جهت بلاغت آن ایجاب می‌کرده که زبان قرآن گفتاری باشد (نک: نکونام، ۳۲). یکی دیگر از دلایل گفتاری بودن قرآن با توجه به مخاطب، موفقیت آن در کارگفت‌های^۱ خود با رسیدن به کنش غیر بیانی (که انتقال مضمون مورد نظر به مخاطب که مقصود مؤلف بوده، و با نوعی تأثیر همراه است) و کنش پس بیانی (که وادارکردن مخاطب به واکنشی خاص در اثر گفتار خود است) مطلوب و مورد نظرش، است. این موفقیت بیان‌گر این است که قرآن کلام دارای فصاحت (رسایی و گویایی) و بلاغت (متناسب با موقعیت مخاطب اعم از زبان و دیگر شرایط) مردم آن عصر بوده؛ لذا در مدتی کوتاه، بر مخاطبان در دایره وسیع (اکثریت مردم عربستان)، چنین تأثیری (اعتقادی و رفتاری) نهاده است، و از آن‌جا که لازمه آن تأثیر، فهم صحیح قرآن از سوی مخاطب است و لازمه فهم مخاطب، زبان مأنوس و شناخته شده‌ی او است، لذا تبیین قرآن به زبان گفتاری آنان (مردم زمان نزول) امری بایسته می‌نماید.

شواهد متنی خود قرآن نیز بیان‌گر گفتاری بودن آن است، چرا که زبان گفتاری بیش از زبان نوشتاری بر قراین حالی و مقامی مانند بافت موقعیتی در لحظه ایراد سخن، تکیه دارد؛ لذا در نوع گفتاری ارجاعات برون‌متنی^۲ و وجود جملات معترضه ناظر به موقعیت به چشم می‌خورد. که این موارد در قرآن به نوعی سبک قرآن را شکل می‌دهد. (نک: نکونام، ۲۴).

۲-۲. سبک قرآن

سبک قرآن از موضوعات بسیارحائز اهمیت در زبان قرآن است. در این مورد سوالی رخ می‌نماید و آن این است که قرآن چه سبکی از بین سبک‌های گفتاری انتخاب کرده است؟ چون قرآن دارای ویژگی‌های خطابه است (نک: نکونام، ۳۵)، لذا سبک آن از نوع خطابه‌ای (به معنای عرفی آن)^۳ است و نه محاوره‌ای معمولی. بین گفتار محاوره‌ای و گفتار خطابه‌ای تفاوت‌های بسیاری مشاهده می‌شود؛ برای نمونه این‌که وقتی گفتاری محاوره‌ای تنها را برای

^۱. برای مطالعه بیشتر درباره کارگفت‌ها که نظریه‌ای از سوی آستین است و شامل کنش بیانی، کنش غیر بیانی و کنش پس‌بیانی است (نک: صفوی، ۱۷۶-۱۷۳؛ نک: قائمی نیا، متن از نگاه متن، ۴۲-۴۱).

^۲. برای مطالعه درباره ارجاعات برون‌متنی نک: آگهی، ۸۵-۸۴.

^۳. برای مشاهده معنای عرفی خطابه نک: ابن منظور، ۳۶۰/۱؛ نک: راغب اصفهانی، ۲۸۶.

آن در نظر بگیریم، یک دیالوگ و گفت و گوی دوستانه بین دو یا چند نفر هم گفتاری محاوره‌ای محسوب می‌شود؛ اما ساختار چنان کلامی به گونه‌ای است که فهم آن به شدت، به قراین برون‌متنی آن و حال طرفین ایرادکننده کلام وابسته است؛ چرا که در یک گفتار محاوره‌ای معمولی بسیاری چیزها از کلام حذف می‌شود؛ اما در کلام گفتاری خطابه‌ای که در مورد قرآن وصف موعظه‌ای^۱ نیز به آن افزوده می‌شود؛ کلام به زبان نوشتاری و رسمی، بسیار نزدیک می‌شود؛ لذا تناسب درون‌متنی آن (که به نوعی فصاحت و بلاغت قرآن را تشکیل می‌دهد) نیز اهمیت بسیاری می‌یابد.

۲-۳. فصاحت و بلاغت قرآن

هر متنی به طور کلی دارای دو بُعد است، یک بُعد آن پیوستگی و تناسب درون‌متنی آن است و بعد دیگر آن ناظر به تناسب موقعیتی آن است. یک متن فصیح و بلیغ اقتضاء می‌کند که دارای تناسب متنی و تناسب موقعیتی مناسبی باشد. چنان‌که گفته‌اند «تناسب و پیوستگی متنی جزء فصاحت کلام است» (المطعنی، ۱۳۶) و «تناسب موقعیتی جزء بلاغت کلام است.» (همان، ۱۴۱)؛ لذا برای قرآن که دارای فصاحت و بلاغت است، وجود تناسب درون‌متنی و تناسب موقعیتی، ضروری است.

۲-۳-۱. لزوم وجود تناسب درون‌متنی قرآن: کلامی که می‌خواهد جاذب و مؤثر باشد، باید تناسب درونی معقولی داشته باشد تا مخاطبان به راحتی آن را بفهمند، در نتیجه به تأثیر در آن‌ها و جذبشان دست یابد. کلام گسیخته و آشفته، تأثیرگذار نیست و هر چه گسیختگی کلام بیشتر باشد، میزان فهم انسان‌ها از آن کمتر می‌شود و از ویژگی‌های کلام بلیغ فصاحت و رسایی و راحتی فهم است. از سویی باید توجه نمود که گزارش‌های تاریخی درباره عجر مشرکان در مقابل فصاحت و بلاغت قرآن و نیز میزان تأثیرگذاری این کلام بر مردم عربستان در آن بازه زمانی با مشوش بودن قرآن سازگار نیست. پس آن‌جا که چنین تصویری پیش می‌آید که قرآن مشوش است و افراد نمی‌توانند پیوستگی متن را در بیان، ترسیم کنند، اشکال در فهم ما در بازه زمانی حاضر است، نه در فهم قرآن و وجود تناسب متنی در دوره نزول آن. ما باید سعی کنیم، با بالابردن اطلاعات تاریخی مان از آن زمان، موقعیت نزول را درک کنیم؛ به بیانی دیگر قرآن را با توجه به سیاق متنی و حالی به طور هم‌زمان درک کنیم.

۲-۳-۲. چگونگی تناسب درون‌متنی قرآن: تناسب درونی هر متنی، به مقوله فصاحت متن

^۱. تا کنون منبعی نیافتیم که به این نظر اشاره نموده باشد اما نگارنده به چنین نظری معتقد است.

مربوط بوده^۱ و در میزان مفهوم بودن متن تأثیر بسیاری دارد؛ اما این پیوستگی می تواند در متن گفتاری خطابه ای از میزان معقولی برخوردار باشد. در این گونه متن ها ارتباطی درون متنی به طور صد در صد و در تمامی اجزاء متن نیاز نیست. اگر سوره ای دارای پیوستگی تام نباشد به فصاحت و بلاغت آن خدشه ای وارد نمی شود؛ چرا که پیوستگی درون متنی به میزانی که فهم متن را به لحاظ مخاطبان به اخلال دچار نکند، امری الزامی می نماید؛ اما این الزام به گونه ای نیست که بگوییم در حد و جوب در همه است و در همه ابعاد آن است؛^۲ در عین حال در حد انکار در همه اجزاء آن به گونه ای که به خود اجازه دهیم تا هر جزء متن را که خواستیم جدای از متن تصور نماییم نیز نیست؛ چرا که اگر بگوییم هیچ تناسب درون متنی وجود ندارد و اجزاء آن را کاملاً گسسته تصور کنیم، مخصوصاً اگر متن طولانی باشد، مناسبت موقعیتی لازم را نیز نمی تواند به خود بگیرد و با مخاطب ارتباط لازم را برقرار نماید؛ لذا به هیچ عنوان بلیغ محسوب نمی شود.^۳ به همین دلیل، یک متن فصیح و بلیغ (از نوع قرآن) و مباحث آن نباید به گونه ای ارائه شود که خیلی یکنواخت و بر یک سیاق خیلی منسجم خط کشی شده باشد؛ لذا تبیین ما از انسجام درون یک متن خطابه ای- موعظه ای، نباید مانند انسجام یک متن سخنرانی علمی برای متخصصان یک بحث باشد؛ چرا که این گونه سخن گفتن برای عامه مردم ملال آور خواهد بود. متن خطابه ای موعظه ای دارای اقتضائات خاصی است که توجه بیشتر به آن اقتضائات در کشف پیوستگی متنی متناسب با همان سطح فصاحت و بلاغت قرآن که در بدو نزول برای مخاطبان نخستین خود داشته است، بسیار مؤثر خواهد بود. لازم به ذکر است که همه آن اقتضائات، ذیل تناسب موقعیتی و تأثیر آن بر تناسب متنی و به طور کلی ارتباط این دو با هم جای می گیرد.

۲-۳-۳. لزوم وجود تناسب برون متنی (موقعیتی): به طور کلی اگر متنی از تناسب موقعیتی

^۱ چنان که گفته شد تناسب و پیوستگی متنی جزء فصاحت کلام است و یقیناً از ویژگی های ضروری آن است. (نک: المطعنی، ۱۳۶)، به نقل از قاضی عبدالجبار معتزلی.

^۲ پیوستگی در همه ابعاد متن را این گونه می توان شرح نمود که نیازی نیست، پیوستگی درون متنی به طور صد در صد در همه ابعاد باشد، برای نمونه نیازی نیست که فقط یک موضوع در طول یک سوره و یا حتی یک واحد نزولی محوریت داشته باشد. به گونه ای که در آن واحد نزولی یک بحث کاملاً مشخص مطرح شود و فقط به بیان مباحث دارای حدود و مرتبط با همان بحث محوری پردازد، نظیر یک پارچگی هایی که در متون علمی هست. چنین پیوستگی برای قرآن نیاز نیست، بلکه در موفقیت آن تأثیر منفی نیز دارد؛ چرا که با توجه به مخاطبان اولیه قرآن چنین پیوستگی به فصاحت و بلاغت آن خدشه وارد می کند.

^۳ تصور شود اگر گسستگی در یک متن طولانی باشد، آن گاه این متن مناسبت موقعیتی خود را چگونه می تواند با مخاطبان خود برقرار نماید؛ عملاً چنین چیزی موجب به هم خوردن ارتباط موقعیتی نیز می شود. قرآن با توجه به این که هدفش هدایت افراد یک جامعه است لذا رویکرد آن به معضلات اجتماعی آنان که در سطحی کلان تر جنبه عمومی دارد، است و این گونه می تواند تناسب موقعیتی خود را نیز بیابد، به گونه ای که اکثر مخاطبان، خود را مبتلا به آن بحث و مخاطب آن مطلب حس کند تا تناسب موقعیتی متن نیز با مخاطب برقرار شود.

که لازمه متن خطابه‌ای است برخوردار باشد، دارای بلاغت^۱ محسوب می‌گردد و نیز از سویی شرط فصاحت و بلاغت که یکی از وجوه اعجاز قرآن است، به مقتضای حال سخن‌گفتن است؛ لذا بلاغت نه تنها ایجاب می‌کند که قرآن با الفاظ و واژه‌های آشنای عرب عصر نزول سخن بگوید، بلکه برای برقراری ارتباط لازم و رعایت شرایط مخاطب ایجاب می‌کند که سخن خود را بر بال فرهنگ و معلومات آنان بنشانند تا در دل آن‌ها اثر گذارد (نک: دامن پاک مقدم، ۱۵۷-۱۵۶) و از این رو زبان قرآن زبان مخاطبان مستقیم آن کتاب آسمانی است و بالطبع ظاهر آن ناظر به مناسبات و مسائل و واقعیات و نیازهای آن روز است (نک: فراستخواه، ۲۸). مناسبت موقعیتی قرآن ایجاب می‌کند که برای فهم آن یک نگاهمان به متن و یک نگاهمان به تاریخ باشد در این روند روایات اسباب نزول نیز یکی از ابزار دسترسی ما به اطلاعات موقعیتی قرآن است. گرچه هر مقدار اطلاعات ما از تاریخ و شواهد تاریخی ناظر به مطالب در آیات، بیشتر باشد، تبیین و فهم ما از قرآن بهتر می‌شود؛ اما باز هم با توجه به میزان وابستگی فهم قرآن به شناسایی موقعیت نزول آن (که این وابستگی بخاطر برخورداری از زبان خطابه‌ای موعظه‌ای و هدف آن که جنبه عمومی دارد است. هدف آن در مرحله اول، ناظر به حل معضلات اخلاقی و فرهنگی کل جامعه و یا گروه و دسته‌ای در جامعه متعامل با آن و در مرتبه بعدی و نگاهی کلان‌تر، در جهت حل معضلات جوامع است) فهم قرآن کاملاً ممکن است؛ لذا برای تبیین شرایط کلی آن عصر از گزارش‌های تاریخی تا حدودی استفاده می‌شود که آن گزارش‌ها کدهایی برای فهم بعضی آیات به ما می‌دهد^۲ و نیز برای فهم بهتر می‌توان از روایات اسباب نزول بهره برد.

۲-۳-۴. چگونگی موقعیت نزول قرآن: در فهم متن، شناخت موقعیت آن بسیار مهم است. موقعیت شامل شاخص‌های زمانی، مکانی و شخصی هستند که به موارد خاصی در لحظه ایراد سخن اشاره می‌کنند. با شناخت موقعیت می‌توان به اصل و مصداق آن شاخص پی برده^۳ و مقصود متن را بهتر درک نمود. آنچه بیان شد، قاعده‌ای است کلی که برای الزام کشف موقعیت، حدی تعیین نمی‌کند؛ اما می‌توان بر آن شد که میزان نیازمندی شناخت جزئیات

^۱ «بلاغت در کلام عبارت است از این‌که کلام علاوه بر فصیح بودن الفاظ مفرد یا مرکبش، با آنچه که حال اقتضاء می‌کند نیز مطابقت داشته باشد» (الهاشمی، ۳۵)؛ بلاغت در کلام همان مطابقت آن با مقتضای حال به همراه فصاحت آن است. (نک: الکوازی، ۱۳۹-۱۳۸).

^۲ مانند رسم و فرهنگ نسیء وظهار

^۳ «شاخص‌ها [deixis] عناصر زبانی به حساب می‌آیند که مقید به بافت موقعیتی بوده و به مکان، زمان و یا شخصی اشاره دارند که از طریق بافت موقعیتی قابل درک هستند» (صفوی، ۱۶۷). برای نمونه می‌توان به شاخص‌های مکانی و زمانی و شخصی به ترتیب اشاره نمود: «هناک، ذلک»، «الیوم، من قبل»، «هو، الذی یعطی».

موقعیت متن را نوع، بعلاوه هدف متن، می‌تواند تعیین کند. در این روند از قراین بسیار جزئی که در مکالمه‌ها و محاوره‌های خصوصی‌تر اتفاق می‌افتد می‌توان در مواردی صرف نظر نمود. نمونه ذیل روشنایی بیشتری به بحث می‌بخشد.

برای نمونه اگر به آیه‌ای که بر نهی از «نسیء» دلالت دارد^۱ دقت شود، ملاحظه می‌شود که در این آیه قرینه حالی که اطلاع از آن برای فهم بهتر آیه لازم است، جنبه عمومی دارد. اختصاص موقعیت آن، مانند حالت گذرای محاوره‌ای بین دو فرد خاص نیست که در صورت عدم فهم جزء جزء موقعیت در لحظه نزول، حلقه‌های مفقوده از موقعیت آن که در فهم تأثیر داشته است نیز به همان شدت دست‌نیافتنی تصور شود و فهم قرآن را به محال‌بودن نزدیک نماید؛ لذا نباید چنان‌که در مورد همه گفتارها قضاوت می‌شود، در مورد متن قرآن قضاوت شود. با توجه به آنچه بیان شد، بسیاری از قراین حالی برای فهم قرآن را تاریخ در اختیار ما می‌گذارد. در مرحله بعدی فهم با توجه به استفاده از همین مؤلفات، به تشخیص موقعیت‌های تعریف شده جزئی‌تر که اسباب نزول حامل آن‌هاست پرداخته می‌شود. لذا با توجه به موقعیت نزول قرآن، میزان قراین حالی مورد نیاز برای فهم دارای حد می‌شود.

۳. دور هرمنوتیکی^۲:

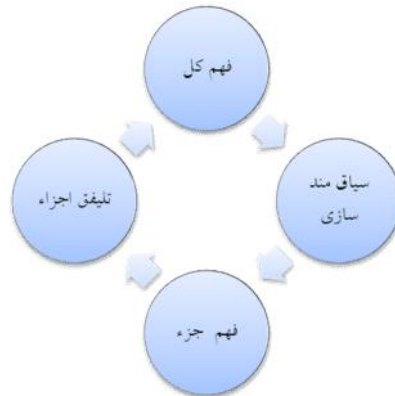
دور هرمنوتیکی اصل اساسی و بنیادین روش فهم متن است که دو قطب دارد: یک قطب آن را فهم «کل» و قطب دیگر آن را فهم «بخش» تشکیل می‌دهد.^۳ این دور، مفهومی، سهل و ممتنع است. سهل و ساده است چون هر یک از ما تجربه‌هایی ملموس و متعدد از آن داشته و داریم. ممتنع و دشوار است؛ زیرا کمتر به ابعاد فنی و علمی آن توجه کرده و تصویری واقعی و روشن از آن را در ذهن ترسیم کرده‌ایم. (نگ: مسعودی، ۱۰۵-۱۰۴).

شکل کلی دور هرمنوتیکی را می‌توان به صورت زیر ترسیم نمود:

^۱. «نسیء»، قاعده‌ای بود که موجب گردش اعمال حج در ماه‌های مختلف سال می‌شد که در آیه ۳۷ سوره مبارکه توبه، از آن نهی شد (نک: طباطبایی، ۲۷۱/۹).

^۲. Hermeneutical Circle.^۱

^۳. باید توجه داشت که دور هرمنوتیکی مانند دور باطل نیست؛ چرا که در دور باطل «الف» به «ب» متوقف است اما در دور هرمنوتیکی برای فهم هر کدام از بخش‌ها و کل به دیگری روی می‌آوریم و در هر دور اطلاعات ما افزوده می‌شود (نک: قائمی‌نیا، ۱۳).



نمودار ۱- شکل کلی دور هرمنوتیکی

همان‌گونه که این نمودار نشان می‌دهد، متعلق فهم به عنوان یک کل، از فهم بخش‌ها حاصل می‌شود و با تلفیق فهم بخش‌ها و یکپارچه‌سازی آن‌ها کل دریافت می‌شود. از سویی پیکان سمت راست نشان می‌دهد که بخش‌ها به نوبه خود، به واسطه مشارکشان در کل فهمیده می‌شوند (نک: قائمی‌نیا، ۱۱-۱۲). یا بهتر است بگوییم فهم بخش‌ها با توجه به کل که بر آن‌ها اثر سیاق‌مندسازی دارد بهتر اتفاق می‌افتد؛ لذا برای رسیدن به فهمی صحیح، باید فهم بخش‌ها با تکیه بر سیاق‌مندسازی آن‌ها که همان توجه به کل است، صورت گیرد. برای فهم کل ابتدا باید به بررسی و شناخت اولیه بخش‌ها پرداخت؛ اما آن شناخت با آزمون و خطای بسیار همراه است و فهمی یقین‌آور نیست؛ اما بعد از این که فهم بخش‌ها به سیاق‌مندسازی می‌رسند، خطاها بسیار کاهش می‌یابد و فهم به سوی یقینی‌شدن سوق می‌یابد. گرچه در این جا سیاق‌مندسازی به تأثیر کل بر جزء محدود شده، اما اگر در چگونگی فهم و هرمنوتیک هر کدام از قطب‌ها (کل و جزء) دقت شود آشکار می‌شود که هم فهم کل با فهم سیاق -چه درونی و چه بیرونی- اتفاق می‌افتد و هم فهم جزء به فهم و کشف سیاق درونی و بیرونی منوط است. توجه به این نکته در این پژوهش بسیار مهم است؛ زیرا ما را در یافتن و ترسیم چگونگی تعامل سیاق متنی و موقعیتی یاری رسانده و نیز لزوم توجه به سیاق درون‌متنی و تعامل آن با سیاق موقعیتی را برای فهم همه مراحل متن -چه فهم کل و چه فهم جزء- تأکید می‌نماید؛ لذا باید توجه داشت فهم کل و فهم جزء، جز با سیاق‌مندسازی اتفاق نمی‌افتد.

نکته مهم در فهم متن این است که ما تا به فهمی مقبول از متن نرسیم دور هرمنوتیکی

همچنان ادامه دارد (Connolly and Keutner, 1988, p. 68) و در این دورها است که ما به ترسیم واقعی‌تر از موقعیت خطابه و ایراد متن سخن دست می‌یابیم؛ که البته عوامل بسیاری در کاهش میزان خطا کمک می‌کند. آن عوامل شناخت تمام مؤلفات مرتبط با متن که در زمان ایراد سخن در جامعه مبدأ آن وجود داشته است. به تعبیر دیگر همان سیاق حالی است؛ اما در این دور، جایی برای آن تعریف نشده که نحوه توجه به آن نیز در راستای فهم متن درباره قرآن، توضیح داده خواهد شد.

هایدگر این الگوی سنتی از دور هرمنوتیکی را ابتدایی‌ترین مرتبه وجود انسانی می‌داند که آن فقط خواندن یک متن است که در آن تفسیر اجزاء، بدون فهم کل ممکن نیست و کل نیز بدون فهم اجزاء حاصل نمی‌شود (نک: کوزنزهوی، ۹۲-۸۵).

۱-۳. دور هرمنوتیکی شلایرماخر

از نظر شلایرماخر هر کلامی در زبان ظهور می‌کند و نویسنده و یا گوینده اندیشه خود را با آن آشکار می‌سازد؛ لذا هر کلامی با زبان و اندیشه ارتباطی دوسویه دارد^۱ از این رو برای فهم کلام باید دو گام برداشت: اول این که سخن گوینده را در بستر زبان متعلق به آن فهمید و دیگر اینکه سخن گوینده را باید در میان دیگر اندیشه‌های او جای داد و فهمید (نک: قائمی‌نیا، ۱۹). با این نگاه، فهم متن به طور کلی شامل دو نوع هرمنوتیک می‌شود: الف: هرمنوتیک دستوری؛ ب: هرمنوتیک فنی (تفسیر روان‌شناختی).^۲

۲-۳. اعتبار دور هرمنوتیکی شلایرماخر و ویژگی‌های قرآن

در کارآمد بودن استفاده از دور هرمنوتیکی شلایرماخر در فهم متن، تردیدی وجود ندارد؛ اما آن چه موجب نارضایتی افراد و مخالفت آن‌ها در استفاده از آن در فهم قرآن می‌شود، مسأله‌ای است که از برخی تشکیک‌ها ناشی می‌شود که از ذهن شکاک فلاسفه گاهی در اثر بی‌توجهی به یک سری نکات (مانند بی‌توجهی به ویژگی خود متن)^۳ بر می‌آید. و گاهی از نداشتن فهم درست، از نظرات آن فلاسفه مبنی بر این که «نظر آن‌ها می‌تواند، به چگونه متنی

^۱ شلایرماخر این ارتباط را چنین تبیین می‌کند که هر گفته‌ای با دو امر، یکی تمامیت زبان و دیگری تمامیت اندیشه پدیدآورنده ارتباط برقرار می‌کند. (Schleiermacher, 1998, p. 8)

^۲ هرمنوتیک دستوری شامل فهم سخن در بستر و با توجه به قواعد زبان متعلق به آن است؛ و هرمنوتیک روان‌شناختی، همان فهم و شناخت اندیشه‌های نویسنده است (نک: بهرامی، ۳۴۸-۳۴۲).

^۳ مثلاً برخی از دانشمندان بر دور هرمنوتیکی خرده‌هایی می‌گیرند مبنی بر این که به ذهنیت‌گرایی و نسبیت‌گرایی منجر می‌شود (نک: دیباج، ۹-۸). در پاسخ باید گفت این اتفاق وقتی می‌افتد که متن، بلاغت کافی نداشته باشد و در عین حال ما از قراین حالی یا صرف نظر نموده و با آن قراین را به قدر نیاز فهم متن مورد نظر در اختیار نداشته باشیم.

ناظر باشد؟» ناشی می‌شود. وقتی در دور هرمنوتیکی و مسائل فهم متن به نظرات فلاسفه مراجعه می‌شود، گام‌های اول آن‌ها (صرف نظر از بعضی نقدها که بر برخی نظرات وجود دارد) شاید تا آخرین گام، بسیار سازنده و کمک‌کننده است؛ اما در مرحله آخر از آن‌ها، شاهد تشکیک هستیم. مثلاً با توجه به دور هرمنوتیکی، شلایرماخر معتقد است که چون معنای مقصود مؤلف به طور کامل دست‌نیافتنی است، در نتیجه فهم متن به طور کامل میسر نیست.^۱ می‌توان گفت این تشکیک یا ناشی از این است که متن را چندان گویا نمی‌دانند^۲ و یا نقش تعیین‌کنندگی آن را از یاد می‌برند؛ این تشکیک ناظر به متون پیچیده و دارای ابهام است؛ در حالی که قرآن چنین نبوده و چنان‌که در قبل بحث شد، می‌توان نتیجه گرفت که در نهایت فصاحت و گویایی قرار دارد. نمونه دیگر از تشکیک‌ها این است که بازسازی متن در بستر زمانی خودش موجب به دست‌دادن معنای مرده می‌شود؛ چرا که از شرایط مکانی و زمانی دیگری برخاسته است و لذا نمی‌توان با آن ارتباط زنده برقرار کرد.^۳ اگر دقت شود، این تشکیک ناشی از این است که در آن لحظه تشکیک یا قدرت انعطاف‌پذیری ذهن خواننده و تک‌بعدی نبودن ذهن او را از خاطر برده‌اند، گویا خواننده قدرت تطبیق ندارد و البته شاید این قدرت تطبیق در توان همه خواننده‌ها نباشد؛ یا ناشی از آن بوده است که متن را دارای ویژگی نمی‌دیده‌اند که شرایط تطبیق یافتن با زمان معاصر خواننده را داشته باشد، وگرنه قواعدی است که بتوان با استفاده از آن‌ها در مراحل بعدی فهم، مطابقت متن با عصر خواننده را حاصل نمود؛^۴ که این تشکیک نیز با توجه به ویژگی متن قرآن، برای حصول فهم آن بر مبنای دور

۱. شلایر ماخر بر این نظر است که چون فهم قصد نویسنده به طور کامل میسر نیست، در رسیدن به فهم کامل متن تشکیک می‌کند (نک: قائمی‌نیا، ۳۱).

۲. در صورتی که این تشکیک ناشی از این دید باشد که به احتمال قوی ناشی از همین تشکیک به رسایی متن است، باید گفت در مورد قرآن این حد تشکیک هیچ‌جایی ندارد؛ چرا که فصاحت و بلاغت آن با شواهد مختلف مانند میزان اثرگذاری آن و موفقیتش در اصلاح مردم بر مبنای هدف خود قرآن، مورد تأیید است. که بعد توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

۳. یکی از نقدهای گادامر بر نحوه فهم متن طبق دور هرمنوتیکی شلایر ماخر این است که معنای مرده حاصل می‌شود. (نک: قائمی‌نیا، ۳۳)

۴. با توجه به نظریه نئونام، که ناظر به تفسیر فراتاریخی از قرآن است (تفسیر تاریخی فراتاریخی و فرهنگی قرآن: <http://mekoonam.parsiblog.com>) می‌توان قائل به این شد که همین تفسیر پیشنهادی برای قرآن از سوی ایشان عملاً دایره مخاطبان قرآن را وسعت بخشیده و آن را برای مردم این عصر نیز قابل فهم می‌گرداند و اگر این تفسیر سامان داده شود افراد معاصر ما نیز خود را مخاطب مستقیم قرآن خواهند دید. در اصل به خاطر این که پیامبر اسلام -صلی الله علیه و آله- خاتم نبیین است و قرآن کتاب هدایت بشر است، بنابر این ما نیز مخاطب قرآن هستیم؛ اما این‌که چگونه خود را در مخاطب قرآن قرار دهیم این هنر ماست. که با نظر دکتر نکونام مبنی بر نیاز قرآن به تفسیر فراتاریخی این اتفاق می‌افتد. اگر دقت شود، مردم مسلمان دیگر اعصار جز مردم عصر نزول با خواندن قرآن به طور ناخودآگاه متوجه می‌شده‌اند که مسائل مطرح شده در قرآن مانند ظهار و نسیء و امثال آن ناظر به آن‌ها نیست؛ چرا که آن‌ها عامل به چنین چیزی نبوده‌اند، اما با این حال با قرآن دلداگی‌ها داشته و دارند و این به خاطر آن است که فرد هم‌زمان با خواندن قرآن سعی می‌کند پیام آن را دریافت کند که از قدرت ذهن خواننده در انعطاف و ایجاد ارتباط از طریق مطابقت‌دادن متن بر اثر القای خصوصیت از آن و نیز متناسب‌بودن قرآن در تطابقت یافتن با شرایط خوانندگان جدید است؛ البته این حالت بیشتر در بین افراد برجسته از نظر علم و عرفان صدق می‌کند و آن هم می‌تواند

هرمنوتیکی جایی ندارد؛ لذا لزومی بر دست‌کشیدن از فهم قرآن با توجه به قواعد هرمنوتیکی و یا به دور افکندن آن‌ها نیست. باید توجه داشت که خود متن و سبک بیان آن و موضوع آن در رسیدن به نتیجه در این دوره‌های هرمنوتیکی بسیار اهمیت دارد؛ اما چنین تشکیک‌هایی در این حد برای متنی مانند قرآن، جایی ندارد؛ چرا که قرآن هدف هدایتی دارد و سبک بیان آن بر فصاحت، بلاغت، رسایی و خالی از ابهام‌بودن نهاده شده است، به گونه‌ای که تاریخ بر این فصاحت گواهی می‌دهد و میزان تأثیرگذاری آن در مدتی کوتاه بر کل جامعه عربستان و تغییر رویه زندگی آنان بر اثر مفاهیم قرآن بر رسایی و موفقیت در رسیدن به کارگفت‌های مطلوب آن صحنه می‌گذارد.^۱ استفاده از این علم، برای فهم بهتر قرآن بسیار می‌تواند موفقیت‌آمیز باشد. درباره نظریه مرده‌بودن فهم معنای متن بر طبق زمان خودش، در ارتباط با قرآن باید گفت چون هدف و موضوع قرآن زنده‌کردن خصایص انسانی است، لذا با توجه به موضوع کلی آن در یک زمان محصور نمی‌ماند؛ چرا که موضوع آن همیشه مبتلابه بشر است؛ لذا متن دارای شرایط و قابلیت مطابقت یافتن با دیگر اعصار را دارد و همین ویژگی موجب زنده‌بودن متن قرآن است. نتیجه آن‌که قرآن متنی زنده برای همه اعصار است.

۳-۳. دور هرمنوتیکی کارآمد برای قرآن

به نظر می‌رسد که باید دور هرمنوتیکی بین کل و جزء، با دور هرمنوتیکی پیشنهادی شلایرماخر تلفیق شود، تا نتیجه درستی از فهم متن حاصل گردد. یعنی ما باید در هر قطب دور اصلی هرمنوتیکی فهم متن، هم در قطب فهم جزء و هم در قطب فهم کل از دور هرمنوتیکی شلایرماخر استفاده کنیم تا به فهم صحیحی نائل آییم.

اما باید توجه داشت از آن‌جا که قاعده دور هرمنوتیکی شلایرماخر برای فهم متن بر شناخت اندیشه پدیدآورنده متن متکی است، برای متن قرآن کارایی ندارد؛ زیرا فهم اندیشه خداوند و شناخت او به هیچ روی برای ما میسر نیست (خداوند است و ویژگی‌های بسیار خاص و متنوعش)؛ البته هرمنوتیک دستوری ایشان برای فهم متن قرآن کار آمد بوده و باید بدان توجه شود. اما در رابطه با بخش هرمنوتیک روان‌شناختی آن برای قرآن، در این‌جا باید

به این دلیل باشد که آن‌ها با استفاده از ابزار فهم متن و نیز آگاهی از وقایع عصر نزول از افراد معمولی بهتر می‌توانند خود را از بند خطابت متن که ناظر به عصر نزول است برهانند؛ اما افراد معمولی و عامه مردم در ارتباط برقرارکردن با قرآن به سختی افتاده و موفق نیستند، مخصوصاً جوانان به بی‌رغبتی نسبت به خواندن قرآن دچار شده‌اند و عملاً ارتباطی بین آن‌ها با قرآن جز قرائت‌های دوره‌ای بدون فهم چیزی نیست. لذا مردم در اعصار دیگر برای فهم قرآن و پی‌بردن به مقاصد آن به ابزار فهم متن نیاز دارند.
^۱ اگر دقت شود فصاحت و بلاغت موجب موفقیت گفتار در کارگفت‌های مدنظر آن می‌شود و وقتی متنی بر کارگفت‌های مطلوبش موفق بود الزاماً باید فصاحت و بلاغت را دارا بوده باشد.

پرسید آیا جایگزینی برای این مؤلفه وجود دارد؟ می‌توان گفت بله، حتی این جایگزینی باعث تکامل و بی‌نقص گشتن بیشتر فهم می‌گردد. با توجه به این‌که کلام الهی از مرتبه قدسیت آن تنزل یافته و با فهم بشر متناسب شده است. و نیز با توجه به بلاغت قرآن که قبلاً به آن توجه داده شد، مؤلفه‌های دیگری را می‌توان جایگزین فهم و شناخت اندیشه مؤلف نمود. به نظر می‌رسد هدف و موضوع متن قرآن می‌تواند جایگزین اندیشه مؤلف در دور هرمنوتیکی شلایرماخر گردد. رسیدن به آن (هدف) فقط با توجه به خود متن حاصل نمی‌شود؛ بلکه نیاز هست تا جامعه هدف قرآن و اندیشه‌های حاکم بر مردم آن جامعه، بررسی شود؛ چرا که با توجه به معضلات و نابسامانی‌های انسانی که در عصر نزول در عربستان وجود داشته، هدف متن قرآن اصلاح نابسامانی‌های انسانی و معضلات مردم جامعه خود بوده است؛ لذا موضوع اصلی آن انسان و انسانیت است. مؤلفه‌ها و بحث‌هایی که در آن مطرح می‌شود، ناظر به جامعه مبتلا به قرآن است که با آن تعامل مستقیم داشته است، لذا هدف و انگیزه قرآن را از این‌که گفته شد، هدایت بشر است، می‌توان به طور جزئی‌تر، با توجه به معضلات آن جامعه و تأثیر قرآن بر حل آن‌ها کشف نمود (البته این اهداف نیز در راستای هدف اصلی است)^۱ که این امر را به رسیدن به فهم مخاطبان و موقعیت نزول سوق می‌دهد. نهایتاً این‌که ما می‌توانیم نتیجه بگیریم که برای فهم کامل قرآن و رسیدن به اندیشه حاکم بر آن، که ناظر به هدف و موضوع قرآن است، برای جایگزینی آن به جای اندیشه مؤلف در دور هرمنوتیکی شلایرماخر، باید به شرایط مخاطبان اولیه‌اش و موضع تأثیرپذیری آن‌ها از قرآن، مراجعه نمود و علاوه بر آن باید به نوع اندیشه آن‌ها و اثری که قرآن بر آن‌ها نهاده است، یعنی تغییراتی که در مردم عرب عصر نزول با ظهور قرآن ایجاد شده، توجه داشت. با توجه به غرض و هدف قرآن در آن عصر، بخش اعظم شناخت اثرگذاری قرآن بر مخاطبان که اندیشه‌ای با خود به همراه داشته است را فهم «فهم مخاطبان اولیه قرآن» از آن تأمین می‌کند؛ لذا در این‌جا با این جایگزینی که بیان نمودیم با توجه به دور هرمنوتیکی از نگاه شلایرماخر که باید فهم از زبان متن با فهم از اندیشه‌ها و سبک مؤلف با یک‌دیگر متوازن و هماهنگ گردند تا به یک فهم از میان فهم‌ها برسیم که به احتمال زیاد، همان فهم درست است (نک: Bontekoe, p. 29-30). در مورد قرآن باید فهم از زبان متن با فهم و شناختی حاصله از فهم مخاطبان اولیه آن در کنار دیگر مؤلفه‌ها

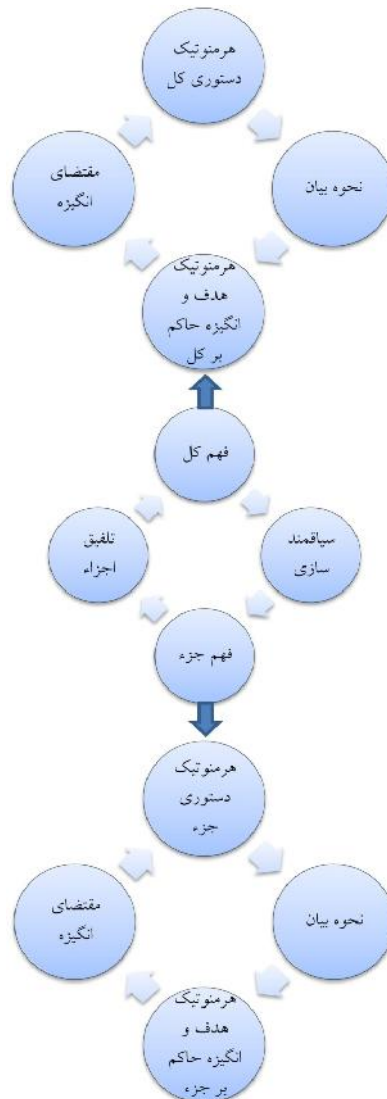
^۱ البته برای فهم موقعیت و اندیشه حاکم بر متن قرآن همواره باید هدف و مقصود کلی قرآن مد نظر باشد. چرا که موقعیت نزول قرآن از فضای نزول بعلاوه هدف قرآن تشکیل شده است. توضیح بیشتر این نظر در فصل چهار می‌آید.

مانند شناخت جهان‌بینی مردم آن عصر و تأثیری که بعد از ظهور قرآن در آن‌ها ایجاد شده است و حتی سیره رسول الله -صلی الله علیه و آله- هماهنگ و متوازن گردند.^۱ با توجه به آنچه بیان شد برای تأمین جایگزین مؤلفه «هرمنوتیک روان‌شناختی» که یک قطب فهم متن شلایرماخر است، در این دور هرمنوتیکی ارائه شده، باید دایره بسیار وسیع‌تری از مؤلفات مورد تأمین برای شناخت یک نگارنده، شناسایی شود؛ از جمله باید همه مؤلفاتی که در دایره موقعیت نزول و سیاق حالی قرار می‌گیرند که به نحوی ناظر به متن است، بررسی شوند. همه این تبیینات برای فهم قرآن به این دلیل است که قرآن با جامعه خود در تعامل کاملاً مستقیم بوده است. در این دور هرمنوتیکی فهم سیاق حالی، در فهم غرض کلام که از اندیشه و یا همان انگیزه حاکم بر متن (اصلاح جامعه) نشأت گرفته، کارآمد است. با تغییر دور هرمنوتیکی شلایرماخر به نحوی که ارائه شد و تلفیق آن با دور هرمنوتیکی مبنایی، دور هرمنوتیکی که متناسب قرآن است، حاصل می‌گردد. به این شکل که باید دور هرمنوتیکی تغییر یافته شلایرماخر (در ارتباط با قرآن) در هر دو قطب کل و جزء، در دور هرمنوتیکی اصلی به کار برود. وجوه برتری و تکامل این دور هرمنوتیکی مذکور با دقت در ویژگی‌های قرآن (اعم از متن و موقعیت) کاملاً محرز است. ترسیمی از این دور هرمنوتیکی پیشنهادی در نمودار شماره (۲) ارائه شده است. باید توجه داشت که پیش فرض‌ها و پیش‌فهم‌هایی که هایدگر لازمه آغاز و ورود به دور هرمنوتیکی می‌داند (نک: بهرامی، ۶۳-۶۲؛ ۳۵۱-۳۵۰)، در صورتی که قراردادن متن در بستر زمانی خود و کشف شواهد و قراین متنی و موقعیتی و تطبیق این دو (که در دو قطب هرمنوتیک دستوری و هرمنوتیک هدف و انگیزه) با یک‌دیگر به درستی انجام شود، ما را به حذف پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های نادرست می‌رساند، گرچه چنان‌که گادامر می‌گوید، این پیش‌فهم‌ها از نگاه ما -به عنوان فاعل فهم- به فرد، جامعه، تاریخ متن، سنت‌های موجود در متن، عصر و فرهنگ زمانه و گفت و گویی که درباره متن وجود داشته است متأثر هستند؛^۲ اما باید توجه داشت که متن نسبت به تعیین و گزینش پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های ما گنگ نیست؛ با این حال برای حصول نتیجه‌ای صحیح و رسیدن به فهم درست متن، نیاز هست که ما ابتدا با توجه به قراین موجود، صحت سیاق حالی را تعیین نموده و گزینش نماییم (مثلاً ابتدا گزارش‌های معتبرتر را برای برقراری تعامل با متن انتخاب کنیم) و بعد در دوره‌های

^۱ به تعبیری دیگر فهم از متن باید با فهم از موقعیت نزول به طور کامل و وسیع آن، هماهنگ گردد.

^۲ برای مطالعه پیش‌فهم‌ها از نگاه گادامر نک: بهرامی، ۳۵۲.

هرمنوتیکی با تطبیق آن بر سیاق متنی به فهم درست و گزینش‌های نهایی پیش‌فهم‌ها برای رسیدن به فهم نهایی استفاده کنیم، و با توجه به قراین و شواهدی که خود متن در اختیار ما می‌گذارد، به اصلاح پیش‌فهم‌های خود موفق خواهیم شد. همه این‌ها از تعامل سیاق حالی با سیاق متنی در دور هرمنوتیکی حاصل می‌گردد.



نمودار ۲- تصویر دور هرمنوتیکی متناسب فهم قرآن

۳-۴. نحوه ورود به دور هرمنوتیکی متناسب قرآن

آیا ورود به دور هرمنوتیکی در مورد قرآن از کل به جزء صورت می‌گیرد یا از جزء به کل؟ اصولاً ورود به دور هرمنوتیکی در مورد قرآن از جزء به کل است (نک: بهرامی، ۳۵۶). محل ورود به دور هرمنوتیکی نیز مبحثی است که حائز اهمیت است تا ما را برای رسیدن به فهم درست در مورد قرآن یاری برساند. با توجه به این‌که شروع فهم و ورود به دور هرمنوتیکی در مورد قرآن باید از جزء به کل صورت بگیرد، لازم است که ما این ورود را از اجزاء اولیه قرآن (نه وسط یا انتهای نزول آن) که بر اساس ترتیب نزول قابل تعیین است، شروع نموده و بر اساس همان ترتیب نزول ادامه دهیم. نکته دیگری که لزوم ورود به دور هرمنوتیکی بر مبنای ترتیب نزول را تأکید می‌کند این است: چون هر آیه و سوره به عنوان موقعیتی برای آیه و سوره‌های بعدی خود محسوب خواهند شد،^۱ لذا علاوه بر این‌که در کشف سیاق متنی آن‌ها به کار می‌آیند در کشف سیاق موقعیتی آن‌ها نیز نقش ایفا می‌کنند که این نیز بر ضرورت ورود به دور هرمنوتیکی بر اساس ترتیب نزول تأکید می‌کند.

۳-۵. تعامل سیاق متنی با سیاق حالی در دور هرمنوتیکی

رسیدن به فهم متن و مقصود آن را دو مقوله جدا دانسته‌اند. فهم متن در گرو آگاهی از معانی واژه‌های به کار رفته و چگونگی ترکیب و ارتباط آن‌ها است که انسان را به فهم اولیه متن می‌رساند و به آن اصطلاحاً «تبادر» و یا «مراد استعمالی» می‌گویند (نک: رستگار مقدم گوهری، ۱۲۹). اگر دقت شود این همان فهم متن صرفاً با توجه به پیوستگی درون‌متنی که شکل‌دهنده سیاق متنی است، می‌باشد.

اما آنچه موجب دستیابی به مقصود متن می‌گردد، از عواملی متأثر است که به آن‌ها قراین حالی و لفظیه اطلاق می‌شود.^۲ این همان چیزی است که در دور هرمنوتیکی ارائه شده حاصل می‌گردد که می‌توان گفت تعاملی است بین سیاق متنی (که از پیوستگی درونی متن حاصل می‌شود) و سیاق حالی (که از پیوستگی متن با محیط خود حاصل می‌گردد). در هر یک از قطب‌های دور هرمنوتیکی چه کل و چه جزء نوعی سیاق‌مندی وجود

^۱. این‌که هر آیه، برای آیه‌های بعد خود تبدیل به موقعیت می‌شود این‌گونه قابل تبیین است که هر آیه و سوره در نگاهی کلان‌تر با ظهور و بروزش شروع به اثرگذاری بر جامعه نموده و شرایط جدیدی در اثر ظهور آن ایجاد می‌شود؛ لذا به موقعیتی برای آیات بعد خود تبدیل می‌شود. کمترین حالت تأثیر هر آیه، وجود بحثی است که آن آیه مطرح می‌کند و گفتمان‌هایی که در رابطه با آن صورت می‌گیرد.
^۲. برخی این قراین را ریزتر گفته‌اند مانند قراین حالی، مقامیه، لفظیه، خصوصیات گوینده، صفات گوینده، مسائل تاریخی اتفاق افتاده که گوینده در آن قرار دارد (رستگار مقدم گوهری، ۱۳۱).

دارد، سیاق‌مندی نیز با توجه به آنچه در تعریف سیاق گفتیم ناظر به هر دو سیاق حالی و متنی است.

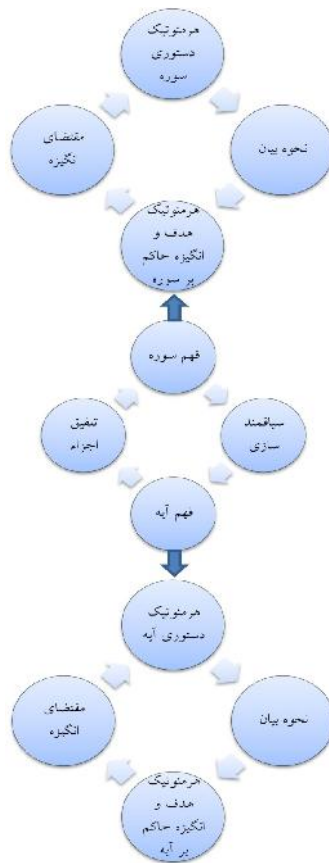
از آن‌جا که یک بُعد متن قرآن متوجه مخاطبان است که شکل‌دهنده سیاق حالی هستند؛ آشکار است که در متن مؤلفه‌های بسیاری که بیان‌گر و نشان‌دهنده اوضاع مخاطبان است، وجود دارد. این مؤلفه‌ها نقش کدهای کلیدی را برای شناسایی سیاق حالی (اسباب نزول جزئی از آن است) بازی می‌کنند. البته باید توجه داشت که وجود این کدهای کلیدی فقط در متن قرآن نیست؛ بلکه در متن گزارش‌های رسیده نیز است. هر کدام از این متن‌ها کدهایی را برای رد و تأیید تعلق به یک‌دیگر در اختیار خواننده می‌گذارد. با رسیدن به این تعلق، و یا عدم تعلق از طریق توجه به این کدهای کلیدی بیان شده، می‌توان به فهمی کامل‌تر از متن قرآن نائل گردید. این تعامل در اصل در دور هرمنوتیکی برقرار می‌شود. مسأله دیگری که در مورد چگونگی این تعامل در فهم قرآن مطرح است، یقینی بودن متن قرآن^۱ و از طرفی اعتبار نداشتن یقینی گزارش‌ها (از جمله اسباب نزول) است، لذا وقتی سبب نزول و یا هر گزارش و خبر دیگری دال بر سیاق حالی، برای آیات مطرح می‌شود، به دلیل اصالت قرآن نسبت به اسباب نزول، در گزینش اسباب نزول، سیاق درون‌متنی یا همان بافت کلامی بسیار کلیدی و مهم است. به این نحو که اگر سیاق درون‌متنی، مؤید اسباب نزول منقول باشد؛ آن اسباب نزول پذیرفته است و اگر نباشد پذیرفته نیست. اهمیت آن‌چه درباره اصالت متن قرآن مطرح شد، وقتی نمایان می‌شود که برای آیه‌ای سبب نزولی با اختلاف زمانی، با نزول خود آیه، ذکر شود؛ به این شکل که آیه در سیاق سوره خود دلالت بر این دارد که مکی است؛ اما روایت آن را مدنی به حساب می‌آورد و در عین حال، دیگر مؤلفات متن آیه و متن روایت با هم، هم‌خوانی لازم را دارند؛ این‌جا با توجه به اصالت قرآن سبب نزول منقول رد می‌گردد. لذا اصل و مبنا در مواقع اختلاف در این تعامل، متن قرآن است.

۳-۶. برخی دوره‌های هرمنوتیکی ممکن برای قرآن

با توجه به مبنا اصلی دور هرمنوتیکی که بین جزء و کل وجود دارد سه نوع دور هرمنوتیکی درون‌متنی برای تفسیر قرآن بیان شده است: ۱- میان واژه و آیه؛ ۲- میان آیه و سوره؛ ۳- میان سوره و قرآن (نک: بهرامی، ۳۵۴). این دوره‌ها فقط بر متن متکی است و تعاملی با محیط ایجاد آن ندارد؛ لذا از این نظر با نقص همراه است و این دوره‌ها فقط بخشی از فهم را

^۱. بر این‌که این همان متنی است که در عصر پیامبر ظهور کرده و دست نخورده و بی‌کم و کاست به ما رسیده است، یقین داریم.

تأمین می‌کنند، باید توجه داشت که اگر این فهم‌ها کاملاً مستقل از تعامل با موقعیت نزول صورت گیرد از خطا پر خواهد بود؛ لذا بر طبق تبیین‌هایی که در قبل بیان شد، باید بین هر قطب کل و جزء از دور هرمنوتیکی کلی، دوری دیگر برقرار شود؛ طبق تبیین جدیدی که از دور هرمنوتیکی بیان شد. فهم آن‌ها تعاملی با فضای نزول دارد. برای نمونه دور هرمنوتیکی جزء به کل آیه به سوره را به شکل نمودار شماره ۳ می‌توان ارائه نمود. چنان‌که ملاحظه می‌شود در فهم هر کدام چه سوره و چه آیه، نیاز به سیاق‌مندی متن و حالی وجود دارد و لذا الزاماً در این سیاق‌مندی که در طی دور بین هرمنوتیک دستوری و انگیزه حاکم بر متن اتفاق می‌افتد، تعاملی بین سیاق متن با سیاق حالی اتفاق می‌افتد چنان‌که توضیحش گذشت که به انتخاب صحیح گزارش مربوط به موقعیت متن منجر می‌گردد.



نمودار ۳ دور هرمنوتیکی بین آیه و سوره

نتیجه

برای فهم هر متنی به قواعد هرمنوتیکی نیاز است که دور هرمنوتیکی شلایرماخر از اهمیت ویژه‌ای در آن برخوردار است. این دور شامل دوری بین هرمنوتیک دستوری و هرمنوتیک روان‌شناختی مؤلف، تا رسیدن به تعادل بین آن‌ها می‌شود؛ اما از آن‌جا که قرآن، کلام الهی بوده و مؤلف آن را به طور کامل نمی‌توان شناخت، اقتضاء می‌کند که دوری متناسب با آن تعریف شود. با توجه به این‌که قرآن مرتبه تنزل‌یافته کلام الهی متناسب با بشر بوده و هدف آن، اصلاح جامعه و هدایت کل بشر به سوی یکتاپرستی و فضایل اخلاقی است؛ از سویی معضلات اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی جامعه متعامل با آن، مانع رسیدن به این هدف است، با توجه به آن‌چه گفته شد گاه ایجاب می‌کند که هدف کلی آن به شکل اهداف جزئی‌تر که ناظر به معضلات مذکور است در متن، نمود یابد. در نتیجه آنچه می‌تواند جایگزین «هرمنوتیک روان‌شناختی» دور هرمنوتیکی شلایرماخر شود که متناسب با کلام الهی باشد، هرمنوتیک هدف و انگیزه حاکم بر متن (قرآن) است. هرمنوتیک یک قاعده کلی الزامی دارد و آن دور بین کل و جزء است؛ که در فهم قرآن، می‌توان در هر یک از قطب‌های کل و جزء، دور هرمنوتیکی ارائه شده را برای رسیدن به فهم درست از آن‌ها برقرار نمود. ذیل این دورها بین هرمنوتیک دستوری قرآن از سویی، و هدف و انگیزه حاکم بر آن (که از بررسی موقعیت نزول حاصل می‌گردد) از سوی دیگر تعاملی برقرار می‌شود. با توجه به این‌که سیاق متنی در هرمنوتیک دستوری متن قرار دارد، و اسباب نزول در هرمنوتیک انگیزه حاکم بر متن؛ لذا تعامل این دو در دور هرمنوتیکی به طور کامل قابل فهم و تبیین بوده و قاعده‌مند است.

این تعامل با تکیه بر قرینه‌هایی که از فهم متن قرآن و نیز متن موقعیت گزارش شده کشف می‌گردد، محقق می‌شود و تعامل تا جایی ادامه می‌یابد که به تعادل برسند.

به دلیل برخوردار بودن قرآن از اعتبار یقینی نسبت به اسباب نزول، در مواقع اختلاف بین آن‌ها در این دور هرمنوتیکی، مبنا، متن قرآن قرار می‌گیرد؛ لذا تناسب آیات که شکل‌دهنده سیاق متنی است، در نقد اسباب نزول (اعم از عام و خاص) بسیار نقش مهمی را ایفا می‌کند، و در اثر توجه به تعامل این دو به اصلاح فهم خود از قرآن دست می‌یابیم.

به خاطر برخوردار بودن قرآن از اعتبار یقینی نسبت به اسباب نزول، در مواقع اختلاف بین آن‌ها در این دور هرمنوتیکی، مبنا، متن قرآن قرار می‌گیرد؛ لذا تناسب آیات که شکل‌دهنده سیاق متنی است، در نقد اسباب نزول (اعم از عام و خاص) بسیار نقش مهمی را ایفا می‌کند، و

در اثر توجه به تعامل این دو به اصلاح فهم خود از قرآن دست می‌یابیم.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- آگهی، فاطمه، *بررسی تطبیقی سیاق در تفسیر و زبان‌شناسی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)*، دانشگاه قم، ۱۳۹۰.
- بهرامی، محمد، «دور هرمنوتیکی در نگاه هرمنوتیست‌ها و تفسیرگران قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۶۲ و ۶۳، صص ۳۶۴-۳۴۴، ۱۳۸۹.
- پرچم، اعظم، «نقش کاربرد اشتراک معنوی و لفظی و بافت در نگاه تفسیر علامه طباطبایی»، *مجله مشکوة*، شماره ۱۹، صص ۲۰-۴، ۱۳۸۵.
- خامه‌گر، محمد، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا.
- دامن پاک مقدم، ناهید، *بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن*، تهران، نشر تاریخ فرهنگ، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- دیباچ، موسی، *هرمنوتیک متن و اصالت آن (به ضمیمه هرمنوتیک قرآن)*، تهران، موسسه انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق- بیروت، دارالعلم-الدار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- رستگار مقدم گوهری، هادی، *روش فهم متن*، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- زرکشی، بدرالدین محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ق.
- صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- صفوی، کورش، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران، انتشارات سوره مهر (وابسته به حوزه هنری)، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- فراستخواه، مقصود، *زبان قرآن*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- قائم‌نیا، علیرضا، *متن از نگاه متن*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- کنعانی، سید حسین، «جایگاه سیاق در تکوین معانی و تفسیر آیات»، *مجله مشکوة*، شماره ۹۱، صص ۴۱-۲۱، ۱۳۸۵.

_____، «سیر تحول کاربرد سیاق در تفسیر»، مجله مشکوة، شماره ۸۷، صص ۴۲-۲۸، ۱۳۸۴.
_____، «نقد هرمنوتیک از دیدگاه نظریه سیاق»، مجله مشکوة، شماره ۱۰۹، صص ۹۵-۸۱، ۱۳۸۹.

الکواز، محمد کریم، *اسلوب الاعجاز البلاغی للقرآن الکریم «سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن»*، ترجمه: سید حسین سیدی، تهران، سخن، چاپ اول ۱۳۸۶.

کوزنزهوی، دیوید، «هایدگر و دور هرمنوتیکی»، ترجمه: جعفر مروارید، *مجله نامه فرهنگ*، شماره ۵۸، صص ۹۷-۹۰، ۱۳۸۴.

گرامی، محمد علی، *درباره شناخت قرآن*، قم، نشر شفق، بی تا.
محمد العوی، سلوی، *بررسی زبان شناختی وجوه و نظائر قرآن*، مترجم: سید حسین سیدی، مشهد، به نشر، چاپ اول ۱۳۸۲.

مسعودی، جهانگیر، *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*، چاپ اول قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.

المطعنی، عبد العظیم محمد، *ویژگی های بلاغی بیان قرآن*، ترجمه سید حسین سیدی، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول ۱۳۸۸.

معرفت، محمد هادی، *تناسب آیات*، ترجمه مولایی نیا، تهران، بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول ۱۳۷۲.
نکونام، جعفر، «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری»، *پژوهشهای فلسفی کلامی*، شماره ۳، صص ۳۷-۲۰، ۱۳۷۹.

_____، *مدهامتان، تفسیر تاریخی، فراتاریخی و فرهنگی قرآن*، ۲۱ فروردین ۱۳۹۱، <http://nekoonam.parsiblog.com>.

الهاشمی، السید احمد، *جواهر البلاغه*، تهران، انتشارات الهام، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.

Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics and criticism and Other Writings*, Ed. AndTr. By Andrew Bowie, UK, Cambridge University Press, 1998.

- Connolly, John M. and Keutner, Thomas, *Hermeneutics Verses Science? Three German Views*, trans. and ed. by John M. Connolly, University of Notre Dame Press. 1988.

- Bontekoe, Ronald, *Dimentions of the Hermeneutics Circle*, U.S.A, Humanities Press International, Inc. 1969.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۱۳۳-۱۱۵

بازشناسی مفهوم «مثنی» در قرآن کریم با تأکید بر سیاق آیه ۲۳ سوره زمر*

دکتر مهدی مطیع

استاد یار دانشگاه اصفهان

Email: ahdimoti@gmail.com

فایضه علی عسگری

کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

Email: Fa.aliasgari@yahoo.com

چکیده

قرآن کریم دارای ساختار ویژه الهی، سطوح و لایه‌های متنوع معنایی است که طی آن دریایی بیکران از معانی و معارف الهی را در لفافه حروف و کلمات مشهود عربی گردآورده و خود را این چنین معرفی نموده است: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْكِتَابِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي» (زمر/۲۳) تعبیر «مثنی» از جمله تعبیراتی است که وضع قرآن بوده و قرآن کریم برای اولین بار در معرفی خود از آن استفاده کرده است. بنابراین باید کوشید تا مفهوم «مثنی» را از خود قرآن به دست آورد.

در همین راستا نوشتار حاضر انجام مقدماتی را لازم و ضروری فرض کرده است، ابتدا با جستجو در معنای واژه «مثنی» آن را به معنای «انعطاف و پیچشی که مستلزم دو رکن است» دانسته، چنانچه بررسی مشتقات واژه «مثنی» در سایر آیات قرآن کریم نیز مؤید چنین معنایی است و سپس به بررسی و نقد نظرات مفسران و مستشرقان درباره مفهوم «مثنی» اهتمام ورزیده و با توجه به این که اکثر نظرات محققان قرآن برخاسته از نگاه برون‌متنی و مستقل از سیاق آیه شریفه ۲۳ سوره زمر است بر آن شده تا این بار با توجه به سیاق و فضای حاکم بر آیه مذکور به بازشناسی مفهوم «مثنی» پردازد و در نهایت به این باور رسیده که «مثنی» بودن قرآن بیان‌گر دو نمود از قرآن کریم است، یک نمود در لوح محفوظ و دیگری قرآن نازل شده در قالب عبارات عربی مشهود که هر دو یک حقیقت‌اند ولیکن در دو شکل و نمود که به یکدیگر معطوف هستند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، مثنی، تفسیر، سیاق، سبب نزول.

بیان مسأله

تعبیر «مثنائی» یکی از تعبیرات مبهم و رازناک قرآنی است که توجه همه محققان و علاقه‌مندان به قرآن را برانگیخته است تا جایی که علاوه بر محققان و مفسران مسلمان، مستشرقان نیز در صدد دست‌یابی به معنای «مثنائی» برآمده‌اند و حتی «مثنائی» را جزء واژگان وام‌گرفته از زبان‌های دیگر دانسته‌اند. مفسران و پژوهشگران مسلمان احتمالات متعددی را در خصوص معنای «مثنائی» مطرح کرده‌اند و هر یک از زاویه نگاه خود تعبیر «مثنائی» را مورد تحلیل قرار داده است. از جمله احتمالاتی که در این زمینه بیان شده است عبارتند از: تکرار بخش‌های مختلف قرآن مانند: (احکام، مواعظ، داستان‌ها)، تکرار تلاوت و نزول قرآن، محتوای مزدوج و متقابل معانی قرآن و نظر غریب و دور از ذهن ابن‌بهر که «مثنائی» را نامی برای فواصل قرآن در برابر قوافی برای ابیات دانسته است.

با توجه به این‌که قرآن کریم واضع و ابداع‌کننده تعبیر «مثنائی» بوده است و زبان خود را این‌چنین ستوده و معرفی نموده است: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي» (زمر/۲۳) بنابراین باید کوشید تا مفهوم مثنائی را از خود قرآن استخراج نمود نه از جای دیگر! چنان‌که علاوه بر آیه مذکور، در آیه شریفه «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (حجر/۸۷) نیز این تعبیر مشاهده می‌شود، هم‌چنین در سایر آیات قرآن مشتقات واژه مثنائی به کار رفته است که چه بسا به شناخت مفهوم لغوی «مثنائی» کمک شایانی خواهد کرد. هم‌چنین آن‌چه بیش از همه می‌تواند راهگشا و کلید فهم تعبیر «مثنائی» باشد سیاق آیه شریفه ۲۳ سوره زمر است که متأسفانه از دید بسیاری از مفسران و محققان پنهان مانده است و همین امر سبب شده تا آن‌ها نگاهی برون‌متنی و مستقل از سیاق و فضای حاکم بر آیه داشته باشند. چه بسا تأمل در فضای سیاق آیه مذکور بتواند مفاد آیه به ویژه مفهوم «مثنائی» را شفاف‌تر سازد. نوشتار حاضر در صدد آن است که در حد توان خود با این رویکرد به بازشناسی مفهوم «مثنائی» بپردازد.

بررسی مفهوم لغوی واژه «مثنائی»

واژه پژوهان واژه «مثنائی» را از ریشه «تَنَّى» و به معنای عطف و انعطاف، برگرداندن و پیچیدن دانسته‌اند. (فراهیدی، ۲۴۲/۸؛ ابن منظور، ۱۱۵/۱۴؛ قرشی، ۳۱۹/۱؛ مصطفوی، ۳۲/۲-۳۰) چنان‌که عرب به ریسمان بافته شده از پشم یا مو «تَنَائِيَّة» یا «المِثْنَاءُ، المِثْنَاءُ» می‌گوید. (ابن منظور، ۱۲۱/۱۴؛ مصطفوی، ۳۱/۲؛ ابن فارس، ۳۹۱/۱) از حیث اینکه از دو رشته به هم پیچیده

تشکیل یافته است و نیز به زانو و آرنج حیوانات «مثنای الدابة» اطلاق می‌گردد. (ابن منظور، ۱۲۳/۱۴) به اعتبار این که آرنج، بندگاه میان ساعد و بازوست و محلی است که دست خم می‌شود و دو قسمت می‌گردد. چنان‌که زانو که حد واسط ران و ساق نیز قرار دارد چنین خاصیتی دارد. هم‌چنین به پیچ کوه و جاده کوهستانی که برای صعود باید از آن عبور کرد «الثنية من الجبل» تعبیر می‌گردد گویی راه را به دو قسمت تقسیم می‌کند. (راغب، ۱۷۸) و نیز آنچه را که از خوبی‌های مردم برشمرده می‌شود و پیاپی بازگو می‌گردد «ثنا» گویند، زیرا در مدح، صفات نیک به یکدیگر عطف می‌شوند. (قرشی، ۳۲۰/۱-۳۱۹؛ راغب، ۱۷۸).

بنابر توضیحات فوق در تمام موارد مذکور انعطاف و پیچشی که مستلزم وجود دو رکن است در معنای واژه دیده می‌شود زیرا که عطف کردن به معنای پیچاندن و ارتباط چیزی به چیز دیگر است. (طبرسی، ۹/۱۲) بنابراین می‌توان معنای «مثنایی» را چنین دانست: «هو بمعنی الإنعطافات و الصوارف» (مصطفوی، ۳۲/۲) و برخی نیز معتقدند که واژه «مثنایی» جمع مثنیه اسم مفعول از «ثنی» و به معنای معطوف و عطف شونده است. (طباطبایی، ۳۸۹/۱۷؛ واعظ خراسانی، ۶۷۲/۸-۶۷۱؛ قرشی، ۳۲۱-۳۱۹).

مشتقات مثنایی در قرآن کریم

با تأمل در قرآن کریم و با توجه به آیاتی که در آن‌ها مشتقات واژه «مثنایی» به کار رفته است به دست می‌آید که این واژگان دامنه معنایی بسیار نزدیکی با واژه «مثنایی» دارند و مؤلفه‌های معنایی «دوئیت» و «انعطاف و پیچش» در آن‌ها دیده می‌شود مانند: «أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُونُ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَعْشُونُ تِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (هود/۵) در این آیه، واژه «ینتون» این معنا را بیان می‌کند که منافقان سینه‌های خود را خم می‌کنند و به هم می‌پیچند تا قرآن را نشنوند.

آیه «وَلَا يَسْتَنْتُونَ» (قلم/۱۸) به معنای استثنا کردن و در انحصار قرار دادن است چون در استثناء مستثنی بر مستثنی منه عطف می‌شود و روی هم حساب می‌گردد. در آیه «ثَانِي عَطْفُهُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ نُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ» (حج/۹) واژه «ثانی عطفه» حال از فاعل یجادل و عطف به کسر اول به معنای جانب و طرف است زیرا که شخص در موقع اعراض روی خود را به آن طرف برمی‌گرداند گویی اعراض کننده روی خود را بر جانب خود می‌گذارد. (قرشی، ۳۲۰/۱-۳۱۹).

تعبیر مثنائی

قرآن کریم برای اولین بار در معرفی خود از تعبیر «مثنائی» استفاده نموده است. «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي» (زمر/۲۳) به راستی «مثنائی» اسمی برای قرآن یا وصفی برای این کتاب آسمانی است؟ محققان و پژوهشگران قرآنی در پاسخ به این سؤال جواب‌های متعددی را بیان کرده‌اند. برخی از محققان معتقدند «مثنائی» از اسماء قرآن کریم است. (رامیار، ۳۱-۳۲؛ سیوطی، ۱۸۵/۱) چنان‌که اطلاق مثنائی بر قرآن در اشعار عرب دیده می‌شود مانند:

فَمَنْ لَلْقَوَا فِي بَعْدِ حَسَانٍ وَابْنِهِ وَمَنْ لَلْمَثَانِي بَعْدَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ^۱

برخی دیگر چنین گفته‌اند: گرچه گذشتگان «مثنائی» را به عنوان یکی از اسماء قرآن کریم استعمال کرده‌اند ولی بدون تردید این عنوان نمی‌تواند اسم قرآن باشد بلکه وصف قرآن است که گذشتگان با سایر اسماء و القاب قرآن خلط نموده‌اند که البته این وصف در آیات قرآن کریم در مورد خود قرآن به کار رفته است. (حجتی، ۲۶-۲۷) برخی دیگر نیز دو نظریه را با هم جمع کرده و اذعان داشتند «مثنائی» اسم و وصف برای قرآن است. (محقق، ۱۱۳/۱).

به نظر می‌رسد تعبیر مثنائی به مجموعه‌ای از آیات الهی نازل شده بر پیامبر (ص) در زمان نزول اطلاق شده است با اینکه تمامی آیات به صورت کامل نازل نشده بود: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (زمر/۲۳) خدا بهترین گفتار را بصورت کتابی متشابه دوگانه فرو فرستاد که از خواندنش پوست کسانی که از پروردگارشان می‌ترسند می‌لرزد سپس پوست‌هایشان و دل‌هایشان با یاد خدا نرم شود. این هدایت خداست که هدایت می‌کند بوسیله‌اش هر کس را که بخواهد، و هر کس را که خدا گمراه کند او را راهنمایی نباشد. (فارسی، ۹۲۳/۱). نظرات مفسران در تبیین معنای «مثنائی» در آیه شریفه ۲۳ سوره زمر را می‌توان به هشت بخش تقسیم کرد:

(۱) قرآن کریم محتوی بر مزدوجات امور متقابل مانند: امر، نهی/ وعده و وعید/ ثواب و عقاب/ بهشت و دوزخ/ مؤمن و کافر است. (کاشفی سبزواری، ۱۰۳۳/۱؛ کاشانی، ۹۱/۸؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۲۳۶/۱۱؛ نجفی خمینی، ۱۲۸/۱۷؛ بغوی، ۸۵/۴؛ بغدادی، ۵۵/۴؛ طوسی، ۲۱/۹؛ نووی جاوی، ۳۳۰/۲؛ میبیدی، ۴۰۳/۸؛ سوراآبادی، ۲۱۵۹/۳؛ عاملی، ۳۵۴/۷-۳۵۳؛ فخررازی، ۴۴۶/۲۶).

۱. حسان بن ثابت، ۴۴۷/۱

- (۲) مثنایی جمع مثنی بر وزن (مفعول) و به معنای تکرار کردن و اعاده باشد چنان‌که لیبک و سعدیک چنین است. (زمخشری، ۱۲۳/۴؛ آلوسی، ۲۴۸/۱۲؛ ابن عاشور، ۶۹/۲۴-۶۸).
- (۳) تکرار حقیقت قرآن در هر زمان که تجلی تازه‌ای در هر عصر و زمان می‌یابد و هرگز کهنه نخواهد شد. (مکارم شیرازی، ۴۳۳/۱۹-۴۳۲؛ راغب، ۱۷۹).
- (۴) تکرار مباحث مختلف مانند: داستان‌ها، سرگذشت‌ها، مواظب، اندرزها، اخبار، احکام و ... تکراری که هرگز ملال آور نیست. (مکارم شیرازی، ۴۳۳/۱۹-۴۳۲؛ طبرسی، ۱۶۸/۲۱؛ امین، ۱۹۸-۱۹۹/۱۱؛ میدی، ۴۰۳/۸؛ آلوسی، ۲۴۸/۱۲؛ طیب، ۳۰۳/۱۱؛ قرطبی، ۲۵۰/۱۶؛ زمخشری، ۱۲۳/۴؛ سید قطب، ۳۰۴/۵؛ کاشانی، ۹۱/۸؛ عاملی، ۳۵۴/۷-۳۵۳؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۲۳۶/۱۱).
- (۵) تکرار تلاوت قرآن کریم که هرگز ملال‌انگیز نیست و انسان هر چند تلاوت کند باز مایل است که دو مرتبه تلاوت شود یا در استماع باز می‌خواهد مرتبه دیگر استماع کند. (طیب، ۳۰۳/۱۱؛ قرطبی، ۲۵۰/۱۶؛ طوسی، ۲۱/۹؛ زمخشری، ۱۲۳/۴؛ کاشانی، ۹۱/۸؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۲۳۶/۱۱؛ طبرسی، ۱۶۸/۲۱؛ آلوسی، ۲۴۸/۱۲).
- (۶) تکرار نزول قرآن یک‌بار به صورت دفعی بر قلب پیامبر و در شب قدر و یک‌بار به صورت تدریجی طی ۲۳ سال صورت گرفته است. (مکارم شیرازی، ۴۳۳/۱۹-۴۳۲).
- (۷) مثنایی جمع مثنیه و به معنای معطوف است و قرآن را مثنایی خوانده‌اند چون برخی از آیاتش انعطاف به برخی دیگر دارد و هر یک دیگری را شرح و بیان می‌کند بدون این‌که اختلافی در آن‌ها یافت شود و یکدیگر را نفی و دفع کنند. (طباطبایی، ۳۸۹/۱۷؛ قرائتی، ۱۶۱/۱۰).
- (۸) مثنایی نامی برای فواصل قرآن است. ابن بحر معتقد است: چون قرآن بر خلاف نظم و نثر، سخن بشر است نام‌گذاری آن هم بر خلاف دیگران است از این رو همه آن قرآن نامیده شده است چنان‌که مردم دیوان گویند و در برابر نام قصیده، خطبه، رساله، سوره نامیده شده و در برابر بیت، آیه گفته شده و چون اواخر شعرها را قوافی نامیده‌اند قرآن اواخر آیات را مثنایی نامیده است. (عاملی، ۳۵۴/۷-۳۵۳؛ میدی، ۴۰۳/۸).

نقد آرای مفسرین

در مجموع آنچه در اکثر نظریات غالب است و بیشتر دیده می‌شود این است که مفسران

«مثنائی» را به معنای «تکرار» در نظر گرفته‌اند و آن را به صورت مطلق یا در نسبت با موضوع‌هایی همچون: بخش‌های مختلف قرآن کریم مانند: تکرار مواعظ، احکام، داستان، تلاوت، نزول، مطرح کرده‌اند و چنین به نظر می‌رسد سایر نظرات در حوزه مثنائی به معنای لغوی یا اصطلاحی مثنائی ارجاع داده شده است اما چه بسا برای فهم معنای مثنائی می‌توان به فضای معنایی حاکم بر آیه شریفه ۲۳ زمر در قرآن کریم پرداخت در حالی که مفسران گرامی در تفسیر آیه مذکور به تعبیر «مثنائی» نگاهی مجزا و مستقل از سیاق آیه داشته‌اند و صرف نظر از سیاق آیه به تبیین «مثنائی» پرداخته‌اند در حالی که سیاق آیه در بسیاری از موارد می‌تواند راهگشای فهم آیه باشد و مفاد آیه را شفاف‌تر سازد. نظریه «مثنائی» نامی برای فواصل آیات قرآن» نظریه خود ساخته‌ای است که هیچ پشتوانه علمی و منطقی ندارد و با دلیل روشنی همراه نیست بنابراین چون مبنای محکمی ندارد قابل قبول نخواهد بود.

بررسی آیه ۸۷ سوره حجر: علاوه بر آیه شریفه ۲۳ زمر در یکی دیگر از آیات الهی به تعبیر مثنائی اشاره شده است: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنْ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (حجر/۸۷) و به یقین به تو هفت "مثنائی" و قرآن عظیم را دادیم. (فارسی، ۱/۵۳۳).

فضای نزول آیه

سبب نزول یکی از ارکان فضای نزول است که چه بسا برای آگاهی از جزئیات موضوع مورد بحث در آیه سودمند واقع گردد و در پاره‌ای موارد بدون آگاهی از آن مفاد آیه مبهم می‌ماند. (رجبی، ۱۴۵) حسین بن فضل در بیان سبب نزول آیه شریفه ۸۷ سوره حجر می‌گوید: در یک روز هفت قافله از بصری و اذرعان برای یهود بنی قریظه و بنی نضیر با بار پارچه و عطریات و جواهر و کالاهای دریایی رسیدند مسلمانان گفتند: اگر این اموال از آن ما بود قوی و توان‌گر می‌شدیم و در راه خدا انفاق می‌کردیم. آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنْ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (حجر/۸۷) در تسلی مؤمنان نازل شد.

تأیید این شأن نزول آیه بعدی است «لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر/۸۸) و به آنچه ما دسته‌هایی از آنان [کافران] را بدان برخوردار ساخته‌ایم چشم مدوز، و بر ایشان اندوه مخور، و بال خویش برای مؤمنان فرو گستر. (واحدی نیشابوری، ۱۴۷؛ فولادوند، ۱/۲۶۶). لازم به ذکر است اگر چه خطاب آیات مذکور به پیامبر (ص) است ولی باطناً خطاب به امت است. (بروجردی، ۳/۴۷۸؛ حسینی شاه

عبدالعظیمی، ۱۴۴/۷) خداوند متعال در این آیات خاطر نشان می‌سازد که به پیامبر (ص) نعمتی بس بزرگ عطا کرده که قابل مقایسه با ثروت‌ها و برخورداریه‌های کافران نیست؛ سرمایه‌ای، به عظمت تمام عالم هستی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ» (حجر/۸۷) تا مسلمانان بدانند که «سبع المثنائی» و «قرآن عظیم» که به آن‌ها داده شده بهتر از هفت قافله است. (جعفری، ۶۹/۶) و سپس در صدد تذکر به مسلمانان خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: «لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ» (حجر/۸۸) لذا نهی خداوند در این آیه به معنای هشدار است که دیگر مؤمنان چشم به دنیای کفار ندوزند و گرنه بدیهی است که پیامبر (ص) هرگز رغبت به دنیای کفار نداشت. (قرائتی، ۳۵۳/۶).

بررسی آرای مفسران پیرامون آیه ۸۷ سوره حجر

گر چه تعبیر «مثنائی» در آیه شریفه ۲۳ زمر به صورت مطلق به کار رفته است ولی در آیه ۸۷ حجر با واژه «سبع» همراه است. حال باید دید مفسران و محققان در توجیه این تعبیر چه تدابیری اندیشیده‌اند و چه نظراتی را بیان کرده‌اند. نظریات مفسران را می‌توان به شش بخش تقسیم کرد.

۱) سبع المثنائی را به سوره حمد تفسیر کرده‌اند و در توجیه این نظر دلایل زیر را بیان کرده‌اند:

- سوره حمد دارای هفت آیه است.
- برخی از واژگان در این سوره دوبار تکرار شده است همانند: رحمن، رحیم، ایاک، صراط، علیهم.
- محتوای آیاتش دو به دو است همانند: (الرحمن، الرحیم)، (ایاک نعبد، ایاک نستعین)
- هفت باب علم در سوره حمد خلاصه می‌شود.
- این سوره از هفت حرف (تا، جیم، خا، زای، شین، ظا، فا) خالی است.
- از دو بخش (نیمی از آن حمد و ثنای خدا، نیمی دعا و تقاضای بندگان) تشکیل شده است.
- در هر نماز دو مرتبه قرائت می‌شود.
- دو مرتبه بر پیامبر (ص) نازل شده است.
- در این سوره کفار به دو قسم (مغضوب علیهم، ضالین) تقسیم شده‌اند.

- در نماز همراه با سوره‌ای دیگر قرائت می‌شود.
- این سوره مشتمل بر ثنای الهی است.
- خداوند متعال این سوره را برای این امت استثنا کرده است.
- عالم به يك اعتبار هفت است و این که آن مراتب به اعتبار نزول و صعود تکرار گردد و هر عالم دو قسمت می‌گردد و این که قرآن صورت تدوینی آن مراتب است و سوره فاتحة الكتاب مختصر قرآن بوده و همه قرآن در سوره جمع شده است. (طباطبایی، ۲۸۲/۱۲-۲۸۱؛ مدرس، ۳۹۸/۵؛ محقق، ۲۲۶/۱-۲۲۵؛ سیوطی، ۱۹۱/۱-۱۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۲۹/۱۱؛ سید قطب، ۲۱۵۳/۴؛ طیب، ۷۰/۸؛ آلوسی، ۳۲۲/۷؛ فخررازی، ۱۶۰/۱۹-۱۵۹؛ زمخشری، ۵۸۷/۲؛ طبرسی، ۲۱۴/۱۳-۲۱۳؛ امین، ۱۵۲/۷؛ طوسی، ۲۵۳/۶-۲۵۲؛ گنابادی، ۷۷/۸؛ ابن جوزی، ۴۱۳/۴).
- ۲) سوره طوالت هفت سوره بلند قرآن است که این هفت سوره را عبارتند از: (بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف، انفال و توبه) علت این که این سوره‌ها را مثانی نامیده‌اند این است که اخبار و عبرت‌ها در این سوره‌ها دو به دو آمده است. (طبرسی، ۲۱۴/۱۳-۲۱۳؛ امین، ۱۵۲/۷؛ آلوسی، ۳۲۲/۷؛ فخررازی، ۱۶۰/۱۹-۱۵۹؛ زمخشری، ۵۸۷/۲؛ طوسی، ۲۵۳/۶-۲۵۲؛ ابن جوزی، ۴۱۴/۴).
- ۳) سوره حوامیم: هفت سوره‌ای که با «حم» آغاز می‌گردند عبارتند از: (مؤمن، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه، احقاف). (آلوسی، ۳۲۲/۷؛ زمخشری، ۵۸۷/۲).
- ۴) هفت صحیفه‌ای که بر انبیاء پیشین نازل شده است به این دلیل که این کتاب‌ها شامل ثنای الهی است و یا در این کتاب‌ها موعظه‌ها به صورت مکرر وجود دارد و قرآن هم جزئی از آنها است. (آلوسی، ۳۲۲/۷؛ زمخشری، ۵۸۷/۲).
- ۵) محتویات هفت‌گانه قرآن کریم: قرآن مشتمل بر هفت نوع از علوم است که عبارتند از: توحید، نبوت، معاد، قضاء، قدر، احوال عالم، قصص، تکالیف. یا این که قرآن مشتمل بر هفت امر است: امر، نهی / بشارت، انداز / ضرب امثال / تعدد نعم / اخبار الأمم یا امر، نهی / خبر و استخبار / نداء / قسم / امثال. (ابن جوزی، ۴۱۴/۴؛ آلوسی، ۳۲۲/۷؛ فخر رازی، ۱۶۰/۱۹-۱۵۹).

نقد آرای مفسران

مفسران و محققان «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» را به سوره حمد تفسیر کرده‌اند زیرا سبع در لغت به

معنای هفت است و سوره حمد دارای هفت آیه است. این نظر تأمل بیشتری را می‌طلبد زیرا که شماره‌گذاری دقیق آیات قرآن نسبت به محتوای قرآن کریم امری ثانوی است. (ربین، ۲۵) به ویژه این‌که در شماره‌گذاری آیات قرآن نیز اختلاف اقوالی دیده می‌شود و مکتب‌های مختلف کوفی، مکی، مدنی، بصری، شامی هر یک عددی را برگزیده‌اند (رامیار، ۵۷۰) و در مورد سوره فاتحه‌الکتاب اگر چه به مذهب شیعه «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ» یکی از آیات سوره حمد محسوب می‌شود ولی به مذهب عامه «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ» را خارج از آن می‌دانند و آخرین آیه را «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» شمرده‌اند. (طیب، ۷۰/۸) بنابراین اگر چه در روایات از سوره حمد تعبیر به «مثنائی» شده است چه بسا دلایل و حکمت‌هایی والاتر از تصور انسان خواهد داشت و نباید تنها به نگاهی سطحی و ظاهری به سوره اکتفاء نمود.

با توجه به این‌که در چینش و تنظیم سوره‌ها بدین کیفیتی که اکنون در قرآن کریم است اختلاف نظر وجود دارد و گروهی این چینش را توفیقی دانسته‌اند ولی جمهور علماء به اجتهاد یاران رسول خدا (ص) در این زمینه قائل‌اند و دلایلی ارائه کرده‌اند از جمله این‌که: مصاحف صحابه قبل از این‌که عثمان قرآن را تدوین کند در ترتیب سوره‌ها با همدیگر اختلاف زیادی داشتند و اگر این ترتیب توفیقی بود و از جانب رسول خدا (ص) رسیده بود آنان چنین اختلاف و دگرگونی را روا نمی‌داشتند و دیگر این‌که به نقل از ابن‌اشته: عثمان فرمان داد که سوره طوال را پی در پی قرار دهند و سوره انفال و توبه را جزء سبع طوال قرار دهند و آن‌ها را با «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ» از همدیگر جدا کنند. (رامیار، ۵۹۸) بنابر توضیحات فوق تفسیر «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» به سبع طوال و یا تفسیر آن به سوره حوامیم و مثنائی در صورتی قابل قبول است که مبتنی بر ترتیب و چینش ثابت توفیقی سوره‌ها صورت پذیرفته باشد. مضاف بر آن‌چه بیان شد سوره حجر، جزء سوره مکی است و سوره طوال جزء سوره مدنی است و انطباق این‌ها تعبیر بر سوره طوال را مشکل می‌سازد و از دیگر سو علامه طباطبایی معتقدند: «با بودن این همه روایات دیگر نباید اعتنایی به گفته بعضی کرد که گفته‌اند: مقصود از آن هفت سوره طولانی است و آن بعضی دیگر که گفته‌اند: مراد از آن «حم» هفت‌گانه و یا صحیفه‌ای است که بر پیامبران نازل شده است». (طباطبایی، ۲۸۲/۱۲-۲۸۱).

دیدگاه مستشرقان در مورد «مثنائی»

علی‌رغم تلاش محققان و پژوهش‌گران مسلمان در حوزه دست‌یابی به معنای «مثنائی»،

محققان و پژوهش‌گران غیر مسلمان نیز درباره این تعبیر توجیهاتی را بیان کرده‌اند و این تعبیر را جزء واژگان وام گرفته از زبان‌های دیگر برشمرده‌اند. تمامی این تلاش‌ها و توجیهات بیان‌گر اهمیت معنای «مثنائی» است. این تعبیر به قدری مبهم و رازناک است که حتی مستشرقین درصدد دست یابی به معنای آن برآمده‌اند.

گایگر «مثنائی» را کوششی در ارائه مثنای عبری شمرده است که مجموعه‌ای از روایات شفاهی است و برای خود در نزد یهودیان جایی در کنار تورات باز نموده است. البته ادبیات شفاهی مفهومی نزدیک‌تر به واقع است و با نظریه مطرح شده در این پژوهش قابل انطباق است. نلدرکه نظریه گایگر را اصلاح کرده است به این ترتیب که حدس زده واژه از آرامی گرفته شده است. (جفری، ۳۷۲-۳۷۱). ریچارد بل در تأیید این نظریه می‌گوید: بعضی محققان اروپایی به این نظریه گرایش دارند که این واژه عربی از کلمه «مثنای» عبری اخذ شده است، یا به احتمال بیشتر از کلمه سریانی یا عبری-آرامی «مثنیتا» شریعت شفاهی یهود که کلاً «مثنای» نام دارد و این کلمه ممکن است قابل اطلاق به هر جزء خاصی از آن هم باشد اما عقیده اکثریت طرفداران، این معنی است که مراد از «مثنائی» داستان‌های دارای مکافات الهی است. چه بر این مبنا که مثنائی به معنای «مکررات» و چه بر این مبنا که «مثنای» به معنای داستان است.

در این جا باید در دفاع از این نظریه که مثنائی را باید به معنای «داستان‌های دارای مکافات الهی» گرفت که در اصل هفت داستان عمده وجود داشته است و وجود داستان‌های کوچک‌تر یا کوتاه‌تر دقیقاً هماهنگ با تعبیر «سبع من المثنائی» است که البته تمامی آن‌ها نیست. داستان‌های دارای مکافات الهی نیز در خور وصفی است که در سوره زمر آمده است زیرا مکافات یا مجازات باعث خوف و خشیت می‌شود حال آن‌که نجات یا رستگاری پیامبران و پیروان آن‌ها چه بسا دل‌ها را نرم گرداند. (بل، ۴۰۲).

نقد آرای مستشرقان

با توجه به این‌که در آیه شریفه ۲۳ سوره زمر به صراحت «مثنائی» به همه قرآن اطلاق شده است و از سویی داستان‌هایی که در آن‌ها به عذاب اشاره شده بیش از هفت داستان است و از سوی دیگر تمام داستان‌های قرآن حائز اهمیت هستند بنابر این گزینش هفت داستان از مجموع داستان‌های قرآن صحیح نیست و در توجیه این نظریه مبنای محکم و دلایل روشن وجود

ندارد. (جعفری، ۹۷-۹۶).

دو لایه بودن مثنائی

بعد از این بررسی با در نظر گرفتن معنای لغوی «مثنائی» و با توجه به سیاق آیه ۲۳ سوره زمر، وجه دیگری به نظر می‌رسد که به عنوان يك دیدگاه مطرح می‌شود که شاید نیاز به تأملات بیشتری داشته باشد.

قرآن کریم حقیقت واحد است که در راستای هدایت انسان نازل شده است. گر چه الفاظ و سیاهه قرآن متکثر به نظر می‌رسند ولی هر چه به باطن و سر منشاء آن نزدیک شوند وحدت و یکپارچگی آن مشهودتر است. بنابراین اصل در قرآن پیوستگی، اطلاق و وحدت است و به تعبیر خود قرآن احکام و یکپارچگی در مقابل، آن چه از کثرت و تفصیل در آن دیده می‌شود، فرع و طفیل نزول است. «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود/۱) با این همه این قرآن نزول یافته و تفصیل یافته، حکایت گر و در ارتباط با آن اصل و بهره‌مند از آن اطلاق و احکام است و با تعمیق در آن و بالا رفتن از رشته هدایت آن و رسیدن و نزدیک شدن به آن اصل، این پیوستگی مشهود و مشهودتر می‌شود تا جایی که همه آن يك امر واحد خواهد شد. (مطیع، ۱۱۷-۱۱۵).

در آیه شریفه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي» (زمر/ ۲۳) در معرفی قرآن از تعبیر جدید «مثنائی» استفاده شده است با توجه به معنای لغوی واژه مثنائی که به معنای «انعطاف و برگرداندن» است و چون هر عطف کردنی ارتباط چیزی به چیز دیگر را در پی دارد لاجرم در بردارنده دو رکن است. با این توضیح قرآن کریم مثنائی است زیرا معارف و مواعظش به سمت حقایق ثابت و معارف الهی موجود در لوح محفوظ انعطاف دارند و مطالب هدایت بخش آن از جهان مادی و دنیوی به سمت ملاً اعلیٰ انعطاف می‌یابند و محتوای هدایت بخش و جان‌فزایش، روح انسان را از عوالم مادی به سوی عوالم روحانی و حقایق معنوی سوق می‌دهد. (مصطفوی، ۳۵/۲-۳۴) بنابراین قرآن کریم موصوفه هدایت و ارشاد خلق به استوارترین طریق هدایت است رهیافت‌ها و حقایق هدایت بخش خود را به طرز معجزه آسایی تنظیم نموده تا افراد بشر متناسب با ظرفیت وجودشان، استعداد و رشد معنوی خویش از آن بهره‌مند گردند و راه عرضه معارف عمیقش برای انتفاع ژرف اندیشه باز باشد.

در همین راستا قرآن کریم دارای دو مرتبه و یا به تعبیر مناسب‌تر دارای دو نمود و جایگاه

معطوف به یکدیگر است، نمودی در قالب کتاب خواندنی قرآن، به زبان عربی به گونه‌ای که آیات و حقایق قرآنی در لفافه حروف و کلمات پیچیده شده تا ظرف وجودی انسان تاب شنیدن آن را داشته باشد و بتواند آن را درک نماید. (امین، ۲۴۲/۱۲-۲۴۱) آیه شریفه «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف/۳) گواه این مطلب است که حقیقت قرآن در ام الكتاب با تبدیل و جعل آن به صورت عبارات عربی موجود پدیدار شده است و با ذکر امثال و شواهد درک حقایق را برای انسان تا حدودی میسر ساخته است. «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْرِكٍ» (قمر/۳۲) تا راهنمای انسان باشد و انسان متذکر گردد به عنوان نمونه: اگر قرآن کریم سرانجام پرهیزگاران را ذکر کرده است مثال‌هایی از پاداش ایشان نزد خداوند و پیروزی آنان در دنیا را آورده است و اگر یکی از صفات پرهیزگاران را یاد کرده است آن را با شواهدی از زندگی پیامبران (ع) هم‌تا ساخته بنابراین یکی از روش‌های قرآن برای تقرب ذهن و فهم عامه بشر نسبت به آن حقایق والا این است که از هر چیزی مثلی زده است و آن مثل هم‌تا آوردن برای هر حقیقتی است که در قرآن یاد شده است. چنان‌چه به منظور درک انسان از حقیقت بهشت می‌فرماید: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا» (رعد/۳۵) (مدرسی، ۴۶۰/۱۱) وصف بهشتی که متقیان را وعده دادند چنان است که نهرها زیر درختانش جاری است و مأكولاتش همیشگی و سایه آن برقرار است، این بهشت سرانجام اهل تقواست. بنابراین اگر چه قرآن کریم به زبان ساده عموم سخن گفته است اما در ورای این زبان ساده، معارف و حقایق عالی‌ه معنوی نهفته است.

نمود دیگر قرآن کریم در ام الكتاب و نزد خدای رحمان و به دور از دسترس مردمان حقیقتی متعالی و حکیمانه است. البته قرآن نازل شده به زبان عربی، نسخه دیگری از همان حقیقت است که به تمام و کمال نازل شده است. بنابراین قرآن عربی و قرآن موجود در ام الكتاب هر دو یک حقیقت‌اند لیکن در دو شکل و نمود. بر اساس آیات «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ»، «فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ»، «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه/۷۹-۷۷) از سویی تنها گروهی از مردم که به نسخه موجود در ام الكتاب دسترسی دارند اهل بیت (ع) هستند. زیرا که جزء مطهرون هستند و در قرآن کریم تنها یک خاندان معرفی شده که در بالاترین درجه طهارت قرار دارند و آن‌ها اهل بیت گرامی رسول خدا (ص) هستند. «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطَهِّرَكُمُ تَطْهِيرًا» (احزاب/۳۳) پس آن‌ها هستند که با نسخه اصلی قرآن کریم که در ام الكتاب است در تماس هستند.

از دیگر سوی در برخی از روایات که از طریق اهل بیت نقل شده «مثنائی» به ائمه (ع) تفسیر شده است مانند: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانَ عَنْ أَبِي سَلَامٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ نَحْنُ الْمَثْنَى الَّتِي أُعْطَاهَا اللَّهُ نَبِيْنَا (ص) وَ نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ عَرَفْنَا مَنْ عَرَفْنَا وَ مَنْ جَهِلْنَا فَأَمَامَهُ الْبَقِيْنُ» (بابویه قمی، ۱۵۱-۱۵۰) یا «عَنْ أَبِي سَلَامٍ النَّخَّاسِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ نَحْنُ الْمَثْنَى الَّذِي أُعْطَاهُ اللَّهُ نَبِيْنَا مُحَمَّدًا (ص) وَ نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ وَ نَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَ يَدُهُ الْمَبْسُوطَةُ بِالرَّحْمَةِ عَلَى عِبَادِهِ عَرَفْنَا مَنْ عَرَفْنَا وَ جَهِلْنَا مَنْ جَهِلْنَا وَ إِمَامَةَ الْمُتَّقِيْنِ» (کلینی، ۱۴۳/۱). مجلسی در توجیه این روایات چنین بیان کرده است: ائمه بزرگوار دارای دو وجه هستند یکی جنبه تقدس و روحانیت و ارتباط خاص با خداوند و دیگری ارتباط با مردم به واسطه بشر بودنشان است. (مجلسی، ۱۱۵/۲۴-۱۱۴).

چنان‌که دانش هرمنوتیک بیان می‌کند که هر متنی به خودی خود و به مثابه یک متن^۱ برای خود گویایی دارد و می‌توان آن را فهم، نقد و تفسیر کرد، بی آن‌که به آفریننده آن اثر نظر داشت زیرا متن برای خود گویایی دارد و فهم نیز برای خود راهکارهایی دارد که به کمک آن می‌توان فهمی روشمند و دانش‌مدار از متن داشت. از سوی دیگر، همان متن یا اثر را می‌توان به عنوان آفریده‌دستان خلاق و فکر هدف‌داری در نظر گرفت و به آن به مثابه یک اثر^۲ نگریست که طبیعتاً در چنین نگرشی، حضور مؤثر در متن و اثر خود را نشان می‌دهد و متن به عنوان اثری تألیف شده توسط او خود را می‌نماید و تفسیر می‌شود. (مطیع، ۳۲).

بنابراین گذشته از معصومان که بر تمامی پهنه ژرفای دریای بیکران قرآن احاطه دارند برای دیگران نیز در محدوده ظرف وجودی‌شان این امکان وجود دارد که خدای سبحان چشم دلشان را بر پرتویی از انوار نورانی قرآن بگشایند و قلبشان را با القاء حقایقی از رحمت قرآن آکنده از نور و سرور گردانند. (میرباقری، ۲۴۷-۲۵۶).

بنابراین مؤمنان صاحب‌دل و حقیقت‌جوی که قلبشان تا اندازه‌ای به نور جمال حق تعالی روشن گردیده زمانی که از خلال آیات قرآن کریم به بعضی از اسرار کلام الله و حقیقت الهی واقف می‌گردند به صاحبان آن نفوس لرزشی دست می‌دهد و پوست بدنشان به لرزه در می‌افتد و خوف و خشیت الهی آن‌ها را فرا می‌گیرد. زیرا با حقایقی بزرگتر از گنجایش

1. Text as text

2. Text as work

وجودی خود مواجه گشته‌اند. «تَفَشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ» (زمر/۲۳) و این خوفی مبارک و سبب بیداری و آغاز حرکت الهی آن‌ها است. مگر نه این است که اگر حقایق والای قرآن برکوه نازل گردد کوه با تمام ستبری و استواری خود که زبان زد عام و خاص است تاب و تحمل نخواهد آورد و متلاشی خواهد شد. «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضُرْبِهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر/۲۱) به راستی کوه به سبب حروف و صفحات قرآن نمی‌شکافت بلکه در اثر مضامین و حقایق والای الهی تاب نخواهد آورد. وقتی جمادی که به مراتب از انسان پست‌تر باشد در برابر حقایق قرآن خاشع گردد و متلاشی گردد البته انسانی که اشرف مخلوقات و به درجات از جماد بالاتر است اولی و احق باشد که از کلام الهی متأثر گردد. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳/۱۱۳). پس از این‌که خوف سراسر وجود مؤمنین را فرا گرفت خداوند متعال آن‌ها را به روح خود تأیید می‌نماید و سکون و آرامش حقیقی و وصف‌ناپذیری قلوبشان را فرا می‌گیرد. «ثُمَّ تَلَيْنُ جُلُودَهُمْ وَ قُلُوبَهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» (زمر/۲۳) به راستی اینان هدایت‌شدگان خواهند بود و خداوند همیشه یار و یاور مؤمنان راستین است.

و در مقابل، آن‌ها که دریچه‌های قلب خود را عمداً بر روی نور هدایت آیات بسته‌اند و تاریکی و تعصب و لجاجت بر روح آن‌ها حکم‌فرما است نه تنها از آیات هدایت‌بخش الهی بهره‌ای نخواهند برد «وَ مَنْ يَضَلِّ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ هَادٍ» (زمر/۲۳) بلکه بر اثر عناد و دشمنی بر ضلالتشان افزوده خواهد شد. «وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً» (اسراء/۸۲) بنابراین مثانی‌بودن قرآن کریم کمالی است برای کتاب هدایتی که جامع کتب انبیاء پیشین است تا در اثر آن همگان از تعالیم هدایت‌بخش آن به میزان ظرفیت و رشد معنوی خویش بهره‌مند گردند.

چنان‌که در تبیین سوره حجر بیان شد زمانی که مؤمنان با دیدن هفت قافله تجاری از بصری و اذرعان متأثر شدند آنگاه خداوند در تسلی خاطر مؤمنان می‌فرماید: «وَ لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (حجر/۸۷) و مؤمنان را متوجه این مطلب می‌سازد که این کتاب آسمانی، سرمایه عظیم و بزرگ و موهبتی بی‌نظیر است که در اختیار شما قرار داده شده است برنامه جاودانی که اگر انسان در زندگی دنیوی‌اش به کارگیرد سعادت دنیوی و اخروی‌اش تضمین خواهد شد و چه سرمایه‌ای عظیم‌تر از قرآن کریم که در برابر آن بزرگ‌ترین و

۳- حرف ثَمَّ مقتضی سه امر است که یکی از آن ترتیب در خبردادن است (سیوطی، ۵۵۴/۱-۵۵۳) و در این آیه بیان‌گر انعطاف حالت مؤمنین از خوف و لرزش به سکون و آرامش است.

فاخرترین سرمایه‌های دنیوی کوچک و خرد می‌شوند. (مکارم شیرازی، ۱۱/۱۱۳) و این چنین مؤمنان آرامش می‌یابند و دل‌گرم می‌شوند.

بنابراین خداوند متعال در آیه شریفه ۸۷ سوره حجر از تعبیر «سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي» در برابر هفت قافله تجاری استفاده نموده است تا عظمت و وسعت قرآن و کثرت لایه‌های معنایی هدایت‌بخش آن را به مؤمنان یادآور شود. چنان‌که رسول خدا (ص) فرمودند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (احسائی، ۴/۱۰۷) ظاهری‌ترین لایه معنایی به صورت قرآن موجود نازل شده است تا برای عموم مردم قابل درک باشد و باطنی‌ترین لایه معنایی درلوح محفوظ است.

لازم به ذکر است «سبع» اگر چه در لغت عرب به معنای «هفت» است ولی در زبان و فرهنگ عرب، عدد هفت بیان‌گر تکثیر و تعدد است حتی در زبان قرآن کریم نیز نظیر دارد چنان‌که عدد هفت و هفتاد برای تکثیر استعمال شده است مانند: آیات «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان/۲۷)، «اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (توبه/۸۰) زیرا این‌گونه نیست که اگر بیش از هفت دریا مرکب شوند کلمات خدا پایان می‌پذیرد بلکه کلمات او نامحدود است و این‌گونه نیست که اگر پیامبر بیش از هفتاد بار برای مشرکان استغفار کند خدا آن‌ها را خواهد بخشید. بنابراین شاید بتوان گفت در آیه شریفه ۸۷ سوره حجر «سبع» بیان‌گر تکثیر و عظمت است و عدد موضوعیت ندارد. (جعفری، ۹۵-۹۴) قرآن کریم متنی چند لایه و ذومراتب است. هر لایه معنایی، مقدمه شناخت و معرفت لایه معنایی بعدی است. لایه‌های عمیق و بالایی آن وحدت و بسط دارند در حالی‌که لایه‌های پایینی و سطحی آن کثرت و لفظ و آنچه مهم است پیوستگی همه این لایه‌ها با هم است. (مطیع، ۴۸) و حاصل بسیاری از نظرات در لایه‌های معنایی عمیق‌تر و بالاتر قابل کشف است.

این لایه‌های معنایی با لایه‌ها و مراتب کمال انسان و همچنین با مراتب هستی تناظر دارد، یعنی این‌که قرآن به هیچ‌وجه، کتاب علمی صرف نیست که بتوان بدون در نظر گرفتن مراتب وجودی آن را کشف کرد و بسیاری از فهم‌های قرآنی زمانی حاصل می‌شود که رشد معنوی و درونی برای مخاطبان حاصل شده باشد و در سایه رشدشان ساحت و لایه‌های قرآن را نظاره و نظرات آن را کشف کنند. (همو، ۹۶).

حال ممکن است در بیان این دیدگاه مسأله‌ای مطرح شود که تبیین «سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي» به کل قرآن باعث عطف شیء علی نفسه در آیه مذکور گردد چون در آیه مورد بحث «الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» به «سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي» عطف شده است. در حل این مسأله برخی این گونه پاسخ داده‌اند: مفعول آتیناک جامع این دو صفت «مثنای» و «عظیم» است. در واقع خداوند می‌فرماید ما به تو چیزی دادیم که این دو صفت را دارا است. (زمخشری، ۵۸۸/۲). برخی دیگر نیز عبارت «الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» را وصفی ستایش‌آمیز تلقی کرده‌اند که آن را متفاوت از «سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي» می‌سازد پس عطف این دو را جایز می‌دانند. (ابن جوزی، ۴۱۶/۴).

برخی دیگر با استشهاد به قول شاعر «إلى الملك القرم و ابن الهمام و لیث الکتیبة فی المزدحم» آوردن حرف عطف میان یک مفهوم به اختلاف دو لفظ را جایز دانسته‌اند. (فخررازی، ۱۶۰/۱۹) برخی معتقدند «واو» در این جا «واو» مُقَحَّمَه (زاید) باشد. (قرطبی، ۵۵/۱۱). گذشته از تمام توجیحات نحوی و زبانی نباید فراموش کرد که قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است. «هذا لسان عربی مبین» (نحل/۱۰۳) پس زبان قرآن فراتر از از زبان عربی است.

بنابراین خداوند قرآن را به صورت مثنای نازل کرده تا معلوم شود در مواجهه با قرآن کریم چه کسانی سطحی‌نگری و ظاهربین هستند و چه کسانی علاقه‌مند به حقیقت‌دوراندیش و همه‌جانبه در پی سعادت خویش هستند و نباید فراموش کرد که در پیچ و تاب‌های آن، راهی جز بهره‌جستن از علم و درایت اهل بیت (ع) نخواهد بود و نتیجه آن به صورت قرار گرفتن در رتبه‌ها و درجات متفاوت در جهات آخرت نمایان خواهد شد.

نتیجه

زبان قرآن کریم سبک ویژه‌ای دارد، چنان ویژگی که هیچ‌کس را در هیچ‌زمان یارای مقابله با آن نبوده و نیست. بدون شك، از جهات بارز اعجاز قرآن «مثنای» بودن قرآن است و همین خصوصیت دوگانه سبب شده تا قرآن کریم یگانه دوران باشد. «مثنای» بیان‌گر دو نمود از قرآن کریم است که یکی در لوح محفوظ است و برای همگان امکان دسترسی وجود ندارد مگر پاکان و دیگری قرآن نازل شده در قالب عبارات مشهود و متکثر عربی است که برای همگان با هر ظرفیت و رشد معنوی قابل استفاده است. این دو نمود از قرآن کریم هر دو بیان‌گر یک حقیقت واحدند لیکن در دو شکل و نمود که به یکدیگر معطوف و پیوسته‌اند و چه بسا با

تعمیق در آن و بالا رفتن از رشته هدایت آن و رسیدن و نزدیک شدن به آن اصل این پیوستگی مشهود و مشهودتر می‌شود تا جایی که همه آن یک امر واحد خواهد شد.

خداوند حکیم در راستای اهداف نزول قرآن کریم به تعلیم و تربیت انسان توجه خاصی مبذول داشته است به همین منظور از سویی پیامبری از جنس بشر و آشنا به مسائل و مصائب بشر را برای هدایت او فرستاده است و از سویی دیگر از سر لطف و محبت با توجه به مراتب گوناگون معارف قرآن و تفاوت ظرفیت و رشد معنوی مردم در تعالیم این کتاب آسمانی، ساختار قرآن را در افاده تعالیم خود به گونه‌ای تدبیر فرموده است که تمامی مخاطبان قرآن از تعالیم و معارف هدایت‌بخش آن بهره‌مند شوند. اما نباید فراموش کرد که در پیچ و تاب‌های لایه‌های معنایی آن راهی جز بهره‌جستن از علم و درایت اهل بیت(ع) نخواهد بود. بنابراین قرآن کریم «مثانی» است تا تعلیم و تربیت انسان‌ها با هر درجه‌ای از فهم و دانش بشری و رشد معنوی در تمامی زمان‌ها محقق گردد. و نتیجه آن به صورت قرارگرفتن در رتبه‌ها و درجات متفاوت در جهات آخرت نمایان خواهد شد.

منابع

قرآن کریم

- آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی، التوحید الصدوق، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمان، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۲۶۶ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ق.
- احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، قم: سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
- امین، نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.
- بروجردی، سید محمد ابراهیم، تفسیر جامع، تهران: صدرا، ۱۳۶۶ش.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

- بل، ریچارد، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، بازننگری موننگری وات، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۸۲ش.
- جعفری، یعقوب، «بجئی درباره تعبیر سبعا من المثنائی»، *مجله ترجمان وحی*، شماره ۹، ۱۳۸۰ش.
- _____، کوثر، بی جا بی نا، بی تا.
- جعفری، آرتور، *واژگان دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، بی جا: توس، ۱۳۷۲ش.
- حجتی، محمدباقر، *پژوهشی در تاریخ قرآن کریم*، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- حسان بن ثابت، *دیوان*، تحقیق ولید عرفات، بیروت: دار صادر، ۱۹۴۷ق.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنا عشری*، تهران: میقات، ۱۳۶۳ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم دارالشماییه، ۱۴۱۲ق.
- رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵ش.
- ربین، آری، «تعامل تفسیر و حدیث در تعیین سبع المثنائی»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، *ترجمان وحی*، شماره ۸، ۱۳۷۹ش.
- رجبی، محمود و دیگران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، تهران: سمت، ۱۳۸۵ش.
- زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، *تفسیر سورآبادی*، به تحقیق علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰ش.
- سید بن قطب بن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الایتمان فی علوم القرآن*، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، مترجمان، تهران: فراهانی، ۱۳۶۰ش.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام، ۱۳۷۸ش.
- عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، تهران: صدوق، ۱۳۶۰ش.
- فارسی، جلال الدین، *ترجمه قرآن*، تهران: انجام کتاب، ۱۳۶۹ش.
- فخررازی، ابوعبدالله، *مفاتیح الغیب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
- فولادوند، محمد مهدی، *ترجمه قرآن*، تهران: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.

- قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی، مواهب علیه، به تحقیق سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال، ۱۳۶۹ ش.
- کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتاب فروشی علمی، ۱۳۳۶ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
- گنابادی، سلطان محمد، بیان السعادة فی مقامات العبادة، ترجمه رضا خانی و حشمت الله ریاضی، تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۲ ش.
- محقق، محمدباقر، تفسیر المحقق، بی‌جا: اسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
- میبدی، رشید الدین، کشف الاسرار و عده الأبرار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
- مطیع، مهدی، پیوستگی معنایی آیات در سور قرآن کریم و راه‌های مطالعه آن (رساله کارشناسی ارشد)، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۹ ش.
- _____، «معارف قرآنی و شعر نو پارسی»، گلستان قرآن، شماره ۱۳۸، ۱۳۸۱ ش.
- _____، معنا شناسی زیبایی در قرآن کریم (رساله ی دکتری)، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷ ش.
- مدرسی، محمد تقی، من الیهی القرآن، مترجمان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تهران: اسلامیه، بی‌تا.
- میرباقری، محسن، ظاهر قرآن باطن قرآن، بی‌جا، محمد، ۱۳۸۵ ش.
- نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
- نووی جاوی، محمد بن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، به تحقیق محمد امین انصاری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
- واحدی نیشابوری، اسباب النزول، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: نی، ۱۳۸۳ ش.
- واعظ زاده خراسانی، محمد و دیگران، المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، ۱۴۲۵ ق.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۱،
پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۱۵۶-۱۳۵

امتناع معرفت کنه ذات و صفات الهی در نهج البلاغه*

دکتر نصرت نیل ساز

استادیار دانشگاه تربیت مدرس

Email: nilsaz@modares.ac.ir

دکتر مجید معارف

استاد دانشگاه تهران

Email: maaref@ut.ac.ir

زهره بابا احمدی میلانی

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس

Email: z.milani21@yahoo.com

چکیده

پرسش از امکان معرفت کنه ذات و صفات الهی همواره یکی از مهم‌ترین مسائل در تاریخ اندیشه بشر است. در فرازهای متعددی از سخنان حضرت علی (ع) به این مسأله تصریح شده که معرفت کنه ذات و صفات الهی به وسیله هیچ‌کدام از ابزارهای شناخت برای بشر امکان‌پذیر نیست. اگرچه این نوع شناخت برای احدی مقدور نیست، ولی نمی‌توان به بهانه امتناع شناخت کنه ذات و صفات الهی، از اصل خداشناسی محروم ماند. شناخت خدا از طریق صفات و آثار صنع الهی در عالم تکوین امکان‌پذیر است. در این پژوهش برآنیم، به بررسی و تبیین معرفت کنه ذات و صفات الهی بپردازیم و با استناد به فرازهایی از کلام حضرت علی (ع) نشان دهیم که چنین شناختی نه تنها امکان‌پذیر نیست، بلکه اساساً ممتنع است. ولیکن خدا را از روی صفات و آثارش می‌توان شناخت.

کلیدواژه‌ها: ابزارهای شناخت، کنه ذات و صفات خدا، نهج البلاغه.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۲/۲۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۲/۲۵.

طرح مسأله

شناخت خدای متعال از مهم‌ترین مسائلی است که ذهن انسان را همواره به خود مشغول کرده است، در قرآن و روایات از یک سو، به تلاش برای شناخت خداوند امر و از سوی دیگر معرفت خداوند امری محال دانسته شده است. حقیقت این است که به طور کلی در مورد خداوند متعال دو نوع شناخت وجود دارد: یک نوع شناخت در مورد خدا اثبات می‌شود، و نوع دیگر نفی می‌شود. معرفت به معنای اول که در مورد خدای متعال اثبات می‌شود؛ معرفت به وجود پروردگار و اقرار به صفات اوست و معرفت به معنای دوم که در مورد خدا نفی می‌شود، معرفت به کنه و ادراک حقیقت ذات و صفات پروردگار است. (بیضون، ۶۳).

در این پژوهش منظور از «کنه ذات حق تعالی» که بیشتر عرفا، با تعبیر «هویت غیبیه»، «غیب ذات» و گاهی هم به الفاظ دیگر مانند «غیب الغیوب» از آن یاد می‌کنند (سبزواری، ۶۷) این است که حقیقت ذات حق تعالی را «کما هو حق» نمی‌توان شناخت، زیرا که خدای متعال وجودی است نامتناهی؛ هیچ‌گونه حدی ندارد، نه اسمی دارد، و نه رسمی، نه مکانی را به خود اختصاص داده و نه مکانی خالی از او است و در زمان ننگنجد، و زمانی هم خالی از او نیست. (اصفهانی، ۲۹۶/۲). و «ذات» نیز اصطلاحاً به هستی محض و هویت مطلق گفته می‌شود و هیچ لفظی وجود ندارد که بر آن دلالت کند؛ زیرا دلالت لفظ بر ذات، متوقف بر ادراک و شناخت ذات است و هیچ‌کس توان درک یا شهود آن هویت مطلق را ندارد (جوادی آملی، ۱۸) از این رو تدبیر در ذات خدای متعال ممنوع است؛ نه فکر بدان مقام راه دارد و نه عقل و نه وهم و کشف ارباب شهود. همه این‌ها از این مقام قاصر و در این میدان کاملاً عاجزاند. خدای سبحان همه را به تفکر در آیات کتاب تکوینی و تدوینی دعوت کرده است، و جهان‌بینی الهی و راه‌های رسیدن به آن را در آیات قرآن کریم به صورت کامل ارائه نموده است.

در نهج البلاغه به امکان معرفت خدا، در موارد متعددی تصریح شده است از جمله این‌که اساس دین، شناخت خداست^۱، ذهن‌ها او را در می‌یابند اما نه با حواس^۲. و خداوند بدون این که دیده شود شناخته شده است^۳. همه این موارد دلالت بر این دارد که خدا را می‌توان شناخت، ولی نه به این صورت که او را حس کنیم یا او را ببینیم، در فرازهای دیگری از نهج

۱. أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ؛ خطبه ۱، ص ۲۹.

۲. تَتَلَوَّاهُ الْأَذْهَانُ لَا بِمَشَاعِرَةٍ؛ خطبه ۲۲۷، ص ۵۳۷.

۳. الْمَعْرُوفُ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ؛ خطبه ۹۰، ص ۷۳.

البلاغه آمده است: حجت بر معرفت خدا قائم و استوار است^۱، زیرا خداوند در آثار مختلفی از جمله علامات تدبیر متقن^۲، لطایف صنعت و عجایب خلقتش^۳، عجائبی که گویای آثار حکمت اوست^۴، خود را به ما نمایانده است^۵. پس هر چه را که خلق کرده، دلیل و برهانی بر وجود خداست^۶.

در مورد نوع دوم شناخت، خدای متعال انسان‌ها را به شناخت ذات خویش مکلف نکرده، بلکه از آن نهی کرده است از این رو در روایات متعددی که از ائمه نقل شده، مردم از تفکر در کنه ذات و صفات پروردگار نهی شده‌اند در روایتی از امام محمد باقر (ع) نقل شده که: «تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ، فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدَادُ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحِيْرًا» (کلینی، ۹۲/۱) یعنی «در مورد خلق خدا سخن بگوئید، ولی در مورد ذات خدا سخن نگوئید، چرا که سخن گفتن در مورد ذات خدا چیزی جز گمراهی و سرگردانی برای صاحب آن به همراه ندارد». محدثان این روایات را در کتاب‌های حدیثی غالباً در بابی با عنوان «النهی عن التفکر فی ذات الله» آورده‌اند^۷.

جستار اصلی این پژوهش، ارائه یک بحث منسجم و منظم، از محدودیت هر کدام از ابزارهای شناخت از معرفت کنه ذات و صفات الهی در نهج البلاغه می‌باشد، که به صورت منطقی وارد حیطه و قلمرو هر کدام از ابزارهای شناخت گردد و عدم توانایی آن‌ها را از شناخت حقیقت و ذات خدای متعال از دیدگاه امام علی (ع) مورد بررسی قرار دهد. و پس از بررسی محدودیت این ابزارها، دلیل امتناع معرفت کنه ذات و صفات را از دیدگاه امام (ع) را تبیین کند.

پیشینه

در زمینه «امتناع معرفت کنه ذات و صفات الهی» تألیفات مستقلی صورت گرفته است

۱. مَا دَلَّنَا بِاضْطِرَارٍ قِيَامَ الْحُجَّةِ لَهُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ؛ خطبه ۹۰، ص ۱۸۷.

۲. بِمَا أَرَانَا مِنْ عَلَامَاتِ التَّدْبِيرِ الْمُتَقَنِّ، خطبه ۱۸۱، ص ۴۲۹.

۳. وَ مِنْ لَطَائِفِ صِنْعَتِهِ وَ عَجَائِبِ خَلْقَتِهِ، خطبه ۱۵۴، ص ۳۵۳.

۴. وَ عَجَائِبَ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ؛ خطبه ۹۰، ص ۱۸۷.

۵. در سخنان حضرت (ع) با تعبیر «ارانا» بیان شده است.

۶. كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَ دَلِيلًا عَلَيْهِ، خطبه ۹۰، ص ۱۸۷.

۷. برای نمونه رک: کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ۹۳/۱، کتاب التوحید، «النهی عن الکلام فی کیفیة»؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، ۳/۲۷۵، «النهی عن التفکر فی ذات الله، و الخوض فی مسائل التوحید»؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، ۱۶/۱۹۵، «عدم جواز الکلام فی ذات الله و التفکر فی ذلک».

ولی در خلال برخی مباحث خداشناسی، به این مطلب اشاره‌هایی شده است؛ از جمله در کتب حدیثی، تحت عناوینی از قبیل: «النهی عن التفکر فی ذات الله، و الخوض فی مسائل التوحید» در بحار الأنوار و «عدم جواز الکلام فی ذات الله و التفکر فی ذلک» در وسائل الشیعة، هم‌چنین در تفاسیر قرآن، مانند تفسیر المیزان، التحریر و التنویر، روح البیان و... در ذیل برخی صفات خدا، مانند، «لطیف»، «کبیر»، «باطن» و در ذیل برخی آیات مانند، آیه ۱۱۰ سوره طه (وَلَا یَحِیطُونَ بِهٖ عِلْمًا) و آیه (وَ اَنْ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی) اشاره‌هایی شده است. در شروح نهج البلاغه نیز در ذیل فرازهایی که امام (ع) می‌فرماید: کنه ذات و صفات حق تعالی قابل شناسایی نیست، به تفصیل در مورد این مطلب بحث شده است، خصوصاً شرح ابن میثم و شرح علامه جعفری.

در دیگر کتب مانند، الهیات در نهج البلاغه، از آقای صافی گلپایگانی، و مجموعه آثار آقای جوادی آملی، خصوصاً در دو کتاب تفسیر موضوعی ج ۲ (توحید در قرآن)، و حکمت عملی و نظری در نهج البلاغه این بحث مورد بررسی قرار گرفته است.

امتناع معرفت کنه ذات و صفات خدای متعال

قبل از هر چیزی ذکر این نکته ضروری که صفات خدا عین ذات اوست و اگر در مواردی ذات و صفات از هم جدا می‌شوند، در مرحله مفاهیم و تفکر بشر است که این دو را از هم انتزاع می‌کنند، اما در عالم واقع و وجود خدا این دو یکی است.

به طور کلی شناخت‌های انسان از طریق حس، عقل، شهود حاصل می‌شود. مسأله این است که آیا توسط این ابزارها می‌توان همه چیز را شناخت؟ یا این که هر یک از ابزارهای مذکور قلمرو خاصی دارد؟ آیا می‌توان با این ابزار کنه ذات و صفات الهی را شناخت؟

قلمرو منابع شناخت محدود است. یعنی هر یک از منابع مذکور، تنها در محدوده خاصی می‌توانند فعالیت کنند، حس تنها در محدوده محسوسات، یعنی اموری که قابل ادراک از طریق حواسند، قادر به شناخت است، عقل تنها در محدوده شناخت‌های عقلی کارآمد است، و قلب تنها در محدوده شناخت‌های قلبی می‌تواند ایفای نقش کند (ری شهری، ۲۳۱). حضرت علی (ع) در مقام شناخت کنه ذات و صفات خدای متعال از تعابیری چون «کنه معرفته»^۱، «کنه صفته»^۲، «کنه عظمت»^۳، «کنه»^۴، و... یاد می‌کند و به این مطلب تصریح می‌کند که با هیچ کدام

۱. اِنْحَسَرَتِ الْاَوْصَافُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ؛ لَا يَبَالُ بِجَوْرِ الْاِغْتِسَافِ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ؛ خطبه ۹۰، ص ۱۸۷.

۲. رَدَعِ خَطَرَاتِ هَمَاهِمِ النَّفْسِ عَنْ عِرْقَانِ كُنْهِ صِفَتِهِ؛ خطبه ۱۸۶، ص ۴۵۳.

۳. فَلَسْنَا نَعْلَمُ كُنْهِ عَظَمَتِكَ؛ خطبه ۱۵۹، ص ۳۶۷.

از ابزارهای شناخت از جمله حواس، عقل، قلوب، اوهام، أفهام و ... نمی‌توان به کنه ذات و صفات خداوند پی‌برد. از دیگر ائمه نیز، روایات فراوانی نقل شده که به این نکته اشاره کرده‌اند؛ علامه مجلسی در جلد سوم بحارالأنوار این روایات را در بابی، با عنوان «و آنه لا یدرک بالحواس و الاوهام، و العقول و الأفهام» آورده است (مجلسی، ۲۸۷/۳، باب ۱۳). اینک به بررسی هر یک از ابزارهای شناخت و محدودیت هر یک از آنها از معرفت کنه ذات و صفات الهی در نهج البلاغه و قرآن می‌پردازیم:

محدودیت حواس از معرفت کنه ذات و صفات الهی

حواس پنج‌گانه روزنه‌هایی هستند که ابتدایی‌ترین و سطحی‌ترین شناخت‌ها از هستی را برای انسان ایجاد می‌کنند (ری شهری، ۱۹۹). حس‌گرایی، یکی از موانع شناختی محسوب می‌شود؛ زیرا انس فراوان با امور حسی موجب می‌گردد انسان دانسته‌های خود را بیشتر از راه حس به دست آورد و در امور نامحسوس نیز از حس بهره‌گیرد. (شیروانی، ۱۳۲).

در نهج البلاغه، در موارد متعددی به عدم امکان شناخت ذات باری تعالی توسط حواس تصریح شده است. حضرت علی (ع) گاه با تعبیری چون «درک حواس» و «درک شواهد»^۱ به محدودیت حواس به طور کلی در شناخت اشاره می‌فرمایند؛ در فرازهایی که از «درک حواس» یاد کرده، با دو صیغهٔ مختلف «لا یدرک»^۲ و «لا تدرکه»^۳ به آن اشاره می‌کند. از جمله این‌که در فرازی از خطبهٔ ۱۸۱ پس از نفی صفاتی چون مکان‌داشتن، جفت‌داشتن، و عضو داشتن از خدای متعال می‌فرماید: «وَلَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ» (خطبهٔ ۱۸۱، ص ۴۳۱) یعنی «به حواس درک نگرده». خداوند با حواس درک نمی‌شود زیرا درک با حواس و کیفیات آن اختصاص به جسم دارد و خداوند از جسمیت و لواحق آن منزّه است (ابن میثم بحرانی، ۳۸۲/۳؛ هاشمی خویی، ۳۲۰/۱۰). گاه حضرت (ع) در عبارات و تعابیر مختلف، به محدودیت برخی از حواس پنج‌گانه، مانند چشم و دست اشاره می‌کند، مثلاً محدودیت چشم را با عبارات مختلفی چون «لَمْ تَرَكَ الْعُيُونَ» (خطبهٔ ۱۰۸، ص ۲۴۳)، «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونَ» (خطبهٔ ۱۷۸، ص ۴۲۵)، «وَلَمْ يَدْرِكْكَ بَصَرٌ» (خطبهٔ ۱۵۹، ص ۳۶۷)، «وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ» (خطبهٔ ۸۴، ص ۱۶۷)، «وَلَا

۱. وَ سَمَى تَرْكُهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يَكْلَفُهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا؛ خطبهٔ ۹۰، ص ۱۸۵.

۲. «لَا تَدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ» خطبهٔ ۲۲۷، ص ۵۳۵.

۳. «وَلَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ» خطبهٔ ۱۸۱، ص ۴۳۱.

۴. «لَا تُدْرِكُهُ الْحَوَاسُّ فَتَحْسَهُ» خطبهٔ ۲۲۸، ص ۵۴۵.

تراه النَّوَاطِرُ» (خطبه ۲۲۷، ص ۵۳۵) بیان می‌کند، در مورد محدودیت دست نیز می‌فرماید: «وَلَا تَلْمِسُهُ الْأَيْدِي فَتَمَسَّهُ» (خطبه ۲۲۸، ص ۵۴۵) «و دستها به او نرسند تا لمسش نمایند». امام علی (ع) علاوه بر تذکر به محدودیت شناخت حسی به صورت‌های مختلف، در فراز دیگری بیان می‌دارد که نه تنها خدا را نمی‌توان رؤیت کرد بلکه اساساً چنین شناختی ممتنع است از جمله می‌فرماید: «... بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ وَ بِهَا امْتَنَعَ عَنِ نَظَرِ الْعُيُونِ» (خطبه ۲۲۸، ص ۵۴۳) «آفریننده بر عقول آفریده‌ها آشکار گردید، و به دیدن آن‌هاست که دیدن ذات پروردگار ممتنع شود».

در پایان باید گفت اگرچه از طریق حواس نمی‌توان به شناخت ذات الهی پی برد، اما آن کس که با حواس طبیعی خدا را ندیده است، نمی‌تواند وجود او را منکر شود، چنان‌که اعتقاد به وجود او نیازی به ارتباط حواس طبیعی با او ندارد، و چقدر ناروا و ضد منطقی است که ملاک واقعیت را حواس قرار بدهیم، برای اثبات یک واقعیت هیچ ضرورتی نیست که به طور مستقیم با آن واقعیت ارتباط برقرار کنیم، ولی راه دیگری برای اثبات واقعیت‌ها به وسیله حواس داریم و آن راه عبارتست از آثار و معلول‌ها و نتایج واقعیت‌ها، بنابراین حواس مقدمه‌ای برای شناخت عقلانی است به این صورت که انسان با مشاهده آثار عالم تکوین و شگفتی‌ها و واقعیاتی که در آن وجود دارد، به وجود خدا پی می‌برد. (جعفری، ۸۰/۱۰، ذیل خطبه ۴۹).

محدودیت قلب از معرفت کنه ذات و صفات الهی

آدمی علاوه بر حواس پنج‌گانه ظاهری، دارای حواس باطنی است که به کمک آن‌ها، به طور مستقیم با برخی حقایق ارتباط برقرار کرده، و از آن‌ها آگاه می‌شود، شناخت شهودی در حقیقت، مشاهده حضوری^۱ حقایق مجرد است (مطهری، ۴۷/۱). در نگاه اول عبارات نهج البلاغه در مورد این نوع شناخت نسبت به خدا موهم تعارض است، بدین صورت که حضرت (ع) در مواردی شناخت قلبی و شهودی را نفی می‌کند، و خدا را والاتر از آن می‌داند که قلب انسان به ذات مقدس او احاطه یابد و بتواند با دیده دل خدا را تصور کند. مانند: «عَظُمَ عَنِ أَنْ

۱. برای روشن‌تر شدن مطلب نگاهی به تفاوت‌های علم حصولی و حضوری می‌اندازیم: علم حصولی از طریق مفاهیم و صور ذهنی حاصل می‌شود؛ بدین معنا که با حصول صورتی از شیء در ذهن، آن شیء را درک می‌کنیم، در علم حضوری، معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر می‌شود، یعنی اثری از شناخت یا مفهوم ذهنی در میان نیست، بلکه شیء معلوم بنفسه نزد عالم حاضر است، مانند علم انسان به ذات خودش (سبحانی، ۹۳). پس در علم حصولی، ماهیت معلوم نزد عالم حاضر است. و در علم حضوری، وجود معلوم نزد عالم حاضر است. (طباطبایی، ۲۹۴)

تَثَبَّتَ رَبُّوَيْتَهُ بِأَحَاطَةِ قَلْبٍ أَوْ بَصَرٍ» (نامه ۳۱، ص ۶۶۵) «فراتر از این است که پروردگارش ثابت شود به دانستن و شناختن به دل یا به چشم». «لَا تُعْقَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَةٍ» (خطبه ۸۴، ص ۱۶۷)، «فراتر از این است که پروردگارش ثابت شود به دانستن و شناختن به دل یا به چشم».

در مواردی دیگر این نوع شناخت قلبی اثبات می‌شود: «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (خطبه ۱۷۸، ص ۴۲۵)، «چشم‌ها او را به عیان نتوانند دید، ولی، دل‌ها به ایمان حقیقی درکش کنند».

در دفع این تعارض ظاهری باید گفت: منظور از عدم احاطه قلب به ذات او، که در نامه ۳۱ به آن اشاره شده است، نفی ادراک کنه ذات الهی و به تعبیر دیگر علم تفصیلی است، اما آنچه در خطبه ۱۷۸ آمده که خداوند با چشم دل دیده می‌شود، اشاره به علم اجمالی است. (مکارم شیرازی، ۴۸۸/۳).^۱

ری شهری در این باره می‌گوید: شناخت قلبی، شهودی به دو معناست: قسم اول این که قلب انسان به ذات مقدس حق تعالی احاطه یابد و انسان بتواند با دیده دل خدا را تصور کند. این قسم از دیدار قلبی مانند دیدار حسی غیر ممکن است. اما معنای دوم نوعی تجربه باطنی است که با کشف حجاب‌های ظلمانی، و تجلی انوار الهی برای انسان حاصل می‌شود، ابزار این تجربه صفای باطن است. (ری شهری، مبانی خداشناسی، ۴۷۸).

محدودیت عقل از معرفت کنه ذات و صفات الهی

یکی دیگر از راه‌های شناخت در وجود انسان عقل است، عقل دریچه‌ای است که انسان از آن با فضای گسترده‌تر و عمیق‌تری از فضای حسی، آشنا می‌شود (ری شهری، مبانی شناخت، ۱۹۹). مقصود ما از عقل، همان عقل نظری است^۲ که همواره مواد خام کارش را از محسوسات و یا از آن مفاهیم ذهنی که متکی به محسوسات است، می‌گیرد (جعفری، ۸۳/۱۰). در واقع «عقل» آن قوه‌ای است که ادراک معانی کلی متعلق به محسوسات برای او حاصل شود (جوادی آملی، ۲۹۸/۱۳). در موارد متعددی از کلام امام علی (ع) آمده است که خدا را از طریق عقل

۱. مکارم شیرازی علم به کنه ذات و صفات را علم تفصیلی و علم به آثار خداوند در عالم تکوین را علم اجمالی می‌داند که اولی غیر ممکن ولی دومی امکان‌پذیر است. (مکارم شیرازی، ۹۱/۱).

۲. عقل به دو قسم عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود؛ به واسطه عقل نظری نفس، اشیاء را درک می‌کند و عقل عملی مربوط به عمل است و مصدر افعال و رفتار انسان می‌شود (شیرازی، صدر الدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ۸۳).

می‌توان شناخت، در عین حال در بعضی از سخنان خویش می‌فرماید: شناخت خدا از این طریق محال است. در جمع بین این دو سخن باید گفت در مواردی که حضرت، شناخت خدا را از طریق عقل اثبات می‌کند مراد این است که به وسیله استدلال‌های عقلی می‌توان خدا را شناخت، بدین گونه که در عالم تکوین وجود هر پدیده منظمی مستلزم وجود موجود با شعور و مدبری است که بر اساس آگاهی و علم خویش، اجزای درونی پدیده مزبور را با هماهنگی و آرایش خاص و به منظور وصول به هدف مشخصی در کنارهم نهاده است (سعیدی مهر، ۱۳۸۵). به طور کلی روش امام (ع) در بررسی پدیده‌های طبیعی این است که پس از بیان شگفتی‌های طبیعت، همه را به تفکر و تعقل واداشته و تأکید می‌کند که آثار عظمت خدا در همه آفرینش آشکار است و با یک سؤال اساسی در خطبه ۱۸۵، ذهن انسان را به اندیشه در مشاهدات خود وا می‌دارد: «هَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ» (خطبه ۲۲۷، ص ۵۴۱)، «آیا هیچ بنایی بی‌سازنده‌ای تواند بود و هیچ جنایتی بی‌جنایتکاری صورت بندد». آیا جهان با عظمت و هستی انسانی که عقول را به تحیر و می‌دارد، خود ساخته شده است؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۵). و علاوه بر دعوت به تفکر و تعقل در آثار صنع الهی، در فرازهای دیگر با تعبیری چون «ظَهَرَ لِلْعُقُولِ بِمَا أَرَانَا مِنْ عَلَامَاتِ التَّدْبِيرِ الْمُتَقِنِ» (خطبه ۱۸۱، ص ۴۲۹)، «شواهد الٰهیه علی لطیف صنعته» (خطبه ۱۶۴، ص ۳۸۵)، «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (خطبه ۱۰۷، ص ۲۳۹) به «شناخت عقلی و بدهت وجود آفریدگار (ناظمی آگاه) از طریق آفرینش مخلوقات» اشاره می‌کند. اما آن‌جا که امام (ع) شناخت عقلی خدای متعال را نفی می‌کند مربوط به شناخت حقیقت وکنه ذات الهی می‌باشد که اساساً چنین شناختی از طریق عقل محال است. امام علی (ع) در نهج البلاغه، ناتوانی عقل را از شناخت کنه ذات الهی با عباراتی چون «لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ» (خطبه ۱۵۴، ص ۳۵۳)، «لَمْ تَتَّاهَ فِي الْعُقُولِ» (خطبه ۹۰، ص ۱۸۷)، «وَأَنْتَهَتْ عُقُولُنَا دُونَهُ» (خطبه ۱۵۹، ص ۳۶۷) بیان می‌کند، از جمله این که در خطبه ۹۱ می‌فرماید: «وَإِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَّاهَ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونُ فِي مَهَبٍ فِكْرَهَا مُكَيِّفًا»، «همانا، تو آن خدایی که در عقل‌ها ننگنجی تا برای تو چگونگی انگارند». امام (ع) در این جمله، بر منزّه بودن خداوند از این که در عقول و افکار بشری بگنجد، گواهی می‌دهد، یعنی محال است که حقیقت ذات او در حیطه درک انسانی قرار گیرد. بدین معنا که حق تعالی دارای چگونگی وجودی خاصی نیست که قوای خیالیه تصویرش کنند و عقول او را درک نمایند که اگر چنین باشد، محدود می‌شود. کنه و حقیقت اشیاء به این دلیل قابل درک است که وجودشان محدود می‌باشد (ابن میثم

بحرانی، ۳۴/۲).

نه تنها از طریق عقل به معرفت کنه ذات الهی نمی‌توان دست یافت بلکه به کنه صفات او نیز از این طریق، نمی‌توان دست یافت چرا که صفات او نیز مانند ذات او نامحدود است (مکارم شیرازی، ۷۷/۱). حضرت علی (ع) در مورد محدودیت عقول از ادراک کنه صفات الهی می‌فرماید: «... وَ غَمَّضَتْ مَدَاخِلَ الْعُقُولِ فِي حَيْثُ لَا تَبْلُغُهُ الصِّفَاتُ لِتَنَّاوُلَ عِلْمِ ذَاتِهِ» (خطبه ۹۰، ص ۱۸۵)، «... عقول که از درک صفات او بازمانند، سودای رسیدن به کنه ذاتش را در سر پرورند». بحرانی در شرح این بخش از خطبه که به خطبه «اشباح» معروف است می‌نویسد: «علت حصر و محدودیت عقول و اندیشه‌ها از درک کنه صفات حق به لحاظ خلقت قاصر و ناتوان آن‌هاست که نمی‌توانند بر آنچه بی‌نهایت و نامحدود است احاطه پیدا کنند، صفات کمال و اوصاف جلال خداوند هم‌چون ذاتش بی‌نهایت است» (ابن میثم بحرانی، ۳۳۶/۲).

محدودیت اوهام از معرفت کنه ذات و صفات الهی

در کلام حضرت علی (ع) به ناتوانی قوه‌ای دیگر، یعنی وهم، نیز از شناخت کنه ذات و صفات الهی با عباراتی چون «لم تقع علیه الاوهام» (خطبه ۱۵۴، ص ۳۵۳)، «لا تقدّره الاوهام» (خطبه ۱۶۲، ص ۳۷۹)، «لا یدرک بوهم» (خطبه ۱۸۱، ص ۴۳۱)، «لم تحط به الاوهام» (خطبه ۲۲۷، ص ۵۳۷) اشاره شده است. ابن میثم بحرانی در توضیح اوهام چنین می‌نویسد: «در طریق خداشناسی، اوهام، به درک ذات حق نمی‌رسند، تا برای او صفتی را اثبات کنند: در واقع حکم خیال و اوهام جز در امور محسوس و یا وابسته به محسوس صادق نیست و قوه واهمه، وجود مجردات را انکار می‌کند چه برسد که برای آن‌ها صفاتی را هم تصدیق کند» (ابن میثم بحرانی، ۲۷۴/۲). علامه حلی نیز در معنای «وهم» می‌نویسند: «وهم آن قوه‌ای است که ادراک معانی جزئیة متعلّق به محسوسات برای او حاصل می‌شود» (حلی، ۲۹۶).

در واقع اگر معانی عقلی مضاف به صور جزئی ملاحظه شوند، آن‌ها را معانی «وهمیه» می‌گویند که توسط واهمه ادراک می‌شوند. پس فرق عقل و وهم در این است که وهم مفاهیم مضاف به صور جزئی را ادراک می‌نماید، و عقل مفاهیم کلی مجرد را می‌فهمد، و چون در معنای موهوم اضافه به صورت مأخوذ است و ادراک صورت توسط خیال^۱ انجام می‌شود پس

^۱ با از بین رفتن صورت مادی یا غیبت آن، صورتی منهای ماده از همان شیء در ذهن باقی می‌ماند که به آن صورت خیالی می‌گویند. (جوادی آملی، ۲۹۸/۱۳).

ادراك معنای جزئی و موهوم بدون دخالت خیال میسر نیست ولی ادراك معنای معقول گرچه در حدود نیازمند به صورت جزئی یا معنای جزئی است لیکن در بقا از آن بی نیاز است. (جوادی آملی، ۲۹۸/۱۳).

حضرت (ع) در مورد محدودیت شناخت اوهام از کنه ذات الهی در خطبه ۲۲۷ می فرمایند: «لَمْ تُحِطْ بِهِ الْأَوْهَامُ بَلْ تَجَلَّى لَهَا بِهَا وَبِهَا امْتَنَعَ مِنْهَا...» (خطبه ۲۲۷، ص ۵۳۷)، «اوهام به او احاطه نکنند. بلکه جلوه‌ای نمود تا به وجودش معترف شوند و دریابند که ادراك کنه ذاتش ممنوع است». در توضیح این فراز ابن میثم بحرانی می نویسد: «چون حکم اوهام مربوط به امور محسوس و جزئی است، نمی تواند به شناخت خدای متعال برسد. بدین جهت خدای متعال خود را برای اوهام، روشن و متجلی ساخته است، و معنای تجلی خداوند برای اوهام آن است که خدا در صورت‌های جزئی تمام آنچه که به وسیله وهم‌ها درك می شوند، نشان داده است که او صانع آن‌هاست، زیرا اوهام، موقعی که به خود و تغییرات عارضه بر خود می نگرند، درمی یابند که صانعی دارند و این تغییرات از ناحیه اوست» (ابن میثم بحرانی، ۱۲۵/۴). سپس می نویسد: «علاوه بر نقصانی که در قوای ادراکی آدمی وجود دارد، دلیل‌های دیگری هم برای ناتوانی اوهام از شناخت کنه ذات الهی وجود دارد که از جمله آن‌ها، علو ساحت اقدس ربوبی از انواع ترکیب است. به عبارت دیگر نیروی واهمه به دلیل این‌که هم خودش ناقص است و هم کنه ذات حق، درك شدنی نیست، از احاطه بر وجود خداوند باز داشته شده است» (ابن میثم بحرانی، ۱۲۶/۴).

در مورد محدودیت اوهام از شناخت کنه صفات الهی نیز در خطبه ۸۵ می فرماید: «لَا تَقَعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ» (خطبه ۸۴، ص ۱۶۷)؛ «اوهام هیچ‌یک از صفات او را درنیابند». مکارم شیرازی در ذیل این فراز می نویسد: «عقل ما محدود است و جز امور محدود را درك نمی کند، بنابراین، ذات بی پایان خدا و صفات نامحدودش که عین ذات اوست نیز، در وهم نمی گنجد و به تعبیر دیگر: اگر ما به صفات او آگاهی داریم، از قبیل علم اجمالی است و آلا علم تفصیلی درباره ذات و صفاتش برای مخلوقات، امکان پذیر نیست» (مکارم شیرازی، ۴۸۶/۳).

محدودیت شناخت اندیشه‌ها از معرفت کنه ذات و صفات الهی

حضرت (ع) گاه با عباراتی که به تصریح، یکی از ابزارهای شناخت مانند حس، عقل و قلب در آن ذکر نشده، محدودیت اندیشه‌ها را از شناخت ذات و صفات الهی بیان می کنند:

در خطبه ۱۸۶ امام (ع) می‌فرماید: «وَرَدَعَ خَطَرَاتِ هَمَاهِمِ النَّفُوسِ عَنْ عِرْقَانِ كُنْهِ صِفَتِهِ» (خطبه ۱۸۶، ص ۴۵۳)، «اندیشه را از شناخت کنه صفتش باز داشته است». بسیاری از مترجمان^۱ و شارحان نهج البلاغه^۲ «هماهم» را به افکار و اندیشه‌ها معنا کرده‌اند و منظور از «هماهم النَّفُوس» را افکاری دانسته‌اند که به دل خطور می‌کند و انسان درباره آن‌ها می‌اندیشد. پس مراد از این فراز این است که خدای متعال افکار و اندیشه‌هایی را که به نفوس خطور می‌کنند و موجب بحث‌ها و صحبت‌هایی در مورد معرفت کنه صفات جمال و جلال خدا می‌شود، را دفع و رد می‌کند. (هاشمی خوبی، ۱۸۸/۱۲).

ترکیب «رَوِيَاتِ خَوَاطِرِهَا» نیز در سخنان حضرت (ع)، به فکر و اندیشه معنا شده است: «وَلَا فِي رَوِيَاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَكُونُ مَحْدُودًا مُصْرَفًا»، «در اندیشه‌ها در نیایی تا محدود و مرکب بشمارند». این فراز به عدم احاطه اندیشه‌ها به ذات پاک او اشاره می‌کند، چرا که اگر اندیشه به او احاطه یابد، حتماً باید محدود باشد و هر چیز که محدود باشد، در معرض تغییرات زمانی و مکانی و جهات دیگر قرار می‌گیرد. (مکارم شیرازی، ۶۶/۴). اکثر مترجمان و شارحان نیز این واژه را به معنای «افکار و اندیشه» دانسته‌اند^۳، ولی در ترجمه شهیدی به معنای «خیال و وهم» آمده است. (شهیدی، خطبه ۹۱، ص ۷۶).

با این مطالب، معرفت کنه ذات و صفات خدا با اعتراف به عجز و ناتوانی همراه است؛ زیرا گفته شد که احاطه بر موجود غیرمحدود، برای موجود محدود میسر نیست. بدیهی است، که هر چه بیشتر پیش رویم، اعتراف به جهل عمیق‌تر و بیشتر خواهد شد و چون خدا ذاتی نامحدود دارد و از هر جهت مطلق و نامتناهی است، از لحاظ جهت و مکان منزّه است؛ بلکه خود خالق جهت، مکان و زمان است و هرگز جهت، زمان و مکان بر او محیط نیست و از ماهیت نیز منزّه است.

با این تحلیل، بشر اندیش‌ور با چه ابزاری می‌خواهد آن وجود مقدس را اکتناه کند؟

دلیل امتناع معرفت کنه ذات و صفات الهی در نهج البلاغه

همان‌طور که اشاره شد خدای متعال حقیقتی نامحدود و موجودی مطلق و محض است

۱. آیتی. ترجمه نهج البلاغه، ۴۵۳؛ شهیدی، ترجمه نهج البلاغه، ۲۲۹؛ بهشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، ۲۴۰؛ دشتی، محمد. ۴۰۹؛ فیض الاسلام، علی نقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، ۶۳۰/۴.

۲. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۷۲/۱۰؛ ابن‌میثم، شرح نهج البلاغه، ۷۸۵/۳؛ مغنیه، محمد جواد، فی ضلال نهج البلاغه، ۱۸۱/۳. ۳. دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، ۱۵۹؛ بهشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، ۸۴؛ فیض‌الاسلام، علی نقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، ۲۴۱/۲؛ شوشتری، محمد تقی، شرح نهج البلاغه، ۲۳۲/۱؛ ابن‌میثم، شرح نهج البلاغه، ۳۳۷/۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۴۱۵/۶.

بر این اصل فرعی بار می‌شود مبنی بر این‌که نمی‌شود خدا را اکتناه نموده بر او احاطه علمی پیدا کرد و او را آن‌چنان‌که هست شناخت، زیرا عقل محدود انسان، نمی‌تواند بر ذاتی نامحدود احاطه یابد پس احاطه علمی به ذات حق ممکن نیست. نه با ریاضت کشیدن، نه با اندیشیدن، نه با مشاهدات عرفانی با هیچ راهی نمی‌توان به خدا احاطه یافت زیرا او محیط به راه، محیط به رونده و محیط به رفتن اوست. هم محیط برافکار متفکر است، هم محیط به تفکر او و هم محیط به خود اوست. در مشاهدات عرفانی نیز، هم محیط بر عرفان است، هم محیط به معرفت او و هم محیط به مشهودات اوست. قرآن کریم می‌فرماید: (وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) (طه: ۱۱۰) یعنی نمی‌توانند بر خدا احاطه علمی پیدا کنند. زیرا محدود نمی‌تواند نامحدود را تحت احاطه خود قرار دهد (جوادی آملی، ۹۲-۹۱)

امام علی (ع) علاوه بر این‌که عدم امکان ادراک کنه ذات و صفات را در کلام خویش بیان فرموده‌اند، در برخی از سخنان، علت عجز انسان را از درک ذات و صفات الهی بیان می‌نماید. در مواردی که به علت عدم ادراک ذات باری اشاره دارد، می‌فرماید: «كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ» (خطبه ۲۲۸، ص ۵۴۱)، «هر چه کنه ذاتش شناخته آید، مصنوع است» مراد از این جمله این است که کنه و حقیقت وجود حق تعالی بر کسی معلوم نیست ولی چون در مقام استدلال است می‌توان از شکل اول قیاس اقترانی^۱ بدین‌گونه استفاده کرد: این جمله از سخن امام را «هر چه کنه و حقیقتش معلوم شود مصنوع است» صغری، و این جمله تقدیری را هم که «هیچ مصنوعی واجب الوجود نیست» کبرای قیاس قرار دهیم و نتیجه این دو مقدمه چنین می‌شود: هر چه کنه و حقیقتش معلوم شود، واجب الوجود نیست. هنگامی که این قضیه سالبه کلیه^۲ را عکس کنیم، این جمله به دست می‌آید: هیچ واجب الوجودی معلوم الحقیقه نیست که همان مطلوب و مدعای اول می‌باشد. علت این‌که هر معلوم الحقیقه‌ای مصنوع می‌باشد آن است که حقیقت هر چیزی به اجزایش شناخته می‌شود و هر چه اجزاء دارد مرکب است و هر مرکبی نیاز، به ترکیب‌کننده و صانع دارد پس هر معلوم الحقیقه‌ای مصنوع و دارای صانع است، و بطلان تالی به این دلیل است که اگر حق تعالی مصنوع بود، ممکن و محتاج به غیر می‌شد و

۱. قیاس از لحاظ صورت بر دو قسم تقسیم می‌شود، قیاس استثنایی و قیاس اقترانی. قیاس استثنایی، عبارتست از این‌که نتیجه یا نقیض نتیجه، در مقدمات بالفعل موجود باشد. اما قیاس اقترانی عبارتست از این‌که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در مقدمات موجود نباشد ولی بالقوه در مقدمات موجود است (مظفر، ۲۳۷). شکل اول قیاس اقترانی بدین صورت است که: وسط در صغری محمول و در کبری موضوع باشد. (همان، ۲۴۵).

۲. قضیه‌ای است که سور آن، هیچ و یک و نکره در سیاق نفی است و همچنین کلیه اللفظی که دلالت بر سلب محمول از همه‌ی افراد موضوع کند. و سور قضیه لفظی است که دلالت بر کمیّت افراد موضوع می‌کند (همان، ۱۶۳).

در نتیجه واجب الوجود بالذات^۱ نبود. (ابن میثم بحرانی، ۱۵۳/۴).

در بیان دیگری می‌فرماید: «أَيُّهَا مَنْ عَرَفَ بِنَفْسِهِ» (مجلسی، ۲۵۳/۴؛ طبرسی، ۱/۲۹۹)، «هرکس که ذاتش شناخته شود إله نیست». با توجه به سخنان حضرت (ع) که می‌فرماید: «هر چه به ذات شناخته شده باشد مصنوع است و در این صورت إله نیست»، در این جا یک سؤال پیش می‌آید این که می‌گوئیم «دلالت از شئون مصنوع است نه واجب الوجود» (طباطبایی، ۹۹/۶) آیا با بیان دیگری که حضرت علی (ع) که می‌فرماید: خدای متعال معلوم است بالذات «يَا مَنْ دَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» (مجلسی، ۳۳۹/۸۴) منافات ندارد؟ جواب این سؤال را در فراز دیگری از سخنان حضرت علی (ع) می‌یابیم آن جا که می‌فرماید: «هُوَ الدَّالُّ بِالذَّلِيلِ عَلَيْهِ» (مجلسی، ۲۵۳/۴؛ طبرسی، ۱/۲۹۹) معنایش این است که خدای تعالی خود دلیل بر وجود خویش است حتی دلیل را هم او راهنمایی کرده که چگونه دلالت کند، بنابر این خدا به دلالت و راهنمایی خودش شناخته شده است، چون او ادله‌ای را که به وجود او دلالت دارند دلیل کرده است. (طباطبایی، ۱۰۳/۶).

در فراز دیگری از سخنان خویش امام علی (ع)، نداشتن حرکت و سکون را علت عدم ادراک ذات الهی می‌داند که اگر این چنین بود ذات او قابل تغییر و قابل تجزیه و ترکیب بود: «وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ السُّكُونُ وَالْحَرَكَةُ ... إِذَا لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَأَ كُنْهَهُ» (خطبه ۲۲۸، ص ۵۴۳). علت نداشتن حرکت و سکون به دو دلیل در این فراز از کلام امام (ع) ذکر شده است: اول این که اگر این خصوصیات بر خداوند عارض شود، لازمه آن تغییر در ذات اوست و وی را در سلسله ممکنات قرار می‌دهد، زیرا حرکت و سکون از حوادث تغییر دهنده می‌باشند و تغییر و دگرگونی از خواص ممکن است بنابراین واجب ذاتی، ممکن ذاتی خواهد بود و این نیز محال است. دوم این که اگر حرکت و سکون از صفات باری تعالی باشد، تجزیه و ترکیب در ذات وی لازم آید ولی تالی باطل است و مقدم نیز همین‌طور است، زیرا این دو صفت از ویژگی‌های ماده است، پس اگر بر خدا عارض شوند لازمه‌اش جسم‌بودن او خواهد بود و جسم هم مرکب و قابل تجزیه است و هر مرکبی هم نیازمند به اجزاء و ممکن می‌باشد و در نتیجه لازم می‌آید که واجب ممکن شود و این امری محال است. (ابن میثم بحرانی، پیشین، ۱۶۰/۴-۱۶۱).

با توجه به سخنان حضرت علی (ع) می‌بینیم که امام (ع) دلیل عدم ادراک کنه ذات الهی را

۱. اصطلاح «بذاته» به این معنی است که موجودیت عین ذاتش است، یعنی حقیقتش عین حقیقت هستی است (مطهری، ۱۳۹/۲).

«نداشتن سکون و حرکت» و «عدم مصنوع بودن خدا» می‌داند، زیرا که همه این ویژگی‌ها لازمه موجود محدود است؛ موجودی که محدود است، تغییر و تحول، سکون و حرکت و مصنوع بودن در او راه دارد، بنابر این عدم امکان و محال بودن درک حقیقت و کنه ذات پروردگار متعال به این دلیل است که ذات باری تعالی نامحدود است و ما محدود، و محدودی که تغییر و تحول در او راه دارد به کنه و حقیقت وجودی که از هر نظر نامحدود است، راهی ندارد.

با توجه به این که خدای متعال ذاتی غیر محدود و وجودی واجب و غیر متناهی است، و هم‌چنین با توجه به مسأله عینیت ذات و صفات الهی؛ یعنی نمی‌توان صفتی فرض کرد که خارج از ذات خدا و مباین با او باشد، علاوه بر این میان صفات ذات خداوند مانند، علم، قدرت، و حیات نیز هیچ مغایرت و جدایی وجود ندارد زیرا مغایرت مستلزم محدودیت است. بنابراین وقتی علم، غیر از قدرت و حیات باشد، باید علم محدود باشد و در ظرف قدرت و حیات وجود نداشته باشد. و به همین ترتیب قدرت و حیات نیز باید محدود باشد (طباطبایی، ۷۱/۶؛ ۱۷۶/۱۱-۹۱) به کنه صفات خدای متعال هم به دلیل نامحدود بودن، نمی‌توان دسترسی پیدا کرد.

حضرت علی (ع) در فرازهایی از سخنان خویش، علت ناتوانی انسان را از درک صفات خدای متعال نیز به دو صورت بیان می‌کند: از یک طرف به محدودیت انسان و از طرف دیگر به نامحدود بودن خدای متعال اشاره می‌کند، محدودیت انسان از وصف خدای متعال را نیز به دو صورت کلی بیان می‌کند:

۱. گاه عدم توانایی بشر از وصف برخی مخلوقات مانند، ملائکه (خطبه ۱۸۱، ص ۴۳۱) و طاووس (خطبه ۱۶۴، ص ۳۹۱) و خود انسان (خطبه ۱۶۲، ص ۴۳۳) را ذکر می‌کند و نتیجه می‌گیرند که انسان به طریق اولی از وصف پروردگار ناتوان‌تر است. در مورد ناتوانی از وصف ملائکه می‌فرماید: «بَلْ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا أَبْهَأَ الْمُتَكَلِّفُ لَوْصَفَ رَبِّكَ فَصَفَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَائيلَ وَ جُنُودَ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ فِي حُجْرَاتِ الْقُدُسِ» (خطبه ۱۸۱، ص ۴۳۱)؛ «ای آن که در وصف پروردگارت خویشتن را به رنج افکنده‌ای، اگر راست می‌گویی، جبرئیل و میکائیل و افواج ملائکه مقرب را، که در غرفه‌های قدس او هستند وصف نمای» این فراز از کلام امام (ع) شبیهه آیه ۱۴۳ سوره اعراف: ﴿لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ است که خدا در پاسخ موسی (ع) می‌فرماید: «نمی‌توانی مرا ببینی ولی به کوه نگاه کن، اگر کوه ثابت

ماند می‌توانی مرا ببینی» امام نیز می‌فرماید: «ای انسان اگر ملانکه را توانستی وصف کنی، خدا را نیز می‌توانی وصف کنی».

۲. گاه در مورد علت عدم ادراک صفات خدای متعال قانون کلی تری را بیان می‌کند و می‌فرماید: «فَإِنَّمَا يَدْرِكُ بِالصِّفَاتِ ذَوُو الْهَيْئَاتِ وَالْأَدْوَاتِ وَمَنْ يَنْقُضِي إِذَا بَلَغَ أَمَدَ حَدِّهِ بِالْفَنَاءِ»، «کسانی به صفات درک می‌شوند که دارای شکل و هیئت و آلات و ابزار باشند یا کسی که چون زمانش سر آید فانی گردد» (خطبه ۱۸۱، ص ۴۳۳).

از طرف دیگر نامحدود بودن خدای متعال را دلیل عدم ادراک کنه صفاتش بیان می‌کند: در خطبه اوله بعد از بیان «الَّذِي لَا يَدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفَطْنِ»؛ به بیان علت آن می‌پردازد: «الَّذِي لَيْسَ لَصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ، وَلَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ»، «او کسی است که برای صفاتش حدی نیست و توصیفی برای بیان اوصافش وجود ندارد» چگونه می‌توان به کنه ذات و صفات الهی دست یافت حال آن که ذات خدا از هر نظر نامحدود و صفات نیز نامحدود است.

امکان شناخت خدای متعال

اگر چه در مطالب گذشته بیان شد که کنه ذات و صفات الهی را نمی‌توان شناخت اما آیا راه شناخت خدای متعال به طور کامل بسته است؟

حضرت علی(ع) در خطبه ۴۹ می‌فرماید: «لَمْ يَطَّلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (خطبه ۴۹، ص ۱۱۵)، «خردها را به چگونگی صفات خویش آگاه نساخته و نیز از شناخت خود محروم نگردانیده است».

اگر چه شناخت کنه ذات و صفات الهی برای احدی مقدور نیست، ولی ادراک خداوند به مقدار لازم میسر است، بدین معنی که ما وجود ذات خدا را می‌فهمیم، اما کنه ذات را نمی‌فهمیم، در مورد صفات نیز همین‌طور است که ما وجود صفات خدا را می‌فهمیم اما شناخت کنه صفات الهی امکان‌پذیر نیست. به همین دلیل نمی‌توان به بهانه امتناع شناخت کنه ذات و صفات الهی، از اصل خداشناسی محروم ماند. (جوادی آملی، ۱۵۵). حضرت(ع) در این فراز تصریح می‌کند که راه شناخت خدای متعال به طور کامل بسته نیست و می‌توان خدا را از روی برخی اوصافش - وجود صفات نه معرفت کنه صفات - شناخت.

در فراز دیگری از کلام امام(ع) آمده است که «تَلَقَّاهُ الْأَذْهَانُ لَا بِمُسَاعَرَةٍ»، «ذهن‌ها او را دریابند ولی نه از روی حواس» (خطبه ۲۲۷، ص ۵۳۷) ولی در ترجمه شهیدی این‌گونه بیان

شده است که «ذهن‌ها او را - از روی اوصاف - شناسند» (شهیدی، خطبه ۱۸۵، ص ۱۹۷). بحرانی در شرح این فراز می‌نویسد: ذهن‌ها او را دریابند، ولی نه با حواس ظاهر، یعنی ذهن‌ها به اندازه توان خود به سبب صفات سلبی و اضافی وی را می‌شناسند (ابن میثم بحرانی، ۱۲۴/۴).

نوع شناختی را که حضرت علی (ع) مطرح می‌کند این است که انسان می‌تواند خدا را از روی اوصافش بشناسد، اما این که آیا اندیشه بشر قادر است بفهمد ذات خداوند دارای چه صفاتی است؟ یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها درحوزه معناشناختی اوصاف الهی است. علامه طباطبایی معتقدند عقل بشر این قدرت را دارد که اوصاف حضرت حق را دریافته و علاوه بر درک آن به بررسی و تحلیل آن نیز پردازد. اما این فهم، بدان معنا نیست که عقل آدمی به کنه صفات پی ببرد بلکه بشر در خور توان خویش می‌تواند معانی صفات را دریابد. (طباطبایی، ۲۲۴، ۲۲۶).

ممکن است سؤالی هم در این جا پیش آید، که صفات خدا عین ذات اوست. پس اگر شناخت ذات خداوند محال است، چگونه شناخت خدا از راه شناخت صفات میسر می‌شود؟ در جواب می‌گوییم: صفات خدای متعال بر دو گونه است: یکی صفات ذات، دیگری صفات افعال معنی صفات ذات این است که ذات خدای متعال شایسته معنای این صفات است - و نه معنایی جز این‌ها - (مکدرموت، ۱۹۲) و در مقابل این‌گونه صفات هیچ وصف کمالی قرار ندارد؛ مانند: علم و حیات و قدرت و چون مقابل‌های این صفات (نادانی، مرگ، ناتوانی) برای خداوند ممتنع است، خدای سبحان به آن‌ها متصف نمی‌شود. (جوادی آملی، ۳۱۱/۱) و صفات افعال، صفاتی است که این صفات به وجود فعل تحقق پیدا می‌کند و پیش از وجود فعل چنین نیست. (مکدرموت، ۱۹۲) و ذات خداوند به لحاظ صدور برخی کارها از او، مثل خالقیت، رازقیت و امثال آن، از صفاتی که از فعل الهی انتزاع می‌گردد، به آن صفات موصوف می‌شود. به این عنوان که جهان را آفریده است، «خالق» است و به این سبب که به مردم روزی می‌دهد «رازق» است (سبحانی، ۶۵). و در برخی موارد مقابل دارد، و با داشتن مقابل خداوند به مقابل‌های آن‌ها نیز متصف می‌شوند، مانند ارحم الراحمین، احیاء و بسط که مقابل‌های آن‌ها (کراهت، سخت، اماته، قبض) نیز صفات فعل خدای سبحان است. (جوادی آملی، ۳۱۱/۱).

همان‌گونه که هیچ‌کس به معرفت کنه ذات خدا راه ندارد، اکتنا صفات ذات نیز که عین

ذات اوست، مقدور کسی نیست؛ نه انبیا و امامان معصوم (علیهم السلام) و نه عارف و حکیم، زیرا صفات ذاتی نیز چون ذات نامحدود است. حضرت علی (ع) درباره ذات خداوند می‌فرماید: «الذی لا یدرکهُ بعدُ الهمم و لا یناله غوصُ الفطن» (خطبه ۱، ص ۲۹)، «اوست که افکار بلند صاحب‌نظران و معارف ژرف صاحب‌بصران، کنه ذاتش را ادراک نکنند». در باب صفات ذاتی می‌فرماید: «لم یطلع العقول علی تحدید صفتہ» (خطبه ۴۹، ص ۱۱۵): «عقول را بر کنه صفات خویش آگاه نساخت». و چون ذات خدا، بسیط محض است، صفات ذاتی او نیز با بساطت بحث همراه است و در بسیط محض، تبعیض، تجزیه و مانند آن راه ندارد. از این رو نمی‌توان ذات خدا را به اقیانوس و مانند آن تشبیه کرد. اما اکتنا صفات فعل، بر خلاف صفات ذات، نه تنها منعی ندارد بلکه می‌توان با تلاش و تهذیب نفس، مظهر فعلی از افعال خدای سبحان شد و اگر وصفی برای انبیا و اولیا در قرآن و روایات، ادعیه و زیارات آمده است، در همین محدوده فعلی است. بزرگان دین با مجاهدت و تلاش، مظهر فعلی از افعال الهی می‌شوند. البته مراتب مظهریت طبق درجات ولایت آنان متفاوت است. (جوادی آملی، ۲/۲۹۷). به طور کلی می‌توان شناخت خدا را بر اساس آن چه علم انسان بدان تعلق می‌گیرد، بر دو قسم دانست:

۱. از طریق صفات-فعلیه- خداوند ۲. از طریق آیات آفاقی (از روی آثار خداوند).

حضرت علی (ع) در مورد شناخت خدا از این دو طریق می‌فرماید: «و لکن یدلّ علی الله عزّ و جلّ بصفاته و یدرک بأسمائه و یرتدّل علیه بخلقه حتی لا یحتاج فی ذلك الطالب المرتاد إلی رؤية عین و لا استماع أذن و لمس کفّ و لا إحاطة بقلب» (صدوق، ۴۲۷؛ مجلسی، ۳۱۵/۱۰)، «بلکه خداوند متعال با صفاتش شناخته می‌شود و با اسمائش درک می‌گردد و از مخلوقاتش پی به وجودش برده می‌شود تا در این معارف، جوینده مشتاق به دیدن بوسیله چشم و شنیدن بوسیله گوش و لمس بوسیله دست و احاطه بوسیله قلب نیازی نداشته باشد».

شناخت از طریق صفات^۱

یکی از راه‌ها برای شناخت خداوند، شناخت از طریق صفاتش می‌باشد. در مورد شناخت صفات خداوند دو اصل مطرح است. ۱. محدودیت معرفت انسانی و نارسایی ابزار آن در برابر شناخت صفات خداوند ۲. ضرورت رجوع به قرآن برای صفات خدا.

۱. این تقسیم‌بندی از شرح نهج البلاغه‌ی علامه جعفری، ۲۸۸/۱۵ می‌باشد.

۱. محدودیت معرفت انسان و نارسایی ابزار آن در برابر شناخت صفات خداوند

پیش‌تر فرازهایی را از کلام امام (ع) ذکر کردیم که دال بر عجز انسان از شناخت کنه صفات خداوند است. در واقع اگر انسان‌ها بخواهند وارد قلمرو شناخت صفات خداوند- شناخت وجود صفات- بشوند به دو صورت است اول این‌که انسان مفاهیم برگرفته از صفات خود را که معلول و وابسته و محدود است در مورد خدا به کار می‌برد. مثلاً مفهوم علم را که وابسته و محدود است، بر خدای تعالی اطلاق کرده و سپس به منظور رفع محدودیتش قیدی به او زده می‌گوید: علمی نه چون سایر علوم، درست است که مفهوم را از قید حدودی ساخته، ولی باز هم از عالم مفهوم و الفاظ بشری که خود مجعول و مخلوق خداست، فراتر نرفته است (طباطبایی، ۱۰۱/۶)، بنابراین این‌گونه مفاهیم نمی‌تواند نشان‌دهنده هویت و مختصات صفات خداوند بوده باشد (جعفری، ۲۸۹/۱۵). دوم این‌که چون انسان با امور حسی سر و کار دارد. در مورد خدا مسأله تشبیه، توهم و قیاس با مخلوقات پیش می‌آید. بدین جهت یکی از مواردی که به عنوان لغزش‌گاه خطیر در امر خداشناسی مورد توجه حضرت علی (ع) واقع می‌شود، مسأله تشبیه و قیاس خدا با مخلوقات است (خالقیان، ۷۳)، و در پاسخ به این سؤال که توحید چیست، می‌فرماید: «التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ» (حکمت ۴۶۲، ص ۱۰۳۱)، «توحید این است که خدا را به تصور در نیاری».

۲. ضرورت رجوع به قرآن در رابطه با شناخت صفات الهی

هرچند توصیف خدا به آنچه مخلوقات را به آن وصف می‌کنند، کاری نادرست است و بشر از درک حقیقت صفات الهی عاجز است، ولی این به آن معنی نیست که خداوند عاری از صفات جمال و اوصاف کمال است سر تاسر نهج البلاغه پر از عبارات‌هایی است که به زیباترین شکل، توصیف خدا را بیان داشته است (خالقیان، ۷۵). علاوه بر این برخی کلمات حضرت تصریح به داشتن صفات جمال و جلال برای خدای متعال می‌نماید: «اللَّهُمَّ أَنْتَ أَهْلُ الْوَصْفِ الْجَمِيلِ» (خطبه ۹۰، ص ۲۰۳)، «ای خدا تو شایسته زیباترین توصیف‌هایی».

در وادی اسماء و صفات خداوند تنها باید با راهنمایی خدای متعال و پیامبران گام برداریم چرا که الفاظ ما که برای رفع نیازهای روزمره وضع شده است، طبعاً آلوده با نقایص امکانی است که باید بعد از تجرید از این نقایص در مورد آن ذات، پاک از هر گونه نقص، استعمال شود.

امیرالمؤمنین (ع) در فرازهایی از سخنان خویش در پاسخ به پرسش‌گری که از امام

خواست تا خدا را برای او توصیف کند، تبعیت از قرآن و سنت پیامبر و ائمه هدایت‌گر را توصیه فرموده است: «فَانظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ فَمَا دَلَّكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَانْتَمِّمْ بِهِ وَاسْتَضِئْ بِنُورِ هِدَايَتِهِ وَ مَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرَضُهُ وَكَافِيَ سُنَّةَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَ أُمَّةَ الْهُدَى أَثْرَهُ فَكُلُّ عِلْمِهِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ مُتَهَيِّ حَقُّ اللَّهِ عَلَيْكَ» (خطبه ۹۰، ص ۱۸۵)، «ای مردی که سخن پرسیدی، به آنچه قرآن از صفات او برای تو بیان کرده و تو را بدان راه نموده است، اقتدا کن و از چراغ هدایت آن روشنایی بگیر و هر چه را که شیطان تو را به دانستن آن واداشته و در کتاب خدا آموختنش بر تو واجب نشده و در سنت پیامبر و ائمه هدی از آن نشانی نیست، علم آن را به خدا واگذار و از آموختن آن‌ها بپرهیز، نهایت چیزی که خدای تعالی بر تو مقرر داشته، همین است و بس».

پس به دلیل محدودیت انسان از شناخت صفات خدای متعال ضرورتاً باید به قرآن و سنت و بیانات ائمه رجوع کند که البته دو مورد اخیر به همان اصل اول یعنی کتاب بر می‌گردد. زیرا ائمه در بیانات مختلف فرموده‌اند که شایسته نیست خدا را به غیر آن چه خود توصیف کرده، وصف کنیم (برای نمونه نک: «النهی عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى»، کلینی، ۱/۱۰۰). ضرورت رجوع به قرآن برای شناخت صفات خداوند متعال ناتوانی بشر از درک حقیقت صفات خداوند است، نه به این معنی که ما از کلماتی که بعنوان صفات خداوند بکار می‌بریم، هیچ چیزی را نمی‌فهمیم، بلکه می‌توانیم هویت صفاتی مانند علم و قدرت را در خود درک کنیم و آنرا نمونه ناچیزی از علم و قدرت خداوند تلقی نمائیم، و به جهت علو ذات و صفات خداوند ذو الجلال از مفاهیم ذهنی ما در باره آن‌ها، باید بدانیم که مفاهیم آن کلمات در برابر واقعیت ذات و صفات خداوندی درست مانند نوری ضعیف در برابر نور خورشید است. (جعفری، ۱۳/۲۲۰-۲۱۹).

شناخت از طریق آیات آفاقی

یکی دیگر از راه‌های شناخت خدا آیات آفاقی می‌باشد. یعنی شناخت خداوند از طریق آثار او در عالم تکوین. خداوند متعال دلائل متعدّد و روشنی را برای معرفت ما درباره خودش بیان فرموده است، بدین صورت که انسان نخست با مشاهده نظم و قانون حاکم در جهان و بروز و ظهور ملکوت قدرت خداوندی در عالم هستی^۱ و شگفتی‌های آثار حکمت خداوندی در جهان

۱. «وَأَرَانَا مِنْ مَلَكُوتِ قُدْرَتِهِ»، خطبه ۹۰، ص ۱۸۷.

هستی^۱، به وجود خدا و به صفاتی چون عظمت و بزرگی خدا، قدرت خدا و... پی می‌برد. (جعفری، ۲۵۲/۱۵).

بنابراین اگر چه انسان نمی‌تواند به شناخت کنه ذات و صفات الهی دست یابد ولی در مقابل، آن قدر آثار عظمت او در پهنه هستی در درون و برون موجودات، در نظم خارق العاده آن‌ها، در اسرار و شگفتی‌های آفرینش آن‌ها و در همه چیز نمایان است که با مشاهده آن‌ها انسان به یاد دعای بسیار عمیق و پر محتوای عرفه امام حسین (ع) می‌افتد (مکارم شیرازی، ۵۵۸/۲) آن‌جا که می‌گوید: «مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيَّتْ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ عَلَيْهَا رَقِيباً» (مجلسی، ۱۱۴/۶۴)، «کی از ما پنهان شدی تا نیاز به دلیلی داشته باشیم که ما را به سوی تو رهبری کند و کی از ما دور شدی تا دست به دامان آثارت زنیم که ما را به تو نزدیک سازد، کور باد چشمی که تو را مراقب خویش نبیند». به طور کلی، تأکید امام علی (ع) بر این نکته که به کنه ذات خدا نیندیشید! بلکه در جهان آفرینش و خلقت او تفکر کنید، یک اصل اساسی در بحث‌های مربوط به شناخت خداست. (مکارم شیرازی، ۷۵/۴).

نتیجه گیری

اولاً حضرت علی (ع) در موارد متعددی به محدودیت هر کدام از ابزارهای شناخت مانند: حس، اوهام، فکر، قلوب، عقول از معرفت کنه ذات و صفات الهی اشاره می‌کند. و دلیل این مطلب را از یک طرف نامحدود بودن خدای متعال و از طرف دیگر محدود بودن انسان دانسته است. در عین حال حضرت (ع) در موارد متعددی به این مطلب تصریح می‌کند، اگر چه شناخت کنه ذات و صفات الهی امکان‌پذیر نیست، ولی این به آن معنی نیست که راه شناخت به طور کلی بسته است، بلکه خدا را از روی صفاتش و آثار صنع الهی در عالم تکوین می‌توان شناخت.

در ثانی معرفت ذات خدا و اکتناه صفات ذاتی او دارای حریم ممنوع است و هیچ حکیم برهانی یا عارف شهودی را به آن راهی نیست، ولی راه برای معرفت صفات فعل خدا باز است؛ چون عالم مظهر خدا و فعل اوست. از این رو تدبیر در آیات الهی و تلاش برای کسب معرفت، مورد سفارش خداوند است.

۱. «وَعَجَابٍ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ»، خطبه ۹۰، ص ۱۸۷

منابع

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند، محمد مهدی، تهران: دارالقرآن الکریم، چاپ اول.
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد، شرح نهج البلاغه، قم: نشر کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی، ۱۳۳۷.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه، [بی جا]، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
- اصفهان، محمد تقی، مکیال المکارم، تحقیق: سید علی عاشور، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
- آیتی، عبدالمحمد، ترجمه نهج البلاغه، تهران: بنیاد نهج البلاغه و دفتر نشر اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق: سید جلال الدین حسینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۳۰.
- بیضون، لیب، تصنیف نهج البلاغه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- بهشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، بی جا، انتشارات شهریور، بی تا.
- جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- جوادی آملی، عبدالله، حکمت عملی و نظری در نهج البلاغه، قم: نشر اسراء، چاپ هفتم، ۱۳۸۹.
- _____ تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- _____، معرفت شناسی در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- _____ تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ هفتم، بی تا.
- حرانی، حسن، تحف العقول، بی جا، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- حر عاملی، وسایل الشیعه، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴ ق.
- حلی، ابو منصور جمال الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۷۱ ق.
- خالقیان، فضل الله، «مسئله عینیت ذات و صفات الهی و کاوشی در نهج البلاغه»، فصل نامه النهج، شماره ۲۵ و ۲۶، ۱۳۸۸.
- دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، قم: انتشارات مشهور، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- ری شهری، محمد، مبانی شناخت، قم: انتشارات دارالحدیث، ۱۳۷۵.
- _____ مبانی خداشناسی، قم: انتشارات دارالحدیث، ۱۳۷۵.
- سبحانی، جعفر، محاضرات فی الإلهیات، قم: مؤسسه الامام الصادق، بی تا.
- _____، سیمای فرهنگ عقاید شیعه، مترجم: جواد محدثی، بی جا، انتشارات مشعر، بی تا.
- سبزواری، ملا هادی، شرح الاسماء الحسنی، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، بی تا.

- سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، جلد اول (خداشناسی)، قم: چاپ سپهر، ۱۳۸۱.
- شیروانی، علی، اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن، قم: انتشارات دارالفکر، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م
- شوشتری، محمد تقی، بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۷۶
- شهیدی، جعفر، ترجمه نهج البلاغه، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۸
- صادقی، محمد، الفرقان، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
- صدوق، ابن بابویه، التوحید، تحقیق: السید هاشم الحسینی الطهرانی، قم: منشورات جماعة المحدثین فی الحوزة العلمیه، بی تا.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷.
- _____، نهیة الحکمة، تحقیق: عباس علی الزارعی، قم: موسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۸.
- _____، مجموعه رسائل، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲
- طبرسی، ابو منصور احمد بن علی، الإحتجاج، تحقیق: سید محمد باقر خراسان، نجف: دارالنعمان، ۱۳۸۶
- فیض الاسلام، علی نقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، چاپ پنجم، تهران: انتشارات فقیه، ۱۳۷۹
- قرشی، علی اکبر، احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم، ۱۳۷۷
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، بی جا، بی تا، ۱۳۶۳
- مارتین مکدرموت، اندیشه کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.
- مازندرانی، محمد صالح، شرح اصول کافی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی للطباعة و النشر، ۱۴۲۱ق.
- مطهری، مرتضی، شرح منظومه، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۱.
- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم و تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵
- مظفر، محمد رضا، المنطق، قم: موسسه النشر الإسلامی، بی تا.
- مغنیه، محمد جواد، فی ظلال نهج البلاغه، بیروت: دارالعلم، ۱۳۵۸.
- _____، پیام امام، شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه، چاپ اول، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۵
- هاشمی خویی، حبیب الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تهران: مکتبه الإسلامیه، ۱۳۵۶

Keywords: recognition tools, true nature of Divine Essence and Attributes,
Nahj al-Balāgha.

in the form of clear Arabic words, which are both a single reality in two forms and manifestations that are related to each other.

Keywords: the Qur'ān, *mathānī*, interpretation, context, cause of revelation.

**Impossibility of Knowledge about the True Nature of the Divine
Essence and Attributes in *Nahj al-Balāgha***

Dr. Nuşrat Nilsāz, Assistant Professor

Tarbiyat Modarres University

Dr. Majīd Mu'ārif, Professor

Tehran University

Zahrā Bābā Aḥmadī Milānī, M. A. Student

Tarbiyat Modarres University

Question about the possibility of knowledge about the true nature of Divine Essence and Attributes has always been one of the most important issues in the history of human thought. In various statements of Imam 'Alī (A.S.)'s sayings, it is asserted that knowledge about the true nature of Divine Essence and Attribute is not possible for man by any of recognition tools. Although this type of knowledge is not possible for anyone, we cannot be deprived of knowledge on God (Divinity) on the pretext of the impossibility of knowledge about the true nature of Divine Essence and Attributes. Knowledge on God is possible through the Divine Attributes and Action in the world of creation. In this research, we intend to examine and elucidate knowledge about the true nature of Divine Essence and Attributes, and indicate, on the basis of some statements from Imam 'Alī (A.S.)'s sayings that such knowledge is not only impossible, but it is basically unattainable. However, God can be known through His Attributes and Actions.

Recognition of the Concept of *Mathānī* in the Holy Qur'ān with an
Emphasis on *Āya* 23 of *Sūrat al-Zumar*

Dr. Mahdī Muṭī', Assistant Professor Isfahan University

Fāṭima 'Alī'asgarī, M.A. Student , Isfahan University

The Holy Qur'ān possesses a specific Divine structure and various semantic levels and layers, in which an endless ocean of Divine meanings and knowledge encompassed by evident Arabic letters and words are compiled, introducing itself as ﴿Allah has sent down the best of discourses, a scripture [composed] of similar motif﴾ (Q. 39:23). The term “*mathānī*” is among the terms describing the state of the Qur'ān, used by the Qur'ān for the first time to describe itself. Therefore, it is to be attempted to get the concept of *mathānī* from the Qur'ān itself.

In this respect, presuming as necessary some preliminary actions, the present writing, by searching into the word *mathānī*, has first considered it as meaning, “flexibility and twist that requires two pivots”, so that a study of the derivatives of the word *mathānī* in other verses of the Holy Qur'ān would also confirm such a meaning. Then, it goes on to critically review the views of the interpreters and orientalist about the concept of *mathānī* and, considering that most of the views of the Qur'ān interpreters have originated from an extra-textual outlook and independent from the context of *āya* 23 of *Sūrat al-Zumar*, it is intended to recognize the concept of *mathānī* with regard to the context and climate governing this *āya*. In conclusion, it is maintained that the Qur'ān as being *mathānī* represents two manifestation of the Qur'ān; one manifestation is in the Guarded Tablet and the other is the Revealed Qur'ān

**Schleiermacher's Model and the Interaction of the Textual
and Circumstantial Contexts in Hermeneutic
Circle Proportionate to the Qur'ān**

Maliḥa Qāyin Ibrāhīmābādī, M.A., Qum University

Dr. Muḥsin Ḥusaynzāda Bājgīrān, Assistant Professor

Ferdwsī University of Mashhad

This research is intended to present an elucidation of interaction between textual context and circumstantial context while comprehending the text. This interaction is maintained in a specific hermeneutic circle of comprehending the text. The Qur'ān is Divine Word and has characteristics that demands hermeneutic circle proportionate to it. Therefore, in this research the characteristics influential in how to comprehend the Qur'ān is studied and elucidated and, considering those characteristics, a hermeneutic circle proportionate to it is presented. In this presented hermeneutic circle, the interaction between the textual context (yielded by the intra-textual interrelations) and the circumstantial context (Revelation occasion whether general or specific) become quite systematic and entering it would take place on the basis of Revelation order. In this interaction the originality and validity of the text of the Qur'ān comparing the cause of Revelation is also taken into consideration.

Keywords: context, contextualize, hermeneutic circle, textual context (intra-textual proportion), circumstantial context (situational proportion), situation of Revelation.

deadlock.

Keywords: *Nahj al-Balāgha*, commentaries, Ibn Abī al-Ḥadīd, *ḥadīth*, critique of *sanad*, critique of text.

Meanings of the letter *bā'* in the Holy Qur'ān

Dr. Ibrāhīm Zārī'ifār, Assistant Professor

Islamic Azad University, Fasa Branch

The grammarians have mentioned fourteen meanings for the letter *bā'*, which at least in five cases it is applied in substitute for another letter (*fī*, *min*, *'an*, *'alā*, *ilā*). Is this application simply a substitution or a higher purpose is intended by it? It is to be noted that the Qur'ān is Divine Word and His everlasting Sign and it is not possible that in two identical phrases two different letters are used without any purpose, and for example, to regard the use of the letter *ilā* and *bā'* with the verb *aḥsan* in the phrases *wa qad aḥsana bī* and *wa aḥsin kamā aḥsana ilayk*, simply as a variation in expression. Abundantly found in the Holy Qur'ān, this phenomenon has a purpose much higher than merely variation in expression. One of the goals of this substitution is to expand the meaning of the verb, which through inclusion (*taḍmīn*) causes another meaning than the meaning of the verb itself so that the verb, besides its main meaning, may have other meanings that are achieved by means of being laid next to other letters. In order to better understand the use of this letter, it is necessary to examine various examples of it and to inquire into the meanings obtained from it.

Keywords: letters of meanings, letter *bā'*, substitution, inclusion.

Examining Methods of Critique of *Ḥadīth* in Ibn Abī al-Ḥadīd's
Sharḥ-i Nahj al-Balāgha

Muḥsin Raf'at, Ph.D. Student

Qum University

Dr. Muḥammad Kāzīm Raḥmān Sitāyish, Assistant Professor

Qum University

Ibn Abī al-Ḥadīd, as one of the commentators of *Nahj al-Balāgha* has tried in his commentaries to take into consideration one of the important principles of *fiqh al-ḥadīth*, i.e. critique of tradition. Having examined the critical approach of the commentator in his writings as well as his pivotal *ijtihād* (legal reasoning) in his treating traditions, the writer of this article has studied the methods and criteria of *ḥadīth* critique including critique of the *sanad* and text. Among the criteria of critique of text for the commentators are included critique on the basis of the verses of the Qur'ān and its non-conflict with the Qur'ān, critique of *ḥadīth* on the basis of *sunna* and other traditions, the proven history, intellect, convention, and context of tradition. One of the most important criteria of the commentator in accepting the personality and adoption of *ḥadīth* from the transmitter is the lack of malice and spite against Imam 'Alī (A.S.), as well as the examination of its *sanad*. If the transmitter lacks this important feature, the traditions related by him are not acceptable by Ibn Abī al-Ḥadīd. He states the controversial and conflicting traditions, and based on his specific reasons, alternatively takes one position toward controversial traditions and another position toward conflicting traditions. Reference of a tradition to his reliable Shī'ī and Sunnī masters and inquiry from them is one of the criteria that he would make use of when he reaches a

ABSTRACT

Reappraisal of the Abrogation Phenomenon from Abū Zayd's Point of View

Fāṭima Riḍādād, PHD. Student

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd is a forward-looking thinker, who has presented viewpoints on the Qur'ānic sciences different from those of the earlier scholars. Studies on abrogation is one of the areas that he has taken into consideration in his course of Qur'ānic studies. However, this outlook has changed over time with the transformation of his thinking.

By following the course of Abū Zayd's studies on abrogation from the stage of "the Qur'ān as *naṣṣ*" (textual literature) to the stage of "the Qur'ān as discourse", this article seeks to delineate the transformation of his viewpoint in this respect. Among other purposes of this writing is a brief critique and evaluation of challenges existing in Abū Zayd's studies on abrogation.

Keywords: the Qur'ān, Abū Zayd, abrogation, cause to forget (*insā'*), discourse.

Table of Contents

Reappraisal of the Abrogation Phenomenon from Abū Zayd's Point of View	9
Fāṭima Riḍādād	
Examining Methods of Critique of Ḥadīth in Ibn Abī al-Ḥadīd's Sharḥ-i Nahj al-Balāgha	35
Muḥsin Raf'at, Dr. Muḥammad Kāzim Raḥmān Sitāyish	
Meanings of the letter bā' in the Holy Qur'ān	73
Dr. Ibrāhīm Zārī'ifār	
Schleiermacher's Model and the Interaction of the Textual and Circumstantial Contexts in Hermeneutic Circle Proportionate to the Qur'ān	91
Maliḥa Qāyīn Ibrāhīmābādī, Dr. Muḥsin Ḥusaynzāda Bājgīrān	
Recognition of the Concept of Mathānī in the Holy Qur'ān with an Emphasis on Āya 23 of Sūrat al-Zumar	115
Dr. Mahdī Muṭī', Fāṭima 'Alī'asgarī	
Impossibility of Knowledge about the True Nature of the Divine Essence and Attributes in Nahj al-Balāgha	135
Dr. Nuṣrat Nīlsāz, Dr. Majīd Mu'ārīf, Zahrā Bābā Aḥmadī Milānī, ,	
Abstracts of the Papers in English Language	163

In the Name of Allah