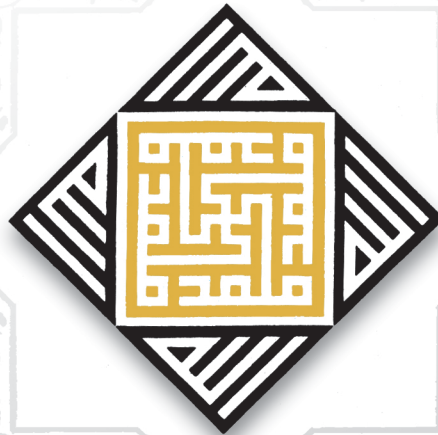


علوم قرآن و حدیث



- لمحة عن الكسائي و خصائصه القرائية / دکتر علیرضا آزاد - دکتر مرتضی ابروانی - دکتر علی اسدی
- بررسی اعتبار روایات تحف العقول / دکتر علی اکبر ایزدی فرد - دکتر محمد محسنی دهکلائی - دکتر سید مجتبی حسین نژاد
- بررسی دیدگاه نابیا ابوت در مقاله «وضعیت زن در صدر اسلام» با تکیه بر آیات و روایات
- دکتر زینب السادات حسینی - دکتر غلامرضا رئیسپیان - زهره حبیبی
- رویکرد روش‌شناختی به روایات تفسیری «قرآن با قرآن» / دکتر علی راد - مسعود حسن زاده
- حدیث‌پژوهی محدث قمی در سفینه البحار / دکتر سید علی اکبر ربیع نتاج - دکتر مهدی تقی زاده طبری - عاطفه ستودیان
- پیوند روح، نور و سکینه در قرآن و نقش آن‌ها در حیات اخلاقی انسان با تکیه بر ارزیابی دیدگاه علامه طباطبائی
- فاطمه رضاداد - حسن نقی زاده - دکتر سیدجواد قندیلی
- کارکرد قرائت عبدالله ابن مسعود در تبیین آیات الاحکام / دکتر روح الله نجفی



مطالعات اسلامی

علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۹۶ - بهار و تابستان ۱۳۹۵ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

سر دبیر: دکتر سید کاظم طباطبایی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده ها به انگلیسی: نسرين بنی اسدی

هیأت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید محمد باقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر سید کاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید رضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

دکتر فتح الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

حسن نقی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

محمد واعظ زاده خراسانی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

اعتبار علمی - پژوهشی این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۴۵ مورخ ۱۳۸۸/۵/۱۴ مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری تمدید شد.

یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ارسال می‌شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و ارسال گردد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۴ - مقالات مندرج در این نشریه، نمودار آرا و نظرات نویسندگان آنها است.

۵ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۳۰۰۰۰ ریال

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی: <http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعات نشریات کشور نمایه می‌شود.

الله أكبر
٢

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 داورها 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 اسماعیل اثباتی (محقق و پژوهشگر)
۲. دکتر عباس اسماعیلی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر صاحبعلی اکبری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر سید محمدعلی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات)
۵. دکتر مرتضی ایروانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر احمد پاکتچی (استادیار دانشگاه امام صادق (ع))
۷. دکتر سهیلا پیروفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر مهدی جلالی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر پرویز رستگار جزی (دانشیار دانشگاه کاشان)
۱۱. دکتر غلامرضا رئیسیان (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر محمدکاظم رحمان ستایش (عضو هیئت علمی دانشکده علوم حدیث)
۱۳. دکتر علیہ رضاداد (محقق و پژوهشگر و مدرس دانشگاه فرهنگیان)
۱۴. دکتر احمد زارع زردینی (استادیار دانشگاه یزد)
۱۵. دکتر سیدحسین سیدی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر شهلا شریفی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر حامد صدقی (استاد دانشگاه خوارزمی - تهران)
۱۸. دکتر سیدکاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر سید محمود طیب حسینی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
۲۰. دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)
۲۱. دکتر عبدالرحیم قنات (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۲. مریم فضائلی (محقق و پژوهشگر)
۲۳. دکتر حسین ناصری مقدم (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	لمحة عن الكسائي و خصائصه القرائية دکتر علیرضا آزاد - دکتر مرتضی ایروانی - دکتر علی اسدی
۲۹	بررسی اعتبار روایات تحف العقول دکتر علی اکبر ایزدی فرد - دکتر محمد محسنی دهکلانی - دکتر سید مجتبی حسین نژاد بررسی دیدگاه نابیا أبوت در مقاله «وضعیت زن در صدر اسلام» با تکیه بر آیات و روایات
۵۳	دکتر زینب السادات حسینی - دکتر غلامرضا رئیسیان - زهره حبیبی رویکرد روش شناختی به روایات تفسیری «قرآن با قرآن» دکتر علی راد - مسعود حسن زاده
۱۰۱	حدیث پژوهی محدث قمی در سفینه البحار دکتر سید علی اکبر ربیع نتاج - دکتر مهدی تقی زاده طبری - عاطفه ستودیان پیوند روح، نور و سکینه در قرآن و نقش آن‌ها در حیات اخلاقی انسان با تکیه بر ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی
۱۲۱	فاطمه رضاداد - حسن نقی زاده - دکتر سیدجواد قندیلی کارکرد قرائت عبدالله ابن مسعود در تبیین آیات الاحکام
۱۳۹	دکتر روح الله نجفی
۱۷۰	چکیده مقالات به زبان انگلیسی

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۲۷- ۹

لمحة عن الكسائي و خصائصه القرائية*

دکتر علیرضا آزاد

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: alirezaazad@um.ac.ir

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: iravany@um.ac.ir

دکتر علی اسدی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: asadi-a@um.ac.ir

ملخص

على بن حمزة الكسائي أحد القراء السبعة و رئيس مدرسة الكوفة النحوية. هو أدرك أكثر من خمسة و عشرين من الشيوخ في النحو و القراءة و لم يسعد شيخ بكثرة تلاميذه كما سعد الكسائي. و يرجع كثير من إختلافاته مع سائر القراء إلى أصول لفظية ليس لها دخل في تغيير معنى الآية كالإمالة و الوقف على هاء التانيث و ترك الهمزة و قطعها و في أكثر مواضع الإختلاف بين الكسائي و الباقيين، كانت قراءته وفق قراءة أستاذه حمزه الزيات. و نحاول في هذه المقالة من خلال استقراء موارد قراءته، رسم ملامح شخصية الكسائي العلمية و هو يعكّل و يوجّه القراءات أو يردّها مستعيناً بالصرف و النحو و اللغة و البلاغة و رسم الخط و المأثور من القراءات.

الكلمات الرئيسية: الكسائي، القراءة، النحو، توجيه القراءات، الإستمداد النحوي في قراءة القرآن

*. تاريخ وصول: ۱۳۹۲/۰۸/۲۶؛ تاريخ تصويب نهایی: ۱۳۹۳/۰۲/۲۰.

حياته

هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز الأسدي. ولد في حدود سنة عشرين و مائة. (الذهبي، ١٠٠) كان من أهل الكوفة و استوطن بغداد (الحموي، ٤ / ١٧٣٨) و توفي حين خرج مع الرشيد إلى خراسان و دفن في رَنْبَوِيه، قرية من قرى مدينة الري، بإيران. قال أحمد بن جبير الأنطاكي: «توفي الكسائي بقرية رَنْبَوِيه بالري سنة سبع و ثمانين و مائة.» (الذهبي، ١٠٦-١٠٧) و قال ابوبكر بن مجاهد: «توفي برَنْبَوِيه سنة تسع و ثمانين و مائة.» (ابن مجاهد، ٧٩) و كذا ورّخه غير واحد و هو الصحيح. كانت وفاته مع وفات الفقيه الحنفي المشهور، محمد بن الحسن الشيباني، في يوم واحد. (السيوطي، ٢ / ١٦٢) و لما ماتا قال الرشيد: «دفنا الفقه و النحو بالري.» (الذهبي، ١٠٧)

في تسميته بالكسائي أقوال منها: أنه سئل عن نسبته فقال: «أحرمت في كساء.» (ابن غلبون، ١ / ٥٦) و قيل: سمي الكسائي لأنه كان ينسج بكساء و يجلس مجلس حمزة فإذا أراد أن يقرأ يقول حمزة: «عرضوا علي صاحب الكساء.» (الذهبي، ١٠٠) و قيل: «سمي الكسائي لأنه من باكُسايا، قرية من السواد.» (ابن الباذش، ١ / ١٣٨)

و للكسائي تصانيف كثيرة بلغت اثنين و عشرين عنواناً منها: معاني القرآن، كتاب القراءات، كتاب العدد، ما تلحن فيه العامة، كتاب النوادر الكبير، كتاب النوادر الأوسط، كتاب النوادر الأصغر، كتاب النحو، كتاب الهجاء، كتاب مقطوع القرآن و موصوله، كتاب المصادر، كتاب الحروف، كتاب أشعار المعاناة، كتاب الهاءات و ...

و كان في القراء اشخاص آخرون يحملون لقب الكسائي، فليس من البعيد إذن أن تنسب بعض القصص حول الكسائي منسوبة إلى واحد منهم. (الكسائي، ما تلحن فيه العامة، ١٠-١١)

خصائصه الشخصية

قال أبو عمر الدوري: «سمعت يحيى بن معين يقول» ما رأيت بعيني أصدق لهجة من الكسائي. (الذهبي، ١٠١) و قال ابن الباذش: «كان صادق اللهجة، متّسع العلم بالقرآن و العربية و هو مادةٌ نحويّ الكوفة و عمدتهم.» (ابن الباذش، ١ / ١٣٨-١٣٩)

لقد كان الكسائي دقيقاً و أميناً في سماعه فلم يقل شيئاً إلا بسماع عن الأعراب الفصحاء. مثلاً قال عبد الله بن صالح العجلي: «سألت الكسائي عن قوله: «التحيات» فقال: «التحيات مثل البركات.» فقلت: «ما معنى البركات؟» فقال: «ما سمعت فيها شيئاً.» (قرطبي، ٧ / ١٨٦) و هو من أعلم الناس بلغات العرب.

كان الكسائي كثير المزاح إلى حد قيل فيه لأبي عمر الدوري: «كيف صحبتكم الكسائي على الدعابة التي فيه؟» قال: «لصدق لسانه.» (الذهبي، ۱۰۲) و أيضاً قيل للكسائي: «لم لا تهمز الذيب؟» قال: «أخاف أن يأكلني.» (الذهبي، ۱۰۳) و يصفه أحمد بن الحارث الخزاز بأنه: «كان سخياً جميل الأخلاق.» (القفطى، ۲/ ۲۵۶)

بسبب إقرائه محمد الأمين ابن هارون الرشيد، كان أثيراً عند الخليفة حتى أخرجته من طبقة المؤدبين إلى طبقة الجلساء و المؤانسين (الحموى، ۴/ ۱۷۳۸) و نال ما لم ينله أحد من الجاه و المال و الإكرام حتى قدمه الرشيد و صلى أمامه. (أنظر: الذهبي، ۱۰۳-۱۰۴) و قد أغدق عليه الرشيد الكثير من المال فتحسنت حاله فخلع هذا الكساء الذى اشتهر به. قال الدوري: «لم يغير الكسائي شيئاً من حاله مع السلطان إلا لباسه.» (البغدادى، ۱۱/ ۴۱۱) قال الزركلى: «هو مؤدب الرشيد العباسى و ابنه الأمين.» (الزركلى، ۴/ ۲۸۳) و تذكر بعض المصادر أن الكسائي كان يؤدب الأمين فقط، أما المأمون فكان يؤدبه اليزيدى. (رمضان عبدالتواب، ۱۵)

قيلان الكسائي كان كثير اللحن فى لسانه فأى إنسان لا يسهو؟ و أى ناس لا يلحن؟ و لكن من محاسنه عدم توجيه ألقابه. مثلاً قال: «صليت بهارون الرشيد فأعجبته قراءتى فغلطت فى آية ما أخطأ فيها صبى قط، أردت أن أقول: لعلمهم يرجعون. فقلت: لعلمهم يرجعين فوالله ما اجتراً هارون أن يقول: أخطأت. ولكنه لما سلم قال: أى لغة هذه؟ قلت: يا أمير قد يعثر الجواد.» (الذهبي، ۱۰۳) و أيضاً روى عن الفراء قال: «قال لى الكسائي، ربما سبقنى لسانى باللحن فلا يمكننى أن أردّه.» و أيضاً روى لحنه فى سورة الكافرون حين صلى مع اليزيدى و الرشيد و لحنه على المنبر فى قراءة «أنا أكثر منك» بنصب الأكثر. (الذهبي، ۱۰۳-۱۰۴) توجد مرويات كثيرة حول عدم جزولته فى القراءة و الاحتجاج و لكن صحة امثال هذه القصص، لا يمكن التسليم بصحتها بسهولة محط التردد و يمكن أن يكون الحقد و العصبية حملاً بعض الناس على وضعها أو اختلاقها. خصوصاً إذا علمنا أن اليزيدى و الكسائي كليهما كانا يؤدبان أولاد الرشيد، و كل واحد منهما يريد أن يعلو على صاحبه أحياناً.

قال الحموى: «حدث المرزبانى فيما رفعه إلى ابن الأعرابى قال: كان الكسائي أعلم الناس على مضى فيه، ولكن كان يديم شرب النبيذ و يجاهر باتخاذ الغلمان الروقة، إلا أنه كان ضابطاً قارئاً عالماً بالعربية صدوقاً.» (الحموى، ۴/ ۱۷۳۹-۱۷۴۰) و نقل السيوطى هذا المضمون بلا رد و قبول ولكن لا أظن أن الجرأة تصل بعموم الناس على الإجتهاار بالفسق فى دولة الإسلامية على مرأى الملة سيما علماءهم و على الخصوص، قارئ القرآن المجيد و معلم ولد الرشيد. و كيف

كان و قد جاء فى تاريخ بغداد: «كان (الكسائى) عظيم القدر فى دينه و فضله.» (البغدادى، ١١/ ٤٠٣) لذا نرى أن أكثر ما قيل فى تشييعه محض افتراء و حسد و هو من قبيل المنافسة بين الأقران. (الزبيرى، ٢/ ١٥٩٥) و يمكن إفتراها عليه ابن الأعرابى لخصومة كانت بينهما. رغم مؤانسته مع الرشيد، قال بعض العلماء أنه شيعى: «نص على تشييعه فى رياض العلماء فى الألقاب، قرأ على شيوخ الشيعة كحمزة و أبان بن تغلب و أخذ النحو عن أبى جعفر الرواسى و معاذ الهراء و الكل من ائمة علماء الشيعة.» (الصدر، ٣٤٧) و أيضاً صرح المرحوم محمد هادى معرفة: «كان الكسائى وجهاً من وجوه الشيعة الإمامية.» (المعرفة، ٢/ ٢٠١)

مكانته النحوية

الكسائى أحد القراء السبعة و لكن شهرته فى النحو أكثر حتى قال ابن مجاهد فى ترجمته: «كان العربية علمه و صناعته» (ابن مجاهد، ٧٨) و أدام الدوكتور ضيف بذيله: «(كان الكسائى) تلميذ حمزه و رأس مدرسة الكوفة النحوية.» (ابن مجاهد، ٧٨) و قال الدكتور الذهبى فى شأنه: «إليه انتهت الإمامة فى القراءة و العربية.» (الذهبى، ١٠١) و قال فيه الشافعى: «من أراد أن يتبحر فى النحو فهو عيال على الكسائى» (ابن الباذش، ١٣٩/١)

بعد حادثة حدثت له مع قوم من الهباريين و لحنه فى كلامه، خرج إلى البصرة فلقى الخليل و جلس فى حلقة، فقال له رجل من الأعراب: تركت أسد الكوفة و تميمها و عندها الفصاحة و جئت إلى البصرة؟! فقال للخليل: من أين أخذت علمك هذا؟ قال: من بواذى الحجاز و نجد و تهامة، فخرج و رجع و قد أنفذ خمس عشرة قنينة حباً فى الكتابة عن العرب سوى ما حفظ، فلم يكن له هم غير البصرة و الخليل، فوجد الخليل قد مات و جلس فى موضعه يونس النحوى، فمرت بينهما مسائل أقر له يونس فيها و صدره موضعه. (الحموى، ١٧٣٨/٤؛ السيوطى، ١٦٣/٢)

و من المشهور أنه لم ينشئ شعراً فقد قال ثعلب: «و لم يبلغنى أن الكسائى و لا الفراء قالوا شعراً قط.» (القفطى، ٢/ ٢٧١) كما قال اليافعى: «و لم يكن له فى الشعر يد حتى قيل: ليس من علماء العربية أجهل بالشعر من الكسائى.» (الكسائى، ما تلحن فيه العامة، ٢٠)

و له مع سيبويه المسألة الزنبورية المشهورة التى انتهى بهجرة سيبويه الى فارس و عدم رجوعه إلى البصرة. (الحموى، ١٧٤٥-١٧٤٦)

قال الفراء: «إنما تعلم الكسائي النحو على كبر». (الحموي، ۱۷۳۸/۴) و يشنع هذه المسألة عليه. و روى عنه: «مات الكسائي و هو لا يحسن حد نعم و بئس و أن المفتوحة و الحكاية» (السيوطي، ۱۶۳/۲) و أيضاً لحن الكسائي في مجلس يحيى بن خالد. (الذهبي، ۱۰۵)

و حدث عن أبي زيد قال: «قدم علينا الكسائي البصرة فلقى عيسى و الخليل و غيرهما و أخذ منهم نحواً كثيراً ثم صار إلى بغداد فلقى أعراب الحطمة فأخذ عنهم الفساد من الخطأ و اللحن فأفسد بذلك ما كان أخذه بالبصرة كله». قال عبد الله: «و ذلك أن الكسائي كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز من الخطأ و اللحن و شعر غير أهل الفصاحة و الضرورات فيجعل ذلك أصلاً و يقيس عليه حتى أفسد النحو». (الحموي، ۱۷۴۳/۴؛ السيوطي، ۱۶۳/۲) و أيضاً روى من ابن درستويه: «كان الكسائي يسمع الشاذ الذي لا يجوز إلا في الضرورة فيجعله أصلاً و يقيس عليه فأفسد بذلك النحو». (السيوطي، ۱۶۴/۲) والحق ما قاله الدكتور رمضان عبد التواب في مقدمته على كتاب الكسائي «ما تلحن فيه العامة» إذا قال: «و معلوم أن هذه الآراء كلها هي آراء البصريين الذي يختلفون عن الكوفيين في منهج البحث و القياس الذي يوضع أساساً للأخذ عن العرب. فقد اختار البصريون قائل معينة للأخذ عنها و تركوا ما عداها محتجين بفساد لغتها و كانوا يسمون لغات هذه القبائل باللغات الشاذة التي لا يعمل بها. أما الكوفيون فإنهم كانوا يوثقون كل العرب على السواء و يعدون كل ما جاء عنهم حجة فيعتدون بأقوالهم و يؤسسون عليها نحوهم و قواعدهم. (الكسائي، ما تلحن فيه العامة، ۵۸-۵۹)

مكانته القرائية

كفى في شأنه أنه من القراء السبعة المشهورة. مما نقل ابن مجاهد في مكانته القرائية ما حدثه خلف بن هشام: «كنت أحضر بين يدي الكسائي و هو يقرأ على الناس و ينقطون مصاحفهم بقرائه عليهم» (ابن مجاهد، ۷۹) و قال أبو بكر بن الأنباري: «اجتمعت في الكسائي أمور، كان أعلم الناس بالنحو و أوحدهم في الغريب و كان أوحدهم الناس في القرآن فكانوا يكثررون عليه حتى لا يضبط الأخذ عليهم فيجمعهم و يجلس على كرسی و يتلو القرآن من أوله إلى آخره وهم يسمعون و يضبطون عنه حتى المقاطع و المبادئ». (ابن الباذش، ۱۳۹/۱)

شيوخه

ذكر رمضان عبدالتواب، خمسة و عشرين من شيوخ الكسائي في النحو و اللغة و علوم القرآن و القراءة (الكسائي، ما تلحن فيه العامة، ٢٢-٢٦) و لكن ذكر ابن مجاهد بين شيوخه، حمزة فقط و قال: «قد قرأ على حمزة» (ابن مجاهد، ٧٨) و روى من محمد بن سفيان: «قال الكسائي: أدركت أشياخ أهل الكوفة القراء و الفقهاء: ابن أبي ليلى و أبان بن تغلب و الحجاج بن أرقط و عيسى بن عمر الهمداني و حمزة الزيات.» (ابن مجاهد، ٧٩) و كان حمزه استاذة في النحو أيضاً. و قال الذهبي: «سمع من جعفر الصادق و الأعمش و زائدة و سليمان بن أرقم و جماعة يسيرة و قرأ القرآن و جوده على حمزة الزيات و عيسى بن عمر الهمداني.» (الذهبي، ١٠٠) و نقل أبو عمرو الداني و غيره: «أن الكسائي قرأ على محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى أيضاً.» (الذهبي، ١٠٠) و قال ابن غلبون: «كان قد قرأ على حمزة و روى عن إسماعيل بن جعفر عن نافع و عن أبي بكر بن عياش عن عاصم و عن غيرهما.» (ابن غلبون، ١/ ٥٥) و قال ابن الباذش: «عرض الكسائي القرآن على حمزة و على محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى و على أبي عبد الرحمن عيسى بن عمر الهمداني و قرأ عيسى على عاصم بن بهدلة و الأعمش و قرأ عيسى أيضاً على أبي عبد الله طلحة بن مصرف بن عمرو بن كعب الايامي و قرأ طلحة على يحيى بن وثاب و على إبي عمران إبراهيم بن يزيد النخعي و قرأ إبراهيم على علقمة و الأسود و قرأ على عبد الله بن مسعود و قرأ على النبي.» (ابن الباذش، ١/ ١٤٦-١٤٧) و على هذا، اتصل أسناد قراءة الكسائي بطريق عبد الله بن مسعود إلى النبي (ص).

على فرض صحة هذه المنقولات، كان شيوخه في القراءة بلا واسطة: جعفر الصادق، الأعمش، زائدة، سليمان بن أرقم، حمزة، ابن أبي ليلى، عيسى بن عمر، و مع الواسطة: عاصم و نافع.

تلاميذه

لم يسعد شيخ بكثرة تلاميذه كما سعد الكسائي. ذكر عبد التواب أربعة و ثلاثين من نبلأ تلاميذه (الكسائي، ما تلحن فيه العامة، ٢٧-٣٦) و أشهرهم في القراءة الدوري و أبوالحارث. قال ابن الجزري في منظومه:

ثم الكسائي الفتى على عنه أبوالحارث و الدوري (ابن الجزري، ٣٣)

و توضيحه أن الراوى الأول عنه أبوالحارث الليث بن خالد البغدادي الذي ذكره الذهبي ضمن علماء الطبقة السادسة من حفاظ القرآن و توفي سنة ٢٤٠ هـ و الراوى الثاني عنه أبو عمر

حفص الدوري و هو أيضاً الراوى الأول عن ابى عمرو بن العلاء و توفى سنة ٢٤٦ هـ (محيسن، ٤٦) و أيضاً قرأ عليه نصير بن يوسف الرازى و قتيبة بن مهران الاصبهاني و أحمد بن شريح النهشلى و أبوحمدة الطيب بن إسماعيل و عيسى بن سليمان الشيزرى و أحمد بن جبير الأنطاكي و أبو عبد القاسم بن سلام و محمد بن سفيان و خلق سواهم. و حدث عنه يحيى الفراء و خلف البزار و محمد بن المغيرة و إسحاق بن ابى إسرائيل و محمد بن يزيد الرفاعي و يعقوب الدورقي و أحمد بن حنبل و محمد بن سعدان. (الذهبي، ١٠١) و قال أبو عمرو الداني: «عبد الله بن ذكوان قرأ على الكسائي حين قدم الشام.» و اتصلت قراءته إلى ابن مجاهد بخمس طرق. (ابن مجاهد، ٩٨)

إختلاف قراءته مع سائر القراءات

كثير من إختلافات الكسائي مع سائر القراء يرجع إلى أصول لفظية ليس لها دخل فى تغيير معنى الآية كالإمالة و الوقف على هاء التأنيث و ترك الهمزة و قطعها. و سنشير إلى نبذ من هذا الموضوع:

أن الكسائي كان يقف على هاء التأنيث و ما ضارعتها فى اللفظ بإمالة نحو «جنة» و «ربوة» و «لعبرة» الا إن يقع قبل الهاء أحد عشرة أحرف: الطاء و الظاء و الصاد و الضاد و الخاء و الغين و القاف و الألف و العين و الحاء نحو «بسطة» و «قبضة» و «هبة» و كذلك إن وقع قبل الهاء راء و انفتح ما قبل الراء أو أنضم أو همزة و انفتح فالراء نحو «غمرة» و «عمارة» و «النشأة» فإن ابن مجاهد و أصحابه كانوا لا يرون إمالة الهاء و ما قبلها مع ذلك. (الداني، ٥٤)

رأى الكسائي فى الهمزة الساكنة المكسورة ما قبلها، عدم إبدالها ياءً ولكن فى «الذئب» ترك هذا الأصل فى الثلاثة المواضع فقط فقرأها بغير الهمز. (ابن غلبون، ١ / ١٣١)

قرأ الكسائي «بزعمهم» (الأنعام/ ١٣٦) فى الموضعين بضم الزاى و فتحها الباقون. (القيسى، ١١٢) و أيضاً قرأ الكسائي «قالوا نعم» (الأعراف/ ٤٤) بكسر العين حيث وقعت و فتحها الباقون. (القيسى، ١١٥)

إذا جاء «هم» المتصلة فى نحو «إليهم اثنين» و «عليهم الذلة» و لقى الميم ألف وصل أو الألف و اللام، فكان أبو عمر يكسر الهاء و الميم جميعاً و كان الكسائي يضم الهاء و الميم جميعاً فإذا وقف على الميم، أسكنها و كسر الهاء. و كان الباقون يكسرون الهاء و يضمون الميم. و لم

يخالف أحد من القراء بين حركة هذه الهاء إذا وصل و إذا وقف غير الكسائي وحده. (ابن غلبون، ٦٦/١؛ الفارسي، ٥٨/١)

روى نصير وحده عن الكسائي أنه ينظر إلى الميم فإن وليها من قبلها ضمة أو فتحة و كانت عدة الكلمة - التي هي قبلها - فيها خمسة أحرف فما دونها في الخط المصحف، سوى همزة الأستفهام و واو العطف، ضمّ الميم في ثلاثة مواضع: أحدها إذا لقيتها ميم كقوله: «ولقد جاءكم موسى» (البقرة/٩٢) و الثاني إذا لقيتها الهمزة كقوله: «أعجلتم أمر ربكم» (الأعراف/١٥٠) و الثالث إذا وليت الكلمة التي هي رأس الآية كقوله: «إن كنتم صادقين» (البقرة/١١١) و لم يعتدّ بواو العطف و لا بالحرف الذي يلصق بهذه الكلمة فلذلك كان يضم الميم معها كما كان يضمها معها و ليس قبلها واو و لا حرف كقوله: «فكبكبوا فيها هم و الغاؤون» (الشعراء/٩٤) (ابن غلبون، ١٠١/١)

في قوله تعالى: «أفريتم اللات و العزى» (النجم/١٩) الوقف على «اللات» فبالتاء إجماع إلا ما تفرد به الكسائي من الوقف عليها بالهاء. (ابن خالويه، الحجة، ٣٣٦)

وقف الكسائي على «مرضات الله» و «مرضات أزواجك» بالهاء حيث وقعت و وقف الباقون بالتاء و أمالها الكسائي وحده حيث وقعت. (ابن شريح، ٨٥)

اتفق القراء على إظهار الفاء عند الباء في قوله تعالى: «نخسف بهم» إلا ما قرأه الكسائي مدغمًا و حجته أن مخرج الباء من الشفتين و مخرج الفاء من باطن الشفة السفلى و أطراف الثنايا العلّلى فاتفقا في المخرج للمقاربة إلا أن في الفاء تفشياً يبطل الإدغام فأما إدغام الباء في الفاء فصواب. (ابن خالويه، الحجة، ٢٩٢)

بالنسبة إلى ما ذكر، قليل من إختلافات الكسائي مع سائر القراء، يؤدي إلى التغيرات المعنوية و في كثير من هذا القليل، كان التغيرات المعنوية ضئيل جداً. هنا نعرض شطراً من هذا القبيل:

قرأ عاصم و نافع في قوله تعالى «و قرن في بيوتكن» (الأحزاب/٣٣) بفتح القاف و قرأ الباقون بالكسر و حجة من كسر أنه من الوقار و اصله وقر يقر و هو محذوف الفاء. و حجة من قرأ بفتح القاف إنها لعة من «قرن في المكان» يقال فيها: قررت في لا مكان أقرّ، حكاه الكسائي و أنكرها المازني و غيره فيكون الأصل «وأقرن في بيوتكن» و نقل إلى «قرن في بيوتكن». (القيسي، ١٩٧/٢-١٩٨) و أيضاً من العجب احتجاج القائلين بحكاية الكسائي على ما لم يقرأها.

فى قوله تعالى: «حتى مطلع الفجر» أجمع القراء على فتح اللام إلا الكسائي فإنه قرأها بالكسر لأنه أراد الاسم أو الموضع. (ابن خالويه، الحجة، ٣٧٤)

قرأ الكسائي «إنه عمل غير صالح» (هود/٤٦) بكسر الميم و فتح اللام غير منونة و نصب غير و فتح الباقون الميم و رفعوا اللام منونة و رفعوا غير. (ابن شريح، ١٢٩)

قرأ الكسائي فى قوله تعالى: «ألا يسجدوا» (النمل/٢٥) بتخفيف «ألا» و إن وقف عليه وقف «ألا يا» و ابتدئ «اسجدوا» و هو فعل مبنى عند البصريين فى هذه القراءة و قرأ الباقون «ألا» بالثديد و جعلوا الياء فى «يسجدوا» للاستقبال متصلة بالفعل و هو معرب. و علله مكى بن ابى طالب بأن الكسائي جعل «ألا» استفتاحاً للكلام و مابعد «ألا» منادى قد حذف و بقيت «يا» تدل عليه و ذلك جائز فى لغة العرب و يقولون: ألا يا ادخلوا و يريدون ألا يا هولاء ادخلوا و كذلك الآية فلذلك يقف على «يا» و ابتدئ «اسجدوا» فى قراءة الكسائي. و إنما حذفت ألف «يا» من اللفظ لسكونها و سكون السين بعدها. (القيسى، ١٥٧/٢) و من العجب أن بعض القائلين بقراءة «ألا» المشددة، إحتجوا بقول الكسائي و الخليل فى امكان حذف حرف الجر و بقاء عمله و يقولون «أن» على هذا فى موضع الخفض. (القيسى، ١٥٧/٢)

قرأ الكسائي «لقد علمت» (الإسراء/١٠٢) بضم التاء و فتحها الباقون. (ابن شريح، ١٤٥)

اختلفوا فى تشديد الميم و النون من قوله: «وإن كلاً لما» (هود/١١١) فقرأ الكسائي النون مشددة و الميم خفيفة و قرأ حمزة الميم مشددة و قرأ عاصم فى رواية أبى بكر و نافع النون خفيفة و الميم مشددة و قرأ ابن كثير النون و الميم مخففتان. و قرأ أبوحفص عن عاصم النون و الميم مشددتان. (الفارسي، ٣٨٠/٤-٣٨١) و حكى عن الكسائي أنه قال: «لا أعرف وجه التثقيب فى لمّا» و أجابه الفارسي: «و لم يبعد فى ما قال و لو خَفَّفَ مَخَفَّفَ «إن» و رفع «كلاً» بعدها لجاز تثقيب «لمّا» مع ذلك على أن يكون المعنى: ما كلّ. فيكون كقوله: «و أن كلّ» (زخرف/٣٥) لكان ذلك أبين من النصب فى كل و التثقيب للمّا». (الفارسي، ٣٨٨/٤)

قرأ الكسائي «ثم نجي الذين اتقوا» (مريم/٧٢) باسكان النون و تخفيف الجيم و فتح الباقون النون و شددوا الجيم. (ابن شريح، ١٥٤)

اختلفوا فى إثبات الألف فى «مالك يوم الدين» (الحمد/٤) فقرأ عاصم و الكسائي بالألف و قرأ الباقون بغير ألف. (الفارسي، ٧/١-٨) و أيضاً كان يقال قرأ عاصم و الكسائي و يعقوب «مالك» و قرأ الباقون بغير ألف. (ابن غلبون، ٦٥/١) و روى عن الكسائي أنه خيّر فى ذلك. (القيسى، ٢٥/١)

في قوله تعالى: «هل يستطيع ربك» (مائده/١١٢) قرأ الكسائي بالتاء و نصب ربك و قرأ الباقون بالياء و رفع ربك. (ابن شريح، ١٠٦)

في كثير من مواضع الاختلاف بين الكسائي و الباقيين، كان قراءته وفق قراءة أستاذه حمزه الزيات. مثلاً قرأ حمزة و الكسائي «و كتابه» على الأفراد و قرأ الباقون «وكتبه» على الجمع. (ابن شريح، ٩٠) و أيضاً قرأ «ستغلبون و تحشرون» (آل عمران/١٢) بالياء و قرأهما الباقون بالتاء. (ابن شريح، ٩١) و أيضاً قرأ «تغشى طائفة» بالتاء و الإمالة و قرأه الباقون بالياء و الفتح. (ابن شريح، ٩٥) و أيضاً قرأ «بالخل» (النساء/٣٧) و في الحديد بفتح الباء و الخاء و ضم الباقون الباء و الخاء. (ابن شريح، ١٠٠)

يمكن سبب هذا الأمر ما اشار إليه ابن مجاهد: «اختار (الكسائي) من قراءة حمزة و قراءة غيره، قراءة متوسطة غير خارجة عن آثار من تقدم من الأئمة». (ابن مجاهد، ٧٨) ترشح من هذا الكلام، شدة لصوقه بأستاذه و تأثره منه. و لم يترك الكسائي كثيراً من قراءة حمزة إلا بعد حادثة حدثت له في أحد مواسم الحج و إضرابه بعد أن قرأ ببعض قراءة حمزة.

خصائصه القرائية

من خلال إستقراء موارد القراءة الكسائي، يمكن رسم ملامح الكسائي للتعليل أو التوجيه أو الرد على القراءات. و استمداده من الرواية أو النحو أو اللغة أو البلاغة أو رسم الخط غالباً. أما استمداده الروايي مثل ما نراه عند قوله تعالى: «السن بالسن و الجروح قصاص» (مائده/٤٥) فقد قرأ ابن كثير و أبوعمر و ابن عامر «والجروح» بالرفع و ذهب الكسائي في قراءة الرفع الى أن النبي (ص) قرأها كذلك. (ابن خالويه، ١ / ١٤٦)

أما استمداده النحوي يكون محط الأنظار. ولا شك في أن للآراء النحوية مدخلاً هامة و دوراً فاعلاً في تفسير الآيات و بيان مراده تعالى و كم من آية يتغير معناها بسبب اتخاذ رأى نحوي خاصة دون غيره. و لكن يشكل هذا في القراءات و يبقى هذا السؤال: هل كان للأختلافات النحوية بين مدرستي الكوفة و البصرة مدخل في اتخاذ قراءة توسط قراء هاتين المدرستين أم لا؟ جواب هذا السؤال لا يخلو من غموض و صعوبة و لكن استقراءنا في ما نحن فيه يرشدنا إلى القول بأن كثيراً ما استفاد الكسائي من القواعد النحوية في التعليل أو التوجيه أو الرد على بعض القراءات، و لكن في خلال تفحصنا لم نر وجود مدخلية هذا لآراء النحوية أو آراء أصحابه في مدرسة الكوفي في اتخاذ قراءة و طرح أخرى.

من موارد استمداده من القواعد النحوية، ما نرى بيانه في «مهما تأتتا» من قوله تعالى: «وقالوا مهما تأتتا به من آية» قال الكسائي: «مهما أصله مه أى إكفف ما تأتتا به من آية وهذا رأى الكوفيين أما البصريون فقد ذهبوا إلى أنها مركبة من ما الشرطية و ما الزائدة ثم حذفت الألف الأولى و أبدلوها هاء ابتعاداً عن التكرار.» (آل ياسين، ٤٠٥) و أيضاً قرأ قوله تعالى: «كتاب الله عليكم» كما قرأه الجمهور و لكنه احتجّ بتقديم المفعول على اسم الفعل المنقول عن الظرف و الجار و المجرور مستدلاً بهذه الآية و تقديره عنده «عليكم كتاب الله» أى ألزموه. (ابن جنى، ١/ ١٨٥) ولكن رده أبوحيان و قال: «لا يتم دليله لإحتماله أن يكون مصدرأ مؤكداً.» (أبوحيان، ٣/ ٥٨٥)

أما استمداده الصرفى فيمكن ملاحظته عند قوله تعالى: «وإسماعيل و اليسع و يونس و لوطاً» (الأنعام/٨٦) قرأ حمزة و الكسائي الليسع بلامين و قرأ الباقون اليسع بلام واحدة و قال الكسائي: «لأنه لا يقال يفعل مثل الجحى.» (النحاس، ٢/ ٨٠) و لكن قال الأصمعى: «كان الكسائي يقرأ الليسع و يقول لا يكون يفعل كما لا يكون الجحى. فقلت له: اليرمع و اليحمد حى من اليمن، فسكت.» (ابن زنجلة، ٢٥٩-٢٦٠) و يبدو من مقارنة النصين أن النحاس نقل تعليل الكسائي لقراءته دون اعتراض الأصمعى عليه بما اسكنه. و أيضاً يحتج الكسائي بالإشتقاق فى بعض قراءاته. مثلاً عند قوله تعالى: «أرسله غداً معنا يرتع و يلعب» (يوسف/١٢) قال عيسى بن عمر للكسائي كيف تقرأ هذا الحرف؟ قال الكسائي: «يرتع و يلعب» فقال له عيسى بن عمر لم لم تقرأها: «يرتعى و يلعب»؟ فقال الكسائي: «إنما هى من رتعت لا من رعت.» فقال له عيسى بن عمر: «صدقت يا أبا الحسن.» (الزجاجى، ٢٠١)

أما استمداده اللغوى فهو من أدق و ألطف استمداداته. يأتى الكسائي فى كثير من الموارد، بلغات القبائل فى الحجة على القراءات أو ردها. من هذا القبيل، لغة تميم فى فتح «حيث» فى كل أحوالها و إدغام المضعف فى «يحب» و كسر الزاء فى «بزعمهم» و ضم الراء فى «يعرشون» و تخفيف الهمزة فى «أرجأته» و لغة الحجاز فى حذف بنية الكلمه فى «سوف» و تسويغ «مرضواً» بدل من «مرضياً» و فتح العين فى مضارع «قرّ» و لغة بنى أسد فى إعراب «حيث» و قولهم «رءف» فى «رءوف» و لغة كلاب و عقيل فى اختلاس الحركة و إسكانها فى «يؤده إليك» و لغة هوازن و هذيل فى كسر الهمزة فى «لامه» و لغة بنى حارث بن كعب فى «إن هذان لساحران» و لغات قبائل أخرى. (الكسائي، معانى القرآن، ٤٤-٥٧) و كان يحتج بكلام العرب على توضيح معانى الآيه و أيضاً على حجية القراءات و نقله عن العرب كان مباشرة أو بغير

مباشرة مثلاً عند قوله تعالى: «إن الإنسان لربه لكنود» (العاديات/٦) قال الكسائي: «سمعت إعرابياً يقرأ بجزم الهاء و سمعت آخر يقرأ باختلاس الحركة و الإشباع و الاختلاس و السكون فى الهاء لغات ثلاث كلهن صواب و الإختيار الإشباع.» و بسبب كثرة اطلاعه على لغة العرب، ربما يستدل الكسائي فى قراءة بلغات قد ماتت من لغات العرب. (ابن عطية، ٥١/٣؛ ابن زنجلة، ٧٦٨) أما استمداده البلاغى فهو مثل ما نراه عند قوله تعالى: «ألا إن ثمودا كفروا ربهم ألا بعداً لنمود» (هود/٦٨) قرأ الكسائي بصرف ثمود و قال: «أنما أجريت الثانى لقربه من الأول و قبيح أن يجتمع الحرف مرتين فى موضعين ثم يختلف.» (فراء، ٢٠ / ٢)

أما استمداده من رسم الخط فمثل ما نراه عند قوله تعالى: «كالذى استهوته الشياطين» الأنعام/٧١. قرأ السلمي و الأعمش و طلحة بإفراد الشيطان و قال الكسائي: «إنها كذلك فى مصحف عبد الله.» (ابن عطية، ٦ / ٧٩) و أيضاً لقد ذكرت لنا كتب التراجم أن له كتاباً فى اختلاف مصاحف أهل الكوفة و أهل المدينة و أهل البصرة و هو ينظر فيه. و مما يشعر بهذا بعض اقواله مثل حديثه فى قوله تعالى: «لئن أنجانا من هذه» قال: «أهل الكوفة لئن أنجانا و أهل المدينة و أهل البصرة لئن أنجيتنا.» (الكسائي، معانى القرآن، ٢٥)

ذكر خصائص أخرى من خصائص الكسائي فى القراءة لا يخلو من اللطف. من جملتها:

١. كان الكسائي مطلعاً على كتب معانى القرآن كمجاز القرآن لأبى عبيدة حتى إنه يستعمل اصطلاحاته. مثل رأيه فى قوله تعالى: «و أسروا النجوى الذين ظلموا» (الأنبياء/٣) قال: «فيه تقديم و تأخير مجازه و الذين ظلموا أسروا النجوى» (الكسائي، معانى القرآن، ١٩٥) و قال أبو عبيدة فى مجاز القرآن فى تعليقه على هذه الآية: «فكأن مجازه و أسر القوم الذين ظلموا النجوى.» (أبو عبيدة، ٣٤ / ٢)

٢. مصطلحات الكسائي و سائر الكوفيين فى النحو و بالتبع فى القراءة تختلف فى بعض منها عن مصطلحات البصريين و عدم الإطلاع الواسع بها يخل فهم المراد من العبارة. على هذا نشير فى هذا الموقف إلى أهم هذه الاختلافات. (أنظر الملحقات الاولى: الكسائي، معانى القرآن، ٢٤).
٣. وقف الكسائي امام كثير من ظواهر تغيير الضبط الحركى، تلك الظواهر التى قد تحدث أثراً فى تغيير دلالة الكلمة أو التى تثبت معها دلالة الكلمة مع اختلاف ضبط بعض حروفها. تعرض هنا صوراً لما أورده الكسائي فى نصوصه حول القرآن الكريم من الكلمات التى جاءت بصورتين أو أكثر من صور النطق مع توضيح رأيه فى هذه الصور حيث اختلاف المعنى أو ثباته و إرجاعه إلى لغات القبائل. (أنظر الملحقات الثانية: الكسائي، معانى القرآن، ٢٩-٣١).

٤. فى كثير من المواقف، حمل الكسائي قراءات الواردة على توجيهات ولو كانت من الشاذة و إن لم يقرأها. و من ذلك ما نراه فى «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم» (الزمر/١) أجاز الكسائي تنزيل الكتاب بالنصب -القراءة الشاذة التى نسبها ابن خالويه إلى عيسى بن عمر و إبراهيم بن أبى علبه - على أنه مفعول أى أتبعوا و اقرءوا تنزيل الكتاب. (النحاس، ٣/٤)
٥. روى الكسائي القراءات المختلفة عن سابقيه و فيها اختلاف مع ما رواه حفص و نحن نعرض هنا جدولاً يوضحها. أنظر الملحقات الثالثة: الكسائي، معانى القرآن، ٣٩-٤٠).
٦. استمداده من قواعد الأدب فى القراءات، كان فى مقام الثبوت لا الإثبات.

الملحقات

الملحق الأول:

مصطلح الكسائي	المصطلح المتداول	الآية والسورة التى ذكر عندها المصطلح
لام التثنية ^(١)	لا النافية للجنس	البقرة ٢
الفعل ^(٢)	المصدر	البقرة ٢٤
الحفص ^(٣)	الجر	البقرة ٢٥ ، المائدة ٩٥
القطع ^(٤)	الحال	آل عمران ١٩٨
الصفة ^(٥)	حرف الجر	المائدة ١٠ ، الكوثر ٢٦
الإجراء ^(٦)	الصرف	هود ٦٨
الترجمة والتفسير ^(٧)	البدل	الزمر ٤٩

الملحق الثاني:

بين الضم والكسر :

السورة	الآية	الكلمة	رأى الكسائي
البقرة	٤٠	الذِّكْر - الذُّكْر	الذِّكْر باللسان، والذُّكْر بالقلب فبالكسر ضده الصمت وبالضم النسيان -
الأنفال	٤٢	العِدْوَة - العُدْوَة	هـ لفتان بمعنى واحد مثل الجُنُودَة والجُدُودَة حكاهما الكسائي.
التوبة	٤٢	الشَّقَّة - الشَّقَّة	
النور	٤٠	لُجِي - لُجِي	العرب تقول بحر لُجِي ولُجِي، وذُرِّي وذُرِّي منسوب إلى الدر، والكُرْسِي - والكُرْسِي وهو كثير ويقال: "كِسْوَة وكُسْوَة، وإِسْوَة وأِسْوَة، ورِشْوَة ورُشْوَة، وقُدْوَة وقُدْوَة ومُدْيَة
المدثر	٥	الرَّجَز - الرَّجَز	الرَّجَز بالضم: الصنم، وبالكسر النحاسية والمعصية . وقال الكسائي : بالضم الوثن، وبالكسر العذاب

ب - بين الكسر والفتح :

السورة	الآية	الكلمة	رأى الكسائي أو تعلقه
البقرة	۱۹۶	الحَجّ والحِج	لغتان ليس بينهما فى المعنى شئ مثل رَطَل ورَطَل وكَسَر البيت وكَسَر البيت .
البقرة	۱۹۶	مِجْل ومِجَل	(مِجْل) هو الإِحلال و(مِجَل) موضع الحُلُول
البقرة	۲۰۸	السِّلْم - السِّلْم	المعنى واحد .
البقرة	۲۳۳	الرِّضَاعَة والرِّضَاعَة	من العرب من يقول الرِّضَاعَة بالكسر .
النساء	۵	قِرَامًا - قِرَامًا ^(۱)	هما لغتان ومعناها واحد .
المائدة	۹۵	العِدْل - العِدْل	لغتان .
الأنفال	۷۲	الرَّوَايَة - الرَّوَايَة	الرَّوَايَة بالفتح : النصرة .
هود	۹۹	الرِّفْد - الرِّفْد	رَفَدْتُهُ أَرَفَدُهُ رَفْدًا أَيْ، أَعْتَبْتُهُ وَأَعْطَيْتُهُ واسم العطية : الرِّفْد .
الكهف	۱۶	مَرْفِق - مَرْفِق	اللغة الفصحى كسر الميم - والكسر جائر ، مرفق للإنسان الذى فى اليد بفتح الفاء وكسر الميم
الكهف	۵۹	مِهْلِك - مِهْلِك	مِهْلِك بفتح الميم وكسر اللام أحب للكسائي لأنه من يَهْلِك .
الحج	۱۹	عِصْمَان عِصْمَان	وهذان عِصْمَان بكسر الحاء رواية عن الكسائي .
المؤمنون	۶۰	مَوْجِل - مَوْجِل	سمع الكسائي مَوْجِل ومَوْجِل .
فصلت	۵	وَقَر - وَقَر	نقول : عِنْدِي وَقَر حَطَبٍ وَقَر حَنْطَةٍ وَكُل مَا يَجْعَلُ فَهوَ وَقَر بكسر الواو ، ونقول فى أذنيه وَقَر بفتح الواو ، وهو رجل مَوْقُورٌ إِذَا كَانَ بِهِ صِمَمٌ .

تابع : (بين الكسر والفتح)

السورة	الآية	الكلمة	رأى الكسائي
القدر	۵	مَطْلَع - مَطْلَع	من كسر اللام فإنه من طَلَعَ يَطْلَعُ ، ومات (يَطْلَعُ) وقد مات من لغات العرب كثير .
الزلزلة	۱	الرِّزَال - الرِّزَال	الرِّزَال مصدر ، والرِّزَال : اسم .
الناس	۴	الرِّسْوَان - الرِّسْوَان	يقال : رِسْوَسَ وَرِسْوَسَا والرِّسْوَان : الاسم .

الملحق الثالث:

من روى عنهم القراءات	وجه قراءته	قراءة حفص عن عاصم	السورة	الآية
١- عاصم	(أَتْن لَاهْتِي) بكسر الياء والهاء وتشديد الدال .	أَتْن لَاهْتِي يفتح الياء وكسر الهاء وتشديد الدال .	يونس	٣٥
	(لُذْنِي) بضم اللام وتسكين الدال (لُذْنِي) مفتوحة اللام ساكنة الدال	(لُذْنِي) يفتح اللام وضم الدال وتشديد النون مع الكسر .	الكهف	٧٦
	(وَمُودًا فَمَا أَبْقَى) بالتثنية ^(٢) .	(وَمُودًا فَمَا أَبْقَى) بالتثنية .	النجم	٥١
٢- عبد الله بن مسعود	"فجزأوه مثل ما قتل من النعم" بإضافة جزاء إلى الهاء .	(فجزأوه مثل ما قتل من النعم) بالتثنية في جزاء .	المائدة	٩٥
	"وَقُلْنَ حَاشَا لِلَّهِ" باللف	(وَقُلْنَ حَاشَا لِلَّهِ) يبدون ألف في حاش .	يوسف	٣١
	"تذرية الرياح" بضم التاء وكسر الراء ثم ياء	(تذروه الرياح) يفتح التاء وضم الراء ثم واو .	الكهف	٤٥
	(إِنْ هَذَا سَاحِرَانِ) بغير لام	(إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ) باللام	طه	٦٣
	(فَلَا كُفْرًا لِسَعِيهِ)	(فَلَا كُفْرًا لِسَعِيهِ)	الأنبياء	٩٤
	(سَلَامًا عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالِينَ)	(سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالِينَ)	الصلوات	٧٩
	وما لتأهم من عملهم من شيء	(وما لتأهم من عملهم من شيء) .	الطور	٢١

من روى عنهم القراءات	وجه قراءته	قراءة حفص عن عاصم	السورة	الآية
٣- أبي	كما بدأكم تصودون فريقين فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة	كما بدأكم تصودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة	الأعراف	٢٩ ٣٠
	وضرب مثل كلمة عيشة كشجرة عيشة	ومثل كلمة عيشة كشجرة عيشة	إبراهيم	٢٦
	وفى خلقكم ومليث من دابة لأيت ^(١)	وفى خلقكم ومليث من دابة أيت	الحاثية	٤
	يظاهرون منكم من نسائهم	يظاهرون منكم من نسائهم	المائدة	٢
٤- ابن عباس	شهد الله أنه لا إله إلا هو	شهد الله أنه لا إله إلا هو	آل عمران	١٨
	الجميل بضم الجيم وتشديد الميم، والجميل بضم الجيم وإسكان الميم	حتى يلج الجمل في سم الخطاط، بفتح الجيم والميم.	الأعراف	٤٠
٥- مجاهد	وإن كان مكرهم لتزول منه الجلال " برفع تزول	وإن كان مكرهم لتزول منه الجلال " بنصب تزول	إبراهيم	٤٦
٦- أبو عبد الرحمن السلمي	وإذا رسوا ما فيه	ودرسوا ما فيه	الأعراف	١٦٩
٧- عيسى بن عمر	وقفوههم أنهم مستولون بفتح همزة (أن)	وقفوههم أنهم مستولون بكسر همزة إن	الصافات	٢٤
٨- سعيد بن جبير	أكاد أعقبها بفتح الألف	أكاد أعقبها	طه	١٥
٩- زيد بن علي	"فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون" بفتح رحمة	"فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون" بنصب رحمة	الأعراف	٥٢
١٠- زيد بن ثابت	إن تعف عن طائفة منكم	إن تعف عن طائفة منكم	التوبة	٦٦
١١- أبو الدینار الأعرجي	القدوس بفتح القاف	القدوس بضم القاف	الحشر	٢٢
١٢- بعض الأعراب (١)	تتمنوا الموت بالهمز	تتمنوا الموت	الجمعة	٦
١٣- أعرجي	أن الإنسان لربة لكتود إن الإنسان لربه لكسود " باختلاس الحركة	إن الإنسان لربه لكتود	العنكبوت	٦
١٤- قوم ^(٢)	"يُخْرِجُنَ" بالياء المفتوحة وضم الراء	"يُخْرِجُنَ" بالياء منها الأذن بضم الياء وكسر الراء	المنافقون	٨

المصادر

القرآن الكريم

ابن جني، عثمان بن جني، *المحتسب*، على النجدي ناصف و عبد الحليم نجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٤ م.

ابن خالويه، حسن بن احمد، *إعراب القراءات السبع و عللها*، عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٢ م.

_____، *الحجة في القراءات السبع*، عبد العال سالم مكرم، بيروت، دار الشروق، ١٩٧٩ م.

ابن مجاهد، احمد بن موسي، *السبعة في القراءات*، شوقي ضيف، القاهرة، دارالمعارف، بى تا.
ابن الباذش، أحمد بن على، *الإقناع في القراءات السبع*، عبد المجيد قطامش، مكة، جامعة أم القرى، ٢٠٠١ م.

ابن الجزرى، محمد بن محمد، *طيبة النشر*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨ م.
ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، *حجة القراءات*، سعيد الأفغانى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧ م.
ابن شريح، محمد، *الكافي في القراءات السبع*، احمد محمود عبد السميع الشافعى، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠ م.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، المجلس العلمى، فاس، بى تا.

ابن غلبون، طاهر بن عبد المنعم، *التذكرة في القراءات الثمان*، أيمن رشدى سوييد، جدة، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، بى تا.

أبوحيان، محمد بن يوسف، *البحر المحيط*، بيروت، دارالفكر، ١٤٢٠ ق.
أبو عبيدة، معمر بن المثنى، *مجاز القرآن*، محمد فؤاد سزكين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ م.

آل ياسين، محمد حسين، *الدراسات اللغوية عند العرب*، بيروت، بى تا، ١٩٨٠ م.
خطيب بغدادى، احمد بن علي، *تاريخ بغداد*، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣١ م.

الدانى، عثمان بن سعيد، *التيسير في القراءات السبع*، مطبع عزيز دكن، حيدر آباد، بى تا.
ذهبي، محمد بن احمد، *معرفة القراء الكبار*، محمد سيد جاد الحق، القاهرة، دارالكتب الحديثة، بى تا.

الزبيرى، وليد بن أحمد الحسين، *الموسوعة الميسرة*، المدينة، اصدارات الحكمة، ٢٠٠٣ م.
زجاجي، عبدالرحمان بن اسحاق، *مجالس العلماء*، عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي،

١٩٨٣ م.

الزركلى، خير الدين، *الأعلام*، بيروت، دارالعلم للملايين، ٢٠٠٢ م.

بهار و تابستان ۱۳۹۵	لمحة عن الكسائي و خصائصه القرائية	۲۷
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، <i>بغية الوعاة</i> ، بيروت، دارالفكر، ۱۹۷۹ م.		
الصدر، سيد حسن، <i>تأسيس الشيعة</i> ، تهران، منشورات الأعلمي، بى تا.		
الفاخوري، حنا، <i>تاريخ الأدب العربي</i> ، القاهرة، دارالسعادة، ۱۹۹۳ م.		
الفارسي، الحسن بن عبد الغفار، <i>الحجة للقراء السبعة</i> ، عبد العزيز رباح و احمد يوسف الدقاق، دمشق، دارالمأمون للتراث، ۱۹۹۸ م.		
الفراء، يحيى بن زياد، <i>معاني القرآن</i> ، أحمد يوسف نجاتي و مجمد على النجار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰ م.		
القرطبي، محمد بن أحمد، <i>الجامع لأحكام القرآن</i> ، القاهرة، طبعة الشعب، بى تا.		
القفطى، جمال الدين على بن يوسف، <i>إنباء الرواة على أنباء النحاة</i> ، محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دارالكتب المصرية، ۱۹۵۰ م.		
القيسي، مكى ابن أبى طالب، <i>الكشف عن وجوه القراءات السبع</i> ، محى الدين رمضان، دمشق، مجمع اللغة العربية، ۱۹۷۴ م.		
الكسائي، على بن حمزه، <i>ما تلحن فيه العامة</i> ، رمضان عبدالتواب، مكتبة الخانجي و دارالرفاعي، القاهرة و الرياض، ۱۹۸۲ م.		
_____، <i>معاني القرآن</i> ، عيسى شحاته عيسى على، القاهرة، دارأنباء، ۱۹۹۸ م.		
محيسن، محمد سالم، <i>الهادى فى شرح طيبة النشر</i> ، بيروت، دارالجيل، ۱۹۹۷ م.		
المعرفة، محمد هادى، <i>التمهيد</i> ، قم، الحوزة العلمية، ۱۳۶۸.		
النحاس، أحمد بن محمد، <i>إعراب القرآن</i> ، زهير غازى زاهد، القاهرة، عالم الكتب و مكتبة النهضة العربية، ۱۹۸۵ م.		
ياقوت حموي، ياقوت بن عبدالله، <i>معجم الأدباء</i> ، احسان عباس، بيروت، دارالغرب الإسلامى، ۱۹۹۳ م.		

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۵۱-۲۹

بررسی اعتبار روایات تحف العقول*

دکتر علی اکبر ایزدی فرد

استاد دانشگاه مازندران

Email: ali85akbar@yahoo.com

دکتر محمد محسنی دهکلانی

دانشیار دانشگاه مازندران

Email: mmdehkalany@yahoo.com

دکتر سید مجتبی حسین نژاد

مدرس حوزه علمیه قم، استادیار مؤسسه آموزش عالی پارسا

Email: mojtaba@writeme.com

چکیده

تحف العقول نام مجموعه‌ای است حدیثی که مولف آن ابومحمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرانی است. وی از محدثان قرن چهارم هجری و بنابر برخی نقل‌ها از مشایخ مفید شمرده می‌شود. از ویژگی‌های کتاب تحف العقول اشمال آن بر نقل بعضی منفردات است که در سایر مجامع حدیثی مانند آن یافت نمی‌شود. در اعتبار احادیث این کتاب و وثاقت مولف آن میان عالمان رجال و فقیهان اختلاف نظر وجود دارد. مختار نگارندگان ثقه بودن مولف و اعتبار کتاب بر پایه وثاقت به صدور روایات آن است. این مقاله بر مبنای یافته فوق و مستدل و مبرهن نمودن آن و نیز جرح و نقد اقوال رقیب و مستندات ایشان سامان یافته است.

کلیدواژه‌ها: حرانی، تحف العقول، توثیق متأخران، ارسال و ثوق صدور، اصول متلقات.

مقدمه

یکی از تألیفات ابن شعبه حرّانی علاوه بر کتاب التمهید^۱ (حر عاملی، امل الامل، ۷۴/۲؛ افندی، ریاض العلماء، ۲۴۴/۱)، کتاب «تحف العقول» است. (حر عاملی، امل الامل، ۷۴/۲؛ سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ۱۵۰/۴) بر حسب ظاهر عبارات سید حسن صدر، نام کامل این کتاب، «تحف العقول فی ما جاء من الحكم و المواعظ عن آل الرسول» است که به اختصار «تحف العقول» نامیده می‌شود. (صدر، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، ۴۱۳) تحف العقول کتابی است که سبب شهرت حرّانی شده و در انتساب آن به او هیچ اختلاف نظری وجود ندارد. حرّانی در این کتاب، روایاتی را که از دیدگاه خود صحیح و معتبر بوده (ر.ک: تحف العقول، ۴)، جمع آوری نموده و به صورت مرسل آورده است. از آنجا که مستند بسیاری از فروع فقهی، روایاتی است که صرفاً در کتاب تحف العقول آمده است، لذا پذیرش و یا طرد روایات تحف العقول اثر غیر قابل انکاری در فرایند استنباط احکام خواهد داشت و این خود اهمیت موضوع پژوهش حاضر را دو چندان خواهد نمود. مثلاً شیخ انصاری ابتدای مکاسب محرمه خود را با نقل مفصل حدیثی از کتاب تحف العقول مشتمل بر ضوابط حلال و حرام احکام آغاز نموده است (انصاری، کتاب المكاسب، ۵/۱). نمونه دیگر مسئله توبه زانی پس از قیام بینه است که مهم‌ترین دلیل مسقط حد، خبری محکی از کتاب تحف العقول حرّانی است. (منتظری، کتاب الحدود، ۵۷؛ مرعشی، دیدگاه‌های نو در حقوق، ۱۳۳/۲)

طبقه حرّانی

ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرّانی حلبی، از شخصیت‌های برجسته و از چهره‌های درخشان فقه و حدیث‌شناسان شیعه در قرن چهارم هجری بود. (امین، أعیان الشیعه، ۱۸۵/۵) وی از معاصران شیخ صدوق و بنابر برخی نقل‌ها (حر عاملی، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، ۳۷/۱؛ همو، امل الامل، ۷۴/۲؛ مجلسی دوم، بحار الأنوار، ۱/۱؛ سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ۱۵۰/۴) از مشایخ شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ق) به شمار می‌آید. البته چنانکه خواهد آمد، شیخ مفید خود به این نکته در آثارش تصریح نکرده است. او از محمد بن همام

۱. البته بعضی همچون علامه مجلسی (مجلسی دوم، بحار الأنوار، ۱۷/۱) و سید خوانساری (روضات الجنّات، ۱۵۱/۶) این کتاب را از تألیفات ابن همام اسکافی (متوفی ۳۳۶ ق) دانسته‌اند.

روایت نقل می‌کند. (سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ۱۵۰/۴؛ همو، مصادر الفقه الاسلامی، منابعه، ۱۵۷) از تاریخ تولد و وفاتش، اثری در دست نیست.

میرزای نوری در مستدرک الوسائل می‌نویسد:

من تا الان نتوانستم پی به طبقه صاحب تحف العقول ببرم. (محدث نوری، خاتمة المستدرک، ۱۸۷/۱)

منتها با قبول ادعای بحرانی (قمی، الکنی و الألقاب، ۳۱۸/۱) مبنی بر نقل حدیث شیخ مفید از وی، می‌توان پذیرفت که وی تقریباً از معاصران شیخ صدوق است. (آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۴۰۰/۲)

البته ممکن است اشکال شود، نقل روایت توسط شیخ مفید از حرانی نمی‌تواند دلیل بر شاگردی شیخ مفید نزد حرانی شود (امین، اعیان الشیعة، ۱۸۵/۵).

در جواب از مناقشه فوق می‌توان گفت: حتی اگر مناقشه فوق را بپذیریم و نقل شیخ مفید از حرانی، دلیل بر شاگردی وی نزد حرانی نباشد، باز هم باید قبول کرد که حرانی از محدثان قرن چهارم است؛ «زیرا صاحب تحف العقول از محمد بن همام اسکافی (متوفی ۳۳۶ ق) روایات زیادی نقل می‌کند^۱ و محمد بن همام اسکافی نیز همان کسی است که محمد بن جعفر بن قولویه (متوفی ۳۶۷ یا ۳۶۹ ق) از او در کامل الزیارات نقل روایت کرده است (ابن قولویه، کامل الزیارات، ۱۸۲)، در نتیجه بدون تردید حرانی در طبقه ابن قولویه و از نظر زمانی کمی مقدم بر شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ق) است.» (سبحانی، المواهب فی تحریر احکام المکاسب، ۱۸)

محتوای کتاب تحف العقول

تحف العقول با وجود حجم کم، مشتمل بر مطالب سودمندی از آداب و سنن، نصایح، موعظه‌ها، کلمات قصار، پند و اندرز و سفارشات پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) است.

۱. چنانکه گذشت، یکی از تالیفات ابن شعبه حرانی، التمهیص است. او در این کتاب از محمد بن همام، روایت نقل می‌کند، چنانکه خود در اول کتاب به این مطلب تصریح کرده است. (التمهیص، ۳۰) «حَدَّثَنِي أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَا مُحَمَّدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ وَ كَرَامٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ عَلِيٌّ يَقُولُ إِنَّ الْبَلَاءَ أَسْرَعُ إِلَى شَيْعَتِنَا مِنَ السَّيْلِ إِلَى قَرَارِ الْوَادِي»، همچنین برای تبیین این مطلب، ر.ک: سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ۱۵۰/۴.

این کتاب در ۱۶ فصل سامان یافته؛ ۱۲ فصل اول آن، سخنانی از رسول خدا و ائمه علیهم السلام، به جز امام زمان (ع) را در بر دارد که در زمینه‌های گوناگون اعتقادی، اجتماعی، اخلاقی، فقهی و ... جمع آوری شده است.

در چهار فصل پایانی آن نیز مطالب ذیل به آن اضافه شده است:

- ۱- مناجات خدای عزوجل با حضرت موسی بن عمران (ع).
 - ۲- مناجات خداوند با حضرت عیسی بن مریم (ع).
 - ۳- مواظ حضرت عیسی (ع)، در انجیل و غیر انجیل و حکمت‌های آن پیغمبر.
 - ۴- وصیت «مفضل بن عمر» یکی از اصحاب امام صادق (ع) به شیعیان که حاوی کلماتی ارزشمند از امام ششم (ع) است.
- از ویژگی‌های این کتاب، نقل منفرد بعضی از روایات است که از آن جمله می‌توان به نقل خطبه «ایمان و کفر» امام امیرالمؤمنین (ع) - که در نهج البلاغه هم نقل نشده و نقل رساله «جبر و اختیار» امام هادی (ع) اشاره کرد.

وثاقت حرانی و اعتبار کتاب تحف العقول

لازم به ذکر است که در کتاب‌های پیشین از دانشمندان رجالی همچون رجال نجاشی و رجال و فهرست شیخ طوسی و ...، نامی از ابن شعبه حرانی و کتاب وی برده نشده است. اولین کسی که به نام این شخصیت تصریح کرده است، محقق بحرانی از فقهای قرن دهم است. وی همانطور که خواهد آمد، در رساله اخلاقی خود، پس از اینکه ابن شعبه را از اساتید شیخ مفید دانست، در ادامه او و کتاب تحف العقول وی را به گونه قابل توجه‌ای ستوده است. گرچه از متاخران به وثاقت حرانی شهادت داده‌اند در عین حال در اعتبار کتاب تحف العقول اختلاف نظرهایی میان ایشان دیده می‌شود. قول اول: گروهی از فقها پس از توثیق حرانی، به روایات کتاب تحف العقول اعتماد نمودند.

شیخ حرّ عاملی در امل الآمال درباره وی چنین می‌نویسد:

«الشیخ أبو محمد الحسن بن علی بن شعبه فاضل محدّث جلیل؛ ابو محمد، حسن بن علی بن شعبه، دانشمندی با فضل و حدیث‌شناسی بزرگ است.» (۷۴/۲)

همچنین در کتاب وسائل الشیعه نیز از وی چنین تعبیر می‌کند:

«الشيخ الصدوق الحسن بن علي بن شعبه» (۴۱/۳۰) که این تعبیر بالاتر از ثوثیق است. شیخ حر کتاب «تحف العقول» وی را نیز از کتاب‌های مشهور شیعه می‌شمارد و روایات آن را حجت می‌داند. (أمل الآمل، ۷۴/۲؛ الفصول المهمة فی أصول الأئمة، ۳۷/۱) سخن مؤلف کتاب «روضات الجنات» نیز درباره او و کتاب تحف العقولش چنین است:

حدیث‌شناس بزرگ، حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرانی حلبی، فقیهی اندیشمند و متبحری بزرگ و شخصیتی سرشناس است. او کتابی به رشته تحریر در آورده که اصحاب و علمای شیعه بر آن اعتماد کرده‌اند. (موسوی خوانساری، روضات الجنات، ۲۹۰/۲)

علامه مجلسی نیز در مورد این شخصیت و کتاب تحف العقولش نگاشته است:

«نظم و ترتیب آن، دلالت بر بلندی مرتبه مؤلفش می‌کند و اکثر مطالب آن، در مواظ و اصول ثابت شده‌ای است که در آن‌ها نیازی به ذکر سند نیست» (مجلسی، بحار الأنوار، ۲۹/۱)

در این میان محدث قمی نیز می‌گوید:

«ابو محمد الحسن بن علی بن شعبه کان رحمه الله عالماً فقیهاً محدثاً جلیلاً من مقدمی اصحابنا صاحب کتاب تحف العقول و هو کتاب نفیس کثیر الفائدة» (سفینة البحار، ۴/۴۴۱)

شبهه این تعبیرات را میرزا عبدالله افندی اصفهانی صاحب ریاض العلماء و علامه مامقانی در مورد حرانی و کتاب تحف العقولش به کار برده‌اند. (افندی، ریاض العلماء، ۱/۲۴۴؛ مامقانی، تنقیح المقال، ۱/۲۹۳) تا آنجا که بعضی از فقها این کتاب را بی‌نظیر خوانده‌اند. (شوشتری، مجالس المؤمنین، ۱/۳۸۳) مهم‌تر از همه تعبیر فقیه گرانقدر شیخ حسین بن علی بن صادق بحرانی از اعتبار این کتاب است که فراتر از تمامی سخنان مذکور، در رابطه با اعتبار روایات تحف العقول نگاشته است:

شگفت زده‌ام بر دست یافتن بر حدیثی حیرت‌انگیز و کامل از کتاب تحف العقول نگاشته یکی از قدمای علمای شیعه، دانشمند برجسته و ممتاز به نام حسن بن علی بن شعبه، کتابی که مورد مراجعه شیخ مفید (ره) بوده به طوری که زمانه به مثل آن دست پیدا نمی‌کند. (محدث قمی، سفینة البحار، ۴/۴۴۱؛ قمی، الکنی و الألقاب، ۳۱۸؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۲/۴۰۰؛ صدر، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ۴۱۴)

۱. و یعجبني ان انقل فی هذا الباب حدیثاً عجیباً وافیاً شافياً عثرت علیه فی کتاب تحف العقول للفاضل النبیل الحسن بن علی بن شعبه من قدماء اصحابنا حتی ان شیخنا المفید ينقل عن هذا الكتاب و هو کتاب لم یسمح الدهر بمثلہ.

علاوه بر تعابیر بلندی که نسبت به مولف و تالیف وی شده است در لابلای متون فقهی، در برخی مواقع مستند برخی فتاوا، روایت و خبری است که فقیه آن را به رغم نقل منفرد از تحف العقول روایتی صحیح‌السند می‌داند. مثلاً حسینی عاملی مهم‌ترین دلیل بر اصل «جواز انتفاع به واسطه اشیاء مگر اشیایی که به واسطه دلیل از تحت این اصل خارج شوند مثل اشیایی همچون مردار که روایات دال بر عدم جواز انتفاع از آن می‌کنند» را روایتی از تحف العقول می‌داند. (حسینی عاملی، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ۴۴/۱۲) همچنین در مسئله عدم جواز نگهداری کتب کافران و نسخه برداری از آن‌ها، به روایات متعددی از تحف العقول استناد نمود. (همو، ۲۰۶)

نیز شیخ مرتضی انصاری نیز، در اول کتاب مکاسب خود، حدیث مبسوط معائش العباد را که اساس بسیاری از احکام معاملات است، از کتاب «تحف العقول» روایت کرده و به آن استناد نمود. (انصاری، کتاب المكاسب، ۵/۱ و ۴۳/۲ و ۶۹ و ۱۰/۴)

تعدادی از حاشیه نویسان مکاسب نیز همچون شهیدی (هدایة الطالب إلى أسرار المكاسب، ۲/۱) به تبعیت از شیخ انصاری پس از بررسی دقیق این مسئله، سند این روایت را صحیح تلقی نمودند.

شایان ذکر است که قبل از شیخ انصاری، شیخ یوسف بحرانی (الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ۱۸، ۶۷) و شیخ حسین بن محمد بحرانی (الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، ۲۴/۱۱ و ۶۷ و ۲۷۹ و ۲۸۵ و ۲۸۷؛ سداد العباد و رشاد العباد، ۴۱۹ و ۴۵۷) و شیخ جعفر کاشف الغطاء (شرح طهارة قواعد الأحكام، ۳۲۶) به این روایت در کتابشان استناد نموده و آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داد.

از دیگر بزرگان قائل به اعتبار روایات تحف العقول حسینی تویسرکانی (رسالة فی الغناء، ۲۳) و از فقهای معاصر نیز آیت الله سبزواری (مهذب الأحكام، ۱۹۸/۱۶) و آیت الله فاضل لنکرانی (تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - المكاسب المحرمة، ۱۳-۱۴) می‌باشند که پس از بررسی مفصل شخصیت رجالی حرانی و اعتبار کتاب وی، با تحلیل‌های دقیق ابن شعبه حرانی را از محدثان جلیل‌القدر شیعه دانسته و کتاب وی را از کتب حدیثی معتبر و کم‌نظیر در تاریخ معرفی نمود.

قول دوم: در برابر این قول تعداد زیادی از فقها نیز از جمله صاحب ریاض (ریاض المسائل، ۴۲/۳)، شیخ موسی کاشف الغطاء (منية الراغب فی شرح بلغة الطالب، ۲۸۱)، مولی

احمد نراقی (مستند الشیعة فی أحكام الشريعة، ۳۴۷/۱ و ۲۶۳/۴ و ۴۰۱ و ۸۳/۱۴؛ رسائل و مسائل، ۹۱/۱)، شیخ حسن کاشف الغطاء (أنوار الفقاهة - کتاب المکاسب، ۲۵)، ایروانی (حاشیة المکاسب، ۲)، انجدانی (مصباح السعادة، ۲۹)، همدانی (مصباح الفقيه، ۲۷/۱۱)، حکیم (نهج الفقاهة، ۴۷)، حسینی شاهرودی (کتاب الحج، ۸۴/۱)، امام خمینی (کتاب الطهارة، ۵۷/۳؛ المکاسب المحرمة، ۹/۱ و ۲۲۴)، سید مصطفی خمینی (مستند تحریر الوسيلة، ۱/۲۹۲)، سید محمد باقر صدر (بحوث فی شرح العروة الوثقی، ۳۳۸/۴)، سید خویی (مصباح الفقاهة، ۵/۱؛ التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۳/۳۱۹ و ۴۷۴؛ فقه الشیعة - کتاب الطهارة، ۶/۲۳۶؛ القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقليد «الهدایة فی الأصول»، ۵۶۶/۳) و شاگردش مرحوم تبریزی (إرشاد الطالب إلى التعليق على المکاسب، ۸/۱) روایات تحف العقول را به دلیل ارسالشان، ضعیف دانستند. به طوری که امام خمینی روایات تحف العقول را «اخفی سنداً» دانسته (المکاسب المحرمة، ۹/۱ و ۲۲۴) و شهید صدر نیز معتقد است که روایات تحف العقول نهایت و بالاترین درجه ارسال را دارا می‌باشند تا جایی که هیچ راه حلی نمی‌توان برای خلاصی از این اشکال پیدا نمود، لذا نمی‌توانند حجت باشند. (ما وراء الفقه، ۵۲/۹)

حتی بنابر برخی از مبانی رجالی، وثاقت وی نیز مورد سوال است؛ زیرا رجالیونی همچون آیت الله خویی معتقدند که ادله حجیت خبر واحد، شامل توثیقات متأخران نمی‌شود؛ از جهت اینکه مهم‌ترین دلیل بر حجیت خبر واحد سیره عقلایی است که قدر متیقن از آن، خبر حسی است، نه حدسی و اجتهادی؛ چون که عقلاً خبر ظنی حدسی را حجت نمی‌دانند، مگر اینکه برهان آن ذکر شده باشد و آن را تمام ببینند. تصریح اعلام متأخر بر وثاقت و حسن، تنها در صورتی می‌تواند موجب توثیق شود که به عصر آن فرد نزدیک باشد؛ مانند توثیقات منتجب الدین و ابن شهر آشوب اما توثیق فقهای همچون ابن طاووس و علامه و فقهای متأخر از آن از جمله بحرانی و شیخ حر عاملی و علامه مجلسی که تا عصر بزرگان قدما فاصله زیادی دارند، قابل اعتنا نیست؛ زیرا بدون شک این توثیقات بر مبنای حدس و اجتهاد است و اگر اجتهاد فقیه با آنان یکی نباشد، نمی‌تواند به آن عمل کند. (موسوی خویی، معجم رجال الحديث، ۴۲/۱) بر این اساس با توثیق متأخران، نمی‌توان وثاقت حرانی را احراز نمود.

نقد و بررسی

در تحلیل و بررسی این دو دیدگاه ابتدا باید وثاقت ابن شعبه حرانی را احراز نموده و سپس اعتبار کتاب وی را اثبات کرد.

۱. وثاقت حرانی

چنانکه گذشت، حرانی از ناحیه پیشینیان از علم رجال توثیق نشده است. گرچه بنابر ادعای علامه بحرانی، حرانی از مشایخ شیخ مفید بوده و شیخ مفید از حرانی روایت نقل نموده است، ولی با مراجعه به آثار شیخ مفید، دانسته می‌شود که وی نامی از حرانی و کتاب تحف العقول وی نبرده است.

البته لازم به ذکر است که در مسئله حکم توبه زانی پس از قیام بینه با وجود اینکه مشهور فقها حکم این مسئله را عدم سقوط حد دانستند (حلی، مختلف الشیعة، ۱۶۲/۹؛ عاملی، الروضة البهية، ۵۷/۹؛ همو، مسالک الأفهام، ۳۵۹/۱۴؛ مفاتیح الشرائع، ۶۸/۲؛ کشف اللثام، ۴۳۴/۱۰)، در عین حال شیخ مفید در المقنعة (المقنعة، ۷۷۷) قائل به پذیرش این توبه شده است. بعضی از صاحب نظران معتقدند که مهم‌ترین دلیل شیخ مفید، روایتی از کتاب تحف العقول است که امام هادی (ع) در آن روایت حکم تائب را پذیرفته است. (ر.ک: منتظری، کتاب الحدود، ۵۷؛ مرعشی، دیدگاه‌های نو در حقوق، ۱۳۳/۲) ولی با مراجعه به آثار شیخ مفید روشن می‌شود که وی به علت بودن روایت تحف العقول در این مسئله تصریح نکرده است، منتها حکمی که شیخ مفید در این مسئله به آن ملتزم است، مطابق با روایتی است که تنها در تحف العقول آورده شده است، لذا بعضی از صاحب نظران دلیل شیخ مفید را، روایت تحف العقول می‌دانند.

بنابراین با عدم احراز حرانی از مشایخ اجازه شیخ مفید، نمی‌توان وثاقت حرانی را از باب وثاقت مشایخ اجازه اثبات نمود. گذشته از اینکه حتی با اثبات شمرده شدن حرانی از مشایخ اجازه مفید، گرچه می‌توان وی را بنابر برخی مبانی (ر.ک: مجلسی دوم، الوجیزة فی الرجال، ۲۳؛ بحرانی، معراج الکمال، ۶۴؛ ایوان کیفی، مشارع الاحکام، ۴۳۰) به خاطر شمرده شدن از مشایخ اجازه، موثق دانست، منتها پذیرفتن این مطلب و شمردن شیخ اجازه بودن به عنوان علامت توثیق، خالی از مناقشه نبوده و در مقام تحقیق صحیح نیست (ر.ک: موسوی خویی، معجم رجال الحديث، ۷۶/۱) چرا که اگر شیخ اجازه بودن، علامت وثاقت شیخ بود، نیازی نبود که مشایخ اجازه را توثیق کنند، در حالی که می‌بینیم نجاشی یا شیخ طوسی برخی از این مشایخ اجازه را توثیق کرده‌اند، مانند احمد بن محمد بن سلیمان (طوسی، الرجال، ۴۱۰)، احمد

بن محمد بن سعید بن عقده (طوسی، الرجال، ۴۱۰) و حتی بعضی‌ها چون الحسن بن محمد بن یحیی (طوسی، الرجال، ۴۲۲؛ نجاشی، الرجال، ۶۴)، محمد بن جعفر بن محمد بن بطه (طوسی، الرجال، ۴۴۷؛ نجاشی، الرجال، ۳۹۶)، را تضعیف نمودند.

لکن حتی اگر حرانی از ناحیه قدما توثیق نشده باشد و تنها متاخران وی را ثقه بدانند، باز هم نمی‌توان به دیدگاه مرحوم خویی مبنی بر عدم اعتبار توثیق متاخران ملتزم شد؛ زیرا حکم این مسئله بنابر مبانی مختلف، متفاوت خواهد بود. از جهت اینکه در این مورد سه مبنا وجود دارد:

مبنای اول: که مبنای حجیت قول رجالی را از باب حجیت خبر واحد می‌داند.

مبنای دوم: که مبنای حجیت سخن رجالی از باب حجیت سخنان خبره می‌داند.

مبنای سوم: این مبنا فی نفسه برای قول رجالی موضوعیتی قائل نیست بلکه مهم، حصول اطمینان به وثاقت راوی است، لذا اگر برای فقیهی از قول رجالی متاخر یا از شواهد و قرائن، اطمینان به وثاقت راوی پیدا شد، اطمینانش حجت است. منشا این مبنا، حجیت خبر واحد از باب حصول اطمینان به صدور مضمون آن خبر است نه از باب حجیت قول ثقه که چه بسا قول رجالی می‌تواند از جمله قرائن و شواهد بر اطمینان به وثاقت قرار گیرد.

اما با پذیرفتن مبنای اول هرگز نمی‌توان به توثیقات متاخران اعتماد نمود؛ زیرا شرط حجیت خبر واحد حسی بودن آن است و حال آنکه پس از شیخ طوسی سلسله اسناد به کتاب‌های رجالی قطع شده و آن کتاب‌ها در دسترس متاخران قرار نگرفت تا اینکه توثیقات آن‌ها از روی حس باشد بلکه توثیقات آن‌ها در این هنگام بر مبنای حدس و اجتهاد بوده که در حق فقیه دیگر، حجت نیست. (موسوی خویی، معجم رجال الحديث، ۴۲/۱)

با پذیرش دو مبنای دیگر حکم مسئله متفاوت خواهد بود بنابر مبنای دوم، از آنجایی که متاخران از رجالیون، در علم رجال خبره می‌باشند، می‌توان به سخنان آن‌ها در توثیق راوی اعتماد نمود؛ زیرا در اعتماد بر سخنان اهل خبره لازم نیست که آن سخنان مستند به امور حسی باشد. همچنین با پذیرفتن مبنای سوم نیز در صورتی که اگر برای فقیهی از سخنان رجالیون متاخر، اطمینان به وثاقت راوی پیدا شد، چه بسا اینکه می‌توان گفت چنین اطمینانی حجت است.

در میان مبانی موجود، نگارندگان مبنای اخیر را موجه می‌دانند؛ زیرا استفاد از ادله حجیت خبر واحد اعتبار روایت موثق الصدور است و نه صرفا روایت ثقه چرا که مراد از اطمینان

همان اطمینان عرفی است که نزد شارع حجت است و دلیلی بر تعبدی بودن حجیت خبر ثقه نداریم. از جمله شواهدی که می‌توان بر این مدعا اقامه نمود، عبارت‌اند از:

شاهد اول: مطابق با مضمون آیه نبا (حجرات، ۶)، به تحقیق و تتبع دستور داده شده تا حقیقت روشن گردد. با حفظ این مطلب، حقیقت در صورتی که به گونه‌ای روشن شد که عقلا به آن اعتماد می‌کنند، جایز است که به آن عمل شود. لذا در صورتی اگر توثیقات متاخران مفید چنین کشف و اطمینانی باشد، می‌توان به آن اعتماد نمود.

شاهد دوم: از مبنای مشهور که اعراض را موهن و اقبال را جابر ضعف سندی می‌دانند (نائینی، فوائد الاصول، ۷۸۷/۴؛ همو، کتاب الصلاة، ۱۳۷/۱؛ قمی، غنائم الايام، ۲۰۹/۵)، استفاده می‌شود که عمل به روایات، مشروط به حصول اطمینان از صدور آن است. لذا در صورتی که اگر فقیهی از توثیقات متاخران به وثاقت راوی یا صدور روایت اطمینان پیدا کرد، می‌تواند به آن عمل کند. (برای تبیین این مطلب، ر.ک: ترابی شهرضایی، پژوهشی در علم رجال، ۱۹۲-۱۹۴)

با توضیحات فوق روشن گشت که متاخران همان راهی را پیموده‌اند که متقدمان در توثیق بسیاری از راویان پیموده‌اند. مثلاً اگر نجاشی یا شیخ طوسی فردی را توثیق نمودند، به این دلیل نیست که عدالت یا وثاقت او را مشاهده کرده باشند؛ زیرا این مطلب روشن است که عدالت و وثاقت- مانند سنگ و چوب- امر خارجی نیست که قابل دیدن باشد، بلکه از مجموع اموری مانند رفتار راوی، احادیث و اساتید او، عدالت یا فسق او را حدس می‌زنند. از طرفی این نکته نیز روشن است که عمل عقلا به خبر، با لحاظ نکات تعبدی نیست، بلکه برای عملشان توجیهاتی دارند که نتیجه معلوماتی است که در ذهنشان ثابت می‌باشد؛ یعنی بر آنچه گذشتگان به آن شهادت داده‌اند اعتماد و اطمینان دارند. به طوری که حتی برخی از بزرگان رجالی همچون محقق فانی پس از بررسی دقیق این مطلب و آوردن مطالب فوق، در انتهای سخنان خود می‌نویسد:

توثیقات متاخران حتی اگر بالاتر از توثیقات متقدمان نباشد، پائین‌تر از آن نیست. مرحوم مجلسی اول در شرح کتاب من لا یحضره الفقیه نگاشته است «پنجاه سال در احوالات ابن ابی عمیر بحث و جست و جو کردم؛ به گونه‌ای که دست یابی به آنچه من به آن دست یافتم، برای دیگران ناممکن یا بسیار سخت است.» آیا با چنین تحقیقاتی، توثیقات متاخرانی که خبره علم

رجال هستند، حجت نیست و کمتر از توثیقات متقدمان است. گذشته از اینکه قول مشهور بین متأخران نیز حجیت توثیقات متأخران می‌باشد. (بحوث فی فقه الرجال، ۹۶)

بنابراین با در نظر گرفتن مطالب فوق و با لحاظ توثیقات متأخرانی همچون محقق بحرانی و صاحب وسائل و علامه مجلسی از ابن شعبه، می‌توان وثاقت حرّانی را احراز نمود. جزم به وثاقت وی تا آنجا است که حتی آیت الله خویی که توثیق متأخران را حجت نمی‌داند و از معتقدان به عدم حجیت روایات تحف العقول است، حرّانی را به عنوان فردی فاضل، جلیل القدر و رفیع الشأن معرفی می‌نماید. (مصباح الفقاهة «المکاسب»، ۵/۱) لذا شک در وثاقت حرّانی محلی از اعراب ندارد.

۲. اعتبار کتاب تحف العقول

حرّانی پس از اینکه انگیزه خود را از نوشتن کتاب تحف العقول چنین بیان کرد: «پس از آن که دیدم علمای شیعه درباره فقه و حلال و حرام کتاب‌های فراوانی نگاشته‌اند بر آن شدم تا مجموعه‌ای پدید آورم که در آن سخنان حکمت‌آموز و موعظه‌های پیامبر اکرم و اهل بیت آن حضرت جمع شده باشد تا هم گنجینه‌ای برای مراجعه خودم و هم مراجعه علاقه‌مندان به خاندان رسالت گردد» (تحف العقول، ۲)، در ادامه می‌نویسد: «من سندها را نیاوردم تا حجم کتاب بزرگ نشود و رعایت اختصار کردم، هر چند که بیشتر این احادیث را به طور سماع گرفته‌ام و چون بیشتر آن‌ها آداب و حکمت‌هایی است که خود، گواه درستی و صحت انتساب ... لذا ارزش علمی کتاب، کم نشده است. (همو، ۳) همچنین در قسمت دیگر از مقدمه نیز عبارتی دارد که حاکی از نقل این احادیث از افراد ثقه است.^۲

مقدمه فوق متضمن چند نکته است:

نکته اول: بنابر تصریح صاحب تحف العقول، اسناد روایات در این کتاب از باب تخفیف و ایجاز حذف شده‌اند. این مسئله موجب ارسال اسناد کتاب شده است. ولی این بدین معنی نیست که روایات، نزد خود ایشان هم مرسل بوده بلکه سند روایات نزد ایشان متصل و مسند بوده است.

۲. «بل خذوا ما ورد إليكم من فرض الله طاعته عليكم و نقلوا ما نقله الثقات عن السادات بالسمع والطاعة والإنهاء إليه و العمل به» (تحف العقول، ۴)

نکته دوم: از عبارات ایشان استفاده می‌شود که تحمل و دست یافتن حرانی به روایات به نحو سماع از استاد^۳ است نه به نحو وجاده. لذا نمی‌توان با وجاده ای لحاظ کردن روایات تحف العقول^۴ بنابر برخی مبانی رجالی، از اعتبار آن کاست.

نکته سوم: حرانی این روایات را از ثقات نقل کرده است.

نکته چهارم: این روایات در نزد صاحب تحف العقول حجت است؛ زیرا چنین تعبیری در مقدمه بی‌تردید بر ضمانت و عهده داری گوینده نسبت به صحت صدور آثار مندرج در کتابش از ائمه (ع) و مجزی بودن عمل به آن‌ها از عصر حرانی تا هر زمانی دلالت دارد. توضیح بیشتر اینکه شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه دو نوع روایت مرسل دارد: نوع اول، مراسلاتی است که به نحو «روی» نقل می‌کند (ر.ک: کتاب من لا یحضره الفقیه، ۱/۱۱۴ و ۲۰۲ و ...). این دسته از مراسلات از آنجایی که بیانگر آن است که خود وی نسبت به صدور این روایات اطمینان چندانی ندارد، معتبر نمی‌باشند. نوع دوم، مراسلاتی است که شیخ صدوق به نحو جزم و یقین و با لفظ «قال» به معصوم (ع) اسناد می‌دهد (همو، ۱ و ۵ و ...). به‌عنوان مثال می‌گوید: «قال رسول الله (ع)» با وجود فاصله‌ی زیادی که بین شیخ صدوق و رسول خدا (ص) یا دیگر معصومین (ع) هست، مسلم است که او نمی‌تواند حدیث را از معصومین علیهم السلام شنیده باشد و بدون واسطه نقل کند. از این اسناد جزمی استفاده می‌شود که تمام وسائط نزد مرحوم صدوق معتبر بوده‌اند؛ و گرنه با عدم ثبوت صدور حدیث از معصوم (ع)، اگر آن را به نحو جزم و یقین به معصوم (ع) نسبت دهد، با وثاقتش منافات دارد. بعضی از بزرگان همچون آیت الله خویی (معجم رجال الحدیث، ۱/۹۳) و آیت الله شبیری زنجانی (کتاب نکاح، ۱۸/۵۹۶۴)، مراسلات شیخ صدوق را معتبر ندانسته و برای نوع ارسال فرقی قائل نیستند. منتها برخی دیگر از بزرگان همچون سید بن طاووس (فرج المهموم، ۱۲۰)، مجلسی اول (لوامع صاحبقرانی، ۱/۱۰۵)، میرزای نوری (خاتمة المستدرک، ۳/۴۹۷) و از فقهای معاصر امام خمینی (تبریزی،

۳. سماع و شنیدن از استاد (شیخ) یعنی شیخ از روی کتاب یا از حفظ، روایت را بخواند و شاگردان به قرائت او گوش دهند. این راه بهترین طریق تحمل حدیث است؛ زیرا شیخ به وجوه و اعراب و ضبط حدیث از دیگران آگاه‌تر است. (سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۴۲؛ ترابی، پژوهشی در علم رجال، ۳۹۱-۳۹۲)

۴. وجاده بر وزن کتابت از ریشه وجد (یافتن) در اصطلاح، یکی از طرق تحمل حدیث است که در آن، راوی به کتاب یا حدیثی نوشته شده دست یابد و بدون شنیدن از نویسنده یا اجازه از او و یا مانند این‌ها، آن را روایت کند. (شهید ثانی، الرعایه فی علم الدرايه، ۲۹۸) در چنین صورتی نقل حدیث از یک کتاب، نیازمند دلیل و قرینه‌ای است که بتوان نویسنده آن را شناسایی و کتاب را به او منتسب کرد یا اینکه بتوان کتاب یافت شده را بوسیله مقابله با یک نسخه معتبر شناسایی کرد و به آن اعتبار بخشید (همان) بعضی از قدما نقل حدیث از طریق وجاده را در صورتی که دارای این شرایط و ضوابط نباشد، نوعی ضعف به شمار می‌آوردند.

المواهب فی تحریر أحكام المكاسب، ۱۹)، بین این دو نوع مرسل فرق گذاشته و نوع دوم از مرسلات را با توجه به اینکه کاشف از آن است که شیخ صدوق به صحت روایت و وثاقت راویانی که واسطه‌ی بین او و معصوم (ع) بوده‌اند تردید نداشته است، معتبر می‌داند. از نوع ارسال حرانی، می‌توان گفت که خود وی نسبت به احادیث تحف العقول اعتماد داشته است. (تبریزی، همان)

هر چند نمی‌توان کتمان کرد که ذکر سلسله‌ی راویان در روایات این کتاب بر استحکام مطالب آن می‌افزود، ولی باید دانست که اگر ما مجموع این چهار نکته را شهادت بر اعتبار روایات کتاب تحف العقول بدانیم و از ضمیمه این چهار نکته نتیجه بگیریم که صاحب تحف العقول در واقع شهادت بر صحت و اعتبار روایات کتابش می‌دهد ممکن است کسی از این شهادت اطمینان به صدور روایات کتاب تحف العقول از معصوم (ع) پیدا کند. چنانکه فقهای همچون صاحب وسائل چنین اطمینانی برای آن‌ها حاصل شد. لذا از منظر این دسته از فقها گرچه روایات تحف العقول فاقد سند است ولی جلالت این کتاب و روایاتی که در آن آمده نوعی اطمینان به صحت روایات این کتاب ایجاد می‌کند. (برای تبیین این مطلب، ر.ک: شهیدی، هدایة الطالب إلى أسرار المكاسب، ۲/۱)

از سویی دیگر برخی از صاحب نظران آثار حدیثی، به خاطر شهرت حدیث و یا اتفاق نظر عالمان بر حدیث خاصی و ... روایات را به صورت مرسل نقل نموده‌اند و آوردن نام راویان را ضروری نمی‌دانستند. چنین روشی پیش از زمان تألیف تحف العقول هم زمان با آن و نیز پس از آن مرسوم بوده است. من لا یحضره الفیه شیخ صدوق، نهج البلاغه سید رضی، نزهة الناظر و تنبیه الخاطرحلوانی، غررالحکم و درر الحکم تمیمی آمدی، الاحتجاج مرحوم طبرسی نمونه‌هایی از این آثار هستند. مرحوم طبرسی با تأکید بر این روش، در مقدمه احتجاج می‌گوید:

ما اسناد بیشتر اخباری را که در این کتاب نقل می‌کنیم، نمی‌آوریم؛ زیرا یا بر آن‌ها اجماع وجود دارد و یا مضمون آن‌ها با عقل موافق است و یا در سیره و کتاب‌ها، میان مخالف و موافق مشهور است. (طبرسی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، ۱۴/۱)

«بر این اساس حرانی به عنوان فردی موثق و جلیل‌القدر با آن همه مقام شامخ علمی چنانکه از جمع آوری روایات کتاب تحف العقول پیداست، زمانی که به طور قاطع و صریح روایت را به معصومین (ع) نسبت می‌دهد و ادعای نقل آن روایات را از ثقات می‌کند، می‌توان

نتیجه گرفت که اشخاص ما بین او و معصوم، موثق بوده‌اند و گر نه با عدم ثبوت صدور حدیث از معصوم، اگر آن روایت را به نحو جزم و یقین به معصوم نسبت دهد، با وثاقتش منافات دارد. این نحوه ارسال که توثیق سند ملازم با آن است، یک توثیق اجمالی به شمار می‌آید و معتبر است؛ زیرا در توثیق سند لازم نیست که شخص راویان واقع در سند را یکی پس از دیگری بیاورد و توثیق کند. لذا این گونه مرسلات از آن جهت که توثیقات حرانی کمتر از توثیقات نجاشی و کشی نیست، معتبر می‌باشد. در نتیجه عدم وجود اسناد به تنهایی نمی‌تواند عامل تضعیف حدیث باشد.» (فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - المکاسب المحرمة، ۱۳-۱۴) لذا صرف ارسال به تنهایی نمی‌تواند موجب تضعیف روایات تحف العقول شود، چنانکه روایات کتبی همچون نهج البلاغه و غررالحکم و دررالحکم نیز مرسله و فاقد اسناد است ولی این ارسال موجب سستی اعتبار آن نشده است؛ زیرا ملاک در حجیت خبر واحد وثاقت راوی نیست بلکه با در نظر گرفتن بنای عقلا، اطمینان و وثوق به صدور آن روایت از امام است و وثاقت راوی تنها مقدمه برای اطمینان به صدور روایت از امام (ع) است (سبحانی درس خارج اصول، بحث حجیت خبر واحد؛ همو، درس خارج فقه الحدود) و چه بسا اینکه با توجه به این چند نکته می‌توان اطمینان به صدور روایات تحف العقول از معصوم (ع) حاصل نمود. (فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - المکاسب المحرمة، ۱۴)

منتها تعداد زیادی از فقها از جمله آیت الله خویی و آیت الله تبریزی همانطوری که گذشت، پس از تحلیل این مسئله در مقام نتیجه ضمن اعتراف به فضل، ورع و ممدوح بودن حرّانی، کتاب وی را به دلیل ارسال احادیث آن، فاقد اعتبار دانسته و در هیچ یک از احکام شرعی، استناد به روایات تحف العقول را جایز نشمردند؛ زیرا حدیث مرسل مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست. از جهت اینکه وقتی که حسن بن علی بن حسین بن شعبه مقارن با عصر مرحوم صدوق و استاد شیخ مفید باشد، قطعاً تا زمان امام صادق (ع) فاصله طبقاتی دارد و نمی‌تواند به طور مستقیم از امام صادق (ع) روایت نقل کند بلکه به طور حتم تعدادی از راویان در این میان حذف شده‌اند. و لذا معلوم نیست که آیا راویان واسطه افراد ثقه می‌باشند یا نه و به تبع آن ادله حجیت خبر واحد شامل این‌ها نمی‌شود. (موسوی خویی، مصباح الفقاهة، ۵/۱؛ تبریزی، إرشاد الطالب إلى التعليق على المکاسب، ۸/۱)

لذا از منظر این دسته از فقها روایات تحف العقول از جهت ارسال در سند ضعیف‌اند و نقل حرانی و صرف وثاقت و جلیل القدر بودن وی نمی‌تواند این مشکل را حل کند.

وانگهی از آنجایی که مرحوم خویی میزان حجیت خبر واحد را وثوق به صدور آن از معصوم (ع) می‌داند (موسوی خویی، مصباح الفقاهة، ۵/۱)، نمی‌تواند قابل جمع با سخنان فوق باشد از اینکه هر نوع ارسال در خبر مضر به حجیت آن است؛ زیرا اگر ملاک حجیت خبر واحد، ثقه بودن راوی آن باشد در این صورت ارسال می‌تواند مضر به حجیت آن خبر باشد اما اگر ملاک، وثوق به صدور روایت از معصوم باشد در این صورت چه بسا خبری به ظاهر مرسل است منتها به عللی - همچون چهار نکته‌ای که از مقدمه کتاب تحف العقول استفاده می‌شود - از جمله اخبار موثق الصدور باشد. چنانچه مرحوم شهیدی در هدایة الطالب پس از اینکه ملاک حجیت خبر واحد را وثوق صدوری دانست، در ادامه در رابطه با منشا حصول این وثوق معتقد است از آنجایی که صاحب وسائل وی را توثیق نموده به طوری که از وی تعبیر به شیخ صدوق نموده است، وثاقت او مانع از آن است که حرانی بدون اطمینان خبری را به امام (ع) نسبت دهد با این حال وسائط را حذف کرده باشد. (هدایة الطالب، ۲/۱) همانطور که مرحوم خوانساری نیز در این مورد می‌نویسد:

اعتراف حرانی به اسقاط سند و رجال روایات، نشان دهنده آن است که او از رویان و سند روایت اطلاع داشته و از نظر او ابهامی در روایات ذکر شده وجود نداشته است و این امر موجب می‌شود تا خبر را مظنون الصدق و از اقسام صحیح قرار دهد. (روضات الجنات، ۲۸۹/۲)

البته لازم به ذکر است که مراد از صحت و حجیت روایات تحف العقول، حجیت ذاتی آن روایات است، لذا اگر بعضی از روایات تحف العقول با بعض دیگر و یا با بعضی از روایات صحیح منابع حدیثی متعارض باشند و یا از نظر دلالت دچار اضطراب و مخالف با احکام فقهی ضروریه شمرده شوند، قطعاً با اعمال قواعد باب تعارض، تعادل و ترجیح و دیگر مبانی اصولی، بعضی از این روایات از حجیت فعلی ساقط است و این نمی‌تواند به مدعای ما که حجیت ذاتی روایات تحف العقول است، آسیبی برساند چرا که ما در مقام اثبات حجیت ذاتی روایات تحف العقول هستیم، در حالی که مقتضای نکته فوق آن است که به سبب معارضه و یا اضطراب دلالتی و ...، بعضی از روایات تحف العقول حجیت فعلی ندارد.

وجه دیگری که برای تصحیح سند کتاب تحف العقول می‌توان ارائه نمود، مسئله حجیت «اصول متلقات» است. بزرگانی از فقها و در راس همه ایشان مرحوم آیت الله بروجردی معتقد است: اگر روایتی صحیح السند نباشد، ولی مشهور به آن عمل کرده باشند، ما باید به آن روایت عمل کنیم. وی در این زمینه می‌نویسد:

در زمان ائمه (علیهم السلام)، اصحاب، احکام و فتاوا را از خود ائمه دریافت می‌کردند و این اصحاب عین عبارات ائمه و فتاوا و احکامی که ائمه فرمودند را برای تلامذه خودشان یداً بید ذکر می‌کردند و این کار در هیچ عصری از اعصار منقطع نشده است و اصولاً یکی از نقاط افتراق بین فقه شیعه و فقه اهل سنت همین مسأله است، این روایات نقل شده تا رسیده به زمان شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و عده‌ای از این‌ها که ما در اصطلاح به آن‌ها می‌گوییم قدماء، لذا شیخ صدوق همان تعبیری که راوی از استاد خودش گرفته بوده را در کتاب فقهی خودش می‌آورده، تغییری هم در تعبیر ایجاد نمی‌کرده، در مقنع صدوق و هدایة شیخ صدوق، مقنعه شیخ مفید، انتصار سید مرتضی بدین نحو بوده تا زمان مرحوم محقق صاحب شرائع رسیده، مرحوم محقق و قبل از وی مرحوم شیخ یک تفریعاتی را به آن‌ها ضمیمه کرده، ما از این مسائل تعبیر می‌کنیم به «المسائل الاصلیه المتلقاة من الائمة علیهم السلام» و تفریعات ضمیمه شده را می‌گوییم: «المسائل التفریعیه» لذا ما فقه را به دو دسته تقسیم می‌کنیم: اولی مسائل اصلیه، دوم مسائل تفریعیه. از آنجایی که بنای اصحاب در زمان ائمه و قدما بر این بوده که عین عبارات و قریب به آن عبارات اصلیه را حفظ کنند، آنچه که در کلمات این‌ها به عنوان اصول متلقات هست و مشهور بین آن‌ها بوده برای فقهاء متأخر حجیت دارد ولو دارای سند صحیح هم نباشد. (منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۳۵۵/۸؛ همو، مبانی و سبک استنباط آیت الله بروجردی در استنباط احکام، ۲۴۵؛ شبیری زنجانی، کتاب النکاح، ۷۱۴۶/۲۳؛ مبلغی، تحریری نو از نظریه شهرت در اصول متلقات، ۱۴۹/۲۳-۱۵۰) طبق این بیان روایت تحف العقول از اصول متلقات است؛ زیرا هم زمانی با شیخ صدوق و عدم اضافه نمودن مسائل تفریعی از خصوصیات کتاب تحف العقول حرانی است چرا که روایات تحف العقول مشهور عند القدماء بوده آن هم شهرت در مسائل اصلی لذا وفق این مبنا حجیت این اثر بلاریب خواهد بود. (فاضل لنکرانی، درس خارج المکاسب المحرمه، زمان: ۱۳۸۴/۶/۲۱، جلسه دوم) در انتها ذکر چند مناقشه لازم است:

مناقشه اول: ممکن است گفته شود که صاحبان جوامع روایی شیعه به روایات تحف العقول اعتنا نکردند؛ از جهت اینکه اگر این روایات مورد اعتماد آنها بود می‌بایست به نقل آنها مبادرت می‌ورزیدند؛ زیرا بعید است که صاحبان از این کتاب و روایات وی هیچ اطلاعی نداشته باشد لذا عدم نقل روایت از کتاب تحف العقول توسط صاحبان منابع روایی شیعه کاشف از عدم اعتبار روایت این کتاب نزد آنها می‌باشد؟

آیت الله سبزواری در جواب از این مناقشه می‌نویسد: مناقشه فوق اعم از مدعی است و نمی‌توان بواسطه آن عدم اعتبار روایات تحف العقول را ثابت نمود؛ زیرا ممکن است عدم ذکر آن در جوامع روایی شیعه از باب شهرت بسزای این کتاب باشد که در این صورت نیازی به نقل روایت از این کتاب نیست از جهت اینکه مبنای صاحبان جوامع روایی در نگارش، نقل از کتاب‌ها و نوشته‌ها و چیزهای مهمی بود که در معرض اندراس و نابودی است. همانطور که می‌توان این نکته را از عاداتشان احراز نمود. (سبزواری، مهذب الأحکام، ۱۶/۱۹۸)

از نظر نگارندگان گذشته از احتمال فوق، احتمال دیگر نیز می‌توان در اعم بودن مدعی نسبت به مناقشه ارائه نمود و آن اینکه ممکن است دیباچه^۵ به دست صاحبان جوامع روایی چون مرحوم صدوق نرسیده باشد چرا که آن زمان مثل زمان ما نبوده بلکه در آن زمان احتمال دارد تحف العقول یک دوره نسخه برداری شده و بعد یک جلد بدون استنساخ دیباچه، به دست صاحبان جوامع روایی رسیده باشد. مطالعه کتب اصحاب و تواریخ این نکته‌ها را برای ما به طور واضح روشن می‌کند که چه بسا بعضی از مجلدات یک کتابی در دسترس افراد قرار نگرفته است. چون استنساخ در آن زمان، به شکل امروزی نبوده است. لذا در عصر کنونی، گروهی از صاحب نظران در انتساب روضه کافی به کلینی تشکیک می‌کنند. یعنی جلدی که متضمن روضه کافی است، به طور قطع نمی‌تواند مستند به کلینی باشد و انتساب آن به کلینی، محل تردید و اختلاف نظر بزرگان واقع شده است. از اینکه همه تحف العقول حتی دیباچه آن در دست صاحبان جوامع روایی چون شیخ صدوق بوده، در زمان حاضر برای ما روشن نیست. طبیعتاً رسیدن تحف العقول بدون دیباچه آن به دست صاحبان جوامع روایی که متضمن نکاتی از ناحیه حرانی در رابطه با ارسال اسناد آن است، می‌تواند باعث بی اعتباری روایات تحف العقول از ناحیه صاحبان جوامع روایی به خاطر ارسالشان شود.

۵. دیباچه مقدمه و شرحی است که در اول کتاب، درباره کتاب می‌نویسند.

مناقشه دوم: ممکن است گفته شود اگرچه مقتضای نقل یک عده از محدثین همچون شیخ حر عاملی (فصول المهمه، ۱/۱۲۰ و ۵۳۷ و ۶۱۲؛ وسائل الشیعه، ۲/۱۵ و ۳۳ و ۹۱/۳ و ۵۵/۴ و ۸۱/۵ و ۹۷)، علامه مجلسی (بحار الانوار، ۶۲/۱۵۱ و ۲۰۵ و ۶۳/۱۹۶ و ۴۲۵ و ۷۶/۶۹ و ۳۱۰/۷۷) و فیض کاشانی (الوافی، ۴/۳۹۶ و ۱۵/۳۳۶ و ۲۶/۲۵۲ و ۲۵۵ و ۲۶۰) از روایات تحف العقول، باعث اعتماد و اعتبار روایات آن کتاب می‌شود، منتها باید دانست که این مطلب تنها در صورتی می‌تواند صحیح باشد که ابن شعبه حرانی از محدثین باشد در حالی که معلوم نیست وی از جمله محدثین شمرده شود.

در جواب گفته می‌شود که مناقشه فوق در نهایت سستی است؛ زیرا کتاب تحف العقول وی که به اعتراف بزرگان شیعه همچون علامه مجلسی (بحار الأنوار، ۱/۲۹) با نظم و شگرد خاصی به صورت دقیق مدون شده است به طوری که حتی بنابر اعتراف برخی از اعلام همچون شیخ حسین بن علی بن صادق بحرانی (سفینه البحار، ۴/۴۴۱؛ آقا بزرگ طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ۲/۴۰۰؛ سید حسن صدر، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، ۴۱۴) از اینکه روزگار مانند آن را نیاورده است، خود بالاترین گواه بر محدث بودن وی می‌باشد. (مصطفوی، درس خارج المکاسب المحرمه، زمان ۱۳۹۲/۷/۳۰، جلسه نوزدهم)

مناقشه سوم: ممکن است گفته شود که اگرچه صاحب تحف العقول از فقها و محدثین جلیل القدر است منتها جلالشان نمی‌تواند دلیل بر عدم نقل از غیر ثقه شود بلکه تنها دلیل بر عدم کذب او در نقل است. (حسینی روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ۱۳/۱۴)

در جواب از مناقشه فوق نیز باید گفت: بر فرض پذیرش این مناقشه، تنها در صورتی می‌تواند موضوعیت داشته باشد که حرانی در مقدمه خود ادعای نقل از ثقه نمی‌کرد و حال آنکه همانطور که گذشت، حرانی در مقدمه خود عبارتی دارد که حاکی از نقل روایت تنها از افراد ثقه است. (ر.ک: تحف العقول، ۴)^۶

لذا هیچ یک از مناقشات بر اعتبار کتاب تحف العقول در مقام تحقیق صحیح به نظر نمی‌رسد به طوری که حتی آیت الله سبزواری پس از بیان تعدادی از مناقشات بر این کتاب، می‌نویسد:

۶. «بل خذوا ما ورد إليكم من فرض الله طاعته عليكم و نقلوا ما نقله الثقات عن السادات بالسمع والطاعة والإنهاء إليه و العمل به».

«و كل هذه الأمور باطلة و لا ينبغي الاعتماد عليها في استفادة القدرح، و ما نشأت إلا عن قصور الاطلاع و عدم التتبع و الإحاطة.» (مهذب الأحكام، ۱۶/۱۹۸)

همچنین پس از بیان جواب از مناقشات بر اعتبار کتاب تحف العقول در انتها می‌نویسد:

«فتلخص: أن مؤلف الكتاب ثقة جليل و التأليف معتبر لا مغمز فيه.» (همو، ۱۹۹)

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، نکات زیر را می‌توان نتیجه گرفت:

نکته اول: با در نظر گرفتن توثیق حرانی از ناحیه متاخران و با معیار قرار دادن حجیت خبر واحد از باب حصول اطمینان به صدور مضمون آن خبر نه از باب حجیت قول ثقه، می‌توان توثیق حرانی را نتیجه گرفت.

نکته دوم: روایات تحف العقول اگرچه از ناحیه حرانی مرسل می‌باشند منتها این نوع از ارسال موجب ضعف نخواهد بود چرا که پس از توثیق ابن شعبه حرانی و با توجه به کلمات ایشان در مقدمه کتاب و با لحاظ مبنای فقهای چون مرحوم آیت الله بروجردی، روایات تحف العقول از آنجا که روایات آن مشهور عندالقدماء است، داخل در اصول متلفعات بوده لذا جای تردیدی در اعتبار و حجیت آن باقی نمی‌ماند.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الأخبار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول ۱۴۰۳ ق.
- _____، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- ابن شعبه، حسن بن علی، *التمحیص*، قم: مدرسه الإمام المهدی (ع)، چاپ اول ۱۴۰۴ ق.
- _____، *التمحیص*، قم: مدرسه الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، چاپ اول ۱۴۰۴ ق.
- _____، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *فرج المهموم - معرفة نهج الحلال من علم النجوم*، قم: دار الذخائر، ۱۳۶۸ ق.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، نجف: دارالمرتضویه، ۱۳۵۶.
- افندی، عبدالله بن عیسی، *ریاض العلماء*، قم: مطبعة الخيام، بی‌تا.
- امین، محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۳ ق.

- انجدانی، محمد ابراهیم، **مصباح السعادة**، قم: نشر مرصاد، چاپ اول ۱۴۱۸ ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، **کتاب المکاسب**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول ۱۴۱۵ ق.
- ایروانی، علی، **حاشیه المکاسب**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول ۱۴۰۶ ق.
- ایوان کیفی، محمد حسین، **مشارع الاحکام فی تحقیق مسائل الحلال و الحرام**، اصفهان: انتشارات مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، چاپ اول ۱۴۲۹ ق.
- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، **الدریعه الی تصانیف الشیعه**، قم: اسماعیلیان، بی‌تا.
- آل عصفور، حسین بن محمد، **الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع**، چاپ اول قم: مجمع البحوث العلمية، بی‌تا.
- _____، **سداد العباد و رشاد العباد**، قم: کتابفروشی محلاتی، چاپ اول ۱۴۲۱ ق.
- بحرانی، سلیمان بن عبدالله، **معراج اهل الکمال الی معرفة الرجال**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۲ ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول ۱۴۰۵ ق.
- تبریزی، جواد، **ارشاد الطالب الی التعليق علی المکاسب**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.
- ترابی شهرضایی، اکبر، **پژوهشی در علم رجال**، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، چاپ اول ۱۳۹۰.
- حر عاملی، محمد بن حسن، **الفصول المهمة فی أصول الأئمة**، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، چاپ اول ۱۴۱۸ ق.
- _____، **أمل الآمل**، بی‌جا: بی‌نا، چاپ اول بی‌تا.
- _____، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول ۱۴۰۹ ق.
- حسینی تویسرکانی، میرزا عبد الغفار، **رسالة فی الغناء**، قم: نشر مرصاد، چاپ اول ۱۴۱۸ ق.
- حسینی شاهرودی، محمود، **کتاب الحج**، قم: مؤسسه انصاریان، چاپ اول ۱۴۰۲ ق.
- حسینی عاملی، جواد بن محمد، **مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول ۱۴۱۹ ق.
- حکیم، محسن، **نهج الفقاهه**، قم: انتشارات ۲۲ بهمن، چاپ اول بی‌تا.
- خمینی، روح الله، **کتاب الطهارة**، قم: چاپخانه حکمت، چاپ اول ۱۳۷۶ ق.

خمینی، مصطفی، مستند تحریر الوسيلة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، بی تا.
خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، روضات الجنات، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۰ ق.
خویی، ابو القاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: تحت اشراف جناب آقای لطفی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

_____، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (الهداية فی الأصول)، قم: مؤسسه صاحب الأمر (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

_____، فقه الشيعة - كتاب الطهارة، قم: مؤسسه آفاق، چاپ سوم، ۱۴۱۸ ق.
_____، مصباح الفقاهة (المکاسب)، بی جا: بی نا، بی تا.

_____، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، بی جا، بی نا، بی تا.
روحانی، محمدصادق، فقه الصادق (ع)، قم: دار الکتاب - مدرسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
سبحانی، جعفر، المواهب فی تحریر أحكام المکاسب، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.

_____، درس خارج اصول، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.
_____، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، بی تا.
سبزواری، عبد الأعلى، مهذب الأحكام، قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر، تدریب الراوی، بی جا: بی نا، بی تا.
شیری زنجانی، موسی، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
شوشتری، نورالله بن شریف الدین، مجالس المومنین، بی جا: بی نا، بی تا.
شهید ثانی، زین الدین بن علی، الرعاية فی علم الدراية، بی جا: بی نا، بی تا.
_____، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

_____، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
شهیدی تبریزی، میرفتاح، هدایة الطالب إلى أسرار المکاسب، تبریز: چاپخانه اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۵ ق.

صدر، حسن، تاسیس الشيعة لعلوم الاسلام، تهران: اعلمی، ۱۳۷۵.
صدر، محمد باقر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، قم: مجمع الشهید آية الله الصدر العلمی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

صدر، محمد، ما وراء الفقه، بیروت: دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

- طباطبایی، علی بن محمد، *ریاض المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول ۱۴۱۸ ق.
- طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول ۱۴۰۳ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الرجال*، قم: جامعه مدرسین، چاپ سوم، ۱۴۲۷ ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- فاضل لنکرانی، محمد جواد، *درس خارج مکاسب محرمة*، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.
- فاضل موحیدی لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - المكاسب المحرمة*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، چاپ اول ۱۴۲۷ ق.
- فاضل هندی، محمد بن حسن، *كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول ۱۴۱۶ ق.
- فانی اصفهانی، علی، *بحوث فی فقه الرجال*، مقرر: سید علی حسین مکی عاملی، قم: مؤسسه العروه الوثقی، ۱۴۱۴ ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، *مفاتیح الشرائع*، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، چاپ اول بی تا.
- قمی، عباس، *الکنى و الالقاب*، بی جا، بی تا.
- قمی، عباس، *سفینه البحار*، قم: اسوه، بی تا.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، *شرح طهارة قواعد الأحكام*، بی جا: مؤسسه کاشف الغطاء، بی تا.
- کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، *أنوار الفقاهة - کتاب المكاسب*، چاپ اول نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق.
- کاشف الغطاء، موسی، *منیة الراغب فی شرح بلغة الطالب*، قم: مؤسسه کاشف الغطاء، بی تا.
- مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۲۳ ق.
- مبلغی، احمد، «تحریری نو از نظریه شهرت در اصول متلفات»، *مجله فقه اهل بیت (ع)*، شماره ۲۳، ص ۱۴۹-۱۵۴.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *الوجیزة فی الرجال*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول ۱۴۲۰ ق.
- _____، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، چاپ اول ۱۴۱۰ ق.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، *لوامع صاحبقرانی*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
- مرعشی، محمد حسن، *دیدگاه های نو در حقوق*، تهران: نشر میزان، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.
- مصطفوی، کاظم، *درس خارج مکاسب محرمة*، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.

مفید، محمد بن محمد، *المفیده*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول ۱۴۱۳ ق.
منتظری، حسین علی، «مبانی و سبک استنباط آیه الله بروجردی»، *مجله حوزه*، شماره ۴۳ و ۴۴،
اردیبهشت ۱۳۷۰، ص ۲۴۵.

_____، *کتاب الحدود*، قم: انتشارات دار الفکر، قم، چاپ اول بی تا.
_____، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، مترجم: محمود صلواتی، و ابو الفضل شکوری،
چاپ اول قم: مؤسسه کیهان، ۱۴۰۹ ق.
میرزای قمی، ابوالقاسم، *غنائم الايام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،
چاپ اول ۱۴۱۷ ق.

نائینی، محمد حسین، *فوائد الأصول*، بی جا: بی نا، بی تا.
_____، *کتاب الصلاة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول ۱۴۱۱ ق.
نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
نراقی، احمد بن محمد مهدی، *رسائل و مسائل*، قم: کنگره نراقیین ملا مهدی و ملا احمد، چاپ اول
۱۴۲۲ ق.

_____، *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول
۱۴۱۵ ق.

نوری، حسین بن محمد تقی، *خاتمة المستدرک*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول ۱۴۱۷ ق.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۸۱-۵۳

بررسی دیدگاه نایب آیت در مقاله «وضعیت زن در صدر اسلام» با تکیه بر آیات و روایات*

دکتر زینب السادات حسینی

استادیار دانشگاه مازندران

Email: z.hosseini@umz.ac.ir

دکتر غلامرضا رئیس‌یان

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: raeisian@um.ac.ir

زهره حبیبی

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: yas_z.habibi@yahoo.com

چکیده

مواجهه قرآن کریم و پیامبر اکرم (ص) با حضور زنان در عرصه‌های مذهبی-اجتماعی و سیاسی از موضوعات مهم و مورد توجه خاورشناسان است که نایب آیت آن را در مقاله‌ای با عنوان «وضعیت زن در صدر اسلام» بررسی کرده است. چگونگی دیدگاه وی با توجه به اطلاعات گسترده وی از قرآن و سنت پیامبر (ص) جای تأمل دارد. مقاله حاضر با بررسی آن به روش توصیفی-تحلیلی و تکیه بر قرآن و سنت پیامبر (ص) خصوصاً از منابع اهل سنت سامان یافته و به این نتایج دست یافته که او علیرغم آگاهی‌های گسترده و قابل تحسین، در برخی موارد مثل جایگاه زن نسبت به مرد، به منابع مورد استناد خویش نسبت تبعیض داده و در بررسی مسایل امامت جماعت زنان و احراز پست‌های کلان سیاسی توسط زنان، به دلیل عدم بررسی همه‌جانبه در منابع، به‌درستی از پس استنباط جامع و صحیح از آن‌ها برنیامده است و ناگزیر قائل به تبعیض و تغییر نگرش پیامبر (ص) نسبت به زنان به دلیل مشکلات خانوادگی شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، پیامبر (ص)، نایب آیت، زن.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۹/۰۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۱/۰۴.

مقدمه

مواجهه قرآن کریم و پیامبر اکرم (ص) با حضور زنان در عرصه‌های مختلف جامعه از موضوعات مهم و مورد توجه خاورشناسان است که نایب ابوت آن را بررسی کرده است. قبل از بررسی مقاله، مؤلف به‌طور مختصر معرفی می‌گردد.

نایب ابوت (Abbott, Nabia) در ۳۱ ژانویه ۱۸۹۷ م در شهر ماردین واقع در جنوب ترکیه به دنیا آمد. سپس با خانواده‌اش به موصل، بغداد و از آنجا در ۱۹۰۷ م به بمبئی رفت و علیرغم پذیرش در امتحان ورودی دانشگاه کمبریج در ۱۹۱۵ م، به خاطر جنگ جهانی اول به کالج دختران در شهر الله آباد، وابسته به دانشگاه الله آباد واقع در شمال هند رفت و در ۱۹۱۹ م لیسانس خود را در رشته مطالعات اسلامی دریافت نمود. از آنجا به عراق و بعد با خانواده‌اش به بوستون رفت و فوق لیسانس خود را در ۱۹۲۵ م از دانشگاه بوستون دریافت کرد و از ۱۹۲۵ م-۱۹۳۳ م استاد و رئیس گروه تاریخ دانشکده ازبُری بود. بعد به همراه خانواده‌اش به شیکاگو رفت و در ۱۹۳۳ م از دانشگاه شیکاگو درجه دکتري دریافت نمود. از ۱۹۳۳ م-۱۹۳۶ م استاد میهمان و عضو پژوهشی، از ۱۹۳۷ م-۱۹۴۳ م استادیار مطالعات اسلامی و عضو پژوهشی انستیتوی شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو، از ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۹ دانشیار و از ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۳ استاد آن دانشگاه بوده است. او اولین زن هیأت علمی آن دانشگاه بود که در زمینه تحقیق در تاریخ اسلام، موقعیت زن و مطالعه کلاسیک نسخه‌های خطی عربی شمالی پیش‌قدم بود و زمینه پژوهشی دیگر وی، کار عظیم و پر زحمت تحقیق روی پاپیروس‌های ادبی عربی بود که این اثر در حال حاضر انقلابی را در مطالعه فرهنگ صدر اسلام ایجاد کرده است. او سرانجام در اکتبر ۱۹۸۱ م در شیکاگو وفات یافت.

مهم‌ترین آثار او: قرآن دست‌نویس چوبی عربی - فارسی متعلق به کتابخانه سلطنتی شاه حسین اول صفوی، نسخ خطی قرآن مغربی سده‌های هفدهم تا هجدهم، قرآن عربی - فارسی مربوط به اواخر سده پانزدهم یا اوایل سده شانزدهم، مطالعاتی در باب نخستین پاپیروس‌های عربی که جلد دوم آن به روایات و تفاسیر قرآنی اختصاص دارد، پیدایش خط عربی شمالی و تکامل قرآنی آن (Mahdi, Muhsin)؛ رضایی، هفتادر، مقاله «زیست شناخت برخی خاورشناسان».

ساختار مقاله

مقاله «وضعیت زن در صدر اسلام»^۱ یکی از مقالاتی است که نابیا آبوت آن را در مجله دانشگاه شیکاگو به چاپ رسانیده است.^۲ او در این مقاله به بررسی مواجهه قرآن و پیامبر با مسأله حقوق و حضور زنان در جامعه می‌پردازد و آن را دو بخش بررسی موقعیت و حضور زنان در جامعه از حیث مسائل مذهبی و سیاسی سامان داده است. او در بخش اول مسائلی چون آزادی زنان در پذیرش دین اسلام، آموزش آنان و شرکت در مراسم مذهبی و در بخش دوم مسأله بیعت زنان، حضور زنان در جنگ و پست‌های سیاسی را طرح کرده و دیدگاه خویش را با توجه به قرآن و سنت بیان می‌کند. در ارزیابی کلی از مقاله می‌توان گفت آبوت از اطلاعات گسترده‌ای راجع به تاریخ اسلام، قرآن و سنت نبی مکرم اسلام برخوردار است، چنانکه به نزول آیاتی در پاسخ زنان اذعان داشته و به سند روایات اهمیت می‌دهد، اما در مواردی آشکار، به علت عدم مراجعه به منابع دست‌اول و... سوءبرداشت‌هایی نیز داشته است. از آنجاکه بحث اصلی مقاله راجع به وضعیت زنان است در بررسی آن ابتدا، به آن پرداخته و سپس مسائل استطرادی که دیدگاه وی را راجع به نبوت و ... روشن می‌نماید، بیان می‌شود. در بررسی مطالب مربوط به زنان، طبق ساختاری که خود آبوت مقاله خویش را به آن ترتیب سامان داده، عمل شده است.

موضع قرآن کریم و پیامبر (ص) در برابر تحقیر زنان

آبوت معتقد است گرچه پیامبر در جهت پیشرفت وضعیت اقتصادی و احقاق حقوق آنان موفق شده، اما در نهایت در برخی مسائل مذهبی بذره‌ای تبعیض علیه زنان را کاشته و آنان را تحقیر کرده است. او در بیان امتیازاتی که زنان به موجب طلوع اسلام از آن بهره‌مند شده‌اند، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا بیشتر آن موارد امضائی بوده است، گوید: «محمد [ص] به شدت از بدعت و نوآوری در دین اجتناب می‌کرد و با بردباری اعمالی را که قبلاً چه

۱. ترجمه عنوان مقاله به «وضعیت زن در صدر اسلام» البته با کمی تسامح همراه است؛ این مقاله با ترجمه دقیق‌تر «زنان و حکومت در صدر اسلام» در دو قسمت مجزا به چاپ رسیده که قسمت اول «محمد و چهار خلیفه اول» و قسمت دوم «امویان» نام دارد. پژوهش حاضر صرفاً به مطالعه و بررسی قسمت اول این مقاله می‌پردازد. (ویراستار)
۲. مشخصات کتاب‌شناختی قسمت اول و دوم این مقاله به شرح زیر است (ویراستار):

Abbott, Nabia, "Women and the State in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 1, No. 1 (Jan., 1942), pp. 106-126; Abbott, Nabia, "Women and the State in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 1, No. 3 (Jul., 1942), pp. 341-368. Published by: The University of Chicago Press.

به صورت خصوصی و یا عمومی، از طریق عرف در درازمدت تثبیت شده بود، می پذیرفت مشروط به اینکه عقلانی بوده و با اصول اساسی توحید و حکومت خدایی سازگاری داشته باشد». به نظر آبت این عامل علاوه بر عامل بعدی که عبارت از مشی مداراجویانه و ویژگی های شخصیتی خاص پیامبر است، موجب شده که ایشان «در برخی موارد سریعاً موقعیت افتخارآمیزی که زنان عرب آزاد در عربستان پیش از اسلام، از آن بهره مند بودند، بپذیرد». سپس چنین نتیجه می گیرد که پیامبر در اعطا و «پیشرفت وضعیت حقوقی و اقتصادی زنان تلاش کرده و موفق هم بوده است اما در برخی موارد سیاسی-مذهبی تبعیض قائل شده است زیرا او خود با توجه به آیات ۲۲۸ بقره و ۳۴ نساء، زن را در یک قدم عقب تر از مرد قرار داده و برای همیشه او را نزد مرد حقیر جلوه داد؛ بنابراین نباید منتظر تغییرات چشمگیری در موقعیت عمومی زنان در نظام سیاسی-مذهبی جدید باشیم» (Abbott, 1942, p.107).

نقد

آبت با توجه به واقعیت تاریخی معتقد است با طلوع اسلام زنان از حقوق و مزایای اقتصادی برخوردار شدند که اشاره به برخورداری آنان از ارث دارد؛ اما اعتقاد وی مبنی بر اینکه که اسلام با نزول آیات ۲۲۸ بقره و ۳۴ نساء موجبات پستی زنان را فراهم آورده است، دور از حقیقت است؛ زیرا سخنان وی ناشی از شبهاتی است که خصوصاً با توجه به این آیات مطرح می شود.

بررسی آیه ۳۴ نساء نشان می دهد: قوامیت و سرپرستی مرد اشاره به وظیفه و تأمین نفقه از طرف ایشان دارد و منظور از این تعبیر، قوامیت و سرپرستی همه مردان، نسبت به همه زنان و یا استبداد، اجحاف و تعدی نیست بلکه هدف ایجاد رهبری واحد منظم با توجه به مسئولیت ها و مشورت های لازم است (مکارم شیرازی، ۳/۳۷۱) زیرا خداوند بعد از اینکه در آیه ۳۲ همین سوره با توجه به موقعیت طبیعی و بدنی و به تبع آن عملکرد زنان و مردان فرمود: «... لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ...» (نساء، ۳۲) و بر عدم تفاوت آنان در بهره مندی از فضل الهی تأکید نمود، می فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء، ۳۴) تا روشن گردد که قیومیت مرد در ازای بهره مندی بیشتر او از قوای بدنی است و نیز، در صورت وجود هر دو خصوصیت، مرد بر زن برتری دارد که این امر تنها در خانواده تحقق می یابد نه اینکه تنها یکی را در نظر گرفت و قائل شد که همه مردان بر همه زنان برتری دارند. سیدمحمدحسین فضل

الله می‌گوید: «قیمومیت مرد تنها در مورد اداره شوون و زندگی خانوادگی است و بر همین اساس است که در هنگام ذکر شرایط، اولین دلیل تفضیل که عبارت از برخی خصوصیات ذاتی مردان است به صورت مبهم و دومی که راجع به انفاق مردان در امورات منزل و زنان می‌باشد آشکارا بیان شده است بنابراین این دو باید باهم در نظر گرفته شوند نه اینکه جداگانه لحاظ گردند» (فضل الله، ۷/ ۲۳۰)؛ و با توجه به دلیل عامی که از آیات سوره نسا استنباط گردید روشن است که آیه‌ی ۲۲۸ بقره هم بر تنزل موقعیت زنان و «بر نقصان عقل و امور جوهری آنان دلالت ندارد و آنچه می‌تواند مبنای این درجه باشد قوت جسمانی مردان و ضعف احساسی و عاطفی است» (مهریزی، ۷۹)؛ بنابراین، قوامیت مرد بر زن با توجه به معنای پرداخت نفقه زن و عدم اجبار زنان در کسب درآمد نه تنها موجب پستی او نیست بلکه نوعی ارج نهادن به زن و حفظ حرمت اوست. این امر وقتی آشکارتر می‌شود که ملاحظه گردد امروزه غربیان با شعار استقلال زن، او را مجبور به اعمال پستی جهت کسب درآمد نموده‌اند که درواقع این شعار هم نه به خاطر زن بلکه به خاطر منافع خودشان بوده است. ویل دورانت در کتاب لذات فلسفه می‌نویسد: آغاز نهضت زن که در انگلستان شروع شد و مخصوصاً به زن‌ها استقلال آزادی داد این بود که تقریباً تا یک قرن پیش دنیای اروپا برای زن حق مالکیت قائل نبود یعنی کار زن را متعلق به شوهرش می‌دانست. اگر احیاناً به ارث هم چیزی به او می‌رسید باز اختیار آن دست شوهرش بود. پس از آنکه کارخانه‌های عظیم پیدا می‌شود و شهرها احتیاج به کارگر پیدا می‌کنند مخصوصاً کارگری که مزد کمتر بگیرد آن را در میان زنان و کودکان و اطفال می‌یابند. بعد می‌بینند مردها اجازه نمی‌دهند زنان و بچه‌هایشان در کارخانه‌ها کار بکنند، قانون می‌گذارند که بعد از این زنان و کودکان استقلال اقتصادی داشته باشد پدرها حق نداشته باشند جلو بچه‌ها را بگیرند و شوهرها حق نداشته باشند جلو زن‌ها را بگیرند. به این وسیله دنیای اروپا استقلال اقتصادی به زن داد. شهید مطهری بعد از بیان آن ادامه می‌دهد آیا به خاطر خود زن؟ دلش به حال زن سوخته بود یا دلش به حال خودش سوخته بود و کارگر ارزان می‌خواست؟ (مطهری، پانزده گفتار، ۱۱۱).

بنابراین، ادعای آبوت مبنی بر اینکه قرآن و پیامبر عامل عدم تساوی و اختلاف زن و مرد است، صحیح نیست چرا که خود قرآن در آیاتی چون حجرات، ۱۳؛ بقره، ۱۹۵؛ مومنون، ۴؛ نساء، ۱۲۴، ۳۲؛ احزاب، ۳۵ بارها فرمود که زن و مرد یکسان‌اند و از نظر هویت انسانی با هم متحدند. در آیات دیگری نیز از واژه‌هایی مثل انسان و بشر و بنی آدم استفاده گردیده که بیانگر

تساوی زن و مرد است. با توجه به این آیات اهانت و تحقیر زن از این حیث که نابرابری آن با مرد به ایدئولوژی اسلام برمی‌گردد، ناشی از بی‌اطلاعی از مفاد و مفهوم آیات فراوانی است که در قرآن آمده است (علایی رحمانی، ۳۳) در نتیجه اگر در اسلام صحبت از اختلاف بین زن و مرد شده است مقصود نقص زنان نیست بلکه اختلاف در وظایف محوله به زن و مرد است.

آزادی عقیده

از منظر آبوت از جمله موقعیت‌های افتخارآمیزی که زنان عرب آزاد، از آن بهره‌مند بودند، آزادی آنان در پذیرش اسلام بود. وی گوید: «در آغاز دوره زنان از آزادی دینی کامل بهره‌مند بودند و می‌توانست آیین جدید را به‌طور مستقل برخلاف عقیده پدر، برادر و یا همسرش، بپذیرد یا رد کند زنان بی‌شماری حتی با حسن اعتبار و در رده‌های بالا و پایین [جامعه] از این آزادی برخوردار بودند مثل برخی عمه‌ها و دخترعموهای وی و رمله بنت ابوسفیان» (Abbott, 1942, p.107). ولی از دیدگاه او «بردگان مثل سمیه بنت خبات مانند زن و مرد آزاد از این آزادی محروم بودند» (ibid, p.108).

نقد

آزادی در تحقیق و سپس پذیرش دین و آیین، از اصول اولیه دین اسلام است؛ بنابراین کسی حق ندارد به حکم آیاتی چون «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (بقره، ۲۵۶) مانع گروه دیگری به آیینی گردد. آبوت ضمن اذعان به آزار و شکنجه بردگان معتقد است که مسلمانان آزاد از جمله زنان کاملاً از آزادی در گرایش به اسلام بهره‌مند بودند. حال آنکه بررسی تاریخ صدر اسلام نشان می‌دهد علیرغم وجود این آزادی برای مسلمانان آزاد در مکه، از اذیت و آزار مشرکان در امان نبودند چنانکه برخی از همین مسلمانان آزاد از جمله رمله بنت ابوسفیان علیرغم قدرت پدرش در جمع مشرکان و چه‌بسا به سبب اذیت از ناحیه پدرش مجبور به ترک خانه و کاشانه خود شده و به حبشه هجرت کردند (ابن هشام، ۱/ ۳۲۱) و از جمله زنان مومن زینب بنت رسول الله بوده است که پیامبر در قبال آزادی همسر مشرکش در جنگ بدر، از او خواست تا زینب را به مدینه بفرستد که مشرکین به محض اطلاع از آن، در راه او را مجروح کرده و باعث سقط فرزند او شدند (همان، ۶۵۴)؛ بنابراین، اسلام ضمن آنکه این آزادی را به زنان آزاد، به‌طور کامل عطا کرد، آن را خاص طبقه‌ای ندانست و زنان برده را نیز از آن بهره‌مند نمود و علت شکنجه علنی و بیشتر بردگان، پشتوانه نداشتن آنان نزد مشرکین

بوده است نه اینکه محرومیتی از جانب اسلام در اعطای این آزادی باشد؛ به عبارت دیگر، این محرومیت مربوط به جامعه بوده است نه از جانب اسلام؛ بنابراین، جا دارد که پرسید آیا این مساله تغییری چشمگیری در موقعیت عمومی زنان در نظام سیاسی- مذهبی جدید نبود که آبوت منکر آن می‌شود؟!.

آموزش بانوان

آبوت بعد از ذکر آیاتی مثل ۳۵ احزاب که در پاسخ سوال زنان نازل شده تا عدم تبعیض اسلام راجع به آنان را از جهات وظیفه و پاداش ثابت نماید، درخواست زنان جهت آموزش جداگانه از پیامبر را طرح کرده که حضرت به تبع درخواست آن‌ها اوقاتی را برای آموزششان اختصاص داد اما از کیفیت آموزش چندان اظهار آگاهی نمی‌کند، گوید: «بی‌شک بیشتر زنان مجبور بودند بار مسئولیت خانه را به دوش بکشند اگرچه برخی از آنان مشتاق بودند تا مانند حضرت مریم امتیازهای روحانی داشته باشند و به همین علت نزد محمد [ص] آمده و شکایت کردند که چرا مردان نسبت به آن‌ها از دانش و آموزش پیامبر [ص] بیشتر بهره می‌برند. آن‌ها از محمد [ص] خواستند که زمان خاصی را برای آموزش به آن‌ها اختصاص دهد تا هم سطح مردان شوند. طبق معمول محمد [ص] به آن‌ها تعهد داد و جلساتی را تشکیل داد اما این‌که چه آموزشی به آن‌ها می‌داد اطلاعاتی کمی داریم» (Abbott, 1942, p.110) و بدین ترتیب نتیجه می‌گیرد که پیامبر حضور زنان در جامعه را پذیرفت ولی آن‌ها از جمله امتیازاتی بودند که هر شهروندی از آن برخوردار است نه اینکه امتیاز ویژه‌ای بوده باشد، می‌آورد: «دلایل کافی وجود دارد که محمد [ص] به‌طور کل با حضور و شرکت زنان در اجتماعات عمومی جامعه دینی جدید موافق بود بنابراین زن‌ها در مسجد جهت استماع آیات، سخنرانی، اقامه نماز میت حاضر می‌شدند و به سفرهای زیارتی می‌رفتند اما این‌ها امتیازاتی‌اند که همه افراد جامعه به‌طور انفعالی از آن برخوردار خواهند شد» (ibid, p.111).

نقد

آبوت ضمن اذعان به نزول آیاتی مثل ۳۵ احزاب در پاسخ به سوال زنان و اختصاص اوقاتی جداگانه برای آموزش زنان توسط پیامبر ص که حاکی از اطلاعات وی از شأن نزول آیات و سنت نبی مکرم اسلام است، از کیفیت آموزش چندان اظهار آگاهی نمی‌کند و حتی آن را از جمله امتیازاتی می‌داند که هر شهروندی به‌طور انفعالی از آن برخوردار است. حال آنکه

بررسی وضعیت علمی و فراگیری آن در مکه نشان می‌دهد که مردان کمی از این نعمت برخوردار بودند تا برسد به زنان؛ پس ترغیب اسلام به تعلیم و آموزش و سپس اختصاص اوقاتی از جانب بزرگ‌ترین شخصیت، مساله کمی نیست که بتوان به سادگی از آن گذشت و آن را امتیاز ویژه‌ای برای زنان تلقی نکرد. چنانکه علاوه بر قرآن که در آیاتی چون ۱۱ مجادله، ۹ زمر، ۴-۵ علق و ۱ قلم ترغیب به فراگیری علم کرده است، پیامبر در احادیث فراوانی در این رابطه به طور عام فرمود: «طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمة» (مجلسی، ۱/۱۷۷، ح ۵۴) و در حدیثی جهت تشویق و ارتقای فکر و اندیشه‌ی زنان، به طور کلی دعوت به علم‌آموزی و علم‌اندوزی آنان نمود و فرمود: «هر مردی که کنیزی نزد او باشد. او را تعلیم دهد و خوب تعلیم دهد و او را پرورش دهد و خوب پرورش دهد. سپس او را آزاد کند و شوهر دهد. دارای دو پاداش خواهد بود» (بخاری، کتاب ۳ العلم باب ۳۲- تعلیم الرجل، ص ۳۶، ح ۹۷) و حتی شفا بنت عبدالله نقل کرد: پیامبر ص نزد من آمد، وقتی که نزد حفصه بنت عمر نشسته بودم. فرمود: «چه می‌شود اگر او را (اشاره به حفصه) «رقیة نمله»^۳ بیاموزی چنان‌که به او نوشتن آموختی» (طبرانی، ۲۳/۲۱۷، ش ۳۹۹) که با مراجعه به کتاب‌های روایان زن صحابی از پیامبر و تعداد روایات آن‌ها می‌توان دریافت بسیاری از زنان صحابی، اهل فضل و دانش بوده و روایات آنان از پیشوایان دین و تلاش آن‌ها در امر نشر و حفظ حدیث در تاریخ ثبت است (رک: ابن اثیر، ۵/۲۰۶-۵۲۷؛ ابن حجر، ج ۷؛ ابن عبدالبر، ۴/۱۷۷۸-۱۹۶۶؛ ابن سعد، ج ۸).

آیا با توجه به روایت ابوسعید خدری که گوید: زنان از پیامبر درخواست جلسات خصوصی (جدا از مردان) کرده و پیامبر هم پذیرفت و در آن جلسات حضرت آنان را موعظه کرد و آنچه خداوند به او آموخته بود آموزش داد و از جمله موعظه‌های حضرت روایت ذیل بود که فرمود: «أیما امرأة ماتَ لها ثلاثه من الولد كانوا لها حجاباً من النار» (بخاری، کتاب ۲۳ الجنائز، باب ۶- فضل من مات، ص ۲۳۳، ح ۱۲۴۹؛ مسلم، کتاب ۴۵- البر والصله، باب ۴۷- فضل من يموت، ص ۱۰۱۵، ح ۱۵۲ (۲۶۳۳)) و حدیث خوله بنت یمان عبسی خواهر حذیفه از پیامبر که گفت: رسول خدا در میان اجتماع ما زنان بپا خواست و بعد از حمد و ثنای الهی فرمود: «یا معاشر النساء أما لکن فی الفضه ما تحلین به؟ أما انه لیس منکن امرأة تحلی ذهباً تظهره ألا عذبت به» (ابن اثیر، ۵/۲۷۴؛ ابن حجر، ۷/۹۸) یعنی وجود روایات بی‌واسطه زنان

۳. دعانویسی برای یک نوع مرض پوستی

صحابی از پیامبر در منابع روایی و نیز علیرغم بررسی‌های روایی که آبوت در جلد دوم کتاب خود با عنوان «مطالعاتی در باب نخستین پاپیروس‌های عربی: بررسی روایات و تفاسیر قرآنی» به انجام رسانده و اهمیتی که او برای اتصال اسناد روایات قایل است، جای شگفتی نیست که او از کیفیت آموزش پیامبر به زنان صحابی، چندان اطلاعی ندارد؟

از طرف دیگر، با وجود آزادی کامل در عربستان قبل از اسلام برای زنان که آبوت مدعی وجود آن است، آیا رهبران آن‌ها مانند پیامبر تشویق و یا اقدام بدین امر می‌کردند؟ یا فضا بگونه‌ای دیگر بوده و زنان حتی از حقوق مسلم خود مانند ارث و حق مالکیت نیز محروم بودند و با طلوع اسلام بود که علاوه بر بهره‌مندی از آن‌ها، برخی امور مانند تعلیم و حج بر آن‌ها فریضه و برخی چون استماع آیات، سخنرانی، اقامه نماز میت سنت گردید و همه این‌ها امتیازاتی بود که حضرت ضمن توانایی بر عدم اعطای آن‌ها به زنان، آن‌ها را بهره‌مند نمود. پس انصاف این است که امتیازات ویژه‌ای شامل زنان شده نه حقوقی که به‌طور انفعالی هر کس از آن‌ها برخوردار می‌شود.

اقامه نماز جماعت به امامت زنان بیانگر تساوی حقوق زن با مرد

آبوت بعد از بیان حضور زنان در اجتماع که آن را از جمله حقوق شهروندی دانسته، از دیدگاه وی مسأله اصلی در مورد جایگاه زن، رهبری و امامت وی در نماز، ایراد سخنرانی و خطبه و اذان است که تنها یک مورد امامت أم ورقه بنت عبدالله بنوالنجرار خزر جی برای اهل بیتش اعم از زنان و مردان، ثبت شده است، البته به نظر او مواردی از امامت زن بر زنان مثل امامت أم سلمه گزارش شده که آبوت از آنجا که امامت أم ورقه را برای همه اعم مردان و زنان تصور نموده با مورد أم سلمه تمایز داده و گوید: «در روایات به چند مورد معدود از امامت زن بر زنان اشارتی شده است که جالب‌ترین و آموزنده‌ترین آن‌ها در مورد أم سلمه است» (Abbott, 1942, p.112). ولی فقهای دوره‌های بعد بدون توجیه انکارشان، بدان فتوا نداده‌اند که همه این‌ها بیانگر آن است که حضرت تا اوایل دوره مدنی تمایل داشت زنان در این‌گونه مسائل نیز پیشرفت‌هایی داشته باشند که اگر این امر ادامه می‌یافت ممکن بود منجر به تساوی کامل زن و مرد در مسائل مذهبی گردد، گوید: «محمد [ص] در مدینه در همان سال‌های آغازین تمایل داشت که با وجود شرایط، مراحل از پیشرفت را رقم زند که اگر آن قدم‌ها به‌طور پیوسته و بی‌انقطاع ادامه می‌یافت ممکن بود منجر به تساوی کامل زن و مرد در

مسائل مذهب شوند چه در جمع چه در خلوت، هم در دنیا و هم در آخرت؛ زیرا با أم سلمه امام جماعت شدن و با أم ورقه و مؤذن شدن او محدوده رسمی‌تری از امامت زن بنیان نهاده شد چون امامت أم ورقه برای مردان و زنان بوده است. اگر این امر ادامه می‌یافت آیا ممکن نبود که بعدها فراتر رود و به امامت زنان در مسجد امر کند؟ آیا چنین کاری در سرزمینی که با کارهای عام کاهنه و ربه البیت آشنا بودند و بعلاوه در این سرزمین بود که بزودی سجاج متنبی ظهور می‌کند غیر ممکن بود؟» (ibid, p.113). لازم به ذکر است از منظر آیت قرآن با نزول آیاتی راجع به حکومت بلقیس در مکه و پیامبر با ارج نهادن حضرت خدیجه و تعیین امامت زنان تا اواسط دوران مدنی، موافق امتیازدهی به زنان بودند اما از اواسط دوره مدنی «بعد از حوادثی که منجر به ازدواج پیامبر [ص] در سال (۵ هـ.ق/ ۶۲۷ م) با دختر عمه‌اش زینب دختر جحش، مطلقه زید پسرخوانده‌اش شد، شایعاتی بوجود آمد که در اثر آن فوراً اولین گام جدایی زنان در اسلام رخ داد و حتی با افزایش تعداد زنان و نیز مشکلات خانوادگی‌اش بیشتر زنان را تهدید به طلاق کرد که این مواجهه در شأن زنان نبوده است» (ibid, p.113).

نقد

همان‌طور که خود آیت متذکر شده شواهد تاریخی و حدیثی وجود دارد که در زمان پیامبر، زنان برای انجام فرائض در جمعه و جماعات به مسجد می‌رفتند، عمره بنت عبدالرحمن از خواهرش نقل کرد: «أخذت «ق» والقرآن المجید» (ق، ۱) من فی رسول الله یوم الجمعة و هو یقرأ بها علی المنبر فی کل جمعه» (مسلم، کتاب ۷-الجمعه، باب ۱۳-تخفیف الصلاة و الخطبه، ص ۳۱۱ ح ۵۰ (۸۷۲)) و پیامبر به مردان فرمود حتی در شب نیز به زنان اجازه دهند تا به مسجد بروند «إذا استأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها» (بخاری، کتاب ۶۷-النکاح، باب ۱۱۷-استئذان المرأة زوجها، ص ۹۸۵ ح ۵۲۳۸) و حضرت برخی نمازها را به علت شنیدن صدای طفلی که در صف زنان بود و برای رسیدگی مادر به طفلش، با کوتاه‌ترین سوره خواند، انس بن مالک از پیامبر نقل کرد که فرمود: «إني لأدخل الصلاة أريد إطلالتها فأسمع بكاء الصبي فأخفف من شدة وجد أمه به» (مسلم، کتاب ۴-الصلاة، باب ۳۷-أمر الائمة بتخفيف الصلاة، ص ۱۷۹ ح ۱۹۲ (۴۷۰)). روایت دیگر نشان از شرکت زنان در نماز جمعه و جماعت دارد. أم سنان گوید: ما همراه رسول خدا در نمازهای جمعه و جماعت و عید فطر و قربان شرکت می‌کردیم (ابن حجر، ۷/ ۳۳۱).

کیفیت برگزاری نماز جماعت اینگونه بوده که نماز جماعت به امامت پیامبر هم برای زنان و هم برای مردان بوده یعنی مردان جلو و زنان عقب می ایستادند و به همین دلیل بود که حضرت به زنان فرمود: «لَا تَرْفَعَنَّ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَسْتَوِيَ الرَّجَالُ الْجُلُوسُ» (بخاری، کتاب ۸- الصلاة باب ۶- إذا كان الثوب، ص ۸۳ ح ۳۶۲) تا زمانی که مردان [بعد از سجده] نشستند، زنان سرشان را [از سجده] بلند نکنند» و در مورد امامت جماعت، گرچه در روایات مرد بودن را جزو عام شرایط ذکر نکرده اند (صدوق، ۱/ ۳۷۸، کتاب صلاه الجماعه، باب ۵۶- الجماعه و فضلها، ح ۱۱۰۵-۱۴) اما با توجه به روایاتی که برای زنان تنها اجازه امامت در نماز میت و نافله [مثل نماز استسقاء و عیدین] را صادر نموده (همان، ۳۹۶-۳۹۷، ح ۱۱۷۸-۱۱۷۹ و ۸۸) اکثر فقها تنها اجازه امامت در این نمازها را داده اند. البته برخی شاید با توجه به روایت امامت أم سلمه است که تنها اجازه امامت زن بر زنان را نیز صادر کرده اند (شهید اول، ۱/ ۸۶، فصل ۱ مسأله ۷۰).

لازم به ذکر است کسانی که با توجه به روایت أم ورقه، جواز امامت زنان در فرائض را هم صادر کرده اند، این روایت مدعای آن‌ها را ثابت نمی‌کند؛ زیرا روایت به نقل از ولید چنین است: «حدَّثَنِي جَدَّتِي عَنْ أُمِّ وَرْقَةَ بِنْتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ الْأَنْصَارِيِّ وَكَانَتْ قَدْ جَمَعَتِ الْقُرْآنَ وَكَانَ النَّبِيُّ قَدْ أَمَرَهَا أَنْ تَتَوَّمَّ أَهْلَ دَارِهَا وَكَانَ لَهَا مُؤَذِّنٌ وَكَانَتْ تَتَوَّمُّ أَهْلَ دَارِهَا» (ابن حنبل، ۶/ ۴۳۳) و چنان‌که آبوت گفته این تنها روایتی است که پیامبر در مورد امامت زنان برای اعم از زن و مرد دستور داده است؛ اما توجه به روایت نشان می‌دهد که در آن هیچ‌گونه شهادی بر وجود مأمومین مرد در جمع اهل بیت أم ورقه وجود ندارد و تنها احتمالی که وجود دارد اینکه مؤذن مرد باشد و مردی در نماز جماعت شرکت داشته باشد که این احتمال بر فرض صحت روایت، توسط این احتمال که شاید مؤذن پسر بچه‌ای بوده است، تضعیف می‌گردد؛ بنابراین، با این روایت صدور مجوز امامت زن بر مرد توسط پیامبر اثبات نمی‌گردد و با روایت امامت أم سلمه تنها امامت زن بر زن ثابت می‌گردد که برخی فقها بدان حکم کرده‌اند. نکته دیگری که آبوت در این مقاله متذکر شده اینکه اگر اعطای امتیازات به زنان که از همان آغاز بعثت شروع و تا اوایل دوره مدنی وجود داشت، ادامه می‌یافت ممکن بود منجر به تساوی کامل زن و مرد در مسایل مذهبی اعم از دنیوی و اخروی گردد. - لازم به ذکر است علت اینکه آبوت اواسط دوران مدنی را زمان انقطاع امتیازدهی پیامبر به زنان می‌داند، شایعاتی بوده که در اثر ازدواج وی با زینب بنت جحش و نیز افزایش تعداد زنان حضرت بوجود آمده

بود که در ذیل بدان پرداخته می‌شود- در اینجا با توجه به اینکه دیدگاه او از جهتی مربوط به داوری ایشان در رابطه با حجم و مقدار قرآن و روایات می‌شود، بیان می‌گردد که طبق آیات ۳ و ۴ نجم و ... و روایات، گفتار و کردار حضرت برگرفته از وحی می‌باشد؛ بنابراین، «اگر پیش فرض این است که قرآن عیناً سخن حکیمانه خداست ناگزیر باید بپذیریم آنچه در متن قرآن آمده به دلیل نقش هدایتگری آن بوده است و تعیین مقدار قرآن نیز بر اساس علم الهی است و اگر علم و حکمت خداوند اقتضا می‌کرد که برای هدایت بشر بیش از مقدار موجود قرآن لازم است، می‌توانست عمر پیامبر را بیشتر کند تا حجم قرآن کامل شود» (سعیدی روشن، ۳۵۳) و نیز بر حجم روایات بیفزاید.

حقوق زنان و تغییر نگرش پیامبر

آبوت در بحث پایانی مسایل دینی مربوط به زنان مدعی است که علت افزایش امتیازات به زنان، علاقه حضرت به زنان و علت انقطاع آن، تغییر نگرش پیامبر نسبت به زنان در واپسین سال‌های نبوت به دلیل مشکلات خانوادگی بوده است، گوید: «روابط و نگرش محمد [ص] نسبت به زنان، در واپسین سال‌های عمرش تغییر یافت. این رویداد شاید حاکی از عشق‌بازی مداوم او با زنان باشد. این امر با توجه به حوادثی که منجر به ازدواج او با دختر عمش زینب بنت جحش در سال (۵ ه. ق/ ۶۲۷ م) شد بیشتر آشکار می‌شود که بعد از آن در نتیجه شایعات، فوراً اولین گام جدایی زنان در اسلام رخ داد؛ زیرا با افزایش تعداد زنان محمد [ص]، مشکلات خانوادگی او چند برابر شد تا این که پیامبر پریشان، بیشتر حرم خود را به طلاق تهدید کرد. چنین روندی در شان و مقام زنان نبود... خشونت و زورگویی عمر که هیچ نافرمانی را در حرم خویش تحمل نمی‌کرد، با این اتفاقات بیشتر شد؛ بنابراین محمد [ص] را مجبور کرد تا عکس العملی جدی در برابر زنان انجام داده و آن‌ها را متوقف سازد» (Abbott, 1942, p.113). چنان‌که در جای دیگر مقاله نیز بر این نظر خویش تاکید کرده و گوید: «بنابراین، محمد [ص] در اوایل تلاش می‌کرد تا به زنان اجازه رهبریت دینی را بدهد اما بعدها به دلیل بعضی اتفاقات در زندگی شخصی‌اش، آن‌ها را جدا کرد و این کار را با سرمشق کردن زنانش آغاز نمود» (ibid, p.115).

نقد

نقد این قسمت از دیدگاه آبوت در دو بخش انجام می‌گیرد:

۱. نقش انگیزه‌های نفسانی پیامبر در تعدد زوجات: از شیوه بیان آبوت بر می‌آید که ازدواج‌های متعدد پیامبر، در نتیجه‌ی انگیزه‌های شهوانی ایشان بوده است و بدین ترتیب، شأن حضرت را از مرتبت عصمت و پیامبری تنزل می‌دهد. در حالی که بررسی زندگانی نبی مکرم نشان می‌دهد که ایشان تا سن ۲۵ سالگی ازدواج ننموده و اولین همسر ایشان خدیجه بوده و در زمان زندگی با او، همسر دیگری اختیار نکرده‌اند (ابن هشام، ۹/۲) و ازدواج‌های دیگر حضرت، پس از رحلت خدیجه و در دهه‌ی پایانی عمرشان و بیشتر با انگیزه اجتماعی، مذهبی و سیاسی بوده است. چنانکه به انگیزه احترام به بازماندگان شهدا با أم سلمه، بیان احکام شرعی با زینب دختر جحش و تشویق و ترغیب به دین اسلام با جویریة ازدواج کرد چون در اثر آن، صد نفر از اسرای قبیله او آزاد شدند (رک: ابن اثیر، ۵/۲۰۶-۵۲۷؛ ابن حجر، ج ۷؛ ابن عبدالبر، ج ۴/۱۷۷۸-۱۹۶۶؛ ابن سعد، ج ۸). وجود این دلایل نشانگر آن است که شائبه‌ی دخالت انگیزه‌های شهوانی در ازدواج‌های نبی مکرم اسلام بی‌پایه و اساس می‌باشد.

۲. تساوی حقوق زن و مرد: عقیده آبوت بر این است که پیامبر در اوائل بعثت به دلیل تک همسری سعی داشت حقوقی به زنان اختصاص دهد اما با افزایش تعداد زنان و عملکرد آن‌ها و سرزنش اطرافیان راجع به زنان، پیامبر حقوق آن‌ها را کاهش داد. در بررسی این عقیده آبوت یعنی تساوی حقوق زن و مرد نکات ذیل قابل ذکر است:

اول، عملکرد و رفتار پیامبر طبق آیات ۳ و ۴ نجم و ... برگرفته از وحی می‌باشد و نیز حضرت بعنوان آخرین پیامبر از طرف خدا برگزیده و دین و آیین وی کامل‌ترین دین از طرف خداوند معرفی شده است. طبق آیه ۳ مائده اگر غیر این بود پیامبری دیگر فرستاده می‌شد. پس رفتار و سخنان ایشان باید حجت می‌باشد و اگر از سوی ایشان در باره موضوعی سخنی به میان آمده و تصمیمات در موضوعی را در برهه‌ای از زمان تغییر داده، آن یا از اختیارات خودش بوده و یا آن را بر اساس مصلحت زمان و مکانی انجام داده است. چطور ممکن است که پیامبر در ابتدای رسالتش برای زنان حقوقی را قائل شود و در زمان دیگر از رسالتش، خصوصاً به دلایل شخصی و خانوادگی آن هم به اصرار برخی صحابه حقوق آن‌ها را ضایع کند؟ این رفتار دوگانه، با عصمت پیامبر تناقض دارد. دیگر آنکه، چگونه پیامبری که خود برگزیده از سوی خداوند بعنوان رهبر و هدایتگر جامعه می‌باشد تابع نظرات دیگران مثل عمر می‌شود؟ مگر درایت عمر از پیامبر بیشتر بود؟ ضمن آنکه مضامین و شأن نزول سوره تحریم و روایات مربوط بدان حاکی است که افزایش زنان پیامبر علت انقطاع امتیازات به کل جامعه

زنان نبوده است بلکه تباری و خصوصیات اخلاقی برخی از آنان بر علیه ایشان باعث نزول سوره تحریم و تهدید آنان شده چنانکه آیه خصوصاً خطاب به آن دو زن می‌فرماید: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» (تحریم، ۴) و شما دو زن اگر به سوی خدا توبه ببرید (امید است خدا دل‌هایتان را از انحراف به استقامت برگرداند)، چون دل‌های شما منحرف گشته و اگر هم چنان علیه پیامبر دست به دست هم بدهید بدانید که خداوند مولای او و جبرئیل و مؤمنین صالح و ملائکه هم بعد از خدا پشتیبان اویند» (رک: بخاری، کتاب ۶۵- التفسیر القرآن، باب ۴- باب قوله: إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ...، ص ۹۲۱، ح ۴۹۱۵) زیرا خداوند در ادامه می‌آورد در صورت طلاق آنان خداوند همسرانی شایسته‌تر از آنان نصیب پیامبرش می‌کند، می‌فرماید: «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا» (تحریم، ۵) امید است پروردگار او اگر او شما را طلاق دهد همسرانی بهتر از شما روزیش کند همسرانی بدل از شما که مسلمان، مؤمن، ملازم بندگی و خشوع، تائب و عابد و صائم باشند که یا بیوه باشند و یا بکر» بنابراین، باید پذیرفت که خصوصیات اخلاقی برخی زنان علت مواجهه و حیانی و خاص پیامبر با آنان بوده است.

دیدگاه آبوت درباره موقعیت سیاسی زنان در جامعه از منظر قرآن و پیامبر

آبوت در این بخش به مواجهه قرآن و پیامبر با حضور زنان در جامعه از حیث احراز پست‌های سیاسی و نقش او در تعیین سرنوشت خویش مثل شرکت در انتخابات که در آن زمان در بیعت‌ها تبلور یافته و نیز شرکت زنان در جهاد و... پرداخته و علت ورود ایشان به این بحث این بوده که از منظر وی پیامبر از هجرت خویش به مدینه هم هدف سیاسی و هم مذهبی داشته است تا بتواند از آن‌ها به عنوان محافظی قدرتمند در مقابل خشونت مکیان استفاده نماید» (Abbott, 1942, p.116). در ذیل گزارشی از آن‌ها، ارائه و سپس نقد می‌شود.

بیعت پیامبر با زنان

آبوت ضمن اذعان به اینکه قبل از پیامبر، انجام بیعت با زنان سابقه نداشته، با اشاره به حضور دو زن از مدینه در یکی از عقبه‌ها و نیز بیعت‌های دیگر در مدینه با پیامبر، با توجه به

روحیه متهورانه زنان مدینه، انجام چنین پیمانی را بدون شرکت زنان غیرممکن می‌داند. او بعد از بیان نظرات دیگران در باره تعداد پیمان‌های عقبه و تردید خویش، نتیجه می‌گیرد: «در مجموع این احتمال وجود دارد که تنها یک جلسه برای پیمان مهم در عقبه بوده که در آن چندین شخصیت برجسته از مدینه و این دو زن حضور داشتند و سرانجام منجر به عهدنامه‌ای دفاعی با محمد [ص] یعنی بیعه النساء با حضور این مردان و زنان گردید که تنها مردان متعهد جنگیدن برای دین جدیدشان شده و زنان طبیعتاً و بطور کل از حضور در خط مقدم در جنگ معاف گردیدند» (Abbott, 1942, p.116).

در باره چگونگی بیعت پیامبر با زنان، آبوت با استناد به طبقات ابن سعد گوید: «برخی پژوهشگران مخالف با گرایش روایات هستند که محمد [ص] - همانطور که بوده است - این پیمان و عهدنامه را منعقد و مهر کرده باشد در حالی که حتی یک خواننده معمولی نمی‌تواند از این عقیده بگریزد که از قرن سوم و نه اول تلاش زیادی شده تا به محمد [ص] نسبت دهند که او این بیعت را با لمس دستان زنان انجام نداده است زیرا دادن یک روش مرسوم برای توافق در قرار داد بود. البته دست بردن در داخل کاسه پر از آب نیز برای توافق استفاده می‌شد. هر دو روش را محمد [ص] برای قبول پیمان با زنان استفاده کرد اگرچه روایات بطور صریح بیان کردند که محمد [ص] به هنگام بیعت دست خود را در پارچه‌ای پوشاند، ... احتمال بر این است که در همان سال‌های اول که پیمان عقبه و نیز سال‌های اولیه در مدینه، با زنان مانند مردان رفتار می‌شد و این دست دادن‌ها با محمد [ص] امری معمول به شمار می‌رفت (ibid, p.118).

نقد

بررسی این قسمت از دیدگاه آبوت در دو بخش انجام می‌گیرد:

۱. **تعداد پیمان‌های عقبه:** بررسی منابع تاریخی بخصوص ابن هشام که در قرن دوم تألیف شده نشان می‌دهد که پیامبر قبل از پیمان‌های عقبه ملاقاتی با چند نفر از افراد مدنی داشته است که در بین آنان، زنی به نام عفره بنت عبید بن ثعلبه حضور داشت (ابن هشام، ۱/ ۴۲۹) و بعد از آن، پیمان عقبه اول بوده که گرچه زنان در آن حضور نداشتند، بیعه النساء نام گرفت. در تعلیل نام‌گذاری آن ابن هشام گوید: این پیمان قبل از آن بوده که جنگ بر آنان واجب شود و محقق کتاب او آورده: زیرا آنان بر قتال بیعت نکردند (همان، ۴۳۱) و آقای سبحانی می‌گوید: زیرا پیامبر در فتح مکه از زنان به این ترتیب بیعت گرفته است (سبحانی، ۱/ ۴۰۶) و در پیمان

دوم ۷۳ مرد و دو زن به نام‌های أم عماره نسیبه بنت کعب از بنی مازن بن بنی النجار و أم منیع أسماء بنت عمرو بن عدی از بنی سلمه حضور داشتند (ابن هشام، ۱/ ۴۴۱-۴۵۴ و ۴۶۶-۴۶۷)؛ بنابراین، تعداد عقبات دو تا بوده و علیرغم اطلاعات و تاریخ‌نگاری‌های آبوت، عدم مراجعه او به سیره ابن هشام جای بسی تعجب دارد.

۲. **چگونگی بیعت پیامبر با زنان:** قبل از بیان چگونگی بیعت لازم است بیان شود که بیعت در لغت به معنای عهد و پیمان بستن (فراهیدی، ۸/ ۲۶) و در اصطلاح، معامله‌ای است که بین افراد یک جامعه با امام و حاکم آن‌ها، صورت می‌گیرد. بدین ترتیب که مردم با بیعت خود اموال و امکانات خود را در اختیار رهبر قرار می‌دهند و او نیز در مقابل، تصدی امور اجتماعی و تأمین مصالح آنان را تعهد می‌کند (منتظری، ۲/ ۳۱۸-۳۱۹). از این لحاظ بیعت هم از نظر معنای لغوی و از لحاظ معنای اصطلاحی یک تعهد دوجانبه است (عمیدزنجانی، ۷/ ۲۹۳).

اسلام، در زمینه رأی و بیعت با حاکم اسلامی فرقی میان زنان و مردان قائل نشده و رأی زنان را نیز ارج می‌نهد؛ زیرا در اندیشه اسلامی رأی زنان به اندازه مردان تعیین‌کننده است. چنان‌که در عصر رسالت، پیامبر با وجود پشتوانه نصب الاهی، با همراهی مردم و با تکیه بر آرای عمومی، در مسند قدرت قرار گرفت و این رضایت با بیعت‌هایی که با ایشان صورت گرفت، آشکار شد. اهمیت این بیعت‌ها خصوصاً بیعت در عقبه دوم که حاوی حمایت دفاعی از پیامبر بود، چنان بوده که تنها پس از آن، مقدمات هجرت به مدینه فراهم گشت و اولین جامعه و حکومت اسلامی در مدینه النبی پایه ریزی شد. تأمل در این بیعت‌ها از مشارکت گسترده زنان حکایت دارد. در این بیعت‌ها می‌توان از همه طبقات اجتماعی زنانی را سراغ گرفت (رک: ابن اثیر، ۵/ ۲۰۶-۵۲۷؛ ابن حجر، ج ۷؛ ابن عبدالبر، ۴/ ۱۷۷۸-۱۹۶۶؛ ابن سعد، ج ۸).

در رابطه با چگونگی بیعت پیامبر با زنان، ابن هشام به نقل از ابن اسحاق گوید: پیامبر با زنان مصافحه نمی‌کرد بلکه پس از اقرار آنان، می‌فرمود بروید با شما بیعت کردم (ابن هشام، ۱/ ۴۶۶) و عائشه درباره اقرار زنان گوید: رسول الله زنان مهاجر مومن را با آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بَهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايَعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (ممتحنه، ۱۲) امتحان می‌کرد و هر کسی که به این شروط اقرار می‌کرد

رسول الله می فرمود: با شما بیعت کردم بخدا قسم پیامبر دست هیچ زنی را در بیعت با زنان لمس نکرده است فقط می فرمود: با شما بر اساس شروط فوق بیعت کردم (بخاری، کتاب ۶۵- تفسیر القرآن، باب ۲- اذا جاءکم، ص ۹۱۴، ح ۴۱۸۲) پس با توجه به سخن ابن هشام، اینگونه نبود که از قرن سوم تلاش شود که به جهت قداست بخشیدن به آن، بیعت از ورای حجاب یا از طریق دست بردن داخل آب مطرح بشود. ضمن آنکه در گزارش ابن سعد از واقعه که آبوت با تکیه بر آن، مساله بیعت مستقیم پیامبر با زنان را طرح کرده، شاهدی بر مصافحه مستقیم پیامبر با زنان یافت نشده است (ابن سعد، ۸/ ۵-۸).

زنان و جنگ

آبوت در جریان پیمان حدیبیه، بیعت رضوان و نیز در بحث مربوط به فعالیت‌های سیاسی زنان در مقاله، سخن از حضور زنان در جنگ را پیش می کشد و بر این نظر است که زنان از خدمات نظامی معاف بودند ولی بانوانی مانند ام عماره نسبیه بنت کعب و ام سلیم در صورت نیاز، در بحبوحه جنگ، دفاع کرده اند، گوید: «زنان جنگجو و سلحشور، داوطلبانه به هنگام لحظات هیجانی جنگ، به سرعت در کنار مردان در میانه و گوشه کنار صف‌ها به دشمن حمله می بردند و می جنگیدند» (Abbott, 1942, p.117). از منظر آبوت، حضور زنان در این عرصه، نشان از استقلال زنان در عرصه رزم بوده است، گوید: «حضور زنان عرب در جنگ‌های اسلامی چه بصورت تنهایی یا گروهی، نشانه موقعیت مستقل آن‌هاست. مواردی از حضور زنان یافت می شود که برجسته ترین آن‌ها شرکت ام عماره در جنگ احد بوده است» اما گرچه آبوت بیان می کند که شرکت زنان در جنگ بطور مستقیم در لحظات هیجانی جنگ، بوده که بیانگر آن است که ایشان طبق روایات از پیامبر تنها جهاد دفاعی را زنان پذیرفته است، بدون هیچگونه انتقادی از این منظر که جهاد ابتدائی حتی برای مردان در زمان غیبت معصوم اختلافی است تا برسد به زنان، از نقش عائشه در جنگ جمل چنین یاد می کند: «نقش عائشه در جنگ جمل باعث می شود که انسان آیین زن پیروز را بیاد آورد» (ibid, p.118-119) و سرانجام در ضمن بیان دیدگاه پیامبر در باره مشروعیت جهاد زنان، اسلام را آیینی جنگ طلب معرفی کرده است: «این موارد محمد [ص] را مردی نشان می دهد که زنان را به عنوان شهروندانی آزاد و شرکت کننده در دولت جدید و جنگ طلب می شناخت» (ibid, p.119).

نقد

حدود فعالیت زنان و حضور مستقیم آنان در میادین نبرد یا با اجازه رسمی و قبلی پیامبر اسلام بوده است یا این که حضور آنان مورد تایید قرار می‌گرفت و شواهدی نمی‌توان بدست آورد که حضرت زنان مسلمان را از حضور در جبهه‌ها منع نماید. خصوصاً در جنگ سرنوشت ساز احد شیرزنان نام آور و معروفی مثل نسیم بنت کعب أم عماره، أم عطیه انصاری حضور داشته و مسئولیت‌های مختلفی نیز بر عهده داشتند که به هنگامه شکست و هزیمت مسلمانان نسیم به همراه فرزندان و اندکی از مدافعان از جمله حضرت علی که جمعا بیست نفر بودند، با فداکاری خویشان را سپر حضرت قرار داده و جان حضرت را حفظ نمودند. از بررسی شرکت مستقیم زنان در صحنه نبرد در جنگ‌هایی که آنان همراه پیامبر حضور داشته‌اند و نیز روایاتی که از حضرت در باره جهاد زنان صادر شده، این نتیجه بدست می‌آید که حضرت جهاد زنان را تنها در حالت دفاع از پیامبر و یا از خویش پذیرفته است. لذا در پاسخ عائشه و زنانی که خواستار اجازه جهاد بوده‌اند فرمود: «جِهَادُكُنَّ الْحِجَّ» (مسلم، کتاب ۵۶- الجهاد و السیر باب ۶۲- جهاد النساء، ص ۵۲۹، ح ۲۸۷۵) و در روایت دیگر عائشه می‌پرسد یا رسول الله جهاد را افضل اعمال می‌دانیم آیا همراه شما جهاد نکنیم؟ حضرت فرمود: «لا، لکنَّ اَفْضَلَ الجهاد حج مبرور» (همان، کتاب ۲۵- الحج، باب ۴- فضل الحج المبرور، ص ۲۸۲، ح ۱۵۲۰).

ضمناً فرماندهی عائشه در جنگ جمل چگونه می‌تواند آیین زن پیروز را بیاد آورد در حالی که آن، منجر به شکست سپاه بصره شده است و عائشه از آن پشیمان بوده و از عبدالله بن عمر پرسید: چرا مرا از رفتن به جنگ با علی [ع] منع نکردی؟ عبدالله بن عمر در پاسخ وی گفت: عبدالله بن زبیر تو را فریب داده و به جنگ با علی [ع] تشویق کرده بود و نصیحت من فایده‌ای نداشت زیرا تو از عبدالله بن زبیر پیروی کرده و به هیچ وجه با آراء و نظرات او مخالفت نمی‌کردی. (ذهبی، ۳/ ۲۱۱، ش ۴۵ شرح حال عبدالله بن عمر) عبدالله بن زبیر، خواهر زاده عائشه هم در برپایی جنگ و هم ادامه آن نقش موثر داشته است یکی دیگر از مهم‌ترین نقش‌آفرینی‌های عبدالله در جنگ جمل، آن بود که وقتی سپاه جمل به سوی بصره حرکت کرد و به حوآب رسید، صدای پارس کردن سگ‌های حوآب بلند شد. عایشه پس از آنکه مطلع شد، در منطقه حوآب قرار گرفته است، خواست تا او را برگردانند. او می‌گفت از رسول خدا شنیده است که ایشان زنانشان را از اینکه سگ‌های حوآب بر آنان پارس کنند برحذر داشتند؛ اما عبدالله بن زبیر جلو آمد و به دروغ به عایشه گفت که آنان حوآب را اول شب پشت سر گذاشته‌اند. عبدالله سپس برای اثبات دروغ خود تعدادی از اعراب بیابانگرد را نزد عایشه آورد

تا به دروغ گواهی دهند که اینجا حوآب نیست (دینوری، ۹۳/۲؛ ابن عبدربه، ۱۷۷/۲). در نهایت بعد از جنگ سختی که میان سپاه عائشه و حضرت علی ع در گرفت و بعد از شکست اصحاب جمل و پی شدن شتر و سرنگونی هودج عائشه، مردم از اطراف عائشه پراکنده شدند و به بصره گریختند. وقتی عائشه بر زمین افتاد، گفت: دلم می‌خواهد بیست سال پیش از این مرده بودم (دینوری، ۹۳/۲) و حتی او راضی نشد که کنار پیامبر دفن گردد و گفت: بعد از پیامبر کارهایی انجام دادم که نشان می‌دهد خودش شرمگین بوده است و حاکم بعد از نقل خبر گوید: حدیث صحیح است (ذهبی، ۱۹۳/۲، ش ۱۹ شرح حال عائشه).

حضور زنان در عرصه سیاست

آبوت در بررسی حضور زنان در مسایل سیاسی، آزمون واقعی درباره کمال آزادی و شرکت در مسایل سیاسی زنان را مانند شرکت زنان در رهبری مسایل مذهبی، در زمینه رهبری عام و فعال جستجو می‌کند و بر این عقیده است که: «از روایات بر می‌آید زنان به ورود در مسایل رهبری سیاسی کمتر از رهبری مذهبی تشویق شده‌اند. جستجو برای یافتن زنی که از جانب محمد [ص] و یا به عنوان مشاور و یا معاون او باشد و یا حتی نماینده‌ای برای خود زنان باشد، بی‌فایده است. ما تنها درباره تمیمه قیله بنت مخرمه می‌خوانیم که به دلایل شخصی خالصانه‌اش، آرزو داشت تا با محمد [ص] دیدار کند و سرانجام به عنوان نماینده بنوبکر بن ویل موفق به این دیدار شد» (Abbott, 1942, p. 119-120).

سپس آبوت در مورد حضور زن در رهبری مسایل سیاسی از منظر قرآن گوید: «در قرآن هیچ اظهار عقیده رسمی خاصی را به نفع یا علیه زنان راجع به شایستگی زنان برای فعالیت سیاسی نیافتیم. تنها مستند قرآنی، داستان سلیمان و ملکه سبا است که یک زن به حق دارای قدرت بالای سیاسی می‌باشد که از این ملکه هیچ اشتباهی در زمینه‌های سیاسی بیان نشده و تنها بخاطر دین غلطتش مورد خطاب قرار گرفت» (ibid, p. 120). آبوت از شیوه اداره حکومت وی با توجه به آیات ۲۹-۳۵ نمل بسیار تمجید کرده و در نهایت در تعلیل عدم اجازه زنان توسط پیامبر در مسایل رهبری سیاسی بر این نظر است که نزول آیات مربوط به بلقیس به عنوان حاکم سیاسی در دوران مکه یا اوایل دوران مدنی بوده است و بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که: «محمد [ص] قبل از دلایل شخصی‌اش که منجر به جدایی زنان شد، تصمیم قطعی نداشت که حتماً همه زنان را از مسائل دینی و خدمات رسمی محروم سازد؛ بنابراین به احتمال

زیاد او مسئول متن‌های مختلف روایت منسوب به او نیست، روایتی است که برای اولین بار در رابطه با رهبری عایشه در جنگ داخلی علیه علی [ع]، بدان استناد شده است. داستان از آن قرار است وقتی که محمد [ص] با اشتیاق فراوان شاهد درگیری شدید میان ایران و رم بود شنید که زنی بر تخت پادشاهی ایران نشسته است. او با توجه به آن فرمود: مردمی که زنی را بر امورشان حاکم کنند بدبخت و بد اقبال بوده و موفق نمی‌شوند. با این سخن بود که اساس تبعیض سیاسی علیه زنان مسلمان پایه‌گذاری شد (ibid, p. 120-121). سپس او برای اثبات دیدگاه خویش که پیامبر در دوران مکه چنین نظری نداشته از روابط محترمانه پیامبر با حضرت خدیجه، بطور گسترده سخن گفته و در پایان با تایید سخن اشپرینگر که می‌گوید: «بدون تاثیر و وفاداری خدیجه [س]، محمد [ص] هرگز یک پیامبر نبود» (ibid) بر نتیجه فوق‌الذکر تاکید کرده و گوید: «این‌ها دلیلی بود که محمد [ص] در واپسین سال‌ها، توسط توطئه‌هایی که در حرمش رخ داد اغفال شد و تحت تاثیر پافشاری یاران مردش قرار گرفت و به نظر منفی هم وطنانش تن داد (ibid) البته آبوت علیرغم بیان تغییر نگرش پیامبر، مدعی است که این تحریم در مسایل سیاسی شامل همه زنان نمی‌شد بلکه افراد خاصی مثل عائشه و أم سلمه استثنا بوده‌اند، گوید: «حتی در آن زمان و شرایط نیز کسی نمی‌تواند بنا بر دلایلی او را متهم نماید که به عنوان مثال عائشه و أم سلمه تنها دامی فریبنده و شی‌ای زینتی و بازیچه‌ای زیبا بوده‌اند زیرا با پند منطقی و صحیح أم سلمه و پذیرش حکیمانه محمد [ص] بود که آن ابر سیاسی که تهدیدی برای از بین رفتن پیامبر [ص] بود برطرف شد» (ibid). سپس آبوت درباره پیشنهاد أم سلمه در صلح حدیبیه و نیز نقش حکیمانه او در بازداري عائشه از جنگ جمل و موارد دیگر سخن می‌گوید اما او هیچ شهادتی بر مدعای خود مبنی بر این که پیامبر از رأی و نظر حکیمانه عائشه استفاده کرده باشد، بیان نمی‌کند.

آبوت گرچه در مورد حضرت خدیجه و عائشه و أم سلمه گاهی سخنان تحسین برانگیز و گاهی اغراق آمیزی ایراد می‌کند، در باره مقام و منزلت فاطمه الفاظ زیبایی را بکار نبرده است بلکه در مقام مقایسه با أم سلمه و عائشه، نقش آنان را بسیار پررنگ جلوه می‌دهد، می‌گوید: «فاطمه شخصی ضعیف و رنگ پریده در مقایسه با أم سلمه مدبر و عائشه سلطه جو بود. زنی که مورد اغفال واقع شده (مغفول) و سرخورده بود. با وجود این، وقایع تاریخی مرموزی/مستحکمی وجود دارند که تحولات سیاسی- مذهبی بعدی در حمایت از او، رشک انگیزترین جایگاه را در اسلام برایش رقم زدند و او را در جایگاه دوم بعد از مادرش خدیجه و

بمراتب بالاتر از ام‌المومنین‌های دیگر قرار دادند چون نسل پیامبر [ص] تنها از طریق او و فرزندان‌ش حسن [ص] و حسین [ص] ادامه یافت» (ibid, p. 124-125).

نقد

برای اثبات حق مشارکت سیاسی زنان از منظر قرآن می‌توان به آیاتی مثل نمل ۲۳-۴۴، ممتحنه ۱۲، شوری ۳۸، آل عمران ۱۵۹ استناد کرد. برخی با استناد به آیات نساء ۳۴ و زخرف ۱۸ قایل به مخالفت قرآن با حضور زنان در سیاست می‌باشند، اما نتیجه‌ای که از آیات قرآن در اثبات یا نفی حق مشارکت سیاسی زن و نیز دلیل‌های مخالفان بدست می‌آید این است که آیات دسته دوم یا در اصل ارتباطی به مقوله مشارکت ندارد و یا اینکه دلالت بر نفی حق و صلاحیت زن ندارد. در حالی که به عکس، آیات دسته نخست بعضی صریح و بعضی ظهور آشکار در اثبات حق و صلاحیت ایفای نقش سیاسی زن می‌باشند؛ بنابراین، از دیدگاه قرآن زن همانند مرد بدون هیچ‌گونه تفاوتی می‌تواند در سرنوشت سیاسی دخیل باشد و در دستگاه حاکمیت و قدرت سهم داشته باشد و در این زمینه هیچ مانعی وجود ندارد.

بنابراین قرآن کریم بر خلاف دیدگاه ابوت تنها در آیات نمل ۲۳-۴۴ به مسأله حضور زنان در سیاست توجه نداشته است بلکه آیات دیگر نیز که بطور عام ذکر شده‌اند می‌توانند شاهد بر موافقت قرآن بر این امر باشند و قرآن و به تبع آن پیامبر در این امر تبعیضی روا نداشته‌اند.

در مورد نمایندگی زنان نزد پیامبر می‌توان از أسماء بنت یزید بن سکن انصاری صحابی جلیل و سخنور نام برد که به خاطر بلاغت و فصاحت در سخن، ملقب به «خطیبه النساء» گردید و به عنوان نماینده زنان انصار نزد حضرت شرفیاب شد و سوالاتی را از جمله در مورد شرکت زنان در جهاد پرسید و پیامبر نیز قبل از پاسخ به سوالات او، از حسن ادب و بلاغت و سخنوری وی تمجید کرد و در مورد جهاد زنان فرمود: «أَنَّ حُسْنَ تَبَعْلِ الْمَرْأَةِ لِرَوْحِهَا وَطَلَبِهَا مَرْضَاتِهِ وَاتِّبَاعِهَا مُوَافَقَتَهُ يَعْدِلُ ذَلِكَ كُلَّهُ» و أسماء در حالی که تکبیر می‌گفت بسوی بانوان بازگشت (ابن اثیر، ۵/ ۲۱۶، ش ۶۷۱۹؛ ابن حجر، ۷/ ۱۷، ش ۱۰۸۰۳).

در مورد روایت امارت زنان که ابوت گفته برای اولین بار در زمان رهبری عایشه در جنگ جمل به نقل از پیامبر بیان شده، که از نظر وی با این بیانیه تبعیض سیاسی علیه زنان پایه‌گذاری شد، باید گفت مجموع اقوال از پیامبر در باره امارت زنان به دو قول بازگشت می‌نماید: یک، «لَنْ يَفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» که پیامبر حکمی بطور کلی داده و دوم، «يُخْرِجُ قَوْمٌ هَلَكِي لَا يَفْلِحُونَ، فَإِنَّهُمْ امْرَأَةٌ» که طبق حدیث دوم، پیامبر، حکم خاصی درباره گروه

باغی خاصی داده و لذا حدیث بطور کلی دلالت بر منع امارت زنان ندارد تا اینکه دلیلی بر تبعیض باشد و روایت اول نیز، از آنجا که آن دارای اشکالات و شبهاتی از جهات گوناگون است، معتبر نیست. مثل اینکه متن حدیث اضطراب دارد و با عبارات گوناگون و بیش از ده نقل متفاوت ذکر شده است؛ و دوم، راوی آن ابوبکر ادعا کرده که پیامبر آن را با اطلاع یافتن از امارت دختر کسری بهنگام فرمانروایی او بر قوم فارس بیان کرده است. حال آنکه در مورد زمان حکومت دختر کسری اختلاف نظر وجود دارد که بر اثر آن خدشه بزرگی بر صحت روایت وارد می‌شود زیرا برخی منابع تسلط دختران کسری بر ایران را پس از درگذشت پیامبر بیان کرده‌اند. چنانکه در تاریخنامه طبری آمده در روزگار پوران دخت، پیامبر ما محمد مصطفی بمرد و ابوبکر به خلافت نشست (طبری، ۲/ ۸۴۶).

بنابراین، حدیث اول جهت متروک ساختن حدیث اصلی دوم و تطهیر چهره ناکثین و ایجاد فضای مسموم علیه ایرانیان جعل و مشهور شده است (رک: ذاکری، مقاله تحقیق و بررسی حدیث مشهور «لن یفلح قوم وکلو امرهم امرأة»).

آبوت در ادامه بحث فوق که ادعای پایه گذاری تبعیض علیه زنان شده و براین نظر است که دیدگاه پیامبر در مورد شرکت زنان در امور سیاسی در دوران وسط و اواخر مدنی تغییر یافته اما به حضور فعال سیاسی ام سلمه و عائشه اذعان دارد که این امر نشانگر آن است که آبوت خود به کلیت دیدگاه اش ایمان نداشته است.

دیدگاه آبوت در مورد حضرت فاطمه جای بسی تامل دارد زیرا با توجه به اشراف وی به آیات و روایات، آیا می‌توان پذیرفت که ایشان از وجود آیات و روایاتی که در منابع اهل سنت و شیعه درباره مقام علمی و معنوی والای ایشان مثل ایراد دو خطبه آتشین فدک و سقیه نقل شده، اطلاعی نداشته است. اندک مطالعه نشان می‌دهد که کسی بهتر از فاطمه نمی‌تواند در جایگاه بعد از خدیجه قرار گیرد. چنانکه روایات فراوان از منابع شیعه و سنی که از نزول سوره کوثر^۴ و آیاتی از سوره انسان و آیه مباهله (آل عمران، ۶۱) در شأن و شخصیت ایشان

۴. کوثر به معنای خیر کثیر و دارای مصادیق زیادی است چنانکه در روایات مصداق های قرآن، نبوت، نام نهی در بهشت، کثرت اصحاب، کثرت نسل و ذریه، شفاعت، اولاد آن حضرت ص و ... را ذکر کرده‌اند. لذا با توجه به شأن نزول و یکی از مصداق های آن یعنی کثرت نسل و ذریه و اولاد آن حضرت، برخی از علمای شیعه و اهل سنت آن را به وجود مبارک حضرت فاطمه زهرا تعبیر کرده‌اند چرا که شأن نزول آیه می‌گوید: عاص بن وائل سهمی پیامبر را متهم کرد که ابتر و بلا عقب است قرآن ضمن نفی آن می‌فرماید: ما به تو خیر کثیر دادیم. و علماء از این تعبیر استنباط نمودند که این خیر کثیر همان فاطمه زهرا است که نسل و ذریه پیامبر به وسیله ایشان در جهان انتشار یافت. (طبرسی، ۱۰/ ۴۱۳-۴۱۴؛ رازی، ۳۲/ ۱۱۵-۱۱۷؛ واحدی نیشابوری، ۳۷۷، مکارم شیرازی، ۲۷/ ۳۷۵).

حکایت می‌کند (رازی، ۷۱/۸ و ۱۲۴/۳۲ و ۲۱۶/۳۰؛ زمخشری، ۱/۳۹۶ و ۴/۶۷۰) و روایات ذیل از پیامبر در مورد حضرت فاطمه است: «فاطمه سیده نساء أهل الجنة» (بخاری، ص ۶۷۷ کتاب فضائل أصحاب النبی، باب ۱۲- مناقب قرابه رسول الله)، «فاطمه بضعه منی، فمن أغضبها أغضبني» (همان، ح ۳۷۱۴) و «إنما ابنتی بضعه منی، یرینی مارابها، ویوذینی مأذاها» (مسلم، ۱۴۲۱، کتاب ۴۴- کتاب فضایل الصحابه باب ۱۵- فضایل فاطمه [س] ص ۹۵۴ ح ۹۳ (۲۴۴۹).

دیدگاه آبوت درباره نبوت پیامبر (ص)

بحث اصلی مقاله - همانطور که گفته شد- راجع به زن و جایگاه و منزلت وی در صدر اسلام است اما آبوت بطور استطرادی، به مساله پیامبری و نبوت نیز پرداخته است که در ذیل بطور خلاصه بیان و بررسی می‌شود

آبوت قوانین الهی‌ای را که پیامبر بیان می‌فرمود بطور سطحی می‌انگارد و بر این باور است که «به روشنی می‌توان به حوادث متعدد در حمایت از این ادعایی که به طور گسترده پذیرفته شده، استناد کرد که شریعت محمد [ص] غالباً در نتیجه موقعیت‌های خاص و فوری مردمی بوده که آن موقعیت نیاز به یک تصمیم نسبتاً سریع داشت نه اینکه آن‌ها حاصل تفکری عمیق و دوراندیش باشند که از یک شارع سنجیده انتظار می‌رود و بتواند تعادلی را بین اصول معنوی و هدایت بشر بطور ایده‌آل ایجاد نماید» (Abbott, 1942, p.106). حال آنکه این سخن او با توجه به تبیین ذیل قابل پذیرش نیست. اول اینکه، پیامبر جز خواست و فرامین الهی بر زبان نرانده و این فرموده‌ی خداوند است که ایشان: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم، ۳ و ۴) است و مسئولیت سنگین دریافت و ابلاغ وحی را طبق خواست و رضایت الهی که فرمود: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده، ۶۷) بدون هیچ کمی و کاستی به اتمام رسانده است و دوم، بی‌شک این نوع بیان درباره قانون پیامبر، جهان و زمان شمول بودن دعوت حضرت را مورد تردید قرار می‌دهد و گویا قوانین ایشان را فقط برای زمان و مکان خاص جزیره العرب، آن هم در عصر ایشان سودمند می‌داند؛ حال آنکه ذات باری تعالی در خلال ارسال وحی به رسول خویش، تمام نیازهای روحی و جسمی بشر را مد نظر داشته و مطابق با همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها با آدمیان سخن گفته و فرمود: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۱۰۷) و در مورد خود دین فرموده است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده، ۳)؛ بنابراین با توجه به دفاع آبوت از روایات

و تفاسیر قرآنی شایسته نبود که ایشان در مورد منبع صدور حدیث چنین تردیدی را روا دارد. نیز ایشان در ضمن تجلیل از نقش حضرت خدیجه در مورد تأثیر وی در اندیشه‌ی معنوی پیامبر و نیز ثروت وی در پیشرفت اسلام اغراق کرده و آن را حاصل درک سریع و ابتکار عمل به موقع خدیجه و تأیید پسرعموی وی می‌داند و حتی سخن اشپرینگر را مورد تأیید قرار داده و می‌گوید: «به حقیقت ثروت او بود که به محمد [ص] آزادی در تأمل و تفکر معنوی بخشید، درک سریع خدیجه بود که اولین نشانه‌های ندای پیامبری محمد [ص] را دریافت کرد. ابتکار عمل به موقع خدیجه بود که تأیید پسر عموی خدیجه برای دعوت به اسلام را برای محمد [ص] به ارمغان آورد» (Ibid, p.121) و بنابر این ارزیابی و نتیجه اشپرینگر در مورد نقش خدیجه [س] در اسلام دور از حقیقت نمی‌تواند باشد که گفته بدون تأثیر و وفاداری خدیجه [س]، محمد [ص] هرگز یک پیامبر [ص] نبود و زمانی که مرگ بر او چیره شد اسلام بسیاری از خلوص خود و قرآن آن شأن و مرتبه خود را از دست داد» (Ibid, p.123)؛ زیرا ضمن تحسین دیدگاه آبوت در مورد ایمان حضرت خدیجه و مساعدت وی، باید گفت او و اشپرینگر در مورد نقش حضرت خدیجه غلو کرده‌اند. این حقیقت که اسلام و رسالت پیامبری با مال خدیجه پیش رفت، قابل انکار نیست ولی اینگونه نبوده که پیامبر ثروت را صرف دعوت به اسلام نماید یعنی به کسی پولی دهند و بگویند بیا مسلمان شو، بنابراین گرچه مسلمانان با پول خدیجه توانستند سد رمقی کنند و اگر نبود شاید فقر و تنگدستی مسلمین را از پا در می‌آورد، (مطهری، سیری در سیره‌ی نبوی، ۲۴۶-۲۴۷) ولی اینگونه هم نبود که اگر ثروت وی نبود حضرت حتی پیامبر نباشد و این مساله ارتباطی به آزادی اندیشه‌ی معنوی پیامبر هم ندارد. علاوه بر اینکه تلقی و دریافت نویسنده از بیان درک سریع خدیجه و تأیید پسرعمویش ورقه بن نوفل و دریافت نخستین طلعه‌های وحی پیش از حضرت، نشأت گرفته از افسانه‌ای است که در برخی کتب تاریخ و حدیثی در باره‌ی چگونگی بعثت و نخستین وحی به پیامبر نقل شده که مورد استقبال مستشرقان نیز قرار گرفته است. حال آنکه این روایت با معیارهای حدیث و تاریخ سازگاری ندارد زیرا راوی گزارش، عایشه است (بخاری، ص ۱۳، کتاب بدءالوحی باب ۳ ح ۳) که او به اتفاق ارباب سیره و تاریخ، در سال چهارم یا پنجم بعثت متولد شده است؛ بنابراین، خود شاهد احوال آن حضرت نبوده و در جایی هم نیامده که خبر را از پیامبر شنیده باشد. علاوه بر اینکه، او نام راوی اصلی را که احتمالاً از او شنیده است ذکر نمی‌کند، بنابراین خبر مرسل بوده و در خور اعتماد نیست. دوم، چگونه قابل پذیرش است که

اطلاعات بانو خدیجه و پسر عمویش، بیشتر از پیامبر باشد و بتوان تصور کرد که پیامبری به رسالت و هدایت مردم مبعوث شده باشد و خودش نداند و پیک الهی را نشناخته، پیام او را تشخیص ندهد و نیازمند تایید از همسر خود یا پسر عموی ایشان باشد؟ دلیل سوم در بطلان آن، آیاتی از قبیل ۳۲ فرقان و ۱۰۲ نحل ۵۷ انعام و ۱۰۸ یوسف‌اند که بیانگر نزول تدریجی قرآن برای آرامش دل پیامبر و مومنان می‌باشند نه اینکه قلب پیامبر با سخن خدیجه و پسرعمویش آرامش پیدا یافته باشد.

نکته مهم دیگر در مورد عدم اشراف آبوت به تاریخ اسلام در باره نقض صلح حدیبیه از جانب مشرکین مکه است، گوید: «بعد از پیمان حدیبیه که محمد [ص] خود را به اندازه‌ی کافی مصون از پرخاش و خشم مردم مکه ملاحظه کرد بیدرنگ بندی از عهدنامه که در آن قید شده بود، زنان مکه در صورت تغییر مذهب و هجرت به مدینه، باید به مکه باز گردانده شوند، زیر پا گذاشت و این اتفاق و قانون شکنی حوادث خاصی را در پی داشت» (Ibid, p.109).

لازم به ذکر است که اسلام به مسأله عهد و پیمان حتی با فرد مشرک بسیار اهمیت داده چنانکه خداوند بطور عام فرمود: «...أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...» (مائده، ۱) و حتی وقتی خداوند با نزول سوره توبه به مشرکین چهار ماه مهلت داد، در صورت وجود عهد و پیمان با مشرکین، -در صورتی که آن بیش از چهار ماه باشد- آن را محترم شمرد؛ بنابراین، اینگونه نبود که پیامبر، به محض احساس ایمنی خود از تعدی مشرکان، ابتدائاً این بند عهدنامه را نقض کند. مورخان درباره چگونگی نقض پیمان حدیبیه توسط قریش بر آن‌اند که حرکت مسلمانان در سال شش هجری به سمت مکه جهت زیارت منجر به صلح حدیبیه گردید در قراردادی ده ساله که میان سران قریش و پیامبر بسته شد و به امضای طرفین رسید ماده سوم آن عبارت بود از اینکه: مسلمانان و قریش می‌توانند با هر قبیله‌ای پیمان ببندند. بر اساس این ماده، قبیله خزاعه با مسلمانان و قبیله بنی کنانه با قریش هم پیمان شدند. بعد از دو سال، قبیله بنوبکر که تیره‌ای از کنانه هستند با تحریک قریش، به قبیله خزاعه که هم پیمان مسلمانان بودند حمله کرد و گروهی را کشته و عده‌ای دیگر را اسیر سازند و به این ترتیب پیمان را زیر پا نهاده و نقض کردند و زمینه فتح مکه بوجود آمد (یعقوبی، ۱/ ۴۱۷).

نتیجه‌گیری

در ارزیابی کلی از مقاله نابیا آبوت می‌توان گفت او به دلیل زمینه مطالعات و تحقیقاتش و نیز نگارش‌های پرثمر اسلامی که داشته از اطلاعات گسترده‌ای راجع به تاریخ اسلام، قرآن و سنت برخوردار است، چنانکه حتی از شأن نزول آیاتی در خصوص مسایل زنان آگاهی دارد و او با اثرات پرزحمت خود خصوصاً «مطالعاتی در باب نخستین پاپیروس‌های عربی» که جلد دوم آن به روایات و تفاسیر قرآنی اختصاص دارد، خدماتی به پیشگاه اسلام عرضه کرده است، اما بدلائل مختلف از جمله دور بودن از فضای نزول وحی و جامعه مسلمانان و عدم مراجعه به منابع اصیل و دست اول دچار سوء تفاهم‌هایی شده است. بنابراین، او در مقاله فوق:

۱- در برخی موارد حقوقی را که زنان در پرتو تعالیم قرآن و پیامبر، از آن‌ها بهره‌مند شدند نادیده انگاشته و منکر تغییرات چشمگیر در موقعیت عمومی آنان در نظام مذهبی- سیاسی جدید شده است.

۲- در زمینه حضور زنان در عرصه مذهبی- اجتماعی، امامت جماعت زنان را مهم‌ترین مساله در مورد جایگاه مذهبی زن می‌داند که پیامبر در اوایل بعثت آن را پذیرفته ولی بعداً به دلیل تغییر نگرش مجوز آن را صادر نفرمود. حال آنکه اولاً: اصل جواز آن بطور عموم قابل اثبات نیست تا بتوان در مورد تغییر نگرش حضرت سخن گفت. ثانیاً: علت عدم جواز آن می‌تواند تغییر شرایط و یا احتمالات دیگر مانند حفظ حجاب و عفت زنان باشد. ثالثاً: احکام تبعیدی است، تعلیل بردار نیست.

۳- با وجود آیاتی راجع به وحنانی بودن اقوال و سنت پیامبر، قایل به تغییر نگرش حضرت در امتیازدهی به زنان در اثر مشکلات خانوادگی است.

۴- در بررسی ابعاد سیاسی حضور زنان، بدرستی مسأله بیعت زنان را طرح کرده که بجای ارائه تصویری از مجوز حضور زنان در عرصه سیاسی، علت شرکت زنان را روحیه متهورانه زنان مدنی دانسته است.

۵- حضور زنان در صحنه رزم را در هر صورت مظهر قدرت زنان دانسته و لذا گاهی بجای نکوهش برخی اعمال، به ستایش آن‌ها پرداخته است.

۶- احراز پست‌های کلان سیاسی توسط زنان را مهم‌ترین مساله در بعد سیاسی تلقی کرده که علیرغم وجود آیات و روایات فراوان در این باره، با استناد به روایتی مضطرب و غیرقابل اعتماد معتقد است اسلام کمتر بدان ترغیب نموده است. ضمن آنکه می‌بایست آن را در کنار مسایل مهم، مثل اهمیت خانواده در اسلام و وظیفه زن در قبال آن، بررسی می‌کرد.

۷- مساله نبوت و پیامبری از مسایل مهم استطرادی در مقاله است که او با توجه به اصل و حیانی بودن نزول آیات و عصمت پیامبر در انجام امور- حتی به صورت حداقلی- و نیز اغراق در نقش حضرت خدیجه در تبلیغ اسلام چهره مبهمی از آن‌ها ارائه داده است.

منابع

قرآن کریم

- ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابه*، بیروت-لبنان: دارالمعرفه، ۱۴۱۸ ق/ ۱۹۹۷ م.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، *الإصابة فی تمییز الصحابه*، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت-لبنان: دارالفکر، چاپ اول ۱۴۲۱ ق/ ۲۰۰۱ م.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت-لبنان: دارالکتب العلمیه، چاپ اول ۱۴۱۳ ق/ ۱۹۹۳ م.
- ابن سعد، محمد بن سعد، *طبقات الکبری*، بیروت: دارصادر، ۱۹۰۳ م.
- ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله، *الاستیعاب فی معرفه الاصحاب*، بیروت-لبنان: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ق/ ۱۹۹۲ م.
- ابن عبد ربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، تصحیح احمد امین-احمد الزین-ابراهیم الایاری، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *امامت و سیاست* (تاریخ خلفاء)، مترجم سیدناصر طباطبایی، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۰.
- ابن هشام، عبد الملک بن هشام، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی السقا-ابراهیم الایاری-عبدالحفیظ شلبی، بی‌جا، بی‌تا.
- پارسا، فروغ، *حدیث در نگاه خاورشناسان*، تهران: ناشر دانشگاه الزهراء، چاپ اول ۱۳۸۸.
- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۰۴ ق.
- ذاکری، علی اکبر، «تحقیق و بررسی حدیث مشهور لن یفلح قوم وکوا امرهم إمرأة»، *مجله حوزه*، فروردین ۱۳۹۱، شماره ۱۶۳. (۱۳۹۱).
- ذهبی، شمس الدین، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت-لبنان، موسسه الرساله، چاپ یازدهم، ۱۴۱۹ ق/ ۱۹۹۸ م.
- رضایی هفتادر، حسن، «زیست‌شناخت برخی خاورشناسان»، *مجله قرآن پژوهی خاورشناسان*، پائیز و زمستان ۱۳۹۰، سال ۶، شماره ۱۱، صص ۱۳۷-۱۵۶، (۱۳۹۰).

زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت-لبنان: دارالاحیاء التراث العربی-مؤسسه التاریخ العربی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ق/۲۰۰۱ م.

سبحانی، جعفر، *فروع ابدیت*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۱. سعیدی روشن، محمدباقر، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، قم-تهران: ناشران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۸۹. شهید اول، محمد بن مکی، *لمعه دمشقیه*، ترجمه و تبیین محسن غرویانی - علی شیروانی، قم: انتشارات دارالفکر، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۹.

طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

طبری، محمدبن جریر، *تاریخنامه طبری گردانیده منسوب به بلعمی*، تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۸.

علایی رحمانی، فاطمه، *زن از دیدگاه نهج البلاغه*، بی جا: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۲.

عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.

فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب*، بیروت-لبنان: دار الکتب العلمیه، چاپ اول ۱۴۲۱ ق/۲۰۰۰ م.

فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

مطهری، مرتضی، *پانزده گفتار*، تهران: صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۸۶.

_____، *سیری در سیره نبوی*، تهران: صدرا، ۱۳۸۱.

مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۴۷۴ ق.

منتظری، حسینعلی، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، تهران: نشر تفکر، ۱۳۶۹.

مهریزی، مهدی، *شخصیت و حقوق زن در اسلام*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول ۱۳۸۲. یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ یعقوبی*، مترجم محمدابراهیم آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۷۱.

Abbott, Nabia, "Women and the State in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 1, No. 1 (Jan., 1942), pp. 106–126, Published by: The University of Chicago Press.

Mahdi, Muhsin, Nabia Abbott, Available from:
<http://www.google.com/archive of oi.uchicago.edu>. Accessed September 3,

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۸۳-۱۰۰

رویکرد روش‌شناختی به روایات تفسیری «قرآن با قرآن»*

دکتر علی راد

دانشیار دانشگاه تهران - پردیس فارابی

Email: ali.rad@ut.ac.ir

مسعود حسن زاده

دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث

Email: mhasanzade1360@yahoo.com

چکیده

یکی از شیوه‌های تفسیری اهل بیت، تفسیر درون‌متنی یا همان تفسیر قرآن با قرآن است. این شیوه که براساس تعامل و گفتگوی میان آیات صورت می‌پذیرد، در میزان قابل توجهی از روایات تفسیری اهل بیت منعکس شده است. بررسی این روایات، می‌تواند ضمن استخراج روش‌های اهل بیت، امکان بکارگیری آن‌ها را در سرتاسر قرآن فراهم نموده و دانش تفسیر را از جهت روش‌شناختی گامی به جلو پیش برد. بر این اساس برآنیم تا با استفاده از میراث برجای‌مانده از تفسیرپژوهان اسلامی و یافته‌های زبان‌شناسان به بررسی روش‌شناختی روایات حکایتگر تفسیر قرآن با قرآن بپردازیم. برخی روش‌های شاخص اهل بیت در این روایات عبارت‌اند از: توجه به روابط هم‌نشینی، توجه به آیات نظیر، تشکیل قیاس فرضی، توجه به میزان گستره معنایی واژگان یا عبارات، تفسیر بینامتنی، توجه به اطلاعات دایرة المعارفی گسترده و ارائه اطلاعات تاریخی - نزولی آیات در راستای تعامل آن‌ها.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن با قرآن در روایات، روابط هم‌نشینی، قیاس فرضی، گستره معنایی،

تفسیر تاریخی، اطلاعات دایرة المعارفی و تفسیر بینامتنی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۱/۲۲.

مقدمه

تعامل حداکثری با هر متنی مبتنی بر استواری آن متن و همچنین وجود توانمندی‌هایی در طرف خواننده‌ی آن، جهت دستیابی به معانی عمیق متن می‌باشد. بر این اساس تعامل حداکثری با قرآن که در نگاه برخی قرآن‌پژوهان «ترکیبی از زبان‌های عرفی، ادبی، علمی، چند ساحتی، چند لایه و گاه رمزی، کنایی، مجازی، اخباری، انشایی و تمثیلی» است (رضایی اصفهانی، ۱۶۶) توانمندی ویژه‌ای را می‌طلبد. این توانمندی در حد اعلای خود در اهل بیت عصمت و طهارت تبلور یافته است، از این‌رو بررسی نحوه‌ی تعامل ایشان با قرآن از جمله بایسته‌های پژوهش‌های تفسیری است؛ یکی از راه‌کارهای اهل بیت در جهت نمایاندن معانی قرآن، تفسیر درون متنی یا همان تفسیر قرآن با قرآن است. این شیوه از جایگاه ممتازی در میان روش‌های تفسیری برخوردار بوده و پیشینه‌ی آن به روایات پیامبر و اهل بیت باز می‌گردد. روایات قابل توجهی را می‌توان یافت که ایشان براساس تعامل و گفتگوی میان آیات، به تفسیر قرآن مبادرت ورزیده و در راستای رهیافت مخاطبان به معانی عمیق قرآن به معناشناسی واژگان و عبارات قرآنی پرداخته‌اند. به رغم پیشینه و اهمیت تفسیر قرآن با قرآن و نیز جایگاه ویژه اهل بیت، روایات حکایتگر تفسیر قرآن با قرآن، تا کنون از حیث روشی مورد بازکاوی جدی و گسترده قرار نگرفته است و این در حالی است که کشف روش‌های تفسیری معصومان از این روایات و الگوی روشی به دست آمده از آن، می‌تواند شیوه‌ی برداشت روشمند از آیات الهی را فرا روی ما قرار دهد. همچنین این امر پیش‌برد دیگر علوم اسلامی را که در صدد بهره‌مندی از آموزه‌های وحیانی هستند در پی خواهد داشت. در این مقاله برآنیم برخی روش‌های شاخص اهل بیت را که در روایات حکایتگر تفسیر قرآن با قرآن منعکس شده، ارائه نماییم. در ساختار پژوهش، ابتدا به چهار روش روابط هم‌نشینی، ارتباط بینامتنی، توجه به آیات نظیر و قیاس فرضی پرداخته‌ایم و سپس روش‌های توجه به اطلاعات دایره المعارفی، اطلاعات تاریخی و مولفه‌های معنایی که در آن غیر از علم به روش، به اطلاعات بیرونی دیگری هم نیاز است را بیان کرده‌ایم.

روابط هم‌نشینی^۱

در هم‌نشینی این بحث مطرح می‌شود که واژه‌ی به کار رفته در جمله در ترکیب با کدام واژگان ارائه شده است؟ چراکه واژه‌هایی که در یک جمله و در یک محور افقی^۱ به هم پیوند

1. syntagmatic relations.

می‌خورند از لحاظ قرار گرفتن در کنار هم، محدودیت گزینشی دارند؛ (مشکاة الدینی، ۸۷؛ صفوی، ۲۰۰) بدین معنا که نمی‌توان هر واژه‌ای را در کنار واژه‌ی دیگر نهاده و جمله‌ای را تشکیل داد؛ به طور مثال جمله‌ی «غذا او را خورد» به رغم آنکه از لحاظ دستوری صحیح بوده و متشکل از فعل، فاعل و مفعول است، جمله‌ی معنا داری نیست. چرا که غذا نمی‌تواند فاعل فعل خوردن باشد. بر این اساس تحلیل هم‌نشینی یک متن، شامل مطالعه‌ی ساختار و روابط اجزای آن است. این تحلیل در ارزیابی معنایی واژه کارآمد بوده و حکایتگر هماهنگی و تناسبی است که بین عناصر سازنده کلام وجود دارد. (رک: چندلر، ۱۲۷-۱۲۸ و ۱۳۳؛ مشکاة الدینی، ۸۷). در واقع همین هماهنگی و تناسب است که امکان هم‌نشینی و با هم‌آیی عناصر تشکیل دهنده کلام را در کنار یکدیگر فراهم می‌سازد. توجه به روابط هم‌نشینی در مواردی از روایات اهل بیت انعکاس یافته است.

امام زین العابدین فرمودند:

«از ما اطاعت کنید زیرا اطاعت ما واجب است، چرا که اطاعت ما با اطاعت خدا و رسول او هم‌نشین شده است. و خداوند عزوجل می‌فرماید: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ^۱ و فرمود: وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ^۲ وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا^۳» (حویزی، ۱/ ۵۰۸-۵۰۹؛ برای آگاهی از نمونه دیگر رک: حویزی، ۵/ ۴۴۴، ح ۵۹) در آیه نساء/۵۹ «اولی الامر» به «الله» و «رسول» عطف شده و هم‌نشین آن‌ها گشته است. خداوند در عبارت پردازی تعدادی از آیات قرآن - همچون نساء/۸۳ - در این روایت ذکر شده است - مواردی از این هم‌نشینی و باهم‌آیی را تکرار نموده است (رک: حویزی، ۱/ ۵۰۷ - ۵۰۸، ح ۳۶۰). درباره‌ی واژه اولی الامر که در روایت مورد بحث بدان پرداخته شده است، دو مساله قابل طرح است؛ ویژگی‌های «اولی الامر» و مصادیق آن.

در این روایت، امام (ع) اولی الامر بودن خویش را مسلم تلقی نموده و سخنی از آن به میان نیاورده است، بلکه مبتنی بر آن اطاعت خویش را خواستار است. اما تعلیل وارده در روایت -

۱. علاوه بر این محور افقی، محور عمودی نیز وجود دارد که از آن به جانشینی تعبیر می‌شود. برای اطلاعات بیشتر رک: چندلر، ۱۲۷ و ۱۵۴؛ صفوی، ۱۹۸.

۲. نساء/ ۵۹: «خدا را اطاعت کنید و پیامبر خدا را اطاعت کنید و اولی الامر را و هر گاه در امری نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید.»

۳. نساء/ ۸۳: «حال آنکه اگر در آن امر به پیامبر و اولی الامرشان رجوع می‌کردند، حقیقت را از آنان درمی‌یافتند. و اگر فضل و رحمت خدا نبود، جز اندکی، همگان از شیطان پیروی می‌کردید.»

إذ كانت بطاعة الله و رسوله مقرونة - ضمن توجه دادن به قرین و هم‌نشین بودن واژه «اولی الامر» با «الله» و «رسول» در آیات مذکور، به بحث کبروی و ویژگی‌های اولی الامر اشاره دارد؛ بدین معنا که واژه اولی الامر بعلت هم‌نشینی، متناسب با واژگان «الله» و «رسول» بوده و در برخی از ویژگی‌های بنیادین آن دو - هر چند در مراتب نازل‌تر آن - مشترک است. برخی از این ویژگی‌ها عبارت‌اند از عصمت (رک: طبرسی، ۱/ ۲۱۵) علم، هدایت‌گری و مواردی از این قبیل. (رک: عیاشی، ۱/ ۲۵۲، ح ۱۷۳). این ویژگی‌های مشترک موجب می‌شود این واژگان در یک حوزه‌ی معنایی قرار گیرند. حضرت با ارائه این تعلیل دایره‌ی اولی الامر را به کسانی که واجد این ویژگی‌ها هستند محدود نموده و به طور ضمنی اولی الامر بودن سایرین - همچون معاویه و نظایر آن - را نفی می‌نماید. بدینگونه روشن می‌گردد فعل اطاعت نیز متناسب با اطاعتی است که در مورد «الله» و «رسول» مطرح می‌شود.

بر این اساس برخی نظرات اهل سنت پیرامون اولی الامر صحیح و تمام نیست و معانی و مصادیق عنوان شده از جانب ایشان (رک: آلوسی، ۳/ ۶۳-۶۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۳/ ۴۳۶ - ۴۳۷) با واژگان هم‌نشین «اولی الامر» سازگاری و تناسب ندارد. در واقع یکی از ویژگی‌های ممتاز قواعد زبان‌شناسی، این است که امکان تعامل و گفتگوی بین ادیان و مذاهب بر پایه مبانی مشترک و بدور از تعصب فراهم می‌شود.

آیات نظیر

یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن عبارت‌پردازی بی‌نظیرِ نظایر قرآنی است بگونه‌ای که توجه به آن‌ها نکات تازه‌ای از قرآن را برای مفسر آشکار می‌کند. واژه «نظیر» اشاره به گونه‌ای از تکرار است که در متن روی می‌دهد تا همگونی بخش‌های متفاوتی از متن را آشکار سازد تا از این رهگذر امکان تعامل تفسیری میان آیات فراهم گردد. این نظایر قرآنی ممکن است هر یک از سه سطح دستوری، مضمونی و روایی را شامل شوند؛ در سطح دستوری، دو عبارتِ نظیر از جهت دستور زبان همسان‌اند، مانند اینکه دو عبارتِ نظیر، هر دو جمله شرطیه باشند. در سطح مضمونی، محتوا و مضمون عبارات همسان‌اند و در سطح روایی، عوامل و واژگان تشکیل دهنده‌ی دو عبارتِ نظیر، با یکدیگر شباهت دارند. توجه به عباراتِ نظیر در یک متن نشان می‌دهد در پسِ تکرارِ مطالب آن متن، وحدتی نهفته است که انسجام آن متن را - به عنوان اصلی تفسیری - نمایان می‌سازد. (رک: قائمی‌نیا، بیولوژی نص، ۲۴۵ - ۲۶۰)

در نشانه‌شناسی بحث از نظیر، مرتبط با بحث موضوع مطرح می‌شود؛ خواننده یا مفسر جهت تعامل با متن از زاویه‌ای خاص وارد می‌شود. «ورودی و مسیری که خواننده یا مفسر از آن در متن پیش می‌رود، موضوع نام دارد. متن نیز در مقابل این ورودی و مسیر خواننده، واکنش نشان می‌دهد. ممکن است متن، این ورودی و خط سیر خواننده را جایز بداند و یا اینکه روی خوشی به آن نشان ندهد. نظیر، پاسخی است که متن به مسیر و نحوه حرکت خواننده می‌دهد و آن را تأیید می‌کند.» (قائمی‌نیا، بیولوژی نص، ۱۹۱ و ۲۶۰) بر این اساس نظیر، کارکردی تأییدگرا دارد. بدین معنا که مسیرهای متفاوت اما موازی و مناسب با خط سیر خواننده را نشان داده و حرکات و تعاملات تفسیری او را تأیید و در صورت انحراف نفی می‌کند. بدین‌گونه نوعی داوری را در مورد نحوه فعالیت تفسیری مفسر امکان‌پذیر می‌سازد.

آیات نظیر در روایات حکایتگر تفسیر قرآن با قرآن از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند بگونه‌ای که ائمه در بیشتر موارد از نظایر قرآنی جهت تفسیر آیات بهره برده‌اند؛ در عیون الاخبار الرضا آمده است:

«علما به امام رضا (ع) عرض کردند: آیا خداوند برگزیدگان را در قرآن تبیین نموده است؟ امام رضا فرمود: خداوند برگزیدگان را افزون بر باطن، در دوازده جایگاه از ظاهر قرآن تبیین نموده است ... ششمین جایگاه آن آیه‌ی قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى^۱ است که از ویژگی‌های اختصاصی نبی اکرم و آل اوست. این مطلب از آن روست که خداوند در یادکرد از نوح و هود نبی در قرآن می‌فرماید: يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَ مَا أَنَا بِطَارِدٍ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ^۲ و لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ^۳ و در مورد پیامبرش [حضرت] محمد فرمود: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى^۴ ... سپس امام فرمودند: خداوند پس از مبعوث نمودن هر یک از انبیا، به ایشان وحی کرد که از قوم خود اجری نطلبند چرا که خداوند خود عهده‌دار اجر انبیا شده است. اما در مورد پیامبر، اطاعت و مودت قربا و خویشان را واجب گردانید تا

۱. شوری/ ۲۳: «بگو من در برابر رسالتم مزدی نمی‌طلبم، جز مودت به خویشاوندانم.»

۲. هود/ ۲۹: «و ای قوم من، بر ابلاغ این رسالت از شما مالی درخواست نمی‌کنم، مزد من جز بر عهده خداوند نیست، و من هرگز طردکننده کسانی که ایمان آورده‌اند نخواهم بود، زیرا آنان دیدارکننده پروردگار خویش‌اند و لکن شما را گروهی می‌بینم که جهالت می‌ورزید.»

۳. هود/ ۵۱: «ای قوم من، از شما بر ابلاغ رسالت مزدی نمی‌طلبم، پاداش من جز بر عهده کسی که مرا آفریده نیست، آیا نمی‌اندیشید؟»

۴. شوری/ ۲۳: «بگو از شما در مقابل این ابلاغ رسالت خود جز محبت درباره خویشاوندانم مزدی نمی‌طلبم.»

با شناخت فضل آن‌ها، نسبت به آن‌ها مودت بورزند. چرا که جایگاه ایشان در حفاظت از [دین] رسول خدا همچون جایگاه چشم در سر است...» (حویزی، ۵/ ۱۳۱)

در روایت مذکور از امام رضا درباره‌ی وجود «برگزیدگان در قرآن» سوال می‌شود. امام رضا در پاسخ به آن‌ها آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» را یادآوری می‌کند و در ادامه برخی از آیاتی را که از جهت روایی با آیه مذکور نظیر محسوب می‌شود، ارائه می‌نماید: «یا قَوْمُ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أُجِرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ»، «لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أُجِرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ». در واقع خداوند در قرآن کریم، آیاتی که بیانگر آن است که انبیا در مقابل رسالت خویش اجری مطالبه نمی‌کنند را با عباراتی نظیر هم ذکر کرده است. در قرآن این تعبیر نظیر، از عده‌ای از انبیا از قبیل نوح، هود، صالح، لوط و شعیب حکایت شده (طباطبایی، ۱۸/ ۴۲) و سنت خداوند درباره‌ی رسولانش تبیین گشته است. (صادقی تهرانی، ۲۶/ ۱۷۴) عبارت پردازی همین سنت درباره رسول اکرم بدینگونه است که به پیامبر امر می‌کند که اینچنین بگوید: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى». مضمون این جمله با عبارات نظیر خود که درباره‌ی سایر انبیا حکایت شده، تفاوت دارد چرا که در قبال رسالت، «مودت فی القربی» را به عنوان اجر مطالبه می‌کند. اینکه خداوند فقط در این مورد، مطلبی را متفاوت با سایر آیات نظیر خود ارائه نموده است، بیانگر آن است که مطلبی ویژه را اراده نموده است: «برگزیده بودن قربی».

امام رضا (ع) با استفاده از گردآوری آیات نظیر، عنایت ویژه‌ی خداوند به ذوی القربی را برجسته و تبیین نموده است. در واقع این آیات نظیر، فضایی را فراهم می‌سازد تا دلالت آیه بر مدعا به وضوح هر چه تمام، روشن گردد. در تفاسیر قرآن با قرآن امامیه نیز از گردآوری کلیه آیات نظیر این مطلب آشکار می‌شود که این آیه منافاتی با سنت الهی درباره‌ی اجر رسالت پیامبران ندارد و مودتی که اجر رسالت فرض شده، چیزی غیر از دعوت دینی و بقای آن نبوده، (طباطبایی، ۱۸/ ۴۷) بلکه مسیری است به سوی پروردگار و دروازه‌ای جهت ورود به شهر علم پیامبر که منافعش نصیب خود سالکان این مسیر می‌شود. (صادقی تهرانی، ۲۶/ ۱۷۵) در واقع خداوند در این آیه سنت خود را نقض نکرده بلکه با عبارت پردازی ویژه‌ی مودت و محبت را وسیله‌ای قرار داده تا مردم را به اهل بیت ارجاع داده و ایشان را مرجع علمی مردم قرار دهد. (طباطبایی، ۱۸/ ۴۶) بدین سبب روشن می‌گردد که اشکال برخی مبنی بر اینکه اگر مراد از قربی، اهل بیت پیامبر باشد، مقام نبوت - به خاطر اینکه دین خدا را وسیله تأمین آتیه و

معاش فرزندان و خویشان خود کرده - در معرض تهمت قرار می‌گیرد (آلوسی، ۳۳/۲۵) وارد نیست. (رک: طباطبایی، ۴۷/۱۸)

قیاس فرضی^۵

گونه‌ای از استنتاجات قرآنی که مبتنی بر استفاده از اطلاعات و معانی معلوم جهت رسیدن به معانی مجهول است، قیاس فرضی نام دارد و در جایی بکار می‌رود که با پیشامدی غیرعادی در متن مواجه می‌شویم و برای تبیین آن فرضی را حدس می‌زنیم. در این عمل، ساده‌ترین، کارآمدترین و طبیعی‌ترین فرضیه انتخاب می‌شود. در واقع اصطیاد فرضیه‌های پُرتوان از یک بخش متن و بکار گرفتن آن‌ها در بخش‌های دیگر متن، اساس قیاس فرضی است. خود متن هم زمینه‌ای است که خواننده در آن، فرضیه‌هایش را به بوته‌ی آزمون می‌گذارد و قدرت و ضعف آن‌ها را می‌آزماید. در واقع مفسر با بررسی آیات متوجه می‌شود که برخی از آن‌ها، قواعدی بدست می‌دهند که می‌تواند به کمک آن‌ها به تفسیر بخش‌های دیگری از قرآن بپردازد. این قواعد در خود آیات وجود دارند و خداوند به طور ضمنی، آن‌ها را در اختیار انسان قرار داده است. اینگونه معناشناسی منجر به گسترش فهم مفسر از قرآن گشته و مبتنی بر پویایی معناست (رک: قائمی‌نیا، معناشناسی شناختی قرآن، ۲۸۹-۲۹۶). در میان تفاسیر اجتهادی نیز علامه طباطبایی در المیزان، از آیاتی که نقش محوری در تفسیر دیگر آیات دارند با عنوان «غرر آیات» نام برده است. (بطور نمونه رک: طباطبایی، ۲۱۰/۱۶ و ۶۳/۱۷)

در روایات قرآن با قرآن اهل بیت می‌توان نمونه‌هایی را در این باره یافت که منطبق با این روش صورت پذیرفته است. این بدان معنا نیست که ائمه با حدس و فرض به تفسیر قرآن اقدام نموده‌اند، بلکه قرآن نزد ائمه حضور بالفعل داشته و ایشان با آگاهی از ابعاد شبکه ارتباطی آیات^۶ به تفسیر پرداخته‌اند، اما برای سایر افرادی که فاقد این ویژگی هستند چاره‌ای جز حدس و کشف فرضیه‌هایی که به نوعی ناظر به آیه‌ی مورد بحث باشد، وجود ندارد.

5. Abduction.

۶. شبکه ارتباطی یا وحدت شبکه‌ای در چند ادعا خلاصه می‌شود: کل قرآن متنی یکپارچه و مانند شبکه‌ای به هم پیوسته است. در قرآن ارتباط آیات با مسائل صدر اسلام مانع از پیوستگی آیات و وحدت آن‌ها نبوده و کل قرآن شبکه‌ای واحد است. برغم اینکه آیات قرآن از هم جدا بوده و به صورت متفرق نازل شده‌اند، این آیات در دلالت به هم پیوسته بوده و دلالت یک آیه با توجه به دیگر آیات این شبکه‌ی گسترده، نمایان می‌شود. هر آیه هر چند در ظاهر، با آیه‌ی دیگری ارتباط نمی‌یابد، اما در نظر دقیق، احتمال ارتباط آن با هر آیه‌ی دیگری وجود دارد. (قائم‌نیا، ببولوی نص، ۱۶۱)

امام صادق (ع): «در باره آیه فَلَمَّا أَسْفُونَا اُنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ^۷ فرمود: خدای تبارک و تعالی همچون ما اندوهگین نمی‌شود و خشمگین نمی‌گردد. بلکه او دوستانی را برای خود آفریده که آن‌ها اندوهگین شده و خشنود می‌گردند و ایشان مخلوقاتی‌اند که خدا ایشان را تدبیر فرموده، پس خداوند خوشنودی ایشان را خوشنودی خود و خشمشان را خشم خویش قرار داده و این به جهت آنست که ایشان را راهنمایان و دعوت کنندگان مردم بسوی خود گردانیده و به همین دلیل چنین بلند مرتبه شده‌اند و مقصود خدا این نیست که این اندوه و خشم بخدا می‌رسد چنان‌که به آفریدگانش می‌رسد و نیز در حدیث [قدسی] فرموده «هر که دوستی از دوستان مرا اهانت رساند مرا بجنگ خود طلبیده»^۸ و نیز فرموده مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ^۹ و نیز فرموده إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ^{۱۰} پس همه‌ی این‌ها و مانند آن بر وجهی است که برای تو ذکر کردم. و همچنین است خوشنودی و خشم خدا و هر چه که بدان شباهت داشته باشد...». (حویزی، ۴/ ۶۰۹)

«أسف» را در لغت با «حزن» و «غضب» مرتبط دانسته‌اند. (رک: العين، ۷/ ۳۱۱؛ لسان العرب، ۹/ ۵؛ مفردات فی غریب القرآن، ۱/ ۷۵؛ التحقيق فی کلمات القرآن، ۱/ ۸۵) در هر صورت خواه معنای واژه متخذ از غضب باشد یا اندوه، این بحث مطرح می‌شود که چگونه این احوال در مورد خداوند محقق می‌شود؟ چراکه تحقق صفاتی همچون خشم در مورد خداوند اگر به همان نحوی باشد که در مورد انسان مطرح است، مستلزم ایجاد تغییر در خداوند خواهد بود و این غیرعادی است که مراد آیه این باشد. تفاسیر فریقین به جنبه‌ی سلبی مطلب پرداخته و گفته‌اند که خشم خدا همچون خشم انسان نیست. امام صادق (ع) ضمن اشاره به این مطلب به جنبه‌ی ایجابی آن می‌پردازد؛ خشم خداوند همچون خشم انسان نیست، بلکه خداوند اولیایی را آفریده که مردم را بسوی خدا دعوت کرده و راهنمایی می‌کنند. خداوند رضایت ایشان را رضایت خود و خشم آن‌ها را خشم خویش قرار داده است. همچنانکه در آیه‌های «مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» و «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ» نیز، بیعت با رسول الله را بیعت خویش پنداشته و اطاعت از او را اطاعت از خود برمی‌شمارد و در واقع تعامل با اولیا را تعامل با خود دانسته است. امام با استفاده از کدهایی که خداوند در

۷. زخرف / ۵۵: «چون ما را به خشم آوردند، از آن‌ها انتقام گرفتیم».

۸. فیض کاشانی، ۳۷.

۹. نساء / ۸۰: «هر که از پیامبر اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده است».

۱۰. فتح / ۱۰: «کسانی که با تو بیعت می‌کنند تنها با خدا بیعت می‌نمایند».

آیه ۸۰/ نسا و ۱۰/ فتح ارائه نموده است، به حرکت تفسیری خلاقانه‌ای در آیه ۵۵/ زخرف دست می‌زند که با فعالیت خداوند در ایجاد متن، مطابقت دارد. بدین ترتیب روشن می‌شود که خداوند غضب یا اندوه اولیائش را غضب و خشم خویش تلقی می‌نماید. این برداشت هر چند بر اساس معناشناسی ایستا خلاف ظاهر می‌نماید (رک: مکارم شیرازی و همکاران، ۹۰/۲۱) اما بر اساس پویایی معنا امکان‌پذیر است.

تفسیر بینامتنی

یکی از مهم‌ترین مسائل تفسیر قرآن با قرآن، نقش و کاربرد روایات تفسیری در این شیوه‌ی تفسیری است. در این راستا تفسیر بینامتنی که بیانگر ارتباط بین متون است، از ارتباط تفسیری میان متون رواییِ ناظر به تفسیر و متن قرآن سخن می‌گوید. در روش بینامتنی، استفاده از متون رواییِ ناظر به تفسیر، نه تنها تقابلی با روش قرآن با قرآن ندارد، بلکه بکارگیری اینگونه روایات، مرحله‌ای از فرایند تفسیر است که بدون انجام آن، روند تفسیر کامل نمی‌گردد. چراکه در تفسیر قرآن با قرآن که تفسیر درون‌متنی قرآن است، دلالت‌های حداقلی و اولیه قرآن آشکار می‌شود اما قابلیت‌ها و دلالت‌های حداکثری آن هویدا نمی‌شود. بعبارت دیگر در مواردی از روایات - به‌ویژه روایات حکایتگر تفسیر قرآن با قرآن - اطلاعات مندرج در روایت با آشکار نمودن برخی از دلالت‌ها و قابلیت‌های نهفته قرآن امکان تعامل تفسیری آیات با یکدیگر را فراهم می‌سازد بگونه‌ای که بدون توجه به اینگونه روایات، در مواردی ارتباطی بین آیات به نظر نمی‌رسد و در سایر موارد بر دلالت‌های اولیه و ابتدایی آیه اکتفا می‌شود. براین اساس باید گفت مفسر جهت فهم حداکثری قرآن علاوه بر تحلیل زبانی و ادبی، سیاقی و درون‌متنی، باید به تحلیل بینامتنی بپردازد؛ در میان دانش‌ها و متونی که ممکن است در مواردی با قرآن مرتبط به نظر برسد روایات تفسیری - به جهت جایگاه و دانش ویژه‌ای که معصومان دارند - زمینه‌ای را فراهم می‌سازند تا دلالت‌ها و قابلیت‌های بیشتری از قرآن آشکار گردد. این دلالت‌ها و قابلیت‌ها از آن خود متن قرآن هستند و متون روایی به آن‌ها تعین نمی‌دهند بلکه فقط فضایی را برای آشکار شدن و به فعلیت رسیدن آن‌ها فراهم می‌کنند. توجه به این نکته ضروری است که تفسیر بینامتنی با توجه به قرآن در بافت و فضای خودش منافات ندارد و هرگز به معنای خروج از فضای خود قرآن نیست. بلکه مفسر، قرآن را با فضای خاص خودش، در فضای متون مرتبط بررسی می‌کند. در این صورت تحمیل آن متون بر قرآن پیش نمی‌آید و مفسر در

معرض تفسیر به رأی قرار نمی‌گیرد. (رک: قائمی‌نیا، بیولوژی نص، ۴۴۶ - ۴۵۱) حسین بن بشار می‌گوید:

«از امام رضا (ع) سؤال کردم: آیا خداوند می‌داند چیزی که موجود نیست، اگر قرار بود به وجود آید، چگونه می‌بود؟ حضرت فرمودند: خداوند به همه چیز، پیش از اینکه موجود شود، داناست. خداوند می‌فرماید: إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ^{۱۱} و درباره‌ی اهل جهنم فرموده است: وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ^{۱۲} پس خدا می‌دانست که اگر آنان را به زندگی دنیا بازگرداند دوباره به سراغ کارهایی که از آن نهی شده بودند، می‌رفتند. و نیز دلیل دیگر اینکه در داستان آفرینش آدم، ملائکه چنین گفتند: أ تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ^{۱۳} پس همواره علم خداوند عز و جل، ازلی و پیش از [پیدایش] اشیا و آفریدن آن‌هاست ... اشیا را آنگونه که می‌خواسته آفریده است و پیش از خلقتشان - بهمان نحوی که می‌خواسته - به آنان علم داشته، این چنین است پروردگار ما، همواره عالم، بینا و شنوا بوده است». (حویزی، ۱/ ۵۴ - ۵۵)

امام رضا در پاسخ به فرد پرسش‌گر که از علم خداوند نسبت به موجودات خلق نشده می‌پرسد، می‌فرماید: علم خداوند سابق بر مخلوقات است. سپس سه آیه از قرآن کریم را ارائه می‌کند: در آیه «... إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» خداوند اظهار می‌دارد که از انسانی که هنوز خلق نشده چیزهایی می‌داند که ملائکه نمی‌دانند و این همان معنای مطابقی آیه است. همچنین لازمه آیه «وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا...»، سابق بودن علم خدا بر مخلوقات است. اما آیه «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ...» در بررسی ابتدایی بر «کتابت» و نسخه‌برداری از اعمال پس از انجام آن‌ها دلالت دارد همچنان‌که آیه «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ»^{۱۴} نیز بیانگر همین مطلب است. (رک: مکارم و همکاران، ۲۱/ ۲۷۶) این معنا نه تنها ارتباط روشنی با پاسخ امام - سابق بودن علم خدا بر مخلوقات - ندارد، بلکه خلاف آن را ثابت می‌کند.

اما پاسخ امام رضا با آشکار نمودن همگونی این آیه با دو آیه دیگر، کشف ارتباط معنایی این آیه با سوال پرسشگر را در پی دارد. در واقع روایات تفسیری اهل بیت با آشکار نمودن

۱۱. جائیه/ ۲۹: «ما از آنچه شما انجام می‌دادید نسخه برمی‌داشتیم»

۱۲. أنعام/ ۲۸: «و اگر بازگردند، به همان اعمالی که از آن نهی شده بودند بازمی‌گردند آن‌ها دروغ‌گویانند»

۱۳. بقره/ ۳۰: «آیا کسی را می‌آفرینی که در آنجا فساد کند و خون‌ها بریزد، و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌کنیم؟ فرمود: من آنچه را که شما نمی‌دانید می‌دانم»

۱۴. یس: ۱۲/ «ما مردگان را زنده می‌کنیم و تمام آنچه را از پیش فرستاده‌اند و آثار آن‌ها را می‌نویسیم»

قابلیت‌های نهان آیات، امکان تعامل تفسیری بیشتری را پیش روی مفسر می‌گشاید؛ در آیه مورد بحث، همگونی و ارتباط معنایی مذکور که از فهم ویژه امام نشأت می‌گیرد، فهم ابتدایی مذکور از آیه را برغم شاهد قرآنی آن به چالش کشیده و تفسیر آیه استنساخ با آیه ۱۲/یس را که گونه‌ای از تفسیر قرآن با قرآن است بر نمی‌تابد.

اکنون به دنبال تبیین ارتباط معنایی آیه با پاسخ امام، در گامی دیگر با واکاوی روایات مرتبط با آیه استنساخ، بررسی عمیق‌تر این آیه را پیگیری می‌نماییم؛ توضیح اینکه برخی روایات بر این مطلب دلالت دارند که «نستسخ» بمعنای انتقال و نوشتن از روی نسخه اصلی است^{۱۵} به گونه‌ای که با نوشتن نسخه جدید، نسخه اصلی باقی بماند. این معنا در برخی از کتاب‌های لغت نیز انعکاس یافته است. (رک: راغب اصفهانی، ۱/ ۸۰۱) بر این اساس، آیه در صدد بیان این معنا است که ما آنچه را که شما انجام می‌دهید، در نسخه جدیدی می‌نویسیم (رک: صادقی تهرانی، ۲۶/ ۴۷۲). پیش فرض این آیه این است که می‌بایست، نسخه اصلی موجود باشد که اعمال مخلوقات در آن نوشته شده باشد و این استنساخ از روی آن نسخه اصلی انجام بگیرد. لازمی وجود نسخه‌ای که اعمال اولین تا آخرین مخلوقات در آن ذکر شده باشد، علم خداوند به مخلوقات حتی قبل از خلقت آن‌هاست. بر این اساس توجه به روایات تفسیری در تفسیر قرآن با قرآن از یک سو می‌تواند با آشکار نمودن دلالت‌های نهان آیات زمینه تعامل تفسیری آن‌ها را فراهم نماید و از سویی دگر بر درستی عملکرد تفسیری مفسر نظارت و داوری نماید.

اطلاعات دایرة المعارفی^{۱۶}

اطلاعات و قابلیت‌های زیادی در سطوح مختلف قرآن نهفته است. این اطلاعات تاریخی، علمی و ... در راستای اهدافی در قرآن بکار رفته‌اند. این اطلاعات، گاهی در سطح آشکار متن،

۱۵. «عن أبي عبد الله قال سألته عن ن والقلم، قال: فهو الكتاب المكنون الذي منه النسخ كلها، أ و لستم عربا فكيف لا تعرفون معنى الكلام، و أحدكم يقول لصاحبه انسخ ذلک الكتاب أ و ليس إنما ينسخ من کتاب أخذ من الأصل و هو قوله: إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». (علی بن ابراهیم قمی، ۲/ ۳۸۰)

۱۶. در برخی موارد همچون روابط همنشینی، ارتباط بینامتنی و قیاس فرضی، تاکید بر روش است و به عبارتی روش‌محور است؛ مفسر با اطلاع از این روش‌ها غالبا می‌تواند در بسامد و دامنه قابل توجهی به عملیات تفسیری دست بزند اما در برخی دیگر از موارد همچون استفاده از اطلاعات دایرة المعارفی، تفسیر تاریخی و توجه به مولفه‌های معنایی، توجه به این روش‌ها اغلب به تنهایی کارآمد نیست و اطلاعات گسترده مفسر برجسته و مورد تاکید است و به عبارتی آگاهی‌محور است. چنانکه در توصیف برخی مفسران به کتابخانه‌ای متحرک یا کوهی از علم به گستره اطلاعات وی توجه شده است؛ علامه طباطبایی کوهی از علم بود. او کتابخانه‌ای متحرک بود. از این رو در ساختار پژوهش، نظر به این تفاوت‌ها ابتدا به چهار روش نخست و سپس روش‌هایی که غیر از علم به روش، به اطلاعات دیگری هم نیاز دارند پرداخته‌ایم.

و گاهی در سطح‌های ناپیدای قرآن موجودند. توانایی خواننده و مفسر در «دستیابی به ناگفته‌های متن، مبتنی بر ساختار معرفتی پیشین اوست.» (یول، ۱۱۲) بدین معنا که خواننده یا مفسر بر اساس دانسته‌های خویش، می‌تواند به این اطلاعات دست یابد. این دانسته‌ها از جهت گستردگی و تنوع، بسان دایرة المعارفی است که مفسر هنگام تعامل تفسیری با متن و بویژه دستیابی به اطلاعات نهفته آن از این دایرة المعارف بهره‌مند می‌گردد. این دایرة المعارف دانش‌های متنوعی همچون دانش زبانی، تاریخی، فلسفی و... را شامل می‌شود. از این رو در مواردی تعامل با قرآن مبتنی بر این است که خواننده و مفسر، دایرة المعارفی از علم را دارا باشد تا بتواند این اطلاعات و دلالت‌های نهفته‌ی کتاب را آشکار و برجسته سازد. (برای اطلاعات بیشتر در این باره رک: قائمی‌نیا، بیولوژی نص، ۱۹۶ و ۱۷۹ و ۴۶۹ و ۴۷۶ و ۵۱۳ و ۵۲۴) اطلاعات دایرة المعارفی به‌ویژه در تفسیر قرآن با قرآن جایگاه مهمی دارد. در روایات حکایتگر تفسیر قرآن با قرآن نیز، ائمه از دایرة المعارف بی‌نظیر خود در راستای تفسیر آیات بهره برده‌اند. توجه به این روایات، علاوه بر رویکرد آموزشی، کارکردی منبع‌گونه نیز دارد؛ بدین معنا که روایات مورد بحث منبع گسترده‌ای از اطلاعات دایرة المعارفی اهل بیت می‌باشد. این اطلاعات ارزشمند، کشف رابطه‌ی معنایی و تفسیری بین آیات استشهادی را در پی دارد. از این رو تفسیر قرآن با قرآن مشروط به کسب آگاهی‌های گسترده‌ای از سوی خواننده و مفسر می‌باشد.

ادریس بن عبدالله می‌گوید:

«تفسیر آیه‌ی ما سَلَکُمْ فِی سَفَرٍ قَالُوا لَمْ نَك مِنَ الْمُصَلِّینَ^{۱۷} را از امام صادق پرسیدم فرمود: خداوند از این آیه چنین قصد کرده است: ما از پیروان ائمه نبودیم، کسانی که خداوند بلند مرتبه درباره‌ی آنان چنین فرموده: وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ^{۱۸} آیا نمی‌بینی مردم گروهی را که در مسابقه، در پی نفر اول و پایه‌پای او می‌آید مصلی می‌نامند. پس آنچه از لَمْ نَك مِنَ الْمُصَلِّینَ قصد کرده عبارت است: ما از پیروان پیش‌روان نبودیم.» (حویزی، ۵/ ۲۰۹)

موضوع مورد بحث آیه، فراز «لَمْ نَك مِنَ الْمُصَلِّینَ» است. معنای ظاهری مصلین در این آیه «نمازگزاران» است. (ناصر مکارم شیرازی و همکاران، ۲۵/ ۲۵۳) برخی مفسران مراد از نماز را «نمازهای روزانه» (طبرسی، ۱۰/ ۵۹۱؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰/ ۱۸۶) و «عبادت

۱۷. مدثر/ ۴۳، ۴۲: «که چه چیز شما را به جهنم کشانید؟ می‌گویند: ما از نمازگزاران نبودیم.»

۱۸. واقعه/ ۱۰، ۱۱: «آن‌ها که سبقت بسته بودند و اینک پیش افتاده‌اند. اینان مقربانند.»

خاص» (طباطبایی، ۹۷/۲۰) دانسته و برخی دیگر فراز «لَمْ نَكْ مِنَ الْمُصَلِّينَ» را کنایه از «عدم ایمان» دانسته‌اند. (ابن عاشور، التحرير و التنویر، ۳۰۴/۲۹؛ خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۱۵/۱۳۰۴) اما امام صادق (ع) با بهره‌گیری از آیه «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ»، فراز «لَمْ نَكْ مِنَ الْمُصَلِّينَ» را به معنای «ما از پیروان پیش‌افتادگان نبودیم» دانسته‌اند. (همچنین رک: حویزی، ۴۵۸/۵، ح ۲۵) در این صورت «السابقون» به معنای کسانی است که در مسابقه پیروز شده و غلبه پیدا کرده‌اند - و پیروان نیز در رتبه‌ی بعدی‌اند - اما سایرین مغلوب شده و شکست خورده‌اند. (رک: ابن عاشور، ۲۷/۲۶۵) در برخی تفاسیر فریقین از علی (ع) بعنوان پیش‌رو و پیروز امت پیامبر یاد شده است. (رک: طبرسی، ۳۲۵/۹؛ سیوطی، ۱۵۴/۶) امام صادق (ع) نیز مصادیق دیگر «السابقون» را ائمه دانسته و ادعای خویش را چنین تبیین نموده‌اند؛ مردم گروهی را که در مسابقه، در پی نفر اول و پایه‌پای او می‌آید مصلی می‌نامند. امام این مطالب را با استفاده از اطلاعات زبان‌شناختی خویش ارائه می‌نماید و از این طریق، روشن می‌سازد که برای تعبیر «مصلین» معنای دیگری غیر از معنای ظاهری می‌توان در نظر گرفت. بنابراین در تفسیر قرآن با قرآن آگاهی‌های گسترده‌ای از سوی خواننده لازم است.

تفسیر تاریخی

یکی از اطلاعاتی که در تفسیر قرآن کارآمد است، اطلاعات تاریخی است. این اطلاعات حاوی ویژگی‌ها و عوامل محیطی است که برغم تاثیر در پدیداری متن قرآن، اغلب در سطح ظاهری آیات حضور ندارند و این در حالی است که تفسیر اصیل و جامع، بدون توجه به آن‌ها نادرست و گاه غیر ممکن است. (راد، ۳۵) این اطلاعات می‌تواند در رابطه با موضوعاتی چون قصص اقوام قبل از اسلام، ادیان پیشین، تاریخ عرب جاهلی، تاریخ صدر اسلام و شأن نزول‌ها باشد. (رضایی اصفهانی، ۸۳-۸۰) «در واقع خداوند در عین اینکه قرآن را متناسب با شرایط تاریخی و اجتماعی نازل کرده است، مضمون آن را به گونه‌ای ترتیب داده که کمترین ارتباط را با این شرایط داشته و بتواند مناسب همه‌ی بشریت و همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها باشد.» (قائم‌نیا، بیولوژی نص، ۱۵۸-۱۶۰) بنابراین جهت دسترسی به اینگونه اطلاعات تاریخی مراجعه به منابعی که فضای نزول، ملابسات فرهنگی، تاریخی و شرایط محیطی نزول متن قرآن را روشن نماید مفید و لازم است. (راد، ۳۶) در برخی روایات اهل بیت در راستای تفهیم آیه‌ای از قرآن کریم به آیه‌ی دیگری اشاره شده است که به جنبه‌های تاریخی - نزولی آیه‌ی

مفسر می‌پردازد. در مواردی نیز امام ضمن توجه دادن به این اطلاعات، زمینه‌ی تعامل تفسیری آیات و رفع ابهام و فهم مراد آن‌ها را فراهم ساخته است. اطلاعات تاریخی - نزولی در این روایات عبارت‌اند از اطلاع از ترتیب نزول و آگاهی از داده‌های تاریخی مرتبط با آیه شامل ملازمات فرهنگی، سیاسی، مخاطبی، نگرشی و انحصاری متن آیه. دستیابی به اطلاعات تاریخی - نزولی از طریق آگاهی از شبکه ارتباطی آیات و اطلاعات دایرة المعارفی مفسر امکان‌پذیر است.

امام باقر (ع):

درباره فرمایش خداوند عزوجل «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ»^{۱۹} فرمود: درباره‌ی یهود و نصاری نازل شده است هنگامی که گفتند: نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ^{۲۰} وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى^{۲۱} (حویزی، ۱/ ۴۹۰)

در این روایت، امام باقر (ع) در صدد تبیین آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ» است. در این آیه سخن از کسانی است که به گزاف، خود را منزّه شمرده و می‌ستایند. البته مرجع و مصداق تاریخی «الذین» و نیز کیفیت خودستایی آن‌ها - که زمینه نزول آیه‌ای از جانب خداوند را فراهم آورده - روشن نیست. امام باقر با استناد به آیاتی زمینه تاریخی - نزولی این آیه را مشخص می‌نماید. آیات ارائه شده برخی از عقاید و صفات این گروه را بیان می‌کند: «بهشت از آن یهود و نصاری است» «یهودیان فرزندان و دوستان خداوند».

امام باقر (ع) با ارائه این آیات، ضمن آشکار نمودن نظم تنزیلی آیات مذکور، بیان می‌دارند خودستایی‌های یهود (رک: واحدی نیشابوری، ۱۵۹ - ۱۶۰) زمینه‌ی نزول این آیه را فراهم نموده است. از این رو کیفیت و عاملان این خودستایی که در آیه مذکور مجمل بود روشن شده و در نتیجه‌ی عملکرد تفسیری امام باقر (ع) یهود، خودستایی آن‌ها و صفات و عقاید ایشان - که در تقابل با پیامبر بوده و به نوعی خصم ایشان بحساب می‌آیند - بعنوان ملازمات مخاطبی، فرهنگی و سیاسی آیه نمایان می‌گردد.

توجه به مولفه‌های معنایی^{۲۲}

از نتایج بحث عموم و اطلاق که در دانش اصول فقه مطرح می‌شود، مشخص شدن

۱۹. نساء/ ۴۹: «أَيَا أَنَانَ رَأَيْتُمْ هَؤُلَاءِ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ؟»

۲۰. مائده/ ۱۸: «مَا فرزندان و دوستان خدا هستیم».

۲۱. بقره/ ۱۱۱: «وَأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا يَكْفُرُونَ»

22. semantic component.

گستره، شمول و فراگیری لفظ است. (رک. نکونام، ۳۰۷) با آن‌که بحث عموم و اطلاق بطور گسترده در دانش اصول مطرح شده، اما بررسی فرآیند تخصیص و تقیید از زوایای دیگری همچون تحلیل مولفه‌های معنایی واژه نیز درخور توجه و امکان‌پذیر است؛ این مولفه‌ها که همان اجزای معناساز یک واژه‌اند، ویژگی‌های ممیز واژه را از طریق ایجابی و سلبی نشان می‌دهند و روابط مفهومی را در سطح واژه تبیین می‌کنند. (رک: صفوی، ۲۷۸ - ۲۸۹ و ۳۱۲ - ۳۱۳؛ پالمر، ۱۴۷ - ۱۵۶) افزایش یا کاهش این مولفه‌ها، تغییر در گستره‌ی معنایی واژه را پی دارد بگونه‌ای که هر چه مؤلفه‌های معنایی در یک واژه افزایش یابد، گستره‌ی معنایی آن کاهش یافته و از افراد آن کم می‌شود (مختار عمر، ۱۹۷) و عکس آن نیز صادق است. بنابراین دریافتی جامع از مولفه‌های معنایی واژه که در برخی موارد با کاربرد قید یا خاص امکان‌پذیر است موجب می‌شود مخاطب در گستره و فراگیری واژه‌ی مورد نظر تجدید نظر نموده و دریابد از فراگیری و گستره‌ی واژه‌ای که پیش از تقیید یا تخصیص، فراگیر می‌نمود کاسته شده است و در نتیجه افراد کمتری را در بر می‌گیرد. این فرآیند در برخی روایات اهل بیت نیز انعکاس یافته است؛

امام صادق (ع) فرمود:

«بی‌تردید هر کس پیرو خواہش‌های نفسانی یا شیفته‌ی اندیشه‌ی خود گردد، مانند همان شخصی است که شنیده بودم مردم ساده لوح او را بسیار می‌ستودند. او را دیدم به نانوایی رسید در آنجا توقف کرد، به محض اینکه نانوا به کاری مشغول شد دو نان دزدید و به راه افتاد. سپس به شخصی رسید که انار داشت، او را هم غافلگیر کرده و دو عدد انار برداشت ... [امام می‌فرماید] به او گفتم: تو به نانوایی که رسیدی، دو نان دزدیدی! و از انار فروشی که گذر کردی، دو انار به سرقت بردی! در پاسخ به من گفت: ... خداوند فرموده: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلُهَا^{۲۳} دزدیدن دو انار و دو نان، چهار گناه به حساب آید و در برابر صدقه دادن هر یک از آن‌ها چهل ثواب خواهم داشت. از چهل حسنه، چهار گناه کم می‌شود و سی و شش حسنه می‌ماند. گفتم: مادرت به عزایت بنشیند، تو کتاب خدا را نفهمیده‌ای، مگر شنیده‌ای که خداوند متعال می‌فرماید: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ^{۲۴} ...» (حویزی، ۱/ ۶۱۶-۶۱۵)

۲۳. انعام/ ۱۶۰: «هر کس کار نیکی انجام دهد ده برابر به او پاداش دهند، و هر که کار بدی انجام دهد تنها همانند آن کیفر بیند، تا ستمی بر آن‌ها نرفته باشد»

۲۴. مائده/ ۲۷: «خدا، تنها از پرهیزگاران می‌پذیرد».

آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» از حیث احوال و ویژگی‌های فردِ محسن، مطلق می‌نماید، اما امام با ذکر آیه «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» بیان می‌دارد که فرد محسن می‌بایست متقی هم باشد تا مشمول پاداش الهی گردد. در این آیه خداوند یکی از مولفه‌ها و ویژگی‌هایی که در انجام حسنات باید رعایت شود را ذکر می‌کند تا روشن شود دستیابی به خیرات و حسنات، از هر طریق ممکن، مطلوبِ او نیست، بلکه حسنه‌ای مطلوبِ اوست که ویژگی و مؤلفه تقوا را مراعات و لحاظ کرده باشد (رک: سبزواری، ۱۱/ ۱۶۹). امام با یادکرد این آیه، مخاطب را از وجود مولفه تقوا در حسنه آگاه نموده و شمول و فراگیری حسنه را تنها به حسنات تقوا مدارانه تقلیل می‌دهد. بدینگونه اهل بیت با نگاه جامع به قرآن، مردم را با نظام معنایی قرآن آشنا می‌نمودند.

نتیجه‌گیری

- در روایات حکایتگر تفسیر قرآن با قرآن برخی روش‌هایی که اهل بیت بر اساس آن‌ها به تفسیر آیات قرآنی پرداخته‌اند به شرح زیر است:
۱. از توجه به روابط هم‌نشینی، حوزه‌ی معنایی واژگان نمایان گشته و ارزیابی معنایی و مصداقی واژه با خطاپذیری کمتری محقق می‌گردد.
 ۲. از توجه به آیات نظیر در مواردی تایید یا نفی عملیات تفسیری مفسر توسط دیگر اجزاء متن امکان‌پذیر خواهد بود.
 ۳. برخی آیات ضمن تخصیص عام یا تنقید مطلق، گستره معنایی واژه را تعیین یا روشن می‌نمایند، این امر بر اساس کاهش یا افزایش مولفه‌های معنایی واژه انجام می‌شود.
 ۴. جهت دریافت معنای واژگان و عباراتی که به نوعی غیر عادی جلوه می‌نماید، انتخاب فرضیه‌های متناسب از سایر آیات و تشکیل قیاس فرضی، کارآمد است.
 ۵. در موارد قابل توجهی نیز گستردگی و تنوع اطلاعات زبانی، علمی و ... مفسر، زمینه‌ساز تعامل تفسیری آیات با یکدیگر شده و در مواردی دلالت‌های حداکثری آیات را نمایان می‌سازد.
 ۶. در تفسیر تاریخی نیز ارائه برخی اطلاعات تاریخی - نزولی آیات، زمینه‌ساز تعامل تفسیری آیات را فراهم می‌سازد.
 ۷. در تفسیر بینامتنی، روایات تفسیری با آشکار نمودن قابلیت‌های نهان متن، امکان تعامل

تفسیری میان آیات را فراهم ساخته و روند تفسیر کامل می‌گردد.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- پالمر، فرانک، *نگاهی تازه به معناشناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، مرکز کتاب ماد، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
- چندلر، دانیل، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۷.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- راد، علی، *مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن*، تهران، سخن، ۱۳۹۰.
- راغب اصفهانی حسین بن محمد، *مفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، بیروت، دارالعلم دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، *منطق تفسیر ۱*، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷.
- سبزواری، عبدالأعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه اهل بیت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- سیدی، حسین، *تغییر معنایی در قرآن*، تهران، سخن، ۱۳۹۰.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *درالمنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۵.
- صفوی، کورش، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران، سوره مهر، چاپ چهارم، ۱۳۹۰.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *کتاب التفسیر*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.

- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۵.
- قائم‌نیا، علیرضا، *بیولوژی نص*، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- _____، *معناشناسی شناختی قرآن*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۰.
- مختار، عمر احمد، *معناشناسی*، ترجمه حسین سیدی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۵.
- مشکاة الدینی، محمد مهدی، *سیر زبان‌شناسی*، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۶.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۶.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
- نکونام، جعفر، *درآمدی بر معناشناسی قرآن*، قم، دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۰.
- واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ ق.
- یول، جرج، *کاربردشناسی زبان*، ترجمه محمد عموزاده و منوچهر توانگر، تهران، سمت، ۱۳۸۵.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۱۹- ۱۰۱

حدیث پژوهی محدث قمی در سفینه البحار*

دکتر سید علی اکبر ربیع نتاج

دانشیار دانشگاه مازندران

Email: sm.rabinataj@gmail.com

دکتر مهدی تقی زاده طبری

استادیار دانشگاه مازندران

Email: m.tabari@umz.ac.ir

عاطفه ستودیان

دانشجوی دکتری دانشگاه مازندران

Email: setoodian@gmail.com

چکیده

کتاب ارزشمند «سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار» اثر ارزشمند شیخ عباس قمی، فهرست جامعی بر کتاب شریف «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار» علامه مجلسی است. تعداد زیاد مجلدات «بحار الانوار» و تنوع موضوعات آن، محدث قمی را بر آن داشت تا فهرستی بر این کتاب بنویسد. وی علاوه بر فهرست نگاری، مطالبی در راستای شناخت بهتر احادیث بیان نمود و روایات هم مضمون دیگری نیز در جهت ذکر شاهد بر آن افزود. در این نوشتار که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، حدیث پژوهشی محدث قمی در دو زمینه سند و متن روایات تحلیل گردیده است. بررسی ها نشان می دهد که محدث قمی در شناخت اسناد روایات از علم رجال تراجم و... در شناخت متون روایات از فهم مفردات، استفاده از اشعار، اطلاعات تاریخی و جغرافیایی و... بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: سفینه البحار، محدث قمی، روایات، رجال، تراجم، فقه الحدیث.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۱/۱۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۵/۳۱.

مقدمه

شیخ عباس فرزند محمدرضا قمی نجفی حدود سال ۱۲۹۴ ه. ق. در شهر قم دیده به جهان گشود. (قمی، ۸؛ زرکلی، ۳/ ۲۶۵؛ دوانی، ۱۷) وی از محضر بزرگانی چون آیت الله حاج میرزا محمد ارباب قمی (م ۱۳۴۱ ه. ق.)، آیت الله سید محمدکاظم یزدی صاحب عروة الوثقی (م ۱۳۳۷ ه. ق.)، میرزاحسین نوری (م ۱۳۲۰ ه. ق.) استفاده کرد. ایشان به سبب علاقه زیاد به علم الحدیث، رجال و درایه، بیشتر ملازم درس میرزاحسین نوری بود و در استنساخ کتاب مستدرک الوسائل ایشان را یاری و در اواخر عمر استاد، از او اجازه دریافت کرد. وی از علمای بزرگ دیگر همچون سیدحسن صدر مؤلف تأسیس الشیعه و میرزامحمد ارباب و دیگران نیز اجازه دریافت نمود (دوانی، ۱۸-۳۰).

شیخ عباس قمی سال‌ها به فعالیت علمی و تبلیغی پرداخت و آثار فراوانی در زمینه‌های حدیث، تاریخ، تراجم، لغت و... نوشت. وی سرانجام در شب سه شنبه ۲۳ ذی حجه سال ۱۳۵۹ ه. ق. درگذشت و در نجف اشرف، در صحن مطهر حضرت امیرالمؤمنین (ع) کنارتربت استادش محدث نوری به خاک سپرده شد (دوانی، ۳۴؛ قمی، ۱۳؛ محمد حرزالدین، ۱/ ۴۰۱). از شیخ عباس قمی بیش از یکصد اثر به یادگار مانده است؛ که از آن جمله می‌توان به کتاب‌های ذیل اشاره کرد: سفینه البحار و مدینه الحکم والآثار، مفاتیح الجنان، الدرالنظیم فی لغات القرآن العظیم، الفوائد الرضویة فی أحوال علماء الجعفریة، الکنی و الألقاب، الأنوار البهیة فی تواریخ الحجج الالهیة، منتهی الآمال فی مصائب النبی و الآله نفس المهموم فی مقتل الحسین المظلوم. (قمی، ۱۰-۱۲).

یکی از مهم‌ترین آثار محدث قمی، کتاب ارزشمند «سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار» است. این کتاب کلید رمز و فهرست مطالب و موضوعات ابواب بحار است. به گفته وی، حدود سی و پنج سال از عمر خود را صرف نگارش آن نمود. وی برای تألیف سفینه، دوبار بحار را از اول تا آخر خواند؛ یک بار به مدت هفت ساله شب و روز غرق مطالعه دقیق آن بود و بار دوم فهرست مطالب و مضامین احادیث را با حروف تهجی در فیش یادداشت نموده و هر موضوعی را در حرف خود جای داد و همان فیش‌ها و اوراق را در سفرها و همه جا با خود می‌برد و تنظیم می‌کرد. بدین سان، سفینه البحار شکل گرفت (دوانی، ۸۲).

در یک نگاه گذرا، به نظر می‌رسد که «سفینه» تنها فهرستی بر «بحار» است و نویسنده هیچ خلاقیتی جز تبویب روایات انجام نداده است؛ اما با بررسی دقیق کتاب می‌توان تلاش‌های

حدیثی نویسنده را در کتابش یافت. چنانچه شیخ عباس قمی در مقدمه می‌آورد: «چون دسترسی به روایات بحارالانوار دشوار و یافتن موضوعی در آن مستلزم صرف زمان زیادی بود، در نتیجه به نوشتن فهرستی از آن بر اساس ترتیب حروف معجم روی آوردم. سپس تصمیم گرفتم که آن [بحار الانوار] را کوتاه نکنم، بلکه در هر ماده حدیثی احادیث کوتاه را نوشتم و اگر طولانی بود، قسمت مورد نیاز آن را آوردم و هرگاه در آن تحقیق لطیفی یافتم، گزینشی از آن را هم ذکر کردم و گاه شرح حال کوتاهی از اصحاب پیامبر و امامان و بزرگان فرهنگ اسلامی از ادیبان بر آن افزودم، تا کسانی را که به این کتاب دست می‌یابند، بهره مند سازد.» (قمی، ۱۲/۱ - ۱۳).

وی در ادامه، روش کار خود در سفینه را توضیح می‌دهد؛ که ترتیب آن مانند ترتیب نهاییه ابن اثیر از لحاظ التزام به ترتیب حروف است. در ابتدای هر باب دو رمز وجود دارد؛ رمز اول جلد بحار است که از آن نقل می‌شود و رمز دوم بابی است که از آن نقل گردیده و سپس عدد که شماره صفحه است. همچنین از رموزی برای اشاره به مصادری که بحار از آن‌ها نقل کرده، استفاده کرده است. (همو، ۱/ ۱۴-۱۶) شایان ذکر است که در چاپ‌های جدید این کتاب، به جای استفاده از رموز در پاورقی به مرجع آن در بحار اشاره شده است.

با توجه به اینکه محدث قمی تنها به روایات بحار اکتفا نکرده و احادیث و مطالب خوبی در تفسیر، تاریخ، اخلاق، علوم و تراجم هم به آن اضافه کرده است، نمی‌توان کتاب او را تنها یک فهرست بر بحار دانست؛ بلکه خود یک دایرة المعارف است. (زرکلی، ۳/ ۲۶۵) جایگاه علمی محدث قمی و اهمیت ویژه کتاب او، ضرورت توجه به حدیث پژوهی او را آشکار می‌نماید.

آنچه را محدث از نظرات خود هرچند اندک، بر مطالب بحار می‌افزاید، در راستای تکمیل و تبیین روایات است و کمتر به نقد حدیث یا نقد آراء مجلسی می‌پردازد و غالباً نیز در چنین مواردی جانب احتیاط را رعایت کرده و بر سبیل احتمال سخن می‌گوید. به عنوان نمونه روایتی در بحار است که امام حسین (ع) بر سریری از نور نشسته و می‌فرمایند: «...فهذا اليوم لاتسئلونی حاجة من حوائج الدنيا والآخرة الا قضيتها لکم...» (مجلسی، ۱۱۶/۵۳) مجلسی در توضیح روایت می‌نویسد: «درخواست حوائج دنیا و آخرت دلالت می‌کند که این واقعه در رجعت رخ می‌دهد؛ چون در آخرت از دنیا سؤال نمی‌شود.» محدث پس از ذکر نظر مجلسی این نکته را می‌آورد: «احتمال دارد که این واقعه در برزخ باشد و درخواستشان از حوائج دنیوی

برای خودشان نیست؛ بلکه برای نزدیکان و همسایگان و مؤمنان زنده است.» (قمی، ۲/ ۱۹۴).

این نوشتار به دنبال پاسخ به دو پرسش اساسی ذیل است:

۱- محدث قمی پیرامون اسناد روایات بحارالانوار چه فعالیت‌هایی داشته است؟

۲- وی در برخورد با متون روایی این کتاب، چه تلاش‌هایی نموده است؟

حدیث پژوهی محدث قمی پیرامون اسناد روایات

فعالیت‌های حدیثی محدث قمی در ارتباط با اسناد روایات بحار را می‌توان از دو زاویه کلی «رجال» و «تراجم» مورد بحث و بررسی قرار داد.

«رجال» مربوط به احوال خصوص راویان در اسناد روایات از جهت وثاقت یا عدم وثاقت است و «تراجم» مربوط به شرح احوال شخصیت‌ها اعم از عالمان و راویان و... می‌باشد (سبحانی، ۱۳). به طور طبیعی، شیخ عباس قمی در «سفینه» به هر دو علم عنایت ویژه داشته است. ایشان در زمینه «تراجم»، تالیفات مستقلاً چون «الفوائد الرضویة» و «الکنی و الالقاب» دارد، اما گویا در زمینه «رجال» - با بررسی‌های انجام گرفته - تالیف جداگانه‌ای ندارد. با این حال، مبانی و اندیشه‌های رجالی ایشان از لابه‌لای مباحث مطرح در «سفینه» و دیگر تالیفات حدیثی قابل شناسایی است. در ادامه، به بررسی گونه‌های مختلف حدیث‌پژوهی ایشان در زمینه «رجال» و «تراجم» پرداخته می‌شود.

دیدگاه محدث قمی درباره علم «درایة الحدیث» چندان در این اثرش واضح نیست. در تعریف درایة الحدیث یا مصطلح الحدیث گفته شده: «علمی است که از سند و متن، طرق تحمل و آداب نقل حدیث بحث می‌کند.» (شهید ثانی، ۱؛ شانه چی، ۳۵ - ۳۶) و نیز «علمی است که از متن حدیث، سند و راه‌های آن از صحیح و سقیم و علیل و آنچه نیاز است تا حدیث مقبول از مردود بازشناخته شود، بحث می‌کند» (مامقانی، ۲۳/۱). محدث قمی در میان مطالبش از اصطلاحات این علم مانند تصحیف، تحریف و... استفاده می‌کند و گاه به شرح توضیح اصطلاحات درایة الحدیث می‌پردازد. مثلاً اصطلاح «حافظ» در علوم حدیث را تبیین می‌نماید. (قمی، ۲/ ۲۸۱) با این وجود نمی‌توان گفت تا چه حد به این علم پای‌بند است. چنانکه در مورد علامه مجلسی در بحار نیز چنین گفته شده است (رک: فقهی زاده، ۶۰۰).

۱. بررسی رجالی راویان

بخش زیادی از مطالبی که محدث قمی ذیل فهرست‌بندی روایات بحار می‌افزاید، مباحث

رجالی است. وی بیشتر بدون استناد به کتب رجالی، به توصیف و شرح حال افراد می‌پردازد. محدث بر اساس ریشه لغوی، نام راوی را ذکر نموده و نکاتی در مورد زندگی و وضعیت وثاقتش بیان می‌کند. چنانچه احوال او را در قسمت دیگری مطرح کرده باشد، مخاطب را بدانجا ارجاع می‌دهد. به عنوان نمونه، وقتی به شرح حال «ابن بابویه» می‌رسد، ذکر می‌کند که این اسم به صورت مطلق برای «شیخ صدوق» به کار می‌رود و من آن را در ماده «صدق» ذکر می‌کنم (قمی، ۱/ ۴۱۰).

وی در مباحث رجالی به نکات زیر توجه می‌کند:

نحوه صحیح تلفظ اسم راوی: محدث قمی به ضبط اسم‌های راویان توجه ویژه دارد. این موضوع، کمک شایانی در شناخت نام افرادی می‌کند که تلفظ نامشان در گذر زمان دچار فراموشی یا دگرگونی شده است. وی در مورد شکل صحیح تلفظ «ابن اذینه» می‌آورد: «و أذینه بضمّ الهمزة و فتح الذال المعجمة و سکون الياء المنقطعة تحتها نقطتان» (همو، ۱/ ۷۱؛ موارد دیگر رک: همو، ۱/ ۲۶۱ و ۲/ ۳۰۱).

شناسایی راویان مشترک: محدث قمی از وجود راویان مشترک غافل نمی‌شود و در صورتی که یک نام بین چند نفر، مشترک باشد، شرح می‌دهد. به عنوان مثال اشاره می‌کند که در تاریخ، چندین نفر به «ابوبردة» شهرت داشتند: أبو بردة بن أبي موسى الأشعري، أبو بردة بن عوف الأزدي، أبو بردة بن نيار؛ که دو نفر اول از دشمنان امیرالمومنین علی (ع) و نفر سوم از یاران ایشان است. (همو، ۱/ ۲۶۴ - ۲۶۵؛ و نیز رک: همو، ۲/ ۲۱۳).

شناسایی طبقه راوی: طبقه در اصطلاح به جماعتی می‌گویند که در یک عصر و قریب السن باشند و همچنین در ملاقات مشایخ و اخذ حدیث از استاد شریک باشند. (مدیر شانه چی، ۴۷) شناخت اساتید و شاگردان و نیز امامانی که راوی درک نموده، طبقه راوی را روشن می‌نماید؛ در نتیجه، می‌توان به پیوستگی یا گسستگی سند پی برد و دریافت که روایت، در چه وضعیتی قرار دارد. به عنوان نمونه، در مورد «جمیل بن دراج نخعی» می‌آورد: «او وجه طائفه و ثقة است. از امام صادق (ع) و امام رضا (ع) نقل می‌کند و در دوران امام رضا (ع) وفات یافت. او از برادرش نوح قاضی بزرگ‌تر است و در اواخر عمر نابینا شد. از زراره نیز حدیث آموخت و اصلی دارد...» (همو، ۱/ ۶۶۰ - ۶۶۱؛ نمونه‌های دیگر رک: همو، ۲/ ۱۴۲ و ۲/ ۳۰۴).

وثاقت و حسن راوی: از نکات اساسی که محدث قمی بدان توجه دارد و هدف اصلی علم رجال محسوب می‌شود، سنجش وثاقت و حسن راویان است. وی این امر را با الفاظ رایج

در مدح و توثیق راویان همچون «ثقة، وجه الطائفة، صحيح الرواية، له اصل یا له كتاب و...» نشان می‌دهد. چنانکه درباره «ابان بن تغلب» می‌نویسد: «ابان بن تغلب - مانند تضرب - کوفی ثقة جلیل القدر و عظیم المنزلة در میان اصحاب ماست. وی امام سجاد (ع)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) را درک کرد و از آنان روایت نمود؛ درحالی که نزد آنان جایگاه رفیعی داشت. امام صادق (ع) درباره او فرمود: «در مسجد النبی بنشین و برای مردم فتوا بده، به راستی که من دوست دارم در میان شیعیانم مانند تو بینم.» او در هر فنی از علم دستی داشت؛ از قرآن و فقه و حدیث و نحو و ادب و لغت...» (همو، ۳۱/۱ - ۳۲).

وی در مورد وثاقت و حسن راویان، سختگیری چندانی نمی‌کند؛ چنانکه در میان حدود ۵۰ راوی که در جلد اول سفینه البحار ذکر می‌نماید، تنها «ابوالبختری» (همو، ۲۳۱/۱) و «جریر بن عثمان» (همو، ۵۷۶/۱) را ضعیف، و وضعیت «یونس بن ظبیان» (همو، ۱/۱۸۵) را اختلافی می‌داند. می‌توان گفت؛ این امر، نشان از حسن نظر زیاد او به راویان داشته، و به لحاظ مبنایی، مسامحه وی در امر توثیق را می‌رساند. برخی مبانی وی که در ادامه می‌آید، مؤیدی بر این مدعاست.

نشانه‌های وثاقت و حسن راوی از نگاه محدث قمی را می‌توان بدین صورت دسته بندی کرد:

آ) تصریح امام (ع) به وثاقت راوی: یکی از راه‌های احراز وثاقت یا حسن راوی، تصریح یکی از معصومان به این مطلب است؛ درک آن در عصر غیبت غالباً از طریق روایت معتبر می‌باشد. این گونه روایات جزو توثیقات خاص به حساب می‌آیند (خویی، ۳۹/۱؛ سبحانی، ۱۵۱).

محدث قمی این موضوع را دلیلی بر توثیق راویان می‌داند؛ اما اشاره‌ای به وضعیت روایاتی که به نقل از معصومان می‌آورد، نمی‌کند. گویا ایشان از استاد خویش محدث نوری پیروی نموده و به لحاظ علمی تحت تاثیر ایشان بوده است. محدث نوری بر این باور بود که به روایت ضعیف - حتی روایت خود راوی در تعریف از خود- نیز می‌توان بر وثاقت وی استدلال نمود. (رک: خویی، ۳۹/۱).

محدث قمی ذیل بحث رجالی‌اش پیرامون «برید بن معاویه عجل» سه روایت از امام صادق (ع) را ذکر می‌کند: «از جمیل بن دراج روایت شده: شنیدم که امام صادق (ع) می‌گفت: «به خاضعان خاشع مژده بهشت بده؛ برید بن معاویه عجل، أبو بصیر لیث بن البختری

المرادی، محمد بن مسلم و زرارة، چهار فرد نجیب، امینان الهی بر حلال و حرام. اگر آن‌ها نبودند، آثار نبوی قطع می‌شد و کهنه می‌گشت.» همچنین از امام صادق (ع) روایت شده: «هیچ کس یاد ما و احادیث پدرم را زنده نکرد، مگر زرارة و أبو بصیر لیث مرادی و محمد بن مسلم و برید بن معاویة عجل، اگر اینان نبودند، هیچ کس استنباط نمی‌کرد. آنان حافظان دین، امینان پدرم در حلال و حرام الهی، سابقان به سوی ما در دنیا و آخرت هستند.» و در روایت دیگری می‌فرماید: «اوتاد زمین و اعلام دین چهارتن هستند: محمد بن مسلم، برید بن معاویة، لیث بن بختری و زرارة بن أعین...» (قمی، ۱/ ۲۶۱؛ نمونه‌های دیگر رک: همو، ۱/ ۱۸۶ و ۲/ ۳۴۰).

ب) اعتماد بر توثیق رجالیان متقدم: از دیگر مسائلی که وثاقت یا حسن راوی را اثبات می‌کند، تصریح یکی از اعلام متقدم مانند کشی و نجاشی است؛ این از نگاه بیشتر رجالیان، از باب شهادت و حجیت خبر ثقة می‌باشد. (خویی، ۱/ ۴۱؛ سبحانی، ۱۵۳).

یکی از اصولی که محدث قمی با تکیه بر آن به توثیق راویان می‌پردازد، همین است. به عنوان مثال وی در مورد «ابراهیم بن عبده نیسابوری» می‌نویسد: «از اصحاب امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع) به حساب آمده است و در رجال کشی توقیع طویلی دربرگیرنده مدح و نهایت جلالت او وجود دارد.» (قمی، ۱/ ۲۹۳) و نیز از نجاشی در مورد «جعفر بن بشیر» می‌آورد که از زاهدان و ناسکان اصحاب ما و ثقة است. (همو، ۱/ ۵۹۷؛ موارد دیگر رک: همو، ۲/ ۳۹۹ و ۲/ ۵۱۶).

ج) اعتماد به وثاقت رجالیان متأخر: اصل دیگری که محدث قمی بدان توجه دارد، توثیق رجالیان متأخر است. دیگر دانشمندان رجالی نیز چنین اصلی را مطرح کرده‌اند، اما غالباً آن را مشروط به معاصر بودن یا نزدیک بودن عصر آن فرد با راوی می‌دانند. (رک: خویی، ۱/ ۴۲؛ سبحانی، ۱۵۴) در صورتی که به نظر می‌رسد محدث قمی چنین شرطی را در نظر نمی‌گیرد و صرف توثیق را معتبر می‌داند. شاید بتوان کار محدث را به این نحو توجیه کرد که آن‌ها سندی در دسترس داشتند و بر اساس آن حکم به وثاقت راوی دادند و امروزه ما آن سند را نداریم. با این توجیه می‌توان نظر رجالیان متأخر را به عنوان شاهد پذیرفت ولی اعتماد بر سخن آن‌ها صحیح نیست.

وی در مورد «ابراهیم بن هاشم» می‌نویسد: «ابراهیم بن هاشم، ابواسحاق قمی، اصلش از کوفه است و به قم منتقل شد. اصحاب ما می‌گویند؛ او اولین کسی است که حدیث کوفیان را در قم انتشار داد. مشهور حدیثش را حسن می‌شمارند و جمعی از محققان هم به وثاقت او

تصریح دارند. از جمله محقق داماد در *الرواشرح*، شیخ بهایی، مجلسی، محقق اردبیلی. علامه طباطبایی بحر العلوم می‌گوید: «صحیح‌تر نزد من این است که او با شواهدی ثقه و صحیح است.» (قمی، ۱/ ۳۰۰ - ۳۰۱) محققانی که وی نام برده همگی از رجالیان متاخر بوده و توثیق آنان نسبت به ابراهیم بن هاشم که از پیشینیان است، فاقد اعتبار می‌باشد (نمونه‌های دیگر رک: همو، ۳۰۴/۲)

د) بودن راوی از اصحاب اجماع: یکی دیگر از راه‌های توثیقات عامه، بودن راوی جزو «اصحاب اجماع» است. آنان ۱۸ نفر از اصحاب خاص امامان هستند که همه اتفاق بر وثاقت آنان دارند؛ اگر روایتی تا این افراد، سند صحیح داشته باشد، حکم به صحت آن می‌شود؛ گرچه سند حدیث قبل از این افراد، دارای ضعف باشد. این دیدگاه، ناشی از عبارتی از کشی در رجالش است. دانشمندان در مورد این گونه توثیق، اختلاف نظر دارند. (رک: خویی، ۱/ ۵۷-۶۰؛ سبحانی، ۱۶۵-۲۰۲؛ داوری، ۳۸۷-۳۹۸).

شیخ عباس قمی در ضمن بیان مبحث رجالی هر یک از اصحاب اجماع، به وثاقت آن‌ها اشاره می‌کند. به عنوان مثال «ابان بن عثمان» را مشمول عبارت «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه» می‌شمارد. (قمی، ۱/ ۳۲)، «احمد بن محمد بزنی» را جزو «أجمع الأصحاب علی تصحیح ما یصح عنه و أقرؤا له بالفقه» می‌داند. (همو، ۱/ ۳۰۴؛ نمونه‌های دیگر رک: همو، ۱/ ۶۶۰ و ۲/ ۳۶۵).

ه) نقل ثقات از راوی: نکته دیگری که محدث قمی به عنوان تأییدی بر وثاقت فرد می‌داند، نقل ثقات از آن راوی است؛ زیرا ثقات به آن فرد اعتماد، و نقل وی را تلقی به قبول کرده‌اند. مثلاً نقل روایت بزرگانی مانند صفار، سعد بن عبد الله و أحمد بن أبی عبد الله را نشانه‌ای از وثاقت «ابراهیم بن محمد بن سعید ثقفی» می‌داند (همو، ۱/ ۲۹۶).

همچنین، در مورد «بکار بن کردم کوفی» که از اصحاب امام صادق (ع) است و هیچ‌گونه مدح و توثیقی در کتب رجالی ندارد، بیان می‌کند که بزرگانی همچون ابن ابی عمیر و یونس بن عبد الرحمن از او روایت می‌کردند (همو، ۱/ ۳۴۶؛ نمونه‌های دیگر رک: ۱۲۸/۲).

و) نقل راوی از ثقات: شیخ عباس قمی نقل راوی از افراد ثقه را دلیلی بر وثاقت خود آن راوی می‌داند؛ چرا که نشان می‌دهد راوی به صحت نقل اعتنا داشته است. اما این مبنا قابل پذیرش نیست؛ چرا که احراز «نقل از ثقه» فرع بر وثاقت راوی است - زیرا ممکن است راوی به دروغ برای پذیرش دیگران، احادیث خود را به ثقات منتسب کرده باشد - حال اگر احراز

وثاقت راوی هم به نقل وی از ثقه منوط گردد، لازمه آن دور باطل است. بنابر این، نقل از ثقه - جز با نگاه مسامحی - نمی‌تواند دلیل بر وثاقت راوی باشد. علاوه بر آن، باید دید که آیا نقل از ثقات، روش همیشگی راوی بوده یا وی در کنار نقل از ثقات، از افراد غیر ثقه نیز نقل کرده است. همچنین امکان دارد راوی در یک مجلس عمومی حدیثی را از کسی شنیده و نقل کرده باشد، که این دلیل بر وثاقت وی نیست.

به عنوان نمونه، محدث قمی یکی از نشانه‌های وثاقت «جعفر بن عبدالله» را نقل از بزرگان اصحاب ما همچون حسن بن محبوب، محمد بن ابی عمیر، حسن بن علی بن فضال، عبید بن هشام و ابن جبلة معرفی می‌کند. (همو، ۱/ ۶۰۱؛ موارد دیگر رک: همو، ۲/ ۲۱۲ و ۲/ ۳۳۶).

ز) داشتن اصل یا کتاب: محدث قمی در صورتی که راوی اصل یا کتاب داشته باشد، متذکر می‌شود. داشتن اصل و کتاب به عنوان امتیازی برای توثیق راوی به حساب می‌آید. این نکته در سایر کتب رجالی نیز دیده می‌شود و می‌توان آن را نشانه اهتمام راوی به امر حدیث دانست. به عنوان مثال، کتابی درباره فرائض به «ابن اذینه» نسبت می‌دهد. (همو، ۱/ ۷۱؛ نمونه‌های دیگر رک: همو، ۱/ ۱۹۲، ۲/ ۲۱۳)

ح) بودن راوی از اصحاب امام صادق (ع): یکی از توثیقات عامه در مباحث رجالی، بودن راوی از اصحاب امام صادق (ع) است. برخی ادعا کرده‌اند اصحاب امام صادق (ع) حدود چهار هزار نفر بوده و همگی ثقه‌اند. این ادعا از سخن برخی پیشینیان چون شیخ مفید و ابن شهر آشوب برداشت شده است. (خویی، ۱/ ۵۵) اما این برداشت از نگاه رجالیان بزرگی چون محقق خویی کاملاً نادرست است. زیرا اگر مراد، این باشد که تمام شاگردان امام چهار هزار نفر بوده و همگی آنان ثقه بودند، این نظریه قابل پذیرش نیست و شبیه قول عامه به عدالت تمام صحابه پیامبر است؛ اما اگر مراد این باشد که اصحاب آن حضرت بیش از این تعداد بودند و در میان آنان، چهار هزار نفر ثقه می‌باشند، این گفته نیز ادعایی بعید و بدون دلیل است. (همان)

محدث قمی در شرح حال برخی راویان به موضوع فوق توجه داشته است. به عنوان مثال، وی اشاره می‌نماید «ابوالعباس فضل بن عبدالملک بقباق» (قمی، ۱/ ۳۴۱) و جعفر بن محمد بن اشعث (همو، ۱/ ۶۰۸) از اصحاب امام صادق (ع) بوده‌اند. (نمونه‌های دیگر رک: همو، ۲/ ۲۷۴، ۳۹۵) ممکن است این گونه اشارات - با توجه به مسامحه ایشان در مدح و توثیق، به منظور نشان دادن امتیاز این دسته از راویان بوده و به نوعی مدح آنان تلقی گردد.

(ط) بودن راوی از خاندان‌های حدیثی: محدث قمی به بیوتات حدیثی نیز توجه دارد. چنانچه «یونس بن عمار صیرفی کوفی» را فردی از خاندان بزرگ حدیثی شیعه می‌داند که استادش در خاتمه مستدرک ذکر می‌کند. (همو، ۱/ ۱۸۷).

همچنین در مورد «ایوب بن نوح بن درّاج نخعی» پس از ذکر وثاقت خود او، به جایگاه پدرش «نوح بن درّاج» و برادرش «جمیل بن درّاج» نیز توجه می‌کند. (همو، ۱/ ۱۹۲ - ۱۹۳؛ موارد دیگر رک: همو، ۲/ ۳۰۹ - ۳۱۰).

(ی) انفراد راوی در نقل ادعیه معتبر: محدث قمی انفراد در نقل دعای معتبر را نشانه حسن راوی می‌داند. از این رو، در مورد «ابراهیم بن هاشم» می‌نویسد: «از آنچه که دلالت بر جلالت او دارد، این است که ادعیه و اعمال شایع در مسجد سهله و مسجد زید که متداول و متلقی به قبول است و در مزار کبیر و مزار شهید و غیر آن ذکر شده است، سندش تنها به او منتهی می‌شود و نه به فرد دیگری.» (همو، ۱/ ۳۰۱) این سخن وی، تأیید دیگری بر تسامح ایشان در امر جرح و تعدیل، به لحاظ مبنای فکری و اندیشه رجالی است؛ زیرا منفرد بودن راوی در نقل دعا، قرینه مناسبی بر وثاقت و حسن وی نیست.

در توضیح این مبنا می‌توان گفت، اینکه اصحاب این ادعیه را تلقی به قبول کرده‌اند، با اینکه راوی دیگری جز ابراهیم بن هاشم ندارد، نشانه جلالت شأن وی نزد آنان می‌باشد. اما این مبنا قابل خدشه است؛ زیرا اولاً: شاید پذیرش آنان از جهت تسامح در ادله سنن باشد، یعنی در قبول امور مستحبی جای دقت نظر و سختگیری نیست. ثانیاً: احتمال دارد که پیشینیان اسناد دیگری نیز در دست داشته‌اند که به ما نرسیده و آن اسانید ملاک عمل آنان بوده است. ثالثاً: ممکن است دلیل پذیرش، علو مضمون دعا بوده، در حالی که این امر، صحت انتساب به معصوم را ثابت نمی‌کند.

(ک) بودن راوی از ناقلان زیارت معتبر: از نظر محدث قمی صرف اینکه راوی یکی از ناقلان زیارت معتبر باشد، دلیل بر وثاقت وی است. از اینرو، وی «حسین بن ثویر بن ابی فاخته» را به واسطه نقل زیارت معتبری که امام صادق (ع) به یونس بن ظبیان آموخته و در کتاب‌های کامل الزیارات، کافی، من لایحضره الفقیه و تهذیب آمده، توثیق می‌کند. (همو، ۲/ ۲۳۳)

وجه این ادعا ممکن است این باشد که با مشاهده صدق راوی در موردی، به وثاقت وی اطمینان حاصل می‌شود. به بیان دیگر، وقتی برخی از روایات راوی، همخوان با روایات هم

مضمون رسیده از راویان موثق دیگر است، می‌توان به وثاقت وی پی برد و دیگر روایات منفرد وی را نیز معتبر دانست. اما به نظر می‌رسد این ادعا نیز مخدوش است، زیرا علم به صدق شخصی در نقل قولی، دلیل بر صدق وی در گفته‌های دیگر نیست.

به هر حال اینگونه مبانی از محدث قمی، تأییدی بر تسامح ایشان در امر جرح و تعدیل به لحاظ مبنای فکری و اندیشه رجالی است؛ زیرا منفرد بودن راوی در نقل دعا یا صرف بودن وی یکی از ناقلان دعا و زیارت معتبر، قرینه مناسبی بر وثاقت یا حسن راوی نیست. به نظر می‌رسد دو مبنای اخیر به دلیل تمایل شخصی محدث به ادعیه و زیارات می‌باشد.

۲. ذکر تراجم

کتاب‌های محدث قمی در راستای تراجم نویسی، نشانگر مهارت او در این زمینه است. حجم قابل توجهی از مطالبی که پیرامون روایات در سفینه البحار می‌آورد، مربوط به ترجمه بزرگان است. وی هرگاه در سیر الفبایی فهرست خود، به نام دانشمندان و اعلام می‌رسد، به شرح مختصری از احوالات آنان می‌پردازد.

وی در ترجمه افراد به موارد ذیل اشاره می‌کند:

نام کامل فرد: این کار برای آشنایی بیشتر مخاطب با آن عالم و پرهیز از اشتباه در مواجهه با تشابه اسمی عالمان است. مثلاً در ترجمه «بحرالعلوم» می‌آورد: «بحر العلوم العَلَّامة الطباطبائی، السید مهدی بن العالم السید مرتضی بن العالم الجلیل السید محمد البروجردی، المنتهی نسبه الشریف الی السبط الأكبر الحسن بن علی بن أبی طالب علیهم السَّلام...» (همو، ۱/ ۲۲۸ - ۲۲۹؛ موارد دیگر رک: همو، ۲/ ۲۴، ۳/ ۳۶).

شناسایی فرد با اسامی مشترک: محدث قمی هرگاه تشابه اسمی در میان عالمان وجود داشته باشد که امکان اشتباه مخاطب در مورد آن باشد، متذکر می‌شود. به عنوان مثال می‌گوید که سه عالم اهل سنت به نام «ابن اثیر» وجود دارد: اولین آن‌ها مجد الدین مبارک بن أبی الکرم أثیر الدین محمد بن محمد بن عبد الکرم الجزری (م ۶۰۶)، صاحب النهایة و جامع الأصول و الإنصاف است. نفر بعد برادرش عز الدین علی بن أبی الکرم (م ۶۳۰)، صاحب کتاب کامل التواریخ و أسد الغابة فی معرفة الصحابة و تهذیب أنساب السمعانی، و نفر سوم برادر ابن دو؛ ضیاء الدین نصر الله بن أبی الکرم (م ۶۳۷)، منشی کاتب و ادیب، صاحب کتاب «المثل السائر» و غیره می‌باشد. (همو، ۱/ ۴۷؛ نمونه‌های دیگر رک: همو، ۱/ ۴۱۴ - ۴۱۵ و ۲/ ۹۸).

تخصص‌های علمی: گاهی یک عالم در یک فن شهرت یافته ولی در چند علم دیگر نیز

تبحر داشته است. محدث قمی با تسلطی که بر تراجم دارد، آن را متذکر می‌شود. به عنوان مثال «شیخ ناصر بن ابراهیم بویهی عاملی عینائی» را فاضل، محقق دقیق، ادیب، شاعر و فقیه معرفی می‌کند. (همو، ۱۳۹۲/۱) همچنین در ترجمه «بیضاوی» می‌نویسد: «بیضاوی؛ قاضی ناصر الدین عبدالله بن عمر فارسی اشعری شافعی، مفسر متکلم اصولی است...» (همو، ۱۳۹۳/۱).

تالیفات: ذکر کتاب‌هایی که یک فرد نوشته، نکته دیگری است که می‌تواند در بحث کتاب‌شناسی و نیز، شناخت بهتر یک عالم و حیطه تخصص او مؤثر باشد. به عنوان مثال برای ابن خلکان کتاب «وفیات الاعیان» یا «تاریخ ابن خلکان» را ذکر می‌کند. (همو، ۱۳۷۸/۱)

همچنین در ترجمه «ثعلبی» می‌آورد: «ثعلبی؛ ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم محدث نیشابوری، صاحب تفسیر کبیری است که نویسنده کشاف و دیگران حدیث معروف: «در فضل کسی که بر دوستی آل محمد بمیرد» را از او نقل می‌کنند، و کتاب «العرائس فی قصص الأنبياء علیه السلام» از اوست...» (همو، ۱۳۹۹/۱؛ موارد دیگر رک: ۲/ ۱۳۱۱).

حدیث پژوهی محدث قمی پیرامون متون روایات

فعالیت‌های «فقه الحدیثی» محدث قمی در ارتباط با روایات بحار را می‌توان از زوایای متعددی به شرح ذیل مورد بحث و بررسی قرار داد:

۱. تبیین لغت

فهم حدیث، مانند فهم دیگر متون، نیازمند فهم مفردات و ترکیبات آن است. از این رو، پس از به دست آوردن متن اصلی حدیث، باید به سراغ فهم ظاهر و مفهوم عام و اولیه حدیث رفت؛ معنایی که مفهوم مخاطبان و عرفی است و بدون در نظر گرفتن پیش‌فرض‌ها، قرینه‌های خاص و بدون تحمیل عقاید به حدیث حاصل می‌گردد (مسعودی، ۷۲ - ۷۳).

یکی از کارهای ارزشمند شیخ عباس قمی، پرداختن به مفردات روایات است. فهم مفردات روایات کمک شایانی به مخاطب می‌کند تا مراد معصوم (ع) را دریابد و از کج فهمی روایات جلوگیری می‌کند. محدث قمی نیز در این زمینه به دو گونه عمل می‌کند: شیوه تقلیدی و شیوه اجتهادی.

شیوه تقلیدی: محدث قمی در موارد متعدد به کمک کتب لغت به شرح و تبیین معنای کلمه می‌پردازد. این همان «شیوه تقلیدی» در فهم مفردات است. (رک: مسعودی، ۷۹) وی در میان کتب لغت بیشتر از «مجمع البحرین» طریحی و پس از آن از «قاموس اللغة» فیروزآبادی

کمک می‌گیرد. البته جای این پرسش است که چرا وی با وجود منابع لغوی متقدم‌تر، از این دو کتاب بهره برده است؛ زیرا لغات در گذر زمان دچار تحول معنایی می‌شوند و هرچه کتاب لغت به عصر صدور حدیث نزدیک‌تر باشد، بیشتر از این آسیب در امان خواهد بود.

برای نمونه می‌توان به توضیح او ذیل ماده «برص» اشاره کرد. محدث قمی به نقل از کتاب «مجمع البحرين» ابوبرص را نوعی وزغ بزرگ معرفی می‌کند. (قمی، ۲۷۱/۱) یا اینکه درباره لغت «جاهلیت» به نقل از همان کتاب می‌آورد: «جاهلیت حالتی است که عرب قبل از اسلام بر آن بود؛ از جهت جهل به خدا و رسولش و قوانین دین، تفاخر به آب‌اء و انساب، کبر و زورگویی و مانند این‌ها.» (همو، ۷۱۷/۱) گرچه محدث قمی می‌کوشد تا معنای لغوی کلمه جاهلیت را ذکر کند، اما در حقیقت آنچه می‌آورد، معنای اصطلاحی است.

شیوه اجتهادی: گاه محدث قمی خود، بدون استناد به کتب لغت به تبیین معنای واژه اقدام نموده و با ذکر شواهدی درصدد تایید آن معنا بر می‌آید. این گونه عملکرد را «شیوه اجتهادی» نام نهاده‌اند. (مسعودی، ۸۳) گرچه آنچه محدث بیان می‌کند، با معنای واقعی واژه مطابقت دارد، ولی به نظر می‌رسد چنین کاری از یک فرد غیر عرب که در فضای صدور روایت نشو و نما نداشته، کاری غیر علمی است و احتمال خطا در آن وجود دارد.

به عنوان نمونه، وی در شرح کلمه «تبذیر» می‌نویسد: «تبذیر به معنی پراکندن است و اصل آن از پاشیدن بذر گرفته شده است. برای هر هدر دهنده مال کاربرد دارد.» سپس آیات ۲۶ و ۲۷ سوره اسراء «وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» را که در آن‌ها تبذیر به معنای اسراف کننده به کار رفته را به عنوان مستند می‌آورد (قمی، ۲۴۹/۱).

همچنین، در مورد معنای لغت «ثُلُول» می‌آورد: «ثُلُول» مانند عصفور، چاه کوچکی است که دهانه آن دایره‌ای باشد. جمع آن ثَلَال است.» (همو، ۴۸۸/۱)

۲. ذکر آیات و روایات مکمل بحث

گردآوری آیات و روایات مشابه با روایت مورد بحث، در تبیین مراد جدی معصوم از آن روایت موثر است. از این رو، محدث قمی پس از تبیین معنای واژگان روایت و توضیح معنای ظاهری آن، گاه با ذکر آیات و روایات برای درک بهتر روایت می‌کوشد. مثلاً در «باب ما یمكن أن یستنبط منه اصول مسائل الفقه» در تکمیل بحث، چند نمونه از آیاتی که می‌شود از آن‌ها احکام شرعی را استنباط کرد، ذکر می‌کند. (همو، ۹۸/۱)

شایان ذکر است که محدث قمی در «سفینه» کمتر به نقد و رد حدیث می‌پردازد و بیشتر

روایات اضافه شده بر روایات «بحار» تنها به منظور تأیید مطلب و بیان شاهد می‌باشد؛ با این حال، در پاره ای از موارد، ذکر روایات به خاطر ارزیابی صحت محتوایی روایت «بحار» است. به عنوان نمونه، در مورد «البراء بن معرور» چند نقل مختلف ذکر می‌کند و در نهایت می‌نویسد: «آنچه که نقل شده که البراء بن معرور لقمه‌ای از گوسفند مسموم در دهانش گذاشت و مرد، ضعیف است و ممکن است منظور پسرش بشیر بن البراء باشد. چنانکه در نقل دیگری هم آمده است.» (همو، ۱/ ۲۵۵)

نکته قابل ذکر در خصوص روایات مکمل بحث، این است که محدث قمی به اسناد این گونه روایات توجه چندانی ندارد. وی گاه تنها به نام معصومی که آن روایت از ایشان صادر شده، اشاره می‌کند و منبع و سند آن را نمی‌آورد؛ چنین نقلی - هرچند به عنوان تأیید ذکر شده‌اند - فاقد اعتبار و نشانگر تسامح او در زمینه اسناد روایات است؛ به عنوان مثال وی روایتی از پیامبر اکرم را بدون ذکر منبع و سند نقل می‌نماید که: «همانا مؤمنان در مهربانی عطوفت نسبت به یکدیگر، به منزله پیکر واحدی هستند. زمانی که یک عضو از آنان ناخوش باشد، سایر اعضای بدن با حمایت و شب بیداری به پشتیبانی از او می‌شتابند.» (همو، ۱/ ۵۶) یا اینکه می‌نویسد: «روایت نبوی است که زمانی که گرما زیاد شد، با نماز سرد شوید زیرا گرما از حرارت جهنم است.» (همو، ۱/ ۲۶۰) این روایت گرچه مشهور است و یافتن آن در کتب روایی کار دشواری نیست؛ لیکن جای داشت به مصدر اصلی روایت اشاره شود.

علاوه بر آن، در صورت ذکر منبع، بیشتر روایات افزوده توسط محدث قمی، برگرفته از کتاب‌هایی است که اساساً جزو کتب روایی نبوده یا منبع معتبر روایی به شمار نمی‌آیند؛ نقل این روایات در آن کتاب‌ها، غالباً بدون ذکر سند و تنها از باب شاهد مثال بوده است؛ به عنوان نمونه، روایتی از «کشکول» شیخ بهایی از امیرالمؤمنین علی (ع) (همو، ۱/ ۷۱۵ - ۷۱۶) و نیز روایتی از کتاب لغت «مجمع البحرین» طریحی (همو، ۱/ ۴۰۶ و ۵۰۱) و نیز روایت نبوی به نقل از کتاب «الدر النظیم»^۱ (همو، ۱/ ۱۷۹) نقل می‌کند.

همچنین، از کتاب «عدة السفر» طبرسی به نقل از یکی از ائمه می‌آورد که: خداوند اذان و اقامه را برای رفع سردرد و آنچه مربوط به آن است، قرار داد. (همو، ۱/ ۶۸) در صورتی که، پر واضح است، اذان و اقامه تنها برای اعلام وقت نماز و دعوت مسلمانان به برپایی این فریضه

۱- منظور محدث، کتاب «الدر النظیم فی مناقب الائمة الهامیم» نوشته جمال الدین یوسف بن حاتم شامی از علمای قرن هفتم است و نه کتاب «الدر النظیم فی لغات القرآن العظیم» نوشته خود او. این روایت در صفحه ۵۳۰ این کتاب می‌باشد.

الهی است و ربطی به سردرد ندارد.

۳. استناد به شعر برای درک بهتر معنا

محدث قمی برای شناساندن معنای روایت و تقریب آن به ذهن مخاطب، از شعر بهره می‌گیرد؛ زیرا شعر به سبب ایجاد تصویر ذهنی، در ارتباط ذهنی با مخاطب سریع و آسان عمل می‌کند. استناد وی بر شعر عربی و فارسی نشان از تسلط او بر ادب و لغت دارد. به عنوان نمونه، در مورد روایت امام صادق (ع) «المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد...» پس از ذکر روایت مشابه از پیامبر اکرم، شعر سعدی را در تأیید ذکر می‌کند:

بنی آدم اعضای یکدیگرند	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی ببرد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی	نشاید که نامت نهند آدمی

(همو، ۱/ ۵۶؛ و نیز رک: همو، ۱/ ۴۶۵ و ۲/ ۱۹ و ۳/ ۱۷)

۴. ذکر اطلاعات تاریخی و جغرافیایی

گاهی شناخت موقعیت‌های تاریخی و جغرافیایی که در روایت به آن اشاره شده است، نقش مؤثری در درک بهتر روایت دارد. این نکته‌ای است که محدث قمی از آن غافل نبوده و در ضمن روایات به فراخور موقعیت، به آن اشاره کرده است.

به عنوان نمونه به نقل از کتاب «تنقیح المقال» ماجرای حمله «تبع» پادشاه یمن به مکه و عالم یهودی دربارش سامول - که آگاه به ظهور پیامبر خاتم در آن محل بود - را ذکر می‌کند (همو، ۱/ ۱۹۷).

همچنین در ذیل ماده «بحر»، روایات تاریخی از کتاب «الدر النظیم» درباره «بحیراء» راهب مسیحی ذکر می‌کند که خبر نبوت پیامبر اکرم را در کودکی به عموی ایشان ابوطالب داد. (همو، ۱/ ۲۲۷)

گاهی محدث قمی اطلاعات تاریخی - قومی هم بیان می‌کند؛ از این میان می‌توان به توضیح او درباره «قبیله ازد» (همو، ۱/ ۸۱) و در مورد «برهمنیان» (همو، ۱/ ۳۰۲) اشاره کرد. نکته‌ای که در باب اطلاعات جغرافیایی وجود دارد، این است که محدث قمی علاوه بر بیان موقعیت جغرافیایی مکان، به شکل صحیح تلفظ اسم آن هم اهمیت می‌دهد. این بیان در مورد مکان‌هایی که کمتر شناخته شده است، بسیار کارگشاست. مثلاً در مورد شهر «آوه» شکل صحیح آن را بر وزن ساوة می‌داند و برخی نیز آن را «آبة» خوانده‌اند. وی روایتی نیز از امام

حسن عسکری (ع) ذکر می‌کند که: «أهل قم و أهل آبة مغفور لهم لزيارتهم لجدي علي بن موسى الرضا عليهما السلام بطوس...» و چند تن از علمای منسوب به این مکان را هم بیان می‌نماید. (همو، ۱/ ۲۰۴).

همچنین «بلخ» را هم وزن فلس دانسته و در مورد آن می‌نویسد: «شهر مشهوری در خراسان که از بزرگ‌ترین و مشهورترین آن‌هاست. بین آنجا و ترمذ دوازده فرسخ فاصله می‌باشد و به جیحون، رودخانه بلخ گفته شده است.» (همو، ۱/ ۳۶۷؛ نمونه‌های دیگر رک: همو، ۲/ ۹۸ و ۲/ ۱۰۸)

۵. ذکر مطالب علمی مکمل معنا

محدث قمی با بیان خواص دارویی گیاهان به تبیین هرچه بیشتر مطلب می‌پردازد. گرچه گاه مطالبی که وی در این زمینه بیان می‌کند، افکار رایج زمانه بوده است و پایه علمی درستی ندارد؛ اما توجه او به این مسائل در راستای تبیین و تأیید مطالب روایات از ویژگی‌های مثبت حدیث‌پژوهی وی به شمار می‌آید.

به عنوان مثال وی در مورد «البرز قطونا» می‌نویسد: «برز قطونا در فارسی اسفرزه است که گفته‌اند زمانی که با سرکه و روغن گل و آب به صورت ضماد در آید، برای درد مفاصل و ورم‌های ظاهری در ناحیه گوش‌ها و جراحات و ورم‌های بلغمی مفید است...» سپس به نقل از ابوعلی سینا خواص دارویی بیشتری برای این گیاه ذکر می‌کند. (همو، ۱/ ۳۰۳)

همچنین به نقل از کتاب «القاموس» در مورد واژه «بنفسج» می‌آورد: «بنفسج؛ بوی خوش آن برای افراد گرم‌مزده مفید است و بوییدن مداوم آن انسان را به خواب خوشی فرو می‌برد و مریای آن برای بیماری پهلوی، ذات الریه، سرفه و سردرد سود رسان است.» (همو، ۱/ ۳۹۹؛ نمونه‌های دیگر رک: همو، ۲/ ۱۰۵ و ۱۶۱)

۶. بررسی صحت متن

محدث قمی در کنار تشریح و تبیین مفاد روایت، به درستی لفظ آن نیز توجه می‌نماید و اگر مشکل «تصحیف» یا «تحریف» در روایت وجود دارد آن را ذکر، و در صورت امکان توجیه می‌کند.

تصحیف، این است که قسمتی از سند یا متن به عبارت مشابه تغییر یافته باشد. (شانه چی، ۹۳) و علت آن یا [خطای] چشم است یا گوش، و در لفظ و معنا رخ می‌دهد. (شهید ثانی، ۳۲) فرق تصحیف و تحریف در این است که در روایت محرف، شخص تحریف‌کننده قصد

تحریف داشته ولی در تصحیف قصد تغییر نداشته است. (ربانی، ۱۳۶) البته در تعریف اصطلاحی دو واژه، اختلاف اندکی وجود دارد. برخی دانشمندان تصحیف را اعم از تحریف دانسته یا آن را محدود به تغییر در نقطه، و تحریف را مربوط به تغییرات شکلی با بقاء حروف کرده‌اند. (مامقانی، ۱/ ۲۴۳)

به هر حال، محدث قمی از وجود تصحیف و تحریف در الفاظ روایات - چه در متن و چه در سند - غافل نبوده و آن را متذکر می‌گردد. به عنوان مثال وقتی به روایت امام صادق (ع) «إذا ضاق أحدكم فليعلم أخاه و لا يؤمن على نفسه» می‌رسد، وقوع تصحیف را در روایت متذکر می‌شود و اصل آن را «لا يؤمن» می‌داند. (همو، ۱/ ۵۷) از این رو، ترجمه روایت چنین می‌شود که: هرگاه یکی از شما دچار سختی و تنگنا شد به برادر خویش اطلاع داده و عزا نگیرد. همچنین درباره تعداد حج‌های آدم (ع)، دو روایت ذکر می‌کند که یکی هفتاد حج و دیگری هفتصد حج برشمرده است. محدث احتمال می‌دهد «سبعین» در روایت «سبعمائة» بوده است. (همو، ۲/ ۵۷) گرچه نامی از اصلاح تصحیف نمی‌برد، اما در واقع روایت هفتاد حج را مصحف می‌داند.

و نیز در تصحیف سند می‌نویسد: «ظاهر این است که از لفظ ابی حمزة، ابن افتاده است و مراد علی بن ابی حمزه بطائنی است» و برای آن شاهی از روایت هم می‌آورد. (همو، ۱/ ۳۲۱)

۷. برداشت‌های فقه‌الحدیثی از روایات

آنچه تا کنون از فعالیت‌های متن‌پژوهی محدث بیان شد، روشن‌گر این است که ایشان بیشتر به شرح و تبیین روایات می‌پردازد و در نوشته وی استفاده از روایت در استخراج یا اثبات مطلبی چندان پررنگ نمی‌باشد. از جمله نمونه‌های برداشت تاریخی از روایات، این است که با در نظر گرفتن روایت و سال وفات امام موسی بن جعفر (ع) می‌توان نتیجه گرفت که ایشان چهار سال در زمان هارون زندانی بودند (همو، ۲/ ۳۵).

همچنین با تکیه بر لفظ «سبطین» در روایت ذکرشده در کتاب دعوات، نتیجه می‌گیرد که امام حسن عسکری (ع) برادری با نام حسین داشتند که از باب تشبیه به امام حسن (ع) و امام حسین (ع) نوه‌های پیامبر رحمت (ص) «سبطین» نامیده می‌شدند و از این معنا استفاده می‌کند که حسین برادر امام که در قبه ایشان دفن گردیده، در کمال جلالت و عظمت بوده است (همو، ۲/ ۲۰۱).

نتیجه‌گیری

گرچه هدف اصلی محدث قمی از نگارش «سفینه البحار» فهرست‌نگاری روایات «بحارالأنوار» است؛ اما تلاش‌های او برای تبیین و توضیح سندی و متنی روایات را نمی‌توان نادیده گرفت. وی در این راه، از انواع علوم کمک می‌گیرد؛ این مطلب، احاطه کامل او را در مباحث مختلف علمی به ویژه مباحث تراجم، لغت و نقل تاریخی می‌رساند. محدث قمی تمایل چندانی به ردّ و تضعیف روایات ندارد؛ این امر باعث شده تا وی با اسناد روایات، با مسامحه برخورد نموده و اکثر راویان را به نحوی مدح و توثیق نماید. در مقابل، علاقه وافر و تخصص بالای او در زمینه «تراجم» موجب گشته تا وی - به جای بررسی بیشتر پیرامون وثاقت راویان و رجال - بیشتر به شرح حال و ترجمه دانشمندان بپردازد؛ از این رو، بخش قابل توجهی از مطالب او در «سفینه البحار»، در باب ترجمه عالمان و دانشمندان است. در مورد متن پژوهی، وی بیشتر به شرح و تبیین روایات می‌پردازد و نقد و یا استنباط از حدیث در اثر او کم است که گمان می‌رود این امر به دلیل رویکرد اخباری او در مواجهه با روایات باشد.

منابع

قرآن کریم.

- حرزالدین، محمد، *معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء*، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۳ ق.
- خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، بی‌جا، ۱۴۱۳ ق.
- داوری، مسلم، *اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق*، قم، مکتبه فدک، ۱۴۲۶ ق.
- دوانی، علی، *حاج شیخ عباس قمی؛ مرد تقوا و فضیلت*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۴.
- ربانی، محمدحسن، *دانش درایة الحديث*، مشهد، دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۹۰.
- زرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۰ م.
- سبحانی، جعفر، *کلیات فی علم الرجال*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- شامی، جمال‌الدین یوسف بن حاتم، *الدر النظیم فی مناقب الائمة الهامیم*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۰ ق.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، *الرعاية لحال البدایة فی علم الدراية و البدایة فی علم الدراية*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۴۲۳ ق.
- فقهی زاده، عبدالهادی، *علامه مجلسی و فهم حدیث؛ مبانی و روش‌های فقه الحدیثی علامه مجلسی در بحارالانوار*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۹.

قمی، عباس، *الفوائد الرضوية في احوال علماء المذهب الامامية*، تهران، بوستان کتاب، بی تا.

_____، *سفينة البحار و مدينة الحكم و الآثار*، قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ه ق.

مامقانی، عبدالله، *مقباس الهداية في علم الدراية*، تحقیق محمدرضا مامقانی، بیروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۱ ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

مدیر شانه چی، کاظم، *دراية الحديث*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶.

مسعودی، عبدالهادی، *روش فهم حديث*، تهران، سمت و دانشکده علوم حديث، ۱۳۸۴.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۳۸-۱۲۱

پیوند روح، نور و سکینه در قرآن و نقش آن‌ها* در حیات اخلاقی انسان با تکیه بر ارزیابی دیدگاه علامه طباطبائی^۱

فاطمه رضاداد

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fatima_re5@yahoo.com

حسن نقی زاده^۲

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naghizadeh@um.ac.ir

دکتر سیدجواد قندیلی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ghandili@um.ac.ir

چکیده

واکاوی مفهومی و دلالتی واژگان قرآن کریم و نیز، کاربردشناسی و پیوند آن‌ها با یکدیگر از جمله عرصه‌هایی است که در حوزه قرآن پژوهی مورد توجه اندیشه وران قرار گرفته است. در این میان، سه واژه روح، نور و سکینه و پیوند معنایی آن‌ها در آیات، محل تأمل می‌نماید. این نوشتار بر آن است تا با بهره‌گیری از روش تحلیلی و از رهگذر کاربردشناسی این واژگان در آیات، به پیوند معنایی آن‌ها بپردازد و در همین راستا، دیدگاه مرحوم علامه طباطبائی را مورد نقد و ارزیابی قرار دهد. بررسی جایگاه نور، روح و سکینه در حیات اخلاقی انسان از دیگر مسائل مورد بررسی در این نوشتار می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، روح، نور، سکینه، تنزه اخلاقی، علامه طباطبائی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۶/۱۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۱/۲۶.

^۱- این مقاله مستخرج از پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان «مبانی و راهکارهای تربیت اخلاقی در قرآن کریم» است.

^۲. نویسنده مسئول.

مقدمه

سه واژه روح، نور و سکینه در آیات ۱۲۲ سوره انعام، ۲۴ انفال، ۳۵ نور، ۵۲ شوری، ۴، ۱۸ و ۲۶ فتح، ۱۳ و ۲۸ حدید، ۲۲ مجادله و ... به کار رفته و بعضاً در همنشینی با یکدیگر ظهور یافته‌اند. افزون بر این همنشینی، پیوند عمیق این مفاهیم با مقولاتی چون علم، ایمان و تقوا در آیات مزبور، قابل تأمل می‌نماید.

در این میان، پرسش اصلی این است که:

- اولاً با توجه به مفهوم شناسی روح، نور و سکینه در قرآن کریم، چه نسبتی بین آن‌ها برقرار است؟
 - ثانیاً پیوند این مفاهیم با مقولاتی چون علم، ایمان و تقوا در آیات مزبور چگونه است؟
 - ثالثاً جایگاه و کارایی این مفاهیم در حیات اخلاقی انسان چیست؟
- ذیلاً به مفهوم‌شناسی این مفاهیم و بازیابی پاسخ برای پرسش‌های مزبور می‌پردازیم:

مفهوم‌شناسی روح در قرآن

واژه روح در اصل لغت، اسم مصدر از ریشه «روح» به معنای شیء لطیف و فرا مادی است که ظهور و جریان می‌یابد (مصطفوی، ۲۷۹/۴) و مبدأ نوعی حیات و تحرک است (راغب اصفهانی، ۳۶۹). این واژه در قرآن کریم ۲۱ بار به کار رفته است که از آن میان، چهار بار آن به صورت «روح القدس»^۱ یک بار آن به صورت «روح الامین»^۲ و شانزده بار آن به صورت مطلق می‌باشد. مفسران و قرآن‌پژوهان در بررسی معنایی واژه مزبور در آیات قرآن کریم چند معنا را برشمرده‌اند که از جمله آن‌ها عبارت‌اند از:

۱- فرشته مقرب الهی یا جبرائیل،

۲- قرآن،

۳- حضرت عیسی علیهما السلام،

۴- نفخه حیات و زندگی. (طباطبایی، المیزان، ۲۰/۱۷۳-۱۷۵)

بنابر دیدگاه مفسران، قرآن و وحی را بدان سبب «روح» نامند که مایه حیات حقیقی انسان است. (راغب اصفهانی، ۳۶۹) حضرت عیسی از آن رو «روح» نام گرفته است که از سویی در

^۱ البقرة/۸۷، ۲۵۳: المائدة/۱۱۰؛ النحل/۱۰۲.

^۲ الشعراء/۱۹۳.

بدو تکوین، خلقتش فارغ از مقدمات مادی و تنها منوط به نفخه روح الهی بود (طباطبایی، المیزان، ۱۷۳/۲۰) و از سوی دیگر در مقام اعجاز، به اذن خداوند مردگان را روح و جانی دوباره می‌بخشید. (راغب اصفهانی، ۳۶۹) نیز آنچه موجب اطلاق واژه «روح» بر موجودی از سنخ فرشتگان – خواه جبرائیل باشد و خواه فراتر از آن – گردیده است، جنبه تجرّد توأم با حیات و شعور اوست؛ چونان‌که روح آدمی و سایر موجودات زنده، از آن رو روح نام گرفته که مجرد و مبدأ حیات و شعور است (همان).

در همه این مصادیق، معنای بارز و واحد واژه «روح»، به حیات‌آفرینی آن باز می‌گردد (فراهیدی، ۲۹۱/۳)؛ حیاتی که در اصل لغت، تعریفی جز منشأ شعور و حرکت ندارد و وجود آن در یک موجود، فعال و مدرک بودن او را می‌رساند؛ به گونه‌ای که هرچه قوت حیات موجودی فزون‌تر باشد، میزان ادراک و فعالیت او بیشتر خواهد بود. (برای دریافت تبیین لغوی و تفسیری «حی» ر. ک: طبرسی، ۶۲۶/۲؛ ابن عاشور، ۴۹۲/۲؛ مصطفوی، ۳۷۷/۲؛ نیز به منظور فهم تبیین فلسفی آن ر. ک: صدرالدین شیرازی، ۴۱۷/۸-۴۱۴)

مفهوم‌شناسی نور در قرآن

واژه «نور» در اصل لغت از ریشه «ن و ر» مأخوذ است. طبق دیدگاه لغت‌شناسان، معنای واحد و اساسی این ریشه، «اضاءه» و «روشنگری» است. (ابن فارس، ۳۶۸/۵) بر همین اساس، واژه «نور»، بر روشنائی محسوس یا معقولی که امکان دیدن را برای چشم سر و قلب آدمی فراهم می‌سازد (راغب اصفهانی، ۸۲۷؛ مصطفوی، ۲۷۹/۱۲) و ظاهر بالذات و مظهر للغير می‌باشد، (ابن منظور، ۲۴۰/۵) اطلاق می‌شود. در قرآن کریم نیز حقیقت «نور» کارکردی جز روشنگری و تبیین ندارد؛ چونان که تصریح آیاتی چون «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (الزمر/۶۹) و «فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (البقره/۱۷) بر روشنی‌بخشی نور، نیز همنشینی آن با واژگانی چون «بینات»، «برهان»، «هدی» و ... در آیات^۲، هم‌چنین مقابله آن با ظلماتی موصوف به صفاتی چون «ظلماتٌ بعضها فوق بعضٍ إذا أخرجَ يده لَم يكد يراها» (النور/۴۰)^۳ و «وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ»

^۱ - «و زمین به نور پروردگارش روشن شود».

^۲ - «چون پیرامونش را روشن ساخت، خدا روشنائی از آنان بازگرفت و در میان تاریکی‌هایی که نمی‌بینند رهاشان کرد».

^۳ - به عنوان نمونه ر. ک: النساء/۱۷۴؛ المائدة/۱۵؛ المائدة/۴۴؛ الأنعام/۹۱.

^۴ - «تاریکی‌هایی بر فراز یکدیگر، آن سان که اگر دست خود بیرون آرد آن را نتواند دید».

(البقره/۱۷) در آیات متعدّد^۲، همگی گواه بر همین حقیقت است. از این منظر، نور حقیقتی روشنگر، هدایت‌بخش، بصیرت‌آور و بینش‌زاست^۳ که باید در پرتو آن راه سپرد.^۴

مفهوم شناسی سکینه در قرآن

ریشه «س ک ن» در اصل لغت به معنای استقرار پس از حرکت و اضطراب است. (ابن فارس، ۸۸/۳) بر همین اساس، «سکینه» بر وزن «فعلیه»، وصفی است که موصوف خود را به آرامش و ثبات وطمأنینه، متصف می‌سازد و در این راستا، دو بُعد مادی و معنوی را در بر می‌گیرد. (ابن منظور، ۲۱۳/۱۳؛ مصطفوی، ۱۶۵/۵)

قرآن کریم این واژه را در شش آیه به کار گرفته است که از این میان، سه مورد آن به سورة فتح باز می‌گردد. این شش آیه عبارت‌اند از:

- «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (البقره/۲۴۸)؛^۵

- «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا» (التوبه/۲۶)؛^۶
 - «... إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (التوبه/۴۰)؛^۷

- «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ» (الفتح/۴)؛^۸
 - «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» (الفتح/۱۸)؛^۹

^۱ - «و در میان تاریکی‌هایی که نمی‌بینند رهایشان کرد».

^۲ - البقره/۲۵۷؛ المائدة/۱۶؛ الأنعام/۱؛ الأنعام/۱۲۲؛ الرعد/۱۶؛ إبراهيم/۱؛ إبراهيم/۵؛ النور/۴۰؛ الأحزاب/۴۳؛ فاطر/۲۰؛ الحديد/۹؛ الطلاق/۱۱.

^۳ - البقره/۱۷؛ الرعد/۱۶.

^۴ - الاعراف/۱۵۷؛ الحديد/۱۲؛ التحريم/۸.

^۵ - «پیغمبرشان گفت که نشان پادشاهی او این است که تابوتی که سکینه پروردگارتان و باقی میراث خاندان موسی و خاندان هارون در آن است و فرشتگانش حمل می‌کنند، نزد شما آید. اگر مؤمن باشید این برای شما عبرتی است».

^۶ - «آن گاه خدا آرامش خویش را بر پیامبرش و بر مؤمنان نازل کرد و لشکریانی که آن‌ها را نمی‌دیدید فرو فرستاد».

^۷ - «یکی از آن دو به هنگامی که در غار بودند به رفیقش می‌گفت: اندوهگین مباش، خدا با ماست. خدا به دلش آرامش بخشید و با لشکرهايي که شما آن را نمی‌دیدید تأییدش کرد. و کلام کافران را پست گردانید، زیرا کلام خدا بالاست و خدا پیروزمند و حکیم است».

^۸ - «اوست که بر دل‌های مؤمنان آرامش فرستاد تا بر ایمانشان پیوسته بیفزاید».

«إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (الفتح/۲۶).^۲

اگر واژه سکینه را در همه موارد شش گانه مد نظر قرار دهیم، در می‌یابیم که معنایی جز سکون و طمأنینه نفس و آرامش قلب ندارد. (طبرسی، ۶۱۴/۵؛ مصطفوی، ۱۶۵/۵؛ طباطبایی، المیزان، ۲۸۹/۲) تفصیل این نکته در ادامه ارائه خواهد شد.

بررسی پیوند معنایی روح، نور و سکینه در قرآن

پس از واکاوی دلالتی مفاهیم روح، نور و سکینه که به اختصار گذشت و جنبه مقدماتی داشت، اینک به اصل سخن می‌رسیم و پیوند معنایی این سه واژه را در آیات به بحث می‌نشینیم:

۱. دیدگاه علامه طباطبایی درباره پیوند معنایی مفاهیم سه گانه

یکی از دیدگاه‌های مطرح درباره پیوند سه مفهوم روح، نور و سکینه در قرآن، دیدگاه علامه طباطبایی است که تفاسیری چون الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن (صادقی تهرانی، ۱۷۱/۴) و مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن (سبزواری، ۱۵۱/۴) نیز آن را پذیرفته‌اند. پیش از این‌که به دیدگاه علامه درباره این پیوند بپردازیم، نخست بایسته است فضای کلام و سیاق و موقعیت سخن وی را دریابیم.

همان گونه که می‌دانیم، راه عبودیت و خداگرایی نخست از بنده می‌آغازد و سیر الی الحق را نشانه می‌رود؛ راهی برای شناختن، ایمان آوردن، عشق ورزیدن، راضی ساختن، تسلیم شدن و مخلص گشتن. با رسیدن آدمی به مرتبه مخلصین و در پی تحقق شروط قضایای شرطیه‌ای چون «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي» (آل عمران/۳۱)^۳، «فَاذْكُرُونِي» (البقره/۱۵۲)^۴ و «قَدْ أَخْلَصَ لِلَّهِ» (شریف رضی، ۱۵۳/۱)^۵، نوبت به جزای آن‌ها می‌رسد؛ جزایی که این بار از خدا

^۱ - «خدا از مؤمنان آن هنگام که در زیر درخت با تو بیعت کردند، خشنود گشت و دانست که در دلشان چه می‌گذرد. پس آرامش بر آن‌ها نازل کرد و به فتحی نزدیک پاداششان داد».

^۲ - «آن گاه که کافران تصمیم گرفتند که دل به تعصب، تعصب جاهلی سپارند، خدا نیز آرامش خود را بر دل پیامبرش و مؤمنان فرو فرستاد و به تقوی الزامشان کرد که آنان به تقوی سزاوارتر و شایسته‌تر بودند و خدا بر هر چیزی داناست».

^۳ - «اگر خدا رادوست دارید، مرا پیروی کنید».

^۴ - «پس مرا یاد کنید».

^۵ - «همانا خود را برای خدا خالص کرده است».

می‌آغازد و به نتایجی چون «يُحِبُّكُمْ اللَّهُ»، «أَذْكُرْكُمْ» و «فَاسْتَخْلَصَهُ» می‌انجامد.

این نتایج که حصولشان برای اولیاء الله میسر است، حیاتی با ویژگی‌هایی خاص را برای آن‌ها رقم می‌زند. علامه طباطبایی از جمله اندیشه‌ورانی است که به تبیین قرآنی خصائص اولیاء الله و حیات ویژه آن‌ها پرداخته‌اند.

ایشان در کتاب «رسالة الولایه»، در راستای بیان این نکته که خداوند سبحان، هستی و زندگی اولیاء الله را به وجود و حیاتی برین مبدل می‌سازد، به این آیه استناد می‌کند: «أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُينَ لِّلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الانعام/۱۲۲).^۱

طبق مفاد این آیه شریفه که دو عنصر حیات و نور در آن برجسته است، انسانی که در سیر عبودی گام می‌زند و به مراتب والای ایمانی دست می‌یازد، با این که به ظاهر، در قوای وجودی و ظواهر زندگی با سایر مردمان تفاوتی ندارد، ولی حیاتش نورانی و قوای وجودی‌اش ربّانی است. (طباطبایی، رساله الولایه، ۱۰۳)

علامه، سپس برای تبیین بیشتر عامل این حیات برتر، به آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (الشوری/۵۲)^۲ استناد می‌کند. (همان)

همان‌گونه که پیداست، در این آیه شریفه نیز عنصر روح و نور برجستگی دارد. از نگاه علامه، عامل حیات برتر، روحی افاضی از عالم امر است که افزون بر این آیه، در آیاتی چون «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ... وَأُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ... رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (المجادله/۲۲)^۳ نیز مطرح گردیده و هویتی جز همان نور الهی ندارد. (طباطبایی،

۱- «آیا کسی که مرده [دل] بود و زنده‌اش گردانیدیم و برای او نوری پدید آوردیم تا در پرتو آن، در میان مردم راه برود، چون کسی است که گویی گرفتار در تاریکی‌هاست و از آن بیرون آمدنی نیست؟ این گونه برای کافران آنچه انجام می‌دادند زینت داده شده است».

۲- «و همین گونه، روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم. تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان [کدام است؟] ولی آن را نوری گردانیدیم که هر که از بندگان خود را بخواهیم به وسیله آن راه می‌نماییم، و به راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می‌کنی».

۳- «نمی‌یابی مردمی را که به خدا و روز قیامت ایمان آورده باشند، ولی با کسانی که با خدا و پیامبرش مخالفت می‌ورزند دوستی کنند... خدا بر دلشان رقم ایمان زده و به روحی از خود یاریشان کرده است ... خدا از آن‌ها خشنود است و آنان نیز از خدا خشنودند. اینان حزب خدایند، آگاه باش که حزب خدا رستگارانند».

رساله الولایه، ۱۰۴) ایشان روح را با نور یکی می‌انگارد و حقیقت علو روح و نور را در تعبیر «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (النور/۳۵)^۱ می‌جوید. (طباطبایی، رساله الولایه، ۱۰۴) تا بدین جا به برابری نسبت روح و نور از نگاه علامه پی بردیم، ولی تکملة دیدگاه ایشان، در تفسیر المیزان قابل ملاحظه است.

علامه در تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (الفتح/۴)^۲ که از موهبت خداوند در حق مؤمنان حقیقی سخن به میان می‌آورد، سکینه را به روح تفسیر می‌کند و فراز «أُنْزِلَ السَّكِينَةُ» را متناظر با آیه «أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (المجادله/۲۲)^۳ می‌خواند. (طباطبایی، المیزان، ۲۵۸/۱۸)

اعتقاد به وحدت مراد از سکینه و روح در کنار یکسان انگاری روح و نور، وحدت مصداقی سکینه، روح و نور از دیدگاه علامه را نتیجه می‌دهد. این باورمندی در حالی است که ایشان در تفسیر آیه «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا» (الفتح/۲۶)^۴ که هم‌سیاق با آیه پیشین و تنها آیاتی چند میان آن دو فاصله است، نه واژه «سکینه»، بلکه «کلمه التقوی» را با «روح»، برابر می‌خواند و نه تعبیر «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ»، بلکه فراز «وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى» را ناظر به آیه «أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» بر می‌شمرد. (طباطبایی، المیزان، ۲۹۰/۱۸)

اینک با توجه به دیدگاه علامه پرسش اصلی این است که:

- اولاً نور، روح و سکینه چه نسبتی با یکدیگر دارند؟
- ثانیاً نسبت بین این سه با «کلمه التقوی» و جایگاهشان در حیات اخلاقی انسان چگونه است؟

ذیلاً به بررسی دیدگاه علامه و بازایی پاسخ برای پرسش‌های مزبور می‌پردازیم.

۲. نقد و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی

۱-۲. نسبت روح با نور در آیات:

چنانکه دانستیم، علامه در تفسیر آیات متعدد، روح را با نور برابر می‌گیرد. برای بررسی این نظریه، نگاهی به متن آیات ضروری است.

^۱ - «خدا نور آسمان‌ها و زمین است».

^۲ - «اوست که بر دل‌های مؤمنان آرامش فرستاد تا بر ایمانشان پیوسته بيفزايد».

^۳ - «و به روحی از خود یاریشان کرده است».

^۴ - «خدا نیز آرامش خود را بر دل پیامبرش و مؤمنان فرو فرستاد و به تقوی الزامشان کرد که آنان به تقوی سزاوارتر و شایسته‌تر بودند».

چنانکه در قسمت مفهوم شناسی گذشت، قرآن کریم مفهوم روح را همواره به عنوان عامل حیات بخش و مبدأ قوه و شعور به کار گرفته است که البته به مقتضای مقام، مصادیق گوناگون می پذیرد.

نگاهی به موارد کاربرد این واژه در قرآن کریم این نتیجه را به دست می دهد که هر جا سخن از روح موجودی زنده است، این روح در همه ابعاد و قوای وجودی او ساری و جاری است. به عنوان نمونه درباره نفخ روح انسان، قرائنی که از حضور روح در همه قوا حکایت می کنند، به شرح زیر است:

۱- بنا بر دیدگاه مفسران، عبارت «فیه» در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص/۷۲)^۱ حاکی از آن است که این نفخه ملکوتی و بعد روحی، همه ساختار وجود آدمی را در بر گرفته و آمیزه جسم و روح، موجودی واحد به نام انسان را پدید آورده که شایستگی سجده ملائکه را یافته است. (صادقی تهرانی، ۱۶/۱۷۰)

۲- خداوند در آیات «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^۲ (المؤمنون/ ۱۵-۱۲) آن گاه که مراحل آفرینش انسان را یادآور می شود، به جسم و روح به عنوان یک وجود یگانه می نگرد و از مرحله تکوین جسم و نفخ روح، به عنوان سیر تکاملی یک ساختار واحد یاد می کند؛ چنان که نفخ روح، صورت تکامل یافته همین بعد جسمی انسان است و جدای از آن نیست. (آلوسی، ۹/۲۱۷؛ طباطبایی، المیزان، ۱/۳۵۲ و ۱۲/۱۵۴)

نیز درباره اطلاق روح بر حضرت عیسی علیه السلام، همین مسئله صادق است. بنا بر آیاتی چون «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران/ ۵۹) با نفخ روح در حضرت عیسی علیه السلام، حیات در همه ابعاد وجودی وی محقق شد و هویت وی موجودیت یافت. نیز به گواهی آیاتی چون «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا

^۱ - «چون تمامش کردم و در آن از روح خود دمیدم، همه سجده اش کنید».

^۲ - «هر آینه ما انسان را از گل خالص آفریدیم. * سپس او را نطفه ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. * آن گاه از آن نطفه، لخته خونی آفریدیم و از آن لخته خون، پاره گوشتی و از آن پاره گوشت، استخوان ها آفریدیم و استخوان ها را به گوشت پوشانیدیم بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم. در خور تعظیم است خداوند، آن بهترین آفرینندگان. * و بعد از این همه شما خواهید مرد».

^۳ - «مثل عیسی در نزد خدا، چون مثل آدم است که او را از خاک بیافرید و به او گفت: موجود شو. پس موجود شد».

فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي» (المائدة/۱۱۰)^۱ روح، با جریان یافتن در قالبی گلین، از کل وجود قالب، پرنده‌ای زنده ساخت.

هم‌چنین در تفسیر «روح القدس» که در آیات متعددی چون «وَأَيُّدُنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (البقره/۸۷)^۲ و «إِذْ أَيْدُتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (المائدة/۱۱۰)^۳ به کار رفته است، روایات از آن به عنوان روحی افاضی به اولیاء الله و انبیاء الهی یاد کرده‌اند؛ روحی که به صفت قداست متصف است (کلینی، ۱/۲۷۴-۲۷۱) و همه قوای وجودی آن‌ها اعم از بعد حرکتی، تکلم، عبادت و ... را از حیاتی برتر با توانمندی‌ها و شعوری فراتر از حد معمول بهره‌مند می‌سازد. (همو، ۱/۴۴۲؛ عیاشی ۲/۲۷۰) همین امر در قرآن کریم نیز متجلی است، چونان که به گواهی آیه «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أُيِّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا» (المائدة/۱۱۰)^۴، تکلم طفلی تازه تولد یافته در گهواره، توانمندی فوق العاده‌ای است که از حیات‌آفرینی روح القدس نشأت گرفته است. (طباطبایی، المیزان، ۶/۲۲۰)

در مجموع، قرآن کریم، ابعاد مختلف وجودی همچون شنیدن،^۵ پرواز،^۶ تکلم^۷ و ... را به حیات و روح بازگردانیده و حقیقت روح را منشأ توانمندی همه قوا دانسته است. این در حالی است که بنا بر دلالت آیات متعدد، نور مفهومی فراتر از روشننگری و بصیرت‌آفرینی ندارد. به تعبیر دیگر، به گواهی آیات، انسان با روح می‌بیند، می‌شنود، حرکت می‌کند، نفس می‌کشد و در یک کلام زندگی می‌نماید، ولی تأثیر نور، تنها دیدن است و بس. بنابراین نمی‌توان وحدت و عینیت کامل روح و نور در قرآن را پذیرفت.

اگر بخواهیم نسبت حقیقی روح را با نور دریابیم، بایسته است بار دیگر، آیات پیش گفته را از نظر بگذرانیم. به گواهی آیات متعددی چون «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ... أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ»

^۱ - «و آن گاه که به امر من از گل چیزی چون پرنده ساختی و در آن دمیدی و به امر من پرنده‌ای شد».

^۲ - «و او را به روح القدس تأیید نمودیم».

^۳ - «و آنگاه که تو را به روح القدس تأیید نمودیم».

^۴ - «خدا به عیسی بن مریم گفت: نعمتی را که به تو و مادرت ارزانی داشته‌ام یاد کن، آن زمان که به روح القدس یاریت کردم تا تو چه در گهواره و چه در بزرگسالی سخن گویی».

^۵ - النمل/۸۰، الروم/۵۲، فاطر/۲۲.

^۶ - البقره/۲۶۰.

^۷ - المائدة/۱۱۰.

(المجادله/۲۲) نتیجه ورود به عرصه خداگرایی و پایمردی در راه حبّ عبودی، ربّانی شدن همه ابعاد و قوای وجودی انسان در سایه سار عنایت خاصّ ربوبی است؛ عنایتی که به مثابه روحی الهی، همه وجود او را صبغه خدایی می‌بخشد و منشأ حیاتی طیبه می‌شود. (برای آگاهی بیشتر ر. ک: حسن زاده آملی، ۱۶۴-۱۵۸؛ طباطبایی، المیزان، ۱۹/۱۹۷؛ صادقی تهرانی، ۲۲۳/۲۸) تجلّی این روح الهی همان است که در حدیث قرب نوافل قابل مشاهده است: «وَمَا تَقَرَّبَ إِلَى عَبْدٍ شَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبِّتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا».^۱ (کلینی، ۳۵۲/۲)

در این روایت، سخن از تأثیر روح و صبغه الهی در همه ابعاد و قوای وجودی انسان است. اینک این روح الهی که همه قوا را تحت تأثیر قرار داده است، آن‌گاه که به قوه بصیرت تعلّق گیرد و به تعبیر «وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ» ناظر باشد، «نور» نامیده می‌شود: «الْمُؤْمِنُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»^۲ (همان، ۲۱۸/۱)؛ چنانکه در آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ... وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا»^۳ (الشوری/۵۲) با عنایت به بازگشت ضمیر «جعلناه» به واژه «روحاً» (طباطبایی، المیزان، ۷۸/۱۸)، همین روح است که در قالب نوری الهی و روشنگر، ظهور می‌یابد و هدایت آفرین می‌گردد.

لذا نسبت مفهومی روح با نور، نه تساوی، بلکه عموم و خصوص مطلق است که البته می‌تواند گاه در عالم مصداق، با هم متحد باشند و شاید گفتار علامه در این باب، ناظر به همین وحدت مصداقی در برخی آیات خاصّ باشد. نیز کارکرد نور چیزی جز روشنگری و حاصل آن، امری جز معرفت شهودی نسبت به حضرت باری نیست: «إِنَّ لِي عِبَادًا مِنْ عِبَادِي يَحِبُّونِي وَأُحِبُّهُمْ... أَقْذِفُ مِنْ نُورِي فِي قُلُوبِهِمْ فَيَخْبِرُونَنِي كَمَا أُخْبِرُ عَنْهُمْ»^۴ (حرّ عاملی،

^۱ - «نمی‌بایی مردمی را که به خدا و روز قیامت ایمان آورده باشند، ولی با کسانی که با خدا و پیامبرش مخالفت می‌ورزند دوستی کنند... خدا بر دلشان رقم ایمان زده و به روحی از خود یاریشان کرده است...».

^۲ - «هیچ چیز مثل فرائض بنده مرا به من نزدیک نمی‌سازد و او با انجام نوافل سعی در تقرّب به من دارد تا او را دوست بدارم؛ پس هنگامی که چنین شود، گوش او می‌شوم تا با من بشنود و دیده‌ای که با آن بنگرد و زبانی که با آن سخن بگوید و دستی که با آن بچنگد.» (برای آگاهی بیشتر از تطبیق روح با حدیث قرب نوافل ر. ک: طباطبایی، رساله الولایه، ۱۰۸)

^۳ - «مؤمن به واسطه نور الهی می‌بیند.»

^۴ - «همچنین کلام خود را به فرمان خود به تو وحی کردیم. تو نمی‌دانستی کتاب و ایمان چیست. ولی ما آن را نوری ساختیم تا هر یک از بندگانمان را که بخواهیم بدان هدایت کنیم.»

^۵ - «همانا از میان بندگانم، بندگانم دارم که آن‌ها مرا دوست دارند و من نیز آن‌ها را دوست می‌دارم، ... از نور خود در دل‌هایشان می‌اندازم، در نتیجه آن‌ها از من خبر می‌دهند، همان گونه که من از احوال ایشان آگاهم.»

(۳۵۸)؛ از همین روست که بزرگ پیشوایان ما در راستای نیل بدین مرحله از معارف توحیدی، نور الهی را خواستار گشته و یادآور شده‌اند بدون این نور، معرفت حقیقی نسبت به حضرت حق میسر نیست: «الهی هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ، وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ... وَالْحَقُّنِي بِنُورِ عِزِّكَ الْأَبْهَجِ، فَأَكُونَ لَكَ عَارِفًا، وَعَنْ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا»^۱ (ابن طاووس، ۲۹۹/۳).

۲-۲. نسبت روح با سکینه در آیات

چنان‌که اشاره رفت، علامه طباطبایی افزون بر وحدت روح با نور، سکینه را به روح تفسیر می‌کند؛ نیز دریافتیم واژه «سکینه» در اصل لغت، مترادف با واژه «طمأنینه» است. اینک به منظور بررسی دیدگاه علامه آیاتی را که از مفهوم سکینه یا مترادفات آن سخن به میان می‌آورند، از نظر می‌گذرانیم.

نخستین آیاتی که مفهوم سکینه در آن‌ها ایفای نقش می‌کند، آیات پیرامون طالوت و تابوت بنی اسرائیل است: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ» (البقره/۲۴۸).^۲

در این آیه، واژه «سکینه» به پروردگار، یعنی منشأ و فاعل این موهبت، منتسب است و این تعبیر، از عظمت موهبت مزبور حکایت دارد. بنابر فحوای آیه مزبور، خداوند، تابوت را به بنی اسرائیل بازگردانید و در آن آیت و حقیقی قرار داد تا مشاهده‌اش، سکینه و آرامشی حقیقی را برای آن‌ها به ارمغان آورد. (سبزواری، ۱۵۰/۴؛ طبرسی، ۶۱۴/۲). برخی روایات، عامل واسطه این سکینه را الواح موسوی و آثار نبوت توصیف نموده‌اند که مشتمل بر علم و حکمت بوده است. (عیاشی، ۱۳۳/۱)

دومین آیه از آیات مورد بحث به نزول سکینه الهی بر پیامبر و معدودی از مؤمنان هم‌چون حضرت امیر در لحظات دشوار جنگ حنین اشاره دارد: «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا» (التوبه/۲۶).^۳

^۱ «الهی وارستگی از هر چیز و وابستگی و پیوستگی کامل به آسائنت را موهبتم فرما و دیدگان دل ما را به فروغ نظر به خود، روشن ساز، تا دیدگان دل ما حجاب‌های نور را بدرد و به معدن عظمت واصل شود. ... و به نور عز مناعت‌بخش خود که از هر چیز مسرت‌انگیزتر است، مرا ملحق فرما تا معرفتم فقط از آن تو باشد و از غیر تو روی گردان شوم».

^۲ «پیغمبرشان گفت که نشان پادشاهی او این است که تابوتی که سکینه پروردگارتان و باقی میراث خاندان موسی و خاندان هارون در آن است و فرشتگانش حمل می‌کنند، نزد شما آید. اگر مؤمن باشید این برای شما عبرتی است».

^۳ «آن گاه خدا آرامش خویش را بر پیامبرش و بر مؤمنان نازل کرد و لشکریانی که آن‌ها را نمی‌دیدند فرو فرستاد».

در این آیه شریفه باز هم واژه سکینه به ضمیری اضافه شده که مرجع آن، خداوند است. نیز تعبیر انزال و انتساب آن به خداوند، حکایت از علو مبدء و خاستگاه آن دارد (آلوسی، ۲۴۷/۱۳؛ طباطبائی، المیزان، ۲۵۸/۱۸). همچنین والارتبگی افرادی که سکینه بر آنها نازل گشته، نشانه اهمیّت این موهبت الهی است.

سومین آیه از ماجرای هجرت پر مخاطره پیامبر از مکه به مدینه و پناهنده شدن آن گرامی به غار ثور سخن می گوید که در خلال آن، پیامبر صبر و شهامت خویش را از باور «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» می گیرد و سکینه الهی به عنوان منبع حقیقی آرامش، روح و جان وی را می نوازد: «... إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» (التوبة/۴۰).^۱

چهارمین دسته آیاتی که از سکینه سخن به میان می آورند، آیات ۴، ۱۸ و ۲۶ سورة فتح می باشند^۲ که به صلح حدیبیه و فتح مکه اشاره دارند (واحدی، ۳۹۸-۳۹۷) و ضمن یادکرد از سکینه به عنوان موهبت بزرگ الهی در حق پیامبر و اهل ایمان واقعی، دیگر بار تعبیر انزال را به کار می گیرند و ضمیری که مرجع آن خداوند است را به «سکینه» اضافه می سازند. طبق مفاد این آیات، «سکینه»، حقیقتی است که وجودش، مایه ازدیاد ایمان است؛ ایمانی به لحاظ رتبه متفاوت، ولی همساز با ایمان پیشین که نکره آمدنش به صورت «ایماناً»، بر علو مرتبه آن گواهی می دهد و برخاستنش از سکینه الهی، تأثیر و نفوذ آن را کامل می سازد.

در راستای واژه سکینه، مفهوم طمأنینه نیز در آیات از اهمیّتی وافر برخوردار است. از جمله آیاتی که به مفهوم طمأنینه ناظرند، آیه «إِذْ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ...»... نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ» (المائدة/۱۱۳-۱۱۲) می باشد.

در این آیه شریفه، خواریون و خواصّ اصحاب حضرت عیسی از خداوند مائده آسمانی

۱- «یکی از آن دو به هنگامی که در غار بودند به رفیقش می گفت: اندوهگین مباش، خدا با ماست. خدا به دلش آرامش بخشید و با لشکری که شما آن را نمی دیدید تأییدش کرد».

۲- «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا...» لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا...» إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحُمَةَ حُمَةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ لَزَمَهُمْ كَلِمَةُ التَّقْوَى وَ كَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلُهَا وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا.

۳- «و خواریان پرسیدند: ای عیسی بن مریم، آیا پروردگار تو می تواند که برای ما از آسمان مائده ای فرستد؟ گفت: اگر ایمان آورده اید، از خدا بترسید. گفتند: می خواهیم که از آن مائده بخوریم تا دلهایمان آرام گیرد و بدانیم که تو به ما راست گفته ای و بر آن شهادت دهیم».

طلب می‌کنند تا مایه معرفت شهودی و عین یقینی برای آن‌ها باشد و طمأنینه قلبی را برای ایشان حاصل دهد.

نزدیک به همین مضمون در آیه «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (آل عمران/۱۲۶؛ الانفال/۱۰) تکرار می‌شود که در آن، مشاهده مدد رسانی معجزه‌آسای خداوند به اهل ایمان از رهگذر نزول فرشتگان در جنگ بدر، بشارت و آیتی طمأنینه‌آور قلمداد می‌شود.

نیز حضرت ابراهیم در آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي» (البقره/۲۶۰)، معرفت شهودی و عین یقینی نسبت به قدرت پروردگار در احیاء مردگان را مایه طمأنینه قلب خویش می‌خواند.

مقارنه موارد فوق با تأمل و بررسی بیشتر، این نتیجه را به دست می‌دهد که:

اولاً سکینه و طمأنینه به حقیقت آرامش و سکون قلبی ناظرند؛

ثانیاً مفهوم سکینه در همه موارد به عنوان سکینه‌ای الهی و مضاف به نام ساحت ربوبی یا ضمیری منتسب به او، بر اهل ایمان افاضه شده است؛

ثالثاً برخورداری از سکینه و طمأنینه تنها در انحصار اهل ایمان و مایه ارتقاء آن‌ها در مراتب ایمانی است، به ویژه آن که نزول سکینه در همه موارد و نزول طمأنینه در بسیاری از آیات، به هنگام بروز دشواری‌ها بر سر راه پایمردی در امر دین بوده است؛ دشواری‌هایی که می‌تواند هر لحظه ایمان آدمی را متزلزل سازد؛

رابعاً حصول سکینه و طمأنینه در اکثر موارد، ناشی از مشاهده آیتی الهی و نشانی خارق العاده همراه با حمایت خاص باری تعالی است؛

خامساً در همه موارد، آیت سکینه بخش و طمأنینه‌آور، پیوندی با حضرت حق دارد و قلب اهل ایمان را در نهایت با یاد خدا و آیات دال بر قدرت و نصرت و رحمت بی‌کران او آرام می‌سازد؛ چرا که اساساً از منظر قرآن آنچه مایه طمأنینه دل اهل ایمان است، چیزی جز یاد خدا نیست و تنها با یاد اوست که دل‌ها آرام می‌گیرد: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (الرعد/۲۸).^۲

اینک اگر این جمع‌بندی از مفهوم سکینه را با آنچه درباره روح و نور گذشت، مقایسه

۱- «ابراهیم گفت: ای پروردگار من، به من بنمای که مردگان را چگونه زنده می‌سازی. گفت: آیا هنوز ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: بلی، و لکن می‌خواهم که دلم آرام یابد».

۲- «آنان که ایمان آورده‌اند و دلهایشان به یاد خدا آرامش می‌یابد. آگاه باشید که دل‌ها به یاد خدا آرامش می‌یابد».

کنیم، باید بگوییم سکینه نه به معنای روح است و نه کارکردی در عرصه حیات آفرینی دارد. برای یافتن نسبت سکینه با روح و نور بایسته است گامی به عقب بازگردیم. چنانکه دیدیم، روح موهبتی الهی در حق اهل ایمان است که آن‌ها را از حیاتی طیبه برخوردار می‌سازد و قوای وجودی آن‌ها را قوه و شعوری برین می‌بخشد. تجلی این قوای فزون‌تر در بُعد بصیرت و بینش، نور است که برترین مراتب معرفت را حاصل می‌دهد.

اینک جایی است که می‌توان از سکینه سخن به میان آورد. به تعبیر دیگر، اگر از قرآن کریم درباره ثمره این معرفت شهودی و عینی جويا شویم، به تعبیری چون «سکینه»، «طمأنینه» و «یقین» بر می‌خوریم. از جمله مهم‌ترین آیاتی که در این راستا قابل تأمل‌اند، آیه «و کذلک نری إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَیْکُونُ مِنَ الْمُؤَقِنِينَ»^۱ (الانعام/۷۵) است.

در این آیه شریفه، مراد از ارائه ملکوت به حضرت ابراهیم (ع) گشودن دیده دل او به حیثیت من الاهی عالم هستی است؛ به گونه‌ای که عیاناً همه هستی را مستند و قائم به ذات ربوبی دیده و در هر پدیده‌ای وجه باری تعالی را مشاهده کند. (طباطبایی، المیزان، ۱۷۲/۷-۱۷۰) هدف از این ارائه نیز چیزی جز نیل به اعلی مرتبه یقین نیست: «و لَیْکُونُ مِنَ الْمُؤَقِنِينَ». بنابر تعریف اندیشه‌وران، «یقین» اعتقاد ثابت جازم مطابق با واقع را گویند که هیچ‌گونه شبهه و تزلزل بدان راه ندارد (طوسی، ۷۷/۱؛ مجلسی، ۱۶۰/۶۶).

همین مضمون در آیه «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتِیْ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلِیْ وَ لَکِنْ لَیَطْمِئَنَّ قَلْبِیْ»^۲ (البقره/۲۶۰) قابل مشاهده است. در این آیه شریفه حضرت ابراهیم با ایراد واژه «ارنی» معرفت عینی و شهودی را نسبت به قدرت الهی در احیای مردگان خواستار است و این درخواست را چنین تعلیل می‌کند: «لَیَطْمِئَنَّ قَلْبِیْ».

از آنجا که گفتیم واژه طمأنینه، به معنای سکون و قرار پس از اضطراب و تشویش است، (راغب اصفهانی، ۵۲۴؛ مصطفوی، ۱۱۹/۷) تعبیر «لَیَطْمِئَنَّ قَلْبِیْ» از ثبات قلب ابراهیم بر باورهای ایمانی خویش در نتیجه معرفت عینی و شهودی حکایت می‌کند. (رشید رضا، ۴۶/۳؛ طباطبایی، المیزان، ۳۷۴/۲؛ سبزواری، ۳۳۱/۴) به عبارت دیگر، نیل به مرتبه عین الیقینی، اهتزازات قلبی را به ثبات بدل ساخته و راه را بر هر گونه شبهه و تزلزل می‌بندد. این یقین و طمأنینه قلبی

^۱ - «بدین سان به ابراهیم ملکوت آسمان‌ها و زمین را نشان دادیم تا از اهل یقین گردد».

^۲ - «ابراهیم گفت: ای پروردگار من، به من بنمای که مردگان را چگونه زنده می‌سازی. گفت: آیا هنوز ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: بلی، و لکن می‌خواهم که دلم آرام یابد».

همان است که در آیاتی چون «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (الفتح/۴) به «سکینه» نامبردار است.

لذا سکینه نه عین روح، بلکه نتیجه تجلی روح در قوه بینش آدمی است که از رهگذر معرفت افاضی، برترین مراتب یقین و بالاترین درجات ایمان را به دست می‌دهد و همین رابطه علی میان آن دو، فرض وحدت مصداقی را مخدوش می‌سازد.

جایگاه روح، نور و سکینه در حیات اخلاقی انسان

پس از این که پیوند روح، نور و سکینه را دریافتیم، اینک به جایگاه آن‌ها در حیات اخلاقی انسان یا به تعبیری، نسبت آن‌ها با «کلمة التقوی» می‌پردازیم.

چنانکه اشاره شد، علامه طباطبایی در ذیل آیه «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا»^۲ (الفتح/۲۶)، «کلمة التقوی» را به «روح» تفسیر می‌کند و فراز «وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى» را ناظر به آیه «أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» می‌خواند. (طباطبایی، المیزان، ۲۹۰/۱۸)

این در حالی است که ایشان در تفسیر آیاتی چون دو آیه ۴ و ۱۸ از همین سورة مبارکه فتح، سکینه را مترادف روح می‌داند.

پرسشی که در مواجهه با این گفتار علامه مطرح می‌باشد، این است که اگر روح را هم با «سکینه» و هم با «کلمة التقوی» برابر بخوانیم، در آن صورت، دو فراز «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ» و «وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى» در کنار یکدیگر، تکراری و لغو می‌نمایند. نیز اگر گفته شود در این آیه «سکینه» به معنای دیگری است و تکراری در کار نیست، پاسخ این است که سیاق متصل بین این آیه با آیات پیشین، مقتضی وحدت معنای تفسیری است؛ ضمن این که قرینه‌ای برای این استثناء موجود نیست.

اگر بخواهیم نسبت روح با «کلمة التقوی» را دریابیم، بایسته است بار دیگر آیه مورد بحث را از نظر بگذرانیم: «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (الفتح/۲۶).

^۱ - «اوست که بر دلهای مؤمنان آرامش فرستاد تا بر ایمانشان پیوسته بيفزايد».

^۲ - «خدا نیز آرامش خود را بر دل پیامبرش و مؤمنان فرو فرستاد و به تقوی الزامشان کرد که آنان به تقوی سزاوارتر و شایسته‌تر بودند».

در یک نگاه تفسیری، خواه طبق روایات، «کلمة التقوی» را به معنای کلمه تهلیل و توحید انگاریم که اساس تقوای ایمانی است، و خواه اضافه «التقوی» به «کلمه» را اضافه بیانی و معنای تعبیر «وَالْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى» را «الزهم التقوی» فرض کنیم، در هر دو صورت، ربط دو فراز «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ» و «وَالْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى»، ربط تعلیلی است. (ابن عاشور، ۱۶۵/۲۶-۱۶۴)

از آنجا که ریشه «ل ز م» در اصل لغت، به معنای انضمام و مصاحبت دائمی دو چیز با یکدیگر است، (ابن فارس، ۲۴۵/۵) تعبیر «الزهم كَلِمَةَ التَّقْوَى» حاکی از دوام و پایداری تقوا در وجود افراد مشاراً الیه است. بنابر این آیه شریفه، در پی برخورداری انسان از سکینه حاصل از نور الهی و معرفت افاضی، ملازمت دائمی او با تقوا حاصل می‌شود؛ تقوایی موهبتی و ایتایی^۱ از جانب خداوند که انسان پیش از این طی سلوکی اخلاقی و خدا محور، شایستگی و اهلیت دریافت آن را احراز کرده است.

همین تلازم سکینه و طمأنینه با تقواست که موجب می‌شود خداوند از نفس مطمئنه چنین یاد می‌کند: «يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً * فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي»^۲ (الفجر/۲۹-۲۷).

وجود چنین تعبیری- آن هم به صورت مطلق- حاکی از اوج تنزه روحی نفس مخاطب آیه است؛ زیرا خداوند بارها در آیات متعددی همچون «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»^۳ (الزمر/۷) و «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ»^۴ (النحل/۹۰) نارضایتی خویش از رذایل اخلاقی را اعلام داشته و روشن ساخته است که آن چه مرضی و پسند اوست، فضایل و پاکی‌هاست.

در ضمن، رضایت مطلق از هر چیز هنگامی موضوعیت می‌یابد که آن چیز در نقطه مقتضی و مطلوب بوده و در راستای هویت اصلی خویش، به خوبی کرده باشد. از آنجا که هدف از خلقت انسان، رسیدن او به مرتبه عبودیت است، تعلق مطلق و تام رضایت باری به نفس، حکایت از نیل او بدین مرتبه دارد. (طباطبایی، المیزان، ۲۵۲/۳) لذا به تصریح آیه مزبور، نفس مطمئنه که در سایه سار برخورداری از روح افاضی و نور الهی به سکینه و طمأنینه دست یافته و از تزلزلات و آفات روحی و معنوی رهیده است، مرضی رضای پروردگار و حائز مقام

۱- «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» (محمد/۱۷).

۲- «ای روح آرامش یافته * خوشنود و پسندیده به سوی پروردگارت باز گرد.»

۳- «و ناسپاسی را برای بندگان نمی‌پسندد.»

۴- «خدا به عدل و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد. و از فحشا و زشتکاری و ستم نهی می‌کند.»

عبودیت است.

بر این اساس، روح، نه عین «کلمة التقوی»، بلکه علّت موجدۀ آن است که در قالب نوری روشنگر، قوّة بصیرت آدمی را فزونی بخشیده، یقین و سکینه را حاصل می‌دهد و این سکینه، به ملازمت دائمی فرد با تقوا می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

در آیاتی که از ویژگی‌های اولیاء الهی سخن می‌گویند، سه مفهوم «روح»، «نور» و «سکینه» به چشم می‌خورند.

علّامة طباطبائی در بررسی این آیات، از یک سو روح را به نور و از سوی دیگر آن را به سکینه تفسیر می‌کند که نتیجتاً وحدت مصداقی این مفاهیم با یکدیگر را حاصل می‌دهد. این در حالی است که خود ایشان در تفسیر آیه ۲۶ سورة فتح که مفهوم سکینه نیز در آن به کار رفته، به جای سکینه، «کلمة التقوی» را به روح تفسیر می‌کند.

در ارزیابی دیدگاه علّامة و از مقارنۀ آیات مربوطه می‌توان دریافت مسئله وحدت مصداقی این سه مفهوم، با سؤال و اشکال مواجه است. بنابر دیدگاه منتخب این نگاشته که از تدبّر در آیات، حاصل آمده، «روح»، عنایت خاصّ الهی به همه ابعاد و قوای وجودی انسان است که حیات طیّبه را به بار می‌آورد. این روح که همه قوا را تحت تأثیر قرار می‌دهد، (چنانکه در حدیث قرب نوافل هم آمده است)، طبیعتاً ضمن تقویت قوای او، نیروی بصیرت قلبی وی را نیز فزونی می‌بخشد و در بُعد بصیرت بخشی، به صورت نوری الهی و روشنگر ظهور می‌یابد. نتیجه این نور که همان علم افاضی باری تعالی است، ظهور سکینه و طمأنینه در وجود آدمی و نیل به مرتبه یقین است؛ نیز طمأنینه نفس از رهگذر نیل به معارف بیشتر - آن هم معارف شهودی و حضوری - حاصل می‌شود. این یقین، به ملازمت دائمی فرد با تقوا می‌انجامد و نیل به مرتبه‌ای از تنزّه اخلاقی را نتیجه می‌دهد که از اساس، رذائل و کاستی‌ها را از آدمی منصرف می‌سازد: «وَالَّذِينَ كَانُوا لَا تَلْمِزُهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَعْلَىٰ» (و آن‌هایی که بودند: «فِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ).

منابع

قرآن کریم.

ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسير التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور*، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٣ ق.

ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ ق.

ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزة، ١٤٠٥ ق.

آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٥ ق.

حرّ عاملی، محمد بن حسن، *الجواهر السنّية في الاحاديث القدسيّة*، قم، مكتبة المفيد، بی تا.

حسن زادة آملی، حسن، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، بی جا، بی نا، بی تا.

خلیل بن احمد، *كتاب العين*، قم، انتشارات هجرت، ١٤١٠ ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، الدار الشاميّة، ١٤١٢ ق.

سبزواری، عبدالاعلی، *تفسير القرآن العظيم المعروف مواهب الرحمن*، بيروت، مؤسسة أهل البيت عليه السلام، ١٤٠٩ ق.

شريف الرضى، محمد بن حسين، *نهج البلاغه*، شرح محمد عبده، قم، دارالذخائر، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق.

صادق تهرانی، محمد، *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامي، ١٣٦٥.

صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت، دار احياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م.

طباطبایي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧ ق.

_____، *رسالة الولاية*، ترجمة همايون همّتي، انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٦٦.

طبرسي، فضل بن حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢.

عیاشی، محمد بن مسعود، *كتاب التفسير*، تهران، چاپخانه علمیه، ١٣٨٠ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافي*، تصحيح علی اکبر غفاری، تهران، دارالكتب الاسلامية، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣.

مجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بيروت، دار احياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ ق.

مصطفوی، حسن، *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ١٣٦٠.

واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۶۱- ۱۳۹

کارکرد قرائت عبدالله ابن مسعود در تبیین آیات الاحکام*

دکتر روح الله نجفی

استادیار دانشگاه خوارزمی

Email: rnf1981@yahoo.com

چکیده

مقاله حاضر به بررسی نحوه تعامل اهل تفسیر با هفت نمونه از وجوه قرائت عبدالله ابن مسعود در ذیل آیات الاحکام می‌پردازد و نشان می‌دهد که اهل تفسیر درباره روایی یا ناروایی احتجاج بدان وجوه مخالف رسم الخط مصحف عثمانی، دیدگاهی مشابه و یکسان نداشته‌اند. در این میان، اتخاذ موضعی عالمانه و روشمند در گرو آن است که پیش‌فرض‌ها و مقدمات بحث، مشخص و متمایز از یکدیگر گردند. مقدماتی نظیر اینکه آیا قرآن به وجوه متعدّد یا به وجه واحد نازل شده است؟ آیا وجوه متعدّد قرائت قرآن، درصدد بیان مطلبی واحد یا درصدد بیان مطالبی متفاوت هستند؟ آیا می‌توان قرائت عبدالله بن مسعود را تفسیر او از قرآن تلقی کرد؟ در این فرض، تفسیر عبدالله مسموع از رسول اکرم است یا حاصل اجتهاد خود او؟ و...

مقاله حاضر با ترکیب کردن مقدماتی از این سنخ، به فروضی شش‌گانه منتهی گشته است. فروضی که بر مبنای هر یک از آنها، حکم جواز یا عدم جواز احتجاج به قرائت عبدالله، متفاوت از دیگری جلوه کرده است.

کلیدواژه‌ها: اختلاف قرائت، قرائت عبدالله ابن مسعود، قرائت خلاف رسم الخط، کارکرد قرائت، آیات الاحکام.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۵/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۱/۲۲.

مقدمه

عبدالله ابن مسعود از بزرگان اصحاب پیامبر (ص) و از نخستین پیشگامان آیین مسلمانی است (ذهبی، ۱/ ۳۴؛ ابن الجزری، ۴۵۸/۱).

عبدالله، در عرصه قرائت قرآن و تفسیر آن، شهرتی بسزا دارد. بر وفق گزارش‌های تاریخی، وی، مصحف و قرائتی ویژه خود داشته است و در زمان خلیفه سوم، در ماجرای یکسان سازی مصاحف، شاخص‌ترین چهره‌ای است که با آن تصمیم، موافقت نمی‌کند (نک: سجستانی، ۱۸-۱۳).

تحقیق حاضر، به تحلیل ماجرای تاریخی مصحف عبدالله و نزاع وی با مصحف عثمانی، نظر ندارد بلکه بر آن است که کارکرد مصحف عبدالله را در عرصه تفسیر قرآن باز کاود.

در این راستا، به دلیل اهمیت ویژه آیات الاحکام، بر این عرصه متمرکز گشته و با گزینش هفت نمونه شاخص از وجوه قرائت عبدالله، به بررسی نحوه تعامل اهل تفسیر با آن وجوه می‌پردازیم. بدینسان مقاله حاضر دو پرسش اصلی پیش روی دارد:

۱) اهل تفسیر در مقام تبیین آیات الاحکام، به چه سان با قرائت عبدالله ابن مسعود تعامل کرده‌اند؟

۲) در مقام داور، نحوه تعامل راجح و بایسته با قرائت عبدالله کدام است؟

نحوه تعامل اهل تفسیر با وجوه قرائت عبدالله در آیات الاحکام

۱. استحباب سعی صفا و مروه

«انَّ الصَّفاَ و المروهَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» (بقره / ۱۵۸)

«صفا و مروه از نشانه‌های خدایند. پس هر که حجّ خانه را به جای آورد یا عمره گزارد، بر او گناهی نیست که آن دو را طواف نماید و هر که از روی رغبت عمل نیکی انجام دهد، همانا خداوند، شکر کننده‌ای بس داناست.»

عبدالله ابن مسعود آیه فوق را به صورت «فلا جناح علیه ألا يطوف بهما» (بر او گناهی نیست که آن دو را طواف نکند) قرائت کرده است (نک: الخطیب، ۲۱۹/۱؛ مختار عمر، ۱۲۸/۱). قرائت مزبور از دیگران از جمله ابن عباس، ابی بن کعب، ابن سیرین، انس بن مالک، شهر ابن حوشب، میمون بن مهران و عطاء نیز نقل شده است (همان).

طبری ذیل این آیه از قول عده‌ای خبر می‌دهد که طواف میان صفا و مروه را مستحب^۱ شمرده و بر تارک آن چیزی را لازم ندانسته‌اند (طبری، ۶۸۲/۲). مفسر^۲ ما خود بدین قول باور ندارد (همان، ۶۹/۲)؛ اما در مقام نقل روایات مؤید آن، به روایتی از «عطاء» اشاره می‌کند که در آن وی با تعبیر «من اجل قول الله فی مصحف ابن مسعود» (به خاطر گفتار خداوند در مصحف ابن مسعود) بر دیدگاه خود استدلال کرده است (همان، ۶۸/۲).

به همین سان زمخشری (۲۰۸/۱) از ابن عباس، انس و ابن زبیر به عنوان قائلان به استحباب سعی صفا و مروه یاد کرده و می‌گوید قرائت ابن مسعود، این قول را یاری می‌دهد. از دیگر سو، مفسرانی چون طبری، فخر رازی و آلوسی، استناد به قرائت ابن مسعود در این موضع را برنناخته‌اند. به عقیده طبری (۷۰/۲) این قرائت، خلاف مصاحف مسلمین است و برای هیچ‌کس جایز نیست که در مصاحف ایشان، آنچه را که در آن نیست، بیفزاید. مفسر^۳ ما، در ادامه از عدم جواز هم قدم فراتر نهاده و می‌گوید اگر امروزه یک قاری بدان بخواند، به دلیل آن که در کتاب خدا چیزی افزوده که در آن نیست، مستحق عقوبت است (همان، ۷۱/۲).

فخر رازی (۱۸۱/۴) هم در این باره بر آن می‌شود که معتبر شمردن «قرائت شاذ» ممکن نیست، چون صحیح شمردن آن موجب قدح در تواتر قرآن می‌گردد.

به عقیده آلوسی (۳۸/۲) نیز قرائت ابن مسعود و ابی^۴ در این موضع، صلاحیت ندارد که یاری دهنده قول به استحباب سعی شمرده شود چون آن، یک قرائت شاذ است که با وجود دلیل معارض نمی‌توان بدان عمل کرد. به علاوه ممکن است که «لا»- در تعبیر «الّا یطوف»- زائد باشد، چنانکه سیاق مقتضی آن است.

به عقیده راقم این سطور، آنچه قرائت ابن مسعود را در این موضع غیرقابل پذیرش می‌سازد، همین ناهمخوانی آن با سیاق آیه است.^۵ زیرا بر شمردن «صفا» و «مروه» به عنوان «شعائر الهی» با تشریع طواف آن دو مناسبت دارد نه با تقریر اینکه بر تارکین طواف آن دو هیچ گناه و حرجی نیست. بدینسان قرائت منقول از ابن مسعود به سبب مخالفت با سیاق، ناپذیرفتنی جلوه می‌کند.

حال بر فرض نادیده گرفتن سیاق آیه و پذیرش این قرائت، آیا می‌توان بر آن شد که قرائت ابن مسعود با قرائت رایج تفاوت معنایی ندارد و هر دو قرائت درصدد بیان مطلب واحدی

۱. چون در مورد احتجاج به شاذ بودن این قرائت و مخالفتش با رسم الخط مصحف عثمانی، ممکن است گفته شود که قرائت ابن مسعود، به دلیل آن که از حمایت دستگاه خلافت برخوردار نشد به انزوا و شاذ شدن گرائید. یعنی خاستگاه شذوذ آن، مسأله ای سیاسی - حکومتی بوده است نه مسأله ای علمی

هستند؟ البته در نگاه نخست «أَلَا يَطُوفُ بِهِمَا» با «ان يطوف بهما» معارض جلوه می‌کند اما ممکن است گفته شود که «لا» در قرائت نخست زائد است و یا «لا» در قرائت مشهور مقدّر می‌باشد. فراء (۹۵/۱) زائد بودن «لا» را در قرائت «أَلَا يَطُوفُ» جایز دانسته است ولی ابن العربی (۴۸/۱) این امر را جایز نمی‌داند. به نظر می‌رسد که قول ابن العربی به صحّت نزدیک‌تر است و زائد شمردن «لا» در «أَلَا يَطُوفُ» قولی متکلفانه و دست کم، خلاف ظاهر است. از دیگر سو مقدّر شمردن «لا» در قرائت مشهور نیز هر چند از شواهدی قرآنی چون «بَيْنَ اللَّهِ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا» (نساء/ ۱۷۶) برخوردار است اما با سیاق آیه مورد بحث همخوانی ندارد؛ یعنی بر شمردن صفا و مروه به عنوان «شعائر الله» با تشریع سعی مناسبت دارد نه با رفع حرج و گناه از تارکین سعی.

با این همه و با وانهادن دو قرائت مزبور بر ظاهر خود، باز هم می‌توان بر آن شد که آن دو تعارضی ندارند، بلکه مؤید یکدیگرند. چون گزاره «بر شما گناهی نیست که سعی صفا و مروه را انجام ندهید» دلالت دارد بر اینکه انجام سعی واجب نیست و با توجه به بر شمردن صفا و مروه به عنوان شعائر الهی، سعی میان آن دو را باید امری مستحبّ قلمداد کرد؛ بنابراین قرائت منقول از ابن مسعود، استحباب سعی را نتیجه می‌دهد و قرائت مشهور هم به همین سان بیان می‌دارد که «بر شما گناهی نیست که سعی صفا و مروه را انجام بدهید». این تعبیر دلالت دارد بر رفع حرمتی که مورد توهم بوده است؛ بنابراین سعی صفا و مروه حرام نیست و بازهم با توجه به بر شمردن این دو به عنوان شعائر الهی، استحباب سعی را می‌توان برداشت کرد. بدینسان آیه ۱۵۸ بقره بر وفق هر دو قرائت، استحباب سعی را نتیجه می‌دهد و قائلان به وجوب، باید به ادله دیگری استناد جویند و غایت سخن ایشان می‌تواند آن باشد که تعبیر «لا جناح» منافاتی با وجوب ندارد نه آنکه بتوانند وجوب را از همین آیه استفاده کنند. افزون بر این، به نظر می‌رسد که اگر قرآن را یک قانونگذاری رسمی - به سان قانونگذاری‌های کنونی حقوقی - به شمار آوریم، در این فرض نمی‌توان برای امری الزامی از تعبیر «لا جناح» استفاده کرد. مخالفان این نظر برآنند که به دلیل وجود دو بت بر «صفا» و «مروه»، مخاطبان قرآن طواف میان آن دو را ناپسند شمرده و خوف آن داشتند که طواف میان صفا و مروه، بزرگداشت آن دو بت محسوب شود. بدینسان در این آیه، تعبیر به «لا جناح» شده است تا توهم و خوف گناه در این زمینه برطرف شود (نک: فراء، ۹۵/۱). به باور طبرسی (۳۱۵/۱-۳۱۴) رفع گناه از طواف صفا و مروه به خود طواف بر نمی‌گردد بلکه به پرهیز و خودداری مسلمانان از طواف آن دو،

به دلیل وجود دو بت بر می‌گردد چرا که بر وفق سبب نزول بتی به نام «إساف» بر صفا و بتی به نام «نائله» بر مروه بود و مشرکان چون طواف صفا و مروه را انجام می‌دادند بر آن دو بت، دست می‌کشیدند.

با این همه، ممکن است گفته شود که در یک قانونگذاری رسمی و عمومی، قانونگذار حکیم، متن قانون را به گونه‌ای انشاء می‌کند که فهم آن وابسته به شرایط خاص پیدایش آن - که در متن قانون منعکس نشده است - نگردد. البته اگر قوانین قرآن را خطاب‌هایی شفاهی بدانیم که به تدریج مکتوب گشته‌اند و فرهنگ تسامح حاکم در گفتگوهای شفاهی را در آیات قرآن نیز جایز قلمداد کنیم، در این فرض می‌توان پذیرفت که از امر واجب هم در شرایطی خاص با تعبیر «لا جناح» یاد شود، گرچه آن شرایط خاص در متن قانون منعکس نگردیده باشد و در این باره به قرینه معلوم نزد مشافهین بسنده شده باشد. البته در فرض نخست هم راه واجب شمردن سعی بسته نیست و می‌توان بر آن شد که استحباب سعی بعدها به وجوب تغییر یافته است (از باب نسخ حکم).

خلاصه آنکه به نظر می‌رسد که در این موضع قرائت عبدالله ابن مسعود را به دلیل ناهمخوانی با سیاق آیه باید به کنار نهاد و از قرائت مشهور هم صرفاً مطلوبیت و استحباب سعی صفا و مروه قابل برداشت است و قائلان به وجوب سعی، باید به ادله‌ای دیگر استناد جویند.

۲. وجوب عمره

«وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...» (بقره / ۱۹۶)

«و حج و عمره را برای خداوند به اتمام رسانید.»

در قرائت ابن مسعود از آیه فوق، به جای فعل امر «أَتَمُّوا»، فعل امر «أَقِیمُوا» به کار رفته است. (نک: الخطیب، ۲۶۷/۱؛ مختار عمر، ۱۵۰/۱) قرائت مزبور از «علقمه» و «ابن عباس» هم نقل شده است (نک: الخطیب، ۲۶۷/۱)

شیخ طوسی (الخلافا، ۲۶۳-۲۶۲) بر آن است که عمره نیز مانند حج فرضیه‌ای واجب است. وی در ضمن بر شمردن ادله دیدگاه خود، به قرائت ابن مسعود از این آیه نیز اشاره می‌کند. شیخ، وجه اشاره به قرائت مزبور را یادآور نمی‌شود اما هویداست که «أَقِیمُوا» فعل امر است و اصل بر آن است که بر وجوب دلالت نماید. بدینسان اگر آیه ۱۹۶ بقره به صورت «وَأَقِیمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» قرائت شود، بی‌تردید باید بر آن شد که عمره نیز مانند حج واجب

است. اما قرائت «و اَتَمُّوا الْحَجَّ و العمره لله» تنها بر آن دلالت دارد که اگر فردی داخل عمره شد، باید آن را تمام نماید و از قرائت مزبور نمی‌توان وجوب دخول در عمره را نتیجه گرفت.^۲ چنانکه آلوسی (۱۱۸/۲) بیان می‌دارد که در این آیه دلالتی بیش از وجوب تمام کردن حج و عمره پس از شروع آن‌ها وجود ندارد.

به باور زمخشری (۲۳۸/۱)، امر به تمام کردن حج و عمره دلالت بر وجوب آن‌ها ندارد و امر به اتمام، هم در مورد فعل واجب و هم در مورد فعل مستحب می‌تواند به کار رود، اما قائلان به وجوب عمره می‌توانند با استناد به قرائت «اقیموا الحجَّ و العمره» بر آن شوند که مراد از امر به اتمام، امر به اداء و انجام فعل می‌باشد. با این همه زمخشری (۲۳۹/۱-۲۸۳) قائل به نفی وجوب عمره است. چون به عقیده وی، فعل امر در صورتی دلالت بر وجوب دارد که دلیل مخالفی وجود نداشته باشد و در این موضع، در روایات منقول از پیامبر، دلیل مخالف وجود دارد.

نکته مهم در بیان زمخشری آن است که وی در مقام تفسیر قرائت «اَتَمُّوا»، استشهاد به قرائت «اقیموا» را روا شمرده است.

فخر رازی نیز با آن‌که در موارد متعدد، تصریح دارد که قرائت شاذ فاقد حجیت است، اما در این موضع به قرائت «اقیموا» احتجاج کرده است؛ ظاهراً به دلیل آنکه قرائت مزبور، مؤید قول مذهب شافعی مبنی بر وجوب عمره می‌باشد. به گفته فخر، عمره در نزد اصحاب مذهب وی واجب است و در آیه «اَتَمُّوا الْحَجَّ و العمره ...» نیز دو احتمال وجود دارد. نخست، لزوم انجام دادن حج و عمره به نحو کمال و تمام و دیگری، امر به این‌که هر گاه حج یا عمره را شروع کردید، آن را تمام نمایید. اما فخر، برای حمل آیه به وجه نخست اولویت قائل است. (رازی، ۱۲۹/۵) مفسر ما در مقام برشمردن تفصیلی دلایل این اولویت، به قرائت «اقیموا الحج و العمره لله» هم احتجاج جسته و می‌گوید این قرائت گر چه شاذ و در حکم خبر واحد است، اما همگان معتقدند که برای ترجیح دادن تأویلی بر تأویل دیگر صلاحیت دارد (همان، ۱۴۰/۵).

حال بر فرض آنکه در مصحف یا قرائت ابن مسعود به جای «اَتَمُّوا»، تعبیر «اقیموا» به کار رفته باشد، نسبت این قرائت با قرائت رایج چیست؟ و آیا می‌توان با استناد به قرائت «اقیموا»

۲. شیخ طوسی (الخلافاً، ۲/۲۶۳) در این زمینه نظری متفاوت دارد و قرائت «اَتَمُّوا» را هم موافق فتوای خود دانسته و از آن وجوب را نتیجه می‌گیرد.

قائل به وجوب عمره همانند حج شد؟^۳

در پاسخ بدین پرسش، احتمالات و فروض گوناگونی رخ می‌نمایند که می‌توان آن‌ها را به شکل ترسیم شده در جدول، دسته‌بندی کرد.



در مقام توضیح فروض مطرح شده باید گفت:

(۱) پیامبر، قرآن را بر یک وجه قرائت نموده است، ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را به عنوان

۳. جالب است که بر وفق پاره‌ای از روایات، ابن مسعود خود قائل به وجوب عمره نبوده است. (نک: جصاص ۱/۲۶۴، آلوسی ۱/۱۹۲)

متن آیه قرائت کرده است، قرائت ابن مسعود در این موضع، دچار دگرگونی گشته است و قرائت مشهور، قرائت پیامبر است. هویداست که در این فرض، نمی‌توان از قرائت ابن مسعود دلالت آیه ۱۹۶ بقره را بر وجوب عمره نتیجه گرفت؛ چون قرائت مزبور دچار دگرگونی شده است.

۲) پیامبر قرآن را بر یک وجه قرائت نموده است، ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را به عنوان متن آیه قرائت کرده است، قرائت ابن مسعود در این موضع قرائت پیامبر است و قرائت مشهور دچار دگرگونی گشته است. هویداست که در این فرض، قرائت ابن مسعود وجه منحصر قرآن بوده و در نتیجه دارای حجیت تام است.

۳) پیامبر، قرآن را به وجه متعدّد قرائت نموده است، ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را به عنوان متن آیه قرائت کرده است، قرائت ابن مسعود و قرائت رایج، هر دو قرائت پیامبر هستند و این دو قرائت در مقام بیان مطلبی واحدند. هویداست که در این فرض قرائت ابن مسعود یکی از وجوه قرآن بوده و در نتیجه از حجیت کامل برخوردار است. به علاوه مراد از قرائت «اتموا» را هم واضح و آشکار می‌سازد.

۴) پیامبر قرآن را به وجه متعدّد قرائت نموده است، ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را به عنوان متن آیه قرائت کرده است، قرائت ابن مسعود و قرائت رایج هر دو قرائت پیامبرند اما این دو قرائت درصدد بیان مطلبی واحد نیستند. بدینسان نمی‌توان قرائت ابن مسعود را تفسیرکننده قرائت رایج تلقی کرد، چون قرائت ابن مسعود درصدد بیان مطلبی متفاوت است. به دیگر بیان، از اینکه آیه یاد شده در وجه «اقیموا» بر وجوب عمره دلالت دارد نمی‌توان نتیجه گرفت که از قرائت آن به وجه «اتموا» هم وجوب عمره اراده شده است، اگرچه تعبیر «اقیموا» به تنهایی می‌تواند مستند وجوب عمره قرار گیرد.

۵) ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را در مقام تفسیر ذکر کرده است و این تفسیر شنیده شده از پیامبر است. هویداست که در این فرض، قرائت ابن مسعود به عنوان تفسیرکننده قرائت مشهور از حجیت برخوردار خواهد بود.

۶) ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را در مقام تفسیر ذکر کرده است و این تفسیر، حاصل تفکر و استنباط شخصی خود اوست. در این فرض از آنجا که ابن مسعود در عهد نزول قرآن حاضر و از نزدیکان به پیامبر بوده است، به نظر می‌رسد که می‌توان تفسیر و فهم شخصی وی را هم به عنوان قرینه‌ای ظنی لحاظ کرد.

اگر بخواهیم میان این فروض شش گانه قائل به ترجیح و انتخاب شویم، از میان دو حالت نخست (یعنی قرائت بودن وجه منقول از ابن مسعود یا تفسیر بودن آن) هویداست که قرائت بودن ترجیح دارد. از آن رو که ناقلان «اقیموا» آن را به عنوان قرائت ابن مسعود نقل نموده‌اند و خطای ناقلان در این باره امری خلاف اصل و نیازمند ارائه دلیل و یا دست کم قرینه‌ای آشکار است.

اما از میان دو فرض نزول قرآن به یک وجه یا نزول قرآن به وجوه متعدّد، به نظر می‌رسد که نظرگاه نزول قرآن به یک وجه راجح است. چرا که اصل بر آن است که هر گفتار یا کتابی دارای متنی واحد است مگر آنکه خلاف آن ثابت شود و بر وفق روایت مشهور منقول از امام باقر (ع) نیز «انّ القرآن واحدٌ نزلَ من عند واحدٍ و لكن الاختلافَ یجیءُ من قِبَل الرّوَاه» (کلینی، ۶۳/۲). «قرآن یکی است و از نزد یک (ذات واحد) نازل شده است ولی اختلاف از سوی راویان پدید می‌آید.»

بدینسان نظرگاه راجح- نزد صاحب این قلم- آن است که نزول قرآن به یک وجه دانسته شود و قرائت ابن مسعود نیز بر قرائت بودن خود باقی بماند (بی آنکه مصلحت اندیشانه به تفسیر حمل گردد).

هویداست که با پذیرش دو فرض فوق، تنها یکی از دو وجه «اتموا» و «اقیموا» می‌تواند قرائت رسول خدا تلقی گردد و در میان این دو وجه نیز قرائت رایج به وضوح راجح است چرا که سیاق آیه ۱۹۶ بقره درباره ناتمام ماندن حجّ و عمره و ترسیم وظیفه مسلمانان در چنان شرایطی می‌باشد: «و اتمّوا الحجّ و العمره لله فانّ احصرتم فما استیسر من الهدی ...» «و حجّ و عمره را برای خدا به پایان رسانید. پس اگر با ممانعت روبرو شدید، بر شماست هر قربانی‌ای که میسر باشد...»

به گفته ابن عاشور (۲۱۲/۲) خلافی نیست که این آیه در سال ششم هجرت و در حدیبیه نازل شده است، هنگامی که مشرکان، مسلمانان را از انجام عمره باز داشتند. ادامه آیه نیز در مقام تکمیل تقریر وظیفه مسلمانان در فرض بازداشته شدن از حجّ یا عمره می‌باشد. بدینسان با توجه بدین سیاق آشکار- که ترسیم کننده وظیفه مسلمانان در شرایط بازماندن از حجّ یا عمره و ناتمام ماندن آن دو است- افتتاح آیه با بیان لزوم اتمام حجّ و عمره- در شرایط متعارف- هماهنگی و سنخیت تامّ دارد. بدینسان با رجحان یافتن قرائت مشهور، باید قرائت عبدالله بن مسعود را در این موضع به کنار نهاد.

۳. تعیین نفقه دهنده مادران اطفال یتیم

«و الولدات یرضعن اولادهنّ حولین کاملین لمن ارادَ أن یتّم الرّضاعه و علی المولود له رزقهنّ و کسوتهنّ بالمعروف لا تکلف نفس الا وسعها لاتضارّ والده بولدها و لا مولود له بولده و علی الوارث مثل ذلک ...» (بقره/ ۲۳۳)

«و مادران، فرزندان خود را دو سال شیر می دهند. (این حکم) برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را کامل کند و خوراک و پوشاک آنان (مادران) به گونه‌ای شایسته بر عهده صاحب فرزند (پدر) است. هیچ کس جز به قدر توانش مکلف نمی‌شود. نه هیچ مادری به سبب فرزندش زیان بیند و نه هیچ صاحب فرزندی (پدری) به سبب فرزندش. بر وارث نیز مانند این حکم جاری است...»

قرائت ابن مسعود از این آیه را به گونه «و علی الوارث ذی الرحم المَحْرَم مثل ذلک» (و بر وارثی که خویشاوند نسبی و محرم باشد، همانند این حکم جاری است) باز گفته‌اند. (نک: الخطیب، ۳۲۵/۱)

بر وفق قرائت مشهور، تأمین خوراک و پوشاک مادران شیردهنده بر عهده پدران - که صاحبان اولاد هستند - می‌باشد و همین حکم عیناً در مورد وارث هم جاری می‌شود. از به کاربردن عنوان «وارث» برای آن کس که وظیفه تأمین خوراک و پوشاک مادران شیردهنده را بر عهده خواهد گرفت، مشخص می‌شود که وی جانشین و جایگزین فردی است که سابقاً این وظیفه بر عهده او بوده است؛ بنابراین مراد از وارث، وارث پدر (مولود له) می‌باشد و جمله «و علی الوارث مثل ذلک» به جمله «و علی المولود له رزقهنّ و کسوتهنّ بالمعروف» عطف شده است؛ یعنی «و علی المولود له رزقهنّ و کسوتهنّ بالمعروف و علی الوارث مثل ذلک». بدینسان چون در جمله «معطوف علیه» سخن از «مولود له» است در جمله «معطوف» هم مراد از «وارث»، وارثان وی خواهند بود.

تفسیر نگارانی چون زمخشری (۲۸۰/۱)، ابوحیان (۲۲۷/۲-۲۲۶) و ابن عاشور (۴۱۴/۲) نیز ظهور آیه را در آن دانسته‌اند که مراد از وارث، وارثین صاحب فرزند (مولود له) است. با این همه به گفته ابن عاشور، علمای اسلام اتفاق نموده‌اند که ظاهر این آیه مراد نیست چون هیچ کس قائل بدان نیست که نفقه زن شیردهنده، بر عهده وارثان پدر طفل باشد. بدینسان علما در این باب به تأویل روی آورده و جمهور ایشان بر آن شده‌اند که مراد از وارث، وارثان طفل می‌باشند. (یعنی کسانی که اگر فرضاً طفل بمیرد وارثان او خواهند بود.) (ابن عاشور، ۴۱۶/۲-)

(۴۱۵)

از جمله قائلان بدین تأویل، نسفی و آلوسی هستند که هر دو در گام نخست مراد از وارث را وارثان طفل معرفی نموده‌اند و در گام بعد به قرائت ابن مسعود- و علی الوراث ذی الرحم المحرم مثل ذلک- استشهدا جسته‌اند. (نسفی، ۱۱۸/۱؛ آلوسی ۲۲۱/۲) هویداست که نسفی و آلوسی هر دو حنفی مسلک هستند و در این مسأله درصدد اثبات قول امام خود ابوحنفیه بر آمده‌اند. بر وفق قول ابوحنفیه، نفقه یاد شده تنها بر وارثینی که ذو رحم (خویشاوند نسبی) و محرم (دارای حرمت ابدی نکاح) باشند، واجب می‌باشد اما ابن ابی لیلی برخلاف ابوحنفیه نفقه مزبور را بر همه وارثان طفل واجب شمرده است. (نک: زمخشری، ۲۸۰/۱؛ نسفی، ۱۱۸/۱) بدینسان قرائت منسوب به ابن مسعود و رأی ابوحنفیه دقیقاً با هم تطابق دارند و مشخص نیست که آیا ابوحنفیه دیدگاه خود را از قرائت ابن مسعود برگرفته است و یا آنکه پاره‌ای از پیروان مذهب حنفی، چنین قرائتی را به ابن مسعود نسبت داده‌اند.

به هر تقدیر، به نظر می‌رسد که قرائت منسوب به ابن مسعود از شهرت چندانی برخوردار نبوده است. چرا که جصاص حنفی در کتاب «احکام القرآن»- با آنکه درصدد دفاع کامل از مذهب حنفی است- در مباحث مربوط به آیه ۲۳۳ بقره از این قرائت سخنی نمی‌گوید. (نک: جصاص، ۴۰۹/۱-۴۰۶).

مختار عمر (۱۷۹/۱) هم در «معجم القراءات القرآنیة» این قرائت را گزارش نکرده است و تنها منبع الخطیب (۱۱۸/۱) در «معجم القراءات» برای ذکر این قرائت همان تفسیر نسفی است که تفسیر نسفی خود برای ذکر قرائت مزبور سندی ارائه نداده است و صرفاً از باب ارسال مسلمات بدان استناد جسته است (نسفی، ۱۱۸/۱). سرخسی حنفی مسلک نیز بدین قرائت ابن مسعود استشهدا جسته است و به دنبال آن تصریح کرده که قرائت ابن مسعود با روایتش از پیامبر تفاوتی ندارد چرا که آن هم شنیده شده از رسول خداست (سرخسی، المبسوط، ۲۰۹/۵). با این همه به نظر می‌رسد که قرائت ابن مسعود در این موضع، قابل اتکا نیست، چون بر وفق ظهور آیه در قرائت رایج، مراد از وارث، وارثان صاحب فرزند (مولود له) می‌باشند. در حالی که ظاهر قید «ذی الحرم المحرم» (خویشاوند نسبی که محرم باشد) بیانگر نسبت وارث با خود طفل است؛ یعنی این قید متناسب با آن قول تأویلی است که مراد از وارث را وارثین بالقوه طفل می‌داند. چنانکه نسفی و آلوسی در قدم نخست مراد از وارث را وارثین طفل دانسته‌اند و در قدم بعد، قرائت «ذی الحرم المحرم» را به میان آورده و اطلاق وارثین را با استناد به آن،

مقیّد و محدود ساخته‌اند.

خلاصه آنکه قرائت ابن مسعود در این موضع به گونه‌ای ناهماهنگ با متن آیه جلوه می‌کند. چرا که در آن از یکسو «علی الوراثة» به «علی المولود له» عطف شده است و این عطف ظهور دارد که بعد از فوت «مولود له»، وارث او عهده‌دار نفقه است و از دیگر سو، ظاهر قید «ذی الحرم المحرم» نسبت وارث را با خود طفل نشان می‌دهد، چنانکه گویی مراد از وارث، وارثان بالقوه خود طفل هستند نه وارثان پدر فوت کرده او.

به علاوه، در شرایطی که طفل زنده است، سخن گفتن از وارث او چه وجهی دارد؟ شرط ارث بردن، زنده بودن ارث برنده در زمان فوت ارث نهنده است و چه بسا وارثان بالقوه طفل، به سبب وفات یافتن قبل از وی، اساساً وارث او نگردند.

خلاصه آنکه ناهمخوانی قرائت ابن مسعود با سیاق آیه، گمان برساخته بودن آن قرائت برای تقویت آراء فقهی متأخر را به ذهن متبادر می‌کند. عبداللطیف الخطیب (۱/ ۳۲۵) قرائت ابن مسعود در این موضع را بر تفسیر حمل کرده است اما به نظر می‌رسد که آن افزوده، قرائتی در مقام «تقیید» است و نمی‌توان آن را «تفسیر» خواند.^۴

۴. تعیین میراث برادر و خواهر مادری

«وإن كان رجلٌ يورثُ كلالهً أو امرأةً و له اخٌ أو اختٌ فلكل واحدٍ منهما السُّدُسُ فان كانوا أكثرَ من ذلك فهم شركاءُ في الثلث» (نساء/ ۱۲)

«و اگر مرد یا زنی که از او ارث برده می‌شود، فاقد فرزند (و پدر و مادر) باشد و برای او یک برادر یا یک خواهر باشد، پس برای هر یک از آنها، یک ششم ماترک مقرر است. و اگر بیش از آن باشند، پس ایشان در یک سوم ماترک با یکدیگر شریک هستند»

درباره ارث برادر و خواهر، دو آیه در قرآن به چشم می‌خورد. یکی آیه فوق و دیگری آیه پایانی همین سوره که متن آن، چنین است: «يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله ان امرءً هلك ليس له ولدٌ و له اختٌ فلها نصفٌ ما ترك و هو يرثها ان لم يكن لها ولدٌ فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان ممّا ترك و ان كانوا اخوه رجالاً و نساءً فللذكر مثل حظّ الانثيين ...» (نساء/ ۱۷۶)

«از تو فتوا می‌طلبند. بگو خدا درباره فرد فاقد فرزند [و والدین] به شما فتوا می‌دهد. اگر فردی فوت کرد و فرزندی نداشت و برای او یک خواهر بود، پس برای او نصف ماترک مقرر

۴. «تفسیر» پرده برداشتن از مفاد و مدلول خود آیه می‌باشد اما «تقیید» افزودن قیدی به مفاد آیه است که از خود آیه، قابل استنتاج نیست.

است و آن [برادر هم متقابلاً] از او ارث می‌برد، اگر فرزندی نداشته باشد. و اگر آن‌ها، دو خواهر باشند، پس برای آن دو، دو سوم ماترک مقرر است و اگر برادران و خواهران، جمعی از مردان و زنان باشند، پس برای مذکر مانند سهم دو مونث است.»

در قرائت عبدالله از آیه ۱۲ سوره نساء قید «من امّ» پس از عبارت «و له أخ أو أخت» افزوده شده است. (الخطیب، ۳۲/۲). خوانش «و له أخ أو أخت من امّ» علاوه بر ابن مسعود از سعد بن ابی وقاص هم منقول می‌باشد (همان). به علاوه، این قرائت، به شکل «من الامّ» به ابی بن کعب نیز انتساب دارد (همان، ۳۱/۲).

پیداست که مفاد آیه ۱۲ نساء در فرض افزوده شدن این قید، صرفاً به برادران و خواهران مادری مربوط می‌گردد. از دیگر سو مقایسه آیات ۱۲ و ۱۷۶ نساء نشان می‌دهد که سهام تعیین شده در آن دو برای خواهران و برادران میّت به دو شکل متفاوت می‌باشد، گرچه هر دو آیه در این نکته مشترک‌اند که ارث بردن برادران و خواهران میّت منوط به «کلاله» بودن اوست. در اینکه در کلاله بودن میّت، فاقد فرزند بودن او شرط است، اتفاق نظر حاصل است و قید «ان امرء هلک لیس ولد» نیز به دنبال یاد کرد «کلاله» در آیه ۱۷۶ نساء، دلیلی آشکار بر این مطلب است؛ اما در اینکه علاوه بر فقدان فرزند، فقدان والدین هم در کلاله بودن میّت شرط است یا نه؟ اختلاف نظر وجود دارد. (نک: ابوحیان، ۱۹۶/۳) جمهور علما فقدان والدین را نیز شرط دانسته‌اند. (نک: ابن عاشور، ۵۲/۴).

به هر تقدیر مقایسه آیات ۱۲ و ۱۷۶ نساء نشان می‌دهد که این دو آیه به نحو ذیل در تعیین ارث برادر و خواهر از یکدیگر تمایز می‌یابند:

(۱) در فرضی که میّت یک خواهر دارد، بر وفق آیه ۱۲، سهم یک خواهر یک ششم است ولی بنا به آیه ۱۷۶، سهم یک خواهر یک دوم است.

(۲) در فرضی که میّت دو خواهر دارد، بنا به آیه ۱۲، سهم دو خواهر، یک سوم است که در آن شریک‌اند. ولی بنا به آیه ۱۷۶، سهم دو خواهر دو سوم است.

(۳) در فرضی که میّت، برادران و خواهرانی دارد، بنا به آیه ۱۲، ایشان در یک سوم ماترک به صورت مساوی شریک‌اند. ولی بنا به آیه ۱۷۶، ایشان تمام مال را می‌برند و سهم هر برادر دو برابر سهم هر خواهر است.

پاره‌ای از اهل تفسیر، تفاوت میان حکم این دو آیه را مؤید این مطلب دانسته‌اند که آیه ۱۲ مربوط به برادران و خواهران امّی (که فقط مادر ایشان با میّت مشترک است) می‌باشد و آیه

۱۷۶، مربوط به برادران و خواهران ابوینی (که در پدر و مادر با میّت مشترک‌اند) و نیز برادران و خواهران ابی (که فقط در پدر با میّت مشترک‌اند).

فخر رازی ذیل آیه دوازدهم بیان می‌دارد که چون در آیه پایانی سوره نساء، برای خواهران، دو سوم و برای برادران تمام مال میّت ثابت شده است و در این جا، برای برادران و خواهران، یک سوم مال تعیین شده است، پس مراد از برادران و خواهران در این موضع، غیر از برادران و خواهران در آن آیه است. بر این اساس، مفسّر ما بر آن می‌شود که مراد از برادران و خواهران در این آیه، برادران و خواهران مادری و در آیه پایانی، مراد، برادران و خواهران از پدر و مادر و یا تنها از پدر می‌باشند. (رازی، ۲۲۴/۹-۲۲۳). به همین سان، ابو حیان، اظهار می‌دارد که اختلاف حکم در آیه دوازدهم و در آیه پایانی سوره نساء، دلالت بر اختلاف «محکوم له» دارد. (ابو حیان ۱۹۸/۳). به باور صاحب این قلم، در فرض تعارض مدلول دو آیه، قاعده آن است که باید آیه لاحق، آیه سابق را نسخ نماید نه آنکه قیودی به دو آیه اضافه گردند که در متن آن‌ها دیده نمی‌شوند. به هر تقدیر، آنچه برای تحقیق حاضر در خور اهمیّت است، استفاده‌ای است که اهل تفسیر از قرائت «من امّ» نموده‌اند. بدینسان، زمخشری (۴۸۶/۱) قرائت «و له اخ او اخت من الامّ» و نیز «و له اخ او اخت من امّ» را دالّ بر آن می‌داند که مراد آیه، اولاد مادر می‌باشد. شیخ طوسی (المبسوط، ۸۶/۴) هم پس از حمل برادر و خواهر در این آیه به برادر و خواهر مادری، به قرائت ابن مسعود اشاره می‌کند. به همین سان ابو حیان (۱۹۸/۳) دو وجه مزبور را روشن سازنده این مطلب می‌داند که مراد از برادران، برادران مادرند. به باور شهید ثانی (۸۸/۱۳) نیز به دلیل روایات منقول و به دلیل قرائت ابن مسعود، مراد آیه، اولاد امّ می‌باشد. وی می‌گوید بر وفق قول صحیح، قرائت شاذّ همانند خبر است. (همان) به گفته ابن الجزری (۲۸/۱) نیز قرائت مزبور روشن ساخته است که مراد از برادران در این موضع، برادران مادری است و فقیهان بر این حکم اتفاق دارند.

به گفته شوکانی (۱۱۷/۷)، پیشوایان فقه در مسائل بسیاری به قرائات آحاد عمل کرده‌اند. وی، برای این مساله دو شاهد بر می‌شمارد که یکی از آن‌ها، قرائت «و له اخ او اخت من امّ» می‌باشد. به عقیده وی، اجماع بر این مساله محقّق گردیده است و مستندی به جز قرائت مزبور بر آن وجود ندارد. (همان)

رشیدرضا (۳۴۶/۴) قرائت «من الامّ» را حمل بر تفسیری می‌کند که برخی مردم از صحابه شنیده‌اند و پنداشته‌اند که ایشان آن را از قرآن می‌دانند؛ اما به نظر می‌رسد که با توجه به نقل

شدن این قید از سوی ناقلان به عنوان قرائت، اصل بر آن است که این قید، قرائت تلقی شود مگر آنکه قرینه‌ای خلاف آن اقامه گردد و صرف ادعای اشتباه را بی ارائه قرینه‌ای آشکار نمی‌توان مسموع دانست. به علاوه، در حالی که در قرائت مشهور «اخ» و «اخت» به شکل مطلق ذکر شده‌اند، چگونه می‌توان آن دو را به برادر و خواهر مادری تفسیر کرد؟ در فرایند تفسیر باید از آنچه که در آیه وجود دارد پرده برداشته شود نه آنکه چیزی به آیه افزوده شود که در آن نیست. البته ممکن است پیامبر در روایتی، حکم مطلق آیه را تخصیص زده باشد اما باید میان تفسیر آیه - که پرده برداشتن از مفاد آن است - و تخصیص زدن آن - که نسخ جزئی مفاد آن می‌باشد - تفکیک قائل شد. به هر تقدیر، در آیه ۱۲ نساء نیز بسیاری از اهل تفسیر به قرائت عبدالله تمسک جسته و مفاد آیه را بر مبنای آن تبیین کرده‌اند. فروض و احتمالات ششگانه‌ای که قبلاً از آن‌ها سخن گفتیم، در این جا نیز قابل تطبیق می‌باشند و اگر بخواهیم از میان آن فروض، قائل به ترجیح و اختیار شویم، نزول قرآن به یک وجه و وانهادن قرائت عبدالله بر قرائت بودنش (ونه حمل خلاف ظاهر آن بر تفسیر) شایسته اختیار جلوه می‌کنند. بدینسان نسبت قرائت عبدالله و قرائت جمهور در آیه ۱۲ نساء به نحو زیادت و نقصان رخ می‌نماید؛ یعنی محتمل است که قرائت جمهور قرائت رسول بوده باشد و قرائت عبدالله به خطا دچار زیادت گشته باشد؛ و نیز محتمل است که قرائت عبدالله قرائت رسول بوده و قرائت جمهور دچار نقصان گشته باشد. هویداست که بر وفق هیچ یک از این دو فرض نمی‌توان به قرائت عبدالله به عنوان تفسیر کننده قرائت جمهور استناد جست. چون در فرض نخست، زیادت قرائت عبدالله خلاف قرائت رسول و مبتنی بر خطاست و در فرض دوم نیز قرائت عبدالله متن یگانه آیه است و نقصان قرائت جمهور با نظر به قرائت عبدالله آشکار می‌شود نه آنکه بتوان قرائت جمهور را بر نقصان خود باقی گذارد و مفاد آن را بر وفق قرائت عبدالله تبیین کرد. هرچند ممکن است پاره ای از قرآن پژوهان سخن گفتن بی پرده از چنین فروضی را برنتابند اما باید عنایت داشت که در محدوده همان قرائات قاریان هفتگانه نیز گاه اختلافاتی به شکل زیادت یا نقصان کلمه دیده می‌شود. مثلاً جمله پایانی آیه ۲۳ حدید بر وفق قرائت عاصم «فان الله هو الغنی الحمید» و بر وفق قرائت نافع «فان الله الغنی الحمید» می‌باشد. (ابن مجاهد، ۶۲۷) و هر دو وجه نیز حتی در عصر حاضر به شکل مصحف مکتوب رواج عملی دارند؛ زیرا قرائت نافع - علیرغم غلبه نسبی قرائت حفص از عاصم - همچنان در مناطقی از جهان اسلام کاربرد و رواج دارد. (برای اطلاع بیشتر نک: ۳۶۰-۴/۳۶۱، Leemhuis)

۵. تعیین دست راست برای کیفر سارق

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (مائده ۳۸)

«و مرد و زن دزد را دست ببرید...»

در قرائت ابن مسعود از آیه فوق، به جای «أیدیها»، «أیمانها» و یا «أیمانهم» آمده است. (نک: الخطیب، ۲/۲۷۰؛ مختار عمر، ۲/۲۰۸). «أایمان» جمع «الیمین» به معنای دست راست می باشد. بدینسان بر وفق قرائت عبدالله، باید دست راست سارقان قطع گردد اما بر وفق قرائت مشهور ممکن است این نظر گاه رخ نماید که تعبیر «ایدی» هم بر دستان راست و هم بر دستان چپ افراد سارق صادق است و بنابراین چه دست راست قطع گردد و چه دست چپ، به فرمان آیه مبنی بر لزوم قطع کردن دست سارقان عمل شده است. به دیگر بیان، بر وفق قرائت ابن مسعود، لزوم قطع شدن دست راست سارقان حکمی مصرح است اما بر وفق قرائت مشهور واژه «ید» بر هر دو دست صدق می کند و برای تخصیص آن به دست راست، باید به دلیلی دیگر تمسک جست. به گفته ابن عاشور (۵/۱۰۰) جمهور فقیهان عقیده دارند که در نخستین مرتبه عقوبت سارق، باید دست راست او را قطع کرد ولی عده ای هم بر آن رفته اند که باید دست چپ وی قطع گردد. بدینسان برخی از قائلان به لزوم قطع دست راست، در تعیین مراد آیه ۳۸ مائده، به قرائت ابن مسعود استشهدا جسته اند. به گفته زمخشری (۱/۶۳۲) به دلیل قرائت عبدالله، از دو دست [دست مرد دزد و زن دزد]، دو دست راست آن ها اراده شده است. آلوسی (۵/۱۹۵) نیز مراد از «الایدی» (دست ها) را «الایمان» (دستان راست) دانسته و قرائت ابن مسعود را مؤید این مطلب می شمارد. شیخ طوسی (المبسوط، ۸/۳۵) هم پس از بیان وجوب قطع دست راست سارق، قرائت ابن مسعود را یاد آور می شود. سرخسی (المبسوط، ۹/۱۶۸) در این راه گامی فراتر نهاده و به تعیین نسبت قرائت ابن مسعود با قرائت رایج می پردازد. به عقیده وی نسبت قرائت ابن مسعود با قرائت رایج، نسبت مقید و مطلق است. گویی که قرآن می فرماید «فاقطعوا أیمانها من الایدی» (همان) قرائت ابن مسعود از آیه ۳۸ مائده، علاوه بر مؤید داشتن این مطلب که در مرتبه اول عقوبت سارق، باید دست راست وی قطع گردد، از جهتی دیگر نیز مورد استشهدا واقع شده است. در میان فقیهان بحثی مطرح شده است مبنی بر اینکه در مرتبه دوم، سوم و چهارم عقوبت سارق چه باید کرد؟ شیخ طوسی (الخلاص، ۵/۴۳۶) بر آن است که در مرتبه دوم پای چپ سارق قطع شده و در مرتبه سوم وی برای همیشه حبس می گردد؛ اما شافعی، مالک و اسحاق گفته اند در بار سوم، دست چپ سارق قطع می شود (همان) شیخ در ضمن بیان ادله مؤید دیدگاه خود و رد سخن شافعی و موافقان

وی، به قرائت ابن مسعود نیز استشهاد می‌جوید (همان، ۴۳۷/۵) زیرا بر وفق قرائت ابن مسعود، قطع کردن دست سارق، تنها به دست راست او اختصاص دارد و به دست چپش سرایت نمی‌کند. سرخسی (المبسوط، ۱۶۷/۹) نیز با استشهاد به قرائت ابن مسعود، علاوه بر نفی قطع دست چپ، نفی قطع پا را هم نتیجه می‌گیرد. وی که با تلفیق قرائت ابن مسعود و قرائت مشهور (از باب حمل مطلق بر مقید) به عبارت «فاقطعوا ایمانهمَا من الایدی» رسیده است، نتیجه می‌گیرد که آیه شریفه به هیچ رو شامل پا و شامل دست چپ نمی‌شود. (همان) اما فخر رازی (۲۲۷/۱۱) در مقام دفاع از رأی شافعی - مبنی بر قطع شدن پای چپ در مرتبه دوم، دست چپ در مرتبه سوم و پای راست در مرتبه چهارم - بر آن می‌شود که اساساً قرائت ابن مسعود از این آیه فاقد حجیت است به دلیل آنکه اگر این قرائت از قرآن بود، می‌بایست به شکل متواتر نقل گردد (همان). به عقیده فخر رازی، اگر نقل قرآن را به شکل غیر متواتر بپذیریم، باب طعن روافض [!] و ملاحده در قرآن باز خواهد شد چرا که ایشان خواهند گفت شاید آیاتی دالّ بر امامت علی ابن ابی طالب به صورت منصوص در قرآن بوده است و شاید در قرآن آیاتی بوده که بر نسخ بسیاری از این شرائع و احکام موجود، دلالت داشته است (همان) اما به عقیده فخر رازی، فتح چنین بابی باطل است، چون هر چه که قرآن باشد باید متواتر باشد و چون چیزی متواتر نباشد، یقین می‌کنیم که آن، قرآن نیست (همان). بدینسان فخر، قرائت ابن مسعود از این آیه را به دلیل عدم تواتر و شاذ بودن فاقد حجیت دانسته و قول دیگران مبنی بر «در حکم حدیث واحد بودن قرائت شاذّ» را هم نمی‌پذیرد (همان). در حالی که خود وی ذیل آیه ۱۹۶ بقره این مطلب را مفروغ عنه گرفته بود که «قرائت شاذّ» در حکم حدیث واحد است. دلیل این موضع‌گیری متفاوت فخر، واضح و آشکار است. در آیه ۱۹۶ بقره، قرائت ابن مسعود موید مذهب شافعی بود ولی در این موضع، قرائت وی مغایر قول آن مذهب است. به هر تقدیر، اهل تفسیر در این آیه، در روایی یا ناروایی احتجاج به قرائت عبدالله ابن مسعود، اختلاف ورزیده‌اند و در مقام داوری می‌توان به سان موارد پیشین، آن فروض شش‌گانه را بر مسأله تطبیق کرد. به علاوه، به نظر می‌رسد در این موضع، قرائت رایج و قرائت ابن مسعود را باید به عنوان وجوهی محتمل از قرائت رسول در نظر گرفت و هیچ‌یک از این دو وجه را - به دلیل فقدان قرینه‌ای ترجیح‌دهنده - نمی‌توان به کنار نهاد.

۶. لزوم تتابع در روزه‌های کفّاره سوگند

«لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته إطعام عشرة مساکین من أوسط ما تطعمون أهلیکم أو کسوتهم أو تحریر رقبه فمن لم یجد فصیام ثلاثه ایام

ذلک كفاره ايمانكم اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم ...» (مانده / ۸۹)

«خداوند شما را برای سوگندهای لغو مواخذه نمی‌کند؛ اما در سوگندهایی که [عامدانه] منعقد می‌کنید، مواخذه می‌نماید. پس كفاره [شکستن] آن، طعام دادن به ده مسکین است از میانگین آنچه به خانواده خود می‌خورانید یا تأمین پوشاک آن‌ها و یا آزاد کردن یک برده. و هر کس [این سه مورد را] نیابد، پس سه روز روزه بدارد. این كفاره سوگندهای شماسست چون منعقد می‌نمایید و سوگندهای خود را [از شکستن] حفظ کنید...»

بر وفق آیه فوق، كفاره [شکستن] سوگند عامدانه، طعام دادن به ده مسکین - مطابق با طعام متوسط خانواده كفاره دهنده - یا لباس پوشاندن به ده مسکین و یا آزاد کردن یک برده است. همچنین برای کسانی که بر این امور توانایی ندارد، سه روز روزه داشتن، مقرر شده است. در قرائت منقول از ابن مسعود، آیه فوق با افزوده شدن قید «متتابعات»، به نحو ذیل خوانده شده است: «فصيام ثلاثة ايام متتابعات» (نک: الخطیب، ۳۳۷/۲؛ مختار عمر، ۲۳۶/۲). قرائت مزبور از ابی و نخعی نیز نقل شده است (همان).

پیداست که بر وفق قرائت مشهور، به دلیل مطلق بودن تعبیر «صيام ثلاثة ايام»، كفاره دهنده مجاز است که روزه‌های كفاره خود را جدا جدا و یا پشت سرهم به جای آورد. اما بر وفق قرائت ابن مسعود، تتابع (به دنبال هم به جای آوردن) روزه‌ها، امری الزامی است. شیخ طوسی بر آن است که روزه ايام سه گانه در كفاره یمین باید متتابع باشد و در آن تفریق جایز نیست (طوسی، الخلاف، ۱۴۲/۶). وی در مقام مدلل ساختن قول خویش و رد دیدگاه پاره‌ای از عالمان اهل سنت که تفریق روزه‌ها را جایز دانسته‌اند، به قرائت ابن مسعود و ابی استناد کرده و می‌گوید «کمترین چیزی که در این دو قرائت است آن است که به منزله خبر واحد هستند. پس عمل به آن‌ها نزد مخالفان [: اهل سنت] واجب است.» (همان، ۱۴۳/۶)

راوندی (۲۲۷/۲) هم به سان شیخ، تتابع روزه‌ها را لازم دانسته و قرائت ابن مسعود و ابی را مؤید و تقویت کننده این نظرگاه شمرده است.

پیروان مسلک فقهی ابوحنفیه نیز به قرائت ابن مسعود تمسک جسته و قائل به لزوم تتابع در روزه‌ها شده‌اند (نک: زمخشری، ۶۷۳/۱؛ جصاص، ۴۶۱/۲؛ نسفی، ۳۰۰/۱).

جصاص (۴۶۱/۲) این مسأله را از مصادیق «نسخ تلاوت و ثابت ماندن حکم» شمرده و بر آن می‌شود که لزوم تتابع با قول ابن مسعود و دیگران ثابت است اگر چه تلاوت قید «متتابعات» ثابت نمی‌باشد.

سرخسی (اصول السرخسی، ۲/۲۷۷) نیز قائل به آن است که اطلاق قرائت مشهور با قید مذکور در قرائت ابن مسعود مقید می‌گردد. به همین سان ابن قدامه به قرائت ابن مسعود و ابی با قید «متابعات» استناد جسته و می‌گوید این قرائت، اگر قرآن باشد حجّت است و اگر هم قرآن نباشد، روایتی از پیامبر است. چون محتمل است که آن دو، آن را به عنوان تفسیری از پیامبر شنیده باشند ولی قرآنش پنداشته باشند. بدینسان موقعیت خبر برای آن ثابت است، از درجه تفسیر پیامبر بر آیه کاستی نمی‌گیرد و بر فرض هر دو تقدیر [قرآن یا حدیث بودن] این عبارت حجّت دارد. (ابن قدامه، ۱۱/۲۷۳)

از دیگر سو عالمانی چون طبری، ابن حزم، فخر رازی و ابن العربی احتجاج به قرائت ابن مسعود در این موضع و وجوب اتباع روزه‌ها را بر نتافته‌اند. به باور طبری (۷/۴۲) قرائت نقل شده از ابی و ابن مسعود، خلاف چیزی است که در مصاحف ماست و بر ما جایز نیست که به آنچه در مصاحفمان نیست استشهاد کنیم به عنوان آنکه از کلام خداست. ابن حزم (۸/۷۶-۷۵) در گامی فراتر، طرفداران اتباع را متهم می‌کند که به قرآن، دروغ بر ساخته اضافه می‌کنند تا اقوال فاسد خود را یاری نمایند. جالب است که به باور مستشرقی چون گلدزیهر (۴۱) نیز قید «متابعات» عبارتی است که به نصّ قرآنی افزوده شده است تا حکم فقهی اتباع را تأیید کند. ابن العربی (۲/۶۴۹) پس از یادکرد قرائت ابن مسعود و ابی، بیان می‌دارد که مالک و شافعی گفته‌اند که تفریق جایز است و قول صحیح نیز- به عقیده ابن العربی- همین است. چون اتباع قیدی است که برای وجوب آن باید نصّ یا قیاس به نصّ وجود داشته باشد و در این مسأله چنین چیزی وجود ندارد. جالب است که مفسّر ما با آنکه متذکر قرائت ابن مسعود و ابی می‌شود اما آن را نصّ قابل استناد نمی‌شمارد. به همین سان، فخر رازی (۱۱/۷۷) پس از یاد کرد قرائت «متابعات» به طور کلی قرائت شاذّ را مردود و فاقد شایستگی حجّت شمرد و می‌گوید اگر قرائت شاذّ، قرآن بود به صورت متواتر نقل می‌شد.

خلاصه آنکه در این موضع نیز می‌توان اختلاف اهل تفسیر را در جواز احتجاج به قرائت عبدالله ابن مسعود ملاحظه نمود و هویدا است که فروض شش‌گانه یاد شده، در این موضع نیز قابل تطبیق می‌باشند.

۷. وجوب نفقه عموم زنان مُطلّقه در زمان عدّه

«اسکونهنّ من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضاروهنّ لتضیقوا علیهنّ و إن کنّ اولات حملٍ فانفقوا علیهنّ حتّی یضعنّ حملهنّ...» (طلاق/۶)

«ایشان را در همان‌جا که خود سکنی دارید -در حد وسعتان- سکنی دهید. به آنان زیان نرسانید که عرصه را بر ایشان تنگ نمایید. و اگر صاحب حمل بودند تا هنگام گذاردن حمل خود، نفقه‌شان را تأمین کنید.»

عبدالله ابن مسعود، آیه فوق را به صورت «...من حیث سکتتم و انفقوا علیهن من وجدکم» قرائت کرده است. (نک: الخطیب، ۵۰۷/۹) قرائت وی در قیاس با قرائت رایج، قید «من وجدکم» پس از «من حیث سکتتم» را فاقد است و جمله «انفقوا علیهن من وجدکم» را افزون دارد. آیه ۶ سوره طلاق در سیاق آیاتی است که به وضع احکام طلاق می‌پردازند و ناظر به عموم زنان مطلقه می‌باشند. بدینسان بر وفق قرائت ابن مسعود، به تصریح بیان شده است که عموم زنان مطلقه از حق نفقه برخوردارند (مگر آنکه دسته‌ای از زنان به دلیلی دیگر از این عمومیت خارج شوند). اما بر وفق قرائت مشهور ممکن است از عبارت «و ان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن» چنین برداشت شود که لزوم نفقه برای زنان طلاق داده شده، مشروط به صاحب حمل بودن ایشان است و زنان مطلقه غیر حامل، مشمول وجوب نفقه نمی‌گردند؛ یعنی شرط «و ان کن اولات حمل» مفهوم خلاف دارد و بر آن دلالت می‌کند که اگر مطلقه‌ای حامل نبود، نفقه دادن بر او واجب نیست. با این همه فقیهان درباره زنان مطلقه رجعی اتفاق نظر دارند که خواه حامل باشند و خواه غیر حامل، از حق نفقه در دوران عدّه برخوردارند. بدینسان عمومیت مفهوم مخالف شرط «و ان کن اولات حمل» از سوی فقها به اجماع قابل اخذ شناخته نشده است و اختلاف ایشان تنها در مورد زنان مطلقه بائن است که آیا همه ایشان از نفقه برخوردارند یا تنها دسته‌ای از آنان که حامل هستند؟

ابوحنفیه در این باره عموم زنان مطلقه را مشمول حق نفقه دانسته اما به عقیده احمد و شافعی مطلقه بائنی که حامل نیست، حق نفقه ندارد. (آلوسی، ۲۰۶/۲۸)

آلوسی قرائت ابن مسعود به شکل «اسکنوهن من حیث سکتتم و انفقوا علیهن من وجدکم» را موید قول ابوحنفیه مبنی بر عمومیت داشتن حق نفقه و حق سکونت برای همه زنان مطلقه می‌شمارد (همان). سرخسی (المبسوط، ۲۰۲/۵) نیز به قرائت مزبور از ابن مسعود استناد جسته و بیان می‌دارد که قرائت او ناگزیر شنیده شده از رسول خدا می‌باشد و این، دلالت دارد که زنان مطلقه به سبب عدّه مستحق نفقه می‌باشند (نه به سبب حمل).

ممکن است اشکال شود که اگر زنان غیر حامل هم از نفقه برخوردارند، ذکر شرط «و ان کن اولات حمل» برای نفقه چه وجهی دارد؟ اهل تفسیر در پاسخ بیان داشته‌اند که فایده شرط،

آن است که مدّت حمل گاه طولانی می‌شود و ممکن است نفقه دهنده از نفقه دادن خسته شود (نک: ابن عاشور، ۲۹۴) یا گمان کند که برای زنان حامل هم باید تا همان مدّتی نفقه پرداخت شود که عدّه زنان غیر حامل طول می‌کشد. (نک: زمخشری، ۵۵۹/۴). بدینسان شرط مزبور چنین توهماتی را می‌زداید. به باور صاحب این قلم، اگر جمله «وان کنّ اولات حمل فانفقوا علیهنّ» به همین سان خاتمه می‌یافت، در این فرض شرط مزبور از مفهوم مخالف برخوردار بود و نفقه را به زنان حامل مخصوص می‌گردانید اما چون جواب شرط به شکل «فانفقوا علیهنّ حتّی یضعن حملهنّ» می‌باشد، ظاهراً مراد آیه آن است که در شرایط حامل بودن زن، نفقه دادن به وی باید تا انجام وضع حمل ادامه یابد. بدینسان شرط مزبور در مقام خارج نمودن زنان غیر حامل از حکم نفقه نمی‌باشد بلکه می‌خواهد بر حقّ زنان حامل به دلیل شرایط خاصّ ایشان تاکید ورزد. به هر تقدیر در ذیل آیه ۶ سوره طلاق نیز می‌توان احتجاج اهل تفسیر به قرائت عبدالله ابن مسعود را ملاحظه کرد و به نظر می‌رسد که قرائت مشهور و قرائت ابن مسعود را در این آیه، باید به عنوان وجوهی محتمل از قرائت رسول در نظر گرفت و هیچ یک از آن دو وجه را نمی‌توان به کنار نهاد.

نتیجه‌گیری

کثیری از اهل تفسیر، استشهاد به قرائت عبدالله بن مسعود در مقام فهم قرآن را باور دارند اما برخی نیز با تکیه بر اشکالاتی چون عدم تواتر و مخالفت با رسم الخطّ مصحف رایج، احتجاج به قرائت عبدالله را برنرفته‌اند.

در این میان، راقم این سطور، در گام نخست، با تفکیک و تنقیح مقدمات این بحث به فروضی شش‌گانه منتهی شد و در گام بعد، در مقام رجحان نهادن بین این فروض، نزول قرآن بر یک وجه و قرائت دانستن وجوه منقول از عبدالله را انتخاب کرد. بر این اساس، استفاده از قرائت عبدالله برای تفسیر قرائت جمهور، با اشکال مواجه گردید. چون از میان قرائت عبدالله و قرائت جمهور، تنها یکی از آن دو می‌تواند قرائت پیامبر باشد و قرائت دیگر، قرائتی است که دچار دگرگونی و خطا شده است. اگر قرائت عبدالله را خطادار بدانیم، هویداست که قرائت خطادار نمی‌تواند تفسیر کننده قرائت اصیل قلمداد شود و اگر قرائت جمهور را خطادار تلقّی نمائیم، در این فرض قرائت عبدالله، می‌تواند متن قرائت جمهور را تصحیح نماید (نه تفسیر)، به دیگر بیان، در این فرض، نمی‌توان قرائت جمهور را به شکل خود وانهاد و در همان حال

قرائت عبدالله را به میان آورد و آن را تفسیرکننده قرائت جمهور خواند. از دیگر سو، مفروض مقاله آن بود که صحابه ای نظیر عبدالله ابن مسعود در مقام نقل قرآن، به الفاظ آن التزام داشته‌اند اما در فرض روا انگاشتن نقل به معنا از سوی صحابه، علاوه بر آن فروض شش‌گانه، احتمالاتی دیگر نیز رخ می‌نماید که در جای خود باید از آن سخن گفت. همچنین تحقیق حاضر از پیوند وثیق مسلک فقهی ابوحنیفه با قرائت عبدالله ابن مسعود پرده برداشت و در موضعی چند، ناهمخوانی وجوه قرائت عبدالله با سیاق آیات قرآن را گزینه‌ای بر مجعول بودن آن وجوه برای تأیید نظرگاه‌های فقهی متأخر دانست.

منابع

- ابن ابی داود، عبدالله بن سلیمان، *کتاب المصاحف*، تصحیح: اثر جفری، مصر، ۱۳۵۵ ق.
- ابن العربی، محمد بن عبدالله، *احکام القرآن*، بیروت، ۱۳۷۶ ق.
- ابن جزری، محمد بن محمد، *غایه النهایه فی طبقات القراء*، مصر، ۱۳۵۱ ق.
- ابن حزم، علی بن احمد، *المحلی*، بیروت، بی‌تا.
- ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
- ابن مجاهد، احمد بن موسی، *کتاب السبعه فی القراءات*، تحقیق: شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م.
- ابو حیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، ۱۴۱۳ ق.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، ۱۳۳۵ ق.
- الخطیب، عبداللطیف، *معجم القراءات*، دمشق، ۱۴۲۲ ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، *معرفة القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار*، تحقیق: محمد سید جاد الحق، مصر، بی‌تا.
- رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بی‌جا، ۱۳۶۶ ق.
- شمس‌الائمه سرخسی، محمد بن احمد، *اصول السرخسی*، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *المبسوط*، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم، ۱۴۱۶ ق.
- شوکانی، محمد، *نیل الاوطار من احادیث سید الاخیار*، بیروت، ۱۹۷۳ م.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم، ۱۳۸۸ .

طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، قم، ۱۴۱۷ ق.

_____، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، ۱۳۸۸ ق.

فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، بی تا.

فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقیق: محمد علی نجار، بی جا، بی تا.

قطب راوندي، سعید بن هبة الله، *فقه القرآن*، قم، ۱۴۰۵ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵.

گلدزیهر، ایگناس، *گرایش های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، ۱۳۸۳.

مختار عمر، احمد و سالم مکرم، عبد العال، *معجم القرائات القرانیه*، تهران، ۱۳۸۴.

نسفی، عبدالله بن احمد، *تفسیر النسفی*، بیروت، بی تا.

Leemhuis, Frederik, " Readings of the Qur'an", *Encyclopaedia of the Quran*, volume

4, Edited By Jane Dammen Mc Auliffe, Leiden-Boston, 2004

Keywords: disagreement in the reading, Abdullah ibn Mas‘ūd’s reading, a reading in contrast to the orthography, the function of the readings, ‘Āyāt al-Ahkām.

The Function of Abdullāh ibn Mas'ūd's Reading of the Qur'an in
the Clarification of Āyāt al-Ahkām

Dr. Rouhollāh Najafi

Assistant Prof., Univ. of Khārazmi- Tehran

The present article investigates, with regard to 'Āyāt al-Ahkām, the Qur'anic exegetes' attitudes toward seven typical sides of Abdullah ibn Mas'ūd's reading of the Qur'an. It shows that the Qur'anic exegetes do not share the same view on the permissibility of favoring those sides which contradict the 'Uthmani orthography'. To adopt a scholarly and methodical position toward this issue, one needs to determine and distinguish the basic preliminaries of it; preliminaries regarding the questions such as whether the Qur'an is revealed with multiple sides, or is it one-sided? Do multiple sides of the readings of the Qur'an intend to convey the same message or not? Could Abdullāh ibn Mas'ūd's reading of the Qur'an be considered as an exegesis? If so, is his exegesis based on what he has heard from the Prophet? Or is it the result of his independent reasoning (ijtihād)?

Through the combination of such preliminaries, the present article ends up with the introduction of six assumptions each of which result in a different verdict on the permissibility of favoring Abdullah's reading .

Keywords: Safīnat al-Bihār, Qumī the hadith narrator, narratives, transmitters (al-rijāl), biographies (tarājum), jurisprudence of hadīth

The Link Between Spirit (rawh), Light (nūr) and tranquility (sakīnah) in the Qur'an and Their Function in the Ethical Life of Human

Fateme Rezaḍād

Phd Candidate, Ferdowsi Univ. of Mashhad

Hasan Naqizade

Prof., Ferdowsi Univ. of Mashhad

The conceptual, indicative analysis of the Qur'anic words as well as the recognition of their functions and the link between them consist an areas in the Qur'anic studies which has been under the focus of many scholars. The three words, Rawh, Nūr and Sakīnah, whose semantic link requires a lot of contemplation, are among these words. Through the application of an analytical method as well as a pragmatic approach toward these words, the present article seeks to investigate the semantic link between them. In this regard, Allameh Tabatabaei's viewpoint is also investigated and evaluated. The analysis of the role of Nūr, Rawh and Sakīnah in ethical life of human is the other subject covered in this article.

Keywrods: the Qur'an, Rawh, Nūr, Sakīnah, moral purity, Allamah Tabataba'ee

Qumī's Scholarship in Hadīth as Observed in Safīnat al-Bihār

Dr. S. Aliakbar Rabinataj

Associate Prof., Univ. of Mazendarān

Dr. Medi Taqizade Tabari

Assistant Prof., Univ. of Mazendarān

Atefe Setoodian

Phd. Candidate, Univ. of Mazendarān

Safīnat al-Bihār wa madīnat al-hikam wa al-Āthār, a precious book by Sheikh Abbās Qumī, is a comprehensive content list for the famous book, Bihar al-'Anwār al-Jāmi'ah li al-durar al-Akhabār al-'A'immat al-'Athār by Allāmah Madjlesī. The big number of volumes Bihar al-'Anwār' contains as well as the diverse subjects it covers, caused the hadīth narrator, Qumī, to write a content list for that book. In addition to writing a content list, he also added some notes for the better comprehension of the hadīths as well as other related narratives to support the arguments in the hadīths. The present article which applies an analytical-descriptive method, investigates Qumī's scholarship in hadīth within two realms of context and the chain of transmission. The investigations show that Qumī took advantage of the science dealing with the transmitters ('ilm al-rijāl), biographies (tarājum), recognition of the narrative texts through philological understanding, poems, historical and geographical information and etc.

One of Ahl al-Bayt's methods of interpretation is the intratextual interpretation or the Qur'an to Qur'an commentary. This method which is based on the interaction and dialogue between the Qur'anic verses, is reflected, to a huge extent, in those narratives of Ahl al-Bayt regarding Qur'anic interpretation. The investigation of these narratives, not only leads to the derivation of Ahl al-Bayt's methods of interpretation, but also provides the possibility of applying those methods throughout the Qur'an and leads us a step forward in the methodology of Qur'anic interpretation. Thus, in this article, with regard to the survived legacy of scholars of interpretation as well as to the scientific findings of the linguists, we attempt to conduct a methodological analysis of Ahl al-Bayt's narratives about Qur'an to Qur'an commentary. Some of Ahl al-Bayt's principal methods of interpretation represented in these narratives consist of: paying attention to the collocation relations, paying attention to the analogous verses, forming hypothetical analogies, paying attention to the semantic range of the Qur'anic vocabulary and phrases, intertextual interpretation, paying attention to the extensive encyclopedic information, and giving information about the historical events regarding the revealed verses and their interactions.

Keywords: Qur'an to Qur'an commentary in narratives, , hypothetical analogy, semantic range, historical interpretation, encyclopedic information, intertextual interpretation.

important subjects considered by the orientalists. In her article, “Women and the State in Early Islam”, Nabia Abbott has investigated this subject. Her extensive knowledge about the Qur’an and the Prophetic tradition requires us to pay a special attention to her viewpoint. Applying an descriptive-analytical method, the present article, with regard to the Quran and the Prophetic tradition, specially that in accord with Sunni sources, investigates Nabia Abbott’s perspective and reaches the conclusion that Abbott, despite her extensive and admirable knowledge, has, in certain cases such as the status of woman in comparison to man, discriminated between some of her recited sources, and due to her incomprehensive investigation in sources, has not been able to make a comprehensive and correct conclusion about matters such as women’s prayer leadership and their achievement of political power. Thus she has indispensably concluded the Prophet’s discrimination and change of attitude toward women due to the family inconveniences.

Keywords: the Qur’an, the Prophet (a.s), Nabia Abbott, Woman

**A Methodological Approach to the Narratives Regarding the
Quran to Quran Commentary**

Dr. Ali Rād

Associate Prof., Univ. of Tehran- Pardis of Fārābi

Masoud Hasanzade

Phd Candidate, Univ. of Qurān & Hadith

some single hadīths, which have no equivalent in other hadīth collections. There is disagreement among scholars and jurists about the reliability of the author of this book and the authenticity of the hadīths in it. The authors of this article presume the reliability of the author (al-Ḥarrānī) and thus the authenticity of the book on the basis of the authenticity of the issuance of the hadīths in it. The present article supports this presumption by providing arguments and through the criticism of the sayings and arguments of the opponents.

Keywords: al-Ḥarrānī, Tuhaf al-Uqūl, recent scholars' ascertainment (tuthīq), transmission ('irsāl), authenticity of issuance (wuthūqi sudūrī), the principles of reception ('usūl al-mutalaqqāt)

The Investigation of Nabia Abbott's Perspective in "Women and the State in Early Islam" with Regard to the Qur'an and the Narratives

Dr. Zeynāb al-sādāt Hoseyni

Assistant Prof., Univ. of Mazendarān

Dr. Gholamreza Raeisiyan

Associate Prof., Ferdowsi Univ. of Mashhad

Zohre Habibi

Phd Candidate, Ferdowsi Univ. of Mashhad

The encounter of the Qur'an and the Prophet (a.s) with women's presence in social-religious and political arenas is one of the

containing a disjunctive glottal catch (hamzah) and a pause on the feminine marker (t). In most cases of disagreement between al-Kisā'ī and other reciters, al-Kisā'ī's recitation accords with that of his teacher, Ḥamzah al-Ziyāt.

The present article, investigates not only special cases in al-Kisā'ī's recitation, but also his academic character as well as his types of arguments and justifications in support of his recitation, with the help of grammar, conjugation, rhetoric, vocabulary and orthography.

Keywords: al-Kisā'ī, recitation, grammar (nahw), justification of recitations, grammatical (nahwī) analysis of the recitations

Investigation of the Authenticity of the Narratives in Tuhaf al-Uqūl

Dr. Aliakbar Izadifard

Professor, Univ. of Mazendarān

Dr. Mohammad Mohseni Dehkolni

Assistant Prof., Univ. of Mazendarān

Dr. S. Mojtaba Hoseynnejād

Lecturer, Qom Seminary (Houzā Elmiyā)

Tuhaf al-Uqūl is the name of a hadīth collection, the author of which is Abu Muhammad Ḥasan ibn Alī ibn Ḥussein ibn Shu'bat al-Ḥarrānī. He is one of the hadīth narrators of the fourth century (A.H), and according to some sayings, he was one of Sheikh Mufid's preceptors. One of the features of Tuhaf al-Uqūl is its containing

ABSTRACT

An Investigation on al-Kisā'ī: His Character and Features of Recitation

Dr. Alireza Āzād

Assistant Prof., Ferdowsi Univ. of Mashhad

Dr. Morteżā Iravany

Associate Prof., Ferdowsi Univ. of Mashhad

Dr. Ali Asadi

Assistant Prof., Ferdowsi Univ. of Mashhad

Alī ibn Ḥamzah al-Kisā'ī is one of the seven reciters of the Qur'an (ghurā' al-sab'ah) and the chief of the grammar school (maktab al-naḥwī) in Kūfah. He was precepted by more than twenty-five grammar and recitation teachers to the extent that none of his teachers became as successful as him.

Most of his disagreement with other reciters returns to the verbal rules which has nothing to do with the meaning of the verses; the word 'imālat, for example, is read, according to al-Kisā'ī, as

Table of Contents

An Investigation on al-Kisā'ī: His Character and Features of Recitation	9
Dr. Alireza Āzād- Dr. Morteza Iravany- Dr. Ali Asadi	
Investigation of the Authenticity of the Narratives in Tuhaf al-Uqūl	29
Dr. Aliakbar Izadifard- Dr. Mohammad Mohseni Dehkolni- Dr. S. Mojtaba Hoseynnejād	
The Investigation of Nabia Abbott's Perspective in "Women and the State in Early Islam" with Regard to the Qur'an and the Narratives	53
Dr. Zeynāb al-sādāt Hoseyni- Dr. Gholamreza Raeisiyan- Zohre Habibi	
A Methodological Approach to the Narratives Regarding the Quran to Quran Commentary	83
Dr. Ali Rād- Masoud Hasanzade	
Qumī's Scholarship in Hadīth as Observed in Safinat al-Bihār	101
Dr.S.Aliakbar Rabinataj-Dr. Medi Taqizade Tabari- Atefe Setoodian	
The Link Between Spirit (rawh), Light (nūr) and tranquility (sakīnah) in the Qur'an and Their Function in the Ethical Life of Human	119
Fateme Rezaḍād- Hasan Naqizade	
The Function of Abdullāh ibn Mas'ūd's Reading of the Qur'an in the Clarification of Āyāt al-Ahkām	139
Dr. Rouhollāh Najafi	
Abstracts of the Papers in English Language	170

In the Name of Allah



Islamic Studies

Qurānīc & Hadith Studies

A Reesearch Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 96, Spring & Summer 2016

ISSN 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. S.K. Tabātabā'ī

Editorial Board

Dr. M. 'Irvani

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati

Prof. of University of Tehran

Dr. Sayyid Kāzim Tabātabā'ī

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

M. A. Mahdavi Rad

Associate Prof. Univ., of Tehran(Qum branch)

Dr. F. mohamadi

Associate Prof .of Universityof Tehran

Ḥasan Naqīzāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Muhammad Va'iz zadeh Khurasani

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

Nasrin Baniassadi

Printing & Binding: Ferdowsi University
Press

Circulation: 500

Price: Rs 30000

Address:

Faculty of Theology

University Campus

Azadi Sq.

Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



ISSN 2008-9120

ISLAMIC STUDIES
Qur'añic & Hadith Studies

The Research Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies
Issue 96, Spring & Summer 2016