دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی-پژوهشی

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9120 ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۰ شماره ۲ شماره پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷

رمزگشائی ضمائر فاعلی و مفعولی فعل «لَمْ أَخُنْهُ» در آیه پنجاه و دوم سوره یوسف
دکتر طاهره رحیم پور ازغدی – دکتر سید حسین سیدموسوی

مبانی تضعیف راویان حدیث در معرفةالحدیث بهبودی/ دکتر فاطمه ژیان

زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری انگاره تواتر قراءات/ دکتر الهه شاه پسند

استدلال به خالقیت خداوند؛ روش آموزش توحید ربوبی در قرآن، از دیدگاه علامه طباطبایی
دکتر حسن شکراللهی – دکتر محمد داوودی – دکتر سید جواد قندیلی

خوشه‌بندی سوره‌های قرآن با تکنیک‌های داده‌کاوی/ محسن صوفی- دکتر علیرضا علی احمدی- دکتر حسین علی احمدی- دکتر بهروز مینایی

معناشناسی اصطلاح «شیخ» بر محور دانش جرح و تعدیل/ طیبه عمارلو – دکتر مهدی جلالی

جستاری درآیه «وَ لْیطَّوَّفُوا بِالْبَیتِ الْعَتِیقِ» در پیوند با طواف نساء بر پایه روایات تفسیری/ دکتر محمدجواد عنایتی راد

تأمّلی فلسفی در چیستی و چگونگی «قواعد التفسیر»/ دکتر سید محسن کاظمی

رهیافت صوفیانه حرالّی اندلسی در نظریه فهم قرآن/ دکتر روح الله محمدعلی نژاد عمران

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث

نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی ـ پژوهشی

سال ۵۰، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۷ خورشیدی

شاپا چاپی: ۹۱۲۰-۲۰۰۸ **شاپا آنلاین:** ۴۱۹۸-۲۵۳۸

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر : دکتر سیدکاظم طباطبایی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر سیدکاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران(پردیس قم)

دکتر فتح‌الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران(پردیس قم)

حسن نقی زاده

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.

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۴۲۳

یادآوری

۱ ـ 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 نرم‌افزار word حروفچینی شده و ارسال گردد.

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

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

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

۵ ـ مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۳۰۰۰۰ ریال

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی ۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۳۸۸۰۳۸۷۳ ۰۵۱

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

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعات نشریات کشور نمایه می شود.

بسم الله الرحمن الرحیم

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

۱- مقالات فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد، به نشانی (http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran) دریافت می‌شود.

۲ ـ اعلام وصول پس از دریافت مقاله.

۳ ـ بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).

٤ ـ در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا دربارهٔ ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.

۵ ـ نتایج داوری‌ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتّخاذ می‌شود.

٦ ـ نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

راهنمای تدوین مقالات

حوزهٔ فعالیت نشریهٔ ***مطالعات اسلامی*** عبارت است از: ۱ ـ علوم قرآن و حدیث؛ ۲ ـ فقه و اصول؛ ۳ ـ فلسفه؛ ٤- 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 نشریهٔ ***مطالعات اسلامی*** انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجّه فرمایند:

۱ ـ 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 مجلّه محفوظ است.

۲ ـ زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزندهٔ عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳ ـ حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحهٔ مجلّه بیشتر باشد.

٤ ـ چکیدهٔ 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 ـ رعایت دستور خط فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

٦ ـ هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

٧ ـ شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.

٨ ـ نام کامل نویسنده، رتبهٔ دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسهٔ متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شمارهٔ تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

٩ ـ 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.

٩ ـ ١ ـ منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شمارهٔ جلد و صفحهٔ منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.

٩ ـ ٢ ـ 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.

٩ ـ ٣ ـ یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلّف 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 شمارهٔ جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.

١٠ ـ ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتاب شناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:

١٠ ـ ١ ـ مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجلّه یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شمارهٔ صفحات آغاز و انجام مقاله.

١٠ ـ ٢ ـ کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحّح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

١٠ ـ ٣ ـ گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱ ـ چون مطالب این نشریه بر روی شبکهٔ 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 علی‌رضا آزاد (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر اسماعیل اثباتی (دانش‌آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر صاحبعلی اکبری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر سید محمد امام‌زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر مرتضی ایروانی نجفی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر محمدحسن حائری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر پرویز رستگار جزی (دانشیار دانشگاه کاشان)
۸. دکتر علیه رضاداد (استادیار دانشگاه فرهنگیان)
۹. دکتر احمد زارع زردینی (استادیار دانشگاه میبد)
۱۰. دکتر هادی رهنما (استادیار دانشگاه پیام نور)
۱۱. مرتضی سلمان نژاد (دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر الهه شاه‌پسند (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۱۳. دکتر سید کاظم طباطبائی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر مرتضی عرب (استادیار دانشگاه کرمان)
۱۵. دکتر محمد تقی فخلعی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر علی‌رضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر سید محمد مرتضوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)
۱۹. دکتر یحیی معروف (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)
۲۰. دکتر فرهنگ مهروش (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی گرگان)
۲۱. دکتر یحیی میرحسینی (استادیار دانشگاه میبد)
۲۲. حجت‌الاسلام حسن نقی‌زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

عنوان **صفحه**

رمزگشائی ضمائر فاعلی و مفعولی فعل «لَمْ أَخُنْهُ» در آیه پنجاه و دوم سوره یوسف ۹
دکتر طاهره رحیم‌پور ازغدی – دکتر سید حسین سیدموسوی

مبانی تضعیف راویان حدیث در معرفةالحدیث بهبودی ۳۱
دکتر فاطمه ژیان

زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری انگاره تواتر قراءات ۵۵
دکتر الهه شاه‌پسند

استدلال به خالقیت خداوند؛ روش آموزش توحید ربوبی در قرآن، از دیدگاه علامه طباطبایی ۷۹
دکتر حسن شکراللهی – دکتر محمد داوودی – دکتر سید جواد قندیلی

خوشه‌بندی سوره‌های قرآن با تکنیک‌های داده‌کاوی ۱۰۳
محسن صوفی– دکتر علیرضا علی‌احمدی – دکتر حسین علی‌احمدی – دکتر بهروز مینایی

معناشناسی اصطلاح «شیخ» بر محور دانش جرح و تعدیل ۱۲۱
طیبه عمارلو – دکتر مهدی جلالی

جستاری درآیه «وَ لْیطَّوَّفُوا بِالْبَیتِ الْعَتِیقِ» در پیوند با طواف نساء بر پایه روایات تفسیری ۱٤۱
دکتر محمدجواد عنایتی راد

تأمّلی فلسفی در چیستی و چگونگی «قواعد التفسیر» ۱۵۷
دکتر سید محسن کاظمی

رهیافت صوفیانه حرالّی اندلسی در نظریه فهم قرآن ۱۷۷
دکتر روح‌الله محمدعلی نژاد عمران

چکیده مقالات به زبان انگلیسی ۲۱۰

رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث
سال پنجاهم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۲۹-۹

New Approaches to
Quran and Hadith Studies
Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn&Winter 2018 - 2019
DOI: 10.22067/naqhs.v50i2.43594

رمزگشائی ضمائر فاعلی و مفعولی فعل «لَمْ أَخُنْهُ» در آیه پنجاه و دوم سوره یوسف*

دکتر طاهره رحیم پور ازغدی [1]
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: rahimpoor@um.ac.ir
دکتر سید حسین سیدموسوی
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: shmosavi@um.ac.ir

چکیده

آیه پنجاه و دوم سوره یوسف از جمله آیاتی است که در تفسیر و ترجمه آن اختلافات فراوانی میان مترجمان و مفسران وجود دارد به‌طوری که به هشت شکل ترجمه شده است. اختلاف به ضمایر فاعلی و مفعولی فعل «لم أخنه» باز می‌گردد که با رمزگشایی از مراجع ضمایر فاعلی و مفعولی این فعل، تکلیف ضمیر فاعلی «لیعلم» نیز روشن می‌شود. برخی آن را کلام زلیخا و برخی گفتار یوسف دانسته‌اند. نیز ضمیر مفعولی را برخی به عزیز و بعضی به یوسف و گروهی به زلیخا برگردانده‌اند. سؤال این مقاله این است که ضمایر فاعلی و مفعولی به چه افرادی بر می‌گردد؟ با توجه به آیات قبل، به نظر می‌رسد این آیه حکایت کلام زلیخا همسر عزیز مصر است که پس از اعتراف به خطایش نسبت به حضرت یوسف، اعلام می‌دارد: این اعتراف را از این جهت گفتم که همسرم عزیز بداند که من در غیابش به او خیانت نکرده‌ام. بنابراین بایستی در ترجمه و تفسیر آیه تجدید نظر شود و ترجمه فوق جایگزین گردد. در پایان ضمن بررسی و نقد دیدگاه علامه طباطبائی، نظر ابن کثیر را می‌پذیریم.

کلیدواژه‌ها: یوسف، عزیز مصر، خیانت زلیخا، آیه ۵۲ یوسف، علامه طباطبائی، ابن کثیر.

---

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۰/۳۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۵/۱۷.
۱ . نویسنده مسئول

مقدمه

شناخت قرآن در مسیر راهیابی و هدایت از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است از این‌رو مسلمانان تلاش بسیار کرده‌اند تا در علوم مختلفی که به این کتاب الهی مربوط می‌شود تحقیقات فراوان انجام دهند. بدیهی است یکی از علومی که ما را به شناخت بهتر آیات و کلمات بکار برده شده در قرآن رهنمون می‌شود، آگاهی از لغات و کلمات آن است. نیز شناخت مراجع ضمایر فاعلی و مفعولی ما را بهتر به مقصود خداوند رهنمون می‌کند.

شناخت معانی دقیق آیات قرآن علاوه بر آسان کردن فهم و تفسیر درست آیات ما را در ترجمه این کتاب الهی کمک فراوانی می‌کند. پر واضح است که جهت بهره‌برداری از این کتاب بایستی ابتدا منظور دقیق گوینده آن را شناخت، سپس طبق فرامین و محتوای آن عمل نمود.

آنچه در باره کلام الهی مورد اتفاق است اینکه، قرآن کنونی همان کتابی است که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است و مسلمانان سینه به سینه آن را به یکدیگر منتقل کرده و در کتابت آن نهایت دقت را نموده‌اند. اما در ترجمه و تفسیر آیات اختلافات فراوانی وجود دارد که اگر چه بخشی از آن به خاطر بطن‌های گوناگون قرآن و اینکه این کلام الهی آن قدر تنزل یافته است تا به این صورت درآمده و هر کس آن را به تناسب موقعیت خویش درک می‌کند و در صورت ارتقاء نوع ادراک وی متفاوت می‌شود، اما بخش دیگر به خاطر برداشت نادرست ممکن است صورت گرفته باشد.

ترجمه متون غیرفارسی در جهت انتقال مفاهیم به خواننده فارسی بسیار ضروری و لازم است به ویژه اگر آن متن، متن قدسی و کلام الهی باشد. با توجه به اهمیتی که قرآن نزد مسلمانان و به خصوص نزد ایرانیان دارد، برگرداندن درست و دقیق کلام الهی در الگو گرفتن و فهم ایشان از قرآن بسیار کارساز است. پر واضح است که تمامی متون مورد توجه و یا تمامی آیات قرآن از پیچیدگی خاصی برخوردار نیست تا کار ترجمه را سخت کند، اما در عین حال به آیاتی برمی‌خوریم که مترجمان و مفسران در ترجمه آن و یا تفسیر آن دچار اختلاف شده‌اند. در این مقاله برآنیم تا یکی از آیات جنجالی را مورد بحث و بررسی قرار دهیم و زوایای مختلف آن را بازکرده و در واقع جهت درک صحیح کلام الهی، ترجمه دقیق‌تری از آیه را به مخاطبان ارائه نمائیم.

طرح مسأله

شناخت مراجع ضمایر فاعلی، مفعولی و مجروری در آیات قرآن از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است، به طوری که بدون شناخت این ضمایر نمی‌توان به مقصود خداوند از نزول آیات پی برد. داستان

حضرت یوسف (ع) از جمله داستان‌های قرآنی است که خداوند تقریباً یک سوره را به آن اختصاص داده است و در ابتدای آن می‌فرماید: «لقد کان فی یوسف و إخوته آیات للسائلین». بی‌تردید در داستان یوسف و برادرانش نشانه‌هایی برای مردم کنجکاو است. حساسیت برخی از آیات این سوره به حدی است که اگر به طور دقیق ترجمه و تفسیر نشود، عصمت حضرت یوسف (ع) را زیر سؤال می‌برد. در اینجا تلاش می‌کنیم به آیه ۵۲ سوره یوسف پرداخته و مراجع ضمایر فاعلی و مفعولی آن را مشخص کنیم. اختلاف میان مترجمان و مفسران در خصوص ضمیر فاعلی و مفعولی«لم أخنه» و ضمیر فاعلی «یعلم» است. البته در صورتی که ضمیر مفعولی «لم أخنه» مشخص شود، تکلیف ضمیر فاعلی «لیعلم» نیز معلوم می‌شود، از این‌رو لازم است به بررسی ضمیر فاعلی و مفعولی «لم أخنه» پرداخته و فرض‌های گوناگون را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در این داستان می‌توان از چهار تن نام برد، زلیخا، یوسف، ملک که به نظر می‌رسد عزیز، همسر زلیخا از قلم افتاده است. بنابر این فرض‌های چهارگانه فوق قابل بررسی و تحلیل است. سؤال مهم این پژوهش این است که ضمیر فاعلی و مفعولی «لم أخنه» به چه کسانی بر می‌گردد؟

تفسیر آیه

در تفسیر و ترجمه این آیه باید مروری به آیات قبل داشته باشیم:

۱ - پس از اینکه یوسف از چاه نجات یافت (۱۹)، و به مبلغ اندکی فروخته شد (۲۰)، عزیز مصر او را برای همسرش خرید و به او سفارش کرد: او را نیک بدار شاید به حال ما سودمند باشد یا او را به فرزندی اختیار کنیم (۲۱).

۲ - عزیز و زلیخا هیچ فرزندی نداشتند، از این‌رو نسبت به یوسف توجه ویژه داشتند (۲۱).

۳ - زلیخا خودش را بر یوسف عرضه می‌کند، ولی یوسف نپذیرفت و از دست زلیخا فرار کرد (۲۳-۲٤).

٤ - یوسف وقتی با عزیز برخورد کرد؛ در مقابل ادعای زلیخا به او گفت: او نسبت به من قصد سوء داشته است و به طور تلویح اعلام کرد زلیخا در این داستان دروغ می‌گوید(۲٦-۲۵).

۵ - عزیز که همسر زلیخا است از ماجرای یوسف و همسرش اطلاع یافت (۲۹-۲۵).

٦ - یوسف جوان زیبایی بوده است به طوری که زنان دربار، پس از دیدن وی شگفت زده شده و به جای پوست کندن میوه‌ها دستانشان را بریدند و اعلام کردند این انسان نیست، بلکه فرشته‌ای بزرگوار است (۳۱).

۷ - زلیخا به زنان دربار اعلام می‌دارد اگر یوسف تسلیم درخواست من نشود، او را زندانی می‌کنم

(۳۲).

۸ – زلیخا نسبت به یوسف قصد سوء داشته (۲۳) و به آن اقرار کرده است (۵۱).

۹ – یوسف به دستور زلیخا به زندان افکنده شد (۳۵).

۱۰ – ملک یا پادشاه (فرعون) از ماجرای زندانی شدن و بی‌گناهی یوسف آگاه نبوده است (۵۵–۵۱). بنابراین یوسف در دادگاه ملک حضور نداشته و بعد از همه اتفاقات از زندان آزاد شده است (٥٤).

۱۱ – یوسف پیامبر است و معصوم بنابراین خطایی از وی سرنزده است. قرآن از او به عنوان مخلصین یاد کرده است (٢٤)، و شیطان نیز قسم خورده است همه را گمراه کند مگر بندگان خالص خداوند را (حجر: ٤٠، ص: ٨٣).

۱۲ – زنان درباری طبق ادعای زلیخا (۳۲) می‌دانستند که چون یوسف تسلیم درخواست زلیخا نشده است به زندان رفته، از این‌رو در مقابل سؤال پادشاه به پاکدامنی و صداقت او شهادت دادند (۵۱).

۱۳ – زلیخا هرچند در پی کامیابی از یوسف بود، اما چون به مقصد نرسید، بنابراین او نیز پاکدامن است، به خاطر همین امر یوسف با وی ازدواج کرده و او را به همسری خویش درآورده است (ابن بابویه، علل الشرائع، ۱/ ۵۵).

شاید نکته مهم در این داستان احتمال خطاکار بودن زلیخا برای همسرش باشد، چنانکه عزیز قصد سوء به یوسف را با توجه به مشورتی که کرد به زلیخا متوجه نمود و ضمن توصیه به استغفار به خاطر این خطا به صراحت او را خطاکار دانست (۲۹). از این‌رو زلیخا با رفع اتهام از یوسف خود را از هر گونه خطاکاری تبرئه نمود و در حضور پادشاه و زنان مصر با شهامت اعلام کرد که او قصد سوء داشته است اما این قصد هرگز اتفاق نیفتاده است. در ضمن قرآن هیچ رابطه دیگری را میان زلیخا و غیر یوسف مطرح نمی‌کند، چنانکه از زبان زنان دربار اعلام می‌دارد: زن عزیز مصر شیفته غلام خود شده است و ما او را در این امر گمراه آشکار می‌دانیم (۳۰).

در آیات بعدی زندانی شدن یوسف و رؤیای دو تن از زندانی‌هایی که همزمان با وی زندان‌اند حکایت می‌شود. یوسف خواب یکی از ایشان را به بهترین شکل تعبیر می‌کند و گفته او به طور دقیق اتفاق می‌افتد. در هنگام آزادی دوست زندانی‌اش به او سفارش می‌کند که به پادشاه، بی‌گناهی یوسف را اعلام دارد. اما او این امر را فراموش کرده تا اینکه پادشاه رؤیای خشکسالی را می‌بیند. وقتی آن را به معبرین عرضه می‌کند، آنان از تعبیر خواب بازمانده و آن را از خواب‌های پریشان می‌دانند. در این حال دوست آزاد شده یوسف که ساقی پادشاه بود از یوسف فراموش شده، یادش می‌آید و به پادشاه عرضه می‌دارد من تعبیر خواب شما را خواهم گفت. وی نزد یوسف آمده و تعبیر خواب را جویا می‌شود. وقتی پادشاه از این تعبیر آگاه شد آن را

پذیرفت و دستور داد تعبیر کننده را نزد وی آورند. یوسف به فرستاده پادشاه جریان زنان درباری را یادآور شد. محاکمه جاری می‌شود. در این حال یوسف همچنان در زندان است و محاکمه و دادگاه تشکیل شده در دربار به قضاوت پادشاه در جریان است. زنان دربار به صداقت و بی‌گناهی یوسف شهادت داده و زلیخا نیز در تأیید کلام ایشان و اعتراف به خطای خویش یوسف را از راستگویان می‌شمرد. سپس می‌گوید: این اعتراف را کردم تا شوهرم بداند که در پنهانی به او خیانت نکرده‌ام و ... این تفسیر مورد پذیرش برخی از مفسران قرار نگرفته از این‌رو لازم است به برخی از ایشان اشاره کنیم.

دیدگاه تنی چند از مفسران

هرچند بحث اصلی این مقاله متمرکز شدن روی ترجمه است، اما مفسران نیز از این امر مستثنی نشده‌اند و ما تنها به دیدگاه علامه طباطبائی پرداخته و آن را در بررسی می‌کنیم. با توجه به اینکه ایشان نظر سه تفسیر مجمع البیان و التبیان و تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر) را نپذیرفته و نقد کرده‌اند ابتدا به دیدگاه این سه تفسیر می‌پردازیم.

۱ - شیخ طوسی در تفسیر تبیان در خصوص اختلاف مفسران درباره آیه و اینکه اکثر مفسران آن را کلام یوسف می‌دانند از قول جبائی و بلخی نقل می‌کند: این کلام زلیخا است و معنای آن چنین می‌باشد: اعتراف من علیه خودم از این رو بود تا یوسف بداند که من به او خیانت نکرده‌ام؛ زیرا عزیز از او سؤال کرد و یوسف در مجلس حاضر نبود. و در پایان می‌گوید: هر دو امر جایز است ولی اولی بهتر است. «و قال الجبائی و البلخی: انه من قول المرأة. و المعنی ان اعترافی علی نفسی بذلک لیعلم یوسفانی لم أخنه بالغیب، لان العزیز سألها و لم یکن یوسف حاضرا و کلا الأمرین جائزان» (طوسی، ٦/ ١٥٤).

شیخ طوسی در ذیل آیه ۵۳ می‌نویسد: این آیه خبر از چیزی می‌دهد که یوسف از روی فروتنی برای خداوند گفت که من نفس خویش را از خطا بری نمی‌کنم ... ایشان در ادامه می‌گوید اکثر مفسران این آیه را کلام یوسف دانسته‌اند، اما ابو علی جبائی گفته است این کلام زن (زلیخا) است (همان، ۱۵۵). هر چند چنانکه گذشت سیاق آیه ٥٤ را دلیل بر عدم حضور یوسف می‌داند.

این تفسیر چند اشکال دارد هرچند نکته مثبت آن اعتقاد به گوینده بودن زلیخا است، اما عزیز از زنان سؤال نکرد، بلکه پادشاه است که آنان را مورد مخاطبه قرار داد و تقاضای روشن شدن قضیه را از ایشان نمود. خیانت به یوسف، بی‌معنا است، چرا که زنان دربار در مقابل پادشاه به نفع او گواهی دادند و با وجود چنین شهودی امکان نیرنگ و خدعه از سوی زلیخا و خیانت به یوسف بی‌معنا است.

۲ - صاحب مجمع البیان ابتدا دیدگاه خود را مبنی بر اینکه، این کلام یوسف است مطرح می‌کند اما

به عنوان قول ضعیف می‌گوید: جبائی گفته: این جمله دنباله کلام زلیخا است، یعنی این اقراری که کردم برای آن است که یوسف بداند من در غیاب او خیانتی بدو نکردم که گناه را بگردن او بیندازم، اگر چه در حضور او خیانت کردم و او را گناهکار معرفی نمودم. «و أنّ الله لا یهدی کید الخائنین» و خدا خائنان را در نیرنگ و مکرشان هدایت نمی‌کند. «ذلک لیعلم أنی لم أخنه بالغیب» بگفته حسن و مجاهد و قتادة و ضحاک و ابو مسلم این جمله کلام یوسف است، یعنی آنچه من انجام دادم که فرستاده شاه را برگرداندم و تحقیق حال زنان را از وی خواستم بدان جهت بود که شاه یا عزیز مصر بداند من در غیاب او نسبت بزنش خیانتی نکردم. و جبائی گفته: این جمله دنباله کلام زلیخا است، ... (طبرسی، ترجمه مجمع البیان، ١٢/ ٢٣٦).

٣ - ابن کثیر در ذیل آیه ٥٢ از زبان زلیخا می‌نویسد: «ذلک لیعلم أنی لم أخنه بالغیب تقول: إنما اعترفت بهذا علی نفسی لیعلم زوجی أنی لم أخنه بالغیب فی نفس الأمر، و لا وقع المحذور الأکبر، و إنما راودت هذا الشاب مراودة فامتنع، فلهذا اعترفت لیعلم أنی بریئة و أنّ الله لا یهدی کید الخائنین و ما أبرّئ نفسی» (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ٤/ ٣٣٨). یعنی: زلیخا گفت: همانا من به ضرر خود به این موضوع اعتراف کردم تا همسرم بداند که من در واقع، در نهان به او خیانت نکردم و خطای مهم که ارتباط نامشروع است اتفاق نیفتاده است، هرچند با این جوان مراوده داشتم اما او سرباز زد و نپذیرفت. از این‌رو اعتراف کردم تا عزیز بداند که من خطائی مرتکب نشده‌ام. همانا خداوند حیله خائنان را هدایت نمی‌کند، نفس من بری از خطا نیست ... این تفسیر مورد تأیید مرحوم معرفت نیز می‌باشد (معرفت، التفسیر و المفسرون، ٢/ ٢٢٢).

علامه طباطبائی

وی ذیل آیه ٥٢ (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ١١/ ١٩٧ به بعد) می‌نویسد: بطوری که از سیاق برمی‌آید این جملات از کلام یوسف است، و گویا این حرف را بعد از شهادت زنان به پاکی او و اعتراف همسر عزیز به گناه خود و شهادتش به راستگویی او و داوری پادشاه به برائت او زده است.

هر چند در ابتدای آن «قال ذلک ...» ندارد و لیکن از این قبیل حکایت قولی در قرآن بسیار است که بدون آوردن کلمه «گفت و یا گفتند»، خود گفتار را نقل نموده ... ایشان ضمن آوردن شواهدی برای این نظرشان ادامه می‌دهد: آری یوسف (ع) برای برگرداندن فرستاده شاه دو نتیجه ذکر کرده، یکی اینکه عزیز بداند که من به او خیانت نکردم، و او از وی راضی و خوشنود شود، و از دل او هر شبهه‌ای که در باره وی و همسر خود دارد زایل گردد.

دوم اینکه بداند که هیچ خائنی بطور مطلق هیچ وقت به نتیجه‌ای که از خیانت خود در نظر دارد نمی‌رسد و دیری نمی‌پاید که رسوا می‌شود، و این سنتی است که خداوند همواره در میان بندگانش جاری ساخته، و هرگز سنت او تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد ... این نظریه ما بود در باره آیه مورد بحث و لیکن بعضی (صاحب مجمع البیان و التبیان) از مفسران گفته‌اند که: این کلام و همچنین آیه بعد از آن تتمه گفتار همسر عزیز است که با جمله «الآن حصحص الحق» شروع شده بود.

ایشان در ادامه و پس از طرح مباحثی به این گفتار بازگشته و دیدگاه برخی از مفسران را نقد می‌کند.

اما اینکه بعضی از مفسران دو آیه مورد بحث، یعنی «ذلک لیعلم أنی لم أخنه ...»، را تتمه کلام همسر عزیز دانسته‌اند، بنا به گفته ایشان معنای دو آیه مذکور چنین می‌شود که همسر عزیز بعد از آنکه به گناه خود اعتراف نموده به راستگویی یوسف گواهی داد و گفت: «ذلک» این اعترافم بر اینکه من با او مراوده کردم، و این شهادتم بر اینکه او از راستگویان است برای این بود: «لیعلم» تا یوسف وقتی اعتراف و شهادت مرا بشنود بداند که من در غیاب او به او خیانت نکردم، بلکه اعتراف نمودم که مساله مراوده از ناحیه من بود، و او از راستگویان است «و أن الله لا یهدی کید الخائنین» و خدا کید خیانتکاران را هدایت نمی‌کند هم چنان که کید مرا که مراوده و به زندان افکندن او بود هدایت نکرد، و سرانجام پس از چند سال زندانی شدن راستگویی و پاکدامنی او را برملا، و خیانت مرا نزد پادشاه و درباریانش افشاء و مرا رسوا نمود، هم چنان که کید سایر زنان اشراف را هم هدایت نکرد. من هرگز نفس خود را تبرئه نمی‌کنم، زیرا این من بودم که او را بزندان افکندم تا شاید بدین وسیله او را مجبور کنم که به خواسته من تن در دهد، آری «إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربی إن ربی غفور رحیم».

اما به نظر می‌رسد این تفسیر قابل تأمل است؛ زیرا اولاً اگر کلام، سخن همسر عزیز می‌بود جا داشت که در جمله «ذلک لیعلم أنی لم أخنه بالغیب» بگوید: «و لیعلم أنی لم أخنه بالغیب» (به صیغه امر) زیرا اگر این جمله عنوان شهادت و اعتراف زلیخا باشد و به غیر صورت امر گفته باشد معنایش این می‌شود: «ذلک» یعنی این اعتراف و شهادت من برای این بود که یوسف بداند من اعتراف نموده و به پاکی او شهادت دادم، پس بر خواننده پوشیده نیست که این کلام کلامی خالی از فایده است.

بخلاف اینکه اگر می‌گفت: «و لیعلم» (به صیغه امر) یعنی باید بداند که من در غیاب او به گناه خود اعتراف و به پاکی او شهادت دادم.

بعلاوه لازمه چنین تفسیری این است که معنای اعتراف و شهادت باطل شود، چون اعتراف و شهادت وقتی دلیل بر واقع می‌گردد، و طهارت واقعی یوسف را می‌رساند که منظور از آن بیان حقیقت و اظهار حق باشد، نه اینکه یوسف بفهمد و از رفتار او در غیابش خوشش آید. و اگر جمله مذکور عنوان شهادت و

اعتراف نباشد بلکه عنوان اعمالی باشد که همسر عزیز در طول مدت زندانی یوسف انجام داده، و معنایش این باشد که من برای این شهادت دادم و اعتراف کردم که یوسف بداند در طول مدت زندانیش به او خیانت نکردم، در این صورت کلامی خواهد بود خلاف واقع و بی‌ربط خواهد بود؛ زیرا او در این مدت به وی خیانت کرده بود، چه خیانتی بالاتر از این که توطئه کرد تا او را بدون هیچ گناهی به زندان افکند علاوه بر اینکه شهادت و اعترافش به هیچ وجهی از وجوه دلالتی بر خیانت نکردنش ندارد، هم چنان که از نظر خواننده نیز پوشیده نیست.

ثانیاً اگر آیه مورد بحث کلام همسر عزیز بود معنا نداشت به یوسف یاد دهد که خدا کید خائنان را رهبری نمی‌کند، با اینکه یوسف این معنا را در روز اول که وی بنای مراوده را با او گذاشت خاطرنشانش کرده و گفته بود: «إنه لا یفلح الظالمون» (یوسف: ۲۳).

ثالثاً در این صورت جمله «و ما أبرّئ نفسی- من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم- چون من او را با نقشه‌ها و کید خودم به زندان افکندم-» با جمله «لم أخنه بالغیب» منافات دارد، و این نیز بر خواننده پوشیده نیست.

آیه «إنّ النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربی إنّ ربی غفور رحیم» از آنجایی که مشتمل بر معارف جلیل‌های از توحید است احتمال نمی‌رود کلام زنی بت پرست و مالامال از هوی و هوس بوده باشد.

بعضی[1] از مفسرین وجه دیگری در معنای دو آیه مورد بحث گفته‌اند و آن اینکه ضمیر در «لیعلم» و در«لم اخنه»، به عزیز که همسر زلیخا است برمی‌گردد، گویا زلیخا پس از اعتراف خود و شهادتش به پاکی یوسف گفته است: این‌ها که گفتم برای این بود که همسرم بداند من در غیاب او در خلوت‌هایی که با یوسف داشتم خیانتی به او نکردم، و خلاصه عمل منافی با عفتی از من سر نزد، و تمامی ماجرا این بود که من با یوسف معاشقه کردم او هم عصمت خود را حفظ کرد و از نزدیکی با من امتناع ورزید، و در نتیجه

---

۱. در دو آدرسی که مترجم محترم المیزان آورده است (مجمع البیان، ٥/ ٢٤١، ط تهران و تفسیر تبیان، شیخ طوسی، ٦/ ١٥٤) چنین عبارتی وجود ندارد. عبارت مجمع البیان (٥/ ٣٦٨) چنین است: قیل بل هو من کلام امرأة العزیز أی ذلک الإقرار لیعلم یوسف أنی لم أخنه فی غیبته بتوریک الذنب علیه و إن ختنه بحضرته و عند مشاهدته عن الجبائی «وَ أَنَ اللَّهَ لا یهْدِی کیدَ الْخائِنِینَ» أی لا یهدیهم فی کیدهم و مکرهم. وعبارت التبیان (٦/ ١٥٤) چنین است: اختلفوا فی من هذا الکلام حکایة عنه؟ فقال اکثر المفسرین کالحسن و مجاهد و قتادة و الضحاک: انه من قول یوسف «ذلک» یعنی ذلک الامر من فعلی من ردّ الرسول لیعلم العزیز انی لم اخنه بالغیب، و قطع الحکایة عن المرأة، و جاز ذلک لظهور الکلام الدال علی ذلک، ... و قال الجبائی و البلخی: انه من قول المرأة. و المعنی ان اعترافی علی نفسی بذلک لیعلم یوسفانی لم اخنه بالغیب، لان العزیز سألها و لم یکن یوسف حاضراً و کلاً الأمرین جائزان، و الاول أشبه. به نظر می رسد این دیدگاه از ابن کثیر است: ذلِک لِیعْلَمَ أَنِّی لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَیبِ تقول: إنما اعترفت بهذا علی نفسی لیعلم زوجی أنی لم أخنه بالغیب فی نفس الأمر، و لا وقع المحذور الأکبر، و إنما راودتَ هذا الشاب مراودة فامتنع، فلهذا اعترفت لیعلم أنی بریئة وَ أَنَّ اللَّهَ لا یهْدِی کیدَ الْخائِنِینَ وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِی تقول المرأة: و لست أبرئ نفسی، فإن النفس تتحدث و تتمنی، و لهذا راودته لأن النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا ما رَحِمَ رَبِّی أی إلا من عصمه اللّه تعالی: إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِیمٌ و هذا القول هو الأشهر و الألیق و الأنسب بسیاق القصة و معانی الکلام. و قد حکاه الماوردی فی تفسیره، و انتدب لنصره الإمام أبو العباس بن تیمیة رحمه اللّه، فأفرده بتصنیف علی حدة، و قد قیل: إن ذلک من کلام یوسف علیه السلام (تفسیر القرآن العظیم، ٤/ ٣٣٨).

عرض و ناموس شوهر من محفوظ ماند، و من اگر یوسف را از گناه تبرئه کردم برای این بود که پاکدامنی من از ناحیه او بود نه از ناحیه من، و من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم زیرا نفس آدمی اماره به زشتی‌ها است مگر آنکه پروردگار من رحم کند.

نیز خالی از اشکال نیست زیرا؛ اگر کلام مورد بحث گفتار همسر عزیز بود، و منظور این بود که دل شوهرش را بدست آورد، و هر سوء ظن و تردیدی را از دل او پاک سازد، با گفتن این حرف نتیجه عکس می‌گرفت، زیرا جمله «الآنَ حصحص الحق أنا راودته عن نفسه و إنه لمن الصادقين» در افاده اینکه او به یوسف عشق می‌ورزیده یقین‌آور است، و لیکن گفتن اینکه یوسف امتناع ورزید یقین‌آور نیست زیرا همسرش ممکن است پیش خود خیال کند که او این حرف را برای دلخوشی من می‌زند، و می‌خواهد سوء ظن مرا از بین ببرد، و حاصل آنکه اعتراف و شهادت اگر از همسر عزیز می‌بود غرضش رفع سوء ظن شوهر بود، در صورتی که نه تنها سوء ظن او را رفع نمی‌کند بلکه او را مکدرتر هم می‌سازد. بعلاوه، بنا بر این معنای جمله «و ما أبرئ نفسی ...»، تکرار همان جمله «أنا راودته عن نفسه» می‌شود، و حال آنکه در ظاهر سیاق خلاف آن استفاده می‌شود. همه این‌ها صرفنظر از اشکالاتی بود که بر صورت قبلی وارد می‌شد، زیرا همه بر این وجه نیز وارد است.

این معنا را عیاشی نیز در تفسیر خود از علی ابن معمر از پدرش از امام صادق (ع) روایت کرده است (عیاشی، ۲/ ۱۸۰ ح ۳٦) و اینکه فرمود: معنای این جمله از کلمات زلیخا این است که این اعتراف را بدان سبب کردم ... ظاهر این است که امام (ع) جمله «ذلک لیعلم أنی لم أخنه بالغیب... إنّ ربی غفور رحیم» را از کلام همسر عزیز دانسته و خواننده محترم بیانی را که در این خصوص گذراندیم بخاطر دارد (طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۱/ ۲٦۷ - ۲۷۸).

نقد دیدگاه علامه

چکیده نظر علامه طباطبایی به همراه نقد هر یک به شرح ذیل است:

۱ - آیه ۵۲ و ۵۳ کلام یوسف است.

با توجه به آنچه گفته شد این دو آیه کلام زلیخا است، چرا که هنوز یوسف در جمع درباریان و پادشاه مصر حضور ندارد. علامه باید به سیاق آیات به خصوص آیه ٥٤ توجه کند که چون یوسف در مجلس محاکمه حضور ندارد و همچنان در زندان است پادشاه گفت: او را نزد من آرید تا او را برای خودم آزاد کنم.

۲ - یوسف می‌خواهد به عزیز اعلام کند که من به او خیانت نکرده‌ام.

به نظر می‌رسد این تعبیر خالی از اشکال نیست زیرا در همان حرکت آغازین زلیخا که در پی فرار

یوسف به طرف درب خانه حرکت کرد و عزیز را ملاقات نمود، سپس هریک ادعایی کردند و داستان ادامه یافت و تفصیل آن در پیش فرض اول آیات ۲۵ تا ۲۹ سوره یوسف گذشت؛ عزیز حقانیت یوسف را تصدیق کرد.

۳ - هیچ خائنی به نتیجه خیانت خود نمی‌رسد.

این سخن را هر کس اعلام کند اشکالی ندارد، چرا که یک قانون الهی است و تفاوت نمی‌کند که گوینده یوسف باشد یا زلیخا.

ایشان در نقد دیدگاه‌های مفسران می‌گوید:

٤ - باید لیعلم صیغه امر باشد.

این اشکال در صورتی درست است که فاعل «لیعلم» را به عزیز برگردانیم، در حالی که کسی چنین ترجمه‌ای نکرده و غیر منطقی به نظر می‌رسد، و نه کسی چنین ترجمه کرده است. علاوه بر این در شهادت دادن جای دستور و امر نیست.

۵ - معنای اعتراف و شهادت برای اینکه «یوسف بداند» باطل است.

این کلام در صورتی درست است که ضمیر به یوسف برگردد، اما اگر به عزیز برگردد کلام مفید خواهد بود

٦ - یاد دادن به یوسف که خدا کید خائنان را به جایی نمی‌رساند.

زلیخا به عنوان قاعده کلی ازآن یاد می‌کند و نمی‌خواهد به یوسف آموزش دهد، از این گذشته هنوز یوسف در جمع آن‌ها وجود ندارد، وانگهی تذکر و یادآوری برای مؤمنان سودمند است. توضیح تفصیلی را پیش‌تر آوردیم. چه زیباست که زلیخا در این مجلس که درباریان و سران لشکری و کشوری حضور دارند و به همراه ایشان گروهی از زنان مقامات هستند، از یک تجربه مهم پرده برمی‌دارد و به همه اعلام می‌کند، که من کید و مکر داشتم اما الان از آن پشیمانم و می‌گویم: خداوند کید خائنان را به جایی نمی‌رساند، چنانکه من زلیخا اکنون بعد از سال‌ها خود با همه وجود آن را درک می‌کنم. چه اشکالی دارد که انسان بر اساس فطرت الهی خویش اعلام کند که کید خیانت کاران به جایی نمی‌رسد، وانگهی خود در طول سالیان زندگی‌اش آن را با همه وجود لمس کرده و تجربه نموده است. در ضمن او می‌خواهد به دیگران اعلام کند که این رسوائی امروز من به خاطر ندانستن این امر بوده است که مکر و حیله سرانجامی ندارد.

۷ - منافات عبارت «و ما أبرّئ نفسی» با «لم أخنه بالغیب».

در پاسخ شماره ۵ گذشت.

۸- چون آیه ۵۳ حامل معارف توحیدی است، نمی‌تواند کلام زن بت پرستی باشد.

هرچند زلیخا بت پرست است اما مشرک بوده و در کنار الله خدایان دیگر را می‌پرستیده است. نیز ممکن است در این مدت به حقانیت توحید اعتقاد پیدا کرده باشد. در خصوص اشکال سوم نیز به نظر می‌رسد به دنباله اعتراف به حقیقت و اعتقاد به خدای یوسف که اگرچه او نیز اعتقاد داشت، اما در کنار او خدایان دیگری را نیز مورد توجه قرار می‌داد، از یک امر دیگری نیز پرده بر می‌دارد، چه اشکالی دارد که گفته شود، خداوند به زلیخا این لطف را کرده و او را در مقابل یوسف قرار داده که فردی پاکدامن است. هرکسی غیر از یوسف احتمال خطایش بسیار بود، اینکه زلیخا در آن موقع می‌توانست با شهامت اعلام کند که من به شوهرم خیانت نکردم (هر چند قصد خیانت داشتم)، پس ارتباط نامشروعی از من خطائی سرنزده است. که البته این لطف الهی است که در حق من به انجام رسانده است.

زلیخا در این اعتراف علاوه بر اثبات بی گناهی و صداقت یوسف، به عدم خیانت خود نیز اشاره می‌کند. در واقع هم اعلام می‌کند من قصد خیانت داشتم و هم با شهامت می‌گوید من مرتکب خطا و گناه نشده‌ام. تا مبادا مخاطبان او از این اعتراف استفاده کرده و او را متهم به خیانت کنند.

۹ – ایشان در رد دیدگاه ابن کثیر می‌فرماید: علاوه بر اشکالات فوق اگر ضمیر به عزیز برگردد زلیخا نتیجه عکس می‌گیرد.

این حرف تازه‌ای برای عزیز نبوده است و او پس از وقوع حادثه آن را می‌دانسته است.

لازم به ذکر است در تفسیر علامه در همان ابتدا یوسف بعنوان فاعل «لیعلم» تعیین شده، درحالیکه هیچ وجهی برای آن ذکر نگردیده است.

بدین ترتیب ایرادات مرحوم علامه قابل نقد و دیدگاه ابن کثیر درست است.

تأیید از تفسیر نمونه

در تفسیر نمونه به اشکالات دیدگاه علامه اشاره شده است، هرچند از دید این مقاله ضمیر مفعولی «لم اخنه» به یوسف بر نمی‌گردد. صاحب تفسر نمونه ذیل آیه مورد بحث می‌نویسد: همسر عزیز در ادامه سخنان خود چنین گفت: «من این اعتراف صریح را به خاطر آن کردم که یوسف بداند در غیابش نسبت به او خیانت نکردم» (ذلک لیعلم أنی لم أخنه بالغیب). چرا که من بعد از گذشتن این مدت و تجربیاتی که داشته‌ام فهمیده‌ام «خداوند نیرنگ و کید خائنان را هدایت نمی‌کند» (و أنّ الله لا یهدی کید الخائنین) ... باز ادامه داد «من هرگز نفس سرکش خویش را تبرئه نمی‌کنم چرا که می‌دانم این نفس اماره ما را به بدی‌ها فرمان می‌دهد» (و ما أبرّئ نفسی إنّ النفس لأمارة بالسوء). «مگر آنچه پروردگارم رحم کند» و با حفظ و کمک او مصون بمانیم (إلا ما رحم ربی). و در هر حال در برابر این گناه از او امید عفو و بخشش دارم «چرا

که پروردگارم غفور و رحیم است» (إنّ ربّی غفورٌ رحیم).

گروهی از مفسران دو آیه اخیر را سخن یوسف دانسته‌اند و گفته‌اند ... ظاهراً انگیزه این تفسیر مخالف ظاهر این است که آن‌ها نخواسته‌اند این مقدار دانش و معرفت را برای همسر عزیز مصر بپذیرند که او با لحنی مخلصانه و حاکی از تنبه و بیداری سخن می‌گوید.

در حالی که هیچ بعید نیست که انسان هنگامی که در زندگی پایش به سنگ بخورد یک نوع حالت بیداری توأم با احساس گناه و شرمساری در وجودش پیدا شود بخصوص اینکه بسیار دیده شده است که شکست در عشق مجازی راهی برای انسان به سوی عشق حقیقی (عشق به پروردگار) می‌گشاید! و به تعبیر روانکاوی امروز آن تمایلات شدید سر کوفته «تصعید» می‌گردد و بی‌آنکه از میان برود در شکل عالی‌تری تجلی می‌کند.

پاره‌ای از روایات که در شرح حال همسر عزیز در سنین بالای زندگیش نقل شده نیز دلیل بر این تنبه و بیداری است. از این گذشته ارتباط دادن این دو آیه با یوسف به قدری بعید و خلاف ظاهر است که با هیچیک از معیارهای ادبی سازگار نیست زیرا:

اولاً- «ذلک» که در آغاز آیه ذکر شده در حقیقت به عنوان ذکر علت است، علت برای سخن پیش که چیزی جز سخن همسر عزیز نیست، و چسبانیدن این علت به کلام یوسف که در آیات قبل از آن با فاصله آمده است بسیار عجیب است.

ثانیاً- اگر این دو آیه بیان گفتار یوسف باشد یک نوع تضاد و تناقض در میان آن خواهد بود، زیرا از یک سو یوسف می‌گوید من هیچ خیانتی به عزیز مصر روا نداشتم و از سوی دیگر می‌گوید من خود را تبرئه نمی‌کنم چرا که نفس سرکش به بدی‌ها فرمان می‌دهد. اینگونه سخن را کسی می‌گوید که لغزش هر چند کوچک از او سر زده باشد در حالی که می‌دانیم یوسف هیچگونه لغزشی نداشت.

ثالثاً- اگر منظور این است که عزیز مصر بداند او بی‌گناه است او که از آغاز (پس از شهادت آن شاهد) به این واقعیت پی‌برد و لذا به همسرش گفت از گناهت استغفار کن. و اگر منظور این باشد که بگوید به شاه خیانت نکرده‌ام این مساله ارتباطی به شاه نداشت، و توسل به این عذر و بهانه که خیانت به همسر وزیر خیانت به شاه جبار است یک عذر سست و واهی به نظر می‌رسد. به خصوص اینکه درباریان معمولاً در قید این مسائل نیستند. خلاصه اینکه ارتباط و پیوند آیات چنین نشان می‌دهد که همه این‌ها گفته‌های همسر عزیز مصر است که مختصر تنبه و بیداری پیدا کرده بود و به این حقایق اعتراف کرد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۹/ ٤٣٥- ٤٣٢).

عصمت حضرت یوسف (ع)

هرچند بحث عصمت آن حضرت از موضوع این مقاله خارج است اما در حد یادآوری چند آیه لازم است.

خداوند در قرآن از قول شیطان پس از رانده شدن از بهشت در دو سوره ص آیات ۸۲ و ۸۳ و سوره حجر می‌فرماید: «قال ربِّ بما أغويتني لأزيننّ لهم في الأرض و لأغوينّهم أجمعين» (۳۹) «إلا عبادك منهم المخلصين» (٤٠) گفت: «پروردگارا! چون مرا گمراه ساختی، من (نعمت‌های مادی را) در زمین در نظر آن‌ها زینت می‌دهم، و همگی را گمراه خواهم ساخت، مگر بندگان مخلصت را.»

از سوی دیگر در آیه ٢٤ سوره یوسف، حضرت را از مخلصین نام می‌برد: «إنه من عبادنا المخلصين»، او از بندگان خالص شده ما از هر گونه آلودگی ظاهری و باطنی بود.

ضمیر فاعلی و مفعولی جمله لَمْ أُخُنْهُ در ترجمه‌ها

اکنون و با توجه به روشن شدن موضع تفسیری آیه به بررسی ترجمه آیه می‌پردازیم و با توجه به روشن بودن کلمات تنها به ضمایر فاعلی و مفعولی اکتفا می‌نماییم.

از دو جهت به ضمایر فوق نظر می‌کنیم:

الف – فاعل و گوینده این آیه در میان مترجمان قرآن کریم به چند صورت آمده است.

۱ – گروهی از ایشان تصریح به فاعل نکرده و از ضمیر استفاده کرده‌اند: مثل آقایان: عبد المحمد آیتی، اشرفی، ترجمه جوامع الجامع، شهاب تشکری آرانی، تفسیر آسان، خواجوی، محمد علی رضایی اصفهانی، روان جاوید، روض الجنان، ابو الحسن شعرانی، جلال الدین فارسی، عباس مصباح زاده، معزی، ناصر مکارم شیرازی، ترجمه طبری، شاه ولی الله دهلوی، صفی علیشاه. نمونه:

الف – ناصر مکارم شیرازی: این سخن را بخاطر آن گفتم تا بداند من در غیاب به او خیانت نکردم و خداوند مکر خائنان را هدایت نمی‌کند!

ب – عبد المحمد آیتی: چنین شد تا بداند که من در غیبتش به او خیانت نکرده‌ام و خدا حیله خائنان را به هدف نمی‌رساند.

ج – جلال الدین فارسی: این (را گفتم) تا بداند که من در غیابش به او خیانت نکردم و بی‌گمان خدا حیله خصمانه خائنان را راه (موفقیت) ننماید.

۲ – گروهی از ایشان فاعل و گوینده را یوسف دانسته‌اند: مثل: احسن الحدیث، مهدی الهی قمشه‌ای، اصغر بیارزی، سید محمد ابراهیم بروجردی، ابوالقاسم پاینده، کاظم پورجوادی، ترجمه بیان السعاده،

حلبی، رهنما، روشن، سراج، عاملی، فولادوند، فیض الاسلام، یوسف، کوثر، سید علی گرمارودی، سید مهدی حجتی در گلی از بوستان خدا، مجتبوی، مخزن العرفان، علی مشکینی، نوبری، نور، محمود یاسری، انصاری، تاج التراجم، کشف الاسرار، نسفی، صفارزاده، دهم هجری و مترجمان انگلیسی: شاکر، ایرونیک، صفارزاده، قرایی، پیکتال، سرور. نمونه:

الف – سید علی موسوی گرمارودی: (یوسف گفت) آن (پرس و جو، از آن رو) است تا (عزیز مصر) بداند که من در نهان به وی خیانت نورزیده‌ام و اینکه خداوند فریب خیانت‌پیشگان را به جایی نمی‌رساند.

ب – انصاری: [یوسف گفت:] همه این‌ها برای آن است تا [عزیز] بداند که من در نهان به او خیانت نکرده‌ام. و اینکه خداوند مکر خیانتکاران را به جایی نمی‌رساند.

ج – علی مشکینی: (یوسف در ادامه سخنان خود گفت) این (پیشنهاد احضار زن‌ها و پرسش آن‌ها) برای آن است که (عزیز مصر) بداند که من هرگز در غیاب وی به او خیانت نکرده‌ام، (و زن عزیز گفت) این (اعتراف من) برای آن بود که (یوسف) بداند من در غیابش (در مجلس پرس‌وجو) بر وی خیانت ننمودم و بی‌تردید خداوند نیرنگ خائنان را به هدف نمی‌رساند.

د – مهدی الهی قمشه‌ای: (یوسف در ادامه سخن خود به فرستاده شاه گفت) من این کشف حال برای آن خواستم تا عزیز مصر بداند که من هرگز در نهانی به او خیانت نکردم و بداند که خدا هرگز مکر و خدعه خیانتکاران را به مقصود نمی‌رساند.

۳ – تنها سه مترجم گوینده را زلیخا معرفی می‌کند: آقایان؛ سید کاظم ارفع، حسین انصاریان، علی اکبر طاهری قزوینی. نمونه:

حسین انصاریان: [من به پاکی او و گناه خود اعتراف کردم] و این اعتراف برای این است که یوسف بداند من در غیاب او به وی خیانت نورزیدم و اینکه خدا نیرنگ خیانت‌کاران را به نتیجه نمی‌رساند.

ب – درمورد ضمیر فاعلی و مفعولی «لم أخنه» می‌توان نظرات مترجمان را به شرح ذیل و به ترتیب ضمیر فاعلی و مفعولی تقسیم کرد:

۱– زلیخا - یوسف، ترجمه: [من به پاکی او و گناه خود اعتراف کردم] و این اعتراف برای این است که یوسف بداند من در غیاب او به وی خیانت نورزیدم و اینکه خدا نیرنگ خیانت‌کاران را به نتیجه نمی‌رساند.

ترجمه‌هایی که این چنین آورده‌اند عبارت‌اند از: انصاریان، مشکینی، طاهری، ارفع.

نکته: مرحوم مشکینی در ترجمه این آیه چنین آورده‌اند:

(یوسف در ادامه سخنان خود گفت) این (پیشنهاد احضار زن‌ها و پرسش آن‌ها) برای آن است که (عزیز مصر) بداند که من هرگز در غیاب وی به او خیانت نکرده‌ام، (و زن عزیز گفت) این (اعتراف من)

برای آن بود که (یوسف) بداند من در غیابش (در مجلس پرس‌وجو) بر وی خیانت ننمودم و بی‌تردید خداوند نیرنگ خائنان را به هدف نمی‌رساند.

۲- هردو ضمیر را مبهم آورده‌اند و با ضمیر اشاره او گذشته‌اند، ترجمه: چنین شد تا بداند که من در غیبتش به او خیانت نکرده‌ام و خدا حیله خائنان را به هدف نمی‌رساند.

ترجمه‌هایی که این چنین آورده‌اند عبارت‌اند از: رضائی، آیتی، فارسی، شعرانی، تشکری، مصباح زاده، روض الجنان، انگلیسی یوسف علی، روان جاوید، انگلیسی ایرونیک، محمد و سمیرا و مسلمانان مترقی

۳- زلیخا- مبهم، ترجمه: این سخن را بخاطر آن گفتم تا بداند من در غیاب به او خیانت نکردم و خداوند مکر خائنان را هدایت نمی‌کند!

تنها آقای مکارم چنین ترجمه کرده‌اند.

٤- یوسف - عزیز، ترجمه: (یوسف در ادامه سخن خود به فرستاده شاه گفت) من این کشف حال برای آن خواستم تا عزیز مصر بداند که من هرگز در نهانی به او خیانت نکردم و بداند که خدا هرگز مکر و خدعه خیانتکاران را به مقصود نمی‌رساند.

ترجمه‌هایی که این چنین آورده‌اند عبارت‌اند از: گرمارودی، الهی قمشه‌ای، بیارزی، مشکینی، محمود صلواتی، یاسری، احمد کاویانپور، حجتی، ترجمه المیزان، کشف الاسرار، خسروی، کوثر، انگلیسی صفارزاده.

٥- یوسف (ع) - پادشاه، ترجمه: [یوسف گفت] چنین شد تا [شاه] بداند که من در غیاب او خیانت نکرده‌ام.

ترجمه‌هایی که این چنین آورده‌اند عبارت‌اند از: پاینده، دهم هجری، احسن الحدیث، انگلیسی شاکر، سرور و آربری.

٦- یوسف (ع) - مبهم، ترجمه: (یوسف گفت): «این سخن را بدان خاطر گفتم تا بداند که من در غیاب او خیانت نکردم و خداوند مکر خائنان را به سامان نمی‌رساند.

ترجمه‌هایی که این چنین آورده‌اند عبارت‌اند از: پورجوادی، عاملی، انگلیسی قرائی.

۷- مبهم - عزیز، ترجمه: این همه برای آنست تا بداند عزیز که من خیانت او نکرده‌ام غائبانه و هر آئینه خدا راه نمی‌نماید حیله خیانت‌کنندگان را.

ترجمه‌هایی که این چنین آورده‌اند عبارت‌اند از: دهلوی، ترجمه طبری.

۸- مبهم - زلیخا، ترجمه: این روشن شدن قضیه برای آنست که من در پنهانی خیانت ننموده‌ام بزلیخا و البته خداوند مکر و خدعه تبه‌کاران را به نتیجه نمی‌رساند.

تنها آقای سید محمد ابراهیم بروجردی چنین ترجمه کرده است

چنانکه ملاحظه می‌شود در میان ترجمه‌ها آشفتگی شدیدی وجود دارد.

تحلیل و بررسی هریک از ترجمه‌ها

پاسخ اجمالی

گوینده نمی‌تواند پادشاه باشد زیرا واقعه زندانی شدن و توطئه زلیخا بین سه نفر مطرح بوده است: عزیز، یوسف و زلیخا. همچنین پادشاه در پی رمزگشایی از خواب خویش است.

گوینده نمی‌تواند عزیز باشد؛ زیرا در سیاق این آیات خبری از عزیز نیست. در ضمن هیچ مترجم و مفسری این کلام را از پادشاه و عزیز نقل نکرده است.

تنها می‌ماند زلیخا و یوسف چنانکه اختلاف در میان مترجمان و مفسران نیز در همین است. به نظر می‌رسد یوسف به دلیل آیه بعد از این که حضور ندارد نمی‌تواند گوینده باشد.

پاسخ تفصیلی

روشن است که با بررسی و تحلیل دسته دوم، تکلیف دسته اول نیز روشن می‌شود.

۱ - با توجه به اینکه در صدد روشن شدن ضمایر این جمله هستیم موارد ۲، ۳، ٦، ۷، و ۸ اعم از اینکه یک و یا دو ضمیر را مبهم آورده‌اند، قابل قبول نیست.

۲ - چنانکه از آیات پیش فرض دوم برآمد قضایا با رویای پادشاه و ناتوانی تأویل کنندگان آغاز شد و یوسف تأویل رویای پادشاه را به درستی اعلام کرد، سپس پادشاه تصمیم گرفت او را از نزدیک ببیند، اما با درخواست یوسف مبنی بر تحقیق در خصوص مراوده با زلیخا، جلسه محاکمه‌ای تشکیل گردید. در این محاکمه زلیخا و زنان دربار در مقابل پادشاه قرارگرفته‌اند، او در حکم قاضی از زنان سؤال می‌کند و آنان پاکدامنی یوسف را گواهی می‌نمایند، آنگاه زلیخا اعلام می‌دارد که او قصد خیانت داشته است. با توجه به سیاق آیات یوسف همچنان در زندان است. و یوسف هنوز در مجلس حاضر نیست، چرا که بعد از برگرداندن فرستاده ملک و سخنان زنان و زلیخا و در پایان این شبه محاکمه و دادگاه، ملک می‌گوید: وی را نزد آورید تا برای خودم او را آزاد کنم، و وقتی با وی سخن گفت او را جایگاه والا بخشید و امین خود دانست. «فلما کلمه قال إنک الیوم لدینا مکین أمین» (یوسف: ٥٤) چنانکه صاحب تفسیر تبیان در ذیل این آیه می‌گوید: «هذه السیاقة تدل علیان ما مضی حکایة عن قول المرأة، لان یوسف لم یکن حاضرا ذلک المجلس، و ان الملک حین سمع جمیع ذلک قال ائتونی بیوسف استخلصه لنفسی» (طوسی، ٦/ ١٥٦). سیاق این آیه دلالت بر آن دارد که آنچه گذشت (آیه ٥٣) از کلام زن (زلیخا) است؛ زیرا یوسف در این

مجلس حضور ندارد و پادشاه وقتی همه کلام زنان را شنید گفت: یوسف را نزد من آرید تا او را برای خودم آزاد سازم.

با این توضیح موارد ۴، ۵، ۶ قابل قبول نیست.

بنابر این تنها مورد قابل پذیرش مورد اول است که آنهم باید اصلاح شود.

۳ - ضمیر مفعولی نمی‌تواند به زلیخا برگردد؛ زیرا مذکر و زلیخا مؤنث است. متاسفانه ترجمه مورد ۸ بسیار نادرست است؛ زیرا ضمیر مذکر است و وی به زلیخا ترجمه کرده است. مترجم محترم توجهی به ضمیر مذکر نکرده است.

٤ - ضمیر مفعولی به پادشاه نیز بر نمی‌گردد؛ زیرا دراین محاکمه پادشاه قاضی است و چنانکه گذشت اطلاعی از این ماجرا ندارد و طرفین دعوا یوسف و زنان دربار به ویژه زلیخا است. پس مورد ۵ از این جهت نیز مردود است.

۵ – ضمیر خیانت به یوسف نیز بر نمی‌گردد، زیرا زلیخا نتوانسته است به آرزوها و آمال خود برسد بنابر این خیانتی به یوسف نشده است. هرچند یوسف به زندان افتاده و کمتر از ده سال از بهترین ایام جوانی را در آن گذرانده است، اما بحث در ارتباط نامشروع است که یوسف از آن مبرا شده است.

آنانکه فاعل «لم أخنه» را زلیخا گرفته و ضمیر آن را به یوسف برگردانده‌اند، به نظر می‌رسد کلام موجهی ارائه نکرده‌اند چرا که معنا ندارد در غیاب یوسف زلیخا به او خیانت کند در حالی که او در زندان است و اینکه او اعتراف به خطا می‌کند و حقیقت و پاکدامنی یوسف را اعلام می‌دارد ارتباطی به خیانت به او در غیاب وی ندارد. چرا که در گذشته این نکته برای او روشن شده است، آنجا که قرآن می‌گوید: «و شهد شاهد من أهلها إن کان قمیصه قد من قبل فصدقت و هو من الکاذبین» (یوسف: ٢٦) شاهدی از خانواده آن زن شهادت داد: «اگر پیراهن او از جلو چاک خورده، زن راست گفته و او از دروغگویان است. حتی همسرش عزیز مصر نیز این موضوع را دریافت و زلیخا را تنبیه و به یوسف نیز توصیه کرد که در این خصوص چیزی به کسی نگوید. «یوسف أعرض عن هذا و استغفری لذنبک إنک کنت من الخاطئین» (یوسف: ۲۹) یوسفا! این داستان را ندیده بگیر. و تو ای بانو! از گناهت استغفار کن؛ زیرا تو از خطاکارانی.

٦ - ضمیر فاعلی تنها زلیخا است؛ زیرا:

الف – عبارت قبلی از آن زلیخا است و این آیه هرچند با شماره از آیه قبل جدا شده است اما ادامه کلام قبلی است.

ب – زلیخا پس از سال‌ها به این حقیقت رسیده که کید و مکر خیانت‌کاران بدون مجازات از سوی خداوند قرار نخواهد گرفت. او در طی زندگی خود و تجربه کاری که با یوسف داشته به این واقعیت پی‌برده

است که افراد خائن سرانجام خوبی ندارند.

آنچه باعث شده است بسیاری از مترجمان و مفسران این کلام را از یوسف بدانند آیه بعدی است که می‌فرماید: «و ما أبرئ نفسی إنّ النفس لأمارة بالسوء إلاّ ما رحم ربی إنّ ربی غفور رحیم» (یوسف: ۵۳). ایشان گمان کرده‌اند که این جمله نباید از سوی زلیخایی باشد که هوسران است. او به خاطر هوسرانی خود و قصد خیانت به همسرش نمی‌تواند اینگونه سخن بگوید. در حالی که با توجه به آنچه در قرآن است و آنچه بعدها اتفاق می‌افتد و زلیخا به همسری یوسف درمی‌آید باید گفت: زلیخا هر چند انسان بوالهوسی بوده است و در صدد خیانت به همسرش تلاش می‌کند تا به یوسف نزدیک شود، اما هرگز موفق به چنین امری نشده است. در واقع یکی از الطاف الهی نسبت به زلیخا این بوده که برده زیبای وی صدیق و نیکوکار (محسن) است. از این روی می‌گوید نفس من بری از خطا نیست مگر اینکه خدای من مرا مورد توجه و رحمت خویش قرار دهد چرا که نفس بسیار به بدی دستور می‌دهد.

آیا اینگونه نیست که پیامبر (ص) نسبت به شعر لبید فرمود: «أصدق شعر قاله شاعر قول لبید: ألا کل شیء ما خلأ الله باطل» (مجلسی، مرآة العقول، ۱۲/ ۲٦۸، حدیث ۸). یعنی: درست‌ترین شعری که شاعران گفته‌اند کلام لبید است که می‌گوید آگاه باشید که هر چه غیر خداوند است باطل است. و آیا این رفتار شایع معاویه نیست که هر وقت به یاران علی (ع) می‌رسید از ایشان درخواست طرح فضائل آن حضرت را می‌کرد، و از عقیل برادر آن حضرت می‌خواهد که قضیه آهن گداخته را تعریف کند و پس از تعریف عقیل معاویه شگفت زده شده و می‌گوید: «فجعل معاویة یتعجب و یقول هیهات هیهات عقمت النساء أن یلدن مثله» (ابن ابی الحدید، ۱۱/ ۲٥٤)، رحم زنان از زاییدن همچون علی (ع) عقیم گشت.

نیز در روایات توصیه شده است که: «خذ الحکمة ممن أتاک بها و انظر إلی ما قال و لا تنظر إلی من قال» (لیثی واسطی، ۲۴۱ شماره ۴۵۹۲) کلام خوب را از انسان و گوینده بد نیز بگیرید و به گفته‌ها توجه کنید نه به گوینده‌ها. بنابراین استبعادی ندارد که این کلام از آن زلیخا باشد. لطف الهی مانع از خیانت زلیخا شد از این رو در غیاب شوهرش خود را نتوانست آلوده کند. اکنون در این مجلس اعتراف به قصد سوء خویش نسبت به یوسف می‌کند و او را از هرگونه خطائی مبرا می‌داند. با این اعتراف این نکته به طور کامل روشن می‌شود که هیچ خطائی بین یوسف و زلیخا اتفاق نیفتاده است. بنابر این هم زلیخا در این عشق دامنش آلوده نگشته مرتکب خطائی نشده و هم یوسف خویشتن‌داری کرده است.

ترجمه صحیح آیه

اکنون با توجه به گفته‌های پیش باید آیه را چنین ترجمه کرد:

این‌ها را اعتراف کردم تا عزیز (شوهرم) بداند که در پنهانی و نبودن وی در خانه به وی خیانت نکرده‌ام، البته این نکته نیز برایم اثبات گردید که خداوند خیانت افراد خائن را به سرانجام خوبی نمی‌رساند.

با این ترجمه تمامی مشکلات در ترجمه حل می‌شود، چرا که دیگر نیازی نیست که زلیخا را خطاکار بدانیم و یوسف را قبل از آزادی از زندان بیرون آورده و یا فرستاده پادشاه را پیش یوسف ببریم تا این جمله از زبان یوسف نقل شود.

نتیجه‌گیری

۱ – ترجمه آیه ۵۲ چنین است: زلیخا گفت: این اعتراف را از این‌رو کردم تا عزیز (همسرم) بداند که من در غیاب او به وی خیانت نکردم. بنابراین بایستی در ترجمه‌ها و تفاسیر یکسان‌سازی در انتقال معنی پدید آید تا خواننده فارسی زبان و حتی غیر او به دقیق کلام الهی دست یابد. بدین ترتیب نظر این کثیر درست است.

۲ - آیه ۵۳ نیز ادامه کلام زلیخا است.

۳ - با توجه به عصمت پیامبران (ع) حضرت یوسف معصوم است، پس هیچ خطائی از وی سر نزده است تا آیه ۵۳ را بر زبان جاری کند.

٤ - دیدگاه ابن کثیر در تفسیر آیه ۵۲ معقول و مقبول است.

بنابراین در این محاکمه پادشاه قاضی است و طرفین دعوا یوسف و زلیخا هستند و چه بسا همسر زلیخا نیز در مجلس حضور دارد و از این ماجراها به طور کامل مطلع است و در سخنان زلیخا نکته‌ای تازه نمی‌بیند، اما در عین حال زلیخا برای رفع یک اشکال و شبهه مقدر اعلام می‌کند که این‌ها را اعتراف کردم تا همسرم بداند که من به او خیانت نکرده‌ام.

منابع

قرآن کریم، ترجمه عبد المحمد آیتی، تهران: سروش، چاپ چهارم، ١٣٧٤.

_____، ترجمه سید کاظم ارفع، تهران: فیض کاشانی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

_____، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: فاطمة الزهراء، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

_____، ترجمه حسین انصاریان، قم: اسوه، چاپ اول، ۱۳۸۳.

_____، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، چاپ پنجم، بی‌تا.

_____، ترجمه کاظم پورجوادی، تحقیق و ویرایش: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، چاپ اول، ١٤١٤ ق.

ـــــــــــ، ترجمه سید مهدی حجتی، گلی از بوستان خدا، قم: بخشایش، چاپ ششم، ۱۳۸٤.

ـــــــــــ، ترجمه شاه ولی الله دهلوی، تحقیق عبد الغفور عبد الحق بلوچ و شیخ محمد علی، مدینه: مجمع ملک فهد لطباعة المصحف الشریف، چاپ اول، ۱٤۱۷ ق.

ـــــــــــ، ترجمه محمد علی رضایی اصفهانی و همکاران، قم: دارالذکر، چاپ اول، ۱۳۸۳.

ـــــــــــ، ترجمه ابو الحسن شعرانی، تهران: اسلامیة، چاپ اول، ۱۳۷٤.

ـــــــــــ، ترجمه محمود صلواتی، تهران: مبارک، چاپ اول، ۱۳۸۷.

ـــــــــــ، ترجمه علی اکبر طاهری قزوینی، تهران: قلم، چاپ اول، ۱۳۸۰.

ـــــــــــ، ترجمه جلال الدین فارسی، تهران: انجام کتاب، چاپ اول، ۱۳٦۹.

ـــــــــــ، ترجمه احمد کاویانپور، تهران: اقبال، چاپ سوم، ۱۳۷۸.

ـــــــــــ، ترجمه سید علی گرمارودی، تهران: قدیانی، چاپ دوم، ۱۳۸٤.

ـــــــــــ، ترجمه مجهول قرن ۱۰، چاپ تهران، ۱۳۸٤.

ـــــــــــ، ترجمه علی مشکینی، قم: الهادی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.

ـــــــــــ، ترجمه عباس مصباح زاده، تهران: بدرقه جاویدان، چاپ اول، ۱۳۸۰.

ـــــــــــ، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دار القرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ ومعارف اسلامی، چاپ دوم، بی‌تا.

ـــــــــــ، ترجمه محمود یاسری، تحقیق مهدی حائری تهرانی، قم: بنیاد فرهنگی امام‌مهدی (عج)، چاپ اول، ۱٤۱۵ ق.

ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، ***شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید***، تحقیق و تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱٤۰٤ ق.

ابن بابویه، محمد بن علی، ***علل الشرائع***، قم، کتاب فروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ / ۱۹٦٦ م.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ***تفسیر القرآن العظیم***، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱٤۱۹ ق.

صفی علیشاه، محمدحسن بن محمد باقر، ***تفسیر صفی***، تهران: منوچهری، چاپ اول، ۱۳۷۸.

طباطبایی، محمد حسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱٤۱۷ ق.

ـــــــــــــــــــــــ، ***ترجمه تفسیر المیزان***، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷٤.

طبرسی، فضل بن حسن، ***ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، تحقیق: رضا ستوده، توسط گروهی از مترجمان، تهران: فراهانی، ۱۳٦۰.

طبری، محمدبن جریر، ***ترجمه تفسیر طبری***، تحقیق حبیب یغمایی، تهران: توس، چاپ دوم، ١٣٥٦.

طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، تحقیق: احمد قصیرعاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

عاملی، ابراهیم، ***تفسیر عاملی***، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: صدوق، چاپ اول، ١٣٦٠.

عیاشی، محمد بن مسعود، ***التفسیر***، تحقیق: هاشم رسولی، تهران، مکتبة العلمیة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.

لیثی واسطی، علی بن محمد، ***عیون الحکم و المواعظ***، تحقیق و تصحیح: حسین حسنی بیرجندی، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ***مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول***، تحقیق و تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ ق.

معرفت، محمد هادی، ***التفسیر و المفسرون***، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق/ ۱۹۹۷ م.

مکارم شیرازی، ناصر، ***تفسیر نمونه***، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴.

نرم‌افزارها

نرم افزار جامع التفاسیر، نسخه ۲/۵ مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، قم، شماره شناسنامه اثر: ۱۰۵-۶۹-۳۸، ۲۰۱۴ م.

رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث
سال پنجاهم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ٥٤-۳۱

New Approaches to
Quran and Hadith Studies
Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn&Winter 2018 - 2019
DOI: 10.22067/naqhs.v50i2.57936

مبانی تضعیف راویان حدیث در معرفةالحدیث بهبودی *

دکتر فاطمه ژیان
استادیار دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم
Email: fa_zhian@yahoo.com

چکیده

از کهن‌ترین کاوش‌های حدیثی، بررسی میزان وثاقت راویان حدیث، موسوم به «علم رجال» است. در میان معاصران محمدباقر بهبودی در کتاب «معرفة الحدیث» به ذکر راویان ضعیف پرداخته و ۱۵۰ تن از راویان حدیث را تحت عنوان «ضعفاء» نام برده و سپس به بیان وجه ضعف آنان پرداخته است. این پژوهش بر آن است تا با بررسی ترجمه راویان تضعیف شده در معرفةالحدیث، به مبانی و ملاک‌های جرح راویان در نظر مؤلف کتاب دست یابد. کاوش‌ها نشان می‌دهد که مواردی همچون محتوای روایات یا کتب نقل شده از راوی، ضعف راویان و مروی عنه‌ها، نسبت دادن کتاب روایی جعلی به راوی، از جمله عوامل تضعیف راویان حدیث در این کتاب است. از آنجا که آشنایی با ملاک‌ها و معیارهای رجالیان در جرح و تعدیل راویان، در فهم و تفسیر صحیح و قضاوت درست در مورد اظهارات و شیوه عملکرد آنان، ضروری است، مقاله حاضر ضمن برشمردن مبانی و ملاک‌های ایشان در ضعیف خواندن ناقلان حدیث، برخی از قرائن دال بر ضعف راوی در نظر ایشان را به داوری نشسته است.

کلیدواژه‌ها: بهبودی، معرفةالحدیث، تضعیف، راوی، رجال، جرح.

---

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۵/۱۳ ؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹٦/۱۱/۳۰

مقدمه

یکی از روش‌های تألیف کتب رجالی، جداسازی راویان موثق و قابل اعتماد از راویـان ضـعیف و غیـر موثق است و رجالیان شیوه‌های گوناگونی برای این گونه تألیفات اتخاذ نموده‌اند. برخی همانند علامـه‌حلی در خلاصة الاقوال و ابن‌داود حلی در رجالش، کتاب خود را به دو بخش ثقـات و ضـعفا تقسـیم کرده‌انـد. عده‌ای تنها به بیان شرح حال ثقات پرداخته‌اند، شاید بتوان گفت که نخستین فردی که در این زمینـه دسـت به قلم برد، ابن‌ابی‌رافع از کاتبان امیرالمؤمنین (ع) اسـت کـه کتـابی تحـت عنـوان «تسـمیه مـن شـهد مـع امیرالمؤمنین (ع)» به رشته تحریر درآورد (آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ۱۰/ ۸۰)[1] و بعد از او سعدبن عبداللـه اشعری قمی از علمای قرن سوم هجری، کتابی تحت عنـوان «مناقـب رواة الحـدیث» بـه نگـارش در آورد (نجاشی، ۱۷۷). معاصرانی نیز همچون سید محمد علی شهرسـتانی در کتـاب «ثقـات الـرواة» و تجلیـل تبریزی در کتاب «معجم الثقات و ترتیب طبقات» به بیان ترجمه راویان ثقه و ممـدوح پرداختنـد. گروهـی دیگر در کتب رجالی خود به ذکر نام راویان ضعیف و بیان وجه ضعف آنـان پرداختنـد، از جملـه سـعدبن عبدالله اشعری که کتابی نیز تحت عنوان «مثالب رواة الحدیث» فراهم آورد (نجاشـی، ۱۷۷) و محمـدباقر بهبودی (۱۳۰۷-۱۳۹۳) از حدیث پژوهان معاصر نیز، کتابی تحت عنوان «معرفةالحدیث، تـاریخ نشـره و ثقافته عند الشیعة الامامیة»، به شیوه جرح نگاری، تألیف نمود.

محمدباقر بهبودی در زمینه قرآن و احادیث امامیه، آثار متعددی دارد. از جمله تحقیقات وی می‌توان از مقابله و تصحیح بحار الانوار و تفسیر المیزان، تألیف صحاح کتب اربعه، علل الحدیث و... را نام برد.

بهبودی معتقد است که جریانات سیاسی، تاریخی و تماس با جریانات منحرفی همچون زنادقه از یک سو و تسلط حکومت‌های جور بر عالمان شیعه و تلاش آنـان جهـت گـردآوری روایـات و واگـذار نمـودن تشخیص صحیح و سقیم روایات به خوانندگان، از سوی دیگر، موجـب مخلـوط و ممـزوج شـدن روایـات صحیح و سقیم گردید (بهبودی، معرفةالحدیث، ۹- ١٤). وی جهت نقد روایات در کنار اسناد روایات، بـه متن روایات نیز توجه کرده است و این مسلک را همان مسلک قدمای امامیه می‌داند (فقهـی زاده، ۷۱). وی توجه به تعریضات ائمه (ع) را برای روشن شدن روایات تقیه‌ای ضروری می‌داند و مـواردی همچـون قسـم یادکردن برای بیان احکام شرعی، ارجاع دادن مخاطب از دیگر افراد، معلق کردن حکم شـرعی بـه مشـیت الهی را از جمله این تعریضات به شمار می‌آورد (همـان، ٧٦-٧٧). او معتقـد اسـت کـه نبایـد مکاتیـب و توقیعات را حجت دانست؛ چرا که واسطه این گونه روایات همیشه مجهول و روایت مرسل است (بهبودی،

---

۱. در مقدمه کتاب آمده است: «أنه سئل عن تسمیهٔ من شهد مع علی صلوات‌اللّه علیه حروبه من المهاجرین و الأنصـار الـذین بشرهم رسول‌اللّه صلوات‌اللّه علیه و آله بالجنهٔ، و من التابعین، و من أفاضل العرب؟ و کان عالما بذلک-فقال :شهد معه:...» و با توجه به عبارات اخیر می‌توان گفت که این کتاب ثقاتی را که بشارت به بهشت داده شده بودند، جمع‌آوری کرده است.

علل الحدیث، ٣٤٤) و احادیث طبی، کیهان شناسی، فلسفی، من بلـغ، فضـایل قـرآن، آفـرینش آسـمان و زمین، نص بر ائمه به طور یکجا، جنود عقل، کتاب سلیم‌بن قیس، کتاب تفسیر امام حسن عسکری، کتاب عباد عصفری یکسره مردود و جعلی است (نادری، ۱۲۷-۱۲۸).

در زمینه بررسی آثار و استخراج مبانی فکری و نظری محمدباقر بهبـودی مقـالات متعـددی بـه رشـته تحریر در آمده است. به عنوان نمونه در زمینه آرای قرآنی ایشان مقالاتی از جمله مقاله «رابطه مشیت الهـی در هدایت و اضلال با مسئله اختیار انسان (مقایسه نظر محمد حسـین طباطبـایی و محمـدباقر بهبـودی)» نوشته مژگان سرشار و زهرا محمدی، مقاله «نگاهی به ترجمه ارزشمند قرآن و دیگر آثار ارزشمند بهبودی» نوشته حسین علیزاده، «مقایسه نظرات سیدمحمد طباطبایی و محمدباقر بهبودی درباره محکـم و متشـابه» نوشته مژگان سرشار، «معرفی روش استاد محمدباقر بهبودی در ترجمه معانی القرآن» نوشته مژگان سرشـار و زهرا صادقی و در زمینه پژوهش‌های حدیثی ایشان، حیدر حب الله در کتـاب «نظریـه السـنة فـی الفکـر الامامی‌الشیعی»، مژگان سرشار در مقالاتی از جمله «محمـد بـاقر بهبـودی و نقـد و گـزینش روایـات» و «دیدگاه‌های استاد محمدباقر بهبودی در گزینش روایات صحیح»، مهدی ایزدی و بهاره طهرانـی در مقالـه «علت در حدیث و موازین شناخت آن از دیدگاه اسـتاد محمـد بـاقر بهبـودی»، بهـاره مظـاهری در مقالـه «دغدغه‌های بهبودی در تألیف صحیح الکافی و روش او» و مرتضی نادری در مقالـه «واکـاوی آراء اسـتاد محمدباقر بهبودی پیرامون موضوعات در حدیث شیعه» به پژوهش پرداخته‌اند و مصاحبه‌هایی نیز از ایشان در مجله کیهان فرهنگی و مجله حدیث و اندیشه به چاپ رسیده که برخی از مبانی فکری ایشان را از زبـان خودشان بازگو می‌کند. اما مقاله و نوشتاری در راستای تبیـین و تحلیـل و داوری مبـانی رجـالی ایشـان بـه نگارش در نیامده است.

به نظر می‌رسد که تألیف کتاب «معرفة الحدیث» و تحقیق پیرامون راویان ضـعیف توسـط محمـدباقر بهبودی، جهت پرورش یکی از معیارهای نقد الحدیثی وی، یعنی بررسی اسناد روایات، بوده اسـت و البتـه نقش و تأثیر آقای خویی را نیز در برانگیختن ایشان در تألیف این کتاب و برخی آرای رجالی ایشان نمی‌توان از نظر دور داشت؛ چرا که به جرأت می‌توان گفت که اندیشه‌های رجالی آقای خویی، در شاگردان وی تأثیر گذار بوده است، به گونه‌ای که تعدادی از شاگردان ایشان اقدام به نگارش کتب رجـالی کرده‌انـد، از جملـه آقای داوری و ایروانی و... .[1] محمدباقر بهبودی خود می‌گوید: معرفة الحدیث را نگاشتم تا صحت و اتقـان احادیث شیعه را با توجه به تار و پود آن برای همه روشن سازم و نام راویان بد نام و ضعیف را ذکر کـردم تـا

۱. برخی نظرات استاد را تأیید و برخی را رد نموده‌اند. بهر تقدیر حضور آیت‌الله خویی در حوزه‌هـای علمیـه موجـب رونـق دانش رجال گردید.

دیگران بتوانند احادیث را بپیرایند (کیهان فرهنگی، ٦).

وی در این کتاب پس از بیان مختصری از تاریخ حدیث شیعه، خصوصاً در حضور عصر ائمه (ع) و توضیح برخی الفاظ جرح، ۱۵۰ تن از ناقلان حدیث را تحت عنوان «ضعفاء» ذکر کرده و در شرح ضعف راویان، ابتدا به نقل نظرات رجالیان متقدم پرداخته و پس از آن نظر خویش در مورد میزان و وجه ضعف ناقلان حدیث را تحت عنوان «أقول» بیان کرده است و در پایان با عنوان «راجع» خواننده را به اقوال دیگر رجالیان و یا به روایات منقول از راوی، در کتب حدیثی، ارجاع داده‌است.[۱]

گاه دیده می‌شود که برای بررسی، نقد و مردود دانستن روایات، به وجود نام راوی آن، در کتاب «ضعفاء» اکتفا می‌شود، در حالی که در بسیاری از این کتاب‌ها، به صرف کوچک‌ترین ذم، راوی در شمار ضعفا قرار گرفته و به تعبیر دیگر مراد مؤلفان چنین کتب رجالی از ضعف راویان، ضعف به معنای عام آن است و هر گونه طعن، جرح و انتقادی به راوی را شامل می‌شود و از سوی دیگر بر سر مبانی جرح و تضعیف راویان حدیث همچون مبانی توثیق آنان اختلاف نظر وجود دارد. بنابراین بررسی و دقت نظر در وجه ذکر شده در تضعیف راویان، تحلیل مبانی فکری و نظری مؤلفان این کتب، و داوری صحت و سقم این نظرات، پیش از مراجعه و بهره‌برداری این گونه تحقیقات رجالی، ضروری به نظر می‌رسد و لذا این مقاله تلاش می‌کند ضمن واکاوی و داوری دستاوردهای رجالی بهبودی و ملاک‌هایش در تضعیف راویان حدیث، به داوری این شیوه تألیفات و تحقیقات رجالی بنشیند.

بررسی مبانی تضعیف راویان حدیث از نظر بهبودی

با توجه به آنچه بهبودی در کتاب معرفة الحدیث، در ذیل ترجمه راویان ذکر نموده است، می‌توان مستندات تضعیف ناقلان حدیث در نزد ایشان را در موارد ذیل خلاصه نمود:

مورد اول: تصریح رجالیان

همچون شیوه تمامی رجالیان متأخر، محمدباقر بهبودی نیز پیش از هر مستند دیگری، در بیان شرح حال راویان، از تصریحات رجالیان متقدم بهره برده است و در اکثر قریب به اتفاق موارد به اظهارات رجالیان شیعی استناد نموده و در موارد بسیار محدودی نیز از نظرات علمای اهل تسنن بهره برده است.

۱- استفاده از اظهارات علمای متقدم شیعی

اکثر قریب به اتفاق علما و فقها، اظهارات رجالیان متقدم را در جرح و تعدیل راویان، حجت دانسته، گرچه در مدرک حجیت اقوال آنان اختلاف نموده‌اند (داوری، ۲/ ۳۲-۳۵؛ سبحانی، ۱٤۹-۱٦۱). در

---

۱. این کتاب سال ۱۳٦۲ توسط انتشارات علمی‌و فرهنگی در تهران به چاپ رسیده است.

«معرفة الحدیث» نیز یکی از رایج‌ترین شیوه‌های تضعیف راویان حدیث، مراجعه و استفاده از نظرات ارزشمند رجالیان متقدم است. می‌توان اولویت‌بندی این کتاب را در نقل نظرات رجالیان متقدم، به ترتیب ذیل بیان کرد:

تضعیفات نجاشی: محمدباقر بهبودی پیش و بیش از بهره‌گیری از آرای سایر رجالیان، از نظرات نجاشی که وی را «ابن‌النجاشی» می‌خواند، استفاده نموده است، گرچه در تمامی موارد با نظرات نجاشی موافقت نکرده و مواردی یافت می‌شود که علی رغم توثیق و یا سکوت نجاشی، بهبودی راوی را ضعیف خوانده است.

تضعیفات شیخ طوسی: دو کتاب رجال و فهرست شیخ‌طوسی اولویت دوم را در مراجعه به کتب رجالی به خود اختصاص داده، گر چه در اکثر موارد، بیانات شیخ در شناخت تألیفات و طریق به آن‌ها، مفید است، نه جرح و تضعیف راویان.

تضعیفات ابن‌غضائری: مؤلف «معرفة الحدیث» به اقوال ابن‌غضائری در رجالش اعتماد کرده و حتی در تعداد قابل توجهی از موارد، قول او را بر سایر رجالیان ترجیح می‌دهد. وی در مورد رجال ابن‌غضائری می‌گوید: «گمان می‌کنم، نسخه متداول از عصر علامه حلی، معروف به رجال ابن‌غضائری، همان نسخه‌ای است که در نزد ابن‌نجاشی وجود داشته است.» (بهبودی، معرفةالحدیث، ٦٤-٦٥). علی‌رغم آنکه بهبودی می‌کوشد رجال ابن‌غضائری را معتبر معرفی نماید، اما هرگز از نظرات این کتاب به طور مستقیم بهره نبرده، بلکه اقوال وی را با واسطه علامه در «خلاصة الاقوال» و خویی در «معجم رجال الحدیث» بیان کرده است.

مستثنائات ابن‌ولید: موارد متعددی دیده می‌شود که اگر راوی را ابن‌ولید و شاگرد وی، شیخ صدوق، از کتاب «کامل الزیارات» استثنا کرده باشند، در نزد بهبودی، این امر به تنهایی یکی از مدارک ضعف راوی به شمار می‌رود.[1] همانگونه که در شرح حال «عبدالله‌بن احمد الرازی» آمده است: «ابن‌ولید روایات او را از کتاب «نوادر الحکمة» استثنا کرده است.» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٦٢). جمعی از رجالیان با تضعیف راویان استثنا شده در کتاب نوادر موافقت کرده‌اند، از جمله شوشتری که می‌نویسد: آیا استثنای ابن ولید معنایی جز تضعیف دارد؟ همانگونه که ابن نوح از مشایخ نجاشی تضعیف را فهمیده است (شوشتری، ٦/ ٢٤٦).

استفاده از نظرات دیگر علما: از آنجا که برخی از محدثان در کتب حدیثی و یا فقهی خود در ضمن

---

۱ به عنوان نمونه «الحسن‌بن الحسین بن سعید اللؤلؤئی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٢٦)، «عبدالله‌بن احمد الرازی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٦٢)، «عبدالله‌بن محمد الشامی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٦٧)، «محمدبن علی بن ابراهیم» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٢٥ – ١٢٤ و ٢١٥).

نقل روایت به بررسی رجال آن نیز پرداخته‌اند، بهبودی نیز، در موارد نادری، علاوه بر کتب رجالی از نظرات برخی عالمان برجسته، همچون شیخ مفید نیز بهره برده است. به عنوان نمونه در تضعیف «محمدبن سنان» از قول شیخ مفید[1] نقل می‌کند که در ضعف و اتهام وی، میان امامیه اختلاف وجود ندارد (بهبودی، معرفة الحدیث، ۲۰۷).

۲- استفاده از اظهارات علمای اهل سنت

محمدباقر بهبودی در موارد اندکی در تضعیف رجال حدیث به اقوال علمای اهل تسنن اشاره کرده و در موارد قابل توجهی در بخش «راجع» خواننده را به مطالعه نظرات آنان دعوت کرده است. در این میان توجه به نظرات ابن‌حجر، در «لسان المیزان»، رتبه نخست را داراست. باید توجه نمود که مراجعه به آرای رجالی اهل تسنن، خصوصاً در مواردی که راوی عامی مذهب باشد، کارگشاست.[2]

مورد دوم: شواهد و قرائن دال بر ضعف

یکی از شیوه‌های توثیق و تضعیف راویان در نزد رجالیان متأخر- علاوه بر مراجعه به تصریحات متقدمان -استفاده از قرائن و شواهد ذکر شده در کتب رجالی، تواریخ و تراجم و یا سایر منابع است که می‌تواند رجالی را در به دست آوردن حال راویان حدیث کمک کند. برخی معتقدند این روش از مطمئن‌ترین و محکم‌ترین روش‌ها در جرح و تعدیل راویان است، به شرط آنکه رجالی قابلیت‌های لازم را دارا باشد و قابلیت‌های مورد نیاز در این زمینه را اطلاع کافی از طبقات و خصوصیات راوی (مشایخ، شاگردان، کمی یا کثرت نقل، میزان حافظه و...) و سایر اطلاعات در مورد راوی می‌دانند که به دست آوردن این علوم کار سهل و آسانی نیست (سبحانی، ۱/ ۱۵۷).

در ذیل به قرائن و شواهدی که در «معرفة الحدیث»، دال بر ضعف راویان دانسته شده، اشاره می‌شود:

۱- محتوای روایات نقل شده توسط راوی

مؤلف «معرفة الحدیث» برخی از روایات را به طور قطع جعلی دانسته و ناقلان چنین روایاتی را ضعیف شمرده است. ازجمله روایاتی که در نظر بهبودی مجعول است، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

نص بر ائمه (علیهم السلام): محمدباقر بهبودی درباره روایات نص بر ائمه (ع) می‌نویسد:

«احادیث نقل شده در مورد نص بر ائمه (ع) از جمله خبر لوح، همگی در عهد غیبت و حیرت و کمی قبل از آن ساخته شده است. اگر این گونه روایات در نزد امامیه شایع بود، چرا شیعیان در تشخیص امام اختلاف داشته‌اند؟!...» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۰۹).

---

۱ با واسطه قاموس الرجال.

۲ تفصیل بیشتر در بخش داوری.

«عبد الرحمن‌بن سالم» و «بکربن صالح» از جمله راویانی هستند که به نقل این گونه روایات مطعون هستند. البته صاحب «معرفة الحدیث» احتمال آنکه آفت در روایت لوح از جانب «بکربن صالح الرازی» باشد، را تقویت کرده؛ چرا که «بکر» توسط نجاشی (نجاشی، ۱۰۹) و ابن‌غضائری (ابن‌غضائری، ٤٤) تضعیف شده است. با وجود این «عبدالرحمن‌بن سالم» را نیز در شمار ضعفا آورده است (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۲۰-۱۲۱).

روایات عددیه: مجموعه‌ای از روایات که عدد روزهای ماه رمضان را سی روز می‌دانند، به روایات عددیه مشهورند. این روایات در کتاب کافی (کلینی، ٤/ ۷۸)، من لا یحضره الفقیه (شیخ صدوق، ۲/ ١٦٩) نقل شده، در حالی که شیخ مفید و شیخ طوسی و بسیاری دیگر از علما، این روایات را مردود دانسته‌اند (شیخ مفید، ۲۱؛ شیخ طوسی، ۲/ ٦٥). بهبودی نیز این روایات را ساختگی دانسته و ریشه دس و جعل روایات عددیه را زنادقه و خصوصاً سخن ابن‌ابی‌العوجا می‌داند که گفت: ٤ هزار روایت جعل نمودم و ... به گونه‌ای که روزهایی که باید افطار می‌کردید، روزه‌داری کنید و روزهایی که باید روزه‌داری کنید، افطار کردید (نادری، ۱۳۵).

از جمله افرادی که ناقل چنین روایاتی هستند، «حذیفةبن منصورخزاعی» است. راوی مذکور نزد نجاشی موثق است (نجاشی، ١٤٦)، اما ابن‌غضائری وی را با عبارت «حدیث او غیر نقی است: صحیح و سقیم را نقل می‌نماید و امر او پوشیده است»، تضعیف کرده است (ابن‌غضائری، ٥٠). از علمای متأخر علامه حلی (علامه حلی، ۱۳۱) و تفرشی در مقابل این تعارض توقف کرده‌اند، گرچه تفرشی به وثاقت او تمایل دارد و قرائن عدم وثاقت وی را محکم نمی‌داند (تفرشی، ۱/ ٤٠٧). محمدباقر بهبودی درباره وی می‌نویسد:

«در میان روایات او، روایاتی دال بر اینکه ماه رمضان کمتر از سی روز نمی‌شود، وجود دارد... من روایاتش را جستجو نمودم در اکثر موارد، آن‌ها را واهی یافتم، مگر آنکه راوی این روایات از او، محمدبن سنان است.» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٢٦).

گویا مؤلف با آوردن عبارت آخر این احتمال را تقویت کرده که ضعف روایات مذکور از جانب «محمدبن سنان» است، نه «حذیفه». با وجود این حذیفه را نیز از ضعفا دانسته است.

محتوای کتاب اشعثیات: بهبودی در ضمن شرح حال «محمدبن محمد بن الاشعث الکندی» می‌نویسد: نسخه‌ای از این کتاب در عصر حاضر وجود دارد که از قدیم الایام، به جهت غرابت سند آن و تفرد این راوی در نقلش، علما از آن اعراض می‌کردند (بهبودی، معرفة الحدیث، ۲۲۷). بنا بر این در نظر بهبودی دو علت عمده برای بی‌اعتباری کتاب اشعثیات وجود دارد: یکی غرابت سند و دیگری تفرد ابن

اشعث در نقل آن. به همین جهت علی‌رغم توثیق نجاشی، در نظر بهبودی «ابن اشعث» از ضعفا به شمار می‌رود.

بهبودی گروهی دیگر از روایات را با عناوین مناکیر، عجائب، واهی و یا ادعیه‌های مصنوعه، نام‌گذاری کرده و راویان آن‌ها را تضعیف کرده است.[۱] به عنوان نمونه در شرح حال «محمدبن اسحاق بن عمار الصیرفی» می‌خوانیم:

«ابن‌نجاشی ... می‌گوید...ثقة عین... ومن [بهبودی] می‌گویم: روایاتش را مطالعه کردم و او را از جمله افرادی یافتم که روایت منکر فراوان نقل کرده، بنابراین از او اجتناب کردم.» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۹۱-۱۹۲).

همانگونه که ملاحظه می‌شود با وجود توثیق نجاشی، دلیل بهبودی در تضعیف «محمدبن اسحاق»، منکر و شاذ بودن روایات او آنهم با مبانی فقه الحدیثی خودشان است. بنابراین می‌توان گفت که یکی از معیارها و ملاک‌های تضعیف راویان حدیث، در نزد بهبودی، نقل روایات جعلی، منکر، واهی و غیر قابل پذیرش است و این ملاک از چنان قدرتی برخوردار است که حتی بر تصریح نجاشی بر توثیق راوی نیز غالب آمده است.

۲- روایت صاحب ترجمه از ضعفا و مجاهیل

بهبودی یکی از قرائن ضعف و طعن بر راوی را عدم توجه او به نقل از ثقات دانسته است. چنین راویانی به چهار گروه قابل تقسیم هستند؛ گروه نخست در کنار ضعف‌های دیگر، متهم به نقل از ضعفا و اعتماد بر مراسیل و یا نقل از مجاهیل هستند.[۲] گروه دوم که توصیف نقل از ضعفا با مجهول بودن آنان همراه است [۳] و گروه سوم راویانی که تنها ضعف آن‌ها نقل از ضعفا و مجاهیل است[٤] و گروه چهارم راویانی هستند که علی‌رغم تصریح متقدمان به وثاقت آنان، مجروح به نقل او از ضعفا و مجاهیل هستند[٥] و هر چهار گروه در

---

۱. به عنوان نمونه «الحسن‌بن محمد بن جمهور» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۳۳)، «الحسین‌بن زید بن علی بن الحسین» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۳۷)، «الحسین‌بن یزید النوفلی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۳۸) و... .

۲. همانند «الحسن‌بن محمدبن یحیی العلوی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۳۳)، «محمدبن خالدبن عبدالرحمن البرقی» (همان، ۲۰۲) و «محمدبن علی‌بن ابراهیم» (همان، ۲۱۳ـ۲۱۵) و «محمدبن موسی السمان» (همان، ۲۲۸) و «معلی‌بن محمد البصری» (همان، ۲۲۹ـ۲۳۰).

۳. همانند «احمدبن مهران» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۱۳) و «الحسین‌بن احمدبن عبیدالله» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۳٤).

٤. همانند «محمدبن حسان الرازی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۹۹).

۵. همانند «احمدبن محمدبن خالد البرقی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۰۵ـ۱۰۹)، «اسماعیل‌بن مهران» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۱۸ـ۱۱۷)، «الحسن‌بن محمدبن جمهور» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۳۱)، «علی‌بن حاتم القزوینی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۷٤)، «محمدبن احمدبن یحیی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۸۹) و «محمدبن جعفر الاسدی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۹٦ـ۱۹۷).

نزد بهبودی در ردیف ضعفا قرار دارند. گاه بهبودی علاوه بر نقل از ضعفا، به تفرد در این گونه نقل‌ها نیز استناد کرده است. به عنوان نمونه، بهبودی تفرد «حسین‌بن محمد ابو عبدالله الاشعری» در نقل از «معلی‌بن محمد» که مضطرب الحدیث و المذهب (نجاشی، ٦٦) است، را موجب طعن بر اشعری دانسته است (بهبودی، معرفة الحدیث، ۲۲۹-۲۳۰). به نظر می‌رسد، تفرد در نقل از ضعفا در نزد او تضعیف قوی‌تری به شمار می‌رود.

۳- روایت ضعفا و مجاهیل از صاحب ترجمه

تمام ناقلان حدیثی که با عبارت «یروی عنه الضعفا» و امثال آن توصیف شده‌اند، در یک مرتبه نیستند؛ برخی علاوه بر وصف مذکور، تضعیف نیز شده‌اند. از جمله «داودبن کثیر الرقی» که در ترجمه وی آمده است: «او واقعاً ضعیف است و غلات از او روایت می‌کنند.» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٤٢). گروهی دیگر خود نیز مجهول هستند، همانند «الفتح‌بن یزید» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٨٤). برخی دیگر در توثیق و تضعیفشان تعارض وجود دارد، همانند «محمدبن اسماعیل البرمکی» که نجاشی، او را توثیق (نجاشی، ٣٤١) و ابن‌غضائری، تضعیف (ابن‌غضائری، ۹۷) کرده است و بهبودی درباره وی می‌گوید: «از زیادبن آدمی نقل می‌کند که از غلات شیعه است.» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۹۳). عده‌ای دیگر توسط رجالیان توثیق شده اما به صرف ضعیف بودن راویانشان، مؤلف «معرفة الحدیث» آنان را از جمله ضعفا شمارش کرده است. بهبودی در ترجمه «جابربن یزید جعفی» می‌نویسد: «او ثقه است، اما بیشتر افرادی که از او روایت کرده‌اند، ضعیف هستند.» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٢٤).

٤- انتساب به شهری خاص

توثیق و تضیف عام یا همگانی یکی از شیوه‌های رایج توثیق و تضیف راویان حدیث است. گر چه صاحب‌نظران در پذیرش مصادیق آن اختلاف فراوان دارند. محمدباقر بهبودی معتقد است که علمای مدائن به تمامی از جمله غلات و ضعفا هستند و لذا در ترجمه «ابومیاح المدائنی» می‌نویسد: «بل علماء المدائن کلهم غلاة یقولون من عرف الامام فلیصنع ما شاء. قاله النوبختی فی کتاب الفرق.» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۳۷). در ترجمه «علی‌بن حدیدبن حکیم المدائنی» از عبارت شیخ در فهرست که «کان منزله و منشاؤه بالمدائن» (شیخ‌طوسی، رجال، ۳۸۲)، نتیجه گرفته است که او نیز از جمله غلات است و بار دیگر تصریح می‌کند که تمامی اهل مدائن از غالیان هستند (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۷۵).

٥- اختلاف نسخ کتاب راوی

در «معرفة الحدیث» مواردی به چشم می‌خورد که اختلاف در نسخه‌های کتاب راوی، موجب طعن بر

خود راوی شده است.[٦] در شرح حال «عبدالله‌بن حماد الانصاری» در رجال نجاشی آمده است: «أن له کتابین احدهما أصغر من الآخر» (نجاشی، ٢١٨). بهبودی در توضیح این عبارت می‌نویسد: از ذکر «الصغر و الکبر» چنین فهمیده می‌شود که [کوچک و بزرگ بودن] وصف نسخه‌های یک کتاب است، نه وصف دو کتاب... و علی ذلک طعن فی روایاته باختلاف نسخ کتابه... . (بهبودی، معرفة الحدیث، ١۶٣).[٧]

٦- نسبت دادن کتاب موضوع به راوی

در کتاب «معرفة الحدیث» انتساب کتابی به راوی که حاوی روایات غیر قابل پذیرش باشد، دال بر ضعف وی دانسته شده است.[٨] این گونه استدلال آشکارا، در شرح حال «الحسین‌بن یزید النوفلی» دیده می‌شود. بهبودی در ترجمه وی ابتدا کلام نجاشی را نقل می‌نماید که «گروهی از مردم قم می‌گویند: او در اواخر عمرش غالی شد. والله اعلم. اما روایتی از او دال بر این امر از او نیافتیم... کتاب السنة از آن اوست.» (نجاشی، ٣٨). سپس می‌گوید:

کتاب «السنة» را «حسین» روایت کرده است، نه تألیف. این کتاب را او از «اسماعیل‌بن ابی زیاد السکونی الشعیری» منفرداً نقل کرده است. این کتاب ساختگی است و انطباق آن با «الاشعثیات» به روایت «محمدبن الاشعث المصری» بر این امر گواه است... از جمله مرویات وی «طب الائمة» است که بنابر آنچه ابو عیاش الجوهری بیان کرده، در نقل آن منفرد است،... و تمامی آن از اباطیل و طلسمات و ادویه مأخوذ از طب أساطیری است (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٣٨).

داوری برخی مبانی تضعیف راویان حدیث در نظر بهبودی

در این بخش تلاش شده تا برخی مبانی تضعیف راویان حدیث در «معرفة الحدیث»، مورد ارزیابی، داوری قرار گرفته و ادله‌ای بر تأیید یا نقد نظرات ایشان ارائه گردد.

١- نقل با واسطه اقوال ابن‌غضائری

همانگونه که گذشت، بهبودی آرای رجالی ابن‌غضائری را با واسطه علامه حلی و آیت‌الله خویی نقل می‌نماید. این در حالی است که

---

٦. موارد بیشتر: «الحسین‌بن زیدبن علی‌بن الحسین» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٣٦) و «عبدالله‌بن حماد الانصاری» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٦٤) و «علی‌بن جعفر العریضی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٧٠ـ١٧٣).

٧. مشابه آن «الحسین‌بن احمد المنقری» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٣٥).

٨. نگ ترجمه «محمدبن ابی‌القاسم» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٨٧) و « الحسین‌بن یزید النوفلی» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١٣٨).

اولاً: علامه حلی، با وجود آنکه علی الظاهر به کتاب ابن‌غضائری اطمینان کرده، اما طریقی به این کتاب بیان نکرده و گویا طریقی بر این کتاب نداشته است (خویی، ١/ ٤٤ و ٩٥). پس نقل با واسطه علامه، مشکل انقطاع سند رجال ابن‌غضائری را حل نمی‌کند.

ثانیاً: خویی در مقدمه رجالش، تصریح کرده که صحت انتساب رجال ابن‌غضائری به مؤلف را نمی‌پذیرد (همان) و نقل نظرات ابن‌غضائری در معجم الرجال، دال بر صحه گذاشتن خویی بر نظرات ابن‌غضائری و استناد به نظرات وی نیست. شاهد بر این گفتار - علاوه بر صراحت ایشان در مقدمه - آن است که ایشان در مواردی همراه با نقل سخن ابن‌غضائری، به عدم صحت انتساب کتاب، تصریح کرده است. وی در شرح حال «اسماعیل‌بن ابی زیاد» می‌نویسد: «اگر وجود تضعیف این فرد را در کتاب ابن‌غضائری بپذیریم، اثری در تضعیف او ندارد، زیرا ثابت نشده که این کتاب از آن ابن‌غضائری باشد.» (خویی، ٤/ ٢٣). بنابراین نقل با واسطه آقای خویی بی‌اثر است.

باید توجه نمود که اگر رجال ابن‌غضائری در نزد بهبودی معتبر است، نقل با واسطه دیگران بر اعتبار کتاب نمی‌افزاید و اگر بی‌اعتبار است، نقل با واسطه علمای متأخر به کتاب اعتبار نمی‌بخشد. بله اگر نقل با واسطه متقدمان بود، می‌توانستیم ادعا نماییم که نسخه معتبر کتاب نزد آنان وجود داشته و اکنون نسخه معتبری از کتاب موجود نیست. گر چه این امر با صراحت کلام بهبودی[٩] در تعارض است. تنها توجیهی برای استفاده غیرمستقیم از رجال ابن‌غضائری باقی می‌ماند، این است که این کتاب در نزد استاد موجود نبوده و لذا باواسطه از آن نقل کرده است.[١٠]

٢- بهره‌گیری از آرای رجالیان اهل تسنن

در حجیت توثیقات و تضعیفات غیر امامیان، اختلاف نظر وجود دارد؛ علامه مامقانی در این باب می‌نویسد: «اگر ملاک حجیت اقوال رجالیان از باب شهادت باشد، توثیقات اهل تسنن حجت نیست، اما اگر از باب وثوق و ظنی که حجیت آن در رجال ثابت شده باشد، حجت است.» (مامقانی، ٣٦٥- ٣٦٤). مرحوم وحید نیز می‌گوید: اگر تعدیل آنان از مرجحات قبول روایت باشد، اشکالی ندارد، بلکه در نهایت قوت است اما اگر از دلایل ثبوت عدالت باشد، خالی از اشکال نیست (وحید، ٢١). علامه شوشتری اشکال بر توثیقات غیر امامیان را وارد ندانسته و می‌نویسد: شهادت آنان بر وثاقت راویان امامی از جمله شهادت عدو به فضل است و ارزشمندتر از شهادت امامیان است (شوشتری، ١/ ٧٨). بنابراین توثیقات رجالیان اهل تسنن، گرچه در اثبات عدالت راویان کفایت نمی‌کند اما علمای شیعی مذهب نظرات آنان را

---

٩. نقل شده در بخش پیشین.

١٠. که این امر بعید به نظر می‌رسد.

یکسر مردود نمی‌دانند و می‌توان ادعا کرد تا معارضی از سوی علمای شیعه وجود نداشته باشد، قابل اعتنا است اما امر تضعیف راویان جدای از توثیق آنان است؛ زیرا غیرامامی هر آنکه را اعتقادی مخالف اعتقاد او داشته باشد، تضعیف می‌نماید کما آنکه ذهبی «ابراهیم بن ثابت» را به جهت نقل روایت طیر تضعیف می‌کند، در حالی که این روایت متواتر است (شوشتری، ۱/ ۷۸). بنابراین که مبانی فکری و اعتقادی آنان در برخی موارد در تعارض جدی با اعتقادات و مسلمات شیعیان است و گاه این اعتقادات در آرای حدیثی و رجالی آنان تأثیر گذار، تضعیفات آنان باید با درایت و تیزبینی مورد بررسی قرار گیرد و با نظرات علمای شیعی مذهب به دقت سنجیده شود. این امر در قضاوت‌های آنان در مورد اعتبار روایات بیشتر نمود دارد؛ چرا که گاه دیده می‌شود، اهل تسنن جهت سنجش روایتی، آن را به عقاید خود عرضه و آن را به صحت یا جعل محکوم می‌کنند، در حالی که ممکن است همان روایت با مسلمات مذهب شیعه در تعارض نباشد، بلکه مورد تأیید نیز باشد.

برای روشن شدن مطلب، به نمونه‌ای از این موارد در شرح حال «الحسین‌بن احمدبن عبیدالله‌بن وهب المالکی» توجه نمایید؛ بهبودی پس از بیان اینکه راوی مورد بحث از ضعفا و علی الخصوص «احمدبن هلال» نقل روایت کرده است، می‌نویسد:

ابن‌حجر در «لسان المیزان» از او یاد کرده و می‌گوید: ... شیخ‌طوسی روایت باطل و معضلی را از او، نقل کرده است.... همچنین ادعا کرده که از «عبدالله‌بن طاوس» در سال ۲۳۸ در باره زنانی که سه بار طلاق داده شده‌اند، حدیثی شنیده و بار دیگر همان حدیث را عینا از او در سال ۲۴۱ شنیده است.» (بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۳۴).

جهات تضعیف این راوی را در نظر محمدباقر بهبودی می‌توان از قرار ذیل دانست:

اول نقل از ضعفا خصوصا أحمدبن‌هلال[۱۱]، دوم ادعای شنیدن روایتی از شیخ واحد، در دو تاریخ متفاوت که سه سال با یکدیگر فاصله زمانی دارند. این امر می‌تواند دلیل بر اضطراب در نقل روایت باشد، البته می‌توان این مسأله را به گونه‌ای دیگر نیز توجیه کرد که موجب ضعف راوی نباشد، به عبارت دیگر متصور شد که راوی یک روایت را دو بار از شیخ دریافت کرده است و یا اشتباهی در بیان سال سماع او از سوی راویان وی صورت گرفته باشد. به هر حال این مطلب دلیل قطعی بر کذب وی و یا حتی قلت ضبط او نیست. سوم نقل روایتی که در نظر ابن‌حجر باطل و معضل است: مورد بحث ما نیز این جاست. برای روشن شدن مطلب، متن روایت را به طور کامل در کتب روایی بنگریم:

۱۱. در ادامه در موضوع نقل از ضعفا مطالبی آورده خواهد شد.

«...قال رسول‌الله (ص): قال الله: لولا أنی استحی من عبدی المؤمن ما ترکت علیه خرقة یتواری بها، و إذا أکملت له الإیمان ابتلیته بضعف فی قوته و قلة فی رزقه، فإن هو جزع أعدت علیه، فإن صبر باهیت به ملائکتی، ألا و قد جعلت علیا علما، فمن تبعه کان هادیا، و من ترکه کان ضالا، لا یحبه إلا مؤمن و لا یبغضه إلا منافق.» (شیخ طوسی، امالی، ۳۰٦؛ حر عاملی، ٥١٥؛ مجلسی، ٦٤/ ٢٢٦؛ همان، ٣٩/ ٢٥٣).

ابن‌حجر بدون ذکر دلیل، روایت مذکور را باطل و معضل می‌خواند. صدر روایت در موضوع اهمیت و اجر عظیم صبر در برابر شدائد است و ذیل آن نیز روایتی است که شیعه و اهل سنت بر نقل آن اتفاق نظر دارند.[١٢] دلیل باطل دانستن روایت فوق معلوم نیست. محسن امین در مورد نظر ابن‌حجر می‌گوید: «علت قطع ابن‌حجر به بطلان این روایت، به جهت انتهای روایت است که کالمتواتر است و الباطل جعله باطلا.» (محسن امین، ٥/ ٤٢٧). معضل بودن روایت[١٣] هم به حذف راویان در سلسله سند بر می‌گردد، نه ناظر بر حال راویان است و نه ناظر بر متن روایت.

از آنجا که مؤلف «معرفة الحدیث» تنها سخن ابن‌حجر را در رد روایت مذکور آورده و شاید به جهت رعایت اختصار، از آوردن متن روایت و تحلیل و پذیرش یا رد سخن ابن‌حجر صرف نظر کرده است، در نظر خواننده چنین تصور شود که روایت مورد بحث، روایتی خلاف عقل و نقل است و یا نظر ابن‌حجر، مورد تأیید مؤلف و یا سایر علمای شیعی است و راوی آن از این جهت مطعون است در حالی که ضعف این راوی در نزد برخی از جهت عدم ذکر نام او در کتب رجالی متقدم است و به عبارت دیگر مجهول بودن اوست (خویی، ٦/ ٢١٣).[١٤]

۳- نقل روایات ضعیف و مجعول

درباره این ملاک تضعیف در نزد بهبودی، باید به دو مسئله توجه کرد:

اول آنکه معیارها و مبانی پذیرش و رد روایات در نزد همگان یکسان نیست و چه بسا روایتی در نزد برخی از بزرگان مقبول بوده و بر اساس آن فتوا صادر نمایند و گروهی دیگر همان روایت را مجعول و مردود

---

١٢. ذیل روایت در منابع اهل سنت: ترمذی، ٥/ ٢٩٩؛ ابویعلی موصلی، ١٢/ ٣٦٢؛ سیوطی، ١/ ٥٧٣؛ متقی هندی، ١١/ ٥٩٩ و ١١/ ٦٧١ و مشابه: احمدبن‌حنبل، ١/ ٩٥ و ١٢٨/١؛ ترمذی، ٥/ ٣٠٦؛ نسائی، ٨/ ١١٦ و...

١٣. معضل روایتی است که در سند آن دو نفر یا بیشتر حذف شده باشد (سیدحسن‌صدر، ٢٠٠).

١٤. اما از آنجا که کتب رجالی متقدمان عموماً توسط افرادی تألیف شده که بیشتر و یا تمام علوم خود را در منطقه عراق، خصوصاً بغداد فرا گرفته‌اند، همچون نجاشی که در مورد وی گفته شده که کوفی الاصل و بغدادی التحصیل است و برخی او را بغدادی دانسته‌اند (شوشتری، ١/ ٥٢٣) و شیخ‌طوسی که در دوران جوانی به بغداد مهاجرت کرد (دوانی، ٤)، عدم آشنایی آنان با برخی رجال اهل قم، ری و...طبیعی است. گر چه این توجیه او را از مجهول بودن خارج نمی‌گرداند.

بنامند.[۱۵] بنابراین طبیعی است که پاره‌ای از روایاتی که بهبودی جعلی و ضعیف نامیده، در نزد گروهی معتبر و قابل استناد باشند.

دوم آنکه به فرض عدم وجود اختلاف در حکم بر ضعف روایات راوی، این امر به دو گونه قابل تصور است:

یکی اینکه تمامی روایات راوی یکسره مردود و ضعیف باشد که غالباً در توصیف چنین راویانی عباراتی همچون «ضعیف الحدیث»، «فاسد الحدیث»، «متروک الحدیث»، و امثال آن به کار می‌رود و دیگری آنکه راوی، صحیح و سقیم روایات را آمیخته با هم نقل نماید که در توصیف وی عباراتی همچون «حدیثه یعرف و ینکر»، «یروی الصحیح و السقیم»، «احادیثه مختلط» و...به کار می‌رود.

اگر احتمال نخست باشد و تمامی روایات راوی‌ای غیر قابل اعتماد باشد، گر چه ممکن است راوی در ادعا خود که روایت را از دیگری شنیده، صادق باشد اما این امر علاوه بر آنکه ظهور در تعمد راوی در نقل روایات غیر قابل اعتماد، عجیب و ناشناخته دارد، وثاقت وی هرگز موجب اعتبار روایتی نمی‌شود و بنابراین توثیق او بی‌فایده است و لذا اکثر رجالیان[۱۶] چنین رواتی را مجروح دانسته‌اند (ابوالمعالی کلباسی، ۲/ ٤٥٣)، اما اگر روایات راوی صحیح و سقیم در هم آمیخته باشد، علما این امر را نشان جرح راوی ندانسته (حسن صدر، ٤٣٥) و یا در این امر تردید کرده و متوقف شده‌اند (شیخ بهایی، ٥). به عبارت دیگر توثیق چنین رواتی در جهت حکم به صحت برخی از روایاتشان کارساز است.[۱۷]

اما در مورد ضعف «محمدبن محمدبن اشعث» باید توجه کرد که اولاً نجاشی او را توثیق کرده است (نجاشی، ۳۷۹)[۱۸] و در ثانی او از مشایخ کتاب کامل الزیارات است و سوم اینکه بهبودی یکی از جهات ضعف اشعثیات را تفرد ابن اشعث در نقل آن می‌داند و از سوی دیگر جهت ضعف «ابن اشعث» را تفرد در نقل اشعثیات دانسته است!

٤- روایت از ضعفا و مجاهیل

انتخاب مشایخ مورد اعتماد و عدم نقل روایت از مشایخی که وثاقت آنان معین نیست (مجهولان) و یا عدم وثاقت آنان ثابت است (ضعفا)، نشانگر دقت راوی در نقل روایات است. در مقابل یکی از طعن‌هایی که محدثان بر روات وارد نموده‌اند، عدم دقت آنان در اخذ روایات از ثقات و نقل از ضعفا و مجاهیل

---

۱۵. همانند روایات عددیه.

۱٦. گر چه برخی نیز روایات آنان را به عنوان شاهد و موید به کار می‌گیرند (والد شیخ بهائی،۱۹۲ – ۱۹۳).

۱۷. گرچه راوی متهم به عدم دقت است.

۱۸. برخی از متقدمان از جمله علامه حلی و مجلسی نیز توثیق نجاشی در حق او را پذیرفته‌اند (علامه حلی، ۲٦٦؛ مجلسی، ۱/۱۷۰).

است. برخی محدثان این امر را از موجبات ذم راوی دانسته (بهبهانی، ٦٠؛ مامقانی، ٢/ ٣٠٧)، اما موجب جرح بر راوی و معارض با وثاقت وی نمی‌دانند (شیخ‌بهائی، ٥)؛ چرا که اتهام موثقان به نقل از ضعفا به معنای آن نیست که تمامی مشایخ آنان ضعیف بوده و چه بسا از غیرضعفا نیز نقل کرده باشد و نیز محتمل است که روایات آنان به جهت وجود قرائن صحت، قابل اعتماد باشد (حافظیان بابلی، ٢/ ٤٤١). برخی دیگر بین نقل از ضعفا وکثرت نقل از ضعفا تفاوت قائل‌اند و کثرت نقل از ضعفا را از جهات ضعف (و یا طعن) راوی دانسته‌اند، کما آنکه گروهی نیز کثرت نقل از ثقات را قرینه‌ای بر وثاقت راوی می‌دانند (سبحانی، ٣٤٩ -٣٥٠).

جهت واضح شدن مطلب نمونه‌ای از این طعن را در ترجمه «اسماعیل‌بن مهران السکونی» واکاوی می‌کنیم. بهبودی در ترجمه او می‌نویسد: نجاشی و شیخ طوسی او را «ثقه معتمد علیه» توصیف کرده‌اند و کشی از قول برخی نقل می‌کند که او متهم به غلو است و قول دیگری را نیز نقل می‌کند که بر او دروغ بسته‌اند، او تقی، ثقة، خیر و فاضل است. ابن‌غضائری می‌گوید: «...لیس حدیثه بالنقی: یضطرب تارة و یصلح اخری و یروی عن الضعفاء کثیرا و یجوز أن یخرج حدیثه شاهدا»... و می‌گویم: باید احادیثش را جدا کرد.» (بهبودی، معرفة الحدیث، ١١٨-١١٩).

توجه به نکاتی در ترجمه سکونی لازم و ضروری است:

اولا: شیخ طوسی و نجاشی نه تنها وی را توصیف به وثاقت، بلکه در تأیید این امر، عبارت «معتمد علیه» را نیز اضافه کرده‌اند (نجاشی، ٢٦؛ شیخ‌طوسی، ٢٧).

ثانیا: در رجال کشی از قول «علی‌بن الحسن» وثاقت وی همراه با تأکیداتی چون «تقیا»، «خیرا» و «فاضلا» همراه است (کشی، ٥٨٩).

ثالثا: تنها ابن‌غضائری بر وی تنقیص وارد کرده است، آن هم به روایات و مشایخ وی، نه خودش.[١٩]

همان گونه که بیان شد، در مورد سخنان ابن‌غضائری و درجه اعتبار کتاب وی سخن‌ها وجود دارد و افرادی همچون خویی در صحت انتساب کتاب موجود به ابن‌غضائری خدشه وارد کرده‌اند و جالب توجه است که در ترجمه شخص مذکور، کلام ابن‌غضائری با واسطه «معجم الرجال» ذکر شده است!

نکته دیگر قابل ذکر آن است که در تشخیص صحت سندی روایات، باید تک تک راویان از جهت وثاقت مورد توجه قرار گیرند، صرف وجود یک راوی موثق موجب صحت یا وثاقت سند نمی‌گردد. حال در روایتی که افرادی چون سکونی در طریق روایت قرار دارند، روایت از جانب او (دقت شود از جانب او) موثق است و هیچ ادعایی در مورد وثاقت کل طریق نمی‌توان کرد، مگر با بررسی سایر راویان.

---

١٩. بازگشت غیر نقی بودن روایات او به همان ضعف مشایخ اوست (خویی، ٤/ ١٠٧).

بنا بر آنچه آمد تذکر رجالیان در ترجمه برخی راویان به این نکته که علی‌رغم وثاقت راوی، وی از ضعفا یا مجاهیل روایت کرده است، تضعیف خود راوی نیست (به معنای غیر قابل اطمینان بودن او)، بلکه تضعیف گروهی از (دقت شود گروهی، نه تمامی) مروی‌عنه‌های وی است و چه بسا که راوی دارای وجاهت بوده که به ما متذکر شده است که مبادا به صرف وجود چنین راویانی که مشهور و معروف به وثاقت هستند، به ما بقی سند توجه نشود و وجود چنین فردی قضاوت شما را در مورد سند روایت تحت الشعاع قرار دهد. اما اگر همین راوی در روایتی که سایر راویانش موثق باشند، قرار گیرد، به وثاقت سند روایت، خدشه‌ای وارد نیست.

همانگونه که خویی به جهت توثیق نجاشی در وثاقت سکونی تردید نکرده و سخن کشی را دال بر عدم وثاقت او نمی‌داند (خویی، ٤/ ١٠٧).

٥- روایت ضعفا و مجاهیل از راوی

در نزد صاحب‌نظران، نقل ثقات از راوی موجب تعدیل وی نمی‌شود، مگر آنکه بدانیم او جز از ثقه از فرد دیگری نقل روایت نمی‌کند (مامقانی، ٢/ ٢٢). گر چه برخی از رجالیان، نقل اجلا از راوی را از موجبات وثاقت دانسته‌اند (بهبهانی، ٤٧) و برخی دیگر این امر را تنها موجب قوت روایت دانسته‌اند، بدون آنکه بر وثاقت راوی دلالت داشته باشد (حسن صدر، ٤١٦؛ مامقانی، ٢/ ٢٦٣). از طرف دیگر مامقانی در مورد نقل ضعفا از راوی می‌گوید: کثرت نقل مذمومان از راوی دلالت بر ذم راوی ندارد؛ چرا که روایت نمودن از ضعیف از روی اختیار، متفاوت با روایت کردن ضعفا و مذمومان از راوی است (مامقانی، ٢/ ٤٦)، اما صاحب «توضیح المقال» معتقد است که اگر کثرت نقل ضعفا خصوصا صاحبان مذاهب فاسده از راوی نشانه آن باشد که راوی نیز از زمره آنان است، از عوامل جرح راوی محسوب می‌شود (ملأ علی کنی، ٢١٤).

برای روشن شدن موضع دقیق بهبودی در این مورد به بررسی حال «محمدبن الفرج الرخجی» می‌پردازیم. شیخ‌طوسی او را توثیق نموده (شیخ‌طوسی، رجال، ٣٦٤) و معاصرانی همچون علامه حلی (علامه حلی، ٢٣٩)، تفرشی (تفرشی، ٤/ ٢٩٥)، محمد علی اردبیلی (اردبیلی، ٢/ ١٧٣) و سید علی بروجردی (بروجردی، ١/ ٣٥٥) توثیقش را نقل و بر نظر شیخ انتقادی وارد نکرده‌اند و حتی برخی از متأخران بر وثاقت وی مدعی اجماع شده‌اند (نمازی شاهرودی، ٧/ ٢٨٢-٢٨٣). این در حالی است که بهبودی او را از جمله ضعفا دانسته و در ترجمه وی می‌نویسد: «رواته مجاهیل و ضعفاء و غلاة» (بهبودی، معرفة الحدیث، ٢٢٥).

بررسی روایات و نقل‌های تاریخی، نشان دهنده جلالت شأن «محمدبن فرج» است، از جمله روایاتی

از خود محمدبن فرج از امام هادی (ع) که ایشان از او می‌خواهند تا سؤالاتش را در زیر مصلایش قرار دهد و بعد از ساعتی پاسخ آن را بیابد (مجلسی، ٥٣/ ٣٠٦؛ سیدبن طاووس، ١٥٣؛ اربلی، ٣/ ١٨٩؛ ابن‌حمزة طوسی، ٥٤٨). قابل تصور نیست که امام نسبت به فردی عادی چنین عنایتی داشته باشند، چه برسد نسبت به افراد غیر قابل اطمینان. البته نیک می‌دانیم که در نزد رجالیان، روایت فرد در مورد وثاقت خودش از درجه اعتبار ساقط است (سبحانی، ١٥٢)، اما اولاً وجود نقل‌های دیگر که نشان از جلالت قدر «ابن فرج» دارد و حتی نقل‌هایی وی را از رؤسای شیعه و مورد رجوع شیعیان در زمان خود می‌داند (خراسانی کرباسی، ٤٦٧)، مؤید روایت فوق است و ثانیاً در ممدوح بودن وی تنها به این روایت استناد نشده، بلکه رجالیان متقدم هم بر وثاقت او شهادت داده‌اند.

همانگونه که خویی پس از نقل روایاتی در منزلت «محمدبن الفرج» می‌نویسد: «اگر تمامی این روایات ضعیف باشند، باز هم جلالت قدر و جایگاه این مرد را نزد شیعه و امام جواد (ع) و امام هادی (ع) تأیید می‌کنند و در اعتبار وی توثیق شیخ کافی است.» (خوئی، ١٨/ ١٣٧ - ١٣٩).

بنا بر آنچه به اختصار بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که امامی بودن وی قابل تردید نیست و وثاقت و راستگویی او نیز با شهادت شیخ و عدم وجود قول متعارض متقدمان و پذیرش وعدم نقد متأخران، ثابت شده است. با وجود این آیا به صرف آنکه ضعفا و مجاهیل از او نقل نموده‌اند، موجب می‌شود که وی را در شمار ضعفا نهیم؟!

همانگونه که در مورد نقل راوی از ضعفا بیان شد، برای قضاوت در مورد کل طریق، وثاقت یک فرد در سلسه سند ما را از بررسی سایر راویان موجود در سند، بی نیاز نمی‌سازد؛ چرا که به صرف وجود یک یا چند راوی موثق، روایت محکوم به صحت و یا حسن نخواهند شد.

چنانکه که گذشت ممکن است در انتقاد بر «استدلال بر راویان ضعیف» در حکم بر ضعف فرد، گفته شود که میان نقل از ضعفا و نقل ضعفا تفاوت وجود دارد؛ چرا که در نقل فرد از ضعفا، فعلی اختیاری انجام می‌گیرد، به عبارت دیگر شخص با سوءاختیار خویش از افراد ضعیف نقل روایت می‌کند و دقت کافی را در انتخاب مشایخ ثقه ندارد اما در مورد نقل ضعفا از فرد، شخص دخالتی در این امر نداشته، پس این مسأله نمی‌تواند مذمت فرد باشد، بلکه مذمت راویان وی است.

اما در جواب باید بگوییم که جرح وارده بر چنین راوی‌ای آن است که وی در انتخاب شاگردان دقت لازم را نداشته و مصاحبانش ناصالح بوده‌اند و این امر موجب طعن به وی شده است؛ چرا که «المرء علی دین خلیله و قرینه» (مجلسی، ٧١/ ٢٠١). این سخن، سخن شایسته‌ای است، اما تا همین محدوده، نه تا حدی که بر وثاقت خود راوی لطمه‌ای وارد سازد.

٦- غالی بودن علمای مدائن

همان‌طور که گذشت، بهبودی تصریح کرده است که تمامی علمای مدائن از غالیان هستند در حالی که در میان راویان مدائن افراد مورد وثوقی، همانند «حدیدبن حکیم أبوعلی الأزدی المدائنی» (نجاشی، ١٤٨) یافت می‌شود که نجاشی او را با الفاظی همچون «ثقة، وجه، متکلم» توثیق کرده است. برخی از راویان اهل مدائن همچون «علی‌بن‌محمد المدائنی» (طوسی، ١٥٩) از اهل تسنن هستند و لذا نمی‌توان آن‌ها را نیز از جمله غالیان دانست. بله می‌توان ادعا کرد که اکثر عالمان مدائن به جهت رواج عقاید خاص در آن منطقه از جمله غلات به شمار می‌روند و در قضاوت در مورد علمای مدائن این نکته را باید مدنظر داشت و با دقت بیشتر در مورد آنان قضاوت کرد.

۷- اختلاف نسخ در کتاب راوی

برای واکاوی این معیار با نگاهی دوباره به ترجمه «عبدالله‌بن حماد» چنین به دست می‌آید که بهبودی دلیل اختلاف نسخ کتاب او را عبارت «ان له کتابین اصغر من الاخر» نجاشی دانسته است اما این دلیل تام نیست؛ چرا که احتمالات دیگری نیز در مورد عبارت نجاشی وجود دارد؛ احتمال می‌رود که «عبدالله‌بن حماد» دارای دو کتاب کاملاً مجزا بوده و این دو کتاب با یکدیگر قیاس شده و گفته شده باشد که یکی بزرگ‌تر و یا کوچک‌تر از دیگری است، همانند آنچه شیخ‌طوسی در ترجمه شیخ صدوق آورده که «کتاب مدینة العلم أکبر من کتاب من لا یحضره الفقیه» (شیخ طوسی، فهرست، ۴۴۳). همچنین محتمل است که «عبدالله‌بن حماد» دو کتاب در یک موضوع به نگارش درآورده و یکی برگرفته از دیگری و خلاصه آن باشد و به عبارت دیگر یکی مبسوط و دیگری مختصر باشد، همانند بسیاری از کتب شیعه و اهل در تسنن در فنون مختلف. آنچه در کلام نجاشی [له کتابین] ظهور دارد آن است که راوی مدنظر ما دارای دو کتاب بوده است، نه یک کتاب که بعدها نسخه‌های متفاوتی از آن برجای مانده باشد.

به فرض آنکه دو نسخه داشتن را در مورد این کتاب بپذیریم، باز هم دلیلی بر ضعف راوی نیست؛ زیرا در گفتار نجاشی، وجه اختلاف آن‌ها مشخص شده و نجاشی می‌گوید تفاوت آن‌ها در حجم آن‌هاست و لذا می‌توان چنین تصور کرد که یکی از نسخه‌ها گزینشی، نسخه‌برداری شده و یا آنکه یکی از آن‌ها از نظر زمانی تقدم بر دیگری داشته و مؤلف به مرور مطالبی بر کتاب افزوده و یا از آن کاسته باشد.

به هر تقدیر در صورت اثبات اختلاف نسخ کتابی، این امر دلیل بر ضعف صاحب کتاب نیست، بلکه می‌تواند دلیل بر ضعف نسخه‌برداران کتاب باشد. ضمن آنکه باید جهت اختلاف بررسی شود و در حالتی که اختلاف نسخ، موجب اضطراب و غیر قابل اعتماد بودن روایات کتاب گردد، به روایات نقل شده از آن کتاب با تأمل بیشتر نگریسته شود و یا نهایتاً روایات موجود در آن مردود اعلام شود، نه آنکه تمامی روایات

نقل شده از صاحب کتاب را غیر معتبر دانست، آنچنان کـه مؤلـف گرامـی می‌گویـد: «طعـن فـی روایاتـه باختلاف نسخ کتابه» مگر آنکه از راوی روایاتی جز آنچه در کتابش نقل شده، باقی نمانده باشد.

۸- نسبت دادن کتاب موضوع به راوی

در ابتدا باید متذکر شویم که وجود کتابی غیر قابل اعتماد و حتی موضوع در عصر حاضر، دلیل قطعی بر ضعف یکی از راویان آن (به طور معین) و یا حتی مؤلف آن نیست، مگر آنکه غیرقابل اعتماد بودن راوی، از طریقی دیگر ثابت شود؛ به عبارت دیگر به فرض آنکه روایت یا کتابی به طور حتم جعلی باشد، نمی‌توان تک تک راویان آن (یا یک راوی معین) را تنها به همین دلیل جاعل و کذاب خواند؛ زیرا به طور قطع همگی آنان توافق بر کذب نداشته؛ چرا که در طبقات گوناگون قرار دارند. جعل چنین روایتی را به راوی‌ای می‌تـوان نسبت داد که جاعل بودن او از طریق دیگر ثابت شده باشد. همچنان کـه تردیـد در صـحت کتـاب تفسـیر قمی، موجب طعن بر «علی‌بن ابراهیم» نخواهد بود.

اما آنچه بهبودی در ترجمه «الحسین‌بن یزید النوفلی» بیان کرده، از سه جهت قابل ملاحظه است:

غلو راوی: توجه شود که نجاشی غالی بودن حسین را از زبان برخی قمییان، آن هم در اواخر حیات او (نه تمامی عمر) آورده و با افزودن عبارت «والله اعلم» و «روایتی دال بر آن نیافتم» به این امر به دیده تردید نگریسته است و کلام نجاشی ظهور در عدم پذیرش این طعن راوی دارد. ضمن آنکه قمیان در تعریف غالی و غلو خود راه افراط پیمودند و به صرف آنکه شخص صفتی را به ائمه (ع) نسبت می‌داد که بویی از اوصاف فرابشری از آن به مشام می‌رسید، او را متهم به غلو می‌کردند (جباری، ۷۵-۷۸). اگر هم غـالی بـودن ایـن راوی قابل پذیرش باشد، مطابق با سخن نجاشی در روایاتش مـنعکس نشـده و بـه عبـارات دیگـر روایـات موجود از او در دوران سلامتش نقل شده است.

تفرد جوهری در نقل کتاب طب: تفرد در نقل روایت، دلیل قطعی بر ضعف راوی نیست، مگـر آنکـه متن روایت نیز قابل خدشه بوده و ساختگی بودن روایت از سوی دیگر راویان منتفی باشد. بله تفـرد نـوفلی در نقل کتاب طب الائمه در نظر بهبودی از جمله مواردی است که با ضعف متن همراه است اما بـه فـرض صحت این ادعا آیا می‌توان به جزم ادعا نمود که این کتاب ساخته و پرداخته نوفلی است؟

موضوع بودن کتاب السنة: دلیل ساختگی بودن کتاب، انطباق آن با کتاب اشعثیات بیان شده و سخن محدث نوری که می‌گوید: «بیشتر روایات اشعثیات در کتب اربعه از طریق نوفلی از سکونی از امام صادق (ع) نقل شده است» (نوری، ۱/ ۱۵)، دلیل بر این انطباق آورده شده است.

نکته قابل توجه آن است که اولاً: محدث نوری می‌گوید که بسیاری از روایـات موجـود در اشـعثیات، توسط نوفلی نقل شده، نه تمامی روایات که بتوان انطباق کامل را نتیجه گرفت. ضمن آنکه از کجا می‌تـوان

فهمید که منقولات نوفلی که با اشعثیات مطابقت دارد، در کتاب السنة ضبط شده است و به فرض وجود، نهایت چیزی که می‌توان ادعا نمود آن است که رابطه این دو کتاب عموم و خصوص من وجه است.

ثانیا: محدث نوری این امر را قرینه‌ای بر صحت کتاب «اشعثیات» دانسته است؛ چرا که این مطلب را محدث در ضمن فائده دوم خاتمه مستدرک ذکر کرده و در ابتدا می‌نویسد: «أما الجعفریات: فهو من الکتب القدیمة المعروفة المعول علیها» (نوری، ۱/ ۱۵) و سپس به طور مفصل دلایل اعتبار این کتاب را ذکر کرده است.

ثالثا: مجعول بودن کتاب اشعثیات نیاز به اثبات دارد. صاحب نظران در اعتبار آن اختلاف نموده‌اند؛ برخی همانند علامه مجلسی در منزلت این کتاب می‌نویسد: «وهذا الکتاب کان معروفا معولا علیه عند القدماء» (مجلسی، ۱۰۲/ ۷۱-۷۳)، و البته گروهی نیز اعتبار کتاب را مخدوش دانسته‌اند. همچون خویی که می‌نویسد: «واما کتاب الأشعثیات که به آن الجعفریات نیز گفته شده، فهی أیضا لم تثبت» (خوئی، ۱/ ۲۲۶ - ۲۲۸). برای قضاوت میان این دو نظر باید در دلایل اراده شده توسط دو گروه تأمل کرد که در این مجال اندک نگنجد (ر.ک: مقاله داوری ادله بی‌اعتباری اشعثیات).

به فرض صحت این سخن و صحت کلام ایشان درباره کتاب السنة، احتمال آن می‌رود که افرادی در طول تاریخ کتاب طب الائمه و السنة را به نگارش در آورده و آن را به نوفلی نسبت داده باشند. کما آنکه ناقل کتاب طب الائمه از نوفلی، ابن‌عیاش الجوهری (برای شرح حال وی، ر.ک: بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۱۱-۱۱۲) است که به علت اختلال در اواخر عمر در ردیف ضعفا به شمار آمده است.

نتیجه‌گیری

۱- در کتاب «معرفة الحدیث» برای تضعیف راویان، دو شیوه بهره‌گیری از تصریحات رجالیان (خصوصا متقدمان) و قرائن و شواهد، به‌کار گرفته شده است.

۲- در این کتاب با وجود آنکه آرای رجالی نجاشی پیش از سایر رجالیان مطرح شده، اما این امر دلیل بر ترجیح قول او بر آرای دیگران نیست و در موارد متعدد، علی‌رغم توثیق صریح نجاشی، محمدباقر بهبودی راوی را ضعیف دانسته است.

۳- مؤلف این کتاب در صحت نسخه کتاب ابن‌غضائری در عصر علامه حلی، اشکالی وارد ندانسته است اما علی‌رغم عدم ارائه سند علامه به این کتاب و عدم اعتبار آن در نزد خویی، آرای ابن‌غضائری را با واسطه آن دو نقل کرده است.

٤- در «معرفة الحدیث» محتوای روایات یا کتب روایی نقل شده توسط راوی، یکی از قرائن ضعف او

به شمار می‌رود؛ در حالی که پس از اطمینان به جعل یا تحریف و یا نقل به معنای مخل در معنای روایت، باید دقت کرد که ضعف عارض شده بر روایت، از سوی کدام یک از راویان است. در صورت برائت سایر راویان حدیث و نسخه نویسان، می‌توان ضعف محتوایی حدیث را از جانب راوی مورد بحث دانست.

۵- یکی از موجبات ضعف راوی، ضعف راویان و مشایخ دانسته شده است؛ در حالی که این امر نشانگر عدم دقت در انتخاب شیوخ و شاگردان است و موجب حکم به عدم وثاقت فرد نمی‌شود و در نتیجه در روایاتی که راویان و مشایخ فرد مورد ترجمه از ثقات باشند، در وثاقت سندی روایت اشکالی وارد نیست.

٦- بهبودی انتساب به شهر مدائن دلیل غالی بودن و ضعف راوی بر شمرده است؛ در حالی که ثبوت این عمومیت به اقامه دلیل و عدم وجود راوی سایر مذاهب در میان اهل مدائن، نیازمند است و البته شواهد خلاف آن را ثابت می‌کند.

۷- در «معرفة الحدیث» وجود اختلاف در کتاب منسوب به راوی موجب ضعف راوی دانسته شده است؛ در حالی که اگر مراد از اختلاف تناقض‌گویی باشد و این تناقص‌گویی نیز از مترجم باشد، در این صورت موجب ضعف راوی است، اما در مواردی دیده می‌شود که مراد از اختلاف، قبض و بسط مطالب و گاه اختلاف نسخ است، که موجب ضعف و طعن بر راوی نیست.

۸- در این کتاب نسبت دادن کتاب مجعول به صاحب ترجمه از جمله دلایل ضعف راوی است؛ در حالی که این مطلب دلیل بر ضعف روایات موجود در آن کتاب است، نه ضعف راوی.

منابع

ابن بابویه، محمد بن علی، ***من لا یحضره الفقیه***، تصحیح و تعلیق: علی أکبر الغفاری، قم، مؤسسة نشر الإسلامی وابسته به جامعه مدرسین، بی‌تا.

ابن حنبل، احمد بن محمد، ***مسند احمد***، بیروت - لبنان، دار صادر، بی‌تا.

ابن طاوس، علی بن موسی، ***کشف المحجة لثمرة المهجة***، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۹۵۰ م.

ابن غضائری، احمد بن حسین، ***الرجال***، محقق: سید محمد رضا جلالی، قم، دار الحدیث، ١٤٢٢ ق.

ابن‌حمزة، محمد بن علی، ***الثاقب فی المناقب***، تحقیق: نبیل رضا علوان، قم، مؤسسة أنصاریان للطباعة والنشر، ١٤١٢ ق.

اربلی، علی بن عیسی، ***کشف الغمة***، بیروت - لبنان، دار الأضواء، بی‌تا.

اردبیلی، محمدعلی، ***جامع الرواة***، قم، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ١٤٠٣ ق.

امین، محسن، ***أعیان الشیعة***، محقق: حسن الأمین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ ق.

آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، ***الذریعة الی تصانیف الشیعة***، بیروت، دار الأضواء، چاپ دوم، ۱٤۰۳ ق.

_____، ***مصفی المقال فی مصنفی علم الرجال***، محقق: احمد منزوی، چاپخانه دولتی ایران، ۱۳۷۸ ق.

بروجردی، علی، ***طرائف المقال***، محقق: سید مهدی رجائی، قم، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی العامة، ۱٤۱۰ ق.

بهبودی، محمدباقر، ***علل الحدیث***، تهران، انتشارات سنا، ۱۳۷۸.

_____، ***معرفةالحدیث و تاریخ نشره و ثقافته عند الشیعة الامامیة***، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۲.

ترمذی، محمدبن عیسی، ***سنن الترمذی***، تحقیق وتصحیح: عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت - لبنان، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱٤۰۳ ق.

تفرشی، مصطفی‌بن حسین، ***نقد الرجال***، قم، مؤسسة آل البیت ع لإحیاء التراث، ۱٤۱۸ ق.

حافظیان بابلی، ابوالفضل، ***رسائل فی درایة الحدیث***، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱٤۲٤ ق.

حرعاملی، محمد بن حسن، ***الجواهرالسنیة فی الاحادیث القدسیة***، النجف، انتشارات النعمان، ۱۳۸٤ ق- ۱۹٦٤ م.

_____، ***وسایل الشیعة***، قم، مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، چاپ دوم، ۱٤۱٤ ق.

خوئی، ابوالقاسم، ***مبانی تکملة المنهاج***، قم، حوزه العلمیة، ۱۳۹٦ ق.

_____، ***معجم رجال الحدیث***، بی‌چا، ۱٤۱۳ ق.

داوری، مسلم، ***اصول علم الرجال بین النظریة و التطبیق***، تقریر: محمد علی معلم، قم، نمونه، چاپ اول، ۱٤۱٦ ق.

دوانی، علی، ***هزاره شیخ طوسی***، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸٦.

سبحانی، جعفر، ***تاریخ الفقه الاسلامی و ادواره***، موسسه امام صادق ع، ۱۳۸٤.

_____، ***کلیات فی علم الرجال***، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین، ۱٤۱۵ ق.

سرشار، مژگان، «دیدگاه‌های استاد محمدباقر بهبودی در گزینش حدیث»، ***مجله علوم حدیث***، ش ٤۹-۵۰، سال ۱۳۸۷.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر، ***الجامع الصغیر***، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۸۱ م.

شوشتری، محمدتقی، ***قاموس الرجال***، قم، مؤسسة نشر اسلامی، ۱٤۲۲ ق.

شیخ بهائی، محمد بن حسین، ***الوجیزة فی علم الدرایة***، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت (ع)، بی‌تا.

صدر، حسن، ***تأسیس الشیعة لعلوم الاسلامی***، تهران، اعلمی، ۱۳۷۵.

ـــــــــــــ، ***نهایة الدرایة***، تحقیق: ماجد الغرباوی، بی‌چا، بی‌تا.

طوسی، محمد بن حسن، ***الاستبصار فیما اختلف من الاخبار***، محقق: سید حسن موسوی خرسان، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳٦۳.

ـــــــــــــ، ***الامالی***، قم، مؤسسة البعثة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزیع، ۱٤۱٤ ق.

ـــــــــــــ، ***الفهرست***، نجف، المکتبة المرتضویة، بی‌تا.

ـــــــــــــ، ***رجال الطوسی***، تحقیق: جواد القیومی الإصفهانی، قم، مؤسسة نشر الإسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱٤۱٥ ق.

علامه حلی، حسن‌بن یوسف، ***خلاصة الأقوال***، محقق: جواد القیومی، مؤسسة النشر الإسلامی، مؤسسة نشر الفقاهة، ۱٤۱۷ ق.

فقهی‌زاده، عبدالهادی، «گفتگو با استاد محمدباقر بهبودی»، ***حدیث و اندیشه***، ش ۱، ۱۳۸۱، صص ٦۹-۸٤.

کرباسی، محمد جعفربن محمد طاهر، ***إکلیل المنهج فی تحقیق المطلب***، محقق: سید جعفر حسینی اشکوری، قم، دار الحدیث، ۱٤۲٥ ق.

کشی، محمد بن عمر، ***اختیار معرفة الرجال*** (الرجال)، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳٤۸ ق.

کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم، ***الرسائل الرجالیة***، محقق: محمد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۰.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، تصحیح وتعلیق: علی أکبر الغفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳٦۳.

کنی تهرانی، علی، ***توضیح المقال***، محقق: محمد حسین مولوی، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱٤۲۱ ق.

کیهان اندیشه، «با استاد محمدباقر بهبودی در عرصه درایت و روایت»، ***مجله کیهان اندیشه***، ش ۳۱، ۱۳۹٥، صص ۳-۸.

مامقانی، عبدالله، ***مقباس الهدایة فی علم الدرایة***، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸٥.

متقی هندی، علی‌بن حسام الدین، ***کنز العمال***، ضبط و تفسیر: شیخ بکری حیانی، تصحیح: شیخ صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱٤۰۹ ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ***بحار الأنوار***، تحقیق: یحیی العابدی الزنجانی و السید کاظم الموسوی المیاموی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱٤۰۳ ق.

مفید، محمدبن‌محمد، ***جوابات اهل موصل***، تحقیق: الشیخ مهدی نجف، بیروت، دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع، ۱٤۱٤ ق.

موصلی، ابویعلی احمد بن علی، ***مسند أبی یعلی***، تحقیق: حسین سلیم أسد، دار المأمون للتراث، ۱٤۰۸ ق.

نادری، مرتضی، «واکاوی آرای استاد محمدباقربهبودی پیرامون موضوعات در حدیث شیعه»، ***مجله سفینه***، ش ٤٤، ۱۳۹۳، صص ۱۲٦-۱٥٤.

نجاشی، احمد بن علی، ***رجال النجاشی***، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، بی‌تا.

نسائی، احمدبن شعیب، ***سنن النسائی***، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ١٣٤٨ ق.

نمازی شاهرودی، علی، ***مستدرکات علم رجال الحدیث***، تهران، چاپ حیدری، ١٤١٥ ق.

نوری، حسین بن محمد تقی، ***مستدرک الوسائل***، لبنان، مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، ١٤٠٨ ق.

وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، ***فوائد الرجالیة***، بی‌چا، بی‌تا.

رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث
سال پنجاهم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۷۷-۵۵

New Approaches to
Quran and Hadith Studies
Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn&Winter 2018 - 2019
DOI: 10.22067/naqhs.v50i2.52877

زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری انگاره تواتر قراءات*

دکتر الهه شاه پسند
استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد
Email: shahpasand@quran.ac.ir

چکیده

بسیاری از دانشمندان اهل سنت، در فاصله قرون میانه تا عصر حاضر و نیز برخی از علمای شیعه در فاصله قرون میانه تا متأخر، به طرح نظریه تواتر قراءات روی آورده‌اند. در حالی که چنین نظری در بین علمای متقدم شیعه و اهل سنت دیده نمی‌شود. این نکته، به ضمیمه مسأله تأثیر پذیری علم قراءات از سایر علوم اسلامی، به خصوص علوم حدیث، بررسی زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری انگاره تواتر قراءات را ضروری می‌نماید.

این پژوهش، از طریق بررسی سلسله‌وار جایگاه خبر واحد و متواتر در علم کلام، اصول فقه و حدیث، و در نظر گرفتن تغییر رویکردهایی که نسبت به یقین‌بخشی آن دو روی داده، به این نتیجه رسیده است که در پی شهرت مسأله انحصار یقین‌بخشی به خبر متواتر و تضعیف جایگاه خبر واحد ابتدا در کلام و بعد از آن در اصول فقه، در قرن پنجم، تقسیم خبر به واحد و متواتر، به علوم حدیث نیز راه یافت. این مسأله، بر قراءات که یکی از شاخه‌های علوم اسنادی است، تأثیر گذاشت. در نتیجه شهرت مسأله انحصار یقین‌بخشی به خبر متواتر، قراءات می‌بایست برای یقین‌آور بودن، متواتر می‌بود و همین مسأله موجب اصرار علمای قراءات در قرن هفتم و بعد از آن بر تواتر قراءات شد؛ حال آنکه پیش از آن، قراءات با وجود سند غیر متواتر، با ملاک شهرت، مورد پذیرش قرار می‌گرفت.

کلیدواژه‌ها: تواتر قراءات، خبر واحد، خبر متواتر، اصول فقه، کلام، علوم حدیث.

---

*. تاریخ وصول: ۱۳۹٤/۱۰/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹٦/۰٦/۲۷.

مقدمه

تصریح به تواتر قراءات و اظهار نظر درباره آن- به صورت نفی یا اثبات- در آثار دانشمندان قرن هفتم مشاهده می‌شود. این نشان می‌دهد که این گفتمان در این بازه زمانی به حوزه قراءات راه یافته و موافقان و مخالفانی پیدا کرده است. با در نظر گرفتن تعریف مشهور دو اصطلاح خبر واحد و متواتر، باید گفت قراءات در واقع خبر واحد هستند؛ اما از قرن هفتم به بعد، بر تواتر آن‌ها اصرار شده است. اشاره به تواتر یا عدم تواتر قراءات، در کلام متقدمان امامیه و نیز عامه دیده نمی‌شود، بلکه ایشان ملاک شهرت را در این باره مورد توجه قرار می‌دادند.

مسأله تواتر قراءات، پیش‌تر از این، در دو مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.[1] این پژوهش‌ها، در موضوع نفی تواتر از قراءات اشتراک دارند. اما بایسته است زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه تواتر در دیگر علوم، مورد بررسی قرار گیرد، تا از این طریق، دلایل پیدایی این نظریه در قراءات، آن هم در این بازه از زمان، آشکار گردد. بدین جهت، این مقاله از رهگذر بررسی جایگاه و میزان یقین‌بخشی خبر واحد و متواتر در علم کلام، اصول فقه و حدیث، زمینه‌های شکل‌گیری این اندیشه در حوزه قراءات را به نظاره نشسته است.

تعریف قراءات

تعاریف متعددی از علم قراءات صورت گرفته است (ر.ک: ابوحیان، ۱/ ۲٦؛ زرکشی، البرهان، ۱/ ۲۷۷؛ و...). در اینجا به ذکر تعریف ابن جزری (د.۸۳۳ ق) از این علم اکتفا می‌شود: «قراءات، علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و اختلاف آن، به همراه نسبت دادن آن به ناقلش است.» (ابن جزری، منجد المقرئین، ۱/ ۹).

انواع خبر

طبق آنچه نزد دانشمندان اصول فقه مشهور است، خبر دو گونه دارد: متواتر و آحاد.

۱- ر.ک: لطفی، محمد حسین، «بررسی قراءات به لحاظ دارا بودن تواتر» و مؤدب، سیدرضا و علی‌رضا محمدی‌فر، «بررسی انگاره تواتر قراءات». محور اصلی مقاله اول نفی تواتر قراءات است و مقاله دوم، علاوه بر این، به مسأله محوریت شهرت - و نه تواتر- قرائت در بین متقدمان پرداخته است. در این موضوع، مدخل «تواتر» در دایرهٔ المعارف بزرگ اسلامی، به قلم آقای پاکتچی نیز متن بسیار ارزشمندی است که چون بعد از نگارش این مقاله از آن اطلاع یافتم، در طول مقاله به آن ارجاع نداده‌ام. نیز ر.ک:

Juynboll, Tawatur, *the Encyclopedia of Islam*, v.10, pp 381-82; Weiss, " Knowledge of the past: The Theory of "Tawâtur" According to Ghazâlî" *Studia Islamica*, No. 61 (1985), pp. 81-105; Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Ḥadîth: A Pseudo-Problem" *Studia Islamica*, No. 89 (1999), pp. 75-90

۱- متواتر: متواتر در اصطلاح دانشمندان اصول فقه، به خبری گفته می‌شود که علم ایجاد کند و آن خبر جماعتی است که همداستانی بر کذب از امثال آن‌ها محال باشد و وضع تا رسیدن به مخبر عنه همینگونه باشد. نیز علم به این خبر باید در اصل از روی مشاهده یا سماع -و نه اجتهاد- باشد (ر.ک: جصاص، ۳/ ۲٦٦؛ إمام الحرمین، الورقات، ۲۵؛ قرافی، ۳٤۹).

۲- آحاد: خبر واحد خبری است که به حد تواتر نمی‌رسد. در نظر اصولیان این‌گونه، موجب عمل است و علم ایجاد نمی‌کند (ر.ک: همان‌ها). برخی برآنند که در مورد خبر واحد، اصل بر افاده ظن است؛ لذا هر خبری که مفید ظن باشد، خبر واحد نامیده می‌شود، حتی اگر مخبرش بیش از یک نفر باشد. طبق این نظر، قول رسول الله (ص) به دلیل اینکه صحتش معلوم است، خبر واحد نامیده نمی‌شود (ر.ک: ابن دهان، ۲/ ۱۸۳؛ قرافی، ۳٤۹؛ مرداوی، ٤/ ۱۸۰۲) اما در متواتر شرط عدد وجود دارد و خبر واحدی که به علتی مفید علم است، متواتر نامیده نمی‌شود (ر.ک: قرافی، ۳٤۹).

ارتباط تواتر قراءات و تواتر قرآن

بی‌شک، قرآن کریم توسط جمهور مسلمانان، اعم از شیعه و اهل سنت، به صورت متواتر نقل و حفظ شده است. این اعتقاد، با بحث پیرامون تواتر یا عدم تواتر قراءات، ارتباطی نمی‌یابد؛ چرا که قرآن کریم، بنا بر اتفاق نظر شیعه و اهل سنت، در اصل کلمات دارای تواتر است. تنها چگونگی قرائت این متن است که در مواضعی اندک، مورد اختلاف است. بدیهی است که اختلاف نظر درباره قرائت -که به اختلاف در اعراب برخی کلمات[1] یا اماله، ادغام و... در برخی کلمات باز می‌گردد-، عنوان «تحریف» به خود نمی‌گیرد.[2]

زمینه‌های شکل‌گیری انگاره تواتر قراءات

بررسی زمینه‌های شکل‌گیری انگاره تواتر قراءات، نیازمند واکاوی وضعیت یقین‌بخشی خبر واحد و متواتر نزد دانشمندان سایر علوم اسلامی، در دوره پیش از شکل‌گیری انگاره تواتر قراءات است؛ چرا که

---

۱ ـ حبش اختلاف در فرش الحروف را با در نظر گرفتن اختلاف قراء سبعه و راویان آن‌ها و نیز قراء متمم عشره، چنین شمار کرده است: کلمات دارای دو وجه قرائت: ۱۳۱۵ کلمه، کلمات دارای سه وجه قرائت: ۱۰۵ کلمه، کلمات دارای چهار وجه قرائت: ۲٤ کلمه، کلمات دارای پنج وجه قرائت: ۳ کلمه (که یکی از آن‌ها ۱۱ مرتبه تکرار شده است) و کلمه‌ای که در شش وجه یا بیشتر اختلاف فرشی داشته باشد، وجود ندارد (ر.ک: حبش، ۱۷۰ به بعد). در آماری دیگر، کلمات مورد اختلاف، ۱۹۹٦ کلمه (۲/۵٦٪ از کل کلمات قرآن) تعیین شده (ر.ک: پارچه‌باف، کریم و دیگران، ۳۵) که ظاهراً با احتساب موارد تکراری است.

۲ ـ ر.ک: نصیری، علی، «اختلاف قراءات و تحریف قرآن»؛ کریمی‌نیا، مرتضی، «اختلاف قرائت یا تحریف قرآن».

قراءات یک علم اسنادی است و از این نظر، شباهت‌هایی به علوم حدیث دارد. قرائت‌ها، به واقع خبر واحد هستند و این مورد تصریح بسیاری از اهل سنت نیز قرار گرفته است. دلیل اصرار بر متواتر خواندن قراءات در قرن هفتم به بعد را می‌بایست در تأثیر پذیری قراءات از سایر علوم اسلامی جست؛ بدین منظور، وضعیت یقین بخشی خبر واحد و متواتر، در علم کلام، اصول فقه و علوم حدیث مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) کلام

چنان‌که مشهور است، متکلمان بودند که اولین بار در حجیت و علم‌آور بودن خبر واحد تشکیک کردند. به گفته شافعی (۲۰۴ ق)، هیچ کس با اینکه قبول خبر رسول الله (ص) واجب است، مخالفتی نداشت تا اینکه گروهی از اهل کلام در مورد ثابت شدن خبر از رسول الله (ص) اختلاف کردند (ر.ک: شافعی، جماع العلم، ۳).

برخی این تشکیک را به متکلمان معتزلی نسبت داده‌اند. ابن حزم (۴۵۶ ق) در این زمینه می‌گوید: «امت بر قبول خبر واحد ثقه از نبی اکرم (ص) اجماع داشتند؛ هر فرقه‌ای -مانند اهل سنت، خوارج، شیعه و قدریه- در علم خود به این خبر اکتفا می‌کردند؛ تا اینکه بعد از یک قرن، متکلمان معتزلی با این اجماع مخالفت کردند (ابن حزم، ۱/ ۱۱۳-۱۱۴). وی در جایی دیگر، این قول را به همه معتزله و خوارج نسبت داده است (ابن حزم، ۱/ ۱۱۹).[1] چنانکه در متون کلامی دوره متقدم، ذیل بحث چگونگی علم به معجزات انبیاء (ع) آمده است، برخی گروه‌های مخالف اسلام، همچون براهمه و سمنیه معتقد بودند علم منقول و وحی در مواردی که قابل تجربه حسی نباشد، قابل پذیرش نیست (نسفی، ۱/ ۲۰؛ عبد القاهر بغدادی، ۱۸۰). نتیجه برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که معتزله کوشیدند به منظور رد این اندیشه یک بنیان معرفت‌شناختی مستحکم برای علم دینی بیابند؛ علمی که بر بنیادی استوار و غیر قابل تردید شکل گرفته باشد (Hansu, p 385). این مسأله اندک اندک آنان را به سوی طرح اندیشه تواتر و انحصار یقین بخشی به آن متمایل نمود. در نتیجه، این انگاره ابتدا در پاسخ به شبهات مخالفان انبیاء و در فضایی بین ادیانی مطرح شد و سپس در فضای درون دینی گسترش یافت.

با این حال ظاهر اطلاق سخن شافعی نشان می‌دهد که برخی متکلمان غیر معتزلی نیز به این قول گرایش داشته‌اند. بر همین مبنا، برخی معتقدند هر دو گروه این متکلمان، چنین رویکردی به خبر واحد داشته‌اند. با این تفاوت که معتزله، خبر واحد را هم در عقاید و هم در احکام غیر قابل پذیرش می‌شمردند،

---

۱ – این به معنی تردید همه ایشان در تمام اخبار آحاد نیست. چنان‌که گفته‌اند نظام (۲۳۱ ق) خبر واحد مقرون به قرینه را مفید علم دانسته است (ر.ک: أبوالحسین بصری، ۲/ ۹۲؛ آمدی، ۲/ ۳۲؛ ابن تیمیهٔ، عبدالسلام،۲٤۰).

ولی متکلمان اشعری، عمل به آن را در احکام جایز می‌شمردند ولی در عقاید نه (ر.ک: زهرانی، ۵۷-۵۸).

گرچه تردید در اعتبار اخبار آحاد سابقه‌ای طولانی دارد، اما فراگیری آن را می‌توان مربوط به اواسط قرن چهارم دانست. برخی معتقدند این همان فاصله زمانی است که در آن علم کلام و منطق یونان بر علوم اسلامی و نیز تعداد زیادی از علما سیطره یافت. علم اصول فقه و سپس اصول حدیث، دو علمی هستند که بعد از قرن چهارم بیشترین تأثیر را از علم کلام پذیرفتند (ر.ک: همان، ۵۶).

ب) اصول فقه

تصریح به تقسیم اخبار به واحد و متواتر و خصوصاً انحصار یقین‌بخشی به خبر متواتر، در آثار اصولیان متقدم دیده نمی‌شود. شافعی (۲۰٤ ق) در اثرش الرساله که اولین تصنیف در اصول فقه شمرده می‌شود، خبر را به دو قسم کرد، اما اصطلاح تواتر را به کار نگرفت. وی آورده است: کسی به من گفت: «علم چیست؟ در مورد علم چه چیزی بر مردم واجب است؟» گفتم: علم دو گونه است:

۱. اخبار عامه؛ مانند وجوب نمازهای پنجگانه و روزه ماه رمضان ... این‌ها چیزهایی است که بندگان به تعقل و عمل به آن مکلف شده‌اند. اینگونه همه از قبیل علم است که نص آن در کتاب خدا موجود است و به طور عام نزد اهل اسلام وجود دارد. عامه مسلمانان آن را از عموم افراد پیش از خود دریافت کرده‌اند و آن را از رسول الله (ص) نقل می‌کنند و در حکایت آن و نیز در وجوبش اختلافی ندارند. این علم عامی است که اشتباه، تأویل و تنازع در آن ممکن نیست (شافعی، الرسالة، ۱/ ۳۵۷).

۲. اخبار خاصه؛ آنچه از فروع فرائض و نیز احکام و غیر آن که در موردش نصی در کتاب وجود ندارد و در بیشتر موارد نص سنت نیز در مورد آن وجود ندارد- گرچه در مورد برخی از آن، سنتی وجود داشته باشد-، ... یک درجه از علم است که عامه بدان نمی‌رسند و همه خاصه نیز بدان مکلف نیستند ... [برای نمونه] جهاد طبق آیات و نیز سنت واجب است؛ این آیات محتمل این هستند که جهاد بر هر که توانش را دارد، واجب است و هیچ‌کس حق تخلف از آن را ندارد؛ یعنی مانند نماز، حج و زکات بر همه واجب است. نیز ممکن است معنای وجوب آن، غیر از وجوب نماز باشد و قصد کفایت در میان باشد (همان، ۱/ ۳۵۷-۳۶۰).

وی یقین بخشی و حجیت را محدود به خبر عامه نکرده است. بلکه تعریف او از اخبار عامه و خاصه، چیزی شبیه به نص و ظاهر را به ذهن متبادر می‌کند. در نظر شافعی، خبر خاصه نیز در صورت وجود شرایطی، قابل ثبوت است: کسی به من گفت: «کمترین چیزی را که برای اثبات خبر خاصه، برای اهل علم حجت است، برایم معین کن». گفتم: «خبر واحد از واحد تا اینکه به پیامبر یا کسی غیر ایشان برسد. حجت با خبر خاصه تمام نمی‌شود تا اینکه اموری در آن جمع شود؛ از جمله اینکه کسی که آن خبر را به او

می‌دهد، در دینش ثقه باشد، در حدیثش معروف به صدق باشد، به آنچه نقل می‌کند عاقل باشد ... و تمام افراد بعد از او تا رسول اکرم (ص) یا کس دیگری که سند به او می‌رسد، چنین باشد.» (همان، ۱/ ۳۶۹).

شافعی در جماع العلم، در پاسخ به پرسش فردی از آنچه که سنت رسول الله (ص) با آن ثابت می‌شود، تقسیم به: ۱. خبر عامه از عامه، ۲. تواتر اخبار و ۳. خبر واحد را پذیرفته است (ر.ک: شافعی، جماع العلم، ۳۳-۳۷). در ادامه تخاطب، شافعی از پرسنده می‌خواهد محدوده تواتر مورد نظر خود را مشخص کند و خود در جواب او که عدم همداستانی بر کذب را برای تواتر شرط کرده و روایت ٤ نفر را برای تواتر کافی دانسته است، با این شرط که «باید شهر راویان مباینت داشته باشد تا اطمینان از عدم تواطی آنان بر کذب حاصل شود و روایت همان تعداد (٤ نفر) از یک شهر قابل قبول نیست»، مخالفت کرده است (ر.ک: شافعی، جماع العلم، ۳٤). این نشان می‌دهد که تواتر مورد نظر شافعی، متفاوت از اصطلاح کنونی اصولیان است؛ حتی فردی که در مقام تخاطب با اوست، روایت ٤ نفر را برای تواتر کافی دانسته است؛ حال آنکه در اصطلاح کنونی اصولیان، روایت ٤ نفر در زمره اخبار آحاد قرار دارد.

اعتقاد به علم آور نبودن خبر واحد، در اواسط قرن چهارم، به حوزه اصول فقه نیز راه یافت. در آثار اصولیان قرن چهارم، لفظ متواتر در معنای اصطلاحی کنونی به کار رفته و ویژگی بارز آن، یقین بخشی است؛ در مقابل، خبر واحد یقین آور نیست، ولی در شرایط خاصی، موجب عمل است (ر.ک: شاشی، ۲٦۹-۲۷۲؛ جصاص، ۳/ ۳۲-۳۷). این رویکرد، در پرتو توجه فقها به علم کلام، قابل توجیه است. در قرن چهارم فقهای زیادی در کنار تألیف و تدریس در فقه و اصول، به تألیف در کلام و اصول عقاید روی آوردند. برای نمونه، ابن سمینه (۳۱۵ ق) علاوه بر فقه، در کلام نیز تبحر داشت (ر.ک: ابن فرضی، ۲/ ۱۸۵). محمد بن عبدالوهاب ثقفی (۳۲۸ ق) در فقه و کلام مقتدا بود (حاکم نیشابوری، تلخیص تاریخ نیسابور، ۷۰). ابوسعد اسماعیل بن احمد (۳۹٦ ق) علاوه بر فقه و اصول، به کلام نیز دانا بود (سهمی جرجانی، ۱٤۷). ابوالقاسم تنوخی (ق ٤) در فقه و کلام بر اقران خود تقدم داشت (صیمری، ۱٦۷). سیرافی (۳٦۸ ق) فقه و کلام تدریس می‌کرد (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۸/ ۳۱٦) و حسین بن علی بصری (۳٦۹ ق) در فقه و کلام مقدم بود و در آن دو علم تدریس زیاد و امالی فراوان داشت (ر.ک: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۸/ ٦۲٦).[1] نزدیک شدن ارتباط فقه و کلام، تسری عقیده متکلمان در مورد خبر واحد به حوزه اصول فقه را محتمل می‌سازد. این رویکرد، از قرن پنجم، ظهور و بروز بیشتری به خود

---

۱ – نیز ر.ک: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۳/ ٤٦۲؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، ۷/ ۲۲۰–۲۲۱؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ٤۳/ ۷۷؛ یاقوت حموی، معجم الأدباء، ۱/ ۵۱. البته در این زمان، کلام نزد برخی محدثان و مقریان هنوز هم مذموم بود؛ چنان‌که عبدالله بن محمد انصاری هروی (٤۸۱ ق) که از حفاظ حدیث است، «ذم الکلام وأهله» و عبدالرحمن بن احمد رازی مقری (٤٥٤ ق)، «أحادیث فی ذم الکلام وأهله» را به رشته تحریر درآوردند.

گرفت؛ چنان‌که گفته‌اند تا قرن پنجم، فقها با علم کلام بیگانه بودند و بیشتر آن‌ها کلام را موجب گمراهی می‌دانستند، اما در این زمان به این علم متوجه گردیدند. (ر.ک: شبلی، ٤١).

سخنی از ابوالمظفر سمعانی (٤٨٩ ق) نشان می‌دهد که در زمان او، قول به علم‌آور نبودن خبر واحد، غیر از متکلمان، بین فقها نیز رایج شده، اما هنوز بین اهل حدیث رواج چندانی ندارد. وی آورده است: «خبر واحد [در سنن و دیانات] گاه موجب علم هست؛ مانند خبر واحدی که امت آن را تلقی به قبول نموده است ... اما جمهور فقها و متکلمان عقیده دارند که خبر واحد، در غیر از این موارد، موجب علم نیست. با این حال بیشتر اصحاب حدیث معتقدند اخباری که اهل صنعت [حدیث] به صحت آن حکم کرده و ثقات آن را نقل کرده‌اند، موجب علم است.» (أبو المظفر سمعانی، ١/ ٣٣٣).

در این بازه زمانی، برخی فقهای متکلم شیعه نیز به علم‌آور نبودن خبر واحد معتقد شدند. شیخ مفید (۴۱۳ ق) اخبار موجب علم را دو قسم کرده است: الف) متواتر؛ تواتر آن است که از طریق افراد زیادی نقل شود که عادتاً اجتماعشان بر دروغ ممتنع است. ب) خبر واحدی که از قرینه‌ای جایگزین تواتر برخوردار است؛ ... اگر خبر واحد دلالتی که قطع به صحت خبر ایجاد کند به همراه نداشته باشد، حجت نیست و به هر وجهی باشد، موجب علم و عمل نیست (مفید، ۴۴). سید مرتضی (۴۳۶ ق) نیز بر آن بود که اخبار آحاد موجب علم و عمل نیست. او عمل را نیز تابع علم می‌دانست و معتقد بود خبر واحد عادل، نهایتاً مفید ظن به صدق آن است (ر.ک: سیدمرتضی، ١/ ٢٠٢). وی خبر متواتر را علم‌آور خوانده اما وجود آن را در حوزه احکام شرعی، نادر شمرده است (همان، ١/ ٣١٨). شیخ طوسی (۴۶۰ ق) نیز عقیده داشت که خبر واحد موجب علم نیست، اما در عین حال، عمل به آن، عقلاً و شرعاً جایز است (طوسی، العدة، ١/ ١٠٠).

در این میان، اعتقاد فقهایی مانند ابن حزم اندلسی (٤٥٦ ق) به یقین‌آوری خبر واحدی که افراد سندش عادل باشند، با توجه به گرایش او به مکتب ظاهریه، چندان عجیب نیست. وی بعد از تعریف خبر متواتر،[٢] به تلاش‌هایی برای تعیین عدد لازم برای تواتر اشاره کرده و آن‌ها را اقوالی بی‌دلیل خوانده است (ابن حزم، ١/ ١٠٦-١٠٧). ابن حزم معتقد بود خبر واحد نیز می‌تواند علم ضروری ایجاد کند؛ وقتی خبر واحد با روایت عادلان به رسول الله (ص) برسد، عمل به آن و نیز علم به صحت آن واجب است. وی این قول را به حارث محاسبی، حسین بن علی کرابیسی، ابوسلیمان و مالک بن انس در روایت ابن خویز نسبت داده و می‌گوید: «ما نیز به همین معتقدیم» (ابن حزم، ١/ ١٠٨). در مقابل آورده است: حنفیان، شافعیان، جمهور

٢ - خبر تواتر وهو ما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبى صلى الله عليه و [آله] وسلم وهذا خبر لم يختلف مسلمان فى وجوب الأخذ به (ابن حزم، ١/ ١٠٤).

مالکیه[۳] و همه معتزله و خوارج معتقدند که خبر واحد موجب علم نیست (ابن حزم، ۱/ ۱۱۹).

اما نزد دیگر اصولیان قرن چهارم و بعد از آن، یقین آوری خبر واحد، به بخش کوچکی از اخبار آحاد محدود شد. خبر واحدی که امت آن را تلقی به قبول کرده‌اند، مشهورترین و فراگیرترین مثال از اینگونه اخبار است. البته با این قید که علم حاصل از این اخبار، مانند علم حاصل از اخبار متواتر، ضروری نیست بلکه استدلالی است (ر.ک: شیرازی، اللمع فی أصول الفقه، ۷۲؛ أبوالمظفر سمعانی، ۱/ ۳۳۳؛ ابن عربی، ۱۱۵؛ ابن تیمیة، عبدالسلام، ۲۴۰-۲۴۳؛ قرافی، ۳۵۴؛ طوفی، ۲/ ۱۰۸؛ سبکی، ۲/ ۲۸۳؛ زرکشی، المنثور، ۳/ ۵۹). با این حال، گفتاری از ابن تیمیه (۷۲۸ ق) نشان می‌دهد که برخی از اصولیان متأخر از او، خبر واحد متلقی به قبول را نیز علم‌آور نمی‌دانسته‌اند. وی ایشان را در این زمینه متأثر از اهل کلام خوانده است (ر.ک: ابن تیمیة، احمد، ۱۳/ ۳۵۱؛ نیز ر.ک: مرداوی، ٤/ ۱۸۱٤). اینکه ابن تیمیه این قول را به اصولیان متأخر از خود نسبت می‌دهد، نشان می‌دهد که در قرن ٦ و ۷، تأثیر کلام بر فقه و اصول به سطحی رسیده که علم‌آور بودن خبر واحد محفوف به قرائن نیز نزد برخی زیر سؤال رفته است.

ج) حدیث

لفظ متواتر و مشتقات آن از دیرباز نزد محدثان کاربرد داشته است. آن‌ها اخبار متواتر را موجب علم می‌شمردند (ر.ک: ابن أبی‌عاصم، ۲/ ۳۹۹)، اما انحصار یقین‌بخشی اخبار به خبر متواتر -آن هم با تعریف ارائه شده از سوی اصولیان- در آثار ایشان مشاهده نمی‌شود. بلکه مقصود محدثان متقدم -خصوصاً پیش از قرن پنجم- از متواتر، حتی وقتی آن را به عنوان قسیم خبر واحد به کار می‌بردند، اصطلاح اصولی آن نبود، بلکه بیشتر معنای لغوی کلمه را مورد نظر داشتند. آن‌ها در مواردی که روایات متعددی در یک موضوع در اختیار داشتند، اخبار را در آن مورد دارای تواتر معرفی می‌کردند.[٤]

سیاق کلام محدثان نشان می‌دهد که تواتر به معنای لغوی و به معنی تعدد روایات در یک موضوع، مورد نظر ایشان بوده است؛ برای نمونه، ضمن گفتاری از طحاوی (۳۲۱ ق) آمده است: تواتری که روایات

---

۳ ـ در اینجا ابن حزم از حنابله نام نبرده است. این یا به دلیل قولی است که در یقین‌آور بودن خبر واحد به احمد حنبل نسبت داده شده و البته برخی فقهای متأخر از احمد به تأویل این خبر روی آورده و مقصود آن را خبر واحد محفوف به قرائن دانسته‌اند (ر.ک: ابن تیمیة، عبدالسلام،۲٤۰) و یا به دلیل اینکه در این بازه از زمان، هنوز برخی علما مذهب احمد را یا در شمار مذاهب فقهی به شمار نمی‌آوردند، و یا آن را یک مذهب درجه دوم فقهی می‌دانستند. ر.ک: پاکتچی، احمد بن حنبل (فقه)، ٦/ ۷۲۷.

٤ ـ «تَوَاتَرت الروایات کلها أن النَّبی...» (مسلم، ۱۸۱)، «... وفی ذلک آثارٌ مُتواترةٌ» (ابن زنجویه،۱/ ۳۷۸؛ ۲/ ۵۸٦؛ ۳/ ۸۸۲)، «فقد تواترت الاخبار عن رسول اللَّه (ص) فی...» (همان، ۲/ ۸۰۸)، «وَبِهَذَا تَوَاتَرَتِ الْآثَارُ» (همان، ۳/ ۹۱۲)، «... وَکَذَلِک تَوَاتَرَتِ الْأَخْبَارُ عَن النَّبی...» (بخاری، ٦۰)، «بذَلِک جَاءَتِ الْأَخْبَارُ الْمُتَوَاتِرَةُ» (مَرْوَزی، السنة، ۱٦)، «الْقِسْمُ الْخَامِسُ مِنَ الصَّحِیحِ الْمُتَّفَقِ عَلَیهِ أَحَادِیثُ جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ عَنْ آبَائِهِمْ عن أجدادهم ولم یتواتر الرِّوَایةُ عَنْ آبَائِهِمْ وَأَجْدَادِهِمْ إِلَّا عَنْهُمْ» (حاکم نیشابوری، المدخل، ٤۰؛ همو، مَعرفةُ علومَ الحدیثَ، ۱٦۲)، نیز ر.ک: عونی، ۹٤.

این موضوع دارد، در آنچه مخالف این خبر است، دیده نمی‌شود.[٥] ظاهر این عبارت نشان می‌دهد که مقصود وی از تواتر، تعدد اخبار است، تعددی که در اخبار طرف مقابل وجود ندارد. در متن مشابهی از او آمده است: «ولم تتواتر الرّوایات به کما تواترت الرّوایات بخلافه» (طحاوی، شرح مشکل الآثار، ١٢/ ٣١٥؛ نیز ر.ک: همو، شرح معانی الآثار، ١/ ٢٣٠ و ١/ ٣٩٢ و ٢/ ١٨٤). نکات دیگری نیز وجود دارد که می‌تواند مؤید اینگونه کاربرد باشد؛ برای نمونه:

الف) ایشان گاه اخبار یک موضوع را مستفیض و متواتر خوانده‌اند،[٦] حال آنکه اخبار مستفیض - حتی در حال حاضر نیز- گونه‌ای از اخبار آحاد شمرده می‌شوند.

ب) آن‌ها گاه بر صحیح (ر.ک: ابن خزیمة، ٣/ ٥٥؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ١/ ١٧٤ و ١/ ٤٧٤ و ٢/ ٢٢٩ و ٤/ ٢٥٨؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ٢/ ١٩٣) و بدون خدشه بودن (ابن خزیمة، ٢/ ١٢٧) سند اخباری که آن‌ها را متواتر خوانده‌اند، اصرار و تأکید کرده و یا بر اینکه آن احادیث متواتر، مورد قبول امت بوده و امت بدان عمل کرده است، تأکید داشته‌اند (طحاوی، شرح معانی الآثار، ٢/ ٥٤). حال آنکه در تواتر مصطلح اصولیان، صحت یکایک اسناد، مورد نظر و ملحوظ نیست، بلکه اطمینانی که به مجموع آن‌ها ایجاد می‌شود، محوریت دارد.

ج) گاه تواتر با انقطاع سند جمع شده است؛[٧] حال آنکه در تواتر مورد نظر اصولیان، علاوه بر اتصال سند، شرط کثرت ناقلان نیز باید در هر طبقه وجود داشته باشد.

د) گاه روایات متعددی را در یک موضوع مطرح کرده و در مقام رد، آن را اینگونه در برابر خبر واحد قرار داده‌اند: طرق این اخبار به گونه‌ای نیست که برای کسانی که خبر واحد را قبول می‌کنند، حجت باشد. به صورت ظاهر نیز وارد نشده‌اند تا استعمال آن برای کسانی که تواتر را شرط می‌دانند، واجب باشد (ر.ک: طحاوی، شرح معانی الآثار، ١/ ٩٥ و ٢/ ٢٦٦).

اصولیان قرن چهارم و بعد از آن، قول به علم آور بودن خبر واحد را به ظاهریه (شیرازی، التبصرة، ٢٩٨؛ مرداوی، ٤/ ١٨٠٩-١٨١١)، برخی از حنابله (حشویه) (إمام الحرمین، البرهان، ١/ ٢٣١) و اهل حدیث (شیرازی، التبصرة، ٢٩٨؛ إمام الحرمین، البرهان، ١/ ٢٣١؛ سرخسی، ١/ ٣٢١؛ مرداوی، ٤/

---

٥ - «وَقَدْ تَوَاتَرَتِ الْآثَارُ بِذَلِک مَا لَمْ تَتَوَاتَرْ بِمَا خَالَفَهُ» (طحاوی، شرح معانی الآثار، ١/ ٣٣).

٦ - «قَدْ تَوَاتَرَتِ الْأَخْبَارُ، وَاسْتَفَاضَتْ» (مَرْوَزی، تعظیم قدر الصلاة، ٢/ ٦٥٢).

٧ - «وَالْآثَارُ فِی ذَلِک قَدْ جَاءَتْ مُتَوَاتِرَةً، وَإِنْ کانَ أَکثَرُهَا مُنْقَطِعًا، فَإِنَّهُ مُنْقَطِعٌ، لَمْ یضَادَّهُ مُتَّصِلٌ» (طحاوی، شرح معانی الآثار، ٤/ ١٠).

١٨٠٩-١٨١١) نسبت داده‌اند.[٨] ابن عبدالبر (٤٦٣ ق) نیز که در فقه و حدیث دارای تألیف است، اقوال مطرح شده در مورد خبر واحد عادل را اینگونه معرفی کرده است: ١. جمهور اهل فقه و نظر آن را موجب عمل -و نه علم- می‌دانند. ٢. جمع زیادی از اهل اثر و برخی از اهل نظر آن را موجب علم و عمل می‌دانند (ابن عبدالبر، ١/ ٧-٨).

گویا خطیب بغدادی (٤٦٣ ق) اولین کسی است که اصطلاح تواتر با معنای مرسوم نزد اصولیان را به حوزه حدیث وارد کرد. او که علاوه بر تبحر در حدیث، به اصول فقه نیز آگاه بود در اثری که آن را به علوم حدیث اختصاص داده، اخبار را به دو قسم آحاد و متواتر دانسته است و بعد از تعریف خبر متواتر،[٩] آن را مفید قطع و علم ضروری خوانده و در مقابل، خبر واحد را قاصر از افاده علم شمرده است (خطیب بغدادی، الکفایة، ١٦).

احتمالاً خطیب این تعریف از تواتر و انحصار یقین بخشی به آن را با تأثر از اصول فقه به حوزه حدیث کشانده است. تأکید بر اینکه خطیب بغدادی متواتر به اصطلاح اصولیان را به علوم حدیث وارد کرده، با وجود افراد دیگری که در همین عصر، متواتر را با اصطلاح اصولی آن به کار می‌گرفته‌اند، از این روست که خطیب بغدادی علاوه بر حدیث، در اصول فقه نیز الفقیه و المتفقه را تألیف کرده است. ابن صلاح (٦٤٣ ق) نیز به این مسأله اشاره دارد:

قسمی از حدیث مشهور، متواتری است که اهل فقه و اصول از آن نام برده‌اند و اهل حدیث با نام خاصش که مشعر به آن معنای خاص باشد، از آن یاد نکرده‌اند. گرچه خطیب بغدادی آن را ذکر کرده، اما در کلام او چیزی هست که نشان می‌دهد وی در این باره از غیر اهل حدیث تبعیت کرده است. شاید به این جهت که صناعت اهل حدیث مشتمل بر چنین چیزی نیست و در بین روایات ایشان پیدا نمی‌شود. و آن خبر کسی است که به طور ضروری علم به صدقش پیدا شود و این شرط از ابتدا تا انتهای روات سند برقرار باشد (ابن صلاح، ٢٦٧).

برخی دیگر از دانشمندان حدیث نیز به وارداتی بودن اصطلاح تواتری که خطیب به کار گرفته، اذعان نموده‌اند. ابن ابی‌الدم شافعی (٦٤٢ ق) می‌گوید: خبر متواتر را تنها اصولیان ذکر کرده‌اند و نه محدثان.

---

٨ ـ برخی معتقدند ظاهریه و نیز احمد حنبل (در یکی از روایات رسیده از او) هر خبر واحدی را علم آور می‌دانند، ولی اصحاب حدیث آن را در بعضی از اخبار آحاد ـنه همه آن‌هاـ جاری می‌دانند (آمدی، ٢/ ٣٢) و این همان اخباری است که اهل صنعت [حدیث] به صحت آن حکم کرده و ثقات آن را نقل کرده‌اند (أبوالمظفر سمعانی، ١/ ٣٣٣).

٩ ـ «خَبَرُ التَّوَاتُرِ فَهُوَ مَا يخْبرُ بِهِ الْقَوْمُ الَّذِينَ يبْلُغُ عَدَدُهُمْ حَدًّا يعْلَمُ عِنْدَ مُشَاهَدَتِهِمْ بِمُسْتَقَرِّ الْعَادَةِ أَنَّ اتِّفَاقَ الْكَذِبِ مِنْهُمْ مُحَالٌ، وَأَنَّ التَّوَاطُؤَ مِنْهُمْ فِی مِقْدَارِ الْوَقْتِ الَّذِی انْتَشَرَ الْخَبَرُ عَنْهُمْ فِيهِ مُتَعَذِّرٌ، وَأَنَّ مَا أَخْبَرُوا عَنْهُ لَا يجُوزُ دُخُولُ اللَّبْسِ وَالشُّبْهَةِ فِی مِثْلِهِ، وَأَنَّ أَسْبَابَ الْقَهْرِ وَالْغَلَبَةِ وَالْأُمُورِ الدَّاعِيةِ إِلَی الْكَذِبِ مُنْتَفِيةٌ عَنْهُمْ، فَمَتَی تَوَاتَرَ الْخَبَرُ عَنْ قَوْمٍ هَذِهِ سَبِيلُهُمْ قُطِعَ عَلَی صِدْقِهِ، وَأَوْجَبَ وُقُوعَ الْعِلْمِ ضَرُورَةً.» (خطیب بغدادی، الکفایة، ١٦).

غیر از خطیب بغدادی که آن را به پیروی از اصولیان ذکر کرده، سایر محدثان از این گونه نامی نبرده‌اند؛ چرا که در روایاتشان اثری از آن نیست و در فن آنان چنین چیزی یافت نمی‌شود (عونی، ۹۲).[۱۰] بلقینی (۸۰۵ ق) نیز بر آن است که کاربرد این اصطلاح در کلام حاکم نیشابوری (٤٠٥ ق)، متفاوت با کاربرد اصولیان است؛ زیرا معنای تواتر گاه در امور مقطوع به کاربرد می‌یابد، گرچه اسناد حدیثی در مورد آن نادر باشد (بلقینی، ٤٥٣). زین الدین عراقی (٨٠٦ ق) نیز معتقد است کاربرد لفظ متواتر در کلام محدثان پیش از خطیب بغدادی، به معنای اشتهار است و نه معنای مورد نظر اصولیان؛ مانند قول ابن عبدالبر در مورد حدیث مسح بر خفین که گفته است: «أنه استفاض و تواتر» (ر.ک: ابن عبدالبر، ۱۱/ ۱۳۷) و مقصودشان از تواتر اشتهار است و نه معنای مورد نظر اصولیان (عراقی، ٢٦٦).

تعدد روایات، اشتهار و قطع، مدلول‌هایی است که دانشمندان علوم حدیث برای تواتر به کار رفته در متون حدیثی بدان معتقدند.[۱۱] به هر حال، آن‌ها بر این اتفاق دارند که متواتر مورد نظر اصولیان، با آنچه در متون حدیثی به کار رفته، متفاوت است و مصداق آن در احادیث مفقود یا نادر است. ابن أبی‌الدم شافعی (٦٤٢ ق) بعد از ذکر شروط متواتر آورده است: «مانند این، در احادیث نبوی وجود ندارد» (عونی، ۱۲۲). سخاوی (۹۰۲ ق) محدث و مورخ قرن نهم نیز بحث از تواتری را که شروط آن در فقه و اصول مطرح می‌شود، خارج از مباحث علوم حدیث خوانده است (سخاوی، شمس الدین، ٥٠). بر همین اساس، برخی معتقدند اینکه گفته شود بدنه حدیث مشتمل بر اخبار متواتر است و از آن افاده علم ضروری اراده شود، اشتباه است؛ چرا که محدثان تلاشی برای تعیین ارزش معرفت شناختی حدیث نداشتند. پرداختن به ارزش معرفت شناختی حدیث، منحصر به دو علم کلام و اصول فقه بود. محدثان تنها کوشیدند اخبار را به همان شکلی که اعمال مذهبی باید سامان می‌یافت، گردآوری کنند (Hansu, p 399).

با این حال، تواتر مصطلح اصولیان، بعد از خطیب بغدادی، به علوم حدیث نیز راه یافت و این موجب شهرت نظریه انحصار یقین‌بخشی به متواتر مصطلح اصولیان گردید. بعد از این زمان، کمینه به صورت نظری، علم‌آوری خبر واحد، به بخش کوچکی از اخبار آحاد محدود شد و آن خبر واحدی است که از سوی امت تلقی به قبول شده باشد. چنان‌که شمس الأئمة سرخسی (٤٨٣ ق) قطع به اینگونه خبر را به قاطبه اهل حدیث و عموم سلف نسبت داده است (ابن کثیر، ٣٦). اینکه گفتار ابن صلاح (٦٤٣ ق) مبنی بر یقین‌بخشی اخبار صحیحین (ابن الصلاح، ٢٩) - با وجود اینکه پیش از وی نیز برخی محدثان عامه به

---

۱۰ - به نقل از *لقط اللآلئ المتناثرة فی الأحادیث المتواترة*: زبیدی،۱۷

۱۱ - شاید بتوان این سه را به یک معنا بازگرداند و آن اینکه تعدد روایات و اشتهار، برای ایشان قطع و یقین ایجاد می‌کرده است و این با آنچه در تواتر مورد نظر اصولیان دیده می‌شود، متفاوت است؛ چرا که این مسائل، در نظر اصولیان لزوماً قطع آور نبوده است.

یقین‌آور بودن اخبار صحیحین معتقد بودند[۱۲]- عکس‌العمل‌های بیشتری را برانگیخت (ر.ک: الجزائری، ۱/ ۳۱٤)، گویا از آن روست که در زمان وی، تواتر با تعریف مورد نظر اصولیان و انحصار یقین‌بخشی مطلق به آن، نزد محدثان نیز رواج یافته بود (ر.ک: زرکشی، النکت، ۱/ ۲۷۷-۲۷۸).

د) قراءات

تصریح به تواتر یا عدم تواتر قراءات، در کلام متقدمان امامیه دیده نمی‌شود. شیخ طوسی (٤٦٠ ق) در مقدمه تبیان، به این بیان درباره قراءات، اکتفا نمود: «آنچه در مذهب اصحاب ما عرف و در اخبار و روایاتشان شایع است، این است که قرآن به حرف واحد، بر نبی واحد نازل شده است. اما آن‌ها بر جواز قرائت به آنچه بین قاریان متداول است و اینکه انسان مخیر است به هر قرائتی که خواست قرائت کند، اجماع کرده و اصرار فرد بر یک قرائت را مکروه شمرده‌اند. بلکه آنچه را که بین قراء مجاز است، اجازه داده‌اند.» (التبیان، ۱/ ۷). شیخ طبرسی نیز بیانی نزدیک به این را در مقدمه مجمع البیان آورد (۱/ ۳٦).

در میان متقدمان عامه نیز تصریح به تواتر قراءات دیده نمی‌شود. ابن مجاهد (۳۲٤ ق) که خود به تسبیع قرائات اقدام نمود، به اجماع اهل هر شهر بر یک قرائت (ر.ک: ابن مجاهد، ٤۹)، سنت بودن قرائت و لزوم اخذ آن از پیشینیان اشاره داشته (همان، ۵۰-۵۲)، اما به متواتر بودن قراءات تصریح نکرده است. مکی بن ابی‌طالب (٤۳۷ ق) نیز به هنگام اشاره به قاریان هفتگانه، با عنوان «القراء السبعة المشهورون» از آن‌ها یاد نموده است (۱۰۳، ۱۱۵ و ۱۱۸).

برخی معتقدند «شهرت» اندیشه محوری ابن مجاهد برای تسبیع سبعه بوده است. در مقابل این مفهوم، مفهوم شذوذ است که نزد ابن مجاهد و افراد بعد از او مانند ابن جنی (۳۹۲ ق) نه به معنای ضعف؛ بلکه به معنای کم بودن قرائت آن در امصار نسبت به سبعه به کار می‌رفت. ابن مجاهد هیچ تعرضی به مسأله تواتر نداشت. بلکه به مقیاس «صحت سند» اکتفا نمود (اشوح، ۸۰). به گفته برخی، در عهد اول، هنگامی که قاری بر شیخ خود قرائت می‌کرد، از او نمی‌پرسید: آیا قرائت تو متواتر است؟ چرا که احراز این مسأله، امری دشوار بود. بلکه اصلاً در اوان امر، تواتر مسأله مورد توجهی نبود (بقلة، ۲۱۲).

روشن‌ترین گواه تاریخی بر عدم اعتقاد پیشینیان به تواتر قراءات از نبی اکرم (ص)، نقدهایی است که توسط دانشمندان اسلامی بر برخی قراءات وارد شده است. جالب آنکه نقدهای صریح، غالباً توسط کسانی صورت گرفته که پیش از شکل‌گیری انگاره تواتر می‌زیسته‌اند (ر.ک: سیسی، ۳٦۵- ٤۳٤).

البته نباید پنداشت که عقیده برخی از عامه به عدم تواتر قراءات، بدین معناست که آنان این قراءات را

---

۱۲ - برای نمونه، ابواسحاق اسفرائینی (٤۱۸ ق) و ابوعبدالله حمیدی (٤۸۸ ق) از ائمه حدیث تصریح کرده‌اند که احادیث شیخین مفید علم نظری است (ابن حجر، ٦۱).

منزل نمی‌شمارند. بلکه ایشان تنها به جای شرط تواتر برای پذیرش قراءات، شرط صحت سند را جایگزین کرده‌اند. مکی تمام قراءات موافق با خط مصحف را یک حرف از سبعة احرف دانسته که قرآن بدان نازل شده است (مکی، ۳۳). هذلی (٤٦٥ ق) با اینکه اشاره‌ای به تواتر قراءات نداشته -و حتی پیش از رواج اندیشه تواتر می‌زیسته است- بعد از یادکرد چند تفسیر از سبعة احرف، می‌گوید: «صحیح این است که این حروف، قراءاتی هستند که در روایات از نبی اکرم (ص) نقل شده‌اند و اختصاصی به قراءات سبع ندارند.» (هذلی، ۹۲). به هر حال، به نظر می‌رسد حتی آن دسته از دانشمندان متقدم اهل سنت که تواتر را شرط پذیرش قرائت نشمرده‌اند، به گونه‌ای آن‌ها را یقین‌آور دانسته‌اند.

شکل‌گیری انگاره تواتر قراءات

تصریح به لفظ تواتر درباره قراءات و اظهار نظر درباره آن-به صورت نفی یا اثبات- در آثار دانشمندان قرن هفتم مشاهده می‌شود. این نشان می‌دهد که این گفتمان در این بازه زمانی به حوزه قراءات راه یافته و موافقان و مخالفانی پیدا کرده است. سخاوی (٦٤٣ ق) بعد از نقل خبری مبنی بر رد قرائتی از سوی ابوعمرو به دلیل واحد و مخالف بودنش با قرائت عامه، می‌گوید: قرائت فتح [در مورد این خبر، همان قرائت مخالف با عامه] نیز با تواتر ثابت شده؛ گاهی خبر نزد گروهی متواتر است و نزد گروهی دیگر متواتر نیست. ابوعمرو این قرائت را انکار کرده، زیرا تواترش به او نرسیده است (سخاوی، علی، ۳۲۳-۳۲٤).

این شکل از اظهار نظر سخاوی و نیز نظر معروف ابن حاجب (٦٤٦ ق) درمورد تواتر قراءات سبع در بخش فرش الحروف و عدم تواتر آن در بخش اصول (ر.ک: ابو الثناء اصفهانی، ۱/ ٤٦٢)، دیدگاه ابوشامه (٦٦٥ ق) در اشتمال قراءات بر متواتر و غیرمتواتر (ر.ک: المرشد الوجیز، ۱۷۸)، همه نشانه‌هایی از رواج اندیشه تواتر قراءات در این سده است. این الگویی است که از علوم حدیث به قراءات راه پیدا کرده است. نه تنها مسأله تواتر، بلکه حتی الگوی ذکر سند نیز همین‌گونه است؛ چنان‌که ملچرت[۱۳] نشان می‌دهد، علمای قراءات حدوداً از زمان ابن مجاهد، دقت بیشتری را در حفظ سند به خرج دادند و این چیزی بود که در اثر تلاش ابن مجاهد و هم عصرانش برای نزدیک کردن دو علم حدیث و قرائت روی داد.[۱٤]

نشانه‌های دیگری نیز وجود دارد که معلوم می‌کند گفتمان تواتر در سده هفتم به حوزه قراءات راه یافته است. ابن جزری (۸۳۳ ق) در النشر، بر کسانی که تنها راه ثبوت یک قرائت را تواتر دانسته‌اند، این‌گونه

۱۳ - Melchert

۱٤ ـ او این دیدگاه را با یک مجموعه نمونه تصادفی از قاریانی که از ۲۰۰ تا ٤۰۰ ق مرده‌اند و نامشان در غایة النهایة ابن جزری آمده، تأیید کرده است. نزدیک به دو سوم این قاریان در ۳۲٤ ق (یعنی همزمان با مرگ ابن مجاهد) یا قبل از آن مرده‌اند. ابن جزری در یادکرد شیوخ قرائت آن‌ها، به طور میانگین ۱/۹ شیخ برای کسانی که در ۳۲٤ یا قبل از آن مرده‌اند، و ۵/۵ شیخ برای کسانی که بعد از ابن مجاهد مرده‌اند، ذکر کرده است. ر.ک: Melchert, Christopher, p. 11

اشکال می‌گیرد:

بعضی از متأخران، تواتر را در این باره شرط کرده و به صحت سند اکتفا نکرده‌اند. آنان گمان داشته‌اند که قرآن تنها با تواتر ثابت می‌گردد و آحاد نمی‌تواند ثابت کننده قرآن باشد. اما اشکال این سخن واضح است؛ زیرا وقتی تواتر ثابت شد، به دو رکن دیگر نیازی نیست؛ زیرا قبول قرائت‌های متفاوتی که به صورت متواتر از نبی اکرم (ص) نقل شده، واجب است؛ فرقی ندارد که موافق یا مخالف رسم باشد. حال آنکه وقتی تواتر را در تمام موارد اختلافی شرط شود، بسیاری از قرائت‌های مورد اختلاف که از ائمه سبعه و غیر آنان رسیده، منتفی می‌گردد. من قبلاً به همین رأی تمایل داشتم و سپس فساد آن برایم روشن شد (ابن جزری، النشر، ۱/ ۱۳).

اینکه ابن جزری اشتراط تواتر را به برخی متأخران خود نسبت می‌دهد، می‌تواند مؤید احتمال مطرح شده درباره زمان شکل‌گیری اندیشه تواتر قراءات باشد. نیز طبق سخن او، آن دسته از دانشمندان اهل سنت که تواتر را برای پذیرش قراءات شرط نمی‌کنند، به صحت سندی اکتفا کرده‌اند. از این رو، اکتفا به صحت سند، به نمادی برای مخالفان تواتر یکایک قراءات تبدیل شده و انتقاد موافقان تواتر را برانگیخته است.

ابوشامه (٦٦٥ ق) که معتقد است تمام قراءات متواتر نیستند (ر.ک: المرشد، ۱۷۸)، می‌گوید: اهل تحقیق، ضابط خوبی برای قراءات مورد اعتماد ذکر کرده و گفته‌اند: هر قرائت مساعد با خط مصحف که نقل صحیحی داشته و در عربیت فصیح باشد، قرائت معتبر است. هر گاه یکی از این ارکان مختل شود، قرائت شاذ خواهد بود. اشاره به این مطلب، در کلام ائمه پیشین نیز آمده و مکی بارها بدان تصریح کرده و حق هم همین است (همو، إبراز المعانی، ٥).

در مقابل، کسانی که تواتر را شرط پذیرش قراءات می‌دانند، اکتفا به صحت سند را دیدگاه جدیدی به شمار آورده‌اند. نویری (۸۵۷ ق) در نقد شرط صحت سند در ارجوزه ابن جزری آورده است:

ظاهر اینکه گفته: «سندش صحیح باشد»، این است که برای ثبوت قرآن، علاوه بر دو شرط متقدم، صحت سند تنها کفایت می‌کند و به تواتر احتیاجی ندارد. این قول جدیدی است که مخالف اجماع فقها و محدثان است. قرآن نزد جمهور مذاهب چهارگانه همان ما بین‌الدفتین است که به تواتر نقل شده است. نزد اینان، تواتر جزئی از حد است و ماهیت قرآن جز بدان تصور نمی‌شود. قراء نیز از همان اوائل بر این نظر بودند و کسی جز مکی با این نظر مخالفت نکرده. برخی متأخران نیز از او تبعیت نموده‌اند (۱/ ۱۱۷-۱۲۵).

وی در ادامه، درباره آنچه از ابوشامه نقل شد، آورده است: از کلام او کاملاً مشخص است که جز سخن مکی بن ابی‌طالب، تصریحی به این مطلب نیافته است (همان).

از سخن نویری پیداست که او مسأله تواتر قرآن را با تواتر قراءات خلط نموده است. قرآن، چنان‌که خود او می‌گوید، به اتفاق جمهور مسلمانان متواتر است. اما نباید از نظر دور داشت که اینجا سخن از تواتر قراءات است و بحث از تواتر یا عدم تواتر نحوه خواندن یک متن، به تواتر اصل آن ضرری نمی‌رساند. مکی بن ابی‌طالب (٤٣٧ ق) نیز علی‌رغم اینکه شرایط سه‌گانه نقل از ثقات، شیوع وجه در عربیت و موافقت با خط مصحف را برای قراءاتی که می‌توان بدان قرائت کرد، ذکر نموده است (مکی بن أبی‌طالب، ٥١)، اما چنان‌که او پنداشته، معتقد به ثبوت قرآن با خبر واحد نبوده و بر این مطلب تصریح داشته است (ر.ک: همان، ٥٢).

چنان‌که گفته شد، اندیشه تواتر قراءات، نزد متقدمان عامه مطرح نبود. اما در همان زمان، بر اساس روایات سبعة احرف، اعتقاد به منزل و یقین‌آور بودن قراءات، رائج بود. بعد از شکل‌گیری این گفتمان، تواتر از نبی اکرم (ص)، به یکی از پایه‌های مهم این یقین مبدل شد. زرکشی (٧٩٤ ق) به اشکالی که سند قراءات سبع را نقل واحد از واحد معرفی کرده و آن را دلیلی بر عدم تواتر آن‌ها شمرده، اینگونه پاسخ گفته است: به فرض پذیرش، امت قراءات را تلقی به قبول کرده و به قرآن بودن آن یقین دارد (البحر المحیط، ٢/ ٢١٠). وی این مسأله را با اینکه ابن صلاح احادیث صحیحین را به دلیل تلقی به قبول شدنش از سوی امت، قطعی شمرده، مقایسه کرده و به اینکه جمهور اصولیان خبر واحدی را که از سوی امت تلقی به قبول شده، مفید قطع دانسته‌اند، استدلال کرده است (همان، ٢/ ٢١٠).

به نظر می‌رسد توجیه تواتر و علم‌آوری قراءات با توجه به تلقی به قبول شدنش از سوی امت، توجیهی متأخر باشد. بلکه گویا تا قرن ششم، با وجود اذعان به واحد بودن سند قراءات، یقین‌بخش بودن آن مورد اتفاق بوده است. اما پس از کمرنگ شدن اعتقاد به امکان یقین‌بخشی خبر واحد و شهرت دیدگاه انحصار یقین‌آوری به خبر متواتر، قراءات نیز برای یقین‌آوری، نیازمند تواتر شده‌اند و برای تواتر آن‌ها فتوا صادر شده است. در استفتاء ابن جزری (٨٣٣ ق) از عبدالوهاب سبکی (٧٧١ ق) آمده است: از او پرسیدم نظر ائمه و علمای دین درباره قراءات عشر چیست؟ متواتر است یا غیر متواتر؟ آیا انفرادات هریک از ائمه عشر متواتر است یا نه؟ او در پاسخ اینگونه نگاشت: «قراءات عشر متواتر بوده و بالضروره جزء دین شمرده می‌شوند. هر یک از انفرادات عشر نیز متواتر است و طبق ضروری دین، بر پیامبر (ص) نازل شده است و تنها جاهل در آن مناقشه می‌کند.» (ابن جزری، منجد المقرئین، ٦٧). زرقانی نیز فتوایی از ابن لب اندلسی (٧٨٢ ق) نقل کرده است که بر اساس آن، هر کس تواتر سبع را انکار کند، کافر شمرده می‌شود (زرقانی، ١/ ٤٣٥).

اندیشه تواتر قراءات، در اواخر این سده، به شیعه نیز راه یافت. علامه حلی (٧٢٦ ق) به تواتر یکایک قرائت سبع تصریح کرده است: «جایز است مکلف به هر کدام از سبع که می‌خواهد، قرائت کند؛ زیرا همه

آن‌ها متواتر است و جایز نیست با شاذ -گرچه روایتش متصل باشد- قرائت کند؛ چرا که این‌ها متواتر نیستند.» (علامه حلی، ٥/ ٦٤). محقق کرکی (٩٤٠ ق) قراءات دهگانه را متواتر دانسته است (ر.ک: الرسائل، ٣/ ٢٦٢). وی بعد از نقل شهادت شهید اول به تواتر سه قرائت متمم عشر (ر.ک: شهیداول، ٣/ ٣٠٥)، می‌گوید: «این از ثبوت اجماع به وسیله خبر واحد، چیزی کم ندارد. پس قرائت با آن جایز است و غیر عشر؛ مثل قرائت ابن محیصن و ابن مسعود، شاذ است.» (ر.ک: جامع المقاصد، ٢/ ٢٤٦).

شهید ثانی (٩٦٦ ق) نیز در المقاصد العلیة قیاس محقق کرکی- مقایسه «ثبوت تواتر قراءات متمم عشر» با «ثبوت اجماع به وسیله خبر واحد»- را با دیده قبول نقل کرده (ر.ک: شهید ثانی، المقاصد العلیة، ٢٤٤) و در روض الجنان، این‌گونه آن را تکمیل نموده است:

درباره تواتر متمم عشر اختلاف نظر هست. مشهور بین متأخران تواتر آن است و شهید نیز بر این مطلب گواهی داده است. این از ثبوت اجماع با خبر واحد کمتر نیست؛ پس قرائت با آن جایز است. با این حال، یکی از محققان در قراءات، کتابی مخصوص به نام‌های رجالی که این قراءات را در هر طبقه نقل کرده‌اند، تدوین کرده که نشان می‌دهد این افراد بیش از حد تواتر هستند؛ پس قرائت با آن‌ها جایز است (٢/ ٧٠٠).

این کلمات، درباره اینکه این دانشمندان، تواتر را از نبی اکرم (ص) می‌دانند یا قراء، صراحتی ندارند. لذا ممکن است مقصودشان تواتر از قراء بوده باشد. اما برخی عقیده دارند مراد ایشان تواتر از پیامبر (ص) است (ر.ک: بحرانی، ٢/ ٢٨٩؛ تبریزی، ٨٤). حال اگر به دلیل وجود روایاتی از شیعه که قرائت منزل را واحد شمرده است (ر.ک: کلینی، ۴/ ۶۶۴). انتساب این عقیده به ایشان نیازمند دلیلی محکم‌تری باشد، اما صراحت کلام شهید ثانی در این باره قابل اغماض نیست. او در جایی درباره قرائات هفتگانه اینگونه اظهار نظر کرده است: «همه از نزد خداست و روح الأمین آن‌ها را بر قلب سید المرسلین نازل نموده تا تخفیفی بر امت باشد.» (المقاصد العلیة، ٢۴۶). شیخ یوسف بحرانی معتقد است این کلام شهید، تعبیر دیگری است از همان تواتری که اهل سنت ادعا کرده‌اند (بحرانی، ٨/ ٩۶).

بعد از شکل‌گیری گفتمان تواتر قراءات، اختلاف نظراتی پیرامون محدوده و گستره این تواتر مطرح شد.[١٥] این اقوال با وجود اختلافات جزئی‌شان، نشان از گسترش عقیده تواتر قراءات دارند. این‌ها نشان

---

١٥ ـ الف) قراءات مشتمل بر متواتر و غیر متواتر هستند (ر.ک: ابو شامهٔ، المرشد الوجیز، ١٧٨؛ ابن جزری، منجد المقرئین، ١٨-٢١؛ شهید ثانی، الحاشیهٔ الأولی علی الألفیهٔ، ٥٢٩- ٥٣٠)، ب) قراءات تنها در فرش الحروف متواترند (ابو الثناء اصفهانی، ١/ ٤٦٢)، ج) قراءات سبع، متواتر از قراء هستند و نه نبی اکرم (ص) (طوفی،٢/ ٢٣؛ زرکشی، البرهان، ١/ ٣١٩)، د) قراءات متواتر از نبی اکرم (ص) هستند (ابن جزری، منجد المقرئین، ٦٧).

می‌دهد گفتمانی که در سده هفتم مبنی بر تواتر قراءات شکل گرفته، در سده هشتم کاملاً قوام یافته و بین دانشمندان اهل سنت و حتی شیعه، جای خود را باز کرده است.

***

دانسته است که کلام و عقاید نیازمند یقین است، این مسأله به ضمیمه مجادلات کلامی سده‌های نخست که در آن هر یک از اطراف درگیری به برخی اخبار استناد می‌کرد، موجب طرح قید تواتر برای یقین‌آوری اخبار شد. اما فقه همواره به دنبال راهکارهایی برای عمل مکلف بود؛ از این‌رو در اوایل امر، یقین‌بخشی یا غیر یقین‌بخشی و نیز تقسیم خبر به واحد و متواتر، چندان بین فقها مطرح نبود،[۱۶] اما در قرن چهارم، فقهای متکلم -افرادی که در اصول فقه و نیز اصول عقاید تخصص و تألیف داشتند- این مسأله را از کلام به فقه تسری دادند. اصرار شافعی در الرساله و اصولیان اواخر قرن چهارم و بعد از آن، بر حجیت خبر واحد، گویا مقابله‌ای است با تفکری مبنی بر عدم حجیت خبر واحد که کمی پیش از شافعی شکل گرفته و در اواخر قرن چهارم، به دغدغه‌ای جدی برای اصولیان تبدیل شده است. گرچه اصولیان اصل حجیت خبر واحد را تثبیت کردند، اما به گفتمان غالبی که پیرامون عدم یقین بخشی آن شکل گرفته بود، سر سپردند. چه اینکه این مسأله در حدیث هم مطرح نبود و در قرن پنجم توسط فقهایی که در حدیث نیز تألیف داشتند، از اصول فقه به حدیث راه یافت. مطرح شدن این مسأله در حوزه حدیث، پای آن را به قراءات -که آن نیز یک علم اسنادی و روایی است- باز کرد؛ لذا علمای قراءات که پیش از آن هیچ اشاره‌ای به تواتر یکایک قراءات نداشتند -ولی در عین حال آن را یقین بخش می‌شمردند- از این زمان به بعد، بر تواتر آن اصرار کردند. گویی در نظر ایشان یقین بخشی تنها در پرتو تواتر معنا شده است.

نتیجه‌گیری

رویکرد خاص علم کلام به اخبار که از سویی متأثر از عقل‌گرایی برخی متکلمان و از سوی دیگر متأثر از وظیفه این علم در پاسخ‌گویی به شبهات منکرانی از دیگر ادیان، زمینه طرح شرایط یقین‌بخشی اخبار و تشکیک در علم‌آوری خبر واحد را در این علم فراهم آورد. این مسأله در قرن چهارم، از کلام به اصول فقه راه یافت. در آثار اصولیان این قرن و بعد از آن، یقین‌بخشی مطلق، به خبر متواتر- با تعریف خاصی که نزد اصولیان پیدا کرده- اختصاص یافته است و خبر واحد، تنها در شرایطی خاص توان یقین‌بخشی دارد. با

---

۱۶ ـ نگاه نقادانه به حدیث، پیشینه‌ای طولانی دارد؛ چنان‌که ابوحنیفه به بدبینی به اخبار و روی آوردن به رأی و قیاس شهره بود (ر.ک: مبارک، محمد بن جمیل، ٤٨). مقصود این پژوهش شهرت -و نه شکل‌گیری- اندیشه‌ای است که خبر را به واحد و متواتر تقسیم کرده و یقین‌بخشی خبر واحد را جز در مواردی اندک، منتفی می‌شمارد. نیز تعریف خاصی از متواتر ارائه کرده که با در نظر گرفتن آن، مصداق متواتر در احادیث بسیار نادر است؛ لذا تنها بخش اندکی از احادیث یقین‌آور خواهد بود.

وجود اذعان محدثان به اینکه مصداق متواتر -با اصطلاح مورد نظر اصولیان- در احادیث وجود ندارد یا حداقل نادر است، اما در قرن پنجم، تقسیم خبر به واحد و متواتر، به علوم حدیث نیز راه یافت. این مسأله، بر قراءات که یکی از شاخه‌های علوم اسنادی است، تأثیر گذاشت.

در نتیجه شهرت مسأله انحصار یقین‌بخشی به خبر متواتر، قراءات می‌بایست برای یقین‌آور بودن، متواتر می‌بود و همین مسأله موجب اصرار علمای قراءات در قرن هفتم و بعد از آن بر تواتر قراءات شد. پیش از قرن هفتم، قراءات با وجود برخورداری از سند واحد، به صرف برخورداری از برخی شرایط، مورد پذیرش قرار می‌گرفت و نیازی به تواتر آن‌ها احساس نمی‌شد. اما پس از این زمان، قراءات نیز می‌بایست از طریقی یقین بخش برخوردار می‌بود.

منابع

ابن أبی‌عاصم، احمد بن عمرو، ***السنة***، تحقیق: محمد الألبانی، بیروت، المکتب الإسلامی، ط الأولی، ١٤٠٠ ق.

ابن العربی، محمد بن عبدالله، ***المحصول فی أصول الفقه***، تحقیق: حسین الیدری و سعید فودة، عمان، دار البیارق، ط الأولی، ١٤٢٠ ق.

ابن تیمیة، عبدالسلام، ***المسودة فی أصول الفقه***، تحقیق: محمد عبدالحمید، دارالکتاب العربی، بی‌تا.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ***مجموع الفتاوی***، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد، المدینة النبویة، مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف، ١٤١٦ ق.

ابن جزری، محمد بن محمد، ***النشر فی القراءات العشر***، تحقیق: علی محمد الضباع، المطبعة التجاریة الکبری [تصویر دار الکتاب العلمیة]، بی‌تا.

_____، ***منجد المقرئین ومرشد الطالبین***، دارالکتب العلمیة، ط الأولی، ١٤٢٠ ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ***نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر فی مصطلح أهل الأثر***، تحقیق: عبدالله بن ضیف الله الرحیلی، مطبعة سفیر بالریاض، ط الأولی، ١٤٢٢ ق.

ابن حزم، علی بن احمد، ***الإحکام فی أصول الأحکام***، تحقیق: أحمد محمد شاکر، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.

ابن خزیمة، محمد بن اسحاق، ***صحیح ابن خزیمة***، تحقیق: محمد مصطفی الأعظمی، بیروت، المکتب الإسلامی، بی‌تا.

ابن دهان، محمد بن علی، ***تقویم النظر فی مسائل خلافیة ذائعة***، تحقیق: صالح الخزیم، الریاض، مکتبة الرشد، ط الأولی، ١٤٢٢ ق.

ابن زنجویه، حمید بن مخلد، ***الأموال***، تحقیق: شاکر ذئب فیاض، مرکز الملک فیصل للبحوث والدراسات

الإسلامية، السعودية، ط الأولى، ١٤٠٦ ق.

ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمان، ***معرفة أنواع علوم الحديث***، تحقيق: نور الدين عتر، سوريا، دارالفكر، بيروت، دارالفكر المعاصر، ١٤٠٦ ق.

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، ***التمهيد لما فی الموطأ من المعانی والأسانيد***، تحقيق: مصطفى علوی و محمد البكری، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ ق.

ابن فرضی، عبدالله بن محمد، ***تاريخ علماء الأندلس***، تصحيح: عزت العطار الحسينی، القاهرة، مكتبة الخانجی، ط الثانية، ١٤٠٨ ق.

ابن كثير، اسماعيل بن كثير، ***اختصار علوم الحديث***، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دارالكتب العلمية، ط الثانية، بی‌تا.

ابن مجاهد، احمد بن موسی، ***السبعة فی القراءات***، تحقيق: شوقی ضيف، قاهره، دارالمعارف، ط الثانية، ١٤٠٠ ق

ابوالثناء اصفهانی، محمود بن عبدالرحمان، ***بيان المختصر***، تحقيق: محمد مظهر بقا، دارالمدنی، السعودية، ط الأولى، ۱۴۰۶ ق.

ابوحيان، محمد بن يوسف، ***البحر المحيط***، تحقيق: صدقی جميل، بيروت، دارالفكر، ١٤٢٠ ق.

ابوشامة مقدسی، اسماعيل بن ابراهيم، ***إبراز المعانی من حرز الأمانی***، دار الكتب العلمية، بی‌تا.

_____، ***المرشد الوجيز***، تحقيق: طيار آلتی قولاج، بيروت، دار صادر، ١٣٩٥ ق

اشوح، صبری، **اعجاز القراءات القرآنية**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٩ ق.

إمام الحرمين، عبدالملک بن عبدالله، ***البرهان فی أصول الفقه***، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت، دارالكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٨ ق.

_____، ***الورقات***، تحقيق: عبداللطيف محمدالعبد، بی‌نا، بی‌تا.

اندلسی قيسی، مكی بن ابی‌طالب، ***الإبانة عن معانی القراءات***، تحقيق: عبدالفتاح إسماعيل شلبی، دار نهضة، مصر للطبع والنشر، بی‌تا.

الآمدی، علی‌بن محمد، ***الإحكام فی أصول الأحكام***، تحقيق: عبدالرزاق عفيفی، بيروت- دمشق، المكتب الإسلامی، بی‌تا.

بحرانی، يوسف بن احمد، ***الحدائق الناضرة***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤٠٥ ق.

بخاری، محمد بن اسماعيل، ***خلق أفعال العباد***، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، الرياض، دارالمعارف السعودية، بی‌تا.

بصری، محمد بن علی، ***المعتمد فی أصول الفقه***، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دارالكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٠٣ ق.

بغدادی، عبد القاهر بن طاهر، ***اصول الدين***، استانبول، مطبعة الدولة، ط الأولى، ١٣٤٦ ق.

بقلة، أيمن، ***تسهيل علم القراءات***، ناشر: مؤلف، ط الاولى، ١٤٣٠ ق.

بلقینی، عمر بن رسلان، ***محاسن الاصطلاح*** (به همراه مقدمـة ابـن صـلاح)، تحقیـق: عائشـة عبـد الـرحمن بنـت الشاطئ، دار المعارف، بی‌تا.

پارچه‌باف دولتی، کریم و دیگران، «تحلیل و بررسی تقسیم‌بندی‌های ارائه شده در قراءات قرآن کریم»، ***پژوهش‌های قرآن و حدیث***، سال ۴۵، ش ۲، پاییز و زمستان ۹۱، صص ۱۹-۳۸.

پاکتچی، احمد، «احمد بن حنبل (فقه)»، ***دایرة المعارف بزرگ اسلامی***، ج ۶، صص ۷۲۵- ۷۳۰

تبریزی، موسی، ***أوثق الوسائل***، قم، انتشارات کتبی نجفی، چاپ اول، ۱۳۶۹.

الجزائری، طاهر بن صالح، ***توجیه النظر إلی أصول الأثر***، تحقیق: عبـدالفتاح أبوغـدة، حلـب، مکتبـة المطبوعـات الإسلامیة، ط الأولی، ١٤١٦ ق.

جصاص، احمد بن علی، ***الفصول فی الأصول***، وزارة الأوقاف الکویتیة، ط الثانیة، ١٤١٤ ق.

حافظ عراقـی، عبـدالرحیم بـن حسـن، ***التقییـد و الإیضـاح شـرح مقدمـة ابـن الصـلاح***، تحقیـق: عبـدالرحمن محمدعثمان، ناشر: محمد عبدالمحسن الکتبی، ط الأولی، ۱۳۸۹ ق.

حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، ***المدخل إلی کتاب الإکلیل***، تحقیق: فؤاد عبدالمنعم، دارالدعوة، الاسـکندریة، بی‌تا.

_____، ***المستدرک علی الصحیحین***، تحقیق: مصـطفی عبـدالقادر عطـا، بیـروت، دار الکتب العلمیة، ط الأولی، ١٤١١ ق.

_____، ***تلخیص تاریخ نیسابور***، بهمن کریمـی، تلخـیص: خلیفـه نیسـابوری، طهـران، کتابخانة ابن سینا، بی‌تا.

_____، ***معرفة علوم الحدیث***، تحقیق: السید معظم حسین، بیروت، دار الکتب العلمیة، ط الثانیة، ۱۳۹۷ ق.

حبش، محمد، ***الشامل فی القراءات المتواترة***، دمشق، دارالکلم الطیب، ط الاولی، ۱۴۲۲ ق.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، ***الکفایة فی علم الروایة***، تحقیق: أبو عبداللـه السـورقی؛ إبـراهیم حمـدی المـدنی، المدینة المنورة، المکتبة العلمیة، بی‌تا.

_____، ***تاریخ بغداد***، تحقیق: بشار عواد، بیروت، دار الغرب الإسـلامی، ط الأولـی، ١٤٢٢ ق.

زرقانی، محمد بن عبدالعظیم، ***مناهل العرفان***، مطبعة عیسی البابی الحلبی وشرکاه، ط الثالثة، بی‌تا.

زرکشی، محمد بن عبدالله، ***البحر المحیط فی أصول الفقه***، دار الکتبی، ط الأولی، ١٤١٤ ق.

_____، ***البرهان فی علوم القرآن***، تحقیق: محمد ابوالفضـل إبـراهیم، دار إحیـاء الکتـب العربیـة عیسی البابی الحلبی وشرکائه، ط الأولی، ١٣٧٦ ق.

_____، ***المنثور فی القواعد الفقهیة***، وزارة الأوقاف الکویتیة، ط الثانیة، ١٤٠٥ ق.

_____، ***النکت علی مقدمة ابن الصلاح***، تحقیق: زین العابدین بن محمد، الریاض، أضواء السلف، ط الأولی، ١٤١٩ ق.

زهرانی، محمد، ***تدوین السنة النبویة نشأته وتطوره من القرن الأول إلی نهایة القرن التاسع الهجری***، دار الهجرة، الریاض، ط الأولی، ١٤١٧ ق.

سبکی، علی بن عبدالکافی، ***الإبهاج فی شرح المنهاج***، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤١٦ ق.

سخاوی، علی بن محمد، ***جمال القراء وکمال الإقراء***، تحقیق: مروان العطیة؛ محسن خرابة، دمشق- بیروت، دار المأمون للتراث، ط الأولی، ١٤١٨ ق.

سخاوی، محمد بن عبدالرحمان، ***التوضیح الأبهر***، مکتبة أضواء السلف، ط الأولی، ١٤١٨ ق.

سمعانی، منصور بن محمد، ***قواطع الأدلة فی الأصول***، تحقیق: محمد حسن شافعی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ط الأولی، ١٤١٨ ق.

سهمی، حمزة بن یوسف، ***تاریخ جرجان***، تحقیق: محمد عبدالمعید خان، بیروت، عالم الکتب، ط الرابعة ١٤٠٧ ق.

سیسی، عبدالباقی، ***قواعد نقد القراءات القرآنیة***، الریاض، دار کنوز اشبیلیا، ط الاولی، ١٤٣٠ ق.

شاشی، احمد بن محمد، ***أصول الشاشی***، بیروت، دار الکتاب العربی، بی‌تا.

شافعی، محمد بن ادریس، ***الرسالة***، تحقیق: أحمد شاکر، مصر، مکتبه الحلبی، ط الأولی، ١٣٥٨ ق.

_____، ***جماع العلم***، دار الأثار، ط الأولی، ١٤٢٣ ق.

شبلی نعمانی، محمد، ***تاریخ علم کلام***، ترجمه: سیدمحمدتقی فخرداعی، تهران، اساطیر، چاپ اول، ١٣٨٦.

شمس الائمه سرخسی، محمدبن احمد، ***أصول السرخسی***، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا.

شهید اول، محمد بن مکی، ***ذکری الشیعة***، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول، ١٤١٩ ق.

شهیدثانی، زین الدین بن علی، ***الحاشیة الأولی علی الألفیة***، قم، دفتر تبلیغات، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.

_____، ***المقاصد العلیة فی شرح الرسالة الألفیة***، قم، دفتر تبلیغات، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.

_____، ***روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان***، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ١٤٠٢ ق.

شیرازی، ابراهیم بن علی، ***التبصرة فی أصول الفقه***، تحقیق: محمدحسن هیتو، دمشق، دارالفکر، ط الأولی، ١٤٠٣ ق.

_____، ***اللمع فی أصول الفقه***، دارالکتب العلمیة، ط الثانیة، ١٤٢٤ ق.

صیمری، حسین بن علی، ***أخبار أبی حنیفة وأصحابه***، بیروت، عالم الکتب، ط الثانیة، ١٤٠٥ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان***، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ط الأولی، ١٤١٥ ق.

طحاوی، احمد بن محمد، ***شرح مشکل الآثار***، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الأولی، ١٤١٥ ق.

_____، ***شرح معانی الآثار***، تحقیق: محمد زهری النجار و محمد سید جاد الحق، المدینة

النبوية، عالم الكتب، ط الأولى، ١٤١٤ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***التبيان فی تفسير القرآن***، تحقيق: احمد قصير عاملی، بيروت، داراحياء التراث العربی، بی‌تا.

_____، ***العدة فی أصول الفقه***، محمدتقی علاقبندیان، قم، چاپ اول، ١٤١٧ ق.

طوفی، سليمان بن عبدالقوی، ***شرح مختصر الروضة***، تحقيق: عبدالله تركی، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤٠٧ ق.

علامه حلی، حسن بن يوسف، ***منتهى المطلب***، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

علم‌الهدي، علي بن حسين، ***رسائل الشريف المرتضى***، قم، دارالقرآن الكريم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.

عونی، حاتم، ***المنهج المقترح لفهم المصطلح***، الرياض، دارالهجرة، ط الأولى، ١٤١٦ ق.

قرافی، احمد بن ادريس، ***شرح تنقيح الفصول***، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط الأولى، ۱۳۹۳ ق.

كلينی، محمد بن يعقوب، ***الكافی***، قم، دار الحديث، چاپ اول، ١٤٢٩ ق.

لطفی، محمدحسين، «بررسی قراءات به لحاظ دارا بودن تواتر»، ***حسنا***، س ۳، ش ۹، تابستان ۹۰، صص ۲۱-۶۲.

مبارک، محمد بن جميل، ***حجية خبر الآحاد فی العقائد والأحكام***، المدينة، مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشريف، بی‌تا.

محقق كركی، علی بن حسين، ***الرسائل***، كتابخانه آيةالله مرعشی، قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

_____، ***جامع المقاصد***، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.

مرداوی، علی بن سليمان، ***التحبير شرح التحرير فی أصول الفقه***، تحقيق: عبدالرحمن جبرين وآخرون، الرياض، مكتبة الرشد، ط الأولى، ١٤٢١ ق.

مووزی، محمد بن نصر، ***السنة***، تحقيق: سالم أحمد السلفی، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط الأولى، ١٤٠٨ ق.

_____، ***تعظيم قدر الصلاة***، تحقيق: عبدالرحمن عبدالجبار، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ط الأولى، ١٤٠٦ ق.

مسلم بن حجاج، ***التمييز***، تحقيق: محمدمصطفى الأعظمی، مكتبة الكوثر، المربع، ط الثالثة، ١٤١٠ ق.

مسئول، عبدالعلی، ***معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية***، القاهره، دارالسلام، ط الاولى، ١٤٢٨ ق.

مفيد، محمد بن محمد، ***مختصر التذكرة بأصول الفقه***، قم، كنگره شيخ مفيد، چاپ اول، ١٤١٣ ق.

مؤدب، سيدرضا و علی‌رضا محمدی‌فر، «بررسی انگاره تواتر قراءات»، ***قرائت پژوهی***، سال ۲ ش ۲، بهار و تابستان ۹۳، صص ۹-۴۰.

نسفی، ابومعين، ***تبصرة الأدلة فی اصول الدين***، تحقيق: حسين آتای، آنقره، ۱۹۹۳ م.

نويری، محمد بن محمد، ***شرح طيبة النشر***، بيروت، دارالكتب العلمية، ط الاولى، ۱۴۲۴ ق.

هذلی، يوسف بن علی، ***الكامل فی القراءات العشر***، تحقيق: جمال الشايب، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ط

الأولی، ١٤٢٨ ق.

Hansu, Hüseyin, "Notes on the Term Mutawātir and its Reception in Ḥadīth Criticism", ***Islamic Law and Society*** 16 (2009), pp 383-408.

Melchert, Christopher, "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Quranic Readings", ***Studia Islamica***, No. 91, (2000), p. 11.

رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث
سال پنجاهم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۰۲-۷۹

New Approaches to
Quran and Hadith Studies
Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn&Winter 2018 - 2019
DOI: 10.22067/naqhs.v50i2.48177

استدلال به خالقیت خداوند؛ روش آموزش توحید ربوبی در قرآن، از دیدگاه علامه طباطبایی *

دکتر حسن شکراللهی
استادیار دانشگاه پیام نور
Email: h.shokr@pnu.ac.ir
دکتر محمد داوودی[1]
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
Email: mdavoudi@rihu.ac.ir
دکتر سید جواد قندیلی
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: ghandili@um.ac.ir

چکیده

توحید در ربوبیت یکی از مراتب توحید است که در آیات فراوانی از قرآن کریم، به مخاطبان آموزش داده شده است. در آموزش توحید در ربوبیت در قرآن، روش‌های متعددی به کار رفته است که مهم‌ترین آن‌ها روش «استدلال» است؛ که از آن میان نیز، استدلال به خالقیت خداوند کاربرد فراوانی دارد؛ زیرا مخاطبان اولیة قرآن یعنی مشرکان و بت‌پرستان، خالقیت خداوند را باور داشتند و شرک آن‌ها عمدتاً در ربوبیت و تدبیر امور عالم بود. این مقاله با استفاده از قواعد تفسیر انجام شده و هدف آن کشف، بررسی و تبیین انواع استدلال به خالقیت خداوند برای آموزش توحید ربوبی در قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که از دیدگاه علامه، این استدلال دارای انواع سه‌گانة استدلال به این‌همانی ربوبیت و خالقیت، استدلال به تلازم ربوبیت و خالقیت، و استدلال به خلقت ممزوج با تدبیر است.

کلیدواژه‌ها: روش استدلال، آموزش توحید، خالقیت، ربوبیت، قرآن، علامه طباطبایی.

---

*. تاریخ وصول: ۱۳۹٤/۰٤/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹٦/۰۲/۳۰.
۱ . نویسنده مسئول

مقدمه

در هندسه معرفتی قرآن، توحید اصلی‌ترین و مهم‌ترین رکن است و معارف دیگر، بازگشت به توحید دارد. از این‌رو، آموزش توحید در قرآن، از مهم‌ترین و محوری‌ترین مسائل بیان شده در قرآن است؛ و طبیعتاً برای این هدف از روش‌هایی بهره برده که می‌توان با بررسی آیات به جستجو و کشف و استخراج آن‌ها پرداخت. این روش‌ها را یا خود خداوند در قرآن برای آموزش انسان به کار برده، یا روش‌هایی است که خداوند به انبیاء (ع) آموخته و اجرای آن را از ایشان خواسته، و یا روش‌هایی است که انبیاء (ع) در آموزش‌های خود به کار برده‌اند و خداوند تأیید کرده است.

یکی از مراتب توحید، توحید در ربوبیت است. بر اساس تعریف قرآنی توحید افعالی ـ که توحید در ربوبیت یکی از مصادیق آن است ـ توحید در ربوبیت یعنی ربوبیت مطلق خداوند؛ یعنی چون وجود خداوند نامحدود است، علاوه بر این‌که او خالق و مالک مطلق عالم هستی و موجودات است، «رب» مطلق آن‌ها نیز هست و غیر او، جلوه‌ای از ربوبیت او و ابزاری برای تحقق ربوبیت او هستند.

با بررسی آیات توحید در ربوبیت، به همراه تفسیر مفسر گرانسنگ علامه طباطبایی از آن‌ها، روش‌های متعددی برای آموزش توحید در ربوبیت در قرآن به دست می‌آید که در آن میان، روش استدلال، آن هم استدلال به خالقیت خداوند، اصلی‌ترین و مهم‌ترین روش محسوب می‌شود؛ زیرا مشرکان بت‌پرست، هر چند شاید حقیقت توحید در خالقیت و لوازم آن را ادراک نکرده باشند (طباطبایی، ۱۶/ ۲۳۱)، ولی اصل خالقیت خداوند برای عالم هستی و خودشان را باور داشتند و وجود آن‌ها را به بت‌ها و دیگر ارباب خودپنداشته نسبت نمی‌دانند: «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله» (زمر: ۳۸)، «و اگر از آنان بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ هر آینه گویند: خدا»؛ و «و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله» (زخرف: ۸۷)، «و اگر از آنان بپرسی چه کسی آنان را آفریده است هر آینه گویند: خدا».

مشکل مشرکان بت‌پرست در تدبیر امور عالم توسط خداوند یعنی ربوبیت او بود؛ این‌گونه که به جای اعتقاد به ربوبیت مطلق برای خداوند، به ربوبیت بت‌ها و سایر موجودات اعتقاد داشتند و هر یک از آن‌ها را مدبر بخشی از امور عالم می‌دانستند. و از همین‌رو، آن‌ها را عبادت نیز می‌کردند و از آن‌ها حاجت می‌خواستند (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۵۲۲).

بنابراین، همان‌گونه که علامه طباطبایی ـ در جای‌جای تفسیر المیزان (طباطبایی، ۷/ ۲۹۱، ۱۶/ ۱۴۸، ۱۷/ ۲۶۶) ـ و دیگران (سبحانی، مفاهیم القرآن، ۱/ ۳۲۰؛ همو، منشور جاوید، ۲/ ۲۵۷؛ جوادی آملی، تسنیم، ۸/ ۱۳۹) یادآور شده‌اند، هدف اصلی از طرح مسألهٔ «توحید در خالقیت» در شماری از آیات قرآن،

استفاده برای اثبات لوازم آن، مانند توحید در ربوبیت، توحید در الوهیت و توحید در عبودیت است؛ و اثبات خود این مسأله، از اهداف فرعی محسوب می‌شود. هم‌چنین مهم‌ترین برهان‌های قرآن کریم بر توحید در ربوبیت، بر پایهٔ وحدت خالق و وحدت نظام استوار شده است (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۴۲۶ - ۴۲۷؛ سبحانی، مفاهیم القرآن، ۱/ ۵۶ - ۳۶۰).

بر این اساس، با توجه به این‌که علامه طباطبایی مسألهٔ استدلال به خالقیت خداوند و روش‌های گوناگون آن را برای اثبات توحید در ربوبیت در قرآن به نیکی شناسایی و تبیین کرده است، مسألهٔ ما در این تحقیق، بررسی و تبیین دیدگاه ایشان در این‌باره است.

مفهوم شناسی

استدلال

استدلال، برآیند تفکر استنتاجی است که در آن، ذهن از دو یا چند گزاره‌ای که مسلم گرفته است به یک نتیجه دست می‌یابد. با توجه به این‌که استدلال در قالب الفاظ ریخته می‌شود، در تعریفی ساده از آن، گفتار یا نوشتاری را گویند که برای اثبات مسأله‌ای ارائه می‌شود (حیدری، ۷۱).

یکی از روش‌های متداول در آموزش دین و معارف دینی روش استدلال است. در این روش آموزه‌های دینی بر اساس معیارهای عقلی مشخص شده در علم منطق اثبات می‌شود. استدلال در قرآن، یکی از روش‌های اصلی آموزش معارف دینی ـ به ویژه معارف اعتقادی دین ـ محسوب می‌شود؛ روشی که می‌توان آن را بر آنچه قرآن «حکمت» نامیده است تطبیق کرد (طباطبایی، ۱۲/ ۳۷۲): «ادع إلی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی أحسن» (نحل: ۱۲۵) «[مردم را] با حکمت (گفتار درست و استوار) و پند نیکو به راه پروردگارت بخوان، و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است مجادله و گفتگو کن».

استدلال‌های قرآن جامع میان دو اسلوب خطابه و برهان است؛ خطابه برای اقناع مخاطب عام، و برهان برای اثبات مطلوب برای مخاطب خاص (معرفت، ۵/ ۴۱۳)؛ ولی به هر دلیل، قرآن نمی‌کوشد که همه معارفش را با استدلال‌های منطقی و فلسفی ارائه کند.

در روش استدلال، سه شیوهٔ قیاس، استقراء و تمثیل به کار گرفته می‌شود. استدلال قیاسی استدلال از کل به جزء، استدلال استقرائی استدلال از جزء به کل، و استدلال تمثیلی استدلال از جزء به جزء است (مظفر، ۲۰۲). مراد از استدلال در این تحقیق، استدلال به شیوهٔ قیاس است.

آموزش

از نظر برخی، آموزش یعنی یاد دادن (شریعتمداری، ۱۸)؛ یعنی هر گونه فعالیتی که از سوی یک

یاددهنده به منظور ایجاد یادگیری در یک یادگیرنده انجام می‌شود (مشایخی راد، ۲۴). طبق این تعریف، هدف آموزش یادگیری است.

برخی دیگر با افزودن قید «آسان ساختن» به یادگیری، آموزش را اینگونه تعریف کرده‌اند: «آموزش به فعالیت‌هایی گفته می‌شود که با هدف آسان ساختن یادگیری از سوی آموزگار یا معلم طرح‌ریزی می‌شود و بین آموزگار و یک یا چند یادگیرنده به صورت کنش متقابل جریان می‌یابد» (سیف، ۳۰). ولی با توجه به این‌که این تعریف ویژهٔ آموزش رو در روی کلاسی است و انواع دیگر آموزش را در بر نمی‌گیرد، در تعریف جامع آموزش گفته‌اند: «هر گونه فعالیت یا تدبیر از پیش طرح‌ریزی شده‌ای که هدف آن آسان کردن یادگیری در یادگیرندگان است» (همان). به هر حال، بر اساس تعریف‌های پیش گفته، رکن اصلی و هدف آموزش، «یادگیری» است؛ ایجاد یا آسان ساختن آن. بنابراین لازم است منظور از یادگیری نیز مشخص شود.

دربارهٔ یادگیری، نظریه‌های گوناگونی از سوی روان‌شناسان تربیتی ارائه شده است؛ که در یک تقسیم‌بندی اجمالی، به دو دستهٔ اصلی نظریه‌های رفتارگرایی و نظریه‌های شناخت‌گرایی تقسیم می‌شود (هیلگارد و باور، ٤٣ – ٥٢٠؛ لفرانسوا، ٣٥ – ٢٣٥؛ شانک، ٤٧ – ٥٩٨؛ کدیور، ٩٧ – ١٦٢).

بر اساس نظریه‌های رفتارگرایی، یادگیری به فرآیند ایجاد تغییر نسبتاً پایدار در رفتار آشکار فرد گفته می‌شود؛ ولی در نظریه‌های شناخت‌گرایی، یادگیری ایجاد تغییر در فرآیندهای شناختی و ذهنی مانند ادراک امور، سازمان‌دهی و تجزیه و تحلیل داده‌ها، درک معنا و ... است (سیف، ۲۵۸).

بر این اساس، منظور از آموزش توحید ربوبی در این تحقیق، ایجاد یادگیری و تغییر به هر دو معنا در مخاطب است؛ یعنی هم ایجاد تغییر شناختی و ذهنی مخاطب به سوی توحید در الوهیت؛ یعنی اعتقاد به این‌که تنها خداوند شایستهٔ عبادت و پرستش است؛ هم ایجاد تغییر در رفتار مخاطب به سوی توحید در عبادت؛ یعنی در عمل، تنها خداوند را عبادت و پرستش کردن.

بر اساس آموزه‌های قرآنی نیز دعوت به توحید در الوهیت و توحید در عبادت، عصارهٔ دعوت همهٔ پیامبران (ع) است: «و ما أرسلنا من قبلک من رسول إلاّ نوحی إلیه أنه لا إله إلاّ أنا فاعبدون» (انبیاء: ۲۵). و پیش از تو هیچ پیامبری نفرستادیم مگر آنکه به او وحی کردیم که خدایی جز من نیست، پس تنها مرا بپرستید».

روش

روش یکی از ارکان اصلی «برنامهٔ درسی» به حساب می‌آید؛ که متضمن مجموعه‌ای از عوامل مؤثر در آموزش است. توضیح کوتاه این‌که فرآیند یادگیری با عوامل مختلفی ارتباط دارد که هر یک از آن‌ها در

جریان و چگونگی تحقق یادگیری مؤثر است. هنگامی که همهٔ این عوامل مؤثر در یادگیری به صورت یک نظام دیده شود و هر عامل جزئی از یک کل محسوب شود، به مجموعهٔ این نظام، «برنامهٔ درسی» گفته می‌شود که علاوه بر روش آموزش، برخی دیگر عوامل اصلی آن عبارت است از: اهداف، محتوا، مواد آموزشی، زمان، فضا و ارزشیابی (ملکی، ۸ – ۱۹). رایج‌ترین دیدگاه در این زمینه، عوامل اصلی را چهار عامل اهداف، محتوا، روش و ارزشیابی معرفی می‌کند (مهرمحمدی، ۵۷). این عوامل چهارگانه، یک الگوی مفهومی را شکل می‌دهند به گونه‌ای که در رابطهٔ تعاملی با یکدیگر، برنامهٔ درسی را به صورت یک سیستم هماهنگ به وجود می‌آورند. در چنین سیستمی نوع روش‌های آموزشی به منظور دست‌یابی به اهداف برنامه، متأثر از نوع محتوا هستند (تایلر، ۱۰).

روش را از نظر کلی، هر گونه برنامه، فعالیت، و ابزاری دانسته‌اند که برای دستیابی به هدف یا اهدافی، به کار گرفته می‌شود (آلن بیرو، ۲۲۳؛ شایان مهر، ۲۹۶)؛ در تعلیم و تربیت، برخی، روش را راه به کارگیری قواعد، شیوه‌ها و فنون آموزشی برای رسیدن به اهداف آموزشی تعریف کرده‌اند (حسینی‌زاده، ۲۸)؛ و برخی، این راه را ناظر به انواع فعالیت‌های اختیاری دانسته‌اند (گروهی از نویسندگان، ٤٥٠).

بنابراین، منظور این مقاله از روش استدلال به خالقیت خداوند برای آموزش توحید ربوبی در قرآن، این است که این نوع استدلال، یکی از فعالیت‌هایی است که در قرآن برای دست‌یابی به اهداف آموزش توحید ربوبی انجام شده و ما در پی آنیم که آن را بررسی و تبیین کنیم.

ربوبیت

«رب» دارای دو کاربرد مصدری و وصفی است که «ربوبیت»، مصدر اختصاصی آن در کاربرد وصفی برای «الله» است (راغب اصفهانی، ۳۳۷). بنابراین، ربوبیت نیز در واقع، از صفات فعلی خداوند محسوب می‌شود (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۴۲۶). در ادامه، معنای این دو کلمه را در این کاربرد بررسی خواهیم کرد.

در منابع لغوی عمدتاً سه معنای «مالک، سید و مصلح» برای کلمهٔ رب بیان شده (فیومی، ۲۱۴؛ جوهری، ۱/ ۱۳۰؛ ابن منظور، ۱/ ۳۹۹ – ۴۰۱) و در برخی به جای سه معنا، سه اصل متناسب «اصلاح، ملازمت و ضمیمه بودن»، مدلول این کلمه دانسته شده است (ابن فارس، ۲/ ۳۸۱ – ۳۸۲).

اما بنا بر تحقیق برخی صاحب‌نظران، اصل لغوی این ماده، سوق دادن اشیا به سوی کمال و رفع نقائص به واسطهٔ تخلیه و تحلیه (تربیت) است؛ حال آن کمال، از هر جهت و آن شیء، هر موجود کمال‌پذیری مانند انسان، حیوان و نبات باشد. این حقیقت، امری است که با عناوین مختلفی مانند

اصلاح، انعام، تدبیر، سیاست، اتمام و... تعبیر می‌شود. هم‌چنین، مالکیت، ملازمت و مصاحبت، سیادت و ... همه از لوازم و آثار معنای اصلی پیش‌گفته است که هر یک به حسب مقام و متناسب با موضوع قابل بیان است. پس کلمهٔ رب به معنای کسی است که شأن و صفت ثابت او تربیت یعنی سوق‌دادن اشیا به سوی کمالشان باشد. و هنگامی که در ترکیب‌های اضافی قرآنی برای خداوند مانند «ربّ العالمین» (حمد: ۱؛ سجده: ۲؛ صافات: ۱۸۱)، «ربّ کلّ شیء» (انعام: ۱۶۴)، «ربّ العوش العظیم» (توبه: ۱۲۹) و ... به کار می‌رود، در هر یک به حسب اقتضای موضوع، «تربیت» به گونه‌ای خاص مانند تدبیر، تکمیل، اصلاح و ... معنا می‌شود (مصطفوی، ۳/ ۲۲ - ۲۴).

در مجموع، با پذیرفتن تحقیق پیش‌گفته ـ که برخی مفسران معاصر نیز آن را تأیید کرده‌اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۳/ ۳۲۴؛ جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۳۳۱) ـ باید گفت با این‌که رب از ریشهٔ «ربب» است نه «ربو» (باقری، ۱/ ۵۳)، از نظر لغوی به معنای مربی، و ربوبیت به معنای تربیت (به همان معنایی که گفته شد) و خالی از همهٔ معانی متعدد دیگر است؛ بلکه این معانی در حقیقت از لوازم و آثار معنای اصلی آن شمرده می‌شود و ممکن است در موارد کاربرد آن در قرآن کریم برای خداوند، معنای مقصود قرار بگیرد.

اما مفسران قرآن، عمدتاً معانی مشخصی برای رب بیان کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را در سه معنا خلاصه کرد: مالک (مکارم شیرازی، ۱/ ۳۸؛ زمخشری، ۱/ ۱۰)؛ مدبر و مربی (طبرسی، ۱/ ۹۷؛ موسوی سبزواری، ۱/ ۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۷۲؛ آلوسی، ۱/ ۸۰)؛ و مالک مدبر (طوسی، ۱/ ۳۲؛ طباطبایی، ۱/ ۲۱؛ صادقی تهرانی، ۱/ ۹۴)؛ ولی دسته‌ای ـ با روی‌کرد پذیرفته شده در جمع‌بندی معنای لغوی ـ میان معنای اصلی کلمهٔ رب با معانی کاربردی آن در قرآن حتی دربارهٔ خداوند تفاوت گذاشته‌اند؛ ایشان معنای اصلی را با کمی اختلاف در تعبیر، مدبر و مربی، و معانی دیگر را لوازم یا مصادیق این معنا دانسته‌اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۳/ ۳۲۴؛ جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۳۳۱؛ سبحانی، مفاهیم القرآن، ۱/ ۳۴۶ - ۳۴۷).

هر چند برخی مفسران برای تبیین و تفسیر معنای رب در قرآن، از خود آیات قرآن کریم کمک گرفته‌اند، ولی شاید هیچکدام مانند علامه طباطبایی یک استدلال کامل قرآنی برای معنای رب از نظر قرآن ارائه نکرده‌اند. ایشان با استدلال به چندین مجموعه از آیات، نتیجه می‌گیرند که «ربوبیت» دارای دو رکن اصلی «مالکیت» و «تدبیر» است؛ و از این‌رو، معنای رب از دیدگاه قرآن، «مالک مدبر» است (طباطبایی، ۱۴/ ۱۲۳؛ همان، ۱۷/ ۲۳۸). در واقع، با اثبات مالکیت حقیقی برای خداوند، تدبیر هم برای او ثابت خواهد شد؛ چرا که این دو از هم انفکاک‌ناپذیر است؛ زیرا اگر یک چیز در اصل وجودش، غیر مستقل و وابسته به دیگری باشد، در آثار وجودش قطعاً این‌گونه است. بنابراین، خداوند که منشأ اصل وجود موجودات و

مالک آن‌ها است، منشأ آثار وجودی آن‌ها یعنی مدبر آن‌ها نیز هست. پس در یک کلام، خداوند، مالک مدبر یعنی رب همهٔ موجودات است (همان، ۱/ ۲۱).

بنابراین، معنای نهایی و برگزیده در این مقاله برای رب و ربوبیت در قرآن، همان معنای بیان شده از سوی علامه طباطبایی است؛ و در ادامه، کشف روش استدلال برای آموزش توحید در ربوبیت در قرآن، بر این مبنا استوار خواهد شد.

بر اساس نامحدود بودن ذات و صفات الهی، ربوبیت او شامل ربوبیت تکوینی و تشریعی هر دو می‌شود. ربوبیت تکوینی یعنی مالکیت و تدبیر جهان هستی به گونه‌ای که هیچ کس بدون اذن و ارادهٔ او نمی‌تواند کوچک‌ترین تأثیری در جهان هستی داشته باشد؛ و ربوبیت تشریعی یعنی مالکیت حق دستور دادن و قانون‌گذاری و تدبیر در آن، به گونه‌ای که هیچ قانونی بدون پشتوانهٔ امضا و اجازهٔ او اعتبار ندارد (مصباح یزدی، ۱۷۲).

«توحید در ربوبیت» در قرآن

توحید در ربوبیت یعنی اعتقاد به این‌که مالک مدبر مطلق در جهان هستی در دو بعد تکوین و تشریع، خداوند تعالی است. بنابراین، عدم اعتقاد به این اطلاق مالکیت و تدبیر الهی در هر دو بعد یا یکی از آن دو موجب شرک است.

با توجه به این‌که بیشترین مشرکان، شرک در ربوبیت خداوند داشتند نه خالقیت او، قرآن کریم نیز توجه ویژه‌ای به توحید در ربوبیت کرده، ضمن بیان احوال و اقوال مشرکان ربوبی تکوینی و تشریعی در آن زمان و در زمان‌های گذشته، و نوع برخورد و پاسخ پیامبر اسلام (ص) و پیامبران پیشین به آن‌ها، وصف «رب» را برای خداوند ـ به تنهایی و در ترکیبات اضافی گوناگون به ویژه ترکیب «رب العالمین»[1] ـ بیش از سایر اوصاف به کار برده است.

از نظر قرآن کریم، کسانی که مثلاً در زمان حضرت ابراهیم (ع)، ماه و خورشید و ستارگان را مدبر و رب تکوینی برخی از امور عالم،[2] و کسانی مانند یهود و نصارا که احبار و رهبان خود را مدبر و رب مستقل در تشریع و قانون‌گذاری[3] می‌دانستند، شرک در ربوبیت دارند.

---

۱. این واژه و ترکیب‌های آن نزدیک به ۱۰۰۰ بار در قرآن به کار رفته است که بیش از ٤٠ بار آن مربوط به «ربّ العالمین» است.

۲. «وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيكونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيهِ اللَّيلُ رَأَى كوْكَبًا قَالَ هَـذَا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَـذَا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يهْدِنِى رَبِّى لأَكونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـذَا رَبِّى هَـذَآ أَكبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يا قَوْمِ إِنِّى بَرِىءٌ مِّمَّا تُشْرِكونَ، إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِى لِلَّذِى فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۵ ـ ۷۹).

بت‌پرستان حجاز هم اگر چه ربوبیت مطلق خدا را نسبت به مجموع جهان می‌پذیرفتند (ر.ک: یونس: ۳۱ و ۳۲؛ مؤمنون: ۸٦ و ۸۷)، اما در ربوبیت‌های جزئی مانند رب انسان و رب زمین مشرک بودند و آن را به بت‌ها، ستارگان و قدیسان بشر نسبت می‌دادند و برای آن‌ها مجسمه‌هایی را می‌ساختند و می‌پرستیدند (جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۳۵۲).

«قرآن کریم در آیات فراوانی، از یک سو عمومیت ربوبیت نظام تکوین و تشریع و حصر این سمت را برای خدای سبحان مبرهن می‌کند و از سوی دیگر هر گونه ربوبیت کلی و جزئی را از دیگران سلب می‌نماید» (همو، توحید در قرآن، ۴۲۶).

هدف و محتوا در آموزش «توحید در ربوبیت» در قرآن

با توجه به این‌که توحید در ربوبیت یکی از مراتب اعتقادی توحید است (مصباح یزدی، ۱۷۲) هدف اصلی از آموزش آن، پیدا شدن اعتقاد به ربوبیت تکوینی و تشریعی مطلق خداوند در یادگیرنده است. البته چه بسا اهداف دیگری نیز در این آموزش قابل دست‌یابی، و در آیات قرآن هدف‌گذاری شده باشد. هم‌چنین، چه بسا آموزش توحید در ربوبیت در مسیر دست‌یابی به هدف دیگری مانند اعتقاد به مراتب بالاتر توحید هم‌چون توحید در الوهیت قرار بگیرد؛[٤] که در آن صورت، روش آموزشی به کار گرفته شده در آیه، روش آموزش هر دو مرتبه از توحید محسوب خواهد شد.

اما محتوای به کار رفته در آیات آموزش توحید در ربوبیت گوناگون است؛ هر چند آن‌طور که در بالا اشاره شد، عمدتاً بر محور موضوع خالقیت خداوند دور می‌زند؛ یعنی اصلی‌ترین محتوا برای استدلال بر آموزش توحید در ربوبیت در قرآن، موضوع خالقیت خداوند است.

روش استدلال به خالقیت خداوند برای آموزش «توحید در ربوبیت» در قرآن

روش استفاده از خالقیت خداوند و استدلال به آن برای آموزش توحید در ربوبیت در قرآن، خود گوناگون است. به تعبیر برخی از مفسران معاصر، قرآن گاهی ربوبیت را ملازم خالقیت دانسته است؛ و گاهی بر اساس تحلیلی عقلی، ربوبیت را گونه‌ای از خلقت دانسته به طوری که با اثبات توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت نیز ثابت می‌شود (جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۳۵۲). از این‌رو در زیر، انواع

---

۳. «قُلْ یا أَهْلَ الْکتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَی کلَمَةٍ سَوَاء بَیْنَنَا وَبَیْنَکمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِک بِهِ شَیْئًا وَلاَ یتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ» (آل عمران: ٦٤) و «اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ» (توبه: ۳۱).

٤. مانند آیهٔ «لَوْ کانَ فِیهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یصِفُونَ» (انبیاء: ۲۲) که در آن، برای دست‌یابی به هدف اصلی اثبات توحید در الوهیت، ابتدا توحید در ربوبیت ثابت می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ١٤/ ٢٦٦ ـ ٢٦٨؛ مصباح یزدی، ٢٤٥ ـ ٢٥٠).

گوناگون این روش و دسته‌های مختلف آیات مربوط را بررسی می‌کنیم.

۱. استدلال به این‌همانی ربوبیت و خالقیت

اولین نوع استدلال به خالقیت خداوند در قرآن برای آموزش ربوبیت او، استدلال به این‌همانی این‌دو است. «گرچه مفهوم ربوبیت با خالقیت تفاوت دارد، لیکن در تحلیل عقلی، حقیقت ربوبیت به خالقیت بازمی‌گردد؛ زیرا تربیب، تربیت، اداره و تدبیر هر شیء عبارت است از دادن کمال‌ها و اوصاف و ارزاق مورد نیاز آن شیء؛ و چون اعطای کمال‌ها به شیء مستکمل، امری تکوینی است نه اعتباری و قراردادی، بنابراین، تکمیل و تربیب با ایجاد ربط بین آن شیء متکامل و کمال وجودی آن مساوی است؛ و آفرینش کمال برای شیئی خاص، خود نوعی خلقت است و در نتیجه، رب همة اشیا همان خالق آن‌هاست» (همان، ۲/ ۳۶۳).

برخی آیاتی که می‌توان به عنوان نمونه، روش استدلالی این‌همانی ربوبیت و خالقیت را از آن استنباط کرد به همراه تفسیر و تبیین چگونگی این استنباط به شرح زیر است:

۱. «إنّ ربّکم الله الذی خلق السماوات والأرض فی ستّة أیام ثمّ استوی علی العرش یدبّر الأمر ما من شفیع إلاّ من بعد إذنه ذلکم الله ربّکم فاعبدوه أفلا تذکرون» (یونس: ۳)، «همانا پروردگار شما خدای یکتاست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز (شش دوره) بیافرید آنگاه بر عرش- مقام فرماندهی بر جهان هستی- بر آمد. کار [جهان] را تدبیر می‌کند. هیچ میانجی و شفیعی نیست مگر پس از خواست و فرمان او این است خدای، پروردگارتان پس او را بپرستید، آیا یاد نمی‌کنید و پند نمی‌گیرید؟».

در این آیة شریفه، «رب» همان «الله» خالق دانسته شده است. به عبارت دیگر، ربوبیت «الله» با خالقیت او معرفی و از این طریق، توحید در ربوبیت ثابت شده است.

چرایی کاربرد این روش استدلالی نیز کاملاً روشن است؛ زیرا مخاطب آیه کسانی هستند که خالقیت خداوند را پذیرفته‌اند و در آن هیچ شک و تردیدی ندارند. بنابراین، بر پایة خالقیت پذیرفته شدة خداوند، و با بیان این‌همانی ربوبیت و خالقیت، ربوبیت خداوند نیز ثابت و پذیرفته خواهد شد.

در واقع، استدلال قیاسی شکل اول در این آیه برای آموزش توحید در ربوبیت این‌گونه است:

ـ پروردگار شما خالق آسمان‌ها و زمین است؛

ـ خالق آسمان‌ها و زمین الله است؛

ـ نتیجه: پروردگار شما الله است.

علامه طباطبایی نیز «تذکر» منظور از فراز پایانی (أفلا تذکرون) را ـ که می‌توان آن را هدف آیه از این آموزش تلقی کرد ـ انتقال فکری به حقیقت توحید در ربوبیت که از راه این‌همانی ربوبیت و خالقیت

حاصل می‌شود تفسیر کرده است. به تعبیر ایشان، «أفلا تذکرون» یعنی چرا فکر شما منتقل به این واقعیت نمی‌شود که رب شما همان خالق شما است تا بفهمید که الله به تنهایی رب شما است و ربی به جز او نیست (طباطبایی، ۱۰/ ۱۰).

این تفسیر روشن می‌کند که تناسب روش با هدف آموزش نیز در این آیه رعایت شده است؛ زیرا برای دست‌یابی به حقیقت توحید در ربوبیت، از روش استدلال به این‌همانی ربوبیت و خالقیت (که برای مخاطب ثابت شده است) بهره برده است.

۲. «خلق السماوات والأرض بالحق یکور اللیل علی النهار ویکور النهار علی اللیل وسخر الشمس والقمر کل یجری لأجل مسمی ألا هو العزیز الغفار، خلقکم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وأنزل لکم من الأنعام ثمانیة أزواج یخلقکم فی بطون أمهاتکم خلقا من بعد خلق فی ظلمات ثلاث ذلکم الله ربکم له الملک لا إله إلا هو فأنی تصرفون»، (زمر: ۵ و ٦) «آسمان‌ها و زمین را براستی و درستی آفرید. شب را به روز می‌پیچد و روز را بر شب ـ یا شب را در روز و روز را در شب درمی‌آرد، یعنی یکی را می‌برد و دیگری را می‌آورد ـ و خورشید و ماه را رام گردانید، هر یک تا سرآمدی نامبرده روان است، آگاه باشید که اوست توانای بی‌همتا و آمرزگار. شما را از یک تن ـ یعنی آدم (ع) ـ آفرید آنگاه همسرش را از او (از جنس او) پدید کرد، و برای شما از چهارپایان هشت جفت فرو فرستاد شما را در شکم‌های مادرانتان می‌آفرینند آفرینشی پس از آفرینشی در تاریکی‌های سه گانه. این است خدای، پروردگار شما، او راست پادشاهی و فرمانروایی، خدایی جز او نیست، پس چگونه و به کجا [از پرستش خدا] گردانیده می‌شوید؟»

بر اساس تفسیر و تبیین دقیق علامه طباطبایی، هدف این دو آیه نیز اثبات توحید ربوبیت است؛ و خداوند برای دست‌یابی به این هدف، از روش استدلال به این‌همانی ربوبیت و خالقیت بهره برده است؛ زیرا پس از بیان انواع خلقت و تدبیر خداوند، او را همان رب انسان معرفی می‌کند. به تعبیر ایشان ـ که پیش از این به تفصیل بیان شد ـ «رب» انسان، همان مالک مدبر امر او است؛ و چون خداوند، خالق انسان و نظام آفرینشی است که در آن زندگی می‌کند، بنابراین، مالک و مدبر امور او یعنی «رب» او هم هست (طباطبایی، ۱۷/ ۲۳٦ - ۲۳۸).

بر این اساس، طی دو استدلال قیاسی به شکل زیر، که نتیجهٔ اولی، مقدمهٔ دومی قرار می‌گیرد، توحید در ربوبیت آموزش داده می‌شود:

استدلال ۱:

ـ پروردگار شما مالک و مدبر امر شما است؛

ـ مالک و مدبر امر شما خالق شما است؛

ـ نتیجه: پروردگار شما خالق شما است.

استدلال ۲:

ـ پروردگار شما خالق شما است.

ـ خالق شما الله است.

ـ نتیجه: پروردگار شما الله است.

۳. «یا أیها الناس اذکروا نعمت الله علیکم هل من خالق غیر الله یرزقکم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنی تؤفکون» (فاطر: ۳) «ای مردم، نعمت خدای را بر خود یاد کنید آیا جز خدا آفریدگاری هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ هیچ خدایی جز او نیست، پس چگونه و به کجا گردانیده می‌شوید؟»

هدف اصلی این آیه، اثبات و آموزش توحید در ربوبیت است؛ هر چند که آموزش ضمنی توحید در خالقیت نیز هدف فرعی آن محسوب می‌شود.

بر اساس تفسیر علامه طباطبایی می‌توان روش استدلال به این‌همانی ربوبیت و خالقیت را برای دست‌یابی به هدف پیش‌گفته از این آیه استنباط کرد؛ زیرا سیاق آیه که دربارهٔ رازقیت خداوند است، اقتضا می‌کند که خداوند می‌فرمود: «هل من رازق او منعم غیر الله یرزقکم»؛ پس تعبیر «هل من خالق غیر الله یرزقکم» دلالت می‌کند که خالق نعمت‌ها ـ که مخاطب به خالقیت او اقرار و اعتراف می‌کند ـ همو رازق و منعم نعمت‌ها است (طباطبایی، ۱۷/ ۱۶)؛ و از آنجا که رازقیت یکی از مصادیق اصلی ربوبیت است، پس در واقع، این آیه با استفاده از روش این‌همانی خالقیت و ربوبیت (نه ربوبیت و خالقیت)، به هدف اصلی آن یعنی آموزش توحید در ربوبیت دست می‌یابد و ثابت می‌کند که خالق این عالم با پروردگار آن یکی و آن الله است.

بنابراین، در این آیه نیز با دو شکل استدلال قیاسی که نتیجهٔ یکی، مقدمهٔ دیگری واقع می‌شود، هدف آموزش توحید در ربوبیت به دست می‌آید:

استدلال ۱:

ـ خالق روزی انسان رازق آن هم هست؛

ـ رازق روزی انسان، پروردگار او است؛

ـ نتیجه: خالق روزی انسان، پروردگار او است.

استدلال ۲:

ـ خالق روزی انسان، پروردگار او است؛

ـ خالق روزی انسان، الله است؛

ـ نتیجه: پروردگار انسان الله است.

از بررسی و تحلیل آیات پیش‌گفته، دربارهٔ روش استدلال به این‌همانی ربوبیت و خالقیت برای آموزش توحید در ربوبیت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. این روش، روش عقلانی بسیار ساده و در عین حال متقنی برای آموزش توحید در ربوبیت است؛ زیرا متربی کسی است که اولاً خالقیت خداوند را پذیرفته و شک و تردیدی در آن ندارد؛ ثانیاً خالقیت خداوند برای او ملموس‌تر است و به واسطهٔ وجود خویش، نسبت به آن علم حضوری دارد؛ در حالی‌که ربوبیت خداوند، مقولهٔ پیچیده‌تری است که به سادگی ادراک نمی‌شود.

۲. اگر چه متربی خالقیت خداوند را پذیرفته است، ولی در عین حال برای یادآوری و تثبیت هر چه راحت‌تر و سریع‌تر آن، از خالقیت خداوند نسبت به موارد کاملاً محسوس و قابل مشاهده مانند آسمان و زمین، انسان، شب و روز، چارپایان، روزی‌ها و نعمت‌ها و ... مثال زده می‌شود.

۳. از استدلال به این‌همانی ربوبیت و خالقیت خداوند به دست می‌آید که بسیاری از آیات مربوط به خلقت خداوند ـ به ویژه آیات همراه با جزئیات تدبیری ـ در واقع، آیات ربوبیت هستند و خداوند آن‌ها را برای اثبات توحید در ربوبیت به کار برده است.

٤. غیر خداوند که ـ حتی به اعتراف مشرکان و بت‌پرستان ـ هیچ‌گونه آفرینشی ندارند، هیچ‌گونه تدبیری نیز ندارند؛ چرا که تدبیر، همان ادامهٔ خلقت است. پس اعتراف ایشان به توحید در خالقیت خداوند، در واقع، اعتراف به توحید در ربوبیت است که خود از آن غافل‌اند.

اگر مشرکان در جایی هم، شرک در خالقیت از خود بروز داده، و خداوند آن‌ها را به توحید در خالقیت فراخوانده است،[٥] این شرک واقعی نیست؛ بلکه برای نپذیرفتن لازم آن یعنی توحید در ربوبیت است؛ و از آن سو، فراخوانی ایشان به توحید در خالقیت نیز برای اثبات توحید در ربوبیت است. از این‌رو، هدف اصلی در آیات ۱۰ و ۱۱ سورهٔ لقمان[٦] ـ که پس از برشمردن برخی آفرینش‌های خداوند، از مشرکان درخواست می‌کند که آفرینش خدایان‌شان را نشان دهند ـ اثبات توحید در ربوبیت و به چالش کشاندن آن‌ها در آن است (طباطبایی، ۱۶/ ۲۱۱).

جالب‌تر آن‌که در برخی آیات مشابه، مانند آیات ۳۸ و ۳۹ سورهٔ فاطر[۷]، حتی بدون اشاره به خالقیت خداوند و تنها با بیان مواردی از تدبیر او، درخواست نشان دادن آفرینش خدایان از مشرکان شده است. و

---

۵. مانند آیهٔ «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كلِّ شَيءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ١٦).

٦. «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكمْ وَبَثَّ فيها مِن كلِّ دَابَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَنبَتْنَا فيها مِن كلِّ زَوْجٍ كرِيمٍ. هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (لقمان: ١٠ ـ ١١).

۷. «هُوَ الَّذِي جَعَلَكمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَن كفَرَ فَعَلَيهِ كفْرُهُ وَلَا يزِيدُ الْكَافِرِينَ كفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يزِيدُ الْكَافِرِينَ

این به وضوح هر چه بیش‌تر، بر عینیت خالقیت و ربوبیت و استدلال برای توحید در ربوبیت دلالت می‌کند؛ زیرا اگر خدایان دروغین، آفرینش داشتند پس حتماً تدبیر هم خواهند داشت و درخواست نشان دادن آفرینش، در واقع یعنی درخواست نشان دادن تدبیر و ربوبیت (طباطبایی، ۱۷/ ۵۳-۵۴).

۵. روش آموزشی برداشت شده از آیات، با محتوا و هدف آموزشی آن‌ها تناسب کامل دارد. بازخوانی مجدد این تناسب این‌گونه است که برای ایجاد اعتقاد به ربوبیت مطلق و نامحدود خداوند (هدف)، با توجه به پذیرش خالقیت او از طرف مخاطب (محتوا)، با استدلال به این‌همانی خالقیت و ربوبیت (روش)، توحید در ربوبیت آموزش داده شده است. بنابراین، مجموعهٔ این هدف، محتوا و روش آموزشی، ارکان اصلی یک برنامهٔ درسی برای آموزش توحید در ربوبیت در قرآن را تشکیل می‌دهند.

۲. استدلال به تلازم ربوبیت و خالقیت

دومین نوع استدلال به خالقیت خداوند در قرآن برای آموزش ربوبیت او، استدلال به تلازم این‌دو است. تلازم ربوبیت با خالقیت یعنی لزوماً این آفریدگار است که می‌تواند پروردگار باشد؛ «چون کسی که چیزی را نیافریده و هیچ گونه سلطه تکوینی و مالکیت حقیقی بر آن ندارد و قهراً از جهات درونی و هدف و سود و زیان آن آگاه نیست، چگونه می‌تواند آن را بپروراند و به کمال برساند؟ این کار یعنی پروراندن، تنها در توان کسی است که آفریننده و مالک آن چیز است و از همه جهات درونی و بیرونی آن آگاه است و او جز خدای خالق و مالک، کسی دیگر نیست» (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۴۲۶).

استدلال به تلازم ربوبیت و خالقیت در قرآن، تفکیک میان رب و خالق از سوی بت‌پرستان و اعتقاد ایشان به ارباب متعدد در ادارهٔ امور عالم را باطل می‌کند؛ زیرا لازمهٔ اعتقاد آن‌ها به خالقیت آفریدگار یکتا، پذیرش پروردگار یکتا و ربوبیت مطلق او است.

برخی از آیات شامل این روش به همراه تبیین و بررسی آن‌ها به شرح زیر است:

۱. «اللهُ الذی جعلَ لکم اللیلَ لتسکنوا فیه والنهارَ مبصراً إنَّ اللهَ لذو فضلٍ علی الناس ولکنَّ أکثرَ الناسِ لا یشکرون، ذلکم اللهُ ربکم خالق کلِّ شیءٍ لا إله إلا هو فأنی تؤفکون» (غافر: ٦١ و ٦٢)، «خدا آن است که شب را برای شما پدید کرد تا در آن بیارامید و روز را روشن ساخت- تا در آن ببینید و روزی بجویید- همانا خدا خداوند فزون‌بخشی است بر مردم، ولی بیشتر مردم سپاس نمی‌گزارند. این است خدای، پروردگار شما، که آفریننده هر چیزی است، خدایی جز او نیست، پس کجا و چگونه [از وی] گردانیده می‌شوید؟»

کفْرُهُمْ إلَّا خَسَاراً، قُلْ أرَأیتُمْ شُرَکاءکمُ الَّذِینَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أرُونِی مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأرْضِ أمْ لَهُمْ شِرْک فِی السَّمَاوَاتِ ...» (فاطر: ۳۸ ـ ۳۹).

با توجه به این‌که در اولین آیه از این آیات، تنها تدبیر خداوند در قرار دادن شب برای آرمیدن انسان و روز برای سعی و تلاش او برشمرده شده، در ابتدای آیهٔ دوم، به ربوبیت او تصریح شده است (طباطبایی، ۱۷/ ۳۴۵)؛ ولی از آنجا که ربوبیت، ملازم با خالقیت است، بلافاصله در فراز بعدی، به خالقیت مطلق خداوند تصریح شده است. به عبارت دیگر، هر چند در آیهٔ اول، هیچ‌گونه ذکری از خالقیت به میان نیامده است، ولی از آنجا که ربوبیت لازمهٔ خالقیت است، پس قطعاً این بیان تدبیر خداوند نسبت به چگونگی بهره بردن از شب و روز، از خالقیت او نسبت به اصل شب و روز حکایت می‌کند.

تبیین برخی مفسران از این تلازم این‌گونه است که خالقیت خداوند، تنها به ایجاد مخلوق و رها کردن آن به حال خود نیست؛ بلکه در ادامه نیز باید فیض الهی در هر لحظه به طور مستمر بر مخلوقات جاری باشد؛ که این جریان استمراری فیض خداوند، همان تدبیر و ربوبیت او نسبت به مخلوقات است. به عبارت دیگر می‌توان گفت فراز «خالق کلّ شیء»، دلیل فراز «ذلکم الله ربکم» است (مکارم شیرازی، ۱۵/ ۳۰۴)[۸]. بنابراین، همان‌طور که علامه طباطبایی نتیجه‌گیری کرده است، با فرض توحید در خالقیت، و اضافه شدن تلازم ربوبیت و خالقیت به آن، توحید در ربوبیت ثابت می‌شود (طباطبایی، ۱۷/ ۳۴۵).

بر این اساس، شکل استدلال قیاسی به تلازم ربوبیت و خالقیت برای آموزش توحید در ربوبیت این‌گونه است:

ـ خداوند خالق هر چیزی است؛

ـ لازمهٔ خالق بودن یک چیز، رب بودن آن است؛

ـ نتیجه: خداوند، رب هر چیزی است.

۲. «الله الذی خلق السماوات والأرض وما بینهما فی ستة أیام ثم استوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی ولا شفیع أفلا تتذکرون» (سجده: ٤)، «خداست آن که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن‌هاست در شش روز (دوره) بیافرید، سپس بر عرش (مقام فرمان‌روایی بر جهان آفرینش) برآمد، شما را جز او هیچ سرپرست و کارسازی و هیچ شفیعی نیست، آیا یاد نمی‌کنید و پند نمی‌گیرید؟»

برای بیان استدلال به تلازم ربوبیت و خالقیت در این آیه به منظور اثبات توحید در ربوبیت، توجه به چند نکتهٔ تفسیری لازم است (طباطبایی، ۱۶/ ۲۴۴-۲۴۵):

۱. مخاطب آیه، مشرکانی هستند که در آیهٔ پیش از این[۹]، افترای آن‌ها به پیامبر (ص) دربارهٔ از

---

۸. علامه طباطبایی نیز پس از تحلیل فراز «ذَلِکمُ اللَّهُ رَبُّکمْ» به عبارت «و ربّ کلشی»، فراز «خَالِقُ کلِّ شَیءٍ» را دلیل آن دانسته است: «و قوله: خالِقُ کلِّ شَیءٍ، أی و رب کل شیء لأنه خالق کل شیء و الخلق لا ینفک عن التدبیر و لازم ذلک أن لا یکون فی الوجود رب غیره لا لکم و لا لغیرکم» (ر.ک: طباطبایی، ۱۷/ ۳٤٥).

۹. «أمْ یقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِن رَبِّک لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِیرٍ مِّن قَبْلِک لَعَلَّهُمْ یهْتَدُونَ» (سجده: ۳).

خودساختگی قرآن نقل شده است؛

۲. با توجه به پذیرش توحید در خالقیت از طرف چنین مخاطبی، هدف آیه از بازگو کردن خالقیت خداوند، دیگر اثبات خالقیت او نیست؛ بلکه اثبات لوازم آن یعنی ربوبیت و الوهیت است. علاوه بر آن‌که تعبیر «یدبّر الأمر من السماء إلی الأرض» در ابتدای آیة پس از این[۱۰]، قرینه‌ای بر برداشت چنین هدفی از آیه است؛

۳. فراز «ثم استوی علی العرش» اساساً کنایه از مقام تدبیر موجودات، و به نظام درآوردن همة آن‌ها در نظامی است که حاکم بر آن‌ها باشد. علاوه بر این‌که «ولیّ» و «شفیع» بودن خداوند نیز از شؤون تدبیری او است که پس از اشاره به خالقیتش نسبت به آسمان‌ها و زمین، و به دلیل تلازم آن‌ها با هم ذکر شده است.

بر این اساس، با توجه به تعیین هدف آیه، ذکر مواردی از ربوبیت خداوند به عنوان امور ملازم با خالقیت او، و استدلال به این تلازم برای اثبات توحید در ربوبیت، بهترین روشی است که برای آموزش این مرتبه از توحید به مخاطب خاص به کار گرفته شده است.

بنابراین شکل استدلال قیاسی به کار گرفته شده در این آیه برای آموزش توحید در ربوبیت، با این فرض که منظور از آسمان و زمین و مابین این دو همة جهان هستی است، این‌گونه است:

ـ خداوند، خالق جهان هستی است؛

ـ لازمة خالق بودن یک چیز، رب بودن آن است؛

ـ نتیجه: خداوند، رب جهان هستی است.

۳. «قال أفرأیتم ما کنتم تعبدون، أنتم وآباؤکم الأقدمون، فإنهم عدوّ لی إلا ربّ العالمین، الذی خلقنی فهو یهدین. (شعراء: ۷۵-۷۸) گفت: آیا دیده‌اید- یا دانسته‌اید، یعنی ببینید و بدانید- آنچه می‌پرستیده‌اید، شما و پدران پیش‌ترتان؟ همانا آن‌ها دشمن من‌اند، مگر پروردگار جهانیان، آن که مرا آفرید پس همو راهم نماید».

این آیات، یکی دیگر از احتجاجات حضرت ابراهیم (ص) با بت‌پرستان زمان خود را حکایت می‌کند. وی در این احتجاج، پس از استثنای خداوند ـ به عنوان «رب العالمین» ـ از حکم عداوتی که برای معبودهای دروغین صادر کرده بود، اصلی‌ترین صفت پروردگار را خلقت ملازم با هدایت ـ که از مصادیق اصلی تدبیر و ربوبیت است ـ بر می‌شمارد؛ تلازمی که در اینجا با فاء تفریع نشان داده شده و با آمدن فعل مضارع، بر استمرار جنبة ربوبی آن تأکید شده است (طباطبایی، ۱۵/ ۲۸۳).

نکته‌ای که علامه طباطبایی در تبیین تلازم ربوبیت و خالقیت در این آیه از آن استفاده می‌کند، مسألة

---

۱۰. «یدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَی الْأَرْضِ ثُمَّ یعْرُجُ إِلَیهِ فِی یوْمٍ کانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵).

تدریجی‌الوجود بودن موجودات جسمانی است که تفکیک خلق و تدبیر در آن‌ها را غیر معقول می‌سازد:

«برهان اینکه تدبیر عالم قائم به خود خدای تعالی است، همین است که خلقت عالم و ایجاد آن قائم به او تنهایی است؛ زیرا پر واضح است که خلقت از تدبیر منفک نمی‌شود و معقول نیست که در این موجودات جسمانی و تدریجی الوجود که هستیش به تدریج تکمیل می‌شود، خلقت قائم به کسی، و تدبیر قائم به کسی دیگر باشد، و از آنجا که می‌دانیم خلقت عالم قائم به خدای سبحان است، پس ناگزیر باید بدانیم که تدبیرش نیز قائم به اوست»[۱۱] (موسوی همدانی، ۱۵/ ۳۹۶).

تدریجی بودن وجود این موجودات یعنی آن‌ها بعد از ایجاد اولیه، ادامهٔ وجود را به صورت تدریجی و آن به آن از سوی مبدأ فیض وجود دریافت می‌کنند. حال با توجه به این‌که مبدأ اصل وجود (خلقت) با منشأ ادامهٔ وجود (تدبیر) یکی و آن خداوند است، تفکیک خالقیت از ربوبیت، غیر ممکن و غیر معقول است. به عبارت دیگر، وجود یک موجود جسمانی، از نقطهٔ خلقت و ایجاد اولیه آغاز می‌شود و در مراحل بعدی با تدبیر ربوبی خداوند، افزایش و تکمیل می‌یابد.

و این همان مطلبی است که علامه طباطبایی در ذیل آیهٔ ٤١ سورهٔ فاطر[۱۲] نیز یادآور شده‌اند؛ آنجا که وحدت منشأ احداث و ابقاء موجودات را صریحاً دلیلی بر توحید در ربوبیت دانسته‌اند؛ زیرا با پذیرش دوئیت احداث و ابقاء، باید بدانیم همان‌طور که احداث شیء (خلقت)، ایجاد بعد العدم است، ابقاء موجودات (تدبیر)، ایجاد بعد الوجود به صورت مستمر است؛ به عبارت دیگر، هر دو مقوله ایجاد است و نیاز به موجد دارد که ـ حتی در نزد مشرکان و بت‌پرستان ـ خداوند تعالی است. بنابراین، خالق و مدبر عالم هستی یکی و آن خداوند است (طباطبایی، ۱۷/ ۵۵).

هم‌چنین از نظر علامه طباطبایی، صفاتی که در آیات بعدی[۱۳] به خداوند نسبت داده شده، مصادیق دنیوی و اخروی هدایت است که از باب ذکر خاص بعد از عام، به طور تفصیلی ربوبیت خداوند را آشکار کرده، از طریق بیان تلازم آن‌ها با خالقیت، توحید در ربوبیت را آموزش می‌دهد (طباطبایی، ۱۵/ ۲۸۴).

بنابراین استدلال قیاسی به کار گرفته شده در این آیه برای آموزش توحید در ربوبیت، در واقع دو استدلال است که نتیجهٔ استدلال اول، مقدمهٔ دوم استدلال دوم واقع می‌شود و شکل منطقی آن‌ها این‌گونه

---

۱۱. «و البرهان علی قیام التدبیر به تعالی قیام الخلق و الإیجاد به لوضوح أن الخلق و التدبیر لا ینفکان فی هذه الموجودات الجسمانیة التدریجیة الوجود آلتی تستکمل الوجود علی التدریج فلیس من المعقول أن یقوم الخلق بشیء و التدبیر بشیء و إذ کان الخلق و الإیجاد لله سبحانه فالتدبیر له أیضا. و لهذا عطف الهدایة علی الخلق بفاء التفریع فدل علی أنه تعالی هو الهادی لأنه هو الخالق» (طباطبایی، ۱۵/ ۲۸۳).

۱۲. «إِنَّ اللَّهَ يمْسِک السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (فاطر: ٤١).

۱۳. «وَالَّذِی هُوَ يطْعِمُنِی وَيسْقِينِ، وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يشْفِينِ، وَالَّذِی يمِيتُنِی ثُمَّ يحْيِينِ، وَالَّذِی أَطْمَعُ أَن يغْفِرَ لِی خَطِيئَتِی يوْمَ الدِّينِ» (شعراء: ۷۹ ـ ۸۲)

است:

استدلال ۱:

ـ موجودات جسمانی، تدریجی‌الوجود هستند؛

ـ تفکیک خلق و تدبیر در موجودات تدریجی‌الوجود غیر معقول است؛

ـ نتیجه: تفکیک خلق و تدبیر در موجودات جسمانی غیر معقول است.

استدلال ۲:

ـ خداوند خالق موجودات جسمانی است؛

ـ تفکیک خلق و تدبیر در موجودات جسمانی غیر معقول است؛

ـ نتیجه: خداوند، رب موجودات جسمانی است.

از بررسی و تحلیل آیات پیش‌گفته، دربارهٔ روش استدلال به تلازم ربوبیت و خالقیت برای آموزش توحید در ربوبیت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. روش استدلال به تلازم ربوبیت و خالقیت همانند روش پیشین، یکی از بهترین روش‌های استدلالی قرآن برای آموزش توحید در ربوبیت به مخاطبانی است که خالقیت خداوند و توحید در آن را باور دارند. بنابراین معلمان و مربیان باید ضمن ادراک کامل این تلازم، از آن برای آموزش توحید در ربوبیت به متربیان به خوبی و به درستی بهره بگیرند.

۲. این روش، روش عقلانی‌ای است که در نوع خود نسبتاً ساده و نسبت به روش پیشین، پیچیده‌تر است؛ زیرا ادراک مقولهٔ تلازم میان دو چیز، نسبت به مقولهٔ این‌همانی دو چیز، مشکل‌تر به نظر می‌رسد. بنابراین، روش استدلال به تلازم ربوبیت و خالقیت باید برای متربیانی به کار برده شود که نسبت به متربیان روش پیشین، از ذهن فعال‌تر و منطقی‌تری برخوردار باشند.

۳. در این روش آموزشی، برای ایجاد اعتقاد به ربوبیت مطلق و نامحدود خداوند (هدف)، با توجه به پذیرش خالقیت او از طرف مخاطب (محتوا)، با استدلال به تلازم خالقیت و ربوبیت (روش)، توحید در ربوبیت آموزش داده شده است. بنابراین، مجموعهٔ این هدف، محتوا و روش آموزشی، ارکان اصلی دومین برنامهٔ درسی برای آموزش توحید در ربوبیت در قرآن را تشکیل می‌دهند.

۳. استدلال به خلقت ممزوج با تدبیر

سومین نوع استدلال به خالقیت خداوند برای آموزش ربوبیت او در قرآن، استدلال به خلقت‌های ممزوج با تدبیر یا به عبارتی خلقت‌های مدبرانه است.

همان‌طور که پیش از این گفته شد، گاهی قرآن به خلقت‌های بسیط خداوند اشاره می‌کند که در آن تنها

خلقت مخلوق یا مخلوق‌هایی نقل شده است. گاهی نیز خلقت‌های خداوند به همراه تدبیر ملازم با آن نقل شده است که بحث آن گذشت. از این دو که بگذریم، گاهی به خلقت‌هایی اشاره شده است که ممزوج با تدبیر است به گونه‌ای که جدا کردن خلقت از تدبیر در یک فرآیند غیر ممکن است.

استدلال به خلقت ممزوج با تدبیر، روشی مناسب برای آموزش توحید در ربوبیت به افرادی است که با تفکیک میان خلقت و تدبیر، اولی را به خداوند و دومی را به غیر او نسبت می‌دهند. خداوند با این نوع استدلال، ثابت می‌کند که امکان تفکیک میان خلقت و تدبیر وجود ندارد و دو صفت خالقیت و ربوبیت در یک موجود جمع شده است که همان «الله» تعالی است.

برخی آیات مربوط به این روش و بحث دربارهٔ آن‌ها به شرح زیر است:

۱. «أولم یر الذین کفروا أنّ السماوات والأرض کانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء کلّ شیء حی أفلا یؤمنون، وجعلنا فی الأرض رواسی أن تمید بهم وجعلنا فیها فجاجا سبلا لعلهم یهتدون، وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آیاتها معرضون، وهو الذی خلق اللیل والنهار والشمس والقمر کلّ فی فلک یسبحون» (انبیاء: ۳۰-۳۳)، «آیا کسانی که کافر شدند ندیدند که آسمان‌ها و زمین بسته بودند پس آن‌ها را بازگشادیم و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید کردیم؟ پس آیا ایمان نمی‌آورند؟ و در زمین کوه‌های استوار گران آفریدیم تا نلرزاندشان و در آن (در زمین یا در میان کوه‌ها) راه‌های فراخ قرار دادیم، باشد که [در سفرها به مقاصد خود] راه یابند. و آسمان را سقفی نگاه داشته ساختیم و آنان از نشانه‌های آن رویگردانند. و اوست که شب و روز و خورشید و ماه را آفرید، هر یک در چرخه‌ای شناورند».

بنا بر نظر علامه طباطبایی، با توجه به این‌که آیات پیش از این آیات دربارهٔ نفی خدایان بت‌پرستان بوده است، همان خدایانی که ـ به زعم ایشان ـ تدبیر و ربوبیت عالم را به عهده دارند، این چهار آیه در مقام استدلال برای آموزش توحید در ربوبیت برای خداوند متعال است (طباطبایی، ۱۴/ ۲۷۷). منظور از این استدلال، همان استدلال به خلقت ممزوج به تدبیر خداوند است تا ثابت شود تدبیر از خلقت جدایی‌ناپذیر است؛ بنابراین، خالق و مدبر هم این‌گونه‌اند.

بر اساس این آیه، خلقت‌های ممزوج به تدبیر خاص عبارت است از:

ـ خلقت آسمان‌ها و زمین، ممزوج به تدبیر فتق بعد از رتق؛

ـ خلقت موجودات زنده، ممزوج به تدبیر آب بودن منشأ آن‌ها؛

ـ خلقت کوه‌ها، ممزوج به تدبیر استوار شدن و نلرزیدن زمین با آن؛

ـ خلقت راه‌های فراخ، ممزوج به تدبیر راه‌یابی انسان‌ها با آن؛

ـ خلقت آسمان، ممزوج به تدبیر سقف محفوظ بودن آن؛

ـ خلقت شب و روز، ممزوج به تدبیر قرار گرفتن ماه و خورشید در آن؛

ـ خلقت ماه و خورشید، ممزوج به تدبیر شناور بودن هر یک در مدار خود.

۲. «ألم نخلقكم من ماء مهين، فجعلناه في قرار مكين، إلى قدر معلوم، فقدرنا فنعم القادرون، ويل يومئذ للمكذبين، ألم نجعل الأرض كفاتا، أحياء وأمواتا، وجعلنا فيها رواسي شامخات وأسقيناكم ماء فراتا، ويل يومئذ للمكذبين»، (مرسلات: ۲۰-۲۸)، «آیا شما را از آبی پست و بی‌ارج نیافریدیم؟ پس آن را در جایگاهی استوار نهادیم، تا اندازه‌ای دانسته (دوران بارداری). پس توانا بودیم و نیکو توانا بودیم (یا: پس سرنوشت شما را تقدیر کردیم و نیکو تقدیر کردیم). در آن روز وای بر دروغ انگاران. آیا زمین را فراهم‌آرنده نساختیم، مر زندگان و مردگان را (که زندگان و مردگان را در خود جای دهد)؟ و در آن کوه‌های سخت استوار و بلند پدید کردیم و شما را آبی خوشگوار نوشاندیم. در آن روز وای بر دروغ‌انگاران».

در این مجموعه آیات نیز دو خلقت ممزوج به تدبیر خداوند برای استدلال بر توحید در ربوبیت او به کار رفته است که عبارت است از:

الف) خلقت ممزوج به تدبیر انسان

در چند آیة ابتدایی از این آیات، به خلقت ممزوج به تدبیر انسان اشاره شده است: خلقت اولیة او از آبی پست و ناچیز (نطفه) و تدبیر نسبت به قراردادن آن تا مدت مشخصی در رحم، و تقدیر حوادث، اوصاف و احوال آیندة زندگی او شامل کوتاهی و بلندی عمر، چگونگی شمایل و زیبایی، سلامتی و بیماری، و وسعت و تنگی روزی (طباطبایی، ۲۰/ ۱۵۳).

ب) خلقت ممزوج به تدبیر زمین

در آیات بعدی، به خلقت ممزوج به تدبیر زمین اشاره شده است: خلقت زمین به گونه‌ای که همة انسان‌های زنده و مرده را در خود جای دهد و نگه دارد؛ و تدبیر نسبت به قرار دادن کوه‌های استوار و بلند برای استحکام آن؛ و جاری کردن نهرها و چشمه‌ها که معمولاً از دل کوه‌ها به سوی دشت‌ها سرازیر می‌شود (همان).

۳. «ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين، وحفظناها من كل شيطان رجيم، إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون، وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين، وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم، وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين، وإنا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون» (حجر: ۱۶-۲۳)، «و هر آینه در آسمان برج‌هایی پدید کردیم و آن را از بهر بینندگان بیاراستیم. و آن را از [ورود] هر شیطان رانده‌شده‌ای نگاه داشتیم؛ مگر آن که دزدانه سخنی بشنود، که شهابی روشن و

آشکار دنبالش کند. و زمین را گستردیم و در آن کوه‌های استوار افکندیم و در آن از هر چیز سنجیده و به اندازه رویانیدیم. و در آن برای شما و آن‌ها که شما روزی‌دهنده آن‌ها نیستید (پرندگان و حیوانات وحشی) اسباب زندگی و روزی قرار دادیم. و هیچ چیزی نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست، و آن را جز به اندازه معلوم فرو نمی‌فرستیم. و ما بادها را باردارکننده [درختان] فرستادیم، و از آسمان آبی فرو فرستاده، شما را از آن سیراب ساختیم و شما ذخیره‌کننده و نگاهدار آن نیستید. و هر آینه ما زنده می‌کنیم و می‌میرانیم و ما میراث برانیم (پس از شما همه چیز در اختیار ماست)».

در این آیات نیز موارد زیر از خلقت‌های ممزوج به تدبیر خداوند برای استدلال بر توحید ربوبی بر شمرده شده است (طباطبایی، ۱۲/ ۱۳۸-۱۴۶):

ـ خلقت ممزوج به تدبیر آسمان‌ها، به این‌که در آن برج‌هایی قرار داده شده[۱۴] و در چشم افرادی که به آن نگاه می‌کنند، با ستارگان و کواکب درخشان زینت داده شده است؛

ـ خلقت ممزوج به تدبیر زمین، به گسترش طولی و عرضی آن، قرار دادن کوه‌های استوار در آن، و رویاندن گیاهان، معادن و هر چیز موزون (دارای وزن و واقع در تحت جاذبه و یا متناسب) در آن؛

ـ خلقت ممزوج به تدبیر انسان و دیگر جانداران، به این‌که وسایل زندگی و ادامهٔ حیات در اختیار آن‌ها قرار داده شده است؛

ـ خلقت ممزوج به تدبیر همهٔ اشیاء از خزائن الهی، به اعطای وجود به آن‌ها در حد و اندازهٔ مشخص و ایجاد انواع و افراد گوناگون به واسطهٔ این تفاوت در حد وجود؛

ـ خلقت ممزوج به تدبیر بادها، به این‌که آن‌ها وسیلهٔ بارورکردن نباتات قرار داده شده است؛

ـ خلقت ممزوج به تدبیر باران، به این‌که با نزول آن از ابرها آب لازم برای کره زمین و موجودات زندهٔ آن تأمین شده است؛

ـ خلقت ممزوج به تدبیر همهٔ عالم (تدبیر همهٔ عالم در اختیار خداوند است).

در بررسی و تحلیل آیات پیش‌گفته، دربارهٔ روش استدلال به خلقت ممزوج با تدبیر برای آموزش توحید در ربوبیت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. در این استدلال، برای ایجاد اعتقاد به ربوبیت مطلق و نامحدود خداوند (هدف)، با توجه به پذیرش خالقیت او از طرف مخاطب (محتوا)، با استدلال به خلقت‌های ممزوج با تدبیر (روش)، توحید در

---

۱۴. به نظر مفسران، منظور از برج‌های آسمانی، منزل‌گاه‌های خورشید و ماه است که به سبب قرار گرفتن در هر فصل و موقعی از سال در مقابل یکی از صورت‌های فلکی (مجموعه ستارگانی که شکل خاصی را به خود گرفته‌اند) می‌بینیم و می‌گوئیم خورشید مثلاً در برج حمل یا ثور یا میزان و عقرب است (ر.ک: طوسی، ٦/ ٣٢٤؛ قرطبی، ۱۱/ ۹، طباطبایی، ۱۲/ ۱۳۸؛ مکارم شیرازی، ۸/ ۳۸).

ربوبیت آموزش داده شده است. بنابراین، مجموعة این هدف، محتوا و روش آموزشی، سومین برنامة درسی برای آموزش توحید در ربوبیت در قرآن را تشکیل می‌دهند.

۲. در این برنامة درسی، روش، با محتوا و هدف آموزشی تناسب کامل دارد؛ زیرا این آیات با مخاطبی مواجه است که با تفکیک میان خلقت و تدبیر، خلقت را به خداوند و تدبیر را به غیر او نسبت می‌دهد. پس خداوند با این نوع استدلال، ثابت می‌کند که امکان تفکیک میان این دو وجود ندارد.

۳. شکل کلی استدلال قیاسی مربوط به این آیات، که در همة آن‌ها مشترک است این‌گونه است:

ـ خداوند، خالق عالم هستی است؛

ـ خلقت عالم هستی ممزوج به تدبیر آن است؛

ـ نتیجه: خداوند، رب عالم هستی است.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث پیش‌گفته دربارة روش استدلال به خالقیت خداوند برای آموزش توحید در ربوبیت در قرآن، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. با توجه به این‌که توحید در ربوبیت، یکی از مراتب اعتقادی توحید است، و پذیرش امور اعتقادی، نه تقلیدی که تعقلی است، مناسب‌ترین روش برای آموزش توحید در ربوبیت، روش استدلال عقلی است؛ تا اعتقاد به آن، هر چه عمیق‌تر و محکم‌تر در وجود انسان قرار گیرد و ایمان قلبی به آن حاصل شود.

۲. بهترین روش استدلالی برای آموزش توحید در ربوبیت به مخاطبان غیر مسلمان زمان نزول قرآن، و نیز مخاطبان عام زمان‌های پس از آن، روش استدلال به خالقیت خداوند است؛ زیرا خالقیت خداوند، اعتقادی ساده و در عین حال اساسی است که هر دو دسته ـ بدون هیچ شک و شبهه‌ای ـ آن را دارا هستند؛ و آموزش دهنده می‌تواند بنای رفیع توحید در ربوبیت را بر پایه‌های محکم اعتقاد به خالقیت خداوند استوار نماید.

۳. روش استدلال به خالقیت خداوند برای آموزش توحید در ربوبیت در قرآن، دارای سه شیوة «استدلال به این‌همانی خالقیت و ربوبیت»، «استدلال به تلازم ربوبیت و خالقیت»، و «استدلال به خلقت‌های ممزوج به تدبیر» است که هر سة آن‌ها آیات متعددی از قرآن را به خود اختصاص داده است.

٤. در همة آیات شامل روش استدلال به خالقیت خداوند، در هر سه شیوة آن، توحید در ربوبیت با استفاده از استدلال‌های منطقی ساده‌ای به شکل قیاس آموزش داده شده است.

۵. از شیوة استدلال به این‌همانی ربوبیت و خالقیت خداوند به دست می‌آید که بسیاری از آیات

مربوط به خالقیت خداوند ـ به ویژه آیات همراه با جزئیات تدبیری ـ در واقع، آیات ربوبیت هستند و خداوند آن‌ها را برای اثبات توحید در ربوبیت به کار برده است.

٦. خلقت و تدبیر خداوند از هم تفکیک‌ناپذیرند و آیات مربوط به خلقت، به ویژه خلقت‌های مدبرانه یا ممزوج به تدبیر، بر ربوبیت خداوند دلالت می‌کنند.

۷. نتیجهٔ نهایی این‌که: برای آموزش توحید در ربوبیت یعنی ایجاد اعتقاد به ربوبیت مطلق و نامحدود خداوند (هدف)، می‌توان به خالقیت خداوند (محتوا) با توجه به پذیرش آن از طرف مخاطب، استدلال نمود (روش). بنابراین، مجموعهٔ این هدف، محتوا و روش آموزشی، ارکان اصلی یک برنامهٔ درسی برای آموزش توحید در ربوبیت در قرآن را تشکیل می‌دهند. این برنامهٔ درسی کلی، با توجه به وجود سه محتوای جزئی‌تر مربوط به خالقیت خداوند، به سه برنامهٔ درسی جزئی‌تر تبدیل می‌شود.

منابع

قرآن کریم، ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات حکمت. ۱۳۷۶.

ابن فارس، احمد بن فارس، ***معجم مقاییس اللغة***، بیروت: الدار الاسلامیة، ۱۴۱۰ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.

آلوسی، محمود بن عبدالله، ***روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی***، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.

باقری، خسرو، ***نگاهی دوباره به تربیت اسلامی***، تهران: انتشارات مدرسه، ۱۳۹۲.

بیرو، آلن، **فرهنگ علوم اجتماعی**، ترجمه دکتر باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.

تایلر، رالف و.، ***اصول اساسی برنامه‌ریزی درسی و آموزشی***، ترجمهٔ دکتر علی تقی‌پورظهیر، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۷۶.

جوادی آملی، عبدالله، ***تسنیم***، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.

_____، ***توحید در قرآن***، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.

جوهری، اسماعیل، ***الصحاح؛ تاج اللغه و صحاح العربیه***، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.

حسینی‌زاده، علی، ***سیرهٔ تربیتی پیامبر و اهل‌بیت (٤): نگرشی بر آموزش تا تأکید بر آموزش دینی***، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.

حیدری، داود، ***منطق استدلال ـ منطق حملی***، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۹.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***مفردات الفاظ القرآن الکریم***، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم: انتشارات ذوی القربی، ۱۳۸٤.

زمخشری، محمودبن عمر، ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل***، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.

سبحانی، جعفر، ***مفاهیم القرآن***، بقلم الشیخ جعفر الهادی، قم: انتشارات توحید، ۱۴۰۴ ق.

_____، ***منشور جاوید***، قم: مؤسسة امام صادق (ع)، ۱۳۷۳.

سیف، علی‌اکبر، ***روانشناسی پرورشی (روانشناسی یادگیری و آموزش)***، تهران: موسسة انتشارات آگاه، ۱۳۷۹.

شانک، دیل اچ.، ***نظریه‌های یادگیری (چشم‌اندازی تعلیم و تربیتی)***، ترجمة یوسف کریمی، تهران: نشر ویرایش، ۱۳۹۳.

شایان مهر، علی‌رضا، ***دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی***، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۷.

شریعتمداری، علی، ***تعلیم و تربیت اسلامی***، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶.

صادقی تهرانی، محمد، ***الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن***، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.

طباطبایی، محمد حسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۸ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

فیومی، احمدبن محمد، ***المصباح المنیر***، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۴ ق.

قرطبی، محمد بن احمد، ***الجامع لاحکام القرآن***، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.

کدیور، پروین، ***روان‌شناسی تربیتی***، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۵.

گروهی از نویسندگان، ***فلسفة تعلیم و تربیت اسلامی***، زیر نظر استاد محمدتقی مصباح یزدی، تهران: انتشارات مدرسه، ۱۳۹۱.

لفرانسوا، گی آر.، ***نظریه‌های یادگیری انسان***، ترجمة یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر روان، ۱۳۸۹.

مشایخی راد، شهاب‌الدین، ***تعلیم و تربیت دینی (مجموعه مقالات)***، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.

مصباح یزدی، محمدتقی، ***خداشناسی***، تحقیق و نگارش امیررضا اشرفی، قم: انتشارات مؤسسة آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.

مصطفوی، حسن، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵.

مظفر، محمدرضا، ***المنطق***، بیروت: دار التعارف، ۱۴۰۰ ق.

معرفت، هادی، ***التمهید فی علوم القرآن***، قم: موسسة التمهید، ۱۳۸۸.

مکارم شیرازی، ناصر، ***الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل***، قم: مدرسة الامام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۲۱ ق.

مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، ***پیام قرآن***، قم، مدرسة الامام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۳۶۷.

ملکی، حسن، ***برنامه‌ریزی درسی (راهنمای عمل)***، تهران: انتشارات مدرسه، ۱۳۷۹.

موسوی سبزواری، عبدالاعلی، ***مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن***، قم: انتشارات دار التفسیر، ۱۴۳۱ ق.

موسوی همدانی، محمدباقر، ***ترجمة تفسیر المیزان***، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.

مهرمحمدی، محمود، ***برنامه درسی: نظرگاه‌ها، روی‌کردها و چشم‌اندازها***، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.

هیلگارد، ارنست و باور، گوردون، ***نظریه‌های یادگیری***، ترجمة محمدنقی براهنی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.

رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث
سال پنجاهم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۲۰-۱۰۳

New Approaches to
Quran and Hadith Studies
Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn&Winter 2018 - 2019

DOI: 10.22067/naqhs.v50i2.44674

خوشه‌بندی سوره‌های قرآن با تکنیک‌های داده‌کاوی*

محسن صوفی
دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه علم و صنعت ایران
Email: mohsen.soofi@gmail.com

دکتر علیرضا علی احمدی[1]
استاد دانشگاه علم و صنعت ایران
Email: pe@iust.ac.ir

دکتر حسین علی احمدی
استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران
Email: aliahmadi@iust.ac.ir

دکتر بهروز مینایی
دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران
Email: b_minaei@iust.ac.ir

چکیده

قرآن معجزه جاوید پیامبر اسلام و کتاب آسمانی مسلمانان است. این کتاب مقدس از ۱۱٤ سوره تشکیل شده که هر سوره در بر دارنده موضوعات مختلفی است. بیشتر موضوعاتی که قرآن به آن‌ها پرداخته است در بیش از یک سوره مطرح شده‌اند و این موضوعات مشترک بین سوره‌ها، نشانه ارتباط بین آن‌ها است. شناخت این ارتباطات موضوع مهمی است که می‌تواند به فهم بهتر قرآن کمک نماید. در این مقاله با کمک یکی از تفاسیر قرآن (تفسیر راهنما)، موضوعات مطرح شده در هر یک از سوره‌ها شناسایی گردیده و میزان شباهت بین سوره‌ها بر اساس موضوعات مشترک آن‌ها، با استفاده از معیاری کمی و بهره‌گیری از روش‌های داده‌کاوی محاسبه گردیده است. در نهایت درختواره شباهت موضوعی سوره‌ها بر اساس معیار کمی مورد نظر ترسیم و با استفاده از آن سوره‌های قرآن به خوشه‌هایی افراز گردیده‌اند.

کلیدواژه‌ها: فهم‌قرآن، فناوری‌اطلاعات، داده‌کاوی، خوشه‌بندی، شباهت موضوعی سوره‌ها.

---

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۲/۰۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹٦/۱۱/۳۰.
۱ . نویسنده مسئول

مقدمه

قرآن نخستین منبع شناخت فرهنگ و معارف اسلامی است که در دسترس مسلمانان قرار دارد. قرآن مجید از ۱۱٤ سوره تشکیل شده است. سوره در اصطلاح علوم قرآنی، به گروهی از آیات قرآن اطلاق می‌شود که دارای آغاز و انجامی است (سیوطی، ۱۳۶۰). نباید تصور کرد که هر سوره‌ای از قران در حکم فصلی از یک کتاب است چرا که معمولاً در یک کتاب، فصول از نظر محتوا مستقل از یکدیگر بوده و یا حداکثر مترتب بر هم هستند، در صورتی که سوره‌های قرآن، از نظر مباحثی که در آن مطرح شده هیچگونه ترتب و یا استقلالی نسبت به یکدیگر ندارند و موضوع واحدی مانند خداشناسی، معاد و یا حتی سرگذشت یکی از پیامبران در سوره‌های مختلف، و در هر سوره از زاویه‌ای و به شکلی (مختصر یا مفصل) آمده است. بسیاری از سوره‌های قرآن به طور همزمان چند موضوع را مورد بحث قرار داده و همچنین بسیاری از سوره‌ها به موضوعات مشابه و مرتبطی می‌پردازند. با توجه به گستردگی مباحث و نیز حجم بالای سوره‌های قرآن، بررسی این ارتباطات برای انسان کار بسیار دشواری است که امکان خطا در آن زیاد است.

در عصر حاضر، داده‌کاوی[1] به عنوان ابزاری برای تحلیل داده‌های حجیم، به وفور در علوم مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. استفاده از الگوریتم‌های داده‌کاوی، برای تحلیل و بررسی محتوای قرآن امری بدیع بوده که می‌تواند نتایج مفیدی را در بر بگیرد. برخی از الگوریتم‌های داده‌کاوی به منظور «خوشه‌بندی[2]» داده‌های حجیم به کار می‌روند. سنجش و ارزیابی میزان شباهت موضوعی سوره‌ها به یکدیگر و نیز شناسایی سوره‌هایی از قرآن، که از نظر موضوعی به هم نزدیک و مرتبط هستند و قرار دادن آن‌ها در یک خوشه موضوعی است که در این مقاله با استفاده از تکنیک‌های داده‌کاوی به دنبال انجام آن هستیم.

پیشینه پژوهش

قرآن‌کریم برای مسلمانان منبعی معتبر و غنی از دانش و حکمت است. این دانش گاه آشکار و گاه پنهان است. دسترسی به علوم قرآن در منابع اسلامی، نیاز به تفسیر و استنباط دارد. بیش از هزار سال است که محققان اسلامی به دنبال استخراج دانش و قوانین، از متن قرآن و نگارش تفاسیر و زنجیره‌های استنتاج برای آن هستند و تحقیقات گسترده‌ای را در این رابطه انجام داده‌اند. اکثر این تحقیقات به شکل تدبر و تأمل و بحث پیرامون آیات بوده است. قدیمی‌ترین نوع از پژوهش‌های صورت گرفته بر روی قرآن، تحقیقاتی است که با نام «تفسیر» شناخته می‌شوند. طبق تعریف ارائه شده توسط علامه سید محمدحسین طباطبایی

۱ Data Mining
۲ Clustering

(۱۲۸۱-۱۳٦۰ ش)، «تفسیر عبارت است از بیان کردن معنای آیه‌های قرآن، روشن کردن و پرده‌برداری از اهداف و مفاهیم آیه‌ها».

دسته‌ای دیگر از پژوهش‌های صورت گرفته در مورد قرآن، جنبه آماری دارد و بر داده‌های عددی متکی است. مشهورترین این تحقیقات توسط رشاد خلیفه (۱۹۳۵- ۱۹۹۰ م) و عبدالرزاق نوفل (۱۹۱۷-۱۹۸٤ م) صورت گرفته است. البته از این میان، نظرات رشاد خلیفه به شدت توسط مجامع رسمی مسلمانان مردود اعلام گردیده است.

رشاد خلیفه[1](خلیفه، ۱۹۸۲ و ۱۹۸۳) مدعی کشف یک نظم بر پایه ریاضی در قرآن شد. وی عدد ۱۹ را مخرج مشترک سراسر سیستم ریاضی قرآن می‌دانست. اینکه قرآن ۱۱٤ سوره دارد، و این عدد مضرب ۱۹ است، یا اینکه «بسم الله الرحمن الرحیم» ۱۹ حرف دارد، و تکرار هر یک از کلمات آن در قرآن، باز هم مضرب ۱۹ است، نمونه‌ای از مسائل مطرح شده در نظریه اوست. طبق ادعای او، این نظم در مورد تمام آیات قرآن، به غیر از دو آیه پایانی سوره توبه صادق است. از همین رو، وی ادعا کرد که این دو آیه جزء قرآن نازل شده بر پیامبر (ص) نیست و بعدها به آن افزوده شده است (پهلوان و شفیعی، ۱۳۸۸؛ عطایی، ۱۳۸۹).

عبدالرزاق نوفل (نوفل، ۱۹۸۷) تحقیقات خود را بر پایه اعجاز عددی قرآن انجام داده است. وی فراوانی واژه‌ها و اصطلاحات استفاده شده در قرآن را شمارش کرده و ضمن مقایسه اعداد حاصله با حقایق بیرونی، عمدتا این واژه‌ها را به صورت دوتایی و در مواردی نادر، سه و حتی چهارتایی از لحاظ فراوانی مورد مقایسه قرار داده است؛ او مدعی کشف روابط عددی جالبی در قرآن شده؛ مانند اینکه تعداد دفعات ظهور لفظ «دنیا» و «آخرت» در متن قرآن برابر، و به تعداد ۱۱۵ بار است، یا تعداد دفعات ظهور کلمه «شهر» به معنای ماه در قرآن ۱۲ مرتبه است که برابر با تعداد ماه‌های یک سال است.

شروان عطایی (عطایی، ۱۳۸۹) یکی دیگر از محققانی است که با استفاده از اطلاعات آماری، به نوعی تحلیل محتوا را بر روی قرآن انجام داده است. وی در تحقیقی ضمن محاسبه نمودن فراوانی تکرار کلمات در سوره‌های قرآن، تعداد کلمات مشابه بین هر دو آیه را به عنوان معیاری برای ارزیابی شباهت آیات در نظر گرفته و با توجه به تعداد آیات مشابه در هر دو سوره قرآن، ماتریس شباهت سوره‌ها را ایجاد نموده است. همچنین با توجه به فراوانی کلمات در هر سوره، کلماتی با بیشترین فراوانی به عنوان شاخصی برای تشخیص محورهای اصلی یک سوره در نظر گرفته شده است.

در سال‌های اخیر گروهی از محققان تلاش نموده‌اند تا دانش نهفته و پنهان موجود در قرآن را با کمک سیستم‌های کامپیوتری استخراج و ارائه نمایند. در چند پژوهش از تکنیک‌های داده کاوی، برای کشف

---

۱ Rashad Khalifa

دانش پنهان استفاده شده است. الدهلان[۱] و زکی[۲](الدهلان و زکی، ۲۰۱۰) در پژوهشی تلاش نموده‌اند این مساله را روشن سازند که چگونه تکنیک‌های داده کاوی می‌توانند دانش اسلامی را از منابع آن استخراج، و آن را به شکلی معنادار و بامفهوم برای کاربر ارائه نمایند.

در پژوهشی دیگر که توسط عمران علی[۳](علی، ۲۰۱۲) صورت گرفته، روشی برای ارائه پیکره متنی قرآن به شکل گراف پیشنهاد شده است. وی برای استخراج و شناسایی الگوهای پرتکرار در قرآن، الگوریتمی برای کشف دنباله مفاهیم پرتکرار در آیات را با استفاده از گراف مذکور اعمال نموده است. در این تحقیق، روش پیشنهادی برای چهار سوره ابتدایی قرآن و به منظور یافتن دنباله مفاهیم پرتکرار پیاده‌سازی گردیده و در نهایت توضیح داده شده که چگونه الگوهای پرتکرار، می‌توانند برای نمایه سازی مفهومی[٤] و خوشه‌بندی آیات مشابه استفاده شوند.

طریق محمود[٥] و همکارانش (محمود و همکاران، ۲۰۱۳) نیز در پژوهشی، تکنیک‌های داده‌کاوی را برای استخراج الگوهای پنهان و غیربدیهی از متن قرآن به کار گرفته‌اند. آن‌ها در پژوهش خود، آیات قرآن را با توجه به جزئی که در آن قرار دارند، تقسیم‌بندی و مجزا نموده‌اند. آیات هر جزء، به عنوان یک نمونه یا رکورد[٦]، که سطری را در جدولی تشکیل می‌دهند، دیده شده‌اند. هر کلمه سازنده آیات، در رکورد مربوطه، خصیصه‌ای را ایجاد کرده است. البته در این بین، کلماتی که مستقلاً بار معنایی آن‌ها مشخص نبوده است و در خوشه‌بندی نقش‌آفرینی نداشته‌اند، حذف گردیده‌اند (نظیر برخی از حروف مقطعه). در مرحله بعدی یکی از الگوریتم‌های خوشه‌بندی بر جدول حاصل از آیات اعمال گردیده و نتیجه حاصله، خوشه‌بندی آیات هر جزء با توجه به کلمات تشکیل دهنده آن آیات است. در نهایت با توجه به خصایص مشترک اعضای یک خوشه، مهم‌ترین عناوین و موضوعات برای هر یک از خوشه‌ها، همراه با تعداد خوشه‌های حاوی این موضوعات استخراج گردیده است. تعداد زیاد تکرار یک عنوان در خوشه‌ها نشانه اهمیت موضوع در آن جزء است. در تحقیق مذکور با استفاده از این شیوه، در مجموع ۲۲٦ موضوع استخراج شده است. در پایان، به منظور تجزیه و تحلیل چگونگی احتمال ظهور موضوعات استخراج شده با یکدیگر، از الگوریتم Apriori، که در کاوش قوانین انجمنی کاربرد دارد، استفاده شده است.

---

۱ Kawther A.Aldhlan
۲ Ahmed M. Zeki
۳ Imran Ali
٤ Subjective indexing
٥ Tariq Mahmood
٦ Record

ابن‌کثیر (۷۰۱-۷۷٤ ق) یکی از مفسران قرآن، در مقدمه کتاب خود با عنوان «تفسیر القرآن العظیم» بهترین و صحیح‌ترین شیوه تفسیر را آن می‌داند که قرآن با خود قرآن تفسیر گردد. بر همین اساس و برای شناسایی آیات که با هم ارتباط دارند، در تحقیقی که توسط عبدالباقی شرف[۱] و آتول[۲](شرف و اتول، ۲۰۱۲) انجام شده، ارتباط آیات قرآن با یکدیگر، بر اساس الفاظ استفاده شده در آیات مورد مطالعه قرار گرفته است. روش استفاده شده در این تحقیق، شناسایی ریشه الفاظ بکار رفته در هر آیه و سپس محاسبه شباهت آیات بر اساس ریشه‌های اشتراکی است.

نکته قابل توجه در مورد پژوهش‌های اشاره شده، تمرکز آن‌ها بر لغات و کلمات به صورت منفرد و مجزا، و عدم در نظر گرفتن ارتباطات بین کلمات به کار رفته در یک آیه است. در واقع شباهت لغوی آیات، معیار خوشه‌بندی، نمایه‌سازی مفهومی و ارتباطات آن‌ها بوده است. این درحالی است که با توجه به شیوه کنایی و تمثیلی قرآن، به نظر می‌رسد لغات مشترک بین آیات، معیار چندان مناسبی برای ارزیابی شباهت بین آن‌ها نیست. چه بسا الفاظی مشترک در دو آیه، با مقاصدی متفاوت به کار رفته باشند. لذا شیوه به کار رفته در این پژوهش‌ها، برای متن قرآن چندان مناسب نیست چون اکثر پژوهش‌ها بر پایه ارتباطات لفظی مندرج در آیات تمرکز داشته‌اند. ایان باربور[۳](باربور، ۱۹٦۸) نیز در کتاب علم و دین، توجه به زبان کنایی نموده و تفاوت انسان و حیوان را در فهم زبان کنایی می‌داند. فارغ از صحیح یا غلط بودن این نظر، فهم کامل زبان کنایی توسط انسان هم با دشواری‌هایی روبروست، و لزوماً همه افراد قادر به فهم آن نیستند. همچنین به دلیل پیچیدگی‌های زیاد زبان کنایی، این نحوه بیان مطالب، تا به امروز توسط هیچ برنامه پردازش زبان طبیعی[٤]، به طور کامل قابل فهم و پردازش نبوده است.

با توجه به مطالب بیان شده، به نظر می‌رسد برای استفاده از برخی تکنیک‌های داده‌کاوی در قرآن و حصول نتیجه مناسب از آن‌ها، بهتر است به جای استفاده از واژگان آیات، از موضوعات آیات استفاده شود. همچنین برای شناخت موضوعات آیات و استخراج آن‌ها نیز، بهتر است که از تفاسیر قرآن بهره ببریم؛ تفاسیر ارزشمندی که توسط علمای اسلام به رشته تحریر درآمده‌اند، و حاصل خبرگی و حکمتی هستند که هزاران سال تلاش و دانش اندیشمندان بزرگ پشتوانه آن است. هرچند این دو از یک سنخ نیستند و این‌ها در طول یکدیگر قرار دارند و این سنت تفسیری است که نزد مفسر و اندیشمند قرآنی بعد از خود نصوص قرار دارد.

---

۱ Abdul-Baquee M. Sharaf

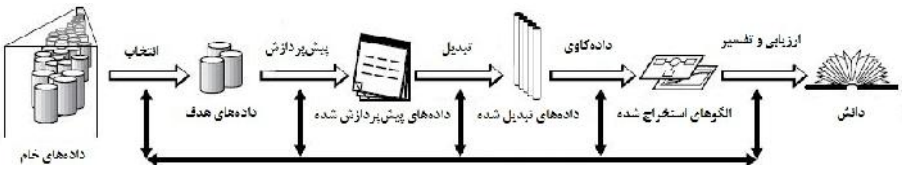
۲ Eric S. Atwell

۳ Ian Graeme Barbour

٤ Natural language processing

روش تحقیق

در سال‌های اخیر، با هدف بهره‌برداری از مجموعه‌های بزرگ داده، تحقیقات جدیدی با موضوع کشف دانش از پایگاه داده‌ها (KDD[1]) و داده کاوی پدید آمده است. با وجود اینکه اغلب واژه داده‌کاوی و کشف دانش به جای یکدیگر استفاده می‌شود، در معنای واقعی و با بیانی دقیق‌تر، داده‌کاوی یکی از گام‌های فرآیند کشف دانش از مجموعه داده‌های ساختارمند انبوه است که اصطلاحاً در حوزه علوم کامپیوتر با نام پایگاه داده[2] نامیده می‌شود. اسامه فیاض[3] و همکارانش (فیاض و همکاران، ۱۹۹۶) کشف دانش از پایگاه داده‌ها را فرآیند شناسایی الگوها و مدل‌های جدید، بالقوه مفید، قابل فهم و پنهان در داده‌ها تعریف نموده‌اند. در شکل ۱ پنج مرحله اصلی فرآیند کشف دانش از پایگاه داده‌ها نمایش داده شده است.



شکل ۱-گام‌های فرآیند کشف دانش از پایگاه داده‌ها (فیاض و همکاران، ۱۹۹۶)

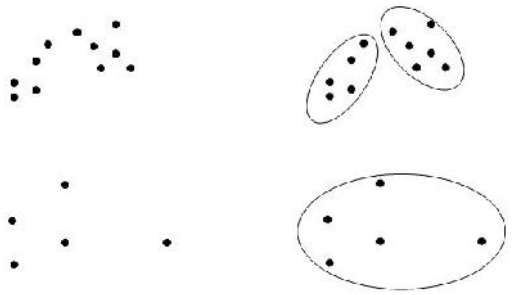
داده‌کاوی تکنیک‌های مختلفی را در بر می‌گیرد؛ همه این تکنیک‌ها به دنبال یافتن ارتباطات، وابستگی‌ها و الگوهای جدید و پنهان در داده‌ها هستند، اما اهداف آن‌ها متفاوت است. یکی از تکنیک‌های مهم و پرکاربرد داده‌کاوی خوشه بندی است. خوشه‌بندی به منظور گروه‌بندی n داده که هر یک شامل p خصیصه هستند طراحی گردیده، به طوری که بین اعضای موجود در یک خوشه شباهت حداکثری وجود داشته باشد و اعضای موجود در خوشه‌های مختلف شباهتشان حداقل باشد. در این تکنیک معمولاً تعداد خوشه‌ها از قبل مشخص نیست.

خوشه‌بندی به دو شیوه عمده می‌تواند صورت گیرد. یکی به صورت افرازی[4] و دیگری به شیوه سلسله مراتبی[5]. در شکل افرازی، داده‌ها به نحوی خوشه‌بندی می‌شوند که اشتراک دو به دو خوشه‌ها با هم تهی است و اجتماع آن‌ها، همه داده‌ها را در بر می‌گیرد. به عبارتی دیگر هر یک از داده‌ها عضو یک و فقط یک

---

۱ Knowledge Discovery in Databases
۲ Data base
۳ Fayyad Usama
٤ Partitional clustering
٥ Hierarchical clustering

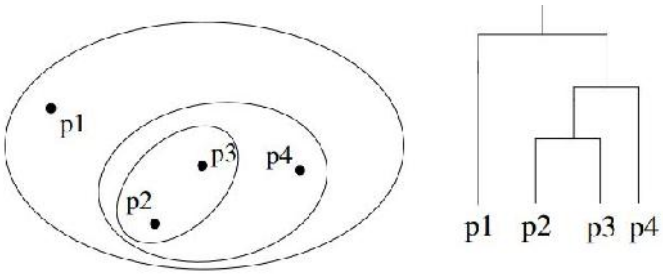
خوشه هستند. در شکل ۲ خوشه‌بندی افرازی به صورت شماتیک برای داده‌های فرضی نمایش داده شده است.



ب-نمونه‌ای از خوشه‌بندی افرازی بر روی داده‌ها الف-داده‌های اولیه

شکل ۲-خوشه‌بندی افرازی

در شیوه سلسله مراتبی، بسته به دقت دید تعداد خوشه‌ها متفاوت است. در یک نگاه کلان، کل داده‌ها در یک خوشه قرار دارند. اما اگر دقت دید را بالاتر ببریم داده‌ها به دو خوشه تقسیم می‌شوند. با افزایش دقت دید، تعداد خوشه‌ها نیز افزایش خواهد یافت تا آنجا که در دقیق‌ترین دید هر یک از داده‌ها دارای خوشه‌ای مجزا هستند. بنابراین در شکل سلسله مراتبی، مجموعه‌ای از خوشه‌های تودرتو را داریم که در قالب یک درختواره[1] ساماندهی شده‌اند. در شکل ۳ خوشه‌بندی سلسله مراتبی به صورت شماتیک برای داده‌های فرضی نمایش داده شده است.



ب - درختواره الف- خوشه‌های تودرتو

شکل ۳-خوشه‌بندی سلسله مراتبی

۱ Dendrogram

با استفاده از یک خط افقی می‌توان هر سطحی از درختواره را برش زد و به یک خوشه‌بندی افرازی دست یافت. بدین شکل که در پایین خط افقی ترسیم شده بر روی درختواره، تعدادی درختواره جدید خواهیم داشت، که اشتراک دو به دوی عناصر تشکیل دهنده آن‌ها تهی است و اجتماع همه آن‌ها کل داده‌ها را در بر می‌گیرد.

پیش از این گفته شد که هدف از خوشه‌بندی ایجاد دسته‌بندی در داده‌ها است، به نحوی که داده‌های درون یک خوشه بیشترین شباهت را با یکدیگر داشته و با داده‌های سایر خوشه‌ها در کمینه تشابه باشند. حال سؤال اصلی این است که معیار ما برای ارزیابی و سنجش میزان تشابه داده‌ها چه می‌تواند باشد. مشابهت بین دو چیز معمولاً توسط یک عدد بیان می‌گردد که هر چه مقدار آن بیشتر باشد بیانگر شباهت بیشتر است. البته اغلب از مقداری بین صفر (عدم تشابه) و یک (کاملاً مشابه) برای بیان میزان شباهت استفاده می‌کنند.

معیارهای زیادی برای اندازه‌گیری شباهت، بین دو شیء داده‌ای که تنها شامل ویژگی‌های دودویی[۱] هستند وجود دارد. در ادامه برخی از این معیارها را معرفی خواهیم نمود.

فرض کنید p و q دو شیء داده هستند، که هر یک دارای n ویژگی دودویی می‌باشند. از مقایسه نظیر به نظیر ویژگی‌های این اشیاء داده، چهار کمیت حاصل می‌گردد، که عبارت‌اند از:

- M_{01} = تعداد ویژگی‌هایی که ارزش آن‌ها در p صفر و در q یک است.
- M_{10} = تعداد ویژگی‌هایی که ارزش آن‌ها در p یک و در q صفر است.
- M_{00} = تعداد ویژگی‌هایی که ارزش آن‌ها در p صفر و در q نیز صفر است.
- M_{11} = تعداد ویژگی‌هایی که ارزش آن‌ها در p یک و در q نیز یک است.

یکی از معیارهایی شباهتی که به طور معمول مورد استفاده قرار می‌گیرد، ضریب تطابق ساده[۲] است. این معیار اغلب با نماد SMC نمایش داده می‌شود و مقدار آن با استفاده از رابطه ۱ محاسبه می‌گردد.

$$SMC = \frac{M_{11} + M_{00}}{\text{تعداد کل ویژگی‌ها}} = \frac{M_{11} + M_{00}}{M_{01} + M_{10} + M_{11} + M_{00}}$$

رابطه ۱

در معیار SMC، عدم وجود یک ویژگی در هر دو شیء داده (M_{00})، به عنوان شباهت در نظر گرفته می‌شود. مثلاً در مقایسه دو آیه از منظر این معیار، اینکه هیچ کدام از آن‌ها راجع به نماز صحبت نکرده‌اند به عنوان دلیلی برای شباهت بیشتر دیده خواهد شد. این موضوع چندان منطقی نیست، چرا که در مورد آیات،

---

۱ Binary

۲ Simple Matching Coefficient

موضوعات مطرح شده مهم هستند و نه موضوعاتی که مطرح نشده‌اند؛ البته این معیار در برخی موارد می‌تواند مناسب باشد، اما برای منظوری که در این مقاله به دنبالش هستیم مناسب نیست.

با حذف M_{00} از معیار SMC معیار جدیدی به نام جاکارد[۱] حاصل می‌گردد. نحوه محاسبه معیار جاکارد در رابطه ۲ بیان گردیده است.

$$J = \frac{M_{11}}{\text{تعداد ویژگی‌هایی که حداقل در یکی از داده‌ها وجود دارند}} = \frac{M_{11}}{M_{01} + M_{10} + M_{11}}$$

رابطه ۲

بعنوان مثال اگر در آیه A راجع به a موضوع و در آیه B راجع به b موضوع صحبت شده باشد، و c موضوع در این دو آیه مشترک باشد، مقدار معیار جاکارد برابر $\frac{c}{a+b-c}$ خواهد بود. صورت این کسر موضوعات مشترک بین دو آیه و مخرج آن اجتماع موضوعات مطرح شده در دو آیه می‌باشد.

با بکارگیری هر یک از معیارهای شباهت، می‌توان ماتریسی مربعی را تشکیل داد، که هر سطر و ستون آن نماینده یکی از اشیاء داده است. در این ماتریس، در تقاطع سطرها و ستون‌ها میزان مجاورت دو عنصر داده مشخص گردیده است. این ماتریس به نام ماتریس مجاورت[۲] معروف است و در همه الگوریتم‌های خوشه‌بندی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در کل به نظر می‌رسد از بین معیارهای موجود با استفاده از معیار جاکارد، با منطقی درست می‌توان شباهت موضوعی بین سوره‌های قرآن را محاسبه نمود. بنابراین در این تحقیق برای محاسبه شباهت سوره‌ها از این معیار استفاده خواهیم کرد.

تا اینجا معیارهایی برای محاسبه میزان مجاورت دو شیء داده بیان گردید. در خوشه‌بندی سلسله مراتبی در مرحله اول نزدیک‌ترین اشیاء داده، با هم خوشه‌ای را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب در مراحل بعدی به جای اشیاء داده با خوشه‌های داده‌ها مواجه هستیم و لازم است که معیارهایی را هم برای سنجش میزان مجاورت خوشه‌ها با یکدیگر در نظر بگیریم. برای سنجش میزان مجاورت خوشه‌ها هم معیارهای زیادی تعریف شده است. معیارهای اتصال کامل (CL[۳]) یا دورترین همسایه، تک اتصال (SL[٤]) یا نزدیک‌ترین همسایه، میانگین همه فاصله‌ها (AL[٥] یا UPGMA[٦]) و روش وارد[۷] از مشهورترین معیارها در این زمینه هستند. در این پژوهش از روش وارد برای سنجش میزان فاصله بین خوشه‌ها استفاده شده است. در این

۱ Jaccard
۲ Proximity Matrix
۳ Complete Link
٤ Single Link
٥ Average Link
٦ Unweighted Pair Group Method using arithmetic Average
۷ Ward

روش، مجموع مربع فواصل[۱] هر یک از اعضای خوشه‌هایی که قرار است با هم ادغام گردند از مرکز خوشه فرضی حاصل از ادغام محاسبه می‌گردد و ابتدا خوشه‌هایی با هم ادغام می‌شوند که در آن‌ها، این مقدار نسبت به سایرین کمترین باشد. به بیان دیگر، روش وارد ابتدا خوشه‌هایی را با هم ادغام می‌کند که اعضای آن‌ها با شدت بیشتری نسبت به سایر خوشه‌ها حول مرکز خوشه فرضی حاصل از ادغام متمرکز شده باشند (تن و همکاران، ۲۰۰۵).

داده‌های تحقیق

به دلیل تقدس قرآن و نیز زبان کنایی و تمثیلی آن، متن‌کاوی مستقیم آیات به شیوه معمول چندان جالب نخواهد بود. مشخص نمودن موضوعات و مفاهیم آیات با توجه به شیوه تمثیلی و کنایی قرآن، امری حساس، پیچیده و تخصصی است، و حتماً باید با نظر خبره[۲] صورت گیرد. در این تحقیق از تفسیر قرآن به جای خود قرآن استفاده شده است و موضوعات آیات با تشخیص خبره (مفسران) از آیات استخراج گشته است. باید توجه داشت که در بسیاری از تفاسیر قرآن، تفسیر لزوماً به صورت آیه به آیه انجام نشده است. به عبارتی دیگر، در تفسیر بسیاری از آیات، دسته آیات، کل سوره، و حتی کل قرآن مدنظر مفسر بوده و در تفسیر هر آیه، از مطالب سایر آیات نیز استفاده شده است. آنچه ما در انجام این تحقیق به دنبالش هستیم یافتن همین ارتباطات است؛ لیکن با استفاده از تحلیل‌های محاسباتی و الگوریتم‌های ماشینی، و نه با اعمال نمودن نظرات خبرگان. به بیان دیگر ما نیازمند تفسیری هستیم که در آن خبره هر آیه را مستقل از سایر آیات مورد بررسی قرار داده باشد. از بین تفاسیر موجود، تفسیر راهنما (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹) آیه به آیه پیش رفته و ارتباطات آیات را با هم در نظر نگرفته است. به همین دلیل داده‌های خود را از این تفسیر جمع‌آوری نموده‌ایم. برای انجام این پژوهش و به منظور جمع‌آوری موضوعات آیات، نگارندگان، نرم‌افزاری را توسعه دادند که متن الکترونیکی تفسیر را به عنوان ورودی دریافت و با پویش[۳] این متن، و نمایه‌های موضوعی که توسط تفسیر راهنما در ذیل هر آیه با انواع دلالت‌های مطابقی و نیز غیرمطابقی نظیر دلالت‌های التزامی و سیاقی استنباط شده است را در قالب پایگاه داده‌ای ذخیره‌سازی شده و بستری برای گونه‌های مختلف جستجوی لفظی و موضوعی فراهم نموده است. نرم‌افزار فراهم شده می‌تواند بسامد لفظ یا مفهوم مورد جستجو و محل رخداد آن‌ها را در متن تفسیر ذیل هر آیه قرآن ارائه نماید. مفهوم شکل ٤

---

۱ Sum of the Square Distance

۲ Expert

۳ Scan

واسط کاربری[1] این نرم‌افزار را نمایش می‌دهد.

شکل ۴- واسط کاربری نرم‌افزار جمع‌آوری موضوعات آیات از تفسیر راهنما

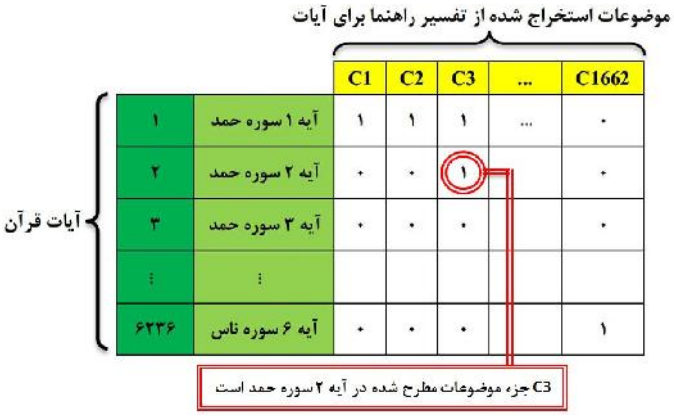
این نرم‌افزار پس از آنکه از میان صفحات تفسیر موضوعات آیات را استخراج نمود، با پایگاه داده‌ای که از قبل برای نگهداری داده‌ها ایجاد شده ارتباط برقرار می‌کند تا موضوعات استخراج شده برای هر آیه را در جدولی ذخیره نماید. نحوه کار به این صورت است که نرم‌افزار پس از استخراج موضوعات یک آیه، آن‌ها را در ستون‌ها یا همان خصیصه‌های جدول جستجو می‌کند. در صورتی که یک موضوع پیش از این، برای یک آیه آورده شده باشد حتماً در بین فیلدها خواهد بود اما اگر این نخستین بار باشد که چنین موضوعی برای یک آیه استخراج شده، ستونی جدید به جدول اضافه خواهد شد که به آن موضوع اختصاص می‌یابد. در هر صورت پس از یافتن یا افزودن فیلد مربوط به یک موضوع، در تقاطع این فیلد با سطر متناظر با آیه، عدد یک قرار می‌گیرد. بدین ترتیب در پایان کار جدولی خواهیم داشت که ٦٢٣٦ سطر دارد، که هر یک از این سطرها نماینده یکی از آیات قرآن هستند و ستون‌های جدول نیز معرف موضوعات مطرح شده در آیات می‌باشند.

نرم‌افزار توسعه داده شده بر روی همه بیست جلد تفسیر راهنما که در آن مفاهیم کلیدی آیات توسط مفسر استخراج شده است که در ترجمه عادی قرآن چنین مفاهیمی صراحتاً وجود ندارد. جدول نهایی حاصل از اجرای نرم‌افزار دارای ١٦٦٢ ستون می‌باشد، که هر یک از آن‌ها نماینده یکی از موضوعات مطرح شده در آیات هستند. در شکل ۵ جدول نهایی حاصل از اجرای نرم‌افزار، به صورت شماتیک نمایش داده شده است. روشن است که با دسترسی به جدول موضوعات مطرح شده در آیات، به راحتی می‌توان با

---

۱ User Interface

تجمیع سطرهای مربوط به آیات یک سوره به جدول موضوعات مطرح شده در سوره‌ها دست یافت.



شکل ۵-جدول موضوعات آیات

مراحل و فرآیند انجام کار

در این تحقیق به دنبال آن هستیم که با درنظر گرفتن همه موضوعاتی که با تشخیص خبره از سوره‌های قرآن استخراج گردیده‌اند، ارتباطات موضوعی بین کل سوره‌های قرآن را شناسایی، و این ارتباطات را در قالب درختواره شباهت موضوعی سوره‌های قرآن ارائه نماییم. با ترسیم این درختواره، عملاً سوره‌های قرآن به صورت سلسله مراتبی خوشه‌بندی خواهند شد. بدین ترتیب که در پایین‌ترین سطح سلسله مراتب، تک‌تک سوره‌ها، به لحاظ موضوعی متفاوت از سایرین دیده شده و برای هر سوره، خوشه‌ای مجزا درنظر گرفته خواهد شد. با تعدیل این دید، سوره‌هایی که بیشترین موضوعات مشترک را دارند با استفاده از معیاری خاص شناسایی شده و در سطحی متناسب با اشتراکاتشان، با یکدیگر تشکیل یک خوشه را خواهند داد. در سطوح بالاتر، این خوشه‌ها هستند که بر اساس میزان شباهت موضوعی، با یکدیگر ادغام و خوشه‌های بزرگ‌تری را ایجاد خواهند نمود. روند ادغام در درختواره آنقدر ادامه خواهد یافت که در نگاهی بسیار کلان، کل ۱۱٤ سوره قرآن در یک خوشه قرار خواهند گرفت.

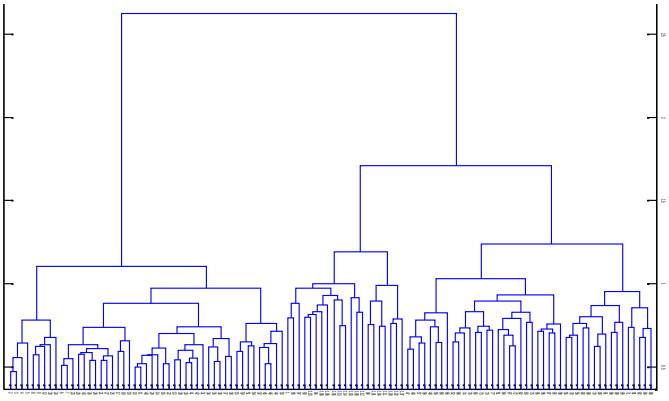
برای دستیابی به درختواره شباهت موضوعی سوره‌های قرآن، در گام نخست میزان شباهت یا فاصله سوره‌ها از هم، با استفاده از معیار جاکارد محاسبه و در ماتریس مجاورت[1] ذخیره گردید. از نظر معنایی، مقدار معیار جاکارد بین دو سوره بیانگر نسبت موضوعات مشترک بین دو سوره، به کل موضوعات مطرح شده در دو سوره است. با استفاده از ماتریس مجاورت شبیه‌ترین سوره‌ها به لحاظ موضوعی شناسایی و در درختواره شباهت، توسط خطی در سطحی متناسب با میزان شباهتشان به یکدیگر متصل می‌شوند.

۱ Proximity Matrix

همانطور که پیش‌تر نیز گفته شد برای تشکیل یک درختواره کامل از سوره‌های قرآن، علاوه بر معیار ارزیابی شباهت بین دو سوره، معیاری هم برای ارزیابی شباهت بین خوشه‌ها احتیاج داریم، تا بعد از شناسایی شبیه‌ترین دو سوره به هم و قرار دادن آن‌ها در یک خوشه، بتوانیم شباهت بین خوشه و سوره و نیز شباهت بین خوشه‌ها را مورد ارزیابی قرار داده و بر حسب میزان شباهت، آن‌ها را نیز در سطوح متناسب با یکدیگر ادغام کنیم. بنابراین در گام بعدی ماتریس مجاورت را مجدداً و این بار با استفاده از معیار جاکارد و وارد برای عناصر جدید، که شامل ۱۱۲ سوره و خوشه حاصل از ادغام شبیه‌ترین دو سوره است، تشکیل خواهیم داد. این عمل آنقدر ادامه خواهد یافت تا در نهایت همه سوره‌ها در یک خوشه قرار گیرند.

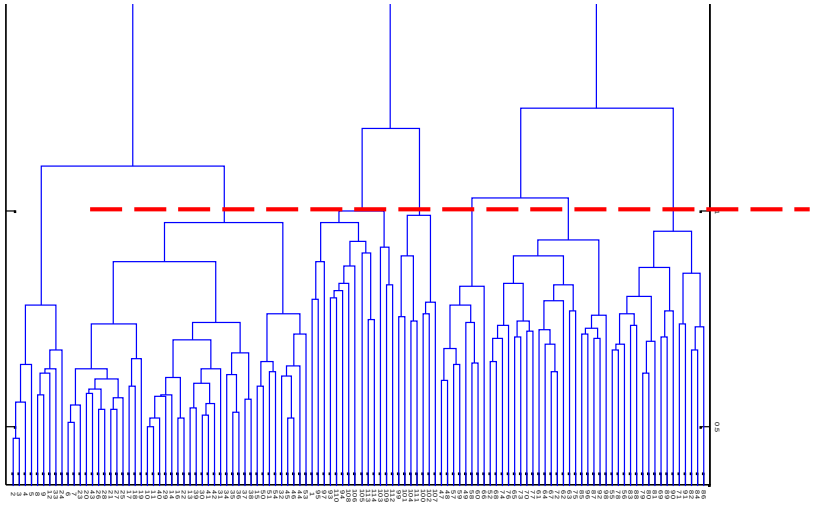
نتایج

با مبنا قرار دادن موضوعات مطرح شده در سوره‌ها و بهره‌گیری از معیارهای جاکارد و وارد می‌توان شباهت سوره‌های قرآن را به صورت سلسله مراتبی و در قالب درختواره‌ای ارائه نمود. این درختواره در شکل ٦ نمایش داده شده است. در پایین‌ترین سطح درختواره، شبیه‌ترین سوره‌های قرآن به لحاظ موضوعی، در سطحی متناسب با شباهتشان با خطی به شکل U وارونه به یکدیگر متصل شده‌اند. همانطور که در شکل ٦ مشخص است دومین و سومین سوره قرآن، یعنی سوره‌های بقره و آل‌عمران، از لحاظ موضوعی و بر اساس معیار جاکارد، مشابه‌ترین سوره‌های قرآن هستند. میزان شباهت این دو سوره نزدیک به ۵۳ درصد است، به عبارت دیگر موضوعات مطرح شده در این دو سوره، در ۵۳ درصد موارد مشترک است. در نقطه مقابل، بیشترین فاصله موضوعی بین صدونهمین و صدودوازدهمین سوره قرآن، یعنی سوره‌های کافرون و اخلاص است. این دو سوره از نظر موضوعی و بر اساس معیار جاکارد، تقریباً ۱۷ درصد مشابه هستند و این کمترین تشابه موضوعی بین دو سوره قرآن است. این درختواره اطلاعات زیادی را در خود دارد، و می‌تواند در تحقیقات قرآنی، به طرق مختلف مورد استفاده قرار گیرد.



شکل ۶- دندروگرام شباهت موضوعی سوره‌های قرآن بر اساس معیار جاکارد و وارد

برای آنکه با استفاده از درختواره شباهت، سوره‌های قرآن را بـه لحـاظ موضـوعی خوشـه‌بندی نمـاییم، می‌توان در سطحی مناسب، با خطی افقی درختواره ترسیم شده را به چند زیردرختواره تقسیم نمود. هر یک از این زیردرختواره‌ها، مجموعه‌ای از سوره‌ها را در بر خواهند گرفت که در کنـار هـم، یـک خوشـه مجـزا را تشکیل خواهند داد. در این میان، مسئله کلیدی و مهم، محل قرار دادن خط افقی است. بـا نزدیـک نمـودن این خط به سطوح پایین درختواره، تعداد خوشه‌ها زیاد و اندازه خوشه‌ها کوچک خواهد شد. در این حالـت میزان شباهت سوره‌های قرار گرفته در یک خوشه زیاد خواهد بود. در مقابـل اگـر خـط افقـی را در سـطوح بالای درختواره مستقر نماییم، خوشه‌های بزرگی خواهیم داشت که تعدادشان نسبت به حالـت قبلـی کمتـر است. در این وضعیت، سوره‌های درون یک خوشه به اندازه حالت قبلی به یکدیگر شبیه نیستند. در کـل بـا حرکت خط افقی به سمت سطوح بالای درختواره، تعـداد خوشـه‌ها کمتـر، انـدازه آن‌هـا بزرگ‌تـر و تشـابه اعضایشان کمتر خواهد شد. شکل ۷ قسمتی از درختواره حاصل از به کارگیری معیارهای جاکـارد و وارد را نمایش می‌دهد؛ در این شکل، خط‌چین افقی رسم شده بر روی درختواره باعث ایجاد هفـت خوشـه مجـزا گردیده است. البته این خط‌چین می‌تواند در سطوح دیگری نیز مستقر گـردد و خوشـه‌بندی‌های متفـاوتی را نتیجه دهد. اعضای این خوشه‌ها در جدول ۱ معرفی شده‌اند؛ همچنین موضوعاتی که در بین همه اعضـای یک خوشه مشترک هستند نیز در این جدول گنجانده شده است. البته بسیاری موضوعات دیگـر نیـز وجـود دارند که در اغلب سوره‌های یک خوشه مطرح شده‌اند و در شکل‌گیری خوشه مؤثر بوده‌اند. لذا ایـن تصـور که تشکیل خوشه‌ها تنها بر اساس موضوعات مشترک در بین همه اعضا بوده است، تلقی صحیحی نیست.



شکل ۷- برشی افقی بر درختواره شباهت موضوعی سوره‌های قرآن بر اساس معیار جاکارد و وارد

جدول ۱- معرفی خوشه‌های حاصل از برش انجام شده بر درختواره شباهت موضوعی

نام خوشه	A	B	C	D	E	F	G
تعداد اعضای خوشه	۹	۴۰	۱۴	۷	۸	۲۰	۱۶
لیست اعضای خوشه	بقره (۲)- آل‌عمران (۳)- نساء (٤)- مائده (٥)- انفال (٨)- توبه (٩)- یوسف (١٢)- نور (٢٤)- [illegible] (٢٤)	نحل (١٦)- اسراء(١٧)- کهف(١٨)- مریم(١٩)- طه(٢٠)- انبیاء(٢١)- حج(٢٢)- مؤمنون(٢٣)- فرقان(٢٥)- شعراء(٢٦)- نمل (٢٧)- قصص (٢٨)- عنکبوت(٢٩)- روم(٣٠)- لقمان(٣١)- سجده(٣٢)- سبأ(٣٤)- فاطر(٣٥)- یس (٣٦)- صافات(٣٧)- صٓ (٣٨)- زمر (٣٩)- غافر (٤٠)- فصلت(٤١)- شوری(٤٢)- زخرف(٤٣)- دخان(٤٤)-	قریش(١٠٦)- کوثر(١٠٨)- کافرون(١٠٩)- نصر(١١٠)- اخلاص(١١٢)- فلق(١١٣)- فاتحه(١)- ضحی(٩٣)- انشراح(٩٤)- تین(٩٥)- قدر(٩٧)- عصر(١٠٣)- فیل(١٠٥)- [illegible]	زلزال(٩٩)- عادیات(١٠٠)- قارعة(١٠١)- تکاثر(١٠٢)- همزه(١٠٤)- ماعون(١٠٧)- [illegible]	محمد(٤٧)- فتح(٤٨)- حجرات(٤٩)- حدید(٥٧)- مجادله(٥٨)- حشر(٥٩)- [illegible]	طور(٥٢)- صف(٦١)- جمعه(٦٢)- منافقون(٦٣)- تغابن(٦٤)- طلاق(٦٥)- ملک(٦٧)- قلم(٦٨)- معارج(٧٠)- جن(٧٢)- مزمل(٧٣)- مدثر(٧٤)- قیامه(٧٥)- انسان(٧٦)-	الرحمن(٥٥)- واقعه(٥٦)- حاقه(٦٩)- نوح(٧١)- نبأ(٧٨)- نازعات(٧٩)- عبس(٨٠)- تکویر(٨١)- انفطار(٨٢)- مطففین(٨٣)- انشقاق(٨٤)- طارق(٨٦)- غاشیه(٨٨)-

یکی از موضوعاتی که در دسترس مفسران می‌باشد موضوع مکی یا مدنی بودن سوره‌های قرآن کریم است. این موضوع ممکن است بتواند تا حدودی اعتبار خوشه‌بندی انجام شده در این تحقیق را حمایت نماید. بر اساس مطالعه انجام شده (ناصحیان، ١٣٨٦) سوره‌های قرآن کریم از منظر مکی و مدنی بودن در سه دسته گنجانده شده‌اند: ۱- سوره‌هایی که در مکی بودن آن‌ها اتفاق نظر وجود دارد ۲- سوره‌هایی که در مدنی بودن آن‌ها اتفاق نظر وجود دارد ۳- سوره‌هایی که در مکی یا مدنی بودن آن‌ها با توجه به تفاوت در معیار مکی و مدنی بودن، اختلاف نظر وجود دارد. علیرغم برداشت‌های گوناگون و معیارهای متفاوت در تشخیص مکی و مدنی بودن سوره‌ها، نتایج مندرج در این خوشه‌ها، با نتایج این بررسی انطباق دارد، که خلاصه آن در جدول ۲ آمده است.

همانطور که مشخص است به غیر از خوشه F، بقیه خوشه‌ها از نظر مکی و مدنی بودن به میزان زیادی یک‌دست هستند. این یک‌دست بودن، خود می‌تواند شاهدی بر صحت خوشه‌بندی انجام شده باشد. بررسی دقیق‌تر این خوشه‌ها نیازمند خبرگی و آشنایی بیشتر با علوم قرآنی است و می‌تواند موضوعی برای تحقیقات آتی باشد.

جدول ۲- بررسی محل نزول (مکی و مدنی بودن) اعضای خوشه‌ها

نام خوشه	A	B	C	D	E	F	G
تعداد کل اعضا	۹	٤٠	١٤	٧	٨	٢٠	١٦
تعداد اعضای مکی	١	٣٩	١٣	٦	٠	١٣	١٥
تعداد اعضای مدنی	٨	١	١	١	٨	٧	١
موارد خلاف اکثریت	یوسف (١٢)	حج (٢٢)	نصر (١١٠)	زلزال (٩٩)	—	صف (٦١) جمعه (٦٢) منافقون (٦٣) تغابن (٦٤) طلاق (٦٥) انسان (٧٦) بینه (٩٨)	رحمن (٥٥)
میزان یکدست بودن اعضای خوشه	%٨٩	٪٩٨	٪٩٣	٪٨٦	٪١٠٠	٪٦٥	٪٩٤

نتیجه‌گیری و بحث و بررسی

به طور سنتی پژوهشگران و خبرگان علوم قرآنی، به دلیل تقرب و انس زیاد با قرآن، غالباً موضوعات کلان مطرح شده در سوره‌ها را در محفوظات خود دارند و از طریق آن‌ها می‌توانند ارتباطات بین سوره‌ها را در صورت نیاز، به طور نسبی حدس بزنند. ما در این تحقیق به دنبال آن بودیم که با درنظر گرفتن همه موضوعاتی که با تشخیص مفسر از سوره‌های قرآن استخراج گردیده‌اند، ارتباطات موضوعی بین کل سوره‌های قرآن را شناسایی، و این ارتباطات را در قالب درختواره شباهت موضوعی سوره‌های قرآن ارائه

نماییم. با ترسیم این درختواره، عملاً سوره‌های قرآن به صورت سلسله مراتبی خوشه‌بندی شدند. بدین ترتیب که در افراطی‌ترین حالت و در پایین‌ترین سطح سلسله مراتب، تک‌تک سوره‌ها، به لحاظ موضوعی متفاوت از سایرین دیده شده و برای هر سوره، خوشه‌ای مجزا درنظر گرفته شد. با تعدیل این دید، سوره‌هایی که بیشترین موضوعات مشترک را دارند با استفاده از معیاری خاص شناسایی و در سطحی متناسب با اشتراکاتشان، با یکدیگر تشکیل یک خوشه را دادند. در سطوح بالاتر، این خوشه‌ها بودند که بر اساس میزان شباهت موضوعی، با یکدیگر ادغام و خوشه‌های بزرگ‌تری را ایجاد نمودند. روند ادغام در درختواره آنقدر ادامه یافت که در نگاهی بسیار کلان، کل ۱۱٤ سوره قرآن در یک خوشه قرار گرفت. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که استفاده از تکنیک‌های داده‌کاوی برای بررسی و تحلیل قرآن می‌تواند مؤثر و مفید باشد، به طوری که به نظر می‌رسد بخشی از دانشی را که یک فرد خبره در طی سال‌ها انس با قرآن به آن رسیده است با استفاده از این تکنیک‌ها قابل دستیابی است.

منابع

باربور، ایان، ***علم و دین***، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۳.

پهلوان، منصور، و سعید شفیعی، «ارزیابی و نقد نظریه اعجاز عددی قرآن کریم»، ***دو فصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث***، دفتر ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، صص ۵۷-۷۶.

خلیفه، رشاد، ***معجزة القرآن الکریم***، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۳ م.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر، ***الاتقان فی علوم القرآن***، قاهره، چاپ سوم، ۱۳۶۰.

طباطبایی، محمد حسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

_____، ***ترجمه تفسیر المیزان***، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.

عطایی، شروان، «تدبر در قرآن مجید به کمک روش‌های داده‌کاوی»، ***چهارمین کنفرانس داده کاوی***، ۹- ۱۰ آذر، تهران، ایران، ۱۳۸۹.

معارف، مجید، «شناخت قرآن»، ***مجله گلستان قرآن***، شماره ۱۲۸، (۱۳۸۱)، صص ۴۲-۴۶.

ناصحیان، علی‌اصغر، «شناخت مکی و مدنی در پرتو احادیث»، ***مجله سفیر***، شماره ۱، ۱۳۸۶، صص ۵- ۳۲.

نوفل، عبدالرزاق، ***الاعجاز العددی للقرآن الکریم***، چاپ پنجم، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۷ م.

هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر، ***تفسیر راهنما***، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۹.

Aldhlan, Kawther. A., Zeki, Ahmed. M. & Zeki, Akram. M., "Datamining and Islamic knowledge extraction: alhadith as a knowledge resource", In ***Information and Communication Technology for the Muslim World (ICT4M)***, 3rd International Conference on ICT4M 2010, p H-21.

Ali, Imran, "Application of a Mining Algorithm to Finding Frequent Patterns in a Text Corpus: A Case Study of the Arabic", ***International Journal of Software Engineering and Its Applications***, (2012), 6(3),pp 127-134.

Fayyad, Usama M, Piatetsky-Shapiro, G., & Smyth, P., "The KDD process for extracting useful knowledge from volumes of data", ***Communications of the ACM***, (1996), 39(11),pp 27-34.

Khalifa, Rashad, ***Quran: Visual Presentation of the Miracle***, USA, (1982).

Mahmood, T., Atique, N., Razzaq, A., Kazmi, M., & Akhtar, R., "Mining Topical Clusters and Topical Associations from the Holy Qur'an", ***International Conference on Advances in Information Technology for the Holy Quran and Its Sciences***, Tibah University (2013).

Pang-Ning, T., Steinbach, M., & Kumar, V., ***Introduction to data mining***, Boston, USA, Addison-Wesley, (2005).

Sharaf, A. B. M., & Atwell, E., "QurSim: A corpus for evaluation of relatedness in short texts", In *LREC*, (2012), pp 2295-2302.

رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث
سال پنجاهم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۴۰-۱۲۱

New Approaches to
Quran and Hadith Studies
Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn&Winter 2018 - 2019
DOI: 10.22067/naqhs.v50i2.44299

معناشناسی اصطلاح «شیخ» بر محور دانش جرح و تعدیل *

طیبه عمارلو
دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد
Email: ta.em1387@gmail.com
دکتر مهدی جلالی[1]
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
Email: a.jalaly@um.ac.ir

چکیده

مروری بر علم رجال و سیر تکامل دانش جرح و تعدیل، از ارزیابی حدیث بر سبیل نقد راویان موجود در زنجیره اسانید سخن می‌گوید که به همین منظور برای اعتباریابی هر یک از راویان، الفاظ و اصطلاحات ویژه‌ای را پدید آوردند تا با بهره‌گیری از آن‌ها، میزان اعتبار نقل راوی را تعیین کنند. لیکن نزد رجال شناسان، بر سر معنا و دلالت برخی از آن‌ها، اختلاف نظرهایی پدید آمده که مطالعات معنایی و بازنگری در معنا و تحلیل دلالی این اصطلاحات را با نگاهی نو به بررسی‌های سندی، روشی کارآمد گردانیده است. رویکرد اصلی این پژوهش، بررسی و ارزیابی مرتبه و درجه اصطلاح «شیخ» است که درباره وجوه دلالی آن بر توثیق و یا مدح در میان نظریه پردازان، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است تا بلکه بتوانیم ضمن نزدیک کردن آراء مختلف به هم، حدود معنای دلالی آن در مراتب و درجات مختلف جرح و تعدیل تبیین و شدت و ضعف معنای آن را کشف و به ترسیم بنشینیم.

کلیدواژه‌ها: علم رجال، جرح و تعدیل، شیخ، دلالت، مرتبه.

---

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۱/۲۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۱/۲۹.
۱ . نویسنده مسئول

مقدمه

علم رجال و شاهراه آن دانش جرح و تعدیل با خدمتی بسیار عظیم به ساحت حدیث، هماره در سلسله استنباط احکام و شرایع دینی نقش کلیدی داشته و شکوفایی آن را دو چندان نموده‌اند؛ به گونه‌ای که به عنوان یکی از شاخه‌های پر اهمیت علم حدیث، فرع بر دانش حدیث و پایه اصلی آن بوده و نقش کاربردی در شناسایی حالات مختلف راویان اعم از جرح و یا تعدیل آنان را بر عهده دارند (حماده، ۱۲) و با الفاظ مخصوصی که مراتب و درجات مختلفی از جرح و یا تعدیل (تضعیف و یا توثیق) را نشان می‌دهد به نقد و ارائه حال راویان پرداخته است (قنوجی، ٥٦).

جرح در اصل لغت، به معنای زخم و جراحت است (ابن منظور، ۳/ ٢٤٦). صفتی که نزد حدیث پژوهان، به معنای ظهور طعنی است که در عدالت راوی خدشه وارد سازد و یا در حفظ و ضبط او خللی وارد نماید که سبب سقوط و تضعیف راوی و عدم مقبولیت روایات او می‌گردد. بنابراین در نگاه مقابل، تعدیل به معنای راستی و درستی است (همان، ۱۳/ ٤٥٦)؛ نسبتی که معدلان به راوی می‌دهند تا او را به ملکه تقوی و ضبط بشناسانند (حماده، ۱۹-۲۰).

این است که رجال شناسان عامه از رهگذر تقسیم‌بندی اوصاف و الفاظ به دو گروه الفاظ توثیق و مفید مدح و الفاظ و اصطلاحات جرح و ضعف (طحان، ٢٦٩-٢٧٢)، خواسته‌اند تا همه الفاظ جرح را در یک کفه و اصطلاحات تعدیل را در کفه دیگر قرار دهند. آنان میزان رتبه هر یک از آن دو دسته را به عنوان راهکاری برای سنجش راویان حدیث - جرح و یا تعدیل آنان- بکار برده‌اند؛ چنانچه سنگینی رتبه از ابزارهای تعدیل باشد، راوی از ظرفیت متعالی و درجه مقبولیت برخوردار می‌شود و روایاتش، معتبر خواهد بود. لیکن، چنانچه تعدیل او در مقابل جرح، کم‌مایه و سبک باشد، مطرود است و در نتیجه هیچ محبوبیت و بهره‌ای هم نخواهد داشت (عتر، ۹۳-٩٤).

بر همین اساس، محققان عرصه حدیث به دانش جرح و تعدیل اهمیت فراوان داده و با تکیه بر الفاظ و اصطلاحات این دانش، بر مفاهیم رجالی و حدیثی تمرکز کرده و کوشیده‌اند تا با تحلیل آن مفاهیم، اصول و مبانی آن‌ها را پی‌ریزی و تبیین نمایند. اما همین اصل، به عنوان ابزاری مهم و بلکه مهم‌ترین ابزار برای بررسی هندسه دلالی و شناخت حدود و قصور ماهیت اصطلاحات اختلافی موضوعیت می‌یابد. گوشه‌ای از این گونه بررسی‌ها، در مطالعه تحلیلی اصطلاح «شیخ» قابل مشاهده است.

موضوع این پژوهش، بررسی مصداقی اصطلاح مذکور است که نشان می‌دهد آرای اهل نظر درباره دلالت آن بر توثیق و یا مدح مختلف است. در این نوشته برآنیم تا با بررسی‌های کاربردی (مصداقی) اصطلاح مزبور و مهندسی معنایی حدود دلالی آن، مفهوم اصطلاح مورد نظر را در قالبی جدید و با تبیینی

تازه بر پایه کم و کیف استعمال آن درباره رجال و راویان از سوی صاحب‌نظران، ترسیم کنیم، تا در فضای نمونه‌ها و مصادیق، شاخصه‌های اصلی آن را بررسی و دلالت روشنی از توثیق و یا مدح آن به دست آوریم.

مفهوم شناسی اصطلاح «شیخ»

شیخ در لغت: بنابر دیدگاه لغت شناسان، واژه «شیخ» به معنای سالخورده، پیر و کسی است که موی سرش سفید و آثار پیری در چهره‌اش ظاهر شده باشد (فراهیدی، ۳/ ۳۱؛ ابن منظور، ۳/ ۳۱). از آن جا که شأن شیخ، تکریم، احترام (همان، ۳/ ۳۲) و کثرت تجارب و معارف اوست، این واژه غالباً برای کسی استعمال می‌شود که دارای وقار (مصطفوی، ٦/ ١٦٢) است و از نظر فضل، دانش و کمال نیز از مقام شامخی برخوردار باشد.[1] بنابراین، واژه شیخ هر شخصیت بزرگی را که مرجع و یا در رأس مقام علمی باشد، در ذهن مخاطب تداعی می‌کند.

شیخ در اصطلاح: یکی از مهم‌ترین اصطلاحات هویت ساز رجالی، اصطلاح «شیخ» است. این اصطلاح که در منابع رجال اهل سنت، کاربرد وسیع‌تر و بسامد معنایی گسترده‌تری دارد، عنصری شایع به شمار می‌رود که قوام شخصیت راوی به آن است. واگذاری این مقام به راوی، ریشه در برخورداری‌های علمی او دارد؛ چنان که وصف مزبور گاه بر اساتید و مفاخر عرصه علم حدیث و گاه بر راویان صاحب حدیث اطلاق می‌گردد (ذهبی، الکاشف فی معرفه من له روایه فی کتب السته، ١/ ٤٦). نکته قابل توجه در اینجا همان است که معنای اصطلاح مزبور، در فرآیندی پویا متکثر گردیده است. همچنان که رجالیون و اندیشه‌وران عرصه حدیث در بررسی دلالی این اصطلاح، چند احتمال را برشمرده و درباره دلالت آن بر مدح و یا عدم دلالت آن بر مدح و توثیق اختلاف کرده‌اند[2]؛ چنان که وحید بهبهانی، سیاق دلالی اصطلاح مزبور را اماره‌ای بر توثیق و مدح دانسته است که در آن اشاره تلویحی بر وثاقت راوی می‌رود و به طور ضمنی جلالت او نیز تأیید می‌شود (بهبهانی، ٥١) و بروجردی نیز همسو با بهبهانی، حدود دلالی آن را نوعی مدح آورده است که در آن به وثاقت راوی اشاره می‌شود (بروجردی، ٢/ ٢٦٣-٢٦٤) و شهید ثانی و کلباسی وصف «شیخ» را در مقارنه با وصف «جلیل» از الفاظ طبقه دوم توثیق و مدح به شمار آورده‌اند (کلباسی، ٣/ ٤٧؛ شهید ثانی، الرعایه فی علم الدرایه، ٢٠٤-٢٠٥).

ولی آنچه که دانشمندان اهل سنت مد نظر قرار می‌دهند، نگرشی سخت‌گیرانه‌تر به معنای دلالی این

---

۱ مانند عبدالعزیز بن یحیی که نجاشی او را شیخ بصره و از اکابر علمای شیعه امامیه دانسته است (نجاشی، ۱۸۰).

۲ وصف «شیخ»، چنانچه به اساتید عرصهٔ علم حدیث نسبت داده شود، بر مدح نزدیک به وثاقت دلالت دارد و اگر برای راوی صاحب حدیث به کار رود، گاه تعابیر جرح و طعن بر راوی وارد می‌شود؛ چنان که از راوی شیخ که لیس بثقه باشد، عدم وثاقت او برداشت می‌شود (غفّاری، ۱۲۲).

اصطلاح است. ذهبی این لفظ را در مرتبه سوم الفاظ تعدیل راوی قرار داده است (ذهبی، الکاشف فی معرفه من له روایه فی کتب السته، ۱/ ٤٥) و چنان معنای دلالی آن را بر تعدیل راوی خفیف ارزیابی کرده است که از طریق همنشینی با آن، هیچ گونه جرح و یا توثیقی برای راوی حاصل نمی‌شود (همان، ۱/ ٤٦) و ابن ابی حاتم نیز، آن را در شمار الفاظ تعدیلی آورده است که بر توثیق راوی دلالتی ندارند (ابن ابی حاتم، ۲/ ۳۷).

ساختار سنجی وزن رجالی اصطلاح «شیخ»

۱. راویان موصوف به «شیخ»

با بررسی چیستی و چگونگی موارد استعمال اصطلاح «شیخ» درباره راویان، این نتیجه روشن می‌شود که این اصطلاح نزد اهل سنت، بر توثیق و یا جرح قطعی راوی دلالتی ندارد؛ بلکه صرفاً اماره‌ای کوتاه بر مدح راوی است. لیکن، از دلالت وصف مزبور در منابع رجالی شیعه، مدح بالای راویان موصوف بدان وصف فهمیده می‌شود؛ وصف شیخ با کاربرد بسیار وسیع خود، در مواردی که با اوصافی چون «ثقه»[۳]؛ «وجه»[٤]؛ «عین»[٥]؛ «جلیل، جلیل القدر»[٦] و غیره مقارن و منتسب می‌گردد، وثاقت و یا نوعی مدح را برای راوی به ارمغان می‌آورد.[۷] این تقارن و انتساب، حاکی از نوعی پیوند معنایی میان وصف شیخ با آن اوصاف و الفاظ است. چنان که راوی می‌تواند با توجه به میزان برخورداری‌های علمی خود، آیینه تداعی اوصاف مثبت باشد و در این موارد است که محدثان شیعه و اهل سنت با شیخ به عنوان یک راوی موثق و یا ممدوح رفتار می‌کنند.

و در مواردی هم - صرفاً در رجال اهل سنت- به اوصافی همچون «لیس بالقوی (بثقه)»[۸]، «منکر

---

۳ محدّثان اهل سنّت، برای توصیف حال شیخ، گرایش بیشتری به کاربرد وصف «ثقهٔ» دارند (ابن ابی حاتم، ۲/ ۲٦۰؛ حبّانی، ۳/ ٥٥٠).

٤ این کاربرد، اختصاصی رجال شیعه است (نجاشی، ۱۹؛ طوسی، الفهرست، ٤۰؛ علامه حلّی، خلاصهٔ الأقوال، ٥۰؛ ابن داوود حلّی، ٤۰).

٥ این کاربرد، اختصاصی رجال شیعه است (نجاشی، ۳٤۹؛ خزاز رازی، ۳۳۷؛ ساعدی، ۱۰٥ـ ۱۰٦).

٦ محدّثان شیعه، برای توصیف حال شیخ، گرایش بیشتری به کاربرد اصطلاح «جلیل، جلیل القدر» داشته‌اند (طوسی، الاستبصار، ٤/ ۳۱۹ پاورقی؛ نجاشی، ۱۹۲؛ میرداماد، ۱۳۳؛ جواهری، ۳۰٥؛ خویی، ۸/ ۱۰۰ـ۱۰۱؛ ذهبی، میزان الإعتدال، ۲/ ٦۳۰).

۷ نسبت این مقارنتِ وصف «شیخ» با مجموعهٔ اوصاف مثبت در رجال شیعه و اهل سنّت، نسبت «عموم و خصوص مطلق» است؛ چنان که وصف «شیخ» در رجال شیعه صرفاً با اصطلاحات با بار معنایی مثبت همراه است. حال آنکه همین وصف در رجال اهل سنّت، با هر دو دستهٔ الفاظ مثبت و منفی استعمال شده است.

۸ در میان اصطلاحات با بار ارزشی منفی، این وصف نقش پر رنگ‌تری را در کاربرد، نسبت به سایر اصطلاحات دارد (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱/ ۹۰؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ٤/ ۲٥۲؛ ابن ابی حاتم، ۳/ ۳٥٥؛ حافظ مزّی، ۳۲/ ٤۳۸ پاورقی).

الحدیث» (ابن ابی حاتم، ۳/ ۵۳۰؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۵/ ۱۲۱)، «ضعیف الحدیث» (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ٤/ ۲۰۱؛ ابن حنبل، العلل و معرفه الرجال، ۲/ ۵۲۳-۵۲٤)، متصف است که بار معنایی منفی‌ای را به ذهن مخاطب خود القا می‌کنند و در این موارد که نوعی ضعف برای راوی شیخ و یا روایات او محسوب می‌شود، محدثان با شخص شیخ به عنوان راوی مذموم و یا مجروح رفتار می‌کنند. بنابراین، مهم‌ترین چیزی که به راوی شیخ شرافت می‌بخشد و فصل ممیز شیوخ شیعه و اهل سنت است، شأن وثاقت آنان و تفاوت در مقبولیت شان است. برای نمونه:

۱) غسان بن مضر ازدی نمری است که از سوی صاحبنظران با تعابیر «ثقه»، «صدوق»، «لا بأس به»، «صالح الحدیث» و «شیخ» توثیق و مدح شده است (حافظ مزی، ۲۳/ ۱۰۹-۱۱۰).

۲) زکریا بن منظور، شیخی است که اهل نظر با تعابیر «لیس بثقه»، «لیس بالقوی»، «منکو الحدیث»، «ضعیف الحدیث» و «شیخ» او را تضعیف کرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۳/ ۲۸۷-۲۸۸).

با تأمل در این رفتار متناقض محدثان اهل سنت درباره این راویان، ضمن آن که دیدگاه‌های متعارض و گوناگون آنان در مورد هر یک از این دو شیخ به خوبی نشان داده شده است، دو زاویه قوی (ثقه) و غیر قوی (غیر ثقه) از وصف «شیخ» ترسیم شده که حاکی از این است که مراتب راویان موصوف به وصف شیخ، تابع درجه وثاقت و یا عدم وثاقت آنان در نقل روایت و تحدیث است که بنا به میزان توانمندی‌هایش در این عرصه، در مرتبه‌ای از مراتب قرار می‌گیرد و با توجه به این توانمندی در کنار کثرت و یا قلت علمی‌شان، از ادنی رتبه تا مرتبه اعلی نوسان دارند.

۲. مراتب و درجات راویان موصوف به «شیخ»

تاکنون ساختار رتبی شیخ را به بررسی نشستیم. اکنون باید بدانیم که این ساختار چه ابعادی دارد؛ ساختاری که از محبوبیت علم نزد شیوخ حکایت دارد. با بررسی بیشتر موارد استعمال این اصطلاح درباره راویان، معلوم شد که راویان شیخ سنی، عالمان صالحی[۹] هستند که به فراخور، در برابر آیه شریفه «إنما یخشی الله من عباده العلماء» (فاطر: ۲۸) سر تعظیم فرود آورده و شایسته احترام‌اند و راویان شیخ شیعه نیز، علمای حدیث پژوهی هستند که در حوزه دین، جلالت رتبه یافته و از این منظر، تجلیل و تمجید شده‌اند. بنابراین، هر چه علم یک راوی قوی‌تر باشد، وصف شیخ در مورد او پررنگ‌تر است و بر منحنی نمودار جرح و تعدیل، مراتب و درجات متفاوتی را خواهد داشت؛ بنابر اینکه محدثان اهل سنت، احادیث

---

۹ با بررسی‌های مصداقی موارد استعمال اصطلاح شیخ دربارهٔ راویان روشن شد که صالح بودن شیوخ این حوزهٔ رجالی از دو جنبهٔ راوی و روایت (نقل حدیث)، ویژگی برجستهٔ آنان است.

قابل احتجاج اعم از صحیح و حسن را «صالح الحدیث» می‌گویند و گاه حدیث ضعیفی که قابل احتجاج باشد و بتوان به آن استدلال کرد را نیز صالح خوانده‌اند (خطیب بغدادی، الکفایه، ۳۹) ، می‌توان چنین استنباط کرد که شیخ سنی یکی از مراتب بالا (قوی، ثقه) و یا پایین (غیر قوی، غیر ثقه) را در امر تحدیث دارد، اما شیخ شیعه که هماره بر نمودار مدح و توثیق قرار دارد، از شرایط بهتر و مراتب بالاتری نیز بهره‌مند است. ابعاد معنایی این اصطلاح در ادامه ذکر شده‌اند که برای نمونه به چند مصداق بارز در این باره اکتفا می‌کنیم.

از راویان ثقه (قوی) متصف به شیخ می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱) عموم صاحبنظران، بسطام بن مسلم بن نمیر عوذی را با اوصاف «ثقه»، «لا بأس به»، «لیس به بأس»، «صالح» و «صالح الحدیث» توثیق و مدح کرده‌اند. ابن حبان نام او را در میان ثقات آورده است. وی از آن جا که از شیوخ مشهور بصره بوده، ابن نمیر رتبه‌اش را بلند و رفیع و او را شیخ قدیم خوانده است (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱/ ۳۸۵).

۲) محمد بن نضر بن سلمه عامری معروف به ابوبکر جارودی است که حاکم نیشابوری او را «شیخ» و از حفاظ موثقی به شمار آورده که ریاست داشته و در عصر خود صاحب کمال بوده است (حافظ مزی، ۲۶/ ۵۵۴-۵۵۵).

۳) قران بن تمام اسدی والبی است که با اوصاف «ثقه»، «صدوق» و «لیس به بأس» توثیق و مدح شده است و عبد الرحمان بن ابی حاتم نامبرده را «شیخ» خوانده و رتبه او را با لین دانستن روایاتش، تقلیل داده است (همان، ۲۳/ ۵۶۰ -۵۶۱).

از راویان غیر ثقه (غیرقوی) متصف به شیخ می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱) ابوزرعه، هشام بن سعد مدنی را در جایی شیخ و محله الصدق خوانده است که از سوی محدثان با اهمیتی چون احمد بن حنبل، یحیی بن معین و نسائی با اوصاف «لیس بذاک القوی»، «لیس بالقوی»، «لیس بمحکم للحدیث» و ... شخصیت روایی‌اش - احادیثش- تا حدودی مخدوش شده است (همان، ۳۰/ ۲۰۵-۲۰۸).

۲) طلحه بن عمرو بن عثمان است. شخصی که علی‌رغم حافظ نبودنش در حدیث، احادیث را از حفظ املا و تحدیث می‌کرده است. چنان که از سوی عموم حدیث پژوهان، تضعیف و با اوصاف «لیس بثقه»، «لیس بالقوی»، «لیس بشیء»، «لا شیء» و «متروک الحدیث» در عرصه نقل و تحدیث به عنوان شیخی متزلزل و ضعیف شناسانده شده است (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۵/ ۲۱-۲۲).

۳) عثمان بن سعد تمیمی معروف به کاتب معلم است. شیخی که در حافظه‌اش ضعف وجود داشته و

همین امر سبب تضعیف او از سوی برخی صاحبنظران گردیده است. ابن معین او را لیس بـذاک و ضـعیف خوانده است و نسائی با کاربرد وصف لیس بثقه (بالقوی) در مورد او، مرتبه وثاقـت و اتقـان را از او سـلب کرده است (همو، تهذیب التهذیب، ۷/ ۱۰۸).

۳. مراتب و درجات روایات راویان موصوف به «شیخ»

دومین گام در این فرآیند معنایی که همانا نزدیک‌ترین معنا به ذهن است، تغییر زاویه نگرش از راوی بـه شخصیت روایی او و تحلیل میزان توانمندی‌هایش در نقل حدیث اسـت. امـری کـه بـا بررسـی چگـونگی دلالت اصطلاح «شیخ» بر روایات راویان موصوف بدین وصف، قابـل ارزیـابی اسـت و نتیجـه بررسـی‌ها حاکی از آن است که اصطلاح مزبور، بر میزان پذیرش روایات این راویان تأثیر یکسـانی نـدارد؛ در مقابـل اهل سنت که وصف «صالح الحدیث» با بیشترین کاربرد، بر اوصـاف دیگـر غلبـه یافتـه و نشـان از مـدح کم‌مایه اما کارآمد غالب احادیث آنان را دارد، در رجال شیعه، روایات این راویان «مسکون» ارزیـابی شـده است که بر مدح قوی و قابل عمل بودن بیشتر روایات آنان دلالت دارد.

از روایات صحیح می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱) عموم صاحبنظران، سلیمان بن زیاد حضرمی را توثیق و مدح کـرده و یـا نـام او را در شـمار ثقـات آورده‌اند. یحیی بن معین او را توثیق خاص نموده و نسائی با وصف «لیس به بأس» او را مدح کـرده اسـت. ابو حاتم نیز، او را «شیخ» و «صحیح الحدیث» خوانده است (ابن حجر عسقلانی، تهـذیب التهـذیب، ٤/ ١٦٨؛ ابن ابی حاتم، ٤/ ١١٨).

۲) خویی، علی بن عبد الرحمان بن عیسی را در میان شیوخ، وجه آنان و شیخ کثیر الحدیثی دانسته کـه عموم روایاتش صحیح ارزیابی شده است (خویی، ۱۳/ ۷۵).

از روایات حسن می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱) محمد بن موسی فطری، شخصی است که شیخ ثقه و نیز از راویان مـوثقی بـه شـمار مـی‌رود کـه احادیثشان قابل ستایش، مقبول، حسـن و صـالح ارزش‌گـذاری شـده‌اند (ابـن حجـر عسـقلانی، تهـذیب التهذیب، ۹/ ٤٢٣-٤٢٤).

۲) ابوبکر نهشلی کوفی است که قریب به اتفاق اهل نظر، او را توثیق کرده‌اند و ذهبی ضمن این که او را شیخ صالح خوانده و به وصف «صدوق» او را مدح نموده، احادیـث نـامبرده را در شـمار احادیـث حسـان آورده است (حافظ مزی، ۳۳/ ۱۵۷-۱۵۸ و پاورقی ۱۵۸).

از روایات ضعیف می‌توان به این مورد اشاره کرد:

یحیی بن معین در نقل‌های متعددی، محمد بن ابی حفصه را که شـیخ بصـره اسـت را صـالح و لـیس

بالقوی خوانده است و دیگران موافق با او، روایات راوی مذکور را «صالح الحدیث» دانسته‌اند که علی‌رغم ضعفش، روایاتش نقل و کتابت می‌شود (ذهبی، میزان الإعتدال، ۳/ ۵۲۵).

جایگاه ماهیّت اصطلاح «شیخ»؛ شواهد و نمونه‌ها

همانگونه که پیش‌تر معلوم شد، صرف برخورداری از علم برای تعیین درجه وثاقت و یا مدح راوی «شیخ» کافی نیست. چه بسا در کارنامه روایی راوی موصوف بدین وصف مواردی باشد که بر محاسبات تأثیر منفی گذارد. چنان که از شواهد موجود درباره راویان چنین بر می‌آید که اصطلاح مزبور در رجال شیعه، بیشتر بر مدح راویان دلالت دارد؛ اما در منابع اهل سنت با تضعیفات احتمالی همراه است. از بارزترین نمونه‌هایی که در این باره سخن می‌گویند، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. وجود اخبار مرسل، مقطوع و یا غریب در کارنامه راویان شیخ

ضمن بررسی‌های سندی راویان سنی موصوف به وصف شیخ، از مواردی که در کارنامه روایی این راویان بارهای ارزشی منفی‌ای دارد، وجود احادیثی چون مرسل[۱۰]، مقطوع[۱۱] و یا غریب[۱۲] و ... است که حدیث راوی را معیوب، آفت زده و از درجه اعتبار و حجیت شایسته استناد ساقط می‌کنند. برای نمونه:

۱) در حالی که عموم حدیث پژوهان، یحیی بن ابی عمرو سیبانی را با اوصافی چون «ثقه ثقه»، «ثقه»، «صدوق»، «شیخ» و ... توثیق کرده‌اند، ابن ابی حاتم نام او را در میان راویان مراسیل آورده است (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۱/ ۲۲۸).

۲) سلیمان بن یسیر شخصی است که به وصف «شیخ» موصوف و با اوصاف «ضعیف»، «متروک» و «لیس بالقوی» تضعیف شده است و ابن عدی احادیث اندک او را به نقل از ابراهیم نخعی، مقاطیعی به شمار آورده است که هر چه بیشتر او را به ضعف نزدیک می‌کند (همو، تهذیب التهذیب، ٤/ ۲۰۱).

۳) احمد بن عمیر بن جوصاء است که شیخ و از علمای حدیث به شمار می‌رود. ابن حجر او را صدوق و صاحب غرایبی در حدیث دانسته است (ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۱/ ۲۳۹-۲٤۰) آنچه که مبنای ضعف او در حدیث شده است.

---

۱۰ حدیث مرسل، حدیثی است که از معصوم (ع) و بدون واسطه صحابی نقل شده باشد (شهید ثانی به نقل از حافظیان، رسائل فی درایة الحدیث، ۱/ ۱۳۰) ولی گاه بر حدیثی که یک نفر از سلسله سند آن حذف شده باشد نیز، اطلاق شده است (حائری همدانی به نقل از حافظیان، رسائل فی درایة الحدیث، ۲/ ۵٤۳).

۱۱ حدیث مقطوع، حدیثی است که از تابعین نقل شود (ابن صلاح، ٤۳-٤٤).

۱۲ حدیث غریب، حدیثی است که در هر طبقه راوی واحدی آن را نقل کرده باشد و از آن جهت که تفرد در سند حدیث حاصل شده است، مفرد مطلق شمرده می‌شود (شهید ثانی به نقل از حافظیان، رسائل فی درایة الحدیث، ۱/ ۱٦۲) و یا حدیثی است که در بیشتر طبقات، یک نفر آن را نقل کرده باشد ولی متن آن به طریق دیگری مشهور باشد (همو، رسائل فی درایة الحدیث، ۱/ ۱۸۰).

۲. وجود اخبار مضطرب، منکر و یا متروک در کارنامه راویان شیخ

از موارد دیگری که به صورت نقد درون‌متنی روایات در کارنامه راویان سنی شیخ هست، وجود احادیث با بار ارزشی منفی چون احادیث مضطرب[۱۳]، منکر[۱۴] و یا متروک[۱۵] و ... است که از سوی راویان غیرقوی (غیرثقه) شیخ حاصل شده و احادیث این راویان را مخدوش و از درجه اعتبار و حجیت قابل استناد ساقط می‌کند. برای نمونه:

۱) عثمان بن عثمان غطفانی است که از سوی صاحبنظران با اوصاف «ثقه»، «لا بأس به»، «شیخ»، «صالح» و «یکتب حدیثه» توثیق و مدح شده است. ولی برخی چون بخاری، نسائی و ... او را «لیس بالقوی» و «مضطرب الحدیث» دانسته‌اند که بر مبنای بیان ابن حبان در کتاب الثقات، خطاهای او در حدیث، زمینه اضطراب او را فراهم آورده است (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۷/ ۱۲۵).

۲) عکرمه بن عمار عجلی است. او که شیخ یمامه و با اوصاف «ثقه»، «ثبت»، «صدوق» و «لیس به بأس» توثیق شده، از سوی اهل نظر به اوصافی چون «مستقیم الحدیث»، «صالح الحدیث» و «مضطرب الحدیث» نیز شناسانده شده است و اگر راوی ثقه از او روایت کند، مستقیم الحدیث است. ولی احادیث منقول او از ایاس بن سلمه را صالح و منقولاتش از یحیی بن ابی کثیر را مضطرب خوانده‌اند (همو، تهذیب التهذیب، ۷/ ۲۳۳- ۲۳٤).

۳) عبدالخالق بن زید بن واقد است. او که شیخی غیر قوی (غیر ثقه) در حدیث و نقل روایت محسوب می‌شود، منکراتی را نیز در این زمینه حدیث کسب کرده است؛ آنچه که ضعف احادیث او را به دنبال داشته است. از این رو، با اوصاف «منکر الحدیث» و «ضعیف الحدیث» شخصیت روایی‌اش تخطی و تضعیف شده است (ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۳/ ٤۰۰-٤۰۱).

۴) ابراهیم بن هراسه شیبانی است که او نیز شیخ غیر قوی و راوی غیر ثقه عرصه نقل و روایت است. وی چنان در احادیث خود ضعف داشته است که صاحبنظران او را متروک الحدیث خوانده و برخی هم حکم صریح به ترک روایاتش را داده‌اند (همو، لسان المیزان، ۱/ ۱۲۱).

---

۱۳ حدیث مضطرب، حدیثی است که از لحاظ سند و یا متن مختلف نقل شده باشد که اشعار بر عدم ضبط راوی دارد (عاملی، ۱۱۲_۱۱۳).

۱٤ حدیث منکر، حدیثی را گویند که مخالف مشهور باشد (عاملی، ۱۰۹) به عبارت دیگر، منکر خبری است که یک راوی ضعیف آن را نقل کرده و مخالف معروف باشد (نقوی هندی به نقل از حافظیان، رسائل فی درایة الحدیث، ۲/ ٤۱۰) گاه از منکر تعبیر به مردود هم شده است (حائری همدانی به نقل از حافظیان، رسائل فی درایة الحدیث، ۲/ ٥٤۰).

۱۵ حدیث متروک، حدیثی است که از درجهٔ احتجاج ساقط و عموم اهل حدیث بر ترک آن اتّفاق نظر دارند (ابن عبد آلبر، الإستذکار، ۲/ ٤٦٤).

ساختار شناسی منحنی دلالی اصطلاح «شیخ»

در این فرآیند معنایی، ضمن مقایسه شیوخ سنی و شیعه، شیخ در نگاه اهل سنت و در منابع رجالی آنان، راوی‌ای است که روایاتش کم و بیش دستخوش آفات شده است. لذا، چنین می‌توان استنباط کرد که مدح اصطلاح مزبور در رجال اهل سنت، مدح ملایمی است که چندان نیز به حال راوی مفید نیست. ولی روایات راوی شیخ شیعه پیراسته از هرگونه عیب است و بنابراین، دلالت مدح این اصطلاح در رجال شیعه، از درجه کیفی بالاتری برخوردار است؛ چنان که مدح بالای راویان شیخ شیعه، چنان است که شاید بتوان توثیق آنان را از آن به دست آورد. برای نمونه:

۱) احمد بن حنبل در حالی محمد بن صباح دولابی را تعظیم کرده و در عرصه شیخوخیت، او را ثقه خوانده است که قریب به اتفاق محدثان او را با اوصاف «ثقه»، «مأمون» و «صاحب حدیث» توثیق کرده و روایاتش را قابل احتجاج دانسته‌اند (حافظ مزی، ۲۵/ ۳۹۰-۳۹۱). با تأمل در این اقوال و تناظر آن‌ها با یکدیگر، می‌توان مرتبه بالایی از وثاقت را برای راوی «شیخ» استنباط کرد.

۲) در حالی که عموم حدیث پژوهان، عیسی بن ابی عیسی را توثیق کرده‌اند که محدثان تراز اولی چون احمد بن حنبل، یحیی بن معین، نسائی و... با اوصاف «شیخ یهم کثیرا»، «لیس بالقوی»، «سیئ الحفظ» وثاقتش را تقلیل داده و احادیثش را لین دانسته‌اند (همان، ۳۳/ ۱۹۲-۱۹۶) از مقایسه این توصیفات با آن توثیقات، می‌توان دلالت وصف «شیخ» را بر توثیق متوسط نیز معلوم دانست.

۳) عباد بن کثیر ثقفی بصری، شیخ و راوی غیر ثقه‌ای که در احادیثش توان ضبط کافی نداشته است. از این رو، صاحب‌نظران با اهمیتی چون محمد بن معین، بخاری و نسائی احادیث او را ضعیف و متروک دانسته و حکم به عدم کتابت و ترک روایات او را داده‌اند (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۵/ ۸۷-۸۹). این نمونه، شاهد روشنی است که نشان می‌دهد، مواردی هست که راوی «شیخ» در امر حدیث، اتقان شخص موثق ضابط را دارا نیست.

٤) محمد بن ابی بکر همام اسکافی، شیخ شیعه و صاحب منزلتی والا است که با اوصاف «ثقه»، «جلیل القدر» و «کثیر الحدیث» توثیق و تجلیل شده است (نمازی شاهرودی، ٦/ ٣٧٦). با تأمل در این اقوال و نظایر مشابه آن‌ها در منابع شیعه، می‌توان مدح و مرتبه بالایی از وثاقت را برای راویان «شیخ» این حوزه رجالی استنباط کرد.

نحوه بینش بهره وران صاحبنظر از اصطلاح «شیخ»

از بررسی چند و چون موارد استعمال صاحبنظران از اصطلاح «شیخ»، چنین حاصل شده که در میان

رجال شیعه، محدثانی چون نجاشی، علامه حلی و از معاصران حدیث پژوه، علمایی چون بروجردی، نمازی شاهرودی و ... بیش از دیگران از اصطلاح مزبور در توصیف حال راویان بهره جسته و همه وجهه همت خود برای تأیید و تصدیق شیوخ دین مدار شیعه قرار دادند؛ نجاشی با بیشترین بهره در میزان کاربرد این اصطلاح، شیوخ شیعه را علمای دین پژوهی معرفی کرده است که در وثاقت بی‌نظیرند. (نجاشی، ٤٤ و ٩٣) و علامه حلی، شیوخ را عالمانی که صاحبان عقاید صحیح‌اند، معرفی کرده و بر همین اساس، آنان را توثیق کرده و جلالتشان بخشیده است (علامه حلی، ایضاح الإشتباه، ٢٨٩؛ همو، خلاصه الأقوال، ٥٥-٥٦). وی همچنین احادیث آنان را مقبول و قابل عمل ارزیابی کرده است (علامه حلی، خلاصه الأقوال، ٥٠ - ٥١). همچنان که در میان معاصران نیز، بروجردی بیش از دیگران از این اصطلاح در توصیف حال راویان بهره برده و در آن به دنبال راهی بوده است تا راویان شیخ را تجلیل نماید. چنان که شأن شیوخ خالی از توثیق را نیز والا دانسته و بر جلالت شیوخ موثق صحه گذاشته است (بروجردی، ١/ ٧٨ و ١٥٠ و ١٥٩). ولی نمازی شاهرودی در نگاه متفاوتی، شیوخ شیعه را دین شناسان دینداری معرفی کرده است که در موارد بسیاری وثاقت اجماعی دارند (نمازی شاهرودی، ٦/ ١٣٢ و ٥/ ١٧٦-١٧٧) و در مواری هم، شیخ را از آن جهت که شیخ است، توثیق خاص کرده است (همان، ٥/ ٧٩ و ٨/ ٦٢).

در منابع اهل سنت نیز، رجالیون بلند پایه‌ای چون ابوحاتم، احمد بن حنبل و ابن حجر و ... بیش از همه از این اصطلاح در وصف راویان بهره جسته‌اند. آنچه در مورد آنان متفاوت می‌نماید، این است که هر یک با رویکردی متفاوت از دیگری، به استعمال آن پرداخته‌اند؛ ابوحاتم با بیشترین بهره در میزان کاربرد، در صدر قرار گرفته است و طیف وسیعی از راویان موثق و غیر موثق، اعم از قوی و ضعیف را شیخ خوانده است (حافظ مزی، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، ١٦/ ٣٩٢-٣٩٣ و ٢٩/ ٢٦٥-٢٦٦). وی در یک دیدگاه محتاط گرایانه به راویان، به ارزیابی‌های سایر صاحب‌نظران گرایش یافته است. به بیان دیگر، داوری‌های او در مورد یک شیخ، متأثر از داوری‌های سایرین بوده و در مواردی هم به پیروی از یک یا چند حدیث پژوه، از اصطلاح رجالی مثبت و یا منفی آنان برای بیان مرتبه تعدیل و یا جرح راوی شیخ بهره برده است (همان، ٨/ ٢٤-٢٥ و ١٢/ ١٤٨) و چنانچه داوری‌ها در مورد یک راوی متناقض باشد، وی تنها به وصف شیخ اکتفا ورزیده است (همان، ٦/ ٢٨٩-٢٩٠ و ١٦/ ٤٢٦-٤٢٧). در این میان، احمد بن حنبل با دیدگاهی مثبت حضور دارد؛ وی در اکثر موارد، راویان موثق و یا ممدوح را مورد توجه قرار داده و آنان را در عرصه شیخوخیت و تحدیث در مرتبه بالاتری، توثیق و یا مدح کرده است. بنابراین، او با نگاه مثبت به وصف شیخ، به راویان ضعیف تمایل چندانی نداشته و در اکثر موارد شیوخ موثق و ممدوح را ارزیابی کرده است (همان، ٨/ ٥٩ و ٣٠/ ٣٣١-٣٣٢؛ ابن حنبل، العلل و معرفه الرجال، ٢/ ٩٩). در نقطه مقابل او، ابن

حجر است که با نگاه تضعیف گرایانه خود، سعی در خروج طیف وسیعی از راویان شیخ از بلندای مرتبه مدح و وثاقت داشته است. چنان که افزون بر راویان مجروح و مجهول، راویان غیر قوی (غیر ثقه) را نیز به عرصه شیخوخیت وارد کرده و با اطلاق عنوان مجهول و ضعیف بر آنان، شیخوخیت آنان را تضعیف کرده است (ابن حجر عسقلانی، الإصابه فی تمیز الصحابه، ٥/ ١٤٠؛ همو، تقریب التهذیب، ٢/ ٢٣).

اصطلاحات هم رتبه اصطلاح «شیخ»

همانگونه که از برآیند دلالت معنایی دیگر اصطلاحاتی - جرح و تعدیل- که در جنب اصطلاح «شیخ» از سوی غالب محدثان برای توصیف حال یک راوی به کار رفته‌اند، چنین معلوم می‌شود که راوی موصوف به وصف شیخ هر دو کفه سبک و سنگین تعدیل را تصوف می‌کند. اصطلاح شیخ در رجال شیعه بر خلاف منابع اهل سنت، بیشتر با الفاظ توثیق و تعدیل همراه می‌گردد. چنان که در هندسه معنایی این اصطلاح، این مفاهیم رتبی مستقل از دیگری هستند. به طوری که هر یک از آن مراتب به تنهایی بیانگر وجهی از معنای رتبی وصف شیخ است و صرفاً به عنوان نشانه گری هستند که از همراهی هر یک از آن‌ها با اصطلاح شیخ، می‌توان جنبه مثبت و یا منفی وصف شیخ را تجزیه و تحلیل نمود. برای نمونه به برخی از این مصادیق می‌توان توجه کرد:

۱. اصطلاحات هم رتبه در نزد شیعه

الفاظ دال بر توثیق: «ثقه ثقه، ثبت»، «ثقه ثقه، عین»، «ثقه صدوق»، «ثقه، عادل، ضابط»، «ثقه» (نجاشی، ٤٤ و ٣٨٣؛ شبستری، ١/ ١٧؛ نمازی شاهرودی، ٦/ ٤٦٩؛ انصاری، ١/ ٣٥). این الفاظ که به مراتب بالا و متوسط تعدیل تعلق دارند، توثیق و مدح خوبی برای راوی به ارمغان می‌آورند.

الفاظ مفید مدح: «لیس به بأس»، «جلیل القدر»، «قریب الأمر»، «عالم فاضل»، «کثیر الحدیث» (خطیب عمری، ١٦٧؛ شوشتری، ٩/ ٦٤٢؛ خویی، ٢٠/ ٣٤٧؛ حرّ عاملی، ١/ ٣٠؛ نجاشی، ٣٧٩). این الفاظ که به مراتب پایین‌تر تعدیل و توثیق تعلق دارند، توثیق و مدح کم رنگی برای راوی افاده می‌کنند.

۲. اصطلاحات هم رتبه در نزد اهل سنت

الفاظ دال بر توثیق: «ثقه، مأمون»، «ثقه، ثبت»، «ثقه، صدوق»، «ثقه، لا بأس به»، «ثقه، مقبول»، «ثقه، حافظ، جلیل»، «ثقه، صاحب الحدیث»، «إمام فی الحدیث»، «ثقه، فاضل»، «ثقه، عابد» (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ٦/ ٣٥٣ و ١/ ١٩٦ و ٩/ ٤٠٨ و ٨/ ٢٠٩ و ٦/ ١٣٥ و ٩/ ٢٠٤؛ ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ٦/ ٣٥؛ ذهبی، تذکره الحفاظ، ٣/ ٩٠٢؛ ابن ابی حاتم، ٨/ ٣٠٩). این الفاظ و عبارات که عموماً به مراتب بالا و متوسط تعدیل تعلق دارند، مدح و توثیق نسبتاً خوبی را برای راوی افاده می‌کنند.

الفاظ مفید مدح: «صدوق»، «صدوق فی الحدیث»، «صدوق، سیئ الحفظ»، «لا بأس به»، «مقارب الحدیث»، «صویلح الحدیث»، «لیس به بأس»، «حافظ»، «صویلح»، «مشهور» (ابن معین، ۲۹؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱/ ۱۹٦ و ۸/ ۳ و ۱۲/ ۵۰؛ همو، لسان المیزان، ٤/ ۱۵۲ و ٤/ ٤۱٦ و ٦/ ۱۳۵ و ۳/ ۳۱٤؛ عقیلی، ۱/ ۷۸؛ ذهبی، میزان الإعتدال، ٤/ ۷) که این الفاظ نوعاً در مراتب متوسط و پایین تعدیل قرار دارند و مدح و توثیق میانه‌ای برای راوی افاده می‌کنند.

الفاظ دال بر طعن: «لیس بثقه»، «لیس بالقوی»، «لیس بذاک القوی»، «لین الحدیث»، «لیس بمحکم الحدیث»، «هو صاحب حدیث، لیس بمتقن»، «لیس بحافظ و لا ضابط»، «لا یتابع فی حدیثه»، «حدیثه غیر محفوظ»، «یسرق الحدیث» (ابن عدی، ۷/ ۲۳؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۳/ ۲۱۳ و ٦/ ۱۵۰؛ همو، تهذیب التهذیب، ۱/ ۲۰۲ و ۱۰/ ۱۸۲ و ۲/ ۱۳ و ۱/ ۳۹۳؛ ذهبی، میزان الإعتدال، ۲/ ۵۳۵ و ۳/ ۲۸۵؛ ابن ابی حاتم، ۹/ ٦۱). این الفاظ کم و بیش به مراتب پایین‌تر جرح تعلق دارند و مدح کم رنگی برای راوی به ارمغان می‌آورند و گاه بر جرحی کم رمق دلالت دارند.

اوصاف مقارن اصطلاح «شیخ»

با نگاهی به اصطلاح «شیخ» در کاربرد آن از سوی یکی از محدثان، این اصطلاح گاه با وصفی دیگر قرین می‌گردد؛ اما با آن قریب المعنی نمی‌شود. لکن آنجا که محدثان واژه شیخ را با اوصاف مقبول و یا مطرود رجالی همراه و قرین می‌سازند، می‌خواهند معلوم نمایند که شیخ متناسب با تلاش عملی‌اش در حدیث به وصفی از اوصاف مثبت و یا منفی شناسانده و معرفی می‌شود. این مسئله در عبارات زیر تبیین بیشتری یافته و نمونه‌های این مطلب را می‌توان در آن موارد مشاهده کرد:

۱. اوصاف مقارن در نزد شیعه

اوصاف دال بر توثیق: «شیخ من أصحاب أبی محمد (ع)، ثقه، وجیه» درباره ابراهیم بن ابی حفص معروف به کاتب (اردبیلی، ۱/ ۱٦)، «شیخ من أصحابنا، ثقه» درباره اسحاق بن عمار (صاحب معالم، ۳۸)، «شیخ من أصحابنا، ثقه، صدوق» درباره علی بن محمد (نجاشی، ۲٦۹)، «شیخ من أصحابنا، ثقه، جلیل القدر» درباره سلامه بن محمد (علامه حلی، ایضاح الإشتباه، ۱۹۷ پاورقی)، «شیخ أصحابنا فی زمانه، ثقه، عین، کثیر الحدیث» درباره محمد بن یحیی عطار (طوسی، الاستبصار، ٤/ ۳۱۱ پاورقی؛ نجاشی، ۳۵۳).

اوصاف مفید مدح: «شیخ، لا بأس به» درباره ابراهیم بن اسحاق بن ازور (علامه حلی، خلاصه الأقوال، ۳۱٤؛ تفرشی، ۱/ ۵٤ پاورقی)، «شیخ صادق» درباره نجیه قوارس (طوسی، إختیار معرفه الرجال،

۲/ ٤۸۰ حاشیه)، «شیخ، فاضل، دین، ورع» درباره یعقوب بن اسحاق زجاج (کرباسی، ٥۹٤)، «شیخ أصحابنا و متقدمهم، له منزله عظیمه، کثیر الحدیث» درباره محمد بن ابی بکر (طبرسی، ۱/ ٦۷ پاورقی)، «إنه شیخ کبیر لأصحاب الحدیث» درباره احمد بن حسن قطان (بحرانی، ۱/ ۱۲۳ پاورقی).

با دقت در موارد مذکور در می‌یابیم که اصطلاحاتی که در این نمونه‌ها به عنوان وصف قرین، در جنب وصف شیخ ذکر شده‌اند، به درجات بالا و یا متوسط تعدیل تعلق داشته و با اصطلاح شیخ هم رتبه گشته‌اند.

۲. اوصاف مقارن در نزد اهل سنت

اوصاف دال بر توثیق: «شیخ، ثقه، صاحب الأصول» درباره عبد الرحمان بن بشیر (ابن ماکولا، ۱/ ۹۱ پاورقی)، «شیخ کان معلما ثقه، ما بحدیثه بأس» درباره فراس بن یحیی (اصبهانی، ۸)، «شیخ، ثقه، مسند» درباره محمد بن عبد الباقی (ذهبی، المختصر المحتاج، ٤۳)، «شیخ، ثقه، ثبت» درباره محمد بن مطرف لیثی (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۹/ ٤۰۸)، «شیخ، ثقه، لیس به بأس» درباره عمر بن محمد (ابن شاهین، ۱۳٤)، «شیخ، صدوق، لا بأس به» درباره حکیم بن سیف (ابن عبد البر، التمهید لما فی الموطأ، ٦/ ۲۷)، «شیخ، صدوق» درباره هارون بن موسی (ابن حبان بستی، ۱/ ٤٥ پاورقی)، «شیخ صدق، مقبول القول، ثقه ثقه جدا عند الناس» درباره محمد بن عیسی (حمیری قمی، ۳۳٤)، «شیخ صالح محله الصدق لم یکن بالحافظ یکتب حدیثه ولا یحتج به» درباره یحیی بن سلیم (باجی، ۳/ ۱۳۹۳).

اوصاف مفید مدح: «شیخ حسن، لا بأس به» درباره مؤتمن بن نصر (ابن دمیاطی، ۱۷۷)، «شیخ، لا بأس به» درباره محمد بن بکار (ابن معین، ۲۱۸)، «شیخ صالح، لا بأس به» درباره عباس بن بشر (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۲/ ۱٥۳)، «شیخ صالح، کثیر العباده» درباره یحیی بن مظفر معروف به ابن حبیر (ذهبی، المختصر المحتاج، ۳۸٦)، «شیخ صالح، لا یحفظ الحدیث» درباره یزید رقاشی (ابن رجب، ٤۷)، «شیخ، صالح الحدیث» درباره افلح بن سعید (ابن حجر عسقلانی، القول المسدد، ٥۱)، «شیخ، کیس، مستقیم» درباره نوح بن یزید (ابن مبرد، ۱٦۲)، «شیخ، یکتب حدیثه» درباره سوید بن نجیح (حسینی شافعی، ۱۸۷)، «شیخ، فاضل، دین، ورع» درباره یعقوب بن اسحاق زجاج (حبانی، ٤/ ۳۰۱).

اوصاف دال بر طعن: «شیخ، لیس بثقه» درباره یزید بن ابی زیاد (ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ٦/ ۲۸۷)، «شیخ، لیس بالقوی، یکتب حدیثه» درباره عمرو بن حکام ازدی بصری (ابن ابی حاتم، ٦/ ۲۲۸)، «شیخ لین» درباره مغیره بن عبد الرحمان (ذهبی، تنقیح التحقیق، ۲/ ۱۰)؛ «هو شیخ لیس بذاک» درباره حارث بن وجیه (عظیم آبادی، ۱/ ۲۹۰)، «شیخ یروی المراسیل و المقاطیع» درباره محمد بن علوان (ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ٥/ ۲۸۹)، «شیخ متروک» درباره ابان بن محبر (ابن عجمی، ۳۳)،

«شیخ متهم بالکذب» درباره احمد بن جمهور غسانی (ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۱/ ۱٤۷)، «شیخ لیس بالمشهور» درباره محمد بن بشیر (ابن ماکولا، ۱/ ۲۹۲).

با دقت در موارد مذکور در می‌یابیم که اصطلاحاتی که در این نمونه‌ها به عنوان وصف قرین، در جنب وصف شیخ ذکر شده‌اند، عموماً به درجات متوسط و نازل تر تعدیل تعلق دارند و گاه به جرح نزدیک شده و با اصطلاح شیخ هم رتبه گشته‌اند.

نتیجه‌گیری

با بررسی و تتبع در این نمونه‌ها، به روشنی دریافت می‌شود که از منظر صاحب‌نظران اهل تسنن، شیخ با اندازه و درجه توانایی‌هایش در نقل و تحدیث از یک سو و عالم بودنش به احادیث نبوی از سوی دیگر، ارزیابی می‌شود. وجود مراتب مختلف علمی در کنار امر نقل و تحدیث موجب می‌شود که شیخ از مرتبه والا تا پایین در نوسان باشد؛ چنان که در موارد بسیاری، شیخ سنی متناسب با صلاحیتش در نقل حدیث، نفوذ و اعتبار یافته و در مراتب و درجات وثاقت تفوق و برتری می‌یابد و یا با ناشایستگی خود در تحدیث، تنزل یافته و انگاره اعتماد و قابلیت اطمینان را از دست می‌دهد. بنابراین، این گونه دریافت می‌شود که اصطلاح مزبور بر درجه کمرنگ و پایینی از درجات مدح دلالت دارد. ولی شیخ در نگاه شیعه با اعتقادات صحیح مذهبی خود در دین، لباس جلالت و اعتبار را بر تن می‌کند. مدح بالای این راویان شیخ چنان است که شاید بتوان توثیق آنان را از اطلاق این عنوان بدست آورد.

منابع

ابن ابی حاتم، عبد الرحمان بن محمد، ***الجرح و التعدیل***، الطبعه الاولی، بیروت: دار احیاء التراث العربی،۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م.

ابن حبان، محمد بن حبان، ***کتاب المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین***، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، حیدر آباد: عزیزیه، ۱۹۷۰ م.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ***الإصابه فی تمیز الصحابه***، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی، ۱٤۱۵ ق/ ۱۹۹۵ م.

_____، ***القول المسدد فی الذب عن مسند للإمام أحمد***، ۱٤۰٤ ق/۱۹۸٤ م.

_____، ***تقریب التهذیب***، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، الطبعه الثانیه، ۱٤۱۵ ق/ ۱۹۹۵ م.

_____، ***تهذیب التهذیب***، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت- لبنان: دار المکتبه

العلمیه، الطبعه الاولی، ١٤٠٤ ق/ ١٩٨٤ م.

_____، ***لسان المیزان***، بیروت- لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، الطبعه الثانیه، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۱ م.

ابن حنبل، احمد بن محمد، ***العلل و معرفه الرجال***، تحقیق و تخریج: وصی الله بن محمد عباس، ریاض: دار الخانی للنشر و التوزیع، الطبعه الاولی، ١٤٠٨ ق/ ١٩٨٨ م.

ابن دمیاطی، احمد بن عبدالله، ***المستفاد من ذیل تاریخ بغداد***، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، ١٤١٧ ق/ ١٩٩٧ م.

ابن رجب، عبدالوحمان بن احمد، ***التخویف من النار: و التعریف بحال دار البوار***، دمشق- بیروت: دار الرشید، ١٤٠٤ ق/ ١٩٨٤ م.

ابن شاهین، عمر بن احمد، ***تاریخ أسماء الثقات***، تحقیق: صبحی سامرایی، کویت: دار السلفیه، الطبعه الاولی، ١٤٠٤ ق/١٩٨٤ م.

ابن صلاح، عثمان بن عبدالوحمان، ***مقدمه ابن الصلاح فی علوم الحدیث***، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، بی‌تا.

ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله، ***الإستذکار فی شرح مذاهب علماء الأمصار***، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

_____، ***التمهید لما فی الموطأ***، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

ابن عجمی، ابراهیم بن خلیل، ***الکشف الحثیث عمن رمی بوضع الحدیث***، تحقیق: صبحی سامرایی، بیروت: مکتبه النهضه العربیه، الطبعه الاولی، ١٤٠٧ ق/ ١٩٨٧ م.

ابن ماکولا، علی بن هبه الله، ***الإکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف و المختلف***، قاهره: دار الکتاب الاسلامی الفاروق الحدیثه للطباعه و النشر، بی‌تا.

ابن مبرد، یوسف بن حسن، ***بحر الدم فیمن تکلم فیه الامام أحمد بمدحه أو ذم***، تحقیق: روحیه عبد الوحمان سویفی، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی، ١٤١٣ ق/ ١٩٩٢ م.

ابن معین، یحیی بن معین، ***تاریخ عثمان بن سعید الدارمی***، تحقیق: احمد محمد نور سیف، مکه مکرمه: دار المأمون للتراث، ١٤٠٠ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، قم: ادب الحوزه، ١٤٠٥ ق.

اردبیلی، محمد بن علی، ***جامع الرواه و ازاحه الإشتباهات عن الطرق و الاسناد***، قم: انتشارات آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ١٤٠٣ ق.

اصبهانی، احمد بن عبدالله، ***مسانید أبی یحیی فراس بن یحیی المکتب الکوفی***، تحقیق: محمد بن حسن مصری، ریاض: انتشارات ابن تیمیه، ١٤١٣ ق/ ١٩٩٣ م.

انصاری، محمد حیات بن محمد، ***معجم الرجال و الحدیث***، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع)،

بی‌جا، بی‌تا.

باجی، سلیمان بن خلف، ***التعدیل و التجریح***، تحقیق: احمد بزار، مراکش، بی‌نا، بی‌تا.

بحرانی، هاشم بن سلیمان، ***حلیه الأبرار فی احوال محمد و آله الأطهار***، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱٤۱۱ ق/ ۱۳۷۳.

بروجردی، علی، ***طرائف المقال فی معرفه طبقات الرجال***، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: انتشارات آیه الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱٤۱۰ ق.

بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، ***الفوائد الرجالیه***، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

تفرشی، مصطفی بن حسین، ***نقد الرجال***، قم: مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث، الطبعه الاولی، ۱٤۱۸ ق.

تقي‌الدين حلي، حسن بن علي، ***كتاب الرجال***، تحقيق: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: انتشارات حيدريه، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م.

جرجانی، عبدالله بن عدی، ***الکامل فی ضعفاء الرجال***، تحقیق: سهیل زکار، بیروت- لبنان: دار الفکر، الطبعه الثالثه، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م.

جواهری، محمد، ***المفید من معجم الرجال الحدیث***، قم: انتشارات محلاتی (منشورات مکتبه المحلاتی)، چاپ دوم، ۱٤۲٤ ق.

حافظ مزی، یوسف بن عبد الوحمان، ***تهذیب الکمال فی اسماء الرجال***، تحقیق: دکتر بشار عواد، بیروت: مؤسسه الرساله، الطبعه الرابعه، ۱٤۰٦ ق/ ۱۹۸۵ م.

حائری همدانی، ملاعبدالرزاق، «الوجیزه فی علم الدرایه الحدیث»، چاپ شده در ***رسائل فی درایه الحدیث***، تحقیق: رضا قبادلو و ابوالفضل حافظیان، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۴ ق/۱۳۸۲.

حبانی، عبدالله بن محمد، ***طبقات المحدثین بإصبهان و الواردین علیها***، تحقیق: عبد الغفور عبد الحق حسین بلوشی، مدینه منوره: مؤسسه الرساله، الطبعه الثانیه، ۱٤۱۲ ق/۱۹۹۲ م.

حرّ عاملی، محمد بن حسن، ***أمل الآمل***، تحقیق: سید احمد حسینی، نجف: انتشارات آداب، ۱۳۸۵ ق.

حسینی شافعی، محمد بن علی بن حمزه، ***الإکمال فی ذکر من له روایه فی مسند الامام احمد***، تحقیق: عبدالمعاطی امین قلعجی، قاهره: سلسله منشورات جامعه الدراسات الاسلامیه، ۱٤۰۹ ق.

حماده، فاروق، ***المنهج الاسلامی فی الجرح و التعدیل***، قاهره: دار السلام للطباعه و النشر و التوزیع، الطبعه الاولی، ۱٤۲۹ ق/ ۲۰۰۸ م.

حمیری، عبدالله بن جعفر، ***قرب الاسناد*** (سلسله مصادر بحار الانوار)، قم: مؤسسه آل بیت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱٤۱۳ ق.

خزاز رازی، علی بن محمد، ***کفایه الأثر فی النص علی الائمه الاثنی عشر***، تحقیق: عبد اللطیف حسینی کوه کمری خویی، قم: انتشارات بیدار، ۱٤۰۱ ق.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، ***الکفایه فی علم الروایه***، تحقیق: دکتر احمد عمر هاشم، بیروت، الطبعه الاولی، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م.

_____، ***تاریخ بغداد أو مدینه السلام***، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی، ۱٤۱۷ ق/ ۱۹۹۷ م.

خطیب عمری، محمد بن عبدالله، ***الإکمال فی أسماء الرجال***، تعلیق: ابو اسدالله بن محمد عبدالله انصاری، قم: مؤسسه أهل البیت (ع)، بی‌تا.

خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم: انتشارات هجرت، ۱٤۰۹ ق.

خویی، ابوالقاسم، ***معجم رجال الحدیث***، نجف: مرکز نشر الثقافه الاسلامیه و مؤسسه مهر آئین، الطبعه الخامسه، ۱٤۱۳ ق/ ۱۹۹۲ م.

ذهبی، محمد بن احمد، ***الکاشف فی معرفه من له روایه فی کتب السته***، حاشیه نویسی: ابراهیم بن محمد سبط ابن عجمی، جده: دار القبله للثقافه الاسلامیه و مؤسسه علوم القرآن، الطبعه الاولی، ۱٤۱۳ ق/ ۱۹۹۲ م.

_____، ***المختصر المحتاج من تاریخ ابن الدبیثی***، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت- لبنان، دار الکتب العلمیه، ۱٤۱۷ ق/ ۱۹۹۷ م.

_____، ***تذکره الحفاظ***، تصحیح: عبد الوحمان بن یحیی معلمی، دکن: دار احیاء التراث العربی، ۱۱۸۸ ق.

_____، ***تنقیح التحقیق فی أحادیث التعلیق***، تحقیق: مصطفی ابوالغیظ عبدالحی عجیب، بی‌جا، دار الوطن للنشر، ۱٤۲۱ ق/ ۲۰۰۰ م.

_____، ***سیر أعلام النبلاء***، تحقیق: شعیب ارنؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱٤۱۳ ق/ ۱۹۹۳ م.

_____، ***میزان الإعتدال فی نقد الرجال***، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت- لبنان: دار المعرفه للطباعه و النشر، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹٦۳ م.

ساعدی، حسین، ***المعلی بن خنیس شهادته و وثاقته و مسنده***، قم: انتشارات دار الحدیث، ۱٤۲۵ ق/ ۱۳۸۳.

شبستری، عبد الحسین، ***الفائق فی رواه و اصحاب الإمام الصادق (ع)***، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱٤۱۸.

شوشتری، محمد تقی، ***قاموس الرجال***، قم: انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱٤۱۹ ق.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، «البدایه فی علم الدرایه»، چاپ شده در ***رسائل فی درایه الحدیث***، تحقیق و گردآوری: ابوالفضل حافظیان، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۴ ق/ ۱۳۸۲.

_____، ***الرعایه فی علم الدرایه***، تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقال، قم: انتشارات آیه الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱٤۰۸ ق.

صاحب معالم، حسن بن زین الدین، ***التحریر الطاووسی المستخرج من کتاب حل الاشکال***، تحقیق: فاضل جواهری، قم: انتشارات سید الشهداء (ع)، ١٤١١ ق.

طبرسی، احمد بن علی، ***الإحتجاج***، تعلیق: سید محمدباقر خراسان، نجف اشرف: انتشارات نعمان، ۱۳۸۳ ق/ ١٩٦٦ م.

طحان، محمود، ***درآمدی بر علوم حدیث*** (ترجمه تیسیر مصطلح الحدیث)، ترجمه و تعلیق: فیض محمد بلوچ، تربت جام: انتشارات خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۹.

طوسی، محمد بن حسن، ***إختیار معرفه الرجال*** (رجال کشی)، تصحیح و تعلیق: معلم ثالث میرداماد استرآبادی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البیت (ع) و انتشارات بعثت، ١٤٠٤ ق.

_____، ***الاستبصار فیما اختلف من الأخبار***، تحقیق: حسن موسوی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۹۰ ق.

_____، ***الفهرست***، تحقیق: جواد قیومی، قم: دفتر انتشارات اسلامی و مؤسسه نشر الفقاهه، ١٤١٧ ق.

عاملی، حسین بن عبدالصمد، ***وصول الأخیار إلی أصول الأخبار***، تحقیق: سید عبد اللطیف کوه کمری، قم: انشارات خیام، ١٠٤٢ ق.

عتر، نورالدین، ***منهج النقد فی علوم الحدیث***، دمشق: دار الفکر، ١٤١٨ ق/ ١٩٩٧ م.

عظیم آبادی، محمد شمس الحق، ***عون المعبود شرح سنن ابی داود***، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، الطبعه الثانیه، ١٤١٥ ق/١٩٩٥ م.

عقیلی، محمد بن عمرو، ***ضعفاء العقیلی***، تحقیق: عبد المعطی امین قلعجی، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، الطبعه الثانیه، ١٤١٨ ق/ ١٩٩٨ م.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***ایضاح الإشتباه***، تحقیق: محمد حسون، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤١١ ق.

_____، ***خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال***، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهه، چاپ اول، ١٤١٧ ق.

غفاری، علی اکبر، ***دراسات فی علم الدرایه*** (تلخیص مقباس الهدایه)، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت): دانشگاه امام صادق، چاپ اول، ١٣٨٤.

قنوجی، محمد بن علی، ***الحطه بذکر الصحاح السنه***، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

کرباسی، محمد طاهر، ***إکلیل المنهج فی تحقیق المطلب***، تحقیق: سید جعفر حسینی اشکوری، قم: دار الحدیث، ١٣٨٢.

کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم، ***الرسائل الرجالیه***، تحقیق: محمد حسین درایتی، قم: دارالحدیث، ١٤٢٢ ق/

۱۳۸۰.

مصطفوی، حسن، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، تهران: بی‌نا، چاپ اول، ۱۳۹۳ ق.

میرداماد، محمد باقر بن محمد، ***الرواشح السماویه***، تحقیق: غلام حسین قیصریه‌ها و نعمت الله جلیلی، قم: دارالحدیث، ۱٤۲۲ ق/ ۱۳۸۰.

نجاشی، احمد بن علی، ***رجال النجاشی***، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم، ۱٤۰۷ ق.

نقوی هندی، علی محمد، «الجوهره العزیزه فی شرح الوجیزه»، چاپ شده در ***رسائل فی درایه الحدیث***، تحقیق و گردآوری: محمد برکه، نعمت الله جلیلی و ابوالفضل حافظیان، قم: دار الحدیث، ۱٤۲٤ ق/ ۱۳۸۲.

نمازی شاهرودی، علی، ***مستدرکات علم رجال الحدیث***، تهران: انتشارات حیدری، چاپ اول، ۱٤۱۲ ق.

رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث
سال پنجاهم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۵۶-۱۴۱

New Approaches to
Quran and Hadith Studies
Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn&Winter 2018 - 2019
DOI: 10.22067/naqhs.v50i2.42899

جستاری در آیه «وَ لْیطَّوَّفُوا بِالْبَیتِ الْعَتِیقِ» در پیوند با طواف نساء بر پایه روایات تفسیری*

دکتر محمدجواد عنایتی راد
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: enayati-m@um.ac.ir

چکیده

جستار پیش رو، ریشه قرآنی طواف نساء در قرآن را بر اساس روایات تفسیری مورد کندوکاو قرار داده است. در ذیل تفسیر آیه «و لیطوّفوا بالبیت العتیق» از امامان معصوم (ع) روایاتی بر تفسیر و تطبیق آیه بر طواف نساء نقل شده است. ضمن بررسی این روایات و روایات دیگری در تفسیر آیه از فریقین رسیده می‌توان گفت که آیه اجمال دارد و از سویی دیگر با توجه به ضعف سندی روایاتی که آن را به طواف نساء تفسیر کرده‌اند، نمی‌توان به آن‌ها استناد نمود و در نهایت اینکه ظهور آیه و قوت روایات تفسیری که آن را به طواف زیارت تفسیر کرده‌اند و عدم گزارش طواف نساء در حج پیامبر (ص) و امامان پیش از صادقین (ع)، این تفسیر رجحان دارد و طواف نساء از طریق روایات قابل اثبات است.

کلیدواژه‌ها: و لیطوّفوا، طواف زیارت، طواف نساء، طواف وداع، حج پیامبر.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۰۱/۲۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۹/۲۷.

مقدمه

یکی از مهمترین اعمال مکه به لحاظ کارکردی، حلیت و عدم حلیت همسر؛ طواف نساء است که اجماع فقیهان شیعه به‌جز ابن عقیل عمانی، فتوا به وجوب آن داده‌اند و احدی از فقیهان اهل سنت از وجوب یا استحباب و یا اباحه آن سخنی به میان نیاورده است. تنها آیه‌ای که در قرآن امر به طواف نموده آیه ۲۹ سوره حج است که می‌فرماید: «و لیطوّفوا بالبیت العتیق»، در بعضی از روایات تفسیری شیعه ذیل این آیه، کلمه و لیطوّفوا به طواف نساء تفسیر شده است که در نوشتار پیش رو، مورد کندوکاو قرار گرفته است.

معنای طواف

اصل در معنای طواف، چرخیدن حسی یا معنوی (مصطفوی، ۷/ ۱٤۲) دور چیزی است (ابن منظور، ۹/ ۲۲۵). راغب می‌نویسد: «طواف چرخیدن پیرامون چیزی است» (راغب، ۵۳۱) و در این آیه شریفه «یطوف علیهم ولدان مخلدون» (واقعه:۱۷) به همین معنا است، «پسران جاویدان بدور آن‌ها گردش می‌کنند و در خدمت آنهاهستند» (راغب، همان).

انواع طواف نزد فریقین

در نزد شیعه و اهل سنت اقسام طواف عبارت است از

۱- طواف قدوم در تعبیر اهل سنت و طواف تحیت در تعبیر شیعه. مستحب است کسی که از خارج مکه وارد مسجد الحرام می‌شود و تا شروع اعمال حج، وقت کافی دارد بعد از دعا این طواف را که بمنزله نماز تحیت مسجد است انجام دهد (جزیری، ۱/ ۸٤۷؛ حقی بروسوی، ٦/ ۲۸).

۲- طواف افاضه یا طواف حج و یا طواف زیارت طواف زیارت گویند زیرا حاجی منا را ترک و بیت را زیارت می‌کند؛ و افاضه گویند زیرا افاضه به معنای رجوع است و حاجی از منا به مکه مراجعت نموده و طواف حج گویند زیرا به اتفاق همه مسلمانان، از ارکان حج است (الرافعی، ۷/ ۳۸۱؛ المغنیه، ۱/ ۲۲۹؛ حقی بروسوی، ٦/ ۲۸). این طواف که جزء ارکان حج است وقتش طبق نظرحنابله و شافعیه بعد از نیمه شب عید قربان و طبق نظر حنفیه از فجر روز عید و مالکیه و شیعه از روز عید قربان است (المغنیه، همان).

۳- طواف صدر یا طواف وداع که به هنگام ترک مکه طبق مذهب حنبلی و حنفی واجب و در مذهب مالکی و شیعه مستحب و در نزد شافعیه دو قول است (المغنیه، همان؛ حقی بروسوی، همان). طواف واجب دیگر در فقه شیعه طواف نسا است (المغنیه، همان، ۲۳۱).

تفسیر مصداقی طواف در آیه «والیطفوا ...»

برای روشن شدن مقصود از طواف در آیه مورد بحث، ضروری است آیات قبل و بعد آن مورد توجه قرار گیرد تا سیاق آن روشن گردد. در آیات ۲٦ تا ۳۰ سوره حج پیرامون داستان تجدید بنای کعبه مساله وجوب حج، و فلسفه آن، و بخشی از احکام و ابعاد اخلاقی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی این عبادت بزرگ را ذکرمی‌کند. در فرازهایی از آیات می‌فرماید: به خاطر بیاور زمانی را که محل خانه کعبه را برای ابراهیم آماده ساختیم (تا اقدام به بنای خانه کند و به او گفتیم) چیزی را شریک من قرار مده،.. و مردم را دعوت عمومی به حج کن ... تا شاهد منافع گوناگون خویش (در این برنامه حیات‌بخش) باشند، و نام خدا را ببرند بعد از آن باید آلودگی‌ها را از خود بر طرف سازند و به نذرهای خود وفا کنند، و بر گرد خانه گرامی کعبه طواف نمایند...مناسک حج چنین است، و هر کس برنامه‌های الهی را بزرگ دارد نزد پروردگارش برای او بهتر است (مکارم، ۱٤/ ٦٦ و ۸٤). مفسران در تفسیر مصداقی «طواف» در کلمه «و لیطوّفوا»، آرای گوناگونی راعرضه نموده‌اند. جمعی آن را به طواف نساء و جمعی به طواف افاضه و جمعی به هر دو و گروهی به طواف وداع تطبیق نموده‌اند و جصاص در تفسیر آیات الاحکام، احتمال طواف قدوم را به دون ذکر قائل، نقل نموده است (جصاص، ٥/ ۷٤). مرحوم طبرسی در بیان اختلاف آرا، می‌نویسد: ولیطفوا امر است که ظهور در وجوب دارد. گفته شده مقصود از طواف در این جمله طواف زیارت است. زیرا به دون هیچ اختلافی این طواف از ارکان حج است. بعضی گویند: منظور طواف صدر است. زیرا خداوند به آن امر فرموده که پس از انجام تمام مناسک، انجام شود. اصحاب ما روایت کرده‌اند که منظور طواف نساء است که با انجام آن آمیزش با زنان مباح می‌شود و این طواف بعد از طواف زیارت است. زیرا پس از طواف حج همه چیز حلال می‌شود، جز زن و پس از طواف نساء زن نیز حلال می‌شود (طبرسی، ۷/ ۱۳۰؛ مترجمان ترجمه مجمع البیان همراه با اصلاح، ۱٦/ ۲۰٦).

تحلیل و بررسی تفاسیر مصداقی طواف

۱. تحلیل و بررسی تفسیر آیه به طواف نساء

بیشتر مفسران شیعه بر اساس روایات تفسیری وارده از معصومان (ع)؛ که ذکر خواهیم کرد؛ این آیه را به طواف نسا تفسیرنموده‌اند (طبرسی، ۷/ ۱۳۰؛ طباطبایی، ۱٤/ ۳۷۱؛ مکارم، ۱٤/ ۸۸). مرحوم طباطبایی می‌نویسد: مراد از «و لیطوّفوا بالبیت العتیق» بنا بر آنچه در تفسیر ائمه اهل بیت (ع) آمده، طواف نساء است، چون خروج از احرام به طوری که همه محرمات احرام حلال شود جز با طواف نساء صورت نمی‌گیرد و طواف نساء آخرین عمل حج است که بعد از آن تمامی محرمات حلال می‌شود (موسوی

همدانی، ١٤/ ٥٢٤).

در نقد استدلال مرحوم علامه می‌توان گفت در فقه شیعه بر اساس روایات و اجماع بـا انجـام طـواف نساء، حلیت زنان حاصل می‌شود و این غیر از تفسیر آیه به طواف نسا اسـت. از کـدام بخـش آیـه اسـتفاده می‌شود که منظور طواف نساء است؟ بله دو روایت دارای معارض در تفسیر آیه به طواف نساء است که بعداً بررسی می‌شود، بعلاوه طواف نساء جزء اعمال حج نیست تا آخرین آن‌ها باشد. و فقها به این امـر تصـریح کرده‌اند. خویی می‌نویسد: طواف نساء و نماز آن گرچه از واجبات حج‌اند ولی جزء مناسک حج نیستند از این رو اگر عمدا ترک شوند حج فاسد نمی‌شود (خوئی، ٢٩/ ٣٥٨). در تفسـیر نمونـه، تفسـیر آیـه، طـواف نساء دانسته شده و در تأیید آن قرینه‌ای ذکر کرده‌اند: به هر حال (این) تفسیر با توجه به احادیـث قـوی‌تر بـه نظر می‌رسد به خصوص این که ممکن است از جمله «ثم لیقضوا تفثهم» این معنی نیـز اسـتفاده شـود کـه علاوه بر پاک کردن بدن از چرک و موهای زائد برای تکمیـل آن بایـد از بـوی خـوش نیـز اسـتفاده شـود، و استفاده از بوی خوش در حج تنها بعد از طواف و سعی زیارت جائز است و طبعاً در اینحال طواف دیگـری جز طواف نساء بر ذمه او نمانده است (مکارم، ١٤/ ٨٩).

در نقد احتمال مزبور می‌توان گفت هیچگونه تلازمی میان پاک کـردن بـدن و اسـتفاده از بـوی خـوش وجود ندارد و گواه آن این که نزد عامه در زمان حلیت طیب، اختلاف است که قبل از طواف زیارت است یا بعد از آن. جصاص حکم استفاده از بوی خوش رابه حکم اباحه سر تراشیدن و پوشیدن لباس قبل از طواف قیاس کرده و از طرفداران حلیت آن قبل از طواف است (جصاص، ٥/ ٧٦).

در تفسیر اطیب البیان جمله «و لیوفوا نذورهم»، «باید به نذرهای خود وفا کنند» را که پـیش از جملـه ولیطفوا است بر تتمه اعمال حج تفسیر نموده و سپس نتیجه می‌گیرد که مراد از طواف در آیه، طـواف نسـاء است وی می‌نویسد: «و لیوفوا نذورهم»: بعضی (در تفسیر این جمله) گفتند: نذر اضـحیه اسـت زایـد بـر قربانی، بعضی گفتند: مطلق نذرهایی که کرده است. لکن ظاهر این است که مراد بقیه اعمال حج اسـت... «و لیطوّفوا بالبیت العتیق»: نوع مفسرین همان طواف حج که طواف زیارتش گویند می‌گویند: لکـن اخبـار اهل بیت بلکه ظاهر خود آیه مراد طواف نساء است. زیـرا طـواف حـج داخـل در «و لیوفـوا نـذورهم» بـود (طیب، ٩/ ٢٩٤).

در نقد این تفسیر می‌توان گفت ادعای ظهور «و لیوفوا نذورهم» در تتمه اعمـال حـج و نیـز ظهـور «و لیطوّفوا» در طواف نساء اول ادعا است و دلیلی بر آن نیست. در ادامه نوشته روایـات مـورد ادعـا را بررسـی می‌کنیم.

۲. تحلیل و بررسی تفسیر آیه به طواف اعم از حج، عمره و نساء

بعضی از فقهاء و مفسران طواف را به اعم از طواف حج (زیارت) و عمره و نساء تفسیر کرده‌اند و معتقدند چون لفظ آیه، قید و شرطی ندارد، مفهوم آن عام است و شامل طواف زیارت و طواف نساء و حتی طواف عمره هم می‌شود (مکارم، ١٤/ ٨٨).

در تفسیر قمی آمده چون «و لیطوّفوا» در آیه خالی از هرگونه قید و شرطی است لذا طواف در آن اعم از طواف حج و طواف نساء است (قمی، تفسیر القمی، ٢/ ٨٤).

فاضل مقداد در دفاع از این تفسیر می‌نویسد: جمله صریح است در امر به طواف که دلالت بر وجوب می‌کند لکن از این جهت که منظور کدام طواف است، مجمل می‌باشد. نظر بر این که رسول خدا (ص) فرموده است: «عبادت‌های حج را از من فرا بگیرید»، نحوه عمل، از بیان رسول خدا (ص) معلوم می‌شود و طواف مذکور طواف زیارت، طواف نساء، طواف عمره و طواف وداع را شامل می‌شود. بنابراین دلیلی ندارد که مراد تنها «طواف نساء» بوده باشد نه غیر آن (فاضل مقداد، ١/ ٢٧١؛ ترجمه، ١/ ٣١٧-٣١٦). راوندی نیز بعد از نقل اقوال مفسران بر مبنای عموم آیه این نظر را بر می‌گزیند و می‌نویسد: عموم آیه همه انواع طواف را شامل می‌شود (راوندی، ١/ ٢٨١). مرحوم مجلسی نیز بعد از طرح اقوال در تفسیر «ولیطفوا» همین قول را به این دلیل که «ولیطفوا» مطلق است بر می‌گزیند و روایات را حمل بر بیان فرد اهم که طواف واجب است می‌کند (مجلسی، مرآة العقول، ١٧/ ٢٧٦). وی بعد از نقل روایت امام رضا (ع) ذیل تفسیر این آیه که فرمود طواف الفریضة طواف النساء، می‌گوید تاکید در فعل امر «والیطفوا» و اطلاق طواف فریضه بر طواف نساء در روایت مزبور، تعدد طواف در آیه را می‌فهماند. سپس می‌گوید مراد از طواف فریضه در این جا طواف زیارت است و حرف عطف بین طواف فریضه و طواف نساء حذف شده و این قول خالی از بعد نیست (همان، ١٨/ ٢٠٢). مجلسی اول نیز می‌نویسد: و در صحیح بزنطی و حماد بن عثمان منقول است که مراد از این آیه طواف نساست و جمعی گفته‌اند که طواف وداع است و منع جمعی نیست که هر دو مراد باشد (مجلسی اول، ٨/ ٢٥٤). مرحوم صادقی نیز با استدلال به این که کلمه «لیطوّفوا» با تشدید، فعل امر دارای تاکید است و تاکید دلالت بر تکرار دارد به دفاع از این تفسیر برخاسته است. بلی اگر «والیطفوا» بدون تشدید و مخفف می‌بود یک طواف مراد بود (صادقی، ٢٠/ ٧٦). خطیب عبدالکریم یکی از مفسران اهل سنت نیز همین استدلال را می‌کند و می‌نویسد: تعبیر تطوف با تشدید اشاره به تعدد و کثرت طواف دارد چرا که تطوف با تشدید از نظر حروف از طاف بیشتر است (خطیب، ٩/ ١٠٢٧) و زیادی مبانی و حروف دلالت بر کثرت و زیادی در معنا دارد.

در نقد این استدلال می‌توان گفت لازمه تاکید در فعل، تکرار عمل نیست بلکه ممکن است ناظر به

اهمیت و جایگاه مهم عمل باشد و طواف فریضه در حج رکن است که ترک آن موجب بطلان حج می‌شود. مرحوم صادقی در ادامه بحث، تخصیص آیه را به یک طواف، نساء یا حج (زیارت) تفسیری خنده‌دار و گریه‌آور می‌شمارد «و من المضحک المبکی تخصیص الآیة بخصوص طواف النساء، و طواف الزیارة و هی رکن لا یعنی منها و الآیة هی الوحیدة فی القرآن! فالأحادیث الثلاثة، انه طواف الفریضة او النساء او الطوافان مرجوعة إلی کتاب الله، فهو الطوافان دون ریب لمکان و لیطوّفوا.» (صادقی، ۲۰/ ۸۰ - ۷۹).

در نقد ایشان می‌توان گفت کجای تفسیر آیه به طواف فریضه بر اساس ظهور مستند به سیاق و یا به طواف نساء بر اساس روایات، مضحک مبکی است؟!

مرحوم اردبیلی بعد از طرح همه احتمالات، می‌نویسد تفسیر و لیطوّفوا به اعم از طواف حج و عمره و نساء، به احتمال، مجاز است و ظاهر آیه طواف فریضه است (اردبیلی، ۲۲۸).

شیخ سند بحرانی در وجوب طواف عمره تمتع استدلال به اطلاق این آیه نموده است (سند، ۳/ ۲٦۱).

۳. تحلیل و بررسی تفسیر آیه به طواف حج واجب (زیارت، فریضه، افاضه)

جمعی از مفسران شیعه و بیشتر مفسران و فقیهان اهل سنت، طواف در آیه را به طواف حج (زیارت، فریضه، افاضه) تفسیر کرده‌اند. اینان. دو دلیل بر مدعای خود ذکر کرده‌اند: یکی روایات که بعداً بررسی می‌کنیم و دیگر ظهور آیه که در مقام بیان اعمال حج است. مرحوم اردبیلی پس از نقل اقوال، این تفسیر را مطابق ظاهر آیه می‌داند زیرا سخن آیه در موضوع حج است بعلاوه طواف حج (زیارت) است که بعد از حلیت اکثر محرمات احرام و ذبح واجب می‌باشد، می‌نویسد گفته شده مراد طواف زیارت است و گفته شده طواف وداع مراد است و هر دو با هم نیز محتمل می‌باشد و گفته شده مقصود طواف وداع است و همه این‌ها مجازاً محتمل است ولی ظاهر آیه، طواف زیارت است زیرا سخن در اعمال حج است و این طواف را بعد از حلیت محرمات احرام و ذبح ذکر نموده است (اردبیلی، ۲۲۸) و همین تفسیر، نظر برگزیده ابوالفتوح رازی است، می‌نویسد: و لیطوّفوا بالبیت العتیق، و بگو تا طواف کنند به خانه کعبه، مراد طواف حج است که آن را طواف الزیاره خوانند، و این قول باقر است- علیه السلام- و بیشتر مفسران، و به اجماع رکن است و واجب است، و این طواف بعد الافاضة من عرفات باشد، اما روز عید و اما پس از آن (رازی، ۱۳/ ۳۲۲).

نظر برگزیده جرجانی نیز همین است. وی می‌نویسد خلاصه مفاد آیه «ثمّ لیقضوا تفثهم إلی قوله و لیطوّفوا بالبیت العتیق» این است که بعد از قربانی در منا، حلق، تقصیر، ازاله چرک، انجام هرگونه وظایف دینی از قبیل نذر، عهد، پیمان شرعی، با خدا و خلق خدا واجب است و پس از تقصیر در منا باید به کعبه برگشت و طواف حج را به جای آورد (حسینی جرجانی، ۱/ ۳٤). اکثر مفسران اهل سنت نیز این تفسیر را

پذیرفته‌اند (فخر رازی، ۲۳/ ۲۲۲؛ بیضاوی، ٤/ ۷۰؛ حقی بروسوی، ۱۷/ ۱۱۱؛ آلوسی، ۹/ ۱۳۹؛ ثعلبی نیشابوری، ۷/ ۲۰؛ طبری، ۱۲/ ۵۱؛ جصاص، ۵/ ۷٤؛ زحیلی، ۱۷/ ۱۹۲؛ زمخشری، ۳/ ۱۵۳). قرطبی این تفسیر را منتخب جمهور اهل علم از فقهای حجاز و عراق می‌داند (قرطبی، ۱۲/ ۵۱).

در تفاسیر اهل سنت، سه دلیل در اثبات این تفسیر ذکر شده است:

یکی اجماع و دیگر این که «ولیطفوا» عطف شده بر تفث و طوافی جز طواف زیارت بعد از آن واجب نیست و دلیل سوم، روایات است که در بخش روایات بررسی می‌کنیم.

اما اجماع، جمعی از جمله ثعالبی و ابن عبدالبر (رافعی، ۳/ ٤۷۳ – ٤۷۵) از طرفداران آن‌اند. ثعالبی می‌نویسد: مراد از طواف در آیه «والیطوّفوا بالبیت العتیق» (حج: ۲۹) طواف افاضه است و اجماع بر این تفسیر انعقاد یافته است. ثعالبی (۱/ ٤۰۸)، نووی در المجموع (۸/ ۲۲۰)، قرطبی و آلوسی با تعبیر «عدم خلاف میان اهل تأویل و تفسیر» از آن یاد می‌کنند (طبری، ۱۷/ ۱۱۱؛ آلوسی، ۹/ ۱۳۹).

نقد: اول اینکه روشن است که با این همه اختلاف نظر مفسران، ادعای اجماع و اتفاق بی‌دلیل است و علاوه تعبیر لا خلاف، غیر از اجماع است. در ثانی، قرطبی در تفسیر جامع می‌گوید جمهور فقهای حجاز و عراق نه همه فقهای بلاد و می‌گوید عدم خلاف میان تأویل کنندگان و مفسران نه عدم خلاف میان فقیهان. سوم اینکه منظور از جمهور وقتی به صورت مطلق می‌آید نظر اکثر اهل علم است و در اصطلاح فقهی، به گفته زمخشری؛ اتفاق سه تن از روسای مذاهب فقهی معروف و گاهی اتفاق هر چهار تن آن‌ها است.[۱] ولی منظور از اجماع، اتفاق همه امت است. مخالفت جمهور جایز ولی مخالفت اجماع، جایز نیست و افزون بر این که اجماع در مسائل نظری تفسیری، اعتباری ندارد.

اما دلیل دوم این که «ولیطفوا» عطف شده بر تفث و طوافی جز طواف حج (زیارت) بعد از آن واجب نمی‌باشد و بعد از این طواف زیارت، همه محرمات حلال می‌شود. توضیح: مرحوم طباطبایی می‌نویسد: کلمه «تفث» به معنای چرک بدن است. مولفان تفسیر نمونه با اقتباس از قاموس اللغة، و مفردات راغب، و کنز العرفان و تفسیر مجمع البیان و تفاسیر دیگر می‌نویسند «تفث» به گفته بسیاری از ارباب لغت و مفسران معروف، به معنی چرک، کثافت و زوائد بدن همچون ناخن و موهای اضافی است و به گفته بعضی در اصل به چرک‌های زیر ناخن و مانند آن گفته می‌شود (مکارم، ۱٤/ ۸٦) و «قضای تفث» به معنای زایل کردن هر چیزی است که به خاطر احرام در بدن پیدا شده، مانند ناخن، مو، و امثال آن. و قضای تفث، کنایه است از بیرون شدن از احرام (موسوی همدانی، ۱٤/ ۵۲٤)، به این معناکه اکثر محرمات احرام از جمله لباس احرام بر محرم حلال می‌شود وگرنه حلیت تمام محرمات طبق نظر اهل سنت بعد از طواف زیارت و

---

[۱] Islamacademy.net

طبق نظر شیعه بعد از طواف نساء است. تعداد قابل توجهی از مفسران اهل سنت در تفسیر «والیطفوا» به طواف حج به این دلیل، استدلال نموده‌اند. از باب نمونه: جصاص، آلوسی (آلوسی، ۹/ ۱۳۹) و زحیلی می‌نویسند مراد از طواف در «والیطفوا»، طواف زیارت است چون عطف بر قضاء تفث شده و طواف واجبی بعد از آن جز طواف زیارت نیست (جصاص، ٥/ ٧٤) و آلوسی و زحیلی می‌افزایند که به این طواف، همه محرمات احرام حلال می‌گردد (آلوسی، ۹/ ۱۳۹؛ زحیلی، ۱۷/ ۱۹۲؛ زمخشری، ۳/ ۱۵۳؛ بیضاوی، ٤/ ۷۰؛ حقی بروسوی، ٦/ ۲۸).

نقد: ممکن است گفته شود عطف «ولیطفوا» بر قضای تفث، قرینه است بر این که مراد از «ولیطفوا»، طواف واجب دیگری مانند طواف نساء و یا وداع است نه طواف زیارت. شافعی در کتاب الام به صورت احتمال غیر راجح، قضای تفث را قرینه بر طواف وداع گرفته می‌نویسد: فاحتملت الآیة أن تکون علی طواف الوداع لأنه ذکر الطواف بعد قضاء التفث (الام، ۲/ ۱۹٦ - ۱۹۷).

در نقد این نقد (حمل آیه بر طواف وداع) می‌توان گفت اگر با قضای تفث همه محرمات حلال می‌شد این احتمال صحیح بود و بر اساس آن می‌بایست طواف وداع واجب باشد چون «ولیطفوا» امر است و امر ظهور در وجوب دارد ولی نه با قضای تفث همه محرمات احرام حلال می‌گردد و نه طواف وداع نزد اکثر مذاهب واجب است. بلی اگر منظور طواف نساء باشد چنان‌که اکثر مفسران شیعه «ولیطفوا» را حمل بر طواف نساء کردند با وجوب امر سازگار است و از آن طرف نیز با نظر تمام مفسران که با قضای تفث همه محرمات احرام حلال نمی‌گردد، سازگار است. شافعی بعد از طرح احتمال بالا، تفسیر «ولیطفوا» را به طواف زیارت ترجیح می‌دهد به این دلیل که بعد از سر تراشیدن و پوشیدن لباس و قضای تفث، طواف زیارت، واجب است و در طواف وداع چنین نیست (همان). تعدادی از فقها شیعه و سنی نیز در اثبات طواف زیارت در حج و عمره به این آیه استدلال کرده‌اند مانند علامه حلی (حلی، منتهی المطلب، ۱۰/ ۳۹۳)، مرحوم محمد تقی آملی (۱۲/ ٦۰۷)، مرحوم مجلسی (بحار الأنوار، ۹٦/ ۳٦٥)، ابن عبد البو (ابن قدامه، ۳/ ٤۷۳ - ٤۷٥) و نیز نووی در المجموع (نووی، ۸/ ۲۲۰). طباطبایی قمی به نقل از مرحوم خوئی می‌نویسد سید استاد در وجوب این طواف علاوه بر اجماع و ضرورت به «و لیطوّفوا بالبیت العتیق» استدلال کرده است سپس طباطبایی قمی به صورت استفهام انکاری می‌گوید آیه دلالت بر مدعا یعنی وجوب طواف عمره تمتع ندارد (طباطبایی قمی، ۲/ ٦۷) و گویا طباطبایی قمی به دلیل اجمال آیه و یا تفسیر آیه در روایات به طواف نساء که جزء اعمال عمره و حج نیست دلالت آیه را بر مدعا تمام نمی‌داند.

٤. تحلیل وبررسی تفسیر آیه به طواف وداع

اکثر مفسران اهل سنت با لفظ (قیل، یحتمل) از تفسیر آیه به طواف وداع یاد کرده‌اند (ثعالبی، ۱/ ٤۰۸؛

آلوسی، ۹ / ۱۳۹؛ ابن عطیه، ٤/ ۱۱۹؛ بیضاوی، ٤/ ۷۰). ولی جمع اندکی از مفسران اهل سنت بـه طـواف وداع تفسیر و دو دلیل اقامه کرده‌اند، یکی روایت مقطوعی از عمرو ابن سلمه و دیگـر ایـن کـه طـواف وداع آخرین عمل است و آیه نیز آخرین عمل حج را می‌گویـد. خطیـب می‌نویسـد مـراد از «و لیطوّفـوا بالبیـت العتیق»، آخرین عمل از اعمال حج که طواف وداع بیت است، می‌باشد (خطیـب، ۹/ ۱۰۲٦). ابـن عطیـه اندلسی می‌گوید محتمل است بر حسب ترتیب در اعمال حج، آیه به طواف وداع اشـاره کـرده باشـد (ابـن عطیه، ٤/ ۱۱۹). در نقد این تفسیر می‌توان گفت اولاً این تفسیر خلاف ظـاهر و سـیاق آیـات اسـت و ثانیـا طواف وداع جزء حج نیست تا آخرین عمل آن باشد، بلی از آداب ترک مکه است و همانطور کـه در بخـش روایات ذکر کردیم روایت مذکور ضعیف است.

مصداق طواف در آیه از دیدگاه روایات فریقین

روایات فریقین در تفسیر و تطبیق «و لیطوّفوا» بر هر یک از اقسام طواف مختلف‌اند که آنها را می‌آوریم و سپس به بررسی و تحلیل آن‌ها می‌پرداریم.

۱. تفسیر به طواف فریضه و زیارت

در روایاتی از شیعه و سنی جمله «و لیطوّفوا» به طواف فریضه (زیارت) تفسـیر شـده اسـت بـه عنـوان نمونه: حمیری در قرب الاسناد در روایت صحیحی (مجلسی اول، ۸/ ۲٥٤) از امام رضا (ع) نقـل می‌کنـد که در آن «و لیطوّفوا» به طواف فریضه و زیارت تفسـیر شـده اسـت (حمیـری، ۳/ ۱٥۸؛ حـر عـاملی، ۱۳/ ۲۹۹). مجلسی نیز روایتی از علی (ع) آورده که منظور از «و لیطوّفوا» طواف زیارت است (مجلسـی، ۹٦/ ۳۱۲؛ نعمان بن محمد، ۱/ ۳۳۰.) در روایاتی از اهل سنت نیز جمله «و لیطوّفوا» به ایـن طـواف (زیـارت) تفسیر شده است. قرطبی سه روایت نقل کرده است (طبری، ۱۷/ ۱۱۱).

۲. تفسیر به طواف اعم از فریضه و طواف نساء

روایت خاصی در تفسیر طواف به اعم از طواف فریضه و نساء نداریم. تنها یک روایت اسـت کـه طبـق تفسیر مشهور مربوط به طواف نساء است ولی بر اساس تفسیر دیگری که کم طرفداراسـت و در ادامـه ذکـر می‌کنیم، می‌تواند مستند این نظر باشد و آن روایت، این است: احمدبن محمد می‌گوید از امام ابو الحسـن موسی بن جعفر (ع) از تفسیر طواف در آیه «و لیطوّفوا بالبیت العتیق»، سؤال کردم حضرت در پاسخ فرمود طواف فریضه و واجب، طواف نساء است «طواف الفریضة طواف النسـاء» (کلینـی، ٤/ ٥۱۲؛ بحرانـی، ۳/ ۸۷۷؛ عروسی حویزی، ۳/ ٤۹٤). سند روایت طبق نظر مشهور، آنطور که مجلسـی می‌نویسـد، ضـعیف است (مجلسی، مرآة العقول، ۱۸/ ۲۰۲). وی در ملاذ الأخیار (۸/ ۱۰۷) بدون قید مشهور، ضعیف دانسته

است ولی مجلسی اول سند آن را قوی دانسته و می‌نویسد: کلینی این را با صفت (قوی) از بزنطی نقل کرده است (مجلسی اول، روضة المتقین، ٤/ ٥٣٣). درباره معنای قوی در بیان ایشان در چند سطر بعد توضیح می‌دهیم. طبق تفسیر مشهور طواف نساء در روایت بدل یا عطف بیان برای طواف فریضه دانسته‌اند (فیض، ١٤/ ١٢٢٩) و معنای آن این است که طواف فریضه همان طواف نساء است ولی طبق نقل غیر مشهور، روایت چنین بوده: «قال طواف الفریضة و طواف النساء»، و واو عاطفه حذف شده است. در این صورت روایت دلیل بر این تفسیر است زیرا حضرت هر دو طواف را مصداق «والیطفوا» ذکر کرده‌اند، یکی طواف حج و دیگر طواف نساء. مرحوم مجلسی می‌نویسد قول قیلی می‌گوید مراد از طواف فریضه در این‌جا طواف زیارت است و حرف عطف بین طواف فریضه و طواف نساء حذف شده و این قول خالی از بعد نیست (مجلسی، مراه العقول، ١٨/ ٢٠٢).

۳. تفسیر به طواف نساء

دلیل این تفسیر، یکی روایت گذشته بر طبق تفسیر مشهور است که فرمود «طواف الفریضة طواف النساء» که مشهور، طواف نساء را بدل یا عطف بیان برای طواف فریضه دانسته‌اند (فیض، ١٤/ ١٢٢٩). نیز در دو روایت دیگر که از نظر متن یکی هستند «و لیطوفوا» به طواف نساء تفسیر شده است یکی روایت حماد ناب است که می‌گوید از امام صادق (ع) در باره تفسیر «و لیطوفوا» سؤال کردم، حضرت فرمودند طواف نساء است (طوسی، ٥/ ٢٥٣؛ عروسی حویزی، ٣/ ٤٩٤). سند روایت ضعیف است زیرا محمد بن یحیی توثیق نشده است و دیگر روایت حماد بن عثمان از امام صادق (ع) است (کلینی، ٥١٣؛ بحرانی، ٣/ ٨٧٧). سند این روایت مرسله و مقطوعه است. از این رو طبق نظر مشهور ضعیف است (مجلسی، مراة العقول، ١٨/ ٢٠٢؛ فیض، ١٤/ ١٢٣٠). ولی مجلسی اول از سند این روایت تعبیر به قوی نموده است (مجلسی اول، روضة المتقین، ٤/ ٥٣٣). مجلسی اول هر روایتی را که وثوق به صدور آن داشته باشد تعبیر به قوی می‌نماید گرچه توثیق خاصی در باره راوی نباشد، مثلاً کثرت نقل راویان از شخصی را که توثیقی در باره‌اش نیست از قرائن توثیق راوی وی می‌شمارد و تعبیر به قوی می‌نماید. اگرگفته شود از این جهت تعبیر به قوی کرده که مورد عمل اصحاب است و شهرت جابر ضعفش می‌باشد، در پاسخ می‌توان گفت در این که مشهور به این روایت عمل کرده باشند اول ادعا است، بلی وجوب طواف نساء شهرت قطعی دارد ولی نه به استناد به این روایت تا ضعف را جبران کند بلکه مستند است به روایات صحیحه گوناگون دیگری. به بیان دیگر در مورد بحث دو مطلب داریم یکی وجوب طواف نساء و دیگر تفسیر آیه «والیطفوا» به طواف نساء. در وجوب آن به دلیل روایات و شهرت قطعی تردیدی نیست ولی اکثر فقهای امامیه در وجوب طواف نساء به این آیه استدلال نکرده‌اند تا بتوانیم با عمل مشهور، ضعف این تطبیق و تفسیر را جبران کنیم و تعدادی

هم که اشاره نموده‌اند از باب ورود روایات مذکور در تفسیر آیه است. اضافه بر این که قلمرو سخن مشهور، که می‌گویند شهرت جابر ضعف سند روایت است، مربوط به حوزه عمل است نه حوزه تفسیر و نظر. شیخ صدوق این روایت را به صورت مرسل نقل کرده است (صدوق، ۲/ ٤٨٦).

٤. طواف وداع

زهیر از اهل سنت به طواف وداع تفسیر کرده است. عمروبن ابی سلمه می‌گوید از زهیر درباره تفسیر «و لیطوّفوا» سؤال کردم جواب داد مراد طواف وداع حج است (طبری، ۱۷/ ۱۱۱). چنان‌که گذشت بعضی از مفسران اهل سنت مانند ثعالبی بر اساس سخن زهیر، احتمال داده‌اند که مقصود از طواف در آیه طواف وداع باشد (ثعالبی، ۱/ ٤٠٨). ولی روایت زهیر از نظر اهل سنت، ضعیف است چون اولاً مقطوعه است و ثانیا زهیر ضعیف است. ذهبی در باره وی می‌گوید شامی‌ها و نیز عمرو بن ابی سلمه از وی منکراتی نقل کرده و ابوجعفر عقیلی او را در میان ضعفاء قرار داده است، لذا وی قوی نیست با این که صاحبان کتب سته از او روایت نقل کرده‌اند (الذهبی، ۸/ ۱۸۸).

تحلیل و بررسی روایات

اول: روشن شد که جمع زیادی از مفسران شیعی طبق روایات گروه سوم (نساء) آیه را به طواف نساء تفسیر کردند، اکثر قریب به اتفاق مفسران اهل سنت و جمعی از مفسران شیعه بر طواف فریضه که واجب رکنی حج است، جمع اندکی از عالمان فریقین، بر اعم از هر دو و بعضی بر اعم از این دو و طواف وداع و چند نفری بر طواف وداع، حمل کرده‌اند.

دوم: بحثی در دلالت روایات مذکور

الف: مقصود از فریضه در روایت طواف الفریضة طواف النساء چیست؟

۱- مشهور عالمان اهل سنت و تعدادی از شیعه بر حسب سیاق و ظهور آیه، فریضه را به طواف واجب رکنی در حج و عمره تفسیر کرده‌اند. طبق این معنا این روایت با روایاتی که آیه را به طواف نساء تفسیر کرده تعارض دارد و رجوع به ظاهر آیه می‌شود. بلی محتمل است از باب «خذ ما خالف العامه»، بتوان روایت تفسیر به طواف نساء را ترجیح داد.

۲- فریضه به معنای طواف واجب اعم از طواف رکن و طواف نساء و طواف وداع در صورت حکم به وجوب آن باشد (مجلسی، مرآة العقول، ۱۷/ ۲۷٦؛ مجلسی اول، لوامع صاحبقرانی، ۸/ ٢٥٤). همانطور که گذشت بعضی با تکیه بر تاکیدی که در فعل امر «والیطفوا» است این را استظهار نمودند. طبق این معنا روایت مذکور با روایاتی که آیه را به طواف نساء تفسیر کرده هماهنگ است و نسبت کل و جزء بین این دو

برقرار است و تعارضی در بین نیست. شاهد دیگر که قبلا اشاره کردیم، این که طبق نقل دیگری حرف واو عاطفه از روایت حذف شده و در اصل روایت چنین بوده «قال طواف الفریضة وطواف النساء». و حضرت دو طواف را مصداق «والیطفوا» ذکر کرده یکی طواف حج و دیگر طواف نساء.

۳- مشهور عالمان شیعی بر حسب روایاتی که گذشت، فریضه ر ابه طواف نساء تفسیر کرده‌اند و طواف نساء را در روایت، بدل یا عطف بیان برای طواف فریضه دانسته‌اند (فیض، ١٤/ ١٢٢٩). این تفسیر نیز با آیه تعارضی ندارد.

سوم: با توجه به ابهامات و اختلافات گذشته از یک سو و عدم قوت سندی دو روایتی که به طواف نساء تفسیر کردند، آیه مجمل می‌شود و نمی‌توان برای طواف نساء، به آن استناد کرد.

اشکالاتی بر حمل آیه بر طواف نساء

۱- طواف نساء وجوب فوری در ایام ذیحجه ندارد در حالی که ظاهر امر «ولیطفوا» در آیه مربوط به اعمال حج است. شاهدش نیز «ذلک و من یعظم...» در ادامه آیه است.

۲- طواف نساء، جزء حج نیست در حالی طواف مورد بحث بر اساس سیاق آیه، جزء حج است.

۳- طواف نسا در میان طواف‌های پیامبر (ص) و علی (ع) و فاطمه (س) و امامان قبل از صادقین (ع) گزارش نشده است. گزارش مبسوط حجة الوداع پیامبر (ع) که در مقام تعلیم مناسک حج به مسلمانان بودند (ابن هشام، ٤/ ١٠٢٥) و در آن حضرت علی (ع) و فاطمه زهرا (س) نیز حضور داشته‌اند به تفصیل در کتب تاریخی و روایی فریقین آمده و در آن طواف نساء گزارش نشده است (مجلسی، بحارالانوار، ٢١/ ٣٧٨-٣٨٦؛ ابن هشام، ٤/ ١٠٢٥-١٠٢٠). درگزارش حج و عمره امامان قبل از صادقین (ع) نیز طوافی به عنوان طواف نساء نیامده است مگرگفته شود منظور از طواف النساء همان طواف وداع باشد که همه آنان این طواف را انجام داده‌اند.

٤- آیات شریفه از «وأذن فی الناس بالحج» تا «ذلک و من یعظم» خطاب به ابراهیم و یا پیامبر و یا هر دو است. اگر مراد، طواف نساء بود حتماً پیامبر که در مقام تعلیم حج بود، بیان می‌کرد.

٥- امر «والیطفوا» در زمان قبل از صادقین (ع) فعلیت در طواف واجب رکنی داشته و طواف نساء که در زمان صادقین (ع) امر شده، واجب دیگری است که بر اعمال افزوده شده است و نمی‌توان «ولیطفوا» را بر طواف نساء حمل کرد مگر در صورت اثبات اطلاق «ولیطفوا» نسبت به همه افراد طواف واجب.

٦- کسانی که قبل از امر صادقین (ع) حج انجام داده‌اند و طواف نساء انجام نداده‌اند باید تارک امر واجب باشند مگر بگویید آن وقت واجب نبوده پس مشمول آیه «ولیطفوا» نیست.

۷- اکثر فقهای امامیه برای اثبات طواف نساء به آیه استدلال نکرده‌اند و تعدادی از فقهـا کـه اسـتدلال کرده‌اند و عبارت‌های آنان را آوردیم، از طریق روایات وارده به طواف نساء، تفسیر کرده‌اند.

احتمال یکی بودن طواف وداع و طواف نساء

گرچه شرح بایسته پاسخ این پرسش، نوشته دیگری را می‌طلبد که نگارنده قلمی نموده است، لکـن بـه صورت مختصر می‌توان ادعا کرد که بعید نیست مراد از طواف وداع، همان طواف نساء باشد زیرا در بعضی روایات، حلیت نساء مترتب بر طواف وداع شده است و بعـلاوه طـواف وداع از آغـاز مـورد عمـل پیـامبر و مسلمین بوده گرچه به عنوان طواف نساء نبوده است. در موثقه یا صحیحه اسحاق بن عمار از امـام صـادق (ع) نقل است که اگر خدا بر مردم، طواف وداع را قرار نمی‌داد، مردم بعد از اعمال مکه بـه منـازل خـود بـر می‌گشتند در حالی که بر آنان تماس با زنانشان جایز نمی‌بود (طوسـی، ۵/ ۲۵۳). نـزد مجلسـی اول، ایـن روایت، موثقه مانند صحیحه است (روضة المتقـین، ٤/ ٥٣٢) و نـزد مجلسـی دوم در مـرآة العقـول (۱۸/ ۲۰۳) موثقه و نزد جمعی مانند مدنی در براهین الحج (٤/ ۱۲۲) صحیحه است. اما دلالت حدیث: طبـق این روایت، اگر تقیه‌ای نباشد؛ می‌توان از اتحاد اثر، حلیت نساء؛ اتحاد مـوثر یعنـی طـواف وداع و طـواف نساء را نتیجه گرفت. به دیگر بیان، این روایت، مفسر روایات طواف نساء است. اشکال این سخن این است که طواف وداع نزد فقهای شیعه مستحب است در حالی که طواف نساء واجب اسـت، لـذا نمی‌تـوان یکـی دانست مگر این که طواف وداع را همانند مذاهب حنبلی و حنفی واجب بدانیم که در این صورت، مشـکل برطرف می‌گردد.

نتیجه‌گیری

آیه در طواف فریضه و زیارت ظهور و نسبت به طواف نساء، اجمال دارد و نمی‌توان برای وجوب طواف نساء به آن استدلال کرد و نمی‌توان با روایتی که ضعف سـندی دارد دسـت از ظهـور آن برداشـت. بنـابراین اثبات طواف نساء از طریق روایات است.

منابع

ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین، ***عوالی اللئالی العزیزیة***، قـم- ایـران، دار سـید الشـهداء للنشـر، چـاپ اول، ١٤٠٥ ق.

ابن بابویه، محمد بن علی، ***من لا یحضره الفقیه***، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ١٤١٣ ق.

ابن حیون، نعمان بن محمد، ***دعائم الإسلام***، قم - ایران، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.

ابن عطیه اندلسی عبدالحق بن غالب، ***المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز***، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱٤۲۲ ق.

ابن فهد حلی، احمد بن محمد، ***المهذب البارع فی شرح المختصر النافع***، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱٤۰۷ ق.

ابن قدامة، عبدالله بن احمد، ***المغنی***، بیروت، دار الکتاب العربی للنشر و التوزیع لبنان، بی‌تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت - لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، چاپ سوم، ۱٤۱٤ ق.

ابن هشام، عبدالملک بن هشام، ***السیرة النبویه***، تحقیق وضبط وتعلیق: محمد محیی الدین عبد الحمید مکتبة محمد علی صبیح وأولاده بمصر، ۱۳۸۳ - ۱۹٦۳ م.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن***، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱٤۰۸ ق.

آلوسی، محمود بن عبدالله، ***روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی***، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱٤۱٥ ق.

آملی، محمد تقی، ***مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی***، تهران - ایران، مؤلف، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.

بحرانی، محمد سند، ***سند العروة الوثقی*** - کتاب الحج، بیروت - لبنان، مؤسسة أم القری للتحقیق و النشر، چاپ اول، ۱٤۲۳ ق.

بحرانی، هاشم بن سلیمان، ***البرهان فی تفسیر القرآن***، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱٤۱٦ ق.

بیضاوی، عبد الله بن عمر، ***أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱٤۱۸ ق.

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ***جواهر الحسان فی تفسیر القرآن (تفسیر الثعالبی)***، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱٤۱۸ ق.

ثعلبي، احمد بن محمد، ***الکشف و البیان عن تفسیر القرآن***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱٤۲۲ ق.

جرجانی، ابو الفتح بن مخدوم، ***تفسیر شاهی***، تهران - ایران، انتشارات نوید، چاپ اول، ۱٤۰٤ ق.

جزیری، عبد الرحمن، ***الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البیت علیهم السلام***، بیروت - لبنان، دار الثقلین، چاپ اول، ۱٤۱۹ ق.

_____، ***کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة***، بیروت، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰ م.

جصاص احمد بن علی، ***احکام القرآن (جصاص)***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱٤۰٥ ق.

حو عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعة***، قم - ایران، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول، ۱٤۰۹ ق.

حقی بروسوی، اسماعیل، ***تفسیر روح البیان***، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، بی‌تا.

حمیری، عبد الله بن جعفر، ***قرب الإسناد*** (ط - القدیمة)، تهران - ایران، کتابفروشی نینوا، بی‌تا.

حویزی، عبدعلی بن جمعه، ***تفسیر نور الثقلین***، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱٤۱۵ ق.

خطیب، عبدالکریم، ***التفسیر القرآنی للقرآن***، لبنان- بیروت، دار الفکر العربی، ۱٤۲٤ ق.

خویی، ابو القاسم، ***موسوعة الإمام الخوئی***، قم - ایران، مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی، چاپ اول، ۱٤۱۸ ق.

ذهبی، محمد بن احمد، ***سیر أعلام النبلاء***، مؤسسة الرسالة، ۱٤۲۲ ق / ۲۰۰۱ م.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***مفردات الفاظ القران***، بیروت، دارالعلم، ۱٤۱۲ ق.

رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، ***فتح العزیز***، دار الفکر، بی‌تا.

زحیلی وهبة، ***التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج***، بیروت - دمشق، دار الفکر المعاصر، چاپ دوم، ۱٤۱۸ ق.

زمخشري، محمود بن عمر، ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل***، بیروت، دار الکتاب العربی، چاپ سوم، ۱٤۰۷ ق.

الشافعی، محمد بن ادریس، ***الأم***، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ دوم، ۱٤۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.

صادقی تهرانی، محمد، ***الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة***، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳٦۵.

طباطبایی قمی، تقی، ***مصباح الناسک فی شرح المناسک***، قم - ایران، انتشارات محلاتی، چاپ اول، ۱٤۲۵ ق.

طباطبایی، محمد حسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱٤۱۷ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، ***ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، تهران، انتشارات فراهانی، چاپ اول، ۱۳٦۰.

طبری، محمد بن جریر، ***جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)***، بیروت، دار المعرفه، چاپ اول، ۱٤۱۲ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***تهذیب الأحکام***، تهران - ایران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱٤۰۷ ق.

طیب، عبد الحسین، ***اطیب البیان فی تفسیر القرآن***، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸.

عاملی، محمد بن علی، ***مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام***، بیروت - لبنان، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول، ۱٤۱۱ ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***منتهی المطلب فی تحقیق المذهب***، مشهد - ایران، مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ اول، ۱٤۱۲ ق.

فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، ***کنز العرفان فی فقه القرآن***، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چاپ اول، ۱٤۱۹ ق.

فخر رازی، محمد بن عمر، ***التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱٤۲۰ ق.

فیض کاشاني، محمد بن شاه مرتضي، ***الوافی***، اصفهان - ایران، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، چاپ اول، ۱٤۰٦ ق.

قرطبی، محمد بن احمد، ***الجامع لأحکام القرآن***، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳٦٤.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ***تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب***، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳٦۸.

قمی، علی بن ابراهیم، ***تفسیر القمی***، قم، دار الکتاب، چاپ سوم، ۱۳٦۳.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی*** (ط - الإسلامیة)، تهران - ایران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱٤۰۷ ق.

مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، ***شرح فروع الکافی***، قم - ایران، دار الحدیث للطباعة و النشر، چاپ اول، ۱٤۲۹ ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ***بحار الأنوار***، بیروت - لبنان، مؤسسة الطبع و النشر، چاپ اول، ۱٤۱۰ ق.

_____، ***مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول***، تهران - ایران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم، ۱٤۰٤ ق.

مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، ***روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه***، قم - ایران، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، چاپ دوم، ۱٤۰٦ ق.

_____، ***لوامع صاحبقرانی***، قم - ایران، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱٤۱٤ ق.

مدنی کاشانی، رضا، ***براهین الحج للفقهاء و الحجج***، کاشان - ایران، مدرسه علمیه آیة الله مدنی کاشانی، چاپ سوم، ۱٤۱۱ ق.

مغنیه، محمد جواد، ***الفقه علی المذاهب الخمسة***، بیروت - لبنان، دار التیار الجدید - دار الجواد، چاپ دهم، ۱٤۲۱ ق.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، ***زبدة البیان فی أحکام القرآن***، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ اول، بی‌تا.

مکارم شیرازی، ناصر، ***تفسیر نمونه***، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول، ۱۳۷٤.

موسوی همدانی، محمد باقر، ***ترجمه تفسیر المیزان***، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۳۷٤.

نووی، یحیی بن شرف، ***المجموع***، دار الفکر، بی‌تا.

رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث
سال پنجاهم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۷۶-۱۵۷

New Approaches to
Quran and Hadith Studies
Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn&Winter 2018 - 2019
DOI: 10.22067/naqhs.v50i2.25886

تأمّلی فلسفی در چیستی و چگونگی «قواعد التفسیر»*

دکتر سید محسن کاظمی
دانش آموخته دکتری و پژوهشگر پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن
Email: sayedmk60@gmail.com

چکیده

این پژوهش پاسخی است به مجموعه‌ای از سؤال‌های بیرونی در باب چیستی و چگونگی قواعد التفسیر. در بحث چیستی پس از تعریف قواعد التفسیر به «مجموعه‌ای از بایسته‌های تفسیری مبتنی بر مبانی»، از موضوع آن «زبان قرآن» سخن به میان آمده و نسبت آن با تفسیر نیز «استنباطی» دانسته شده است. در باب چگونگی نیز در ریخت‌شناسی و کالبدشناسی، قواعد التفسیر را قواعد دستوری معرفت‌بخش تلقی نموده و موضوع گزاره‌ها عناصر زبانی و محمول آن‌ها «ضرورت» دانسته شده است. سپس با بررسی اقسام این گزاره‌ها، در بحث سرشت‌شناسی، موضوع این گزاره‌ها را مفاهیم فلسفی و محمول آن‌ها را اعتباری با منشأ تکوینی خوانده‌ایم. در بحث معیار اتصاف به صدق، پس از آنکه قاعده تفسیری را در سازه معرفتی خود شرطی (نه حملی) دانسته‌ایم، صدق آن به معنای انطباق نسبت شرطیه با نفس‌الأمر قاعده تلقی شده و با ترسیم سه وضعیت متوقع یک گزاره، حالت‌های صدق و کذب آن بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه مضاف، قواعد التفسیر، زبان قرآن.

---

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۲۰.

مقدمه

فلسفه قواعد التفسیر، دانشی است مستقل از فلسفه و قواعد التفسیر که همچون دیگر فلسفه‌های مضاف، به احکام کلی مربوط به مضاف‌الیه خود می‌پردازد. برای دریافت تصویری روشن‌تر از چیستی، قلمرو، روش، رویکرد و مسائل این دانش، و آنچه ما از رهیافت تمرکز بر چیستی و چسانی در پی آن هستیم، می‌بایست به سه پرسش اصلی پاسخ داد:

الف. چه نسبت و نیز تفاوتی میان فلسفه‌های مضاف با فلسفه اولی وجود دارد؟

ب. تفاوت فلسفه قواعد التفسیر، با قواعد التفسیر و یا اصول فقه چیست؟

پ. تفاوت فلسفه قواعد التفسیر با فلسفه تفسیر چیست؟

پ. تفاوت فلسفه مضاف تصوری با فلسفه مضاف تصدیقی در چیست؟

چنانکه می‌دانیم موضوع فلسفه اولی «موجود بما هو موجود» است (ابن‌سینا، ۹) و یک فیلسوف با بهره‌گیری از روش عقلانی و با رویکردی تحلیلی، از احکام کلی موجود، تعینات و علل آن بحث می‌کند (همان: ۵). همین سخن در فلسفه مضاف نیز تکرار می‌شود. موضوع فلسفه مضاف، همان مضاف‌الیه آن یعنی یک علم، پدیده اعتباری، یا یک پدیده حقیقی است و فلسفه مضاف تعین خود را از ناحیه مضاف‌الیه‌اش کسب می‌کند. جهت بحث نیز معطوف به تعین خاص مضاف‌الیه است به گونه‌ای که از سایر دانش‌ها یا پدیده‌ها متمایز گردد؛ بر خلاف فلسفه اولی که از موجود ما هو موجود گفتگو می‌کند و بر خلاف تاریخ‌های مضاف که جهت بحث در آن‌ها معطوف به سیر زمانی موضوع است؛ و بر خلاف دانش‌های اولی (مانند هنر، اخلاق و...) که دربردارنده مجموعه‌ای از عوارض و احکام خاص مربوط به موضوع خود هستند. با این ترتیب پاسخ سه پرسش نخست روشن می‌شود. نسبت فلسفه مضاف با فلسفه اولی در رویکرد بحث است، زیرا در هر دو از وجود بما هو موجود گفتگو می‌شود. تفاوت این دو نیز در موضوع بحث است؛ زیرا در فلسفه مضاف از وجود خاص گفتگو می‌شود، نه وجود کلی. تفاوت فلسفه‌های مضاف با مضاف‌إلیه آن‌ها نیز در جهت بحث است؛ زیرا جهت بحث در فلسفه مضاف، تعین و تمایز مضاف‌إلیه از دیگر امور و یا دانش‌ها است، حال آنکه جهت بحث در سایر دانش‌ها و امور، چیزهای دیگری همچون بیان عوارض موضوعات مسائل، سیر تاریخی آن‌ها و... است. از این رو در فلسفه مضاف نه به مسائل علم پرداخته می‌شود و نه سیر تاریخی آن علم مد نظر است. به بیان دیگر، فلسفه قواعد التفسیر، همچون دیگر فلسفه‌های مضاف، هویت تماشاگرانه و برون‌نگرانه خود را حفظ می‌کند و به جای آنکه بر مسند قضاوت نشیند، نقش شاهد ماجرا را ایفا می‌کند. حال آنکه دانش‌هایی چون قواعد التفسیر، اصول فقه و...، عهده‌دار تبیین احکام خاص موضوعات مسائل خود با رویکردی درون‌نگرانه و با نگاهی

تجویزی هستند. وانگهی فلسفه قواعد التفسیر، موضوع خود را بسان یک واحد متشخص و یک نظام‌واره رصد می‌کند، بر خلاف قواعد التفسیر، و یا اصول الفقه، که از قاعده‌ها و اصل‌های مختلف سخن می‌گویند. تفاوت فلسفه قواعد التفسیر با فلسفه تفسیر را نیز از تفاوتی که میان تفسیر و قواعد التفسیر گذارده‌اند نیز می‌توان فهمید. تفسیر، فرایند کشف مراد الهی از کلام وی است، و این با قواعد تفسیر، که معیارها و قوانین کشف را بیان می‌دارد، متفاوت است. وانگهی فلسفه تفسیر، در زمره فلسفه‌های مضاف به امور است و فلسفه قواعد التفسیر، در زمره فلسفه‌های مضاف به علوم می‌باشد.

از سویی دیگر، فلسفه‌های مضاف درباره چیستی، چسانی و چرایی مضاف‌الیه خود سخن می‌گویند و در پژوهش پیش رو نیز سه گفتار نخست با هدف ترسیم چیستی و سایر گفتارها به چسانی قواعد التفسیر می‌پردازند. چیستی و چسانی، از مبادی تصوریه مضاف‌الیه به شمار می‌روند و به همین دلیل از نام فلسفه تصوری برای آن استفاده نمودیم، بر خلاف چرایی که از مبادی تصدیقیه مضاف‌الیه گفتگو می‌کند و از نام فلسفه تصدیقی برای آن استفاده کردیم. فلسفه تصوری قواعد التفسیر ضمن آنکه ما را با این دانش آشنا می‌سازد، از آسیب‌هایی که برآیند خلط قاعده با مبنا، و تفسیر با تطبیق است نیز باز می‌دارد، تا آنچه بایسته پرداخت است و جای آن خالی است نموده شود، و با شناخت موضوع و جهت علم، از طفره‌گویی اجتناب گردد.

نکته لازم به ذکر آنکه به هر مقدار که صبغه انتزاع و اجتهاد در مضاف‌الیه قوی‌تر و دامنه اختلاف نظرها گسترده‌تر باشد، زاویه نگاه فیلسوف از توصیف به تجویز عدول می‌نماید. با این حال فیلسوف مضاف، چه در علوم بسیط و چه در علوم پیچیده و انتزاعی، چه در مقام تحلیل چیستی و چسانی آن علوم، و چه به هنگام گفتگو درباره چرایی آن‌ها، همواره خود را خادم آن علم فرض می‌کند، نه مؤسس و مقنن آن علم. در واقع وی بایدها و نبایدها یک علم را به عنوان پیش‌فرض بحث فلسفی خود در نظر می‌گیرد. فلسفه قواعد تفسیر، دانشی است نوپدید که پیش‌تر مورد بحث قرار نگرفته. گرچه رد پای مباحثی از آن همچون تعریف، موضوع، گونه‌ها و مانند آن را می‌توان در نگاشته‌های قواعد التفسیر، مبانی‌تفسیر، علوم قرآنی و امثال آن سراغ گرفت.

تعریف قواعد تفسیر

قاعده از بن «ق ع د» در اصل به معنای شالوده خانه یا چارچوب به کار رفته در بخش زیرین جهاز شتران (ابن فارس، ۵/ ۱۰۹) بوده و در عرف امروزین تازیان و پارسیان به معنای اصل، بنیاد، دستور، قانون و آیین است (دهخدا، ۱۱/ ۱۷۳۷۶)؛ توگویی بسان ستون، بنای شامخ یک دانش را بر دوش می‌کشند.

همین معنا در مورد «اصل» و «مبنا» نیز قابل ملاحظه است (فراهیدی، ۱۷/ ۱٥٦؛ ابن‌فارس، ۱/ ۱۰۹؛ دهخدا، ۲/ ۲۷۹۹-۲۸۰۱ و ۱۳/ ۳۰۱۱۹). این همگونی حتی در «ضابطه» نیز به چشم می‌خورد (زبیدی، ۱۰/ ۳۲۱). با این ترتیب باید از معنای اصطلاحی قاعده و تفاوت آن با اصل و مبنا پرسید. در این رابطه دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده (قس: خوئی، ۱/ ۱۰؛ فاضل لنکرانی، ۱/ ۱۹٤ - ۱۹٥؛ انصاری، ۲/ ٦٤۹؛ صدر، ۱/ ۲٥-۲٦؛ نائینی، ٤/ ۳۰۹) که بیان همه آن‌ها در این کمینه نمی‌گنجد، لیک وضعیت جاری نگاشته‌های تفسیری اهل سنت حکایت‌گر وجود دو جریان موازی است:

الف). اصول التفسیر نگاری که متأثر از مقدمة فی اصول التفسیر ابن تیمیة (۷۲۸ ق) بوده و در آن به مباحث پراکنده‌ای در مبانی، قواعد، مناهج، اتجاهات و اسالیب تفسیری، روش تفسیری پیشینیان، منابع تفسیر، آسیب‌شناسی تفسیر، و علل تکثر در تفسیر پرداخته می‌شود.

ب). قواعد التفسیر نگاری که نخست توسط کافیجی (۸۷۹ ق) در کتاب «التیسیر فی قواعد التفسیر» در خصوص پاره‌ای از قواعد مربوط به دلالت محکم و متشابه، تعارض و ترجیح، نسخ و شروط راوی به کار رفت، و سپس بر تفسیر قرآن اطلاق گردید و گاه بر پاره‌ای از مباحث همچون طرق تفسیر، مراتب و انواع تفاسیر اطلاق شد (السبت، ٤۳-٤٥). این عنوان در قرن چهاردهم بر برخی از قواعد تفسیری آمیخته با قواعد فقهی یا طرائف و نکات قرآنی همچون تقارن وعد با وعید و... به کار رفت (سعدی، ۷) تا آنکه رفته‌رفته تخصصی گردیده و در خصوص قواعدی که به فهم بهتر کلام الله می‌انجامند، استعمال گردید (همان، ۷).

اصول‌التفسیر علی‌رغم تفاوت در مسائل، تعریف و دغدغه‌ای همسان با قواعد التفسیر دارد (ابن‌تیمیه، ٦-۷)؛ چنانکه برخی آن را قواعدی دانسته‌اند که علم تفسیر بر آن استوار می‌گردد (رومی، ۱۱) و برخی نیز به همسانی قواعد و اصول تفسیر تصریح نموده‌اند (سبت، ۳۷)؛ با این حال به نظر می‌رسد فصل‌بندی نگاشته‌های اصول التفسیری چندان منطقی نیست. چنانکه برخی منتقدان نیز گفته‌اند پاره‌ای از این کتاب‌ها بیشتر به اصول‌فقه یا علوم قرآن شبیه بوده و بر نوعی سلیقه‌گرایی استوارند (طیار، ۱۱-۱٥). شاید به همین خاطر نگارندگان شیعی ترجیح داده‌اند به جای اصطلاح اصول‌التفسیر از قواعد التفسیر یا روش‌شناسی تفسیر استفاده نمایند. ایشان در تعریف قواعد التفسیر آن را مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها و بایدهای کلی برخاسته از مبانی می‌دانند که رعایت آن‌ها فرایند تفسیر را در مسیر صحیح پیش می‌برد و از انحراف باز می‌دارد (اسعدی و دیگران، ٤٤).[1] با این توضیح قواعد التفسیر ذاتاً تعهدی بر ارائه راهکار نسبت به

۱. ناگفته نماند که برخی محققان بر رتبه پیشینی اصول‌التفسیر اصرار دارند و بر این باورند که تفسیر بر حسب قواعد و مناهجی که دارد بر پایه آن ساخته می‌شود (العک، ۳۰). لیک به نظر می‌رسد که این دیدگاه بیش از آنکه از پایگاه تاریخی قوی برخوردار باشد، یک ابتکار مستحدث است و در میان نگاشته‌های اصول‌التفسیری، ردّ پایی از مبانی تفسیر به چشم نمی‌خورد.

تشخیص مصداق یا تأویل آیات ندارند جز آنکه گاه مصداق و یا معنای مؤول در شعاع اراده الهی قرار می‌گیرند و آنگاه است که به عنوان تفسیر آیه، نیازمند استنباطی نظام‌مند خواهند بود.

در خصوص ضابطه برخی آن را همان قاعده یا دارای گستره کاربردی اخص از قاعده دانسته‌اند؛ یعنی ضابطه مربوط به یک باب و قاعده مربوط به ابواب گوناگون است (السبت، ۳۳). برخی نیز ضابطه را به معنای قوانین بازدارنده از کژی به هنگام کار با قواعد و اصول می‌دانند (فاکر، ۳۸). این سنخ تفاوت‌ها حکایت‌گر تصنعی بودن اصطلاح ضابطه و عدم اختلاف آن با قاعده است (سبت، ۳۲).

موضوع قواعد التفسیر

یکی از مباحث بسیار مهم که نقش اساسی در جهت‌گیری محتوایی و روشی علوم ایفا می‌کند، موضوع آن‌ها است و برخی فلاسفه نیز به ضرورت موضوع برای دانش معتقد هستند (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، ۱۹). برخی موضوع قواعد التفسیر را «تفسیر قرآن» دانسته‌اند (رومی، ۱۳؛ السبت، ۱/ ۳۹). اشکال این دیدگاه آن است که «تفسیر» واحد بالإعتبار می‌باشد؛ حال آنکه موضوع علم، واحد بالحقیقة است، وانگهی نمی‌توان عنوان «تفسیر» را به جای موضوعات مسائل قواعد التفسیر نهاد، پس این مسائل از عارض ذاتی تفسیر سخن نمی‌گویند؛ این از آن روست که موضوع پاره‌ای از مسائل «مفسر» است و در باب شرایط و مؤهلات وی سخن می‌گوییم، در پاره‌ای دیگر «لفظ قرآنی» است و در باب احکام مصادیق آن یعنی احکام مترادف، مشترک و مانند آن صحبت می‌شود. گاه موضوع «دلالت لفظ» است و درباره احکام دلالت حقیقی و مجازی، عام و خاص، مهمل وغیره بحث می‌شود. گاه «ترکیب لفظی» موضوع است و در باب حذف، تقدیر، اضمار و نظیر آن سخن می‌گوییم؛ گاه «مناسبت آیه» یا «هدف‌مندی سوره» به عنوان موضوع، مورد مطالعه قرار گرفته و در باب احکام متعلق به آن صحبت می‌کنیم. گاه «مراد جدی» موضوع است و در باب نقش قرائن منفصله در احراز آن مطالعه می‌گردد و... . روشن است که نسبت «تفسیر» به هیچیک از این موضوعات، نسبت کلی به مصادیق نیست و نمی‌توان احکام و عوارض هر یک از این موضوعات را به «تفسیر» منسوب داشت.

برخی دیگر موضوع قواعد تفسیر را «کلام الله» دانسته‌اند (العک، ۲۹). این دیدگاه نیز نادرست است؛ زیرا کلام الله، واحد مؤلف از واژگان و تراکیب است و دارای مدالیل استعمالی و مرادات جدی می‌باشد؛ پس نسبت آن به پاره‌ای از آن موضوعات، نسبت کل به اجزاء است، حال آنکه نسبت موضوع علم به موضوعات مسائل، می‌بایست کلی به جزئیات باشد.

به باور نگارنده موضوع قواعد التفسیر، «زبان قرآن» است، یعنی زبانی که خداوند برای انتقال پیام‌ها به

مخاطب خود انتخاب نموده. تمامی محمولات قاعده‌های تفسیری درباره احکام خاص بـه «زبـان قـرآن» بوده و البته بحث از ساختار زبانی قرآن خارج از رسالت قواعد التفسیر و مربـوط بـه دانـش «زبـان قـرآن» است، دانشی که درباره قرآن از آن جهت که پدیده‌ای زبانی اسـت سـخن می‌گویـد. بـرای توضـیح بیشـتر یادآوری این نکته ضروری است که در هیچ علمی به جز فلسفه مطلق، از موضوع بحث نمی‌شود و این تنها عوارض موضوع هستند که مورد بحث قرار می‌گیرند. با توجه به این نکته که تنها پس از شناخت زبان قـرآن می‌توان در باب احکام و عوارض آن سخن گفت و به تلازم میان فهم مخاطب و مراد مـتکلم حکـم نمـود، پس موضوع قواعد التفسیر زبان قرآن است و آنچه در پاسخ به چیستی زبـان قـرآن می‌آیـد خـارج از حـوزه قواعد التفسیر است و مربوط به «دانش زبان قرآن» می‌شود. سخن در وجود ترادف، اشتراک، مجاز، حقایق شرعیة و قرآنیة، وجود مناسبت بین آیات، وجود پیام واحد برای سوره‌ها و... که به غرض فهـم عـرف قـرآن صورت می‌گیرد خارج از رسالت قاعده تفسیری بوده و می‌بایست در دانش زبان قرآن، بحث شود. همچنین مباحثی چون اعتماد قرآن به اسباب نزول، سیاق، روایات و سایر قرائن متصله و منفصله که همگی در دانش زبان قرآن بایسته بررسی است. همچنانکه بحث در منابع و ابزار تفسیر، بـه مبـانی معرفت‌شـناختی تفسـیر مربوط می‌گردد. متأسفانه گاه این مباحث در کتاب‌های قواعد التفسیر مطرح گردیده‌اند. بـرای مثـال وجـود حقیقت شرعیه قرآنی در جای دیگری بحث می‌شود و در قواعـد التفسـیر دربـاره احکـام آن ماننـد راهکـار اثبات، حکم دوران بین حقیقت شرعیه و عرفیه، حکم شـک در زمـان تحقـق حقیقـت شـرعیه و... بحـث می‌شود.

نسبت قواعد التفسیر با دیگر دانش‌های پیراقرآنی

با توضیحی که ارائه شد می‌توان قواعد التفسیر را حلقه وسط مبانی تفسیر و فرایند تفسیر به شـمار آورد. بسا قواعد التفسیر به عنوان دانشی آلی و ابزاری برای تفسیر صحیح تلقی گـردد. ایـن بـر فرضـی اسـت کـه تفسیر نیز یک دانش باشد، چون نسبت‌سنجی مذکور تنها میان دانش‌ها مطرح می‌شود. در غیر این صـورت بهتر آن است که قواعد تفسیر را ادله تفسیر به شمار آوریم تا آنگاه در این باره بحـث نمـاییم کـه آیـا قواعـد تفسیر، ادله استنباطی تفسیرند یا تطبیقی آن.

در خصوص نسبت میان قواعد التفسیر با تفسیر دیدگاه مشترکی وجود نـدارد (حربـی، ۳۸؛ فـاکر، ۳۳ قس: السبت، ۲۵). پیش از تحلیل لازم است مراد از تطبیقی یـا اسـتنباطی بـودن روشـن گـردد. منظـور از نسبت تطبیقی، همان نسبت کلیت و جزئیت میان مفاد دو گزاره است. این تنها در جایی است که واسطه‌ای بین مفاد دو گزاره در میان نباشد. برای مثال گزاره الف: «هر متغیری حـادث اسـت» را در نظـر می‌گیـریم و

نسبت آن را با ب: «این متغیر حادث است»، ت: «عالم حادث است» ث: «هر متغیری نیاز به محدث دارد»، و ج: «عالم نیاز به محدث دارد» می‌سنجیم. تفاوت الف با ب تفاوتی در حد کلی و جزئی است؛ زیرا موضوع و محمول دو جمله، یکی است؛ حال آنکه الف با «ت» در ناحیه موضوع و با «ث» در ناحیه محمول و با «ج» در هر دو جهت، اختلاف دارند. پس نسبت تطبیقی تنها یک نوع و نسبت استنباطی بر سه نوع است.

در محدوده تتبع نگارنده، گزاره‌های قواعد التفسیر از قبیل استنباطی نوع سوم هستند؛ چون موضوع مسأله تفسیری عبارت‌های قرآنی است و محمول آن مراد الهی از این عبارت‌ها و عنوان عامی از این‌ها در ناحیه قاعده‌های تفسیری وجود ندارد. در بحث لزوم رعایت تناسب میان آیات نیز موضوع آیه نیست بلکه «تناسب الآیات» موضوع آن و «حجة فی التفسیر» محمول آن است. این بدان معناست که همواره گزاره‌ای به عنوان پیوند دهنده میان قاعده تفسیری و مسأله تفسیری نقش‌آفرینی می‌کند. این گزاره می‌تواند مبتنی بر مقدمات نظری باشد؛ مقدماتی که گاه در یک قاعده دیگر مطرح می‌گردند؛ یعنی یک قاعده گاه نیازمند به قاعده‌ای دیگر است.

کالبدشکافی گزاره‌های قواعد التفسیر

پیش از آغاز لازم است توضیحاتی درباره ریخت‌شناسی گزاره‌ها (با توصیف قالب‌های صوری گوناگون و سازه معرفتی مشترک گزاره‌ها)، و کالبدشکافی آن‌ها (تحلیل اجزای تشکیل دهنده یک گزاره) ارائه شود.

گزاره[۲] واحد شمارش مباحث یک دانش است که یا اخباری است و یا انشائی. یک گزاره از قالبی صوری و سازه‌ای معرفتی برخوردار است. بسا گزاره‌ای از قالب صوری انشائی برخوردار باشد، حال آنکه در سازه معرفتی خود، اخباری است. برای مثال ممکن است با افعال وجهی چون «باید» و «نباید» آغاز گردد لیک این واژگان عبارت دیگر «ضرورت» بوده و نقش محمول را در آن مسأله ایفا می‌کنند. این بایدها، «بایدهای اخباری» هستند و چنین گزاره‌هایی در عین برخورداری از ظاهری انشائی می‌توانند به عنوان قضایای خبری معرفت‌بخش تلقی گردند. بر عکس آن نیز امکان‌پذیر است؛ برای مثال گزاره‌های دستوری گاه در قالب صوری توصیه، از آنچه باید باشد سخن گفته و با نوعی قضاوت و داوری آمیخته‌اند؛ از این رو بی‌آنکه سخن از بایستگی به میان آورند، در سازه معرفتی خود، دستوری هستند. یک فیلسوف، به جای آنکه گزاره را در سطح قالب‌های صوری به تحلیل گذارد، به سازه معرفتی آن توجه می‌کند.

تأکید بر سازه معرفتی یک گزاره، فائده دیگری نیز خواهد داد و آن شناخت موضوع و محمول معرفتی

---

۲ Proposition

در یک قضیه و تفکیک آن از موضوع و محمول صوری آن است. تردیدی نیست که موضوع یک قضیه همواره با موضوع علم متحد است گرچه ممکن است از لحاظ ادبی لباس محمول بپوشد یا اساساً مطرح نگردد و از آنجا که موضوع قواعد التفسیر زبان قرآن است، موضوع یک گزاره نیز عناصر زبانی بکاررفته در قرآن همچون ترادف، اشتراک، حقیقت شرعی، چندمعنایی و مانند آن خواهد بود. البته این موضوعات تحت پوشش موضوعات عام‌تری نیز قرار می‌گیرند یا مقید به عوارض و احوال خاصی می‌شوند. گزاره‌های قواعد التفسیر، گزاره‌های دستوری معرفت‌بخش هستند. موضوع گزاره‌ها، عناصر زبانی و محمول آن‌ها ضرورت‌ها است. برای توضیح چند نمونه ذیل را بررسی کنیم:

الف. برای تفسیر متشابهات می‌بایست به محکمات رجوع کرد.

ب. سیاق حجت است.

پ. لزوم عنایت به قرائن منفصله.

ت. حمل الفاظ چندمعنا بر تمامی معانی ممکنه خود ضروری است.

ث. حمل الفاظ چندمعنا بر تمامی معانی ممکنه خود ممکن است.

ج. استثنای عقیب چند شبه جمله ظهور در رجوع به آخرین جمله دارد.

چ. مفسر لازم است با قواعد ادبی آشنا باشد.

ح. مفسر باید به زیور ایمان آراسته باشد.

این هشت مورد، جمله‌هایی هستند که می‌توانند به صورت‌های مختلفی تعبیر گردند. مثلاً می‌توان جمله اول را به صورت: «محکمات اصل در متشابهات‌اند» نیز ساخت. حال آنکه همه این صورت‌ها یک گزاره به حساب می‌آیند و آن گزاره نیز از قالبی صوری و سازه‌ای معرفتی برخوردار است.

جمله «الف»، از موضوع «آیات محکمه» و محمول «ضرورت» تشکیل شده است و موضوع این قضیه به عنوان یکی از امارات تشخیص مراد جدی مطرح است. جمله «ب» بر موضوع «سیاق» به عنوان راهکار تشخیص دلالت استعمالی، و محمول «حجیت» یا همان «ضرورت رجوع»، استوار است. جمله «پ»، در قالب یک مرکب ناقص از دو عنصر «قرائن منفصله» و «ضرورت رجوع» تشکیل شده است. عنوان «قرائن منفصله»، عبارت دیگر امارات تشخیص مراد جدی است که شامل، روایات، آیات محکمه و برخی دلایل برهانی می‌شود. این جمله وجه اشتراک حداقل سه گزاره متشکل از سه موضوع مستقل است. جمله «ت» از موضوع «چندمعناهای بدون قرینه صارفه» و محمول «ضرورت حمل بر تمامی معانی» تشکیل شده است. موضوع در این قضیه در موقعیت خاصی بررسی می‌شود و محمول تنها در آن موقعیت جاری می‌گردد؛ این در حالی است که محمول در جمله «ث»، «ضرورت توقف از حمل» است. جمله

«ج» صورت تغییر یافته «ضرورت تخصیص جمله اخیر» است؛ یعنی گزاره‌ای دستوری با ظاهری متفاوت. همچنانکه جمله «چ» نیز عبارت دیگر ضرورت لحاظ قواعد ادبی در تفسیر است.

درباره جمله «ح» و جمله‌هایی نظیر آن همچون «ضرورت پیراستگی ذهن از پیشانگاشته‌ها»، «عدم تحمیل نظر شخصی بر قرآن»، «عدم تطبیق قرآن بر دیدگاهی»، «جزم گرایی و عدم اکتفا به مظنونات عقلی» چه می‌توان گفت؟ چنین گزاره‌هایی نوعاً به ضرورت ظهورگرایی، لحاظ تمامی قرائن متصله و منفصله و امثال آن باز می‌گردند. جز آراستگی به زیور ایمان که در واقع بیش از آنکه قاعده‌ای تفسیری باشد، به منظور دست‌یابی به معانی پنهان‌تر و لطیف آیه است. حال اگر این را نیز مشمول تفسیر بدانیم، خود یکی دیگر از ویژگی‌های زبان قرآن خواهد بود.

گونه‌شناسی گزاره‌های قواعد التفسیر

قاعده‌های تفسیری را از زوایای مختلفی می‌توان تقسیم نمود.

الف. مستند قاعده: می‌توان آن را به سه دسته: الف. قواعد برآمده از مبانی نظری، ب. قواعد مبتنی بر قواعد دیگر[۳]، و ج. قواعد مبتنی بر آموزه‌های نقلی تقسیم نمود. قواعد مستند به آموزه‌های نقلی، گاه مصوح و گاه اصطیادی هستند. مراد از قواعد اصطیادی، قواعدی است که بر پایه استنباط و اجتهاد از متن روایت و یا سیره و سنت معصومین استخراج می‌شوند. برای مثال قاعده حجیت خبر واحد تفسیری را می‌توان از سنت تربیت شاگردان تفسیری توسط معصومین اصطیاد کرد.

ب. دامنه کاربرد: به قواعد ساریه و قواعد موردی تقسیم می‌شوند. منظور از قواعد موردی، قواعدی است که در تفسیر برخی آیات به کار می‌آیند (السبت، ۱/ ٤٧). برای مثال حجیت ظهورات، یا عرضه فهم تفسیری به روایات، قابلیت آن را دارد که در تمامی آیات جاری می‌گردد و اختصاص به مورد خاصی ندارد. حال آنکه لزوم توقف در تفسیرآیات متشابه، قاعده‌ای موردی است و اختصاص به آیات متشابه دارد.

ج. روش تفسیری: پاره‌ای از قواعد تفسیری، اختصاص به روش تفسیری خاصی دارند، حال آنکه برخی چند و گاه همه روش‌های تفسیری مشترک هستند. برای مثال پرهیز از تطبیق آیات با نظریات غیر قطعی علمی، در روش تفسیری تجربی مطرح می‌گردد، و پرهیز از تحمیل قرآن بر نظریات فلسفی، در روش تفسیری عقلی جای بحث دارد. این در حالی است که پرهیز از اقدام به تفسیر بر حسب گمان و ظن، اختصاص به روش تفسیری خاصی ندارد.

---

۳. چنان‌که بیان گردید، یک قاعده ممکن است در امتداد قاعده‌ای دیگر شکل گرفته باشد و مبتنی بر آن باشد. برای مثال قاعده لزوم فحص از قرائن صارفه در امتداد قاعده عدم حجیت ظهور بدوی آیات شکل گرفته است. حال آنکه قاعده حجیت ظهور مستقر، بر پایه مبنای تفسیری بهره‌مندی قرآن از هنجارهای متداول در زبان عرف عقلاء شکل گرفته است.

د. کارکرد تفسیری: برخی نویسندگان قواعد التفسیر را به قواعد الترجیح و قواعد عامه تقسیم نموده‌اند. مراد از قواعد ترجیح، آن‌هایی است که درباره ملاک گزینش یا رد دیدگاه‌های متعارض مفسران گفتگو می‌کنند (طیار، ۸۷؛ حربی، ٤۰).

هـ. کمیت صدق: به باور کسانی که برخی از قواعد تفسیری را اغلبی می‌دانند، قواعد التفسیر به مطلق و نسبی تقسیم می‌شوند (السبت، ۱/ ۲٤-۲۵). مراد از قواعد نسبی، قواعدی است که غالباً جاری می‌شود نه همیشه، برای مثال حجیت سیاق یک قاعده نسبی است، حال آنکه لزوم عنایت به اقتضای عربیت متن، یک قاعده همیشگی است.

البته آنچه در راستای سرشت‌شناسی گزاره‌ها قلمداد می‌گردد، تقسیم دیگری است که از رهیافت بررسی مستقل و درونی سازه‌های معرفتی صورت می‌پذیرد. می‌توان سازه‌های معرفتی را به دو دسته طولی چیدمان کرد:

الف. گزاره‌های معرفت‌بخش: منظور گزاره‌هایی است که به کشف دلالت‌ها می‌پردازد. منظور از دلالت، همان مدالیل وضعی، استعمالی، و جدی الفاظ، هیئت‌ها و ترکیب‌ها است. برای توضیح بیشتر لازم است سطوح سه‌گانه دلالت‌های کلامی را که محصول تأملات اصولی است بازشکافیم:

۱. سطح مدالیل وضعی: مدالیل وضعی، به بررسی موضوع‌له عرفی و یا فنی مفردات و یا هیئات ترکیبی اختصاص دارد. مراد از مدالیل فنی، همان مدالیلی است که قران کریم به عنوان یک متن دینی افاده می‌کند. برای مثال «درس» به سنت میدراشی یهودیان اشاره دارد. برای مثال چنان که خدای متعال از همان مدالیل رایج در عرف عام محاوره استفاده نموده باشد، پس همان راهکار عرفی (مراجعه به علامت‌های وضع، استعمال اهل لسان، لغت‌نامه‌ها، دانش‌های صرف و نحو و...) برای کشف مدالیل کلام الهی وجود دارد.

۲. سطح مراد استعمالی: مراد استعمالی در مرتبه دلالت تصدیقی کلام بر مدلول خود، بر حسب اقتضای استعمال و قرائن موجود اطلاق می‌شود (صدر، ۱/ ۱۷۳). در این سطح نیز راهکار عرفی در مراجعه به قرائن متصله بیانی و فرابیانی همچون قرائن صارفه، سیاق، قرائن مرتبط با ویژگی‌های متکلم، مخاطب، محیط و سبب نزول و غیره مورد ملاحظه قرار می‌گیرد.

۳. سطح مراد جدی: این سطح نیز در مرتبه دلالت تصدیقی ثانوی کلام بر مراد گوینده مطرح می‌شود (همان، ۱۷٤). در این سطح نیز مفسر به بررسی معیارهایی همچون رجوع به آیات دیگر، روایات تفسیری، و براهین عقلی حکم نماید.

ب. گزاره‌های ارجاعی: منظور گزاره‌هایی است که لازمه معرفتی گزاره دیگر باشند و از همان نیز انتزاع گردند. این گزاره‌ها به هدف تنقیح و شفاف‌سازی گزاره‌های معرفت‌بخش به وجود آمده و در مقام

تعلیل نیز به گزاره‌های معرفتی ارجاع می‌دهند و به همین خاطر نقشی فرعی و ثانوی را در قواعد التفسیر ایفا می‌کنند. برای مثال لزوم فحص از قرینه منفصل، متفرع و مستند بر حجیت ظهورات مستقر قرآن است، و یا لزوم استناد تفاسیر تجربی به علوم قطعی، به لزوم استناد تفسیر به امور قطعیه و یا ظنون خاصه باز می‌گردد.

سرشت مفاهیم قواعد تفسیر

سرشت مفاهیم بیشتر در فلسفه دین، اخلاق و حقوق مطرح می‌گردد. برای مثال در اخلاق از این بحث می‌گردد که مفاهیم اخلاقی در زمره معقولات ثانیه عینی هستند؛ ثانیه هستند، چون انتزاعی هستند نه ماهوی، و عینی هستند چون منشأ انتزاع آن‌ها در بیرون از ذهن است. البته چنان نیست که سایر گزاره‌ها بی‌نیاز از بررسی‌های ماهیت‌شناختی باشند.

فیلسوفان اسلامی در نگاهی استقراءی، مفاهیم کلی را بر چهار دسته ماهوی، فلسفی، منطقی، و اعتباری می‌دانند. مفاهیم ماهوی آن دسته مفاهیمی هستند که ذهن بطور خودکار از محسوسات و مشهودات دریافت می‌کند، مانند مفهوم کلی سفیدی یا ترس. این دسته مفاهیم هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان. یعنی هم ظرف صدقشان در خارج است و هم مصداق خارجی دارند، مانند سیاهی، قیام و... در مقابل، مفاهیم فلسفی همچون علت و معلول که پس از مقایسه میان دو چیز در وجودشان انتزاع می‌شود در ظرف عروض خود ذهنی هستند، گرچه قابل حمل بر امور عینی باشند؛ یعنی اتصافشان خارجی است. در حالی که مفاهیم منطقی چنین قابلیتی را نیز ندارند و در حقیقت وصف مفاهیم‌اند مانند کلی و جزئی (مصباح، ۱۹۸-۲۰۱). مفاهیم اعتباری در یک اصطلاح به مفاهیمی اطلاق می‌شود که انسان آن‌ها را جعل می‌کند و حکایت از هیچ مابازایی ندارند. این دست مفاهیم بر دو نوع‌اند: اعتباری محض مانند تصور سیمرغ، و اعتباری با منشأ تکوینی مانند مفهوم عدل. اعتباریات نوع اول ماهیتی صرفاً انشائی دارند و معرفت‌بخش نیستند، برخلاف اعتباریات نوع دوم که به تعبیر آقای مصباح به عنوان سنبلی از روابط عینی و حقیقی میان افعال انسان و نتایج مترتب بر آن تلقی می‌گردند و در واقع قرابت نزدیکی با مفاهیم فلسفی دارند (همان، ۲۰۷). در سرشت‌شناسی سخن از آن است که مفاهیم به کار رفته در یک دانش از کدامین سنخ‌اند. ما این بحث را با تحلیل موضوع و محمول در قواعد تفسیری پی می‌گیریم.

در رابطه با موضوع قواعد تفسیری چنان که گذشت، موضوع همه آن‌ها زبان قرآن است. از آنجا که زبان قرآن، از نظام دلالی قرآن انتزاع گردیده است، پس نمی‌توان پدیده‌های زبانی را از سنخ مفاهیم دانست.

زبان، توصیف انتزاعی ذهن از گونه نظام‌مند رابطه زبانی گوینده متن با فهمنده آن است، نه انبانی از واژگان (نکونام، ۵۹) که با قواعد خاصی به کار رفته‌اند، یا نوع کارساخت ارتباطی و دلالی واژگان، عبارت‌ها و جمله‌ها در مقام مواجهه با مخاطبان خود (رشاد، ۱۰۱). زبان با چنین توصیفی، بی‌تردید وصف به حال خارج ذهن است، پس نه اعتباری محض می‌باشد و نه مفهومی منطقی. زبان قرآن، به نظام دلالی به دیده یک پدیده خارجی می‌نگرد. گرچه دلالت و قواعد آن، همگی در بستر اعتبار به وجود می‌آیند اما همین امور اعتباری نیز بعدالإعتبار، متصف به وجود می‌گردند و عینیت دارند. پس می‌توان زبان قرآن را توصیف‌گر یک پدیده عینی دانست. واقعیت آن است که پدیده‌های زبانی همچون سیاق، حقیقت شرعیه، ترادف، اشتراک، تبادر، روایات تفسیری و... جزو مفاهیم فلسفی (و به تعبیر دقیق‌تر منتزع از مفاهیم فلسفی؛ چنانکه علیت از علت و معلول) هستند. علت آنکه پدیده‌های زبانی را در زمره مفاهیم فلسفی (انتزاعی خارجی) به شمار آورده‌ایم آن است که پدیده‌های زبانی از یک سو خاصیت انتزاعی دارند، و از سویی دیگر، وصف به حال ظرف خارج از ذهن هستند. برای مثال ما «سیاق» که پدیده‌ای زبانی است را از نقش معنایی ماقبل و مابعد متن مفسر در فرایند تفسیر، انتزاع نموده‌ایم. با این ترتیب، سیاق، مانند علت و معلول است، یعنی ذهن آن را به لحاظ خاصیتی خارجی انتزاع می‌کند و بر ابژه خارجی حمل می‌نماید. نمونه دیگر، «تبادر» است. ما این پدیده زبانی را چه تسابق لفظ و معنا بدانیم، یا آن را اسبقیت یک معنا، یا انس ذهن با یک معنا تعریف کنیم (رشتی، ۷۱؛ بجنوردی، ۱/ ٤۰؛ آملی، ۱/ ٦۱) آن را از انس معنا به ذهن، سبقت معنا، و... لحاظ نموده‌ایم. روایات تفسیری گرچه پدیده‌های خارجی‌اند لیک با وصف قرینیت، پدیده‌ای انتزاعی خواهند بود[٤].

در ناحیه محمول نیز مفهوم «ضرورت» حکایت‌گر رابطه موضوع مسأله با فائده مترتب بر آن است؛ چه این فائده، تمهیدی (اقتدار بر فهم) باشد که بر علم به موضوع مترتب است و چه کاربردی (واقع‌نمایی فهم) که بر إعمال موضوع با تمامی عوارضش، استوار است. مفهوم «ضرورت» حکایت از رابطه‌ای بالقیاس دارد؛ یعنی ما در مقایسه با فائده است که به رابطه ضرورت حکم می‌کنیم. با این رابطه همان نسبتی است که میان موضوع به عنوان علت و فائده آن به عنوان معلول وجود دارد. در اینکه مفهوم ضرورت در هر دو تفسیر (تمهیدی، کاربردی)، امری است اعتباری، نمی‌توان تردید کرد؛ زیرا این مفهوم آنگاه حکایت از واقعیت خارجی می‌کند که از رابطه فعلیت یافته، انتزاع گردیده باشد؛ حال آنکه ضرورت در قالب یک عبارت توصیه‌ای چنین صلاحیتی ندارد. به بیان ساده‌تر، ضرورت در گزاره‌های قواعد التفسیری، ضرورت

---

٤. ما در فلسفه زبان، از تفاوت میان مفاهیم زبانی و مفاهیم فلسفی گفتگو می‌کنیم و مرادمان از مفاهیم زبانی، معانی است که از نشانه‌های زبانی در ذهن خطور می‌کند و به همین دلیل با بحث جاری ما متفاوت است، همچنان که جهت بحث در آن نیز متفاوت از آن چیزی است که اینک مورد نظر است.

بالقیاس إلی الغیر است و این متفاوت از ضرورت بالذات و یا بالغیر می‌باشد. در خصوص ضرورت بالذات و یا بالغیر، فرض موضوع (چه به تنهایی و چه همراه با علتش) در حکم به ضرورت که حکمی توصیفی است و حکایت از واقعیت خارجی ثبوت وجود برای موضوع دارد، کفایت می‌کند؛ اما در ضرورت بالقیاس، حکم به ضرورت یک حکم توصیه‌ای است، یعنی رعایت آن، برای ما که هدفمان اقتدار بر فهم، و یا واقع‌نمایی فهم می‌باشد، لازم است.

آیا مفهوم ضرورت اعتباری محض است یا خیر؟ روشن است که فرض نخست محال است، چون در این صورت رابطه علی میان موضوع و غایت تمهیدی/کاکردی آن، تا پیش از اعتبار ضرورت (بلکه و حتی پس از آن) منتفی می‌گردد و «ضرورت» یک مفهوم صرفاً انشائی خواهد شد. این در حالی است که گزاره‌های قواعد التفسیر دارای وجه معرفتی‌اند نه تصمیمی و نمی‌توانند اعتباری صرف باشند. فهمنده وحی هیچ قانونی را به سلیقه خود وضع نکرده و تنها بیان‌گر «هست و نیست‌ها» در قالب بایدها و نبایدها است. وضعیت جاری بر متن، بسان خواص فیزیکی و شیمیایی جاری بر اجسام و عناصر می‌ماند. همانگونه که قوانین فیزیکی برگرفته از واقعیت‌های جاری بر عناصر است، قواعد تفسیری نیز در ناحیه موضوع خود بازتاب واقعیت‌های زبانی جاری بر متن و در ناحیه حکم بازگو کننده رابطه مشارالیه است. پس سرشت یک قاعده تفسیری اعتباری غیر محض است.

ملاک، شرایط و ارزش صدق گزاره‌ها

همه ما تصویری روشن از صدق و کذب داریم: مطابقت خبر با واقع «صدق» و عدم مطابقت آن با واقع «کذب» است (سبزواری، ۲/ ۲۱۳). در سنت فلسفه به هنگام بحث از ملاک صدق و کذب قضایا به سه سنخ قضیه اشاره می‌شود:

الف. قضیه خارجیه آنگاه که موضوع حکم، افراد فعلیت یافته در خارج باشد؛ مانند اینکه بگوییم: همه هم‌کلاسی‌های من درسخوان هستند.

ب. قضیه ذهنیة آنگاه که حکم بر افراد ذهنی حمل گردد؛ مانند مفهوم کلی که بر افراد زیادی صدق می‌کند.

ج. قضیة حقیقیه هرگاه حکم بر افراد خارجی موضوع با چشم پوشی از تحقق بالفعل آن‌ها در خارج حمل گردد. مانند تشریع حکم حج بر همه انسان‌های مستطیع.

به باور ایشان ملاک صدق در قضایای خارجیه و حقیقیه، مطابقت آن‌ها با عالم خارج است؛ لیک ملاک صدق قضایای ذهنیه، مطابقت آن‌ها با نفس‌الأمر یعنی «حد ذات الشیء» در مقابل حد فرضی شیئ

خواهد بود. از آنجا که نفس الأمر، حد ماهوی و وجودی خارجی یا ذهنی شیئ است، بر ظرف خارج نیز می‌تواند اطلاق گردد. از این رو می‌توان ملاک صدق در تمامی قضایا را مطابقت آن‌ها با عالم نفس‌الأمر دانست (همان، ۲۱۳-۲۱۸). بر این اساس، صدق یک گزاره زبان قرآنی همچون: «صنعت مجاز در قرآن به کار رفته است»، به تحقق مجاز در قرآن کریم بستگی دارد. این بحث در دانش معناشناسی نیز مطرح گردیده است. معناشناسان منطقی[۵] بر اساس نظریه مطابقت[۶] یک گزاره را آنگاه صادق می‌دانند که شرایط و بافت موقعیتی آن، با جهان خارج همگون باشد. یک معناشناس بر اساس دستور مونتاگیو[۷] پس از برگردان قالب صوری گزاره، به فرازبان منطقی که قواعد نحوی و معنایی‌اش به صراحت تعریف گردیده باشند، و پس از تعیین الگویی ریاضی‌وار از موقعیت‌هایی که زبان به توضیحشان می‌پردازد، به سراغ تعیین صدق و کذب آن گزاره می‌رود (صفوی، ۳۲۳). برای نمونه فرازبان منطقی گزاره فوق الذکر (صنعت مجاز در قرآن به کار رفته است): (∃x:Dx) {Mx ve Hx} است؛ یعنی: (برخی x چنانکه x دلالات قرآنی باشد) {x مجاز است و یا x حقیقت}. در این فرازبان، «∃» همان «برخی» است و «ve» همان «یا» و «D»، «M» و «H» حروف اول «دلالت قرآنی»، «مجاز» و «حقیقت» است. این گزاره بر فرض صدق، با 1=، و در صورت کذب با ۰= مشخص می‌شود.

در بحث مورد نظر، سخن در این است که نفس‌الأمر قواعد تفسیری چیست؟ برای پاسخ ابتدا لازم است در ضمن توصیف ملاک صدق در جملات مرکب، سازه معرفتی یک گزاره قواعد التفسیری را از زاویه بساطت و ترکب تحلیل نماییم.

در خصوص جملات مرکب همچون قضایای شرطیه، ارزش صدق[۸] در قیاس با نسبت شرطیه تعیین می‌گردد. به بیان ساده، جمله شرطیه، آنگاه صادقه است که نسبت شرطیه آن صادقه باشد. بر اساس آموزه‌های سنتی، صدق جمله شرطیه هیچگاه به معنای تحقق خارجی شرط و جزاء نیست. پس همانگونه که جمله: «اگر خورشید باشد پس روز است» صادق می‌باشد، جمله: «اگر انسان اسب باشد پس شیهه می‌کشد» (طوسی، ٤٣) و جملات: «اگر غول/دیز فیل باشد خرطوم دارد» نیز صادق خواهند بود؛ حال آنکه انسان اسب نیست، غول وجود خارجی ندارد و دیز واژه‌ای نامفهوم است. پس کذب جمله «غول فیل است» می‌تواند به خاطر عدم وجود غول باشد. همان گونه کذب جمله: «سیاق لحاظ گردید» می‌تواند به جهت عدم تحقق مصداق خارجی برای سیاق باشد.

---

۵ Logical Semantics
٦ Correspondence Theory
۷ Montague Grammar
۸ Truth Value

با این مقدمه به سراغ سازه معرفتی گزاره‌های قواعد التفسیری می‌رویم. چنان کـه بیـان گردیـد، مفهـوم «ضرورت» حکایت‌گر رابطه موضوع مسأله با فائده مترتب بر آن است. از این رو می‌توان تمـامی جمـلات حملیه قواعد تفسیری را در سازه معرفتی خود، شرطیه دانست. یک گزاره بسـته بـه سـاختار و ادات، شـرایط صدق[۹] () متفاوتی دارد. اینک سه حالت فرضی سازه معرفتی قاعده تفسیری را مرور می‌کنیم. شناسه قاعده تفسیری (p) و فائده آن (o) است.

الف. اگر (p) را رعایت کنم، (o) می‌شود. $p \rightarrow o$

ب. (o) خواهد شد اگر و فقط اگر (P) را رعایت کنم. $o \equiv p$

ج. یا (p) را رعایت می‌کنم یاØ می‌شود. p veØ

عناصر سه‌گانه جمله:	گزاره الف $\{p \rightarrow o\}$				گزاره ب $\{o \equiv p\}$				گزاره ج $\{p \text{ ve } Ø\}$			
	۱	۲	۳	٤	٥	٦	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲
یک. (p)	ک	ص	ص	ک	ک	ص	ص	ک	ک	ص	ص	
دو. (o)، (Ø)	ک	ص	ک	ص	ک	ص	ک	ص	ک	ص	ک	
سه. $\rightarrow$ ، $\equiv$ ، ve	ص	ص	ک	ص	ص	ص	ک	ک	ک	ک	ص	

در نمودار بالا، «ک» به معنای کاذب و «ص» به معنای صادق است و ارزش صدق نسبت‌های شرطیه در دوازده حالت فرضی که با دوازده شماره علامت‌گذاری شده‌اند، در ردیف سه افقی (ردیف پایین جدول) تبیین شده است. با این ترتیب، هر یک از سه گزاره پیش‌گفته دارای چهار حالت فرضی هستند. برای مثـال، گزاره $\{p \rightarrow o\}$ دارای چهار حالت فرضی مختلف است، چون هر یک از p و o یا صادقه هستند و یا کاذبـه و از ضرب آن‌ها در یکدیگر مجموعهٔ چهار حالت فرضی به دست می‌آید. اگر تنها o کاذبه باشد (فرض ۳)، نتیجه نیز (ردیف انتهایی جدول)، کاذبه خواهد بود و الا (فرض ۱ و ۲ و ٤) نتیجه صادقه خواهد بود.

تشخیص اینکه قاعده تفسیری با کدامین حالت منطبق است بستگی به رابطه‌ای دارد که میان آن با فائده مورد انتظارش برقرار است. آیا مقتضی آن فائده است، یا علت و اگر علت آیـا منحصـره اسـت و یـا خیـر؟ وانگهی آیا این گونه هست که عدم اعمال قاعده دائماً به معنای خطای تفسیر باشد؟ بسا کسی با اسـتناد بـه برخی اخبار تفسیر برأی همچون: «هرکس درباره قرآن تفسیر برأی نماید اشتباه نمـوده حتـی اگـر گفتـارش درست درآید»(طبرانی، ۵/ ۲۰۸) به این نتیجه برسد که عدول از قاعده‌مندی، دائماً بـه معنـای خطـا بـودن

۹ Truth Conditions

تفسیر است.

نسبیت‌ناپذیری قواعد التفسیر

در بدو نظر دو برداشت از نسبیت می‌توان ارائه داد:

الف. حکم یک موضوع، نسبت به شرایط و قیود خاصی که آن موضوع در واقع پدا می‌کند، متفاوت و تغییرپذیر است؛

ب. حکم تحت هیچ شرایط واقعی، ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ یعنی حکم ارتباطی با واقعیات ندارد تا در همه یا برخی از شرایط واقعی ثابت باشد.

مراد از نسبیت در ظاهر عبارت مدعیان نسبیت، معنای دوم است. البته درباره نسبیت قواعد التفسیر دو زاویه نگاه متفاوت به چشم می‌خورد: نخست آنچه محصول اندیشه‌ورزی دیلتای در تنقیح مبانی فهم و روش‌شناسی مطالعه در علوم انسانی است، و دوم آنچه در بستر نظریه‌پردازی‌های اندیشمندان مسلمان شکل می‌گیرد. ما نام نسبیت نخست را که در بستر تاریخی‌گری شکل می‌گیرد، نسبیت تاریخی می‌نهیم و بر نسبیت سنتی که از زاویه نگاه استقرائی شکل می‌گیرد، نام «نسبیت منطقی» می‌نهیم.

۱. نسبیت تاریخی

از زاویه نگاه دیلتای، نسبیت، سرشت و مشخصه فهم تاریخی است. تاریخ نه فقط قرینه فهم، بلکه جوهره و سرشت یک مسأله تاریخی[۱۰] است و یک مسأله تاریخی، فراتر از مصارف مقطعی و زمانی‌اش کاشف از چیز دیگری نیست. به عقیده دیلتای حوزه علوم انسانی ـ همچون خود انسان ـ حوزه جولان تاریخ‌مندی است. علوم انسانی را نمی‌توان به شیوه علوم طبیعی بررسید. موضوع علوم انسانی، تجلیات حیات بشری است و روش کشف آن نیز شهود (تجربه بی‌واسطه) آن است (Gilje, p 301). حیات در نگاه دیلتای همان چیزی است که هر یک از ما آن را زندگی می‌کنیم، نه حیات بیولوژیک مشترک میان انسان و دیگر جانداران (Bambach, p 156). حیات همواره تجلی می‌یابد، یعنی خود را به طرق مختلف ابراز می‌دارد. حیات، خود را متناسب با شکل و شمایل زمان و زمینی که در آن زندگی می‌کنیم، یعنی: سنت‌هایی که در آن به سر می‌بریم، افکار و گرایش‌هایی که در سر می‌پروریم، عواطف و نیازهایمان و... به معرض می‌گذارد. همه تجارب زیست‌جهانی ما در عین آنکه حیاتمان را قالب می‌زنند، تجلی‌گاه آن نیز هستند. از این رو، زیست‌جهان، شامل حیان فردی و جمعی همه ما می‌شود و تولیدات اجتماعی ـ فرهنگی

---

۱۰. منظور از مسأله تاریخی، هر مسأله‌ای است که بُعد تفسیری داشته و به فهم میراث تاریخی می‌پردازد، اعمّ از آنکه این میراث، حوادث تاریخی باشد و یا فلسفه، هنر، دین، متون مقدس و...

ذهن را همچون هنر، شعر، ادبیات، موسیقی، قوانین، دانش‌ها، و فلسفه را در بر می‌گیرد (Ibid, 162). با این ترتیب، تاریخ‌مندی فصل ممیز انسان و علوم انسانی است. قدرت تاریخ‌مندی تا بدانجا است که اندیشه‌های ما را نیز در بر می‌گیرد. به عقیده دیلتای اندیشه و تعقل، خود حیات انسانی نیست، بلکه درباره حیات است و وظیفه تبیین و توصیف آن را دارد و آنچه هسته مرکزی حیات را تشکیل می‌دهد، چیزی جز غرایز، عواطف و احساسات انسانی نیست. با این ترتیب، اندیشه‌های ما، سر در آخور احساسات، عواطف، و غرایز سیال ما دارند[۱۱].

البته دیلتای از سرشت تاریخی فهم، بر امکان فهم عینی (انطباق فهم مفسر با مراد ماتن) استدلال می‌کند، لیک آنچه برای ما موضوعیت دارد، تصویری است که وی از تاریخ‌مندی اندیشه بشری و سرشت تاریخ‌مند علوم انسانی ارائه می‌دهد. نقد مفصل این دیدگاه، مجال دیگری می‌طلبد؛ اما آنچه به اجمال می‌توان گفت آن است که تأثیرپذیری اندیشه از عواطف، احساسات و غرائز زبانی ما، در حوزه قالب‌های صوری یک گزاره انکارناپذیر است؛ اما آیا می‌توان درباره سازه معرفتی یک گزاره که برای تبیین آن از زبان ریاضی منطقی بهره می‌گیریم، نیز همین قضاوت را نمود؟ بی‌شک دیلتای در صدد تعمیم نظریه خود به قضایای ریاضی نبوده است.

۲. نسبیت منطقی

برخی قواعد التفسیر نویسان بر این باورند که هیچ الزامی بر مطلق بودن یک قاعده وجود ندارد. بسا این دیدگاه در بدو نظر راهکاری ساده و در عین حال منطقی برای توجیه استثناپذیری قواعد به نظر آید؛ زیرا اولاً سخن در علوم اعتباری است نه حقیقی و ثانیاً زبان پدیده‌ای استقرائی است نه منطقی و حتی اگر یک قانون قابلیت ارائه توصیفی دقیق از واقعیت هم داشته باشند لیک آنگاه که در واقعیت نوعی نسبیت حاکم باشد، نمی‌توان تصویری شفاف از قانون ارائه داد.

نسبیت بدان معنا است که قاعده تفسیری به ترسیم وضعیت غالبی می‌پردازد و صدق و کذب آن بستگی به این مسأله دارد که آیا در جهان واقع نیز چنین وضعیت غالبی حکم فرما خواهد بود یا خیر. برای مثال جمله «حسن در طول سال، گوسفندها را برای چریدن به مزرعه می‌برد» آنگاه از صدق عرفی برخوردار است که در غالب روزها تکرار شود. طبیعی است که حالت متوقع از مسائل علمی، صدق علمی آن مسائل است تا شرط کارایی آن‌ها محفوظ بماند. بر فرض که گزاره‌ای از صدق عرفی برخوردار باشد، نتیجه علمی نخواهد داشت؛ زیرا بالأخره نمی‌فهمیم که آیا حسن یکشنبه نیز گوسفندان را به مزرعه برده

---

۱۱. برای آگاهی از نظریه فلسفه حیات دیلتای ر.ک: Campbell, pp 9-14; Rickman, pp 42-58 . برای آگاهی از تاریخی‌گری ر.ک: Davaney, pp 51-55;

است یا خیر؟

بی‌تردید ادعای نسبیت گزاره‌های قواعد التفسیر صرفاً بدان دلیل که این دانش، دانشی است اعتباری و نه عقلی یا زبان واقعیتی استقرائی است، به فروپاشی آن دانش خواهد انجامید. پس بهتر است به جای ساده‌انگاری، پاسخی صحیح بر مسأله استثناپذیر بودن برخی قواعد بیابیم. برای پاسخ لازم است به چند نکته توجه نمود.

الف. می‌بایست سازه‌های معرفتی را مورد مطالعه قرار داد نه قالب‌های صوری را. زیرا گزاره‌ها همواره از سازه معرفتی واحدی برخوردار هستند، لیک قالب‌های صوری مختلفی بر حسب سلایق مختلف و یا محدودیت‌های زبانی می‌یابند. از این رو گاه مجموعه‌ای از بندها و تبصره‌ها عهده‌دار ترسیم یک قاعده می‌گردند.

ب. یک قاعده را تنها باید در فضای انتظاری که از آن می‌رود مطالعه نمود. برای مثال از سیاق نمی‌توان توقع فهم مراد جدی داشت؛ پس نمی‌توان قاعده سیاق را صرفاً به خاطر آنکه با روایتی در تعارض است، نسبی دانست. روایات، قرائن منفصل هستند و در حوزه فهم مراد جدی به کار می‌آیند و از این زاویه با سیاق اصطکاکی نخواهند داشت.

پ. یک قاعده هیچگاه عهده‌دار اثبات موضوعش نیست. بسا موضوع قاعده «الف» مقید به حصول شرایطی خاص گردد و قاعده «ب» این شرایط را منتفی گرداند. برای مثال اگر سیاق، مشروط به نزول دفعی آیه/آیات باشد، و از سویی شأن نزول بر خلاف ظاهر سیاق دلالت نماید. شأن نزول مقدم خواهد بود؛ زیرا چنین شأن نزولی دلالت بر عدم تحقق شرط سیاق دارد.

ت. بین قواعد، مجموعه‌ای از روابط و نسبت‌ها برقرار است. رابطه ورود که در بند پ بیان گردید نمونه‌ای از آن‌ها است. طبیعتاً کمتر قاعده‌ای یافت می‌گردد که به تنهایی منتج باشد. یعنی سقف توقع ما از یک قاعده در حد مقتضی است و عنوان «ضرورت» که پیش‌تر بیان گردید نه به معنای علیت تامه بلکه به معنای پیش‌نیاز بودن یک قاعده است.

به هر رو، تردیدی نیست که یک قاعده نمی‌تواند در محدوده تحت پوشش خود، غالبی باشد، زیرا در این صورت دیگر قاعده نیست بلکه یک اشتباه علمی است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد چند مطلب استفاده می‌گردد:

الف. قواعد التفسیر مجموعه‌ای است از دستورالعمل‌ها و بایدهای کلی برخاسته از مبانی که رعایت

آن‌ها فرایند تفسیر را در مسیر صحیح پیش می‌برد و از انحراف باز می‌دارد. موضوع این دانش «زبان قرآن» و نسبت آن با تفسیر «استنباطی» می‌باشد؛

ب. قواعد التفسیر دستوری معرفت‌بخش‌اند. موضوع گزاره‌ها عناصر زبانی و محمول آن‌ها «ضرورت» دانسته شده است؛

پ. قواعد تفسیری را می‌توان از زوایای مختلفی تقسیم نمود؛ یکی از این زوایا که به کار بررسی مشکل نسبیت نیز می‌آید تقسیم آن به سه سطح مرتبط با مدالیل وضعی، مراد استعمالی و مراد جدی است.

ت. در بحث سرشت‌شناسی، مفاهیم زبانی مطرح در قواعد التفسیر، مفاهیمی فلسفی و محمولات آن‌ها نیز اعتباری با منشأ تکوینی هستند؛

ث. در بحث معیار قاعده تفسیری اتصاف به صدق، پس از آنکه قاعده تفسیری را در سازه معرفتی خود شرطی (نه حملی) دانسته‌ایم، صدق آن به معنای انطباق نسبت شرطیه با نفس‌الأمر قاعده تلقی شده و با ترسیم سه وضعیت متوقع یک گزاره، حالت‌های صدق و کذب آن بیان شده است. گفتار آخر نیز که به منظور تعیین وضعیت غالب در یک قاعده تفسیری صورت پذیرفت با طرح توهم نسبیت قواعد تفسیری و پاسخ از آن پایان یافت و در خلال آن نیز نسبت‌های مختلف بیناقواعدی نیز تا حدودی روشن گردید.

منابع

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ***شرح مقدمة فی اصول التفسیر***، ریاض، دارالوطن، بی‌تا.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ***الشفاء***، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ١٤٠٤ ق.

ابن فارس، احمد بن فارس، ***معجم مقاییس اللغة***، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیة قم، ١٤٠٤ ق.

اسعدی، محمد، ***آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری***، قم، سمت، چاپ دوم، ۱۳۹۰.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، ***فرائد الأصول***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.

آملی، هاشم، ***مجمع الأفکار***، قم، چاپخانه علمیه، ۱۳۹۵ ق.

بجنوردی، حسن، ***منتهی الأصول***، قم، بصیرتی، چاپ دوم، بی‌تا.

حربی، حسین، ***قواعد الترجیح عند المفسرین***، ریاض، دارالقاسم، چاپ اول، ١٤١٧ ق.

خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، قم، هجرت، چاپ دوم، ١٤١٠ ق.

خوئی، ابوالقاسم، ***محاضرات فی الأصول***، انصاریان، بی‌جا، چاپ چهارم، ١٤١٧ ق.

دهخدا، علی‌اکبر، ***لغت‌نامه***، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷.

رشاد، علی‌اکبر، ***فلسفه دین***، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۳.

رشتی، حبیب الله بن محمد علی، ***بدایع الأفکار***، بی‌جا، مؤسسة آل البیت، ۱۳۱۳ ق.

الرومی، فهد، ***بحوث فی اصول التفسیر و مناهجه***، بی‌جا، مکتبة التوبة، چاپ چهارم، ۱٤۱۹ ق.

السبت، خالد، ***قواعد التفسیر جمعاً و دراسة***، بی‌جا، دار ابن‌عفان، چاپ اول، ۱٤۲۱ ق.

سبزواری، هادی بن مهدی، ***شرح المنظومة***، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۳٦۹.

سعدی، عبدالرحمان، ***القواعد الحسان لتفسیر القرآن***، ریاض، مکتبة الرشد، چاپ اول، ۱٤۲۰ ق.

صدر، محمد باقر، ***بحوث فی علم الأصول***، قم، ***مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی***، چاپ سوم، ۱٤۱۷ ق.

صدرالدین شیرازي، محمد بن ابراهیم، ***الحاشیة علی الهیات الشفاء***، قم، انتشارات بیدار، بی‌تا.

_____، ***الشواهد الربوبیة***، بی‌جا، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳٦۰.

صفوی، کورش، ***درآمدی بر معنی‌شناسی***، تهران، سوره مهر، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

طبراني، سلیمان بن احمد، ***المعجم الأوسط***، قاهره، دار الحرمین، ۱٤۱۵ ق.

طیار، مساعد، ***فصول فی اصول التفسیر***، دمام، دار ابن جوزی، چاپ سوم، ۱٤۲۰ ق.

العک، خالد عبدالرحمان، ***اصول التفسیر و قواعده***، بیروت، دارالنفائس، چاپ دوم، ۱٤۰٦ ق.

علامه حلي، حسن بن یوسف، ***الجوهر النضید***، قم، بیدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.

فاضل لنکرانی، محمد، ***سیری کامل در اصول فقه***، قم، انتشارات فیضیة، چاپ دوم، ۱۳۸٤.

فاکر، محمد، ***قواعد التفسیر***، بی‌جا، مجمع جهانی تقریب، چاپ اول، ۱٤۲۸ ق.

مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱٤۱٤ ق.

مصباح، محمدتقی، ***آموزش فلسفه***، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۸۸.

نائینی، محمد حسین، ***فوائد الأصول***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم، ۱٤۱۷ ق.

نکونام، جعفر، ***درآمدی بر معناشناسی قرآن***، قم، دانشگاه اصول‌الدین، ۱۳۹۰.

Bambach, Charles R., ***Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism***, U.S.A, Cornell University Press, 1995.

Campbell, Scott M. & Bruno, Paul W., ***The Science, Politics, and Ontology of Life-Philosophy***, London & New York, A&C Black, 2013.

Davaney, Sheila Greeve, ***Historicism: The Once and Future Challenge for Theology***, U.S.A, Fortress Press.

Gilje, Nils & Skirbekk, Gunnar, ***A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century***, London& New York, Routledge, 2013.

Rickman, Hans Peter, ***Wilhelm Dilthey Pioneer of the Human Studies***, London, University of California Press, 1979.

رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث
سال پنجاهم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۹۷-۱۷۷

New Approaches to
Quran and Hadith Studies
Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn&Winter 2018 - 2019
DOI: 10.22067/naqhs.v50i2.59007

رهیافت صوفیانه حرالّی اندلسی در نظریه فهم قرآن *

دکتر روح الله محمدعلی نژاد عمران
استادیار دانشگاه علامه طباطبائی
Email: alinejad@atu.ac.ir

چکیده

قرآن، مهم‌ترین منبع برای شناخت احکام و معارف اسلامی است؛ اما درباره چگونگی فهم این متن میان صاحب‌نظران اختلاف نظر وجود دارد. چنانکه عرفا با دیدگاهی متفاوت از سایرین، در صدد فهم آن برآمده‌اند. حرالی اندلسی ، رهیافت و نظریه‌اش را در تبیین آیات قرآن نه «تفسیر» و نه «تأویل»، بلکه با عنوان نظریه «فهم»، مطرح می‌کند که مبتنی بر ارتباط وثیق بین آیات قرآن و اسماء الهی است. وی برای فهم قرآن، قواعدی در نوع خود ویژه وضع کرد و بر این باور است که تفسیر و تأویل هر دو مانع فهم صحیح قرآن هستند. حرالی قوانین تفسیر را در مقابل فهم، به مثابه مرتبه اعیان در برابر اخبار می‌داند. از نگاه حرالی، مراتب نفسانی و معرفتی انسان‌ها منطبق بر اسماء الهی بوده و بر همین اساس درجات فهم انسان‌ها از قرآن نیز به فراخور شأن و مرتبه ایمانی و به تعبیر او سن قلبی ایشان متفاوت خواهد بود. به گونه‌ای که باب فهم قرآن تنها در ازاء صیرورت به اسماء الهی به روی بندگان باز می‌شود. در شیوه فهم حرالی، خطابات قرآن بر اساس اسماء و صفات الهی مرتب گردیده و معانی آیات با توجه به اسماء الله تبیین می‌شوند. مقاله پیش رو می‌کوشد این رهیافت را که می‌تواند در ساز و کار و روش فهم مفسرین مؤثر واقع شود، تحلیل نموده و مورد بررسی قرار دهد که هم به لحاظ نظریه پردازی و هم از لحاظ کاربردی، از اهمیت بالایی برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: حرالی، فهم قرآن، اسماء الهی، تفسیر، تأویل.

---

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۶/۳۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۲/۳۰.

مقدمه

مسأله «فهم قرآن» و شیوه‌های مختلف مربوط به آن اگرچه در قالب روش‌ها و رویکردهای تفسیری از دیرباز مورد توجه بوده است. اما پرداختن به رهیافت‌های نو در بیان نهفته‌ها و لایه‌های پنهان معانی آیات، به منظور ارائه الگوی تازه‌ای در فهم قرآن امری ضروری است. گرچه می‌توان نکات مشترک فراوانی میان روش‌های مختلف تفسیری یافت لکن مبانی، اصول و قواعد ایشان بر اساس تعاریف مفسرین از مسأله فهم، متفاوت است. در روش شناسی فهم صوفیانه، میان هدف ارائه شده از سوی مفسر و کاربرد قواعد و اصول تفسیری ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد (ر.ک: آتش، ۱۱- ۱۸).

حرالی را می‌توان از مبدعان ضوابط و قواعد معرفتی در نوع خود بدیع برای فهم صوفیانه قرآن دانست، که مبتنی بر ذوق و درک باطنی و نوعی کشف و شهود عرفانی از راه تصفیه باطن و به مدد ریاضت‌ها و سیر و سلوک در آفاق و انفس، به کسب چنان معرفتی نائل آمده است. لذا توجه به شیوه حرالی و تبیین ضوابط و قواعد مورد نظر وی به‌ویژه در مواجهه با چیستی هدف ترسیم شده درخصوص مدعای «نظریه فهم قرآنی» به معنای علمی آن، حائز اهمیت فراوان است. حرالی، بین آیات قرآن و اسماء الهی، ارتباط وثیقی می‌داند. وی خطاب‌های قرآنی را براساس اسماء و صفات الهی مرتب نموده و آیات را با توجه به اسماء حسنای الهی تبیین می‌کند. از دیدگاه حرالی، احوال و مراتب نفسانی، معرفتی و تفسیری انسان‌ها منطبق بر اسماء الهی بوده و بر همین اساس درجات فهم انسان‌ها از قرآن، به فراخور شأن و مرتبه ایمانی یا به تعبیر او سن‌القلوب ایشان است. حرالی سال‌ها در قرآن تأمل داشته و دریافته است که قرآن دربردارنده دلالت کلام بر گوینده آن یعنی خدای تعالی و نیز دربردارنده دلالت کلام بر ذات کلام و همچنین در بردارنده دلالت کلام بر شنونده کلام است. حرالی می‌گوید: «همانطور که سخنان خداوند بر سخنان مردم برتر است، بیان و نهفته‌های قرآن نیز بر همه این قوانین علمی برتر است»(حرالی، ٢٤). بر خلاف گمان مفسران و اهل تأویل که برای قرآن قائل به زبانی با قواعد و ساختار زبان بشر هستند. حرالی بر این باور است که زبان قرآن بسیار والاتر از آن است که دقایق معنایی آن تنها با اصول و قوانین علمی بیان گردد. زبان قرآن در نگاه حرالی نوعی فرا زبان است که با ضوابط زبان و ادبیات بشری انطباق ندارد. اینطور که پیداست حرالی در صدد تبیین آیات قرآن نبوده است. بلکه وی برای دانستن معانی آیات قواعد و قوانینی وضع کرد که روشی در نوع خود ویژه برای فهم قرآن به شمار می‌روند. این قوانین، مسائلی هستند که وی پس از مجاهده فراوان و زهدی درونی، به آن دست یافته است. فهمی که خداوند با پاکی نفس و زلالی دل، گام به گام در پله‌های ایمان به آدمی ارزانی می‌دارد (مراکشی، ۹/ ١٠٤).

این فهمی که حرالی بیان نهفته‌ها و لایه‌های معانی نهان قرآن را وظیفه آن دانسته، چیست؟ ارتباط آن

با تفسیر و تأویل چگونه تعریف می‌شود؟ آیا همانطور که می‌گویند، این فهم عبارت از احتمالاتی است که زبان عربی حتی توان بازگو نمودن بخشی از آن‌را ندارد؟ و اینکه مفسر چگونه به این‌چنین فهمی دست می‌یابد؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگری از همین دست، مواردی است که می‌کوشیم در خلال این مقاله به آن‌ها پاسخ گوییم.

تعبیر فهم در نگاه حرالّی

با توجه به تقدم زمانی غزالی بر حرالی و اشتراک نظر ایندو در مسأله فهم، احتمال می‌رود حرالی تعبیر «فهم» را از امام محمد غزالی (٤٥٠—٥٠٥ ق) اخذ نموده باشد چراکه وی نیز جزو کسانی است که باور داشت فهم و تفسیر دو مقوله جدا از هم هستند (ر.ک: غزالی، ١/ ٣٤٢). مقوله «فهم» از دیدگاه حرالی، نوعی ادراک واستنباط معانی نهفته در آیات کلام الله مجید است که «زبان» با دلالت‌های معنایی وضعی‌اش قادر به بیان آن نیست. حرالی می‌نویسد: «فهم، به معنی دریافت معانی عمیق و ژرف‌تری است که عبارت‌های گفتاری و نوشتاری با تمام قابلیت‌های زبانی‌شان توان دریافتش را ندارند و آن تنها از عالم غیب و از جانب پروردگار بر قلب عارف الهام می‌شود»(حرالی، ٢٨).

حرالی، فهم قرآن را غیر از تفسیر و یا تأویل آن می‌داند به گونه‌ای که از نظر او پرداختن به آراء عقلیه و تفسیر الفاظ، مانع از وصول به تأویل آیات، و نیز اشتغال به تأویل، مانع از راه‌یابی به مرتبه فهم واقعی قرآن است (حرالی، ٢٦). حرالی، فهم قرآن را از تأییدات و موهبات الهی و حاصل زهد و تقوی و کاربست معارف قرآنی در تمام شئون و امور می‌داند (همان، ٢٤).

براساس تعریفی که حرالی ارائه می‌دهد محل نزول فهم در قلب (روح العقل) است که با نور عنایت و محبت الهی روشنی یافته است. حرالی در خصوص درجات و مراتب فهم، با ابوسعید خراز (عارف قرن سوم) هم رأی است که می‌گوید: «فهم افراد براساس میزان محبت، صفا و خلوص ذکر و وجوب قربشان از هم متفاوت است» (سواج، ١١٥). به باور حرالی، فهم صحیح فهمی است که بر اثر تزکیه، گام به گام در مراتب ایمان حاصل می‌شود. مدارج فهم از دیدگاه حرالی، با حس آغاز شده و به نفس می‌رسد، سپس به مرتبه روح نائل آمده، به امر و آنگاه به سر می‌انجامد. یا به تعبیری دیگر، با ایمان شروع می‌شود و به اسلام و احسان می‌رسد. جایگاهی که بنده دیگر خود را نمی‌بیند و تنها خدا را می‌بیند. در چنین جایگاهی بنده در تلاوتش تنها ندای خدا را می‌شنود و رمز و رازهای کتاب الهی برایش یکی پس از دیگری کشف می‌شود (حرالی، ٢٢٤). حرالی می‌گوید: «راه‌های استنباط معانی از عبارات قرآن سه گونه‌اند: اشارت، توضیح و تفصیل، استدلال یا بیان حکمت» (مقری، ٢/ ١٨٧ - ١٩٠). وی درباره سوره بقره می‌نویسد: «آیات این

سوره در طی تفصیل‌هایش نظمی ستودنی دارند، به گونه‌ای که معنا را به اهل معرفت اشارت گونه می‌رساند، برای عالمان شرح و بسطش می‌دهد و برای حکما با استدلال و دلیل و از در حکمت در می‌آید» (پیشین). او قوانین تفسیر قرآن را ناظر بر علم نحو و ادب دانسته و فهم قرآن را در گرو کسب ایمان می‌داند و مرتبه آنرا در برابر تفسیر، همچون مرتبه اعیان در برابر اخبار می‌شمارد. حرالی عامل راه یافتن به فهم قرآن را قلب بندگان صالح که خداوند آن را شایسته دریافت و فهم قرآن گردانیده است می‌داند به گونه‌ای که باب فهم قرآن در ازاء صیرورت به اسماء الهی به روی بندگان مفتوح می‌شود (حرالی، ۳۳).

از نگاه حرالی، احوال و مراتب نفسانی و معرفتی و تفسیری انسان‌ها منطبق بر اسماء الهیه بوده و مراتب فهم انسان‌ها از قرآن، به فراخور شأن و مرتبه ایمانی یا به تعبیر او سن القلوب ایشان است. بر این اساس همانطور که کودک را یارای فهم و دریافت مخاطبات عقلاء نیست، به همین نسبت خطاب‌های قرآنی به أولی الأبصار و موقنین به فهم آن‌هایی که هنوز در مرتبت پایین‌تر (ناس) قرار یافته‌اند، نمی‌آید و همین عدم وقوف بر مراتب احوال به‌هنگام دریافت حقایق قرآنی، از شمار أقفال القلوب است که مانع از تدبر و فهم قرآن می‌شود (بقاعی، ۳۵).

موانع فهم قرآن از نگاه حرالی

حرالی، اصلی‌ترین موانع فهم قرآن را عواملی معنوی می‌داند. وی دلبستگی به زینت‌های دنیوی، غرق‌شدن در لذات نفسانی، مشغول شدن قلب به امور غیرخدایی و آمیختن با هواهای نفسانی و تحمیل آن‌ها به قرآن، را از موانع مهم فهم حقیقی قرآن می‌داند (مرزوق، ۲۱۵). وی بر این باور است که افزون بر موانعی که مفسران در تفاسیر، تأویل‌ها و آراء عقلی برای فهم قرآن برشمرده‌اند، موارد دیگری نیز هست که مانع دریافتن و دانستن قرآن می‌گردند و آدمی تا از این تعلقات و موانع رها نشود هرگز نخواهد توانست قرآن را به درستی و آنطور که بایسته است دریابد (همان). حرالی می‌گوید: «گروهی هستند که خداوند توان تفسیر قرآن را به ایشان داده است و ایشان را به آنچه که در همین دنیاست دلگرم ساخته است و به گروهی نیز توان دریافت تأویل قرآن را داده است. گروهی هم هستند که با اندیشه‌های پیشینشان (پیش فرض‌ها) و مکاتب عقلی که پیروشان هستند به درک قرآن پرداخته‌اند و هرگاه قرآن را بشنوند با داشته‌های ذهنی‌شان آن را تأویل می‌کنند»(حرالی، ۲۸). از نظر حرالی، ایشان می‌کوشند تا قرآن را به راه خود بکشانند و تفسیر به رأی‌اش کنند نه اینکه بدانند قرآن چه می‌گوید و به دنبال قرآن بروند و پیرو آن باشند. چراکه تنها کسی قرآن را می‌فهمد که از این دست مسائل مبرا باشد (پیشین).

حرالی، همه این گروه‌ها را گرفتار آمده در بند مکاتب عقلی خود می‌داند که مبتنی بر توان علمی‌شان

سخن می‌گویند. چراکه ایندست علوم اساساً توانایی تبیین دقایق معنایی قرآن را ندارند و این مسأله از آنجا ناشی می‌شود که این علوم احاطه کامل به قرآن و بیان قرآن را ندارند. حرالی می‌گوید: «همان‌طور که سخنان خداوند بر سخنان مردم برتر است، بیان نهفته‌های قرآن نیز بر همه این قوانین علمی برتر است» (همان). بر خلاف گمان مفسران و تأویل‌گران که برای قرآن قائل به زبانی با قواعد و ساختار زبان بشری هستند، حرالی بر این باور است که زبان قرآن بسیار والاتر از آن است که دقایق معنایی آن تنها با اصول و قوانین علمی بیان شود. وی از «فقه إفهام قرآن» در اینباره یاد می‌کند که عبارت از روش فهم دقیق و مبرا از کاستی‌های تفسیر، تأویل و قوانین عقلی پیشین است (مرزوق، ۲۳۸).

این‌طور که پیداست منظور حرالی از اینکه تفسیر به‌سان حجاب در برابر دیدگان است این خواهد بود که؛ قاری باور داشته باشد تنها آنچه از ابن عباس و ابن مجاهد و امثال ایشان بیان شده است اعتبار دارد و همه گفته‌ها و تفسیرهای دیگر، تفسیر به رأی بوده‌اند. از نگاه حرالی این اندیشه یکی از اصلی‌ترین موانع و حجاب‌های فهم قرآن است (حرالی، ۲۳٦).

فهم و تأویل متشابه

میان تفهم قرآن، که حرالی آنرا «روح عقل» نامیده است، و آنچه که با تأمل در ظاهر آیات درک می‌شود تفاوت بسیاری وجود دارد چراکه عقل و روح العقل (قلب) هر کدام درکی متفاوت از آیات به دست می‌دهند (حرالی از روح العقل به لب العقل و قلب نیز تعبیر کرده است: ر.ک: حرالی، همان، ۳۳۱ و ۲۰۷). به بیان حرالی، علم برای عقل به‌سان نفس است و فهم برای عقل به منزله روح. «فهم توان درکی دارد که علم را یارای هماوردی با آن نیست. روح والا نیز جایگاهی دارد که نفس را یارای رسیدن بدان نیست. همچنین نفس به ظاهر مشاهدات توجه دارد و رویکرد روح به کنه هستی است» (حرالی، ۲٦٦). حرالی، براساس همین تفاوت میان توان روح عقل (قلب) و توان عقل، باور دارد که تأویل آیه‌های متشابه که مفسران و متکلمان بیان داشته‌اند، تنها گونه‌ای تحکم و پیروی محض از هوا و هوس است. چرا که معانی این دست آیات، مبهم و گنگ است و عقل را یارای فهم آن نیست و تنها راه دانستن آن خلوص نیتی است که پشتوانه‌اش عنایت و محبت باشد. به نظر وی تنها شرط درستی و به هدف رسیدن قرائت قرآن این است که قلب، سراسر به نیک دانستن قرآن بپردازد و حس، سراسر بدان گوش سپارد و در آن تدبر کند (حرالی، عروه المفتاح، ۹۲). وی البته خود در جایی می‌گوید که: «دانستن با دل بالاتر و کامل تر از علم و دانستن برگرفته از عقل است» (حرالی، ۲۷۳).

بدین ترتیب، از نگاه حرالی میان فهم و تأویل تفاوت است چراکه او مجال تأویل را همان ظاهر

ترکیب‌ها و جملات دانسته که می‌کوشد معانی نهفته در قواعد بلاغی مانند: حذف، تقدیر، تمثیل و مجاز را بیان دارد. اما در عوض، فهم پا را از دایره ظاهر آیات و جملات فراتر نهاده و قدم در وادی معانی باطنی می‌گذارد. حرالی بر این باور است که هر آیه افزون بر ظاهرش، باطنی هم دارد. بر همین اساس بایسته است قرآن براساس حد و حدود خودش فهم شود. حد و حدودی که تنها با مکاشفه میسر می‌گردد و عقل و حس به آن راه ندارد (حرالی، ۲۷۳). بدین ترتیب است که فهم متشابهات در نگاه حرالی با خط مشی صوفیانه‌اش در تفسیر آیات پیوند می‌خورد. او می‌گوید: آیات محکم برای فهم و عقل کاملاً روشن هستند اما آیه‌های متشابه را نه عقل می‌داند و نه فهم درک می‌کند؛ «خداوند این آیات را برای این نازل فرموده است که مردم را از سرشتشان با خبر سازد به گونه‌ای که اگر خداوند مردم را به آن آشنا نسازد، ایشان به تنهایی توان شناختش را ندارند»(حرالی، ۵۱۰). بر همین اساس نیز، خداوند به بندگانش در زمینه افعال، آثار، آفاق و ذات خویش علم عطا کرده و به خواص خود، اوصاف علیا و اسماء حسنای خویش را آموخته است. تا بدانجا که مرزهای علم را پشت سر نهاده و به ناتوانی ادراک رسیده‌اند و نیک دانسته‌اند که ایشان هیچ معرفت و شناختی ندارند. این جایگاه و درک نادانی، از نگاه حرالی نهایت عرفان است (حرالی، عروه المفتاح، ۸٦).

حرالی با دقت نظر خود، تناظری میان آن‌چه که خدای تعالی برای خلق میان ایمان، کفر و نفاق مخیر ساخته است، ایجاد می‌کند. مانند چیزی که در آغاز سوره بقره آمده است و آنچه که خداوند متعال در قرآن درباره محکمات و متشابهات نازل فرموده‌اند. وی در این‌باره می‌گوید: «خداوند در قرآن مشخص ساخته که برخی از آیات را برای «إحکام» فرو فرستاده است و برخی را هم برای «إشتباه» در إفهام آن نیز برخی آیات را برای افتتان و گمراهی فرو فرستاده است. حکم قطعی و محکمی که در قرآن آمده است به منزله سرشت ایمان است و آنچه به‌صورت متشابه و مشکوک فرو فرستاده شده به منزله دو رویی نفاق است. اما افتتان و گمراهی به منزله ختم (ختم الله علی قلوبهم) کفار می‌باشد»(حرالی، ۵۰۸). براساس نظر حرالی، آیات محکمات قرآن با سرشت ایمان منطبق بوده از اینروی خطاب پروردگار در آن برای بنده از راه قلب فهم می‌گردد (حرالی، عروه المفتاح، ۵۸).

حرالی، تقوای مؤمن را در بیان محکمات و پیروی از آن و بر حسب دوریش از متشابهات می‌داند که به خاطر ناقص بودن اندیشه و ادراک، خطاب پروردگار در آن برای او آشکار نیست (همان، ۷۸). همچنین از نظر حرالی واجب است که عبد پروردگارش را از این که به تمثل در آید منزه بداند تا مورد تأیید او قرار گیرد (همان، ۵۸).

شاید حرالی، زمانی که متشابه را به منزله لغزشگاه دانسته و آن‌را یکی از درهای افتتان و گمراهی بر

می‌شمارد، منظورش فهم صحیح آن نباشد چرا که وی می‌گوید: «پیروی از امر مشکوک عین انحراف است و این مسأله به خاطر ناقص و ناتوان بودن اندیشه بشری در درک پیام و وجوب اقتصار بر ایمان داشتن بـه آن بدون موازنه میان آنچه که خداوند متعال به بندگانش می‌فرماید و آنچه که برای عبرت گرفتن بـرای بنـده‌اش خلق نموده است، می‌باشد» (حرالی، عروه المفتاح، ۷۸). برهمین اساس وی معتقد است: «درست نیست متشابه از جانب اهل علم و ایمان مورد اعتبار و توجه بسیار قرار گیرد. چون خداوند متعال بنـدگان را بـرای دریافتن گوشه‌ای از توانایی‌ها و ویژگی‌های خویشتنشان آفریده است. از دقیق‌ترین و نیک‌ترین ادراک هم آن ادراکی است که به سوی حق بازگردد. بی‌گمان امر خداوند و تجلیات او جـز بـا عنایـت خـودش ممکـن و میسر نیست. بدین ترتیب بنـده گـامی بلنـد بـه پـیش می‌گـذارد کـه بـا آن پرده‌هـا و سـدهای راه علمـاء را می‌پیماید» (حرالی، ۵۱۲). و هرکس بخواهد حقایق آیات متشابه را با مدالیل عقلی و یا تأویلی درک کنـد، به خاطر ضعف و نقصان علم بشری از وصول به یقین محروم می‌ماند. و این‌چنین فردی هرگاه از آنچه که به حال و روزش بستگی دارد دست بشوید و به آنچه که به امر پروردگارش مربوط اسـت (یعنـی متشـابهات) بپردازد، به آنچه که آن متشابه گمراه ساخته چنگ زده است (حرالی، عروه المفتاح، ۸۱).

به بیان حرالی؛ از معارف متشابهات نیست مگر یکی از دو زبان: «یکی زبان سکوت کـه بـه سـر حـد ایمان رسیده و راسخین در علم از آن بهره می‌برند؛ کسانی که از ویژگی‌هایی همچون تذلل و تواضع و تقوا و نیکی بهره برده‌اند و خداوند مرتبه فهم ناتوانی ادراک امور متشـابه را بـه ایشـان عطـا می‌نمایـد. و دیگـری، عبارت از نوعی مواجهه کورکورانه با متشابهات است، که البته عنایت مذکور را نیز به همـراه نـدارد و بـرای همین، از حد رتبه ایمان و رسوخ در علم باز می‌ماند و از یقین محروم می‌شود. یقینی کـه متـأثر از محـض ایمان و عدم مواجهت با متشابهات فـراهم می‌آیـد و یـا تحققـی اسـت حتمـی برآمـده از کمـال عنایـت و محبت»(حرالی، عروه المفتاح، ۸۰). پر واضح است که براساس نظر حرالـی سـه رویکـرد در برابـر آیـات متشابه اتخاذ شده است: نخست، آنان که در این آیات خوض نمی‌کنند و آن‌ها را به حـال خـود نهاده‌انـد و تنها به آنچه که إفصاح لفظ بیان می‌دارد اکتفا نموده‌اند. دوم، گروهی که این آیات کاملاً برحسب عنایـت و محبت و به‌خاطر پاکی و زلالی یقین برایشان آشکار است. سوم، در پس اینان گروهی هم هسـتند کـه تـابع حرف متشابه هستند و بر اساس نظر حرالی اینان گروهی سست عنصـراند کـه دل در گـرو بـدعت و هـوا و هوس دارند و در واقع به امری مشغول شده‌اند که هیچ ربطی به آنان ندارد (مرزوق، ۲٤۰).

خلاصه اصول نظریه حرالی درباره فهم قرآن

اینطور که پیداست حرالی می‌خواسته همانطور که علم نحو و فقه دارای قوانینی است، بـرای فهـم هـم قوانین و چارچوبی را ترسیم کند. براساس عقیده وی اگر قوانین تفسیر قرآن در علم نحو و ادبیات نهفته بـود

و قوانین تأویل قرآن در علم بیان، پس قوانین راه‌یابی به فهم قرآن در قلب بندگان صالح نهفته است. وی می‌گوید: «خداوند راسخان را برای فهم برگزیده است و علم به ایشان عطا کرده است. سده‌ها با آنان امن می‌شوند و با ایشان ظلم فتنه‌ها زدوده می‌شود. زمین هیچگاه از به پا دارنده حجت خداوند تهی نبوده است»(حرالی، مفتاح الباب، ۲۷). آنگونه که بعضا برخی همچون ذهبی و سیوطی می‌پندارند (ذهبی، ١٤/ ٢٤٥؛ سیوطی، ٢/ ١٥٦) قوانین فهم بر اساس دیدگاه حرالی پیچیده و مبهم نیستند. بلکه این قوانین، مسائل مشخصی هستند که حرالی در رساله‌های سه گانه خویش به آن‌ها اشاره کرده است. سه رساله وی عبارت‌اند از: «مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل» و «عروه المفتاح» و «التوشیه و التوفیه». در این رساله‌های سه‌گانه اساس نظریه حرالی در باب فهم قرآن بیان شده است. ضوابطی که به طور خلاصه بر وجوب برخی ویژگی‌ها و شرایط برای قاری آمده است. به گونه‌ای که باید قاری برخی ویژگی‌ها را برای فهم داشته باشد. و در این سه رساله بدان‌ها اشاره شده است. بزرگ‌ترین ویژگی آن است که بر متکلم به خطاب چیره باشد و آن را خوب دریابد. و آن ذات باری تعالی است. دیگری، دانستن این مطلب که خطاب باری تعالی تمام ویژگی‌های فصاحت و افهام را داراست. حرالی سال‌ها در قرآن تأمل داشته و دریافته است که قرآن دربردارنده دلالت کلام بر گوینده آن یعنی خدای تعالی است. همچنین دربردارنده دلالت کلام بر ذات کلام است و در بردارنده دلالت کلام بر شنونده کلام است. قرآن نیز همواره این سه مسأله را دائم در نظر دارد: خداوند، آیات و بندگان.

کلام خداوند از نظر این عارف صوفی نوعی قدمت ابدی دارد که بخشی از ذات اوست و از آن جدا نمی‌گردد. و خداوند همواره متکلم قرآن بوده و خواهد بود. از همین نقطه است که در نظر وی کلام و متکلم متحد می‌شوند و تعددی ندارد. حرالی در تجربه خود می‌کوشد تلقی ذاتی از کلام الله را از طریق پرداختن به تلاوت متدبرانه عمق بخشد. چرا که تلاوت برای او وسیله گوش سپردن به سخنان متکلم و دریافت و فهم پیام اوست (سواج، همانجا). به نظر حرالی، فهم قرآن به فراخور جایگاه ذات قرآن نزد خواننده میسر می‌گردد. وی می‌گوید: «هر که بخواهد خطاب‌های قرآن را برحسب اسماء الهی و مراتب ایمان و درجات قلوب رتبه‌بندی کند، خداوند دری برای فهم به روی او می‌گشاید که به واسطه آن به یقین می‌رسد و درباره صدق اخبارش از کنه ذات و درجات تنزلات به صافی عقیده دست می‌یابد. و این بر اساس مراتب قلوب و درجات اعمال، و یا در نقطه مقابل مبتنی بر مرتبه درکات وجودی افراد است»(حرالی، مفتاح الباب، ۳۳).

جایگاه اسماء الهی در فهم قرآن

حرالی همواره بر ضرورت شناخت متکلم براساس خطابات قرآن، تأکید نموده و آن ذات باری تعالی

است. که این مهم تنها از راه احاطه به معانی اسماء حسنی و صفات علیاء به همان صورتی که در قرآن آمده است امکان پذیر خواهد بود. این از جمله نکاتی است که فهم نص خطاب و افهام و افصاح بـه وسـیله آن میسر می‌گردد:

الف. تنزلات خطاب براساس اسما و صفات و تکرار آن‌ها در قالب اظهار و اضمار

به عقیده حرالی، مواضع اسماء حسنی در متن آیات قرآن خود معانی عمیقی را در بر دارد که هـر کـس ارزش و معنای این جایگاه‌ها را درک نکند نمی‌تواند خطاب خداونـد را دریابـد. بـدین ترتیـب کـه تفـاوت خطاب «الله» با خطاب «الرحمن» و خطاب «ملـک الـدیان» بـرایش معلـوم نمی‌گـردد (خیـاطی، تـراث تفسیری، ۲۲). حرالی می‌گوید: «جایگاه معانی اسماء حسـنی براسـاس انـواع خطـاب و احـوال و اعمـال متفاوت است، که خود یکی از اسرار علم است. و بهترین علم آنی است که به واسطه آن فهم خطاب قـرآن ممکن می‌گردد. به‌گونه‌ای که به هریک از اسـماء واژه‌ای کـه شایسـته و بایسـته آن اسـت و معنـا را دقیـق‌تر می‌رساند اضافه شده است، حتی اگر همه اسماء معانی‌شان با یکدیگر پیوند داشته باشد» (حرالی، ۲٤۹).

۱. درجات و رتبه بندی‌های خطاب در قرآن بر اساس اسماء حسنی

بر اساس رهیافت حرالی (حرالی، مفتاح الباب، ۳۷ و ۳۸)، رتبه و درجات اسماء در متن قـرآن بـدین صورت است:

آن اسمی که نشانه‌های آن را در آفاق و انفس می‌توان دید. ایـن اسـم «الملـک» اسـت کـه هویـداترین اسماء نیز به شمار می‌رود.

اسمائی که برای امر حکم و قضا و جزا بیان شده‌اند مانند: «العزیز الحکیم»، کـه پایـان آیـات بـه ایـن دست اسماء ختم می‌گردد.

اسمائی که در بردارنده معانی رحمت، مغفرت و... هستند که معمولاً آیات قرآن بدان‌ها خـتم می‌شـود مانند: «و یتوب الله علی المؤمنین و المؤمنات و کـان اللـه غفـوراً رحیمـاً» (احـزاب: ۷۳ ترجمـه: و خـدا رحمت خود را بر مردان و زنان باایمان بفرستد خداوند همواره آمرزنده و رحیم است).

اسمائی که نشانه‌های آن در وجدان بشر نهفته است. و آن اسم «رب» است.

اسمائی که به صورت تفصیلی در ختم احاطات بدان‌ها وارد می‌گردد مانند: «سمیع علیم».

حرالی معتقد است هر که این رتبه بندی‌ها و درجات را دریابد به تفصیل بیان قـرآن راه خواهـد یافـت. همانطور که در این آیه آمده است: «و إن عزموا الطلاق فإنّ الله سمیع علـیم» (بقـره: ۲۲۵) در بیـان بـاری تعالی «فان الله سمیع علیم» نوعی اعلام این مساله است که از طلاق گریزی نیست که در ظـاهر مسـموع واقع می‌شود. و درباره واژه «علیم» تهدیدی است به ضررها و مشاجره‌هایی که میان همسران در اموری کـه

احکام شامل آن نمی‌شود رخ می‌دهد. و حکام را یارای رسیدن به علم آن نیست.

۲. تکرار اسما با بیان آن و به صورت ضمیر آوردنشان در خطاب قرآن

تکرار اسماء حسنی نیز از نظر حرالی، چه با بیان و تکرار لفظ آن اسماء و چه به‌صورت ضمیر آوردنشان در خطاب قرآن، بیانی متین الإفهام دارد و به دو حالت است (حرالی، مفتاح الباب، ۳۹-٤۰): نخست اینکه ذکر اسم (اظهار) مقدم شود. که در این صورت بیان متضمن اختصاص است. مانند «اللـه الصـمد» (اخلاص: ۲، ترجمه: خداوندی است که همه نیازمندان قصد او می‌کنند). تنها خدا دارای صمدیت است. این خطاب به مؤمنین نسبت به آیات و نشانه‌های آفاق است. دوم، زمانی است که ضمیر بر اسم ظاهر مقدم شود. در این صورت سخن از احاطه و شمولیت در میان است؛ و معنای شمولیت و احاطـه بخشـی از آیـه خواهد بود: «قل هو الله أحد»(اخلاص: ۱، ترجمه: بگو او خدای یگانه اسـت). ایـن خطـاب مؤمنـان بـه نشانه‌های أنفس است. گاهی اظهار اسم مقدم می‌شود و گاه اضمار آن؛ این مسأله وقتی است که بیان پـس از اختصاص منظور باشد که احاطه با از سرگیری اظهار و شمولیت یـا بـا اضـمار و یـا جمـع هـر دو آورده می‌شود. مانند: «و أقیموا الصلاه۞۞ و آتوا الزکاه۞۞ و ما تقدموا لأنفسکم من خیرٍ تجدوه عندالله إنّ الله بما تعملون بصیرٌ» (بقره:۱۱۰، ترجمه: و نماز را برپا دارید و زکات را ادا کنید و هر کار خیـری را بـرای خـود از پیش می‌فرستید، آن را نزد خدا (در سرای دیگر) خواهید یافت خداوند بـه اعمـال شـما بیناسـت). در ایـن قسمت اسم ظاهر آورده شده است: «إنّ الله بما تعملون بصیرٌ» که در جایگاه اضمار اشـاره‌ای اسـت بـه از سرگیری خیر تا ختمی جامع و شامل باشد. اگر می‌خواست این آیه را به صورت خصوص بیان دارد از «إنه» استفاده می‌کرد. چون تجدید اظهار به معنی بازگرداندن ختم خطاب به احاطه آن بر همه‌گان است (حرالی، ۲۵۲).

ب. خطاب قرآن؛ دلالت میان افصاح و افهام

براساس نظر حرالی قوانین فهم قرآن، ادارکی است که افصاح و افهـام را یکجـا در بـر دارد. حرالـی در اینباره می‌گوید: «باید دانست که افهام قرآن چیزی بسیار فراتر از افصاح آن است. به طوری که ایـن فزونـی قابل شمارش نیست. از این روی در خطاب قرآن عطف (حروف عطف) بسیار زیـادی بـه‌کار رفتـه اسـت. دلیل آن هم این است که خواسته شده از تکرار واژگان جلوگیری شود. تا افصـاح بـرای افهـام قابـل درک‌تـر باشد و تنها کسی از آن برخوردار می‌شود که بهره‌ای از روح عقل، یعنی قلب در او باشد. درست همـانطور که فقه الافصاح در میان عطایای الهی از عقلی که از آن به عنوان علم یاد می‌شـود بهـره می‌بـرد» (مـرزوق، ۲٤۳). افصاح قرآن، اشارات و ظریف گویی‌ها و راز و رمزی اسـت کـه تنهـا کسـانی کـه از توانـایی عقـل برخوردارند از آن بهره‌مند می‌شوند. ایشان همان کسـانی هسـتند کـه افصـاح خطـاب را نیـک درمی‌یابنـد

(حرالی، ٥١٦ و ٣٣١). از دیدگاه حرالی، جریان فهم قرآن با ادراک ظواهر آیات قرآن آغاز می‌گردد و به دورترین معانی که در لابه‌لای پوسته‌های معانی قرآن نهفته است می‌رسد. این ظواهر همه‌گی احتمالاتی هستند که در نهایت پا را فراتر از إفهام می‌گذارند (همان، ٢٤٥). این غایت و هدفی است که در وراء تلاوت الفاظ و واژگان و سپس در ژرفای معانی قرآن و از راه تدبر و تفهم جستجو می‌شود.

ج. دریافت کننده (قاری)

حرالی قاریان و دریافت کنندگان آیات قرآن را به چهار دسته می‌داند:

قاری که تلاوتش و قرائتش به یقین می‌رسد؛ افرادی که سخت، دل در گرو علم دارند و بر آن پا فشاری می‌کنند و درکشان از آیات فراتر از مرزهای یقین (ایقان) نمی‌رود؛ تأویل کننده‌گانی که در برابر اشتباهات بدعت، زانو می‌زنند و پا را فراتر نمی‌گذارند؛ فتنه‌گری که پیرو هوا و هوس است (حرالی،٥١٦).

آن خواننده و یا دریافت کننده‌ای که حرالی در خلال نظریه‌اش در باب فهم بدان می‌پردازد و از آن یاد می‌کند همان دسته نخست است، همانی که قرائتش به یقین ختم شده است. این دست افراد کسانی هستند که در صدد پیمودن طریق اهل تحقیق به یقین می‌رسند. از نظر حرالی، پیوند میان خواننده و خطاب قرآن در حقیقت، پیوند قاری با آن چیزی است که درمی‌یابد. و پیوند قاری با آنچه که با او در ارتباط است بر اساس درجات و رتبه‌های ایمان ترقی می‌کند و به صفا و زلالی ایمان می‌رسد. درجه‌ای که با آن هم از نظر افصاح و هم از نظر افهام خطاب قرآن را می‌جوید. از این‌روی حرالی نخستین شرط مخاطب قاری و یا مفسر قرآن برای درک افهام قرآن را پاکی و طهارت ظاهری، وجودی و اخلاقی می‌داند (سواج، ١١٨). وی در اینباره می‌گوید: «چون خداوند متعال علم آیات را بی شرط و شروطی بیان کرده است. به گونه‌ای که بی آنکه علمی و یا حکمتی بدانی می‌توان آن را دریافت. و راه آن تنها تزکیه با زهد و در نظر داشتن خداوند است (حرالی، مفتاح الباب، ٢٧). خداوند در اینباره می‌فرماید: «یتلو علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه» (بقره: ٢٦٩). تزکیه نفس یکی از اصول و پایه‌های مهم و اصلی تشکیل دهنده نظریه حرالی در باب فهم است. وی معتقد است تزکیه برای رشد نفس به‌سان غذا و خوراک برای رشد جسمانی است (حرالی، ٢٦٤). براساس نظر وی رشد نفس به معنی پیشرفت آن و رسیدنش به کمال حکمتی است که در کتاب تکوین نهفته است. حرالی با بیان این آیه از قرآن کریم به راه رشد و پیشرفت نفس اشاره می‌کند: «یؤتی الحکمه۞ من یشاء و من یؤتی الحکمه۞ فقد أوتی خیرا کثیرا و ما یذکر إلا أولوا الألباب» (بقره: ٢٦٩، ترجمه: خدا دانش و حکمت را به هر کس بخواهد می‌دهد و به هر کس دانش داده شود، خیر فراوانی داده شده است. جز خردمندان متذکر نمی‌گردند). وی در این‌باره می‌گوید: «هرکه حس‌اش به نفس‌اش برگردد، اوصاف فضیلت‌های نفسانی و روحانی برایش جوشیدن می‌گیرد و از منجلاب

محسوسات و هوا و هوس‌های شهوانی می‌رهد. و هر که از نفس خود برهد و بـه اصـل روح خـود نزدیـک گردد پیوند با درجات رحمانی و محبت ربانی را در خود احساس می‌کند. همچنین هرکه از روح خود پـا را فراتر بگذارد و به امر او نزدیک شود بر شمولیت و احاطه رحمانیت نزدیک شده است و هرکـه از امـر خـدا بگذرد و پا در وادی سر بگذارد بی گمان با اولویت فردانی همنشین شده است» (حرالی، ٤٦٩).

این‌ها مراحلی است که قاری و یا دریافت کننده آیات الهی باید در مسیر إفهام قرآن بپیماید و هر یک از این مراحل و مراتب، حال و مقام خاص خود را دارد. از حس گرفته تا روح و سپس امر و دست آخر سر، که همان شهود است. در این مرحله و تنها در این مرحله است که معانی و معارف (مفاهیم پنهان) از دل آیات و واژگان خودنمایی می‌کند.

باید گفت که حرالی روش تزکیه نفس را از خود قرآن به عاریه گرفته است نه این که بخواهد منبعی غیـر از قرآن را مد نظر خود داشته باشد؛ «کما أرسلنا فیکم رسولاً منکم یتلو علـیکم آیاتنـا و یـزکیکم و یعلمکـم الکتاب و الحکمه۞ و یعلمکم ما لم تکونوا تعلمون» (بقره: ۱۵۱، ترجمه: همانگونه رسولی از خودتان در میان شما فرستادیم تا آیات ما را بر شما بخواند و شما را پاک کند و به شما، کتاب و حکمت بیاموزد و آنچه را نمی‌دانستید، به شما یاد دهد). حرالی درباره این آیه می‌گوید: «خداوند به بندگان این خبر را می‌دهد کـه این آیات نازل شده برای روحشان به‌سان غذا برای جسمشان است. همانطور که جسم مردم به آب نیاز دارد به احکام کتاب الله و تلاوت آیات آن نیز برای پاکی و رشد نیازمند است تا تمایلشان را فزونـی بخشـد و از آن مطمئن شوند. چون کسی که غذا می‌خواهد میل و اشتیاقی به غذا دارد. و هرکس دریابد که پای‌بندی بـه احکام، غذای روح است برآنها حریص‌تر خواهد شد و هرگاه که نفس پا بگیرد و رشد کند و پـالایش گـردد توان آن‌را خواهد داشت که به هر نقطه که خواست برسد درست مانند بدن که اگر غذای کـافی بـدان برسـد توان انجام کارهای گوناگون را خواهد داشت» (حرالی، ۲۷۷-۲۷۸). بر این اساس به هـر انـدازه کـه روح قاری به‌واسطه احکام قرآن و آداب آن پاک‌تر گردد به درجـات بـالاتری از ایمـان خواهـد رسـید و بـه روح خطاب قرآن نزدیک‌تر می‌گردد. از اینرو همانطور که قرآن هم بدان اشاره کرده است، نظریه فهـم حرالـی از چهار نقطه نظر قاری را مورد بررسی قرار داده و بدان می‌پردازد:

ناحیه نخست: پیشرفت آدمی همگام با پیشرفت او در درجات و سلسله مراتب ایمان و یـا پس‌رفـت او در درکات کفر.

ناحیه دوم: پیوستن آیات قرآن به دل قاری و یا دریافت کننده که براساس نیت‌های قلبی مشهود و آشکار است.

ناحیه سوم: هر دلی خطاب اقبال و خطاب اعراض و روی‌گردانی دارد که براساس ارتباط و پیونـدش بـا

نص خطاب متفاوت است.

ناحیه چهارم: میزان احساس متلقی و وحدت و همبستگی‌اش با نص خطاب از نظر علمی، عملی و حس و حال.

بیان خطاب قرآن، پیشرفت آدمی را در گرو پیشرفتش در درجات ایمان و یا پسرفتش در درکات کفر می‌داند. بیان قرآن کریم هر انسانی را برحسب کنه ذات او دارای درجه و رتبه در نزدیکی به خدا و دوری از او می‌داند (حرالی، مفتاح الباب، ٣٤). به بیان دیگر هر انسانی به‌صورت رتبه بندی شده به خدا نزدیک است. پر واضح است که این نزدیکی و دوری، نزدیکی و دوری مسافتی نیست. نزدیک به خدا کسی است که خطاب و ندای پروردگارش را می‌شنود. شنیدنی که با حس‌اش است. دور بودن از خدا هم درجاتی دارد که از دور شروع می‌شود و تا دورترین دورها می‌رسد (خیاطی، تراث تفسیری، ٣٤٨). از این‌روست که خطاب قرآن براساس کنه ذات آدمی می‌تواند تغییر کند. و یا براساس نزدیکی و دوری‌اش از خدا و گوش دل سپردن به آن می‌تواند دگرگون شود. لذا قرآن هر دسته از انسان‌ها را با القاب خاصی مورد خطاب قرار داده است، گاه از «الذین آمنوا» استفاده کرده، گاه از «المؤمنین» گاه از «المؤمنین حقا» و گاه از «محسنین» و گاهی هم از «موقنین» بهره برده است. هر یک از این خطاب‌ها براساس نیت‌های قلبی مخاطب طبقه بندی شده‌اند. بی‌گمان نیت‌های قلبی برای همه انسان‌ها یکسان نیست. که اگر چنین پنداشته شود، این مهم ناشی از بسته بودن و کدر بودن قلب‌هایی است که مانع تدبر در قرآن هستند. قرآن هر فرد را براساس نیت قلبی‌اش به‌گونه‌ای خاص مورد خطاب قرار داده است. به گونه‌ای که هر خطابی فقط و فقط شایسته همان فرد با همان نیت قلبی است و به چیزی پایین‌تر از آن و یا بالاتر از آن نیازی ندارد. نیت‌ها متفاوت‌اند؛ نیت انسان، نیت کسانی که ایمان آورده‌اند، نیت کسانی که ایمان می‌آورند، نیت مؤمنان، نیت مؤمنان واقعی، نیت محسنین. این نیت‌های هفت‌گانه خطاب‌ها و طرق خطاب‌هایشان یکی پس از دیگری آمده و رتبه بندی شده‌اند. کسانی که با ویژگی‌های عقلی، ذکر، فکر و سماع توصیف می‌گردند هم خطاب خاص خود را دارند و دیگر رتبه‌بندی‌هایی که پایین‌ترین‌هایشان بر بالاترین‌هایشان شمولیت ندارند و... (همان، ٣١٦).

از جمله نمونه‌های خطاب قرآن براساس نیت‌های قلبی چیزی است که حرالی در تفسیر این آیه بیان می‌دارد: «أم تریدون أن تسألوا رسولکم کما سئل موسی من قبل و من یتبدل الکفر بالإیمان فقد ضل سواء السبیل» (بقره: ١٠٨، ترجمه: آیا می‌خواهید از پیامبر خود، همان تقاضایی بکنید که پیش از این، از موسی کردند؟ کسی که کفر را به جای ایمان بپذیرد، از راه مستقیم گمراه شده است). حرالی درباره این آیه می‌گوید: «در اینجا خطاب با کسانی است که ایمان آورده‌اند. نه آن مؤمنانی که با ویژگی تبدیل ناپذیری در ایمانشان شناخته می‌شوند و ایمانشان به کفر مبدل نمی‌گردد. چون هیچ کسی پس از آنکه ایمان با لوح

دلش آمیخت دیگر مرتد نخواهد شد: «فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروه الـوثقی لا انفصام لها و الله سمیع علیم» (بقره: ۲۵٦، ترجمه: بنابر این، کسی که به طاغوت کافر شـود و بـه خـدا ایمان آورد، به دستگیره محکمی چنگ زده است که گسستن برای آن نیست. و خداونـد، شـنوا و داناسـت). وی می‌گوید: «پس از آنکه خداوند علم را به شما داد دیگر آن را از شما جدا نمی‌کند. بـدین ترتیـب مواقـع خطاب قرآن درباره مرتبه‌های مختلف نیات قلبی برحسب بهره ایشان از ایمان، اسـلام و احسـان مشـخص می‌گردد» (خیاطی، تراث تفسیری، ۲۵۱).

براین اساس نظریه حرالی در باب فهم قرآن بر سه اصل کلی استوار است:

۱- آشنایی و درک متکلم از راه خطاب او؛ که این متکلم کسی نیست جز خداوند سبحان. این شناخت همانطور که در نص قرآن هم آمده است، از راه اسماء حسنای او و ویژگی‌های برترش میسر می‌گردد.

۲- درک این مسأله که خطاب در قرآن گردآورنده إفصاح و إفهام است.

۳- تزکیه‌ای که نفس مفسر یا قاری از لحاظ علمی، عملی و وضعی با آن پاک و مطهـر می‌گـردد؛ ایـن مهم از راه مقامات ایمان که به صفا و خلوص یقین پیوند خورده است ممکن می‌شـود. خلـوص یقینـی کـه می‌توان با آن به افهام و افصاح رسید.

اما فهم قرآن تنها نیازمند اموری که پیش‌تر گفتیم نیست. بلکه کاملاً بر مفسر یا قاری واجب است کـه بر علوم زبان شناختی (بلاغت عربی) و علوم شرعی نیز چیره باشد. این دو زیربنای هـر نـوع فهـم و درکـی هستند که اهل فهم بدان رهنمون می‌گردند. درست همانطور که در نمونه‌های پیشین دیدیم و آنچه در بیـان روش حرالی در فهم مشخص می‌گردد.

نظریه حرالی در باب فهم قرآن و کارکردهای آن، ثمره مجاهـدت‌های وی در راه تزکیـه نفـس و تصـفیه قلب و نتیجه احساس عمیق وی نسبت به نص خطاب بوده اسـت. و از جملـه مقتضـیات همـه ایـن امـور دریافت معانی الهامی، فهم‌های مکاشفه‌ای و اشاره‌های ذوقی است. از این‌رو روش حرالی روشی مبتنی بر بیان إفهام خطاب بوده که برگرفته از إفصاح است. این منهج در بیان وی از نگریستن و تأمل در نظم قـرآن و هماهنگی آن برگرفته شـده اسـت. ایحـاء عبـارات آن نیـز ناشـی از تـأثیری اسـت کـه از اشـتقاق الفـاظ و استعمال‌ها و کاربردهای لغوی آن و اسباب نزول آن و بهره‌گیری از احادیث و روایات حاصل می‌شود.

جایگاه مکاشفه در فهم قرآن

مکاشفه یا الهام از اصول اولیه روش حرالی در باب فهم است. همانطور کـه پـیش از ایـن اشـاره شـد، پاکی دل در نزد حرالی بسیار مهم‌تر از علم برگرفته از راه اندیشه است. ادراک معانی الفاظ خاص، به غیـب

عالم ملکوت بر می‌گردد و در نظر حرالی این مهم به عنایت و محبت الهی وابسته است (حرالی، ۵۱۲). امر الهی و تجلیاتش تنها از راه عنایت از جانب او امکان می‌پذیرد. سالک در این شرایط، حجاب‌های ظلمانی و نورانی که علماء در برابرش متحیر می‌مانند را می‌پیماید و هیچ خللی در کارش رخ نمی‌دهد (سواج، ۱۲۲).

بر این اساس در واقع روش حرالی، فهم صحیح متشابهات است. شیوه کسانی که به تعبیر او دل‌هایشان را از فکر و نظر رهانیده و پاک ساخته‌اند و با حق در بساط ادب و مراقبه و حضور می‌نشینند تا آنچه خدا می‌فرستد را بپذیرند و تا جایی پیش روند که خداوند خود مسئولیت تعلیم و پرورششان را بر عهده بگیرد: «إتقوا الله و یعلمکم الله» (بقره: ۲۸۲، ترجمه: از خدا بپرهیزید و خداوند به شما تعلیم می‌دهد)، «إن تتقوا الله یجعل لکم فرقانا» (أنفال: ۲۹، ترجمه: اگر از خدا بپرهیزید، برای شما وسیله‌ای جهت جدا ساختن حق از باطل قرار می‌دهد)، «و قل رب زدنی علما» (طه: ۱۱٤، ترجمه: پروردگارا علم مرا افزون کن). در این حین دل‌هایشان و هم و غم ایشان به سوی خداوند سوق می‌یابد و هر آنچه که جز خدا چنگ زده بودند و واسطه قرار داده بودند را وا می‌نهند. اینان همان‌هایی هستند که ذهنشان سالم، دل‌هایشان پاک و تهی از بدی‌ها است. و زمانی که چنین استعدادی را داشته باشند حق برایشان معلوم می‌گردد. این مشاهده و دریافت، آنان را از معانی این دست اخبار و کلمات، آگاه می‌سازد (سواج، ۱۲۰).

از جمله معانی این اخبار و واژگان آن‌چیزی است که حرالی در تفسیر این آیه می‌گوید: «إن الذین یکتمون ما أنزل الله من الکتاب و یشترون به ثمنا قلیلا اولئک ما یأکلون فی بطونهم إلا النار و لا یکلمهم الله یوم القیامه و لا یزکیهم و لهم عذاب ألیم» (بقره: ۱۷٤، ترجمه: کسانی که کتمان می‌کنند آنچه را خدا از کتاب نازل کرده، و آن را به بهای کمی می‌فروشند، آن‌ها جز آتش چیزی نمی‌خورند و خداوند، روز قیامت، با آن‌ها سخن نمی‌گوید و آنان را پاکیزه نمی‌کند و برای آن‌ها عذاب دردناکی است (خیاطی، ۳٤۰). بیش‌تر مفسران درباره این قسمت از آیه: «ما یأکلون فی بطونهم إلا النار» بر این این باور هستند که این به‌واسطه حرام خوری است که خداوند با آتش ایشان را عذاب می‌دهد (قرطبی، ۲/ ۲۳۹). از اینرو هر چه می‌خورند را آتش نامیده است. چراکه در نهایت اینان را به آتش رهنمون می‌سازد. اما حرالی معنای دیگری برای این مسأله بیان می‌کند. وی بر آن باور است که ایشان واقعا آتش می‌خورند و بر خلاف دیگر مفسران آن را سبب و دلیل نمی‌داند. حرالی می‌گوید: «این آتشی که بیان می‌شود در واقع حقیقت آتش است و آن‌را تنها چشمان اهل مکاشفه می‌بینند. آنان که عاقبت‌ها را در ابتدای امر در می‌یابند. غیبت را در شهادت می‌یابند. اما اینکه در این آیه خداوند از حصر و قصر (گونه‌های بلاغی) استفاده کرده از این‌رو است که سبب بودن تأویل را نفی کند و آن‌را به‌سوی تحقیق سوق می‌دهد که به مکاشفه می‌انجامد و حس

از درک آن ناتوان است» (خیاطی، تراث تفسیری، ۳۲۵؛ حرالی، عروه المفتاح، ۹۵).

حرالی همچنین در تفسیر آیه: «والذین کفروا و کذبوا بآیاتنا أولئک أصحاب النار هم فیها خالدون» (بقره: ۳۹، ترجمه: و کسانی که کافر شدند، و آیات ما را دروغ پنداشتند اهل دوزخ‌اند و همیشه در آن خواهند بود) می‌گوید: «خداوند در این آیه از ضمیر «هم» استفاده کرده است که اشاره به عذاب دیدن آن‌ها در باطنشان است و ایشان را به عذابی سخت، به همراه اندوه و نا امیدی خبر می‌دهد و...» (خیاطی، تراث تفسیری، ۲۰۲). همچنین از نظر حرالی اشاره آیه به این مسأله است که آنان هم‌اکنون نیز در عذاب‌اند و خود از آن آگاه نیستند: «الذی یشرب فی آنیه الذهب إنما یجرجر فی بطنه نار جهنم» (مالک بن انس، ۲/ ۹۲۵). ایشان هر چند که خودشان هم درک نکنند و متوجه نشوند در آتش خواهند بود. درست مانند افراد پرهیزگار که در این دنیا هم در بهشت‌اند و خود نمی‌دانند. هر چند که این مظاهر را در ظاهر نبینند، در آخرت تمام آنچه که در جلوی چشمانشان غایب بود برایشان هویدا می‌گردد. و در قبر برایشان به نمایش در می‌آید. «لترون الجحیم/ثم لترونها عین الیقین» (تکاثر: ٦- ٧، ترجمه: قطعاً شما جهنم را خواهید دید سپس آن را به عین الیقین خواهید دید) و «النار یعرضون علیها غدواً و عشیاً» (غافر: ٤٦، ترجمه: عذاب آن‌ها آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند).

فهم برآمده از مکاشفه صادق، براساس نظر حرالی، گاهی مواقع هدایت کننده است و به کنه حقایق الفاظی که صلاح نیست به عالم شهود اختصاص یابد نزدیک می‌گردد. دریافت خطاب بر کسانی که می‌خواهند به حقایق الفاظ پی ببرند و به محسوساتشان، بستگی دارد.

سالکی که به آنچه باری‌تعالی در باب تقدیس و تنزیه و نفی همانندی و تشبیه امر کرده واقف و آگاه است، الفاظ و ظاهر آیات و ویژگی‌های زبانی مانند ادوات تقیید و زمان و جهت و مکان (امور بلاغی) نمی‌تواند مانع و حجاب راه او باشند. بلکه باید به کنه آیات پی ببرد و شایسته است که بداند ادواتی مانند تشبیه و تمثیل به امری وراء دلالت ظاهریشان اشاره دارند (سراج، ۱۱۹). از جمله این دست مسائل می‌توان به واژه «استواء» اشاره کرد که مفسران در تفسیر آن هرکدام حرفی زده‌اند و متکلمان در بیان کنه ذات این واژه در آیات قرآن سخت متحیر مانده‌اند. اما حرالی این واژه را براساس روش فهم خود و فهمی که از الفاظ مختص به عالم غیب و ملکوت داشته است ارائه می‌دهد.

حرالی در تفسیر آیه: «ثم استوی إلی السماء فسواهن سبع سماوات و هو بکل شیء علیم» (بقره: ۲۹، ترجمه: سپس به آسمان پرداخت و آن‌ها را به صورت هفت آسمان مرتب نمود و او به هر چیز آگاه است) و به ویژه واژه «استوی» می‌گوید: «از آن روی واژه استوا در این آیه به‌کار رفته است که خواسته شده خطاب را به آسمان‌ها و عالم آسمانی ببرد. جایی که برای اعراب آن دوره سخت مخوف و ناشناخته بوده است.

همچنین از آن‌رو که آسمان محل نزول برخی بلایای آسمانی طبیعی بوده است. لذا این محلی که اعراب از آن سخت می‌ترسیده‌اند درست همان جایی بوده که خداوند آن‌را برپا کرده است. همچنین خود لفظ استوا از لحاظ مکانی و شهادتش برای این جایگاه شایسته‌تر است. و برای رساندن حق کلام محق‌تر است از اینکه به محسوسات اختصاص یابد بلکه بایسته همین بوده که به عالم ملکوت برده شود» (حرالی، ١٨٤). از نگاه حرالی اصلاً شایسته نیست که ظواهر واژگان بر باطن و درون مایه آن‌ها غلبه یابند بلکه این معادله برعکس است و درون مایه باید مستحق و شایسته الفاظ باشد. لذا از آنجا که بسیاری از مفسران کوتاهی می‌کنند و حقایق الفاظ را با محسوسات خود تفسیر می‌کنند درباره این دست مسائل دچار اشتباه می‌شوند.

حرالی بر این باور است که بسیاری از کسانی که خواهان دانستن چند و چون امور الهی و تجلیات آن امور هستند، آنرا براساس ضعف و ناتوانی ایمانی خود می‌کاوند و از آن بهره‌ای نخواهند برد. چون کفایت این مسأله دقیقاً در ماوراء خود است و ناتوانی ایمان یارای آن‌را ندارد که حق مفهوم را تمام و کمال به‌جای آورد. اگر ایمان به حکم آیات و نشانه‌هایی که در حکمت الهی نهفته است و در آفاق دنیا پراکنده است فزونی یابد و به کمال خود رسد، با رؤیت ملکوت مشهود دنیا به درجه و رتبه یقین خواهد رسید. درست مانند افراد صادقی که در امور الهی اهل مکاشفه‌اند (همان، ٤٥٢). یعنی همان فهمی که به هنگام تدبر در قرآن بر قلب حرالی عارض گشته و در تفسیرش به او یاری رسانده است.

آن‌طور که از میراث تفسیری به‌جای مانده از حرالی پیداست، وی قائل به فهم‌هایی بوده است که مکاشفه و الهام، از مرتبت بالایی در آن برخوردار بوده است. مکاشفه در روش حرالی، به معنی ژرف‌نگری در فهم است، که می‌بایست غایتش کمال تحقق در معانی قرآن و حسن اخلاق و پیروی از احکام و آداب قرآن باشد.

الهام اعتباری واژگان

حرالی در عبارت‌های قرآنی و بویژه در داستان‌ها و امثال قرآن، راز و رمزها و اشاراتی یافته و از جان کلام قرآن پند گرفته است. همانطور که در ادامه بحث خواهد آمد، اشارات و الهام‌های اعتباری که حرالی از آیات قرآن استنباط کرده است دارای سیاق‌های تقییدگونه و کاربردهای لغوی زبان‌شناسانه هستند که برگرفته شده از دلیل‌های نقلی هستند. شواهد این مسأله در تفسیر او بسیار بیشتر از آن است که بخواهیم آن‌ها را برشماریم. برای مثال؛ یهودیان همانطور که در قرآن آمده است، لعنت شده‌اند: «و قالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بکفرهم فقلیلاً ما یؤمنون» (بقره: ۸۸، و گفتند دل‌های ما در غلاف است خداوند آن‌ها را به خاطر کفرشان، از رحمت خود دور ساخته، و کمتر ایمان می‌آورند). براساس گفته مفسران معنای لعن در

این آیه آن است که خداوند ایشان را از رحمت و هدایت خود دور ساخته است (طبری، ٥/ ۱۸۰؛ طوسی، ۳/ ۳۳۲؛ رازی، ٦/ ۱۲۱؛ آلوسی، ۳/ ۱٤۳). علامه جوادی آملی، لعن را به معنای تبعید از رحمت دانسته و کسی که از رحمت پروردگار دور گردد حتماً عذاب خداوند بر او وارد می‌شود و این نزول عذاب، از مصادیق لعن است (جوادی آملی، ۸/ ٦٤ - ٦٥). علامه طباطبائی نیز بر همین اساس، علت عاری بودن شیطان از هر چیزی را در رانده بودنش از رحمت خدا بیان می‌کند (طباطبایی، ٥/ ۱۳٦). برخی هم در بیان معنای لعن می‌گویند خداوند ایشان را از توفیق و هدایتش دور ساخته است. عده‌ای دیگر می‌گویند خداوند آنان را از هر گونه خیری دور انداخته است همانطور که در أطیب‌البیان، لعن به معنای دوری از هرگونه خیر و اراده شر دانسته شده که در مقابل صلوات به معنای اراده خیر است (طیب، ۲/ ۹٦). البته این نظر سوم میان مفسران، عام‌تر و مقبول‌تر است (قرطبی، ۲/ ۳۰). اما حرالی معنای ظریفی برای این آیه در نظر گرفته و در تفسیر آن می‌گوید: «خداوند آنان را دور کرده است اما این دوری در معنی مکنت و مکان است. شخص ملعون در چنین حالتی به اسفل درکات می‌رسد و زیانی در هم پیچیده بر او عارض می‌گردد» (حرالی، ۲۳۹).

حرالی در پی آن بود که به درستی قرآن را بفهمد و از دایره آنچه که امکان داشت الفاظ قرآن بدان اشاره کند نیز بیرون نرود. بلکه در صدد الهامی بوده است که شاهدی منقول پشتوانه‌اش باشد و مقتضای لغوی آن‌را تقویت کند. معانی ایحائی و اعتباری که حرالی آن‌ها را از آیات قرآن استنباط کرده است، همان معانی است که در سیاقی با پیچیدگی لغوی بیان شده‌اند و برگرفته از ادله منقول بوده‌اند (غبرینی، ۱٥۱).

نتیجه‌گیری

حرالی بر این باور است که برای راه یافتن به فهم قرآن می‌بایست باطن و درون مایه واژگان بر ظواهر آن‌ها غلبه یابد. چراکه چند و چون امور الهی و تجلیات آن دقیقاً در ماوراء الفاظ نهفته است. و اینکه بسیاری از مفسران کوتاهی می‌کنند و حقایق الفاظ را با محسوسات خود تفسیر می‌کنند و راه به جایی نمی‌برند برآمده از ضعف و ناتوانی ایمان است. از نگاه حرالی، مراتب فهم انسان‌ها از قرآن، به فراخور شأن و مرتبه ایمانی ایشان است. بر این اساس همانطور که کودک را یارای فهم و دریافت مخاطبات عقلاء نیست، به همین نسبت خطاب‌های قرآنی به أولی الأبصار و موقنین به فهم آن‌هایی که هنوز در مرتبه پایین‌تر (ناس) قرار دارند، نمی‌آید و همین عدم وقوف بر مراتب أحوال به هنگام دریافت حقایق قرآنی، از شمار أقفال القلوب است که مانع از تدبر و فهم قرآن می‌شود.

در اصول فهم حرالی سن قلبی انسان‌ها از مرتبه الإنسان به معنی آنکه با خود أنس یافته و عهد و پیمان

پروردگارش را به نسیان سپرده است آغاز می‌شود. آنچنانکه خداوند می‌فرماید: «قتل الإنسان ما أكفره» (عبس: ۱۷) و «إنّ الأنسان لربه لكنود» (تکاثر: ٦) و تا مرتبه الذين ءآمنو و بالاتر از آن یعنی مرتبه الذين يؤمنون (اولین مرحله بلوغ در فهم آیات) و المؤمنون حقا، و سنّ المحسنين و سپس مرتبه الموقنين که غایت سنّ قلوب است، قابل درجه‌بندی است. او أدنی مرتبه تقرب برای فهم قرآن را مرحله (الذين يؤمنون: سن المؤمنين) می‌داند به گواهی آنکه حرف نداء (یا) خطاب به الناس/ الإنسان و الذين ءآمنوا، در خطابات قرآنی نشان از مرتبه بعد ایشان از مقام فهم است چرا که تنزلات خطابی قرآن به حسب اسماءالله و کسانی که أسنان قلب، و تفاوت خطاب‌های قرآنی به فراخور سن قلوب را درک نکنند، باب فهم قرآن برای آنان باز نمی‌شود.

مراتب فهم انسان به فراخور شأن و درجات ایمانی	احوال کسانی که در این رتبه هستند (به فهم نزدیک‌اند و یا سخت از خطاب به دور افتاده‌اند).
موقنون (کسانی که به ماوراء یقین دارند)	آگاه به غیب هستند
محسنون	همان حال و ویژگی رتبه مؤمنان واقعی را دارند
مومنان واقعی	مرتبه کامل اوصاف مؤمنان
مومنان	در نزدیک‌ترین رتبه قرب به خدا هستند. لذا در قرآن خطاب ایشان با حرف یاء ندای بعد نیامده است. ایشان همان‌هایی هستند که به حقیقت ایمان ره یافته‌اند و ایمان در دل‌هایشان ویژگی ثابت و دگرگون ناپذیر شده است.
کسانی که ایمان می‌آورند (فعل مضارع: یومنون)	ایشان در نخستین درجات قرب و نزدیکی هستند.

کسانی که ایمان آوردند (فعل ماضی: آمنوا)	رتبه و درجه‌ای که برای مردم محقق می‌گردد عبارت از پذیرش، تبعیت و ایمان به امور غیبی است. اما ایشان گاه بی گاه و به هنگاه بروز عارضه و یا نیرنگی دچار لغزش‌هایی می‌گردند. ایشان در همه جای قرآن منادا واقع شده‌اند، نهی شده‌اند و گاه هم به اموری امر شده‌اند و به ایشان دستور داده شده است.
مردم (الناس)	ایشان از آن روی «الناس» نامیده شده‌اند که همواره دچار فراموشی و لغزش‌اند. گاه به ندای پروردگارشان روی می‌آورند و گاه از آن روی گردان شده و از هوا و هوس خود پیروی می‌کنند. معمولاً در قرآن به ذکر اکثر درباه ایشان سخن رفته است: «اکثر الناس لایعلمون» «اکثر الناس لایشکرون»
انسان	ریشه واژه انسان گاه از انسی ینسی است، چون انسان گاه با خودش و گاه با دیگران انس و الفت می‌گیرد. و گاهی هم ریشه انسان از نسیان است، چون عهدی که با پروردگارش داشته را فراموش می‌کند. مرتبه و جایگاه انسان پایین‌ترین احوال است. لذا همواره در قرآن مورد ذم و نکوهش قرار گرفته‌اند: «قتل الانسان ما اکفره»

منابع

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن***، تحقیق: محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.

ابونصر سواج، عبدالله بن علی، ***اللمع فی التصوف***، تحقیق: دکتر عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، مصر: دار الکتب الحدیثه، ۱۹۶۰ م.

آتش، سلیمان، ***مکتب تفسیر اشاری***، ترجمه: توفیق سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی،۱۳۸۱.

آلوسی، محمود بن عبدالله، ***روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم***، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.

بقاعی، ابراهیم بن عمر، ***نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور***، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانی، ۱۳۸۹ ق.

پاکتچی، احمد و همکار، مدخل «اندلس»، ***دایرة المعارف بزرگ اسلامی***، سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ .

جوادی آملی، عبدالله، ***تفسیر تسنیم***، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۵.

حرالی، علی بن احمد، ***عروه المفتاح***، مغرب: تطوان، ۱۴۱۸ ق.

_____، ***مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل***، مغرب: تطوان، ۱۴۱۸ ق.

ـــــــــــــــــــــــ، ***نصوص من تفسیره المفقود***، مغرب: تطوان، ١٤١٨ ق.

خیاطی، محمادی بن عبدالسلام، ***تراث أبی الحسن الحرالی المراکشی فی التفسیر***، مغرب: تطوان، ١٤١٨ ق.

ذهبی، محمدبن احمد، ***تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام***، بیروت: بشاعواد معروف، ١٤٢٤ ق.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر، ***طبقات المفسرین***، قاهره: وهبه، ١٣٩٦ ق.

طباطبائی، محمدحسین، ***ترجمه تفسیر المیزان***، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٣٧٤.

طبری، محمد بن جریر، ***جامع البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت: دارالمعرفه، ١٤١٢ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، به تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء تراث العربی، بی‌تا.

طیب، عبدالحسین، ***اطیب البیان فی تفسیر القرآن***، تهران: انتشارات اسلام، ١٣٧٨.

عباسی، مهرداد، مدخل «حرالی»، ***دانشنامه جهان اسلام***، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ١٣٧٥.

غبرینی، احمدابن احمد، ***الدرایه فیمن عرف من العلماء فی المائة السابعة ببجایة***، الجزائر: رابح بونار، ١٣٨٩ ق.

غزالي، محمد بن محمد، ***احیاء علوم الدین***، لبنان: دارالفکر، بی‌تا.

قرطبی، محمد بن احمد، ***الجامع لأحکام القرآن***، تحقیق: محمد ابراهیم الحفناوی، قاهره: دارالحدیث، ١٩٩٤ م.

مالک بن انس، ***الموطأ***، صححه و رقمه و خرج احادیثه و علق علیه: محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٦ ق.

مراکشی، عباس، ***الإعلام بمن حل مراکش و أغمات من الأعلام***، به کوشش: عبدالوهاب بن منصور، فاس، ١٣٥٧ ق.

مرزوق، عبدالرحیم، «تفسیر ابی الحسن الحرالی المراکشی نظریه و منهج فی التفسیر الصوفی»، ***الحیاه الطیبه***، شماره ١٣، ١٤٢٤ ق، صص ٢١٣-٢٤٠.

مقری، احمد بن محمد، ***نفخ الطیب***، بیروت: چاپ احسان عباس، ١٣٨٨ ق.

مناوی، محمد عبدالرؤوف‌بن تاج العارفین، ***الکواکب الدریة فی تراجم السادة الصوفیة (طبقات المناوی الکبری)***، بیروت: دار صادر، ١٩٩٤ م.

and epistemic levels are in accord with Divine Names and on this basis, the human beings' levels of understanding of the Qur'an are different depending upon their rank and level of faith, or as he phrased it, upon their heart age. Accordingly, the door to understanding the Qur'an would only open up to the servants as per their assuming the traits of Divine Names. In Haralli's procedure of understanding, the Qur'an's commands are arranged according to Divine Names and Attributes and the meanings of the verses are expounded with respect to the Names of Allah. The present article tries to analyze and study this approach that can be effective in the mechanism and method of understanding the Qur'an, which is highly important both in theorization and application.
Keywords: Haralli, understanding the Qur'an, Divine Names, *tafsīr*, *ta'wīl*.

Keywords: co-relation philosophy, interpretation's principles, language of the Qur'an.

Haralli Andalusi's Sufi Approach in the Theory of Understanding the Qur'an

Dr. Ruhollah Muhammad Alinejad Emran, Assistant Professor, Allameh Tabataba'i University

The Qur'an is the most important source for the cognition of Islamic rulings and knowledge; but authorities are divided over how to understand this text. The mystics, in turn, seek to understand it with a different viewpoint than others. Haralli Andalusi brings up his approach and theory in explaining the verses of the Qur'an neither as *tafsīr* nor as *ta'wīl*, but as theory of "understanding", which is based on consolidated relation between the verses of the Qur'an and Divine Names. He has devised principles special in their kind for understanding the Qur'an and believes that *tafsīr* and *ta'wīl* are both barriers to proper understanding the Qur'an. Haralli views the principles of *tafsīr* versus understanding as rank of essences (*a'yān*) versus traditions. Form Haralli's perspective, human beings' psychic

Dr. Sayyid Mohsen Kazemi, Ph.D. Graduate and Researcher, Culture and Qur'an Studies Research Center
This research is an answer to a collection of external questions concerning the whatness and howness of principles of interpretation (*qawā'id al-tafsīr*). As for the whatness discourser, after defining *qawā'id al-tafsīr* as "a collection of the requisites of interpretation based on principles", its subject, "the language of the Qur'an", is touched upon and its relation to interpretation is viewed as "inferential". Concerning the howness in terms of morphology and study of the anatomy, it has considered *qawā'id al-tafsīr* as knowledge-bestowing grammatical rules and regarded the subject of the propositions as the lingual elements and their pretext as "necessity". Then, by studying different types of these propositions, in constitution-study discourse, we have called the subject of these propositions as philosophical concepts and their pretext as nominal with an evolutionary origin. In the discourse on the criteria for possessing attribute of truthfulness (*ittiṣāf bi al-ṣidq*), after we considered the interpretation's principle in its knowledge structure as conditional (rather than categorical), its truthfulness (*ṣidq*) is regarded as meaning conformity of the conditional relation to actual fact of principle; and by delineating three conditions expected from a proposition, its states of truthfulness and falsehood are stated.

the Qur'an based on the exegetical traditions. Under the interpretation of the verse, ﴿and go around the Ancient House﴾ some traditions have been related from the Infallible Imams (A.S.) concerning the interpretation of the verse and its application to *ṭawāf al-nisā*. While examining these traditions and another tradition that has been related from the two major sects (of Shīʿa and Sunnī), it can be said that the verse is brief in this respect and, on the other hand, given the weakness of the *sanad* of the traditions that have interpreted it to *ṭawāf al-nisā*, one cannot rely on them. The most clear implication of the verse and the strength of the exegetical traditions that have interpreted it to pilgrimage circumambulation (*ṭawāf al-ziyāra*) and the lack of report of *ṭawāf al-nisā* in the Prophet's (S.A.W.) Hajj and the Infallible Imams (A.S.) prior to Imam Bāqir and Imam Ṣādiq (A.S.), this interpretation is preferable and *ṭawāf al-nisā* is provable through the traditions.

Keywords: *walyaṭṭawwafū* (and go around...), pilgrimage circumambulation, *ṭawāf al-nisā*, farewell circumambulation, the Prophet's Hajj.

A Philosophical Deliberation of the Whatness and Howness of "Principles of Interpretation"

which have prompted to turn the semantic study and reappraisal of the meaning and evidential analysis of these terms into an efficient procedure with a new glance at *sanad* studies. The main approach of this research is to study and evaluate the rank and rate of the term "shaykh". As for the evidential aspects regarding validation or praise among theoreticians, various viewpoints have been presented concerning its evidential aspects, so that while bringing various opinions close together, we can explain the limits of its evidential meaning in various ranks and rates of adaptation and uncover and delineate the weakness of its meaning.
Keywords: study of narrators (*'ilm al-rijāl*), adaptation (*jarḥ wa ta'dīl*), shaykh, signification, rank.

An Inquiry into the Verse ﴿and go around the Ancient House.﴾ (Q. 22: 29) in Relation to *Ṭawāf al-Nisā* Based on Exegetical Traditions

Dr. Muhammad Jawad Enayati Rad, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

The present research delves into the Qur'anic root of *ṭawāf al-nisā* (second circumambulation after which one's wife becomes lawful) in

tree-diagram of the thematic similarity of the sūras is drawn on the basis of quantitative criteria in question and, with its use, the sūras of the Qur'an are separately set up in clusters.
Keywords: understanding the Qur'an, information technology, data mining, clustering, thematic similarity of the sūras.

Semantics of the Term "Sahykh" Based on the Science of Adaptation

Tayyibeh Ammarlou, M.A. Graduate of the Qur'an and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad
Dr. Mahdi Jalali, (Corresponding Author), Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

A review of the study of narrators *('ilm al-rijāl*) and the course of development of the science of adaptation (*'ilm-i jarḥ wa ta'dīl*) talks about the evaluation of hadith in terms of critiquing the narrators mentioned in the chain of transmitters. To this end, they have created special terms and phrases for authentication of each of the transmitters so that to determine the validity of the transmitter's tradition by their employment. However, the *rijāl* experts were divided over the meaning and the signification of some of them

Clustering the Sūras of the Qur'an with Data Mining Techniques

Mohsen Sufi, M.A. Graduate, Iran University of Science and Industry
Dr. Alireza Ahmadi, (Corresponding Author) Professor, Iran University of Science and Industry
Dr. Husayn Ali Ahmadi, Assistant Professor, Iran University of Science and Industry
Dr. Behrouz Minaei, Associate Professor, Iran University of Science and Industry

The Qur'an is the miracle of the Prophet of Islam and the Revealed Book of the Muslims. This Holy Scripture comprises of 114 chapters, each of which contains various subjects. Most of the subjects that the Qur'an has dealt with have been brought up in more than one sūra and these subjects common among sūras denote relationship between them. Getting to know these relationships is an important issue that can help better understand the Qur'an. In this article, the subjects brought up in each of the sūras are identified with the help of one of the interpretations of the Qur'an (*Tafsīr Rahnamā*), and the decree of the similarity among the suras are measured on the basis of the subjects common among them with the use of a quantitative criteria and employment of data mining methods. In conclusion, the

Dr. Sayyid Jawād Qandili, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Unity in Lordship is one of the levels of unity that is taught to the addresses in many verses of the Holy Qur'an. There are various methods used in teaching unity of Lordship in the Qur'an, the most important of which is the method of "reasoning", among which the reasoning to the Creatorship of God has many functions because the early addressees of the Qur'an, i.e., the polytheists and idolaters, believed in God's Creatorship and their polytheism was mainly in Lordship and management of the world affairs.

This article has been done with the use of the rules of interpretation and is targeted at studying and elucidation of different arguments to the Creatorship of God for teaching unity of Lordship in the Qur'an from 'Allāma Ṭabāṭabā'ī's viewpoint. The findings of the research indicates that from 'Allāma Ṭabāṭabā'ī's viewpoint, this reasoning has three types of reasoning to the identity of Lordship and Creatorship, argument to the correlation of Lordship and Creatorship, and reasoning to creation intertwined with prudence.

Keywords: reasoning method, teaching monotheism, Creatorship, Lordship, the Qur'an, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī.

theology and then in principles of jurisprudence, in fifth century, division of tradition to *wāḥid* and *mutawātir* found its way into hadith sciences as well. This issue has left an impression on *qarā'āt*, which is a branch of attributive (*isnādī*) sciences. As a result of the popularity of exclusiveness of certification to *khabar-i mutawātir*, *qarā'āt* had to be *mutawātir* for certification and this very issue caused the insistence of the scholars of *qarā'āt* in seventh century and after that on *tawātur* of *qarā'āt*; whereas, before that, *qarā'āt* were accepted with the criterion of popularity despite the existence of non-*mutawātir* chain of transmission (*sanad*).

Keywords: uninterrupted frequency of readings, traditions narrated by single source, traditions narrated by several sources, principles of jurisprudence, theology, hadith sciences.

Reasoning to Creatorship of God; Method of Teaching Unity of Lordship in the Qur'an from the Viewpoint of 'Allāma Ṭabāṭabā'ī

Dr. Hasan Shokrollahi, Assistant Professor, Payame Nour University

Dr. Muhammad Davoudi, (Corresponding Author) Associate Professor, Hawza and University Research Institute

Historical Background for the Formation of *Tawātur* of *Qarā'āt* Supposition

Elāheh Shāhpasand, Assistant Professor, University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an, Faculty of Qur'an Instructor Training, Mashhad

Many of the Sunni scholars of the middle centuries up to the present era as well as some Shi'a scholars of the middle centuries up to the modern time have turned to setting forth the theory of *tawātur* of *qarā'āt* (uninterrupted frequency of readings); whereas such theory has been unprecedented among the early Shi'a and Sunni scholars. This issue, as well as the issue of impressionability of the science of *qarā'āt* from other Islamic sciences, especially hadith sciences, would make it necessary to study the historical background for the formation of *tawātur* of *qarā'āt* supposition.

Through successive study of the status of traditions narrated by single source (*khabar-i wāḥid*) and by several sources (*khabar-i mutawātir*) in theology, principles of jurisprudence, and hadith, and by taking into consideration the change of approaches that was made concerning the certification of those two, this research has concluded that following popularity of exclusiveness of certification to *khabar-i mutawātir* and the weakening of the status of *khabar-i wāḥid* first in

weak transmitters in his *Ma'rifat al-Hadith* and named 150 of hadith transmitters as *ḍu'fā* (the weak) and then undertaken to state their weak aspects. This research is intended to study the transmitters who have been weakened in *Ma'rifat al-Hadith* and find the principles and criteria for the invalidation of transmitters in view of the author of the book. The investigations indicate that such instances as the content of the traditions or the book quoted from the transmitter, the weakness of the narrators or the persons from whom the hadith has been narrated (*marwī 'anh*), attribution of fabricated hadith to the transmitter are among the factors of weakening the transmitters of hadith in this book. Since familiarity with the criteria and standards of the *rijāl* experts in invalidation or declaring trustworthy (*al-jarḥ wa al-ta'dīl*) of the narrators is essential for proper understanding, interpreting, judgment concerning their statements and procedure, the present article, while enumerating the author's criteria and standards in calling the transmitters of hadith as weak, has undertaken to judge some of the evidences denoting the weakness of the transmitter in his opinion.
Keywords: Behboudi, *Ma'rifat al-Hadith*, weakening, transmitter, *rijāl*, invalidation.

referring to Potiphar, some to Yūsuf, and yet some others to Zulaikhā. The question this article raises is, "To what people do the subjective and objective pronouns of this verse refer?" Given the previous verses, it seems that this verse is narrating the words of Zulaikhā, the Potiphar's wife, who after confessing her misdeed toward Yūsuf, proclaims that she has made the confession to let her husband know that she had not betrayed him in his absence. Therefore, the translation and interpretation of the verse should be revised and substituted by the above translation. In conclusion, while studying and critiquing 'Allāma Ṭabāṭabā'ī's viewpoint, we would approve Ibn Kathīr's view.

Keywords: Yūsuf, Potiphar, Zulaikhā's betray, verse 52 of Sūrat Yūsuf, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, Ibn Kathīr.

Principles of Weakening Transmitters of Hadith in Behbūdī's *Ma'rifat al-Ḥadīth*

Dr. Fatemeh Zhian, Assistant Professor, Hazrat-e Masoumeh University

Studying the degree of authenticity of the transmitters of hadith is among the oldest hadith investigations, called *'Ilm al-Rijāl*. Among the contemporaries, Muhammad Baqir Behboudi has mentioned the

ABSTRACT

Decoding the Subjective and Objective Pronouns of the Verb *lam akhunhū* in Verse 52 of Sūrat Yūsuf

Dr. Tahere Rahimpoor Azqadi, (Corresponding Author), Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Sayyid Husayn Sayyid Musavi, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

The verse 52 of Sūrat Yūsuf is among the verses about which there many discrepancies among the translators and interpreters in its translation and interpretation, to the extent that it has been translated in eight different forms. The discrepancies originate from the subjective and objective pronouns of the verb *lam akhunhū*. By decoding the antecedent of the subjective and objective pronouns of this verb, the subjective pronoun of *li ya'lam* would be clearly settled, too. Some have considered it to be the words of Zulaikhā and others that of Yūsuf. Similarly, some have taken the objective pronoun as

Table of Contents

Decoding the Subjective and Objective Pronouns of the Verb lam akhunhū in Verse 52 of Sūrat Yūsuf Dr. Tahere Rahimpoor Azqadi - Dr. Sayyid Husayn Sayyid Musavi 9

Principles of Weakening Transmitters of Hadith in Behbūdī's Ma'rifat al-Ḥadīth Dr. Fatemeh Zhian 31

Historical Background for the Formation of Tawātur of Qarā'āt Supposition Dr. Elāheh Shāhpasand 55

Reasoning to Creatorship of God; Method of Teaching Unity of Lordship in the Qur'an from the Viewpoint of 'Allāma Ṭabāṭabā'ī Dr. Hasan Shokrollahi - Dr. Muhammad Davoudi - Dr. Sayyid Jawād Qandili 79

Clustering the Sūras of the Qur'an with Data Mining Techniques Mohsen Sufi - Dr. Alireza Ahmadi - Dr. Husayn Ali Ahmadi - Dr. Behrouz Minaei 103

Semantics of the Term "Sahykh" Based on the Science of Adaptation Tayyibeh Ammarlou - Dr. Mahdi Jalali 121

An Inquiry into the Verse ﴿and go around the Ancient House.﴾(Q. 22: 29) in Relation to Ṭawāf al-Nisā Based on Exegetical Traditions Dr. Muhammad Jawad Enayati Rad 141

A Philosophical Deliberation of the Whatness and Howness of "Principles of Interpretation" Dr. Sayyid Mohsen Kazemi 157

Haralli Andalusi's Sufi Approach in the Theory of Understanding the Qur'an Dr. Ruhollah Muhammad Alinejad Emran 177

Abstracts of the Papers in English Language 210

In the Name of Allah

New Approaches to

Quran and Hadith Studies

A Reesearch Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 101, Autumn & Winter 2018 - 2019

ISSN-Print: 2008-9120

ISSN-Online: 2538-4198

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. S.K. Tabātabā'ī

Editorial Board

Dr. M. 'Iravani

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

Translation of Abstracts

A. Rezwani

Printing & Binding: Ferdowsi University of Mashhad Press

Circulation: 500

Price: Rs 30000

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies

Ferdowsi University of Mashhad Campus

Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873

FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

New Approaches in Quran and Hadith Studies

ISSN-Print:2008-9120 ISSN-Online:2538-4198

A Semi-Annual Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 50, No. 2, Issue 101, Autumn & Winter 2018 - 2019

FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD PRESS