



دو فصلنامه علمی

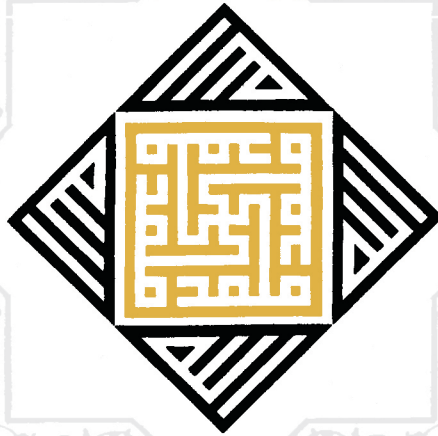
علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۲ شماره ۱ شماره پیاپی ۱۰۴
بهار و تابستان ۱۳۹۹





علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۲، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

بهار و تابستان ۱۳۹۹ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر سیدکاظم طباطبایی

مدیر داخلی: دکتر علیرضا آزاد

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده ها به انگلیسی: وحید مردانی

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

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

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

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

۵ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

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

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

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

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

الله أكبر
٢

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات صرفاً "به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد به نشانی <https://jquran.um.ac.ir/index.php/quran> دریافت می شود.
- ۲ - اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳ - بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می شود).
- ۴ - در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵ - نتایج داورى ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می شود.
- ۶ - نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله ها می رسد.

راهنمای تدوین مقالات

این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های علوم قرآن و حدیث باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهشگران و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه علوم قرآن و حدیث انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه فرمایند:

۱- هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

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

۳- حجم مقاله نباید بیشتر از ۲۵ صفحه مجله باشد (حداکثر ۸۵۰۰ کلمه).

۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترسی در سایت فرهنگستان) الزامی است.

۶- هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله آزاد است.

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

۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقاله‌های مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

- ۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است؛ در صورت لزوم می توان اطلاعات دیگری را مأخذ بدان افزود.
- ۹-۲- در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰-۲- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱- تاریخ‌های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشد بدون هیچ نشانه‌ای ذکر شوند. در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود. مثال: (کوثر: ۲).

- ۱۴- پُرانتز (،) و آکولاد [] نسبت به قبل و بعد آن با فاصله و محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه « » نیز همین قاعده رعایت می‌شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می‌شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:)، نسبت به ماقبل خود بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پُرانتز و گیومه باشد.
- ۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.
- ۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـُ و ـٌ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارةً اخرى)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مآخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین / معین؛ علی / علی؛ بنا / بنا؛ غرضه / غرضه؛ حَرَف / حِرَف.
- ۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.
- ۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.
- ۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

۱. اسماعیل اثباتی (دانش‌آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر سید محمدعلی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات)
۳. دکتر عباس اسمعیلی‌زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر ایوب اکرمی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر حمید باقری (استادیار دانشگاه تهران)
۶. دکتر ملیکا بایگانیان (دانش‌آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر مهدی جلالی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر سید عبدالمجید حسینی‌زاده (دانشیار دانشگاه پیام نور تهران)
۹. دکتر سید علی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۱۰. دکتر محمدتقی دیاری‌بیدگلی (استاد دانشگاه قم)
۱۱. دکتر غلامرضا رئیس‌یان (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر علیه رضاداد (استادیار دانشگاه فرهنگیان)
۱۳. دکتر احمد زارع‌زردینی (استادیار دانشگاه مبد)
۱۴. دکتر محمد حسن رستمی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. مرتضی سلمان‌نژاد (دانش‌آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر سید حسین سیدی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر محمد شریفی (دانشیار دانشگاه مازندران)
۱۸. دکتر حسین صابری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر سیدکاظم طباطبایی‌پور (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. زینب طلوع‌هاشمی (دانش‌آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۱. دکتر سید محمود طیب حسینی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
۲۲. دکتر نهله غروی نایینی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)
۲۳. دکتر محسن قاسم پور راوندی (دانشیار دانشگاه کاشان)
۲۴. دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)
۲۵. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۶. دکتر یحیی معروف (استاد دانشگاه رازی)
۲۷. دکتر فرهنگ مهروش (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی گرگان)
۲۸. دکتر یحیی میرحسینی (استادیار دانشگاه میبد)
۲۹. دکتر حسین ناصری مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۳۰. حجت الاسلام حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	حدیث؛ ضرورت اتخاذ رویکرد فراققهی دکتر محمد حسن احمدی
۲۵	بررسی اشتقاق و کاربردهای تربیت و ربوبیت در قرآن در رهیافت به مفهوم تربیت قرآنی دکتر ایوب اکرمی
۴۹	گفتمان وجودگرایی در تفسیر قرآن و شرح روایات دکتر حمید حمیدیان - دکتر احمد زارع زردینی - دکتر فخرالسادات علوی - مریم امینی
۷۳	مفهوم قرآنی استیناس: ارزیابی اقوال تفسیری با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی دکتر احمد پاکتچی
۹۵	دیدگاه قاضی نعمان در تأویل آیات و احکام فقهی فروغ ضیغمی نژاد - دکتر بمانعلی دهقان - دکتر امیر جودوی
۱۱۷	تبیین نسبت «نفس واحده» با «آدم» بر اساس تحلیل مفهوم «نفس» در نظام آیات قرآن دکتر فرزانه روحانی مشهدی
۱۳۹	بررسی و نقد مولفه‌های تفسیر کلامی زمخشری در انگاره طبرسی مسعود نمازی زادگان - دکتر محمدعلی رضایی - دکتر حسن نقی زاده
۱۶۳	تأثیر تنويع حدیث بر دانش رجال دکتر علیرضا دل افکار - دکتر مهین شریفی اصفهانی - دکتر محمدهادی امین ناجی - جواد طاهری
۱۸۵	بازتعریف اصطلاح «روش تفسیر» میثم عزیزان - دکتر محمدعلی تجری
۲۰۷	ارزیابی دیدگاه رجالی البانی در خصوص روایت «صراط مستقیم» دکتر نفیسه فقیهی مقدس - اکبر روستائی
۲۲۹	گونه‌های تأویل در تفسیر طبری دکتر مریم قبادی
۲۵۱	بررسی تنبیه بدنی زوجه در قرآن و روایات با رویکرد معناشناختی به واژه «ضرب» احمد نجمی پور - دکتر ناهید مشائی - دکتر سید محمود طباطبایی



Quran and Hadith Studies

Vol. 52, No. 1, Issue 104

Spring & summer 2020

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.75921

علوم قرآن و حدیث

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۲۴-۹

حدیث؛ ضرورت اتخاذ رویکرد فراقه‌ی *

دکتر محمد حسن احمدی

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

Email: ahmadi_mh@ut.ac.ir

چکیده

در میراث و فرهنگ اسلامی، «فقه» یکی از دل‌مشغولی‌های مهم عالمان مسلمان در طول تاریخ بوده است. این توجه، به‌گونه‌ای است که می‌تواند زمینه آن را فراهم کند که از طرفی، فقهی نبودن یک مسئله قبل از هرچیز نیازمند بررسی باشد و از سوی دیگر، زمینه آن را فراهم کند که تحلیل‌های مبتنی بر ماهیت فقهی را به کل مجموعه حدیث، تسری ندهیم. خاورشناسان، با تکیه به تعمیم روش کتب فقهی به حدیثی نتایج نادرستی گرفته‌اند. به‌عنوان نمونه ساخت صرفاً با تکیه به نمونه‌های فقهی، نظریه خود را به کل احادیث تعمیم داده است. این در حالی است که تفکیک فقه از غیر فقه، مانع از تعمیم این‌گونه مناقشات می‌شود. در واقع تعمیم فقه به مطلق حدیث، مغالطه‌ای رایج است که برای پرهیز از ورود به آن، تأسیس اصل «تمایز حدیث از فقه»، ضروری است. در این مقاله، این تمایز را در چهار حوزه «تمایز تاریخی»، «تمایز در روش»، «تمایز در رویکرد» و «تمایز در ارزش‌گذاری»، پی‌می‌گیریم.

کلیدواژه‌ها: حدیث، رویکرد فقهی، فقه، حجیت.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۱۲. این مقاله، در قالب طرح پژوهشی شماره ۲۸۷۲۷/۱/۰۳ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

Hadith, the need to adopt an extra-jurisprudential approach

Dr. Mohammad Hassan Ahmadi

Associate Professor at Farabi Campus, University of Tehran

Abstract

In Islamic heritage and culture, "jurisprudence" has been one of the main concerns of Muslim scholars throughout history. This obsession has paved the way for the approach according to which determining the non-jurisprudential nature of a subject calls for detailed inspection, thereby preventing the generalization of jurisprudential analyses to the entire set of hadiths.

Orientalists, by generalizing the method of jurisprudential works to hadith, have drawn false conclusions. As an example, [Schacht](#) has generalized his theory to all hadiths solely based on jurisprudential instances. However, the separation of jurisprudence from non-jurisprudence thwarts the generalization of such disputes. In fact, the sole generalization of jurisprudence to hadith is a common fallacy that could only be eschewed by establishing the principle of "distinguishing hadith from jurisprudence". In this article, this distinction is evaluated in four areas: "historical distinction", "methodological distinction", "distinction in approach" and "distinction in valuation".

Keywords: Hadith, jurisprudential approach, jurisprudence, authenticity

مقدمه

برخی از نمونه تعریف‌های ارائه شده از اصطلاح «حدیث»، عبارتند از: «کلام یحکی قول المعصوم او فعله أو تقریره» (حکایت گفتار، رفتار یا تأیید معصوم) (شیخ بهایی، ۴) یا «...مأصیف إلى النبی من قول أو فعل أو تقریر أو صفة...» (گفتار، رفتار و تأییدی که به پیامبر نسبت داده شود). (ابن حجر عسقلانی، ۱/ ۱۷۳) با این حال، تعاریف ارائه شده، هیچگاه بی‌نقد و اشکال تلقی نشده‌اند. چنانکه گفته شده: «این تعریف نه جامع است و نه مانع. از یک سوی حدیثی که نقل به معنا شده باشد داخل در این تعریف نیست، پس جامع نیست؛ از سوی دیگر، عبارات بسیاری از فقیهان پیشین را که در آثار فقهی خود عین عبارت‌های حدیث را با حذف سند و در قالب فتاوی می‌آوردند، فراخواهد گرفت؛ مانند «شرایع» علی بن بابویه، «المقنع» و «الهدایه» صدوق و...، پس مانع نیست» (مهدوی راد، ۲۵) ضمن ناروشن بودن نسبت این مفهوم از حدیث با مجموعه رفتار پیامبر که موجب اصلی شکل‌گیری هویت تعالیم اسلامی است؛ تعریف رایج حدیث، صرفاً ناظر به امور ایجابی است؛ چراکه رفتار سلبی معصوم نیز می‌تواند همان جایگاه را داشته باشد. برخی موضوعات، به گونه‌ای است که در مورد آن می‌توان گفت در هیچ روایتی، نیامده است که معصوم، فلان عمل را انجام داده باشد یا فلان توصیه را کرده باشد.^۱ نقش مخاطب در شکل‌گیری ماهیت تعریف حدیث را نیز نباید نادیده گرفت. توضیح آن که حدیث، بیشتر از جهت انتساب آن به معصوم، در ذهن جای گرفته است؛ حال آن که در واقع، آنچه به عنوان جنس در تعریف حدیث، مد نظر است؛ «حکایت» است و حکایت نیز از جنس رفتار بشری است. این حکایت، در واقع نوعی تقطیع و برش از مجموعه سنت است. گذشته از آن که خود معصوم نیز در مواردی به اقتضای فهم مخاطب سخن می‌گوید. این نکته از حجم قابل توجهی از روایات که قالب «سؤال و جواب» دارند؛ قابل استفاده است. بر این اساس شاید بتوان ادعا کرد بخشی از بارمعنایی در هر کلام تقطیع شده، از طریق مخاطب به متن اشراک می‌گردد.

اما از سویی دیگر، در میراث و فرهنگ اسلامی، «فقه» یکی از دل‌مشغولی‌های مهم عالمان مسلمان در طول تاریخ بوده است. این توجه، به گونه‌ای است که می‌تواند زمینه آن را فراهم

۱. این مسئله چیزی غیر از منطوق الفراغ است. استناد به این گونه رفتارها شبیه این استدلال است که لوکان لربک شریک لاتک رسله.

کند که از طرفی، فقهی نبودن یک مسئله قبل از هرچیز نیازمند بررسی باشد و از سوی دیگر، زمینه آن را فراهم کند که تحلیل‌های مبتنی بر ماهیت فقهی را به کل مجموعه حدیث، تسری ندهیم. خاورشناسان، با تکیه به تعمیم روش کتب فقهی به حدیثی نتایج نادرستی گرفته‌اند. به‌عنوان نمونه ساخت صرفاً باتکیه به نمونه‌های فقهی، نظریه خود را به کل احادیث تعمیم داده است. (موتسکی، ۲۳ - ۴۵) این در حالی است که تفکیک فقه از غیرفقه، مانع از تعمیم این‌گونه مناقشات می‌شود. در واقع تعمیم فقه به مطلق حدیث، مغالطه‌ای رایج است که برای پرهیز از ورود به آن، تأسیس اصل «تمایز حدیث از فقه»، ضروری است.

در ادامه این تمایز را در چهار حوزه «تمایز تاریخی»، «تمایز در روش»، «تمایز در رویکرد» و «تمایز در ارزش‌گذاری»، پی می‌گیریم.

تمایز تاریخی

رویکرد غالب در طول تاریخ، توجه به روایات فقهی بوده است؛ به‌نوعی که امروزه نیز ما عملاً وارث روش‌های فقیهانه در تحلیل روایات تفسیری و روایت‌های تاریخی هستیم. پرداختن به روایات فقهی، به‌وسعت تاریخ حدیث است؛ به‌گونه‌ای که برخی از این روایات، عنوان‌دار شده‌اند. (شانه‌چی، ۲۳) در ادامه این تمایز را در تعریف حدیث، نگاشته‌های حدیثی و رخدادهای حدیثی، دنبال می‌کنیم.

۱- تعریف حدیث

در طلعه مبحث «تاریخ حدیث»، قبل از هرچیز باید از وجه و علت دو «تمایز» سخن گفت. نخست تمایز «حدیث» از «تاریخ» و دیگر تمایز «تاریخ حدیث شیعه از اهل سنت». در مورد نخست، باید پرسید اساساً اگر عنوان حدیث بر آن چه که -البته در قرون بعدی- اصطلاح حدیث به خود گرفت؛ اطلاق نمی‌شد؛ چه اتفاقی می‌افتاد؟ شک نیست که حدیث، فارغ از عنوانی که در بوم اسلامی به خود گرفته است؛ چیزی از خانواده تاریخ است و از همین منظر است که مورد توجه خاورشناسان نیز قرار گرفته است. از این رو باید یافت که آن وجه قابل توجهی که موجب تلاش عالمان مسلمان برای تمایز بخشی بین حدیث و تاریخ شده است؛ چه بوده است؟ شاید بتوان از مطرح شده بودن عنوان «حجیت» و سپس استدلال به ادله نقلی چون آیه شریفه «ما آتاکم الرسول فخذوه» (حشر: ۷) یا «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» (نساء: ۵۹) و

دلایل نقلی مشابه دیگر، بتوان رنگ و بوی فقهی را در واکاوی اصطلاح حدیث، استشمام کرد و یا حداقل آن‌که در این که آیا در این جعل اصطلاح، مجموعه وسیع گزارش‌های تاریخی، مورد نظر بوده‌اند؛ ایجاد تردید کرد. البته این که عملاً آن‌چه در ضمن کتابهای سیره و تاریخ نبوی یا سایر معصومین آمده است؛ جدای از حدیث مصطلح، تصور می‌شود و یا این که حتی برخی حدیث را ناظر به قول، فعل و تقریری می‌دانند که از عادیات زندگی ایشان نباشد (شانه‌چی، ۲۳)؛ می‌توان تأیید بیشتری بر این مسئله یافت. تعریف حدیث و روح حاکم بر آن، به عنوان پایه بحث تاریخ حدیث، متأثر از رویکردی فقهی و متناسب با دستگاه فقه به نظر می‌رسد. این تعریف فقهی، در ایجاد تمایز بین تاریخ حدیث شیعه و اهل سنت نیز -در عین ابتناء این تمایز بر شاخصه‌هایی ظاهری- تأثیر گذاشته است. نمونه تأثیرپذیری تعریف حدیث از یک رویکرد فقهی، دخالت دادن مذهب راوی در تعریف حدیث است. در این رویکرد، شیعه بودن راوی، فصل مقوم تعریف حدیث شیعه است. از این رو در تعریف آن گفته شده: مجموعه گزارش‌های حاکی از سنت نبوی و معصومین که از طریق راویان و محدثان شیعه، گزارش و تدوین شده است (طباطبایی، تاریخ حدیث شیعه ۱، ص ۳).

نباید از نظر دور داشت اصطلاح «حجیت» که در ارتباط با اقوال معصومین در شیعه و صحابه و تابعین در اهل سنت، به عنوان ملاک مهمی در تمایز مطرح می‌شود نیز متأثر از رویکردی فقهی است. از همین روست که کتاب‌های حدیثی غیرفقهی مانند میزان الحکمه علی رغم تبادر شیعی آن، شامل احادیث اهل سنت نیز می‌باشند. اساساً طرح عنوان «قول صحابه و تابعین»، با عنایت به اصطلاح فقهی «حجیت» و مرجعیت فتوایی، نشان‌دار شده است. بنابراین، سخن از «حجیت اقوال صحابه و تابعین» در ضمن مباحث «تاریخ حدیث»، نوعی خروج از بحث و ناشی از عدم توجه به فضای شکل‌گیری این اصطلاح است.

۲-نگاشته‌های حدیثی

نتایج پی‌جویی از اولین نگاشته‌های حدیثی نیز بیشتر رنگ و بوی فقهی دارد. در میان نمونه‌هایی که به عنوان اولین نگاشته‌های حدیثی از آن یاد می‌شود؛ در مواردی که به ماهیت اثر، اشاره‌ای شده است؛ بیش از هرچیز می‌توان ماهیت فقهی، جلوه‌گر است. در توصیف محتوای کتاب جامعه یا کتاب علی گفته شده از برخی روایات برمی‌آید که در این کتاب، کلیه احکام و تکالیف شرعی و نیز آن‌چه در دائره حلال و حرم الهی قرار دارد؛ وجود داشته است.

در توصیف صحیفه علی در منابع اهل سنت نیز از زبان حضرت در پاسخ به سؤال در مورد محتوای آن نقل شده است که فرمودند: مقدار دیه، شرایط آزادی اسیر و این که مسلمان به سبب قتل کافر کشته نمی شود. (بخاری، ۱/ ۱۱۸، ۲۰۷). در مورد اثر جابر بن عبدالله انصاری گفته شده: وی دارای صحیفه‌ای بود که به عقیده مسلم در باب مناسک حج فراهم شده بود. در این رساله، جابر کیفیت حج رسول و خطبه آن حضرت در سفر حجه الوداع را جمع‌آوری کرده بود. (صالح، صبحی، ۱۵). کتاب السنن و الاحکام و القضا یا از ابورافع که معمولاً از آن در زمره اولین نگاشته‌ها سخن به میان می‌آید؛ در بردارنده احکامی فقهی در ابواب متعدد بوده است (مؤدب، سید رضا، ۴۴) در بیان کتب حدیثی اصحاب ائمه در قرن اول در کنار کتاب ابورافع، به کتاب علی بن ابی رافع که در مورد مسائل فقهی است و کتاب ربیع بن سمیع در باب نصاب زکات انعام ثلاثه، اشاره شده است (معارف، مجید، ۲۱۵). حتی در مورد اصول اربعه نظری وجود دارد که مطابق آن مراد از چهارصد اصل، چهارصد قاعده فقهی است (همان، ۲۵۰). این‌ها همه گذشته از ماهیت فقهی جوامع اولیه حدیثی است که هم بر اساس ابواب فقهی نگاشته شده است و هم ماهیت غالب روایات آن‌ها فقهی است.

۳- رخدادهای حدیثی

رویگرد غالب در تحلیل تاریخ حدیث، رویکردی فقهی است. آنچه تحت عنوان رخدادها و پدیده‌های حدیثی در تاریخ حدیث مطرح می‌شود؛ عموماً رنگ و بوی فقهی دارد. توجه ویژه به روایات فقهی در طول تاریخ به گونه‌ای است که حتی برخی روایات فقهی، شناسنامه دار شده‌اند. مذاهب اربعه، اصطلاح اصحاب اجماع، اخباریان، بحث حجیت خبر واحد، غالب اصطلاحات درایه الحدیث^۱، اصطلاح جوامع حدیثی، سیاست اجتهاد در مقابل نص، ضوابط نقد و فهم حدیث، نزاع اهل حدیث و اهل رأی و ... نمونه‌هایی است که در فضای فقهی شکل گرفته‌اند. به عنوان نمونه، اصطلاح «اصحاب اجماع» ذیل عنوان «فی تسمیه الفقهاء» کتاب کشی آمده (طوسی، اختیار الرجال، رقم ۴۳۰، ۷۰۵ و ۱۰۵۰) و بیشتر ناظر به دیدگاه‌های فقیهانه این عده و اثبات جایگاه مرجعیت فقهی ایشان است. نکته مهمی که ریشه تنازعات و نزاع‌های سده دوم را قوت می‌بخشد؛ رنگ و بوی فقهی دارد. آن چیزی که موجب تمایز

۱ به عنوان نمونه شروط صحت روایت، از جمله شیعه بودن راوی، صرف نظر از این که موجب تمایزی صوری است؛ کارکرد فقهی دارد.

مذاهب اربعه می‌شود حدیث بما هو حدیث نیست؛ بلکه فقه است. پدیده جعلی که امثال گلدزیهر بر آن پای می‌فشردند و آن را محصول نزاع‌های درونی گروه‌های مختلف فکری سیاسی جامعه آن روز می‌دانند؛ در فضای فقه تحلیل و تفسیر کرد.

در تبیین رابطه اخباریان و اصولیان، شاکله فقهی نزاع، در کنار تقریر صحیح رابطه عقل و نقل نباید در یک تحلیل تاریخی از نظر دور داشته شود. دلایل اخباریان از قبیل «عدم امکان فهم آیات قرآن برای بیشتر مردم»، «آمدن همه چیز در روایات»، «قطعی الصدور بودن همه روایات»، «عدم توانایی عقل انسان در درک احکام شرعی» و «بدعت بودن اجتهاد»، بیش از هر چیز در فضای فقهی، معنادار می‌گردد.

در مورد «دوره رکود» در فاصله بین قرون ششم تا نهم تاریخ حدیث، آمده است که: پس از شیخ طوسی (م ۴۶۰) هیچ فقیه صاحب نظری وجود نداشت و همه فقیهان شیعه ناقل و گزارشگر نظرات شیخ بودند. (ابن طاووس، ۱۲۷) بر اساس نمونه‌های این گزارش، دوره رکود، بیشتر در فضای فقهی قابل تحلیل است و به مفهوم مقلده‌بودن عالمان این دوره و عدم صدور فتوایی برخلاف شیخ طوسی تا عصر ابن ادریس حلی (م ۵۹۸) است. بر این اساس، تسری رکود فقهی به مطلق حدیث، قابل تأمل است. اتفاقاً در خارج از فضای فقهی، در دوره رکود می‌توان آثار متعددی را پی‌گیری کرد.^۱

تمایز در روش

غالب قواعد، طبقه‌بندی‌ها و استدلال‌های تاریخ حدیث، متأثر از دستگاه فقه، در فضای سنت محکیه شکل گرفته است. تاثیرگذاری فقه بر سایر حوزه‌های علوم اسلامی، در حوزه روشی، قابل توجه بیشتری است. این تأثیرگذاری که به نوعی ناشی از قوت فقه است؛ به

^۱ در حوزه تفسیر، آثاری چون تفسیر مجمع البیان طبرسی (متوفای ۵۴۸ ق)، تفسیر روح الجنان و روح الجنان ابوالفتح رازی (متوفای ۵۶۰ ق)، فقه القرآن قطب الدین راوندی (۵۷۳)، متشابه القرآن و مختلفه ابن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸ ق)، کتاب سعد السعود ابن طاووس، قابل مشاهده است. در حوزه رجال، آثاری چون رجالی چون خلاصه الاقوال علامه، معالم العلماء ابن شهر آشوب (م ۵۸۸) و فهرست شیخ منتجب الدین (زنده تا ۶۰۰)، را نمی‌توان حدیثی ندانست. در این دوره، در میان اهل سنت نیز عالمان نام آوری چون حاکم نیشابوری (م ۴۰۵)، ابن عربی (م ۵۴۲)، ابن جوزی (م ۵۹۷) مؤلف زاد المسیر فی علم التفسیر و فنون الاقوال فی علوم القرآن، ابن اثیر جزیری (م ۶۰۶) مؤلف النهایه فی غریب الحدیث و جامع الاصول ونووی (م ۶۷۷) و تفاسیری چون معالم التنزیل بغوی (م ۵۱۶)، تفسیر کبیر فخر رازی (م ۶۲۱) کشف زمخشری (م ۵۳۸)، تفسیر قرطبی، تفسیر بیضاوی و تفسیر کشف الاسرار میبادی (م ۵۲۰) نیز به چشم می‌خورد.

سیطره روشی فقه انجامیده است. فقه، نه تنها در حوزه معرفت به تئوری اداره واقعی و کامل اداره انسان، از گهواره تا گور، معتقد است؛ بلکه در حوزه‌های روشی نیز به صورتی غالباً ناخواسته بر روش‌های متداول سایر علوم اسلامی چون حدیث و تفسیر، نیز تأثیر گذارده است.

تمایز در روش را در حوزه‌های زیر پی می‌گیریم:

۱- تمایز علوم حقیقی و اعتباری

این گونه تعامل فقه و سایر علوم، و تأثیر و تأثر البته قابل واکاوی است. از جمله مهمترین نتایج این واکاوی، درک تمایز بین سنخ نوع علم فقه و سنخ سایر علومی چون تفسیر است؛ چه آنکه علم فقه، از علوم اعتباری و علم تفسیر از علوم حقیقی است. به عنوان نمونه عدم حجیت «اصل مثبت» در فقه به دلیل عدم اعتبار شارع نسبت به لوازم عقلی مستصحب است. بنابراین اگرچه نتیجه استصحاب حیات زید در زمان شک در این حیات، حکم به حرمت ازدواج همسرش و تصرف در اموالش است ولی رشد او و مثلاً روئیدن موی صورت او، از طریق استصحاب قابل اثبات نیست. ملاک اصلی هویت بخش امور اعتباری، از مقوله باید و نباید بودن آنهاست. این تمایز، البته به تفاوت در روش نیز می‌انجامد. مغالطه برتری بخشی به علوم حقیقی نسبت به علوم اعتباری، موجب ایجاد نوعی نگرانی عدم مطابقت با واقع و انگیزه تلاش برای ایجاد پشتوانه حقیقی برای علوم اعتباری است. این نگرانی ضمن آن‌که با روش مخطئه بودن سازگار نیست؛ مبنای روشنی ندارد.

یکی از مهمترین تفاوت‌های روشی عالم اعتبار و حقیقت، برهان پذیر نبودن عالم اعتبار است. ضرورت‌های اجتماعی موجب وضع این اعتبارات در یک جامعه‌اند؛ چنان‌چه لزوم حرکت از سمت راست، یک قاعده عقلایی نه عقلی. در شرع نیز این اعتبار عقلایی البته باید به تأیید شارع نیز برسد. از این روست که ظنون، به معتبر و غیر معتبر تقسیم می‌شوند و مثلاً قیاس حجت نیست و استصحاب حجت است. علامه طباطبایی با توجه به اختصاص فقه به عالم اعتبار می‌نویسد:

فعلم الاصول هو العلم الباحث عن القواعد المقرره عند العقلاء لاستنباط الاحکام ... و من هنا يظهر ان كل مسئله منها فعندها مقدمه مطويه بها تتم بها النتيجة و هي ان الشارع جري على هذا البناء و لم يردع عنه ... و من هنا يظهر ايضاً ان المقدمه العقلية المحضه و بعبارة اخرى

البرهان غیر مستعمل فی المباحث الاصولیه فی الحقیقه اذ العقلاء لا یبنون فی القضايا الاعتباریه المتداوله عندهم الا علی اصول بناءاتهم من ضروره الحاجه أو اللغو و اما القضايا الاولیه و ما یتفرع علیها من النظریه فلا تنتج طلباً و لا هرباً و لا وضعاً و لا رفعا و لا ما یتتبع الی ذلك بل تصدیقا بنسب حقیقه نفس امریه فافهم. ذلك مضافاً الی ما تحقق فی محله ان القضايا الاعتباریه من حیث هی اعتباریه لا یقام علیها برهان. (طباطبایی، ۱/ ۱۴-۱۵).

۲- تمایز در قواعد و اصول

واقعیت آن است که باتوجه به تفاوت علوم، روش هر علم، ضرورتاً قابل تسری به علم دیگر نیست. نمی‌توان با مفاهیمی فقهی چون «حجیت» یا «خبر واحد»، به دنبال تحلیل روایات تفسیری رفت؛ چنانچه نمی‌توان با اجرای قاعده‌ای فقهی چون «الجمع مهمما امکن اولی من الطرح» از پس چند روایت متعارض در تاریخ برآمد. این آسیب، البته آسیب غالب کتاب‌هایی است که ناظر به مباحث فقه الحدیثی نگاشته شده‌اند. نویسنده‌ای می‌نویسد:

فهم و استنباط مراد متون و حدس صورت اصلی یک کلمه یا عبارت و کشف اعتبار یا عدم اعتبار یک نقل یا یک کتاب و ظرایف علم حدیث و رجال، چیزهایی نیست که با اجرای اصل عدم ازلی و استصحاب تأخر حادث یا به مدد کلی قسم ثالث و صور علم اجمالی و امثال آن بتوان در آن راه به جایی برد. ربط این گونه مقولات دانش عزیز اصول فقه با مشکلات فهم متون قدیم و یافتن راه در ظلمات جعل و تزویر و سنگلاخ تصحیف و تحریف، در حد ارتباط احکام غنه و قلقله و سایر قواعد فن تجوید است با استنباط احکام فرعیه از ادله تفصیلیه. (مدرسی طباطبایی، ۱۶)

یکی از نمونه‌های اختصاصی روش فقهی، قاعده «اطلاق و تعمیم» است. نتیجه مقدمات حکمت یا شروط اطلاق (در مقام بیان بودن، نبودن قدر متیقن و قرینه بر تقیید) آن است که در برداشت توسعه‌ای از یک روایت، در صورت یأس از مقید، می‌توان به اطلاق تمسک کرد. (اصاله الاطلاق) این در حالی است که در تفسیر و تاریخ، عکس این قاعده، جریان دارد. (اصل تقیید) درواقع اگرچه لزوم فحص از قید، در فقه هم لازم است اما در فقه، با یأس از قید می‌توان به اطلاق تمسک کرد اما در مورد برداشت‌های تاریخی چنین چیزی ممکن نیست و یأس از قید، ادعای اطلاق را به دنبال نخواهد داشت؛ چرا که اطلاق در برداشت تاریخی، دلیل خاص می‌خواهد و اثبات کردنی است.

عدم امکان اجرای اصول الفاظ در تفسیر را می‌توان از نتایج تمایز روشی برشمرد. مجرای اصل اعم از اصول لفظی که فهم مقدمه عمل است و چه اصول عملیه که مستقیماً با عمل ارتباط دارد؛ حوزه فقه و عمل است. در تفسیر بحث احتمال‌های مختلف مطرح است نه حکومت دادن یک احتمال معنایی بر دیگر معناها با اجرای اصل. آخرین مرحله، ادعای عدم فهم است نه اجرای اصل.^۱ بر این اساس در روش مفسران، معانی محتمل حتی با درصد احتمال پایین هیچ‌گاه از میزکار حذف نمی‌شوند. طرح اقوال مختلف ذیل یک آیه بر همین اساس است.^۲

۳- تمایز در استناد

اساساً اصل استناد به گزارش تاریخی باید روش‌مند شود و این که هرکس به خودش اجازه استناد به یک گزارش تاریخی در اثبات مدعای خود را بدهد؛ نشان از بی ضابطگی استدلال است. اما در خصوص استناد به حدیث در حوزه علوم انسانی، برخی با ناموجه دانستن تفکیک روایات به فقهی و غیرآن، برآنند که وقتی با وجود تمامی مشکلات روایات فقهی، به آن‌ها عمل می‌کنیم؛ پس چرا نتوانیم در علوم انسانی به روایات، استناد کنیم؟ اما باید دانست که مستندسازی یک نظریه در حوزه علوم انسانی به حدیث، ضرورتاً به معنای مستندسازی آن به یک روایت خاص نیست. این درحالی است که در فقه می‌توان بر اساس یک روایت، نظر دین را بیان کرد؛ ولی در علوم انسانی، چنین استنادی قابل تأمل است؛ به گونه‌ای که حتی روایتی صحیح‌السند؛ اگر بر خلاف ظاهر آیه باشد؛ نمی‌تواند مبنای یک برداشت باشد. استناد در فقه به معنای حجیت است اما استناد در سایر حوزه‌های علوم انسانی، به معنای گرفتن ایده است که نظریه پردازی و استخراج نظام بر اساس مجموعه منابع دین از جمله روایات، صورت می‌گیرد.

از سویی دیگر، در هویت بخشی به حدیث، که غالباً به صورت یک واحد مستقل کلامی، نمود می‌یابد؛ وضعیت ناقل حدیث نیز اهمیت دارد. غیرمعصوم بودن ناقلان، در میزان گردآوری، نوع چینش، ترتیب، عنوان، گزینش و ... تأثیر می‌گذارد؛ مثلاً علامه مجلسی کتاب

۱. مجرای اصول لفظی نیز، مرحله استعمال است نه وضع. ازاین‌رو شک در معنای وضع شده به مجمل بودن منتهی می‌شود و هیچ اصلی در مورد آن جاری نمی‌شود.

۲. این که مصداق ذوالقرنین کورش باشد حتی اگر احتمال قوی باشد به معنای نادیده گرفتن سایر احتمالات نیست.

«السماء و العالم» را اضافه کرده که در گذشته سابقه نداشته اما در آن دوره به خاطر ظهور مباحث علوم طبیعی، مورد توجه بوده است. در واقع، ما وارث روایات تقطیع شده و طبقه بندی شده توسط راویان غیرمعصوم هستیم؛ از این رو نسبت دادن نظریات علوم انسانی به پیشوایان دینی، مسیر کاملاً همواری ندارد.

تمایز در رویکرد (انسداد-انفتاح)

نتیجه غلبه روش فقهی به مطلق حوزه حدیث، آن شده است تا رویکرد «انسدادی»، مبنای برخی استدلال‌های تاریخی قرار گیرد. انسداد به معنای بسته بودن راه تحصیل علم و علمی (ظن خاص) به احکام شرعی در عصر غیبت، است که در علم اصول در ضمن حجیت خبر واحد، به آن اشاره شده است. نتیجه دلیل انسداد وجوب عمل به هر ظنی غیر از ظنی است که دلیل قطعی بر عدم جواز عمل به آن وجود دارد. (مانند قیاس) علم اجمالی به احکام واقعی، عدم جواز اهمال تکالیف و عدم وجوب احتیاط در همه احکام به دلیل لزوم عسر و حرج، از دلایل انسداد است. (مظفر، ۲/ ۲۶-۲۹) با توجه به غلبه رویکرد فقهی در تحلیل‌های تاریخی، دیدگاه انسدادی نیز راه خود را در ورود به عرصه فهم تاریخی نیز هموار دیده است. به عنوان نمونه، نمی‌توان در بررسی روایات متعارض در خصوص اخبار منع تدوین، به «تساقط» روی آورد. (نمونه تساقط: معارف، ۶۲) چراکه تساقط، مربوط به تعیین فعل مکلف است و در فرض بحث باید به دنبال یک توجیه دلالتی روشن بر فرض صحت سند باشیم.

رویکرد انسدادی و تلاش برای ارائه راه حل تنها در فضای توجیه واقعیات در فضای موجود، در کوتاه مدت موجب اقناع مخاطب می‌شود؛ اما به حل اساسی مسئله نخواهد انجامید. مبتنی بر همین رویکرد انسدادی است که مثلاً تعداد دویست روایت تفسیری باقی‌مانده از پیامبر، موجب ابهام در میزان تفسیر قرآن در عصر نبوی نیز شده است. اما در نگاهی واقع بینانه به حقیقت تاریخی می‌توان گفت حدیث و خبر واحد، تنها یک طریق برای دست‌یابی به سنت واقع است. میزان انعکاس سنت در همین دسته از احادیث رسیده نیز با توجه به ماهیت مبتنی بر مسئله در گزاره‌های تاریخی، با تاملاتی روبروست. در تشبیهی که وجوه مبعّد آن نباید از نظر دور ماند؛ باید به نوع شناخت ما از یک عالم وارسته اخلاق اشاره کرد که در صورتی که صرفاً مبتنی بر میزان محدود گزارش‌های صادرشده از او باشد؛ شناخت

ناقصی است چراکه ذی سالکانه این گونه افراد کمتر موجب نقل گفتارهای نوع این افراد می‌گردد. نگاه انسدادی، از عدم امکان دستیابی به سنت واقعه، به صورت کاملاً خود به خودی به سنت محکیه متمایل می‌شود و کلیه مباحث مرتبط را صرفاً در همین فضای ثانوی تحلیل می‌کند؛ گو این که اگر نتوان به آن سنت واقعه دست یافت؛ باید حدیث را معادل سنت انگاشت. این درحالی است که حدیث به مفهوم خبر واحد فقهی، تنها یک طریق برای دستیابی به سنت واقعه است.

و باز همین رویکرد انسدادی است که بحث تاریخ قرآن را در ضمن یک مغالطه، در فضای صرف نوشتاری تحلیل می‌کند و با نادیده گرفتن ماهیت اولی و بالذات شفاهی در مورد قرآن کریم، به صورت خود به خودی به ماهیت نوشتاری گذر می‌کند و آن را پیش فرض حاکم بر کلیه مباحث مربوط می‌انگارد. این در حالی است که بدون هیچ تردید، جلوه مکتوب قرآن کریم، امری منبعث از ماهیت شفاهی آن است که در قالب قرائت از زبان پیامبر اکرم هویت یافته است. این قرائت، ماهیتی اصیل است که قرآن کریم نیز بر اساس آن در طول ادوار تاریخی به دوره امروز منتقل شده است.

تمایز ارزش گذاری

به طور مشخص دو ارزش گذاری رایج که متأثر از دستگاه فقهی است و به مغالطه ارزش زدایی از گزارش تاریخی نیز می‌انجامد؛ مورد بررسی قرار می‌گیرد. این دو عبارتند از: «حجیت» و «صحت و ضعف».

۱- حجیت

از جمله نشانه‌های تسری روش تحلیل احادیث فقهی به حوزه روایات تفسیری، مسئله «حجیت» است. این درحالی است که اگر ملاک قبول خبر واحد، سیره عقلاست؛ سیره عقلا شامل روایات تفسیری نمی‌شود؛ ضمن آن که باوجود جعل و وضع‌های بسیار در روایات تفسیری، عقلاً در چنین مواردی، سیره‌ای بر حُجّیت ندارند. از همین رو بحث «عدم حجیت خبر واحد» در تفسیر مطرح شده است و گفته شده:

أَنَّ الْأَحَادَ مِنَ الرِّوَايَاتِ لَا تَكُونُ حُجَّةً عِنْدَنَا، إِلَّا إِذَا كَانَتْ مُحْفُوفَةً بِالْقُرَّائِنِ الْمَفِيدَةِ لِلْعِلْمِ، أَعْنَى الْوَثُوقِ التَّامِ الشَّخْصِي، سِوَاءَ كَانَتْ فِي أَصُولِ الدِّينِ أَوْ التَّارِيخِ أَوْ الْفَضَائِلِ أَوْ غَيْرِهَا، إِلَّا فِي

الفقه، فإن الوثوق النوعی كاف فی حجّیة الروایة، كل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب و التفصیل موكول إلى فن أصول الفقه؛ ... لا معنى لجعل حجّیة أخبار الآحاد فی غیر الأحكام الشرعیة، فإن حقیقة الجعل التشريعی إيجاب ترتیب أثر الواقع علی الحجّة الظاهریة و هو متوقف علی وجود أثر عملی للحجّة كما فی الأحكام، و أما غیرها فلا أثر فیة حتی یترتب علی جعل الحجّیة. (طباطبایی، ۱۴/۲۰۳)

حتی می‌توان در سطح بالاتری ادعا کرد که اصطلاح «حجیت»، به معنای «معذریّت» و «منجّزیت»^۱، یک اصطلاح کاملاً فقهی و از مقوله عمل است^۲ که وارد فضای تاریخی و تفسیری شده است. اساساً «حجیت» در مباحث فقهی معنا پیدا می‌کند و به کار بردن آن در حوزه تفسیر و فهم، ضمن آن حکایت از مسئله بودن اعتبار موضوع می‌کند؛ باید حمل بر نوعی تسامح شود؛ چراکه حجیت مربوط به عمل مکلف و بایدها و نبایدهاست اما تفسیر، مربوط به فهم مراد و مقصود خداوند و از سنخ اعتقاد و معرفت است. باتوجه به فقهی‌بودن اصطلاح «حجیت»، مستندات حجیت حدیث^۳ نیز عمدتاً ماهیت رفتاری و عملی دارند. در فقه بنابر حجیت خبر واحد، حتی در موردی که خلاف قاعده است فقیه از باب نص خاص، حکم خاص را (با وجود مخالف با قاعده کلی) بیان می‌کند و البته از آن تجاوز نمی‌کند. (الوقوف

^۱ «منجّزیت»؛ به این صورت که اگر دلیل ظنی معتبر مطابق با واقع بود؛ تکلیف بر مکلف منجّز شده و با انجام آن، تکلیف ساقط می‌شود و «معذریّت»، به این صورت که اگر مخالف با واقع بود مکلف در پیروی از حجیت معذور بوده و استحقاق عذاب ندارد.

^۲ برخی مفهوم عمل را توسعه داده‌اند و عمل جوانحی را در کنار عمل جوارحی در نظر گرفته‌اند و از این رو منکر انحصار حجیت اخبار ظنی در فقه شده و معتقد به لزوم سریان حجیت ظنی به دایره اعتقادات نیز شده‌اند. با این توضیح که: «در اعتقادات نیز اثر عملی وجود دارد که عبارت است از عمل جوانحی؛ یعنی اعتقاد و باور قلبی که امری اختیاری است... عمل جوانحی، شرط عمل جوارحی است و برای این که فرد نماز بخواند؛ باید به نماز معتقد باشد.» (برنجکار، روش‌شناسی علم کلام، ص ۶۷) به نظر می‌رسد این توسعه با تأمل روبروست. چرا که آنچه می‌تواند به عنوان عمل جوانحی محسوب گردد؛ لزوم اعتقاد به باورها و عدم انکار آن‌هاست. (و جحدوا بها و استیقنوا انفسهم: نمل: ۱۴) این لزوم که در آیات قرآن نیز در کنار اعمال جوارحی ذکر شده (یومنون بالغیب و یقیمون الصلاة: بقره: ۳)؛ البته یک «فعل» است و از این جهت پذیرش مسئله «ایمان به غیب» نوعی عمل محسوب می‌شود. اما آنچه در مسئله حجیت، محل نزاع است؛ مرحله‌ای قبل از این مرحله است. رسیدن به باور بر اساس مقدمات مربوطه، امری اختیاری است و تابع باید و نباید نیست. بر این اساس، حجیت و ظن شخصی، دو امر مجزای از یکدیگراند و قطع و ظن شخصی در اعتقادات، از هر طریقی حاصل شود؛ معتبر است. (قطع طریقی) از این رو گسترش بحث در مورد اعتبار ظن در اعتقادات نیز ناظر به نتایج فقهی آن است. شیخ انصاری ذیل عنوان «فی اعتبار الظن فی اصول الدین»، می‌نویسد: «ان مسائل اصول الدین و هی آلتی لا یطلب فیها اولاً و بالذات الا الاعتقاد باطناً و التّبدین ظاهراً و ان ترتب علی وجوب ذلك بعض الآثار العملیه علی قسمین ...»، صدر این عبارت (اولاً و بالذات) و ذیل آن (الآثار العملیه)، به خوبی گویای تمایز فضای اعتقاد و آثار رفتاری اعتقاد است. از این رو دو قسمی را هم که در ادامه مطرح می‌کنند؛ ماهیت رفتاری دارند. (شیخ انصاری، فرائد الاصول، ۱/ ۵۵۳-۵۸۴).

^۳ آیاتی چون آیه: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» (نساء: ۵۹) و «و ما كان لمومن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله» (احزاب: ۳۶)

علی موضع النص) این در حالی است که مفسر در مواجهه با یک روایت حتی صحیح السند می‌تواند به روایت، ترتیب اثر ندهد. علامه طباطبایی (ره) می‌نویسد:

ان الحجیه الشرعیه من الاعتبار العقلائیه فتتبع وجود اثر شرعی فی المورد یقبل الجعل و الاعتبار الشرعی و القضا یا التاریخیه و الامور الاعتقادیه لا معنی لجعل الحجیه فیها لعدم اثر شرعی. (طباطبایی، ۱۰/ ۳۵۱)

در همین راستا برداشت فقهی از حجیت و عدم حجیت قول صحابه و تابعین نباید با تسری به حوزه غیرفقه، به مفهوم ارزش‌زدایی تاریخی از این گزارش‌ها تفسیر شود. با این توضیح که چون اقوال صحابه و تابعین از نظر شیعه، حجیت ندارند؛ پس اصلاً قابل استناد تاریخی نیز نیستند و هیچ نقشی در شناخت فضای صدور نیز ندارند. این در حالی است که محل نزاع شیعه و اهل سنت در مسئله حجیت قول صحابه و تابعین و حکم به عدم حجیت، ناظر به مواردی فقهی و رفتاری است که ناشی از اجتهاد خود آن‌ها بدون انتساب یا اشاره داشتن به قول معصوم باشد. بنابراین در موردی که آن‌ها، واسطه نقل معصوم‌اند؛ یا قول آن‌ها با تصریح یا بدون تصریح، اشاره به قول معصوم دارد؛ نزاعی نیست. از این‌رو گزارش‌هایی از ایشان که که غالباً نقل وقایع و رخدادهایی است که به‌نوعی نقل فعل معصوم، محسوب می‌شود و انعکاس وقایع تاریخی یا حتی انعکاس برداشت آن‌ها از آیات قرآن است؛ محل نزاع نبوده و در مقام عمل هم مورد توجه عموم مفسران و مورخان واقع شده‌اند.^۱

کوتاه سخن آن‌که بیان تفاوت حدیث و غیرحدیث، با در نظر گرفتن مسئله «حجیت»، نوعی ارزش‌گذاری سلبی ایجابی است که متناسب با فضای فقهی است. حدیث حتی بدون توجه به قید «قصد ماندگاری»، یک گزارش تاریخی است. از این روست که صحبت‌های خصوصی معصوم، اگرچه به‌خاطر فقدان قصد ماندگاری، اصطلاح حدیث به‌خود نمی‌گیرد؛ اما از جهت دلالت تاریخی، ارزش تاریخی دارد.

۲- صحت و ضعف

نقش سند و ارزیابی‌های سندی در ارزیابی یک گزارش تاریخی، چیزی بیشتر از یک شرط لازم (نه کافی) و اطمینان به طریق نیست. از این رو، کارکرد صحت و ضعف یک روایت، یک

^۱ البته این حوزه مضیق برای محل نزاع مذکور، صرفاً تعیین‌کننده کف اعتبار برای ورود به ساز و کار استنباط فقهی اهل سنت است.

کارکرد فقهی است. در خارج از عرصه فقه، به سختی می‌توان از ارزش یابی فقهی به‌شیوه مقبول و مردود سخن گفت. اساساً معارف و امور غیرفقهی، بر خبر واحد تکیه ندارد و برآیند مجموع همه منابع معرفتی از جمله روایات است. (معادله‌ای‌بودن فرآیند حصول معرفت) چه‌بسا یک روایت (حتی باوجود نقص دلالتی)، بتواند زمینه‌هایی از فهم را فراهم کند. بیشتر آن‌چه که به‌عنوان نقش دلالت در قبول روایت در قالب قوت دلالت، گفته می‌شود؛ ناظر به فقه است. ترتیب اثر دادن به روایت با مضمون مقبول، به مفهوم حجیت عمل به آن است که مفهومی فقهی است. ازاین‌رو در روایات غیرفقهی، انگیزه‌ای برای نقل سند وجود نداشته است؛ چرا که مضمون این روایات، در یک معادله و شبکه معنایی و نه به‌صورت متغیر مستقل، تعریف می‌گردد. صاحب احتجاج در علت نیاوردن اسناد روایات کتاب خود می‌نویسد:

ما اسناد بیشتر اخباری که در این کتاب نقل می‌کنیم؛ نمی‌آوریم. زیرا یا بر آن‌ها اجماع و اتفاق شده و یا مضمون آن‌ها موافق عقل است و یا در سیره و کتاب‌ها، میان مخالف و موافق، مشهور است. (طبرسی، الاحتجاج، ۱/ ۴)

در واقع، وجود سایر متغیرها از جمله اجماع، عقل، سیره و ... کمک می‌کند تا روایت مورد نظر، به هم‌افزایی در خروجی معادله بینجامد.

نتیجه‌گیری

تعاریف رایج از حدیث، از سنخ مفهوم و مبتنی بر ارائه تعریفی مفهومی - نه روشی - از حدیث است. غالب قواعد، طبقه‌بندی‌ها و استدلال‌های تاریخ حدیث، متأثر از دستگاه فقه، در فضای سنت محکمه شکل گرفته است. تأثیرگذاری فقه بر سایر حوزه‌های علوم اسلامی، در حوزه روشی، قابل توجه بیشتری است. این تأثیرگذاری که به نوعی ناشی از قوت فقه است؛ به سیطره روشی فقه انجامیده است. فقه، نه تنها در حوزه معرفت به تئوری اداره واقعی و کامل اداره انسان، از گهواره تا گور، معتقد است؛ بلکه در حوزه‌های روشی نیز به صورتی غالباً ناخواسته بر روش‌های متداول سایر علوم اسلامی چون حدیث و تفسیر، نیز تأثیر گذارده است. این تمایز را در چهار حوزه «تمایز تاریخی»، «تمایز در روش»، «تمایز در رویکرد» و «تمایز در ارزش‌گذاری»، قابل پی‌گیری است.

منابع

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار المعرفه، ١٣٧٩ ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *کشف الحجه لثمره المهجه*، نجف، المطبعه الحیدریه، ١٣٧٠ ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، مجمع الفكر الاسلامی، ١٤٢٣ ق.
- بخاری، محمد بن اسمعیل، *صحیح البخاری*، دارالفکر، ١٤٠١ ق.
- برنجکار، رضا، *روش شناسی علم کلام*، انتشارات سمت- پژوهشگاه قرآن و حدیث، ١٣٩٣.
- شیخ بهائی، محمد بن حسین، *الوجیزه فی علم الدرايه*، سنگی، بی تا.
- صالح، صبحی، *علوم الحدیث و مصطلحه*، قم، منشورات رضی، ١٣٦٣.
- طباطبایی، محمد کاظم، *تاریخ حدیث شیعہ*، دارالحدیث، ١٣٩٠.
- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: الأعلمی للمطبوعات، ١٣٩٣ ق.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، تهران: دارالاسوه، ١٤١٣ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفه الرجال*، موسسه آل البيت، ١٤٠٤ ق.
- _____، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- مدرسی طباطبایی، حسین، *مکتب در فرآیند تکامل*، کویر، ١٣٨٩.
- مدیر شانه چی، کاظم، *تاریخ حدیث*، سمت، ١٣٧٧.
- مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، دارالعلم، ١٣٧٦.
- معارف، مجید، *تاریخ عمومی حدیث*، انتشارات کویر، ١٣٨٨.
- معروف حسنی، هاشم، *دراسات فی الحدیث و المحدثین*، بیروت: دارالتعارف، بی تا.
- موتسکی، هارالد، *حدیث اسلامی: خاستگاه و سیر تطور*، ترجمه م. کریمی نیا، پژوهشکده علوم و معارف حدیث، ١٣٩٠.
- مهدوی راد، محمد علی، *تدوین الحدیث*، بیروت، لبنان، دارالهادی، ١٤٢٧ ق.
- مؤدب، رضا، *تاریخ حدیث*، المصطفی، ١٣٨٨.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 1, Issue 104

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

Spring & summer 2020

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۴۷-۲۵

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.63286

بررسی اشتقاق و کاربردهای تربیت و ربوبیت در قرآن در رهیافت به مفهوم تربیت قرآنی*

دکتر ایوب اکرمی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: akrami-a@um.ac.ir

چکیده

اصطلاح «رب و ربوبیت» از پر کاربردترین مفاهیم در قرآن کریم است. تحلیل کاربردهای این اصطلاح در قرآن و نسبتی که با تربیت به مفهوم اصطلاحی آن دارد و هم چنین بررسی مبدأ اشتقاق اصطلاح تربیت، نقش بسزایی در دست یابی به مفهوم تربیت در قرآن کریم داشته و مسیر آن را هموار می‌سازد.

مقاله حاضر با واکاوی آراء لغت‌شناسان و نیز مفسران قرآن کریم، با روش استناد به: ۱- کاربردهای قرآنی ربوبیت و تربیت و فرض اشتقاق آن از چند ریشه «رب و ربا و ربو» ۲- و بانظر به هم پوشانی و قلمروهای مشترک معنایی ۳- و همایی مفاهیم و اصطلاحاتی که ناظر به فرهنگ تربیتی قرآن‌اند و به نوعی در دست‌یابی به مفهوم درست «تربیت» و چگونگی و مراحل آن نقش دارند، سعی کرده آنها را به مثابه درآمد نظریه و مفهوم تربیت قرآنی معرفی نماید. در فرجام کار، مفهومی از تربیت بدست می‌آید که با نظر به چگونگی، مجاری و مراحل آن، برگرفته از معنای اصلاح، رشد و فزونی و ریشه «ربو» بوده و بانظر به جهت‌گیری و غایت، بریافته از معنای «رب» و به معنای تدبیر و ربوبیت مستمر و فراگیر الهی در همه اجزاء و نموده‌های هستی و بویژه انسان، تعبیر و تحویل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ماده تربیت، ربوبیت، همایی، هم پوشانی، قرآن، واژه‌های هم‌گرای تربیت.

Investigating the derivation and applications of education and lordship in the Qur'an to investigate the concept of Quranic education

Dr. Ayub Akrami

Assistant Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The term "Lord and Lordship" is one of the most widely used concepts in the Holy Quran. The analysis of this term's applications in the Qur'an and its association with education in its technical meaning, as well as the origin of the term education play a vital role in the realization of education concept in the Holy Qur'an.

This paper, by exploring the views of lexicographers and exegetes of the Holy Quran and citing 1- Quranic applications of lordship and education and the assumption of their derivation from different roots (Rabab, Rab, and Rabu), 2- Overlapping and shared semantic field of these terms, and 3- Collocation of concepts and terms pertained to the educational culture of the Qur'an, which are essential to ascertain the true meaning of "education" and its stages, aims to present them as a prelude to the theory and concept of Qur'anic education. In conclusion, a concept of education is obtained, which informed by its process, channels and stages, originates from the notions of correction, growth and development. It is interpreted based on the root "Rabu" in light of the implications of the word "Lord", namely sustained and all-encompassing providence and lordship in all elements and manifestations of existence, especially human beings.

Keywords: education, lordship, collocation, overlap, Quran, converging words of education.

مقدمه

اصطلاح «تربیت» از منظرهای معرفتی گوناگون تعریف‌های مختلفی را به خود دیده است. تربیت در قرآن، چه از ریشه «ربو» باشد و چه از «ربب» به لحاظ مفهومی نیز جنبه‌ها و عناصر متفاوتی را در خود جای داده است که می‌تواند بازنمود مبانی تربیتی، اهداف تربیتی، اصول و روش‌های تربیتی و بویژه مراحل تربیتی و غایت آن باشد. گوا اینکه بخش قابل توجهی از اختلاف و پیچیدگی در فهم چیستی تربیت، ناشی از تفاوت آراء زبان‌شناسان و مفسران قرآن در تعیین مبدأ اشتقاق تربیت است که موجب شده تعاریف متفاوت و گاه ناسازگاری درباره تربیت پدید آید و به همان ترتیب حوزه مفاهیم پیرامونی گسترده‌ای از آن به ظهور برسد.

سؤال اساسی این تحقیق آن است که اولاً اصطلاح تربیت از ریشه کدام واژه یا واژه‌های قرآنی اشتقاق یافته و بررسی‌های زبان‌شناسانه و یا تفسیری اصطلاح «تربیت» کدامیک را تأیید می‌کند. ثانیاً همایی مفاهیم و موضوعات بسیار در آیات رب و همراه سایر واژه‌های تربیتی، چه قلمروهایی از تربیت را نشان می‌دهد و اینکه برای تعریف تربیت در قرآن از چه واژه‌ها و مفاهیم همگرای دیگر می‌توان استفاده نمود و آیا واژه‌های قرآنی ناظر به تربیت، تربیت در همه ساحت‌های آدمی را در بر می‌گیرد؟

چنین می‌نماید که برای رهیافت به فرهنگ تربیتی قرآن نیاز به بررسی همه موارد کاربرد و اشتقاق‌های تربیت در آیات و آنگاه دسته‌بندی آنها به لحاظ اشتراک‌ها و همگونی‌های معنایی می‌باشد تا مگر از مسیر این پژوهش و ترسیم مفاهیم پیرامونی (همایی) رب مفهوم تربیت قرآنی بدست آید. در این زمینه می‌توان به استناد؛ ۱- فراوانی و تکرار اصطلاح رب و دیگر واژه‌های ناظر به تربیت و ربوبیت در آیات قرآن کریم، ۲- مفاهیم پیرامونی و همایی اصطلاح‌ها که نشان دهنده دامنه و فراگیری قلمروهای تربیت است ۳- چگونگی، موضوع و لحن بیان قرآن و بالاخره ارزش‌گذاری قرآن درباره مفاهیم مربوط به تربیت و ربوبیت ۴- و بویژه احتمال هم پوشانی معنایی با نظر به اشتراک در ریشه و اشتقاق لغوی رب و تربیت، به نظریه قرآنی تربیت و تعریف آن دست یافت.

پیشینه؛ مساله کاربرد تربیت و ربوبیت در قرآن، در بیشتر تفاسیر گذشته و معاصر به اجمال مورد بحث قرار گرفته و حتی تفاسیر تربیتی مانند تفسیر من وحی القرآن (فضل الله)، الفرقان (صادق)، التفسیر القرآنی للقرآن (خطیب) و... که عموماً به رویکرد موضوعی اهتمام داشته‌اند در این باره بررسی جدی و موضوعی ندارند جز اینکه در کتاب المعجم فی فقه لغة القرآن و سر

بلاغته، واعظ زاده خراسانی و همکاران ج ۲۲ ص ۵۵۲-۷۵۰ (بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس) موارد کاربرد آن در تفسیر و لغت را احصا کرده است و نیز در کتاب موسوعه العقائد الاسلامیه (دارالحدیث) ج ۴ ص ۲۱۰-۲۲۳ به بررسی وصف رب و معنای لغوی و کاربردهای قرآنی و حدیثی آن پرداخته است. و مقالاتی چند هم که در این زمینه نوشته شده مانند معنا شناسی تاریخی واژه رب، از خوانین زاده در مجله پژوهش‌های زبان شناختی قرآنی شماره ۸ و معنا شناسی رب در قرآن از نکونام و بهشتی در مجله صحیفه مبین شماره ۵۷ که هر دو با رویکرد تطور تاریخی واژه رب بحث کرده‌اند و نیز مقاله چند معنایی ریشه‌های رب و ربب در قرآن از شیرزاد و دیگران در مجله پژوهش‌های ادبی - قرآنی شماره ۱۸ و چند مقاله دیگر، که با رهیافت و استنادهای این مقاله متفاوت می‌باشند. پیشینه یاد شده خلاء وجود پژوهش‌های از این دست را که بر محور تحلیل لغت شناسانه و تفسیری و نیز همایی مفاهیم مرتبط با رب و تربیت بنا شده آشکار می‌کند.

معنا شناسی تربیت

تربیت در لغت

از نظر لغت، واژه «تربیت - تریبه» بر وزن «تفعلة» و مصدر باب تفعیل است که از سه ریشه ممکن است گرفته شود^۱ اول؛ رباً یرباً مهموز دوم؛ ربویرئو ناقص سوم؛ رب یرب مضاعف (الخطیب، ۲۳). اگر واژه تربیت از ریشه مهموز گرفته شود به معنای برآمدن و بلندی است، چنانچه ربا الصغیر یعنی کودک برآمد و قد کشید به عنوان نمونه:

ربالشی یربو ربواً و رباءً زاد و نما (ابن منظور، ۱۴/ ۳۰۵) یعنی شیء افزون شد و رشد کرد، ربوت فی بنی فلان، نشأت فیهم یعنی در آن خانواده رشد کردم. وی در ادامه از جوهری نقل کرده است که آورده:

ربیته تریبه و تربیته‌ای غذوته (همان) به این معنا که مصدر تربیت در دو ساختار یادشده (مهموز و مضاعف) به معنای تغذیه و رشد دادن می‌آید. هم‌چنین در مورد ریشه «رب» مضاعف به نقل از ابن‌الانباری چنین نوشته است:

الرب ینقسم علی ثلاثه اقسام و یكون الرب ... المصلح، رب الشی اذا اصلحه، واژه رب به

۱- مصدر باب تفعیل از «فعل یفعل» بر وزن «تفعله» و «فعلاً» می‌آید. مانند: تزکیه، تبصره تثنیه، تریبه، سلاماً و کلاماً، و در ناقص یائی همیشه بر وزن «تفعله» می‌آید مانند «تثنیه» اما از ابواب دیگر وزن «تفعله» به عنوان مصدر سماعی و مصدر ثانی آمده و موارد آن بسیار ناچیز است رک خوری الشرتونی، ۱/ ۳۸۷ و صرف میر ۵۰).

سه معنای مالک، آقا و اصلاح کننده آمده و ربّ الشی یعنی آن را اصلاح نمود (همان، ۳۰۲). کتاب العین نیز ریشه «ربو» را به زیادت و فزونی معنا کرده است: ربّ الجرح و الارض و المال و کلشی یربوا ربواً اذا زاد (الخلیل، ۱۷۶/۲)، یعنی لغت «ربو» در هر مورد که به کار رود (زخم، زمین، مال) به معنای فزونی و بهبود آن است اما ریشه «ربب» را به معنای سرپرستی دانسته و نوشته است:

رَبَّيْتُهٗ وَ رَبَّيْتُهٗ اِی حَضَنْتَهٗ (همان، ۱۷۰/۲) یعنی او را سرپرستی کردم. و برای ریشه مهموز نیز معنای مشابه ربب مضاعف را ادعا کرده و آن را به معنای اشراف و بلندی گرفته است: ربّ القوم علی الشی اذا اشرفوا علیه والرَبِیُّهٗ عین القوم (همان، ۱۷۷/۲) یعنی آن گروه بر چیزی (امری) نظارت و اشراف دارند و ربیئه به معنای چشم ناظر است.

اما برخی برای ریشه ناقص آن علاوه بر معنای فزونی و رشد، معنای پرشدگی درونی و غناء را که معنای دقیق‌تر و جامع‌تری است یاد کرده و نوشته‌اند: ربّا یربوا ربواً و ربّاء زاد و نما... و انتفخ (الشرتونی، ۳۸۷/۱) و اضافه کرده است که: ربّاه تربیته جعله یربوا و غذّاه و هذبه (همان) یعنی شخص را غذا داد و آن را پیراست. وی ریشه مهموز را به معنای بلندی و ارتفاع، حفظ و اصلاح گرفته و در مورد ریشه «ربب» همانند ابن‌منظور معنای اصلاح کردن را اول آورده و مفهوم جمع کردن و اتمام را بر آن افزوده است: ربّ الشیء ربّاً جمعه و ملکه و النعمه زادها و الامر اصلحه و اتمّه و الصبی ربّاه حتی ادرک (همان، ۳۸۱/۱)، یعنی شی را گرد آورد و مالک شد، نعمت را افزون نمود و کار را اصلاح کرد و به پایان رساند و کودک را پروراند تا به فهم دست یافت.

المفردات ریشه ربو را به معنای فزونی و نیز بلندی گرفته و نوشته است: و منه ربّا اذا زاد و علا (راغب، ۱۸۷) یعنی لغت «ربو» فزونی‌یافتن و بلندی است. اما وی تربیت را از ریشه ربو به کار نبرده و آن را تنها از ریشه ربب مضاعف دانسته و البته بدون تصریح، برخی از لوازم تربیت اصطلاحی (ریشه ربو) را در معنای تربیت نام برده است (همان).

الرّبّ فی الاصل التّربیه و هو انشاء الشیء حالاً فحالاً الی حد التّمام (همان، ۱۸۴) یعنی رب از مصدر «تربیت» گرفته شده و معنای آن ساختن و پرداختن تدریجی شیء است تا آنگاه که به سرانجام شایسته خود برسد.

اشتقاق ربّ و تربیت از نظر مفسران و ترابط معانی آنها

جستجو در بیش از بیست تفسیر از تفاسیر متقدم و معاصر حکایت از آن دارد که شماری از زبان‌شناسان و مفسران قرآن از میان ریشه‌های سه گانه، تربیت را از ریشه ربب گرفته و تعریف

۳۰	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۴
کرده‌اند (راغب، ۱۸۴؛ مودودی، ۳۸؛ مکارم، ۳۰/۱-۳۵ و...) و برخی آن را از سه ریشه دانسته‌اند (خطیب، ۲۳؛ شرتونی، ۱/۳۸۱؛ ابن منظور، ۱۴/۳۰۵ و...) وعده‌ای دیگر میان معنای اصلی و فرعی فرق گذاشته‌اند (مودودی، ۳۸) و برخی نیز معتقد به حد اکثر هم پوشانی معنایی اند (مصطفوی ۴/۲۸). اما در این باره که چه نسبتی میان تربیت از ریشه ربو با دیگر اشتقاق‌های آن وجود دارد؟ و چرا خداوند بیشتر از هر صفتی از وصف رب استفاده کرده و بخصوص اینکه همائی‌ها و مفاهیم هم نشین رب کدامند و همایی‌ها چه نکته‌هایی را در خود دارند و چگونه، جز به اجمال سخن نگفته‌اند. به هر روی از بررسی‌های لغوی و تفسیری و نظر به کاربردهای متنوع ریشه تربیت، مطالب زیر دستگیر می‌شود: ۱- وصف «رب» آمیخته با دو عنصر معنایی است اول: تدبیر و تربیت. دوم: اصلاح‌گری، رشد و فزونی بخشی و برخی معانی همگرا و متلازم آن مانند وسعت و قدرت و مالک بودن. لغت‌شناسان و نیز بسیاری از مفسران قرآن، این دو معنا را در موارد زیادی به کار بسته و به هر دو اشاره کرده‌اند (طباطبائی، ۱/۲۱؛ مکارم، ۱/۳۰-۳۵؛ راهنما، ۱/۹۳). نویسنده مجمع‌البیان ضمن برشمردن معانی گوناگون برای ربّ از جمله آنها اصلاح‌گری، رشد و فزونی را آورده است. تفاوت رأی وی با دیگران در آن است که علاوه بر معنای اصلاح، این ماده را همانند ریشه ربو به معنای فزونی و رشد نیز معنا کرده است (طبرسی، ۱/۲۲؛ نیز رک مصطفوی، ۴/۲۱؛ قشیری، ۱/۵۸). علامه طباطبائی بدون اشاره به ریشه واژه تربیت آن را به هر دو معنای تدبیر و اداره کردن - اصلاح و انجام گونه‌های مختلف تصرف در مرتب‌ی گرفته است (طباطبائی، ۱/۲۱) که با معنای اصطلاحی تربیت همگونی دارد. در برخی تفاسیر عرفانی از جمله لطایف الاشارات، بویژه بر مفهوم تدبیر و اصلاح‌گری تاکید نموده و انواع گوناگونی از آن را رمزگشایی کرده است مانند تربیت عبادت‌کنندگان بوسیله تائید و حمایت آنها و تربیت جویندگان با استوار ساختن دل‌های آنان و تربیت عارفان با آگاه‌سازی به مراتب توحید حقیقی و تربیت اشیاء و پدیده‌ها بوسیله نعمت‌ها و امثال آن (قشیری، ۱/۵۸؛ نیز نک میبدی، ۱/۲۱). یادآوری این مورد خاص از آن روست که نشان داده شود تربیت و تدبیر الهی با نموده‌ها، وسایل و ابزار گوناگونی صورت می‌پذیرد و این نمود‌ها با معنای اصطلاحی تربیت بویژه معنای اصلاح، رشد و فزونی بخشی انطباق دارند. تفسیر راهنما ضمن بحث از اشتقاق ربّ بر دو نکته تاکید ورزیده است: الف) از ربوبیت الهی چنین بدست می‌آید که جهان هستی به طور مستمر در حال		

پرورش، رشد، فزونی و رو به کمال است.

ب) تدبیر یاد شده مرحله به مرحله و تدریجی است و این در معنای رب نهفته است (رفسنجانی و دیگران، ۱/ ۹۳).

جالب است که ابوالاعلی مودودی نیز از میان معانی «رب» مفهوم تربیت را معنای اصلی دانسته و دیگر معانی آن از قبیل تصرف (گردانیدن)، همراهی، اصلاح‌گری، به پایان‌بردن و کامل‌کردن را از مجاری آن و برآمده از مفهوم اصلی تربیت می‌داند (مودودی، ۳۸).

۲- نکته مهمتر آنکه در آیات قرآن، معنای تدبیر و تربیت، نسبت به معنای وسعت، اصیل‌تر و فزونت‌تر است. شیخ طوسی هر چند به اشتقاق رب از تربیت اشاره کرده ولی بدون اشاره به معنای فزونی، بر نکته دقیقی تاکید نموده است که اگر رب به معنای مالک و صاحب باشد از صفات ذات باری و اگر به معنای تدبیر و اصلاح باشد از صفات فعل او خواهد بود (طوسی، ۱/ ۳۱). و از این رو که صفات فعل شمول و فراگیری فزون‌تری نسبت به صفات ذات دارند، می‌توان مفهوم ربوبیت در قرآن را با همه دامنه‌ای که دارد اصالتاً به مفهوم اصلاح‌گری، تدبیر و دیگر سازوکارهای تربیت (که به معنای تربیت اصطلاحی نزدیک‌ترند) باز گرداند (رک: همان؛ امام خمینی، ۳۶). هم چنین ابوالفتوح رازی در تفسیر، مشابه نظر شیخ طوسی را ابراز کرده است (رازی، ۱/ ۲۵).

در تفسیر نمونه نیز مفهوم تدبیر و اصلاح در رب، مقدم بر وسعت و مالکیت و اصیل‌تر از آن دانسته شده (مکارم و دیگران، ۱/ ۳۰-۳۵). نکته درخور توجه آن که این مطلب نه از ریشه لغوی رب که از صفات همنشین با رب و مفاهیم پیرامونی آن استنباط می‌شود.

۳- نکته شایان ذکر دیگر آن است که چنانکه می‌بینیم در مقایسه بررسی‌های لغوی و تفسیری بگونه قابل توجهی معانی مشترک، متلازم و نزدیک به هم مانند اشراف و نظارت، گردآوری و حفظ، تدبیر و اصلاح و گونه‌های دیگر از تصرف در متربی در همه آنها به چشم می‌خورد بطور مثال در برخی کاربردهای قرآنی ریشه مهموز این واژه به معنای فعل لازم و همان رشد کردن، برآمدن، قد کشیدن و بالیدن (از درون) است اما ریشه ناقص آن نوعاً معنای افزودن، پروراندن، رویانیدن و تغذیه کودک را که معنای فعل متعدی است می‌رساند که با معنای اصلاح و تدبیر و با ربوبیت سازگاری کامل دارد و ریشه‌های مزید و مضاعف مثل ربته، ربه، تربیته و... معنای برتری، اشراف، حفظ، اصلاح و تدبیر را که به ریشه «رب» نزدیک و مشابه‌اند ایفاد می‌کند. این نکته راهنمای مهمی است که تناسب و تعاطی مفهومی میان

اشتقاق‌های مختلف تربیت را بیش از پیش آشکار می‌سازد.

کاربردهای ماده ربو وربب در قرآن، همایی و همگرایی معنایی تربیت کاربرد ماده «ربو» در قرآن

مجموع کلمات برگرفته از ریشه «ربو» در قرآن ۱۰ کلمه و تعداد آن بالغ بر ۲۰ مورد می‌باشد. این شمار محدود به ترتیب زیر است:

۱ - در دو مورد واژه ربّت به کار رفته که به معنای روئیدن گیاه و زنده شدن زمین مرده با آب باران و آماده‌شدن و پرشدگی آن است (فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت وربت، حج ۵ و فصلت ۳۹).

۲ - در یک مورد لفظ «اربی» استعمال شده و به معنای برتری و فزونی یک گروه و قوم نسبت به دیگری می‌باشد (ان یکون امه هی اربی من امه، نحل ۹۲).

۳ - در دو مورد از آیات قرآن واژه «راییا» و «راییه» آمده که اولی به معنای فراوانی و برآمدگی سیلاب و دومی، شدت و فزونی عذاب الهی است. (فاحتمل السیل زبداً راییاً، رعد ۱۷ و؛ فاخذهم اخذه راییه، حاقه ۱۰).

۴ - در دو مورد دیگر لفظ «ربوه» به کار رفته و به معنای زمین آماده و یا بلند است، زمینی که آماده رشد و در نتیجه اصلاح و کامل شدن باشد (کمثل جنّه ربوه اصابها وابل، بقره ۲۶۵) و (واویناهما الی ربوه ذات قرارومعین، مؤنون ۵۰).

۵ - هم‌چنین در دو مورد لفظ «یربوا» استعمال شده و منظور از آن فزونی ویژه‌ای است که ربای حرام در فقه اسلامی است. (لیربوا فی اموال الناس فلایربوا عندالله، روم ۳۹). باید دقت کرد که این فزونی و یا پرشدگی در ماهیت آن پدیده به هر حال به مثابه کمال یافتن و غنای آن است ولی به اعتبار شرع چنین نیست چه اینکه حوزه شریعت حوزه قرار داد و اعتبار است. یادآوری این نکته از آن جهت مهم است که نشان داده شود در آیات قرآن، معانی فزونی، اصلاح، پرشدگی و کمال یافتگی که معانی مشترک اشتقاق تربیت وربوبیت هستند در همه اشتقاق‌های این ماده وجود دارد.

۶ - در یک مورد واژه «یربی» به کار رفته و منظور از آن فزونی صدقات و یا مطلق فزونی می‌باشد (و یربی الصدقات، بقره ۲۷۶).

۷ - بیشتر از همه لفظ «ربا» به کار رفته (۸ مورد) که در تمامی آنها مقصود، فزونی در مقابل

وام است (بقره ۲۷۵ سه مورد، ۲۷۶، ۲۷۸، آل عمران ۱۳۰، نساء ۱۶۱، روم ۳۹).
۸- اما در دو مورد خاص، واژه‌های برگرفته از ماده «ربو» یکی لفظ «ربیانی» (اسراء ۲۴) و دیگری «نُربک» (شعراء ۱۸) است که هر دو به معنای بزرگ کردن و پرورش دادن آمده‌اند و از همین جهت به معنای ماده «رباً» و «ربب» نزدیک تراند.

در تمام آیاتی که برشمردیم الفاظ برگرفته از ریشه «ربو» به معنای نوعی فزونی، رشد و پرشدگی و معانی کم و بیش مشابه آمده‌اند. چنانکه می‌بینیم، زنده شدن زمین مرده، فزونی مال و صدقات، فزونی آب باران و یا حتی فزونی عذاب الهی و نیز پرورش دادن کودک، همگی در یک معنا که همان فزونی ناشی از پرشدگی است، مشترک‌اند اما از این رو که پرشدگی و فزونی و آمادگی حاصل از آن، زمینه را برای سوق دادن شی به کمال مورد انتظار (که ترکیبی از رشد و فزونی جسمی و روحی است)، فراهم می‌آورد و یا مصداقی از آن به شمار می‌آید، می‌توان دریافت که میان این دو ریشه تناسب و نوعی هم‌پوشانی وجود دارد. از این میان بویژه در دو لفظ ربیب و نُربک بنا به دلایلی ازجمله به دلیل مفاهیم هم نشین، به معنای فزونی بخشی اعم از جسمی و روحی بوده و مفهوم اصلاح و تدبیر و سوق به کمال را در خود دارند.

تعریف تک ساحتی از تربیت و واکاوی آن در کاربردهای قرآن

به رغم نشانه‌هایی که درهم پوشانی و تعاطی معانی تربیت و رب گفته آمد برخی از پژوهندگان تربیت اسلامی برآنند که تربیت از ریشه «ربو» تناسبی با مفهوم اصطلاحی تربیت نداشته و در هیچ جای قرآن ناظر به معنای اصلاح، پرورش و کمال بخشی نیامده است یعنی اینکه اشتقاق از این ریشه، فقط تربیت مادی و جسمانی را می‌فهماند و نتیجه می‌گیرد که تربیت مورد نظر قرآن، فقط با ریشه ربب می‌تواند تناسب داشته باشد وی برای این منظور چنین استدلال کرده است:

الف) واژه صغیراً در آیه «و قل ربّ ارحمهما کما ربّیانی صغیراً» اسراء ۲۴، مقابل کبیر بوده که معنای بزرگ کردن را می‌فهماند و این قرینه بر پرورش جسمانی است.

ب) در گفته فرعون به موسی (ع): «الم نربک فینا ولیداً و لبث فینا من عمرک سنین» شعراء ۱۸- آیا تو {موسی} را که نوزاد بودی نپروراندیم (درحالی که) سالیانی از عمرت را در میان ما ماندی- منظور فرعون رشد جسمانی بوده و او نمی‌خواسته در رشد معنوی و روحی موسی (ع) بکوشد (نک باقری، ۱/ ۵۲ و ۵۳). وی همچنین در پاسخ به یک سؤال، نظیر همین

مورد، به استناد آیه ۱۵ سوره لقمان^۱ می‌گوید: زحمات هریک از پدر و مادر که موجب حکم به خضوع فرزندان در برابر آنان می‌شود، صرفاً بزرگ کردن بدون جنبه‌های معنوی و اخلاقی است (همان).

نقد:

پذیرفتنی است که در قرآن کریم اصطلاح تربیت از ریشه‌های ناقص و مهموز در مقایسه با ریشه مضاعفرب در موارد کمتری به کار رفته است و در این صورت با تربیت به معنای کمال یافتگی که معنای اصلی ربوبیت است کاملاً یکسان نخواهد بود اما اینکه تربیت از ریشه‌های سه گانه یاد شده، نوعی ترابط و سازگاری با مفهوم اصطلاحی تربیت که به نظر وی همان ریشه رب است نداشته باشد، مقرون به صواب نیست چرا که:

۱- هم آئی واژه ربّ در خود این آیه و در کنار لفظ ربّیانی، قرینه روشنی است که منظور از تربیت در آیه تنها پرورش مادی نیست بلکه اصلاح، زمینه سازی و سوق به کمال نیز منظور است.

۲- طرف تشبیه تربیت در آیه کریمه، درخواست رحمت پروردگار به پدر و مادر است ارحمهما کما ربّیانی و رحمت لزوماً امر مادی نیست تا فرض شود مقابل آن نیز مادی و جسمانی باشد.

۳- کاربرد واژه صغیراً کمکی به مقصود قائل نمی‌کند چه اینکه تربیت جسمی و هم روحی، هر دو با دوره کودکی سازگار بوده و تفکیک آن دو از یکدیگر تفکیک موجهی نیست و تجربه و علم نیز آن را تأیید نمی‌کند چه اینکه درهم تنیدگی و تعامل جسم و روح درهمه کارکردهای حیاتی، حقیقتی غیر قابل اغماض بوده و براهل فن پوشیده نیست.

اما در آیه دوم نربک، اولاً مقصود فرعون نمی‌توانسته محدود به پرورش جسمانی باشد زیرا طبق فرض، او می‌خواسته کودک خود را طبق باورها و ایده‌های مورد قبول خودش بزرگ کند و چنین تلاشی را هم به کار بسته است و روشن است که تربیت، در هر جا و به هر گونه که باشد از یک نظام پایه ارزشی که ویژگی‌های شخصیتی و درونی (ونه فقط جسمانی) بخش جدایی ناپذیر آن است، پیروی می‌کند. ثانیاً قرائن موجود در آیه مانند ضمیر جمع «فینا» و اشاره به حضور طولانی مدت موسی در میان آنها همگی شاهد آنند که تربیت در آیه، متوجه

۱- و ان جاهداک علیان تشرک بی ما لیس لک به علم فلا تطعمهما و صاحبهما فی الدنیا معروفاً.
و نیز مراجعه کنید به آیه ۱۵ احقاف به همین مضمون: و وصینا الانسان بوالدیه احساناً حملته امه کرهاً و وضعته کرهاً.

شخصیت روحی و روانی موسی (ع) نیز بوده و معنایی وسیع و فراگیر دارد. بعلاوه؛ خضوع و احسان در برابر والدین مشرک، دلالتی بر محدودبودن تربیت به تربیت مادی توسط آنان نمی‌کند (فضل‌الله، ۱۳۸/۱۴، طباطبائی، ۲۱۷/۱۶). چه اینکه در واقعیت، چنین چیزی امکان وقوع ندارد گرچه تربیت جسمانی تنها، خضوع و احسان را ایجاب می‌نماید.

۴- افزون بر اینها برخی ساختارهای لغوی ریشه «ربو» مفهومی از فزونی و پرورش را نشان می‌دهند که لزوماً مادی نیستند مانند فزونی عذاب یا نعمت الهی، فزونی صدقات، فزونی نیروی یک امت نسبت به دیگری و امثال آن. بنابراین معنای دو واژه یاد شده (و به طور کلی، تربیت از ریشه (ربو) اعم از تربیت جسمانی بوده و شامل ساحت روحی انسان نیز می‌شود و محدود ساختن آن به یک بعد از ابعاد انسان دلیلی ندارد.

کاربرد ماده ربّ در قرآن و رابطه ربوبیت با تربیت:

به رغم محدودیت الفاظ برگرفته از ریشه «ربو» در قرآن، ماده «رب» و کاربرد ساختارهای آن، دامنه وسیعی از آیات قرآن را به خود اختصاص داده است و این تاکید و تکرار به آن معناست که قرآن کریم در قالب آیات رب، هم مراحل، مجاری و فرایند ساختن و پرداختن انسان را بیان کرده و هم به غایات و جهت گیری تربیت، اهتمام جدی داشته است و این مهم را می‌باید از کاربردهای کلمه «رب» مضاعف و نیز دیگر واژه‌های هم‌گرا مانند تزکیه، طهارت، هدایت، رشد، حیات طیبه و امثال آن استنباط نمود.

گفتیم که برای راهیابی به نظام مفاهیم آیات قرآن در باره یک موضوع، معیارها و شاخص هائی را می‌توان و باید در نظر گرفت: ۱- میزان تکرار یک اصطلاح ۲- مفاهیم پیرامونی و همایی‌ها با آن اصطلاح ۳- چگونگی بیان و مواجهه ارزشی قرآن درباره آن موضوع ۴- ترابط معنایی و احتمال هم پوشانی. شایسته است در کاربست اصول و روش‌های فهم قرآن، بانظر داشت نکات یاد شده که به مثابه یک الگو در واکاوی مفاهیم قرآن کریم به شمار می‌آیند مطالب درون کتاب الهی را پی جوئی کرد..

واژه رب بنا به شمارش این قلم ۹۷۵ بار و در قالب ساختارهای چندی ۱۹ قالب در آیات قرآن به ترتیب زیر به کار رفته است^۱ و بعد از اسم جلاله الله بیشترین تاکید و تکرار را به خود

۱- ساختارهای کلمه «رب» در آیات قرآن را به ترتیب جدول زیر می‌توان ترسیم نمود:

□ ربّک و ربّک ۲۳۹ بار - مفرد، ربّکما ۳۳ بار - تثنیه، ربّکم ۱۱۸ بار - (اضافه به ضمیر مخاطب) جمعاً ۳۹۰ بار □ ربّه و ربّها ۸۵ بار - مفرد، ربّهما ۳ بار - تثنیه، ربّهم ۱۲۵ بار - (اضافه به ضمیر غایب)، جمعاً ۲۱۳ بار

اختصاص داده است، ژرف کاوی در این ساختارها و اشتقاق ها، مفهوم تربیت اصطلاحی و نسبیتی را که با ربوبیت دارد، روشن می‌سازد و یافته‌های زیر را به دست می‌دهد:

الف- کاربردهای وصف ربّ به گونه‌ای است که در هر یک از آنها مصداق و مرحله ای از ربوبیت فراگیر الهی به کار رفته‌اند مانند ربّ العالمین ۴۲ بار که بیشترین اضافه به اسم ظاهر را به خود اختصاص داده و از همه موارد دیگر عام‌تر است، ربّ السموات و الارض ۱۴ بار، ربّ العرش الکَرِیم و ربّ العرش العظیم ۶ بار، ربّ المشرقین و ربّ المغربین و نیز ربّ المشارق و ربّ المشرق و المغرب جمعاً ۶ بار، ربّ موسی و هارون ۳ بار و بقیه موارد هر کدام یک بار به کار رفته‌اند مانند ربّ کلشی، ربّ السموات السبع و ربّ هذه البلده، ربّ هذا البیت، ربّ العزه، ربّ العرش، ربّ الفلق و ربّ الناسکه مجموع آنها (موارد اضافه به اسم ظاهر) به ۸۲ مورد می‌رسد. نکته در خور تأمل آن است که تمام موارد مضاف الیه واژه رب که در واقع مجاری و مصادیق ربوبیت‌اند یکسان نبوده و هر یک تدبیر و تربیت ویژه خود را پذیرا هستند. ربوبیت خداوند نسبت به عرش با ربوبیت الهی نسبت به شهر یا خانه و یا مشرق و مغرب و یا موسی و هارون متفاوت است و در هر یک به گونه ایست. اصلاح و پالایش، هدایت، حفظ، نظارت و اشراف، رشد دهی و فزونی بخشی و... مفاهیمی‌اند که مناسب معنای ریشه ربو بوده و ناظر به مراحل و مجاری تربیت الهی هستند.

ب- تمام مواردی که کلمه «ربّ» به صورت مطلق آمده، فقط بر خداوند اطلاق می‌گردد (راغب، ۱۸۴؛ شرتونی، ۱/ ۳۸۲؛ طباطبائی، ۱/ ۲۰ و ...). این انحصار، ناظر به توحید در عبودیت و نفی شرک، یعنی همان غایت تربیت است.^۱ و در عین حال در همان آیات به نمودهایی از اصلاح گری، تربیت و تدبیر الهی یعنی مراحل تربیت اشاره کرده است.

ج- ساختار «ربّک» اضافه به ضمیر مخاطب، ۲۳۹ بار استعمال شده که اغلب خطاب به پیامبر اسلام (ص) آمده و نشان از آن دارد که خداوند نسبت به پیامبری ربوبیت ویژه دارد و از همین رو، این ساختار بیشتر از همه ساختارهای واژه ربّ به کار رفته است. این ربوبیت بنا به شهادت آیات قرآن عبارت است از تأیید، اصلاح، برآورده ساختن احتیاجات، امداد و امهال،

□ ربّی ۱۰۰ بار - اضافه به مفرد، ربّنا ۱۱۰ بار - اضافه به متکلم (اضافه به متکلم) جمعاً ۲۱۰ بار

□ ربّ العالمین ۴۲ بار - اضافه به اسم ظاهر عالمین، ربّ (مضاف) ۴۰ بار - اضافه به اسامی ظاهر دیگر: اضافه به اسم ظاهر جمعاً ۸۲ بار

ربّ (مطلق) ۶۷ بار - به معنای دعا، ربّ (موصوف) ۲ بار - ربّاً ۱ بار - مطلق: جمعاً ۷۰ بار

۱- عموم اهل لغت و مفسران قرآن به این نکته توجه داده‌اند که کلمه «ربّ» در قرآن به صورت مطلق فقط بر خداوند قابل اطلاق است (نک: راغب ۱۸۴).

هدایت و دستگیری، نظارت، پالایش و... که درواقع انجام مراحل تدبیر و تربیت الهی نسبت به انسانها بویژه پیامبران الهی است (نک اسراء ۲۰ کلاً نمد هولاء وهولاء من عطاء ربک - نیز اسراء ۳۰ ان ربک یبسط الرزق - فرقان ۴۵ الم تر الی ربک کیف مدالظل - نازعات ۱۹ واهدیک الی ربک - ضحی ۵ ولسوف یعطیک ربک فترضی).

د-چنانکه انتظار می‌رود، میان محتوای آیه‌ها با یادآوری ربوبیت الهی، ارتباط معناداری وجود دارد برای نمونه در آیه قل ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین - انعام ۱۶۲ از ربوبیت خداوند بر جهانیان نتیجه گرفته که همه مراحل حیاتی انسان و وسایل و ابزار آن از جمله عبادات و مناسک انسان، از مراحل و مجاری تربیت الهی بوده و تابعی از اراده ربوبی خداوند است. یا درآیه هل یستطیع ربک ان ینزل علینا مائده من السماء - مائده ۱۱۲ فرو فرستادن آب از آسمان، نمونه‌ای از پرورش و تدبیر الهی شمرده شده است. هم چنانکه در چند جا از جمله درآیه «فقطع دابر القوم الذین ظلموا و الحمد لله رب العالمین - انعام ۴۵» ربوبیت خداوند، درچهره براندازی موانع کمال انسان و پالایش مسیر عنوان شده و سازگاری معنایی رب و تربیت از ریشه‌های مختلف به خوبی به نمایش درآمده است.^۱

۱- به جز موارد شمارش شده، کاربردهای دیگری از ریشه «رب» در قرآن وجود دارند که ادعا شده به معنای رب اصطلاحی نبوده و مقصود از آنها خالق و مدبر یگانه نیست. جمع این عدد محدود به ۱۵ مورد بالغ می‌شود: (ربک راغب ۱۸۴) یک-واژه «ارباب» جمع رب که چهار مورد در قرآن به کار رفته و مقصود از آنها اعتقاد به معبودهای خیالی است که مشرکان برگزیده‌اند. این چهار مورد عبارتند از: «أأرباب متفرقون خیر ... یوسف ۳۹» و «ارباباً من دون الله ... آل عمران ۶۴ و توبه ۳۱» و «أن یتخذوا الملائکة و النبیین ارباباً ... آل عمران ۸۰»

دو- واژه «ربیون» به معنای متربی و منسوب به رب یک مورد و «ربانیون و ربانیین» به معنای مربی و منسوب به رب سه مورد در قرآن آمده‌اند. گرچه اینها با معنای رب تناسب دارند اما به معنای خالق و مدبر یگانه نیستند و به همین جهت از افزودن آنها به شمار واژه رب خودداری شد. این موارد چهارگانه عبارتند از: «قاتل معه ربیون کثیر، آل عمران ۱۴۶» و «والربانیون و الاحبار، مائده ۴۴» و «ولولیناهم الربانیون، مائده ۶۳» و «ولکن کونوا ربانیین، آل عمران ۷۹».

سه - در یک مورد لفظ «ربائب» به معنای فرزندان همسر آمده و چون معنای سرپرستی را دارد، تناسب مفهومی خود با معنای رب را حفظ کرده است، لیکن بر خداوند تطبیق نمی‌کند. این مورد در سوره نساء آیه ۲۳ «و ربائیکم اللاتی فی حجورکم» آمده است. (همان) چهار- به غیر از موارد ۹ گانه یاد شده، ادعا شده در آیات راجع به ابراهیم (ع) و یوسف (ع) لفظ رب مشیر به خالق و مدبر یگانه نیست فی‌المثل در تعبیر «هذا ربی» توسط ابراهیم (ع) در هر سه مورد که به مشاهده ستارگان، ماه و خورشید پرداخته، اخبار جدی نبوده و از نوع انکار در قالب استفهام و اعجاب آمده است «فلما جن علیه اللیل رأى کوکبا قال هذا ربی ... انعام ۷۶ و ۷۷ و ۷۸» و نیز منظور از لفظ رب در هر چهار مورد مربوط به یوسف اشاره به غیر خدای یگانه است «قال معاذالله انه ربی احسن مثنوی ۲۳»، «فلیسقی ربّه خمراً ۴۱»، «اذکرنی عند ربک فانسیه الشیطان ذکر ربّه ۴۲» بنابراین نظر، می‌توان این تعداد را از عدد ۹۶۵ کسر نمود.

نقد:

استثناء موارد یاد شده در ذیل شماره ۴ از معنای اصطلاحی رب توجیهی ندارد زیرا که اولاً واژه رب در آیات مربوط به ابراهیم (ع) بر خالق مدبر قابل تطبیق است جز اینکه در این موارد طبق فرض، بانظر به اعتقاد گوینده، خطائی مصداقی صورت گرفته که به عمد در قالب جدال احسن آمده است و گرته کلمه رب به همان مفهوم اصطلاحی خودش یعنی مالک مدبر به کار رفته است و مقایسه آن با مورد یوسف نبی که مالک مدبر قصد نشده مقایسه درستی نیست. بنابراین فقط می‌توان این چهار مورد را از موارد معنای اصطلاحی رب به شمار نیاورد و آنها را

همائی‌ها با وصف ربّ و گستره مناسبات رب و تربیت

مهم‌ترین ویژگی آیات ربوبیت^۱ هم‌آئی اوصاف دیگر با وصف ربّ است اوصافی که همراه با وصف ربّ در آیات قرآن آمده‌اند و در ساختارهای مختلفی به شکل خبر یا صفت در نحو و دیگر قالب‌های ادبی به کار گرفته شده‌اند بسیار معنا دار هستند. باید توجه داشت که غرض اصلی از این کار آن است که خداوند قلمروها و نمودهای گوناگون ربوبیت خود را به نمایش بگذارد اشاره به برخی از این همایی‌ها سودمند می‌نماید؛

یک- به جز همایی‌های مربوط به آفرینش و ربوبیت، بیشتر همایی‌ها با وصف ربّ به گونه‌ای به کار برده شده است که گویا همه صفات الهی در آن انعکاس یافته و درنور دیده شده‌اند چرا که واژه ربّ به معنای تدبیر و تربیت، در بردارنده همه آن چیزهایی است که نیازها و احتیاجات موجودات برای رشد و سوق دهی به کامل شدن را کفایت نماید و این نکته، کلید راهیابی به صفاتی است که با وصف ربّ همائی دارند. به عبارت دیگر صفت ربّ ناظر و حاکم بر صفات دیگر بوده و آنها را به همراه خود می‌کشاند. تفسیر روح المعانی، با ژرف نگری توضیحی را درباره وصف ربّ طرح نموده که به همین مطلب اشاره دارد وی می‌نویسد: اسم ربّ در بردارنده همه نام‌هایی است که خواسته‌ها و نیازهای موجودات در آنها انعکاس یافته است از همین رو نام‌هایی مانند علیم، سمیع، بصیر، قیوم، مرید، رزاق، هادی، قادر، مالک و ... را در برمی‌گیرد (آلوسی، ۱/ ۶۷). در واقع این نام‌ها اشاره‌هایی دقیق به نیازهای موجودات است که هر یک از آنها از مجاری و مصادیق تربیت‌اند.

دو - گروه دیگر از همایی‌ها که تعداد بیشتری از آیات قرآن را در برمی‌گیرد و تناسب و هم پوشانی فزون‌تری با معنای ریشه ناقص را نشان می‌دهد، شامل معانی حفظ و نگهداری (حفیظ)، بخشش (غفور و وهاب)، مواظبت (ناظر)، روزی رسانی (رزاق)، بزرگواری (کریم)، گرد آوری (جامع)، هدایت و امثال آن می‌شود که مصداق‌هایی از تدبیر و تربیت‌اند مانند و ربّک علی کلشی حفیظ - سباء ۲۱، ان ربّک لذو مغفره - فصلت ۴۳، ان ربّک لسریع العقاب - اعراف ۱۶۷، فان ربی غنی کریم - نحل ۴۰، وما ربّک بغافل عما تعملون - هود ۱۲۳، کلوا من رزق ربکم... وربّ غفور - سباء ۱۵، و ربّک الغفور ذوالرحمه - کهف ۵۸، ولا یظلم ربّک احداً -

استثنا نمود (رک راغب، ۱۸۴). باید توجه کرد که این تفاوت به گونه‌ای دیگر در مورد واژه ارباب نیز وجود دارد و چنین به نظر می‌آید که می‌توان این واژه را به معنای خالق و مدبر، مشابه آیات راجع به ابراهیم (ع) دانست (همان).
۱- منظور از آیات ربوبیت آیه‌ای‌اند که در آنها وصف «رب» ذکر شده باشد.

کَهِفَ ۴۹، وسع ربی کلشی علماً- انعام ۸۰، رب اجعل هذا البلد آمناً- ابراهیم ۳۵، قال رب احکم بالحق - انبیا ۱۱ و اوحی ربک الی النحل- نحل ۶۸، وکفی بربک وکیلاً- اسراء ۶۵ و امثال آن. این یافته‌ها نشان می‌دهند که از میان اوصاف فراوانی که همپا و همراه رب در قرآن آمده‌اند، دست کم بسیاری از آنها ناظر به تدبیر و تربیت و لوازم و آثار مرتبط با آنند از همین روست که صفاتی مانند روزی‌رسانی، هدایت تشریعی، تأیید و دست‌گیری، امداد، ابرام و تایید، نظارت و اشراف، بخشش و فرصت‌دهی و دهها نمونه دیگر که در واقع مصادیقی از اصلاح، فزونی بخشی، رشد دهی و پرشده گی و دیگر معانی ریشه ربو هستند، بیشتر از اوصاف دیگر، در همایش با وصف رب در قرآن جای گرفته‌اند.

سه- در آیات قرآن آنجا که پیامبران در چالش با مخالفان قرار می‌گیرند، نوعاً ربوبیت به مفهوم تدبیر و تربیت و لوازم و مجاری ربوبیت الهی به کار رفته است، برای نمونه قرآن کریم تدبیرگری پدیده‌هایی مانند ستاره‌گان، ماه و خورشید را با استدلالی جدلی نفی می‌کند و در همین موارد که عموماً اعتقادی و سرنوشت سازند، تأکید می‌کند که ربوبیت با وسعت و قدرت (وسع ربی کلشی علماً- انعام ۸۰) و در واقع با ابزار تربیت تلازم دارد.^۱

به همین جهت است که قرآن کریم، مخاطبان خویش را بیش از هر چیز به پذیرش ربوبیت عام الهی فراخوانده و آنان را از شرک در ربوبیت و تدبیر باز داشته است (نک: قل اندعوا من دون الله ما لا ینفعنا ولا یضرنا... و امرنا لنسلم لرب العالمین- انعام ۷۱، قل اننی هدانی ربی... قل اغیر الله ابغی ربا وهو رب کل شیء- انعام ۱۶۱- ۱۶۴، قل من رب السموات والارض... لا یملکون لانفسهم نفعا ولاضر- رعد ۱۶، یحیی ویمیت ربکم ورب ابائکم- دخان ۸، رب السموات والارض و ما بینهما...- مریم ۶۵ و نک مومنون ۸۶، ان الله ربی وربکم فاعبدوه - زخرف ۶۴ و ...) چه اینکه این آیات، پذیرفتن ربوبیت غیر خدا را به جهت فقدان وسعت، قدرت و در واقع فقدان تدبیر و ابزار لازم، موجب گسستگی ارتباط جهان و انسان و دستگاه عقلانی انسان می‌داند (ءارباب متفرقون خیر... ماتعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها... ما انزل الله بها من سلطان - یوسف ۳۹ و ۴۰) و در سطحی دیگر اقبال به تدبیرگری غیر خدا در اداره انسان و جهان را موجب اصلی همه گرفتاریها و کشمکش‌های انسان معرفی می‌کند (نیز نک زمر ۲۹ و ۳۸، مریم ۴۸، شعراء ۷۰ تا ۸۲ و...) سر مطلب آن است که رب‌های گوناگون بدلیل احتیاج، از مجرای اعمال تدبیر، مصالح خود را دنبال کرده و به مرتبی خیر و کمالی نمی‌رسانند

۱- و نیز نک انعام ۷۴ تا ۸۹، طه ۹۸، اعراف ۸۹ و ۱۵۶، غافر ۷ و آل عمران ۷۳ و نور ۳۲ و نجم ۳۲ و

و در واقع تربیت نمی‌کنند اما موجود بی‌نیاز و واسع در تدبیر و تربیت از متربی چیزی نمی‌خواهد و نمی‌کاهد بلکه او را اصلاح کرده، رشد داده و با رفع احتیاجات وی او را به کمال سوق می‌دهد. باید توجه کرد که در این آیات، توصیف رب به وسعت و قدرت و بویژه طرح دومفهوم نفع و ضرر، اشاره به ظرفیت موجودات پذیرای تربیت است که می‌تواند از نوع رشد، فزونی، اصلاح و کمال آن‌ها باشد و یا از نوع سیر قهقرایی باشد و از این نظر با مفهوم تربیت اصطلاحی یعنی رشد دادن، اصلاح و غنا بخشی هماهنگی کاملی دارد.

هم پوشانی و قلمرو های مشترک

چنانکه در واکاوی ریشه‌های ربو و رب و همایی‌های آیات رب ملاحظه کردیم اصطلاح تربیت، با نظر به تفاوت ریشه‌ها و اشتقاق آن، معانی متفاوت و کم و بیش گوناگونی دارد اما اگر نیک بنگریم، واژه تربیت و الفاظ برگرفته از ریشه مضاعف، علاوه بر معنای تدبیر، سرپرستی کردن و به پایان رساندن که مفاهیم متلازم و دست کم مشابه‌اند به معنای اصلاح، پالایش و رشد و غنا بخشی و برخی معانی متلازم با آنها به کار می‌روند و در واقع درجات مختلف یک مفهوم تلقی می‌شوند و از ریشه مهموز و ناقص نوعاً به معنای زیادت، رشد، پرشدگی و معانی مناسب با آنها می‌آیند چنانکه «ربو» به بالآمدن نفس و پرشدن سینه و «ربوه» به مکان بلند یا آماده^۱ و «ربا» به زیادت بر اصل مال یا مطلق فزونی و زیادت^۲ و «اربیّه» به فرد عالی النسب اطلاق می‌گردد.

اشاره نویسنده العین و لسان العرب و بویژه اقرب الموارد به موارد مشابه با ریشه‌های دیگر مانند معنای برتری و بلندی، اصلاح، حفظ و جمع، نظارت و اشراف برای واژه رباً مهموز (الشرتونی، ۱/ ۳۸۱) که در واقع از مراحل و مجاری سوق به کمال‌اند، نشان می‌دهد که ایشان به قلمرو مشترک و ترابط معنایی ساختارهای مختلف این واژه التفات داشته‌اند. یکی از محققان به جهت همین تناسب معنایی در کاربردهای مختلف این واژه، ضمن یادکرد آراء اهل لغت و انتقاد از آنان به جهت تساهل در تفکیک معنای اصلی از فرعی، نظر خود را مبنی بر هم پوشانی ریشه‌های سه گانه یاد شده مطرح نموده و چنین نوشته است:

درست‌تر آن است که معنای اصلی ماده «ربو» پرشدگی و غناء درونی است که در نتیجه آن، فزونی می‌یابد اما این معنای اصلی براهل لغت پوشیده مانده و از این رو آن را به معنای که

۱- این معنا در بقره ۲۶۵ و مومنون ۵۰ به کار رفته است.

۲- در آیات مربوط به ربا از جمله آیه ۲۷۶ بقره، به این معنا آمده است.

از نتایج و لوازم معنای اصلی‌اند تفسیر و تعبیر کرده‌اند (مصطفوی، ۱۸/۴). بنابراین به نظر وی معنای رشد، بلندی، زیادشدن و حتی مطلق فزونی و ... معنای اصلی لغت «ربو» و مشتقات آن نیستند بلکه اینها از نتایج و آثار چیزی‌اند که در ذات خود به پرشدگی برسد.

وی چنین دیدگاهی را درباره معنایرب نیز اظهار می‌کند حاصل آن این است که: معنای اصلی «رب» تدبیر و اصلاح و در نتیجه گرایش دادن چیزی به سمت کمال است اما معنای دیگری که در کتب لغت و تفسیر برای ماده رب گفته‌اند مانند آقائی، مطاع‌بودن، مالکیت، مصاحبت و همراهی و یا حتی مفاهیمی مانند فزونی بخشی و رشد دادن، فراهم آوردن، دوام‌بخشیدن، تغذیه کردن، آموزش دادن و امثال آن، همگی از لوازم و آثار معنای اصلی به شمار می‌آیند که هر یک به حسب مورد خود تحقق یافته و شکل می‌گیرند (همان، ۱۸/۴).

بنابراین دیدگاه، نوعی سازگاری حد اکثری و قلمرو مشترک معنایی وجود دارد که الفاظ یاد شده را به هم پیوند می‌دهد. چه اینکه بسیاری از معانی ریشه «ربو» و «رباً» مانند رشد دادن، تغذیه، افزودن، بلندی یا گسترش دادن و نیز پیراستن و حتی غناء و پرشدگی از لوازم و مصادیق اصلاح‌گری و تدبیر (معنای رب) به شمار می‌آیند، هم چنانکه مفاهیمی مانند جمع کردن، پروراندن، ساختن و فراهم آوردن یا دوام‌بخشیدن و آموزش دادن نیز با اصلاح‌گری و تدبیر تلازم دارند.^۱ و یا ریشه ناقص‌یابی (ربی یربی)^۲ که در تمامی ساختارهای لفظی به معنای پرشدگی و غناء و آنگاه افزونی می‌آید و یا در یک اشتقاق که به معنای تغذیه و هم پیراستن می‌باشد (اسراء: ۲۴)^۳ همه، در کمال‌بخشی به مرتب‌ی فرجام یافته و با آن سازگاری دارد از این نظر همه آنها تربیت به معنای اصطلاحی آن به شمار می‌آیند و این همان چیزی است که از آن به هم پوشانی معنایی تعبیر می‌کنیم.

به نظر این قلم، همین ترابط و قلمرو مشترک معنایی سبب شده تا برخی اهل لغت، واژه تربیت را از نوع اشتقاق کبیر^۳ بدانند (رک: ابن فارس، ۲/ ۳۸۱؛ الشرتونی، ۱/ ۳۸۱). جالب‌تر آنکه مجمع‌البحرین ریشه لغات رأب و ربتوربت را به معنای اصلاح‌گری و پروراندن گرفته است اللهم اربأ بینهم ای اصلح بینهم (طریحی، ۲/ ۶۳) که نشان‌دهنده دامنه وسیع اشتقاق مورد اشاره و پیوند ریشه‌های سه گانه با هم دیگر است که در قالب واژه «تربیت» همه آنها به

۱- در ادامه گفته شده که واژه «رأب» در لغت به معنای جمع کردن، فراهم آوردن و نیز اصلاح نمودن آن است. (طریحی، ۲/ ۶۳)

۲- کما ربیان صغیراً.

۳- اشتقاق کبیر یا اکبر به این معناست که فی‌المثل «ربو» خود از «رب» برگرفته شده باشد و یا «رأب» و «رباً» نیز از همین ریشه ساخته شود و یا به جای یکدیگر به کار روند. این تداخل و به کار بستن لوازم معناها در برخی ساختارهای لفظی، سبب شده تا معانی هر یک از لغات به تناسب یا به اشتباه ذیل یکدیگر به کار روند. (رک مصطفوی، ۲۰/۴)

نمایش درآمده‌اند. در نتیجه از نگاه قرآن و در کاربردهای قرآنی میان معنای تربیت از ریشه رب و دیگر الفاظ همگرا، با معانی دیگر آن از ریشه ربو و.. چنین رابطه مفهومی برقرار بوده، لایه‌ها چگونگی، لوازم و مراحل مختلف آن ترسیم شده و بدینوسیله فرهنگ تربیتی قرآن بدست می‌آید.

با نظر به نتایج یاد شده، تربیت اصطلاحی در فرهنگ تربیتی قرآن از جنبه زیر بنا، غایت و جهت‌گیری و البته در موارد زیادی از جنبه مراحل و مجاری آن، از مفهوم ربوبیت و واژه رب برگرفته شده است دلیل آن این است که تمام عناصر مربوط به تربیت مانند اصلاح گری، رشد و فزونی، پرشدگی و جنبه‌های گوناگون که مناسب معنای ربو و اقران آن‌اند در آیات ربوبیت انعکاس یافته‌اند.

همایی و کاربرد واژه‌های همگرای تربیت در آیات قرآن

قرآن کریم برای تبیین مفهوم تربیت به گونه‌ای که از آن جنبه‌ها و ابعاد گوناگون تربیت بویژه جهت‌گیری و غایت آن بدست آید قلمروهای دیگری را که به هر روی همراه و همگام با تربیت پیش می‌روند، بکار بسته از جمله مفهوم تعلیم و تعلم را طرح نموده و برای آن لوازم و آثار مرتبط با تربیت برشمرده است (آل عمران ۱۶۴ و جمعه ۲، مائده ۱۱۰، الرحمن ۴ و...). از سوی دیگر بنا به یک نظر آن جا که مقصود بویژه تربیت قوای معنوی انسان بوده از واژه تزکیه و کلمات نزدیک به آن سود جسته است (طباطبائی، ۱/۳۳۰). مانند تربیت پیامبران الهی الگو سازی آنان (اسوه حسنه)، احزاب ۲۱- تطهیر ایشان، احزاب ۳۳- کامل کردن وحکمت آموختن، قصص ۱۴- و یا کارکرد تربیتی معارف قرآن (توبه ۱۰۳، نساء ۴۹، بقره ۲۳۲) و یا تربیت ارادی انسان نسبت به خویش (شمس ۹، اعلی ۱۴، فاطر ۱۸).

واژه‌های قرآنی دیگری هم‌چون رشد، هدایت، شفا، تطهیر، انبات، صنع، اصلاح، تهذیب و... نیز که در برخی آیات با رب و تربیت همایی دارند، در ترسیم فرهنگ تربیتی قرآن دخالت جدی دارند بویژه دو واژه صنع و انبات مفهوم نزدیک‌تری به تزکیه دارند و واژه اصلاح به شهادت کاربردهای گسترده آن (نک نسا ۱۱۴ و ۳۵، بقره ۲۲۰ و ۲۲۸، اعراف ۵۶ و ۸۵، هود ۸۸) و مساله‌های مطرح شده در آنها به مفهوم تربیت بویژه جنبه اجتماعی و سازوکارهای گسترده آن نزدیک‌تر است.^۱ دو واژه صنع و انبات از دو نظر جامعیت و گستردگی دارند یکی

۱- و انتبها نباتاً حسناً، آل عمران ۳۷- و لتصنع علی عینی، طه ۳۹ که در این کاربرد به معنای رشد دادن و ساختن مادی و معنوی است. ان ارید الا اصلاح ما استطعت، هود ۸۸- ولانفسدوا فی الارض بعد اصلاحها، اعراف ۵۶ و ۸۵- واصلاح بین الناس، نسا ۱۱۴- یسنلونک عن البیتامی قل اصلاح لهم خیر... والله یعلم المفسد من المصلح، بقره ۲۲۰ و...

از نظر معنایی که هم فرایندهای ناظر به جنبه‌های جسمانی تربیت مانند تغذیه، حفظ و... را در برمی‌گیرند و هم فرایندهای مربوط به تربیت معنوی را و دیگر از جهت زمانی، اختصاص به سن و موقعیت ویژه‌ای ندارند و کاملاً با معنای تربیت اصطلاحی یعنی اصلاح و رشد و ریشه ربو هم پوشانی و هماهنگی دارند.

در مورد تزکیه، لغت‌شناسان گفته‌اند که از ماده‌زکو مشتق شده و دو معنا برای آن یاد کرده‌اند یکی رشد و نمو و دیگری پاکی و پاکیزه‌کردن و در نتیجه آشکارساختن و یا اینکه این دو مفهوم را لازم و ملزوم می‌دانند چه آنکه رشد مستلزم پاکیزگی باشد و یا پاکی و پیراستگی مستلزم رشد (راغب، ۲۱۳، ۲۱۴). با اینحال درنگاه لغت‌شناسان و مفسران، تقدم یکی برد دیگری تصریح نشده و درست تر آن است که آن دو را هم طراز بدانیم. به هرحال برای تبیین جایگاه محوری تزکیه در میان مفاهیم تربیتی دو نکته درخور یاد آوری است.

یک؛ از نظر برخی عالمان از میان واژه‌های تربیتی قرآن، واژه تزکیه چهره انسان راه یافته به مراحل عالیتربیت را نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۳۵۱) که معنای نزدیک به ربوبی شدن و غایت تربیت است. درحالیکه سایر واژه‌های تربیتی مانند صنع (طه ۳۹ و ۴۱ و نحل ۸۸)، رشد (انبیا ۵۱ و کهف ۲۴)، انبات (آل عمران ۳۷)، تطهیر (احزاب ۳۳) و... چهره در حال شدن و روندگی در راه تعالی را تصویر می‌کنند که تعبیر دیگری از مراحل، مجاری و سازو کارهای تربیت، زمینه سازی، پیراستن و رشد دهی می‌باشند.

دو؛ کاربردهای قرآنی واژه تزکیه در بیشتر موارد به تنهائی و بدون هم‌آئی با واژه‌های هم گروه یا متضاد آمده است (توبه ۱۰۳، نساء ۴۹، نور ۲۱، بقره ۱۵۱ و ۱۲۹، آل عمران ۱۶۴، جمعه ۲، فاطر ۱۸، اعلی ۱۴). از این میان یک مورد واژه زکیها با دسیها آمده (شمس ۹) که لغت متضاد آن و به معنای خفاء و پنهان ساختن است. با این فرض که منظور از دسی‌ها سعی فرد در پوشاندن هواها و کشش‌های نفسانی است، معنای تزکیه عبارت خواهد بود از؛ آشکارساختن و بیرون آوردن نفس از سلطه و تأثیر هواهای نفس که آن را احاطه کرده است. بنا براین تزکیه دو طرف دارد و بر دو محور متمرکز است یکی حفظ و تقویت واقع نمائی قلب و دیگری مواجهه و درگیری با هوای نفس تا در نتیجه، نفس آدمی از تسلط هواها و امیال مناسب آن خارج گردد. با این توصیف، مفهوم تزکیه با جنبه سلبی که پیراستن موانع و آفت‌هاست سازگاری بیشتری دارد. گرچه برخی مصدر «تزکیه» را از فعل «زکی» به معنای رشد دادن گرفته‌اند که ناظر به کارکرد اول آن است (طباطبائی، ۲۶۶/۱۹). این تأمل نشان می‌

دهد که تزکیه در هر دو صورت به معنای سازو کارها و مراحل تربیت نیز خواهد بود گرچه بدلیل همایی با فلاح، غایت تربیت و ربوبی شدن در آن محسوس تر است.

تعریف تربیت و مفاهیم وابسته به آن با نظر به کار بردهای قرآنی:

اگر تربیت را مجموعه سازو کارها و اعمالی بدانیم که مربی بر روی مرتبی انجام می دهد تا او را در رسیدن به غایتی که امکان رسیدن به آن در وجود بالقوه و طبیعی مرتبی تعبیه شده است، باید فرض کنیم که آن اعمال می توانند و باید از سنخ شناخت ها، آموزش ها، تمرین های عملی، پالایش ها، قرار دادن مرتبی در موقعیت وسیعی مربی در همکاری مرتبی به منظور سوق دهی به کمال متصور، که از مبانی و اصول و اهداف تربیتی انتزاع می شوند، باشند. این سازوکارها، تمرین ها و موقعیت ها و... از اموری زیستی و طبیعی گرفته تا عمل و اخلاق و کنش های فردی و اجتماعی ویا چیزهای دیگر، به گواهی آنچه که از آیات قرآن آوردیم از سنخ پدیده هایی خواهند بود که در فرجام و غایت خود به ربوبی شدن انسان بیانجامند و از همین جهت است که به وصف تربیت در می آیند

بنا براین تربیت، در فرهنگ تربیتی قرآن عبارت است از: شناخت خدای یگانه به عنوان تنها مربی و مدبر انسان و جهان و پذیرفتن و به کار بستن وسایل و ابزار ربوبیت او و کنارزدن ربوبیت و تدبیر غیر او. از این رو که جنبه اساسی تربیت اسلامی، وجه شناختی آن و از سنخ معرفت است، بدین ترتیب شناخت حقیقت وجود انسان یعنی آنچه باید بشود، در قرآن کریم نمود گسترده ای یافته و نفس آدمی و قوای آن در مرکز توجه این کتاب آسمانی قرار گرفته است به این معنا که شناخت خدا (رب) با شناخت خویشتن چنان درهم تنیده شده که تفکیک میان آن دو از هم نا ممکن می نماید (واذکر ربک فی نفسک تضرعاً و خیفه، ۲۰۵ اعراف - یا ایتهما النفس المطمئنه ارجعی الی ربک، فجر ۲۷ - ومن تزکی فانما یتزکی لنفسه والی الله المصیر، ۱۸ فاطر و نیز نک؛ زمر ۴۱ و یونس ۱۰۸ و فصلت ۴۶ و ۱۰۴ انعام و...) و بدین گونه تربیت اسلامی در نقطه شناخت رب و شناخت خویشتن به هم می رسند.

پیراستن (تزکیه) موانع تربیت، که نوعاً در تعریف آورده می شود، همان فرایند، وسایل و مجرای است که ربوبی شدن نفس را به دوش می کشد. دربرخی از تعریف ها، وضعیت تثبیت شده روحی مرتبی، همان ملکات ثابت و ویژگی های اخلاقی اند که در مرحله غایت همان ربوبی شدن نفس است.

چنانچه ملاحظه می‌کنیم در این تعریف سه عنصر اصلی در کنار هم بر جای نشسته‌اند.^۱

اول: شناخت، این ویژگی مشیر به آن است که انسان بداند تنها از مجرای درک ربوبیت خداوند (توحید افعالی)، می‌تواند به تربیت جامه عمل بپوشاند و در واقع چنانکه گفتیم به شناخت خویشتن نائل آید و سپس در گام‌های بعدی، وسعت ربوبیت خداوند را درک نماید.

دوم: پذیرفتن و به کار بستن، این مفهوم ناظر به جایگاه مربی است، مربی در اینجا اصالتاً ربّ یگانه است که با هدایت تکوینی (فراهم سازی امکانات) و تشریعی، وسائل توفیق مربی را فراهم می‌آورد و بالعرض انسان است که با عمل و موقعیت و به کار بستن ربوبیت الهی زمینه کمال مربی را آماده می‌سازد و به همین جهت است که التزام، عمل و قرار گرفتن در موقعیت، به گونه‌ای اساسی در مفهوم تربیت دخالت دارد (نک جوادی آملی، ۳۲۳؛ قطب، ۲۰۵).

سوم: کنارزدن ربوبیت غیرخدا و پیراستن، بیانگر جنبه سلبی و منطبق با «تزکیه» در مفهوم قرآنی آن است. عناصر دیگری که در برخی از تعاریف ذکر می‌شوند مانند عنوان کمال‌بخشی ناظر به هدف اساسی تربیت است و چون هدفی کلی است معنای کامل‌بودن و حدود آن از انسان‌شناسی آن نظام تربیتی به دست می‌آید که اینجا همان ربوبی شدن است. چنانکه می‌بینیم ویژگی‌های یاد شده سازگاری درونی میان اجزای مختلف تعریف را نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

۱- بانظر به ریشه‌های لغوی تربیت و نیز کاربردهای قرآنی آن، میان معانی کم و بیش متفاوت اصطلاح تربیت، نوعی هم‌نشینی، تعاطی و هم‌پوشانی نزدیک و دقیقی وجود دارد. درعین اینکه تربیت، مراتب و فرایند تدریجی و تشکیکی دارد با اینحال مؤلفه اصلی و یگانه آن، کمال‌بخشی در دو ساحت جسم و روح، به وسیله رشد دهی و آماده‌سازی می‌باشد.

۲- مفهوم تربیت در قرآن نه از اصطلاح ربّ فقط، که از بررسی همایی‌های آن و مفاهیم هم نشین و واژه‌های هم‌گرا از جمله ریشه ربو و واژه‌های دیگر مانند اصلاح، صنع، تزکیه و... بدست می‌آید که با بررسی میزان تکرار آن واژه‌ها و گستره کاربرد آنها، واکاوی مفاهیم پیرامونی آنها، واژه‌های هم خانواده، چگونگی بیان و لحن قرآن و رعایت دیگر قواعد فهم، و بطور کلی قره‌نگ تربیتی قرآن امکان می‌پذیرد که در این میان واژه وژه رب علت غایی آن را ترسیم می‌

کند.

۳- تربیت قرآنی، گونه خاصی از تربیت است که اولاً در فرایند و مراحل شکل‌گیری، از همه انواع رشد و فزونی (تغذیه، اصلاح و بهبود، اشراف و نظارت، حفظ و جمع کردن، امداد و امهال، اتمام و کامل کردن، پر شدگی و غنا بخشیدن و...) به مثابه ظرف بهره می‌برد (ربو، صنع، انبات و...) و ثانیاً در جهت‌گیری و وصول به فرجام مناسب و غایت خود، ذیل ربوبیت الهی قرار می‌گیرد به این معنا که جریان رشد و فزونی در ظرف جسمانی و وروچی خود بالاتر رفته و موجب تحول آدمی به نوعی از تربیت می‌شود که واژه‌های دیگر قرآن (از جمله واژه رب) عهده دار بیان حقیقت و غایت آن هستند. از این رو مفاهیم به کار رفته در تعریف «تربیت» به مفهوم قرآنی آن مانند شناختن خدا به عنوان ربّ یگانه انسان و تدبیر کننده آن ... بیشتر ناظر به محتوای تربیت و علت غائی آن می‌باشند اما مفاهیمی که در تبیین وجوه دیگر تربیت به کار می‌روند مانند به کار بستن اصول و روش‌های معین (از تغذیه و مواظبت‌های جسمانی گرفته تا سازوکارهای تربیتی و تمرین‌های عملی) و امثال آن بطور عمده ناظر به قالب، مراحل و ابزار تربیت‌اند که منطبق با رشد دادن، فزونی بخشی، زمینه‌سازی و بالماءل سوق دهی به کمال و ربوبی شدن هستند.

منابع

- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق؛ عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۱.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- باقری، خسرو، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران، انتشارات مدرسه، ۱۳۸۸.
- بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
- خطیب، محمد شحات، *اصول التربه الاسلامیه*، ریاض، دارالخریجی، ۱۴۱۵ ق.
- خلیل ابن احمد، العین، تحقیق مهدی مخزومی و...، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵ ق.

- خمینی، روح‌الله، *تفسیر سوره حمد*، تهران، چاپ سوم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- خوری الشرتونی، سعید، *اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، بیروت، مطبعه مرسلی الیسوعیه، ۱۸۸۹ م.
- راغب، حسین ابن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
- رفسنجانی (هاشمی)، اکبر، *تفسیر راهنما*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- رفیعی، بهروز، *آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن* (دفتر سوم امام محمد غزالی) تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- سیف، علی اکبر، *روان شناسی پرورشی*، تهران، انتشارات آگاه، چاپ هفدهم، ۱۳۷۶.
- طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، منشورات مکتبه المرتضویه، ۱۳۹۵ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاءالتراث العربی، بی‌تا.
- فضل‌الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک للطباعه و النشر، ۱۴۱۹ ق.
- قشیری، عبدالکریم، *لطایف الاشارات*، مصر، الهیئه المصریه العامه للکتاب، چاپ سوم، بی‌تا.
- قطب، محمد، *روش تربیتی اسلام*، ترجمه محمد مهدی جعفری، تهران، موسسه مطبوعاتی فراهانی، ۱۳۴۵.
- محمدی ری شهری، محمد و دیگران، *موسوعه العقائد الاسلامیه*، جلد ۴، قم، انتشارات دارالحديث، ۱۳۸۸.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- مطهری، مرتضی، *فطرت*، تهران، انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده مهندسی، ۱۳۶۲.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
- مودودی، ابوالاعلی، *المصطلحات الاربعه فی القرآن الکریم*، مصر، دارالتراث العربی، بی‌تا.
- واعظ زاده خراسانی، محمد و دیگران، *المعجم فی فقه لغه القرآن و سر بلاغته*، جلد ۲۲، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۲.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 1, Issue 104

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

Spring & summer 2020

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۷۲-۴۹

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.76415

گفتمان وجودگرایی در تفسیر قرآن و شرح روایات*

دکتر حمید حمیدیان

استادیار دانشگاه میبد

Email: hamidian.1392@yahoo.com

دکتر احمد زارع زردینی

استادیار دانشگاه میبد

Email: zarezardini@gmail.com

دکتر فخرالسادات علوی

استادیار دانشگاه میبد

Email: f.alavi64@gmail.com

مریم امینی^۱

دانشجوی دکتری دانشگاه میبد

Email: m.amini7366@gmail.com

چکیده

از مباحث تفسیرشناسی در روزگار کنونی، شناخت ویژگی تفاسیر در اعصار مختلف است که با عناوینی همچون سبک، گرایش، مکتب و یا جریان تفسیری شناخته می‌شود. تفسیر پژوهان کنونی اذعان به تحول اساسی ایجاد شده در سبک تفسیر نویسی قرآن و شرح روایات در قرن اخیر دارند و از آن با عنوان کلی «تفسیر عصری» سخن می‌گویند؛ اما در توصیف این عنوان به کلیاتی بسنده نموده‌اند. پژوهش حاضر به ارائه گفتمان وجودگرایی به عنوان یکی از جریانات قدرتمند تفسیر متون دینی در عصر کنونی می‌پردازد. از این رو، پس از تعریف گفتمان و فلسفه وجودگرایی به شناخت و تحلیل گفتمان حاکم بر تفاسیر قرآن و شروح احادیث در عصر کنونی اشاره شده است و می‌توان زایش و بالندگی سبک یا گرایش وجودگرایی را در شرح متون اسلامی مشاهده نمود، شواهد این امر عبارت‌اند از: تحولات فهم آیات و روایات در عصر کنونی نسبت به گذشته، تحلیل موضوعات تفاسیر موضوعی نگاشته شده در عصر حاضر، گرایش به سمت تدبرگرایی در فهم متون دینی، تحول در روش‌های تبلیغ و ترویج آموزه‌های قرآن و حدیث و در نهایت تحول در موضوعات پرسش و پاسخ‌های دینی.

کلیدواژه‌ها: تفسیر پژوهی، تفسیر عصری، شرح حدیث، گفتمان، وجودگرایی، گرایش تفسیری وجودگرایانه.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۱۶.

۱. نویسنده مسئول

The discourse of existentialism in the interpretation of the Qur'an and the explanation of narrations

Dr. Hamid Hamidian

Assistant Professor at Meybod University

Dr. Ahmad Zare Zardini

Assistant Professor at Meybod University

Dr. Fakhr al-Sadat Alavi

Assistant Professor at Meybod University

Maryam Amini(Corresponding Author)

PhD student at Meybod University

Abstract

One of the topics of interpretation studies in the present era is identifying the characteristics of interpretations in different eras, which are known by titles such as style, trend, school or interpretive current. Current interpretation scholars acknowledge the fundamental change that has taken place in the style of interpreting the Qur'an and explaining narrations over the last century, describing it as "modern interpretation"; however, in describing this titles, they have sufficed to a set of generalities. This study presents the discourse of existentialism as one of the influential trends of religious texts' interpretation in the present era. Therefore, after defining the discourse and philosophy of existentialism, we attempt to recognize and explore the discourse governing the interpretations of the Qur'an and the explanations of hadiths in the present age. The revival and growth of existentialism style or tendencies is evident in the description of Islamic texts. The evidences include evolution in discovering verses and hadiths in this era compared to the past, analysis of the thematic interpretations composed in the present age, inclination towards contemplation in understanding religious texts, developments of the methods for propagating the teachings of the Qur'an and Hadith, and finally changing subjects raised in religious questions and answers.

Keywords: Interpretation Studies, Age-specific Interpretation, Hadith Explanation, Discourse, Existentialism, Existentialistic Interpretive Tendency.

مقدمه

ازجمله زمینه‌های جدید مطالعات دین‌شناسی، بررسی تحولات فهم متون دینی است. اینکه گونه‌های مختلف این تحولات فهمی کدامند و این فهم‌ها به چه عللی تحول می‌یابند؟ و سؤالاتی از این دست می‌تواند زمینه گسترده چنین پژوهش‌هایی را نشان دهد. یکی از گونه‌های تحولات فهم متون دینی در سطح کلان، تحولاتی است که پیرامون گرایش‌ها یا سبک‌های تفسیرگویی و تفسیرنویسی رخ می‌دهد و باعث پیدایش، زوال، توسعه، تعمیق و یا تضییق کاربرد این گرایش‌ها می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت، یکی از علل تحولات فهم متون دینی در سطح کلان، در هر عصر و دوره‌ای به جهت گفتمان‌های حاکم بر آن دوره، مسائل و دشواری‌های فکری، فرهنگی و... است که سبب می‌شود متون دینی از زوایای مختلفی بازخوانی، فهم و شرح شوند. برای نمونه در دوره‌ای به جهت عمق و شدت مباحث کلامی، شرح متون دینی نیز به آن سمت می‌رفت. در دوره‌ای دیگر اهمیت علوم تجربی و مفهوم علم دانش تفسیر متون دینی را به سمت تفسیر علمی سوق می‌دهد. در دوره‌ای دیگر به جهت حکمرانی اخباری‌گری، دانش تفسیر در آن مسیر حرکت می‌کرد و امروزه که سبکی به نام تفسیر عصری شناخته می‌شود که چهره‌ای نو - متناسب با نیازهای روز - از متن نمایانده و حقیقتی جدید از آن عرضه می‌کند و مفسر با روشی نوپدید مسائل موردنیاز جامعه را با استفاده از متون دینی روشن کرده و به شبهات عصر خود پاسخ می‌دهد (ایازی، ۲۹).

در موضوع تفسیر عصری این سؤال مطرح است که این جریان تفسیری را چگونه می‌توان شناسایی، صورت‌بندی و ارائه نمود و آیا می‌توان تفسیر عصری را در بردارنده جریان‌اتی ریزتر دانست؟ به نظر می‌رسد پاسخ به سؤال اخیر، مثبت باشد یعنی تفسیر عصری خود در بردارنده چندین جریان کوچک‌تر است که یکی از آن‌ها گرایش وجودگرایی در فهم و شرح متون دینی است. در توضیح بیشتر باید گفت، بررسی تحولات فکری بشر در دو دهه گذشته نشان می‌دهد نوع دغدغه‌ها، مشکلات، مسائل و... بشر امروزی در جهان اسلام به‌ویژه در ایران معاصر به مسائلی اختصاص دارد که در مجموع و با اصطلاح فلسفی خودش به نام وجودگرایی^۱ شناخته می‌شود. به تبع تغییر فضای ذهنی انسان معاصر و دگرگونی ذائقه‌ها، دغدغه‌ها، مسائل و مشکلات او، شرح و فهم متون دینی نیز در پی آن و برای برآورده ساختن چنین نیازهایی، به همین سمت گرایش یافته است و بسیاری از تولیدات دینی در عصر کنونی به‌ویژه در ایران به

^۱ Existentialism.

این سبک گرایش پیدا کرده است. به گونه‌ای که می‌توان یکی از گفتمان‌های حاکم بر شرح متون دینی را وجودگرایانه دانست و در پی این مهم، می‌توان از ظهور و بروز سبک یا مکتب یا گرایشی خاص در تفسیر به نام سبک وجودگرا در تفسیر متون دینی سخن گفت. این مقاله بر آن است تا قالب‌های ارائه گفتمان وجودگرایی حاکم بر شرح و تفسیر متون دینی را معرفی، تحلیل و بررسی نماید تا بتواند زایش و بالندگی این گرایش تفسیری را نشان دهد.

گفتمان^۱

در ایران معاصر، اصطلاح گفتمان، یکی از پرکاربردترین اصطلاحات در حوزه علوم انسانی و علوم اجتماعی است. گفتمان از نظر میشل فوکو^۲، مجموعه قواعد، الگوها و معیارهایی است که در یک محدوده زمانی و مکانی ویژه، خود را بر افرادی که در محدوده آن قرار دارند، بدون آن‌که خود آن افراد متوجه باشند، تحمیل می‌کند و انواع کنش‌های آن‌ها را، از آن‌رو که بر اساس قواعد و معیارهای آن گفتمان صورت می‌گیرند، تحت تأثیر قرار می‌دهد (هارلند، ۱۵۴-۱۵۵). این بدان معناست که افرادی که در حوزه تسلط یک گفتمان قرار دارند، بر اساس آن قواعد رفتار می‌کنند، می‌فهمند، فکر می‌کنند و به طرح ایده می‌پردازند (دهقانی فارسانی و طباطبایی، مقاله بررسی تحولات در فهم روایات اسلامی بر پایه مفهوم گفتمان بررسی موردی روایت «انا قتیل العبره»، ۳-۴).

فوکو بیش از آن‌که بر نقش مؤلف و مفسر به عنوان فاعل شناسا^۳ در شکل‌دهی به متن و معنای آن تأکید کند، بر نقش قواعد حاکم بر صورت‌بندی، گزاره‌های موجود در دانش عصر حیات مؤلف تأکید می‌کند (ضمیران، ۲۶-۲۷). به بیان دیگر، نقش قواعد حاکم بر آن فرد که گفتمان بر او تحمیل می‌کند، از نقش خود فرد به عنوان فهم‌کننده، یا عرضه‌کننده یک ایده بیشتر است. به این ترتیب، اگر متون دینی را به عنوان پدیده‌ای که انسان با آن در ارتباط بوده و در صدد فهم آن برآمده است، در نظر بگیریم. این متن، در زمان خاص با گفتمان خاص حاکم بر آن زمانه و الگوهای مربوط به آن گفتمان، به یک صورت فهمیده شده است، این در حالی است که با گذشت زمان و تغییر و دگرگونی الگوها و معیارهای گفتمان، فهم آن متن دینی، متفاوت از فهم اولیه و مطابق با گفتمان جدید حاکم بر عصر جدید خواهد بود. اقوال ذکرشده،

^۱ Discourse.

^۲ Michel Foucault.

^۳ Subject.

خوانش شارحان در تعریف گفتمان از منظر فوکو است و در این بین چه بسا فهم اشتباه باعث درک‌های دوپهلوی در نظریه گفتمان فوکو می‌شود؛ زیرا فوکو تعریفی از گفتمان ارائه نداد و تشویش یادشده به همین دلیل است.

قواعدی که به صورت‌بندی و شکل‌گیری یک گفتمان کمک می‌کند عبارت‌اند از: الف) وحدت موضوع احکام. ب) وحدت شیوه بیان آن‌ها. ج) وحدت نظام مفاهیم آن‌ها. د) وحدت بنیان نظری آن‌ها. از نظر فوکو، وقتی میان موضوعات، شیوه و انواع احکام و مفاهیم و مبانی نظری آن‌ها نظم و همبستگی وجود داشته باشد، در آن صورت یک صورت‌بندی گفتمانی شکل می‌گیرد (دریفوس، ۲۱).

وجودگرایی

اگزیستانسیالیسم یا فلسفه وجودی یک فلسفه نیست، بلکه یک گروه فلسفه است گروهی که آن‌قدر انعطاف‌پذیر است که می‌تواند در اشکال بسیار متفاوتی چون الحاد سارتر، کاتولیک‌گرایی مارسل، پروتستان‌گرایی کی‌یرکگارد، یهودگرایی مارتین بوبر و ارتدوکس‌گرایی بردیائف ظاهر شود (مک کواری، ۳۴). به علاوه، اگزیستانسیالیسم یا وجودگرایی یک مکتب فکری و مجموعه‌ای از عقاید و آراء نیست، بلکه یک رهیافت یا رویکرد است (ملکیان، در رهگذر باد و نگهبان لاله، ۱/ ۲۴۷) که جلوه‌ها و بیان‌های گوناگونی در میان صاحب‌نظران مؤمن و ملحدش دارد. اگزیستانسیالیسم در همه صورش چنین حکم می‌کند که هر انسانی، فقط وقتی می‌تواند وجود انسانی اصیل خود را بشناسد که شخصاً به عنوان یک موجود مستقل گوشت و پوست و خون‌دار در ماجرای و مسئله‌ای درگیر شود، تصمیم بگیرد و انتخاب نماید نه این‌که مفاهیم کلی انتزاعی مربوط به انسان یا قوانین و قواعد کلی را تکرار و تلقین کند (باربور، ۱۴۷-۱۴۸). اگزیستانسیالیسم به دنبال این است که به جای بررسی‌های نظری و تئوریزه نمودن انسان، به تحقیق درباره یک انسان عادی و کاملاً عینی و تاریخی که در جهان زندگی می‌کند، بپردازد. درواقع این مکتب سعی می‌کند هستی وجود واقعی انسان را در ضمن ابهام ملموسش درک کند و در این تمرکز بر روی انسان، سعی دارد با استفاده از دلایلی که از واقعیت اتخاذ می‌کند، قدرت و استعداد انسان را بشناساند و او را بر این امر آگاه سازد که با توجه به امکانات فراوانی که در اختیار دارد، همواره می‌تواند بیش از آنچه هست، باشد (نوالی، ۲۱).

پس از جنگ جهانی دوم در غرب و به وجود آمدن جریان بدبینی به علم‌گرایی^۱، در میان انسان‌هایی که باوجود شعار آزادی، دریافته بودند هیچ کنترلی بر زندگی خود ندارند و دچار یأس و ناامیدی و پوچ‌گرایی شده بودند، فلسفه اگزیستانسیالیسم کوشید تا توجیهی کارآمد و مناسب با آن اوضاع و احوال ارائه دهد و راهی برای خروج یا کنار آمدن با این احساس پوچی ارائه دهد (جمادی، ۳۴۸-۳۴۹). این فلسفه با سورن کی‌یرکگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵) که پدر مکتب اگزیستانسیالیسم نامیده می‌شود، در انتقاد از فلسفه هگل آغاز گردید با این هدف که انسان بودن و هست بودن را به مردمی که آن را فراموش کرده‌اند از نو یاد دهد و آن‌ها را از این راه مسیحی گرداند (رک: ژان وال، ۱۱۷). اگزیستانسیالیست‌ها اصالت^۲ را امری فراتر از اخلاق می‌دانند. از این‌رو، کی‌یرکگارد از زندگی مذهبی، به‌عنوان آنچه فراتر از زندگی اخلاقی است، بحث می‌کند. نیچه نیز در کتاب فراتر از نیک و بد می‌گوید باید آنچه را در میان مردم به‌عنوان نیک و بد معروف شد به دور ریخت و همچون «ابرمرد» فراتر از این امور مرسوم، خود به دنبال مطلوب خود برآمد؛ اما پرسشی که پاسخ به آن، اگزیستانسیالیست‌ها را به دو گروه دینی و غیردینی تقسیم می‌کند، در همین مسئله است که آیا آنچه فرد باید به دنبال آن باشد، از ویژگی‌های خاصی برخوردار است یا حتی امکان دارد که فرد در این فرآیند جست‌وجوی اصالت‌مدار خود به دین نیز برسد. آن‌ها در این‌که آیا می‌توان اصالت خود را، در عین وفاداری به دین و مذهب حفظ کرد یا خیر، اختلاف‌نظر پیدا کردند. بدین ترتیب، راه آن‌ها از هم جدا شد و به‌طور کلی به دو گروه الهی (مسیحی) و الحادی تقسیم شدند که کی‌یرکگارد، یاسپرس، مارسل در زمره اگزیستانسیالیست‌های الهی و ژان پل سارتر، هایدگر در گروه فیلسوفان اگزیستانسیالیست الحادی قرار گرفتند (فولکیه، ۶۰؛ سارتر، ۲۰).

پیدایش این مکتب فلسفی در غرب بلافاصله در جهان اسلام تأثیر گذاشت و پس‌از آن جهان اسلام با تحصیل‌کردگانی مواجه شد که تحصیلات متفاوتی داشتند. به‌عنوان مثال دو نسل مهندس بازرگان و دکتر شریعتی علی‌رغم فاصله نزدیکی که با یکدیگر دارند، تحصیلات متفاوتی در غرب داشته‌اند. مهندس بازرگان در دوره قبل از جنگ جهانی دوم برای تحصیل به غرب می‌رود که فضای علوم تجربی در آن غالب است. ولی زمانی که دکتر شریعتی به غرب می‌رود، فضای اهمیت دادن به انسان و علوم انسانی است. لذا شریعتی زمانی که برمی‌گردد،

۱. ضد علم‌گرایی Anti Scienctism .

۲. Outhenticity.

بیشتر به فکر نجات انسان است و سعی دارد به نحوی از تعالیم انسان و قرآن برای حل مسائل اجتماعی مردم استفاده کند (پاکتچی، تاریخ تفسیر قرآن کریم، ۲۲۹-۲۳۲). این بدین معناست که گفتمان و معیارها و الگوهای آن در هر دوره با دوره دیگر و در هر جامعه‌ای با جامعه دیگر متفاوت است. از طرف دیگر وقتی مسائل و دغدغه‌های جدیدی در جهان مطرح می‌شود، لازم است اندیشمندان اسلامی در مقام پاسخ‌گویی به این مسائل از منظر قرآن و احادیث برآیند. از این رو این مقاله درصدد است که نشان دهد بخشی از ادبیات تفسیری عصر ما با مباحث وجودگرایی شکل گرفته است و قالب‌های شکل‌گیری این بخش از ادبیات تفسیری را ارائه نماید.

لازم به ذکر است، در این مقاله تلاش بر این است که رویکرد وجودگرایانه به متون دینی بر اساس مشترکات مبانی نظری‌گرایی دینی اگزیستانسیالیسم، موردتوجه قرار گیرد؛ اما به‌طورکلی، در مورد موضوعاتی که در فلسفه اگزیستانسیالیسم مطرح است انسان، هسته مرکزی تفکر وجودگرایی است و پرداختن به انسان به‌عنوان فاعل شناسا، از اصلی‌ترین عناصر و موضوعات این فلسفه است. تفرد و تنهایی^۱، انتخاب، آزادی و مسئولیت^۲ از دیگر موضوعات و مسائل قابل‌توجه فلسفه وجودگرایی است چراکه این موضوعات بنیان وجود شخصی آدمی را می‌سازند. اعمال آزادی و توانایی شکل دادن به آینده است که انسان را از تمام کائنات متمایز می‌کند. از رهگذر تصمیم‌های آزاد و مسئول است که انسان به‌گونه‌ای اصیل، خودش می‌شود. دسته دیگر از مضامین تکراری در فلسفه وجودگرایی شامل عناصر تراژیک وجود آدمی از جمله تناهی و تقصیر و غربت و یأس، گزاف و بی‌معنا بودن جهان، اوضاع و موقعیت‌های مرزی^۳ مثل احساس نزدیکی به مرگ، گناه، ناامیدی، حالت اضطراب،

۱ یکی از خصوصیات اساسی وجود و مهم‌ترین ویژگی‌های انسان این است که وی شخص و فرد است؛ بدین معنا که موجود فقط «آن» نیست بلکه «من» است. اینکه در تعریف انسان گفته می‌شود که فردی از نوع واحد است یا یکی از افراد انسان است، درواقع فرد از بین می‌رود. «من» یک‌گونه از رده نیستیم، بلکه «من، من هستیم»؛ این جمله هستی فردی من را به‌عنوان موجودی نشان می‌دهد که به‌منزله این موجود (مشخص) و نه موجود دیگری برون می‌ایستد، این‌که من «من» هستم و لا غیر، از خصوصیات اصلی وجود انسانی است. (مک کواری، ۶۸).

۲ در وجودگرایی، بحث وجود به عالم انسانیت و بحث انسانیت به انتخاب و بحث انتخاب به مسئله آزادی می‌کشد؛ اما معنی آزادی حتی برای شخصی چون سارتر که به‌منظور تأمین آن، منکر وجود خداوند می‌شود، به معنای بی‌قیدوبندی نیست. بلکه آزادی با مسئولیت توأم است (سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ۲۶-۲۸).

۳ Boundary situations: موقعیت‌های مرزی از مهم‌ترین مسائل موردبحث وجودگرایان است. از نظر آن‌ها همیشه اوضاع و احوال زندگی انسان به یک‌گونه نیست، بلکه گاهی اتفاق‌های خاصی پیش می‌آید و آدمی در آن عکس‌العمل‌هایی از خود نشان می‌دهد که در مواقع عادی از وی سر نمی‌زند. به همین دلیل این موقعیت‌ها سبب می‌شوند تا انسان از ابعاد نهفته درونی خویش اطلاع یافته و خود را بشناسد. وجودگرایان این موقعیت‌ها را موقعیت‌های مرزی می‌نامند. درواقع از نظر ایشان تفاوت موقعیت‌های مرزی با زندگی روزمره در آن است که در آن موقعیت‌ها،

رنج، ترس و... است. دلشوره، ملال و ناراحتی و دیگر عناصر عاطفی زندگی انسان نیز برای فلسفه وجودگرایی بی‌اهمیت نیست (رک: مک کواری، ۸-۱۰).

نیم‌نگاهی به جریان تاریخی رویکرد وجودی در تفسیر متون اسلامی

بررسی‌ها نشان می‌دهد اندیشه اصلاحی بر پژوهش‌های تفسیری در سه بعد تأثیر گذاشته است. ازجمله می‌توان به اثرگذاری تفکر اصلاحی بر روش‌های تفسیری و اثرگذاری آن بر شیوه تفسیر نگاری و نیز تأثیر آن در گزینش موضوع‌های تفسیری اشاره کرد (هاشمی، ۳/۸) که رویکرد وجودی حاصل تأثیرگذاری اندیشه‌های اصلاحگران اجتماعی همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی و دیگران در قرن چهاردهم و پس‌از آن است و اشاره به این نکته ضروری است که رویکرد وجودی در تفسیر متون دینی در دوره معاصر در بسیاری از آثار تفسیری به چشم می‌خورد و اندیشمندان اسلامی خواسته یا ناخواسته تحت تأثیر گفتمان وجودگرایی قرار گرفته و این امر در آثار ایشان مشهود است؛ زیرا در جهان امروز، مکتب اگزیستانسیالیسم و وجودگرایی، مباحث و موضوعاتی را مطرح نموده است که هر عالم دینی باید نسبت خودش را با این مباحث معین کند. در این راستا، اندیشمندان اسلامی را می‌توان در دو گروه تقسیم‌بندی نمود:

گروه اول آن دسته از اندیشمندانی که اگزیستانسیالیست نخوانده‌اند؛ اما به جهت گفتمان غالب بر عصر حاضر و انتظارات انسان امروز از دین و متون دینی در تفسیر آن، خود را ملزم به مطرح کردن مباحث وجودگرایی و پاسخگویی به آن‌ها از منظر قرآن و حدیث نموده‌اند که ازجمله این افراد می‌توان به سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش محمد عبده، کواکبی، امام خمینی (ره)، طالقانی، مهدی بازرگان، علی صفایی حائری اشاره کرد.^۱

گروه دوم، مفسرین و اندیشمندانی که مکتب اگزیستانسیالیستی که در غرب مطرح است را مطالعه نموده‌اند و با شناخت و آگاهی از مباحث مکتب وجودگرایی به شرح و تفسیر متون

مرزهای انسان نسبت به سایرین برای خودش می‌شود و از این طریق خود را می‌شناسد. مرگ، ترس آگاهی، رنج، حالت اضطراب، احساس ناامیدی، احساس گناه از قسم‌های موقعیت‌های مرزی به شمار می‌آیند. (ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ۴/۴۵-۴۸)

۱ برای اطلاعات بیشتر نک: خلیل زیاد محمد الدغامین، مقاله «تأثیر سید جمال بر رویکرد تفسیر در دوره معاصر»، ۱۶۵-۱۷۵ و همچنین در مورد سید جمال‌الدین و محمد عبده نک: عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ۱۱۳-۱۱۸ و ۱۲۸؛ تفسیر المنار، ۱/۱۱؛ در مورد کواکبی رک: مطهری، نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، ۴۳-۴۴؛ درباره امام خمینی از جهت وجه وجودگرایی در آثار تفسیری ایشان رک: طاهرزاده، سلوک ذیل شخصیت امام خمینی، ص ۶۱۹ و ۶۲۰؛ در مورد طالقانی نک: طالقانی، محمود، پرتوی از قرآن، ۳۰/۱ و ۱۳۱؛ در راستای مهدی بازرگان و وجودگرایی نک: بازرگان، «سیر اندیشه دینی معاصر»، ص ۷ و بازرگان، مقالات اجتماعی فنی، ۴۱۷؛ درباره رویکرد وجودی آثار صفایی حائری نک: روش برداشت از قرآن، ۳۸ و ۵۳.

دینی پرداخته‌اند که این دسته اندیشمندان نیز ممکن است اندیشه‌های متفاوتی با یکدیگر داشته باشند و نتوان آن‌ها را در یک عنوان جمع کرد. از جمله افراد این دسته عبارت‌اند از عبدالرحمن بدوی، انیس منصور، اقبال لاهوری، احمد فردید، علی شریعتی، مصطفی ملکیان، علامه محمدتقی جعفری^۱.

نگاهی توصیفی بر سبک جدیدی در شرح متون دینی

آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای در جامعه اسلامی ایران برخوردار است. به تعبیر دیگر، پژوهش کارآمد در این عرصه، درگرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و فهم متون دینی به‌عنوان اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ براین اساس، نیازها و دغدغه‌ها و مسائل ویژه عصر حاضر که در دل جریان وسیع تفسیر بروز یافته‌اند، سبب شکل‌گیری رویکردهای جدیدی در تفسیر متون دینی از جمله رویکرد وجودگرایی شده است.

با شکل‌گیری تفسیر وجودگرایی، در صورتی که این رویکرد در حجمی قابل‌توجه و به صورتی مستمر تداوم یابد «جریان تفسیر وجودگرایی» محقق می‌شود به‌گونه‌ای که می‌تواند در کنار دیگر جریان‌های تفسیری، جریانی مستقل قلمداد گردد. جریان^۲ از لحاظ لغوی، به معنای فرآیند، روند و روش است. خطوطی که طی آن یک حرکتی شکل می‌گیرد را جریان می‌گویند (پاکتنچی، تاریخ تفسیر قرآن کریم، ۲۴) برای تحقق جریان تفسیر وجودگرایی، دخالت عملی مفاهیم، اصول، قواعد، مبانی و روش وجودگرایی در تفسیر متون دینی کفایت می‌کند. این دخالت باید به‌طور متوالی یا دست‌کم متناوب تداوم یابد تا یک‌روند یا فرایند رخ بنماید. به‌طور طبیعی ممکن است چنین امری منجر به سامان یافتن «جریان» در معنای اصطلاحی آن یعنی بازتاب عملی و رفتاری یک نظریه و باب‌شدن آن در متن جامعه و فرهنگ (اسعدی، ۳۷۶) نیز بشود.

۱ برای اطلاعات بیشتر درباره عبدالرحمن بدوی و وجودگرایی نک: علیخانی، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، ج ۱۵؛ و درباره انیس منصور رک: منصور، اگزیستانسیالیسم غربی از نگاه دیگری، ص ۴۲-۴۳ و ۱۲۰ و ۱۲۴. درباره اقبال نک: اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ۱۱۰. فردید، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ۱۷-۲۶ و دیباج، آراء و عقاید سید احمد فردید، ۱۰-۱۲ و ۲۹. رضایی، کاربرد آیات قرآن در اندیشه دکتر شریعتی، ص ۱۳۹۷، ۲۳۷. ملکیان، رویکرد اگزیستانسیالیستی به نهج البلاغه، ص ۳۸ و جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۲۵۲/۱۸ و ۲۲۷/۱۴.

آنچه نشان می‌دهد که گفتمان وجودگرایی در دوره معاصر بر تفسیر متون دینی حاکم بوده و تفسیر وجودگرایانه از متون دینی صورت گرفته است، آثار بی‌شمار زیادی است که به‌طور کلی در دودسته قابل توجه و بررسی است:

دسته اول: کتب تفسیر قرآن و شرح حدیث

کتب تفاسیر قرآن و نهج البلاغه از جهت پرداختن به مباحث وجودگرایی و عدم آن، به‌طور کلی از جنبه جریان‌شناسی تاریخی در دوره‌های متقدم، میانه و متأخر با عصر حاضر، تفاوت چشمگیری داشته‌اند.

۱. کتب تفسیر و شرح ترتیبی

با سیری در تفاسیر قرآن کریم در دوره‌های متقدم و میانه و متأخر، از قرن اول تا اوایل قرن سیزدهم، چنین استنباط می‌شود که در آیاتی که از موضوعات انسان و آزادی و اختیار و مسئولیت و سایر مباحث وجودگرایی که اشاره شد، سخن به میان آمده است، جز ظاهر آیه تفسیر نگردیده و بیش‌تر به معنای کلمات و نقش ترکیبی آن‌ها پرداخته شده است و هیچ اشاره‌ای به مباحث وجودگرایی نشده است؛^۱ مانند آیه شریفه «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) که خلیفه‌الله بودن انسان مطرح شده است، هیچ اشاره‌ای به مسئله ارزش و مقام انسان، نشده است و در تفاسیر قرون قبل مانند کتاب التسهیل لعلوم التنزیل (ابن جزی، ۷۸ / ۱)، مفاتیح الغیب (فخرالدین رازی، ۳۸۳ / ۲)، فتح القدر (شوکانی، ۷۴ / ۱) مباحثی از قبیل تجزیه و ترکیب آیه و نقش نحوی کلمات و معنای لغوی واژه خلیفه آورده شده است و تفسیر سورآبادی (سورآبادی، ۵۱ / ۱)، علاوه بر این‌ها، حدیثی در مورد این‌که آدم از خاک آفریده شده است، ذکر کرده است. این در حالی است که در تفاسیر معاصر از جمله تفسیر فی ظلال القرآن (سید بن قطب، ۵۶ / ۱)، المیزان (طباطبایی، ۱۱۵ / ۱)، پرتوی از قرآن (طالقانی، ۱۱۳ / ۱)، من هدی القرآن (مدرسی، ۱۳۰ / ۱)، کوثر (جعفری، کوثر، ۱۲۲ / ۱) و نور (قرائتی، ۸۷ / ۱) در تفسیر این آیه شریفه، از انسان و کرامت و ارزش وی سخن گفته‌اند.

۱ رک به تفاسیر قرن ۱-۱۲.

هم چنین آیه شریفه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹) که در تفاسیر این دوره مانند تفسیر التبیان (طوسی، ۹/ ۵۷۱) و مجمع البیان (طبرسی، ۹/ ۳۹۸) و سایر تفاسیر این دوره خود فراموشی را تنها، محرومیت از حظوظشان از خیر و ثواب دانسته است. درحالی که در برخی تفاسیر معاصر از جمله تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۹/ ۲۱۹) و تفسیر انوار درخشان (حسینی همدانی، ۱۶/ ۲۷۶) نسیان پروردگار به معنای عدم توجه به عظمت کبریائی و غفلت از صفات کامل و از صفت ربوبیت خداوند که لازمه آن نسیان ذات و ذاتیات شخص است، تفسیر شده است. این بدین معناست که در تفاسیر معاصر به مفهوم اصلی خود فراموشی انسان توجه شده است که فراموشی ذات شخص همان نسیان انسانیت شخص است. تأکید اصلی در تفاسیر معاصر از آیه شریفه به بیش از محرومیت از ثواب و پاداش تعلق گرفته است که همان خود انسان است که هسته مرکزی تفکر وجودگرایی است.

در شروح نهج البلاغه نیز در تفسیر خطبه‌ها و نامه‌ها و حکمت‌هایی که از موضوعاتی چون اختیار، آزادی، مرگ، انتخاب و سایر مباحث وجودگرایی سخن به میان آمده است، می‌توان گفت در شروح نوشته شده در دوره‌های متقدمان، عملاً تفسیری از مباحث وجودگرایی به چشم نمی‌خورد. این درحالی است که در برخی شروح دوره معاصر نهج البلاغه، این مباحث نسبت به قبل، پررنگ تر شده و به تفسیر آن‌ها پرداخته شده است. به عنوان مثال، خطبه «...إِنَّ الْمَوْتَ طَالِبٌ حَيْثُ لَا يَفُوتُهُ الْمُتَعَمِّمُ وَلَا يَعْجِزُهُ الْهَارِبُ إِنَّ أَكْرَمَ الْمَوْتِ الْقَتْلُ وَالَّذِي نَفْسُ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ بِيَدِهِ لَأَلْفُ ضَرْبَةٍ بِالسَّيْفِ أَهْوَنُ عَلَى مَنْ مَيِّتَهُ عَلَى الْفِرَاشِ فِي غَيْرِ طَاعَةِ اللَّهِ وَ مِنْهُ وَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْكُمْ تَكْشُونَ كَشِيشَ الضُّبَابِ لَا تَأْخُذُونَ حَقًّا وَ لَا تَمْنَعُونَ ضِيْمًا قَدْ خَلَيْتُمْ وَ الطَّرِيقَ فَالْجَاهُ لِلْمُقْتَحِمِ وَ الْهَلَكَةُ لِلْمُتَلَوِّمِ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۳) که در مورد مرگ و آزادی و انتخاب راه انسان است، می‌بینیم که شروح دوره معاصر مانند شرح علامه جعفری مسئله مرگ را به عنوان لحظه به خود آمدن انسان و آگاهی وی از موجودیت و سرنوشت (جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۲۲/ ۴۵) خود تفسیر می‌کند. همان‌که در ادبیات اگزیستانسیالیستی، از آن به موقعیت مرزی تعبیر می‌کنند. موقعیتی که انسان به دلیل برخورد با اتفاقی غیر روزمره مانند مرگ عکس‌العملی نشان می‌دهد که در مواقع عادی آن را از خود نشان نمی‌دهد و این موقعیت‌ها سبب می‌شوند تا انسان از ابعاد نهفته درونی خویش اطلاع یافته و خود را بهتر بشناسد؛ اما در شروح دوره‌های قبل مانند شرح ابن ابی الحدید (ابن ابی الحدید، ۷/ ۳۰۴) و

شرح ابن میثم (ابن میثم، ۱۲۳/۳) اشاره‌ای به این مسائل نشده است. مثال دیگر: «عَصُوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ...» (خطبه/۱۹۳) در شرح این عبارت از خطبه متقین که امام علی (ع) ویژگی‌های متقین را بیان می‌کند، مصطفی ملکیان تکیه بر خود و توجه به خود را مطرح می‌نماید. به عبارت دیگر متقین کسانی هستند که به ویژگی‌های وجود خود و سود و زیان خود بیش از دیگران اهمیت می‌دهند. به این صورت که «غض بصر» غیر از بستن چشم است. اینکه گفته‌اند به نامحرم نگاه نکنید به این دلیل نیست که به نامحرم آسیب می‌رسانیم، نه بلکه به خودمان آسیب می‌رسانیم. در مورد حجاب هم همین است. انسان اگر سود یا زیان می‌بیند، از ناحیه اعمال خودش است. نفع‌ها و ضررها از ناحیه خود اعمال اختیاری ماست، نه آنچه در اختیار ما نیست؛ بنابراین، اینکه حضرت تأکید می‌کنند که «از آنچه خداوند بر آن‌ها حرام کرده، چشم را فرومی‌بندند» این‌ها دقیقاً بر خود منت می‌گذارند نه بر دیگران (رک: ملکیان، رویکرد وجودی به نهج البلاغه، ۳۰۷-۳۰۸). این درحالی است که در شروح گذشته مانند شرح ابن میثم تنها نکته‌ای که در شرح این عبارت علاوه بر معنای لغوی بیان شده، این است که غض بصر نتیجه عفت نفس و خویشتن‌داری دانسته شده است (۳/۷۵۴).

«لَا يَزِيدُنِي كَثْرَةُ النَّاسِ حَوْلِي عِزَّةً وَلَا تَفَرُّقُهُمْ عَنِّي وَحْشَةً» (نامه/۳۶) علامه جعفری در شرح این عبارت از نامه امام (ع) به برادرش عقیل، اشاره به بحث تنهایی انسان و درک خود و من واقعی انسان می‌کند و به عبارتی شرح وجودگرایانه ارائه می‌دهد که اگر انسان به خود واقعی‌اش پی ببرد و نسبت به خودآگاهی یابد، از دیگران بی‌نیاز می‌گردد. «این است قاعده کلی روح آدمی که اگر روزی بتواند در تنهایی با تمام ابعاد آگاهی که دارد، در خود بنگرد و واقعاً خود را درک و دریافت نماید، محال است که او خود را نیازمند جمع ببیند. او خواهد فهمید که او به تنهایی جان جهان است و عالم اکبری است که در مشتی گوشت و استخوان و رگ و خون مخفی شده است. آیا پس از غوطه‌ور شدن در دریا، دویدن به دنبال قطره‌ها معنایی دارد.» (جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۱۶۲/۹). این امر زمانی روشن‌تر می‌گردد که تأملی در شرح این عبارت از شروح دیگری مانند شرح نهج البلاغه ابن میثم صورت گیرد. به این صورت که ابن میثم در شرح این فراز از نامه اشاره به ویژگی شجاعت حضرت علی (ع) نموده و از تنهایی انسان و شاخصه‌های وجودی سخنی به میان نیاورده است. «شجاعت خود را که نه انبوه مردم پیرامونش باوجود آن شجاعت، باعث زیادی عزت و نه پراکنده شدن آن‌ها موجب ترس و وحشت او خواهد شد و باوجود چنان شجاعتی، جایی برای ترس، ناتوانی و

تسلیم به دشمن نمی‌ماند». (ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ۷/ ۷۹).

۲. کتب تفسیر و شرح موضوعی

علاوه بر تفاسیر و شروح ترتیبی، تفاسیر موضوعی که در قرن حاضر تدوین شده است نیز از جهت پرداختن به مباحث وجودگرایی قابل توجه است. در بیش تر موارد، موضوعات انتخابی مفسران در این کتاب‌ها انسان، کمال انسان، انسان‌شناسی، عالم مرگ، معنای زندگی، آزادی و حریت و این قبیل مباحث وجودگرایی است. برای نمونه کتاب تفسیر موضوعی قرآن کریم در ضمن مباحث خود عناوین وجودگرایانه‌ای از این قبیل را مورد توجه قرار داده است: عمل در پهنه قیامت، عمل تعیین‌کننده نحوه پیوند انسان با خارج؛ تأثیر عمل صالح، حیات و مرگ از ادله توحید، انسان از نظر قرآن، عمل از عامل هرگز جدا نیست، مفهوم حیات و مرگ در قرآن. از دیگر تفاسیر موضوعی می‌توان به تفسیر موضوعی قرآن کریم مکارم شیرازی، درس‌هایی از نهج البلاغه منتظری، تفسیر موضوعی قرآن مجید: صورت و سیرت انسان در قرآن جوادی آملی؛ تفسیر موضوعی (۲): آموزه‌هایی از انسان‌شناسی و هدف خلقت در قرآن کریم دژ آباد؛ تفسیر موضوعی نهج البلاغه فیضی اشاره کرد.

بررسی فهم‌ها و برداشت‌ها از متون دینی در دوره‌های پیشین و مقایسه آن با عصر حاضر به‌وضوح، نشان می‌دهد که در فهم‌های ارائه‌شده از متون دینی تحول صورت گرفته است و مباحث و موضوعات مطرح در فلسفه وجودگرایی، نقش برجسته‌ای در فهم متون دینی پیدا کرده است. چراکه در عصر حاضر، از یک جنبه، گفتمان حاکم بر شرح و تفسیر متون دینی اغلب رنگ و لعاب وجودگرایانه داشته است. از این طریق، می‌توان گفت ایران معاصر شاهد شکل‌گیری گفتمان وجودگرایی در شرح متون دینی است.

دسته دوم: سایر آثار

دسته دوم، آثاری که در قالب کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها و مقالات و همچنین کارهای ادبی هنری در قالب ترویج دین اعم از فیلم کوتاه، داستان کوتاه و... و نیز پاسخ‌های علمای دین به شبهات و پرسش‌های وجودی افراد به‌ویژه جوانان تبیین و تدوین گردیده است. آماری که در این راستا می‌توان ارائه داد این است که در ایران بیش از هزار عنوان اثر^۱

۱ تمامی بررسی‌های آماری ارائه‌شده در این مقاله، پس از جستجو در کتابخانه ملی، کتابخانه‌های عمومی کشور، کتابخانه دانشگاه یزد، کتابخانه اخوان دسمالچی یزد، سایت اینترنتی علم نت، سایت اینترنتی ایران داک، پایگاه جستجوی سیمorgh simorgh.nosa.com و سایر سایت‌های اینترنتی مرتبط و «کتاب‌نامه بزرگ قرآن کریم» در چندین جلد نوشته محمدحسن بکایی، کتاب‌های «پایان‌نامه‌های قرآنی»، دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۳۵، «چکیده پایان‌نامه‌های قرآنی کارشناسی ارشد و دکترا»، جعفر نکونام، تهران: مؤسسه نمایشگاه‌های فرهنگی ایران، ۱۳۷۷، «چکیده پایان‌نامه‌های علوم قرآنی» نوشته طاهر حدیثی و ... به‌دست آمده است.

در زمینه شرح و تفسیر و توضیح متون دینی قرآن و نهج البلاغه در مباحث وجودگرایی به عرصه تدوین و ظهور رسیده است که می‌توان به شرح ذیل دسته‌بندی نمود:

۱. کتاب‌ها:

تحلیل این آمار نشان می‌دهد که بیش از سیصد و پنجاه عنوان کتاب در موضوعات وجودگرایی از متون دینی به نگارش درآمده است. این کتاب‌ها موضوعاتی از قبیل انسان^۱ نزدیک به (۱۱۰ جلد) انسان در اسلام و انسان در قرآن و بیش از (۸۰ جلد) با موضوع اختیار و آزادی^۲ آزادی از دیدگاه قرآن؛ و (۳۰ جلد) در موضوع مسئولیت^۳ مسئولیت انسان در اسلام و حدود (۳۰ عنوان) کتاب در مورد مرگ^۴ حقایقی از مرگ و زندگی در قرآن کریم، نهج البلاغه و سخنان بزرگان و بیش از (۷۰ جلد) در موضوع معنای زندگی^۵ انسان و معنای زندگی و اضطراب و امید^۶ امید در قرآن و نقش آن در تکامل انسان و عوامل اضطراب و آرامش در آینه قرآن و احادیث و ترس^۷ ترس علل و درمان آن از دیدگاه قرآن و روانشناسی را در قرآن و نهج البلاغه و سایر روایات معصومین (ع) به صورت تک نگاشته موضوعی و به عنوان تفسیر متون دینی مورد بررسی و شرح قرار داده است.

۲. پایان‌نامه‌ها و مقالات:

پس از تحلیل یافته‌ها، می‌توان گفت که بیش از پانصد اثر پژوهشی در قالب پایان‌نامه کارشناسی ارشد و رساله دکتری و مقالات در مباحث و موضوعات وجودگرایی که به نوعی شرح متون دینی محسوب می‌شوند، در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه و مؤسسات پژوهشی نگاشته شده است. در اینجا افزون بر ذکر اطلاعات آماری، نمونه‌هایی نیز آورده شده است.

انسان: آنچه در این راستا می‌توان گفت این است که در حدود بیش از صد عنوان پایان‌نامه و مقاله در موضوع انسان و شناخت انسان در متون دینی از جنبه‌های گوناگون وجودی نوشته شده است. «انسان کامل از منظر نهج البلاغه^۱»، «بررسی جایگاه و منزلت انسان در قرآن و حدیث^۲»، «بررسی کرامت انسان در قرآن^۳»، «مقاله شناخت انسان در نهج البلاغه^۴»، «انسان کامل در نهج البلاغه^۵» نمونه‌های معدودی از تعداد بی‌شمار این آثار پژوهشی است.

۱ ناصری، قدرت، دانشگاه ملایر، شهریور ۹۳.

۲ پاک‌سرشت، حسین، دانشگاه آزاد، ۷۷.

۳ بکعلی پور، سمانه

۴ دلشاد تهرانی، مصطفی، النهج، پاییز ۹۱، شماره ۹۵.

۵ بسیج، احمدرضا، پژوهش‌های اخلاقی، پاییز ۸۹، شماره ۱.

آزادی و مسئولیت: در موضوع اختیار و آزادی و مسئولیت قریب به صد و ده پژوهش در قالب پایان‌نامه و مقاله تدوین شده است. از جمله: «آزادی در قرآن و حدیث از منظر اهل سنت»^۱، «نگرش انبیاء به مقوله آزادی از منظر قرآن»^۲، «تلازم آزادی و اختیار با شرافت و کرامت ذاتی انسان از منظر قرآن و سنت»^۳، «تعهد و مسئولیت‌پذیری انسان از دیدگاه قرآن»^۴، «مسئولیت‌پذیری انسان و ابعاد آن از دیدگاه قرآن و احادیث»^۵.

موقعیت‌های مرزی (مرگ، اضطراب، ترس): نمونه‌هایی از پژوهش‌هایی که با موضوع مرگ انجام گرفته است و آمارشان به بیش از شصت عنوان می‌رسد، عبارت‌اند از: «بررسی تطبیقی مرگ/اندیشی و مرگ در نهج‌البلاغه و کتاب مقدس»^۶، «حقیقت مرگ و آثار آن با تکیه بر کلام امیرالمؤمنین»^۷، «اثم‌لی در حقیقت انسان و مرگ»^۸.

شصت و پنج اثر پژوهشی در موضوع اضطراب و آرامش نگاشته شده است. از جمله: «اضطراب، ریشه و درمان آن در قرآن»^۹، «عوامل آرامش و اضطراب از دیدگاه قرآن و سنت»^{۱۰}، «اضطراب از دیدگاه منابع اسلامی»^{۱۱}، «راه و رسم نیل به طمأنینه و آرامش روانی از دیدگاه قرآن و حدیث»^{۱۲} و همچنین بیست پژوهش با موضوع ترس به رشته تحریر درآمده است. از جمله آن‌ها می‌توان به «رویکرد قرآن به مقوله ترس»^{۱۳} و «گونه شناسی ترس از منظر قرآن کریم»^{۱۴} اشاره کرد.

معناداری زندگی: بیش از سی اثر پژوهشی اعم از پایان‌نامه و مقاله در موضوع معناداری زندگی و پوچ‌گرایی مانند «معنای زندگی و کارکردهای آن در سیره و سخنان ائمه معصومین (علیهم‌السلام)»^{۱۵}، «معناداری زندگی از دیدگاه قرآن»^{۱۶}، «معنای زندگی در نهج‌البلاغه»^۱ و

۱ حسینی، محمد، ۱۳۸۳.

۲ قادری، فاطمه، دانشگاه الزهراء، ۱۳۹۲.

۳ ملکی، یدالله، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، پاییز ۹۴، ش ۱۹.

۴ سرگز، طاهره، حوزه علمیه زاهدان.

۵ عارفی فر، منصور.

۶ بابا مهد انصاری، سمیرا.

۷ خسروی، محدثه، ۱۳۹۲.

۸ شریفی، علی، جامعه المصطفی، ۱۳۸۴.

۹ علوی، جعفر، تربیت مدرس، ۱۳۸۰.

۱۰ مبلغ، محمدامین.

۱۱ فعال مسکین، فاطمه، ۱۳۹۱.

۱۲ نصراللهی، افسانه.

۱۳ حسن‌زاده، مهری، الزهرا ۱۳۹۱.

۱۴ معماری، داوود؛ رسول زمردی، سراج منیر، بهار ۹۲، ش ۱۰.

۱۵ قاضی زاهدی، عاطفه.

۱۶ مسیبی، مریم.

حدود پانزده پژوهش در موضوع درد و رنج انسان معاصر از جمله «بررسی تطبیقی موضوع رنج از منظر قرآن و روایات و علم روانشناسی»^۲، «رابطه رنج با معناداری زندگی از دیدگاه قرآن و روایات»^۳ صورت گرفته است.

تفرد و تنهایی: بیست اثر با موضوع تنهایی و تفرد انسان و فردگرایی یا جمع‌گرایی انسان تدوین گردیده است؛ مانند «نقش فرد در ساختارهای اجتماعی از دیدگاه قرآن (با تأکید بر تفسیر المیزان و تسنیم)»^۴، «فردگرایی و جمع‌گرایی در اسلام»^۵، «فردگرایی، جمع‌گرایی و دین‌داری»^۶.

همه این آثار پژوهشی در دوره معاصر که در متون دینی ما از جمله قرآن کریم و نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه انجام شده است، باهدف شرح و تفسیر متون دینی به رشته نگارش درآمده است و نشان از این مهم دارد که تحولی در شرح و تفسیر متون دینی از جنبه رویکردهای تفسیری صورت گرفته است که تمرکز بر روی موضوعات این آثار و پژوهش‌ها، دلالت بر شکل‌گیری گفتمان وجودگرایی در این عصر نسبت به شرح متون دینی دارد.

پیدایش سبک‌های تدبری در ارتباط با متون دینی به‌جای تفسیر

برخی از پژوهشگران برآنند که رواج الگوهای تدبر در قرآن نیز از فردگرایی بشر در قرن اخیر که یکی از مباحث مهم وجودگرایی است، برخاسته است. در این رابطه، احمد پاکتچی درباره فردگرایی می‌گوید: «البته اینجا فردگرایی لجام‌گسیخته منظور نیست. اینکه در طول ۱۰۰ سال اخیر مسئله تدبر اهمیت پیدا کرده، به این خاطر است که فردگرایی رواج یافته است. در زمان قدیم عده‌ای مفسر بودند که تفسیر می‌کردند و بقیه مردم در پای یک موعظه می‌نشستند الآن مسئله تغییر کرده و افراد به دنبال ادراک فردی هستند و احاله به ادراک دیگری در جامعه امروز جایی ندارد. این‌گونه است که پدیده کاربردی سازی روی می‌دهد»^۷. منشأ اصلی به وجود آمدن سبک‌های تدبری در فهم متون دینی، این بود که دیگر لازم نیست یک نفر به‌جای همه فکر کند و افکارش را در کتابی بنویسد تا دیگران از افکار او استفاده کنند، بلکه باید

۱ سلامت، شیوا؛ دانشکده علوم حدیث

۲ طاهری نژاد، محمدعلی.

۳ یوسفی نصرآباد سلفی، زینب.

۴ میر تاج‌الدینی، زهرا سادات، ۱۳۸۹.

۵ سبحانی، بهمن، کنفرانس بین‌المللی علوم رفتاری و اجتماعی، ۹۳.

۶ اعظم آزاده، منصوره، توکلی، عاطفه، مطالعات فرهنگی ارتباطات، شماره ۹.

۷ پاکتچی، خبرگزاری کتاب ایران، <http://www.ibna.ir/fa/doc/report/261619>

شرایطی پیش بیاید که مخاطب هم درگیر فکر کردن و فهمیدن در مورد قرآن شود. طیف تفاسیر قرن بیستم به دنبال نیازها و خواسته‌های مخاطب خودشان در حوزه تفسیر قرآن هستند (پاکتچی، تاریخ تفسیر قرآن کریم، ۲۹۶)

کارهای ادبی هنری در راستای ترویج دین:

یکی دیگر از کارهایی که در حکم ترویج دین انجام پذیرفته است، گفتارهای تمثیلی، داستان‌ها و فیلم‌های کوتاهی است که به جهت توضیح و شرح متون دینی مسلمانان برای اقشار مختلف مردم ساخته شده است؛ زیرا به منظور تفهیم دین و کاربردی و عملی کردن آن در زندگی انسان امروز تأثیر انکارناپذیری دارد. مرگ و زندگی انسان‌ها، تکامل انسان‌ها، اختیار، اضطراب، اندوه، درد و رنج، آرزو، ترس، خودآگاهی از جمله موضوعاتی هستند که در قالب گفتارهای تمثیلی^۱، داستان و یا فیلم کوتاه (کلیپ) معارف متون دینی را مورد شرح و تفسیر قرار داده‌اند^۲. لازم به ذکر است که این سبک از بیان اندیشه‌ها نیز روشی است که امروزه وجودگرایان بسیار از آن برای تبیین اندیشه‌هایشان استفاده می‌کنند و روش آن‌ها در رساندن پیام‌ها و آراء و نظرات خویش غالباً بر اساس داستان‌نویسی و نمایشنامه‌نویسی است (ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ۵۰/۴). از دیدگاه تحلیل وجودی، ادبیات داستانی بهترین عرصه برای بیان وضعیت حیات بشری است (همتی، ۱۶۱).

نمونه قرآنی: تفسیر آیه شریفه: ایاک نعبد و ایاک نستعین

مفسر در تفسیر آیه ایاک نعبد و ایاک نستعین، اخلاص در عبادت را به شیر خالص یا ناخالص تشبیه نموده که شیر را اگر با آب درهم آمیزیم حجم آن زیاد خواهد شد اما بی‌مزه می‌شود و دیگر نه آن رنگ را دارد و نه آن طعم و نه آن غلظت و سنگینی و نه آن ارزش را. عبادت هم همین‌طور است. وقتی مزه می‌دهد و ارزش دارد که خالص باشد یا فقط به خاطر خدا باشد. یا از این تمثیل استفاده کرده که انسان باید اخلاص را از گل‌ها با عطرافشانی و بخشیدن زیبایی در هر جا و هر محیطی که باشند و نظاره‌گر آن‌ها هرکس که باشد، تفاوتی در شکوفایی و زیبایی آن‌ها ندارد، بیاموزد. عبادت نیز کار با اخلاص کردن است نه به جهت جلب اعتماد دیگران و یا متواضع به نظر رسیدن در نگاه دیگران و خوشایند آن‌ها رفتار نمودن. تمثیل سومی در تفسیر این آیه به کار می‌برد به این صورت که پول‌دارها همیشه از هر چیزی

۱ رنجبر، (۱۳۹۶) تفسیر تمثیلی بوی گل. ۴ جلد.

۲ بسیاری از فیلم‌های کوتاه در آپارات و اینستاگرام موجود است.

خالص آن را می‌خواهند یعنی پول خوب می‌دهند جنس خوب را هم می‌خرند. شما هیچ‌وقت دیده‌ای که کسی با ماشین آخرین مدل خود کنار یک میوه‌فروشی پارک کند و وارد مغازه شده و میوه‌های درهم را از دم در برداشته و در پاکت بریزد؟ خدا هم که در همین سوره حمد خواندی و شنیدی که مالک است و اصلاً از او دارا تر کسی نیست، پس او هم عبادت ناب و خالص را می‌خواهد البته حق هم دارد چون پاداش خوبی هم می‌دهد^۱. در تفسیر این آیه به جهت تفهیم بهتر آن و جاری کردن این آیه در زندگی انسان از تمثیل‌هایی که بسیار قریب به ذهن بوده، به نحوی هنری استفاده شده است که این سبک بیان روشی است که وجودگرایان در بیان اندیشه‌هایشان از آن استفاده کرده‌اند چنانکه غالب اندیشه‌های وجودگرایی در قالب رمان و نمایشنامه و کارهای هنری و ادبی بیان گردیده است.

نمونه حدیثی: مثل چای قندپهلو

در دوره معاصر در تفسیر و شرح احادیث نیز از فنون ادبی و هنری بهره گرفته شده است که این امر در فهم حدیث بسیار یاریگر است. به عنوان مثال در شرح حدیث امام علی (ع) «لِکُلِّ هَمٍّ فَرَجٌ»؛ برای هر غصه‌ای، شادی است، به داستان تمثیلی چایی و قند در هیئت‌های عزاداری اشاره شده است و دنیا به عنوان هیئتی دانسته شده که خداوند مسئول آن است «توی هیئت‌های خیلی بزرگ حتماً دیدی که یک نفر سینی به دست است و فقط چای می‌دهد و خیلی طول نمی‌کشد که دیگری با ظرفی پر از قند از راه می‌رسد. حالا بچه‌ها که با هیئت آشنا نیستند تا چای آمد، از قند می‌پرسند اما بزرگ‌ترها چون ماجرا را خوب می‌دانند آرام و صبورند و از بچه‌ها می‌خواهند که صبوری کنند. حال یادمان باشد: دنیا هیئت خداست و غم‌ها، غصه‌ها، ناگواری‌ها و تلخی‌ها چیزی شبیه چای تلخ است و از آن‌طرف راحتی‌ها و شادی‌ها و شیرینی‌ها همانند قند است. پس اگر در زندگی غم و غصه‌ای سراغت آمد، مبادا بی‌تابی کنی، مبادا بی‌قراری کنی. آرام باش چون دیر یا زود قند شادی در راه است. این سخن امام علی (ع) است که فرمود: «لِکُلِّ هَمٍّ فَرَجٌ»؛ برای هر غصه‌ای، شادی است^۲ وجه وجودی این نمونه آن است که درد و رنج یکی از مباحث مورد توجه وجودگرایان به عنوان موقعیت‌های مرزی محسوب می‌شود. انسان تا زمانی که در بطن رنج و غم قرار نگرفته باشد، نمی‌تواند عکس‌العمل واقعی خود را بداند و قدرت تحمل خود را بسنجد اما در این موقعیت‌ها به راحتی ابعاد نهفته انسان برایش آشکار می‌گردد.

۱ شکوری، ابوالقاسم، باران حکمت (مجموعه مباحث تفسیر تمثیلی استاد حجت‌الاسلام رنجبر)، شبکه تخصصی قرآن تبیان

۲ رنجبر، مثل شاخه‌های گیلان، ۲۴.

موضوعات پرسش و پاسخ‌های دینی

نوع دیگری از تلاش‌ها و آثار اسلامی که نشان‌دهنده شکل‌گیری رویکرد وجودگرایانه در تفسیر متون دینی است، این‌که چه بسیار پرسش‌هایی که در این موضوعات و مباحث از علمای دینی پرسیده شده و از طرف ایشان پاسخ داده شده که هر یک از این پرسش و پاسخ‌ها را می‌توان نوعی تفسیر جزئی از متون دینی محسوب کرد. غالب این پرسش‌ها در مورد انسان و آزادی و انتخاب و مرگ اوست.

نمونه‌های متعددی از این پرسش و پاسخ‌ها در کتاب‌هایی که با عنوان پرسش و پاسخ‌های دینی منتشر شده‌اند^۱ و همچنین سایت‌های اینترنتی مرتبط^۲ قابل دسترسی است. به عنوان نمونه به یک پرسش اشاره می‌شود که حقیقت مرگ را از نگاه قرآن مورد سؤال قرار داده است. در پاسخ به این پرسش گفته شده است «مرگ عصاره زندگی انسان است. مسئله مرگ در فرهنگ انبیای الهی به معنای مردن انسان نیست؛ بلکه مرگ به معنی میراندن مرگ است که بین این دو مسئله فرق بسیار است. انبیا به ما آموخته‌اند که انسان مرگ را می‌میراند و آن را تسلیم خود می‌کند. قرآن کریم خطاب به انسان می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (انبیاء/۳۵) انسان مرگ را می‌چشد. مرگ به معنی تحول و تغییر است و انسان تغییر، تحول و دگرگونی را می‌چشد و آن را محو می‌کند و خود به ثبات می‌رسد. سپس به تفاوت این نگاه با نگاهی که مرگ را جز نابودی نمی‌داند، پرداخته است. اشاره می‌کند که بزرگان ما آن‌چنان بر مرگ مسلط هستند که می‌گویند: ای مرگ! اگر نمرده‌ای، مرا دریاب؛ مبارز می‌طلبند. یک پهلوان جهانی برای مبارزه، جهان‌پهلوان می‌طلبند. این مرگ کجاست که من او را از پای درآورم. ای مرگ اگر نمرده‌ای مرا دریاب. چون من می‌خواهم از این زندان آزاد بشوم. (مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک/ چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم)^۳ من می‌خواهم از این زندان بیرون بیایم؛ پس ما با این انگیزه و این جهان‌بینی همراه هستیم.^۴

شکل‌گیری و انتشار چنین آثاری به تعداد قابل توجه نشان می‌دهد که در دوره معاصر نیازهای مردم به دین و متون دینی، با توجه به دغدغه‌ها و گرفتاری‌های آن‌ها، همه، نوعی رنگ

۱ از جمله: کتاب نسیم اندیشه در سه جلد: تألیف آیت‌الله جوادی آملی، ۱۳۹۱؛ کتاب باورها و پرسش‌ها، مهدی هادوی تهرانی، موسسه خانه خرد، قم، ۱۳۸۲؛ کتاب عقل و ایمان: محمدرضا کاشفی، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، کتاب پاسخ و پرسش دینی با نسل نو، غلامرضا حیدری ابهری و کتاب‌هایی از این قبیل.

۲ مانند مرکز ملی پاسخگویی (www.pasokhgoo.ir)، اسلام کوئست نت، ایکس شبکه و ...

۳ منسوب به مولوی.

۴ نسیم اندیشه دفتر اول - صص ۱۷۴ - ۱۷۷

و بوی وجودگرایانه داشته است. هم‌چنین، با توجه به این آثار و پژوهش‌های بی‌شمار می‌توان گفت که گفتمان حاکم در تفسیر و شرح متون دینی در عصر حاضر رویکرد وجودگرایی دارد.

جدول ۱: آمار گفتمان وجودگرایی در آثار اسلامی در ایران معاصر

ردیف	عناوین آثار	تعداد
۱	تفسیر ترتیبی	قرن ۱۴ و ۱۵
	تفسیر موضوعی	
۲	۱- کتاب‌ها	انسان ۱۱۰
		اختیار و آزادی ۸۰
		مسئولیت ۳۰
		مرگ ۳۰
		معنای زندگی، امید، ترس، اضطراب ۷۰
	۲- پایان‌نامه‌ها و مقالات	انسان ۱۰۰
		آزادی و مسئولیت ۱۱۰
		مرگ ۶۰
		اضطراب و آرامش ۶۵
		ترس ۲۰
		معناداری زندگی ۳۰
		تفرد و تنهایی ۲۰
		۳- پیدایش سبک‌های تدبیری در ارتباط با متون دینی به‌جای تفسیر —
		۴- کارهای ادبی هنری با حجم بالا
		۵- پاسخ علمای دین به پرسش‌های وجودی به تعداد زیاد
۳	جمع کل	بیش از هزار عدد

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از این پژوهش به دست می‌آید این است که گفتمان وجودگرایی در شرح و تفسیر متون دینی می‌تواند به‌عنوان یک رویکرد تفسیری در کنار سایر رویکردهای تفسیر

نسبت به متون دینی ما قرار گیرد. آنچه نشان می‌دهد که این گفتمان در دوره معاصر بر تفسیر متون دینی حاکم بوده و تفسیر وجودگرایانه از متون دینی صورت گرفته است، علاوه بر تفاوت در فهم‌های تفسیری از آیات و روایات، به عرصه تدوین و ظهور رسیدن بیش از هزار عنوان اثر در زمینه شرح و تفسیر و توضیح متون دینی قرآن و نهج‌البلاغه در مباحث وجودگرایی است. آثار نشان‌دهنده شکل‌گیری گفتمان وجودگرایی در دوره معاصر به دودسته تقسیم می‌شود که دسته اول به تفاسیر و شروح قرآن و نهج‌البلاغه اختصاص دارد و در دو روش تربیتی و موضوعی در دسترس است و دسته دوم شامل سایر آثاری می‌شود که به‌نوعی به شرح متون دینی پرداخته‌اند. این آثار در قالب‌های کتاب، پایان‌نامه و مقالات، سبک‌های تدبری، کارهای ادبی هنری در راستای ترویج دین و پاسخ‌های علمای دین به پرسش‌های وجودی ارائه گردیده است. لازم به ذکر است همه این آثار در موضوعات و مباحثی چون انسان، تفرد، آزادی و اختیار، مسئولیت، مرگ، معنای زندگی، امید، ترس، اضطراب، درد و رنج که در فلسفه وجودگرایی مطرح بوده و از دغدغه‌های انسان امروزی محسوب می‌شوند، به رشته تحریر درآمده است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۳۷۳.
- نهج‌البلاغه، تحقیق صبحی صالح، موسسه دارالهجره، قم، بی‌تا.
- ابن ابی‌الحدید، عبد الحمید بن هبّه الله، شرح نهج‌البلاغه، قم، کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی، ۱۳۴۱.
- ابن جزّی غرناطی، محمد بن احمد، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، شرکت دارالأرقم بن ابی الأرقم، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
- ابن میثم، میثم بن علی، شرح نهج‌البلاغه، دفتر نشر الکتاب، ۱۳۶۲.
- اسعدی، محمد و همکاران، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم، ۱۳۹۲.
- ایازی، محمدعلی، قرآن و تفسیر عصری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- بازرگان، مهدی، مقالات اجتماعی فنی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- _____، «سیر اندیشه دینی معاصر»، کیان، ۱۳۷۲، شمار ۱۱، صص ۲-۱۱.

بیهقی کیدری، قطب محمد بن حسین، *حدائق الحقایق فی شرح نهج البلاغه*، قم، بنیاد نهج البلاغه - انتشارات عطار، ۱۳۷۵.

پاکتچی، احمد، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱.

_____، خبرگزاری کتاب ایران، «کاربردی سازی مطالعات قرآنی یک ابر مسئله است»: <http://www.ibna.ir/fa/doc/report/261619> {تاریخ مراجعه: ۱۳۹۷/۲/۱۸}.

جعفری، محمدتقی، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
جعفری، یعقوب، کوثر، بی نا، بی جا، بی تا.

جمادی، سیاوش، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.

جوادی آملی، عبدالله، *نسیم اندیشه: پرسش ها و پاسخ ها*، قم، اسراء، ۱۳۹۱.

_____، *تفسیر موضوعی قرآن مجید: صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۹۳.

_____، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵.

حدیثی، طاهر، *چکیده پایان نامه های علوم قرآنی*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.

حسینی همدانی، محمدحسین، *انوار درخشان*، تهران، کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.

دژ آباد، حامد، *آموزه هایی از انسان شناسی و هدف خلقت در قرآن کریم*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۳.

دریفوس، هیوبرت و رابینو پل، *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه: حسین بشیریه، چاپ دوم، نشر نی، ۱۳۷۸.

دهقانی فارسانی، یونس؛ طباطبایی، سید کاظم، مقاله «بررسی تحولات در فهم روایات اسلامی بر پایه مفهوم گفتمان بررسی موردی روایت «انا قتل العبره»»، *حدیث پژوهی*، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹، صص ۷-۲۴.

_____، مقاله «نقش میثاق اجتماعی در تحول آراء تفسیری با تأکید بر آیه شریفه ۹ سوره زمر»، *بلاغ مبین*، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۸۶، صص ۲۷-۴۲.

_____ و همکاران، مقاله «بحثی درباره راه نیافتن روایت أفضل الأعمال إنتظار الفرج» در *گفتمان مهدویت اهل سنت*، *علوم حدیث*، سال هجدهم، شماره ۳، صص ۸۸-۱۰۹.

دیباچ، سید موسی، *آراء و عقاید سید احمد فردید*، تهران: علم، چاپ اول، ۱۳۸۶.

رنجبر، محمدرضا، *مثل شاخه های گیلاس*، نشر شهر، بی تا.

_____، *بوی گل*، تهران، عترت نو، ۱۳۹۶.

سارتر، ژان پل، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، مروارید، چاپ هشتم، ۱۳۶۱.

سلیمی نوه، اصغر، مقاله «گفتمان در اندیشه فوکو»، *مجله کیهان فرهنگی*، شماره ۲۱۹، ۱۳۸۸.

سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، *تفسیر سورآبادی*، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰.

قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.

شکوری، ابوالقاسم، *باران حکمت (مجموعه مباحث تفسیر تمثیلی استاد حجت الاسلام رنجبر)*، شبکه تخصصی قرآن تبیان <https://www.tebyan.net/QuranIndex.aspx> تاریخ مراجعه: ۱۳۹۷/۳/۱۰.

شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدیر*، بیروت، دارا بن کثیر، ۱۴۱۴ ق.

صفایی حائری، علی، *روش برداشت از قرآن*، قم، لیلۀ القدر، ۱۳۸۵.

ضمیران، محمد، *میشل فوکو: دانش و قدرت*؛ تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۸.

طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.

طاهرزاده، اصغر، *سلوک ذیل شخصیت امام خمینی*، اصفهان، لب المیزان، ۱۳۹۱.

طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.

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

عنایت، حمید، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوازدهم، ۱۳۹۱.

فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

فردید، احمد، *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان*، تهران، چاپ و نشر نظر، چاپ دوم، ۱۳۸۷.

فیض الاسلام، علی نقی، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران، موسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام- انتشارات فقیه، ۱۳۷۹.

فیضی، کریم، *تفسیر موضوعی نهج البلاغه*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳.

قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.

قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.

کاشفی سبزواری، حسین بن علی، *مواهب علیه*، تهران، سازمان چاپ و نشر اقبال، ۱۳۶۹.

مدرسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.

مطهری، مرتضی، *نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر*، انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم، ۱۳۶۸.

مک کواری، جان، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.

ملکیان، مصطفی، *در رهگذر باد و نگهبان لاله*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۴.

۷۲	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۴
_____، <i>تاریخ فلسفه غرب</i>، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷. منتظری، حسین علی، <i>درس هایی از نهج البلاغه</i>، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا. نوالی، محمود، <i>فلسفه های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی</i>، دانشگاه تبریز، تبریز، چاپ دوم، ۱۳۷۹. هارلند، ریچارد، <i>ابر ساختگرایی: فلسفه ساختگرایی و پساساختگرایی</i>، ترجمه فرزانه سجودی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰. هاشمی، حسین، «بازتاب تفکر اصلاحی در تفاسیر جدید»، <i>پژوهش های قرآنی</i>، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۸، ص ۳. همتی، همایون، «تأملی درباره رهیافت وجودی به دین»، <i>قیاسات</i>، دوره اول، شماره دوم، صص ۱۶۱-۱۷۳.		



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 1, Issue 104

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

Spring & summer 2020

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۷۳-۹۲

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.78734

مفهوم قرآنی استیناس:

ارزیابی اقوال تفسیری با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی*

دکتر احمد پاکتچی

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Email: apakatchi@gmail.com

چکیده

ریشه استیناس که خود بازگشت به ماده «ا ن س» دارد، دوبار در قرآن کریم به کار رفته است؛ یک بار در قالب فعل «تستانسوا» (نور/۲۷) و بار دیگر در قالب اسم فاعل «مستانسین» (احزاب/۵۳). در حالی که در باره کاربرد دوم به هر دلیل، در میان مفسران مناقشه خاصی دیده نمی‌شود، در کاربرد نخست معنای استیناس به اندازه‌ای چالش برانگیز بود که از همان سده‌های نخست به پیدایی اقوال تفسیری متعدد انجامید. مسئله پژوهش حاضر آن است که تنش معنایی موجود در استیناس که منجر به اختلاف اقوال تفسیری گشته، ناشی از چیست و در ادامه مشخص شود کدام یک از این اقوال قابل ترجیح هستند.

روش مورد استفاده در این پژوهش، در بخشی از کار تاریخ واژه‌نگاری است، بدین معنا که روند تعریف‌های ارائه شده از واژگان مربوط در کتب لغت، در گذر زمان و تغییرات رخ داده در آن مطالعه می‌گردد. در بخشی دیگر هم از روش‌های متداول در زبان‌شناسی تاریخی برای ریشه‌شناسی سامی بهره گرفته می‌شود. هدف از انجام این پژوهش افزون بر حل مسئله خرد، نشان دادن آن است که چگونه دو رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی می‌توانند در ارزیابی اقوال تفسیری به کار گرفته شوند و چگونه می‌توان نتایج حاصل از این دو رویکرد را همگرا ساخت.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تفسیر، استیناس، رویکرد تاریخی، ریشه‌شناسی.

The Quranic Concept of Estinas: Evaluating Interpretive Traditions with a Historiographical and Etymological Approach

Dr. Ahmad Pakatchi

Associate Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies

Abstract

The root of the word "Estinas," which is derived from the core "Ans", has been used twice in the Holy Qur'an; Once in the form of a verb "Tastanisoo" (Noor / 27) and again as a nominal "Mustanasin" (Ahzab/53). While there is no controversy among exegetes about the second meaning for any reason, the first meaning of Estinas has been so challenging that it gave rise to numerous interpretive approaches in the first centuries. The present study aims to discover the reason for semantic discrepancy about Estinas and to determine which of these statements are preferable.

One of the methods used in this study is the history of lexicography, meaning that the process of defining related words in dictionaries is reviewed over time along with their changes. In another section, techniques conventionally used in historical linguistics are employed for the analysis of Semitic etymology. The purpose of this research, besides addressing minor problems, is to demonstrate how the two approaches of etymology and the history of lexicography can be adopted to evaluate interpretive statements and how the results of these two approaches can be merged.

Keywords: Holy Quran, Tafsir, Estinas, Historical Approach, Etymology

مقدمه

در این راستا، نخست به تبیین و طبقه‌بندی اقوال تفسیری در پیرامون آیه نور/۲۷ می‌پردازیم تا صورت مسئله به خوبی منقح گردد؛ در گام بعد به کاربردهای ماده «أ ن س» در قرآن و احادیث می‌پردازیم که ارتباطهای معنایی در حیطه نصوص دینی آشکارتر گردد. آنگاه در مقام بحث تحلیلی، بخشی به تحلیل معنایی ماده از منظر تاریخ واژه‌نگاری، و بخش دیگر به ریشه‌شناسی اختصاص داده می‌شود تا بتوان به ارزیابی در باره اقوال تفسیری دست یافت.

الف. اقوال مفسران در باره استیناس

همان‌گونه که گفته شد، ریشه استیناس در قرآن کریم دو بار در آیه‌های زیر به کار رفته است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (نور/۲۷)

یعنی: ای کسانی که بگرویدند، در هیچ خانه‌ای مروید مگر در خانه‌های خویش، تا آن‌گاه که برسیدید که هیچ مردم هست، و در هیچ خانه مروید تا پیش سلام نکنید بر اهل آن. آن به است شما را تا مگر پند پذیرید (مبیدی، ۶/ ۴۹۸).

... وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْذِنِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ ... (احزاب/۵۳)

یعنی: ... لکن چون شما را با خور * دنی خوانند، در شوید و چون طعام بخورید بپراکنید و نه‌چنان که از سخنان برسید که آن پیامبر را می‌برنجاند (مبیدی، ۸/ ۷۷).

قبل از درگیر شدن در بحث، توجه به این نکته مهم است که دو سوره نور و احزاب از جهات مختلفی - از جمله طرح موضوع حجاب - دارای پیوندهای مفهومی هستند و تنها کاربردهای قرآنی استیناس هم در این دو سوره است. به هر روی، آن‌گونه که اشاره شد، استیناس در آیه احزاب، عملاً توجه مفسران را به خود جلب نکرده و موضع چالش آنان تنها در باره کاربرد این ریشه در سوره نور بوده است.

بیشتر مفسران و مترجمان، با لحاظ کردن سیاق آیه، استیناس را به اذن گرفتن برگردانده‌اند و کمتر به معنای لغوی آن توجه داشته‌اند؛ اما در ترجمه‌های محدودی مانند آنچه از مبیدی انتخاب شد، همچنان معنایی از طیف «دیدن، دریافتن» مطرح شده است. حتی آنان که از

استیناس در سوره نور، معنای «اذن گرفتن» را برداشت کرده‌اند، تنها تکیه‌شان بر سیاق آیه است. به هر تقدیر، مفسران این ماده را در «تستأنسوا» به دو صورت معنا کرده‌اند که یکی راجع به طیف معنایی اول از معانی یاد شده در بخش لغوی - یعنی «دریافتن» است، و دومی برداشتی کاملاً تفسیری است و وجه لغوی ندارد.

دسته اول از تفاسیر که به طیف معنای «دریافتن» بازمی‌گردند استیناس به معنای «کسب آگاهی کردن» که بیشتر با معنای باب استفعال سازگار است، و استیناس به معنای «آگاه کردن» که قدری تکلف به همراه دارد. معنای نخست، یعنی «کسب آگاهی کردن» را به ندرت در تفسیر آورده‌اند. از جمله ابوزکریا فرآء (د ۲۰۷ ق) بر آن است که استیناس در آیه مورد بحث، به همین معناست و مقصود آن است که فرد کسب آگاهی کند که آیا کسی در خانه هست یا خیر؟ از همین رو، وی معتقد بود که در آیه یک تقدیم و تأخیر بلاغی رخ داده و سلام کردن که خود ایزاری برای خبر گرفتن است، بر استیناس یا کسب آگاهی کردن مقدم شده است (بیهقی، شعب الایمان، ۶/ ۴۳۸؛ ابن‌منظور، ۶/ ۱۵).

ابن‌قتیبه دینوری (د ۲۷۶ ق) نیز استیناس را راجع به معنای «علم» می‌شمرد و مقصود از آیه را این می‌دانست که «بدانند آیا در خانه کسی هست که از او اذن بخواهند یا خیر» (ابن‌عربی، احکام القرآن، ۳/ ۳۷۰). ابوجعفر طبری (د ۳۱۰ ق) نیز پس از نقل اقوال مختلف، رأی مختارش آن بود که استیناس در آیه به معنای «کسب آگاهی کردن» باشد و استیذان که از آن سخن خواهد آمد، برای آن است که شخص تازه‌وارد از اذن اهل خانه «آگاه گردد» و اهل خانه با استیذان او از ورود وی «آگاه شوند» (فلیأنس إلی إذههم له فی ذلک، ویأنسوا إلی استیذانه إیاهم: طبری، ۱۸/ ۱۱۲).

به این دسته از تفاسیر، باید اقوالی را افزود که به جای معادل گرفتن استیناس با «آگاه کردن» یا «کسب آگاهی کردن»، به مصادیق آن پرداخته‌اند. پیش از همه باید به یک حدیث نبوی به روایت ابویوب انصاری اشاره کرد که در تفسیر آیه وارد شده و استیناس در آن به سخن گفتن تازه‌وارد با تسبیح و تکبیر و حمد، یا حتی تنحج برای آگاه کردن اهل خانه بازگردانده شده است (سیوطی، ۵/ ۳۸، از منابع متعدد). از ابن‌مسعود نیز نقل شده است که استیناس در آیه را اشاره به آگاه کردن اهل خانه نسبت به ورود خود با کاری مانند تنحج دانسته است (ابن‌عربی، احکام القرآن، ۳/ ۳۷۰). اما قول اخیر بیشتر از همه از مجاهد مفسر مکه از تابعین، در منابع شهرت یافته است (طبری، ۱۸/ ۱۱۱؛ سیوطی، ۵/ ۳۸، از منابع متعدد).

در روایت ابن ابی نجیح از مجاهد، به جای تنحنح از تجرّس به معنای «آواز دادن»، «صدا کردن» به عنوان مصداق استیناس سخن آمده است (طبری، ۱۸ / ۱۱۲). طبری به درستی این تنحنح و آواز دادن را از آن رو به آیه مربوط دانسته که هدف آگاه کردن اهل خانه بدان است که کسی بر آنان وارد شده است (طبری، همانجا).

اما دسته دوم از تفاسیر، ناظر به اقوالی است که استیناس را بدون توضیح به معنای استیذان گرفته‌اند. این برداشت در تفسیر و نیز ترجمه آیه بیشترین شهرت را دارد و از شماری از صحابه و تابعین نقل شده است. از آن جمله است:

ابن عباس به روایت سعید بن جبیر (طحاوی، ۴ / ۲۵۱؛ بیهقی، شعب الایمان، ۶ / ۴۳۷؛ ضیاء مقدسی، ۱۰ / ۹۱).

ابن عباس به روایت ابن جریج (طبری، ۱۸ / ۱۱۰)

ابن عباس به روایت علی بن ابی طلحه (ابن ابی حاتم، ۸ / ۲۵۶۶).

ابن عباس به روایت ابوصالح (بیهقی، شعب الایمان، ۶ / ۴۲۸)

ابن عباس به روایت ابن سعد از نیاکانش (طبری، همانجا؛ برای نقل‌های دیگر از ابن عباس، نک: سیوطی، ۵ / ۳۸).

قتاده به روایت معمر بن راشد (صنعانی، ۳ / ۵۵؛ طبری، همانجا).

قتاده به روایت سعید بن ابی عروب (بیهقی، شعب الایمان، ۶ / ۴۴۲).

قتاده به روایت محمد بن یسار (ابن ابی حاتم، ۸ / ۲۵۶۶؛ برای نقل‌های دیگر از قتاده، نک: سیوطی، ۵ / ۳۹).

عکرمه مولای ابن عباس بدون ذکر راوی (بیهقی، شعب الایمان، ۶ / ۴۳۷).

از اتباع تابعین و علمای پسین نیز قول به این تفسیر بسیار نقل شده است؛ از جمله مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰ ق) از مفسران متقدم و مالک بن انس (د ۱۷۹ ق) امام مالکیان بدین قول گراییده بودند (مقاتل بن سلیمان، ۲ / ۴۱۵؛ ابن عربی، احکام القرآن، ۳ / ۳۷۱).

از مقایسه دسته اخیر از تفاسیر با تفاسیر دسته اول که استیناس را برپایه معنای «دریافتن» و «آگاهی گرفتن / دادن» فهمیده بودند، می‌توان دریافت که معنا کردن استیناس به استیذان هم باید مانند تنحنح و تجرّس نوعی مصداقیابی از «آگاهی گرفتن / دادن» باشد، نه آن که ثابت کننده وجهی تازه در معنای لغت باشد. در این میان، سخن ابوجعفر طحاوی (د ۳۲۱ ق) که استیناس در این آیه را از حیث لغت به معنای استیذان گرفته و یادآور شده است این کاربرد

مربوط به زبان اهل یمن است، استثنایی ویژه است. وی تصریح می‌کند که کاربرد استیناس بدین معنا تا زمان در یمن دوام داشته است (طحاوی، ۴/ ۲۴۸). از آنجا که نشانی از زمینه لغوی معنای استیذان در معانی ماده «أ ن س» دیده نمی‌شود، باید گفت آنچه طحاوی را در این باور افکنده کاربردی بوده که ظاهراً در یمن خود با آن مواجه شده است؛ اما این کاربرد را نباید دوام معنایی از عصر قرآن، بلکه باید کاربردی مستحدث انگاشت که ناشی از نوعی تخصیص متشرعانه در معنای استیناس تحت تأثیر اقوال مفسران دسته دوم، و لغوی شدن برداشت تفسیری در آن جامعه بوده است.

در اینجا گفتنی است بازگرداندن استیناس به استیذان در آیه مورد بحث، جنبه قرائت نیز به خود گرفته و در قرائات شاذ جایی برای خود گشوده است. قرائت «حتی تستأذنوا و تسلموا علی أهلها» به نقل سعید بن جبیر از ابن عباس در منابع تکرار شده است (طبری، ۱۸/ ۱۰۹؛ بیهقی، شعب الایمان، ۶/ ۴۳۷-۴۳۸). جعفر بن ایاس به نقل از مجاهد نیز آن را از ابن عباس نقل کرده است (طحاوی، ۴/ ۲۳۹؛ برای نقل‌های دیگر از ابن عباس، نک: سیوطی، ۵/ ۳۸). سفیان ثوری بدون ارائه سلسله سند، آن را از سلیمان اعمش قاری کوفه نیز آورده (طبری، ۱۸/ ۱۱۰) و از زبان اعمش، آن را قرائت اصحاب ابن مسعود شمرده است (سفیان ثوری، ۱/ ۲۲۴). این قرائت افزون بر ابن عباس، از میان صحابه از ابی بن کعب (طبری، ۱۸/ ۱۱۰) و از میان تابعین از قتاده (بیهقی، شعب الایمان، ۶/ ۴۴۲) نیز نقل شده است. با محور قرار دادن این باور که سلام دادن از حیث معنایی بر استیذان مقدم است - آن گونه که بحث آن گذشت - در برخی روایات این قرائت، افزون بر تبدیل «تستأنسوا» به «تستأذنوا»، تقدیم و تأخیر نیز انجام شده و عبارت به صورت «حتی تسلموا علی أهلها و تستأذنوا» خوانده شده است. این قرائت را برخی به نقل از سعید بن جبیر از ابن عباس آورده‌اند (ابوعبید، ۲/ ۱۲۹؛ طبری، ۱۸/ ۱۱۰؛ قس: ابن خالویه، ۱۰۱) و به نقل از ابراهیم نخعی نیز به مصحف ابن مسعود بازگردانده شده است (طبری، همانجا؛ بیهقی، شعب الایمان، ۶/ ۴۳۷؛ سیوطی، ۵/ ۳۸؛ قس: ابن خالویه، همانجا). روایتی از عکرمه نیز آن را به قرائت ابی بن کعب نسبت داده است (سیوطی، ۵/ ۳۸). از آنجا که نام سه صحابی ابن عباس، ابن مسعود و ابی بن کعب در هر دو شکل قرائت تکرار می‌شود و راویان قرائت از ابن عباس بسیار با راویان تفسیر به استیذان انطباق دارند، این دو قرائت و تفسیر را باید گونه‌های تحول یافته از یک پیش‌روایت تلقی کرد.

گفتنی است در مقام تأکید بر این که قرائت به صورت «تستأذنوا» در مصحف نیز اصالت

دارد، روایاتی به نقل از سعید بن جبیر، مجاهد و دیگران از ابن عباس وجود دارند که اصرار می‌ورزند بر این که تبدیل واژه به «تستأنسوا» از وهم یا خطای کاتبان مصحف بوده است (به تعبیر وهم: ابو عبید، ۱۲۹/۲؛ طبری، ۱۱۰/۱۸؛ بیهقی، شعب الایمان، ۴۳۷/۶؛ به تعبیر خطأ: طبری، ۱۱۰-۱۰۹/۱۸؛ طحاوی، ۴/۲۴۹، ۲۵۱؛ بیهقی، شعب الایمان، ۴۳۷/۶؛ ضیاء مقدسی، ۹۶/۱۰؛ سیوطی، ۳۸/۵؛ به تعبیر سقط: طبری، ۱۰۹/۱۸؛ بیهقی، شعب الایمان، ۴۳۸/۶).

در پایان این بخش باید گفت ابوهلال عسکری در بحث از وجوه و نظایر، استیناس را در حالی که تنها دو کاربرد قرآنی دارد، دارای دو وجه معنایی شمرده است؛ او این ریشه را در سوره نور به معنای استیدان و در سوره احزاب به معنای «أنس جستن» (طلب الأنس) گرفته است (ابوهلال، ۸۹-۹۰).

ب. ماده «أ ن س» در زبان قرآن و حدیث

فارغ از واژه انسان و اسم‌های هم‌ریشه آن که معنایی نزدیک بدان دارند، ماده «أ ن س» در قرآن ۵ بار در باب افعال - یعنی ایناس - و دو بار در باب استفعال - یعنی استناس - به کار رفته است؛ در حالی که ثلاثی مجرد آن نمونه‌ای ندارد.

کاربردهای آن در باب افعال از این قرارند:

وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ... (نساء/۶)

یعنی: و آزمایید بی‌پدران را تا چون رسند زناشوهری را، پس اگر بدانید از ایشان راه‌یافتگی، پس دهید به ایشان خواسته‌های ایشان را ... (ترجمه قرن دهم، ۱۳۸۳، ص ۶۴).

وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ (۹) إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَىٰ النَّارِ هُدًى (طه/۱۰)

یعنی: و آمد به تو خبر موسی؟ چو بدید آتش گفت مر زن خویشان را درنگ کنید که من بدیدم آتشی، تا مگر بیارم شما را از آن آتش زوانه‌ای یا بیابم بر آتش راهی (ترجمه تفسیر طبری، ۹۸۶-۹۸۷/۴).

إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (نمل/۷)

یعنی: که گفت موسی مر کس‌های خویش را که من دیدم آتشی، تا بیارم شما را از آن آگاهی یا آرم شما را آتشی فراگرفته تا مگر شما گرم شوید (ترجمه تفسیر طبری، ۱۱۹۹/۵).

فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (قصص/۲۹)

یعنی: و چون تمام کرد موسی زمان، و برفت با کس‌های خویش، بدید از ناحیت کوه سینا آتشی. گفت موسی اهل خویش را که بباشید شما اینجا که من بدیدم آتشی، تا مگر بیارم شما را از آن آگهی یا افروخته‌ای از آتش تا مگر شما گرم شوید (ترجمه تفسیر طبری، ۵/ ۱۲۶۴). همان‌گونه که به روشنی دیده می‌شود، در همه موارد فعل «آنَس» در این کاربرد، معنایی از طیف «دید، دریافت» افاده می‌کند و ابداً طیف معنایی «همراه شدن، روابط نزدیک برقرار کردن» را نمی‌رساند. در مجموع اصلاً نمی‌توان موردی را در قرآن کریم نشان داد که ماده «أ ن س» در هیچ بابی، به طیف معنایی «آرام گرفتن» یا «روابط نزدیک برقرار کردن» گراییده باشد و دایره معانی قرآنی آن را باید در طیف «دانستن، دیدن» دنبال کرد.

در پیجویی از کاربردهای این ماده در احادیث، نخست باید به نمونه کاربرد در خبری بلند روایت شده از پیامبر (ص) در شرح داستان آمدن حضرت ابراهیم به خانه اسماعیل (ع) و بازگشت بدون دیدن او اشاره کرد که در موضعی از آن می‌گوید: فَلَمَّا جَاءَ إِسْمَاعِيلَ، كَأَنَّهُ آنَسَ شَيْئًا، فَقَالَ: هَلْ جَاءَكُمْ مِنْ أَحَدٍ؟. یعنی هنگامی که اسماعیل آمد، گویی چیزی احساس کرده بود که گفت: آیا کسی نزد شما آمده بود؟ (بخاری، ۳/ ۱۲۲۹؛ بیهقی، ۲/ ۵۰). ابن‌اثیر جزری «آنَس» در این حدیث را به معنای «علم» (دانستن) گرفته است (ابن‌اثیر، النهایه، ۱/ ۷۴)، ولی با توجه به آنچه در بخش لغوی گفته شد، معنای احساس کردن در این سیاق بیشتر صادق است. فراتر در خبری دربردارنده گفت‌وگویی میان عمر بن خطاب با یکی از کاهنان عرب حکایت بسته شدن راه برای خبرگیری جنیان از اخبار آسمان با ظهور پیامبر (ص) به میان آمده و در خلال آن عبارتی از زبان یک جنی توسط کاهن با این لفظ آمده است: «ألم تر إلى الجن وإبلاسها، ویأسها من بعد إیناسها^۱...». در این عبارت إیناس از سوی شارحان به معنای «دانستن»، و اشاره به آگاهی یافتن جنیان بر اخبار غیب پیش از رخداد گرفته شده است (ابن‌اثیر، همانجا).

در حدیثی از ابن‌مسعود، راوی این صحابی در باره کردار او چنین می‌گوید: «كان إذا دخل

۱ مأخذ اصلی این حدیث صحیح بخاری است که فقط در طیفی از روایات آن - به ویژه روایت داوودی - «بعد إیناسها» و در روایات دیگر «بعد إنکاسها» آمده که خارج از بحث حاضر است (نک: بخاری، ۳/ ۱۴۰۳؛ با لفظ إیناسها: حمیدی، ۱/ ۱۲۰، به نقل از بخاری؛ ابن‌حجر، فتح، ۷/ ۱۸۰، از برخی نسخ بخاری؛ عینی، عمدة القاری، ۷/ ۱۷، از روایت داوودی؛ نیز: ابن‌جوزی، کشف المشکل، ۱/ ۱۰۱؛ ابن‌منظور، مختصر تاریخ دمشق، ۶/ ۲۰).

داره استأنس، و تکلم ثم رفع صوته ...» (ابن ابی شیبه، ۵/ ۲۵۵) و شارح عبارت را چنین معنا می‌کند که وقتی ابن مسعود به خانه‌اش می‌آمد، قبل از آن که به درون خانه آید، «کسب آگاهی» (استعلام) می‌کرد (ابن اثیر، النهایة، ۱/ ۷۴).

ابن عباس نیز در پاسخ به نجله بن عامر، در باره رسیدن اطفال به حد رشد، از تعبیر «حتی یؤنس منه الرشد» استفاده کرده و شارح آن را به معنای «دانستن» بازگردانده است؛ یعنی از احوال فرد دانسته شود که به کمال عقل و استواری کردار و توان تصرف در امور خود رسیده است (ابن اثیر، همانجا). گفتنی است همه کاربردهای یاد شده در اخبار، تنها به طیف معنایی «دریافتن» بازگشت دارند که طبق انتظار به کاربردهای قرآنی کاملاً نزدیک، و از کاربردهای مستحدث عربی دور است.

به موارد یاد شده باید احادیثی به نقل از امام صادق (ع) را علاوه کرد که از آن سخن گفته‌اند که آدم تنها به حوا «أنس» گرفت (ابن بابویه، ۱/ ۱۷-۱۸) و این که به همین سبب زنان به «نساء» نامیده شدند (برقی، ۲/ ۳۳۶؛ کلینی، ۵/ ۱۹۰-۱۹۱؛ ابن بابویه، ۱/ ۱۸).

ج. ماده أن س از منظر تاریخ واژه‌نگاری

در کهن‌ترین منبع لغت عربی، یعنی کتاب العین منتسب به خلیل بن احمد (د ۱۷۰ ق)، دو معنای اصلی فعلی برای ماده «أن س» می‌توان بازجست. نخستین و جدی‌ترین این دو معنا، بر محور «دریافتن» و معانی مرتبط با آن است که معنایی مانند «دیدن»، «دانستن» و «احساس کردن» را در برمی‌گیرد. از جمله در کتاب العین اشاره می‌شود که در جمله «آنست شخصاً من مکان کذا»، مقصود «دیدن» است (رأیت؛ خلیل، ۷/ ۳۰۸). همچنین در جمله «البازی يتأنس إذا جلی ونظر رافعاً رأسه»، تأنس در باب تفعل ناظر به معنای «نگاه انداختن» است (همان اثر، ۷/ ۳۰۸؛ نیز ازهری، ۱۳/ ۶۰).

این منبع، فراتر می‌افزاید: «آنست من فلان ضعفاً أو حملاً»، یعنی «دانستم» (علمت؛ خلیل، ۷/ ۳۰۸) و نیز اشاره دارد که «آنست فرعاً وأنسته، إذا أحسست ذاک ووجدتة فی نفسک»، یعنی آن را «احساس کنی و در خویشتن بیابی» (همانجا؛ نیز ازهری، ۱۳/ ۶۰). تفاوت این دو گونه کاربرد بافت‌محور است؛ آنجا که به دریافتن چیزی از بیرون مربوط می‌شود و قابل رؤیت است، آن را به دیدن؛ آنجا که مربوط به امری درونی است، اما به دیگری مربوط می‌شود، به «دانستن»؛ و آنجا که بازگشت آن به امری درونی است که مربوط به خویش است، به «احساس

کردن» تعبیر می‌شود، هرچند بن‌مایه معنایی همه آنها «دریافتن» است.

اما معنای دوم که در کتاب العین دیده می‌شود و از طیف معنایی «دریافتن» کاملاً فاصله دارد، معنای «خوی گرفتن» است. در منبع یاد شده، ضمن اشاره به این که استثناس و انس و تأنس در معنا (در این طیف معنایی) برابرند، تعبیر «أنسُ بفلان» به میان آمده است (خلیل، ۷/ ۳۰۸). معنای این عبارت در کتاب العین، توضیح خاصی ندارد، جز آن که در ادام برای فهم معنا به یک ضرب المثل عربی اشاره می‌شود: «إذا جاء الليل استأنسَ كل وحشي، واستوحش كل إنسي»، یعنی آنگاه که شب فرارسد، هر رموک خوی گیرد، و هر اهل، رموک شود (خلیل، ۷/ ۳۰۸؛ نیز ازهری، ۱۳/ ۶۰).

مرتبط با همین طیف معناست که در همان کتاب العین، گفته می‌شود: «الأنسُ» به دختری گویند که نفس نیکو داشته باشد و قرب او و سخن گفتن با او خوشایند باشد (خلیل، ۷/ ۳۰۸). مؤلف کتاب همچنین در موضعی دیگر در مقام توضیح واژه «استنام»، آن را به معنای «أنس» (آرام گرفتن > خوی گرفتن) دانسته است، با این عبارت: «و استنامُ فلان إلى فلان، إذا أنسَ به واطمأن إليه» (همان اثر، ۸/ ۳۸۶). چنین توضیحی نشان می‌دهد که در زبان عصر مؤلف، در میانه یا اواخر سده دوم هجری، ماده «أنس» در معنای «خوی گرفتن» و معنای «آرام گرفتن» که بدان نزدیک است، به اندازه‌ای آشنا بوده که از آن برای توضیح واژه دیگری سود جسته است.

در میان لغویان بعدی، در معنای اول یاد شده در کتاب العین، برخی بر محور «دیدن» و برخی دیگر بر محور «احساس کردن» تأکید کرده‌اند. ابوزکریا فرّاء (د ۲۰۷ ق) یادآور شده است که در زبان عرب وقتی گفته می‌شود «أذهب فاستأنسَ هل تری أحداً»، مقصود آن است که برو و بنگر آیا در خانه کسی را می‌بینی؟ (بیهقی، شعب الایمان، ۶/ ۴۳۸). بنابراین، وی استیناس را به معنای «نگریستن» گرفته است. پس از او، ازهری (د ۳۷۰ ق) افزون بر تکرار مطالب خلیل، در پیرامون آیه «أنسَ من جانب ...» (قصص / ۲۹) بیان داشته که معنا این است که «موسی آتشی را دید» (أبصر ناراً؛ ازهری، ۱۳/ ۶۲).

نفظویه^۱ (د ۳۲۳ ق) به طور استحسانی ریشه «انس» به معنای «بنی آدم» را به معنای فعلی «دیدن» مربوط کرده و در تقابل با جنّ که چون دیده نمی‌شود، جن خوانده می‌شود، بر این باور بود که «انس» از آن رو چنین نامیده شده است که «مرئی» و قابل دیدن است (ازهری، ۱۳/ ۱۳).

۱ محمد بن عرفة واسطی در منبع، به روشنی تحریف ابراهیم بن محمد بن عرفة واسطی مشهور به نفظویه نحوی و لغوی نامدار عرب است.

۶۲؛ ابن منظور، ۱۶/۶؛ بدون ذکر قائل: صاحب بن عباد، ۸/۳۸۸؛ ابن فارس، ۱/۱۴۵). جوهری (د ۳۹۳ ق) بیان داشته که «أنست» برای صدا هم به کار برده می‌شود و در این کاربرد معنایش «شنیدن» است (جوهری، ۳/۹۰۵؛ نیز ابن منظور، ۶/۱۵). ابن فارس (د ۳۹۵ ق) نیز برای ماده «أ ن س» به اصلی واحد قائل بود و معنای اصلی آن را «ظهور» (آشکار شدن) چیزی می‌دانست (ابن فارس، ۱/۱۴۵).

این‌ها قول کسانی بود که بر معنای «دیدن» و به تبع آن «شنیدن» تأکید داشتند و اما در یادکرد از آنان که معنای «احساس کردن» را محور نهاده‌اند، نخست باید به صاحب بن عباد (د ۳۸۵ ق) اشاره کرد که گفته است: «أنست إذا أحسست شيئاً»، یعنی هنگامی که چیزی را «احساس کنی» (صاحب بن عباد، ۸/۳۸۹).

اندکی بعد، ابوهلال عسکری (د ح ۴۰۰ ق) از لغت‌شناسان متقدم با محوریت دادن به معنای «دریافتن» به ماده «أ ن س»، به تفاوت میان إحساس و إيناس پرداخته، یادآور شده است احساس می‌تواند هر نوع دریافت مانند دیدن و غیر آن از طریق قوای حسی را افاده کند، اما ایناس آنجاست که دیدن با ایجاد «أنس» همراه باشد (ابوهلال، الفروق اللغویة، ۷۷). او معتقد است به همین دلیل برای خدایی که می‌بیند، فعل «رأی» مقبول و ماده «أنس» غیر قابل کاربرد است (همو، تصحیح الوجوه و النظائر، ۸۹). به هر روی، وی تلاش داشته است تا الفتی دائمی میان دو طیف معنا قائل شود و رابطه دو طیف معنایی را طوری بازنماید که همواره «دریافتن» در ماده «أ ن س» با «آرام گرفتن» و «رابطه نزدیک برقرار کردن» همراه است؛ حال آن که به روشنی از کاربردهای قرآنی می‌توان دریافت که معنای «دیدن، دریافتن» در آن می‌تواند هیچ ربطی به «رابطه نزدیک برقرار کردن» نداشته باشد.

در طیف معنایی دوم، یعنی «خوی گرفتن» پس از کتاب العین، نخست باید به سخن ابوزید انصاری (د ۲۱۵ ق) از کهن‌ترین لغویان عرب اشاره کرد که به نقل ابوحاتم سجستانی به ما رسیده است. وی بر آن بود که مصدر اصلی «أنست» به کسر همزه به صورت «إنس» است و «أنس» به ضمّ تنها در باره «سخن گفتن با زنان و خوی گرفتن با آنان» به کار می‌رود (إنما الأُنس حديث النساء وموانستن: ازهری، ۱۳/۶۲). فراتر باید به دیدگاهی از ابن اعرابی (د ۲۳۱ ق) اشاره کرد که یادآور شده است به آتش «أنیسه» و «مأنوسه» گفته می‌شود، از آن رو که انسان بدان خوی گیرد و وحشت و رموزی از او زایل گردد، هر چند در سرزمینی ویرانه باشد (ازهری، همانجا). ابن اعرابی حتی در عبارتی، ماده «أ ن س» را به معنای «شادمان شدن» نیز

گرفته است که باز فرعی از طیف معنایی دوم محسوب می‌گردد (أنسْتُ بفلان، أی فرحتُ به: ازهری، همانجا).

فراتر از این متقدمان، ازهری (د ۳۷۰ ق)، ماده «أ ن س» را به عنوان پادزهری برای ترس شدید شناخته و یادآور شده است که «هرکس به چیزی خوی گیرد، هر قدر دارای جلال باشد، هیبت آن در دل وی کاستی گیرد» (ازهری، ۶/ ۲۴۱). معاصر او صاحب بن عباد، اشاره کرده است که «مؤنسات» کنایه از سلاح است، از آن رو که مرد با به‌همراه داشتن سلاح «خوی می‌گیرد (یا آرام می‌گیرد)» (الرجل یستأنسُ بسلاحه: صاحب بن عباد، ۸/ ۳۸۹).

یک و نیم قرن بعد، ابوالقاسم سعدی (د ۵۱۵ ق) اشاره دارد که فعل «سَكَنَ» به معنای «أَنَسَ» است؛ او که معنای «آرام گرفتن» را در مد نظر دارد، ماده «أ ن س» را اجلی از «س ک ن» شمرده و از همین رو، به عنوان معرف ماده «س ک ن» از آن استفاده کرده است (نک: سعدی، ۲/ ۱۱۷). در توضیح سخن وی، باید گفت لغویان متقدم گاه مترادف‌انگاری بین «أ ن س» و «س ک ن» را مطرح کرده‌اند؛ از جمله ابن اعرابی یادآور شده است که به آتش، از آن رو که انسان گرد آن آرام می‌گیرد، هم أَنِيسَةٌ و مأنوسَةٌ گفته می‌شود و هم سَكَنَ (ازهری، ۱۳/ ۶۲) و جوهری آنس را به معنای افراد مقیم در جایی ثبت کرده است (جوهری، ج ۳ ۹۰۵؛ ابن‌منظور، ۶/ ۱۲).

در نسبت میان دو ماده «أ ن س» و «و ح ش» نیز، از لغویان کهن، جوهری اشاره دارد که «ایناس» خلاف «إیحاش» است (جوهری، همانجا) و بدین ترتیب ماده «أ ن س» را به عنوان متضاد «و ح ش» مطرح ساخته است که طیف معنایی گسترده‌ای از «ترسیدن» تا «تنهایی گزیدن» دارد و وجه جامع آن در فارسی «رمیدن» است. از لغویان سده‌های پسین، ابن‌منظور سخنان جوهری را تکرار کرده (ابن‌منظور، ۶/ ۱۴) و فیروزآبادی (د ۸۱۷ ق) به صراحت آنس را ضد «وحشه» قلمداد کرده و از واژه «مئناس» به عنوان کنایه از زن یاد نموده است (فیروزآبادی، ۲/ ۱۹۸). گفتنی است در عبارات نهج‌البلاغه نیز دو بار قرینه‌سازی «أ ن س» و «و ح ش» دیده می‌شود (خطبه ۱۸۶؛ نامه ۶۸).

معنای «تَأَنَسَتِ الْأَرْضُ» به معنای «زمین رویانید» (نَبَتَتْ) که صاحب بن عباد از آن یاد کرده است (صاحب بن عباد، ۸/ ۳۸۸)، طیف معنایی سومی است با معنای محوری «سست شدن» که در منابع لغوی به شدت مغفول مانده است. ابوزید انصاری هم اشاره کرده که «أَنِيسَ» از هر چیزی به معنای «آیسر»، یعنی آسان‌ترین آن است (جوهری، ۳/ ۹۰۵)؛ این هم معنایی به همان

سان نامشهور است که می‌تواند با معنای سوم «سست شدن» در ارتباط باشد. به هر روی، این احتمال وجود دارد که ماده «أ ن س» در این کاربرد اخیر، گویشی در تلفظ «أ ن ث» باشد، چنان که «ارض أنيئة» به معنای زمین نرم (فیروزآبادی، ۱/ ۱۶۱) و «تأنث» به معنای «نرم شد» (صفی‌پوری، ۱/ ۴۰) در لغت عربی مضبوط است؛ اما مهم این است که معنای «سست شدن» چنان‌که خواهد آمد، در پیشینه ریشه‌شناختی ماده «أ ن س» جایگاه روشنی دارد و می‌توانست معنایی اصیل برای این ماده، و بازمانده‌ای از کاربردی باستانی باشد که در زبان عربی کلاسیک و شاید قرآنی، کاربرد آن به ندرت نشان داده شده و در کتاب *العین* و غالب کتب لغت عربی هم نادیده گرفته شده است.

در مجموع چنین می‌نماید که در طی قرون اسلامی، به تدریج طیف معنایی «دیدن، دریافتن» از دایره معانی ماده «أ ن س» برکنار شده و طیف معنایی «خوی گرفتن» بر آن غلبه یافته است. در عربی معاصر، «آنستی» به عنوان معادلی برای «عزیم» (Darling) به کار می‌رود که اوج غلبه این طیف از معنا بر ماده «أ ن س» است. از آنجا که طیف معنایی «خوی گرفتن» در برخی زبان‌های سامی مفقود است و روند روبه‌غلبه آن در مسیر تاریخ در زبان عربی دیده می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که ماده «أ ن س» در احادیث مورد بحث را نیز نباید در بافت متأخر، در فضای غلبه طیف مورد اشاره درک کرد، بلکه انتظار می‌رود معنای ماده در احادیث از نظر تاریخی به معنای قرآنی نزدیک‌تر باشد.

د. رویکرد ریشه‌شناختی به ماده «أ ن س»

تا آنجا که به زبان عربی مربوط می‌شود، فعل «أَنَسَ»، به صورت ثلاثی مجرد به معنای «خوی گرفت، آرام یافت، همراه و قرین شد» به کار می‌رود. صورت «أَنَسَ» هم محصول درآمدن ماده «أ ن س» به باب افعال و هم مفاعله است. فارغ از این که «أَنَسَ» در کدام باب باشد، از یک سو به عنوان تعدیه معنای ثلاثی مجرد، یعنی به معنای «أَنَسَ داد، همراه و قرین قرار داد» کاربرد دارد و از دگر سو معنایی در طیف «دریافت، دانست، دید» را در بر دارد (فیروزآبادی، ۲/ ۱۹۸؛ صفی‌پوری، ۱/ ۴۱).

فراتر از عربی، در زبان اوگاریتی، ریشه فعلی */PNŠ/* به معنای «همراه بودن (با کسی)» و «آشنا بودن (با کسی، چیزی)» (Zammit, 2002, p. 81) و صورت اسمی */PNŠT/* به معنای «خویشاوندان» کاربرد داشته است (Del Olmo & Sanmartín, 2003, p. 84).

این طیف معنایی، با تفاوتی اندک مشابه عربی است. در زبان عبری هم باید به ریشه נש (PNŠ) به معنای «زندگی کردن (با کسی) با محرمیت» اشاره کرد (Gesenius, 1939, p. 60) که همزادی برای واژه‌های یاد شده است. در اکدی هم یک ساخت اسمی ثانوی وجود دارد که ظاهراً با افزودن پسوند جمع $-\bar{u}$ به همین ریشه فعلی به معنای «همراه بودن» واژه nišū به معنای «مردم» را پدید آورده (Black et al., 2000, p. 255)، و با «ناس» در عربی، به همان معنا قابل مقایسه است (برای همزادهای دیگر، نک: Zammit, 2002, P. 18).^۱

در واریسی از احتمال‌های گوناگون برای ریشه «أ ن س» به معانی یاد شده، باید گفت در میان ماده‌های سامی که بر اساس ریشه ثنائی آفروآسیایی NS ساخته شده باشند، معانی محوری مادینگی با شاخص «نساء»، طیف معنایی «خوی گرفتن» با شاخص «أنس» و فراموشی با شاخص «نسیان» هستند.

در سطح آفروآسیایی فقط شش واژه را می‌شناسیم که در ساخت ثنائی خود ترکیب همخوانی NS را حمل می‌کنند و احتمال دارد منشأ ریشه سامی یاد شده باشند؛ از این قرار: nes- به معنای «ریگ، شن» (Orel & Stolbova, 1995, No. 1658) و همان لفظ به معنای «سرخ (رنگ)» (Orel & Stolbova, 1995, No. 1850) nüs- به معنای «زن» (Orel & Stolbova, 1995, No. 1887) و همان لفظ به معنای «مرد، انسان» (Orel & Stolbova, 1995, No. 1888).

nus- به معنای «تنفس کردن»، با ریشه نوستراتیک nusV ؛ صورت ثلاثی شده آن در سامی مرکزی NSM به همان معنا، و بازمانده آن در کوشی شرقی nVss- به معنای «نَفَس» (Dolgopolsky, 2008, No. 1566).

NS(Y)- به معنای «سست بودن < ضعیف بودن، بی‌هوش بودن» بازسازی شده توسط نگارنده که همزادهای آن در شاخه مصری در واژه مصری متأخر NSY به معنای «صرع، غش» (Lesko, 2002, p. 247) و در شاخه سامی، در سامی در واژه عربی «نَسَسَ» به معنای «ضعیف شدن، ناتوان شدن» (فیروزآبادی، ۲/ ۲۵۴) دیده می‌شود. ماده ثلاثی NSY در سامی باستان به معنای «فراموش کردن» و بازمانده عربی آن «نَسِی» به معنای «فراموش

۱ ساخت عربی نه با وند، بلکه با تغییر نواختی انجام گرفته است. ضمناً این که در عربی قرآنی، در سوره ناس واژه «ناس» به صورتی متناظر با واژه «جَنَّة» برای اشاره به نوع انسان به کار رفته است (ناس/ن)، در مقایسه با این که «ناس» غالباً در قرآن کریم به معنای «مردم» به کار می‌رود، نشان می‌دهد که در ریشه‌های کهن، این دو واژه با همان ملاحظه معناشناختی که اشاره شد، باید از یک ریشه ساخته شده باشند.

کردن، نادیده گرفتن» (برای همزادها، نک: Zammit, 2002, P. 401) نیز باید از همین ریشه ساخته شده باشد.^۱ پیش‌تر در طیف سوم معنایی از معانی ماده «أ ن س» در لغت عربی هم به کاربردهای نادر و محدودی اشاره شد که ممکن است با همین معنای ریشه‌ای مرتبط باشند.

در مقام ارزیابی باید گفت به جز واژه اخیر، هیچ یک از پنج واژه دیگر ارتباط مستقیمی با معانی مختلف در طیف معناهای «أ ن س» ندارند و تنها گزینه محتمل، ارتباط «أ ن س» با واژه ششم است. پیشنهاد این است که از واژه یاد شده، با استفاده از پیش‌ساز^۲ */*Pi-* ریشه ثلاثی ساخته شده باشد. این پیشوند که دالگاپولسکی در زبان فرضی نوستراتیک آن را به صورت */*Pe-* و در سامی باستان به صورت */*Pī-* بازسازی کرده، معنای نفی دارد و در همه زیرشاخه‌های سامی کاربرد آن نشان داده شده است. ضمن آن که افزون بر سامی، در برخی دیگر از شاخه‌های آفروآسیایی مانند کوشی شرقی و چادی غربی نیز کاربرد دارد (Dolgopolsky, 2008, No. 3).

چنین می‌نماید که با وارد شدن این پیش‌ساز بر سر ریشه ثنائی یاد شده، معنای ضد، یعنی «ضعیف نبودن، بی‌هوش نبودن» ساخته شده است. ارتباط معنایی «ضعیف نبودن» با معناهایی چون «خویشاوندی» و «همراه بودن» که در فرهنگ قبیله‌ای عامل استحکام و اقتدارند، کاملاً قابل درک است، به همان اندازه که ارتباط «بی‌هوش نبودن» با معناهای طیف «دریافتن، توجه کردن» برای ریشه «أ ن س» قابل فهم است.

ساخت معنای فراموشی، بر اساس رابطه میان معنای «ندانستن» و «فراموش کردن» را می‌توان در برخی زبان‌ها با درجات مختلف اطمینان بازجست؛ مانند:

واژه کوشی سفلی شرقی **mam-*: شک، تردید؛ همزاد با واژه چادی غربی **mam-*: فراموش کردن (Orel & Stolbova, 1995, No. 1720).

واژه ویتنامی *quen*: دانستن، عادت داشتن (Kông, 1975, p. 306)، ارتباط احتمالی با *quén*: فراموش کردن، حذف کردن، پرش کردن (Kông, 1975, p. 307).

۱ ارتباط احتمالی میان واژه اخیر که معنای «فراموشی» بر ساختی از آن است با واژه دوم به معنای «زن» می‌تواند در چارچوب گونه معناسازی با انتقال میان «ضعیف بودن/ ماده بودن» رخ داده باشد که نمونه آن در عربی در ماده «أ ن ث» نیز دیده می‌شود و در زبان‌های دیگر هم مصداق‌های متعدد دارد.

۲ Preformative

همچنین باید به واژه دورالژان باستان^۱ به صورت **muy-s* اشاره کرد که طیفی از معنا از «دیدن» تا «به یاد آوردن» دارد (Assadian & Hakola, 2003, p. 84) و در عین این که ممکن است با ابدال m|n منشأی برای وامگیری ریشه «نسی» و «انس» باشد، دست کم از نظر گونه‌شناسی ساخت معنا قابل استناد است.

این احتمال در باره ریشه ماده «أ ن س» که با معنای «انسان» یا «زن» مرتبط باشد، آن گونه که در روایات و فرهنگ شفاهی مسلمانان پیشینه دارد، تأییدی از نظر ریشه‌شناسی ندارد. در بازگشت به سخن در باره مسیر ساخت مفهوم «أ ن س» در زبان‌های سامی، باید گفت از آنجا که این ساخت با الگوی «سلب سلب» انجام پذیرفته، «أ ن س» نباید به معنای مطلق «دریافتن» دانسته شود و این تلقی پیش آید که معنایی از بُنِ ایجابی است. اگر از منظر مربع نشانه‌شناختی^۲ گریماس^۳ بدان نگاه کنیم، همانند فرقی که میان مرگ و «نه‌زندگی» وجود دارد، اینجا هم مسئله «نه‌بی‌هوش بودن» مطرح است. از همین روست که اگر «أ ن س» در یک بافت روایت‌شناختی^۴ فهم شود، مسئله آن حرکت از وضعیت سلب به سلب سلب است، پس انتظار می‌رود در جایی به کار رود که مسئله دریافتن پس از دریافتن در میان باشد و این ویژگی در کاربردهای قرآنی کاملاً مشهود است. همچنین در کاربردهای حدیثی، مثلاً در «خوی گرفتن» آدم به حوا، دقیقاً سخن از آن است که آدم پیشتر با هیچ موجودی همراه نمی‌شد تا آن که حوا پیش روی او قرار گرفت و او را شناخت.

باید گفت برخی از متقدمان نیز به این ویژگی در معنای «أ ن س» تفتن داشته‌اند، مانند ابن‌اثیر جزری که در *النهایه* خود، با این که معنای انس را به «دیدن» باز می‌گرداند، تصریح می‌کند که مقصود دیدن چیزی است که پیشتر برای فرد معهود نبوده است: «أی أبصر و رأی شیئا لم یعهده» (ابن‌اثیر، *النهایه*، ۱/ ۷۴).

بر پایه مجموع آن در باره ماده «أ ن س» ذکر شد باید گفت ریشه در واژه آفروآسیایی **NS(Y)* به معنای «سست بودن» دارد که ارتباط ثابت‌شده‌ای با واژه بسیار باستانی «نساء» ندارد؛ حتی اگر احتمالی هم برای ارتباط باشد، برگرفتن انس از نساء است. بنابراین رابطه بین

۱ Proto-Duraljan نام یک ابرخانواده مفروض که بر اساس فرضیه‌ای، نیای مشترک خانواده‌های زبانی دراویدی، اورالی، آلتایی، اورالی، ژاپنی و آندی است و نام خود را از آغاز این زبان‌ها گرفته است. دورالژان باستان یکی از زبان‌های منشعب از نوستراتیک فرض می‌شود که خود نیای خانواده‌های یاد شده است.

۲ Carrée sémiotique

۳ Algirdas J. Greimas

۴ Narrative

انس و نساء در چارچوب ریشه گرفتن نساء از انس از ریشه‌شناسی قابل تأیید نیست، اما ربط مفهومی میان زن و «خوی گرفتن < آرام گرفتن» در چارچوب رابطه میان دو جنس زن و مرد، با پیش‌نمونه آدم و حوا یکی از آموزه‌های کهن در ادیان ابراهیمی است که در قرآن کریم نیز بر آن مهر تأیید نهاده شده است. در مجموع می‌توان گفت ماده «أ ن س» از قرآن کریم گرفته تا احادیث، و از احادیث تا کاربردهای متأخر عربی، به تدریج از طیف معنایی کهن با محوریت «دریافتن» (با الگوی سلب سلب) فاصله گرفته و طیف «خوی گرفتن» که کاربردی متأخر در زبان‌های سامی و عربی است، بر آن غلبه گرفته است. وام گرفته شدن واژه انس و برخی هم‌خانواده‌های آن در زبان فارسی با محوریت معنای متأخر، نوعی سبق ذهنی در درک کاربردهای این ماده در قرآن و حدیث را دامن زده است، حال آن که بر اساس شواهد و تحلیل‌هایی که ارائه شد، چه در قرآن و چه در احادیث، معنای غالب بر این ماده همان طیف معنایی کهن‌تر، یعنی «دریافتن» و مفاهیم منشعب از آن چون «شناختن» و «آرام گرفتن» است.

نتیجه‌گیری

به عنوان نتیجه باید گفت با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و هم ریشه‌شناسی روشن می‌شود که معنای اصلی ماده «أ ن س» در عربی قرآنی در طیف «دیدن، دریافتن» است و به طیف معنایی «خوی گرفتن، روابط نزدیک برقرار کردن» که مربوط به دوره‌ای متأخرتر در زبان عربی کلاسیک است، نباید در فهم کاربردهای قرآنی مداخلیت داده شود. تفسیرهای متقدم از ریشه «ایناس» و تحلیل کاربردهای حدیثی ماده «أ ن س» نیز همین نتایج را تأیید می‌کند. بر این پایه، آنان که در سوره احزاب معنای «خوی گرفتن» و محتوایی نزدیک به آنچه از «انس گرفتن» در فارسی فهمیده می‌شود، از ریشه استیناس دریافته‌اند، تحت تأثیر کاربردهای متأخر قرار گرفته‌اند. درک معنای استیدان از استیناس نیز کاملاً به دور از ارزش واژگانی این ریشه است و تنها وجه پذیرش آن فهم معنای استیدان به نحو استلزام از سیاق آیه است. در مجموع باید گفت در ترجمه‌ها و تفسیرهای ارائه شده از این دو کاربرد قرآنی، به‌ندرت به ارزش واژگانی آن التفات شده و به‌نظر می‌رسد این کم‌توجهی ناشی از مهجور بودن معنای کهن ماده در عصر تدوین و حاشیه‌رانی آن با غلبه معنای متأخر در عربی کلاسیک بوده است.

منابع

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسير القرآن العظيم*، به كوشش اسعد محمد الطيب، صيدا/ بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٩ ق/ ١٩٩٩ م.
- ابن ابی شيبه، عبدالله بن محمد، *المصنف*، به كوشش كمال يوسف الحوت، رياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩ ق.
- ابن اثير، مبارك بن محمد، *النهاية*، به كوشش طاهر احمد زاوي و محمود محمد طناحي، قاهره، مكتبة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٣-١٣٨٦ ق/ ١٩٦٣-١٩٦٦ م.
- ابن بابويه، محمد بن علي، *علائق الشرايع*، نجف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ ق/ ١٩٦٦ م.
- ابن خالويه، حسين بن احمد، *مختصر في شواذ القرآن*، به كوشش برگشترسر، قاهره، المطبعة الرحمانية، ١٩٣٤ م.
- ابن عربي، محمد بن عبدالله، *احكام القرآن*، به كوشش محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ ق/ ١٩٨٨ م.
- ابن فارس، احمد، *مقاييس اللغة*، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٦٦ ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت، دار صادر، ١٣٧٤-١٣٧٥ ق.
- ابو عبيد قاسم بن سلام، *فضائل القرآن*، به كوشش احمد بن عبدالواحد الخياط، مغرب، وزارة الاوقاف، ١٤١٥ ق/ ١٩٩٥ م.
- ابوهلال عسكري، حسن بن عبدالله، *تصحیح الوجوه و النظائر*، به كوشش محمد عثمان، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٨ ق/ ٢٠٠٧ م.
- _____، *الفروق اللغوية*، به كوشش محمد ابراهيم سليم، قاهره، دار العلم و الثقافة، ١٤١٨ ق/ ١٩٩٧ م.
- ازهری، محمد بن احمد، *تهذيب اللغة*، به كوشش محمد عوض مرعب، بيروت، دار احياء التراث العربي، ٢٠٠١ م.
- بخاری، محمد بن اسماعيل، *الصحيح*، به كوشش مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ١٤٠٧ ق/ ١٩٨٧ م.
- برقي، احمد بن محمد، *المحاسن*، به كوشش جلال الدين محدث، تهران، دار الكتب الاسلامية، ١٣٣١.
- بيهقي، احمد بن حسين، *دلائل النبوة*، به كوشش عبدالمعطي قلعجي، بيروت/ قاهره، دار الكتب العملية/ دار الريان، ١٤٠٨ ق/ ١٩٨٨ م.
- _____، *شعب الايمان*، به كوشش محمد سعيد بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب

العلمیة، ۱۴۱۰ ق.

ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۶.

ترجمه قرآن (قرن دهم هجری)، مترجم ناشناخته، به کوشش علی رواقی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۳.

جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح**، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، دار الکتب العربی، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۶ م.

خلیل بن احمد، **العین**، به کوشش مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بغداد، دار الرشید، ۱۹۸۱-۱۹۸۲ م.

سعدی، علی بن جعفر، **کتاب الافعال**، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.

سفیان ثوری، **تفسیر**، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۳ ق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، **الدر المنثور**، قاهره، المطبعة المیمنیة، ۱۳۱۴ ق.

صاحب بن عباد، اسماعیل، **المحیط فی اللغة**، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق/ ۱۹۹۴ م.

صفی پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم، **منتهی الارب**، چ سنگی، [تهران]، ۱۲۹۶-۱۲۹۸ ق.
صنعانی، عبدالرزاق بن همام، **تفسیر القرآن**، به کوشش مصطفی مسلم محمد، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۱۰ ق.

ضیاء مقدسی، محمد بن عبدالواحد، **الاحادیث المختارة**، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، مکه، مکتبه النهضة الحدیثیة، ۱۴۱۰ ق.

طبری، محمد بن جریر، **التفسیر (جامع البیان)**، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ ق.

طحاوی، احمد بن محمد، **شرح مشکل الآثار**، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، به کوشش نصر الهورینی، قاهره، المطبعة الحسینیة، ۱۳۴۴ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۹۱ ق.
مقاتل بن سلیمان، **تفسیر القرآن**، به کوشش احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق/ ۲۰۰۳ م.
مبیدی، احمد بن محمد، **کشف الاسرار و عدة الابرار**، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

نهج البلاغة، به کوشش صبحی صالح، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۳۸۷ ق.

Assadian, H. & H.P.A. Hakola, **Sumerian and Proto-Duraljan**, Finland,

University of Kuopio, 2003.

Black, J. et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.

Del Olmo Lete, G. & J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden/ Boston, Brill, 2003.

Dolgopolsky, A., *Nostratic Dictionary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford, Clarendon, 1939.

Kông, Lê Bá, *Vietnamese- English Concersational Dictionary*, Houston (Texas): Zieleks Co., 1975.

Lesko, Leonard, *A Dictionary of Late Egyptian*, Fall River (MA): Fall River Modern Printing Co., 2002.

Orel, V.E. & O.V. Stolbova, *Hamito- Semitic Etymological Dictionary*, Leiden et al., Brill, 1995.

Zammit, M. R., *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden/ Boston/ Köln: Brill, 2002.



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 1, Issue 104

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

Spring & summer 2020

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۹۳-۱۱۵

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.75102

دیدگاه قاضی نعمان در تأویل آیات و احکام فقهی*

فروغ ضیغمی نژاد

دانشجوی دکتری دانشگاه یزد

Email: fzeighaminejad@yahoo.com

دکتر بهمانعلی دهقان^۱

دانشیار دانشگاه یزد

Email: dehghan@barid.com

دکتر امیر جودوی

دانشیار دانشگاه یزد

Email: amirjoudavi@yazd.ac.ir

چکیده

قاضی نعمان ابن حیون (متوفی ۳۶۳ ق) از جمله اندیشمندان فاطمی است که به تأویل رمزگرایانه آیات فقهی اهتمام ورزیده است. او احکام فقهی را ظاهر شریعت، و ایمان و معرفت را بطن پنهان آن و دارای مراتب می‌داند. وی با تعریفی که از ایمان کرده، آنچه را که مکلف از دعائم «ولایت، طهارت، صلوٰه، صوم، زکاة، حج، جهاد» انجام می‌دهد حدّی از حدود دین دانسته و با تأکید بر توأم بودن ایمان و عمل، و استفاده از آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) و انمه تا امام جعفر صادق (علیهم السلام) به تأویل رمزی احکام و آیات فقهی پرداخته است. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی برای کشف مبانی فکری قاضی نعمان، روش و دیدگاه او را در تأویل احکام و آیات فقهی مورد بررسی قرار داده و دریافته وی شدیداً متأثر از مذهب اسماعیلیه آیات فقهی را بر مبنای مهمترین رکن اعتقادی‌شان یعنی «ولایت» تأویل کرده که بر پایه دلیل منطقی استوار نمی‌باشد.

کلیدواژه‌ها: آیات فقهی، اسماعیلیه، باطن، تأویل، قاضی نعمان.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۸.

۱. نویسنده مسئول

Al-Qadi al-Nu'man's view on the interpretation of jurisprudential verses and rulings

Forough Zeighaminejad

PhD student at Yazd University

Dr. Beman Ali Dehghan (Corresponding Author)

Associate Professor at Yazd University

Dr. Amir Judavi

Associate Professor at Yazd University

Abstract

Al-Qadi al-Nu'man Ibn Hayyun (d. 363 AH) is one of the Fatimid theorists who has embarked on interpreting the secrets of jurisprudential verses. He argues the rules of jurisprudence, as the appearance of Shari'a, and faith and wisdom, as its hidden core, have several levels. By defining faith, he posits that the observance of principles such as "guardianship, purity, prayer, fasting, zakat, Hajj, jihad" are only part of religious practices. Further, by stressing that faith and practice are hand in hand, and using Qur'anic verses and the narrations of the Prophet (pbuh) and the Infallibles up to Imam Ja'far Sadegh (pbuh), he has embarked on interpreting the secrets of rules and verses of jurisprudence. This article adopts a descriptive-analytical method to explore the intellectual foundations of Al-Qadi al-Nu'man, and discover its method in interpreting the rules and verses of jurisprudence. The findings suggest that he, strongly influenced by the Ismaili religion, interprets jurisprudential verses based on their main pillar of belief, "Welyat", which is not founded upon any rational reasoning.

Keywords: Jurisprudential Verses, Ismaili, Inner, Interpretation, Qadi al-Nu'man

مقدمه

اکثر مفسران و متکلمان اسلامی از جمله معتزله، اشاعره، امامیه و زیدیه، تأویل آیات متشابه مربوط به مسائل اعتقادی همچون اسماء و صفات الهی و افعال ذات باری تعالی را که با مسائل عقلی در تعارض بوده، مجاز دانسته اما به تأویل آیاتی که مفهوم ظاهری آن روشن و واضح بوده خصوصاً آیات مربوط به فروع و احکام فقهی مبادرت ننموده‌اند. با این وجود برخی از جمله قاضی نعمان ابن حیون برخلاف رویه اکثر مفسران به تأویل آیات و احکام عملی فقهی پرداخته‌اند.

قاضی نعمان ابن حیون در اثر مشهور خود، «دعائم الاسلام فی ذکر الحلال و الحرام و القضایا و الاحکام» به بیان احکام فقهی و ضرورت انجام آنها از سوی مکلف پرداخته که نشان می‌دهد وی منکر لزوم احکام فقهی و انجام آنها نبوده اما کتاب دیگر خود «تأویل الدعائم» را در تأویل آن احکام نگاشته است. علت این امر را باید در اعتقاد او به ذوبطون بودن همه آیات قرآن جستجو کرد.

وی در مقدمه کتابش نیز با ذکر حدیثی از امام جعفر صادق (ع) بیان کرده امام در تأویل آیه‌ای برای سؤال کننده فرموده: «ما می‌توانیم درباره کلمه واحد به هفت وجه سخن بگوییم» و وقتی سؤال کننده با تعجب پرسید: هفت! امام پاسخ داد: «بلی و بلکه هفتاد و اگر زیادت بر خواهی باز هم می‌افزاییم». بطوریکه بر زیادت و جوه تأویل تأکید می‌نماید. (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۲۷). اما اینکه چرا آیات فقهی را بر محور خاصی تأویل نموده و آنها را به حدی از حدود دین محدود کرده، جای پرسش و نیاز به بررسی دارد.

جایگاه علمی، سیاسی و مذهبی قاضی نعمان

قاضی نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی مغربی (متوفی ۳۶۳ ق) فقیه و عالم هم دوره با خلفای اسماعیلی فاطمی^۱ که تولد وی نامشخص است اما از میان اقوال متعدد می‌توان گفت بین سال‌های ۲۸۳ تا ۲۹۰ ق در قیروان (تونس امروزی) متولد شده و در پایان

۱ حکومت فاطمیان در ۲۹۷ ق به رهبری عبیدالله المهدی تشکیل گردید بعد از وفات او در سال ۳۲۲ ق القائم‌بامرالله حاکم شد و به همین ترتیب سلسله امامت اسماعیلیه فاطمی ادامه داشت و تبدیل به حکومتی گسترده شد. ولی در سال ۵۶۷ ق توسط ایوبیان عثمانی به کلی بر چیده شد. اما فرقه نزاریه که در ایران توسط حسن صباح تقویت گردیده بود در سال ۱۲۵۵ هجری توسط آقاخان محلاتی مجدداً سر بر می‌آورد که دارای تفکر سیاسی فکر اسماعیلی است. در حال حاضر در هیچ جای دنیا، فرقه اسماعیلیه به نام فاطمیان حضور ندارد، بلکه شاخه نزاریه به نام آقاخانیه در کشورهای مختلف مثل ایران، افغانستان، تاجیکستان، هندوستان، پاکستان فعالیت دارد (برناردلویس، ص ۱۶۵ و ص ۵۶۷ و ربانی، ص ۹۳)

جمادی‌الثانی سال ۳۶۳ قمری (۲۷ مارس ۹۷۴ م) وفات یافت (زرکلی، ۲۵/۴). وی به چهار خلیفه فاطمی (مهدی، قائم، منصور و معز) هم عصر خود خدمت کرد (همان، ۴۱/۸). او تألیفات مهمی دارد از جمله کتاب «دعائم الاسلام» را در موضوع فقه که مهمترین منبع درسی فاطمیین بوده در دو جلد به رشته تحریر درآورده، جلد اول درباره عبادات و جلد دوم درباره معاملات، یعنی امور دنیوی مانند خوراک، لباس، وصایا، ارث، نکاح و طلاق نگاشته شده است. وی با استفاده از آیات قرآن، احکام فقهی را استخراج کرده و در اثر دیگر خود به نام «تأویل الدعائم» تلاش نموده با ذکر روایاتی از پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) معانی باطنی احکام را بر حسب دیدگاه فکری خود تبیین نماید.

در خصوص مذهب وی اختلاف نظر وجود دارد. برخی مؤلفان شیعی، وی را به جهت مشابهت فکری در سلک مذهب امامیه دانسته و گفته‌اند: وی حسب تقیه در خدمت اسماعیلیان بوده است و بعد از اینکه مالکی مذهب بود به مذهب امامیه گرویده. مجلسی معتقد است که کتاب دعائم الاسلام او شاهد خوبی بر این مدعاست (علامه مجلسی، ۳۸/۱). در عین حال کسانی مانند ابن شهر آشوب او را اسماعیلی معرفی می‌کنند (ابن شهر آشوب، ۱۶۱). مشهورترین قول درباره مذهب قاضی نعمان آن است که وی در ابتدا مالکی بوده (قاضی نعمان، المجالس والمسايرات، ۴۱۵/۵). آنگاه به مذهب اسماعیلی گرویده است (غالب، اعلام الاسماعیلیه، ۲۰۶). در هر صورت قول به اسماعیلی بودن او از شهرت بیشتری برخوردار است و همه کتاب‌های او مؤید آن می‌باشند.

روش قاضی نعمان در تأویل احکام و آیات فقهی قرآن

قاضی نعمان کتاب دعائم را با این استدلال که خداوند هیچ عملی را بدون ایمان نمی‌پذیرد با بحث از ایمان آغاز می‌کند. سپس بنا به عقیده اسماعیلیان و بر اساس روایتی از امام باقر (ع) دعائم اسلام را بر هفت پایه ولایت، طهارت، صلاه، زکات، صوم، حج، جهاد استوار می‌داند (قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ۲). وی در همه احکام مربوط به این دعائم سعی نموده با استناد به روایات پیامبر (ص) و احادیث ائمه (ع)، آن‌ها را تأویل نماید. قاضی مانند سایر اسماعیلیان رده‌های مختلفی از معلمان و مبلغان مذهبی با عناوین باب، حجت، داعی، مأذون و ...^۱ میان

۱. [مراد از ناطق، رسول اکرم (ص) است و نطقاء عبارتند از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص) و محمدبن اسماعیل (قائم) قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۹] اساس بطور مطلق به وصی رسول اکرم (ص)، حضرت علی (ع) اطلاق شده. ناطق را صاحب شریعت و اساس را صاحب تأویل می‌دانند. (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ص ۴۰-۴۱) امام در اصطلاح به کسی گفته می‌شود که مرتبت ولایت یافته

شخص امام و فرد تازه وارد به فرقه، که مستجیب خوانده می‌شود قائل است که به تعلیم حقایق باطنی می‌پردازند. هفت امام ناطق را قبول دارند که هر یک دارای وصی می‌باشند (صابری، ۲/ ۱۵۲-۱۵۱).

به‌رغم دیدگاه اسماعیلیان که به باطن و تأویل نگاه حداکثری دارند و در مواردی نیز دچار خطا می‌شوند، قاضی نعمان اعتقاد به تأویل را در کنار نص تبیین می‌کند و با ترسیم خط اعتدال می‌کوشد از خطاهای دیگر اسماعیلیان در امان بماند. وی ظاهر قرآن را صامت و معجزه پیامبر (ص) و تأویل و باطن را معجزه امامان فاطمی می‌داند. او تأویل را علمی می‌داند که با بهره‌گیری از آیات قرآن و روایات قابل تحقق است. برای این منظور ابتدا حکم فقهی را با آیاتی از قرآن و روایات در همان زمینه تعریف نموده و سپس سعی کرده آن را در ارتباط با ایمان و معرفت و محبت به پیامبر و امامان فاطمی تأویل نماید. مصطفی غالب نیز تأویلات او را افراطی نمی‌داند (غالب، اعلام‌الاسماعیلیه، ۲۰۶).

مبنای تأویلات قاضی نعمان

«نماد در زبان فارسی به معنی اشاره، ایما، علامت، معنی باطنی، نشانه مخصوص و... آمده و مرادف رمز در زبان عربی و سمبل در زبان اروپایی است». (پورنامداریان، ۵) از آنجاکه نماد در کلی‌ترین مفهوم بر معنایی و رای ظاهر لفظ دلالت می‌نماید، (انوشه، ص ۱۳۸۱) می‌توان گفت قاضی نعمان ابن‌حیون در تأویلات خود از رمز و نماد استفاده نموده‌است.

قاضی نعمان در تأکید بر ایمان به ظاهر و باطن و عمل به هر دو به ظاهر آیاتی چون «وذروا ظاهرَ الاثمِ وباطنه» (انعام/ ۱۲۰) و «أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَهُ وَبَاطِنَهُ» (لقمان/ ۲۰) تمسک کرده (گروه مذاهب اسلامی، ۱/ ۲۵۶-۲۵۷) که این معنا را روشن می‌نماید: «هر امر محسوسی دارای ظاهر و باطنی است که ظاهر آن با حواس درک می‌شود و به باطن آن تعلق می‌گیرد. بدین خاطر هر ظاهر محسوسی شامل باطنی است که زوج و همراه آنست». (همان) همچنین با استناد به آیه «ثُمَّ أَثْنَانَهُ خَلَقًا آخَرَ» (المومنون/ ۱۴) و آیه «يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ» (زمر/ ۶) دین را مثالی برای باطن می‌داند و می‌گوید: «شما در

(ناصرخسرو، ۱۳۵۶، ص ۷۸) منصب حجت نسبت به امام مانند منصب اساس نسبت به ناطق است. باب از نظر مرتبت پائینتر از حجت و بالاتر از داعی است. داعی به مرتبه دعوت رسیده و مأذون کسیکه در طریق ایشان راسخ شده و اجازه سخن گفتن یافته و خلیفه داعی محسوب می‌شود، مستجیب نیز به مؤمن کامل یا کسی که تازه به طریقت آنها وارد می‌شود، گفته می‌شود. (شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۰۵-۲۱۵ به نقل از قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۹)

حدود دین جابجا می‌شوید مثل جابجا شدن در خلقت ظاهری و این حدود را در تأویلاتش تبیین نموده است. وی «ظلمات ثلاث» را اشاره به سه تاریکی بطن و رحم و مشیمه می‌داند که جنین را احاطه کرده‌اند و مثل آنها در باطن، مثل ستر و کتمان هنگام شب است و مثل شب، مثل باطن و قائم به آنست که با حدودی احاطه گشته این حدود عبارتند از حد امام که اصل است، حد حجت که از امام برگشته و قائم به آن می‌باشد و حدی که برای استفاده کنندگان دیگر اقامه می‌کند (قاضی نعمان، تأویل الدعائم، ۵/ ۱).

وی درباره احکام فقهی می‌گوید: «احکام و مناسک دین، ظاهر و مثل محسوب می‌شوند لکن باطنی دارند که حقیقت آن برای بنده پنهان و نزد پروردگار آشکار است. ظاهر این احکام، اسلام و باطن آنها ایمان است که اقامه یکی بدون دیگری کامل نیست لذا تصدیق هر دو و عمل به واجبات لازم می‌باشد» (همان، ۱۲/ ۱). در جای دیگر به نقل از حضرت علی (ع) بیان کرده «مرتبه اسلام فقط اقرار لفظی اما مرتبه ایمان، هم اقرار و هم معرفت است» (همان، ۱/ ۱۶) و معرفت را خدا در قلب (که مثل امام می‌باشد) می‌گذارد. لذا ایمان و معرفت را مبنای تأویلات خود قرار داده و اقرار را به علم ظاهری از سوی ائمه و معرفت (ایمان قلبی) را به علم حقیقی تأویل نموده (همان، ۱۶-۱۷/ ۱) و اشاره کرده مراد از علم در آیه «هُوَ آيَاتُ بَيِّنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» (عنکبوت/ ۴۹) و آیه «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله/ ۱۱) علم حقیقی یا همان علم انبیاء و ائمه دین و مراد از علماء، کسانی که از آنان علم آموخته‌اند، می‌باشد. علم در مرتبه ظاهر و ایمان در باطن واقع می‌شود (همان، ۲۷/ ۱).

قاضی نعمان می‌گوید: «خداوند پیامبر را برای شناختی که در آن اطاعت نباشد، مبعوث نکرد «انما يتقبل الله عز و جل، العمل من العباد بالفرائض التي افترضها عليهم بعد معرفة من جاء بها من عنده» و خداوند تنها بعد از معرفت، عمل به واجبات را از بندگان می‌پذیرد. او بیان داشته اولین معرفت، شناخت کسی است که بسویش دعوت می‌شود و آن شناخت خداوند و اقرار به ربوبیت اوست. دومین معرفت، شناخت رسول (ص) که آن را ابلاغ می‌کند و سومین معرفت، شناخت وصی (ع) و سپس شناخت ائمه بعد الرسل که اطاعت از آنها در هر عصر و زمانی برای اهلش واجب شده است» (همو، دعائم الاسلام، ۵۲).

او معتقد است بعد از معرفت، ایمان و تصدیق اولین رسول و ائمه و آخرین آنها و سپس عمل به آنچه خداوند از طاعات برای بندگان واجب کرده چه در ظاهر و چه در باطن در

ردیف مبانی قرار دارند. لذا در عبادات اقامه ظاهری بدون باطن و باطن بدون ظاهر کامل کننده نیست. بر این اساس می‌گوید: «صلاة ظاهری با ترک صلاة باطن و بالعکس جایز نیست. درباره زکات و صوم و حج و همه واجبات و محرمات و شعائرشان که خداوند بندگان را ملزم به رعایت آنها کرده، نیز چنین است. در این زمینه روایتی از علی بن ابیطالب (ع) نقل کرده که «ظاهر قرآن عمل موجب و باطن آن علم مکنون محجوبی است که نزد ما معلوم و مکتوب است» (همان، ۵۳) او تأکید می‌کند اعمالی که در دعائم ذکر شده ظاهرش عمل است و باطنش ایمان است (همو، تأویل الدعائم، ۱/ ۱۳) و لازمه ایمان قلبی، اقرار و معرفت و عقد و رضا و تسلیم است و چون قلب در باطن به امام تأویل شده لذا می‌توان نتیجه گرفت اقرار به او و شناختش لازم است (همان، ۱۴) در کتاب دعائم از قول علی (ع) بیان کرده: «کمترین چیزی که بنده به آن مؤمن می‌باشد این است که خدا و پیامبرش و حجتش در زمین را بشناسد و به اطاعت اقرار نماید» (همان، ۱۸).

قاضی نعمان ابن حیون با تمسک به سخن امام علی (ع) که ایمان، اقرار در لسان و عمل به احکام و اعتقاد قلبی است، برای هر عضو از اعضاء بدن حسب کارکرد آن، سهمی از ایمان را واجب دانسته، می‌گوید: «برچشم نگاه بر اوامر و فرو بستن از منهیات، بر گوش شنیدن واجبات و اعراض از منهیات، بر زبان گفتن طاعات و سکوت منهیات، بر دستان انجام اوامر و ترک منهیات، بر پاها رفتن به سوی واجبات (سعی) و ایستادن از محرمات (وقوف) واجب است» (همان، ۱۴).

وی تلاش کرده بر مبنای علم و معرفت و ایمان، ضمن رعایت احکام فقهی که حدود دیند آنها را تأویل نموده و با ذکر روایاتی از پیامبر (ص) و ائمه (ع) تأویلات خود را مستند ساخته و به گونه‌ای دل هم کیشان خود را در انجام دستورات فقهی نرم کند تا مسیر برای رسیدن به مقصود هموار شود و عشق به معشوق افزایش یابد.

تأویل احکام و آیات فقهی از نگاه قاضی نعمان ابن حیون

همانطور که بیان شد ابن حیون احکام شریعت را شکل ظاهری می‌داند و معتقد است همه احکام شرعی، باطنی دارند که باید از آن پرده برداشت. البته این امر به معنای نادیده گرفتن ظاهر احکام نبوده بلکه وی بر توأم بودن ظاهر و باطن تأکید دارد. او با توجه به اینکه باطن هر حکمی پنهان و پوشیده است، هر عملی از عبادات را بر اساس ایمان و معرفت نسبت به

پیامبران، ائمه، ولی زمان و اطاعت از آنها تأویل نموده و معتقد است هر کس به میزان علم و ایمان و معرفت خویش به حدی از حدود بواطن آن احکام نائل می‌گردد. او در هفت حوزه ولایت، طهارت، صلاه، صوم، زکاة، حج، جهاد تأویلاتی به شرح زیر دارد.

تأویل ولایت

قاضی نعمان ضمن تبیین استواری همه احکام و مناسک شرعی بر اصل ولایت، با اشاره به ولایت حضرت آدم (ع) می‌گوید: «نخستین کسیکه خداوند ولایتش را واجب کرده، حضرت آدم (ع) بوده و به همه ملائکه دستور داده تا او را سجده کنند». (همان، ۹/۱) البته این دلیل قانع کننده‌ای برای اثبات ولایت حضرت آدم نیست زیرا سجده کردن ملائکه بر حضرت آدم بر برتری انسان نسبت به سایر مخلوقات دلالت دارد نه ولایت او. خداوند انسان را بعنوان اشرف مخلوقات خلیفه و جانشین خود در روی زمین قرار داده و در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده/۵۵) به ولایت خدا و رسولش و کسانی که ایمان آورده‌اند، اشاره گردیده که ابن حیون با توجه به این آیه بیان کرده خداوند همه احکام را به ولی امرش آموخته لذا باید از آنان پیروی کرد. (همو، دعائم الاسلام، ۱۴).

او «ولایت» را به نیت مؤمن تأویل نموده و معتقد است احکام اسلام بر پایه ولایت که همان نیت است استوار گردیده و چنین ابراز داشته همانگونه که پیامبر فرموده: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، عامل مؤثر در قبولی اعمال انسان نیت است، پس کسانی که با اولیاء خدا که ولایت آنها بر مؤمنان فرض شده، دوستی نکنند هیچ عملی از آنان پذیرفته نیست و چنین استدلال نموده که نیت، اعتقاد قلبی و فرض بر ولایت بوده و قلب در تأویل مثل امام است (همو، تأویل الدعائم، ۱/۱۲) و از آنجا که خداوند برای هر عضوی بر حسب قوه و استطاعت، سهمی از ایمان، واجب نموده: «نگاه بر اوامر و فرو بستن از نواهی بر چشم، شنیدن و گفتن واجبات و اعراض از منهیات بر گوش و زبان، انجام امور واجب و ترک محرمات بر یدین، رفتن به راه واجب (سعی) و ایستادن از راه حرام (وقوف) بر رجلین» و اینها را مثل حدی از حدود اولیای الهی می‌داند که نباید از آن تجاوز کرد، «آنچه از ایمان بر قلب واجب شده، اقرار و معرفت و عقد و رضا و تسلیم به اینکه خدایی جز خدای یگانه نیست و شریکی ندارد و محمد (ص) بنده و رسول خداست و چون باطن قلب، امام است، پس اقرار به او و شناختش

ضرورت دارد». از سوی دیگر امام را رئیس و فوق همه مردم می‌داند همانطور که قلب رئیس همه اعضا و جوارح بدن است (همان، ۱/ ۱۴).

باید گفت اولاً منظور پیامبر (ص) از «انما الاعمال بالنیات» بیان برتری نیت بر عمل بوده چه بسا کار نیکی برای ریا انجام شود و یا بالعکس نیت خیرخواهانه‌ای به انجام عمل بد منجر شود. پس مفهوم این حدیث عام است و نمی‌توان آنرا در اثبات ولایت بکار برد. همچنین هیچ دلیل نقلی برای اینکه شرط قبولی اعمال، ولایت امام باشد، وجود ندارد و ولایت خداوند رأس همه ولایتهاست. از طرفی با توجه به آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِّثُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (مائده/۶۹) خداوند شرط ایمان را برای قبولی اعمال در ادیان یهود و مسیح و... نیز قرار داده و وعده داده در صورت ایمان هیچ ترس و حزنی نداشته باشند. ثانیاً نیت را اعتقاد قلبی دانسته و قلب را به امام تأویل نموده که سهمش اقرار و معرفت است که نشان می‌دهد سهم امام شناختن است نه شناخته شدن. از سوی دیگر ابتدا ولایت را نیت مؤمن و سپس نیت را اعتقاد قلبی و بعد از آن قلب را همان امام دانسته که رئیس و فوق همه چیز است لذا شناختش ضرورت دارد، در حالیکه معرفت خداوند بالاترین معرفتهاست و رأس همه ولایتها، ولایت خداوند با قدرت و علم بیکرانیش بر همه امور عالم است.

تأویل طهارت

قاضی نعمان طهارت را به حضرت نوح (ع) نسبت داده می‌گوید: «او اولین پیامبری است که از جانب خدا برای تطهیر بندگان از گناهان مأمور گردید». (همان، ۱/ ۹) او آیه‌ای از قرآن که بر این نسبت دلالت کند، ذکر نکرده این درحالیست که در آیه «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (نوح/۲) حضرت نوح بعنوان مُنْذِر معرفی شده از سوی دیگر همه پیامبران برای هدایت مردم و دوری از گناه و خطا مأمور بوده‌اند نه فقط حضرت نوح (ع).

وی مثل طهارت ابدان ظاهری با آب را برای پاکی از نجاسات و آلودگی‌های جسمانی، همان طهارت ارواح نفسانی از گناه و خطا با علم در باطن می‌داند که این علم از اولیاء خدا أخذ می‌شود و همراه اعتقاد به ولایت آنها می‌باشد (همان، ۱/ ۴۶) و در تبیین لزوم طهارت برای اقامه نماز، وضو را موجب تطهیر و مقدم بر نماز دانسته و با استناد به آیه «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (بقره/۱۸۹) و حدیث نبوی «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَىٰ بَابِهَا» نماز را به پیامبر (ص) و

وضو را به علی (ع) تأویل نموده و هم بر تطهیر ظاهری با آب و هم بر تطهیر باطنی با علم حقیقی تأکید می‌کند (همان، ۱/ ۴۷).

با توجه به آیه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ...» (مائده/۶) در شستن صورت، هفت موضع (دو چشم، دو گوش، سوراخ‌های بینی و دهان) از بدن آدمی را نام برده و آن‌ها را به هفت ناطق (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی (علیهم السلام) و محمد (ص) و امام هفتم (خاتم الائمه) تأویل نموده (همان، ۱/ ۶۴) او می‌گوید: «شستن صورت مثالی بر اقرار این ناطقان و اطاعت از آنهاست، یَٰلَیْنِ مَثَلِ امَامٍ وَحُجَّتِنْد و مراد از شستن دستها، اقرار به امام و حجت و اطاعت از آنهاست». (همان، ۱/ ۶۵) رأس را به رئیس تأویل کرده و بیان نموده «همانطور که با لغت سازگار است و در کلام بین مردم نیز متعارف می‌باشد، رأس هر چیز، افضل و بهترین است و چون سر محل سکونت مغز و عقل می‌باشد و حواس و زندگی بدان وابسته است، لذا اگر از بین برود حواس از بین رفته و عقل فاسد می‌شود که در آن صورت صاحبش هلاک می‌گردد پس مراد از مسح سر در باطن، اقرار به صاحب شریعت محمدی و پیروی از شریعت و سنت اوست». (همان، ۱/ ۵۹) «رجلین» را مثل امام و حجت می‌داند که عالم زمانشان هستند و در حدود دین و مراتبش جابجا می‌شوند همانگونه که پاها بدن را حمل می‌کند و آن را از جایی به جای دیگر منتقل می‌کنند. مسح دوپا را در حکم اقرار به امام و حجت می‌داند (همان، ۱/ ۶۰).

اینکه قاضی نعمان تطهیر ابدان ظاهری با آب را به تطهیر نفوس باطنی با علم تأویل نموده بحثی نیست زیرا احادیث نیز مراد از آب را در برخی آیات قرآن (جن/۱۶)، علم دانسته‌اند (بحرانی، ۵/ ۵۰۹)؛ اما آنجا که غسل صورت را اقرار بر ناطقان و غسل دستها را اقرار به امام و اطاعت از آنها و مسح سر را اقرار به صاحب شریعت محمدی و مسح پاها را اقرار به امام و حجت می‌داند، صرفاً به بیان تشبیه و مثلهایی پرداخته که هیچ تطابق و تناسبی بین لفظ و معنا وجود ندارد. از سویی در جای دیگر غسل را همان اطاعت و مسح را همان اقرار می‌داند (همان، ۱/ ۶۵) که با گفته‌های اولی‌اش که غسل را اقرار می‌دانسته، تناقض دارد. همچنین برای تمثیل «یدین» به امام و حجت دلیلی مانند آنچه که برای «رجلین» بکاربرده ارائه ننموده است.

تأویل صلاة

قاضی نعمان در باب نماز به حضرت ابراهیم (ع) اشاره کرده که خانه کعبه را بنا و اولین

نماز را در مقابل کعبه که قبله‌گاه مسلمانان گردید، بجا آورد (همان، ۱/ ۱۰). صلاۀ را در باطن، دعوت حق و جماعت نمازگزاران را جماعت اهل دعوت و انتظار صلاۀ بعد از صلاۀ را دعوت امام بعد از دعوت حق می‌داند (همان، ۱/ ۳۳). وی ابراز می‌کند «نماز بر چهار سهم وضو، رکوع، سجود، خشوع بنا شده که وضو در باطن به معنای پاکی از گناهان با جدانشدن و توبه و اولین حد از حدود دعوت الهی است. خشوع، حد داعی و رکوع حد حجت و سجود حد امام است که همان اطاعت از او، اعتقاد به امامت او و اقرار به ولایت او می‌باشد» (همان، ۱/ ۳۴). حدود ظاهری نماز را قیام و قعود و رکوع و سجود و حدود باطنی را دعوت حق و اولیائش می‌داند (همان، ۱/ ۳۵). سجده را در نماز به اطاعت از امام و رکوع را به اطاعت از حجت تأویل نموده است (همان، ۱/ ۲۴۴).

درباره این نظر قاضی نعمان باید گفت همانطور که در باب طهارت مطرح شد، وضو بعنوان مقدمه نماز و به جهت پاکی ضرورت دارد لذا نمی‌توان آن را جزو نماز بحساب آورد. از طرفی اولین حد از دعوت الهی خشوع در برابر خداوند در تمام مراحل است و چون سجده خالصترین خشوع در برابر خداوند و اطاعت از اوست، پس نمی‌توان آن را حدّ امام دانست. قاضی نعمان در تأویل آیه «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (بقره/ ۱۴۴) می‌گوید: «مثل قبله در باطن مثل حجت یعنی همان وصی پیامبر (ص) است. در این آیه مراد از قبله را حضرت علی (ع) دانسته و به مردم امر کرده بسوی او توجه کنند. (همان، ۱/ ۲۱۵) پس رو کردن به سمت قبله، رو کردن بسوی امام برای اطاعت و گوش دادن به اوست (همان، ۱/ ۳۱۰). در واقع وی توجه نکرده که خطاب آیه به پیامبر (ص) بوده لذا چگونه باید به وصی خود رو کرده و از او اطاعت نماید. قبله، به سمت خدا بودن، سجده مظهر خشوع و تواضع و رکوع مظهر تعظیم در برابر عظمت و کبریایی خداست لذا تأویل رو کردن به سوی قبله، سجده و رکوع به اطاعت از امام وجه درستی بنظر نمی‌رسد.

همچنین در تأویل آیه «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ» (بقره/ ۲۳۸) مراد از نمازهای پنجگانه را دعوت پیامبران اولوالعزم (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص)) دانسته. (همان، ۱/ ۱۵۰) در جایی دیگر نماز ظهر و عصر را چون در روز انجام می‌شوند، دعوت ظاهری و نماز مغرب و عشاء را چون در شب انجام می‌شوند، دعوت باطنی می‌داند (همان، ۱/ ۱۵۷).

این دوگانگی آراء خود دلیلی بر بی‌اعتباری آنهاست. خصوصاً هیچ دلیلی بر اینکه کدام نماز به دعوت کدام پیامبر است ارائه نگردیده. از سوی دیگر جدا کردن نماز ظهر و عصر

بعنوان دعوت ظاهری و نماز مغرب و عشاء بعنوان دعوت باطنی در واقع بیانگر وجود نوعی تفاوت بین نمازهاست در حالیکه همه نمازها ظاهر و باطنی دارند و بنا به اولین سخن حیون در باب نماز، باطن همه نمازها دعوت حق است لذا نمی‌توان برخی از نمازها را دعوت ظاهری و برخی را دعوت باطنی دانست.

وی درباره رکعات نمازها، به یک نماد ذوقی اشاره کرده سه رکعت نماز مغرب را که به اندازه تعداد حروف آدم می‌باشد، مثل امام و حجت و داعی دانسته که دعوت باطنی با آنها جاری می‌شود. (همان، ۱/ ۱۵۷) تعداد رکعات نماز عشاء را اشاره به چهار نقیب می‌داند و می‌گوید: «دو رکعت نماز صبح بر مهدی (عج) و حجتش که در نهان‌ترین حد استتار ائمه (ع) است، دلالت دارد که ظلمت و تاریکی را از همه امت رفع می‌کند و برای ظاهر و باطن قیام می‌کند همانگونه که نماز صبح امتزاج روشنی و تاریکی است» (همان، ۱/ ۱۵۸).

آیه «وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (نساء/ ۱۰۱) قصر نماز مسافر را واجب می‌داند بطوریکه نمازهای چهار رکعتی باید بصورت دو رکعتی خوانده شود و اگر مسافر نماز خویش را در سفر کامل بخواند از او پذیرفته نیست و باید اعاده گرداند. ابن حیون در بیان علت تقصیر نمازهای چهار رکعتی بیان می‌کند: «۱۲ رکعت نمازهای ظهر و عصر و عشاء مثالی برای ۱۲ حجج اثنی عشری است که کوتاه کردن این نمازها در سفر به معنی تقصیر در شناخت حجج اثنی عشری بوده اما تعداد رکعات نماز صبح و مغرب مثالی برای ۵ پیامبر اولوالعزم بوده که اقرار به آنها واجب است و نباید تقصیر شوند.» (همان، ۱/ ۳۳۰).

بنظر می‌رسد چون قاضی نعمان به ۱۲ امام اثنی عشری اعتقاد نداشته، هرچند که بطور ضمنی آنها را تأیید نموده لذا با بیان کوتاه کردن نمازهای چهار رکعتی که تأویلش را کوتاهی در شناخت امام و اقرار به او دانسته، هدفش بی‌اهمیت جلوه دادن این شناخت و اقرار بوده است. این درحالیست که محور همه تأویلاتش را شناخت امام و اقرار به او و اطاعت از او می‌داند. تناقضی که نمی‌توان از آن چشم پوشید!!!

وی با توجه به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» (جمعه/ ۹) مثل نماز جمعه را مثل دعوت پیامبر (ص) و ائمه (ع) از زمان امیرالمؤمنین علی (ع) تا زمان مهدی می‌داند (همان، ۱/ ۲۹۱). وی می‌گوید: «غسل روز جمعه که مستحب بوده، تأویلش آنست که خودش را از گناهان پاک کند و اعمال خیر انجام دهد» (همان، ۱/ ۲۹۲).

باید توجه داشت که خطاب آیه به همه مؤمنان بوده که وقتی ندای نماز جمعه سر داده می‌شود، بسوی ذکر خدا بشتابید «فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» و در ادامه نماز جمعه را حجّ فقرا نامیده و گفته «مَثَلُ نَمَازِ جُمُعَةٍ مَثَلُ دَعْوَتِ حَقٍّ وَ مَثَلُ حَجٍّ مَثَلُ هِجْرَتٍ بِه سَوَى اِمَامٍ اَسْتَ» (همان، ۱/ ۲۹۵). بنابراین دعوت و دستور خداوند است نه پیامبر (ص) و ائمه (ع) هرچند که دعوت آنها نیز در همین راستاست. وی غسل جمعه را به پاکی از آلودگی گناه تأویل نموده در حالیکه پاکی از گناه و آلودگی، واجب اما غسل جمعه مستحب است لذا این تأویل بجا نیست.

تأویل صوم

صوم در لغت به معنی امساک و خودداری از هر چیزی است (جرجانی، ۱۰۰). با توجه به آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره/ ۱۸۳) که به وجوب روزه اشاره دارد، روزه به معنای خودداری از طعام و شراب و جماع و مبطلات آن است. (قاضی نعمان، همان، ۲/ ۱۱۵-۱۱۶) قاضی نعمان ابن حیون روزه را به حضرت عیسی (ع) نسبت داده زیرا مریم، مادر عیسی به قومش گفت: «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكُلَ الْيَوْمَ إِنْسِيًا. من برای خدای رحمان روزه‌ای نذر کرده‌ام و این روز با بشری سخن نمی‌گویم» (مریم/ ۲۶). در اینجا معنای باطنی روزه سکوت است. وی ظاهر روزه را که امساک از مبطلات می‌باشد در روز قرار داده که مثلاً ظاهر است و باطن آن را به کتمان علم باطنی شریعت از اهل ظاهر و خودداری از آنچه که برایش مأذون است، تأویل نموده. بنا بر اینکه ماه رمضان یکی از ۱۲ ماه سال است، مراد از سال را ناطق یعنی صاحب شریعت اسلام محمدی (ص) و ماه رمضان را حضرت علی (ع) که جانشین وصی و ولی امر امت بعد از اوست و ایام رمضان را نیز قائمین امر خدا دانسته است (همان، ۲/ ۱۱۶-۱۱۷).

باید گفت اولاً علم باطنی همانطور که از اسمش پیداست، از اهل ظاهر مخفی می‌باشد پس دیگر لزومی ندارد کتمان شود. ثانیاً اگر قرار به کتمان علم باطنی است، همیشه باید مخفی باشد چه دلیلی دارد که در طول سال فقط یک ماه مخفی بماند. ثالثاً ماه رمضان، ظهور تقوا و خویش‌داری، بروز فضایل اخلاقی و تزکیه نفس و رشد همه کمالات است لذا کتمان آنها معنا ندارد. از سوی دیگر بی‌هیچ تناسبی سال را به پیامبر (ص) و و ماه رمضان را به حضرت علی (ع) مثل زده و در جای دیگر ماه رمضان را مثل هفتمین امام (خاتم الائمه) دانسته و معتقد است خداوند بوسیله او دینش را ظاهر می‌گرداند (همان، ۲/ ۱۲۱).

مثل روز فطر را مثل مهدی (ع) می‌داند (همان، ۱۱۷/۲) با توجه به حرمت روزه فطر، آن را به قیام حضرت مهدی (ع) یعنی ظهور دعوت حق بعد از مدتی کتمان، تأویل نموده (همان، ۱۴۵/۲) و بیان داشته جایز نیست این قیام مستتر باشد زیرا با قیام حضرت، دعوتش آشکار می‌گردد. نیز روزه عید قربان را مثل قیام خاتم الائمه دانسته که باطن با ظهورش، ظاهر می‌شود. (همان)

از آنجا که قیام حضرت مهدی بعد از مدتی غیبت انجام می‌پذیرد می‌توان نسبتی برای این تأویل یافت زیرا خداوند اراده نموده که دینش با ظهور آنحضرت آشکار و دعوت اولیانش محکم و استوار گردد. لذا برای روزه فطر و قربان وجهی برای کتمان باطن وجود ندارد و روزه آنها منع گردیده است.

نکته قابل توجه اینست که قاضی نعمان در احکام روزه‌داری، قی کردن روزه‌دار را که از مبطلات روزه است به بیرون ریختن علم و حکمت تأویل کرده (همان، ۱۲۷/۲) درحالیکه هیچ تناسبی در این تمثیل و تشبیه وجود ندارد. علم و حکمت ارزشمند است که هم برای صاحبش و هم دیگران مفیدند اما معمولاً چیزهای بیهوده‌ای که اغلب با بدن سازگاری نداشته، بیرون ریخته می‌شوند و برای هیچکس فایده‌ای ندارند.

وی با توجه به آیه «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» (بقره/۱۸۴) برای بیان معنای باطنی مریض، مریض را به کسی تعبیر می‌کند که به نقصی در دین مبتلا گشته و آن را کتمان می‌کند تا علت مانعه رفع گردد و به سلامتی در دین برگردد. (همان، ۱۳۲/۲) سؤال اینجاست چگونه می‌توان مریض را کسی دانست که به نقصی در دین مبتلاست درحالیکه پیامبر (ص) و ائمه (ع) نیز در هنگام بیماری و سفر روزه نمی‌گرفتند. آیا می‌توان گفت آنها نیز به نقص در دین مبتلا بودند؟!!!

تأویل زکات

قاضی نعمان مظهر زکات را حضرت موسی (ع) می‌داند زیرا او نخستین پیامبری است که از فرعون خواست که خود را تزکیه کند «فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى» (نازعات/۱۸). (همان، ۱/۱۰) از آنجا که مراد از «تزکی» در اینجا تزکیه نفس است نه زکات مال لذا نمی‌توان از این آیه معنای زکات مال را که جنبه اقتصادی دارد، استنباط نمود و آن را به حضرت موسی نسبت داد. وی با توجه به اینکه زکات در لغت به معنی طهارت است بیان می‌کند با پرداخت زکات

مال، بقیه آن، حلال و طاهر می‌گردد. باطن «آتُوا الزَّكَاةَ» (بقره/۴۳) را پاکی و طهارت دانسته (همان، ۶۲/۲) همچنین در آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه/۱۰۳) زکات را به دادن صدقه معنا کرده و در مجموع خارج کردن قسمتی از مال که خدا دستور داده به مستحق داده شود زکات نامیده است (همان، ۶۱/۲).

وی با ذکر سخن امیرالمؤمنین (ع) که فرموده: «برای عابد سه نشانه است: نماز، روزه، زکات» باطن نماز را اطاعت از اولیاء مؤمن در اوامر و نواهی که همان قیام برای دعوت حق است و باطن روزه را کتمان آنچه که کتمانش درخواست شده و باطن زکات را پاکی از هر عیب و گناه و آلودگی می‌داند (همان، ۶۴/۲). زکات علم را با اشاره به حدیث پیامبر (ص): «زَكَاةُ الْعِلْمِ بَذْلُهُ» نشر آن، و زکات بدن‌ها را روزه می‌داند که باعث تزکیه روح و سلامت جسم می‌شود (همان، ۶۸/۲).

او آیه «اتَّقُوا مِنْ طَبِئَاتِ مَا كَسَبْتُمْ...» (بقره/۲۶۷) را به زکات نباتات تعمیم داده که با توجه به آن، زکات آنچه با آبی که از آسمان می‌بارد و از زمین خارج می‌شوند، واجب شده‌است. ابن‌حیون می‌گوید: «مراد از آسمان در باطن، ناطق و از زمین، حجت و از آب، علم است. علمی که از ناطق تراوش می‌کند و بسوی حجتش سرازیر می‌شود. مراد از نباتات همان مومنان هستند که از علم اولیاء الهی می‌رویند. میوه‌ها و دانه‌ها نیز همان نقیبان و داعیانند که علم و حکم از آنها کسب می‌شود». (همان، ۱۰۷/۲) در همه اینها چون علم از سوی صاحبانش در اختیار دیگران قرار می‌گیرد، در واقع زکاتش داده می‌شود و پاک می‌گردد.

در اینجا تناقضی به چشم می‌خورد زیرا او از یک سو با استناد به آیه قرآن زکات طبیئات را واجب دانسته و از سوی دیگر پرداخت زکات را باعث پاکی از آلودگی می‌داند. در جای دیگر با توجه به حدیث پیامبر (ص) «زَكَاةُ الْعِلْمِ بَذْلُهُ» زکات نباتات را چون با علم ناطق می‌رویند واجب ندانسته در حالیکه مراد پیامبر علم واقعی بوده نه آنچه که در تأویل علم محسوب شود. درباره زکات مواشی که به چهارپایان (شتر و گاو و گوسفند) تعلق می‌گیرد، ابن‌حیون با توجه به آیه «وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً...» (نحل/۸) حیوانات اسب و قاطر و الاغ را که وسیله رکوب یا زینت هستند از پرداخت زکات معاف دانسته و در تأویل آنها بیان کرده مثل خیل مانند حجج الهی و مثل بغال مانند نقباء و مثل حمیر، دعوت‌کنندگانی هستند که با علم خود به مستفید سود رساننده و علم خود را پاک می‌نمایند. (همان، ۱۰۶/۲) در اینجا علاوه بر اینکه تأویل شایسته‌ای بکار نرفته بلکه حجج الهی، نقباء و داعیان خود برای کمک به

مستفید برای رساندن آنها به علم حقیقی تلاش می‌کنند و این مسأله با استفاده‌ای که از حیوان نظیر حمل و زینت می‌شود، متفاوت است.

تأویل حج

قاضی نعمان «حج» را آخرین عمل واجبی دانسته که هر مسلمان در طول عمرش یکبار انجام می‌دهد و آن را به حضرت ختمی مرتبت محمد (ص) نسبت داده است (همان، ۱/ ۱۰) اولاً هیچ دلیل نقلی برایش ذکر نکرده ثانیاً برخی چند بار حج می‌گذارند و حتی بعد از این فریضه شاید جهاد یا فریضه دیگری بر آنها واجب شود.

از آنجا که حج در لغت به معنای قصدکردن است (راغب، ۱/ ۱۳۱) ابن حیون با توجه به آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران/ ۹۷) ظاهر حج را رفتن به سوی خانه کعبه برای انجام مناسک آن و احترام به آن دانسته اما در باطن رفتن به سوی امام زمان می‌داند چه پیامبر باشد چه امام تا او را بشناسد (همان، ۲/ ۱۵۳) مجرم شدن حج‌گذار را به بستن عهد و میثاق با امام زمانش تأویل کرده است (همان، ۲/ ۱۷۷).

بنظر می‌رسد هدف قاضی نعمان ابن حیون در بیان باطن این اعمال اهمیت دادن به مسأله ولایت بوده که آن را مهمترین رکن می‌داند. درحالیکه اعمال حج از جمله اعمالی است که ارتباط مستقیم با خدا را مهیا می‌سازد که همه امور حتی ولایت در راستای آن معنا می‌یابد. لذا دلیل ندارد که شناخت امام را جایگزین آن کرد.

وی مراد از استطاعت را زاد و راحله که «زاد» همان طعام و شراب و مایحتاج است، می‌داند و در باطن آن را به علم و حکمت تأویل کرده که حیات روحانی به آن وابسته است همانطور که حیات جسمانی به طعام و شراب وابسته است. راحله را اعم از هر نوع مرکبی می‌داند که وزن بندگان را حمل می‌کند و در باطن به اولیاء و اسباب، تأویل شده که ثقل بندگان را از نظر دین و دنیا تحمل می‌کند. پس اگر کسی را بیابند که در طلب شناخت امام زمان متوقف مانده، او را راهنمایی می‌کنند و برایش علم و حکمت می‌گشایند تا آنچه که بسوی دعوت شده روشن شود این همان زاد و راحله است (همان، ۲/ ۱۵۴).

در نقد این مطلب باید گفت او از یکسو حج را قصد شناخت امام می‌داند و از سوی دیگر آن را راحله می‌داند که قبل از حج باید مهیا گردد که جمع آنها امکان ندارد.

قاضی نعمان منظور از مواظبت احرام را در باطن، حدود شرایع دینی می‌داند و بیان داشته

این حدود به شریعت‌های پنجگانه نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السلام و محمد (ص) اشاره دارد. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى» (شوری/۱۳) (همان، ۲/ ۱۶۹) در جای دیگر گفته: «مواقیت احرام، نمازهای پنجگانه هستند یعنی حدود باطنی که اولیاء الهی (نبی، وصی، امام، حجت و مستخلف) آن‌ها را برای مردم قرار می‌دهند تا با آنها هدایت شوند». (همان، ۲/ ۱۷۱) چنانکه ملاحظه می‌شود درباره تأویل مواقیت احرام نظر واحدی ارائه نداده که خود دلیل بر عدم ثبات او در تأویل آنست. از سوی دیگر مواقیت احرام آغاز رعایت محرمات است که بر محرم حرام می‌گردند پس چگونه می‌توان آنها را به شرایع یا نمازهای پنجگانه تأویل کرد.

از آنجا که بیت الله الحرام را به ولی زمان تأویل کرده، طواف را نیز به اتصال به امام زمان تأویل نموده می‌گوید: «آنچه که در طواف اهمیت دارد تمسک اهل دعوت حق به امام زمانشان و توجه به آن و جلب علم و حکمت از اوست. مراد از هفت بار طواف، اقرار به هفت ناطق و هفت امام است». (همان، ۲/ ۲۲۸) اینگونه تأویلات نیز از اعتقاد او به هفت امام سرچشمه گرفته و بیشتر جنبه شخصی دارد.

وی سعی بین صفا و مروه را نیز حدی از حدود معرفت دانسته. سعی که در ظاهر از صفا شروع شده و به مروه خاتمه می‌یابد، اتصال از مفید اعلی به مفید ادنی می‌داند. (همان، ۲/ ۲۳۸-۲۳۹) مروه را هر طبقه‌ای از مؤمنین و صفا را رئیس آن مفیدان و آن کسی می‌داند که از او فایده می‌برند (همان، ۲/ ۲۴۱). چهار لبیکی که محرم بر زبان می‌آورد به طاعت خدا و رسولش و امام زمان و حجت در باطن تأویل کرده است. (همان، ۲/ ۱۹۴) انجام عمل قربانی را نتیجه فساد در یکی از حدود واجب برای رسیدن به امام زمان یا تعدی از آنچه که بر آن امر شده، می‌داند. لذا مؤمن برای اینکه به حدی از حدود ایمان که برایش مقرر شده، برسد باید قربانی کند (همان، ۲/ ۱۹۳). باید گفت این امر برای پیامبر (ص) و ائمه (ع) که به بالاترین حد ایمان رسیده‌اند، صادق نیست. او ذبح قربانی و خروج خون از آن را نیز مثل زوال شک از قلبهای مؤمنین دانسته (همان، ۲/ ۲۶۴ و ۱۹۰) لکن از این مسأله غفلت نموده که زوال شک از قلب مؤمن باعث حیات اما خروج خون از قربانی باعث مماتش می‌شود. لذا تمثیل بجایی نیست.

قاضی نعمان درباره کوتاه کردن ناخن می‌گوید: «ناخن مانند ظاهر علم شریعت و گوشت مانند باطن علم شریعت می‌باشد». (همان، ۲/ ۱۸۰) این بدان معناست مقداری از ظاهر شریعت

(ناخن) که به باطن آن (گوشت) نجسبیده باید جدا شود. در حالیکه باید اشاره کرد شریعت هم ظاهرش و هم باطنش برای مستفید، مفید است. علوم ظاهری به علوم باطنی متصل و مرتبطند و قوامشان به یکدیگر وابسته است. علاوه بر آن قطع قسمت اضافی ناخن در واقع دورکردن پلیدی است که با علم سنخیتی ندارد.

وی رمی جمرات را نیز به فرق اهل باطل تأویل کرده: جمره کبری را مثل اهل باطل و جمره وسطی را مثل نصاری و جمره صغری را مثل یهود دانسته است. (همان، ۲/ ۲۶۳) در اینجا نیز متذکر می‌شویم که یهود و نصاری از ادیان آسمانی و الهی هستند پس تمثیل آنها به جمره وسطی و صغری نابجاست.

تأویل جهاد

جهاد در لغت به معنی تلاش و مبارزه و جنگیدن و در حوزه دین به مبارزه مسلمین با کفار و اجانب بمنظور دعوت به دین حق گفته می‌شود. (جرجانی، ۵۶) قاضی نعمان «جهاد» را به امام هفتم نسبت داده زیرا معتقد است او بعنوان آخرین امام از ذریه پیامبر (ص) برای دعوت به اطاعت از شریعت سعی و تلاش می‌نماید (قاضی نعمان، همان، ۱/ ۱۰). اولین نقد وارد بر این مسئله آنست که نسبت دادن جهاد به امام حسین (ع) که با فداکاری برای دفاع از دین قیام کردند، مناسب‌تر می‌باشد.

وی جهاد در راه خدا را که در آیه «کَتَبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالَ» (بقره/ ۲۱۶) و آیه «انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فِی سَبِيلِ اللَّهِ» (توبه/ ۴۱) بر همه مؤمنان واجب شده، به مبارزه با نفسی که خدا را نافرمانی کرده تأویل نموده (همان، ۲/ ۲۹۱) و به استناد حدیثی از امام جعفر صادق (ع) اوج قله اسلام را دفاع از دین با دست و زبان و قلب و نفقه دانسته است. (همان، ۲/ ۲۹۶) جهاد با دست را در ظاهر و جهاد با نیت را در باطن می‌داند. با توجه به آیه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» (توبه/ ۱۱۱) نیز یکی از وجوه باطنی جهاد در راه خدا را انفاق اموال دانسته و آن را به آنچه از علم اولیاء خدا به مستفید می‌رسد، تأویل نموده است (همان، ۲/ ۳۰۲).

در نقد این مطلب باید گفت اولاً سیاق آیات نشان دهنده جهاد دفاعی در برابر دشمن خارجی است نه جهاد با نفس درونی. ثانیاً اگر مراد از «نفقه» که یکی از وجوه جهاد در راه خدا معرفی گردیده، علم اولیاء خدا باشد، اولاً همه مجاهدان جزو اولیاء نیستند که علم آنها

نصیب مستفید گردد. ثانیاً دشمنانی که جهاد با آنان واجب گردیده، طالب علم نیستند که مستفید محسوب شوند. ثالثاً قاضی نعمان این جهاد را مبارزه با نفس تأویل نموده که بخشش مال یا به تعبیری علم برای آن وجهی ندارد. رابعاً جهاد با اموال یعنی آن را در راه خدا صرف کنیم که از دست می‌رود درحالی‌که اگر به علم تأویل شود درواقع سهمی از علم، نصیب مستفید می‌گردد.

در آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» (انفال/۶۰) که به تجهیز قوا برای جنگ با دشمن تأکید ورزیده به اعلام حجت هنگام مناظره تأویل شده (همان، ۳۲۶/۲) و «رباط خیل» به ارتباط با عهد نقباء تأویل گردیده تا با آن قیام کنند و دشمنان را بترسانند (همان، ۳۰۱/۲). در اینجا باید دقت کرد وقتی «عده» به تجهیزات جنگی معنا شود و در آیه «قوه» و «رباط خیل» از جمله آنها ذکر گردیده لذا باید جزو تجهیزات جنگی باشند درحالی‌که اعلام حجت و عهد نقباء را نمی‌توان جزو تجهیزات جنگی برشمرد. از سوی دیگر منظور از «رباط خیل» در لغت، اسبان جنگی است که هیچ تناسبی با عهد نقباء ندارد.

همچنین از نظر او در آیه «وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ» (نساء/۱۰۲) سلاح، مثل حجت بوده و نتیجه گرفته که جدال با اهل باطل یعنی آمادگی برای احتجاج بر آنها. (همان، ۳۲۳/۲) جدال با دشمن جنبه دفاعی دارد که جز با تجهیزات جنگی میسر نمی‌شود. احتجاج در لغت به معنای دلیل آوردن و قانع نمودن است که معمولاً در هنگام مناظره بدون کارزار صورت می‌گیرد. لذا تعبیر قوه و سلاح به حجت و احتجاج آوردن برای دشمن در اینجا وجهی ندارد. وقتی هم سخن از کشتن مشرکان به میان می‌آید «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ» (توبه/۳۶) قتل مشرکان را به رهاکردن آنها در گمراهیشان تأویل نموده (همان، ۳۴۲/۲)؛ اما غفلت کرده که اگر مشرکان گمراه، رها شوند باعث گمراهی دیگران نیز می‌شوند.

نقد دیدگاه قاضی نعمان در تأویل آیات فقهی

قاضی نعمان باطن احکام را در ۷ حوزه «ولایت، طهارت، صلاه، صوم، زکاء، حج، جهاد» بیان کرده و هر یک از این حوزه‌ها را بدون دلیل عقلی یا نقلی به پیامبر و یا امام هفتم نسبت داده در حالیکه اولاً احکام دین فقط در این حوزه‌ها خلاصه نمی‌شوند ثانیاً کشف این نسبتها تأثیری در تأویلاتش نداشته‌است. وی در آرائش کوشیده با استفاده از رمز و نماد و بیان

مصادیق به تفسیر باطنی و بعضاً تفسیر ظاهری آیات بپردازد.

با وجود آن‌که در اصل وجود باطن برای قرآن هیچگونه اختلافی نیست و روایات فریقین بر آن دلالت دارند (بحرانی، ۱/ ۴۴-۴۷؛ مجلسی، ۸۹/ ۹۵-۱۰۱)؛ اما درباره مقصود از باطن قرآن آراء گوناگونی وجود دارد (بابایی، ۲/ ۱۳-۲۰).

در روایات تفسیری (معرفت، التفسیر والمفسران، ۱/ ۲۰-۲۱) و تعابیر دانشمندان (شاکر، ۱/ ۲۰۵-۲۱۵) به معانی باطن قرآن تأویل گفته شده است. برخی عنوان تفسیر باطن را بر تفسیر صوفی و عرفانی اطلاق کرده‌اند (معرفت، همان، ۲/ ۹۵۹). برخی نیز آن را زیر مجموعه تفسیر اشاری دانسته‌اند (رضایی، ۱/ ۲۴۷-۲۴۸). البته باطن مراتبی دارد، سطح دلالت‌های عرفی آن برای توده مفسران با تلاش علمی مناسب فهم پذیر است، ولی بعضی مراتب از دلالت‌های عرفی فراترند و رازدانان بهره‌مند از علوم الهی آنها را می‌فهمند (بابایی، ۲/ ۲۰ - ۲۲).

پیش‌فرض تأویلات اسماعیلیه و توجیه‌کننده آن، نظریه مثل و ماثول و ظاهر و باطن داشتن امور تکوینی و تعمیم آن به امور دینی و تشریعی است. برای این منظور به آیاتی از قرآن استناد کرده‌اند: قرآن کریم بیانگر آیات آفاقی و انفسی است «سُتْرِیْهِمْ ءَیَّتِنَا فِی الْاَفَاقِ وَ فِی اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَّبِعْنَ اَنْهَ الْحَقُّ» (فصلت/۵۳) و الفاظ قرآن، مثلهایی‌اند که آیات آفاقی و انفسی ماثول آن هستند (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۱/ ۸) و آیاتی که بر مثل بودن بسیاری از آیات قرآن تأکید دارند مانند سوره زمر/آیه ۲۷. سوره فرقان/آیه ۳۹. (همان، ۱/ ۳۰-۳۱) چه بسا با توجه به این نظریه تأویل را به همه امور دینی تعمیم داده‌اند.

علیرغم اینکه اسماعیلیان معتقدند دست‌یابی به تأویل و باطن قرآن مختص پیامبر (ص) و وصی او علی بن ابیطالب (ع) و فرزندان آنهاست و بدلیل اختلاف صحابه در فهم آیات، روایات آنها را نمی‌توان ملاک تفسیر آیات قرار داد اما در آثارشان نظیر «تأویل الدعائم» روایاتی از صحابه بدون سند ذکر کرده‌اند. این بی‌سند بودن روایات، موجب ضعف آنها می‌شود و سبب می‌گردد که نتوان به آنها استناد کرد، لذا برخی از علما این کتاب را معتبر نمی‌دانند (خوئی، ۱۹/ ۱۶۹). اسماعیلیان از امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) یاد می‌کنند، اما محور تأویلات آنها، ناطقان، اساسان، حجج، دعوات و دیگر سلسله مراتب و حدود و درجات دینی است. (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۱/ ۸-۹؛ گروه مذاهب اسلامی، ۱/ ۳۰۶-۳۰۷) از سوی دیگر هرچند آنان اساس و امام را معلم تأویل می‌دانند و معتقدند تأویلاتشان را از آنها گرفته‌اند، ولی هیچگاه تأویلات خود را به آنان مستند نکرده‌اند.

تمسک به تأویل از سوی اسماعیلیه در شرح متون اسلامی در بیشتر موارد ذوقی و آمیخته با ادله غیرعلمی است. درحالیکه علامه طباطبایی میان معنای ظاهری و باطنی آیه ربط طولی و دلالت مطابقی قائل است (طباطبایی، المیزان، ۳/ ۶۴-۶۵). از نظر شیعه امامیه، مقاصد قرآن صرفاً در معانی ظاهری الفاظ خلاصه نمی‌شوند، بلکه مقاصدی عمیق‌تر در ورای ظاهر الفاظ نهفته‌اند و باطن قرآن هیچ گاه ظاهر آن را باطل نمی‌کند، بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد (طباطبائی، شیعه در اسلام، ۱/ ۷۸-۸۱؛ قرآن در اسلام، ۱/ ۴۴-۵۰) و البته تفسیر باطن قرآن شرایط و ضوابط خاص خود را دارد (معرفت، التفسیر والمفسرون، ۱/ ۲۴-۳۱؛ التأویل فی مختلف المذاهب، ۱/ ۳۹-۴۴) لکن در تأویلات قاضی نعمان از آیات فقهی رابطه طولی بین احکام دین و اینگونه تأویلات وجود نداشته و هیچ تناسب و سازگاری از لحاظ معنای لغوی الفاظ با ظاهر آنها مشاهده نمی‌گردد، لذا نمی‌توان حیات احکام دین را دربر داشته باشد. حتی با وجود اینکه اسماعیلیان از آیات قرآنی برای تأیید آراء خویش بهره می‌گیرند، برای مثال، ناصر خسرو واژه «قرآن» را در قالب نظام فکری اسماعیلی تأویل کرده و ۴ حرف این واژه را به مقولاتی مانند ناطق، اساس، جد و نفس (شاکر، ۱/ ۲۰۵) معطوف دانسته اما چون مبنای تفاسیرشان رأی و نظر مفسر است، لذا حجیت و اعتبار آرائشان تحت الشعاع قرار می‌گیرد.

وجه غالب صوفیان در نگرش باطنی، واعظانه و تربیتی است (معرفت، التأویل فی مختلف المذاهب، ۱/ ۵۶) بهمین دلیل اسم اصلی کتاب تأویل الدعائم ابن حیون «تربیه المؤمنین و معرفه حدود الدین» می‌باشد، که نشان می‌دهد هدف ابن حیون از بیان تأویلاتش بر معرفت و تربیت متمرکز بوده و برای هریک از مناسک و آداب شرعی احکام، باطنی بیان نموده تا معرفت تحقق یابد؛ اما مسلماً انجام صحیح احکام شرعی باید براساس معرفت و شناخت باشد نه اینکه انجام آنها به گونه‌ای تأویل شود که زمینه را برای معرفت فراهم کند. از سوی دیگر انجام این دستورات و احکام شرعی، مرحله عملی است که یک طریق خاص و معین دارد و بعد از معرفت حاصل می‌گردد پس نمی‌توان بنا به آراء ابن حیون، انجام آنها را برای حصول معرفت تأویل کرد.

نتیجه‌گیری

رویکرد باطنی قاضی نعمان ابن حیون در احکام و آیات فقهی بر روی معرفت و تربیت متمرکز بوده است. هر عمل از عبادات را بر اساس ایمان و معرفت نسبت به پیامبران، ائمه،

ولی زمان و اطاعت از آنها تأویل نموده و معتقد است هرکس به میزان علم و ایمان و معرفت خویش به حدی از حدود احکام نائل می‌گردد. لذا انجام احکام و فرامین الهی را که اطاعت از دستور خدا بوده، معرفت ولی زمان و ایمان و اقرار به او دانسته و آیات فقهی را بر همین اساس تأویل نموده است. درحالیکه اولاً معرفت خداوند بالاترین معرفت‌هاست ثانیاً دستورات الهی بعد از معرفت و ایمان به خداوند انجام می‌شوند که نماد اقرار و اطاعت از اوست نه اینکه دستورات خدا را به هدف معرفت و اطاعت و اقرار به ناطقان، حجج، نقباء، امام و... انجام دهیم.

از سوی دیگر اعمال پیامبران و ائمه علیهم السلام و ولی زمان در انجام احکام شریعت با این تأویلات که صرفاً برای اقرار و اطاعت از امام و ولی زمان هستند قابل توجیه نیست. زیرا آنان خود اولیائی با معرفت و تربیت یافته هستند. بنابراین انجام این دستورات که مسیر معرفت و تربیت را برای مکلف هموار می‌گرداند برای آنان سودی ندارد.

منابع

- ابن حیون، نعمان بن محمد، *اساس التأویل*، بیروت، چاپ عارف ثامر، ۱۹۶۰ م.
- _____، *المجالس و المسایرات*، تحقیق الفقی الحیب، ابراهیم الشبوح، محمد الیعلوی، تونس، ۱۹۷۸ م.
- _____، *تأویل الدعائم*، چاپ محمدحسن اعظمی، قاهره، ۱۹۶۷ - ۱۹۷۲ م.
- _____، *دعائم الاسلام و ذکر الحلال والحرام، والقضایا والاحکام عن اهل بیت رسول الله علیه وعلیهم افضل السلام*، چاپ آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، ۱۹۶۳ - ۱۹۶۵ م.
- _____، *شرح الاخبار فی فضائل ائمة الاطهار*، تحقیق حسینی جلالی، دارالثقلین، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، مطبعة الحیدریه، نجف، ۱۳۸۰ ق.
- انوشه، حسن، *فرهنگنامه ادبی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
- بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، البعثه، ۱۴۱۵ ق.
- برنارد، لوئیس و دیگران، *اسماعیلیان در تاریخ*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳.
- پورنامداریان، تقی، *رمز و داستانهای رمزی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، تهران، نشر فروزانفر، چاپ دوم، ۱۳۹۱.

- خوئی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، قم، نشر الثقافة الإسلامية، ۱۳۷۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات*، نشر الكتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ربانی، علی، *فرق و مذاهب کلامی*، قم، مرکز جهانی، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- رضایی، محمد علی، *منطق تفسیر قرآن*، قم، جامعه المصطفی، ۱۳۸۷.
- زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، دارالعلم للملایین، چاپ نهم، ۱۹۹۰ م.
- شاکر، محمد کاظم، *روش های تأویل قرآن*، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶.
- صابری، حسین، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۳ ق.
- _____، *شیعه در اسلام*، کوشش خسرو شاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- _____، *قرآن در اسلام*، به کوشش خسرو شاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- علامه مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
- غالب، مصطفی، *اعلام الاسماعیلیه*، بیروت، دارالیقظه العربیه، ۱۹۶۴ م.
- _____، *الحركات الباطنیه*، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
- قبادیانی، ناصر خسرو، *وجه دین*، تهران، چاپ غلامرضا اعوانی، ۱۳۵۶.
- گروه مذاهب اسلامی، *اسماعیلیه*، ترجمان السنه، پاکستان، ۱۴۰۶ ق.
- معرفت، محمد هادی، *التفسیر و المفسران*، قم، التمهید، ۱۳۷۳.
- _____، *تأویل فی مختلف المذاهب*، تهران، تقریب بین المذاهب، ۱۳۹۰.



Quran and Hadith Studies

Vol. 52, No. 1, Issue 104

Spring & summer 2020

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.72829

علوم قرآن و حدیث

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۱۱۷-۱۳۸

تبیین نسبت «نفس واحده» با «آدم» بر اساس تحلیل مفهوم «نفس» در نظام آیات قرآن*

دکتر فرزانه روحانی مشهدی

استادیار دانشگاه شهید بهشتی

Email: F_rohani@sbu.ac.ir

چکیده

بسیاری از مفسران تعبیر «نفس واحده» در قرآن را با شخص آدم تطبیق داده‌اند؛ درحالی‌که این تطبیق با موانع و چالش‌هایی روبروست؛ مانند پیدایش تناقض در معنای آیه، مخالفت با قواعد نحوی، مخالفت با عقل و نقل صحیح. این پژوهش بر اساس تبیین حقیقت قرآنی «نفس» و تمایز آن از «روح» در نظام آیات قرآن، نشان می‌دهد که آیات نفس واحده به ماهیت واحد همه انسان‌ها از زن و مرد اشاره دارد و مراد از آن شخص آدم نیست؛ زیرا در نظام آیات قرآن، «نفس» ماهیت وجودی نوع «انسان» است که در آخرین مرحله آفرینش، «تسویه» می‌شود و همزمان با انشاء خلقت آن، انسان از «روح» الهی برخوردار می‌گردد و «آدم» اولین نمونه انسان برخوردار از نفس متأثر از روح الهی است و او نیز همچون سایر انسانها از جنس نفس واحده آفریده شده است.

کلیدواژه‌ها: نفس، روح، تسویه، آدم، آفرینش انسان، نظریه تکامل.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۲۴.

Explaining the relationship between "single soul" and "Adam": the analysis of the concept of "soul" in the system of Quranic verses

Dr. Farzaneh Rouhani Mashhadi

Assistant Professor at Shahid Beheshti University

Abstract

Many exegetes have adapted the term "single soul" in the Qur'an to Adam but this adaptation faces some obstacles and challenges. They include contradictions in the meaning of the verse, violation of syntactic rules, irrationality and inaccurate narration. Based on the Qur'anic truth of "soul" and its distinction from "spirit" in the system of Qur'anic verses, this paper exposes that verses on "single soul" refer to the single nature of all human beings, male and female, and are not exclusive to Adam. It is because in the Quranic system of verses, "soul" is the existential nature of the "human" type, which is "purified" in the last stage of creation. At the time of creation, man is blessed with the divine "spirit" and "Adam" was the first human consecrated with divine spirit. In fact, like other human beings, he was fashioned from a single soul.

Keywords: soul, spirit, purification, Adam, human creation, theory of evolution

مقدمه

خداوند متعال در پنج آیه قرآن تعبیر «نفس واحده» را یاد نموده که در چهار آیه از این آیات، آن را منشأ آفرینش انسان‌ها دانسته‌است. بسیاری از مفسران «نفس واحده» را با شخص آدم تطبیق داده (آلوسی، ۲/ ۳۹۱؛ طوسی، ۳/ ۲۹۹؛ ۲/ ۳۹۱؛ مکارم، ۳/ ۲۴۵؛ طباطبائی، ۴/ ۱۳۵؛ ابن عاشور، ۴/ ۹؛ قمی مشهدی، ۳/ ۳۰۷) و این آیه را دلیلی بر خلقت استقلالی آدم یعنی آفرینش یکباره او بدون وابستگی نسلی به جانداران دیگر در فرآیند تکامل حیات شمرده‌اند (طباطبائی، ۴/ ۱۳۵). البته تبیین «نفس واحده» به نوع انسانیت هم در آراء چندی از مفسران دیده می‌شود (زمخشری، ۲/ ۱۸۷؛ سیدقطب، ۵/ ۳۰۳۹). شایان ذکر است برخی اندیشمندان برآنند که زبان قرآن در بیان داستان‌هایی همچون داستان آدم تمثیلی است و از طریق بیان داستان آدم به نحو نمادین از حقیقت سرشت بشر، کمال او، عوامل و موانع آن سخن می‌گوید. در بیان آنان آدم یک شخص حقیقی نیست؛ بلکه نماد و سمبلی برای نوع بشر است (یوسفی‌اشکوری، ۳۴)، بنابراین نفس واحده، از نگاه آنان نیز به نوع بشر اشاره دارد. اما مبنای این نگاه که مستلزم حقیقی نبودن زبان قرآن است، مورد نقد و اشکالات فراوان است (سعیدی روشن، ۹۶-۹۷) و به طور روشن با تاکید قرآن بر حق بودن از داستانهای آن سازگار نیست (المائده: ۵). برخی عارفان مسلمان نیز ضمن پذیرش وجود آدم به عنوان شخصی حقیقی، داستان آدم را به حقایق باطنی تأویل می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۳/ ۸۰)؛ آنان نیز نفس واحده را نفس ناطقه کلیه و حقیقت آدمی می‌شمرند (ابن عربی، ۱/ ۱۳۷).

مسأله آن است که تفسیر «نفس واحده» به «شخص آدم» در کنار دیگر آیاتی که همه انسان‌های امروزی را «فرزندان آدم» خطاب می‌کند، موجب شده از ظهور قوی آیات قرآن در خلقت استقلالی آدم و در نتیجه تعارض ظواهر آیات قرآن با نظریه تکامل سخن بگویند. البته آیات قرآن جایی برای انکار این مسأله باقی نمی‌گذارد که انسانهای امروزی همه از فرزندان آدم و همسر او هستند؛ اما دلالت نفس واحده بر آدم به جهت اشکالات منطقی در بیان مفسران، اشکالات نحوی در تحلیل آیه، عدم سازگاری با سیاق و برخی پیامدهای نادرست کلامی و عقلی، محل تردید است. به نظر می‌رسد، اساسی‌ترین عامل در تفسیر درست «نفس واحده»، توجه به تمایز دو واژه قرآنی نفس و روح است. در حالی که در عموم تفاسیر، نفس و روح دو واژه کاملاً مترادف در نظر گرفته شده است (طبری، ۲۴/ ۷؛ مکارم، ۱۹/ ۴۷۷؛ رازی، ۲۶/ ۴۱۰).

آنچه موجب غفلت عموم مفسران از تمایز این دو در بافت قرآن شده، تأثر آنان از تفکرات فلسفی و کلامی خود بوده‌است؛ برای نمونه فخر رازی در بحث مفصلی که ذیل آیه (الاسراء:

۸۵) درباره مفهوم و ماهیت «روح» از منظر قرآن دارد، تمایزی میان نفس و روح قائل نشده، روح را به «دم حیات بخش» تفسیر نموده و به هنگام تبیین ماهیت «روح» به شرح ویژگی‌های «نفس» می‌پردازد که از دیدگاه فلسفی او موجودی مجرد است (رازی، ۲۱، ۳۹۱-۴۰۵). او که در پی سازش دادن میان دیدگاه فلاسفه و متکلمان با دیدگاه قرآن است، با وجود به کارگیری روش سنتی تفسیر در آخر با استعاره دانستن کاربرد روح در بسیاری از آیات به تأویل روی آورده تا بتواند، روح و نفس را با بعد مجرد وجود آدمی مطابق نگاه فلاسفه تطبیق دهد (Jaffer, ۹۴).

در این پژوهش کوشش می‌شود تا حقیقت قرآنی واژه «نفس» بر اساس اصل «یکپارچگی قرآن»، با توجه به کلمات مرتبط در نظام آیات قرآن تبیین گردد. لذا این واژه بر مبنای دو اصل زبان‌شناسانه «عدم مترادف کامل» و «حقیقت قرآنی» معناشناسی شده، آنگاه تفسیر آیات پنجگانه «نفس واحده» بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره و مفاهیم کلمات مؤثر و مرتبط با نفس، نقد و بررسی و روشن می‌گردد که کدام تفسیر از «نفس واحده» محتمل‌تر است.

مبانی پژوهش

این پژوهش بر مبنای خاص تفسیری تکیه دارد که عبارتند از اصل یکپارچگی قرآن، اصل عدم مترادف و اصل حقیقت قرآنی. لذا به تعریف مختصری از این مبانی اکتفا می‌نماییم. اول- اصل یکپارچگی قرآن: بنابر آیه عدم اختلاف (النساء: ۸۲)، همه آیات قرآن درباره یک موضوع نظامی هماهنگ دارد و بر اساس حکمت‌مندی قرآن (یس: ۲) متن آیات هم‌موضوع، یک نظام با غایت معنایی ویژه است که هریک از اجزاء آن در پیوند با دیگر اجزاء معنا و تفسیری تازه می‌یابد و هر جزء نقشی ویژه در تبیین هدف معنایی سیستم دارد (آل عمران: ۷؛ الزمر: ۲۳). دو اصل مهم کاربردی در این نگاه، اصل نفی مترادف کامل و اصل حقیقت قرآنی است (رجبی، ۶۵).

دوم- اصل عدم مترادف کامل: واژگان مترادف در کتب لغت معنای مشترک و واحدی دارند که معنای اصلی آن شمرده می‌شود، با در نظر گرفتن شرایطی معنای خاص و مازاد بر معنای مشترک خواهند یافت (Chaudhary, ۲۴۷)؛ یعنی این واژگان مترادف کامل (full synonym) ندارند؛ بلکه قریب المعنی هستند (near synonym).

یکی از مهمترین شرایطی که تفاوت کلمات مترادف را آشکار می‌کند بافت و سیاق به کارگیری واژگان است (رضایی، ۳۴۵؛ Mokhtar Umar, ۱۹۷).

سوم- اصل حقیقت قرآنی: قرآن به لحاظ دلالت نصی یعنی سیاق معنا متنی ویژه است؛ زیرا نظامی یکپارچه بر آیات در سوره‌ها و میان سوره‌ها متعدد آن برقرار است (Zaral, ۱۹۷) و از آنجا که این کتاب با هدف تحول فرهنگی عرضه شده، گاه واژگان زبان عربی را برای ارائه مفهومی نو در سیستم فکری جدید به کار می‌گیرد؛ از این رو تنها راه تبیین مفهوم جدید واژه قرآنی تحلیل سیستمی آیاتی است که آن واژه را به کار برده است. ایزوتسو در کتاب «خدا، انسان در قرآن» بر پایه این اصل تلاش نموده تا به جهان فرهنگی قرآن وارد شود و به تحقیق در مفاهیم کلیدی فرهنگ قرآن بپردازد (Zaral, ۱۹۶؛ ایزوتسو)؛ بنابراین واژگان قرآنی علاوه بر معانی اساسی که در لغتنامه برای آنها ذکر شده معانی اضافی و جدیدی دارند که برگرفته از سیاق و نظامی است که در آن به کار رفته و متأثر از فضای سخن و دستگاه فکری قرآن است و از کاربردهای حقیقی واژه شمرده می‌شود.

تبیین حقیقت قرآنی «نفس»

«نفس» در فرهنگ قرآن مفهومی خاص یافته و تنها برای انسان و خدا^۱ به کار رفته و تطبیق آن بر غیرانسان صحیح به نظر نمی‌رسد (سحابی، ۱۹۴؛ طالقانی، ۶/ ۱۵؛ مشکینی، ۴۷). بنابر پژوهشی، این واژه در عین داشتن یک معنای اصلی، در وجوه گوناگونی چون «ذات حق تعالی»، «انسان با تشخص فردی»، «انسان با تشخص جمعی»، «طبیعت اولیه انسان»، «عقل»، «قلب» و «وجود برزخی انسان» به کار رفته است (شاکر، ۷). بنا بر مطالعه دقیق تمام کاربردهای این واژه در قرآن، برخی پژوهشگران بر آن شده‌اند، «نفس» آنجا که در ارتباط با انسان به کار می‌رود دو معنای عام و خاص دارد. معنای عام آن همان عین و ذات است (جوهری، ۲/ ۸۲۸) که به «خود» ترجمه می‌شود و معنای خاص آن «حقیقت قرآنی ماهیت وجود آدمی» و «سرشت» او است (شریعتی، ۱۰).

همانگونه که ذکر شد، اساسی‌ترین واژه‌ای که در نظام آیات قرآن با نفس به معنای حقیقت وجود آدمی و سرشت او، پیوند و از آن تمایز دارد، روح است. اکنون بر اساس نظام آیات قرآن، تمایز حقیقت قرآنی نفس با روح تحلیل و تبیین می‌گردد. برای بازنمایی روابط شبکه‌ای مفاهیم مرتبط از گراف‌های هستان شناسی ژنتیک (GO) استفاده شده است.^۲

۱ البته کاربست این واژه برای خداوند با توجه به فراز «لیس کمثله شیء» قابل توجیه و فهم خواهد بود به گونه‌ای خداوند را منزّه از عوارض نفس انسانی معرفی نماید.

۲ آنالوژی یا هستان شناسی ژنتیک به صورت یک گراف نمایش داده می‌شود که گره‌های آن همان مفاهیم، به صورت واژه یا اصطلاح و یالهای این گراف روابط منطقی میان این مفاهیم هستند. درست همانطور که هر اصطلاح تعریف می‌شود، روابط بین مفاهیم گراف GO نیز طبقه بندی و تعریف می‌شوند. رایج‌ترین روابط منطقی میان مفاهیم که در گراف هستان شناسی ژنتیک به کار می‌رود، عبارتند از:

تمایز نفس با روح از جهت نحوه ایجاد

خداوند در آیه ۵۴ سوره اعراف، پس از بیان خلقت جهان در شش روز و آنگاه استواء بر عرش و تدبیر امر، از مالکیت خود نسبت به خلق و امر جهان خبر می‌دهد. این بیان نشان‌دهنده نوعی تقابل میان خلق و امر است. گویا کنش خداوند نسبت به جهان به دو صورت خلق و امر قابل افراز است. حال سؤال این است که امری که خداوند آن را در برابر خلق قرار داده چیست؟

جمعی از اندیشمندان قرآن پژوه در تبیین مفاد آیاتی که واژه «امر» در آنها در معنای «ابداع» به کار رفته، از این حقیقت به عنوان «عالم امر» تعبیر نموده گفته‌اند: «عالم امر عبارت است از عالم اختصاصی خداوند که صرفاً بر اراده، قضا و حکم او استوار و از ماده و همه مختصات مادی از قبیل زمان، مکان، تدریج و تخلف، حرکت، کم، کیف و دخالت بشر و سایر عوامل و عناصر طبیعی جهان خلق فارغ است (کلانتری و علوی) در عرضه این کلام به قرآن این مساله نمایان می‌شود که قرآن هرگز امر را عالم نخوانده است؛ اگرچه در کاربردهای قرآنی این واژه که بر نوعی کنش پروردگار نسبت به جهان دلالت دارد، بر مساله آنی بودن تحقق این کنش اشاره شده است (یس: ۸۲؛ القمر: ۵۰). نکته دیگر آن که قرآن تنها موجودی که بر اساس گفتار فوق از جنس امر دانسته، روح خواهد بود (الاسراء: ۸۵) زیرا علاوه بر عمومیت دلالت آیات (زمر: ۶۲؛ الرعد: ۱۶) بر مخلوق بودن اشیاء، به طور خاص بر مخلوق بودن ملائکه و جن (الزخرف: ۱۹؛ الحج: ۲۷) که گاه از مجرد بودن آنان سخن می‌رود، تاکید کرده است. اما بر اساس آیات قرآن:

۱. همه چیز مخلوق است (الانعام: ۱۰۲؛ الرعد: ۱۶؛ غافر: ۶۲).
۲. خلقت آسمان‌ها زمین یعنی کل عالم شهود (روحانی، ۱۵۵) تدریجی و زمان‌بر است (الاعراف: ۵۴).
۳. ایجاد اشیاء به امر خداوند آنی و کن‌فیکونی است (یس: ۸۲؛ القمر: ۵۰).
۴. همه مخلوقات هم بر اساس قضای امر الهی از ملکوت آسمانها و زمین، کن‌فیکونی ایجاد می‌شوند (البقره: ۱۱۷؛ آل عمران: ۴۷؛ الانعام: ۷۳؛ النحل: ۴۰).
۵. ایجاد اشیاء به امر خداوند، به بیان دیگر تسخیر ملکوت آن به دست خداوند است (یس: ۸۲-۸۳).

از نوع ... هست (is a subtype of)، جزئی است از (part of)، دارد جزء (has part)، موجب می‌شود (causes)، ...
فایده بازنمایی شبکه مفاهیم به کار رفته در متن توسط این گراف آن است که به صورت تصویری روابط منطقی را بازنمایی نموده و از خطای ذهن در استنتاج جلوگیری می‌کند.

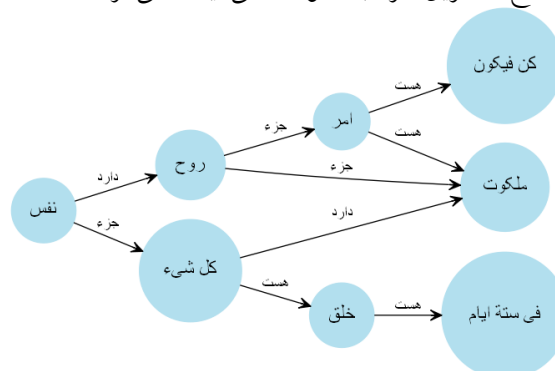
۶. همه اشیاء ملکوت دارند (الاعراف: ۱۸۵).

• در نتیجه همه اشیاء علاوه بر چهره خلقی، چهره دیگری دارند که از جنس امر یا ملکوت است.

به بیان علامه طباطبائی «موجودات عالم با اینکه تدریجاً و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند، جهتی دیگر نیز دارند که آن جهت عاری از تدریج، و خارج از حیطه زمان و مکان است و از این جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده شده است و اما از جهت اینکه در مسیر سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می‌گردد، از این جهت امر خدا نیست؛ بلکه خلق خداست، همچنان که فرمود: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (الاعراف: ۵۴) پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است، و خلق، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه با وساطت علل و اسباب مستند به خدای تعالی است.» (طباطبائی، ۱۳/۱۹۷).

بر اساس این تفسیر از امر، می‌توان نتیجه گرفت که نفس اصل و گوهر و ماهیت وجودی انسان امروزی است که مادی و مخلوقی این جهانی است و روح در واقع وجهه امری نفس انسان و چهره ملکوتی آن است؛ زیرا بر اساس آیات قرآن نفس مخلوقی (النساء: ۱؛ الزمر: ۶) است که در آخرین مرحله خلق خاکی انسان صاحب نفس شده و همزمان با آن از روح برخوردار می‌شود، روحی که از امر پروردگار (الاسراء: ۸۵) و از جنس ملکوت (یس: ۸۳) است.

بنابر مطلب فوق، در تبیین علت تمایز این دو واژه از میان علت‌های هشتگانه ابوهلال عسگری در اثبات عدم ترادف، علاوه بر تفاوت بافت می‌توان به تفاوت در روش ایجاد آن نیز اشاره کرد (Chaudhary, 247-252)؛ زیرا نفس از طریق خلق و طی فرآیندی زمان‌بر ایجاد می‌شود در حالی که روح از طریق امر و به صورت آنی ایجاد می‌گردد.



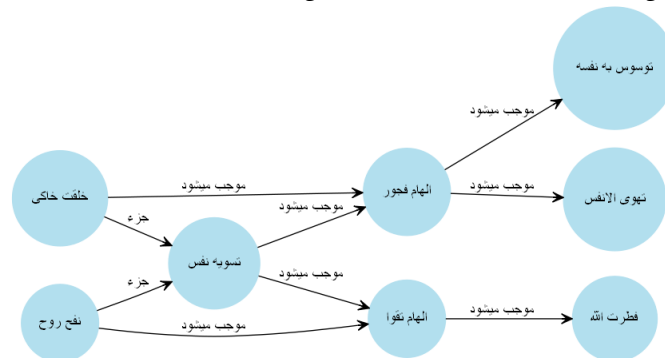
تمایز نفس با روح بر اساس مفهوم تسویه

آیاتی که از مراحل آفرینش انسان سخن می‌گوید، آخرین مرحله خلقت خاکی را «انشاء» خلقتی دیگر (المومنون: ۱۴) و «تسویه» (السجده: ۹، الحجر: ۲۹، ص: ۷۲) انسان می‌داند که با طی این مرحله بشر شایسته دریافت روح الهی می‌گردد.

تأمل در معنای واژه تسویه این فرضیه را پیش می‌نهد که مراد از این فرآیند در قرآن، تکامل آفرینش انسان به صورتی است که بتواند صاحب نفس و ماهیتی شود که امکان همنشینی و تساوی و تعادل میان قوای جسمی و روحی در او پدید آید. زیرا فعل تسویه در قرآن برای نفس انسان به کار رفته است (الشمس: ۷) تسویه از ریشه (سوی) به معنای برابری و عدالت میان دو چیز است (ابن فارس، ۳/ ۱۱۲) و در باب تفعلیل به معنای ایجاد اعتدال و «استواء» است. «سوئته فاستوی» او را اعتدال بخشیدم، پس معتدل شد (فراهِیدی، ۷/ ۳۲۵). ایجاد اعتدال در نفس انسان به چه معناست؟ آیا آنچنان که عموم مفسران فهمیده‌اند، اعتدال در ترکیب اعضاء بدن (طوسی، ۸/ ۵۸۰؛ طبری، ۱۴/ ۲۲؛ طباطبائی، ۱۲/ ۱۵۴) مراد آیه است؟ آیه (الشمس: ۸) آن را شرح می‌دهد؛ مفعول تسویه، نفس است، نه بدن و اعضاء آن و پیامد تسویه نفس الهام فجور و تقوا به «نفس» است. گویا در مرحله «تسویه»، «نفس» انسان مجهز به دو نیرو شد و میان این دو اعتدال برقرار شد. نیروی فجور و نیروی تقوا؛ به همراه این رویداد و به موازات آن در افق ملکوت، روح الهی در نفس دمیده شد؛ زیرا در هر سه موردی که خداوند از تسویه انسان یاد می‌کند، بلافاصله از نفخ روح خبر می‌دهد (السجده: ۹، الحجر: ۲۹، ص: ۷۲) و می‌توان نتیجه گرفت، نفخ روح منشأ فهم ویژه انسان نسبت به خوب و بد و ملهم تقوا است و خلقت جسمانی منشأ نیازهای جسمانی و ملهم فجور است. شاید به همین جهت در آیه (شمس: ۷) ضمیر «ما» برای تسویه گر نفس استفاده می‌شود و ضمیر «من» نمی‌آید؛ گویا دو بعد جسمانی و روحانی انسان را فاعل تسویه شمرده و قصد ندارد به خداوند به عنوان تسویه گر نفس انسانی اشاره کند و اینگونه با ضمیر مبهم بر شگفتی آن چیز تاکید می‌ورزد (طباطبائی، ۲۰/ ۲۹۷)؛ همچنین سوگند دادن به نفس و تسویه گر آن نشان دهنده اهمیت این مخلوق الهی است.

گویا با ارتقاء خلقت مادی انسان، نفس انسانی ایجاد می‌گردد که از این قابلیت برخوردار است که ضمن وابستگی به خاک و گل و ماده، با روح الهی و ملکوتی همنشین گردد (زمخشری، ۲/ ۵۷۷؛ آلوسی، ۷/ ۲۸۱). یعنی نفس انسان متأثر از دو بعد خاکی و روحی اوست

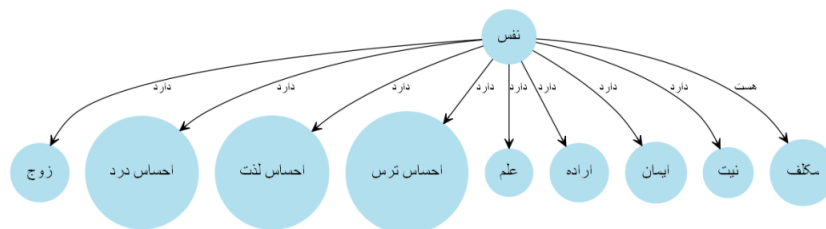
(برومند؛ چمران). به بیان دیگر، نفس چیزی است که انسان بواسطه آن انسان است و آن عبارت است از مجموع روح و جسم در دنیا و روح به تنهایی در زندگی برزخ (طباطبائی، ۴/ ۱۳۵). به همین جهت با «انشاء» نفس (الانعام: ۹۸؛ مومنون: ۱۴) عالی‌ترین مخلوق خدا پدید آمد که زیباترین جلوه خالقیت خداوند را به نمایش گذاشت (المومنون: ۱۴).



تمایز مفهومی نفس با روح نفس از جهت تقدس و تجرد

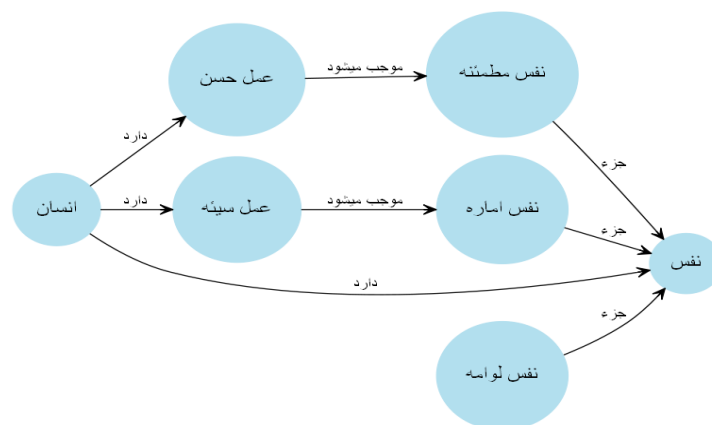
روشن شد، نفس انسان متأثر از دو بعد خاکی و روحی اوست، تأثیر روح بر نفس الهام تقواست و جسم خاکی منشأ الهام فجور یعنی نیازها و خواسته‌هاست (الشمس: ۸) که از آن تعبیر به «هوی» (النازعات: ۴۰) نیز می‌شود و عامل وسوسه‌گری نفس است (ق: ۱۶).

در واقع آیات قرآن می‌گوید، نفس همان جان (المائدة: ۴۵) و روان آدمی است زیرا نفس است که مکلف و مسئول (البقره: ۲۸۶) و محل نیت (یوسف: ۶۸) و اراده و ایمان (یونس: ۱۰۰) و علم (لقمان: ۳۴؛ السجده: ۱۷؛ التکویر: ۱۴) است و احساس درد (آل عمران: ۳۰) و لذت (الزخرف: ۷۱) و ترس (طه: ۶۷) و ... را درک می‌کند و زوج دارد (الروم: ۲۱) یعنی آثار جنسیت انسان در آن نمایان می‌شود.



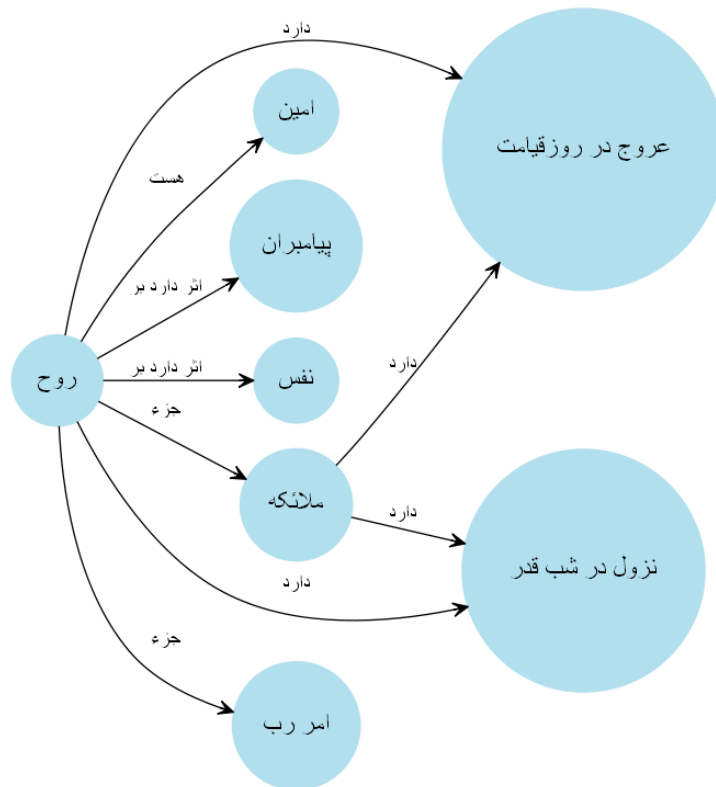
نکته شایان توجه دیگر آن است که عملکرد انسان بر نفس او اثرگذار است (المدهثر: ۳۸) و این اثر توسط فرشتگان حافظ نفس و کاتبان اعمال بر نفس ثبت می‌شود (الطارق: ۱۴) و همین

نفس انسان است که به هنگام مرگ، توسط فرشتگان دریافت می‌شود (الزمر: ۴۲) و در قیامت آثار اعمال خود را دریافت می‌کند (البقره: ۲۸۱). نفس بر خلاف روح، متغیر و متحول است (الانفال: ۵۳) و نتیجه ثبت اثر عمل بر نفس تعالی یا تنزل نفس است؛ به همین جهت مراتب نفس در میان انسان‌ها شکل می‌گیرد که سه مرتبه اصلی آن «لوامه (القیامه: ۲)، اماره بالسوء (یوسف: ۵۳)، مطمئه (الفجر: ۲۷)» در قرآن یاد شده و تزکیه و پاک‌سازی آن از اثر اعمال بد موجب رستگاری است (الشمس: ۹).



بنابراین نفس، موجودی مادی و مرتبه‌مند و البته تحت تأثیر روح غیرمادی یا مجرد است؛ نشانه اساسی این تمایز آن است که نفس می‌تواند ناپاک و امرکننده به بدی باشد، اما روح حقیقتی واحد (فقهی‌زاده و دیگران)، موجودی مقدس و منشأ الهامات الهی در وجود آدمی است و روح هرگز مورد مذمت واقع نشده، بلکه خداوند به جهت تأکید بر مرتبه والای آن، روح را به خود منسوب ساخته است (طباطبائی، ۱۳۵۵/۱۲؛ رازی، ۱۳۸۶/۴۱۰) زیرا مطالعه کاربردهای روح در قرآن نشان می‌دهد، منسوب به پروردگار (السجده: ۹؛ الحجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) و از مقوله امر اوست (الشوری: ۵۲؛ غافر: ۱۵؛ الاسراء: ۸۵)، به همراه ملائکه در شب قدر نازل (القدر: ۴) و در روز قیامت عروج می‌کند (المعارج: ۴؛ النبأ: ۳۸)؛ در مریم نفخ شد (الانبیاء: ۹۱، التحريم: ۱۲) و عیسی خود روحی بود که بر مریم القاء شد (النساء: ۱۷۱)، به طور کلی بر پیامبران القاء (غافر: ۱۵) و وحی (الشوری: ۵۲) می‌شود؛ و شاید مرتبه‌ای از آن روح القدس نام دارد که امین (الشعراء: ۱۹۳) و نازلگر قرآن است (النحل: ۱۰۲) و خداوند به وسیله

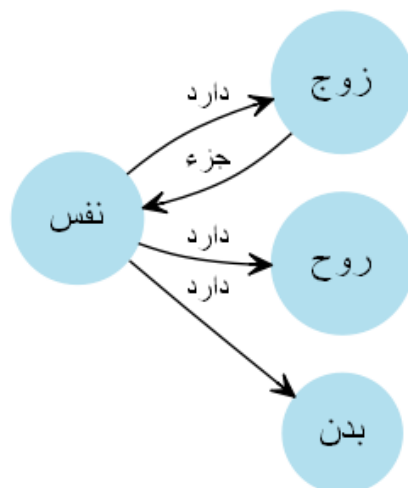
او پیامبران را تأیید می‌کند و نیرو می‌بخشد (البقره: ۸۷؛ البقره: ۲۵۳؛ المائده: ۱۱۰)، همچنین در پایان تسویه نفس انسانی در انسان یا آدم به عنوان اولین انسان دمیده شد (السجده: ۹؛ الحجر: ۲۹؛ ص: ۷۲)، هرگز به صورت جمع به کار نرفته است. بنابر روایات نیز همه انسانها از روح بهره‌مندند و در میان انسان‌ها مومنان و سپس پیامبران بهره بیشتری از روح الهی دارند (کلینی، ۱/ ۲۷۲)؛ بنابراین روح از تشخیص و هویت افراد مستقل است.



تمایز مفهومی نفس با روح از جهت زوجیت

بنابر آیات (النساء: ۱؛ الانعام: ۹۸؛ الاعراف: ۱۸۹؛ الزمر: ۶) زوج «نفس واحده» از آن خلق شد. بر اساس مفهوم نفس و تمایز آن با خلقت خاکی صِرف و بدن انسان، دیگر نمی‌توان «مِن» را نشویه و مراد از خلقت زوج نفس واحده از او را خلقت زن از بدن خاکی مرد دانست؛ ضمن آنکه تعبیر آیه (الروم: ۲۱) نیز این برداشت را تأیید نمی‌کند. خداوند در سوره روم همه انسان‌ها را خطاب قرارداده و می‌گوید زوج شما از خودتان آفریده شده و مسلم است که این آیه بدان

معنا نیست که همه زنان از بدن یا دنده چپ شوهران خود خلق شده‌اند؛ بلکه «مِنْ» بیان جنس، به معنای جنس یکسان و ماهیت واحد است و به معنای منشأ جسمانی واحد نیست (طباطبائی، ۱۳۶/۴؛ رازی، ۹/۴۷۸؛ قمی مشهدی، ۵/۲۶۰)؛ همانگونه که با همین تعبیر از همجنس بودن رسول الله با مردمان مکه سخن می‌گوید (التوبه: ۱۲۸؛ طبرسی، ۵/۱۳۰). پس از آنجا که نفس، برخوردار جسم خاکی و متأثر از روح است، زوج نفس واحده نیز همانگونه است و تنها وجه تمایز آن با نفس واحده در آثار زوجیت است که به نظر می‌رسد منشأ آن خلقت خاکی نفس است و منشأ آن روح نیست؛ زیرا روح به عنوان موجودی ملکوتی از جنسیت و تأنیث و تذکیر منزله است.



بررسی تفسیری آیات «نفس واحده»

خداوند در چهار آیه، منشأ خلقت انسان را نفس واحده و همسر او که از خود او آفریده شده خوانده است (النساء: ۱؛ الانعام: ۹۸؛ الاعراف: ۱۸۹؛ الزمر: ۶). عموم مفسران «نفس واحده» را به شخص آدم تفسیر کرده‌اند (آلوسی، ۲/۳۹۱؛ طوسی، ۳/۲۰۹۹؛ مکارم، ۳/۲۴۵؛ طباطبائی، ۴/۱۳۵؛ ابن عاشور، ۴/۹؛ قمی مشهدی، ۳/۳۰۷) و برخی از اجماع مفسران در این باره سخن گفته‌اند (طوسی، ۳/۹۹؛ طبرسی، ۳/۵) و البته زمخشری با دقتی فزونتر آن را به نفس آدم تفسیر نموده است (زمخشری، ۱/۴۶۱). اکنون تفسیر آیات نفس واحده بر اساس قواعد تفسیری و با تکیه بر مفهوم قرآنی «نفس»، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (النساء: ۱)

خداوند متعال در این آیه همه انسان‌های امروزی را خطاب قرار داده و دعوت به تقوا نسبت به پروردگار همه مردمان نموده است؛ آن گاه در وصف پروردگار فرموده او کسی است که همه شما را از نفسی یکتا آفرید. و همسر او را از همان آفرید و از این دو مردان و زنان بسیاری را گسترش داد.

در ظاهر بیان آیه اشکالی منطقی دیده می‌شود؛ زیرا آیه می‌گوید:

۱. انسان‌ها از نفسی یکتا خلق شده‌اند.

۲. زوج آن نفس یکتا از همو خلق شده است.

۳. زنان و مردان زیادی از آن دو منتشر شده‌اند.

(زنان و مردان زیاد همان انسانها هستند. پس)

۴. انسان‌ها از نفسی یکتا و زوج او خلق شده‌اند.

از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که:

۵. انسان‌ها از دو نفس خلق شده‌اند.

این نتیجه بر خلاف گزاره اول است و تناقضی در معنای آیه ظهور می‌کند (رازی، ۹/

۴۷۸).

تنها زمانی می‌توان این تناقض را رفع نمود که از گزاره اول وحدت ماهیت انسانها و از گزاره دوم وحدت ماهیت زوج نفس واحد با او را برداشت کنیم؛ آن گاه بر اساس گزاره سوم، نفس واحد و زوج او منشأ تکثیر نسل انسان خواهد بود؛ نه آدم و حوا به عنوان اولین افرادی که واجد نفس شده‌اند- اگرچه این مطلب در جای خود صحیح است- یعنی نفس واحد و زوج او در عین وحدت ماهیت در آثار زوجیت تفاوت دارند و همین زوجیت نفوس موجب گرایش دو جنس به یکدیگر، ازدواج و زاد و ولد در انسان‌ها شده است بدان سان که در آیه (الاعراف: ۱۸۹) نیز علت خلقت زوج نفس واحد از جنس خود او را ایجاد آرامش میان این دو و نتیجه آن را ازدواج و زاد و ولد مطرح کرده است.

بنابراین کاربرد واژه نفس کاملاً دقیق است و بر مفهوم قرآنی به دست آمده از تحلیل شبکه‌ای مفاهیم مرتبط دلالت دارد و نمی‌توان با تسامح آن را هم معنا با «انسان» یا «شخص» (قمی‌مشهدی، ۳/ ۳۰۷) دانست. در واقع مراد از نفس واحد همانگونه که زمخشری بیان

نموده، نفس آدم است و نه تن آدم؛ که همه مردم از همان جنس آفریده شده‌اند؛ زوج او نیز از همان جنس خلق شده و مردان و زنان بسیار به واسطه زوجیت این دو و جاذبه میان آنها انتشار یافته‌اند؛ یعنی همان‌گونه که تفسیر ادبی کشف نیز بیان نموده، ضمیر «هما» در منهما به دو جنس مذکر و مؤنث از نفسی یکتا (همانند) اشاره دارد (زمخشری، ۱/ ۴۶۱)، در این صورت صدر و ذیل آیه با هم قابل جمع خواهد بود و هر دو بر وحدت ماهیت انسانها از زن و مرد با وجود اختلاف جنسیت اشاره دارد؛ جالب آن که این مسأله در ابتدای سوره نساء و در سیاقی مطرح شده که در صدد نفی انواع تبعیض (طباطبایی، ۴/ ۱۳۴؛ مکارم، ۳/ ۲۴۴؛ طبری، ۴/ ۱۴۹) و به طور خاص تبعیض جنسیتی است (قرائتی، ۲/ ۱۷؛ سیدقطب، ۱/ ۵۷۴). عموم مفسران نیز در آیه (النساء: ۱) به اصل و جنس و ماهیت و حقیقت واحد همه انسانها توجه کرده‌اند (زمخشری، ۱/ ۴۶۱؛ طباطبائی، ۴/ ۱۳۴؛ مکارم، ۳/ ۲۴۵)، اگرچه به تمایز حقیقت نفس واحده با شخص و جسم آدم (ع) به عنوان اولین فردی که صاحب نفس واحده شده توجه ننموده‌اند (رازی، ۹/ ۴۷۷).

این مسأله خود گواهی بر درستی تفسیر پیش گفته خواهد بود.

نکته شایان توجه دیگر آن است که نکره آمدن واژه نفس مانع تطبیق آن با فردی مشخص است، همان طور که در تفسیر «نفس» در آیه (الشمس: ۷) چنین گفته می‌شود (طباطبائی، ۲۰/ ۲۹۷). اگر در تعبیر «نفس واحده» نظر به شخص باشد، شخص آدم یا هر انسان معهود، باید «من النفس» گفته شود و در این صورت صفت مؤنث واحده و ضمیرهای منْها و زَوْجْها، متناسب نیست. چون آنجا که منظور شخص است صفت و ضمیر مذکر آورده می‌شود، مثل «جاءنی النفس الواحد، عندی خمسۃ عشر نفساً» یعنی نکره بودن نفس و مؤنث بودن صفت آن، دلالت نفس بر آدم ابو البشر یا هر انسان معهود را نفی می‌کند. نکته‌ای که رازی و دیگر مفسران هم بدان توجه داشته‌اند (رازی، ۹/ ۴۷۷؛ طوسی، ۳/ ۹۹). یعنی خداوند برای تاکید بر وحدت ماهیت همه انسانها از زن و مرد علاوه بر نکره آوردن لفظ «نفس»، با لفظ «واحد» آن را به صفت یکتایی موصوف گردانیده و زوج آن را هم از همان جنس خوانده است. دیگرآنکه النَّاسُ، عام و شامل همه از جمله آدم است و او هم از نفس واحده آفریده شده و عمومیت آیه (الشمس: ۷) نیز مؤید این مطلب است (طالقانی، ۶/ ۱۵).

همچنین چنانچه نفس واحده را شخص آدم و خلقت زوج او را از خود او، به معنای خلقت جسم خاکی حوا از آدم و حرف «مِنْ» را تبعیضیه بدانیم (ابن عاشور، ۴/ ۹)، بنابر آیه

(الروم: ۲۱) لازم است بگوییم همه زنان از جسم همسرانشان آفریده شده‌اند و نادرستی چنین مطلبی بدیهی است، بنابراین حرف «مِنْ» در این آیه همانند کاربردهای مشابه قرآنی (الروم: ۲۱؛ زمخشری، ۲/ ۳۲۵؛ التوبه: ۱۲۸؛ زمخشری، ۲/ ۶۲۰) بیانیه و در مقام تبیین جنس است.

اگرچه برخی روایات بر خلقت جسمانی حوا از آدم دلالت دارد (سیوطی، ۲/ ۱۱۶؛ بحرانی، ۲/ ۱۰) اما در روایتی از جعفر بن محمد علیه السلام این تفکر مخالف عقل شمرده شده است (صدوق، ۱/ ۱۸). در تحلیل روایات خلقت حوا از گل آدم نباید از آسیب‌های روایات تفسیری از نقل به معنا، ورود اسرائیلیات، جعل و ... غفلت ورزید (گلدزیهر، ۷۵).

البته برخی مفسران با وجود آنکه نفس واحده را با آدم تطبیق داده‌اند، اما خلقت زوج نفس واحده از او را به معنای وحدت در نوع و مشابهت در ماهیت انسانی این دو دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۷/ ۲۳۸)؛ در این صورت این نقد به تفسیر آنان وارد است که چرا خلقت انسانها از نفس واحده را با وجود شباهت در تعبیر به معنای وحدت در نوع و مشابهت در ماهیت انسانی نمی‌دانند؟

وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (الانعام: ۹۸)

با توجه به تأکیدی که در تعبیر «نفس واحده» بر تنهایی و وحدت وجود دارد و استمراری که ساخت جمله برای استقرار و استیداع به همراه دارد، نمی‌توان مراد از نفس واحده را آدم دانست (سحابی، ۱۹۴-۱۹۷)؛ بلکه مراد از آن مبدأ حیات انسانی و حرکت آن در خلال نسل‌ها و در وجود مادران است. مرحله‌مندی و تداوم خلقت جنین که در بررسی آیه (الزمر: ۶) بدان اشاره خواهد شد می‌تواند مصداقی برای تعبیر فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ باشد.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (الاعراف: ۱۸۹)

در این آیه پس از بیان خلقت انسانها از نفس واحده و همانندی ماهیت زوج نفس واحده با او (زمخشری، ۲/ ۱۸۷) و علت جعل زوجیت میان نفوس انسانها، سرگذشت نمونه‌ای از مصداق نفس واحده و زوج او را بیان می‌کند تا روشن گردد مراد از زوجیت نفوس همسران یک مفهوم عام برای همه انسان‌هاست و به آدم اختصاص ندارد؛ زیرا در این سرگذشت زن و مردی که از جنس نفس واحده و زوج او هستند، دچار شرک می‌شوند، در حالی که این نسبت

درباره آدم پذیرفته نیست (رازی، ۱۵/ ۴۲۷).

این مسأله موجب روی کرد دوگانه برخی مفسران در تفسیر نفس واحده به عنوان منشأ انسان‌ها در دو سوره نساء و اعراف شده که در یکی بر تطبیق آن با شخص آدم تأکید نموده و در دیگری این تطبیق را نادرست شمرده‌اند (مکارم، ۳/ ۲۴۵؛ طباطبائی، ۸/ ۴۸۸؛ رازی، ۱۵/ ۴۲۹).

تفسیر نمونه در سوره نساء به روشنی دلالت نفس واحده بر نوع واحد را نفی نموده و آن را مخالف سیاق شمرده (مکارم، ۳/ ۲۴۵)؛ در حالی که ذیل آیه (الاعراف: ۱۸۶) همچون تفسیر المیزان و تفسیر کشاف از تفسیر نفس واحده به نوع واحد دفاع نموده است (مکارم، ۷/ ۵۲؛ طباطبائی، ۸/ ۴۸۸؛ زمخشری، ۲/ ۱۸۷).

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ أُنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقَكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خُلُقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ (الزمر: ۶)

در این آیه گزاره‌های منطقی به ترتیب زیر سامان یافته‌اند:

۱. شما را از نفسی یکتا آفریده است.
۲. سپس زوج او را از همو قرار داد.
۳. برای شما هشت زوج از انعام فرود آورده است.
۴. شما را در شکم مادرانتان به صورت آفرینش‌های پیاپی در تاریکی‌های سه گانه می‌آفریند.

دو سؤال در مواجهه ابتدایی با آیه فوق، توجه انسان را جلب می‌کند؛ اول، آیا خلقت زوج نفس واحده با حرف عطف ثم پس از خلقت همه انسانهاست؟ دوم، پیوند معنایی میان گزاره‌های آیه چگونه است؟ رابطه جفتهای هشتگانه انعام با خلقت انسانها از نفسی یکتا چیست؟ پیوند میان این دو و خلقت مداوم و مرحله‌مند جنین انسان در تاریکی‌های سه‌گانه چیست؟

در پاسخ به سؤال اول کسانی که مراد از نفس واحده را شخص آدم شمرده‌اند، سه احتمال طرح کرده‌اند:

- ۱- حرف عطف در اینجا برای تراخی در زمان نیست بلکه تراخی در رتبه و منزلت است؛ یعنی خلقت اعجاز گونه حوا از آدم عجیب‌تر از خلقت همه انسانها از آدم است؛ زیرا غیر

عادی و معجزه وار است (زمخشری، ۱۱۴ / ۴؛ آلوسی، ۲۳۰ / ۱۲؛ ابن عاشور، ۲۲ / ۲۴).

۲- حرف عطف در اینجا تنها تأخیر در زمان بیان کلام است و نه در زمان وقوع معنای کلام (طبرسی، ۷۶۵ / ۸؛ طباطبایی، ۲۳۸ / ۱۷).

۳- جمله معطوف به نفس واحده است؛ یعنی شما را از نفس واحده‌ای که با خلقت زوجش از تنهایی درآمده بود، خلق کرد (طبرسی، ۷۶۵ / ۸؛ طوسی، ۸ / ۹).

۴- منظور از خلق انسانها از نفس واحده اخراج ذریه آدم از پشت او در عالم ذر است (طوسی، ۷ / ۹).

۵- منظور از زوج، هر زن و مرد مزدوج از نسل آدم است و در این صورت تأخیر از خلق آدم محال نیست (طوسی، ۸ / ۹).

چنانچه آیات خلقت انسانها از نفس واحده و خلقت زوج او از خود او را مطابق آنچه ذیل آیه (النساء: ۱) بپذیریم، همان احتمال اول در معنای ثم تقویت می‌شود و به توجیهات تکلف آمیز و گاه غلط دیگر نیازی نیست؛ زیرا بنابر آن تفسیر این آیات بر وحدت ماهیت همه انسانها ضمن اختلاف در زوجیت تاکید دارد و حرف عطف «ثم» ممکن است، مبین تراخی در منزلت باشد؛ اما با این تفاوت که اعجاب آورتر بودن خلقت زوج از جهت امتنان و نعمتی است که در رابطه زوجیت وجود دارد و اینکه موجب تسکین و مودت میان زوجها به جهت سنخیت نفوس و همین مساله منشأ تکثیر نسل انسان است.

در پاسخ به سؤال دوم، به نظر می‌رسد آیه پس از اشاره به ماهیت یکسان همه انسانها با وجود برقراری زوجیت در میان آنها با اشاره به خلقت انعام به عنوان نعمتی برای انسانها، با عبارت «تَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ» مشابهت انعام به لحاظ زوجیت در خلقت خاکی و با عبارت «انزل» علو رتبه انسان به جهت برخورداری از نفس ملهم به روح و و با عبارت «لکم» حکمت نزول رتبه سایر مخلوقات به جهت سودرسانی به انسان را در سیاق امتنان یادآور می‌شود.

همچنین با یادکرد مراحل خلقت جنینی که حاصل زوجیت و زناشویی انسانهاست، مشابهت انسان با سایر جانداران مانند انعام در خلقت جسمانی و زوجیت را تاکید می‌کند و علت خطاب به انسان تغلیب صاحب عقل بر غیر است (طباطبایی، ۲۳۸ / ۱۷). دیگر آنکه آثار زوجیت و تفاوت ازواج را تنها در خلقت جسمانی محدود می‌کند که مشترک با انعام است.

ضمن آنکه سیاق آیات ابتدایی سوره زمر تقبیح شرک ورزی و همسان پنداری بندگان با خداوند است؛ از این رو شاید ذکر انعام در کنار انسان و ترسیم خلقت حیوانی بشر در این

سیاق به منظور اثبات دوری جایگاه بشر از مقام الوهیت است. فراز پایانی آیه نیز مؤید این سخن است.

جالب آنکه این آیه پاسخ به این شبهه ابن عاشور است که در نقد تفسیر آیه (النساء: ۱) به وحدت نوعیت انسان‌ها از زن و مرد می‌گوید این مطلب ویژه انسان نیست و همه جانوران اینگونه‌اند (ابن عاشور، ۸/ ۳۸۳) و گویا گمان می‌کند خطاب به ناس به جهت ذکر مساله ویژه انسانهاست و آن مساله ویژه خلقت حوا از بدن آدم است؛ در حالیکه آن مساله ویژه برخورداری همه انسانها از هر جنس و نژادی از نفس ملهم به روح است که آنان را مستعد لقاء الهی می‌سازد.

مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْثُكُمْ إِلَّا كَنْفُسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (لقمان: ۲۸)

این آیه در مقام بیان قدرت خداوند بر حشر و معاد، خلقت و بعثت همه انسان‌ها را معادل خلقت و بعثت «نفس واحده» می‌شمرد و بنابر نظر مفسران قلت و کثرت نفوس را در امکان رخداد معاد بی‌تأثیر می‌شمرد (طباطبائی، ۱۶/ ۲۳۳؛ زمخشری، ۳/ ۵۰۲). هیچ یک از مفسران در تفسیر این آیه از آدم یاد نکرده‌اند (طباطبائی، ۱۵؛ ابن کثیر، ۶/ ۳۱۲؛ رازی، ۲۵/ ۱۲۹)؛ این مساله نشان دهنده درستی نکته نحوی پیش گفته است، اینکه نمی‌توان تعبیر نکره نفس واحده را بر شخصی خاص تطبیق داد.

به نظر می‌رسد آیه به اجرای قانونی عمومی و واحد در عالم اشاره دارد که همه نفوس انسانی را به طور یکسان تحت تأثیر خود قرار داده و به اذن الهی رویداد خلقت و بعثت انسان‌ها را در عالم اداره می‌کند، در این صورت خلقت و بعثت یک نفس به لحاظ دشواری همانند خلقت و بعثت همه نفوس است و کثرت نفوس موجب استبعاد مساله بعثت نخواهد بود (مکارم، ۱۷/ ۷۹) همانگونه که با خلقت یک نمونه از نفس انسانی در فرآیند جهانی تکامل حیات، نفوس انسانی دیگر نیز پدید آمده و تکثیر شدند، با آغاز فرآیند قیامت و حشر مردگان، همه نفوس از قانون منسجم جهانی که با نفخ صور آغاز می‌شود، تبعیت می‌کنند و مبعوث می‌گردند.

نتیجه گیری

بر اساس تحلیل شبکه‌ای مفاهیم مرتبط با «نفس» در متن قرآن و بازنمایی آن به صورت

گراف هستان شناسی ژنتیکی^۱ حقیقت قرآنی «نفس» تبیین شد، آن گاه بر اساس این مفهوم پس از بررسی آراء مفسران درباره تعبیر «نفس واحده» در متن قرآن نقد و بررسی شد و نتایج زیر به دست آمد:

مفهوم «نفس» بر اساس تحلیل کلی شبکه مفاهیم مرتبط

بنابر پیوند مفهومی شبکه‌ای خلق و امر با نفس می‌توان نتیجه گرفت که نفس اصل و گوهر و ماهیت وجودی انسان امروزی است که مادی و مخلوقی این جهانی است و روح در واقع وجهه امری نفس انسان و چهره ملکوتی آن است.

بنابر پیوند مفهومی شبکه‌ای تسویه با نفس نیز بیان شد که انسان در آخرین مرحله تکامل آفرینش صاحب نفس و ماهیتی شد که امکان همنشینی و تساوی و تعادل میان قوای جسمی و روحی در او پدید آمد یعنی در مرحله «تسویه»، «نفس» انسان مجهز به دو نیرو شد و میان این دو اعتدال برقرار شد. نیروی فجور برگرفته از خلقت خاکی و نیروی تقوا برگرفته از روح الهی است.

همچنین روشن شد، نفس موجودی مادی است که تحت تأثیر روح پاک و مجرد قرار دارد و بر اساس عملکرد صاحب آن ذومراتب (اماره بالسوء، لوازمه و مطمئنه) است؛ بنابراین نفس می‌تواند ناپاک و امرکننده به بدی باشد، اما روح موجودی مقدس و منشأ الهامات الهی در وجود آدمی است. در قرآن هرگز روح مورد مذمت واقع نشده، بلکه خداوند به جهت تاکید بر مرتبه والای آن، روح را به خود منسوب ساخته است.

دیگر آن که نفس زوج دارد و آثار زوجیت که منشأ خاکی دارد، در نفوس انسانی نمایان می‌گردد. در حالیکه در قرآن سخن از زوجیت روح نیست؛ زیرا روح به عنوان موجودی ملکوتی از جنسیت و تأنیث و تذکیر منزله است. روح حقیقتی واحد است که از هویت افراد مستقل است.

مراد از نفس واحده

مراد از نفس واحده، ماهیت واحد همه انسانها از زن و مرد است؛ این ماهیت واحد در قرآن با واژه «نفس» نام برده شده است. آیات نفس واحده نیز بر وحدت ماهیت همه انسانها از

۱ آنالوژی یا هستان شناسی ژنتیک به صورت یک گراف نمایش داده می‌شود که گره‌های آن همان مفاهیم، به صورت واژه یا اصطلاح و یالهای این گراف روابط منطقی میان این مفاهیم هستند. درست همانطور که هر اصطلاح تعریف می‌شود، روابط بین مفاهیم گراف GO نیز طبقه بندی و تعریف می‌شوند. رایج‌ترین روابط منطقی میان مفاهیم که در گراف هستان شناسی ژنتیک به کار می‌رود، عبارتند از: هست (is a subtype of)، جزئی است از (part of)، دارد جزء (has part)، موجب می‌شود (causes)، ...

زن و مرد و از هر نژاد دلالت دارد؛ اگرچه گاه به طور غیرمستقیم به اولین مصداق آن یعنی آدم اشاره‌ای دارد (النساء: ۱) اما در کاربردهای دیگر از عموم مصادیق نفس واحده یاد کرده (الأعراف: ۱۸۶؛ الزمر: ۶) و یا از نفس واحده جدای از مصادیق آن سخن گفته است (لقمان: ۲۸)؛ بنابراین چنین اشاره‌ای بر نفی پیوستگی نسلی و جسمانی آدم و بنی آدم یعنی انسان‌های امروزی به بشر تکامل نیافته پیش از خود دلالت ندارد؛ بشری که از روح و نفس انسانی بی‌بهره بود؛ بلکه گویای ارتقاء خلقت آدم در میان بشر و برخورداری او از نفس ملهم به روح به عنوان اولین فرد میان انسان‌ها است.

چالش‌های تطبیق نفس واحده با آدم

بنابر تحلیل تفسیری آیات نفس واحده و نقد و بررسی آراء مفسران روشن شد، تطبیق نفس واحده با شخص آدم چنانچه شرح داده شد، با موانع و چالش‌های زیر روبروست:

۱. پیدایش تناقض در معنای آیه (النساء: ۱)
۲. مخالفت با قواعد نحوی
۳. مخالفت با عقل و نقل صحیح
- ادعای خلقت جسم حوا از آدم (النساء: ۱، الزمر: ۶)
- نسبت دادن شرک به آدم و حوا بنابر مفاد آیه (الأعراف: ۱۸۹)
- خلقت حوا پس از آفرینش فرزندان آدم (الزمر: ۶)

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، قم، داورى، بی‌تا.
- ابن عربی، محمد بن علی، *تفسیر ابن عربی (تاویلات عبدالرزاق)*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *مقایس اللغة*، قم، مکتبه العالم الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ایزوتسو، توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۱۵ ق.
- برومند، محمد حسین، امیر جودوی، فاطمه حسینی علایی، *نفس و روح در قرآن*، دانشکده الهیات

- دانشگاه تهران، پایان نامه ارشد، تهران، ۱۳۸۴.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۶ ق.
- چمران، مصطفی، *خدا و انسان در قرآن*، بنیاد شهید چمران، تهران، ۱۳۹۲.
- رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، *منطق تفسیر قرآن (۱) مبانی و قواعد تفسیر*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۲.
- روحانی مشهدی، فرزانه، «ماهیت شناسی آسمانهای هفتگانه با تکیه بر مولفه های خلق و امر در قرآن»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ۱۳، ش ۲، ۱۳۹۵، صص ۱۵۱-۱۸۴.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- سحابی، یدالله، *قرآن مجید تکامل و خلقت انسان*، تهران، شرکت سهامی انتشار با همکاری بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، ۱۳۸۷.
- سعیدی روشن، محمدباقر، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، ویراست دوم، ۱۳۹۱.
- سیوطی، عبدالرحمن بی ابی بکر، *الدرالمشور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- شاکر، محمدکاظم، «وجوه معانی نفس در قرآن»، *پژوهش های فلسفی و کلامی*، ش ۴، ۱۳۷۹، صص ۱۹-۶.
- شریعتی مزینانی، علی، *مجموعه آثار ۲۴: انسان*، تهران، الهام، ۱۳۷۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۱.
- طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، محمدبن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عبدالرحمن، عایشه، *الاعجاز البیانی للقرآن*، قاهره، دارالمعارف، ۱۴۰۴ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- فقهی زاده، عبدالهادی، منصور پهلوان، مجید روحی دهکردی، «ویژگیهای روح از منظر آیات و روایات»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال ۴۵، ش ۲، ۱۳۹۱.

۱۳۸	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۴
قرائتی، محسن، <i>تفسیر نور</i>، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸. قطب، سید، <i>فی ظلال القرآن</i>، دارالشروق، بیروت، ۱۴۲۵ ق. قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، <i>تفسیر کنز الدقایق و بحر الغرایب</i>، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸. قمی، علی‌بن‌ابراهیم، <i>تفسیر القمی</i>، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳. کلانتری، ابراهیم، حمراء علوی، «چیستی امر»، <i>پژوهش‌های قرآن وحدیث</i>، سال ۴۶، ش. ۱، ۱۳۹۲، صص ۱۴۵-۱۶۱. کلینی، محمدبن یعقوب، <i>الکافی</i>، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲. گلدزیهر، ایگناس، <i>مذاهب التفسیر الاسلامی</i>، ترجمه عبدالحلیم النجار، مصر، مکتبه الخانیجی، ۱۹۵۵ م. مجلسی، محمدباقر، <i>بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار</i>، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق. مشکینی اردبیلی، علی، <i>تکامل در قرآن</i>، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶. مکارم، ناصر و جمعی از نویسندگان، <i>تفسیر نمونه</i>، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱. یوسفی اشکوری، حسن، <i>بازخوانی قصه خلقت</i>، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۶. Chaudhary, Mohammad Akram, 'Abu Hilal Al-'Askari's views on synonymy', <i>Islamic Studies</i> 26:3, 1987, pp. 247-252. Dobzhansky, Theodosius, Nothing in biology makes sense except in the light of evolution, <i>American Biology Teacher</i> 35, 1973, pp. 125-129. Jaffer, Tariq, Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul (al-nafs) and Spirit (al-rūh): An Investigation into the Eclectic Ideas of Mafātīḥ al-ghayb, <i>Journal of Qur'anic Studies</i>, 16.1, 2014, pp. 93-119 Mokhtar Umar, Ahmad, 'Complete and Near Synonymy in the Holy Qur'an', <i>Journal of Qur'anic Studies</i> 2:1, 2000, pp. 182-198. Zaral, Şalah Al-Din, 'Applied Semantics and the Quar'an: Izutsu's methodology as a Case Study', <i>Journal of Qur'anic Studies</i> 14:1, 2012, pp. 200-173.		



Quran and Hadith Studies

Vol. 52, No. 1, Issue 104

Spring & summer 2020

DOI: 10.22067/naqhs.v51i2.57249

علوم قرآن و حدیث

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۱۶۲-۱۳۹

بررسی و نقد مؤلفه‌های تفسیر کلامی زمخشری در انگاره طبرسی*

مسعود نمازی زادگان

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: namazi@um.ac.ir

دکتر محمد علی رضایی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: rezai@um.ac.ir

حسن نقی زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naghizadeh@um.ac.ir

چکیده

برغم قرابت رویکرد عقلی امین الاسلام طبرسی و جارالله زمخشری در مسائل اساسی توحید و عدل، بررسی تفسیر کلامی طبرسی ره در جوامع الجامع که ناظر به آراء کلامی کشاف زمخشری نگاشته شده است، نشان از تفاوت عقلانیت شیعه و معتزله در تفسیر این گونه آیات قرآن کریم دارد. مبنا و روش طبرسی حاکمیت عقل توأم با نقل و مبنای اساسی زمخشری، اعتماد به عقل حاکم بر نقل است. در این مقاله با بررسی تطبیقی اشتراکات و تمایزات رویکرد عقلانی شیعه و معتزله در این عرصه، عمده‌ترین آسیب‌های مبنایی و روشی مؤلفه‌های تفسیر کلامی کشاف ازدیدگاه طبرسی، تبیین گردیده است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر عقلی، تفسیر کلامی، تفسیر شیعی، تفسیر معتزلی، طبرسی، زمخشری

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۴.

۱. نویسنده مسئول

A study and critique of the components of Zamakhshari's theological interpretation in Tabarsi's view

Massoud Namazi Zadegan

PhD student at Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mohammad Ali Rezaei (Corresponding author)

Associate Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Hassan Naghizadeh

Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Despite the resemblance of the rational approach of Amin al-Islam Tabarsi and Jarullah Zamakhshari on the core issues of monotheism and justice, the study of Tabarsi's theological interpretation in Javāme al-Jāmeḥ based on the theological views of Zamakhshari's Al-Kashshaaf reflects the rift between Shiite and Mu'tazilite rationality in interpreting such Qur'anic verses. Tabarsi's method is founded upon the supremacy of reason along with narration and the fundamental principle of Zamakhshari rests upon the dominance of reasons over narration. This article, through a comparative study of the similarities and differences between the Shiite and Mu'tazilite rational approaches, expounds on the main fundamental and methodological drawbacks of the components of Kashaf's theological interpretation from Tabarsi's point of view.

Keywords: Rational Interpretation, Theological Interpretation, Shiite Interpretation, Mu'tazilite Interpretation, Tabarsi, Zamakhshari

مقدمه

در قرون پنجم و ششم هجری، در عرصه‌های گوناگون علمی، بویژه دانش تفسیر آثار بی‌شماری به‌رشته تحریر درآمد (جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیه، ۲/ ۱۷). طی این دوره که در برخی منابع از آن به عنوان رنسانس تمدن اسلامی یاد شده است، مفسران با بهره‌گیری از تحولات سیاسی مذهبی و دستاوردهای علوم مختلف علمی و عقلی به تکامل تفسیر اجتهادی شتاب بخشیدند (عقیقی بخشایشی، طبقات المفسرین شیعه، ۲/ ۱۰۷؛ ادنه وی، طبقات المفسرین، ۱۴۸). از مهمترین تفاسیر این دوره که به جهت رویکرد عقلی، و ادبی و تأثیر گسترده آن بر نگارش‌های تفسیری فریقین، نقطه عطفی در تاریخ تفسیر نگاری به‌شمار می‌رود، «الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل» جارالله زمخشری (۵۳۸-۴۶۷) است. چنانکه امین الاسلام طبرسی (۵۴۸-۴۶۷) پس از نگارش مجمع البیان فی علوم القرآن، با آگاهی و تحت تأثیر نکات ادبی و بلاغی کشاف، جوامع الجامع را به رشته تحریر درآورد. وی در مقدمه، هر چند به‌صراحت کشاف را منطبق با حقیقت و صراط مستقیم و تفسیر خود را اقتباسی از آن توصیف کرده است، اما حقیقت آن است که وی با پالایش مطالب کشاف، به اصلاح و باز نگاری آن پرداخته، گاه مطالبی را حذف و دیدگاه و اندیشه‌های تفسیری خود را مطرح نموده و گاه نیز انتقادات و ایراداتی نسبت به دیدگاه‌ها و نظرات زمخشری در زمینه‌های مختلف تفسیری مطرح کرده است که هر مبحث جداگانه شایان تحقیق و جستجو است.

در این ارتباط، اگر چه مقالاتی با عناوین «جوامع الجامع و کشاف در نگاه تطبیقی» و یا «اثر الکشاف للزمخشری فی جوامع الجامع للطبرسی» نگاشته شده است، اما نویسندگان در آنها، تنها به اشارات و گزارشی کوتاه، در ابعاد مختلف تفسیری بسنده کرده‌اند که با توجه به اهمیت دیدگاه‌های کلامی، می‌توان گفت تاکنون تحقیق و پژوهشی جداگانه در رابطه با مقایسه وجوه تشابه و تمایز تفسیر کلامی طبرسی و زمخشری انجام نگردیده است. از آن رو که، ارزیابی دستاوردهای نظری و آسیب‌شناسی رویکرد عقلانی، بویژه در حوزه تفسیر کلامی، امروزه یکی از بایسته‌ها و ضرورت‌های مهم در اتخاذ مبانی و روش‌های بهینه تفسیری بشمار می‌رود، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های عقلی طبرسی‌ره و زمخشری را می‌توان، راه کار مناسبی برای داوری تفسیر پژوهان در این عرصه، و جوامع الجامع را بهترین متن تفسیری ناظر به آخرین تفسیر کامل باقیمانده معتزلی از قرآن کریم دانست که براساس آن به دقت و تفصیل،

آسیب‌شناسی نگرش عقلانی کشاف را از نگاه انتقادی مفسر معاصر وی، مورد بررسی قرار داد. این پژوهش در صدد است، با اذعان به نقش بارز و تأثیر گذار تاملات عقلی کشاف در تفسیر و تبیین جلوه‌های اعجاز آمیز لفظی و معنایی قرآن کریم بویژه در حوزه مباحث و مفاهیم توحیدی، علیرغم نسبت‌هائی که به تأثیر پذیری شیعه و بویژه طبرسی از آراء کلامی معتزله داده شده است (ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، ۲/ ۲۵). به روش تطبیقی-تحلیلی، مواجهه طبرسی با مولفه‌های تفسیر کلامی زمخشری را در جوامع الجامع بررسی و در مواردی با بهره گیری از نظرات تفسیری مبسوط‌تر وی در مجمع البیان، استقلال و تمایز رویکرد مکتب عقلانی شیعه و طبرسی را در این حوزه از تفسیر تبیین نماید.

ویژگی‌های عصر شیخ طبرسی و جاراالله زمخشری

در قرن چهارم هجری، تدوین مجموعه‌های حدیثی امامیه، بویژه در مباحث کلامی، و تأسیس دولت شیعی آل‌بویه (۳۲۲-۴۴۸ ق) زمینه و پشتوانه مساعدی را برای توسعه عقلی و سیاسی شیعه پدید آورد. سیاست باز و مدارای حاکمان آل‌بویه با فرق و مذاهب دیگر، بویژه حمایت‌های علنی آنها از معتزله موجب گردید که در پناه حاکمیت آنان، این فرقه نیز پس از یک قرن انزوا و رکود، حیات دوباره خود را بازیابد. از پیامدهای قرابت شیعه و معتزله در این دوره، شکل‌گیری مجالس مناظره عالمان دو مکتب، در رد و اثبات آراء و نظرات کلامی بود. با نگاهی گذرا به آثار کلامی متکلمان و مفسرانی نظیر شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) و سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ ق) با عناوینی مانند: النقض، الرد و یا الجوابات چون کتاب چهار جلدی الشافی فی الامامه از سید مرتضی در پاسخ به قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ ق) (طوسی، الفهرست، ۴۰۰ - ۲۳۹) و طرح فراگیر دیدگاههای معتزله و نقد آراء آنان در تفسیر التبیان شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) می‌توان به‌روشنی اهتمام عالمان آن عصر، در دفاع عقلانی از اصول و مبانی اعتقادی شیعه را دریافت (برای تفصیل اوضاع فرهنگی و اجتماعی دوره آل بویه بنگرید به: کرمز؛ احیای فرهنگی در عهد آل بویه به ویژه فصل اول) با مرگ صاحب بن عباد (م ۳۸۶ ق) وزیر مقتدر و حامی بزرگ معتزله، و زوال تدریجی حاکمیت آل بویه، این مکتب بار دیگر با مقاومت شدید محافل اهل حدیث رو به ضعف و افول نهاد.

در اوائل قرن پنجم مخالفت رسمی علیه معتزله، با تکفیر آنان از سوی القادر خلیفه عباسی، منجر به آزار، تعقیب و گریز و نابودی مراکز مهم و منابع آنان جز در برخی مناطق

معدود و دور دست گردید (رک: ابن اثیر، الکامل، ج ۷، حوادث ۴۲۰؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۷/۴). از جمله این مناطق بلاد خوارزم زادگاه و محل نشو و نما علمی زمخشری از متاخران اعلام معتزلی، در شمال ایران بود که به دلیل گرایش اندیشمندان آن سامان به علوم عقلی مناسب‌ترین پایگاه حفظ و بقای مکتب اعتزال به‌شمار می‌رفت (رحله ابن بطوطه، ۱/۴۲۰). در اواخر قرن پنجم هجری مقارن دهه‌های دوم و سوم زندگی طبرسی و زمخشری، با غلبه محافل حدیثی و روی کار آمدن سلجوقیان، اقتدار و آرامش شیعه و آزادی دیگر جریان‌های فکری، رو به‌زوال گرایید. در منابع تاریخی از این برهه که تا پایان قرن ششم هجری بطول انجامید به‌دوران چالش‌ها و مشاجرات سخت مذهبی یاد شده که گاه منازعات خونین و ترور عالمان آنان را نیز در پی داشته است. (رک: باثورث، سلجوقیان، ۱۲۰؛ حلمی، دولت سلجوقیان، ۱۵۰).

از مفسرانی که در دفاع از تفکر و عقائد شیعه و عبور از بحران این عصر، نامور شدند، نقش و روش تفسیری طبرسی‌ره بارزتر از دیگران و شایسته توجه است. نگارش جوامع الجامع با اقتباس از کشاف و پذیرش آراء صحیح و معقول آن باوجود اصلاحات و انتقادات منصفانه در تفسیر کلامی برخی آیات، از شواهد مجاهدت عالمانه وی در ایجاد فضای گفتگو، تعدیل اوضاع و کاهش اختلافات آن عصر، با هدف تقریب مذاهب اسلامی و دفاع عقلانی از عقائد شیعی است.

کاربردهای عقل در تفسیر کلامی

از آن‌رو که شیعه و معتزله، بیش از فرق دیگر، بر استفاده از عقل در تبیین و تفسیر کلامی آیات تاکید ورزیده‌اند به نظر می‌رسد، پیش از بررسی آسیب‌های عقل در این زمینه، اشاره‌ای هرچند کوتاه به تعریف و کارکردهای کلامی آن ضروری است. در نگاه متکلمان شیعه و معتزله، عقل یکی از قوای درونی انسان و مجموعه‌ای از دانش‌های فطری و اکتسابی است که بنابه ایفاء نقش آن، در مواردی به‌عنوان منبعی مستقل و در مواقعی نیز، کاربرد تبیینی آن مورد توجه قرار گرفته است. در نگرش منبعی، عقل قوه‌ای مستقل و مجموعه‌ای از اصول معرفتی و عملی است که با تکیه بر بدیهیات تصویری و تصدیقی یا به‌واسطه برهان‌های عقلی، فراهم آمده است. کارکردهای معرفتی این عقل کشف معارف نظری در اصول کلی هستی‌شناختی (خدا شناسی و جهان شناسی) و کارکردهای عملی آن ارزش شناختی (ادراک حسن و قبح ذاتی

افعال) است (برای تفصیل رک: قاضی عبدالجبار؛ المغنی، ۱۱/ ۳۷۵؛ رضا برنجکار، روش شناسی علم کلام، ۱۱۲).

مهم‌ترین وجه افتراق تفسیر کلامی شیعه و معتزله با مخالفان ظاهرگرای آنان، اعم از اهل حدیث و اشاعره در تقدم کارکردهای این عقل، بر دلیل نقلی است که به آیات قرآنی متنوع و گوناگونی نیز مستند شده است. بعنوان نمونه زمخشری در تفسیر آیه «وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۸/ حدید) می‌نویسد: یعنی در حالی که خداوند پیش از این در ساختار وجودیتان نعمت عقل را به ودیعت نهاده و با فراهم ساختن امکان تفکر و اندیشه در ادله، با هشدار پیامبر زمینه هر بهانه‌ای را از بین برده است، در ترک ایمان چه عذری دارید؟ (کشاف، ۴/ ۴۷۳؛ جوامع، ۴/ ۲۴۴). طبرسی با پذیرش این دیدگاه، نیز می‌نویسد: کسانی که استدلال می‌کنند؛ تا پیامبری مبعوث نشود، تکلیف صحیح نیست، در اشتباهند، زیرا که مدرکات عقل و حجیت آن را فراموش کرده‌اند (مجمع البیان، ۳/ ۲۱۸) (برای نمونه‌های دیگر در سه تفسیر یاد شده مقایسه کنید تفسیر آیات: انعام/ ۱۴۸، نساء/ ۱۶۵، اعراف/ ۱۷۲).

بنابراین، از نظر زمخشری و طبرسی هدف این‌گونه آیات، ارشاد و تأیید همان مدرکات عقلی است که به دلیل برخورداری عموم افراد، از این حد درک و آگاهی، مرتبه آن نیز در معرفت دینی مقدم خواهد بود. نقش آفرینی عقل تبیینی در این حوزه نیز بکارگیری عقل در تبیین، تحلیل و استنباط گزاره‌های وحیانی، با کاربست دانش‌ها و منابع لازم، در پرتو اجتهاد و کاوش‌های عقلانی است.

نقش عقل به مفهوم یاد شده در صورتی که ظاهر آیه‌ای بر خلاف حکم قطعی آن باشد، سلبی و در موارد تأیید و تقویت ظاهر آیات، ایجابی است. از این‌رو در مواردی که ظاهر نقل با مبانی صریح عقل در تعارض قرار گیرد، چون آیات موهم جسمانیت یا نسبت اضلال بندگان به خداوند و یا عدم عصمت انبیاء با حمل بر انواع مجاز، استعاره، کنایه، تمثیل و مانند آنها، ظاهر نقل تأویل شده تا با حکم صریح عقل سازگار گردد. بعنوان مثال طبرسی و زمخشری در تفسیر «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا» (اسراء/ ۱۶) با اعتقاد به توجیه ناپذیر بودن ظاهر آیه با دلایل عقلی، این آیه را از روشن‌ترین نمونه‌های ضرورت رویکرد عقلانی و کاربرد علوم ادبی در تفسیر کلامی؛ و تنها وجه معقول و قابل قبول تفسیر آیه را با استفاده از شواهد لغوی، روایی و قرآنی مجاز و ایجاز دانسته و با

برشمردن وجوه و احتمالات ممکن، در صدد تأویل و تفسیری خردپذیر از آیه برآمده‌اند (کشاف، ۱/ ۳۳۸؛ ۲/ ۶۵۴؛ جوامع، ۲/ ۳۲۱، مجمع، ۶/ ۶۳۶). اتخاذ چنین رویکردی افزون برگسترش افق‌های بدیع لفظی و معنایی مفاهیم اعتقادی قرآن، خود موجب تفسیر و تحلیل عقلانی منسجم و نظام مندی از آموزه‌های کلامی قرآن به ویژه در ارتباط با افعال الهی و اختیار انسان گردیده و تا حدود زیادی توانسته است، اندیشه‌های ظاهرگرا و انتقادات دیدگاههای الحادی در این زمینه را به چالش برده و لزوم ژرف اندیشی در فهم آیات قرآن را جلوه‌گر سازد.

پذیرش و نقل غالب مباحث استدلالی توحیدی کشاف در جوامع الجامع که گاه با شواهد روایی معصومان علیهم‌السلام صورت پذیرفته است را، می‌توان نشانه رهیافت مشترک عقل شیعی و معتزلی در این حوزه تفسیری دانست (برای نمونه‌های دیگر درسه تفسیر یاد شده مقایسه کنید تفسیرآیات: بقره/۲۵۵، انعام/۱۰۳ و ۱۱۱، یس/۲۰) اساساً با بررسی محتوایی متون روایی شیعه، بویژه نهج البلاغه (مانندخ ۱ و ۴۹) و صحیفه سجاده (د ۱ و ۴۷) که سرشار از مباحث و مفاهیم توحیدی است، می‌توان گفت بسیاری از آراء زمخشری در این حوزه از پشتوانه‌های نقلی ژرف و قابل استنادی در منابع روایی شیعه برخوردار بوده و بلکه می‌توان گفت، با مستندات تاریخی روش عقل‌گرای معتزله در این زمینه در بستر اندیشه‌های اصیل شیعی پرورش یافته است (رک: قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزله، ۲۳۴؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۲/ ۱۲۸؛ شهرستانی، الملل و النحل، ۲۶).

اما مع‌الاسف از منظری دیگر رویکرد عقلانی کشاف در تفسیر آیات کلامی، با مشکلات اساسی و جدی قابل توجهی روبه‌روست. ایرادات مبنائی در نقص منابع معرفتی، اتکاء به روشهای نادرست و غیر منطقی به دلیل تاثیردیدگاهها و باورهای اعتزالی از اساسی‌ترین آسیب‌های مبنائی و روشی تفسیر کلامی کشاف است که در این مقاله به مهم‌ترین آن‌ها از نگاه طبرسی اشاره گردیده است.

آسیب‌های مبنائی تفسیر زمخشری

از مبانی خاص رویکرد عقلانی معتزله در حوزه زبان شناختی قرآن، که تأثیر آن در همه مؤلفه‌های تفسیر کلامی زمخشری نیز مشهود است، نظریه آنان در باب عقل و امکان فهم قرآن برای همه زبان شناسان برخوردار از شرائط تفسیر و نقد دیدگاه مخالفان این نظریه به دلیل

مغایرت با حکمت و عدل الهی است. از نگاه معتزله غرض از نزول قرآن، القای پیام هدایت عامی است که با امکان تفسیر پذیری آن از ناحیه عقل بشر، تحقق پیدا خواهد کرد. از این رو آنان، نظریاتی را که به نوعی فهم قرآن را در گرو هدایت پیامبر و امامان می‌دانند، نادرست دانسته، مورد انتقاد قرار می‌دهند (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۶/ ۳۴۵ و ۳۶۹). کشف نیز آینه این نگرش در تفسیر و به ویژه تفسیر کلامی است و در آن مؤلف - بقول خود- کوشیده است زیر پرچم سلطان عقل حرکت کند. (زمخشری، اطواق الذهب فی المواعظ و الخطب، مقاله (۳۷)

تاکید وی بر کاربست عقل در عرصه معرفت تا آنجا است که دلیل عقل را در جایگاه نخست بر ادله قرآن و سنت و اجماع، مقدم بلکه حاکم بر آنها دانسته و سایر ادله بایست با توجه به دلیل عقلی معنا و تفسیر شوند (کشاف، ۲/ ۵۱۱). شاید بتوان تفسیر وی از واژگان (والراسخون فی العلم) (آل عمران/ ۷) که نقش محوری در مرجعیت تشخیص و تبیین آیات محکم و متشابه دارد را مبنائی‌ترین نمونه شناسائی این باور در کشف دانست، زمخشری با عدم ذکر مصادیق آن، و بسنده به این نکته که آنان کسانی‌اند که در دانش به جایگاهی بس محکم و استوار راه یافته‌اند (کشاف، ۱/ ۳۸۸) در حقیقت اشارتی به دیدگاه معتزله در باب صلاحیت عقل در تعریف تشابهات و تحلیل زبان این گونه آیات دارد. از این‌رو در مبنای تفسیری وی، عقل در تأویل آیات جایگاهی بارز و پر اهمیت یافته و برترین فارق میان محکم و متشابه به شمار می‌رود.

از این‌رو افزون بر کارکردهای سازنده و برهانی عقل در تعریف و تأویل آیات متشابه، کاربرد عنصر تأویل عقلی در تفسیر کشف را باید در قلمرو دیگر آیاتی دانست که با اصول واندیشه‌های معتزلی ناسازگار و از دیدگاه آنان نیز متشابه تلقی می‌شود. از این‌رو باید گفت در تفسیر کشف، نظام اعتقادی قرآن بر اساس اصول معتزلی - توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر - پذیرفته شده و آیات مخالف به‌سان آیات متشابه تأویل گردیده است. با این حال، به دلیل اهمیت نظریه حسن و قبح عقلی و وجوب آن‌ها در نگاه معتزله، وعد و وعید که خود از فروعات عدل است به عنوان یک اصل و امر به معروف و نهی از منکر نیز اصلی جداگانه تلقی شده‌اند.

منزله بین المنزلتین که عامل شکل‌گیری این فرقه به‌شمار می‌رود، نیز از اصولی است که می‌توان برای تمایز عقل برهانی از برخی تاویل‌های عقلی کشف بدان اشاره کرد. این اصل که

در پیوند با ایمان و کفر منزلت نه مؤمن و نه کافر را در باره مرتکب کبیره ادعا می‌کند، خود مسائل و اندیشه‌های مهمی از اعتقادات معتزله چون مسئله احباط و نفی شفاعت و خلود مرتکبین کبیره در آتش بدون توبه را در بر دارد که به گونه‌ای تفسیر عقلی آن محسوب می‌گردد. این اصل که در تفسیر کشاف به بسیاری از آیات، مستند شده است نیز بر پایه توصیفی است که بر اساس باید‌ها و نبایدهای عقلی در تحلیل افعال الهی صورت گرفته و به تأویل و توجیه ظاهری مبتلا شده‌اند (برای نمونه نک به تفسیر آیات: ۳، ۲۶، ۲۷۵/بقره، ۱۶۸/نساء، ۱۰/اسراء)

با تأمل در تفسیر و تحلیل‌های عقلی کشاف می‌توان به‌طور کلی ادعا کرد، تطبیق برخی آیات بر اصول و باورهای اعتقادی معتزله، از سوئی ناشی از عدم تعیین حدود کارائی عقل و نگرش استقلالی به ادله عقلی، و از سوی دیگر، توجه ناکافی به دیگر ادله شرعی در افق گشایی، تعدیل و هدایت عقل در کشف و استنباط عقائد دینی است. زمخشری این مهم را چنان که باید ارج نمی‌نهد و در مواقع بسیاری، دلائل موجود در آیات و روایات معتبر را در صورت ناهمخوانی با اعتقادات معتزلیان نادیده انگاشته یا رد می‌کند.

به این ترتیب می‌توان به تمایز تفسیر کلامی شیعی با دیگر فرق راه یافت. امتیاز اساسی شیعه، بهره‌گیری از همه منابع معرفتی، برای درک صحیح و کامل معارف اعتقادی، با این باور است که، عقل هرچند با داشته‌ها و توانمندی‌های فطری، در برهان‌های عقلی بسیاری از آیات دخالت دارد اما بدون تردید نیروی ادراک آن در تفاسیل معارف بسیاری، همچون مباحث دقیق توحید و معاد با محدودیت مواجه بوده و بدون هدایت معصومان امکان شناخت صحیح و کامل برای آن میسر نیست. از این رو نقش عقل در این حوزه عمدتاً تبیینی، برای فهم درست و دقیق متون دینی و کشف استواری اسناد آنها و نیز احراز عدم مخالفت مدلول آنها با سایر ادله، البته با پرهیز از پیش فرض‌های تحمیلی است.

بر این اساس رویکرد تفسیری طبرسی نیز روشی منطقی در بهره‌گیری از عقل و دیگر منابع معرفتی است. از نگاه وی بنابر آیاتی مانند «أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل/۴۴) نقش هدایتگری سنت با نزول وحی مطرح شده و در حقیقت اساسی‌ترین رسالت پیامبر (ص) معرفتی گردیده است (مجمع البیان، ۶/ ۵۶۹) افزون بر این، تمهیداتی نیز برای استمرار جریان صحیح تفسیر فراهم گردید که اساسی‌ترین آنها تعیین مرجعیت فهم و تفسیر قرآن پس از رحلت ایشان است. طبرسی ذیل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/۵۹) می‌نویسد: بی‌تردید خداوند پیروی کسی را واجب کرده است که با ویژه‌گی عصمت از کسانی که مطیع او هستند برتر و داناتر باشند چه آن‌که خداوند ما را به اطاعت کسی امر نمی‌کند که خود نیازمند هدایت باشد. وی سپس با نقل روایت ثقلین که تواتر آن، مورد اتفاق فریقین است (موسوی بجنوردی، کاظم؛ دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۷۳/۱۷) می‌نویسد: بر این اساس مخالفت با اهل بیت علیهم السلام که ملازم کتاب خدا هستند، همچون مخالفت با پیامبر (ص) در حیات ایشان است (جوامع الجامع، ۲۶۵/۱).

در این راستا، وی ذیل آیه «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ» (روم/۶۰) با روایتی از امام باقر(ع) که در آن پیشوایان و مدعیان باطل، مصداق این آیه خوانده شده‌اند، از امام صادق(ع) نیز، روایتی ذکر کرده است که در آن بیانات امامان معصوم، همان بیان پیامبر و در واقع تداوم رسالت آن حضرت در تفسیر و تأویل قرآن به شمار آمده است (جوامع، ۴/۴۶۳) از نگاه طبرسی روایات پیشوایان معصوم افزون بر کاربرد مستقیم در تفسیر، به گونه غیر مستقیم نیز، در ارائه اصول معنا شناسی و روش‌های تفسیر و استدلال، نقش بسزائی ایفاء می‌کند که توجه به آن، نقش ادله روایی را در تعیین شاخصه‌ها و ضوابط تفسیر مطلوب، به نحو دامنه‌داری گسترده‌تر می‌سازد. از این‌رو وی ذیل آیه هفتم سوره آل عمران با نقل روایتی از امام باقر(ع) که در آن افضل راسخان در علم، رسول خدا و سپس جانشینان آن حضرت معرفی گردیده‌اند، اشاره دارد؛ این آیه دلالتی بر انحصار فهم تشابهات ندارد و درحقیقت دیگران نیز می‌توانند با پیروی از الگوی تعلیمی آنان، به مراتبی از تأویل و تفسیر قرآن دست یابند (مجمع، ۷۰۱/۲) ضمانت این فرآیند نیز روایات متواتر نهی از تفسیر به رأی، در جوامع روایی فریقین است. مضمون واحد این روایات که نقلی از آن را مؤلف در مقدمه مجمع البیان یاد کرده است، تحذیر جدی از رأی محوری و تحمیل نظر بر قرآن بر اساس پیش‌داوری و جانبداری شخصی است، که مفهوم آن لزوم تفسیر روشمند را به همگان گوشزد می‌کند. بر این اساس در مبنای تفسیری طبرسی؛ جامع‌ترین الگویی که مفسر می‌تواند با پیروی از آن به‌درک تفسیری کامل‌تری از قرآن نائل گردد، بر استفاده از اجماعات عقلی و درنظر گرفتن هدایت‌های معصومان در تبیین و چگونگی استخراج معانی و مقاصد آیات استوار گردیده است که بهره برداری بیشتر از آنها، آثار و نتایج پر بارتری را در سنجش یافته‌های عقلی در اختیار مفسر قرار خواهد داد.

آسیب‌های روشی تفسیر زمخشری

در شیوه‌های تفسیر کلامی زمخشری، خلل و ضعف‌های قابل توجهی در اجرای قواعد و ضوابط تفسیر مشاهده می‌شود که به نوعی تطبیق مبانی و پایه‌های فکری معتزله در مقام تفسیر تلقی می‌شود. اگرچه غالباً به دلیل ترکیب این آسیب‌ها تفکیک کامل آنها ممکن نیست، اما مهمترین آسیب‌های روشی که بتوان در حدود این نوشتار به آن پرداخت، در پنج محور عمده عبارتند از:

۱- فقدان رویکرد واحد به روایات تفسیری

هرچند در رویکرد تفسیری معتزله، به دلیل آسیب‌های نقل روایت، خبر واحد جایگاه قابل توجهی ندارد و اندیشمندانی از آنان با تردید جدی در باره حجیت آن، تواتر را شرط قبول خبر دانسته (قاضی عبدالجبار؛ المغنی، ۴/ ۲۲۵، ۱۷/ ۳۸۴) و زمخشری نیز خود، به تبعیت از دلائل عقلی و برهانی در نقل خبر تاکید نموده است، با این وجود در کشف با گزینش روایات غالباً، به اقوال صحابه و تابعین یا روایات مرسل از پیامبر (ص) و یا روایاتی با واژه‌های «قیل» و «روی» بدون نام گوینده استناد داده شده است.

بی تردید ریشه اهمیت احادیث صحابه در این رویکرد، همان نظریه عدالت صحابه است که در نهایت به معدود روایاتی که در توصیف آنان به پیامبر مستند شده، باز می‌گردد. زمخشری ذیل آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (۸۹ نحل) در پاسخ به شبهه جامعیت قرآن، پس از اشاره به سنت پیامبر (ص) و اجماع می‌نویسد: همچنین رسول خدا برای امت خویش پسندیده است که از صحابیان و آثار آنان پیروی کنند، چنانکه فرموده است «اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم فاهدوا به» آنان راههای قیاس و اجتهاد را کشف کرده و پیموده‌اند، پس سنت، اجماع و قیاس مستند تبیان کتاب می‌باشد و از این جهت قرآن بیانگر هر چیزی است (کشف، ۲/ ۶۲۸).

فارغ از نقدهای مبنایی بر نظریه عدالت صحابه که در تفسیر آیه ۱۷۸/آل عمران مورد اذعان زمخشری نیز بوده است، آنچه به لحاظ روشی در روایات تفسیری کشف شایسته تأمل است؛ عدم توجه به ملاک‌ها و معیارهای پذیرش روایات است که گاه ماخذ یا سند معتبری برای نقل آن یافت نشده است. به عنوان مثال درباره این حدیث ابن حجر تنها به شش ماخذ غیر معروف دست یافته که با بررسی اسناد این روایت، در همه موارد راویان آن را ضعیف، مجهول، متروک یا متهم دانسته است (عسقلانی، ابن حجر، الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف، ۱۶۱؛

برای نمونه‌های دیگر در این کتاب نک به روایات ذیل تفسیر آیات: ۱/نساء، ۶۱/نور، ۲۷/الرحمن) اعتماد به بسیاری قرائت‌های غیر مشهور صحابه از جمله قرائت‌های شاذ و نامعتبر در تثبیت و تأیید آراء اعتزالی مانند استشهاد به قرائت «حططنا» بجای «وضعنا» از انس بن مالک برای عدول از زبان تمثیلی در آیه «و وضعنا عنک وزرک» در جهت دیدگاه معتزله در باره عصمت پیامبران، یکی دیگر از آسیب‌هایی است که به نوعی به نگرش یاد شده باز می‌گردد.

البته از دیدگاه طبرسی روایات صحابه نیز از نظر دور نمانده و نقل برخی از آنان به اعتبار آنکه شاهد نزول آیات و تبیین پیامبر بوده و خود نیز در فهم قرآن، تلاش‌هایی داشته‌اند، در صورت موافقت یا عدم مخالفت با رهنمودهای معصومین مورد توجه قرار داده و در موارد فراوانی، این گونه روایات را با ادله قرآنی و گاه با روایت از معصوم مورد تأیید قرار داده است. چنانکه وی قرائت «یا حسره للعباد» در آیه ۲۰ سوره یس از ابن عباس و ابی بن کعب را با نقل امام سجاده (ع) تأیید و در تفسیر دیدگاهی کلامی بدان استناد جسته است. (برای نمونه‌های دیگر در جوامع‌الجامع نک به تفسیر آیات ۱/انفال، ۱۱۰/توبه، ۱۰۶/اسراء، ۱۵/طه، ۴۷/انبیاء)

از سوی دیگر، رویکرد زمخشری به حوزه حدیث، نادیده انگاشتن یا رد برخی روایات در راستای عقائد و باورهای اعتزالی است. به عنوان مثال وی جهت تطبیق آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ يُهْتَدُونَ» (انعام/۸۲) با عقیده معتزله مبنی بر وجوب مجازات گناهکاران، روایت معروف ابن عباس از پیامبر (ص) که در پی نگرانی صحابه از نزول این آیه، واژه ظلم به شرک معنا شده را نادیده انگاشته است؛ حال آنکه طبرسی پس از نقل این روایت که در معنای شرک به آیه «إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان/۱۳) استناد شده، در تأیید روایت نیز به سیاق آیه که گفتگوی حضرت ابراهیم با مشرکان می‌باشد، استشهاد کرده است (جوامع، ۱/ ۳۹۲؛ مجمع، ۴/ ۵۰۷).

گفتنی است، هرچند زمخشری بسیاری از فضائل اهل بیت از جمله روایات مباحله (آل عمران/۶۳) اطعام (انسان/۸) و روایت طولانی «من مات علی حب آل محمد مات شهیداً» را ذیل آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری/۲۳) آورده است. اما یکی از کاستی‌های اساسی تفسیر وی، نقل اندک روایات تفسیری اهل بیت و سکوت در باره مرجعیت علمی آنان، با نگرش اعتزالی است. به عنوان مثال، در تفسیر آیه یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ (مائده/۶۷) با آگاهی از خطبه غدیر، (نک به

تفسیر وی ذیل آیه ۹۱/ نحل و تخریجات ابن حجر بر روایات آن مفاد آیه را عام دانسته و با استفاده از قرائنی فاقد سند (قرئ: رسالاته) در معنای آیه می‌نویسد: ای پیامبر همه آنچه را که بر تو نازل شده است، ابلاغ کن در غیر این صورت رسالات خود را ابلاغ نکرده‌ای. بدینگونه در تفسیر «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (فاطر/۳۲) نیز می‌نویسد: مراد امت رسول خدا از صحابه و تابعین و تابع تابعین و همه کسانی است که تا روز قیامت می‌آیند. حال آنکه طبرسی با استناد به حدیث العلماء ورثه الانبیاء روایتی را از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل می‌کند که فرموده‌اند: این آیه مخصوص ماست.

۲- نفی کارکرد روایات در تفکیک ظواهر و نصوص اعتقادی

دلالت ظاهری را به دلالت متبادر و رایج با احتمال خلاف آن، و در مقابل، نص را به معنای دلالت صریح و غیرقابل تأویل تعریف کرده‌اند (تهانوی، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون، ۲/ ۱۱۴۴) هرچند، ادله تخصیصی و تقيیدی ظواهر آیات با مراعات ضوابط و اصول عقلانی، معتبر و مقبول شرع تلقی شده است، اما چنانکه مشاهده شد اصل روشی مورد تاکید معتزله در این باره، نفی تخصیص و تقيید آیات اعتقادی با نصوص روائی است. آنان این قاعده را بر وجوب بایدها و نبایدها عقلی درباره حسن و قبح افعال الهی استوار کرده‌اند که بر خداوند نزول عمومات و اطلاعات قرآنی جز در کنار مخصص‌های آن جایز نیست (رک: محمود کامل، احمد، مفهوم العدل فی تفسیر المعتزله، ۱۳۴) حال آنکه تفکیک معارف نظری و عملی قرآن از یکدیگر و ناروائی تخصیص و تقيید در حوزه نخست، با اتفاق مسلمانان بر وقوع آن در حوزه احکام عملی قرآن (رک: قاضی عبد الجبار؛ متشابه القرآن، ۶/ ۳۵۴؛ کشف؛ ذیل آیه: سجده/۳) ادعائی ناموجه بوده و قابل پذیرش نیست، چه آنکه امکان و احتمال آن در آیات اعتقادی قرآن با توجه به ایجاز آیات و محدودیت‌های زبانی آن، و نیز ابهام و اجمال حکمت آمیز برخی آیات نیز حقیقتی اجتناب ناپذیر است، که طبعاً تشخیص و تفسیر آن نیز چون معارف عملی قرآن جز به مدد رازدانان وحی میسر نیست.

بنابراین روایاتی که در نگاه انتقادی معتزله به عنوان مخصص یا مقید آیات اعتقادی قرآن نادیده انگاشته شده را بایست، نوعی تبیین و شرح تفصیلی آیه دانست که می‌توان بدون پیش داوری، با تأمل در کلمات، عبارات و دیگر آیات قرآن نیز به شواهد و قرائن موید دست یافت. در این باره از نمونه‌های روشنی که جایگاه تفسیری اهل بیت در کشف را نیز نشان می‌دهد، عدم توجه زمخشری به ادله تبیینی آیه تطهیر (احزاب/۳۳) می‌باشد که به دلیل تأثیر پذیری وی

از پیش فرض‌های اعتزالی، طبق قاعده عموم لفظ، نقش ادله روایی، در تخصیص، عمومات این گونه آیات، مغفول مانده است.

زمخشری در تعمیم این بخش از آیه که در مقام بیان جایگاهی ویژه، با اراده الهی است، بدون توجه به عدول ضمائر از مؤنث به مذکر، اهل البیت را منصوب به ندا یا مدح دانسته و می‌نویسد: و این دلیل روشنی است که زنان و دختران پیامبر اهل بیت او هستند (کشاف، ۳/ ۵۳۸). حال آن که طبرسی بخش پایانی آیه را به دلیل شواهد لفظی و معنایی و روایات متواتری که برخی نقل‌های آن نیز از منابع اهل سنت روایت نموده، درباره خمسه طیبه و مورد اتفاق امت دانسته است (مجمع، ۸/ ۵۵۹؛ جوامع، ۳/ ۳۱۴).

این در حالی است که زمخشری خود ذیل آیه مباهله (آل عمران/ ۶۱) پس از گزارش تفصیلی جریان مباهله، از عایشه شرح روایت کساء را نیز نقل می‌کند که در آن آمده است: پیامبر پس از اجتماع اصحاب کساء فرمود: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطَهِّرَكُم تَطْهِيرًا». وی سپس در ادامه تفسیر خود بر آیه مباهله می‌نویسد: این که آن حضرت ذکر «ابناء» و «نساء» را بر «انفسنا» مقدم داشته، به منظور تنبیه بر قرب و منزلت ایشان است و هیچ دلیلی قویتر از این بر فضیلت اصحاب کساء نیست.

از نمونه‌های دیگر در این باره می‌توان از نفی تخصیص آیات عدم شفاعت براساس وجوب عقلی وعد و وعید الهی در تفسیر کشاف یاد کرد. از آن‌رو که اساساً معتزله، شفاعت در قیامت را به معنای افزایش منافع و پاداش و تنها شایسته مومنان نیکوکار و توبه کنندگان می‌دانند، (رک: قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ۲۰۷) زمخشری مفاد آیه «وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره/ ۴۸) که در آن شفاعت به معنای دفع ضرر و عقاب، با بیانی عام و مطلق نفی گردیده است را در حکم نص، شامل همگان دانسته و می‌نویسد: از این آیه معلوم می‌شود که شفاعت برای گناهکاران پذیرفته نیست (کشاف، ۱/ ۱۳۶) حال آنکه طبرسی عدم مطلق شفاعت از گناهان را غیر قابل قبول و هدف آیه را با توجه به سیاق آیات، ناامید ساختن یهود می‌داند که می‌گفتند، چون ما فرزندان پیامبران هستیم، پدرانمان از ما شفاعت خواهند کرد و در ادامه می‌نویسد: اصل شفاعت رسول اکرم (ص) در بین مسلمانان امری مسلم و غیر قابل انکار بوده و اجماع امت هم حجت است. در نظر وی از جمله ادله موید این عقیده، روایت متواتر پیامبر اکرم (ص) در صحیح بخاری و مسلم است که فرموده‌اند: «ادخرت شفاعتی لاهل الکبائر

من امتی». (جوامع، ۱/ ۴۴؛ مجمع، ۱/ ۲۳۳، ۲).

۳- عدم توجه کافی و شایسته به قرائن و دلالات قرآنی

از عمده‌ترین نقش‌های عقل در فرآیند تفسیر، توجه و دقت کافی به قرائن متصل و منفصل و کشف دلالت‌های عقلی و منطقی اعم از مفهومی، تضمنی، التزامی، اشاری، ... آیات است. گرچه زمخشری غالباً در معنا شناسی و تفسیر آیات به دلالت‌ها و قرائن، بدون تصریح به نام یا نوع آنها تمسک جسته است؛ اما در مواقعی، چنانکه در برخی آیات یادشده نیز مشاهده شد، عدم توجه و دقت لازم بدانها موجب آسیب‌ها و کاستی‌های قابل توجهی در تفسیر وی گردیده است.

بدینگونه عدم توجه شایسته به قرینه و ویژگی‌های مخاطب که بر مبنای اصول عرفی و عقلانی محاورات نیز حائز نقش بسزائی است؛ یکی از آسیب‌های مهم کشف در تفسیر برخی دلالت‌های آیات بشمار می‌رود. از جمله آیاتی که تأثیر این قرینه بخوبی نمایان است آیاتی است که در تنافی با عصمت و منزلت انبیاء، پیامبر اکرم (ص) با لحن عتاب آمیز یا شبه عتاب مورد خطاب واقع شده است.

از نمونه‌های قابل نقد در این باره، بیانی است که زمخشری ذیل آیه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنُتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكَافِرِينَ» (توبه/ ۴۳) از جمله آخرین آیات نازل شده، بدون توجه به آنچه در تفسیر برخی آیات سور مکی چون، آیه «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم/ ۴) در شان اخلاقی آن حضرت نگاشته، با تعبیر سوء از «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ»، پیامبر را شایسته تخطئه و توبیخ الهی دانسته و چنین نوشته است: این عبارت، کنایه از جنایت است؛ برای آن که عفو تابع و ملازم با آن است و معنایش این است که خطا کردی و بدکاری انجام دادی. (کشاف، ۲/ ۲۷۴). عبارتی که طبرسی در ردّ آن می‌نویسد: پیشگاه قدس پیامبران، بخصوص مقام سید انبیاء و بهترین زاده حوا بسی والاتر و پاک‌تر از آن است که جنایتی به آن حضرت نسبت داده شود. وی در تصحیح سوء تعبیر زمخشری می‌نویسد: در این آیه خداوند با لطف و مهربانی پیامبرش را مورد عتاب قرار داده و این گونه عتاب در امری جایز است که انجام غیر آن اولی و بهتر بود.

وی سپس با استفاده از قرینه سیاقی و دلالتی آیات بعد به این واقعیت اشاره می‌کند که منافقین اساساً در پی تجهیز و آمادگی برای سفر جنگ و شرکت در میدان جهاد نبودند، علاوه بر آن که حضور آنان در جنگ نیز نه تنها گریزی از کاری نمی‌گشود، بلکه همراهی شوم آنان،

چیزی جز تردید و اضطراب و از هم گسستن پیوندهای اتحاد سپاه و ایجاد فساد و مشکلات تازه، نمی‌افزود. وی با طرح این پرسش که چگونه می‌توان گفت اجازه‌ای که رسول خدا (ص) به آنها داد قبیح بوده با اینکه خداوند سبحان در جای دیگری می‌فرماید: «فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور/۶۲) می‌نویسد: بنابراین اجازه حضرت گناه و امری قبیح نبوده، هرچند بهتر آن بود که چنین اجازه‌ای به آنان ندهد تا خود به خود نفاقشان آشکار شود (جوامع، ۵۸/۲؛ مجمع، ۵۲/۵؛ برای نمونه‌های دیگر نک به: کشاف، ۷۰۱/۴، ۱۷۲ ذیل آیات نخست سوره‌های عبس و تحریم).

طبرسی گاه برای منافات ظاهری این گونه آیات با عصمت و مقام والای انبیاء بویژه پیامبر گرامی اسلام، راه کار ادبی و عرفی دیگری را با حفظ پای بندی به ظاهر آیات مطرح کرده است. وی ذیل آیه «وَمَا كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ» (قصص/۸۸-۸۶) می‌نویسد: اگرچه خطاب این آیات به پیامبر است، اما مخاطب حقیقی، کسانی غیر از ایشان هستند؛ از ابن عباس روایت شده که بیشتر قرآن از باب «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» است (جوامع، ۲۳۵/۳) بر این اساس نیز، ذیل آیه «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ» (غافر/۴۰) در اصلاح کلام زمخشری که طلب مغفرت از خداوند را به استغفار از فرطات و کاستی‌ها تفسیر کرده است (کشاف، ۱۷۳/۴) می‌نویسد: خداوند برای آن که بر درجات پیامبرش بیافزاید و نیز سنت و شیوه امت شود، پیامبر را امر به استغفار کرده است (جوامع، ۱۶/۴).

بدینگونه وی در تفسیر آیه «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ» (توبه/۱۱۷) نظر زمخشری را تصحیح، و با نقل قرائت «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ بِالنَّبِيِّ عَلَى الْمُهَاجِرِينَ» از امام رضا (ع) می‌نویسد: ذکر پیامبر در ابتدا و در زمره توبه کنندگان تنها برای تبرک و به این دلیل است که ایشان سبب توبه آنان بود؛ زیرا روشن است که آن حضرت کاری انجام نداده بود که لازم باشد از آن توبه کند. وی سپس می‌افزاید: خداوند با این بیان که هیچ مؤمنی بی نیاز از توبه و استغفار نیست؛ مومنان را وادار به توبه کرده است (جوامع، ۸۹/۲) گرچه استناد طبرسی در استفاده از این قاعده ادبی متداول که برخی ادبا و سخن سنجان عرب نیز (ابن عبد ربیه، العقد الفرید، ۲۸۲/۱) از آن به عنوان قاعده‌ای ادبی و بلاغی در باب تعریض بالکنایه نام برده‌اند به اظهار نظر ابن عباس بوده و آن را نیازمند تائید ویژه‌ای از سوی شرع ندانسته است، اما اغلب مفسران امامی در مواجهه با این گونه آیات، روایات امام صادق و امام رضا علیهما السلام را مبنا

قرار می‌دهند که طبق این روایات در تائید سیره عقلاء، همه آیات عتاب به پیامبر از باب «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» نازل شده و مخاطب واقعی آن فرد یا گروهی غیر از حضرت ایشان است. (برای نمونه نک به: المیزان، (توبه/۴۹) ۳۰۰/۹، (اسراء/۷۴) ۳۰۰/۹، (زمر/۶۵) ۳۰۰/۱۷، (قصص/۸۸) ۹۷/۱۶)

۴- خلط حوزه‌های زبانی قرآن

شناخت صحیح جنبه‌های ادبی ابعاد مختلف زبانی قرآن؛ تفسیری یا تأویلی، حقیقی یا مجازی و و تفکیک دقیق حوزه‌های آنها با انواع قرائن و شواهد مرتبط با لفظ و کلام نیز از دیگر اصول مهم سامان‌مندی روش تفسیر عقلی است. هرچند دقت نظرها و تااملات عقلی زمخشری در اسلوب‌ها و جلوه‌های ادبی و بلاغی قرآن را بایست مهمترین انگیزه، توجه طبرسی به کشف دانست تا جایی که تحلیل‌های تمثیلی آیات اخذ میثاق در عالم ذر (اعراف/۱۷۳)، عرض امانت (احزاب/۷۲) مورد پذیرش طبرسی نیز قرار گرفته است، با این وجود، در جهت‌گیری اعتزالی زمخشری نمونه‌ها و تحلیل‌های قابل نقدی از حمل بر تخیل و نفی حقیقت برخی مضامین قرآنی را می‌توان یافت که ضابطه‌مندی حوزه‌های زبانی قرآن، دستخوش تفسیر به رأی شده و راه بسط آنرا برای برخی ادعای دیگر هموار ساخته است.

به عنوان مثال؛ زمخشری ذیل آیه ولایت (مائده/۵۵) باوجود نقل سبب نزول انفاق امام علی (ع) در نماز، «راکعون» را مجاز از خشوع در برابر خدا دانسته و براساس آن دیگر کلمات و قرائن تخصیص آیه را نادیده گرفته یا تأویل کرده است (کشاف، ۱/ ۶۹۹) حال آن که طبرسی با استدلال به دلایل و قرائن لفظی تخصیص آیه، پس از معنا شناسی واژه «ولی» با استفاده از سیاق کلمات، «راکعون» را در معنای حقیقی و روایت و آیه را موید هم، از واضحترین دلایل ولایت بلا فصل امیر مومنان علی (ع) پس از پیامبر دانسته است (جوامع، ۱/ ۳۳۷).

بدینگونه زمخشری در تفسیر سوره کوثر بدون تأمل در شأن نزول سوره، قرائن لغوی و سیاق آیات با تأویل واژه‌های کوثر و ابتر می‌نویسد: مومنانی که تا قیامت زاده می‌شوند همگان اولاد و اعقاب پیامبر هستند و ابتر نیز کسی است که از نظر خدا افتاده و در هر دو جهان فراموش شده است (کشاف، ۴/ ۸۰۷).

طبرسی با رد این نظر، معتقد است این استدلال عدول از اصل اولیه وضع لغت و دست یازیدن به مجاز در جایی است که دلیل و ضرورتی برای آن وجود ندارد. وی پس از نقل

روایات فریقین که پیامبر اکرم حسنین علیهما السلام را فرزندان خود خطاب می‌فرمودند (المتقی الهندی، کنز العمال، ۱۷/ ۲۰۰) و نیز تصریح قرآن که ایشان پدر هیچ یک از مردان شما نیست لیک رسول خدا و خاتم پیامبران است (احزاب/ ۴۰) می‌نویسد: چگونه ممکن است افراد امت، فرزندان پیامبر به حساب آیند اما ذریه دختر آن‌حضرت، فرزندان او به‌شمار نیابند! (جوامع، ۴/ ۵۴۷).

از موارد چالش برانگیز توسعه این دیدگاه در تفسیر عقلی کشف، ادعای تأثیر پذیری برخی آیات از فهم و نمادهای اعتقادی مخاطب بر پایه تعبیر تمثیلی و دیگر صنایع ادبی است که دستمایه شماری از جریان‌های فکری نومعتزله، در بسط و دفاع از این نظریه گردیده است. (برای نمونه نک به: ابوزید، مفهوم النص، ۳۸؛ سروش، قبض و بسط تئوری شریعت، ۲۲۱) بعنوان نمونه: زمخشری ذیل آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره/ ۲۷۵) آیه را تائیدی بر اصل مورد تأکید معتزله در نفی تأثیر پدیده‌هایی همچون سحر و شیطا‌طین بر روان و قوای عقلانی به‌دلیل ناسازگاری آن با اراده و اختیار آدمی می‌داند و در تبیین آیه، جنون و عدم تعادل رباخواران را انعکاس‌پندار اعراب جاهلی می‌شمارد که گمان می‌بردند جنون یا صرع به‌واسطه تماس شیطان تحقق می‌یابد (کشف، ۱/ ۳۲۰).

حال آن‌که طبرسی و قریب به اتفاق مفسران، با تکیه بر دیگر آیات و روایات متعدد، انتساب جنون یا صرع - نه همه انواع آنها - به دخالت شیطان، در اثر کیفر گناهان و عدم منع خداوند را، بیان حقیقی تلقی کرده و حمل براین ذهنیت موهوم که زمخشری در تفسیر آیه ۷۱ سوره انعام نیز بر آن پای فشرده است را شایسته و پسند زبان هدایت بخش قرآن که با داعیه جاودانگی و جهان شمولی کلام خود را از هرگونه هزل و لغو به دور می‌شمارد، ندانسته است (طارق/ ۱۴). از این رو، وی با نقل روایتی از امام صادق (ع) در توصیف سیما و حالت ربا خواران در معراج پیامبر (ص) این آیه را ناظر به قیامت، آن هنگام که مردم از قبور خود برمی‌خیزند دانسته می‌نویسد: ربا خواران در قیامت بر می‌خیزند در حالی که همچون آدمی مصروع دچار آشفتگی روانی گشته و این حالت نشانه ربا خواران است که با آن اهل موقف آنان را می‌شناسند (جوامع، ۱/ ۶۵۰؛ مجمع، ۲/ ۶۷۰).

۵- نگرش گزینشی و استدلال جانبدارانه در تفسیر آیات

می‌توان ادعا نمود، از رهگذر تفسیر کلامی زمخشری و نگاه یک سویه وی به مباحث

کلامی قرآن نمی‌توان به معرفت دینی منسجم و منظومه‌ای جامع از آموزه‌های هدایت بخش معارف نظری قرآن، دست یافت. چه آن‌که در تفسیر کشاف با اصالت بخشیدن به اصول و باورهای کلامی معتزله، آیات موافق گزینش شده و ادله قرآنی به ظاهر مخالف، بدون توجه به نقش آنها در تعدیل و تکمیل دیدگاه کلامی، تنها در مقام نقد و یا تأویل بررسی گردیده است. بعنوان مثال هرچند، در کشاف نظریه اختیار انسان در تفسیر و تأویل ظواهر بسیاری از آیات جبر نما، راهگشا و دارای جایگاه ارزشمندی است، اما از پیامدها و آسیب‌های تفسیری زمخشری در باره این گونه آیات، تداعی نوعی استقلال اراده برای انسان در حوزه فعل و مشیت الهی است.

حال آن که طبرسی که نه دیدگاه جبری اشاعره و نفی حسن و قبح عقلی آنان را می‌پذیرد و نه نظر زمخشری در حوزه اختیار انسان و مشیت الهی را روا می‌داند؛ راه میانه‌ای را با تمسک به راهنمایی اهل بیت برگزیده است. وی در این باره، روایتی را از گفتگوی امام صادق و ابوحنیفه نقل می‌کند که امام ضمن اسناد فعل به فاعل آن، وی را به عدم استقلال فاعل بر اساس نظام قضا و قدر و مشیت الهی توجه داده است (جوامع، ۳/ ۱۸۴). از نمونه‌های اختلاف، در این باره را می‌توان به توجه طبرسی در تفسیر آیه «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلُ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ لِيُذَاقُوا عَذَابًا» (آل عمران/ ۱۷۸) مشاهده کرد. از آن‌رو که در این آیه، مهلت یافتن کافران برای افزایش گناهان به اراده الهی نسبت داده شده است؛ زمخشری در پاسخ به شبهه اسناد فعل قبیح به خداوند و نفی غرض الهی می‌نویسد: هر علتی غرض و هدف نیست؛ چنانکه می‌گویند: «قعدت عن الغزو للعجز و الفاقه» وی سپس توضیح می‌دهد؛ از آن‌رو که خداوند می‌داند آنان به گناهانشان خواهند افزود، در نتیجه مهلت دادن از طریق مجاز به خاطر و به سبب آن صورت پذیرفته است (کشاف، ۱/ ۴۴۴).

این توجیه و موارد مشابه فراوان آن در کشاف هرچند به علم الهی مستند گردیده است (برای نمونه نک به: تفسیر آیات: اعراف/ ۳۰، یونس/ ۳۳ و ۹۶، هود/ ۹۶ و ۱۱۹)، مشکلی را رفع نمی‌سازد، زیرا وی با این وجود، روشن نساخته است که املاء الهی با عدم جواز انتساب فعل قبیح به خداوند چه توجیهی دارد؟ وی برای حل این مشکل از قرائت شاذی در آیه یاد می‌کند که همزه «انمای» نخست را به کسر و «انمای» دوم را به فتح خوانده است؛ تا بدین گونه با قائل شدن به تقدیم و تأخیر در آیه، یعنی مقدم شدن عبارت (انما نملی خیرا لانفسهم) و مؤخر دانستن عبارت مفعولی (انما نملی لهم لیزدادوا اثما) و نیز فرض توبه آیه را چنین

تفسیر کند: کافران گمان نکنند که مهلت ما برای آن است که گناهان بیشتری مرتکب شوند؛ بلکه مهلت دادن به خیر آنان است به این که توبه کنند و ایمان آورند.

اما طبرسی گرچه لام (لizardاوا) را نیز به دلیل انتفاء انتساب فعل قبیح به خداوند در معنای غرض و هدف جایز نمی‌داند ولی آن را مانند عبارت «لدوا للموت و ابنوا للخراب» به معنای علت غایی و نتیجه فعل دانسته و مسئله چگونگی همخوانی (لizardاوا اثما) با عدل الهی و عدم جواز انتساب فعل قبیح به خداوند را با اشاره به ارتباط سوء اختیار کافران و قاعده قرآنی استدراج و مجازات الهی که در مکتب تفسیری اهل بیت نیز بر آن تاکید شده، پاسخ داده است. وی قرائت مورد استناد را نیز شاذ و برخلاف اجماع دانسته، علاوه بر آن که معتقد است؛ تقدیم و تأخیر صلاحیت تغییر اعراب را ندارد (جوامع، ۱/ ۲۳۳؛ مجمع، ۲/ ۸۹۳).

از نمونه آسیب‌های قابل توجه دیگر که با نگرش‌گزینی به ادله قرآنی صورت گرفته است؛ نظریه کلامی حبط همه طاعات با ارتکاب گناه کبیره و عدم امکان مغفرت بدون توبه از گناهان است که با تکیه بر آیاتی که بخشش خداوند به توبه مقید شده است؛ بنابر قاعده حمل مطلق بر مقید بر آیات دیگر تعمیم یافته است. چنانکه زمخشری در تفسیر آیه «يَعْذِبُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَ إِلَيْهِ تُقْلَبُونَ» (عنکبوت/ ۲۱) می‌نویسد: متعلق اراده الهی (مَنْ يَشَاءُ اول و دوم) در آیات متعددی از قرآن کریم بیان شده است؛ کسانی نظیر فاسقان توبه نکرده مورد عذاب و انسانهای معصوم و توبه‌کار مورد رحمت الهی قرار می‌گیرند. (کشاف، ۳/ ۴۴۹) بدین منظور در توجیه برخی از آیات مانند آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا وَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أُعْذِبْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (اسراء/ ۹ و ۱۰) می‌نویسد: اگر بپرسند چگونه از مومنان نیکوکار و کافران یاد شده اما از فاسقان و بدکاران یاد نشده است؟ باید گفت مردم در آن هنگام یا مؤمن بودند و یا مشرک و اصحاب المنزل بین المنزلتین پس از آن پدید آمدند. (کشاف، ۲/ ۶۵۲) این شیوه تفسیری در همه آیاتی که امکان غفران یا عدم مغفرت خداوند نیز به مشیت الهی واگذار شده در کشاف صورت پذیرفته، (برای نمونه نک به تفسیر آیات: بقره/ ۲۸۴، آل عمران/ ۱۲۹، مائده/ ۱۸ و ۴۰، فتح/ ۱۴) و بر این اساس ادله روایی مخالف این دیدگاه، که در آنها امکان مغفرت بدون توبه، مشروط به مشیت الهی گردیده، مجعول و افتراء دانسته شده هرچند نزد اهل سنت نیز از صحت فراوان برخوردار است. (کشاف، ۱/ ۳۳۰؛ ۱۱۴) حال آن‌که این نگاه کلامی نیز یک سویه صورت گرفته و از لسان حکمت آمیز و تربیتی ابهام این گونه آیات در ایجاد حس بندگی و

خضوع در برابر اراده و مشیت الهی غفلت گردیده است. طبرسی با توجه به این نکته روایتی را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است که فرموده‌اند: اگر عفو و گذشت خداوند نمی‌بود زندگی بر هیچ کس گوارا نمی‌شد و اگر وعده عقاب و کیفر الهی نبود هر کسی با تکیه به رحمت او هر چه می‌خواست انجام می‌داد (جوامع، ۲/ ۲۱۸).

در این زمینه یکی از آیاتی که در تفسیر زمخشری علیرغم تاکید خود وی بر ضرورت تفسیر قرآن بر اساس وجوه شایع و رایج زبان فصحا (کشاف، ۲/ ۷۰۵)، با تکلفات دور از بلاغت و شیوایی مورد انتظار از قرآن همراه شده، تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء/ ۴۸) است. اهمیت این آیه از آن روست که بر خلاف مبانی و اصول اعتزالی، پس از بیان عدم بخشش شرک، از امکان مغفرت دیگر گناهان سخن می‌گوید. از این رو زمخشری ناگزیر با ادبای جدلی به تقیید و تفسیری غریب و نا همخوان با سیاق پرداخته، که مورد ایراد و نقد صریح طبرسی قرار گرفته است.

از آن‌رو که تقیید مغفرت کمتر از شرک به توبه در این آیه بر خلاف دیگر آیات مشابه که در تفسیر کشاف به توبه مقید شده، ممکن نیست، (برای نمونه نک به: کشاف، ۱/ ۳۳۰، ۴۱۴، ۵۲۰، ۵۶۶) زمخشری ناگزیر در صدد بر آمده است تا با عرضه ترکیب غریب از آیه، تغییر بنیادینی را متوجه فاعل فعل «یشاء» سازد و با تغییر ارجاع ضمیر آن از الله به «لَمَنْ» به هر دو فعل یغفر و لا یغفر، مرتبط بداند و در تفسیر آن بنویسد: مَنْ یشاء در جمله نخست، عدم مغفرت شرک، مقید به صورت عدم توبه و در جمله دوم، مغفرت ما دون شرک، مقید به صورت توبه است (کشاف، ۱/ ۵۲۰).

اما طبرسی این آیه را از امید بخش‌ترین آیات قرآن معرفی کرده و با توجه به قرائن سیاقی معتقد است، نمی‌توان مغفرت برای کمتر از شرک را به صورت توبه مقید دانست؛ بلکه آیه تمام گناهان را به جز شرک، مشمول عموم جمله «ما دُونَ ذَلِكَ» و داخل در مشیت آمرزش خداوند ساخته است. وی با اشاره به این نکته که آمرزش گناه شرک به وسیله توبه امری اجماعی است؛ بنا براین منظور از عدم آمرزش گناه شرک، گناه کسی است که از آن توبه نکرده باشد؛ با اظهار شگفتی از سخن زمخشری آن را در نهایت خطا و بطلان دانسته و می‌پرسد: آیا جز این است که خدای سبحان ابتدا تصریح کرده که گناه شرک غیر قابل آمرزش است و سپس گناهان دیگر را غیر از شرک قابل عفو دانسته است؟ وی سپس آنچه که در تفسیر زمخشری نفی و اثبات شده را در حکم و معنا یکی دانسته و می‌نویسد: سخن خدائی که فصاحتش

عقل‌ها را به شگفتی واداشته از مثل چنین نقیصه‌ای که در کلام هیچ عاقلی پسندیده نیست، به دور است (جوامع، ۱/ ۲۶۱) وی همچنین با نقل روایتی از امام صادق که فرموده است: «اگر بیم و امید مؤمن، سنجیده شود، متعادل خواهد بود.» معتقد است: این آیه مؤمنین را میان بیم و امید و بین فضل و عدل خدا به انتظار روا داشته است. صفت مؤمن همین است که همواره میان بیم و امید و عدل و فضل خداوند قرار داشته باشد (مجمع، ۳/ ۸۸).

نتیجه‌گیری

بسیاری از استدلال‌ات عقلی زمخشری در باب توحید و عدل، این ادعا را تأیید می‌کند که رویکرد عقلی در این زمینه از پشتوانه‌های قابل توجهی در متون روایی شیعی متکی به اهل بیت پیامبر علیهم السلام برخوردار بوده و نظر به تقدم زمانی اندیشه شیعی در این‌باره، در تأثیرپذیری تفکر اعتزالی تردیدی وجود ندارد.

در تفسیر کلامی طبرسی، جامع‌ترین الگویی که مفسر می‌تواند با تبعیت از آن، به‌درک کامل‌تری از معارف کلامی قرآن نائل گردد، علاوه بر استفاده از اجماعات عقلی، کارکردهای برهانی عقل و سنت نبوی بر پیوند با عترت علیهم السلام، به‌عنوان تنها وارثان حقیقی پیامبر(ص)، استوار است که ارتباط افزون‌تر آن، درک حقایق بیشتری را در تبیین استدلال‌ات منطقی و برهانی آیات بدنبال خواهد داشت.

عمده‌ترین آسیب روشی تفسیر کلامی زمخشری، اعتماد به حاکمیت عقل بر نقل، فقدان رویکرد واحد به روایات تفسیری، نفی نقش روایات در تفکیک ظواهر و نصوص قرآنی، عدم توجه کافی و شایسته به قرائن و دلالات قرآنی، خلط حوزه‌های مختلف زبانی قرآن و نگرش گزینشی به ادله و استدلال‌ات جانبدارانه در تفسیر آیات است که از پیامدهای آن مغالطات کلامی دربرخی از مفاهیم و حقایق اساسی قرآن، از جمله قضا و قدر، عصمت انبیاء، لزوم نصب، فضیلت و عصمت امام، شفاعت و امکان عفو مرتکب کبیره بدون توبه و... می‌باشد.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۶۱ م
 ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارالصادر، للطباعة و النشر بیروت، ۱۳۸۶ ق.
 ابن بطوطه، محمود بن ابراهیم، *رحله ابن بطوطه*، تحقیق علی المتصر الکتانی، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۰۵ ق.

- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، *العقد الفريد*، المكتبة الشاملة، بی‌تا.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ابوزید، نصر حامد، *مفهوم النص*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، ۱۳۸۰.
- ادنه وی، احمد بن محمد، *طبقات المفسرین*، مدینه، مکتبه العلوم و الحكم، ۱۴۱۷ ق.
- باثورت، *سلجوقیان*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولى، ۱۳۸۰.
- برنجکار، رضا، *روش شناسی علم کلام*، قم، موسسه علمی و فرهنگی دارالحديث، ۱۳۹۱.
- تهانوی، محمد اعلی، *موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
- حلمی، احمد کمال الدین، *دولت سلجوقیان*، ترجمه عبدالله نصری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، تحقیق عبود الشالجي، بی‌نا، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
- ذهبی، محمد حسین، *التفسیر و المفسرون*، دارالکتب الحديثه، ۱۳۹۶ ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ اسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیه*، دار حکمه الحیاه، بیروت، ۱۹۹۲ م.
- سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، انتشارات صراط، چاپ هفتم، ۱۳۷۹.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن احمد، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر المیزان*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه، تهران، ۱۳۷۷.
- _____، *مجمع البیان فی تفسیر قرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، تحقیق جواد قیومی، قم، بی‌نا، ۱۴۱۷ ق.
- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، *طبقات مفسرین شیعه*، قم، نوید اسلام، ۱۳۷۲.
- قاضی عبدالجبار بن احمد، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق محمد مصطفی حلمی، مصر، الدار المصریه للتالیف و الترجمه، ۱۳۸۵ ق.
- _____، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، تحقیق فؤاد سید، الدار التونسیه للنشر، تونس، ۱۴۰۶ ق.

شماره ۱۰۴	علوم قرآن و حدیث	۱۶۲
_____، <i>متشابه القرآن</i>، قاهره، مکتبه دار التراث، بی تا. متقی هندی، علی بن حسام الدین، <i>کنز العمال فی سنن و الاقوال و الافعال</i>، بیروت، موسسه الرساله، الطبعة الثانيه، ۱۴۰۷ ق. محمود کامل، احمد، <i>مفهوم العدل فی تفسیر المعتزله</i>، بیروت، دارالنهضة العربيه، ۱۴۰۳ ق. موسوی بجنوردی، کاظم، <i>دایره المعارف بزرگ اسلامی</i>، تهران ۱۳۸۸		



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 1, Issue 104

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

Spring & summer 2020

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۱۸۴-۱۶۳

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.70205

تأثیر تنويع حديث بر دانش رجال*

دکتر علیرضا دل افکار

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

Email: delafkar@pnu.ac.ir

دکتر مهین شریفی اصفهانی

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

Email: msharifi29@yahoo.com

دکتر محمدهادی امین ناجی

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

Email: mh_aminnaji@pnu.ac.ir

جواد طاهری^۱

دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور واحد تهران جنوب

Email: javadtaheri114@gmail.com

چکیده

«تنويع سندی حديث» توسط ابن طاووس در قرن هفتم (۶۷۳ ق) مبدأ تحولات گسترده و متنوع در دانش رجال گردید؛ عده‌ای چنین اجتهاداتی را مردود شمردند و به دليل عدم انحصار قرائن در سند، از اساس مخالف دانش رجال شدند. تحول طبیعی، محدود شدن دایره احادیث صحیح بود. از طرفی مبنای رجالی جدید باعث ایجاد ابهام در آرای رجالی بعدی گردید؛ چنانکه نسبت به آرای علامه حلی در تصحیح طرق و اسناد، برداشت‌های دوگانه را ایجاد کرد. از سویی دیگر گروه عظیمی متأثر از این تقسیم بندی، موجب پیشرفت دانش رجال شدند؛ چنانکه با تأثیرپذیری از تعریف جدید از «حديث صحيح»، عده‌ای به «وثاقت سندی» گراییدند و یا عده‌ای «طبقه شناسی» و «شروط راوی» را بازکاوی نمودند. این مقاله سعی دارد تأثیر تنويع حديث بر دانش رجال را بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: رجال، ادوار رجالی، تنويع حديث، تأثیر تقسیم بندی حديث، تأثیر درایه بر رجال.

*. تاريخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵؛ تاريخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۲۳.

۱. نویسنده مسئول

The Effect of Diversification of Hadith Sources on the Science of Narrators

Dr. Alireza Delafkar

Faculty Member of Payame Noor University

Dr. Mahin Sharifi Esfahani

Faculty Member of Payame Noor University

Dr. Mohammad Hadi Amin Naji

Faculty Member of Payame Noor University

Javad Taheri (Corresponding Author)

PhD Student Payame Noor University, South Tehran branch

Abstract

"The diversification of the hadith source" by Ibn Tawus in the seventh century (673 AH) was a milestone for far-reaching and great changes in the Science of Narrators. Some have rejected such rulings, and given the non-monopoly of the evidence in the document, fundamentally repudiate the Science of Narrators. Naturally, a subsequent development was narrowing down the circle of authentic and reliable hadiths. On the other hand, the new principles of the Science of Narrators provoked ambiguity in the future ideas on Science of Narrators. For instance, it cast doubt on views of Allameh Hilli on modification of methods and documents. On the other hand, the huge effect of this division promoted the Science of Narrators. As such, informed by the new definition of "reliable hadith", some turned to "authenticity of document" and others revisited "classification" and "conditions of the narrator". This article aims to explore the effect of diversification of hadith sources on the Science of Narrators.

Keywords: Science of Narrators, Narrators, diversification of hadith sources, the effect of hadith division, the effect of hadith understanding on the Science of Narrators.

مقدمه

احمد بن موسی معروف به ابن طاووس حلی^۱ در قرن هفتم (۶۷۳ ق) برای سند حدیث، اقسامی را ذکر کرد. قبل از آن، حدیث به صحیح و ضعیف تقسیم می‌شد. ایشان اشکالاتی را در این تقسیم می‌دید؛ مانند این اشکال که شایسته نیست حدیث متصل با حدیث مرسل تعارض کند یا حدیث حسن با حدیث صحیح، متعارض خوانده شوند. یا از کجا معلوم که قرائن موجود نزد متقدمان نزد متأخران نیز حجیت داشته باشد. لذا وی احادیث را از دو قسم «صحیح» و «غیر صحیح» به چهار قسم «صحیح»، «حسن»، «موثق» و «ضعیف» تقسیم نمود. با این تنويع، تعریف «حدیث صحیح» نیز تغییر کرد و ارزشگذاری‌های بعدی با دو مبنای جدید و قدیم مواجه شد که خود، در آرای رجالی هنگام تعبیر به صحیح و ضعیف، نوعی ابهام ایجاد کرد.

این کار جدید در میان شیعه، تأثیرات منفی و مثبت فراوانی بر دانش رجال گذاشت؛ از طرفی با مخالفت اخباریان متأخر مواجه شد؛ آنان این اجتهاد را باطل دانسته و به دلیل تأثیرپذیری از تقسیم بندی مشابه در میان اهل سنت، آن را اجتهادی تقلیدی خواندند. علت این که بررسی سندی اجتهادی غیر سودمند شمرده شد این است که آنان این تقسیم بندی را عامل تمرکز بر سند دانستند و از نظر آنان سند، تنها یکی از قرائنی است که نزد محدثان متقدم مورد توجه بوده است لذا توجه به سند را به عنوان راه انحصاری در ارزیابی صحت حدیث از اساس بی اعتبار و بی فایده دانستند البته احادیث کتب اربعه را نیز قطعی الصدور تلقی کردند. از نظر آنها بررسی رجالی روایات صرفاً به عنوان یک قرینه نه تمام قرائن صرفاً برای رفع تعارض اخبار بود. بررسی احوال راویان نیز صرفاً برای پیدا کردن شأن ورود روایت قابل استفاده بود و نه بیشتر.

از سویی دیگر این تقسیم بندی و اجتهاد جدید موجب پیشرفت و تحول در اجتهادات بعدی شد؛ تعریف جدید از حدیث «صحیح» باعث توجه به اتصال سند و ظهور مبنای «وثاقت سندی» شد. «طبقه شناسی» که از نظر اخباریان صرفاً برای شناخت «راویان مشترک» بود در مبنای جدید برای شناخت اتصال راویان نیز به کار می‌رفت لذا زمینه ابتکارات جدید یعنی

۱ در میان علماء شیعه در مسائل فقهی و رجالی و در جایی که قرینه‌ای نیست هرگاه نامی از ابن طاووس آورده می‌شود، اشاره به احمد بن موسی دارد، که با لقب «فقیه اهل بیت (ع)» مشهور است؛ اما در کتب ادعیه، اگر ابن طاووس گفته شود، منظور رضی الدین علی ملقب به سید بن طاووس برادر ایشان می‌باشد (قمی، الفوائد الرضویه، ۱/ ۳۹؛ رک: امین، اعیان الشیعه، ۳/ ۱۹۰؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ۲/ ۳۴۴؛ حر عاملی، امل الأمل، ۲/ ۲۹؛ زکلی، الأعلام، ۱/ ۲۴۷).

توجه به اساتید و شاگردان راویان را نیز فراهم نمود. بدین وسیله «طبقه شناسی» اهمیت ویژه‌تری پیدا کرد. همچنین مقوله «شروط راویان» دارای حساسیت بیشتری شد که همه از تأثیرات این تقسیم به شمار می‌رود.

از دیگر آثار «تنويع حدیث»، حل آسان‌تر تعارض اخبار بود؛ طبق اصطلاح جدید فقط حدیث مؤثق با مؤثق قابل تعارض تلقی می‌گردد و حدیث «حسن» با «حسن» و حدیث «صحیح» با «صحیح». بدین شکل بسیاری از احادیث متعارض طبق اصطلاح متقدمان، دیگر بر اساس اصطلاح جدید از تعارض خارج می‌گردند. بنابراین با توجه به ظهور مبنای جدید نمی‌توان احادیث صحیح نزد متأخران را عدل احادیث صحیح نزد متقدمان شمرد و هر دو را با یک عیار سنجید. لذا اگر سند حدیثی طبق مبنای متقدمان، متصف به صحت می‌گردید معلوم نیست که نزد متأخران نیز آن حدیث صحیح تلقی گردد. بسیاری از احادیثی که نزد متقدمان مقرون به صحت بوده از نظر متأخران، در ردیف احادیث ضعیف خواهد بود. پس در تعارض دو حدیث باید دقت نمود که تعارض فقط در صورتی خواهد بود که هر دو طبق یک مبنای متعارض شمرده شوند.

بدین لحاظ، تقسیم بندی جدید حدیث باعث شد که دایره احادیث صحیح محدود شود. البته رفع تعارض اخبار طبق مبنای جدید آسانتر گردید.

نکته دیگر که اهمیت دانستن تحولات بعد از این اجتهاد ابن طاووس را نیز بیشتر روشن می‌کند این است که هر روایت مسند اگر توسط علامه حلی در قرن هشتم (دوره اجتهادات جدید)، موصوف به صحت می‌گشت طبق مبنای وی بر توثیق تک تک رجال موجود در سند آن دلالت خواهد داشت. مگر این که ثابت شود علامه در عمل، مبنای خود را رها کرده و بر مبنای گذشتگان به تصحیح می‌پرداخته است. هر حدیثی هم که طبق مبنای متقدمان موصوف به صحت گردد هرگز دلالت بر توثیق تک تک راویان موجود در اسنادش نمی‌کند. بررسی تأثیرات این اقدام بر دانش رجال، تلاش نویسنده در این نوشتار خواهد بود.

پیشینه تحقیق

محدثان متقدم، خصوصیات متنی را بر سندی ترجیح می‌دادند چرا که معیار آنها وجود حدیث در مجموعه‌های روایی (اصول) بود. بعدها که واسطه‌ها افزایش یافت همین معیار برقرار ماند و حدیث صرفاً به صحیح و ضعیف تقسیم می‌شد تا این که ابن طاووس حدیث را

به چهار نوع تقسيم کرد. وی برای هر یک، معيارها و ضوابطی را تعيين نمود (شهيدثانی، الرعايه فی علم الدرايه، ۸۶؛ سبجانی، اصول الحديث، ۵۲). اين اجتهاد و حرکت نو در دانش درايه، میان شيعه باعث تحولاتی در دانش رجال گردید. هر یک از اين تحولات، موضوع تحقيق محققان قرار گرفته است؛ چنانکه عده‌ای به معرفی علل رویکرد اخباریان نسبت به نقد علم رجال پرداخته‌اند. (ر.ک: ندري، ۱۳۸۸؛ شیوا) مبانی سودمندی و عدم سودمندی علم رجال نیز مورد بررسی محققان قرار گرفت. چنانکه مبنای ظنون عقلایی در اظهار نظر رجالی، مورد واکاوی قرار گرفت. (جوان، ۱۳۹۳) برخی مانند آقای ربانی به مکتب وثاقت سندی نزد شهيدثانی و خوبی پرداختند (ربانی، مجله فقه/ش ۱۹). و بعضی به معرفی شاهکار آیت الله بروجردی در رویکرد طبقه شناسی گام برداشتند. با نگاه جدیدی که ایجاد شد نسبت به صفات راوی یا شروط راویان حساسیت بیشتری ایجاد شد و عده‌ای را به واکاوی اين شروط واداشت مانند بررسی نقش مذهب در آرای رجالی. (ر.ک: قبادی، ۱۳۸۱؛ حسینی، ۱۳۹۲؛ حکمت/۱۳۹۲). از سویی نیز برخی با بررسی رجالی تصحيحات علامه حلی، ابهامات موجود در آرای ایشان را کاستند. (ر.ک: حیدری فطرت، بی تا) البته برخی از رجالیون نیز نظریات جدیدی در تصحيح اسناد یا تعویض اسناد ارائه کردند. (ر.ک: العمیدی، ۱۳۸۵/ شماره ۲؛ همو، ۱۳۸۵/ شماره ۱).

تاکنون کسی رابطه این تحولات را با تنويع حديث نکاویده است. از آنجا که بسیاری از پیشرفت‌های رجالی مرتبط با این تقسيم است و این تنويع و تقسيم، منشأ اجتهادات و تحولات بعدی شدجا دارد به تأثیر تنويع سند حديث بر تحولات دانش رجال به عنوان کاری نو پرداخت و فهم مبانی رجالی را آسان‌تر نمود.

تأثیر تنويع و تقسيم حديث بر دانش رجال

چنانکه گفته آمد: اصل مسأله تنويع از قرن هفتم نشأت گرفت (قاسمی، ۷۹؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۱۴) و تا قبل از ابن طاووس حلی (۶۷۳ ق) فقیه و رجالی حوزه علمیه حله (أمین، ۴۰۱/ ۵)، حديث دو نوع بود؛ یا صحیح یا غیرصحیح. حديث صحیح با قرائنی به دست می‌آمد که محدث در اختیار داشت و بعدها به مرور زمان، دیگران از آن قرائن محروم می‌شدند. این محرومیت باعث انسداد باب علم می‌شد و امکان اجتهاد و اعمال نظر را از بین می‌برد. حتی در تعارض دو حديث نمی‌شد به اسناد تکیه کرد زیرا حدیثی که مشکل سندی

داشت شاید به خاطر قرائن دیگر، مَهر صَحّت بر آن خورده بود لذا امکان تعارض حدیث مسند و غیرمسند نیز وجود داشت و بررسی سندی حدیث به تنهایی ارزش زیادی نداشت. احمدبن موسی معروف به ابن طاووس حلی مشکلاتی را در پیش روی اجتهاد می‌دید؛ از نظر وی رفع تعارض اخبار بدون بررسی سندی امکان نداشت؛ از سویی نیز معلوم نبود که قرائن موجود نزد پیشینیان، نزد متأخرین هم حجیت داشته باشد. بنابراین وی تقسیم جدیدی را مطرح نمود و احادیث را به چهار قسم^۱ یاد شده تقسیم کرد. (أَمین، اعیان الشیعه، ۳/ ۱۹۰؛ موسوی خوانساری، ۶۶/ ۱).

نقش و آثار تقسیم حدیث بر دانش رجال و ظهور اجتهادات بعدی از انگیزه‌های این پژوهشاست که در ادامه به بیان تأثیرات این تقسیم درایه‌ای بر دانش رجال پرداخته می‌شود:

۱- محدود شدن احادیث صحیح با تعریف جدید

تعریف جدید به عنوان یک مبنای متفاوت، خودش را آشکار کرد. روایتی که با هر قرینه‌ای^۲ (حتی قرائن خارج از سند^۳) پی به صدورش از معصوم برده شود، نزد متقدمان، «حدیث صحیح» تلقی می‌شد؛ اما در تعریف جدید، حدیثی که تمام سلسله سند آن تا معصوم (ع)، متصل و تمام روایانش امامی ثقه باشند، «حدیث صحیح» نامیده می‌شد. تقسیم‌بندی ابن طاووس را علامه حلی تحکیم کرد و در استدلال‌های خود به کار گرفت. (استرآبادی، ۸۷ - ۸۸) با ظهور آثار رجالی علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) از قبیل کتاب «خلاصه

^۱ تعریف چهار قسم حدیث:

- ۱ - حدیث «صحیح»: حدیثی که سندش به معصوم (ع) متصل بوده، و تمامی روایانش عادل و دوازده امامی باشند.
- ۲ - حدیث «حسن»: حدیثی که سندش به معصوم (ع) متصل بوده، و تمامی روایانش مورد ملح و ستایش، و دوازده امامی باشند منتهی به عدالتشان تصریح نشده باشد. (یا اینکه بعضی از روایان - ولو یک نفر- اینگونه بوده باشند).
- ۳ - حدیث «موثق»: حدیثی که سندش به معصوم (ع) متصل بوده، و تمامی روایانش دوازده امامی نبوده ولی «ثقه» باشند. (یا اینکه بعضی از روایان - ولو یک نفر- اینگونه بوده باشند).
- ۴ - حدیث «ضعیف»: حدیثی که شرایط احادیث سه گانه فوق را نداشته باشد. به اینکه مثلاً راوی، فاسق یا مجهول الحال باشد. (عاملی، امل، ۱۴).

۲ نشانه‌ها و قرآینی چون: ۱. عرضه کتاب بر امام (علیه السلام) و گواهی آن از سوی حضرت، ۲. بودن روایت در جوامع ثلاثه، ۳. یادآوری روایت در چند اصل، ۴. ذکر روایت با چند سند در یک کتاب، ۵. عمل پیشینیان از اصحاب، ۶. نقل روایت از سوی مشایخ ثلاثه، ۷. نقل روایت از سوی اصحاب جماع، ۸. راوی روایت از مشایخ اجازه، ۹. نقل روایت توسط شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، ۱۰. از بنوفضال روایت شده باشد، ۱۱. اعتماد قمیین، ۱۲. تلقی روایت به قبول و دیگر موارد که فقها در کتب برای اعتماد به روایتی بدان استناد نموده‌اند. ۳ قرائن خارجی مانند شهرت عملی، روایی و غیر اینها است. (ر.ک: سیحانی، کلیات فی علم الرجال، ۳۸۵).

الاقوال في معرفة الرجال» كتاب رجال ابن طاووس تحت الشعاع قرار گرفت.^۱ بعد از ابن طاووس و علامه حلی، اولین تعریفی که مرزبندی دقیق‌تری در آن به چشم می‌خورد، عبارتی از شهید اول (۷۸۶ ق) است که در شناساندن حدیث صحیح، چنین نوشته است:

«[الصحيح] ما اتصلت روايته الى المعصوم (عليه السلام) بعدل امامي». (شهید اول، ذکر الشیعه، ۴۸ / ۱؛ شهید ثانی، الرعاية، ۷۷)؛ روایت صحیح، روایتی است که سلسله سندش تا معصوم متصل با راوی امامی عادل باشد. شهید ثانی (م ۹۶۶ ق) برای رفع برخی اشکالات وارده بر این تعریف آن را با افزودن قیدهایی این گونه اصلاح نموده است:

«الصحيح ما اتصل سنده إلى المعصوم، بنقل العدل الامامي عن مثله، في جميع الطبقات، حيث تكون متعددة، وإن اعتراه شذوذ». (شهید ثانی، الرعاية، ۷۷)؛ صحیح آن روایتی است که سندش تا معصوم متصل باشد با نقل عادل امامی از همانند خودش در تمام طبقات به گونه‌ای که متعدد باشد هر چند اندک باشند.

همین تعریف باعث شد دایره احادیث صحیح، بسیار تنگ گردد و چه بسا همین اثر تلخ باعث شد که اخباریان زیر بار این دیدگاه اجتهادی نروند تا تبعات سختش را نپذیرند. لذا می‌توان محدود شدن احادیث صحیح را یکی دیگر از مهمترین تبعات تقسیم بندی جدید حدیث برشمرد. بنابراین اگر طبق دیدگاه اخباریان روایات کتب اربعه قطعی الصدور تلقی می‌گردد ولی طبق مبنای ابن طاووس برخی از روایات این کتب ضعیف خواهند بود.

۲- ظهور مبنای وثاقت سندی در مقابل وثاقت صدور

افرادی مانند شهید ثانی (جبعی، بی تا، ۶ / ۲۹) و خویی (خویی، مصباح الأصول، ۲ / ۲۰۰). بعدها درباره سند حدیث، سختگیر شدند و به مکتب «وثوق سندی» شهرت یافتند (ربانی، سبک‌شناسی دانش رجال الحدیث، ۱۴۵) این مبنا، خودش از ثمرات همین ابتکار علمی ابن طاووس است. گر چه هدف از تنويع حدیث توجه به امکان تعارض حدیث مسند با حدیث مسند بود اما این مبنا باعث رنگ باختن احادیث غیرمسند نیز می‌شد.

۱ اگر چه این تغییر مبنا از سوی احمد بن طاووس ارائه شد، ولی پیگیری و نهادینه کردن این مبنا و جایگزینی آن به جای آنچه نزد قداما ملاک اعتبار حدیث به شمار می‌رفت به همت علامه حلی صورت گرفت (ر.ک: حیدری فطرت).

اگر به صادر شدن یک روایت و حدیث از معصومان (ع) اطمینان پیدا کنیم می‌گوییم نسبت به آن حدیث، «وثوق صدوری» حاصل شده است، این اطمینان می‌تواند از راه سند حدیث یا قرائن دیگر در کنار سند، حاصل شود. (جزائری، ۴/۳۶۳). عمل اصحاب، یکی از قرائن بود که نشان می‌داد حوادث تاریخی بعداً باعث پنهان ماندن آن قرائن شده است لذا به ظاهر اعتبار حدیث را از ما سلب کرده اما طبق مبنای وثاقت صدوری نباید به آن اعتنا کرد. اگر برای صحیح شماری یک حدیث فقط به سند تکیه کنیم آنگاه صرفاً از صحت سند یک حدیث، اطمینان حاصل شود، گفته می‌شود «وثوق سندی» نسبت به آن حاصل شده است. (همان). نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی یکی از قرائن صحت حدیث، سند آن است نه همه قرائن. بنابراین وثوق سندی یک راه برای رسیدن به وثوق صدوری نزد مکتب وثاقت صدوری است.

۳- رسمیت یافتن عمل به خبر موثق

شیخ طوسی از متقدمان، خبر ثقه از اهل سنت را حجت می‌دانست چرا که از نظر وی ملاک حجیت خبر در آیه نبأ شامل آن نیز می‌شود (ربانی، سبک‌شناسی دانش رجال الحدیث، ۱۱۴)؛ اما بسیاری از رجالیان این مبنا را قبول نداشتند با ابتکار ابن طاووس، عمل به خبر موثق رسمیت یافت و البته بعد از حدیث صحیح در درجه‌ای پایین‌تر قرار گرفت و دیگر قابل رقابت با حدیث صحیح نبود.

حدیث مؤثَّق، خبری است دارای سند کامل که نسبت به کلیه افراد سلسله سند در کتاب های رجال شیعه^۱ تصریح به وثاقت رجالش شده باشد، ولی بعضی از افراد زنجیره حدیث، غیر امامی باشند، مانند علی بن فضال و ابان بن عثمان. حدیث مؤثَّق، حدیث قوی نیز نامیده شده است (عاملی، بی تا، ۱/۲۱۶؛ صدر، نه‌ایة الدرایة، ۱۹۶ - ۱۹۷).

گر چه شهید ثانی و فقیهانی پس از او مانند سید محمد موسوی عاملی، شیخ عاملی و شیخ محمد عاملی حدیث موثق را حجت نمی‌دانستند. اما فقیهان چهارصد سال اخیر بر عمل به حدیث موثق اتفاق نظر دارند و مرحوم خوئی ادله حجیت خبر واحد را شامل آن می‌دانست (شهید ثانی، ۸۴؛ داماد، ۴۱/۱ اسدی جزایری، ۱/۱۱۶؛ خویی، مصباح الاصول، ۲/۲۰۰).

^۱ قید مزبور (تصریح به وثاقت در کتب شیعه) از این لحاظ است که نسبت به بعضی راویان حدیث در کتب رجال اهل سنت تصریح به وثاقت شده است، ولی از این رو که آنان کلیه صحابه را به صرف صحابی بودن، عادل می‌دانند و به جهات دیگر، این تعدیل از نظر امامیه معتبر نیست.

۴- آسان‌تر شدن حل رجالی تعارض اخبار

بعد از ابن طاووس، حديث صحيح فقط با حديث صحيح قابل تعارض خواهد بود و هرگز حديث حسن يا موقوف با حديث صحيح نمی‌تواند تعارض داشته باشد. بنابراین بسیاری از تعارض‌ها از بين رفت يعنی رفع تعارض‌ها آسان گردید.

وقتی دو حديث صحيح نزد قدامتاء تعارض می‌کرد به مرجحات مراجعه می‌کردند یکی از مرجحات، سند بود. لذا بسیاری از احادیث طبق مبنای قدامتاء با هم در تعارض بودند که با مبنای جديد هرگز تعارضی نخواهند داشت. دو روايت فقط وقتی تعارض پیدا خواهند کرد که سلسله سند هر دو متصل و امامی عادل باشند و چنین اتفاقی کمتر می‌افتد.

آيت الله خویی پس از نقد نظر اخباری‌ها می‌نویسد: «وقد تحصل من جميع ما ذكرناه انه لم تثبت صحة جميع روايات الكتب الاربعة فلا بد من النظر في سند كل رواية منها فان توفرت فيها شروط الحجية اخذ بها والا فلا». (خوئی، معجم رجال الحديث، ۱/ ۹۱)؛ از آنچه گفتیم به دست آمد که، درستی تمام روایات کتب اربعه ثابت نشده، از این رو باید سند هر حدیثی را ملاحظه کرد، اگر در آن شرایط حجیت حاصل بود، بدان عمل می‌شود وگرنه کنار گذارده می‌شود.

۵- شناخت آسانتر روایات تقيه‌ای

با شناخت راوی موقوف، پی بردن به احادیث تقيه‌ای آسانتر گردید. يعنی اگر آخرین راوی منتهی به معصوم از اهل سنت بود و آن حديث با حديث دیگری در همان سطح به مخالفت برمی‌خاست می‌توان آن را به راحتی حمل بر تقيه کرد. چنانکه یکی از مبانی شیخ طوسی در رفع تعارض اخبار همین شیوه بوده است ولی ایشان محتوای حديث را با دیدگاه رایج شیعه مقایسه می‌کرد؛ اما اگر در آن موضوع دیدگاه رایجی از شیعه نبود دیگر این روش پاسخگو نبود. با تقسیم بندی جديد، کار روان ترشد و بدون وجود دیدگاه رایجی از شیعه می‌توان با شناخت راوی اول که اگر از اهل سنت باشد و مخالف حديث صحيحی از شیعه باشد آن را حمل بر تقيه کرد. برای شناخت راویان اهل سنت می‌توان به کتب رجالی اهل سنت نیز مراجعه کرد گر چه توثیق راویان غیرشیعه فقط از طریق کتب رجالی و روایی شیعه مقدور است.

شیخ بهایی (۹۸۴ ق) معتقد است که یکی از علل تعارض روایات از بين رفتن قرائن حالی

و مقالی است. تقیه یکی از این قرائن است. (عاملی، ۱۶۹). چنانکه شیخ انصاری (۱۲۸۱ ق) در رسائل (انصاری، ۸۱۰/۲) و شهید صدر (۱۴۰۰ ق) در مباحث اصولی‌اش (صدر، ۲۹-۳۹/۷) نیز چنین مطلبی را ارائه کرده است. برای رفع این تعارض لازم نیست روایت را با انبوهی از احادیث مطرح در موضوعی مقایسه کنیم بلکه اگر حتی با یک روایت معارض باشد با وجود راوی سنی می‌توان آن را به عنوان قرینه حالی در نظر گرفت و با حمل آن بر تقیه آن را از تعارض انداخت.

اصل جواز تقیه در قرآن و حدیث روشن است. شیخ طوسی که روایت از اهل سنت را معتبر می‌داند برای ثبوت تقیه در موضوعی اقدام به گردآوری روایات فراوانی در نقض یک حدیث هماهنگ با فتاوی اهل سنت می‌کند ولی بعد از قرن هفتم دیگر برای حمل یک روایت بر تقیه کمتر به چنین اقدامی یعنی جمع آوری چندین روایت مخالف که حکایت از دیدگاه اهل بیت (ع) کند نیاز خواهد بود بلکه با وجود یک روایت صحیح دیگر به روایت موثق عمل نمی‌شود و به آسانی حمل بر تقیه خواهد شد.

غیاث بن ابراهیم از راویان دو روایتی است که در خصوص شهادت زنان از امام علی بن ابیطالب (ع) نقل شده و هر دو روایت شبیه هم‌اند. یکی از آنها چنین است: از غیاث بن ابراهیم، از جعفر بن محمد، از پدرش، از علی (ع) گزارش شده است: «گواهی زنان در حدود و قصاص جایز نیست.» مرحوم مجلسی اول هر دو حدیث را به دلیل قرینه حضور راوی عامی مذهب در سلسله سند بر تقیه حمل کرده است. بدون اینکه به گردآوری روایات متعدد اقدام نماید. (مجلسی، روضه المتقین، ۶/۱۶۲).

علامه شبّر با اینکه از اخباریان حمایت می‌کند و احادیث کتب اربعه را معتبر می‌شمارد ولی در صورت تعارض به سند تکیه می‌کند و اگر راوی عامی در سند باشد آن را به همین قرینه کنار می‌گذارد (شبّر، ۱/۳۸۳ - ۳۸۴).

۶- تقویت و توسعه اندیشه طبقه شناسی

پیدایش «طبقه شناسی» به خاطر این بود که بعدها نام‌های مشترک میان راویان پیدا شد که هر کدام از صحابی یکی از معصومان بودند اما یکی ثقه و دیگری غیر ثقه بود. برای جلوگیری از اشتباه و خلط اسامی اقدام به طبقه شناسی کردند. اما این حرکت علمی با اهمیت یافتن حدیث صحیح در اصطلاح متأخران، برای پی بردن به اتصال سلسله سند حدیث، توسعه

یافت. پی بردن به اتصال حدیث منوط به متناسب بودن طبقه راویان یک سند و پیوستگی منطقی آنان بود. اگر تاکنون طبقه شناسی برای شناخت راویان مشترک اهمیت داشت ولی با این ابتکار، اندیشه طبقه شناسی، ثمره مهم‌تری پیدا کرد و آن یافتن صحت اتصال یک حدیث مسند بود. بنابراین تحول در طبقه شناسی حدیث در عصرهای بعدی را می‌توان از آثار این ابداع برشمرد.

با شناخت طبقات راوی می‌توان کامل بودن سند یا ناقص بودنش را روشن کرد؛ مثلاً وقتی در سند روایتی آمده «عن أحمد بن محمد بن علی بن حدید عن زرارة عن أبي جعفر (ع)» می‌توان فهمید که این روایت، سندش کامل نیست، بلکه مرسل است؛ زیرا علی بن حدید با زراره و محمد بن مسلم در طبقات متوالی نیستند تا علی بن حدید بتواند بدون واسطه از زراره و محمد بن مسلم نقل روایت کند.

بررسی اساتید راویان و شاگردانشان برای تشخیص همین مسأله، اهمیت یافت که خود ابتکاری جداگانه و متأثر از اهمیت یافتن اتصال سندی حدیث بود. با این روش طبقات بیشتر راویان در دانش رجال قابل شناسایی است (بحرانی، بحوث فی مبانی علم الرجال، ۱۸۲-۱۸۳؛ سبحانی، أذوار الفقه الإمامی، ۴۰-۵۰). بررسی این پدیده بعد از تقسیم بندی حدیث اوج گرفت و افرادی مانند آیت الله بروجردی به صورت تخصصی به آن پرداختند. آیت الله خویی نیز در معجم رجال الحدیث به اساتید و شاگردان یک راوی با همین نگاه توجه و تمرکز ویژه داشت.

۷- تألیف جوامع رجالی با فصل بندی جدید

جوامع رجالی تا قبل از قرن هفتم، فصل بندی و نظم خاصی داشتند اما بعد از تنويع حدیث، فصل بندی کتاب‌های رجالی نیز تغییر کرد و هندسه جدیدی متناسب با این ابداع پیدا نمود؛ به عنوان نمونه رجال ابن داود که در اوائل همین دوره تألیف شده بود دارای دو بخش بود؛ بخش اول درباره موثقین و مهملین و بخش دوم درباره ضعیفاء و مجهولین. (ر.ک: ابن داود حلی، ۱۳۹۲). اما در دوره‌های بعدی تنظیم بخش‌های کتابهای رجالی متفاوت شد؛ همانند کتاب «حاوی الأقوال فی معرفة الرجال» که توسط جزائری (۱۰۲۱ ق) در چهار فصل تدوین شد: ۱- الصِّحاح: در این بخش به ذکر راویان ثقه ۱۲ امامی پرداخته است، ۲- الحِسان: در بیان راویان ممدوح است، ۳- الثَّقَات: در بیان راویان ثقه غیرامامی است و ۴- الضُّعفاء: در

بیان راویان ضعیف است. (ر.ک: جزائری، ۱۴۱۸).

۸- تصحیح اسناد و طرق

افزایش یافتن اهمیت سند، خلاقیت ذهن‌ها را نسبت به سند حدیث فعال کرد. در این دوره متأثر از تنويع حدیث، علامه حلی اقدام به تصحیح برخی اسناد نمود. وی با تصحیح یک طریق یا سند، تمام راویان موجود در آن زنجیره را توثیق می‌کرد. تصحیحات علامه حلی درباره یک سند گاهی بر اساس مبنای جدید بوده و گاهی بر اساس مبنای گذشته لذا موجب ابهاماتی گردید. علامه حلی نسبت به اسانید و طُرُق در خاتمه کتاب خلاصه الاقوال، به ذکر برخی طرق روایات اقدام کرد و آنها را صحیح خواند؛ در پی اثبات این تصحیح، گروهی از راویان مجهول الحال در جرگه ثقات وارد می‌شدند. این اقدام، عکس‌العمل‌های متفاوتی را در بین دانشمندان رجالی شیعه داشت. لذا برای ارزیابی درست باید با مبانی رجالی علامه حلی آشنا بود.

بنابراین در ادامه به رفع این ابهام پرداخته می‌شود:

تصحیح طریق: علامه حلی در پایان کتاب خلاصه الاقوال، ضمن بیان هشتمین فایده از فواید دهگانه رجالی، به بررسی طرق شیخ صدوق و شیخ طوسی پرداخت، سپس یکی یکی طرق شیخ طوسی و سپس شیخ صدوق را متذکر شد و حکم هر یک مبنی بر صحیح، حسن، قوی و یا ضعیف بودن را ذکر نمود و طی چند صفحه به بیان وضعیت طرق روایی شیخ صدوق و شیخ طوسی پرداخت. (حلی، ترتیب خلاصه الاقوال، ۸۶ به بعد). علامه به بررسی بیست و هفت طریق از کتاب تهذیب الاحکام، بیست و شش طریق از کتاب الاستبصار و همچنین بیست و چهار طریق از کتاب من لا یحضره الفقیه پرداخت^۱ که در این میان، به تصحیح، تحسین، تضعیف یا تقویت این طرق اقدام کرد؛ مثلاً نوشت:

«فطریق الشیخ الطوسی (رحمه الله) فی التهذیب إلى محمد بن یعقوب الکلینی صحیح» و «و الی الحسن بن محمد بن سماعه قوی» و «طریق الشیخ أبی جعفر محمد بن بابویه فی کتاب من لا یحضره الفقیه إلى ... جابر بن یزید الجعفی ضعیف» و یا «فطریق الشیخ الطوسی فی التهذیب إلى ... الحسن بن محبوب حسن».

۱ اگر چه رؤوس طرق کتاب الفقیه بیش از سیصد و نود و چهار طریق است که برخی از آنها متعدد و برخی تکراری است.

از آثار تنويع حديث اين بود که تصحيح طرق با مبنای جديد (تنويع حديث) اهميت پيدا کرد و راويان مهمل و يا حتی مجهول را از ابهام و جهل به صورت حدسی و تخمينی خارج کرد.

تصحيح سند: علامه حلی در مواردی نیز سند روايت خاصی را صحيح خواند؛ مثلاً در شرح حال «حسين بن عبدربه» پس از نقل قول کشي چنین نوشته است: «و هذا سند صحيح» (همان، ۱۶۳) و يا در شرح حال راوی دیگری به نام «واصل» که وی در سلسله سند واقع شده با وجود ابهام نسبت به حال ایشان، درباره کل سند چنین نوشته است: «و السند صحيح». (همان، ۴۴۳)

در اين که مبنای علامه در توثيق رجال، اجتهادی است تردیدی نیست. آيت الله خویی درباره اجتهادی بودن و حدسی بودن نظرات رجالی علامه حلی می نویسد: تصحيح علامه، اجتهادی از ایشان است و ما ملزم به تبعيت اجتهادات وی نیستیم.^۱ و در جای دیگر می گوید: «أما تصحيح العلامة أو غيره للطريق فهو اجتهاد منه.»؛ اما صحيح شماری علامه و غير ایشان برای طريق روايي، بر مبنای اجتهاد اوست [نه بررسی حسی و استظهار آن]. (خویی، معجم رجال الحديث، ۲/ ۲۵۶)

کلباسی نیز می نویسد:

«فلأن كثيراً من توثيقاته، مبنية على الاجتهاد في ترجيح الأقوال في الأحوال، و تميز المشتركة في الأشخاص.»؛ به خاطر اين که بسیاری از توثيقات وی بر مبنای اجتهاد در ترجيح برخی اقوال درباره احوال آنان است و تشخيص برخی از اسامي مشترک [نیز بر همين مبنای اجتهاد اوست]. (کلباسی، سماء المقال، ۱/ ۲۲۴ - ۲۳۱)

با اين حال، گاهی اوقات خود علامه حلی و يا شهيد ثانی طبق شیوه متقدمان عمل نموده و احاديث افرادی چون عبدالله بن بکیر فطحي مذهب را تعبير به صحيح می کردند (بهائی، مشرق الشمسين، ۲۷۰).

لذا در پاسخ به اين پرسش که آیا علامه حلی بر مبنای صحت به اصطلاح متقدمان اقدام کرده يا مبنایش اصطلاح جديد بوده است؟ و اگر مبنایش اصطلاح جديد باشد آیا رجال را بر مبنای اصالة الصحة، توثيق کرده يا هر کدام را با يافتن قرائنی توثيق کرده است؟ باید گفت:

آيت الله خویی علت اين ادعايش را چنین توضيح داده است: «فالشيخ (قدس سره) هو حلقه الاتصال بين المتأخرين و أرباب الأصول آلتی أخذ منها الكتب الأربعة و غيرها. و لا طريق للمتأخرين إلى توثيقات رواياتها و تضعيفهم غالباً إلا الاستنباط و إعمال الرأي و النظر». (خویی، ۴۱۰/۱/۴۳).

بررسی‌ها نشان می‌دهد که وی در بیشتر تصحیحات خود به مبنای متقدمان عمل می‌کرده است. علامه حلی با اینکه مبنای صحیح را قبول داشت اما با توجه به دشواری این کار و عدم تکمیل این حرکت علمی به ناچار طبق مبنای گذشتگان به اظهار نظر پرداخت. لذا مبنای علامه هم در تصحیح طریق و هم تصحیح سند روایتی خاص با مبنای متقدمان هماهنگ‌تر است. دلیل‌هایی بر این برداشت وجود دارد:

تصحیح طریق و سند به معنای متقدمان

دقت در عبارت‌های علامه نشان می‌دهد که بر اساس ابداع خود عمل نکرده است چنان که نوشته است:

«طریق ابن بابویه الی... اُبی مریم الأنصاری صحیحٌ و إن کان فی طریقہ اُبان بن عثمان و هو فطحی»؛^۱ طریق ابن بابویه به ابومریم انصاری صحیح است هر چند در طریفش ابان بن عثمان وجود دارد که فطحی مذهب است.

وی این طریق روایی را با وجود «ابان بن عثمان» که خود اقرار به فطحی بودنش دارد تصحیح می‌کند. این عبارت، نشان دهنده آن است که علامه، «صحیح» را در معنای سابق خویش به کار می‌برده است نه معنای اصطلاحی جدیدش.

کلباسی در کتاب الرسائل الرجالیه خود، می‌نویسد: علامه در اکثر موارد، تصحیحاتش را بر مشرب قدما انجام می‌داد؛ یعنی صحیح را بر حدیثی اطلاق می‌کرد که اطمینان به صدورش از راه‌های گوناگون ایجاد شود. لذا نمی‌توان از آن در اثبات عدالت راوی استفاده کرد.^۲

آیت الله خویی می‌گوید: صحیح از منظر أعلام مذکور، معنای قدمایی آن است نه اصطلاح متأخری آن. تعبیر ایشان چنین است:

۱ گر چه علامه حلی در این قسمت، نسبت فطحی بودن را به ابان بن عثمان داده است، ولی در ترجمه اُبان، وی را ناووسیه دانسته است. آنجا که می‌گوید: «کان اُبان من الناووسیه ... فالأقرب عندی قبول روايته و إن کان فاسد المذهب». هیچ کدام از رجالین شیعه، نسبت فطحی بودن را به ابان بن عثمان نداده‌اند و تنها کُشی است که در این عبارت، وی را ناووسی خوانده است: «کان اُبان من أهل البصره و کان مولی بجبله و کان یسکن الکوفه و کان من الناووسیه». (طوسی، ۱۳۴۸/۳۵۲/ش ۶۶۰). که به احتمال زیاد در این عبارت تصحیف رخ داده است. عدم ذکر چنین نسبتی از سوی رجالین بزرگی چون نجاشی و شیخ طوسی، و همچنین روایات وی از امام کاظم (علیه السلام) مؤید این مطلب است.

۲ «... و قال فی الحاشیه: «فی طریق هذه الروایة اُبان، و هو مِمَّن أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه؛ فلذا حکمنا علیها بالصحة» ... و من هذا ما مر من خروج العلامة عن الاصطلاح فی تصحیح طریق الصدوق إلی اُبی مریم الأنصاری، فلا مجال للحکم بصحة ما تقدّم من السند علی محمد بن النعمان مع اشتماله علی اُبان». (کلباسی، ۱۳۸۰/۱/۲۴۳).

«هذا بالإضافة إلى تصحيح ابن الوليد و أضرابه من القدماء، الذين قد يصرحون بصحة روايه ما، أو يعتمدون عليها من دون تعرض لوثاقه روايتها.» (خويي، ۱۳۷۲/۱/۷۱).

آقای حيدري فطرت (ر.ک: حيدري فطرت، بی تا) شواهدی دیگری را ذکر می‌کند که نشان می‌دهد علامه در کتب فقهی خود نیز بر مبنای متقدمان عمل کرده است:

علامه در کتاب فقهی خود (منتهی المطلب) چنین می‌نگارد:

«عن محمد بن مسلم، عن أبي (عليه السلام) ... لأننا نقول بعد تسليم صحة السند: إنهما حديثان ضعيفان، لعدم اعتضادهما بغيرهما، و بعمل الأصحاب، و منافات باقى الروايات لهما.» سند روايت اين چنین است: «محمد بن على بن محبوب [ضمير]، عن أحمد بن الحسن، عن الحسين، عن فضاله، عن العلا، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) ...» (همان، ۶۲/۲ ح ۲۲۲).

گرچه اين روايت، صحيح است، ولی علامه حلی به صرف اين که روايت به وسيله ديگر روايات تأييد نشده و عمل اصحاب پشت آن نيست و منافات با باقى روايات باب دارد، آن را «ضعيف» شمرده است؛ يعنى صحيح و ضعيف را طبق مشرب متقدمان، ارزیابی کرده است.

و نیز در تحرير الاحكام الشرعيه، می‌نويسد:

«و فى - الصحيح، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن الصادق (عليه السلام) نعوذ بالله من غلبة الدين و غلبة الرجال و بوار الإثم.» (حلی، تحرير الأحكام، ۲/ ۴۴۵)

حال آن که در سند، سهل بن زیاد قرار دارد^۱ که علامه حلی، ضمن تضعيف وی، نامش را در خلاصه الاقوال در القسم الثانى آورده است؛ همان بخشی که درباره اش چنین می‌نويسد: «و هذا القسم مختص بذكر الضعفاء و من أرد قوله أو أقف فيه» (حلی، خلاصه الاقوال، ۱۹۷) علامه در شرح حال سهل، تضعيفات معتنايی از نجاشی، شيخ طوسی، ابن غصايري و ديگران آورده است. (همان، ۲۸۸/الباب السابع فى الأحاد/رقم ۲).

مرحوم محمدتقى مجلسی (مجلسی اول) در شرح مشيخة التهذيب می‌گويد:

«إن العلامة وإن ذكر القاعده فى تسميه الأخبار بالصحيح والحسن والموثق، فكثيراً ما يقول و يصف على قوانين القدماء، والأمر سهل. و اعترض عليه كثيراً بعض الفضلاء؛ لغفلته عن هذا المعنى، و لا مجال للحمل على السهو؛ لأنه إنما يتأتى فيما كان مره أو مرتين مثلاً، وأما ما كان

۱ سند روايت اين گونه است: «عده من اصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن عبدالرحمن بن الحجاج، عن ابى عبدالله (عليه السلام) ...» (كلىنى، ۹۲/۵).

فی صفحه واحده عشر مرآت مثلاً، فلا یمكن أن یكون سهواً؛ اگر چه علامه قاعده جدید در صحیح یا حسن و موثق شماری را ذکر کرده؛ اما در موارد زیادی بر طبق قانون متقدمان عمل کرده است. این کار آسانی است و اعتراض بسیاری از سوی بعضی از اندیشمندان بر او وارد شده است به خاطر این که وی از معنای جدید صحیح، غفلت کرده است و امکان ندارد که آن را بر فراموشی حمل کرد زیرا یک بار و دو بار این اتفاق نیفتاده بلکه آنچه مثلاً در یک صفحه ده مرتبه تکرار شده، نمی توان گفت سهواً و اشتباهی رخ داده است. (مجلسی، روضه المتقین، ۲۷۴/۱۴).

بنابراین علامه در اکثر موارد تصحیحاتش را بر مبنای متقدمان انجام می داده است؛ یعنی صحیح را بر حدیثی اطلاق می کرد که اطمینان به صدورش از راه های گوناگون پیدا شود. به هر حال توجه علامه حلی به تصحیح طرق از تأثیرات ابداع ابن طاووس است که با اهمیت دادن به سند باعث تمرکز دانشمندان بعدی بر سند شد و زمینه بروز خلاقیت ها را فراهم کرد. وقتی اتصال سند به عنوان مهمترین راه رسیدن به متن حدیث تلقی گشت مراجعه به سند به صورت جدی تر صورت گرفت. تنويع حدیث، ابداعی بود که به حدیث صحیح، اهمیت ویژه داد و یافتن اتصال برای سند را مهم ساخت چنانکه شهید صدر نیز نظریه «تعویض سند»^۱ را ارائه کرد تا به هر شکلی بتواند به اتصال اسناد پی ببرد.

۹- رونق توجه به شروط راوی

شرط اتصال سند راویان، عادل امامی بودن همه راویان در حدیث «صحیح» (العلیاری، ۴۳۹؛ شهید ثانی، الرعایه فی علم الدرايه، ۷۷) یا راوی ممدوح در حدیث «حسن» (غفاری/ تلخیص مقباس ۲۸/؛ العلیاری، ۴۱). و یا وثاقت غیر امامی در حدیث «موثق» (عاملی، امل الآمل؛ معالم الاصول، ۲۴۹؛ غفاری، تلخیص مقباس، ۳۰) همه این موارد به خاطر ضرورت شناخت احوال راوی است؛ بعد از پی بردن به اتصال سند، آنگاه به احوال راوی توجه ویژه می شود. اگر تا قبل از تنويع حدیث، در دانش رجال به جرح و تعدیل برای تمیز مشترکات و

۱ تعویض سند یعنی گاهی یک سند برای یک حدیث در جایی دیگر و موضوعی متفاوت با اتصال بین راویان آمده است. می توان با مقایسه اسناد به اتصال اسناد پی برد. (ر.ک: الجدید فی علمی الدرايه و الرجال عند الشهد الصدر از ثامر هاشم العمیدی که آقای علیرضا کاوند آن را ترجمه نموده و در مجله حدیث اندیشه شماره ۱ و ۲ به چاپ رسانده است.) علامه حلی نیز به شکلی دیگر اقدام به تصحیح اسناد می کرد. یعنی راویانی که نسبت به آنها جهل یا ابهام وجود داشت را اگر در میان سندی متصل و محتوای درستی قرار می گرفت علامه وی را حدساً توثیق می کرد.

احوال کلی پرداخته می‌شد بعد از این تقسیم، به جزئیات احوال راوی نیز نظر داشتند لذا شروط راوی به صورت ریزتر مانند امامی بودن و غیرامامی بودن، ممدوح بودن و یا ممدوح نبودن در اعتبار حدیث مؤثر افتاد. عده‌ای که روایات موثق را قبول نداشتند مانند شهید اول، شهید ثانی، محقق کرکی، علامه حلی و فخر الدین (ربانی، دانش درایه الحدیث، ۱۰۷) نیز به ناچار به کیفیت احوال راوی توجه پیدا کردند.

بنابراین توجه به شروط راوی از جمله حساسیت‌هایی است که بعد از تقسیم حدیث بیشتر شد. به عنوان نمونه یکی از این شروط، عدالت راوی است. شیخ طوسی و گروهی دیگر از محدثان، عدالت را شرط راوی نمی‌دانستند. (طوسی، العدة فی الاصول، ۱/ ۱۵۲) و تنها اطمینان بر صدور روایت از معصوم (ع) نزدشان کافی بود لذا راوی اگر در برخی از اقوال دچار خطا، یا در افعال مرتکب فسق می‌شد، ولی در نقل روایت موثق بود، می‌توان روایت او را پذیرفت هر چند امامی عادل نباشد همانند «حفص بن غیاث» (طوسی، رجال الطوسی، ۱۷۵)، «غیاث بن کلوب» (نجاشی، ۳۰۵)، «نوح بن دراج» (طوسی، رجال الطوسی، ۵۵۲ و ۵۲۱) و «السکونی» (طوسی، الفهرست، ۱۳) که از روایاتشان استفاده می‌شد.

علامه حلی در مختلف الشیعه (حلی، مختلف الشیعه، ۶/ ۱۷۱) از روایات سکونی در فقه استفاده کرده است. شهید اول در غایه‌المراد (شهید اول، ۱/ ۵۴۹) از روایت حفص بن غیاث بهره برده است.

وقتی ابن طاووس اقدام به تقسیم حدیث کرد دانشمندان در قرون بعدی نسبت به شروط راوی حساسیت به خرج دادند. چنانکه برای تشخیص روایت معتبر، بررسی شرایط و اوصاف راوی نزد محدثان مهم تلقی می‌شد؛ زیرا بدون تشخیص اوصاف راوی نمی‌توان به ارزیابی راویان و روایاتشان پرداخت. از همین باب است که شهید ثانی می‌گوید:

«انّ معرفه من تقبل روايته و من تردّ من أهمّ انواع الحديث و اتّمّها نفعاً ... لأنّ بها يحصل التمييز بين صحيح الرواية و ضعيفها.» (شهید ثانی، الرعايه فی علم الدرايه، ۱۰۸؛ مؤدب، ۲۴۰)

در میان شروط مطرح شده برای پذیرش روایت راویان از سوی حدیث پژوهان متأخر، عنصر مذهب نقش محوری در تقسیم حدیث به انواع اربعه ایفا می‌کند. در حالی که در اشتراط این شرط نسبتاً نوپدید و به تعبیر صریح‌تر در پای بندی به این شرط در میان متقدمان اولیه نیز اتفاق نظر وجود نداشت. (قبادی، ۱۳۸۱/۱۳۸-۱۱۷). وابستگی راوی به فرقه‌های شیعه یا عامی بودنش دلیلی بر ضعف او نزد رجال شناسان متقدم شیعه نبوده بلکه میزان تطابق راوی با دو

قله بلند صدق و ضبط، ملاک داوری رجالی آنان پیرامون راویان بوده است ولی در دوره متأخر، جزئیات احوال راویان مورد توجه و عنایت رجالیان قرار گرفت.

نتیجه‌گیری

اجتهاد ابن طاووس مبنی بر تنويع حدیث گرچه برای انضباط دادن به تعارض سندی احادیث بود اما تحولات شگرفی را در دانش رجال به وجود آورد که در این مقاله موارد پیش رو از جمله تأثیرات این ابداع برشمرده شد؛ ۱- تحول منفی با واکنش تند اخباریان در مخالفت با این ابداع و ظهور پدیده بی‌ثمرخوانی دانش رجال به وجود آمد البته زمینه فایده‌نویسی برای دانش رجال را نیز فراهم کرد. بی‌شک ابداع ابن طاووس و اقدامات بعدی علامه حلی پدیده اخباری‌گری جدید را نیز به وجود آورد و همین اندیشه مخالف، دو قرن در محافل علمی حوزه شیعه، میدان داری می‌کرد. ۲- دایره شمولی احادیث صحیح تنگ‌تر شد و صحیح شماری حدیث را متفاوت از مبنای متقدمان کرد که بدون مسأله تنويع چنین اتفاقی نمی‌افتاد. ۳- مبنای «وثاقت سندی» در مقابل مبنای «وثاقت صدور» توسط دانشمندانی مانند شهید ثانی و آیت الله خویی عرض اندام کرد. بدون تنويع حدیث، چنین مبنایی به وجود نمی‌آمد. ۴- عمل به خبر «موثق» دوباره رسمیت یافت و نظام مند گردید. ۵- حل تعارض اخبار، آسان‌تر و منضبط‌تر شد. ۶- شناخت روایات تقیه‌ای با شناسایی راوی غیر شیعه آسان‌تر شد. ۷- طبقه شناسی که در حد شناسایی راویان مشترک در نام ولی متفاوت در احوال (ثقه و غیرثقه) بود به فایده بیشتری توسعه یافت؛ شناخت متصل بودن سند یا مرسل بودن آن با توجه به اهمیت یافتن سند از علل روی آوردن جدی به طبقه‌شناسی و ظهور پدیده‌ای نو و وسیع در علم رجال شد. کاری که وقت زیادی از آیت الله بروجردی گرفت که بدون تنويع حدیث سفره‌اش پهن نمی‌شد. ۸- توجه به شروط راوی و دقت در جزئیات احوال آنان، تحولی است که بدون تنويع حدیث به وجود نمی‌آمد. ۹- فصل‌بندی جدید در تألیفات رجالی بعدی از تأثیرات طبیعی تنويع حدیث بود. ۱۰- روی آوردن به تصحیح اسناد و طرق و تعویض اسناد از تبعات این اقدام ابن طاووس است؛ زیرا بدون این مهم سازی کسی چنین بار سنگینی را به دوش نمی‌کشید.

منابع

- ابن داوود حلی، تقی الدین حسن بن علی، *کتاب الرجال*، تحقیق: سید محمد صادق بحر العلوم، مطبعه الحیدر، نجف، ۱۳۹۲.
- استرآبادی، محمد امین بن محمد شریف، *الفوائد المذنیة*، چاپ افست، چاپ سنگی تبریز، قم، ۱۴۰۵ ق.
- اسدی جزایری، عبدالنبی، *حاوی الاقوال فی معرفة الرجال*، الطبعة الاولى، الهدایه لاحیاء التراث، قم، ۱۳۱۸ ق.
- امین عاملی، محسن، *اعیان الشیعة*، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- بحر العلوم، محمد صادق، *مقدمه بر کتاب الرجال ابن داوود حلی*، نجف، ۱۳۹۲ ق.
- بحرانی، محمد سند، *بحوث فی مبانی علم الرجال*، قم، مکتبه فدک، چاپ دوم، ۱۴۲۹ ق.
- البهائی، محمد بن حسین، *مشرق الشمسین*، چاپ سنگی، مکتبه بصیرتی، قم، بی تا.
- جزائری، سید محمد جعفر، *هدی الطالب فی شرح المکاسب*، قم، انتشارات دارالکتاب، حاشیه دوم، ۱۴۱۶ ق.
- جزائری، عبدالنبی، *حاوی الاقوال فی معرفة الرجال*، تحقیق ریاض حبیب الناصری، قم، مؤسسه الهدایه لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ ق.
- جوان، عبدالله، «اعتبار آرای علمای رجال از منظر حجیت ظنون عقلایی»، *مجله فقه ومبانی حقوق اسلامی*، سال چهل و هفتم، شماره یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *امل الامل*، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۶۲.
- حسینی، سید علیرضا، شاکر، محمد تقی، «نقش باورهای کلامی در داورى های رجالی»، *معرفت کلامی*، سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
- حکمت جارح «عقیده راوی و اثر آن در پذیرش روایت»، *دوفصلنامه تخصصی پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی*، سال اول، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
- حلی، حسن بن یوسف، *تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیه*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۸.
- _____، *ترتیب خلاصه الاقوال فی معرفة الرجال*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.
- _____، *خلاصه الاقوال فی معرفة احوال الرجال*، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱ ق.
- _____، *مختلف الشیعه فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
- حیدری فطرت، جمال الدین، «بررسی رجالی تصحیحات علامه حلی، نسبت به اسانید و طرق (قسمت اول)»، *فصلنامه علمی - پژوهشی علوم حدیث*، شماره ۵۴، بی تا.
- خوئی، ابوالقاسم، *مصباح الاصول*، تقریر بحث السید ابوالقاسم الخوئی، المؤلف: السید محمد السرور

شماره ۱۰۴	علوم قرآن و حدیث	۱۸۲
	الواعظ الحسینی البهسودی، الطبعة: الخامسة، مكتبة الداوری، قم، ۱۴۱۷ ق.	
	_____، مصباح الأصول، قم، مكتبة الداوری، ۱۴۱۲ ق.	
	_____، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، قم، مركز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.	
	_____، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، قم-ایران، مركز نشر الثقافة الإسلامية فی العالم، ۱۳۷۲.	
	_____، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بیروت، ۱۴۱۳ ق.	
	_____، معجم رجال الحديث، مؤسسة الخوئی الإسلامية، بی جا، بی تا.	
	ربانی بیرجندی، محمد حسن، «وثوق صدوری و وثوق سندی و دیدگاه‌ها»، مجله فقه، شماره ۱۹، بی تا.	
	_____، دانش درایه الحديث همراه با نمونه‌های حدیثی و فقهی، دانشگاه رضوی، مشهد، ۱۳۸۰.	
	_____، سبک‌شناسی دانش رجال الحديث، چاپ اول، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم، ۱۳۸۵.	
	_____، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۱۹ و ۲۰، بهار و تابستان، ۱۳۸۷.	
	زركلی، خیرالدین، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، بی نا، بیروت، ۱۳۸۹.	
	سبحانی، جعفر، أدوار الفقه الإمامی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.	
	_____، اصول الحديث و احكامه فی علم الدرايه، قم، بی نا، ۱۴۱۲ ق.	
	_____، کلیات فی علم الرجال، شورای مدیریت حوزه علمیه، قم، بی تا.	
	سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، تدْرِیب الراوی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، دارالکتب، قاهره، بی تا.	
	شبر، عبدالله، منیه المحصلین فی حقیقه طریقه المجتهدین، نجف، نسخه خطی کتابخانه کاشف الغطاء، شماره ۸۵۴.	
	شهید اول، محمد بن مکی، غایه المراد فی شرح نکت الارشاد، قم، بی نا، ۱۴۱۴ ق.	
	_____، ذکرى الشیعه فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۳۷۷.	
	شهید ثانی، زین الدین بن علی، الرعايه فی علم الدرايه، محقق: بقال، عبدالحسین محمدعلی، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی (ره)، قم، ۱۴۰۸ ق.	
	_____، الرعايه فی علم الدرايه، به کوشش عبدالحسین محمدعلی بقال، قم، ۱۴۱۳ ق.	

_____، *الروضه البهيّة في شرح اللعنه الدمشقيّة*، دارالعالم الاسلامي، قم، بی تا.

شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، بی نا، ۱۴۱۰ ق.
شیوا، حامد، «نقدی بر روش شناسی عالمان اخباری شیعه در دانش رجال»، *فصلنامه علوم حدیث*، شماره ۵۷ (سال پانزدهم، شماره سوم)، بی تا.
صاحب معالم، حسن بن زین الدین (فرزندشهیدثانی)، *منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
_____، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.

صدر، حسن، *نهایه الدرایه شرح الوجیزه للشیخ البهائی*، نشرالمشعر، بی جا، بی تا.
طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفه الرجال المعروف برجال الکشی*، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۴۸.
_____، *العدة فی الاصول*، قم، بی نا، ۱۴۱۷ ق.
_____، *الفهرست*، نجف، بی نا، ۱۳۸۰.
_____، *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
_____، *رجال الطوسی*، نجف، بی نا، ۱۳۸۱.
علیاری تبریزی، حاج ملاعلی، *بهجه الآمال فی شرح زبده المقال*، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان پور، بی جا، بی تا.

غفاری، علی اکبر، *تلخیص مقباس الهدایه العلامه مامقانی*، تهران، ۱۳۶۹.
قاسمی، محمدجمال الدین، *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۹ ق.

قبادی، مریم، «جایگاه مذهب راوی در توثیقات رجالی شیعه»، *مقالات و بررسیها* (منتشر نمی شود)، مقاله ۷، دوره ۷۲، شماره ۰، زمستان ۱۳۸۱.
قمی، عباس، *الفوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه*، ترجمه و تحقیق ناصر باقری بیدهندی، قم، نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
الکلباسی، أبوالهدی، *سماء المقال فی تحقیق علم الرجال*، به کوشش محمدعلی روضاتی، قم، بی نا، ۱۳۷۲.

_____، *سماء المقال فی علم الرجال*، تحقیق: سید محمدحسینی قزوینی، مؤسسه ولی العصر قم، چاپ اول، بی تا.
کلباسی، محمدبن محمدابراهیم، *الرسائل الرجالیه*، محقق: محمدحسین درایتی، قم، دارالحديث، ۱۳۸۰.

شماره ۱۰۴	علوم قرآن و حدیث	۱۸۴
کلینی، محمد بن یعقوب، <i>الکافی</i>، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۸. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، <i>روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه</i>، بنیاد فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۴۰۶ ق. مؤدب، رضا، <i>درس نامه درایه الحدیث</i>، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۸. موسوی خوانساری، محمد باقر، <i>روضات الجنات، فی احوال العلماء و السادات</i>، مطبعه الحیدریه، تهران، ۱۳۹۰. میرداماد، محمد باقر بن محمد، <i>الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة</i>، قم، منشورات مکتبه آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق. نجاشی، علی، <i>رجال النجاشی</i>، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا. ندری، عباس، <i>دلیل انسداد و آثار مترتب بر آن و نقد آن</i>، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، استاد راهنما: محمد حسن فاضل گلپایگانی، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۸. نوری، حسین بن محمد تقی، <i>خاتمه المستدرک</i>، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، لإحياء التراث، چاپ اول، بی تا.		



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 1, Issue 104

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

Spring & summer 2020

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۱۸۵-۲۰۶

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.77691

بازتعریف اصطلاح «روش تفسیر»*

میشم عزیزان

دانشجوی دکتری دانشگاه قم

Email: m.azizan590@gmail.com

دکتر محمدعلی تجری

استادیار دانشگاه قم

Email: ma.tajari@yahoo.com

چکیده

در رایج‌ترین تعریف ارائه شده از اصطلاح «روش تفسیر»، معنای منبع تفسیر و در سایر تعاریف به مفاهیمی چون مبانی، قواعد و گرایش تفسیری اشاره شده است. چنین تعاریفی، به دلیل عدم ترادف با روش، عدم ارائه دلیل برای بیان این تعاریف، خلط مفاهیم، محدودسازی مفهوم کلی روش تفسیر در مفاهیم جزئی و غفلت از شکل نظامند روش‌ها، نیازمند بازتعریف است. با توجه به تعریف هریک از این مفاهیم، اصطلاح روش تفسیر، به شکلی نظاممند، تمام آنها را در بر می‌گیرد. یعنی هر روش تفسیری از مبانی مورد پذیرش مفسر، آغاز می‌گردد و بر اساس قواعد مصونیت بخش از خطای مفسر، به بهره‌گیری از منابع معتبر می‌پردازد تا تفسیری روشمند ارائه دهد. از ابتدا تا انتهای تفسیر ارائه شده از سوی مفسر، تمایل و تخصص مفسر در برداشت وی از آیات با تاکید بر مبنا یا قاعده‌ای، بیش از سایر مبانی یا قواعد دیگر، به چشم می‌آید که گرایش تفسیری وی محسوب می‌گردد. هریک از این اجزا در روش تفسیر، نقشی را به عهده دارند که همچون اجزاء یک ساختار، مرتبط و هماهنگ با یکدیگر عمل می‌نمایند.

کلیدواژه‌ها: روش تفسیر، مبانی تفسیر، قواعد تفسیر، منابع تفسیر، گرایش تفسیر.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۳۰.

Redefining the term "method of interpretation"

Meysam Azizan

PhD student at University of Qom

Dr. Mohammad Ali Tajari

Assistant Professor at Qom University

Abstract

In the most prevalent definition of the term "method of interpretation", the source of interpretation and in other definitions, concepts such as principles, rules and interpretive tendencies have been stressed. Such definitions need to be redefined due to the inconsistency of the method, failure to justify the expression of these definitions, confusion of concepts, limitation of the general concept of the interpretation method to specific and narrow concept and ignoring the systematic form of methods. Informed by the definition of each concept, the interpretation method embraces all of them systematically. That is, each interpretation method originates from principles recognized by the exegete, and based on the rules that protect the exegete from errors, utilizes reliable sources to provide a methodical interpretation. In the interpretation process, the exegete's tendency and expertise in his interpretation of the verses with emphasis on a set of principles or rules, are highlighted over other principles or rules, constituting his interpretive tendency. Each of these components, having a bearing on the method of interpretation, are coordinated as components of a structure.

Keywords: Interpretation method, Interpretation principles, Interpretation rules, Interpretation sources, Interpretation tendency.

مقدمه

تفسیر هر آیه، معنا و پیامی از کلام خداوند است که با عبور از روش‌های تفسیری به دست می‌آید. نسبت پیام به کلام خداوند از طریق روش‌های تفسیری، دلیلی بر اهمیت جایگاه روش تفسیر و انگیزه‌ای قابل توجه، برای پژوهش در موضوع روش شناسی تفسیر است. باید از اصطلاح «روش تفسیر» تعریفی علمی و دقیق ارائه داد تا بتوان محکم و متقن در مسیر تفسیر آیات، قدم برداشت و بر اساس روشی ضابطه‌مند و درست، پیام آیات الهی را دریافت نمود. در پژوهش‌های انجام شده، دیدگاه‌های گوناگونی در مورد تعریف روش تفسیر، اجزاء آن و اقسام روش‌های تفسیر وجود دارد؛ اما در راستای بررسی و دست‌یابی به تعریف جامع و مانعی از این اصطلاح، اجزاء و اقسام آن، تلاشی انجام نشده است. در بیشتر موارد از تعریف روش تفسیر به منبع تفسیر به عنوان مشهورترین و پذیرفته‌ترین قول یاد می‌شود که در چنین رویکردی، علاوه بر عدم توجه به میزان درستی این قول مشهور، سایر تعاریف ارائه شده نیز مورد غفلت قرار گرفته‌اند. در تعاریف صاحبان نظر، علاوه بر تعریف روش تفسیر به منبع تفسیر، به اصطلاحات مهم دیگری چون مبانی، قواعد و گرایش نیز اشاره شده است و هریک در مقابل روش تفسیر و مساوی با آن قرار گرفته‌اند. این تعاریف ارائه شده، به دلیل عدم ترادف آن‌ها با روش، عدم ارائه دلیل برای بیان این تعاریف، خلط مفاهیم، محدودسازی مفهوم کلی روش تفسیر در مفاهیم جزئی و غفلت از شکل نظامند روش تفسیر، از کیفیت مطلوبی برخوردار نیستند و از این رو بازتعریف این اصطلاح ضروری است.

پس با وجود تعاریف‌های ارائه شده، مساله اصلی این است که تعریف درست اصطلاح «روش تفسیر» چیست؟ و آیا می‌توان یکی از تعاریف از پیش گفته را برگزید؟ یا باید تعاریف‌های بیان شده از این اصطلاح را به طور کلی کنار گذاشت و تعریف دیگری ارائه داد؟ در این نوشتار، اصطلاح «روش تفسیر» مورد بازتعریف قرار خواهد گرفت تا در گام نخست فراتر از تعریف مشهور این اصطلاح، تعاریف دیگر نیز ارائه و به سایر نظرات توجه داده شود. در گام بعد نیز، با گذر از میان تمام تعاریف و دریافت عناصر مهم این تعاریف، تعریفی از اصطلاح «روش تفسیر» بیان شود که ضعف‌های پیشین را نداشته و از ویژگی‌های جامعیت و مانعیت یک تعریف علمی و دقیق برخوردار باشد.

تفسیر

تفسیر از ریشه «فسر» به معانی بیان (ابن‌منظور، ۵/ ۵۵)، تفصیل کتاب (فراهیدی، ۷/ ۲۴۷)

و توضیح (ابن فارس، ۴/ ۵۰۴) می‌باشد. کشف معنای لفظ و اظهار آن که از «فسر» گرفته شده و مقلوب «سفر» می‌باشد نیز معنای دیگری است که برای این واژه بیان شده است. در معنای ریشه «سفر» نیز گفته شده «أُسْفِرَتِ الْمَرْأَةُ عَنْ وَجْهِهَا» یعنی زن نقاب از چهره گشود (طریحی، ۳/ ۴۳۷). برخی دیگر نیز بر این باورند که کلمه «تفسره» از این ریشه مشتق شده است. ابن فارس معنای «تفسره» را «نَظَرَ الطَّبِيبُ إِلَى الْمَاءِ وَ حُكِمَتْ فِيهِ» دانسته است (ابن فارس، ۴/ ۵۰۴). از همین معنا و آنچه فراهیدی در معنایی مشابه برای «تفسره» ارائه داده است (فراهیدی، ۷/ ۲۴۷)، می‌توان گفت که ریشه «فسر» اظهار نوعی معنا است که درباره آن تعقل و اندیشه بکار رفته و معقول است (راغب اصفهانی، ۳/ ۵۷).

تعریف‌های مختلفی در آثار صاحب نظران علوم قرآنی در مورد اصطلاح تفسیر به چشم می‌خورد که این تعاریف جامعیت و مانعیت لازم را ندارند و نقدهایی به آنها وارد است. به همین دلیل در ادامه برخی از تعاریف تفسیر ارائه می‌گردد که هریک به معنایی خاص اشاره دارند.

ابوحیان در البحر المحيط گفته است: «تفسیر علمی است که در آن از کیفیت تلفظ الفاظ قرآن، دلالت‌های آنها، احکام فردی و ترکیبیشان و معانی آنها که در حال ترکیب بر آن معانی حمل می‌گردد و سایر مطالبی از این قبیل، بحث می‌شود» (ابوحیان، ۱/ ۲۶).

ابن عاشور نیز چنین می‌گوید «تفسیر نام علمی است که از بیان معانی الفاظ قرآن و آنچه که از این الفاظ به صورت مختصر یا مفصل، بهره برده خواهد شد، بحث می‌کند. در تفسیر از تناسب معنای اصلی و معنای منقول نیز، صحبت می‌شود.» (ابن عاشور، ۱/ ۱۰). مغنیه تفسیر را در اصطلاح، علمی می‌داند که در آن از معانی الفاظ قرآن و ویژگی‌های آن بحث می‌شود (مغنیه، ۱/ ۸۱).

طریحی بر این باور است، تفسیر «علمی است که در آن، از کلام اعجاز آمیز الهی با لحاظ تفاوت آن با حدیث قدسی و از حیث دلالت مراد خداوند، بحث می‌شود.» (طریحی، ۳/ ۴۳۷). در عبارت دیگر طریحی در تفاوت تفسیر با تأویل چنین می‌گوید: تفسیر کشف مراد از الفاظ مشکل است (طریحی، ۳/ ۴۳۷). ابن منظور نیز همین معنا را از تفسیر تأیید نموده است (ابن منظور، ۵/ ۵۵).

ذهبی در تعریف اصطلاحی تفسیر چنین گفته است: «تفسیر علمی است که از مراد خداوند به اندازه طاقت بشر بحث می‌کند. این دانش هر آنچه که فهم معنا و بیان مراد به آن متوقف است را شامل می‌شود.» (ذهبی، ۱/ ۱۴).

ابن ملقن در کنار سایر تعاریف تفسیر، نظر خود را چنین بیان می‌کند: بدان که تفسیر در عرف علماء کشف معانی قرآن و بیان مراد را با لحاظ لفظ مشکل و معنای ظاهر و... را در بر می‌گیرد.» (ابن ملقن، ۱۸).

سیوطی در کتاب «الاتقان» در مورد اصطلاح تفسیر بر این باور که بسیاری از علماء، علم تفسیر را چنین تعریف نمودند: تفسیر در اصطلاح، علم به نزول، شئون و قصص آیات؛ و اسباب نزول آنها می‌باشد. سپس علم به مکی و مدنی، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین، حلال و حرام، وعده و وعید، و امر و نهی، و عبرتها و أمثال آیات است. (سیوطی، ۲/ ۴۲۸). زرکشی در البرهان علم تفسیر را چنین توضیح می‌دهد: تفسیر علمی است که گاهی به نقل‌هایی همچون سبب نزول، نسخ، تعیین مبهم و تبیین مجمل متوقف است و گاهی از توقف بی‌نیاز است و در تحصیل آن تفقه برای نیل به وجه معتبر، کفایت می‌کند. (زرکشی، ۲/ ۳۱۲).

تعاریف ارائه شده از تفسیر در شش دسته قابل تقسیم می‌باشند که تعاریف فوق می‌توانند نمونه‌ای برای هریک از

این شش دسته باشند (روحی، تجری، ۱۰۳-۱۱۳). این دسته بندی به شرح زیر است:

کشف معنای متن: تفسیر در صدد کشف معانی الفاظ و عبارات متن قرآن می‌باشد.

تعاریف ابوحنیفان، ابن عاشور و مغنیه می‌توانند مصادیقی برای این معنا باشند.

بیان مراد مؤلف: تفسیر از این نگاه دانشی است که درصدد بیان مراد خداوند به عنوان متکلم و مؤلف قرآن است

تعریف نخست طریحی از تفسیر در زمره این دسته جای می‌گیرد.

بیان مراد متن: در این تعریف دانش تفسیر به دنبال بیان مراد متن است که سطحی فراتر از معنای متن و الفاظ ظاهری آن می‌باشد. برای نمونه همانطور که طریحی در تفاوت تفسیر و تأویل بیان نمود و ابن منظور نیز این معنا را تأیید کرده است، این دانش روی الفاظ مشکل کار می‌کند.

بیان معنای متن و مراد مؤلف: در این معنا از ترکیب معنای متن و مراد مؤلف که به آنها اشاره گردید، بهره برده شده است. ذهبی در تعریف تفسیر، به ترکیب آنها در مسیر فهم قرآن باور دارد.

بیان معنا و مراد متن: در این معنا، از ترکیب معنای متن و مراد متن که به طور جداگانه

هریک از آنها در تعاریف تفسیر، در چند سطر قبل آمد، استفاده شده است. ابن ملقن در تعریف خود از تفسیر، هردو معنا را آورده بود.

تعریف به اجزاء و مصادیق: گاه دانش تفسیر را علم سبب نزول آیات و یا علم نزول، علم شأن نزول آیات و علم قصص آیات شمرده‌اند. از آنجایی که این تعریف از دیگر موضوعات فراوان مورد توجه در این دانش چون موضوعات معرفتی و... غافل مانده است، تعریف ناقصی است.

نتیجه آنکه، کشف معانی آیات، مراد متن و مراد مؤلف وجه مشترک تعاریف بررسی شده و تعاریف مشابه دیگری است که برای این دانش آمده است. از این رو تفسیر عبارت است از: دانشی که به دنبال کشف معانی آیات، مراد متن و مراد مؤلف بر اساس مبانی و با بکارگیری قواعد مشخص در هر روش تفسیری می‌باشد.

لازمه تحقق تفسیر، کشف معانی آیات، مراد متن و مراد مؤلف به صورت همزمان نیست. اگر مفسر بتواند به یکی از

آنها نیز در قالب مبانی و قواعد - که در ادامه توضیح آنها خواهد آمد- دست یابد، تفسیر آیات محقق شده است.

روش

واژه «روش»، واژه‌ای فارسی است؛ از این رو در توضیح لغوی آن دایره جستجو محدود به لغت نامه‌های فارسی می‌شود. ناظم الاطباء برای «روش» معانی متفاوتی چون طریق و حرکت، طرز و رسم خرامیدن، حرکت و آمد و شد، راه و طریق بیان نموده است (ناظم الطباء، ۱۷۰۷/۳). در لغت نامه دهخدا علاوه بر معانی گفته شده، به معنای شیوه، اسلوب و سبک نیز اشاره شده است (دهخدا، ۵۰۲/۲) که شهید مطهری (ره) در واژه شناسی لغت سبک، معنایی مترادف با روش را از آن ارائه داده‌اند (مطهری، ۵۱/۱۶).

سبک در لغت به معنای گداختن و ریختن زر و نقره است و «سیکه» پاره نقره گداخته را گویند (بهار، ۳-۴). در این واژه استحکام، ثبات و استقامت و عدم تغییر، با معنای سبک همراه است. سبک وقتی به کلمه‌ای دیگر چون سبک زندگی، سبک بیانی، سبک تفسیری و... مضاف می‌شود، بار مفهومی استقامت و صلابت آن به واژه مضالف الیه، منتقل می‌گردد. یعنی زمانی شخصی را در زندگی به سبکی همچون زندگی زاهدانه یا زندگی اشرافی توصیف می‌کنند که

در روش زندگی‌اش، ویژگی‌هایی ثابت و بدون تغییر وجود داشته باشد. در مورد سبک تفسیر نیز همین معنا وجود دارد. یعنی مفسر در روش تفسیری‌اش، در قالبی عمل می‌کند که روش او از استحکام، ثبوت و عدم تغییر برخوردار است و زمانی می‌توان نام روش را به شیوه تفسیر مفسری اطلاق نمود که با چنین ثبوت و عدم تغییری همراه باشد. دست‌یابی به صلابت و ثبات در روش، نیازمند قالبی ساختارمند و نظاممند است. در هر ساختار و نظام که از اجزاء مختلفی تشکیل شده است، هر جزء عملکرد تعریف شده‌ای را خواهد داشت که هماهنگ با سایر اجزاء نقش خود را ایفا می‌کند. برخی سبک تفسیری را با روش تفسیری مترادف ندانند و براین باورند که تعداد هر سبک به تعداد تفاسیر و مفسران متعدد است و سبک‌هایی چون تفسیر منظوم، تفسیر منثور، تفسیر مزجی، تفسیر مختصر، تفسیر مفصل، تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی را از اقسام کلی این عنوان معرفی نموده‌اند (شاکر، ۵۰-۵۱). در چنین معنا و مفهومی از سبک، معنای سبک تفسیر و مفسر خلط شده است. اقسام تفاسیر منظوم، منثور و...، ویژگی‌هایی برای قلم مفسرند و با سبک تفسیر که روشی نظاممند و دارای اجزاء است، ارتباطی ندارد.

روش در اصطلاح تفسیر

روش، در اصطلاح روش‌شناسان تفسیر، تعریف یکسانی ندارد. برخی روش تفسیری را با لحاظ شکل تفسیر و نوع چینش آیات، تعریف نمودند و اقسام آن را، موضوعی، تجزیه‌ای (صدر، ۲۱-۵۰) - ترتیبی (مکارم شیرازی، ۱/ ۱۸) یا ترتیبی - موضوعی (مصباح، ۲/ ۱۶۳) دانستند. کشف معانی آیات، مراد متن و مراد مؤلف که در تعریف تفسیر آمد، هرگز با این تعریف از روش محقق نخواهد شد.

هدی ابوطیبره، چند تعریف از روش را گزارش کرده و به بررسی آن‌ها پرداخته است. در نهایت، منهج تفسیر را روشی می‌داند که مفسر کتاب خدای متعال با گام‌هایی منظم آن را طی می‌کند تا در محدوده اندیشه‌های مورد نظر خود آیات قرآن را تفسیر کند؛ یعنی اندیشه‌های خود را بر تفسیر تطبیق دهد و در خلال تفسیر آن‌ها را آشکار سازد (دایرة المعارف قرآن کریم، ۸/ ۴۱). در این تعریف، مفهوم روش همان مبانی یا گرایش تفسیری است که شامل بخشی از مفهوم کلی روش می‌باشد و در قیاس با تعریف مطلوب، ناقص است.

در نظر دیگر، روش تفسیری، از انواع مبانی تفسیری دانسته شده است. یعنی روش

تفسیری در کنار مبانی صدور و دلالتی، مبانی مشترک و مختص، مبانی عام و خاص، مبانی فقهی و کلامی تحت عنوان «مبانی روشی» قرار می‌گیرد. آنان بر این باورند که مبانی روشی به روش خاص یک مفسر نظر دارد. به عبارت دیگر بخشی از اختلافات و تمایزهای روش‌های مختلفی که امروزه در تفسیر قرآن تعریف شده‌اند به تفاوت و تمایز مبانی آن‌ها باز می‌گردند (دایرة المعارف قرآن کریم، ۸/ ۲۵). در این تعریف، روش تفسیر، همان مبنای تفسیر است؛ در حالی که این دو اصطلاح، مفاهیمی جدای از یکدیگرند و مبانی بخشی از یک روش تفسیری محسوب می‌گردد.

در قول مشهور، برخی روش تفسیری را همان منابع و مستندات تفسیری دانستند. یعنی روش تفسیر هر مفسر را، منبع

و مستند او مشخص می‌کند (رک: شاکر، ۴۶؛ عمید زنجانی، ۱۸۷) آن‌ها بر این باورند که «مقصود از «روش» استفاده از ابزار یا منبع خاص در تفسیر قرآن است که معانی و مقصود آیه را روشن می‌سازد» (رضائی اصفهانی، ۲۲) به همین دلیل اقسام روش را با توجه به اقسام منابع که نقلی و یا عقلی هستند، تقسیم می‌کنند. به تفسیرهایی که با استناد نقل به فهم و درک معانی آیات پرداخته می‌شود، «تفسیر به مأثور» گویند و روش تفسیری آن‌ها را «تفسیر اثری» نامند؛ اما تفسیرهایی که با استناد عقل و مدرکات حوزه اندیشه و تدبیر، فراهم آمده‌اند، «تفسیرهای اجتهادی» گویند و روش تفسیری آن‌ها را «تفسیر عقلی» نامند (مؤدب، ۱۶۵). با دقت در معنای لغوی دو واژه «منبع» و «روش» درمی‌یابیم که مترادف آن‌ها و تعریف روش تفسیر به منابع تفسیری، دریافتی از اساس نادرست است. «منبع» و «روش» در لغت و در اصطلاح تفسیر، هم معنا نیستند. هر چند بی بهره ماندن مفسر از منابع تفسیر، خلاف قواعد تفسیر در شکل نظاممند هر روش تفسیری می‌باشد؛ اما منبع تفسیر، غیر از روش تفسیر است. با وجود نقش مهم آن‌ها، منابع در نگاه کلان، تنها بخشی از یک مجموعه روشی است که در کنار مبانی، قواعد و گرایش تفسیر قرار می‌گیرد و در نگاه خرد نیز، مستندات، از قواعد تفسیر شمرده می‌شوند که به عنوان جزئی از نظام روش تفسیری ایفای نقش می‌کنند. یعنی احتمال خطا در تفسیر، بدون استناد مفسر به منبع معتبر، افزایش می‌یابد. از این رو تلقی از «روش» با نام «منبع» در هر دو نگاه خرد و کلان به جای همه روش تفسیری، غلطی آشکار است.

علاوه بر این، منابع تفسیر تنها به آیات و روایات محدود نمی‌شوند، بلکه - همانطور که خواهد آمد - گاهی مفسران بیش از این دو منبع، از سایر منابع همچون منابع تاریخی، منابع

زبان عربی و... یاد نمی‌کند و همین، دلیل دیگری در ضعف چنین تعریفی از روش است.

آقای مصباح در کتاب قرآن شناسی، معتقد است که «روش تفسیری در دو معنا به کار می‌رود: ۱. گرایش تفسیری؛

۲. قواعد و ضوابط تفسیری. گاهی منظور از روش‌های تفسیری؛ گرایش‌ها، دیدگاه‌ها و سلیقه‌های خاصی است که

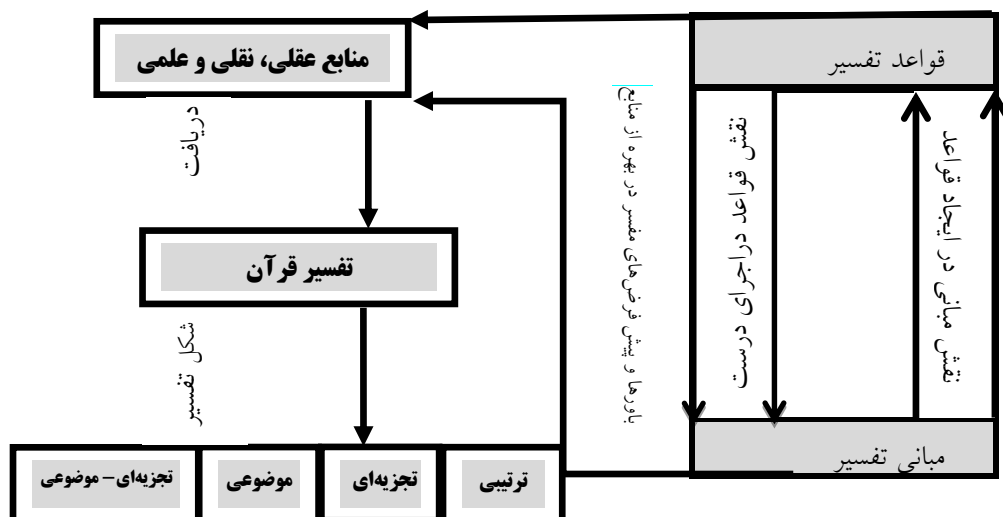
مفسران در کار تفسیری خود داشته‌اند؛ مانند گرایش‌های تفسیری علمی، فلسفی، عرفانی و حدیثی. گاهی منظور از روش تفسیر، قواعد و ضوابطی است که مفسر در روش مقبول خود به کار گرفته است؛ مانند روشی که بحرانی و حویزی در البرهان و نور الثقلین در مراجعه به روایات داشته‌اند یا روشی که افرادی مانند فخر رازی در مسائل کلامی داشتند و در تطبیق آیات بر مبانی کلامی خود در برابر معتزلیان به کار می‌بردند و عکس آن روشی است که معتزلیان در مقابل آنان به کار برده‌اند.» (مصباح، ۲/ ۱۵۰). هرچند در این تعریف، به دو بخش از روش تفسیری اشاره گردیده که در تعریف دیگران مورد غفلت واقع شده است؛ اما ارائه چنین تعریفی از روش نیز، در قیاس با تعریف اصطلاحی مطلوب، کامل نیست و با اشکالاتی همچون؛ خلط مفاهیم روش، قواعد و گرایش و عدم جامعیت تعریف، روبه‌رو است.

برخی دیگر معیارهای گوناگون را در هم آمیخته‌اند. مؤلف کتاب «روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان» شیوه‌های تفسیری را به پنج شیوه که عبارتند از: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر موضوعی، تفسیر لغوی، تفسیر به سنت و اثر، تفسیر به عقل و درایت، تقسیم می‌کند (ایرانی قمی، ۹۱) که وجه مشترک این تقسیم، حتی براساس معیارهای پیشین نامعلوم است.

در آنچه گذشت، مبانی، قواعد و منابع یا گرایش تفسیر به تنهایی معیار تقسیم روش‌ها به شمار می‌آمدند در حالی که روش تفسیر با استناد به تعریف این اصطلاحات همه آنها را در بر می‌گیرد (رک: رضائی اصفهانی، ۲۳/ ۱) اختلاف روشی، اختلافی در مجموعه مبانی، منابع، قواعد و گرایش‌های تفسیری است. روش‌های تفسیری که قالبی نظامند دارند، با هدف کشف معنای متن و مراد از آن و مراد خدوند متعال، از مبانی آغاز می‌شوند در قالب قواعدی ضابطه‌مند که مانع از خطای مفسر می‌گردند به بهره از منابع مجاز و معتبر می‌پردازند، و به شکل‌های ترتیبی، موضوعی، تجزیه‌ای یا ترتیبی - موضوعی شکل ارائه خاصی به خود می‌گیرند. نتیجه آنکه در مورد روش تفسیری می‌توان گفت:

روش یا سبک تفسیری شیوه نظامندی است که از مبانی آغاز می‌شود و با به کارگیری قواعد، معانی آیات، مراد متن و مراد مؤلف را از منابع عقلی، نقلی و علمی استنباط می‌کند و تفسیر را در شکل‌های ترتیبی، موضوعی، تجزیه‌ای یا ترتیبی-موضوعی ارائه می‌دهد. در شکل زیر جایگاه سه بخش مهم روش تفسیر یعنی مبانی، قواعد و منابع و نوع ارتباط آنها با یکدیگر مشخص شده است:

مصونیت مرادها و معانی کشف شده از خطا



شیوه ارتباط اجزاء روش تفسیر

یوسف قرضاوی در مورد بهترین روش تفسیر قرآن، بر این باور است که: «بهترین و علمی‌ترین روش در تفسیر قرآن آن است که بر پایه اصول و مبانی محکم و قواعد علمی استوار باشد، و مسیری مشخص با راهکارهای سنجیده و معین و ضوابط روشن داشته باشد که التزام به آنها و رعایت آنها بر شخص مفسر فرض گردد، تا هدف از تفسیر قرآن برای او واضح شود» (قرضاوی، ۳۵۹).

از آنجایی که گرایش تفسیری، همان مبانی و قواعد مورد پذیرش و پرکاربرد مفسر و رنگ غالب در تفسیر است، در شکلی که از ساختارآمد، به طور مستقیم به جایگاه آن اشاره نشده است ولی به دلیل ارتباط مستقیم با مبانی و قواعد، در مجموعه روش تفسیری جای می‌گیرد. پس از شناخت اجزاء روش تفسیری، که شامل مبانی، منابع، قواعد و گرایش‌ها است، با دست یابی به اقسام و محدوده روش‌های تفسیری و بررسی نقاط مشترک و مختلف این روش‌ها، روش‌شناسی ممکن خواهد شد. برای درک بهتری از تعریف اصطلاحی، کلید واژه‌های اصلی تعریف یعنی «مبانی»، «منابع»، «قواعد» و «گرایش تفسیر» نیازمند تبیین است.

مبانی تفسیری

مبانی جمع مبنا به معنای ابتداء، اول، پایه (دهخدا، ۲/ ۶۰۲)، بنیان و اساس (فرهنگ عمید، ۵۰۲) است. ریشه این کلمه در اصل به معنای ساختن و ایجاد کردن است (جوهری، ۶/ ۲۲۸۶). متضاد آن نابودی است و گفته شده که البُنى یعنی «نقیضُ الهَدْم» (فیروزآبادی، ۱/ ۲۳۲). در معنای «ابن» نیز گفته شده که اصل آن «بنو» است، به پسر از آن جهت «ابن» گویند که بنای پدر است (قرشی، ۱/ ۲۳۲). توجه به معنای «مبنا» در لغت از آن جهت اهمیت دارد که نبود «مبنا» در هر علم برابر با نابودی آن علم است.

از رهگذر توضیح لغوی این واژه، باید به تعریفی اصطلاحی از آن دست یافت. «مبانی تفسیر» از مصطلحات رایج در دوره معاصر است که به طور عمده در تفسیرپژوهی فارسی زبانان، شهرت یافته است. در دانش تفسیر، نخستین بار عمید زنجانی این اصطلاح را در عنوان کتاب «مبانی و روش‌های تفسیر قرآن» آورد (دایرة المعارف قرآن کریم، ۸/ ۲۲). در این کتاب مقصود مؤلف از مبانی همان روش تفسیر بوده و آن را چنین تعریف نموده است که «مبنا و روش تفسیری عبارت از مستند یا مستنداتی است که مفسر بر اساس آن کلامی را که خود ساخته و پرداخته است به عنوان تفسیر کلام خدا و معنی و مقصود آیات الهی قلمداد می‌کند» (عمید زنجانی، ۱۸۷). اما همانطور که آمد، روش تفسیر، مفهومی غیر از مستند تفسیر و مبانی نیز معنایی غیر از مستندات را در خود دارد و درهم آمیختگی تعریف این مفاهیم، بنیان نظام روشمند تفسیر را، سست می‌کند. پس از عمید زنجانی، در میان محققان، تعریف یکسانی از مبانی تفسیر پدید نیامد، از مبانی علاوه بر معنای روش تفسیری - که گذشت - با تعبیر مختلفی چون اصول و قواعد، مبادی، قضایای بنیادین، پیش فرضها، و...، یاد شده است (روحی و

تجری، ۹۷). برخی نیز در تعریف، کارکرد مبنا را مدّ نظر قرار دادند و گفته‌اند که مبنا بر روش تفسیری مؤثر است (همان، ۱۰۰). در مقاله «اصطلاح شناسی مبانی تفسیر» (رک: همان، ۹۴) ابعاد درستی یا نادرستی این مفاهیم، به طور مفصل مورد تحلیل بررسی قرار گرفته است. در مقابل تعبیر فوق، تعبیر دیگری چون گزاره‌ها، داده‌ها، شناخت‌ها، باورها، اندیشه‌ها و... وجود دارد که مبانی همه آنها را پوشش می‌دهد و رابطه میان آنها از نوع رابطه «این همانی» است (همان، ۹۸). پیش از ورود به تفسیر، مفسر مبانی را با استدلال پذیرفته است و بسان مقبولاتی ذهنی، گاه به صورت ناخودآگاه از آنها بهره می‌برد. مفسر از روشن سازی نظر خود در مورد عناصر مؤثر در مسیر تفسیر ناگزیر است. زیرا مبانی، به همان پیش فرض‌های بنیادی در تفسیر اطلاق می‌شود که پذیرش یا ردّ آنها در نفی و اثبات و روشن سازی ابعاد تفسیر مؤثر است (شاکر، ۵۴). برای نمونه در تفسیر نقلی این دو مبنا وجود دارد: الف) لزوم تبعیت از روایات تفسیری. ب) بطلان هرگونه تفسیری که متکی به روایت و سماع نیست (فتح الهی، ۲۲).

در هر یک از روش‌های تفسیری تعداد و اقسام مبانی متفاوت است. گاهی در روش تفسیری قضیه‌ای از مبانی آن محسوب می‌شود ولی در روش تفسیری دیگر، چنین نیست (دایره المعارف قرآن کریم، ۲۵)؛ انتخاب درست مبانی، مانع از انحراف کامل و کجروی در مسیر تفسیر می‌شود. شاید در یک روش تفسیری تمام بخش‌های یک روش تفسیری درست انتخاب شوند، اما اگر آن روش، از مبنا کار خود را دقیق آغاز نکرده باشد، امید به نتیجه مطلوب انتظاری عبث خواهد بود. مبانی موجبات اختلاف و مرزبندی در کلیات و شاخه‌های اصلی میان روش‌های تفسیری را ایجاد می‌کنند. اگر روش عقلی محض و روش نقلی محض را در تفسیر دو روش جدا بدانیم، علت و ریشه اختلافشان در نوع مبانی پذیرفته شده آنها از سوی مفسر است. یعنی یکی نقل را بدون توجه به عقل حجت می‌داند و دیگری نیز عقل را بدون توجه به نقل به عنوان روش درست تفسیر، معرفی نموده است.

گاهی ممکن است در مبانی جزئی، مثل تفاوت در میزان اعتبار روایات یا جرح و تعدیل برخی از صحابه و تابعان، میان روش‌ها اختلاف وجود داشته باشد. این اختلافات جزئی باعث ایجاد روشی جدید در تفسیر نمی‌شود و عامل تفکیک روش‌های تفسیری، همان مبانی کلی هستند. در تعریف ارائه شده از اصطلاح مبانی می‌توان گفت که: «مبانی باورهای متخصصان و عالمان در یک علم است که حقانیت دانش را ثابت و ابعاد آن را مشخص می‌نماید و آن باورها اثرش در تمام بخشهای آن علم پیدا است.»

با توجه به مفهوم ارائه شده از تفسیر، تعریف اصطلاح «مبانی تفسیری» از ترکیب دو اصطلاح «مبانی» و «تفسیر» حاصل می‌شود. تعریف این اصطلاح چنین است که «مبانی تفسیری باورهای مفسر است که حقانیت دانش تفسیر را ثابت می‌کنند و ابعاد آن را مشخص می‌نماید و مفسر با آن باورها که اثرش در تمام بخشهای تفسیرش پیدا است، در پی کشف معانی، مراد متن و مراد مؤلف است».

مبانی تفسیر، با توجه به میزان کارایی و اثر گذاری، در روش‌های تفسیری به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌شوند. الف) مبانی عام: این نوع از مبانی، در تمام روش‌های تفسیری کاربرد دارند و هر مفسر با هر روش تفسیری، می‌تواند درمورد آن‌ها اظهار نظر نماید. برخی از مبانی عام عبارتند از: مبانی جواز فهم تفسیر قرآن (مؤدب، موسوی مقدم، ۱۲۵؛ کریمی، دیمه کار گراب، ۱۱۹؛ سخی مطلق، پهلوان، ۱۴۳؛ بهرامی، ۷۶)، مبانی وحیانی بودن الفاظ آیات (مؤدب، موسوی مقدم، ۱۲۳؛ کریمی، دیمه کار گراب، ۱۱۴؛ سخی مطلق، پهلوان، ۱۴۰؛ اسلامی، ۵۸) مبانی عدم تحریف قرآن (سخی مطلق، پهلوان، ۱۴۱)، مبانی معنا داری لغت قرآن (مؤدب، موسوی مقدم، ۱۳۵) مبانی تفسیر پذیری آیات (خامنه‌ای، ۳۶-۵۹).

ب) مبانی خاص: نفس تفسیر بر پایه مبانی عام و نوع روش تفسیر بر پایه مبانی خاص استوار می‌گردد و هر روش تفسیر، براساس مبانی خاص پدید می‌آیند. برای مثال در روش تفسیر عصری که به پاسخگویی قرآن به نیازها در همه زمان‌ها و مکان‌ها باور دارد، بر پایه مبانی خاصی همچون جاودانگی (سخی مطلق، پهلوان، ۱۵۴؛ شاکر، ۲۹۶؛ علیا نسب، سیدضیاءالدین؛ امیری، لیلا، ۱۳۱)، جامعیت (حسینی، ۷)، هدایت (ری شهری، ۳)، باطن (پهلوان، فائز، خیبری، ۷؛ میرباقری، ۹۹؛ رستمی، ۱/ ۱۴۹)، و سیاست (لک زایی، احمدی سفیدان؛ ۱۳۹۲، ص ۹) استوار است.

عام یا خاص بودن مبانی با توجه به هر روش تفسیری تفاوت دارد. برای مثال، مبانی اعتبارسنجی روایات در روش تفسیر نقلی در مبانی خاص و در سایر روش‌ها در مبانی عام قرار می‌گیرد.

منابع تفسیری

منبع که جمع آن منابع [نبع] است به معنای چشمه آب می‌باشد و محل جوشش آب از زمین منبع نام دارد. (فراهیدی، ۲/ ۱۶۰؛ ابن فارس، ۵/ ۳۸۱؛ ابن منظور، ۸/ ۳۴۵؛ راغب

اصفهان، ۵/ ۲۸۰). در دانش تفسیر یا سایر دانش‌ها، منبع به محل جوشش علم و سرچشمه دانش گفته می‌شود که با مصادر، مآخذ و مستندات تفسیر، مترادف می‌باشد. منبع همان دانش‌های عقلی، نقلی و علمی می‌باشند که سرچشمه و دلیل فهم مراد و معنای آیات هستند. منابع و مصادر تفسیر که برای مفسران محل رجوع می‌باشند، عبارتند از:

الف) منابع نقلی: آیات، روایات، منابع لغوی، منابع تاریخی، تفاسیر گذشته و تورات و انجیل.

ب) منابع عقلی: عقل گاهی نقش ابزاری داشته و معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی منابع در می‌یابد. در این صورت عقل نقش مصباح و روشنگری دارد. گاهی نیز نقش منبع دارد، یعنی همان ادراکات بدیهی که خداوند در همه انسان‌ها قرار داده منبع تفسیر و کشف مرادات الهی است (دایرة المعارف قرآن کریم، ۸/ ۵۷).

ج) منابع علمی (فرزندوحی، جوانمرد، قادریان، ۱۵۵): این منابع عبارتند از: منابع ادبیات عرب شامل صرف و نحو و علوم بلاغی، علم کلام، علم منطق، علم فقه و اصول فقه، علوم حدیث که شامل درایه، فقه الحدیث، رجال و تاریخ حدیث و سایر علوم انسانی و علوم تجربی است (دایرة المعارف قرآن کریم، ۸/ ۵۸-۶۳) مفسر از توان این علوم در فهم آیات بهره می‌برد تا در نتیجه به دست آمده دچار اشتباه نشود.

قواعد تفسیری

«لغت شناسان به معنای «پایه و اساس» در بیان مفهوم قاعده به عنوان معنایی مشترک اتفاق نظر دارند. (فراهیدی، ۶/ ۱۸۰؛ ابن فارس، ۵/ ۱۰۸؛ جوهری، ۲/ ۵۲۵؛ ابن منظور، ۳/ ۳۵۷؛ فیومی، ۲/ ۱۰۸؛ ابن معصوم، ۶/ ۱۸۰؛ زبیدی، ۵/ ۱۹۴) در معنای «القواعد البیت» می‌گویند مراد از آن «اساس البیت» می‌باشد. در کتاب «قواعد التفسیر لدی الإمامیة وأهل السنة» چنین آمده است که «القاعدة فی اللغة بمعنی الأساس و العمود» (مبیدی، ۳۴). با توجه به این معانی لغوی، قواعد مانند ستون‌هایی هستند که هر خانه برای استقرار و دوام، ناگزیر از وجود آنها است. به دلیل ترادف مبنا و قاعده در معنای پایه و اساس، باید تعریفی از قاعده ارائه شود که تداخل مفهومی مبنا و قاعده پیش نیاید.

«کلی بودن» و «ضابطه و قانون بودن» هر قاعده، وجه اشتراکی است که در تعاریف صاحب نظران به آنها اشاره شده است. جرجانی در تعریف قواعد، با به کارگیری تعبیر «قضیه کلی»

گفته است «قاعده قضیه‌ای کلی است که برا تمام اجزاء خود قابل انطباق است (جرجانی، ۱۴۰۲) صاحب کتاب «قواعد التفسیر جمعاً و دراسه» قاعده را به «حکم کلی» تعریف کرده و چنین نوشته است که قاعده حکمی کلی است که به وسیله آن حکم‌های جزئی شناخته می‌شوند» (السبت، ۲۳). وی در ادامه و در تفاوت آن، با تفسیر می‌نویسد «قواعد تفسیر ضوابط و کلیاتی است که مفسر با التزام به آنها به معنای مراد می‌رسد. اما تفسیر، روشن شدن معانی و شرح آن است که بر اساس ضوابطی که قواعد نام دارند، انجام می‌گیرد.» (همان، ۳۳). فیومی معنای ضابطه را آورده و باور دارد، قاعده امری کلی و منطبق بر تمامی جزئیات می‌باشد. وی می‌گوید «قاعده در اصطلاح به معنای ضابطه و امری کلی می‌باشد که بر تمام جزئیات قابل انطباق است» (فیومی، ۲/ ۱۰۸). صاحب «فصول فی اصول التفسیر» نیز از قواعد با عبارت امور کلی و منضبطی که مورد استفاده مفسر در تفسیرش قرار می‌گیرد، یاد می‌کند. (الطیار، ۸۷). گرچه اندک تفاوتی در تعاریف ارائه شده، وجود دارد، اما در «کلی و ضابطه مند بودن قاعده» اشتراک دارند. با توجه به مجموع نکات لغوی و اصطلاحی: «قواعد تفسیر، قوانینی، ثابت، کلی و کاربردی برای تفسیر قرآن‌اند که مبتنی بر پایه‌های متقن عقلی و نقلی می‌باشند و رعایت آن‌ها روش تفسیر را ضابطه‌مند می‌کند و خطا در فهم معانی آیات، مراد متن و مراد مؤلف را کاهش می‌دهد.» (رک: دایرة المعارف قرآن کریم، ۸/ ۳۰).

از آنجایی که فهم متون دینی، بویژه قرآن مانند فهم هر نوشته‌ای دیگر قانونمند است، شناخت این قوانین ضروری است تا از کژفهمی‌ها و نسبت آراء نادرست به قرآن در مراجعه مخاطبان و مفسران به این متن از دین، جلوگیری به عمل آید. از این رو، بسیاری از صاحب نظران کارکرد اصلی قواعد را عمل مصون سازی مفسران از خطا و اشتباه

در مسیر فهم قرآن می‌دانند (بابایی، عزیزی کیا، روحانی راد، رجبی، ۶۲-۶۳). علی بن سلیمان العبید می‌گوید که علم تفسیر با قواعد به پا نکه داشته می‌شود و به وسیله آنها تفسیر ضابطه‌مند می‌گردد و بین مفسر و خطا در فهم و استنباط، با قرارگیری خط محکمی، فاصله پدید می‌آید (عبید، ۲۷). عماد علی عبدالسمیع به همین مضمون اشاره دارد که «قواعد، فهم ما را از کتاب الهی و از لغزش و خطا، ضابطه‌مند می‌کند» (عبدالسمیع، ۱۰). خالد عبدالرحمن العک نیز بر این باور است که «علم قواعد تفسیر برای مفسر، میزانی است که او را از خطا نگهداری می‌کند و خطای در تفسیر را منع می‌نماید. به وسیله قواعد، تفسیر صحیح از تفسیر غلط باز شناخته می‌شود» (العک، ۳۱). شایان گفتن است که نسبت قواعد با تفسیر، مانند نسبت

علم منطق با اندیشه و استدلال یا نسبت اصول فقه با علم فقه است. همان‌گونه که رعایت قواعد علم منطق، از خطا در استدلال جلوگیری می‌کند و اصول فقه، از خطای فقیه در استنباط‌های فقهی می‌کاهد، رعایت قواعد تفسیر نیز، مفسر را از خطاها باز می‌دار (بابایی، عزیزی‌کیا، روحانی راد، رجبی، ۶۲-۶۳). عدم رعایت قواعد، موجب تفسیر به رأی و افتراء به خداوند گردد.

مبانی باورها و شناخت‌هایی در روش تفسیر هستند که مفسر پیش از ورود به تفسیر، آن‌ها را با استدلال پذیرفته است و نگاه او را به تفسیر شکل می‌دهد. اما قواعد، قوانین و دستورالعمل‌هایی کاربردی در روش تفسیری می‌باشند که باید برای دریافت مراد مورد نظر شارع به طور حتم، از آنها استفاده نمود. به عبارتی مبانی، نظری و قواعد کاربردی می‌باشند. صحت و سقم برداشت‌های موجود از آیات در پرتو تبیین دقیق قواعد مزبور، محک زده خواهد شد. در مورد رابطه مبنا و قاعده، در شرایط مطلوب به ازای هر مبنا تفسیری، قاعده‌ای کاربردی برای رعایت آن مبنا وجود دارد. این باورهای پذیرفته شده، پیش از ورود به تفسیر باید ضمانتی بر اجرا و قانونی برای مصونیت از خطا، داشته باشند که چنین مسئولیتی را قاعده‌ای تفسیری عهده دار است. برای مثال اگر مبنا تفسیر اعتقاد به باطن قرآن، حجیت عقل و پیوند معنایی آیات باشد، به ترتیب در استفاده از قواعد تطبیق محوری، پرهیز از رأی محوری و قرینه محوری که قرینه سیاق را در خود دارد، ناگزیر است. تأثیر مبانی تفسیری را می‌توان در قالب باید‌ها و نبایدهایی با عنوان قواعد تفسیری دید (فتاحی زاده، ۳۳).

برخی برای قواعد تفسیری از اصطلاح اصول تفسیری استفاده نمودند؛ که به دلیل مترادف دو واژه «مبنا» و «اصل» در معنای ریشه و پایه و عدم اشاره به معنای قانون و ضابطه در معنای لغوی «اصل»، کاربرد این واژه به معنای قاعده مناسب و مطلوب به نظر نمی‌رسد.

انواع قواعد تفسیری

با توجه به تعریف‌های متنوعی که از قاعده ارائه شده، اقسام گوناگونی نیز برای آن برشمردند. به همین دلیل قواعد تفسیر نیازمند تنظیم و تنقیح است. برخی، مصادیقی را از قواعد برشمردند که با تعریف ارائه شده از سوی آنها همخوانی ندارد. به عنوان مثال، صاحب کتاب «فصول فی اصول التفسیر» قواعد تفسیری را شامل قواعدی همچون، قواعد اصولی، قواعد لغوی، قواعد ادبی و... می‌داند ولی در زیر عنوان‌ها، مصادیق کاربردی هر عنوان را به طور

مرتب ذکر نشده و تنها به برخی قواعد نحوی چون وجود «آل» برا سر اوصاف و اسم جنس موجب استغراق، نکره در سیاق نفی مفید عموم، ذکر فاء مفید تعلیل و... اشاره شده است. (الطیار، ۸۷-۹۲). قواعد همچون مبانی به دو دسته قواعد عام و قواعد خاص تقسیم می‌شوند. قواعد عام، قوانینی هستند که در تمام روش‌های تفسیری به عنوان قوانین مصونیت بخش به تفسیر آیات، کاربرد دارند و نباید مسیر تفسیر در جهت خلاف آنها قرار بگیرد. به عنوان نمونه می‌توان به قواعد پرهیز از رأی محوری، لغت قرآن محوری، قرینه محوری، مبنا محوری، منبع محوری، اصول محوری و دلالت محوری اشاره کرد. اما قواعد خاص قوانینی، کلی و کاربردی و موجب حرکت صحیح مفسر در حد و مرز روش تفسیری‌اش می‌گردند. این قواعد عوامل مرزبندی بین روش‌های تفسیری به شمار می‌آیند. برای مثال در روش تفسیر عصری، عصر محوری، مخاطب محوری، تطبیق محوری، سیاست محوری، علم محوری در زمره قواعد خاص قرار می‌گیرند.

گرایش تفسیری

گرایش در لغت به معنای میل خواهش و رغبت است (دهخدا، ۵۰۲). برخی به دلیل اهمیت گرایش، آن را در کنار قواعد و ضوابط تفسیری، یکی از دو بخش روش‌های تفسیری می‌دانند (مصباح، ۲/ ۱۵۰). وجه مشترک تعریف صاحب نظران علوم قرآن این است که گرایش تفسیری، صبغه‌ها و لون‌های مختلف تفسیر قرآن می‌باشد که گاهی با عناوینی چون تفسیر کلامی، تفسیر تربیتی، تفسیر اخلاقی و ... معرفی می‌شود (شاکر، ۴۷-۴۸؛ رضائی اصفهانی، ۲۲؛ علوی‌مهر، ۲۱۵). گرایش، با تمایلات ذهنی مفسران ارتباط تنگاتنگ دارد. مهم‌ترین عامل پدیدآورنده گرایش‌های مختلف تفسیری، جهت‌گیری‌های مفسران است. این موضوع معلول سه عامل دیگر است، این عوامل عبارتند از: ۱) دانش‌هایی که مفسر در آنها تخصص دارد؛ ۲) روحیات و ذوقیات مفسر؛ ۳) دغدغه‌های مفسر نسبت به مسائل مختلف بیرونی. بنابراین، مراد از گرایش تفسیری، سمت و سوهایی ذهن و روان مفسر است که در تعامل با شرایط و مسائل عصر خود، بدان‌ها تمایل دارد. به طور مثال، اگر مهم‌ترین دغدغه‌های فکری مفسری، تربیت معنوی افراد است، مفسر دیگری فارغ از این دغدغه، به مبارزه با حکومت جور و ایجاد یک اجتماع اسلامی با حکومت دینی گرایش دارد. حتی اگر منابع معتبر در تفسیر، نزد آن دو یکسان باشد، تفسیر این دو مفسر در عین دارا بودن نقاط مشترک فراوان،

دارای جهت‌گیری‌های خاص خود هستند (شاگرد، ۴۷-۴۸). گرایش همان تمایل مفسر و تخصص او می‌باشد که می‌تواند در قالب مبانی یا قواعد تفسیری به صورت پررنگی در تفسیر، پیگیری می‌شود. گرایش به سه شکل تام، ناقص و ترکیبی، در تفاسیر دیده می‌شود. در گرایش تام، اندیشه‌ها و ویژگی‌های فکری مفسر در تمام آیات، تأثیر گذاشته و با معانی و پیش فرض‌های خاص خود، تمام آیات را تفسیر می‌نماید. در شکل ناقص گرایش، مفسر در تفسیر قرآن از منابعی؛ مانند روایات یا آیات استفاده کرده است و دارای روش خاصی؛ مانند روایی، قرآنی و یا اجتهادی است، اما در ضمن آن، به اندیشه‌ها و پیش فرض‌های خود که متناسب با آیه است، به طرح مباحث مذهبی، اعتقادی و علمی می‌پردازد، از جمله این تفاسیر، می‌توان به «المیزان» اشارت نمود. مراد از گرایش ترکیبی، ترکیب دوگرایش تام و ناقص است و برخی تفاسیر دو گرایش یا بیش‌تر دارند. یکی گرایش اصلی و دیگری ضمنی، چنان که در تفاسیر ادبی و بلاغی به این نوع گرایش برمی‌خوریم. (علوی‌مهر، ۲۱۵-۲۱۶).

هرچند گرایش مفسر در انتخاب روش تفسیری، اثرگذار است ولی گرایش بخشی از روش تفسیری به شمار می‌رود و کاربرد آنها به جای یکدیگر، درست نیست. با مراجعه به تعریف سه اصطلاح مبانی، قواعد و گرایش تفاوت و مرزبندی آنها نیز روشن می‌شود. گرایش همان مبانی و قواعد مورد پذیرش و کاربرد مفسر هستند که به دلیل تخصص یا علاقه یا هر دلیل دیگری به صورت چشم‌گیر و با رنگ و لعاب بیشتری از سوی مفسر در تفسیری که ارائه می‌دهد، دنبال می‌شود و نسبت به سایر مبانی یا قواعد مورد پذیرش مفسر، از نمود بیشتری برخوردار می‌باشد. مبانی و قواعد همچو بستری که شامل عناوین و اقسام مختلفی است در اختیار مفسر قرار دارد و مفسر عنوانی از آنها را به صورت پررنگ‌تری پیگیری می‌نماید که همان گرایش تفسیری محسوب می‌شود. برای مثال مفسر در مبنا جامعیت قرآن را در مورد مباحث کلامی، فقهی یا سیاسی می‌پذیرد که در مسیر تفسیر، با کمترین اشاره آیات، مباحث کلامی، فقهی و یا سیاسی را به طور مفصل پیش می‌کشد و در مورد آنها توضیحاتی بیش از سایر موضوعات ارائه می‌دهد که درک اهمیت، علاقه یا تخصص این گرایش برای مخاطب نسبت به سایر مبانی و قواعد مورد قبول مفسر، دشوار نیست.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی اشتراک و افتراق لغوی و اصطلاحی هر یک از مفاهیمی که با اصطلاح

روش تفسیر در تعاریف صاحب نظران، مترادف دانسته شده‌اند، روشن شد که روش در اصطلاح دانش تفسیر، دارای ساختار و اجزائی چون مبانی، قواعد، منابع و گرایش است. این اجزاء، تعریف خاص و عملکرد ویژه‌ای را در جای خود و هماهنگ با سایر قسمت‌ها دارند و مترادف هر یک از این اجزاء با روش، درست نیست.

باید هر جزء روش یعنی مبانی، قواعد، منابع و گرایش، در مورد هر روش تفسیری مورد بررسی قرار گیرد تا در گام اول با تشخیص این اجزاء در هر روش تفسیر، با استدلال، روش بودن آن را اثبات کرد و در گام بعد؛ با چنین بررسی، اقسام مبانی، قواعد، منابع و گرایش در هر روش را مورد ارزیابی قرار داد و نقاط قوت و ضعف آنها را به دست آورد، تا تفسیر در قالب روشی صحیح به انجام رسد. باید از شکل ظاهری تفاسیر عبور کرد و با نگاهی ساختاری، روش‌های تفسیری و تفاسیر را از نظر گذارند.

منابع

- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم المقاییس اللغة*، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، ۱۳۸۸.
- ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، لبنان: نشر مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- ابن ملقن، عمر بن علی، *تفسیر غریب القرآن*، تحقیق مجذوف، سمیر طه، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق جمیل، صدقی محمد، لبنان: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- اسلامی، علی، «مبانی و مبادی تفسیری تسنیم»، *فصلنامه اسراء*، سال دوم، شماره اول، پیاپی ۳، بهار ۱۳۸۹.
- ایرانی قمی، اکبر، *روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- بهار، محمد تقی، *سبک‌شناسی*، تهران: سازمان کتاب‌های پرستو، چاپ چهارم، ۱۳۵۵.
- بهرامی، محمد، «فهم و تفسیر در نگاه علامه طباطبائی (نگاهی مقایسه‌ای با هرمنوتیک)»، *پژوهش‌های قرآنی*، سال هجدهم شماره ۳، پیاپی ۷۱، پاییز ۱۳۹۱.
- پهلوان، منصور؛ فائز، قاسم؛ خیبری، عباس؛ «مفهوم‌شناسی جری و انطباق و باطن قرآن براساس روایات»، *فصلنامه سراج منیر*، سال ۴، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۹۲.

۲۰۴	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۴
	جرجانی، علی بن محمد، <i>التعريفات</i> ، تهران: نشر ناصر خسرو، بی تا.	
	جوهری، اسماعیل بن حماد، <i>الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة</i> ، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴ ق.	
	حسینی، سید معصوم، «جامعیت قرآن از نگاه علامه طباطبائی»، <i>پژوهشنامه معارف قرآنی</i> ، سال ۴، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۲.	
	الحسینی، علی بن احمد (ابن معصوم المدني)، <i>الطراز الأول و الكنز لما عليه من لغة العرب المعول</i> ، ایران: موسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۲۶ ق.	
	خامنه‌ای، علی، <i>مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری</i> ، تهران: نشر نسیم انقلاب، چاپ اول، ۱۳۹۳.	
	خلیل بن احمد، <i>ترتیب کتاب العین</i> ، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، تصحیح اسعد الطیب، قم: انتشارات اسوه، الطبعة الأولى، ۱۴۱۴ ق.	
	دهخدا، علی اکبر، <i>لغت نامه</i> ، تهران، دانشگاه تهران، موسسه لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷.	
	الذهبی، محمد حسین، <i>التفسير و المفسرون</i> ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.	
	راغب اصفهانی، حسین بن محمد، <i>ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن</i> ، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی حسینی، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ دوم، زمستان ۱۳۷۵.	
	رستمی علی اکبر، <i>آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام</i> ، بی جا: کتاب مبین، چاپ اول، ۱۳۸۰.	
	رضایی اصفهانی، محمد علی، <i>تفسیر قرآن مهر</i> ، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۷.	
	-----، <i>درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن</i> ، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۲.	
	روحی دهکردی، احسان؛ تجری، محمد علی، «اصطلاح شناسی مبانی تفسیر»، <i>فصلنامه پژوهش های قرآنی</i> ، سال بیستم، شماره ۴، پیاپی ۷۷، زمستان ۱۳۹۴.	
	الزركشي، محمد بن عبد الله، <i>البرهان في علوم القرآن</i> ، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.	
	السبت خالد بن عثمان، <i>قواعد التفسير جمعاً و دراسه</i> ، ریاض: دار ابن القيم - دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ۱۴۲۶ ق.	
	سخی مطلق، مژگان، پهلوان، منصور، «بررسی مبانی تفسیری قرآن کریم از دیدگاه امام باقر (علیه السلام)»، <i>مجله پژوهش های قرآن و حدیث</i> ، سال چهل و پنجم، شماره یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۱.	
	سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، <i>الاتقان في علوم القرآن</i> ، تحقیق فواز احمد زمزلی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۲۶ ق.	
	شاکر، محمد کاظم، <i>مبانی و روشهای تفسیری</i> ، قم: نشر مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۲.	

صدر، محمد باقر، و جمال الدین موسوی، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، تهران: نشر تفاهم، چاپ سوم، ۱۳۸۱.

طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد الحسینی، تهران: انتشارات مرتضوی، الطبعة الرابعة، ۱۳۷۵.

علیا نسب، ضیاءالدین؛ امیری، لیلا؛ «دلایل جاودانگی قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی»، *دوفصلنامه قرآن در آینه پژوهش*، سال اول، شماره دوم، ۱۳۹۳.

عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم، ۱۳۷۱.

عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (سازمان چاپ و انتشارات)، چاپ اول، ۱۳۶۷.

فتاحی زاده، فتحیه، «مبانی و قواعد تفسیری علامه شعرانی»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال هفتم، شماره دوم، ۱۳۸۹.

فتح الهی، ابراهیم، «اصطلاح شناسی در علم تفسیر (مبانی، اصول، قواعد)»، *پیک نور*، سال ششم، شماره چهارم، بی‌تا.

فرزندوحی، جمال؛ جوانمرد، بیژن؛ قادریان، احمد؛ «قواعد تفسیر در سخنان معصومین»، *فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآن و حدیث*، سال ششم، شماره بیست و یک، ۱۳۹۳.

فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، تحقیق محمد نعیم العرقسوسی، بیروت: مؤسسه الرسالة للطباعة الطبعة الثامنة، ۱۴۲۶ ق.

فیومی، أحمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، مصر: دارالمعارف، بی‌تا.

قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: اسلامی، ۱۳۶۷.

قرضاوی، یوسف، *قرآن منشور زندگی*، تحقیق عبد العزیز سلیمی، تهران: نشر احسان، چاپ اول، ۱۳۸۲. کریمی، محمود، دیمة کار گراب، محسن، «مبانی و روش شیخ صدوق در تفسیر قرآن کریم»، *مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال چهل و ششم، شماره دوم، ۱۳۹۲.

محمد علی، رضائی اصفهانی، *درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*، بی‌جا: ناشر مرکز جهانی علوم اسلامی، بی‌تا.

محمدی ری شهری، محمد، «گونه شناسی هدایت الهی در قرآن و حدیث»، *علوم حدیث*، سال هفدهم، شماره دوم، بی‌تا.

مرکز فرهنگ و معارف قرآن، *دایرة المعارف قرآن کریم*، قم: نشر بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ سوم، ۱۳۸۲.

مصباح یزدی، محمد تقی، *قرآن‌شناسی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

۲۰۶	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۴
مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران- قم: نشر صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۷. مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، ترجمه دانش موسوی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) چاپ اول، ۱۳۷۸. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه، چاپ نهم، ۱۳۸۶. مؤدب، رضا، موسوی مقدم، محمد؛ «اهم مبانی تفسیر قرآن از منظر مفسران شیعه»، فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه شناسی، سال هفتم، شماره ۲۸، ۱۳۸۸. مؤدب، رضا، روش های تفسیر قرآن، قم: نشر اشراق، چاپ اول، ۱۳۸۰. میرباقری، محسن، «قرآن و آسیب شناسی استفاده از ظاهر و باطن»، دو فصلنامه مطالعات روش شناسی دینی، سال، شماره دوم، ۱۳۹۳. میبدی، محمد فاکر، قواعد التفسیر لدى الإمامیه وأهل السنّه، طهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، الطبعة الثانية، ۱۴۳۰ ق. ناظم الطباء، علی اکبر، فرهنگ نفیسی، بی جا: انتشارات خیام، ۱۳۴۳.		



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 1, Issue 104

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

Spring & summer 2020

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۲۰۷-۲۲۷

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.78705

ارزیابی دیدگاه رجالی البانی در خصوص روایت «صراط مستقیم»*

دکتر نفیسه فقیهی مقدس

استادیار دانشگاه اصفهان

Email: n_faqihi@yahoo.com

اکبر روستائی

دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

Email: rustaei@chmail.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر ارزیابی اشکال رجالی محمد ناصرالدین البانی از عالمان معاصر وهابی، در خصوص روایت «صراط مستقیم» است. این روایت که در متون اهل سنت و وهابیت نقل شده، امام علی علیه السلام را هدایتگر به صراط مستقیم معرفی کرده است. تحقیق فراپیش با روش تحلیلی توصیفی ایراد این عالم وهابی را بر اساس مبانی رجالی اهل سنت و وهابیت تحلیل و ارزیابی نموده است. یافته‌های پژوهش حاکی از نادرست بودن تضعیف البانی، تصریح عالمان اهل تسنن و وهابی به صحت سند، تعدد طرق و استفاضه این حدیث است. بر این اساس ایراد سندی البانی جایگاه علمی نداشته و صدور روایت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله مستفاد می‌گردد؛ افزون بر این که البانی در موارد دیگر، بر خلاف اقتضای اشکال خود، به پذیرش روایت مبادرت نموده است. رویکرد محوری در پژوهش، ارزیابی سندی و در نتیجه اثبات صدور روایت است و تحلیل دلالتی به مجال دیگری وانهاده شده است.

کلیدواژه‌ها: صراط مستقیم، امیرالمؤمنین، وهابیت، ناصرالدین البانی، اهل سنت.

Evaluating al-Albani's view on science of narrators regarding the "straight path" tradition

Dr. Nafiseh Faqihi Moqaddas

Assistant Professor at the University of Isfahan

Akbar Rustaei

PhD student at Baqir al-Olum University

Abstract

The purpose of the present study is to examine the argument made by Mohammad Nasser al-Din al-Albani, a contemporary Wahhabi scholar, regarding the tradition "straight path" from the perspective of science of narrators. This narration, which is quoted in Sunni and Wahhabi sources, has introduced Imam Ali (as) as a guide to the straight path. The literature has analyzed and addressed the arguments of this Wahhabi scholar based on the principles of science of tradition in Sunni and Wahhabism using a descriptive analytical method. The findings indicate that the doubt cast by Albani, the Sunni and Wahhabi scholars' elaboration on the authenticity of the document, the multiplicity of methods and narrators of this hadith are inaccurate.

Accordingly, the main argument made by Albani about this document has no scientific foundation and hence the tradition quoted from the Prophet (pbuh) and his household is utilized. Moreover, in other cases, Albani, despite his argument, has endorsed the narration. The main approach in the research is to evaluate the document and thus prove the issuance of the narration, without delving into the semantic analysis.

Keywords: Straight Path, Amir al-Mo'menin, Wahhabism, Nasser al-Din al-Albani, Sunnis

مقدمه

قرآن کریم در آیات متعددی، صراط مستقیم را، صراط خداوند و راه هدایت به او معرفی کرده (حجر: ۳۱؛ یس: ۶۱؛ یونس: ۲۵؛ آل عمران: ۱۰۱؛ شوری: ۵۲؛ زخرف: ۶۴) و همگان را به پیروی از صراط مستقیم دعوت نموده (انعام: ۱۵۳) و کار ویژه محوری انبیای الهی را فراخوان امت به صراط مستقیم دانسته است. (مؤمنون: ۷۳؛ شوری: ۵۲؛ آل عمران: ۵۱؛ مریم: ۳۶؛ زخرف: ۶۴) از دیدگاه قرآن، سالکان صراط مستقیم الگوی هدایت مردم هستند (انعام: ۸۷) و همچنان که وظیفه ره یافتگان، دعوت به راه راست است (حج: ۷۶)، مردم نیز برای هدایت، ناگزیر از دست یابی به صراط مستقیم در سایه پیروی از حجت‌های الهی می‌باشند (زخرف: ۶۱) در این راستا رسول خدا امیر مؤمنان را هدایت کننده به صراط مستقیم معرفی نموده و پیروی از ایشان را ضامن هدایت انسان‌ها شمرده است. «ان تَوَمَّروْا عَلَیْا رَضِیَ اللهُ عَنْهُ وَلَا أَرَاكُمْ فَاعِلِیْنَ تَجِدُوْهُ هَادِیًا مَّهْدِیًا یَّأْخُذُ بِكُمْ الطَّرِیْقَ الْمُسْتَقِیْمَ» (ابن حنبل، المسند، ۱/ ۵۳۸-۵۳۷).

این نوشتار به جهت نقد ایراد رجالی «محمد ناصرالدین البانی»، حدیث شناس معاصر وهابی به روایت «صراط مستقیم بودن حضرت علی» است که با روش توصیفی تحلیلی صدور حدیث را از طریق واکاوی رجالی در منابع اهل تسنن ثابت می‌نماید. دلیل تمرکز نوشتار بر اشکال رجالی البانی، از این جهت است که او از تأثیرگذارترین شخصیت‌های حدیثی مکتب سلفی و نظرات رجالی‌اش مورد توجه جامعه علمی وهابیت است.

علی رغم تتبع و جستجوی فراوان، پیشینه خاص برای موضوع یافت نشد و این مساله در حوزه پیشینه عام مورد توجه قرار گرفت. مقاله «تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران قرآن پیرامون آیه «قال هذا صراط علی مستقیم»، نگاشته کرم سیاوشی که در فصل نامه مطالعات تفسیری چاپ شده بدون توجه بر روایات ضمن ارائه قرائت‌های مختلف از آیه، به بررسی دیدگاه‌های چهار گانه مفسران درباره آن پرداخته است. آثار دیگری در زمینه نقد نظرات حدیثی و قرآنی البانی نگاشته شده است؛ از جمله پایان نامه کارشناسی ارشد «نقد و بررسی مبانی و آراء حدیثی محمد ناصرالدین البانی»، توسط سیفعلی زاهدی فر به راهنمایی سیدرضا مؤدب در دانشگاه قم در سال ۸۹ نگارش یافته و به مبانی عمومی البانی در مواجهه با حدیث می‌پردازد. نویسنده پس از طرح مبانی، آراء البانی در مورد روایات عرض و عقل، روایات کافی و ارزش احادیث صحیحین، را نقد و بررسی نموده و در نهایت تناقضات البانی در مورد تصحیح و تضعیف احادیث و یا توثیق و تضعیف راویان، فهرست شده است. پایان نامه «نقد و بررسی

دیدگاه‌های سلفی ناصر الالبانی» نیز در سال ۹۳ توسط کمال الدین نصرتی به راهنمایی سید مهدی علیزاده در دانشگاه ادیان و مذاهب نگارش یافت. اهتمام مؤلف به تبیین دیدگاه‌های البانی در مباحثی چون بحث صفات خبری و مباحث توحید و شرک است و به نقد محتوایی دیدگاه‌های وی بسنده نموده است. نقد حدیث محوری در دیدگاه‌های قرآنی ناصرالدین البانی نیز اثر علمی دیگری است که در قالب مقاله ارائه شده و نویسندگان وجود تفاوت و تمایز در بین آیات، ضعف استدلال، تعمیم جزء به کل و تناقض‌گویی را در بیان انتقادات قرآن پژوهی البانی ارائه نموده‌اند.

علی رغم تحقیقات انجام شده، هیچ‌کدام از پژوهش‌ها مصداق صراط مستقیم را بر اساس روایات نبوی در منابع اهل تسنن و وهابیت بررسی نکرده‌اند. مقاله حاضر، صدور حدیث صراط مستقیم را ضمن طرح اشکال البانی تبیین می‌نماید.

تحلیل مفهومی و مصداقی صراط مستقیم

جوهری اصل «الصراط» را «السراط» دانسته است. (جوهری، ۳ / ۱۱۳۹) «سراط» به معنای «بلع سریع» است و به راهی که سالک طی می‌کند چون غذایی که بلعیده می‌شود، صراط گویند. (راغب، ۴۰۷) مجمع البحرین صراط مستقیم را دین حق می‌داند که غیر از آن از بندگان پذیرفته نمی‌شود و سالک آن به بهشت نائل می‌آید؛ همچنان که راه، سالک خود را به مقصد می‌رساند (طریحی، ۴ / ۲۵۹).

در تفسیر بحر العلوم صراط مستقیم، راهی معرفی شده که صاحب خود را به مقصود برساند (سمرقندی، ۴۳ / ۱) و بنا به گفته ابن کثیر «عرب صراط را در هر گفتار یا وصفی که به استقامت یا اعوجاج قابل توصیف باشد، استعاره می‌گیرد، مستقیم را به استقامتش می‌ستاید و کج راه را به کژی» (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱ / ۲۸) به اعتقاد طبری «تمامی مفسران صراط مستقیم را طریق واضحی می‌دانند که انحرافی در آن نیست و لغت عموم عرب نیز چنین است» (طبری، ۱ / ۷۳). متابعت پروردگار و رسول، نقطه کانونی است که ابن کثیر در جمع عبارات مختلف مفسرین سلف و خلف به آن تصریح می‌نماید (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱ / ۲۸).

بنابراین قدر متیقن در مصداق یابی صراط مستقیم این است که نباید در مصادیق آن، اختلاف و انحراف از حق باشد.

محور تحلیل و بررسی در مباحث پیش رو، پیرامون صراط مستقیم بودن امیرمؤمنان است. این موضوع از چند جهت قابل تبیین است:

نخست: انضمام روایات اهل سنت مبنی بر تنزیه حضرت علی از عیب و انحراف که مطابق با مفاد معنایی «صراط مستقیم» است؛ به گفته احمد بن حنبل «حضرت علی دشمنان زیادی داشت که در پی عیب‌یابی و انحراف جویی از وی برآمدند، ولی هیچ اعوجاج و انحرافی در وی یافت نشد.» (صیرفی حنبلی، ۱۷/۱۳۸۶؛ ابن جوزی، المنتظم، ۵/۱۲۹؛ عسقلانی، فتح الباری، ۷/۱۰۴؛ سیوطی، ۱۹۹؛ کنانی، ۲/۸؛ مبارکفوری، ۱۰/۲۳۱).

دوم: روایات دال بر همسانی اطاعت پیامبر اکرم و اطاعت امیرمؤمنان گواه مصداقی حضرت امیر در صراط مستقیم بوده و بیان‌گر اشتراک امت اسلامی بر صراط مستقیم بودن حضرت علی است. روایت ذیل از بین آثار مطرح در این حوزه صراحت بیشتری دارد و با تصحیح حاکم نیشابوری و ذهبی همراه است: «قال رسول الله: من أطاعني فقد أطاع الله و من عصاني فقد عصى الله و من أطاع عليا فقد أطاعني و من عصى عليا فقد عصاني» (حاکم نیشابوری، ۳/۱۳۰)؛

سوم: احادیث شیعه که با تعابیر مختلف حضرت علی را صراط مستقیم معرفی کرده است. (نک: کلینی، ۱/۴۱۷؛ صدوق، ۳۲؛ حلی، ۶۸؛ ابن شهر آشوب، ۲/۲۷۱؛ طوسی، ۴۹۲)؛ چهارم: در منابع حدیثی اهل تسنن نیز از حضرت علی به عنوان هدایتگر به صراط مستقیم یاد شده است. چنانچه در روایت زیر پیامبر اکرم امیر مؤمنان را هدایت کننده و هدایت شده و راهنمای به صراط مستقیم معرفی می‌کند.

عن رسول الله... وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا يأخذ بكم الطريق المستقيم (ابن حنبل، فضائل الصحابه، ۱/۲۳۱؛ همو، مسند، ۱/۵۳۷-۵۳۸؛ ابن حنبل، السنه، ۲/۵۴۱؛ ابن عساکر، ۴۲/۴۲۰-۴۲۱؛ ابن جوزی، ۱/۲۵۳؛ هيثمي، مجمع الزوائد، ۵/۱۷۶).

در بعضی از نقلها به جای «الطريق المستقيم»، «صراط مستقيم» (حاکم نیشابوری، ۳/۱۵۳؛ ابن جوزی، ۱/۲۵۳) یا «الصراط المستقيم» (ابن اثیر، ۴/۱۲۱) به کار رفته است. افزون بر منابع روایی، احادیث صراط مستقیم بودن امیر مؤمنان علیه السلام در منابع مناقب نگاری اهل تسنن نیز انعکاس یافته است. (نک: حسکانی، ۱/۷۶، ۳۴۶، ۳۴۷؛ ابن مردویه، ۲۷۳).

تضعیف سند حدیث

محمد ناصرالدین البانی که از اندیشمندان وهابی معاصر است، صدور حدیث فوق را

نپذیرفته و با شبهه تضعیف سند، حدیث را نقد نموده است. علت تضعیف سند از نظر وی جرح «ابی اسحاق السبعی» یکی از راویان این حدیث به سبب «اختلاط» است؛ «اختلاط» به معنای از دست دادن قدرت تشخیص و تمییز راوی می‌باشد که با از دست دادن عقل یا بینایی و غیر آن محقق می‌شود. (شهرزوری، ۳۹۱)

البانی ذیل روایت فوق در کتاب مشکوه المصابیح می‌نویسد:
إسناده ضعيف، لاختلاط أبي اسحاق السبيعي. (خطیب تبریزی، ۳ / ۱۷۳۰)

تحلیل صدور روایت با نقد اشکال رجالی البانی

اشکال رجالی البانی بنا بر مستندات فراوانی که در دو بخش پدیدار می‌گردد پاسخ داده می‌شود؛

بخش نخست به بیان وثاقت «ابواسحاق» و رد نظریه اختلاط وی اختصاص دارد که در سه محور نمایانده می‌شود و در بخش دیگر صحت روایت با استناد به سخن عالمان اهل تسنن و وهابیت، تعدد طرق و استفاضه حدیث یادشده، به اثبات می‌رسد.

بیان وثاقت ابو اسحاق

«عمرو بن عبد الله بن علی بن احمد بن ذی یحمد بن سبیع ... بن نوف بن همدان» مشهور به ابو اسحاق سبیعی از عالمان کوفه و اهل آن شهر بود. (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۵ / ۳۹۲) سبیع یکی از تیره‌های قبیله همدان است و علت شهرت ابو اسحاق به سبیعی همین مساله شمرده شده است. (ابن حبان، الثقات، ۵ / ۱۷۷) بر اساس این گزارش از آنجایی که قبیله همدان از قبایل یمن است، (بکری اندلسی، ۲ / ۵۲۸) می‌توان ابو اسحاق را یمنی نیز برشمرد. «یعقوب بن شبیه» بر این باور است که علت اشتها وی به این لقب، نزول اجداد او در منطقه سبیع می‌باشد. (عینی، مغانی الاخیار، ۲ / ۳۹۸)

برخی تولد او را در سال ۲۹ [شش سال قبل از اتمام خلافت عثمان] ذکر کرده‌اند، (ابن حبان، الثقات، ۵ / ۱۷۷) بعضی دیگر نیز دو (مزی، ۲۲ / ۱۰۳) یا سه سال (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۵ / ۳۹۸) قبل از تمام شدن خلافت عثمان بن عفان دانسته‌اند. ابو اسحاق از سیصد یا چهار صد استاد اخذ حدیث نمود (مزی، ۲۲ / ۱۱۱) وی در سن ۹۸ یا ۹۹ یا ۱۰۰ سالگی (محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ۶ / ۳۱۴) در سال ۱۲۷ یا ۱۲۸ (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۵ /

۳۹۹-۴۰۰) یا ۱۲۹ (محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ۶/ ۳۱۴) در کوفه وفات یافت.

الف. «ابو اسحاق» از علمای «بزرگ تابعین» (کیکلدی، ۹۳)، «حافظ حدیث و از روایان شاخص» اهل تسنن (ذهبی، تذکره الحفاظ، ۱/ ۱۱۴) است؛ «بخاری و مسلم» (ابن کیال، الکواکب النیرات، ۱/ ۶۶) و دیگر علما (کیکلدی، ۹۳) بر احتجاج به روایاتش اتفاق دارند. «یحیی بن معین، نسائی، ابو حاتم» (مزی، ۲۲/ ۱۱۰-۱۱۱؛ عینی، ۲/ ۳۹۹) که از عالمان متشدد (لکنوی، ۲۷۴-۲۷۵) رجال اهل تسنن هستند، بر وثاقت او تاکید دارند، به علاوه ابن حبان وی را از افراد بسیار متقن می‌شمارد، و ابو حاتم او را در حفظ حدیث و دقت بر «ابواسحاق شیبانی»، مقدم می‌دارد و در فراوانی روایت و شاگردان او را چونان «زهري» دانسته است. «احمد بن حنبل» وی را مورد وثوق شمرده و بر «سُدّی» کبیر، مقدم داشته (مزی، ۲۲/ ۱۱۰)، «عجلی کوفی» نیز به وثاقت وی تصریح دارد (عینی، مغانی الاخیار، ۲/ ۳۹۹).

«علی بن مدینی» معتقد است علم نزد شش نفر در سه شهر کوفه، بصره و مدینه است؛ علم اهل کوفه نزد «ابو اسحاق و اعمش» می‌باشد. (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۵/ ۳۹۹) به عقیده ابو داود طیالسی حدیث نزد «زهري، قتاده، ابو اسحاق و اعمش» است، که در بین این افراد عالم‌ترین فرد به روایات «امیر مؤمنان علیه السلام و ابن مسعود»، «ابو اسحاق» می‌باشد. (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۵/ ۴۰۱) «ابن تیمیه» او را مشهورتر از آن می‌داند که مدح و ثنا شود. (ابن تیمیه، ۱۵۸) و «اعمش» از حفظ و احاطه «ابو اسحاق» بر [حدیث و] روایانی که از آنها نقل می‌کرد، تعجب می‌کرد (عسقلانی، التهذیب التهذیب، ۸/ ۵۸).

افزون بر توثیق‌های خاص پیش گفته، «ابو اسحاق سبیعی» از روایان کتاب‌های شش گانه^۱ اهل تسنن می‌باشد (مزی، ۱/ ۱۴۹)^۲ «شمس الدین ذهبی و ابو الحجاج مزی» (بدر الدین، ۳/ ۳۴۸) و «مقدسی و ابن دقیق» که هر یک از عالمان بزرگ دانش رجال اهل تسنن می‌باشند، بر این اعتقادند که روایان صحیح بخاری و صحیح مسلم از «پل جرح» گذشته و عادل هستند (ابن دقیق، ۵۵؛ عسقلانی، فتح الباری، ۱۳/ ۴۵۷؛ همو، هدی الساری، ۳۸۴؛ قاسمی، قواعدالتحدیث، ۱۹۱؛ سخاوی، ۱/ ۳۰۰-۳۰۱).

ب. بر خلاف البانی، عالمان معتبر رجال اهل تسنن همچون «ابو الحجاج مزی» (مزی، ۲۲/ ۱۰۲) و «بدر الدین عینی» (عینی، مغانی الاخیار، ۳۹۸-۳۹۹) با اینکه بیشترین شرح حال را

۱. صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن نسائی، سنن ابی داود، سنن ترمذی، سنن ابن ماجه.

۲. ابوالحجاج مزی در ابتدای شرح حال «ابو اسحاق» از واژه «ع» استفاده نموده است؛ کاریست این واژه در میان عالمان دانش رجال اهل تسنن به معنای این است که فرد مذکور از روایان کتابهای اصلی شش گانه می‌باشد.

برای او ذکر نموده‌اند، هیچ اشاره‌ای به «اختلاط» وی نکرده‌اند. «شمس الدین ذهبی» (ذهبی، میزان الاعتدال، ۳۲۶/۵)، اختلاط او را نمی‌پذیرد؛ «ابراهیم بن محمد بن خلیل طرابلسی» (طرابلسی، ۶۴) و «علاء الدین علی رضا» (علاء الدین، ۲۷۳) با استناد به سخن «ذهبی»، اختلاط «ابو اسحاق» را مردود شمرده‌اند.

«ضیاء الدین عراقی» نیز پس از استناد به کلام ذهبی، اختلاط «ابو اسحاق» را نمی‌پذیرد. وی منشاء این جرح را به نقل از «ابن صلاح» بیان می‌دارد: برخی از اهل علم «اختلاط» را از کلام «ابن عیینه» برداشت کرده‌اند که گفته است: من از ابو اسحاق در مسجد روایت می‌شنیدم و فرد دیگری نبود.

عراقی در نقد گفتار ابن عیینه بیان می‌دارد که این سخن صریح نیست و از آن اختلاط برداشت نمی‌شود؛ از این رو «ابن صلاح» شنیدن حدیث «ابن عیینه» از «ابو اسحاق» را در حال اختلاط، با صیغه تمریض^۱ «یقال» بیان داشته و این امری نیکوست. (زین الدین، ۴۴۵)

«سیف الدین کیکلدی» نیز معتقد است هیچ یک از علمای تراز اول اهل تسنن اختلاط «ابو اسحاق سبعی» را نپذیرفته و به صورت مطلق به حدیثش احتجاج کرده‌اند و این نشانگر عدم اختلاط وی در تمامی روایاتش می‌باشد (کیکلدی، ۹۴).

ج. محمد ناصرالدین البانی در برخی از کتاب‌های دیگر خود بدون اینکه بحث اختلاط «ابی اسحاق» را مطرح کند، روایت وی را صحیح می‌شمرد (البانی، صفه صلاه النبی، ۲/ ۶۳۹ و ۷۲۷).

بر اساس یافته‌های پیش گفته، «ابو اسحاق» عالم‌ترین فرد به حدیث امیر مؤمنان بوده و شخصی ضابط می‌باشد و به لحاظ حفظ و اتقان در درجه بسیار بالایی قرار دارد و نظریه اختلاط وی مردود و شبهه البانی از اساس باطل است.

اثبات صحت روایت

تعدد طرق، تصریح عالمان اهل تسنن و وهابیت به اعتبار حدیث فوق و استفاضه آن، صحت روایت مذکور را به دنبال دارد. این سه محور در مباحث پیش رو بررسی می‌شود:

۱. «صیغه تمریض» مانند «قیل، یقال، رُوی، یروی، ذُکر» در مقابل «صیغه جزم» همچون «قال، ذکر، أخبر، حدث، نقل، أفتی و...» قرار دارد. زمانی که روایت یا کلامی ضعیف باشد یا ثابت نباشد و یا در آن شک وجود داشته باشد، صیغه تمریض به کار می‌رود. (النووی، ۱/ ۱۰۳؛ العینی، عمده القاری، ۶۵/۱)

الف. تعدد طریق

بر اساس مبانی دانش رجال اهل تسنن و وهابیت، «فراوانی طرق» یکی از راه‌های اثبات اعتبار روایت می‌باشد. پاره‌ای از عالمان اهل تسنن (ابن ملقن، ۲/ ۱۸۰؛ حصنی، ۱۰۸؛ صنعانی، ۳/ ۱۰۷؛ مشیشی، ۴۲؛ قاری هروی، مرقاة المفاتیح، ۸/ ۳۴۱) و وهابی (قاسمی، قواعد التحذیر، ۱۰۹-۱۱۰) تصریح کرده‌اند که در این حالت روایت ضعیف به روایت «حسن» تبدیل می‌شود؛ برخی از عالمان مورد استناد وهابیان، تعدد طریق در روایت مرسل را موجب تقویت آن شمرده (زرعی، ۱/ ۲۱۱) و بعضی دیگر بر این باورند که سند حدیث «حسن» به سبب تعدد طرق، به روایت «صحیح» تبدیل می‌گردد. (قاری، شرح شرح نخبه الفکر، ۲۹۷؛ مناوی، الیواقیت والدرر، ۱/ ۳۹۴) و تعداد دیگری از عالمان اهل تسنن معتقدند اگر روایتی حتی به جهت «سوء حفظ» یا «عدم ضبط و اتقان» راوی، ضعیف باشد، تعدد طرق آن را تبدیل به روایت «حسن» می‌نماید. (عسقلانی، الإمتاع بالأربعین المتباینه السماع، ۷۰؛ عینی، عمده القاری، ۲/ ۲۲۰).

عالمان وهابی نیز به همین مساله معتقدند، گرچه تنها یک روایت ضعیف در کنار چنین حدیثی باشد. (قاسمی، قواعد التحذیر، ۱۰۹؛ البانی، سلسلة الاحادیث الضعیفه، ۱/ ۳۹۷؛ همو، ارواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل، ۱/ ۱۶۰)^۱ ابن تیمیه که وهابیت از آرای او اثر پذیرفته‌اند، بر این باور است که اگر حدیث ضعیفی چند طریق داشته باشد، حتی اگر تمامی راویان در همه اسناد افرادی بوده که بسیار اهل گناه و معصیت باشند، صرف تعدد طرق راهگشا خواهد بود و روایت تقویت می‌گردد بلکه گاه موجب علم به صدور روایت می‌شود (ابن تیمیه، ۱۸/ ۲۶)ز

روایت فوق دارای سه طریق و هشت سند است و صرف نظر از بررسی‌های سندی با قاعده تعدد طرق، صحت صدور آن اثبات می‌شود:

طریق اول

این طریق دارای چهار سند می‌باشد، سند اول تا سوم را خطیب بغدادی (خطیب، تاریخ بغداد، ۳/ ۳۰۲) نقل نموده و سند چهارم را ابو نعیم اصفهانی روایت کرده است. (ابونعیم، ۱/ ۶۴)

۱. البانی معتقد است این قاعده بین تمامی عالمان علم «مصطلح الحدیث» [درایه] اتفاق است. البانی، ارواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل، ۱/ ۱۶۰.

سند اول:

رواه إبراهيم بن هراسه عن الثوري فقال عن زيد بن يثيع عن علي^۱

سند دوم:

رواه فضيل بن مرزوق عن أبي إسحاق عن زيد بن يثيع عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم

سند سوم:

رواه يحيى بن يمان عن الثوري فقال عن زيد بن يثيع عن النبي صلى الله عليه وسلم

سند چهارم:

نذير بن جناح القاضي ثنا اسحاق بن محمد بن مهران ثنا أبي رواه إبراهيم بن هراسه عن أبي اسحاق عن زيد بن يثيع عن علي

در سند سوم بعد از زيد بن يثيع، نام پیامبر آمده است، با توجه به اینکه وی از تابعین بوده، (العجلی، ۱/ ۳۸۰) نمی تواند به صورت مستقیم از پیامبر نقل کند بنابراین به قرینه سایر سندها، واسطه بین زيد بن يثيع و پیامبر، امیر مؤمنان یا حذیفه بن یمان می باشد. از طرفی اگر علم به واسطه نیز نداشته باشیم این سند مرسل بوده و بنابر مبانی علم درایه اهل تسنن، مرسل تابعی، نزد جمهور علمای اهل تسنن معتبر است (قاری، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ۶/ ۱۳۴؛ همو، شرح نخبه الفكر، ۴۰۳؛ سرخسی، ۱/ ۳۶۰؛ بدر الدین، ۱/ ۴۹۱).

طریق دوم

این طریق به حذیفه بن یمان منتهی و دارای سه سند می باشد، در سند اول واژه «صراط مستقیم» به کار رفته است.

سند اول:

حدثني محمد بن صالح بن هانئ ثنا أحمد بن سلمة ومحمد بن شاذان قالا ثنا إسحاق بن إبراهيم ومحمد بن رافع قالا ثنا عبد الرزاق أنا النعمان بن أبي شيبه عن سفيان الثوري عن أبي إسحاق عن زيد بن يثيع عن حذيفة

.... وإن وليتموها عليا فهاد مهتد يقيمكم على صراط مستقيم. (حاكم نیشابوری، ۳/ ۱۵۳؛ حسکانی، ۸۴-۸۵؛ خطیب، تاریخ بغداد، ۳/ ۳۰۲؛ ابن جوزی، ۱/ ۲۵۳).

۱. در کتاب حلیۃ الاولیاء این سند که خطیب بغدادی ارائه کرده بود، به دو گونه دیگر نقل شده است، در نقل اول بعد از سفیان ثوری نام ابی اسحاق آمده است؛ و در سند بعدی إبراهيم بن هراسه به طور مستقیم از ابی اسحاق نقل کرده است. (أبو نعیم، ۱/ ۶۴)

سند دوم:

ورواه أبو الصلت الهروی عن بن نمیر عن الثوری عن شریک عن أبی إسحاق عن زید بن یثیع عن حذیفه. (خطیب، تاریخ بغداد، ۳/ ۳۰۲)

سند سوم:

حدثنا عبد الله بن وضاح الكوفي قال أخبرنا يحيى بن اليمان قال أخبرنا شريك عن أبي القظان عن أبي وائل عن حذيفة رضي الله عنه... قالوا ألا تستخلف عليا قال إن تستخلفوه ولن تفعلوا يسلك بكم الطريق [المستقيم] وتجذوه هاديا مهديا. (بزار، ۷/ ۲۹۹)

طریق سوم

«ابن جوزی» پس از نقل این روایت از طریق «زید بن یثیع و امیر مؤمنان»، (ابن جوزی، ۱/ ۴۰۵-۴۰۶) حدیث مذکور را از «سلمان فارسی» نیز نقل می‌نماید:

انبأنا هبة الله الحریری قال انبأنا أبو طالب العشاری قال انا الدارقطنی قال انا عبدالله بن ابراهیم بن هيثم قال انا محمد بن عيسى بن حبان قال نا الحسن بن قتيبة قال انا يونس بن أبي اسحاق عن أبي اسحاق عن زید بن یثیع عن سلمان الفارسی عن رسول الله ... وان تستخلفوا عليا ولن تفعلوا تجذوه هاديا مهديا يسلك بكم الطريق المستقيم. (ابن جوزی، ۱/ ۴۰۷)

وی پس از بیان روایت، به نقل از دارقطنی می‌نویسد: این حدیث را تنها «حسن بن قتیبه» روایت نموده، افزون بر اینکه «متروک الحدیث» است. (ابن جوزی، ۱/ ۴۰۷)

اشکال دارقطنی در دو بخش قابل تحلیل و بررسی است:

۱ - غریب بودن حدیث^۲

۲ - متروک الحدیث بودن حسن بن قتیبه

ابن جوزی اشکال دارقطنی را تنها ذیل «طریق سلمان» ذکر نموده و متعرض دو طریق دیگر نشده است. شایان توجه است بنا بر مبانی رجالی اهل تسنن، این نوع اشکال دارقطنی، ضعف چندانی محسوب نمی‌شود.^۳ زیرا چنانچه گذشت، روایت مورد بحث طریق‌های دیگری

۱. در نقل «ابن حجر عسقلانی و هیشمی و صالحی شامی» که همگی از مسند بزار نقل کرده‌اند، واژه «المستقیم» نیز آمده است. العسقلانی، مختصر زوائد مسند البزار علی الكتب الستة و مسند احمد، ۱/ ۶۷۰-۶۷۱؛ الهیتمی، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ۵/ ۱۷۶؛ الصالحی الشامی، ۱۱/ ۲۹۰

۲. شایان است روایتی را که فقط یک نفر آن را از محدثان بزرگی که حدیثشان جمع آوری شده است، نقل کند در اصطلاح دانش درایه، حدیث «غریب» نام می‌گیرد. الشهرزوری، ۲۷۰؛ ابن دقیق، ۴۹

۳. ابن قیم جوزیه [شاگرد ابن تیمیه] ذیل یکی از روایات چنین می‌نویسد: «وهذه الأحادیث وإن كان فی إسنادها بعض الضعف والغرابة فهي مما يقوى بعضها بعضاً ويشد بعضها». (الحنبلی الدمشقی، ۱/ ۱۵۲)

نیز دارد. علی رغم اینکه سخن وی بنابر مبانی دانش رجال اهل تسنن از جهات متعددی مخدوش است:

۱ - «متروک الحدیث» بودن زمانی اعتبار راوی را با تردید مواجه می‌کند که از سوی همگان بیان شده باشد. چنانچه احمد بن صالح که به عنوان یکی از بزرگترین عالمان رجال و حدیث شناس اهل تسنن مشهور است، (نک: مزی، ۱/ ۳۴۰-۳۵۴؛ عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱/ ۳۴-۳۶؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۲/ ۳۶۹) به این حقیقت تصریح می‌کند. (خطیب، الکفایه، ۱۱۰؛ شهزوری، ۱۲۶؛ انصاری، ۱/ ۲۸۶)

۲- جرح زمانی موجب عدم اعتبار راوی می‌گردد که «مفسر» بوده و علت جرح مشخص باشد (مثل واژه «کذاب») (ابن کثیر، الباعث الحثیث، ۹۶؛ ابن نجیم الحنفی، ۲/ ۱۱۸؛ قطلوبغا الحنفی، ۱۳۷؛ زین الدین، ۱۳۷؛ نسفی، ۳۹) همچنین در این خصوص جرحی مورد نظر است که مورد اتفاق همگان بوده (ابن نجیم، ۲/ ۱۱۸؛ زین الدین، ۱۳۷) و از سوی کسانی گفته شود که افزون بر عدم تعصب به خیر خواهی شهره‌اند. (النسفی، ۳۹) با این توضیح روشن می‌گردد که عبارت‌های مبهمی همچون: «این حدیث ثابت نیست، منکر است [خلاف اعتقادات است]، جرح بدان وارد است، روای آن متروک است یا عادل نیست»، موجب عدم اعتبار راوی نمی‌گردد. (ابن نجیم، ۲/ ۱۱۸؛ لکنوی، ۹۹)

۳ - «حسن بن قتیبه» از جانب «ابن عدی» توثیق شده است چنانچه احادیش را معتبر شمرده و معتقد است ایرادی بر او نیست. (جرجانی، ۲/ ۳۲۷)

بنابراین عبارت «متروک الحدیث» یارای مقابله با توثیق «ابن عدی» را ندارد، و توثیق وی وثاقت «حسن بن قتیبه» را به دنبال دارد و روایتش «حسن» محسوب می‌شود^۱ و نزد اهل تسنن^۲ و وهابیت (قاسمی، المسح علی الجوربین، ۲۶) معتبر است. با توجه به فراوانی طرق و اسناد یاد شده، حدیث مذکور معتبر است.

۱. بر اساس قواعد رجال اهل تسنن، روایت شخصی که دارای تضعیف و توثیق است، در مرتبه «حسن» قرار می‌گیرد. عالمان اهل تسنن در مورد روایان متعددی همچون «قزعة بن سوند»، «کثیر بن شنظیر»، «عبدالله بن محمد بن عقیل»، «أسامة بن زید اللیثی و سلام بن سلیمان القارئ»، «أبو المنیب»، «أحمد بن بدیل» و ... بدین مطلب تصریح کرده‌اند. (العسقلانی، القول المسدد فی الذب عن المسند للإمام أحمد، ۳۰؛ الزرکشی، ۴۲؛ الهیثمی، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ۱/ ۲۶۰؛ الفاسی، ۴/ ۴۲۰؛ الهروی، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ۳/ ۳۰۵؛ المناوی، ۱/ ۳۰۵)

۲. عالمان اهل تسنن روایت حسن را مانند روایت صحیح معتبر می‌دانند و بدان احتجاج می‌کنند، به همین خاطر پاره‌ای از علما، روایت «حسن» را در زمره روایات «صحیح» آورده‌اند. (النووی، التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر، ۲۹؛ الأنصاری، ۱/ ۸۸؛ سیوطی، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ۱/ ۱۶۰؛ المناوی، الیواقیت والدرر فی شرح نخبة ابن حجر، ۱/ ۳۹۲؛ ابن جماعه، ۳۶؛ ابن کثیر معتقد است جمهور اهل تسنن این نظر را قبول دارند: ابن کثیر، الباعث الحثیث، ۳۵.

ب. تصریح عالمان

چنان که گذشت روایت مورد بحث دارای سه طریق و هشت سند بود، بنابر بررسی انجام شده، پاره‌ای از علمای اهل تسنن با تعبیر «صحیح» (نک: ابن حنبل، مسند، ۱/ ۵۳۷-۵۳۸)، «رجاله ثقا» (هیثمی، بغیة الرائد، ۵/ ۳۲۱-۳۲۲؛ هیثمی، الصواعق المحرقة، ۳۹)، «جید» (عسقلانی، الاصابه، ۴/ ۵۶۹) و برخی از عالمان وهابی با تعبیر «صحیح» (سالوس، ۱۴۸؛ مقدسی، الاحادیث المختارة، ۲/ ۸۶) و «حسن» (ابن حنبل، فضائل الصحابه، ۱/ ۲۳۱؛ ابن حنبل، السنه، ۲/ ۵۴۱)، به اعتبار طریق اول آن تصریح کرده‌اند. سند اول طریق دوم را حاکم نیشابوری بر اساس شروط «محمد بن اسماعیل بخاری» و «مسلم بن حجاج»، صحیح شمرده است (حاکم نیشابوری، ۳/ ۱۵۳) و تصحیح حاکم نیز نزد عالمان اهل تسنن معتبر است (ذهبی، الموقظة فی علم مصطلح الحديث، ۷۸؛ شهرزوری، ۲۲؛ نووی، التقریب والتیسیر، ۲۶-۲۷). اعتبار طریق سوم ضمن بررسی اشکال دارقطنی در بحث تعدد طرق تبیین گردید. افزون بر این، هیچ‌کدام از عالمان مذکور متن روایت یاد شده را مورد تردید قرار نداده‌اند که نشان از پذیرش صدور این حدیث پیامبر نزد آنان است (شهرزوری، ۳۸؛ نووی، التقریب والتیسیر، ۲۹؛ ابن جماعه، ۳۷؛ مناوی، الیواقیت و الدرر، ۱/ ۳۴۲).

ج. استفاضه روایت

بنابر مبانی دانش رجال اهل تسنن، اگر روایتی دارای دو، (عطار، ۲/ ۱۵۷؛ جزائری، ۱/ ۱۱۲) یا سه (شوکانی، ۹۴) یا چهار (سبکی، ۲/ ۳۰۸) طریق باشد، بدان مستفیض اطلاق می‌گردد و معتبر است. (ابن فورک، ۴۵) و حتی از روایت مورد وثوق نیز قوی‌تر شمرده شده است. (ابن قدامه، ۳/ ۲۹۹؛ ماوردی، ۱۶/ ۸۵) روایت مورد بحث از سه طریق وارد شده است، از این رو عنوان مستفیض بر آن صدق می‌کند و از این حیث نیز اعتبار آن ثابت می‌باشد. صرف نظر از تحلیل‌های فوق در اثبات اعتبار روایت مورد بحث، بنابر اتفاق عالمان اهل تسنن (نووی، المجموع، ۵/ ۶۲؛ مقدسی، الآداب الشرعیه، ۲/ ۲۸۵؛ مرداوی، ۴/ ۱۹۹۴) و وهابیان (تمیمی حنبلی، ۶/ ۲۰۵)، در روایات فضایل، اعتبار سند شرط نیست بلکه این بحث تنها در روایات فقهی در اثبات حکم حلیت یا حرمت کاربرد دارد.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر اشکال سندی البانی در خصوص روایت صراط مستقیم بودن امیر

مؤمنان علیه السلام بررسی شد و در سه مرحله ایراد وی مبنی بر تضعیف سند روایت به جهت اختلاط ابو اسحاق سبیعی یکی از راویان حدیث، به شرح زیر پاسخ داده شد:

نخست: بیان شرح حال ابو اسحاق سبیعی از دیدگاه عالمان رجالی اهل سنت؛

دوم: رد نسبت اختلاط ابو اسحاق بر اساس مبانی رجالی؛

سوم: ذکر اعتبار روایت ابو اسحاق از دیدگاه البانی در کتاب دیگر وی.

پس از ابطال نظریه اختلاط ابو اسحاق، ضمن سه بخش به اثبات صحت حدیث یاد شده پرداخته شد:

اول: داده‌های منابع حدیثی، نمایانگر آن است که روایت مذکور از سه صحابی پیامبر نقل شده و دارای هشت سند می‌باشد که حاکی از تعدد طرق این روایت در منابع اهل سنت است؛

دوم: تصریح عالمان اهل تسنن و وهابی به اعتبار حدیث؛

سوم: استفاضه حدیث فوق بر اساس مبانی دانش رجال اهل تسنن.

بر این اساس اعتبار حدیث صراط مستقیم در منابع اهل سنت و برخی از متون وهابیت به اثبات رسیده و نظر البانی در این زمینه مخدوش و فاقد اعتبار است.

منابع

- ابن تیمیة الحرانی، أحمد بن عبد الحلیم، *اقتضاء الصراط المستقیم مخالفة أصحاب الجحیم*، تحقیق: محمد حامد الفقی، القاهرة، چاپ دوم، بی‌جا، مطبعة السنة المحمدية، ۱۳۶۹.
- _____، *مجموع الفتاوی*، تحقیق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمی النجدی، المدینة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة مصحف الشریف، ۲۰۰۴ م.
- ابن الجوزی، عبد الرحمن بن علی، *العلل المتناهیة فی الأحادیث الواهیة*، تحقیق: خلیل المیس، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *المنتظم فی تاریخ الملوك والامم*، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، مصطفی عبد القادر عطا، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
- ابن الملکن، سراج الدین أبی حفص عمر، *البدر المنیر فی تخریج الأحادیث والأثار الواقعة فی الشرح الکبیر*، تحقیق: مصطفی أبو الغیط و عبدالله بن سلیمان ویاسر بن کمال، الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزیع، ۱۴۲۵ ق.

- ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الأخبار*، تحقیق: علی أكبر الغفاری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
- ابن جماعه، محمد بن إبراهيم، *المنهل الروی فی مختصر علوم الحديث النبوی*، تحقیق: محی الدین عبد الرحمن رمضان، دمشق، دار الفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
- ابن حبان، محمد بن حبان، *الثقات*، تحقیق: السيد شرف الدین أحمد، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۹۷۵ م.
- ابن حجر الهیتمی، احمد بن محمد، *الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقه*، تحقیق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي، لبنان، مؤسسه الرساله، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *فضائل الصحابه*، تحقیق: وصی الله محمد عباس، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ اول، ۱۹۸۳ م.
- _____، *المسند*، تحقیق: احمد محمد شاكر، القاهرة، القاهرة، دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- ابن حنبل الشیبانی، عبد الله بن أحمد، *السنه*، تحقیق: محمد سعید سالم القحطانی، الدمام، دار ابن قیم، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
- ابن دقیق العید، تقی الدین، *الاقتراح فی بیان الاصطلاح*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۶ م.
- ابن فورک الأصبهانی، محمد بن حسن، *مشکل الحديث وبیانه*، تحقیق: موسی محمد علی، بیروت، عالم الکتب، چاپ دوم، ۱۹۸۵ م.
- ابن سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل أبی طالب*، تحقیق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، منشورات المطبعة الحیدریه، النجف الأشرف، ۱۳۷۶ ق.
- ابن عدی، عبدالله بن عدی، *الکامل فی ضعف الرجال*، تحقیق: یحیی مختار غزاوی، بیروت، دار الفکر، چاپ سوم، ۱۹۸۸ م.
- ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق: محب الدین أبی سعید عمر بن غرامه العمری، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۵ ق.
- ابن قدامه المقدسی، عبدالله بن احمد، *الکافی فی فقه ابن حنبل*، المکتب الاسلامی، بیروت، بی تا.
- ابن قطلوبغا الحنفی، زین الدین قاسم، *خلاصه الافکار شرح مختصر المنار*، تحقیق: زهیر بن ناصر الناصر، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۳ ق.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، *إعلام الموقعین عن رب العالمین*، تحقیق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجیل، بیروت، دار الجیل، ۱۹۷۳ م.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، *المنار المنیف فی الصحیح والضعیف*، تحقیق: عبد الفتاح أبو غده،

٢٢٢	علوم قرآن و حديث	شماره ١٠٤
چاپ دوم، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٣ ق.		
ابن كيال، محمد بن أحمد، الكواكب النيرات ، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار العلم، الكويت، بى تا.		
ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن عمر، الباعث الحثيث ، تحقق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ دوم، بى تا.		
ابن مردويه اصفهاني، أحمد بن موسى، مناقب على بن أبي طالب (عليه السلام) وما نزل من القرآن في على (عليه السلام) ، تحقيق: عبد الرزاق محمد حسين حرز الدين، قم، دار الحديث، چاپ دوم، ١٣٨٢.		
ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن ابراهيم، فتح الغفار بشرح المنار ، مصر، شركه مكتبه و مطبعة مصطفى الباني الحلبي و اولاده، ١٣٥٥ ق.		
الأبناسي، إبراهيم بن موسى بن أيوب البرهان، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح ، تحقيق: صلاح فتحى هلال، مكتبة الرشد، الرياض، چاپ اول، ١٩٩٨ م.		
أبو نعيم لأصبهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، بيروت، دار الكتاب العربى، چاپ چهارم، ١٤٠٥ ق.		
الألباني، محمد ناصر الدين، أصل صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض، چاپ اول، ٢٠٠٦ م.		
_____ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة ، مكتبة المعارف، الرياض، چاپ اول، ١٩٩٢ م.		
_____ ارواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، تحقيق: محمد زهير الشاويش، بيروت، المكتب الاسلامي، چاپ اول، ١٩٧٩ م.		
البكرى الأندلسي، عبد الله بن عبد العزيز، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع ، تحقيق: مصطفى السقا، بيروت، عالم الكتب، چاپ سوم، ١٤٠٣ م.		
آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٣١ ق.		
الأنصاري، عمر بن على، المقنع في علوم الحديث ، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، السعودية، دارفواز، چاپ اول، ١٤١٣ ق.		
بزار، أحمد بن عمرو، البحر الزخار (مسند البزار) ، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، بيروت، مكتبة العلوم والحكم، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.		
جزائري دمشقي، طاهر بن صالح، توجيه النظر إلى أصول الأثر ، تحقيق: عبد الفتاح ابو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، چاپ اول، ١٩٩٥ م.		

- جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية**، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- حاکم الحسکانی، **خصائص علی بن أبی طالب علیه السلام فی القرآن**، تحقیق: محمد باقر المحمودی چاپ اول، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۱ ق.
- حاکم نيسابوری، محمد بن عبدالله، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۹۹۰ م.
- الحصنی الدمشقی، تقی الدین أبی بکر، **دفع شبه من شبه وتمرد**، مصر، المكتبة الأزهریة للتراث، بی تا.
- حلی، حسن بن سلیمان، **مختصر بصائر الدرجات**، نجف اشرف، منشورات المطبعة الحیدریه، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- خطیب بغدادی، أحمد بن علی، **تاریخ بغداد**، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.
- _____، **الكفایة فی علم الروایة**، تحقیق: أبو عبدالله السورقی، إبراهيم حمدي المدني، المدینة المنورة، المكتبة العلمیة، بی تا.
- الخطیب التبریزی، محمد بن عبد الله، **مشكاة المصابیح**، تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، بیروت، المكتب الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، **تذکره الحفاظ**، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، بی تا.
- _____، **سیر أعلام النبلاء**، تحقیق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسی، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ نهم، ۱۴۱۳ ق.
- _____، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، تحقیق: الشيخ علی محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۹۹۵ م.
- _____، **الموقفة فی علم مصطلح الحديث**، تحقیق: عبد الفتاح ابو غدة، بیروت-حلب، مكتب المطبوعات الاسلامیة، دار البشائر الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
- راغب الأصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، المحقق: صفوان عدنان الداودی، بیروت، دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، **اللائئ المشورة فی الأحادیث المشهورة**، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۹۸۶ م.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، **النکت علی مقدمة ابن الصلاح**، تحقیق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، الرياض، اذواء السلف، چاپ اول، ۱۹۹۸ م.
- زين الدين، الحافظ عبد الرحيم بن الحسين العراقي، **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، تحقیق: عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت، دار الفكر للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۹۷۰ م.

٢٢٤	علوم قرآن و حديث	شماره ١٠٤
سالموس، على احمد، <i>مع الاثنى عشرية في الاصول والفروع</i> ، الرياض، دار الفضيلة، چاپ هفتم، ١٤٢٤ ق.		
السبكي، تاج الدين أبى النصر عبد الوهاب، <i>رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب</i> ، تحقيق: على محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، عالم الكتب، چاپ اول، ١٩٩٩ م.		
السخاوى، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، <i>فتح المغيث شرح ألفية الحديث</i> ، دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤٠٣ ق.		
سمرقندى، أبو الليث، <i>تفسير بحر العلوم</i> ، محقق: عمر عمروى، بيروت، دارالفكر، چاپ اول، ١٤١٦ ق.		
السيوطى، عبد الرحمن بن أبى بكر، <i>تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى</i> ، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، بى تا.		
_____، <i>تاريخ الخلفاء</i> ، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، مصر، مطبعة السعادة، چاپ اول، ١٣٧١ ق.		
شمس الانمى سرخسى، محمد بن احمد، <i>أصول السرخسى</i> ، بيروت، دار المعرفة، بى تا.		
الشوكانى، محمد بن على، <i>إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول</i> ، تحقيق: محمد سعيد البدرى ابومصعب، بيروت، دارالفكر، چاپ اول، ١٩٩٢ م.		
الشهرزورى، عثمان بن عبد الرحمن، <i>مقدمة ابن الصلاح</i> ، تحقيق: نور الدين عتر، بيروت، دارالفكر المعاصر، ١٩٧٧ م.		
الصالحى الشامى، محمد بن يوسف، <i>سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد</i> ، تحقيق: عبد المعز عبد الحميد الجزار، لجنة إحياء التراث الاسلامى، القاهرة، ١٤١٨ ق.		
الصنعانى، محمد بن إسماعيل، <i>سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام</i> ، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، چاپ چهارم، ١٣٧٩ ق.		
الصيرفى الحنبلى، المبارك بن عبد الجبار، <i>الطيوريات</i> ، تحقيق: دسمان يحيى معالى، عباس صخر الحسن، الرياض، أضواء السلف، چاپ اول، ١٤٢٥ ق.		
طبرى، محمد بن جرير، <i>جامع البيان فى تفسير القرآن</i> ، بيروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ١٤١٢ ق.		
الطرابلسى، إبراهيم بن محمد، <i>الاغباط لمعرفة من روى بالاختلاط</i> ، تحقيق: على حسن على عبد الحميد، الوكالة العربية، الزرقاء، بى تا.		
طريحي، فخر الدين بن محمد، <i>مجمع البحرين</i> ، محقق: احمد حسينى اشكورى، تهران، مكتب المرتضويه، چاپ دوم، ١٣٦٢.		
طوسى، محمد بن حسن، <i>الأمالى</i> ، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسه البعثه، قم، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤١٤ ق.		

العجلی الکوفی، أحمد بن عبد الله، *معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم*، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوى، المدينة المنورة، مكتبة الدار، چاپ اول، ۱۹۸۵ م.

العسقلانی، أحمد بن علی، *الإصابة في تمييز الصحابة*، تحقيق: علی محمد البجاوی، دار الجیل، بیروت چاپ اول، ۱۹۹۲ م.

العسقلانی، أحمد بن علی، *تهذيب التهذيب*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۴ - ۱۹۸۴ م.
_____ *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بیروت، بی تا.

_____ *مختصر زوائد مسند البزار علی الكتب الستة و مسند احمد*، تحقيق: صبری عبد الخالق ابوذر، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الكتب الثقافیه، ۱۹۹۲ م.

_____ *هدی الساری مقدمه فتح الباری شرح صحیح البخاری*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، بیروت، دارلمعرفه، ۱۳۷۹ ق.

_____ *القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد* تحقيق: مكتبة ابن تيمية، چاپ اول، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، چاپ اول، ۱۴۰۱ ق.

_____ *الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع*، تحقيق: أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بیروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۹۹۷ م.

_____ *حاشية العطار على جمع الجوامع*، بیروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.
علاء الدين، علی رضا، *نهاية الاغتباط بمن رمى من الرواة بالاختلاف*، القاهرة، دارالحديث، چاپ اول، ۱۹۸۸ م.

_____ *مغاني الأخيار*، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بیروت، چاپ اول، ۲۰۰۶ م.

_____ *عمدة القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار إحياء التراث العربی بی تا.
القاسی، الحافظ ابن القطان، *بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام*، تحقيق: الحسين آيت سعيد، دار طبية، الرياض، چاپ اول، ۱۹۹۷ م.

_____ *مقارن الهروي، ملأ على نور الدين، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، تحقيق: جمال عيتاني، بیروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۲۰۰۱ م.

_____ *شرح شرح نخبه الفكر في مصطلحات أهل الأثر*، تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، بیروت، دارالارقم، بی تا.

_____ *المسح على الجورين*، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بیروت،

٢٢٦	علوم قرآن و حديث	شماره ١٠٤
	المكتب الاسلامى، چاپ سوم، ١٩٧٩ م.	
	قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٩٧٩ م.	
	الكلىنى، محمد بن يعقوب، الكافى، تحقيق: على أكبر الغفارى، چاپ پنجم، تهران، دار الكتب الإسلامية ١٣٦٣ ش.	
	ككلدى، الحافظ صلاح الدين، المختلطین، تحقيق: رفعت فوزى عبد المطلب / على عبد الباسط مزید، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٧ ق.	
	الكنانى، على بن محمد، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق الغمارى، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٣٩٩ ق.	
	اللكنوى، أبو الحسنات محمد عبد الحى، الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، چاپ سوم، ١٤٠٧ ق.	
	الماوردى البصرى، على بن محمد، الحاوى الكبير فى فقه مذهب الإمام الشافعى وهو شرح مختصر المزنى، تحقيق: الشيخ على محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٩٩٩ م.	
	المباركفورى، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، دار الكتب العلمية، بيروت، بى تا.	
	المرداوى، علاء الدين أبو الحسن، التجميع شرح التحرير فى أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرنى، أحمد السراج، الرياض، مكتبة الرشد، چاپ اول، ٢٠٠٠ م.	
	المزى، يوسف بن الزكى عبد الرحمن، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٠٠ - ١٩٨٠ م.	
	المشيشى الطرابلسى، محمد بن خليل، اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع، تحقيق: فواز أحمد زمرلى، بيروت، دار البشائر الإسلامية، چاپ اول، ١٤١٥ ق.	
	المقدسى، محمد بن عبد الواحد، الاحاديث المختارة، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكة، مكتبة النهضة الحديثة، چاپ اول، ١٤١٠ ق.	
	المقدسى، محمد بن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عمر القيام، بيروت، مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ١٩٩٦ م.	
	المناوى، زين الدين عبد الرؤوف (م ١٠٣١ ق)، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعى، الرياض، چاپ سوم، ١٩٨٨ م.	
	فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، چاپ اول،	

_____ *اليواقيت والدرر في شرح نخبه ابن حجر*، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، الرياض، مكتبة الرشد، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.

النسفی، عبدالله بن احمد، *منار الانوار* (نسخه خطی)، خط ابراهيم الحنفی (۸۵۰ هـ)، طبع الاعلام، بی جا، بی تا.

النووی، محی الدین بن شرف، *المجموع*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۷ م.

_____ *التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير*، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بیروت، دار الكتاب العربی، چاپ اول، ۱۹۸۵ م.

الهیثمی، علی بن أبی بکر، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، القاهرة، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.

_____ *بغیة الرائد فی تحقیق مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، تحقيق: عبدالله محمد الدرویش، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.



Quran and Hadith Studies

Vol. 52, No. 1, Issue 104

Spring & summer 2020

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.83951

علوم قرآن و حدیث

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۲۵۰-۲۲۹

گونه‌های تأویل در تفسیر طبری*

دکتر مریم قبادی

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Email: ghobadim@yahoo.com

چکیده

بر اساس نظر مشهور، «تأویل» و «تفسیر» در جامع البیان فی تأویل آی القرآن طبری به یک معناست؛ اما در سایه پژوهش‌های اخیر پایه‌های این فرض فرو ریخته است. از نوع کار بست «تأویل» در این کتاب پیداست که طبری دامنه «تأویل» را بسی فراخ‌تر از «تفسیر» دیده است. اگر فهم در سطح تفسیر، کشف و پرده‌برگرفتن از ظاهر کلام باشد اما گستره «تأویل» به طور عام و در جامع البیان به طور خاص، با «تفسیر» تفاوتی آشکار دارد؛ زیرا، فهم در سطح تأویل نیازمند بررسی و ملاحظه تمام مؤلفه‌های تاریخی متن، از زمان، مکان، زبان و فرهنگ زمان نزول است از سوی دیگر، از مبانی مهم تأویل در فرایند فهم متن، توجه به سطح مخاطبان است. با تحلیل روش طبری و پیگیری این ابعاد گونه‌هایی از تأویل، مثل: «بازگرداندن معنای ظاهر به ریشه‌های آن»، «ترجیح معنای محتمل، به کمک دلیلی از نقل یا عقل»، «جاری ساختن پیام عام‌آیه در موارد مشابه در جاری زمان» در این تفسیر قابل شناسایی است. هدف این پژوهش ارائه شواهدی گویا و شفاف از هر یک از این گونه‌هاست تا گواهی باشد بر این که طبری در تبیین مراد الهی، رویکردی تأویلی به فهم این متن مقدس داشته و در شمار معتنابهی از آیات، به نحو آگاهانه تأویل کرده است.

کلیدواژه‌ها: تأویل، طبری، گونه‌های تأویل، سطح مخاطبان.

Types of interpretation in Tafsir al-Tabari

Dr. Maryam Ghobadi

Assistant Professor at Institute of Humanities and Cultural Studies

Abstract

According to popular belief, "explanation" and "interpretation" in Tabari's Jāmi al-bayan an ta'wīl āy al-Qur'ān are synonymous, but in the light of recent research, this assumption has been challenged. The nature of applying "explanation" in this book suggests that in Tabari's perspective, the scope of "explanation" is much wider than "interpretation". If understanding at the level of interpretation is concerned with the discovery and unveiling of the ostensible meaning of the word, the scope of "explanation" in general and in Jāmi al-bayan in particular, is markedly different from "interpretation". It is because understanding at the explanation level requires unravelling all the historical elements of the text, including the time, place, language and culture of the revelation era. On the other hand, one of the underlying foundations of interpretation in the process of text deciphering is considering the reader's level of understanding. By analyzing the Tabari's method and exploring these dimensions, types of explanation such as "comparing the ostensible meaning against its roots", "preferring the most probable meaning based on reason and traditions", "extending the general message of the verse to similar cases" can be identified in this interpretation. This study aims to provide clear evidence for each of these types in order to demonstrate that Tabari has adopted an explanation approach to derive sacred meaning from Quran and has consciously resorted to explanation in numerous verses.

Keywords: Interpretation, Tabari, Types of Interpretation, Reader's level of understanding

مقدمه

یکی از کهن‌ترین و جامع‌ترین^۱ تفسیرهای برآمده از بیشمار روایات گونه‌گون تفسیری و تأویلی، تفسیر طبری^۲ است. از زمان آغاز نگارش این تفسیر، که اجل التفاسیر و اعظمها است؛ (التمیمی السمعانی، ۴/ ۴۶) اطلاع دقیقی در دست نیست؛ بر اساس گزارش‌ها (یا قوت الحموی، ۹/ ۳۲ و ۴۰؛ خطیب بغدادی، ۲/ ۱۶۴)، تنها می‌توان از بازه ۲۰ ساله املاء آن بر شاگردانش (۲۷۰-۲۹۰ هـ) سخن گفت که تا حدودی توجیه‌گر حجم گسترده تفسیر و گواهی بر وسعت و عمق نگاه مفسرش و شاهدی بر اینکه گزارش‌های حجم اولیه آن (خطیب بغدادی، ۲/ ۱۶۳) پُر بیراه نبوده است.

طبری آگاهانه و مجتهدانه روایات کتابش را از میان انبوه روایات موجود ذیل آیات آمده در _که لابلای آن‌ها، روایات ضعیف و نامعتبر (جعلی، اسرائیلیات و...) نیز هست_ (یا قوت حموی، ۹/ ۴۱) منابع مکتوب سال‌های ۵۰ تا ۲۵۰ هـ و نه از آثار معاصرانش، برگزیده است. او برای این‌گزینه‌ها نه معیاری بیان می‌کند و نه با روایات برخورد یکسانی دارد، برخی را با تیغ نقد می‌نوازد و به‌صراحت علیه آنها موضع می‌گیرد. گاه، اما بی‌محبا ضعیف‌ترین روایات را ملاک داوری قرار می‌دهد.

اگر صرف نقل روایات در جامع‌البيان دلیل ماثور بودن آن باشد، باید عملاً وی تمام روایات را به‌گونه‌ای توجیه می‌کرد و بر صحت آنها پای می‌فشرد. اما نقد روایات، گواهی است بر توجه او به ضرورت به‌کارگیری عقل در این کتاب و چه بسا در نگاه او کفه عقل، سبک‌تر از روایات نباشد. لذا، برخی وی را در شمار مفسران اجتهادی آورده (مهدوی راد، ۲۳۲) و جمعی به دلیل تأکیدش بر غیرمجاز بودن تفسیر به‌رأی، وی را مخالف تفسیر اجتهادی انگاشته‌اند (حمد زغلول، ۱۱۲-۱۰۷؛ الذهبی، ۱/ ۲۱۱-۲۱۰ و ۲۵۵)^۳

۱- برخی جامع‌البيان بودن این تفسیر را به دلیل شامل بودنش به مباحثی چون: لغت، ادبیات (صرف و نحو)، تاریخ، فقه، روایات به علاوه توجیهات مختلف،

معارف متنوع و ترجیح اقوال دانسته‌اند. نک: شاکری، سمین، ۱۳۸۳ ش، مبانی تفسیرنگاری طبری، مجله مقالات و بررسیها، شماره ۷۶ (۱)، ص ۸۳

۲- طبری در کتاب تاریخ خود، عنوان این کتاب را «جامع‌البيان عن تأویل آی القرآن» آورده است. ابوجعفر محمدبن جریر الطبری، ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳ م، تاریخ الرسل و الملوك و اخبارهم و من كان فی زمن كل واحد منهم، تحقیق وتصحيح نخبة من العلماء الأجلاء، بیروت/لبنان، مؤسسةالأعلمی للمطبوعات، الطبعةالرابعة، ج ۱، ص ۶۰؛ اما آن‌چه شهرت دارد، "تفسیر طبری" است زیرا، عنوان فوق برای کتاب تفسیر، رسمیت با رواج نیافته است.

۳- محمد حمد زغلول، در گزارشی که از موافقان و مخالفان تفسیر به رأی ارائه کرده، طبری را در شمار مخالفان تفسیر به رأی آورده و گفته است در نگاه برخی، تفسیر اجتهادی همان تفسیر به رأی است. البته او خود، چنین باوری ندارد.

اختلاف در مورد طبری به این حد محدود نمی‌شود، بلکه به نظر می‌رسد در مورد مراد طبری از «تأویل» نیز اتفاق نظر وجود ندارد. تصویری که در سنت تفسیری از جامع البیان ترسیم و ارائه می‌شود، معمولاً به دنبال این است که نشان دهد طبری میانه‌ای با تأویل نداشته و تفسیر او، نوعی تفسیر روایی صرف است. (ابن خلدون، ۳۴۸؛ الذهبی، ۱/ ۲۱۱-۲۱۰) به گمان اینان، طبری بر هم‌معنایی «تأویل» و «تفسیر» اصرار دارد؛ اما ظاهراً «تأویل» در نگاه طبری بسی عمیق‌تر و فراتر از مقوله تفسیر است؛ زیرا، روایاتی هست که به‌هیچ‌روی، نمی‌توان آنها را در شمار «روایات تفسیری» قلمداد کرد، بلکه «روایاتی تأویلی» اند. براین اساس، باید گفت طبری با فراست و زیرکی نام کتابش را «جامع البیان فی تأویل آی القرآن» گذاشته است.

بر آنیم تا با ارائه شواهد و قرائنی از متن «جامع البیان...»، نشان دهیم «تأویل» در نگاه طبری زوایا، ابعاد و سطوح مختلفی دارد و صرف «تفسیر» نیست.

در جستجو از گونه‌های تأویل در این کتاب، با اشاره‌ای گذرا به مبانی و روش تفسیری او، می‌کوشد با اشاره به متن شماری از روایات نشان دهد، طبری به عنوان یک زبان‌شناس آگاه به اصول زبان، چگونه از «تأویل» بهره برده است.

روش تفسیری طبری

طبری در سراسر این تفسیر مفصل، ابتدا آیه یا بخشی از آن یا تعدادی آیات را می‌آورد؛^۱ آنگاه، ذیل عنوان «القول فی تأویل قوله...»، برداشت خود را با عبارت «قال أبو جعفر، یعنی بقوله تعالی...»^۲ به نحوی نسبتاً مبسوط و روشن بیان می‌کند.

طبری در رویکردی واژگان‌شناختی، برای رمزگشایی از معانی آیات، از روش پایه و فراگیر بیان معنای واژگان دشوار بهره می‌گیرد. البته روش او با معجم‌نگاران متفاوت است. طبری افزون بر معنای لغوی (بیان ریشه، مشتقات و...) معنای واژه را در بافت متن نیز بررسی می‌کند و به عواملی چون: توجه به معنای عام، معنای مقید، میدان معنایی هر واژه، حمل معنا بر وسیع‌ترین معنای آن، توجه به تفاوت‌های معنایی، استفاده از سیاق برای بیان معنای واژه نظر

۱- در آغاز راه، بخشی از یک آیه را می‌آورد، رفته رفته، تمام یک آیه را برای تفسیر می‌آورد. این روند در نهایت به آوردن گروهی از آیات می‌رسد.

۲- گاه به جای عبارت «یعنی بقوله تعالی ذکره»، از عبارات دیگری استفاده می‌کند؛ مثل: «يقول تعالی ذکره یا جل ثناؤه»، «یعنی بذلک جل ثناؤه»، «یعنی جل ثناؤه بقوله»، «یعنی تعالی ذکره»، «معنی ذلک»، «تأویل ذلک»، «یعنی بقوله»، «تأویل قوله»، «یرید جل ثناؤه بقوله»، «یعنی جل ذکره». نک: سراسر تفسیر طبری

دارد (مالکی، ۲۷۶-۲۳۶).

استشهاد او به اشعار جاهلی یا معاصران خود نیز در راستای کمک به تبیین بیشتر معنای واژه‌هاست (الذهبی، ۱/ ۲۱۷). گه‌گاه هم برای اتقان سخن خود، موضوع را از منظر نحوی و زبانی به بحث می‌گذارد.

آنجا که تبیین آیات، نیازمند سطح دیگری از تفسیر است، با بهره‌گیری از صنعت/ فن قراءات، احتمالات مختلفی را با اشاره به قرائات مختلف _ و دلایل ترجیح برخی از آنها _ مطرح می‌سازد. (برای نمونه: طبری، ۱/ ۱۹۳ ذیل آیه ۳۷ بقره؛ ۲/ ۱۹۰ ذیل ۲۱۰ بقره؛ ۱/ ۹۴ ذیل آیه ۱۰)

اما بیش از آن، مهم‌ترین مستندی که طبری با آن بر آراء تفسیری خود استدلال می‌کند، روایاتی از نبی اکرم (ص)، صحابیان و تابعان است، که به لحاظ محتوا و میزان اعتبار متفاوت‌اند.^۱ این روایات که بعضاً بیانگر شأن نزول آیات‌اند، گاه، در بیان احتمالات معنایی نیز ایفای نقش دارند. طبری به‌عنوان کارآشنایی ماهر در عرصه‌های فقهی، تاریخی و کلامی، ضمن دسته‌بندی و گزارش دقیق محل نزاع، با رویکردی تاریخی، به نقد، تحلیل و ارزیابی روایاتی که نماینده دیدگاه‌های مختلف در هر زمینه است، می‌پردازد و در نهایت، دیدگاه اجتهادی یا تخصصی خود را در آن خصوص با عباراتی چون: «أولى الأقوال عندى ...» یا «أولى هذه التأويلات...» یا «أولى التأويلات عندى» و... به‌صراحت بیان می‌کند. اما اگر در روایات اختلافی نباشد و با راویان اتفاق نظر داشته باشد، هیچ‌گونه اظهار نظری نمی‌کند.

به‌رغم رویکرد انتقادی و تحلیلی به برخی روایات (به‌عنوان نمونه: طبری، ۱۲/ ۱۲۱؛ ۲۵/ ۸۲)، گاه، بدون ارزیابی روایات، در موضوع مورد بحث، داوری می‌کند. ظاهراً آنچه برای او اهمیت دارد؛ اثبات یا رد آن چیزی است که به نظرش (به‌عنوان یک متخصص در تاریخ، فقه و کلام) صحیح است و امکان ارائه مستندی روایی هم بر صحت آن وجود دارد.^۲ روش او در رد نظر مخالفان نیز همین‌گونه است.

اما، شیوه طبری در گزارش تمام روایات به مذاق برخی عالمان خوش نیامده تا آنجا که وی را به افراط و زیاده‌روی در نقل روایات متهم کرده (الزرقانی، ۲/ ۲۹) و برخی دیگر نسبت

۱- البته یادکرد سلسله سند این روایات، شاهی است بر هوشمندی او؛ زیرا اینگونه زمینه بررسی، تحلیل و ارزیابی دقیق‌تر آنها را فراهم ساخته است. هر چند او خود، هیچ‌گاه به دلیل حضور فردی مجهول یا غیر موثق در سند احادیث، روایتی را نقد یا رد نکرده است.

۲- همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، طبری در گزینش روایات به میزان صحت و سقم آنها توجهی ندارد. لذا، مستند او گاه، روایاتی ضعیف است. برای نمونه ر. ک: طبری، ۱۶/ ۲۲-۲۶.

«جنون» حدیث‌گویی ذیل هر آیه به او داده‌اند (رشیدرضا، ۳/ ۲۹۸ - ۲۹۹؛ معرفت، تفسیر و مفسران، ۲/ ۱۶۳).

مبانی تفسیری طبری

طبری در مقدمه «جامع‌البیان فی...» پس از حمد و ثنای الهی و ذکر مقدماتی درباره «نبوت انبیاء و به‌طور خاص نبی اکرم ص»، «تفضیل امت پیامبر بر دیگر امم به جهت نزول قرآن در میان آنها»، «ویژگی‌های قرآن (هدایتگری و...)»، «نعمت زبان و بیان» و «منطق قرآن در تحدی بزرگان و برجستگان قوم»، به تفصیل از اصول و مبانی تفسیری خود سخن گفته است. (طبری، ۱/ ۹ - ۱۶) اصولی چون: «عربی بودن زبان قرآن»، «قرآن و کلمات معرب»، «قرائات و اختلاف آنها»، «نزول قرآن به هفت حرف»، «جمع قرآن»، «ضرورت استناد به روایات نبی اکرم (ص) در تفسیر آیات»، «رد دیدگاه مخالفان تفسیر قرآن»، «عدم جواز تفسیر به رأی»^۱، «ضرورت حمل سخن بر ظاهر کلام».

ازاین میان، مهم‌ترین اصولی که با بحث این نگاشته تناسب بیشتری دارد اندکی به شرح خواهد آمد.

لزوم حمل سخن بر ظاهر، اصل و مبنایی پذیرفته شده در هر زبان و در علم اصول و علم تفسیر است. طبری نیز به عنوان متخصص در لغت، علم اصول و تفسیر به این اصل پای‌بند است. در جامع‌البیان، با تعبیری مختلف و به نحوی چشم‌گیر بر این اصل تأکید می‌شود که «روا نیست معانی کتاب خدا بر غیر ظاهر از کلام عرب حمل شود، زیرا همواره برای حمل بر ظاهر کلام راهی وجود دارد». (طبری، ۱/ ۲۰۶ و ۳۷۲؛ ۵/ ۱۱۷؛ ۳/ ۱۷۰)

اما اینگونه نیست که طبری در بیان معنای آیه، تنها به بیان معنای ظاهر بسنده کند. بلکه افزون بر آن، می‌کوشد در یک شبکه گسترده و نظام‌مند، سهم دیگر عوامل و قرائن اثرگذار در فرایند معنا را با دقت ملاحظه و بیان کند. در واقع، او با نفوذ در اعماق متن و جستجو از قرائنی چون: سیاق، مناسبات تاریخی، اقتضائات عقلی و شرعی، تمام وجوه معنایی ممکن را برای هر آیه یا جمعی از آیات، به آزمون می‌گذارد تا به معنای مراد دست یابد (مالکی، ۱۶۷). با این همه، طبری از «بطن» نیز غافل نیست (طبری، ۱/ ۱۰ و ۲۵) و صریحاً اعلام می‌کند

۱- طبری در مقابل رأی، از عبارت «حجة» استفاده می‌کند. با تأکید بر این که «غیر جائز أن یقال فی تأویل کتاب الله بما لا دلالة علیه من بعض الوجوه التي تقوم بها الحجة». همو، ۱/ ۱۶۵؛ بنابراین، مرادش از تفسیر به رأی، آنچه در مقابل روایات و آثار قرار دارد، نیست؛ بلکه تفسیر بدون علم و آگاهی است. یعنی همان تعریفی که ابن حزم دارد، آنجا که می‌گوید: رأی، عبارت است از آنچه نفس آدمی آن را بدون برهان، صواب و درست می‌انگارد و به همین جهت حکم بدان به هیچ روی، جایز نیست. (مالکی، ۹۸)

هرچند روش غالب، حمل کلام بر معنای ظاهر است و نه معنای پوشیده، اما گاه، قرینه‌ای از کتاب یا خبری از نبی اکرم (ص) یا اجماعی از اهل فن، موجب رویگردانی از معنای ظاهر به معنای باطن می‌شود (طبری، ۱/ ۳۷۲؛ ۳/ ۱۵۱؛ ۴/ ۱۴۹).

در واقع، طبری آگاه به فضای زمانه‌اش، احتمال وجود «بطن» را در قرآن منتفی نمی‌داند بلکه ضمن تنبیه دادن به مخاطری که در پرداختن به «بطن» وجود دارد، تلاش می‌کند، آن را در چارچوب کتاب، سنت، عقل و اجماع محدود و قاعده‌مند سازد (طبری، همان‌جا).

لزوم توجه به سطح مخاطبان، یکی دیگر از مهم‌ترین اصول «توجه به سطح مخاطبان» است که به مناسبت بحث از «نزول قرآن بر هفت حرف» به تفصیل از آن سخن گفته است. این اصل، یکی از مهم‌ترین مبانی و اصول تأویل‌گرایی اوست.

سطوح و لایه‌های متن

در آغاز تا قرن سوم، آنچه در حوزه تفسیر اتفاق افتاد، نقل روایات بود. طبری، با افزودن گامی به این روند، ضمن فراهم ساختن فرصت تحلیل و ارزیابی روایات، با استفاده از تمام ظرفیت‌های موجود در متن (داده‌های تاریخی، دیگر قرائن حالی و مقامی)، در جستجو از مراد و مقصود الهی، به تفسیر و تأویل آیات پرداخته است.

اما در نگاه طبری، مخاطبان نص قرآنی به دلیل برخورداری این متن از لایه‌ها و سطوح مختلف، در یک سطح قرار ندارند. بلکه هر یک از آنان در سطح خاص خود معنای متن را درمی‌یابد. بنابراین تفسیر و تأویل قرآن نیز نیازمند شناخت اولاً لایه‌های این متن (محکّمات و متشابهات) و ثانیاً آگاهی از نوع و مراتب مخاطبان است.

سطوح مخاطبان

تأویل، بر محور مخاطب می‌چرخد. طبری، نه تنها از اهمیت و ضرورت توجه به مخاطب آگاه است، بلکه در مقدمه زوایا و ابعاد آن را به‌خوبی ترسیم می‌کند.

او در بحث «سطوح مخاطبان» با استناد به روایت ابن عباس که در آن، از ۴ سطح آیات سخن رفته^۱، می‌کوشد تا نشان دهد مخاطبان قرآن به دلیل سطوح مختلفی که در مقوله فهم و

۱- تفسیر آیات از چهار حال خارج نیست: وجه تعرفه العرب من کلامها، تفسیر لایعذر أحد بجهالتها، تفسیر یعلمه العلماء و تفسیر لایعلمه إلا الله تعالی. طبری، ۱/ ۳۱ - ۲۹؛ نیز بنگرید: ابو الفداء بن کثیر بن عمرو القرشی الدمشقی، (۱۴۱۲/ ۱۹۹۲ م)، ۷/ ۱؛ جلال الدین سیوطی، (۱۴۲۴/ ۲۰۰۳)، ص ۸۶۷.

درک دارند، به یک اندازه از این متن بهره نخواهند داشت؛ زیرا حقیقت معنا نزد خدا (صاحب سخن، مؤلف) است. هیچ یک از مخاطبان قرآن نمی توانند ادعا کنند به حقیقت معنای متن دست یافته اند زیرا فقط خدا این سطح از معنا را می داند.^۱ لذا، معنای آیاتی را که ناظر بر زمان حوادث پیش رو و پیش آینده ای چون: زمان وقوع قیامت، نفخ صور و نزول عیسی بن مریم و نظیر آنها است، کسی جز خدا نمی داند و هیچ کس از تأویل آنها خبر ندارد. به بیان دیگر، فهم حقیقت معنای این آیات محال است (طبری، ۱/ ۲۵).

در گروه مخاطبان، این نخستین مخاطب آیات است که می تواند به کمک کدها و رهنمودهایی که از مؤلف دریافت کرده، معنای آیات را بداند. به علاوه، او مأمور است آن سطح از حقیقت معنا را که دریافت کرده، برای مخاطبان خود تبیین کند.^۲ به دیگر بیان، رسول اکرم نخستین کسی است که مراد آیات الهی را درمی یابد. از این روی، طبری بر ضرورت بهره گیری از روایات تفسیری منقول از رسول اکرم (ص) در فهم و کشف مراد خداوند تأکید و اصرار دارد. (همانجا)

مخاطبان پیامبر اکرم (ص) نیز سطوح متعددی دارند. از عالمان آشنا با روایات نبی اکرم ص تا مخاطبان آشنا به زبان (از زبان شناسان و متخصصان تکنیک های خاص زبانی.^۳ تا گویشگران عامی.^۴

بنابراین، فرایند فهم در تمام این سطوح ضمن پیوستگی با یکدیگر، در داد و ستدی مستمر قرار دارند. میزان درک و فهم آیات از سوی هر یک از این مخاطبان، با نوع و چگونگی ارتباطش با مخاطبان در سطوح دیگر، نسبت مستقیم دارد. بر این اساس، تفسیر نصوص قرآن در سطح زبانی، نقطه پایان تفسیر نیست، بلکه می تواند مقدمه و تمهیدی برای تفسیر در سطوح بعدی به شمار آید. در پرتو دستاوردهای این سطح، میدان های دیگری از فهم گشوده می شود که استمرار سطح پیشین آن خواهد بود (مالکی، ۶۷).

گونه های تأویل

از آن جا که ادعای مطرح شده در این سخن - طبری در تبیین مراد الهی، رویکردی تأویلی به

۱- سطح غیبی «...تفسیر لایعلمه / لا الله تعالی...».

۲- سطح نبوی «...تفسیر یعلمه العلماء...».

۳- سطح بشری «...وجه تعرفه العرب من کلامها...».

۴- «... آن أحد لایعذر بجهالته...».

فهم این متن مقدس داشته و در شمار معتنا بهی از آیات، به نحو آگاهانه سطوحی از تأویل را به کار بسته است - تا حدودی با قول مشهور^۱ درباره جامع/البیان فاصله دارد، باید روشن شود تأویل‌گرا بودن طبری به چه معنا است؟ دقیقاً چه عنصری باعث می‌شود یک رویکرد به متن (و بلکه هر پدیده‌ای دیگر)، رویکردی تأویلی باشد؟ به دیگر بیان، بر اساس چه «مبنا»یی، می‌توان یک خوانش یا رویکرد خاص را تأویلی به شمار آورد.

«تفسیر» و «تأویل» دو گونه فرایند رفع ابهام از متن، به‌ویژه متون مقدس‌اند. در «تفسیر»، با کمک قواعد مطرح در سطح لفظ، پرده ابهام از ظاهر متن برداشته می‌شود. اما آن‌گاه که امکان فهم متن با تکیه بر این قواعد ممکن نباشد؛ «تأویل»، تنها راه رفع ابهام از چنین متنی است. ظرفیت نهفته در نهاد واژه «تأویل»،^۲ زمینه‌ساز تنوع، گونه‌گونی و گاه تعارض معنایی آن شده است. تمام معانی ارائه شده از سوی عالمان لغوی با حقیقت این واژه نسبتی دارند که به‌انحاء مختلف در تعاریف عالمان کلام، اصول، تفسیر، حدیث و... بازتاب یافته است.

هر یک از عالمان با تکیه بر یکی از مؤلفه‌ها که در نگاه او هسته اصلی معنایی کلمه بوده، مؤلفه‌های دیگر را در سایه آن معنا قرار داده‌اند، در نتیجه تعبیر آن‌ها از یکدیگر فاصله گرفته است، یا آنجایی که به هم نزدیک شده، باز کاملاً بر هم منطبق نیست.

به رغم تنوع و تعدد مؤلفه‌های معنایی «تأویل»، اما همه، در این نکته مشترک‌اند که «تأویل» به عنوان شیوه، روش یا ابزار و وسیله‌ای از وسایل کشف، با نفوذ به اعماق نص، لایه‌های آن را می‌کاود تا از ورای الفاظ با دستیابی به اهداف و مقاصد نهفته و ناپیدای آن، معنای آن را دریابد. لذا، «تأویل»، به اقتضای سیالیتش، در گذر زمان رشد می‌کند، افق‌هایش گسترده‌تر می‌شود و شیوه‌ها و گونه‌هایش تحت تأثیر آراء و نظریات فلسفی، عرفانی، تاریخی و اصولی تنوع بیشتری می‌یابد (عبدالغفار، ۹۲).

بنابراین، تأویل یا فهم مخاطب از کلام متکلم، به گونه‌های مختلفی صورت می‌پذیرد:

- گاه با بازگرداندن ظاهر یک پدیدار (اعم از متن و...) به اصول یا ریشه‌های آن، برای نزدیک‌شدن به معنای اصلی‌اش.

- زمانی با ترجیح یکی از معانی محتمل، با تکیه بر قرائن و دلایل.^۳

۱- برای آشنایی با این دیدگاه نک: محمد فتحی درینی، الطبری و منهجه العلمی فی التفسیر، مجله التراث العربی، شماره ۱۴-۱۳، ص ۷، درینی فقط گزارش‌گر چنین نگاهی است اما خود، این‌گونه نمی‌اندیشد.

۲- در مقامی دیگر از مؤلفه‌های معنایی تأویل - گستردگی، سیالیت و روانی، رمزارگی و پوشیدگی - سخن رفته است. نک: مریم قبادی، مطالعه تطبیقی تأویل‌گرایی در تفاسیر متقدم شیعه و اهل سنت، ۱۳۹۷، پژوهشگاه علوم انسانی

۳- این، همان معنای «تأویل» در علم اصول است.

- گاهی، تأویل، امری عینی یا خارجی است (نه از جنس معنا و مدلول لفظ). این نوع از تأویل در سطوح مختلف، بروز و ظهورهای متفاوت دارد: الف) مصادیقی که از دید افراد عادی پنهان مانده است. ب) تحقق وعد و وعیدهای قرآن که در قیامت، به ظهور خواهد رسید. ج) مصادیق عینی برخی حوادث گذشته در جاری زمان. تأویل در همه این موارد، حقیقتی خارج از متن خواهد بود.

دستیابی به هر یک از این انواع، نیازمند لوازم و شرایط خاصی است. کسب آگاهی و رسیدن به رشد و کمال معنوی، برای رسیدن به سطوحی از تأویل کارساز است. اما راهیابی به سطوحی دیگر از آن، برای بشر ممکن نیست.

گونه‌های تأویل در «جامع البیان فی تأویل آی القرآن»

طبری به سان یک تأویلگر که مستنبطی (زرکشی، ۱۶۵/۲) تحلیلگر است، از انبوه اطلاعات و داده‌ها (روایات) با تکیه بر تخصص و مهارت‌های خود، به گونه‌ای ماهرانه و ظریف، حقایق و معانی نهفته در ورای الفاظ و عبارات را کشف و استنباط می‌کند. گفتنی است، تعریف طبری از تأویل با آنچه امروزه درباره تأویل در علم اصول، زبان‌شناسی، منطق و... مطرح است، فاصله زیادی دارد. بدین معنا که طبری، بیشتر بر معنای لغوی این واژه تکیه دارد و بیش از آن به ابعاد تأویل نمی‌پردازد. اما قطعاً مخاطبان امروزی او می‌توانند و باید با کمک دستاوردهای نوین علوم چون زبان‌شناسی، اصول و ... ابعاد ناگفته و غیر مصرح تأویل را از طریق تحلیل تعامل او با روایات در جامع البیان بیابند. برای مثال، آنجا که می‌کوشد تا معنای واژگان را به اصل و ریشه‌های آن بازگرداند، سخنی از تأویل نیست. اما امروزه با استناد به تحولات روی داده در ساحت علم معناشناسی، می‌توان این رویکرد را با سطحی از تأویل مرتبط دانست. آنچه اهمیت و ضرورت دارد کسب اطمینان از صحت این تحلیل‌ها و انطباق آن با واقع این علوم است.

بازگرداندن معنای ظاهر به ریشه‌های آن

از راه‌های نفوذ در اعماق نص، ملاحظه و شناخت پارادایم معرفتی مردم در زمین و زمانه پیدایی متن، آشنایی با خاستگاه‌های فرهنگی و تاریخی آن، به عنوان قرائنی غیر لفظی است. همین‌که طبری مورخی ژنده است، کافی است تا نتواند از رویکرد تاریخی به متن صرف‌نظر

کند (طبری، ۵۰/۶)^۱ در این سطح از تأویل، متن، در بافت تاریخی‌اش (عواملی که در شکل‌گیری آن دخیل بوده) مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای این کار ممکن است تأویلگر در جستجو از شرایطی که متن در آن تألیف شده، با هدف کشف فضا و شرایط شکل‌گیری متن، به تحقیق تاریخی درباره متن دست بزند. این کوشش، خود بر یک پیش‌فرض دیگر استوار است و آن، اینکه در سطح نخست، به هر متن به مثابه یک حادثه/ پدیده تاریخی نگریسته می‌شود. این همان ویژگی‌ای است که در ادبیات فلسفی با عنوان وضعیت‌یافتگی (نک: خاتمی، ۱۵۱ - ۱۵۴) یا تاریخ‌مندی متن از آن یاد می‌شود. مطابق این مفهوم، هیچ متنی در وضعیت خلأ پدید نمی‌آید. نمی‌توان متنی یافت که فارغ از هر نوع تأثیر و تأثیری از موقعیت زمانی و مکانی پدیدار شدنش، واجد معنا باشد. فهم مخاطب از متن پیام از این منظر بی‌تردید با خوانش ساده و فهم معنای ظاهری آن بسیار متفاوت خواهد بود.

چنین مخاطبی علاوه بر معنای ظاهر پیام، از طریق آگاهی از هر یک از این شرایط، به قصد متکلم / مؤلف رهنمون می‌گردد و قصد او را از پیام درمی‌یابد.

شواهدی مؤید این معناست که طبری در سراسر جامع‌البیان، در کشف و تبیین معنای آیات، مهم‌ترین و بیش‌ترین تمرکز بر معنای اصلی واژه‌ها است. بدین معنا که نسبت به خاستگاه‌های فرهنگی و تاریخی واژگان حساسیتی ویژه دارد و با چنین رویکردی به بررسی تحولات و تغییرات واژگان در گذر زمان می‌پردازد. به علاوه، افزون بر تحلیل‌های موشکافانه زبانی، کاربرد آن واژه را در اشعار عربی کهن نیز دنبال می‌کند. تا اصالت آن معنا را بنمایاند. نوع تحلیل‌های لغوی وی، گواهی است بر توانایی چشمگیر و نیز حسن زبانی دقیق او که با ارائه شواهد مختلف برای هریک از معانی، می‌کوشد روند تدریجی تغییر معنای یک واژه را از معنای اصلی به معنای دیگر (اعم از معانی فرعی یا کاربردی) نشان دهد.

نخستین نمونه بارز اینگونه تحلیل لغوی طبری را می‌توان در بیان معنای واژه ربّانی در سوره آل عمران/آیه ۷۹ ما كَانَ لِشَرِّ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِينَ مشاهده و روند تدریجی تحول معنای لغوی به معنای قرآنی (شرعی) را در آن ملاحظه کرد. او ضمن اشاره به وجود اختلاف میان عالمان در بیان معنا و مصداق ربّانی، در قالب روایاتی، طیف وسیعی از آنان را معرفی می‌کند:

۱- پیش‌تر به این نکته در بحث روش تفسیری طبری اشاره رفت. این رویکرد، یکی از لوازم و مبانی مهم تأویل‌گرایی در فرایند فهم متن است.

«حکیمانِ عالم»، «فقیهانِ عالم»، «فقیهان»، «عالمان حکیم»، «حکیمان فقیه» یا «فقیهان عالم که برتر از اخباراند» در ادامه، معیاری دقیق‌تر در معرفی آن ارائه می‌کند و می‌گوید: آنان، «حکیمان باتقوا» هستند. آنگاه، با بسط دامنه آن به امور اجتماعی و سیاسی به مصادیق عینی‌تری اشاره می‌کند: برخی، مراد از ربّانین را «والیان و رهبران مردم» دانسته‌اند. سرانجام در جمع‌بندی این اقوال و آراء و باز هم مستند به روایات می‌گوید: ربّانین، والیان و پیشگامان امر تربیت مردم‌اند. اما در دیدگاه اجتهادی او، ربّانین جمع ربّانی، منسوب به ربّان است. ربّان، وصف مبالغه کسی است که مردم را تربیت و کارهای آنان را مدیریت و رتق و فتق می‌کند. او با استشهاد به شعری از علقمه بن عبده اصالت این معنا را نشان می‌دهد: و کنت امرأً أفضت إلیک ربّابتی و قبلک ربّتی فضعت ربوب.

سپس با تشریح انواع تغییرات در ساحت واژه، می‌کوشد روند پیدایی اصطلاحی جدید را به تصویر بکشد و به عنوان عالمی زبان‌شناس و آشنا با مباحث زبانی، نتیجه می‌گیرد که ربّانی منسوب به ربّان است، یعنی اصلاح طلبی که از فقه و حکمت آگاه است و کارهای خیر را به مردمان می‌آموزد و آنان را به مصالحشان فرا می‌خواند. حکیمی فرزانه که حکمتش برخاسته از تقوای اوست. حاکمی که حاکمیتش بر مردم مبتنی بر شیوه‌های عادلانه و مصلحانه است. غایت او از حکومت، صلاح و مصلحت دنیا و عقبای مردم است و ثمره آن متوجه دین و دنیاشان. تنها چنین کسانی شایسته‌اند که در این وصف الهی داخل باشند: کونوا ربّانین. مجموع این ویژگی‌هاست که عامل برتری آنان از اخبار می‌شود؛ زیرا اخبار، همان عالمان‌اند اما گستره معنایی ربّانی، بسی وسیع‌تر و جامع‌تر است، نوعی جامعیت در آگاهی به فقه، سیاست، تدبیر امور اجتماعی و مصالح دینی و دنیوی. (طبری، ۳/ ۲۳۴-۲۳۳)

نمونه دوم: ذیل سوره مائده/ آیه ۴۲ است. پس از آوردن ۲۶ روایت، به اصل معنای واژه «سحت» اشاره می‌کند و می‌کوشد برای معنای برگزیده‌اش، شاهدی از فرزدق بن غالب بیاورد تا اینگونه تحولاتی را که این واژه در گذر زمان یافته، نشان دهد (جامع البیان، ۶/ ۱۵۶-۱۵۵). افزون بر این، تأکید وی بر لزوم فهم متن، آن‌طور که در زبان عربی (برای نمونه: طبری، ۱۴/ ۱۰۳) و در زمانه پیامبر فهمیده می‌شده، نشانه روشن دیگری بر صدق این ادعاست (مالکی، ۲۳۱-۲۳۰). باید افزود که رویکر غالب او در گزینش روایات نیز بر همین اساس استوار است.

ترجیح معنای احتمالی

آنگاه که برای متن، چندین معنا محتمل باشد، باید راهی باشد تا بتوان یکی از آن معانی را برگزید. وقتی قرار است یک معنا از میان چندین معنا برگزیده شود، پیداست که ساحت بحث از ظاهر لفظ فراتر رفته و در سطح دیگری باید در پی معنا بود.

طرح احتمالات مختلف معنایی برای برخی آیات و استدلال بر ترجیح یکی از معانی محتمل بر دیگر معانی، بر اساس قرائنی عقلی یا نقلی، شاهی است بر تأویل‌گرایی طبری. به علاوه، دست زدن به استدلال برای فهم متن (الزهرانی، ۱۴۳۶ هـ ص ۸۴) و آوردن معنایی که با معنای ظاهری تفاوت دارد، گواهی است بر تأویل‌گرایی او و گر نه تفسیر، به این همه ابزار رفع ابهام، نیاز ندارد.

در بازخوانی روایات جامع‌البیان به روشنی می‌توان دید که طبری، به نقل از راویان مختلف احتمالات متعددی را برای یک آیه گزارش می‌کند و در پی عامل ترجیح یکی از این اقوال برمی‌آید.

نمونه نخست - در مقام بیان مراد و معنای آیه «وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لَيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يُلْبِثُونَ إِلَّا قَلِيلًا» سوره اسراء / ۷۶، ضمن مرور بر احتمالات مختلف، در مقام ارزیابی میان آنها، به طرح معیاری برای سنجش آنها اشاره می‌کند که نقش انکارناپذیری در فهم مقصد و مقصود الهی دارد و آن ضرورت توجه به **سیاق متن** است. با استناد بر این قرینه، مناسب‌ترین مصداق نزد او برای این آیه، قوم قریش و سرزمین مورد نظر مکه است. (طبری، ۱۳۳/۱۵ - ۱۳۲) هرچند در برخی مواضع، بدون جستجو از قرائنی، فقط به ردّ بعضی احتمالات می‌پردازد. اما در غالب موارد، می‌کوشد بر صحت دیدگاه منتخب خود استدلال کند و آن را با روایات دیگر یا حوادث تاریخی مرتبط یا دلایلی عقلی مستند و مستدل سازد. گاهی هم، صحت برخی گزینه‌ها را بدون استدلال یا ارزیابی ردّ می‌کند یا میان آنها جمع می‌بندد و شماری از آنها را مسکوت می‌گذارد.^۱

نمونه دوم - سوره نساء / آیه ۵۹، که قرینه صرف از ظاهر لفظ، «نقل» است: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ...

طبری در قالب روایاتی مصادیق متعددی برای «اولی الامر منکم» برمی‌شمارد: امیران، اصحاب سرایای پیامبر اکرم ص، سلاطین، صحابیان، فضلاء، فقیهان، ابوبکر، عمر بن خطاب،

۱- نمونه‌هایی از این دست را بنگرید: ذیل آیه ۵۴ سوره نساء، ۱۶ فتح و ۳۸ سوره محمد ص و.....

اهل علم و فقه (با ۹ تعبیر گونه‌گون)؛ آنگاه، در مقام داوری میان این همه، گزینه او «امیران و حاکمان» است و بر این رأی استدلال می‌کند. دلیل و مستند او برای این ترجیح، سه روایت از رسول خدا ص است که در نگاه او «صحیح» اند (طبری، ۵/ ۱۴۷-۱۵۰).

نمونه سوم- در سوره بقره/ آیه ۱۱۴ ملاک ترجیح یک قول بر دیگر اقوال، استدلال عقلی و نیز سیاق متن است. وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا.. طبری پس از آوردن روایاتی که بیانگر مصداق مانعان [نصارا (رومیان، بختنصر) و مشرکان عرب] یاد نام خدا در مساجد هستند و نیز مصادیق مساجد (بیت المقدس و بیت الحرام)، با استدلال این که هر چند مشرکان مانع ورود نبی اکرم ص به بیت الحرام شدند اما در خراب آن نکوشیدند و بلکه افتخارشان آبادانی آن بوده است. حال آنکه نصارا به طور مستقیم یا غیر مستقیم در ویرانی بیت المقدس تلاش کرده‌اند. آنگاه، نتیجه می‌گیرد مناسبترین مصداق برای مانعان، نصارا است؛ زیرا با سیاق متن که سخن از یهود و نصارا است، نیز سازگارتر است (طبری، ۱/ ۳۹۹-۳۹۸).

نمونه چهارم- در سوره زمر/ آیه ۵۶، ملاک صرف از معنای ظاهر «عقل» است: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي ... فِي جَنْبٍ ... الْمُتَّقِينَ

طبری پس از ذکر نکاتی مفید و شواهدی شعری بر مدعای خود، در اینکه مراد از «تقول نفس» در واقع «ان لا تقول...» است و این که «یا حسرتی» به معنای اظهار پشیمانی است، درباره معنای آیه می‌گوید: وا ندامتا به خاطر تبهکاری‌هایی که در مسیر طاعت خدا داشتم و کوتاهی کردم. در واقع، مراد از جنب الله را «امر خدا» گرفته است. در حالی که «جنب» به معنای پهلوی، کنار و.. به ظاهر، معنایی حسّی و مادی دارد. از آنجا که چنین معنایی برای خداوند به لحاظ عقلی روا نیست؛ طبری، بدون اشاره به چنین محظوری، آن را به معنای «امر و طاعت» گرفته است (طبری، همان، ۱۳/ ۲۴)^۱

جاری شمردن معنای عام در موارد مشابه

قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، از مباحث مشترک در علم اصول و تفسیر

۱- برای نمونه‌ای دیگر نک: ۱۵۷/ ۱۵؛ فمن شاء فليکفر و من شاء فليؤمن... که در ظاهر بر تفویض دلالت دارد، اما معنای آن وعید است.

است^۱ که نقش انکارناپذیری در فرایند فهم دارد. غالب عالمان فریقین اتفاق نظر دارند^۲ که اصل، نصّ قرآن است و سبب خاص، «معنا» را محدود و منحصر نمی‌کند. (ابن کثیر، ۲/ ۳۱۳؛ سیوطی، ۸۷؛ طوسی، ۲/ ۴۶ و ۳/ ۹۳؛ طبرسی، ۱/ ۴۴۱؛ طباطبایی، ۲/ ۴۲ و ۵/ ۲۱۷ و ۳۳۳ و ۹/ ۵۸-۵۷؛ ۱۱/ ۵۴)

عالمان اصول و مفسران برای دستیابی به معنای چنین آیاتی با «تنقیح مناط» و «تجريد ملابسات»، پیام عام برآمده از آیه را اخذ کرده، بر موارد مشابهش جاری می‌سازند. برخی عالمان از این موضوع با عنوان «جری» یاد کرده‌اند.^۳ با این روش، می‌توان به مصادیقی عینی از آن مفهوم عام در گذر زمان دست یافت و چنان‌که گذشت، یکی از سطوح یا گونه‌های تأویل در نگاه عالمان پیشینی و پسینی، جاری دیدن معنای عام آیه در گذر زمان است.

در نگاه طبری که نصوص قرآنی را در معنا و مدلولات وسیعش می‌فهمد، حتی اگر معنای آیه به استناد قرائنی، ناظر به موردی خاص باشد، می‌توان معنای عام مستفاد از آن را بر مصادیق مختلف جاری ساخت. در واقع، طبری با بهره‌گیری از «تنقیح مناط» اصولی، استنباط و فهم معنا را تا سطح تجرید، تعمیم و شمول آن ارتقا می‌دهد (مالکی، ۱۷۰) و معنای آیاتی را که در موارد خاصی نازل شده‌اند، تعمیم می‌دهد. او در سراسر تفسیرش با وضوح تمام به این قاعده استناد می‌کند (طبری، ۱/ ۴۱۲ و ۴۱۳ و ۴۱۴ و ۱۲/ ۱۷۷ و....) و آن را در تمام آیات قرآن ساری می‌داند (طبری، ۱۲/ ۱۷۷).

مستند طبری در ضرورت تمسک به ظاهر عام، فهم صحابیان و تابعان است که به‌طور طبیعی به عموم آیات حکم می‌کرده‌اند (همان، ۱/ ۲۷۶) مگر این‌که آن بخش از ظاهر عام، با آیه‌ای دیگر یا سخنی از رسول خدا (ص) تخصیص یافته باشد.^۴ شاید بتوان ادعا کرد، وی نخستین کسی است که مبانی و اصول این قاعده را در میان مفسران استوار ساخته و مکرر

۱- این عنوان، در علم اصول ذیل بحث از «الفاظ» و موضوع «عام و خاص» و در علم تفسیر، ذیل مبحث «اسباب نزول» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- این که گفته شد غالب عالمان به این دلیل است که این حکم مخالفانی هم دارد. برخی در مورد شماری از آیات این قاعده را جاری نمی‌دانند و بعضی دیگر اساساً با چنین حکمی همراه نیستند. نک: سهیلا پیروزفر، (۱۳۹۱ ش)، اسباب نزول و نقش آن در تفسیر قرآن، مشهد، به نشر انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۲۲۷

۳- تاریخ به تعبیر تلویحی ابن مسعود در این زمینه، اشاره دارد که گفته است: «ما من آیه إلا و قد عمل بها قوم و لها قوم يعملون بها». نقل از طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۹/ ۱

۴- این سخن به نکته‌ای عمیق اشاره دارد و آن این که: باید دانست که گاه در لفظ عام برخی آیات، به دلیل وجود قرائن، تنها معنا یا مصادیقی خاص مورد نظر است. نک: محمد هادی معرفت، (۱۳۹۶ ش)، التمهید فی علوم القرآن، ترجمه جواد ایروانی، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ج ۱، ص ۳۷۱ که اشاره به گروه‌های خاصی دارد که به شکل قضیه خارجییه صادر شده‌اند.

(طبری، ۱/۲۷۷؛ ۲/۱۷۵ و ۲۸۷ و ۳۳۱ و ۳۴۰؛ ۶/۸۰؛ ۷/۱۰ و ۶۶؛ ۹/۴۸ و ۱۴۳؛ ۱۱/۲۹؛ ۱۷/۶۶؛ ۲۹/۱۳۰ و...) بر آن تأکید می‌کند. او مخاطبان خود را به کتاب *البيان عن اصول الاحکام* اش نیز ارجاع می‌دهد (همان، ۱/۴۰۴؛ ۷/۵ و...).^۱

یکی از ابعاد مهم این بحث، تسری یافتن حکم، از یک مورد خاص، به موارد مشابه در گذر زمان است. بدین معنا که ضمن قبول نقش سبب خاص در فهم بهتر معنای آیه، بیشتر بر این نکته تأکید می‌شود که حکم چنین آیه‌ای بر تمام وقایع مشابه که در آینده واقع خواهند شد، نیز ساری است.^۲ عالمان پسینی نیز به این اصل پای‌بنداند (نک: سیوطی، ۸۸).

شواهد روایات جری در تفسیر طبری

اینک برای اثبات فرضیه این نوشتار، به شواهدی از جاری شدن معنای عام در موارد مشابه در طول زمان یا «جری» در جامع‌البيان اشاره خواهد شد. گرچه طبری از «جری»^۳ سخنی به میان نیاورده است؛ اما از نوع روایاتی که ذیل آیات آورده و نیز تحلیل‌هایی که در مقام بیان آراء خود دارد، به‌روشنی می‌توان ردّ پای «جری» را در این اثر قرآنی دید.

نمونه نخست - طبری ذیل روایات آیه «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ...» کهف/ ۱۰۴-۱۰۳: ضمن شرح کوتاهی، طیف گسترده‌ای از خسران‌کاران را معرفی می‌کند: از راهبان و اصحاب صوامع (که خود را در صومعه‌ها حبس کرده‌اند) گرفته تا قسیسان (به‌عنوان قشر خاصی از اهل کتاب)؛ در روایات میانی به مصادیق عام‌تری اشاره می‌کند: تمام اهل کتاب از یهودیان، نصاری یا کافران از اهل کتاب. سپس تأکید می‌کند که تمام این گروه‌ها، ابتدا بر حق بودند اما با شرک به پروردگار و بدعت در دین، در مسیر ضلالت کوشیدند. با این حال، آن‌ها می‌پنداشتند که بر حق و بر سبیل هدایت‌اند. اما تلاش آنها در دنیا گم شد و...؛ اهل آتش از آنها دور نیستند (طبری، ۱۶/۳۱).

گویی طبری هنوز مخاطب خود را برای شناخت خسرانکاران، راضی نمی‌بیند. لذا با آوردن روایاتی دیگر، سطحی دیگر از خسرانکاران را معرفی می‌کند. این بار نمونه‌هایی از عصر

۱- امام باقر ع: قرآن زنده است ... و مانند شب و روز و خورشید و ماه جریان و سریان دارد. بر آخر ما همان‌گونه جاری است که بر اول ما... بنا بر این مبدا از کسانی باشی که به هر چیزی می‌رسی بگویی درباره یک چیز واحد (خاص) است. (عیاشی، ۲/۲۰۳)

۲- نخستین کسی که این عنوان را به عنوان اصطلاحی قرآنی به کار برد، علامه طباطبایی، صاحب *تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن* است. هر چند، روایات مستغنی در ضرورت جاری دانستن آیات در عصرها و نسل‌های آتی در منابع روایی اهل سنت و شیعه وجود دارد. برای بحثی مبسوط در این خصوص، بنگرید: مریم قبادی، (۱۳۸۹ ش)، *تفسیر فرات کوفی، بازشناسی میراث کهن شیعه*، ۲۵۰-۲۴۱

اسلامی می‌آورد که مردم آنها را می‌شناسند و ویژگی‌های آنان را از نزدیک تجربه کرده‌اند. با روایاتی که در اینجا می‌آورد، پیداست که بسی فراتر از تفسیر رفته و پی‌نشان دادن استمرار پیام آیه است. یعنی پیام آیه را که شامل اهل کتاب، کافران آنها، راهبان و قسیسان بود، بسط داده و مصادیق دیگری از مسلمانان برایش ذکر می‌کند: (۱) خوارج (۲) حروراء (با ذکر برخی ویژگی‌های آنان) (۳) با اشاره به ابن الکواء، تو و یارانت (همان، ۳۲)

آنگاه، افق نگاهش را فراتر برده و در پاسخ مخاطب می‌گوید حروراء، تنها یکی از مصادیق آن هستند. سرانجام، آیه را شامل تمام کسانی می‌داند که از حق روی برتافتند، در اجتهادشان گمراه شدند و در سایه عملشان به جرگه کفر درآمدند، از هر دینی که باشند.

بنابراین، طبری برای آیه‌ای که در بافتار آیات اهل کفر است، شواهدی از جامعه اسلامی می‌آورد. یعنی پیام عام آیه را بر مصادیق عینی از گذشته به بعد جاری دانسته است. پیداست در زمان نزول این آیه، نه گروهی به نام خوارج وجود داشته، نه فرقه حروراء و نه ابن الکواء. تأکید پایانی طبری مبنی بر اینکه حکم آیه شامل تمام موارد مشابه است، شاهد عینی و بارز نگاه تأویلی طبری است.

نمونه دوم، آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُتَقِئُونَ» سجده/ ۲۲ است. در مقام معرفی مجرمین، طبری مصادیق مختلفی را آورده: گناه‌کاران، بدکاران، معتقدان به قدریه.

بنابر اسناد معتبر، مباحثی چون قدریه، در روزگار صحابیان متأخر مطرح بوده است بنابراین، طرح و تداول مسأله قدر و بلکه پیدایش قدریه به یقین از حوادث نیمه دوم قرن اول هجری است (جهانگیری، ۱۳۶۷، شماره ۱۳، ص ۴) لذا، طبری با جاری ساختن مفهوم عام آیه در این فرقه، مصداقی عینی از مجرمان در این آیه برای مخاطبان خود ارائه کرده است.

در ادامه، گویی به این نتیجه رسیده که نباید مفهوم عام آیه را به یک گروه انحرافی (قدریه)، محدود و منحصر شمارد، پس، می‌گوید: سه گروه در شمار گناهکاران‌اند: همراهانِ ظالمان، عاق والدین، پیروانِ جریانهای باطل. (طبری، ۱۱۱-۱۱۲) پیداست هیچ‌یک از این موارد، با ظاهر آیه نسبتی ندارد. بنابراین، ظاهراً، مفهوم عام آیه بر مصادیقی عینی در جاری زمان تطبیق یافته‌است.

نمونه سوم این گونه، سوره انعام/ آیه ۱۴۱ است: ...وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.

در تأویل «لاتسرفوا...» در این آیه، طبری پس از بحث و فحوصی مفصل درباره فرازهای مختلف آیه، در بخش بیان دیدگاه خود، می‌گوید: حکم برآمده از این آیه که در مورد خاصی بر نبی اکرم ص نازل شده، حکمی عام است. بلکه عموم آیات قرآن چنین است.^۱ (طبری، ۸/ ۴۶)

نمونه چهارم- در تأویل سوره تحریم/آیه ۴ قابل تأمل است، که طبری در بیان مصداق برای «صالح المؤمنین»، طیّ روایات متعدد، از ابوبکر، عمر بن خطاب، خیار المؤمنین و انبیاء به عنوان مصداق صالح المؤمنین سخن گفته است. (طبری، ۲۸/ ۱۰۵) [بدون اشاره به روایاتی که مصداق این عبارت را علی بن ابی طالب دانسته است (برای نمونه نک: ابن کثیر، ۴/ ۴۱۵)].

نمونه پنجم- روایتی است ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه/ ۷) که طبری حکم آن را بر تمام مؤمنانی که عمل صالح انجام دهند، جاری می‌داند. سپس با نقل روایتی از محمد بن علی باقر (ع) از نبی اکرم ص، برجسته‌ترین مصداق خیر البریه را علی بن ابی طالب و شیعیان او می‌داند (طبری، ۳۰/ ۱۷۱).

نمونه ششم- در سوره بقره/ آیه ۸۴ است: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ».

پس از بررسی معنای برخی واژگان، مثل سفک و اینکه مراد از آیه در ریختن خونشان و اخراج کردن از سرزمین‌شان چیست، احتمالات مختلفی را برای آیه مطرح می‌کند، آنگاه در بیانانتم تشهدون، می‌گوید: گرچه خبر از گذشته است، اما مخاطبان زمان پیامبر ص را نیز شامل می‌شود. (هر چند خطاب به کسانی است که پیامبر ص را درک کرده‌اند اما خبر ناظر بر اسلاف و گذشتگان است) زیرا در واقع، کسانی که خدا از آنها میثاق گرفته مردمان زمان حضرت موسی بودند (ونه مردمان زمان پیامبر ص) لذا، تمامی آیندگان آنان را در پیام و حکم این آیه سهیم می‌شمارد و آنان را با وصف عهدشکنی شماتت می‌کند (طبری، ۱/ ۳۱۳) در واقع، خطاب به نوع عهدشکنان و خونریزان و ... است که نخستین گروه مورد اشاره، عهدشکنان زمان موسی ع بوده‌اند.

روایات ناظر به باطن آیات در تفسیر طبری

طبری در بخشی از روایات، با جستجو در لایه‌های زیرین متن، به بطن آیات اشاره می‌کند.

۱- به علاوه، این آیه می‌تواند شاهی گویا باشد بر نحوه تحلیل معنای واژه اسراف، که برای تأیید معنای اسراف، به شعری از جریر بن عطیه الکلبی البربوعی التمیمی (۳۳ هـ - ۱۱۰ هـ) شاعری از بنی کلب بن ربیع استناد می‌کند.

گرچه تعداد این نوع روایات پرشمار نیست، اما وجود موارد انگشت شمار آن هم کافی است تا شاهد و گواهی باشد بر نوع نگاه طبری به این مقوله زبانی.

نمونه نخست - ظاهراً در آیه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَلَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» اسراء/ ۲۹، هم از بخل و هم اسراف در انفاق نهی شده‌است؛ زیرا حاصل چنین رفتاری پشیمانی و حسرت است. اما در ادامه، این نهی، مرتبه‌بندی شده و این معانی را می‌توان در تأویل آیه دید: معنای منع نخست، منع از هزینه کردن رزق الهی در مسیر غیر رضای او یا در جهت خشم خداوند است. که نتیجه‌اش سلب رزق خواهد بود (طبری، ۱۵ / ۷۶-۷۷) در لایه‌ای دیگر، معنای آیه این است که، دستت را از طاعت و حق الهی باز ندار. (با مشغول شدن به امور شخصی، از طاعت الهی غافل مشو) یا نهی از هزینه کردن آن (رزق) در جهت معصیت خدا یا در مسیری که به صلاح و شایسته تو نیست (اسراف). قطعاً انفاق در راه حق، در طول اطاعت الهی است. این معانی گرچه از ظاهر آیه برداشت نمی‌شود؛ اما به روشنی پیداست که آنچه در طول معنای نخست آمده، تأویل لایه زیرین آیه به‌شمار می‌آید. به بیان دیگر، با دقت در این روایات، می‌توان گفت که نهی از خرج کردن، نهی از بخل، نهی از بازداشتن دست از نیکی و دهش و سرانجام نهی از هرکاری که در راه اطاعت خدا باشد، همه در طول یکدیگر و هر کدام به مثابه باطن دیگری است.

گرچه طبری، اشاره‌ای به باطن آیه ندارد؛ اما عملاً برخی لایه‌های زیرین آیه را باز نموده‌است.

نمونه دوم - آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» لقمان/ ۶ است. طبری، برخی مصادیق «لهو الحديث» را که در لسان روایات آمده، گزارش می‌کند. با تحلیل این روایات به روشنی می‌توان دریافت که این مصادیق در رابطه‌ای طولی با یکدیگر قرار دارند و هر کدام می‌تواند بطن دیگری به شمار آید (طبری، ۲۱ / ۶۱-۶۳) گاه، مصداق «لهو الحديث» را غنا و گوش سپردن بدان دانسته‌است (همان، ۶۱). بار دیگر، به طبل (همان، ۶۳) به‌عنوان ابزار لهو اشاره دارد. آنگاه در بیان لایه‌های زیرین خریداران لهو الحديث، از «شرک» سخن می‌گوید. در ادامه خریداران لهو الحديث را با عنوان «اهل کفر» معرفی می‌کند. (همان‌جا) سرانجام لهو الحديث را سخن باطلی می‌داند که مردم بدان سرگرم‌اند. در جمع‌بندی اعلام می‌کند، مراد از لهو الحديث هر سخنی است که از سر لهو از راه خدا [شنیدن] (شناختن) نواهی خداوند و نبی اکرم ص[ب] بازدارد، خداوند لهو الحديث را عام مطرح کرد تا تمامی مصادیق باطل و لهو را

دربگیرد و برای نمونه به برخی مصادیق آن (غنا و شرک) اشاره شده است (همان‌جا).

نمونه سوم - اشاره به بطن، در تفسیر طبری ذیل آیه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ» سوره روم/ ۱۹ و آیات مشابه آن^۱ قابل مشاهده است (طبری، همان، ۳۶۷/۷). طبری پس از گزارش چندین روایت، از قول حسن بصری می‌افزاید: مراد از حی، مؤمن و مراد از میت، کافر است (طبری، ۳۰/۲۱) قطعاً، این روایت در شمار روایات تفسیری نیست؛ زیرا هیچ نسبتی با واژگان و مفردات آن ندارد. هرچند این قول، برگزیده طبری نیست، اما صرف گزارش آن گواهی است بر این‌که وی، به تمام جوانب و زوایای روایات توجه داشته و با دقت و آگاهانه این روایات را گزارش کرده است.

نتیجه‌گیری

گرچه طبری در تعریف تأویل، آن را محدود به کشف معنای اصلی آیه متشابه از میان معانی محتمل برای لفظ متشابه، از طریق ارجاع آن به آیه محکم می‌داند (طبری، ۱۲۳/۳)؛ اما با توجه به توسعه‌ای که در ساحت علوم مختلف، به ویژه علوم زبانی و معناشناسی روی داده، این امکان فراهم آمده است تا با تحلیل ضوابط تأویل و جستجو از اصول تأویل در جامع البیان، بتوان اثبات کرد که طبری در عمل، چگونه از تأویل در سطوح و لایه‌های مختلف متن بهره برده است. لذا، با ارائه نمونه‌هایی از گونه‌های مختلف تأویل و فراوانی برخی از آن‌ها در این تفسیر، فرضیه این پژوهش تأیید می‌شود.

هرچند نتوان ادعا کرد که طبری به تمام زوایا و دقایق امروزی بحث تأویل توجه داشته است، اما به یقین می‌توان گفت روش او به عنوان مفسری آگاه و آشنا به تاریخ، فلسفه آن، متخصص در علوم زبانی، معنا و دلالت، مجتهد در فقه و اصول و... که در پی فهم معنای متن قرآن بوده، در چارچوب روش «تأویل» قابل تحلیل است. در واقع، طبری در مقام فهم و در گام بعد تبیین متن، از تفسیر و تأویل هر دو بهره برده است. اما ظاهراً گستره تأویل را عملاً وسیع‌تر از تفسیر دیده است.

به نظر می‌رسد طبری، لزومی بر تصریح بر این نکته نمی‌بیند و فقط بر همان نمط می‌راند و تنها با انتخاب عنوان «جامع البیان فی تأویل آی القرآن»، این روش را کدگذاری می‌کند. نمی‌توان انکار کرد که به دلیل نسبت بسیار نزدیک «تفسیر» و «تأویل» گاه، تشخیص این

حوزه‌ها از یکدیگر در این اثر قرآنی، نیازمند تأمل و دقت زیادی است. اما در برخی موارد، نمونه‌ها بسیار شفاف، گویا و آشکارند.

منابع

- ابن خلدون المغربي، عبدالرحمن بن محمد، *المقدمة من كتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر و هو تاریخ وحید عصره*، بی‌جا، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی‌تا.
- ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق و تقدیم یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت/ لبنان، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ ق/ ۱۹۹۲ م.
- پیروزی، سهیلا، *اسباب نزول و نقش آن در تفسیر قرآن*، مشهد، به نشر، ۱۳۹۱.
- التمیمی السمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، تحقیق عبدالله عمر البارودی، بیروت/ لبنان، دارالجنان للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م.
- جهانگیری، محسن، «قدریان نخستین»، *مجله معارف*، شماره ۱۳ (۱۳۶۷)،
- حمد زغلول، محمد، *التفسیر بالرأی*، قواعد و ضوابط و اعلامه، دمشق، مکتبه الفارابی، الطبعة الثانية، ۱۴۲۰ ق/ ۱۹۹۹ م.
- خاتمی، محمود، *مکاتب فلسفی در قرن بیستم*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
- خطیب بغدادی، أحمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
- الذهبی، محمدحسین، *التفسیر و المفسرون*، تحقیق عفیفی عامر، قاهره، دار الکتب الحدیثه، ۱۳۸۱/ ۱۹۶۱ م.
- رشیدرضا، محمد، *تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار*، مصر، مکتبه القاهرة علی یوسف سلیمان، الطبعة الرابعة، ۱۳۷۹/ ۱۹۶۰ م.
- الزركشي، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت/ لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م.
- الزرقانی، محمد عبد العظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت/ لبنان، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م.
- الزهرانی، نایف بن سعید بن جمعان، *الاستدلال فی التفسیر، دراسة فی منهج ابن الطبری فی الاستدلال علی المعانی فی التفسیر*، الرياض، مرکز تفسیر للدراسات القرآنیة، الطبعة الثانية، ۱۴۳۶ ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق و تعلیق فواز احمد زمزلی، بیروت/ لبنان، دارالکتب العربی، ۱۴۲۴ ق/ ۲۰۰۳ م.

۲۵۰	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۴
	شاكرى، سيمين، «مبانی تفسیرنگاری طبرى»، <i>مجله مقالات و بررسیها</i> ، شماره ۷۶ (۱) ۱۳۸۳.	
	طباطبایى، محمدحسین، <i>المیزان فى تفسیر القرآن</i> ، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ ق.	
	طبرسى، فضل بن حسن، <i>مجمع البیان فى تفسیر القرآن</i> ، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.	
	طبرى، محمدبن جریر، <i>جامع البیان فى تأویل آى القرآن</i> ، (تفسیر الطبرى)، بیروت/ لبنان، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.	
	_____، <i>تاریخ الرسل و الملوك و اخبارهم و من كان فى زمن كل واحد منهم</i> ، تحقیق و تصحیح نخبه من العلماء الأجلاء، بیروت/ لبنان، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.	
	طوسى، محمدبن حسن، <i>التبیان فى تفسیر القرآن</i> ، بیروت، دار إحياء التراث العربی، تاریخ مقدمه ۱۳۷۶ ق.	
	عبدالغفار، السید أحمد، <i>النصّ القرآنى بین التفسیر و التأویل</i> ، بیروت/ لبنان، دار النهضة العربیة، ۱۴۲۳ ق/ ۲۰۰۲ م.	
	العیاشی، محمدبن مسعود، <i>تفسیر العیاشی</i> ، تحقیق السید هاشم الرسولى المحلاتی، تهران، المكتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۸۰ ق.	
	فتحی درینى، محمد، «الطبرى و منهجه العلمی فى التفسیر»، <i>مجله التراث العربی</i> ، شماره ۱۴-۱۳، ۱۴۰۴ ق.	
	قبادى، مریم، <i>تفسیر فرات کوفى، بازشناسی میراث کهن شیعه</i> ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى، ۱۳۸۹.	
	_____، <i>مطالعه تطبیقى تأویلیگرایى در تفاسیر متقدم شیعه و اهل سنت</i> ، پژوهشگاه علوم انسانى در دست چاپ، (۱۳۹۷).	
	مالکى، محمد، <i>دراسة الطبرى للمعنى من خلال تفسیره: جامع البیان عن تأویل آى القرآن</i> ، المملكة المغربیة، وزارة الشؤون الإسلامیة، ۱۴۱۷ ق/ ۱۹۹۶ م.	
	معرفت، محمدهادی، <i>تفسیر و مفسران</i> ، قم، مؤسسه فرهنگى التمهید، ۱۳۸۹.	
	_____، <i>التمهید فى علوم القرآن</i> ، ترجمه جواد ایروانى، قم، مؤسسه فرهنگى تمهید، ۱۳۹۶.	
	مهدوى راد، محمدعلی، <i>جایگاه تفسیر طبرى در میان تفاسیر اسلامى</i> ، طبرى پژوهى اندیشه گزارى طبرى، نابغه ایرانى، دفتر یکم، ۱۳۹۳.	
	یاقوت الحموى، شهاب الدین أبو عبدالله، <i>معجم الادباء</i> ، بیروت/ لبنان، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانیة، ۱۴۳۰ ق/ ۲۰۰۹ م.	



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 1, Issue 104

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

Spring & summer 2020

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۲۵۱-۲۷۸

DOI: 10.22067/naqhs.v53i1.74101

بررسی تنبیه بدنی زوجه در قرآن و روایات با رویکرد معناشناختی به واژه «ضرب»*

احمد نجمی پور

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: adinesarayan@yahoo.com

دکتر ناهید مشائی^۱

استادیار دانشگاه فردوسی

Email: mashaee-n@um.ac.ir

دکتر سید محمود طباطبایی

استادیار دانشگاه فردوسی

Email: tabanet@um.ac.ir

چکیده

سبک تعامل همسران در خانواده از مسائل مهمی است که در اسلام بدان بسیار پرداخته شده است. از آنجاکه در سبک زندگی اسلامی، مردان مسئولیت قوامیت و سکانداری حرکت خانواده به سوی کمال را بر عهده دارند، چنین پرسش می‌شود که آیا برای آنان، استفاده از روش تنبیه بدنی برای همسر، مجاز شمرده شده است یا نه؟ بخصوص که تبلیغات برای اسلام هراسی، با بزرگ‌نمایی مسئله خشونت در خانواده از سوی مردان، همراه شده و گروهی سعی کرده‌اند که با تکیه بر یک فهم خاص آیه‌ای از قرآن (نساء: ۳۴) رفتار نادرست و ناعادلانه در مورد زن و تنبیه بدنی وی توسط همسر را جایز شمارند. این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی انجام پذیرفته است، برآن است تا با گردآوری و نقد دیدگاه‌های گوناگون مفسران در مفاد آیه با بررسی معناشناختی واژه‌ی ضرب و توجه به انصراف شارع از معنای مشهور به تبیین جدیدی در این زمینه دست یابد؛ لذا با توجه به دانش معناشناسی و سیره معصومین، قراین متعددی، برای انصراف شارع از معنای مشهور «ضرب» و توجه مخاطب به معانی دیگر آن ارائه شده که نشانگر تطوّر دلالت لفظ ضرب است. قرآن تنبیه بدنی را به هیچ عنوان تجویز ننموده و فقط در سه مورد (قصاص، جهاد، حدود و تعزیرات) با رعایت شرایط جایز می‌داند.

کلیدواژه‌ها: تنبیه بدنی، ضرب، آیه ۳۴ سوره نساء، معناشناسی، چندمعنایی

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵.

۱. نویسنده مسئول

Studying the corporal punishment of the wife in the Qur'an and hadiths with a semantic approach to the word "striking"

Ahmad Najmipour

PhD student at Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Nahid Mashaee (Corresponding Author)

Assistant Professor at Ferdowsi University

Dr. Seyyed Mahmood Tabatabaei

Assistant Professor at Ferdowsi University

Abstract

The style of 'spousal' interaction in the family is one of key issues discussed in Islam. Since in the Islamic lifestyle, men are in charge of managing and steering the family towards perfection, the question arises as to whether it is permissible for man to resort to corporal punishment as a means of disciplining his wife. In particular, Islamophobia propaganda has been accompanied by an exaggeration of domestic violence by men, with some attempting to justify abuse and unfair treatment of and corporal punishment of a woman by her husband based on a particular interpretation of a Qur'anic verse (Nisa: 34). Using a descriptive-analytical method, this paper, this paper aims to present a new interpretation of this verse by reviewing and criticizing diverse stances of exegetes on the content of the verse through a semantic analysis of the word "Zaraba" (striking), particularly the lawmakers' disregard for the known meaning of this term.

Therefore, drawing on the knowledge of semantics and the tradition of the Infallibles, copious evidences are presented for the lawmaker's inattention to the famous meaning of "striking" and the reader's focus on its other meanings, which indicates the semantic evolution of the word 'striking'. The Qur'an, prohibiting corporal punishment in any ways, only sanctions it in three cases (legal retribution, jihad, hudud and ta'zir) under certain conditions.

Keywords: corporal punishment, striking, verse 34 of Surah Al-Nisa', semantics, polysemy

مقدمه

قرآن، نحوه تعامل در زندگی مشترک را براساس مودّت و رحمت (روم: ۱) بیان نموده و حسن معاشرت و رفتار صحیح در برخورد با زنان را به مردان دستور داده است. (نساء: ۱۹) و حتّی در این آیه به یک قاعده کلی در زندگی زناشویی اشاره می‌کند که با آن‌ها به طور معروف و نیکوکارانه رفتار کنید و اگر عملی از سوی آن‌ها صورت گرفت که موجب کراهت و نفرت شما شد، نباید به سرعت به سمت خشونت و جدایی از آن‌ها رفت. و نیز توصیه می‌نماید که مرد، همسرش را به نیکی و معروف در کنار خود نگه دارد و یا در صورت پیشامد طلاق، او را با احسان و خاطره خوش رها نماید. (بقره: ۲۲۹)

استاد مطهری می‌فرماید: «از این آیات یک اصل کلی استفاده می‌شود و آن اینکه هر مردی در زندگی خانوادگی یکی از دو راه را باید انتخاب کند: یا تمام حقوق و وظایف را به خوبی و شایستگی انجام دهد. (امساک به معروف: نگهداری به شایستگی) و یا پیمان زوجیت را قطع و زن را رها نماید. شقّ سوم یعنی اینکه زن را طلاق ندهد و به خوبی و شایستگی هم از او نگهداری نکند، از نظر اسلام وجود ندارد. عبارت «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» شقّ سوم را نفی می‌کند (مطهری، ۳۲۲-۳۲۳).

تنها آیه‌ای که به صورت عمومی و ظاهری، تنبیه بدنی زنان را متبادر به ذهن می‌سازد، آیه ۳۴ سوره نساء است. در این آیه، فعل امر «فاضربوهن» در وسط آیه پس از مقدمات مهم و قابل توجه، بیان گردیده و پس از آن نیز به ارائه مطالبی پرداخته شده است.

تحدید بحث در آن است که: فارغ از هرگونه بحث و تحقیق در قبل و بعد این واژه، با در نظر گرفتن معنای ظاهری مستفاد از این لغت، زدن زنان از سوی همسر، تجویز شده و مردان، جواز خشونت بدنی نسبت به همسران خویش را، دریافت نموده‌اند؛ در حالی که این مسئله، حتی به هر دلیل موجه، امری غیرانسانی به شمار می‌آید و با کرامت انسانی سازگاری ذاتی نداشته و در تقابل است و لذا در اکثر جوامع بشری خلاف حقوق مسلم زنان محسوب می‌شود. لذا فهم درست آیه، تأثیر بسزایی در تبیین نگاه قرآن، نسبت به زنان دارد. چنان‌که برداشت نادرست از آیه، زمینه‌ساز اتهاماتی چون مردسالارانه بودن دین اسلام بوده و خاطرات تلخ ستم‌ورزی در حقّ زنان را، چونان حقّی مجاز برای مردان، جلوه می‌دهد.

پیشینه تحقیق و وجه تمایز پژوهش حاضر

در موضوع این پژوهش، مقالات بسیاری منتشر شده که به برخی از نمونه‌ها اشاره می‌کنیم

که عبارتند از: «بررسی تطبیقی تنبیه بدنی زن در تفاسیر فریقین با توجه به آیه ۳۴ سوره نساء»؛ «آیه نشوز و ضرب زن از نگاهی دیگر»؛ «تأملاتی چند در سوره نساء آیه ۳۴»؛ «تنبیه بدنی زن در نگاه‌های گوناگون»؛ «نگاهی نو به تفسیر نشوز زوجه در قرآن»؛ «بررسی سیر تطور فهم مفسران از قیومیت و ضرب در آیه ۳۴ سوره نساء»؛ «بررسی جایگاه زن در جاهلیت و قرآن با توجه به آیه ضرب»؛ «بررسی فقهی تنبیه بدنی زوجه» و...

وجه تمایز این پژوهش با پژوهش‌های پیشین در آن است که هیچ یک از آنها از منظر معاشناسی به موضوع ضرب ننگریسته‌اند و این پژوهش با روشی نو از دیدگاه معاشناسی به بررسی واژه «ضرب» و معانی مختلف آن در ادبیات عرب، اشعار جاهلی، قرآن و سیره معصومین پرداخته و از رهگذر علم معاشناسی به این نتیجه رسیده که واژه «ضرب» دارای معانی متعدد بوده و قرآن استفاده از این واژه را با مقصود تنبیه بدنی بکار نبوده بلکه بر اساس حدیث مشهور پیامبر (ص)، (ر.ک: بحارالانوار، ۱۰۰ / ۲۴۹)، شارع مقدس کاربرد معانی دیگری را برای این واژه اراده نموده است و از واژه‌های جانشین ضرب، به معنای زدن یعنی «وکز»، «صقع»، «لفخ»، «قرع»، «نفق»، «لطم» و مانند آن‌ها، در این مورد استفاده ننموده است.

پیشینه نظرات مفسران در تفسیر آیه

قرآن برای اصلاح امر نشوز زوجه، در مراحل نهایی از واژه «ضرب» استفاده نموده و معنای زدن و تنبیه بدنی نخستین معنایی است که از این واژه، به ذهن مخاطبان، متبادر می‌گردد و تنبیه بدنی حتی در زمان پیامبر اکرم (ص) نوعی تنبیه خشن و ضجرآور، به شمار آمده و برای مضروب، ایجاد درد و ناراحتی می‌نموده است. گرچه تمامی مفسران، ضرب در این آیه را در وضعیت معمول، غیر مجاز و فقط محدود به رفتار نشوزآمیز دانسته‌اند ولی به دلیل آنکه روح کلی دستورات دین و مجموعه آیات و احادیث، تنبیه بدنی به صورت زدن را نهی نموده و توصیه‌های جدی بر دوری از این روش وارد شده است، اکثر مفسرین در صدد نفی صدور تنبیه بدنی از این آیه برآمده‌اند. البته بعضی از فقها و مفسران متقدم مانند: (شیخ طوسی، المبسوط، ۴ / ۳۳۸) و (طبرسی، ۱ / ۲۵۴) همانند بسیاری از زنان عصر پیامبر، زدن زنان را به عنوان گزینه تنبیهی، پذیرفته‌اند و حتی اطلاق کاربرد واژه «ضرب» را دلیل بر جواز استفاده از تازیانه نیز شمرده‌اند. (ابن ادریس، ۲ / ۷۲۹). در همین راستا، برخی از متأخرین برای از بین بردن شائبه خلاف انسانیت بودن این روش، توجیه کرده‌اند که در اینجا مرد، انسانیت زن را

نشانه نمی‌رود، بلکه از انحراف بیشتر او از مسیر انسانیت جلوگیری می‌کند. (نبوطی، ۹۴). و عده‌ای برآنند که کاربرد واژه «ضرب» در آیه در مورد زن «ناشزه» است. زنی که نسبت به شوهرش بغض می‌ورزد و چشمش به مرد دیگری است. (راغب، ذیل ماده نشز) زنی که با وجود آنکه مرد وظیفه قوامیت را به جا آورده از دایره صلاح خارج شده و رفتاری نشوز آمیز دارد و دیگر از شوهر خویش با قانت بودن و حافظ بودن خود در جهت ایفای رسالت و نقش قوامیتش حمایت نمی‌کند؛ و در برابر وظایف و حقوق و تعهدات هنگام پیوند زناشویی استعلا می‌ورزد. لکن رویکرد اصلی مورد توجه بسیاری از فقها و مفسران، «نهی از فرهنگ نامطلوب زدن» است که به صورت‌های مختلف، پاسخ‌هایی داده شده است: یکم: با آنکه در این آیه «ضرب» بدون قید بکار رفته و احتمال اطلاق وجود دارد، اما اکثر فقها و مفسران این اطلاق را نپذیرفته و آن را با تعبیرهای مختلف، که برگرفته از برخی احادیث است، مقید نموده‌اند که عبارت‌اند از:

۱- ضرب غیر مُبْرِح: «ضَرْبَهَا ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ»، ضربی که آسیب جدی وارد نشود. این تخصیص و محدود ساختن اطلاق دستور ضرب در این آیه برگرفته از روایتی است که ابوالجارود از امام باقر (ع) نقل نموده است (قمی، ۱/ ۱۳۷)

۲- ضرب غیر مَدْمِی: «ضَرْبًا غَيْرَ مَدْمِیًّا»، یعنی ضربی که منجر به خون‌ریزی نشود. (طوسی، ۴/ ۳۳۸-۴۲۸)

۳- ضرب خفیف: «یَضْرِبُهَا ضَرْبًا خَفِیفًا»، زدن به آرامی (طوسی، ۸/ ۶۶).

۴- ضرب رقیق: «ضَرْبًا رَقِیقًا»، زدن به نرمی و ملایمت (طباطبایی، ۵/ ۳۴۹).

۵- ضرب رفیق: «ضَرْبًا رَفِیقًا»، در بدنش اثری باقی نماند (ابن زهره، ۳۵۲).

۶- زدن با چوب مسواک: «ضَرْبًا بِالسَّوَاکِ»، به نقل از روایتی از امام باقر (ع). (طبرسی، ۳/ ۶۹).

۷- ضرب ملایم: زدن با ملایمت و آرامی. (طیب، ۴/ ۷۴).

دوم: برخی از مفسران با استناد به برخی از روایات نبوی (ص)، (حرعاملی، ۷/ ۳۴۷؛ متقی‌هندی، ۵/ ۱۳۱) همین تنبیه بدنی غیرمضر و بدون شدت را فقط در صورت خیانت جنسی از سوی زن جایز می‌دانند. (رک: طبرانی، ۲/ ۲۱۰؛ میبدی، ۲/ ۴۵۸).

سوم: ضرب هرگز به عنوان کیفر یا تعزیر نیست، بلکه نوعی هشدار یا اعلام تنفر از رفتار زن است و برداشت از «واضربوهن» این نیست؛ که مرد می‌تواند زنش را بزند، چون کتک زدن

به معنی تعزیر است و «التعزیر بید الحاکم» یعنی اختیار تعزیر به دست حاکم شرع است و در اینجا محکمه است که تصمیم می‌گیرد زن را چگونه تعزیر کند و مرد فقط می‌تواند شکایت کند و قاضی زن را تعزیر نماید و این احتمال را در اصل شهیدثانی داده است. (حسینی، ش ۲۳ و ۱۰۱/۲۴-۱۰۲).

چهارم: کاربرد ضرب و تنبیه بدنی، محدود به طیف خاصی از زنان است. یکی از مفسران شیعه معاصر در قالب احتمالی، آیه را ناظر به افرادی دانسته که تنبیه خفیف بدنی در آنان جنبه آرام بخشی دارد. (مازوشیسم) و یک نوع درمان روانی است (مکارم، ۳/ ۳۷۴).
گرچه این تعبیر کاملاً نادرست به نظر می‌رسد چون قرینه‌ای بر تغییر رویکرد قرآن از زنان سالم به زنانی که حالت مازوشیسمی دارند وجود ندارد ولی استفاده از تنبیه بدنی را مقید به یک طیف خاص از زنان می‌داند.

پنجم: این آیه توصیفی از خانواده آرمانی و بیان وضعیت و حالت زنان صالح در برابر قوامیت شوهر است و هرگز امری و جویی از آن به دست نمی‌آید- هرچند از آیات الاحکام به شمار می‌آید- چراکه لحن آن لحن توصیف و توصیه است. (حکیم باشی، ش ۲۷ و ۱۲۰/۲۸)
اگر حکم نیز باشد بی‌تردید حکم ارشادی است نه مولوی. علاوه بر آنکه آیه، به صیغه وجوب و امر نیست، بلکه جمله خبری است. لذا در مورد سه امر بعدی (عُظُّوا، وَاهْجُرُوا، وَاضْرِبُوا) نمی‌توان ادعا کرد که حکم الزامی بوده و بر شوهر واجب است که مراحل سه‌گانه را به اجرا گذارد و حق صبر و تحمل یا مصالحه یا راه‌های دیگر را ندارد. (فضل الله، ۷/ ۲۴۵؛ همو، ۱۰۸: ۱۴۲۱). پس وعظ، هجر و ضرب، نه حکم واجب است و نه حقی برای مرد و نه عقوبتی برای زن خواهد بود و نه مرحله‌ای از مراحل امر به معروف و نهی از منکر، بلکه تنها یک راه پیشنهادی است. (حکیم باشی، ۱۲۳-۱۲۴) و گفته‌اند: بهتر است زوج زدن را ترک کند و زن را عفو نماید؛ زیرا تأدیب به زدن، مصلحت خود آن (مرد) است (نه به مصلحت زن). (فاضل هندی، ۷/ ۵۱۸) و حتی با ضمیمه برخی روایات، ترجیح در ترک است. و گفته‌اند که: «امر در "واهجر و هن" برای اباحه است و گاهی نیز این عمل، حرام یا مکروه می‌گردد». (اردبیلی، ۵۳۷)

ششم: با اینکه آیه بر اباحه و جواز ضرب در هنگام احراز نشوز دلالت دارد، ولی مشروط به عرف هر زمان است. و این حکم بر اساس عرف طبقات مردم و قبایل در نظر گرفته شده و به طور جزم مربوط به قومی است که زدن را رفتار ناشایست در زندگی خانوادگی به حساب

نمی‌آورند. صاحب این نظر، بر خلاف دیگر مفسران برآن است که بین این مراحل حرف «واو» آمده تا بیانگر سه نسخه برای سه گروه و سه روحیه از زن‌ها باشد؛ (نه ترتیب در سه مرحله) یعنی گروهی از زنان فقط با موعظه سر به راه می‌شوند و عده‌ای با هجر و فاصله‌گرفتن و عده‌ای با برخورد و تنبیه بدنی متوجه عمل خود می‌شوند (ابن عاشور، ۴/ ۱۱۶-۱۱۷).

هفتم: پیشنهاد «ضرب» در آیه، با توجه به فضای نزول دوران جاهلیت، وضع شده ولی به گونه تمهیدی و تدریجی، نسخ شده است. مرحله نخست: تحدید زدن به گونه‌ای غیردردآور، مرحله دوم: سفارش‌های اکید نسبت به زن و پاسداشت حرمت او و در مرحله سوم از زدن زن چنان به سختی نهی شده که تخلف‌کننده را از دایره نیک‌نامی بیرون شمرده و جزو شرارالناس می‌شمارد (معرفت، ش ۲۵-۲۶/ ۴۵-۵۱).

هشتم: «ضرب» در آیه، به معنای تنبیه جسمی نیست، بلکه نوعی کیفر و عقوبتی است؛ که در قالب ایجاد محدودیت‌هایی در زندگی مرد می‌خواهد تنفر و ناراحتی خود را به زن اعلام کند و به او بفهماند که به دلیل نشوز وی، محبت او کم شده است. مهم‌ترین مستند این قول، حدیث پیامبر (ص) است. (نوری، ۱۴/ ۲۵) در این روایت آمده است که زنان را با محرومیت از رفاه در نفقه، تنبیه کنید و به سراغ تنبیه فیزیکی نروید که دارای قصاص و دیه است. این قول، معنای واژه «ضرب» در آیه را به طور کلی چیزی غیر از کتک‌زدن و تنبیه بدنی دانسته و آن را به محدودیت در خرید لباس و غذا تعبیر می‌نماید و مخاطب را متوجه این امر می‌سازد که قرائن خارجی «سنت و حدیث نبوی» معنای دیگری برای این لغت، قائل شده‌اند. نکته مهم آن است که به جز قول اخیر، همه مفسران با نگرش یک وجهی به یک معنا از واژه «ضرب» اکتفا نموده و از دانش معناشناسی، بهره نبرده‌اند؛ در حالی که استعمال لفظ در بیش از یک معنا، امری است؛ که در میان متأخرین، هم در علم بلاغت و هم در علم اصول فقه، به طور مبسوط مورد مذاقه قرار گرفته و در میان متقدمین، موضوع اصلی «دانش معناشناسی» است. این پژوهش، با کمک دانش معناشناسی، رویکرد جدیدی به معنا یا معانی مختلف واژه «ضرب» در این آیه خواهد داشت.

دانش معناشناسی و شناخت واژگان قرآنی

دانش معناشناسی از جمله علوم است که به شناخت دقیق واژگان و کشف معانی نهفته آن‌ها در متون مختلف می‌پردازد. معناشناسی هر واژه‌ای با در نظر گرفتن روابط مفهومی میان

واژگان آن متن به دست می‌آید. فرهنگ‌های لغت فقط بخش جزئی و منفکی از معنای واژگان را در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهند. اهمیت معناشناسی واژگان در مطالعات قرآنی روشن است زیرا مفسر با واژه‌های بسیاری روبرو می‌شود که در ظاهر هم معنا به نظر می‌آیند؛ درحالی که براساس این دانش و علم به وجوه قرآن، برخی کلمات قرآن در آیات مختلف، معانی متفاوتی دارند. ازسویی دیگر، گاه یک واژه، در عبارت و متن آیه، قابلیت دلالت بر چند معنا را دارد.

تعریف معنا و مسئله چندمعنایی

به طور کلی اشیا، وقایع و پدیده‌های جهان خارج در ذهن ما تصویرهایی را به وجود می‌آورند که ما کلمات را برای نامیدن یا گزارش دادن درباره آنها بکار می‌بریم و معنا پیوندی است میان کلمه و آن تصویر ذهنی. بنابراین معنای هر واژه یعنی آن تصویر ذهنی که با شنیدن کلمه‌ای در ذهن ایجاد می‌شود و با موجودات خارجی پیوندی عمیق و ناگسستنی دارد. اما یک تفاوت میان معانی و تصویرهای ذهنی وجود دارد و آن این است که گاه ذهن ما آن تصویر موجود خارجی را به گونه‌ای می‌سازد که می‌تواند آن را بر موجودات مشابه آن نیز تطبیق دهد. در همین راستا معناشناسان برای هر واژه، انواعی از معنا را در نظر گرفته‌اند؛ لکن دو نوع از این انواع را می‌توان از اساسی‌ترین تقسیمات انواع معنا دانست:

- ۱- معنای اصلی یا مرکزی: این معنا همان عامل اصلی ارتباط زبانی و نماینده حقیقی کارکرد اصلی زبان یعنی تفاهم و انتقال اندیشه‌هاست. این نوع از معنا را معنای «پیوسته به واحد قاموسی» تعریف کرده‌اند. آنگاه که در کمترین بافت یعنی مفرد می‌آید. (احمد مختار عمر، ۳۹).
- ۲- معنای اضافی یا عرضی (ثانوی یا تضمینی): معنایی که لفظ از طریق آنچه در کنار معنای تصویری خالص به آن اشاره دارد، صاحب می‌شود. این نوع معنا زاید بر معنای اصلی است و صفت ثابت و فراگیر آن نیست بلکه با تغییر فرهنگ یا زمان و یا تجربه تغییر می‌یابد؛ مثلاً کلمه یهودی، در معنای اصلی یعنی شخصی که وابسته به دین یهود باشد ولی با گذر زمان، این واژه، دارای معانی اضافی در ذهن مردم شده و در طمع، بخل، مکر و حيله تجلی می‌یابد. این معنا معادل معنای شعاعی است که از توسعه (حقیقی یا مجازی) معنای مرکزی به دست می‌آیند (قائمی‌نیا، ۳۱).

محوریت معنا نشان می‌دهد که چگونه دستگاه محدودی از واژه‌ها می‌تواند موارد جدید

و کاربردهای جدید نامحدود را زیر پوشش خود قرار دهند در زبان‌شناسی شناختی، مدل محوریت معنا پذیرفته شده است که بر طبق آن، معانی متفاوت یک واژه، شبکه‌ای شعاعی را تشکیل می‌دهند. در این شبکه، یک معنای مرکزی و دیگر معانی، نقاط پیرامونی را فراهم می‌آورند (قائمی‌نیا، ۴۰۳).

ادعای اصلی محوریت معنا این است که معنای یک واژه، چیزی ثابت و انعطاف ناپذیر نیست که هیچ گونه تغییر و تحولی در آن راه نداشته باشد. قیودی که در معنای یک واژه مشاهده می‌شود کِشسان هستند و این کِشسانی، کاربرد آن را در موارد جدید امکان‌پذیر می‌سازد. (قائمی‌نیا، ۳۱۴).

پرواضح است که قرآن برای هدایت ناس نازل شده و مخاطب اولی آن معاصران پیامبر بوده‌اند و دریافت‌های آنان یعنی اهل زبان-در هر دوره‌ای، اعم از صدر اسلام و یا دوره‌های بعد- از آیات، ملاک تعیین معنا خواهد بود. لذا کسی که بخواهد متن قرآن را آن گونه که مخاطبان عصر پیامبر می‌فهمیدند، بفهمد، باید به معنای لغت در فضای عصر نزول بپردازد ولی به طور طبیعی در بسیاری از عبارات و الفاظ قرآن حالت چندمعنایی رخ خواهد داد. در این گونه موارد، نخست باید به جستجوی قراین قابل اعتماد برآمده و معنای مقصود آیه را به دست آورد، ولی در صورتی که به هیچ قرینه‌ای در این راستا دست نیابیم آن آیه می‌تواند از مصادیق چندمعنایی معرفی شود. مقصود از چندمعنایی آن است که یک واژه در متن، عبارت و یا جمله، قابلیت دلالت بر چند معنا را دارا باشد. چندمعنایی پیوندی ناگسستنی با روایاتی دارد که قرآن کریم را دارای بطون و وجوه متعدد معنایی معرفی می‌کند. در کتاب‌های فقهی و اصولی و نیز در برخی تفاسیر قرآن، از چندمعنایی با تعبیر «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» یا «حمل لفظ مشترک بر دو یا چند معنا» یاد می‌شود، همچنین در حوزه معارف دینی تعبیر چندمعنایی یا استعمال لفظ در بیش از یک معنا، عمدتاً در مورد قرآن کریم به کار می‌رود. (طیب‌حسینی، ۱۸-۲۶) نکته: چندمعنایی در همه موارد الفاظ مشترک یا الفاظی که معنای حقیقی و مجازی دارند، قابل طرح نیست بلکه زمانی قابل طرح است که واژه یا جمله، اولاً: دارای معانی متعدد باشد. ثانیاً: با قراین حالی و مقالی همراه نباشد، به طوری که ذهن مخاطب را به طور روشن به یکی از معانی آن لفظ انصراف دهد. چنان که کاربرد لفظ صلوه در معانی مختلف در قرآن، در هر آیه، با قرینه خاص، معنای خاصی پیدا می‌کند.

گروهی از مفسران که دانشمندان علم اصول نیز به شمار می‌آیند، در کتاب‌های اصول خود، مبنایی را در این مسئله اتخاذ کرده و بر اساس همان مبنا عمل کرده‌اند. به عنوان نمونه: فخر رازی و بیضاوی از مفسران اهل سنت؛ و سید مرتضی، شیخ طوسی و مکارم شیرازی از مفسران شیعه در این شمارند. گروهی دیگر از مفسران در لابه‌لای بحث‌های تفسیری به مسئله چندمعنایی پرداخته‌اند و در ذیل آیات قرآن درباره آن بحث کرده‌اند. به عنوان نمونه: محمودین عمرزمخشیری (ر.ک: زمخشیری، ۴/ ۷۸۸ و ۷۹۳ و ۷۹۴؛ ۱/ ۲۸۰ و ۳۲۷؛ ۳/ ۳۶۳ و ۳۶۴) و ابوالفتح رازی (ابوالفتح رازی، ۸۳-۸۴) از مفسران اهل سنت، (صادقی‌تهرانی، ۴/ ۳۷۲) و جوادی‌آملی از مفسران شیعه که در مقدمه تفسیر خود تحت عنوان «همسویی معارف باطنی قرآن» در این باره بحث کرده و تلویحا جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا را پذیرفته‌اند. (جوادی‌آملی، ۱/ ۱۲۸-۱۳۱) وی با استناد به روایت پیامبر (ص) «القرآن ذلولٌ ذو وجوه، فاحمله علی أحسن وجوه» (طبرسی، ۱/ ۴۰؛ ابن ابی جمهور، ۴/ ۱۰۴) می‌گوید: احتمال دارد یکی از معانی این حدیث آن باشد که قرآن، معارف طولی متنوع و مطالب عرضی متعدد دارد؛ که اگر جمع میان همه آن معانی ممکن نبود، آن را به بهترین وجه حمل کنید. (جوادی‌آملی، ۱/ ۱۲۸-۱۳۱). پس اگر جمع میان آنها ممکن باشد، آیه شریفه را باید بر همه آن معانی حمل کرد. مکارم شیرازی نیز که از جمله مفسران موافق با چند معنایی به ویژه الفاظ قرآن است، تفسیرهای روایی منقول از پیشوایان معصوم را به عنوان معانی باطنی آیات، از مصادیق چندمعنایی می‌داند. (مکارم شیرازی، ۱/ ۱۴۸-۱۵۲).

استاد معرفت در موافقت با چندمعنایی قرآن می‌گوید: «چنین کاربردی متداول و متعارف نیست، اما قرآن این مشکل را سهل کرده و در بسیاری از موارد آن را به کار برده است؛ چنان که با کاربرد یک لفظ بر حسب دلالت اولی آن، معنای ظاهری آن را اراده کرده ولی هم زمان با آن مفهوم ثانوی عام را که شامل موارد دیگر هم می‌شود لحاظ نموده، به طوری که همین مفهوم ثانوی عام، مقصود اصلی قرآن را در مقام بیان افاده می‌کند و استمرار و بقای مقاصد قرآنی را به گونه‌ای عام و فراگیر در طول زمان تضمین می‌کند و آن را از انحصار موارد خاص (مورد نزول) خارج می‌سازد». (ر.ک: معرفت، ۱/ ۹۸).

ابن عاشور هم ضمن تأکید بر جواز چندمعنایی، وجود این نوع استعمال در قرآن را به عنوان یکی از مبانی تفسیر خود قرار داده است و وجوه مختلف معنایی در ذیل هر آیه را مصداقی از چند معنایی بر شمرده است. وی مجرای چند معنایی در آیات قرآن را فراتر از حدّ

یک واژه دانسته، شامل تعبیرها، جمله‌ها و عبارات‌های قرآنی که قابلیت دارند بر معانی متعدد و مختلف حمل شوند نیز می‌داند (ابن‌عاشور، ۹۳/۱).

شیوه تفسیری اهل‌بیت و پدیده چندمعنایی

توجه به شیوه اهل‌بیت در تفسیر قرآن، پدیده چندمعنایی را بیشتر روشن می‌سازد، زیرا با بررسی برخی از روایات معصومین به دست آمده است که:

۱- ایراد معانی متفاوت برای یک واژه قرآن در احادیث معصومین: در ذیل برخی آیات قرآن، دو یا چند روایت از پیشوایان معصوم نقل و در هر روایت معنای خاصی از آیه برداشت و به مخاطب معرفی شده است، و این معانی مختلف برداشت شده از یک آیه، مورد تأیید علم لغت و قواعد ادبی نیز می‌باشد؛ وحتی در دسته‌ای دیگر از روایات، معنایی از آن برداشت و ارائه شده است که کاملاً با معنای ظاهری متفاوت می‌باشد، ولی معانی بیان شده قابل تحلیل ادبی و بلاغی است و در نهایت می‌تواند در عرض معنای ظاهری آیه قرار گرفته و با چند معنایی در ارتباط باشد. مانند معانی واژه اسیر در آیه شریفه «وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (انسان/۸) که برای این واژه در زبان عربی، معانی و کاربردهای متعددی بیان شده است و سه معنا از این معانی یعنی اسیرجنگی، بنده یا برده و زندانی در تمام منابع تفسیری، صحیح شمرده شده‌اند. و درعین حال، امام‌رضا (ع) در حدیثی (کلینی، ۴/ ۱۱) اسیر را عیال و خانواده معنا و تفسیر کرده و حکمی متفاوت با معنای مشهور آیه استنباط می‌نماید. و یا معانی مختلف واژه «وَأَنْحَرُوا» در آیه: «فَصَلِّ لِرَبِّكِ وَأَنْحَرِي» (کوثر/۲) که بر اساس روایات وارده از سوی امام باقر (ع) و امام‌صادق (ع)، از آن سه معنا برداشت شده و ظاهراً هر سه معنا می‌تواند به عنوان مراد آیه شریفه معرفی شود. (ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۹۴-۱۹۶).

۲- روایات دال بر دُو وجوه بودن قرآن: این روایات هم از پیامبر (ص) و هم از امامان معصوم نقل شده است. (طبرسی، ۱/ ۴۰؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۴/ ۱۰۴؛ فیض‌کاشانی، ۱/ ۳۶؛ شبر، ۳۳) چنین روایاتی به روشنی دلالت دارند که الفاظ و عبارات قرآن کریم، قابلیت دلالت بر چندمعنا را دارد و یک مفسر باید همه وجوه معنایی آیات را در نظرگیرد.

۳- روایات دال بر دُوبطون بودن قرآن: این دسته روایات هم که از پیامبر (پیشگفته) و نیز از امامان معصوم (مجلسی، ۳۳/ ۱۵۵؛ العیاشی، ۱/ ۸۷) نقل شده است، اشتمال قرآن بر معانی باطنی افزون بر معانی ظاهری را امری مسلّم و پذیرفته شده می‌دانند؛ روایات دُوبطون بودن

قرآن به روشنی جواز و وجود چندمعنایی در قرآن را اثبات می‌کنند و معانی باطنی را با گونه‌های مختلفش درحوزه چندمعنایی و استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا یا حمل لفظ مشترک بر همه معانی‌اش قرار می‌دهند (طیب‌حسینی، ۱۸۸).

با نقد و بررسی مطالب مذکور، می‌توان چنین اذعان نمود که: زبان قرآن، چندلایه و دارای معانی متعدد است و تكثر معانی آن، طولی-عرضی است. در قرآن از مسأله چندمعنایی درواژگان قرآن، با عنوان شیوه‌ای برای ارزش افزایی آیات و احکام قرآنی، استفاده شده است؛ به عبارت دیگر چندمعنایی در قرآن کریم، اعم از معانی حقیقی و مجازی، امکان پذیر بوده و وقوع یافته است لذا مفسر باید ضمن اجتناب از منهیات تفسیر و رعایت ضوابط آن، به کشف و بررسی تمامی احتمالات معنایی پنهان در عبارات قرآنی پرداخته و نباید معانی درست آیه را محدود و منحصر به یک معنا کند. به تعبیر مطهری یک‌جاکه می‌بینیم آیه در آن واحد، و معنی درست را تحمل می‌کند، هر دو مقصود است. این از خصایص و جزو معجزات قرآن است که گاهی تعبیرات خودش را طوری می‌آورد که آن را چند جور می‌توان معنا کرد و هر چند جورش هم درست است (مطهری، ۱۳۴-۱۵۴).

چندمعنایی در شعر و ادب جاهلی

ادب جاهلی، که تجلی تام آن در اشعار و معلقات مشهور، قابل مشاهده است، از الفاظ و واژگانی که دارای بار معنایی بیشتری است، استفاده نموده است؛ لذا گاه واژه‌ای در شعر یک شاعر جاهلی دارای معنایی بوده است ولی در شعر یک شاعر دیگر، معنایی دیگر را افاده می‌کرده است. و به عبارتی، شعرا از الفاظ چندمعنا (مشترک لفظی یا معنوی) در بیان مقاصد خویش، بهره‌ها جسته‌اند. البته متأسفانه برخی از گذشتگان، وجود کلمات مشترک را دلیل بر کم‌دانشی عرب‌ها و رسا نبودن بیان آنها و درهم آمیختن کلمات به هنگام گفتگو و ارتباط شفاهی با یکدیگر دانسته‌اند. (شاملی، ۵۵). درحالی‌که استفاده از الفاظ مشترک و چندمعنا، میزان بهره‌وری از صنایع لفظی و پدیده‌های زبانی را نشان می‌دهند. به هر حال، با مراجعه به متون و اشعار جاهلی، می‌توان به موارد بسیاری از وجود چندمعنایی در واژگان دست یافت؛ و ما به عنوان نمونه همین واژه ضرب را که موضوع اصلی بحث است-فقط در چند مورد از موارد به کار رفته، نشان می‌دهیم.

لفظ «ضرب» در لغت، به نحو مشترک لفظی به کار رفته است. گرچه نخستین معنایی که از

این واژه به ذهن خطور می‌نماید معنای «زدن» است و این معنا در بسیاری از اشعار جاهلی دیده می‌شود ولی کاربرد معانی دیگر واژه نیز به روشنی، مشهود است. به عبارت دیگر، معنای زدن برای واژه ضرب از قبیل «وضع تعینی» است، چنانکه در علم اصول، درباره دلالت الفاظ بر معانی خاص آمده است: "اصل در دلالت لفظ بر معنا این است که از قرارداد و وضع واضح نشأت گیرد، پس هرگاه واضح، لغتی را برای معنایی وضع کند، این را اصطلاحاً وضع تعینی گویند. ولی هرگاه دلالت لفظ بر معنا ناشی از وضع واضح نباشد، بلکه در اثر کثرت استعمال این لفظ در آن معنا به دست آید، به گونه‌ای که شنونده وقتی لفظ را می‌شنود، ذهن او فوری به همان معنای مستعمل فیه منتقل گردد، این وضع تعینی نامیده می‌شود. (فیض، ۷۸)

در تأیید این مطلب، فقط به ذکر نمونه‌هایی از شواهد شعری این کاربردهای گوناگون اکتفا می‌گردد:

«زدن» با تیر، شمشیر، نیزه، تازیانه و مانند آن‌ها. مانند:

وَمَا ذَرَفْتُ عَيْنَاكَ إِلَّا لِتَضْرِبَنِي بِسَهْمِيكَ فِي أَغْشَارِ قُلُوبٍ مُّقْتَلٍ (معلقه
امرؤ القیس، بیت ۲۲) و نیز وَمَا مَنَعَ الطَّعَّانَ مِثْلُ ضَرْبٍ تَرَى مِنْهُ السَّوَادَ كَالْقُلَيْنَا (معلقه
عمرو بن کلثوم، بیت ۸۹)

(ب) دادن و استیفای حق مانند:

وَلَقَدْ ضَرَبْتُ بِفَضْلِ مَالِي حَقَّهُ عِنْدَ الشِّتَاءِ وَهَبَةُ الْأَرْوَاحِ (سموأل، قصیده یرجوا الخلود، بیت
۱۳)

(ج) کم گوشت و لاغر مانند:

أَنَا الرَّجُلُ الضَّرْبُ الَّذِي تَعْرِفُونَهُ خَشَّاشٌ كِرَاسِ الْحَيَّةِ الْمُتَوَقَّدِ (معلقه طرفة بن العبد، بیت
۸۲)

(د) تعیین کردن و بیان نمودن مانند:

وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَبِعْ لَهُ بَتَاتًا وَلَمْ تَضْرِبْ لَهُ وَقْتُ مَوْعِدِ (همان، بیت ۱۰۲)

(ه) تحمیل کردن و ایجاد تعب مانند:

أَلَسْنَا بَنَى مِصْرَ الْمُتَنَكِّلَةِ الَّتِي لَنَا ضُرِبَتْ مِصْرُ بَعْشَرٍ مَنَاقِلِ (سموأل، قصیده منحولة، بیت ۱۲)

نکته قابل توجه در اشعار مذکور و موارد مشابه گوناگون، آن است که همه این موارد، کاربرد معانی مختلف این واژه را در هر بیت به صورت مستقل نشان می‌دهد، یعنی این واژه در هر بیت فقط بر یک معنا دلالت می‌کند؛ اما مقصود از چندمعنایی در یک واژه آن است که یک

لفظ در آن واحد بتواند بر چند معنا دلالت نماید و تمام آن معانی نیز، قابلیت صدق اراده متکلم را داشته باشند. رچه این پدیده در اشعار جاهلی بسیار نادر وقوع یافته و اوج این هنرمندی در کاربرد الفاظ، در قرآن تجلی یافته است ولی یکی از آن موارد نادر را می توان در هنرنمایی یک شاعر جاهلی، برای همین واژه ضرب و واژه هم نشین در همان بیت، غیر مشاهده نمود:

زَعَمُوا أَنَّ كُلَّ مَنْ ضَرَبَ الْعَى رَمَوالِ لَنَا وَأَنَا الْوَلَاءُ (معلقه حارث بن حلزة، بیت ۱۸)

«غیر» در اینجا می تواند چند معنا را حمل کند، که همگی در جای خود دارای مقصود صحیح می باشند و با هر یک از این معانی، فعل «ضَرَبَ» معنای متناسب با آن را افاده می نماید؛ بدین صورت که: «غیر» یعنی، سید و سرور (مراد کلب وائل است) و یا گورخر، میخ، خس و خاشاک و یا نام یک کوه (شرح المعلقات السبع، زوزنی، ص ۱۵۸) ولذا متناسب با هر کدام، معنای بیت چنین است «قبیله راقم پندارند که هر کس به کشتن کلب راضی باشد بنی اعمام ما بوده و ما اصحاب ولاء (پسرعموهای) آنان هستیم و گناه ایشان به ما مربوط است و یا هر کس گورخر شکار کند و یا خیمه زند و یا خس و خاشاک را از آب دور سازد و یا در آن کوه مسکن گزیند و از خویشان و متعلقان ما بوده و در جنایت آنان شریک هستیم» (شرح معلقات سبع، ترجمانی زاده، ۲۲۶)

بررسی معانی واژه ضرب در معاجم لغت

معاجم لغوی به صورت گسترده بر احصای موارد استعمال ریشه ضرب در کلام عرب پرداخته اند و سعی کرده اند معانی اسمی و فعلی این واژه در قالب صیغه های مختلف را در حدّ توان گردآوری نمایند. در میان کتب لغت عرب که بیشتر آنها به جمع آوری موارد استعمال و کاربرد واژه ها پرداخته اند، کتاب های لسان العرب والطراز الاول، مبسوط تر از دیگران به جداسازی معانی اصلی و مجازی واژه ها پرداخته اند؛ گرچه زمخشری اولین کسی است که به صورت اختصاصی کتابی در این زمینه نگارش کرده است (مدنی، ۲۲۷/۲-۲۳۰).

صاحب الطراز الاول، بعد از بیان معنای اصلی این ماده، معنای اصلی این واژه را «إيقاع شیء علی شیء بشده لیؤثر فیه» (برخورد فیزیکی دو چیز به یکدیگر، به طوری که در هم تأثیر گذارند) ذکر کرده و سپس به معانی برخاسته از مفهوم جامع و اساسی این واژه اشاره کرده و در استعمال و کاربرد مجازی این کلمه در لغت عرب هشتاد معنای فعلی و اسمی آورده که از این میان نزدیک به شصت استعمال آن به صورت فعلی و در قالب افعال می باشد (همو، ۲۲۷/۲-).

(۲۳۰) به طور کلی برای فهم این کلمه در زبان عربی، توجه به نکات ذیل، لازم و ضروری است:

(الف) واژه ضرب به طور مطلق و بدون اضافه شدن به حروف، دارای معانی مختلفی است.
(ب) این واژه، گاه دارای معنای تام و در موارد بسیاری، به عنوان جزئی از یک فعل ترکیبی به شمار آمده است.

(ج) معنای این واژه، با کاربرد فاعل ها و یا مفعول های خاص تغییر می یابد و متناسب با آن کلمات، معنای خاص به خود می گیرد. چند نمونه: ۱. ضربت العقرب: لدغت ۲. ضرب العرق والقلب: نبض و خفق ۳. ضرب الوتد: دقّه، أثبته

(د) معنای این واژه با اضافه شدن حروف اضافه و یا ظروف تغییر یافته و با هریک معنای خاص دیگری می یابد و حتی با هر یک از حروف اضافه و کلمات مجرور با آن ها، معانی آن ها نیز تغییر می یابد. چند نمونه: ۱. ضرب ببلیته: رمی بها ۲. ضرب علی العبد: أوجبه ۳. ضرب علی یده: امسک

(ه) در موارد بسیاری، معنای این کلمه در باب های مزید تغییر یافته و کاربرد دیگری می یابد. چند نمونه: ۱. اضطرب امره: اختل ۲. مضاربته: ضرب من المعامله ۳. استضرب العسل: غلظ و ابیض

هم چنین، این واژه در اشکال مشتق خود، دارای معانی متفاوتی است که به دلیل اطاله کلام از آوردن نمونه خودداری می شود. (ر.ک: لسان العرب، الطراز الاول و دیگر کتب لغت). با دقت در شبکه معنایی واژه ضرب در لغت، به خوبی تبیین شد که ضرب از الفاظ مشترک و دارای لایه های متعدّد معنایی (چند معنایی) است که گاهی رابطه برخی از آن معانی با یکدیگر فقط از نوع اشتراک لفظی است، یعنی «نمی توان در میان آن معانی مختلف یک مفهوم کلی در نظر گرفت که سایر معانی، تحت آن مفهوم کلی قرار گیرد.» (شاملی، ۶۲) مانند رابطه میان معانی: «ضرب الدرهم: مضی»، «ضرب الدرهم: طبعه»، «ضرب المجد: کسبه و طلبه»، «ضرب علی المکتوم: لم یبده»، «ضرب مثلاً: و صف و بین» و مانند آن ها.

از سوی دیگر، رابطه برخی از آن معانی با یکدیگر از نوع رابطه «اشتراک معنوی» است. منظور از اشتراک معنوی، یک مفهوم کلی است که منطوقی در لفظ است، و تحت آن کلی مصادیق کثیره ای است. هر مصداق سهمی از آن مفهوم به علاوه مشخصات مصادیق خود را دارد ما به الاشتراک همه آن مصادیق، سریان مفهومی است و ما به الامتیاز، تشخیصات مصادیق

می‌باشد. (ملاصدرا، ۱/ ۳۵) در چنین مواردی علاوه بر معنای خاص لفظ درجای خودش، شعاع و تأثیر در سامانه یا حوزه، موجب تبدیل آن معنای اصلی و خاص به معانی جدید نیز می‌شود. (شاملی و دیگران، ۶۲) و این امر موجب پدید آمدن تفاسیر صحیح و جدید از یک آیه می‌گردد. با ظهور پدیده اشتراک معنوی، برای هر واژه لایه‌های معنایی متعددی در نظر گرفته شده که در عین تفاوت با یکدیگر اندیشه مندرج در آن معانی یکی است. مانند رابطه میان معانی: ضرب: ایقاع الشیء علی شیء بشده لیؤثر فیه، ضربت العقرّب: لدغت، ضرب الوتد: دقه و أثبتّه، ضرب بینهم: تفرّق، ضرب القاضی علی یده: حجره ومنعه من التصرف، ضرب عن الامر: اعرض ترکاً او اهمالاً، ضرب فلان فی بینه: أقام و لم یبرح، اندیشه مندرج در مثال‌های مذکور از معانی واژه ضرب همان مفهوم «ضربه وارد کردن و تحت فشار قرار دادن» است که این ضربه گاه فیزیکی و به وسیله برخورد دو چیز با یکدیگر مانند: زدن، گزیدن و نیش فروکردن و گاه ضربه‌های روحی است که تأثیر آن فیزیکی است و عملکردی مؤثر را ایفا می‌نماید. مانند: قهر و اعراض، جدایی و تفرّق، باز داشتن و منع از تصرف چیزی، خانه نشین کردن و...

معناشناسی «ضرب» در قرآن

واژه ضرب در قرآن ۵۹ بار بصورت فعلی و اسمی بکار رفته است که بر اساس روش علم معناشناسی، برای شناخت معنای آیه ۳۴ سوره نساء، باید ۵۷ مورد کاربرد دیگر این واژه در آیات قرآن، مورد واکاوی قرار گیرد تا بتوان تبیین دقیقی از معنا و مفهوم حقیقی این واژه در آیه مذکور به دست آورد.

مثّل زدن: واژه ضرب در قرآن ۳۱ بار به عنوان بخشی از فعل مثّل زدن به کار رفته که ۲۹ مورد با مفعول «مثّل» همراه است. (رک: المعجم المفهرس، ذیل واژه ضرب) و در دو مورد مثّل در تقدیر گرفته شده است. (رعد: ۱۷؛ زخرف: ۵۸).

و برخی از متقدمین در همین موارد واژه ضرب را به معنای وصف و توصیف کردن آورده‌اند. (تفلیسی، ۱۷۹)

سفرکردن، رفتن و دور شدن، سیر و جابجایی: این واژه در قرآن در ۶ مورد با فی همراه شده است که در این موارد، بنا بر نظر مترجمان و مفسران معنای «سفرکردن»، «رفتن و دورشدن» را افاده می‌کند. (بقره، ۲۷۳؛ آل عمران: ۱۵۶؛ نساء: ۹۴ و ۱۰۱؛ مائده: ۱۰۶؛ مزمل:

۲۰).

۳- انداختن و مستولی کردن چیزی بر چیزی: این معنا در ۵ آیه بطور وضوح دیده می‌شود.

۳-۱- مستولی کردن ذلت و خواری. (بقره: ۶۱؛ آل عمران: ۱۱۲ در ابتدا و انتهای آیه)

۳-۲- مستولی کردن خواب و انداختن پرده بر گوش. (کهف: ۱۱۱)

۳-۳- پوشاندن و انداختن مقنعه بر گریبان. (نور: ۳۱)

۴- چیزی را به چیزی زدن (نه به معنای کتک و تنبیه بلکه به معنای اصابت دو شیء بر

یکدیگر):

۴-۱- عصا را به سنگ زدن. (بقره: ۶۰؛ اعراف: ۱۶۰)

۴-۲- عصا را به دریا زدن. (شعراء: ۶۳)

۴-۳- تکه‌ای گوشت را بر ای دیگر زدن. (بقره: ۷۳)

۵- راه باز کردن. (طه: ۷۷)

۶- پا بر زمین زدن (با شدت و محکمی). (نور: ۳۱)

۷- دیوار زدن (دیوار کشیدن). (حدید: ۱۳)

۸- گردن زدن. (کُشتن). (محمد: ۴)

۹- بازداشتن، بازگرفتن و محروم کردن. (زخرف: ۵)

۱۰- معنای مشهور، زدن

۱۰-۱- زدن با دست. (صافات: ۹۳)

۱۰-۲- زدن با چیزی (چوب نازک خرما). (ص: ۴۴)

۱۰-۳- زدن بندگان توسط ملائک (انفال: ۱۲، ابتدا و انتهای آیه؛ انفال: ۵۰؛ محمد: ۲۷)

پرواضح است که کاربرد این معانی در هفت مورد اول که شامل ۴۹ آیه است، به هیچ عنوان مفهوم نوعی از انواع تنبیه را افاده نمی‌نمایند؛ ولی سه مورد آخر (مجموعاً ۸ آیه) از لحاظ معنا به یکدیگر نزدیکی و تقارب داشته و می‌توانند افاده تنبیه را به ذهن تبادر نمایند. ولی برای بازشناسی مفهوم تنبیه بدنی در این آیات نیز توجه به نکات ذیل، حائز اهمیت است:

الف) ضرب الرقاب در سوره (محمد: ۴): به معنی گردن زدن و کنایه از قتل است. این اصطلاح فقط یک بار در قرآن به کار رفته و این حکم مربوط به میدان نبرد (جهاد) است.

ب) در سوره (زخرف: ۵): افاده تنبیه به صورت غیربدنی است و با تنبیه بدنی تفاوت محسوس دارد. ضرب در این آیه به معنای صفح یعنی اعراض کردن و صورت خود را

برگرداندن، اطلاق شده و معنای بازداشتن، روی گرداندن و محروم کردن را افاده می‌کند؛ و مفسران واژه «صفحا» را در انتهای آیه، مفعول‌له (به علت اعراض از شما) و یا مفعول مطلق برای ضرب و هم معنای آن دانسته‌اند. (قرشی، ج ۴، ذیل واژگان ضرب و صفح) البته وجود حرف عن پس از فعل، قرینه روشنی بر صحت این معناست.

ج) ضرب در سوره (صافات: ۹۳): از موارد متشابه شمرده شده و برخی آن را به معنای ضربه وارد کردن فیزیکی ابراهیم بر بت‌ها تفسیر نموده‌اند، در حالی که برخی دیگر معتقدند که: مراد از ضرباً بالیمین در آیه قسم خوردن است که ابراهیم در آنجا سوگند خورده بود تا بت‌ها را درهم شکند. (النیسابوری، ۲/ ۷۰۲).

د) ضرب در سوره (ص: ۳۹): به زدن همسر ایوب توسط وی، مشهور شده و نقل‌های متعددی بر دلیل کتک خوردن وی مطرح شده است؛ در حالی که در خود آیه هیچ شاهی بر این مطلب وجود ندارد و بازگشت آن اقوال، به دو حدیث است که برخی پژوهشگران معاصر با نقد بر محتوا و سند آنها، ضعف و جعلی بودن این اقوال را تبیین نموده‌اند. (ر.ک: احمدنژاد و همکاران، ش ۱۱۱: ۲۲-۱۳۲).

ه) واژه ضرب برای زدن بندگان توسط ملائک (۴ مورد): قطعاً به صورت مجازی و غیر فیزیکی بکار رفته است که دو مورد از آن، کنایه از قبض روح دردناک دشمنان حق و عذاب پس از مرگ آنها (انفال: ۵۰؛ محمد: ۲۷) دارد. (مکارم، ۷/ ۲۰۴) و دو مورد در دنیا (انفال: ۱۲) استعمال شده که مربوط به جنگ بدر است و در تفسیر آن اختلاف شده که مخاطب فرشتگانند یا خود مسلمانان و سربازان جنگ بدر. در صورتی که مخاطب فرشتگان باشند-ظاهراً این قول ارجح است-کاربرد زدن به مغز و انگشتان دست و پا کنایه از ایجاد رعب و وحشت در آنها و گرفتن قدرت جنگ از آنان است. ولی در صورتی که مخاطب، مسلمانان باشند معنای واژه ضرب صراحت در معنای زدن فیزیکی داشته و محل ضربه‌ها را به مؤمنین آموزش می‌دهد به گونه‌ای که ضربه، کاری و کارساز باشد. (ر.ک: همان، ۱۰۲-۱۰۸)

بنابراین کاربرد ضرب به معنای زدن فیزیکی و تنبیه‌بدنی، در تمامی این آیات، مورد مناقشه قرار گرفته و این نتیجه، نمایان‌گر کاربرد حداقلی این معنا برای لفظ ضرب در قرآن است.

آیا واژه ضرب در آیه ۳۴ سوره نساء معنای تنبیه‌بدنی را افاده می‌نماید؟

نکته مهم در شناخت واژه ضرب کاربرد تنها و بدون متعلق این واژه در آیه شریفه است؛ همین موضوع سبب شده تا برخی مترجمان و مفسران آیه بدون توجه به ظرایف کاربرد واژه،

آن را بی‌درنگ به طور مطلق به معنای تنبیه بدنی ترجمه کرده‌اند و برخی گستره این تنبیه را در حدّ تازیانه پنداشته‌اند. در حالی که این مفسران حتی با فرض نبودن قراین داخلی و لفظی، باید به قراین عقلی و معنوی و از همه مهمتر قراین خارجی دیگری هم چون تفسیر آیه توسط آیات دیگر و نیز سنت فعلی و قولی پیامبر (ص) و سیره امامان معصوم و از همه مهم‌تر، به دانش واژه‌شناسی و فقه اللغة، تمسک جویند. گرچه مشهورترین معنای واژه ضرب زدن و تنبیه بدنی است، لکن قراین مختلفی نشانگر آن است که عرفی بودن و شهرت معنا، الزاماً به معنای هماهنگی نیت شارع با این معنا نیست؛ بلکه هدف شارع، انصراف ذهن مخاطبان از این معنای ظاهری به مفهوم اصلی لغت و یا معنای دیگر این واژه است که این سبک کاربرد یک واژه در معانی دیگر آن و انصراف از معنای مشهور در بسیاری از آیات قرآن رخ داده است. نزدیک‌ترین نمونه برای استفاده از این سبک، واژه *وَاهْجُرُوهُنَّ* در همین آیه است که معنای مشهور و عرفی آن، ترک کردن است؛ در حالی که در همین آیه به قرینه «*فِي الْمَضَاجِعِ*»، «هجر» به معنای ترک بستر نیست بلکه بر «پشت کردن و روی گرداندن» که نخستین مرحله ترک کردن است دلالت دارد. مثال دیگر آیه شریفه «*أَوَلَمْ تَسْتُمِ الْإِنْسَاءَ*» (مائده: ۶) است که شیخ طوسی با استدلال خاص، صراحتاً بیان می‌دارد که در این آیه، به دلیل وجود حکم شرعی، اصلاً معنای ظاهری مدّ نظر نیست و تنها معنای کنایی آن می‌تواند مراد خداوند متعال باشد. (طوسی، ۱/ ۵۶-۵۷) علاوه بر آن که قرآن در برخی موارد، حتی واژگانی را در معانی کاملاً متضادّ با معنای مشهور به کار برده و این استعمال را نهادینه کرده است. مانند: واژه حنیف در لغت و سپس کاربرد قرآنی آن. (ر.ک: جمعی از پژوهشگران، ۱۴۵-۱۴۶)

قراین دالّ بر عدم افاده معنای تنبیه بدنی در واژه فاضربوهن

۱- روح کلی دستورات دینی مخالف جدّی ضرب و شتم افراد توسط یکدیگر بوده و تنبیهات فیزیکی فقط:

الف) در میدان جنگ، علیه دشمنان-آن هم قبل از اسیر شدن آنان- جایز شمرده شده (محمّد: ۴) و حتی پس از اسارت نیز، توصیه جدّی بر ملایمت بر رفتار و اعمال انسانی با اُسرا شده است. (انفال: ۷۰، انسان: ۵)

ب-مورد دوم جواز ضرب و شتم، موضوع قصاص درمورد ضارب است که فرد مسلمان، خود آغازگر این ضرب و شتم نبوده و خداوند فقط به دلیل مصلحت اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج، دفاع به صورت قصاص را وضع نموده و سپس عفو و گذشت را پیشنهاد

می‌نماید. (بقره: ۱۷۸-۱۷۹؛ مائده: ۴۵)

ج) مورد سوم، اجرای حدود و تعزیرات می‌باشد که در شرایط خاص و فقط بر عهده قاضی و حاکم شرع است. روشن است که این موارد به تنبیه‌بدنی در خانواده هیچ ارتباطی نداشته و قابل استناد نیست.

۲- سیره و روش معصومین در راستای تعلیم دین اسلام:

الف) در حیطه روایی: حاکی از امر قاطع به رفتار صحیح با همسر و نهی جدی از هرگونه ضرب و شتم وی می‌باشد (نوری، ۱۴/ ۲۵۰-۲۵۱؛ طوسی، ۷/ ۴۰۰، ح ۲۵۱۲۸). به عنوان نمونه از پیامبر (ص) نقل شده است: «فلکم علیهن حق، ولهن علیکم حق، ومن حقکم علیهن أن لا یوطؤوا فرشکم ولا یعصینکم فی معروف، فاذا فعلن ذلک فلهن رزقهن وکسوتهن بالمعروف ولا تضربوهن» (مجلسی، ۱۰۳/ ۲۴۵). برای شما مردان، بر زنان حقی است و برای آنان نیز بر شما حقی. و از جمله حقوق شما بر آنان، این است که رابطه نامشروع با بیگانه برقرار نکنند و در موارد لزوم اطاعت، از شما سرپیچی نکنند. پس آنگاه که این حقوق را ادا کردند، حق خرجی و لباس در حد متعارف و معمول را دارا هستند و (نیز از جمله حقوق اینکه) آنان را نزنید. از سوی دیگر حدیث وارده در تحدید ضرب به استفاده از (سواک) و تخفیف شدت آن: به گونه‌ای که برخی از مفسران در بیان تخفیف شدت ضرب آن را به یک شوخی و مزاح تعبیر نموده‌اند. لازم به ذکر است که برخی از محققان، اصل پذیرش ضرب، حتی به مقدار کم را هم در احادیث رد می‌نمایند و با نقد سندی و محتوایی، جعلی بودن یا ضعیف بودن این احادیث را متذکر شده‌اند. (ر.ک: نیکزاد، ش ۱۳۵: ۲۳-۱۰۵) زیرا روایتی که از امام باقر (ع) نقل شده است، در کتب حدیثی فقه الرضا (ع) و من لایحضره الفقیه، بدون استناد به معصوم نقل شده که به دلیل مرسله بودن، ضعیف، و غیر قابل اعتماد است. و تنها مأخذی که این روایت را به معصوم نسبت داده، تفسیر مجمع البیان است که آن نیز از تفسیر کلبی نقل نموده و سخن ابن عباس است نه معصوم، لذا از حجیت برخوردار نیست. (طبرسی، ۳/ ۶۹؛ ابن بابویه قمی، ۲۴۵) و نیز حدیث «ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ» را ابی‌الجارود از امام باقر (ع) نقل نموده که وی در کتب رجال ضعیف و زیدی مذهب شناخته شده است (خوئی، ۸/ ۳۳۲-۳۳۷؛ مامقانی، ۱/ ۵۸).

ب) در سیره عملی: حاکی از تنبیهات غیربدنی است، به عنوان نمونه: وقتی میان پیامبر (ص) و همسرانش اختلافی پیش آمد و آنان بر نافرمانی خود اصرار کردند، پیامبر (ص) یک ماه خانه را ترک کرد و پس از آن، آن‌ها را میان زندگی خوش و طلاق، مخیر ساخت و هیچ گاه

آنان را کتک نزد وبر همین اساس، ضرب را در این آیه به معنای ترک خانه از سوی شوهر آورده‌اند تا زن ناسازگار به خود آمده و سازگاری پیشه کند. (ابوسلیمان، ۲۵) پس با توجه به سیره معصومین مقصود قرآن از ضرب، تنبیه بدنی به معنای مصطلح عرفی یعنی معنای پیوسته به واحد قاموسی نیست؛ بلکه معادل معنای شعاعی است که از توسعه (حقیقی یا مجازی) معنای مرکزی به دست می‌آید و نوعی از تنبیه است که بیشتر تأثیر روانی و عاطفی می‌گذارد، نه آسیب جسمی و بدنی.

۵- استفاده از واژه ضرب در آیه به طور مطلق وبدون کاربرد حرف اضافه صورت پذیرفته تا قابل انصراف به معانی دیگر نیز باشد، درحالی که در صورت استفاده از هر یک از حروف اضافه، انصراف به معانی دیگر به آسانی امکان پذیر نبوده و به قراین و استدلالات بیشتری نیاز داشت.

۶- عدم به‌کارگیری شارح از واژگان دیگری که بر معنای تنبیه بدنی دلالت می‌نماید و کاربرد لفظ ضرب به جای استفاده از واژگان جانشین: در علم معناشناسی برای شناخت یک واژه، باید به واژگان جانبی و جانشین توجه گردد. در صورتی که نیت شارح «زدن» به معنای عرفی آن بود، می‌توانست از واژگان دیگری که به صورت‌های مختلف و با اشیاء مختلف وبا درجات مختلف دلالت می‌نماید، استفاده کند تا هیچ اختلاف نظری در این باره صورت نپذیرد. واژگان دیگر جانشین واژه «ضرب» عبارتند از: «وکز»، «صقع»، «لفخ»، «قرع»، «نفق». لذا به طور کلی در ترجمه و تبیین این واژگان و بسیار دیگر از این دست که انواع زدن را افاده می‌کنند از واژه «ضرب» استفاده می‌شود. (ابن سیده، ۶/ ۱۰۳-۱۰۴). افزون برآنکه هرگاه قرآن خواسته «زدن» را تجویز کند، تعبیر به ضرب نکرده، بلکه از لغت جلد استفاده نموده است، مانند: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ...» (نور: ۲۴)

۷- انصراف صریح پیامبر (ص) در این واژه از معنای تنبیه بدنی به معنای فشار وارد کردن و محدود ساختن در حدیث معروف: إِنِّي أَتَعَجَّبُ مِمَّنْ يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ وَهُوَ بِالضَّرْبِ أَوَّلَىٰ مِنْهَا لَأَ تَضْرِبُوا نِسَاءَكُمْ بِالْخَشَبِ فَإِنَّ فِيهِ الْقِصَاصَ وَلَكِنْ اضْرِبُوهُنَّ بِالْجُوعِ وَالْعُرَى حَتَّى تَرْجِعُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (الشعیری، ۱۵۸، مجلسی، ۲۴۹/۱۰۰). پیامبر صراحتاً در این حدیث معنای زدن را به محروم ساختن از خرید لباس و محدودیت در خورد و خوراک منصرف نموده و زدن و تنبیه بدنی را به طور جدی نهی کرده‌اند. بیان این روایت از سوی پیامبر چنین می‌نماید که: شارح با روشی معنادار، در مرحله نخست با استفاده از لفظ ضرب توجه ابتدایی مخاطب را به

زدن معطوف داشته، سپس از طرق مختلف این امر را مورد نهی و نکوهش قرار داده و با انصراف از معنای مشهور (زدن)، توجه مخاطب را به معانی دیگر آن معطوف داشته و دلالت لفظ را تطوّر بخشیده است.

۸- مهم‌ترین راه تبیین معنا و مفهوم یک واژه در آیات قرآن، توجه به ساختار و سیاق آن آیه می‌باشد. درک مقصود اصلی شارع از کاربرد یک لفظ در معانی و مفاهیم خاص، نیازمند قرائن صارفه و بازدارنده‌ای است که دایره شمول معانی را به طور واضح تبیین نماید، چراکه در الفاظ متشابه و مشترک معنوی، معانی، سیال در الفاظ است و روشن شدن آن با در نظر گرفتن سیاق آیه می‌تواند بطن آن معنا را به ظهر تبدیل نماید. اکنون با توجه به سیاق آیه که درصدد بیان قوامیت مردان و دلایل آن در زندگی خانوادگی، ذکر صفات زنان ایده‌آل در روابط زناشویی و رفع موانع از هم‌پاشیدگی این روابط (نشوز) می‌باشد، به روشنی در می‌یابیم که آیه شریفه، سه راهکار باز دارنده را برای پیشگیری از متلاشی شدن خانواده، مطرح می‌سازد. راهکارهای موعظه و گفتگو و سپس قهر در بستر، دو راهکار اولیه‌اند. آنچه مسلم است، راهکار سوم نیز باید راهکاری تنبیهی و هشدار دهنده تأثیرگذار بوده و امید به تأثیرات مثبت در آن مشهود باشد، چرا که در انتهای آیه می‌فرماید: در صورت تأثیرگذاری راهکارهای پیشنهادی، از راه‌های سخت‌تر و شدیدتر استفاده نکنید. بنابراین برای فهم معنای ضرب در اینجا باید به دنبال معانی متعددی از این لفظ باشیم که، اولاً تنبیه، هشدار و بازدارندگی را به خوبی افاده نماید. ثانیاً: خود انجام آن فعل، مقدم‌های برای تلاشی و از هم پاشیدگی بیشتر در روابط زناشویی نباشد و موجبات کینه و بغض میان زوجین را شدیدتر نسازد. پس اگر نخستین معنای متبادر از این آیه، که همان تنبیه بدنی و یا زدن به اشکال خاص می‌باشد را مورد مذاقّه قرار دهیم، به طور مبرهن، ناکارآمدی شیوه مذکور را می‌توانیم شاهد باشیم چرا که نه تنها میان زوجین، بلکه در تمامی روابط تربیتی میان پدر و فرزندان، مادر و فرزندان، معلمان و دانش‌آموزان و به طور کلی تمامی متولیان امور تعلیم و تربیت، زدن و تنبیه بدنی تنها بر جسم فرد مترئی صدمه وارد نمی‌سازد بلکه عامل نیرومندی برای درهم کوبیدن شخصیت و خدشه بر روح و جان اوست و خاطره تلخ ستم ورزی را برای همیشه در وی تثبیت و پایدار می‌سازد. در همین راستا، گرچه برخی محققان علوم تربیتی و روان‌شناسان، اذعان نمودند که تنبیه و بازدارندگی در کنار تشویق و تبشیر نقش اساسی داشته و حذف هر یک از این دو روش، توازن تعلیم و تربیت را بر هم

می‌زند؛ که شاخص‌ترین آنها عبارتند از: جان‌لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م)^۱ (اوزمن، هوارد و کراور، ساموئل، ۱۴۱)، امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م)^۲ (همان، ۷۷-۷۹) ادوین ری‌گاتری (۱۸۸۶-۱۹۵۹) (بی.آر، هیرگنهان و متیواچ، آلسون، ۲۵۴)؛ اورال هوبارت ماوِرر^۳ (۱۹۰۷-۱۹۸۲)، (پارسا، ۱۶۸). عده‌ای دیگر از روانشناسان با پژوهشهای گوناگون اثبات نمودند که تنبیهات نباید جنبه جسمانی داشته باشند و هرگونه تنبیه بدنی در مسیر تعلیم و تربیت، مانع بزرگی برای رشد و شکوفایی مترتبان محسوب می‌گردد. به عنوان نمونه، ژان ژاک روسو^۴ (۱۷۱۲-۱۷۷۸ م) فیلسوفی بود که مطالب زیادی در مورد این مسئله ارائه کرد و روان‌شناسان زیادی مانند پارکر^۵ ستانلی‌هال^۶، فریدریش فروبل^۷، پستالوزی^۸، تحت تأثیر نظریات او قرار گرفتند. (اوزمن، هوارد و کراور، ساموئل، ۲۱۵).

البته نقش تنبیه بدنی در بازدارندگی از جرم و جنایات‌های کلان در جامعه برای مجرمان غیر قابل تعلیم-که چاره‌ای جز مقابله شدید با بزهکاری آنان نیست- می‌تواند در قوه قضائیه تأثیرات مثبتی را در شرایط حاد ایفا نماید؛ ولی این شرایط هرگز در خانه قابل تصور نبوده و حتی اجرای حدود شرعی برای اعضای مجرم خانواده-بنابر رأی بسیاری از فقها و دین پژوهان-تنها بر دوش قاضی و حاکم شرع است و پدر همیشه باید در نقش محور کمالات و بنیانگذار خانواده ایده‌آل باقی بماند. پس معنای این واژه در آیه شریفه را باید در میان معانی مختلفی جستجو کرد که مفهوم تنبیه غیربدنی را افاده می‌نماید چنانکه ترک خانه، روگرداندن، قهرکردن، خانه نشین کردن، ممانعت از تصرف در برخی از امور یا اشیاء و مانند آنها می‌توانند جزو موارد صحیح به شمار آیند.

اکنون این پرسش مطرح می‌گردد که با توجه به سبک قرآن در انصراف از معنای مشهور و کاربرد معنای کنایی و غیر مشهور که در ضمن تفسیر آیات مختلف از سوی مفسران بزرگ بیان

۱ - John lock

۲ - Immanuel.Kant.

۳ - Edwin ray Guthrie

۴ .ohobart Mowrer

۵ .Jean-Jacques Rousseau

۶ - Jean-Jacques Rousseau

۷ .Francis W.Parker.

۸ .G. Stanleyhall.

۹ .Friederich Froble

۱۰ .Johannh.Pestaloz

شده است، چرا در آیه ۳۴ نساء، با وجود قراین مختلف در مخالفت با معنای ظاهری آیه، باید همان معنای عرفی موردپذیرش واقع شود و معانی دیگری که مطابق با نیت شارع بوده و با روح کلی دین هماهنگی بیشتری دارد، مغفول بماند.

نتیجه‌گیری

بخشی از زیباترین جلوه‌گاه فرامین اسلام را می‌توان در سبک تعامل همسران اشاره نمود. قرآن ضمن سپردن مسئولیت قوامیت و سکنداری خانواده به مردان، نحوه تعامل در زندگی مشترک را بر اساس مودت و رحمت، تبیین نموده و مردان را به رفتار صحیح با زنان امر نموده است. ولی برخی از افراد به دلیل کاربرد لفظ ضرب در قسمت پایانی آیه ۳۴ (برای اصلاح امر نشوز زوجه) با پیش‌فرض‌هایی خارج از قرآن و سنت معتبر، تنبیه‌بدنی زنان را تجویز نموده‌اند. در حالیکه با کنار گذاشتن پیش‌فرض‌های رایج و نیز رعایت معیارهای فهم معنای درست در متن، و مراجعه به علم معناشناسی با توجه ویژه به بحث چندمعنایی در واژگان قرآن می‌توان دریافت؛ که ضرب از الفاظ مشترک و دارای لایه‌های متعدد معنایی (چندمعنایی) است که گاهی رابطه برخی از آن معانی با یکدیگر فقط از نوع اشتراک لفظی است و از سوی دیگر رابطه برخی از آن معانی با هم از نوع رابطه اشتراک معنوی است. و همین کاربرد اشتراک معنوی، راه‌حل اصلی دریافت معانی صحیح واژه در آیه مذکور می‌باشد. با دقت در معانی مشترک این واژه، در می‌یابیم؛ که معانی اصلی و مرکزی ضرب: شدت عمل، تحت فشار قراردادن و وادارکردن است و شعاع و تأثیر آن در اندیشه مندرج در الفاظ، همان معانی دیگر تنبیه غیربدنی یعنی غلظت در منع، واجب‌کردن و لازم‌کردن، روگردانیدن، قهرکردن، محدودیت از تصرف در برخی از امور یا اشیاء، ترک خانه، یا حتی خانه نشین کردن، محروم ساختن از خرید لباس و محدودیت در خورد و خوراک و مانند آنها را در بردارد. در این راستا قراین متعددی، دال بر آن است که شارع از معنای مشهور در آیه انصراف نموده و مخاطب را به معانی دیگر آیه توجه داده و بدین طریق دلالت لفظ را تطور بخشیده است. این قراین به طور خلاصه عبارتند از: مخالفت روح کلی دستورات دینی با ضرب و شتم افراد توسط یکدیگر، سیره و روش معصومین در بعد عملی و نیز به طور ویژه در حیطه روایی ناظر بر امر قاطع به رفتار صحیح با همسر و نهی جدی از ضرب و شتم وی، توجه به ساختار و سیاق آیه مبنی بر راهکارهای صحیح بازدارنده از تلاشی خانواده و ناکارآمدی مبرهن راهکار ضرب و شتم،

ضعف و عدم اعتماد به روایات مرسل، دال بر ضرب با استفاده از سواک یا ضرب غیرمبرح، عدم به کارگیری شارع از واژگان جانشین واژه ضرب، مانند: وکر، صقع، لفخ، قرع، نفق و از همه مهمتر، انصراف صریح پیامبر (ص) در این واژه از معنای تنبیه بدنی به معنای فشار وارد کردن و محدود ساختن در حدیث معروف (پیشگفته). لذا تمامی راهکارهای پیشنهادی در قرآن از نوع تنبیه بدنی نبوده و به صورت ملایم و تدریجی وضع شده است. قرآن، تنبیه بدنی را به هیچ عنوان تجویز ننموده و فقط در سه مورد (قصاص، جهاد، حدود و تعزیرات) -با رعایت شرایط- جایز می‌داند. بنابراین تمسک به ظاهر آیه ۳۴ سوره نساء، امری غیرمحققانه است و مخالف روایات و سیره پیامبر (ص) و امامان معصوم است.

منابع

- ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الفقه المنسوب الی الامام الرضا (ع)*، المشهور بفقه الرضا (ع)، تحقیق: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، نشر: المؤتمر العالمي للامام رضا (ع)، ۱۴۰۶ ق.
- _____، *من لا يحضره الفقيه*، نشر صدوق بهارستان نظامیه، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- ابن زهره، حمزه بن علی، *غنیة النزوع*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ ق.
- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، سید الشهداء، ۱۴۰۳ ق.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المختص*، ذخائر التراث العربی، بیروت، المکتب التجاری، ۱۹۶۵ م.
- ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۵.
- ابوسلیمان، عبدالحمید احمد، *ضرب المرأة وسیله لحل الخلافات الزوجیه*، دمشق، ۱۴۲۲ ق.
- احمدنژاد، امیر، و همکاران، «نقد و بررسی آرای مفسران در تفسیر (ص، ۴۴) و تازیانه زدن ایوب به همسرش»، *آموزه‌های قرآنی*، ش ۲۲، ۱۳۸۴.
- اسکینر، بورس فردریک، *فراسوی آزادی و شأن*، ترجمه علی اکبر سیف، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۷۰.

- اوزمن، هواردا، و کراور، سمامل، *مبانی فلسفی تعلیم و تربیت*، ترجمه غلامرضا متقی‌فر و همکاران، چاپ اول، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹.
- پارسا، محمد، *روان‌شناسی یادگیری بر بنیاد نظریه‌ها*، چاپ سوم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
- ترجانی‌زاده، حمد، *شرح معانی سبع*، تبریز، شفق، ۱۳۴۵.
- تفلیسی، ابوالفضل، *وجوه قرآن*، حبیب ابراهیم، تصحیح دکتر مهدی محقق، بنیاد قرآن، بی‌تا.
- جمعی از پژوهشگران جهاد دانشگاهی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، زیر نظر آذرتاش آذرنوش، *واکاوی و معادل‌یابی تعدادی از واژگان قرآن کریم*، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۰.
- جواد آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- حرّعاملی، محمدبن حسن، *وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- حسینی، سیده‌شهناز، «تأملاتی چند در سوره نساء آیه ۳۴»، *پژوهشنامه متین*، ش ۲۳ و ۲۴، تابستان- پاییز ۱۳۸۳.
- حکیم‌باشی، حسن، «آیه نشوز و ضرب زن از نگاهی دیگر»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۲۷ و ۲۸، پائیز- زمستان، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
- حمدمختار عمر، *معناشناسی*، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۵.
- خوئی، ابوالقاسم، *معجم الرجال الحدیث*، طبع پنجم، بی‌نا، ۱۴۱۳ ق.
- دیز، جیمز، و استوارت هالس، *روان‌شناسی یادگیری*، ترجمه محمدنقی براهنی، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالشامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۱ ق.
- روسو، ژان‌ژاک، *آموزش و پرورش*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران، انتشارات چهره، چاپ اول، ۱۳۶۰.
- زمخشری، محمود بن عمر، *اساس البلاغه*، بیروت، دارالطباعه و النشر، ۱۴۰۴ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.
- زوزنی، عبدالله حسن‌بن احمد، *شرح المعانی السبع*، قم، منشورات ارومیه، ۱۴۰۵ ق.
- شاملی، نصرالله؛ پرچم، عظم، «روابط متداخل واژگان ادبیات جاهلی و قرآنی» *مجله ادب عربی*، ۱۳۸۸.
- شبر، عبدالله، *الاصول الاصلیه و قواعد الشریعه*، قم، مکتبه المفید، ۱۲۴۲ ق.
- الشعیری، محمدبن محمد، *جامع الخیار*، انتشارات نجف اشرف، بی‌تا.
- صادقی‌تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم، فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۵.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۷ م.

صفوی، کوروش، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران، حوزه هنری، ۱۳۷۹.

طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر*، اردن، دارالکتب الثقافی، ۱۴۲۸ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ ق.

_____، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

طرفه بن العبد، دیوان شعر، شرح نحوی محمد ناصر الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.

طوسی، محمدبن حسن، *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق: انصاری، محمدرضا، قم، ۱۳۷۶.

_____، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه،

چاپ سوم، ۱۳۸۷ ق.

طیب، عبدالحسین، *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸.

طیب حسینی، محمود، *چند معنایی در قرآن کریم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.

عبدالباقی، محمدفؤاد، *معجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ق.

عیاشی، محمدبن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.

فاضل هندی، محمدبن حسن، *کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی،

۱۴۱۶ ق.

فضل الله، محمدحسین، *تأملات اسلامیه حول المرأة*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۲۱ ق.

_____، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ ق.

فیض، علیرضا، *مبادئ فقه و اصول*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر صافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۶ ق.

قائمی نیا، علیرضا، *متن از نگاه متن*، قم، نشر انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۰.

_____، *معناشناسی شناختی قرآن*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

اسلامی، ۱۳۹۰.

قرشی، علی اکبر، *قاموس القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.

قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتب، چاپ سوم، ۱۳۶۳.

کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

مامقانی، عبدالله، *تنقیح الرجال فی علم الرجال*، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا، ۱۳۸۹.

۲۷۸	علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۴
متقی‌هندی، علی‌بن‌حسام‌الدین، <i>کنز العمال فی سنن اقوال و الافعال</i> ، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ پنجم، ۱۴۰۵ ق.		
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، <i>بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار</i> ، چاپ دوم، بیروت، دارالحیاء لتراث العربی، ۱۴۰۳ ق.		
_____، <i>روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه</i> ، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.		
مدنی، علی‌خان‌بن‌احمد، <i>الطراز الاول</i> ، مشهد، مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث، ۱۳۸۴.		
مطهری، مرتضی، <i>نظام حقوق زن در اسلام</i> ، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۵۷.		
_____، <i>یادداشت‌های استاد مطهری</i> ، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۹۰.		
معرفت، محمدهادی، «زن در نگاه قرآن و در فرهنگ زمان نزول»، <i>پژوهشهای قرآنی</i> ، بهار و تابستان ۱۳۸۰، ۲۵ و ۲۶		
_____، <i>تفسیر و مفسران</i> ، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۸۰.		
مقدس‌اردبیلی، احمدبن محمد، <i>زبدہ البیان فی احکام القرآن</i> ، تحقیق: محمدباقر بهبودی، طهران، مرتضوی، ۱۳۸۶ ق.		
مکارم‌شیرازی، ناصر، <i>انوار الاصول</i> ، قم، انتشارات نسل جوان، ۱۴۱۶ ق.		
_____، <i>تفسیر نمونه</i> ، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم، ۱۳۷۱.		
مبیدی، رشیدالدین احمدبن محمد، <i>کشف الاسرار و عده الابرار</i> ، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.		
نبوطی، محمدسعید رمضان، <i>المرأه بین الطغیان النظام الغربی و لطائف الشرايع الربانی</i> ، سوریه، دارالفکر، ۱۴۱۷ ق.		
نوری، حسین بن محمد تقی، <i>مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل</i> ، قم، مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.		
نیسابوری، محمودبن ابولحسن، <i>ایجاز البیان عن معانی القرآن</i> ، بیروت، دارالعرب الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.		
نیکزاد، عباس، «رواسازی خشونت علیه زنان در احادیث مجعول»، تهران، <i>فصلنامه مطالعات راهبردی زنان</i> ، ش ۱۳۸۳، ۲۳		
هاشم‌پور مولا، سیدمحمد، و جلالی، حسن، «بررسی فقهی تنبیه بدنی زوجه»، <i>مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی</i> دانشگاه تهران، ش ۱، بهار و تابستان، ۱۳۹۴.		

Table of Contents

Hadith, the need to adopt an extra-jurisprudential approach	9
Dr. Mohammad Hassan Ahmadi	
Investigating the derivation and applications of education and lordship in the Qur'an to investigate the concept of Quranic education	25
Dr. Ayoub Akrami	
The discourse of existentialism in the interpretation of the Qur'an and the explanation of narrations	49
Dr. Hamid Hamidian- Dr. Ahmad Zare Zardini- Dr. Fakhr al-Sadat Alavi- Maryam Amini	
The Quranic Concept of Estinas: Evaluating Interpretive Traditions with a Historiographical and Etymological Approach	73
Dr. Ahmad Pakatchi	
Al-Qadi al-Nu'man's view on the interpretation of jurisprudential verses and rulings	95
Forough Zeighaminejad- Dr. Beman Ali Dehghan- Dr. Amir Judavi	
Explaining the relationship between "single soul" and "Adam": the analysis of the concept of "soul" in the system of Quranic verses	117
Dr. Farzaneh Rouhani Mashhadi	
A study and critique of the components of Zamakhshari's theological interpretation in Tabarsi's view	139
Massoud Namazi Zadehgan- Dr. Mohammad Ali Rezaei- Dr. Hassan Naghizadeh	
The Effect of Diversification of Hadith Sources on the Science of Narrators	163
Dr. Alireza Delafkar- Dr. Mahin Sharifi Esfahani - Dr. Mohammad Hadi Amin Naji - Javad Taheri	

Redefining the term "method of interpretation"	185
Meysam Azizan- Dr. Mohammad Ali Tajari	
Evaluating al-Albani's view on science of narrators regarding the "straight path" tradition	207
Dr. Nafiseh Faqihi Moqaddas- Akbar Rustaei	
Types of interpretation in Tafsir al-Tabari	229
Dr. Maryam Ghobadi	
Studying the corporal punishment of the wife in the Qur'an and hadiths with a semantic approach to the word "striking"	251
Ahmad Najmipour- Dr. Nahid Mashaee – Dr. Seyyed Mahmood Tabatabaei	

In the Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 104, Spring & summer 2021

ISSN: 2008-9120

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 University of Tehran

Ḥasan Naqīzāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

Vahid Mardani

Printing & Binding: Ferdowsi University of
Mashhad Press

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

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. 52, No. 1, Issue 104, Spring & summer 2020