

الله
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

۸۲



اعضای هیأت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر احمد آقایی زاده تراوی (استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی مشهد)
دکتر مهدی ابراهیمی (استاد گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی مشهد)
محمد بهرامی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
دکتر غلامرضا رئیسیان (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر محمدعلی رضایی کرمانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر سید عباس صالحی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
دکتر محمدعلی مهدوی راد (دانشیار دانشگاه تهران)
دکتر حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

همکاران علمی این شماره:

سید محمدعلی ایازی، حسن حکیم‌باشی، محمد خامه‌گر، حسن خرقانی، سید محمدرضا صفوی، محمد‌هادی یعقوب‌نژاد

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
شعبه خراسان رضوی - پژوهشکده اسلام تمدنی
مدیر مسؤول: سید عباس صالحی
سردیبو: احمد آقایی‌زاده تراوی
مدیر اجرایی: سید موسی صدر
ویراستار و صفحه‌آرا: سید حجت جعفری

نشانی مجله: مشهد، خیابان شهید رجایی، دفتر تبلیغات
اسلامی، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی
کد پستی: ۹۱۳۴۶۸۳۱۸۷

تلفن، نمایر و امور مشترکان: ۰۵۱-۳۲۲۱۸۱۰۵

پایگاه الکترونیکی:

<http://jqr.isca.ac.ir>

پست الکترونیکی:

jqr@isca.ac.ir / pajuhesh.qr@gmail.com

قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال

فصلنامه پژوهش‌های قرآنی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب
فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۱۰۱۰۱ مورخ ۱۳۹۳/۱۰/۲۷ شورای اعطای مجوزها و
امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه «علمی - پژوهشی» می‌باشد.
همچنین مقالات فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس ecc.isc.gov.ir نمایه‌سازی شده است.

راهنمای تدوین مقالات

- ۱- فصلنامه از تمامی مقالات در حوزه علوم و معارف قرآن استقبال می‌کند.
- ۲- مقالات باید واجد معیارهای علمی - پژوهشی همچون نظریه‌پردازی، نقد علمی، ابتکار و نوآوری و استفاده از منابع معتبر باشد.
- ۳- هیأت تحریریه فصلنامه در تلخیص، اصلاح، ویرایش علمی و ادبی مقاله آزاد است.
- ۴- مقاله قبلاً در نشریات دیگر چاپ نشده و هم‌زمان برای مجله دیگر نیز فرستاده نشده باشد.
- ۵- مقالات به صورت تایپ شده در محیط WORD (حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه) از طریق سامانه ارسال مقالات به آدرس <http://jqr.isca.ac.ir> ارسال شود.
- ۶- چکیده فارسی و لاتین (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۸ واژه) به همراه مقاله ضمیمه شود.
- ۷- رعایت قواعد دستوری، آیین نگارش و علایم نشانه‌گذاری در نگارش مقاله الزامی است. آیات (همراه با ترجمه) داخل قلاب و نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) پس از آن در متن بباید. نمونه: (الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (حمد/۱)
- «ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است.» (لوتوس ۱۱)
- ۸- احادیث و متون عربی (با قلم بدر) ترجمه شده و در متن آورده شود.
- ۹- ارجاع به منابع حاوی حداقل اطلاعات (نام خانوادگی صاحب اثر و شماره جلد و صفحه) بلافصله پس از نقل مطلب درون متن و میان دو کمان () بباید. در صورتی که از یک نویسنده بیش از یک کتاب ذکر شود، آوردن نام کتاب نیز ضروری است.
- ۱۰- یادداشت‌های توضیحی با ذکر شماره در آخر مقاله قبل از منابع و مأخذ درج شود.
- ۱۱- فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی در انتهای مقاله بباید. مشخصات منابع در مورد کتاب‌ها و مقالات به شرح زیر است:
 - کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام، عنوان کتاب (BOLD و ضخیم)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
 - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (BOLD و ضخیم)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
 - ۱۲- مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.
- ۱۳- مشخصات کامل نویسنده، رتبه و عنوان علمی، آدرس، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی در مقاله درج شود.
- ۱۴- بدیهی است ارزیابی و پذیرش مقاله منوط به رعایت موارد مذکور می‌باشد.

سامانه فصلنامه و ارسال مقالات: <http://jqr.isca.ac.ir>

نشانی الکترونیکی فصلنامه: jqr@isca.ac.ir / pajuhesh.qr@gmail.com



فهرست مقالات

۴	روشنناسی کشف و اعتبارسنجی اسباب نزول (عبدالحمید واسطی)
۳۰	نقد قرینه بودن سنت برای فهم قرآن (فرج‌الله میرعرب، سید محمد رضا صفوی)
۵۴	نقد رویکرد سید قطب به عامل شخصیت‌بخش سوره‌های قرآن (حامد معرفت، علی راد)
۷۲	عقل‌گرایی سید رضی در تفسیر (حمید قربان‌پور، مهدی جلالی، محمدحسن رستمی)
۹۸	نقد دیدگاه‌ها در تعیین مصداق «سائل» در آیه نخست سوره معارج (ظاهره کریمی محلی، علی خراسانی)
۱۲۰	واکاوی الحان ممدوح در کلام نبوی (داود خلوصی، مرتضی ابرواني نجفی، سهیلا پیروزفر)
۱۵۰	میزان توجه مترجمان به «عناصر معنایی واژگان» در ترجمه اسم‌های جامد سوره بقره (علی حاجی خانی، عیسی متقی‌زاده، کاووس روحی برندق، مصطفی رستمی کیا)
۱۷۴	چکیده عربی (السید محمد حسن المددی الموسوی)
۱۷۹	چکیده لاتین (احمد رضوانی)

روش‌شناسی کشف و اعتبارسنجی اسباب نزول

(الگوریتم دستیابی به اسباب نزول آیات)*

عبدالحمید واسطی**

چکیده:

مساله این مقاله، دستیابی به روش قدم‌به‌قدم برای کشف اسباب نزول آیات قرآن و شاخص‌های اعتبارسنجی آنهاست. در این بحث که از مباحث علوم قرآنی است، با روش کتابخانه‌ای، پس از تعریف و کاربرد دانش اسباب نزول، منابع متقدم و متأخری که سبب نزول آیات را ارائه کرده‌اند، بر اساس تاریخ تدوین فهرست شده و تفاسیری که بیشتر به بحث اسباب نزول پرداخته‌اند، معرفی شده است. سپس پنج شاخص برای ارزیابی و اعتبارسنجی این منقولات مرتبط با سبب نزول عرضه گردیده است که برای رفع تعارض میان سبب نزول‌های مختلف در مورد یک آیه نیز به کار می‌رود. در قسمت اصلی مقاله، فرآیند قدم‌به‌قدم کشف اسباب نزول در یک آیه و اعتبارسنجی و رفع تعارض، در بیست مرحله ارائه گردیده و جدولی برای سنجش اعتبار اسباب نزول‌های مختلف عرضه شده است.

کلیدواژه‌ها:

علوم قرآنی / اسباب نزول / روش‌شناسی / الگوریتم استباط

* تاریخ دریافت: ۱۰/۰۴/۱۳۹۵، تاریخ تأیید: ۱۵/۱۲/۱۳۹۵.

hvaseti@yahoo.com

** محقق حوزوی

دانشمندان علوم قرآنی فصلی را با عنوان «اسباب النزول» گشوده و از مفهوم و مصاديق آن بحث کرده‌اند، و مفسرین نیز در تشخیص سبب نزول در آیات مختلف، تحلیل‌هایی را ارائه کرده‌اند. کتاب‌ها و مقالات بسیاری در بحث «اسباب النزول» نگاشته شده است؛ مانند: «اسباب النزول» (واحدی)، «باب المنقول» (سیوطی)، «اسباب النزول» (حجتی) و...؛ و مقالاتی مانند: «بررسی آماری اسباب النزول» (حسینی)، «راهکارهای حل تعارض در اسباب نزول» (غضنفری)، «علامه طباطبایی و معیارهای فهم و نقد احادیث اسباب نزول» (نفسی) و...؛ اما هیچ‌کدام به‌طور مجزا و مشخص، مراحل تحلیلی را که برای تشخیص سبب نزول یک‌آیه و حل تعارض‌های موجود در آن لازم است، بیان نکرده‌اند. تعیین و تبیین این مراحل، عنوان «روش‌شناسی» به خود می‌گیرد.

مباحث روش‌شناسی که به «چگونگی» انجام فعالیت‌ها می‌پردازد، سبب شفاف‌سازی فرآیند انجام کار و دقیق‌سازی آن، برای احتراز از خطاهای نواقعی احتمالی می‌شود و می‌توان بر اساس یک الگوی روشی، با ضریب اطمینان بیشتری به جامعیت و مانعیت و اثربخش بودن هر فعالیتی دست یافت. بر این اساس، مسئله اصلی در این بحث، دستیابی به چگونگی فرآیند قدم‌به‌قدم کشف و اعتبارسنجی سبب نزول آیات قرآن و راه حل تعارض بین اسباب نزول است.

در اینجا ابتدا فشرده‌ای از مباحث کلیدی «اسباب النزول» ارائه خواهد شد که برای تعیین مراحل و تبیین علت ضرورت هر مرحله و قیود و شرایط آن لازم است، سپس در دو قسمت، الگوی روشی قدم‌به‌قدم ارائه خواهد شد: ۱- الگوی روشی کشف و اعتبارسنجی اسباب نزول، ۲- الگوی روشی حل تعارض در اسباب نزول؛ و روشن خواهد شد که کشف و اعتبارسنجی اسباب نزول، دارای حداقل بیست مرحله اصلی دارای ترتیب است.

تعريف و کاربرد اسباب النزول

علم «اسباب النزول» عبارت است از یافته‌های تحقیقی در مورد اشخاص، شرایط و علتی که سبب بروز موقعیتی شده است که خداوند درباره آن آیه‌ای را نازل کرده است (سیوطی، الاتقان، ۱۰۰/۱؛ غازی عنایه، ۱۴؛ معرفت، ۲۴۱/۱). به طور تقریبی ۴۶۰ واقعه در تاریخ صدر اسلام زمینهٔ وحی آیاتی از قرآن بوده است (خرمشاهی، ۱۹۲) و ۱۳ آیه نیز به صراحت با عبارت «یسئلونک» وارد شده است؛ مانند: ﴿يَسْأَلُونَكُمْ عَنِ الْأَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ الْنَّاسِ وَالْحَجَّ﴾ (بقره/۱۸۹).

صاحب نظران علوم قرآنی برای شناخت اسباب نزول، فوایدی را برشمرده‌اند^۱ (سیوطی، الاتقان، ۱۲۲/۱) که دو مورد اصلی آن عبارت‌اند از:

۱- رفع ابهام از ظهور اولیه آیه در مواردی که احتمالات مختلف در معنا داده می‌شود. مثلاً از واجبات اعمال حج و عمره، سعی بین صفا و مروه است، ولی خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطْوَّقَ بَهِمَا﴾ (بقره/۱۵۸) که بیان می‌کند: «کوه صفا و مروه در کنار مسجدالحرام، از نماهای مورد توجه خداوند هستند، پس هر کس برای حج یا عمره می‌آید، به شرایط موجود در آنجا توجه نکند و میان این دو کوه، سعی انجام دهد». تعبیر «لا جناح عليه» ظاهر در حرام نبودن آن است، نه واجب بودن.

چرا با اینکه سعی واجب است، این تعبیر به کار رفته است؟ از امام صادق علیه السلام سؤال شد، ایشان فرمودند: «پیامبر اکرم ﷺ در «عمرۃ القضاة» با مشرکان شرط کرده بودند که هنگام بهجای آوردن مناسک عمره توسط مسلمانان، بت‌هایی را که در صفا و مروه گذاشته شده بود بردارند. یکی از مسلمانان به واسطه گرفتاری‌هایی که داشت، نتوانست در مدتی که برای این شرط گذاشته شده بود، مناسک خود را بهجای آورد، از این‌رو وقته برای سعی بین صفا و مروه آمد، بت‌ها را دید که سرجایشان آورده شده‌اند. دوستانش خدمت رسول خدا رفتند و جریان را تعریف کردند که در همان موقعیت، وحی نازل شد و این آیه را آورد» (بحرانی، ۳۶۳/۱).

۲- دستیابی به حکمت تشرع حکم و زمینه‌سازی برای تعمیم و عدم حصر آیه در موردش؛ که در این باره مفسران، فقهان و اصولیان از تعبیر «العبرة بعموم اللفظ

لا خصوص السبب» یا «مورد مخصوص نیست» استفاده می‌کنند (اراکی، ۱/۳۳۳). سیوطی در الاتقان این مثال را آورده است:

«در آیه ﴿لَا تَحْسِنَ الَّذِينَ يُفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيَحْبُونَ أَنْ يَحْمِدُوا بِمَا لَمْ يَفْعُلُوا فَلَا تَحْسِبَنَّهُمْ بِمَفَازَةِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (آل عمران/۱۸۸) که بیان می‌کند: «کسانی که به خاطر آنچه از جای دیگری به آنها داده شده است، خود را برتر می‌بینند و دوست دارند امتیاز کارهایی را که آنها نکرده‌اند، به آنها نسبت داده شود، قطعاً و بدون تردید در لبه پرتگاه آتش قرار دارند»، فهم اولیه از آن سبب شد تا مروان حکم بگوید: اگر معنای آیه همین باشد، قطعاً همه ما اهل آتش خواهیم بود! ابن عباس در تصحیح فهم او از آیه گفت: این آیه در مورد اهل کتاب نازل شده است وقتی که پیامبر سؤالی از آنها پرسید و آنها پاسخ واقعی را نگفتند و دروغی را تحويل دادند تا اطمینان پیامبر را جلب کرده باشند.» (سیوطی، الاتقان، ۱/۱۲۱)

بخش اول: چگونگی کشف سبب نزول یک آیه (اعم از شأن نزول، شرایط زمان و مکان، مخاطب و...) و اعتبارسنجه آن

جنس تحقیق از اسباب نزول، جنس تحقیق تاریخی است. تحقیق تاریخی عبارت است از تلاش روشنمند برای توصیف و تبیین رویدادهای گذشته، با هدف دستیابی به قرینه‌ای برای درک موضوعی در حال یا آینده (واسطی، سایت مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام: isin.ir). بنابراین شرایط احراز صحت یک نقل تاریخی در آن باید ملاحظه شود؛ یعنی احراز مستقیم بودن نقل از رویداد (مشاهده مستقیم بوده است)، احراز عدم تصرف در نقل از رویداد (دریافت و برداشت نباشد، بلکه عین رویداد نقل شده باشد)، تلاش برای تجمعیح کلیه جوانب رویداد با پیگیری نقل‌های مختلف و حوادث احتمالاً مرتبط ماقبل و مابعد. واحدی از پیشکسوتان علم اسباب نزول چنین آورده است:

«ارائه سبب نزول یک آیه جز با شنیدن مستقیم یا با واسطه ثقه، از کسانی که شاهد جریان بودند و متوجه موقعیت و علت نزول آیه بودند، اعتبار ندارد.» (واحدی، ۸)

سبوطي از قول بدخی دانشمندان چنین آورده است:

«معرفة سبب النزول أمر يحصل للصحابۃ بقرائن تحفَّ بالقضايا، و ربما لم يجزم

بعضهم، فقال: أحسب هذه الآية نزلت في هذا.» (سيوطی، الاتقان، ۱/۱۲۶)

«تشخيص سبب نزول آیات، حتی برای صحابه، جز با جمع‌بندی قرایین مربوط به موقعیت نزول آیه حاصل نمی‌شود، لذا می‌بینیم که بدخی صحابه درباره شأن نزول یک آیه حکم قطعی نداده و به صرف گمان اکتفا کرده‌اند.»

بدین جهت برای دستیابی به اسباب نزول باید از روش مطالعه کتابخانه‌ای استفاده شود و در این مطالعه، منابع مربوط با ملاحظه قدمت زمانی مورد توجه قرار گیرند. منابعی که برای کشف اسباب نزول باید مورد بررسی قرار بگیرند، بدین قرار است (زرکشی، ۱۱۶/۱، پاورقی)^۱ (برخی کتب دیگر هستند که اسم اسباب نزول دارند، ولی فقط به کلیات آن – و نه مصاديق آیات – پرداخته‌اند):

«اسباب النزول»، واحدی (۴۲۷ق)، «التبیان فی نزول القرآن» ابن تیمیه (۷۲۸ق)، «اسباب النزول» حافظ ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ق)، «باب النقول فی اسباب النزول» سیوطی (۹۱۱ق)، «نمونه بیانات در شأن نزول آیات»، محمدباقر محقق (۱۴۰۳ق)، «اسباب النزول القرآنی» غازی عنایه (۱۴۰۷ق)، «الصحيح المستند من اسباب النزول» مقبل بن هادی وادعی، «تسهیل الوصول الى معرفة اسباب النزول» خالد عبدالرحمٰن العک.^۲

برای دستیابی به اسباب النزول، بررسی تفاسیری که بیشتر به این امر پرداخته‌اند نیز ضروری است؛ مانند تفسیر طبری، مجمع البیان، تبیان، برهان، عیاشی، قمی، المیزان. در مقاله «بررسی آماری اسباب نزول» که به بررسی میزان گزارش و تحلیل اسباب نزول در بدخی تفاسیر پرداخته، چنین آمده است:

«تفسیر فی ظلال القرآن ۱۰۳ مورد سبب نزول ذکر کرده است که ۱۳ مورد آن

تحلیلی است. (مقصود از تحلیلی این است که علاوه بر گزارش تاریخی یا روایی،

به نقد و بررسی آن نیز پرداخته شده است)، تفسیر فخر رازی ۱۶۶ مورد (۱۴

تحلیل)، المنار ۱۷۷ مورد (۸۵ تحلیل)، نمونه ۲۵۹ مورد (۳۵ تحلیل)، تفسیر

طبری ۲۶۲ مورد (۱۷ تحلیل)، المیزان ۲۷۳ مورد (۱۱۴ تحلیل)، تفسیر ابن کثیر

۲۷۴ مورد (۱۱ تحلیل)، کشاف ۲۸۳ مورد (۱ تحلیل)، الفرقان ۲۸۸ مورد (۳۹) تحلیل)، تفسیر ابوالفتوح رازی ۳۲۳ مورد (۱۲ تحلیل)، روح المعانی ۶۷۳ مورد (۱۰۴ تحلیل).»

در نتیجه‌گیری نهایی در این مقاله آمده است:

«۱- این تفاسیر در نقل روایات اسباب نزول نیم نگاهی به یکدیگر داشته‌اند و کمتر به منابع اصلی تاریخی روایی مراجعه کرده‌اند. ۲- اسباب نزول معروف در حدود ۲۵۰ مورد است. ۳- تفسیر روح المعانی بیشترین گزارش و تفسیر المnar بیشترین تحلیل را دارد.» (حسینی، ۲۴۶-۲۴۵).

پس از شناسایی منابع اسباب النزول و یافتن سبب نزولی که در یک آیه به دنبال آن هستیم، باید تمام عملیاتی که در استنباط از یک روایت انجام می‌شود، در منقولات در اسباب النزول نیز انجام شود تا احرار شود که قرینه بر فهم مقصود از کلام الهی است؛ بهویژه که حجم زیادی از گزارش‌های اسباب نزول توسط اهل سنت نقل شده است و در سند نقل آنها نیز افرادی مانند عکرم، مقاتل بن سلیمان، قتاده، ضحاک، حسن بصری و عطاء وجود دارند که از تابعین بوده و حضوری در زمان وحی نداشته‌اند و در نقل نیز حتی در میان اهل سنت، وثاقت ندارند (بلاغی تحفی، ۴۵).^۴

علامه طباطبائی در مورد روایات اسباب نزول دیدگاهی دارند که خلاصه آن چنین است:

«اکثر این روایات که به عنوان سبب نزول آمده است، در حقیقت استنباط راوی از نسبت میان آیه و حادثه مورد نظر بوده است. شاهد بر این مطلب اینکه در ذیل برخی آیات، شأن نزول‌های مختلف و گاه متعارضی ذکر شده است و حتی گاهی این موارد مخالف از یک نفر (مثلاً ابن عباس) نقل شده است.» (طباطبائی، ۷/۱۱۰).

ابزارهای اعتبارسنجی اسباب نزول

طبق قواعد روش تحقیق در نقلیات و مطالب تاریخ و توضیحات برخی دانشمندان علوم قرآنی و برخی مفسرین، می‌توان ابزارهای اعتبارسنجی مطالب نقل شده به عنوان سبب نزول را چنین دانست.

۱. بررسی سندی نقل صورت گرفته

از آنجایی که اسباب نزول هویت نقلی دارند و منقولات نیازمند اعتبارسنجی سندی هستند، از این رو از نخستین ابزارهای لازم برای حل تعارض‌ها، اطمینان از اعتبار نقل است و روشن است که نقل دارای سند قوی‌تر در اولویت قرار می‌گیرد. از آنجایی که صرف بررسی سندی کفایت نمی‌کند، بدین جهت از کلمه «اولویت» استفاده شده است.

علامه طباطبائی در برخی موارد سبب نزول که دارای چند سند نیز هست، حکم به غیر قابل پذیرش بودن آن نقل داده‌اند و علت عدم پذیرش را عدم تناسب آشکار نقل ارائه شده با سیاق آیه بیان کرده‌اند (همان، ۱۵۵/۶). ایشان در بررسی نقلی که در آیه ۲۱۹ سوره بقره وارد شده است، می‌گوید:

«رواه فی الدر المنثور، عن ابن المنذر عن ابن حیان، و قد استضعفوا الروایة.»

(همان، ۲/۱۶۳)

۲. بررسی همزمانی واقعه ذکر شده با نزول آیه یا نزدیک به نزول آیه بنابراین داستان امتهای گذشته سبب نزول اصطلاحی نیست؛ مثلاً جریان سپاه ابرهه سبب نزول سوره فیل نیست.

۳. توجه به روش تعبیر ناقل

تعبیری که در فضای اسباب نزول آیات زیاد به کار می‌رود، «نزلت الاية في» است که دو وجهی است؛ یعنی هم می‌تواند در سبب نزول باشد، و هم می‌تواند در بیان مصداقی که آیه در مورد آن سخن می‌گوید باشد. زرکشی چنین می‌گوید:

«قد عرف من عادة الصحابة و التابعين أن أحدهم إذا قال: «نزلت هذه الآية في

کذا» فإنَّه يرید أَنْ هذِه الآيَة تضمنَ هذَا الْحُكْم؛ لَا أَنَّ هذَا كَانَ السبب فِي نزولِهَا.» (زرکشی، ۱۲۶/۱)

«شیوه رایج صحابه و تابعین این بوده است که وقتی از عبارت «این آیه در این باره نازل شده است» استفاده می‌کردند، منظورشان این بوده است که آیه مربوطه حاوی مطلبی درباره مصدق مورد نظر است، نه اینکه علت نزول آیه، آن مصدق بوده است.»

مثالاً در آیه شریفه ﴿وَ كَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا﴾ (فرقان/۵۵) در تفسیر چنین آمده است: «نزلت الآية في أبي جهل فصار عاماً في الكفار» (میدی، ۵۲/۷)، و تعابیری مانند «سبب نزولها، سبب نزول الآية، شأن نزولها، حدث كذا فنزلت الآية» تصریح به پرداختن به سبب نزول است.

نویسنده مقاله «علامه طباطبائی و معیارهای فهم و نقد احادیث اسباب نزول»، به نقل از عمادالدین محمد رشید، در کتاب «أسباب النزول و اثرها في بيان النصوص» آورده است:

«رشید، تمام کتاب لباب المنشوق فی اسباب النزول تأليف سیوطی را جستجو کرده و یافته است که ۸۰٪ موارد ذکر شده با این تعبیر به کار رفته‌اند.» (تفیسی، ۷۳)

نکته: این مقاله نمونه مناسبی برای تمرین تحلیل اسباب نزول است.

۴. بررسی عدم مخالفت با قطعیات عقلی، تجربی، عرفی و محکمات و پیش‌فرضهای دینی
مثالاً در سبب نزول سوره عبس دو واقعه نقل شده است که یکی از آنها، عمل «ترش رویی نسبت به فقیر» و توبیخ الهی را به پیامبر نسبت داده است، و دیگری این عمل را به یکی از اشراف مکه متنسب کرده است (طباطبائی، ۲۰۳/۲۰) که با عرضه این دو به محکمات قرآنی، مانند ﴿إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (قلم/۴)، ﴿أَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء/۲۱۵)، و عرضه بر محکمات اخلاق پیامبر اکرم ﷺ، می‌توان تعارض را با ترجیح موردِ منطبق با محکمات از میان برداشت.

۵. بررسی انطباق با قرایین تاریخی

مثالاً درباره آیه شریفه ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابَ تَعَالَوْا إِلَى كَلْمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهُ وَ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تُولُوا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/۶۴) دو سبب نزول ذکر شده است: ۱- در مورد مسیحیان نجران است. ۲- در مورد نامه پیامبر اکرم ﷺ به هرقلم روم است (همان، ۲۶۶/۳). علامه طباطبائی در قضاویت میان این دو، از قرینه تاریخی زیر استفاده کرده‌اند که:

«نامه پیامبر به سلاطین جهان در سال ششم هجرت انجام شد و ملاقات مسیحیان نجران در مدینه در سال دهم هجرت اتفاق افتاد و از سیاق آیات قبل می‌توان فهمید که متناسب با وقایع قبل از سال ششم هجرت هستند، بنابراین بعيد است که سبب نزول آیه مربوط به مسیحیان نجران باشد.» (همان، ۲۶۸) ایشان در تحلیل روایتی که در ذیل آیه ۴۳ سوره اعراف آمده است که این آیه مربوط به جنگ بدر است، چنین می‌گویند: «وقوع الجملة في سياق هذه الآيات وهي مكية يأبى نزولها يوم بدر أو في أهل بدر.» (همان، ۱۳۹/۸)

۶. بررسی سیاق آیه در فضای آیات قبل و بعد

مثالاً علامه طباطبائی درباره آیه شریفه ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبِنَّ أَنَا وَ رُسُلِي﴾ (مجادله/۲۱) چنین آورده‌اند:

«در تفسیر مجمع البیان چنین آمده که مسلمانان وقتی آزادسازی برخی مناطق را برای اسلام دیدند، گفتند که خداوند دو تمدن بزرگ روم و فارس را هم آزاد خواهد کرد. منافقین در جواب این مطلب گفتند: شما فکر کرده‌اید که روم و فارس مثل این چند منطقه کوچک هستند که بتوانید بر آنها مسلط شوید؟! خداوند در پاسخ منافقین، این آیه را وحی فرمود. اما به نظر می‌رسد که این جریان مربوط به سبب نزول آیه نیاشد، بلکه مسلمانان در پاسخ به منافقین از این آیه استفاده کرده‌اند.» (همان، ۱۹۸/۱۹)

علت این تحلیل علامه را می‌توان یکپارچگی سیاق آیات در این سوره دانست؛ یعنی این‌طور نیست که وسط مجموعه‌ای از آیات مرتبط با هم، آیه‌ای با سبب نزولی جدا از فضای قبل و بعد آمده باشد. علامه طباطبایی این‌گونه موارد را با اصطلاح «تطبیق» می‌شناساند (همان، ۱۱۱/۷).

نتیجه روشی شماره یک: «فرآیند قدم به قدم کشف سبب نزول یک آیه و اعتبارسنجی آن»:

براساس مبانی فوق و پس از آشنایی با منابع اسباب نزول و ابزارهای اعتبارسنجی آنها، می‌توان فرآیند اجرایی دستیابی به سبب نزول صحیح در یک آیه را چنین توصیف کرد (مراحل دارای ترتیب هستند و باید به دنبال هم اجرا شوند):

۱- برای دستیابی به سبب نزول در آیه مورد نظر، به این کتاب‌ها به ترتیب مراجعه کن (ترتیب تاریخی است): «أسباب النزول واحدی، التبیان فی نزول القرآن، اسباب النزول عسقلانی، لباب المتفقون فی اسباب النزول، نمونه بیانات در شأن نزول آیات، اسباب النزول غازی عنایه، الصحيح المستند من اسباب النزول، تسهیل الوصول الى معرفة اسباب النزول».

۱۳

۲- همچنین آیه مورد نظر را در کتب تاریخی مربوط به تاریخ صدر اول اسلام، مانند *الکامل فی التاریخ* ابن‌اثیر، *تاریخ ابن‌عساکر*، *تاریخ طبری*، *فضائل الصحابة* ابن‌نعمیم و نرم‌افزار *نورالسیره* جست‌وجو و نقل‌های ذکر شده را ثبت کن.

۳- سپس در منابع مورد مراجعه به دنبال سند این نقل بگرد و سند آن را ثبت کن (و اگر از منبع دیگری نقل کرده است، به آن منبع مراجعه و سند را ثبت کن).

۴- پس از آن، سند را اعتبارسنجی اولیه کن (با استفاده از روش‌های اعتبارسنجی سندی در علم رجال شیعه و عامه).

۵- آن‌گاه با بررسی اولیه محتوای سبب نزول ذکر شده، از هم‌زمانی واقعه با نزول آیه اطمینان حاصل کن (مربوط به امم گذشته نباشد، مربوط به بعد از نزول آیه نباشد، مربوط به مدت‌ها قبل از نزول آیه نباشد).

- ۶- سپس طرز تعبیر راوی نسبت به سبب نزول را بررسی کن (مربوط به تطبیق آیه بر یک مصداق نباشد).
- ۷- محتوای مطلب نقل شده را با قطعیات عقلی، تجربی، عرف قطعی و مشهود زمان نزول (مثلاً اخلاق پیامبر)، و محاکمات فضای دینی (مانند عصمت پیامبر) بسنجد (در هر جمله از محتوای مطلب، این سؤال را مطرح کن: آیا مفهوم این جمله مخالفت قطعی با عقل، تجربه قطعی، عرف و محاکمات دینی دارد یا نه؟).
- ۸- مطلب نقل شده را با قرایین تاریخی مرتبط با آن، طبق مراحل زیر مقایسه کن:
- با مراجعه به منابعی که مکی یا مدنی بودن سوره‌ها را ارائه کرده‌اند (مانند کتاب تفسیمات قرآن و سوره مکی و مدنی)،^۵ فضای آیه را به‌دست بیاور.
 - با مراجعه به منابعی که ترتیب نزول سوره‌ها را بیان کرده‌اند (مانند کتاب تاریخ نزول القرآن)، تاریخ مطلب نقل شده در سبب نزول را به‌دست بیاور.
 - بررسی کن آیا اسمای ذکر شده در سبب نزول (اعم از اشخاص، اماکن، وقایع اصلی) با تاریخ حدودی سبب نزول مطابق هستند؟ (با مراجعه به کتب رجالی برای شناخت اشخاص ذکر شده در آن واقعه).
- ۹- حداقل یک پاراگراف قبل و بعد از آیه مورد نظر را از نظر معنایی و وابستگی آیه مورد نظر به آنها بررسی کن (تشخیص سیاق) و تناسب مطلب ذکر شده در سبب نزول را با این سیاق بسنجد.
- ۱۰- اگر در مراحل قبل نقاط ابهامی وجود داشت، تناسب معنایی قوى در آیات مرتبط را اصل قرار بده و بقیه قرایین را با آن اعتبارسنجی کن (حتی سند).
- ۱۱- اگر در تمام مراحل فوق اعتبار و تناسب وجود داشت، حکم به صحت «سبب نزول» کن.
- ۱۲- اگر تناسب معنایی قابل قبولی وجود نداشت و بقیه قرایین نیز تراکم لازم را نداشتند، سبب نزول ذکر شده را رد کن (حتی اگر سند قوى دارد).
- ۱۳- برای اطمینان از دستیابی به کلیه قرایین، به تفسیرهای حاوی اسباب نزول آیات مراجعه کن (مانند الدرالمنتور، المیزان، البرهان) و روایات ذکر شده در سبب

نزول را با یافته‌های فوق مقایسه کن و نتیجه اصلاحی یا تکمیلی یا تأییدی یا انتقادی بگیر (نقد به مطلب ذکر شده در تفسیر).

۱۴- برای اطمینان از دستیابی به کلیه قراین، به مجامع روایی مراجعه کن (مانند جامع احادیث الشیعه و نرم افزار جامع الاحادیث) و روایات مرتبط با آیه مورد نظر را استخراج کرده، تحلیل کن و کلیه مؤلفه‌هایی را که در بحث سبب نزول آیه مورد نظر به دست آورده‌ای، با محتوای روایات مقایسه کن و نتیجه اصلاحی یا تکمیلی یا تأییدی یا انتقادی بگیر (نقد سندي یا مضمونی روایت).

۱۵- برای دستیابی به قراین احتمالی بیشتر، به نرم افزار «جامع فقه اهل بیت» مراجعه کن و عبارت آیه را در آن جست و جو کن و نتایج استفاده‌ها و تحلیل‌هایی را که فقهاء از این آیه کردند، مرور کن و قراین احتمالی را استخراج و بر اساس آنها، نتایج قبلی را بازنگری کن.

نمونه عملی فرآیند فوق (کشف و اعتبارسنجی سبب نزول آیه اول سوره متحنه) در سوره متحنه آیه یک، چنین آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِي وَعَدُوَّكُمْ أُوتِيَاءً تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيمَانَكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جَهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسْرُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَحْقِيَّمُ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعُلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾.

طبق مراحل پانزده‌گانه بالا، برای کشف و اعتبارسنجی سبب نزول این آیه حرکت می‌کنیم.

مرحله یک: مراجعه به کتب اسباب نزول

به اسباب النزول واحدی، لباب التقول سیوطی، اسباب النزول غازی عنایه، تسهیل الوصول الى معرفة اسباب النزول خالد العک مراجعه شد، همگی یک سبب نزول مشابه با آنچه واحدی نقل کرده است، نقل کرده بودند که عبارت آن چنین است:

«قال جماعة المفسرين: نزلت في حاطب ابن أبي بلعة، و ذلك أن سارة مولاية أبي عمر بن صهيب بن هشام بن عبد مناف أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة، و رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوجه لفتح مكة، فقال

لها: «أ مسلمة جئت»، قالت: لا. قال: «فما جاء بك؟»، قالت: أنتم الأهل و العشيرة و الموالى، وقد احتجت حاجة شديدة، فقدمت عليكم لتعطونى و تكسوني. قال لها: «فأين أنت من شباب أهل مكة؟» - و كانت مغنية - قالت: ما طلب مني شيء بعد وقعة بدر. ففتح رسول الله صلى الله عليه و سلم بنى عبد المطلب و بنى المطلب فكسوها و حملوها و أعطوها، فأتتها حاطب ابن أبي بلعة، و كتب معها إلى أهل مكة، و أعطاها عشرة دنانير، على أن توصل إلى أهل مكة، و كتب في الكتاب: من حاطب إلى أهل مكة، إن رسول الله صلى الله عليه و سلم يريدكم، فخدعوا حذركم. فخرجت سارة، و نزل جبريل عليه السلام فأخبر النبي صلى الله عليه و سلم بما فعل حاطب..... فأرسل رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى حاطب فأتاه، فقال له: «هل تعرف الكتاب؟»، قال: نعم. قال: «فما حملك على ما صنعت؟»، فقال: يا رسول الله، و الله ما كفرت منذ أسلمت، و لا غشستك منذ نصحتك، و لا أحببتممنذ فارقتمهم، و لكن لم يكن أحد من المهاجرين إلا و له بمكة من يمنع عشيرته، و كنت غريبا فيهم، و كان أهلى بين ظهرايهم، فخشيت على أهلي، فأردت أن أتخذ عندهم يدا، و قد علمت أن الله ينزل بهم بأسه، و كتابي لا يغنى عنهم شيئا. فصدقه رسول الله صلى الله عليه و سلم و عذرها، فنزلت هذه الآية: يا أيها الذين آمنوا لا تتّخذوا عَدُوّي وَ عَدُوّكُمْ أَوْلِياءَ. فقام عمر بن الخطاب فقال: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق. فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «و ما يدريك يا عمر، لعل الله قد اطلع على أهل بدر
قال لهم: اعملوا ما شئتم، قد غفرت لكم.» (العک، ۳۵۲)

مرحله دو: جست وجو در منابع تاریخی

در نرم افزار «نورالسیره» عبارت آیه جست وجو و نتایج ارائه شده در «اسد الغابه»، «انساب الاشراف»، «تاریخ طبری»، «البلایة و النهاية» و «دلائل النبوه» بررسی شد و مطلبی اضافه بر مطلب فوق یافت نشد.

مرحله سه و چهار: یافتن سند و تحلیل سند

در اسباب النزول واحدی دو استناد وجود دارد: «۱- جماعة من المفسرين، ۲- عن الشافعی: اخیر نا سفیان بن عینه الی آخره ...».

برای اعتبارسنجی عبارت «جماعة من المفسرين»، به مفسرین مراجعه می‌کنیم: در تفسیر مقاتل بن سلیمان در قرن دوم این مطلب نقل شده است (مقاتل، ۲۹۹/۴): همچنین در تفسیر قمی از علی بن ابراهیم، در قرن سوم که یک قرن قبل از واحدی است، همین مطلب نقل شده است (قمی، ۳۶۱/۲).

برای اعتبارسنجی اصل وجود سند نقل شده، به صحیح بخاری مراجعه می‌کنیم، می‌یابیم که او نیز همین جریان را با این سند نقل کرده و سند آن را صحیح دانسته است (بخاری، ۴۰۰/۷).

مرحله پنجم: هم زمانی نزول آیه با واقعه ذکر شده
با توجه به متن وارد شده در سبب نزول، هم زمانی واقعه با نزول آیه احراز می گردد.

مرحله ششم: طرز تعبير راوي

تعییر راوی، «نزلت الآیة فی» است که می‌تواند به معنای سبب نزول یا صرفاً مصداقی برای آیه باشد که با مراجعته به متن ذکر شده برای سبب نزول، احراز می‌شود که این آیه قیلَّا نازل نشده بوده تا اکنون مصداقی برای آن تعیین شود.

مرحله هفت: مقایسه با قراین قطعی عقلی، تجربی، عرفی، دینی
مؤلفهای مخالف با قطعیات عقل و عرف زمان پیامبر یافت نشد. اما در مطلبی که نسبت به اهل بدر ذکر شده که مجازات اعمال از آنها برداشته شده است، مخالفت با آیات و روایات دیگر دیده می شود. علامه طباطبائی در این مورد چنین سان داشته است:

«این سبب نزول از نظر متن خالی از اشکال نیست؛ زیرا اولاً از ظاهر آن برمنی آید که حاطب بن ابی بلتعه به خاطر عملی که کرده بود، مستحق اعدام و یا کفیری دیگر کمتر از اعدام بوده و تنها به خاطر شرکتش، در جنگ بدر مجازات

نشده، چون بدری‌ها در برابر هیچ گناهی مجازات نمی‌شوند، در حالی که روایات واردہ در داستان افک معارض آن‌اند و حکم به معاف بودن فرد از مجازات با قطعیات فقه سازگار نیست.» (طباطبایی، ۲۲۶/۱۹)

مرحله هشت: مقایسه با قرایین تاریخی

ابتدا احوال حاطب بن ابی بلتعه در کتب رجالی شیعه (با استفاده از نرم‌افزار «رجال شیعه») و عامه (با استفاده از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة») جست‌وجو و احراز شد که از مجاهدان جنگ بدر بوده است. سپس با جست‌وجوی کلمات کلیدی از متن سبب نزول، در کتب حدیثی (با استفاده از نرم‌افزار جامع احادیث فریقین) و تاریخی (با استفاده از نرم‌افزار نورالسیره)، همین متن و موقعیتی که واحدی نقل کرده است، به دست آمد (ابن اثیر، ۴۳۲/۱).

مرحله نه: بررسی سیاق آیات قبل و بعد

آیات بعد از این آیه در سوره ممتحنه بررسی شدند و با متن سبب نزول منطبق بودند، بهویژه آیه سه که متناسب با علتی است که حاطب بن ابی بلتعه برای کار غلطِ خود ذکر کرده بود.

مرحله ده:

در این آیه موضوعیت ندارند.

مرحله یازده: نتیجه

سبب نزول ذکر شده دارای اعتبار است.

مرحله دوازده:

در این آیه موضوعیت ندارد.

مرحله سیزده و چهارده و پانزده: اعتباریابی نتیجه

به کتب تفسیر و روایی و فقهی معرفی شده مراجعه شد، سبب نزول دیگری یا تعابیر دیگری از همین سبب نزول ذکر نشده بود.

بخش دوم: چگونگی حل تعارض میان اسباب النزول متعدد برای یک آیه
در اختلاف میان نقل‌هایی که از سبب نزول برای یک آیه وجود دارد، چه باید کرد؟ مثلاً در آیه شریفه ﴿وَلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَإِنَّمَا تُؤْلُوا فَقَمَ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلَيْهِ﴾ (بقره/۱۱۵) چهار سبب نزول آمده است: مربوط به تغییر قبله مسلمین، مربوط به نماز نافله بر روی مرکب، مربوط به جهت قبله در تاریکی، مربوط به آیه ﴿اَدْعُونَى اسْتَجِبْ لَكُم﴾ (غافر/۶۰) (سیوطی، لباب النقول، ۲۲).

در کتاب «اسباب نزول» محمدباقر حجتی و مقاله «راهکارهای حل تعارض در اسباب نزول آیات»، نویسنده‌گان نمونه آیاتی را که در کتب تفسیری، سبب نزول‌های متفاوتی راجع به آنها وارد شده است، به تفصیل طرح کردند.

برای رفع تعارض‌ها، استفاده از شش ابزاری که برای اعتبارسنجی در اصل سبب نزول ذکر شدند، حجم زیادی از تعارض‌ها را مرفوع خواهد کرد. برخی دانشمندان علوم قرآنی، دو ابزار دیگر نیز برای رفع تعارض‌ها ارائه کردند.

۱. امکان تعدد اسباب یا تداخل اسباب

در برخی موارد، چند سبب برای یک آیه آمده است که به نظر می‌رسد همه آنها درست هستند و تعارضی با یکدیگر هم ندارند. در این موارد می‌توان احتمال داد که تمام آنها واقع شده‌اند و آیه بعد از آنها نازل شده است؛ مانند آیه شریفه ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تُسْتَأْلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُتِّلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفُرَ بِالْأَيْمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (بقره/۱۰۸) که در سبب نزول آن، چهار مورد آمده است: ۱- وهب بن زید از رسول خدا خواست که کتابی از آسمان نازل کند؛ ۲- عده‌ای از مشرکین از رسول خدا خواستند که فرشتگان را نمایان کند؛ ۳- عده‌ای درخواست کردند که خدا را به آنها نشان بدهد؛ ۴- قریش درخواست کردند که کوه صفا را به طلا بدل کند (طوسی، ۴۰۲/۱).

۲. امکان نزول مکرر آیه در چند واقعه

برخی دانشمندان علوم قرآنی برای رفع تعارض میان سبب‌های نزول مختلفی که برای یک آیه ذکر شده است، گفته‌اند شاید این آیه چند بار نازل شده است، اما

این امکان مردود است؛ چرا که اگر عین وحی باشد، باید این تکرار ثبت شود؛ مانند تکرار قسمت‌هایی از آیات مختلف. آنچه در این مورد قابل احتمال دادن است، اینکه پیامبر اکرم ﷺ در واقعه‌ای، از آیه‌ای که قبلًاً نازل شده است، استفاده کرده و آن آیه را قرائت فرموده‌اند و برخی گمان کرده‌اند که آیه دوباره به پیامبر خدا وحی شده است؛ مانند آیه شریفه ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدُهُ وَيُخَوِّفُنَّكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (زمر: ۳۶) که در سبب نزول آن دو مورد ذکر شده است: یک مورد در تلاش کفار برای ترور پیامبر، و دیگری در ترساندن خالدین ولید که به امر پیامبر، دستور از بین بردن درختی را که کفار می‌پرستیدند، داشت (انصاری، ۴۱۸/۸).

نتیجه روشهای شماره دو: «فرآیند قدم به قدم رفع تعارض میان سبب نزول‌های متعدد» با توجه به ابزارهای شش گانه اعتبارسنجی، در صورتی که چند سبب نزول ذکر شده بود، ابتدا مراحل پانزده‌گانه سابق را برای هر یک از آنها انجام می‌دهیم که در اثر این کار، بیشتر تعارض‌ها با حذف موارد غیرمعتبر رفع خواهند شد. اما اگر تمام اسباب نزول ذکر شده از اعتبار اولیه برخوردار شدند و تعارض مستقر شد، با تخصیص «وزن و ضریب تأثیر» به هر کدام از ابزارها، می‌توان سبب نزول مُرجح را مشخص کرد (تعیین ضریب‌های ذکر شده در جدول زیر براساس مباحث مبنایی است که در قسمت اول مقاله ذکر شدند). بنابراین (دبالة مراحل پانزده‌گانه در قسمت اول)

۱۶- اگر چند سبب نزول برای آیه مورد نظر ذکر شده است، هر کدام را طبق مراحل قبل تحلیل کن و در جدول زیر قرار بده:

ردیف	محتوای نحوی	سند (با ضریب ۱)	تعبر ذکر شده برای نقل مطلب (با ضریب ۱)	میزان ^۱ انطباق با قطعیات عقلی، تجربی، عرفی، دینی (با ضریب ۱)	میزان انطباق با قارین تاریخی (با ضریب ۲)	میزان

۱۷- اگر تمام یا برعی سبب‌های ذکر شده دارای میزان انطباق مناسبی با مؤلفه‌های اعتبارسنجی هستند، احتمال تداخل اسباب یا تعدد اسباب را با تحلیل مجدد قرایین تاریخی بررسی کن و بین اگر تصویر متناسبی با قرایین از واقعه تاریخی حقیقی براساس تعدد یا تداخل اسباب قابل ارائه است، حکم به تداخل یا تعدد اسباب کن (حکم به تداخل اسباب، وقتی سبب‌های ذکر شده مربوط به اجزای مختلف یک واقعه هستند، و حکم به تعدد اسباب، وقتی سبب‌های ذکر شده مربوط به وقایع مجزا از یکدیگر هستند).

۱۸- اگر تداخل و تعددی کشف نشد، در جدول فوق، موردی را که بیشترین میزان انطباق را داشت (تراکم قرایین)، به عنوان سبب نزول انتخاب کن.

۱۹- به تفسیر روح المعانی، تفسیر المیزان، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، البرهان (بحرانی) و تفسیر قمی که بیشترین نقل سبب نزول و بیشترین تحلیل را دارند، مراجعه کن و یافته خود را با مطالب این مفسرین مقایسه کن و نتیجه اصلاحی یا تکمیلی یا تأییدی یا انتقادی بگیر (نقد مطلب ذکر شده در تفسیر براساس قرایین کافی).

۲۰- به مجامع روایی و فقهی مراجعه کن (مانند کافی، جامع احادیث الشیعه، نرم افزار جامع الاحادیث و جامع فقه اهل بیت) و آیه مربوطه را در آنها جستجو کن و در روایاتی که به دست می‌آید، موضوع روایت، اشخاص روایت، حکم روایت، و هر کلمه احتمالی را که به سبب نزول‌های ذکر شده می‌تواند ارتباط داشته باشد، استخراج کن و یافته اولیه خود را در سبب نزول، با مطالب روایات مقایسه کن و نتیجه اصلاحی یا تکمیلی یا تأییدی یا انتقادی بگیر.

نمونه عملی فرآیند فوق (حل تعارض میان سبب نزول‌هایی که برای سوره تحريم ذکر شده است)

سوره تحريم با این آیه شروع می‌شود: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحْلَ اللَّهُ لَكَ تَبَيَّنَى مَرْضَأَةً أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» و در دنباله، جریان آزار و اذیتی را که برعی همسران پیامبر بر ایشان روا داشتند، بیان نموده و آنها را تهدید می‌کند و از

پیامبر ﷺ در برابر آنها دفاع می‌نماید. در سبب نزول این سوره، اختلاف‌های

زیادی وجود دارد. آنچه قطعاً از ظاهر آیات مربوطه بر می‌آید، این است که:

- ۱- دو نفر از همسران پیامبر خدا نارضایتی‌ای از رسول خدا پیدا کرده بودند.
- ۲- پیامبر خدا برای جلب رضایت آنها، کار حلالی را بر خود ممنوع کرده بودند.
- ۳- پیامبر خدا سرّ را به یکی از همسرانشان بیان کرده بودند.
- ۴- آن زن این سرّ را به فرد دیگری افشا کرد.
- ۵- پیامبر خدا به واسطه اطلاع الهی از این افشاء سرّ، آن زن را توبیخ کردند.
- ۶- خداوند این زنان را مورد توبیخ و تهدید قرار داد.

اما اینکه آن دو زن که بودند، چه نارضایتی داشتند، پیامبر چه کاری را بر خود ممنوع ساخت، چه سرّ را با کدام همسرشان در میان گذاشتند، آن همسر، آن سرّ را برای چه کسی افشا کرد، آیا توبیخ الهی فقط مربوط به افشاء سرّ شخصی پیامبر بود، یا امر بزرگتری در کار بوده است و سؤالاتی از این دست، روایات مختلفی وارد شده است.

در این مجال، براساس اطلاعاتی که علامه طباطبائی در تحلیل روایی این آیات ارائه کرده‌اند (طباطبائی، ۱۹/۳۳۷)، به تطبیق روش حل تعارض میان اسباب نزول که در اینجا ارائه شد، می‌پردازیم.

علامه طباطبائی در این آیه، پنج سبب نزول را ذکر کرده‌اند که سه مورد مشهورتر را در جدول تحلیل اسباب نزول وارد می‌کنیم:

ردیف	محتوای سبب نزول	تعییر ضریب (۱)	ذکر شده برای نقل مطلب (با)	میزان انطباق با قطعیات عقلی، تجربی، عرفی، دینی (با) ضریب (۱)	میزان انطباق با فقرain تاریخی (با) ضریب (۲)	میزان انطباق با سیاق (با) ضریب (۲)
۱	كانت عائشة و حفصة متحابتين فذهبتا حفصة إلى بيت أبيها تحدث عنه فأرسل النبي صلى الله عليه وأله إلى جاريته فظلت معه في بيت حفصة وكان اليم الذى يأتي فيه عائشة فوجدتهما في بيتها فجعلت تنتظر خروجهما وغارت غيرة شديدة فأخرج النبي جاريته ودخلت حفصة فقالت: قد رأيت من كان عندهك و الله لقد سواتي، فقال النبي: والله لأرضينك وإنى مسر إليك سرا فاحفظيه، قالت: ما هو؟ قالت: إنى أشهدك أن سريتى هذه على حرام رضا لك. فاطلقت حفصة إلى عائشة	فى الدر المنشور أخرج ابن سعد و ابن مروديه عن ابن عباس	فلمًا أخبرت سر النبي أظهر الله النبي عليه فائزلا	ابهامي موجود است كه آیا از شأن پیامبر برمنی آید که برای جلب رضایت همسر خود، قسم به ترک رابطه با فرد دیگری بخورند؟ (خامه گر، ۱۰۸)	با توجه به رابطه عایشه و حفصه، و طرز رفتار آنها با پیامبر خدا، و طرز رفتار آنها با	ابهام در قسمتی از آیه که فرمود: «عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ» باقی می ماند که مگر چه مطلب دیگری در واقعه بوده است که برای پیامبر فقط یک قراین تاریخی منطبق است.



	مهم تر از اینها باشد؟ (خامه‌گر، ۱۰۸)				فأسرت إليها أن أبشرى أن النبي ص قد حرم عليه فتاته فلما أخبرت بسر النبي أظهر الله النبي عليه فأنزل الله: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لَمْ تُحِرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ».	
همان	ابهام دارد؛ زیراً با توجه به اینکه در روایاتی که از عمر درباره همین آیات نقل شده، چنین چیز مهمی ذکر نشده است، همچنین با سیاق «عرفَ بعضَةَ وَ أَعْرَضَ عَنْ بعضِ» سازگار نیست.	همان	فرحمنها فاتنزل الله «يَا أَيُّهَا ^۱ الَّتِي لَمْ تُحِرِّمْ» ^۲	في الدر المنشور، آخر الطبراني و ابن مردویه عن ابن عباس	دخلت حفصة على النبي صلى الله عليه وآله في بيته و هو يطأ ماريّة فقال لها رسول الله: لا تخيّر عائشة حتى أبشرك بشارّة فإن أباك يلي الأمر بعد أني يكر إذا أنا مت. فذهبت حفصة فأخبرت عائشة قالت عائشة للنبي: من أباك هذا؟ قال: نأتي العليم الخير، قالت عائشة: لا أنظر إلىك حتى تحرم ماريّة فحرّمها فاتنزل الله «يَا أَيُّهَا ^۳ الَّتِي لَمْ تُحِرِّمْ».	۲
همان	مخالفتی با قراین تاریخی ندارد	همان مطلب فوق، به علاوه اینکه آیا رسول خدا به طور معمول متوجه به امر معمولی مانند بود آن خوردنی نشده است و بعد هم	قال والله لا أشربه، فاتنزل الله: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لَمْ تُحِرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ»	في الدر المنشور، آخر ابن المنذري و ابن أبي حاتم و الطبراني و ابن مردویه بسند صحيح عن	كان رسول الله صلى الله عليه وآله يشرب من شراب عند سودة من العسل فدخل على عائشة فقالت: أني أجد منك ريحًا، فدخل على حفصة قالت: أني أجد	۳

<p>به خاطر جلب رضایت همسران خود آن غذا را بر خود ممنوع می کنند؟! (حامه‌گر، ۱۰۵)</p>	<p>ابن عباس</p>	<p>منک ریحا فقال: أرأه من شراب شربته عند سودة و الله لا أشربه، فأنزل الله: «يا أيها النبي لم تُحِمِّمْ ما أَحَلَّ الله لَكَ» الآية.</p>
---	-----------------	---

تحليل

- بررسی استناد: در استنادی که علامه طباطبایی نقل کرده‌اند (با وجود استناد بیشتری که در الدرالمشور که منبع نقل علامه است، وجود دارد)، قوت و صحت هر سه به یک اندازه است (گرچه مؤلف مقاله «نقد و بررسی روایات شأن نزول سوره تحریم»، روایت مربوط به جریان عسل را که مرتبط با زینب بنت جحش است، قوی‌تر می‌داند).
 - بررسی نوع تعبیر از سبب نزول: در هر سه مورد، به صراحت، نزول آیه شریفه را به دنبال واقعه مذکور بیان کرده‌اند و اختلاف تعبیری وجود ندارد.
 - بررسی میزان انتباطق با قطعیات عقلی، تجربی، عرفی، دینی: علامه طباطبایی در این موارد نکته‌ای را بیان نکرده‌اند، لکن برخی تحلیل‌گران (خامه‌گر، ۱۱۷) عملکرد نقل شده از پیامبر در تحریم را با شأن پیامبر سازگار نمی‌دانند.
 - بررسی میزان انتباطق با قرایین تاریخی: سبب نزول اول انتباطق بیشتری با قرایین تاریخی دارد.
 - بررسی میزان انتباطق با سیاق آیات: در هر سه مورد، ابهام در انتباطق با سیاق آیات وارد است.

نتیجه اولیه: سبب نزول شماره یک، سبب نزول آیه شریفه است.

از آنجایی که سبب نزول‌های شماره یک و سه اعتبار تقریباً مساوی داشتند، به مرحله هفده از مراحل اصلی می‌رویم؛ یعنی محتمل است که «تعدد یا تداخل اسباب» وجود داشته باشد، یعنی:

الف) ممکن است که ابتدا جریان عسل در منزل سوده اتفاق افتاده و پیامبر از کنار آن کریمانه عبور کرده باشند و سپس جریان ماریه در منزل حفصه اتفاق افتاده باشد که سبب ناراحتی عمیق پیامبر و نزول آیه شده باشد.

ب) ممکن است که هر دو جریان در اصل یک واقعه بوده است و به علت حذف یا تصحیف در عبارات نقل شده، تبدیل به دو صحنه شده باشند. قرینه‌ای که می‌تواند این امر را تقویت کند، رابطه «لغظ عسل با جریان ماریه» است. عرب برای تمتع مرد از همسرش، عبارت «عسل المرأة» و عبارت کنایی «يذوق عُسْلِهَا» را به کار می‌برد و این تعبیر در روایات نیز زیاد به کار رفته است (ابن منظور، ۴۵/۱۱؛ کلینی، ۴۲۵/۵). از این‌رو می‌توان تصور کرد که واقعه چنین بوده است:

«پیامبر اکرم ﷺ به خانه سوده رفته بودند و با توجه به اینکه سوده زنی بود که از سن معمولش گذشته بود و نوبت‌های خود را نیز به دیگر زنان پیامبر می‌داد، پیامبر اکرم با کنیز خود ماریه در خانه سوده خلوت می‌کنند، و چون قدری طول می‌کشد تا بیرون بیایند (این عبارت در برخی از سبب نزول‌ها ذکر شده است)، حفصه کنجکاو شده و وقتی حضرت خارج می‌شوند، از سوده می‌پرسد چرا پیامبر زمان بیشتری در خانه تو ماندند؟ سوده به کنایه می‌گوید که زنی برای پیامبر عسل آورده بود و حضرت مشغول تناول آن بودند (عبارةٰ که در نقل‌های دیگر ذکر شده بود). حفصه متوجه اصل جریان شده و به روی پیامبر می‌آورد و پیامبر از او می‌خواهد که این مطلب را به عایشه نگویید ... تا آخر ماجرا.»

نتیجه‌گیری

تفسرین برای دستیابی به معنای جامع و مانع از آیات قرآن کریم، بررسی «سبب نزول» را در دستور کار دارند و با بیان منقولاتی از تاریخ یا روایات و سپس توضیحی در تحلیل آنها، پرونده بحث را بسته و از نتایج آن در استخراج معانی موجود در آیات استفاده می‌کنند؛ اما مانند دیگر عملکردهای علمی تحلیلی، روش آن را بیان نمی‌کنند و خواننده فقط ناظر نتایجی است که فرآیندهای آن در ناخودآگاه مؤلف در جریان است. تلاش برای کشف این فرآیندها و دقیق‌سازی

آنها، سبب کاهش احتمال خطا و افزایش احتمال کشف واقعیت با ابعاد مختلف آن و سرعت در کار می‌شود.

در این مقاله، بیست فرآیند برای کشف، اعتبارسنجی و حل تعارض‌ها در اسباب نزول ارائه گردید و با ذکر مبانی مباحث اسباب نزول، تلاش شد تا این مراحل مدلّ گردد و با تطبیق آن بر دو نمونه در دو مرحله، کارآیی آن در عمل نیز مشهود گردد.

هر صاحب‌نظری در این فضای هنگام کار بر اسباب نزول در آیات، ناگزیر مراحلی را طی می‌کند، از منابعی استفاده می‌کند، قرائی را جمع‌آوری کرده، برآیندگیری می‌کند و با کشف ابعاد و روابطی، تعارض‌ها را حل و فصل می‌کند. این نوشته به عنوان یک پیش‌نویس می‌تواند توجه متخصصین را به عملکردهای ناخودآگاه خود جلب کند تا به واسطه دقت‌ها و خبرویتی که دارند، این مراحل اصلاح و تکمیل گردد و جزئیات بیشتری از آن آشکارسازی شود.

پی‌نوشت‌ها

۱- سیوطی در الاتقان، فهرست مفصلی از این موارد را ارائه کرده است: «منها: معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم؛ منها: تخصيص الحكم به عند من يرى أنَّ العبرة بخصوص السبب؛ منها: أنَّ اللفظ قد يكون عاماً، ويقوم الدليل على تخصيصه؛ منها: الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال، قال الواحدى: لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها و بيان نزولها، وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوى في فهم معانى القرآن؛ منها: معرفة اسم النازل فيه الآية و تعين المبهم فيها». (الإتقان في علوم القرآن، ١٢٢/١)

۲- در مقاله «نقد و بررسی کتاب‌های اسباب نزول» (سجادی و بهرامی)، توضیحات انتقادی از برخی کتب اسباب نزول ارائه شده است. مؤلفین، کتاب «باب التقول» سیوطی را بهتر از «اسباب النزول» واحدی می‌دانند.

۳- این کتاب جامع بین گزارش‌های طبری، نیشابوری، ابن جوزی، قرطبی، ابن کثیر و سیوطی است.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، علی بن محمد؛ اسدالغابة فی معرفة الصحابة، قاهره، چاپ افست بیروت، بی تا.
- اراکی، محمدعلی؛ اصول الفقه، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۵ش.
- انصاری مبیدی، خواجه عبدالله؛ تفسیر کشف الاسرار و عدة البار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ایروانی نجفی، مرتضی؛ شاه پسند، الله؛ «تقابل سیاق و اسباب نزول در آیه احصار»، کتاب قیم، سال اول، شماره ۴، ۱۳۹۰، ۵۲-۳۱.
- بحرانی، شیخ یوسف؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق.
- بلاغی نجفی، محمدجواد؛ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
- پیروزفر، سهیلا؛ «حكم روایت صحابه از اسباب نزول»، علوم حدیث، شماره ۳۷، ۱۳۸۴، ۷۳-۴۸.
- حجتی، محمدباقر؛ نمونه بیانات در شأن نزول آیات، تهران، اسلامی، ۱۳۵۹ش.
- حسینی، م؛ «بررسی آماری اسباب نزول»، پژوهش‌های قرآنی، سال اول، شماره ۱، ۱۳۷۴، ۲۴۸-۲۴۱.
- خامه‌گر، محمد؛ سلمانزاده، جواد؛ «نقد و ارزیابی روایات شأن نزول سوره تحریم»، پژوهش‌های قرآنی، سال هجدهم، شماره ۷۲، ۱۳۹۲، ۱۲۳-۹۲.

۱۱. خرمشاھی، بهاءالدین (به کوشش)؛ دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران، انتشارات دوستان و ناهید، ۱۳۸۱ش.
۱۲. ربانی، حسن؛ صدر، سید موسی؛ «جعل و تحریف در روایات اسباب نزول»، پژوهشی قرآنی، سال اول، شماره ۲، ۱۳۷۴، ۶۵-۸۶.
۱۳. زركشی، محمدبن عبدالله؛ البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالعرفه، ۱۴۱۰ق.
۱۴. سجادی، سید ابراهیم؛ بهرامی، محمد؛ «نقد و بررسی کتاب‌های اسباب نزول»، پژوهشی قرآنی، سال اول، شماره ۲، ۱۳۷۴، ۱۲۵-۱۵۶.
۱۵. سیوطی، جلال الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العربية، ۱۴۱۲ق.
۱۶. —————؛ لباب النقول فی اسباب النزول، مشهد، بی‌نا، ۱۳۸۳ش.
۱۷. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث، بی‌تا.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.
۱۹. غازی عنایه؛ اسباب النزول القرآنی، بیروت، دارالجبل، ۱۴۱۱ق.
۲۰. غضنفری، علی؛ «راهکارهای حل تعارض در اسباب نزول آیات»، پیام جاودان، شماره ۹، ۱۳۸۴، ۷۲-۴۸.
۲۱. محمد رافت، سعید؛ تاریخ نزول القرآن الکریم، بیروت، دارالوفاء، ۱۴۲۲ق.
۲۲. مستفید، حمیدرضا؛ دولتی، کریم؛ تقسیمات قرآن و سور مکی و مدنی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۸۴ش.
۲۳. مسعودی، محمدمهدی؛ «تطابیق تفسیری اسباب نزول و آیه - روشی برای نقد اسباب نزول»، پژوهشی قرآنی، سال اول، شماره ۲، ۱۳۷۴، ۳۴-۱۵.
۲۴. معرفت، محمدهادی؛ التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۵. نفیسی، شادی؛ علامه طباطبائی و معیارهای فهم و نقد احادیث اسباب نزول، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱ش.
۲۶. واحدی نیشابوری، علی بن احمد؛ اسباب النزول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

نقد قرینه بودن سنت برای فهم قرآن*

فوج الله میرعرب (نویسنده مسؤول)

سید محمد رضا صفوی***

چکیده:

رابطه قرآن و سنت از مباحث مهم علوم قرآن است. بعضی در عین باطل دانستن نظریه قرآن بسندگی، معتقدند قرآن در بیان مراد خود کاستی ندارد و نیازمند غیر، از جمله سنت نیست. در مقابل، گروهی سنت را قرینه‌ای برای فهم قرآن و درک مراد آن دانسته‌اند. اینان راه نشان دادن، بیان جزئیات و مصادیق، جری و تطبیق و تأویلات معصومان را که شأن تعیین شده برای آنان از سوی خداوند است، تفسیر خوانده‌اند. ناقدان این نظر پرسیده‌اند که اگر بنا بود قرآن نیازمند غیر برای ارائه مراد خود باشد، متشابهات قرآن اولویت داشته‌ند، ولی خدای متعال راه فهم متشابهات را رجوع به محکمات خود قرآن قرار داده، نه سنت. همچنین براساس سنت قطعی، قرآن حاکم بر سنت است و میزان و معیار در صحبت انتساب آن، پس چگونه نیازمند به سنت که محکوم آن است، باشد؟ صاحب این نظر به قرآن بسند نمی‌کند و از جایگاه سنت در منظومه تعالیم اسلامی غافل نیست؛ زیرا قرآن به صراحت سخن پیامبر را وحی، یعنی حجت خوانده است، ولی این اعتقاد نه تنها دلیل نیازمندی قرآن به سنت نیست، که اثر عکس دارد. این پژوهش تحلیلی توصیفی با هدف نشان دادن قابل خدشه بودن نظریات ارائه شده در متون آموزشی در مورد تفسیر قرآن انجام شده و تلاشش براین است که اثبات کند آیچه در قرآن بیان نشده، طبق برنامه بوده و سنت در طول قرآن، ارائه‌کننده آن چیزی است که قرآن بر عهده‌اش گذاشته است و تنها در صورت روشن بودن مرادات قرآن، سنت پشتوانه مشروعیت خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها:

قرآن / سنت / فهم قرآن / تفسیر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۹، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۲.

mirarab@isca.ac.ir

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

s.mrsafavi@yahoo.com

*** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روشن شدن مراد هر کلامی از جمله کلام الهی در قرآن، در گرو دستیابی به قراین پیوسته و ناپیوسته آن است. گروهی از مفسران و قرآنپژوهان، بهویژه اخباریان به طور کلی و بعضی مانند آیت‌الله معرفت (معرفت، ۵/۱) و آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۳۴)، بر این باورند که سنت در مواردی قرینهٔ ناپیوسته آیات الهی است و بدون آن، مراد خدای متعال از کلامش فهمیده نمی‌شود. در مقابل، گروهی، به خصوص مفسران معاصر مانند علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی و هم‌فکرانشان، قرآن را در بیان معنای مراد، بی‌نیاز از سنت دانسته‌اند (طباطبائی، قرآن در اسلام، ۲۴؛ همو، المیزان، ۹/۱؛ جوادی آملی، تسنیم، ۶۴/۱).

گفتنی است که هرچند از مقابله آیت‌الله سید جعفر سیدان (فصلنامه سمات، ۱۲/۸-۱۹) و عبدالنبی مهدی (فصلنامه سمات، ۷/۱۶۴-۱۷۱) با نظریه استقلال که امروزه به نام علامه طباطبائی مشهور شده، غافل نبوده‌ایم، ولی هدف ما اثبات نارسایی ادله نیاز قرآن به سنت برای افاده مراد و رفع اتهام اعتقاد به قرآن‌بسندگی از معتقدان به استقلال قرآن، با خدش در ادله موافقان نیاز قرآن است. به نظر می‌رسد برخی تلاش دارند با اعلام نیاز قرآن به سنت، رابطه قرآن و سنت را مستحکم کنند، در حالی که به نظر می‌رسد با مبهم دانستن قرآن، سنت را بی‌پشتونه کرده‌اند.

عمده دلیلی که گرایش به نظریه وابستگی فهم قرآن به سنت را برای بعضی ضروری جلوه داده، احکام کلی قرآن است که جزئیات و خصوصیات آنها را سنت بیان می‌کند. طرفداران نظریه نیاز قرآن به سنت، آیاتی را که فهم مراد از آنها جز از طریق سنت ممکن نیست، به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

- ۱- قرآن معارف یا احکام را مجمل آورده و تفصیل آن جز از طریق سنت دست یافتنی نیست؛ مانند آیاتی که درباره نماز، حج، زکات و... است.
- ۲- قرآن مطلقات و عموماتی دارد که قیود و مخصوص‌های آنها از طریق روایات به ما رسیده است.
- ۳- در قرآن آیاتی هست که بدون در نظر گرفتن روایات، معنایی از آنها فهمیده می‌شود که مقصود نیست، بلکه مقصود آن است که در حدیث است.

از این دلایل نتیجه گرفته شده که قرآن به تنها بی نمی تواند معنای مورد نظرش را روشن ارائه نماید و نیازمند سنت است.

نظریه دوم ضمن تأکید بر جایگاه رفیع کلام معصومان علیهم السلام در نظام فکری و عملی مسلمانان و نیاز قطعی مسلمانان به سنت برای دستیابی به جزئیات تعالیم اسلام و داشتن الگوی عملی، بر این باور است که خداوند فهم قرآن را به سنت وابسته نکرده و سنت قرینه ناپیوسته کلام الهی نیست و اگر تبیینی هم هست، از نوع تعلیمی است که منافاتی با عدم نیاز ندارد؛ چنانکه معلم چنین نقشی ایفا می‌کند. بر همین اساس، بعضی بر آن هستند که تفسیر قرآن به غیر قرآن، گرچه سنت باشد، مغایر با آیات قرآن و خود سنت است و قرآن در عرضه معنای مورد نظرش جز به خودش، به چیزی نیازمند نیست (طباطبایی، المیزان، ۷۷/۳). اساساً کسانی که به سمت تفسیر قرآن به قرآن رفته‌اند، معتقد به این مبنای بوده‌اند (عمید زنجانی، ۲۸۷). این گروه جایگاه قرآن و سنت را دو جایگاه مکمل می‌دانند و قرآن را اصل و سنت را فرع می‌شمرند. افزون بر این، دقت در روایات جامعیت و جاودانگی قرآن و احادیث مرتبط با تفسیر قرآن، به خوبی نشان می‌دهد که سنت معلمی کرده تا قرآن به عنوان پشتونه سنت همواره مورد استفاده، استناد و حجت بر حقانیت دین خاتم باشد (میرعرب، ۴۸۱-۵۱۶ و ۵۸۵-۶۸۴).

برای فهم مسأله و آمادگی ذهنی برای تقویت این نظریه، توجه به چند حدیث مفید است. پیامبر علیهم السلام فرمود: «مَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلَيُثُورُ الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمٌ الْأُولَئِينَ وَالآخِرِينَ؛ هر کس طالب علم است، در قرآن کنکاش کند؛ زیرا علم اولین و آخرین در قرآن هست» (طبرانی، ۱۳۵/۹؛ ثعالبی، ۱۲۳/۱).

از امیرالمؤمنین علیهم السلام نقل شده: «وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَةٍ وَلَا لَأَحَدٍ قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غَنِّيٍّ؛ آگاه باشید! هیچ کس پس از داشتن قرآن کمبودی ندارد و هیچ کس پیش از آن، غنا و بی نیازی نخواهد داشت» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵).

همچنین از ایشان نقل شده: «... وَسَلُوْنِي عَنِ الْقُرْآنِ، فَإِنَّ فِي الْقُرْآنِ بَيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ وَفِيهِ عِلْمُ الْأُولَئِينَ وَالآخِرِينَ، وَإِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَدْعُ لِقَائِلٍ مَقَالًا...؛ وَ از من در مورد قرآن پرسید، به راستی که در قرآن بیان همه چیز هست و در آن علم اولین و آخرین

وجود دارد، و قرآن برای هیچ صاحب مقالی جای سخن گفتن (و نظر جدید دادن) باقی نگذاشته است» (سلیمان قیس، ۴۶۲).

از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده: «محمدًا ﷺ رسول الله،... وأنزل عليه الكتاب فليس من شيء إلا في الكتاب تبيانه؛ محمد ﷺ رسول خداست... خدا كتابي بر او نازل کرد که چيزی نیست، مگر آنکه در همین كتاب است» (عياشی، ۶۷۱).

اگر این دسته از احادیث که همانند بسیار دارند، درست فهمیده شوند، باید سنت را چیزی بدانیم که به فرمان خدای متعال در طول قرآن قرار گرفته تا وظایف عملی بندگان را معین کند؛ یعنی قرآن همانند قانون اساسی است که سنت، قوانین کاربردی و جزئی آن را بیان می‌کند. قانون اساسی باید چنان روشن باشد که هماهنگی دستورالعمل‌ها و قوانین جزئی با آن برای همه روشن باشد؛ گرچه تذکراتی لازم باشد. البته نیاز به حکم و داور در موقع اختلاف، برای حفظ نظام اجتماعی و عدم بروز اختلال، اصلی عقلایی و ضروری است، چنان‌که قرآن مذکور شده است (نساء/۵۹)، ولی حکمیت در اختلاف دلیل نیاز متن قانون به سخن حکم نیست.

دلایل وابستگی فهم قرآن به سنت و نقد آنها

دلیل اول: آیه تبیین

دلیل اول طرفداران نیاز قرآن به سنت، آیه تبیین است که می‌فرماید: «وَأَنْزَلَنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل/۴۴). مراد از «الذكر» قرآن است و «تبیین» مصدر «تبیین»، به معنای آشکار کردن است و اگر مراد از «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» آیات قرآن باشد، مقصود حاصل است. بر این اساس آیه دلالت می‌کند بر اینکه قرآن نیازمند تبیین و پیامبر ﷺ مبین آن است. بر این اساس گفته شده:

«برحسب دلالت قرآن، پیامبر نخستین مفسر است و وظیفه رسالتی او به خواندن و تلاوت خلاصه نمی‌شود، بلکه مقرر شده است که بعد از تلاوت قرآن آنچه را مجمل است، توضیح دهد و آنچه را مبهم است، تفسیر کند.» (سبحانی، ۳۶)

این استدلال با اشکالاتی چند مواجه است که بروز رفت از آنها جز با تأویل و توجیه ممکن نیست.

اشکال اول

دلالت آیه بر مطلوب مبتنی بر این است که مقصود از «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»، قرآن و مفاد آیه چنین باشد: «ما این قرآن را به سوی تو فرستادیم تا آن را برای مردم بیان کنی». ولی اگر مقصود این معنا بود، می بایست به جای «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»، ضمیری که به «الذکر» برگردد، آورده می شد: «وَ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيَّنَ لِلنَّاسِ». آوردن اسم ظاهر (ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) نشان می دهد که مقصود از «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»، حقایقی جز قرآن کریم است و از اهداف نزول قرآن بر پیامبر، تبیین آن حقایق است؛ زیرا آیات متعددی دلالت دارند که حقایق دیگری افزون بر قرآن نازل شده که پیامبر مأمور ابلاغ آنها بوده است؛ مانند مسأله امامت **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾** (مائده: ۶۷).

آیه دلالت دارد که حقیقت مهمی برای پیامبر ﷺ بیان شده که ابلاغ نکردنش مساوی با بی فایده بودن تمام رسالت و زحمات اوست. از سویی پیامبر بیمناک از خطرناک بودن ابلاغ آن حقیقت بود که خدا فرمود: «خدا تو را از شر مردم مصون می دارد». آن امر بسیار مهم که هیچ اصل عقیدتی و احکامی معادلش نبود، هرچه بوده، از آیات قرآن نبوده، ولی عنوان «ما نُزِّلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» دارد.

نزول غیر آیات در ادیان پیشین الهی نیز سابقه دارد، چنان که خدای متعال می فرماید: **﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَفَمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَا كُلُّوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ﴾** (مائده: ۶۶).

در آیه ۶۸ همین سوره نیز می خوانیم: **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقْيِمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾**. روشن است که «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» و «ما نُزِّلَ إِلَيْکُمْ» غیر از آن دو کتاب است.

گفتنی است که قرار گرفتن آیه ابلاغ امامت میان دو آیه یادشده، شاهد روشنی بر این است که «ما نُزِّلَ إِلَيْكَ» حقیقتی جز آیات قرآنی است. پس اگر تبیینی

صورت گرفته، دلیل بر انحصار فهم نیست و برای دیگران هم اگر دقت می‌کردند، قابل فهم بوده و امروز نیز چنین است.

اشکال دوم

بر فرض که مراد از «ما نُزِّلَ إِلَيْهِم» قرآن باشد، اطلاق و عموم «ما نُزِّل» دلالت دارد که همه قرآن باید از جانب پیامبر ﷺ تفسیر شود که نتیجه‌اش انحصار جواز تفسیر برای پیامبر و مخصوصین ﷺ است؛ نظری که بیشتر مفسران به آن ملتزم نیستند. همچنین این نظر مستلزم مهجوریت قرآن است که خدا و رسولش آن را نمی‌پسندند (فرقان/۳۰). مهم‌تر اینکه بسیاری از آیات، تبیینی از جانب مخصوص ندارند و آنچه هم رسیده، بیشتر تعیین مصدق است و مشکل‌سازتر اینکه بیشتر احادیث تفسیری سند درستی ندارند و اگر هم سند درست باشد، حجت بودن خبر واحد در معارف محل بحث است و نیاز قرآن‌پژوهان را برطرف نمی‌کند.

معضل یادشه مفسران را به تأویل و توجیه «ما نُزِّلَ إِلَيْهِم» و اداشته و سبب صرف‌نظر از اطلاق و عموم آن شده است؛ فخررازی آن را به مجملات (فخررازی، ۲۱۲/۲۰) و ابن‌کثیر به مجمل و مشکل قرآن (ابن‌کثیر، ۴۹۳/۴) و ابوحیان به مشکل و متشابه قرآن (اندلسی، ۵۳۴/۶) و بیضاوی آن را مردد بین اوامر و نواهی و متشابه قرآن قرار داده است (بیضاوی، ۴۰۰/۳).

شیخ طوسی و طبرسی «ما نُزِّلَ إِلَيْهِم» را به احکام، شرایع و دلایل توحید تفسیر کرده‌اند (طوسی، ۳۸۵/۶؛ طبرسی، ۱۵۹/۶) و فیض کاشانی آن را بر اوامر و نواهی تطبیق داده است (فیض کاشانی، ۱۳۸/۳). بعضی گفته‌اند:

«به قرینه مناسبتِ حکم و موضوع... نصوص قرآن (آیات صریح در بیان مقصود) از موضوع «ما نُزِّلَ إِلَيْهِم» خارج است، ولی غیر آن، حتی معنایی که آیات کریمه ظاهر در آن است، ولی قید و قرینه‌ای برای آن در کلام مبین قرآن وجود دارد، مشمول آن بوده و در حیطه آن قرار می‌گیرد.» (رجبی، ۲۰۷)

با این توجیهات اشکال همچنان باقی است؛ زیرا اگر در غیر نصوص، قرآن نیازمند سنت باشد، در حالی که نصوص اندک‌اند و مستفاد از بیشتر آیات در حد ظهور است، پس فهم مراد بیشتر آیات جز در پرتو سنت امکان‌پذیر نیست؛ نتیجه‌ای که مطلوب

معتقدان به قرینه بودن سنت نبوده، به همین دلیل ناگزیر به تقیید نظر خود شده‌اند و ظهوراتی را مشمول آن قرار داده‌اند که در کلام مبین قرآن، قرینه‌ای داشته باشد.

این توجیه ناکارآمد است؛ زیرا نیافتن قرینه در کلام «مبین»، دلیل نبود آن نیست؛ زیرا همگان می‌دانند که تمام سنت به ما نرسیده است و احتمال عقلایی، برای توقف کافی است. این سخن هم که پس از جست‌وجوی کامل و نیافتن روایت، حجت تمام است، سخنی ناتمام است؛ زیرا هدف کشف مراد الهی است، نه رسیدن به حجت، بحث حجت در احکام عملی است.

دلیل دوم: آیه تعلیم

معتقدان به نیاز قرآن به سنت، برای افاده مراد به آیه دوم سوه جمعه هم استدلال کرده‌اند: **﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَمَمِينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾**. مراد از «رسولاً مِّنْهُمْ» رسول خاتم ﷺ، و مقصود از آیات به قرینه «يتلوا»، آیات قرآن، و مراد از «الكتاب» قرآن است. تعلیم کتاب گرچه شامل تعلیم الفاظ و معانی می‌شود، ولی از آن‌رو که تلاوت آیات قرآن، آموزش الفاظ آن را نیز در پی دارد، مقصود اصلی از «يَعْلَمُهُمُ الْكِتَاب»، آموزش مفاهیم و معانی قرآن کریم است.

پس این آیه و آیات مشابه (۱۲۹ و ۱۵۱ بقره، ۱۶۴ آل عمران و...) دلالت دارند که از وظایف پیامبر، تعلیم و تفہیم معانی آیات به مردم است. پس خداوند در تفہیم مرادات خویش به سنت اتکا و آن را قرینه کلام خویش قرار داده است.

بررسی

با درک تفاوت میان تعلیم و تفہیم مراد آشکار می‌شود که تعلیم قرآن از سوی پیامبر ﷺ به معنای قرینه بودن سنت برای تفہیم مراد قرآن نیست. اگر بی‌سوادی جمله «باران رحمت خداست» یا «آب مایه حیات جانداران است» را ببیند، از نظر او اجزای هر دو جمله نقش‌هایی بیش نیستند و مفهوم و تفاوت معنایی آنها را نمی‌شناسد. او نیازمند آموزش است تا به معنا برسد. معلم باید حروف و کلمات و ترکیب آنها را به وی بیاموزد تا متعلم معنا را دریافته و مقصود را بفهمد، ولی برای

فهم معانی اگر اهل زبان باشد، نیازمند توضیح و تفسیر نیست و بلکه کافی است بداند که این تصویر چه کلمه‌ای را نشان می‌دهد.

حال فرض کنیم شخصی خواندن و نوشتن می‌داند و مراتبی از دانش را نیز پیموده است، در بخشی از یک کتاب می‌خواند: «دستگیری از مستمندان نیکوست» و در جایی دیگر از همان کتاب می‌خواند: «دستگیری از مستمندان را نمی‌توان ارزش به حساب آورد و نیکو شمرد». معنای دو جمله آشکار است و به آموزگار نیازی ندارد، مشکل تعارض دو جمله است. مفسر وارد صحنه می‌شود و می‌گوید: مقصود از مستمندان در جمله نخست، نیازمندانی هستند که به دلیل ناتوانی جسمی یا روحی از کسب و کار مغذورند، و مراد از مستمندان در جمله دوم، آن گروه‌اند که بر اثر تنبلی کسب و کار نمی‌کنند.

به نظر می‌رسد آیات قرآن از قسم اول هستند؛ یعنی آیات قرآن در بیان مرادات خویش ابهام و اجمال ندارد و به نیکوترين وجه، بیانگر مقصود خویش هستند. ولی چه بسا افرادی که اصلاً سواد ندارند و یا بر اثر قلت تدبیر یا ناتوانی از تأمل و سنجش آیات با یکدیگر و عدم درک نظارت برخی از آیات بر برخی دیگر، نتوانند حقایقی را که قرآن گویای آنهاست، آن‌گونه که بایسته است، کشف کنند. در اینجا معلم قرآن و افضل همه، پیامبر اکرم ﷺ راهنمایی می‌کند و نکاتی را یادآور می‌شود که مردم راه فهم آیات را دریابند. آموزش دادن راه برداشت و ویژگی‌های یک کتاب، تفسیر نیست (طباطبایی، المیزان، ۸۵/۱۹) و نشان کمبود آن کتاب در افاده مقصود نیست. نه کتاب لغت مفسر است و نه نویسنده روش‌شناسی. پیامبر با اشارات خود راه را می‌نمایاند، ولی نمی‌گوید قرآن نیازمند به توضیح من است.

دلیل سوم: احادیث دشواری فهم قرآن

روایات متعددی از امامان معصوم علیهم السلام نقل شده است که فهم قرآن و تفسیر آیات الهی به ایشان اختصاص دارد و جز آن بزرگواران، از دریافت معانی قرآن ناتوانند.

۱- «وَالْقُرْآنُ ضُرْبٌ فِي الْإِمَتَالِ لِلنَّاسِ وَخَاطَبَ اللَّهُ نَبِيًّا بِهِ وَنَحْنُ، فَلَيْسَ يَعْلَمُهُ غَيْرُنَا؛ در قرآن برای مردم مثال‌هاست و خداوند به وسیله آن با پیامبرش و نیز با ما سخن گفته است، پس آن را غیر از ما نمی‌داند» (قمی ۴۲۵/۲).

۲. «إِنَّمَا الْقُرْآنُ أُمَّالٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ دُونَهُمْ فَمَا أَشَدُ اشْكالُهُ عَلَيْهِمْ وَأَبْعَدُهُ مِنْ مَذَاهِبِ قُلُوبِهِمْ وَلِذَلِكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (إِنَّهُ) لَيْسَ شَيْءًا أَبْعَدَ مِنْ قُلُوبِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ؛ همانا قرآن مثل‌هایی برای مردمی است که می‌دانند، نه دیگران اما دیگران چقدر (قرآن) برایشان دشوار و از دل‌هایشان دور است؛ از این‌رو پیامبر ﷺ فرمودند: به‌راستی که از دل‌های مردمان چیزی دورتر از تفسیر قرآن نیست» (حرعاملی، ۱۹۱/۲۷).

از این دسته روایات برمی‌آید که ظواهر الفاظ و عبارت‌های قرآن مراد واقعی خداوند نیستند، بلکه اشاره به معنایی دارند که تنها معصومین می‌دانند.

تحقيق و بررسی

این دسته روایات چند مشکل دارند:

۱- روایات بی‌شماری از پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام نقل شده که به متن آیه استناد کرده‌اند و ظواهر را دلیل خود قرار داده‌اند. این روایات در همه حقایق قرآن از قبیل احکام، معارف، مبدأ، معاد، داستان‌ها و... آمده است. تعداد روایات چندان است که هر متتبع منصفی اعتراف می‌کند که بر اساس این روایات، همان معنای ظاهری آیات که آشنایان به زبان عرب آن را درمی‌یابند، مراد است. این روایات متواتر با روایاتی که تمام قرآن را امثال دانسته و مردم را از فهم آن محروم شمرده، در تعارض است.

۲- روایات مورد استناد، با روایات متعددی که ملاک درست و نادرست روایات منقول از پیامبر و سایر معصومین را در گرو موافقت آنها با قرآن دانسته‌اند، در تعارض‌اند؛ مانند روایت هشام بن حکم که بیان رسول خدا را از قول امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أُقُلْهُ؛ ای مردم! آنچه از من به شما رسید و موافق کتاب

خدا بود، من آن را گفته‌ام و آنچه به شما رسید که مخالف کتاب خداست، من آن را نگفته‌ام» (کلینی، ۶۹/۱).

همچنین ایوب بن حرّ از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ؛ هر چیزی به کتاب خدا و سنت پیامبر بازگردانده می‌شود و هر حدیثی که موافق کتاب خدا نباشد، آن پوچ است» (همان).

مفاد روایات یادشده که بسیارند، دلالت دارد که: الف) قرآن میزان سنجش درستی و نادرستی روایات نقل شده از معصومین و هر سخن و ادعای دیگر است. ب) همگان حتی غیر معصومین، توان فهم قرآن را دارند و فهم و دریافت آنها معتبر است؛ زیرا باید میزان بودن قرآن را درک کنند. ج) پس آنچه ظواهر آیات قرآن گویای آن است، مراد الهی است.

این دسته روایات با روایات یادشده در تعارض اند و از آنجا که آیات متعددی تصريح دارند که قرآن «مبین» و آیاتش «بینات» است و برای ذکر و یادگیری آسان، روایاتی که فهم قرآن را ویژه معصومین می‌دانند و فهم غیر ایشان را نامعتبر، بلکه ناتوان از فهم قرآن می‌شمنند، با ظاهر بلکه صریح این آیات در تعارض اند و نمی‌توانند دلیل و حجتی به شمار آیند.

لازم به یادآوری است که مشکل بودن فهم آیات نمی‌تواند دلیل بر ناتوانی مخاطبان از فهم آنها باشد، بلکه روایات به مطالعه‌کنندگان قرآن تذکر می‌دهند که آیات الهی را مانند سایر سخنان و مکتوبات ندانند و به ظاهر بدوى آنها اکتفا نکنند و باید با دقیق و ژرفاندیشی، در پی کشف مراد خدا بوده و از سهل‌پنداری اجتناب کنند.

دلیل چهارم: حدیث نیاز قرآن به قیم

همانهنج با دلیل قبل، در برخی روایات آمده که قرآن نیازمند قیم است و بدون آن حجیت ندارد. از ابن حازم حکایت شده که گفت: «به امام صادق علیه السلام گفتم: من در مناظره با گروهی گفتم: آیا نمی‌دانید که رسول خدا از جانب خداوند بر مردم

حجت بوده است؟ پس از رحلت رسول خدا چه کسی حجت است؟ آنان گفتند: قرآن. گفتم: من در قرآن نظر کردم، چنین یافتم که مرجئی‌ها، حروی‌ها و حتی زندیق‌ها که ایمان ندارند، با قرآن احتجاج می‌کنند تا بر رقیب خود (در مناظره) پیروز گردند، ازاین‌رو دانستم که قرآن (به‌نهایی) حجت نیست، جز در پرتو قیمتی که او هرچه در معانی آن می‌گوید، حق است؛ (این نتیجه که مورد قبول قرار گرفت)، گفتم: حال قیم قرآن کیست؟ گفتند: عبداللّه بن مسعود و فلانی و... که [قرآن را] می‌داند. گفتم: همه قرآن را؟ گفتند: نه. گفتم: کسی جز علی بن ابی طالب را نیافتم که درباره او گفته شود که قرآن را به‌تمامی می‌شناسد... گواهی می‌دهم که علی بن ابی طالب «قیم قرآن» و پیروی از او واجب است و بعد از رسول خدا ﷺ، بر تمام مردم حجت است و او هرچه درباره قرآن گفته، حق است. امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند تو را مشمول رحمت خویش کند» (صدقوق، ۱۹۲/۱).

در معنای «قیم» آمده: برپادارنده. به رئیس و کسی که امری را اداره می‌کند، قیم گفته می‌شود. قیم قوم کسی است که آنان را برپا می‌دارد و امورشان را اداره می‌کند (ابن‌منظور، ۵۰۲/۱۲). با این معنا عبارت «إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يَكُونُ حَجَةً إِلَّا بِقَيْمٍ»، یعنی قرآن به خودی خود برپایی ندارد و نیازمند کسی است که آن را برپا کند و معانی آن را آشکار سازد. پس قرآن ناتوان از رساندن معنای مراد خود است و کسی باید باشد که با شناخت کامل، مرادش را بیان کند که در این روایت، آن شخص امیرمؤمنان علیه السلام معرفی شده است.

بررسی دلیل

اگر این حدیث ملاک باشد، مستلزم عدم حجت احادیث و روایات پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام است؛ زیرا در آن آمده که چون در معانی و مفاهیم قرآن اختلاف می‌شود و صاحبان اندیشه‌ها و مذاهب گوناگون از قرآن به سود اندیشه و باور خویش بهره می‌برند، نیازمند قیمتی است که حقیقت را آن‌گونه که هست، بیان کند. چنین تعلیلی در زمان حضور امام معصوم می‌تواند راه‌گشا و درست باشد، اما در عصر غیبت و عدم دسترسی به معصوم مفید نیست؛ زیرا کمتر روایت و حدیثی

از پیامبر و اهل بیت اوست که وجود مختلفی را برنتابد و قابل حمل بر چند معنا نباشد. در حدیثی مشهور همین حقیقت بیان شده است. یونس بن یعقوب مناظره‌ای از هشام بن حکم با مردی شامی را در حضور امام صادق علیه السلام نقل کرده که در بخشی از آن، هشام از مرد شامی در مورد راه حل اختلافات پس از رسول خدا می‌پرسد و شامی به کتاب و سنت ارجاع می‌دهد، هشام می‌پرسد: «آیا امروز کتاب و سنت درباره آنچه ما در آن اختلاف کنیم، سودبخش است، بهطوری که اختلاف را از میان ما بردارد...؟ شامی گفت: آری! هشام گفت: پس چرا اختلاف داریم و تو از شام نزد ما آمده‌ای و گمان می‌کنی که رأی (به رأی خویش عمل کردن) راه دین است، و اقرار داری که رأی نمی‌تواند دو اختلاف‌کننده را هم‌نظر کند؟ شامی خاموش شد و در فکر فرو رفت. امام صادق علیه السلام فرمود: چرا سخن نمی‌گویی؟ او گفت: اگر بگوییم اختلاف نداریم، دروغ گفته‌ام و اگر بگوییم کتاب و سنت اختلاف را از میان برهمی دارد، بیهوده سخن گفته‌ام؛ زیرا کتاب و سنت از نظر مدلول و مفهوم توجیهاتی مختلف دارند» (مفید، ۱۹۶/۲).

به تصریح این حدیث، قرآن و سنت پیامبر ﷺ، هر دو قابل حمل بر معانی مختلفی هستند و نمی‌توانند رافع اختلافات باشند. سنت پیامبر که چنین باشد، روایات اهل بیت علیهم السلام که در موارد متعددی حتی از روی تقيه صادر شده و خود می‌تواند مایه اختلاف گردد، وضعیتش پیچیده‌تر است؛ زیرا تشخیص همه موارد تقيه‌ای آسان نیست. بر اساس روایت منصورین حازم، روایات نمی‌توانند حجت باشند و باید معصومی حقیقت معنای آنها را بیان کند.

افرون بر این، باور به حدیث منصورین حازم، حجت بودن خود این روایت را مخدوش می‌کند؛ زیرا خودش نیز قابل حمل بر معانی گوناگون است. می‌شود کسی بگوید این روایت دلالت می‌کند که تمام آیات قرآن نیازمند قیمی است که بیانشان کند؛ زیرا جمله «إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يَكُونُ حَجَّةً إِلَّا بِقِيمَةٍ» به اطلاق یا عمومش فraigیر همه آیات است. دیگری ممکن است بگوید مقصود، آیات متشابه است. و دیگری شاید به ذهنش برسد که روایت علاوه بر این، ظواهر را نیز شامل می‌شود و تنها نصوص قرآن از دایرۀ روایت خارج است.

لازمه دیگر روایت منصورین حازم این است که قرآن در زمان ما به تمامی به کناری نهاده شود و از حقایق آن هیچ بهره‌ای برده نشود؛ چرا که قرن‌های متتمادی است که مردم به «قیّم» معصوم دسترسی ندارند تا قرآن را برایشان بیان کرده و حقایقش را آشکار سازد و احادیث و روایاتی که از پیامبر و ائمه علیهم السلام در تفسیر قرآن نقل شده نیز خود قابل حمل بر وجود مختلفی است و بر اساس روایت مذکور نمی‌تواند حجت باشد؛ در نتیجه قرآن بدون قیم است و حجتی ندارد، ناگزیر جز برای خواندن و امید ثواب داشتن، ثمری دیگر نخواهد داشت! بسا که التزام به این معنا، اصل آیین را با چالش جدی روبه‌رو کند؛ زیرا تنها حجت بر حقانیت اسلام، قرآن کریم است و اگر حقایق و مفاهیم آن قابل دسترسی نباشد، حقانیت اسلام را چگونه باید اثبات کرد؟

بعضی تلاش کرده‌اند که روایت منصور و امثال آن را در تمامی قرآن و آیات آن ساری نشمارند و آیات محکم قرآن و نصوص آن را از گستره روایت خارج کنند؛ «اما نصوص و محکمات قرآن که دلالت آن، آنچنان روشن و آشکار است که قابل حمل بر معانی مختلف نبوده و زمینه‌ای برای استدلال گروه‌های متخاصل به آن وجود ندارد، نیازی به قیم ندارد و جمله «ما قالَ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ كَانَ حَقّاً» که وصف برای قیم است، مزید همین نکته است؛ زیرا آن قسمتی از قرآن که معنای حق آن نامعلوم است، نیاز به چنین قیمی دارد، ولی در نصوص و محکمات که معنای حق آن آشکار است، وجهی برای نیاز به قیم وجود ندارد.» (بابایی و دیگران، ۲۱۲)

این سخن دچار تهافت است؛ زیرا اگر از «نصوص» و «محکمات» معنای متعارف و اصطلاحی آنها اراده شده باشد، نتیجه ادعا این است که اکثر قریب به اتفاق آیات قرآن که ظواهرند، بدون قیم حجتی نداشته باشند و در عصر غیبت که دسترسی به قیم نیست، فهم قرآن و دریافت حقایق آن ممکن نباشد.

از سویی، اگر محکمات استثنای شوند، هیچ یک از آیات قرآن نیازمند قیم نیست؛ زیرا فرض این است که محکمات از دایرۀ روایت خارج است و از آن‌رو که

متشابهات قرآن در پرتو محاکمات، از تشابه خارج می‌شوند و از محاکمات بهشمار می‌آیند، آیه متشابهی باقی نمی‌ماند.

اگر مراد نویسنده‌گان از عنوان محاکمات و نصوص، آیاتی باشد که محل اختلاف نشده، با این معضل روبه‌رو می‌شویم که کمتر آیه‌ای از آیات قرآن است که در معنا و مفهوم آن اختلاف نشده باشد؛ بدین شرح که:

از عمدۀ مسائل مطرح در آیات قرآن، مسأله شرک و توحید است که اختلاف در آن به حدی است که بعضی غیر خود را مشرك دانسته و فتوا به جواز قتل آنان داده‌اند. کفر و ایمان هم همین‌طور است.

آیات اسماء و صفات خداوند کم نیستند، مگر نه این است که بسیاری از امت اسلامی صفات خدا را زاید بر ذات او می‌دانند و عده‌ای دیگر (پیروان اهل بیت) صفات خدا را عین ذات او دانسته‌اند.

از دیگر مسائل عمدۀ در قرآن، نبوت و پیامبری است، آیا جز در اصل نبوت، اتفاق نظری وجود دارد؟

مسأله معاد هم همین‌طور است. اختلاف امت اسلامی در این مسأله آشکارتر از آن است که بیان شود. اگرچه همگان در اصل آن اتفاق دارند، ولی در بسیاری از خصوصیات آن از قبیل جسمانی یا روحانی بودن، نوع کیفر و پاداش، شفاعت در قیامت و... اختلاف کرده‌اند و همگان به آیه یا آیاتی از قرآن تمسک جسته‌اند.

اختلاف در مسائل امامت و رهبری پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ از شاخص‌ترین اختلافات است و هر طایفه‌ای به آیاتی از قرآن تمسک جسته و مذهب خویش را در آنها می‌نگرد.

حتی در مورد داستان‌های قرآن کم نیستند کسانی که بسیاری از داستان‌های گزارش شده در قرآن را تمثیل می‌دانند و بسیاری به واقعیت داشتن آنها اعتقاد دارند. در جزئیات آنها نیز اختلاف نظر کم نیست.

در آیات فقهی قرآن نیز اختلاف بسیار است و افزون بر اختلاف مذاهب، مجتهدان نیز برداشت‌های مختلفی دارند.

پس اختلافات و تضادها در برداشت از آیات قرآن در همه زمینه‌ها چنان گسترده است که اشاره به آنها نیز به طول می‌انجامد. نکته مهم این است که در احادیثی، در مورد خود احادیث اهل بیت علیهم السلام «صعب مستصعب» آمده، چنان‌که از امام باقر علیه السلام نقل شده است و برای دریافت معارف و فهم احادیث شرایط سختی بیان شده است (عدد محدثین، ۶۱)؛ بیانی که در مورد قرآن نفرموده‌اند. اگر احادیث افزون بر مشکل سند و عدم تواتر در بیشتر آنها، چنین خصوصیتی دارند، اختلاف در آنها بیش از قرآن خواهد بود. پس اگر اختلاف در فهم معانی آیات الهی ملاک نیاز به قیم فرض شود، جز در کلیات دین و ضروریات آن، همه آیات نیازمند قیم است. اگرچه بعید نیست در بخشی از کلیات و ضروریات نیز اختلاف شود و آنها نیز به قرآن مستند گردد؛ مانند وحیانی بودن الفاظ قرآن. نتیجه اینکه التزام به روایت منصورین حازم و مانند آن، تعطیلی قرآن را در پی خواهد داشت.

دلیل پنجم: اجمال و ابهام آیات

گفته شده که دو ویژگی در قرآن مشاهده می‌شود که آن را به بیانات معصومین نیازمند می‌کند: آیات مجمل و مبهم، و دیگر، آیات مطلق و عام که خداوند از آنها معنای عام و مطلق را اراده نکرده است. در این خصوص نوشته‌اند:

«بسیاری از آیات که حکم کارها و موضوعها را بیان می‌کنند، مجمل‌اند و در سنت قطعی و اجماع مسلمانان و روایات امامان اهل بیت تفسیر آنها بیان شده است؛ مانند نماز، زکات، حج و جز اینها که مفسر ناگزیر است برای رفع اجمال آنها و زدودن ابهامشان به سنت رجوع کند. سبب دیگری نیز رجوع به سنت را در تفسیر قرآن ضروری می‌سازد و آن، وجود مطلقان و عموماتی است که از آنها معنای خاص و مقید اراده شده است... در قرآن این مطلقان و عمومات آمده و سنت عهددار بیان مراد از آنهاست.» (سبحانی، ۳۴)

نویسنده به منظور روشن شدن این مدعای ملموس شدن این ویژگی در آیات قرآن، چند دسته از آیات را که فهم برخی از مراتب معنای آنها و یا مقصود واقعی خدای متعال از آنها وابسته به بیان روایات است، بیان کرده است.

دسته‌ای که مطالب یا احکام را به صورت اجمالی و سربسته بیان نموده و تفصیل آن جز از طریق سنت دست یافتنی نیست؛ مانند کیفیت و خصوصیات نماز و زکات و حج و عمره و سایر فرایض.

دسته دوم همان مطلقات و عمومات قرآنی است که قیود و تخصیص آنها از طریق روایات و سنت به ما رسیده است.

دسته سوم، آیاتی که با توجه به روایات، معنایی از آن فهمیده می‌شود و اگر آنها مورد توجه قرار نگیرد، معنایی جز آن دریافت می‌شود که طبعاً آنچه روایت بیان کرده، همان مراد الهی است (همان).

پاسخ ادعا

قرآن آیاتش را از حیث فهم مراد به دو دسته محکم و متشابه تقسیم کرده و دریافت مراد از متشابهات را در گرو ارجاع آن به محکمات دانسته است، نه رجوع به سنت و مانند آن و هرگز آن را به دو دسته مجمل و مبین یا مبهم و گویا و رسا تقسیم نکرده است، بلکه قرآن خود را به تمامی مبین (حج/۱) دانسته و آیاتش را مبینات (نور/۳۴ و ۴۶، طلاق/۱۱) بیان نموده و آنها را قابل فهم و آسان معرفی کرده است (قمر/۱۷، ۲۲ و ۴۰). پس ادعای اجمال و ابهام در آیات قرآن پذیرفتنی نیست و آیاتی که مجمل شمرده شده و مبهم پنداشته شده‌اند، در حقیقت اجمال و ابهامی ندارند.

البته باید به این نکته توجه داشت که واژه‌های «صلوة»، «زکات»، «حج» و مانند اینها از مخترعات شرع است و به اصطلاح حقایق شرعیه‌اند؛ از این‌رو برای فهم معنای این کلمات باید به کسی که این الفاظ را برای معانی خاص جعل کرده، رجوع کرد که خود شارع مقدس است، چنان‌که برای یافتن معنای لغات باید به منابع لغوی و برای دریافت جایگاه کلمات باید به ادبیات عرب از صرف و نحو و معانی و بیان رجوع نمود و همان گونه که نیاز تفسیر به معنای واژه‌ها و ادبیات عرب، قرآن را مجمل و مبهم نمی‌کند و لغت و دستور زبان را قرینه آیات به حساب نمی‌آوریم، همچنین بیانات پیامبر و معصومین را در شرح معانی حقایق

شرعیه نباید قرینه آیات به حساب آوریم و قرآن را در رساندن معنای مقصود مجمل و مبهم شمرد. عرف عقلاً هر واضعی را مکلف می‌داند که وضع جدیدش را معنا کند تا مبتنی بر آن، محاوره و مفاهمه صورت بگیرد.

نکته دیگر اینکه اگر تفاصیل احکام و دیگر معارف الهی را که سنت پیامبر و امامان اهل بیت علیهم السلام بیان کرده‌اند، بیانگر مراد جدی خداوند از آیات مربوطه بدانیم، قطعاً باید سنت را مفسر و مبین و قرینه ناپیوسته آیات بدانیم، ولی اثبات این ادعا دشوار است؛ زیرا نمی‌شود گفت تمام روایاتی که درباره نماز و خصوصیات آن رسیده، همه تفسیر و تبیین مثلاً «اقیموا الصلوة» است؛ یعنی نمی‌توان گفت مراد خداوند از این آیه و نظایر آن این است: نمازهای یومیه هفده رکعت، ظهر و عصر و عشاء هر کدام چهار رکعت و مغرب سه رکعت و صبح دو رکعت است و تفاصیلی که در کتاب الصلوة و منابع حدیثی آمده است. حقیقت این است که بسیاری از این احکام و تفاصیل تشریعات پیامبر علیهم السلام به اذن الهی است، نه تفسیر و تبیین آیات نماز. شاید مناسب باشد که در این مقام، تفاوت تفسیر و تفصیل را یادآور شویم که تفسیر مربوط به مقام فهم و مفهوم است و تفصیل مربوط به مقام بیان جزئیات، مصدق و نمونه‌های عینی.

شاهد این معنا روایاتی است که درباره رکعات نماز حکایت شده است. از فضیل بن یسار نقل شده که گفت: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: خدای متعال ده رکعت نماز را به صورت دورکعت دورکعت واجب فرمود. آن‌گاه رسول خدا علیه السلام به هر دو رکعت، دو رکعت افروزد و به نماز مغرب یک رکعت افروزد. پس افزوده پیامبر همسنگ فریضه الهی شد که جز در مسافرت، ترک آن روا نیست و در مغرب یک رکعت افزود و آن را در سفر و حضر بر جای نهاد. آن‌گاه خداوند آنچه را پیامبر مقرر داشت، اجازه فرمود. در نتیجه نمازهای واجب هفده رکعت شد. سپس پیامبر نافله‌ها را سی و چهار رکعت که دو برابر نماز واجب است، مقرر داشت و خداوند آن را تصویب کرد (حر عاملی، ۴/۴).

از سعیدبن مسیب حکایت شده که از امام علی بن حسین علیهم السلام سؤال شد که از چه هنگامی نماز بر مسلمانان آن‌گونه که امروز بر آن هستند واجب شد؟ حضرت

فرمود: در مدینه آن‌گاه که دعوت پیامبر آشکار شد و اسلام نیرومند گشت و خدا بر مسلمانان جهاد را واجب کرد، رسول خدا در نماز هفت رکعت افزوود (همان، ۵۲). از این روایات بهروشنی معلوم می‌شود که مقرر داشتن نماز به صورت چهار رکعت، جعل رسول خداست، نه بیان مراد جدی از «اقیموا الصلوة» و مانند آن. از این‌رو این احتمال که مسائل و خصوصیات و تفاصیل نماز تشریعاتی از جانب پیامبر باشد و خداوند او را بر جعل آنها رخصت داده باشد، احتمالی موجه است. بدین جهت نمی‌توان اثبات کرد که این تفاصیل و آنچه قید و تخصیص دانسته شده، تفسیر و تبیین آیاتی است که وجوب نماز را حکایت می‌کند.

در زکات اموال نیز امر به همین منوال است. در آیه ۱۰۳ سوره توبه آمده است: «**فُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطْهِرُهُمْ وَتُرْكِيَّهُمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**». «أموالهم» با عموم یا اطلاقی که دارد، همه اموال را شامل می‌شود و خداوند تمام آنها را متعلق زکات قرار داده است، ولی پیامبر تنها از نه قلم از اموال زکات می‌گرفت. از امام باقر و امام صادق علیهم السلام روایت شده است که فرمودند: خدای متعال زکات را همراه نماز در دارایی‌ها واجب کرد و رسول خدا علیه السلام آن را در نه چیز: طلا و نقره و شترها و گاوها و گندم و جو و کشمش، مقرر داشت و غیر آنها را بخشید (همان، ۵۵/۹).

از این روایت برمی‌آید که تعلق زکات به نه چیز، تفسیر «أموالهم» در آیه نیست و بیان مراد آن به حساب نمی‌آید؛ زیرا اگر مراد خداوند از «أموالهم» همان نه چیز بود، عفو کردن و بخشووند غیر آنها چه معنایی دارد. این روایت ما را به نکته‌ای دیگر رهنمون می‌شود و آن اینکه اگر محتمل بدانیم که دیگر شروط و قیودی که در مسأله زکات مطرح است و در روایات بیان شده، تشریع پیامبر و براساس صلاح‌دید آن حضرت است - که احتمالی بعید نیست - در نتیجه معلوم نمی‌شود که این روایات مراد از آیه را بیان می‌کنند و نمی‌توان مطمئن شد که این قبیل روایات، تفسیر و تبیین آیات است. در ابواب دیگر نیز به این‌گونه روایات برمی‌خوریم.

دلیل ششم: ظواهر غیر مقصود

آیاتی هستند که نادیده گرفتن روایات در فهم آنها، ما را به معنای خلاف مقصود می‌رساند، مانند: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَتَّصَرُّوْ مِنَ الصَّلَةِ إِنْ حِقُّتُمْ أَنْ يَفْتَتِّكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا» (نساء ۱۰۱). گفته‌اند که این کریمه از جمله آیاتی است که اگر بدون توجه به روایات به آن نظر شود، معنایی خلاف مقصود خداوند از آن فهمیده می‌شود؛ زیرا ظهور دارد که قصر خواندن نماز در سفر در صورتی جایز است که مسلمانان از فتنه کافران ترس داشته باشند، درحالی که از طریق روایات معتبر می‌دانیم که پیامبر در همه حال، نمازهای ظهر و عصر و عشاء را در سفر قصر می‌خوانده‌اند. پس با توجه به این روایات معتبر و سنت قطعی نبی اکرم ﷺ، پی می‌بریم معنایی که از ظاهر آیه فوق فهمیده می‌شود، مقصود خدای متعال نیست (بابایی و دیگران، ۲۰۴).

نقد و بررسی

پاسخ این ادعا این است که اگر آیاتی از قرآن و از جمله آیه مورد بحث به طور استقلالی، صریح در معنایی باشند و روایاتی برخلاف آن باشند، آن روایات باید مورد تردید قرار گیرند، تأویل شوند یا مردود گردند و یا علمشان به اهلش واگذار شود؛ زیرا:

- ۱- مخالفت با صراحت قرآنی را کسی نمی‌پذیرد، پس یا آیه صریح نیست و در رسانندن مراد خوبیش ناتوان است، یا روایتی که آیه را بر خلاف فهم متعارف آن معنا کرده، از امام صادر نشده و قطعاً پذیرش احتمال دوم آسان‌تر است.
- ۲- روایات متعددی از معصومین وارد شده است که احادیث مخالف قرآن باید مردود شناخته شوند. آیا اگر آیه دلالت کند که قصر نماز در سفر مشروط به خوف از فتنه دشمنان است و روایت بیان کند که قصر در سفر واجب است و مشروط به خوف از فتنه دشمن نیست، آیا این روایت از مصاديق روایات مخالف قرآن نیست؟ اگر نباشد، دیگر مصداقی برای روایتی که ملاک درستی و نادرستی روایات را مخالفت و عدم مخالفت با آیات الهی دانسته‌اند، یافت نمی‌شود.

۳- اگر پذیرفته شود که معنایی از آیه که اهل زبان از آیه دریافت می‌کنند، مخالف مراد خداوند است، لازمه‌اش این است که در همه آیات قرآن احتمال خلاف داده شود و از هیچ آیه‌ای هیچ وقت نتوان به معنایی که ارائه می‌کند، دل بست و آن را مراد الهی و حجت تلقی نمود؛ درست همان باوری که اخباری‌ها دارند.

اگر گفته شود در مواردی که روایتی خلاف ظاهر آیه نباشد، همان ظاهر حجت است، مشکل حل نمی‌شود؛ زیرا نبود روایت دلیل عدم صدور آن نیست، بسا روایاتی از معصومین صادر شده است، ولی به ما نرسیده‌اند. همچنین اگر روایات رسیده، بر اساس قواعد رجالی معتبر نباشند، عدم اعتبار دلیل عدم صدور نیست. بنابراین هیچ‌گاه به آنچه ظواهر آیات قرآن بر آن دلالت دارند، اطمینان حاصل نمی‌شود، چون بر اساس این نظر، احتمال اراده خلاف معنای متعارف، امری ممکن دانسته شده است.

تذکر: قصر بودن نماز مسافر بر اساس روایات اجمالاً مسلم است، ولی آیه در مورد نماز مسافر نیست، چنان‌که برخی فقهاء استدلال به آیه را برای اثبات قصر در سفر بی‌وجه دانسته‌اند؛ زیرا آیه به دو قرینه درباره نماز خوف است: اولاً «إِنْ خَفْتُمْ...» و ثانیاً آیه بعد (إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ...) که چگونگی نماز خوف را بیان می‌کند. بر این اساس، مراد از «ضرب فی الأرض»، حرکت برای نبرد و رهسپاری به سوی دشمن است و ربطی به سفرهای متعارف ندارد (خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ۲۰/۲۰).

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد دلایل وابستگی قرآن در ارائه معنای مراد به سنت ناتمام است. قرآن خود را به «مبین» و آیاتش را «بینات» توصیف می‌کند و هرگز نمی‌گوید که آیاتش دو قسم مجمل و مبین و یا مبهم و رسا هستند و باید برای رفع مجملات و مبهمات به سنت رجوع شود، بلکه فقط آن را به محکم و متشابه تقسیم می‌کند و محکمات را مرجع فهم متشابهات می‌داند، نه سنت را. قرآن تنها معجزه جاوید خاتم رسولان است که باید پیش از پذیرش حقانیت ادعای نبوت محمدی ﷺ، حقانیتش پذیرفته شود و با چنین ادعایی، از کارآیی می‌افتد و اساس اسلام زیر سؤال می‌رود.

ست، چنان‌که بیان شد، هم در اساس حجت خود و امداد قرآن است، و هم در محتوا مستند به آن است. قرآن محور اساسی دین و اساس اعتقاد به آن است. این نظریه با حدیث متواتر تقلیل نیز بهروشی هماهنگ است که جدایی قرآن و اهل بیت علیهم السلام را غیر ممکن بیان کرده است (کلینی، ۴۱۵/۲)؛ زیرا آنان که سنت را در عرض قرآن به عنوان دومین منبع سرشار دین و دین‌شناسی می‌دانند، جدایی را در واقع ممکن شمرده‌اند.

بر این اساس، اعتقاد به استقلال قرآن در ارائه معنای مراد و حجت‌بودنش بر خواننده و مستمع صحیح است. لازمه این تفکر نظریه قرآن‌بستندگی نیست که بعضی را نگران کرده است، بلکه پیروان مؤمن اهل بیت علیهم السلام که هرگز جدایی قرآن و سنت را برنمی‌تابند، می‌گویند سنت در طول قرآن است، نه در عرض آن؛ یعنی سنت وظایفی را که قرآن به دوشش گذاشته، ایفا می‌کند و مکمل منظومه دین ختمی است. البته بر اساس آیه تعلیم و آیه تبیین، رهنمودهای پیامبر و جانشینانش برای شناخت قرآن، کارآمدترین است؛ زیرا سنت نقش معلم را ایفا می‌کند و قرآن همان متنی است که پیامبر به فرمان خدا به متعلمان آموزش می‌دهد. سنت راهنمای به قرآن و مبلغ این منبع اصلی هدایت است و آنجا هم که تکلیفی در تکمیل داشته، وظیفه را به خوبی انجام داده است.

نقش معلمی پیامبر علیهم السلام (آل عمران، ۱۶۴، جمیعه/۲) آنجا به کمک می‌آید که با وجود دعوت عمومی به تدبیر در قرآن (نساء/۸۲) – که صریح در توانایی مخاطبان بر درک معارف و مراد آیات الهی است – کسی یا از سر ناتوانی خود و یا شباهه‌افکنی شیاطین، دچار مشکل و سردرگمی شود و با روش‌های مناسب با فرد، او را به سمت فهم درست هدایت می‌کند؛ هادی و معلم راه ایجاد نمی‌کند، بلکه راه را نشان می‌دهد. عقلاً می‌دانند که متن درسی خود باید گویا باشد و دانش‌آموز خود باید متن درس را بفهمد و معلم فقط راهنمایست. کسی نمی‌پذیرد که متن درسی را مغلق بنویسند و به دانش‌آموز بگویند فقط باید با تفسیر معلم درس را بفهمی و راه دیگری وجود ندارد. در مورد قرآن که به فرمایش خود اهل بیت علیهم السلام، بلندای معارفش نامحدود است، اگر فقط با سنت فهمیده شود، بهقین خلاف مقصد لازم می‌آید؛

زیرا نه سنت همه آیات را تفسیر کرده، و نه همه سطوح آن بخش از قرآن که روایتی ذیلش وجود دارد، بیان شده است. پس پیامبری که به مردم می‌گوید هر چه تدبیر کنید و هر چه زمان به پیش رود، بیشتر خواهد فهمید و مراتبی بالاتر و والاتر را خواهد یافت، باید روش بیاموزد، نه عقل شاگرد را محدود و محصور کند.

اگر علامه طباطبائی معتقد است که با وجود «دعوت به تدبیر و درک حقانیت قرآن با درک هماهنگی مطلق و نبود هیچ اختلافی در قرآن» که در مقام تحدى و بیان اعجاز قرآن است، معنا ندارد که فهم قرآن مشروط به سنت باشد، (طباطبائی، المیزان، ۸۴/۳)، نه این است که از قرآن بسندگان است، بلکه ایشان معتقد است جزئیات احکام به طور مستقل و بی مراجعه به رسول خدا ﷺ، از قرآن کریم قابل استخراج نیست و خود قرآن حکم کرده: **﴿مَا آتَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاتَّهُوا﴾** (حشر/۷). شأن پیامبر در مورد قرآن تنها تعلیم کتاب، یعنی هدایت ذهن متعلم است به آنچه برایش دشوار است؛ به گونه‌ای که خودش بفهمد که اگر معلم هم نبود [در هر عصری]، بتواند از کتاب استفاده کند (همان).

پس استقلال قرآن در بیان مرادات خود ضرورت دارد و این نظر به معنای قرآن بسندگی نیست، بلکه بیانی معقول از نوع پیوند مستحکم قرآن و سنت است. نظریه نیازمندی قرآن به غیر، جاودانگی قرآن را خدشهدار کرده و به جامعیتش در عصر غیبت صدمه می‌زند که اهل بیت ؑ بر آن تأکید داشته‌اند (میرعرب، ۵۱۶-۴۸۱).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.

۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو؛ تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم؛ لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۵. اندلسی، ابوحیان محمدبن یوسف؛ البحر المحيط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۶. بابایی، علی‌اکبر؛ روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ش.

٧. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٨ق.
٨. عالبی، عبدالرحمن بن محمد؛ *تفسير العالبی (جواهر الحسان)*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٨ق.
٩. جوادی آملی، عبدالله؛ *تسنیم*، قم، مؤسسه اسراء، ١٣٨٨ش.
١٠. حرّ عاملی، محمدين حسن؛ *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسة آل البيت للتألیف، ١٤٠٩ق.
١١. خوبی، سید ابوالقاسم؛ *البيان فی تفسیر القرآن*، بيروت، دارالزهراء، ١٣٩٥ق.
١٢. —————؛ *موسوعة الإمام الخوئی*، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ١٤١٨ق.
١٣. رازی، فخرالدین محمدين عمر؛ *مفاتیح الغیب*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
١٤. رجبی، محمود؛ *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ١٣٨٣ش.
١٥. سبحانی، جعفر؛ *المناهج التفسیریة فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه امام صادق للتألیف، ١٣٨٤ش.
١٦. سیدان، سید جعفر؛ «*ملاحظاتی پیرامون تفسیر المیزان*»، سمات، شماره ٨، پاییز و زمستان ١٣٩١، ١٢-١٩.
١٧. صدقی، محمدين علی؛ *علل الشرائع*، قم، کتاب فروشی داوری، ١٣٨٥ش.
١٨. طباطبایی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ق.
١٩. —————؛ *قرآن در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
٢٠. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ *المعجم الكبير*، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦ق.
٢١. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البيان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
٢٢. طوسی، محمدين حسن؛ *التبيان فی تفسیر القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربي، بی‌تا.
٢٣. عمید زنجانی، عباسعلی؛ *مبانی و روشن‌های تفسیری قرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٦٧ش.
٢٤. عیاشی، محمدين مسعود؛ *کتاب التفسیر*، تهران، چاپخانه علمیه، ١٣٨٠ق.
٢٥. فیروزآبادی، محمدين یعقوب؛ *القاموس المحيط فی التفسیر*، بيروت، دارالفکر، ١٤١٥ق.

۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن؛ تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ش.
۲۸. کاشانی ملا فتحالله؛ تفسیر منهج الصادقین، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ش.
۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۰. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
۳۱. معرفت، محمدهادی؛ التمهید، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۸ق.
۳۲. مفید، محمدبن محمد؛ الارشاد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق.
۳۳. مهدی، عبدالنی؛ «تقد نظریه تفسیر قرآن به قرآن»، سمات، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ۱۶۴-۱۷۱.
۳۴. میرعرب، فرجالله؛ علوم قرآن در احادیث اهل بیت علیهم السلام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴ش.
۳۵. هلالی، سلیمان بن قیس؛ کتاب سلیمان بن قیس، تحقیق: محمدباقر انصاری، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

نقد رویکرد سید قطب

به عامل شخصیت‌بخش سوره‌های قرآن*

حامد معرفت (نویسنده مسؤول)

علی راد

چکیده:

یکی از مباحث مهم در زمینه شناخت سوره‌های قرآن، شخصیت مستقل آنهاست؛ بدان معنا که از لحاظ درونی کاملاً منسجم و از لحاظ بیرونی متمایز از دیگر سوره‌هاست. شاید بتوان گفت سید قطب اولین مفسری است که در این زمینه تلاش در خور توجهی به انجام رسانده و توانسته است شخصیت منسجم و متمایز هر سوره را تا حدودی نمایان سازد، اما در متن کاوی عبارات وی مشخص شد که تلاش وی از ضعف‌هایی نیز برخوردار است؛ چه آنکه مشخص نکرده است محور شخصیت‌بخش سوره از چه سنخی باید باشد. به همین دلیل گاه تلاش می‌کند شخصیت سوره را بر اساس موضوعی محوری سامان دهد، گاه بر اساس غرضی خاص، و گاه نیز بر مدار روش بیانی ویژه. این چندگانگی باعث شده که در برخی موارد در تبیین شخصیت از سوره‌ها، دچار اضطراب شده و نتیجه محصلی را در اختیار خواننده قرار ندهد. از تحلیل کلی اندیشه و عملکرد سید قطب می‌توان نتیجه گرفت که عامل حقیقی در تکوین شخصیت خاص سوره‌ها، غرض آنها می‌باشد، نه موضوع و نه سبک بیانی؛ زیرا زمانی که سید قطب سعی می‌کند شخصیت سوره را بر مدار یک موضوع سامان دهد، غالباً دچار کلی‌گویی و پراکنده‌گویی شده و نمی‌تواند انسجام سوره را به نیکی نمایان سازد، اما زمانی که تلاش می‌کند شخصیت سوره را بر مدار غرض خاص سوره شکل دهد، در غالب موارد، مقرن به توفیق می‌گردد. ادله دیگری نیز نقش یکانه غرض در شخصیت‌بخشی به سوره را تقویت می‌نماید.

کلیدواژه‌ها:

سید قطب / شخصیت سوره / وحدت موضوعی / انسجام / غرض / شیوه بیانی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۴، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۹/۶.

hamed.marefat@hotmail.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث

ali.rad@ut.ac.ir

*** دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

یکی از مباحث روز در علوم قرآنی و تفسیر، وحدت و تمایز شخصیتی سوره‌های قرآن است. دانشمندان علم بلاغت از گذشته به این مسأله توجه داشته‌اند که هر سوره سازمان خاص خود را داشته و از انسجام خاصی برخوردار است (جهت آگاهی تفصیلی، ر.ک: معرفت، ۲۲۵/۵). در دوران معاصر نیز مسأله وحدت موضوعی سوره‌ها بسیار مورد توجه قرار گرفته و گفت‌وگوهای فراوانی در تأیید و رد آن صورت پذیرفته است.

هرگاه سخن از وحدت موضوعی و شخصیت خاص سوره‌های قرآن به میان می‌آید، قطعاً نام سید قطب به عنوان اولین فردی که توانست این نظریه را به شکل عملی در مقام تفسیر سوره‌ها نمایان سازد، مطرح می‌شود؛ چه آنکه در سبکی به نسبت ابتکاری، در ابتدای تفسیر هر سوره، طی مقدمه‌ای مفصل، فضای کلی سوره و نیز محور و مدار مباحث مطرح شده در سوره را تبیین می‌نماید تا شخصیت واحد و تمایز آن سوره متجلی گردد.

تفسیر «فی ظلال القرآن» از جهات مختلفی مورد مطالعه و پژوهش قرار گرفته است. از جمله کتاب «سید قطب، حیاته و منهجه فی التفسیر»، تألیف محمد توفیق برکات، «المنهج الحركی فی ظلال القرآن» تأليف صلاح عبدالفتاح، و «التحليل انتقادی مبانی و روش تفسیری سید قطب» تأليف کرم سیاوشی. گرچه در غالب این پژوهش‌ها به وحدت موضوعی و شخصیت سوره توجه شده است، اما این مسأله که «عامل شخصیتبخش سوره از نظر سید قطب چه ماهیتی دارد؟»، کمتر مورد مطالعه قرار گرفته است؛ مسأله‌ای که محور اصلی پژوهش در مقاله حاضر است.

شاید نزدیک‌ترین پژوهش به موضوع این مقاله، نقدهایی باشد که زیاد خلیل الدغامین در کتاب «التفسیر الموضوعی و منهجية البحث فيه» بر عملکرد سید قطب در تعیین عامل شخصیتبخش سوره‌ها وارد کرده است (دغامین، ۲۵۹). اما نوشه مذکور ضمن خلاصه بودن، بیشتر بر نقد تمرکز دارد تا تحلیل و کشف اندیشه سید قطب.

مفهوم‌شناسی شخصیت سوره

شخصیت مجموعه‌ای منسجم و واحد، متشکل از صفات و خصوصیات به‌نسبت ثابت و مداوم است که بر روی هم، یک فرد را از فرد دیگر تمایز می‌کند (انوری، ۴۴۶۱/۵). این واژه در عربی نیز در همان معنای فارسی به کار می‌رود (آذر نوش، ۵۰۷). این اصطلاح گرچه معمولاً در مورد انسان‌ها استفاده می‌شود، اما سید قطب سوره‌های قرآنی را نیز بدان متصف نموده است (سید قطب، ۲۷/۱، ۵۵۵ و ۱۲۴۳/۳)؛ گویی هر سوره مانند انسان کامل، دارای هویتی مستقل می‌باشد. خلاصه آنکه شخصیت داشتن سوره‌ها به معنای وحدت درونی هر سوره و تمایز بیرونی آن از سایر سوره‌های است.

بنابراین شخصیت سوره ارتباط تنگاتنگی با علم مناسبات دارد (ر.ک: بقاعی، ۵/۱). این علم به دنبال کشف وجوده همبستگی میان اجزای قرآن است (ر.ک: طائی، ۱۵۱). می‌توان نظریه شخصیت خاص هر سوره را ترقی یافته نظریه تناسب آیات دانست که تناسب جامع سوره را بررسی می‌کند. توضیح آنکه مراد از انسجام و شخصیت خاص سوره در این نظریه، صرف وجود ارتباط و اتصال قوی یا ضعیف، کامل یا سطحی میان اجزای آن نیست، بلکه مراد، نوعی یکپارچگی و وحدت می‌باشد که برخاسته از یک دید تمرکز یافته است (Mir, 5/405).

سید قطب جهت اشاره به عامل شخصیت‌بخش سوره از تعبیر مختلفی چون موضوع رئیسی (سید قطب، ۲۷/۱)، خطوط (همان، ۳۵۷)، محور (همان، ۵۰۵) هدف (همان، ۲۵۸۴/۵) و ... استفاده می‌کند. اما علامه طباطبایی که وی نیز اجمالاً قائل به انسجام سوره‌های است، هنگام سخن از انسجام و سیاق جامع سوره، عموماً از واژه «غرض» استفاده می‌کند (طباطبایی، ۵/۳، ۱۳۴/۴، ۱۵۷/۵).

عامل شخصیت‌بخش سوره از نگاه سید قطب

سید قطب بارها از شخصیت خاص و تمایز سوره‌ها سخن گفته است و بیان داشته که کل مسائل سوره پیرامون یک یا دو محور جمع می‌شوند (سید قطب، ۲۷/۱ و ۵۵۵، ۱۲۴۳/۳). وی در مقدمه هر سوره تلاش فراوانی می‌کند این شخصیت و محور را تبیین سازد. سؤال این است که از نظر سید قطب، عامل شخصیت‌بخش سوره از چه سنتی است؟ برای پاسخ به این سؤال باید سخنان وی در مقدمه تفسیر سوره‌ها مورد واکاوی قرار گیرد.

روش متن‌کاوی

به منظور انجام کاوش، ابتدا چند سوره نمونه انتخاب شد که عبارت‌اند از بقره، آل عمران، نساء، اعراف، یونس، انبیاء، حج، قلم، قارعه، ماعون، کوثر و کافرون. در گزینش نمونه‌ها بر سوره‌های آغازین و انتهایی تأکید شده است؛ چرا که معمولاً مفسران در سوره‌های نخستین از مبانی خود به تفصیل و حوصله سخن می‌گویند، در عوض در سوره‌های پایانی به اوج پختگی رسیده و دقیق‌ترین تفاسیر را عرضه می‌دارند. علت دیگر این گزینش، پوشش سوره‌های طوال و مفصل و نیز سوره‌های مکثی و مدنی بود تا تنوع کاملی در نمونه‌ها رعایت شود. سوره انبیاء و حج نیز به عنوان سوره‌های میانی به این جمع اضافه شد.

در تفحص سوره‌های مورد نظر، سه عنصری که احتمال داده می‌شد سید قطب به عنوان عامل شخصیت‌ساز سوره مدنظر داشته باشد، انتخاب شد که عبارت بودند از: موضوع، غرض و روش. ملاک‌هایی که برای تمایز این سه عنصر در نظر گرفته شد، بدین قرار است:

عباراتی که کلی و زمینه‌ای بوده و هیچ قضاوتی در آن نیست و به نتیجه و ماحصل سوره نیز توجهی ندارد و در هیأت افعال ختی (طرح، عرضه، نگاه و...) مطرح می‌شود، اشاره‌کننده به موضوع خواهد بود.

نتایج متن کاوی

نتایج کاوش در عبارات سید قطب نشان داد که ایشان وحدت رویه‌ای در زمینه عامل شخصیت سوره ندارد، بلکه گاهی به سمت موضوع متمایل می‌شود و گاه به سمت غرض و گاه به سمت روش، و گاه نیز عباراتی مردد بین دو عامل دارد. بنابراین می‌توان نوشتۀ‌های سید قطب را در قالب چهار گونه و رویکرد جای داد. رویکرد نخست: نمونه‌هایی که بیشتر اشاره‌کننده به موضوع است، سوره‌های بقره و قارعه می‌باشند. سید قطب در توصیف شخصیت سوره بقره به دو عنصر اشاره می‌کند: «موضوع بنی اسرائیل در برابر دعوت اسلامی» و «موضوع گروه مسلمین در ابتدای پیدایش آن» (همان، ۲۷/۱). مشخص است که این دو محور به جهت کلی و زمینه‌ای بودن، از سinx موضوع هستند. سید قطب در مورد سوره قارعه نیز معتقد است که تمامی مباحث آن پیرامون توصیف «قارعه» جمع شده‌اند (همان، ۳۹۶۰/۶). این عبارت بیشتر اشاره‌کننده به عنصر موضوع است؛ زیرا حرفی از مشکل یا غایت در میان نیست و عبارت کاملاً ختی و بدون قضاوت است.

رویکرد دوم: نمونه‌هایی که بیشتر اشاره‌کننده به غرض است، سوره‌های نساء، قلم، کافرون، ماعون و کوثر می‌باشد. سید قطب در مورد سوره نساء به صراحت از غرض معین سخن گفته است که مسائل مطرح شده در سوره، همگی برای وصول به آن هدف آمده‌اند؛

«سوره با جدیت تلاش می‌کند نشانه‌های مجتمع جاهلی را محو نماید... .»

(همان، ۵۵۵/۱)

عباراتی که حاکی از حل مسئله بوده و به پایان کار و نتایج اشاره می‌کند و در هیئت حاصل مصدر و افعال کنشی (مانند مشخص شدن، اثبات شدن و...) مطرح می‌شود، اشاره‌کننده به غرض می‌باشد.

اما عباراتی که بیش از توجه به مضامین، به سبک بیانی سوره و چگونگی عرضه مطالب می‌پردازد، اشاره‌کننده به روش بیانی خواهد بود.

وی عامل تشخّص سوره را از سنخ غرض می‌داند؛ زیرا از افعالی کنشی و ناظر به نتیجه استفاده کرده است؛

«آرامش دادن به رسول خود... و ایجاد اطمینان قلب برای مستضعفین...، همراه

یورش کوبنده بر مکذبین و تهدید مهیب بر آنها.» (همان، ۶/۳۶۵۳)

سید قطب در تبیین عامل تشخّص سوره کافرون نیز تصریح می‌کند که سوره با هدف دفع یک شبّه نازل شده است (۶/۳۹۹۱)، بنابراین عامل شخصیت‌ساز سوره کافرون، غرض سوره است. سوره‌های ماعون (۶/۳۹۸۴) و کوثر (۶/۳۹۸۷) نیز به همین صورت است که به جهت اختصار، از تفصیل آن صرف نظر می‌شود.

رویکرد سوم: نمونه‌هایی که بیشتر اشاره‌کننده به روش خاص هر سوره در طرح و بررسی و همچنین عرضه مطالب است. به عنوان مثال، می‌توان به سوره‌های اعراف و یونس اشاره داشت. سید قطب در بیان تشخّص سوره اعراف می‌نویسد: «این سوره نیز مانند سوره انعام، موضوع عقیده را معالجه می‌کند. اما طریقه دیگری را اتخاذ کرده است و این موضوع را در عرصه تاریخ بشری پیگیری کرده است.» (۳/۱۲۴۴)

این عبارت بدان معناست که موضوع هر دو سوره یکسان بوده و بالطبع نمی‌تواند عامل تمایز آن دو از یکدیگر باشد، بلکه عامل تمایز آنها، شیوه خاص هر سوره در ارائه مطالب است. به عنوان مثال، سوره مبارکه اعراف موضوع عقیده را در بستر تاریخی مورد تحلیل قرار داده است.

سید قطب همچنین سوره یونس را مشابه سوره انعام معرفی کرده و در وجه تمایز آن دو، به سبک خاص در عرضه موضوع اشاره می‌کند. او می‌نویسد: «وجه تمایز سوره انعام از سوره یونس این است که وزن موسیقایی آن بلند و شدید و ریتم آن سریع و تندر و تصویرسازی اش پرتابش است، در حالی که وزن موسیقایی سوره یونس نرم و ریتم آن آرام و روان می‌باشد.» (۴/۱۸۴۳)

رویکرد چهارم: نمونه‌هایی که دو وجهی است؛ مانند سوره آل عمران و انبیاء. سید قطب مباحثت سوره آل عمران را در یک محور جمع می‌نماید: «تقریر اندیشه اسلامی و...» (۱/۳۵۷). این تعبیر به جهت استفاده از فعل کنشی، می‌تواند به غرض

سوره اشاره داشته باشد و از جهت کلی بودن می‌تواند به موضوع اشاره داشته باشد. وی در مورد سوره انبیاء، به موضوع سوره توجه می‌دهد که همان «عقیده» است. در اینجا نیز از لفظ «تعالج» (درمان کردن) استفاده کرده که اشاره‌کننده به غرض بوده (۲۳۶۴/۴) و باعث دوگانگی سخن‌شده است.

نظریه صحیح در مورد عامل شخصیت‌بخش سوره

گذشت که سید قطب در تبیین عامل تشخّص سوره اضطراب فراوانی داشته و میان سه عنصر موضوع، غرض و شیوه، مردد است. اکنون جا دارد سؤال شود که نظریه صحیح در این زمینه چیست؟ برای پاسخ به این سؤال به دو روش روی آورده‌ایم: نخست کشف نظریه صحیح بر اساس تحلیل اندیشه و عملکرد سید قطب، دوم سایر ادله‌ای که می‌تواند نظریه صحیح را تقویت نماید.

۱. نظریه صحیح بر اساس تحلیل اندیشه و عملکرد سید قطب

از برآیند کلی مطالب سید قطب در تبیین شخصیت سوره‌ها می‌توان نتیجه گرفت که روش بیانی، عامل حقیقی شخصیت‌بخش به سوره نیست؛ زیرا سید قطب از این عنصر به عنوان تکمیل‌کننده موضوع بهره گرفته است، نه به عنوان یک عنصر مستقل (ر.ک: همین مقاله، نتایج متن کاوی، رویکرد سوم). در میان موضوع و غرض نیز می‌توان گفت که سید قطب گرچه در ظاهر موضوع را به عنوان عامل تشخّص معرفی می‌کند، اما به طور ناخودآگاه، به سمت غرض متمایل شده است؛ زیرا در غالب سوره‌ها از مشکلی می‌گوید که سوره در پی علاج آن است (۲۱۵۸/۴ و ۲۳۶۴، ۳۹۸۴/۶). به عبارت دیگر، از دید سید قطب، هر سوره با هدف حل یک مشکل خاص شکل گرفته است و بدین ترتیب شخصیت سوره، عطف به این هدف و غرض سامان یافته است. به علاوه، هر چه تفسیر سید قطب به آخر قرآن نزدیک شده و قلم وی به پختگی و استواری نزدیک‌تر می‌شود، غرض، به عنوان عنصر شخصیت‌بخش به سوره، تجلی بیشتری یافته و از فروغ موضوع کاسته

می‌شود. این واقعیت نشان می‌دهد که ارتکاز ذهنی سید قطب به تدریج در پایان تفسیر متجلی می‌شود.

دلیل متقن‌تری که نقش برتر غرض را در شخصیت‌بخشی سوره نشان می‌دهد، مقایسه عملکرد سید قطب در دو عرصه موضوع‌محوری و غرض‌محوری است. هرگاه سید سعی می‌کند شخصیت سوره را بر گرد یک موضوع شکل دهد، معمولاً با ضعف و کاستی رو به رو می‌شود، اما هنگامی که شخصیت سوره را بر گرد غرض شکل می‌دهد، تلاش او بیشتر قرین با موفقیت می‌شود. در ادامه به توضیح این مطلب می‌پردازیم.

الف) عدم توفیق سید قطب در تبیین شخصیت سوره بر محور موضوع در تحلیل عبارات سید قطب می‌توان به این نتیجه رسید که هرگاه سید قطب تلاش می‌کند شخصیت سوره را بر گرد موضوعی خاص نمایان سازد، با مشکلاتی مواجه می‌شود. به عنوان مثال، موضوع سوره اعراف را عقیده معرفی می‌کند (۱۲۴/۳) که بر غالب سوره‌های قرآن قابل تطبیق است. وی برای تمایز این سوره از دیگر سوره‌ها، صرفاً به مضامین سوره توجه می‌دهد. سوره‌های دیگر نیز به همین شکل است.

به نظر می‌رسد این روش، «لا یسمن و لا یغنى من جوع» است. این گونه تعاریف به منزله رسم در منطق است که فایده‌ای جز تمایز ظاهری بین اشیاء نداشته و ماهیت و حقیقت شئ را بیان نمی‌کند. اگر به همین اندازه بستنده شود، می‌توان موضوع کلی قرآن را «توحید و خداشناسی و تحقق معرفتی عمیق و کامل و صحیح از خداوند» معرفی کرد (همان گونه که خود سید قطب تصریح می‌کند؛ ۸۲۵/۲ و ۱۰۰۴، ۲۰۶۱/۴) و برای تمایز میان سوره‌ها، به مضامین سوره توجه داد که فایده محصلی در پی آن نیست. بدیهی است که محور انسجام سوره باید به گونه‌ای بیان شود که به گفته خود سید، شخصیت خاص سوره و روح آن را نمایان سازد (۲۷/۱).

راهکار دیگر سید قطب برای تمایز سوره‌های با موضوع مشترک، توجه به شیوه بیانی است. در این صورت نیز باید گفت که عامل شخصیت سوره، شیوه بیانی می‌شود، نه آن موضوعات؛ پس این همه اصرار بر موضوع چه دلیلی دارد؟ به نظر

می‌رسد راز این کلی گویی‌ها و عدم توفیق در بیان موضوع خاص و جزئی هر سوره دو امر است.

نخست: تنوع موضوعات مطرح شده در هر سوره؛ همان‌گونه که سید قطب ذیل سوره نحل به این مسأله اعتراف کرده است: «موضوعات‌ها الرئیسیة کثیرة منوعة...» (۲۱۵۸/۴). در مورد سوره اسراء نیز سید قطب کلام مشابهی دارد (۲۲۰۸/۴) که بیشتر به کثرت موضوعی سوره‌ها رهنمود است تا وحدت موضوعی.

دوم: تکرار موضوعات در سوره‌های متعدد؛ همان‌گونه که سید قطب در مقدمه سوره هود می‌گوید:

«عجب است که شباهت فراوانی میان این دو سوره در موضوع وجود دارد... اما هود شباهت شدیدی به اعراف دارد؛ هم از حیث موضوع و هم از حیث بیان و هم از حیث آهنگ و هم از حیث ریتم...» (۱۸۴۳/۴)

از این جهت که سید قطب به شباهت‌ها توجه کرده، در جای خود کار شایسته و قابل توجهی است، ولی همین مقایسه و اثبات شباهت‌های فراوان اثبات می‌کند که نمی‌توان موضوع جزئی و خاصی را به عنوان عامل تشخّص سوره معرفی نمود؛ چرا که در این صورت، از حیث مانعیت دچار مشکل خواهیم شد.

نکته دیگر آنکه وقتی سید قطب موفق می‌شود موضوع خاص و معینی را برای سوره تعیین نماید، باز هم کار وی از جهات دیگری دچار اشکال است؛ زیرا آن موضوع توانایی شخصیت‌بخشی به سوره را ندارد. به عنوان مثال، موضوع سوره قارعه را خود قارعه می‌داند. قارعه به گفته سید قطب، صحنه‌ای از صحنه‌های قیامت است. اما آیا به راستی این موضوع می‌تواند محور انسجام سوره باشد؟ آیات اول تا پنجم کاملاً مرتبط با قارعه است و از عظمت و هولناکی آن می‌گوید: «**الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُْ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُْ يَوْمٌ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمُبْثُوثِْ وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِْ**».*

در اینجا سؤال پیش می‌آید که آیا آنچه در این پنج آیه آمده، تمام و قایعی است که مربوط به قارعه است؟ به چه دلیل از ذکر سایر وقایعی که در موضوع قارعه قابل طرح است، اجتناب شده است؟ وقایعی چون: «**فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَةُْ يَوْمَ يَغْرِي**

الْمَرْءُ مِنْ أَخْيَهِ وَ أُمَّهِ وَ أَبِيهِ وَ صَاحِبِهِ وَ بَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَانٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧-٣٣﴾ (عبس)

در ادامه سوره قارعه، به عاقبت انسان‌های خوش‌فرجام و بدفرجام اشاره دارد:
﴿فَامَّا مَنْ تَقْلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَ امَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمَّهُ هَاوِيَةٌ وَ ما اَدْرَاكَ مَا هِيَهُ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾. باید پرسید چه ارتباط وثیقی میان قارعه و بیان دو دسته انسان شقی و سعید وجود دارد؟ آیا این مطلب ارتباط ویژه‌ای با قارعه دارد که با سایر اسماء و صفات قیامت ندارد؟ سؤال دیگر اینکه در سایه این موضوع محوری (قارعه)، چه ارتباطی میان بخش اول و دوم سوره بر قرار می‌شود؟

اینها سؤالاتی است که در صورت موضوع محور دانستن سوره بی‌پاسخ می‌مانند. اما اگر به دیده غرض محوری به سوره نگاه شود، انسجام سوره نمایان شده و به این سؤالات پاسخ داده می‌شود. به گفته مفسران، هدف سوره ترغیب و ترهیب انسان‌هاست؛ ترغیب به اعمال شایسته و ترهیب از کوتاهی در این زمینه (طباطبایی، ۲۰/۳۶۱؛ تفتازانی، ۲۴۸). بهجت پور،

بنابراین قیامت از باب مقدمه ذکر شده است. این مقدمه باستی بسیار تکان‌دهنده باشد تا مخاطب را کاملاً هوشیار کند. از این‌رو به یکی از نام‌های تکان‌دهنده قیامت، آن هم با ادبیاتی سنگین اشاره شده است.

در جزء دوم نیز با استفاده از شیوه مقایسه، شنونده هوشیار را به سمت انجام اعمال صالح ترغیب می‌نماید و در عین حال، با بیان عاقبت بهشت خفت‌بار کم‌توشگان، شنونده را از لا بالی‌گری در این زمینه باز می‌دارد.

بدین ترتیب در دو مرحله، آن هدف ترغیبی و ترهیبی محقق می‌گردد و اگر هر یک از این دو مرحله نبود، آن هدف محقق نمی‌شد (جامعیت سوره). از طرف دیگر، نیازی به ذکر دیگر وقایع قیامت نیست؛ زیرا اولاً طی همین دو فراز، ترغیب و ترهیب حاصل شده و نیازی به اطاله نیست. ثانیاً تقریباً هیچ یک از امور قیامت، چون شهادت ملائکه (ق/۱۸)، برقراری ترازوی عدل (انبیاء/۴۷)، فرار انسان‌ها از یکدیگر (عبس/۳۷-۳۳) و...، این شدت تناسب را با هدف مذکور ندارند (مانعیت سوره).

ب) توفيق سيد قطب در تبيين شخصيت خاص سوره بر محور غرض سيد قطب در تعين عامل تشخيص سوره، آنگاه که به غرض سوره اشاره کرده است، در برخی موارد توانسته از آفات مذکور در مورد موضوعمداری مصون بماند. به عبارت دیگر، در تعین محور خاص و عینی برای وحدت و انسجام سوره موفق بوده است. به عنوان مثال، در مورد سوره کوثر، ابتدا به فضای حاکم در زمان نزول سوره توجه می دهد که مشرکین اذیت و آزارهای متعددی در حق پیامبر ﷺ روا داشته و از جمله به ایشان تهمت ابتر بودن می زندن. همه اینها باعث شده بود حضرت بهشدت دردمت شده و چه بسا غمی بر دلشان بنشیند. سيد قطب ادامه می دهد که سوره کوثر آمد تا شادابی و نشاط را به ایشان برگرداند و حقیقت خیر باقی را که خدا برای حضرت مقرر داشته، ترسیم نماید تا پاسخی به این شبهه افکنی ها باشد (۳۹۸۷/۶).

سید قطب غرض سوره را رفع آن مشکل معرفی می کند و از آنجایی که این مشکل تنها یک بار اتفاق افتاده و خداوند نیز تنها یک بار و طی همین سوره به رفع آن پرداخته است، باید گفت این غرض کاملاً خاص، عینی و منحصر به فرد بوده و شخصیتی متمایز به سوره داده است.^۱

او در مورد سوره کافرون نیز دقیقاً به همان موفقیت عمل کرده است. وی در تعیین غرض سوره، ابتدا به فضای حاکم بر زمان نزول سوره توجه داده و توضیح می دهد که مشرکین مکه گمان می کردند آنها نیز بر دین ابراهیمی هستند و فاصله زیادی با دین محمدی ندارند. آنها سعی می کردند پیامبر ﷺ را مقاعده نمایند تا راه میانه ای را در پیش گیرد. در این شرایط سوره کافرون با هدف دفع این شبهه و مرزبندی کامل میان دین آنها و دین محمد ﷺ نازل شد (۳۹۹۱/۶). این غرض نیز خاص، عینی و منحصر به فرد بوده و باعث می شود سوره کافرون شخصیتی کاملاً منسجم و متمایز به خود گیرد.^۲

البته باید اذعان کرد که سيد قطب در غرضمداری نیز گاه به کلی گویی پرداخته است و نتوانسته غرض خاص سوره را مشخص نماید. به عنوان مثال در مورد غرض سوره قلم می نویسد:

«مشاهده می کنیم که در سوره های مکی خدای متعال گویا پیامبر خویش و گروه

مؤمن همراه ایشان را در آغوش گرفته و به او و مؤمنان آرامش داده و مورد عنایت قرار می‌دهد... و این مسأله را در سوره قلم نیز مشاهده می‌کنیم.» (۳۶۵۳/۶) سید قطب در این فراز تنها به غرض کلی سوره‌های مکی بسته کرده و آن را بر سوره قلم نیز تطبیق داده است.

البته منشأ این نقص (کلی‌گویی) را نباید در نظریه غرض‌مداری جست و جو کرد؛ آن گونه که در مورد نظریه موضوع‌مداری مطرح بود، بلکه مشکل، در عملکرد سید قطب است. علت ناتوانی سید قطب آن است که نتوانسته تصویر صحیحی از فضای نزول سوره به دست آورد و احتمالات مختلفی را در مورد زمان نزول سوره بیان می‌کند. وی همچنین در وحدت نزول و تعدد آن نیز تردید کرده و حتی احتمال می‌دهد که بخشی از این سوره که دومین سوره نازل شده در مکه است، مدنی باشد (۳۶۵۰/۶). طبیعی است در چنین شرایطی که چه بسا اصل انسجام سوره مورد تردید است، نتوان غرضی خاص و جزئی برای سوره بیان کرد. همان گونه که علامه طباطبایی نیز که قائل به غرض‌مداری سوره‌هاست، سوره بقره را به علت نزول متفرق آیات آن، فاقد غرض واحد معرفی می‌کند (طباطبایی، ۴۲/۱).

نهایتاً اگر عملکرد سید قطب را در این مورد غرض‌محور ناموفق ازربایی کنیم، اصل مدعای زیر سؤال نمی‌رود؛ چرا که مشاهده می‌شود سید قطب در غالب موارد غرض‌محور، عملکرد موفقی داشته و در غالب موارد موضوع‌محور، عملکرد کم توفیقی داشته است و این مقایسه، نشان از کارآمدی غرض در شخصیت‌بخشی به سوره دارد.

۲. نظریه صحیح بر اساس سایر ادل

آنچه بیان شد، بر اساس تحلیل اندیشه و عملکرد سید قطب در بیان شخصیت سوره بود که نشان می‌داد تبیین شخصیت سوره بر گرد غرض‌محوری سوره عملیاتی‌تر است، نه بر گرد موضوع و نه روش بیانی. اما دلایل دیگری نیز در اثبات این نظریه وجود دارد. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌نماییم.

دلیل اول: در مباحث زبان‌شناسی، دیدگاه نوین در باب ماهیت متن، «نظریه ارتباطی» می‌باشد. بر این مبنای ویژگی مهم متن در مقام ارتباط زبانی مشخص می‌شود. زبان صرفاً نظامی از نشانه‌ها نیست، بلکه پیش از هر چیز، کنشی به هدف ایجاد ارتباط است. از این‌رو زبان را باید بر اساس نقشی فهمید که با هدف ایجاد ارتباط ایغا می‌کند (قائمی‌نیا، ۱۳۵). اهمیت وجود غرض ارتباطی در تکوین و وحدت متن باعث شده که بیشتر دانشمندان غربی و اسلامی، در تعریف متن بر این غرض ارتباطی تأکید کنند. به عنوان نمونه، راگر فولر در تعریف متن می‌گوید:

«متن از سلسله‌ای از جمله‌ها ساخته شده و عموماً به طور متوالی آرایش یافته است که خواننده با دنبال کردن آن، معنا یا پیام خاصی را استنباط می‌نماید.»
 (معین‌الدینی، ۳۰۵)

طلحی در تعریف متن می‌نویسد:

«نص مخصوصی لغوی است که بین اجزای آن روابطی برقرار است و دارای غرضی ابلاغی می‌باشد.» (طلحی، ۲۶۱)

دیگران نیز به این نکته توجه داشته‌اند (امیری خراسانی، ۸؛ دهقانی، ۱۰۰؛ معین‌الدینی، ۳۰۴؛ جلالی، ۱۸؛ سیدی، ۱۰۸؛ طلحی، ۲۵۵).

دانشمندان علم ارتباطات نیز تأکید دارند که تمام ارتباط‌گیری‌های میان انسان‌ها مبتنی بر هدف بوده و آن هدف، در غالب موارد، عبارت است از اقناع مخاطب.
 (ساروخانی، ۱۱۵؛ نیز <http://www.verdinejad.com/visitorpages/.show.aspx?isdetallist=true&itemid=30501,8>

نتیجه آنکه هر متنی برای متن بودن، حتماً بایستی هدف و غرض داشته باشد، اما آیا علاوه بر غرض، لازم است که موضوع خاصی نیز داشته باشد؟ پاسخ منفی است. در زبان‌شناسی متن گفته می‌شود هر متنی همواره دارای موضوع نیست و در برخی موارد پیش‌پیش هم قابل فرض نیست که متن معینی دارای یک یا چند موضوع باشد، یا شاید هیچ موضوعی نداشته باشد (البرزی، ۲۰۳). توضیح آنکه متن وابستگی به موضوعات مطرح شده در آن را ندارد، بلکه پیش از هر چیز، وابسته

به نیت نویسنده است. این نویسنده که از هر موضوعی که صلاح بداند و به هر اندازه که تشخیص دهد، وارد متن می‌کند.

خلاصه دلیل اول اینکه در مباحث زبان‌شناسی اثبات شده است که تکوین متن - و به عبارتی تشخّص متن - بر اساس غرضی ارتباطی ایجاد می‌شود و اگر چنین غرضی در کار نباشد، متنی نیز نخواهیم داشت، هرچند اینکه صدھا موضوع را کثار هم قرار داده باشیم و یا حول یک موضوع، صدھا مطلب مرتبط را جمع کرده باشیم. دلیل دوم: گرچه زبان‌شناسی به تازگی به این نتیجه رسیده است که در تحقیق متن، وجود غرض ارتباطی دخالت دارد، اما ادبیان اسلامی قرن‌ها پیش از این نکته پی برده بوده و در تعریف متن (و به اصطلاح نحویان: کلام)، قید «مفید بودن» را وارد کرده بودند (سیوطی، ۹). لفظ مفید لفظی است که علاوه بر کامل بودن (یصح السکوت)، مقصودی را محقق ساخته و نکته‌ای را به مخاطب انتقال دهد که متوجه آن نبوده است. به همین دلیل سیوطی و دیگران جملاتی چون «النار حارة» را جزء کلام نمی‌دانند؛ چرا که داغ بودن آتش امری بدیهی بوده و فایده‌ای بر ذکر آن مترتب نیست (همان، ۱۰). همچنین گفته می‌شود جمله صله نیز گرچه تمام است (یصح السکوت است)، اما جزء کلام به حساب نمی‌آید؛ زیرا مقصود اصلی گوینده نیست؛ چرا که طبق فرض، شنونده از آن خبر داشته است (همان؛ نیز ر.ک: ابن مالک، ۵۶/۱). از این‌رو است که نحویان ظرفی‌نگر، از گذشته بین «جمله» (که صرفاً یصح السکوت است) و «کلام» (که علاوه بر یصح السکوت بودن، مفید فایده‌ای نیز هست) تفاوت قائل شده‌اند. ابن هشام بر کسانی که این دو را یکسان دانسته‌اند، خرد گرفته و تصریح می‌کند:

«کلام اخص از جمله است؛ زیرا شرط تکوین کلام این است که مفید بوده و برآمده از قصدی باشد.» (ابن هشام، ۳۷۴/۲؛ نیز ر.ک: بهاسی، ۱۰ و ۶۱)

دلیل سوم: در مباحث روش تحقیق اثبات شده است که در متون منسجم و دارای هویت مستقل، معمولاً همان عناصر فوق‌الذکر، یعنی موضوع، غرض و روش وجود دارد. اما در این میان اهمیت ویژه‌ای به غرض - یا به اصطلاح خودشان، هدف - به عنوان عامل انسجام متن داده شده و گفته می‌شود: هدف، نیروی

پیشبرنده تحقیق است (داوسون، ۶۰) و اطلاعات مورد نیاز و روش جمع‌آوری آن را می‌آموزد (<http://www.mkamali.com/research/goal.htm>). هدف، روش و سوالات و فرضیه‌ها را تعیین می‌کند (قائemi، ۶۸؛ حسن‌زاده، ۷۰). هدف، مرز مطالعه مورد نظر با دیگر مطالعات را روشن می‌کند (حسن‌زاده، ۷۰). هدف به پروژه جان می‌بخشد (Hunt, 45) و

در متون تحقیقاتی همه چیز با عنایت به هدف سامان می‌یابد؛ حتی روش و مسائل و موضوعات لازم‌الطرح در متن. در این بین نه تنها سخنی از موضوع (نه مسئله؛ تفاوت این دو عنصر در بحث مفهوم‌شناسی مطرح شد) نیست، بلکه دانشمندان تأکید دارند که تحقیق موضوع محور به عقیم شدن تحقیق می‌انجامد (فرامرز قراملکی، ۱۱۷).

نه تنها متون تحقیقاتی، بلکه متون آموزشی و دایرةالمعارفی نیز نمی‌توانند پیرامون یک موضوع انسجام یابند؛ چه آنکه پیرامون هر موضوعی می‌توان هزارها صفحه مطلب نوشت و آن موضوع را به شیوه‌های گوناگون و از ابعاد مختلفی بررسی کرد، اما اگر برای همین متون به‌ظاهر موضوع محور هدفی تعیین گردد، کاملاً سامان یافته و می‌توان برای آن حد و مرزی تعیین نمود و جامعیت و مانعیت آن را بررسی نمود. به عنوان مثال، اگر قرار باشد متنی آموزشی در موضوع حج نگاشته شود، پیش از هر اقدامی، باید مشخص شود که این متن با هدف آموزش چه کسانی و در چه زمان و مکان و شرایطی باید تدوین شود؛ حجاج عادی که در آستانه تشرف به حج اند؟ طلبه‌ای که سال‌ها درس خوانده و قرار است روحانی کاروان گردد؟ طلاب درس خارجی که قرار است مسائل حج را موشکافی نمایند؟ یا

خلاصه آنکه نه تنها در متون تحقیقاتی، بلکه حتی در متون آموزشی که به‌ظاهر موضوع محور هستند نیز تعیین هدف ضروری است، در غیر این صورت، ثمره‌ای بر چنین متونی مترتب نخواهد بود. اساساً به سرانجام رسیدن متون بی‌هدف و حتی تسمیه آن به «متن»، محل اشکال است.

نتیجه‌گیری

- ۱- سید قطب معتقد است هر یک از سوره‌های قرآن دارای شخصیت واحد و متمایزی می‌باشند که حول محوری خاص سامان یافته است.
- ۲- سید قطب در تعیین آن محور شخصیت‌بخش سوره، بین سه عامل موضوع، غرض و شیوه تردید دارد؛ هرچند در ظاهر به موضوع تمایل بیشتری نشان می‌دهد، به‌ویژه در تفسیر سوره‌های نخستین قرآن؛ اما این تمایل در تفسیر سوره‌های پایانی قرآن کمرنگ شده و بیشتر تمایل به غرض می‌شود.
- ۳- نوشتۀ‌های سید قطب در تبیین شخصیت سوره از دو ضعف برخوردار است: نخست ضعف مبانی؛ چه آنکه مشخص نمی‌نماید که عامل شخصیت‌بخش سوره باشی از چه سخنی باشد. دوم: اضطراب و کاستی و کلی‌گویی در تبیین شخصیت خاص هر سوره.
- ۴- هرگاه سید قطب سعی کرده شخصیت سوره را بر اساس موضوع محوری سامان دهد، دچار کلی‌گویی شده و نتوانسته است شخصیت سوره را بهروشنی نمایان سازد، اما هرگاه سعی کرده این مهم را بر اساس غرض محوری سوره سامان دهد، تلاش او در بیشتر موارد، مقرون به موفقیت بوده است.
- ۵- از تحلیل نوشتۀ‌های سید قطب و واکاوی اندیشه‌وی، می‌توان نتیجه گرفت که عامل شخصیت‌بخش سوره‌ها، غرض محوری هر سوره است، نه موضوع و نه روش بیانی.
- ۶- ادله دیگری نیز وجود دارد که نقش یگانه غرض را در سامان‌بخشی به شخصیت سوره به اثبات می‌رساند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- البته این بدان معنا نیست که یگانه راه انحصاری کشف غرض، گره زدن آن با وقایع زمان نزول باشد. آنچه در بالا آمده، تحلیل عملکرد سید قطب است.
- ۲- توجه به غرض در انسجام این دو سوره نیز تأثیر داشته است، اما به جهت محدودیت از آن صرف نظر می‌نماییم (جهت آگاهی ر.ک: تفتازانی، ۳۶۹؛ بهجت‌پور، ۱۲۲).

منابع و مأخذ ۱. قرآن کریم.

۲. ابن فارس، احمد؛ معجم مقایيس اللげ، تصحیح عبدالسلام هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن مالک، محمدبن عبدالله؛ شرح الكافیة الشافییه، بیروت، دار الكتب العلمیه، بی تا.
۴. الایض، اشواق حسن علی؛ الوحدة الموضوعیة فی القرآن الکریم، قاهره، دار الآفاق العربییه، ۱۴۳۳ق.
۵. امیری خراسانی، احمد؛ علیزاد، حلیمه؛ «بررسی عناصر انسجام متن در نفقة المصدر بر اساس نظریه هالیدی و حسن»، متن پژوهی ادبی، سال ۱۹، شماره ۶۳، بهار ۱۳۹۴، ۳۲-۷.
۶. انوری، حسن؛ فرهنگ بزرگ سخن، تهران، سخن، ۱۳۸۱ش.
۷. آذرنوش، آذرتابش؛ فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱ش.
۸. البرزی، پرویز؛ مبانی زبان‌شناسی متن، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۶ش.
۹. بقاعی، ابراهیم بن عمر؛ نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، قاهره، دار الكتاب الاسلامی، بی تا.
۱۰. بهایی، شیخ محمد؛ الفوائد الصمدیه، قم، انتشارات نهادندی، ۱۳۹۱ش.
۱۱. بهجتپور، عبدالکریم؛ شناختنامه تنزیلی سوره‌های قرآن کریم، قم، مؤسسه تمہید، ۱۳۹۴.
۱۲. پاکتچی، احمد؛ روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، تهران، انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۰ش.
۱۳. جلالی، جلال الدین؛ «ضرورت شناخت و کاربرد انسجام و پیوستگی در ترجمه انگلیسی قرآن کریم»، ترجمان وحی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۸۸، ۵۱-۱۵.
۱۴. حسن‌زاده، رمضان؛ روش تحقیق کاربردی، تهران، نشر دوران، ۱۳۹۳ش.
۱۵. حسینی، سید علی‌اکبر؛ نظریه وحدت موضوعی سوره‌های قرآن؛ نگرش‌ها و چالش‌ها، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳ش.
۱۶. خراسانی، محمد کاظم؛ کفاية الاصول، قم، انتشارات آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۷. داؤسون، کاترین؛ روش‌های کاربردی تحقیق، ترجمه: مجید رضا داوری و دیگران، تهران، هرمس، ۱۳۹۰ش.
۱۸. دغامین، زیاد خلیل؛ التفسیر الموضوعی و منهجیة البحث فيه، عمان، دار عمار، ۱۴۲۸ق.

۱۹. دهقانی، ناهید؛ «بررسی عناصر انسجام متن در کشف المحووب هجویری»، آینه میراث، شماره ۴۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ۹۹-۱۲۰.
 ۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
 ۲۱. ساروخانی، باقر؛ «اقاع هدف ارتباطات»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، دانشگاه تهران، سال ۱۱، شماره ۲۲، ۱۳۸۳، ۱۱۵-۹۳.
 ۲۲. سیدی، سید حسین؛ *زیبایی‌شناسی قرآن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰ش.
 ۲۳. سیوطی، جلال الدین؛ *البهجة المرضية على الالفية*، قم، انتشارات اسماعیلیان، بی‌تا.
 ۲۴. شاذلی، سیدین قطب؛ *فى ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵ق.
 ۲۵. شهروزی، شمس الدین؛ *رسائل الشجرة الالهية في علوم حقائق الربانية*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.
 ۲۶. طائی، کمال الدین؛ *موجز البيان في مباحث علوم القرآن*، بغداد، مکتبة سلمان، ۱۳۹۱ق.
 ۲۷. طباطبائی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۰ق.
 ۲۸. طلحی، ردة الله؛ *دلالة السياق*، عربستان سعودی، جامعه ام القری، ۱۴۲۴ق.
 ۲۹. فرامرز قراملکی، احمد؛ *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰ش.
 ۳۰. قائمی، علی؛ *روش تحقیق در مکتب*، قم، دار التبلیغ، ۱۳۵۶ش.
 ۳۱. قائمی‌نیا، علی‌رضا؛ *بیولوژی نص، نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ش.
 ۳۲. کاکایی، قاسم؛ «عرض ذاتی به عنوان معیار وحدت و تمایز مسائل علوم»، *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان*، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ۷۱-۹۴.
 ۳۳. مسلم، مصطفی؛ *مباحث فی التفسیر الموضوعی*، دمشق، دار القلم، ۱۴۲۱ق.
 ۳۴. معرفت، محمد‌هادی؛ *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه تمہید، ۱۳۸۶ش.
 ۳۵. معین‌الدینی، فاطمه، «شگردهای ایجاد انسجام متن در کلیله و دمنه»، *فرهنگ*، شماره ۴۶ و ۴۷، پاییز و تابستان ۱۳۸۲، ۳۰۳-۲۲۶.
36. MIR, mustansir; **UNITY OF THE TEXT, Encyclopedia Of Quran**, brill, 2006, vol. 5 p.405.
37. Hunt, Andy; **your research project: how to manage it**, NewYork, routledge, 2005.
38. <http://www.verdinejad.com/visitorpages/show.aspx?isdetallist=true&itemid= 30501>, 8.
39. <http://www.mkamali.com/research/goal.htm>

عقل‌گرایی سید رضی در تفسیر*

حمید قربان‌پور**

مهدی جلالی (نویسنده مسؤول)***

محمد‌حسن رستمی****

چکیده:

یکی از روش‌های تفسیری کهن عقل‌گرایی در تفسیر است. با توجه به اینکه قرن چهارم هجری نقطه آغاز این جریان بوده و از آنجا که سید رضی جزء پیشگامان این شیوه در این دوره است، واکاوی مؤلفه‌های عقل‌گرایی در آرای تفسیری وی مد نظر قرار گرفت. این بررسی نشان داد که عقل ابزاری بیشتر از عقل منبعی مورد استفاده سید بوده است. استفاده از عقل به عنوان قرینه تأویل آیات و تفسیر آیات بر معانی استعاری و مجازی، استفاده از بداهت عقلی به عنوان قرینه حمل آیات بر معانی استعاری، تحلیل مفاهیم ادبی با تحلیل عقلی، تحلیل عقلی موضوع سخن و نقد و بررسی اقوال با توجه به ملاک‌های عقلی، مهم‌ترین مؤلفه‌های عقل‌گرایی در روش تفسیری سید رضی است. در کنار تأویلات و تفاسیر ضابطه‌مند همسو با مفسران خردگرایی معتزلی، تأویلات فاقد شواهد و ادله کافی، از جمله روایات معصومین، از مشخصه‌های روش تفسیری وی بوده است.

کلیدواژه‌ها:

سید رضی / عقل مصباحی / تفسیر عقلی / عقل‌گرایی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۱۹، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۲۴.

hghorbanpur@yahoo.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

a.jalaly@um.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

rostami@um.ac.ir

**** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

تفسیر قرآن از پیشینه‌ای طولانی برخوردار است و در این تاریخچه طولانی سیر یکنواختی نداشت، بلکه فراز و فرودهایی داشته است. جریان تفسیر در میان مسلمانان به دلیل نیازها و شرایط گوناگون زمانی و بسترها و اقتضایات موجود، از رویکردها، گرایش‌ها و روش‌های گوناگونی برخوردار بوده است. در برهه‌ای، تفسیر در گسترهای محدود و در غالب روایات صادر شده از معصومین تبلور داشت؛ اما گذر زمان و دوری از عصر معصومین، گسترش نیازهای مسلمانان و پدید آمدن سؤالات جدید، راهیابی علوم مختلف از سایر ملل به عالم اسلام و پیدایی فضای برخورد آراء در میان مسلمانان، فرآیند تفسیر را دگرگون ساخته و زمینه‌ساز پیدایش روش‌های دیگر تفسیری، از جمله روش تفسیر عقلی شد. از آنجا که شروع جدی این جریان^۱ قرن چهارم هجری است و سید رضی یکی از پیشگامان این جریان در دوره مورد بحث است، واکاوی ماهیت و مؤلفه‌های عقل‌گرایی در روش تفسیری سید رضی مدنظر قرار گرفت.

در این تحقیق روشن شد که استفاده از عقل ابزاری با مؤلفه‌هایی چون استفاده از حکم قطعی عقل به عنوان قرینه تأویل آیات و یا حمل آیات بر معانی استعاری و مجازی، تحلیل عقلی مفاهیم ادبی، تحلیل عقلی موضوع سخن و بررسی و نقد اقوال تفسیری با ملاک‌های عقلی، از مهم‌ترین مؤلفه‌های خردورزی در روش تفسیری سید بوده است و کمتر شاهد استفاده از عقل منبعی بوده‌ایم. در این بین در کنار تأویلات روش‌مند و همسو با معتزله، تأویلات و تفاسیر ذوقی و فاقد شواهد و ادله کافی، از جمله مؤیدات روایی نیز در آراء سید رضی به چشم می‌خورد.

سید رضی

سید رضی متولد سال ۳۵۹ و متوفای ۴۰۶ قمری در بغداد است؛ شهری که محل گسترش و نشر علوم، عرصه رویارویی آراء و افکار، محل رشد و نمو تمدن اسلامی و صحنه تجمع انبوه دانشمندان حوزه‌های مختلف بود. این دوره یکی از پرتنش‌ترین

دوره‌های تاریخ اعتقادی از نظر بحث‌های عقیدتی و کلامی بوده است؛ به‌گونه‌ای که این دوران را عصر علم کلام و گفت‌وگوهای عقیدتی نامیده‌اند (متن، ۲۱۸).

با تسلط آل بویه بر مرکز خلافت، اوضاع سیاسی اجتماعی شیعه تغییر کرد و علمای شیعه فرصت یافتند تا درباره اثبات حقانیت باورهای خود، با مخالفان به بحث و مناظره پردازنند. از آنجا که اصلی‌ترین مرجع استناد همه فرقه‌ها قرآن بود، قرآن کریم در معرض تفسیرهای تکلّف‌آمیز قرار گرفت. از این‌رو بخشی از رسالت دانشمندان، دفاع از قرآن و تبیین معانی صحیح آیات به جهت رفع تشابه از آیات قرآن بوده است. این مسأله یکی از انگیزه‌های سید رضی در نگارش کتاب «حقائق التأویل فی متشابه التنزیل» بوده است؛ کتابی که به‌زعم ابن جنی، استاد مؤلف، پیدایی مانند آن غیرممکن است (ابن خلکان، ۴۱۶/۴). همچنان‌که فضای ادبی حاکم بر این دوره و مطرح بودن قرآن به عنوان یک اثر بر جسته ادبی، زمینه‌ساز نگارش «تألیخیص البيان فی مجازات القرآن» بوده است؛ اثری که در پی تبیین و تحلیل مجازات و استعارات موجود در قرآن است. با توجه به اینکه عمدۀ آرای تفسیری سید در این دو کتاب منعکس شده است، این دو اثر به عنوان منبع نقل اقوال وی انتخاب شدند.^۳

معانی لغوی و اصطلاحی عقل

۱- معانی لغوی عقل

عقل در لغت به معانی چون نقیض جهل (فراهیدی، ۱۵۹/۱)، حبس و نگهداری (ابن‌فارس، ۶۹/۴)، مانع شدن و نهی کردن که ضد حماقت است (ابن منظور، ۱۱/۴۵۸؛ طریحی، ۴۲۵/۵)، قوه‌ای که آماده پذیرش علمی است و علوم متعلق این قوه (راغب اصفهانی، ۵۷۷)، قوای درک امور (فیومی، ۴۲۳/۲) و تشخیص صلاح و فساد، که امساك و تدبر و خوب فهمیدن از لوازم آن است (مصطفوی، ۱۹۶/۸)، تعریف شده است. نتیجه اینکه ماده اصلی عقل یعنی منع، نهی، حبس، جلوگیری و امساك، با توجه به ریشه لغوی آن، از عقال یعنی ابزار بستن و بازداشت است. عقل هبه شده به انسان نیز که به دلیل دارا بودن ویژگی زاجریت و مانعیت از قبیح به این عنوان موسوم شده است، از دو وجه علمی و عملی برخوردار است. آنچه که

در تعبیر اهل لغت از شناخت حق از باطل و مفاسد از مصالح بیان شده، حاکی از بُعد نظری عقل، و آنچه که در مورد منع و زجر آمده، ناظر به بعد عملی آن است (نهاوندی، ۲۳). بدین جهت عقل با دو ویژگی شناختن و بازداشت همراه است.^۳

۲- معانی اصطلاحی عقل

عقل در اصطلاح به معانی چون عقل غریزی، عقل تکلیفی، عقل عمومی، عقل کلامی، عقل فلسفی، عقل در اصطلاح عرفا (وحیدی، ۲۳)، قوه عاقله یا نیروی درک‌کننده که جامع تمام معانی و اطلاعات عقل می‌باشد (ضیایی، ۴۲)، عقل معاش و معاد، نظری و عملی و مطبوع و مسموع (نهاوندی، ۴۴)، عقل سطوحی و دفائی، عقل عام و خاص (حکیمی، ۱۹۶۷/۲۵) تعریف شده است. برخی با بیان پراکندگی موارد اطلاق عقل، آن را طوری دانسته‌اند که گویا وجه جامعی برای آن قابل تصور نیست و آن را از سinx اشتراک لفظی دانسته‌اند؛ اگرچه در ادامه وجه جامعی را برای آن برشمرده‌اند (جوادی آملی، ۳۰). برخی با نقل و بررسی اقوال مختلف در نتیجه‌گیری از این اقوال، سه معنای نفس ناطقه، عقل عملی (قدرت انتخاب خیر و شر) و عقل نظری (قدرت درک خیر و شر) را برای عقل برشمرده‌اند (نصیری، ۵۰۴).

در مجموع می‌توان گفت عقل دو معنای اصطلاحی دارد: قوه‌ای که در انسان‌هاست و آماده قبول دانش است و به موجب آن، انسان‌ها استعداد پذیرش علوم و فنون را پیدا کرده‌اند و ملاک تکلیف و وجه ممیزه انسان از چهارپایان است. دوم علومی که به‌وسیله این قوه کسب می‌شود، که گاه شکل و قالب خاصی دارد و در قالب علومی خاص مثل فلسفه، منطق، ریاضی و... متبلور می‌شوند، و گاهی شکل و قالب خاصی ندارند؛ مانند استدلال‌ها و استنباط‌های خودبینیاد عقلی که بدون استمداد از علوم آکادمیک و مدرسی شکل گرفته‌اند.

روش تفسیر عقلی و نسبت‌سنجی میان گونه‌های تفسیر عقلی

با توجه به معانی اصطلاحی عقل، روش تفسیر عقلی حداقل دو تعریف خواهد داشت: روشی که در آن عقل منبع کشف معانی آیات قرآن قرار نگرفته، بلکه

به عنوان ابزاری در جهت تنظیم، چینش مواد و منابع دیگر جهت کشف معنای آیات قرآن به کار رفته و از احکام آن به عنوان قرینه در تفسیر استفاده می‌شود؛ با توجه به اینکه واژه عقل به مدرکات و علومی هم که توسط قوه عقل کسب می‌شود، اطلاق می‌گردد، و منظور از علوم، مطلق آگاهی و دانستنی‌ها، اعم از علوم عقلی مانند فلسفه و کلام و ...، یا نقلی مانند علوم ادبی و بلاغی و ...، یا هر آگاهی دیگری است که عاید انسان می‌شود. قسم دوم تفسیر عقلی، روشی خواهد بود که در آن به تبیین عقلی موضوع سخن در آیات، تحلیل عقلی از مفاد آیه و تبیین برهانی استدلال‌های مندرج در آیات پرداخته می‌شود.

با توجه به آنچه که در تبیین گونه‌های تفسیر عقلی گفته شد، می‌توان گفت تفسیر عقلی نوع نخست، تفسیری است که عقل در آن به معنای عام و به عنوان ابزار، قوه، نیرو و یا مصباح به کار می‌رود، ولی نوع دوم آن تفسیری است که عقل در آن به عنوان منبع به کار می‌رود. تفسیر عقلی نوع اول عنوانی عام و نوع دوم آن عنوانی خاص است. اگرچه ممکن است یکی از منابع و قرایینی که در تفسیر عقلی نوع اول از آن استفاده می‌شود، نیروی عقل باشد، ولی بدیهی است که عقل اینجا کاربردی مصباحی دارد، نه منبعی.^۴ به عنوان مثال اگر همان گونه که از اطلاعات لغوی در تبیین معانی لغات استفاده می‌شود، از داده‌های عقلی در تبیین موضوع سخن یا استدلال‌های مندرج در آیات یا مفاد آن استفاده شود، از عقل منبعی استفاده کرده‌ایم. اما اگر از حکم قطعی عقل چون ماده و جسم نبودن خداوند به عنوان قرینه حمل آیه بر معنایی خلاف معنای ظاهر استفاده شود، از عقل مصباحی استفاده کرده‌ایم؛ زیرا در موردی چون آیه ۱۰ سوره فتح «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، عقل کمک کرده تا بگوییم معنای آیه، دست مادی و فیزیکی نیست؛ اما اینکه معنای «يد» چیست، عقل داده‌ای در اختیار نگذاشته است، بلکه معنای صحیح آیه عمدتاً به وسیله منابع نقلی چون داده‌های ادبی، روایی و ... به دست می‌آید. اما اگر در آیاتی موضوع بحث، ذاتاً و مستقلأً اوصاف خدا و یا انبیا باشد و از عقل در تبیین، تحلیل و اثبات آن اوصاف استفاده کنیم، عقل کاربردی منبعی داشته است.

سید رضی و عقل‌گرایی در تفسیر^۵

سید رضی تفسیر کاملی برای قرآن ننگاشت، بلکه با توجه به شرایط جدلی زمانه، به قصد دفاع از قرآن و رفع تشابه از ظواهر برخی از آیات، و نیز به دلیل وجود فضای ادبی، به تفسیر آیات دست یازیده است؛ از این‌رو هدف اول وی در تفسیر، رفع تشابه از قرآن و تبیین صنایع ادبی موجود در آن بوده است، نه ارائه تفسیری اولیه از قرآن. اما در این رهگذر، از سازوکارهایی استفاده کرده است که می‌توان آنها را به عنوان شاخصه‌های عقل‌گرایی^۶ در روش تفسیری وی قلمداد کرد که عبارت‌اند از:

۱. استفاده از عقل به عنوان قرینه حمل آیه برخلاف ظاهر

یکی از جلوه‌های عقل‌گرایی در تفسیر، استفاده از عقل به عنوان قرینه در تفسیر آیات است؛ به این معنا که براهین و احکام قطعی و یا بدیهی عقل در تفسیر آیاتی که متضمن معانی مغایر با احکام قطعی عقل‌اند، به عنوان قرینه عقلی و صارفه به کار می‌روند؛ و این یکی از نقش‌های عقل در تفسیر است (رجی، ۲۷۳؛ رضایی اصفهانی، منطق تفسیر، ۶۹/۲؛ همو، درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، ۲۰۵؛ ایازی، ۴۱) و این قرینه بودن در جای خود ثابت شده است (رجی، ۱۴۱). از جمله روش‌های سید رضی در تفسیر صحیح آیات، همین شیوه عقلایی است. وی در جهت مقابله با شباهت، با اصلاح معنای غلط متخذ از آیه و ارائه تفسیر صحیح آیه، با قرینه قرار دادن احکام عقلی (اعم از احکام قطعی و یا بدیهی)، به لزوم حمل آیه برخلاف معنای ظاهر حکم کرده و با استفاده از قواعد صحیح تفسیری، به ارائه معنای صحیح آیات مبادرت کرده است. مواردی که سید رضی از احکام عقلی به عنوان قرینه در تفسیر استفاده کرده است، عبارت‌اند از:

الف) استعاری دانستن آیات با استناد به قرینه بداهت عقلی

استفاده از احکام بدیهی عقل به عنوان قرینه تحلیل و تبیین صنایع ادبی موجود در آیه، یکی از کارکردهای عقل در تفسیر است. این معارف بدیهی در فهم هر کلامی به پیروی از اصول عقلایی محاوره، باید قرینه فهم کلام قرار گیرند (همان).

یکی از مهم‌ترین کارکردهای معرفت‌های بدیهی عقل در مجاز‌های لغوی اعم از مرسل یا استعاری است. این معنا از عقل که برخی آن را درک بدیهیات و یا معرفت‌های بدیهی نامیده‌اند (نجارزادگان، ۱۳۲)، از قرینه‌های منفصل فهم آیات و مورد اتفاق فرقین می‌باشد. سید رضی نیز در مواردی از بدیهیات عقلی به عنوان قرینه در تفسیر سود جسته است. به عنوان نمونه، وی در تفسیر آیات اول و دوم سوره ضحی، پس از نقل معنای واژه «سجی» به «سکون»، با تذکر به این نکته بدیهی که شب ساکن نمی‌شود، بلکه مردم و فعالیت‌های آنان در شب ساکن می‌شود، به تبیین مجاز موجود در آیه پرداخته است (سید رضی، تلخیص البيان عن مجازات القرآن، ۳۶۷).

وی در تبیین مجاز بودن مفاد آیه ۹۳ سوره بقره با بیان اینکه: «و المراد بها صفة قلوبهم بالبالغة في حب العجل، فكأنها تشربت حبه فمازجها ممازجة المشروب و خالطها مخالطة الشيء الملازد» و ذکر این توضیح که عبارت «حب العجل» به خاطر دلالت کلام بر آن حذف شده، گفته است: «لأن القلوب لا يصح وصفها بتشرب العجل على الحقيقة» (همان، ۱۱۷). نمونه‌های دیگر مجازات مرسل که در تبیین آنها به بداحت عقلی استناد شده، عبارت‌اند از: استعاری دانستن مفاد آیه ۳ سوره بقره، با تحلیل مفهوم آیه (همان)، مجاز دانستن تعبیر فروختن نفوس در آیه ۲۰ سوره بقره و نادرستی حقیقی دانستن عمل مذکور با تحلیل مفهوم آیه (همان) (سید رضی در مقام تبیین مفاد آیه در دو مورد اخیر، از تعبیر «والله اعلم» استفاده کرده است؛ امری که احتمالی بودن و نه قطعی بودن تفسیر وی را، آن هم به دلیل استفاده نکردن از مستندات قطعی چون روایات، می‌رساند)، مجازی دانستن تعبیر حضور موت بر یعقوب به دلیل صحیح نبودن حضور حقیقی موت بر کسی (همان، ۱۱۸) (تفسیر ارائه شده از جانب وی فاقد شاهد و دلیل است)، استعاری دانستن رؤیت مرگ به دلیل عدم امکان رؤیت حقیقی آن با ذکر شواهد ادبی (همان، ۱۲۵).

ب) تفسیر صحیح آیات با استناد به حکم قطعی عقل

جنبه دیگر استفاده از عقل به عنوان قرینه در تفسیر، استفاده از احکام قطعی عقل است. شیوه سید رضی در استفاده از حکم قطعی عقل، با توجه به رویکردهایی که در جنبه ایجابی از آن استفاده کرده، عبارت‌اند از:

۱. استعاری دانستن آیات با استناد به حکم عقلی عصمت

سید رضی در تفسیر آیات اول تا سوم سوره انشراح، ضمن استعاری دانستن تعبیر مذکور و جایز ندانستن استعمال حقیقی آن درباره پیامبر، با بیان اینکه «لأن هذا القول لا يكون إلا كنایة عن الذنوب العظيمة والأفعال القبيحة»، در توضیح آن گفته است:

«و ذلك غير جائز على الأنبياء عليهم السلام في قول من لا يجيز عليهم الصغائر و لا الكبائر و في قول من يجيز عليهم الصغائر دون الكبائر. لأن الله سبحانه قد نزّهم عن موبقات الآثام و مسحقات الأفعال إذ كانوا أمناء وحие و ألسنة أمره و نهيه و سفراء إلى خلقه.» (همان، ۳۶۷)

۲. استعاری دانستن آیات، با استناد به حکم عقلی نزاحت خداوند از اوصاف مادی قسمی دیگر از آیاتی که سید رضی در تفسیر آنها از احکام قطعی عقل استفاده کرده و نزاحت ذات باری از اوصاف مذکور را قرینه‌ای جهت حمل آیات بر استعاره و کنایه دانسته، آیات دال بر انتساب صفات نقصی به خداوند است. وی در تفسیر آیه ۱۵ سوره بقره ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُون﴾، با استناد به صنعت محاذات و اینکه از سزاگی که خدا به آنها می‌دهد، حمل بر استهزا شده است، در تحلیل چرایی نادرستی انتساب مفهوم حقیقی استهزا به خدا گفته است: «والوصف بحقيقة الاستهزاء غير جائز عليه تعالى لأنَّه عكس أوصاف الحليم ضد طريق الحكيم.» (همان، ۱۱۳)

نمونه‌های دیگر از این دست عبارت‌اند از: دلالت معنای حقیقی «استواء» بر محدودیت پروردگار و تناقض این معنا با تعالی ذات الهی و ضرورت استعاری دانستن (همان، ۱۱۵)، عدم روایی انتساب حقیقت معنای مکر به خدا و لزوم استعاری دانستن آن با استناد به صنعت مقابله (همان، ۱۲۳)، استعاری دانستن فعل

«نظر» منتب بـه خدا، بـه دلیل دلالت معنای حقیقی آن بر جسمانیت و تنافی این مفهوم با تعالی ذات باری و تبیین آیه با استناد به شواهد گفتاری عرب (همان، ۱۲۴) (جهت مشاهده موارد بیشتر نک: تبیین مفهوم استقراض الهی (همان، ۱۴۷)، استعاری دانستن نزول سوره برای منافقان در آیه ۶۴ سوره توبه (همان، ۱۳۳)، استعاری دانستن مفهوم حب منتب بـه خداوند (همان، ۱۷۸)، استعاری دانستن انتساب صفت امر و پروردگار با استناد به سیاق (همان، ۱۶۶)، استعاری دانستن انتساب مفاد آیه ۲۳ سوره بقره با استناد به شواهد شعری (همان، ۲۴۹).

همان طور کـه در موارد بالا مشاهده شد، سید رضی در مقام سلبی فقط از قراین عقلی استفاده کـه است؛ یعنی با استناد به حکم عقل (اعم از بـدافت عقلی و یا حکم قطعی عقل) گـفته کـه ظاهر آیه نمی تواند مراد باشد. در حالی کـه در مقام سلبی می توان از قراین لفظی نیز استفاده کـرد؛ امری کـه در سیره مفسران عقل گـرا همچون معتلله، بهوفور مشاهده مـی شود (ابوزید، ۱۶۷).

همچنین در مقام ایجابی و تفسیر آیات، وی از دو رویکرد استفاده کـه است: یا آیات را حمل بر مجاز و استعاره کـرد، یا اینکـه به تأویل آنها پـرداخته است. در این رویکرد در مواردی، از شواهد قرآنی و شعری و قواعد ادبی همچون صنعت مقابله و محاذات استفاده کـرد و تفسیر خود را مؤید به دلیل کـرد است. در مقابل در مواردی نیز تفاسیری فاقد هر گـونه شاهد و دلیلی ارائه کـرد است؛ یعنی اگـر مثلاً آیات نخستین سوره انسراح را حمل بر استعاره کـرد (سید رضی، تلخیص البيان، ۳۶۷)، اولاً نـگفته کـه آیه استعاره از چیست، ثانیاً چرا بـاید بر آن معنا حمل شود. یا اگـر «استوای الهی» در آیه ۲۹ سوره بقره را استعاره از «قصد کـردن» دانسته (همان، ۱۱۵)، نـگفته کـه چرا آیه بـاید حمل بر قصد کـردن شود و نـه معنای دیگـر. یعنی یا اصل معنای استعاره را ذکـر نـکرده و با کـلی گـویی و اینکـه آیه مفهومی استعاری دارد از آن عبور کـرده، و یا اینکـه اگـر گـفته کـه آیه استعاره از چـه معنایی است، نـگفته کـه چـرا فلان معنا مراد است و معنای دیگـر نـه.

۳. تفسیر صحیح آیات با استناد به شیوه بیانی

در موارد قبلی سید رضی با استناد به عقل، به ضرورت حمل آیه پرخلاف معنای ظاهر حکم کرده و با استفاده از سازوکارهای ادبی، به تفسیر آیات پرداخته است. اما مواردی نیز وجود دارند که ایشان در مقام ایجابی، از سازوکارهای غیر ادبی استفاده کرده است که جهت پی بردن به ویژگی‌های روش تفسیری سید رضی، مقایسه روش او با دیگر مفسران امری ضروری است.

تفسران متقدم در استفاده از عقل به عنوان قرینه در تفسیر، به دو شکل برخورد کرده‌اند. برخی بدون توجه به نقش قرینه بودن عقل (اعم از احکام قطعی عقل یا بداهت عقلی)، اقوالی را نقل کرده‌اند که سید رضی به دلیل مغایرت آن اقوال با عقل و براهین عقلی، به بطلان آنها حکم نموده است. به عنوان نمونه آنجا که پرسشگر با استناد به ظاهر آیه ۴۰ سوره آل عمران، اعجاب زکریا نسبت به توانایی خدا در تحقق وعده‌اش را به عنوان ایرادی بر زکریا قلمداد کرده است (سید رضی، حقائق التأویل، ۱۹۶۴)، برخی چون عکرمه و سدی با بیان اینکه پس از بشارت ملائکه به زکریا، شیطان امر را برابر او مشتبه ساخته و او به جهت تشخیص الهی بودن یا شیطانی بودن آن بشارت، چنین سخنانی را بر زبان رانده است (همان)، به تفسیر آیه پرداخته‌اند که رضی با استناد به اوصاف عقلی انبیا، به نقد سخنان آنها پرداخته است (سید رضی، حقائق التأویل، ۱۹۷۷).

در مقابل دسته‌ای از مفسران با استفاده از این قاعده تفسیری، به تفسیر آیه مذکور پرداخته‌اند که خود به چند گروه تقسیم می‌شوند.

گروهی با اشاره به اینکه زکریا علم به قدرت خداوند داشته و نسبت به بشارت الهی شک نداشته و از بشارت مذکور تعجب نکرده بود، برآن هستند که عبارتی که زکریا پس از شنیدن بشارت الهی گفته، سؤالی استفهامی بوده است، نه تعجبی؛ یعنی زکریا می‌خواست بداند فرزند بشارت داده شده از کدام یک از همسران وی خواهد بود (همان، ۱۹۵؛ ثعلبی، ۶۶/۳؛ طبرسی، ۷۴۴/۲؛ طبری، ۱۷۶/۳؛ ابوالفتوح رازی، ۳۱۲/۴؛ آلوسی، ۱۴۴/۲؛ قرطبی، ۷۹/۴).

در تفسیر فوق به قرینه بودن عقل توجه شده، اما تفسیر ارائه شده فاقد دلیل است؛ یعنی از این جهت که از عقل به عنوان قرینه، جهت تنزیه ساحت وجودی پیامبران از اوصاف نقصی و جنبه‌های سلبی^۷ استفاده شده، در مسیر عقل‌گرایی حرکت نموده است، اما از جهت ایجابی^۸ فاقد دلیل است؛ بدان معنا که اولاً از کجا ثابت شده که زکریا چند همسر داشته است؟ ثانیاً به چه دلیلی، تفسیر آیه را این دانسته که زکریا می‌خواسته بداند که فرزند مذکور از کدام یک از همسران وی خواهد بود؟ از این‌رو اگرچه در جنبه ایجابی شاهد نوعی تحلیل هستیم، باید گفت که تحلیل مذکور فاقد مبنا، دلیل و یا مستند است.

قول دیگر آن است که زکریا می‌خواست بداند که همسر او در حال پیری صاحب فرزند خواهد شد و یا اینکه جوان خواهد شد (سید رضی، حقائق التأویل، ۱۹۶؛ قرطبی، ۷۹/۴؛ ثعلبی، ۶۶/۳؛ ابوحیان اندلسی، ۱۳۶/۳؛ طوسی، ۴۵۳/۲؛ ثعالبی، ۴۱/۲). در کنار وجهه اشتراک این قول با قول قبلی که هر دو نافی این نکته‌اند که زکریا نسبت به بشارت الهی تعجب کرده باشد، این قول نیز با این اشکال مواجه است که تحلیل مندرج در آن فاقد دلیل است؛ و سؤال در اینجا این است که به چه دلیلی سخن زکریا بر این وجه حمل شده است؟ آیا غیر از این است که تفسیر مذکور، جز حدس و یا تخمين، مستند دیگری ندارد؟

در دو قول قبلی تفسیر صحیح آیه با نفی صفت مورد مناقشه در آیه، یعنی تعجب کردن زکریا نسبت به بشارت الهی محقق شده است، در مقابل برخی دیگر از مفسران با پذیرش صفت مذکور، به توجیه و تبیین آن به نحوی خردپسند پرداخته‌اند. مثلاً ابوعلی جبایی با نفی این مسئله که زکریا خواسته باشد قدرت الهی را انکار کند و اینکه اصلاً شبه‌های برای او ایجاد نشده تا بخواهد آن را زایل کند، در تفسیر آیه گفته است:

«سخن زکریا به خاطر اقرار به درستی و اعتراف به لزوم بزرگداشت نعمت‌های

الهی به او بوده است» (سید رضی، حقائق التأویل، ۱۹۷)

و در ادامه با ذکر این توضیح که «تعجب زکریا به مانند تعجب کسی است که چیزی را می‌خواسته که از آن مأیوس بوده و در عین حال از طریقی که مستبعد

است، به آن دست یافته است»، به تبیین نوع تعجب زکریا پرداخته است (سید رضی، حقائق التأویل، ۱۹۷؛ طوسی، ۴۵۳/۲؛ آلوسی، ۱۴۴/۲).^۹

ابومسلم بن بحر با پذیرش این تعجب برای زکریا، حال زکریا را مانند آن کسی دانسته است که با شنیدن بشارت، از فرط خوشحالی خواهان شنیدن دوباره مطلب و ارائه توضیحاتی بیشتر از جانب گوینده است و چون به عقل خویش مراجعه می‌نماید، می‌بیند که تأمل او بی‌مورد است و خدا بر هر چیزی قادر است (سید رضی، حقائق التأویل، ۱۹۷؛ ابوحیان اندلسی، ۱۳۵/۳).

سید رضی نیز با توجه به اوصاف الزامی یک نبی و اینکه وی علم به قدرت خدا دارد، مشرف به وحی و رسالت است، صدای ملاٹکه را شنیده است، و یقین به قدرت خدا دارد، معنای متزجرکننده موجود در آیه، یعنی تعجب از تحقق وعده الهی را از وی مبرا کرده است (سید رضی، حقائق التأویل، ۱۹۵) و از جنبه ایجابی، با اشاره به اینکه بشارت مذکور امتیاز و نعمتی خاص بوده که خداوند زکریا را بدان ممتاز کرده است، با اذعان به اینکه سخن زکریا در مقام اعتراف به نعمت‌های خداوند است و نه تعجب از تحقق وعده خداوند، سخنان زکریا را این‌گونه تفسیر نموده است که: «پروردگار! اگر مرا با دیگران برابر ساخته بودی، من کجا و فرزند کجا! اما این تو هستی که مرا به امتیاز این نعمت از دیگران برتر ساختی و مرا به چیزی که فکرش را نمی‌کردم، رساندی» (همان).

در مقام مقایسه سه تفسیر فوق باید گفت تفسیر جبایی و رضی نسبت به تفسیر ابومسلم دارای مزیت است؛ زیرا تبیینی که ابومسلم از تعجب زکریا ارائه کرده، ابهام آیه را برطرف نکرده است؛ از یک سو، صفت تعجب را از وی نفی کرده، از سوی دیگر، اوصافی چون «تأمل بی‌مورد و شک در قدرت خداوند» را به وی نسبت داده است. ضمن اینکه تحلیل وی در جنبه ایجابی فاقد دلیل است و حمل کردن سخن زکریا بر آن وجه، امری بدون دلیل است. نیز حال زکریا را به انسان‌های معمولی‌ای که فاقد جنبه‌های الهی و هدایت‌های ربانی هستند، مانند کرده است.

اما درباره سخنان سید رضی و ابوعلی باید گفت اگر چه اقوال این دو در جنبه ایجابی دارای نوعی تحلیل است و این تحلیل‌ها بیشتر به تحلیل زبانی و شیوه بیانی

می‌ماند تا تحلیل عقلی محض، ضمن اذعان به اینکه تفاوت خاصی بین این دو قول دیده نمی‌شود، باید گفت به نظر سخن سید رضی نسبت به سخنان جبایی دارای مزیت است؛ زیرا رضی از اساس صفت تعجب را از زکریا نفی نموده است؛ یعنی جنبه تنزيهی قول رضی بیشتر از قول جبایی است؛ زیرا اگرچه جبایی ریشه تعجب زکریا را انکار و شک در قدرت الهی ندانسته، اما در مقام تبیین، زکریا را مانند انسان‌های معمولی پنداشته است. نکته مهم این است که رضی در تأویل آیه مذکور، از تحلیل‌های عقلی استفاده کرده است؛ امری که از مشخصه‌های روش تفسیری معتلله است، در حالی که ویژگی اصلی تأویلات شیعی، در کنار استناد به شواهد شعری و ادبی، استناد به روایات و سایر آیات است (ربانی، ۲۵۲).

۲. تحلیل مفاهیم ادبی با تحلیل عقلی

کاربرد دیگر عقل، استفاده از نیروی تحلیل‌گر یا قوه تبیین و توضیح عقل است. اگرچه که این عنوان معنایی عام داشته و تمامی مصادیق تفسیر اجتهادی را دربر می‌گیرد، اما اینجا منظور استفاده از نیروی تحلیل‌گر عقل در توضیح و تبیین صنایع ادبی، یعنی استعاره‌ها و مجازهای موجود در آیات است که به نمونه‌هایی که جنبه تحلیلی بیشتری در آنها مشهود است، اشاره می‌شود.

سید رضی در توضیح آیه ۱۷۴ سوره بقره، با استعاری دانستن تعبیر «أكل نار» در توضیح آن گفته است:

«كَانُهُمْ إِذَا أَكَلُوا مَا يَوْجِبُ الْعَقَابُ بِالنَّارِ كَانَ ذَلِكَ الْمَأْكُولُ مُشَبِّهًا بِالْأَكْلِ مِنَ النَّارِ.» (سید رضی، حقائق التأویل، ۱۱۹)

نمونه‌های دیگر عبارت‌اند از: تحلیل استعاره بودن مفهوم «اولی الایدی و البصر بودن انبیا» به دلیل مشارکت سایر انسان‌ها در مفهوم ظاهری آیه (همان، ۲۸۱)، استعاری دانستن تعبیر ایراث فردوس و تفاوت آن با میراث بری دنیوی (همان، ۱۴۶)، استعاری دانستن تعبیر اخراج مؤمنین از ظلمت به سمت نور و تحلیل مفad آیات نظیر (همان، ۱۲۱) (هر سه تأویل مذکور قادر شواهد کافی است).

درباره روش رضی باید گفت خروج از ظاهر و حمل آیه بر استعاره زمانی است که نتوان آیه را حمل بر ظاهر کرد، اما اگر بشود آیه را بر معنای ظاهری تفسیر کرد، عدول از ظاهر روا نیست. به عنوان مثال می‌شود مورد اول را بر معنای حقیقی (طباطبایی، ۴۲۶/۱) و یا با استناد به تشییه بر معنای حقیقی (زمخشری، ۲۱۵/۱) و در نهایت بر معنای مجازی آن حمل کرد (طوسی، ۸۸/۲). در سایر تأویلات همان اشکال قبلی، یعنی تأویلات فاقد شواهد کافی تکرار شده است.

۳. تحلیل عقلی موضوع سخن

عقل یکی از منابع شناخت آدمی است که از مهم‌ترین فعالیت‌های آن، تجزیه و تحلیل امور است. اگرچه که از کارکردهایی چون تجزیه، ترکیب، تجزیه مفاهیم حسی (ری شهری، ۲۰۱) و یا از مفاهیمی چون ساخت مفاهیم کلی، درک مفاهیم کلی، تقسیم، تحلیل و ترکیب، تعریف، انتزاع، سنجش و مقایسه در حوزه مفاهیم و حکم کردن و استدلال و استنتاج در حوزه قضایا، به عنوان مهم‌ترین کارکردهای معرفت‌شناسانه عقل یاد شده است (حسینزاده، ۲۵۱)، منظور این نوشته، گزینه آخر، یعنی استدلال و استنتاج است.

۸۵

استدلال نوعی زایش فکری یا تولید ذهنی است که با چیدن چندین قضیه معلوم و مرتبط در کنار یکدیگر به دست می‌آید (همان، ۲۷۴)؛ یعنی عقل قدرت تجزیه و تحلیل مفاهیم و مقدمات کلام، چیدن مفاهیم در کنار یکدیگر و استنتاج نتیجه از استدلال انجام شده را دارد. با توجه به این مقدمه می‌گوییم: یکی از کارکردهای مهم عقل در تفسیر، رفع ابهام از ظاهر آیات به‌وسیله تحلیل ظواهر آیات و موضوع سخن است؛ بدین معنا که عامل متشابه جلوه نمودن برخی آیات، برداشت ناصواب از موضوع سخن، یعنی محور گفت‌وگو در آیات است؛ و این یکی از زمینه‌های خردورزی در تفسیر از سوی مفسران متقدم، از جمله سید رضی بوده است. سازوکارهای رضی در تحلیل موضوع سخن عبارت‌اند از:

الف) نفی باور منتب به شیعه

یکی از دلایل ایجاد سؤال پیرامون آیات قرآن، تعارض ظاهر آیات با عقاید پذیرفته شده شیعیان است. به عنوان مثال پرسشگری با استناد به دلالت ظاهر فرازی از آیه ۱۵۴ آل عمران که فرموده: «**فَلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَّ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ**» (آل عمران/۱۵۴)، بر جبر و مغایرت آن با عقیده شیعه که معتقد به آزادی انسان در تخلف از مقدرات الهی است (سید رضی، حقائق التأویل، ۳۷۳)، به طرح شبهه پرداخته است. در این بین برخی عبارت «**الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ**» را به معنای «آنها که کشتن کافران بر آنها واجب گردیده است» دانسته‌اند؛ یعنی در این تفسیر آنها فاعل کشtarند، نه اینکه آنها خود کشته می‌شوند؛ که رضی با بیان اینکه از نظر ادبی جایز است مصدر به دو فاعل و یا به دو مفعول استناد داده شود، و اینکه قراین تخصیص مصدر به دو فاعل یا مفعول در آیه مذکور موجود است، به تأیید قول مذکور پرداخته است (همان، ۳۷۵). در این قول تفسیری به جهت رفع تعارض بین ظاهر آیه و عقیده شیعیان، آن معنایی از آیه که زمینه‌ساز تشابه بوده، نقد شده است، نه عقیده منسوب به شیعه.

با وجود تأیید تفسیر مذکور توسط رضی، به نظر این سخن نادرست است؛ زیرا اگرچه قاعده ادبی مورد استفاده در این تفسیر، متقن و مورد قبول است، اما دلایلی که نشان دهد قاعده مذکور در آیه نیز جاری است، ذکر نشده است. ثانیاً عدول از معنای مشهور آیه که در سؤال پرسشگر مفروض بوده است، بی‌دلیل است؛ همچنان که رضی خود با پذیرفتن همان معنای مشهور، به نقد و نفی شبهه مذکور پرداخته است. ثالثاً این قول تفسیری سؤال پرسشگر را بی‌پاسخ گذاشته است؛ زیرا مشکل در آیه مذکور، مغایرت میان عقیده شیعه مبنی بر اختیار و عدم جبر با آیه مورد بحث است که دلالت بر جبر دارد، اما این قول تفسیری فقط جای مفعول و فاعل در آیه را عوض کرده و گمانه جبر موجود در آیه را رفع نکرده است. در سؤال پرسشگر معنای آیه این بوده که «کسانی که کشته شدن بر آنان نوشته شده، قطعاً [با پای خود] به سوی قتلگاه‌های خویش می‌رفتند»، اما در تفسیر مورد اشاره معنا این شده: «کسانی که کشتن دیگران بر آنها نوشته شده، با پاهای خود به قتلگاه‌های

خویش می‌رفتند»، ازین‌رو خاصیت الفاکنندگی آیه بر جبر باقی مانده است؛ زیرا بر اساس هر دو معنا، چه آنانی که باید بکشند و چه آنانی که باید کشته شوند، به سوی قتلگاه خود می‌روند، که با توجه به سیاق آیه، بموی جبر می‌دهد؛ زیرا آیه از قول آنها گفته است: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هা�هُنَا﴾ (آل عمران/۱۵۴)، و خدای متعال در پاسخ به این شکوه آنان با اشاره به قضای حتمی الهی (جهت آشنایی با تفاسیر پیرامون قطعیت این تقدير نک: طباطبایی، ۴۹/۴) گفته: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَّ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقُتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِم﴾؛ یعنی کشته شدن (معنای اول) یا کشتن دیگران (معنای دوم) سرنوشت حتمی آنان است. چگونگی رابطه بین سرنوشت حتمی مذکور در آیه با اعتقاد به اختیار که عقیده شیعه است، سؤال پرسشگر بود که با این تفسیر، بی‌پاسخ مانده است.

تفسیر مذکور با سیاق آیه نیز مغایرت دارد؛ زیرا گلایه آن افراد، بنا به تصریح فراز «ما قُتِلْنَا هاھُنَا»، اعتراض به کشته شدن خودشان بود، نه قاتل بودن خودشان؛ یعنی سخن آنان این بود: «اگر وعده پیامبر درست بود و...، ما کشته نمی‌شدیم»، اما تفسیر مذکور می‌گوید اگر شما در خانه‌هایتان نیز می‌بودید، آنانی که باید می‌کشند، خود به قتلگاه خود می‌رفتند؛ و این تناقض است و موضوعاً این تفسیر به آیه ارتباطی ندارد.

برخی با بیان اینکه مخاطب در آیه منافقان‌اند، این گونه گفته‌اند که: اگر شما منافقین به یاری پیامبر نشتاید، مؤمنان او را یاری خواهند کرد، با این توضیح که خدا بر چنین سرنوشتی علم و آگاهی دارد و یا اینکه این خبر در لوح محفوظ ثبت شده است (سید رضی، حقائق التأویل، ۳۷۴). این نکته که مخاطب آیه منافقین باشند، محل اشکال بوده و از نظر برخی، با سیاق آیات ناسازگار شده است (طباطبایی، ۵۰/۴).^{۱۰}

جدای از اینکه رضی به برخی از شواهد قرآنی این قول نقدهایی وارد کرده است، اصل اشکال هنوز پابرجاست؛ یعنی در این قول هم گمانه تعارض بین معنای آیه و عقیده شیعه پابرجاست. سؤال این بوده که با توجه به سیاق آیه، این معنا که مؤمنین با پای خود به قتلگاه خود خواهند رفت، الفاکننده جبر است؛ هرچند که

تفسر با ایراد پاره‌ای از توضیحات در صدد رفع گمانه جبر بوده، اما در این امر موفق نبوده است؛ زیرا نحوه رابطه بین علم و قضای الهی با اختیار انسان را تبیین نکرده است. سازوکار رضی در جهت رفع تعارض مذکور، نقد پیش‌فرض زمینه‌ساز شبهه از طریق تحلیل عقلی موضوع سخن است، از این‌رو در تبیین صحیح عقیده منتبه به شیعه (یا موضوع سخن در آیه) اولاً اعتقاد منتبه به شیعه را که زمینه‌ساز ایجاد تعارض بوده، دروغ و اتهام دانسته است. ثانیاً با بیان درست اعتقاد شیعه و تحلیل کلامی موضوع، به اینکه انسان قدرت تخلف را از آنچه که علم الهی بر آن تعلق گرفته است، ندارد و علم خدا بر انجام فعلی که اراده انسان هم در آن مدخلیت دارد، تعلق می‌گیرد، و بیان این نکته که «وقوع فعل از ناحیه انسان که برای پروردگار معلوم است، دلیل بر مضطر بودن و عدم اختیار فاعل آن نیست»، و اشاره به اتفاق عامه مسلمانان بر این مطلب که «وقتی علم خدای سبحان بر چیزی تعلق گیرد، ناگزیر آن فعل از ناحیه خدا صادر خواهد شد و این علم الهی بر صدور حتمی فعل از فاعل، علت آن فعل نخواهد بود^{۱۱} تا مستلزم اضطرار و جبر گردد»، شبهه مذکور را مرتفع و در پرتو همین توضیح، به ارائه تفسیر صحیح از آیه مورد بحث پرداخته است (سید رضی، حقائق التأویل، ۳۷۳).^{۱۲}

روش رضی در رفع شبهه مذکور، تبیین موضوع سخن همراه با تحلیل عقلی بوده است، برخلاف دیگر مفسران که به معناشناسی آیه مذکور پرداخته‌اند، که جدای از اشکالات وارد به تفسیر آنان، سؤال و ابهام پرسشگر نیز مرتفع نشده است.

ب) اصلاح معانی ناصواب

رویکرد دیگر رضی^{۱۳} در پاسخ به تعارض ظواهر آیات با عقاید شیعه، این است که وی معنای ظاهر آیه را نیازمند اصلاح می‌داند؛ آن هم با تحلیل عقلی فرازهای آیه، نه عقیده منتبه به شیعه. از آنجا که نفی معنای ظاهر مورد تمسک، با استناد به حکمت خدا، به عنوان قرینه تفسیر و ارائه تفسیر صحیح از آیه متشابه با تحلیل ارکان آیه و موضوع سخن محقق شده و در موارد قبلی به این شیوه اشاره شد، از تکرار نمونه‌های جدید خودداری می‌کنیم.^{۱۴}

ج) نکته‌سنجهای عقلانی

تحلیل‌ها و نکته‌سنجهای عقلانی^{۱۵} در جهت پاسخ به شبهه کلامی ذیل آیات، یکی دیگر از سازوکارهای رضی در پاسخگویی به شباهت است. یکی از این نمونه‌ها، موردی است که وی پس از ارائه تفسیری صحیح از آیه ۲۶ سوره آل عمران «**قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعَزِّزُ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذَلِّلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**»، به طرح سوالی کلامی مبادرت نموده؛ مبنی بر اینکه آیا ستاندن ملکی که از جانب خداوند عطا شده، قبیح نیست؟ که در پاسخ با تحلیل موضوع سخن و بیان مدت‌دار بودن عطای خداوند از ابتدا، ستاندن آن را از دایره اعمال قبیح خارج دانسته است؛ همچنان‌که در ادامه با تحلیل عقلی وجه ستاندن خداوند و اضافه نمودن قیودی چون «ستاندن خداوند به جهت اعطای افاضات بالاتر است»، و اشاره به علم خداوند به اینکه ادامه بقای آن عطا مفسده خواهد داشت؛ این ستاندن خداوند را موضوعاً از دایره شبهه خارج کرده است (همان، ۱۷۶).

مورد دیگر سؤال و جواب‌های متعددی است که وی پس از رد نظر مرجنه و استنباط ناصوباشان از آیات قرآن به نقل آن مبادرت کرده است. وی پس از ارائه تفسیر آیه ۴۸ نساء «**إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِنْمَا عَظِيمًا**»، به طرح سوالات کلامی پیرامون تبعات تفسیر فوق و پاسخگویی به این سوالات با تحلیل ظواهر آیات و نکته‌سنجهای عقلانی پرداخته است (همان، ۴۸۱).

نمونه‌های دیگر عبارت‌اند از: چگونگی مصدق بودن اسلام نسبت به ادیان قبلی، با وجود اختلاف فراوان در شرایع آنها، با ارائه تحلیلی عقلی مبنی بر اختلاف نداشتن در اصول عقلی و بیان علت ظهور اختلاف به حسب مصالح مختلف و تحلیل آن (همان، ۲۵۰)، سؤال از دلالت فراز «کُلُّوا و اشرُبُوا» بر مباح بودن اراده بهشتیان و در نتیجه عبث بودن آن^{۱۶} و مغایرت این امر با اعتقاد شیعیان و ارائه پاسخ با این بیان که مسرت ناشی از اکل و شرب، آن را از عبث بودن خارج می‌کند (همان، ۳۷۲)، سؤال از چرایی ترغیب بندگان نسبت به بهشتی که هنوز خلق نشده

است و ارائه پاسخ به سؤال فوق با توجه به اوصاف خدا و تحلیل آن، با این بیان که قدرت بر خلق آنها موجود است و این وعده تخلف‌ناپذیر است، از این‌رو و عده دادن به امر قطعی‌الوقوع بلا اشکال است (همان، ۳۵۴)، سؤال از قبیح نبودن شهوات به دلیل مخلوق خدا بودن و بیان پاسخ آن (همان، ۱۵۹).

۴. نقد و بررسی اقوال با توجه به ملاک‌های عقلی

الف) ترجیح اقوال به دلایل عقلی^{۱۷}

یکی از رویکردهای رضی در مواجهه با اقوال تفسیری، تأیید و ترجیح اقوال است که خود به دو شکل اجمالی و تفصیلی^{۱۸} صورت پذیرفته است. در این مورد می‌توان به پذیرفتن اقوال به دلیل مغایرت با نزاهت خدا از صفات مادی و جسمانی اشاره کرد. رضی ذیل آیه ۲۸ آل عمران «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ»، در پاسخ به سؤالی مبنی بر اینکه آیا خداوند دارای نفس است، پس از نقل اقوالی چند، در بیان وجوه معنایی کلمه نفس^{۱۹} و ذکر شواهد آنها، در ترجیح یک قول نسبت به سایر اقوال گفته است:

«پس معنای آیه این شد که خداوند خودش شما را بر حذر می‌دارد؛ زیرا اگر مراد از نفس چیزی غیر از این معنا باشد، ناگزیر باید بر حذر کننده، جزئی از ذات او و یا خارج از ذات او باشد و همه اینها یعنی دارای جزء بودن، و محتاج به غیر بودن از صفات جسم و از علامت‌های چیزهای حادث است و خداوند از آن منزه است.» (همان، ۱۸۴)^{۲۰}

ب) نقد اقوال

مهم‌ترین رویکرد سید رضی در مواجهه با اقوال مفسران، بررسی و نقد تفصیلی^{۲۱} اقوال است که می‌توان آن را مهم‌ترین شاخصه عقلی اجتهادی تفسیر وی در مواجهه با آرای دیگران به شمار آورده؛ زیرا وی در این رویکرد با استفاده از نیروی عقل و قدرت تجزیه و تحلیل آن، به بررسی و نقد اقوال مفسرین پرداخته است، که خود نوعی اجتهاد در تفسیر به شمار می‌آید. از سوابی یکی از ملاک‌های

وی در نقد اقوال، مغایرت آن اقوال با براهین و احکام قطعی عقل است که این نیز جنبه دیگری از عقل‌گرایی وی در نقد و بررسی اقوال بهشمار می‌آید.
نقد اقوال تفسیری با استناد به ملاک‌های عقلی^{۲۲} در آراء سید رضی عبارت‌اند از:

یکم. نقد اقوال به دلیل مغایرت با اوصاف عقلی انبیا

یکی از ملاک‌های رضی در نقد اقوال تفسیری، استناد به حکم قطعی عقل است. عقل در منابع دینی به عنوان یکی از دو حجت خداوند معرفی شده است (کلینی، ۱۶/۱) که هر خیری با آن درک می‌شود و کسی که عقل ندارد، دین نخواهد داشت (حرانی، ۵۴)، و ملاک مؤاخذه و پاداش الهی همین عقل است (کلینی، ۱۰/۱). عقل می‌تواند ملاک و معیار سنجش صحت و سقم امور و تشخیص درست از نادرست باشد؛ زیرا وقتی از عقل به عنوان ملاک سنجش روایات معصومین یاد شده است، اقوال مفسران به طریق اولی مشمول چنین قاعده‌ای خواهند بود، از این‌رو سید رضی از عقل به عنوان محک سنجش اقوال مفسران استفاده نموده است. به عنوان نمونه، وی در نقل اقوال پیرامون آیه ۴۰ سوره آل عمران، پس از نقل قولی روایی ذیل آیه، به دلیل مغایرت آن قول با عصمت و سایر اوصاف نبی که حکمی عقلی است و نیز سیاق آیات، به نفی و رد آن پرداخته است (سید رضی، حقائق التأویل، ۱۹۷ و ۲۱۲).

دوم. نقد اقوال به دلیل مغایرت با نزاهت مقام الهی و بیان عرفی

رضی پس از نقل تفسیری از آیه ۸۱ آل عمران، در پاسخ به این سؤال که چگونه ممکن است از انبیای گذشته پیمان گرفته شود تا انبیای آینده را که هنوز مبعوث نشده و به عالم وجود نیامده‌اند، یاری کنند (همان، ۲۴۱)، و نقل پاسخی که گفته است: «مراد از «نبیین» امته‌های آنهاست و اطلاق «نبیین» بر آنها مثل اطلاق نام قبیله است بر افراد قبیله»، و استشهاد به آیه ۸۳ یونس در تأیید آن؛ در نقد استشهاد به آیه مذکور، محتواه قول مذکور را دور از شأن خداوند دانسته و نزاهت ذات او را مبرا از سخن گفتن آنچنانی دانسته است، به نحوی که از فرعون با جلالت و عظمت یاد کند. ضمن اینکه مغایرت با شیوه گفتار عربی را اشکال دیگر آن‌گونه

سوم. نقد سندی و متنی روایات مبنای شبهه

مواججه غیر منفعلانه رضی با روایت، مصدقی دیگر از خردگرایی در سیره تفسیری وی است. نقد سندی و متنی روایتی که مبنای شبهه بوده، یکی دیگر از سازوکارهای رضی در پاسخ به شباهات کلامی ذیل آیات است. اگرچه که ملاک رضی در نقد متنی روایت مذکور شأن امام است، اما می‌توان زیربنای نقد مذکور را غیر عقلانی بودن مواججه آنچنانی امام علی علیه السلام با شارب خمر، به دلیل مغایرت روش مذکور با سیره امام دانست. وی پس از ارائه تفسیر آیه ۴۳ سوره نساء، روایتی را که مخالفین ذیل آیه مذکور نقل و مبنای شبهه کلامی به اعتقادات شیعه قرار داده‌اند، مطرح و به نقد و بررسی آن پرداخته است. رضی در نقد روایت مورد استناد مخالفان که دلالت بر تقریر و همراهی علی علیه السلام با شارب خمر دارد، ضمن مجعلول خواندن آن و اینکه افراد ضعیف‌الایمان به چنین روایتی استناد می‌کنند، در نقد سندی آن، برخی از رواییان سند حدیث را منحرف از ولایت ائمه دانسته و در عدالت آنها خدشه نموده است. از سویی در نقد محتوایی روایت، آن را مغایر با اوصاف علی و اهل بیت علیهم السلام منقول از سوی محدثان دانسته است. نیز کثرت شراب‌خواری و از خود بی‌خودی شارب خمر در محضر علی علیه السلام را دون شأن اوصاف امام المتقین دانسته، چه برسد به همراهی حضرت با او! (همان، ۴۶۰).

نتیجه‌گیری

بررسی آرای تفسیری سید رضی نشان داد که استفاده از عقل به عنوان قربینه در تفسیر آیات و ضرورت تأویل آیات و یا استعاری و مجاز دانستن آنها، تحلیل صنایع ادبی با تحلیل عقلی، تحلیل عقلی موضوع سخن، نکته‌سننجی‌های عقلانی، نقد و بررسی اقوال با توجه به ملاک‌های عقلی اعم از ترجیح اقوال به دلایل عقلی،

نقد اقوال به دلیل مغایرت با نزاهت مقام الهی و بیان عرفی، مغایرت با اوصاف عقلی انبیا و نقد سندی و متنی روایات، مهم‌ترین مؤلفه‌های عقل‌گرایی در روش تفسیری وی بوده است. با وجود تأییداً روایات معصومین و آیات قرآن نسبت به جایگاه عقل، و تأیید یافته‌های مستقل عقل، در سیره تفسیری رضی کمتر شاهد استفاده از نقش مستقل عقل در فهم آیات بوده و بیشتر شاهد کارکرد ابزاری عقل در تفسیر هستیم. البته در رویکرد سلبی بیشتر از احکام عقلی، و در مجازهای مرسل و استعارات، از بدیهیات عقلی در نفی معنای ظاهر آیات استفاده شده است و کمتر شاهد استفاده از قرایین لفظی در تأویل آیات بوده‌ایم. در رویکرد ایجابی و ارائه تأویل صحیح آیات، در برخی موارد شاهد استفاده از ظرفیت‌های ادبی و گاهی نیز شاهد تحلیل‌های عقلی صرف هستیم؛ تحلیل‌هایی که فاقد مؤیدات نقلی اعم از روایات و آیات هستند؛ امری که می‌توان آن را وجه مشترک سیره تفسیری مفسران شیعه و معتزلی‌ها دانست. در مواردی هم تأویلاتی با استناد به آیات ارائه شده است. بنابراین سید رضی نه ظاهرگرای محض بوده و نه تأویل‌گرای محض؛ همچنان‌که در عرصه تأویلات نیز بیشتر از تحلیل‌های عقلی و ادبی و کمتر از تحلیل‌های مؤید به روایات معصومین و آیات استفاده کرده است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- عقل‌گرایی در روایات تفسیری ائمه و بهصورت پراکنده در آرای تفسیری برخی از اصحاب ایشان و مفسران پیش از قرن چهارم نیز وجود داشته است، همچنان‌که این پدیده توسط مفسران اهل سنت پیش‌تر از قرن چهارم نیز ظهور و بروز داشته است. اما به دلیل تفاوت منشأ علم ائمه و سایرین و اینکه منظور از این عنوان، ظهور فرآگیر خردگرایی توسط مفسران غیرمعصوم شیعی است - به نحوی که اطلاق عنوان جریان بر آن صحیح باشد - نقطه آغاز این امر قرن چهارم دانسته شده است.
- ۲- چون آرای تفسیری سید رضی مندرج در سایر آثار وی از نظر رویکردهای تفسیری، مطلبی اضافه بر دو اثر مورد بحث ما نداشت، از ذکر آنها خودداری شد. تفصیل این آراء را نک: پاکچی، احمد؛ نصوص و ابحاث حول نهج البلاغه و مدونه ۹۳-۱۰۲.
- ۳- جهت آشنایی با دیگر معانی لغوی عقل نک: وحیدی، ۲۱-۲۳؛ ضیایی، ۲۶-۳۳.

- ۴- اگرچه عنوان عقل منبی و مصباحی اصطلاحاتی متأخرند، اما محتوا و مسمای این عنوانین در آثار متقدم وجود داشته است.
- ۵- رضی در مواضعی از آثار خود به اثبات برخی از باورهای اعتقادی شیعه پرداخته، اما چون این مباحث به طور مستقیم به تفسیر آیات مرتبط نبود، از ذکر آن خودداری شد.
- ۶- بدیهی است که منظور گونه نخست تفسیر عقلی است.
- ۷- جنبه سلبی اوصاف ناموجه متخذ از ظاهر شیوه‌ناک آیه است که با توجه به حکم قطعی عقل همچون عصمت انبیا، نفی شده است.
- ۸- رویکرد ایجابی تفسیر صحیحی است که پس از نفی معنای ناموجه متخذ از آیه ارائه می‌شود.
- ۹- طوسی و آلوسی بدون نام بردن از ابوعلی جبایی، به نقل سخن وی پرداخته‌اند.
- ۱۰- اگرچه علامه طباطبایی در ادامه با پذیرش معنای خاصی برای نفاق، خدشه مذکور را متنفی دانسته است (طباطبایی، ۵۰/۴).
- ۱۱- این بیان تقریری دیگر از این نکته است که علم تابع معلوم است، نه علت معلوم.
- ۱۲- باور به اختیار از مشخصات عدله است و نه فقط شیعه، اما چون پرسشگر تعارض مفاد آیه با اعتقادات شیعه را به عنوان اشکال مطرح کرده، روش رضی به عنوان مفسری شیعه بر جسته گردیده است.
- ۱۳- آنچه که در این رویکرد محقق می‌شود، تحلیل عقلی فرازهای آیه است، اما از آنجا که این تحلیل در نهایت منجر به تبیین صحیح موضوع سخن در آیه، یعنی موضوع بخشیده نشدن مرتکبین مصرب کبائر می‌شود، آن را ذیل این عنوان قرار دادیم.
- ۱۴- برای مشاهده قول رضی در این زمینه نک: سید رضی، حقائق التأویل، ۴۷۶.
- ۱۵- نکته مهم این است که تحلیل مذکور در دل خود توجه به اوصاف کمالی خداوند را به همراه دارد.
- ۱۶- اصل شبیه این است که بنا به اعتقاد پرسشگر، آیه دال بر اراده مباح بهشتیان است، در حالی که شیعیان عملی را که در پی آن ثوابی نباشد، بیهوده می‌دانند، ازین‌رو امر موجود در آیه امر عبی خواهد بود.
- ۱۷- در حقیقت منظور از عنوان فوق این است که قولی به دلیل مغایرت داشتن اقوال رقیب با ادلہ عقلی، نسبت به آنها رجحان داشته است.

- ۱۸- منظور از تأیید اجمالی، پذیرش قولی بدون ذکر ملاک این ترجیح (نک: سید رضی، حقائق التأویل، ۱۳۹) و منظور از تأیید تفصیلی، ذکر شواهد و دلایل ترجیح اقوال است.
- ۱۹- سایر وجوه منقول درباره کلمه «نفس» عبارت‌اند از: «عقابی که از ناحیه خداست»، «ذات» پروردگار و «سطوت و عمل پروردگار» (سید رضی، حقائق التأویل، ۱۸۴).
- ۲۰- «نژدیکی به روش قدماء» (سید رضی، حقائق التأویل، ۴۱۸) و موافقت با قول عموم (اکتریت) (همان، ۴۱۶)، ملاک‌های دیگر رضی در ترجیح اقوال است که چون ذیل عنوان عقل و فروعات آن قرار نمی‌گرفتند، از طرح آنها خودداری شد.
- ۲۱- نقد تفصیلی نقطه مقابله نقد اجمالی است. یکی از سازوکارهای انتقادی رضی نسبت به اقوال سایرین، نقد اجمالی است و منظور از آن، خدشه در اقوال بدون ذکر تفصیلی مبانی این نقدهایست. مثلاً پس از نقل قولی با بیان این نکته که در این قول کج روی و ناپسندی است، به نقد آن پرداخته است (سید رضی، حقائق التأویل، ۳۲۴). جهت آشنایی با سایر موارد نک: همان، ۱۱۳، ۱۶۳، ۲۲۹، ۳۰۴، ۳۹۵، ۱۲۹. ۲۷۳.
- ۲۲- ملاک‌های ادبی، صرفی و نحوی، شیوه‌های بیانی زبان عربی، فساد معنایی، مغایرت با سیاق و اجماع، معیارهای دیگر رضی در نقد اقوال تفسیری‌اند که چون موضوعاً ذیل عنوان عقل گرایی نمی‌گنجیدند، از پرداختن به آنها خودداری شد.

منابع و مأخذ

۱. ابن خلکان ربی، احمدبن محمد؛ وفیات الاعیان، بیروت، دارصادر، ۱۹۷۱م.
۲. ابن منظور، محمدين مكرم؛ لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن فارس، احمد؛ معجم مقایيس اللげ، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
۴. ابوزید، نصر حامد؛ رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه: احسان موسوی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۹۱ش.
۵. اندلسی، ابوحیان؛ البحر المحيط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۶. ایازی، محمدعلی؛ المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۳ش.
۷. آلوسی، محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۸. بغدادی، علاءالدین؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الكتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۹. پاکتجی، احمد؛ نصوص و ابحاث حول نهج البلاغه و مدونه، تهران، امام صادق لیثی، ۱۳۹۲ش.

۱۰. تعالىی، عبدالرحمن؛ *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ۱۴۱۸ق.
۱۱. شعلی، ابواسحاق؛ *الكشف و البيان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، ۱۳۸۶ش.
۱۳. حرانی، حسن بن شعبه؛ *تحف العقول عن آل الرسول*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۱۴. حسینزاده، محمد؛ *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ش.
۱۵. حکیمی، محمدرضا؛ *مقام عقل*، قم، دلیل ما، ۱۳۹۱ش.
۱۶. حلی، عبدالحسین؛ *مقدمه کتاب تفسیر حقائق التأویل*، ترجمه: محمود فاضل، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ش.
۱۷. رازی، ابن ابی حاتم؛ *تفسیر القرآن العظیم*، عربستان، مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۱۸. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی؛ *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۲۰. ربانی، علی؛ *درآمدی بر علم کلام*، قم، دارالفکر، ۱۳۸۹ش.
۲۱. رجبی، محمود؛ *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
۲۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ *منطق تفسیر*، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷ش.
۲۳. —————؛ *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۲۴. ری شهری، محمد؛ *مبانی شناخت*، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۵ش.
۲۵. زمخشri، جارالله؛ *الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت، دارالکتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
۲۶. سبحانی، جعفر؛ *تفسیر صیح آیات مشکله*، قم، انتشارات توحید، ۱۳۷۱ش.
۲۷. سیوطی، عبدالرحمن؛ *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

۲۸. شریف رضی، محمدبن حسین؛ حقایق التأویل فی متشابه التنزیل، ترجمه: محمود فاضل، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ش.
۲۹. —————؛ تلخیص البيان فی مجازات القرآن، بیروت، دارالا ضواء، ۱۴۰۷ق.
۳۰. ضیایی، عبدالحمید؛ در غیاب عقل، تهران، انتشارات فکر آذین، ۱۳۹۰ش.
۳۱. طاهری، حبیب الله؛ درس‌هایی از علوم قرآنی، قم، اسوه، ۱۳۷۷ش.
۳۲. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البيان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۴. طبری، محمدبن جریر؛ جامع البيان فی تأویل آی القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۵. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرين، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۳۶. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۳۸. فیومی، احمد؛ مصباح المنیر، قم، مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۳۹. قرطبی، محمدبن احمد؛ الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۴۰. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۴۱. متز، آدام؛ تمدن اسلامی در قرن چهارم، ترجمه: علی‌رضا ذکاوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ش.
۴۲. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۴۳. نجارزادگان، فتح‌الله؛ تفسیر تطبیقی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۴۴. نصیری، علی؛ روش شناسی نقد احادیث، تهران، وحی و خرد، ۱۳۹۰ش.
۴۵. نهانندی، علی؛ عقل‌گرایی در کلام شیعی، مشهد، عروج اندیشه، ۱۳۹۱ش.
۴۶. نیشابوری، نظام الدین؛ تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۴۷. وحیدی، شهاب‌الدین؛ عقل در ساحت دین، قم، انتشارات دانشگاه ادیان، ۱۳۸۷ش.

نقد دیدگاه‌ها در تعیین مصدق «سائل» در آیه نخست سوره معراج*

طاهره کریمی محلی (نویسنده مسؤول)

علی خراسانی**

چکیده:

این پژوهش کوشیده است با تمرکز حداکثری بر منابع اهل سنت و بررسی دیدگاه‌های احتمالی درباره مصدق «سائل» و دلایل آنان، برای این سؤال که چرا اخبار و روایات سبب نزول در این باره مختلف است و این اختلاف، به چه میزان در تعیین مصدق سائل دخیل بوده، پاسخی را جستجو کند، از این‌رو با واکاوی روایات و توجه به اشتراک آنها در بیان ارتباط آیه ۳۲ انفال با آیه نخست سوره معراج، محل نزول عذاب یا سکوت برخی نسبت به آن، شواهد تاریخی، سیاق آیات و ترتیب تاریخی نزول، آنها را مورد بررسی سندی و متنی قرار داده و به این نتیجه رسیده است که ضمن صورت گرفتن تصحیفی نسبت به نام «سائل»، انگیزه‌های کلامی در تحریف برخی حقایق و تعیین مصدق سائل بسیار مؤثر بوده است و همین انگیزه‌ها در بین متأخرین موجب شده است که برخی ارتباط بین این آیه و آیه ۳۲ انفال را نفی کنند.

کلیدواژه‌ها:

سائل / نضر بن حارث / ابو جهل / نعمان بن حارث / سوره معراج

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۴، تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۲/۲۱.

taheri.atefe20@yahoo.com

** مدرس دانشگاه مازندران

khorasani110@gmail.com

*** عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روایات شیعه آیه اول سوره معارج را یکی از آیات مرتبط با انتصاب حضرت علی علیه السلام به جانشینی پیامبر ﷺ می‌دانند. بر اساس این روایات، «سائل» همان کسی است که پس از شنیدن جمله «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلَيِّ مَوْلَاهٌ» از پیامبر، خطاب به ایشان و در اعتراض به آن حضرت گفت: ﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ اثْبِتْنَا بِعَذَابِ الْيَمِّ﴾ (انفال/۳۲).

شماری از محدثان و مفسران اهل سنت نیز همانگ با شیعه، روایات فوق را گزارش و به شکل‌های گوناگون، بین آیه نخست سوره معارج و آیه ۳۲ انفال پیوند برقرار کرده‌اند. برخی به صراحت این آیات را با جریان غدیر و برخی در ضمن جریان دیگری غیر از غدیر مربوط دانستند. برخی اذعان به ارتباط این دو آیه با فرد خاصی داشته، اما درباره محل نزول عذاب ساكت‌اند و در مقابل، شماری بدون نام بردن از غدیر یا جریانی دیگر مربوط به علی علیه السلام در ذیل دو آیه فوق و با نام بردن از افراد متفاوتی به عنوان شأن یا سبب نزول، و نیز ذکر مکه و جنگ بدر به عنوان محل نزول، عملاً هرگونه پیوند این آیات را با ولایت نقی کرده‌اند.

این تحقیق در صدد است با بررسی دیدگاه‌های مختلف نسبت به «سائل» و واکاوی محتوای آیات، متن و سند روایات، این دیدگاه را تقویت کند که «سائل» در آیه نخست سوره معارج، همان گوینده سخن گزارش شده در آیه ۳۲ انفال است و نام بردن از افراد مختلف و نفی ارتباط این آیات باهم و با حادثه غدیر، با انگیزه‌های کلامی صورت گرفته است؛ انگیزه‌هایی که با فرافکنی و توجیه مدلول آیات، نمی‌خواسته منصوص بودن جانشینی علی علیه السلام را بپذیرد.

دیدگاه مفسران در تعیین مصداق «سائل»

مفسران مصاديق مختلفی را ذیل آیه اول معارج و ۳۲ انفال برای سائل ذکر نموده‌اند. مستند اقوال مفسران درباره سائل، اخبار منقول از بعضی صحابه و تابعان است. اخبار منقول از ابن عباس دو دسته‌اند: برخی سائل را نضر بن حارث (ابن ابی حاتم، ۱۶۹۰/۵) و برخی حارث بن نعمان می‌دانند (فرات کوفی، ۵۰۶). آن اخبار و گزارشاتی که نظر را سائل معرفی کرده‌اند، دو دسته‌اند: برخی او را از کفار مکه

و همراه ابو جهل دانسته‌اند (سیوطی، الدر المتنور، ۱۸۳/۳)، و برخی او را مسلمان منافقی می‌دانند که همراه با اعراب نسبت به مقام و فضایل اهل بیت، بهویژه علیؑ بعض داشت (بحرانی، ۳۱۴/۳). اخبار منقول از سعیدبن جبیر، سُدی، عطاء و ابن مجاهد نیز نظرین حارث را (طبری، ۱۵۲/۹) و اخبار منقول از انس بن مالک، ابو جهل را (بخاری، ۱۹۹/۵؛ مسلم، ۱۲۹/۸) سائل معرفی کردند. بنابراین اخبار در این باره مضطرباند و نمی‌توان بدون بررسی سندي و متنی، هیچ کدام را بر دیگری ترجیح داد.

روايات و مصداق «سائل»

۱. پیامبر

طبق برخی اخبار، پیامبر به سبب آزار فراوان از سوی کفار مکه به دلیل استنکاف نسبت به پذیرش اسلام، قرآن و دعوت خویش، آنان را نفرین و برایشان چنین عذابی درخواست نمود (زحلیلی، ۳۱۲/۹).

دلایل ردّ دیدگاه

الف) دلایل نقلی

۱- این درخواست ناسازگار با آیات و روایاتی است که ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری پیامبر را معرفی می‌کنند. به گواهی قرآن، پیامبر در گفتار و رفتار لَئِن (آل عمران ۱۵۹) و بر هدایت مردم، حریص بودند (توبه/۱۲۸). درخواست عذابی با این شدت برای پیامبری با دارا بودن ویژگی «رحمة للعالمين»، «غليظ القلب نبودن» و «حریص بودن برای ارشاد و هدایت کل مردم» حتی برای کفار، متفقی است و نیز با سیره و اخلاق گزارش شده از نبی اکرم ﷺ سازگار نیست.

۲- گزارشات تاریخی حاکی از آن است که مشرکان بعد از نالمید شدن از تطمیع مالی پیامبر ﷺ، نسبت به ایشان نهایت لجاجت‌ها و سوء قصدها را به کار برداشتند. با این وجود، هیچ گزارشی از درخواست عذاب آسمانی از سوی پیامبر نسبت به آنان به دست ما نرسیده است.

ب) دلایل عقلی

اولاً این سخن با سیاق هیچ کدام از آیات ۳۲ انفال و اول معارج سازگار نیست. ثانیاً عقل نمی‌پذیرد که سائل پیامبر و مراد از «هذا»، قرآن، اسلام یا رسالت پیامبر باشد، قطعاً نبی اکرم به حقانیت هر سه مورد یقین داشتند. ثالثاً سائل بودن پیامبر با متن روایات غدیر به شدت ناسازگار است. به گزارش اخبار مربوط، حضرت بعد از اعتراض شخص، او را دعوت به توبه نمودند؛ همین مؤید خوبی بر تشکیک گوینده در خصوص حقانیت مشارالیه «هذا» است. رابعاً لفظ «قالوا» در کلام سائل، قرینه‌ای است بر اینکه سائل نمی‌تواند پیامبر اکرم باشد. به علاوه اینکه اگر سائل خود پیامبر بود، باید می‌فرمود «...فامطر عليه» یا «فامطر عليهم»، چرا برای خود و مؤمنین درخواست عذاب کند؟

سند روایی

در باره سند روایی این ادعا خبری قابل استناد دیده نشد، ولی طبرسی یک قول ضعیفی از جبائی نقل کرده که داعی، همان پیامبر اکرم ﷺ است (طبرسی، ۵۲۹/۱۰). به نظر می‌رسد که این دیدگاه به اجتهاد مفسران و یا جبائی بوده است.

۲. کفار

برخی مفسران بر اساس تمسک به برخی روایات (طبری، ۴۴/۲۰)، سائل را کفار می‌دانند. استدلال طرفداران این دیدگاه بدین شرح است:

۱- آیه ۳۲ انفال و آیات قبل از آن حاوی تحذی کفار است که حکایت از جایگاه کفار، تحذی و احتجاج آنان دارد و ما بر نسبت دادن این آیه به نظر یا دیگران، مرجحی نمی‌باشیم و تحذی در اینجا به معنای طلب تعجیل عذاب و از سوی مشرکان بوده است (دروزه، ۴۹۸/۵).

۲- سیاق آیات آغازین سوره معارج نشان می‌دهد که اولاً منظور از «سؤال»، سؤال و پرسش از عذاب است، نه درخواست عذاب. ثانیاً سؤال از عذاب اخروی است، نه عذاب دنیوی. ثالثاً آیه ۳۳ انفال هم حاکی از این است که خداوند مشرکان را عذاب نکرد. از این‌رو این روایات به دلیل ناهمانگی با سیاق آیات مربوط، بی‌اعتبار است.

دلایل ردّ دیدگاه

الف) دلیل نقلی

همه آن اخبار و گزارشاتی که به نام اشخاص در این باره تصریح کردند، در تقابل و تعارض با این اخبار بوده و این دیدگاه را رد می‌کنند.

ب) دلایل عقلی

۱- تحدى بودن این آیه و درخواست عذاب از سوی کفار جهت معجزه نمی‌تواند درست باشد. اولاً به این دلیل که در تاریخ اسلام خبری در این باره گزارش نشده است. ثانیاً درخواست معجزه فقط از آن شخص نبی است.

۲- اخبار و گزارشات متعدد درباره ارتباط آیه ۳۲ انفال و آیات ۱-۳ معراج، حاکی از تحقق عذاب است که بعضی درباره مشرکان مکه، برخی درباره حادثه غدیر و برخی هم درباره ابوجهل یا نصر واقع شده است. در هر حال، اخبار حاکی از تحقق نزول عذاب است، نه وعده عذاب.

۳- اقرار به شهادتین که در اخبار غدیر و تصدیق معاد که در سوره معراج آمده، از اصول دین هستند و پذیرش و امتنال احکام واجبی چون نماز، روزه، حج و جهاد که از فروعات آن است، همه ارمغان دعوت اسلام و رسالت پیامبر ﷺ است. اگر کافر بودن سائل را بپذیریم، در واقع اعتراض را معطوف به دوران اوایل بعثت نموده‌ایم که این دور باطل است؛ زیرا طبق ادعا، هنوز بر سر اصل حقانیت رسالت پیامبر و یا دین اسلام یا قرآن، نزاع و دعواست؛ هنوز چیزی را نپذیرفتند که به لوازم آن پاییند گردیده و از پیامبر اطاعت نمایند. حال آنکه کلمه «هذا» به دلیل همراه بودن با قرایینی چون ضمیر فصل «هو» و معرفه بودن کلمه «حق» و نیز آمدن کلمه «عنده»، حکایت از این دارد که سائل به این امور پاییند بوده و آنها را از شؤون ربویت می‌دانسته است، ولی در حقانیت امر ولایت علی علیهم السلام از ناحیه خدا تردید داشته و انکار نمودند (طباطبایی، ۶۷/۹).

۴- این خبر با ادعای طرفداران این دیدگاه، یعنی عدم درخواست عذاب و عدم وقوع آن در تباین است؛ پس این قبیل اخبار نمی‌توانند این دیدگاه را تقویت کنند و برای عذاب واقع، باید محل دیگری را جست و جو نمود.

بررسی سندی و متنی اخبار

طريق اول: «حدّثني محمدين سعد، قال ثني أبي، قال ثني عمّي، قال ثني أبي عن أبيه أب جدّ سعد، عن ابن عباس، قوله تعالى «سأّل سائل بعذاب واقع» ذلك سؤال الكفار من عند الله و هو واقع» (طبری، ٤٤/٢٩).

پیش از این پاسخش را بیان کردیم که این گونه روایات با سیاق آیات و با لحن کلام سائل ناسازگار است و نیز با اخبار متعارض فراوانی روبرو است که سائل را فردی مسلمان می‌داند، که در احتجاج با پیامبر اقرار به اسلام می‌کند و خود را ملتزم به احکامی می‌داند که پیامبر بر آنان بیان نمود.

طريق دوم (طريق طبرسي در مجتمع البیان): «عن الحسن: قيل: سأّل المشركون، فقالوا من هذا الذي تذكر يا محمد؟ فجاء جوابه للكافرين ليس له دافع». در این طريق، اشاره به «قیل» بودن این دیدگاه شده است. نیز در تعارض با اخبار دیگری است که نزول سه آیه اول معراج را یکجا و در یک حادثه می‌دانند. دیگر آنکه در این روایت، از نزول عذاب در حق کسی سخن نمی‌گوید و یا حادثه‌ای را سبب نزول آیه نخست نمی‌داند، بلکه نزول آیه نخست را از باب تذکر به فرد یا افرادی همراه با ابهام، و نزول آیه دوم را جهت رفع ابهام از مصدق ایه نخست دانسته است.

۳. نظرین حارت

طرفداران این دیدگاه به موارد زیر استدلال کرده‌اند:

- ۱- اخبار زیادی سائل را نظر، برخی نیز او را از کفار مکه و از همراهان بوجهل می‌دانند. با وجود اینکه متن اخبار در این زمینه هم اضطراب دارند، ولی قدر متینی که از این اخبار به‌دست می‌آید، درخواست عذاب توسط نظر و نزول عذاب در حق وی می‌باشد. در هر صورت هیچ کدام از این اخبار، دلیلی بر مدنی بودن آیات آغازین سوره معراج یا کل سوره به‌دست نمی‌دهد.
- ۲- گفته می‌شود آیات ۱-۳ سوره معراج با آیه ۳۲ انفال مرتبط و مربوط به حادثه بدر می‌باشد، این بدان معناست که ما به دلالت التزامی، به نزول آیات نخست معراج در بدر و مدنی بودن این آیات اقرار کرده‌ایم، حال آنکه سیاق آیات در معراج، به

لحاظ معنا و لفظ، پیوستگی محاکمی داشته، یکپاچگی در نزول و یک واحد نزول را نشان می‌دهد.

دلایل ردّ دیدگاه

الف) دلیل نقلی

اولاً اخبار و نقل‌های معتبر تاریخی که حاکی از مشارک بودن نصر و همراهی او با ابوجهل است که در جنگ بدر کشته شدند، در تعارض با دسته‌ای دیگر از اخبارند که خبر از حضور نصر در جریان غدیر می‌دهند و این می‌رساند که نزول آیات آغازین معارج در حق نصر قابل خدشه می‌باشد.

ثانیاً برفرض که نصر در بدر کشته نشده و تا آن ایام حیات داشته است، وی اصلاً مسلمان نبوده تا طبق اخباری که گزارش از حضور او در غدیر می‌دهند، به پیامبر بگوید که به ما امر کردی که شهادتین بگوییم و ما اصول و این تعداد از فروع دین را که بر ما واجب کردی، به امر تو پذیرفتیم؛ ولی این مسأله، یعنی «من کنت مولا فهذا علی مولا» را نمی‌پذیریم.

دلیل عقلی

اذعان شده که نصر در جنگ بدر کشته شده و شواهد مسلم تاریخی هم این سخن را تأیید می‌کند (ابن هشام، ۲۸۶/۲؛ بیهقی، ۳۴/۲). در این صورت ادعای مکی بودن کلیت سوره متفقی است؛ زیرا اگر نزول عذاب با همان ناهمخوانی اش با قتل نصر را مفروض بگیریم، به جهت رخداد جنگ بدر در سال دوم هجرت، به تبعش آیات آغازین سوره معارج مدنی خواهد بود. حال آنکه ادعا شده که سوره، یک واحد نزول است. پس یا باید نظر مشهور را مبنی بر کلیت سوره نپذیرفت، یا در نزول عذاب و آیه در حق نصر تردید نماییم. از این‌رو این ادعا درباره سائل بودن نصر ناتمام است.

بررسی متنی و سندی اخبار

طریق اول و دوم: سیوطی در دو تفسیر جلالین (۵۷۱/۱) و الدر المنشور (۱۸۱/۳) به سندی از ابن عباس، آیه «سأَلَ سَائِلًا» را درباره نصر می‌داند. نیز به سندی از

سُدی آمده که آیه «سَأْلَ سَائِلٍ...» در مکه نازل شده و درباره نظر است که در جنگ بدر، آن عقوبتش را که خواست، با آن کشته شد (کلینی، ۵۷/۸).

طريق سوم: طريقي که نسائي به نقل از ابن عباس، سائل را نظر مى داند (نسائي، ۴۹۸/۶).

طريق چهارم: حاكم نيشابوري طريق ديگري غير از طرق مذكور آورده که به سعيدبن جبير مى رسد. او مى گويد که محمدين على شبياني در كوفه از احمدبن حازم غفاری از عبيدةالله بن موسى از سفيان ثوري از اعمس از سعيدبن جبير روایت کرده که سبب نزول آیه «سَأْلَ سَائِلٍ»، نضرbin حارثbin كلده است که گفت: ﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَامْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ...﴾ (انفال/ ۳۲) (حاكم نيشابوري، ۵۰۲/۲). در اين خبر گرچه به نام نظر تصريح شده، ولی اشاره‌اي به جريان غدير نشده است. با اين وجود، اين خبر به حكم عقل، نمى تواند به غير حادثه غدير مربوط باشد؛ زيرا اگر اين خبر در ارتباط با جريان غدير نباشد، با اخبار ديگري که اين آيات را به غدير نسبت مى دهند، متناقض خواهد بود و عقل، وقوع تصحيف نسبت به نام شخص منکر را مى پذيرد. اما بي ارتباط بودن اين دو آيه به حادثه غدير را نمى پذيرد که به طرق بسيار و به تواتر معنوی، با تعبيير «نزلت آية سائل سائل...»، درباره يك فردی تصريح شده و هم نصی از معصوم، به واسطه جابر عجي، از اصحاب راستگوي امام باقر علیه السلام، سفيان بن عيينه، سفيان ثوري و ابوبصير، بر اين مسئله داريم، از اين رو صحیح دانستن چنین خبری عقلائي است.

طريق پنجم (طريق علامه حلی در کشكول): «عن احمدبن عبد الرحمن الناواردي قال: قال الحسين بن عباس، عن مفضل الكرماني، قال حدثني محمدين صدقة قال محمدين سنان عن المفضل بن عمر بن الجحفي قال أنشأ جعفر بن محمد...». در اين طريق، روایتي از امام باقر علیه السلام درباره اعتراض نظر نسبت به فضائل پیامبر و اهل بيتش و على علیه السلام و درخواست عذاب و نزول آن در حق وي آمده است که بعد از نزول عذاب، پیامبر نزد آن منافقيني رفت که شبانه با نظر اجتماع کرده بودند و آيه «سَأْلَ سَائِلٍ» را بر آنان تلاوت نمود و فرمود: برويد به سوي همراه و قريتان فهری و ببینيد که چه شد؟ و آنها رفتند و به حالش گریستند و گفتند که کسی که على را

عصبانی کرد و بغضش را آشکار، علی او را با شمشیر کشت و کسی که به خاطر بعض علی خارج شد، خدا بر او چیزی را نازل کرد که می‌بینی (بحرانی، ۳۱۴/۳).

اولاً در ذیل روایت، سه قرینه مبغوض بودن برخی به علی علی‌شاه، قتل آنها به دست حضرت، و قتل با شمشیر در جنگ بدر و کشته شدن کفاری چون ابوجهل و نصرین حارت اشاره دارد، در این صورت، تحقق عذاب و نزول آیه عذاب در حق این افراد و در جنگ بدر متوفی است؛ زیرا بنا بر این قراین، نصرین حارت پیش از این کشته شده و این خبر، حاکی از وقوع تحریف در آن است.

ثانیاً صدر و ذیل روایت ناهمگون و به دو جریان جداگانه مربوط است و به نظر می‌رسد که برخی با انتساب خبر به امام باقر علی‌شاه، خواسته‌اند به خبر مشروعيت بپخشند.

طريق‌های دیگر: اخبار دیگری از این نمونه در منابع خبری اهل سنت و از سوی بزرگان آنان روایت شده است. چنان‌که طبری پنج طریق درباره سائل بودن نظر آورده است و در سه طریقش، از این عباس، عطاء و سدی، ارتباط این آیه با آیات اول سوره معراج را بیان و نظر را سبب نزول آیات ۳-۱ معراج می‌داند (طبری، ۴۵/۲۹).

نیز این حجر می‌گوید که طبرانی از طریق ابن عباس روایت کرده که سائل، نظر است که به دنبال آن، خدا آیه «سائل سائل» را نازل کرد (ابن حجر، ۲۲/۸).

بنابراین در پاسخ کلی به این دسته از روایات که نسبت به ارتباط این دو آیه با جریان غدیر ساخته‌اند، باید گفت که با چه دلیل و منطقی می‌توان بین این اخبار متناقض جمع و آنها را صحیح دانست؟ چون اخباری که درباره ارتباط آیات آغازین معراج با آیه ۳۲ انفال وارد شده‌اند، اعم از اینکه محل نزول عذاب جنگ بدر باشد و غدیر، نظر را سائل دانسته‌اند و برخی نیز با تصریح نام نظر و نزول عذاب در حق وی، نسبت به محل نزول ساخته‌اند، از این‌رو عقل حکم می‌کند که این سکوت نسبت به غدیر، ارتباط تنگاتنگی با تعصّب و انگیزه‌های کلامی داشته و مؤیدی بر وقوع تحریف است؛ زیرا در مواجهه با این اخبار، این سؤالات به ذهن متبار می‌شود که چگونه می‌توان در جمع این اخبار، وجود نظر را توجیه نمود؟ و آیا می‌توان پذیرفت که نظر که طبق موشق‌ترین اقوال و منابع معتبر تاریخی در جنگ بدر کشته شده، در واقعه غدیر هم حضور داشته است؟ در این صورت اصل

«محال بودن اجتماع متناقضین» را انکار کرده‌ایم. با این بیان به طریق اولی، نزول آیه «سائل سائل» در حق ابوجهل نیز متنفی خواهد بود.

از نظر سندی نیز در طبقه اول این روایات، ابن عباس دیده می‌شود و حدیث گرچه در طبقات بعدی در حد تواتر بیان گردیده، ولی از جهت سند و متن غرابت دارد.

۴. ابوجهل

دلیل این گروه صرفاً نقلی است. آنها می‌گویند که اولاً این خبر در صحیحین گزارش شده است نه اخبار دیگر، ثانیاً راوی هم انس بن مالک، صحابی معروف پیامبر است.

دلایل ردّ دیدگاه

علاوه بر آنکه در دو دیدگاه پیشین بیان کردیم، می‌توان اضافه نمود که بر اساس گزارش‌های تاریخی و به گواهی قرآن، صرف صحابی پیامبر بودن، دلیل بر تقه بودن وی و پذیرش خبر او نمی‌تواند باشد (حجرات/۶). از طرفی صرف اینکه خبری در صحیحین آمده باشد، نمی‌تواند دلیل بر درستی خبر باشد؛ زیرا در صحیحین نیز مانند هر منبع روایی دیگر، اخبار ضعیف فراوان است و چه بسا به همین خاطر نزد بسیاری از مفسران، خبر صحیحین درباره سائل بودن ابوجهل، ضعیف دانسته شده است.

بررسی متنی و سندی اخبار

طریق اول و دوم: بخاری و مسلم در صحیحین دو طریق ذکر کرده‌اند که در واقع یک طریق است: «حدثنی احمد، حدثنا عبدالله ابن معاد، حدثنا ابی، حدثنا شعبه عن عبدالحمید هو ابن کردید، وصاحب الریادی، سمع انس بن مالک، رضی الله عنه، قال ابوجهل: ...» (بخاری، ۲۰۰/۵).

طریق دوم، همان طریق اول است، با این تفاوت که به جای «حدثنی احمد»، «حدثنی محمدبن نصر» آمده است (همان). و طریق واحدی روشن می‌کند که «احمد» در طریق بخاری، همان «احمدبن نصر» است که در روایت، در نام احمد به محمد و یا بالعکس، تصحیحی صورت گرفته است.

طريق مسلم نيز همان طريق بخارى است، با اين تفاوت که به جای «عبيد الله بن معاذ»، «عبد الله بن معاذ» آمده است (مسلم، ۱۲۹/۸) و به احتمال قوى در روایت مسلم يا بخارى، در نام محمد به احمد و عبيد الله به عبدالله و بالعكس، تصحیفی صورت گرفته است.

طريق سوم: طريق طولانی تری که واحدی در اسباب النزول به آن اشاره می‌کند، که به همان سند صحیحین می‌رسد: «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَبْدَ الْحَكْمَ قَالَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الشَّيْبَانِيَّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ النَّضْرِ بْنِ عَبْدِ الْوَهَابِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدَ اللَّهِ بْنُ مَعَاذَ، قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا شعبه عن عبدالحمید صاحب الزیادی سمع انس بن مالک يقول: قال ابو جهل: ...». گرچه واحدی این خبر را نقل نموده، ولی در ذیل آیه «سؤال سائل»، سائل را نظر می‌داند که وقتی گفت: «اللَّهُمَّ انْ كَانَ هَذَا...»، خود را نفرین و درخواست عذاب برای خود نمود و این عذاب بر او وارد شد و آن عذاب، همان چیزی است که در جنگ بدر آن را درخواست کرد (واحدی، ۳۶۲).

سیوطی نیز ذیل آیه ۳۲ انفال اشاره می‌کند که علاوه بر بخاری، ابن ابی حاتم، بیهقی و نیز ابن ابی مالک همین روایت را درباره ابو جهل نقل کردند (سیوطی، الدر المنشور، ۴/۵۵). اما این خبر را هر چند نفر هم که در طبقه تابعان نقل کرده باشدند، ارزشی ندارد؛ زیرا این حدیث نیز به این دلیل که تنها از یک نفر در طبقه اول نقل شده، غریب است.

در سند روایات صحیحین نیز شخصی چون انس بن مالک دیده می‌شود. گرچه اهل سنت روایات بسیاری را از انس در مجموعه حدیثی خود، بهویژه در صحیحین دارند و انس کثیر الروایه بوده و سومین جایگاه در بین جوامع حدیثی اهل سنت را داراست، اما در منابع شیعه، روایات چندانی از او دیده نمی‌شود و در برخی موارد، مورد مذمت واقع شده و نمی‌توان به آسانی روایت او را پذیرفت.

انس از جمله کسانی است که با اینکه در جریان غدیر حضور داشته و شاهد انتصاب حضرت علی علیه السلام از سوی خدا به جانشینی پیامبر ﷺ بود، ولی بعدها که امام از انس بر جانشینی خویش بعد از پیامبر شهادت خواستند که پیامبر در غدیر درباره ایشان فرمود: «مَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلَىٰ مَوْلَاهٍ»، وی انکار نمود و در جواب

حضرت گفت که من گذشته را فراموش کردم و چیزی به یاد ندارم! و حضرت او را این گونه نفرین فرمود: «اگر دروغ می‌گویی، خداوند سرت را سفید کند» که این نفرین، کنایه از بیماری پیسی و برص است و او به همان نفرین مبتلا شد (ابن ابیالحدید، ۷۵/۴) و پس از مدتی، لکه‌های سفیدی بر چهره‌اش آشکار شد و از آن پس، هیچ کس او را بی‌نقاب ندید. ابن ابیالحدید علت سکوت انس بن مالک نسبت به حق خلافت امیرالمؤمنین را رسیدن به دنیا و یاری دشمنان آن حضرت می‌داند (همان، ۷۴). تاریخ حاکی از آن است که انس بعدها به همکاری با دستگاه بنی‌امیه پرداخت و از شواهد این همکاری، این است که وی در مجلس بزم ابن زیاد حضور داشت و شاهد ضربه زدن او بر سر مبارک امام حسین علیه السلام بود (سبحانی، ۲۷۷/۱). نیز دروغی که از انس در ماجرا مربوط به حدیث مرغ بریان گزارش شده (حاکم نیشابوری، ۱۳۰/۳)، شاهد دیگری است بر اینکه روایات انس نه تنها قرینه صدقی به همراه ندارد، بلکه قرایینی مبنی بر کذب و دروغگویی او در چند مورد وجود دارد. از این‌رو این روایات قابل اعتنا نمی‌باشند.

۵. جابرین نضرین حارث

برخی از بزرگان امامیه آورده‌اند که ابوعیید هروی در تفسیر غریب القرآن، «سائل» را جابرین نضرین حارث بن کلده العبدی ذکر نموده است (امینی، ۲۳۹/۱). ایشان به این دلیل نقلی استناد کرده‌اند که با شواهد قطعی تاریخی که نظر را از کشتہ‌شدگان بدر می‌داند، وجود جابرین نظر در جریان غدیر تقویت می‌شود.

از سوابی در دلیل عقلی خویش چنین آورده‌اند که گرچه این تنها گزارشی است که درباره جابر وارد شده، ولی اولاً ابوعیید از علمای بنام اهل سنت است که سرآمد زمان خود و خبره در حدیث و مورد وثوق است و اهل سنت طبق معیارهای رجالیان خود در جرح و تعدیل، نمی‌توانند در حدیث وی خدشه وارد کنند. ثانیاً جابر به دلیل کینه قتل پدرش به دست علی علیه السلام، نسبت به دیگران انگیزه قوی‌تری برای اعتراض و استنکاف نسبت به انتصاب و پذیرش حضرت به امامت داشت و این کینه او را به ارتداد کشاند، و چون روایات دیگر غدیر اشاره‌ای به نام

جابر نکردند، این احتمال تقویت می‌شود که نصر در جریان غدیر از معتبرین بود، ولی شخصی نبود که عذاب را درخواست کرد و مشمول عذاب الهی شد.

۶. نعمان بن حارث فهری

طبق این پژوهش، نگارنده بر این باور است که «حارث بن عمرو فهری» و «حارث بن نعمان فهری» و «نعمان بن حارث فهری» در واقع یک نفرند و در نامشان تصحیف صورت گرفته که در بحث مربوط به تصحیف، به این مورد خواهیم پرداخت. استدلال طرفداران این نظریه بدین شرح است.

الف) دلیل نقلی

تعداد زیادی از اخبار حاکی از آن است که وقتی پیامبر فرمود «من کنت مولاه فهذا علیٰ مولاه»، شخصی به نام «نعمان بن حارث فهری» که در آنجا حضور داشت و یا بعداً خبرش را شنید، شتابان و با غصب، جهت اعتراض، نزد پیامبر اکرم ﷺ آمد و از پیامبر صحّت موضوع را جویا شد و گفت: آیا دستور «من کُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا علیٰ مَوْلَاهٌ» امری از سوی شماست یا امری مولوی و از سوی خدا؟ پیامبر ﷺ در پاسخش فرمود: به خدا قسم از سوی خداست. و این شخص پس از شنیدن این سخن، سر به آسمان کرد و خود را نفرین نمود.

۱۱۰

ب) دلیل عقلی

اولاً سیاق آیات سوره معراج یکپارچه مدنی است و آیات مستلزم یکدیگرند. ثانیاً عبارت «حقٌ معلوم» که بیانگر زکات است، در مدینه تشریع شده است و ما اگر تنها همین آیه را هم مدنی بدانیم، به دلیل وحدت سیاق، به تبع آن، باید چهارده آیه بعدش را به دلیل استثناء، و نیز حداقل سه آیه مستثنی منه را هم مدنی بدانیم (طباطبایی، ۶/۲۰). ثالثاً طبق اخبار و روایات، آیه ۳۲ انفال هم درباره کسی نازل شد که درخواست عذاب کرد. این آیه هم با آیات بعدی انفال وحدت سیاق داشته و مدنی هستند (همان).

دلایل ردّ دیدگاه

الف) دلیل نقلی

چنان‌که درباره سایر دیدگاه‌ها بیان گردید، اخبار فراوانی در تعارض با این دیدگاه بوده و سائل را اشخاص دیگری معرفی می‌کنند.

ب) دلایل عقلی

۱- اولاً بر حسب روایات ترتیب نزول، سوره معارج مکی است؛ زیرا اعتبار ترتیب به مبدأ نزول است و بزرگان فن، از جمله شیخ طبرسی، معتقدند که ترتیب نزول سوره‌ها با رعایت آغاز سوره‌ها بوده است؛ چنان‌که پنج آیه ابتدایی سوره علق در اول بعثت در مکه، و بقیه در چند سال بعد نازل شد و به این جهت، سوره علق مکی است (معرفت، ۷۸). از این جهت معارج هم مکی است؛ چون آیات آغازینش در مکه نازل شده است.

۲- در مکی بودن سوره معارج هیچ اختلافی نیست و این حدیثی که روایت شده این سوره در روز غدیر از پیامبر صادر شده، غرابت دارد و از نوع مرویاتی است که شیعه در سیاق تفسیر، برای تأیید هوای نفس خود روایت می‌کند (در روزه ۳۹۳/۵)، از این‌رو این روایت از سوی شیعیان برای تقویت دیدگاه خود بر اثبات ولایت علی بن ابیطالب علیهم السلام جعل شده است.

دفاع طرفداران

برای دست یافتن به نظری منصفانه در این خصوص، روایات مربوط جمع‌آوری و بنا بر محتوای اخبار و گزارشات، نقد و بررسی خواهند شد، اما قبل از آن، به جهت اختصار، تنها به برخی از شباهات مطرح نسبت به این دیدگاه پاسخ داده خواهد شد.

الف) دلیل نقلی

درباره مراد از «حقٌ معلوم» در آیه، اقوال متعارضی از ابن عباس و برخی از معصومین علیهم السلام وجود دارد و هر کس به هر کدام استناد نمود، با وجود حجت نبودن خبر واحد در تفسیر، در چنین موقعی که دو خبر متعارض، آن هم از یک

راوی درباره تفسیر آیه‌ای وجود دارد، به حکم عقل باید دست از آن اقوال کشید و به سیاق و مضامین آیات در سوره تکیه نمود.

ب) دلیل عقلی

در پاسخ آقای دروزه باید گفت که اگر مراد شما از اتفاق علماء، اتفاق بر مکی بودن کلیت سوره است که در این زمینه هیچ اتفاقی وجود ندارد، بلکه نظر مشهور بر مکی بودن معارج است، که نظر مشهور را نباید اتفاق همه علماء تلقی نمود؛ چرا که به اتفاق علماء، اجماع گویند، نه نظر مشهور. و اگر مرادتان از اتفاق، همان اجماع است، پس چرا در مکی یا مدنی بودن سوره معارج و اینکه در جریان غدیر یا جنگ بدر نازل شده، این همه اختلاف وجود دارد؟ پس هیچ اتفاق و اجماعی در کار نیست.

از طرفی نسبت غرابت دادن به این روایت، معقول و علمی نیست؛ زیرا مدعی اولاً با حکم به مکی بودن آیه ۳۲ انفال، با این ادعا که با آیات بعدش در سیاق مکی قرار دارد، تلاش می‌کند تا ارتباط این آیه را با آیات نخست معارج نفی کند، از این رو عوامانه، در صدد خدشه وارد کردن به روایت، می‌گوید:

«این حدیثی که روایت شده، یا مربوط به بعد از رجوع از حجه‌الوداع، و یا بعد از فتح مکه بوده است و در هر دو صورت، علی علی در آن زمان بیش از سی سال داشت. در حالی که روایت می‌گوید که ایشان «غلام» بود، از این رو این روایت غرابت دارد و از نوع مرویاتی است که شیعه در سیاق تفسیر، برای تأیید هوا نفس خود روایت می‌کند.» (همان)

در حالی که همین روایت را حاکم حسکانی با شش طریق آورده و تنها در یک طریق آن، اشاره به «غلام» شده است. نیز فرات کوفی طریقی از ابوهریره آورده که مانند روایت ابوهریره در طریق حسکانی، به نام سائل تصریح نشده، اما لفظ «غلام» هم در آن ذکر نشده است و به جای آن، عبارت «ابن عمّک» آمده است. این جایه‌جایی الفاظ با معانی مشابه، در معنای متن خللی وارد نمی‌کنند و از موارد جواز نقل به معناست که در زمان صحابه و تابعین رایج بوده است.

از دیگر سو، گوینده مشخص نکرده که منظورش از غربت چیست؛ غربت در متن است یا در سند یا در الفاظ؟ یا در چند مورد غربت دارد؟ که ما ضمن بررسی سندی و متنی روایات مربوط، به این مسأله خواهیم پرداخت.

بررسی سندی و متنی اخبار

طريق اول: طريقي که ثعلبي نيشابوري، از عالمان و راويان بهنام اهل سنت، از سفيان بن عيينه در تفسيرش آورده است:

«زماني که از سفيان بن عيينه از تفسير آيه 『سَأَلَ سَائِلٌ بَعْذَابَ وَاقِعٍ』 و شأن نزولش سؤال شد که درباره چه کسی نازل شده، سفيان در پاسخ به سائل گفت: از مسأله‌ای از من سؤال کردی که هیچ کس پیش از تو درباره آن چیزی از من نپرسیده است. پدرم برای من از جعفرین محمد و او از پدرانش - رضي الله عنهم - حکایت کرد که وقتی رسول خدا در غدیر خم مستقر شد، حضرت دست علی رضي الله عنه را گرفت و فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلَيْهِ مَوْلَاهٌ» و اين خبر به نعمان بن حارث رسيد. نعمان روی گرداند و در حالی که می‌خواست سوار ناقه شود، می‌گفت: «اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ...». وقتی به مرکبش رسید، سنگی از آسمان بر سر او فرود آمد و از دُبُرِش خارج گردید و او را به هلاکت رساند. آيه 『سَأَلَ سَائِلٌ بَعْذَابَ وَاقِعٍ』 نازل شد.» (ثعلبي، ۳۵/۱۰)

آنچه ثعلبی نقل نموده، روایت امام صادق علیه السلام است. قول سفیان حدیث متصل السند، قلیل الوسائل یا همان عالی السند است. در این روایت نیز پیوند دو آیه مشهود است.

طريق‌های دوم، سوم، چهارم، پنجم، ششم و هفتم (طرق حاكم): حاکم حسکانی نیز از علمای تراز اول و از بزرگان رجالی و از محققان اهل سنت است. او روایت غدیر و نزول آیه اول معراج در این باره را به شش طرق در کتاب شواهد التنزيل خود، ذیل آیه اول معراج آورده است که در هر شش طرق، یک سبب نزول را برای آیه نقل می‌کند و آن، در خصوص شخصی به نام «نعمان فهری» است (البته با اندک تفاوتی در اسم، ولی اسم نعمان و پسوند فهری در همه مشترک است). حاکم در طرق خود هم به نزول عذاب درباره نعمان، و هم به ارتباط آیه عذاب با

آیه ۳۲ انفال، و هم به محل عذاب، یعنی غدیر، از طرق متعدد اشاره کرده است
(ر.ک: حاکم حسکانی، ج ۲، ذیل «سؤال سائل»).

طريق هشتم (طريق فرات کوفی): طريق دیگری که در تفسیر فرات کوفی آمده است: «قال حدثی محمد بن ظبيان، معنعاً عن الحسين بن محمد الخارفي، قال سائل سفيان بن عيينة عن «سؤال سائل» فيمن نزلت؟... لقد سالت جعفر بن محمد عليه السلام مثل الذي سألته عنه، فقال أخبرني أبي، عن جدی عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنه...» (فرات کوفی، ۵۰۶).

این روایت هم حاکی از مضمون روایات قبلی و تا حدودی با اختلاف در الفاظ آمده و در آن، الفاظ و عباراتی وجود دارد که نشان می‌دهد ظاهراً در این حدیث یا در احادیث مشابه آن، نقل به معنا صورت گرفته است.

در این دسته از روایات، صحابه‌ای چون علی عليه السلام، خذیفه بن الیمان، صحابی وفادار رسول اکرم ﷺ که از اولین مسلمانان است (ابن اثیر، ۳۹۱/۱)، ابن عباس، ابوهریره و سعد بن ابی وقاص که از شاهدان عینی حادثه غدیر بودند، و تابعان معروفی چون جابر جعفی، سفیان بن عینه و سُفیان ثوری حضور دارند که عموم اهل علم آنان را می‌شناسند. پس چگونه برخی از اهل سنت، خبر انس بن مالک را به خاطر صحابی بودن وی، نصب العین خود قرار داده و بر آن پافشاری دارند و این احادیث که هم به طور مستقیم از پنج صحابی معروف نقل شده، و هم از تابعین معروفی که از طريق امام صادق یا امام باقر عليهما السلام - که اشرف و اعلم روزگارند - نقل شده، مقبولشان نمی‌افتد؟ جز این است که اغراضی در بین است؟ و یا چگونه است که از بین طرق متعددی که به ارتباط این دو مجموعه آیات با جریان ولایت علی عليه السلام اشاره دارند، برخی تنها به خاطر ذکر کلمه «غلام» در یک طريق، طرق متعدد را نادیده گرفته و ادعای غربت اصل حدیث نمودند، در حالی که مشخص نکردند که غربت حدیث از جهت متن است یا سند یا الفاظ؟

روایاتی که از ارتباط آیه ۳۲ انفال با آیات نخست معراج خبر داده‌اند، از طريق شش صحابی گزارش شده و درباره ابن عباس هم اقوال متفاوتی به نفع هر طرف وجود دارد، از این‌رو صرف نظر از روایت ابن عباس، از این پنج صحابی باقی مانده، انس، ابوجهل را و چهار صحابی دیگر، بالاتفاق نعمان بن حارث را سائل

معرفی نمودند؛ یعنی این خبر در همان طبقه اول متواتر است، در حالی که در اخبار مقابل، در طبقه اول تنها یک نفر آن را نقل کرده‌اند. و در طبقات دوم، یعنی تابعین، و نیز در طبقه سوم که توسط شیخین و امثال ایشان نقل شده، چنین خبری هرچند که در طبقات تابعان و اتباع تابعان به تواتر برسد، خبر را متواتر نمی‌کند.

اما از جهت غرابت لفظ، چنان‌که مستشکل به لفظ «غلام» اشاره کرد، کلمه «غلام» دور از استعمال نیست. نسبت غلام که به علی علیہ السلام داده شده، موجب جعلی دانستن یا غرابت در حدیث نمی‌گردد؛ زیرا این واژه در لغت عرب، در معانی متعدد (پسر بچه، خدمتکار، فرین و همراه) به کار رفته است (ابن منظور، ۶/۲۷۶؛ ۱۲/۴۱). احتمالاً از این جهت که حضرت علی علیہ السلام همواره ملازم، فرین و همراه پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم و در خدمت ایشان بود، کسی از روی تمسخر، به حضرت علی علیہ السلام لقب غلام داده است؛ چنان‌که قرآن کریم، خدمه بهشتیان را غلام می‌خواند (طور ۲۴). بنابراین حدیث غدیر و ارتباط آیات ۳-۱ معراج و آیه ۳۲ انفال با آن، طبق مبنای اهل سنت، هم کثیر الطریق است، و هم طرق قابل قبولی دارد (عسقلانی، ۷/۷۴). و روشن شد که این احادیث علاوه بر غریب نبودن، شرط تواتر را هم - بنا بر دیدگاه فرقین - دارا می‌باشند؛ یعنی حداقل سه نفر (بنا بر دیدگاه شیعه) یا چهار نفر (از نظر اهل سنت) در هر طبقه، آن را نقل کرده باشند.

مهم‌ترین دستاوردها

تفاوت در اسم سائل و تقویت احتمال تصحیف و تحریف

روایات و اخبار رسیده اسامی متفاوتی از سائل بیان کردند که نام «نصر» و «حارث» بیشتر در آن بین دیده می‌شود. اسامی دیگر از قبیل «نصر بن حرث بن علقمة بن كلده»، «نصر بن حرث بن علقمة بن بنی عبدالدار» و «نصر بن الحرث بن كلدة» بر اساس قول مجاهد، و «نصر بن حرث» منقول از سدی، و «نصر بن كلده» منقول از عطاء (طبری، ۹/۱۵۲)، «نعمان بن عمرو حرث بن علقمه» از قبیله بنی عبد الدار (مقاتل، ۴/۴۳۵)، و در یک نقل هم «جابر بن نصر بن حرث» (امینی، ۱/۲۰۳؛ ابن شهر آشوب، ۲/۲۴۰) و در بعضی هم «حرث بن نعمان فهری» (شعلی، ۱/۲۸۶)، برخی نیز «نعمان بن حرث فهری» (حسکانی، ۲/۲۸۶)، برخی «حرث بن

عمر و فهری» (کلینی، ۵۷/۸)، یک نقل هم این شخص را «نعمان بن منذر فهری» (حسکانی، ۳۸۴/۲) می‌داند که ما در جمع‌بندی این روایات و با دقت در مضامین آنها نسبت به نام سائل، به این مطلب رسیدیم که:

- ۱- در جمع بین این اقوال، بعضی از اسمی به هم برمی‌گردند. در واقع «نعمان بن عمر و حارث بن علقمه»، با «نعمان بن حارث فهری» و «نعمان بن عمر و فهری» یکی است. «نعمان بن عمر و حارث بن علقمه» نشان می‌دهد که «حارث» نام دیگر یا لقب «عمر و» است که در بعضی گزارش‌ها و نقل‌ها «عمر و»، و در برخی دیگر «حارث» آمده است.
- ۲- «نعمان بن حرث» همان «نعمان بن حارث» است که یا احتمالاً حرف «الف» در «حارث» به صورت کوتاه ثبت شده و بعداً از قلم افتاده، یا اینکه در نوشتن سهواً الف از «حارث» حذف گردیده و به همین ترتیب، «حرث بن نعمان» همان «حارث بن نعمان» است.
- ۳- در «حارث بن نعمان» جایه‌جایی در اسم صورت گرفته است؛ یعنی «نعمان بن حارث» به جای «حارث بن نعمان» قرار گرفته و به نظر می‌رسد که در هر کدام از این روایات، نوعی تصحیف صورت گرفته و اسمی ناقص بیان گردیده است.
- ۴- با توجه به نتایج به‌دست آمده و ضمیمه کردن آنها به نقل‌های دیگر در عرض این اخبار، به‌وضوح می‌توان دریافت که «نعمان بن حارث عمر و فهری بن علقمه بن کلدۀ» از قبیله بنی عبدالدار بوده که در بسیاری از نقل‌ها از باب تحفیف، به انسابش اشاره نشده است. طبری در چهار طریق از پنج طرقی که به «سائل» اشاره می‌کند، «نصرین حارث فهری» را نیز از خاندان بنی کلدۀ، بنی علقمه و بنی عبدالدار می‌داند و نیز پسوندهای بنی عبدربه و بنی قصی در هر دو مشترک است.
- ۵- اشتراک «ابن حارث» در «نعمان بن حارث» و «نصرین حارث»، این دو احتمال را تقویت می‌کند:
 - الف) «نعمان» خود نظر بوده باشد؛ یعنی اگر نگوییم لقب، به احتمال قوی نام دیگر «نصر» بوده باشد؛
 - ب) نعمان برادر نظر بوده باشد.

۶- با ملاحظه اشتراک پسوند «الفهری» در نظرین حارت الفهری، نعمان بن حارت الفهری، حارت بن نعمان الفهری، حارت بن عمرو الفهری، نعمان بن عمرو الفهری، نعمان بن المنذر الفهری و عمروبن حارت الفهری، می‌توان پی برد که در هر کدام از این اسمای سهواً تصحیفی صورت گرفته باشد، ولی در اینکه لفظ «المنذر» جایگزین لفظ «حارت» یا «عمرو» گردد، به نظر براحتی ممکن نیست و لذا احتمال دیگری تقویت می‌شود که سائل تنها نبوده است، بلکه با برخی از مسلمانان نفاق پیشه نسبت قبیله‌ای داشته که نسبت به موقعیت علی علیه السلام، حسادت و بعض را در دل پنهان و به اعتراض سائل به پیامبر راضی بودند، ولی عذاب شامل شخصی گردید که انکارش شدیدتر بود و بعد از انتشار اخبار، هر کس به زعم خویش، یکی از افراد این قبیله را سائل تلقی کردند.

پس بر اساس این بررسی‌ها، سائل «نعمان بن حارت فهری» است و در این صورت، این اشکال این تیمیه مبنی بر جعلی بودن این روایات به دلیل عدم وجود این نام در «الاستیعاب» و کتب مشهور و ناشناخته بودن آن، خود به خود متفقی است (ابن تیمیه، ۹۰/۴). بر عکس، عدم ثبت نام نعمان در لیست صحابه، موییدی بر ساختگی بودن تعیین نام سائل و تحریف در مصدق آن بوده است، نه بر موضوع بودن آن حادثه؛ زیرا نضر و ابو جهل - طبق شواهد مسلم تاریخی - نمی‌توانست در غدیر حضور داشته باشند و عده‌ای با انگیزه‌های کلامی، اذهان جامعه را به سمت ابو جهل و نضر برده‌اند تا به بهانه کافر بودن ایشان و به دلیل عدم حضور آن دو در غدیر، ارتباط آیه اول سوره معراج را با انتصاب علی علیه السلام به ولایت، و نیز ارتباط آیه ۳۲ انفال با آن را نفی نمایند.

نتیجه گیری

بررسی‌ها نشان می‌دهد که اولاً احتمال اینکه «سائل»، پیامبر، نضر یا ابو جهل باشد، متفقی است. ثانیاً صدور اعتراض، لجاجت و انکار یکی نسبت به بیان «من کُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلَىٰ مَوْلَاهٌ» از سوی پیامبر در جریان غدیر، محل توافق بین همه روایات غدیر است. این روایات با وجود اینکه سائل را با اسمی مختلفی آورده و ظاهراً در این باره مضطرب‌اند، ولی حاکمی از یک خاندان برای سائل است؛ یعنی

منابع و مأخذ

۱. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه، قم، انتشارات کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسیر القرآن العظیم، عربستان سعودی، بی‌نا، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد؛ اسدالغابة فی معرفة الصحابة، قاهره، چاپ افست بیروت، بی‌نا.
۴. ابن تیمیة، احمدبن عبدالحليم؛ منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القداریة، بیروت، دار الفضیلیة، ۱۴۲۴ق.
۵. ابن حزم اندلسی، علی احمدبن سعید؛ جوامع السیرة، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۵۶م.
۶. ابن شهر آشوب، محمدين علی؛ المناقب فی آل ابی طالب، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۲ق.
۷. ابن کثیر دمشقی، اسماعیلبن عمرو؛ تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الكتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۸. امینی، عبدالحسین؛ الغدیر، تهران، دار الكتب الاسلامیة، ۱۳۶۶ش.
۹. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الكتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۰. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد حکمت، ۱۴۱۶ق.
۱۱. بخاری، محمدبن اسماعیل؛ الجامع الصحيح المختصر، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق.
۱۲. بغوی، حسینبن مسعود؛ معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، بی‌نا، ۱۴۲۰ق.
۱۳. بلخی، مقاتلبن سلیمان؛ تفسیر مقاتلبن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۱۴. بیهقی، ابوالفضل؛ تاریخ بیهقی، بیروت، دار الكتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.
۱۵. شلبی نیشابوری، احمدبن ابراهیم؛ الكشف والبيان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

خاندان‌های «بنی علقمه»، «بنی کلدہ»، «بنی عبدالدار» و «بنی قصی» که از قبیله قریش و با پسوند مشترک «فهیری» هستند و این اشتراک در نسب و قبیله می‌رساند که قطعاً در ضبط نام سائل، تصحیف و تحریفی صورت گرفته است و به احتمال قوی، نعمان‌بن حارت فهیری برادر نظر است که در غدیر حضور داشته و جابر به دلیل کینه پدرش از علی علیّاً، در اعتراض به ولایت و امامت حضرت، با او همراهی کرده و عامل تحریک او بوده است؛ و سائل خود نعمان است. در برخی متون منقول، با انگیزه‌های کلامی، به عمد به جای نعمان‌بن حارت، نظرین حارت ضبط گردیده است.

١٦. حاکم حسکانی، عبیدالله بن احمد؛ شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
١٧. حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله؛ مستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
١٨. حمیری، عبد الملک بن هشام؛ سیرة النبویة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
١٩. دروزة، محمد عزّة؛ تفسیر الحدیث، قاهره، دار احیاء الكتب العربية، ۱۳۸۳ق.
٢٠. راغب اصفهانی، حسینبن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ق.
٢١. زحیلی، وهبة بن مصطفی؛ التفسیر المنیر فی العقیدة والشريعة والمنهج، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
٢٢. سیوطی، جلالالدین؛ الدر المنشور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۱ق.
٢٣. سیوطی، جلالالدین؛ محلی، جلالالدین؛ تفسیر جلالین، بیروت، موسسه النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
٢٤. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
٢٥. طبرسی، احمدبن علی؛ الاحتجاج علی اهل اللجاج، بیروت، چاپ محمد باقر موسوی خراسان، ۱۴۰۱ق.
٢٦. طبرسی، فضلبن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
٢٧. طبری، محمدبن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
٢٨. عسقلانی، ابن حجر؛ فتح الباری بشرح صحيح البخاری، بیروت، دار البیان للتراث، بی تا.
٢٩. فرات کوفی، ابوالقاسم؛ تفسیر فرات کوفی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
٣٠. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی، ترجمه صادق حسن زاده، قم، انتشارات قائم آل محمد، ۱۳۸۷ش.
٣١. معرفت، محمدهادی؛ علوم قرآنی، قم، مؤسسه فرهنگی تمہید، ۱۳۸۰ش.
٣٢. نسائی، احمدبن علی؛ سنن النسائی، بیروت، دار الفکر، ۱۳۴۸ق.
٣٣. نیشابوری، مسلمبن حجاج؛ صحيح مسلم، بیروت، دار الكتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
٣٤. واحدی نیشابوری، علیبن احمد؛ اسباب النزول، بیروت، دار الكتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.

واکاوی الحان ممدوح در کلام نبوی

* پژوهشی درباره حدیث «إِقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِالْحَانِ الْعَرَبِ»

*** داود خلوصی

مرتضی ایروانی نجفی (نویسنده مسؤول)

**** سهیلا پیروزفر

چکیده:

حدیث «إِقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِالْحَانِ الْعَرَبِ» حدیث معروفی است که در حوزه تلاوت قرآن و مباحث فقهی، همواره مورد توجه عالمان قرائت و فقهها و محدثین بوده است و هر گروه متناسب با مشرب عقیدتی فقهی خود، سعی در نفی یا اثبات آن داشته‌اند. در این مقاله ابتدا منابع و استناد این روایت، چه از طرق شیعه و چه اهل سنت، مورد نقد و بررسی قرار گرفته و سپس با بهره‌گیری از کنکاش‌های لغوی و مطالعات تاریخی، نشان داده شده است که در عصر نبوی و حتی قبل از آن، خوانندگی و استفاده از الحان مرسوم بوده است. دین اسلام نیز از نوع خاصی از این هنر تأثیرگذار در انتقال مؤثرتر پیام خود به مخاطبان، پس از زدودن پیرایه‌های منفی آن استفاده نموده و قالب آوایی متن و معنا محور و منحصر به خود را به کار گرفته است. در این پژوهش سعی شده است با قرایین خارجی و داخلی موجود در روایت مزبور، اصولی چند برای الحان مورد نظر اسلام ترسیم گردد.

کلیدواژه‌ها:

قرائت/ لحن/ ترجیع/ غناء/ حدیث شناسی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۳، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۷.

kholosi56@gmail.com

** دانشجوی دکتری پرديس بين الملل دانشگاه فردوسی مشهد

irvany@um.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

spirouzfar@um.ir

**** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

درآمد

به علت آمیختگی متون حدیثی با پدیده جعل و تحریف، دستیابی به چشمہ زلال سخنان نبوی و معصومین عليهم السلام در گرو شناخت احادیث سره از ناسره و غور و کنکاش در به دست آوردن مدلول صحیح آنها می باشد. این مهم نیازمند مطالعاتی موشکافانه در اسناد، متون و بطون منابع روایی است. در این میان برخی از احادیث به علت ارتباط فراگیر با توده مسلمانان از اهمیت بالایی برخوردارند. از جمله این احادیث، حدیث «إِقْرُوا الْقُرْآنَ بِالْحَانِ الْعَرَبِ» است. به علت برداشت‌های گوناگون و موضع‌گیری‌های متفاوتی که در طول تاریخ نسبت به آن و در نتیجه استفاده از الحان و نغمات در تلاوت قرآن مجید صورت گرفته است، این نوشتار به نقد و بررسی متنی و سندی حدیث مذبور پرداخته است.

در این پژوهش سیر پردازش مطالب به گونه زیر است:

- بررسی منابع نقل حدیث در کتب شیعه و سنی

- بررسی دقیق واژگان به کار رفته در روایت

- بررسی تاریخی سیر الحان عرب قبل از اسلام و دوران حیات رسول خدا صلوات الله عليه و آله و سلم

- بررسی تاریخی و ساختارشناسی الحان اهل کتاب

- ارائه ویژگی‌های الحان ممدوح در کلام نبوی با استفاده از قرایین داخلی و

خارجی حدیث مذبور

متن حدیث در منابع شیعه

قدیمی‌ترین منبعی که حدیث در آن درج شده است، کتاب «الکافی» مرحوم کلینی است که در باب «ترتیل القرآن بالصوت الحسن» آن را بدین گونه نقل کرده است: «عَلَىٰ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَحْمَرِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَادٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِيَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّاً، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيِّاً: إِقْرُوا الْقُرْآنَ بِالْحَانِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا، وَإِيَّاكُمْ وَلَهُنَّ أَهْلُ الْفِسْقِ وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ؛ فَإِنَّهُ سَيِّجِيُّءُ مِنْ بَعْدِي أَقْوَامٌ يَرْجِعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغَنَاءِ وَالنَّوْحِ وَالرَّهَبَانِيَّةِ، لَا يَجُوزُ تَرَاقِيَّهُمْ، قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَةٌ، وَقُلُوبُ مَنْ يَعْجِبُهُ شَانُهُمْ» (کلینی، ۶۱۴/۲)؛ رسول خدا صلوات الله عليه و آله و سلم فرمودند: «قرآن را به آهنگ‌ها و اصوات

متن حدیث در منابع اهل سنت

این حدیث در منابع اصلی حدیثی اهل سنت همچون صحاح سنه، مسند ابن حنبل و موطأ مالک ذکر نشده است. اما در منابع درجه دوم آنان اندک تفاوتی در سند و متن به چشم می خورد.

به نظر می رسد کهنترین مجموعه حدیثی اهل سنت که حدیث مزبور را در خود جای داده است، کتاب البیان تألیف ابو عبد الله محمد بن وضاح قرطبی است که حدیث را این گونه نقل می کند: «**حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ وَضَاحٍ قَالَ: حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ، عَنْ كَعْبٍ قَالَ: نَا بَقِيَةً، عَنْ حَصِينَ بْنِ مَالِكٍ الْعَوَادِي قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مُحَمَّدَ، يَحَدِّثُ عَنْ حُذَيْفَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «اقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِلُحُونِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا، وَ إِيَّاكُمْ وَلُحُونَ أَهْلِ الْفُسْقِ؛ فَإِنَّهُ سَيِّجِيُّ مِنْ بَعْدِي قَوْمٌ يَرْجِعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْفَنَاءِ وَالرَّهْبَانِيَّةِ وَالنَّوْحِ، لَا يَجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، مَفْتُونَةً قُلُوبُهُمْ وَقُلُوبُ الَّذِينَ يَعْجِبُهُمْ شَانِهُمْ» (ابن وضاح، ۱۶۹/۲؛ برای مطالعه بیشتر نک: ابن نصر مروزی، ۱۳۵/۱؛ ترمذی، ۲۵۵/۳؛ طبرانی، ۱۸۳/۷).**

عرب بخوانید و از آهنگ‌های اهل فسق و اهل گناهان کبیره بپرهیزید، که پس از من اقوامی خواهند آمد که قرآن را به آهنگ غنا و نوحه و رهبانیت می خوانند، و این خواندن از گلوگاه آنان درنمی گذرد. قلوب آنان و قلوب کسانی که ایشان را می پسندند، واژگون است.»

طبرسی نیز در مقدمه مجمع البيان و شعیری در جامع الاخبار، حدیث مزبور را با اختلافی اندک و مطابق با طرق اهل سنت چنین آورده‌اند: «**حَذِيفَةُ بْنُ الْيَمَانِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: اقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِلُحُونِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا، وَإِيَّاكُمْ وَلُحُونَ أَهْلِ الْفُسْقِ، وَأَهْلِ الْكَتَابَيْنِ، وَسَيِّجِيُّ قَوْمٌ مِنْ بَعْدِي يَرْجِعُونَ بِالْقُرْآنِ تَرْجِيعَ الْفَنَاءِ وَالرَّهْبَانِيَّةِ وَالنَّوْحِ، لَا يَجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، مَفْتُونَةً قُلُوبُهُمْ وَقُلُوبُ الَّذِينَ يَعْجِبُهُمْ شَانِهُمْ» (طبرسی، ۴۵/۱؛ شعیری، ۴۸۹؛ برای مطالعه برشی منابع نک: راوندی، ۲۴؛ محمدتقی مجلسی، ۱۷۲/۱۰).**

بررسی راویان در منابع شیعه

بررسی سند حديث محل بحث نشان می‌دهد که این حديث در شیعه تنها از یک طریق نقل شده است و شیخ کلینی در کافی به آن اشاره دارد (کلینی، ۶۱۴/۲). تنها تفاوتی سندی که در متون شیعه پیرامون این حديث به چشم می‌خورد، نقل قطب راوندی است که وی حديث را به جای امام صادق علیه السلام، از امام مجتبی علیه السلام روایت می‌کند. البته این مسأله این گونه قابل توجیه است که راویان معصوم روایت مذکور حذف شده‌اند و در منابع حدیثی، روایت به نقل از امام صادق علیه السلام از پیامبر ﷺ ذکر گردیده است. نمودار زیر بیانگر راویان این حديث در شیعه می‌باشد:

کلینی ← علی بن محمد ← ابراهیم احرمر ← عبدالله بن حماد ← عبدالله بن سنان ← امام صادق علیه السلام ← امام مجتبی علیه السلام ← پیامبر اکرم ﷺ همان‌گونه که از نمودار فوق برمری آید، راویان قابل بحث در سند چهار نفر می‌باشد که باید مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند.

۱- علی بن محمد

نجاشی وی را ثقه، فاضل، فقيه و اديب معرفی می‌نماید (نجاشی، ۲۶۱). مرحوم نمازی نیز پس از بیان کنیه و نسب وی می‌گوید: «لا خلاف فی وثاقته و جلالته» (نمازی شاهرودی، ۲۸۶/۵).

۲- ابراهیم الأحرمر

نجاشی وی را در نقل حديث ضعیف و متهم معرفی می‌کند و سپس نام کتاب‌های وی را بر می‌شمارد (نجاشی، ۱۹). شیخ طوسی نیز در «الفهرست»، وی را ضعیف در حديث و متهم در دینش معرفی می‌نماید (طوسی، الفهرست، ۳۹) و در رجال خود درباره وی می‌نویسد: «له كتب و هو ضعيف» (طوسی، الرجال، ۴۱۴). ابن غضائیری نیز به شدت وی را تضعیف نموده، می‌گوید:

«ابراهیم بن اسحاق الأحرمر یکنی ابا اسحاق، النهانوندی، فی حدیثه ضعف و فی مذهبیه ارتفاع و یروی الصحيح والستقیم وأمره مختلط.» (ابن غضائیری، ۳۹)

۳- عبدالله بن حماد

نجاشی وی را از «شیوخ اصحابنا» یاد می‌کند (نجاشی، ۲۱۸) و ابن غضائی وی را ساکن قم و از کسانی می‌شمارد که از ائمه روایتی نداشته‌اند. سپس درباره حدیث وی می‌گوید: «حدیثه یعرف تارة و ینکر اخری» (ابن غضائی، ۷۹). علامه حلی نیز با اندکی تغییر، جمله ابن غضائی را بازگو می‌کند که: «حدیثه نعرفه تارة و ننکره اخری» (حلی، ۲۰۱).

۴- عبدالله بن سنان

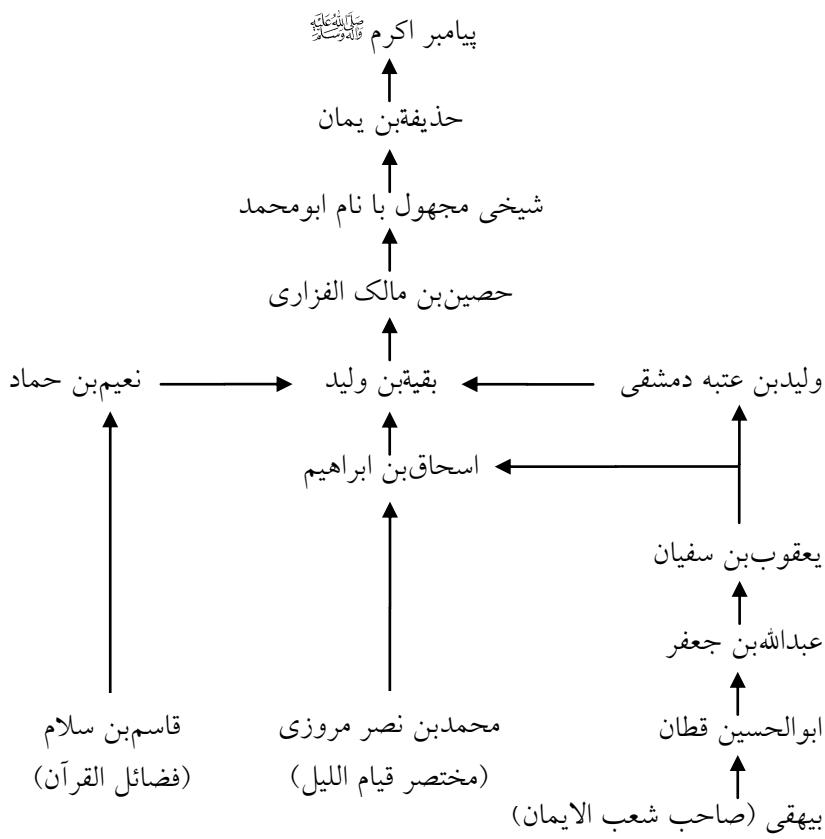
برقی نام عبدالله سنان را ذیل برخی از ائمه همچون امام صادق، امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم السلام ذکر می‌کند (برقی، ۵۷، ۴۸، ۲۲)، ولی راوی مورد نظر همان عبداللهبن سنان مولی قریش است که خزانه‌دار مهدی و منصور عباسی بوده است (برقی، ۲۲) و بعید نیست که وی امام باقر و امام صادق و امام کاظم علیهم السلام را در کرده باشد (خویی، ۲۲۸/۱۱).

همان گونه که از بررسی سند روایت در شیعه برمی‌آید، این روایت به جهت وجود ابراهیم احمر در سلسله سند، با ضعف جدی روبرو است و تمامی رجالیان سرشناس وی را تضعیف نموده‌اند. و نیز اگر گفته ابن غضائی را درباره عبداللهبن حماد حمل بر ضعف راوی نماییم، ضعف دوچندان خواهد شد.

۱۲۴

بررسی راویان در منابع اهل سنت

بررسی کتب تفسیری و حدیثی اهل سنت نیز بیانگر این مطلب است که حدیث مزبور جز از یک طریق اصلی نقل نشده است و سایر طرق کتب مختلف به همان سلسله واحد متنه می‌شوند. برای درک بهتر از وضعیت سند می‌توان نمودار زیر را مد نظر داشت.



همان گونه که از نمودار فوق برمی‌آید، راویان اصلی و کلیدی این روایت سه تن هستند که باید پیرامون احوال ایشان بررسی و تعمق صورت گیرد: یکی بقیه بن ولید، دیگری حصین بن مالک الفزاری و شخص ناشناس دیگری با نام ابو محمد.

۱- بقیه بن ولید

عده‌ای وی را صدوق دانسته‌اند، ولی نسبت به برخی مرویات وی به خاطر احادیث منکر و نقل از افراد مجهول خرد گرفته‌اند (ابن معزی، ۱۱۴/۱؛ خطیب بغدادی، ۶۲۳/۷). سفیان بن عینیه پذیرش احادیث وی را درباره ثواب و عقاب توصیه و بر پرهیز کردن از پذیرش احادیث وی در باب سنت (احکام) تأکید می‌ورزد (مزی، ۱۹۶/۴). یحیی بن معین نیز درباره وی چنین می‌گوید:

«وقتی بقیه از ثقات مانند صنوان بن عمرو حدیث نقل نمود، از او بپذیرید و اگر از مجھولین نقل نمود، از او نپذیرید.» (ذهبی، ۴۵۸/۷)

۲- حصین بن مالک الفزاری

شرح حال این شخص در کتب متقدم رجالی اهل سنت دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر راوی مجھول می‌باشد. جوزقانی وی را مجھول دانسته است (جوزقانی، ۳۷۷/۲) و ذہبی نیز با عبارت کوتاه «لا یعتمد علیه» از وی یاد می‌کند (ذهبی، ۱۷۸/۱). ابن حجر نیز همان عبارات را در وصف وی آورده است (ابن حجر عسقلانی، ۳۱۹/۲).

۳- ابو محمد

شاید بتوان دلیل اصلی ضعف سند حدیث مزبور را وجود شخص مجھولی با نام «ابومحمد» دانست. تمام مشخصات و ویژگی‌های این شخص مکتوم مانده و مشخص نیست این فرد کیست و چه جایگاهی نزد صاحبان تراجم و رجال دارد. صاحب «الاباطیل» نیز پس از بررسی حدیث مزبور درباره وی می‌گوید: «ابومحمد شیخ مجھول» (جوزقانی، ۳۷۷/۲).

بررسی سند روایت مورد بحث در منابع اهل سنت نشانگر آن است که ضعف سندی آن نسبت به شیعه بسیار برجسته‌تر و چشم گیرتر است؛ وجود دو راوی مجھول و یک راوی متهم به تدلیس و نقل یگانه حدیث و تفرد آن از بقیه بن ولید، گوشه‌ای از دلایل تضعیف حدیث توسط محدثین و رجالیان می‌باشد.

بررسی دلالت حدیث

همان گونه که مشاهده شد، هر یک از سندهای حدیث، چه در منابع روایی شیعه و چه در منابع روایی اهل سنت، دارای ضعف می‌باشد. ولی باید به این نکته توجه نمود که حدیث ضعیف با حدیث جعلی متفاوت است و احتیاط علمی ایجاب می‌کند که احتمال داده شود حدیث مزبور از سرچشمه علم نبوی ﷺ صادر شده باشد؛ بهخصوص نقل کتاب معتبری همچون *الكافی*، احتمال صحت آن

را تقویت می‌نماید. حال جهت روشن ساختن دلالت حدیث، ابتدا به بحث در دو حوزه لغات واردہ در روایت و نیز فضای تاریخی صدور آن خواهیم پرداخت و سپس به بحث محتوایی و مفهومی روایت وارد می‌شویم.

الف) بررسی واژگان حدیث

در این حدیث چند واژه کلیدی از جمله «نوح»، «رهبانیه»، «ترجیع» و «غنا» به چشم می‌خورد که فهم صحیح روایت در گرو فهم این واژگان می‌باشد.

۱. لحن

در زبان‌های سامی و کهن این واژه به معنای آواز، نوا و شیوه سخن گفتن اطلاق می‌شده است (مشکور، ۸۰۰/۲). خلیل بن احمد «لحن» را میل و قصدی که در سخن نسبت به شخص ایجاد می‌شود، می‌داند (فراهیدی، ۲۳۰/۳). ابن فارس برای این واژه دو اصل ذکر کرده است: یکی میل دادن سخن از حالت و قواعد صحیح آن در عربی و همچنین زیاده و نقصان در کلمه هنگام ترنم آن را از مصاديق لحن در قرائت بر می‌شمارد. وی اصل دیگر را درباره این واژه، زیرکی و فطانت می‌داند (ابن فارس، ۲۳۹/۵). راغب نیز نزدیک به همین معنا را عنوان کرده است (راغب اصفهانی، ۷۳۹). ابن منظور لحن در قرائت را به معنای آواز و ایجاد طرب و شوق در آن عنوان نموده و ذیل همین واژه، حدیث مورد بحث را نیز ذکر کرده است (ابن منظور، ۳۸۰/۱۳). صاحب التحقیق پس از بیان نظرات گوناگون لغویان، اصل این کلمه را یک چیز و آن هم خروج از میزان متعارف و معمول می‌داند و از مصاديق آن، خروج کلام از ضوابط و قواعد صحیح، خروج صوت از میزان عرفی در حالت ترنم و آواز، و نیز خروج فهم از میزان عادی و فهم بیشتر را بر می‌شمارد (مصطفوی، ۱۷۸/۱۰). مرحوم دهخدا نیز نقل بسیاری از کتب لغت عربی، فارسی و سامی را ذیل واژه مذبور ذکر نموده است که در بیشتر آنها، واژه «الحن» به معنای آواز، آهنگ و نواست. ایشان همچنین به نقل از صاحب نهائی‌الفنون چنین می‌گوید:

«معنی موسیقی در لغت یونانی لحن است و لحن عبارت است از اجتماع نغم مختلفه که آن را ترتیبی محدود باشد.» (دهخدا، ۲۴۶/۲۶)

۲. ترجیع

ترجیع از ماده «رجع» و در اصل به معنای بازگشت و تکرار است (ابن فارس، ۴۹۰/۲) و وقتی با صوت به کار می‌رود، به معنای نزدیک نمودن ضرب و تکیه‌گاه‌های حرکات است در صوت (فراهیدی، ۲۲۵/۱). و یا عبارت است از تکرار و بازگرداندن قطعه‌ای از صوت (ابن فارس، ۴۹۰/۲؛ راغب اصفهانی، ۳۴۳). طریحی با تفصیل بیشتر، منظور از ترجیع در صوت را گرداندن و تکرار صدا در حلق می‌داند. وی همچنین معنای دیگری را برای این واژه ارائه می‌دهد که عبارت است از زیبا ساختن صوت (طریحی، ۳۳۲/۴). البته به نظر می‌رسد معنای دوم ارائه شده توسط وی، اثر ترجیع باشد تا معنای لغوی واژه.

بررسی واژه و اقوال لغویان پیرامون این کلمه، به ویژه زمانی که با لغت «صوت» به کار می‌رود، روشن می‌سازد که ترجیع از مقوله آوا و نواست که با فراز و فرود صوت ایجاد می‌شود و موجب تحسین بیش از پیش صوت می‌گردد. البته نباید به حدی باشد که به صورت چهچهه یا لرزش‌های صوتی باشد که متناسب خوانندگان فسق و فجور درآید.

۱۲۸

۳. غنا

بحث برانگیزترین و پیچیده‌ترین واژه از لحاظ مفهوم به خصوص میان فقهاء، واژه «غنا» است. اما به دور از هیاهوی فقهی که از قدیم تاکنون جریان داشته، بررسی لغوی مستدل این واژه تا حد زیادی می‌تواند در فهم روایت راهگشا باشد. از قدیم‌الایام در میان اقوام سامی، این واژه به معنای آوازه، سرود و سرود روحانی به کار می‌رفته است (مشکور، ۶۱۳/۲؛ دهخدا، ۳۴۲/۲۱ به نقل از السامی فی الاسامی). خلیل بن احمد این کلمه را در حالت مقصور (غنی)، بی‌نیاز در مال و

در حالت ممدود (غناء)، بر صوت اطلاق می‌کند (فراهیدی، ۴۵۰/۴). لغتشناسان دیگر نیز نزدیک به همین مضمون را ذکر کرده‌اند (جوهری، ۲۴۵۰/۶؛ فیومی، ۴۵۵/۲). عده‌ای نیز قیودی بر آن افزوده‌اند و غنا را صدایی می‌دانند که طرب‌انگیز باشد (فیروزآبادی، ۳۷۲/۴). طریحی نیز در تعریفی از واژه چنین می‌گوید: «غنا صوتی است که مشتمل بر ترجیع مطرب باشد یا چیزی که در عرف «غناء» نامیده می‌شود؛ هرچند مطرب نباشد؛ چه در شعر باشد، چه در قرآن باشد و چه در غیر آن.» (طریحی، ۳۲۱/۱)

صاحب التحقیق هم اصل واژه را برگرفته از «غناء» عربی و به معنای ترنم و آوازخوانی دانسته و در توجیه مناسبت آن با اصل کلمه که بیانگر بی‌نیازی است، عنوان می‌دارد که غالباً بی‌نیازی انسان را به تجاوز و طغيان و رفع صوت و ادار می‌سازد (مصطفوی، ۲۷۵/۷).

۴. الرهبانیه

ریشه این کلمه از «رهب» به معنای ترس است (فراهیدی، ۴۷/۴؛ ازدی، ۵۵۳/۲). ابن فارس معنای «دقت» را نیز در این کلمه یک اصل می‌داند (ابن فارس، ۴۴۸/۲). از مشتقات این کلمه «ترهُب» به معنای تعبد و گوشہ‌گیری برای عبادت است و واژه «رهبانیه» مصدر و به معنای علو و زیاده انجام دادن عبادت و گوشہ‌گیری است (راغب اصفهانی، ۳۶۷). ولی آنچه از معنای این واژه مناسب با ساختار حدیث برداشت می‌شود، نوا و آهنگ‌هایی است که راهبان در معابد خود استفاده می‌کنند و حدیث از این نوع آواها در قرائت قرآن منع نموده است.

۵. نوح

این کلمه مصدر «ناح نیوح» و به معنای گریه و زاری نمون است و بر صدای کبوتر نیز اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۳۰/۳). عده‌ای اصل آن را اجتماع زنان در محل گریه و زاری دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۸۲۸) و زبیدی به نقل از زمخشری، اصل واژه را از تقابل گرفته؛ زیرا زنان هنگام شیون و زاری رو به روی هم قرار گرفته، به نوحه و زاری می‌پردازنند (زبیدی، ۲۴۲/۴). اما اتفاق نظری که در بیشتر کتب لغت

پیرامون معنای واژه وجود دارد، همان گریه و شیون (مخصوصاً زنان) می‌باشد (فیومی، ۶۲۹/۲؛ راغب اصفهانی، ۸۲۸).

در مصادر فارسی این لغت بر گریه و ماتم با آواز بلند اطلاق شده است (دهخدا، ۵۶۶/۲۷). این واژه نیز بیانگر نوعی آوای اجتماعی است که در حالات خاصی از انسان صادر می‌شود و حدیث مورد بحث، قرائت قرآن با چنین حالت و آوایی را منع نموده است؛ آهنگی که حالت ضجه زدن و زاری زن شوهر ازدستداده دارد و چه از لحاظ ادای الفاظ و چه از لحاظ بیان مقاصد، کلام الهی با آن همخوانی ندارد.

بررسی واژگان کلیدی روایت مورد بحث نشانگر آن است که پیامبر اکرم ﷺ در صدد تأکید بر نوع خاصی از تلاوت و قرائت قرآن کریم هستند که دارای چارچوب آهنگین خاص و منحصر به خود است. از سوی دیگر با بیان حالات منفی و غیر قابل پذیرش قرائت، با منع از به کارگیری الحان یهود و نصارا، الحان اهل فسق، نواهای زنان شوهر ازدستداده و آوای راهبان گوشه‌گیر، مسلمانان را به سوی قرائت و تلاوت مطلوب سوق داده‌اند.

ب) نگاهی تاریخی به فضای موسیقایی زمان صدور روایت

روایت بر این نکته تأکید دارد که قرائت را با الحان عرب انجام دهید و از الحان اهل کتاب و اهل فسق و آواهای نوح و رهبانیت در تلاوت قرآن استفاده نکنید. حال این سؤال مطرح است که ویژگی الحان عرب در عصر رسول الله ﷺ چه بوده و در مقابل، الحان یهود و نصارا و اهل فسق و نواهای اهل نوح و رهبانیت در عصر صدور چه ویژگی‌هایی را دارا بوده که متناسب با شأن کلام الهی نبوده و پیامبر اکرم ﷺ از تلاوت با آن الحان منع نموده‌اند؟ جهت روشن شدن بحث، نگاهی تاریخی به بحث موسیقی و الحان و ویژگی‌های آن ذیل هر یک از اصناف مختلف یاد شده در روایت می‌پردازیم.

۱. موسیقی عرب قبل از اسلام و همزمان با آن

عده‌ای براین باورند که موسیقی در عربستان قبل از اسلام و همزمان با آن، به صورت پست و بی‌مایه وجود داشته و فقط برای تحریک احساسات شهوانی به کار می‌رفته است؛ حتی آشنایی اعراب با موسیقی را تحت تأثیر تمدن‌های ایران و روم می‌دانند (حسنی، ۱۸). ولی واقعیت این است که موسیقی نزد اعراب از گذشته‌های دور جایگاهی بس وسیع داشته و جزئی لاینفک از زندگی ایشان محسوب می‌شده است.

نیلوس قدیس خبر می‌دهد که اعراب شمال هنگامی که پیرامون سنگ قربانگاه می‌چرخیدند، مناجاتی را با آهنگ می‌خوانده‌اند (فارمر، ۳۶). در غرب عربستان، حجاز، موسیقی در دو شهر عمده، یعنی عکاظ و مکه متصرکز بود. عکاظ محل برگزاری بازار مکاره بوده و در موقع برپایی آن، شاعران، موسیقی‌دانان و موسیقارها (در عربی، شاعر موسیقی‌دان را موسیقار می‌نامیدند) در آن اجتماع کرده و به مسابقه و مشاعره و خواندن اشعار سروده شده می‌پرداختند (رابرستون و استیون، ۲۲۵/۱). یک شاعر به همان اندازه شاعری، نوازنده و موسیقی‌دان نیز بود؛ هرچند که گاهی نوازنده‌ای (مُغنَّ، مُغنِّی) را به خدمت می‌گرفت که شعرش را به آهنگ سراید (فارمر، ۳۸). نوازنده‌گان و خواننده‌گان حجازی، مخصوصاً دختران خواننده (قینات یا قیان) حتی در دربارهای ملل دیگر نیز مورد استقبال قرار می‌گرفته‌اند (همان).

ویژگی آوازی اعراب در قرن اول تا هفتم میلادی این گونه بوده که هر آواز از «سرآواز» یا «بند گرдан» و جواب تشکیل می‌شده و کلمه مصوت آخر بند با غلتی کشدار در صدای زیر، پایان می‌یافته است و بحر یا طول جمله آواز به‌وسیله سازهای صوتی مثل طبل، دف و قضیب (مانند چوب‌دست رهبر ارکست) مشخص می‌شده است (رابرستون و استیون، ۲۲۷/۱). در متون عرب از سازهای متعدد به‌وفور نام برده شده است که از جمله آنها مزههر (عود)، گرات (عود)، مُوتَر (کلاً سازهای زهی)، مزمار (نای قمیش‌دار)، دُف (دایره)، جلاجل (زنگ‌ها) و ناقوس را می‌توان نام برد (فارمر، ۳۳).

در تاریخ از سه تن نامی به میان آمده که در محضر رسول خدا ﷺ به اجرای موسیقی پرداخته‌اند. عمر و بن امیه که در جشن ازدواج حضرت علی علیہ السلام و حضرت فاطمه علیہما السلام دایره نواخته است، و حمزه بن یتیمه که همراه با بلال در حضور رسول خدا ﷺ آواز خوانده است، و بابا سوتند هندی که در غزوات پیامبر ﷺ «کوس» می‌کوییده است (رابرتون و استیون، ۸۵/۱-۸۶).

۲. موسیقی یهودیان

پس از اشغال فلسطین در آخرین سده قبل از میلاد توسط رومیان، ایشان (یهودیان) به خاطر شرایط سخت اقتصادی و فشار رومیان، از فلسطین پراکنده و در سراسر شرق و غرب پراکنده شدند، ولی پس از پراکنگی، شروع به جمع‌آوری میراث معنوی و مذهبی خود کرده و شکل‌های سنتی موسیقی خود را محفوظ داشتند. از قرن چهارم میلادی به بعد، موسیقی حنجره‌ای بهشت تشویق شد و به سنگ زیرین و هسته اصلی موسیقی نیایشی یهودیان مبدل گشت. تحت این شرایط، دو شکل اصلی از آوازخوانی پدید آمد که اولی سرایش (قرائت) تورات و دومی ترنم اوراد و ادعیه نیایشی بود (همان، ۲۱۰). یهودیان حتی روخوانی یک قطعه متاور را نیز با آهنگ خاصی توأم می‌کردند تا بهتر در یاد بماند. آهنگی که انتخاب می‌شد، در واقع تعدادی نغمه‌های ثابت بود که پشت سر هم می‌آمدند (همان).

۱۳۲

۳. موسیقی مسیحیان

قدیمی‌ترین کتاب مناجات‌های عبادی مسیحیان که تاکنون شناخته شده، نوشته خطی معروف به «مجموعه اسکندریه» (قرن ۵ میلادی) است که برای استفاده پیش‌نمای بوده و حاوی مزامیر و سیزده نواخوانی، از جمله بند دیکتوس (آواز زکریا)، مگنیفیکات (آواز مریم عذرای) و نونک دیمیتس (آواز سمعون یا سمعان) است. قرائت مزامیر و ترنم آواز، دو مقوله سؤال و جوابی بود. رهبران گروه و پاسخ آنها توسط جمع انجام می‌گرفت (همان، ۲۶۴).

همجواری گروه‌های مختلف یهودی و مسیحی با مسلمانان، به راحتی امکان تبادلات فرهنگی بین دو فرهنگ را ممکن می‌ساخت و از این‌رو کاملاً نزدیک به

ذهن می نماید که پیامبر اکرم ﷺ به گونه‌ای، الگوگیری از یهود و نصارا را در تلاوت قرآن منع نموده‌اند.

نکته مهم دیگری که از بررسی شکل کلی موسیقی اهل کتاب به‌دست می‌آید، این است که موسیقی ایشان از چند رکن تشکیل می‌شده است که با ماهیت قرآن کریم اختلاف بنیادین دارد. اولین رکن آن نوعی ايقاع و ریتم در موسیقی اهل کتاب است که اجرای آن بر روی الفاظ قرآن، موجب ضایع شدن حروف و حرکات در آن گشته و باعث دور شدن قاری و مخاطب از اهداف محتوایی این کلام الهی می‌گردد. البته ذکر این نکته ضروری است که کلمات و عبارات قرآن خود دارای نوعی نظم و ايقاع درونی هستند که پذیرنده نوعی آهنگ خاص می‌باشند؛ به عبارت دیگر، «يساعد على ترجيع الصوت به». مرحوم معرفت ضمن بیان این نکته، یادآور می‌شوند که چینش حروف از حیث جهر، همس، غنّه، مد، فواصل آیات و... به گونه‌ای است که تلاوت‌کننده به خوبی ايقاع و نظم داخلی آن را حس می‌کند (معرفت، ۲۶۸-۲۷۴). در نتیجه تفاوت ايقاع موسیقایی اهل کتاب عنصری بیرونی است که بر کلام بار می‌شود، در حالی که در تلاوت قرآن، این چینش و ايقاع درونی کلمات است که پذیرای نوعی آوای مطلوب و متن محور می‌گردد.

رکن دیگر موسیقی اهل کتاب، استفاده از آلات موسیقی به همراه متن جهت تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب است، حال آنکه به کارگیری آلات موسیقی به همراه قرآن یک ضد ارزش در اسلام محسوب شده و با ساحت مقدس آن ناسازگار است. بررسی‌های تاریخی موسیقی عصر نزول قرآن این حقیقت را روشن می‌سازد که در میان گونه‌های مختلف آهنگ و موسیقی اعراب، یهود و نصارا، مؤلفه‌هایی موجود است که با الفاظ، کلمات و اهداف بلند کلام الهی سازگاری ندارد و رسول خدا ﷺ در صدد منع مسلمانان از این نوع قرائت‌ها بوده‌اند. از جمله این نوع موارد منفی که مسلمانان از آن برحدار داشته شده‌اند، عبارت‌اند از:

- قرائت کلام الهی به همراه نواختن آلات موسیقی.

ج) نقد نظریات پیرامون حدیث

بیشترین اختلاف میان فقهاء و شارحان حدیث، پیرامون واژه «لحن» است و هر کدام از ایشان با مذهب اعتقادی و جهت‌گیری مذهبی و تخصص علمی خویش در جهت توجیه آن برآمده‌اند.

برخی براین باورند که منظور از «لحن عرب» که پیامبر ﷺ توصیه به قرائت متناسب با آن نموده‌اند، عبارت از برخی قواعد لهجه‌ای در زبان عرب همچون اماله، تفحیم و ... است (دانی، ۱۱۸؛ سخاوهی، ۲۰۴/۱). طبق این برداشت، پیامبر اکرم ﷺ جهت سهولت در تلفظ کلمات قرآن، به مسلمانان اذن داده‌اند که با یکی از لهجه‌های عرب و اصول حاکم بر آن مانند اماله، تفحیم و ...، به قرائت کلام الهی پردازنند. این نظر از جهاتی قابل نقد است.

اولاً تعبیر بیان شده از «لحن» با معنای لغوی واژه همخوانی ندارد و همان گونه که در بحث لغوی گذشت، این واژه در اغلب موارد بار آوایی و آهنگی را به همراه دارد.

ثانیاً به فرض اینکه «لحن» را به معنای لهجه‌های عرب تفسیر کنیم، ادامه حدیث با قسمت آغازین آن ناهمانگ است و مفهوم صحیحی از لهجه‌های اهل فسق یا لهجه‌های اهل کتاب برداشت نمی‌شود.

- اصل قرار گرفتن آهنگ و موسیقی به جای کلمات؛ به گونه‌ای که به تبعیت از آهنگ، کششی در برخی حروف و حرکات ایجاد گردد و کلمه را از شکل اصلی خود خارج نماید.

- به کارگیری آهنگ‌های مبتذل و مناسب با مجالس لهو و لعب؛ آن گونه که معمولاً دختران خواننده در مجالس گوناگون برای تحریک احساسات و شهوت مخاطبان استفاده می‌نمودند.

- استفاده از نغمات ثابت و تکراری؛ زیرا قرآن کریم مشتمل بر آیات مختلف از وعده و وعید و اندزار و تبشير و ... است و القای مفهوم صحیح آنها نیازمند به آوا و بیانی متفاوت از دیگری است.

ثالثاً عدم تلاوت قرآن با اماله و یا تفخیم و امثال آن مستوجب نکوهش شدید بیان شده در انتهای حدیث نیست و نمی‌توان پذیرفت مثلاً کسی که قرآن را با اماله و یا خلاف آن نخواند، مشمول توبیخ شدید انتهای روایت گردد.

علهای نیز «لحن» را به معنای «لغت» گرفته‌اند (مازندرانی، ۳۹/۱۱؛ مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر، ۲۴۳/۱). ایشان همچنین منظور از لغت عرب را تلفظ حروف از مخارج و رعایت قواعد تجویدی دانسته‌اند و منظور از «اصوات عرب»، یعنی اینکه نوعی قرآن خوانده شود که شبیه خواندن عربان باشد (مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر، ۲۴۳/۱). مؤلف اعلام الاحباء در قسمت دوم روایت، لحن را به معنای خوانندگی و غنا گرفته است؛ یعنی اینکه روایت می‌گوید بر حذر باشید که به طریق اهل فسوق و یهود و نصارا خوانندگی کنید (همان). نقدهایی بر این نظر وارد است؛ از جمله:

الف- حمل «لحن» در قسمت اول روایت بر «لغت عرب» و حمل آن در قسمت بعدی روایت بر «خوانندگی و غنا» بدون دلیل و مخالف سیاق روایت و ساختار واحد آن است.

ب- تفسیری که از واژه «اصوات عرب» ارائه شده، معادل همان «لحن» است که با بیانی دیگر توسط مؤلف عنوان شده است و خواندن قرآن به گونه‌ای که شبیه عربان باشد، جز با رعایت نکات تجویدی و تلفظ حروف صحیح آن امکان‌پذیر نیست.

ج- انطباق «لحن» بر «لغت» نوعی تکلف محسوب می‌شود؛ زیرا در اغلب کتب لغت کهن و معتبر، این واژه به معنای آهنگ و ویژگی‌های مربوط به صوت می‌باشد.

د- بسیاری از کسانی که در زمان صدور، اهل فسوق و خواننده غیر مجاز بوده‌اند نیز به زبان عربی فصیح تکلم می‌کرده‌اند و در این مورد با دیگر مسلمانان و قراء اشتراک داشته‌اند.

سومین نظری که به نظر نگارنده انطباق بیشتری با لغت، تاریخ، بافت روایت و بسیاری از روایات دیگر دارد، به کار بردن لحن به معنای «آهنگ و نوا و آوا» است که پیامبر اکرم ﷺ با شرایطی، آن را به مسلمانان و قاریان قرآن توصیه نموده‌اند. ابن اثیر پس از بیان معانی مختلف لغت «لحن»، حدیث مزبور را نقل نموده و لحن

را به معنای آهنگ و خوانندگی و زیبایی قرائت دانسته است (ابن اثیر، النهاية، ۲۴۲/۴؛ همو، جامع الاصول، ۴۵۹/۲).

مناوی نیز در شرحی که بر جامع الصغیر سیوطی نوشته، لحون عرب را آهنگ‌هایی می‌داند که حروف بهو سیله آنها ضایع نشده و از مخرج خود مختل نشوند. وی الحان پسندیده را باعث افزایش انبساط روحی و جذب قلوب قسی و موجب برداشته شدن حجاب چشم هنگام تلاوت قرآن می‌داند (مناوی، ۸۳/۲).

از دیرباز در میان فقهای شیعه بحث فراوانی در جریان بوده که آیا قرائت قرآن با الحان و اصوات نیکو مشمول غنا می‌شود یا خیر. عده‌ای هرگونه استفاده از آهنگ و ترجیع صوت را در تلاوت و غیر آن مردود و حرام شمرده و عده‌ای دیگر به مباح بودن و استحباب آن حکم داده‌اند (مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر، ۲۴۳/۲). ولی بررسی سیره معمومین و اصحاب رسول خدا ﷺ و تأمل در بسیاری از روایات وارد، این نکته را روشن می‌سازد که هرگاه تلاوت قرآن با زدودن حواشی مذموم آن همراه باشد، نه تنها مباح، بلکه مستحب و توصیه ائمه ؑ می‌باشد.

در پایان این بخش، سخن یکی از فقهاء در این زمینه راهگشاست. ایشان در این

زمینه می‌گوید:

«هر صوت حسنی که با آلات لهو یا صوت زنی که مرد بشنود یا شهوت‌انگیز باشد و نفس بهیمی را به حرکت در آورد، یا کلام کذب و لاطائی باشد، مسلماً غنا و حرام است و هر صوت حسنی که مقابل این باشد، در اکثر احادیث مسما به صوت حسن است، نه [مسما] به غنا و مباح است، بلکه در قرآن و ذکر مستحب است.» (همان، ۲۹۱/۱)

شیخ علی عاملی نیز در رساله «تبییه الغافلین»، صرف ترجیع را در حرمت [غنا] کافی نمی‌داند و درباره استفاده از آن در قرائت قرآن می‌گوید:

«اگر در خواندن قرآن غنا حرام باشد، در غیر قرآن به طریق اولی حرام است. البته این حرمت با حسن ترجیع و رعایت الحان عرب و حزن و نغمه در قرائت قرآن منافات ندارد.» (همان، ۶۳)

دلالیل بهره‌گیری از آوای نیکو در تلاوت قرآن

علاوه بر دلالیل لغوی و تاریخی که می‌توان در تأیید استفاده از نوای خوش و هنرهای صوتی در تلاوت قرآن عنوان کرد، قرایین بسیار دیگری نیز موجود است که استفاده از این ابزار تأثیرگذار در قرائت کلام الهی را تأیید می‌کنند. از جمله این موارد عبارت‌اند از:

الف) بهره‌گیری از هنرها و زیبایی‌های صوت در تلاوت رسول خدا، ائمه اطهار علیهم السلام و صحابه بررسی روایات واردہ در کیفیت تلاوت بزرگان دین گویای این مطلب است که لحن و هنرهای صوتی و آوای خوش به عنوان ابزاری تأثیرگذار در خدمت انتقال پیام کلام الهی، مورد استفاده معصومین علیهم السلام و افراد برجسته‌ای در میان صحابه و تابعان قرار می‌گرفته است که در ادامه به چند نمونه از آن اشاره می‌شود.

- ابن ماجه حدیثی را این گونه از پیامبر صلوات الله عليه و آله و سلم نقل می‌کند: ایشان وارد مسجد شدند و قرائت فردی را شنیدند. پس پرسیدند وی کیست؟ گفتند: عبدالله بن قيس است. پیامبر فرمودند: «لَقَدْ أُوتِيَ هَذَا مِنْ مَزَامِيرَ آلِ دَاوُد». فؤاد عبدالباقي در شرح حدیث، منظور از «مزامیر آل داود» را صوت نیکو عنوان می‌کند (ابن ماجه، ۴۲۵/۱).

- در احوال امام سجاد عليه السلام آمده است که قرائت زیبای ایشان باعث توقف آبرسانان بر در خانه ایشان و استماع تلاوت این امام همام می‌شد (کلینی، ۳۰۶/۳). بدیهی است که تلاوت معمولی و با صدایی آهسته، هیچ‌گاه چنان جذابیتی را برای مخاطب ایجاد نخواهد کرد و درآمیختگی هنرهای صوتی با مقاهمیم بلند الهی، این چنین حلاوتی به آن بخشیده است. مرحوم معرفت نیز در این باره می‌گوید:

«صوت به خودی خود حسن و زیبا نیست، مگر اینکه در آن ترجیع صورت گیرد و در این حالت است که (زیبا شده و) مفهوم تغنى قرآنی شکل می‌گیرد.»

(معرفت، ۲۸۱/۲)

- امام باقر عليه السلام در توصیه‌ای به ابوبصیر می‌فرمایند که قرائت را به خانوادهات بشنوان و در صوت هنگام تلاوت قرآن ترجیع به کار گیر (کلینی، ۳۰۶/۳).

- در توصیف قرائت امام کاظم علیه السلام چنین آمده است: حضرت ابوالحسن موسی علیه السلام در حفظ قرآن اهتمام فوق العاده‌ای داشت و با صوت زیبایی قرآن را تلاوت می‌کرد و هرگاه قرآن را می‌خواند، محزون می‌شد و مستمعین از قرائت وی گریه می‌کردند و مردمان مدینه آن جناب را زین المتهجدين می‌گفتند (طبرسی، اعلام الوری، ۴۱۸).

ب) روایات تأییدکننده صوت نیکو و هنرهاي صوتی و آوايی احاديث بسياري را می توان در كتب فريقيين مشاهده نمود که به نحوی بر استفاده از صدای زبيا و بهره‌گيری از هنرهاي آوايی در چارچوبی صحيح تأكيد دارند. نمونه‌اي از اين روایات بدین قرار است:

- «لِكُلٌ شَيْءٌ حِلَيَةٌ وَ حِلَيَةُ الْقُرْآن الصَّوْتُ الْحَسَنُ»؛ برای هر چيزی زیوری است و زیور قرآن، صوت نیکوست» (صنعتی، ۴۸۴/۲؛ بزار، ۴۷۸/۱۳؛ کلینی، ۶۱۵/۲).

- پیامبر خدا علیه السلام فرمودند: «قرآن را با صدای خود نیکو کنید، زیرا صوت نیکو بر زیبایی قرآن می‌افزاید» (دارمی، ۲۱۹۴/۴؛ حاکم نیشابوری، ۷۷۸/۱).

- امام صادق علیه السلام فرمودند: «خداؤند هیچ پیامبری را نفرستاده، مگر اينکه دارای صدای نیکو بوده است» (کلینی، ۶۱۶/۲).

ذکر اين نكته نيز در اين مجال ضروري می‌نماید که زیبایی صوت که در روایات به آن توصیه شده است، در يك جنبه به جوهر و طين صوت برمی‌گردد که ذاتی و خدادادی است و فقط افراد خاصی را دربر می‌گيرد، ولی دستور عمومی به زیباسازی صوت که در روایات مشاهده می‌شود، گويا اشاره به جنبه‌های عارضی مؤثر در زیبایی صوت دارد که چيزی جز الحان و آواهای نیکو نمی‌تواند باشد. مرحوم معرفت نیز در این باره می‌گويد:

«صوت به خودی خود حسن و زیبا نیست، مگر اينکه در آن ترجیع صورت گیرد و در این حالت است که (زیبا شده و) مفهوم تعنی قرآنی شکل می‌گیرد.»
 (معرفت، ۲۸۱/۲)

بازتاب به کارگیری الحان پسندیده در روان انسان

از صدر اسلام تاکنون، یکی از جلوه‌های تأثیرگذار بر مخاطبان، استفاده از الحان و نوای خوش در تلاوت قرآن کریم بوده است و بدیهی می‌نماید که اسلام نیز از این هنر اثربخش با زدودن پیرایه‌های منفی آن، بهره جسته و رسونخی وصف ناشدنی بر جان هر کس که به آن روی نموده است، بر جای گذشته است. قرآن کریم خود آثار یک تلاوت صحیح را این گونه بیان می‌کند:

۱. ایجاد خشوع و ازدیاد ایمان در مخاطب

شاید بتوان مهم‌ترین ویژگی را که قرآن برای یک تلاوت صحیح برمی‌شمارد، ایجاد خشوع و تپیدن قلب از خوف خدا در مخاطب دانست. در آیات زیر به این موضوع در تلاوت قرآن اشاره شده است.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجْلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيهِنَّ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادُتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (انفال/۲). استاد جوادی آملی درباره تأثیر آوا در انتقال کلام می‌فرمایند:

«آدم وقتی مطالعه می‌کند؛ سند معتبر، گوینده معتبر، کتاب معتبر [در نتیجه] متأثر می‌شود یا ممکن است نمی‌از چشمش در موقع مطالعه بیاید، اما وقتی یک مدادح با آهنگ خوب این را می‌خواند، آدم نمی‌تواند خودش را کنترل کند. علم که نمی‌گریاند، بلکه آن آهنگ است که می‌گریاند. آن آهنگ با اراده کار دارد، با عقل عملی کار دارد.» (جوادی آملی، جلسه اول تفسیر سوره مبارکه مؤمنون، سایت اسراء)

و در جای دیگر می‌فرمایند:

«آن دستگاه اراده را یک سلسله امور هنری اداره می‌کند. آن مسئله دانش نیست...» (همان)

عالمه جعفری نیز کار موسیقی و نوا را تحریک و تهییج نفس درباره آن واقعیاتی می‌داند که انسان در درون خود دارا می‌باشد (جعفری، ۳۲).

در آیه زیر نیز ایجاد خوف ممدوح و ترس ستودنی در مقابل عظمت خداوند، از آثار یک تلاوت صحیح شمرده شده است: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَخْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشِيرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلَيْنُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (زمرا ۲۳).

لرزش آغازینی که ابتدا وجود مستمع را فرامیگیرد، در ادامه، اطمینان و نرمی دل را برایش به دنبال خواهد داشت.

نکته قابل توجه دیگری که از این آیه به دست می‌آید، این است که تلاوت صحیح حتی در ظاهر بدن مستمع نیز تأثیرگذار است (تلاین جلوه). رهبر معظم انقلاب نیز در بیانات و مواضع گوناگون، بر عنصر تأثیرگذار تلاوت و لحن تأکید کرده‌اند؛ از جمله می‌فرمایند:

«این لحن‌ها و آهنگ‌ها خوب است، اینها چیزهایی است که قرآن را در گوش و دل شیرین می‌کند و در نفوذ قرآن تأثیر می‌گذارد.» (Khamenei.ir, ۱۲۸۸) باید به این مهم اشاره کرد که تأثیر یک تلاوت صحیح فقط بر مخاطب نیست، بلکه قرائتی تأثیرگذار خواهد بود که خود قاری پیش از مستمع، حالات و احوال گفته شده را دارا باشد. از پیامبر اکرم ﷺ سؤال شد: «چه کسی بهترین صوت را در تلاوت قرآن داراست؟» حضرت پاسخ دادند: «کسی که وقتی قرائت او را می‌شنوی، می‌بینی که گویا برای خداوند عزوجل خاشع و خاضع شده است» (هیشمی، ۱۷۰).

۲. جاری شدن اشک و به سجده افتادن

از دیگر اثرات تلاوت نیکو، جاری شدن اشک و به سجده افتادن در برابر ذات ربوبی است. آیاتی از قرآن کریم که به این موضوع اشاره دارند، عبارت‌اند از:

- ﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْنَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّداً﴾ (اسراء ۱۰۷).

در تفاسیر آمده است که پیامبر ﷺ عمر بن امیه الصمری را با قرآنی نزد نجاشی، پادشاه حبشه فرستاد. پس از آنکه نجاشی قرآن را دید، جعفر بن ابی طالب و همراهانش را نزد خود دعوت کرد و گروهی از علمای مسیحی را نیز به آن

مجلس دعوت نمود. سپس از جعفر خواست که قرآن بخواند. او نیز آیاتی از سوره مریم را برای جمع قرائت کرد. پس از شنیدن آیات الهی، اشک‌هایشان سرازیر شد و گفتند ما ایمان آورده‌یم (فضل‌الله، ۲۹۶/۸). در آیه ۸۳ از سوره مائدہ درباره این گروه آمده است: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيَ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾.

با توجه به این آیه شریفه، علمای مسیحی زمانی که آیات الهی بر آنها تلاوت شد، گریستند و اقرار به ایمان نمودند که از این میان، گریستان حکایت از تسليم شدن و خضوع و خشوع آنها دارد.

۳. ایجاد آرامش و طمأنینه در قلب

قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُ الْقُلُوبُ﴾ (رعد/۲۸). از مصادیق بارز ذکر، خود قرآن است، در نتیجه باید توجه داشت که اگر تلاوتی از قرآن برای انسان آرامش و اطمینان قلبی به ارمغان آورد، صحیح و اصولی است و در غیر این صورت، به هدف خود نایل نگشته است. بسیار دیده شده که تلاوتی ایجاد هیجان کاذب و ناآرامی درونی به مستمع داده است که خود نشانگر آن است که از حقیقت خود فاصله گرفته است.

ساختارشناسی الحان پسندیده در نگرش اسلامی

البته پی بردن به برخی ویژگی‌های لحن عرب که در حدیث شریف مورد توصیه رسول اکرم ﷺ قرار گرفته، جز در سایه بررسی‌های تاریخی و روایی ممکن نیست. قبل از بررسی هویت الحان ممدوح و توصیه شده از طرف معصومین ؑ، ذکر این نکته ضروری است که منظور از الحان در صدر اسلام و قرون آغازین هجری، با لحن در ادوار بعد بهخصوص دوران معاصر، تفاوت بسیاری دارد. به طور کلی استفاده از ایقاع (ریتم) حتی در نغمه‌های خوانندگان قرن اول هجری، از اواخر دوران خلافت خلفای راشدین وارد موسیقی و الحان عرب شده است (فارمر، ۱۰۴) و گویا ویژگی‌های مقامی موسیقی عرب به شکل کلاسیک و شکل‌گیری نغمات موزون با ایقاع و ریتم خاص هر دستگاه و مقام، از دوران خلافت بنی‌امیه و توسط

شخصی به نام «ابن مسجع» ساماندهی شده است (دابرستون و استیون، ۲۳۲) و این روند تاکنون ادامه یافته تا الحان به ساختار کنونی خود رسیده‌اند.

در واقع می‌توان گفت ابن مسجع میراث آوایی پیشینیان را دسته‌بندی و مقام‌بندی نموده و تحت چارچوبی نظام‌مند ارائه نمود و با افزودن نوعی ریتم و ضرب‌آهنگ، جلوه خاصی به آن بخشد.

پی بردن به چگونگی الحان مورد نظر اسلام و خصوصیات آن به دلیل در اختیار نداشتن مجموعه صوتی آن، تنها از سه طریق تا حدودی قابل شناسایی است که به تفکیک به بررسی آن می‌پردازیم.

۱. اشارات قرآنی و روایی

(۱) ترتیل: در نگاه قرآن کریم آن آوایی پسندیده و مطلوب است که در قالب ترتیل ارائه گردد: **﴿وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾** (مزمل/۴). ویژگی‌هایی که از ترتیل بیان شده، عدم سرعت زیاد، زیباخوانی، تلفظ صحیح حروف و حرکات و رعایت وقوف نهفته است.

- پیامبر خدا ﷺ به ابن عباس فرمود: «وقتی قرآن می‌خوانی، به ترتیل بخوان. پرسید: ترتیل چیست؟ فرمود: آشکار و روشن بیان کن و مثل حرف‌های خشک و غیر قابل استفاده پراکنده‌اش نکن و مثل شعر تند مخوان» (طبرسی، مجمع البیان، ۲۰۴/۱۷).

- در حدیث دیگری امام صادق علیه السلام ترتیل را زیبا خواندن، آرام و با مکث خواندن تفسیر نموده‌اند (همو، جوامع الجامع، ۳۸۳۳/۴).

- امیرالمؤمنین علیه السلام ترتیل را بیان صحیح حروف و رعایت موارد صحیح وقف عنوان نموده‌اند (مجلسی، بحار الانوار، ۱۸۸/۸۱).

(۲) حزن: مشخصه دیگر الحان قرآنی، آمیختگی با حزنی معنوی است که در جان‌ها رسوخ نماید.

- امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرمایند: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِالْحُزْنِ فَاقْرُؤُوهُ بالْحُزْنِ» (کلینی، ۶۱۴/۲).

- «قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ الْكَفَافُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَوْحَى إِلَى مُوسَى إِذَا وَقَفْتَ بَيْنَ يَدَيِ فَقِيفْ وَقْفَ الذَّلِيلِ الْفَقِيرِ وَإِذَا قَرَأْتَ التُّورَةَ فَأَسْمِعْنِيهَا بِصَوْتٍ حَزِينٍ وَكَانَ مُوسَى عَلَيْهِ إِذَا قَرَا كَانَتْ قِرَاءَتُهُ حَزَنًا وَكَانَمَا يَخَاطِبُ إِنْسَانًا» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۹۱/۸۹).

۳) ترجیع: با توجه به معنای لغوی و در کنار دیگر اصول صحیح بیان شده برای الحان ممدوح، می‌توان ویژگی‌های ترجیع پسندیده را این گونه برشمود:

* ایجاد انعطاف صوتی به تبعیت از مفاهیم، افزایش فرکانس صوت و بازگشت آن به حالت اولیه که باعث از بین بردن یکنواختی صدا و زیبایی و رسایی هرچه بهتر مفاهیم و تأثیر بر مخاطب می‌شود. به عبارت روشن‌تر، ترجیع عبارت است از ایجاد فراز و فرود در صوت در راستای القای معانی؛ زیرا صوت به خودی خود زیبایی خاصی ندارد و ایجاد نغمه زیبا به آن گیرایی و تأثیرگذاری می‌بخشد (معرفت، ۲۸۱/۲).

* ترک هر گونه چهچهه زدن، کشش بی‌جای صوت و ایجاد حالت‌های ناموزون در صوت که باعث فراتر رفتن از ادای حق حروف و حرکات و مفاهیم گردد؛ زیرا کشش بی‌جا فارغ از ادای حق حرف، توسط علمای اسلامی مذموم شمرده شده است (نک: مناوی، ۸۳/۲).

برخی از دلایل استفاده از ترجیع پسندیده در تلاوت عبارت‌اند از:

- بخاری از عبدالله بن مغفل نقل می‌کند که وی می‌گوید: «رسول خدا ﷺ را در روز فتح مکه سوار بر شتر دیدم که سوره فتح را قرائت می‌نمود، در حالی که ترجیع می‌کرد» (بخاری، ۱۴۷/۵). مصطفی البغا در شرح این حدیث، ترجیع را گرداندن صدا در حلق تعبیر نموده است (همان).

- ام‌هانی می‌گوید: «من شبانگاه قرائت پیامبر ﷺ را می‌شنیدم، در حالی که در قرآن ترجیع می‌نمود» (مروزی، ۱۳۵/۱).

- امام باقر علیه السلام در توصیه‌ای به ابو بصیر می‌فرمایند که قرائت را به خانواده‌ات بشنوان و در صوت هنگام تلاوت قرآن ترجیع به کار گیر (کلینی، ۶۱۶/۲). به کار بردن ترجیع به عنوان ویژگی صوت توسط امام علیه السلام، این شبهه را که ترجیع به معنای تکرار آیات است، برطرف می‌نماید.

- «رَجَعٌ بِالْقُرْآنِ صَوْتُكَ فِيَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ يَرْجِعُ فِيهِ تَرْجِيعًا» (همان). در این روایت نیز ترجیع وصفی از صوت بیان شده که به آن زیبایی می‌بخشد.

۴) تولید صوت به صورت طبیعی و به دور از تکلف: از دیگر مشخصات الحان پسندیده، تولید و ایجاد آن به دور از هرگونه تکلف و حالت مصنوعی است؛ به گونه‌ای که هنگام تلاوت، حالتی غیر طبیعی در اندام تکلم و یا صدای ایجاد شده دیده و شنیده نشود. این ویژگی باعث بروز زیبایی صوت قاری شده که در روایات به آن تأکید شده است.

۲. شناسایی الحان ممدوح با درنگی در ویژگی‌های الحان ناپسند
از دیگر راه‌های شناخت الحان پسندیده اسلامی، گونه‌شناسی عناصر نامطلوب و منفی آن است که در متون اسلامی، از جمله حدیث مزبور به آن اشاره شده است که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۱- مطابقت با الحان اهل فسق که باعث تحریک شهوات و شور و طرب مذموم در قاری و مخاطب گردد و متناسب با مجالس فسق و فجور باشد (ایاکم و لحون اهل الفسق). این عناصر نامطلوب آوازی را می‌توان در قالب اصطلاحات فنی به شرح زیر ارائه نمود:

الف) الترقیص: به معنای حرکت دادن حرف ساکن در راستای القای آهنگ خود.
ب) الترعید: به این معنا که قاری هنگام تلاوت، صدای خود را مانند کسی که دچار سرما یا درد شده، بلرزاند.

ج) التطريب: یعنی قاری با نغمه‌سرایی، در صدای خود کشش و مد ایجاد کند؛ در جایی که کشش و مد شایسته نیست.

د) التعزین: یعنی وجه طبیعی صوت خود را رها ساخته و در صدای خود حزن و خشوع ریاکارانه ایجاد نماید (ابن کیال، ۲۶-۲۸).^۱

۲- عدم استفاده از ریتم و ايقاع بدون توجه به کلمات و عبارات؛ به‌گونه‌ای که اهل کتاب در معابد و کلیساهاخ خود دعاها و اورادی را زمزمه و بازگو می‌کنند (ایاکم و لحون... اهل الكتابین).

۳- عدم تلاوت قرآن با آوایی شبیه ضجه و ناله؛ زیرا این حالت شبیه به «نوح» است که در روایت از آن نهی شده است.

۴- عدم کشش‌های بی‌جا در حروف و حرکات؛ به عبارت دیگر، الحان در تلاوت قرآن تابعی از کلمات بوده و جهت القای صحیح معانی آنها به‌کار گرفته می‌شوند و صرف القای لحن و آهنگ اصلاً مراد نیست.

مقایسه میان الحان پسندیده و تغنى ممدوح و الحان ناپسند و تغنى مذموم جدول زیر به صورت خلاصه، تفاوت‌های اساسی میان دو نوع تغنى را به تصویر کشیده است.

الحان مذموم و تغنى نامطلوب	الحان ممدوح و تغنى مطلوب اسلامی
متناسب با مجالس لهو و لعب چهچهه و گردش‌های بی‌مورد صدا در حلق ایجاد ریتم و آواهایی با محوریت نغمه و نه متن همراهی با آلات موسیقایی	سرعت مناسب و رعایت حق حروف و حرکات (ترتیل) ایجاد فراز و فرود در صوت به تبعیت از مفاهیم (ترجمی)
ایجاد اصواتی مانند ضجه و شیون ترقيق ترعید تطریب تحزین	عدم تکلف و تصنیع بودن و حالات ناپسند در صدا عدم ریتم و ايقاع و کشش بی‌جای موسیقایی پیروی از حروف و حرکات و مفاهیم

نتیجه گیری

- همه سندهای حدیث «اقرؤا القرآن بالحان العرب» چه در کتب شیعه و چه در کتب عامه خالی از ضعف نیست، اما از آنجایی که هر حدیث ضعیفی برخاسته و مجعلو نیست، ارزیابی درونی و شواهد بیرونی و قرایین تاریخی و اعتبار منع آن حاکی از صحت و اعتبار آن می‌باشد.
- بررسی لغوی و تاریخی حدیث مورد بحث نشانگر تأیید استفاده از الحان ممدوح در تلاوت قرآن کریم توسط نبی اکرم ﷺ می‌باشد.
- بررسی روایات شیعه و سنی بیانگر استفاده رسول اکرم ﷺ، ائمه طاهرين ﷺ و صحابه از اصوات نیکو و الحان موزون و به دور از پیرایه‌های منفی در تلاوت کلام وحی می‌باشد.
- برخی از آثار تلاوت و قرائت صحیح به همراه به کارگیری از الحان ممدوح عبارت‌اند از: از دیدار ایمان، افزایش خشوع، آرامش درونی، تأثیر عمیق بر مخاطب و جاری شدن اشک و ایجاد حالات معنوی.
- از اصول حاکم بر الحان مورد استفاده در قرائت می‌توان به تبعیت از ساختار کلمات و حروف، بهره‌گیری از ترجیع مطلوب، عدم کشش‌های بی‌جا، عدم مشابهت با الحان اهل فسق، عدم مشابهت با الحان و آهنگ‌های ریتم‌دار اهل کتاب، دوری از حالت شیون و زاری و حزن آن اشاره نمود.

پی‌نوشت

- ۱- نکته‌ای که باید به آن توجه نمود، این است که این تحزین مربوط به مقوله طنین و جوهره صوت قاری است که مذموم است و همان طور که ابن کیال اشاره نموده، قاری در تلاوت، صدای اصلی خود را تغییر می‌دهد، اما قرائت با الحان حزین که بر صدای طبیعی بار می‌شوند، در روایات مورد توصیه قرار گرفته‌اند؛ به عبارت دیگر، ایجاد حزن در مقوله لحن و نوع نغمه مورد استفاده ممدوح است.

پی‌نوشت
مال پیشنهاد / ۱
پیشنهاد / ۲
پیشنهاد / ۳
پیشنهاد / ۴

منابع و مأخذ

١. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ جامع الاصول فی احادیث الرسول، نشر مكتبة الحلواني، بي تا.
٢. _____؛ النهاية فی غریب الحديث والاثر، بیروت، مکتبة العلمیه، ١٣٩٩ق.
٣. عسقلانی، احمد بن علی؛ لسان المیزان، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ١٣٩٠ق.
٤. ابن غضائیری، احمد بن حسین؛ رجال، قم، دارالحدیث، ١٤٢٢ق.
٥. ابن کیال، برکات بن احمد؛ الانجم الزواهر، تحقيق مشعل المطیری، بیروت، دار البصائر الاسلامیه، ١٤٣٠ق.
٦. ابن ماجه، محمد بن یزید؛ سنن ابن ماجه، بیروت، نشر احیاء الكتب العربية، بي تا.
٧. حلی، حسن بن یوسف؛ خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، قم، نشر فقاہه، ١٤١٧ق.
٨. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار صادر، ١٤١٤ق.
٩. ابن وضاح، محمد؛ البدع و النھی عنھا، مصر، مکتبة ابن تیمیه، ١٤١٦ق.
١٠. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ الصحيح، دمشق، دار طوق النجاه، ١٤٢٢ق.
١١. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ رجال، تهران، دانشگاه تهران، بي تا.
١٢. بزار، احمد بن عمرو؛ مسند البیاز، مدینه، مکتبة العلوم و الحكم، ٢٠٠٩م.
١٣. ییھقی، احمد بن حسین؛ شعب الایمان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٠ق.
١٤. تمذی، محمد بن عیسی؛ نوادر الاصول فی احادیث الرسول، بیروت، دارالجبل، بي تا.
١٥. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر سوره مبارکه مؤمنون، جلسه اول، www.esra.ir.
١٦. جوزقانی، حسین بن ابراهیم؛ الاباطیل، ریاض، دارالسمیعی، ١٤٢٢ق.
١٧. جعفری، محمد تقی؛ موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی، بی جا، نشر آثار علامه جعفری، ١٣٧٨ش.
١٨. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح، بیروت، دارالعلم، ١٤٠٧ق.
١٩. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله؛ المستدرک علی الصحيحین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١١ق.
٢٠. حسنه، سعدی؛ تاریخ موسیقی، بی جا، نشر بنگاه مطبوعاتی صفحی علی شاه، بی تا.
٢١. خامنه‌ای، سید علی؛ در دیدار سالانه با قاریان قرآن، www.khamenei.ir، ١٣٨٨ش.
٢٢. خطیب بغدادی، احمد بن علی؛ تاریخ بغداد، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ١٤٢٢ق.

٢٣. خوبی، سید ابوالقاسم؛ معجم رجال الحديث، نجف، بی‌نا، ۱۴۱۳ق.
٢٤. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن؛ مستند الدارمی، عربستان سعودی، دارالمغنى للنشر والتوزيع، ۱۴۱۲ق.
٢٥. دهخدا، علی‌اکبر؛ لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
٢٦. ذہبی، محمدبن احمد؛ سیر اعلام النبلاء، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۲۷ق.
٢٧. رابرتسون، الک؛ استیونس، دنیس؛ تاریخ جامع موسیقی، ترجمه: بهزادباشی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۹ش.
٢٨. راغب اصفهانی، حسینبن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
٢٩. راوندی، قطب الدین؛ الدعوات، قم، انتشارات مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۷ق.
٣٠. زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
٣١. سخاوی، علی‌بن محمد؛ جمال القراء و کمال الاقراء، دمشق، دارالمأمون للتراث، ۱۴۱۸ق.
٣٢. شعیری، محمدبن محمد؛ جامع الاخبار، نجف، مطبعة الحیدریه، بی‌تا.
٣٣. صنعاوی، عبد الرزاق بن همام؛ المصنف، هند، المجلس العلمی، ۱۴۰۳ق.
٣٤. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ المعجم الاوسط، قاهره، دارالحرمین، بی‌تا.
٣٥. طبرسی، فضلبن حسن؛ اعلام الوری، تهران، نشر اسلامیه، ۱۳۹۰ق.
٣٦. —————؛ تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
٣٧. —————؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اعلی، ۱۴۱۵ق.
٣٨. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرين، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
٣٩. طوسی، محمدبن حسن؛ الفهرست، قم، مؤسسه نشر الفقاہه، ۱۴۲۹ق.
٤٠. —————؛ الرجال، قم، دارالحدیث، ۱۴۳۰ق.
٤١. فارمر، هنری جورج؛ تاریخ موسیقی خاور زمین، ترجمه: بهزادباشی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶ش.
٤٢. فراهیدی، خلیلبن احمد؛ العین، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۹ق.
٤٣. فضل‌الله، سید محمدحسین؛ من وحی القرآن، بیروت، دارالملک للطباعة والنشر، ۱۴۰۸ق.
٤٤. فیومی، احمدبن محمد؛ مصباح المنیر، قم، مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
٤٥. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۴۶. مازندرانی، موسی محمد صالح؛ شرح الكافی، تهران، دارالمکتبة الاسلامیه، ۱۳۸۲ش.
۴۷. مجلسی، محمدباقر؛ مرآۃ العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۴۸. —————؛ بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
۴۹. مجلسی، محمدتقی؛ روضۃ المتنین فی شرح من لا يحضره الفقيه، قم، مؤسسه فرهنگی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۵۰. مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر؛ غنا- موسيقی؛ تحقیق: رضا مختاری، محسن صادقی، قم، مرصاد، ۱۴۱۸ق.
۵۱. مروزی، محمدبن نصر؛ مختصر قیام اللیل و قیام رمضان و کتاب الوتر، پاکستان، نشر حدیث آکادمی فیصل آباد، ۱۴۰۸ق.
۵۲. مزی، یوسفبن عبدالرحمن؛ تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۰ق.
۵۳. مشکور، محمد جواد؛ فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.
۵۴. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۵۵. معرفت، محمد هادی؛ تلخیص التمهید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۵ق.
۵۶. مناوی، محمدبن عبدالرؤوف؛ فیض القدیر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۵۷. نجاشی، احمدبن علی؛ رجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۲ق.
۵۸. نمازی شاهروdi، علی؛ مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران، نشر حیدری، ۱۴۱۵ق.
۵۹. هیشمی، علی بن ابی بکر؛ مجمع الزواید و منبع الفواید، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

میزان توجه مترجمان به «عناصر معنایی واژگان» در ترجمه اسمهای جامد سوره بقره*

علی حاجی خانی (نویسنده مسؤول)**

عیسی متقیزاده***

کاووس روحی برندق****

مصطفی رستمی کیا*****

چکیده:

یکی از مهمترین مسائل مورد توجه در فرآیند ترجمه، دستیابی به تعادل و برابری در ترجمه است که از طریق مطالعه جنبه‌های مختلف زبان، بهویژه توجه به «عناصر معنایی واژگان» صورت می‌گیرد. این نوشتار رویکرد مذکور را در خصوص ترجمه‌های مشهور معاصر قرآن کریم شامل: آیتی، ارفع، الهی، قمشه‌ای، سراج، صفارازاده، فولادوند، کاویانپور، گرمارودی، مجتبی، مشکینی و مکارم شیرازی، در محدوده اسمهای چالش‌زای سوره مبارکه بقره، با روش تحلیلی- تطبیقی، مورد بررسی و کنکاش قرار داده و عملکرد آنها را ارزیابی نموده و به بوته نقد کشیده است. منظور از عناصر معنایی واژگان، دستیابی به مؤلفه‌های معنایی می‌باشد که یک واژه مخصوص آنهاست. برآیند پژوهش نشان می‌دهد که مترجمان به مبحث «عناصر معنایی واژگان» توجه لازم را نداشته و تقریباً در تمام موارد تنها به معنای اولیه و اساسی اشاره نموده و از مؤلفه‌های معنایی نهفته در هر واژه صرف نظر کرده‌اند. نتایج تحقیق حاضر بیانگر این است که در این زمینه عملکرد مترجمان مذکور در قالب: ۱- بسیار عالی (هیچ‌کدام) ۲- عالی (هیچ‌کدام) ۳- بسیار خوب (مشکینی، کاویانپور و مجتبی) ۴- خوب (آیتی، الهی، قمشه‌ای، سراج، گرمارودی) ۵- نسبتاً خوب (فولادوند) ۶- متوسط (صفارازاده) ۷- ضعیف (مکارم شیرازی و ارفع) قابل تقسیم است، بنابراین هیچ‌کدام از مترجمان در دو دسته نخست جای نمی‌گیرند.

کلیدواژه‌ها:

قرآن / سوره بقره / ترجمه / عناصر معنایی واژگان

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۱، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۲

ail.hajikhani@modares.ac.ir

** استادیار دانشگاه تربیت مدرس

motaghizadeh@modares.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

k.roohi@modares.ac.ir

**** استادیار دانشگاه تربیت مدرس

***** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس

قرآن کریم این کتاب جاودان الهی، از ویژگی‌های منحصر بهفرد و اسرار و زیبایی ممتازی بهره‌مند است که هر جوینده حقیقت را مبهوت و مدهوش خود می‌سازد؛ به‌طوری که هر یک از حرکات و سکنات و نوع حروف و جایگاه هر کدام از آنها در یک کلمه، بیانگر تعبیری است از یک معنا و مقصود. در گرینش واژگان و نحوه چینش آنها و هماهنگی و نظم جملات چنان دقت و کمالی به‌کار رفته که اگر کلمه‌ای بر آن افزوده یا از آن کاسته شود، نظام آن دستخوش تغییر و خلل شده و از دایره اعجاز خارج خواهد گشت. بدین علت است که هیچ جن و انسی تاکنون نتوانسته و نخواهد توانست با آن به تحدی برخیزد.

مترجم قرآن به هر زبانی، هنگام ترجمه، به ناچار دست تسليم در برابر اعجاز آن بالا خواهد برد و اندیشه و قلم خود را از برگرداندن آیات الهی ناتوان خواهد یافت، اما بنا به حکم عقلی و ضرورت عرفی، چاره‌ای جز ترجمه قرآن به دیگر زبان‌ها نیست. از این‌رو بر مترجم است که تمام دانسته‌ها و تلاش‌های لازم را به‌کار گیرد تا به بهترین شکل ممکن و بالاترین حد امکان، به انتقال مفاهیم والای قرآن کریم پردازد.

یکی از مهم‌ترین چالش‌ها و مشکلات اساسی پیش روی مترجم به هنگام ترجمه قرآن کریم، توجه به عناصر معنایی واژگان است. مترجم قرآن کریم وظیفه دارد تمامی معانی، مقاصد و دلالت‌های موجود در متن را به زبان مقصد بازگرداند، از این‌رو ضروری است در فرآیند ترجمه، به عناصر معنایی واژگان توجه نموده تا بتوان ترجمه‌ای دقیق و کامل ارائه داد.

در مورد اهمیت این تحقیق باید گفت که اسلام آیینی جهانی است که بر پایه قوانین الهی بنا شده و در آن، قرآن به ودیعه نهاده شده است، از این‌رو همگان باید از محتوای کتاب آسمانی اسلام آگاه گردند و ساده‌ترین راه دستیابی به چنین هدفی، ترجمه هرچه دقیق‌تر آن است. بنابراین می‌توان گفت اهمیت این امر برخاسته از ضرورت تبلیغ دین اسلام است.

منظور از عناصر معنایی یک واژه، مجموع مفاهیمی که صرفاً همه اهل لغت ارائه نموده و در برخی موارد با یکدیگر تفاوت دارد، نیست، بلکه معنای جامعی است که دربر دارنده لایه‌های معنایی یک واژه است و بر اساس نظر حداکثری اهل لغت و مفسران، قابل تحقیق و دریافت است که ممکن است مترجم در ترجمه خود اساساً به معنای جامع و لایه‌های معنایی واژه توجه نکرده و صرفاً یک کلمه معادل (مانند شک برای ریب) را که در زبان مقصد در ترجمه واژه، مشهور است، به عنوان لایه‌ای از معنای کلمه ذکر کند که البته این امر به معنای تخطیه ترجمه وی نیست. چنین ترجمه‌ای واجد حداقل‌های شرایط ترجمه است. اما بر اساس آنچه این مقاله در صدد بیان آن است، چنین مترجمی به سایر عناصر معنایی واژه که در انتقال کامل‌تر پیام مؤثر بوده، توجه نداشته است.

مثال بارز این مطلب، ترجمه واژه «یذبِحون» است که مترجم می‌تواند صرفاً معادل «می‌کشند» را برای آن در ترجمه‌اش بیاورد که هرچند غلط نیست، اما از دو لایه دیگر، یعنی «سر بریدن» که معنای جامع و دقیق‌تر ذبح است، و نیز مبالغه و کثرت باب تفعیل (بسیار)، صرف نظر کرده و معنای جامعی را ارائه ننموده است. با توجه به جایگاه موضوع «عناصر معنایی واژگان»، این پژوهش بر آن است تا ابتدا معنای معجمی و اولیه واژگان و سپس آحاد معنایی آنها را با ارائه مستندات لازم، از تفاسیر و معاجم قدیم و معاصری که در زمینه مؤلفه‌های معنایی واژگان غنی هستند، بیان کند و از این طریق، به ارزیابی ترجمه‌های فارسی قرآن کریم در این زمینه بپردازد. همچنین می‌کوشد تا برخی از مشکلات و چالش‌هایی را که مترجمان در تجزیه واژگان به عناصر معنایی آنها با آن مواجه می‌شوند، مورد بررسی قرار داده و راهکارهایی را در این زمینه ارائه نماید؛ بدین گونه که با بررسی و دقیقت در آحاد معنایی یک کلمه در زبان مبدأ، ابتدا به معنای دقیق آن پرداخته می‌شود، و آن‌گاه به منظور دستیابی به ترجمه‌ای دقیق، به بررسی نمونه‌های چالشی از اسم‌های جامد سوره مبارکه بقره در یازده ترجمه فارسی مشهور معاصر قرآن پرداخته خواهد شد.

اسم جامد اسمی است که از اصل فعل اخذ نشده باشد؛ مثل «رُجُل» و «دِرَهْم» (شرطونی، ۱۰۰/۴). بنابراین اسم جامد برخلاف اسم مشتق، دارای شکل و وزن خاصی نیست. بی‌شک در سوره بقره بیش از هر سوره‌ای دیگر، اسم‌های جامد، مشتق و افعال وجود دارد که بررسی موضوع عناصر معنایی واژگان در هر یک از کلمات سه‌گانه یادشده، نیازمند تحقیق مستقل بوده و بررسی همه آنها از حوصله و حجم یک مقاله خارج است. به همین دلیل، پژوهش حاضر بر اسم‌های چالش‌زای جامد این سوره تمرکز داشته است. دلیل انتخاب ترجمه‌های مذکور نیز اشتهرار نسبی آنها در میان ترجمه‌های معاصر است که در این مقاله سعی شده تا میزان موفقيت آنها در مبحث عناصر معنایی واژگان، مورد ارزیابی قرار گیرد. از آنجا که واژگان به عنوان مبنا و پایه اساسی انتقال مفاهیم و پیام، نقش بسزایی در ترجمه دارند، چنین پژوهشی می‌تواند راه را برای دستیابی بهتر به رویکرد عناصر معنایی واژگان در فرآیند ترجمه بگشاید.

پیشینه تحقیق

در زمینه بررسی تعادل واژگانی، پژوهش‌هایی صورت گرفته است که از آن جمله است:

- ۱- مقاله «کاربردشناسی اصل تعادل ترجمه‌ای واژگان در فرآیند ترجمه قرآن کریم» نوشته میر حاجی، مرامی و امانی که نویسندهای در آن، به بررسی و نقد برخی ترجمه‌های فارسی واژگان قرآن از منظر لایه‌های مختلف معنایی پرداخته‌اند.
- ۲- مقاله «ساخت و بافت در ترجمه متون دینی؛ مقایسه دو ترجمه از نهج‌البلاغه (دشتی و شهیدی)» نوشته رضا ناظمیان و حسام حاج مؤمن که در آن، به بررسی دو ترجمه از نهج‌البلاغه در زمینه سبک و ساختار و شیوه‌های معادل‌یابی واژگانی از دو مترجم مذکور پرداخته شده است.
- ۳- مقاله «تعادل واژگانی و اهمیت آن در فهم دقیق متن (موردنکاری پنج ترجمه فارسی از خطبه‌های نهج‌البلاغه)» نوشته مسیو، قائمی و مظفری که نویسندهای در

آن، میزان موفقیت پنج ترجمه نهج البلاغه را در تحقیق برابری واژگانی مورد بررسی قرار داده‌اند.

اما در زمینه ارزیابی ترجمه‌های مشهور معاصر قرآن از منظر توجه به عناصر معنایی واژگان، بهویژه در خصوص اسمی جامد، تاکنون هیچ پژوهشی صورت نگرفته است. در این مقاله تلاش شده که به این پرسش‌ها پاسخ داده شود: مترجمان قرآن هنگام ترجمه واژگان قرآنی در خصوص توجه به عناصر معنایی واژگان چگونه عمل کرده‌اند؟ آیا این اصل مهم فرآیند ترجمه مورد توجه مترجمان قرآن کریم بوده است یا خیر؟ با بررسی ترجمه‌های قرآنی معاصر در این جستار، به نظر می‌رسد پاسخ منفی باشد. البته در این خصوص همه مترجمان یکسان عمل نکرده‌اند و برخی دقت بیشتری داشته و نسبت به دیگران توفیق نسبی به دست آورده‌اند.

این نوشتار بر آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی و تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، علاوه بر یافتن پاسخی برای پرسش‌های فوق، به بررسی میزان موفقیت ترجمه‌های مشهور معاصر قرآن کریم در مبحث توجه به «عناصر معنایی واژگان» پردازد؛ چرا که این اصل باعث معادل‌یابی دقیق و صحیح واژگان زبان مبدأ خواهد شد.

تبیین مفهوم «عناصر معنایی واژگان»

منظور از «عناصر معنایی واژگان»، دستیابی به مؤلفه‌های معنایی می‌باشد که یک واژه متضمن آنهاست. این روش عناصر لغوی را به آحاد سازنده تجزیه می‌کند و اصولاً ساختمان معنایی زبان را مرکب از آحاد معنایی متضاد می‌داند که هر واحد لغوی یا هر واژه، ترکیب معینی از این آحاد معنایی به‌شمار می‌رود (نیومارک، ۵۷).

برای مثال:

$$\{\text{بچه}\} = \{\text{جاندار}\} + \{\text{انسان}\} - \{\text{بالغ}\}$$

$$\{\text{پسربچه}\} = \{\text{جاندار}\} + \{\text{انسان}\} - \{\text{بالغ}\} + \{\text{مذکر}\}$$

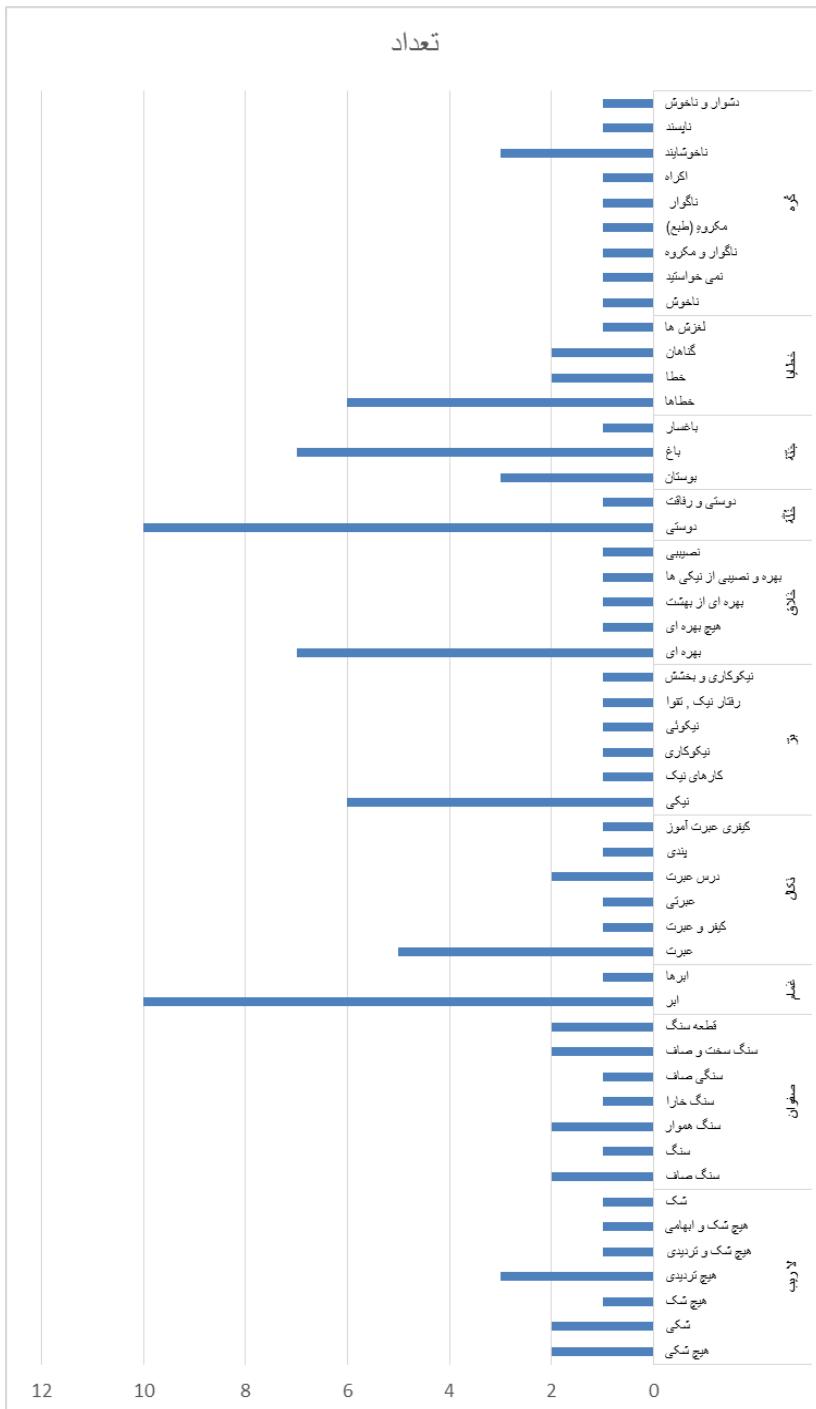
چنان‌که مثال بالا نشان می‌دهد، با استفاده از روش توجه به «عناصر معنایی واژگان»، می‌توان روابط بین واژه‌ها (بهویژه واژه‌هایی که از نظر معنایی به هم نزدیکی داشته و از نظر کاربرد وابسته به یک حوزه یا قلمرو معنایی باشند) را

توصیف و تفاوت یا تشابه معنایی آنها را بر حسب آحاد معنایی متمایز و یا متشابه موجود در آنها تعیین کرد. از این‌رو توجه به «عناصر معنایی واژگان» روشنی در معناشناصی است که سعی می‌کند با تجزیه واحدهای لغوی به عناصر کوچک‌تر معنای تشکیل دهنده آنها، روابط معنایی واژه‌ها را مشخص ساخته و از این راه، ساختار معنایی یک زبان را مورد بررسی قرار دهد. وظیفه مترجم در این زمینه این است که سعی کند واژه‌ای را که در زبان مقصد به عنوان معادل برای یک عنصر واژگانی زبان مبدأ پیشنهاد می‌کند، دربر گیرنده کلیه آحاد معنایی عنصر واژگانی زبان مبدأ باشد (لطفی‌پور ساعدی، ۷۰). به عبارت دیگر، مترجم به هنگام ترجمه باید چار نقیصه کاهش معنایی بشود.

اسامی جامد در سوره مبارکه بقره

سوره بقره دارای اسم‌های جامد فراوانی است که پس از بررسی تک‌تک آنها و حذف موارد تکراری و با توجه به کثرت اسم‌های جامد و نیز محدودیت حجم یک مقاله، ده واژه که بیشترین چالش در بحث توجه به «عناصر معنایی واژگان» را داشت، گزینش گردید و سپس عملکرد کلی یازده مترجم معاصر در خصوص ترجمه آنها مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. بررسی ترجمه‌های این واژگان بیانگر این است که مترجمان معادل‌های مشترک و مختلفی را ارائه نموده‌اند. نمودار زیر در یک نگاه اجمالی، میزان اشتراک و افتراق ترجمه مترجمان مورد نظر در خصوص واژگان مذکور را نشان می‌دهد؛ به نحوی که هر چقدر طول خط مقابل یک واژه بیشتر باشد، نشان‌دهنده همانندی معادل‌های ارائه شده از سوی مترجمان است و بر عکس.

نمودار ارزیابی کمی ترجمه‌ها



یافته‌های تحقیق و بحث و تحلیل

در این قسمت تلاش شده از میان واژگان جامد سوره مبارکه بقره، واژگانی که به عقیده نگارندگان در ترجمه‌های فارسی مترجمان مشهور معاصر با نوعی چالش در خصوص مبحث توجه به «عناصر معنایی واژگان» همراه بوده است، مورد ارزیابی و دقت قرار گیرد.

۱. واژه «ریب» (بقره/۲)

«راء» و «باء» و «باء» اصلی است که بر شک، یا شک و ترس دلالت می‌کند (ابن فارس، ۴۶۳/۲). برخی در معنای این واژه گفته‌اند که «ریب» و «الرَّیبَه» یعنی شک و تردید و تهمت (زبیدی، ۷۶۲؛ ابن درید، ۱۰۲۱/۲). ابن‌منظور هم در معنای «ریب» می‌گوید: الرَّیبُ و الرَّیبَه یعنی شک و تردید و تهمت. سپس می‌افزاید: «الرَّیب» مصدر «رابه يربیه» در صورتی است که سوءظن وجود دارد (ابن‌منظور، ۴۴۲/۱). ابن اثیر نیز معتقد است که ریب به معنای شک همراه با تهمت است (ابن اثیر، ۲۸۶/۲).

برخی از مفسران نیز گفته‌اند ظاهر این است که گمان بد را ریب می‌گویند، از این‌رو بر تهمت اطلاق ریبه می‌شود و شخص متهم را مریب گویند و در حدیث نیز آمده است که «لا نقبل شهادة المریب» (طیب، ۱۲۷/۱). همچنین گفته شده که ریب یعنی شک همراه با تهمت مشکوک در آن (ابن هائم، ۴۷/۱). در روح المعانی آمده است فرق بین ریب و شک این است که ریب، شک همراه با تهمت است (آل‌وسی، ۱۰۹/۱). بنابراین آحاد معنایی این واژه عبارت‌اند از: ریب: [تردید و نگرانی] + [تهمت].

تحلیل و نقد ترجمه‌ها

بنا بر آنچه گفته شد، «ریب» در لغت به معنای نوعی تهمت، تردید و نگرانی در مورد موضوعی است که در قلب و دل شخص وجود دارد و او را از تصمیم‌گیری‌های درست و قاطعانه باز می‌دارد. بررسی معادل‌ها نشان می‌دهد که تقریباً تمام مترجمان مورد نظر (آیتی، ارفع، سراج، صفارازاده، مجتبوی و ...)، تنها مفهوم شک و تردید را ذکر کرده و مؤلفه دیگر این واژه، یعنی «تهمت» مورد توجه

قرار نگرفته است. البته آقای کاویانپور واژه «ابهام» را نیز در کنار «شک» ذکر کرده است. همچنین با توجه به اینکه اسم نکره در سیاق نفی مفید عموم است، بهتر بود تمام مترجمان واژه «هیچ» را در ترجمه خود لحاظ می‌کردند تا ناظر بر این نکته باشد، در حالی که آقایان ارفع، مشکینی و مکارم هیچ اشاره‌ای به آن نکرده‌اند.

نکته دیگر اینکه بعضی از مترجمان «لاریب» را قید برای «هدی» در نظر گرفته‌اند (کاویانپور: این کتاب بدون هیچ شک و ابهامی روشنگر راه تقوایشگان است)، در حالی که اگر چنین می‌بود، می‌بایست آیه چنین باشد: «لاریب فی اَنَّهُ هدی للْمُتَقِينَ» یا «لاریب فی كُوئِنَهِ هدی للْمُتَقِينَ». از نظر زمخشری و برخی دیگر از مفسران، «ذلک الكتاب» مبتدا و «لاریب» خبر است، یا «ذلک» مبتدا و «الكتاب» خبر و «لاریب» خبر بعد از خبر است (زمخشري، ۳۲/۱). افراد دیگری گفته‌اند «لاریب» حال برای «الكتاب» است، ولی قول بهتر این است که «لاریب» را خبر اول و «هدی» را خبر دوم در نظر بگیریم.

معادل پیشنهادی برای عبارت «لا ریب فیه»: «جای هیچ تردید و تهمتی در آن نیست».

۲. واژه «صفوان» (بقره/۲۶۴)

«صاد» و «فاء» و حرف معتل «واو» اصل واحدی است که بر خلوص و پاکی از هر نوع ناخالصی دلالت دارد. صفوان نیز از باب «الصَّفَا» و به معنای سنگ صاف می‌باشد که مفرد آن «صفوانه» است و علت تسمیه آن به این خاطر است که به طور کامل از گلولای و شن و ماسه پاکسازی شده است (ابن فارس، ۱۹۲/۳). در التحقیق در معنای صفوان آمده است:

«به آنجه که به خلوص متصف شود، گفته می‌شود و این معنا در باطنش شدت می‌یابد و شدت یافتن آن از نظر خلوص و استحکام است.» (مصطفوی، ۲۶۰/۶) همچنین «صفا» یعنی سنگ سخت و صاف، و آن سنگ صافی است که (به علت سختی) چیزی در آن نمی‌روید (فراهیدی، ۱۶۳/۷). راغب اصفهانی می‌نویسد: «واژه «صفوان» از ماده «صفاء» است و اصل آن به معنای خالص شدن چیزی از هر نوع ناخالصی است. صفوان نیز یعنی سنگ عاری از هر گونه ناخالصی ... اصل «صفو» خلوص شیء است از آمیختگی، و به همین خاطر است که به سنگ

صفا و خالص، صفا می‌گویند.» (راغب اصفهانی، ۴۸۷/۱)

مرحوم طبرسی معتقد است صفوان برای یک مصدق «صفوانه» گفته می‌شود؛ مانند «سعدان و سعدانه، مرجان و مرجانه»، پس معنای آن سنگ صاف و سخت می‌شود (طبرسی، مجمع البیان، ۶۵۰/۲). علامه طباطبایی نیز در تفسیر خود، کلمه «صفوان» و نیز کلمه «صفا» را به معنای سنگ صاف و سخت آورده است (طباطبایی، ۳۹۰/۲). بنابراین آحاد معنایی واژه «صفوان» را این چنین می‌توان بیان نمود: صفوان = [سنگ] + [صفا] + [سخت].

تحلیل و نقد ترجمه‌ها

با نگاهی به ترجمه‌های ذکر شده می‌توان دریافت که بیشتر مترجمان بر معنای سنگ بودن این عنصر اقرار دارند، اما دیگر ویژگی‌ها را یا نمی‌دانسته‌اند، یا نسبت به آن بی‌توجه بوده‌اند که فرض ناآگاهی آنها چندان درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا کسی که به کار ترجمه می‌پردازد، باید به زبان مبدأ و مقصد آگاهی کامل داشته باشد، از این‌رو مترجمانی مانند صفارزاده، ارفع و مکارم که در ترجمه «صفوان» تنها به ذکر «سنگ» اکتفا کرده‌اند، معادل ناقصی ارائه نموده‌اند که ترجمه آنها را از لاقت لازم دور ساخته است. برخی از مترجمان (آیتی، الهی قمشه‌ای و گرمارودی) نیز صفوان را معادل «سنگ صاف» و برخی (سراج و کاویانپور) نیز معادل سنگ هموار دانسته‌اند. بنابراین دو گروه اخیر از مترجمان نیز قید «سخت بودن» را در ترجمه خود لحاظ ننموده‌اند و در نتیجه، معنای واژه صفوان به صورت دقیق بیان نشده است.

نکته دیگر اینکه آوردن قید «قطعه» در ترجمه مکارم شیرازی و صفارزاده درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا همان طوری که در مجمع‌البیان آمده بود، برای یک مصدق (قطعه سنگ)، «صفوانه» به کار برده می‌شود؛ مثل «مرجان و مرجانه»، حال آنکه واژه مورد بحث در قرآن، صفوان می‌باشد. اما در بین این مترجمان، مجتبی و مشکینی با انتخاب معادل «سنگ سخت و صاف»، توانسته‌اند معنای واژه مذکور را به صورت دقیق و کامل انتقال دهند.

معادل پیشنهادی برای واژه «صفوان»: سنگ سخت و صاف.

۳. واژه «الغمام» (بقره/۵۷)

«غین» و «میم» اصل واحد صحیحی است که بر پوشاندن و اطباق دلالت می‌کند و «الغمام» جمع «غمامه» است (ابن فارس، ۴/۳۷۸). «غمام» نیز به معنای ابر سفید است و به این خاطر غمام نامیده شده که آسمان را می‌پوشاند (طریحی، ۶/۱۲۸؛ ابن منظور، ۱۲/۴۴۴).

شیخ طوسی نیز در ذیل آیه یاد شده آورده است که الغمام به معنای ابر سفید است. در جایی دیگر آمده است که غمام جمع «غمامه» به معنای ابر سفید است و وجه تمثیله اش این است که آسمان را می‌پوشاند (ابن هائم، ۱/۷۵؛ ابن کثیر، ۱/۱۶۸). بنابراین می‌توان آحاد معنایی واژه «غمام» را چنین بیان کرد: الغمام = [ابرها] + [سفید].

تحلیل و نقد

لازم است مترجم هنگام گرینش واژه معادل از زبان مقصد در برابر واژه زبان مبدأ، سعی کند واژه‌ای را برگزیند که با واژه متن مبدأ برابری کند. برای رسیدن به این امر گاه ممکن است مترجم ناچار شود با قرار دادن دو یا چند واژه، به مطلوب مورد نظر دست یابد. در حالی که در ترجمه واژه «غمام» متأسفانه هیچ کدام از مترجمان یادشده، معادل برابری را برای آن ذکر نکردند و تنها به ذکر واژه «ابر» که معنای کلی و اولیه آن است، اکتفا کردند و نسبت به آوردن قید «سفید» توجه لازم صورت نگرفته است. از طرفی «غمام» اسم جمع است و باید به صورت جمع ترجمه شود که این نکته نیز از سوی همه مترجمان موردنظر بهجز صفارزاده، مغفول واقع شده و در نتیجه، معادل ذکر شده بیانگر تمام و کمال مفهوم مورد نظر نیست. معادل پیشنهادی برای واژه غمام: ابرهای سفید.

۴. واژه «کَال» (بقره/۶۶)

«نون» و «کاف» و «لام» اصل صحیحی است که بر منع و امتناع دلالت می‌کند (ابن فارس، ۵/۴۷۳). برخی نیز گفتہ‌اند ماده «نکل» اصل واحدی است به معنای روگردانیدن و بازگشتن از امری به خاطر سختی و عقوبت آن (مصطفوی، ۱۲/۲۷۵). راغب اصفهانی آورده است:

«نَكَلٌ» یعنی عاجز شدن از کاری، «نَكَلَ عَنِ الشَّيْءِ» یعنی ضعیف و عاجز شد

... در آیه ۶۶ سوره بقره که فرمود: «فَجَعَلُنَا نَكَالاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا»

یعنی آن را بازدارنده و عقوبی برای آنچه که در دست اوست و از او باقی

می‌ماند، قرار دادیم.» (راغب اصفهانی، ۴۰۰/۴)

برخی نیز می‌گویند «نکال» عقوبی است که در آن عبرت و ارها ب دیگران باشد (قرشی، ۱۱۳/۷). طبرسی در این باره می‌نویسد:

«نکال به معنای عقوبت و ترسانیدن است و وجه تسمیه آن به این خاطر است که

از ارتکاب عمل زشتی که شخصی انجام داده است، توسط دیگری ممانعت

می‌کند.» (طبرسی، مجمع البیان، ۲۶۵/۱)

در جای دیگری آمده است که آن به معنای عقوبت و عبرت است (ابن کثیر، ۸۸/۱). دیگری گفته است که نکال به معنای ممانعت به وسیله عقاب است (ابن

عطیه اندلسی، ۱۶۱/۱). فضل الله نیز در معنای نکال می‌گوید: «عقوبة للتذكرة و

العبرة» (فضل الله، ۸۰/۲). بنابراین آحاد معنایی واژه فوق را این چنین می‌توان بیان

نمود: نکال = [عقوبت] + [مانعت] + [تهدید].

تحلیل و نقد ترجمه‌ها

مترجم باید سعی کند واژه‌ای را که در زبان مقصد به عنوان معادل برای یک عنصر واژگانی زبان مبدأ پیشنهاد می‌کند، در بر گیرنده کلیه آحاد معنایی عنصر واژگانی زبان مبدأ باشد. همان طور که ملاحظه نمودید، واژه «نکال» دارای حداقل سه مؤلفه معنایی است، اما بررسی معادل‌ها نشان می‌دهد که تمام مترجمان فقط یک عنصر معنایی (عبرت) را در ترجمه واژه مذکور بیان نموده‌اند، در نتیجه دچار نقیصه «کاهش معنایی» شده و معنای واژه مورد نظر را به صورت کامل و دقیق منعکس نکرده‌اند. عجیب‌تر آنکه گرمارودی واژه «پند» را به عنوان معادل «نکال» در نظر گرفته است. گویا این واژه را متراծ و واژه «موقعه» دانسته است، در حالی که چنین نیست. اما در بین این مترجمان، مشکینی و الهی قمشه‌ای به ترتیب با آوردن معادل‌های «کیفری عبرت‌آموز» و «کیفر و عبرت»، هرچند معادل کامل واژه «نکال»

را انتقال نداده‌اند، اما به‌نسبت سایر مترجمان دقیق‌تر عمل نموده و معنای تقریبی واژه مورد نظر را ارائه داده‌اند.

معادل پیشنهادی برای واژه «نکال»: عقوبتی (عبرتی) تهدید‌آمیز و بازدارنده.

۵. واژه «بر» (بقره/۴۴)

واژه «بر» دارای اصل واحدی است به معنای حُسن عمل در برابر غیر آن، و این معنا به نسبت اختلاف اشخاص و موضوعات و موارد، دارای معانی متفاوتی است؛ پس بر از سوی خداوند متعال نسبت به بندگانش یعنی احسان به آنها و لطف و آمرزش گناهانشان، و از سوی بنده نسبت به خداوند متعال یعنی طاعت و امثال امر و عمل به وظایف عبودی (مصطفوی، ۲۷۰/۱). همچنین بر به معنای فزونی و وسعت در خیر و نیکی است (فیروزآبادی، ۱۵/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۱۴/۱). در مجتمع البحرين آمده است که بر اسم جامعی است برای تمام خیرها (طريحي، ۲۱۸/۳). زبيدي نيز معتقد است که آن به معنای فزونی و وسعت در خیر نسبت به مردم است (زبيدي، ۶۹/۲).

تفسران نيز با صحابان معاجم هم عقیده بوده و معتقدند که بر به معنای خير و سيع و گستره است، از اين رو به بیابان و صحراء به خاطر و سعتش «بر» گفته می‌شود. و آن تمام نيكى‌ها را در بر می‌گيرد (طبرى، جوامع الجامع، ۴۲/۱؛ آلوسى، ۲۵۰/۱؛ زمخشري، ۱۳۳/۱؛ ابوحيان اندلسى، ۲۹۴/۱). برخى نيز معتقدند که بر به هر کار نيكويي گفته می‌شود و اسمى است که همه طاعات از واجبات و مندوبات و ... را شامل می‌شود و نيز به معنای صله و احسان می‌باشد (رازي، ۲۵۱/۱). فخرالدين رازى نيز مى‌گويد که بر اسمى است جامع اعمال خير (فخر رازى، ۴۸۸/۳). در جامع البيان نيز آمده است: «كل طاعة الله فهى تسمى بر» (طبرى، ۲۰۴/۱). بنابراین آحاد معنایي واژه ياد شده عبارت‌اند از: بر = [تمام نيكى‌ها] + [فراوان] + [گستره].

تحليل و نقد

واژه «بر» دارای سه مؤلفه معنایي است: ۱- انواع نيكى‌ها (تمام نيكى‌ها) ۲- فراوانى ۳- گستره بودن آن نيكى‌ها. اين در حالى است که هيچ کدام از مترجمان به قيد فراوان بودن، فزونى، گستره و مانند آن اشاره‌اي نکرده‌اند. اما مى‌توان گفت

که آنها در ترجمه خود انواع نیکی‌ها را مدنظر داشته‌اند؛ چرا که استعمال «نیکی» در مفرد و جمع یکسان است (ابن عطیه اندلسی، ۱۳۶/۱). بنابراین معادلهای ارائه شده از سوی مترجمان (نیکی، نیکوکاری، رفتار نیک و تقوا) بر تمام انواع و اقسام خیر دلالت دارد، اما دربر دارنده معنای فزوونی و فراوانی آن خیرها نیست. در این بین، کاویانپور در ترجمه واژه یادشده، معادل «نیکوکاری و بخشش» را به کار برده است، این در حالی است که «بخشش» یکی از مصاديق بر است، نه معنای آن. معادل پیشنهاد شده برای واژه «بر»: نیکی فراوان و گستردۀ.

٦. واژه «خلاق» (بقره / ١٠٢)

«خلاق» بر وزن فعال، به فتح «فاء»، اسمی است برای آنچه از خیر که انسان به آن می‌رسد (صفی، ۲۲۰/۱). همچنین خلاق به معنای نصیب خوب است (فراهیدی، ۱۵۲/۴؛ قرشی، ۲۹۳/۲). «فَلَانْ لَا خَالِقَ لَهُ» یعنی نصیبی از خیر برای او نیست (ابن درید، ۶۱۸/۱). بنابراین خلاق به معنای بهره و نصیب از خیر و صلاح است (ابن منظور، ۹۲/۱۰).

بسیاری از مفسران نیز اجماع دارند که خلاق به معنای نصیب خیر است (طوسی، ۳۸۱/۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۳۲/۱؛ ابو عییده، ۴۸/۱). برخی نیز گفته‌اند خلاق یعنی نصیب از خیر خاص (ابن عاشور، ۶۲۸/۱). بنابراین آحاد معنایی این واژه عبارت‌اند از: خلاق: [به ه و نصب] + [خوب و نک].

تحلیا و نقد ترجمه‌ها

مترجم در فرایند ترجمه به عنوان واسطه میان گوینده یا نویسنده متن مبدأ و شنونده یا خواننده متن مقصد، لازم است تلاش کند که خواننده زبان مقصد همان ارتباطی را با ترجمه برقرار سازد که خواننده زبان مبدأ با متن اصلی برقرار نموده است. و این امر میسر نمی‌گردد، مگر با بیان تمام مؤلفه‌های یک واژه به هنگام ترجمه آن. واژه «خلاق» از جمله واژگانی است که در زبان فارسی به لحاظ کمی (یک واژه در برابر یک واژه) معادلی برای آن وجود ندارد، بنابراین مترجم ناچار است با کثار هم قرار دادن دو یا چند عنصر معنایی، معادل مناسب آن را بیابد. اما در ترجمه این واژه بیشتر مترجمان دقت لازم را نداشته‌اند و تنها به معنای اولیه و

اساسی آن (بهره) اشاره نموده و از عناصر و مؤلفه‌های معنایی نهفته در آن غفلت کرده‌اند، در نتیجه معادل ذکر شده، کلی و ناقص می‌باشد. در بین مترجمان مورد نظر، کاویانپور با انتخاب «بهره و نصیبی از نیکی‌ها» به عنوان معادل «خلق»، ترجمه مناسبی ارائه داده است.

معادل پیشنهادی برای واژه «خلق»: بهره خوب و نیک.

۷. واژه «خله» (بقره/ ۲۵۴)

«الخله» بهضم «خاء» یعنی محبت و دوستی؛ یا از این جهت که آن حالت در جان نفوذ می‌کند، و یا از این جهت که در جان آدمی قرار می‌گیرد و باقی می‌ماند، و یا اینکه همچون تیری که به هدف می‌رسد، دوستی هم به جان می‌رسد و در آن اثر می‌گذارد، و یا اینکه در اثر نیاز شدیدی که با آن هست، «خله» نامیده شده است (راغب اصفهانی، ۲۹۱/۱). برخی گفته‌اند که «خله» به معنای دوستی مخصوصی است که نقص و شکافی در آن نیست (ابن منظور، ۲۱۶/۱۱). در مجمع البحرين آمده است که «خله» یعنی دوستی‌ای که به اخلاص و صداقت متنه می‌شود (طريحي، ۳۶۴/۵). ابن اثیر نيز در اين مورد مي گويد:

«الخله بالضم: الصدقة و المحبة التي تخللت القلب فصارت خلالة؛ أى في
باطنه.» (ابن اثير، ۷۲/۲)

بسیاری از مفسران نیز با صحابان معاجم هم عقیده بوده و خله را به معنای دوستی خالص دانسته‌اند (طوسی، ۳۰۶/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۶۲۴/۲؛ شوکانی، ۳۱۰/۱). برخی نیز می‌گویند که خله با ضم «خاء» یعنی دوستی و صداقتی که به اخلاص متنه می‌شود (ابن هائم، ۱۱۳/۱). بنابراین آحاد معنایی این واژه عبارت‌اند از: **الخله**: [دوستی] + [خالص].

تحلیل و نقد ترجمه‌ها

تمام مترجمان مورد نظر فقط معنای اولیه و کلی واژه «خله» را در ترجمه آن ذکر کرده و از بیان مؤلفه یا مؤلفه‌های دیگر آن غفلت نموده‌اند؛ چرا که واژه «دوستی» به انواع آن، اعم از خالص و ناخالص، عمیق و غیر عمیق، شدید و ضعیف و ... اطلاق می‌گردد. در حالی که بنا بر بررسی به عمل آمده، «خله» صرفاً

به معنای «دوستی خالصانه» است، ازین‌رو معادل «دوستی» بیانگر تمام آحاد معنایی واژه ذکر شده نیست و از آن می‌توان به «معادل تقریبی» یاد کرد؛ چرا که معادلهای تقریبی دربر دارنده پاره‌ای از مؤلفه‌های معنایی کلمه زبان مبدأ می‌باشد و در «تعادل تقریبی»، ترجمه با متن اصلی ارزش یکسانی ندارد، بلکه از نظر معنا و مفهوم مشابهتی با آن دارد (میرحاجی و همکاران، ۱۴۸).

معادل پیشنهادی برای واژه «الخلّه»: دوستی خالص.

۸. واژه «جَنَّه» (بقره / ۲۶۶)

«جن» اصل واحدی است به معنای تغطیه و پوشش، و به مناسبت همین معنا در موارد گوناگونی کاربرد دارد، بنابراین «جنین» بر وزن فعلی به معنای آن چیزی است که در شکم یا قبر و مانند آن پوشانده می‌شود. «الجَنَّه» بر باغی که با درختان پیچیده به‌هم پوشیده شده باشد، اطلاق می‌گردد؛ گویا که به صورت یکپارچه و طولانی آن را پوشانده باشد (مصطفوی، ۱۴۴/۲). در مفردات راغب اصفهانی آمده است که «جَنَّه» به معنای هر باغ و بستانی است که دارای درختان انبوه است و زمین را می‌پوشاند (راغب اصفهانی، ۲۰۴/۱). و «جَنَّه» به این نام نامیده نمی‌شود، مگر اینکه با درخت پوشیده شده باشد (ابن درید، ۹۳/۱).

در تفسیر مجتمع البيان و التبیان آمده است که «جَنَّه» به معنای باغ پردرخت، و اصل آن به معنای پوشیدن است و چون درخت زیاد روی زمین را می‌پوشاند، به این مناسبت به آن «جَنَّه» گفته می‌شود (طبرسی، مجتمع البيان، ۶۵۳/۲؛ طوسی، ۳۴۱/۲). شوکانی در تفسیر خود آورده است که «جَنَّه» به درختان پیچیده و روی هم جمع شده اطلاق می‌گردد (شوکانی، ۳۳۱/۱). در نتیجه می‌توان گفت آحاد معنایی این واژه بدین قرار است: جَنَّه: [باغ و بوستان] + [پردرخت (که روی زمین را می‌پوشاند)].

تحلیل و نقد ترجمه‌ها

در انتخاب و گزینش معادل واژگان لازم است مترجم به این نکته توجه داشته باشد که آیا واژه مبدأ و معادل ترجمه‌ای آن در زیان مقصد، هر دو در جهان خارج و فیزیکی دارای مرجع یکسانی هستند یا خیر؟ (لطفی پور ساعدی، ۸۲). همان طور که ملاحظه نمودید، «جَنَّه» به معنای باغ و بوستان پردرخت است. بنابراین لازم

۹. واژه «خطایا» (بقره/۵۸)

«الخطأ» به معنای برگشتن و انحراف از سویی به سوی دیگر است، و بر سه گونه می‌باشد:

اول: اینکه کسی چیزی را برگزیند و انجام می‌دهد، غیر از آنچه در آغاز اراده‌اش آن را نیکو می‌شمرد و این همان خطای کاملی است که انسان به وسیله آن گناهکار می‌شود. در این حالت می‌گویند: «خطئٰ يَخْطُأ، خِطْأً و خِطَّأً»؛ یعنی خطایا و گناه کرد.

دوم: اینکه کسی می‌خواهد چیزی را انجام دهد که فعلش نیکوست، ولی در عمل برخلاف آن از او واقع می‌شود. در این مورد می‌گویند: «أَخْطَأ، إِخْطَاءٌ فَهُوَ مُخْطَىءٌ»؛ یعنی خطایا کرد و خطایا کار شد، اراده صواب کرد، ولی در عمل خطایا سرزد.

سوم: این است که کسی کاری را که نیکو نیست، اراده می‌کند انجام دهد، ولی خلافش از او سر می‌زند، این چنین شخصی به خاطر قصد و نیش، سرزنش می‌شود. در آیه ۵۸ سوره مبارکه بقره که خداوند می‌فرماید: «نَفَرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ»، این خطایی است که با قصد انجام شده و «خطایا» همان گناهکار عمدى است که قصد گناه کردن داشته است (راغب اصفهانی، ۲۸۷/۱). جوهري نيز می‌گويد «خطایا» کسی است که کار ناشایستی (گناه) را از روی عمد انجام می‌دهد (جوهري، ۴۷/۱). بنابراین «خطایه» نيز که جمع آن «خطایا» است، به معنای گناه عمدى است (زيبدی، ۱۴۶/۱؛ ازهري، ۲۰۷/۷؛ ابن منظور، ۶۷/۱).

است مترجم در ترجمه آن معادلی ارائه نماید که تصور خواننده زبان مبدأ و خواننده زبان مقصد (متن ترجمه شده) از آن یکسان باشد، یا به عبارت دیگر، معرف امر واحد و یکسانی باشد، نه بیشتر و نه کمتر. در حالی که در ترجمه واژه «جَنَّة»، بیشتر مترجمان یاد شده با ارائه معادل‌هایی مثل باغ و بوستان، دقت لازم را نداشته و بار کثرت آن را منتقل نکرده‌اند، در نتیجه معادل‌های ارائه شده در مقایسه با واژه مبدأ دارای مرجع یکسان و برابر نیستند؛ چرا که «جَنَّة» به معنای باغ و بوستان پردرخت (که روی زمین را می‌پوشاند) است، نه هر باغ و بوستانی.

معادل پیشنهادی برای واژه «جَنَّة»: باغ و بوستان پردرخت.

در تفسیر بحرالمحيط آمده است: «الخطيئة: فعلة من الخطأ، و الخطأ: الدول عن القصد» (ابو حیان اندلسی، ۳۵۱/۱؛ ابن هائم، ۷۶۱). طبرسی نیز ذیل آیه ۵۸ سوره مبارکه بقره می‌گوید: واژه «خطایا»، جمع «خطئه»، و به معنای گناه عمدى می‌باشد که با معصیت به یک معناست (طبرسی، مجمع البیان، ۲۴۶/۱). در نتیجه می‌توان گفت آحاد معنایی واژه فوق عبارت اند از: خطایا: [گناهان] + [از روی عمل].

تحلیل و نقد ترجمه‌ها

به هنگام ترجمه، بهخصوص ترجمه قرآن کریم به فارسی، گاهی اوقات با واژه‌هایی روبرو هستیم که دارای طیف گسترده‌ای از معنا هستند و با یک واژه در زبان مقصود قابل ترجمه و انتقال نمی‌باشند، ازین‌رو مترجم می‌بایست با استفاده از کلمه‌یا کلمات دیگر در کنار معادلی که برمی‌گزیند، سعی در انتقال معنای کامل واژه مبدأ داشته باشد. از جمله این واژگان، واژه «خطایا» می‌باشد که با توجه به اینکه جمع «خطیئه» می‌باشد، واضح است که باید به صورت جمع ترجمه شود، اما ارفع و الهی قسمه‌ای با آوردن معادل «خطا» از این نکته غفلت نموده و آن را به صورت مفرد ترجمه کرده‌اند و در نتیجه با کثرت آن را منعکس ننموده‌اند. نکته دیگری که باید به آن پرداخت، این است که تمام مترجمان یاد شده صرفاً معنای کلی و اولیه واژه «خطایا» را ذکر کرده‌اند؛ یعنی همان خطأ و گناه، که شامل تمام گناهان می‌شود، در حالی که با توجه به بررسی به عمل آمده، منظور از «خطایا» تمام گناهان نیست، بلکه گناهان عمدى مورد نظر است.

معادل پیشنهادی برای واژه «خطایا»: گناهان عمدى.

۱۰. واژه «گره» (بقره / ۲۱۶)

«کاف» و «راء» و «هاء» اصل واحد صحیحی است که بر عدم رضایت و محبت دلالت دارد، و «گره» به معنای مشقت است (ابن فارس، ۱۷۲/۵). این واژه همچنین (بر وزن قفل و فلس) به معنای ناپسند داشتن و امتناع است (قرشی، ۱۰۶/۲). در قاموس المحيط و المحيط فی اللاغه آمده است: «گره» به فتح اول ناپسندی و مشقتی است که از خارج بر شخص وارد و تحمیل می شود، و به ضم اول مشقتی است که

از درون و نفس انسان باشد (فیروزآبادی، ۳۰۶/۴؛ صاحب، ۳۵۵/۳). راغب اصفهانی نیز ضمن آوردن این مطلب می‌افزاید: «کُرْه» بر دو گونه است: اول آنچه که از روی طبع مکروه می‌شود، دوم آنچه که از جهت عقل یا شرع زشت و مکروه شمرده می‌شود... **﴿كُتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُم﴾** یعنی از روی طبع کشتنش را بد می‌دانید (راغب اصفهانی، ۷۰۷/۱).

برخی از مفسران نیز معتقدند که «کُرْه» یعنی آنچه از درون خود انسان بر او تحمیل می‌شود و «کُرْه» یعنی آنچه از بیرون بر او تحمیل می‌شود (طوسی، ۲۰۲/۲؛ ابن هائم، ۱۰۶/۱). علامه طباطبائی با اندکی تفاوت می‌گوید:

«کُرْه» به ضم «کاف» به معنای مشقتی است که انسان از درون خود احساس می‌کند؛ حال چه از ناحیه طبع باشد و یا از ناحیه دیگر، و کلمه «کُرْه» با فتح «کاف» به معنای مشقتی است که از خارج به انسان تحمیل می‌شود. (طباطبائی، ۱۶۴/۲) برخی دیگر آورده‌اند که «کُرْه» به معنای مشقت و کراحت طبع از چیزی می‌باشد (بیضاوی، ۱۳۶/۱؛ بغوی، ۲۷۴/۱؛ ابن عاشور، ۳۰۳/۲). بنابراین آحاد معنایی این واژه عبارت‌اند از: **کُرْه = [کراحت] + [مشقت] + [طبع]**.

تحلیل و نقد ترجمه‌ها

واژه «کُرْه» (به ضم کاف) دارای سه مؤلفه معنایی «مشقت»، «اکراه» و «طبع» است؛ یعنی برای معادل‌سازی آن در زبان فارسی باید سه واژه و مؤلفه معنایی مختلف را کنار هم قرار داد تا معنای آن به‌طور کامل و برابر انتقال داده شود. اما نگاهی به ترجمه‌های مورد نظر نشان می‌دهد که بیشتر مترجمان به ذکر فقط یک مؤلفه بستنده کرده‌اند: آیتی: ناخوش؛ ارفع: نمی‌خواستید؛ صفارزاده: خوشایند نیست؛ فولادوند: ناگوار؛ کاویانپور: اکراه؛ گرمارودی: ناپستند؛ مشکینی و مکارم: ناخوشایند، که این امر باعث عدم ارائه ترجمه‌ای مناسب شده است. البته در این بین برخی با آوردن دو مؤلفه، ترجمه مناسب‌تری نسبت به دیگران ارائه داده‌اند. سراج با آوردن معادل «مکروه است (طبع) شما را»، اشاره‌ای به مشقت و دشواری آن نکرده است. مجتبوی نیز با گزینش معادل «دشوار و ناخوش»، از آوردن قید «از روی طبع بودن» غفلت نموده است. در نتیجه می‌توان گفت مترجمان گروه دوم موفق به ارائه

معادلی تقریبی (و نه کامل) که در بر دارنده پاره‌ای از مؤلفه‌های معنایی کلمه زبان مبدأ می‌باشد، شده‌اند. ضعیف‌ترین و عجیب‌ترین ترجمه را نیز ارفع ارائه داده است؛ چرا که ایشان واژه «گره» را که یک اسم جامد است، به شکل فعل (نمی‌خواستید) ترجمه کرده است.

معادل پیشنهادی برای واژه «گره»: مشقت و اکراه طبع.

در خاتمه حاصل این پژوهش به صورت مختصر در قالب جدول زیر قابل ملاحظه می‌باشد.

ردیف	اسم جامد	ترجمه مترجمان معاصر	ترجمه پیشنهادی
۱	لاریب فیه	آیتی و الهی قمشه‌ای و مجتبیوی: هیچ شکی. ارفع و مشکینی: شکی. سراج و فولادوند و گرمارودی: هیچ تردیدی. صفارزاده: هیچ شک و تردیدی. کاویانپور: هیچ شک و ابهامی. مکارم: شک.	جای هیچ تردید و تهمتی در آن نیست
۲	صفوان	آیتی، الهی قمشه‌ای و گرمارودی: سنگ صاف. ارفع: سنگ. سراج و کاویانپور: سنگ هموار. صفارزاده و مکارم: قطعه سنگ. فولادوند: سنگ خار. مجتبیوی و مشکینی: سنگ سخت صاف.	سنگ سخت و صاف
۳	الغمام	صفارزاده: ابرها، سایر مترجمان: ابر	ابرهای سفید
۴	نکال	آیتی، ارفع، سراج، فولادوند، کاویانپور و مجتبیوی: عبرت. الهی قمشه‌ای: کیفر و عبرت. صفارزاده و مکارم: درس عبرت. گرمارودی: پندی. مشکینی: کیفری عبرت آموز.	عقوبتی (عبرتی) تهدیدآمیز و بازدارنده
۵	البر	آیتی، فولادوند، گرمارودی، مجتبیوی، مشکینی و مکارم: نیکی. ارفع: کارهای نیک. الهی قمشه‌ای: نیکوکاری. سراج: نیکویی. صفارزاده: رفتار نیک و تقوی. کاویانپور: نیکوکاری و بخشش.	نیکی فراوان و گسترده
۶	خلاق	آیتی، ارفع، الهی قمشه‌ای، فولادوند، گرمارودی، مجتبیوی و مکارم: بهره‌ای. سراج: هیچ بهره‌ای. صفارزاده: بهره‌ای از بهشت. کاویانپور: بهره و نصیبی از نیکی‌ها. مشکینی: نصیبی.	بهره خوب و نیک

دوستی خالص	کاویانپور: دوستی و رفاقت. سایر مترجمان: دوستی.	خُلَه	۷
باغ و بوستان پردرخت	آیتی، سراج و مجتبی: بوستان. ارفع، الهی قمشه‌ای، صفارزاده، فولادوند، کاویانپور، مشکینی و مکارم: باغ. گرمارودی: باگساز.	جنَه	۸
گناهان عمدی	آیتی، صفارزاده، فولادوند، کاویانپور، مشکینی و مکارم: خطاهای. ارفع و الهی قمشه‌ای: خطا. سراج و مجتبی: گناهان. گرمارودی: لغزش‌ها.	خطایا	۹
مشقت و اکراه طبع	آیتی: ناخوش. ارفع: نمی‌خواستید. الهی قمشه‌ای: ناگوار و مکروه. سراج: مکروه (طبع). صفارزاده: خوشایند نیست. فولادوند: ناگوار. کاویانپور: اکراه. گرمارودی: ناپسند. مجتبی: دشوار و ناخوش. مشکینی و مکارم: ناخوشایند.	کُره	۱۰

نتیجه گیری

مترجم می‌بایست به تمام جنبه‌ها و مسائل مربوط به ترجمه، بهویژه مهم‌ترین آنها، یعنی «توجه به عناصر معنایی واژگان» به منظور دستیابی و ارائه یک ترجمه موفق، مسلط باشد. در خصوص این رویکرد، در نظر داشتن موارد زیر به منظور ارائه یک ترجمه موفق ضروری است: ۱- توجه به آحاد معنایی یک واژه و لایه‌های مختلف آن، ۲- بسنده نکردن به معنای کلی و اولیه؛ چرا که واژگان به عنوان مبنا و پایه اساسی انتقال مفاهیم و پیام، نقش بسزایی در ترجمه دارند و تا زمانی که واژگان یک متن به‌طور دقیق معنا نشوند، نمی‌توان به ترجمه‌ای موفق دست یافت. در این زمینه و در بین مترجمان یاد شده، به‌طور کلی مشکینی، کاویانپور و مجتبی نسبت به سایرین به دلیل اینکه به مؤلفه‌های معنایی هر کلمه تا حدودی توجه نموده‌اند، عملکرد بهتری داشته و در ارائه معادلهای تقریبی (و نه دقیق و برابر) موفق بوده‌اند. بعد از ایشان نیز به ترتیب آیتی، الهی قمشه‌ای، سراج و گرمارودی ترجمه‌های قابل قبولی ارائه داده‌اند، اما در سراسر ترجمه سوره مبارکه بقره، توجه به «عناصر معنایی واژگان» را مورد استفاده قرار نداده و در برخی موارد از آن غفلت کرده‌اند. پس از این دو گروه، فولادوند و صفارزاده در زمینه رویکرد یاد شده تا حدودی توانسته‌اند معنای مورد نظر قرآن کریم را به مخاطبان آن انتقال

دهند. مکارم و ارفع نیز در ترجمه قریب به اتفاق واژگان، هیچ توجهی به اصل مورد نظر نداشته و در مواردی، در ارائه معنای اولیه نیز ناموفق بوده و در برخی موارد نیز دچار اشتباهاست فاحشی شده‌اند؛ بنابراین در بین مترجمان یاد شده ضعیف‌ترین ترجمه را ارائه داده‌اند.

آنچه در بررسی ترجمه‌ها مشهود است، انتخاب شیوه تک‌معادل‌گزینی است که در بیشتر موارد (به جز موارد محدود)، باعث ارائه ترجمه‌ای کلی و ناقص از واژه مورد نظر می‌شود. علاوه بر مواردی که در فرایند ترجمه و در خصوص توجه به «عناصر معنایی واژگان» بایستی مورد عنایت قرار گیرد، راهکارهای زیر در برگردان واژگان قابل استفاده است:

- در صورتی که امکان معادل‌سازی (یک واژه در برابر یک واژه) میسر نبود، بایستی از واژگان بیشتری در زبان مقصد به منظور ترجمه آن واژه بهره جست. مثل عبارت «عقوبتی (عبرتی) تهدیدآمیز و بازدارنده» در ترجمه واژه «نکال».
- به جای اینکه مترجم به ذکر برخی از آحاد معنایی یک واژه در ترجمه اکتفا کند، بهتر است عین واژه مبدأ را در ترجمه تکرار کند تا علاوه بر بسنده نکردن به معنای کلی و اولیه، از نقیصه کاوش معنایی نیز در امان باشد. البته به شرطی که آن واژه در زبان مقصد رواج داشته باشد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
۳. ابن درید، محمد بن حسن؛ *جمهرة اللغة*، بيروت، دار العلم للملائين، ۱۹۸۸م.
۴. ابن فارس، احمد؛ *معجم مقاييس اللغة*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن كثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو؛ *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*، بيروت، دار احياء التراث العربي، بی‌تا.
۷. ابن هائم، شهاب الدین احمد بن محمد؛ *البيان في تفسير غريب القرآن*، بيروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۳ق.



۸. ابن عاشور، محمدين طاهر؛ التحرير و التنوير، بي جا، بي نا، بي تا.
۹. ابو عبيده، معمر بن مثنى؛ مجاز القرآن، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۳۸۱ق.
۱۰. ارفع، سيد كاظم؛ ترجمه قرآن كريم، تهران، مؤسسه تحقيقاتي و انتشاراتي فيض كاشاني، ۱۳۸۱ش.
۱۱. ازهري، محمد بن احمد؛ تهذيب اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۱ق.
۱۲. اللوسي، سيد محمود؛ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلميه، ۱۴۱۵ق.
۱۳. الهي قمشه اي، مهدى؛ ترجمه قرآن كريم، قم، انتشارات فاطمه الزهراء، ۱۳۸۰ش.
۱۴. اندلسى، ابن عطيه؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافى، بيروت، دار الكتب العلميه، ۱۴۲۲ق.
۱۵. اندلسى، ابو حيان محمدين يوسف؛ البحر المحيط في التفسير، بيروت، دار الفكر، ۱۴۲۰ق.
۱۶. آيتى، عبدالمحمد؛ ترجمه قرآن كريم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۴ش.
۱۷. بغوی، حسين بن مسعود؛ معالم التنزيل في تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۰ق.
۱۸. بيضاوى، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزيل و أسرار التأويل، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۱۸ق.
۱۹. جوهرى، اسماعيل بن حماد؛ الصحاح، بيروت، دار العلم الملايين، ۱۳۷۶ق.
۲۰. رازى، ابوالفتوح حسين بن على؛ روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۲۱. رازى، فخرالدین محمدين عمر؛ مفاتيح الغيب، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۰ق.
۲۲. راغب اصفهاني، حسين بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن، بيروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۲۳. زبيدي، محمدين محمد؛ تاج العروس، بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۴ق.
۲۴. زمخشري، محمود؛ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتب العربي، ۱۴۰۷ق.
۲۵. سراج، رضا؛ ترجمه قرآن كريم، تهران، شركت سهامي انتشار، ۱۳۴۹ش.
۲۶. شرتونى، رشيد؛ مبادئ العربية، تنقیح: حمید محمدی، قم، دار العلم، ۱۴۲۷ق.
۲۷. شوکانى، محمد بن على؛ فتح القدير، بيروت، دار الكلم الطيب، ۱۴۱۴ق.
۲۸. صاحب، اسماعيل بن عباد؛ المحيط في اللغة، بيروت، عالم الكتب، ۱۴۱۴ق.
۲۹. صافى، محمودبن عبدالرحيم؛ الجدول في اعراب القرآن، بيروت، دار الرشيد، ۱۴۱۸ق.
۳۰. صفارزاده، طاهره؛ ترجمه قرآن كريم، تهران، مؤسسه فرهنگي جهان رايانيه کوثر، ۱۳۸۰ش.

۳۱. طباطبائی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ *جواعی الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۳۷ش.
۳۳. —————؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۴. طبری، محمدبن جریر؛ *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۵. طریحی، فخرالدین؛ *مجمع البحرين*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۳۶. طوسی، محمدبن حسن؛ *التبيان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بیتا.
۳۷. طیب، سید عبدالحسین؛ *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۳۸. عسکری، حسنبن عبداللہ؛ *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق.
۳۹. فراهیدی، خلیلبن احمد؛ *العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۴۰. فضل اللہ، سید محمدحسین؛ *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۴۱. فولادوند، محمدمهدی؛ *ترجمه قرآن کریم*، تهران، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
۴۲. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب؛ *القاموس المحيط*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۴۳. قرشی، سید علی اکبر؛ *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ش.
۴۴. کاویانپور، احمد؛ *ترجمه قرآن کریم*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات اقبال، ۱۳۷۸ش.
۴۵. گرمارودی، علی؛ *ترجمه قرآن کریم*، تهران، انتشارات قدیانی، ۱۳۸۴ش.
۴۶. لطفی پور ساعدی، کاظم؛ درآمدی بر اصول و روش ترجمه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۲ش.
۴۷. مجتبیوی، سید جلال الدین؛ *ترجمه قرآن کریم*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱ش.
۴۸. مشکینی، علی؛ *ترجمه قرآن کریم*، قم، الهادی، ۱۳۸۸ش.
۴۹. مصطفوی، حسن؛ *التحقيق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۳۰ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ *ترجمه قرآن کریم*، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۳ش.
۵۱. میر حاجی، حمیدرضا و همکاران؛ «کاربردشناسی اصل تعادل ترجمه‌ای واژگان در فرآیند ترجمه قرآن»، مجله ادب عربی، سال سوم، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۰، ۱۶۴-۱۳۷.
۵۲. نیومارک، پیتر؛ دوره آموزش فنون ترجمه، ترجمه: منصور فهیم، سعید سبزیان مراد آبادی، تهران، انتشارات رهنما، ۱۳۷۲ش.



منهجية اكتشاف أسباب النزول و التتحقق منها

عبدالحميد واسطى (باحث حوزوي)

موضوع هذه المقالة الوصول إلى أسلوب خطوة بخطوة، لكشف أسباب نزول آيات القرآن و مؤشرات التتحقق منها. في هذا البحث الذي يعتبر من مواضيع علوم القرآن و المكتوب بالمنهج المكتبي، بعد تعريف معرفة أسباب النزول و تطبيقها، تم فهرسة المصادر المتقدمة و المتأخرة التي قدموها كسبب لنزول الآيات، بناءً على تاريخ التدوين، و تم التعريف بالتفاسير التي أكثر ما تتناول موضوع أسباب النزول. ثم عُرضت خمسة مؤشرات لتقييم و اعتماد هذه الإستشهادات التي تتعلق بأسباب النزول، و التي تُستخدم من أجل رفع التعارض بين أسباب النزول المختلفة حول آية واحدة.

في القسم الرئيس من المقال تم عرض العملية خطوة بخطوة لكشف سبب النزول في آية واحدة، و التتحقق من الصحة و رفع التعارض في عشرين مرحلة، كما عُرض جدول من أجل تقييم اعتبار أسباب النزول المختلفة.

نقد كون السنة قرينة لفهم القرآن

فرج الله ميرعرب (أستاذ مساعد في معهد العلوم والثقافة الإسلامية)

سيد محمدرضا صفوی (أستاذ مساعد في معهد العلوم والثقافة الإسلامية)

الصلة بين القرآن و السنة من المواضيع الهمامة في علوم القرآن. فالبعض، في نفس الوقت الذي يعتبرون فيه بطلان نظرية الإكتفاء بالقرآن، فإنهم يعتقدون أن القرآن ليس فيه نقص في شرح مراده ولا يحتاج إلى الغير ومن ذلك السنة. في المقابل هناك فريق يعتبر أن السنة قرينة لفهم القرآن وإدراك مقصوده؛ و قد اعتبروا أن إظهار الطريق، بيان التفاصيل و المصاديق، الجرى و التطبيق و تأويل المعصومين التي هي كرامات لهم من عند الله، على أنها تفسير. تساؤل منتقدو هذا الرأي أنه، إذا كان من المفترض أن القرآن يحتاج إلى الغير من أجل تقديم مقصوده فإن متشابهات القرآن لها الأولوية، لكن الله تعالى جعل فهم المتشابهات بالرجوع إلى محكمات القرآن نفسه وليس بالرجوع إلى السنة. كذلك و بحسب السنة

القطعية، فإن القرآن حاكم على السنة، و هو معيار و ميزان في صحة انسابها، فكيف يكون
بحاجة إلى السنة التي يحكم عليها؟ صاحب هذا الرأي لا يكتفى بالقرآن و لا يغفل عن
مكانة السنة في منظومة التعاليم الإسلامية؛ لأن القرآن اعتبر و بصرامة أن كلام الرسول
وحى؛ يعني حجة، ولكن هذا الإعتقاد ليس دليلاً على حاجة القرآن للسنة بل إن له أثر
عكسى. هذه الدراسة تحليل توصيفي بهدف إظهار أنه يمكن الطعن بالنظريات المقدمة في
النصوص التعليمية حول تفسير القرآن، كما أنها تسعى لإثبات أن الشيء الذي لم يتم بيانه في
القرآن كان طبق برنامج، و السنة في طيات القرآن، تعرض ذلك الشيء الذي أخذته القرآن
على عاته، وسيكون للسنة دعم مشروع فقط في حال ظهور معانٍ للقرآن.

نقد نهج السيد قطب في منح الشخصية لسور القرآن

حامد معرفت (طالب دكتوراه جامعة القرآن و الحديث)

على راد (أستاذ مساعد في برديس الفارابي جامعة طهران)

أحد المواضيع الهامة في مجال معرفة سور القرآن هو شخصيتها المستقلة؛ بمعنى أنها
منسجمة بشكل كامل مع بقية السور و تختلف عنها من الناحية الخارجية. ربما يمكن القول
أن السيد قطب أول مفسر بذل جهوداً كبيرة في هذا المجال و استطاع نوعاً ما، أن يُظهر
شخصية منسجمة و مميزة لكل سورة، لكن من خلال تحليل نص عباراته، تبين أن جهده
هذا يحتوى على نقاط ضعف. ناهيك عن أنه لم يحدد من أي نوع ينبغي أن يكون محور
منح الشخصية للسورة. لهذا السبب فإنه يسعى أحياناً لتنظيم شخصية السورة على أساس
الموضوع المحوري، وأحياناً على أساس غرض خاص، وأحياناً على منحى أسلوب بياني
خاص. هذه التعددية أدت إلى ظهور اضطراب في بعض الحالات عند تبيين شخصية السور،
ولم يعرض نتيجة نهائية بين يدي القارئ. من التحليل الكلى لفكرة السيد قطب و أدائه يمكن
أن نستنتج أن العامل الحقيقى في تكوين الشخصية الخاصة للسور، هو الغرض منها، و ليس
الموضوع و لا النمط التعبيري؛ لأن السيد قطب عندما يريد تنظيم شخصية السورة على
أساس موضوع ما، فإنه غالباً ما يُعاني من التعميم و التشرذم، و لا يستطيع إظهار انسجام



عقلانية الشري夫 الرضي في التفسير

حميد قربان پور (طالب دكتوراه في جامعة فردوسی - مشهد)

مهدی جلالی (أستاذ مشارك في جامعة فردوسی - مشهد)

محمدحسن رستمی (أستاذ مشارك في جامعة فردوسی - مشهد)

من أساليب التفسير القديمة العقلانية في التفسير. ونظراً إلى أن القرن الرابع الهجري هو نقطة انطلاق هذه الحركة و بما أن الشري夫 الرضي من رواد هذا النهج في تلك الفترة فقد جعل تحليل عناصر العقلانية نصب عينيه في آرائه التفسيرية. أظهرت هذه الدراسة أن الشري夫 الرضي كان يستخدم العقل الآلي أكثر من العقل المصدرى. الإستفادة من العقل كقرينة لتأويل الآيات و تفسير الآيات على المعانى الإستعارية و المجازية، الإستفادة من البداهة العقلية كقرينة لحمل الآيات على المعانى الإستعارية، تحليل المفاهيم الأدبية مع التحليل العقلى، التحليل العقلى لموضوع الكلام، نقد و دراسة الأقوال بحسب المعايير العقلية، هي من أهم العناصر العقلانية في النهج التفسيري للشريف الرضي، إلى جانب التأويلات و التفاسير المنظمة التي تتفق مع مفسرى المعتزلة العقلانيين، فإن التأويلات الفاقدة للشهاد و الأدلة الكافية، ومن بينها روايات المعصومين، هي من سمات أسلوبه التفسيري.

نقد وجهات النظر في تعين «السائل» في الآية الأولى من سورة المعارج

طاهرة كريمي محلی (أستاذة محاضرة في جامعة مازندران)

على خراسانی (عضو الهيئة العلمية لمعهد العلوم و الثقافة الإسلامية)

تسعى هذه الدراسة من خلال التركيز بالحد الأقصى على مصادر أهل السنة و دراسة وجهات النظر المحتملة حول مصداق «السائل» و أدلته في سورة المعارج، و للبحث حول

الموضوع، لابد ان نبحث عن اسباب الاختلاف بين أخبار و روایات سبب النزول في الآية الاولى من هذه السورة، و نرى إلى أي مدى يساهم هذا الاختلاف في تحديد مصداق السائل؟، لهذا السبب و بتحليل الروایات و تسلیط الضوء على اشتراکها في تبیین العلاقة بين الآية ٣٢ من سورة الأنفال و آية العذاب و محل نزول العذاب، أو سکوت البعض بالنسبة لذلك، يتم دراسة سياق الآيات و الترتیب التاریخی للنزول من حيث السند و النص، حيث تم الوصول إلى هذه النتیجة و هي، أنه ضمن حصول تشويه بالنسبة لاسم «السائل»، فإن الدوافع الكلامية في تحریف بعض الحقائق و تحديد مصداق السائل كان مؤثراً للغاية و هذه الدوافع بين المتأخرین قد تسببت في أن ينفي البعض العلاقة بين هذه الآية و الآية ٣٢ من سورة الأنفال.

تحليل الألحان المدوحة في الكلام النبوى

داود خلوصى (طالب دكتوراه في القسم الدولى لجامعة فردوسى - مشهد)

مرتضى إيروانى التجفى (أستاذ مشارک في جامعة فردوسى - مشهد)

سهیلا پیروزفر (أستاذة مشاركة في جامعة فردوسى - مشهد)

حديث «إقرؤا القرآن باللحن العرب» هو حديث معروف في مجال تلاوة القرآن و المواضيع الفقهية و قد كان دائمًا محل اهتمام علماء القراءة و الفقهاء و المحدثين، و قد حاول كل فريق نفي أو إثبات ذلك بما يتناسب مع مشربه العقائدي الفقهي. في بداية هذا المقال تم دراسة و نقد مصادر هذه الروایة و أدلةها، سواء عن طرق الشيعة أم أهل السنة، بعد ذلك و باستخدام الأبحاث المعجمية و الدراسات التاريخية ظهر أن الغناء و استخدام الألحان كان منتشرًا في العصر النبوى و ما قبل ذلك. و قد استفاد بعض المسلمين نوعاً خاصاً من هذا الفن المؤثر في نقل رسالة الدين الإسلامى بشكل أكثر تأثيراً لمحاطبيه بعد إزالة الهوا من السلبية و استخدام الشكل اللفظي للنص و معناه المحورى الخاص به. تحاول هذه الدراسة و بالقرائن الخارجية و الداخلية الموجودة في الروایة المذكورة تحديد بعض المبادئ لألحان يقبلها الإسلام.



مدى اهتمام المترجمين « بالعناصر الدلالية للكلمات» في ترجمة الأسماء الجامدة في سورة

البقرة

على حاجي خاني (أستاذ مساعد في جامعة المدرسين)

عيسي متقي زاده (أستاذ مساعد في جامعة المدرسين)

كاوس روحي برندي (أستاذ مساعد في جامعة المدرسين)

مصطفى رستمي كيا (طالب ماجستير في جامعة المدرسين)

إحدى أهم القضايا الجديرة باللاحظة في عملية الترجمة هي، تحقيق التوازن والمساواة في الترجمة والتي تتم عن طريق قراءة الجوانب المختلفة للغة و خاصة الإهتمام « بالعناصر الدلالية للكلمات ». تقوم هذه الدراسة بنقد وتحليل النهج المذكور فيما يخص الترجمات المشهورة و المعاصرة للقرآن الكريم وتشمل: آيتها، أرفع، الهى قسمه اي، سراج، صفارزاده، فولادوند، كاويانپور، گرمارودی، مجتبوي، مشكيني و مكارم شيرازی، في نطاق الأسماء الخلافية لسورة البقرة المباركة بمنهج تحليلي - تطبيقي وتقدير أدائها و نقدتها. المقصود من العناصر الدلالية للكلمات، الوصول إلى العناصر الدلالية التي تتضمنها كلمة واحدة. تُظهر نتيجة البحث أن المترجمين لم يهتموا الإهتمام اللازم بموضوع « العناصر الدلالية للكلمات » و قد تمت الإشارة تقريباً في جميع الحالات إلى المعانى الأولية والأساسية فقط، وقد تجاهلوا المكونات الدلالية الكامنة في كل الكلمة. نتائج البحث الحالى تُظهر أن أداء المترجمين المذكورين في هذا المجال يمكن تقسيمه إلى: ١- ممتاز جداً (-٢) - ممتاز (-٣) - جيد جداً (المشكيني، كاويانپور و مجتبوي) ٤- جيد (آيتها، إلهى قسمه اي، سراج، گرمارودی) ٥- لا يأس به (فولادوند) ٦- وسط (صفارزاده) ٧- ضعيف (مكارم شيرازی و أرفع) لذلك فإنه لا أحد من المترجمين داخل في الفتني الأولي.

The Rate of the Translators' Attention to “The Semantic Elements of Vocabulary” in Translating Inflexible Nouns of *Sūrat al-Baqara*

Ali Hajikhani, Assistant Professor, Tarbiyat Modarres University

Isa Mottaqizadeh, Assistant Professor, Tarbiyat Modarres University

Kavus Ruhi Barandaq, Assistant Professor, Tarbiyat Modarres University

Mostafa Rostamikia, M.A. Student, Tarbiyat Modarres University

One of the most important issues of concern in the translation process is achieving equivalence in translation, which takes place through studying different aspects of language, especially attention to “the semantic elements of vocabulary”. This writing has examined and explored into the above approach concerning the renowned contemporary translations of the Holy Qur'an, including: Ayati, Arfa', Elahi Qomshe'i, Saraj, Saffarzadeh, Fuladvand, Kavianpour, Garmarudi, Mujtabawi, Meshkini, and Makarem Shirazi within the challenging names of *Sūrat al-Baqara* with analytical-comparative method and has evaluated and critiqued their performance. What is meant by the semantic elements of vocabulary is to achieve semantic components which a word comprises. The total outcome of the research indicates that the translators have not had the attention needed for the issue of “the semantic elements of vocabulary” and in almost all instances they have referred to the initial and basic meaning and dispensed with the semantic components hidden in each word. The outcomes of the present research suggest that the above-mentioned translators' performances are rated as 1. Very excellent (none), 2. Excellent (none), 3. Very good (Meshkini, Kavianpour, Mujtabawi), 4. Good (Ayati, Elahi Qomshe'i, Saraj, Garmarudi), 5. Fairly good (Fuladvand), 6. Average (Saffarzadeh), 7. Weak (Makarem Shirazi and Arfa'); thus, none of the translated are placed in the first two categories.

and order of Revelation, it has examined them textually and in terms of their chain of transmission, and concluded that while a misrepresentation has been taken place about the name *sā'il*, the theological motives have been very effective in distorting some facts and determination of the referent of *sā'il* and this very motives among the later scholars has caused some to deny the relation between this verse and verse 32 of *Sūrat al-Anfāl*.



Exploration of Praiseworthy Tunes in Prophetic Words

Davoud Kholusi, Ph.D. Student of International Pardis of Ferdowsi University of Mashhad

Murtaza Iravani Najafi, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Sohayla Piruzfar, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

“Recite the Qur'an with the Arab tunes” is a well-known hadith that has always been of concern to the scholars of *qarā'at*, jurists, and hadith experts in the field of Qur'an recitation and jurisprudential discourses, with each group trying to prove or disprove it proportionate to their jurisprudential ideological doctrines. The present article first critiques the sources and chain of transmitters of this hadith, either through Shi'as or Sunnīs, and then by lexical and historical exploration, shows that singing and utilizing tunes has been common in the era of the Prophet (S.A.W.) and even before that. The faith of Islam has also used a specific type of this effective art in better communication of its message to the addressees after removing its negative embellishments and employed an exclusive voice-and-meaning oriented pattern. It is tried in this research to delineate some principles with the extant foreign and domestic evidences of the above hadith.

of the pioneers of this method, an exploration of rationalistic components in his exegetical opinions was taken into consideration. This study showed that the instrumental intellect had been more used by Sayyid than the referential intellect. Using intellect as evidence to esoteric interpretation (*ta'wil*) of the verses and interpretation of the verses by metaphorical and figurative meaning, using intellectual self-evidence indicating the predication of the verses to figurative meanings, analysis of literary concepts with rational analysis, rational analysis of the subject of speech, and examining the statements with respect to rational criteria are the most important components in Sayyid Radī's exegetical methods. Along with systematic *ta'wīls* and interpretations homogenous with the Mu'tazilī rationalistic interpreters, the *ta'wīls* lacking enough evidence and proofs, including the hadiths of the Infallibles, are among the characteristics of his interpretations.

Critique of Viewpoints in Determining the Referent of *Sā'il* in the First Verse of *Sūrat al-Mā'ārij*

Tahereh Karimi Mahalli, Instructor, Mazanderan University
Ali Khorasani, Faculty Member, Islamic Sciences and Culture Research Institute

By maximal focus on the Sunnī sources and examining the probable viewpoints about the referent of *sā'il* (asker) and its reasons, this research has tried to search an answer for the question as to why are the traditions and Revelation occasions different about this issue and to what degree has this difference been involved in determining the referent of *sā'il*. Thus, by exploring into hadiths and considering their similarity in stating the relation between verse 32 of *Sūrat al-Anfāl* and the verse of punishment, the place of befalling punishment or the silence of some people about it, the historical evidence, context of the verses,



Sūras. Perhaps it can be said that Sayyid Qutb is the first interpreter who has made considerable attempts and has been able to somehow bring into view the coherent and distinguished character of each *Sūra*. However, searching into his phrasings revealed that his attempts have had some weaknesses, too; as he has not specified of what type should the character-bestowing basis of the *Sūra* be. For this reason, he sometimes tries to organize the character of the *Sūra* on a topical basis, sometimes on a specific purpose, and sometimes on a specific method of expression. This multiplicity has caused him in some cases to be confused in specifying characters for the *Sūra* and fail to prove the readers with a definite result. It can be concluded from an overall analysis of Sayyid Qutb's thought and performance that the true factor in development of the specific character of the *Sūras* is their purpose and not their topic or style of expression; because when Sayyid Qutb tries to organize the character of a *Sūra* on the basis of a topic, he mostly involves in speaking in general terms and fails to properly reveal the coherence of the *Sūra*. However, when he tries to form the character of the *Sūra* on the basis of a specific purpose, he most often manages to do so. The unique role of purpose in bestowing character to the *Sūra* is reinforced by some other evidences, too.

Sayyid Rađī's Rationalism in Interpretation

Himid Qorbanpour, Ph.D. Student, Ferdowsi University of Mashhad
Muhammad Mahdi Jalali, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Muhammad Hasan Rostami, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

One of the ancient exegetical methods is rationalism in interpretation. Given the fact that the fourth century AH has been the earliest point of this trend and since Sayyid Rađī has been one

have considered tradition an evidence for understanding the Qur'an. They have considered the way of showing and stating the details and the referents, and the applicability and comparison and *ta'wīl*s by the infallibles, which is the status set by Allah for them, as interpretation. The critics of this theory have asked that if the Qur'an was supposed to need others for stating its intention, the ambiguous verses (*mutishābihāt*) were prior, but the Exalted Allah has maintained the way to understand the ambiguous verses to be referring to the unequivocal verses (*muhkamāt*) and not the tradition. Similarly, according to an indisputable tradition, the Qur'an governs tradition and the criteria for its soundness; then, how is it in need of tradition which is governed by it? The provider of this theory does not content himself with the Qur'an and is not ignorant of the status of tradition in the collection of Islamic teachings; because the Qur'an has explicitly called the words of the Prophet (S.A.W.) as Revelation, i.e., authority. However, this belief is not only not a reason for the Qur'an's need for tradition, but it is the other way round. This analytical-descriptive research aims at showing the viability of the theories presented in educational texts on the interpretation of the Qur'an and tried to prove that what is not stated in the Qur'an has been pre-planned and tradition, along the Qur'an, provides what the Qur'an has assigned it to and tradition supports legitimacy only when the Qur'an's intentions are clear.

Critique of Sayyid Quṭb's Approach to the Character-Bestowing Factors of the Qur'an's *Sūras*

Hamed Ma'refat, Ph.D. Student, Hadith and Qur'an University
Ali Rad, Associate Professor, Farabi Pardis, Tehran University

One of the significant discourses in knowledge about the *Sūras* of the Qur'an is their independent character; that is to say inwardly they are quite coherent and outwardly distinguished from other



Methodology of Uncovering and Validation of the Revelation Occasion

Abd al-Hamid Waseti, Hawza Researcher

The subject of this article is finding access to a step-by-step method of uncovering the Revelation occasion of the verses of the Qur'an and the criteria for their validation. In this discussion, which is one of the discourses of Qur'an sciences, with the library method and after giving the definition and explaining the application of the science of Revelation occasion, the earlier and later sources that have dealt more with Revelation occasion are listed according to their compilation date and the interpretations that have more discussed the Revelation occasion have been introduced. Then, five criteria are presented for the assessment and validation of these transmitted hadiths in relation to Revelation occasion, which are also used for removing the contradiction among different Revelation occasions concerning a single verse.

In the main part of the article, the step-by-step process of unveiling the Revelation occasion in one verse and the validation and removing contradiction is presented in twenty stages and a table is provided for assessment of the validity of the Revelation occasion.

Critique of the Evidentiality of Tradition for Understanding the Qur'an

Farajullah Mir Arab, Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Research Institute

Sayyid Muhammad Reza Safavi, Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Research Institute

The relation between the Qur'an and tradition (*sunna*) is among the most important discourses in Qur'an sciences. While considering the theory of sufficiency of the Qur'an as invalid, some believe that the Qur'an is not short of stating its intention and does not need others, including the tradition. In contrast, some others