



این نشریه، به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۸ مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه «علمی – پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و سردبیر

محمود رجبی

جانشین سردبیر

امیررضا اشرفی

مدیر اجرایی

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی – تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف – ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب – ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج – ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د – ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

اعضای هیئت تحریریه	نمایه ISC
سیدمحمدباقر حجتی	
استاد دانشگاه تهران	
محمود رجبی	
استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی	
علی اکبر بابایی	
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	
محمدباقر سعیدی روشن	
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	
فتح‌الله نجارزادگان	
استاد دانشگاه تهران – پردیس قم	
محمدرضا جباری	
دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی	
محمدکاظم شاکر	
استاد دانشگاه قم	
امیررضا اشرفی	
استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی	
علی اوسط باقری	
استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی	
حمید آریان	
استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی	
نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی تحریریه و مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵) / دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵) صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶ مقاله‌های این نشریه در www.ricest.ac.ir و www.sid.ir قابل دسترسی است www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir فروشگاه اینترنتی http://eshop.iki.ac.ir	

فهرست مطالب

پندار خطای تاریخی قرآن در داستان ایکه و مدین / ۵

اسماعیل سلطانی بیرامی

نشانه‌شناسی لایه‌ای آیات قرآن کریم با توجه به روابط درون‌متنی و بینامتنی / ۲۷

زهره محققیان

کارآمدی روایات در کشف معارف اعتقادی دین / ۴۷

عسکری سلیمانی امیری / کج سیدعلی ملکیان

حدیث‌پژوهی آیه تطهیر / ۶۵

مجتبی خطاط

حقیقت و چگونگی سلوک باطنی در قرآن از منظر علامه طباطبایی / ۸۱

علیرضا کرمانی

نقش سند در ارزش‌گذاری حدیث از دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان / ۱۰۱

اسدالله جمشیدی

تعارض قوانین در زمان در حقوق ملی و بین‌المللی در تفسیر شریف «المیزان» / ۱۲۱

مصطفی دانش‌پژوه

ملخص المقالات / ۱۴۵

Abstracts / ۱۵۸

مقدمه

خاورشناسان با رویکردهای مختلفی مانند اسطوره‌انگاری، معناشناسی، و زبان‌شناسی به مطالعات و پژوهش‌های قرآنی پرداخته‌اند. یکی از رویکردهای آنان تحلیل متن قرآن و اثبات وجود تناقض درون‌متنی و خطای برون‌متنی آن است و یکی از محورهای خطای برون‌متنی، خطاهای تاریخی قرآن است. خطای تاریخی قرآن به این معناست که گزاره‌ها و اخبار تاریخی قرآن با اخبار تاریخی کتب تاریخی و کتاب مقدس تفاوت دارد. هدف آنان از اثبات اختلاف و خطا در قرآن، پایین آوردن شأن و جایگاه قرآن در حد کتاب‌های بشری و اسطوره‌انگاری آن است (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۲۵۰). کمترین نتیجه‌ای که اینان از اثبات چنین مدعایی انتظار دارند، ایجاد تردید درباره‌ی یکی از مبانی تفسیر، یعنی «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن» است. واقع‌نمایی قرآن بدین معناست که آیات این کتاب الهی مطابق با واقع و حقیقت‌اند و هیچ‌گونه مطلب خلاف واقع در آن یافت نمی‌شود. برخی از آنان بسیار می‌کوشند تا چنین القا کنند که قرآن کتابی باطل است تا زمینه‌ی تضعیف اعتقادات دینی و گرایش و جذب آنان به دین مسیحیت را فراهم آورند.

یکی از شبهات آنان، ادعای خطای تاریخی در داستان «اصحاب الایکه» و «اهل مدین» است. آنان ادعا می‌کنند که قرآن از فردی به‌نام شعیب و محل بعثت او (مدین و ایکه) نام برده؛ درحالی‌که در تاریخ و کتاب مقدس، فردی به‌نام شعیب شناخته نشده و مکانی به نام مدین و ایکه، وجود خارجی ندارد.

عبداللہ یوسف امین می‌نویسد:

لَمِنْ أُرْسِلَ «شعیب»؟ فَحَسَبُ سُوْرَةِ هُوْد (۸۴) «وَالِیَ مَدَیْنٍ أَخَاهُمْ شُعَیْبًا»، وَإِلَى أَصْحَابِ الْاَیْکَةِ حَسَبُ سُوْرَةِ الشُّعْرَاء (۱۷۶-۱۷۸) وَلَا یَعْلَمُ أَحَدٌ مِنْ هُوِ شُعَیْبٍ أَصْلًا، وَمَا هِیَ مَدَیْنٌ وَمَا هِیَ الْاَیْکَةُ؟ وَیَقُوْلُ الْمُسْلِمُوْنَ إِنِّهْمَا شَیْءٌ وَاحِدٌ، وَمِنْ غَرِیْبِ الْأُمُوْر وَجُوْدِ مَسْمُوْنٍ لِّشَیْءٍ مَّجْهُوْلٍ وَغَیْرِ مَحْدَدٍ تَارِیْخِیًّا، فَلَا یُمْکِنُ قَبُوْلُ ذَلِکَ؛ شُعَیْبٌ بِرَایِ چِه کَسَانِی مَبْعُوْثٌ شُد؟ طَبَقَ آیَةُ ۸۴ سُوْرَةِ هُوْد بِه سُوِی مَدَیْنِ، بِرَادَرِشَانِ شُعَیْبِ فَرَسْتَادِه شُد و بِرِ اَسَاسِ آیَاتِ ۱۷۶-۱۷۸ سُوْرَةِ شُّعْرَاء، بِه سُوِی أَصْحَابِ اَیْکِه فَرَسْتَادِه شُد و کَسِی نَمِی‌دَانَد کِه اَصْلًا شُعَیْبِ کِیَسْتُ و اَیْکِه و مَدَیْنِ کَدَامِ اسْتُ؟ مُسْلِمَانَانِ مِی‌گویند اَن دُو، دُو تَعْبِیرِ اَز یَک مَکَانِ اَنْد و اَز اُمُوْر غَرِیْب، دُو نَامِ بِرَایِ مَکَانِی مَجْهُوْلِ اسْتُ کِه اَز نَظَرِ تَارِیْخِی نَامَعْلُوْمِ اسْتُ. بِنَابَرِاینِ قَبُوْلِ اَن اِمْکَانِ نَدَارَد (یوسف امین، ش ۱۰۸).

همچنین به گمان نویسنده مدخل مدین *دایرة المعارف اسلام* در آیه ۲۱ به بعد و آیه ۴۵ سوره قصص، پدرزن موسیؑ فردی ناشناخته و گمنام است. در اسطوره‌های تقلیدی قرآن، اهل مدین به دلیل ایمان نیاوردن به پیامبرشان شعیب، دچار عذاب می‌شوند (اعراف: ۸۵-۹۱؛ هود: ۸۴-۹۱)؛

پندار خطای تاریخی قرآن در داستان ایکه و مدین

اسماعیل سلطانی بیرامی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Soltani@qabas.net

دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۳/۰۷/۲۸

چکیده

در آیاتی از قرآن کریم درباره‌ی رویدادهای گذشته، سرنوشت پیامبران، اقوام و شخصیت‌های پیشین و دیگر امور تاریخی سخن گفته شده است. برخی خاورشناسان بر تعارض اخبار تاریخی قرآن با گزاره‌های تاریخی کتب دیگر، از جمله کتاب مقدس تأکید می‌ورزند. یکی از این موارد، ادعای خطای تاریخی درباره‌ی اصحاب ایکه، اهل مدین و پیامبر آنان حضرت شعیبؑ است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، ادعای خاورشناسان را در این باره نقد و بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که ادعای خطای قرآن به ادله متقن مردود است و قصه قرآنی مدین با کتاب مقدس همخوانی دارد. ادله و شواهد، از تعدد مکانی مدین و ایکه حکایت دارند و حضرت شعیب از اهالی مدین بوده، ولی در هر دوجا به نبوت مبعوث شده است. مدین و ایکه در جهت شمال غربی جزیره العرب در کنار بزرگراه حجاز به شام بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: شعیب، مدین، ایکه، مستشرقان، شبهات قرآنی، خطای تاریخی قرآن، واقع‌نمایی قرآن.

ولی سند و مدرکی در تورات وجود ندارد که حضرت شعیبؑ پدرزن موسیؑ بوده است (دائرةالمعارف اسلام، ج ۵، ص ۱۱۵۶).

این شبهه به چند سؤال قابل تحلیل است: ۱. بنابر آیات قرآن، ایکه و مدین نامی بر یک مکان است یا دو مکان؟ ۲. بر فرض تعدد، حضرت شعیبؑ در کدام یک مبعوث شد؟ ۳. آیا در کتب تاریخ، به ویژه در کتاب مقدس، از فردی به نام شعیبؑ سخن گفته شده است؟ ۴. آیا شواهد موجه تاریخی از وجود مکانی به نام مدین و ایکه حکایت دارد؟ ۶. بر اساس ادله نقلی و تاریخی، جایگاه مدین کجاست؟

هرچند مقالاتی درباره داستان حضرت شعیبؑ وجود دارد (سبحانی، ۱۳۷۳؛ فرج‌اللهی، ۱۳۸۸؛ محدثی، ۱۳۸۷) و کتب قصص قرآن نیز به داستان اصحاب مدین، زیستگاه و روزگارشان پرداخته‌اند، محتوای آنها نوعاً در ارتباط با اصل قصه است و با موضوع این نوشتار (نقد ادعای خطای تاریخی قرآن در داستان ایکه و مدین) ارتباطی ندارند؛ لذا مسئله مورد بحث، نیازمند پژوهشی مستقل است.

این نوشتار با تکیه بر تفسیر و تحلیل درست و دقیق آیات قرآن از یک سو و بررسی کتب تاریخی و کتاب مقدس از دیگر سو به بررسی انتقادی ادعای خطا در داستان حضرت شعیبؑ می‌پردازد و در نقد و بررسی شبهه یادشده می‌کوشد تا به تحلیل منشأ توهّم خطا پردازد و با بیان رویکردی روشمند این امکان را برای مخاطب فراهم سازد که در شعاع این رویکرد و در مواجهه با شبهات جدید، خود بتواند بدان پاسخ دهد.

۱. خاستگاه ادعای مستشرقان

در بررسی شبهه خطای تاریخی در قرآن و ادعای یادشده از سوی مستشرقان به این نکته باید توجه کرد که مدعیان با مسلم انگاشتن دو پیش فرض چنین ادعایی کرده‌اند: اول آنکه آنان با تحلیل سطحی محتویات قرآن و با جداسازی و تقطیع آیات از سیاق خود و بدون در نظر گرفتن مبانی و قواعد صحیح در تفسیر آیات، همه آنچه را که در ظاهر آیه است نص صریح قرآن پنداشته‌اند؛ دوم آنکه آنان تمام گزاره‌های تاریخی کتب تاریخی و کتاب مقدس را معتبر و مسلم انگاشته‌اند؛ از این رو هر آنچه را در قرآن آمده ولی در کتب تاریخی و کتاب مقدس نیامده و یا متفاوت گزارش شده، از خطاهای قرآن به‌شمار آورده‌اند.

این درحالی است که هر دو پیش فرض درخور تأمل و مناقشه است؛ زیرا دلالت آیات بر معنایی که از آن فهمیده می‌شود سه گونه است: دلالت گونه نخست واضح، صریح و مقصود خدا بودن آن قطعی

است و احتمال خلاف در آن داده نمی‌شود و به اصطلاح «نص» است؛ قسم دوم دلالتش بر معنا آشکار است، ولی به حدی نیست که احتمال خلاف در آن داده نشود و در نتیجه مقصود خدا بودن آن معنا، ظنی است (البته ظنی که عقلاً بدان اعتماد می‌کنند)؛ قسم سوم به گونه‌ای است که دلالت الفاظ بر معنا آشکار نیست و مقصود خدا به صورت احتمالی، برداشت می‌شود (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۲۱۹).

پیش فرض دوم، به دو گونه تصویر می‌شود: یا گزاره تاریخی‌ای که در قرآن آمده، در کتب تاریخی و کتاب مقدس نیامده، و یا اگر هم آمده، گزارش آن متفاوت با گزاره تاریخی قرآن است. در حالت نخست، یادآوری این نکته ضرورت دارد که همه حوادث تاریخی در کتب تاریخ و کتاب مقدس نیامده است؛ از این رو عدم یادکرد رویداد در کتب یادشده، ملازم با عدم تحقق آن نیست و در حالت دوم (آمدن گزاره تاریخی در کتب یادشده) نیز باید دانست که گزاره‌های تاریخی کتب یادشده، همانند دلالت آیات قرآن به سه دسته تقسیم می‌شود: قسم اول، اخبار تاریخی متواتر است که فراوانی راویان آن در هر طبقه در حدی است که توافق آنها بر دروغ بر حسب عادت ممکن نیست یا همراه با قراینی است که بر اثر آن، علم به مضمون خبر حاصل می‌شود؛ قسم دوم، مطلق اخباری است که متواتر یا همراه با قراین قطعی نیستند، ولی از طریق راویان موثق در همه طبقات به ما رسیده‌اند که اخبار آحاد معتبر نامیده می‌شوند؛ قسم سوم، اخبار آحاد نامعتبر است که از طریق راویان موثق در همه طبقات به ما نرسیده است.

با توجه به تقسیم یادشده درباره دلالت آیات و اعتبار اخبار تاریخی، در اختلاف میان این دو، ۹ صورت پدید می‌آید که عبارت‌اند از: ۱. دلالت آیه نص و خبر تاریخی متواتر یا محفوف به قراین قطعی؛ ۲. دلالت آیه نص و خبر تاریخی خبر واحد معتبر؛ ۳. دلالت آیه نص و خبر تاریخی غیرمعتبر؛ ۴. دلالت آیه ظاهر و خبر تاریخی متواتر یا محفوف به قراین قطعی؛ ۵. دلالت آیه ظاهر و خبر تاریخی خبر واحد معتبر؛ ۶. دلالت آیه ظاهر و خبر تاریخی غیرمعتبر؛ ۷. دلالت آیه احتمالی و خبر تاریخی متواتر یا محفوف به قراین قطعی؛ ۸. دلالت آیه احتمالی و خبر تاریخی واحد معتبر؛ ۹. دلالت آیه احتمالی و خبر تاریخی غیرمعتبر.

از میان ۹ صورت اختلاف، تنها در صورت اول، پنجم و نهم تصور تعارض و خطا وجود دارد؛ زیرا در صورتی که یکی از دو طرف، نص یا متواتر باشد و طرف دیگر اختلاف در آن حد نباشد، درواقع تعارضی در میان نیست تا خطا متصور باشد؛ زیرا نص و متواتر بر غیر آن تقدم دارند.

از این سه صورتی که تصور تعارض و خطا در آنها وجود دارد نیز در صورت پنجم و نهم، در هر دو طرف آیه و خبر، امکان تأویل هست و بنابراین باز تعارضی روی نمی‌دهد؛ لذا تنها مصداق تعارض

و خطای تاریخی در صورت نخست تصور دارد که دلالت آیه‌ای که خبر تاریخی در آن وارد شده بر معنایی که از آن فهمیده می‌شود، از نوع دلالت‌های نوع اول (نص) باشد و خبر تاریخی مخالف آن نیز متواتر یا همراه با قراین قطعی باشد.

اگر میان اخبار تاریخی قرآن و اخبار کتب تاریخی اختلاف پدید آید، نخست باید در جانب قرآن، نوع دلالت آیاتی که از اخبار تاریخی خبر داده است مشخص شود و در جانب اخبار تاریخی مورخان و کتب تاریخی نیز، لازم است اعتبارسنجی شوند.

۲. ایکه و مدین در قرآن

پیش از هر چیز لازم است بر کاربردهای «ایکه» و «مدین» و نام پیامبر آنان در قرآن مروری داشته باشیم. واژه «ایکه» در چهار آیه قرآن در کنار قوم لوط ذکر شده است. بر اساس یک آیه، اصحاب ایکه با قوم لوط معاصر بوده‌اند و در کنار بزرگراهی قرار داشتند؛ راهی که برای مردم زمان نزول آیات آشنا بوده و بقایا و آثار عذاب آنان مشاهده‌پذیر بوده است (حجر: ۷۸-۷۹). در یک آیه، نام پیامبرشان حضرت شعیب[ؑ] معرفی می‌شود که آنان را به تقوای الهی دعوت می‌کند و از کم‌فروشی در معامله نهی می‌کند؛ ولی ایشان به نهی وی توجهی نمی‌کنند به عذاب روز سایه گرفتار می‌شوند (شعراء: ۱۷۶-۱۸۹). در دو آیه علت عذاب آنان، تکذیب پیامبرشان عنوان شده است (ق: ۱۴؛ ص: ۱۴) و در آیه‌ای دیگر، نوع عذاب آنان صیحه آسمانی بیان می‌شود (ص: ۱۵). واژه «مدین» نیز در مجموع در ده آیه به‌کار رفته است. سه آیه آن مربوط به داستان حضرت موسی[ؑ] است که آن حضرت از مصر به مدین می‌رود و ده سال اجیر حضرت شعیب[ؑ] می‌شود (قصص: ۲۲-۲۳؛ طه: ۴۰). در سه آیه با تعبیر «وَالِیَ مَدَیْنِ أَخَاهُم شُعَیْبًا»، حضرت شعیب، پیامبر اهل مدین دانسته شده است (اعراف: ۸۵؛ هود: ۸۴؛ عنکبوت: ۳۶). در شش آیه، داستان اهل مدین در کنار داستان قوم لوط یاد شده است (سه آیه پیشین، به اضافه توبه: ۷۰؛ ص: ۱۳؛ حج: ۴۴). در یک آیه، قوم آن حضرت خطاب به وی می‌گویند ما تو را در میان خود ناتوان می‌بینیم، و اگر کسان و خویشان نبوند سنگسارت می‌کردیم (هود: ۹۱) و در آیه‌ای دیگر از تکذیب پیامبرشان خبر داده شده است (هود: ۹۵).

از آیات استفاده می‌شود که پیامبر اهل مدین و اصحاب ایکه، حضرت شعیب، و شغل مردم آن سامان دادوستد بوده است. آنان در معامله، پیمانه را کم می‌گذاشتند و در نتیجه از کالای مشتری می‌کاستند. حضرت شعیب در میان آنان به نبوت مبعوث می‌شود و آنان را از کم‌فروشی و فسادانگیزی بر روی زمین نهی می‌کند؛ ولی آنان سخنان حضرت را تکذیب، و او را به قتل تهدید می‌کنند. عذاب

الهی در قالب صیحه آسمانی یا عذاب روز سایه بر سر آنان فرود می‌آید و به جز حضرت شعیب[ؑ] و مؤمنان به آن حضرت بقیه قوم هلاک می‌شوند.

ولی اینکه آیا ایکه و مدین، اسم یک مکان است یا دو مکان، و جایگاه آن کجاست، در آیات قرآن به‌صراحت نیامده است. قرآن‌پژوهان نیز دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. برخی بر یکی بودن ایکه و مدین (محمد بیومی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۲۹۳) و برخی دیگر بر مغایرت آن دو تأکید دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۱۷). درباره جایگاه مدین نیز برخی آن را همان شهر مدین در ساحل دریای سرخ در مجاورت تبوک (محل جنگ تبوک) که بزرگ‌تر از تبوک بوده دانسته‌اند (حموی، ۱۹۷۹م، ج ۵، ص ۷۷-۷۸). به باور برخی، مورخان مسکن آنان را بر شهر معان در استان معان کشور اردن تطبیق داده‌اند (معطی، ۲۰۰۴م، ص ۱۱۲) و بعضی نیز معتقدند که اهل مدین بر مردمی اطلاق شده که میان خلیج عقبه تا کوه سینا می‌زیسته‌اند (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۷۸).

در ادامه با بررسی قراین نقلی، کتب لغت، آیات، تفاسیر و روایات تفسیری از یک‌سو و بررسی کتب تاریخی و کتاب مقدس از دیگر سو، به بررسی انتقادی شبهات یادشده می‌پردازیم؛ به این صورت که نخست با بررسی کتب لغت و نیز تحلیل آیات و روایات، به بررسی مفهوم لغوی ایکه و مدین، وحدت یا تعدد مکانی آن دو و مکان بعثت حضرت شعیب خواهیم پرداخت و در جانب اخبار تاریخی و کتاب مقدس نیز وجود قصه حضرت شعیب[ؑ] وحدت و تعدد مکانی ایکه و مدین و تفاوت آن با گزارش قرآن را بررسی خواهیم کرد و در پایان به بررسی جایگاه مدین بر اساس ادله نقلی و تاریخی خواهیم پرداخت.

۳. ایکه و مدین در کتب لغت

یکی از قواعد فهم هر کلام، آگاهی از معانی و مفاهیم کلمات و مفردات آن است و در آگاهی از مفاهیم واژگان، به‌ویژه در صورتی که راجع به قومی خاص باشد، توجه به واژگان دخیل ضرورت دارد؛ زیرا اولاً قرآن در بیان قصه‌های تاریخی از واژگان آن اقوام و ملل (به‌ویژه اعلام و اصطلاحات) که پیش از نزول در میان مردم رایج بوده بهره جسته است؛ ثانیاً پیش از کاربرد واژگان دخیل در زبان عرب و همچنین قرآن، تغییرات یافته و به اصطلاح معرب شده‌اند. با توجه به این دو نکته، بررسی حالت اصلی واژه ضرورت دارد و غفلت از تغییری که در واژه رخ داده موجب می‌شود با واژه دیگر تشابه اسمی پیدا کند یا میان اصل آن و لفظ تغییر یافته تغایر احساس شود. بی‌توجهی به این مطلب می‌تواند مفسر را دچار سردرگمی کند و واژگان را در پرده‌ای از ابهام قرار دهد.

۵. ادله وحدت مکانی ایکه و مدین

۵-۱. وجود مشترکات

قرآن کریم از پیامبر اصحاب ایکه و اهل مدین با عنوان شعیب یاد کرده است (شعراء: ۱۷۶-۱۷۷؛ اعراف: ۸۵؛ هود: ۸۴؛ عنکبوت: ۳۶). هر دو گروه به ظلم (حجر: ۷۸؛ هود: ۹۴)، تکذیب (شعراء: ۱۷۶-۱۷۷؛ اعراف: ۹۲)، کم‌فروشی (شعراء: ۱۸۱-۱۸۳؛ اعراف: ۸۵)، افساد بر روی زمین (اعراف: ۸۵؛ شعراء: ۱۸۳) و سرانجام به کفر (شعراء: ۱۹۰؛ اعراف: ۹۰) منتسب شده‌اند. مشترکات یادشده در این آیات، شاهد بر این است که مدین و ایکه دو نام برای یک قریه‌اند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۴۳؛ علی‌بن‌نایف، بی‌تا، ص ۵۷)؛ زیرا پیامبری در قرآن وجود ندارد که در یک زمان در دو قریه مبعوث شده باشد (گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۷۱). برخی قرآن‌پژوهان نیز این شاهد را نقل نموده، ولی نپسندیده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۱۲).

۵-۱-۱. نقد و بررسی

دلیل یادشده دربردارنده دو ادعاست: اول اینکه اشتراکات میان دو قوم، دلیل اتحاد آن دو قوم است؛ دوم اینکه امکان ندارد یک پیامبر در دو مکان به پیامبری مبعوث شود. با این حال هر دو ادعا مخدوش است؛ زیرا اولاً در آیات فراوانی، از اقوامی یادشده که به دلیل وجود ویژگی‌هایی مانند تکذیب پیامبر و عدم تبعیت از او، ظلم، فساد بر روی زمین و کفر گرفتار عذاب شده‌اند (هود: ۲۵-۱۱۷) و ازاین‌رو وجود اشتراکات میان دو قوم، ملازم با اتحاد آنها نیست؛ ثانیاً دیدگاه مغایرت ایکه و مدین لزوماً به این معنا نیست که حضرت شعیب علیه السلام در یک زمان در آن دو مکان مبعوث شده است؛ بلکه ممکن بوده بعثت به صورت متناوب باشد. علاوه بر این دلیلی بر ضرورت بعثت یک پیامبر تنها در یک مکان وجود ندارد؛ بلکه موارد نقضی بر این سخن در آیات و روایات دیده می‌شود. از جمله نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله در مکه به نبوت مبعوث شد؛ سپس به مدینه هجرت، و مردم آن دیار را به اسلام دعوت کرد. همچنین حضرت ابراهیم علیه السلام نخست در بابل مردم را به آیین خداپرستی دعوت و سپس به فلسطین مهاجرت کرد و مردم آن سامان را به یکتاپرستی فرا خواند (حکیم، ۱۳۷۷، ص ۱۹۴-۲۰۶).

۵-۲. ویژگی مختص

بر اساس آیات قرآن، هر یک از اقوام پیامبران ویژگی‌ای مختص خود داشته‌اند. برای مثال ویژگی اختصاصی بنی‌اسرائیل گوساله‌پرستی، ویژگی اختصاصی قوم ثمود، پی کردن ناقه صالح و ویژگی قوم

در کتاب‌های واژگان دخیل، گزارشی درباره دخیل بودن واژه «ایکه» نیامده است؛ ازاین‌رو می‌توان گفت ایکه واژه‌ای عربی است. ریشه این واژه (ایک) به معنای محل جمع شدن و به هم پیچیدن و پیوستن درختان یا درختی ویژه است (ابن‌فارس، ۱۳۸۷، ص ۶۱). بیشتر لغت‌دانان ایکه را به معنای درختان فراوان و به هم پیچیده (جنگل) دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۴۲۳؛ ابن‌فارس، ۱۳۱۷، ص ۶۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۹۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۵۷).

عربی یا دخیل بودن واژه مدین مورد اختلاف است. برخی با زاید خواندن «یاء»، آن را واژه‌ای عربی و برگرفته از «مَدَنَ بِالْمَكَانِ» (در جای معینی ساکن شد) و یا با زاید خواندن «میم» آن را برگرفته از «دین» می‌دانند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۴۰۳). اغلب پژوهشگران این واژه را از واژگان دخیل در قرآن دانسته‌اند. نویسندۀ *المعرب*، بدون اشاره به اشتقاق آن از عربی و نوع زبان، آن را عجمی دانسته است (جوالیقی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۶). برخی دیگر به عبری و سریانی بودن آن تصریح کرده‌اند (بلاسی، ۲۰۰۱، ص ۲۹۷). مؤلف *التحقیق کلمه مدن* را برگرفته از عبری و سریانی، و مدین را شهری آباد در جهت شمال شهر تبوک نزدیک جنوب شرق سینا می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۵۵). آرتور جفری نیز آن را غیرعربی و برگرفته از زبان سریانی دانسته است (آرتور جفری، ۱۳۷۲، ص ۳۷۵).

۴. ایکه و مدین در تفاسیر

همان‌گونه که پیش از این بیان شد بر حسب گفته مفسران، در سه گروه از آیات قرآن از حضرت شعیب علیه السلام سخن به میان آمده است: یکی آیات مربوط به داستان حضرت موسی علیه السلام و فرار آن حضرت از مصر به مدین و چوپانی برای حضرت شعیب علیه السلام است و دو مورد آن مربوط به اصحاب ایکه و اهل مدین است که آن حضرت آنان را از کم‌فروشی نهی می‌کند، ولی آنان به نهی او توجهی نکرده، به عذاب گرفتار می‌شوند؛ ولی اینکه آیا ایکه و مدین، اسم یک مکان است یا دو مکان، و جایگاه آن کجاست، در آیات قرآن به صراحت نیامده است.

دو دیدگاه درباره مدین و ایکه میان قرآن‌پژوهان رواج دارد: دیدگاه اول که بیشتر مفسران آن را پذیرفته‌اند، این است که ایکه همان مدین قوم شعیب است و شهر مدین به دلیل اینکه در میان جنگل‌ها و بیشه‌زارها بود، ایکه نیز نامیده می‌شد؛ اما دیدگاه دوم بر مغایرت آن دو نظر دارد که حضرت شعیب علیه السلام در میان هر دو مبعوث شده است. در ادامه نخست به بیان و بررسی ادله دیدگاه نخست، و سپس به بیان شواهد دیدگاه دوم می‌پردازیم.

که از خود آنان بوده بهتر از زبان و سخن دیگری می‌فهمند و راستی و امانت و پاکی او را بهتر می‌شناسند (محمد بیومی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۲۹۳). بنابراین حضرت شعیب در یک مکان مبعوث شده، ولی آن مکان دو نام داشته است.

۵-۴-۱. نقد و بررسی

پاسخ این سخن نیز با پاسخی که به دلیل اول داده شد، روشن می‌شود؛ علاوه بر اینکه اولاً در متن دلیل، از ارجحیت هم‌مکانی به دلیل بهتر فهمیدن راستی و درستی پیامبر سخن گفته شده است؛ بنابراین اگر در مکانی دیگر به سخن پیامبر ارزش بیشتری بدهند و قدرش را بهتر بشناسند و به درستی و پاکی او پی ببرند، ممکن است پیامبر در آن مکان حضور یابد چنان‌که دربارهٔ پیامبرانی چون حضرت ابراهیم^ع و پیامبر اسلام^ص این‌گونه بود؛ ثانیاً هم‌زبانی و شناخت قوم نسبت به پیامبر لزوماً به معنای وحدت مکان آنها نیست و امکان دارد قوم یک پیامبر در عین آنکه سخن پیامبر را می‌فهمند و نسبت به او شناخت دارند، اما مکان متفاوتی با پیامبر داشته باشند؛ ثالثاً پیامبر، خلیفه خدا بر روی زمین است و حضورش در یک مکان، مبتنی بر دستور خداوند است.

۵-۵. هم‌زبانی هر پیامبر با قوم خویش

دلیل دیگری که نویسنده یادشده بر تعدد مکانی ایکه و مدین ارائه می‌دهد این است که هر پیامبری به زبان مردم خویش آشناتر است؛ چنان‌که در قرآن نیز آمده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴)؛ ما هیچ پیامبری را جز هم‌زبان با قوم خویش نفرستادیم، تا آنچه را باید برای آنان بازگوید. بنابراین امکان ندارد پیامبری در مکانی که با مردمش هم‌زبان نیست فرستاده شود. از این‌رو حضرت شعیب^ع تنها در میان قوم خویش و یک مکان مبعوث شده، ولی آن مکان دو نام داشته است (محمد بیومی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۲۹۳).

۵-۵-۱. نقد و بررسی

این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است. مقدمه اول این است که بر اساس آیه، هر پیامبر باید هم‌زبان قوم خویش باشد و مقدمه دوم اینکه اگر ایکه و مدین دو مکان متفاوت باشند، حضرت شعیب هم‌زبان یکی از آن دو نخواهد بود. نتیجه اینکه مدین و ایکه دو مکان متفاوت نیستند. در نقد این استدلال باید گفت ملازمه مقدمه دوم پذیرفتنی نیست؛ زیرا ممکن است ایکه و مدین به لحاظ زبانی اتحاد داشته باشند و حضرت شعیب^ع هم‌زمان یا به صورت متناوب و در دو زمان نزدیک به هم در این دو مکان به پیامبری مبعوث شده باشد.

الیاس، پرستش بت بعل است. ویژگی اختصاصی اصحاب ایکه و اهل مدین نیز کم‌فروشی بوده است و این مسئله حکایت از یک قوم بودن آن دو دارد (گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۷۱).

۵-۲-۱. نقد و بررسی

اگر معیار دلیل دوم، این باشد که قرآن برای هر قومی ویژگی خاصی شمرده است، استدلال ناتمام است؛ زیرا نه تنها دلیل عقلی و نقلی قرآنی و روایی بر ویژگی مختص داشتن هر یک از اقوام نداریم، بلکه در موارد پرشماری در قرآن دیده می‌شود که یا چندین ویژگی در یک قوم جمع می‌شود (مانند سرگردانی چهل ساله در بیابان، گوساله‌پرستی و مسئله گاو بنی‌اسرائیل در قوم حضرت موسی^ع) و یا قومی به ویژگی خاصی شناخته نشده است (از جمله قوم حضرت ایوب و داوود^ع) و یا چند قوم در یک ویژگی اشتراک دارند (مانند بت‌پرستی در اقوام مختلف).

۵-۳. یادکرد اصحاب ایکه و مدین پس از قوم حضرت لوط^ع

بحث اصحاب ایکه و اهل مدین و شعیب در همه آیات قرآن پس از مسئله قوم لوط آمده است و این حکایت از دو مطلب دارد: اول اینکه قوم حضرت شعیب از نظر زمانی پس از حضرت لوط می‌زیسته‌اند؛ ثانیاً اینکه اصحاب ایکه و اهل مدین، یک قوم بوده‌اند (گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۳۲).

۵-۳-۱. نقد و بررسی

یکی از ویژگی‌های اعجاز بیانی قرآن، حکیمانه بودن تقدیم و تأخیرهای آن است. تقدیم و تأخیر واژگان قرآن دارای فایده‌های بی‌شمار و دخل و تصرف غایتمند است و به نکته لطیفی رهنمون می‌شود.^۱ یکی از انواع تقدم، تقدم از حیث زمانی است. در آیات قرآن، نام پیامبران و اقوام آنان همواره به ترتیب زمانی ذکر شده است. برای نمونه همواره در قرآن حضرت اسحاق^ع بر یعقوب^ع، و موسی^ع بر عیسی^ع مقدم شده است (بقره: ۱۳۶ و ۱۴۰؛ آل عمران: ۸۴؛ هود: ۷۱؛ یوسف: ۳۸) و در کانون بحث ما نیز از آنجاکه از حضرت شعیب^ع، اصحاب ایکه و اهل مدین پس از قوم لوط یاد شده، می‌توان نتیجه گرفت که حضرت شعیب^ع و اصحاب ایکه و اهل مدین از نظر زمانی پس از حضرت لوط^ع می‌زیسته‌اند؛ ولی این مسئله ملازم با وحدت اصحاب ایکه و اهل مدین نیست.

۵-۴. هم‌مکانی هر پیامبر با قوم خویش

یکی از نویسندگان معاصر برای اثبات وحدت مدین و ایکه می‌نویسد: هر پیامبری به سوی مردم خویش فرستاده و از میان قوم خود برگزیده می‌شود؛ زیرا هر قوم و گروهی، زبان و سخن پیامبری را

۶. شواهد تعدد مکانی ایکه و مدین

چنانکه پیش از این بیان شد، قرآن کریم از اهل مدین و اصحاب ایکه نام می‌برد که پس از قوم لوط می‌زیسته‌اند و پیامبرشان حضرت شعیبؑ بوده است و طبق گفتهٔ برخی تعدد نام، ظهور در تعدد متعلق و مسمای آن دارد و تا دلیلی بر وحدت متعلق یافت نشود نمی‌توان حکم به وحدت داد. به نظر می‌رسد نه تنها دلیلی بر وحدت دو قوم یادشده وجود ندارد، بلکه می‌توان شواهدی بر تعدد آن دو در آیات شریف و روایات یافت که در ادامه به برخی شواهد اشاره می‌کنیم.

۱-۶. تصریح به وجود خویشان حضرت شعیبؑ در میان اهل مدین

«قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا نَقُولُ وَإِنَّا لَنَرُكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْ لَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ» (هود: ۹۱)؛ گفتند: ای شعیب، ما بسیاری از آنچه را که می‌گویی نمی‌فهمیم و ما بی‌تردید تو را در میان خودمان ناتوان می‌بینیم و اگر قبیلهٔ کوچک نبود، حتماً سنگسار می‌کردیم.

«رهط» در لغت به معنای عشیره و قوم فرد است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۰۵)؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۶۷). برخی تعداد افراد این عشیره را سه تا ده نفر دانسته‌اند و برخی آن را از هفت تا ده نفر شمارش کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۲۱). در آیات ۸۴-۹۵ سورهٔ هود که سخن از اهل مدین است، با صراحت از وجود عشیره و خانوادهٔ حضرت شعیب در میان قوم خبر داده و همین خانواده، مانع سنگسار شدن آن حضرت اعلام شده است؛ ولی در آیاتی که سخن از اصحاب الایکه است، چنین مطلبی مشاهده نمی‌شود.

۲-۶. دو عذاب متفاوت برای اصحاب ایکه و اهل مدین

در آیات قرآن برای اصحاب ایکه و اهل مدین دو عذاب متفاوت گزارش شده است: وقتی سخن از مدین و نافرمانی آنان در برابر حضرت شعیبؑ به میان آمده، در دو آیه از زمین‌لرزه به منزلهٔ کیفر آنان یاد شده است: «فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثِيمِينَ» (اعراف: ۹۱)؛ آیهٔ دیگر «عنكبوت: ۳۷»؛ اما وقتی سخن از اصحاب ایکه و نافرمانی آنان شده است کیفر آنان عذاب روز سایه عنوان شده است: «فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ عَذَابُ يَوْمِ الظَّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (شعراء: ۱۸۹). در تفسیر عذاب یوم الظله آمده است که اهل ایکه پس از چند روز تشنگی و گرمای سوزان، تکه ابری مشاهده می‌کنند که به آسمان شهر نزدیک می‌شود. آنها به دلیل عطش فراوان، شتابان به سوی آن می‌روند و در مدت‌زمانی کوتاه به خاکستر تبدیل می‌شوند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۱۷). تعدد

عذاب اصحاب ایکه و اهل مدین نشانگر تعدد این دو مکان و قوم است و روشن می‌شود که حضرت شعیبؑ به سوی دو قوم مبعوث شده است. شاید بتوان حدیث «عکرمه» و «سدی» را که در آن از مبعوث شدن حضرت شعیبؑ به سوی دو قوم و گرفتار شدن دو قوم به دو گونه عذاب سخن گفته شده، مؤیدی بر این برداشت دانست.

ممکن است گفته شود که تعدد عذاب دلیل بر تعدد اقوام نیست، بلکه خداوند آنان را به چند گونه کیفر، عذاب کرده است (محمد بیومی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۲۹۳)؛ چنان‌که برای قوم ثمود چهار گونه عذاب (صیحه، صاعقه، رجفه و طاغیه) در چهار آیه قرآن گزارش شده است (هود: ۶۷؛ فصلت: ۱۷؛ اعراف: ۷۸؛ حاقه: ۵). در پاسخ این سخن باید گفت هرگاه در قرآن برای یک قوم چند گونه عذاب مطرح شود، با توجه به وحدت قوم، بر ابعاد مختلف عذاب قابل حمل خواهد بود و بلاغت قرآن اقتضا داشته است که برای تأثیرگذاری بیشتر و عمیق‌تر در انسان‌ها به ابعاد مختلف یک عذاب پردازد؛ از این‌رو دربارهٔ قوم ثمود، این معنا قابل حمل است که عذاب آنان، زمین‌لرزه همراه با صاعقه و صدای وحشتناک آسمانی بوده و همهٔ عذاب‌ها، ویرانگر بوده‌اند. درواقع آنان در یک روز با عوامل مختلف مرگ‌آور روبه‌رو شدند که هر یک به‌تنهایی می‌توانست آنان را نابود کند. ولی در مورد اصحاب ایکه و مدین که همراه با دو نام متفاوت، دو نوع عذاب گزارش می‌شود، تعدد عذاب شاهدی بر تعدد قوم می‌تواند باشد.

۳-۶. معرفی حضرت شعیب به منزلهٔ برادر اهل مدین

قرینهٔ دیگر بر اینکه حضرت شعیبؑ میان دو قوم (اصحاب ایکه و اهل مدین) مبعوث شد، این است که در سه آیه از قرآن کریم وقتی سخن از اهل مدین است، سه بار عبارت «وإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا» تکرار شده است (اعراف: ۸۵؛ هود: ۸۴؛ عنكبوت: ۳۶) ولی در هیچ‌یک از آیاتی که سخن از اصحاب ایکه به میان آمده، واژهٔ «اِخَاهُمْ» نیامده است. واژهٔ «اِخ» در لغت به کسی گفته می‌شود که با دیگری در پدر و مادر و یا در یکی از آن دو شریک باشد؛ سپس در معنا توسعه داده شده و به صورت استعاره دربارهٔ هر کسی که با دیگری در قبیله یا دین یا شغل و غیر اینها شریک باشد، به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۸). در قرآن نیز این واژه در معنای اصلی و در معنای مجازی هر دو استفاده شده است؛ مانند «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا» که در معنای اصلی است، و در آیات شریفهٔ «وإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا» (اعراف: ۶۵) «وإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا» (اعراف: ۷۳) به دلیل اینکه حضرت هود و صالح با قومشان هم‌قبیله بودند واژهٔ «اِخ» در معنای مجازی (مشارکت در قبیله) به کار رفته است.

کاربرد «اِخَاهُمْ» درباره حضرت شعیب و مدین، طبق روایتی از امام سجاده (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰؛ کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۹۲) و گفته بیشتر مفسران، از این قبیل بوده و به معنای برادر نسبی بودن حضرت شعیب با آن قبیله است (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۴۸؛ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۴۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۸۸؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۳۱۳؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۰). البته اگر قرینه‌ای وجود داشته باشد که فرد از آن قبیله نیست، می توان آن را به معنای دیگری مانند دوست داشتن و غمخوار بودن حمل کرد؛ ولی در صورتی که چنین قرینه‌ای وجود نداشته باشد، این واژه بر معنای اصلی قابل حمل خواهد بود. برای مثال در آیه «إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۶۱) لوط با برادر مردمی که بر آنان مبعوث گشته بود، خوانده شده است. با توجه به اینکه حضرت لوط از اهالی بابل بوده و با حضرت ابراهیم به شام آمده، و اهل آن دیار نبوده است، می توان گفت به دلیل دلسوزی یا به دلیل ازدواج با آن قبیله برادر آنان نامیده شده است. البته برخی قرآن پژوهان در قرینه بودن این وجه تردید کرده و گفته اند اینکه حضرت شعیب در یادکرد از اصحاب ایکه، برادر آنان خوانده نشده، از این روست که آنان را به پرستش ایکه متصف ساخته و برادر خواندن او نامناسب است؛ زیرا وی در این شیوه با آنان همراه و همراهی نبوده است؛ ولی وقتی از مدیننی ها به منزله یک قبیله یاد شده، بجاست که برادر آنان خوانده شود (ابن کثیر، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۱۹). این سخن مناقشه پذیر است؛ زیرا اولاً در هیچ یک از آیات، دلیلی بر اینکه پرستی آنان وجود ندارد؛ ثانیاً در برخی آیات از اصحاب ایکه نیز همانند مدیننی ها به منزله یک قبیله و قوم یاد شده ولی حضرت شعیب برادر آنان خوانده نشده است (ص: ۱۳). علاوه بر اینکه در هر سه آیه‌ای که آن حضرت برادر مدیننی ها خوانده شده، آیه در مقام دعوت به توحید و پرستش خدای یگانه و نهی از کم گذاشتن پیمان در معامله و در نتیجه فساد انگیزی در زمین و هشدار به عذاب روز قیامت است؛ از این رو اگر قرار باشد برادر خواندن آن حضرت نامناسب باشد اینجا نیز نامناسب است؛ زیرا حضرت با آنان در شرک، کم گذاشتن پیمان و کاستن از کالای مشتری در معامله و فساد در زمین همراه و همراهی نبوده است.

۷. ایکه و مدین در احادیث اسلامی

در منابع شیعی تنها یک روایت در تفسیر **جوامع الجامع** وجود دارد که بر اساس آن مدین و ایکه دو مکان متفاوت بوده اند و حضرت شعیب از طرف خداوند مأمور به هدایت دو قوم متفاوت می شود:

«إِنَّ شُعَيْبًا أَخَا مَدْيَنَ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ وَإِلَى أَصْحَابِ الْأَيْكَةِ» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۶۹). در تفسیر **مجمع البیان** روایتی از قتاده نقل می شود مبنی بر اینکه خداوند حضرت شعیب را به سوی دو امت فرستاد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۱۷). بیشتر منابع اهل سنت روایتی با همین مضمون از ابن مردویه و حافظ بن عساکر از طریق محمد بن عثمان بن ابی شیبّه با سند از ابن عمرو از رسول خدا نقل کرده اند: «قال رسول الله ﷺ: إن مَدْيَنَ وَأَصْحَابَ الْأَيْكَةِ أَمْتَانِ بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهِمَا شُعَيْبًا» (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۴۳؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ص ۷۷۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۰۳). برخی منابع اهل سنت نیز روایتی از سدی نقل می کنند که بر اساس آن حضرت شعیب به سوی دو قوم مبعوث شد: ایکه و مدین؛ و آنان به دو عذاب گرفتار شدند: اهل مدین به صیحه و اصحاب ایکه به گرمای سوزانی که سایه نداشت. پس خداوند ابری فرستاد که به امید نجات به سایه آن پناه بردند و خداوند همان ابر را عذاب آنان قرار داد. در این باره به آیه ۱۸۹ شعراء استشهد شده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۵۱۹؛ میبدی ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۳۸). در گزارشی از «عکرمه» و «سدی» آمده است که خداوند جز شعیب هیچ پیامبری را دو بار برنگزید: یک بار برای مدیننی ها، که خداوند با بانگی کشته آنان را کیفر داد، و دیگر بار برای ایکه ای ها که به عذاب روز سایه کیفر شدند: «ما بعث الله تعالى نبيا مرتين إلا شعيباً مرة إلى مدين فأخذهم الله تعالى بالصيحة، ومرة إلى أصحاب الأيكة فأخذهم الله تعالى بعذاب يوم الظلة» (ألوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۱۲). در مقابل این دیدگاه، تنها یک روایت در برخی تفاسیر شیعه و اهل سنت از ابن عباس نقل شده که بر اساس آن، اصحاب ایکه همان اهل مدین شمرده شده اند (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۵۸؛ طبرسی ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۳۱۷؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۸۹).

این روایات از نظر سندی دارای اشکال و مرسل اند، اما وجود روایت هرچند ضعیف در زمینه تعدد و تفاوت قوم ایکه و مدین در منابع فریقین و نبود روایتی درباره اتحاد آن دو قوم، اگر دلیل مستقلى هم به شمار نیاید، دست کم می تواند مؤید و شاهی بر این دیدگاه باشد. علاوه بر اینکه یک روایت مسند نیز در زمینه تعدد دو قوم وجود دارد، گرچه ابن کثیر آن را «غریب» و ناآشنا دانسته است (ابن کثیر، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۱۹). با این حال ابن عاشور با استفاده از ادله و شواهد دیگر در ذیل آن می نویسد:

اظهر این است که اهل ایکه قبیله ای غیر از اهل مدین اند و همان گونه که در تورات آمده، اهل مدین همان اهل خویشان حضرت شعیب از ذریه مدین بن ابراهیم از همسرش قطوره بودند که در سرزمین مدین در شرق الخلیل اسکان یافتند (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۸۹).

۸. ایکه و مدین در کتاب مقدس

گرچه بشر از گذشته دور به یادسپاری رویدادهای تاریخی و نقل آن برای دیگران و نیز به ضبط آن اهمیت می‌داد، برخی عوامل در خطای تاریخ‌نگاری نقش داشته‌اند. کسانی که رویدادی را دیده یا شنیده بودند احساسات درونی و تعصبات قومی خویش را در بیان رویداد دخالت می‌دادند. نیز تلاش حکومت‌های خودکامه بر این بوده که آنچه را به سودشان است اشاعه دهند و آنچه را به زیانشان است تحریف کنند یا جلوی ثبتش را بگیرند. علاوه بر این موارد، نقص ابزار اخذ و نقل خبر و نگهداری کتب از پوسیدن و عوامل دیگر موجب شده تاریخ پستوانه محکمی برای ایمنی از دروغ و خطا نداشته باشد. از این رو نه ثبت جریان‌های تاریخی در کتاب‌ها دلیل بر صحت آنهاست و نه عدم ثبت آنها دلیل فقدان اصل حادثه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۰).

در مقایسه کتاب مقدس و قرآن نیز ممکن است برخی از داستان‌های تاریخی قرآن در کتاب مقدس نیامده باشد و نیز به دلیل اینکه قرآن کتاب تاریخ و قصه نیست، برخی از قصص کتاب مقدس و کتب تاریخی در قرآن نیامده است. همچنین ممکن است برخی رویدادهای تاریخی به گونه‌ای که واقع شده‌اند در تاریخ نیامده باشند و از دست تحریف در امان نمانده باشند. از این رو یادکرد یک رویداد تاریخی در قرآن و نبود آن در کتب یادشده و نیز یادکرد واقعه‌ای تاریخی در کتب یادشده و نبود آن در قرآن دلیل بر خطای قرآن نیست؛ چنان‌که تفاوت گزارش تاریخی قرآن با آنچه در تاریخ و از جمله در کتاب مقدس آمده نیز ملازم با خطای قرآن نیست.

تذکر این نکته ضروری است که طبق باور متکلمان معاصر مسیحی، عهد عتیق (تورات کنونی) روایت‌هایی از موسی ﷺ و سرگذشت بنی اسرائیل بوده که تا سال‌ها پس از آن حضرت به صورت شفاهی نقل می‌شد. سخنان یادشده حدود قرن پنجم پیش از میلاد در مجموعه‌هایی گرد آمده و در یک کتاب به نام عهد عتیق تدوین شده است که تنها بخش اندکی از آن پیام مستقیم خداست (میشل، ۱۳۷۷، ص ۳۲). انجیل‌های موجود نیز وحی به حضرت عیسی ﷺ نیست؛ زیرا مسیحیان خود باور ندارند که به عیسی ﷺ وحی شده است و کتابی به نام انجیل داشته است و این انجیل‌ها گزارش سیره و سخنان آن حضرت توسط برخی از حواریان و پیروان ایشان است (مریل سی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۶-۱۳۸؛ توفیقی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ توماس میشل، ۱۳۷۷، ص ۴۳-۴۴).

در قصه حضرت شعیب ﷺ نخست باید روشن شود که آیا این قصه در تاریخ و کتاب مقدس ثبت شده است یا نه و در صورت ثبت شدن، با آنچه در قرآن آمده متفاوت است یا نه و میزان اعتبار آن چقدر است. با مراجعه به کتاب عهد عتیق درمی‌یابیم که از مکانی به نام ایکه یاد نشده است و با توجه

به ادله‌ای که پیش از این گفتیم، سخن نگفتن کتاب مقدس از ایکه، دلیل بر وجود خارجی نداشتن این مکان نیست. چنان‌که بسیاری از امکانه تاریخی و واقعی معاصر عهد عتیق در آن کتاب مورد اشاره قرار نگرفته‌اند. درباره مدین نیز تنها در یک فراز آن، سخنی آمده که از نظر محتوا شباهتی با برخی آیات قرآن دارد: در باب دوم از سفر خروج، ماجرای حضرت موسی ﷺ بیان شده است که پس از کشتن فردی مصری و فاش شدن راز آن، از ترس مجازات به شهری به نام «مدیان» می‌گریزد و در آنجا پس از مدد رساندن به دختران کاهن مدیان در سیراب ساختن گوسفندان، به خانه کاهن دعوت می‌شود. کاهن مدیان به نام «یترون» (Jethro) یا «رعوئیل» (Reuel) دخترش «صفوره» را به تزویج موسی ﷺ در می‌آورد و حضرت موسی ﷺ برای یترون چوپانی می‌کند (سفر خروج باب ۲ فراز ۱۳-۲۲). حال باید دید فردی که کتاب مقدس از آن با عنوان کاهن مدیان (یترون یا رعوئیل) نام می‌برد کیست. در قاموس کتاب مقدس، «یترون» کاهن یا امیر مدیان و پدرزن حضرت موسی ﷺ معرفی می‌شود که نامش «رعوئیل» خوانده شده است و طبق گفته این کتاب، لقب وی «یترون» و از نسل حضرت ابراهیم و قطوره بوده است (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۹۴۴). در باب هجدهم سفر خروج که گزارش داستان حضرت موسی ﷺ پس از نجات بنی اسرائیل از دست فرعونیان است، آمده در ملاقاتی که میان موسی ﷺ و پدرزنش صورت می‌گیرد، حضرت موسی ﷺ به استقبال پدرزنش بیرون می‌آید و او را تعظیم می‌کند و می‌بوسد. موسی ﷺ پدرزن خود را از آنچه خداوند با فرعونیان کرده بود آگاه می‌سازد و یترون بدین سبب شاد می‌شود و خدا را سپاس می‌گوید و به شکرانه این نجات قربانی می‌دهد و موسی و هارون ﷺ و دیگر مشایخ اسرائیل را اطعام می‌کند. آنان در حضور یترون نان می‌خورند و یترون به حضرت موسی ﷺ پند می‌دهد و موسی ﷺ به پنجاهای ایشان جامه عمل می‌پوشاند (سفر خروج باب ۱۸). با توجه به آنکه کاهل در اصطلاح کتاب مقدس به معنای پیشوای دینی است و نیز با توجه به ویژگی‌هایی که برای وی آمده است و حکایت از جلالت مقام و شأن یترون دارد، احتمال پیامبر بودن وی تقویت می‌شود.

به دلیل شباهت فراوانی که میان نقل این داستان در آیات قرآن و کتاب مقدس وجود دارد، «مدیان» بر «مدین» حضرت شعیب انطباق دارد (جواد علی، ۱۹۷۶م، ج ۱، ص ۴۵۱) و نیز می‌توان احتمال داد که «یترون» یا «رعوئیل» همان شعیب ﷺ باشد؛ چنان‌که گروهی از مفسران گفته‌اند نام سریانی شعیب ﷺ یترون است و رعوئیل که در زبان سریانی به معنای دوست خداست، لقب ایشان بوده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۶۶؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۸۶؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۰۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۱۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۲۹۳). از این نظر،

اختلافی میان آیات قرآن و عهد عتیق جز در ظاهر الفاظ نیست و ادعای اینکه در کتاب مقدس از فردی به نام شعیب نام برده نشده و تورات جایی به نام مدین نمی‌شناسد، بی‌مورد خواهد بود. تنها بحثی که در کتاب مقدس بدان پرداخته نشده داستان کم‌فروشی مردم مدین، و نهی پیامبر آنان از این کار و نیز وحدت و تعدد مکانی ایکه و مدین است.

۹. دیدگاه‌ها در مورد جایگاه مدین

محققان دربارهٔ جایگاه مدین دیدگاه‌های مختلفی مطرح ساخته‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۹.۱. معان

بنابر دیدگاهی که از سوی برخی قرآن‌پژوهان طرح شده سرزمین «مدین» یا شهر شعیب، بر شهر «معان» در استان معان کشور اردن تطبیق یافته که مسکن برخی از فرزندان حضرت اسماعیل بوده و مردمش با مصر، لبنان و فلسطین تجارت داشته‌اند (معطی، ۲۰۰۴م، ص ۱۱۲؛ بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷). امروزه «معان» (محافظة معان) نام استانی در کشور پادشاهی اردن است. این استان از بزرگ‌ترین استان‌های کشور اردن و در ۲۱ کیلومتری جنوب شهر عمان (پایتخت) اردن است؛ نخستین منطقه‌ای از خاک اردن که اسلام وارد آن شده است. در دوران خلافت امویان به این منطقه توجهی ویژه می‌شد و بناهای پرشماری در آن ساخته‌اند. از آثار دوران اموی می‌توان به شهر «قوم شعیب» اشاره کرد. معان نقطهٔ پیوند شهروندان و مهاجران سوریه و عراق بوده است، و راه‌آهن ارتباطی میان عراق و سوریه از این شهر می‌گذرد (شامی، ۱۹۹۳، ص ۹۳؛ لیب، ۱۹۹۰م، ص ۳۰۰).

۹.۲. میان خلیج عقبه تا کوه سینا

نویسندهٔ *قاموس کتاب مقدس* دو احتمال دربارهٔ سرزمین مدیان (مدین) بیان می‌کند: بنابر یک احتمال، سرزمین مدین از خلیج عقبه تا موآب و کوه سینا امتداد داشته و طبق احتمال دیگر این سرزمین از شبه‌جزیرهٔ سینا تا فرات را دربر می‌گرفته و قوم آنجا با فلسطین و لبنان و مصر تجارت داشته‌اند، که موسی نیز مدتی در آن ساکن بوده است (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۷۸).

۹.۳. مدین

بنا به نوشتهٔ یاقوت حموی در *معجم البلدان* مدین حضرت شعیب علیه السلام همان شهر مدین در ساحل دریای سرخ در مجاورت تبوک (محل جنگ تبوک)، و بزرگ‌تر از تبوک است. در همین شهر چاهی وجود

دارد که حضرت موسی علیه السلام از آن برای گوسفندان حضرت شعیب علیه السلام آب کشید و از ابوزید نقل می‌کند که وی آن چاه را که بر آن بنایی بوده مشاهده کرده است (حموی، ۱۹۷۹م، ج ۵، ص ۷۷-۷۸؛ جواد علی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۴۵۴). ابن‌کثیر نیز همین سخن را پذیرفته، جز اینکه در جایگاه این شهر به خطا رفته و سرزمین «مدین» را بر شهری میان حجاز و شام و در نزدیکی «معان» در کشور اردن از طریق حجاز تطبیق داده است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۰۱؛ ج ۴، ص ۲۹۴). خبر مدین در غزوهٔ زیدبن حارثه در *تاریخ ابن‌هشام* وارد شده است (ابن‌هشام، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۶۳۵). در شعر کثیر آمده است:

رهبان مدین والذین عهدتهم ییکون من حذر العقاب قعوداً
لو یسمعون کما سمعت حدیثها خرواً لعزّة رکعاً و سجوداً

(حموی، ۱۹۷۹م، ج ۵، ص ۷۷-۷۸)

از مفهوم شعر برمی‌آید که در زمان وی در مدین جماعتی از راهبان بودند که به پرستش پروردگار اشتغال داشتند و از ترس عقاب مجدّد می‌گریستند.

بطلمیوس نیز جایی را در کرانهٔ دریای سرخ با نام «مودیانا» (Modiana) یاد کرده که پژوهشگران آن را جایگاه مدین می‌دانند و مرزهای آن با مرزهای مدین که در کتاب‌های عربی آمده سازگاری دارد؛ چنان‌که یوسفوس فلاویوس مورخ یهودی از شهری به نام مدینا (Madiana) در شرق دریای سرخ نام می‌برد و آن را بر مدین منطبق می‌داند (جواد علی، ۱۹۷۶م، ج ۱، ص ۴۵۵).

به گفتهٔ یاقوت حموی، ایکه نیز با تبوک (محل جنگ تبوک) انطباق دارد و اهل تبوک نیز چنین اعتقادی دارند. تبوک محلی میان وادی‌القری و شام است و گفته شده که اصحاب ایکه در تبوک سکونت داشتند و شعیب علیه السلام از آنان نبوده بلکه اهل مدین بوده است (حموی، ۱۹۷۹م، ج ۲، ص ۱۴).

بررسی: دربارهٔ جایگاه ایکه و مدین شاهی از قرآن و نیز روایت صریحی از معصوم دیده نمی‌شود؛ ولی در برخی آیات و روایات اشاراتی وجود دارد که می‌تواند در نفی احتمالات دیگر مؤثر باشد. خداوند در آیهٔ ۷۸ و ۸۹ سورهٔ حجر دربارهٔ قوم لوط و اصحاب ایکه می‌فرماید: «فَاتَّقَمْنَا مِنْهُمُ وَإِنْهُمْ لَإِيَّامًا مَّبِیْنٍ». یکی از معانی «امام»، راه آشکار است که به دلیل مقصود واقع شدن و پیروی شدن به این نام نامیده می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۰). معنای آیه این است که خرابه‌های قوم لوط و اصحاب ایکه در کنار راهی قرار داشت که برای مردم زمان نزول آیات آشنا بوده و بقایا و آثار عذاب آنان مشاهده‌پذیر بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۸۵). با توجه به نزول سورهٔ حجر در مکه (معرفت، ۱۳۷۵، ص ۵۷) از آیه استفاده می‌شود که اهالی مکه با خرابه‌های ایکه آشنا بودند و در مسافرت‌ها می‌توانستند بقایا و آثار عذاب آنان را ببینند.

در منابع روایی *علی بن ابراهیم* قمی در تفسیرش روایتی نقل می‌کند مبنی بر اینکه مدین شهری در مسیر راه شام بوده است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۳۱). همچنین بر اساس روایت امام صادق علیه السلام که در آن *عبدالملک بن مروان*، امام باقر و امام صادق علیهما السلام را از مدینه به شام احضار می‌کند، آن حضرت در راه مدینه به شام و در بازگشت از شام به مدین حضرت شعیب علیه السلام برخورد می‌کند. از این روایت استفاده می‌شود که مدین در میانه راه مدینه به شام قرار داشته و بدین نام معروف بوده است (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۷۲). از شواهد قرآنی، روایی و تاریخی بر می‌آید که مدین و ایکه در جهت شمال غربی جزیره العرب در کنار بزرگ‌راه حجاز به شام بوده است. از این‌رو دو احتمالی که *قاموس کتاب مقدس* بیان داشته و مدین را بر شبه جزیره سینا تا فرات یا از خلیج عقبه تا موآب و کوه سینا منطبق دانسته است، صحیح به نظر نمی‌رسند.

نتیجه‌گیری

۱. خاورشناسان با مسلم انگاشتن پیش‌فرض‌هایی اثبات‌نشده بر خطای تاریخی قرآن در داستان اصحاب ایکه، اهل مدین و پیامبر آنان، حضرت شعیب علیه السلام اصرار دارند؛
۲. بر اساس آیات قرآن، پیامبر اهل مدین و اصحاب ایکه، حضرت شعیب علیه السلام بوده که آنان را از کم‌فروشی در معامله نهی می‌کند؛ ولی آنان به نهی وی توجهی نمی‌کنند و به عذاب روز سایه و صیحه آسمانی گرفتار می‌شوند؛
۳. طبق ادله و شواهد، ایکه و مدین دو مکان متفاوت بودند، ولی پیامبری واحد داشتند؛
۴. یادکرد قرآن از یک رویداد و نبود آن در کتاب مقدس و نیز تفاوت این دو کتاب، دلیل خطای قرآن نیست؛
۵. کتاب مقدس از ایکه سخن نگفته، ولی فرازهایی از آن درباره مدین و کاهن آنجا به نام یترون است که به دلیل همخوانی با آیات قرآن، این کاهن بر حضرت شعیب علیه السلام قابل انطباق است؛
۶. از نظر مکانی ایکه و مدین در جهت شمال غربی جزیره العرب در کنار بزرگ‌راه حجاز به شام بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. حکیمانه بودن تقدیم و تأخیرهای قرآن به نوعی مورد تأیید روایات نیز می‌باشد. در روایتی که از چگونگی حج حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله گزارش می‌کند، آمده است: آن حضرت پس از طواف و نماز به سمت صفا تشریف برده و سعی را از صفا آغاز نموده و می‌فرماید: «أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۴۹).

منابع

کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ۱۹۸۷م.

آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، چ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی‌تا، *التحریر و التئویر*، بی‌جا، بی‌نا.

ابن فارس، احمد، ۱۳۸۷، ترتیب معجم مقایس اللغة، ترتیب و تنقیح علی عسکری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

—، ۱۹۹۲م، *البدایه و النهایه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابن منظور، جمال‌الدین محمد، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.

ابن هشام، عبدالملک، ۱۳۵۵ق، *السیره النبویه*، مصر، دار الوفاق.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

بابایی، علی‌اکبر و دیگران، ۱۳۷۹، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

بلاسی، محمد السید علی، ۲۰۰۱م، *المعرب فی القرآن الکریم*، بنگازی، جمعیه الدعوه الاسلامیه العالمیه.

بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث.

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، ۱۳۸۰، *باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن*، چ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

توفیقی، حسین، ۱۳۸۹، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ سیزدهم، تهران، سمت.

جفری، آرتور، ۱۳۷۲، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس.

جواد علی، ۱۹۷۶م، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، چ دوم، بیروت، دار العلم للملایین.

جوالیقی، موهوب بن احمد، ۱۳۸۹ق، *المعرب من الکلام الاعجمی علی حروف المعجم*، بی‌جا، وزارت الثقافه، مرکز تحقیق التراث و نشره.

حقی بروسوی، اسماعیل، بی‌تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر.

حکیم، سیدمحمدباقر، ۱۳۷۷، *القصص القرآنی*، قم، اسماعیلیان.

حموی، یاقوت بن عبدالله، ۱۹۷۹م، *معجم البلدان*، بیروت، دار صادر.

خلف‌الله، محمد احمد، ۱۹۹۹م، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی.

راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم.

سبحانی، جعفر، ۱۳۷۳، «شعیب در مدین»، *درس‌هایی از مکتب اسلام*، سال ۳۴، شماره ۷.

سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.

شامی، یحیی، ۱۹۹۳م، *موسوعة المدن العربیة والاسلامیة*، بیروت، دار الفكر العربی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران.

____، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.

طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.

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

علی بن نایف، الشحوذ، بی‌تا، *النوبة والأنبیاء فی القرآن والسنة*، از کتب نرم‌افزار مکتبه الشامله.

عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمية.

فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *ترتیب کتاب العین*، قم، اسوه.

فرج‌اللهی، فرج‌الله، ۱۳۸۸، «آینه عبرت»، *درس‌هایی از مکتب اسلام*، سال ۴۹، شماره ۷.

قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة الله، ۱۴۰۹ق، *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، چ چهارم، قم، دار الكتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامية.

کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، مؤسسة الطبع والنشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.

گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۲ق، *المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

لیب، عبدالساتر، ۱۹۹۰، *قصّة الحضارة*، بیروت، دار المشرق.

محدثی، جواد، ۱۳۸۷، «سرگذشت‌های سازنده در قرآن اصحاب مدین»، *روان‌شناسی پیوند*، ش ۳۴۵-۳۴۷.

محمد بیومی، مهران، ۱۴۰۸ق، *دراسات تاریخیة من القرآن الکریم*، چ دوم، بیروت، دار النهضة العربیه.

مریل سی، تنی، ۱۳۶۲، *معرفی عهد جدید*، ترجمه ط، میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۵، *تاریخ قرآن*، تهران، سمت.

معطی، علی، ۲۰۰۴م، *تاریخ العرب السیاسی قبل الاسلام*، بیروت، دار المنهل اللبنانی.

میبدی، احمد بن ابی‌سعد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، چ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

میشل، توماس، ۱۳۷۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

هاکس، جیمز، ۱۳۸۳، *قاموس کتاب مقدس*، چ دوم، تهران، اساطیر.

یوسف امین، عبدالله، *صفحة کلام الحق فی الرد علی الاسلام*، ۱۶۰ شبهه قرآنی.

WWW.geocities.com/hidayatalmouslimoun.

The Encyclopedia-of-islam (1986) (new Edition)E.J.Brill (Leiden).

امروزه به دلیل گسترش علوم مختلف و رواج مباحث زبان‌شناسی جدید، پدیده تعدد معانی متون مختلف، از جمله قرآن کریم از جذاب‌ترین زمینه‌های تحقیقاتی است که می‌تواند بایی جدید به روی عالمان دین و دریچه‌ای تازه برای فهم متون دینی بگشاید.

از دیگر سو، پدیده پایان‌ناپذیری معانی قرآن اهمیت خاصی دارد و در کتاب‌های روایی و تفاسیر نیز، مطالب فراوانی در این باره آمده است. امیر مؤمنان^ع قرآن را اقیانوسی عظیم می‌داند که ژرفای آن درک نمی‌شود و کرانه‌هایش پایان نمی‌پذیرد (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۸)؛ دانشمندان مسلمان نیز با چشیدن قطره‌ای از این اقیانوس بی‌کران، به عظمت آن اعتراف نموده‌اند. به باور غزالی تحت هر لفظی از الفاظ قرآن کریم، دریاهایی از اسرار و گنج‌هایی از رموز قرار دارد (غزالی، ۱۴۲۱، ص ۲۲۸). ابن عربی نیز قرآن را اقیانوسی بی‌ساحل نامید و علامه طباطبایی، معانی متعدد قابل استناد به قرآن را از عجایب قرآن دانست که عقول را به تحیر می‌افکند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴۳).

اما کشف لایه‌های مختلف قرآن کریم و تکثیر معانی آن، مکانیسم خاصی دارد؛ همچنین، استنباط مفاهیم و معانی جدید از قرآن و ارتباط برقرار کردن میان آنها و زمینه‌های معرفتی گوناگون، روش‌شناسی ویژه‌ای می‌طلبد. پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که مطالعات مختلف نشانه‌شناسی تا چه اندازه می‌تواند این مکانیسم و روش را نشان دهد؟ آیا می‌توان با کمک مباحث نشانه‌شناسی کاربردی، از جمله نشانه‌شناسی لایه‌ای، پایان‌ناپذیری معانی قرآن و تعدد لایه‌های دلالتی آن را تبیین کرد؟

در ادامه پس از مفهوم‌شناسی واژگان، به کاربرست مطالعات نشانه‌شناسی لایه‌ای در قرآن کریم می‌پردازیم و پس از ارائه تاریخچه این بحث و معرفی واژگان کلیدی، با تفکیک ساختار درونی و برونی متن به کشف و استخراج لایه‌های مختلف معنایی و سطوح متعدد معارف آن می‌پردازیم.

پیشینه بحث

نشانه‌شناسی دانشی است که نشانه‌های ارتباطی را بررسی می‌کند. این علم در قرن بیستم پا به عرصه مباحث جدید زبان‌شناسی گذاشت. نخستین بار فردینان دوسوسور در دوره زبان‌شناسی عمومی، شکل‌گیری علمی‌ای پیش‌بینی می‌کند که آن را نشانه‌شناسی می‌نامد. تقریباً هم‌زمان با دوسوسور منطق‌دانی به نام چارلز ساندرز پیرس در امریکا نیز درباره طرح نشانه‌شناسی یا آن‌طور که او می‌نامید «Semiotics» کار می‌کرد. هیچ‌یک از آن دو از کار دیگری خبر نداشت، همین نکته

نشانه‌شناسی لایه‌ای آیات قرآن کریم با توجه به روابط درون‌متنی و بینامتنی

زهرا محققیان / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان
دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۰۷/۲۷

z.mohaghegh89@yahoo.com

چکیده

قرآن به‌عنوان منبع بی‌کران معارف الهی، سطوح و لایه‌های متنوع عرضی و طولی دارد. این گنجینه الهی به همراه روایات اهل بیت^ع مخاطبان را به بهره‌گیری از همه این سطوح و لایه‌های معنایی سفارش می‌کند. پژوهش حاضر تلاشی است برای معرفی و چگونگی استخراج این لایه‌ها در حوزه تخصصی دانش نشانه‌شناسی با معرفی نشانه‌شناسی لایه‌ای در مطالعات قرآنی.

یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که ابعاد گوناگون معنایی نص قرآن کریم، در روابط درون‌متنی و بینامتنی و به‌واسطه تعدد لایه‌ها و سطوح مختلف دلالتی آن در دو محور عمودی و افقی حاصل می‌شود. نص قرآن کریم علاوه بر تعدد لایه‌های مختلف در درون خویش (محور عمودی) که به‌واسطه ارتباط با نظام نشانگی درون آن حاصل می‌شود، در محور افقی نیز ابعاد گوناگون فلسفی، کلامی، علمی، سیاسی، روایی، عقلی و... دارد که هریک نمود عینی و متنی یک نظام رمزگانی‌اند. این ابعاد برای مفسر به‌واسطه دانش‌شناختی وی از رمزگان‌های مختلف حاصل می‌شود. بنابراین نشانه‌شناسی لایه‌ای روش مطلوبی است که این چارچوب را در اختیار مفسران قرار می‌دهد و بایی تازه برای فهم و کشف لایه‌های مختلف معنایی قرآن کریم می‌گشاید.

کلیدواژه‌ها: رمزگان، نشانه‌شناسی لایه‌ای، روابط درون‌متنی، روابط بینامتنی، دانش‌شناختی.

باعث شد که از همان ابتدا، دو گرایش متفاوت در نشانه‌شناسی پیدا شود: یکی نشانه‌شناسی فلسفی پیرس و دیگری نشانه‌شناسی سوسور که در آن، زبان، نقش عمده‌ای ایفا می‌کرد و بعدها به بزرگ‌ترین مکتب نشانه‌شناختی تبدیل شد.

راه این دو بنیان‌گذار را دیگرانی در طول قرن بیستم ادامه دادند. سنت نشانه‌شناسی سوسوری توسط اندیشمندانی چون یلمسلو، یاکوینسن، بارت، کریستوا و بودریا ادامه یافت. نشانه‌شناسی پیرسی را نیز متفکرانی همانند موریس، ریچاردز، سبئوک و دیگران پی گرفتند. نشانه‌شناسانی چون اکو نیز از دستاوردهای هردو شاخه در تحلیل‌های خود بهره گرفتند و تقریباً پیش‌بینی سوسور به واقعیت تبدیل شد و حوزه‌ای مطالعاتی به نام نشانه‌شناسی تثبیت گردید.

امروزه نشانه‌شناسی لایه‌ای به‌مثابه دیدگاهی نظری که زمینه‌ساز نوعی نشانه‌شناسی کاربردی است، زمینه را برای تحلیل گسترده متون از جمله متون مقدس در بستر رابطه تعاملی و چندسویه میان نظام‌های نشانه‌ای و لایه‌های متنی که شبکه‌ای پیچیده از روابط دلالتی را به وجود می‌آورد، فراهم می‌کند. درباره این شاخه از دانش نشانه‌شناسی، آثار بسیاری از چنلر، بارت، دینه سن، گیرو و... منتشر یافت که در آن به بررسی لایه‌های درونی متن پرداخته‌اند. بررسی لایه‌های بیرونی متن و تأثیر روابط بینامتنی در کشف معانی مختلف متن نیز، تألیفات گسترده‌ای همراه داشت و اندیشمندان غربی همچون ژولیا کریستوا، ریفاتر، ژرار ژنت و فیلیپ سولرس و نیز پژوهشگران عرب مانند الغدّامی، محمد خیر البقاعی و محمد عزّ آثاری مهم و درخور تقدیری از خود برجای گذاشتند که بسیاری از آنها نیز، به فارسی ترجمه شده است. اما به‌رحال در هر دو حوزه یادشده، جامعه علمی ایران، هنوز دوران طفولیت خود را سپری می‌کند و تنها آثاری چند از *فرزان سجودی*، *حمیدرضا شعیری*، *علیرضا قائمی‌نیا* و... به ثبت رسانده است. به همین دلیل فقدان تحقیقات مستقل و جامع در جامعه شیعیان، که به هر دو حوزه فوق، آن هم به‌طور هم‌زمان، پردازد و هر دو حوزه، هم سطح عمودی و هم در سطح افقی، را پوشش و در آیات قرآن کریم تطبیق دهد، به‌خوبی محسوس است.

گفتنی است بسیاری از مفسران، محققان و اندیشمندان اسلامی، چه در قالب کتاب و چه مقاله، در پرتو علم دلالات از انواع دلالات آیات قرآن کریم (دلالت مطابقی، تضمنی و التزامی) و لایه‌های مختلف معنایی آن سخن گفته‌اند؛ اما تاکنون هیچ‌یک از دریچه علم نشانه‌شناسی و از زاویه رویکردهای تازه معناشناسی به این دلالات نپرداخته‌اند. بنابراین دستاورد جدید پژوهش حاضر و امتیاز آن از دیگر پژوهش‌ها و تحقیقات قبلی، کاربست دانش نشانه‌شناسی در آیات قرآن کریم است؛ به‌گونه‌ای که نه تنها در

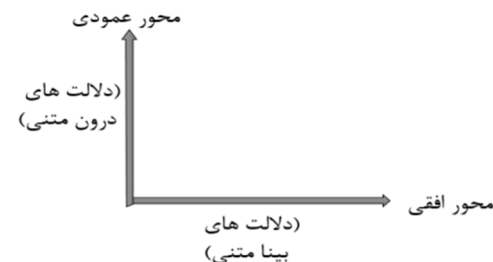
لایه‌های درونی نص (همانند علم دلالات)، بلکه به لایه‌های بیرونی آن و ارتباط نص با دیگر متون مرتبط نیز می‌پردازد و می‌کوشد با تکمیل نظریه نشانه‌شناسی لایه‌ای، نشان دهد آیا ممکن است نص قرآن کریم حاصل عملکرد نظام‌های مختلف نشانه‌ای که در قالب لایه‌های مختلف متنی تجلی می‌کنند، دانست یا نه؟ بی‌تردید، چنین مطالعاتی ابزار به فعلیت رسیدن استعدادهای نص را فراهم می‌کند و دلالت‌های پنهان آن را آشکار می‌سازد. امید است پژوهش حاضر، راه را بر تحقیقات بیشتر در این حوزه بگشاید.

مفهوم‌شناسی واژگان

الف) نشانه‌شناسی لایه‌ای

این شاخه از نظام نشانه‌شناسی مطالعه زبان در عرصه ارتباط، یعنی کارکرد واقعی هر نظام نشانه‌ای، طرحی انعطاف‌پذیر است که پویایی‌های زبان را در عرصه کاربرد اجتماعی توجیه می‌کند و کثرت دلالت نشانه‌ها را در موقعیت‌های متفاوت پاسخ می‌دهد. در حقیقت، نشانه‌شناسی لایه‌ای کارکرد ارتباطی و دلالتی نشانه‌ها را از منظر نظام‌های متکثر چندبعدی دخیل در دلالت می‌بیند، نه در ساحت تک‌بعدی و ایستای رابطه یک‌سویه میان زبان و سطح گفتار (سجودی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶). در چارچوب نشانه‌شناسی لایه‌ای، متن از لایه‌های متعددی تشکیل شده است که شاید برخی در مقایسه با دیگر لایه‌ها اصلی‌تر به نظر برسد، اما در دلالت‌های متن، همه لایه‌ها می‌توانند به یک اندازه اثرگذار باشند. معنا نیز حاصل برهم‌کنش میان لایه‌های متنی، دانش‌شناختی، رمزگان‌ها و... است؛ از این‌رو، هر نشانه‌ای اعم از زبانی و غیرزبانی در یک کنش ارتباطی، در دل نظام پیچیده‌ای از عوامل متعامل معنا می‌یابد (همان، ص ۱۵۸).

براین‌اساس، نشانه‌شناسی لایه‌ای آیات قرآن کریم نیز، کثرت دلالت نشانه‌ها را در موقعیت‌های متفاوت پاسخ می‌دهد و بر پایه این ادعا استوار می‌سازد که نص دو محور عمودی و افقی دارد و ابعاد معنایی گوناگون آن، به‌واسطه روابط درون‌متنی و بینامتنی حاصل می‌شود. در حقیقت، نص قرآن کریم افزون بر تعدد لایه‌های مختلف در درون خویش (محور عمودی) که به‌واسطه ارتباط با نظام نشانگی درون آن حاصل می‌شود، ابعاد گوناگون فلسفی، کلامی، علمی، سیاسی، روایی، عقلی و... نیز دارد (محور افقی) که هریک نمود عینی و متنی یک نظام رمزگانی‌اند (گیرو، ۱۳۸۰، ص ۷۹-۸۷). این ابعاد برای مفسر از راه توجه به رمزگان‌های مختلف موجود در هریک از نظام‌های یادشده و البته با توجه به ساختار متن، حاصل می‌شود. نمودار زیر ابعاد دلالتی مختلف نص را نشان می‌دهد:



ب) رمزگان (Code)

مجموعه قواعدی اند که براساس آن، عناصری انتخاب می‌شوند که با دیگر عناصر ترکیب شده و عناصری جدید می‌سازند (یوهانسون و لارسن، ۱۹۴۳م، ص ۷۳). بنابراین رمزگان به قوانینی اشاره دارد که عناصر یک نظام را به عناصر یک یا چند نظام دیگر پیوند می‌دهد و هردو طرف حاضر در مبادله پیام، واقعاً یا فرضاً، کاملاً یا بعضاً و یا مشترکاً، از این قوانین بهره می‌برند (سیبیک، ۱۳۹۱، ص ۶۸). نظام رمزگانی نیز، نظامی فراگیر و اجتماعی از قراردادهای هر حوزه نشانه‌ای است که می‌تواند با نقش محتوایی خویش در تفسیر متون، به کشف لایه‌های مختلف معنایی متن کمک نماید (سجودی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۵).

در تفسیر قرآن کریم نیز نظام‌های رمزگان به‌عنوان منابع تفسیر، متونی‌اند که به لحاظ ارتباط محتوایی و تأثیر آن در روشن‌ساختن مفاد آیات، بهره‌برداری می‌شوند. بنابراین نقش نظام‌های رمزگان، محتوایی است و مفسر پس از تبحر در علوم و کسب دانش‌شناختی لازم، از آنها در تفسیر بهره می‌گیرد و بدان‌ها استناد می‌نماید. بدین ترتیب، مثلاً عرفان، نوعی رمزگان است که در نظام نشانه‌ای عرفان قرار دارد و همه تفاسیر عرفانی ما از متن، براساس این نظام رمزگانی، یعنی متون عرفانی معنا می‌یابند.

اما از آنجاکه در برخورد با هر حوزه‌ای می‌توان رمزگانی برای آن قائل شد و سرانجام زنجیره‌ای بی‌پایان از رمزگان‌ها را در مقابل داشت، می‌توان در نگاهی سطحی، رمزگان‌ها را به دو دسته کلی زبانی و غیرزبانی تقسیم کرد. رمزگان‌های زبانی عبارت‌اند از متون مختلف مرتبط با نص، اعم از رمزگان علم، فلسفه، عرفان، روایات، عقل، کلام و غیره (گیرو، ۱۳۸۰، ص ۴۷). رمزگان‌های غیرزبانی نیز، می‌توانند شامل هنری، اشیاء، آیینی و... باشد (همان، ص ۱۳۴-۱۲۷). به‌طور کلی این رمزگان‌ها، متن را به مفهومی سیال تبدیل می‌کنند و امکان تحقق لایه‌های مختلف متن را فراهم می‌نمایند. نوشتار حاضر فقط به بررسی رمزگان‌های زبانی آیات قرآن کریم می‌پردازد.

ج) انواع روابط (درون‌متنی - بینامتنی)

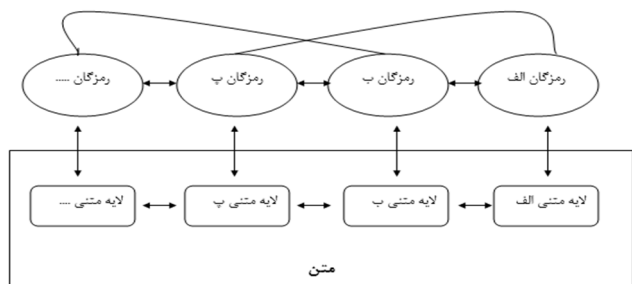
در نشانه‌شناسی لایه‌ای از دو طریق می‌توان به خوانش متن و از آنجا به کشف لایه‌های معنایی آیات راه یافت: نخست، روابط درون‌متنی یا درون‌نصی که روشی برای تفسیر متن با توجه به نشانگان و رمزگان‌های موجود در متن است (صفوی، ۱۳۷۸، ص ۶۱)؛ در این روش، مفسر با کمک نشانگان موجود در سراسر نص و نیز کلمات هم‌نشین و جانشین، سیاق و... معانی آیات و لایه‌های متعدد معنایی آن را تعیین می‌کند. تفسیر قرآن‌به‌قرآن، حاصل روابط درون‌متنی است؛

دوم، روابط بینامتنی که متون را از نظر صورت و معنا به هم پیوند می‌دهد. این اصطلاح کاربردهای گوناگون دارد و نوشتار حاضر بینامتنی را به معنای رابطه تفسیری متون با یکدیگر می‌داند که از برخی تعابیر اکو و کریستوا این معنا حاصل می‌شود. از نظر اکو، هر خواننده‌ای متن را با کمک تجاربش که برگرفته از دیگر متون است، می‌خواند و تجربه خواننده از قرائت متون دیگر، در نحوه قرائت وی از متن مؤثر است (گراهام، ۱۳۸۰، ص ۲۲)؛^۱ به بیان دیگر، در تفسیر بینامتنی به نحوه انعکاس و تأثیر متون در یکدیگر برای به فعلیت رساندن استعدادهای نص توجه می‌شود. در این نوع مطالعات، برای رسیدن به مراد جدی، نیازمند اطلاعات فرازبانی هستیم؛ زیرا در همه نصوص، مطالب علمی، فلسفی، کلامی و... به‌صورت بالفعل و صریح وجود ندارد (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۴۴۹). در تفسیر قرآن نیز مراد از تفسیر بینامتنی توجه به روابط نشانه‌شناختی و معناشناختی در سطوح مختلف است که متون دیگر می‌توانند با قرآن داشته باشند (همان، ص ۴۴۴).

د) روابط هم‌نشینی و جانشینی

روابط هم‌نشینی یکی از نشانه‌های زبانی است که مربوط به ترکیب کلمات در جمله یا کلام و نسبت‌های هم‌جواری آنهاست. واژگان در طول کلام، به دلیل زنجیروار بودنشان، با یکدیگر در تماس‌اند. به کلماتی که در جوار یک کلمه قرار گرفته‌اند، کلمات هم‌نشین آن کلمه گفته می‌شود (صفوی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷-۱۱۶)؛ مثلاً «هدایت» در آیه «انَّهُمْ فَتِيَّةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرَزَّاهُمُ هُدًى» (کهف: ۱۳)، به معنای «ایمان» و در آیه «فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸) به معنای «پیامبران و کتاب‌های آسمانی» است که تشخیص هریک، وابسته به سیاق و بافت زبانی واحدهایی است که بر روی محور هم‌نشینی در ترکیب با هم قرار گرفته‌اند. پس، مفهوم «هم‌نشینی» چیزی جز ارتباط یک عنصر زبانی با دیگر عناصر تشکیل‌دهنده زبان نیست.

ثابت- و لایه‌های دیگر بافتی و متغیرند. هر لایه‌ی متنی در ارتباط با دیگر لایه‌های متنی وجود دارد. این لایه‌ها در تعامل با هم و در تأثیر متقابلی که از هم می‌پذیرند، به‌مثابه‌ی متن و به‌مثابه‌ی عینیت ناشی از یک نظام دلالتگر تحقق می‌یابند و تفسیر می‌شوند (همان، ص ۴۷؛ بارت، ۱۳۷۰، ص ۶۱). این برداشت ارائه‌شده از متن در تصویر زیر نمایان شده است:



نمودار ۱: رابطه‌ی میان لایه‌های مختلف متن و رمزگان‌های متعدد آن

البته نباید تصور کرد این لایه‌ها صرفاً در کنار هم قرار می‌گیرند یا به هر طریقی ممکن است باهم مجاور شوند، بلکه باید گفت این لایه‌ها، هم سازمان درونی دارند و هم سازمان بیرونی و براساس روابط و نظم به‌خصوصی شکل می‌گیرند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ به بیان دیگر، در اینجا از یک‌سو با روابط درون‌رمزگانی روبه‌رو هستیم که نظام ارزشی نشانه‌های هر رمزگان را تعیین می‌کنند و پیوسته متأثر از لایه‌های متنی که تولید می‌شوند، متغیرند و ازسوی دیگر با روابط بینارمزگانی (بینامتنی) که تأثیر متقابل بین رمزگان‌ها را در پی دارد. بنابراین، روابط درون‌متنی ساختار درونی هر لایه‌ای از متن را تعریف می‌کند و روابط بینامتنی که بیانگر تأثیر متقابل لایه‌های متنی بر یکدیگر است، ساختار بیرونی هر لایه را مشخص می‌سازد (سجودی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۲).

درباره‌ی قرآن کریم نیز، لایه‌ها و دلالت‌های نص آن، هم سازمان درونی دارند و هم سازمان بیرونی. سازمان درونی آن، صرفاً در درون متن و با توجه به روابط درون‌متنی شکل می‌گیرد؛ از این نظر، هر لایه از نص قرآن کریم لایه‌های متعدد درونی دارد که در رابطه‌ی طولی با هم قرار داشته، براساس روابط درون‌متنی، کشف می‌شوند؛ اما سازمان بیرونی آن با توجه به روابط بینامتنی میان نص و دیگر متن‌ها و رمزگان‌های مختلف ظهور می‌یابد. از این نظر نیز، متن قرآن کریم سطوح مختلف معنایی دارد که در رابطه‌ی عرضی با یکدیگر قرار دارند. در ادامه تفصیل هریک از این دو سازمان در نظام قرآن کریم ارائه خواهد شد.

اما اصطلاح «جانشینی» رابطه‌ی یک عنصر با دیگر عناصری است که می‌توانند جای‌گزین آن شوند و مربوط به گزینش و نسبت‌های همانندی کلمات، در یک سخن، عبارت یا یک جمله است. در این مرحله، گزینش الفاظ و انتخاب آنها از محور جانشینی، براساس مشابهت و مجاورت با واژگان هم‌نشین صورت می‌پذیرد؛ زیرا واژگان، هنگام هم‌نشینی با واحدهای مختلف، معانی متفاوتی القا می‌کنند و هر واژه، همواره می‌تواند هرآنچه را که به‌گونه‌ای با آن مرتبط است، به ذهن متبادر کند (یاکوبسن، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳).

برای آنکه بتوان وارد بحث نشانه‌شناسی لایه‌های قرآن کریم شد، باید نخست به‌اختصار، شرحی از نظریه‌ی اکو در باب نشانه و رمزگان‌ها به‌دست داد.

نشانه به مثابه‌ی یک متن

اکو معتقد است هر نشانه‌ای در عمل یک متن است و امکان ندارد نشانه‌ای در کاربرد، به‌کلی منتزع و منفک و قائم به خود به‌کار برده شود؛ از همین رو، درواقع نشانه‌ای وجود ندارد؛ بلکه آنچه هست، فقط نقش نشانه‌ای است که بیانی را با محتوایی مرتبط می‌کند و به‌عنوان یک متن در کنش ارتباطی، برای جامعه‌ی انسانی نیز، قابل تشخیص است (اکو، ۱۳۸۷، ص ۲۰؛ احمدی، ۱۳۷۱، ص ۵۵)؛ مثلاً در متن قرآن اقلام محتوایی متعددی برای واژه «هدی» وجود دارد: قرآن، ایمان، توحید، شناختن، خواندن و... (پرچم و شاملی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۷-۱۱۷). از این نظر ما با حداقل پنج نقش نشانه‌ای برای «هدی» مواجه هستیم که در کنش‌های ارتباطی مختلف یا نظام‌های رمزگانی متعدد، هریک در مقایسه با دیگری پررنگ‌تر می‌شود.

با این توصیف اکو، علاوه بر نظامی که در آن نشانه در تقابل با نشانه‌های دیگر ارزش نشانه‌ای یافته، عناصر دیگری نیز از نظام‌های دیگر به‌طور هم‌نشین در مجاورت نشانه‌ای که در عمل و به مقصود عینی و عملی دلالت و ایجاد ارتباط به‌کار رفته است، حضور دارند که نه‌تنها اجزای جدایی‌ناپذیر آن کنش ارتباطی‌اند، بلکه امکان تفکیک آنها از فرایند دلالت نشانه نیز وجود ندارد (گیرو، ۱۳۸۰، ص ۴۶).

بنابراین، متن شبکه‌ای باز از لایه‌های متعدد خواهد بود که خود حاصل رمزگان‌های متفاوت‌اند. با توجه به متن، برخی لایه‌ها یا حتی گاهی یک لایه در مقایسه با لایه‌های دیگر اصلی‌تر است یا اصلی‌تر تلقی می‌شود و در تجلی‌های متفاوت متنی حضور ثابت دارد — البته نه تفسیر و دریافت

نشانه‌شناسی لایه‌ای آیات قرآن کریم

۱. تعدد لایه‌های دلالتی (کشف ساختار سلسله‌مراتبی درونی هر لایه با کمک روابط درون‌متنی)

همان‌گونه که پیش‌تر بازگو شد، متن شبکه‌ای باز از لایه‌های متنی متعدد است. ساختار درونی هر لایه که از دلالت‌ها و معانی متعددی تشکیل شده است و به‌عنوان معانی طولی متن به‌شمار می‌آید، براساس روابط درون‌متنی آن کشف می‌شود.

یکی از ویژگی‌های روابط درون‌متنی، تشابک دلالت‌هاست که از ویژگی‌های نشانه‌شناختی قرآن کریم نیز محسوب می‌شود. /کو با مبنا قرار دادن نظریه متز بیان می‌کند که در هر ارتباطی (به‌جز موارد نادر) ما نه با پیام که با متن سروکار داریم. متن نیز، حاصل هم‌زیستی رمزگان‌های (اصلی و فرعی) بسیاری است که در تعامل و تقابل با یکدیگر و نیز تأثیرپذیری از نشانه‌های نص، لایه‌های متعددی را برای فهم متن تشکیل می‌دهند؛ بدین ترتیب خواننده، کل یک عبارت از متن را با رجوع به رمزگان‌های موجود در آن دریافت می‌کند. بسیاری از زبان‌شناسان همانند گرماس و یلمسلو نیز، زبان را کلیتی متنی می‌انگارند که به کمک تجزیه و تحلیل می‌توان آن را به لایه‌های مختلف تقسیم کرد (دینه سن، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵).

مراتب دلالت نشانه‌شناختی متن

مرتبه نخست، دلالت مستقیم: در این سطح، نشانه شامل یک دالّ و یک مدلول است؛ دلالت ضمنی، دومین مرتبه دلالتی است که نشانه‌های (دالّ و مدلول‌های) مستقیم را به‌عنوان دالّ خود در نظر می‌گیرد و یک مدلول اضافی به آن الصاق می‌کند. مرتبه‌های دلالتی، یعنی همان دلالت مستقیم و ضمنی، با هم ترکیب می‌شوند تا ایدئولوژی‌ای به‌وجود آورند که به‌عنوان عضو سوم سلسله مراتب دلالت معرفی شده است (چندلر، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷-۲۱۲؛ گیرو، ۱۳۸۰، ص ۴۷؛ بارت، ۱۳۷۰، ص ۱۲۲). بدین طریق، مجموعه مدلولات یک نظام متنی کارکردهای نشانه‌شناختی گسترده‌ای به‌وجود می‌آورند که نه‌تنها با یکدیگر ارتباط، بلکه در بخش‌هایی اشتراک نیز پیدا می‌کنند (دینه سن، ۱۳۸۰، ص ۱۱۷-۱۱۶؛ گیرو، ۱۳۸۰، ص ۴۸). توصیف ایدئولوژیک نیز تنها بر همین اساس، به‌عنوان یک توصیف کلی و مشترک برای همه نظام‌های هم‌زمان، قابل پیش‌بینی است (بارت، ۱۳۷۰، ص ۶۱).^۲

در اینجا دو نکته بسیار مهم به چشم می‌خورد که در نشانه‌شناختی لایه‌ای، نقش چشمگیری دارد: نخست اینکه دلالت مستقیم به زنجیره‌ای از دلالت‌های ضمنی می‌انجامد و خود یک معنای متضمن و ابتدایی است و دوم اینکه، ترکیب دلالت‌های ضمنی و مستقیم، ایجاد ایدئولوژی می‌کند.

ایدئولوژی نه در معنای سیاسی یا اعتقادی، بلکه به‌عنوان یک دیدگاه کلی که فضای کلی حاکم بر متن را شکل می‌دهد. توجه به این ایدئولوژی، سبب می‌شود که خواننده بازخورد هم‌زمانی متن را در دوران امروز درک کند و به‌دنبال جست‌وجوی این دلیل برآید که چه چیز باعث می‌شود متنی متعلق به قرن‌ها پیش، امروز نیز بازمینی شود و توجه مخاطبان را به خود برانگیزد (کریمی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۴). این ویژگی به‌طور گسترده‌ای تنها در قرآن کریم مشاهده می‌شود و در متون دیگر به‌اندازه قرآن وجود ندارد.

این نوع تشابک و وحدت شبکه‌ای نه‌تنها در میان آیات مختلف، بلکه در میان بخش‌های گوناگون یک آیه نیز، وجود دارد که روابط هم‌نشینی و جانشینی، در نشانه‌شناسی لایه‌ای این بخش از متن، اهمیت ویژه‌ای دارد و اساس دریافت و تفسیر لایه‌های دلالتی متون تلقی می‌شود. درواقع روابط هم‌نشینی شیوه‌های متفاوتی است که عناصر درون یک آیه یا جمله از متن را به هم می‌پیوندد. نشانه‌ها از الگوهای جانشین انتخاب می‌شوند و براساس قواعدی (معنایی، نحوی) در کنار هم قرار می‌گیرند و سرانجام جمله یا آیه و درنهایت متن را تشکیل می‌دهند. در حقیقت، با مطالعه روابط هم‌نشینی قراردادهای قواعد ترکیب دست می‌یابیم که در زیربنای تولید و تفسیر متون قرار دارند. روابط هم‌نشینی اهمیت روابط جزء به کل را نمایان می‌سازند همانند سخن سوسور که این نکته را تأکید می‌کند: کل وابسته به اجزا است و اجزا وابسته به کل.

برای تبیین ساختار درونی لایه‌های نص قرآن کریم، می‌توان از این آیه یاد کرد: «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَكُلَّ شَيْءٍ بِهِ شَيْئًا» (نساء: ۳۶). معانی طولی یا لایه‌های درونی که به‌واسطه روابط هم‌نشینی و جانشینی و نیز توجه به شبکه‌های به‌هم‌پیوسته و رمزگان‌های موجود در دیگر آیات قرآن کریم در محور عمودی از این آیه فهمیده می‌شوند عبارت‌اند از:

۱. نباید بت‌ها را پرستید؛ ۲. اطاعت از غیرخدا (همانند شیطان) و خضوع و فروتنی در برابر آن، ممنوع است (یس: ۶۰)؛ ۳. همان‌گونه که از غیر نباید اطاعت کرد، از خواسته‌های نفس نیز در برابر خدا نباید پیروی نمود (جاثیه: ۲۳)؛ ۴. در هیچ حال، نباید از خدا غفلت و به غیر او التفات داشت (اعراف: ۱۷۹).

هریک از معانی یادشده، معانی طولی آیه است که از دیگر آیات قرآن کریم به دست می‌آیند. علامه طباطبایی برای تبیین آنها، به تحلیل سرشت زبان دین می‌پردازد و اینکه دین چاره‌ای جز این ندارد که برای بیان حقایق عالی و فراتر از فهم عامه مردم از این جنبه کمک بگیرد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۳۲-۳۰).

در مثال دیگری، می‌توان آیه زیر را مثال زد: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲) که معانی طولی یا لایه‌های درونی که در محور عمودی از این آیه فهمیده می‌شوند عبارت‌اند از:

۱. ایمان زمانی اثر خود را بروز می‌دهد که با بت‌پرستی (شرک جلی)، آلوده نشده باشد؛^۳
 ۲. کوتاهی در انجام وظایف بندگی (شرک خفی)^۴ نیز، ایمان را متزلزل و از آثار آن خواهد کاست (یوسف: ۱۰۶)؛
 ۳. هرگونه غفلت از یاد خداوند،^۵ خار راه محبت حق است و آدمی را از قرب الهی دور می‌سازد.
- از نظر علامه طباطبایی و دیگر مفسران، ایمان در آیه یادشده یعنی در «الَّذِينَ آمَنُوا»، مطلق ایمان به ربوبیت خداست؛ بنابراین برحسب سلسله‌مراتب آن ظلم، امنیت و اعتدال نیز، متفاوت می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۰۲؛ طبیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۳۷ و اکثر مفسران). براین‌اساس، آیه به‌طور کلی چنین نتیجه می‌دهد که امنیت و اعتدال فقط بر ایمانی مترتب می‌شود که صاحبش از جمیع این انواع، برکنار باشد «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲). بدیهی است هراندازه تقوای شخص و معرفت او به مقام پروردگارش بیشتر باشد، به معنای عمیق‌تر راه خواهد یافت و متناسب با آن، از انواع شرک جلی و خفی و اساساً هرگونه غفلت از یاد خداوند دوری خواهد گزید (همان، ص ۲۰۴-۲۰۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۱۸۸؛ امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶۰؛ طبیب، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۲۶).
- بیان این نکته ضروری است که دو نوع گسترش دلالتی که حاصل روابط درون‌متنی و غور در ساختار درونی هر لایه است، در آیات مشاهده می‌شود: گسترش مصداقی و گسترش مفهومی. در گسترش مصداقی، آیات در طول زمان مصداق و موارد جدیدی می‌یابند. علامه طباطبایی نیز در یکی از دو معنای جری به این صورت نظر دارد. در گسترش مفهومی نیز، آیات در طول زمان، دلالت‌ها و معانی جدیدی می‌یابند؛ در نتیجه نوعی تعدد دلالتی و معنایی هم با گذشت زمان در آیات پیدا می‌شود. این دلالت‌ها نافی یکدیگر نیستند (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۰۸)، البته یافتن دلالت‌ها و معانی جدید در طول زمان - دست‌کم در قرآن کریم - به معنای ایجاد معانی جدیدی که پدیدآورنده به آن توجه نداشته باشد، نیست؛ بلکه در طول زمان بر اثر عوامل گوناگون مانند تدبیر بیشتر در متن آیات و کشف حقایقی مرتبط با مضمون برخی آیات، ممکن است لایه‌ها یا دقایقی از معنای متن کشف شود که گذشتگان به آن توجه نداشته‌اند؛ ازاین‌رو می‌توان پی‌بردن به این لایه‌ها یا دلالت‌های درونی و مخفی آیات را از نظر مخاطبان نوعی گسترش مفهومی یا دلالتی آیات تلقی کرد.

باید توجه داشت کشف این ساختار سلسله‌مراتبی درون‌متن، اگر از حد قواعد فهم محاوره عقلایی فراتر رود و از سنخ شهود اهل معرفت باشد، تنها از معصومان^۶ پذیرفته خواهد بود و از دیگر مفسران، چنین علمی تنها برای خود ایشان یقینی و معتبر است و اگر در مقدمات آن، قصور یا تقصیری رخ نداده باشد، برای دیگران فقط در حد احتمال اعتبار دارد (بابایی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۶-۳۷۵).

اما نکته اصلی در کشف مراتب دلالتی متن، نه ایده‌های پنهان بر اثر، بل شیوه گنجاندن آنها در متن و نحوه استخراج آنهاست. این موضوع بدان سبب اهمیت دارد که ایده گفت‌وگوی با متن که در مباحث هرمنوتیک مدرن (هرمنوتیک فلسفی) رواج بسیار یافته است، از نظر برخی پژوهشگران با مباحث نشانه‌شناسی لایه‌های درونی متن تداخل می‌یابد و به نظر می‌رسد مرز جدایی این دو، همواره روشن نیست (احمدی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۵). درحالی که ایده گفت‌وگوی با متن، بر این فرض استوار است که هر متن، همواره حرف‌هایی دارد که از ما پنهان است و مخاطب متن، معنای متن را می‌آفریند. براساس این ایده، معنا یا معنای پنهان اثر، مواردی مادی نیستند که یک بار و برای همیشه کشف شوند. گونه‌ای راهنماهای به معنای یکدیگرند که چون به آنها دست یابیم، سرنخ مواد پنهان دیگر را می‌یابیم و می‌بینیم که پژوهش ما، نهایت ندارد (همان، ص ۲۰۴).

بارت نیز در کتاب *امپراطوری نشانه‌ها*، به این نکته اشاره می‌کند و معتقد است هیچ معنای مستقل و اصیلی که مد نظر مؤلف باشد، وجود ندارد و خواننده است که آنچه دوست دارد، به‌طور فعالانه و نه منفعل، از متن برداشت می‌کند (بارت، ۱۹۷۰م، ص ۱۸). به همین دلیل، هرمنوتیک مدرن (هرمنوتیک فلسفی) ذهنیت‌گراست و به نسبت در فهم می‌انجامد.^۷ این درحالی است که در نشانه‌شناسی تمرکز نه بر ماهیت فهم که روی ماهیت متعلق فهم است و با توجه به فرایند دلالت نشانه‌شناس لایه‌ای، متن را به مثابه‌ای دوال ناظر به واقع می‌بیند و با ابزار و قواعد نشانه‌شناختی زوایای پنهان و لایه‌های درونی آن را آشکار می‌سازد؛ ازاین‌رو نشانه‌شناسی درمقابل هرمنوتیک مدرن عینیت‌گراست (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۲-۵۳). البته این بدان معنا نیست که نشانه‌شناسی نقش خواننده را در خوانش و تفسیر متن نادیده می‌گیرد؛ زیرا رابطه معارف خواننده با متن رابطه فعلیت‌بخشی است و خواننده در پرتوی استنتاج متن و پرسش مبتنی بر معارف خود، استعدادها و قابلیت‌های متن را به فعلیت می‌رساند (همان).

اگر در خوانش هرمنوتیکی لایه‌های متن، مفسر باید با استنتاج و به کمک پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های خود به تفسیر متون و استخراج لایه‌های مختلف آن بپردازد، در نشانه‌شناسی لایه‌ای، مفسر

نخست باید مبادی ثابتی که برای تفسیر متون لازم است فرا گرفته، سپس به مطالعه متون پردازد؛ به همین دلیل، کشف لایه‌های مختلف در نشانه‌شناسی لایه‌ای، عقلانی و روش‌مند است و براساس قواعد مخصوص به خود انجام می‌گیرد.

۲. تعدد سطوح دلالی (کشف لایه‌های برون‌نصی با کمک روابط برون‌متنی)

این پرسش همواره مطرح می‌شود که آیا فهم نص، صرفاً فعالیتی درونی است که با رجوع به رمزگان‌های موجود در متن و توجه به محورهای هم‌نشینی و جانشینی و کشف روابط پیچیده موجود میان آیات پایان یابد؟ یا نه، مفسر برای فهم نص باید در فضای بیرون از نص نیز سیر کند و ارتباط دیگر متون را با نص در نظر بگیرد؟

از نظر طرف‌داران نشانه‌شناسی لایه‌ای، فهم نص تنها یک فعالیت درونی نیست، بلکه مفسر برای فهم نص باید به یک‌سری فعالیت‌های بیرونی نیز پردازد و در فضای بیرون از نص نیز سیر کند؛ بنابراین، نص علاوه بر طبقات مختلف دلالی، سطوح مختلف دلالی نیز دارد: دلالت‌های فلسفی، علمی، فقهی، کلامی، روایی و... هریک از این نوع دلالت‌ها به سطح خاصی تعلق دارند و از این نظر نص، سطوح مختلف دلالی دارد.

درحقیقت، با کاربرد نشانه‌شناسی لایه‌ای در فهم نص قرآن کریم، نه تنها فلسفه، کلام، عرفان، علوم و... در فهم قرآن کنار نمی‌روند، بلکه جایگاه هریک از آنها در فهم نص روشن می‌شود و همه آنها در چارچوبی جامع نگریسته و بررسی می‌شوند. فوکو در این‌باره می‌نویسد: «حد کتاب هرگز به وضوح روشن نیست؛ ورای عنوان، سطرهای نخستین و نقطه پایانی، ورای ترکیب‌بندی درونی شکل خودانگیخته‌اش، کتاب در درون نظامی از ارجاعات به کتاب‌های دیگر، متن‌های دیگر، جمله‌های دیگر گرفتار است و گره‌ای است در دل شبکه‌ای» (سجودی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱)؛ به همین سبب یکی از مهم‌ترین وظایف مفسر، تعیین رابطه نص قرآن با دیگر متون است.

بنابراین، برای کشف لایه‌های برون‌نصی، خواننده باید تا اندازه‌ای در فضای بیرون از نص نیز سیر کند و با کمک روابط بینامتنی و استمداد از رمزگان‌های مختلف، از هر متن مرتبط با نص برای فعلیت‌بخشی به استعدادهای آن کمک بگیرد. سپس برای اینکه از دستاوردهای حرکت در بیرون از فضای نص اطمینان خاطر یابد، باید به روابط درون‌نص نیز توجه کند؛ بدین ترتیب، استعدادهای متن شکوفا شده، به فعلیت می‌رسد.

البته شکل‌گیری دلالت‌های جدید برای متن، هرگز به معنای بی‌ضابطه بودن آنها نیست؛ چراکه هر معرفتی مهمان هر نصی، ازجمله نص قرآن کریم نمی‌شود. متن تنها به معارفی روی خوش نشان می‌دهد که تناسب ویژه‌ای با آن دارند. هر معرفتی هم نمی‌تواند استعدادهای نص را به فعلیت برساند؛ چه‌بسا از هزاران معرفت که در فضای متن وارد می‌شوند (مخصوصاً نص قرآن کریم) یکی ادامه بقا نیابد. یافتن ضوابط این ادامه حیات و بقا بسیار دشوار است، اما بی‌ضابطه نیست.

اما کارکردها و نقش‌های روابط بینامتنی در تفسیر فراوان است و نمی‌توان برای آنها محدودیتی قائل شد یا فهرست کاملی از آنها به‌دست داد؛ از همین‌رو، در ادامه تنها به ذکر نمونه‌ای از تفسیر قرآن اکتفا می‌شود که مفسران در آن به بررسی روابط بینامتنی پرداخته‌اند:

برای کشف لایه‌های برون‌نصی، گاهی می‌توان با کمک روابط بینامتنی، قیود پنهان معنا را آشکار نمود. متون علمی ازجمله متونی‌اند که می‌توانند چنین کارکردی داشته باشند. یکی از این موارد، متون نجومی است که در تفسیر آیه زیر، کانون توجه مفسران قرار گرفته است: «وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (ق: ۷).

برخی مفسران به این نکته اشاره کرده‌اند که معنای «مد» بسط دادن و گسترانیدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۴۰). هنگام نزول آیه، مشکلی در فهم آن برای عقول مردم عصر نزول وجود نداشت، اما با پیشرفت علم و اثبات کروی بودن زمین، برخی آیه یادشده را با علم در تعارض دانستند (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۷۷)؛ زیرا بسط زمین، بر مسطح بودن آن دلالت دارد. در حل این تعارض گفته‌اند که مراد آیه این نیست که زمین به‌صورت مطلق مبسوط و مسطح است و کروی نیست، بلکه مراد خداوند این است که در هر مکانی از زمین، آن را مبسوط می‌بینید، یعنی شخص در هر مکانی از زمین بایستد، آن را مسطح می‌بیند که این حقیقت، نه‌تنها با علم در تعارض نیست، بلکه تنها با کروی بودن زمین، سازگار و هم‌خوان است. اگر زمین، مربع مکعب یا چندوجهی بود، در همه مناطق مسطح به نظر نمی‌آمد. خلاصه، برای اینکه زمین در برابر دید ما مبسوط و مسطح باشد، باید کروی باشد. براین‌اساس، آیه به‌طور ضمنی بر کروی بودن زمین نیز، دلالت دارد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۳۲۶).

بنابراین با کمک نشانه‌شناسی لایه‌ای و توجه به روابط بینامتنی (علم نجوم) آشکار می‌شود که آیه قیود پنهان دارد و در اصل «مناطق مختلف زمین» مراد است و این نکته تنها با کروی بودن زمین هم‌خوانی دارد.

دانش‌شناختی

اکنون می‌توان این بحث را مطرح کرد که انسان چگونه می‌تواند به رمزگان‌ها (چه درون‌متنی و چه برون‌متنی) و نظام‌های حاکم بر آنها راه یابد؟ یا به دیگر بیان، امکانات رمزی آنها را بازشناسد و در فهم لایه‌های مختلف متن، آنها را به‌کار گیرد؟

در نشانه‌شناسی لایه‌ای نیز اعتقاد بر آن است که تا زمانی که خواننده به دانش‌شناختی مربوط که با تعامل میان رمزگان‌های موجود در سطح زبان و رمزگانی که در متن تجلی می‌کند، مجهز نباشد، نمی‌تواند به دریافت‌های صحیح و مناسب با متن راه یابد. مخاطب باید این اطلاع یا دانش را کسب کرده باشد؛ در غیر این صورت، حتی مجهز بودن به رمزگان زبان متن نیز، به او کمک چندانی نمی‌کند (سجودی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۸-۱۹۷)؛^۷ مثلاً در کشف لایه‌های درونی متن، که براساس رمزگان‌های موجود در آن انجام می‌گیرد، افراد با یکدیگر متفاوت‌اند، زیرا فهم همه لایه‌ها برای همه افراد، یک‌سان نیست و بسته به ظرفیت و حالات و استعدادهای درونی افراد، کشف لایه‌های درونی نص، در میان افراد مختلف، متفاوت است و توانایی خاصی می‌طلبد. چنانچه در تفسیر جمله «أُمُّ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا» ذیل آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أُمُّ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴) از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است: «برای تو قلبی است و گوش‌هایی که (راه نفوذ در آن است) و خداوند هرگاه بخواهد بنده‌ای را (به‌خاطر تقوایش) هدایت کند، گوش‌های قلب او را می‌گشاید، و هنگامی که غیر از این بخواهد بر گوش‌های قلبش مهر می‌نهد، به‌گونه‌ای که هرگز اصلاح نخواهد شد، و این معنای سخن خداوند است «أُمُّ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۴۱).

آنچه از شرایط مفسر به اخلاص، ایمان، عمل صالح، تقوا و نظایر آنها تعبیر می‌شود و نیز آنچه برخی مفسران و دانشمندان علوم قرآنی در منابع تفسیر به‌عنوان واردات قلبی، الهامات، شهود عرفانی و... مطرح می‌کنند، شرایط، زمینه‌ها و مقدمات راه‌یابی به این بخش از متن یعنی لایه‌های درونی آن به‌شمار می‌آید.

به‌منظور کشف لایه‌های برون‌نصی نیز، که با کمک روابط برون‌متنی، انجام می‌گیرد، تا زمانی که خواننده با دیگر رمزگان‌های مرتبط با متن آشنا نباشد، نمی‌تواند به دریافت‌های صحیح و مناسب با متن راه یابد؛ برای نمونه، مفسری که با متون فلسفی آشنا نیست، هر اندازه هم به روابط درون‌نصی توجه کند، هرگز نمی‌تواند به لوازم و دلالت‌های فلسفی آیات دست یابد. دلالت‌های گوناگون نص در فضای متون مختلف شکوفا می‌شوند و هر قدر آشنایی مفسر با آنها بیشتر باشد، به‌همان اندازه امکان این کار فراهم می‌آید که به دلالت‌های بینامتنی نص دست یابد.

بنابراین، برای کشف لایه‌های مختلف کلام الهی (چه درونی و چه بیرونی) و استنباط صحیح مراد خداوند، مفسر باید از دانش‌شناختی لازم (چه توانمندی‌های روحی و چه توانمندی‌های علمی) برخوردار باشد تا بتواند در پرتو آن، توانمندی لازم برای تفسیر قرآن را برطبق قواعد آن به دست آورد (بابایی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۸). اهمیت آشنایی با دانش‌شناختی تا اندازه‌ای است که بسیاری از دانشمندان علوم قرآنی همانند سیوطی، زرکشی و نیز بیشتر مفسران در مقدمه تفاسیر خود به این موضوع پرداخته‌اند و هریک به فراخور تبحر و تخصص خود، ضرورت بهره‌مندی از این دانش‌های شناختی و نیز کمیت و نقش هریک را کانون بحث و تذکر قرار داده‌اند.

در پایان باید به این نکته نیز اشاره کرد که نظام‌های رمزگان در تعاملی دوسویه توسط دانش‌شناختی گسترش می‌یابند و خود به بسط و گسترش آن دانش نیز، کمک می‌کنند (سجودی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۸)؛ مثلاً در تفسیر قرآن کریم، ممکن است مفسری که از علم رجال و درایه و اصول آگاهی ندارد، به‌خطا از روایتی که به‌دلیل ضعف سند یا دلالت، شرایط لازم را ندارد، بهره گیرد و براساس آن فهمی نادرست از آیه را تفسیر آیه پندارد. در این‌باره استفاده نادرست مفسر از منبع روایات، معلول عدم آگاهی وی از دانش‌شناختی لازم مفسر است؛ ازسوی دیگر، مشخص شدن منابع تفسیر در تعیین دانش‌شناختی مورد نیاز مفسر تأثیر دارد؛ مثلاً اگر روایات معتبر یکی از منابع تفسیر و نظام‌های رمزگانی مورد نیاز مفسر به‌شمار آید، علوم‌ی که در شناخت اعتبار یا مفاد روایات مؤثرند مانند علم رجال و علم درایه در قلمرو علوم مورد نیاز مفسر قرار می‌گیرند و مفسر به‌منظور بهره‌برداری بهتر از روایات، باید این علوم را فراگیرد.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم لایه‌های متعدد طولی و عرضی بسیاری دارد که کشف آنها، روش‌شناسی خاصی می‌طلبد. یافته‌های پژوهش، حاکی از آن است که مطالعه قرآن کریم با رویکرد نشانه‌شناسی لایه‌ای، نشان می‌دهد قرآن کریم از لایه‌های دلالتی متعددی برخوردار است که هم سازمان درونی دارند و هم سازمان بیرونی. سازمان درونی آن، صرفاً در درون متن و با توجه به روابط درون‌متنی مختلف ازجمله تشابک دلالت‌ها و توجه به روابط هم‌نشینی و جانشینی رمزگان‌های موجود در متن شکل می‌گیرند.

سازمان بیرونی آن با کمک روابط بینامتنی میان نص و دیگر متن‌ها و رمزگان‌های مختلف، دلالت‌ها و سطوح مختلف معنایی دیگری هم برای آن پیدا می‌شود که در رابطه عرضی با یکدیگر قرار دارد و استعدادهای نهفته موجود در آن را آشکار می‌سازند. برای راه‌یابی به این

پی‌نوشت‌ها

۱. البته این مطلب کلیت ندارد، اما فی‌الجمله می‌توان تأثیر سایر تجارب خواننده را در نحوه قرائت وی از متن پذیرفت؛ زیرا برخی متون یا برخی عبارات به قدری در مقصود شفاف و صریح‌اند که تجارب دیگر چندان تأثیری در نحوه برداشت از آنها – دست‌کم در لایه‌های رویین معنا – ندارد.
۲. اشاره به این نکته ضروری است که مراتب دلالتی متن، مشابه دیدگاه مفسران و دانشمندان علم اصول در این زمینه است. این موضوع بحثی تطبیقی را در این زمینه می‌طلبد که فراتر از گنجایش این پژوهش است.
۳. اگرچه در آیه، واژه ظلم به کار رفته، اما با توجه به بافت زبانی و سیاق آن، منظور از آن، ظلم و ستم معینی است که درخصوص ایمان اثر کرده و آن را می‌پوشاند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۰۰). مفسران آن را به معنای «شرک» دانسته‌اند؛ زیرا شرک هرگز با ایمان جمع نمی‌شود (همان؛ بیضاوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۵؛ ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۶۲؛ آلوسی، ۱۳۴۵، ج ۷، ص ۲۰۷؛ بروسوی، ۱۳۰۶، ج ۱، ص ۶۵۰؛ مغنیه، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۲۱۶؛ طبری، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۱۶۷؛ میسیدی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۴۰۸). بنابراین بت‌پرستی، معنای مطابقی آیه است. همچنین این معنا از آیات زیر نیز قابل کسب است: «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُقُونَ» «فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ» «ثُمَّ نُكْسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْظُقُونَ» (انبیاء: ۶۳-۶۵).
۴. شرک خفی شامل انواع زیر است که براساس درجه تقوای شخص، عبارت‌اند از: انواع گناهان کبیره، هواپرستی، ارتکاب مکروهات و ترک مستحبات، اشتغال به مباحات، گناهان اخلاقی و انحرافات فکری.
۵. از نظر عارفان واصل و کاملان طریق معرفت، یکی از انواع این غفلت (شدیدترین ظلم)، تجاوز کردن به مقامات و حدود الهی است؛ به‌گونه‌ای که در شناسایی صفات و اسماء او و در معرفی مقامات عظمت او قصور و تقصیر شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۶۶).
۶. درحالی‌که هرمنوتیک کلاسیک (سنتی) از وحدت معنایی متن دفاع می‌کند و هرمنوتیک را به‌منزله یک هنر یا فن و تکنیک در خدمت وصول به این معنای نهایی قرار می‌دهد، هرمنوتیک فلسفی – به‌ویژه در قرائت هایدگر و گادامر – با تأکید بر گفت‌وگوی متن و مفسر، این ادعا را که «قصد مؤلف» هدف تفسیر متن است کنار می‌زند و راه را برای پذیرش تکثرگرایی (پلورالیزم) در این ایده هموار می‌کند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹). البته در دوران معاصر نیز نحله‌هایی از هرمنوتیک عینی‌گرا پدید آمده که بر امکان فهم عینی و ثابت و فراتاریخی اثر تأکید دارد. از نظر این هرمنوتیک معنای متن، واقعیتی مستقل از مفسر است؛ و این واقعیت ریشه در قصد مؤلف دارد و مفسر می‌تواند به این معنای عینی و واقعی دست یابد. امیلیو بتی (حقوق‌دان معروف ایتالیایی متولد ۱۸۹۰) و اریک دونالد هرش (متفکر آمریکایی متولد ۱۹۲۸) از مدافعان سرسخت عینی‌گرایی در تفسیر متون هستند (همان، ص ۴۳۴-۴۳۵ و ۴۵۷).
۷. جهت تبیین بهتر تفاوت نظام‌های رمزگان با دانش‌شناختی، می‌توان گفت: نقش دانش‌شناختی که به‌عنوان علوم مورد نیاز مفسر در تفسیر شناخته می‌شود، نقش ابزاری است؛ اما نظام‌های رمزگان به‌عنوان منابع تفسیر، اموری است که به لحاظ ارتباط محتوایی و تأثیر آن در روشن ساختن مفاد آیات، مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. بنابراین نقش نظام‌های رمزگان، محتوایی است و مفسر پس از تبحر در علوم و کسب دانش‌شناختی لازم، از آنها در تفسیر بهره می‌گیرد و بدانها استناد می‌کند. برای مثال، علوم ادبی (صرف و نحو و معانی و بیان) که نقش ابزاری دارند، دانش‌شناختی بوده و از علوم مورد نیازند، اما روایات که نقش محتوایی و معرفتی دارند، منبع به‌شمار آمده و جزو نظام‌های رمزگانی جهت تفسیر محسوب می‌شوند.

منابع

آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

احمدی، بابک، ۱۳۷۰، *ساختار و تأویل متن*، کرج، پایا.

____، ۱۳۷۱، *از نشانه‌های تصویری تا متن*، تهران، نشر مرکز.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، بی‌تا، *تفسیر القرآن العظیم*، بی‌جا، دار الفکر.

امین اصفهانی، سیده نصرت، ۱۳۶۱، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان.

اکو، اومبرتو، ۱۳۸۷، *نشانه‌شناسی*، ترجمه پیروز ایزدی، تهران، نشر ثالث.

بابایی، علی‌اکبر و عزیزی‌کیا، غلامعلی و مجتبی روحانی، ۱۳۸۵، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

بارت، رولان، ۱۹۶۷م، *عناصر نشانه‌شناسی*، ترجمه مجید محمدی، تهران، انتشارات الهدی.

برسوی، اسماعیل حقی بن مصطفوی، ۱۳۰۶ق، *روح البیان*، بی‌جا، مطبعة العثمانیه.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

پرچم، اعظم و شاملی، نصرالله، ۱۳۹۱، *نقش و کارکرد اشتراک معنوی و سیاق در دانش وجوه قرآن و ترجمه‌های فارسی قرآن*، اصفهان، پیام علوی.

چندلر، دانیل، ۱۳۸۷، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران، سوره مهر.

دوسوسور، فردینان، ۱۳۷۸، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران، هرمس.

دینه سن، آنه ماری، ۱۳۸۰، *درآمدی بر نشانه‌شناسی*، ترجمه قهرمان ظفر، آبادان، پرسش.

سجودی، فرزانه، ۱۳۸۳، *نشانه‌شناسی کاربردی*، چ دوم، تهران: قصه.

سیبیاک، تامس آلبرت، ۱۳۹۱، *نشانه‌ها: درآمدی بر نشانه‌شناسی*، ترجمه محسن نوبخت، تهران، نشر علمی.

صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، مؤلف.

صفوی، کورش، ۱۳۷۸، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران، سوره مهر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.

____، بی‌تا، *قرآن در اسلام*، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.

طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.

عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.

غزالی، ابی‌حامد، ۱۴۲۱ق، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر.

قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۹، *بیولوژی نص* (نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کریمی، فرزاد و غلامحسین‌زاده، غلامحسین و قدرت‌الله طاهری، ۱۳۹۱، «سبک‌شناسی روایت در شعر اخوان ثالث با تأکید بر نقد روایی نشانه‌ها»، *کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، ش ۲۴، ص ۷۲–۴۳.

گیرو، پیرو، ۱۳۸۰، *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، تهران، آگاه.

گراهام، آلن، ۱۳۸۰، *بینامتنیت*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.

مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.

مغنیه، محمدجواد، *الکاشف*، ۱۴۲۴ق، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی‌سعد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.

واعظی، احمد، ۱۳۸۰، *درآمدی بر هرمنوتیک*، قم، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

یوهانسون، یورگن دینس و لارسن، سوند اریک، ۱۹۴۳م، *نشانه‌شناسی چیست؟*، ترجمه سیدعلی میرعمادی، تهران، ورجاوند.

یاکوبسن، رومن، ۱۳۸۰، *قطب‌های استعاره و مجاز*، ترجمه کوروش صفوی، تهران، حوزه هنری.

مقدمه

یکی از چالش‌هایی که در مباحث اعتقادی از جمله خداشناسی با آن روبه‌رویم، این است که آیا استنباط مسائل هستی‌شناسانه به‌ویژه مسائل بنیادین آن، از طریق ظواهر آیات و روایات، امکان‌پذیر است یا نه؟ اگر بگوییم چنین امکانی وجود دارد، آیا شرایطی در آن باید در نظر گرفته شود یا نه؟ این بحث، از مسائل میان‌رشته‌ای است که هم در علم اصول^۱ و هم در برخی کتب کلامی^۲ و هم در مقدمه یا مدخل تفاسیر^۳ مطرح شده است. همچنین مقالات پرشماری در این زمینه نگاشته شده که از جمله آنها می‌توان به مقاله ارزشمند «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، نوشته استاد آملی‌لاریجانی اشاره کرد. البته این بحث اساسی دارای ابعاد مختلفی است که تدقیق در آنها، نیازمند تأمل فراوان است و پرداختن به همه آنها در راستای موضوع این مقاله نیست. در این مقاله ادله موافقان و مخالفان را با تفصیل بیشتری نسبت به مقالات پیشین بیان و تحلیل می‌کنیم.

همان‌گونه که می‌دانیم، در استنباط احکام ناظر به عمل از روایات معصومین^ع سه مسئله را باید بررسی کرد:

۱. صدور: از حیث صدور، روایات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی خبر متواتر که به سبب تواتر یقین به صدورش داریم. البته یقین به صدور این دسته، یقین منطقی نیست، بلکه یقین عقلایی است که هرچند احتمال مخالفتش با واقع هست، عقلاً به چنین احتمالی توجه نمی‌کنند. دسته دیگر، خبری است که متواتر نیست و از همین رو گمان به صدورش از معصوم^ع داریم و به این خبر اصطلاحاً «خبر واحد» گویند.^۴ بحثی که در علم اصول، با عنوان «حجیت خبر واحد» ارائه می‌شود، در همین دسته از اخبار است و محور آن، احراز صدورش از معصومین^ع است؛ وگرنه در دو دسته پیشین، نیازی به دلیل برای اثبات حجیتش نداریم. در این مقاله ما در پی اثبات حجیت خبر واحد نیستیم، بلکه آن را به کتب اصول فقه وامی‌نهیم^۵ و می‌پذیریم که خبر واحد، بدون قرینه نیز در فروع فقهی حجت است؛

۲. جهت صدور: مراد از جهت صدور آن است که بررسی کنیم آیا روایت در مقام بیان حکم واقعی خداست یا نه؟ زیرا احتمال دارد که روایتی از معصوم صادر شده باشد، ولی نه برای بیان حکم واقعی، بلکه مثلاً امام به دلیل تقیه^۶ یا توریه^۷ و... آن روایت را بیان کرده است. بنابراین در بحث درباره هر روایت، احراز عدم تقیه و دیگر جهات صدور بایسته است که گاه به صورت قطعی احراز می‌شود و گاه با اصول عقلایی یا اصول عملیه، دلیلی بر جهت صدور آن اقامه می‌گردد؛^۸

کارآمدی روایات در کشف معارف اعتقادی دین

soleimani@hekmateislami.com

sam61783@yahoo.com

عسکری سلیمانی امیری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^عکه سیدعلی ملکیان / دانش‌پژوه کارشناسی ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۰۴

چکیده

مسئله پژوهش پیش‌رو این است که آیا می‌توان در اعتقادات بر اخبار آحاد تکیه کرد یا خیر؟ برآنیم نشان دهیم که امر اعتقادات با تکالیف فقهی تفاوتی آشکار دارد. بدین منظور نگاهی به ادله حجیت اخبار می‌افکنیم و میزان کارآمدی آن را در قلمرو واقعیات و اعتقادات بررسی می‌کنیم. حاصل بررسی اینکه در این قلمرو نیاز به یقین داریم، حال آنکه روایات حتی اگر متواتر باشند، نهایتاً علم به صدورشان می‌یابیم؛ ولی از آنجاکه احتمال تقطیع، نقل معنا، پایین بودن سطح فهم برخی روات، تقیه و توریه و... در روایات وجود دارد، اطمینان یافتن به مدلول آنها دشوار است و محتوای آنها در بسیاری موارد یقین‌آور نخواهد بود. از دیگر سو، در مقام کشف حقایق بر خلاف مباحث فقهی جای جعل اعتبار و حجیت نیست؛ ازاین‌رو روایات در حیطه استنباط واقع و بیان اعتقادات با شرایطی سخت‌تر از روایات فقهی روبه‌رویند.

کلیدواژه‌ها: حجیت روایات، اعتقادات، معارف دین، کشف واقعیات.

که احتمال تقيه، توريه و مانند آن را می‌دهیم باید دقت بیشتری به خرج دهیم؛ زیرا این‌گونه موارد موجب می‌شوند که به‌آسانی نتوان به مضمون خبر اعتماد کرد. بنابراین هرچند ظاهر روایات معصومین^ع را باید اخذ کرد، بسنده کردن به آن کافی نیست؛ بلکه در اعتقادات با قراین لُبّی که قراین عقلی‌اند، باید تحلیل و بررسی کرد.

دلیل این حساسیت در امور اعتقادی هم آن است که در اینجا، بحث نظر و عقیده و مطابقت آن با واقع است، نه عمل، و تا هنگامی که برای شخص، قطع حاصل نشود، به صرف مفاد خبر، واقع برای او کشف نمی‌شود؛ چون حجیت چه به معنای معذرت و منجزیت باشد (خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۸۹) و چه به معنای آنچه معتبر است و در مقابل مولا احتجاج‌پذیر است (امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۸۴)، به مقام عمل مرتبط است، نه به مقام نظر و عقیده. همان‌گونه که علامه طباطبایی نیز گفته: «در مقام نظر، به دنبال کشف واقعیت از قول معصوم^ع هستیم و نمی‌توان گفت که این را واقع، اعتبار کن و با اعتبار و فرض نمی‌توان امری را که کاشف از واقع نیست، کاشف از واقع قرار داد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۵۱).

پس ادله نقلی باید سنداً و دلالتاً در حد یقین باشند تا برای اعتقادات، بتوان به آنها تمسک کرد؛ چه این دلیل، ظاهر یک آیه قرآن باشد و چه خبر واحد یا متواتر باشد؛ زیرا در آیات قرآن و اخبار متواتر، یقین به صدور داریم؛ ولی از جهت دلالت، اینها همیشه نص و یقین‌آور نیستند، بلکه در بیشتر موارد، ظاهر و ظنی‌اند. در تمسک به ظواهر نیز باید نخست به دنبال قرینه لُبّی^۱ گشت و به صرف یافتن ظاهر نمی‌توان به نظر معصوم^ع پی برد. پس اگر قرینه لُبّی، متصل یعنی قرینه عقلی بدیهی یا در حکم بدیهی باشد، مانند ضروری‌های دین، دلیل ظاهری را از ظاهرش برمی‌گرداند؛ ولی اگر قرینه عقلی، نظری باشد، باید بررسی شود و اگر یقینی شود، معنای ظاهری را تغییر می‌دهد (نقل از آیه‌الله جوادی آملی، از کتاب: علی مروارید، ۱۳۸۱، ص ۱۹).

البته بحث عدم اعتبار ظن در عقاید، درباره حاضران در عصر حضور ائمه^ع نیز مطرح است؛ زیرا اولاً در موارد بسیاری، خود شخص، روایت را از معصوم نمی‌شنیده است بلکه دیگران برای او نقل می‌کرده‌اند؛ پس یقین به صدور نمی‌یافته؛ و ثانیاً همان شخصی هم که به گونه مستقیم از معصوم^ع، مطلبی را می‌شنید، باید نسبت به جهت صدور کلام و دلالتش قطع حاصل می‌کرد تا بتواند در عقاید خود بدان تمسک کند.

به نظر می‌رسد که فهم نظر معصوم^ع درباره واقعیات خارجی با چندین دشواری روبه‌روست:

۱. اختلاف سطح روایات: ائمه به حسب اختلاف درجه فهم افراد، مطالب و حقایق را متفاوت ارائه

۳. دلالت: پس از احراز صدور روایت از معصوم و احراز صدورش برای بیان حکم واقعی، نوبت به بحث دلالتی روایت می‌رسد؛ یعنی بحث در باب اینکه آیا آن روایت، حکم مورد ادعا را ثابت می‌کند یا نه؟ روایات از این جهت به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) روایاتی که نص در مقصودشان هستند. دلالت این قسم، به سبب یقینی بودنش، حجت است و نیازی به اثبات حجیت ندارد؛ ب) روایاتی که دلالت آنها در حد ظهور است؛ یعنی این احتمال وجود دارد که مراد گوینده، غیر از آن چیزی باشد که روایت در آن ظاهر است. حجیت قسم دوم، نیاز به دلیل دارد؛ چون دلالت این قسم، بیش از «ظن» نیست و اصل اولی، عدم حجیت ظن است که برای خروج از این اصل اولی، نیاز به دلیل خاص داریم.^۲ البته به نظر می‌رسد حجیت ظواهر، علاوه بر استنباط حکم فقهی، برای کشف واقع نیز کفایت می‌کند؛ همان‌گونه که فیلسوفان بر حسب محاورات عرفی، مقصود خود را بیان می‌کنند، ائمه معصومین^ع نیز همین شیوه را داشته‌اند. بنابراین همان‌گونه که در کشف نظر حقیقی فیلسوف به ظاهر حرف او می‌توان استناد کرد، به ظاهر سخن امام^ع نیز برای کشف نظر حقیقی او می‌توان استناد کرد (لاریجانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵-۱۵۶).

همان‌طور که اشاره کردیم، احراز شرایط یادشده در روایت برای استنباط حکم فقهی از آن بسنده است؛ اما برای کشف واقعیت چه؟ پاسخ منفی است. در این مقام با مشکلات دیگری هم روبه‌رویم که باید برای حل آنها چاره‌ای اندیشید.

۱. مشکل کشف واقعیات از ظاهر متون دینی

بحث ما در این مقاله فقط در این باره است که بدانیم آیا راهی وجود دارد که از طریق احادیث، نظر حقیقی معصومین^ع درباره واقعیات خارجی را کشف کنیم؟ مثلاً چگونه می‌توان فهمید که معصومین^ع معاد را جسمانی می‌دانند یا روحانی؟ نفس را مجرد می‌دانند یا مادی؟ آیا برای انسان یک نفس قایل‌اند یا نفوس پرشمار؟ نفس را حادث به حدوث بدن می‌دانند یا نه؟

از آنجاکه در عقاید، جزم و باور قلبی مطلوب است، به‌سادگی نمی‌توان به خبر استناد کرد؛ هرچند در مسائل فقهی می‌توان طبق این خبرها عمل کرد. بنابراین برای تمسک به خبر در عقاید، علاوه بر اینکه باید از ناحیه سند، اطمینان به صدور از ناحیه معصومین^ع داشته باشیم، از جهت صدور نیز باید بدانیم که روایت از روی تقيه یا توریه و... صادر نشده است؛ و نیز از ناحیه دلالت، بایسته است بدانیم که خبر یا نص است یا اگر ظهور است، قرینه‌ای بر خلاف آن نداشته باشیم. به هر صورت در مواردی

زیرا بیشتر اصحاب پیامبر اکرم ﷺ قدرت نوشتن و ثبت کلمات ایشان را نداشتند. به علاوه انتقال معارف در محیط عادی زندگی صورت می‌پذیرفته و نه در کلاس درس. همچنین حجم سخنان و آموزه‌های آن بزرگواران، به حدی گسترده بود که انتظار نقل عین الفاظ توسط راویان، ناصحیح می‌نمود.

البته این وضعیت تا حدی در زمان امام باقر و امام صادق ﷺ بهبود یافت و بسیاری از اصحاب این دو امام همام، به اهمیت نقل عین الفاظ امام ﷺ پی بردند و در کتابت عین الفاظ می‌کوشیدند؛ مانند زراره و ابوبصیر. زراره همیشه لوحی همراه خود داشت تا به نگارش عین الفاظ امام ﷺ بپردازد و ابوبصیر هم که نابینا بود، معمولاً کاتبی به همراه خود می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۳۹۰).

با وجود این، در همین عصر نیز برای سهولت نقل حدیث و ترویج و همگانی شدن آن، وقتی راویان احادیث از ائمه ﷺ، اجازه نقل معنا را می‌گرفتند، آن بزرگواران، نقل معنا را مشروط به عدم تغییر در آن، اجازه می‌فرمودند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۶۱؛ فاضل هندی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۲۳۲ و ۲۳۶). برای نمونه محمد بن مسلم در روایتی از امام صادق ﷺ می‌پرسد: «من از شما حدیثی را می‌شنوم، آن‌گاه آن را کم یا زیاد می‌کنم [این کار من چه حکمی دارد؟]». حضرت پاسخ می‌دهد: «اگر [با کم یا زیاد کردن الفاظ] معانی را حفظ کنی، اشکالی ندارد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۱، ح ۲). بر همین اساس، راویان حدیث، فهم خود را از کلام امام ﷺ نقل می‌کردند و خود را به نقل عین عبارات معصومین ﷺ موظف نمی‌دیدند.^{۱۳}

همین امر موجب شده تعبیر احادیث همانند قرآن، متقن و قابل استناد به تکتک الفاظ و هیئت آنها نباشد و نتوان به صرف دیدن یک تعبیر در روایتی، یقین به صدور آن مطلب از معصوم ﷺ پیدا کرد و چه‌بسا برداشت راوی از سخن معصوم ﷺ چنین بوده است و حضرت واقعاً چنین مرادی نداشته و راوی به خطا رفته باشد (بروجردی، ۱۴۱۶، ص ۳۱)؛ به‌ویژه در مطالب عمیق اعتقادی که میزان معرفت راوی نیز در درک عمق و ژرفای مطلب مؤثر بوده و گاه امکان داشته که پایین بودن سطح معرفت راوی موجب شود که عمق مطلب را درک نکند و با نقل معنا نتواند ژرفای مطلب مورد نظر حضرت را انتقال دهد. البته در کلام معصومین ﷺ هم به این تفاوت معرفت راویان، تصریح شده است. برای نمونه طبق نقلی، امام سجاد ﷺ در مقایسه ابوذر و سلمان چنین فرموده است: «اگر ابوذر از آنچه در قلب سلمان می‌گذشت باخبر بود، هر آینه او را می‌کشت».^{۱۴}

۳. تقطیع روایات: تقطیع‌های نادرست رخ داده در روایات موجب شده که نتوان به‌طور قطعی گفت که این کلام ادامه نداشته و چه‌بسا معصوم ﷺ در ادامه روایت، مطلبی در توضیح سخن پیشین

می‌کردند؛ زیرا خود ائمه فرموده‌اند که ما به میزان فهم مخاطب، نظر داریم و از همین جهت، طبق نقل، امام صادق ﷺ فرموده است: «ما کلم رسول الله العباد بكنه عقله قط وقال: قال رسول الله ﷺ: إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۳، ح ۱۵). همین، موجب می‌شود که اگر در مطالب عمیق هستی‌شناسانه، مخاطب حضرت از فهم کمتری برخوردار است، حضرت هم در پاسخ، سطح عمیق مطلب را وانهد، به اندازه درک او پاسخ دهند. دو نمونه از این اختلاف سطح روایات را بررسی می‌کنیم:

الف) درباره اینکه آیا خدای سبحان، قدرت دارد عالم را در یک تخم‌مرغ جای دهد، بدون اینکه تخم‌مرغ بزرگ شود و عالم کوچک، از حضرات معصومین ﷺ بارها پرسیده شده و ایشان هر بار پاسخی متفاوت داده‌اند. درحالی‌که پرسشی واحد مطرح شده است، ایشان هر بار، متناسب با سطح فهم و درک مخاطب پاسخ گفته‌اند. در جایی که مخاطب، از عوام است و توان فهم مطالب عمیق فلسفی را ندارد، پاسخ داده‌اند که خدا چنین قدرتی دارد و در چشم تو که از تخم‌مرغ هم کوچک‌تر است، تمام عالم را قرار داده است. همان‌گونه که واضح است، این پاسخی کاملاً اقناعی و در حد فهم مخاطب است؛ اما در جایی دیگر، امیرالمؤمنین ﷺ در پاسخ به شخصی که توان درک بهتری داشت، می‌فرماید: «خدا عاجز نیست، ولی آنچه تو می‌گویی امکان تحقق ندارد» (صدوق، ۱۳۹۸، باب القدرة، ص ۱۲۲-۱۲۳، ح ۱، ص ۱۳۰، ح ۹-۱۱)؛

ب) در بحث توحید حضرت حق نیز پرسیده و ایشان هر بار متناسب با فهم مخاطب پاسخی داده‌اند. در جایی امام رضا ﷺ می‌فرماید: «توحید همان است که شما [مسلمانان] به آن [پایبند] هستید» و در جای دیگر امام صادق ﷺ در جواب هشام بن سالم چنان مباحث توحیدی ژرفی را بیان می‌کند که هشام می‌گوید «وقتی از نزد حضرت رفتم، داناترین افراد به [حقیقت] توحید بودم».^{۱۵}

۲. نقل معنا: آیات قرآن از آغاز نزول تا کنون به سبب اهتمام رسول اکرم ﷺ و ائمه هدی ﷺ به کتابت و حفظ آن توسط جمع بسیاری از مسلمانان، بدون هیچ تغییری گزارش شده است؛ اما آیا درباره احادیث پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ نیز چنین اتفاقی تکرار شده است؟ شکی نیست که نقل روایات با همان الفاظی که از معصومین ﷺ شنیده می‌شد، هم زیبایی بیشتری داشت و هم دستور اولیه معصومین ﷺ بوده است.^{۱۶} هرچند اهتمام به نقل روایات به عین الفاظ، مهم و رافع بسیاری از مشکلات است، با وجود این، می‌توان ادعا کرد که گریزی از جواز نقل معنا نبوده است و اصرار به نقل عین الفاظ معصومین ﷺ بدون هیچ تغییر، سبب از دست رفتن بخش فراوانی از سخنان آن بزرگواران می‌شده است؛

به هیچ خبر واحدی نه می‌توان عمل کرد و نه یقین حاصل نمود و برای هیچ‌کس جایز نیست که دربارهٔ دین، به خبر واحدی یقین کند، مگر آنکه خبر واحد مقرون به قرینه‌ای باشد که بر راست‌گویی راوی آن دلالت داشته باشد؛ و این عقیدهٔ جمهور شیعه است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۲۲).

در مجموع می‌توان ادلهٔ مخالفان حجیت خبر واحد در غیر احکام فقهی را در چند مورد خلاصه کرد:

۱. نداشتن اثر شرعی (انصاری، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۱۵؛ خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۸۹؛ غروی نایینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۰۶؛ عراقی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۲۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۳، ص ۱۷۳): جعل حجیت برای خبر واحد، تنها در جایی معقول است که مدلول آن، اثر شرعی داشته باشد؛ پس اگر خبری دربارهٔ موضوعی بحث کند که هیچ اثر شرعی بر آن مترتب نیست، جعل حجیت برای آن لغو و محال خواهد شد و از آنجاکه در مباحث غیرفقهی، هیچ اثر شرعی یافت نمی‌شود، جعل حجیت برای خبر واحد در این مباحث امکان ندارد؛^{۱۶} بلکه باید گفت که اصلاً بحث جعل حجیت در میان نیست، بلکه بحث کشف واقع است که در آن اصلاً حجیت - چه به معنای معذرت و منجزیت باشد و چه به معنای معتبر دانستن - معنا ندارد؛ زیرا چنانچه گذشت، کشف واقع، امری تکوینی است که یا هست و به اعتبار نیاز ندارد، یا نیست که با اعتبار هم ایجاد نمی‌شود؛

۲. یقینی نبودن خبر واحد: ما در عقاید دینی به کسب یقین و علم مکلفیم، ولی خبر واحد حتی بر فرض حجیت هم مفید ظن است نه یقین. پس خبر واحد در امور غیرفقهی حجیت ندارد (مفید، ۱۳۸۲، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳)؛

۳. عدم کشف خبر واحد از واقع: هدف از رجوع به روایات اعتقادی، علم به واقع است، نه انجام عملی عبادی؛ درحالی‌که دلیل حجیت خبر واحد ما را تعبداً به قبول آن الزام می‌کند، نه اینکه آن دلیل، واقع‌نمایی خبر واحد را نشان دهد. پس به صرف خبر واحد نمی‌توان به امری اعتقاد یافت (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۸)؛

۴. کثرت روایات جعلی: گرچه سیرهٔ عقلا بر پذیرش خبر واحد است، وقتی جعل در روایات به‌ویژه اخبار تفسیری و تاریخی، فراوان رخ داده باشد، دیگر راهی برای تمسک به حجیت آن نزد عقلا نمی‌ماند؛ مگر مواردی که قراین قطعی، ما را به صحت متن رهنمون کنند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۷۳)؛

۵. اختصاص سیرهٔ عقلا به امور عملی: عقلای هر جامعه‌ای تنها در امور رفتاری و عملی به خبر واحد اتکا می‌کنند که تحصیل علم در آن امکان نداشته یا دشوار است؛ ولی در امور غیرعملی همچون عقاید و تفسیر تنها به محصول عقل نظری، که همان علم باشد، توجه دارند و به صرف گزارش شماری از راست‌گویان و ثقات، از یافته‌های عقلی خود دست نمی‌شویند (عزیزان، ۱۳۸۶، ص ۸۵)؛

خود آورده باشد که بحث را عوض کند؛ زیرا گاه به اقتضای موقعیت و ضرورتی، نیاز به خواندن خطبه یا نامه‌ای طولانی می‌شده که راوی، بخشی از آن را به تشخیص خود، حذف می‌کرده است و گاهی این حذف نابجا موجب اشتباه در فهم مخاطبان می‌شود (مسعودی، ۱۴۳۱، ص ۱۱۱). البته این مسئله در مقام عمل (در فقه) مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا حجیت چنین اخباری، مجوز عمل به آنها و فتوا طبق آنهاست؛ اما در مقام فهم نظر حقیقی امام^ع دربارهٔ واقع مشکل ایجاد می‌کند؛ زیرا فقها پس از قبول حجیت خبر، برای دفع احتمال خطای راوی از اصلی همچون «اصل عدم خطا در زیاده و نقصان» استفاده می‌کنند (نقل از آیه‌الله جوادی آملی، از کتاب: علی مروارید، ۱۳۸۱، ص ۱۳)، ولی در عقاید نمی‌توان با چنین اصولی، جزم به واقع یافت.^{۱۷}

۲. ادلهٔ مخالفان و موافقان حجیت احادیث در اعتقادات

همان‌گونه که در مقدمهٔ مقاله بیان شد، بحث دربارهٔ حجیت اخبار اعتقادی، از مسائل میان‌رشته‌ای است که در علم اصول و تفسیر و کلام به آن پرداخته شده است و از همین جهت، این بحث در کتب علمای شیعه از دیرباز مطرح بوده است. شاید مناسب باشد که در اینجا به ادلهٔ هر یک از موافقان و مخالفان حجیت خبر واحد در عقاید بپردازیم تا به‌خوبی روشن شود که زاویهٔ نگرش ما به این بحث، کمتر کانون توجه علما بوده است؛ زیرا مشکلاتی که برای کشف واقع از ظاهر متون دینی مطرح شد، منحصر به قطعی نبودن صدور خبر واحد نیست. حتی اگر خبری متواتر باشد، ولی فهم مخاطب از آن کم باشد، باز مشکل برجای خود باقی است. خبری را فرض کنید که در آن از قدرت خدا بر گنجاندن کرهٔ زمین در تخم‌مرغ پرسیده شده بود و امام^ع پاسخ داده بود که خداوند می‌تواند جهان را در کوچک‌تر از تخم‌مرغ نیز بگنجاند. فرض کنید که این خبر، متواتر هم باشد. با این حال باز مشکل یادشده وجود دارد. پس علما نباید اشکال را منحصر در حجیت خبر واحد در اعتقادات کنند.

با اینکه اشکال منحصر در خبر واحد نیست، بسیاری از علمای اسلام، از جمله علامه طباطبایی مخالف حجیت خصوص روایات آحاد در غیر احکام فقهی هستند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۲-۷۸؛ همو، ۱۹۹۱، ج ۲، ص ۳۹۲ و ۳۹۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶-۵۲؛ ابن‌زهره، ۱۴۱۷، ص ۷۶؛ شعرانی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۱۱۴؛ انصاری، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۵۵۳-۵۸۴؛ خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۸۲-۳۸۵؛ غروی نایینی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۲۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۸ و ۱۸۳؛ صدر، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۵۰-۲۵۱). شاید در میان علمای شیعه، نخستین کسی که به این بحث تصریح کرده است، شیخ مفید باشد. ایشان در کتاب *اوائل المقالات* می‌گوید:

کند. بنابراین نقل معنا در این دسته از روایات، کمتر به اصل حکم شرعی لطمه خواهد زد؛ اما در امور اعتقادی که هم عمق مطلب بیشتر است و هم مغرضان برای انحراف افکار جامعه اسلامی بیشتر به تحریف و تصحیف روایات در آن چشم طمع دوخته‌اند، عرفاً اطمینان از روایات به‌آسانی حاصل نمی‌شود؛ بلکه با توجه به مشکلات بیان‌شده، خود عرف هم اذعان دارد که حصول اطمینان به‌آسانی احکام شرعی نیست. حتی برخی (معرفت، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۳) موافقان حجیت خبر در اعتقادات نیز اذعان به دشواری پذیرش روایات در این حیطه دارند و برای این کار، شرایطی سخت‌تر از پذیرش روایتی در فقه بیان می‌کنند؛

۲. اطلاق ادله حجیت خبر واحد: وقتی به علم اصول فقه رجوع می‌شود، دلیل اصلی برای اثبات حجیت خبر واحد در احکام شرعی، یا بنای عقلاست یا ادله تبعیدی. هر یک از اینها را بپذیریم، اطلاق دارند و شامل مسائل غیرفقهی هم خواهند شد؛ زیرا بنای عقلا امری وجدانی است و هر انسانی که در اجتماع زندگی کند، اذعان می‌کند که عقلا به خبر واحد ثقة عمل می‌کنند و کاری ندارند که مفاد آن حکمی شرعی است یا امری اعتقادی، تاریخی یا...؛ اما از میان ادله تبعیدی نیز دلیل اصلی، همان اخبار^{۲۰} است که مجموع آنها ما را به حجیت خبر واحد ثقة می‌رساند^{۲۱} و همه آن اخبار^{۲۲} نیز مطلقاًند و اختصاصی به احکام شرعی ندارند؛ به‌ویژه که در برخی از آنها تعبیر «معالم دین» آمده و قطعاً مقصود از این تعبیر، خصوص احکام شرعی نیست؛ چون دین ما دارای بخش‌های دیگری هم هست و احکام، بخشی از دین است و یاد گرفتن همه معالم دین از افراد ثقة، تصریح در این مطلب دارد که در غیر فقه نیز می‌توان به آنان رجوع کرد و سخنان را پذیرفت (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۳، ص ۱۷۴-۱۷۵).

نقد: همان‌گونه که در علم اصول فقه بیان شده است، برای اینکه از دلیلی اطلاق فهمیده شود، باید مقدمات حکمت^{۲۳} در آن دلیل جاری شود که از آن جمله امکان اطلاق و تقیید در آن دلیل است؛ یعنی تنها وقتی می‌توان از نبود قید در دلیل به کمک مقدمات حکمت، پی به اطلاق برد که امکان قید آوردن در آن دلیل، وجود داشته باشد و با این حال، مولای حکیم، قیدی نیاورده باشد. در بحث ما نیز همان‌گونه که در ادله مخالفان حجیت خبر واحد در اعتقادات گذشت،^{۲۴} امکان تقیید وجود ندارد؛ یعنی هرچند در مجموع روایات حجیت خبر واحد، قیدی نیامده است و شارع، حجیت خبر را منحصر در احکام شرعی نکرده، از این عدم قید نمی‌توان اطلاق برداشت کرد؛ زیرا جعل اعتبار و حجیت در اموری امکان‌پذیر است که به اصطلاح «به ید شارع و معتبر» باشد؛ ولی در امور عقیدتی که بحث درباره فهم واقعیت است، امکان جعل اعتبار و حجیت نیست.

۶. امکان توقف در اعتقادات: در احکام فقهی، انسان مکلف است کار را انجام دهد یا ترک کند و گزینه سومی ندارد و از سویی در بیشتر مسائل فقهی نیز دلیل یقینی نداریم. به همین سبب شارع به ما اجازه استفاده از برخی ظنون را داده است؛ ولی در مسائل اعتقادی که راه سومی به نام توقف و التزام اجمالی وجود دارد، ما مکلف به پیروی از ظنون نیستیم (خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۸۵)؛ یعنی به نحو اجمالی می‌توان به هر آنچه در دین هست ملتزم شد، ولی درخصوص آن مورد، به چیز خاصی معتقد نشد.

درمقابل، برخی اندیشمندان شیعی معتقد به حجیت خبر واحد در عقاید هستند که در اینجا نیز تنها به ذکر ادله ایشان بسنده می‌کنیم:

۱. خبر واحد ثقة، مفید یقین عرفی: برخی از علمای شیعه (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴۵؛ نراقی، ۱۴۱۷، ص ۴۵۵؛ شبّر، ۱۴۲۴، ص ۵۷۱-۵۷۲؛ حائری یزدی، بی تا، ج ۲، ص ۵۸) معتقدند که از طرفی خبر واحد ثقة، مفید یقین عرفی است، هرچند یقین منطقی نیاورد؛ و از سوی دیگر، ما نیز در دین، مأمور به تحصیل یقین منطقی نیستیم؛ چون الفاظ در آیات و روایات، ناظر به قواعد و قوانین عقلایی و عرفی‌اند و هیچ‌گاه لفظی به معنای منطقی یا فلسفی در متون دینی ارائه نمی‌شود. به‌علاوه در زمان نزول آیات، اصلاً یقین به این اصطلاح منطقی رایج نبوده است و پس از نهضت ترجمه مردم با این معنا آشنا شده‌اند. نتیجه اینکه خبر ثقة یقین عرفی مد نظر شارع در دین را به ما می‌دهد و این یقین هم مختص احکام شرعی نیست و در همه جا، تحصیل همین یقین از ما خواسته شده است. همچنین آن‌گونه که برخی گفته‌اند: «ظنی» که در آیات^{۲۵} و روایات بسیاری^{۲۶} مورد نهی واقع شده است، به معنای اصطلاح منطقی^{۲۷} آن نیست؛ بلکه به همان معنای لغوی عرفی است که همان سخن بی‌پایه و اساس و تقلید کورکورانه از گذشتگان باشد (خمينی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۴۱۹-۴۲۰؛ اسعدی، ۱۳۸۶، ص ۴۷). در نتیجه عمل عقلا بر مبنای خبر واحد ثقة حتی در غیر فقه، از باب عمل به ظن نیست؛ چون خبر واحد ثقة، یقین عرفی می‌آورد و اصلاً نزد عرف، ظن نیست تا مشمول نهی اسلام از متابعت ظن باشد (غروی نایینی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۶۱).

نقد: یقین عرفی به معنای اطمینان است ولی شرایط حصول اطمینان در هر جایی متفاوت است؛ یعنی در احکام فقهی که احتمال تحریف و تصحیف از سوی مغرضان، کمتر است و تفاوت سطح فهم راویان تأثیر بسزایی نمی‌گذارد، عرفاً یقین آسان‌تر حاصل می‌شود؛ زیرا در روایات فقهی از امور مورد ابتلای همه مردم بحث می‌شود که راوی با هر سطح فهمی باشد، اغلب می‌تواند حکم را صحیح نقل

۲. اخبار و ظواهر قرآنی غیرفقهی در نظر مخالفان حجیت آنها: مخالفان عملاً اخبار و ظواهر قرآنی مربوط به غیر فقه را کنار نمی‌گذارند و به اصطلاح «طرح» نمی‌کنند؛ بلکه آنها را همانند امری محتمل در ذهن خود تحلیل و بررسی می‌کنند. شاید از همین طریق، راه جدیدی گشوده شود و مشکلی با آن حل شود. شاهد این مدعا آنکه علامه طباطبایی با وجود تأکیدات مکرر بر عدم اعتبار خبر واحد در غیر فقه، در کتاب گرانسنگ *المیزان* به‌طور چشم‌گیری از این روایات با عنوان «بحث روائی» استفاده کرده است؛ تا جایی که ادعا شده یک ششم حجم این تفسیر را مباحث روائی فرا گرفته است (ناصح، ۱۳۸۲، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۷۷)؛

۳. رفع یک ابهام: ممکن است گفته شود که منظور قایلان حجیت خبر واحد در عقاید، این است که با پذیرش حجیت این اخبار، استناد و انتساب یک گزاره به شارع در امور اعتقادی، صحیح می‌شود و آن سخن از قول بدون علم بیرون می‌آید و نیز مشمول نهی قرآن از عمل به ظنون نمی‌شود (خویی، ۱۳۹۴، ص ۴۲۲-۴۲۳)؛ اما در پاسخ این ابهام می‌گوییم: همه این سخنان صحیح‌اند، ولی باز همه اینها یک عمل هستند و آنها را نمی‌توان اثر نظری دانست؛ یعنی مثلاً وقتی در روایتی آمده: «الإنسان ذو نفس واحدة»، اگر روایت از جهت سند، دلالت و جهت صدور، برای شخص یقین‌آور باشد، فرد ملتزم می‌شود به اینکه نظر امام علیه السلام درباره نفس چنین است؛ ولی اگر از هر یک از این جهات، روایت یقینی نباشد، آن روایت ظنی می‌شود و ادله حجیت نیز نهایتاً می‌توانند صحت استناد این گزاره به شارع را درست کنند که اگر این گزاره را به شرع نسبت دهید، افترا بر شارع به‌شمار نمی‌آید؛ ولی این کار، التزام نظری نیست (لاریجانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷-۱۶۸).

نتیجه‌گیری

چنان‌که از مطالب این نوشتار معلوم شد از آنجاکه هدف ما کشف واقع در نظر شارع است و این امر هم جز از راه یقین عقلایی حاصل نمی‌شود، پس تنها ادله نقلی‌ای که از همه جهات (سند، دلالت و جهت) اطمینان‌آور باشند، به کار گرفته می‌شوند؛ اما همان‌گونه که گذشت، به سبب مشکلاتی همچون نقل به معنا و تقطیع نادرست روایات و اختلاف سطح روایات به دلیل قصور فهم مخاطب و... روایات ناظر به امور اعتقادی، اغلب برای ما اطمینانی درباره نظر معصومین علیهم السلام به ارمغان نمی‌آورند. از همین جهت است که عالمی بزرگ همچون صاحب *جوهر* نیز وقتی با استناد به ظاهر دلیلی شرعی درباره علم امام نظری می‌دهد، آن نظر دچار مشکل است^{۲۵} و شیخ *انصاری* به سبب این عقیده، صاحب *جوهر* را به شدت توبیخ می‌کند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۱)؛ زیرا هرگز نباید در امور اعتقادی که کشف نظر امام علیه السلام درباره واقعیت خارجی مد نظر است، به صرف خبر واحد حکم کرد؛ بلکه باید حتماً به یقین دست یافت.

۳. خبر واحد، مفید علم تبعدی: معنای حجیت خبر واحد و هر اماره شرعی آن است که شارع، آنها را از افراد علم به‌شمار آورده است و با اینکه اماره کاشف ناقص از واقع است، آن را تعبداً کاشف معتبری دانسته و فرقی بین آن و علم وجدانی نگذاشته است. پس همان‌گونه که علم وجدانی همه جا حجت است (چه در احکام شرعی یا اعتقادات)، پس از این تنزیل شارع، علم تبعدی نیز در همه حیطه‌ها حجت خواهد شد (خویی، ۱۳۹۴، ص ۴۲۲-۴۲۴؛ همو، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۹).

نقد: باز هم می‌گوییم که حجیت خبر واحد به هر معنایی باشد، امکان جعل در امور اعتقادی را ندارد؛ اما از آنجاکه بحث‌های مطرح‌شده نشان می‌دهند که دقت کافی در معنای حجیت نشده است، در نخستین تذکر نهایی بدان می‌پردازیم.

۳. چند تذکر نهایی

۱. معنای حجیت: همان‌گونه که گذشت، برخی علمای شیعه (چه موافق حجیت خبر واحد در عقاید باشند، چه مخالف) در معنای «حجیت» دقت کافی مبذول نداشته‌اند؛ زیرا چنان‌که بیان شد معنای حجیت را چه معذرت و منجزیت بدانیم و چه اعتبار و صحت احتجاج، طبیعتاً این اشکال جا دارد که جعل حجیت برای امر غیرعملی که اثر شرعی ندارد، لغو و محال خواهد بود؛ زیرا امور اعتقادی، ناظر به واقع امر و تکوین هستند. پس یا این اثر تکوینی (کشف واقع) در خبر هست، که در این صورت مشکلی وجود ندارد؛ یا این اثر تکوینی در خبر نیست که در این صورت نمی‌توان با حکم تبعدی، آن را در خبر ایجاد کرد. بر همین اساس است که بعضی از بزرگان فرموده‌اند که قطعاً معنای حجیت در مباحث تفسیری، معذرت و منجزیت نیست؛ وگرنه اصلاً طرح بحث حجیت خبر واحد غلط است؛ چون منجزیت و معذرت مربوط به عمل جوارحی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۹). بنابراین وقتی در این مباحث، هدف ما یافتن نظر معصوم درباره حقایق خارجی است، اصلاً تا یقین شخصی به دست نیاید، التزام و اعتقاد حاصل نمی‌گردد و جعل حجیت و اعتبار هم کمکی به این عقد قلبی نخواهد کرد. اما اینکه گفته می‌شود ادله حجیت خبر واحد امر می‌کنند که با این ظن، معامله واقع بکنید، در بحث عقیده و نظر، راه‌گشا نیست؛ زیرا بحث نظر و عقیده با اعتبار و معامله واقع کردن، حل نمی‌شود؛ چراکه ما در عقاید به آنچه در واقع است، کار داریم و به یقین محتاجیم تا بدان التزام یابیم و امارات شرعیه ظن‌آورند و فرض یا اعتبار واقع کردن نیز آنها را قطعی نخواهد کرد. این مانند آن است که وقتی راننده برای دیدن پشت و دو طرف ماشین به آینه نیاز دارد، مولا به او تکه چوبی بدهد و امر کند که راننده، آن را آینه اعتبار کند؛ آیا راننده با این چوب می‌تواند اطراف ماشین را ببیند و رانندگی کند؟

پی‌نوشت‌ها

۱. در کتب متعارف اصولی شیعه این مسئله یا در بحث «اجتهاد و تقلید» یا در خاتمه بحث «حجیت خبر واحد» می‌آید.
۲. در برخی کتب کلامی تحت عنوان «وجوب نظر» بحثی در این موضوع شده است.
۳. این بحث در تفاسیر تحت عناوینی از قبیل «حجیت روایات تفسیری» مطرح است. البته تمامی مدافعان یا مخالفان به این مطلب اذعان دارند که فرقی میان اخبار تفسیری و اعتقادی یا تاریخی نیست و همه اندیشمندان شیعی اخبار غیرفقهی را به یک چشم می‌نگرند؛ یعنی یا همه اخبار غیرفقهی را حجت می‌دانند، چه تفسیری باشد یا اعتقادی یا تاریخی و... یا همه را نامعتبر می‌دانند.
۴. البته در خبر واحد، نوع دیگری هم وجود دارد که هرچند متواتر نیست، ولی همراه قرائنی است که صدورش از معصوم^ع احراز می‌گردد و به آن اصطلاحاً «خبر محفوف به قرینه» می‌گویند. لازم به ذکر است که برخی قرائن نیز همراه روایت هست که دلالت آن را روشن می‌کند و ربطی به جنبه صدور آن ندارد (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۵).
۵. در مورد حجیت خبر واحد در احکام فقهی نیز از همان ابتدا بین علمای شیعه اختلاف بوده است: سید مرتضی، ابن‌زهره، قاضی ابن‌برآج و ابن‌ادریس از جمله مخالفان حجیت بوده، ولی از عصر شیخ طوسی به بعد، تقریباً قبول حجیت آن، مورد اتفاق علمای شیعه بوده است؛ برای اطلاع از اقوال و مبانی اصولیون در باب حجیت خبر واحد، رک: سید مرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۲-۷۸؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶-۵۲؛ ابن‌زهره، ۱۴۱۷، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۷-۱۰۴؛ علامه حلی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۵-۲۰۷؛ حسن بن زین‌الدین، ۱۴۱۴، ص ۶۸-۴۷۸؛ انصاری، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۵۴-۳۶۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۱۵-۳۵۲.
۶. منظور از «تقیه» عمل نکردن به دستوری یا بیان نکردن حکمی یا حتی اظهار گفتار و کرداری مخالف با واقع، برای حفظ دین یا دین‌داران واقعی است (مسعودی، ۱۴۳۱، ص ۴۵).
۷. منظور از «توریه» در پس پرده نگه داشتن حقیقت و حکم واقعی است، به‌گونه‌ای که گوینده هیچ دروغی نگفته، ولی مخاطب هم از ظاهر کلام او برداشتی موافق آن امر غیرواقعی خواهد کرد (همان، ص ۶۰-۶۱).
۸. البته در خصوص تقیه و توریه مطالب بیشتری هست که اجمالاًش را می‌توان در این کتاب دید: مسعودی، ۱۴۳۱، ص ۴۵-۶۵.
۹. مبانی اصولیون در حجیت ظواهر متفاوت است: برخی بنای عقلا را مستمسک خود قرار داده‌اند، عده‌ای به روایات تمسک می‌کنند (که طبیعتاً باید مجموع دلالت آنها قطعی باشد، والا دور لازم می‌آید). بعضی نیز دلایل عقلی برای حجیتش دارند (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۸).
۱۰. مراد از مخصص لئی در اصول فقه، همان دلیل غیرلفظی یعنی اجماع و حکم عقل (چه حکم عقل، ضروری باشد یا نظری) است؛ ولی در بحث ما خصوص حکم عقل مد نظر است (میرزای نائینی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۳۶).
۱۱. صدوق، ۱۳۹۸، باب التوحید و نفی التشبیه، ص ۴۶، ح ۶؛ باب صفات الذات و صفات الأفعال، ص ۱۴۶، ح ۱۴. آیه‌الله جوادی آملی فرموده‌اند: فارابی قاعده «صرف الشیء لایتنیی و لایتکرر» را از روایت دوم استفاده کرده است (مروارید، ۱۳۸۱، ص ۱۳).
۱۲. «رَوَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: رَجَمَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مُقَاتِلِي فُوعَاها فَأُذَاهَا كَمَا سَمِعَهَا فَرُبُّ حَامِلٍ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۶۱، ح ۲۰).
۱۳. البته برای جواز نقل معنا در کتب مفصل شرایطی نقل شده که از ذکر آن خودداری می‌کنیم و طالبین را به نشانی آن ارجاع می‌دهیم. رک: مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۲۲۷-۲۵۹. همچنین در مورد محدوده جواز نقل معنا گفته‌اند که در دعا‌های رسیده از معصوم^ع و نیز نامه‌هایشان که الفاظ و ترتیب آنها اهمیت داشته، نقل معنا راه ندارد (همان، ص ۲۵۰).
۱۴. این مطلب در کتب روایی زیادی آمده است: «أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ عُمَرَ بْنِ مُوسَى عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مُسْعَدَةَ بْنِ

- صدقۀ عن أبي عبد الله^ع قال: ذُكِرَتِ التَّقِيَّةُ يوماً عندَ عليّ بن الحسين^ع فقال: واللّٰهِ لو عَلِمَ أَبُوذَرٍّ ما فى قلبِ سلمانَ لَقَتَلَهُ....» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۹۰؛ صفار، ۱۴۰۴، ص ۲۵، باب ۱۱، ح ۲۱).
۱۵. نمونه‌هایی از این تقطیع‌های نادرست را می‌توان در نشانی‌های ذیل یافت: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۹۸، ح ۹ و ۱۰؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۴۱۲، ح ۱، ص ۴۵۱، ح ۴. در منابع یادشده هم روایت تقطیع شده و هم صورت کامل آن ذکر شده است.
۱۶. البته برخی اعلام با اصل این شرط (اشتراط اثر شرعی برای صحت تعبد) مخالفت کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۹۴؛ خویی، ۱۳۹۴، ص ۴۲۲-۴۲۳).
۱۷. «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام: ۱۱۶)؛ «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس: ۳۶)؛ «ما لهم به من علمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ» (نساء: ۱۵۷)؛ «لَا تَقْنَفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶).
۱۸. روایاتی که از عمل به غیر از علم نهی کرده بسیارند (انصاری، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۴۵).
۱۹. در منطق، «ظنّ» به معنای ترجیح مضمون یک قضیه با جواز طرف مقابلش می‌باشد. برای نمونه، رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱؛ ابن‌مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۶۳؛ ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۷۵؛ مظفر، ۱۴۳۱، ص ۱۸.
۲۰. در بحث حجیت خبر واحد، دلایل تعبدی را سه دسته کرده‌اند: آیات، روایات، و اجماع. در نهایت، اکثر قریب به اتفاق اصولیون، دلالت آیات و اجماع را بر حجیت خبر واحد قبول نمی‌کنند و عمده دلیل در این باب را همان اخبار می‌دانند.
۲۱. این تعبیر از آن جهت است که اشکال نگردد که در اینجا مصادره به مطلوب شده است و برای حجیت خبر واحد به اخبار آحاد استناد شده است. به همین جهت علما تأکید دارند که اخبار آحاد مورد استناد برای این منظور، مجموعه‌ای هستند که از جمع آنها تواتر معنوی بر حجیت خبر ثقة حاصل می‌گردد.
۲۲. چنان‌که در رسائل شیخ انصاری به نحو کامل بررسی شده است، روایت در این باب چهار دسته‌اند: اخبار علاجیه، اخبار ارجاع به فرد خاص برای فراگیری فتوا یا روایت، اخبار ارجاع مردم به عموم روات ثقة و علما، اخباری که امر به حفظ و کتابت و استماع روایات می‌کند (انصاری، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۹۷-۳۱۰).
۲۳. در همه کتب علم اصول فقه بیان شده که وقتی می‌توان از عدم قید، اطلاق دلیل را استنباط نمود که مقدماتی در آن رعایت شده باشد. به این مقدمات، مقدمات حکمت گویند که در تعداد این مقدمات اختلاف است، ولی این مقدمه که باید امکان تقیید باشد تا از عدم قید، اطلاق فهمیده شود، مقدمه مورد قبول همه اصولیون است.
۲۴. اولین دلیل مخالفان، نبود اثر شرعی در روایات اعتقادی بود که همین امر باعث می‌شد امکان جعل حجیت در این دسته از اخبار نباشد.
۲۵. ایشان در بحث اختلاف آب کرّ از جهت مساحت و وزن، به ائمه نسبت می‌دهد که ایشان نمی‌دانستند که همیشه وزن آب از مساحتش کمتر می‌گردد (نجفی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۲).

منابع

- ابن‌ادریس حلی، محمد، ۱۴۱۰ق، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرّسين.
- ابن‌زهره حسینی حلی، ابوالمکارم سید حمزة، ۱۴۱۷ق، *غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- ابن‌سہلان ساوی، زین‌الدین عمر، ۱۹۹۳م، *البصائر النصيرية فی علم المنطق*، همراه با تعلیقات و شروح امام محمد عبده، مقدمه و تعلیق رفیق العجم، بیروت، دار الفكر اللبناني.
- ابن‌مرزبان، بهمنیار، ۱۳۷۵، *التحصیل*، چ دوم، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *المنطق من کتاب الشفاء*، ج ۴، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیة‌الله مرعشی النجفی.
- احسان‌نی فر لنگرودی، محمد، ۱۳۸۵، «نظریه توسعه تعبدی سیره عقلاء در حجیت خبر واحد»، *علوم حدیث*، ش ۴، ص ۹۰-۱۱۷.
- اسعدی، محمد، ۱۳۸۶، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی* (درآمدی بر نظریه معناشناسی مستقل فرازهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری)، چ دوم، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ق، *کتاب الطهارة*، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم، قم، الهادی.
- ____، ۱۴۲۵ق، *فرائد الأصول*، چ ششم، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم، قم، مجمع الفكر الإسلامی.
- انواری، جعفر، ۱۳۸۲، «اعتبار روایات معصومان علیهم السلام در تفسیر قرآن»، *معرفت*، ش ۷۱، ص ۸۱-۸۵.
- جمشیدی، اسدالله، ۱۳۸۷، *تاریخ حدیث*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم* (تفسیر قرآن کریم)، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی‌زاده، قم، مرکز نشر إسرائ.
- جیلانی شفتی رشتی قمی، ابوالقاسم، ۱۳۷۸ق، *القوانين المحكمة فی أصول الفقه*، چ دوم، ج ۱، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.
- حائری یزدی، عبدالکریم، بی‌تا، *درر الفوائد*، قم، مطبعة المهر.
- حسین‌زاده، محمد، عبدالله محمدی، ۱۳۸۹، «اعتبار معرفت‌شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی»، *ذهن*، ش ۴۳، ص ۱۴۱-۱۶۷.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۲۸ق، *کفایة الأصول*، چ چهارم، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرّسين.
- خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، *تحریرات فی الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رضایی، غلامرضا، یحیی گوهری بخشایش، ۱۳۹۲، «اعتبارسنجی خبر واحد در عقاید دینی»، *کلام اسلامی*، ش ۸۵، ص ۵۹-۷۹.
- سند، محمد، ۱۳۸۲، «نقش روایات در امور اعتقادی (قسمت اول)»، *پژوهش‌های اصولی*، ش ۴-۵، ص ۳۴-۵۶.
- ____، ۱۳۸۲، «نقش روایات در امور اعتقادی (قسمت دوم)»، *پژوهش‌های اصولی*، ش ۶، ص ۲۶-۵۱.

- سهرابی‌فر، محمدتقی، ۱۳۸۹، «معرفت‌بخشی خبر واحد»، *ذهن*، ش ۴۳، ص ۱۶۹-۱۹۳.
- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۹، *میانی و روش‌های تفسیری*، چ دوم، قم، جامعة المصطفی العالمية.
- شبر، سیدعبدالله، ۱۴۰۴ق، *الأصول الأصلية و القواعد الشرعية*، قم، نشر کتابفروشی مفید.
- ____، ۱۴۲۴ق، *حق‌الیقین فی معرفة أصول الدین*، چ دوم، قم، انوار الهدی.
- شعرانی، میرزا ابوالحسن، ۱۳۹۸ق، *نثر طوبی یا دائرةالمعارف لغات قرآن مجید*، چ دوم، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۵ق، *بحوث فی علم الأصول*، مقرر سیدمحمود هاشمی شاهرودی، قم، المجمع العالمی للشهید الصدر.
- ____، ۱۴۳۲ق، *مباحث الأصول*، چ سوم، ج ۲، مقرر سیدکاظم حسینی حائری، قم، نشر دار البشیر.
- صدوق (ابن بابویه قمی)، ابوجعفر محمد، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، چ دوم، تصحیح و تعلیق سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرّسين.
- صفّار قمی، ابوجعفر محمد، ۱۳۹۲ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، ج ۸- ۱۰ و ۱۴ و ۱۹، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ____، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، چ دوم، تصحیح و تعلیق میرزا محسن کوجه‌باغی تبریزی، قم، کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی بروجردی، سیدحسین، ۱۴۱۶ق، *الأحادیث المقلوبة و جواباتها*، قدّم لها و ترجمها و أعلدها سیدمحمدرضا حسینی جلالی، قم، دار الحديث.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، *قرآن در اسلام*، چ پنجم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- ____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعة مدرّسين حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۹۰، *منطق فهم حدیث*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الأحکام*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- ____، ۱۴۱۷ق، *العدة فی أصول الفقه*، قم، چاپخانه ستاره.
- ____، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه آغا بزرگ تهرانی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- عراقی، آغا ضیاء‌الدین، ۱۴۱۴ق، *نهاية الأفكار فی مباحث الألفاظ*، چ دوم، مقرر محمدتقی بروجردی نجفی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرّسين.
- عزیزان، مهدی، ۱۳۸۶، «بررسی حجیت روایات آحاد در مسائل اعتقادی»، *کلام اسلامی*، ش ۶۴، ص ۶۸-۹۱.
- علامه حلی، جمال‌الدین ابومنصور حسن، ۱۴۰۴ق، *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*، چ دوم، قم، چاپخانه علمیه.
- علم‌الهدی، سیدابوالقاسم مرتضی، ۱۳۷۶، *الذريعة إلى أصول الشريعة*، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ۱۹۹۸م، *الأمالی*، ج ۲، قاهره، دار الکتب العربی.
- غروی نایینی، میرزا محمدحسین، ۱۳۶۸، *أجود التقریرات*، مقرر سیدابوالقاسم موسوی خویی، قم، مصطفوی.
- ____، ۱۴۰۶ق، *فوائد الأصول*، مقرر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرّسين.

فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۱۳ق، *مدخل التفسیر*، چ دوم، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الإسلامی.

فاضل هندی، علاءالدین متقی، ۱۴۰۹ق، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، تصحیح صفوة السقّا، بیروت، مؤسسة الرسالة.

فتحی، علی، ۱۳۹۰، «حجیت خبر واحد در اعتقادات»، *کلام اسلامی*، ش ۷۹، ص ۸۹-۱۲۰.

قاضی‌زاده، کاظم، مریم جعفری، ۱۳۹۰، «تحلیل تفاوت دیدگاه‌های قایلان به حجیت اخبار آحاد در حوزه تفسیر»، *علوم حدیث*، ش ۲-۱، ص ۸-۱۵.

کلاتری، علی اکبر، ۱۳۸۷، «اعتبار خبر واحد در مباحث غیرفقهی»، *مطالعات اسلامی*، ش ۷۹، ص ۱۹۷-۲۱۹.

کلینی رازی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *کافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية.

لاریجانی، محمدصادق، ۱۳۷۰، *معرفت دینی: نقدی بر نظریه قبض و بسط تنویریک شریعت*، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.

____، ۱۳۸۱، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، *آموزه‌های فقهی* (الهیات و حقوق)، ش ۴-۵، ص ۱۵۵-۱۷۴.

مامقانی، عبدالله، ۱۴۱۱ق، *مقیاس الهدایة فی علم الدراية*، تحقیق محمدرضا مامقانی، بیروت، مؤسسة آل‌البيت لإحياء التراث.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

محقق حلی، نجم‌الدین ابی‌القاسم جعفر، ۱۴۲۱ق، *المسلك فی أصول الدين و الرسالة الماتعية*، چ دوم، تحقیق رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.

مروارید، علی، ۱۳۸۱، *بحثی پیرامون مسئله‌ای از معاد* (در محضر استاد جوادی آملی و استاد سیدجعفر سیدان)، مشهد، ولایت.

مسعودی، عبدالهادی، ۱۴۳۱ق، *آسیب‌شناخت حدیث*، قم، زائر و دانشکده علوم حدیث.

____، ۱۳۸۴، *روش فهم حدیث*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، «حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن»، *معرفت*، ش ۱۵۲، ص ۵-۱۴.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۳۱ق، *المنطق*، چ هشتم، تعلیق غلام‌رضا فیاضی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرّسين.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۰، «کاربرد حدیث در تفسیر»، *آموزه‌های فقهی* (الهیات و حقوق)، ش ۱، ص ۱۴۱-۱۴۶.

____، ۱۳۷۷، *التفسير والمفسرون فی ثوبه التشيب*، تنقیح قاسم نوری، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامية.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۳۸۲، *تفسیر القرآن المجید*، مستخرج سیدمحمدعلی ایازی، قم، بوستان کتاب.

____، ۱۴۱۳ق، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۷، *تهذیب الأصول*، چ سوم، مقرر جعفر سبحانی تبریزی، قم، انتشارات دار الفکر.

موسوی خویی، سیدابوالقاسم، ۱۳۹۴ق، *البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، اخراج و فهرست مرتضی حکمی، قم، المطبعة العلمية.

____، ۱۴۰۹ق، *مصباح الأصول*، مقرر سیدمحمدسرور واعظ حسینی بهسودی، قم، المكتبة الداوری.

مهریزی، مهدی، ۱۳۷۵، «نقل به معنا»، *علوم حدیث*، ش ۲، ص ۳۹-۵۶.

ناصر، علی‌احمد، ۱۳۸۲، «پژوهشی در اعتبار احادیث تفسیری»، *قرآن و حدیث*، ش ۱، ص ۴۹-۶۳.

____، ۱۳۸۴، «جایگاه روایت در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت»، *پیام جاویدان*، ش ۶، ص ۶۷-۸۶.

نجفی، محمدحسن، بی‌تا، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چ هفتم، تحقیق و تعلیق عباس قوچانی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

نحاریری عاملی جباعی، جمال‌الدین حسن، ۱۴۱۴ق، *معالم الدين و ملاذ المجتهدين*، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، قم، منشورات دار الحکمة.

نراقی، ملااحمد، ۱۴۱۷ق، *عوائد الأيام*، تحقیق مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی.

عصمت اهل بیت پیامبر ﷺ با ادله عقلی و نقلی بسیاری پشتیبانی می‌شود که از آن جمله، آیه تطهیر است. خداوند در ضمن آیه ۳۳ سوره احزاب می‌فرماید: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»؛ خداوند می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] دور کند و شما را به نیکی، پاک گرداند.

مفسران و محققان از گذشته تا کنون گفت‌وگوهای بسیاری درباره مراد این آیه کرده‌اند و احتمال‌های گوناگون و چه‌بسا شاذی را مطرح ساخته‌اند. پژوهشگران شیعه معتقدند که این آیه شریفه در شأن پنج تن آل کسا نازل شده است و برای اثبات این ادعا و نقد دیدگاه‌های مخالف، از دیرباز کتاب‌ها و مقالات پرشماری نگاشته‌اند. از جمله این آثار می‌توان به کتاب‌هایی مانند **اهل بیت در آیه تطهیر**، نوشته سیدجعفر مرتضی عاملی، **آیه التطهیر، رویه مبتکره** به قلم آیت‌الله فاضل لنکرانی و کتاب مفصل و گسترده **پژوهشی جدید درباره آیه تطهیر**، نوشته عبدالرحمان باقرزاده و نیز مقالاتی چون «تفسیر تطبیقی آیه تطهیر از دیدگاه مذهب اهل بیت و اهل سنت با تأکید بر پاسخ‌گویی به شبهات قدیم و جدید»، نوشته ایلقار اسماعیل زاده، مقاله «اهل بیت در آیه تطهیر»، نوشته اسماعیل تاج‌بخش و مقاله «اهل بیت در آیه تطهیر کیان‌اند؟»، نوشته محمدابراهیم جناتی اشاره کرد. اینها نمونه‌ای از صدها پژوهش در زمینه آیه تطهیر است؛ اما تمایز این نوشته با دیگر آثار، تکیه بر روایات برای بازشناخت مفهوم اهل بیت در این آیه است. این پژوهش با شیوه کتابخانه‌ای-اسنادی روایات از منابع اصلی، و سپس با روش توصیفی-تحلیلی و استفاده از ابزارهای نقد حدیث، درصدد تبیین مصداق آیه تطهیر است.

در این گفتار، پس از اشاره به مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره شأن نزول آیه تطهیر، روایات شأن نزول این جمله گزارش می‌شود. پس از آن، ضمن ارزیابی گزارش‌های تعمیم آیه تطهیر نسبت به همسران پیامبر، اشکال‌های آن مطرح می‌گردد. در پایان نیز مهم‌ترین روایت در زمینه تخصیص این جمله به همسران پیامبر (روایت عکرمه از ابن عباس) نقد و ارزیابی می‌شود.

۱. دیدگاه‌های مطرح درباره شأن نزول آیه تطهیر

دانشمندان و مفسران فریقین درباره شأن نزول آیه تطهیر و کیستی اهل بیت، دیدگاه‌هایی گوناگون مطرح کرده‌اند؛ از جمله آل کسا، همسران پیامبر و بنی‌هاشم (شوکانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۷۸ - ۲۸۰). با صرف نظر از نظرات شاذ، سه نظر درباره کیستی اهل بیت در آیه، بیشترین طرفدار را دارد: ۱. تنها پنج تن آل کسا؛ ۲. تنها همسران پیامبر؛ ۳. همسران پیامبر و آل کسا.

حدیث‌پژوهی آیه تطهیر

mojtabakhattat@yahoo.com

مجتبی خطاط / دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۰۹/۱۷

چکیده

آیه تطهیر یکی از آیات بیانگر عصمت خاندان ویژه پیامبر است. در میان دانشمندان اسلامی، دو احتمال درباره مصداق اهل بیت در این آیه، بیشترین طرفدار را دارد: «آل کسا و همسران پیامبر» و «خصوص پنج تن آل کسا». پژوهش در آثار روایی نشان می‌دهد که روایات ناظر به خصوص پنج تن آل کسا به حد تضافر می‌رسد. خود همسران پیامبر نیز از پیامبر روایت کرده‌اند که آیه تطهیر شامل آنها نمی‌شود. همچنین پیامبر اسلام با رفتار و گفتار خود، مفهوم اهل بیت را ویژه همین پنج تن ساخته بود. در مقابل، محدود گزارش‌هایی درباره نزول این آیه درباره «همسران پیامبر» یا «همسران و آل کسا» موجود است که آثار ضعف در سند و متن آنها پدیدار است. مهم‌ترین این اسناد، روایتی منسوب به عکرمه و ابن عباس است که عدم گزارش آن در منابع دست اول روایی فریقین، ضعف سند و ویژگی‌های شخصیتی عکرمه و ابن عباس، از ادله و شواهد ساختگی بودن آن است.

کلیدواژه‌ها: آیه تطهیر، اهل بیت، آل کسا، همسران پیامبر، نقد حدیث.

در صبحگاهی، رسول‌الله ﷺ درحالی‌که بر دوش او عبایی مشک‌ی بود، خارج شد. حسن آمد. پس او را داخل آورد. سپس حسین آمد و با او داخل شد. سپس فاطمه آمد؛ او را داخل آورد. سپس علی آمد، او را داخل آورد. آن‌گاه گفت: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳) (ابن حنبل، ۱۴۲۵، ص ۱۸۳؛ ابن‌بطریق، ۱۴۰۷، ص ۳۴).

در روایتی دیگر، گزارش شده است که از عایشه دربارهٔ امیر مؤمنانؓ پرسیدند. وی گفت: دربارهٔ محبوب‌ترین شخص نزد پیغمبر از من می‌پرسی؟ و از همسر محبوب‌ترین شخص نزد پیغمبر از من می‌پرسی؟ من دیدم رسول‌الله علی، فاطمه، حسن و حسین را زیر یک پارچه جمع کرد، سپس گفت: پروردگارا اینان خاندان و نزدیکان خاص من هستند. پس آلودگی را از آنها دور گردان و آنان را به نیکی، پاک گردان (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۴۲-۴۳).

نمونه دیگر روایات این باب، روایت زینب بنت جحش است. اسماعیل بن عبد‌الله بن جعفر طیار از پدرش نقل می‌کند:

هنگامی‌که پیامبر دریافت که رحمت از آسمان در حال ریزش است، گفت: «کیست که بخواند کسانی را که من می‌خواهم آنها اینجا باشند؟» و این جمله را دو بار تکرار کرد. زینب گفت: «ای رسول خدا، من [آنها را فرا می‌خوانم]». پیامبر گفت: «علی، فاطمه، حسن و حسین را نزد من بیاور». حسن را در سمت راست، حسین را در سمت چپ و علی و فاطمه را جلوی‌شان نشاند؛ سپس پوششی از پارچهٔ خیری روی آنها کشید و فرمود: «اللَّهُمَّ كُلُّ نَبِيٍّ أَهْلٍ، وَهَؤُلَاءِ أَهْلِي»؛ پروردگارا، هر پیامبری اهل‌ی دارد و اینان اهل من هستند. آن‌گاه خداوند چنین نازل کرد: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا». زینب پرسید: «ای پیامبر، آیا من همراه شما داخل نشوم؟» پیامبر فرمود: «همان‌جا بایست که همانا اگر خدا بخواهد در خیر هستی» (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۴۳؛ حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۵۴).

این دسته روایات به قدری فراوان‌اند که گاه واژه «کثیر» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۸)، گاه «کثیر بی‌شمار» (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۴۴۹) و گاه «متواتر» (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰) برایشان به‌کار رفته است. طبری و سیوطی، دو مفسر معتبر اهل تسنن، روایات مربوط به نزول آیه در شأن آل کسا را با طرق گوناگون از صحابهٔ بزرگ و همسران پیامبر نقل کرده‌اند؛ از جمله از ابوسعید خدری، واثله بن اسقع، سعد بن ابی وقاص، ابو حمراء (هلال بن حارث)، ابوهریره الدوسی، انس بن مالک، عایشه و ام سلمه (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۵-۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۸-۱۹۹).

همچنین ترمذی دربارهٔ آیهٔ تطهیر و تطبیق آن بر آل کسا از ام سلمه و انس بن مالک و عمر بن ابی سلمه (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۱-۳۰؛ ج ۵، ص ۳۲۸) و در زمینهٔ معرفی اهل بیت از نظر پیامبر، از سعد بن ابی وقاص (همان، ص ۲۹۳) روایت کرده است. مسلم نیز در این زمینه از صحابه و همسران پیامبر روایت دارد (نیشابوری، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۲۳ و ۱۳۰).

یکی از بهترین طرق راهیابی به حقیقت در این زمینه، بازخوانی روایات مرتبط با این آیه است. نظر به اینکه آیات قرآن در مناسبت‌های مختلف و متناسب با مقتضیات گوناگون نازل شده‌اند، بازگشت به گزارش‌های تاریخی و بازخوانی روایت‌های مرتبط به آیات، از جمله راه‌های دستیابی به مراد الهی از آیات قرآن است؛ به‌ویژه آیاتی که ناظر به افراد یا جریان‌ی ویژه‌اند. بنابراین بررسی گزارش‌های روایی و بحث‌های تاریخی این آیه در عصر نزول می‌تواند قرینه‌ای بر شناخت شأن نزول آن باشد.

۲. روایات مربوط به شأن نزول آیه تطهیر

از میان سه احتمال یادشده، بیشترین روایات ناظر به احتمال اول‌اند. افزون بر پیامبر ﷺ و امیر مؤمنانؓ از ابن عباس، ابوسعید خدری، انس بن مالک، سعد بن ابی وقاص، ام سلمه، عایشه، زینب بنت جحش و جمعی دیگر از صحابه، روایت شده که این آیه در شأن پنج تن آل عبا (پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسینؓ) نازل شده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۵-۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۴۲ و ۴۳؛ حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۸-۱۴۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۸ و ۱۹۹). راویان این شأن نزول را تا ۴۹ تن از صحابی و همسران پیامبر برشمرده‌اند (سبحانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۵۴). برای نمونه ابوجعفر طبری از اعمش، و او از عطیه، و او از ابوسعید خدری، و او از پیامبر ﷺ چنین نقل می‌کند: «این آیه دربارهٔ پنج نفر نازل شده است: من، علی، حسن، حسین و فاطمه» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۵).

آیهٔ تطهیر محور «حدیث کسا» قرار گرفته است. این حدیث از پرسندترین روایات است که به حد تواتر می‌رسد. این حدیث در کتاب‌های معتبر روایی اهل سنت و شیعه گزارش شده است که در این زمینه می‌توان به صحاح و مسانید اهل سنت و صحاح شیعه و نیز تفسیرهای معتبر شیعه و اهل سنت اشاره کرد (برای نمونه، ر.ک: نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۰ و ۱۳۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۳۱-۳۰ و ۳۲۹؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۱؛ ج ۴، ص ۱۰۷ و ج ۶، ص ۲۹۲؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۴۲-۴۳؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۹۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۷).

ابوسعید خدری، انس بن مالک، سعد بن ابی وقاص، عایشه، ام سلمه و بسیاری از صحابهٔ تراز نخست این حدیث را گزارش کرده‌اند. برای نمونه طبری آن را به شانزده طریق، از ده صحابی بزرگ نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۵-۷).

همسران پیامبر نیز جریان این حدیث و نزول آیهٔ تطهیر در شأن پنج تن آل کسا را گزارش کرده‌اند. از جمله عایشه می‌گوید:

و از آن می‌گذرد. وی از *اصبع بن نباته* نقل می‌کند که عکرمه در بازار ندا سر می‌داد که این آیه دربارهٔ همسران پیامبر است و اگر کسی بخواهد، برای او این مطلب را اثبات می‌کنم (همان، ص ۷).

۳. نقد گزارش‌های تعمیم یا تخصیص آیه نسبت به همسران پیامبر

گزارش‌هایی دربارهٔ تعمیم آیه تطهیر نسبت به همسران پیامبر نقل شده که با چند مشکل روبه‌رویند:

۳-۱. قرار گرفتن در برابر کثرت روایات مخالف

در برابر روایات متضافر یا متواتر یادشده، گزارش‌های مربوط به تطبیق آیه تطهیر بر همسران پیامبر به ده روایت نیز نمی‌رسند که از نظر اعتبار، توانایی رویارویی با روایات دیگر را ندارند. این حقیقت به حدی آشکار است که طرف‌داران نظریهٔ همسران پیامبر را نیز ناچار به نقل روایات مربوط به آل کسا کرده است. برای نمونه سیوطی در تفسیر روایی خود (که آن را با هدف گردآوری روایات تفسیری تدوین کرده) معتقد است که آیه تطهیر ناظر به همسران پیامبر است. او در این‌باره به سه گزارش استناد می‌کند، اما خود وی بیش از چهار برابر این تعداد، دربارهٔ نزول آیه تطهیر در حق خصوص خانوادهٔ امیر مؤمنان روایت می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۸-۱۹۹).

این مسئله دربارهٔ خود راویان این گزارش‌ها نیز روی داده است؛ چراکه در گزارشی به *ابن عباس* نسبت داده شده است که آیه تطهیر دربارهٔ همسران پیامبر است؛ حال آنکه خود وی روایت کرده که این جمله در شأن آل کسا نازل شده است (همان، ص ۱۹۹؛ حسانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۵۰-۵۱). همین تناقض، در انتساب گزارش مربوط به همسران پیامبر، دربارهٔ روایت کلبی وجود دارد (شوکانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۷۸-۲۷۹). این نشان می‌دهد که امثال *ابن عباس* و کلبی از این سخنان مبرا هستند و دست ناپاک جاعلان در این روایات ساختگی هویدا است؛ آنان که چنین گزارش‌هایی را ساخته و به بزرگانی چون *ابن عباس* نسبت داده‌اند.

همین مسئله سبب بی‌توجهی مفسران به این‌گونه گزارش‌ها شده است. همان‌گونه که اشاره شد، مفسر بزرگ جهان اسلام، طبری، در برابر شمار بسیاری از روایات مربوط به آل کسا، به تک‌گزارشی اشاره می‌کند و می‌گذرد. اینها، همه، قرائن و شواهدی بر سستی و ضعف این دست روایت‌نماها هستند.

۳-۲. روایات بیانگر مفهوم «اهل‌البیت»

واژه «اهل‌البیت» به معنای «اهل و ساکنان خانه» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۸) و تا زمان نزول آیه تطهیر، در معنای ویژه‌ای عَلم نشده بود. گزارش‌های حدیثی فراوانی در کتب تفسیری و روایی اهل تسنن

سند این روایات نیز نزد بزرگان اهل تسنن صحیح و معتبر است. برای نمونه، ترمذی روایتی را از *ام سلمه* نقل می‌کند که پیامبر حسن و حسین و فاطمه و علی را زیر کسا برد و آنان را اهل‌بیت خود خواند و اجازهٔ ورود به *ام سلمه* را نداد. ترمذی پس از نقل این روایت می‌نویسد: «این حدیثی حسن و صحیح است و برترین روایتی است که در این باب نقل شده است. در این باب از *انس* و *عمر بن ابی سلمه* و *ابو حمرا* نیز روایت وجود دارد» (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۶۱).

محدثان و مفسران شیعه نیز این شأن نزول را از طریق معتبر و صحیح نقل کرده‌اند؛ از جمله کلینی با صحیح متصل و مسند از *علی بن ابراهیم* از *محمد بن عیسی* از *یونس* و *علی بن محمد* از *سهل بن زیاد ابی سعید* از *محمد بن عیسی* از *یونس* از *ابن مسکان* از *ابو بصیر* از امام صادق^ع روایت کرده است خداوند در کتابش فرمود: «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيَذْهَبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»؛ و پیامبر علی و حسن و حسین و فاطمه^ع را زیر کسا برد و گفت: خدایا، «هر پیامبر را اهل و ثقلی است و اینان اهل‌بیت من و ثقل من هستند». *ام سلمه* پرسید: «آیا من از اهل تو نیستم؟» پیامبر فرمود: «تو بر خیر هستی و لکن اینان اهل و ثقل من هستند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۷).

مجلسی نیز ۳۴ روایت دربارهٔ تخصیص آیه تطهیر به آل کسا، از طرق معتبر شیعه و چهار طریق معتبر نزد اهل تسنن نقل می‌کند و می‌گوید: اینها افزون بر یازده طریق معتبر دیگر نزد اهل تسنن است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۲۰۶-۲۲۷). وی در ادامه در رد ادعای نزول آیه در شأن همسران پیامبر به بیش از بیست روایت اشاره می‌کند (همان، ص ۲۲۸-۲۳۰).

افزون بر اینها، دانشمندان بزرگ اهل تسنن براساس روایات یادشده، معتقد به نزول آیه تطهیر در شأن آل کسا شده‌اند یا بدان اعتراف کرده‌اند. *ابن حجر هیثمی* می‌گوید: «اکثر مفسران بر آن‌اند که آیه تطهیر در شأن آل کسا نازل شده است» (هیثمی، ۱۹۶۵م، ص ۱۴۳). *ابن کثیر* و *فخر رازی* نیز خطاب آیه تطهیر نسبت به خصوص همسران پیامبر را رد کرده‌اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۶۵؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۶۸). همچنین طبری در تفسیر روایی خود از *ابو سعید خدری*، *انس بن مالک*، *ابو الحمراء*، *ابو اسحاق*، *وائله بن اسقع*، *ابوهریره*، *عمر بن ابی سلمه*، *علی بن حسین*^ع، *عایشه* و *ام سلمه* روایت می‌کند که منظور از اهل‌بیت در آیه تطهیر، خصوص پنج تن هستند و چنین این روایات در تفسیر طبری، خود قرینه‌ای بر دیدگاه وی در این زمینه است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۵-۷).

در مقابل این کثرت و تضافر روایات، گزارش‌های معدودی دربارهٔ شمول آیه تطهیر نسبت به همسران پیامبر یا نزول آن در خصوص همسران پیامبر نقل شده است. طبری در تفسیرش، پس از آنکه چندین صفحهٔ متوالی را به روایات نزول آیه در خصوص آل کسا اختصاص می‌دهد، به تک‌گزارشی اشاره می‌کند

و شیعه درباره مفهوم «اهل البیت» نقل شده‌اند که نشان می‌دهند مراد از اهل‌بیت، خصوص خانواده امیر مؤمنان است. بر اساس این روایات، پیامبر ماه‌ها، هنگام گذر از کنار خانه حضرت فاطمه (ع) آنها را با واژه اهل‌البیت خطاب می‌کرد. *ابوحمره* می‌گوید:

در زمان پیامبر، به مدت شش ماه نگهبان شهر بودم و در این مدت می‌دیدم که پیامبر هنگام طلوع فجر، در خانه علی و فاطمه می‌آمد و می‌فرمود: «الصلوة الصلوة یرحمکم الله، اِنَّمَا یریدُ الله لِیذهبَ عَنْکُمُ الرِّجْسُ اَهْلَ الْبَیْتِ وَ یَطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً، شما را به نماز سفارش می‌کنم؛ خداوند شما را در سایه رحمت خویش قرار دهد؛ همانا خداوند می‌خواهد آلودگی را از شما اهل‌بیت دور کند و شما را به نیکی، پاک گرداند (طحاوی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۹۸).

بی‌تردید پیامبر هرگز این رفتار ویژه را بیهوده انجام نمی‌داد، بلکه در پی شناساندن اهل‌بیت خود بود. بنابراین اهل‌بیت، خصوص همین مخاطبان پیامبر (اهل خانه حضرت علی و فاطمه (ع)) بود و نه دیگران؛ چراکه پیامبر نفرمود که اینان جزو اهل‌بیت هستند، بلکه آنان را همان اهل‌بیت خود معرفی کرد. همچنین براساس گزارش‌های روایی بسیاری، حضرت رسول بر تک‌تک نام‌های اهل‌بیت خود تصریح کرده است. برای نمونه در جریان مباحله، حضرت رسول (ص) علی و فاطمه و حسن و حسین را با نام فرا خواند و فرمود: «اینان اهل من هستند» (نیشابوری، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۱؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۹۴؛ ج ۵، ص ۳۰۲؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۰؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۷، ص ۶۳). این روایت نیز با بیانی که گذشت بر حصر اهل‌بیت در خانواده حضرت فاطمه دلالت دارد.

این اهتمام ویژه پیامبر در معرفی اهل‌بیت خود، دغدغه ایشان برای ثبوت و تأکید و رسوخ این اصطلاح در میان مسلمانان را می‌رساند. حضرت رسول با پیگیری مستمر این شیوه، قصد ابهام‌زدایی از این مسئله را داشت تا مسلمانان در این‌باره دچار تردید نشوند. امام صادق (ع) می‌فرماید:

اگر رسول‌الله (ص) سکوت می‌کرد و اهل خود را مشخص نمی‌ساخت، آل‌عباس و آل‌عتیق و بسیاری دیگر آن را ادعا می‌کردند. لیک خداوند در کتابش جمله «اِنَّمَا یریدُ الله لِیذهبَ عَنْکُمُ...» را نازل کرد و علی، حسن، حسین و فاطمه مرجع این آیه بودند. از این‌رو رسول خدا (ص) در خانه ام سلمه، دست آنان را گرفت و زیر کسا برد و گفت: پروردگار، هر نبی را ثقل و اهلی است و اینان ثقل و اهل من هستند (کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۱۰-۱۱۱).

این روایت در *تفسیر فرات کوفی* گزارش شده که سند آن، به صورت معنعن از امام صادق (ع) روایت شده است؛ اما در این سند، راویان به صورت تک‌تک ذکر نشده‌اند که این خللی به سند این روایت وارد نمی‌سازد. توضیح آنکه در بخش آغازین *تفسیر فرات کوفی*، سلسله سند روایات به صورت متصل آمده، اما در ادامه و از حدیث چهل به بعد، برای اختصار، سلسله سند حذف شده و به عبارت «معنعنا عن...» بسنده شده است. این نشان می‌دهد که نخست *فرات کوفی* سلسله سند این روایات را به

صورت متصل آورده بوده است؛ اما بعدها نسخه‌برداران برای اختصار، سلسله را حذف و تنها عبارت معنعن را نقل کرده‌اند تا نشان دهند که این روایت سندی متصل و مسند داشته است. شاهد بر این اعتبار روایات این کتاب، اعتماد و استناد روایت بسیاری از قدما از این کتاب است؛ از جمله صدوقین (پدر و پسر)، حاکم حسکانی (صاحب *شواهد التنزیل*) و علامه مجلسی در *بحار الانوار* (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۹۹).

البته از دو نکته نباید چشم پوشید: یکی آنکه این روایت با روایات فراوان دیگر پشتیبانی می‌شود که این خود قرینه‌ای بر صحت و اعتبار این روایت است؛ دوم آنکه متن حدیث قرینه‌ای دیگر بر پذیرش یا رد حدیث است و سازگاری متن روایت با مسلمات دیگر شریعت، ملاکی برای اعتبار آن است که این روایت نیز از این ویژگی برخوردار است. افزون بر این، کلینی مضمون همین روایت را از طریقی دیگر، از امام صادق (ع) نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۷). کلینی با سند صحیح متصل و مسند از *علی بن ابراهیم* از *محمد بن عیسی* از *یونس* و *علی بن محمد* از *سهل بن زیاد* *ابی سعید* از *محمد بن عیسی* از *یونس* از *ابن مسکان* از *ابوبصیر* از امام صادق (ع) روایت کرده است. راویان این سند همگی ثقه و امامی هستند و سلسله سند تا امام، متصل است.

۳-۳. روایات مانع

در بسیاری از گزارش‌های روایی، افزون بر تصریح به بازگشت اهل‌بیت به پنج تن آل کسا، همسران پیامبر (ع) از دایره این واژه خارج شده‌اند. این روایات تصریح می‌کنند که حضرت رسول در تبیین اصطلاح اهل‌بیت، از ورود عایشه، ام سلمه و دیگر همسران خود در زمره اهل‌بیت جلوگیری کرد. برای نمونه در روایتی آمده که عایشه از پیامبر پرسید: «آیا من از اهل‌بیت تو هستم؟» و پیامبر فرمود: «کنار بایست که تو بر خیر هستی» (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۴۳). در نقل دیگری آمده است که زینب بنت جحش قصد رفتن در زیر کسای اهل‌بیت را داشت، اما پیامبر مانع شد و فرمود: «در جای بایست که به خواست خدا بر خیر هستی» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۵۳). ام سلمه نیز از پیامبر در این‌باره پرسید که حضرت فرمود: «در جای خودت باش و تو به خواست خدا، بر خیر هستی» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۸). این دسته روایات، صحت گزارش‌های شمول آیه تطهیر نسبت به همسران پیامبر را با مشکلی جدی روبه‌رو می‌سازد و آنها را از درجه اعتبار ساقط می‌کند.

طحاوی (م ۳۲۱ ق) از علمای مشهور حنفی مذهب اهل سنت پس از نقل روایت‌های مانع می‌گوید: «این روایت‌ها نشان می‌دهند که حتی ام سلمه مراد جمله تطهیر نبوده، بلکه مراد از آن، تنها رسول خدا (ص) علی، فاطمه، حسن و حسین بوده‌اند» (طحاوی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۳۳۶).

در این زمینه به همین استدلال (زندگی در خانه پیامبر) بسنده شده است. نیز عروقه بن زبیر بی هیچ مستند روایی، گفته که منظور از اهل بیت در آیه تطهیر، همسران پیامبر است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۶۰۳). این ادعاهای بی مستند چیزی جز اجتهاد در برابر نص صریح پیامبر نیستند و از این رو استنباط‌ها و ادعاهایی بی اساس و اعتمادناپذیرند؛ زیرا پیامبر ﷺ به صراحت می‌فرماید: «آیه تطهیر در شأن پنج نفر نازل شد: من، علی، حسن، حسین و فاطمه» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۵). بی تردید، با وجود نص پیامبر، اجتهادهای یادشده ارزشی ندارند.

این سخن پیامبر از طرق گوناگون نقل شده است؛ از جمله /بن جریر آن را از محمد بن مثنی از بکر بن یحیی بن زبان عنزی از مندل از اعمش از عطیه از ابوسعید خدری نقل می‌کند. برخی از اهل سنت این حدیث را حدیثی منفرد از عطیه شمرده‌اند و وی را نیز تضعیف کرده‌اند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱، ص ۳۸، پاورقی ۷۳۱)؛ این در حالی است که عطیه از تابعان شناخته شده است (ذهبی، بی تا، ج ۳، ص ۷۹-۸۰). /بن حجر می‌گوید: «او فردی ثقة است و احادیثی قابل استناد دارد». /بن معین می‌گوید: «احادیث او درست‌اند» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۷، ج ۷، ص ۲۰۱). سیوطی می‌گوید: «حدیث او سست نیست و ترمذی روایت او را نیکو شمرده است» (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۷۲). با وجود این، /بن حجر می‌گوید که برخی احادیث او را حجت نمی‌دانند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۷، ج ۷، ص ۲۰۱).

سرّ رویکرد برخی اهل سنت نسبت به او نیز در تشیع او نهفته است. ساجی می‌گوید: «حدیث او حجیت ندارد و فرد قابل اعتمادی نیست؛ او علی را بر همه ترجیح می‌داد» (همان، ص ۲۰۲). شواهد نشان می‌دهد منشأ ضعیف شمردن او نزد برخی، تشیع اوست و چنین تضعیفی ارزشی ندارد. از این رو روایت یادشده دارای اعتبار سندی است. از سویی این حدیث تنها از طریق عطیه نقل نشده، بلکه چنان‌که پیش از این گذشت، این حدیث و روایات هم‌مضمون آن، از طرق مختلف اهل تسنن و تشیع نقل شده‌اند.

نمونه دیگر از تصریحات پیامبر بر نام یکایک اهل بیت خود، روایتی است که ترمذی نقل می‌کند. وی از حاتم بن اسماعیل از بکر بن مسمار از عامر بن سعد از سعد بن ابی وقاص نقل می‌کند که پیامبر پس از نزول آیه «تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ» (آل عمران: ۶۱) علی و فاطمه و حسن و حسین را فرا خواند و گفت: «خداایا، اینان اهل من هستند» (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۹۳-۲۹۴). روایان این حدیث همگی نزد اهل تسنن ثقة و معتبرند. حاتم بن اسماعیل فردی درست‌نگار و ثقة است. /حمد بن حنبل می‌گوید: «روایات او درست و وی فردی ثقة و مورد اطمینان است» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۷، ج ۲، ص ۱۱۰). بکر بن مسمار نیز جزو ثقات شمرده شده است (عجلی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۵۴). عامر بن سعد و پدرش، سعد بن ابی وقاص نیز در کتب رجالی، ثقة معرفی شده‌اند (ابن حجر عسقلانی،

روایات مانع را صاحبان صحاح و مسانید و بزرگان اهل تسنن، به صورت متضافر و از چندین طریق، گزارش کرده‌اند؛ از جمله /حمد بن حنبل (بی تا، ج ۶، ص ۲۹۲ و ۳۰۴) که آن را از چهار طریق نقل می‌کند. همچنین اند ترمذی (۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۰ و ۳۲)، /بوعلی (۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۴۵۱)، طبری (۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۷)، حسکانی (۱۴۱۱، ج ۲، ص ۸۶، ۱۰۰-۱۳۰)، /احمدی نیشابوری (۱۴۱۱، ص ۳۶۹)، /بن عساکر (۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۲۰۴-۲۰۷؛ ج ۱۴، ص ۱۳۸-۱۴۱). این روایات نیز به طرق گوناگونی گزارش شده‌اند. برای نمونه روایت /م سلمه از هشت طریق معتبر نزد اهل سنت و شیعه نقل شده است (ری شهری، ۱۳۷۵، ص ۲۷-۳۳).

افزون بر این، سند این روایات نیز نزد اهل تسنن معتبر و صحیح شمرده می‌شوند. برای نمونه حاکم نیشابوری در *موسوعة المستدرک*، پس از نقل حدیث /م سلمه می‌گوید: «این حدیث بنا بر شرط بخاری، صحیح می‌باشد» (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۶).

۴. بررسی مصداقی روایات مربوط به همسران پیامبر

در برابر روایات انبوه مربوط به پنج تن آل کسا، تک گزارش‌هایی درباره نزول آیه تطهیر درخصوص همسران پیامبر نقل شده است. /بن عباس، عکرمه، سعید بن جبیر، مقاتل بن سلیمان، عروقه بن زبیر و کلبی روایانی هستند که این گزارش به آنان نسبت داده شده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۸؛ شوکانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۷۸؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۸۹). این گزارش‌ها بر دو دسته‌اند: سخنان اجتهادی و گزارش روایی. آنچه به کلبی، مقاتل بن سلیمان و عروقه بن زبیر نسبت داده شده، صرف اجتهادهایی‌اند که هیچ‌گونه پشتوانه‌ای از حیث مستند روایی ندارند. از طرفی، این سه راوی در زمره تابعان شمرده می‌شوند. مقاتل بن سلیمان متوفای ۱۵۰ قمری است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۷، ج ۱۰، ص ۲۸۴). عروقه بن زبیر در طبقه دوم روات قرار دارد و در سال پایانی خلافت عثمان به دنیا آمد (شمس الدین ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۶۲). کلبی نیز در زمره مفسران پس از دوره تابعان است و در سال ۲۰۴ وفات یافت (قمی، ۱۹۷۰م، ج ۳، ص ۱۱۹).

بنابراین هیچ‌یک از سه راوی یادشده نمی‌توانند شاهد نزول باشند و سخنان آنان در این باره می‌بایست مستندی همراه داشته باشد. این در حالی است که سخنان منسوب به این سه راوی، مستندی پذیرفتنی ندارد. برای نمونه از مقاتل بن سلیمان چنین نقل شده است: «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللَّهُ لِيَذْهَبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ يَا أَهْلَ الْبَيْتِ، يَعْنِي نِسَاءَ النَّبِيِّ ﷺ لِأَنَّهُنَّ فِي بَيْتِهِ»؛ منظور از اهل بیت در آیه تطهیر، خصوص همسران پیامبر است؛ زیرا آنان در خانه پیامبر زندگی می‌کردند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۸۹).

سند این روایت نزد اهل تسنن معتبر است و تک‌تک راویان آن را ثقة شمرده‌اند. یحیی‌بن حماد ثقة است و بیشترین روایت را از ابو‌عوانه دارد (عجلی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۵۱). احادیث ابو‌عوانه بهترین احادیث شمرده شده‌اند (مزی، ۱۹۸۵، ج ۳۰، ص ۴۴۶). یحیی‌بن سلیم ابی‌بلج دارای احادیث درست و بی‌اشکال است. ابو‌حاتم درباره او می‌گوید: «وی دارای احادیث صحیح می‌باشد و اشکالی در روایاتش نیست» (رازی، ۱۹۵۲، ج ۹، ص ۱۵۳). عمروبن میمون کوفی و تابعی نیز ثقة است (عجلی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۸۶). سلسله این راویان نیز متصل است؛ یعنی میان طبقات راویان فاصله زمانی‌ای که موجب انقطاع سند شود، وجود ندارد. یحیی‌بن حماد متوفای ۲۱۵ق (ابی‌حاتم، ۱۹۷۳، ج ۹، ص ۲۵۷) ابو‌عوانه متوفای ۱۷۶ق (همان، ج ۷، ص ۵۶۳) و یحیی‌بن سلیم ابی‌بلج در طبقات راویان، حلقه واسط میان طبقه ابو‌عوانه و عمروبن میمون است؛ به گونه‌ای که ابو‌عوانه به‌طور مستقیم از یحیی‌بن سلیم، و یحیی‌بن سلیم به‌گونه مستقیم از عمروبن میمون روایت نقل کرده‌اند (مزی، ۱۹۸۵، ج ۳۳، ص ۱۶۳). عمروبن میمون نیز متوفای ۷۵ق است (شمس‌الدین ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵) و می‌توانسته به‌طور مستقیم از ابن‌عباس متوفای ۶۸ق (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۱۳۱) روایت کند. بنابراین با سند قطعی و صحیح از ابن‌عباس نقل شده که آیه تطهیر در شأن آل کسا نازل شده است. حاکم نیشابوری این مطلب را از ابن‌عباس در روایتی طولانی و با همین اسناد گزارش می‌کند و در پایان آن می‌نویسد: «این روایتی صحیح‌الاسناد است» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۴).

آیا می‌توان پذیرفت که یک صحابی بزرگ دو گونه روایت متعارض داشته باشد؟ آیا پذیرفتنی است که ابن‌عباس بر خلاف نص پیامبر و بسیاری از صحابه جلیل‌القدر و نیز روایت خودش، به گونه‌ای دیگر نیز روایت کند؟ آیا هیچ انسان خردمندی چون ابن‌عباس چنین رفتار می‌کند؟

۲. تک‌گزارش‌های یادشده توان تعارض و رویارویی با انبوه روایات مربوط به پنج تن آل کسا را - که فریقین نقل کرده‌اند - ندارد؛ چنان‌که گذشت؛

۳. گزارش منسوب به عکرمه با این پرسش بنیادین روبه‌روست که چرا وی در بازار چنین جار می‌زده است؟ آیا جای استدلال و اثبات یک مسئله قرآنی، در بازار، آن هم به شیوه جار زدن است؛ مگر آنکه منطق استدلالی جاعل حدیث چنین باشد. به‌علاوه این گزارش نشان از دیدگاه غالب در میان مسلمانان (نزول آیه در شأن پنج تن) دارد که برای تغییر آن نیاز به چنین روش‌هایی بوده است؛

۴. گزارش عکرمه از نظر سندی نیز مخدوش است. طبری این روایت را از یحیی‌بن‌واضح از اصبع‌بن‌نباثه از علقمه از عکرمه نقل کرده است. اولاً یحیی‌بن‌واضح فردی ضعیف است (ذهبی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۱۳)؛ ثانیاً سلسله سند مقطوع است؛ زیرا اصبع‌بن‌نباثه از طبقه سوم

۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۴۶۰؛ همو، ۱۳۲۷، ج ۱، ص ۳۴۶). براین‌اساس روایت یادشده روایتی حسن و صحیح است؛ چنان‌که ترمذی به صحت آن تصریح کرده است (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۹۴). به‌علاوه این روایت در کتب معتبر روایی و تفسیری اهل تسنن به صورت متضافر نقل شده است؛ از جمله در صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۸۵؛ ج ۷، ص ۱۲۰)، المستدرک (ج ۳، ص ۱۴۷ و ۱۵۰) سنن بیهقی (ج ۷، ص ۶۳)، شواهد التنزیل (ج ۲، ص ۳۸-۴۷) و تاریخ مدینه دمشق (ج ۱۴، ص ۱۴۷). کثرت نقل این روایت در کتب روایی معتبر، جایی برای تردید در صحت آن باقی نمی‌گذارد.

سخن اجتهادی منسوب به کلبی درباره شأن نزول آیه تطهیر را نیز به همین دلیل صراحت پیامبر در معرفی اهل‌بیت نمی‌توان پذیرفت. همچنین وی (که از خواص امام صادق^ع بود) خود درباره نزول جمله تطهیر در شأن پنج تن آل کسا روایت کرده است (شوکانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۷۹). چگونه می‌توان پذیرفت که یک راوی خبر دو گونه سخن بگوید و با وجود نقل روایت درباره آل کسا، خود سخنی متعارض با آن بگوید؟ ازاین‌رو به‌طور قطع سخن اجتهادی منسوب به کلبی (با توجه به مقام و مکانت وی نزد امام صادق^ع) بر وی بسته شده است.

گزارش منسوب به سعیدبن جبیر هم از ابن‌عباس نقل شده است و خود سعیدبن جبیر شأن مستقلی در این باب ندارد. ازاین‌رو روایت او و ابن‌عباس به یک روایت باز می‌گردد. بنابراین از گزارش‌های یادشده، تنها گزارش منسوب به ابن‌عباس و عکرمه باقی ماند که مهم‌ترین مستند مخالفان در تفسیر جمله تطهیر قرار گرفته است. ازاین‌رو این گزارش جای بررسی و تأمل بیشتری دارد.

به ابن‌عباس چنین نسبت داده شده است که جمله تطهیر، در خصوص همسران پیامبر نازل شده است و بس. از عکرمه نیز نقل شده است که در بازار فریاد می‌زد که «أَنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» درباره همسران پیامبر نازل شده است. همچنین می‌گفت: «هر کس بخواهد، در این‌باره با او مباحله می‌کنم» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۸).

این روایات‌نماها در برابر چند پرسش و نکته اساسی قرار دارند که در صورت پاسخ‌گویی به آنها، می‌توان اینها را پذیرفت؛ وگرنه باید طرد شوند:

۱. همان‌گونه که یاد شد، ابن‌عباس درباره نزول جمله تطهیر در شأن پنج تن آل کسا روایت کرده است و این روایت در کتب فریقین گزارش شده است (برای نمونه ر.ک: حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۵۱-۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۷، ص ۳۵). در یکی از روایات، یحیی‌بن‌حماد از ابو‌عوانه از یحیی‌بن‌سلیم ابی‌بلج از عمروبن میمون از ابن‌عباس نقل می‌کند که رسول خدا حسن و حسین و علی و فاطمه را فرا خواند و بر آنها پارچه‌ای کشید و گفت: «خدایا اینان اهل‌بیت من هستند» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۵۰).

این تهمت را نیز بسیاری از دانشمندان رجال رد کرده‌اند و با اعتماد به روایات وی، او را تقه شمرده‌اند. از جمله عجلی می‌نویسد: «عکرمه مولی/ابن عباس، مکی تابعی تقه است و از تهمت حروری (گروهی از خوارج) مبراست» (عجلی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۴۵)؛ ثانیاً چگونه می‌توان پذیرفت که شخصی جزو منحرفان خوارج باشد و در عین حال، سرسپرده آستان امام باقر^{علیه السلام}؛ به گونه‌ای که امام بر بالین وی بشتابد؟! بنابراین ادعای غلام را نمی‌توان پذیرفت؛ به‌ویژه با توجه به تصریح روایت به سرسپردگی او به امام و رفتار امام هنگام شنیدن خبر احتضار وی. همچنین در همین روایت آمده که امام برای تلقین شهادت به توحید و ولایت بر بالین وی شتافته است و می‌فرماید: «تلقین را به اموات خود بیاموزید». این تصریح امام نشان می‌دهد که عکرمه را از خود می‌دانسته است نه تابع آرای دیگران؛ وگرنه سخن پایانی امام با کردار ایشان تناسبی نداشت (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۲).

بنابراین غرض‌ورزان، روایاتی در باب نزول آیه تطهیر در شأن خصوص همسران پیامبر ساخته‌اند و آنها را به کسانی چون ابن عباس و عکرمه نسبت داده‌اند. شاید اشتباهشان همین باشد که چنین دروغی را از زبان شیفتگان مولا امیر مؤمنان نقل کنند تا سخنشان، خود، شاهی بر کذبشان باشد.

نتیجه‌گیری

بنابر روایات شأن نزول، جمله تطهیر در شأن خاندان ویژه پیامبر نازل شده است: علی، فاطمه، حسن و حسین^{علیهم السلام}. در این میان، معدود گزارش‌هایی درباره نزول این جمله در شأن خصوص همسران پیامبر یا فراگیری جمله تطهیر نسبت به همسران پیامبر نقل شده است که این گزارش‌ها توان رویارویی با روایت کثیر و متضافر منقول از صحابه تراز نخست و نیز همسران پیامبر را ندارند. از دیگر سو، بنابر گزارش‌های روایی، پیامبر واژه «اهل بیت» را برای خصوص این خاندان ویژه علم کرده بود. نیز خود همسران پیامبر گزارش کرده‌اند که به فرمایش پیامبر، آنها از دایره شمول جمله تطهیر خارج‌اند. مهم‌ترین گزارش درباره نزول جمله تطهیر در خصوص همسران پیامبر، گزارش ابن عباس و عکرمه است که برای نخستین بار در تفسیر طبری کانون توجه قرار گرفته است. این گزارش در هیچ‌یک از منابع دست اول معتبر روایی و تفسیری متقدم اهل تسنن نقل نشده است؛ افزون بر اینکه سند این گزارش نیز مخدوش است. از دیگر سو روایات معتبر و مستند فراوانی در کتب روایی فریقین درباره نزول جمله تطهیر در شأن پنج تن آل کسا آمده است. همچنین خود ابن عباس این شأن نزول را روایت کرده است. این قراین و نیز شخصیت و جایگاه ابن عباس و عکرمه، نشان‌دهنده ساختگی بودن گزارش‌های مربوط به همسران پیامبر هستند.

(ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۸۱) و یحیی‌بن واضح از طبقه نهم روات است (همان، ج ۲، ص ۳۵۹) و انقطاع زمانی بسیاری میان آنها وجود دارد؛ ۵. مشکل بنیادین دیگر گزارش عکرمه و ابن عباس این است که در هیچ‌یک از صحاح شش‌گانه و منابع دست اول اهل سنت نقل نشده است. روایت ساختگی منسوب به عکرمه برای نخستین بار در تفسیر طبری نقل شده و پیش از آن در هیچ‌یک از جوامع معتبر روایی و تفسیری اهل تسنن، اثری از آن نیست. این در حالی است که روایات ناظر به خطاب جمله تطهیر نسبت به پنج تن آل کسا در بسیاری از کتب معتبر و تراز نخست اهل تسنن آمده است؛ از جمله در صحیح مسلم (ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱)؛ سنن ترمذی (ج ۵، ص ۳۰، ۳۱، ۳۲۹) و مسند احمد (ج ۱، ص ۳۳۱؛ ج ۴، ص ۱۰۷؛ ج ۶، ص ۲۹۲).

اینها همه قراینی بر ساختگی بودن روایات‌نماهای یادشده‌اند. اساساً چنین سخنی از ابن عباس در برابر روایات ۴۹ صحابی و همسران پیامبر، بعید می‌نماید. چرا باید وی روایتی را نقل کند که برخلاف گفتار جمهور صحابه و بزرگان تراز نخست است؟ درباره عکرمه نیز برخی درصدد آن برآمده‌اند که وی را دشمن اهل بیت جلوه داده، او را تضعیف کنند (عاملی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸؛ سبحانی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۴۳). به نظر می‌رسد این داوری درباره عکرمه جای درنگ بیشتری داشته باشد؛ چراکه وی دانش‌آموخته و از خواص ابن عباس بود. امکان ندارد ابن عباس، که از شیفتگان مقام ولایت بود، شاگردی پیروارند که درست در خلاف خط او حرکت کند و این جرئت را به خود بدهد که روایتی برخلاف روایت امیر مؤمنان، ابن عباس و همه صحابه و همسران پیامبر بسازد (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱). همچنین بنابر گزارش‌های تاریخی، عکرمه سرسپرده آستان امام باقر^{علیه السلام} شمرده می‌شد. امام باقر^{علیه السلام} هنگامی که شنید عکرمه لحظات پایانی عمرش را می‌گذراند، بر بالین وی شتافت (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۲۳) که این نشان از جایگاه والای او نزد امام دارد. چنان‌که اشاره شد در این روایت آمده است که عکرمه سرسپرده آستان امام باقر^{علیه السلام} بود و همین مؤید آن است که وی از اصحاب خاص امام بود. یکی از شواهد بر این مدعا، آن است که والی مدینه در پی عکرمه بود و او پنهان شده بود (ابن سعد، بی تا، ج ۵، ص ۲۹۳)، ولی امام باقر^{علیه السلام} و یاران خاص وی جای او را می‌دانستند که این دلیلی بر آن است که وی از نزدیکان مورد اعتماد حضرت بوده است. البته در همین روایت، غلامی که خبر را آورد، می‌گوید: عکرمه معتقد به دیدگاه‌های خوارج بود و چه‌بسا، از این تعبیر، انحراف عکرمه برداشت شده است. این برداشت نارواست؛ چراکه اولاً این سخن را امام نفرموده است، بلکه غلام می‌گوید و آن هم به سبب شایعات رایج در آن زمان بوده است؛ زیرا کینه‌ورزان علیه عکرمه شایع کرده بودند که او گرایش به خوارج دارد. این تهمت به سبب سفرهای مختلف او به شمال آفریقا بود که خوارج در آن دیار، فراوان بودند (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲۷).

منابع

آقا بزرگ تهرانی، محمدمحسن، ۱۴۰۳ق، *الذریعة الى تصانیف الشيعة*، بیروت، دار الاضواء.

ابن بطریق، ۱۴۰۷ق، *العمدہ*، قم، جامعه مدرسین.

ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، ۱۳۲۷ق، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دار صادر.

_____، ۱۹۹۵م، *تقریب التهذیب*، چ دوم، بیروت، دار المکتبه العلمیه.

_____، ۱۹۹۵م، ب، *الاصابه*، بیروت، دار الکتب اللبنانیه.

ابن حنبل، احمد، ۱۴۲۵ق، *فضائل الصحابه*، تهران، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه.

_____، بی تا، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر.

ابن سعد، بی تا، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر.

ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت، دار الفكر.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ق، *تفسیر ابن کثیر*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.

ابی حاتم، محمدبن حبان، ۱۹۷۳م، *الثقات*، هند، مؤسسه الکتب الثقافیه.

بیهقی، ابوبکر احمد، بی تا، *سنن بیهقی*، بیروت، دار الفكر.

ترمذی، محمدبن عیسی، ۱۴۰۳ق، *سنن ترمذی*، چ سوم، بیروت، دار الفكر.

ثعلبی نیشابوری، احمدبن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ثعلبی*، تحقیق ابی محمدبن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، بی تا، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دار المعرفه.

حسکانی، عبیدالله بن احمد، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران، سازمان چاپ وانتشارات وزارت ارشاد

اسلامی.

حسینی استرآبادی، سیدشرف‌الدین علی، ۱۴۰۹ق، *تأویل الآیات الظاهره*، قم، جامعه مدرسین.

ذهبی، ابوعبدالله، بی تا، *میزان الاعتدال*، بیروت، دار المعرفه.

رازی، ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، *الجرح و التعذیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ق، *تفسیر کبیر*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ری شهری، محمد، ۱۳۷۵، *اهل البیت فی الکتاب والسنة*، چ دوم، قم، دار الحدیث.

سبحانی، جعفر، بی تا، *مفاهیم القرآن*، نرم‌افزار کتابخانه اهل بیت علیهم‌السلام.

سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المثنوی فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

_____، ۱۴۲۱ق، *الاتقان*، چ دوم، بیروت، دار الکتب العربی.

شمس‌الدین ذهبی، ابوعبدالله، بی تا، *تذکره الحفاظ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

شوکانی، محمدبن علی، بی تا، *فتح القدر*، بیروت، عالم الکتب.

طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.

طحاولی، ابوجعفر، ۱۳۳۳ق، *مشکل الآثار*، هند، مجلس دائرة المعارف النظامیه.

عاملی، جعفر مرتضی، ۱۳۸۶، *اهل بیت در آیه تطهیر*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.

عجلی، احمدبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *معرفه الثقات*، مدینه منوره، مکتبه الدار.

قمی، عباس، ۱۹۷۰م، *الکنی و الالقاب*، نجف، المطبعه الحیدریه.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، چ چهارم، قم، دار الکتب.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *اصول کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

_____، ۱۳۶۷، *فروع کافی*، چ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات کوفی*، تهران، سازمان چاپ وانتشارات وزارت ارشاد.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مزی، ابوالحجاج، ۱۹۸۵م، *تهذیب الکمال*، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الرساله.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵، *تفسیر و مفسران*، چ دوم، قم، تمهید.

_____، ۱۳۸۸، *پرتو ولایت*، چ دوم، قم، تمهید.

مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

موصلی، ابویعلی، ۱۴۰۸ق، *مسند ابی یعلی*، دمشق، دار المامون للتراث.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، بی تا، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفكر.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد، ۱۴۱۱ق، *اسباب نزول القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

هیثمی، احمدبن حجر، ۱۹۶۵م، *الصواعق المحرقة*، چ دوم، مصر، مکتبه قاهره.

عرفان درک باطن هستی، انسان و دین است، و هر سه این امور بر یکدیگر منطبق‌اند. پذیرش ظاهر و باطن، غیب و شهادت و دنیا و آخرت، و قبول ضرورت گذر از عالم شهادت و ظاهر به عالم غیب که در متون دینی بر آنها تصریح شده، به معنای پذیرش سلوک از ظاهر به باطن است و به اعتبار جهت حرکت به سوی باطن، از آن به سلوک باطنی یا سلوک عرفانی تعبیر می‌شود (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۵؛ همدانی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۶). براین اساس سلوک عرفانی، حرکت باطنی نفس است از مبدأ عالم حس و ماده به سوی مقصد نهایی توحید و به تعبیری حرکتی است در جوهر آدمی که وی را از عالم کثرت به مقصود وحدت سیر می‌دهد. عارفان از بستر چنین حرکتی که انسان را به باطن سیر می‌دهد به «طریقت» تعبیر می‌کنند (رازی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۲) و چون به طور کلی حرکت، سیری تدریجی است، سالک در سلوک عرفانی نیز متدرجاً از منازل و مقاماتی می‌گذرد که عرفا گاه از آن با عنوان «منازل آخرت» نام برده‌اند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۳).

بنابراین می‌توان گفت که اولاً حرکت منحصر در حرکت ظاهری مکانی نیست، بلکه حرکت در ذات و باطن نفس انسانی نیز متصور است؛ ثانیاً وجود بستری برای حرکت ضروری است و لذا اگر جایی میان مبدأ و مقصد، مسافتی وجود دارد، بی‌تردید برای رسیدن به مقصد باید از این مسافت گذر کرد؛ ثالثاً این حرکت تدریجی است و در مسیر خود مقاطعی نسبی دارد و واضح است که رسیدن به مراحل بعدی، بدون گذر از مراحل پیشین میسر نخواهد بود.

نقطه آغاز عرفان اسلامی، پذیرش این سیر باطنی است. سالک به مدد شریعت، حرکت در این مسافت را آغاز می‌کند و گام به گام به مقصد و مقصود خود نزدیک‌تر می‌شود. تجربیات سالک در این سیر عرفانی در علمی با عنوان عرفان عملی بیان می‌شود؛ چنان‌که حقایق نهایی، به منزله محصول این سیر انفسی، که به جهت تصفیۀ باطن بر عارف مکشوف می‌شوند، در علم عرفان نظری تبیین می‌گردند (یزدان‌پناه، ص ۷۲).

اگرچه اجمالاً اصل وجود و لزوم چنین سیری واضح به نظر می‌رسد، با توجه به نظریات مطرح، که گاه اصل سلوک عرفانی را منکرند، جا دارد با روشی توصیفی-تحلیلی دیدگاه علامه طباطبایی به منزله مفسری برجسته کانون بررسی قرار گیرد و به گونه‌ای تفصیلی‌تر به این پرسش‌ها از دیدگاه ایشان پاسخ داده شود که آیا اصل سلوک عرفانی با مشخصات یادشده در قرآن پذیرفته شده است؟ آیا قرآن برای رسیدن به قرب الهی، طی طریق و پیمودن منازل و مقامات را لازم نمی‌داند؟ و بر فرض پذیرش سلوک باطنی در قرآن، کیفیت آن چیست و سلوک حقیقی کدام است؟ در این مقاله به دنبال پاسخ این

حقیقت و چگونگی سلوک باطنی در قرآن از منظر علامه طباطبایی

علیرضا کرمانی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

Kermania59@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۳/۰۸/۲۱

چکیده

حقیقت سلوک، نوعی حرکت باطنی است که از عالم ماده آغاز، و به لقای حق تعالی منتهی می‌شود. علامه طباطبایی وجود چنین حرکت باطنی‌ای را در انسان با استناد به کلماتی همچون صراط، طریق، سبیل، باب سما، صعود و عروج به سوی خدا، سبقت، ضلال و اهتدا، کدح الی رب، لقاءالله و رجعت و مباحثی همچون ذمراتب بودن اسلام و ایمان، ذودجات بودن مؤمنان، نکوهش توقف در مرتبه ظاهر، غایت داشتن حیات آدمی و لزوم حرکت به سوی غایت، از نگاه قرآن تثبیت می‌کند. ایشان این حرکت باطنی را در مسیر نفس می‌دانند. انسان در این راه، ناچار به شناخت درست نفس است. شناخت حقیقی نفس متوقف بر توجه به خداوند به منزله غایت و نهایت این مسیر است. دین الهی با تشریع عبادات، کیفیت سلوک را در این مسیر بیان کرده است و البته تنها کسانی که به مرتبه عبادت احرار رسیده‌اند، توان چنین سلوکی دارند.

کلیدواژه‌ها: سیر و سلوک، سلوک عرفانی، معرفت نفس، عبادت، علامه طباطبایی.

سبیل، سنت و طریقه‌ای است که بر هر انسانی واجب است در زندگی این جهانی‌اش آن را بپیماید، و با پیمودن آن به سعادت دنیا و آخرت برسد، و به کرامت زلفی و قرب پروردگارش بار یابد. البته سبیلی که خدا بدان هدایت کرده، سبیلی است اختیاری، و شکر و کفری که مترتب بر این هدایت است، در اختیار انسان قرار گرفته، و هر فردی به هر یک از آن دو که بخواهد می‌تواند متصف شود، و اکراه و اجباری در کار نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۲۲). علامه در ذیل آیه شریفه «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ» (عبس: ۲۰) این سبیل را براساس ظاهر آیه و خبری از تفسیر قمی، راه سعادت و رسیدن به کمال می‌داند: «المراد به جعله مختاراً فی فعله یسهل به سلوکه سبیل السعادة ووصوله إلى الكمال الذي خلق له» (همان، ص ۲۱۱)؛

۲. در آیه ۴۰ سوره اعراف می‌خوانیم: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ». این آیه به حرکتی صعودی اشاره دارد که صرفاً اهل ایمان حقه حقیقی توفیق می‌یابند. اصولاً باب، فتح باب و گذر از باب، زمانی بامعناست که حرکتی باشد و نیز متحرکی که با پیمودن مسیر، آن حرکت را محقق سازد و اگر حرکت و سلوکی از متحرک و سالک مطرح نباشد، در و دروازه‌ای هم معنا نخواهد داشت: «لو لا طروق من متطرق لم یکن للباب معنی» (همان، ج ۱، ص ۲۹). البته چون این باب، باب سماست، پرواضح است که این حرکت، از سفل به علو و منحصر به عابدان است؛ اما اهل استکبار و تکذیب که حضرت حق بر آنها غضب کرده است، راهی به آسمان ندارند و اهل سقوط‌اند: «وَمَنْ يَخْلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى» (طه: ۸۱) (همان)؛

۳. آیه ۵ سوره تین اشاره به آن دارد که انسان در احسن تقویم آفریده شده؛ اما ادامه آیه بیانگر آن است که آدمی به اسفل سافلین هبوط کرده است. علامه در تفسیر خود از این دو آیه می‌گوید: تقویم نیکوی انسان نشانگر آن است که انسان صلاحیت دارد به بهترین وضعیت و قوام عروج کند و جایگاه حقیقی خود را باز یابد.

و معنی کونه ذا أحسن قوام بحسب الخلقة علی ما استفاد من قوله بعد: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ» إلخ صلوحه بحسب الخلقة للعروج إلى الرفیع الأعلى (همان، ج ۲۰، ص ۳۱۹).

براین اساس آیاتی از جمله آیه دهم سوره فاطر (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) دلالتی واضح بر این حرکت صعودی به سوی مقصد حق دارند. صعود کلم طیب که اعتقاد معتقد است و رفع عمل صالح که عملی خالص از شک و ریب است، هر دو دلالت بر حرکتی صعودی از سفل به علو دارند و یقیناً این حرکت صعودی برای تحقق، نیازمند سالکی است اهل جهد و عمل که به مدد عمل خود، معرفت و اعتقاد خود را عمق می‌بخشد.

پرسش‌ها از دیدگاه علامه طباطبائی هستیم. از نظر علامه مطابق آیات قرآنی، همه انسان‌ها و بلکه همه موجودات، سالک به سوی حق هستند و صیورورت وجودی آدمی به سوی خداست. از این میان، گروهی راهی مستقیم و قریب را برمی‌گزینند و گروهی راهی بعید و غیرمستقیم را. راه بعید که راه کفر (يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) (فصلت: ۴۴) و ظلم است و (مَنْ يَتَّبِعْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ) (بقره: ۱۰۸) (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۸) و نزدیک‌ترین راه به سوی خدا راه عبادت است و بندگی (وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) (یس: ۶۱). برای بررسی تفسیر علامه، در گام نخست با عنوان «حقیقت سلوک باطنی در قرآن»، وجود چنین سیری در قرآن را براساس دیدگاه علامه تبیین می‌کنیم و در گام دوم، به‌اختصار به چگونگی این سیر انفسی عرفانی از دیدگاه علامه می‌پردازیم.

۱. حقیقت سلوک باطنی در قرآن

علامه طباطبائی در موارد پرشماری در ذیل آیات قرآنی، به تثبیت اصل حرکت باطنی و سلوک عرفانی پرداخته است که در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم:

۱. قرآن به‌وضوح از بستر حرکتی ویژه که معنوی و باطنی است با تعبیری همچون صراط، سبیل و طریق یاد کرده است: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه: ۵)؛ «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» (مائده: ۱۶)؛ «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹)؛ «يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ» (احقاف: ۳۰)؛ «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (انعام: ۱۵۳). روشن است که بستر حرکت، مبدأ، مقصد و همچنین متحرکی لازم دارد. به عبارتی، سخن از سبل، صراط و طریق، اولاً مسیری مفروض دارد که از مبدأ به مقصد کشیده شده است و ثانیاً سالکی که در این مسیر گام بردارد. در این آیات، نخست راهی اصلی و واحد میان حق و خلق با عنوان صراط یا طریق مستقیم معرفی می‌شود و ضمناً خداوند در درون این راه اصلی، راه‌های فرعی پرشماری را به حسب اختلاف حال سالکان با تعبیر سبل به رسمیت می‌شناسد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۴۵). آیه شریفه «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» نیز از راهی نام برده است که هر کس بخواهد، به سوی پروردگار خود درپیش می‌گیرد و مفسران این راه را همان ایمان و اطاعت دانسته‌اند (همان، ج ۱۹، ص ۶۹). در آیه سوم سوره دهر نیز دقیقاً به همین محتوا اشاره شده است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». مراد از «سبیل»، حقیقت معنای کلمه است، و آن مسیری است که آدمی را به غایت مطلوب برساند، و غایت مطلوب همان حق است. این

ولفظ الآية لا يخلو عن دلالة على ذلك، فإنها عبرت في الكلم الطيب بالصعود. ووصف العمل بالرفع، والصعود يقابل النزول كما أن الرفع يقابل الوضع، وهما أعنى الصعود والارتفاع وصفان يتصف بهما المتحرك من السفلى إلى العلو بنسبته إلى الجانبين فهو صاعد بالنظر إلى قصده العلو واقتربه منه، ومرتفع من جهة انفصاله من السفلى وابتعاده منه (همان، ج ۳، ص ۶۶).

۴. در آیه ۱۰ و ۱۱ سوره واقعه (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿۱﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ) برخی از اولیای خداوند با وصف سبق و قرب معرفی شده‌اند. سبقت انسان از دیگر افراد نوع خود و وصول و قرب به خداوند، به‌وضوح متضمن معنای سلوک طریق بازگشت به خداست. علامه در این‌باره می‌گوید:

والآیه كما ترى تدل على ان هذا التقرب وهو تقرب الى الله سبحانه حقيقته سبق الانسان سائر افراد نوعه في سلوک طريق العود الى الله الذي سلوکه مکتوب على کل انسان بل کل شیء (همان، ج ۳، ص ۱۹۵).

۵. ذومراتب بودن اسلام و ایمان و درخواست انبیا و اولیا برای صعود به مراتب بالای ایمانی، دلیلی بر تجویز و بلکه ضرورت سلوک است. اسلام دارای مراتب است:

والدلیل علی انه ذو مراتب قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت... حيث يأمر ابراهيم بالاسلام وقد كان مسلما. فالمراد بهذا الاسلام المطلوب غير ما كان عنده من الاسلام الموجود (همان، ج ۱، ص ۲۸۳).

درخواست اسلام حضرت ابراهیم ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ به‌یقین مربوط به مراتب اول اسلام نبوده است؛ چراکه منزلت ابراهیم نبی ﴿برتر از این است که گمان برند تا آن زمان به چنین مرتبه‌ای نرسیده است (همان). پس این اسلام، تسلیم محض در مقابل حق است: «وهو تمام العبودية وتسليم العبد كل ما له الى ربه» (همان). علامه طباطبائی از مراتب چهارگانه اسلام نام می‌برد: الف) مرتبه قبول ظاهر اوامر و نواهی، خواه توأم با پذیرش قلبی باشد، خواه نباشد: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» (حجرات: ۱۴)؛ ب) مرتبه تسلیم قلبی به تفصیل اعتقادات حقه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً» (بقره: ۲۰۸)؛ ج) مرتبه انقیاد و تسلیم همه قوای بهیمیه و سبعیه که رهاورد این تسلیم، رضا به حکم حق تعالی است: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً» (نساء: ۶۵)؛ د) مرتبه تسلیم فنایی در مقابل حضرت حق که برای غیر، نه ذات و نه صفتی مستقل قایل است: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ» (بقره: ۱۲۸) (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۱).

ایمان نیز از دیدگاه علامه براساس آیات قرآن دارای شدت و ضعف است؛ چراکه ایمان علم به شیء به همراه التزام و عقد قلبی است و این هر دو قابلیت شدت و ضعف دارند: «هُوَ الْغَلِيظُ أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (فتح: ۴).

إذ كان الإيمان هو العلم بالشيء مع الالتزام به بحيث يترتب عليه آثاره العملية، وكل من العلم والالتزام مما يزداد وينقص ويشد ويضعف كان الإيمان المؤلف منهما قابلاً للزيادة والنقصية والشدة والضعف باختلاف المراتب وتفاوت الدرجات من الضروريات التي لا يشك فيها قط (همان، ج ۱۸، ص ۲۵۹).

آشکار است که گذر از مراتب گوناگون اسلام و ایمان، جز با سیر عبودی و گذر از صراط عبادت و پیمودن مراحل سلوک میسر نیست؛

۶. آیاتی که واژگان ضلال و اهتدا در آنها به کار رفته همگی دلالت بر وجود مسیری دارند که گذر از آن موجب اهتدا، و انحراف از آن سبب گمراهی است. براین‌اساس علامه در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» می‌گوید:

گمراهی و هدایت که دو معنای متقابل‌اند، معنایی هستند که در سلوک طریق محقق می‌شوند، و در غیر آن معنا ندارند. کسی که همواره مراقب است از وسط جاده حرکت کند، به نقطه‌ای که جاده به آن منتهی می‌شود می‌رسد، و آن نقطه همان غایت مطلوبی است که هر انسان سالکی غرضش رسیدن به آن است. چنین کسی را هدایت‌شده می‌گویند و برعکس اگر در این‌باره سهل‌انگاری کند، و از وسط جاده به این طرف و آن طرف متمایل شود، به‌تدریج گمراه شده و نتیجه مطلوب از او فوت می‌شود. چنین کسی را گمراه‌شده می‌گویند. پس در حقیقت آیه شریفه برای انسان راهی و هدفی در نظر گرفته که هر کس به سوی آن هدف حرکت می‌کند، و چنین منظور داشته که بعضی کمال مراقبت را در گم نشدن و راه را از دست ندادن به کار برده و به هدف می‌رسند، و بعضی دیگر از راه منحرف شده و گمراه می‌گردند، و بی‌تردید آن هدفی را که قرآن منظور نظر همه می‌داند جز سعادت زندگی و سرانجام نیک چیزی نیست (همان، ج ۶، ص ۱۶۲).

۷. شهود حقایق باطنی به معنای عروج به عوالم برتر و رؤیت حقایق در آن عوالم است. بنابراین تثبیت دیدن باطن و ملکوت عالم، به معنای گام نهادن از عالم ظاهر و شهادت به باطن و غیب، و معرفت به عوالم غیب است؛ و این امر بدون قطع تدریجی اضافات و تعلقات به عوالم مادون، که در عرفان به طی مقامات تعبیر می‌شود، امکان‌پذیر نخواهد بود. هدف گذر از این مقامات، تقرب به خداست و در این ضمن، دری از ملکوت بر سالک عارف گشوده می‌شود و می‌تواند به حقایقی معرفت یابد که از وی پنهان بوده‌اند. در روایتی از امام صادق ؑ آمده است که اگر انسان شیطان را از حواشی قلب خود کنار بزند، توان دیدن ملکوت سموات و ارض را دارد و در بیان نورانی پیامبر اکرم ؑ است که با مراقبت به جایی خواهید رسید که آنچه را من می‌بینم و می‌شنوم، شما نیز خواهید دید و خواهید شنید. در قرآن نیز، آیات بسیاری است که نشانی است بر ترتب معرفت بر سلوک عبادی و اینکه مراد از این معرفت و یقین، رؤیت حقایق باطنی و یا به تعبیر قرآنی، ملکوت عالم است.

نعم هاهنا حقيقة قرآنية لا مجال لإنكارها، وهو أن دخول الإنسان في حظيرة الولاية الإلهية، وتقربه إلى ساحة القدس والكبرياء يفتح له باباً إلى ملكوت السماوات والأرض يشاهد منه ما خفى على غيره من آيات الله الكبرى، وأنوار جبروته التي لا تطفأ، قال الصادق عليه السلام: لو لا أن الشياطين يحومون حول قلوب بنى آدم لرأوا ملكوت السماوات والأرض. وفيما رواة الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: لو لا تكثير في كلامكم وتمريح في قلوبكم لرأيتكم ما أرى ولسمعتكم ما أسمع (همان، ج ۵، ص ۲۷۰).

روشن است که این رؤیت، نه بصری بلکه قلبی است و به هیچ وجه «نسبت دادن رؤیت را که در اصل به معنای دیدن چشم است، به فؤاد خلاف قاعده نیست؛ چون برای انسان یک نوع ادراک شهودی هست که ورای ادراک‌هایی است که با یکی از حواس ظاهری و یا باطنی خود دارد؛ ادراکی است که نه چشم و گوش و سایر حواس ظاهری واسطه‌اند، و نه تخیل و فکر و سایر قوای باطنی» (همان، ج ۱۹، ص ۲۹).

۸. نكوهش توقف در مرتبة ظاهر دين و مطلوبیت دستیابی به عمق دین، خود دلیلی بر ضرورت سلوک است. توضیح آنکه از دیدگاه علامه از سویی قرآن و به‌طور کلی دین، هم در سطح معارفی و هم در سطح عملی دارای مراتب معنایی طولی است: «ان للقرآن مراتب مختلفة من المعنى مترتبة طولاً...» (همان، ج ۳، ص ۶۴)؛ امری که در متون دینی بدان تصریح شده است (همان، ص ۷۳)؛ از سوی دیگر توقف در سطح ظاهر، نه‌تنها نامطلوب، بلکه نکوهیده است:

والاقتصار في العمل بمجرد الاحكام الفقهية والجمود على الظواهر والتكشف فيها فان في ذلك ابطالا لمصالح التشريع واماته لغرض الدين وسعاده الحياة الانسانية... ولم يبلغ المسلمون الى ما بلغوا من الانحطاط والسقوط الا بالاعتصار على اجساد الاحكام والاعراض عن روحها وباطن امرها. ويدل على ذلك ما سياتي من قوله تعالى «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (بقره: ۲۳۱) (همان، ج ۲، ص ۲۳۵).

از این رو از آدمی خواسته شده است که از این ظلم و ظلمت مادی حسی به سوی مقصدی متعالی حرکت کند و بداند که در این مسیر، همواره با نوری الهی همراه است که هدایت‌کننده وی در ادامه سلوک خواهد بود: «لكن المؤمن له نور الهی يبصر به طريقه... يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید: ۲۸) (همان، ص ۲۹۰)؛

۹. به گفته همه متفکران مسلمان، براساس آیات قرآنی آدمی بیهوده آفریده نشده است و در زندگی خود هدف و غایتی دارد. مهم آن است که رسیدن به این هدف، مطلوب شریعت است و دین با معرفی عبادات و تکالیف، وصول به این هدف را از انسان خواسته است. با این فرض، تکالیف، امور وضعی و اعتباری محض نیستند که در حقیقت وجود آدمی و نیل او به کمال تأثیر حقیقی نداشته باشند، بلکه اوامر و نواهی دین در این سیر تدریجی، انسان را به پیش می‌برند:

فالتكليف يستبطن سيراً تدريجياً للإنسان بحسب حالاته وملكاته النفسانية نحو كماله وسعاده يستكمل بطنى هذا الطريق والعمل بما فيه طوراً بعد طور حتى ينتهى الى ما هو خير له وابقى (همان، ج ۸، ص ۴۹).

۱۰. در آیات قرآن به درجات و معارجی تصریح شده است که به بیان علامه طباطبائی مقامات حقیقی ملکوتی‌اند و درجات، مراتب صعودی است که فرشتگان، روح و مؤمنان با ایمان و عمل صالح، آن مراتب و مقامات معنوی را می‌پیمایند. به گفته علامه، معنای درجات در آیه چهارم سوره انفال (لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ) عبارت است از:

مراتب قرب و منزلت و درجات کرامت معنوی، و... مغفرت و جنت از آثار مراتب قرب به خدای سبحان و فروع آن. این درجات مذکور از آثار و لوازم ایمان است، و چون ایمان دارای مراتب مختلفی است، لذا درجات هم که خداوند به ازای آن می‌دهد مختلف است... مؤید این معنا آیه «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» و آیه «أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ، هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» است (همان، ج ۹، ص ۱۲).

در سوره معارج نیز، علامه، معارجی را که ملائکه و روح طی می‌کنند منطبق بر مقامات و درجات قرب مؤمنان می‌داند:

والمعارج جمع معرج وفسروه بالمصاعد وهى الدرجات وهى مقامات الملكوت التى يعرج إليها الملائكة عند رجوعهم إلى الله سبحانه على ما يفسره قوله بعد: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ» إلخ فله سبحانه معارج الملكوت ومقاماتها المترتبة علوا وشرفا التى تعرج فيها الملائكة والروح بحسب قربهم من الله وليست بمقامات وهمية اعتبارية. وقيل: المراد بالمعارج الدرجات التى يصعد فيها الاعتقاد الحق والعمل الصالح قال تعالى: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» الفاطر: ۱۰، وقال: «وَلَكِنْ يَنَالُهُ النَّفْسُ مِنْكُمْ»: الحج: ۳۷. وقيل: المراد به مقامات القرب التى يعرج إليها المؤمنون بالإيمان والعمل الصالح قال تعالى: «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ»: آل عمران: ۱۶۳؛ وقال: «لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ»: الأنفال: ۴ وقال: «وَرَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ»: المؤمن: ۱۵. والحق أن مآل الوجهين إلى الوجه الأول، والدرجات المذكورة حقيقة ليست بالوهمية الاعتبارية (همان، ج ۲۰، ص ۷).

روشن است که اگر مراتب، مقامات و معارجی نفس‌الامری و حقیقی موجودند که همان درجات و مقامات قرب به خداوند هستند، سلوک در این مدارج و معارج است که انسان را به آن قرب می‌کشاند.

۱۱. از دیدگاه علامه طباطبائی طبق آیات قرآن همه انسان‌ها به‌طور کلی و جبراً سیری به سوی خداوند متعال دارند. می‌توان این سیر را سلوکی تکوینی و مسیر این سلوک را صراط تکوینی نامید (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۷). آیات بسیاری از قرآن بر چنین سلوک تکوینی‌ای دلالت دارند. آیه ۶ سوره انشقاق به‌وضوح چنین سلوکی را ترسیم می‌کند: «يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ».

التقوى الا انهم فى مراحل مختلفة وعلى درجات مختلفة على طبق ما عندهم من الافهام والهمم وعلى ما يفاض عليهم من توفيق الله وتأيدته وتسديده... ومنه يظهر ان الآيتين غير مختلفتين بحسب المضمون ولا ان الایة الاولى اعنى قوله اتقوا الله حق تقاته ارید بها عين ما ارید من قوله فاتقوا الله ما استطعتم بل الایة الاولى تدعو الى المقصد والثانية تبين كيفية السلوك (همان، ج ۳، ص ۳۶۸).

نتیجه آنکه در قرآن برای آدمی مقصدی پیش‌بینی شده است. وجود مقصد خود به‌تنهایی دلیل بر آن است که راهی به سوی آن مقصد کشیده شده است؛ چه اینکه معنای مقصد، آن هدفی و مقصودی است که انسان فاقد آن است و مطلوب است که بدان دست یابد. در ادامه نیز بیان می‌شود که این مقصد، کمال مطلق است و توجه به کمال، یعنی مقصد، شرط شناخت و ورود به مسیر است. آدمی در مسیر نفس خود به سوی آن کمال در حرکت است و ضرورت نیز دارد برای قرب به آن کمال، سفارش‌ها و دستورهای صادره از کمال مطلق، یعنی شریعت را به انجام رساند؛ چراکه ناقص بما هو ناقص توان یافت چگونگی کمال خود را ندارد.

۲. نحوه سلوک حقیقی در قرآن

پس از تثبیت اصل سلوک باطنی در آیات قرآنی، مطابق دیدگاه علامه طباطبائی، به پرسش محوری دوم این مقاله می‌پردازیم که از دیدگاه ایشان ویژگی سلوک حقیقی چیست و نحوه چنین سلوکی چگونه است؟

از دیدگاه علامه سلوک حقیقی سلوک منطبق بر صراط مستقیم است و صراط مستقیم صراط توحید محض و عبودیت خالص است؛ توحیدی علمی و عملی که در آن نه شرک و ظلمی است و نه ضلال و گمراهی؛ نه کفری است در باطن جوانح و نه معصیت و قصور از طاعتی است در ظاهر جوارح (همان، ج ۱، ص ۳۰). البته با این توجه که این صراط مستقیم، در بطن خود سبل و راه‌هایی دارد که مورد تأیید آیات و روایات است: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹). همین مسئله است که اختلاف سبل و اختلاف متعبدان و سالکان را تبیین و توجیه می‌کند (همان، ج ۱، ص ۳۱)؛ امری که از دیدگاه علامه موجه تعدد طرق الی الله است و این خود به جهت کمال و نقص و قرب و بعدی است که سالکان از منبع حقیقت و صراط مستقیم دارند (همان، ص ۳۳): «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ» (احقاف: ۱۹). البته خود این قرب و بعد سالکان نیز نتیجه اختلاف نفس‌الامری مراتب حقیقت است و اگرچه حقیقت به صراح خود توحید محضی است که به اعتباری راه مستقیم و به اعتباری مقصود حقیقی است و نصیب انسان کامل حقیقی می‌شود، مراتب و درجات نازلۀ حقیقت نیز وجود دارد، که به فراخور حال، **نصیب کاملان نسبی می‌شود** (همان، ص ۳۶).

کدح به معنای تلاش کردن، و خسته شدن است. پس در این کلمه معنی سیر است، و بعضی گفته‌اند: «کدح» تلاش نفس است در انجام کاری تا اینکه آثار تلاش در نفس نمایان گردد. و بنابراین در این کلمه معنای سیر هم خوانیده، به دلیل اینکه با کلمه «الی» متعدی شده، پس معلوم می‌شود که در کلمه «کدح» در هر حال معنای سیر خوانیده. و جمله «فملاقیه» عطف است بر کلمه «کادح»، و با این عطف بیان کرده که هدف نهایی این سیر و سعی و تلاش، خدای سبحان است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۴۲).

همچنین آیاتی همچون «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامه: ۱۱)؛ «إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعِي» (علق: ۸)؛ «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَبَوِّئَاتِ» (نجم: ۴۲)؛ «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ و «إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (تغابن: ۳) به این سلوک تکوینی اشاره دارند؛ چنان‌که از دیدگاه علامه طباطبائی، آیاتی همچون «لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» بر ترتب مراحل این طریق دلالت می‌کنند.

والمراد به کیف كان المرحلة بعد المرحلة يقطعها الإنسان في كدحه إلى ربه... وفي الآية إشارة إلى أن المراحل التي يقطعها الإنسان في مسيره إلى ربه مترتبة متتابعة (همان، ص ۲۴۶).

با این همه از آن جهت که اعمال اختیاری انسان در کیفیت این سلوک تکوینی تأثیر دارند (همان، ج ۶، ص ۱۶۶)، بایسته است انسان در وهله اول به این سلوک آگاهی یابد و در ثانی بداند که اعمال اختیاری وی چگونه در کیفیت این سیر و سلوک مؤثرند تا توفیق یابد با انجام این اعمال اختیاری جوانحی، در موطن نفس خود ملکات پسندیده را ایجاد، و خود را به صفات الهی متخلق کند و پایان این سلوک را سعادت خویش قرار دهد. بنابراین اصل سلوک به سوی خداوند در این آیات تثبیت شده است و صرفاً سخن در چگونگی و کیفیت این سلوک است.

۱۲. با درک معنای آیه شریفه «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (آل عمران: ۱۰۲) که بر ضرورت دستیابی به بالاترین درجه تقوا دلالت دارد، در کنار آیه شریفه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن: ۱۶)، که دلیلی است بر ضرورت دستیابی به مرحله‌ای از تقوا که انسان متمکن از آن است، درمی‌یابیم که نه‌تنها میان آن دو تهافتی نیست، بلکه به نحوی در آیه اول هدف نهایی تقوا و در آیه دوم، کیفیت سیر به سوی آن هدف در پیمودن منازل و مراحل با توجه به استعداد و توانایی سالک بازگو شده است. به عبارتی در آیه اول مقصد نهایی روشن شده، و در آیه دوم بیان شده از آنجاکه استعدادهای آدمیان متفاوت است، درجات متفاوت می‌شود، پس به سبب این تفاوت درجات، هر کس باید به قدر استطاعت خود تقوا پیشه کند و این صرف همت در تقوا، تنهایی راهی است که آدمی را به آن مقصد می‌رساند.

فيكون محصل الآيتين (اتقوا الله حق تقاته وفاتقوا الله ما استطعتم) ان يندب جميع الناس ويدعوا الى حق التقوى ثم يؤمروا بالسير الى هذا المقصد ما قدروا واستطاعوا ويتبع ذلك اين يقع الجميع في الصراط

همچنان‌که در بیان علامه طباطبائی اشاره شد، این صراط مستقیم راهی عمودی از سفل به علو است که ظاهر را به باطن و شهادت را به غیب وصل می‌کند. در سلوک حقیقی همواره باید یادآور شد که غایت این سلوک خداست و خداوند خود، کیفیت سلوک را با تشریع و تبیین دین بیان داشته است. آنچه که دین یعنی کتاب و سنت در این باب حکم می‌کند این است که در ماورای ظواهر شریعت حقایقی هست که باطن آن ظواهر است، این معنا از کتاب و سنت قابل انکار نیست، و نیز این معنا درست است که انسان راهی برای رسیدن به آن حقایق دارد (همان، ج ۵، ص ۲۸۲).

از دیدگاه علامه معیار درستی مسیری که به باطن ختم می‌شود آن است که مبتنی بر ظاهر باشد. براین‌اساس «برای رسیدن به این حقایق باطنی باید همین ظواهر دینی را به کار بست؛ البته آن طوری که حق به کار بستن است و حاشا بر حکمت پروردگار که حقایق باطنی و مصالحی واقعی باشد، و ظواهری را تشریع کند که آن ظواهر بندگان را به آن حقایق و مصالح نرساند» (همان). براین‌اساس سلوک حقیقی عرفانی نه تنها مخالفتی با ظاهر شریعت ندارد، که مطابق با آن است؛ چراکه «ظاهر عنوان باطن، و طریق رسیدن به آن است، و حاشا بر خدای عز و جل که برای رساندن بندگان به آن حقایق طریق دیگری نزدیک‌تر از ظواهر شرعش داشته باشد، و آن طریق را تعلیم ندهد و به جای آن یا از در غفلت و یا سهل‌انگاری به وجهی از وجوه ظواهر شرع را که طریق دورتری است تشریع کند، با اینکه خود او تبارک و تعالی فرموده: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ». پس این کتاب و این شریعت هیچ چیزی را فروگذار نکرده [است]» (همان).

از دیدگاه علامه، برای برخی که طریق معرفت نفس را بدعتی مطلوب دانستند که در متن دین بدان پرداخته نشده اما همچون رهبانیت مسیحی به گونه‌ای تأیید شده است، ورود به وادی انحراف آغاز گشته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۸۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳).

قبول این معنا از سوی جمهور صوفیه به آنها اجازه داد که برای سیر و سلوک رسم‌ها و آدابی که در شریعت نامی و نشانی از آنها نیست باب کنند، و این سنت‌تراشی همواره ادامه داشت؛ آداب و رسومی تعطیل می‌شد و آداب و رسومی جدید باب می‌شد، تا کار بدانجا کشید که شریعت در یک طرف قرار گرفت و طریقت در طرف دیگر، و برگشت این وضع بالمال به این بود که حرمت محرمات از بین رفت، و اهمیت واجبات از میان رفت؛ شعائر دین تعطیل و تکالیف ملغی گردید. یک نفر مسلمان صوفی جایز دانست هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند. کم‌کم طایفه‌ای به نام قلندریه پیدا شدند، و از تصوف جز گدایی کردن و استعمال افیون و بنگ چیزی باقی نماند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۸۲).

پس این امر دقیقاً آسیب طریق سلوک است که سالک از صراط مستقیم فاصله گیرد و گام به گام به جایی برسد که ظواهر شریعت را نادیده انگارد؛ آنچه در دوره‌ای گریبان‌گیر برخی از مدعیان عرفان و تصوف شد و همین امر نیز انحطاط ایشان را رقم زد.

علامه طباطبائی در *المیزان و البیان* و به‌طور مبسوط‌تر در *رسالة الولاية* طریق سلوکی مطابق با متن شریعت را طریق معرفت‌النفس می‌داند و آیات و روایات بسیاری را در تأیید دیدگاه خود بیان می‌دارد. (طباطبائی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۳۴۳؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰-۱۰۴). مبنای هستی‌شناختی ایشان در این طریق سلوکی، آن است که هستی شئون و مظاهری ذومراتب دارد. حقیقت هر کمالی، مرتبه مطلق و مرسل و دایمی آن است و درجه کمال موجودات، بسته به میزان ظهور کمال مطلق در آنها و اقترانشان به قیود و حدود عدمی، متفاوت است. درباره انسان نیز این قاعده صادق است: از بین بردن هرچه بیشتر این نواقص در انسان، موجب قرب بیشتر به کمال مطلق است؛ امری که در ادبیات عرفانی از آن به فنا تعبیر می‌شود: و یظهر من هنا ان حقيقة كل كمال هو المطلق المرسل الدائم منه وان قرب كل كمال من حقيقة بمقدار ظهور حقيقة فيه ای اقترانها بالقیود و الحدود فكل ما ازدادت القيود قل الظهور وبالعكس. و یظهر من هنا ان الحق سبحانه هو الحقيقة الاخيرة لكل كمال حيث ان له صرف كل كمال و جمال وان قرب كل موجود منه على قدر قیوده العدمية وحدوده و یظهر من ذلك ان وصول كل موجود الى كماله الحقيقي مستلزم لفناؤه حيث انه مستلزم لفناء قیوده وحدوده (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۹۵).

این طریق سلوکی، مبتنی بر آموزه‌های دینی است. علامه معتقد است قرآن دارای مراتب معنایی است؛ آن‌گونه که هر مرتبه از آن بر حسب مقامات و مراتب اهلش از سوی خدا اراده شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۳). این مبنا در کنار مبنای انسان‌شناختی علامه که انسان‌ها را نیز دارای مراتب ادراکی متفاوت می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶)، موجه این امر است که چگونگی پیمایش مسیر در سلوک الی‌الله، از آیات و روایات به‌وضوح قابل برداشت است؛ مشروط به اینکه با درکی متعالی‌تر و نگاهی عمیق‌تر به آیات و روایات و اعمال عبادی بنگریم (ر.ک: همان). برای این مسیر سلوکی سه گام بنیادین متصور است که آنها را اندکی تحلیل می‌کنیم.

۱-۲. شناخت طریق

نقطه عزیمت طریق سلوکی معرفت‌النفس، این است که توجه کنیم طریق معرفت‌الله، نفس انسان است و حرکت به سوی مقصود، در مسافت نفس واقع می‌شود. توضیح آنکه: دو طریق در سلوک الی‌الله قابل تصور است: یکی سیر آفاقی و دیگری سیر انفسی. از دیدگاه علامه از آنجاکه «سیر آفاقی از راه تفکر و تدبر و نظر کردن به موجودات آفاقی حاصل می‌شود... به‌تنهایی موجب پیدایش معرفت حقیقی نمی‌گردد؛ زیرا شناخت موجودات آفاقی از آن جهت که آثار و آیات و نشانه‌های خداوند هستند، تنها مایه پیدایش علم حصولی است و اجزای چنین علم و شناختی از سنخ مفاهیم‌اند که همگی غیرخدایند؛

چراکه خداوند وجود محض و هستی صرف است» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹). گو اینکه چنین مسیری طولانی تر از سیر انفسی است، سیر انفسی که حرکتی در مسافت نفس است اقرب السبیل است و خود معلوم به علم شهودی حضوری نزد عالم حاضر است (همان، ص ۱۱۱).

علامه طباطبائی از جمله آیه ۱۰۵ سورة مائده را به منزله شاهدهی بر این مدعا می آورد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ».

[بر اساس این آیه] از اینکه خدای تعالی برای اهل ایمان راهی را فرض کرده که در آن هدایت آنان است، و برای دیگران هم راهی را تقدیر نموده که در آن ضلالت آنهاست، و نیز از اینکه با جمله «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» مؤمنین را امر به پرداختن به نفس خود نموده، به خوبی فهمیده می شود که راهی که به سلوک آن امر فرموده همان نفس مؤمن است؛ زیرا وقتی گفته می شود: «زنهار راه را گم مکن»، معنایش نگهداری خود راه است نه جدا نشدن از راهروان. پس در اینجا هم که می فرماید: زنهار که نفس هایتان را از دست دهید، معلوم می شود نفس ها همان راه هستند نه راهرو؛ چنان که نظیر این معنا در آیه «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» به چشم می خورد. پس اگر فرمود: بر شما باد نفستان، مقصود این است که شما ملازمت کنید نفس خود را از جهت اینکه نفس شما راه هدایت شماست، نه از جهت اینکه نفس یکی از رهروان راه هدایت است. به عبارت دیگر، اگر خدای تعالی مؤمنین را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت، امر می کند به ملازمت نفس خود، معلوم می شود نفس مؤمن همان طریقی است که باید آن را سلوک نماید. بنابراین نفس مؤمن طریق و خط سیری است که منتهی به پروردگار می شود. نفس مؤمن راه هدایت اوست؛ راهی است که او را به سعادتش می رساند» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۶۵).

بنابراین به طور کلی نفس طریق، سلوک آدمی است و انسان، در مسیر نفس خود در حال حرکت است و در این امر بین صالح و طالح و خوب و بد تفاوتی نیست. همه آدمیان در حال سیر به سوی خداوند. از این رو «طریق آدمی به سوی پروردگارش همان نفس اوست، و خدای سبحان غایت و هدف و منتهای سیر اوست، و این طریق مانند راه های دیگر اختیاری نیست، و اصولاً برای این طریق، شبیه و نظیری نیست تا کسی یکی از آن دو را انتخاب و اختیار کند، بلکه این طریق همان طوری که از آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» استفاده می شود، طریقی است اضطراری، و چاره ای جز پیمودن آن نیست؛ طریقی است که مؤمن و کافر، آگاه و غافل، و خلاصه همه و همه در آن شرکت دارند» (همان، ص ۱۶۶).

ولیس هناك إلا هذا الإنسان الذي يتطور طورا بعد طور، ويركب طبقا عن طبق من جنين وصبي وشاب وكهل وشيخ ثم الذي يديم الحياة في البرزخ ثم يوم القيامة ثم ما بعده من جنة أو نار، فهذه هي المسافة التي يقطعها الإنسان من موقفه في أول تكونه إلى أن ينتهي إلى ربه، قال تعالى: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ»: النجم: ۴۲. وهو الإنسان لا يبطأ موطأ في مسيره ولا يسير ولا يسرى إلا بأعمال قلبية هي الاعتقادات ونحوها وأعمال جوارحية صالحة، أو طالحة وما أنتجه عمله يوما كان هو زاده غذا فالنفس هو طريق الإنسان إلى ربه، والله سبحانه هو غايته في مسيره (همان).

این سیر وجودی برای همه انسان ها و بلکه تمامی موجودات جاری است؛ اما انسان در این مسیر، سیری اختیاری نیز دارد؛ یعنی هر گاهی را که برمی دارد همراه با اعمال قلبی و اعتقادی اوست، درست یا نادرست؛ و نیز مقرون اعمال جوارحی اوست، خوب یا بد. این اعمال در منتهی شدن به فلاح و خسران کاملاً تأثیر می گذارند. آن گاه که انسان به این سیر تکوینی وجودی التفات یابد، همین التفات بر عمل او اثر می گذارد و نوع عمل نیز تأثیر بارزی در سعادت نفس آدمی دارد.

فإن هذه الحقيقة كسائر الحقائق الكونية وإن كانت ثابتة غير متغيرة بالعلم والجهل لكن التفات الإنسان إليها يؤثر في عمله تأثيرا بارزا، والأعمال التي تربي النفس الإنسانية تربية مناسبة لسنخها وإذا كان العمل ملائما لواقع الأمر مناسبا لغاية الصنع والإيجاد كانت النفس المستكملة بها سعيدة في جدها، غير خائبة في سعيها ولا خاسرة في صفقتها، وقد مر بيان ذلك في مواضع كثيرة من هذا الكتاب بما لا يبقى معه ريب (همان).

۲-۲. معرفت به نفس

گام دوم در این روش سلوکی، معرفت به طریق، یعنی به نفس است. پس از تثبیت اینکه انسان در مسیر نفس خود در حرکت است و این انقیاد جوانحی و اطاعت قلبی درونی است که انسان را در این مسیر پیش می برد و نه ذات عمل جوارحی بیرونی (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۹۶)، ضرورت معرفت به این طریق مطرح می شود. به یقین شناخت طریق، اصلی ترین و مهم ترین اقدام در سیر ظاهری و باطنی است و طریق همواره با توجه به غایت و نهایت آن تعریف می شود. طریق مستقیم سلوکی، طریق نفسی است که غفلت از غایت آن یعنی رب، موجب عدم شناخت طریق است و شناخت واقعی چنین طریقی، شناخت حقیقی نفس است و اگر انسان از رب خویش و آن حقیقت مطلق غفلت کند، خود را موجودی مستقل می یابد و لذا شناختی درست از خود نخواهد داشت؛ و عدم معرفت درست طریق، موجب انحراف از مسیر مستقیم است و چنین سلوکی، حقیقی نخواهد بود.

فإن الذى يخیل إليه من نفسه أنه موجود مستقل الوجود یملک ما ظهر فيه من کمالات الوجود وإليه تدبیر أمره مستمدا مما حوله من الأسباب الکوئیة ولس هذا هو الإنسان بل الإنسان موجود متعلق الوجود جهل کله عجز کله ذلة کله فقر کله وهكذا، وما له من الکمال کالوجود والعلم والقدرة والعزة والغنى وهكذا فله به وإلى ربه انتهائه (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۲۰).

به عبارتی «انسان عبد محض، و مملوک طلق برای خدای سبحان است، و غیر از مملوکیت چیزی ندارد. از هر جهت که فرض کنی مملوک است و از هیچ جهتی استقلال ندارد. همچنانکه خدای عز وجل مالک اوست، از هر جهت که فرض شود؛ و او از هر جهت دارای استقلال است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۷۴).

اگر انسان بخواهد نظری کامل و صحیح داشته باشد مشروط به این است که «خود را بنده‌ای خالص، و مملوکی برای خدا بداند، و برای خود هیچ‌گونه استقلالی قایل نباشد، و از صفات اخلاقی به آن صفتی متصف باشد که سازگار با عبودیت است، نظیر خضوع و خشوع و ذلت و استکانت و فقر در برابر ساحت عظمت و عزت و غنای خدای عز وجل؛ و اعمال و افعالش را طبق اراده او صادر کند، نه هرچه خودش خواست؛ و در هیچ‌یک از این مراحل دچار غفلت نشود، نه در ذاتش، و نه در صفاتش و نه در افعالش؛ و همواره به ذات و افعالش نظیر تبعیت محض و مملوکیت صرف داشته باشد». البته روشن است که چنین نظری به انسان «دست نمی‌دهد مگر با توجه باطنی به پروردگاری که بر هر چیز شهید و بر هر چیز محیط، و بر هر نفس قائم است. هر کس هرچه بکند او ناظر عمل اوست و از او غافل نیست، و فراموشش نمی‌کند» (همان).

والغایة هو الله سبحانه وعنده حسن الثواب وهو الجنة فعليها أن تدوم علی ذکر ربها ولا تنساه فإنه سبحانه هو الغایة، ونسیان الغایة يستعقب نسیان الطريق فمن نسی ربه نسی نفسه، ولم يعد لغده ومستقبل مسیره زادا يتزود به ويعیش باستعماله وهو الهلاک (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۶۵).

براین‌اساس از سویی توجه و عدم نسیان غایت یعنی خداوند، سبب معرفت حقیقی به نفس است و لذاست که در آیه ۱۹ سورة حشر نسیان رب، سبب نسیان نفس دانسته شده است:

لما کان سبب نسیان النفس نسیان الله تعالى إذ بنسیانه تعالى تنسی أسماؤه الحسنی وصفاته العلیا التي ترتبط بها صفات الإنسان الذاتیة من الذلة والفقر والحاجة فیتوهم الإنسان نفسه مستقلة فی الوجود ویخیل إليه أن له لنفسه حیاة وقدرة وعلما وسائر ما یتراءى له من الکمال ونظراؤه فی الاستقلال سائر الأسباب الکوئیة الظاهرية تؤثر فيه وتتأثر عنه (همان، ج ۱۹، ص ۲۱۹).

از سوی دیگر یافت فقر درونی که حاصل توجه به غایت و رب است، انسان را به علم حضوری حقیقی به نفس سوق می‌دهد که خود متضمن علم حقیقی حضوری به مقوم خود است و بسته به میزان علم به خود، علم به امر مطلق نیز متغیر خواهد بود: «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه» (شعیری، بی‌تا، ص ۵). همان‌گونه که گذشت، آدمی که در مسیر ظهوری خود مقید به قیود عدمی شده است، در سلوک انفسی از این قیود می‌گذرد و ذات نفس خود را در حقیقی‌ترین حقیقت خود شهود می‌کند و چون باطن و حقیقة الحقایق هر امری از جمله نفس آدمی، امری مطلق و مرسل است، شهود این باطنی‌ترین حقیقت نفس، شهود حقیقة الحقایق است متناسب با شأن و حد هر نفسی. بنابراین «وقتی که انسان روی دل خویش را به سوی حق برگرداند و از هر مانعی خود را جدا کند و دل بُرد و به خویش رجوع کند و به خود بپردازد، به مشاهده خویش خویش نایل می‌آید؛ آن خویشی که حقیقتش عین نیاز به خداوند سبحان است و هر که شأنش چنین باشد، مشاهده آن از مشاهده مقوم آن جدا نخواهد بود. براین‌اساس هنگامی که خداوند سبحان را مشاهده کرد، ضرورتاً او را با یک شناخت بدیهی خواهد شناخت. سپس خویش را حقیقتاً بدو خواهد شناخت؛ زیرا ذاتش عین ربط و وابستگی به خدای سبحان است و سپس هر چیزی را با او و از طریق او خواهد شناخت» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷). بنابراین توجه به خداوند موجب شناخت درست نفس است و شناخت درست و حقیقی نفس، به شناخت خدای سبحان می‌انجامد و یا به معنای شناخت خداوند است.

علامه طباطبائی بر این نکته تأکید دارد که معرفت‌النفس امری ممکن است. ایشان سخن کسانی که حدیث مشهور «من عرف نفسه، عرف ربه» (تمیمی آمدی، بی‌تا، ص ۲۳۳) را از باب تعلیق بر محال می‌دانند ناصواب می‌شمرد.

[از دیدگاه این افراد] امام می‌خواهد بفرماید شناختن نفس محال است، چنان‌که احاطه علمی بر خدای تعالی داشتن محال است؛ ولیکن این سخن مردود است، اولاً به دلیل اینکه در روایت دیگری دارد: «اعرفکم بنفسه، اعرفکم بربه»؛ نفس‌شناس‌ترین شما خداشناس‌ترین شماست (شعیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵)؛ ثانیاً به دلیل اینکه حدیث مزبور در حقیقت عکس نقیض آیه شریفه «ولا تَکُونُوا کَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» است و نیز در همان کتاب مذکور از آن جناب نقل کرده که فرمود: زیرک کسی است که خود را بشناسد و اعمال خود را خالص کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۷۰).

براین‌اساس علامه طباطبائی برای آنکه این امر برای اهل شریعت تثبیت شود، در رساله الولایة و تفسیر شریف المیزان روایات پرشماری را نقل می‌کند:

وفی الدرر والغرر، عن علیؑ قال: العارف من عرف نفسه فأعتقها ونزهها عن كل ما يبعتها. وفيه، عنهؑ قال: أعظم الجهل جهل الإنسان أمر نفسه. وفيه، عنهؑ قال: أعظم الحكمة معرفة الإنسان نفسه. وفيه، عنهؑ قال: أكثر الناس معرفة لنفسه أخوفهم لربه. أقول: وذلك لكونه أعلمهم بربه وأعرفهم به، وقد قال الله سبحانه: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ». وفيه، عنهؑ قال: أفضل العقل معرفة المرء بنفسه فمن عرف نفسه عقل، ومن جهلها ضل. وفيه، عنهؑ قال: عجبت لمن ينشد ضالته، وقد أضل نفسه فلا يطلبها. وفيه، عنهؑ قال: عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه؟ وفيه، عنهؑ قال: غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه. وفيه، عنهؑ قال: كيف يعرف غيره من يجهل نفسه. وفيه، عنهؑ قال: كفى بالمرء معرفة أن يعرف نفسه، وكفى بالمرء جهلاً أن يجهل نفسه. وفيه، عنهؑ قال: من عرف نفسه تجرد. وفيه، عنهؑ قال: من عرف نفسه جاهدتها ومن جهل نفسه أهملها. وفيه، عنهؑ قال: من عرف نفسه جل أمره. وفيه، عنهؑ قال: من عرف نفسه كان لغیره أعرف – ومن جهل نفسه كان بغیره أجهل. وفيه، عنهؑ قال: من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم. وفيه، عنهؑ قال: من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة، وخط في الضلال والجهالات. وفيه، عنهؑ قال: معرفة النفس أنفع المعارف. وفيه، عنهؑ قال: نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس. وفيه، عنهؑ قال: لا تجهل نفسك فإن الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شيء (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۷۳-۱۷۴).

۳-۲. کیفیت سلوک باطنی و ابزار آن

در ادامه پس از آنکه روشن شد حرکت در مسافت نفس آدمی است و علم به این مسافت، شرط ضروری سلوک است و شرط چنین علمی یافت فقر و استکانت وجودی با توجه به مقصود یعنی عظمت، استقلال و غنای وجودی حضرت حق است، گام سوم در این سلوک روشن می‌شود. گام سوم پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان چنین سلوکی داشت و کیفیت این سلوک و ابزار گذر از مقید به مطلق چیست؟ از دیدگاه قرآنی علامه، کیفیت سلوک تقویت همین صفات عبودیت یعنی خضوع، خشوع، ذلت، فقر و حاجت است، و تقویت این صفات، مستلزم انجام اعمال صالحی است که موجب دوام حضور و استمرار ذکر رب می‌شوند.

ویظهر منه قبال ذلك صفات عبوديته وجهات نقصه من خضوع وخشوع وذلة وفقر وحاجة. ويتعقب ذلك أعماله الصالحة بدوام الحضور واستمرار الذكر، قال تعالى: «وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ». الأعراف: ۲۰۶. وقال: «فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يَسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ». حم السجدة: ۳۸ (همان، ج ۱۹، ص ۲۱۷).

درباره این اعمال صالح که انسان را به حقیقت و سعادت او سوق می‌دهند، با دقت و ظرافت در ظواهر دین توضیح داده شده است و «حاشا بر حکمت پروردگار که حقایق باطنی و مصالحی واقعی باشد، و ظواهری را تشریع کند که آن ظواهر بندگان را به آن حقایق و مصالح نرساند»

(طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۹). براین اساس بهره هر کسی از کمال، به مقدار متابعتی است که از شرع دارد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸). در نهایت شریعت است که به‌طور واقعی و حقیقی نفس را از تعلق به غیر خداوند آزاد می‌کند.

رها کردن ریاضات شرعی و گرایش به ریاضات شاق و دشوار در حقیقت گریختن از دشوارتر به سوی ساده‌تر است؛ زیرا پیروی از شرع برای قتل نفس و کشتن مستمر و دایمی آن است که مادام که نفس موجود است این ریاضت‌ها برقرار است، اما ریاضت‌های شاق و دشوار، قتل دفعی و آنی برای نفس هستند و از همین رو آسان‌ترند و نیاز به ایثار کمتری دارند (همان، ص ۱۳۹).

۱-۳-۲. رابطه عبادت ظاهری با سلوک باطنی

در اینجا دو پرسش ممکن است مطرح شود: اول آنکه چگونه عبادات ظاهری که عبارت‌اند از اموری اعتباری که انسان برای کسب نعم اخروی و رسیدن به بهشت و دوری از جهنم در جهت امتثال فرمان الهی انجام می‌دهد می‌تواند انسان را به ملکوت عالم سوق دهند؟ و دوم آنکه آیا چنین مطلبی در قرآن و روایات تصریح شده است؟ آیا در متون دینی آمده است که این معارف و اعمال، آدمی را به اوج می‌رسانند؟

پاسخ این دو پرسش از دیدگاه علامه در توجه به حقیقتی واحد نهفته است و آن، نوع تلقی از عبادت است: اولاً عبادت امری اعتباری است که ریشه در حقیقتی نفس‌الامری دارد و ثانیاً تلقی مزبور از عبادت، مبتنی بر آن است که غرض از عبادت، دوری از عذاب و رسیدن به جنت و بهشت باشد و در روایت است که این عبادت، عبادت عبید است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۰۹)؛ اما عبادت متعالی که عبادتی برخاسته از حب و شکر است، همان عبادت احراری است که وسیله عروج انسان به عوالم علوی و معرفت به خداست؛ چه اینکه عبادت هدف نهایی نیست بلکه راه و ابزار رسیدن به مقصود معرفت است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱) و اگر کسانی این ابزار عروج را از آیات قرآنی به دست نمی‌آورند بدین معنا نیست که قرآن فاقد برنامه‌ای برای سلوک عرفانی است؛ بلکه همین آیات به‌روشنی دلالت بر سلوک دارند.

بیاناتی که در کتاب و سنت آمده است، بیان واحدی است اما اختلاف در ناحیه اخذ و پذیرش و تفاوت در درجه ادراک مدرکین است و البته سیر به سوی خداوند سبحان که خود نیز نتیجه علم و فهم است به تبع این دو تفاوت می‌یابد و به‌راستی که این مطلبی واضح و آشکار است (همان، ص ۱۵۳).

بنابراین صاحبان عبادت احراری‌اند که به حسب مراتب خود، آن‌گاه که در متن دینی تأمل می‌کنند آن را آکنده از دستورهای سلوکی برای رسیدن به درجات عالی‌تر می‌یابند.

چنین کسی چون می‌شنود که خدای سبحان به بندگانش می‌فرماید: «فَلَا تَعْرِضْكُمْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (لقمان: ۳۳) و می‌فرماید: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ» (محمد: ۳۶) به مذمت و نکوهش دنیا و زینت‌های آن می‌پردازد... و چون می‌شنود که خداوند می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)؛ «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)؛ «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)؛ «هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» (رعد: ۳۳) دلش به هیچ چیز تعلق پیدا نمی‌کند و از هر چیزی دل می‌کند؛ آن هم نه از روی بازیگری و هوس‌بازی؛ زیرا عاشق حیران و شیفتهٔ پریشان را با بازیگری چه کار؟ بلکه بدین جهت از همه چیز دل می‌کند که خدای سبحان را قائم بر هر چیز و ناظر بر همه چیز می‌داند. پس تنها خداوند را مقصود سعی و تلاش خود قرار می‌دهد و او را طلب می‌کند؛ و چون می‌شنود که خدای سبحان می‌فرماید: «علیکم انفسکم لا یضركم من ضل اذا اهتديتم» (مائده: ۱۰۵) بیدار می‌شود و متوجه می‌گردد که تعلق و پیوند او با خویشتن خویش همچون پیوندی که با دیگر اشیا دارد نیست و اهتدا و راهیابی او به سوی مقصودش از طریق شناخت همین خویشتن خویش است (همان، ص ۱۵۷-۱۵۹).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی همچون دیگر اهل معرفت بر آن است که حقیقت آموزه‌های اسلام، بیانگر سلوک الی‌الله است. ایشان در آثار خود به‌ویژه تفسیر شریف *المیزان* در موارد پرشماری این مطلب را یادآور شده و آیات بسیاری را نیز به‌منزله شاهد بر این امر بیان کرده است؛ آیاتی که در آنها کلماتی همچون صراط، طریق، سبیل، باب سماء، صعود و عروج به سوی خدا، سبقت، ضلال و اهتدا، کدح الی رب، لقاءالله و رجعت و مباحثی همچون ذومراتب بودن اسلام و ایمان، ذودرجات بودن فهم مؤمنان، نکوهش توقف در مرتبه ظاهر، غایت داشتن حیات آدمی و لزوم حرکت به سوی غایت آمده است. تثبیت اصل و حقیقت سلوک در قرآن و شریعت، مقدمه‌ای است برای تبیین چگونگی سلوک. در تبیین این امر، علامه طباطبایی با بهره‌گیری از آیات قرآنی راه سلوک الی‌الله را نفس انسان معرفی می‌کند و لازمه سلوک را معرفت به این راه می‌داند و بر آن است که معرفت به این راه میسر نیست مگر با توجه به غایت که رب انسان و خداوند سبحان است و این توجه به غایت به معنای درک حضوری و ابستگی و فقر مطلق انسان به خداست که خود، علم حضوری به خداوند را نیز به دنبال دارد. یافت خود حقیقی انسان هنگامی میسر است که به درک حقیقه الحقایق و رب خود نایل شود و این معرفت آدمی را و می‌دارد که به سوی این کمال از طریقی انفسی حرکت کند. این امر از دیدگاه علامه امکان ندارد، مگر با قطع تعلق به کثرات که صرفاً از طریق اخلاق حسنه و اعمال نیک و عبادات شرعیه میسر است. علامه در نهایت بر آن است که این طریق و چگونگی سیر در آن، در قرآن و سنت بیان شده است.

منابع

- آشتیانی، میرزا احمد، محمدجواد رودگر، ۱۳۸۶، *سر سلوک*، قم، آیت اشراق.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، بی‌تا، *تضییف غرر الحکم و درر الحکم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن، سیدجلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش النصوص*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- رازی دایه، نجم‌الدین، ۱۳۷۹، *مرصاد العباد*، مصحح: محمدامین ریاحی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- شعیری، تاج‌الدین، بی‌تا، *جامع‌الاخیار*، قم، شریف رضی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *رسالة الولاية سفرنامه سلوک*، قم، مطبوعات دینی.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____، ۱۴۲۷ق، *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن*، قم، دار التعارف للمطبوعات.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، سیدمهدی شمس‌الدین، ۱۳۷۶، *اوصاف الاشراف*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه، محمد خواجوی، ۱۳۷۴، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، تهران، مولی.
- همدانی، عبدالصمد، ۱۳۸۷، *بحر المعارف*، تهران، حکمت.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۲، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطا انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مقدمه

سنت یعنی گفتار، رفتار و تقریر معصوم ﷺ یکی از منابع شناخت دین و به ادله متعدد، از جمله روایات متواتر ثقلین، عدل و قرین قرآن به شمار می‌آید. مهم‌ترین راه دسترس به سنت، احادیثی‌اند که گفتار و رفتار و تقریرهای معصومان را برای ما گزارش می‌کنند. احادیث از جنبه‌های گوناگون به دسته‌هایی متنوع تقسیم می‌شوند و در حالات گوناگون از نظر اعتبار دارای احکامی ویژه‌اند.

حدیث از نظر چگونگی نقل آن برای نسل‌های بعد به دو دسته متواتر و واحد تقسیم می‌شود. حدیث متواتر حدیثی است که در هر طبقه به قدری نقل شود که عادتاً تبانی ناقلان بر کذب محال باشد. در اعتبار این دسته از احادیث، که به دلیل تواتر، قطع به صدور آنها از معصوم حاصل می‌شود، تردیدی وجود ندارد و بنابراین چنین احادیثی از نظر صدور نیازی به بررسی ندارند. دسته دیگر احادیثی‌اند که در هر طبقه، افراد معدودی آنها را نقل کرده‌اند و به حد تواتر نمی‌رسند. از این دسته احادیث به احادیث آحاد یا خبر واحد تعبیر می‌شود (عاملی، ۱۳۸۱، ص ۶۳). اگر ناقلان خبر واحد در هر طبقه از دو یا سه نفر بیشتر باشند، آن خبر را مستفیض می‌نامند و کمتر از آن را حدیث غریب می‌خوانند (همان). برخی صاحب‌نظران استفاضه را نیز موجب قطع به صدور می‌دانند (میرداماد، ۱۴۰۵، ص ۱۲۳) و بر همین اساس صدور این دسته از احادیث را نیز بی‌نیاز از بررسی دانسته‌اند.

درباره حدیث غریب، یعنی حدیثی که در هر طبقه یک یا دو نفر آن را نقل کنند، این بحث مطرح است که آیا از چنین طریقی نیز سنت ثابت می‌شود و چنین نقلی موجب اطمینان به صدور می‌گردد یا خیر، و اگر ثابت می‌شود آیا اثباتش محدود به شرایطی است؟ یکی از راه‌های کسب اطمینان از صدور این دسته، بررسی سند آن است. هدف این مقاله تبیین میزان تأثیر بررسی سند در ارزش‌گذاری و داوری درباره حدیث از دیدگاه علامه طباطبایی است. برخی زوایای مسئله مورد بحث در این مقاله به‌اختصار در مقالات دیگر بررسی شده است (ربیع نتاج، ۱۳۸۹؛ آقایی، ۱۳۸۴)؛ ولی تفاوت نوشتار پیش‌رو، زاویه نگاه این قلم به مسئله و جامعیت نسبی آن است.

۱. تنقیح موضوع

علامه طباطبایی مانند عموم دانشمندان مسلمان، سنت را بدون هیچ قید و شرطی معتبر می‌داند و در این باره می‌گوید:

چگونه ممکن است محقق اگرچه غیرمسلمان، سنت را باطل بداند و سپس درصدد فهم جزئیات تعالیم و قوانین دینی برآید؛ درحالی که قرآن خود گویای اعتبار سخنان و سیره رسول خدا ﷺ و دین را به بقای

نقش سند در ارزش‌گذاری حدیث
از دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان

jamshidi@qabas.net

اسدالله جمشیدی / دانش‌پژوه دوره دکتری تفسیر و علوم قرآن
دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۰۴

چکیده

نقش سند در ارزیابی احادیث معصومان ﷺ از دیرباز کانون گفت‌وگوی صاحب‌نظران بوده است. هدف این مقاله بررسی و تبیین دیدگاه علامه طباطبایی درباره «نقش سند در ارزش‌گذاری حدیث» است. حاصل پژوهش اینکه از دیدگاه علامه حدیث مخالف قرآن، مردود است؛ از این رو جایی برای بررسی سند آن باقی نمی‌ماند. بررسی سند احادیث غیرمخالف غیرفقهی، در صورت همراهی با قراین متنی می‌تواند نتیجه‌بخش باشد. تنها در احادیث فقهی، سند به‌منزله قرینه مستقل به کار می‌آید. در نظام فکری علامه طباطبایی، به تبع نقش محدود سند در ارزش‌گذاری حدیث به‌ویژه حدیث غیرفقهی، دانش‌های مرتبط با سند، یعنی رجال و درایه نیز در غیرفقه به‌ویژه در تفسیر قرآن، جایگاه ویژه‌ای ندارند.

کلیدواژه‌ها: نقش سند، رجال حدیث، اعتبار حدیث، علامه طباطبایی، المیزان.

گفتار و سیره آن جناب پابرجا می‌داند. با فرض باطل دانستن سنت به‌طور کل، قرآن و نزول آن هیچ اثر و ثمری به همراه نخواهد داشت (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۲۷؛ ج ۱، ص ۲۴۰).

ایشان همچنین ذیل آیه ۴۴ سوره نحل می‌گوید:

این آیه بر اعتبار سخن پیامبر در مقام بیان آیات قرآن دلالت می‌کند... و سخنان اهل بیت پیامبر به دلیل حدیث ثقلین و غیر آن در اعتبار ملحق به سخنان رسول خدا هستند... البته این در مورد سخنانی است که مستقیماً از ایشان دریافت گردد.^۱

علامه سخن برخی افراد را که حجیت تبیین نبوی درباره قرآن را محدود به آیات متشابه یا بیان اسرار آیات کرده‌اند، شایسته شنیدن نمی‌داند.^۲

بنابر آنچه گذشت، اعتبار سنت از دیدگاه علامه جای بحث ندارد؛ بلکه اگر سخنی هست در حاکمی سنت، یعنی حدیث است.

مرحوم علامه درباره خبر متواتر و محفوف به قرینه نیز معتقد است که خبر متواتر و خبری که همراه با قراین است، مانند خبری است که به گونه مستقیم از خود معصوم شنیده شود؛ اگرچه در موضوعاتی غیر از احکام شرعی باشد.^۳ لذا این دسته نیز نیازی به بررسی سندی ندارد و از محدوده بحث خارج است. به‌علاوه از مباحث پرشماری در *المیزان* می‌توان استفاده کرد که خبر مستفیض نیز از نظر اعتبار با خبر واحد در یک رتبه نیست و ایشان برای آن ارزش قایل است. برای نمونه ایشان روایات عدم ایمان ابوطالب را به استناد روایات مستفیضة مبنی بر ایمان ابوطالب در جوامع روایی شیعه، مردود می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۲؛ ج ۳، ص ۵۶-۵۷؛ ج ۷، ص ۲۱۰؛ ج ۱۱، ص ۳۴۹؛ ج ۱۳، ص ۳۷۴؛ ج ۱۶، ص ۵۸ و ۳۷۸؛ ج ۱۹، ص ۲۶). بنابراین استفاضه مفید اعتبار حدیث، و در نتیجه صدور چنین حدیثی ثابت است و نیازی به بررسی سندی ندارد.

بنابراین سخن از ارزیابی و سنجش روایات برای اطمینان به صدور، تنها در حدیث غریب مطرح است. صاحب‌نظران براساس مبانی خود، معیارهایی را برای ارزیابی ارائه کرده‌اند. در میان ایشان دو شیوه برای ارزیابی این دسته از روایات رایج است: الف) ارزیابی سندی یا خارج‌متنی؛ ب) ارزیابی محتوایی یا درون‌متنی. در هر یک از این دو شیوه، حدیثی که منطبق با معیارهای مورد نظر باشد، اعتبار می‌یابد و می‌توان از آن پیروی یا به آن عمل کرد. هدف این نوشتار تبیین نقش بررسی‌های سندی در اعتبارسنجی خبر واحد غیرمستفیض از دیدگاه علامه طباطبائی است. برای دستیابی به نتیجه، لازم است به دسته‌بندی احادیث آحاد از دیدگاه علامه طباطبائی بپردازیم.

۲. تقسیم‌بندی احادیث آحاد

حدیث واحد در مقایسه با ادله قطعی مانند عقل، قرآن، سنت قطعی و برخی دیگر از ادله به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. حدیث واحدی که با ادله قطعی مخالف است؛

۲. حدیث واحدی که با ادله قطعی موافق است؛

۳. حدیث واحدی که دربر دارنده نکاتی است که ادله قطعی متعرض آن نشده‌اند و در نتیجه وقتی این حدیث با ادله قطعی سنجیده می‌شود، نه موافق آنهاست و نه مخالف.

این دسته‌بندی ریشه در احادیث عرض دارد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۲۱؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۶۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۵). اگرچه شاید علامه به این تقسیم‌بندی تصریح نکرده باشد، موافقتشان با این شیوه به‌روشنی از نحوه برخوردشان با احادیث، قابل فهم است.^۴

۳. نقش سند در ارزش‌گذاری احادیث مخالف با ادله قطعی

از دیدگاه علامه طباطبائی حدیث مخالف با ادله قطعی، فاقد اعتبار است و سند هرچند صحیح باشد، تأثیری در پذیرش چنین حدیثی ندارد. ایشان می‌گوید: «لا حجية لخبر وإن كان صحيحاً اصطلاحاً مع مخالفة الكتاب» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۰۵ و ۳۹۶). علامه حجیت خبر واحد در فقه را نیز مشروط به عدم مخالفت آن با کتاب می‌داند^۵ و به همین دلیل منکر نسخ کتاب توسط حدیث است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۷۵؛ ج ۵، ص ۱۴). وی در بیان علت بی‌اعتباری حدیث صحیح‌السند مخالف قرآن می‌گوید:

صحت سند و عدالت سلسله راویان، تعمد کذب از طرف ایشان را برطرف می‌سازد؛ اما احتمال جاسازی چیزی که ایشان روایت نکرده‌اند در اصول حدیثی و جوامع روایی را نفی نمی‌کند، و با وجود این احتمال، اطمینان به صدور حدیث از منابع عصمت احراز نمی‌شود.^۶

از سوی دیگر ایشان می‌گوید حجیت احادیث مخالف قرآن مستلزم توقف حجیت قرآن بر حدیث است و از آن جهت که حجیت سخن رسول خدا ﷺ و بلکه نبوت آن جناب متوقف بر قرآن است، این مستلزم دوری بودن توقف حجیت قرآن بر حدیث است.^۷

در فرازهای دیگر *المیزان* (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۳) که در ادامه خواهد آمد، علامه حدیث مخالف عقل و سنت قطعی را نیز فاقد اعتبار می‌داند. وجه عدم اعتبار چنین احادیثی، اگرچه در فرازهای *المیزان* یافت نشد، نکات مطرح‌شده درباره خبر مخالف با قرآن شاید با وضوح بیشتری در

اینجا صادق باشد؛ یعنی عقل بر ضرورت نبوت عامه و خاصه صحه می‌گذارد و حجیت حدیث مخالف با عقل، یعنی توقف حجیت عقل بر نبوت. همان‌گونه که علامه صحت سند را مایه اعتبار حدیث مخالف با ادله قطعی نمی‌داند، ضعف سند را نیز موجب عدم اعتبار حدیث غیرمخالف ندانسته، می‌گوید: «اگر حدیث با عقل و نقل صحیح مخالف نباشد، ضعف سند موجب بی‌اعتباری آن نمی‌شود» و نقد کسی را که به علت ضعف سند، در استناد به روایتی خدشه روا داشته، وارد نمی‌داند.^۸ ایشان تنها مخالفت با کتاب و سنت یا آشکار بودن شواهد کذب را موجب عدم اعتبار روایت می‌داند.^۹ بنابراین نه سند صحیح موجب اعتبار حدیث مخالف ادله قطعی می‌شود و نه ضعف آن موجب تضعیف حدیث غیرمخالف با ادله قطعی است.

به‌رغم جست‌وجو در *المیزان*، توضیحی از علامه برای مخالفت و موافقت یافت نشد؛ ولی به دلیل برخی شواهد، مقصود ایشان از مخالفت، اعم از تباین و ناسازگاری در حد عام و خاص است؛ زیرا ایشان در موارد پرشماری در *المیزان* با استناد به ظاهر^{۱۰} و بلکه سیاق قرآن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۰)، حدیث را نقد و بررسی می‌کند و نقد و بررسی وی منحصر به حدیثی که با نص قرآن ناسازگار باشد نیست. در مواردی علامه حدیث را به دلیل ناسازگاری با اطلاق آیه، به‌رغم امکان‌پذیر بودن جمع عرفی، نقد کرده است. ایشان درباره برخی روایات که ذیل آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (رعد: ۳۹) آمده و محو و اثبات را به غیرحیات و مرگ و سعادت و شقاوت محدود کرده، می‌گوید: «والرواية... تخالف إطلاق الآية و...»^{۱۱} به نظر ایشان موافقت با ظاهر قرآن نیز دلیل اعتبار است.^{۱۲} مستدل ساختن این بیان نیازمند فرصتی دیگر است.

گفتنی است سخن علامه که ریشه در روایات عرض دارد، ناظر به حدیثی است که هنوز حجیت آن احراز نشده و در این مرحله می‌خواهد با عرضه بر قرآن، حجیت آن مشخص شود. در این مرحله که هنوز دلیل مخالف حجیتش احراز نشده، نوبت به جمع عرفی نمی‌رسد. البته اگر حجیت دو حدیث مخالف احراز گردد،^{۱۳} چنانچه نسبت آنها عام و خاص یا مطلق و مقید باشد، اقدام به جمع عرفی می‌شود و اگر نسبت، تباین باشد، یکی ناسخ دیگری خواهد بود.

۴. نقش سند در ارزش‌گذاری احادیث آحاد موافق با ادله قطعی

به اعتقاد علامه طباطبایی خبر واحد غیرمخالف با ادله قطعی جز در احکام فقهی اعتبار ندارد. ایشان می‌گوید: «روایات آحاد جز در صورت همراهی قراین مفید علم یعنی اطمینان کامل

شخصی، خواه در اصول دین، تاریخ، بیان فضایل یا غیر آن باشد اعتباری ندارد؛ جز در فقه که در صورت حصول اطمینان نوعی به صدور معتبر است».^{۱۴}

ایشان در *المیزان* حجیت خبر واحد را نیازمند جعل و اعتبار می‌داند^{۱۵} و معتقد است یا شرع برای آن اعتبار جعل کرده یا اعتبار آن مستند به سیره عقلاست. ایشان در نقد استدلال برخی مفسران می‌گوید: «أنها أخبار آحاد ليست بمتواترة ولا قطعية الصدور، وما هذا شأنه يحتاج في العمل بها حتى في صحاحها إلى حجة شرعية بالجعل أو الإمضاء...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳۳). علامه عدم جواز اعتماد به ظن را مستفاد از آیات می‌داند که به دلیل شرعی، تنها ظن در باب احکام از آن اطلاق خارج شده است (همان، ج ۱۹، ص ۴۱).

به اعتقاد علامه جعل شرعی در موضوعاتی اثرگذار است که امر آن به اختیار شارع به‌منزله شارع باشد و آن در احکام شرعی است و به همین دلیل اثر اعتبار شارع محدود به موردی است که بر آن اثر عملی بار شود؛ یعنی احکام فقهی.

لا معنى لجعل لحجة أخبار الآحاد في غير الأحكام الشرعية فإن حقيقة الجعل التشريعي إيجاب ترتيب أثر الواقع على الحجة الظاهرية وهو متوقف على وجود أثر عملي للحجة كما في الأحكام، وأما غيرها فلا أثر فيه حتى يترتب على جعل الحجة (همان، ج ۱۴، ص ۲۰۵-۲۰۶).

بنابراین علامه روایات مربوط به موضوعات غیرفقهی (همان)، ازجمله اصول دین (همان، ج ۱۰، ص ۳۵۱)، تفسیر،^{۱۶} تاریخ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۵۱)، قصص (همان، ج ۹، ص ۲۱۰-۲۱۱)، فضایل (همان، ج ۸، ص ۱۴۱) و غیر آنها (همان) را مشمول جعل شرعی نمی‌داند. البته وجود اثر شرعی در موضوعات خارجی را به صورت موجب جزیه می‌پذیرد،^{۱۷} ولی معتقد است جعل شرعی به کلیات تعلق می‌گیرد؛^{۱۸} لذا در نتیجه خبر واحد در موضوعات جزئی خارجی نیز اعتبار شرعی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۳۳).

راه دیگر اعتباربخشی به خبر واحد، استناد به سیره عقلا و رد نکردن این سیره از جانب شرع است.^{۱۹} در این مبنا عقلا میان اثر شرعی و غیرشرعی تفاوتی قایل نیستند، ولی به گفته مرحوم علامه عقلا در جایی به خبر واحد ثقة اعتماد می‌کنند که احتمال جعل و دس، تحریف و تصحیف و امور دیگری که در پذیرش خبر مؤثر است قابل چشم‌پوشی باشد و در حدیث، چنین نیست: «وأما الحجية العقلية أعني العقلية فلا مسرح لها بعد توافر الدس والجعل في الاخبار»^{۲۰} سیما اخبار التفسیر والقصص إلا ما تقوم قرائن قطعية يجوز التعويل عليها على صحة متنه» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ ج ۱۲، ص ۱۱۲). در چنین مواردی پذیرش خبر واحد طبق سیره عقلا، منوط به تأیید آن توسط قراین قطعی است.

گفتنی است که درباره حجیت خبر واحد در فقه نیز دو مبنا وجود دارد: مبنای اول اینکه خبر واحد ثقه، حجت است؛ مبنای دوم اینکه خبر واحد موثق الصدور که اعم از خبر ثقه است، حجت می باشد. روشن است که نقش سند در مبنای اول برجسته تر از تأثیر آن در مبنای دوم است. با توجه به حجیت شرعی خبر واحد در فقه و عدم حجیت آن در غیرفقه، نقش بررسی های سندی را پی می گیریم.

۵. نقش سند در ارزش گذاری احادیث فقهی غیرمخالف با ادله قطعی

پذیرش جعل حجیت شرعی برای خبر واحد موثق الصدور به ظن نوعی در فقه، بدان معناست که به اعتقاد علامه در احادیث فقهی بر خلاف دیگر موضوعات، سند معتبر اگر مفید ظن نوعی به صدور باشد به تنهایی دلیل اعتبار به شمار می آید؛ درحالی که در سایر روایات، سند معتبر به تنهایی دلیل اعتبار نیست، بلکه به ضمیمه قرائن دیگر مفید اعتبار است. بنابراین برای ارزش گذاری احادیث فقهی غیرمخالف با ادله قطعی، یک راه بیشتر داریم؛ یعنی در احادیث فقهی، علاوه بر قرائن دیگر، اخبار ثقه به تنهایی نیز موجب اعتبار است و اعتبار آن مشروط به موافقت با ادله قطعی نیست؛^{۲۱} ولی احادیث آحاد غیرفقهی دارای سند صحیح جز در صورتی که با قرائن قطعی همراه باشند، قابل پیروی نیستند. به عبارت دیگر در احادیث آحاد فقهی، علاوه بر اینکه روایات موافق با ادله قطعی حجیت دارند، روایت غیرمخالف و غیرموافق دارای سند معتبر نیز حجت است؛ درحالی که حدیث غیرمخالف و غیرموافق غیرفقهی، ولو با سند معتبر، حجت نخواهد بود.

با چنین مبنایی تردید نیست که بررسی سند در ارزش گذاری احادیث آحاد فقهی مؤثر است و گریزی از آن نیست؛ اما از آنجاکه مرحوم علامه روایات موثق الصدور را حجت می داند نه صرفاً خبر ثقه را،^{۲۲} و همین رأی را نیز دیدگاه حاکم می داند،^{۲۳} و با توجه به اینکه طبق مبنای ایشان (اعتبار حدیث موثق الصدور)، تنها ضعف سند حدیث فقهی، موجب تضعیف حدیث نمی گردد، از نقش سند در ارزش گذاری روایات فقهی نیز کاسته می شود.

۶. نقش سند در ارزش گذاری احادیث غیرمخالف غیرفقهی

براساس آنچه گذشت، علامه روایات آحاد غیرفقهی را مشمول ادله شرعی حجیت خبر واحد نمی داند و چون سیره عقلا را نیز محدود به اخباری می داند که از دسیسه و جعل مصون باشند، معتقد است که خبر واحد در موضوعات غیرفقهی به شرطی پذیرفته می شود که موافق با قرائن قطعی باشد؛ و بر همین اساس بر آن است که برای محققان در روایات غیرفقهی، صرفاً جست و جوی سند و اعتماد به روایت در صورت

اعتبار سند آن صحیح نیست؛ بلکه قوت و ضعف^{۲۴} این دسته از روایات را باید از طریق ارزیابی محتوایی و بررسی همراهی یا عدم همراهی آنها با قرائنی که صحتشان قطعی است کشف کرد.

علامه به موجب ناکارآمد دانستن بررسی های سندی، نظر کسانی را که به دلیل ضعف سند از روایتی روی گردانده اند یا صرفاً به دلیل قوت سند به آن استناد کرده اند، مورد مناقشه قرار داده است.^{۲۵} ایشان جز مخالفت با کتاب و سنت یا آشکار بودن شواهد کذب را موجب رد روایت نمی داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۳). بنابراین ضعف سند نمی تواند دلیل طرح روایت باشد (همان، ج ۵، ص ۱۹۵).

جناب علامه معتقد است در روایات غیرفقهی، موافقت روایت با قرائن قطعی اهمیت دارد و اگر حدیثی با این قرائن همراه شود، معتبر است و چنانچه در این صورت از سند صحیحی نیز برخوردار باشد، سند صحیح به سان زینتی برای آن حدیث است و اگر حدیث با قرائن همراه نباشد، اعتباری ندارد. ایشان پیگیری سند روایت و معتبر دانستن حدیث به استناد آن و تحمیل روایت بر قرآن و بنابراین قرآن را پیرو روایت قرار دادن (که رویه بسیاری از محققان است) را کاری بدون پشتوانه دلیل می داند.^{۲۶} بنابراین در احادیث موافق با ادله قطعی نیز سند نقشی در اعتباربخشی به حدیث ندارد.

ممکن است گفته شود آنجا که روایت به دلیل هماهنگی و توافق با ادله قطعی اعتبارش ثابت شود، باز تأثیر سند قابل تصور است؛ زیرا هماهنگی روایت با قرائن قطعی، مفید صحت مفاد خبر است؛ ولی هنوز انتساب آن به معصوم و پذیرش آن سخن به منزله روایت در هاله ابهام قرار دارد و سند معتبر، این مشکل را حل، و انتساب را ثابت می کند و در نتیجه تنها جنبه زینت ندارد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۱). با این حال باید توجه داشت:

الف) اعتبار سند در فرض موافقت با قرائن قطعی، تأثیری در واقع نمایی و حجیت روایت ندارد، اگرچه قرینه ای مهم برای اثبات انتساب سخن به معصوم^{۲۷} است و بر قدر و منزلت سخن می افزاید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۹۹؛ اسعدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۹۱)؛

ب) این مطلب، یعنی تأثیر سند در انتساب حدیث به معصومان، در صورتی تمام است که علامه نتیجه توافق حدیث با قرائن محتوایی را تنها صحت مفاد روایت بدانند و آن را در تثبیت صدور روایت مؤثر ندانند. این مطلب میان صاحب نظران مورد بحث است^{۲۸} و موضع علامه^{۲۹} در این باره به روشنی معلوم نیست. چه بسا این قرائن ضعف سند را جبران کنند و در نتیجه در صورت توافق حدیث با ادله قطعی، صدور سخن از معصوم تثبیت شود و در این صورت باز سخن علامه مبنی بر زینت بودن سند صحیح برای چنین روایتی به قوت خود باقی است؛

ج) استنتاج صحت محتوا از موافقت روایت با قراین قطعی، مستند به این نکته است که میان صحت متن و صدور آن از معصوم تلازمی نیست و لزومی ندارد که هر سخن صحیحی از معصومان علیهم السلام صادر شده باشد.^{۲۹} به نظر می‌رسد علامه به این نکته توجه دارد و به همین جهت تصریح می‌کند^{۳۰} که این تلاش صرفاً درباره روایاتی است که در منابع معتبر به مصادر عصمت منتهی می‌شوند، نه درباره سخن هر کسی؛

د) به نظر می‌رسد روایات عرض که از نظر مضمون متواترند نیز همین نظر را تأیید می‌کنند که موافقت با قراین، صدور را تثبیت می‌کند نه اینکه صرفاً مفید صحت مفاد روایت باشد.^{۳۱} کسانی با این اعتقاد که همراهی خبر واحد با قراین قطعی تنها مفید صحت مضمون خبر است، بر علامه طباطبایی، که به‌رغم اعتقاد به عدم حجیت خبر واحد در غیر احکام به خبر محفوف به قرینه به‌منزله حدیث استناد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۹)، اشکال کرده و آن را از مصادیق تناقض نظر و عمل دانسته‌اند.^{۳۲} اگر دیدگاه علامه طباطبایی، اثبات صدور حدیث در صورت موافقت حدیث با ادله قطعی باشد، این‌گونه نقدها به ایشان وارد نخواهد بود.

بنابر آنچه تا کنون گذشت، علامه برای سند در صورت موافقت با قراین نیز نقش چندانی قایل نیست.

۷. امکان قرینه بودن سند در روایات غیرفقهی

مرحوم علامه طباطبایی اگرچه اعتبار روایات آحاد غیرفقهی را منوط به موافقت آن با قراین قطعی مانند قرآن و سنت قطعی می‌داند و در صورت موافقت برای سند ارجی قایل نیست و در نهایت آن را زینت به‌شمار می‌آورد،^{۳۳} در ادامه مطالبی که گذشت می‌گوید: «پرداختن به سند روایت بدون تأمل در میزان موافقت روایت با کتاب و صحیح دانستن روایت به استناد سند و... کاری بدون دلیل است؛ مگر اینکه بحث از سند برای دستیابی به قرینه اعتبار روایت باشد».^{۳۴} در اینجا نیز ایشان ارزیابی روایت تنها براساس سند را ناتمام معرفی می‌کند،^{۳۵} ولی در عین حال جست‌وجو در سند را راهی برای تحصیل قراین جهت ارزیابی روایت می‌داند.

نکته درخور تأمل این است که با توجه به مبنای ایشان، یعنی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر، سند چطور می‌تواند قرینه اعتبار حدیث قرار داده شود. ایشان در جایی از *المیزان* پس از نقل روایتی همراه سند، می‌گوید:

اگر در جایی سند را ذکر نمی‌کنیم به دلیل این است که روایت موافق با قرآن نیازی به ذکر سند ندارد؛ اما در جایی که حدیث به صورت همه‌جانبه با قرآن موافق نیست و به‌سهولت بر آیه منطبق نمی‌شود، در آنجا چاره‌ای جز ذکر سند نیست.^{۳۶}

برخی محققان از این سخن چنین استنباط کرده‌اند که ذکر روایت همراه با سند در *المیزان* باید حاکی از ضعف روایت باشد؛ ولی می‌گویند نمی‌توان این را به علامه نسبت داد (نفیسی، ۱۳۸۴، ص ۹۴). به نظر می‌رسد با توضیحی می‌توان این نظر را صائب دانست و آن اینکه ذکر سند در *المیزان* نشانگر نوعی ضعف روایت در هماهنگی یا عدم هماهنگی با قراین متنی و محتوایی است؛ اما این هماهنگی یا ناهماهنگی به قدری نیست که بتوان آن روایت را در تفسیر و امثال آن به کار گرفت یا آن را کنار گذاشت. در این صورت، عنایت به سند به‌منزله متمم قرینه می‌تواند کمک کند. برای نمونه ممکن است حدیثی به میزان درخور توجهی با قرآن سازگار باشد. در این صورت ذکر صحیح بودن سند، روایت را تقویت می‌کند و آنجا که در مطابقت با قراین ابهام وجود دارد، ذکر ضعف سند کار تضعیف را تکمیل می‌کند و با تلفیق قراین می‌توان درباره حدیث به نظر قطعی رسید.

بنابراین شاید گفته شود آنچه ایشان درباره قرینه بودن سند گفته است، مربوط به روایتی است که در برخی جهات با آیه موافق است و به این طریق درصدی از اعتبار را کسب کرده و اگر چنین روایتی سند موجهی نیز داشته باشد، مقدار ضعف باقی‌مانده نیز جبران می‌شود (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۲-۲۳۳) و به این ترتیب، ویژگی‌های سندی نیز قرینه اعتبار روایت به شمار می‌آیند. به تعبیر دیگر، گاه قوت یا ضعف متن در حدی نیست که انسان را قادر به داوری نهایی کند. در این موارد، می‌توان از بررسی سندی کمک گرفت. بنابراین جایی صحیح‌السند بودن، زینت روایت به‌شمار می‌آید که روایت به‌طور کامل موافق و همسو با آیه باشد و در غیر این صورت، در اعتبار اثرگذار است.

علامه ذیل آیه ۳۲ سوره نحل (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ)، روایتی را^{۳۷} مبنی بر تفسیر «طیبین» به کسانی که از طهارت مولد برخوردارند نقل می‌کند؛ ولی به دلیل آنکه قرآن طرف مقابل «طیبین» را با وصف «ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ» معرفی کرده (وصفی که ناشی از گزینش و اختیار خود فرد است)، آن روایت را خالی از ابهام و خفا نمی‌داند و در ادامه ضمن اشاره به ضعف سند آن، از روایت می‌گذرد. در اینجا ملاحظه می‌شود که علامه، نخست به‌طور سربسته به مبهم بودن روایت حکم می‌کند و ضعف سند را در ادامه به آن ضمیمه می‌کند و از روایت می‌گذرد. در این مورد، درواقع ضعف سند

قرینه‌ای است که به ضمیمه خفا در روایت، موجب ناکارآمدی روایت شده است (برای مشاهده موارد دیگر، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۸۶؛ ج ۷، ص ۱۴۸؛ ج ۱۳، ص ۷۱).

در موردی دیگر، علامه ذیل آیه «یا ایها الذین آمنوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَّامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الذِّینَ مِنْ قَبْلِکُمْ» (بقره: ۱۸۳)، روایتی نقل می‌کند مبنی بر اینکه روزه در امت‌های گذشته فقط بر پیامبران ایشان واجب بود و تنها در امت اسلامی همه مخاطب این دستور قرار گرفته‌اند. علامه در نقد این روایت، نخست به ضعف سند اشاره می‌کند و می‌گوید:

روایت به دلیل وجود اسماعیل بن محمد در سلسله راویان ضعیف است... به هر روی این روایت از روایات آحاد است و ظاهر آیه با اینکه مراد از الذین مِنْ قَبْلِکُمْ، فقط انبیای گذشته باشد همراه نیست. اگر مراد این بود، چون مقام مقام زمینه‌چینی و مقدمه‌چینی و تشویق و ترغیب است، یادکرد ایشان با تصریح به نام ایشان مناسب‌تر از ذکر ایشان به صورت کنایی است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶؛ ج ۸، ص ۳۰۴).

نکته مزبور اگرچه توجیه مناسبی برای عملکرد مرحوم علامه، و پاسخ‌گوی برخی انتقادات (ناصح، ۱۳۸۴، ص ۷۷-۷۸) نسبت به ایشان است، ظاهراً در برخی موارد، خلاف آن در المیزان مشاهده می‌شود که نیازمند تأمل بیشتر است. ایشان ذیل آیه ۷۱ سوره مریم (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) برای روشن شدن معنای ورود، چهار روایت را که مجمع از راویان اهل سنت نقل کرده، آورده است. ایشان یکی از این روایات را تفسیری می‌داند، ولی در سند آن به دلیل جهالت سند خدشه می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۹۳). مگر اینکه گفته شود در این مورد نیز شاید روایت به‌طور کامل انطباق‌پذیر بر آیه نبوده؛ اگرچه ایشان به این نکته اشاره نکرده است.

بنابراین در روایات غیرفقهی نیز بررسی سندی در صورت تلفیق با قراین قطعی می‌تواند در اعتبار اثرگذار باشد. صورت دیگری از تأثیر ویژگی‌های راویان در ارزیابی حدیث را می‌توان چنین تصویر کرد (موسوی عاملی، بی‌تا، ص ۱۹-۲۲): در برخی روایات مربوط به آیه تطهیر، روایاتی از افرادی مانند عکرمه، عروة بن زبیر و مقاتل بن سلیمان آمده، مبنی بر اینکه مقصود از اهل بیت در آیه، همسران رسول خدا ﷺ هستند. برخی صاحب‌نظران در تضعیف این روایات به بررسی شخصیت این سه تن پرداخته و گفته‌اند این افراد از دشمنان سرسخت امیرالمؤمنین علی ﷺ بوده‌اند و سخن ایشان در آیه تطهیر را در راستای محو فضایل امام علی ﷺ و بغض آنها نسبت به ایشان ارزیابی کرده‌اند. بسیار روشن است که شناخت ویژگی شخصیتی این افراد، زمینه حکم به بی‌اعتباری این حدیث را فراهم می‌کند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳۰، ص ۲۴۷).

مرحوم علامه ذیل آیه ۲۸ و ۲۹ سوره مائده روایاتی را نقل می‌کند که در آنها از مردم دعوت می‌شود در فتنه‌های اجتماعی، بی‌طرفی، خانه‌نشینی، سکوت، پرهیز از مقاومت، دفاع نکردن از مظلوم و در نهایت تن دادن به مرگ را اختیار کنند. از جمله آنها این روایت است: «عن أبی موسی عن النبی ﷺ قال: اکسروا سیفکم یعنی فی الفتنه-واقطعوا أوتارکم والزموا أجواف البیوت، وكونوا فیها کالخیر من ابنی آدم»؛ در فتنه‌ها شمشیرهای خود را بشکنید و چله کمان خود را پاره کنید و در درون خانه‌ها جای گیرید و در فتنه‌ها به‌سان فرزند خوب حضرت آدم باشید. ایشان پس از ایراد نقدهای محتوایی به این روایات، به سند آنها توجه می‌کند و می‌گوید:

یکی از اموری که موجب سوء ظن به این روایات است، روایت شدن آنها توسط کسانی است که هنگام هجوم به خانه علی ﷺ و در جنگ‌های آن حضرت با معاویه و خوارج و طلحه و زبیر از انجام وظیفه خود سر باز زدند؛ لذا یا باید این روایات را توجیه کنیم یا آنها را کنار افکنیم.^{۳۸}

بنابراین توجه به سند در ارزش‌گذاری روایات مؤثر بوده است. در این صورت، بحث انضمام دو قرینه مطرح نیست.

گاه نیز توجه به سند در المیزان نه برای تضعیف و تصحیح، بلکه به انگیزه الزام خصم براساس موازین مورد قبول خود نگارنده است و طبعاً این در موردی است که علامه در مقام محاجه با دیگران برآمده باشد. مثلاً ایشان در نقد روایات مربوط به تحریف، به ارزیابی سندی می‌پردازد و کاستی‌های سندی آنها را متذکر می‌شود و می‌گوید: «أما ما ذکرنا أن أكثرها ضعیفة الأسناد فیعلم ذلک بالرجوع إلی أسانیدها فهی مراسیل أو مقطوعة الأسناد أو ضعیفتها، والسالم منها من هذه العلل أقل قلیل» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۱۲).

به‌رغم آنچه گذشت موارد دیگری در المیزان یافت می‌شود که به نظر می‌رسد صرفاً با استناد به سند، به ارزش‌گذاری روایات پرداخته شده است (همان، ج ۱۱، ص ۳۷؛ ج ۱۸، ص ۱۶). بیشتر این موارد در نهایت به تضعیف روایت انجامیده است. آیا ممکن است که در نظر ایشان معیار تضعیف و تصحیح متفاوت باشد؛ یعنی با مخدوش بودن سند، ضعف ثابت می‌شود، ولی صرفاً با صحت سند، صحت روایت ثابت نمی‌شود؟ در این صورت این دوگانگی چگونه توجیه‌پذیر است؟

با توجه به اینکه ایشان تصریح می‌کند که صرفاً ضعف سند موجب بی‌اعتباری روایت نمی‌شود^{۳۹} و متقابلاً فقط صحت سند مایه اعتبار آن نیست، احتمال یادشده منتفی است. آیا واقعاً در این موارد علامه تنها به اتکای سند، روایت را ارزش‌گذاری کرده است؟ در این صورت این عملکرد با اصولی

که علامه در نحوه ارزش گذاری روایات مقرر کرده چگونه سازگار می شود؟ آیا در این موارد نیز ضعف سند با قرینه دیگری همراه است؟ در این صورت باید معلوم شود این قرینه کدام است.

۸. خاستگاه تفکیک روایات احاد فقهی و غیرفقهی

مقام تفسیر و کشف مدلول آیات با مقام بیان تفاسیل موضوعات قرآنی و طرح شرایط و جزئیات و قیود و غیره برای موضوعات کلی مطرح در قرآن متفاوت است. با توجه به این مقدمه، این پرسش قابل طرح است که حجیت خبر واحد در فقه برای کشف مدلول آیات الاحکام معتبر است یا برای دستیابی به تفاسیل احکام؟^{۴۰} چنان که گذشت، باید توجه کرد که مرحوم علامه حجیت خبر واحد در تفسیر را نمی پذیرد و اخبار تفسیری را مشمول ادله حجیت شرعی خبر واحد نمی داند و سیره عقلا در امور روزمره خود با خبر معتبر را در حدیث منسوب به معصومان^{علیهم السلام} به ویژه اخبار تفسیر و قصص جاری نمی داند.^{۴۱} بنابراین تفکیک ایشان ناظر به غیر روایات تفسیری است؛ یعنی روایاتی که در مقام بیان تفصیل گزاره های دینی به ما رسیده اند.

در این مرحله (تفصیل) به اعتقاد علامه سند معتبر تنها در احادیث فقهی قرینه اعتبار به شمار می آید. بنابراین در احادیث فقهی غیرمخالف با قراین قطعی، یک قرینه اضافه داریم نه در روایات تفسیری مربوط به آیات الاحکام. بنابراین ارزش خبر واحد در تفسیر آیات الاحکام با آیات دیگر تفاوتی ندارد. در مرحله تفصیل احکام، اخبار ثقه نیز موجب وثوق به صدور است؛ بر خلاف سایر موضوعات. احادیث آحاد غیرمخالف در غیر احکام شرعی قابل پیروی نیستند. شاید در طول زمان برخی افراد بتوانند با فهم بهتر، موافقت یا مخالفت آنها با معیارها را کشف کنند؛ ولی در این مرحله دلیلی بر طرح یا اعتبار آنها نداریم.

۸-۱. رفع ابهام

شاید کسی با عطف توجه به این سخن علامه: «نعم، تفاسیل الأحکام مما لا سبیل إلى تلقیه من غیر بیان النبیین...» و کذا تفاسیل القصص والمعاد مثلاً (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸۴)، گمان کند که حجیت خبر واحد در دستیابی به تفاسیل دین مبین، اختصاصی به احکام فقهی ندارد؛ زیرا ایشان در این بیان، تفاسیل قصص و معاد را بر احکام عطف کرده و این موارد را نیز به عنوان مثال بیان کرده است؛ ولی حقیقت خلاف این است. ایشان در این بیان می گوید مطالبی که قرآن در صدد بیانشان است، برای مخاطبان قابل فهم اند و نیازی به بیان آنها توسط معصومان^{علیهم السلام} نیست. وی در پاسخ به این پرسش مقدر

که همه مطالب مورد نیاز از قرآن قابل دستیابی نیستند، می گوید برای دستیابی به نظر تفصیلی دین درباره موضوعاتی مانند احکام، قصص و معاد باید به اولیای دین مراجعه کرد. علامه در این بیان در صدد معرفی منابع شناخت دین است و انحصار این منابع به قرآن را نفی می کند.

در این بیان علامه متعرض نحوه دستیابی به این توضیحات تفصیلی نشده است که آیا اخبار واحد، راه مناسبی برای این امر هست یا اینکه خبر باید متواتر یا محفوف به قراین باشد. این نکته در این کلام مسکوت گذاشته شده و اصلاً خارج از موضوع بحث است. ایشان می گوید:

أَنَّ الْآيَاتِ... تَدُلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ الْمَعَارِفَ الْقُرْآنِيَّةَ يُمْكِنُ أَنْ يَنْالَهَا الْبَاحِثُ بِالتَّحْقِيقِ وَبِالْبَحْثِ، وَيَرْتَفِعُ بِهِ مَا يَتَرَاءَى مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الْآيَاتِ...، نَعَمْ تَفَاصِيلُ الْأَحْكَامِ مِمَّا لَا سَبِيلَ إِلَى تَلْقِيهِ مِنْ غَيْرِ بَيَانِ النَّبِيِّ ﷺ كَمَا أَرْجِعُهَا الْقُرْآنَ إِلَيْهِ...، وَكَذَا تَفَاصِيلُ الْقَصَصِ وَالْمَعَادِ مِثْلًا (همان، ج ۱، ص ۱۲؛ ج ۳، ص ۸۵).

بنابراین توجیه توجه مرحوم علامه به سند برخی روایات (همان، ج ۱۲، ص ۱۱۲-۱۱۳) با این بیان که شاید این روایات ناظر به تفاسیل بحث معاد یا قصص باشند، بی مورد است.

بنابر آنچه گذشت، احادیث موافق با قراین قطعی در همه ابواب علوم دارای اعتبار خواهند بود. از دیدگاه علامه طباطبایی احادیث موافق با قراین قطعی از جمله قرآن و سنت قطعی، از حیث اعتبار همانند حدیثی اند که انسان آن را بدون واسطه و رودررو از معصوم^{علیهم السلام} بشنود (همان، ج ۱۴، ص ۱۳۳)، و به همین دلیل، بررسی سندی در اعتباربخشی به آن تأثیری ندارد.

۹. احادیث غیرمخالف و غیرموافق

از سه دسته حدیثی که در آغاز بحث محور بررسی قرار گرفتند، تکلیف بخشی از روایات غیرمخالف با قرآن مبهم باقی می ماند و آنها روایاتی اند که نه متواترند و نه از قراین قطعی، شاهدی بر درستی یا نادرستی شان به دست آمده و اگر مربوط به فقه باشند، دارای سند صحیح نیز نیستند. درباره این دسته از روایات، نباید حکم به بطلان و بی اعتباری کرد؛ همان گونه که حکم به اعتبار آنها نیز نمی شود، بلکه باید علمش را به اهلش واگذار کرد.

از آنچه گذشت، وجه مراجعه علامه به منابع روایی اهل سنت در تفسیر قرآن واضح و مبرهن می گردد. به علاوه، به تبع نقش محدود سند در ارزش گذاری روایات به ویژه روایات غیرفقهی، روشن می شود که علوم مرتبط با سند (رجال و درایه) در نظام فکری علامه طباطبایی جایگاه ویژه ای در غیرفقه به ویژه در تفسیر قرآن ندارند.

نتیجه گیری

۱. بررسی سند در اعتبار یافتن حدیث مخالف با ادله قطعی یا رد حدیث غیرمخالف با آنها تأثیری ندارد؛
۲. بررسی سند تنها در روایات فقهی، یکی از راه‌های تصحیح حدیث است؛
۳. بررسی سند در حدیث غیرفقهی به ضمیمه قراین دیگر، در تصحیح یا تضعیف حدیث مؤثر است؛
۴. بررسی سند در المیزان در برخی موارد از باب الزام خصم به اصول مورد قبول خود نگارنده است؛
۵. از دیدگاه علامه دانش‌های مربوط به سند حدیث، در غیرفقه، اهمیت چندانی ندارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «وفی الآیة دلالة على حجة قول النبي ﷺ في بيان الآيات القرآنية... ويلحق به بيان أهل بيته لحدیث الثقلین المتواتر وغيره... هذا كله فی نفس بیانهم المتلقى بالمشافهة...» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۶۱).
۲. «وأما ما ذكره بعضهم أن ذلك فی غیر النص والظاهر من المتشابهات أو فیما يرجع إلى أسرار كلام الله وما فيه من التأویل فمما لا ينبغي أن يصغى إليه» (همان).
۳. «الخبر المتواتر والمحفوظ بالقرائن القطعية كالمسموع من المعصوم مشافهة حجة وإن كان فی غیر الأحكام» (همان، ج ۱۴، ص ۱۳۳؛ ج ۱۲، ص ۲۶۲).
۴. «فهنالك ما هو لازم القبول، وهو الكتاب والسنة القطعية، وهناك ما هو لازم الطرح، وهو ما يخالفهما من الآثار، وهناك ما لا دليل على رده، ولا على قبوله، وهو ما لا دليل من جهة العقل على استحالتة، ولا من جهة النقل أعني: الكتاب والسنة القطعية على منعه» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۳).
۵. «أن الأحاد من الروایات لا تكون حجة عندنا إلا إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم... إلا فی الفقه فإن الوثوق النوعی كاف فی حجة الروایة كل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۴۱). افراد دیگری نیز چنین اعتقادی دارند (ر.ک: خویی، ۱۴۰۱، ص ۳۹۹).
۶. «فإن صحة السند وعدالة رجال الطريق إنما يدفع تعمدهم الكذب دون دس غیرهم فی أصولهم وجوامعهم ما لم يرووه» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۱۵).
۷. «ولا حجة لخبر وإن كان صحيحاً اصطلاحاً مع مخالفة الكتاب ولو لا ذلك لسقط الكتاب عن الحجية مع مخالفة الخبر فيتوقف حجة الكتاب على موافقة الخبر أو عدم مخالفته مع توقف حجة الخبر بل نفس قول النبي ﷺ الذي يحكيه الخبر بل نبوة النبي ﷺ على حجة ظاهر الكتاب وهو دور ظاهر» (همان، ج ۱۴، ص ۲۰۶).
۸. «وبه يظهر فساد إشكاله بعدم صحة أسانيدھا فإن ذلك لا يوجب الطرح ما لم يخالف العقل أو النقل الصحيح» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۳)؛ ایشان در جلد ۵ صفحه ۱۹۵ در نقد سخنی که مبتنی بر تضعیف سند است، می‌گوید: «أما ما ذكره من ضعف سندی الحديثین فلا يجدي به فی ضعف المتن شيئاً».
۹. «لا موجب لطرح رواية، أو روايات، إلا إذا خالفت الكتاب أو السنة القطعية، أو لاحت منها لوائح الكذب والجعل...» (همان، ج ۱، ص ۲۹۳).

۱۰. «وهذه الروایات - على كثرتها - وإن اشتملت على القوة والضعيفة من حيث أساندها موهونة جميعاً بمخالفتها لظاهر الآیة» (همان، ج ۷، ص ۱۵۰؛ ج ۶، ص ۱۷۶؛ ج ۱۱، ص ۳۲۷؛ ج ۲، ص ۴۲۸؛ ج ۱، ص ۳۱۷؛ ج ۱۸، ص ۷۱؛ ج ۹، ص ۳۶۴؛ ج ۱۳، ص ۳۵۲).
۱۱. «والروایة معارضة لما... وتخالف أيضا عموم الشفاعة للأنبياء المستفاد من عدة من الروایات» (همان، ج ۱۱، ص ۳۸۰؛ ج ۱۶، ص ۳۷۸؛ ج ۱۴، ص ۳۹۵؛ ج ۲، ص ۲۶).
۱۲. البته باید توجه داشت که منوط بودن اعتبار حدیث به احراز موافقت با ادله قطعی محدود به روایات غیرفقهی است و در احکام فقهی علاوه بر حدیث موافق با ادله قطعی، حدیث موثوق الصدور به شرط عدم مخالفت با کتاب نیز معتبر است و در مقام استنباط حکم فقهی باید در کنار ادله دیگر مورد توجه قرار گیرد (همان، ج ۴، ص ۱۴۷).
۱۳. در روایات فقهی، اخبار ثقه به شرط افاده وثوق نوعی یکی از راه‌های احراز حجیت است و در صورتی که حجیت حدیث احراز شد نیازی به عرضه بر قرآن ندارد و چنین حدیثی از موضوع روایات عرض خارج است.
۱۴. «أن الأحاد من الروایات لا تكون حجة عندنا إلا إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم أعني الوثوق التام الشخصی سواء كانت فی أصول الدين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها إلا فی الفقه فإن الوثوق النوعی كاف فی حجة الروایة...» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۴۱). ایشان در جلد ۱۴ صفحه ۱۳۳ جعل حجیت شرعی برای خبر واحد در موضوعات خارجی را نیز بی‌معنا می‌داند.
۱۵. مرحوم علامه در حاشیه بر کفایه می‌فرماید: «ان الحجية عند العقلاء لا تتجاوز العلم غیر ان العلم عندهم لا ينحصر فی الاعتقاد الجازم الذى يتمتع بقيضه حقيقة بل كل إدعاء موثوق به بحيث لا يعنى باحتمال خلافه علم عندهم حجة فیما بينهم ومنها خبر الواحد اذا افاد الوثوق وسيجيء ان الملاك فی حجة خبر الواحد ذلك» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۰).
۱۶. «فإن الحجية الشرعية تدور مدار الآثار الشرعية المترتبة فتتجسد فی الاحکام الشرعية واما ما وراءها كالروایات الواردة فی القصص والتفسير الخالی عن الحكم الشرعی فلا حجة شرعية فیها...» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۱۰ - ۲۱۱؛ ج ۱۲، ص ۱۱۲).
۱۷. «والموضوعات الخارجية وإن أمكن أن يتحقق فیها أثر شرعی إلا أن آثارها جزئية والجعل الشرعی لا ينال إلا الکليات» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۵۱).
۱۸. مقصود اینکه قراردادهای شرعی به موضوعات کلی مانند خبر ثقه یا موضوعاتی نظیر نماز و زکات تعلق می‌گیرد؛ اما اینکه اولیای دین کسانی مانند یونس بن عبدالرحمن را توثیق کرده‌اند، این جعل حکم نیست، بلکه بیان مصداق است.
۱۹. اگرچه در هر دو بیان به‌گونه‌ای به شرع ختم می‌شود، ولی بین آنها تفاوت‌هایی است که بیان آن خارج از این مقال است.
۲۰. ایشان در جلد ۱۲ صفحه ۱۱۴ می‌گوید: «... وأما ما ذكرنا من شیوع الدس والوضع فی الروایات فلا يرتاب فیهم من راجع الروایات المنقولة فی الصنع والإيجاد وقصص الأنبياء والأمم والأخبار الواردة فی تفاسیر الآيات والحوادث الواقعة فی صدر الإسلام...». ایشان درباره روایات تحریف می‌گوید: «وبالجملة احتمال الدس - وهو قريب جدا مؤيد بالشواهد والقرائن - يدفع حجة هذه الروایات ويفسد اعتبارها فلا يبقى معه لها لا حجة شرعية ولا حجة عقلانية حتى ما كان منها صحيح الأسناد...» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۱۵ و ص ۱۱۲).
۲۱. البته منافاتی ندارد که در شرایطی مانند اعراض مشهور، سند معتبر موجب وثوق به صدور نباشد، چون اعراض مشهور با حصول ظن نوعی از آن ناسازگار است.
۲۲. «أن الأحاد من الروایات لا تكون حجة عندنا إلا... إلا فی الفقه فإن الوثوق النوعی كاف فی حجة الروایة...» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۴۱). ایشان در جلد ۱۴ صفحه ۱۳۳ جعل حجیت شرعی برای خبر واحد در موضوعات خارجی را نیز بی‌معنا می‌داند.

۲۳. «والذی استقر علیه النظر اليوم فی المسألة إن الخبر إن کان متواترا أو محفوفا بقرینة قطعية فلا ریب فی حجيتها، وأما غیر ذلك فلا حجية فيه إلا الاخبار الواردة فی الاحکام الشرعية الفرعية إذا کان الخبر موثوق الصدور بالظن النوعی فإن لها حجية» (همان، ج ۱۰، ص ۳۵۱).

۲۴. تعبیر قوت و ضعف به این دلیل است که عدم همراهی روایت با قرائن صحت موجب باطل شمردن روایت نیست و فقط روایات مخالف با قرآن باطل هستند و این دسته از روایات از موضوع بحث ما خارج می باشد.

۲۵. «وبه يظهر فساد إشکاله بعدم صحة أسانیدها فإن ذلك لا یوجب الطرح ما لم یخالف العقل أو النقل الصحيح» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۳).

۲۶. «فالذی یهم الباحث عن الروایات غیر الفقهية ان یبحث عن موافقتها للکتاب فان وافقتها فهی الماکل لاعتبارها ولو کانت مع ذلك صحيحة السند فإنما هی زينة زينت بها وإن لم توافق فلا قيمة لها فی سوق الاعتبار. وأما ترک البحث عن موافقة الکتاب، والتوغل فی البحث عن حال السند - إلا ما کان للتوصل إلى تحصیل القرائن - ثم الحكم باعتبار الرواية بصحة سندها ثم تحميل ما يدل عليه متن الرواية علی الکتاب، واتخاذها تبعا لذلك کما هو دأب کثیر منهم فمما لا سبيل إليه من جهة الدلیل» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۱۲).

۲۷. فیض در مقدمه صافی تألیف شایسته در باب تفسیر روایی را در گرو شخصی می داند که «ینظر بنور الله ویؤیده روح القدس بإذن الله، لیشاهد صدق الحدیث وصحته من اشراق نوره، ويعرف کذبه وضعفه من لحن القول وزوره فیصح الأخبار بالمتون دون الأسانید» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۱ - ۱۲). او قرائن متنی را موجب صدق و کذب حدیث معرفی می کند (بابایی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۲؛ رجبی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۱۰). او می گوید: «... وجب نقد الحدیث بعرضه علی العقول، فإذا سلم علیها عرض علی الأدلة الصحيحة، کالقرآن وما فی معناه، فإذا سلم علیها جوز أن یكون حقا والمخبر به صادقا. ولس کل خبر جاز أن یكون حقا وکان واردا من طریق الأحاد یقطع علی أن المخبر به صادقا» (مظفر، بی تا، ج ۳، ص ۶۹)؛ برخی نیز بین قرائن تفکیک کرده اند (تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۶۱۲).

۲۸. از کلام ایشان چنین استفاده می شود که ایشان برخی مواقع موافقت با قرائن را مفید صحت متن می داند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۱۰ - ۲۱۱؛ ج ۱۲، ص ۱۱۲) و برخی کلمات حاکی از افاده اطمینان از صدور است، مانند (همان، ج ۵، ص ۳۹۴).

۲۹. «فهذه القرائن کلها تدل علی صحة متضمن أخبار الأحاد، ولا يدل علی صحتها أنفسهم، لما بیناه من جواز أن تكون الأخبار مصنوعة وإن وافقت هذه الأدلة» (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۵).

۳۰. «أن التناقض أو التعارض إنما یضر لو أخذ بكل واحد واحد منها، وأما الأخذ بمجموعها من حیث المجموع (بمعنی أن لا یطرح الجميع لعدم اشتغالها علی ما یستحیل عقلا أو یمنع نقلا) فلا یضره التعارض الموجود فیها وإنما نعنی بذلك: الروایات الموصولة إلى مصادر العصمة، کالنبي ﷺ والظاهرین من أهل بيته...» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۳).

۳۱. «مُحَمَّدٌ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَغَيْرِهِ خَطَبَ النَّبِيِّ ﷺ بِوَسْطَى، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ، فَأَنَا قُلْتُهُ، وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ، فَلَمْ أَقُلْهُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۴). این روایت در منابع دیگر نیز تکرار شده است (برقی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۱، عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸، ح ۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۹۰، ح ۳۰). تعبیر «انا قلت» یا «فلم اقله» مفید نفی اسناد و صحت اسناد است و صحت محتوا لازم نمی باشد که در روایت نیز به آن تصریح نشده است.

۳۲. «بسیاری از علما خبر واحد ثقه را حجت نمی دانند؛ اما از طرف دیگر، روایات آحاد را به معصوم نسبت می دهند و این تناقض بین نظر آنها با عمل است... علامه طباطبائی هم از جمله کسانی است که در عمل بارها خبر واحد را به معصوم نسبت داده است، در صورتی که درستی متن دلیل بر استناد به معصوم نیست» (فتحی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶).

۳۳. «فالذی یهم الباحث عن الروایات غیر الفقهية ان یبحث عن موافقتها للکتاب فان وافقتها فهی الماکل لاعتبارها ولو کانت مع ذلك صحيحة السند فإنما هی زينة زينت بها وإن لم توافق فلا قيمة لها فی سوق الاعتبار» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۱۱).

۳۴. «وأما ترک البحث عن موافقة الکتاب، والتوغل فی البحث عن حال السند - إلا ما کان للتوصل إلى تحصیل القرائن - ثم الحكم باعتبار الرواية بصحة سندها ثم تحميل ما يدل عليه متن الرواية علی الکتاب، واتخاذها تبعا لذلك کما هو دأب کثیر منهم فمما لا سبيل إليه من جهة الدلیل» (همان).

۳۵. علامه در نقل سند روایات متفاوت عمل کرده است (نفیسی، ۱۳۸۴، ص ۹۲ - ۹۵).

۳۶. «اعلم أن الوجه فی ذکر سند هذا الحدیث مع أنه ليس من دأب الکتاب ذلك لأن إسقاط الأسانید فيه إنما هو لمکان موافقة القرآن ومعه لا حاجة إلى ذکر سند الحدیث، أما فیما لا یطرده فيه الموافقة ولا یتأتی التطبيق فلا بد من ذکر الإسناد...» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۹۹). مترجم المیزان علت ذکر سند در این مورد را چنین بیان می کند: «... تا اگر خواننده خواست بتواند به تراجم احوال راویان آن مراجعه نماید...». دیگری معتقد است: «درواقع این گونه می توان برداشت کرد که علامه در بین صحیح بودن روایت و ناسازگاری روایت با ظاهر آیه قضاوت را به خواننده واگذار می کند» (محمدمتقی دیاری بیگدلی و محمدهسین پور افغانی، ۱۳۹۱، ص ۵).

۳۷. «قال ﷺ هم المؤمنون الذین طابت موالیدهم فی الدنيا» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۵) و در ادامه می گوید: «وهو بالنظر إلى ما یقابله من قوله: «الذین تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِکَةُ ظَلَمِی أَنفُسِهِمُ» الآية لا یخلو عن خفاء والرواية ضعيفة».

۳۸. «ومما یوجب سوء الظن بها أنها مروية عن أناس قعدوا فی فتنه الدار وفی حروب علی ﷺ مع معاوية والخوارج وطلحة والزبیر، فالواجب توجيهها بوجه إن أمکن وإلا فالطرح» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۲۱؛ ج ۴، ص ۲۹۳؛ ج ۹، ص ۲۳۵ - ۲۳۶).

۳۹. «وبه يظهر فساد إشکاله بعدم صحة أسانیدها فإن ذلك لا یوجب الطرح ما لم یخالف العقل أو النقل الصحيح» (همان، ج ۱، ص ۲۹۳). ایشان در جلد ۵ صفحه ۱۹۵ در نقد سخنی که مبتنی بر تضعیف سند است، می گوید: «أما ما ذکره من ضعف سندی الحدیثین فلا یجديه فی ضعف المتن شيئا». «لا موجب لطرح روایه، أو روایات، إلا إذا خالفت الکتاب أو السنة القطعية، أو لاحت منها لوائح الکذب والجعل...» (همان، ج ۱، ص ۲۹۳).

۴۰. شفاف شدن این مسئله در تعیین میزان نیاز علم تفسیر به علم رجال روشنی بخش است.

۴۱. «فإن الحجية الشرعية تدور مدار الآثار الشرعية المترتبة فتتخصر فی الاحکام الشرعية واما ما وراءها کالروایات الواردة فی القصص والتفسیر الخالی عن الحكم الشرعی فلا حجية شرعية فیها. وأما الحجية العقلية أعنی العقلاییة فلا مسرح لها بعد توافر الدس والجعل فی الاخبار» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۱۰ - ۲۱۱؛ ج ۱۲، ص ۱۱۵). «سیما اخبار التفسیر والقصص إلا ما تقوم قرائن قطعية یجوز التعویل علیها علی صحة متنه...» (همان، ص ۱۱۲).

منابع

آقای، علی، ۱۳۸۴، «روش شناسی فهم و نقد حدیث در تفسیر المیزان»، *کتاب ماه دین*، ش ۹۹.

ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *معانی الأخبار*، ۱جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

ابوطبره، هدی جاسم، ۱۴۱۴ق، *المنهج الاثری فی تفسیر القرآن الکریم*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

اسعدی، محمد، و همکاران، ۱۳۸۹، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

بابایی، علی اکبر، و همکاران، ۱۳۷۹، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.

بحرانی، یوسف، ۱۳۶۳، *حداثق الناضره*، قم، اسلامی.

برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، ج دوم، قم، دار الکتب الإسلامیة.

تبریزی، میرزا موسی، ۱۳۶۹، *اوثق الوسائل فی شرح الرسائل*، بی جا، کتبی نجفی.

حر عاملی، محمد، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسة آل البيت.

خمینی، مصطفی، ۱۴۱۸ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بی جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۰۱ق، *البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الزهراء.

دبازی بیگدلی، محمد تقی و پورافغانی، محمد حسین، ۱۳۹۱، «بازخوانی نگرش علامه طباطبائی در نقد سندشناسانه و

رجالی روایات در المیزان»، *لسان صدق*، ش ۱.

ربیع نتاج، علی اکبر، ۱۳۸۹، «نقد سندی احادیث در المیزان در بوتۀ آزمایش»، *علوم حدیث*، ش ۵۷.

رجبی، محمود، ۱۳۸۳، *روش تفسیر قرآن*، قم، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.

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

طباطبائی، سید محمد حسین، بی تا، *حاشیه الکفایه*، بی جا، بنیاد علمی فکری علامه طباطبائی.

____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسلامی.

طوسی، محمد، ۱۴۱۷ق، *العدة فی الاصول*، قم، ستاره.

عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ۱۳۸۱، *الرعايه لحال البدايه فی علم الدرايه*، قم، بوستان کتاب.

عیاشی، محمد، ۱۳۸۰، *تفسیر عیاشی*، تهران، چاپخانه علمیه.

فتحی، علی، ۱۳۹۰، «حجیت خبر واحد در اعتقادات»، *کلام اسلامی*، ش ۷۹، ص ۸۹-۱۲۰.

فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۵ق، *الصابی*، تهران، صدر.

کلینی، محمد، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دار الحدیث.

مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۸۸، *وضع و نقد حدیث*، تهران و قم، سمت و دانشکده علوم حدیث.

مظفر، محمدرضا، بی تا، *اصول الفقه*، بی جا، اسماعیلیان.

موسوی، سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق احمد حسینی، قم، دار القرآن.

موسوی عاملی، عبدالحسین شرف الدین، بی تا، *الکلمة الغراء فی تفضیل الزهراء و عقيلة الوحی زینب بنت*

امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه.

میرداماد، محمدباقر، ۱۴۰۵ق، *الرواشح السماویه فی شرح الاحادیث الامامیه*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ناصر، علی احمد، ۱۳۸۴، «جایگاه روایت در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت الله معرفت»، *پیام جاویدان*، ش ۶،

ص ۷۷-۷۸.

نجفی، محمدحسن، ۱۳۷۶، *جواهر الکلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

نفیسی، شادی، ۱۳۸۴، *علامه طباطبائی و حدیث*، تهران، علمی و فرهنگی.

مقدمه

یکی از بحث‌های مهم، دقیق و نسبتاً پیچیده حقوقی، مبحث «تعارض قوانین» در زمان است. هنگامی که روابط و موقعیت‌های حقوقی به طور هم زمان با دو قانون یا با دو نظام حقوقی مختلف ارتباط دارند، تعیین قانون صالح و حاکم بر آنها، چندان دشوار به نظر نمی‌رسد؛ اما آن‌گاه که یک رابطه و موقعیت حقوقی در توالی زمان با دو قانون یا با دو نظام حقوقی مختلف ارتباط می‌یابد، تعیین قانون صالح و حاکم، حدود و قلمرو حکومت قانون صالح و شرایط اعمال قانون صالح، با پیچیدگی‌های منطقی و حقوقی روبه‌رو می‌شود. پاسخ ساده به این پرسش در یکی از عناوین بحث، یعنی «شناسایی حقوق مکتسبه» تجلی یافته است؛ یعنی رابطه و موقعیت حقوقی که بر اساس قانون سابق یا قانون خارجی ایجاد شده، از منظر قانون لاحق یا قانون داخلی نیز به رسمیت شناخته می‌شود، با اینکه ممکن است آن رابطه و موقعیت حقوقی در قانون لاحق یا سیستم حقوقی داخلی اصولاً شناسایی و تعریف نشده باشد.

موضوع این مقاله بررسی «تعارض قوانین در زمان» از دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان است؛ بحثی که در حد اطلاع راقم این سطور، پیشینه‌ای برای آن وجود ندارد. بدین منظور نخست به تبیین اصطلاحات و پیش‌فرض‌های بحث و یادآوری چند نکته مقدماتی می‌پردازیم؛ سپس مفهوم تعارض قوانین در زمان و احکام آن را، در حد ضرورت برای ورود به اندیشه‌های علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان توضیح خواهیم داد. آن‌گاه، دیدگاه و سخنان علامه را در تفسیر المیزان درباره تعارض قوانین در زمان بررسی خواهیم کرد و سرانجام در سخن پایانی به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کلی خواهیم پرداخت. هرچند منبع اصلی این نوشتار، متن تفسیر المیزان است، اما به دلیل استفاده فراوان از ترجمه المیزان برای نقل قول مستقیم به ترجمه المیزان استناد شده است؛ همچنان‌که در ترجمه آیات، به دلیل فقهی بودن بحث، ترجمه یک فقیه، آیت‌الله مکارم شیرازی، مورد استناد قرار گرفته است.

۱. مفهوم‌شناسی اصطلاحات

۱-۱. حقوق ملی و بین‌المللی و شاخه‌های آن

هرگاه در روابط حقوقی و قواعد حاکم بر آنها، هیچ عنصر خارجی‌ای حضور نداشته باشد «حقوق ملی» مطرح است و هرگاه دست‌کم یک عنصر خارجی حضور داشته باشد، «حقوق بین‌المللی»

تعارض قوانین در زمان در حقوق ملی و بین‌المللی
در تفسیر شریف «المیزان»

mdanesh@rihu.ac.ir

مصطفی دانش‌پژوه / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۰۵/۰۷

چکیده

یکی از مباحث مهم، دقیق و نسبتاً پیچیده حقوقی، مبحث «تعارض قوانین در زمان» است که در دو عرصه روابط حقوقی ملی و بین‌المللی رخ می‌دهد. گرچه ممکن است چنین تصور شود که پرداختن به این بحث از دستاوردهای اندیشه حقوقی چند قرن اخیر است، اما واقعیت آن است که این بحث در فقه اسلامی و نخستین و مهم‌ترین منبع آن، یعنی قرآن کریم ریشه دارد؛ هرچند با این عنوان خاص از آن یاد نشده باشد.

هدف این مقاله، ارائه یک بحث جامع حقوقی و فقهی درباره «تعارض قوانین در زمان» نیست، بلکه صرفاً از دریچه چند آیه قرآنی که تقریباً به‌طور مستقیم به این بحث مربوط می‌شوند و براساس و در حد اندیشه‌های مرحوم آیت‌الله علامه سیدمحمدحسین طباطبایی در تفسیر شریف «المیزان» به طرح بحث می‌پردازد تا نشان دهد با اینکه این تفسیر، یک تفسیر حقوقی و فقهی نیست، حتی بیش از بسیاری از تفاسیر صرفاً فقهی و آیات الاحکامی به مسئله و فروع آن پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: حقوق ملی و حقوق بین‌المللی، تعارض قوانین در زمان، اصل احترام و شناسایی بین‌المللی حقوق مکتسبه، اصل اثر فوری قانون، اصل عدم تأثیر قانون در گذشته.

شکل می‌گیرد. از آنجاکه از سوی دیگر حقوق به دو شاخه «عمومی» و «خصوصی» تقسیم می‌شود، چهار شاخه اصلی حقوق بدین ترتیب پدید می‌آید:

۱. حقوق ملی عمومی؛ مانند روابط حکومت و شهروندان خود؛
۲. حقوق ملی خصوصی؛ مانند روابط شهروندان یک دولت با یکدیگر، همچون نکاح، طلاق، وصیت، بیع و اجاره؛
۳. حقوق بین‌الملل عمومی؛ مانند روابط دولت‌ها با یکدیگر و با سازمان‌های بین‌المللی؛
۴. حقوق بین‌الملل خصوصی؛ مانند روابط خصوصی شهروندان دولت‌های مختلف با یکدیگر، همچون نکاح اتباع با بیگانگان و مانند آن (دانش پژوه، ۱۳۹۱-الف، ص ۲۶-۹۴، به‌ویژه ص ۲۹؛ نیز ر.ک: سایر کتاب‌هایی که با عناوین مقدمه علم حقوق، حقوق بین‌الملل عمومی یا حقوق بین‌الملل خصوصی نگاشته شده‌اند).

۱-۲. تابعیت، اتباع و بیگانگان

جمعیت ساکن هر کشوری، به دو گروه اتباع و بیگانگان تقسیم می‌شوند. معیار این تقسیم‌بندی برخورداری یا نابرخورداری از «تابعیت» آن دولت است. جایگاه بحث از تابعیت، چیستی و احکام آن در ادبیات حقوقی در سلسله مباحث «حقوق اساسی»، «حقوق بین‌الملل عمومی» و در بسیاری از کشورها و از جمله ایران، در «حقوق بین‌الملل خصوصی» است و گاه به صورت مستقل، موضوع بحث قرار می‌گیرد و اجمالاً این‌گونه تعریف می‌شود: تابعیت، آن نوع رابطه حقوقی، سیاسی و معنوی میان یک فرد و دولتی معین است که نشان‌دهنده عضویت فرد در جمعیت تشکیل‌دهنده آن دولت باشد (دانش پژوه، ۱۳۸۱، ص ۲۷-۳۰ و ۱۹۵-۱۹۷).

۱-۳. «تعارض قوانین» در حقوق بین‌الملل خصوصی

در روابط حقوق بین‌الملل خصوصی که دست‌کم یک عنصر خارجی در آن وجود دارد، هرگاه دعوایی در دادگاه اقامه شود (برای نمونه زوجه فرانسوی علیه شوهر آلمانی خود در ایران دعوای نفقه مطرح کند)، برای قاضی این پرسش پیش می‌آید که قانون کدام یک از سه کشور ایران، فرانسه و آلمان، باید مبنای رسیدگی قرار گیرد. به این پرسش — فارغ از پاسخ آن — اصطلاحاً «تعارض قوانین» گفته می‌شود (الماسی، ۱۳۶۸، ص ۳).

۲. پیش‌فرض‌ها

۲-۱. پیش‌فرض اصلی

پیش‌فرض اصلی این است که اسلام هم در تئوری و هم در عمل، دارای دولتی است با عناصر چهارگانه: سرزمین، جمعیت، حکومت و حاکمیت. در این میان جمعیت دولت اسلامی، همچون دیگر دولت‌ها، براساس برخورداری یا نابرخورداری از تابعیت دولت اسلامی (هرچند احتمالاً بدون به‌کارگیری این اصطلاحات) به دو گروه اتباع و بیگانگان تقسیم می‌شوند: مسلمانان و اهل ذمه، اتباع دولت اسلامی به‌شمار می‌آیند و کفار، بیگانه محسوب می‌شوند. بنابراین هر بیگانه‌ای که اسلام را بپذیرد یا قرارداد ذمه را با دولت اسلامی منعقد کند، تابعیت دولت اسلامی را کسب کرده و تبعه آن قلمداد می‌گردد (دانش پژوه، ۱۳۸۱، ص ۸۷-۹۳).

۲-۲. پیش‌فرض فرعی

پیش‌فرض فرعی این است که در روابط حقوقی میان اتباع دولت اسلامی با یکدیگر و با بیگانگان، به لحاظ منطقی و از منظر دین و تابعیت آنها، حالت‌های گوناگونی قابل تصور است؛ از جمله روابط ملی-دروندینی، روابط ملی-بین‌الدیانی، روابط بین‌المللی-دروندینی و روابط بین‌المللی-بین‌الدیانی.

۳. نکات مقدماتی

۳-۱. روابط مختلف دو قانون

هرگاه دو قانون به لحاظ محتوایی بررسی و مقایسه شوند، یکی از دو نوع رابطه سازگاری و هماهنگی یا ناسازگاری و ناهماهنگی میان آنها وجود خواهد داشت. سازگاری رابطه که می‌توان از آن با عنوان «توافق قوانین» یاد کرد، یا به صورت کامل است که درواقع رابطه دو قانون، ترادف، وحدت و همانندی است، یا به صورت نسبی است که به صورت عام و خاص یا مطلق و مقید تأییدی و تأکیدی ظاهر می‌شود، آنجا که هر دو قانون مثبت یا منفی باشند.

ناسازگاری رابطه که می‌توان از آن با عنوان عام «تعارض قوانین» به مفهوم وسیع آن یاد کرد نیز به دو صورت نسبی و کامل قابل تصور و تحقق است. تعارض نسبی بیشتر به صورت دو قانون عام و خاص یا مطلق و مقیدی ظاهر می‌شود که یکی مثبت و دیگری منفی باشد و یا به صورت نسخ جزئی ظاهر می‌گردد؛ اما تعارض کامل به یکی از دو صورت ذیل، و با احکام و آثاری متفاوت با یکدیگر است:

۱. تعارض واقعی: جایی که دو قانون صددرصد با یکدیگر ناسازگار بوده، اما هر دو هم‌زمان وضع شده و معتبر باشند، که قاعده اولیه در اینجا طبق نظر بیشتر صاحب‌نظران، تساقط است؛

۲. نسخ کلی: جایی که اگرچه هر دو قانون صددرصد با یکدیگر ناسازگارند، به لحاظ زمان وضع و اعتبار، یکی مقدم و دیگری موخر است که در اینجا قانون مؤخر، قانون ناسخ و معتبر و قانون مقدم، قانون منسوخ و نامعتبر به شمار می‌آید (دانش‌پژوه، ۱۳۹۱- ب، ص ۵۵-۸۸، به‌ویژه ص ۵۷).

هدف از یادآوری این نکته آن است که اولاً «تعارض قوانین در زمان» غیر از «تعارض واقعی» قوانین به مفهوم یادشده است؛ چنان‌که غیر از «تعارض قوانین» در مفهوم حقوق بین‌الملل خصوصی است که پیش‌تر بیان شد؛ ثانیاً تعارض قوانین در زمان، اگرچه با مبحث نسخ، و نیز نسخ کلی خویشاوندی و نزدیکی دارد، به توضیحی که خواهد آمد، با آن نیز متفاوت است.

۳-۲. قلمرو اجرای قانون در زمان

با توجه به عمر محدود بسیاری از قوانین، که زمانی متولد می‌شوند و زمانی می‌میرند، پرسش از قلمرو و محدوده زمانی اجرای قانون، پرسشی کاملاً طبیعی و منطقی است؛ اینکه اجرای قانون، از چه زمانی آغاز می‌شود و در چه زمانی پایان می‌پذیرد و به عبارت دیگر، به لحاظ زمانی بر چه موضوعاتی حکومت می‌کند؟

در پاسخ به این پرسش، قاعده منطقی آن است که (جز در موارد خاص و استثنایی) قلمرو زمانی اجرای قانون، تقریباً با تولد آن آغاز شود و با مرگ آن پایان پذیرد. این قاعده منطقی به سه قاعده قابل تحلیل است: یک قاعده اصلی با چهره ایجابی و دو قاعده فرعی با چهره سلبی که یکی به آغاز اجرا و دیگری به پایان اجرای قانون مربوط می‌شود؛ بدین‌ترتیب:

۱. هر قانون فقط بر موضوعات زمان اعتبار خود، و البته بر همه آنها حکومت می‌کند (اثر فوری و مستمر قانون)؛
۲. هیچ قانونی بر موضوعات پیش از زمان تولد و اعتبار خود حکومت نمی‌کند (عدم تأثیر قانون در گذشته یا اصل عطف به ماسبق نشدن قوانین)؛
۳. هیچ قاعده حقوقی‌ای بر موضوعات پس از مرگ و زوال اعتبار خود حکومت نمی‌کند (اصل عدم حکومت قانون منسوخ در آینده).

البته هریک از این سه چهره ممکن است استثناهایی داشته باشند؛ یعنی ممکن است قانون بر بعضی از موضوعات زمان اعتبار خود حکومت نکند (استثنای اصل اثر فوری قانون) یا بر بعضی از موضوعات

پیش از زمان تولد و اعتبار خود حاکم باشد (استثنای اصل عطف به ماسبق نشدن قوانین) یا بر برخی از موضوعات پس از زمان مرگ و زوال اعتبار خود حکومت کند (استثنای اصل عدم حکومت قانون منسوخ در آینده). برای مثال اگر در سال ۱۳۷۰ تعرفه و عوارض ویژه‌ای بر ورود نوع مشخصی از خودروهای خارجی وضع شده و این قانون در سال ۱۳۸۰ نسخ گشته است، بدیهی است، فقط خودروهایی که در این دهه وارد شده‌اند مشمول این قانون هستند و خودروهایی که پیش از سال ۱۳۷۰ یا پس از سال ۱۳۸۰ وارد شده‌اند، مشمول این قانون نیستند (دانش‌پژوه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱-۲۲۵، به‌ویژه ص ۲۱۲؛ همو، ۱۳۹۱- ب، ص ۲۵-۸۸؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۶۲-۳۲۵).

۳-۳. مراحل وجودی حق، نظم عمومی و نقش آن در اجرای قانون خارجی

۳-۳-۱. مراحل وجودی حق

منطقاً برای هر حقی دو مرحله وجود دارد: نخست شکل‌گیری و ایجاد حق؛ دوم اثرگذاری حق. تا حقی ایجاد نشود، اصولاً نوبت به ظهور و بروز آثار آن نمی‌رسد. به لحاظ زمانی، گاه آثار حق (یا برخی آثار آن) تقریباً هم‌زمان با شکل‌گیری حق، تحقق می‌یابد و گاه میان ایجاد حق و تحقق آثار آن، فاصله زمانی می‌افتد.

۳-۳-۲. نظم عمومی

نظم عمومی دو مفهوم عام و خاص دارد: در مفهوم عام، که بیشتر در حقوق داخلی از آن صحبت می‌شود، به معنای قواعد آمره - در برابر قوانین تکمیلی - است که نقض آن جایز نیست و برخلاف آن نمی‌توان توافق کرد (مانند قوانین مالیاتی)؛ اما نظم عمومی در مفهوم خاص آن، که در حقوق بین‌الملل خصوصی از آن سخن به میان می‌آید، تنها به آن بخش از قواعد آمره مربوط می‌شود که آن‌چنان با اصول و ارزش‌های بنیادین جامعه پیوند خورده‌اند که به‌هیچ‌وجه نقض آن قابل تحمل نیست (مانند ممنوعیت نکاح با محارم در ایران) (دانش‌پژوه، ۱۳۹۱- ب، ص ۴۵).

۳-۳-۳. تأثیر نظم عمومی در اجرای قانون خارجی

در روابط حقوقی مربوط به حقوق بین‌الملل خصوصی، گاه قانون خارجی مبنای اجرا و رسیدگی و صدور حکم قرار می‌گیرد. در این موارد، شرط اصلی برای اجازه اجرای قانون خارجی، عدم مخالفت قانون خارجی با نظم عمومی جامعه ای است که قانون خارجی می‌خواهد در آن جامعه اجرا شود. در چنین مواردی نقش نظم عمومی در اجرای قانون خارجی بسته به مراحل وجودی حق متفاوت می‌شود.

اعتبار و حکومت دو قانون سابق و لاحق (و مشخصاً قانون منسوخ و قانون ناسخ) هم‌زمان گردد. پرسش این است که در این موارد چه قانونی حاکم است؟ قانون منسوخ و قدیم یا قانون ناسخ و جدید؟ با اینکه میان قانون ناسخ و قانون منسوخ به معنای واقعی تعارضی وجود ندارد (زیرا با وجود قانون ناسخ، نوبت به قانون منسوخ نمی‌رسد)، اما در این موارد، به دلیل عمر دراز موقعیت حقوقی و آثار آن و ارتباط آن با هر دو قانون قدیم و جدید، پرسش از تعیین قانون حاکم، منطقی به نظر می‌رسد؛ پرسشی که اصطلاحاً «تعارض قوانین در زمان» نام گرفته است؛ زیرا پدیده‌ای حقوقی در توالی زمان به دو قانون ارتباط یافته است. بنابراین علت پیدایش تعارض قوانین در زمان در حقوق داخلی را باید در وجود دو واقعیت جست‌وجو کرد:

۱. عمر محدود برخی از قوانین و تغییر آنها، به‌ویژه در قالب نسخ کلی؛

۲. وجود مراحل دوگانه حق و فاصله زمانی میان آن دو مرحله در برخی موارد.

توضیح آنکه اگر شکل‌گیری همه پدیده‌ها، روابط و موقعیت‌های حقوقی و تحقق آثار آنها در زمان حکومت یک قانون - چه قانون جدید و چه قانون قدیم- آغاز می‌شد و پایان می‌یافت، هرگز مسئله تعارض قوانین در زمان مطرح نمی‌شد؛ ولی واقعیت این است که در بعضی موارد، که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم، چنین نیست:

الف) فاصله زمانی میان موقعیت حقوقی و آثار مترتب بر آن: اگر موقعیت حقوقی در زمان قانون قدیم، و آثار آن در زمان قانون جدید ایجاد شود، چه قانونی حکومت خواهد کرد؟ برای مثال اگر کسی در زمان حکومت قانون قدیم، مرتکب جرمی شود ولی رسیدگی به آن جرم و صدور حکم و اعمال مجازات، در زمان قانون جدید باشد، کدام قانون حاکم خواهد بود؟

ب) آثار مستمر: ممکن است آثار مترتب بر یک موقعیت حقوقی، در طول زمان و ایام حکومت دو قانون جدید و قدیم استمرار داشته باشد. این‌گونه آثار محکوم کدام قانون خواهند بود؟ برای مثال پس از عقد نکاح و ایجاد علقه زوجیت، ریاست خانواده بر عهده مرد قرار می‌گیرد و این ریاست از آثار مستمر نکاح است. حال اگر فرضاً قانون جدید در اصل یا چگونگی ریاست مرد تغییری ایجاد کند، کدام قانون بر ریاست این خانواده حکومت خواهد کرد؟

ج) آثار تدریجی الحصول: پاره دیگری از آثار موقعیت‌های حقوقی، تدریجی‌الحصول هستند؛ مانند استحقاق نفقه در نتیجه عقد ازدواج، که نفقه هر روز، هفته، ماه و سال، مستقل از نفقه روزها، هفته‌ها، ماه‌ها و سال‌های دیگر است. حال اگر قانون جدید، تغییری در اصل و چگونگی نفقه

اگر آن قانون خارجی، که مخالف نظم عمومی است در مرحله ایجاد حق مورد استفاده قرار گیرد، اصولاً اجازه اجرای قانون خارجی و شکل‌گیری حق داده نمی‌شود (برای نمونه به محارم خارجی اجازه ازدواج در ایران داده نمی‌شود)؛ اما اگر اجرای قانون خارجی درباره آثار حق است که قبلاً در قلمرو قانون خارجی ایجاد شده‌اند، در اینجا تأثیر مخالفت با نظم عمومی در اجرای قانون خارجی با نرمی بیشتری تأثیر می‌گذارد. برای مثال - و فقط در حد مثال- اگر بیگانگان محرمی در کشور خود و براساس قوانین خود و به‌گونه‌ای صحیح ازدواج کنند و اکنون در ایران به استناد قوانین خود، خواهان تمکین یا نفقه گردند، قانون خارجی درباره تمکین به دلیل مخالفتش با نظم عمومی اجرا نمی‌شود؛ اما درباره نفقه، به دلیل عدم مخالفتش با نظم عمومی، اجرا می‌گردد. به نظر می‌رسد از دیدگاه فقهی، آن بخش از احکام بنیادین شریعت که مسلمان و غیرمسلمان در انجام یا ترک آن مساوی باشند، مصداق نظم عمومی به شمار آید (جمال، ۲۰۰۳، ص ۱۵۱)؛ زیرا نه تنها مسلمان، که غیرمسلمان نیز حتی براساس آیین خویش حق مخالفت با نظم عمومی را ندارد، و شاید عبارت فقیهان در این‌باره (ما لا یرضی الشارع به) (مراغی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۷۲) و مانند آن، دست‌کم در پاره‌ای از موارد ناظر به همین مفهوم نظم عمومی باشد.

۴. مفهوم تعارض قوانین در زمان و احکام آن

به‌رغم آنکه تعارض قوانین در زمان در حقوق ملی و حقوق بین‌المللی از حقیقت واحد یا دست‌کم مشابهی برخوردارند، تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند و از آنجاکه در این میان، پایه و اصل، در تعارض قوانین در زمان در حقوق ملی و داخلی است، نخست به تبیین آن و سپس به تبیین تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌المللی می‌پردازیم.

۴-۱. تعارض قوانین در زمان در حقوق داخلی

۴-۱-۱. مفهوم تعارض قوانین در زمان، چرایی و چگونگی آن

در دومین نکته مقدماتی گفته شد که قلمرو زمانی اجرای قانون، با تولد قانون آغاز می‌شود و با مرگ آن پایان می‌پذیرد و هر قانون، جز در موارد استثنایی، صرفاً بر پدیده‌ها، روابط و موقعیت‌های حقوقی زمان خود حکومت می‌کند و بر آنچه پیش‌تر به وجود آمده یا بعداً به وجود آید، حکومت ندارد. اکنون سخن در این است که ممکن است آغاز و پایان شکل‌گیری برخی از پدیده‌ها، روابط و موقعیت‌های حقوقی یا تحقق آثار آنها به زمان حیات و حکومت یک قاعده حقوقی محدود نشود، بلکه با زمان

ایجاد کند، کدام قانون بر نفقه حاصل از ازدواجی که در زمان قانون قدیم تحقق یافته و همچنان در زمان قانون جدید ادامه و استمرار دارد، حکومت خواهد کرد؟

بدیهی است که در همه این موارد اگر موقعیت حقوقی و آثار آن (جرم و اجرای مجازات، ازدواج و ریاست مرد بر خانواده، ازدواج و نفقه) صرفاً در بستر زمانی حکومت قانون قدیم، آغاز می‌شد و پایان می‌گرفت، اصلاً چنین پرسشی مطرح نمی‌شد و تنها قانون قدیم بر قضیه حاکم می‌بود؛ چراکه قانون جدید هنوز متولد نشده بود. اگر برعکس، موقعیت‌های حقوقی مزبور و آثار آن، صرفاً در بستر زمانی قانون جدید آغاز شوند و پایان یابند، تنها قانون جدید بر قضیه حاکم است؛ زیرا اگرچه در اینجا ممکن است فرض شود که قانون قدیم وجود دارد، ولی مفروض آن است که قانون قدیم منسوخ شده و اعتباری ندارد. پس تنها قانون جدید حاکم است.

اما در فروض پیش‌گفته که از سویی و به اعتبار شکل‌گیری حق در بستر زمانی حکومت قانون قدیم، می‌توان قانون قدیم را حاکم دانست و از سوی دیگر و به اعتبار تحقق تمام یا بخشی از آثار حق مزبور در بستر زمانی حکومت قانون جدید، می‌توان قانون جدید را حاکم فرض کرد، کدام‌یک از دو قانون حاکم است؟ (دانش‌پژوه، ۱۳۸۹، ص ۲۲۵-۲۳۱؛ همو، ۱۳۹۱-ب، ص ۸۸-۱۲۰؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۶۲-۳۲۴).

۴-۱-۲. قاعده حاکم بر تعارض قوانین در زمان در حقوق ملی و داخلی

برای گشودن گره تعارض قوانین در زمان، راه‌حل‌های پرشماری مطرح شده است که پذیرفتنی‌ترین و منطقی‌ترین آنها بر قاعده‌های سه‌گانه‌ای که در نکته دوم درباره قلمرو زمانی اجرای قانون بیان شد، استوار است. در این راه حل کوشش شده است با استناد به هر سه چهره قاعده (اثر فوری قانون، عدم تأثیر قانون در گذشته و عدم حکومت قانون منسوخ در آینده) و تحلیل دقیق آنها و تعیین قلمرو هر یک از آنها به گونه‌ای به حل تعارض و تعیین قانون حاکم پرداخته شود که -جز در موارد استثنایی- نه تأثیر قانون در گذشته لازم آید و نه حکومت قانون منسوخ در آینده؛ بلکه هر قانونی صرفاً بر پدیده‌ها، روابط و موقعیت‌های حقوقی زمان اعتبار خود حاکم باشد و در نتیجه هر موضوعی نیز در هر مقطع زمانی صرفاً محکوم قوانین معتبر در همان زمان باشد. از این نگاه، اجرای قواعد سه‌گانه به آن دسته از رویدادهایی که به کلی در مقطع حکومت یکی از دو قانون تحقق و پایان می‌یابند، اختصاص ندارد؛ بلکه شامل رویدادهایی نیز می‌شود که در زمان قانون منسوخ و سابق آغاز شده‌اند و در

زمان قانون ناسخ و جدید استمرار دارند. براین اساس هر مقدار از رویداد حقوقی و آثار آن که به‌طور کامل در زمان قانون قدیم تحقق یافته، تابع همان قانون است و قانون جدید درباره آن بی تأثیر است (عدم تأثیر قانون جدید در گذشته)، و هر مقدار که در زمان قانون جدید در حال تحقق است، تابع همین قانون است و قانون قدیم بر آن اثری ندارد (عدم حکومت قانون منسوخ در آینده) (همان، ص ۹۷-۱۱۵، ۲۲۷-۲۳۰، ۲۹۶ و ۲۳۰).

برای نمونه در مثال مربوط به نفقه، اصل ازدواج و نیز نفقه‌های زمان اعتبار قانون قدیم تابع همان قانون و نفقه‌های زمان اعتبار قانون جدید، تابع همین قانون خواهد بود. پس اگر در قانون جدید چیزی به مصادیق نفقه افزوده شود، زوجه فقط از زمان اعتبار قانون جدید مستحق این مصداق خواهد بود و نمی‌تواند آن را درباره نفقه زمان قبل از تصویب قانون جدید طلب کند (عدم تأثیر قانون جدید در گذشته)؛ چنان‌که شوهر نیز نمی‌تواند به استناد قانون قدیم از پرداخت این مصداق در دوره حکومت قانون جدید، خودداری کند (عدم حکومت قانون منسوخ در آینده).

۴-۲. تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌الملل خصوصی

۴-۲-۱. مفهوم تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌الملل خصوصی، چرایی و چگونگی آن

تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌الملل - که بیشتر در حقوق بین‌الملل خصوصی مطرح و با عناوینی همچون «تعارض‌های متحرک»، «شناسایی بین‌المللی حقوق مکتسبه» و «تأثیر بین‌المللی حقوق» نیز از آن یاد می‌شود (الماسی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۳؛ عامری، ۱۳۶۲، ص ۱۶۲؛ شیخ‌الاسلامی، ۱۳۴۸، ص ۱۹۵؛ ارفع‌نیا، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۳۱؛ سلجوقی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۳۶ و ۱۳۷) - به لحاظ مفهوم، چرایی و چگونگی تا حدود بسیاری شبیه تعارض قوانین در زمان در حقوق داخلی و ملی است، جز آنکه در اینجا به جای پرسش از حاکمیت «قانون قدیم» یا «قانون جدید»، پرسش از حاکمیت قانون دولتی است که «قدیماً» رابطه حقوقی با آن مرتبط بوده (قانون خارجی) یا قانون دولتی که «جدیداً» رابطه حقوقی با آن ارتباط یافته است (قانون داخلی). برای مثال و براساس قوانین ایران که درباره احوال شخصیه، قانون دولت متبوع شخص (قانون ملی) را صلاحیت‌دار می‌داند (مواد ۶ و ۷ قانون مدنی)، اگر دو نفر فرانسوی در فرانسه ازدواج کنند و پس از چند سال در همان کشور طلاق بگیرند، تنها قانون فرانسه بر نکاح، طلاق و

۵. تعارض قوانین در زمان، در کلام علامه در تفسیر المیزان

۵-۱. طرح بحث

قرآن کریم اگرچه کتاب نور و هدایت است، بی‌تردید یک کتاب علمی، فلسفی، کلامی، اخلاقی، فقهی، حقوقی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و حتی فقهی و حقوقی، به معنای اصطلاحی آن نیست. بنابراین انتظار یافتن مباحث «تعارض قوانین در زمان» در قرآن کریم به صورت تفصیلی و آکادمیک، انتظاری نابجاست، و این مطلب بر هیچ قرآن‌پژوهی مخفی نیست. از سوی دیگر، با توجه به آنکه مرحوم علامه بیشتر یک فیلسوف و مفسر است تا یک فقیه و حقوق‌دان، و نیز در تفسیر شریف *المیزان*، گرایش اجتماعی یا فلسفی غالب است تا گرایش فقهی-حقوقی، بدیهی است اندیشه‌های فقهی و حقوقی بازتاب‌یافته در این کتاب تفسیری، همه اندیشه‌های فقهی و حقوقی مرحوم علامه نیست، بلکه صرفاً بخشی از اندیشه اوست که ذیل آیاتی که صבעه و ماهیت فقهی و حقوقی داشته‌اند و در حد و اندازه یک بحث تفسیری (و نه بحث فقهی و حقوقی) مطرح شده‌اند. به همین جهت انتظار یافتن مباحث «تعارض قوانین در زمان» و با همین عنوان، آن هم به صورت تفصیلی مذکور در کتب حقوقی، در تفسیر شریف *المیزان*، انتظاری نابجاست.

پس ناگزیر باید نخست آیات قطعاً یا محتملاً مربوط به بحث را کشف، و سپس سخنان مرحوم علامه را در ذیل آن آیات مطالعه و تحلیل کرد تا روشن شود مرحوم علامه به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در این‌باره سخنی دارد یا نه؟ با کشف این آیات و ملاحظه سخنان علامه در ذیل آنها (چنان‌که خواهد آمد) روشن می‌شود که مرحوم علامه در حد و اندازه یک بحث تفسیری به‌خوبی به اصل بحث «تعارض قوانین در زمان» در هر دو عرصه ملی و بین‌المللی پرداخته است و بی‌آنکه از اصطلاحات رایج در این باب استفاده کند، آن را توضیح داده است. وی در این راه از تفاسیری که با صבעه فقهی به آیات الاحکام پرداخته‌اند، همچون *فقه القرآن* مرحوم *رواندی* و *کنز العرفان* مرحوم *سیوری* و یا تفاسیری که عمدتاً صבעه فقهی دارند همچون *الجامع لأحكام القرآن* قرطبی و یا تفاسیری که به طرح مباحث حقوقی و فقهی اهمیت می‌دهند، همچون *التفسیر المنیر وهبه الزحیلی*، گوی سبقت را ربوده و پیشی گرفته است.

۵-۲. آیات مرتبط

از جمله آیاتی که با بحث «تعارض قوانین در زمان» مرتبط‌اند یا می‌توانند مربوط باشند، آیات ۲۷۵ تا ۲۷۹ سوره بقره، ۲۲ و ۲۳ سوره نساء، ۹۵ سوره مائده و ۳۸ سوره انفال هستند. در این میان، چون آیات

نفقة آنها حاکم است (قانون خارجی)، و متقابلاً اگر دو نفر ایرانی در ایران ازدواج کنند و پس از چند سال در ایران طلاق بگیرند، تنها قانون ایران بر نکاح، طلاق و نفقه آنها حاکم است. اما اگر حق، در مرحله تشکیل آن با قانون دولت خارجی مرتبط باشد و در مرحله اثرگذاری آن با قانون داخلی، کدام قانون حاکم خواهد بود؛ قانون خارجی یا قانون داخلی؟

در مثال یادشده، اگر دو فرانسوی مزبور، در فرانسه ازدواج کنند و پنج سال پس از ازدواج، تابعیت ایرانی بگیرند و سپس در دادگاه ایران دعوی بر سر نفقه اقامه کنند، آیا قانون دولتی که «سابقاً» این رابطه حقوقی با آن مرتبط بوده (قانون خارجی = فرانسه) بر دعوا حاکم است یا قانون دولتی که «لاحقاً» این رابطه حقوقی با آن ارتباط یافته است (قانون داخلی = ایران)؟ بنابراین «تعارض‌های متحرک» یا تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌الملل خصوصی آن‌گاه پدید می‌آید که یک رابطه حقوقی در توالی زمان در مرحله تشکیل حق با قانون یک دولت مرتبط باشد و در مرحله اثرگذاری حق با قانون دولت دیگری ارتباط یابد.

۲-۴. قاعده حاکم بر تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌الملل خصوصی

با استفاده از قاعده‌ای که توضیحش در بحث تعارض قوانین در زمان در حقوق داخلی گذشت، می‌توان به تبیین قاعده حاکم بر تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌الملل خصوصی پرداخت و چنین گفت: اصل حق تشکیل شده و هر مقدار از آثار آن که در بستر قانون خارجی شکل گرفته، تابع همان قانون خارجی است و هر مقدار از آثار آن که در بستر قانون داخلی شکل می‌گیرد، تابع همین قانون است. بنابراین درستی و نادرستی نکاح دو فرانسوی، براساس قانون خارجی (فرانسه) ارزیابی می‌شود و با فرض صحت نکاح آنها، نفقه پنج سال نخستین نیز بر مبنای همین قانون رسیدگی می‌شود؛ اما نفقه سال‌هایی که تابعیت ایرانی کسب کرده‌اند براساس قانون داخلی (ایران) محاسبه می‌شود. آنچه گفته شد، صورت ساده تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌الملل خصوصی و قاعده حاکم بر آن است که برای ورود به اصل بحث کفایت می‌کند؛ وگرنه صور بسیار پیچیده‌ای نیز وجود دارند که تعیین قانون حاکم بر آنها، بسیار دشوار است. چون این مسئله به بحث ما ارتباطی ندارد، از پرداختن به آن می‌پرهیزیم و تنها به یادآوری دوباره این نکته بسنده می‌کنیم که قانون خارجی در صورتی مبنای رسیدگی قضایی داخلی (ایرانی) قرار می‌گیرد که آن قانون خارجی، مخالف نظم عمومی نباشد (ماده ۹۷۵ قانون مدنی).

۹۵ مائده و ۳۸ انفال، ارتباط چندان وثیق و روشنی با مبحث «تعارض قوانین در زمان» ندارند و بیشتر به یکی از بحث‌های جانبی آن، یعنی «عطف به ماسبق نشدن قوانین» مربوط می‌شوند و از سوی دیگر، مرحوم علامه نیز در ذیل این آیات سخنی که به موضوع این مقال مربوط باشد، نیاورده است، آنها را از قلمرو مطالعه خود خارج می‌کنیم و صرفاً به طرح دیدگاه مرحوم علامه در ذیل آیات ۲۷۵ تا ۲۷۹ بقره و سپس آیات ۲۲ و ۲۳ نساء بسنده می‌کنیم؛ اما پیش از آن و برای دریافت بهتر نظر مرحوم علامه، بایسته است از دریچه «تعارض قوانین در زمان»، نگاهی به آیات یادشده بیفکنیم:

۵-۲-۱. آیات ۲۷۵ تا ۲۷۹ سوره بقره درباره تحریم ربا

۵-۲-۱-۱. متن و ترجمه آیات

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِمٍ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلَئَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ؛ کسانی که ربا می‌خورند، (در قیامت) برنمی‌خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شده (و نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند؛ گاهی زمین می‌خورد، گاهی به پا می‌خیزد). این، به خاطر آن است که گفتند: «داد و ستد هم مانند ربا است (و تفاوتی میان آن دو نیست)». درحالی‌که خدا بیع را حلال کرده، و ربا را حرام! (زیرا فرق میان این دو، بسیار است). و اگر کسی اندرز الهی به او رسد، و (از رباخواری) خودداری کند، سودهایی که در سابق [قبل از نزول حکم تحریم] به دست آورده، مال اوست (و این حکم، گذشته را شامل نمی‌گردد)؛ و کار او به خدا واگذار می‌شود (و گذشته او را خواهد بخشید)؛ اما کسانی که بازگردند (و بار دیگر مرتکب این گناه شوند)، اهل آتش‌اند و همیشه در آن می‌مانند. خداوند، ربا را نابود می‌کند؛ و صدقات را افزایش می‌دهد! و خداوند، هیچ انسان ناسپاس گنهکاری را دوست نمی‌دارد. کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند و نماز را برپا داشتند و زکات را پرداختند، اجرشان نزد پروردگارشان است؛ و نه ترسی بر آنهاست، و نه غمگین می‌شوند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت فرمان) خدا پرهیزید، و آنچه از (مطالبات) ربا باقی مانده، رها کنید؛ اگر ایمان دارید! اگر (چنین) نمی‌کنید، بدانید خدا و رسولش، با شما پیکار خواهند کرد! و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما، از آن شماست [اصل سرمایه، بدون سود]؛ نه ستم می‌کنید، و نه بر شما ستم وارد می‌شود (مکارم شیرازی، ترجمه قرآن کریم).

۵-۲-۱-۲. تمهید

در این آیات، قرآن کریم اعلام می‌کند که خداوند سبحان، بیع را حلال و ربا را حرام کرده است. سپس دستور می‌دهد که مؤمنان، آنچه را از رباهای گذشته باقی مانده است، وانهند و تنها به بازپس‌گیری سرمایه بسنده کنند. از دیدگاه تعارض قوانین در زمان، به تفکیک حقوق داخلی (ملی) و حقوق بین‌المللی فرض‌هایی قابل تصور است، که باید حکم آنها را براساس سخنان مرحوم علامه جست‌وجو و کشف کنیم.

الف) تعارض قوانین در زمان در حقوق داخلی و ملی

بی‌گمان رباهایی را که مسلمانان، پیش‌از از نزول این آیات (چه پیش از مسلمان شدن و چه پس از مسلمان شدن) به‌طور تمام و کامل دریافت کرده‌اند، مشمول این آیات نیست؛ چنان‌که متقابلاً، پس از نزول این آیات به‌هیچ‌وجه حق انعقاد قرارداد ربوی ندارند و در صورت اقدام، چنین قراردادی فاقد شرط صحت است و منعقد نمی‌شود؛ اما عقود ربوی که پیش از نزول آیه منعقد شده‌اند و بازپرداخت سود ربوی آنها، همچنان پس از نزول آیات ادامه دارد، می‌توانند مصداق تعارض قوانین در زمان در حقوق داخلی باشند؛ چراکه به لحاظ مرحله تشکیل حق، با قانون سابق (عدم ممنوعیت ربا) و به لحاظ مرحله اثرگذاری حق، با قانون لاحق (ممنوعیت ربا) در ارتباط‌اند.

ب) تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌المللی

بی‌تردید رابطه ربوی که میان دو غیرمسلمان مقیم دارالکفر حتی پس از نزول آیات شکل بگیرد و پیش از مسلمان شدن آنان تمام شود، مشمول قانون دارالکفر است و هیچ ارتباطی با قوانین اسلامی و آیات مزبور ندارد. چنان‌که متقابلاً پس از مسلمان شدن مشمول آیات مزبور است و آنان حق انعقاد قرارداد ربوی ندارند. با این حال اگر آنان پیش از مسلمان شدن، قراردادی ربوی منعقد سازند، ولی پس از مسلمان شدن و در حقیقت پس از کسب تابعیت دولت اسلامی، همچنان پرداخت سودهای ربوی ادامه داشته باشد، تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌الملل رخ می‌نماید؛ چراکه این رابطه ربوی در مرحله تشکیل حق، به قانون دولت خارجی (دارالکفر) مربوط بوده است، اما در ادامه و در مرحله اثرگذاری حق به قانون دولت داخلی (دارالاسلام) ارتباط یافته است.

۵-۲-۱-۳. سخن علامه

با تأکید دوباره بر اینکه نه قرآن کریم و نه تفسیر شریف المیزان، کتاب تخصصی فقهی و حقوقی نیست، اشاره به این نکته نیز بایسته است که آیات موضوع بحث، مفهومی بس گسترده‌تر از مفهوم

«تعارض قوانین در زمان» در معنای اصطلاحی فقهی و حقوقی آن دارند؛ اما به هر حال موضوع تعارض قوانین در زمان، چه در حقوق داخلی و ملی و چه در حقوق بین‌المللی نیز می‌توانند مصداقی از مفهوم گسترده آیات مذکور باشند. بنابراین در ادامه، به نقل و احیاناً تبیین تنها آن بخش از سخنان علامه بسنده می‌کنیم که به تعارض قوانین در زمان مربوط می‌شوند.

الف) شأن نزول آیات: نشان‌دهنده تعارض قوانین در زمان

مرحوم علامه در پایان تفسیر این آیات، در ضمن بحث «روایی»، از جمله به روایاتی می‌پردازد که به شأن نزول این آیات اختصاص دارند و به خوبی نشان می‌دهند که نزول این آیات درباره همان چیزی است که در ادبیات حقوقی امروزه به آن «تعارض قوانین در زمان» گفته می‌شود. اگرچه این آیات حکم «تعارض قوانین در زمان» را در هر دو نوع ملی و بین‌المللی‌اش تبیین می‌کنند، شأن نزول آیات، به تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌الملل نزدیک‌تر است. به‌هرحال مرحوم علامه، پس از ذکر چند روایت می‌گوید:

روایت در این معنا بسیار است و آنچه از روایات شیعه و سنی برمی‌آید، این است که اجمالاً آیه، درباره اموال ربوی نازل شده که بنی‌مغیره (دودمانی از مردم مکه) از بنی‌ثقیف (مردم طائف) طلب داشتند، چون در زمان جاهلیت به آنان پول یا جنس قرض می‌دادند و ربا می‌گرفتند، آن‌گاه که اسلام آمد [و آنان با پذیرش اسلام، تابعیت دولت اسلامی پیامبر را کسب کردند] و باقی‌مانده طلب خود را از ایشان مطالبه نمودند، مردم ثقیف ندادند. چون اسلام خط بطلان بر معاملات ربوی کشیده بود. طرفین، دعوا را نزد رسول خدا ﷺ بردند. در پاسخشان این آیه نازل شد (موسوی همدانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۵۴؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۶).

بدین ترتیب رابطه ربوی مزبور در مرحله انقضاء و شکل‌گیری به نظام حقوق جاهلی و در مرحله استمرار و ادامه آثار به نظام حقوق اسلامی ارتباط یافته و این پرسش پیش می‌آید که کدام‌یک از دو قانون بر این رابطه حاکم است؛ پرسشی که در مبحث تعارض قوانین در زمان مطرح است.

ب) تصریح علامه به قاعده «عدم تأثیر قانون جدید در گذشته»

مرحوم علامه در توضیح نخستین بخش موضوع بحث از آیات، یعنی «فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ» در عین آنکه تصریح می‌کند که این احکام عطف به ماسبق نمی‌شوند، به امکان عطف به ماسبق شدن نیز اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، اگرچه منطق عام، مقتضای عطف به ماسبق نشدن است، گاه منطق خاص عطف به ماسبق شدن را توصیه می‌کند و این در منطق حقوق و

قانون‌گذاری نیز امری پذیرفته شده است؛ چنان‌که پیش‌تر اشاره شد (رک: دانش‌پژوه، ۱۳۹۱—ب، ص ۴۰—۴۷). به هر حال سخن علامه در این باره چنین است:

و منظور از اینکه فرمود «فَلَهُ مَا سَلَفَ» این است که حکم حرمت، شامل رباخواری‌های قبل از آمدن قانون حرمت ربا نیست، و منظور از اینکه فرمود «وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ» این است که افرادی که قبل از نزول آیه مبتلا به رباخواری بوده‌اند، آن عذاب ابدی که از ذیل آیه، یعنی جمله «وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ» به دست می‌آید، برایشان نیست، بلکه از آنچه که تاکنون از راه ربا به‌دست آورده‌اند می‌توانند بهره‌مند گردند و امرشان به دست خداست، چه‌بسا ممکن است خدا رهایشان سازد و در بعضی احکام آزادشان گذارد و چه‌بسا تکلیفی برایشان مقرر بدارد که با عمل به آن تکلیف خطای قبلی خود را جبران نمایند (موسوی همدانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۰؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱۷).

مرحوم علامه در این عبارت، از اصل «عدم تأثیر قانون در گذشته» به صراحت سخن گفته است، و اگرچه در اینجا به اصل «تأثیر فوری قانون» تصریح نکرده، این اصل، به دلالت اقتضایی و التزامی از کلام او قابل دریافت است و البته در آینده به این اصل نیز تصریح می‌کند.

به دنبال این سخنان، مرحوم علامه تصریح می‌کند که این حکم، یعنی عطف به ماسبق نشدن، آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند، به ربا اختصاص ندارد و دیگر محرمات و از جمله قوانین تحریمی جدید را نیز دربر می‌گیرد:

باید دانست که امر این آیه، پس عجیب است؛ برای اینکه گفتیم جمله «فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ...»، حکمی کلی را بیان می‌کند و اختصاص به مورد ربا ندارد؛ شامل تمامی گناهان کبیره می‌شود و درباره همه آنها می‌فرماید: «کسی که قبل از مسلمان شدن گناه کبیره‌ای کرده باشد، در اسلام مؤاخذه نمی‌شود» (همان) و در مقام جمع‌بندی مجدداً تأکید می‌کند: پس معنای آیه شریفه این است که هر کس در اثر موعظه‌ای دست از کار زشت خود بردارد، گناهان گذشته‌اش چه درباره حقوق خدا بوده یا درباره حقوق مردم، نسبت به عین آن گناهان مؤاخذه نمی‌شود (همان، ص ۶۴۱ و ۴۱۷).

اما به دنبال آن و با توجه به عبارت «وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ» توضیح می‌دهد که قاعده «اصل عطف به ماسبق نشدن»، دست خدا - و در مباحث حقوقی جدید، دست قانون‌گذار - را نمی‌بندد و اگر منطق و مصلحت چیز دیگری را اقتضا کند، به همان‌گونه عمل می‌شود:

... چنان هم نیست که آثار وضعی ناگوار آن گناهان به‌طور کلی رها شود، بلکه امر چنین کسی با خداست. اگر او بخواهد، ممکن است وظایفی برای جبران آنچه فوت شده، مقرر فرماید. مثلاً قضای روزه‌ها و نمازهای فوت شده را بر او واجب کند و اگر گناهان گذشته‌اش راجع به حدود است، حدی بر او واجب سازد، یا اگر مورد تعزیر و شلاق و حبس است، اجرای آن احکام را

درباره‌اش واجب کند و اگر حق الناس است و عین مال غصبی یا ربوی نزدش مانده است، رد نمودن آن را به صاحبش واجب کند و اگر بخواهد او را عفو می‌کند و بعد از توبه، چیزی را بر او واجب نمی‌کند. همچنان‌که در مورد مشرکین چنین کرده، یعنی از حق‌الله‌ها و حق‌الناس‌هایی که در زمان شرک مرتکب شده بودند، عفو فرموده است و نیز در مورد مسلمانانی که گناهانشان تنها جنبه حق‌الله دارد، مثلاً شراب می‌خورده و لهو مرتکب می‌شده و بعد توبه کرده، خدا توبه‌اش را می‌پذیرد، بدون اینکه چیزی بر او واجب سازد و موارد دیگری نظیر این دو مورد، برای اینکه جمله «فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّهَى...» همان‌طور که گفتیم مطلق است و منحصر به رباخوار نیست، هم شامل او می‌شود و هم شامل کفار و مؤمنین (چه مؤمنین صدر اسلام و چه دیگران از تابعین و مسلمانان اعصار بعد) (همان).

ج) تصریح علامه به قاعده «اثر فوری قانون جدید»

حضرت علامه در تبیین مفهوم آیه ۲۷۸ (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) بر اثر «فوری قانون جدید» تأکید می‌کند و می‌گوید:

این آیه مؤمنین را مخاطب قرار داده و به آنان دستور می‌دهد از خدا پرهیزید و این مطلب را به‌عنوان زمینه‌چینی می‌آورد تا دنبالش بفرماید: «وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا»، یعنی از آنچه از ربا نزد بدهکاران مانده، صرف‌نظر کنید؛ و از این بیان چنین به‌دست می‌آید که بعضی مؤمنین در عهد نزول این آیات، هنوز ربا می‌گرفتند و بقایایی از بدهکاران خود طلب داشته‌اند. لذا می‌فرماید: از آنچه مانده صرف‌نظر کنید و سپس آنان را تهدید نموده، می‌فرماید: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (همان، ص ۶۴۷ و ۴۲۲).

بدیهی است لازمه اجرای اصل «اثر فوری قانون»، پایان بخشیدن به اجرای قانون قدیم و تحقق اصل «عدم حکومت قانون منسوخ در آینده» است.

د) تأکید دوباره بر قاعده «اصل عدم تأثیر قانون جدید در گذشته»

مرحوم علامه در توضیح مفهوم قسمت پایانی آیه ۲۷۹ (وَإِنْ تُبْتِئُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ) بار دیگر، هرچند به‌طور ضمنی، بر قاعده «عدم تأثیر قانون جدید در گذشته» تأکید می‌کند و می‌گوید:

کلمه «وَإِنْ تُبْتِئُمْ» بیان گذشته‌ما را که گفتیم خطاب در آیه به بعضی از مؤمنین است که بعد از اسلام آوردن هنوز دست از رباخواری برنداشته بودند تأیید می‌کند و معنای جمله «فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ» این است که اصل مالتان را از بدهکار بگیرید و بهره‌ها را رها کنید، «لَا تَظْلِمُونَ»، نه با گرفتن ربا ظمی کرده باشید، «وَلَا تُظْلَمُونَ»، و نه با نگرفتن اصل پولتان به شما ظمی شده باشد (همان، ص ۶۴۹ و ۴۲۳).

۵-۲-۲. آیات ۲۲ تا ۲۴ سوره نساء: درباره ممنوعیت نکاح با نامادری، محارم و جمع دو خواهر

۵-۲-۲-۱. متن و ترجمه آیات

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿۵۱﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُخْتَاكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْتُمْ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فِإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَانِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا ﴿۵۲﴾ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا؛ با زنانی که پدران شما با آنها ازدواج کرده‌اند، هرگز ازدواج نکنید! مگر آنچه در گذشته (پیش از نزول این حکم) انجام شده است؛ زیرا این کار، عملی زشت و تنفرآور و راه نادرستی است. حرام شده است بر شما، مادرانتان، و دختران، و خواهران، و عمه‌ها، و خاله‌ها، و دختران برادر، و دختران خواهر شما، و مادرانی که شما را شیر داده‌اند، و خواهران رضاعی شما، و مادران همسرانتان، و دختران همسران که در دامان شما پرورش یافته‌اند از همسرانی که با آنها آمیزش جنسی داشته‌اید - و چنانچه با آنها آمیزش جنسی نداشته‌اید (دختران آنها)، برای شما مانعی ندارد - و (همچنین) همسرهای پسرانتان که از نسل شما هستند (نه پسرخوانده‌ها) و (نیز حرام است بر شما) جمع میان دو خواهر کنید؛ مگر آنچه در گذشته واقع شده؛ چراکه خداوند، آمرزنده و مهربان است؛ و زنان شوهردار (بر شما حرام است)، مگر آنها را که (از راه اسارت) مالک شده‌اید (زیرا اسارت آنها در حکم طلاق است). اینها احکامی است که خداوند بر شما مقرر داشته است. اما زنان دیگر غیر از اینها (که گفته شد)، برای شما حلال است که با اموال خود آنان را اختیار کنید، درحالی‌که پاک‌دامن باشید و از زنا خودداری نمایید؛ و زنانی را که متعه [ازدواج موقت] می‌کنید، واجب است مهر آنها را پردازید؛ و گناهی بر شما نیست در آنچه بعد از تعیین مهر، با یکدیگر توافق کرده‌اید (بعداً می‌توانید با توافق آن را کم یا زیاد کنید). خداوند دانا و حکیم است (مکارم شیرازی، ترجمه قرآن کریم).

۵-۲-۲-۲. تمهید

مجموعه آیات مزبور، همان‌گونه که از ظاهرشان پیداست، در مقام شمارش کسانی است که نکاح با آنها حرام و باطل است. خداوند سبحانه در آیه ۲۲، نکاح با نامادری را ممنوع اعلام می‌کند و در آیه ۲۳، نخست نکاح با مادران، دختران، خواهران و دیگر محارم را و در پایان جمع میان دو خواهر را و در آیه ۲۴، ازدواج با زنان شوهردار را ممنوع اعلام می‌کند؛ اما در عین حال در بخش پایانی آیات ۲۲ و ۲۳ با عبارت «أَلَا مَا قَدْ سَلَفَ»، ازدواج‌هایی را که پیش از نزول این آیات و تشریع ممنوعیت آنها

واقع شده‌اند، از شمول این حکم خارج می‌سازد. این استثنا، موجب شده است که مسئله «تعارض قوانین در زمان» در دو عرصه ملی و بین‌المللی مطرح شود که مرحوم علامه پس از تبیین اصل حرمت و ممنوعیت این نکاح‌ها، در تفسیر آیه ۲۳ به خوبی (هرچند به‌اختصار) به آن پرداخته است؛ یعنی هم موضوع «تعارض قوانین در زمان» و هم حکم آن، یعنی «اثر فوری قانون جدید» و نیز «عدم تأثیر قانون جدید در گذشته» را توضیح داده است، که هر دو عرصه حقوق ملی و حقوق بین‌المللی را دربر می‌گیرند:

الف) تعارض قوانین در زمان در حقوق داخلی و ملی

بدیهی است کسانی که پیش از نزول این آیات با محارم یادشده ازدواج کرده و قبل از نزول این آیات هم از یکدیگر جدا شده‌اند و نیز آن بخش از آثار نکاحشان که پایان یافته است، ارتباطی با قانون جدید تحریم نکاح با محارم ندارد و مشمول همان قانون سابق است و متقابلاً پس از نزول این آیات هیچ مسلمانی، حق ازدواج با محارم مزبور را ندارد؛ اما کسانی که پیش از نزول این آیات، با محارم یادشده ازدواج کرده‌اند و رابطه زوجیت آنان همچنان ادامه دارد، با دو قانون سابق و لاحق سروکار دارند: قانون مرحله تشکیل حق (جواز نکاح) و قانون مرحله اثرگذاری حق (ممنوعیت نکاح).

ب) تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌المللی

بی‌تردید دو محرم غیرمسلمانی که در دارالکفر با یکدیگر ازدواج کرده و قبل از مسلمان شدن از یکدیگر جدا شده‌اند، اگرچه نکاحشان پس از نزول این آیات باشد، ازدواجشان مشمول قانون خودشان است و با آیات مزبور هیچ ارتباطی ندارد؛ چنان‌که متقابلاً اگر پس از مسلمان شدن بخواهند با یکدیگر ازدواج کنند، به استناد قانون اسلامی چنین حقی ندارند.

اما غیرمسلمانانی که پیش از مسلمان شدن با محارم خود ازدواج می‌کنند و سپس با پذیرش اسلام و کسب تابعیت دولت اسلامی با قانون جدید مواجه می‌شوند، وضعیت نکاح آنان چگونه است؟ آیا همچنان مشمول قانون سابق، یعنی قانون مرحله تشکیل حق (قانون خارجی دار الکفر) هستند، یا مشمول قانون لاحق، یعنی قانون مرحله اثرگذاری حق (قانون داخلی و دار الاسلام)؟ در اینجا است که تعارض قوانین در زمان در حقوق بین‌المللی رخ می‌دهد؛ چراکه این نکاح در مرحله تشکیل حق به قانون دولت خارجی (دار الکفر) و در مرحله اثرگذاری حق به قانون دولت داخلی (دار الاسلام) مربوط می‌شود.

۵-۲-۳ سخن مرحوم علامه

الف) تبیین موارد تحریم و تأکید بر نظم عمومی

مرحوم علامه در ذیل تفسیر آیه ۲۲ می‌گوید:

و نیز در همان کتاب [الدر المثور] آمده: ابن جریر و ابن منذر از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: اهل جاهلیت آنچه را حرام کرده بود، حرام می‌دانستند به جز زن پدر و جمع بین دو خواهر را؛ و در اسلام درباره اولی آیه «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ» و درباره دومی جمله «وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» نازل شد (موسوی همدانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۱۲ و ۴۱۳؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۰).

وی همچنین در تفسیر آیه ۲۳ می‌نویسد:

به هر حال آیات مورد بحث، همان‌طور که گفتیم در مقام بیان تمامی اقسام ازدواج‌های حرام است و در حرام بودن آنها، هیچ تخصیصی و تقییدی نیاورده، ظاهر جمله «وَأَحَلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ» (جز اینها که برشمردیم، همه برایتان حلال است)، که بعد از شمردن محرمات آمده، نیز همین است که محرمات نام‌برده بدون هیچ قیدی حرام‌اند و در هیچ حالی حلال نمی‌شوند (موسوی همدانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۱۶ و ۳۶۲).

تأکید علامه بر عدم تخصیص و تقیید این احکام، نشان از آن دارد که این احکام جز در مواردی که در اصطلاح حقوق به نظم عمومی مربوط می‌شوند، به‌هیچ‌وجه نقض‌پذیر نیستند و توافق برخلاف آنها، مجاز نیست. سپس مرحوم علامه، فراز پایانی آیه ۲۳، یعنی «وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» را چنین تبیین می‌کند:

مراد از این جمله، بیان تحریم ازدواج با بقای همسری زن و زنده بودن اوست و بنابراین عبارت آیه، در رساندن این مطلب، زیباترین و کوتاه‌ترین عبارت است. البته این عبارت اطلاقش منصرف است به حالتی که انسان بخواهد در یک زمان دو خواهر را بگیرد و بنابراین شامل آن مورد نمی‌شود که شخصی اول یک خواهر را بگیرد و بعد از طلاق دادن او و یا مردنش، خواهر دیگر را نکاح کند. سیره قطعی جاری در بین مسلمین نیز دلیل جواز آن است، چون این سیره از زمان رسول خدا ﷺ برقرار بوده است (همان، ص ۴۲۲ و ۲۶۵).

ب) تبیین تفکیک دو مرحله تشکیل حق و اثرگذاری حق و پیدایش تعارض قوانین در زمان

مرحوم علامه، پس از تبیین «الّا ما قد سلف» که بعداً به آن خواهیم پرداخت – به فلسفه طرح این استثنا پرداخته و در ضمن آن، دو مرحله «تشکیل حق» و «اثرگذاری حق» را از یکدیگر تفکیک می‌کند:

حرام نبودن ازدواج با دو خواهر و یا با زن پدر در زمان جاهلیت، با اینکه زمانی است گذشته و امروز دیگر مورد ابتلای مردم نیست و بخشودن آن نکاح‌ها، از این جهت که عملی است گذشته، هرچند

حکمی است لغو و اثری بر آن مترتب نمی‌شود ولیکن از جهت آثار عملی که امروز از آن ازدواج‌ها باقی مانده، خالی از فایده نیست. و به عبارتی ساده‌تر، این‌گونه ازدواج‌ها که قبل از اسلام انجام شده، از جهت اصل عمل دیگر مورد ابتلا نیست، هرچه بوده، چه حلال و چه حرام، واقع شده ولی از این جهت که آیا مثلاً فرزند متولد از چنین بسترهایی، حکم حلال‌زاده را دارند یا حرام‌زاده؟ و آیا احکام قرابت بر این‌گونه خویشاوندان مترتب هست یا نه، مسئله‌ای است مورد ابتلا (همان، ص ۴۲۲ و ۲۶۶).

ج) تبیین قاعده «اثر فوری قانون جدید»

بدیهی است هیچ مسلمانی حق ازدواج با محارم یادشده را ندارد، اما اگر کسی پیش از مسلمان شدن و براساس قوانین غیراسلامی با یکی از آنها، به‌ویژه با نامادری یا با دو خواهر به‌طور هم‌زمان ازدواج کند و سپس با پذیرش اسلام و کسب عملی تابعیت دولت اسلامی، ازدواج‌های او با قانون اسلامی ارتباط یابند، تکلیف این ازدواج‌ها چیست؟ از نگاه مرحوم علامه، چون ممنوعیت نکاح با محارم، از مصادیق نظم عمومی است، همین‌که این ازدواج‌ها با قانون جدید (اسلام) ارتباط یابند، یعنی این افراد مسلمان شوند، قانون جدید، فوراً اثر می‌گذارد و براساس آن، آن ازدواج‌ها خودبه‌خود منفسخ می‌شوند و دیگر ادامه نمی‌یابند:

اگر فرض کنیم در جاهلیت دو خواهر برای یک مرد، نامزد شده باشند و آن مرد خواسته باشد، بعد از نزول این آیه، آن دو خواهر را به خانه بیاورد و با آنها عروسی کند، جمله مورد بحث، این فرض را استننا نکرده، بلکه آیه شریفه دلالت دارد بر منع از آن؛ زیرا این جمع عملی بین دو خواهر است؛ همچنان‌که روایات گذشته در تفسیر آیه «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ...» نیز بر این منع دلالت دارد؛ چون در آن روایات دیدیم که رسول خدا ﷺ بین زنان و فرزندان شوهر ازدیاریافته آنان جدایی انداخت، با اینکه پسر متوفی زن پدر خود را قبل از نزول این آیه همسر خود کرده بود (همان، ص ۴۲۲ و ۳۶۵).

ناگفته پیداست که این مسئله و حکم آن مخصوص زمان صدر اسلام نیست، بلکه هم‌اکنون نیز می‌تواند مصداق یابد. برای مثال اگر غیرمسلمانی که با نامادری خویش ازدواج کرده است، مسلمان شود، همین احکام درباره او نیز جاری است؛ یعنی بی‌درنگ پس از مسلمان شدن، قانون جدید (اسلام) درباره ازدواج او اجرا می‌شود (اثر فوری قانون) و ازدواج او منحل می‌گردد (عدم حکومت قانون منسوخ در آینده).

د) تبیین قاعده «عدم تأثیر قانون جدید در گذشته»

تأکید بر قاعده «اثر فوری قانون جدید» نافی پذیرش و اجرای قاعده «عدم تأثیر قانون در گذشته» نیست؛ یعنی گرچه به استناد آن قاعده، از لحظه مسلمان شدن رابطه نکاح منحل می‌شود و آن بخش از آثارش نیز

که مخالف نظم عمومی است، منتفی می‌گردد، اصل نکاح از زمان انعقاد تا لحظه مسلمان شدن به رسمیت شناخته می‌شود و آن بخش از آثار آن که مخالف نظم عمومی نیست، نیز ادامه و استمرار می‌یابد:

و اما جمله «إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ»، مانند نظیرش که در آیه ۲۲ بود و می‌فرمود: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ»، ناظر است به آنچه در بین عرب جاهلیت معمول بوده، هم زن پدر خود را بعد از پدر می‌گرفتند و هم بین دو خواهر جمع می‌کردند و در این دو مورد می‌فرماید: آنچه در زمان جاهلیت و قبل از نزول این آیات انجام داده‌اید، مورد عفو الهی قرار گرفته... به عبارتی دیگر، این صحیح نیست و معنا ندارد که اسلام حرمت و حلیت را متوجه ازدواج‌های قبل از خود کند؛ مثلاً ازدواج‌هایی که در جاهلیت به صورت جمع دو خواهر انجام شده را، حلال و یا حرام کند، با اینکه دو خواهر یا یکی از آن دو مرده یا هر دو مطلقه شده باشند؛ ولیکن حلال کردن [صحیح دانستن] و لغو ندانستن آن ازدواج‌ها در امروز این اثر را دارد که فرزندان متولد از چنین ازدواج‌هایی محکوم به طهارت مولد و حلال‌زادگی می‌شوند و از خویشاوندان خود ارث می‌برند و خویشاوندان از آنان ارث می‌برند و ازدواجشان با محارم از خویشاوندان حرام و ازدواج محارمشان با آنان حرام خواهد بود و همچنین هر اثر و حکمی که در قرابت هست، بین آنان و قرابتشان بار می‌شود... [بنابراین] اسلام خواسته است با این استثنا، آن ازدواج‌ها که قبل از طلوع اسلام بین امت‌های دیگر دایر بوده را معتبر شمرده، حکم به طهارت مولد متولدین از آن ازدواج‌ها بنماید و بفرماید: بعد از آنکه داخل اسلام و دین حق شده‌اند، محکوم به حلال‌زادگی هستند و قرابتشان معتبر است... (همان، ص ۲۶۵-۲۶۶ و ۴۲۲-۴۲۳).

نتیجه‌گیری

هرچند از آن جهت که تفسیر شریف *المیزان*، کتاب تخصصی فقهی و حقوقی نیست، مرحوم علامه، با به‌کارگیری اصطلاحات و عناوین رایج در حقوق، به بحث «تعارض قوانین در زمان» نپرداخته است، در ضمن بحث درباره آیات مربوط به ربا و نیز نکاح‌های ممنوع، به بهترین وجه به سه قاعده مربوط به قلمرو زمانی اجرای قانون، که در بحث تعارض قوانین در زمان نیز ساری و جاری است، استناد کرده و تعارض قوانین در زمان در هر دو عرصه ملی و بین‌المللی آن را (متناسب با یک کتاب تفسیری) توضیح داده است؛ یعنی از سویی روابط ربوی یا نکاح‌های ممنوعه شکل گرفته و نیز آثار تحقق‌یافته پیش از نزول آیات یا پیش از مسلمان شدن افراد را، تابع قانون زمان شکل‌گیری آنها دانسته، روابط حقوقی شکل گرفته و آثار تحقق‌یافته آنها تا لحظه نزول آیات یا مسلمان شدن افراد را به رسمیت می‌شمارد (اصل احترام و شناسایی حقوق مکاتبه) و آنها را از شعاع تأثیر منفی قوانین اسلامی دور می‌داند (عدم تأثیر قانون در گذشته). از سوی دیگر ادامه روابط مذکور یا استمرار آثار

آنها را، بلافاصله پس از نزول آیات یا مسلمان شدن افراد، تابع قانون جدید (اسلام) می‌داند (اثر فوری قانون جدید) و جز در موارد استثنایی (مانند استمرار حلال‌زاده و مشروع دانستن فرزندان ناشی از نکاح‌های سابق) به حکومت قانون حاکم بر شکل‌گیری رابطه حقوقی پایان می‌بخشد: «عدم حکومت قانون منسوخ، عدم حکومت قانون دولت سابق، در آینده» و از لحظه ارتباط آنها با قانون جدید، نکاح‌ها را منحل و سودهای ربوی را پرداخت‌ناپذیر اعلام می‌کند و این مطالب چیزی نیست، جز آنچه که در حقوق ملی و داخلی با عنوان «تعارض قوانین در زمان» یا «حقوق انتقالی» و در حقوق بین‌الملل خصوصی با عنوان «تعارض‌های متحرک» یا «شناسایی بین‌المللی حقوق مکاتبه» از آنها یاد شده است و بدین‌گونه روشن می‌شود مرحوم علامه بسیار بیش از دیگر کتب تفسیر تخصصی آیات‌الاحکامی، فقهی و حقوقی، همچون *زبدۃ البیان* مرحوم محقق اردبیلی، *فقه القرآن* مرحوم راوندی، *کنز العرفان* مرحوم سیوری، *الجامع لاحکام القرآن* قرطبی و *التفسیر المنیر* وهبه الزحیلی به این بحث پرداخته و به‌خوبی از عهده این مباحث در حد و اندازه یک کتاب تفسیری برآمده است؛ بی‌آنکه به این عناوین تصریح کرده باشد.

منابع

قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله العظمی ناصر مکارم شیرازی.

قانون مدنی.

ارفع‌نیا، بهشید، ۱۳۷۶، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، ج دوم، ج ۲، تهران، بهتاب.

الماسی، نجادعلی، ۱۳۳۸، *تعارض قوانین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

جمال، مصطفی، ۲۰۰۳م، *الاحوال الشخصیه لغیر المسلمین*، بیروت، منشورات الحلبي الحقوقیه.

دانش‌پژوه، مصطفی، ۱۳۸۱، *اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران و قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و وزارت خارجه.

_____، ۱۳۹۱- الف، *شناسه حقوق*، تهران و قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات جنگل.

_____، ۱۳۹۱- ب، *قلمرو اجرا و تفسیر قواعد حقوقی*، تهران و قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات جنگل.

_____، ۱۳۸۹، *مقدمه علم حقوق با رویکرد به حقوق ایران و اسلام*، تهران و قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.

راوندی، سعید بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *فقه القرآن*، ج دوم، ج ۲، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی نجفی مرعشی.

زحیلی، وهبه، ۱۴۱۱ق، *التفسیر المنیر*، ج ۳، بیروت، دار الفکر المعاصر.

سلجوقی، محمود، ۱۳۸۶، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، ج پنجم، ج ۲، تهران، بنیاد حقوقی میزان.

سیوری، جمال‌الدین مقداد، ۱۳۸۵ق، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، ج ۲، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.

شیخ‌الاسلامی، سیدمحسن، ۱۳۸۴، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران، کتابخانه گنج دانش.

صده، فرج عبدالمنصم، بی‌تا، *اصول القانون*، بیروت، دار النهضة العربیه.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲ و ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه

مدرسین حوزه علمیه.

عامری، جواد، ۱۳۶۲، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه.

قرطبی، ابو‌عبدالله محمدبن احمد انصاری، ۱۴۰۸ق، *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۳، بیروت، دار الکتب العلمیه.

کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۵، *حقوق انتقالی*، ج سوم، تهران، دادگستر.

کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق*، ج ۲، تهران، شرکت سهامی انتشار.

کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۸، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، تهران، شرکت سهامی انتشار.

مراغی، سیدمیرعبدالفتاح حسینی، ۱۴۱۸ق، *العناوین*، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

مقدس اردبیلی، احمدبن محمد، بی‌تا، *زبدۃ البیان فی احکام القرآن*، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.

موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، بی‌تا، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۲ و ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه

مدرسین حوزه علمیه.

ملخص المقالات

توهم وجود خطأ تاريخي قرآني في أحداث الأيكة ومدين

إسماعيل سلطاني بيرامي / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

Soltani@qabas.net

الوصول: ١ رجب ١٤٣٥ - القبول: ٢٤ ذى الحجة ١٤٣٥

الملخص

تطُرَّت آيات القرآن الكريم إلى الأحداث التاريخية ومصير الأنبياء والأمم وبعض الشخصيات السالفة، وذكرت قضايا تاريخية أخرى، وقد زعم بعض المستشرقين وجود تعارض بين الأخبار التاريخية في القرآن الكريم وبين الأخبار التي وردت في سائر الكتب، وبما فيها الكتاب المقدس؛ ومن تلك الموارد ادعاء وجود خطأ تاريخي حول قصة أصحاب الأيكة وأهل مدين ونبههم شعيب عليه السلام. قام الباحث في هذه المقالة بإجراء دراسة نقدية حول مزاعم المستشرقين وحلّل آراءهم، وذلك وفق منهج بحث تفصيلي تحليلي. أمّا النتيجة التي توصل إليها فتشير إلى أنّ ادعاء خطأ القرآن الكريم مردودٌ بالأدلة المحكمة وأنّ قصة أهل مدين تنسجم مع ما جاء في الكتاب المقدس. هناك أدلة وشواهد تشير إلى وجود عدة أماكن استوطنها أهل مدين وأصحاب الأيكة، وأنّ النبي شعيب عليه السلام كان من أهل مدين لكنّه بعث نبياً في كلا القومين، أي لأصحاب الأيكة وأهل مدين، وكلاهما كانا يستوطنان شمال غرب الجزيرة العربية إلى جانب الطريق الأصلي المؤدى من الحجاز إلى الشام.

كلمات مفتاحية: شعيب، مدين، الأيكة، المستشرقون، الشبهات القرآنية، الخطأ التاريخي في القرآن الكريم، كشف حقائق القرآن الكريم

دراسة علائم طبقات آيات القرآن الكريم بتسليط الضوء على الارتباط بين مكوثات النصّ وارتباط النصّ مع غيره

زهراء محققيان / طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث - جامعة أصفهان

الوصول: ٨ رجب ١٤٣٥ - القبول: ٢٣ ذى الحجة ١٤٣٥

z.mohaghegh89@yahoo.com

الملخص

القرآن الكريم بصفته مصدراً لا ينضب من المعارف الدينية، فهو ذو مستويات وطبقات متنوعة عرضاً وطولاً. هذا الكنز الإلهي وروايات أهل البيت عليه السلام توصي المخاطبين باستثمار جميع هذه المستويات والطبقات المعنائية، وبناءً على ذلك قامت الباحثة في هذه المقالة بتعريفها ووضّحت كيفية استخراجها في المجال التخصصي لعلم العلائم عن طريق بيان علم العلائم الطبقي في الدراسات القرآنية. أثبتت نتائج البحث أنّه يمكن تحصيل مختلف أبعاد معاني النصوص القرآنية في الارتباط النصّي وارتباط النصّ مع سائر النصوص وبواسطة عدد الطبقات والمستويات الدلالية، في محورين أحدهما عمودي والآخر أفقي، فضلاً عن ذلك فإنّ نصّ القرآن الكريم يتضمّن طبقات مختلفة في باطنه (المحور العمودي) بحيث تتحقّق بواسطة ارتباطها وفق نظام العلائم الباطنية. وأمّا في المحور الأفقي أيضاً فهناك جوانب متعدّدة فلسفياً وكلامياً وعلمياً وسياسياً وروائياً وعقلياً، إلخ؛ وكلّ واحدٍ منها يعتبر نموذجاً عينياً ونصياً لنظام الرمزية. هذه الجوانب تتحصّل للمفسّر عن طريق علمه المعرفي بمختلف الدلالات الرمزية، لذلك فإنّ معرفة علائم الطبقات تعدّ أسلوباً مناسباً يمكن للمفسّرين أن يعتمدوا عليه وباباً جديداً يعين على فهم واستكشاف مختلف طبقات معاني القرآن الكريم.

كلمات مفتاحية: الرمزية، معرفة علائم الطبقات، الارتباط الداخلي في النصّ، ارتباط النصّ مع غيره، العلم المعرفي

فائدة الروايات في كشف معارف الدين العقائدية

عسكري سليمانى أمبرى / أستاذ فى مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

soleimani@hekmateislami.com

السيد على ملكيان / طالب ماجستير فى الفلسفة من مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

sam61783@yahoo.com

الوصول: ٢٧ رمضان ١٤٣٥ - القبول: ٢ ربيع الأول ١٤٣٦

الملخص

السؤال المطروح فى هذه المقالة هو: هل يمكن الاستناد إلى أخبار الأحاد فى العقائد؟ الهدف من طرح هذا السؤال هو بيان أن المعتقدات تختلف كثيراً عن التكليف الفقهية، وبناءً على ذلك فقد قام الباحثان بتسليط الضوء على أدلة حجّة الأخبار وبيان مدى فائدتها فى نطاق الحقائق والمعتقدات. أمّا نتائج البحث فقد أثبتت أننا بحاجة إلى تحصيل اليقين فى هذا المجال، وحتى لو كانت الروايات متواترة فإننا غاية ما نتيقنه منها هو صحة صدورها، ولكن نظراً لاحتمال تقطيعها أو نقلها بالمعنى أو عدم فهم معناها بالكامل أو صدورها تقيّة أو تورية، وما إلى ذلك من احتمالات، فمن الصعب التيقن من مدلولها وفى الكثير من الموارد لا يكون مضمونها سبباً لحصول اليقين. ومن جانب آخر، ففى مقام استكشاف الحقائق لا يمكن الاتكاء عليها لجعل الاعتبار والحجّة، على خلاف المباحث الفقهية؛ وعلى هذا الأساس فإن الروايات الواقعة فى نطاق الاستنباط يصعب الاعتماد عليها لبيان المعتقدات مقارنة مع الروايات الفقهية.

كلمات مفتاحية: حجّة الروايات، المعتقدات، معارف الدين، كشف الحقائق

دراسةً حديثيةً حول آية التطهير

مجتبى خطّاط / طالب دكتوراه فى التفسير التطبيقى - جامعة العلوم ومعارف القرآن الكريم

mojtabakhattat@yahoo.com

الوصول: ٥ رمضان ١٤٣٥ - القبول: ١٤ صفر ١٤٣٦

الملخص

آية التطهير هى إحدى الآيات التى تثبت عصمة آل الرسول ﷺ الخاصين، وقد ذهب معظم العلماء المسلمين إلى رأيين حول تعيين مصداق (أهل البيت) المشار إليه فى الآية المباركة، فالرأى الأول هو (أصحاب الكساء وزوجات النبى) والثانى هو (أصحاب الكساء الخمسة فقط). أمّا البحوث العلمية حول الآثار الروائية فتدلّ على أن الروايات تؤكّد على الرأى الثانى، أى أن أهل البيت فى الآية هم الخمسة من أصحاب الكساء، وهذه الروايات تصل حدّ التضافر. زوجات النبى ﷺ بأنفسهنّ قد روين عن النبى أن آية التطهير لا تشملهنّ، فضلاً عن ذلك فإن سيرته العملية وسنته الشريفة تثبتان بأن مفهوم (أهل البيت) يصدق على هؤلاء الخمسة. فى حين هناك أخبار قليلة جداً حول نزول هذه الآية بشأن زوجاته أو زوجاته مع أصحاب الكساء، لكنّها ضعيفة سنداً ونصاً، وأهمّها الرواية المنسوبة إلى عكرمة وابن عباس، إلا أنها لم تذكر فى المصادر المعتبرة من الدرجة الأولى لدى الفريقين بسبب ضعف سندها وشخصية عكرمة وابن عباس، لذلك اعتبرت من الأدلة والشواهد الموضوعية.

كلمات مفتاحية: آية التطهير، أهل البيت، أصحاب الكساء، زوجات النبى، نقد الحديث

حقيقة السلوك الباطنى وكيفيته فى القرآن الكريم، من وجهة نظر العلامة الطباطبائى

Kermania59@yahoo.com

على رضا كرماني / أستاذ مساعد فى مؤسّسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٨ رجب ١٤٣٥ - القبول: ١٨ محرم ١٤٣٦

الملخص

السلوك فى الحقيقة هو نمطٌ من الحركة الباطنية التى تبدأ من عالم المادة وتنتهى بلقاء الله عزّ وجلّ، وقد اعتمد العلامة الطباطبائى على القرآن الكريم ليثبت وجود هذه الحركة فى الإنسان، حيث استدلّ ببعض الكلمات والعبارات، ومنها: الصراط، الطريق، السبيل، باب السماء، الصعود والعروج إلى الله تعالى، السبق، الضلال، الهدى، الكدح إلى الربّ، لقاء الله تعالى، الرجعة؛ وما شابه ذلك من مباحث كاعتبار الإسلام والإيمان ذوى مراتب والمؤمنين ذوى درجاتٍ والتأنيب على التوقّف فى المرتبة الظاهرية وكون حياة الإنسان ذات غاية ووجوب الحركة نحو الله تعالى.

يعتقد العلامة بأنّ هذه الحركة الباطنية تجرى فى مسير النفس، والإنسان فى هذا الطريق مضطّرّ لمعرفة نفسه بشكل صائب. المعرفة الحقيقية للنفس تتوقّف على التوجّه إلى الله تعالى بصفته غاية هذا المسير ونهايته، وقد تمّ بيان هذا المسير عن طريق تشريع الدين للعبادات، وبطبيعة الحال فإنّ الذين بلغوا درجة عبادة الأحرار لهم القابلية على سلوك هذا المسير.

كلمات مفتاحية: السير والسلوك، السلوك العرفاني، معرفة النفس، العبادة، العلامة الطباطبائى

دور السند فى تقييم الحديث من وجهة نظر العلامة محمّد حسين الطباطبائى فى تفسير الميزان

أسد الله جمشيدى / طالب دكتوراه فى التفسير وعلوم القرآن

الوصول: ٢١ شوال ١٤٣٥ - القبول: ٢ ربيع الاول ١٤٣٦

jamshidi@qabas.net

الملخص

إنّ دور السند فى تقييم أحاديث المعصومينؑ منذ العهود القديمة كان محلاً للنقاش بين المفكرين. الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وبيان رأى العلامة محمّد حسين الطباطبائى حول دور السند فى تقييم الحديث، حيث أثبتت النتائج أنّه يردّ الأحاديث التى تتعارض مع القرآن الكريم، لذلك لا يبقى مجال لدراسة وتحليل أسانيدها. أمّا دراسة وتحليل أسانيد الأحاديث غير الفقهية التى لا تتعارض مع القرآن الكريم، فهى مثمرة حينما تتلازم مع القرائن النصّية. وتجدر الإشارة إلى أنّ السند يعدّ بمثابة قرينة مستقلة فى الأحاديث الفقهية فحسب. فى المنظومة الفكرية للعلامة الطباطبائى وتبعاً للدور المحدود الذى يفیه السند فى تقييم الحديث، ولا سيّما الأحاديث غير الفقهية، فإنّ العلوم المرتبطة بسند الروايات غير الفقهية لها أهمية خاصّة، وهذه العلوم هى الرجال والدراية.

كلمات مفتاحية: دور السند، رجال الحديث، اعتبار الحديث، العلامة الطباطبائى، الميزان

Conflict of Laws in Time in National and International Law in Noble Al-Mizan Commentary

Mustafa Daneshpazhooh / Assistant professor of research center of seminary and university

Received: 2014-02-12 - Accepted: 2014-07-29

Abstract

One of the important, precise and relatively complex legal issues is “the conflict of laws in time” which occurs in national and international legal relations. Although it may supposed that dealing with this issue is one of the achievements of legal thought in recent centuries, the fact it that the issue is rooted in Islamic fiqh (jurisprudence) and its first and most important source, i.e. Glorious Quran, though not mentioned under this particular title.

The present paper does not seek to provide a full legal and jurisprudential discussion about “the conflict of laws in time”; rather, it merely deals with the issue from the view of some relevant Quranic verses and on the basis and at the level of late Ayatollah Allamah Seyyed Mohammad Hussein Tabatabaai's thoughts in noble Al-Mizan Commentary in order to show that this commentary work discusses the issue and its details much more than most merely jurisprudential and legal verses-related commentaries, although it is not a legal and jurisprudential commentary.

Key words: national and international law, the conflict of laws in time, the principle of respect for and recognition of international acquired law, the principle of immediate effect of law, the principle of non-retrospection.

تعارض القوانين زمانياً في الحقوق الوطنية والدولية على ضوء تفسير "الميزان" القيم

mdanesh@rihu.ac.ir

مصطفى دانش بجوه / أستاذ مساعد في مركز دراسات الجوزة والجامعة

الوصول: ١١ ربيع الثاني ١٤٣٥ - القبول: ١ شوال ١٤٣٥

الملخص

إن موضوع (تعارض القوانين زمانياً) هو أحد المباحث الهامة والدقيقة، والمعقدة نوعاً ما، وهذا التعارض يحدث على صعيد القوانين الوطنية والدولية. رغم وجود تصور بأن هذا البحث هو أحد إنجازات الفكر الحقوقي في القرون الماضية، إلا أنه في الحقيقة يضرب بجذوره في الفقه الإسلامي والقرآن الكريم الذي هو أول وأهم مصدر فقهي مع أنه لم يصرح بهذا البحث تحت عنوان خاص.

ليس الهدف من تدوين هذه المقالة طرح تحليل حقوقي فقهي شامل حول تعارض القوانين زمانياً، بل الهدف منها دراسة الموضوع في رحاب بعض الآيات القرآنية المباركة التي ترتبط بموضوع البحث بشكل مباشر وعلى ضوء آراء العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسيره القيم (الميزان في تفسير القرآن)، وذلك لأجل إثبات أن هذا التفسير وإن لم يكن تفسيراً حقوqياً فقهياً لكنه تطرق إلى هذا الموضوع وفروعه أكثر من التفسير التي دوت وفق منهج فقهي وعلى أساس آيات الأحكام.

كلمات مفتاحية: القوانين الوطنية، القوانين الدولية، تعارض القوانين في الزمان، احترام القوانين المكتسبة وتشخيصها دولياً، التأثير المباشر للقانون، عدم تأثير القانون على الماضي

Allamah Tabatabai's Perception of the Reality and Quality of Inner Conduct in the Eyes of the Quran

Ali Reza Kermani / Assistant Professor, IKI

Received: 2014-05-29 - Accepted: 2014-11-12

Abstract

The reality of conduct is an inner movement which starts from the material world and ends in meeting with God. Resting on the Quranic view, Allamah Tabatabai proves the existence of such an inner movement in man. He supports his argument by citing such words like sirat, tareek and sabeel, meaning (path or way), sky door, ascent to the God, antecedence, going astray and following the right path, persevering to meet the Lord, meeting with God, return, and such questions like multilevel character of Islam and of faith, multilevel character of the faithful, reproaching the pause in the stage of appearance, purposefulness of man's life and necessity of striving for the goal. He considers that this inner movement occurs within the soul. Thus, it is necessary for man to truly know the soul. A real knowledge of the soul depends on realizing that God is the ultimate aim in this course. Divine religion has made explicit the nature of conduct in this respect by prescribing acts of worship, and only those who have reached the state of the worship of the free are capable of displaying such a conduct.

Key words: spiritual experience, mystical conduct, knowledge of the soul, worship, Allamah Tabatabai.

The Role of Chain of Transmission in Evaluating Hadiths in the Light of Allamah Tabatabai's View in Al-Mizan Commentary

Asadullah Jamshidi / PhD student of Quranic sciences and commentary

Jamshidi@qabas.net

Received: 2014-08-18- Accepted: 2014-12-25

Abstract

The role of sanad (chain of transmission) in evaluating the infallible Imams' hadiths has been the special concern of scholar. The present paper seeks to review and make explicit Allamah Tabatabai's view about "the role of chain of transmission in evaluating hadiths". The research findings show that Allamah believes that the hadiths which contradict the Quran are rejected, and so examining their chain of transmission will be of no avail. A review of the chain of transmission of non-fiqh hadiths which do not contradict the Quran and which are accompanied by textual indicative signs can have a beneficial effect. A chain of transmission can be used as an independent indicative sign only with the hadiths concerned with the fiqhi questions. According to Allamah Tabatabai's thoughts the disciplines which are related with chain of transmission such as rijal (knowledge of biography) dirayah (intelligence) have no special place in the fields other than fiqh, particularly commentary of the Quran, due to the limited role of chain of transmission in evaluating hadiths, especially non-fiqhi hadiths.

Key words: the role of chain of transmission, authorities of hadith, authenticity of hadith, Allamah Tabatabai, Al-Mizan Commentary.

The Efficiency of Narration in Recognizing the Doctrinal Knowledge of Religion

Askar Solaymani Amiri / Associate Professor, IKI

✉ Sayyed Ali Malekian / MA student of philosophy, IKI

Received: 2014-07-26 - Accepted: 2014-12-25

Abstract

This research seeks to find out whether or not we can rely on single narrations in exploring religious beliefs. This paper shows that there is an obvious difference between religious beliefs and fiqhi obligations. To this end, it investigates the evidence about the validity of narrations and the extent its efficiency with regard to realities and religious beliefs. The result of the investigation shows that certainty is a requisite for doing research in this field, whereas in case of the traditions about whose authenticity all agree, there is a need to know their chain of transmission. Due to the possibility that the narrations contain examples of cutting up, referring to the meaning (idea), low level of understanding of some narrators, concealment, and dissimulation relying on their content will be difficult, and accordingly, their content will, in most cases, be unconfirmed. On the other hand, when discovering realities, unlike the case of fiqhi questions, one cannot question validity and soundness. Compared with the narrations dealing with fiqhi questions, the narrations concerning with the inference of reality and explaining religious beliefs meet more difficult conditions.

Key words: soundness of narrations, religious beliefs, knowledge of religion, recognizing realities.

A Research Study of the Hadiths (Narrations) Related to the Verse of Purification

Mojtaba Khattat / PhD student of comparative commentary, University of Sciences of Quran Received:

Received: 2014-07-04 - Accepted: 2014-12-08

Abstract

The verse of purification is a testimony to the infallibility of the Holy Prophet's Household. Muslim scholars present two possible views about who are "the Holy Prophet's Household" mentioned in this verse. Most of them agree that it is "Al-e- Kasa (people of the Clock) and the Holy Prophet's wives" or only "the Five People of Al-e- Kasa" who are meant here. An inquiry into the transmitted hadiths shows that the hadiths which affirm that the verse means only Al-e-Kasa are strongly emphasized. The Holy Prophet's wives themselves relate from the Prophet as saying that the verse they are not meant in this verse. Furthermore, the words and action of the Holy Prophet prove that the verse refers to none other than Al-e- Kasa (i.e. the Prophet, Imam Ali- his daughter, Fatimah, Imam Hassan and Imam Hussein- peace be upon them). Contrarily, there is a number of accounts which consider that the verse refers to "the Holy Prophet's wives" or "Al-e-Kasa and the Holy Prophet's wives, but the weakness in their texts and authenticity proves that they are not reliable. These hadiths strongly rely on a narration attributed to 'Akramah and Ibn 'Abbas. Given the fact that this narration has not come in the first-hand Shi'a and Sunni narrative sources besides the weakness of the authenticity and characteristics of its narrators- 'Akramah and Ibn 'Abbas-, it is rendered invalid.

Key words: the verse of purification, the Prophet's Household, Al-e- Kasa, the Holy Prophet's wives, a critique of the hadith.

Abstracts

The False Claim of the Quran's Making a Historical Mistake about the Accounts of the Thicket and Midian

Ismail Sultani Beirami / Assistant professor IKI

Soltani@qabas.net

Received: 2014-05-02 - Accepted: 2014-10-20

Abstract

Some of the Quranic verses are concerned with the past events, and the destiny of prophets, past nations, historical figures and other historical affairs. Some orientalists emphasize on the inconsistency between the historical accounts of the Quran and the historical accounts of other holy books, including the Bible. One of the instances is the supposition that the Quranic account of the dwellers in the Thicket, people of Midian and their prophet, "Shu'aib" (a) is considered a historical fault. Using a descriptive-analytical method, the author criticizes the orientalists' claim and concludes that the false claim that the Quran has made a mistake is rejected, citing evidence to back up his idea, and the Quranic account of Midian conforms with that of Bible. The proofs indicate that Midian and Thicket are located in different places and that Shu'aib was from Midian but he was selected to deliver his message to these two places. Midian and Thicket were in the western north of Arabian niemimaa at the side of Hijaz- Sham highway.

Key words: Shu'aib, Midian, Thicket, orientalists, the doubts about the Quran, the Quran's Historical Mistake, the realistic character of the Quran.

Layer Semiology of Quranic Verses, with Emphasis on the Inter-textual and Intra-Textual Relations

Zahra Mohaghheghiyani / PhD student of hadith and Quranic sciences, Isfahan University

Received: 2014-05-09 - Accepted: 2014-10-19

z.mohaghegh89@yahoo.com

Abstract

As a rich source of divine sciences, the Holy Qur'an has different longitudinal and latitudinal levels and layers. This divine treasure, along with the hadiths narrated from the Holy Prophet's Household (peace be upon them), recommends its audience to refer to all the semantic levels and layers of the Qur'an. The present paper seeks to underline these layers and show how to extract them in the specialist field of semiology, by demonstrating layer semiology.

The research findings indicate that different semantic aspects of Quranic text are detected in inter-textual and intra-textual relationships by means of the multiplicity of denotative layers and levels in two pivots: vertical and horizontal. In addition to the multiple and different layers within itself (vertical pivot), which are realized through its relation with the internal semiotic system; the Quranic text has different aspects: philosophical, theological, political, narrative, intellectual etc, in the horizontal pivot each of which constitutes a concrete and textual manifestation of a code system. It is through his cognitive knowledge of the different codes, that the interpreter can realize these aspects. Therefore, layer semiology is regarded as a proper method and as a framework that can be used by the interpreters and a new way for understanding and discovering the different semantic layers of the Holy Quran.

Key words: codes, layer semiology, inter-textual relation, intra-textual relations, cognitive knowledge.

In the Name of Allah

Qurān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.7, No.1

Spring & Summer 2014

Director-in-charge: Iam Khomeini Education and Research Institute

Managing Director and Editor-in-chief: Mahmūd Rajabī

Deputy Editor-in-Chief: Ali Awsat Baqiri

Editorial Board:

Hujjat al-Islam Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjatī \ *Professor, Tehran University*

Ayatullah Mahmūd Rajabī \ *Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Alī Akbāī Babai \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Fathullah NajjarZadigan \ *professer, Tehran University, Qom Pardis*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Riza Jabbari \ *Associate professor, IKI*

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Associate Professor, Qum University*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Baqir Saīdī Roshan \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Amīr Riza Ashrafi \ *Assistant Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Dr. Ali Awsat Baqiri \ *Assistant professor, IKI*

Hujjat al-Islam Dr. Hamīd Aryān \ *Assistant Professor, IKI*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd., Qum, Iran

Tel: +982532113474

Fax: +982532934483

Box: 37185-4333

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

Table of Contents

The False Claim of the Quran's Making a Historical Mistake about the Accounts of the Thicket and Midian / Ismail Sultani Beirami..... 5

Layer Semiology of Quranic Verses, with Emphasis on the Inter-textual and Intra-Textual Relations / Zahra Mohaghheghiyan 27

The Efficiency of Narration in Recognizing the Doctrinal Knowledge of Religion / Askar Solaymani Amiri / Sayyed Ali Malekian 47

A Research Study of the Hadiths (Narrations) Related to the Verse of Purification / Mojtaba Khattat 65

Allamah Tabatabai's Perception of the Reality and Quality of Inner Conduct in the Eyes of the Quran / Ali Reza Kermani 81

The Role of Chain of Transmission in Evaluating Hadiths in the Light of Allamah Tabatabai's View in Al-Mizan Commentary / Asadullah Jamshidi... 101

Conflict of Laws in Time in National and International Law in Noble Al-Mizan Commentary / Mustafa Daneshpazhooh 121