

# قرآن شناخت

سال نهم، شماره اول، پیاپی ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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، از شماره ۲ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و سردبیر

محمود رجبی

جانشین سردبیر

امیررضا اشرفی

مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

عضای هیئت تحریریه

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

پایامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

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 - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه‌کننده 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 ماخذ 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.

## فهرست مطالب

---

نقد تخصیص آیات ارث به حدیث «أَنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ»... / ۵

کاووس روحی برندق

تحقق معنا و مصداق در تفسیر و تطبیق قرآن از نگاه علامه طباطبایی / ۲۳

محسن ابراهیمی

بررسی میدان معنایی اطاعت در نظام توحیدی قرآن / ۳۹

کلام محمد شریعتی / معصومه کاظمی

کاوشی در شرح و تفسیر روایات اعراب القرآن / ۶۳

احمد طاهری نیا

تنوع و تقسیم مباحث علوم قرآن / ۸۱

علی اوسط باقری

تأملی در مدلول روایات عرض / ۱۰۳

کلام اسدالله جمشیدی / محمود رجبی

ملخص المقالات / ۱۲۵

۱۳۶ / Abstracts



## نقد تخصیص آیات ارث به حدیث «أنا معاشر الانبياء لا نورث»؛ با تأکید بر استدلال‌های فاطمه زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه

14rohi@gmail.com

کاووس روحی برندق / استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۵/۱/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۳

### چکیده

آیات ارث بخشی از آیات قرآنی است که از اهمیت دوچندان در میان آیات الاحکام برخوردار است و مباحث پردامنه تفسیری و فقهی درباره آن گواه بر این مطلب است. یکی از مباحث تفسیری مربوط به آیات ارث، تخصیص یا عدم تخصیص آیات ارث به غیر انبیای الهی علیهم السلام در ارث‌گذاری است. عموم مفسران اهل تسنن با استناد به سخن ابوبکر به نقل از رسول اکرم صلی الله علیه و آله که: «أنا معاشر الانبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» معتقدند که این حدیث، مخصیص آیات ارث است. پژوهش حاضر از راه تحلیل مفاد آیات ارث با تأکید بر استدلال‌های فاطمه زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه، ادعای مزبور را مورد پژوهش قرار داده و به این نتیجه دست یافته است که مفاد حدیث مورد بحث، صراحتاً با آیات قرآن مخالفت دارد و ادعای تخصیص آیات ارث به حدیث مزبور مردود است؛ لذا این حدیث، جعلی است و دفاع‌های گوناگون از نظریه تخصیص آیات ارث به حدیث یادشده، ناکام‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** فاطمه زهرا علیها السلام، خطبه فدکیه، ارث، آیات ارث، حدیث «أنا معاشر الانبياء لا نورث».

آیات الاحکام بخشی از جنجالی‌ترین آیات قرآنی‌اند که در عین کمیت اندک نسبت به کل آیات قرآن، حجم درخور توجهی از بحث‌ها و تحلیل‌ها را در ضمن مباحث تفسیری به خود اختصاص داده‌اند. در این میان آیات ارث بخشی از اهمیت دوچندان در میان آیات الاحکام برخوردارند. یکی از مباحث میان‌رشته‌ای فقهی، کلامی و تفسیری مربوط به آیات ارث، ادعای تخصیص آیات ارث به غیر انبیای الهی ﷺ در ارث‌گذاری است. عموم دانشمندان اهل تسنن با استناد به سخن ابوبکر به نقل از رسول اکرم ﷺ که: «أَنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا تُورَثُ، مَا تَرَكَهُ صِدْقَةً» (مسلم، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۵۲؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۸۲؛ ابن حنبل، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۶۲؛ عینی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۶۳؛ سبکی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۷۵؛ شربینی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۹؛ سیوطی، ۱۴۱۸، ص ۷۱۵؛ سرخسی، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۲۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۲۷۸؛ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۵۵)؛ معتقدند که این حدیث، مَحْصَص آیات ارث است و لذا انبیای الهی را از دایره آیات ارث‌گذاری بیرون می‌دانند؛ در حدی که گفته شده است: «همه مفسران جز روافض [تعریض به شیعه] قایل به تخصیص آیه به مفاد حدیث‌اند» (قرطبی، ۱۴۲۳، ج ۱۱، ص ۷۸).

در مقابل، مفسران شیعه مخالف این تخصیص هستند و بر عمومیت آیات ارث اصرار می‌ورزند. این بحث از آغازین روزهای پس از رحلت رسول اکرم ﷺ شروع شده است. یکی از مستندات مهم که بر دیرینه بودن این بحث گواهی می‌دهد، خطبه فاطمه زهراؓ است که در جمع بسیاری از صحابه رسول خدا ﷺ ایراد شده است (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۲۰).

این مسئله در منابع تفسیری و کلامی و فقهی اهل تسنن و شیعه مطرح شده و برخی مقالات در این زمینه، بدین قرارند:

۱. «تالیفات معروف و موجود شیخ مفید، رساله حول حدیث نحن معاشر الانبياء لا تُورَثُ»، معرف: مهدی صباحی، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، شماره ۸۲، ص ۵۹-۶۰؛
۲. «سخنی درباره حدیث نحن معاشر الانبياء لا تُورَثُ»، محمد بن نعمان مفید، ترجمه محمدرضا آرام، مجله سفینه، تابستان ۱۳۸۳، شماره ۳، ص ۴۹-۵۸؛
۳. «ارزیابی حدیث نحن معاشر الانبياء لا تُورَثُ»، خالد الغفوری، ترجمه محمدحسین صادقی، کوثر معارف، زمستان ۱۳۸۹، شماره ۱۵، ص ۲۹-۸۸؛
۴. «ارزیابی حدیث نحن معاشر الانبياء لا تُورَثُ» (۲)، قاسم بستانی، شیعه‌شناسی، زمستان ۱۳۸۶، شماره ۲۰، ص ۸۱-۹۶؛

۵. «بررسی تطبیقی روایت لا نُورثُ ما ترکنا صدقَه از منظر فریقین»، حمیدرضا فهیمی تبار، مجله حدیث پژوهی، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۳۵-۵۶؛

۶. «فقه الخلاف عند العلامه شرف الدین ارث النبی ﷺ - نمودجا»، محمد رحمانی، مجله فقه اهل البیت (عربی)، شماره ۳۸، ص ۱۶۵ - ۱۸۳.

با این همه این مسئله به عنوان یک مسئله پژوهشی به ویژه با رویکرد بین‌المذاهبی و تفسیری و بالخاص با تأکید بر استدلال‌های فاطمه زهرا<sup>علیها السلام</sup> در خطبه فدکیه، تاکنون آنچنان‌که شایسته است مورد توجه و پژوهش قرار نگرفته است. از این رو این مقاله با صرف نظر از جواز یا عدم جواز تخصیص عموم قرآن با خبر واحد<sup>۱</sup> و چشم‌پوشی از بررسی سندی<sup>۲</sup> در صدد است با تأکید بر احتجاج‌ها و استدلال‌های متقابل فاطمه زهرا<sup>علیها السلام</sup> و خلیفه وقت در خطبه فدکیه، مسئله تخصیص آیات ارث به حدیث «أنا معاشر الانبیاء لا نُورثُ» را کانون بحث و تحلیل قرار دهد و دیدگاه مفسران اهل سنت را در این باره بررسی کند.

پیش از ورود به بحث مناسب است خطبه فدکیه را به طور گذرا مرور کنیم.

### گزارش گذرای خطبه فدکیه

فاطمه زهرا<sup>علیها السلام</sup> در این خطبه پس از تبیین ابعاد مختلفی از حقایق، خطاب به همه مسلمانان و به ویژه با مخاطب قرار دادن خلیفه اول، می‌فرماید:

أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ! أَعْلَبَ عَلَيَّ إِرْتِيهِ؟ [إِرْتِي / إِرْتِ أَيْ] يَا بَنَ أَيْ قُحَافَةً! أُنَى كِتَابِ اللَّهِ أَنْ تَرِثَ أَبَاكَ، وَلَا أَرِثُ أَيْ! لَقَدْ جُنْتُ شَيْئاً فَرِيئاً [عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ]. أَفَعَلَى عَمْدٍ تَرَكْتُمْ كِتَابَ اللَّهِ وَتَبَدَّثْتُمُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ؟ إِذْ يَقُولُ: وَوَرِثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ (نمل: ۱۶). وَقَالَ فِيمَا أَقْتَصَّ مِنْ خَيْرِ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا ﷺ: إِذْ قَالَ: فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَرِثًا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ (مریم: ۵ - ۶). وَقَالَ [أَيْضاً]: وَأَوْلُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (انفال: ۷۵) وَقَالَ: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى (نساء: ۱۱). وَقَالَ: إِنْ تَرَكَ خَيْرٌ الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ، حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (بقره: ۱۸۰). وَرَعَمْتُمْ أَنْ لَا حِظَّةَ لِي، وَلَا إِرْثَ مِنْ أَبِي، وَلَا رَحِمَ بَيْنَنَا، أَفْخَصَكُمُ اللَّهُ بِأَيَّةٍ [مِنَ الْقُرْآنِ] أَخْرَجَ [مِنْهَا] أَيْ [مُحَمَّدًا ﷺ] مِنْهَا؟! أَمْ هَلْ تَقُولُونَ: إِنَّ أَهْلَ الْمَلِكَيْنِ لَا يَوَارِثَانِ [أَمْ هَلْ تَقُولُونَ: أَهْلُ مَلِكَيْنِ لَا يَوَارِثَانِ]؟! أَوْلَسْتُمْ أَنَا وَأَبِي مِنْ أَهْلِ مِلَّةٍ وَاحِدَةٍ؟ أَمْ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِخُصُوصِ الْقُرْآنِ وَعَمُّومِهِ مِنْ أَبِي وَإِنَّ عَمِّي؟! (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۲۰-۲۲۷): ای مسلمانان! آیا رواست که من بر ارثم مغلوب شوم؟ ای پسر ای قحافه! آیا در کتاب خدا چنین آمده است که تو از پدرت ارث بیری، ولی من از پدرم ارث نبرم؟! مسلماً سخن دروغین و ساختگی را [به خدا و رسولش] نسبت داده‌ای. آیا از روی عمد، کتاب خدا را ترک کرده و پشت سر

انداخته‌اید؟ آنجا که خداوند می‌فرماید: «و حضرت سلیمان از حضرت داوود ارث برد». و نیز آنجا که داستان حضرت یحیی بن زکریا علیه السلام را نقل می‌کند، فرمود: [و به یاد آور] زمانی را که حضرت زکریا [به درگاه خدا] عرض کرد: «[خدایا]، پس از جانب خود جانشینی به من ارزانی دار که از من و خاندان یعقوب ارث ببرد»؛ و نیز فرمود: و خویشاوندان، برخی نسبت به بعضی دیگر، در کتاب خدا مقدم و سزاوارتر هستند»؛ و فرمود: «و خداوند درباره فرزندانتان سفارش می‌کند که سهم پسر برابر با سهم دو دختر باشد»؛ و نیز فرمود: «کسی که آثار مرگ را در خود دید [اگر مالی دارد، باید نسبت به پدر و مادر و دیگر نزدیکان خود به آنچه معروف است وصیت کند، و این حقی است بر پرهیزگاران؛ ولی شما گمان می‌کنید که بهره‌ای برای من نیست و من از پدرم ارث نمی‌برم، و میان ما هیچ خویشاوندی وجود ندارد. آیا خداوند آیه‌ای را [در قرآن] به شما اختصاص داده و پدرم [حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم] را از آن آیه استثنا نموده است؟! یا می‌گویید اهل دو دین و آیین از یکدیگر ارث نمی‌برند. آیا من و پدرم از اهل یک دین و آیین نیستیم [و هر دو مسلمان نمی‌باشیم]؟! و یا شما نسبت به عام و خاص قرآن، از پدرم [رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم] و پسرعمویم [علی علیه السلام] آگاه‌تر هستید!؟

سپس انصار را به یاری طلبید و در این میان به حدیث منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که «الْمَرْءُ يُحْفَظُ فِي وُلْدِهِ»؛ «احترام هر مردی در فرزندان وی باید حفظ شود»، استناد فرمود و پیامدهای بازگشت از خط ولایت و تأثیر آن در وضعیت حال و آینده اسلام و مسلمانان را برشمرد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۲۷-۲۳۰).

ابوبکر پس از تعریف و تمجید از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت زهرا علیها السلام در پاسخ ایشان گفت:

يَا بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ، ... وَاللَّهِ مَا عَدَوْتُ رَأَى رَسُولِ اللَّهِ، وَلَا عَمِلْتُ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَإِنَّ الرَّائِدَ لَا يَكْذِبُ أَهْلَهُ، وَإِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ، وَكَفَى بِهِ شَهِيدًا، أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم يَقُولُ: «نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ ذَهَابًا وَلَا فِضَّةً وَلَا دَارًا وَلَا عِقَارًا، وَإِنَّمَا نُورَثُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالْعِلْمَ وَالنَّبِيَّةَ. وَمَا كُنَّا لَنَا مِنْ طُعْمَةٍ فَلَوْلِي» [فَلَأُولِي، يَا: فَلَوْلِي] الْأَثَرِ بَعْدَنَا أَنْ يَحْكُمَ فِيهِ بِحُكْمِهِ (همان، ص ۲۳۰-۲۳۱)؛ ای دختر رسول خدا، ... من از نظر پیامبر تجاوز نکردم، و جز به اذن و اجازه او عمل نمودم، و جلودار و پیش‌قراول هیچ‌گاه به اهل خود دروغ نمی‌گوید، و من خدا را گواه می‌گیرم - و شهادت خدا کفایت می‌کند - که شنیدم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرمود: ما طایفه پیامبران، برای کسی طلا و نقره و خانه و زمین به ارث نمی‌گذاریم، بلکه تنها کتاب و حکمت و دانش و نبوت را به ارث می‌گذاریم، و هر چیز قابل استفاده از ما به جای ماند، از آن ولی امر بعد از ماست و او به هر شکل که صلاح دید می‌تواند عمل کند.

فاطمه زهرا علیها السلام چنین پاسخ داد:

سُبْحَانَ اللَّهِ! مَا كَانَ أَبِي رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم عَنْ كِتَابِ اللَّهِ صَادِفًا، وَلَا لِحُكْمِهِ مُخَالِفًا، بَلْ كَانَ يَتَّبِعُ أَمْرَهُ وَيَتَّقُو [يَتَّقِي] سُوْرَةَ، أَفَحَمَمُونَ إِلَى الْعَذَابِ؟ إِغْتِلَالًا عَلَيْهِ بِالزُّورِ وَالْبُهْتَانِ؟ وَهَذَا بَعْدَ وَفَاتِهِ شَيْبَةً بِمَا بَغِي لَهُ مِنَ الْعَوَائِلِ فِي حَيَاتِهِ، هَذَا كِتَابُ اللَّهِ حَكَمًا عَدْلًا وَنَاطِقًا فَصْلًا، يَقُولُ: يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ (مریم: ۶)



[وَيَقُولُ]: وَوَرَّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ (نمل: ۱۶). فَبَيْنَ - عَزَّ وَجَلَّ - فِيمَا وَرَّعَ مِنَ الْأَقْسَاطِ، وَشَرَعَ مِنَ الْفَرَائِضِ وَالْمِيرَاثِ، وَأَبَاحَ مِنْ حَظِّ الدُّكْرَانِ وَالْإِنَاثِ مَا أَرَّحَ بِهِ عِلَّةَ الْمُتَبَطِّلِينَ، وَأَزَالَ التَّظَنِّيَ [التَّظَنُّنَ] وَالشُّبُهَاتِ فِي الْغَابِرِينَ، كَلَّا، بَلْ سَوَّغْتَ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْرًا، فَصَبِّرْ جَمِيلًا، وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ (يوسف: ۱۸) (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۳۱-۲۳۲)؛ سبحان الله! هیچ‌گاه پدرم رسول خدا ﷺ از کتاب خدا اعراض نمی‌کرد و با احکام آن مخالفت نمی‌نمود؛ بلکه از آن تبعیت می‌کرد و دنباله‌روی سوره‌های آن بود. آیا همه جمع شده‌اید که خیانت کنید؟ در حالی که با حرف باطل و تهمت [به پیامبر ﷺ] دلیل می‌آورید؟ و این خیانتی که بعد از رحلت پیامبر ﷺ می‌کنید، شبیه همان توطئه‌هایی است که در زمان حیاتش داشتید. این کتاب خداست که داوری است عادل، و سخن‌گویی است که حق را از باطل جدا می‌کند، که می‌فرماید: «[خدایا، فرزندی به من بده که] وارث من و خاندان یعقوب باشد» [و نیز می‌فرماید]: «و سلیمان از داوود، ارث برد». و خداوند - عَزَّ وَجَلَّ - آنجا که سهم‌های ارث را توزیع کرده و فرائض و میراث را تشریح و سهم مردان و زنان را بازگو نموده، شبهات و توجیه‌های دروغ‌گوینان را برطرف، و گمان‌ها و شبهات را در آینده، زایل و باطل ساخته است. این چنین نیست که شما می‌گویید، «بلکه هواهای نفسانی این چنین برای شما آراسته است، و باید صبر نمود، صبری جمیل و پسندیده، و خداوند درباره آنچه شما توصیف می‌کنید، یاور ماست.

در پایان حضرت فاطمه ؑ از مسلمانان حاضر گله کرد و در این میان به عدم تدبیر آنان در قرآن اشاره فرمود. سپس متوجه قبر پیامبر ﷺ شد و با زبان شعر به آن حضرت شکوه نمود و آن‌گاه به خانه بازگشت و به امیرمؤمنان علی ؑ گله‌گذاری فرمود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۳۳-۲۳۰).

### تحلیل استدلال‌های فاطمه زهرا ؑ در خطبه فدکیه

استدلال فاطمه زهرا ؑ در برابر خلیفه وقت برای اثبات ارث‌بری از پیامبر اکرم ﷺ بر مخالفت حدیث «أنا معاشر الانبیاء لا نُورث» با قرآن - نه عدم جواز تخصیص عموم قرآن به خبر واحد - متمرکز است. این نکته از چند فراز خطبه قابل استفاده است. فاطمه زهرا ؑ استدلال نخست را با مطالبه دلیل از قرآن آغاز کرده، خطاب به خلیفه وقت می‌فرماید: «أَفِي كِتَابِ اللَّهِ أَنْ تَرِثَ أَبَاكَ وَكَأَ ارْثِ أَبِي؟!» (همان، ص ۲۲۷)؛ آیا در کتاب خدا چنین آمده است که تو از پدرت ارث ببری، ولی من از پدرم ارث نبرم؟! این استدلال از سوی خلیفه وقت بی‌پاسخ مانده است و در هیچ جای احتجاج دلیلی از قرآن در برابر این احتجاج حضرت زهرا ؑ اقامه نشده است. نیز سخن نخست فاطمه زهرا ؑ در ادامه جمله «أَفِي كِتَابِ اللَّهِ أَنْ تَرِثَ أَبَاكَ وَكَأَ ارْثِ أَبِي؟!» که می‌فرماید: «لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا قَرِيبًا» (همان) (مسلماً سخن دروغ و ساختگی را [به خدا و رسولش] نسبت داده‌ای)، صراحت در دروغین و ساختگی بودن حدیث «أنا معاشر الانبیاء لا نُورث» برای تصرف فدک دارد؛ اما دلیل آن در جمله بعد آمده است که

حضرت زهرا علیها السلام می‌فرماید: «أَفَعَلَىٰ عَمْدٍ تَرَكْتُمْ كِتَابَ اللَّهِ وَتَبَدُّتُمُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ» (همان)؛ «آیا از روی عمد، کتاب خدا را ترک کرده و پشت سر انداخته‌اید؟» و این بدین معناست که پذیرش حدیث مذکور، ترک مفاد آیات قرآن و پشت سر انداختن آن است و نه تخصیص آن؛ زیرا همان‌گونه که در متن خطبه حضرت زهرا علیها السلام آمده است: «أَمْ أَنْتُمْ أَغْلَمُ بِخُصُوصِ الْقُرْآنِ وَعُمُومِهِ مِنْ أَبِي وَابْنِ عَمِّي؟!»، تخصیص قرآن در مواردی که بجا باشد دارای اشکال نیست، اما تخصیص مفاد آیات قرآن به حدیثی که حجیتش ثابت نیست و پذیرش آن مخالفت با نص صریح قرآن است، ناپذیرفتنی است. در اینجا فاطمه زهرا علیها السلام درست به همین نکته اشاره دارد. از این رو به دو دسته از آیات استناد کرده است؛ که اگرچه برخی از آنها تخصیص پذیرند، برخی دیگر به هیچ وجه قابل تخصیص نیستند. مجموعه آیات مورد استناد فاطمه زهرا علیها السلام در دو بخش از خطبه، عبارت‌اند از:

۱. «وَوَرَّثَ سَلِيمَانُ دَاوُدَ» (نمل: ۱۶)؛
۲. «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا، يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» (مریم: ۶۵)؛
۳. «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (انفال: ۷۵)؛
۴. «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطِّ الْأُنثَيَيْنِ» (نساء: ۱۱)؛
۵. «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۱۸۰).

این آیات به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. آیه ۷۵ سوره انفال و آیه ۱۱ سوره نساء و آیه ۱۸۰ سوره بقره که به ترتیب بر عمومیت یا اطلاق ارث‌بری همه ارحام، اولاد و اقربین دلالت دارند. این آیات اگرچه درباره خصوص پیامبران نیستند، با عموم و یا اطلاق خود آنها را شامل می‌شوند و از این جهت جای شبهه ندارند؛<sup>۳</sup>
۲. آیاتی که در خصوص برخی انبیای الهی‌اند و صراحت در ارث‌بری از آنها دارند، مانند آیه ۱۶ سوره نمل که بیانگر ارث‌بری حضرت سلیمان از حضرت داوود علیه السلام است و آیات ۵ و ۶ سوره مریم که حضرت زکریا علیه السلام فرزندی که ارث‌بر باشد (حضرت یحیی علیه السلام) از درگاه خدا درخواست کرده است.

با توجه به تصریح و تأکید فاطمه زهرا علیها السلام در مخالفت حدیث مورد بحث با قرآن، به نظر می‌رسد که تکیه استدلال صرفاً به دو آیه مربوط به ارث‌گذاری برخی از انبیای الهی است و آیات دیگر، مقدمه برای بخش دیگر سخنان حضرت هستند. توضیح اینکه در آیات عام و مطلق ارث (در سه آیه اخیر)، دو مسئله مطرح است:

۱. عمومیت واژه «الارحام» و «الاقربین» که همه نزدیکان و خویشاوندان از جمله دختران انبیای الهی از جمله فاطمه زهرا<sup>ؑ</sup> را شامل می‌گردد؛

۲. اطلاق آیه «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّتَيْنِ» که هر دختری از جمله فاطمه زهرا<sup>ؑ</sup> را دربر می‌گیرد. براین اساس فاطمه زهرا<sup>ؑ</sup> با جمله «وَزَعَمْتُمْ أَلَّا حُظُّوْةَ لِي وَكَأَ اِرْثٍ مِّنْ أَبِي»، به حظ و بهره و ارث‌بری خود از رسول خدا<sup>ﷺ</sup> به عنوان دختر به آیه دوم اشاره دارد و با جمله «وَأَلَّا رَحِمَ بَيْنَنَا» به دو آیه آغازین که مسئله رحم و اقرب بودن را مطرح کرده است. گفتنی است که واژه «رحم» و «قرب» از نظر معنا همسو هستند.

بنابراین استدلال اخیر حضرت زهرا<sup>ؑ</sup> بر رد تخصیص آیات عام و مطلق ارث مبتنی است. لذا در ادامه با صراحت می‌فرماید: «أَفَخَصَّكُمُ اللَّهُ بِآيَةِ أَخْرَجَ مِنْهَا أَبِي؟!» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۲۷)؛ آیا خداوند آیه‌ای از قرآن را به شما اختصاص داده و پدرم (حضرت محمد<sup>ﷺ</sup>) را از آن استثنا نموده است؟! سپس به مواردی که از اطلاق یا عموم آیه خارج شده اشاره، و با ارائه پرسش‌های انکاری شمول آنها نسبت به خود را نفی می‌فرماید؛ از جمله عدم ارث‌بری کافر از مسلمان، چنان‌که می‌فرماید: «أَمْ هَلْ تَقُولُونَ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ لَأَ يَتَوَارِثَانِ؟!، أَوْلَسْتُ أَنَا وَأَبِي مِنْ أَهْلِ مِلَّةٍ وَاحِدَةٍ؟!» (همان)؛ یا اینکه می‌گویید (دین من و پدرم یکی نیست و) اهل دو دین و آیین از یکدیگر ارث نمی‌برند. آیا من و پدرم از اهل یک دین و آیین نیستیم (و هر دو مسلمان نمی‌باشیم)؟!!

در ادامه، حضرت زهرا<sup>ؑ</sup> به استدلال دیگری می‌پردازد که به هر دو دسته آیات مربوط می‌شود و آن این است که اساساً شرط اجتهاد در دین و استنباط از قرآن، علم به قرآن و از جمله آگاهی از آیات عام و خاص و تخصیص‌پذیر و تخصیص‌ناپذیر قرآن است که قطعاً در این زمینه، حضرت زهرا<sup>ؑ</sup> و امیر مؤمنان علی<sup>ؑ</sup> از همه صحابه برتر و اعلم هستند؛ چنان‌که در بخشی از اقرارهای خلیفه وقت در احتجاج‌های همین خطبه آمده است و اهل تسنن به اعلم بودن علی<sup>ؑ</sup> در میان همه امت اقرار دارند (متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۱۱، ص ۶۱۴). به این ترتیب، استدلال این‌گونه شکل می‌گیرد که اعلم به آیات عام و خاص قرآن، اولی به اظهار نظر درباره قرآن است و ما می‌گوییم که این آیات عام‌اند و تخصیص نخورده‌اند. بنابراین سخن خلیفه وقت، حدیث ساختگی خواهد بود. براین اساس استدلال اخیر نیز صرفاً به آیات دسته دوم مربوط خواهد بود که درباره آنها سخن از تخصیص و عدم آن جریان دارد و نه آیات دسته

اول. متن استدلال حضرت زهرا<sup>ؑ</sup> در این زمینه این است که «أَمْ أَنْتُمْ أَغْلَمُ بِخُصُوصِ الْقُرْآنِ وَعُمُومِهِ مِنْ أَبِي وَابْنِ عَمِّي؟!» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۲۷)؛ و یا شما نسبت به عام و خاص قرآن از پدرم (رسول خدا<sup>ؐ</sup>) و پسر عمویم (علی<sup>ؑ</sup>) آگاه‌تر هستید؟!

در مقابل، ابوبکر پاسخ می‌دهد که «وَاللَّهِ مَا عَدَوْتُ رَأَى رَسُولِ اللَّهِ<sup>ؐ</sup> وَلَا عَمِلْتُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (همان، ص ۲۳۱)؛ به خدا سوگند، من از نظر پیامبر<sup>ؐ</sup> تجاوز نکردم، و جز به اذن و اجازه او عمل نمودم. مفاد این بخش از سخن، استناد به (۱) حدیثی از رسول اکرم<sup>ؐ</sup> و (۲) اتفاق مسلمانان بر این مسئله است (همان) که رد اولی در بیان فاطمه<sup>ؑ</sup> زهرا<sup>ؑ</sup> گذشت؛ اما فاطمه<sup>ؑ</sup> زهرا<sup>ؑ</sup> در پاسخ دوباره به رد این حدیث و ساختگی بودن آن، همراه با رد اجماع و اتفاق بر باطل مسلمانان در آن زمان تأکید می‌فرماید و با این عبارت می‌آغازد: «سُبْحَانَ اللَّهِ! مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ<sup>ؐ</sup> عَنْ كِتَابِ اللَّهِ صَادِقًا، وَلَا لِأَحْكَامِهِ مُخَالِفًا» (همان، ص ۲۳۲)؛ سبحان الله! هیچ‌گاه پدرم رسول خدا<sup>ؐ</sup> از کتاب خدا رویگردان نبود و با احکام آن مخالفت نمی‌نمود. از این بخش از سخن حضرت زهرا<sup>ؑ</sup> برمی‌آید که ۱. حدیث یادشده با قرآن و احکام آن مخالفت دارد؛ ۲. حدیث یادشده ساختگی و باطل و بهتان به رسول خدا<sup>ؐ</sup> است؛ ۳. چنین اموری نه تنها بعد از رحلت رسول خدا<sup>ؐ</sup> که در زمان حیات ظاهری او سابقه داشته است؛ ۴. آیات مربوط به ارث‌گذاری انبیای الهی در دو آیه یادشده به صراحت مخالف با حدیث یادشده هستند.

شگفتا که خلیفه وقت همه سخنان حضرت را راست به‌شمار آورده و با تجلیل از آن حضرت یاد کرده (همان)، ولی در ادامه همچنان بر اتفاق مسلمانان و شهادت آنان بر غصب فدک اصرار ورزیده، می‌گوید: «هُوَ لَآئِ الْمُسْلِمُونَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ قَلْدُونِي مَا تَقَلَّدْتُ، وَبِاتِّفَاقٍ مِنْهُمْ أُخَذْتُ مَا أُخَذْتُ» (همان)؛ این مسلمانان شاهد و قاضی میان من و تو. هم اینها بودند که قلاده خلافت را به گردن من انداختند، و من نیز با اتفاق نظر همین‌ها آن را گرفتم. با این حال فاطمه<sup>ؑ</sup> زهرا<sup>ؑ</sup> کوتاه نمی‌آید، بلکه همچنان مسلمانان را از گرایش به باطل و گزافه‌گویی و زشتکاری بازداشته، به تدبیر در قرآن فرامی‌خواند. مفاد این بخش از سخن ایشان آن است که اولاً حدیث ساختگی خلاف قرآن و مردود است و ثانیاً اتفاق بر باطل هرچند همه مسلمانان باشند، باطل است (همان، ص ۲۳۳).

کسانی که تخصیص آیات ارث توسط روایت «انا معاشر...» را پذیرفته‌اند، در صدد علاج ناسازگاری این حدیث با آیات مربوط به ارث‌بری از پیامبران بر آمدند و در مفاد ظاهری آیه یا روایت دخل و تصرف کردند که این مطلب در ادامه طرح و بررسی می‌شود.

## بررسی راه‌های پیشنهادی برای حل تعارض حدیث با آیات گویای ارث‌بری از پیامبران

در میان مفسران در زمینه مفاد آیات مربوط به ارث‌گذاری دو پیامبر الهی داوود و زکریا<sup>علیهم‌السلام</sup> سه احتمال مطرح است: ۱. وراثت و ارث‌گذاری نبوت؛ ۲. وراثت علم؛ ۳. وراثت مُلک در مورد وراثت حضرت سلیمان از داوود<sup>علیهم‌السلام</sup> که شامل دارایی نیز می‌شود و خصوص وراثت مال در ارث‌بری حضرت یحیی از حضرت زکریا<sup>علیهم‌السلام</sup> (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۰۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۷۶؛ ج ۸، ص ۸۳؛ قرطبی، ۱۴۲۳، ج ۱۱، ص ۷۸ و ۸۱). در ادامه دلایل اثبات و یا نقد هر یک از احتمال‌ها به طور جداگانه مطرح می‌گردد:

### وراثت نبوت

برخی مفسران (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۵۶ و ۱۵۷؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۸۱) میراث انتقال یافته از داوود به سلیمان و از زکریا به یحیی<sup>علیهم‌السلام</sup> را نبوت می‌دانند و به این ترتیب تعارض بین حدیث «أنا معاصر الانبیاء» با آیه را حل کرده‌اند. این احتمال از این جهت مورد اشکال است که نبوت مقامی الهی است که در صورت توانمندی‌های خاص از سوی خداوند سبحان به شخص اعطا می‌شود و هرگز ارث‌پذیر نیست تا از پدر به پسر و یا دیگری منتقل شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۳۴۹)؛ چنان‌که دیگر مقام‌های معنوی مانند خلافت نیز اموری باطنی و الهی‌اند که قطعاً ارث‌بردار نیستند (همان، ج ۱۴، ص ۱۰).

برخی با عنایت به عدم ارث‌پذیری نبوت گفته‌اند مقصود ارث‌بری نبوت نیست، بلکه پیامبر شدن پیامبری بعد از پیامبر قبلی مقصود است (ر.ک: قرطبی، ۱۴۲۳، ج ۱۴، ص ۱۶۴ و مقایسه کنید با: همان، ص ۳۴۷)؛ و به‌رغم اعتراف به عدم ارث‌پذیری نبوت، واژه ارث را به خلافت و جانشینی تأویل برده‌اند (خطیب، ۱۴۲۴، ج ۸، ص ۷۲۵).

درحالی‌که این مسئله کاملاً برخلاف قاعده مورد پذیرش در تفسیر و معنا کردن واژگان است که ایجاب می‌کند واژه را بر معنای حقیقی متبادر از آن حمل کنیم و حمل واژه بر معنای مجازی برخلاف قاعده یادشده است. براین اساس معنای حقیقی و متبادر از واژه ارث، به ارث‌گذاری چیزی پس از مرگ شخص توسط اوست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۶۳)، نه خلافت و جانشینی کسی از کس دیگر، که حتی در صورت پذیرش این تفسیر، معنایی مجازی برای ارث به شمار می‌آیند و حمل واژه ارث بر آن دو تا زمانی که حمل آن بر معنای حقیقی امکان‌پذیر باشد، نابخاست. بنابراین لفظ «ارث» در لغت، عرف و شرع بر انتقال مالی از موروث به وارث استعمال می‌شود و کاربرد آن در غیر اموال از باب مجاز و توسع است و عدول از معنای حقیقی به معنای مجازی بدون قرینه جایز نیست.

چنان‌که گفته شد، حمل ارث بر معنای مجازی آن در ارث‌گذاری نبوت تلاشی مذبوحانه به شمار می‌آید، زیرا با دلیل عقلی پیشین اثبات شد که نبوت و علم و حکمت قابل انتقال نیست و حمل ارث بر معنای مجازی زمانی درست است که راهی برای معنای حقیقی در میان نباشد، و این درحالی است که نه‌تنها اصالة الحقیقه، که اقتضای قراین موجود لفظی در آیه اعم از جمله‌های پیش و پس یعنی سیاق آیات، دلالت بر معنای حقیقی دارد.

### وراثتِ علم و دانش

دومین احتمال مطرح در آیه ۶ سوره مریم و ۱۶ سوره نمل، ارث‌گذاری علم و دانش است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۶ و ۱۵۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۰۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۷۶؛ ج ۸، ص ۸۳؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۸۱؛ قرطبی، ۱۴۲۳، ج ۱۱، ص ۷۸ و ۸۱). این احتمال از این جهت نادرست است که علمی که انبیای الهی ﷺ از آن برخوردارند از نوع علم فکری اکتسابی نیست تا قابل انتقال از پدر به پسر و یا فرد دیگر باشد؛ بلکه از نوع علم حضوری و کرامتی اعطایی از سوی خداوند سبحان است. بنابراین انبیا و رسولان الهی هرگز از غیر پیامبر و یا حتی از پیامبر دیگر ارث نمی‌برند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۳۴۹). از سوی دیگر، درباره آیه مربوط به حضرت زکریا ﷺ، دور از مقام آن حضرت است که بیم آن را داشته باشد که دیگران جای فرزندان او را در احراز مقام نبوت و علم لدنی بگیرند (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي) (مریم: ۵) و بدین سبب از خدا درخواست کند که به او فرزندی عطا کند که فرزند او دارای این مقام باشد و نه دیگران (بلاغی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۳). از این گذشته، از آیات قرآن (انبیاء: ۷۷ و ۷۸) برمی‌آید که حضرت سلیمان ﷺ در زمان داوود ﷺ از علم و حکمت برخوردار بوده است (همان، ص ۴۲). بنابراین احتمال دوم نیز همانند احتمال نخست به‌دور از مفاد دو آیه مورد بحث خواهد بود.

### وراثت مالی و ملکی

احتمال سوم درباره دو آیه مورد بحث، که ارث‌گذاری مالی و ملکی است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۶ و ۱۵۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۰۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۷۶؛ ج ۸، ص ۸۳؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۸۱؛ قرطبی، ۱۴۲۳، ج ۱۱، ص ۷۸ و ۸۱)، افزون بر متعین بودن آن به دلیل ناتمام بودن دو وجه گذشته، از این جهت مورد توجه است که متبادر از واژه «ارث» (خواه به صورت استعمال حقیقی و یا مجازی) در تفاهم عرف اهل لسان و عرب‌زبان‌ها، وراثت ماترک میت شامل مال و دیگر

امور دنیوی است که در مورد آیهٔ مربوط به حضرت سلیمان، مُلک داوود علیه السلام را دربر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۳۴۹)؛ چنان‌که دربارهٔ آیهٔ مربوط به حضرت یحیی علیه السلام، به لحاظ عدم وجود فرمانروایی برای حضرت زکریا علیه السلام، اموال را شامل می‌گردد (همان، ج ۱۴، ص ۱۲).<sup>۴</sup>

به عبارت دیگر، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، واژهٔ «ارث» در لغت و شریعت دربارهٔ اموالی که از موروث به وارث انتقال می‌یابد، به کار می‌رود و کاربرد آن در غیر اموال، از باب مجاز و توسع است و عدول از معنای حقیقی به معنای مجازی بدون قرینه جایز نیست. بنابراین مراد از ارث در این آیه نیز ارث مالی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۷۶). همچنین افزون بر اقتضای اصل تبادل دربارهٔ آیه‌های مورد بحث، قراین معینه نیز ارث مالی را تعیین می‌کنند؛ زیرا در یکی از دو آیهٔ مورد بحث، حضرت زکریا علیه السلام از خداوند درخواست می‌کند که «وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا» (مریم: ۶)؛ خدایا ولی و وارث مرا مورد رضا و خشنودی خود قرار ده. روشن است که کاربرد این عبارت دربارهٔ ارث‌گذاری نبوت و پیامبری لغو و بیهوده است؛ زیرا هر پیامبری مقام رضا و بالاتر از آن را داراست. لذا درخواست مورد خشنود بودن او نابجا خواهد بود. از این گذشته، در ادامه حضرت زکریا علیه السلام می‌فرماید «وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي» (مریم: ۵)؛ من از وارثان بعد از خود بیم دارم. از این جمله برمی‌آید که دلیل اینکه حضرت زکریا علیه السلام از خدا درخواست وارث کرده، آن است که بیم دارد و بیم از اینکه خداوند کسانی نالایق را وارث نبوت و علم قرار دهد، با مقام حضرت زکریا علیه السلام سازگار نیست، بلکه صرفاً مال است که انسان از تصرف آن توسط ناهلان بیم پیدا می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۷۷؛ ج ۸، ص ۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۲).

براین‌اساس احتمال سوم دربارهٔ دو آیهٔ مورد بحث، متعین و مراد از آنها خصوص ارث‌گذاری مالی و یا مُلکی خواهد بود.

با این حال، این احتمال در مفاد آیه با اشکالات متعدد روبه‌رو شده است که در ادامه همراه با نقد ذکر می‌گردد.

### پاسخ اشکال‌های وارد بر ارث‌گذاری مالی

۱. در اشکال بر احتمال سوم، گفته شده است که وراثت مالی قانونی ثابت در همهٔ شرایع و ملل است، و اگر وراثت خاص (نبوت) مد نظر نمی‌بود، وجهی برای ذکر آن نبود (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۸۹) و نیز وجهی برای تخصیص حضرت سلیمان علیه السلام از میان برادران بسیاری که داشت، نبود (همان، ج ۶، ص ۱۶۴؛ ج ۷، ص ۵۵).

نقد: اولاً ذکر مسئله‌ای که در همه شرایع و ملل جاری است برای خصوص انبیای الهی هیچ جای اشکال نیست؛ چراکه ممکن است ذکر آن برای دفع توهّم عدم شمول بوده و این نکته را یادآوری کند که عموم و اطلاق آیات ارث شامل ارث‌گذاری انبیای الهی نیز می‌گردد. اما وجه تخصیص حضرت سلیمان علیه السلام نه به دلیل عدم ارث‌بری دیگر فرزندان حضرت داوود علیه السلام، بلکه به دلیل شایستگی اوست؛

۲. نیز گفته شده است که ارث‌گذاری مال، موجب می‌شود که پیامبران علیهم السلام تمایل به مال و مال دوستی را در دل بپروراند و این با مقام آنان سازگار نیست (دره، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۵۷).

نقد: با آنکه تمایل به ارث‌گذاری تنها در صورت صرفاً دنیایی از نظر قرآن و سیره انبیای الهی مردود است، ولی تمایل به مال، مُلک و... برای اهداف آخرتی و بالاتر از آن با هدف بلند و والای توحیدی نه تنها با مقام پیامبران و اوصیا و اولیا علیهم السلام سازگار است که محور عمل آنها همین بوده است؛ به‌ویژه آنکه زندگی دنیایی، هیچ‌گاه از تمایل به اسباب دنیوی جدا نخواهد بود. در هر حال، اتفاقاً قرآن کریم در وصف سیره حضرت سلیمان علیه السلام آورده است که مُلک جهان‌گشا و حکومتی را که هیچ کس شایسته آن نباشد، از خداوند درخواست کرده است: «وَهَبْ لِي مَلِكًا لَا يَتَّبِعِي لِأَخِي مِنْ بَعْدِي» (ص: ۳۵). براین اساس این سخن ساده به‌ظاهر زیبا نیز نمی‌تواند در ظهور آیه خللی ایجاد کند؛

۳. همچنین گفته شده است پیامبران علیهم السلام به منزله پدران امت خود هستند. بنابراین اموال آنان به کل امت تعلق دارد (همان).

نقد: مقصود از پدر امت بودن پیامبران علیهم السلام قطعاً پدر نسبی و شناسنامه‌ای نیست تا افراد از آنها ارث ببرند؛ وگرنه باید آنها نیز از همه افراد امت که فرزندان آنها هستند، در صورت مرگ آنها پیش از پیامبران علیهم السلام ارث می‌بردند و این مسئله‌ای است که هرگز گوینده بدان التزام نخواهد داشت؛

۴. برخی از مفسران اهل تسنن ظهور آیات ۱۶ سوره نمل و ۶ سوره مریم بر ارث‌گذاری مالی انبیای الهی را پذیرفته و برای حل تعارض آن با روایت «انا معاشر الانبياء...»، مفاد روایت مورد بحث را به رسول اکرم صلی الله علیه و آله اختصاص داده‌اند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۱۱-۱۲).

نقد: این سخن نیز توجیه ناپسندی برای روایتی به شمار می‌آید که در تضاد کامل با آیات قرار دارد؛ زیرا روایت مورد بحث با توجه به واژه «معاشر» که خود به دلالت وضعی بر معنای جماعت و گروه دلالت می‌کند و حتی در این روایت جمع بسته شده است شمولش گسترده‌تر می‌شود و همه گروه‌های انبیا را دربر می‌گیرد. همچنین «الانبياء» با توجه به اینکه واژه جمع



محلّی به الف و لام است و مفید استغراق است، ظهور در عموم انبیای الهی دارد. به رغم این تعبیر، محدود کردن چنین مفادی در یک فرد بسیار مستهجن است و اراده این معنا از طرف کسی که سرآمد فصیحان و بلیغان است، پذیرفتنی نیست.

مفسر به جای آنکه به دلیل مخالفت روایت با قرآن، آن را کنار بگذارد، دست به توجیه آن زده و بدون دلیل، مفاد آن را که همه انبیای الهی را شامل می‌شود، به خصوص رسول اکرم ﷺ اختصاص داده است؛ ۵. سرانجام بعضی با تأیید روایت مورد بحث، روایات مشابه آن را که در جوامع روایی شیعه آمده است، از جمله اینکه «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَذَلِكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِرْهَمًا وَلَا دِينَارًا وَإِنَّمَا وَرَثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰) به عنوان تأیید ذکر کرده‌اند؛ با این توضیح که واژه «أَنَّمَا» در جمله «وَإِنَّمَا وَرَثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ» دلالت بر حصر دارد. بنابراین آنچه انبیا به ارث می‌گذارند، احادیث ایشان است نه اموال (آلوسی، بی تا، ج ۴، ص ۲۱۸).

نقد: چنان‌که صاحب‌نظران (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰-۴۱) نیز گفته‌اند، مقصود روایت این است که آنچه از پیامبران به عنوان رسولان الهی به دیگران منتقل می‌شود و برای نسل‌های بعد می‌ماند، علم و احادیث ایشان است نه اموال و دارایی ایشان؛ اما این منافاتی ندارد که اموال ایشان به فرزندان و خویشاوندانشان انتقال یابد.

وجه دیگر در معنای روایت «نحن معاصر الانبياء» هرچند این وجه، احتمال ضعیفی است. به‌ویژه به صورتی که در جوامع روایی شیعه بدون گزاره «ما تركناه صدقه» مطرح است، این است که مقصود از آن نفی مشروعیت به ارث‌گذاری مالی توسط پیامبران ﷺ نیست، بلکه به صورت مجازی مبالغه در عدم اشتغال ذهنی انبیای الهی به امور مادی است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۱۶).

بدین سان، نتیجه بررسی و تحلیل آیات مورد استشهاد حضرت زهرا ﷺ در خطبه فدکیه این است که این آیات با ظهور عموم یا اطلاق خود (آیات دسته دوم) و بلکه صراحت و نص موردی (آیات دسته اول) دلالت بر جواز و بلکه مطلوب بودن (اعم از استحباب یا وجوب) ارث‌گذاری مالی و مشابه آن مانند فرمانروایی، از سوی انبیای الهی ﷺ دارد.

## نتیجه‌گیری

رهاورد پژوهش حاضر با تحلیل احتجاج‌های حضرت زهرا ﷺ در مقابل خلیفه وقت در خطبه فدکیه آن است که ادعای تخصیص آیات ارث به غیر انبیای الهی ﷺ به دلیل حدیث «أنا معاصر الانبياء لا نورث»، ما تركناه صدقه» ناتمام است و مراد از آیات ارث درباره انبیای الهی ﷺ،

ارث‌گذاری نبوت و علم و دانش نیست و مقصود صرفاً ارث‌گذاری مالی است و اشکال‌تراشی‌هایی از قبیل ۱. اختصاص عدم ارث‌گذاری در روایت به پیامبر اکرم ﷺ، ۲. عمومی بودن قانون وراثت و ناموجه بودن ذکر حضرت سلیمان ﷺ از میان سایر برادرانش، ۳. تأویل ارث‌بری از پیامبر، به پیامبر شدن بعد از پیامبر و یا خلافت از او، ۴. اینکه ارث‌گذاری نشان تمایل به دنیاست و انبیای الهی از آن مبرا هستند، و ۵. پدر بودن پیامبران نسبت به همه افراد امت، همگی به کلی مردود هستند و در نتیجه حدیث «نحن معاشر الانبياء لا نُورَثُ»، یک حدیث جعلی بیش نیست و تخصیص آیات ارث به این حدیث و بیرون کردن انبیای الهی از عموم و یا اطلاق آیات ارث، گزاره‌ای مخالف با قرآن است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. بر خلاف دیدگاه فخر رازی که در تفسیر آیه ۱۱ سوره نساء می‌نگارد: «یکی از تخصیص‌های این آیه که دیدگاه اکثر مجتهدان نیز آن است، اینکه پیامبران ﷺ هرگز ارث نمی‌گذارند، و شیعه با این دیدگاه مخالفت ورزیده و روایت کرده‌اند که فاطمه ﷺ ارث خواست و ارث او را به او ندادند و [کسانی که منع ارث کردند] به این سخن از رسول خدا - علیه الصلاة والسلام - «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»، احتجاج کردند، در این هنگام فاطمه ﷺ به عموم آیه «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» (سهم پسر، برابر با سهم دو دختر باشد) استدلال کرد. گوی فاطمه ﷺ با استناد به قاعده عدم جواز تخصیص عموم قرآن با خبر واحد، این سخن را گفته است» (رازی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۵۱۴). اگرچه در اصل امکان تخصیص قرآن به خبر واحد، در علم اصول دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است، ولی دیدگاه رایج در میان اصولیان شیعه و اهل تسنن (برخلاف مخالفت برخی از دانشمندان اهل تسنن) جواز تخصیص عمومات قرآن به خبر واحد است (رک: غزالی، ۱۴۱۳، ص ۲۴۸؛ رازی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۹۶ خویی، ۱۴۳۰، ص ۳۹۹؛ مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۱۶). بنابراین مقصود از این سخن که از سوی برخی بزرگان شیعه گفته شده است، این خبر، خبر واحد است و خبر واحد نمی‌تواند مخصص یا ناسخ عموم قرآن باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۸۳)، و این مبنای شیخ طوسی است، ولی قطعاً مقصود از آن در اینجا صرف خبر واحد بودن نیست، بلکه خبر واحدی است که دارای شرایط حجیت نیست و در هر حال این نظریه، نظریه‌ای مردود است (ابن شهید ثانی، بی‌تا، ص ۴۰؛ انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۱۲؛ جزایری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۶۳۶؛ خویی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۶۹؛ حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۳۲۵)، وگرنه در نظر خود

شیخ طوسی خبر واحد در صورت دارا بودن شرایطی حجت است (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۲۶). بنابراین شیخ طوسی به این نکته تعریف دارد که این خبر واحد بخصوص چون دارای شرایط حجیت نیست، اساساً حجت نیست، لذا نمی‌تواند مخصص یا ناسخ عموم قرآن باشد.

۲. زیرا اگرچه حدیث «أنا معاشر الانبیاء لا نُورث ما ترکناه صدقه» با وجود تفاوت‌های مختصری که در جوامع روایی اهل تسنن در نقل آن وجود دارد، از نظر اهل تسنن قطعی‌الصدور است (فهمی تبار، ۱۳۹۲، ص ۴۰). با وجود اینکه این حدیث جزو احادیث مفرد است و حدیث مفرد در اصطلاح به حادثی گفته می‌شود که در سلسله سند حدیث فقط یک راوی مضمون حدیث را از پیامبر اکرم ص (و یا اهل بیت ع بنابر دیدگاه شیعه) نقل کرده باشد (جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۴، ص ۱۶۸). (در اصطلاح علم درایه و مصطلح‌الحدیث، خبر مفرد غیر از خبر واحد است و این نکته‌ای است که ظاهراً در برخی نگاشته‌ها (فهمی تبار، ۱۳۹۲، ص ۴۱-۴۳) نادیده گرفته شده است). لذا برخی از اهل تسنن خود به مفرد بودن این حدیث تصریح کرده‌اند. اگرچه برخی درصدد افزایش ناقلان حدیث برآمده و خواسته‌اند آن را از مفرد بودن خارج کنند (آلوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۲۷؛ فهمی تبار، ۱۳۹۲، ص ۴۷)، ولی این تلاش به دلیل آنکه ناقلان دیگر به جز ابوبکر، حدیث را از او نقل کرده‌اند، تلاشی ناکام به‌شمار می‌آید؛ لیکن انصاف این است که مفرد بودن حدیث فی‌نفسه را نمی‌توان دلیل بر ضعف آن دانست. ولی باید توجه داشت در مسئله‌ای که مورد ابترتالی آن، فرزند پیامبر ص فاطمه زهرا ع و تصرف‌کننده در فدک، او و امیر مؤمنان علی ع است، بلکه با شخصیت پیامبر اکرم ص ارتباط دارد و طبیعتاً بعد از او مورد پرسش واقع می‌شود. چنان‌که چنین شده و بلکه بلافاصله مورد اختلاف قطعی قرار گرفت. مقام تبیین دین و حکمت‌آموزی پیامبر اکرم ص اقتضا دارد که چنین مسئله‌ای نه برای خصوص ابوبکر، بلکه برای عده بسیاری از صحابه و به‌ویژه برای فاطمه زهرا ع و علی ع تبیین می‌شد. بنابراین از آنجاکه نه‌تنها چنین مسئله‌ای برای آنان بیان نشده «الو کان لیان»، می‌توان به جعلی بودن این حدیث قطع پیدا کرد.

۳. براین اساس، اگرچه در بحث از رابطه آن با حدیث مورد بحث، سخن از تخصیص آن به حدیث به میان آمده است و این در مورد آیات مشتمل بر واژه «الأزحام»، «الأقرین» درست است، ولی در مورد «أولادکم» و جمله «للذکر مثلُ حظِّ الأُنثیین» این یک اشتباه فنی است؛ چراکه تخصیص در برابر عموم قرار دارد و این تعبیر اگرچه در خصوص «الأزحام» و «الأقرین» درست است، ولی در مورد «أولادکم» و «للذکر مثلُ حظِّ الأُنثیین» واژه دال بر عموم در میان نیست. لذا باید از آن به لحاظ آنکه در برابر اطلاق است، تقید تعبیر می‌شد، لیکن این یک تعبیر مسامحی است و مراد گوینده تخصیص را تقید می‌توان تلقی کرد و این نکته خلی در اصل بحث ایجاد نمی‌کند.

۴. از این گذشته، اگر علم را بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول متحد با نفس بدانیم، انتقال ناپذیری علم از شخصی به شخص دیگر به واسطه ارث روشن است، و حتی اگر علم و عالم مغایرت وجودی داشته باشند در این صورت نیز به لحاظ تجرد صور علمی و قیام صدوری (و نه حلولی) آنها به نفس، انتقال علم از شخصی به شخص دیگر به واسطه ارث محال خواهد بود، و در مرحله سوم، اگر قابل به این باشیم که صور علمی، غرض و قیام به مدرک و عالم هستند و قیام آنها به عالم قیام حلولی است، باز به لحاظ محال بودن انتقال غرض از موضوعی دیگر، انتقال علم از شخصی به شخص دیگر، محال است (صدر، ۱۴۱۵، ص ۱۷۶). شایان توجه است سخن مرحوم صدر توسط برخی نویسندگان (فهمی تبار، ۱۳۹۲، ص ۵۱) به صورت ناقص آورده شده است.

## منابع

- آلوسی، محمود، بی تا، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی* (تفسیر آلوسی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، بی تا، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، بی جا، دار احیاء الکتب العربیة عیسی البابی الحلبی و شرکا.
- ابن حنبل، احمد، ١٤٢٠ق، *مسند احمد*، ج دوم، تحقیق: شعیب الأرئووط و دیگران، بی جا، مؤسسة الرسالة.
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، بی تا، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، ج نهم، قم، بی نا.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، ١٤٢٠ق، *التحریر و التنویر* (تفسیر ابن عاشور)، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی.
- ابن عجبیه، احمد، ١٤١٩ق، *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره، حسن عباس زکی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ١٤١٩ق، *التفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- انصاری، مرتضی، ١٤٢٨ق، *فرائد الأصول*، ج نهم، قم، بی نا.
- ایجی، عضدالدین، ١٣٢٥ق، *شرح المواقف و یلیه حاشیة السیالکوتی و الحلبی*، قم، منشورات شریف رضی.
- بلاغی، محمدجواد، و بنیاد بعثت واحد تحقیقات اسلامی، ١٤١٩ق، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثة.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ١٤١٨ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل* (تفسیر بیضاوی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ترمذی، محمد بن عیسی، ١٤٠٣ق، *سنن الترمذی*، بیروت، دار الفکر.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود، ١٤٠١ق، *شرح المقاصد فی علم الکلام*، پاکستان، دار المعارف النعمانیة.
- جدیدی نژاد، محمدرضا، ١٤٢٤ق، *معجم مصطلحات الرجال و الدراریة*، با اشراف محمداکظم رحمان ستایش، قم، دار الحدیث.
- جزایری، محمدجعفر، ١٤١٥ق، *منتهی الدراریة فی توضیح الکفایة*، ج چهارم، قم، بی نا.
- جزری، ابوالسعادات المبارک بن محمد، ١٣٩٩ق، *النهاية فی غریب الحدیث و الأثر*، تحقیق: طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، بیروت، مکتبة العلمیة.
- حسینی فیروزآبادی، مرتضی، ١٤٠٠ق، *عناية الأصول فی شرح کفایة الأصول*، ج چهارم، قم، بی نا.
- خطیب، عبدالکریم، ١٤٢٤ق، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دار الفکر العربی.
- خویی، سیدابوالقاسم، ١٤٢٢ق، *محاضرات فی أصول الفقه*، قم، مؤسسه احیاء آثار السید الخوئی.
- \_\_\_\_\_، ١٤٣٠ق، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- دره، محمد علی طه، ١٤٣٠ق، *تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانہ*، بیروت، دار ابن کثیر.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۰۰ق، *المحصل فی علم الأصول*، تحقیق: طه جابر فیاض العلوانی، ریاض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

— ، ۱۴۲۱ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الکتب العلمیة.

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

زبیدی، محمد بن محمد، بی تا، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق: جمعی از محققین، بی جا، دار الهدایة.

زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربیة.

سبحانی، جعفر، ۱۴۲۵ق، *عصمة الانبياء فی القرآن الکریم*، قم، مؤسسه امام صادق ع.

سبکی، علی بن عبدالکافی، ۱۴۱۲ق، *فتاوی السبکی*، بیروت، دار الجبل.

سرخسی، محمد بن ابی سهل، ۱۴۲۱ق، *المبسوط*، تحقیق: خلیل محی الدین المیس، بیروت، دار الفکر.

سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۸ق، *تنویر الحوالک*، تصحیح: محمد عبدالعزیز خالدی، بیروت، دار الکتب العلمیة.

شربینی، محمد الخطیب، بی تا، *معنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج*، بیروت، دار الفکر.

صدر، محمدباقر، ۱۴۱۵ق، *فدک فی التاریخ*، تحقیق: عبدالجبار شراره، بی جا، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *شرح أصول الکافی*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگي.

صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.

طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۷ق، *العدة فی أصول الفقه*، قم، بی نا.

— ، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الافاق الجدیة.

علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم.

عینی، محمود، بی تا، *عمده القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *المستصفی فی علم الأصول*، تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت،

دار الکتب العلمیة.

فضل الله، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر.

فهیمی تبار، حمیدرضا، ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی روایت لا نورث ما ترکناه صدقه از منظر فریقین»، *حدیث پژوهی*،

قرطبی، محمد بن احمد، ۱۴۲۳ق، *الجامع لأحكام القرآن* (تفسیر القرطبی)، تحقیق: ہشام سمیر البخاری، ریاض، دار عالم الکتب.

متقی ہندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، ۱۴۰۱ق، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، ج پنجم، تحقیق: بکری حیانی - صفوة السقا، بی جا، مؤسسه الرسالۃ.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسہ الوفا.

مدنی شیرازی، سیدعلی خان، ۱۳۸۴ق، *الطراز الأول و الكناز لما علیہ من لغة العرب المعول*، مشہد، مؤسسۃ آل البيت ﷺ لاحیاء التراث.

مسلم، ابن حجاج نیشابوری، بی تا، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الجیل بیروت و دار الأفاق الجدیدۃ.

مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۰ق، *اصول الفقہ*، ج چہارم، بی جا، مؤسسۃ مطبوعاتی اسماعیلیان.

## تحقق معنا و مصداق در تفسیر و تطبیق قرآن از نگاه علامه طباطبایی

mohseneb@mihanmail.ir

محسن ابراهیمی / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۷

### چکیده

«تفسیر قرآن به قرآن» روش علامه طباطبایی برای تفسیر کتاب الهی است. در این روش در فهم الفاظ قرآن، به عرف و فهم عامه تنها به عنوان امری ابتدایی برای تحقق موضوع تخاطب نگاه می‌شود و ملاک اصلی در فهم، آیات دیگر هستند؛ به گونه‌ای که به قرآن به عنوان مجموعه‌ای واحد نگاه می‌شود و تمامی آیات ناظر به یکدیگر در نظر گرفته می‌شوند و بر این اساس، لفظ، معنا و یا مصداق خود را می‌یابد. البته ممکن است از نگاه عرف، معنا و یا مصداق لفظ متفاوت باشد که پس از آن مسئله تطبیق مطرح می‌شود. بر این اساس، مفاهیم آیات قرآن منطبق بر مصداقی خاص می‌شوند که در این بخش روایات اهل بیت علیهم‌السلام نقش ویژه پیدا می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت روش علامه مشتمل بر دو بخش تفسیر و تطبیق است و تبیین آن می‌تواند ارائه‌دهنده روشی ممتاز در تفسیر قرآن باشد. نوشته حاضر با بررسی مقدمات تفسیر قرآن به قرآن، به تبیین این مسئله در روش تفسیری علامه می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** علامه طباطبایی، تفسیر، تفسیر قرآن به قرآن، تطبیق، تأویل، دلالت مطابقی، قضایای حقیقیه، مصداق.

## مقدمه

قرآن کتاب الهی است که برای هدایت بشر نازل شده و خداوند سبحان در آن با بشر سخن گفته و حقایق ملکوتی را برای عموم مردم بیان کرده است. پی بردن به مقصود الهی و کشف معنا از ظاهر الفاظ قرآن کریم، وجهه اصلی همت مفسران بوده و مکتب‌های و روش‌های مختلف را در همین راستا پدید آورده است.

دیدگاهی که با توجه به سخنان علامه و همچنین شاگرد ایشان آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌شود تفکیک دو مرتبه تنزیل و تأویل و متناظر با آن، تفسیر و تطبیق است. چارچوب کلی بحث را برای تقریب به ذهن، می‌توان چنین تشبیه کرد: آن‌چنان‌که برای نظام هستی دو مرحله قوس نزول و قوس صعود در نظر گرفته می‌شود، برای تفسیر قرآن به معنای عام (شامل تطبیق و تفسیر) می‌توان دو مرحله در نظر گرفت. این دو مرحله با توجه به وجود حقیقت قرآن در جایگاه قدسی و «لدى الله» قبل از تنزیل است. مرحله اول که می‌توان آن را تنزیل نامید، مرحله‌ای است که این حقیقت قدسی در قالب الفاظ عربی نازل می‌شود و قالب لفظ و سخن به خود می‌گیرد که با توجه به معانی خود، از آن حقیقت قدسی حکایت می‌کند. مرحله دوم را می‌توان «تأویل» نامید. پرواضح است که تأویل در اینجا نه به معنای مصطلح، یعنی حمل بر خلاف ظاهر، بلکه به معنای اصیل خود یعنی رجوع به اصل است. متناظر با این دو مرحله، می‌توان دو مرحله «تفسیر به معنای خاصش» و «تطبیق» را مطرح ساخت.

تفسیر مرحله‌ای است که نظر به تنزیل قرآن دارد و مقصود آن کشف معناست، و تطبیق قرآن را می‌توان ناظر به مرحله تأویل دانست که در آنجا سخن از یافتن مصادیق برای معانی آیات است. وجه اختصاص تطبیق به تأویل این است که از آیات قرآن به دست می‌آید که حقیقت ثابت قدسی قرآن، در «ام‌الکتاب» قرار دارد و آن‌چنان‌که ام‌الکتاب، ظرف دربرگیرنده حقایق قرآنی است، دربرگیرنده حوادث و جریانات عالم وجود نیز هست، و در رجوع قرآن به اصلش (تأویل) منطبق بر حوادث و جریانات هستی می‌شود و نوعی اتحاد و انطباق با امور جاری در نظام عالم پیدا می‌کند که در روایت از این امر به «جری القرآن» تعبیر شده است.

پرسش اصلی که می‌توان در این چارچوب پیگیری کرد، چگونگی شکل‌گیری فهم معنا و مصداق در تفسیر و تطبیق آیات قرآن کریم است. همچنین به نحو ضمنی این پرسش نیز قابل طرح است که آیا بنا بر آیاتی که می‌گویند قرآن برای هدایت مردم نازل شده است، باید ملاک



اصلی را فهم عرفی قرار داد و یا آنکه بر طبق آیات دیگر تأویل قرآن را تنها به راسخون و مطهرین از رجس و پلیدی منحصر دانست؟

مراد از فهم عرف، تفهیم و تفاهم‌های است که به وسیله گفت‌وگوها و تخاطب‌های روزمره محقق می‌شود و عموم مردم بر طبق آن، حیات دنیوی خود را می‌گذارند، و پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این فهم عرفی، می‌تواند ملاک برای تفسیر کلام الهی در دو مرحله مزبور قرار گیرد یا نه؟

خلاصه پاسخ به این پرسش را می‌توان چنین بیان کرد که کلام الهی نیاز به هیچ شرط و یا پیش‌فرضی به غیر از وجود مبادی تصویری و تصدیقیه در تفسیر و تطبیق خود ندارد و این مبادی نیز در حقیقت نه شرط، بلکه امر لازم برای تحقق موضوع یعنی فهم قرآن هستند.

مراد از مبدأ تصویری، علم به لغت عرب و مراد از مبادی تصدیقیه، پذیرفتن امور عقلایی است که موجب پی بردن به مراد جدی مخاطب می‌شود؛ مانند اصالت ظهور، عموم و اطلاق. لذا مقصود نگارنده این نیست که برای تفسیر قرآن بی‌نیاز از اصول عقلایی و یا فهم لغت عرب هستیم، بلکه مدعا این است که این امور تنها در حد مبادی پذیرفته می‌شوند و لذا نمی‌توانند ملاک اصلی در تفسیر و یا تأویل قرآن باشند.

در مرحله تفسیر به معنای خاصش، این امر صحیح نیست؛ زیرا قرآن به اقتضای نور بودنش، به خودی خود آشکار است و برای تبیین خود نیازی به امر دیگری ندارد. در مرحله تطبیق نیز نیازی به این امر نیست؛ زیرا آیات محکمت به خودی خود آشکارند و علم مشابه نیز تنها نزد راسخون قرار دارد و آنان هستند که با توجه به علم به «ام‌الکتاب» می‌توانند آیات را بر مصداق خودشان منطبق کنند. به نظر می‌رسد تمایز این دو مقام از یکدیگر و تبیین نحوه تحقق فهم در آن دو، نکته‌ای است که کمتر مورد توجه قرار گرفته و نیازمند توجه و اهتمام بیشتری است؛ مطلبی که نوشته حاضر به آن می‌پردازد.

### دلالت و معنا چیست؟

برای پی بردن به حقیقت معنا، نخست باید به بحث از «دلالت» پرداخت. چنان‌که علامه می‌گوید، یکی از نیازهای اصلی بشر، تفهیم آن چیزی است که در ضمیر دارد، و برای این تفهیم، به اصوات مختلف تمسک می‌جوید که همین امر موجب پیدایش الفاظ می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۷). در نگاه

کلی، لفظ برای موضوع له وضع شده است که از خارج حکایت می‌کند، و این امر، دلالت نامیده می‌شود (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۱).

براین اساس می‌توان گفت که واژه «معنا» که در لغت به معنای «مقصود» است، مفهومی ذهنی است که انسان به وسیله لفظ آن را قصد می‌کند و مهم‌ترین ویژگی آن، حکایتگری از خارج است. معنای موضوع له، مفهوم ذهنی است (رازی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۰) و با وضع اصوات برای معانی، شنونده با شنیدن آن به معنای متکلم پی می‌برد و تفهیم و تفاهم صورت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۲۵). بر همین اساس در نگاه دقیق، ابتدا معنا حاکی از شیء خارجی است و لفظ حاکی از معنا؛ اما در ظرف وهم، میان لفظ و معنا اتحاد برقرار است و وجود لفظ، وجود معنا محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۸ و ۱۹).

دلالت گاه بر مراد استعمالی است؛ به این معنا که دلالت بر معنایی است که لفظ بر آن وضع شده و گاه بر مراد جدی؛ به این نحو که موضوع له لفظ، مقصود و مراد متکلم است (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸). برای مثال مراد استعمالی، در جایی است که شخصی در حالت خواب و یا بیهوشی، الفاظی را بر زبان می‌آورد، که در اینجا هرچند با شنیدن لفظ، معانی به ذهن منتقل می‌شوند، این معانی هیچ‌گاه مقصود جدی متکلم نبوده‌اند و تنها ناشی از وضع لفظ برای این معانی هستند؛ لذا نمی‌توان گفت که این معانی، مراد جدی متکلم‌اند؛ بر خلاف جایی که متکلم با قصد و اراده خود، معنایی را قصد می‌کند و آن را با لفظ به مخاطب انتقال می‌دهد. در اینجا لفظ بر مراد جدی متکلم دلالت می‌کند.

نکته دیگر درباره موضوع له الفاظ است که در اینجا تفاوت میان مفهوم و مصداق به‌خوبی آشکار می‌شود. بنا بر نظر علامه الفاظ برای حقیقت و روح معنا وضع شده‌اند و نه مصداق خارجی آن. در اینجا می‌توان به مثال معروف لفظ «چراغ» استناد کرد که واضع آن را برای مفهوم کلی «هر آنچه روشنایی می‌بخشد» وضع کرده است و مصداق آن در طول زمان مختلف است: «فحقیقه السراج ما يستضاء بضوئه باللیل، ومع بقاء هذه الخاصة والأثر ببقی حقیقه السراج وبقی اسم السراج علی حقیقه معناه من غیر تغییر و تبدل» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۱۹ و ۳۲۰).

با توجه به این امر که موضوع له الفاظ عنوان کلی است، این پرسش مطرح می‌شود که جایگاه فهم عرف در معنای لفظ نسبت به دو مراد استعمالی و جدی متکلم چیست؟ و در روش تفسیر قرآن به قرآن، فهم عرفی چه نقشی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش نخست باید سراغ مقدمات و پیش‌فرض‌های تفسیر قرآن به قرآن رفت.

## مقدمات تفسیر قرآن به قرآن

علامه در دو بخش *المیزان* به تفصیل از تفسیر قرآن به قرآن سخن می‌گوید و آن را به نحوی نظام‌مند ارائه می‌کند. مجموعه مقدمات این بحث را می‌توان بدین شرح خلاصه کرد:

۱. از آنجاکه هدایت بشر متوقف بر فهم و درک است، پس کتاب الهی معانی و مقصود خود را به نحو قابل فهم در اختیار بشر قرار داده است. لذا قرآن به «لسان عربی مبین» نازل شده است و هر کس که آشنایی به اسلوب زبان داشته باشد، می‌تواند آن را بفهمد (همان، ج ۱، ص ۹)؛ چنان‌که علامه می‌گوید: «تیسیر القرآن للذکر هو إلقاءه على نحو يسهل فهم مقاصده للعامة والخاصة والأفهام البسيطة والمتعمقة كل على مقدار فهمه» (همان، ج ۱۹، ص ۶۹)؛

۲. قرآن خود را به عنوان «نور مبین» معرفی می‌کند و لازمه نور بودن، آن است که بنفسه ظاهر باشد و لذا در فهم آن، به امر دیگری نیاز نباشد. لذا قرآن تبیان برای هر چیزی است و به طریق اولی، خود باید «بین بنفسه» باشد. پس حق مطلب این است که راه فهم قرآن به روی کسی بسته نیست، و خود بیان الهی و ذکر حکیم بهترین راه برای فهم خودش است؛ به این معنا که قرآن کریم در بیانگری مقاصدش به هیچ راه دیگری نیاز ندارد. لذا نمی‌توان تصور کرد کتابی که خدای تعالی آن را هدایت و نور معرفی کرده و «تبیان کل شیء» خوانده، نیازمند هادی و رهنمایی دیگر باشد، و با نور غیرخودش روشن، و با غیرخودش مبین گردد (همان، ج ۳، ص ۸۶)؛

۳. نزول قرآن به این معناست که قرآن از مبدایی متعالی و از جانب خداوند نازل شده است. در این مبدأ متعالی قرآن به صورت حقایق بالاتر از عالم مادی تحقق داشته است و نه به صورت الفاظ عربی و یا عجمی. آیات قرآن نیز بر همین امر دلالت می‌کنند؛ مانند آیه «وانه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف: ۴). براین اساس قرآن در جایگاهی است که به نحو محکم، بسیط و حقایق ثابت غیرمتغیر و غیرلفظی وجود دارد و خداوند سبحان از سر رحمت و برای هدایت، این حقایق را لباس لفظ پوشانده است و بر بشر نازل کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۲؛ ج ۲، ص ۱۷؛ ج ۳، ص ۴۹)؛

۴. لازمه وجود حقایقی بالاتر از عالم مادی این است که قضایای مطرح‌شده در قرآن نازل به نحو قضایای حقیقیه باشند؛ زیرا قرآن پیش از نزول به صورت حقیقی برتر از عالم مادی نزد خداوند وجود داشته است و سپس در قالب الفاظ تنزیل شده است، و از آنجاکه الفاظ قرآن بر این حقایق تنزیل‌یافته دلالت می‌کنند و آنها نیز برتر از عالم مادی‌اند، پس نمی‌توان آن را به زمان و مکان خاصی محصور کرد.

توضیح بیشتر آنکه منطقیون قضایا را به دو قسم خارجی و حقیقی تقسیم می‌کنند، و می‌گویند گاه قضیه‌ای ناظر به خارج بیان می‌شود؛ مانند اینکه گفته شود: «قتل من فی العسکر» که حکم در قضیه ناظر به زمان و مکان خاصی در خارج است و شامل همه افراد در همه زمان‌ها و مکان‌ها نمی‌شود و گاه قضیه‌ای فراتر از زمان و مکانی خاص است؛ به نحوی که هرگاه فردی برای او در هر زمان و مکانی فرض شود، حکم قضیه شامل آن می‌شود؛ مانند اینکه «الانسان حیوان ناطق» (سلیمانی امیری، ۱۳۷۸، ص ۶۶ و ۶۷).

حقیقه بودن قضایای قرآن به این صورت است که ملاک آیه از لحاظ انطباق وسیع باشد؛ به گونه‌ای که هرگاه امری خارجی منطبق با ملاک آیه باشد، آیه شامل آن و منطبق بر آن بشود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۷). این همان مسئله‌ای است که در احادیث آمده است و از آن به «جری» یاد شده است (همان): «ولو أن الآية إذا نزلت فی قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقى من القرآن شیء، ولكن القرآن یجری أوله علی آخره ما دامت السماوات والأرض، ولكل قوم آیه یتلونها، هم منها من خیر أو شر» (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۸).

دقت در مطالب گذشته، سرّ حقیقی بودن قضایای قرآن نازل را آشکار می‌سازد؛ زیرا الفاظ قرآن ناشی از حقیقتی بالاتر از عالم مادی‌اند و محدود به شرایط مادی نیستند، و این همان نکته‌ای است که معصومین نیز به آن اشاره دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۴).

### تنزیل و تأویل، تفسیر و تطبیق

چنان‌که ذکر شد، با توجه به وجود لدی‌الهی حقیقت قرآن، می‌توان در «ام‌الکتاب» دو مرحله تنزیل و تأویل را برای قرآن ذکر کرد. تنزیل مقامی است که قرآن از جایگاه ملکوتی خود فرود می‌آید و بر قلب پیامبر در قالب الفاظ عربی بیان می‌شود، و چنان‌که از کلمه «تنزیل» برمی‌آید، قرآن از مرتبه‌ای اعلی‌تر به مرتبه‌ای پایین‌تر آورده شده است و حقیقت قرآن که وجود بسیط و غیرلفظی داشته است به صورت مفصل در قالب الفاظ بیان می‌شود.

أن للقرآن مرتبة عند الله هی أعلى من سطح الأفهام ثم نزل إلى مرتبة تقبل التفهم والتفهّم رعاية لحال الأفهام العادیة كما یشیر إليه ایضاً قوله: «والکتاب المبین إنا جعلناه قرآنا عربیاً لعلکم تعقلون وإنه فی أم‌الکتاب لدینا لعلی حکیم» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۳۹).

اما مرتبه دوم که می‌توان برای قرآن برشمرد، مقام تأویل است. یکی از نکات برجسته در تفسیر المیزان، تبیین متفاوت برای تأویل است و لذا نباید دیدگاه ایشان را مشابه نظریات دیگر در باب تأویل دانست؛

زیرا هرگونه شباهتی میان دیدگاه ایشان با نظریات دیگر، شباهت لفظی است و معنای مقصود از تأویل، امری منحصر به فرد است که پیش از ایشان بیان نشده است. ایشان تأویل را چنین تعریف می‌کند: «آنچه ما یتبھی إلیه الشیء مع تحجب واستبطان» (طباطبایی، بی تا، ص ۱۶۰) و درباره تأویل قرآن می‌گوید: «تأویل القرآن هو المأخذ الذی یأخذ منه معارفه» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۳). ایشان ویژگی‌های پرشماری را برای تأویل بیان می‌کند؛ از جمله اینکه:

۱. تأویل به معنای رجوع است؛ ۲. تأویل به معنای رجوع شیء به صورت و عنوانش است؛ مانند اینکه ضرب رجوع به عنوان تأدیب می‌کند؛ ۳. تأویل رجوع مثال به ممثل است؛ مانند رجوع خواب حضرت یوسف به تعظیم بردارن برای او؛ ۴. میان تأویل و صاحب تأویل اتحادی برقرار است؛ مانند اتحاد ظاهر و باطن و روح و جسم؛ ۵. تأویل وصف خارجی برای امر خارجی است نه وصف کلام از آن جهت که مفهوم و یا لفظ است (طباطبایی، بی تا، ص ۱۶۲-۱۶۵) و در نتیجه تأویل، حقیقتی است که کل قرآن را دربر می‌گیرد و اختصاص به آیات متشابه ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۷).

از نگاه علامه، تأویل برعکس تنزیل است و چنان‌که بیان شد، فرود آمدن قرآن از حقایق عرشی در قالب الفاظ تنزیل به شمار می‌آید و بازگشت قرآن به حقیقت ملکوتی نازل شده‌اش، تأویل است (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۸). تأکید بر این دو مقام و برجسته دیدن آنها، نقش اساسی در تفسیر قرآن به قرآن دارد.

برای تفسیر می‌توان دو معنای عام و خاص ذکر کرد. معنای عام، معنایی است که شامل دو مقام تفسیر به معنای خاص و تطبیق می‌شود؛ بر خلاف تفسیر به معنای خاص که در مقابل تطبیق قرار دارد. علامه تفسیر را این‌گونه تعریف می‌کند: «وهو بیان معانی الآیات القرآنیة والكشف عن مقاصدها ومداليلها». این تعریف را می‌توان تعریفی عام و شامل تطبیق نیز در نظر گرفت، و البته می‌توان تفسیر را در مقابل تطبیق قرار داد و آن را مختص به مفاهیم الفاظ و کشف مراد جدی قرآن دانست و بیان مصادیق را به تطبیق اختصاص داد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸).

اما جایگاه تفسیر به معنای خاص، ناظر به مقام مفهوم لفظ و معناست؛ بدین گونه که برای فهم مقصود و مفاهیم لفظی قرآن باید به قرآن به منزله امری واحد نگریست که بعضی آیات بعضی دیگر را تفسیر می‌کنند و بعضی شاهد بر دیگری‌اند، و مفهوم (و نه مصداق لفظ) را مشخص می‌کنند (همان).

بنابراین تفسیر به معنای خاص، ناظر به مقام تنزیل است. توضیح آنکه تنزیل قرآن به عالم الفاظ برای بهره‌مندی بشر از هدایت الهی است؛ چنان‌که آیه «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ

تَنزِيلًا» (اسراء: ۱۰۶) دلالت بر آن دارد و بیان می‌کند که منظور از جدا کردن آیات الهی و بیان آنها به نحو مفصل برای این است که پیامبر آن آیات را بر مردم بخواند و چنان‌که پایان آیه دلالت می‌کند با تنزیل قرآن در قالب الفاظ، مفاهیم الهی در دسترس بشر قرار می‌گیرد. از آنجاکه تفسیر در لغت به معنای «کشف قناع» است، تناسب با این دارد که بررسی و کشف مفهوم آیات بر عهده علم تفسیر باشد. لذا وجه غالب تفسیر ناظر به ظاهر و مفهوم قرآن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۲).

اما به ازای تفسیر، امری به نام تطبیق وجود دارد که ناظر به تطبیق مفهوم آیات بر مصداق خودشان است؛ زیرا انطباق آیه‌ای بر حادثه خارجی بر اساس شمول ملاک آیه نسبت به آن است و ملاک آیه برگرفته از حقیقت ثابت و نامتغیری در پیشگاه خداوند است که الفاظ قرآن متکی به آن هستند (همان). لذا وجه غالب علم تأویل، ناظر به باطن قرآن است؛ زیرا حقیقت آیه امری دور از دسترس است (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۸-۱۶۹). تطبیق قرآن از آن جهت متکی بر تأویل است که چنان‌که ذکر شد، مقام تأویل با در نظر گرفتن حقیقت بسیط نزد خداوند و رجوع الفاظ به آن، معنا می‌یابد و چنان‌که ذکر شد، ظرف حقیقت قرآن «ام الكتاب» است و آن گونه که آیات الهی بیان می‌کنند، «ام الكتاب» نیز ظرف دربردارنده حوادث عالم به نحو بسیط و تغییرناپذیر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۶): «يَمْخُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹). بنابراین از آنجاکه حوادث عالم و حقیقت قرآن از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرند، می‌توان آیات قرآن را بر حوادث عالم تطبیق کرد و آنها را مصداق آیات قرآن دانست و چنان‌که ذکر شد در روایات نیز بیان شده است که برای هر قومی آیه‌ای از قرآن است و قرآن تا زمانی که آسمان‌ها و زمین برقرارند در جریان است و اختصاص به مکان و زمان خاصی ندارد (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۸).

خلاصه کلام آنکه الفاظ قرآن دارای مفهومی هستند و این مفهوم حاکی از واقعیت و حقیقتی است که نزد خداوند جای دارد. از سوی دیگر، علامه بیان می‌کند که تأویل از سنخ لفظ و مفهوم نیست، بلکه حقیقت خارجی است که در رجوع مثال به ممثل آشکار می‌شود؛ مانند آنکه برای فرزند غیر بالغ لذت نکاح را به شیرینی حلوا تشبیه می‌کنند (همان، ج ۳، ص ۶۰) و با تأمل بر این نکته که تأویل در مقام لفظ و مفهوم نیست، این نکته آشکار می‌شود که مقام فهم آیات از لحاظ مفهوم با تطبیق آن متفاوت است؛ زیرا در مقام فهم آیات، قرآن به شیوه رسا مفاهیم خود را بیان کرده است و در آنجا سخن از آسان کردن قرآن برای مردم و نور و تبیان بودن آیات الهی است؛ اما در مقام مصداقیابی، سخن از انطباق دادن حقایق خارجی با مفهوم آیه‌ای است که آن مفهوم، حاکی از آن و ناظر به آن است.

علامه در مقدمه تفسیر *المیزان* می‌گوید که اشتباه در تطبیق و مصداقیابی، لغزشگاه بسیاری از مفسران است و آنان از این جهت دچار لغزش شده‌اند:

و كيف كان فهذا الاختلاف لم يولده اختلاف النظر في مفهوم (مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي) الكلمات أو الآيات، فإنما هو كلام عربي مبين لا يتوقف في فهمه عربي ولا غيره ممن هو عارف باللغة وأساليب الكلام العربي... وإنما الاختلاف كل الاختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفرداتها ومركبها، وفي المدلول التصوري والتصديقي (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰).

### تحقق فهم در تفسیر و تطبیق آیات

سخنی که از علامه ذکر شد، دربردارنده این مطلب است که اشتباه مفسران در دو مقام روی می‌دهد: اول مدلول تصویری و تصدیقی آیه و دوم تطبیق آن بر مصداق. بر همین اساس علامه در روش تفسیری خود خط بطلانی بر ملاک قرار دادن فهم عرف در تفسیر آیات می‌کشد و آن را امری ناصحیح و از مصادیق تفسیر به رأی معرفی می‌کند و حدیث «من فسر القرآن برأيه...» را چنین معنا می‌کند:

الإضافة في قوله: برأيه تفيد معنى الاختصاص والانفراد والاستقلال بأن يستقل المفسر في تفسير القرآن بما عنده من الأسباب في فهم الكلام العربي، فيقيس كلامه تعالى بكلام الناس فإن قطعة من الكلام من أي متكلم إذا ورد علينا لم نلبث دون أن نعمل فيه القواعد المعمولة في كشف المراد الكلامي ونحكم بذلك: أنه أراد كذا كما نجرى عليه في الأقارير والشهادات وغيرهما، كل ذلك لكون بياننا مبني على ما نعلمه من اللغة ونعنده من مصاديق الكلمات حقيقة ومجازا. والبيان القرآني غير جار هذا المجري» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۶).

اما برای مشخص شدن کلام علامه با توجه به دو مقام تفسیر و تطبیق، می‌توان مراد علامه را چنین بیان کرد:

۱. خداوند برای هدایت بشر حقایقی را در قالب الفاظ در اختیار بشر قرار داده و به وسیله لفظ با انسان تکلم کرده و حقایق ملکوتی را به عالم الفاظ تنزیل داده است (همان، ج ۴، ص ۳۲). براین اساس ورود به عالم الفاظ نیازمند دو امر است که می‌توان آنها را مبادی تصویری و مبادی تصدیقی تفهیم و تفاهم به وسیله لفظ نامید.

برای تصور مدلول الفاظ قرآن کریم و کشف مراد استعمالی آن، نیاز به دانستن زبان و قواعد عربی است. این امر به منزله شرط تحقق موضوع و مبدأ تصویری تفسیر قرآن کریم است؛ زیرا کسی که زبان و قواعد زبان عربی را نداند، نمی‌تواند معانی الفاظ را در ذهن تصور کند تا بتواند از آنها به معانی مقصود پی ببرد.

اما در عرف عقلا قواعد دیگری نیز وجود دارند که آنها را قواعد لفظی می‌نامند و برای فهم مقصود و مراد جدی متکلم به کار می‌روند؛ از قبیل اصالت ظهور، اصالت عموم و اصالت اطلاق، اصالت حقیقت و اصالت عدم تقدیر؛ به این گونه که با استعمال لفظ در معنای عام مثلاً حکم می‌کنند که متکلم از روی جد، عموم آن را می‌خواهد (سیحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸). می‌توان قواعد معمولی کشف را در عبارت پیش‌گفته علامه نیز ناظر به همین اصول دانست.

سرّ مبادی تصدیقی دانستن این اصول در این است که به وسیله این اصول مخاطب تصدیق می‌کند که مدلول الفاظ، مراد و مقصود جدی متکلم است. پس خلاصه کلام آنکه تفهیم و تفاهم به وسیله لفظ بر دو مبدأ تصویری و تصدیقی بنا گشته است. مبدأ تصویری همانا علم به لغت و قواعد صرف و نحو است و مبدأ تصدیقی اصول لفظی مذکور هستند و واضح است که قوام تکلم و تخاطب میان مردم بر اساس این دو اصل است و اگر یکی از این دو اصل نباشد هیچ تخاطب و فهمی صورت نمی‌گیرد. لذا بنا بر حکمت الهی این دو اصل نیز در قرآن کریم متبع است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۲۲ و ۱۲۱)؛ اما چنان‌که گذشت، این دو امر را نمی‌توان به منزله شرط تفسیر قرآن کریم دانست؛ زیرا هر دو دخیل در تحقق موضوع، یعنی در معرض خطاب قرار گرفتن کلام الهی هستند.

۲. مرحله دومی که پس از تحقق موضوع از آن بحث می‌شود، مرحله کشف و پی بردن به مراد جدی قرآن کریم است که در این مرحله باید نخست به آیات قرآن کریم رجوع کرد و نه به درک عرف. چنان‌که گفتیم افراد در زندگی روزمره، با شنیدن لفظ، به مراد استعمالی الفاظ پی می‌برند و بر طبق اصول لفظی آن را بر مراد جدی متکلم حمل می‌کنند. مثلاً اگر شخصی بگوید «زید آمد»، مخاطب با تصور معنای «زید» و «آمد» می‌فهمد که مراد جدی متکلم آوردن آب است؛ اما در تخاطب الهی، چنین نیست؛ زیرا متکلم با شنیدن آیه «جاء ربک» نمی‌تواند چنین ادعایی بکند که مراد الهی را فهمیده است، و فهم او از مراد استعمالی را نمی‌توان دلیلی بر این دانست که پس مراد جدی کلام الهی نیز همان مراد استعمالی اوست.

برای واضح شدن این مسئله باید بار دیگر به مقدمات روش تفسیر قرآن به قرآن رجوع کرد. چنان‌که گفتیم تنزیل قرآن به این معناست که قرآن در ابتدا و در نزد خداوند حقیقتی متعالی و غیرلفظی داشته است و سپس با نازل شدن، به صورت لفظ در آمده است. لذا فهم عامی که محصور در عالم مادی و محسوسات است، نمی‌تواند ملاک کشف مقصود خداوند باشد، بلکه در اینجا باید به خود قرآن رجوع کرد.



توضیح بیشتر آنکه ذهن عرفی هرچند می‌تواند معنایی ابتدایی را تصور کند و این تصور معنا، آن‌چنان‌که گذشت، داخل در مبدأ تصویری تخاطب و کاشف از مراد استعمالی است، ولی نمی‌تواند بر طبق اصول لفظیه که از آن به عنوان مبدأ تصدیقی نام برده شد، مراد جدی خداوند را به دست آورد؛ زیرا ذهن عرف در معرض این اتهام است که محصور بودن در عالم مادی و محسوسات امکان دارد موجب تصور خصوصیت مادی برای معنا شود؛ درحالی‌که قرآن کریم حقیقتی متعالی از عالم ماده و محسوسات دارد. اما برای رفع این اتهام چه باید کرد؟

علامه می‌گوید مفسران در طول تاریخ دو نحوه برخورد با این اشکال داشته‌اند: برخی با گرفتار شدن در دام مادیات، حقایق قرآن را به سطح عالم مادی فرو کاسته‌اند که نمونه آن در بحث تجسیم خداوند مشاهده می‌شود؛ اما گروهی دیگر تنها به خواندن قرآن بسنده کردند و عقل را به تعطیلی کشاندند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰؛ ج ۱۴، ص ۱۳۳).

اما روش علامه در تفسیر قرآن به قرآن، تعالی بخشیدن به فهم عرف است، و این تعالی با زانو زدن عقل و فهم عرف در محضر قرآن کریم است. چنان‌که گذشت که قرآن قبل از نزول به عالم الفاظ، حقیقتی واحد و غیرمفصل بوده است؛ لذا در فهم قرآن باید یک‌پارچه بودن قرآن به نحو برجسته دیده شود و فهم عرف از آیه، باید به مجموع قرآن عرضه شود (همان، ج ۳، ص ۷۷) و پس از آن با اعمال اصول لفظیه آن را کاشف از مراد و مقصود دانست.

نتیجه این روش، چنان‌که علامه بیان می‌کند، این است که عقل و فهم در پرتو وحی الهی رشد می‌یابد و در فهم معنا، ویژگی‌های مادی را در نظر نمی‌گیرد و رهنمون به این امر می‌شود که الفاظ قرآن که در امور روزمره در عالم ماده به کار می‌روند دارای حقیقتی غیرمادی و ملکوتی‌اند که برتر از این عالم است. این همان قاعده‌ای است که علامه در آغاز تفسیر *المیزان* بیان می‌کند که الفاظ برای حقیقت معنا وضع شده است و ویژگی‌های مصادیق متعدده نقشی در معنا ندارد (همان، ج ۲، ص ۳۲۱).

حال برای پی بردن به مراد جدی خداوند (آنچه مقصود خداوند است و نه صرف معنای لفظ)، ملاک باید کلام الهی باشد و نه عرف عامه؛ زیرا قرآن کریم نور مبین است و مقتضی نور بودن آن است که در فهم خود متوقف بر امر دیگری نباشد. لذا در این امر باید به قرآن کریم به‌عنوان یک مجموع واحد نگاه کرد که بعضی از آیات بعضی دیگر را تفسیر می‌کنند و یکی از مواضع تفسیر قرآن به قرآن ناظر به این مرحله است (همان، ج ۳، ص ۷۷ و ۷۸). براین اساس بیان می‌شود که ملاک ظاهر بودن لفظ در یک معنا، حقیقتی یا مجاز بودن معنا، و سرانجام عام و یا خاص بودن معنا، کلام الهی است و نه فهم

عرفی. لذا گاه بر خلاف فهم عرفی حکم به حقیقی بودن معنایی برای لفظ و یا عام و یا خاص بودن معنایی می‌شود که در بخش بعد، نمونه‌هایی از آن ذکر می‌شود. این مرحله را می‌توان تفسیر بالمعنی الاخص و در مقابل تطبیق نامید.

۳. چنان‌که گفتیم با ملاک قرار دادن کلام الهی، مراد و مقصود کلام الهی آشکار می‌شود. البته این آشکار شدن ناظر به مفهوم است و نه مصداق، و هنگام تطبیق مصداق، علم تأویل مطرح می‌شود. بر همین اساس، گفته می‌شود که فهم عرف بدون مدد گرفتن از وحی و کلام اهل بیت نمی‌تواند مصداقی برای آیه تعیین کند و برخلاف مقام تفسیر به معنای خاص که نیازی به کلام اهل بیت نیست، در این مقام روایات معصومین نقش عمده‌ای دارند؛ به گونه‌ای که تعیین مصداق بدون در نظر گرفتن محک‌مات و کلام معصوم، موجب پیدایش انحراف می‌شود؛ زیرا کسی که عالم به تأویل نیست با ملاک قرار دادن فهم عادی خود می‌خواهد امری خارجی را بر مفهوم آیه منطبق کند؛ درحالی‌که بیان لفظی آیه، رجوع به حقیقت الهی می‌کند که خارج از دسترس فهم عادی است. علامه، فهم عرفی و مادی بشر برای فهم حقایق قرآن را به فهم طفل نابالغی تشبیه می‌کند که لذت نکاح را در حد شیرینی حلوا می‌فهمد؛ درحالی‌که لذت نکاح، امری خارج از دسترس فهم وی بوده است. مشابه این امر نیز در تأویل آیات قرآن وجود دارد و علم به اینکه قرآن برگرفته از حقیقت لدی‌الله است که در قالب الفاظ نزول کرده و به سبب وجود محدودیت‌های ظرفیت بشر در قالب مثال بیان شده است، مانع از این می‌شود که شخص با فهم عرفی خود مصداقی قطعی برای آیه قرار دهد (همان، ج ۳، ص ۶۲ و ۶۳).

اما علامه در *المیزان* دو روش برای تطبیق ذکر می‌کند:

۱. با ارجاع آیات متشابه به محکم و ام‌الکتاب، و با ملاک قرار دادن آیات قرآن به منزله یک کلام واحد و تعالی فهم به وسیله آن، می‌توان مصداق برخی از آیات را مشخص کرد و با تمسک به آیات محکم مصداق آیات متشابه را تبیین نمود (همان، ج ۳، ص ۲۱)؛ اما آیه محکم در محکم بودنش آشکار است و هرکس می‌تواند آن را بشناسد (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۱)؛

۲. از طریق کلام معصوم و اهل بیت پیامبر ﷺ که این روش عمده و اساس در تطبیق است؛ زیرا بر طبق آنچه بیان شد، حقایق قرآن جایگاه «لدی‌الله» دارند و تنها پاکان و مطهران به آن دسترس دارند و علم کتاب در اختیار آنان است که مصداق کامل آن، اهل بیت عصمت هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۵). این حقایق به منزله روح برای جسم قرآن است و حوادث عالم

مادی، هر کدام منطبق بر یکی از آن حقایق است؛ چنان‌که آمده است: «... و لكل قوم آية يتلونها، هم منها من خیر أو شر» «... یجری (القرآن) کما تجری الشمس والقمر» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۸ و ۱۷۹). پاکان با دسترسی بر حقایق عرشی، می‌توانند مصادیق آن را در طول زمان و حوادث مشخص کنند؛ اما فهم عرفی به سبب محرومیت از آن حقایق، به آن حریم راهی ندارد. لذا گاه مشاهده می‌شود که در کلام معصوم آیه به نحوی تطبیق می‌شود که دور از دسترس قواعد عرفی و رایج است.

بر طبق همین روش، علامه در بسیاری از آیات قرآن با کمک گرفتن از کلام ائمه معصومین علیهم‌السلام، به شرح و توضیح آیات قرآن کریم می‌پردازد و آنها را بر حقیقتی تطبیق می‌دهد؛ هر چند که فهم عرف از ادراک این مطلب عاجز باشد. در ادامه نمونه‌هایی از این تطبیق‌ها را ذکر می‌کنیم.

### نمونه‌هایی از تفسیر و تطبیق در المیزان

در این بخش نمونه‌هایی از تفسیر و تطبیق ذکر می‌شود که مخالف با فهم عرف عادی است تا روش علامه طباطبایی به‌خوبی آشکار شود:

#### الف: تفسیر

۱. علامه در ذیل آیه «الا له الخلق والامر» (اعراف: ۵۴) و آیات دیگر که لفظ امر در آن آمده است، با ذکر معنایی مختلف برای امر، می‌گوید مراد از «امر» طبق آیه «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (یس: ۸۲) مقام ایجاد به لفظ «کن» می‌باشد؛ هر چند که فهم عرفی و عادی بدون استمداد از قرآن کریم، از فهم آن قاصر است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۵۱)؛

۲. علامه درباره استناد قول به خداوند در آیاتی مانند «اذا قضی امرنا فانما نقول له کن یکون» (مریم: ۲۵) با ذکر آیاتی که در آن کلمه «قول» به کار رفته است چنین نتیجه می‌گیرد که حقیقت معنای قول هنگامی که به خداوند استناد داده می‌شود، به معنای ایجاد امری در خارج است که دلالت بر معنای مقصود می‌کند. این آیات مفسر واژه «قول» هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۲۷) و چنان‌که مشاهده می‌شود، معنای متبادر از قول در خطابات روزمره، استفاده از الفاظ اعتباری است؛ درحالی‌که این معنا، قابل استناد به خداوند نیست (همان، ص ۳۱۸)؛

۳. علامه بیان می‌کند که استناد مجعی به خداوند در آیه «وجاء ربک» (فجر: ۲۲) و رؤیت در آیه «إلی ربّها ناظرة» (قیامت: ۲۳) مجاز نیست، بلکه استناد آن به خداوند حقیقی است؛ هر چند که فهم

عرفی مردم در این آیه یا از آن مجیء و رؤیت جسمانی را می‌فهمد که علامه آن را خطای ناظر به مقام مصداق و تطبیق می‌داند و یا آنکه آن را مجاز می‌داند و بیان می‌کند مراد «جاء امر ربک» و «الی نعیم ربها ناظره» است، که علامه این را نیز خطا می‌داند و علت آن را ملاک قرار دادن فهم عام و عرفی در تفسیر آیه می‌داند. بیان علامه چنین است:

فالمجیء والإتیان الذی هو عندنا قطع الجسم مسافة بینة و بین جسم آخر بالحركة واقترابه منه إذا جرد عن خصوصية المادة كان هو حصول القرب، وارتفاع المانع والحاجز بین شئیین من جهة من الجهات، و حیثذ صح إسنادہ إلیه تعالی حقیقة من غیر مجاز: فاتیانه تعالی إلیهم ارتفاع الموانع بینهم و بین قضائه فیهم» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۰۳؛ ج ۲۰، ص ۱۲۲):

۴. علامه در ذیل آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران: ۱۸۵) بیان می‌کند که مراد از موت در این آیه، مردن طبیعی و موت غیر از قتل است، و هرچند که لفظ ظهور در عموم دارد، ولی طبق آیه «أَفَلَا يَمَاتُ أَوْ قُتِلَ...» (آل عمران: ۱۴۴) فهمیده می‌شود که در کلام الهی مردن غیر از قتل است. در این باره نیز حدیثی از ائمه اطهار نقل شده است که تأییدکننده این روش است (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۶).

## ب. تطبیق

۱. علامه با رجوع به محکّمات بیان می‌کند که مراد از «الیوم» در آیه «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ» (مائده: ۳) نمی‌تواند منطبق بر روز فتح مکه و یا روز عرفه باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۷۰)؛
۲. علامه در باب تطبیق رؤیت و مجیء به نحو رؤیت و مجیء جسمانی به خداوند، آن را ناصحیح می‌داند؛ زیرا این مطلب با محکّمات نفی جسمانی از خداوند مخالف است (همان، ج ۳، ص ۶۷)؛
۳. علامه در ذیل آیه «أُولَئِكَ یُرَوُّوا أَنَّا نَأْتِی الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا» (رعد: ۴۱) روایتی را می‌آورد که آن را به مرگ علما و فقها تطبیق می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۱۹)؛
۴. علامه بر طبق کلام ائمه معصومین علیهم‌السلام بیان می‌کند که مراد از «النبا العظیم» امیرالمؤمنین علیه‌السلام است، و آن را مستخرج از بطن قرآن دانسته است (همان، ج ۲۰، ص ۱۶۴)؛ چنان‌که در روایت دیگر در ذیل آیه «وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا» (زلزال: ۳) مراد از «الانسان» حضرت علی علیه‌السلام دانسته شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۳۴۴)؛
۵. علامه بر طبق کلام اهل بیت عصمت (طباطبایی، ۱۴۱۹، ص ۱۶۲)، بیان می‌کند که مراد از نعمت هر جا که مطلق آورده شود، ولایت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۶۲) و چنان‌که مشاهده می‌شود، فهم عرفی از درک این امر قاصر است.

## نتیجه‌گیری

قرآن کتاب الهی است که واجد دو ویژگی ممتاز است: از سویی چنان برای بشر آسان گشته است که هر کس می‌تواند با رجوع به آن، از هدایت الهی بهره‌مند گردد و از سوی دیگر چنان عمیق است که دسترسی به حقایق آن تنها از عهدهٔ پاکان و راسخان برمی‌آید؛ چنان‌که بیان شده است: «لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن» (همان، ج ۳، ص ۷۳).

در روش تفسیر قرآن به قرآن نیز که برگرفته از کتاب و سنت اهل بیت است، این دو ویژگی کاملاً مورد توجه قرار گرفته‌اند. در روش تفسیری علامه، این‌گونه نیست که بهرهٔ شخص از قرآن تنها خواندن آن باشد و قرآن به عنوان کتاب غیرقابل فهم معرفی شود، و یا آنکه قرآن کتابی باشد که بر اساس قضاوت‌های شخصی و فهم عرفی، محصور در چارچوب مادیات تفسیر شود؛ بلکه روش تفسیری ایشان نردبانی برای رسیدن به حقایق والای الهی است.

امتیاز ویژهٔ علامه در تفسیر، اصل قرار دادن حقیقت تکوینی قرآن است که دو مرحلهٔ تنزیل و تأویل را دربر دارد و متناظر با آن، معرفت به آیات در دو مقام تفسیر و تطبیق شکل می‌گیرد و مراحل فهم از قرآن، مطابق با مراحل وجودی‌اش تبیین می‌شود و هرکدام از سه ملاک فهم عرفی، روایات ائمهٔ معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> و آیات دیگر، نقشی معین در فهم قرآن پیدا می‌کنند که توجه به این امر، مسیری جدید، هماهنگ و منسجم در تفسیر این کتاب الهی برای مفسران می‌گشاید.

## منابع

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *هدایت در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۹۱، *شرح المطالع*، قم، ذوی القربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۷۵، *الموجز فی اصول الفقه*، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- سلیمانی امیری، عسگری، ۱۳۷۸، *سرشت کلیت و ضرورت*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول*، بیروت، دار الاسلامیه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، مکتبه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *حاشیه الکفایه*، قم، اعلمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۹ق، *الشمس الساطعه*، بیروت، دار المحججه البيضاء.

## بررسی میدان معنایی اطاعت در نظام توحیدی قرآن

غلام‌محمد شریعتی / دکترای تفسیر و علوم قرآن

معصومه کاظمی / کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن

دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۱۵

ghshariatii@gmail.com

### چکیده

در معناشناسی نوین، کنش‌های زبانی و هویت ارزشی عناصر آن مبتنی بر روابط معنایی است که در ساخت میدان‌های معنایی ظهور می‌یابد. عنصر اطاعت و مشتقات آن از مهم‌ترین واژگان کانونی در قرآن کریم است و معناشناسی این واژه و ساختارهای زبانی آن سهم بزرگی در کشف جهان‌بینی قرآن کریم و نظام معنایی آن دارد. پژوهش پیش رو، نخست معنای اطاعت و تطور معنایی آن را در دو دوره پیش از نزول و عصر نزول قرآن با رویکرد در زمانی بررسی می‌کند و سپس با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد هم‌زمانی و تحلیل حوزه‌ای معنا، به واکاوی روابط این ماده زبانی وحی در سه سطح هم‌نشینی، جانشینی و تقابلی معنایی با دیگر واژه‌های مرتبط قرآنی، در دو حوزه کلان نظام تشریحی و تکوینی قرآن کریم می‌پردازد. در جهان‌بینی قرآن کریم، اطاعت در نظام تشریحی در فضای ایمان و انقیاد نظری از خداوند تصویر شده است و هم‌سویی آن با اطاعت‌پذیری همه موجودات در نظام تکوین، در گرو انقیاد ماندگار و پروای پایدار از خداوند است. به طور کلی می‌توان گفت میدان معنایی ماده اطاعت در سطوح پیش گفته، تداعی‌بخش نظام دقیقی است که بر محور توحید در جهان هستی در دو بُعد تکوینی و تشریحی جریان دارد و سعادت انسان در زندگی فردی و نظام اجتماعی در پرتو بهره‌مندی از عنصر اطاعت پایدار می‌ماند؛ چنان‌که سرکشی از فرمان خدا موجب سقوط انسان در عذاب خوارکننده خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** اطاعت، میدان معنایی، واژگان هم‌نشین، واژگان جانشین، واژگان مقابل، عصیان.

## مقدمه

در معناشناسی زبانی، ساخت واژگانی یک زبان به صورت شبکه‌ای از روابط معنایی است که میان یک لفظ و سایر الفاظ همان زبان برقرار است؛ درست مثل بافته‌ای که هر تار و پودش را یک رابطه معنایی تشکیل بدهد و بر روی هر گره‌اش، یک واژه قرار گرفته باشد (لاینز، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰ و ۱۵۲). همین جنبه ساخت‌گرایی است که معناشناسی جدید را از شکل قدیمی‌اش که مبتنی بر نگرش ذره‌گرایی بود متمایز می‌کند.

نظریه استعاری میدان معنایی یا نظریه حوزه‌ای پارادایم نظری و طرحی پژوهشی است که در محدوده سال‌های ۱۹۳۰-۱۹۶۰ به طور عمده در آثار دانشمندان فرانسوی و آلمانی به‌ویژه تریر و ویزگربر در بستر معناشناسی زبانی رشد یافت (گیرتس، ۲۰۱۰، ص ۵۳). نظریه میدان‌های معنایی به مطالعه واحدهای زبانی در برش خاصی از زمان به منزله یک نظام ارتباطی می‌پردازد و بخش‌های به‌هم مرتبط واژگان را بررسی می‌کند که در الگوی معناداری مرتب شده‌اند و در آن حوزه خاصی از تجربه توزیع، طبقه‌بندی و سامان می‌یابد (آلمان، ۱۹۷۹، ص ۲۴۵).

ژرف ساخت نظریه میدان معنایی بر این ایده استوار است که زبان یک تراز مفهومی را می‌سازد که میان اندیشه و جهان خارج واسطه می‌شود و اگر ما واقعیت را به عنوان فضایی از موجودات و حوادث در نظر بگیریم، زبان با ترسیم خطوطی آن را به قطعه‌ها و بخش‌های مفهومی برش می‌زند (گیرتس، ۲۰۱۰، ص ۵۲).

بنابراین حوزه واژگانی یا حوزه معنایی، دسته‌ای معناشناختی از موارد مرتبط واژگانی است که به لحاظ معنایی به هم مرتبط‌اند و با هم ساخت مفهومی را بر روی قلمرو ویژه‌ای از واقعیت فراهم می‌سازند (همان). تحلیل و پردازش میدان‌های معنایی در قالب مؤلفه‌های رابطه‌ای بر محور تشابه و تقابل معنایی قابل انجام است که به صورت کلی عبارت‌اند از روابط هم‌نشینی، روابط جانشینی و تقابل معنایی. رابطه هم‌نشینی به ترکیب ساختواژی یک واحد با واحدهای دیگر هم‌سطح در یک ساختار اطلاق می‌شود. این رابطه مبتنی بر ماهیت خطی و زنجیره‌ای زبان است که در قالب گفت‌وگو و متن ظاهر می‌شود (کروز، ۱۹۷۸، ص ۸۶). مراد از رابطه جانشینی ارتباط یک واژه با واژه دیگر در نظام زبان یا در فضای یک متن بر اساس تشابه می‌باشد که عینی‌ترین مصداق آن، مترادف نسبی است، و تقابل معنایی در اصطلاح به واژه‌هایی اطلاق می‌شود که از مفاهیم متقابل یا متضاد برخوردار باشند (سعید، ۲۰۰۴، ص ۶۶). ساخت یک حوزه



معنایی در پرتو روابط یادشده در زبان بر محور واژه‌ای کانونی شکل می‌گیرد که نماینده ایده و پیام اساسی یک حوزه معنایی است.

در نظام معنایی قرآن، واژه «اطاعت» و ساخت‌های گوناگون آن از واژه‌هایی است که در تبیین جهان‌بینی قرآن نقش مهمی دارد و کشف میدان معنایی این واژه افق‌های بسیار روشنی را در حوزه معنایی کلان زبان وحی به روی ما می‌گشاید: از سویی سازوکار هدایتی قرآن را با روش نظام‌مند تبیین می‌کند که هدف از نزول آن است و از سوی دیگر نظام‌مندی معارف قرآن بر محور توحید را در دو حوزه تشریح و تکوین الهی به زیبایی تمام به تصویر می‌کشد.

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که میدان معنایی اطاعت در نظام توحیدی قرآن چه تصویری دارد؟ و نقش آن در بازتاب دو نظام تشریحی و تکوینی چگونه است؟ مقاله حاضر در پاسخ به این دو پرسش اساسی تنظیم شده است؛ نخست به منظور ارائه تصویر روشن از جایگاه اطاعت در نظام قرآنی، مفهوم این واژه در دو برش تاریخی قبل از نزول و عصر نزول با رویکرد تطبیقی بررسی می‌گردد و سپس جایگاه اطاعت در نظام تشریح و تکوین با رویکرد تحلیل همزمانی و حوزه‌ای معنا، به ترتیب کانون مطالعه و واکاوی قرار می‌گیرد و در نتیجه اثبات می‌شود که در چارچوب نظامات تکوینی و تشریحی الهی اطاعت‌پذیری به مثابه عنصر بنیادی، جهان‌بینی توحیدی قرآن را به تصویر می‌کشد؛ زیرا در نظام معنایی قرآن اطاعت‌پذیری زمانی مطلوب و موجب تکامل به سوی فلاح و رستگاری است که بر محور توحید استوار باشد.

به لحاظ پیشینه اثر، پژوهش مستقلی که با رویکرد معناشناختی و تحلیل میدان معنایی واژه اطاعت و ساخت‌های گوناگون آن را به منظور کشف جهان‌بینی قرآن بررسی کرده باشد، یافت نشد. برخی مطالعات موجود که به گونه‌ای با پژوهش حاضر ارتباط دارند، ماده اطاعت را به عنوان یکی از آثار و پیامدهای خشیت مورد توجه قرار داده‌اند (آرام، ۱۳۹۰). برخی نیز بدون توجه به واژه اطاعت تنها به مطالعه واژه‌های هم‌معنا یا متقابل آن نظیر عبودیت، خشوع، سجود، استکبار و شرک پرداخته‌اند. برخی دیگر نیز ضمن معناشناسی واژه عصیان به ماده اطاعت به مثابه یک عنصر متقابل اشاره کرده‌اند (باقری اژی، ۱۳۹۰)؛ اما هیچ‌یک از نوشته‌های یادشده به تحلیل میدان معنایی اطاعت به منظور کشف نظام توحیدی قرآن در دو بعد تشریح و تکوین نپرداخته‌اند و این هدفی است که تحقیق پیش رو عهده‌دار انجام آن است.

## مفهوم‌شناسی اطاعت

ماده اطاعت از ریشه طوع به معنای رام و مطیع بودن است. از این رو گفته می‌شود: «فرس طَوْعِ الْعِینِ و ناقة طَوْعَةُ الْقِيَادِ»؛ یعنی اسب یا شتری که رام و مطیع است و سوار خود را به سختی نمی‌اندازد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ماده طوع). لذا اطاعت به معنای انقیاد و فرمانبرداری است (فراهیدی، ۱۴۱۰؛ ابن فارس، ۱۴۲۹، ماده طوع) و به نظر برخی به معنای فرمانبرداری اختیاری در برابر امر و دستور به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ماده طوع).

## اطاعت در عصر جاهلی

مراجعه به اشعار شعرای جاهلی نشان می‌دهد که واژه اطاعت پیش از اسلام به معنای انقیاد و فرمانبرداری و در برابر واژه عصیان کاربرد داشته است. برای نمونه به این مثال توجه کنید:

«فمن أطاعك، فأنفعه بطاعته»؛ «كما أطاعك، وادلاءً علی الرشدِ و من عصاك، فعاقبته مُعاقبَةً»؛ «نَهَى الظُّلُومَ، وَلَا تَعْتَدُ عَلٰی ضَمَدٍ» (نابغه ذبیانی، ۱۹۹۶، ص ۱۵۰)؛ هر کس از تو اطاعت کرد او را همان‌گونه که اطاعت کرده جزا و پاداش بده و او را به سوی رشد راهنمایی نما. و هر کس از تو نافرمانی و سرپیچی کرد او را به مانند کسی که بسیار ظلم کرده است مجازات کن و خشم و غضب خود را فرو نشان.

در اشعار زهیر بن ابی سلمی آمده است:

«وَمَنْ يَعِصِ أَطْرَافَ الزَّجَاجِ فَإِنَّهُ يَطِيعُ الْعَوَالِي، رَكِبْتُ كُلَّ لَهْدَمٍ» (ابی سلمی، ۱۴۰۸، معلقات سبع، معلقه سوم، بند ۵۵، ص ۲۲)؛ هر کس از اطراف ته نیزه سر پیچید به قسمت بالای آن که تیغه دراز دارد گردن می‌نهد (عرب‌ها در جنگ‌ها هنگام رویارویی، نخست ته نیزه‌ها را برابر هم قرار می‌دادند و منتظر گفت‌وگوی صلح بودند و اگر صلح برقرار نمی‌شد آن وقت نیزه‌ها را به طرف نوک تیز بر می‌گرداندند).

نتیجه اینکه در دوره قبل از نزول قرآن کریم، ماده اطاعت در مفهوم انقیاد و فرمانبرداری درباره انسان و غیرانسان به کار می‌رفته است.

## اطاعت در قرآن

هرچند معنا و ارزش واقعی «اطاعت» در کاربردهای قرآنی با بررسی هم‌زمانی و از طریق رابطه آن با دیگر مفاهیم مرتبط قابل دستیابی است که در مباحث بعدی بررسی می‌شود، نگاه تطبیقی به دو برش تاریخی دوره جاهلی و عصر نزول قرآن نشان می‌دهد که واژه اطاعت در نظام قرآنی، هم به لحاظ مفهوم قاموسی و هم به اعتبار معنای نسبی، کاربرد ویژه پیدا کرده است:

به اعتبار معنای اساسی اطاعت در دوره پیش از قرآنی به معنای انقیاد و فرمانبرداری است چه اینکه فرمانبری از خدا باشد و چه از غیرخدا، و در فرهنگ قرآن اطاعت‌پذیری و انقیاد زمانی مجاز و مطلوب است که در برابر دستور مستقیم و غیرمستقیم مطاع و فرمانده حقیقی یعنی خداوند باشد و اطاعت‌پذیری از غیر او که به اذن او نباشد مورد مذمت قرار گرفته است (انعام: ۱۱۶؛ فرقان: ۵۲؛ شعری: ۱۵۱؛ عنکبوت: ۸؛ لقمان: ۱۵؛ احزاب: ۱، ۴۸؛ قلم: ۸، ۱۰-۱۳؛ انسان: ۲۴)؛ زیرا در جهان‌بینی قرآن تنها خدای سبحان شایسته فرمان دادن است و دستوردهنده حقیقی به شمار می‌آید و اگر به اطاعت از رسول و اولوالامر فرمان می‌دهد از این باب است که اطاعت آنها به دستور خدا و در طول اطاعت اوست: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴)؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر به این منظور که به امر خدا فرمانش برند.

به لحاظ معنای نسبی: واژه «اطاعت» در فضای قرآن و ساحت معنای نسبی تداعی‌بخش مفهوم انقیاد و فرمانبری صرف نیست، بلکه تصویر مهم و متعالی را به نمایش می‌گذارد که نماینده نظام تشریح و تکوین الهی و نشان‌دهنده جهان‌بینی توحیدی قرآن کریم است. در دوره جاهلیت «الله» خداوندگار یگانه و مطلق به شمار نمی‌رفت، بلکه در کنار خدایان دیگر به عنوان فرمانروایان جهان هستی مطرح بود و تقابلی در قلمرو خدایان وجود نداشت؛ اما در جهان‌بینی توحیدی قرآن میدان معناشناختی جدید برای الله به عنوان پروردگار و فرمانروای مطلق به وجود آمد و تصویری از بتان و خدایان دیگر با تصور باطل پیوند خورد و اطاعت‌پذیری به مثابه کلیدی‌ترین واژه در شکل‌گیری نظام توحیدی با تصور الله مرکزی سامان یافت. قرآن به صراحت اعلام کرد: «أَفَعَيِّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ وَكَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (آل عمران: ۸۳). قرآن کریم اطاعت‌پذیری و تدین به دین غیر خدا را ممنوع اعلام کرد و با صراحت تأکید ورزید همه کسانی که در آسمان و زمین‌اند و تمام موجوداتی که در آنها وجود دارند مسلمان‌اند؛ یعنی در برابر فرمان او تسلیم‌اند؛ زیرا روح اسلام همان تسلیم در برابر حق است؛ منتها گروهی از روی اختیار (طوعاً) در برابر «قوانین تشریحی» او تسلیم‌اند و گروهی بی‌اختیار (کرهاً) در برابر قوانین تکوینی او رام‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۳۴). همچنین مراد از تسلیم در آیه شریفه، انقیاد تکوینی در برابر امر خداست که ممکن است از روی طوع و رضایت نفس باشد یا از کره و عدم رضایت، و آیه اشاره دارد به اینکه کافران همان‌طور که در مقام تکوین تسلیم‌آیند، در مقام تشریح هم مطیع او باشند و جز قانون او را نپذیرند (طباطبایی،

۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۳۶؛ زیرا سرنوشت ابدی انسان‌ها با اطاعت‌پذیری تشریحی از خدا و رسول او تعیین می‌شود: «مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ \* وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ» (نساء: ۱۴ و ۱۳). در این دو آیه سنجۀ ورود به بهشت رضوان یا آتش سوزان، اطاعت از خدا و رسول او معرفی شده است. تفصیل مطالب در مباحث بعدی خواهد آمد.

در کلام ائمه علیهم‌السلام نیز که معلمان واقعی و آگاهان به همه قرآن‌اند، در پرتو جهان‌بینی قرآن کریم، اطاعت از غیر خدا که در راستای اطاعت خدا نباشد مردود اعلام شده است؛ چنان‌که علی علیه‌السلام می‌فرماید: «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۰۰).

### تحلیل هم‌زمانی اطاعت در قرآن

تحلیل هم‌زمانی محور اساسی در معناشناسی جدید است که با رویکرد ساخت‌گرایی بر مطالعه ایستا و هم‌زمان واژه‌ها در هر برشی از زمان به منزله یک کل سازمان‌دار و نظام خودسامان تأکید می‌ورزد و در پرتو آن ارزش معنایی، جایگاه و موقعیت دقیق واژه‌ها در شبکه‌های معنایی زبان قرآن تفسیر می‌شود (مدیگان، ۲۰۰۶، ص ۷۹-۸۳ و ۱۱۲). تحلیل هم‌زمانی یک متن بر پایه سه مؤلفه هم‌نشینی، جانشینی و تقابل معنایی که پیش‌تر اشاره شد تصویر می‌شود. با توجه به کاربرد گسترده ماده اطاعت در قرآن، جایگاه اطاعت‌پذیری در این مقاله در دو حوزه تشریح و تکوین سامان می‌یابد و بدین‌وسیله روشن خواهد شد که نه تنها در نظام تشریح، که در منظومه تکوین نیز اطاعت بر مدار توحید استوار است. با توجه به فضای محدود این مقاله و کثرت واژه‌های مرتبط با اطاعت، تنها به مهم‌ترین واژه‌ها در این باب پرداخته خواهد شد.

### جایگاه اطاعت در نظام تشریح

منظور از اطاعت تشریحی، فرمانبری ارادی از حکم و قانونی است که از ناحیه موجود برخوردار از حق تشریح و آمریت اعتبار شده باشد. بدیهی است که این اطاعت در حوزه رفتار ارادی موجوداتی انتخاب‌گر مانند انسان معنا می‌یابد (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۹، ص ۲۳). خداوند نظام تشریح را پدید آورد تا با نشان دادن طریق هدایت و ضلالت، انسان بتواند با انتخاب آزادانه، خود را با نظام تکوین سازگار و هماهنگ سازد و جایگاه انسان بالاترین نقطه تکوین باشد. در حقیقت شریعت حلقه واسطی یک موجود صاحب اراده با عالم تکوین است و اساس آن بر ربوبیت و اطاعت از خالق بنا شده است. اگر کسی با همه وجود

خود مطیع خدا باشد، در حقیقت خود را با کل هستی هماهنگ کرده است. اساساً فلسفه شریعت، رسیدن به این هماهنگی است (بانکی پورفرد، ۱۳۹۱، ص ۴۹).

### میدان معنایی اطاعت بر محور هم‌نشینی

به حکم عقل و تصریح قرآن کریم اطاعت تشریحی خداوند، پیامبر ﷺ و پیشوایان معصوم ﷺ بر همه مردم واجب است. در میان آیاتی که مفهوم اطاعت‌پذیری در آن بیش از دیگر آیات منعکس شده است، آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء است که به همین نام آیه «اطاعت» مشهور است. در این آیه شریفه، ماده اطاعت در نقش ماده‌ای کانونی با واژگانی هم‌نشین شده است که بر مدار آن و با قرینیت آن از قلمرو کلان نظام واژگان گرد آمده و یک حوزه معنایی را شکل داده‌اند. کلیدواژگانی که در این آیه شریفه در سطح هم‌نشینی بر محور اطاعت همایندی یافته‌اند، عبارت‌اند از: «آمنوا»، «الله»، «رسول»، «اولوالامر» و «تنازعتم». هرکدام از این واژه‌ها همچنان که به سهم خود بخشی از حوزه معنایی اطاعت را تحدید و تبیین می‌کند، خود نیز در پرتو واژه‌های هم‌جوار و مجموع حوزه معنایی معنا می‌یابد.

### هم‌نشینی اطاعت با الله و رسول

ماده «اطاعت» در ۷۱ مورد در قرآن کریم در هم‌نشینی با «الله» و ۲۸ مورد در هم‌نشینی با «رسول» قرار گرفته است. در آیه پیش‌گفته خداوند در مقام بیان اطاعت‌پذیری، مؤمنان را به اطاعت از خدا، رسول و اولوالامر فرمان می‌دهد. با توجه به مسئله مورد پژوهش، ماده «اطاعت» در آیه مزبور، واژه کانونی است و سه واژه الله، رسول و اولوالامر از واژگان کلیدی‌اند. تکرار واژه «اطیعوا» نیز بیانگر این است که اطاعت از رسول و اولوالامر با اطاعت از خدای سبحان متفاوت است. البته در وجه این تفاوت اختلاف نظر وجود دارد، اما از هم‌نشینی ماده اطاعت با خدا و رسول در آیات دیگر می‌توان به دست آورد که اطاعت از رسول و اولوالامر باید در طول اطاعت از خدا و به اذن او باشد: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطِيعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴)؛ یعنی اطاعت از رسول از این‌رو مجاز است که به اذن خدا و به دستور اوست: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۸).

بنابراین بر اساس نگرش توحیدی در ربوبیت تشریحی، اطاعت تنها از حکم و فرمان خداوند جایز است و از غیر خداوند تنها به اذن مجاز خواهد بود.

مراد از «اطاعت خدا» پیروی و گردن نهادن به دستورها و قوانینی است که تشریح کرده است و خدای سبحان از این دستور که مردم او را اطاعت کنند منظوری جز این ندارد که ما او را در

آنچه از طریق پیامبرش وحی کرده اطاعت کنیم و معارف و شرایعش را به کار بندیم (همان)؛ و از جمله دستورهای خداوند، فرمان به اطاعت از رسول اوست. بنابراین مراد از اطاعت از رسول، انقیاد و پیروی از دستورهایی است که او به حسب ولایتی که از جانب خدا بر امت دارد، صادر می‌کند (همان، ص ۳۰۵)، و ما دستورهای رسول را از خلال سنت آن حضرت دریافت می‌کنیم (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ص ۱۱۲) که طبق صریح قرآن «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴)، جز وحی الهی نیست.

بنابراین واژه «رسول» بیانگر واسطه بودن پیامبر میان خدا و خلق اوست؛ زیرا انتقال نظام تشریح الهی به مردم از مجرای اطاعت از رسول خدا امکان‌پذیر است: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ...» (آل عمران: ۱۶۴). آنچه پیامبر طبق قرآن دستور داده، همگی در راستای رسالت آن حضرت و از سوی خداوند است و اطاعت مردم در آن مانند اطاعت اوامر و نواهی خداست: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...» (نساء: ۸۰)؛ چراکه فرمان خدا و رسول هویتی واحد دارند و اطاعت از خداوند در گرو اطاعت از رسول اوست. نتیجه اینکه مراد از «اطاعت رسول» امثال دستورهایی است که او به حسب ولایتی که بر امت دارد صادر می‌کند که همان ولایت تشریحی است.

حتی اطاعت از والدین، در چارچوب مشخص در آیات ۸ سوره عنکبوت و ۱۵ سوره لقمان نیز از این رو نیکوست که به دستور خدا و در چارچوب اطاعت‌پذیری از او شکل بگیرد. اگر اطاعت والدین موجب اخلال در اطاعت‌پذیری از خداوند شود، نه تنها واجب نیست که جایز نمی‌باشد: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (عنکبوت: ۸). توصیه به حسن و نیکویی، اطاعت‌پذیری از والدین را نیز شامل است و این معنا از تقابل واژه «حسن» با عبارت «فَلَا تُطِعْهُمَا» به روشنی به دست می‌آید.

از آنجاکه شریعت محمدی ﷺ واپسین و کامل‌ترین منشور هدایت و کمال انسانی است، اطاعت از دستورهای نبوی که در قالب سنت زبانی و سیره عملی آن حضرت نمود یافته است، پس از وفات آن حضرت تا قیامت واجب است (طبرسی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۴).

### هم‌نشینی اطاعت و اولی الامر

گروه دیگری که در آیه یادشده و در بعد تشریحی، اطاعت از آنان در راستای اطاعت از خدا و رسول قرار دارد، اولوالامر هستند: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولُو الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء: ۵۹). «اولوالامر» در لغت به رؤساء و أهل العلم معنا شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ص ۳۱). مفسران عامه «اولوالامر» را بر

مصادیق گوناگونی مانند اصحاب پیامبر، خلفای راشدین، اهل علم و فقه، فرماندهان جنگی، والیان و حاکمان و اهل حل و عقد تطبیق کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ص ۹۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ص ۱۱۳)؛ اما برخی از مفسران عامه نظیر فخرالدین رازی و بیشتر مفسران شیعه، بر اساس مطلق و بی قید و شرط بودن امر به اطاعت از اولی الامر، لزوم عصمت اولی الامر را استفاده کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۰۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۴۳۶).

خداوند در آیه یادشده، اطاعت از اولوالامر را بدون هیچ‌گونه قید و شرطی، در کنار اطاعت از خود و رسول خود قرار داده است که این خود نشان‌دهنده معصوم بودن آنان است؛ وگرنه دستور به اطاعت از کسانی که دستورهایشان مصون از خطا نباشد، خلاف حکمت خداوند و موجب تناقض در دستور خداوند می‌شود.

بنابراین مراد از «اولوالامر» لزوماً کسانی است که علم به خطا و ثواب داشته باشند تا از هرگونه خطا و اشتباهی اعم از پیدا و پنهان مصون باشند و این علم در صورتی حاصل است که آنها برخوردار از علم غیب باشند.

مطالعه هم‌زمانی کلیدواژه‌های مرتبط دیگر نشان می‌دهد که علم به ملکوت و غیب عالم برای کسانی ثابت است که از علم یقینی برخوردارند؛ چنان‌که درباره حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (انعام: ۷۵). برخوردار بودن از علم یقینی، از مشاهده ملکوت و باطن اشیا جدایی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۳۳۴)؛ چنان‌که در آیه دیگر خداوند می‌فرماید: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (تکاتر: ۶-۵)؛ نه، اگر شما به علم یقین می‌دانستید حتماً دوزخ را مشاهده می‌کردید. مراد از دیدن دوزخ، مشاهده آن در دنیاست و آیه ناظر به شهود پس از مرگ نیست؛ زیرا پس از مرگ تبه‌کاران نیز دوزخ را می‌بینند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۳۵۲؛ جوادی آملی، همان). در آیه دیگر می‌فرماید: علم یقینی برای کسانی ثابت است که از مقام امامت برخوردارند: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده: ۲۴). از این آیه به دست می‌آید که داشتن یقین از ویژگی‌های امامت است که در پرتو آن امام ملکوت اشیا را می‌بیند و از هر خطایی مصون و معصوم است. شأن نزول آیه تطهیر نشان می‌دهد تنها شماری از اولیای الهی از هرگونه خطا با حکم تکوینی الهی پاک، و از نعمت علم غیبی و موهبتی برخوردار بوده‌اند و آنها ائمه هدی از ذریه ابراهیم و از نسل پیامبر خاتم‌اند؛ کسانی که وقتی حضرت ابراهیم پس از رسیدن به مقام امامت آن را برای ذریه‌اش درخواست کرد، خداوند این منصب الهی را تنها برای معصومان و نه ظالمانی از ذریه او

امکان‌پذیر دانست: وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (بقره: ۱۲۴). نتیجه اینکه اولوالامر که در دستوره‌های خود از هرگونه خطا مصون و معصوم‌اند، تنها در ائمه طاهرين علیهم‌السلام مصداق می‌یابد.

### هم‌نشینی اطاعت و ایمان

از میان واژگان قرآن، ماده ایمان از مهم‌ترین واژگانی است که بر محور هم‌نشینی با ماده اطاعت رابطه دارد. در این آیه ماده اطاعت با «آمنوا» هم‌نشین شده که در سطح جانیشینی با «ناس» و مسلمون به کار رفته است؛ یعنی خداوند به جای خطاب به مردم و یا مسلمان‌ها، به مؤمنان دستور داده که از خدا و رسول و صاحبان امر اطاعت کنند (نساء: ۵۹). این هم‌نشینی بعد دیگر از ابعاد اطاعت‌پذیری را روشن می‌کند و آن اینکه اولاً اطاعت از خدا و رسول و صاحبان امر زمانی تحقق‌پذیر است که مبتنی بر باور قلبی و ایمان به خدای سبحان باشد؛ چنان‌که در آیه دیگر اطاعت‌پذیری از خدا و رسول ملاک و معیار ایمان‌داری معرفی شده است؛ نظیر آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (انفال: ۱).

مراد از ایمان همان توحید نظری یعنی ایمان و باور قلبی به یگانگی خداوند در ربوبیت، مولویت و الوهیت، و ایمان به بندگی و احتیاج بنده به خداست؛

ثانیاً هم‌نشینی عنصر ایمان با اطاعت نشان‌دهنده این است که مراد از اطاعت در آیه شریفه انقیاد عملی است در کنار ایمان که انقیاد نظری است. این معنا از هم‌نشینی اطاعت با ماده تنازع در آیه شریفه نیز به خوبی قابل استفاده است؛ یعنی در اختلافات اجتماعی و قضاوت بین مردم، باید از دستورهایی پیروی کرد که از ناحیه خدا و رسول رسیده‌اند. این نشان می‌دهد که صاحبان امر معصوم، خود حکمی تشریح نمی‌کنند، بلکه بر پایه فرامین خدا و رسول حکم صادر می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۹؛ همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۵).

### هم‌نشینی اطاعت و تقوا

در موارد متعدد واژه تقوا با اطاعت در سطح هم‌نشینی به کار رفته است؛ نظیر: «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا» (نوح: ۳). ترکیب زیبای عبادت، تقوا و اطاعت در آیه شریفه بیانگر این است که نخستین اصل در زندگی انسان توحید است و باید خدا را عبادت کرد و تقوا عاملی بازدارنده در برابر انحراف است و در زندگی نیز باید از دستوره‌های خداوند پیروی کرد. به بیان دیگر پیامبر الهی با این جمله مردم را به اصول سه‌گانه دین فرا می‌خواند. با جمله اول یعنی «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ» به توحید، و با جمله «وَاتَّقُوهُ» به



تصدیق معاد که زیرساخت تقوا را شکل می‌دهد دعوت می‌کند؛ زیرا اگر معاد و حساب و جزای آن نبود، تقوای دینی معنای درستی نمی‌داشت، و جمله «وَأَطِيعُوا» به تصدیق اصل نبوت که همان اطاعت بی‌قید و شرط است فرا می‌خواند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۶-۲۷).

انسان در زندگی فردی و اجتماعی خویش همواره در معرض وسوسه‌های نفسانی و شیطانی قرار دارد؛ بنابراین افزون بر خداباوری و تسلیم علمی و عملی در برابر خداوند، تقوا و خداپروایی نیز شرط لازم انقیاد ماندگار و سعادت پایدار خواهد بود. افزون بر اینکه تقوا موجب صفای باطن و پیدایش بصیرت و شناخت عمیق تر نسبت به خداوند و صفات او و صفات اولیای او می‌گردد و اطاعت‌پذیری خالص تر و استوارتر را در پی دارد؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹). پروای الهی موجب تجلی درایت و روشن بینی خاصی می‌شود که انسان در سایه آن می‌تواند در حوزه‌های گوناگون راه حق را از باطل و اطاعت را از معصیت متمایز سازد. در جای دیگر می‌فرماید: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...» (عنکبوت: ۲۹)؛ یعنی کسانی که در راه ما با نیت خالص جهاد کنند، بی‌تردید هدایتشان خواهیم کرد. یا در روایتی به نقل از حضرت امیر<sup>ع</sup> می‌خوانیم: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَجَزَّ اللَّهُ يَتَابِعَ الْحِكْمَةَ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۲۴۹).

افزون بر هم‌نشینی، تقوا در فضای گفتمان قرآنی با بسامد کاربردی قابل توجهی در سطح جانشینی نیز با اطاعت رابطه معنایی دارد. در اهمیت تقوا در اطاعت‌پذیری همین بس که به عنوان بهترین توشه «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (بقره: ۱۹۷) و سنجه ارزش و کرامت انسانی است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳). ماده تقوا در جاهلیت جز در میان حنفیان معنای دینی نداشت و واژه‌ای بسیار معمولی با معنای مادی و جسمانی بود؛ اما در قرآن به عنوان یکی از کلمات کلیدی و با اهمیت فراوان، معنای زهد و پارسایی خالص و محض پیدا کرده است (ایزوتسو، ۱۳۸۱، ص ۱۲ و ۳۰۴).

ماده «اطاعت» در قرآن با برخی واژگان مهم دیگر نیز هم‌نشین شده که بیانگر آثار و پیامدهای دنیوی و اخروی اطاعت از دستورهای خدا و رسول و نشان‌دهنده تأثیر مستقیم آن در زندگی فردی و اجتماعی انسان است، و مهم‌ترین این آثار عبارت‌اند از:

۱. رسیدن به رحمت الهی: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل‌عمران: ۱۳۲؛ نور: ۵۶؛ انعام: ۱۵۵) و رسیدن به فلاح و رستگاری (نور: ۵۱)؛
۲. نایل شدن به فوز عظیم: «وَمَنْ يَطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (احزاب: ۲۸؛ نور: ۵۲)؛
۳. هدایت یافتن: «وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا» (نور: ۵۴)؛

۴. هم‌نشین شدن با نعمت‌یافتگان الهی: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ...» (نساء: ۶۹)؛  
 ۵. ورود به بهشت: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (نساء: ۱۳ و...).

### میدان معنایی اطاعت بر محور جانیشینی

رابطهٔ جانیشینی که بخش مهمی از روابط معنایی را تشکیل می‌دهد، نمایندهٔ نظامی از انتخاب‌هاست که یک گوینده، برای انتقال اندیشهٔ خود به دیگران با آنها روبه‌روست (کروز، ۱۹۸۷، ص ۸۶).

رابطهٔ جانیشینی در دو سطح تشابه با بسامد و دامنهٔ متناوب و تقابل معنایی قابل بررسی است. شناخته‌شده‌ترین رابطهٔ معنایی در سطح تشابه هم‌معنایی یا مترادف در شکل تقریبی و یا نسبی آن است (لاینز، ۱۳۹۱، ص ۹۲) که در تعریف و توصیف کلام و تولید فرهنگ زبان نقش ممتاز دارد. این سنخ از روابط، نخست در بیرون از فضای گفت‌وگو و در سطح نظام زبان قابل تصویر است (گیرتس، ۲۰۱۰، ص ۵۷) و بخشی از ذخیرهٔ واژگانی است که زبان یک گوینده را شکل می‌دهد؛ اما در فضای کلانِ متنِ متینی نظیر قرآن که به مثابه یک نظام زبانی مستقل در قلمرو زبان عربی امکان طرح دارد، رابطهٔ جانیشینی در قلمرو خود متن بررسی می‌شود و بدین طریق یک حوزهٔ معنایی با حوزه‌های دیگر در فضای کاربرد و حیانی ارتباط می‌یابد و جهان‌بینی صاحب سخن را روشن می‌کند.

با بررسی برخی از واژگان قرآن که بر محور جانیشینی با واژهٔ اطاعت به کار رفته‌اند، ارزش معنایی اطاعت‌پذیری و نیز جایگاه ایمان در نظام توحیدی زبان قرآن آشکارتر می‌شود و اینک به موارد مهم آن در ذیل اشاره می‌کنیم:

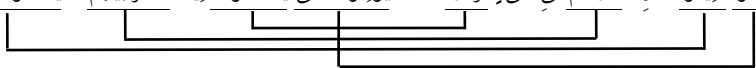
### رابطهٔ اطاعت و تسلیم

تسلیم از مادهٔ سلم به معنای انقیاد و فرمانبرداری در برابر دستورهای خداوند سبحان و راضی به رضای او بودن است. نیز به معنای ترک اعتراض در برابر آن چیزی است که بر وفق مراد نیست (تهانوی، بی تا، واژه تسلیم). مادهٔ تسلیم افزون بر رابطهٔ معنایی بر اساس تشابه در سطح پایه، بخشی از جهان‌بینی اطاعت در قلمرو تشریح را آشکار می‌سازد؛ زیرا همچنان‌که اطاعت در فضای قرآنی ویژهٔ خدای سبحان و فرمانروای حقیقی کاربرد دارد، تسلیم نیز در نظام توحیدی قرآن منحصراً در برابر خدای متعال لازم دانسته شده است: «وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۷۱)؛ «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» (بقره: ۱۱۲)، «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ» (آل عمران: ۲۰).

در اهمیت تسلیم در برابر خدا همین بس که دین خدا در همه ادوار تاریخ حیات بشریت، دین اسلام معرفی شده است (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) (آل عمران: ۱۹) و تسلیم در برابر غیر خدا که به اذن او نباشد، مایه خسران و زیان ابدی شمرده شده است: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ۸۶). از مجموع آیات یادشده استفاده می شود که مکاتب توحیدی هرچند به لحاظ شرایع متفاوت اند، همگی از یک دین پیروی می کنند و آن باور به توحید و تسلیم در برابر دستورهای خداوند است.

در آیه ۶۵ سوره مبارکه نساء، تسلیم در برابر دستورهای پیامبر ﷺ همراه با رضایت قلبی معیار ایمان داری معرفی شده است: «... وَاسْلَمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵). واژه تسلیم در این آیه شریفه، بر محور جانشینی با ماده «اطاعت» در آیه پیشین به کار رفته است و مراد از آن تسلیم و گردن نهادن در برابر حکم پیامبر اکرم ﷺ است. آیه شریفه که با سوگند پروردگار آغاز می شود، در مقام بیان این است که کسی مؤمن به شمار نمی آید، مگر اینکه در برابر حکم و دستور پیامبر در نزاع ها و مشاجرات اجتماعی با میل باطنی تسلیم و فرمانبردار باشد و در این صورت است که می توان گفت به طور قطع تسلیم حکم خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۴۰۵). تسلیم بودن در برابر حکم دینی و تشریحی خدا، دلیل بر تسلیم بودن در برابر حکم تکوینی اوست (همان، ص ۴۰۶). تناظر و هم نشینی مؤلفه های موجود در این دو آیه شریفه نشان می دهد همچنان که اطاعت ظاهری بدون ایمان اطاعت نیست، تسلیم و گردن نهادن به دستورهای الهی همراه با رضایت قلبی، شرط تحقق ایمان است؛ اما در تحقق اسلام باور قلبی ملاک نیست. ایمان پدیده ای است قائم به قلب و از قبیل باور و اعتقاد است، و اسلام معنایی است قائم به زبان و اعضا؛ زیرا واژه «اسلام» به معنای تسلیم شدن و گردن نهادن است. تسلیم شدن زبان به این است که شهادتین را اقرار کند، و تسلیم شدن سایر اعضا بدین معناست که به دستورات خدا در ظاهر گردن نهد، چه اینکه باور قلبی به آن داشته باشد، و یا نداشته باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۲۸). می توان گفت این آیه شریفه محتوای آیه اطاعت را به بیان دیگر بازگو می کند که در نمودار زیر نشان داده شده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا... فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ ← لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُواكُم فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ... يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا



آیات یادشده دو قطب توحید را که عبارت اند از توحید نظری و عملی یادآور می شوند. خداوند در سوره انعام، آیات ۱۵۱-۱۵۳، پس از تأکید بر شرک نورزیدن به خدا و ایمان به او و نیز

سفارش به برخی از اعمال صالح، می‌فرماید: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ» (انعام: ۱۵۳). در سوره نساء آیه ۶۹ نیز اطاعت‌پذیران از خدا و رسول را هم‌نشین کسانی می‌داند که خدا به آنها نعمت داده؛ کسانی که با توجه به سیاق سوره حمد سالکان صراط مستقیم‌اند و مؤلفه‌های اساسی صراط مستقیم، دو عنصر توحید نظری و عملی است که هیچ‌گونه شرک و ظلم و ضلالت در آنها راه نمی‌یابد؛ نه ضلالت در باطن و قلب از قبیل شرک، کفر و خاطرات ناشایست و نه در ظاهر اعضا و ارکان بدن، نظیر معصیت و یا قصور در اطاعت. توحید نیز همین دو مرحله را دارد که به مثابه دو بال سیر به سوی تعالی و کمال انسانیت و رضوان خداوند هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰).

نیز در قرآن کریم ترکیب ایمان و عمل صالح (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) ۴۷ بار به کار رفته است. با اندکی تأمل درمی‌یابیم که عمل صالح، همان اطاعت عملی در نظام تشریحی قرآن است؛ همچنان‌که ایمان به اطاعت‌پذیری نظری و جوانحی اشاره دارد؛ به گونه‌ای که ایمان و عمل صالح، در فرایند رشد و تعالی انسان دو امر جدا ناپذیرند و مکمل یکدیگر هستند و از تأثیر متقابل بر هم برخوردارند؛ زیرا ایمان اگر در اعماق جان نفوذ کند، شعاع آن در اعمال انسان ظاهر می‌شود و این همان اطاعت نظری و عملی است.

### رابطه اطاعت و عبادت

از واژگانی که در سطح جانشینی در دو ساحت معنای اساسی و نسبی با ماده اطاعت در قرآن به کار رفته، ماده «عبادت» است. عبادت از ریشه عبد به معنای انقیاد و خضوع (فیومی، ۱۴۰۵؛ ازهری، ۱۴۲۱، ماده عبد)، اظهار فروتنی و طاعت در برابر کسی است که از نهایت فضل و کمال برخوردار است و او خدای متعال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ماده عبد). عبادت به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم‌پذیر است:

۱. عبادت تکوینی که به معنای خضوع و کرنش قهری است و به موجودی که به اعتبار وجود تکوینی خود اظهار خضوع و فروتنی دارد، عبد اطلاق شده است؛ چنان‌که «عبد» در آیه «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا»، به این معناست (همان)؛ یعنی همه کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند، اعم از فرشتگان و جن و انس، به سان بردگانی متواضع و خاضع به پیشگاه خداوند می‌آیند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۸۲۲). کاربرد «اتیان» در آیه شریفه، مجازی و مراد از آن اقرار به ربوبیت خداوند و عبودیت خود است (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۸۶-۸۷)؛

۲. عبادت تشریحی که از روی اختیار انجام می‌شود و ناشی از تعقل و برهان است. مادهٔ عبد در آیات زیر به این معناست: «قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ» (اعراف: ۶۵)؛ «ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۷۹)؛ «يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ» (کافرون: ۱) و به موجودی که از روی اختیار اظهار اطاعت و فرمانبری می‌کند، عبد گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل مادهٔ عبد).

کاربرد عبد در مقابل حرّ: «الْحَرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ...» (بقره: ۱۷۸)؛ «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» (نحل: ۷۵). نیز عبادت در قلمرو تشریح به این معناست که عبد باید مطیع و فرمانبردار مولای خود باشد. جمع عبد به این معنا، عبید است؛ چنان‌که عِبَاد، جمع عبدی است که به معنای عابد است؛ اما عبید هر گاه به خدا اضافه شود اعم از عباد است و لذا فرموده است: «وَمَا أَنَا بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ» (ق: ۲۹) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل مادهٔ عبد).

بنابراین عبودیت حقیقی تطابق و هم‌نوایی تعبد اختیاری تشریحی با عبودیت تکوینی است که از آن در لسان شرع به صراط مستقیم نیز تعبیر شده است: «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (مصطفوی، ۱۳۳۸، ذیل مادهٔ عبد) و اگر عبادت اختیاری همسو با فرمانبری تکوینی نباشد، موجب ضلالت و گمراهی و به دور از صراط مستقیم است (همان).

هرچند اطاعت و عبادت در معنای انقیاد و فرمانبری اشتراک معنایی دارد، آنها از ارزش معنایی کاملاً متفاوتی برخوردارند؛ زیرا اولاً عبادت، عملی است که با اعتقاد به الوهیت معبود و مالکیت وی نسبت به عابد همراه باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸) و از این رو عبادت مستلزم شناخت معبود است و برای غیر خدا مستلزم شرک است و جایز نیست (عسکری، بی‌تا، ص ۲۱۵)؛ اما اطاعت در برابر دستورهایی مجاز و مطلوب است که مستقیماً یا با واسطه از فرمانده حقیقی یعنی خدای سبحان صادر می‌شوند و اطاعت از غیر او اگر به اذن او باشد جایز است؛

ثانیاً اطاعت کردن به مراتب دشوارتر از عبادت کردن است. چه بسیار انسان‌هایی که اهل عبادت و تهجدند، اما اهل اطاعت محض نیستند. شیطان شش هزار سال خدا را عبادت کرد اما اطاعت نکرد. لذا ارزش عبادت به اطاعت است و اگر عبادت مقرون به آن نباشد، بی‌ارزش خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۱).

در جهان‌بینی قرآن کریم عبادت به معنای اطاعت‌پذیری، مرز توحید و شرک معرفی شده است؛ زیرا در موارد پرشماری از قرآن کریم به اطاعت‌پذیری از غیر خدا، عبادت غیر خدا اطلاق شده است که از منظر قرآن مصداق بارز شرک است و بدترین ظلم به حساب آمده است؛ چنان‌که اطاعت و پیروی از

هوای نفس به منزله اله شمردن و عبادت آن است: «أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (فرقان: ۴۳). مراد از معبود شمردن هوای نفس، اطاعت و پیروی کردن آن است و خدای تعالی در کلام خود مکرر پیروی هوای نفس را مذمت کرده و اطاعت از هر چیزی را عبادت آن چیز خوانده است. خداوند در سوره یس آیه ۶۰ می فرماید: «...أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ». مراد از عبادت کردن و پرستیدن در این آیه، مطلق اطاعت از وسوسه‌های شیطان است، گو اینکه اطاعت از شیطان به منزله اله و معبود قرار دادن شیطان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۲۳). به مقتضای سیاق، عبادت در آیه بعد که می فرماید «وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۱) نیز اطاعت از خداوند است که صراط مستقیم شمرده شده و عبادت بخشی از آن است؛ چنان که صراط مستقیم در سوره حمد صراط کسانی معرفی می شود که در پی اطاعت از خدا و رسول هم نشین نعمت داده شدگان اند (نساء: ۶۹).

### رابطه اطاعت و اتباع

در قرآن کریم ماده اتباع نزدیک ترین واژه ای است که در سطح جاننشینی با اطاعت رابطه دارد و همانند اطاعت، اتباع و پیروی از غیر خدا که با اذن او نباشد نظیر پیروی از شیطان و هوای نفس، به شدت مورد مذمت و نکوهش قرار گرفته است: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر: ۴۳)؛ «... وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ...» (قصص: ۵۰)؛ «وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...» (شوری: ۱۵)؛ «وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ» (قمر: ۳). در مقابل اتباع از دستور خدا ستایش شده است: «وَأَنْ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ» (محمد: ۳)؛ «وَاتَّبَعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» (زمر: ۵۵)؛ «... فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (انعام: ۱۵۵)؛ «... أَنْ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ...» (محمد: ۳). سیاق و هم نشین ها در آیه اخیر بیانگر آن اند که تنها مؤمنان از پروردگار خویش پیروی می کنند؛ همچنان که در اطاعت چنین است. بنابراین وجود صفت ایمان در مؤمنان سبب انقیاد و فرمانبری و اتباع آنان از حق شده و همین صفت آنان را از غیر جدا کرده است.

### هم نشینی اتباع و خشیت با محبت و علم

بی تردید اطاعت قلبی و ایمان راسخ نسبت به خدای سبحان زمانی امکان پذیر است که از روی عشق و محبت باشد و آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي» (آل عمران: ۳۱) به این حقیقت اشاره دارد که دوست داشتن خدا، مستلزم اطاعت و تسلیم بودن در برابر دستورهای اوست و از جمله آنها دستور به اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ است؛ چراکه محبت صرفاً علاقه قلبی و بی اثر نیست، بلکه آثار آن باید در عمل منعکس

شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۸). از سوی دیگر محبت نسبت به خداوند نتیجه معرفت و شناخت اوست؛ زیرا شناخت خدا محبت و ایمان قلبی و اطاعت عملی را در پی دارد، و محبت بدون معرفت به دست نمی آید (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۴۱). از این رو قرآن کریم می فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) و مراد از خشیت خوفی است که با تعظیم و بزرگداشت چیزی همراه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ماده خشی).

خشیت به این معنا تنها در عالمان یافت می شود؛ کسانی که خدای سبحان را به اسما و صفات و افعالش می شناسند و هر چقدر این شناخت عمیق تر و محبت نسبت به خدا خالص تر باشد به دنبالش خشوع باطنی و خضوع در ظاهر اعمال و رفتار انسان پیدا می شود: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵). معرفت، محبت و اطاعت سه عامل تقویت کننده رابطه ولایی هستند و هر چه قوی تر باشند، رابطه ولایی و اطاعت پذیری ما قوی تر خواهد بود (مصباح یزدی: [mesbahyazdi.com/farsi](http://mesbahyazdi.com/farsi)).

در سوره مبارکه نور آیه ۵۲ نیز این همایندی اطاعت و خشیت و تقوا در کنار فوز بیانگر این است که اطاعت پذیری از خدا و رسول اگر با خشیت قلبی و تقوا همراه باشد، فوز و رستگاری ابدی را به ارمغان می آورد.

واژگان دیگری که در سطح جانشینی با اطاعت رابطه معنایی دارند، عبارت‌اند از رکوع و قنوت، خشیت و... که تحلیل و بررسی همه آنها در فضای محدود این مقاله نمی گنجد و به اختصار به آنها اشاره می کنیم.

در تفسیر آیه شریفه «...وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا يَرْكَعُونَ» (مرسلات: ۴۷-۴۸) ماده رکوع به اطاعت و خشوع در برابر خداوند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۱۹۷) یا به معنای نماز خواندن تفسیر شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۳۶). رکوع به هر معنایی که باشد، تصویری خاص از انقیاد و اطاعت پذیری را به نمایش می گذارد که نشانه خضوع و تسلیم همراه با خشوع و معنویت یک بنده در برابر خداوند است. در جای دیگر، از اطاعت همراه با خضوع، با واژه «فانتین» یاد شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ماده قنت) که در بحث اطاعت تکوینی درباره اش خواهیم گفت.

### میدان معنایی اطاعت بر محور تقابل معنایی

بی تردید تقابل معنایی نقشی مهمی در شناخت هویت، ارزش و میدان معنایی یک واحد زبانی یا جمله دارد. در مفهوم شناسی اگر نتوانیم واژه یا جمله را از طریق تشابه نسبی در قالب هم معنایی یا شمول

معنایی تعریف کنیم، از واژه‌های متقابل برای دستیابی به اسرار یک واژه بهره می‌بریم و این فرایند در کتاب لغت نیز با توجه به قاعده «تعرف الاشياء باضدادها» با بسامد بالایی کاربرد دارد و واژه‌های متقابل را با نقیض و ضد آن تعریف می‌کنند. در نظام معنایی قرآن نیز تقابل معنایی سهمی درخور توجه در تصویر جهان‌بینی تکوینی و تشریحی آن دارد. در ادامه موارد مهمی از واژه‌های متقابل را به‌اختصار بررسی می‌کنیم.

### عصیان

عصیان از مادهٔ عَصَو به معنای خارج شدن از اطاعت و فرمانبری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲؛ ازهری، ۱۴۲۱، ذیل مادهٔ عَصَو). واژهٔ عصیان در قرآن در نقطهٔ مقابل اطاعت از خداوند و رسول او به کار رفته است: «...وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ... \* وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...» (نساء: ۱۳ و ۱۴). رابطهٔ تقابلی اطاعت و عصیان در آیهٔ شریفه نشان می‌دهد در نظام توحیدی آنچه موجب سعادت ابدی انسان و بهره‌مندی از نعمت‌های الهی می‌شود، اطاعت‌پذیری از خدا و رسول است و در نقطهٔ مقابل آن، نافرمانی از دستور خدا و رسول و ارتکاب منہیات دینی، موجب سقوط انسان در عذاب همیشگی خواهد شد.

### کفر

کفر در لغت به معنای پوشش و پوشاندن است؛ از این رو به کشاورز که بذرها را در زمین پنهان می‌کند کافر گفته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل مادهٔ کفر). کفر در اصطلاح دینی به معنای انکار اصلی از اصول یا ضروری دین است (همان؛ سبحانی، ۱۳۷۴، ص ۴۹). کفر در حقیقت نوعی خروج از طاعت و مخالفت با فرمان الهی است و قلمرو آن شرک و نفاق و جحود را نیز دربر می‌گیرد (ازهری، ۱۴۲۱؛ راغب، همان، مادهٔ کفر)؛ چنان‌که در آیهٔ ۶ سورهٔ بقره به معنای شرک، در آیهٔ ۸۹ سورهٔ بقره به معنای جحود و در آیهٔ ۵۵ سورهٔ نور به معنای فسق تفسیر شده است. همچنین کفر به معنای کفران نعمت (ابراهیم: ۷؛ نمل: ۴۰) و انکار و برائت جستن (بقره: ۲۵۶؛ نساء: ۶۰؛ ابراهیم: ۲۲) نیز در قرآن کریم به کار رفته است.

در برخی از آیات قرآن، کفر در تقابل مستقیم با اطاعت از خدا و رسول او به کار رفته است: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» (آل‌عمران: ۳۲). این آیه دلالت دارد که سرپیچی از دستورهای خدا و رسول او سرانجام کفر را در پی دارد؛ همچنان‌که دیگر آیاتی هم که از دوستی کفار نهی می‌کنند بر این معنا دلالت دارند. حضرت نوح به پسرش که از اطاعت خدا و رسولش سر باز زده بود می‌گوید: «يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ» (هود: ۴۲).



در آیه «...وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (نساء: ۴۲) مفهوم کفر در هم نشینی با عصیان قرار گرفته و رابطهٔ تقابلی آن با واژهٔ اطاعت به وضوح قابل مشاهده است. معنای آیه چنین است: کسانی که در دنیا به خدا کفر ورزیده و با پیامبر مخالفت کرده‌اند، در قیامت آرزویی دارند که هرگز برآورده نخواهد شد. موارد دیگر عبارت‌اند از: آل عمران: ۹۱؛ مائده: ۳۶؛ اعراف: ۵۳؛ مؤمنون: ۱۰۷ و ۱۰۸؛ شعراء: ۱۰۰-۱۰۲؛ غافر: ۴۹؛ حدید: ۱۳؛ زیرا کفر آنان به صورت مخالفت با دستورهای پیامبر نشان داده شده است که این همان عدم اطاعت و نافرمانی است که نقطهٔ مقابل اطاعت واقع شده است.

### استکبار و عتو

این واژه از ریشهٔ «کبر» به معنای خودبزرگ‌بینی و برتری‌جویی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ماده کبر) و امتناع از پذیرش حق از روی دشمنی است (ازهری، ۱۴۲۱، ماده کبر). این واژه با مشتقات آن، ۴۸ بار در قرآن کریم در سطح تقابل با ماده اطاعت به کار رفته است. وقتی خدای سبحان به همهٔ ملائکه فرمان داد که بر آدم سجده کنند، همه اطاعت کردند به جز ابلیس که سر باز زد و تکبر ورزید: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴). چنان‌که اشاره شد، ابلیس خدا را پیش از آن عبادت می‌کرد، اما اطاعت‌پذیری از فرمان او را نداشت. این عبادت بدون اطاعت‌پذیری، به هیچ نمی‌ارزد. در جهان‌بینی قرآن از آنجاکه اطاعت‌پذیری مطلق تنها از دستورهای مستقیم و غیرمستقیم خداوند مجاز است، بدترین نوع استکبار نیز گردن‌کشی از فرمان خداوند است. از این رو خداوند علت کفر امت‌های پیشین را استکبار آنها از دستورهای خود معرفی می‌کند: «...اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ» (فاطر: ۴۳)؛ «...اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره: ۸۷).

واژهٔ «عتو» نیز در لغت به معنای استکبار و خودبزرگ‌بینی (ابن فارس، ۱۴۲۹، مادهٔ عتو) و سرپیچی از دستورهای خداوند به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، مادهٔ عتو). واژه‌های متعدد دیگر نیز هستند که برخی از آنها عبارت‌اند از «تولی» (مائده: ۹۲) و «شقاق» (انفال: ۱۱۵) که به معنای اطاعت‌ناپذیری و سر باز زدن از دستورهای خداوند به کار رفته‌اند و پرداختن به همهٔ آنها مجال دیگری می‌طلبد.

### جایگاه اطاعت‌پذیری در نظام تکوین

در جهان‌بینی قرآن، اطاعت دایره‌ای فراتر از نظام تشریح دارد و نظام تکوین را نیز دربر می‌گیرد و همهٔ موجودات اعم از مجرد نظیر ملائکه و مادی اعم از انسان‌ها، حیوانات و حتی گیاهان و

جمادات در باطن خود نوعی اطاعت، انقیاد، بندگی و سجده نسبت به خداوند سبحان دارند. برای مثال وقتی خداوند از نظام حیات ملائکی سخن می‌گوید، ملائکه را با اطاعت‌پذیری و عدم تمرد و عصیان توصیف می‌کند: «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (نحل: ۵۰). آنها (تنها) از (مخالفت) پروردگارشان، که حاکم بر آنهاست، می‌ترسند؛ و آنچه را مأموریت دارند انجام می‌دهند؛ یا در وصف ملائکه که از مأموران جهنم هستند، می‌فرماید: «عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶)؛ «...فرشتگانی بر آن گمارده شده که خشن و سختگیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی‌کنند و آنچه را فرمان داده شده‌اند (به طور کامل) اجرا می‌نمایند!». در جای دیگر جبرئیل امین با واژه مطاع توصیف می‌شود: «مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ» (تکویر: ۲۱). این همه نشان می‌دهد که نظام عالم تکوین در قلمرو موجودات ملائکی نیز بر پایه اطاعت‌پذیری از نظام توحیدی استوار شده است و همانند نظام اجتماعی انسان از نظم پیچیده‌ای برخوردار است. هرچند جبرئیل امین قرآن را نازل می‌کند، اما وی نیز کسانی از ملائکه را زیر فرمان خود دارد که در قالب یک نظام ویژه به اجرای فرمان الهی می‌پردازند.

در قلمرو موجودات ملکی و در فرایند خلق نظام شگفت‌انگیز عالم خلقت، خدای حکیم به آسمان و زمین فرمان می‌دهد: «به وجود آید و شکل گیرید، خواه از روی اطاعت و خواه اکراه!». آنها گفتند: «ما از روی طاعت می‌آییم (و شکل می‌گیریم)!»: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱). این نشان می‌دهد خلقت این ساختار عظیم و نظام‌وار عالم بر اطاعت تکوینی موجودات از ذات خداوند استوار است و همه دستگاه عظیم با اطاعت‌پذیری از خداوند سبحان پا به عرصه وجود نهادند و اکنون میلیاردها سال است که منظومه‌های عالم خالقت در مدار خود به گردش ادامه می‌دهند؛ زیرا عنصر اطاعت‌پذیری را خدای سبحان در نهاد آنها قرار داده است و در واقع همه این نظامات عالم، که اندک فتور و شکافی در نظم آنها وجود ندارد، تحت نیروی عظیم گرانس توحید بر مدارهای سازمان‌دار خویش در حرکت‌اند.

اساساً ساختار عالم خلقت از ریزترین موجود گرفته تا کهکشان‌های بزرگ، نظام‌واره است و به صورت نظامی درون نظام دیگر صورت‌بندی شده و اجرام آسمانی با اطاعت از فرامین الهی مدام در حرکت‌اند. برای نمونه خدای سبحان به سیر نظام‌مند خورشید و ماه اشاره می‌کند که همواره در مداری خاص به مقتضا و شأن وجودی خود به سوی کمال در حرکت‌اند: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ

وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (انبیاء: ۳۳)؛ اوست که شب و روز را آفرید و آفتاب و ماه را خلق کرد که هر یک در مداری شناورند؛ «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰)؛ نه خورشید را سزد که به ماه برسد و نه شب از روز پیشی گیرد و هر یک در فلکی سیر می‌کنند.

واژگان دیگری نیز در سطح جانشینی با اطاعت در قلمرو تکوین به کار رفته است که عبارت‌اند از:

۱. تسبیح از ماده سبج به معنای منزله دانستن خداوند از هر بدی است و همه موجودات تسبیح‌گویان بر آستان حضرت حق سر به سجده می‌آرند: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّعْيُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» (اسراء: ۴۴).

۲. خضوع و تسلیم بی قید و شرط موجودات در برابر اراده حق و قوانین آفرینش و نظام حاکم بر این جهان همان سجود تکوینی آنهاست که تمام ذرات موجودات را شامل می‌شود، و می‌توان گفت همه ذرات جهان دارای نوعی درک و شعورند، و به موازات آن در عالم خود، حمد و تسبیح خدا می‌گویند. در آیات متعدد به اطاعت جسمانی موجودات از فرمان خداوند نیز اشاره شده است: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي...» (هود: ۴۴)؛ «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» (انبیاء: ۶۹). موارد دیگر عبارت‌اند از: فصلت: ۲۱؛ آل عمران: ۴۷؛ نحل: ۶۸-۶۹ و زلزله: ۴. این قسم از اطاعت‌پذیری تکوینی به اذن خداوند برای برخی از اولیای خاص او نیز نقل شده است: مائده: ۱۱۰؛ مریم: ۲۵؛ ص: ۱۹ و بقره: ۲۶۰. همچنین در مواردی دیگر آمده است که ذرات عالم افزون بر اطاعت‌پذیری در وجود، از دستورهای مستقیم و غیرمستقیم خداوند اطاعت‌پذیری دارند.

## نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه در این مقاله بررسی شد، به دست می‌آید که واژه اطاعت در جهان‌بینی قرآن یکی از کانونی‌ترین واژه‌هایی است که تعالی معنایی یافته و تداعی‌بخش نظامی دقیق در دو بعد تکوینی و تشریحی است و بر محور توحید در قرآن کریم تصویر شده است. رابطه اطاعت با واژه‌های دیگر در دو سطح جانشینی و هم‌نشینی در متن قرآن، این واقعیت را به دست می‌دهد که اولاً اطاعت‌پذیری در نظام معنایی قرآن تنها از دستورهای مستقیم و غیرمستقیم خداوند پسندیده است و اطاعت از هر پدیده‌ای که در راستای اطاعت از خداوند نباشد نکوهیده است؛

ثانیاً اطاعت‌پذیری واقعی زمانی تحقق می‌یابد که مبتنی بر ایمان و توحید نظری به خداوند باشد و زمانی پایدار خواهد بود که توأم با پروای ماندگار از خداوند باشد که افزون بر ضمانت استمرار اطاعت، سطح کیفی اطاعت‌پذیری را با افزایش معرفت و محبت بهبود می‌بخشد. رابطه اطاعت بر محور تقابل این نکته را به دست داد که عصیان و نافرمانی از دستورهای خداوند، که از مجرای رسول او به انسان‌ها می‌رسد و در مقابل فرمانبری و انقیاد از طاغوت است، ضلالت و عذاب الهی را در پی خواهد داشت. رابطه اطاعت با واژه‌های متعامل و متقابل در ساحت تکوین این نتیجه را به دست داد که عنصر اطاعت فراتر از نظام تشریح، در نظام تکوین نیز جاری است و تمامی موجودات اعم از مجرد و مادی و انسان و غیر انسان مطیع فرامین خداوندی‌اند. و با سیر نظام‌وار در باطن خود همواره خداوند را تسبیح می‌گویند.

## منابع

- شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه* (للصباحی صالح)، قم، هجرت.
- آرام، محمدرضا، ۱۳۹۰، «معناشناسی خشیت در قرآن»، *علوم اسلامی*، ش ۲۱، ص ۴۸.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، بی تا، *التحریر و التتویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۲۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دار صادر.
- ابی سلمی، زهیر بن، ۱۴۰۸ق، *دیوان زهیر بن ابی سلمی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۱، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، سهامی انتشار.
- باقری اژیبه، حسن، ۱۳۹۰، *معناشناسی عصیان در قرآن*، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تفسیر و علوم قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بانکی پورفرد، امیرحسین، ۱۳۹۱، *سر دلبران*، چ چهارم، اصفهان، حدیث راه عشق.
- تهانوی، محمدعلی، بی تا، *کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *تفسیر تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *ادب فنای مقربان*، چ هفتم، قم، مرکز نشر اسراء.
- ذبیانی، نابغه، ۱۹۹۶م، *مقدمه دیوان نابغه ذبیانی*، بیروت، دار الفکر العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۴، *الایمان و الکفر فی کتاب و السنه*، قم، مؤسسه امام صادق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- عسکری، حسن بن عبدالله، بی تا، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الافاق الجدیدة.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *مصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر للرافعی*، بیروت، دار الهجرة.

- لاینز، جان، ۱۳۹۱، *درآمدی بر معناشناسی زبان*، ترجمه کورش صفوی، تهران، علمی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *راه راهنماشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- \_\_\_\_، ۱۳۸۹، *خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامية.

Geeraerts, Dirk .Theories of Lexical Semantics ,Oxford University Press, 2010.

Izutsu ,Toshihiko .God and Man in the Quran, Islamic book trust petaling Jaya Malaysia, 2008.

Lyons John ,semantics ,vol. 1 ,Cambridge University, 1996.

Saeed John-A ,Semantics ,second adition ,U.k. Blackwell publishing, 2004.

## کاوشی در شرح و تفسیر روایات اعراب القرآن

ataheriarani@yahoo.com

احمد طاهری‌نیا / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup>

دریافت: ۱۳۹۴/۵/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۶

### چکیده

برخی روایات با تعبیر «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ» به اعراب قرآن امر کرده است. مفسران، دانشمندان علوم قرآنی و شارحان حدیث، احتمالات مختلفی درباره معنای این روایات مطرح کرده‌اند. این پژوهش با هدف تبیین بهتر و روشن‌تر این روایات به بررسی، شرح و تفسیر آنها پرداخته و به این نتیجه رسیده است که «اعربوا» در برخی از این روایات، از اعراب به معنای اثر ظاهر یا مقدری مشتق شده است که به موجب عوامل مختلف در آخر کلمات مُعْرَبُ آورده می‌شود؛ در نتیجه «اعربوا» در آنها امر به درست خواندن کلمات قرآن از نظر اعراب است که خلاف آن «لحن» به معنای خطا در اعراب کلمات است. در برخی دیگر نیز «اعربوا» از اعراب، به معنای روشن و بیان کردن معانی کلمات مشتق شده، و امر به تأمل و تدبر در معنای کلمات و آیات قرآن است.

**کلیدواژه‌ها:** اعراب، لحن، اعربوا القرآن، اعربوا حدیثنا، روایات اعراب القرآن.

## مقدمه

در برخی از روایات با تعبیر «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ» به اعراب قرآن امر و سفارش شده است. مشابه این روایات و با همین تعبیر در منابع شیعی نسبت به اعراب حدیث، این توصیه دیده می‌شود؛ مانند: «أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءٌ». واژه «اعربوا» در این روایات فعل آمر از مصدر «اعراب» است؛ اما با توجه به اینکه واژه اعراب در لغت و اصطلاح کاربردهای گوناگون و پرشمار دارد، باید پیش از هر چیز روشن شود اعربوا در این روایات مشتق از اعراب به کدام معناست؛ زیرا معنای اعربوا، متناسب با هر کاربرد، متفاوت خواهد بود.

اختلاف در معنای اعراب سبب شده است که مفسران، شارحان حدیث و دانشمندان علوم قرآن درباره معنای این احادیث، به اشکال گوناگون سخن گویند: برخی «اعربوا» را فعل امر از اعراب به معنای اظهار کردن و روشن ساختن دانسته و امر در این روایات را، به بیان معنای کلمات و عبارات قرآن، یا ادای کلمات قرآن از مخارج حروف و رعایت قواعد تجوید معنا کرده‌اند؛ اما برخی آن را فعل امر از اعراب به معنای اصطلاحی یعنی حرکات آخر کلمات معرب به شمار آورده و امر در این روایات را مُعَرَّب خواندن کلمات قرآن و رعایت قواعد ادبیات عرب معنا کرده‌اند. بنابراین اختلاف دانشمندان در معنای این روایات، ناشی از این است که «اعربوا» مشتق از اعراب به کدام معناست: آیا مشتق از اعراب به معنای اظهار و بیان است یا مشتق از اعراب به معنای حرکت‌گذاری کردن کلمات و اعراب دادن آنهاست.

در زمینه پیشینه این بحث، به کتاب یا مقاله‌ای که به جمع‌آوری و شرح و تفسیر این روایات پرداخته باشد دست نیافتیم. تنها شارحان حدیث و مفسران در ضمن کتاب‌های حدیث، شرح حدیث و علوم قرآن برخی از این روایات را معنا کرده‌اند؛ چنان‌که برخی از اهل لغت و غریب‌نویسان نیز به مناسبت واژه اعراب تعدادی از این روایات را ذکر و معنا کرده‌اند. پرسش اصلی در این مقاله این است که واژه «اعربوا» در این روایات مشتق از اعراب به کدام معناست و مقصود از آن چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، روایاتی را که در این موضوع در کتب شیعه و سنی وارد شده جمع‌آوری می‌کنیم و به بررسی و شرح و تفسیر آنها می‌پردازیم.

### ۱. روایات «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ»

الف. علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن سليم الفراء، عن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أعرب القرآن فإنه عربي» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۱۵). مصدر اصلی این روایت، کتاب شریف کافی



است و محدثان متأخر مانند فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۱۷۴۲) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۵۰۱) آن را از همین منبع، نقل کرده‌اند؛

ب. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْأَبَاقِرِ رض أَنَّهُ قَالَ: «وَأَعْرَبُوا بِهِ فَإِنَّهُ عَرَبِيٌّ» (دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۱۰۱). این روایت بخشی از روایتی طولانی است که دیلمی از امام باقر رض به ارسال نقل کرده است و در مصدر دیگری یافت نشد؛

ج. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ» (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۳۶۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۸۹، ص ۱۰۶؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۷۲). مصدر اصلی این روایت در منابع شیعی، *منیة المرید و مجمع البیان* است و منابع دیگر از این دو کتاب نقل کرده‌اند.

اما در منابع روایی اهل سنت روایات اعراب القرآن به صورت‌های مختلفی به شرح زیر آمده است:  
الف. حَدَّثَنَا عباد بن العوام، عن عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبيه، أو جده عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أعربوا القرآن» (قاسم بن سلام، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۸)؛

ب. حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ، عَنِ الْمُقْبَرِيِّ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۷۷؛ هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۱۶۳؛ ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۵۰؛ احمد بن علی بن منشی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۴۳۶؛ سیوطی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۷۳؛ متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۶۰۷؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶)؛

ج. حَدَّثَنَا إبراهيم بن أحمد الوكيعي ثنا أبي ثنا محمد بن فضيل عن ليث عن طلحة بن مصرف عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله رفعه قال: «أعربوا بالقرآن فإنه عربي» (طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۱۳۹؛ بیهقی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۲۹)؛

د. حَدَّثَنَا عباد بن العوام، عن عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبيه، أو جده هكذا قال ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اعربوا القرآن فان من قرأ القرآن فأعربه فله بكل حرف عشر حسنات وكفارة عشر سيئات ورفع عشر درجات» (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۱۶۳؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۳۰۷)؛

ه. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قرأ القرآن فأعربه كله فله بكل حرف أربعون حسنة فإن أعرب بعضه ولحن في بعضه فله بكل حرف عشرون حسنة وإن لم يعرب منه شيئاً فله بكل حرف عشر» (بیهقی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۲۸).

## ۲. بررسی سند

این روایات از نظر سند درخور تأمل و خدشه‌پذیرند؛ زیرا هر سه روایتی که از منابع شیعی نقل شد مرسله هستند؛ اما با توجه به اینکه روایت «أعرب القرآن فإنه عربی» در کافی شریف آمده و طبق مبنای برخی از دانشمندان، روایات کافی معتبر است، و با در نظر گرفتن این امر که ارسال این روایت نسبت به بعد از محمد بن ابی عمیر است و طبق مبنای برخی از دانشمندان رجال، مراسلات ابن ابی عمیر مانند مسنداتش اعتبار دارد، می‌توان دربارهٔ صدور روایت اول از معصوم مطمئن بود. از سوی دیگر روایت دوم که از امام باقر<sup>ع</sup> است از نظر لفظ و تعبیر مساوی با روایت اول است و اضافه‌ای بر آن ندارد؛ لذا این روایت مؤید صدور آن است. از سوی سوم از آنجاکه عبارت «اعربوا القرآن» در هیئت جمع یا «اعرب القرآن» در هیئت فرد، میان همهٔ این روایات مشترک است، می‌توان ادعا کرد این روایات نسبت به مضمون «اعربوا القرآن» استفاضه دارند؛ در نتیجه نسبت به صدور اعربوا القرآن در ضمن یکی از این روایات اطمینان نسبی حاصل می‌شود؛ گرچه دربارهٔ صدور تک‌تک این روایات از معصوم اطمینانی وجود نداشته باشد.

امر دیگری که می‌تواند مؤید صدور این مضمون از معصوم باشد، روایاتی است که دربارهٔ اعراب الحدیث از ائمه اهل‌بیت<sup>ع</sup> وارد شده و برخی از آنها صحیحه است؛ مانند صحیح‌هٔ جمیل بن دراج از امام صادق<sup>ع</sup> که فرمود: «أعربوا حدیثنا فَأَنَا قومٌ فصحاء» (کلینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۲). همچنین مرحوم مجلسی از خط شیخ محمد علی جبایی و او از خط شهید و او از خط قطب‌الدین کیدری نقل می‌کند که امام صادق<sup>ع</sup> فرمود: «أعربوا کلامنا فإنا قوم فصحاء» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵۱). از این رو ضعف سند در تک‌تک این روایات دلیل بر طرد و عدم بررسی این روایات نیست و جا دارد که معنای اعربوا القرآن در این روایات بررسی شود.

## ۳. معنای اِعراب

پیش از ذکر تفسیرها و ترجمه‌هایی که از این روایات شده و بررسی و نقد آنها، لازم است معانی واژهٔ اعراب را بیان کنیم:

ریشهٔ «ع ر ب» در لغت به معانی مختلفی مانند: بیان کردن و آشکار ساختن، نشاط و خوشحالی، فساد در جسم (ر.ک: ابن فارس، ۱۳۶۹، ماده عرب)، عدم خطا در اعراب و فصیح شدن زبان آمده است (ر.ک: طریحی، ۱۳۶۴، ماده عرب؛ فیومی، ۱۴۲۵، ماده عرب). واژهٔ اِعراب باب افعال از مادهٔ عرب است. برای این کلمه نیز معانی پرشماری به قرار زیر نقل شده است:

۱. بیان کردن: «أعرب الکلام وأعرب به»: کلامش را بیان کرد؛ «أعرب بحجته»: دلیلش را آشکارا بیان کرد (ر.ک: جوهری، ۱۴۰۷، ماده عرب؛ ابن درید، ۱۳۶۷، ماده برع؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۵۲۴؛ ابن منظور، بی تا، ماده عرب)؛ «أُعْرِبْتُ الْحَرْفَ»: حرف را واضح بیان کردم (فیومی، ۱۴۲۵، ماده عرب)؛ «أُعْرِبَ لِي»: کلامت را برایم بیان کن (زیبیدی، بی تا، ماده عرب). «أُعْرَبَ» در این معنا، به دو صورت متعدی بنفسه و متعدی بحرف استعمال شده است (فیومی، ۱۴۲۵، ماده عرب). نام‌گذاری حرکات آخر کلمات عرب به «اعراب» نیز از همین معنا گرفته شده است؛ زیرا با این حرکات معنای فاعل، مفعول، مبتدا، خبر، حال و تمیز روشن شده، معنای کلام واضح می‌گردد (ابن فارس، ۱۳۶۹، ماده عرب)؛

۲. عدم خطا در اعراب کلمات عرب: این معنا برای واژه اعراب در مقابل واژه لَحْن است که به معنای خطای در اعراب کلمات است (زمخشری، ۱۳۷۲، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۴۶۰). «أُعْرَبَ کلامه» در جایی به کار می‌رود که متکلم کلامش را از نظر اعراب صحیح ادا کند و خطای در اعراب نداشته باشد (جوهری، ۱۴۰۷، ماده عرب؛ ابن قَطَاع، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۱۲۴؛ ابن منظور، بی تا، ماده لحن). اعراب به این معنا عبارت است از اثرِ ظاهر یا مقدری که به موجب عوامل مختلف در آخر کلماتِ مُعْرَبِ آورده می‌شود (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۳۹؛ صالح الفوزان، بی تا، ج ۱، ص ۲۷؛ حسن بن قاسم مرادی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۴۵)، و از این رو بدان اعراب گفته می‌شود که روشن‌کننده فاعل و مفعول و مبتدا و خبر در هیئت ترکیبی است؛ به گونه‌ای که اگر این حرکات نباشد، این امور برای مخاطب روشن نشده، مراد متکلم روشن نمی‌گردد (ابن جنی، بی تا، ج ۱، ص ۳۵). از این رو اعراب در اینجا به معنای تکلم به زبان عربی است (جوهری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۷۰).

۳. یکی از اصطلاحات دیگر اعراب که بعدها رایج شد، علم نحو است. در اصطلاح دانشمندان نحوی به علمی که از احوال اواخر کلمات عرب از حیث اعراب، بناء و... بحث می‌کند (ابن سیده، ۱۴۲۱؛ ابن منظور، بی تا؛ زیبیدی، بی تا؛ ابن منظور، بی تا، ماده عرب) «علم اعراب» (زمخشری، ۱۹۶۹، ص ۱) می‌گویند. مقصود طبرسی از واژه «الاعراب» در عبارت: «إن الإعراب أجل علوم القرآن» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۰) (همانا اعراب، گران قدرترین علوم قرآن است)، این معناست؛

۴. تکلم کردن به کلام قبیح و ناسزا: «أعرب الرجل»: تکلم بالفحش (فراهیدی، ۱۴۰۹؛ فیومی، ۱۴۲۵؛ جوهری، ۱۴۰۷؛ زیبیدی، بی تا؛ ابن منظور، بی تا؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ماده عرب)؛

۵. صاحب فرزند عرب شدن: «أعرب الرجل، أی وُلِدَ له وُلْدٌ عربیُّ» (جوهری، ۱۴۰۷، ماده عرب).

بنابراین اعراب دارای معانی پرشمار و گوناگونی است. از این رو لازم است در روایاتی که واژه اعراب و مشتقات آن به کار رفته است در هر مورد، معنای متناسب با آن به کمک قرینه تعیین شود.

#### ۴. تفسیرهای مختلف از این روایات

در شرح و تفسیر این روایات، محدثان و شارحان احادیث، احتمالات پرشمار و گوناگونی مطرح کرده‌اند که در مجموع می‌توان آنها را در سه تفسیر خلاصه و بیان کرد.

##### الف. تفسیر اول

طریحی روایت «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ» را به «بَيَّنُّوا ما فيه من غرائب اللغة وبدائع الإعراب» معنا کرده است (طریحی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۱۸). سیوطی نیز این معنا را برای روایت: «من قرأ القرآن فأعربه، كان له بكلّ حرف عشرون حسنة، ومن قرأه بغير إعراب كان له بكلّ حرف عشر حسنات» ارائه کرده و گفته است: مقصود از اعراب قرآن در این حدیث، شناخت معانی الفاظ قرآن است نه اعراب به معنای اصطلاحی؛ در مقابل لحن که خطای در اعراب است؛ زیرا قرائت قرآن بدون اعراب قرائت نیست و ثواب ندارد؛ در حالی که این روایت، برای قرائت قرآن بدون اعراب نیز ثواب ذکر کرده است (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳). برخی از دانشمندان اهل سنت مانند مبارکفوری (مبارکفوری، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۴۱) و عبدالباری (عبدالباری، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۹۵) نیز از سیوطی پیروی کرده و همین معنا را برای روایت بیان داشته‌اند. سیدعلی‌خان نیز دو احتمال در معنای این روایت طرح کرده و در احتمال اول «اعربوا» را به بیان کردن و روشن ساختن، معنا کرده و گفته است: «أَي بَيَّنُّوا ما فيه من غرائبِ اللّغة» (مدنی شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۹۵). بر اساس همین تفسیر در برخی از مقاله‌ها، واژه «اعربوا» در روایت «اعربوا القرآن والتمسوا غرائب» به فهم اولیه کلمات معنا شده و روایت چنین ترجمه شده است: «قرآن را بفهمید و غرائب [حکم و معارف] آن را جست‌وجو کنید» (کمالی دزفولی، ۱۳۷۳). در مقاله‌ای دیگر این عبارت بدین شکل برگردان شده است: «در پی فهم قرآن برآیید و لغت‌های ناآشنای آن را فراگیرید». نویسنده این مقاله در ترجمه روایت «من قرأ القرآن فأعربه كان له بكلّ حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير إعراب كان له بكلّ حرف عشر حسنات» می‌گوید: «هر کس قرآن را بخواند و در پی فهم آن برآید، در برابر هر حرفی بیست ثواب می‌برد؛ ولی کسی که آن را بدون درک معنا بخواند، در برابر هر حرف ده ثواب خواهد داشت» (میرجلیلی، ۱۳۹۰).

##### ب. تفسیر دوم

ملاصالح مازندرانی (م ۱۰۸۱) در شرح روایت «اعربوا القرآن فانه عربی» دو احتمال طرح کرده و در احتمال دوم گفته است: «أو من أعرب بكلامه اذا أفصح به و لم يلحن في حروفه و مواده» (مازندرانی،

۱۳۸۲، ج ۱۱، ص ۴۱؛ سپس این روایت را از نظر معنا مانند روایت: «أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِالْحَنِّ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۱۴) دانسته است. علامه مجلسی (م ۱۱۱۰) نیز همین احتمال را در معنای روایت: «اعربوا القرآن» نقل کرده و گفته است: «قیل المراد اقرءوها بالحن العرب كما مر، أي بیئوا فيه محسنات القراءة من التفتيح والترقيق والإدغام وغير ذلك» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۵۰۱). واژه «اعربوا» در این تفسیر نیز به معنای بیان کردن و روشن ساختن است، ولی روشن کردن حروف کلمات و ادای آنها از مخارج. وزان این روایت بر پایه این تفسیر، وزان آیه «رَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» (مزمّل: ۴) خواهد بود؛ زیرا یکی از معانی ترتیل، تبیین حروف کلمه و پرهیز از تندخوانی و سرعت در قرائت است که موجب عدم ادای حروف از مخارج و روشن نشدن کلمات می شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۶۶؛ ج ۱۰، ص ۵۶۹).

### ج. تفسیر سوم

فیض کاشانی (م ۱۰۹۱) روایت «أعربوا القرآن فإنه عربي» را به «أفصحوا به وهذبوه عن اللحن» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۷۴۲) معنا کرده است. به قرینه «هذبوه عن اللحن»، معلوم می شود که وی «اعربوا» را در این روایت مشتق از اعراب اصطلاحی و به معنای پرهیز از خطا در اعراب دانسته است. بیهقی نیز همین معنا را از حلیمی نقل و اختیار کرده است. وی می گوید معنای روایت اعراب القرآن دو چیز است: نخست حفاظت و رعایت حرکات که به وسیله آنها زبان عرب از زبان عجم متمایز می شود؛ زیرا اکثر کلام عجم در حالت وصل و قطع بر سکون بنا شده است و فاعل و مفعول و ماضی و مستقبل از طریق حرکت کلمه تمیز داده نمی شود؛ و معنای دوم رعایت عین حرکات کلمات و عدم تبدیل آنها به حرکات دیگر است؛ زیرا عدم رعایت این امر نیز چه بسا سبب وقوع خطا در اعراب یا تغییر معنا می شود (بیهقی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۲۹).

سیدعلی خان در احتمال دوم خود این معنا را برای این روایت بیان کرده و گفته است: «أو اقرؤوه علی قواعد کلام العرب» (مدنی شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۹۵). احمد ابن فارس نیز پس از بیان نیازمندی فقیه به علم اعراب، گفته است: از رسول الله صلی الله علیه و سلم روایت شده است: «أعربوا القرآن؛ چراکه پیشینیان از لحن و اشتباه در قرائت و کتابت همچون گناه پرهیز داشتند؛ اما اکنون مرتکب لحن می شوند؛ به گونه ای که محدث در اعراب حدیث و فقیه در کتابت و تألیف از نظر اعراب اشتباه دارد (ابن فارس، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۳۵). از این عبارت فهمیده می شود که ایشان نیز کلمه «اعربوا» در این روایت را به معنای اعراب دادن کلمات قرآن و با اعراب خواندن دانسته است.

صدرالدین شیرازی این معنا را در شرح روایت: «اعربوا حدیثنا» پذیرفته و گفته است:

ای لا تلحنوا فی اعراب الکلمات، واعطوا الکلمة اعرابها فانا قوم فصحاء وکلامنا فصیح، فاذا الحتمت  
 فیه او اهلتمت فی اعرابه، اختلفت فصاحته وفات المقصود من رعایته فیکون ظلما فیه وتفویضا لحقه  
 (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۷۹).

معنای «اعربوا القرآن» برابر این تفسیر این است: قرآن را عربی بخوانید نه عجمی (غیرعربی). مقصود از عربی خواندن این است که الفاظ قرآن را بنا بر قواعد علم نحو با حرکات صحیح قرائت کنید، نه مانند کلمات فارسی که بدون حرکت آخر و به صورت سکون خوانده می‌شوند.

## ۵. بررسی معنای روایات

با توجه به اینکه فضای صدور، یکی از قرائن مهم در فهم معنا و مقصود روایت است، لازم است برای فهم درست این روایات نخست با فضای صدور آنها آشنا شویم. از این رو پیش از هرگونه قضاوت در انتخاب معنای این واژه و بیان مقصود از این روایات، برخی از گزارش‌هایی را که درباره فضای صدور این روایات در منابع روایی وارد شده‌اند یادآور می‌شویم.

### فضای صدور

گزارش‌هایی که در کتاب‌های روایی و تاریخی در موضوعات گوناگون مانند: کیفیت قرائت قرآن، ثواب قرائت قرآن، تحسین صوت قرآن، مدت زمان ختم قرآن، لزوم اعراب قرآن و تاریخ وضع علم نحو وارد شده‌اند، حاکی از دو مشکل مهم درباره قرائت و تلاوت قرآن هستند. این دو مشکل نشان‌دهنده فضای صدور این روایات‌اند.

مشکل اول: خطا در قرائت قرآن و اشتباه در حرکات اعرابی که از آن به لحن تعبیر می‌شده است: این امر، سبب خطا در معنای آیات قرآن و گاه دگرگونی معنای آیه می‌شده است. ابن اَبی‌ملکیة در این زمینه می‌گوید: فردی از بادیه‌نشینان در زمان عمر به مدینه آمد و تقاضا کرد که به او قرآن بیاموزند. یکی از مسلمانان این وظیفه را به عهده گرفت و آیاتی از سوره توبه را برای او قرائت کرد که مشتمل بر جمله «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» بود. این قاری کلمه «رسوله» را که اعراب آن نصب است، به جرّام قرائت کرد که معنای آیه به کلی تغییر یافت. آن عرب بیابانی گفت: اگر خداوند از رسولش بیزار است، من از او بیزارترم. این سخن به گوش عمر رسید. او را خواست و به او گفت: آیا تو از پیامبر ﷺ تبری جسته‌ای؟ مرد پاسخ داد: من وارد

مدینه شدم و از قرآن چیزی نمی دانستم؛ از مسلمانان خواستم قرآن به من بیاموزند. فردی برای من آیه «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» را تلاوت کرد و من گفتم کسی که خدا از وی بری باشد من از او بری ترم. عمر به او گفت این قرائت خطاست و آیه را با اعراب درست برای وی تلاوت کرد. فرد تازه مسلمان گفت: من و خدا و رسول از کسی که خدا و رسول از وی بری باشند، بیزار هستیم. بر همین اساس عمر دستور داد کسی که به قرائت قرآن تسلط ندارد، به دیگران تعلیم نکند (سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۳۰). در خبر دیگر آمده است: عمر از کنار گروهی عبور کرد که تیراندازی می کردند و تیرشان به خطا می رفت. وقتی آنان را بر خطا در تیراندازی سرزنش کرد، آنان در مقام عذرخواهی گفتند: «نحن قوم متعلمین»؛ در حالی کلمه «متعلمین» در این عبارت صفت قوم است و طبق قاعده لغت عرب باید آن را به شکل مرفوع ادا می کردند و می گفتند: «متعلمون». عمر در پاسخ آنان گفت: گناه شما از جهت خطا در اعراب این گفتار، بدتر از گناه از جهت خطا در تیراندازی است. سپس به آنان گفت از رسول خدا شنیدم که فرمود: خدا رحمت کند کسی را که زبانش را از خطا اصلاح کند (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۹۸؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۴). گزارش دیگری حاکی از این است که ابن عمر فرزندش را به سبب خطا در اعراب کلمات تنبیه می کرد (ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۵۷؛ بخاری، ۱۴۰۹، ص ۳۰۴؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۴). در گزارشی آمده است به حسن بصری گفتند امام جماعت ما در قرائت خطا دارد. در پاسخ آنان گفت: نباید امامت کند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۴). این مشکل درباره نقل روایات نیز وجود داشته است. اصمعی گفته است:

بیشترین چیزی که درباره آن بر دانشجوی ناآگاه از قواعد نحو می ترسم این است که مصداق روایت: «من كَذَّبَ عَلَىٰ فُلَيْتِيَّوًا مَّقْعَدَةَ مِنَ النَّارِ» واقع شود؛ زیرا پیامبر ﷺ در گفتارش لحن ندارد. وقتی راوی سخنی با لحن و خطا نقل کند، چیزی را از پیامبر ﷺ نقل می کند که آن حضرت نفرموده است و از کسانی می شود که بر پیامبر ﷺ دروغ بسته است (العینی، بی تا، ج ۳، ص ۲۶۹).

به همین سبب بود که حماد بن سلمه به مردم گفت کسی که در حدیث خطا می کند از من حدیث نقل نکند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۴). خطا و لحن در خواندن قرآن سبب شد که وقتی ابوالاسود دؤلی بر امیرالمؤمنین ﷺ وارد شد، آن حضرت پس از آنکه کلام عرب را در سه قسم: اسم و فعل و حرف برای وی بیان کرد، به او فرمود: شنیده ام در منطقه شما خطاهای فاحش در قرائت وجود دارد؛ از این رو دوست دارم کتابی بنویسم و قواعدی برای کلام عرب تنظیم کنم که با رعایت

آن، میان کلام عرب و کلام غیرعرب تفاوت باشد. پس به او دستور داد بر کلیاتی که به وی تعلیم فرموده، مطالبی بیفزاید و قواعدی را در این باب تدوین کند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۹۱). به این سبب امامان علیهم‌السلام مردم را به یاد گرفتن لغت عرب برای مصون ماندن از خطا در قرائت قرآن تشویق می‌کردند. از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است: «تعلموا العربیة؛ فإنها کلام الله الذی تکلم به خلقه» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۵۸). از این نقل‌ها به خوبی روشن می‌شود که یکی از مشکلات مردم در صدر اسلام، خطا در اعراب کلمات قرآن و لحن در قرائت قرآن بوده و برخی روایات که در آنها به اعراب قرآن امر شده، در این فضا صادر و به این مشکل ناظر بوده است.

مشکل دوم، عجله و سرعت در قرائت قرآن و تندخوانی بود. این امر مستلزم به هم ریختن کلمات قرآن و عدم ادای حروف از مخارج و درنگ نکردن در معانی آیات قرآن بود. روایاتی که مردم را به شمرده خواندن قرآن و تأمل در آن امر کرده‌اند، حاکی از وجود این مشکل در میان مردم هستند. در آیه چهارم سوره مزمل، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز به ترتیل و شمرده‌خوانی قرآن امر شده است و لذا وقتی از عایشه درباره قرائت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پرسیدند، عایشه گفت: قرائت حضرت به گونه‌ای بود که اگر شنونده‌ای می‌خواست حروف آیات را بشمارد می‌توانست (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۳۸). این آیه گرچه خطاب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، دستورش عام است و همه مردم را شامل می‌شود و به شمرده‌خوانی قرآن امر می‌کند. عبدالله بن سلیمان می‌گوید: از حضرت صادق علیه‌السلام درباره گفتار خدای عز و جل (که می‌فرماید): «وَرَسَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا» پرسیدم. فرمود: امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرموده:

یعنی آن را خوب بیان کن و همانند شعر آن را به شتاب و با سرعت مخوان، و مانند ریگ (هنگام خواندن) آن را پراکنده مساز؛ بلکه دل‌های سخت خود را به وسیله آن به بیم و هراس افکنید، و همت شما این نباشد که سوره را به آخر رسانید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۱۴).

همچنین از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده:

«ترتیل» یعنی قرآن را به روشنی بیان کن نه مانند اشعار، تند و پیاپی بخوان و نه مانند دانه‌های شن آن را پراکنده ساز، و چنان بخوان که دل‌های سنگین را با آن بکوبی و بیدار کنی، و هرگز هدف‌تان رسیدن به آخر سوره [تمام کردن آن] نباشد (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۵۱۷).

همچنین وقتی راوی از امام صادق علیه‌السلام می‌پرسد: آیا جایز است قرآن را در یک شب ختم کنم؟ حضرت می‌فرماید: دوست ندارم قرآن در کمتر از یک ماه ختم شود. ابوبصیر نیز از آن حضرت پرسید در ماه رمضان شبی یک ختم داشته باشم؟ حضرت فرمود: نه. پرسید در دو شب چگونه است؟ حضرت



دوباره پاسخ منفی داد. پرسید در سه شب چطور؟ حضرت پاسخ مثبت داد و فرمود: اصحاب پیامبر ﷺ قرآن را در یک ماه و کمتر ختم می‌کردند و قرآن نباید تند و به سرعت خوانده شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۱۷). در بخشی از روایتی که از امام باقر<sup>ع</sup> گزارش شده نیز آمده است که حضرت فرمود:

إِذَا قَرَأْتُمُ الْقُرْآنَ فَتَبَيَّنَا وَلَا تَهْدُوهُ هَذَا كَهَذَا الشَّعْرِ وَلَا تَتْرُوهُ تَرَّ الرَّمْلِ وَلَكِنْ أَفْرِعُوا لَهُ الْقُلُوبَ  
الْقَاسِيَةَ وَلَا يَكُنْ هُمْ أَحَدُكُمْ آخِرَ السُّورَةِ وَأَفْرُؤْهُ بِالْحَانَ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا وَإِيَّاكُمْ وَلِحُومِ أَهْلِ الْكِبَائِرِ  
(دبلمی، ۱۴۰۸، ص ۱۰۰).

### شرح و تفسیر

با توجه به فضای صدور، می‌توان روایات اعراب القرآن را به دو دسته تقسیم کرد و هر کدام را به یکی از مشکلاتی که بیان شد ناظر دانست و در نتیجه دو معنا و دو تفسیر برای این روایات بیان کرد:

تفسیر اول: گروهی از این روایات مانند روایت «اعربوا القرآن»، «اعربوا القرآن فانه عربی» و «اعربوا القرآن والتمسوا غرائب» ناظر به مشکل اول‌اند، و واژه «اعربوا» در آنها به قرینه تعلیل «فانه عربی» که در ذیل برخی از آنها آمده، به معنای خواندن قرآن با اعراب و طبق قواعد لغت عرب است؛ زیرا عربی، مانند فارسی و ترکی و... صفت لغت است. بنابراین اگر لغت قرآن عربی است، باید کلمات و عبارات آن طبق لغت عربی ادا، و قواعد اعراب در آن رعایت شوند.

این امر و سفارش، نه تنها درباره قرائت قرآن، بلکه در زمینه نقل و روایت احادیث اهل بیت نیز مطرح بوده است. از این رو اهل بیت در سفارش به اعراب احادیث فرموده‌اند: «أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا؛ فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۱) و «أَعْرَبُوا كَلَامَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ». محدثان و شارحان حدیث، «اعربوا» در این روایات را نیز به قرینه تعلیل به «فإننا قوم فصحاء»، به اعراب به معنای اعراب دادن کلمات و معرب خواندن آنها معنا کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵۰؛ مجلسی اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۲). این امر نیز می‌تواند مؤیدی باشد بر اینکه این دسته از روایات اعراب القرآن، ناظر به مشکل لحن و خطا در قرائت قرآن بوده‌اند و اعراب در آنها به معنای معرب خواندن کلمات قرآن است.

ممکن است گفته شود این تفسیر برای روایت «اعربوا القرآن» و روایت «اعربوا القرآن فانه عربی»، که اولی مطلق و دومی معلل به «فانه عربی» است درست است؛ اما برای روایت سوم که در آن جمله «التمسوا غرائب» آمده درست نیست؛ زیرا این جمله ناظر به معنا و محتواست نه ناظر به لفظ و نحوه قرائت و لذا با روایات دسته بعد سازگارتر است. پاسخ این است که جمله «التمسوا غرائب» جمله‌ای مستقل با فعل جداگانه و مستقل است که با واو بر جمله: اعربوا القرآن عطف شده و ظاهرش این است

که در آن، دو درخواست و دو مطلوب وجود دارد: یکی اعراب کلمات و معرب خواندن قرآن و دوم فهم معنای کلمات. از این رو حمل «اعربوا» در این روایت، بر فهم معنای کلمات، به قرینه «التمسوا» که مستلزم اتحاد مطلوب در روایت و عطف تفسیری بودن التمسوا برای اعربوا است، خلاف ظاهر است؛ بدون اینکه بر آن قرینه‌ای وجود داشته باشد.

بنابراین معنای این دسته از روایات این است که قرآن را به عربی و با اعراب صحیح بخوانید؛ زیرا قرآن به عربی نازل شده است. شاید بر اساس همین تفسیر باشد که در برخی از نگاشته‌ها روایت «اعرب القرآن فإنه عربي» به این صورت ترجمه شده است: «عربانه بخوان قرآن را؛ چه به درستی که قرآن زبان عرب است» (مختاری و صادقی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۶۲۷). در برخی از موارد نیز آن را به این صورت ترجمه کرده‌اند: «قرآن را (فصیح و با لحن) عربی بخوانید؛ زیرا قرآن به زبان عربی است».

([www.andisheqom.com/Files/qurantalavat.php](http://www.andisheqom.com/Files/qurantalavat.php))

این ترجمه‌ها گرچه غلط نیستند، روشنی و دقت کافی را ندارند؛ زیرا «عربانه بخوانید» یا «عربی بخوانید» چیزی را روشن نمی‌کند؛ چنان‌که ترجمه روایت: «اعربوا القرآن والتمسوا غرائب» به این‌که: «قرآن را نیکو ادا کنید و عجایب و شگفتی‌های آن را پی‌جویی کنید» (معارف، ۱۳۸۳، ص ۲۱) نیز ترجمه دقیقی نیست؛ زیرا نیکو خواندن، شامل نیکویی در تجوید نیز می‌شود؛ در حالی که مراد از «اعربوا» این معنا نیست.

تفسیر دوم: گروه دیگری از این روایات ناظر به مشکل دوم، و واژه «اعربوا» در آنها به معنای بیان کردن و روشن ساختن هستند. امر به اعراب قرآن در این گروه از روایات، برای برطرف کردن مشکل تندخوانی و عدم تأمل در آیات، و تحریض مردم به تأمل در معنای کلمات قرآن و فهم معنای آیات صادر شده است. این روایات عبارت‌اند از روایاتی که پس از امر به اعراب، میان قرائت با اعراب و قرائت بدون اعراب مقایسه کرده‌اند و ثواب قرائت با اعراب را بیشتر دانسته‌اند (هیشمی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۱۶۳؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۳۰۷)؛ مانند روایت رسول‌الله ﷺ که فرمود:

من قرأ القرآن فأعربه كله فله بكل حرف أربعون حسنة فإن أعرب بعضه ولحن في بعضه فله بكل حرف عشرون حسنة وإن لم يعرب منه شيئاً فله بكل حرف عشر (بيهقي، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۲۸).

واژه «اعرب» در این روایت به قرینه وقوع در سیاق «فإن أعرب بعضه ولحن في بعضه» و ذکر ثواب متفاوت برای خواندن با اعراب و بدون اعراب، به معنای خواندن آیه و اظهار و بیان معنای آن است. به این سبب، لحن در اینجا به معنای با سرعت خواندن قرآن و توجه نکردن به معنا و مفاد آن است.

مؤید این معنا روایات دیگری از اهل سنت است که کلمه اعراب در آنها به معنای تأمل و درنگ در معنای آیات است. از ابوبکر نقل شده است: «لأن أعرب آية من القرآن أحب إلى من أن أحفظ آية» (سیوطی، الاتقان، ج ۴، ص ۱۹۸). از برخی اصحاب پیامبر نیز روایت شده است: «لو أنى أعلم إذا سافرت أربعين ليلة أعربت آية من كتاب الله لفعلت» (همان). همچنین از عمر نقل می‌کنند که گفت: «من قرأ القرآن فأعربه كان له عند الله أجر شهيد» (همان). کلمه اعراب در این گزارش‌ها به معنای بیان و تفسیر آیات است نه به معنای اعراب دادن کلمات طبق قواعد عربی. از این رو از ابن عباس روایت شده که شخصی از پیامبر ﷺ پرسید کدام یک از علوم قرآن افضل است؟ حضرت فرمود: «عربيته فالتمسوها في الشعر» (ابن عطية، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۸). مراد از «عربیت» در این روایت به قرینه «فالتمسوها في الشعر» فهم معنای کلمات قرآن است که ابن عباس در مسائل نافع بن الازرق با استناد به اشعار عرب، برخی از معانی کلمات قرآن را بیان کرده است.

### نقد گفتار سیوطی

سیوطی ذیل روایت: من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير إعراب كان له بكل حرف عشر حسنات می‌گوید مراد از اعراب، شناخت معانی الفاظ قرآن است نه اعراب به اصطلاح نحو که مقابل لحن است؛ زیرا قرائت قرآن بدون اعراب ثواب ندارد (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳). این قرینه‌ای که سیوطی برای انتخاب معنای اعراب ذکر کرده است، اگر برای روایاتی باشد که امر به اعراب در آنها مذیل به این ذیل است، سخن درستی است و ما هم اعراب در این‌گونه روایات را به همین معنا گرفتیم؛ اما سیوطی اعراب در همه این روایات را به معنای تفسیر و بیان می‌داند، نه خصوص روایاتی که در آنها برای قرائت با اعراب ثواب بیان کرده است. ایشان در فصل «شرف تفسیر» روایات اعراب القرآن را ذکر می‌کند و می‌گوید: معنای این روایات به نظر من بیان و تفسیر قرآن است؛ زیرا اطلاق اعراب بر حکم نحوی، اصطلاح حادث است (همان، ص ۶۷۵).

این سخن سیوطی، از جهاتی درخور تأمل است:

اولاً خود سیوطی و محدثان دیگر اهل سنت گزارش‌هایی از عمر و ابوبکر نقل کرده‌اند که مردم در قرائت قرآن خطای نحوی داشتند و اعراب آن را غلط می‌خواندند. این گزارش‌ها حاکی از این است که درست و غلط خواندن قرآن در زمان نزول نیز مطرح بوده است؛

ثانیاً بر فرض که اعراب به معنای نحوی، اصطلاح حادثی باشد؛ اما لحن به معنای خطای در اعراب بین مردم زمان نزول رایج بوده است و لذا در گزارش‌هایی که درباره شأن صدور روایات بیان شد،

آوردیم که عمر فرزندش را به سبب لحن در گفتار کتک می‌زد و حسن بصری کسی را که در قرائت نماز لحن داشت از امامت جماعت ممنوع کرد. افزون بر اینکه روایاتی که شیعه دربارهٔ اعراب القرآن از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل کرده است مربوط به قرن دوم است و در این قرن، اعراب به اصطلاح نحوی و رعایت قواعد نحو در حرکت آخر کلمات مصطلح شده بود.

### نتیجه‌گیری

روایات امر به اعراب قرآن را می‌توان به دو گروه تقسیم و شرح و معنا کرد: گروه اول روایاتی که به طور مطلق به اعراب القرآن امر کرده‌اند. واژهٔ «اعربوا» در این روایات، به معنای اصطلاحی و در مقابل لحن است؛ مانند روایات: «اعربوا القرآن»؛ «اعربوا القرآن» و «التمسوا غرائب»؛ «اعربوا القرآن فانه عربی». گروه دوم روایاتی‌اند که پس از امر به اعراب، ثواب قرائت با اعراب و بدون اعراب را بیان کرده‌اند. «اعربوا» در این روایات به معنای بیان کردن و تفسیر است؛ مانند روایت «اعربوا القرآن فان من قرأ القرآن فأعربه فله بكل حرف عشر حسنات وکفارة عشر سيئات ورفع عشر درجات» (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۱۶۳؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۳۰۷) و روایت «من قرأ القرآن فأعربه کله فله بكل حرف أربعون حسنة فإن أعرب بعضه ولحن فی بعضه فله بكل حرف عشرون حسنة وإن لم یعرب منه شیئا فله بكل حرف عشر» (بیهقی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۲۸).

## منابع

- شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغة*، قم، دار الهجره.
- آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، عبدالله بن محمد، *المصنف*، تحقیق: سید محمد اللحام، بیروت، دار الفکر.
- ابن ادریس، محمد بن احمد، ۱۴۱۰ق، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی* (والمستطرفات)، قم، جماعه المدرسین.
- ابن جنی، ابوالفتح عثمان، بی تا، *الخصائص*، تحقیق: محمد علی النجار، بیروت، عالم الکتب.
- ابن درید، محمد بن حسن، ۳۶۷ق، *جمهرة اللغة*، بی جا، دار العلم للملایین.
- ، بی تا، *الاشفاق*، چ سوم، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مکتبه الخانجی.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۳۸۲ق، *المحکم والمحیط الأعظم*، قاهره، معهد المخطوطات العربیه.
- ابن فارس، احمد، ۳۶۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، بی جا، دار الاسلامیه.
- ابن فارس، احمد، ۱۹۷۷م، *الصاحبی فی فقه اللغة*، تحقیق: احمد صقر، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن قطاع، علی بن جعفر سعدی، ۱۹۸۳م، *کتاب الافعال*، بیروت، عالم الکتب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف، بی تا، *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالک*، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، لبنان، المکتبه العصریه.
- ، ۱۳۸۳ق، *شرح قطر الندی وبل الصدی*، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، بی تا.
- ابی یعلی، احمد بن علی بن مثنی، ۱۴۰۴ق، *مسند ابی یعلی*، تحقیق: حسین سلیم اسد، دمشق، دار المأمون للتراث.
- اندلسی، ابو حیان، ۱۴۲۲ق، *تفسیر البحر المحیط*، تحقیق: عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بحرالعلوم، سید مهدی، ۱۴۰۵ق، *الفوائد الرجالیة*، تهران، مکتبه الصادق ❖.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۹ق، *الأدب المفرد*، چ سوم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار البشائر الإسلامیه.
- بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۱۰ق، *شعب الایمان*، تحقیق: محمد السعید بسینونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جواد علی، ۱۴۲۲ق، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، چ چهارم، مدینه، دار الساقی.
- جَوَجْرَى قاهری، محمد بن عبدالمنعم، ۱۴۲۳ق، *شرح شذور الذهب فی معرفة کلام العرب*، تحقیق: نواف بن جزاء الحارثی، مدینه، عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامیه.
- جوهری، اسماعیل، ۱۴۰۷ق، *صحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.

- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، ١٤١١ق، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ١٤٠٩ق، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق: مؤسسه آل البیتؑ لاحیاء التراث، قم، مؤسسه آل البیتؑ.
- ، ١٤١٨ق، *الفصول المهمه فی اصول الایمہ*، تحقیق: محمد بن محمد حسین قائینی، بی جا، مؤسسه معارف اسلامی امام رضاؑ.
- ، ١٤٢٥ق، *اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، بیروت، اعلمی.
- دیلمی، حسن بن محمد، ١٤٠٨ق، *اعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل البیتؑ.
- زبیدی، محمد مرتضی، بی تا، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، مکتبه الحیاء.
- زمخشری، محمود بن عمر، ١٣٧٢ق، *اساس البلاغه*، قاهره، احیاء المعاجم العربیة.
- ، ١٩٦٩م، *القسطاس المستقیم فی علم العروض*، تصحیح: بهیجه الحسنی، بغداد، مکتبه اندلس.
- ، ١٤٠٧ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین، ٣٦٥ق، *الدر المثور فی التأویل بالمأثور*، جده، دار المعرفه.
- ، ١٤١٠ق، *الجامع الصغیر*، بیروت، دار الفکر.
- ، بی تا، *الإتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، شریف رضی.
- ، بی تا، *جامع الأحادیث*، بی جا، المکتبه الشامله.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، ١٤٠٩ق، *میه المرید*، تحقیق: رضا مختاری، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ١٣٨٣، *شرح اصول کافی*، تهران، بی نا.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ١٣٦٢، *الخصال*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، ١٤١٥ق، *المعجم الأوسط*، تحقیق: طارق بن عوض الله بن محمد، قاهره، دار الحرمین.
- ، ١٤٠٤ق، *المعجم الکبیر*، ج دوم، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، موصل، مکتبه العلوم والحکم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ١٣٧٢، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طریحی، فخرالدین، ١٣٦٤، *مجمع البحرین*، بی جا، دار و مکتبه الهلال.
- طوسی، محمد بن حسن، ١٤١٤ق، *الأمالی*، تصحیح: مؤسسه البعثة، قم، دار الثقافه.
- عاملی، حسن بن زین الدین، ١٣٦٢، *منتقى الجمال*، تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
- عبدالباری، عبدالمجید، ١٤٢٦ق، *الروایات التفسیریة فی فتح الباری*، بی جا، بی نا.
- العینی، محمود بن احمد، بی تا، *عمدة القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم شاعرانی، قم، دار الهجره.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
- ، ۱۴۱۵ق، *تفسیر صافی*، تهران، صدر.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *مصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر*، قم، دار الهجره.
- قاسم بن سلام، ابوعبید، ۱۴۱۵ق، *فضائل القرآن*، تحقیق: مروان العطیة، محسن خرايه و وفاء تقی الدین، بیروت، بی نا.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۴۲۳ق، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقیق: هشام سمیر بخاری، ریاض، دار عالم الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *کافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، چ چهارم، تهران دار الکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، *شرح کافی (الأصول و الروضة)*، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامية.
- مبارکفوری، عبیدالله بن محمد، ۱۴۰۴ق، *مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، چ سوم، بی جا، الجامعة السلفية، ادارة البحوث.
- متقی هندی، ۱۴۰۱ق، *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، تحقیق: بکری حیانی و صفوة سقا، بی جا، مؤسسة الرسالة.
- مجلسی اول، محمدتقی، ۱۴۱۴ق، *لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه*، چ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، چ دوم، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- ، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- ، ۱۴۱۰ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الطبع و النشر.
- مجید معارف، ۱۳۸۳، *پرسش و پاسخ‌هایی در شناخت تاریخ و علوم قرآنی*، تهران، کویر.
- محدث قمی، شیخ عباس، بی تا، *الکنی واللقاب*، تهران، مکتبه صدر.
- مختاری، رضا و محسن صادقی، ۱۴۱۹ق، *غنا، موسیقی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- مدنی شیرازی، سیدعلی خان، ۱۳۸۴، *الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول*، مشهد، بی نا.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *الفصول المختارة*، تصحیح: علی میرشریفی، قم، کنگره شیخ مفید.
- نوری، میرزاحسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، لبنان، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
- هیثمی، نورالدین، ۱۴۰۸ق، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.





## تنوع و تقسیم مباحث علوم قرآن

bagheri@qabas.net

علی اوسط باقری / استادیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره

دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۱۵

### چکیده

هر دانشی دربردارنده مباحث متنوعی است و این تنوع در علوم قرآن به سبب تنوع ابعاد موضوع آن یعنی قرآن، گسترده‌تر است. آیا مباحث دانش علوم قرآن در دسته‌هایی مترتب بر هم قابل دسته‌بندی‌اند یا آنکه هیچ ترتیب خاصی بین آنها وجود ندارد و هیچ دسته‌بندی‌ای برای آنها متصور نیست؟ برای پاسخ به این پرسش، به روش توصیفی-تحلیلی، تنوع مباحث علوم قرآن در کتاب‌های قدیمی علوم قرآن مورد توجه قرار گرفته، دسته‌بندی‌هایی که محققان برای علوم قرآن به معنای عام و دانش علوم قرآن پیشنهاد کرده‌اند بررسی شده و در نهایت برای رفع نواقص دسته‌بندی‌های پیشنهادی، دسته‌بندی جدیدی ارائه شده است. مباحث مطرح در علوم قرآن در دسته‌های ذیل قرار می‌گیرند: ۱. مباحث مقدماتی، ۲. مباحث مربوط به شناخت ماهیت، ویژگی‌ها و اوصاف قرآن، ۳. تاریخ قرآن، ۴. مباحث مربوط به الفاظ قرآن، ۵. مباحث مربوط به فهم و تفسیر قرآن، و ۶. مباحث مربوط به ترجمه قرآن.

**کلیدواژه‌ها:** علوم قرآن، تقسیم مباحث علوم قرآن، تنوع مباحث علوم قرآن، مبادی علوم قرآن، مسائل علوم قرآن.

## مقدمه

هر دانشی مشتمل بر گزاره‌هایی است که بیانگر عوارض ذاتی (احکام اختصاصی) موضوع آن دانش‌اند و مسائل آن دانش به‌شمار می‌روند؛ ولی آنچه در دانش مطرح می‌شود منحصر در مسائل نیست بلکه مباحث دیگری مانند موضوع، روش و پیشینه آن دانش نیز در آن مطرح می‌شود. لازم است مباحث قابل طرح در هر دانش دسته‌بندی شود و جایگاه طرح هر بخش روشن گردد. نیز بایسته است اگر ترتیبی منطقی یا تاریخی میان مسائل یک دانش وجود دارد شناسایی، و روشن شود که کدام مسئله باید مقدم و کدام مؤخر باشد. دسته‌بندی مباحث دانش علاوه بر تعیین جایگاه طرح هر مبحث و در نهایت نشان دادن ارتباط میان مباحث، در آموزش آن علم نیز مؤثر است و تقدم و تأخر مباحث را در روند آموزش روشن می‌کند.

در دانش علوم قرآن با گستره وسیعی از مسائل روبه‌رویم. این تنوع برخاسته از جوانب گوناگون موضوع آن یعنی قرآن کریم است. برای نمونه از آنجاکه قرآن دلیلی بر نبوت پیامبر اسلام ﷺ است، موضوع «اعجاز قرآن» می‌باشد و از آنجاکه درباره حوادث معینی است که در زمان پیامبر اکرم ﷺ روی داده‌اند، موضوع «اسباب نزول» است (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۷، ص ۱۹۲۱).

پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا ترتیب ویژه‌ای میان مباحث این دانش قابل تصویر است و می‌توان آنها را در دسته‌هایی مترتب بر هم جای داد یا آنکه هیچ ترتیب خاصی میان آنها وجود ندارد. ترکیب اضافی «علوم القرآن» (علوم قرآن) دارای سه کاربرد به قرار ذیل است:

۱. علوم قرآن به معنای عام که هر آنچه را به گونه‌ای با قرآن مرتبط باشد دربرمی‌گیرد. در این کاربرد، علوم ادبی، علم کلام، تفسیر و علوم پرشمار دیگری که از قرآن استنباط می‌شوند یا برای فهم آن به کار می‌آیند و یا قرآن را موضوع بررسی خویش قرار می‌دهند، از علوم قرآن برشمرده می‌شوند (زرقانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷؛ عتر، ۱۴۱۶، ص ۷)؛

۲. علوم قرآن به معنای عمومی که قرآن مشتمل بر آنهاست و از قرآن قابل استنباط است (عتر، همان)؛

۳. دانشی خاص که موضوع آن قرآن شریف است و از عوارض ذاتی (احکام اختصاصی) آن بحث می‌کند (ر.ک: صبحی صالح، ۱۹۹۰، ص ۱۰؛ صالحی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۱۸).

آنچه از علوم قرآن در این نوشته مورد نظر است، کاربرد سوم آن است و به علوم قرآن به مثابه یک دانش نگریسته می‌شود؛ ولی از آنجاکه اولاً علوم قرآن به معنای عام شامل علوم قرآن به معنای مورد نظر نیز می‌باشد و از سوی دیگر بیشتر دسته‌بندی‌های ارائه‌شده ناظر به علوم قرآن به معنای عام‌اند و از آنها

می‌توان در دسته‌بندی مباحث علوم قرآن به معنای دانش علوم قرآن نیز بهره جست، به دسته‌بندی‌های ناظر به علوم قرآن به معنای عام نیز توجه کرده‌ایم.

در برخی کتاب‌های قدیمی علوم قرآن تلاش شده دسته‌بندی ویژه‌ای برای طرح مسائل مختلف علوم قرآن لحاظ شود. برخی از محققان نیز دسته‌بندی‌هایی برای علوم قرآن ارائه کرده‌اند که به دو گونه‌اند: بیشتر آنها ناظر به علوم قرآن به معنای عام و برخی ناظر به علوم قرآن به عنوان یک دانش هستند.

در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، پس از بررسی دسته‌بندی مباحث علوم قرآن در کتاب‌های قدیمی، و دسته‌بندی‌های جدید ناظر به علوم قرآن به معنای عام و دانش علوم قرآن، دسته‌بندی پیشنهادی خود را بیان خواهیم کرد. از آنجاکه در مهم‌ترین کتاب‌های جامع و قدیمی علوم قرآن برای فصل‌بندی مباحث علوم قرآن از تعبیر «نوع» استفاده شده است، در این مقاله نیز دربارهٔ مسائل علوم قرآن گاه از تعبیر تنویع استفاده می‌شود و به همین مناسبت در عنوان مقاله نیز از تعبیر تنویع بهره گرفته‌ایم.

هرچند برخی محققان به دسته‌بندی مباحث دانش علوم قرآن همت گماشته‌اند، از آنجاکه دربارهٔ آنها ملاحظاتی به نظر می‌رسد، و نیز به این دلیل که اصل دسته‌بندی مباحث هر دانش برای تعیین ترتیب مسائل و مباحث آن ضروری است، دقت و بررسی این امر ضروری می‌نماید؛ به‌ویژه آنکه برخی از اندیشمندان که کتاب‌های پرشماری در حوزهٔ علوم قرآن نگاشته‌اند، تصریح کرده‌اند که «میان مسائل علوم قرآنی نوعاً یک نظم طبیعی برقرار نیست تا رعایت ترتیب میان آنها ضروری گردد؛ لذا هر مسئله جدا از مسائل دیگر قابل بحث و بررسی است» (معرفت، ۱۳۷۸، ص ۸). حال باید دید مطلب همان‌گونه است که این اندیشمند محترم ابراز کرده‌اند یا آنکه دست‌کم مسائل علوم قرآن را می‌توان در دسته‌هایی که میان آنها ترتیبی منطقی یا تاریخی وجود دارد، قرار داد، هرچند نتوان برای طرح مسائل مندرج در هر دسته، ترتیب خاصی لحاظ کرد. شناسایی دسته‌بندی مباحث علوم قرآن علاوه بر اینکه در تعیین جایگاه منطقی هر دسته و در نهایت به وجود آمدن انسجام میان مباحث این دانش نقش دارد، در امر آموزش مباحث این دانش نیز تأثیرگذار است و سیر منطقی آموزش مباحث آن را مشخص می‌کند.

برخی مباحث علوم قرآن منطقی‌متأخر از برخی دیگرند. برای نمونه پرداختن به مباحث مربوط به تفسیر قرآن پیش از اعجاز قرآن و اثبات از سوی خدا بودن آن و نیز اصالت متن موجود، بی‌معناست؛ زیرا مفسر قرآن در پی تفسیر کتابی است که از سوی خدا بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است، و در علوم قرآن قواعد فهم چنین کتابی بیان می‌شود. بدین‌سان دسته‌بندی مباحث علوم قرآن امری ضروری است؛ زیرا تقدم و تأخر آنها از این رهگذر مشخص می‌شود.

درباره پیشینه این پژوهش باید گفت برخی درصدد برآمده‌اند تا دسته‌بندی مباحث دانش علوم قرآن در کتاب‌های قدیمی و جدید علوم قرآن را گزارش کنند (نصیری، ۱۳۸۵؛ فتح‌الهی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۲-۱۹۲)؛ اما گزارش کاملی ارائه نکرده و به طور طبیعی قوت و کاستی‌های آنها را مورد توجه قرار نداده‌اند. در این پژوهش تلاش شده همه دسته‌بندی‌هایی که ارائه شده‌اند یا از ترتیب مباحث در کتاب‌های علوم قرآن قابل استنباط‌اند شناسایی، گزارش و تحلیل شوند.

حاصل این پژوهش آن است که مباحث دانش علوم قرآن به دسته‌هایی تقسیم‌پذیرند که در میان آنها ترتیبی منطقی یا تاریخی حاکم است؛ هرچند در طرح مسائل درون هر دسته در بیشتر موارد ترتیب ویژه‌ای وجود ندارد.

### نخستین تنويع مباحث علوم قرآن توسط امير المؤمنين علیه السلام

تنويع نخست مباحث علوم قرآن را اميرالمؤمنين علی علیه السلام انجام داده است. آن حضرت در روایتی طولانی که محمد بن ابراهیم نعمانی (معروف به ابن‌زینب) (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۳۸۳، ش ۱۰۴۳) آن را به چند طریق نقل نموده، بخشی از مباحث علوم قرآن را بیان، و برای هر کدام مثالی ذکر کرده است.

علامه مجلسی رحمته الله همه این مجموعه را در *کتاب القرآن* نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۹۷-۱). از این مجموعه به اعتبار راوی آن به *تفسیر نعمانی* یاد می‌شود. سیدحسن صدر نقش برجسته امام علی علیه السلام را در تنويع علوم قرآن چنین توضیح می‌دهد:

واما سائر انواع علوم القرآن فاول من نوعها وقسمها فهو علی اميرالمؤمنين املى ستین نوعاً من انواع علوم القرآن وذكر لكل نوع مثالا يخصه وهو فى كتاب نرويه من عدة طرق موجودة بآبدينا الى اليوم... وهو الاصل لكل من كتب فى علوم القرآن (صدر، بی تا، ص ۳۱۸، ۳۳۳ و ۳۳۴؛ همو، ۱۳۳۱، ص ۲۵).

همه مطالب مجموعه یادشده مربوط به دانش علوم قرآن نیست. تقریباً نیمی از عناوین آن مباحث علوم قرآن و نیمی دیگر مطالب دیگری چون رد نصارا، رد منکر معراج و رد منکر رجعت است. در حقیقت حضرت در این مجموعه علاوه بر طرح مباحثی درباره قرآن که موجب شناخت آن می‌شود، برخی معارف قرآن در زمینه‌های مختلف را نیز مطرح فرموده و نیز وجوه معنایی برخی واژه‌های قرآن همانند وحی و کفر را بیان کرده است.

این مجموعه دربردارنده چهارده مبحث از مباحث علوم قرآن است. ناسخ و منسوخ، نخستین سوره مکی و مدنی، آیاتی که لفظشان خاص ولی معنایشان عام است، آیاتی که لفظشان عام ولی معنایشان خاص است، محکم و متشابه، وجوه و نظایر و تأویل و تنزیل،

برخی از مباحث علوم قرآنی این مجموعه‌اند.<sup>۱</sup> در این روایت ترتیب ویژه‌ای در بیان مباحث علوم قرآنی لحاظ نشده؛ بلکه امام علیه السلام به تناسب پرسش راوی یا پرسش‌های حاضران در جلسه به ذکر برخی مسائل علوم قرآنی اقدام فرموده است.

### دسته‌بندی مباحث علوم قرآن در کتاب‌های قدیمی علوم قرآن

کتاب‌های علوم قرآنی را از نظر شمول مباحث می‌توان در سه گروه جای دارد:

۱. تک‌نگاری‌ها که تنها یک بحث از مباحث علوم قرآن را دربردارند؛
  ۲. کتاب‌های نسبتاً جامع که چندین مبحث علوم قرآنی را در خود جای داده‌اند؛
  ۳. کتاب‌های جامع که تلاش شده تا همه مباحث علوم قرآنی مطرح‌زمانه را دربر داشته باشند.
- روشن است که بررسی دسته‌بندی مباحث تنها در دو دسته اخیر موضوعیت دارد. در ادامه دسته‌بندی مباحث علوم قرآن در این دو دسته را به ترتیب تاریخی پی می‌گیریم. در برخی کتاب‌هایی که در دو دسته اخیر قرار می‌گیرند، صرفاً مباحث دانش علوم قرآن تحت عنوان «نوع» و بدون لحاظ دسته‌بندی ویژه‌ای مطرح شده است؛ ولی به سبب جایگاه ویژه‌ای که در میان کتاب‌های علوم قرآن دارند، تنویع آنها را هرچند دسته‌بندی خاصی بر آن حاکم نیست مد نظر قرار داده‌ایم. نیز در برخی کتاب‌های نسبتاً جامع، خود نویسنده دسته‌بندی خاصی را مطرح نکرده، ولی با لحاظ ترتیب مباحث می‌توان دسته‌بندی‌ای را استنباط کرد. این کتاب‌ها را نیز از نظر دور نداشته‌ایم.

#### الف. دسته‌بندی «فضائل القرآن» ابوعبید قاسم بن سلام هروی (م ۲۲۴ق)

*فضائل القرآن* ابوعبید نخستین کتاب نسبتاً جامع علوم قرآنی است و آن را «باید از آغازین کوشش‌های جدی برای جمع و تدوین بخشی از عناوین علوم قرآنی تلقی کرد» (مهدوی راد، ۱۳۷۹، ص ۳۰). این کتاب دارای ۶۸ باب است. وی مباحث مطرح شده در این ابواب را ذیل پنج عنوان دسته‌بندی کرده است. در ادامه این عناوین و برخی از ابوابی را که ذیل آنها آمده است بیان می‌کنیم.

۱. کتاب «فضل القرآن و معالمه و آدبه» که مشتمل بر هشت باب و بیانگر روایاتی در باب فضیلت تعلیم و تعلم قرآن، شناخت معارف قرآن، قرائت قرآن، عمل به قرآن و تکریم اهل قرآن از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و صحابه و تابعان است؛<sup>۲</sup>

۲. «جملة ابواب قراء القرآن و نعوتهم و أخلاقهم» که مشتمل بر ۲۳ باب است و روایات بیانگر برخی آداب و مستحبات قرائت قرآن را دربر دارد؛

۳. «جماع ابواب سور القرآن وآياته وما فيها من الفضائل» که بیانگر روایات مربوط به فضیلت آیات و سوره‌های قرآن، و مشتمل بر ۱۷ باب است؛
۴. «جماع احادیث القرآن واثباته فی کتابه وتألیفه واقامة حروفه» که در ۱۴ باب، روایات مربوط به جمع قرآن، رسم‌الخط قرآن، اقسام و اژه‌های قرآن و غیره را دربر دارد؛
۵. «جماع ابواب المصحف وما جاء فيها مما یؤمر به وینهی عنه» که در ۶ باب، روایات مرتبط با برخی مباحث فقهی مربوط به قرآن همانند خرید و فروش مصحف و نیز برخی روایات بیانگر برخی تقسیمات قرآنی را شامل می‌شود.

### نقد و بررسی

درباره کتاب **فضائل القرآن** و دسته‌بندی مطالب در آن چند نکته قابل ذکر است:

۱. به همه مسائل علوم قرآنی نپرداخته و بیشتر مباحث آن درباره فضایل مجموع قرآن، فضایل سوره‌ها و آیات است؛
۲. برخی بحث‌های کتاب مانند استحباب گریه هنگام قرائت قرآن (ابن‌سلام، همان، ص ۱۴۰-۱۳۵)، کراهت مباهات به قرائت قرآن (همان، ص ۲۱۴-۲۱۱)، حکم فروش مصحف (همان، ص ۳۹۲-۳۸۹)، و حکم تزئین مصحف به طلا و نقره (همان، ص ۳۹۸-۳۹۶) از مباحث فقهی مرتبط با قرآن هستند و در حیطة دانش فقه قرار می‌گیرند.

### ب. ترتیب مباحث کتاب «فنون الافنان» ابن جوزی (م ۵۹۷هـ.ق)

**فنون الأفنان فی عیون علوم القرآن** به خنامه ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن جوزی مورخ، مفسر، واعظ و فقیه حنبلی مذهب (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۲. نیز رک: استادی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۳)، در ۱۴ باب مباحث متنوعی از دانش علوم قرآن را دربر دارد. ابن جوزی بیشتر به مباحث مربوط به الفاظ قرآن پرداخته و به بحث‌های مرتبط با قرآن به لحاظ معنای آن اهمتانی نورزیده است. هرچند وی دسته‌بندی ویژه‌ای را برای مباحثش مطرح نکرده، ظاهراً در نظر داشته ترتیب طبیعی میان مباحث را به قرار ذیل مراعات کند:

۱. مباحث مربوط به کل قرآن: ابواب اول تا سوم (فضیلت تعلیم و تعلم قرآن، قدیم بودن قرآن، نزول قرآن بر هفت لهجه) درباره کل قرآن هستند؛
۲. کتابت مصحف: باب چهارم (کتابت المصحف وهجائه) در باب نگارش قرآن است؛

۳. شناخت‌هایی درباره الفاظ و تقسیمات قرآن: ابواب پنجم تا دهم (تعداد سوره‌ها، آیات، کلمات، حروف و نقطه‌های قرآن، اجزای قرآن، تعداد آیات سوره‌ها، سوره‌هایی که تعداد آیاتشان یک‌سان است، سوره‌های مکی و مدنی و کلمات غیرعربی در قرآن) مشتمل بر اطلاعاتی درباره الفاظ قرآن کریم و نیز برخی دسته‌بندی‌های قرآنی‌اند؛

۴. وقف و ابتدا: باب یازدهم قواعد وقف و ابتدا، اقسام وقف و مواضع هر کدام را دربر دارد که پس از بیان مباحث مربوط به الفاظ و تقسیمات قرآن از جایگاهی طبیعی برخوردار است؛

۵. تشابه لفظی: ابن جوزی در ادامه ذیل عنوان «ابواب المتشابه» که مشتمل بر هفت باب است، در باب نخست به ترتیب سوره‌های قرآن جمله‌هایی را که تنها یک بار در قرآن به کار رفته‌اند ذکر، و در شش باب دیگر جمله‌ها و آیات همسان (متشابه لفظی) را بررسی و تعداد و مواضع کاربرد آنها را بیان کرده است.

### نقد و بررسی

در زمینه مباحث کتاب *فنون الافنان* و ترتیب آن نکاتی درخور توجه است:

۱. خود وی دسته‌بندی خاصی را ارائه نکرده و دسته‌بندی یادشده استنباط نگارنده است؛  
 ۲. در باب ۱۲ (الیاءات المحذوفات) مواردی از آیات که در آنها «ی» حذف شده، بیان می‌گردد و چند قاعده در این زمینه ارائه می‌شود. این باب در جایگاه طبیعی خود قرار نگرفته است و مناسب بود پس از «کتابه المصحف» قرار گیرد؛

۳. بهتر بود بخش «ابواب المتشابه» ذیل ابواب مربوط به الفاظ و تقسیمات قرآن قرار گیرد و پیش از باب مربوط به واژگان غیرعربی در قرآن ذکر شود؛

۴. باب ۱۴ (الاولیاء التي شارکت امتنا فیها الانبیاء) که بیانگر اوصاف امت اسلام در قرآن و بررسی نسبت آنها با اوصاف ابراهیم خلیل، موسی کلیم‌الله و پیامبر اسلام است، اساساً بحث علوم قرآنی نیست.

### ج. تتویع مسائل علوم قرآنی در «البرهان» زرکشی (م ۷۹۴ق)

*البرهان فی علوم القرآن*، تألیف بدرالدین محمدبن عبدالله زرکشی یکی از مهم‌ترین و جامع‌ترین کتاب‌های علوم قرآنی، و مشتمل بر ۴۷ نوع است. در این کتاب دسته‌بندی و ترتیب خاصی در بیان مباحث حاکم نیست. زرکشی در نوع نخست از «معرفة سبب النزول»

سخن گفته و بدون اینکه مباحث مربوط به نزول قرآن را کامل کند، در نوع دوم به بررسی مناسبات بین آیات پرداخته است. وی در نوع سوم، شناخت فواصل آیات را وجهه همت خویش قرار داده و ناگهان به کاربردهای پرشمار معنایی برخی واژگان قرآن (نوع ۴: معرفة الوجوه والنظائر) را ذکر کرده است. او در نوع هفتم و هشتم به ترتیب از اسرار فواتح و خواتم سور سخن گفته و پس از بحث از مکی و مدنی (نوع ۹)، نخستین آیه و سوره‌ای را که نازل شده (نوع ۱۰) بررسی کرده است؛ درحالی که ترتیب طبیعی اقتضا می‌کند پیش از این مباحث، مباحث مربوط به نزول قرآن از ساحت ربوبی و کیفیت نزول قرآن بیان شود؛ ولی وی بدون اتمام مسائل مربوط به آن مباحث دیگری را مطرح ساخته و در نوع ۱۲ به کیفیت انزال قرآن پرداخته است.

ظاهراً زرکشی ترتیب ویژه‌ای را مد نظر نداشته است و صرفاً کوشیده هر آنچه را در دانش علوم قرآن جای می‌گیرد بیان کند. در هر حال نه خود وی به دسته‌بندی و ترتیب ویژه‌ای اشاره کرده و نه مباحثی را که مطرح شده می‌توان دارای ترتیبی خاص ارزیابی کرد.

#### د) دسته‌بندی «مواقع العلوم من مواقع النجوم» بلقینی (م ۸۲۴ ق)

جلال‌الدین بلقینی در *مواقع العلوم من مواقع النجوم* که کتابی نسبتاً جامع در علوم قرآن است، مباحث گوناگون علوم قرآن را در شش بخش دسته‌بندی کرده است که عبارت‌اند از:

۱. مواطن النزول و أوقاته و وقائعه: شامل ۱۲ نوع: مکی، مدنی، سفری، حضری، لیلی، نهاری، صیفی، شتائی، فراشی، اسباب النزول، اول ما نزل؛ آخر ما نزل
۲. السند: شامل ۶ نوع: متواتر، آحاد، شاذ، قرائات النبی ﷺ، راویان، و حافظان قرآن؛
۳. الاداء: دربردارنده شش نوع درباره قواعد وقف و ابتدا و برخی قواعد تجویدی؛
۴. الالفاظ: مشتمل بر هفت نوع در بیان اقسام الفاظ قرآن که عبارت‌اند از: غریب، معرّب، مجاز، مشترک، مترادف، استعاره و تشبیه؛
۵. المعانی المتعلقة بالاحکام: شامل ۱۴ نوع درباره اموری که برای استنباط احکام از قرآن شریف، توجه به آنها ضروری است. العام الباقی علی عمومه، العام المخصوص، العام الذی ارید به الخصوص و ما خص فیہ الكتاب السنة، عناوین برخی از انواع این بخش هستند؛
۶. المعانی المتعلقة بالالفاظ: شامل پنج بحث فصل، وصل، ایجاز، اطناب و قصر، که از مباحث بلاغی مربوط به قرآن شریف است.



## نقد و بررسی

۱. در بخش‌های اول تا چهارم ترتیب طبیعی مراعات شده است؛ زیرا وقتی کتابی از ساحت ربوبی نازل شده، نخست باید دربارهٔ نزول آن سخن گفت و سپس باید این امر را بررسی کرد که آنچه از سوی خدای سبحان نازل شده به چه صورت به دیگران روایت شده و از چه طریقی در اختیار آنها قرار گرفته است. پس از آن نوبت به نحوهٔ خواندن آن کتاب می‌رسد و سپس نوبت ذکر اقسام الفاظ آن است؛

۲. بخش ششم در جایگاه مناسبی قرار نگرفته و مناسب بود پس از بخش «الالفاظ» قرار گیرد؛ چراکه معانی مرتبط با الفاظ قرآن است؛

۳. بلقینی خود به نقص دسته‌بندی کتابش اذعان کرده، پس از بیان عناوین مباحث امر ششم می‌نویسد: «بذلک تکملت الانواع خمسین ومن الانواع ما لا یدخل تحت الحصر: کالاسماء والکنی والالفاظ والمبهمات» (رک: بلقینی، بی‌تا، ص ۲۸ و ۲۹).

وی اسما، کنی و القاب را به عنوان نوع ۵۱ و المبهمات را به عنوان نوع ۵۲ مطرح می‌سازد و بدین سان کتابش دارای ۵۲ نوع است.

## هـ. تنویع علوم قرآن در «التحییر» و «الاتقان» سیوطی

دو کتاب جامع *التحییر فی علم التفسیر* و *الاتقان فی علوم القرآن* از جمله کتاب‌های علوم قرآنی جلال‌الدین عبدالرحمن‌بن کمال‌الدین السیوطی (م ۹۱۱ق) هستند.

### التحییر فی علم التفسیر

سیوطی *التحییر* را در تکمیل *مواقع العلوم* بلقینی نگاشت (رک: سیوطی، ۱۳۶۳، ص ۱۷ و ۱۹). وی در این کتاب هر چند بخش‌بندی بلقینی را ذکر نکرده، در عمل از همان پیروی کرده است. وی در مجموع ۵۰ نوع بر انواع کتاب بلقینی افزوده است (سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۹).

سیوطی در آغاز انواعی که بر *مواقع العلوم* افزوده است، با تعبیری چون «هذا النوع من زیادتی» به آنها اشاره می‌کند و در مواردی تعجب خود را از نپرداختن بلقینی به آنها ابراز می‌دارد. گاه نیز عذری را که بلقینی برای نپرداختن به موضوعی آورده، ذکر و نقد می‌کند (برای نمونه ر. ک: سیوطی، ۱۴۲۱، انواع ۲۰، ۴۴).

از آنجاکه سیوطی در *التحییر* از دسته‌بندی بلقینی تبعیت کرده، اشکالاتی که به دسته‌بندی وی وارد بود بر ترتیب مباحث در *التحییر* نیز وارد است.

## الاتقان فی علوم القرآن

سیوطی **الاتقان** را پس از **التحجیر** و به منظور تفصیل مباحث آن نگاشته است. وی پیش از نگارش **الاتقان** به **البرهان** زرکشی دست یافت و آن را دستمایه کار و منبع اصلی تألیف **الاتقان** قرار داد (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹).

**الاتقان** دارای ۸۰ نوع است و سیوطی ظاهراً در آن نیز تقسیم‌بندی بلقینی را مد نظر قرار داده است. ۱۶ نوع نخست، مباحث مربوط به نزول قرآن هستند که در بخش نخست تقسیم بلقینی قرار می‌گیرند. سیوطی پس از انواع هفدهم (شناخت اسمای قرآن و اسامی سوره‌ها)، هجدهم (جمع‌آوری و تدوین قرآن) و نوزدهم (تعداد سوره‌ها، آیات، کلمات و حروف قرآن)، انواعی را که بلقینی در بخش دوم جای داده بود ذکر می‌کند و به همین ترتیب پیش می‌رود.

## نقد و بررسی

از آنجاکه سیوطی انواع پرشماری بر **مواقع العلوم** افزوده، باید آنها را به گونه مناسب در بخش‌های شش‌گانه **مواقع العلوم** جای می‌داد؛ ولی در مواردی آنها را در جایگاه مناسب مطرح نکرده است. مثلاً مناسب بود بحث رسم‌الخط قرآن را پس از جمع و تدوین قرآن (نوع ۱۸) ذکر کند، ولی وی نوع ۷۶ را به آن اختصاص داده است. نیز مناسب بود اعجاز قرآن را پیش از مباحث مربوط به نزول قرآن مطرح می‌کرد؛ چراکه پس از اثبات از سوی خدا بودن قرآن که در مبحث اعجاز صورت می‌گیرد، این پرسش مطرح می‌شود که قرآن چگونه از ساحت ربوبی بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است؛ ولی وی در نوع ۶۴ که پس از مباحث ذیل اقسام شش‌گانه بلقینی است به بررسی اعجاز قرآن پرداخته است.

بدین‌سان در **الاتقان** دسته‌بندی جدیدی ارائه نشده و حتی تلاش نشده مباحثی که افزون بر **مواقع العلوم** است، طبق تقسیم بلقینی در جایگاهی مناسب قرار گیرد.

## دسته‌بندی‌های جدید علوم قرآن

در قرن اخیر دسته‌بندی‌هایی از علوم قرآن ارائه شده است که بیشتر آنها ناظر به علوم قرآن به معنای عام است. البته در قلمرو علوم قرآن به معنای عام آن میان اندیشمندان اختلاف وجود دارد. برخی قلمرو این علوم را به قدری گسترش داده‌اند که علوم ادبی همچون دانش لغت و علوم بلاغی را نیز جزو علوم قرآن شمرده‌اند؛ ولی برخی دایره آن را چندان گسترده ندیده‌اند و تنها از این جهت که تفسیر را نیز در علوم قرآن جای داده‌اند، تقسیم‌بندی‌شان ناظر به علوم قرآن به معنای عام تلقی شده است. قسم اخیر به

دسته‌بندی‌های ناظر به علوم قرآن به عنوان یک دانش بسیار نزدیک است. در ادامه این دسته‌بندی‌ها را در دو بخش ذکر کرده، در پایان دسته‌بندی پیشنهادی خود را بیان خواهیم کرد.

## دسته‌بندی‌های ناظر به علوم قرآن به معنای عام

چهار دسته‌بندی از علوم قرآن در شمار دسته‌بندی‌های ناظر به علوم قرآن به معنای عام قرار می‌گیرد.

### ۱. دسته‌بندی بر اساس ارتباط‌های گوناگون با قرآن

برخی اندیشمندان با عنایت به اینکه علوم قرآن به معنای عام هر دانشی را که به گونه‌ای با قرآن مرتبط باشد دربرمی‌گیرد با توجه به گونه‌های مختلف ارتباطی که برای علوم قرآن با قرآن متصور است به دسته‌بندی علوم قرآن اقدام کرده‌اند.

نورالدین عتیر و محمد واعظزاده خراسانی سه نوع ارتباط را میان علوم قرآن و قرآن تصویر کرده و بر اساس آن علوم قرآن را بر سه قسم دانسته‌اند:

۱. علمی که در خدمت قرآن‌اند و مفسر را در نیل به معارف آن کمک می‌کنند؛

۲. علمی که قرآن را موضوع بحث قرار داده، درباره آن بحث می‌کنند؛

۳. علمی که از قرآن استنباط می‌شوند (عتیر، ۱۴۱۶، ص ۷).

نورالدین عتیر تفسیر، اعراب القرآن، قرائات، رسم‌الخط عثمانی، اعجاز قرآن و همه علوم دین و لغت و بلاغت را بدون آنکه مشخص کند ذیل کدام بخش از بخش‌های سه‌گانه مزبور قرار می‌گیرند، به منزله نمونه‌هایی از علمی که ذیل عنوان علوم قرآن قرار می‌گیرند ذکر کرده است (همان).

واعظزاده خراسانی سه قسم مزبور را به ترتیب با تعابیر «علوم للقرآن»، «علوم فی القرآن» و «علوم حول القرآن» شناسانده است (موسوی دارابی، ۱۳۸۰، ص ۹). ایشان «علوم للقرآن» را همه علمی معرفی می‌کند که برای خدمت به قرآن و فراهم آوردن زمینه فهم معارف آن یا نیل به کنه جوانب دیگر قرآن پدید آمده‌اند (همان، ص ۱۰). از این جمله است: علم صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، و لغت که واعظزاده خدمت هرکدام را به ساحت قرآن، تبیین می‌کند (همان، ص ۱۴-۱۰).

«علوم فی القرآن» علمی‌اند که «از قرآن استنباط می‌شوند و به گونه‌ای مفهومی از مفاهیم قرآن را تبیین می‌کنند و اهداف آن را شرح می‌دهند» (همان، ص ۱۴). انواع تفاسیر، علم فقه، علم کلام، علم اخلاق و به صورت کلی تمام علوم شرعیه‌ای که به گونه‌ای از قرآن استخراج می‌شوند داخل در «علوم فی القرآن» هستند (همان). واعظزاده با استناد به عبارت شریف «وَتَرْكَبْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيْمَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) می‌نویسد: «و شاید بتوان گفت این علوم نامحدود هستند» (همان).

ایشان «علوم حول القرآن» را دانش‌هایی می‌شناساند که قرآن را محور و موضوع بحث و تحقیق قرار داده‌اند (همان، ص ۱۵).

### نقد و بررسی

۱. این دسته‌بندی بسیار کلی است و در آن علوم و مباحث مختلفی که ذیل اقسام سه‌گانه قرار می‌گیرند دسته‌بندی نشده است و به تبع هیچ دسته‌بندی خاصی دربارهٔ مباحث دانش علوم قرآن (علوم حول القرآن) ارائه نشده است؛

۲. از توضیحات استاد واعظ‌زاده در معرفی «علوم فی القرآن» و مثال‌هایی که برای این قسم ذکر کرده، چنین به نظر می‌رسد که ایشان هر دانشی را که قرآن یکی از منابع آن باشد، از مصادیق «علوم فی القرآن» برمی‌شمارد؛ ولی این معیار درخور مناقشه است؛ زیرا اگر به صرف اینکه قرآن یکی از منابع یک دانش باشد، آن را از علوم قرآن بشماریم، باید به اعتبار دیگر منابع، آن را منتسب به علوم دیگری هم بدانیم؛ مثلاً به لحاظ اینکه یکی از منابع اخلاق اسلامی، حدیث است، باید علم اخلاق را از علوم حدیث نیز شمرد و چون در دانش کلام نیز از حدیث بهره گرفته می‌شود، باید دانش کلام را نیز از علوم حدیث به‌شمار آورد. ظاهراً ایشان تعبیر علم در «علوم فی القرآن» را به معنای منظومهٔ معرفتی گرفته است؛ درحالی‌که علم به معنای گزارهٔ معرفت‌بخش نیز به کار می‌رود و در «علوم فی القرآن»، مراد از علم آموزه‌ها و معارفی است که قرآن شریف مشتمل بر آنهاست که این آموزه‌ها ممکن است در زمینهٔ اخلاق، کلام، فلسفه، علوم تجربی و غیره باشد. روشن است که از نگاه کسی که قرآن را وحی الهی و مصون از هر خطایی می‌داند، در زمینهٔ علوم تجربی می‌توان از آموزه‌های قرآن بهره جست و قرآن را یک منبع برای علوم تجربی تلقی کرد؛ ولی به صرف وجود برخی مطالب در زمینهٔ مثلاً زمین‌شناسی نمی‌توان دانش زمین‌شناسی را از علوم قرآن به‌شمار آورد؛

۳. استاد واعظ‌زاده مباحث مربوط به تاریخ قرآن و اسالیب تفسیر و مدارس تفسیری را به این دلیل که ذیل عنوان مستقل «تاریخ القرآن» و «اسالیب التفسیر والمدارس التفسیریة» در دانشگاه‌های مختلف یک مادهٔ مستقل درسی گشته، از علوم قرآن خارج دانسته است (موسوی دارابی، ۱۳۸۰، ص ۱۶)؛ ولی این سخن درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا تنها به این دلیل که چند مبحث یک دانش تحت عنوانی کلی قرار گیرند و به عنوان یک مادهٔ مستقل درسی در مراکز آموزشی لحاظ شوند، آن مباحث از آن دانش خارج نمی‌شوند. برای مثال مبحث منصوبات در دانش نحو بحث‌های مختلفی از دانش نحو را دربر می‌گیرد و

ممکن است در مراکز علمی دانشگاهی و غیر آن، مادهٔ درسی مستقل تلقی شود؛ ولی این به معنای جدا شدن آن بخش از دانش نحو نیست.

## ۲. تقسیم بر اساس ارتباط با الفاظ و معانی قرآن

علامه طباطبایی مباحثی را که ذیل عنوان علوم قرآن قرار می‌گیرند، به دو دسته تقسیم کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹):

### ۱. علمی که دربارهٔ الفاظ قرآن بحث می‌کنند

الف. فن تجوید که «در کیفیت تلفظ به حروف تهجی و حالات و عوارضی که حروف تهجی در لغت عرب در میان الفاظ مفرده و مرکبه پیدا می‌کند مانند ادغام و تبدیل حروف و احکام وقف و ابتدا و نظائر آن بحث می‌نماید» (همان، ص ۱۰۹)؛

ب. فن قرائت که «به ضبط و توجیه قرائت‌های هفت‌گانهٔ معروف و قرائت‌های سه‌گانهٔ دیگر و قرائت‌های صحابه و شواذ قرائت‌ها می‌پردازد» (همان)؛

ج. «فنی [که] عدد سور و آیات و کلمات و حروف آنها و آیات و کلمات و حروف همهٔ قرآن را احصا می‌کند» (همان)؛

د. «فنی [که] در خصوص رسم خط خاص قرآن مجید و اختلافاتی که با رسم خط عربی معمول دارد سخن می‌گوید» (همان).

### ۲. علمی که دربارهٔ معانی قرآن بحث می‌کنند

علامه فنون ذیل را در این بخش برمی‌شمارد:

الف. «فنی که از کلیات معانی آیات مانند تنزیل و تأویل و ظاهر و باطن و محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ قرآن کنجکاو می‌کند» (همان)؛

ب. «فنی که در آیات احکام بحث می‌نماید و در حقیقت شعبه‌ای از فقه اسلامی است» (همان)؛

ج. «فنی که از معانی خصوص آیات قرآنی سخن می‌گوید و به نام تفسیر قرآن نامیده می‌شود» (همان).

## نقد و بررسی

۱. در این تقسیم‌بندی، علوم قرآن قطعاً به معنای دانش علوم قرآن مقصود نیست؛ زیرا در آن تفسیر آیات فقهی (آیات الاحکام) که به تعبیر علامه شعبه‌ای از فقه اسلامی است، و تفسیر آیات

غیرفقهی از علوم قرآن شمرده شده است. همچنین علوم قرآن به معنای خصوص معارف قرآن مراد نیست؛ چراکه در آن به غیرتفسیر هم پرداخته شده است. در نتیجه باید مقصود ایشان کاربرد عام علوم قرآن باشد؛

۲. مباحث علوم قرآن به معنای عام منحصر در مواردی که علامه در این تقسیم ذکر کرده نیست. در این تقسیم به علمی که در خدمت قرآن‌اند (علوم للقرآن) هیچ عنایتی نشده است؛

۳. این تقسیم دربردارنده همه مباحث علوم قرآن به معنای یک دانش نیز نیست؛ زیرا جایگاه مباحث مهمی مانند اعجاز قرآن، وحی و نزول قرآن و تاریخ قرآن در آن روشن نشده است.

### ۳. دسته‌بندی بر اساس کاربردهای اضافی «فلسفه»

یکی از پژوهشگران با لحاظ کاربردهای اضافی واژه فلسفه، علوم قرآن را به سه بخش تقسیم می‌کند: ۱. فلسفه علوم قرآنی، ۲. فلسفه قرآن‌شناسی، ۳. علم مسائل قرآنی یا دانش نگرش قرآن به مسائل (ایزدپناه، ۱۳۷۹).

ایشان توضیح می‌دهد که در «فلسفه علوم قرآنی» از «مبانی و مبادی علوم قرآن» بحث می‌شود و مسائل آن «اصول موضوعه علوم قرآن» هستند؛ و فلسفه قرآن‌شناسی همان «مباحث علوم قرآنی به مفهوم کلاسیک آن» است که در آن «اصول و مبانی قرآن‌شناسی (نه علوم قرآنی) بحث می‌شود.» و موضوع آن، خود قرآن است و با معلوم خارجی که قرآن است سروکار داریم، و مراد از علم مسائل قرآنی، همان علم تفسیر است (همان).

### نقد و بررسی

۱. در این تقسیم علوم قرآن به معنای عام مقسم قرار گرفته است و مستقیماً ناظر به دانش علوم قرآن نیست؛

۲. برای «مباحث علوم قرآنی به مفهوم کلاسیک آن» که همان دانش علوم قرآن است هیچ دسته‌بندی خاصی پیشنهاد نشده است.

### ۴. تقسیم‌بندی علوم قرآن از نظر سنخ مطالعات قرآنی

بنا بر آنچه برخی نویسندگان از احمد پاکتچی نقل کرده‌اند (فتح‌الهی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳-۲۰۱)، ایشان در سمینار «جایگاه علوم قرآن در بین علوم» علوم قرآن را «از نظر سنخ مطالعه به چهار حیطه قابل تقسیم‌بندی» (همان، ص ۲۰۱) دانسته است که عبارت‌اند از:

۱. علوم مربوط به حوزه ضبط و نقد متن: مقصود از این دسته، مطالعاتی است که به «ضبط متن قرآنی» (همان) (مانند رسم الخط مصحف و قرائات) (همان) و «نقد» آن (مانند کاتبان وحی، جمع و تدوین قرآن، نظم و ترتیب آیات و سوره) (همان) مربوط می‌شود؛

۲. علوم مربوط به حوزه فهم و تفسیر قرآن: «مطالعات مربوط به» این حوزه را در «سه سطح قابل ارزیابی» هستند:

الف. سطح مقدماتی: در این سطح «علوم مقدماتی» تفسیر قرار می‌گیرد که «گاهی از سنخ زبان‌شناسی هستند؛ مثل: غریب القرآن، امثال القرآن و اسلوب‌های زبانی قرآن» (همان، ص ۲۰۲).

ب. سطح اصلی: «منظور از سطح اصلی در این حیطه خود تفسیر است» (همان)؛

ج. مطالعات درجه دوم: در این سطح می‌توان به نگارش کتاب‌هایی با عنوان اصول التفسیر اشاره کرد که مستقیماً به تفسیر قرآن نمی‌پردازند. این کتاب‌ها به عنوان ابزاری در اختیار مفسر قرار می‌گیرند و مطالعه درجه دوم درباره تفسیر به‌شمار می‌آیند. در سطحی بالاتر می‌توان به «علم طبقات المفسرین» نیز اشاره کرد (همان).

۳. علوم مربوط به اوصاف و رده‌بندی‌های قرآن: مطالعاتی که به «چگونگی و اوصاف و رده‌بندی‌های مربوط به متن می‌پردازد؛ علمی مثل فضائل القرآن، خواص القرآن، عد الآی، اسماء جمعی سوره» (همان)؛

۴. علوم پیرامونی قرآن (مطالعات درجه دوم درباره علوم قرآن): منظور از «مطالعات درجه دوم درباره علوم قرآن، این است که علوم قرآن را موضوع مطالعه یک علم دیگر قرار دهیم... و در آن موضوع، مسائل، تعاریف، رده‌بندی و روش‌شناسی علوم قرآن» (همان، ص ۲۰۳) را بررسی کنیم.

### نقد و بررسی

۱. علوم قرآن در این دسته‌بندی به معنای عام لحاظ شده است؛ از این رو تفسیر قرآن در زمره علوم قرآن تلقی شده است؛

۲. در این دسته‌بندی ظاهراً تعیین ترتیب خاصی برای مباحث دانش علوم قرآن مورد نظر نبوده است؛ چراکه علوم مربوط به فهم و تفسیر قرآن پیش از شناخت اوصاف و رده‌بندی‌های قرآن قرار گرفته است، درحالی‌که مباحث مربوط به شناخت قرآن مقدم بر فهم و تفسیر آن است. نیز مطالعات درجه دوم هرچند عملاً این‌گونه است که پس از شکل‌گیری یک دانش پای به عرصه می‌نهد ولی در مقدمه آن دانش جای دارد، برای مثال هرچند بررسی موضوع و روش یک دانش از سنخ مطالعات درجه دوم است؛ ولی در مقدمه هر دانش و پیش از طرح مسائل بیان می‌شود؛

۳. گزارشگر دیدگاه ایشان توضیحی دربارهٔ مراد وی از «نقد متن» ارائه نکرده است و صرفاً به ذکر نمونه‌هایی از مباحثی که در حوزهٔ نقد متن قرار می‌گیرند بسنده کرده است. پاکتچی در جایی دیگر نقد متن را متکفل پاسخ به دو پرسش دربارهٔ متن دانسته است: ۱. این متن چیست؟ (هویت متن)؛ ۲. مضامین این متن چقدر درست است؟ (اعتبار مضامین) (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۲۶).

مراد وی از هویت متن آنچنان که در ادامه بیان می‌کند شناسایی صحت استناد متن به شخص خاص است؛ مثلاً وقتی دربارهٔ تاریخ طبری بررسی می‌کنیم که «آیا این تاریخی است که طبری نوشته یا اینکه ممکن است کتاب دیگری اشتهاً نام تاریخ طبری را به خود گرفته باشد و الان به ما معرفی می‌شود» (همان) دربارهٔ هویت متن بررسی می‌کنیم. نقدِ متنی که ناظر به پرسش از هویت متن باشد، نقد بیرونی (External criticism) نامیده می‌شود (همان، ص ۲۸). براین اساس همهٔ مباحث مربوط به اثبات از سوی خدا بودن متن موجود قرآن شریف، و نفی شبهات تحریف، به‌ویژه تحریف به زیاده، مباحثی هستند که در حوزهٔ نقد متن قرار می‌گیرند.

در پاسخ به پرسش دوم، ناقد در پی بررسی «مبانی و مطالب متن و درستی و نادرستی آنهاست» که نقد درونی (Internal criticism) نامیده می‌شود (همان).

روشن است که وقتی اثبات شد قرآن کتابی است از سوی خدای عالم و حکیم، سخن گفتن از بررسی درستی و نادرستی مطالب آن بی‌معناست و فرضاً اگر کسی بخواهد فارغ از الهی بودن قرآن و ویژگی‌های خدای سبحان درستی مطالب آن را بررسی کند، این کار در شمار بحث‌های علوم قرآن به معنای اصطلاحی قرار نمی‌گیرد.

### دسته‌بندی ناظر به دانش علوم قرآن (دسته‌بندی مسائل علوم قرآن در ساحت‌های چهارگانه)

تا آنجا که پیگیری شد، تنها یک دسته‌بندی ناظر به علوم قرآن به عنوان یک دانش مستقل مطرح شده است که در ادامه آن را بیان می‌کنیم.

یکی از نویسندگان بر آن است که «مسائل علوم قرآنی را باید در چهار ساحت اصلی بررسی و مطالعه کرد» (ر.ک: نصیری، ۱۳۸۵؛ فتح‌اللهی، ۱۳۸۹، ص ۶۰ و ۶۱) که عبارت‌اند از:

۱. مباحث ناظر به شناخت ماهیت قرآن: وی برای این ساحت «چگونگی وحی، نزول قرآن، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، اعجاز قرآن، اصالت متن، تحریف‌ناپذیری و زبان قرآن» (همان) را به عنوان مثال ذکر کرده است؛



۲. تحولات تاریخی مربوط به قرآن: ایشان «شناخت تاریخ کتابت و تدوین قرآن و مراحل شکل‌گیری قرآن به شکل کنونی، تاریخ تفسیر، ترجمه و چاپ و تذهیب قرآن» (همان) را «از جمله مباحث تاریخی قرآن» برمی‌شمارد؛

۳. مبانی فهم و تفسیر قرآن: وی «مباحث الفاظ در علوم قرآن، ادبیات قرآنی، معانی، بیان و بدیع، اسباب النزول» (همان) را از جمله مباحثی دانسته که «در خدمت فهم و تفسیر قرآن به کار می‌آیند» (همان)؛

۴. فعالیت‌ها و مطالعات انجام‌شده در زمینه قرآن: این محقق، «مطالعه و بررسی پژوهش‌های انجام‌یافته در زمینه علوم قرآن و رویکردهای ایجابی یا سلبی خاورشناسان به قرآن» (همان) را مباحث این ساحت برشمرده است.

### نقد و بررسی

۱. در این دسته‌بندی تنها «مسائل علوم قرآن» مد نظر قرار گرفته، در حالی که مباحثی که دانش از جمله دانش علوم قرآن، شامل برخی از مبادی همانند تعریف، روش‌شناسی و تاریخچه علوم قرآن است. در بیان دسته‌بندی منتخب این مطلب را بیشتر توضیح خواهیم داد؛

۲. ذکر تاریخ تفسیر و نیز تاریخ ترجمه در «مباحث تاریخی قرآن» و به تعبیر مناسب‌تر «تاریخ قرآن» صحیح نیست؛ زیرا اینها از مباحث تاریخی مربوط به تفسیر و ترجمه قرآن هستند نه قرآن؛

۳. آنچه به تفسیر قرآن ارتباط می‌یابد منحصر در «مبانی فهم و تفسیر» نیست، و جایگاه مناسبی برای دیگر مباحث مربوط به تفسیر قرآن مانند روش تفسیر، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، و منابع تفسیر در این دسته‌بندی لحاظ نشده است؛

۴. شمارش معانی، بیان و بدیع در علوم قرآن موجه نیست؛ زیرا این علوم اختصاصی به قرآن ندارند؛ گرچه در سایه قرآن و به عنوان دانش‌هایی که معیارهای سنجش فصاحت و بلاغت قرآن نسبت به دیگر متون را ارائه می‌دهند به وجود آمده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱). در هر حال اینها اختصاص به قرآن ندارند. درخور توجه اینکه این محقق خود تصریح کرده که اضافه در «علوم القرآن» از نوع اضافه اختصاصیه است و مراد از علوم قرآن دانش‌هایی است که «به قرآن اختصاص دارند» (همان، ص ۲۲۳).

## تقسیم‌بندی پیشنهادی مباحث علوم قرآن

یکی از تقسیم‌های معروف و قدیمی، تقسیم علم به مبادی و مسائل است. مقصود از مسائل، مجموع قضایایی است که بیانگر عوارض ذاتی و مستقیم موضوع آن علم هستند. مبادی به دو دسته تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شوند. مبادی تصویری «تعاریف و بیان ماهیت اشیای مورد بحث است» (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۶-۳/۱، ص ۸۸) و مبادی تصدیقی، اصولی است که بررسی مسائل آن علم بر اساس آنها صورت می‌گیرد (ر.ک: کاظمی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۷؛ مصباح، همان؛ صالحی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۴۴-۳۲). مبادی تصویری هر دانشی در ابتدای آن علم یا در آغاز هر مبحث بیان می‌شود؛ ولی غالب مبادی تصدیقی در علوم دیگر مورد بحث قرار می‌گیرند (مصباح، همان).

مباحثی چون تعریف موضوع دانش، تعریف موضوعات و محمول‌های مسائل، بیان تاریخچه آن علم، روش تحقیق در آن و فواید آن علم از جمله مبادی علم هستند که معمولاً در آغاز علم کانون بحث قرار می‌گیرند. موضوعات مسائل معمولاً در آغاز هر باب شناسانده می‌شود.

مباحثی که در علوم قرآن مطرح می‌شوند نیز به مبادی و مسائل تقسیم می‌گردند؛ مباحثی مانند تعریف علوم قرآن، بیان فواید آن، ذکر تاریخچه علوم قرآن و سیر نگارش‌های آن از مبادی علوم قرآن هستند که در آغاز کتاب‌های علوم قرآنی بدانها می‌پردازند، و قضایایی چون «قرآن معجزه است»، «آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند» و «قرآن دارای تأویل است» از مسائل علوم قرآن هستند که در مباحث مربوط به خود اثبات می‌شوند. تعریف موضوعات و محمول‌های مسائل که در آغاز هر مبحث صورت می‌گیرد نیز از مبادی این دانش هستند. برای مثال در آغاز بحث «محکم و متشابه»، احکام و تشابه معنا می‌شود و مراد از محکم و متشابه بیان می‌گردد (ر.ک: صالحی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۵۹-۵۱).

در تقسیمی که ذکر شد، ترتیب مباحث علوم قرآن در حدی کلی مشخص شد؛ به این معنا که مباحثی همچون تعریف، موضوع و پیشینه علوم قرآن مقدم بر مسائل خواهند بود؛ ولی تقسیم و ترتیبی درباره مسائل این دانش بیان نشد. در ادامه دسته‌بندی‌ای برای علوم قرآن ارائه می‌کنیم که در آن ترتیب تاریخی و منطقی لحاظ شده است. برای مثال مباحث مربوط به شناخت ماهیت قرآن که موضوع دانش علوم قرآن هستند، بلافاصله پس از شناخت مباحث مقدماتی مربوط به این دانش قرار می‌گیرند که منطقاً از جایگاهی درست برخوردارند؛ زیرا برای بررسی هر چیزی و بحث درباره آن نخست باید ماهیت آن را شناخت، و پس از بررسی مباحث مربوط به شناخت ماهیت قرآن، ذیل عنوان تاریخ قرآن به تاریخ این کتاب در گذر زمان پرداخته می‌شود و...

الف. مباحث مقدماتی علوم قرآن، شامل بحث‌هایی مانند تعریف علوم قرآن، روش علوم قرآن، تاریخچه علوم قرآن، فواید شناخت علوم قرآن و ارتباط علوم قرآن با دیگر علوم. همان‌گونه که بیان شد، این مباحث بخشی از مبادی علوم قرآن هستند؛

ب. مباحث مربوط به شناخت ماهیت، ویژگی‌ها و اوصاف قرآن: مباحثی مانند وحی و نزول قرآن، و حیانی بودن الفاظ قرآن، اعجاز قرآن، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، فضائل قرآن، تناسب آیات و سوره‌ها، جامعیت قرآن، عناوین قرآن، وحدت موضوعی سوره‌ها، تحریف‌ناپذیری قرآن و زبان قرآن؛

ج. تاریخ قرآن، شامل حفظ قرآن، کتابت قرآن، مصاحف صحابه، تدوین قرآن، رسم‌الخط قرآن، شکل و نقط قرآن؛

د. مباحث مربوط به الفاظ قرآن، شامل بحث قرائت، تجوید، آداب قرائت قرآن، غریب القرآن، وجوه و نظایر، واژگان غیرعربی، واژگان غیرحجازی، فواصل آیات، تعداد سوره‌ها، آیات، کلمات و حروف قرآن، دسته‌بندی سوره‌ها، مبهمات القرآن، مجمل، مبین، عام، خاص، مترادف، مشترک، حقیقت و مجاز.

هـ. مباحث مربوط به فهم و تفسیر قرآن، شامل:

۱. مفهوم‌شناسی: تعریف تفسیر، تعریف تأویل، تعریف ظاهر و باطن؛
۲. روش‌شناسی تفسیر: مبانی تفسیر، روش تفسیر و مراحل تفسیر؛ که روش تفسیر خود دربردارنده قواعد تفسیر، منابع تفسیر، علوم مورد نیاز برای تفسیر و شرایط مفسر است؛
۳. روش‌ها و گرایش‌های تفسیری؛
۴. مکاتب و جریان‌های تفسیری؛
۵. تاریخ تفسیر؛
- و. مباحث مربوط به ترجمه قرآن: ۱. امکان و روایی ترجمه قرآن، ۲. قواعد ترجمه قرآن، ۳. آسیب‌های ترجمه قرآن و ۴. تاریخ ترجمه قرآن.

### خلاصه و نتیجه‌گیری

۱. نخستین تتویع مباحث علوم قرآن را امیر مؤمنان علیؑ انجام داده است؛
۲. ابوعبید در فضائل القرآن مباحث را ذیل پنج عنوان جامع ذکر کرده، ولی کتاب مزبور همه مباحث علوم قرآن را دربر نمی‌گیرد و بیشتر مباحث آن درباره فضایل مجموع قرآن، فضایل سوره‌ها و آیات است؛

۳. فنون الأفتان فی عیون علوم القرآن ابن جوزی در چهارده باب مباحث متنوعی از دانش علوم قرآن را دربردارد. ابن جوزی دسته‌بندی خاصی را برای مباحث مطرح نکرده است، ولی می‌توان بیشتر آنها را در چهار بخش قرار داد؛
۴. البرهان زرکشی مشتمل بر ۴۷ نوع است، ولی هیچ دسته‌بندی خاصی در آن وجود ندارد؛
۵. جلال‌الدین بلقینی در *مواقع العلوم من مواقع النجوم* مباحث علوم قرآن را در شش بخش دسته‌بندی و بیان کرده است، ولی خود اعتراف می‌کند که دسته‌بندی‌اش ناقص است و برخی از مباحث علوم قرآن در بخش‌های مزبور نمی‌گنجند؛
۶. جلال‌الدین سیوطی در *التحییر* که تکمیل *مواقع العلوم* بلقینی است، دسته‌بندی بلقینی را ملاک قرار داده و در *الاتقان* نیز تلاش کرده دسته‌بندی بلقینی را دنبال کند، ولی در این امر موفق نبوده است؛
۷. بیشتر دسته‌بندی‌هایی که اندیشمندان و محققان متأخر از مباحث علوم قرآن ارائه کرده‌اند، ناظر به علوم قرآن به معنای عام هستند و بیشتر آنها درخور مناقشه و اشکال‌اند؛
۸. یکی از محققان کوشیده است تا مسائل علوم قرآن را در ساحت‌هایی چهارگانه دسته‌بندی کند که در این دسته‌بندی تا حدی موفق بوده است؛ هرچند این تقسیم نیز نواقصی دارد و اشکالاتی بر آن وارد است؛
۹. مباحث علوم قرآن را می‌توان به دو بخش کلی مباحث مقدماتی و مباحث اصلی که عمدتاً مسائل علوم قرآن هستند تقسیم کرد. در این دسته‌بندی پس از مباحث مقدماتی علوم قرآن، مباحث اصلی علوم قرآن ذیل عناوین زیر که میان آنها ترتیب تاریخی یا منطقی برقرار است بیان می‌شوند: الف. مباحث مربوط به شناخت ماهیت، ویژگی‌ها و اوصاف قرآن، ب. تاریخ قرآن، ج. مباحث مربوط به الفاظ قرآن، د. مباحث مربوط به فهم و تفسیر قرآن، هـ. مباحث مربوط به ترجمه قرآن.

## پی‌نوشت‌ها

۱. این مجموعه با تقدیم و تأخیر و کمی فزونی از طریق سعد بن عبدالله الشعری هم نقل شده است و علی بن ابراهیم قمی در آغاز تفسیرش مختصری از آن را آورده است. نیز بعینه در کتابی به نام «المحکم و المشابه» که منسوب به سید مرتضی است با مشخصات کتاب‌شناختی: السید المرتضی علم الهدی، رساله المحکم و المشابه المعروف بتفسیر النعمانی، قم، دار التبیستی للمطبوعات چاپ شده است (رک: صدر، بی‌تا، ص ۳۳۴، مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۹۷ نوری، بی‌تا، ص ۳۶۵، استادی، ۱۳۷۱ (مقاله ششم با عنوان تفسیر نعمانی؟) موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳، ج ۱۵، ص ۵۳/۷۵۴).
۲. ابوعبید در فضائل القرآن به مثابه محدثین عمل کرده و به نقل روایات مسند از پیامبر اکرم ﷺ، صحابه و تابعان در ابواب مختلف پرداخته است و خود در موارد لازم که البته بسیار نیست به شرح و توضیح برخی کلمات، یا جمله‌ها یا مقصود روایات می‌پردازد و یا در آنجا که روایات اختلاف دارند نظری ارائه می‌کند.

## منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، بی تا، *فنون الافنان فی عیون علوم القرآن*، تحقیق: حسین ضیاءالدین عتر، بیروت، دار البشائر.
- ابن سلام، ابو عبید قاسم، ۱۴۱۵ق، *فضائل القرآن*، دمشق، دار ابن کثیر.
- استادی، رضا، ۱۳۷۱، *چهل مقاله*، قم، کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ، ۱۳۸۳، *آشنایی با تفاسیر به ضمیمه مسئله عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی*، چاپ سوم، تهران، قدس.
- ایزدینا، عباس، ۱۳۷۹، «بانی روش شناسی علوم قرآنی»، *صحیفه مبین*، ش ۲۲، ص ۴۳ و ۴۴.
- بلقینی، جلال الدین عبدالرحمن بن عمر، بی تا، *مواقع العلوم فی مواقع النجوم*، تحقیق: انور محمود المرسی خطاب، طنطا، دار الصحابة للتراث.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۹۱، *تقدم متن*، تنظیم و ویرایش: صالح زارعی، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- حکیم، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۷ق، *علوم القرآن*، چ سوم، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، ۱۴۱۷ق، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، المكتبة العصرية.
- زرکشی، بدرالدین محمدبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، چ دوم، بیروت، دار المعرفة.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۳۶۳، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، چ دوم، قم، بیدار.
- ، ۱۴۲۱ق، *التحیر فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الفکر.
- صالحی کرمانی، محمدرضا، ۱۳۶۹، *درآمدی بر علوم قرآنی*، تهران، جهاد دانشگاهی.
- صبحی صالح، ۱۹۹۰م، *مباحث فی علوم القرآن*، چ هیجدهم، بیروت، دار العلم للملایین.
- صدر، سیدحسن، ۱۳۳۱ق، *الشیعة و فنون الاسلام*، صیدا، مطبعة العرفان.
- ، بی تا، *تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام*، تهران، اعلمی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۱، *قرآن در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عتر، نورالدین، ۱۴۱۶ق، *علوم القرآن الکریم*، چ ششم، دمشق، مكتبة الصباح.
- فتح الهی، ابراهیم، ۱۳۸۹، *متدولوژی علوم قرآنی*، چ دوم، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- کاظمی، محمدعلی، ۱۴۱۴ق، *فوائد الأصول* (تقریرات خارج اصول مرحوم نائینی)، قم، جامعه مدرسین.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ سوم، بیروت، دار الاحیاء للتراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *مشکات*، ج ۶-۳/۱ (آموزش فلسفه، ج ۱)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۸، *علوم قرآنی*، قم، مؤسسه انتشاراتی التمهید.

موسوی بجنوردی، محمد (به کوشش)، ۱۳۸۳، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

موسوی دارابی، سیدعلی، ۱۳۸۰، *نصوص فی علوم القرآن*، مشهد، جمع البحوث الاسلامیة.

مهدوی راد، محمدعلی، ۱۳۷۹، *سیر نگارش های علوم قرآنی*، تهران، نمایشگاه بین المللی قرآن کریم.

نجاشی، احمدبن علی، ۱۴۱۸ق، *رجال النجاشی*، تحقیق: سیدموسی شبیری زنجانی، چ ششم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نصیری، علی، ۱۳۸۵، «فلسفه علوم قرآنی»، *قیسات*، ش ۴۰-۳۹، ص ۲۴۴ و ۲۲۵.

نوری، حسین، بی تا، *خاتمه مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل‌البتی، دار احیاء التراث.

## تأملی در مدلول روایات عرض

ک. اسدالله جمشیدی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

rajabi@iki.ac.ir

محمود رجبی / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۷

### چکیده

در «روایات عرض» قرآن معیار اعتبارسنجی حدیث معرفی شده است. از جمله پرسش‌های مطرح درباره این روایات این است که آیا اعتبار حدیث، در گرو موافقت آن با قرآن است یا عدم مخالفت کافی است؟ پاسخ‌هایی به این پرسش داده شده که در متن مقاله به برخی از آنها اشاره می‌شود. پاسخ مقاله حاضر این است که اگر حدیث با قراین غیرمحتوایی تأیید شود، عدم مخالفت کافی است؛ ولی اگر بخواهیم اعتبار حدیث را با استناد به قراین محتوایی ثابت کنیم، تنها موافقت تام حدیث با قرآن یا دیگر ادله قطعی کارساز است و در این صورت هر میزان از مخالفت، نافی اعتبار حدیث است. به باور نگارنده، روایات عرض بیانگر معیارهای اعتبار حدیث بر اساس ارزیابی محتوایی‌اند و از قراین غیرمحتوایی بیگانه‌اند. این برداشت به دلیل حفظ ظاهر روایات عرض و بی‌نیازی آن از ارتکاب خلاف ظاهر، بر دیگر تبیین‌ها برتری دارد.

**کلیدواژه‌ها:** موافقت با قرآن، عدم مخالفت با قرآن، روایات عرض، عرضه حدیث بر قرآن، رابطه قرآن و حدیث.

## مقدمه

وجود روایات غیرمعتبر در منابع روایی تقریباً مورد قبول همگان است؛ لذا مسلمانان از دیرباز به پالایش منابع روایی خود اهتمام داشته‌اند. اولیای دین نیز راهنمایی‌هایی در این باره کرده‌اند که از جمله آنها عرضه احادیث بر قرآن و سنت رسول خدا ﷺ و احادیث قطعی است. روایات عرض از گذشته‌های بسیار دور در میان دانشمندان دینی به‌ویژه اصولیان مورد بحث و بررسی بوده است که گاه دربارهٔ صدور و گاه دربارهٔ مفاد آن به بحث نشستند. معیار بودن قرآن برای تعیین اعتبار حدیث به‌اجمال همیشه مطرح بوده، ولی پس از شیخ انصاری برجستگی بیشتری پیدا کرده و درباره جزئیات آن مانند مقصود از موافقت و مخالفت بیشتر بحث شده است. در دوران معاصر نیز دانشمندان اصولی مانند آیت‌الله خوئی و شهید سیدمحمدباقر صدر و تقریباً همه کسانی که به مباحث خبر واحد توجه کرده‌اند، در این باره به بحث و بررسی پرداخته‌اند. نگاهشده‌هایی که کمتر صبغهٔ اصولی دارند نیز گاهی به تناسب متعرض این مسئله مهم شده‌اند؛ از جمله کتاب **جایگاه قرآن در استنباط احکام** تألیف سیف‌الله صرامی، در فصلی نسبتاً مفصل به این بحث پرداخته و نکات قابل استفاده‌ای ارائه کرده است. کتاب **عرضه حدیث بر قرآن**، تألیف مهدی احمدی نورآبادی نیز به‌گونه‌ای محققانه به بررسی این مسئله پرداخته است. مقالات متنوعی نیز در این موضوع به نگارش در آمده که هر کدام به مسئله‌ای از مسائل این دسته روایات اختصاص یافته‌اند؛ اما به رغم کارهای انجام شده، هنوز جای کار هست و مسئله نیازمند بررسی بیشتر است.

این مقاله صدور این دسته روایات را مسلم انگاشته و به تبیین یکی از نکات مبهم و پرسش‌انگیز این دسته از روایات پرداخته و آن اینکه برای اعتبار حدیث احراز موافقت آن با قرآن لازم است یا صرف عدم مخالفت حدیث با قرآن برای اثبات اعتبار آن کافی است. این پرسش دربارهٔ همهٔ معیارهای مطرح در این روایات قابل طرح است، ولی در اینجا تنها به معیار «عرضه حدیث بر قرآن» می‌پردازیم. ابتدا لازم است روایات عرض و مفاد آن بررسی شوند.

## روایات عرض

روایات پرشماری بر سنجش احادیث با قرآن تأکید می‌کنند. در این روایات معیار پذیرش و رد حدیث در سنجش با قرآن به چند گونه بیان شده است:

## ۱. موافقت و مخالفت با قرآن

الف. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۲)؛ بر اثبات هر حقی دلیلی و



همراه هر حقی نوری است پس آنچه را که موافق کتاب خداست بگیرید و آنچه را که مخالف کتاب خداست رها کنید. معاصران کلینی نیز این حدیث را در آثار خود نقل کرده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۵؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۶۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۷۵؛ طبرسی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲)، که موجب اعتبار بیشتر آن است؛

ب. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ خَطَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِمَنْى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۴)؛ رسول خدا ﷺ در منا خطبه خواند و فرمود هر آنچه از جانب من به شما رسید و موافق کتاب خدا بود من گفته‌ام و آنچه به دست شما رسید و مخالف کتاب خدا بود من نگفته‌ام. این روایت در کتاب *محاسن* (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۱) که از منابع *کافی* به شمار می‌آید با سندی متفاوت نقل شده است که موجب اطمینان بیشتر به صدور روایت است؛

ج. «حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ... فَأَتَقُوا اللَّهَ وَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا مَا خَالَفَ قَوْلَ رَبِّنَا نَعَالِي وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا قُلْنَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... فَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا خِلَافَ الْقُرْآنِ، فَإِنَّا إِن تَحَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُوَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَمُوَافَقَةِ السُّنَّةِ إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَعَنِ رَسُولِهِ نُحَدِّثُ، وَلَا نَقُولُ قَالَ فُلَانٌ وَقُلْنَا فَيَتَنَاقِضُ كَلَامُنَا إِنَّ- كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوْلَيْنَا وَكَلَامِ أَوْلَيْنَا رِجَالِ الْكُشَى مُصَادِقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا، فَإِذَا أَتَاكُمْ مَنْ يُحَدِّثُكُمْ بِخِلَافِ ذَلِكَ فَرُدُّوهُ عَلَيْهِ وَقُولُوا أَنْتَ أَعْلَمُ وَمَا جِئْتَ بِهِ! فَإِنَّ مَعَ كُلِّ قَوْلٍ مِنَّا حَقِيقَةً وَعَلَيْهِ نُورٌ، فَمَا لَا حَقِيقَةَ مَعَهُ وَلَا نُورَ عَلَيْهِ فَذَلِكَ مِنْ قَوْلِ الشَّيْطَانِ» (کشی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۴-۲۲۵)؛ هشام بن حکم به من (یونس بن عبدالرحمن) گفت که شنیده که امام صادق ﷺ می‌فرمود به ما جز آنچه موافق کتاب و سنت یا حدیثی که شاهی از احادیث پیشین بر آن باشد، نسبت ندهید... پس از خدا پروا کنید و آنچه را مخالف با گفتار خدا (قرآن) و سنت پیامبر ماست به ما نسبت ندهید؛ زیرا ما اگر سخن می‌گوییم، موافق قرآن و موافق سنت سخن می‌گوییم. ما از جانب خدا و پیامبر سخن می‌گوییم و از قول این و آن نمی‌گوییم تا کلام ما ناسازگار درآید.

روایات دیگری نیز هست که در بیان معیار، از تعبیر موافقت و مخالفت با قرآن استفاده شده است (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۴۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۴۶؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳؛ طوسی، بی‌تا، مقدمه تبیان، ص ۵). در برخی از روایات نیز تنها به یکی از دو معیار موافقت و مخالفت اشاره شده است (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۰۵).

در روایت اول از این دسته روایات، ابتدا قاعده‌ای کلی بیان شده مبنی بر اینکه برای اثبات حقانیت هر چیزی دلیلی وجود دارد و در ادامه موافقت و مخالفت با قرآن به عنوان معیار اثبات حق و باطل اعلام گشته است. در حدیث دوم این معیار در حوزه حدیث نبوی بیان شده و در روایت سوم ضمن بیان معیار قرآن، سنت و احادیث پیشین نیز به عنوان معیار معرفی گشته است.

## ۲. همراهی حدیث با یک یا دو شاهد قرآنی

در برخی روایات معیار قبول و رد، داشتن یک یا دو شاهد قرآنی بر حدیث بیان شده است:

الف. «عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: دَخَلْنَا عَلَيْهِ جَمَاعَةٌ، فَقُلْنَا: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، إِنَّا نُرِيدُ الْعِرَاقَ، فَأَوْصِنَا، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: «لَيْقَوُا شِدِيدَكُمْ ضَعِيفَكُمْ... وَإِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَإِلَّا فَفَقُّوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۲۶)؛ ما دسته‌جمعی بر امام باقر ع وارد شدیم و گفتیم عازم عراق هستیم؛ ما را موعظه کنید. امام باقر ع فرمود: افراد توانمند شما ضعیفان را یاری کنند... و اگر حدیثی از طرف ما به دست شما رسید و یکی دو شاهد از کتاب خدا بر آن یافتید به آن عمل کنید؛ وگرنه بازایستید و آن را به ما برگردانید تا ما آن را برای شما روشن سازیم.

درباره محتوای این حدیث پرسش‌هایی مطرح است؛ از جمله اینکه مقصود از شاهد چیست؟ آیا چیزی غیر از موافقت مراد است؟

توجه به نقل دیگری از روایت پیش گفته در فهم و داوری درباره آن ما را یاری می‌دهد. سخنان امام باقر ع در آن مجلس در *امالی* شیخ طوسی و کتاب *نزّهة الناظر* چنین گزارش شده است:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيٍّ ع وَنَحْنُ جَمَاعَةٌ بَعْدَ مَا قَضَيْنَا نُسُكَنَا، فَوَدَعْنَاهُ وَقُلْنَا لَهُ: أَوْصِنَا يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ. فَقَالَ: لَيْعِنُ قَوْمِكُمْ ضَعِيفِكُمْ... أَنْظَرُوا أَمْرَنَا وَمَا جَاءَكُمْ عَنَّا فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ لِلْقُرْآنِ مُوَافِقًا فَخُذُوا بِهِ وَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقًا فَرُدُّوهُ وَإِنْ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فِيهِ فَفَقُّوا عِنْدَهُ وَرُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا شَرَحَ لَنَا (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۳۱).<sup>۱</sup>

وَقَالَ جَابِرٌ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع وَنَحْنُ (جَمِيعًا مَا قَضَيْنَا نُسُكَنَا، فَقُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ ع. فَقَالَ: ... وَأَنْظَرُوا أَمْرَنَا وَمَا جَاءَكُمْ عَنَّا، فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ مُوَافِقًا لِلْقُرْآنِ فَخُذُوا بِهِ وَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقًا فَفَقُّوا عِنْدَهُ، وَرُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ مَا شَرَحَ لَنَا (حلوانی، ۱۴۰۸، ص ۱۰۲؛ دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۴).

آنچه در نقل *کلینی* - نقل اول - با عنوان شاهدها او شاهدین من کتاب الله نقل شده بود، در نقل *امالی* و *نزّهة الناظر* با تعبیر «فان وجدتموه موافقا للقرآن» آمده است؛ علاوه بر اینکه عدل این دسته که در نقل

**کافی** به آن اشاره نشده، در نقل **امالی** به این صورت آمده: «وَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقاً فَرُدُّوهُ» و در **نزهة الناظر** «وما لم يكن للقرآن موافقا» نقل شده است. این امر نشانگر آن است که اختلاف در تعبیر، ناشی از نقل به معنای روایت است و حاکی از آن است که روایان این دو تعبیر - تأیید توسط شاهدی قرآنی و موافقت با قرآن - را دارای بار معنایی یکسانی می‌دانستند. لذا این دسته روایات حاوی نکته افزونی بر دسته اول نیستند.

بخش پایانی روایت نیز در هر سه نقل متفاوت است. در **کافی** گفته شده اگر شاهدی قرآنی آن را تأیید نکرد، به ما ارجاع دهید تا برای شما روشن سازیم «وَأَلَّا فَعَفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۲۶)، و در **نزهة الناظر** حکم توقف و ارجاع به معصوم مربوط به صورت عدم موافقت با قرآن است «... وَمَا لَمْ يَكُنْ لِلْقُرْآنِ مُوَافِقاً فَعَفُوا عِنْدَهُ، وَرُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ مَا شَرِحَ لَنَا» (حلوانی، همان؛ دیلمی، همان)؛ حال آنکه به نظر می‌رسد در **امالی** دقیقاً متفاوت است: «... وَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقاً فَرُدُّوهُ وَإِنْ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فِيهِ فَعَفُوا عِنْدَهُ وَرُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا شَرِحَ لَنَا» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۳۱). براین اساس حدیث در صورت عدم موافقت با قرآن مردود است و حکم توقف مربوط به صورتی است که موافقت و عدم موافقت آن با قرآن بر ما مشتبه شده باشد. تفاوت این دو نقل در این بخش درخور توجه است و حاکی از بروز اضطراب در نقل این بخش است. اگرچه با نقل‌های متعدد موجود، در برگزاری چنین مجلسی در محضر امام باقر<sup>ع</sup> تردیدی نمی‌ماند، بروز نقل به معنا و تشتت و اضطراب در نقل‌های متعدد مانع از جمع‌بندی قابل اعتمادی از این بخش از سخنان حضرت است؛ مگر اینکه کسی با توجه به جایگاه **کافی** که قابل مقایسه با منابع مورد اشاره نیست، نقل **کلینی** را ترجیح، و همان را مبنای نیل به مراد امام<sup>ع</sup> قرار دهد که در آن سخنی از معیار مخالفت به میان نیامده است. با فرض این نکته بحث را ادامه می‌دهیم.

ب. «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ<sup>ع</sup> عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرَوِيهِ مِنْ نَثْقٍ بِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَتْ بِهٖ؟ قَالَ: «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ، فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ<sup>ص</sup>، وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳).

در این حدیث نیز برخورداری حدیث از شاهدی قرآنی یا از سخنان رسول خدا<sup>ص</sup> دلیل صدق آن حدیث معرفی شده است. پرسش راوی اگرچه از دو حدیث مختلف است، پاسخ امام<sup>ع</sup> راهکار تشخیص حدیث معتبر از غیرمعتبر با چشم‌پوشی از قراین غیرمحتوایی (وثاقت یا عدم وثاقت راوی)

است. پاسخ امام علیه السلام قرینه است بر اینکه پرسش راوی مربوط به تعارض دو حدیث معتبر نیست و باید چنین نیز باشد؛ زیرا نقل ثقه و غیرثقه با یکدیگر تعارض نخواهند کرد. به نظر می‌رسد مقصود از وجود شاهی از قرآن در این دسته از روایات، همان مشروط بودن پذیرش حدیث به موافقت با قرآن باشد. تفاوت این دو روایت با روایت‌های دسته اول که موافقت را معیار می‌دانستند در این است که در آنها مفهومی کلی به عنوان موافقت مطرح شده و در این روایت یکی از مصادیق موافقت که داشتن یک یا دو شاهد قرآنی است بیان گشته است. بنابراین مراد از شاهد داشتن، مصداقی از موافقت است نه چیزی بیش از آن.<sup>۲</sup>

### ۳. مشابهت مفاد حدیث با قرآن

در روایتی به جای موافقت از واژه مشابهت استفاده شده است:

رُویَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ جَهْمٍ عَنِ الرَّضَاءِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ قُلْتُ لِلرَّضَاءِ تَجِئُنَا بِالْأَحَادِيثِ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً قَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَتَسْأَلُهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يُشَبِّهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَإِنْ لَمْ يُشَبِّهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا (طبرسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۵۷).

به نظر می‌رسد مشابهت هم مانند شاهد داشتن، مصداقی از موافقت باشد و چیز بیشتری علاوه بر موافقت نیست. در نتیجه عدم مشابهت هم به معنای مخالف بودن است. تشابه مفاد حدیث با قرآن نشان از منشأ واحد برای آنهاست.

با عنایت به آنچه گذشت، به رغم تفاوت تعبیر روایات، می‌توان گفت در روایاتی که گذشت در روایاتی که گذشت معیار پذیرش حدیث، موافقت با قرآن است و در این باره در روایات گذشته اختلافی مشاهده نمی‌شود.

### ۴. موافقت و عدم موافقت با قرآن

در این دسته روایات، مانند دسته قبل موافقت با قرآن معیار قبول دانسته شده؛ ولی در بیان معیار رد تعبیر «عدم موافقت» به کار رفته است. به این روایات توجه کنید:

الف. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي بِالْحَدِيثِ... فَإِنْ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَإِنْ لَمْ يُوَافِقْ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۱)؛

ب. «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُحْرُفٌ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۳)؛

ج. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُحْرُفٌ» (همان).

آیا عبارت «لایوافق» بار معنایی افزونی نسبت به «مخالف» دارد؟ به لحاظ منطقی می‌توان مدعی بود که تعبیر «لم یوافق» شامل موردی که حدیث حاوی مطلبی باشد که قرآن به آن نپرداخته باشد، نیز می‌شود و در نتیجه معنای حدیث چنین است: حدیث غیرموافق با قرآن (اعم از حدیث مخالف و حدیثی که قرآن نسبت به مفاد آن ساکت است) فرموده رسول خدا ﷺ نیست و زخرف است؛ ولی در متفاهم عرفی تعبیر «لایوافق» در موردی به کار می‌رود که دو طرف مقایسه به آن پرداخته، ولی نظری غیرموافق داشته باشند. بنابراین وقتی می‌گوییم حدیث غیرموافق با قرآن زخرف است، یعنی حدیثی که حاوی مطلبی مخالف قرآن است، نه حدیثی که حاوی مطلبی است که قرآن نسبت به آن ساکت است. شواهد پرشماری این برداشت را تأیید می‌کنند:

۱. پیش‌تر به احادیثی اشاره شد (همان، ص ۱۷۴)<sup>۳</sup> که یک حدیث با دو نقل «یخالف» و «لایوافق» روایت شده بود و این نشان می‌دهد که این تفاوت ناشی از نقل به معناست؛ یعنی راویان برای این دو تعبیر بار معنایی واحدی قایل بودند؛

۲. فهم مؤلفان منابع روایی نیز مؤید همین نکته است. مرحوم کلینی در ردیف دو روایتی که تعبیر «لا یوافق ولم یوافق» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۳، ح ۳ و ۴) در آنها به کار رفته، روایاتی را آورده که تعبیر مخالف (همان، ص ۱۷۲، ح ۱؛ ص ۱۷۴، ح ۵) در آنها استفاده شده است. همچنین عنوان باب در تفسیر عیاشی از هر که باشد، به‌ویژه اگر از خود عیاشی باشد، درخور توجه است؛ زیرا به رغم اینکه روایت را با تعبیر «أَلَا يُوَافِقُ الْقُرْآنَ» نقل می‌کند، ولی عنوان می‌دهد «باب ترک روایة التی بخلاف القرآن...» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸) که نشان از برداشت عنوان‌دهنده از تعبیر «أَلَا يُوَافِقُ الْقُرْآنَ» دارد و این نشان از فهمی واحد از دو تعبیر «مخالف» و «لا یوافق» است؛

۳. در کلام محدثان اصلاً شاهی بر اینکه ممکن است لا یوافق دو فرد داشته باشد و ایشان درصدد انتخاب یک طرف دعوا باشند مشاهده نمی‌شود و این نشان می‌دهد که در ذهن ایشان اصلاً سالبه به انتفای موضوع خطور نکرده باشد. مراجعه به شروح روایی کافی به‌خوبی این نکته را نشان می‌دهد. شاید همین نکته موجب شده باشد که ایشان روایتی را که در آن «لا یوافق» آمده روشن دانسته و اصلاً به شرح و توضیح آن هم اقدام نکرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴۲).<sup>۴</sup> شارحانی که اندک توضیحی درباره این روایات ارائه کرده‌اند نیز مقصود از «لا یوافق» را مخالف بیان داشتند (همان)، و در توضیح خود در «لا یوافق» از واژه مخالف سود جست‌ه‌اند (شریف الشیرازی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۰؛ مجذوب التبریزی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۳۳؛ قزوینی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۸۶؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۴)؛

۴. مقصود از تعبیری چون «زخرف»، «دعوه»، «لم نقله»، «فاضربوه عرض الحائط» یکی است و آن نادرستی آن حدیث است. این تعبیر درباره روایات مخالف با قرآن صحیح‌اند نه روایات غیرمخالف و غیرموافق. براین اساس می‌توان گفت اتصاف غیرموافق به زخرف، قرینه است بر اینکه مقصود از «لا یوافق» همان مخالف است نه اعم از آن (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۴۶، ۴۲۱، پاورقی ۱؛ حکیم، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۱۰)؛

۵. در برخی روایات معصومان<sup>ع</sup> خود با عرضه حدیث بر قرآن این معیار را به کار گرفته‌اند. با تأمل در این گزارش‌ها می‌توان مقصود از عدم موافقت را شفاف‌تر کشف کرد. برای نمونه در روایتی امام<sup>ع</sup> ابتدا هنگام معرفی معیار می‌فرماید: «وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ» و هنگام ارزیابی حدیث مورد نظر می‌فرماید: «وَكَيْسَ يُوَافِقُ هَذَا الْخَبْرُ كِتَابَ اللَّهِ...» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۴۶). این الفاظ اگر از امام باشند نشان می‌دهند که امام از مخالف، به غیرموافق تعبیر کرده و معلوم می‌شود مراد از غیرموافق همان مخالف است. اگر نقل به معنا هم باشد، باز نشانگر فهم راوی از کلام امام است و اینکه «لیس یوافق» برگردان و نقل به معنای «یخالف» است.

در روایتی دیگر از امام باقر<sup>ع</sup> درباره قضاوت بر اساس یک شاهد و یمین پرسش شد. امام فرمود رسول خدا<sup>ص</sup> و امیرمؤمنان<sup>ع</sup> این‌گونه عمل کردند. پرسش‌کننده گفت این بر خلاف گفتار الهی است که می‌فرماید: «و دو تن [مرد] عادل را از میان خود گواه گیرید». امام<sup>ع</sup> به صورت استفهام انکاری از او پرسید: «فَقَوْلُهُ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ هُوَ أَنْ لَا تَقْبَلُوا شَهَادَةَ وَاحِدٍ وَيَمِينًا»؛ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴، ص ۵۷۸-۵۷۹) گفتار خداوند که «و دو تن [مرد] عادل را از میان خود گواه گیرید»، یعنی شهادت یک نفر و سوگند را قبول نکنید! در موضوع بحث ما از این روایت استفاده می‌شود که عدم تعرض قرآن به موضوعی که حدیث به آن پرداخته، نشانگر بی‌اعتباری آن حدیث نیست. به عبارت دیگر مراد از عدم موافقت در روایات عرض، سالبه به انتفای محمول است نه اعم از آن.

### ۵. عدم تصدیق حدیث از سوی قرآن، معیار رد حدیث

دسته سوم از روایات عرض، روایاتی‌اند که از معیار قبول یا رد با تعبیری متفاوت با آنچه تا به حال نقل شده استفاده می‌کنند: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>ع</sup> قَالَ مَا أَتَاكُمْ عَنَّا مِنْ حَدِيثٍ لَا يُصَدِّقُهُ كِتَابُ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۱). این حدیث در منابع معاصر محاسن نیز آمده است. در این حدیث به جای تعبیر «مخالف، یا لا یوافق و لا یشابه» تعبیر «لا یصدق» آمده است. آیا این معیاری متفاوت با دیگر

معیارهاست؟ به نظر می‌رسد که این هم تعبیر دیگری از مخالفت است؛ زیرا عدم تصدیق، ظهور در موردی دارد که نظر قرآن و حدیث در آن با هم سازگار نباشند، نه موردی که یکی به آن پرداخته و دیگری اصلاً در آن باره ابراز نظر نکرده باشد. بنابراین «لا یصدق» یعنی تکذیب می‌کند- که در این صورت مفهوم عدم تصدیق همان مخالفت است- و یا «لا یصدق» مصداقی از مخالفت باشد و در هر صورت حاوی نکته‌ جدیدی نیست. با این توضیح مفاد این روایت با روایات دسته اول متفاوت نخواهد بود.

### جمع‌بندی مفاد روایات عرض در موافقت و مخالفت

از چهارده روایتی (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۲، ح ۱ و ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴، ح ۵؛ ج ۳، ص ۵۶۲، ح ۵؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۱؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۷۵؛ همو، ۱۴۱۴، ص ۲۳۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸، ح ۱ و ۲، ص ۹، ح ۶؛ کشی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۴؛ حمیری، ۱۴۱۳، ص ۴۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۴۶ و ۳۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳؛ طوسی، بی تا، مقدمه، ص ۵) که نویسنده به آنها دست یافته، در ده مورد موافقت با قرآن معیار پذیرش اعلام شده است. در دو حدیث، داشتن یک یا دو شاهد و در یک روایت مشابعت حدیث با قرآن معیار موافقت اعلام شده است. با توجه به اینکه مشابعت و وجود شاهد از مصداق مفهوم موافقت به شمار می‌روند، این تفاوت تأثیری در معیار پذیرش حدیث ندارد و معیار پذیرش در همه روایات یکی، و آن موافقت با قرآن است.

اما در معیار رد حدیث، از چهارده حدیث یادشده، در نه حدیث از این معیار به مخالفت با قرآن تعبیر شده، در دو مورد عدم موافقت و در دو مورد عدم مشابعت یا عدم تصدیق. عدم مشابعت و عدم تصدیق توسط قرآن که از مصداق مخالفت به شمار می‌رود، بار معنایی افزونی ندارد.

بر اساس آنچه گذشت، مراد استعمالی روایات عرض در سنجش حدیث با قرآن، لزوم احراز موافقت با قرآن برای اعتبار و مضر بودن هر گونه مخالفت با قرآن برای اعتبار است. آیا قرینه‌ای بر خلاف این ظاهر وجود دارد تا از آن دست برداریم؟ وجود برخی پرسش‌ها و شبهات، پذیرش مفاد ظاهری این روایات را با مشکل روبه‌رو ساخته است:

۱. اگر معیار قبول، موافقت با قرآن باشد و مخالفت با قرآن به هر میزان برای اعتبار حدیث زیانمند باشد، دیگر حدیث در فهم معارف اسلام چه نقشی خواهد داشت تا آن همه سرمایه‌گذاری در ثبت و ضبط و انتقال آن به نسل‌های بعدی توجیه گردد؟

۲. اگر ما صرفاً موظف باشیم روایات موافق قرآن را بپذیریم، باید از بسیاری روایات که قطع به صدور آنها داریم، به دلیل عدم طرح آنها در قرآن صرف‌نظر کنیم. به علاوه چگونه می‌توان این نکته را با علم اجمالی به اینکه بسیاری از آیات عام یا مطلق قرآنی توسط احادیث تخصیص یا تقیید خورده‌اند، قابل جمع دانست؟

وجود پرسش‌هایی که برخاسته از پیش‌فرض‌های مسلمی در حوزه حدیث است، مفاد احادیث عرض را با چالش روبه‌رو ساخته است؛ تا آنجا که برخی این دسته احادیث را بر ساخته زندیقان و تباه‌کننده دین دانسته‌اند (حکیم، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ابن حزم، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۲۴). در مقابل، برخی تلاش کردند تا با توجه به آن پیش‌فرض‌ها به فهمی سازوار با آنها دست یابند. در ادامه پس از بیان برخی تلاش‌های انجام‌گرفته و نقد آن در حد مقدور، پیشنهاد خود را در تبیین این روایات ارائه خواهیم داد.

### ۱. موافقت یعنی عدم مخالفت

برخی با تأویل بردن موافقت به عدم مخالفت، مدعی شده‌اند که «هدف از عرض سنت بر قرآن احراز عدم مخالفت با آن است، نه اثبات موافقت با آن» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸). آقای غفاری برای تعیین روایت‌های قابل اعتماد، راه‌هایی را بیان می‌کند: «فأول هذه الامور: عرض محتواه علی الكتاب العزیز... فإن لم يوجد فيه، فعلى السنة المقطوعة، وذلك لئلا يخالفهما» (غفاری، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹؛ صدر، ۱۹۷۸، ج ۱، ص ۲۲۳؛ سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۵۵؛ رجبی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۳؛ حافظیان بابل، ۱۴۲۳، ج ۱، پاورقی ص ۴۸۰)؛ یعنی هدف عرض احراز موافقت نیست، بلکه برای این است که مخالف نباشد.

براین اساس اگر یک حدیث و آیه‌ای از قرآن یا مطلبی قرآنی همدیگر را نفی نکنند، موافق به شمار می‌آیند، ولی اگر یکدیگر را نفی کنند مخالف به شمار می‌آیند و چنین حدیثی از اعتبار ساقط است.

### ادله حمل موافقت بر عدم مخالفت

۱. مسلم است که جزئیات بسیاری از معارف الهی و احکام شریعت در قرآن نیامده است و اگر تنها موافقت با قرآن دلیل اعتبار حدیث باشد، در دستیابی به احکام دچار محذور خواهیم بود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸)؛

۲. در متن بیشتر روایات عرض، از روایات غیر موافق با کتاب با تعبیر مخالف یاد شده و مخالفت در مقابل موافقت قرار گرفته است؛ پس روشن می‌شود که مراد از موافقت یعنی عدم مخالفت؛



۳. برخی مدعی شده‌اند که حدیث یا موافق قرآن است یا مخالف و نوع سوم «نه موافق و نه مخالف» نداریم. البته ممکن است حدیثی باشد که ما نتوانیم تشخیص دهیم جزو کدام دسته است؛ ولی این مربوط به درک ماست، نه اینکه قسمی از حدیث چنین باشد. پیامبر و امام ا عقل الناس بوده‌اند. آیا تشخیص نمی‌دادند که برخی احادیث ممکن است نه موافق و نه مخالف باشند؟! اینکه در مقام هشدار به مردم، آنان را به عرضه بر قرآن فرمان داده‌اند و همان را کافی برای پذیرش خبر دانسته‌اند؛ یعنی اینکه هرچه منسوب به ایشان شد و مخالف کتاب نبود، محذوری ندارد؛

۴. برخی نیز با این استدلال که اگر حدیث موافق یا مشابه آیات باشد، چه نیازی به آن داریم چون همان مطلب در قرآن آمده است، مدعی شده‌اند که مقصود از موافقت همان عدم مخالفت با قرآن است.

### نقد و بررسی

این ادله از چند جهت درخور نقد می‌باشند:

راه اعتبار حدیث محدود به عرضه آن بر قرآن نیست تا اگر موافقت با قرآن شرط شد، احادیث غیرمخالف به طور کل از جرگه اعتبار خارج شوند؛ بلکه در روایات عرض، موافقت با سنت و احادیثی که حجیتشان ثابت است به عنوان معیاری دیگر مطرح شده‌اند. علاوه بر اینکه بسیاری از صاحب‌نظران در باب احکام و جزئیات معارف دینی اخبار ثقه را حجت می‌دانند و با معتبر شدن آن، راه دستیابی به جزئیات معارف و احکام هموار خواهد بود.

در دلیل دوم ادعا شد که چون در متن بیشتر روایات عرض، از روایات غیر موافق با کتاب با تعبیر مخالف یاد شده و مخالفت در مقابل موافقت قرار گرفته پس مراد از موافقت، عدم مخالفت است. در نقد این سخن می‌توان گفت: اینکه مخالفت در برابر موافقت به کار رفته، تلازمی ندارد با اینکه مقصود از موافقت عدم مخالفت است. علاوه بر اینکه در چند روایت، معیار قبول با تعبیری همچون داشتن یک یا دو شاهد قرآنی، شاهی از احادیث پیشین، تصدیق توسط قرآن و مشابهت به قرآن بیان شده است. این تعبیر می‌تواند ابهام موجود در تعبیر موافقت را از بین ببرند و نمی‌توان آنها را به عدم مخالفت ارجاع داد؛ بلکه شاید بتوان گفت احادیثی که در آنها از مخالف به «لا یوافق» تعبیر شده، مخالف به غیر موافق معنا می‌گردد؛ یعنی حدیثی که موافق نیست، مخالف است. بنابراین مخالف اعم از ناسازگار است، و موردی را که قرآن به آن نپرداخته نیز شامل می‌شود.

در دلیل سوم نیز ادعا شده حدیث «نه موافق و نه مخالف» نداریم. اگر چنین است پس چرا در حدیث چنین آمده است:

فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَاعْرَضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُودًا حَلَّالًا أَوْ حَرَامًا فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَمَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ فَاعْرَضُوهُ عَلَى سُنَنِ النَّبِيِّ ﷺ... وَمَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَىٰ بِذَلِكَ وَلَا تَقُولُوا فِيهِ بِأَرْبَابِكُمْ وَعَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَالْتِبَاتِ وَالْوُقُوفِ وَأَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحْتِوَانٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْبَيِّنَاتُ مِنْ عِنْدِنَا» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱).

آنچه در کتاب نیست و طبق این روایت باید بر سنت رسول خدا ﷺ عرضه گردد، قطعاً نمی‌تواند امری مخالف قرآن باشد؛ زیرا توصیه به عرضه به سنت نشان از وجود زمینه اعتبار در آن حدیث است و حدیث مخالف قرآن قطعاً چنین شأنی ندارد.

به‌علاوه صرف اینکه در کلام امام ﷺ به آن قسم سوم حدیث اشاره نشده، نمی‌تواند دلیل عدم وجود آن باشد. برای مثال افزون بر معیارهایی که در احادیث عرض به آنها پرداخته، معیارهای دیگری نیز وجود دارند که مخالفت با آنها نشان از نادرستی حدیث است. کسی نمی‌گوید چون حدیث به آن نپرداخته، معیار بودن آنها معلوم نیست.

به‌علاوه معرفی معیارهای دیگری غیر از قرآن که در احادیث عرض مورد اشاره قرار گرفته‌اند، نشان می‌دهد که ممکن است حدیثی یافت شود که شاهد صدقی از قرآن بر آن دلالت نکند، ولی توسط سنت تأیید گردد و صحت آن ثابت شود. بنابراین حدیث «نه موافق و نه مخالف با قرآن» نیز داریم که در صورت موافقت با ادله قطعی دیگر معتبر قلمداد می‌گردد.

درباره دلیل چهارم نیز اولاً باید به این نکته توجه کرد که مقصود از موافقت حدیث با قرآن، صرفاً انعکاس عین مطالب قرآن در حدیث نیست تا سودمند بودن حدیث مورد سؤال قرار گیرد؛ بلکه مقصود هماهنگ بودن مطالب آن با قرآن است. برای مثال رابطه شرح و متن تساوی نیست، ولی قطعاً شرح باید موافق متن باشد. اگر شرح چیزی را بگوید که متن آن را نگفته، شرح آن به حساب نمی‌آید (البته این مستلزم باطل بودن مطلب جدید نیست)، بلکه گویای مطلبی جدید خواهد بود. حدیث ممکن است مثلاً در تبیین و توضیح قرآن باشد یا لوازم بین و غیر بین موضوعی قرآنی را بیان کند؛ از طریق بیان اضداد به شفافیت مطلبی قرآنی کمک رسانند...، که در این صورت حدیث موافق با قرآن قلمداد می‌شود.

همان‌گونه که آیات موافق و مشابه به کار فهم آیات دیگر می‌آیند و سودمند واقع می‌شوند، روایات موافق با قرآن نیز چنین‌اند. اصلاً آیات قرآن به دلیل اینکه با هم موافق هستند می‌توانند مفسر هم باشند و نظام واحدی را بسازند. چطور نوبت به حدیث که می‌رسد موافقتش با قرآن مشکل‌ساز می‌گردد و کارایی آن زیر سؤال می‌رود؟ تفسیر قرآن با روایات موافق با آن، برجسته‌ترین خدمت حدیث به فهم قرآن کریم است.

به علاوه استفاده روش شناختی از روایات معصومان علیهم السلام در علوم متنوع (مانند آنچه مفسر بزرگ قرآن علامه طباطبایی در تفسیر قرآن انجام داد) در روایات موافق با قرآن مجال می‌یابد و این خود بایی مبارک و فراخ را بر روی مشتاقان به حدیث می‌گشاید که به مراتب فواید آن از استفاده معناشناختی صرف از روایات اهل بیت علیهم السلام بیشتر است و امید است در آینده ابواب دیگری برای استفاده از روایات باز گردد. صرف نظر از آنچه گذشت، ما نباید به دلیل ناتوانی خود در استفاده کمی و کیفی مطلوب از احادیث، از مدلول صریح روایات عرض دست برداریم و راه را برای گسترش احادیثی که اعتبارشان در معرض تردید است هموار کنیم و آبشخور معارف الهی را نامطمئن سازیم.

### خلاف ظاهر بودن حمل موافقت بر عدم مخالفت

علاوه بر ناتمام بودن قراین ارائه شده برای تأویل موافقت به عدم مخالفت، این کار خلاف ظاهر بلکه خلاف صریح روایات عرض است؛ زیرا در حالی که این روایات به طور صریح می‌گویند: «آنچه را موافق کتاب است بگیرید و مخالف آن را کنار بگذارید»، دیگر چطور می‌توان گفت: مقصود از عرضه کردن حدیث بر قرآن احراز عدم مخالفت آن با قرآن است؟ اینکه راوی فرمایش امام را به این صورت نقل می‌کند: «لا تقبلوا علينا حدیثاً»، یعنی ابتدا به طور عام (نکره در سیاق نفی) می‌فرماید هیچ حدیثی را از جانب ما نپذیرید و سپس فقط حدیث موافق با قرآن و سنت را از آن حکم عام استثنا می‌فرماید یعنی چه؟ آیا به رغم این بیان صریح می‌توان مدعی بود امام در صدد بیان ضرورت احراز موافقت نیست و صرفاً عدم مخالفت را برای اعتبار کافی می‌داند؟ اگر امام علیه السلام می‌خواست بفرماید که موافقت با قرآن شرط اعتبار است، چگونه باید تعبیر می‌کرد؟ این عبارت را در نظر بگیرید: «لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَفَّقَ الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ... فَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا خِلَافَ الْقُرْآنِ فَإِنَّا إِن تَحَدَّثْنَا [حَدَّثْنَا] حَدَّثْنَا بِمُؤَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَمُؤَافَقَةِ السُّنَّةِ» (کشی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۴). آیا واقعاً می‌توان گفت امام در این سخن موافقت را به عنوان شرط اعتبار بیان نمی‌کند؟ اگر واقعاً موافقت ضرورتی نداشت، چرا امام علیه السلام در روایاتی که گذشت بر موافقت حدیث با قرآن تأکید می‌کند؟

علاوه بر همه آنچه گذشت، باید توجه کرد که ما با عرضه بر قرآن بر آنیم تا از میان احادیثی که هنوز حجیت آنها محرز نیست، حجت را معلوم کنیم. بر چه اساسی به صرف عدم مخالفت می‌توان حجیت حدیث را احراز کرد؟

بر اساس آنچه گذشت، حمل موافقت بر عدم مخالفت و کافی دانستن عدم مخالفت برای اعتبار حدیث کافی نیست؛ بلکه موافقت با قرآن شرط است، ولی حدیث غیر موافق و غیر مخالف مردود نیست.

## ۲. مقصود از مخالفت، تباین است

برخی برای حل مشکل، به تقسیم مخالفت پرداخته‌اند. مخالفت حدیث با قرآن به چند صورت قابل ترسیم است:

۱. مخالفت بدوی مانند مخالفت خاص با عام و مقید با مطلق؛<sup>۵</sup>

۲. مخالفت مستقر؛ که خود بر دو قسم است:

الف. مخالفت به صورت تباین، یعنی اصلاً هیچ نقطه اشتراکی بین دو امر مورد نظر وجود ندارد؛  
 ب. مخالفت به صورت عموم و خصوص من وجه که مستلزم وجود نقطه اشتراکی میان آن دو است. تقریباً همه محدثان و دانشمندان اصولی بر این امر اتفاق نظر دارند که مراد از مخالفت در روایات عرض، شامل قسم «اول» - مخالفت بدوی- نمی‌شود (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۳۵؛ خویی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۰۵-۵۰۶). برخی علت مسئله را چنین بیان کرده‌اند: در حقیقت خاص قرینه‌ای است که مراد از عام را بازگو می‌کند و به طور طبیعی بین قرینه و ذی‌القرینه مخالفتی نیست و عرف مخالفتی بین آنها برقرار نمی‌داند (خویی، ۱۴۰۱، ص ۴۰۱-۴۰۲؛ فیاض، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۱۲). بر پایه این تحلیل روایت خاص یا مقید، تخصصاً و موضوعاً از موضوع روایات عرض خارج است.  
 یکی از صاحب‌نظران می‌گوید:

مخالفتی که مایه سقوط روایت از حجیت است، مخالفت تباینی است نه مخالفتی که میان مطلق و مقید و یا عام و خاص است؛ زیرا چنین مخالفتی در عرف قانونگذاری و نیز در عرف عقلا مخالفتی بدئی تلقی می‌شود نه مخالفت و تعارض مستقر تا نوبت به زخرف و باطل بودن روایت مخالف قرآن برسد...؛ نشانه اینکه مخالفت در عموم و خصوص و اطلاق و تقیید تعارض محسوب نمی‌شود، یکی آن است که جمع دلالتی او عرفی است و دیگر اینکه این گونه اختلاف‌ها در بین آیات قرآن با یکدیگر نیز وجود دارد؛ با اینکه این کتاب الهی داعیه مبرا بودن از اختلاف دارد: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا». مقید نسبت به مطلق و مخصص نسبت به عام شارح است نه معارض (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۸۳).

به علاوه اگر مخالفت مطرح در روایات عرض شامل مخالفت عام و خاص یا مطلق و مقید شود، به دلیل علم اجمالی به صدور این گونه روایات از معصومان علیهم‌السلام ناچار از تخصیص مفاد اخبار عرض هستیم. این در حالی است که اخبار عرض از تخصیص ابا دارند (بهسودی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۵۰؛ فیاض، همان؛ حکیم، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۱۰). بنابراین مراد از مخالفت در روایات عرض، غیر از مخالفت خاص با عام یا مقید با مطلق است.

بنا بر آنچه گذشت، مقصود از مخالفت محدود به مخالفت مستقر یعنی صورت تباین یا عام و خاص من وجه می‌شود. شیخ انصاری (انصاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۵) به این نظر اشکال گرفته که حدیثی که به طور کلی با قرآن ناسازگار باشد، در جامعه اسلامی خریدار ندارد و جاعلان حدیث این اندازه می‌فهمیدند که نباید حدیث ساختگی آنها در تباین با قرآن باشد. بنابراین دست‌کم مقصود از مخالفت حدیث با قرآن، محدود به تباین کلی نیست.

برخی به این اشکال چنین پاسخ داده‌اند: اعتقاد به عدم صدور سخنی خلاف قرآن از معصومان<sup>علیهم‌السلام</sup> تنها برای اهل حق و صاحبان بصیرت روشن بود، اما دیگران مانند معتقدان به تفویض و غلو و غیره در حق ایشان چنین اعتقادی نداشتند و گمان می‌کردند که معصومان حتی حق دارند بر خلاف قرآن حکم کنند و وجود همین مقدار زمینه برای جعل و نشر اکاذیب مخالف قرآن به انگیزه بدنام کردن امامان و گمراه ساختن مردم کافی بود. علاوه بر اینکه (چنان‌که در خود احادیث آمده) جاعلان حدیث احادیث جعلی را در لابه‌لای کتاب‌های اصحاب مورد قبول امامان<sup>علیهم‌السلام</sup> می‌گنجاندند و این خود زمینه پذیرش را ایجاد می‌کرد. صرف‌نظر از این نکته، در وجود روایاتی که با قرآن و روایات اهل بیت هم‌خوانی ندارند و منشأ پیدایش فرقه‌های گمراهی مانند غلات و دیگران شده‌اند، تردیدی نیست (حکیم، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۱۱-۲۱۲). بنابراین وجود احادیث جعلی که مخالفت آنها با قرآن در حد تباین باشد قابل تصور است. البته اختصاص دادن «مخالفت» در اخبار عرض به روایاتی که تباین کلی با قرآن دارند، مستلزم استثنای اکثر است؛ زیرا روایاتی که صد درصد با قرآن ناسازگار باشند اندک‌اند.

برخی نیز مقصود از مخالفت را اعم از تباین دانسته‌اند. مثلاً مرحوم آیت‌الله خویی می‌فرماید: مراد از مخالفت در اخبار عرض مخالفت به نحو تباین یا عموم و خصوص من وجه است (بهسودی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰)؛ زیرا در نزد عرف این مورد نیز مخالفت محسوب، و موجب تحیر مخاطب می‌گردد (فیاض، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۱۲).

راه‌حل‌های دیگری نیز در کتابهای حدیثی و اصولی مشاهده می‌شود که از نقل آنها صرف‌نظر می‌کنیم (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۹).

### پاسخی نو برای حفظ ظهور روایات عرض

در بررسی روایات عرض به این نتیجه رسیدیم که در سنجش حدیث با قرآن، موافقت با قرآن شرط اعتبار، و هرگونه مخالفت با آن محل اعتبار حدیث است. در ادامه درصدد تبیین این نکته‌ایم که چگونه می‌توان به این ظهور پایبند بود؟ برای تبیین این راه‌حل به این مقدمه توجه کنید:

خبر واحد به‌خودی‌خود مفید علم نیست و به همین دلیل نمی‌توان به آن استناد کرد، مگر آنکه قرینه‌ای آن را تأیید نماید. نویسنده این قراین را دو دسته کرده است:

۱. قراین و شواهدی که بدون عنایت به چستی محتوای حدیث موجب اعتبار آن می‌گردند، مانند اینکه حدیث توسط افراد مورد اعتماد نقل شده باشد.<sup>۱</sup> بنا بر نظر کسانی که اخبار ثقه را معتبر می‌دانند، حدیثی که توسط افراد ثقه نقل شود پذیرفته خواهد بود؛

۲. قراین و شواهدی که محتوای حدیث را تأیید می‌کنند و از رهگذر تأیید محتوا، حدیث حجیت می‌یابد؛ مانند موافقت محتوای حدیث با قرآن، که قطعاً در این صورت اعتبار خواهد داشت.

ما دسته اول را قراین غیرمحتوایی و دسته دوم را قراین محتوایی نامیده‌ایم. به اعتقاد ما باید میان خبر واحدی که با قراین غیرمحتوایی تأیید می‌شود و خبری که با قراین محتوایی به تأیید می‌رسد، فرق گذاشت.

### نقش قرآن در برابر قراین غیرمحتوایی

توضیح آنکه اگر اعتبار خبری با قراین غیرمحتوایی، مانند اخبار ثقه، احراز گردد؛ چنین خبری برای حجیت نیاز به تأیید مرجع دیگری ندارد؛ ولی این پرسش قابل طرح است که آیا مثلاً اخبار ثقه مفید حجیت هر خبری، حتی خبر مخالف با قرآن هست، یا تأثیر آن و قراینی از این دست، منوط به عدم مخالفت محتوای خبر با قرآن و ادله قطعی دیگر است.

روشن است که مشروط کردن اعتبار خبر ثقه به موافقت محتوای آن با ادله قطعی (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴ و ۱۳۹) خلاف فرض است و معنایش عدم تأثیر وثاقت مخبر در حجیت خبر است؛ ولی اخبار ثقه نمی‌تواند خبر مخالف با قرآن را اعتبار بخشد؛ زیرا مستلزم نسبت دادن دو سخن ناسازگار به خداوند سبحان است. به همین دلیل اعتبار خبر واحد ثقه، منوط به عدم مخالفت آن با قرآن است و مخالفت با قرآن مانع از اثربخش بودن اخبار ثقه در اعتبار خبر واحد است (خویی، ۱۴۰۱، ص ۳۹۸-۳۹۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۴۰، ملاصدرا، ۱۳۸۳، مقدمه عابدی شاهرودی، ج ۱، ص ۱۳۸؛ بابایی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ رجبی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۰). حال می‌توان پرسید چه مقدار مخالفت مانع از تأثیر قراین غیرمحتوایی در حجیت حدیث است؟

### نصاب مخالفت مانع از تأثیر قراین غیرمحتوایی

آیا مخالفت در حد تباین مانع از تأثیر قراین غیرمحتوایی است یا مخالفت در حد عام و خاص نیز مانع است؟ به عبارت دیگر آیا مخالفت با نص قرآن مانع است یا مخالفت با ظواهر قرآنی هم مانع است؟

به نظر می‌رسد مانعیت محدود به مخالفت با نص قرآن است؛ زیرا طبق فرض، خبر تفه حجت است و در تعارض دو حجت در صورت امکان جمع عرفی، باید به جمع عرفی اقدام کرد و عرف این حد از ناسازگاری را مخالفت نمی‌داند. بنابراین در خبر مؤید به قرآن غیرمحتوایی، مخالفت با ادله قطعی در حد تباین، مانع از حجیت خبر واحد است.

### نقش قرآن در اعتبار حدیث به عنوان قرینه محتوایی

اگر درصدد برآیم که اعتبار حدیث را با عرضه بر قرآن تعیین کنیم، این پرسش قابل طرح است که آیا عدم مخالفت با قرآن برای اعتبار حدیث کافی است؟ برای شفافیت بیشتر مناسب است صورت مسئله را دوباره مرور کنیم. صورت مسئله، تعیین اعتبار حدیثی است که از سوی هیچ‌گونه قرینه غیرمحتوایی تأیید نمی‌شود. مثلاً حدیثی فقط در تفسیر عیاشی نقل شده و ما می‌خواهیم با توجه به محتوای حدیث، آن را ارزیابی کنیم. برای چنین خبری که هیچ‌گونه مؤید غیرمحتوایی آن را تأیید نمی‌کند، چه چیزی می‌تواند شاهد اعتبار و درستی باشد؟ موافقت یا عدم مخالفت با قرآن؟ آیا صرف انتساب سخنی به معصوم<sup>ع</sup> و عدم مخالفت آن با قرآن، می‌تواند دلیل اعتبار باشد و کسی بگوید با فرض اینکه هیچ دلیلی بر حجیت آن نداریم فقط چون به عنوان روایت نقل شده و مخالف قرآن نیست حجت است؟ اگر چنین باشد، باید بتوان گفت هر چه با قرآن مخالف نیست صحیح است؛ یا اینکه در این صورت فقط موافقت با ادله قطعی نشان صدق و درستی است و صرف عدم مخالفت کافی نیست. آری، در این صورت مخالفت با قرآن مانع اعتبار است، اما مقتضی اعتبار چیست؟

به نظر می‌رسد در فرض فوق تنها و تنها موافقت با قرآن و یا دیگر ادله قطعی نشان صدق است و عدم مخالفت نشان می‌دهد که مانع حجیت مفقود است و صرف عدم مخالفت برای حکم به حجیت کافی نیست؛ بلکه نیاز به عاملی داریم که مقتضی حجیت باشد و آن جز موافقت با ادله قطعی از جمله قرآن کریم چیزی نیست.

لزوم موافقت با ادله قطعی برای اعتبار نه تنها در صورت فقدان قراین غیرمحتوایی ضرورت دارد، بلکه آنجا که این قراین در برابر هم قرار می‌گیرند و کارایی خود را از دست می‌دهند و نوبت به ملاحظه قراین محتوایی می‌رسد نیز ضرورت می‌یابند؛ یعنی در دو خبر متعارض نیز آنچه سودمند است موافقت با کتاب است. این نکته نیز مؤید آن است که اگر از قراین غیرمحتوایی صرف‌نظر کنیم و برای ارزش‌گذاری به محتوای حدیث نظر داشته باشیم، جز موافقت با کتاب چیزی موجب اعتبار نمی‌گردد. در این صورت نیز توجه داریم که خبری به این مرحله از اعتبارسنجی می‌رسد که عدم مخالفت آن

با قرآن احراز شده باشد. اینجا نیز ممکن است پرسیده شود که در صورت اعتبارسنجی حدیث با قراین محتوایی، چه مقدار مخالفت با قرآن مانع از حجیت است.

### نصاب مخالفت مانع از تأثیر قراین محتوایی

چون موافقت کامل شرط حجیت است، روشن است که عدم مانع آن، نبود هرگونه مخالفتی است؛ یعنی هرگونه مخالفتی در هر حدی مانع از تأثیرگذاری آن شرط بلکه مانع حصول آن شرط است. پس آنجا که از طریق محتوا به ارزش‌گذاری حدیث اقدام می‌کنیم، مخالفت به هر میزان مضر به اعتبار حدیث خواهد بود. با توجه به تفکیک مزبور، جا دارد دوباره به روایات عرض توجه کنیم و درصدد تعیین این نکته باشیم که این روایات به بیان کدام گروه از قراین پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد روایات عرض درصدد بیان قرینه دوم هستند؛ یعنی صورتی که روایت صرفاً با در نظر گرفتن قرینه محتوایی ارزیابی می‌شود.

### شواهدی بر اختصاص اخبار عرض به ارزیابی محتوایی حدیث

۱. نتیجه بررسی قراین غیرمحتوایی از دو حال بیرون نیست: یا این قراین وجود دارند و اثربخش‌اند؛ مانند اینکه پس از بررسی سند معلوم می‌شود که سند روایت موثق است یا خیر؛ یا حدیث در کتابی مورد اعتماد آمده یا نیامده است. در هر صورت نتیجه دو حالت نفی و اثبات دارد؛ اما نتیجه بررسی محتوایی دارای سه گزینه است: یا مخالف ادله قطعی است یا موافق و یا نه موافق و نه مخالف؛ و در روایات عرض به این سه گزینه اشاره، و وظیفه ما در قبال هر یک روشن شده است.

برای نمونه در روایت آمده است: «فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ لِلْقُرْآنِ مُوَافِقاً فَخُذُوا بِهِ وَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقاً فَرُدُّوهُ وَإِنْ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فِيهِ فَفَقُّوْا عِنْدَهُ وَرُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا شَرِحَ لَنَا» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۳۱؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱). حکم توقف قطعاً مربوط به حدیث مخالف با قرآن نیست و چون مورد قبل موردی است که شاهی از قرآن با خود دارد، معلوم می‌شود حکم توقف مربوط به موردی است که شاهی ندارد نه اینکه مخالف است.

علاوه بر روایت یادشده، اینکه در روایات عرض در کنار قرآن معیارهای دیگری نیز بیان می‌شود و موافقت با آنها نیز موجب اعتبار حدیث می‌شود، نشان می‌دهد که در میان احادیث دسته سوم وجود دارند که اگرچه قرآن درباره آنها ساکت است، ولی با سنت رسول خدا ﷺ موافق‌اند. گفته نشود که سنت رسول خدا ﷺ نمی‌تواند با قرآن مخالف باشد، بنابراین آنچه با سنت موافق است با قرآن نیز موافق است؛ زیرا ممکن است سنت مطلبی را بگوید که در قرآن نیامده است.



در احادیث متعارض که قراین غیرمحتوایی کارایی لازم را ندارند و نوبت به قراین محتوایی می‌رسد نیز همین سه گزینه مطرح می‌شوند: «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَىٰ بِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۳).<sup>۷</sup> بنابراین ممکن است شاهد قرآنی پشتوانه حدیث نباشد، ولی شاهدهی از قول رسول خدا ﷺ آن را تأیید کند در غیر این دو صورت نسبت دادن این سخن به آورنده آن اولی است؛

۲. تأکید بر موافقت با قرآن: در احادیث عرض، مکرراً بر موافقت با کتاب تأکید می‌شود؛ به گونه‌ای که از چهارده روایتی (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۲، ح ۱ و ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴، ح ۵؛ ج ۳، ص ۵۶۲، ح ۵؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۱؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۷۵؛ همو، ۱۴۱۴، ص ۲۳۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸، ح ۱ و ۲، ص ۹، ح ۶؛ کشی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۴؛ حمیری، ۱۴۱۳، ص ۴۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۷ و ۴۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳؛ طوسی، بی تا، مقدمه، ص ۵) که با بیانات گوناگون به این موضوع پرداخته‌اند، شرط اعتبار موافقت با قرآن بیان شده است و چنان‌که گذشت موافقت با ادله قطعی مربوط به جایی است که خبر فاقد قراین غیرمحتوایی باشد. به همین دلیل است که در روایات عرض بر ضرورت موافقت و عدم مخالفت حدیث با قرآن و سنت تأکید می‌شود؛

۳. معیار بودن قرآن صرف نظر از ویژگی‌های رایجی: در میان روایاتی که معیار بودن قرآن را بیان می‌کنند، آمده است: «قال أبو عبد الله ﷺ يا محمد ما جاءك في رواية من بر أو فاجر يوافق القرآن فخذ به، وما جاءك في رواية من بر أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳). در این روایت موافقت و مخالفت با قرآن صرف نظر از ویژگی‌های رایجی آن، معیار پذیرش و رد معرفی شده است.

## نتیجه‌گیری

۱. معیار ارزیابی محتوایی برای پذیرش حدیث، احراز موافقت تام آن با قرآن یا دیگر ادله قطعی است؛
۲. در ارزیابی محتوایی حدیث، هرگونه مخالفتی با قرآن، حتی مخالفت با ظاهر آن، مضر به اعتبار حدیث است؛
۳. اعتبار حدیث از غیر طریق ارزیابی محتوایی، مشروط به عدم مخالفت آن با قرآن است و در این صورت احراز موافقت لازم نیست؛
۴. اگر اعتبار حدیث از غیر طریق ارزیابی محتوایی تعیین گردد، مخالفت با نص قرآن مانع از اعتبار حدیث است و البته این خارج از مفاد روایات عرض است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. این روایت در منابع متقدم مانند حلوانی، ۱۴۰۸، ص ۱۰۲؛ طبری آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۱۳، نیز نقل شده که مایه اطمینان به اصل روایت است.
۲. برخی این بیان را معیاری مستقل به شمار آورده و در نقد آن گفته‌اند که طبق خود این روایات باید این روایت بر قرآن عرضه شود و چون شاهدی قرآنی آن را همراهی نمی‌کند، لذا اعتباری ندارد. این نکته نشانگر این است که ایشان داشتن شاهد را امری علاوه بر موافقت تلقی کرده‌اند نه مصداقی از موافقت (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۸۴).
۳. این روایت در تفسیر عیاشی چنین نقل شده است: «عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع. قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي خُطْبَتِهِ بِيَمِينِي أَوْ مَكَّةَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُؤَافِقُ الْقُرْآنَ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي لَأَ يُؤَافِقُ الْقُرْآنَ فَلَمْ أَقُلْهُ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸). در هر دو روایت آمده که هشام بن حکم از امام صادق ع نقل می‌کند: رسول خدا ﷺ در خطبه‌ای فرمود.... در نقل کافی از معیار رد با عنوان «بخالف کتاب الله» تعبیر فرمود و در تفسیر عیاشی از معیار رد با عنوان «لَأَ يُؤَافِقُ الْقُرْآنَ» تعبیر فرمود.
۴. البته ایشان روایات عرض را در باب اختلاف الحدیث بحار نقل کرده است. شاید بدین علت است که ایشان این روایات را مربوط به تعیین اعتبار حدیث نمی‌دانند.
۵. برخی از علما به این نکته توجه داده‌اند، روایاتی که در بیان اجزاء شرایط و موانع عبادت‌ها وارد شده حتی به طور بدوی نیز با آنچه قرآن گفته مخالفی ندارد؛ زیرا اوامر قرآنی صرفاً در مقام تشریح اصل حکم صادر شده و از اطلاقی برخوردار نیست تا روایتی که دلالت بر اعتبار جز یا شرط می‌کند با آن مخالف باشد. این نکته در امور غیر عبادی نیز صادق است (ر.ک: خویی، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۵۰۵).
۶. برخی دیگر از قرائن غیرمحتوایی که موجب اطمینان به خبر گردد، مانند نقل در کتب معتبره؛ مثلاً روایت در کافی نقل شود یا نقل در کتب متعدد؛ مثلاً روایتی هم در تفسیر عیاشی و هم در تفسیر قمی و هم در تفسیر فرات نقل شود، یا خبری دارای سندی معتبر و مورد اعتماد باشد و اموری این‌چنین که از خارج موجب اعتماد به مفاد خبر می‌گردد. قرائن غیرمحتوایی ظن به صدور روایت از معصوم را تقویت می‌کند.
۷. در این روایت اگرچه پرسش درباره اختلاف حدیث است، اما پاسخ امام ع ناظر به یک حدیث است.

## منابع

- ابن حزم، علی، بی تا، *الاحکام فی اصول الاحکام*، قاهره، مطبعة العاصمة.
- انصاری، مرتضی، بی تا، *فرائد الاصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- بابایی، علی اکبر، و همکاران، ۱۳۷۹، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سازمان سمت.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، محقق / مصحح: جلال الدین محدث، قم، دار الکتب الإسلامية.
- بهسودی، محمدسرور، ۱۴۱۷ق، *مصباح الاصول*، قم، کتاب فروشی داوری.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *تسلیم تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
- حافظیان بابلی، ابوالفضل، ۱۴۲۳ق، *رسالة فی درایة الحدیث*، قم، دار الحدیث.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌البتی.
- حکیم (طباطبایی)، محمدسعید، ۱۴۱۴ق، *المحکم فی اصول الفقه*، قم، المنار.
- حکیم، محمدتقی، ۱۴۳۱ق، *اصول العامه للفقه المقارن*، تهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلاميه.
- حلوانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۸ق، *نزهة الناظر و تنبيه الخاطر*، قم، مدرسه امام مهدی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل‌البتی.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایة الأصول*، قم، مؤسسه آل‌البتی.
- خمینی، مصطفی، ۱۴۱۸ق، *تحریرات فی الاصول*، بی جا، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
- خویی، سیدابوالقاسم، ۱۳۳۸، *أجود التقریرات*، قم، مصطفوی.
- ، ۱۴۰۱ق، *البيان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الزهراء.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۰۸ق، *اعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل‌البتی.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۳، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- رفیعی محمدی، ناصر، ۱۳۸۴، *درسنامه وضع حدیث*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۹ق، *الحدیث النبوی بین الروایة و الدرایة*، قم، مؤسسه امام صادق.
- شریف شیرازی، محمدهادی (آصف شیرازی)، ۱۳۸۸، *الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی*، قم، دار الحدیث.
- شیرازی (ملاصدرا)، محمد، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۹۷۸م، *دروس فی علم الاصول*، قم، دار الهادی للمطبوعات.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *اعتقادات الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- ، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تهران، نشر جهان.
- ، ۱۴۱۵ق، *المقنع*، قم، مؤسسه امام مهدی.
- ، ۱۳۷۶، *الأملی*، تهران، کتابچی.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، محقق / مصحح: خراسان، مشهد، مرتضی.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۸۵ق، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، چ دوم، نجف، المكتبة الحیدریة.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر، ۱۳۸۳، *بشارة المصطفی لشیعة المرتضی*، نجف، المكتبة الحیدریة.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الأحکام* (تحقیق خراسان)، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *العهده*، قم، چاپخانه ستاره.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر عیاشی*، تهران، چاپخانه علمیه.
- فیاض، محمداسحاق، ۱۴۱۷ق، *محاضرات فی الاصول*، بی جا.
- غفاری صفت، علی اکبر، ۱۳۸۴، *دراسات فی علم الدراییه*، تهران، سازمان سمت و دانشگاه امام صادق (ع).
- قزوینی، ملاخلیل، ۱۳۸۷، *الشافی فی شرح الکافی*، قم، دار الحدیث.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دار الحدیث.
- کشی، محمد بن عمر، ۱۴۰۹ق، *رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال*، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- مازندرانی، مولی محمد صالح، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی - الاصول و الروضة*، مصحح ابوالحسن شعرانی، تهران، مکتبه الاسلامیة.
- مجدوب تبریزی، محمد، ۱۳۸۷، *الهدایا لشیعة أئمة الهدی* (شرح أصول الکافی للمجدوب التبریزی)، قم، دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۹۰، *درآمدی بر تفسیر جامع روایی*، قم، دار الحدیث.

## ملخص المقالات

### نقد تخصيص آيات المواريث بحديث "إنّا معشر الأنبياء لا نُورث" بالتركيز على حجج فاطمة الزهراء عليها السلام في الخطبة الفدكية

14rohi@gmail.com

كاووس روى برندق / أستاذ مساعد فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة تربيت مدرس

الوصول: ٤ رجب ١٤٣٧ - القبول: ٢١ ذى الحجة ١٤٣٧

#### الملخص

تشكّل آيات المواريث قسماً من الآيات القرآنية وتحظى هذه الآيات بأهميّة مضاعفة بين آيات الأحكام، حيث تدلّ على أهميّتها المباحث التفسيرية والفقهية واسعة النطاق التى دارت حولها. ومن جملة هذه المباحث التفسيرية المتعلقة بآيات المواريث هو تخصيصها أو عدم تخصيصها بغير الأنبياء الإلهية فى مسألة التوريث. يرى معظم مفسرى أهل السنّة استناداً إلى ما رواه أبو بكر عن رسول الله ﷺ: "إنّا معشر الأنبياء لا نُورث، ما تركناه صدقة" أنّ هذا الحديث يخصّص آيات المواريث. أمّا المقالة التى بين يدي القارئ الكريم، فتهدف إلى دراسة المدعى المذكور آنفاً من خلال تحليل مفاد آيات المواريث وبالتركيز على حجج فاطمة الزهراء سلام الله عليها فى الخطبة الفدكية، حيث تدلّ نتائج هذه الدراسة على أنّ مفاد الحديث التى يدور البحث حوله يتعارض بصراحة مع آى القرآن الكريم، كما ترفض النتائج المتحصّلة من خلال الدراسة مدعى تخصيص آيات المواريث بهذا الحديث. وعليه، فإنّ هذا الحديث مزورّ وتبوء المحاولات المختلفة للدفاع عن نظرية تخصيص آيات المواريث بهذا الحديث بالفشل.

كلمات مفتاحية: فاطمة الزهراء، الخطبة الفدكية، الإرث، آيات المواريث، حديث "إنّا معشر الأنبياء لا نُورث".

## تحقق المعنى والمصداق فى تفسير القرآن وتطبيقه من وجهة نظر العلامة الطباطبائى

mohseneb@mihanmail.ir

محسن إبراهيمى / طالب دكتوراه فى فرع الفلسفة بجامعة أصفهان

الوصول: ٢٦ ربيع الثانى ١٤٣٧ - القبول: ٢٢ شوال ١٤٣٧

### الملخص

يتمثل المنهج التفسيري للعلامة الطباطبائى فى منهج "تفسير القرآن بالقرآن". ويعتبر العرف وفهم عامّة الناس من ألفاظ القرآن الكريم فى هذا المنهج كأمر ابتدائى لتحقيق موضوع التخاطب، ولكن المعيار الأساسى للفهم هو الآيات الأخرى؛ بحيث ينظر المفسر إلى القرآن الكريم كوحدة متماسكة ويفسر الآيات فى ضوء الآيات الأخرى، وهكذا يعرف اللفظ معناه أو مصداقه. وبطبيعة الحال قد يمكن أن يختلف معنى اللفظ أو مصداقه من وجهة نظر العرف، ولكن فى هذه الحالة تثار مسألة التطبيق. وعليه، فإنّ مفاهيم الآيات القرآنية تنطبق على مصاديق خاصّة، حيث يُبرز دور روايات أهل البيت ﷺ فى هذه المرحلة. وبناءً على هذا، فيمكن القول أنّ منهج العلامة الطباطبائى ينقسم إلى قسمين، هما التفسير والتطبيق، بحيث يقدّم بيانه منهجاً ممتازاً لتفسير القرآن الكريم. أمّا المقالة التى بين يدي القارئ الكريم، يقوم ببيان مسألة تحقق المعنى والمصداق فى المنهج التفسيري للعلامة الطباطبائى فى ضوء دراسة المقدمات لمنهج تفسير القرآن بالقرآن.

**كلمات مفتاحية:** العلامة الطباطبائى، التفسير، تفسير القرآن بالقرآن، التطبيق، التأويل، الدلالة التطبيقية، القضايا الحقيقية، المصداق.

## دراسة الحقل الدلالي للإطاعة فى النظام التوحيدي للقرآن الكريم

ghshariatii@gmail.com

غلام محمد شريعتى / دكتوراه فى فرع التفسير وعلوم القرآن

معصومة كاظمى / ماجستير التفسير وعلوم القرآن.

الوصول: ٢٤ جمادى الثانى ١٤٣٧ - القبول: ٢ ذى الحجة ١٤٣٧

### الملخص

تتجلى الأفعال اللغوية والهوية القيمية لعناصرها التى تبتنى على العلاقات الدلالية فى إيجاد الحقول الدلالية فى علم الدلالة الحديث. يعدّ عنصر الإطاعة ومشتقاته من أهمّ المفردات المحورية فى القرآن الكريم، كما أنّ معرفة دلالات هذه المفردة والتراكيب اللغوية لها تؤدّى دوراً بارزاً فى الكشف عن النظرة الشمولية للقرآن الكريم ونظامه الدلالي. أما المقالة التى بين يدي القارئ الكريم، فيتناول الباحثان معنى مفردة الإطاعة وتطورها الدلالي بمقاربة تطورية فى عصرين هما عصر قبل نزول القرآن الكريم وبعده بالدراسة والبحث. ومن ثمّ يقومان بتحليل علاقات هذه المادة اللغوية لكلام الوحي فى المستويات الثلاث هى: التصاحب، والترادف، والتضادّ مع سائر المفردات القرآنية المرتبطة فى المجالين الكليين التشريعي والتكويني للقرآن الكريم، وذلك اعتماداً على المنهج الوصفي التحليلي وبمقاربة تزامنية من خلال تحليل الدلالة فى الحقول الدلالية. إنّ الإطاعة فى النظام التشريعي فى النظرة الشمولية للقرآن الكريم تتمثل فى أجواء الإيمان والانقياد النظرى لله سبحانه، كما أنّ تناسقها مع انصياع جميع الموجودات فى نظام التكوين مرهون بالانقياد المستمرّ والخوف الدائم من الله سبحانه. وبشكل عام يمكن القول أنّ الحقل الدلالي لمادة أطاع فى المستويات المذكورة آنفاً، يتداعى لنظام دقيق يتمحور حول التوحيد فى عالم الوجود على الصعيدين التكويني والتشريعي، وتبقى سعادة الإنسان فى الحياة الفردية والنظام الاجتماعي رهينة بمدى تمتّع الإنسان بعنصر الإطاعة الدائمة والمستمرّة؛ كما أنّ العصيان والطغيان أمام ما أمر الله سبحانه به سيؤدّى إلى الخلود فى العذاب المهين.

كلمات مفتاحية: الإطاعة، الحقل الدلالي، المفردات المتصاحبة، المفردات المترادفة، المفردات المتضادة، العصيان.

## دراسة فى شرح وتفسير روايات إعراب القرآن الكريم

ataheriarani@yahoo.com

أحمد طاهرى نيا / أستاذ مساعد فى مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحث

الوصول: ١٤ شوال ١٤٣٦ - القبول: ١٥ ربيع الثانى ١٤٣٧

### الملخص

لقد أمر بإعراب القرآن الكريم من خلال ورود عبارة "أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ" فى بعض الروايات. وثمة احتمالات مختلفة طرحها المفسرون، والعلماء، وشارحو الحديث حول معنى هذه الروايات، حيث قام الباحث فى المقالة التى بين يدى القارئ الكريم بدراسة وشرح وتفسير هذه الروايات بغية تقديم بيان أفضل وأوضح منها. تدلّ نتائج هذه الدراسة على أنّ عبارة "أَعْرَبُوا" فى بعض هذه الروايات اشتقت من "الإعراب" بمعنى الأثر الظاهر أو المقدّر الذى تتركه العوامل المختلفة فى أواخر المفردات المعربة. وبالتالى، فإنّ عبارة "أَعْرَبُوا" فى بعض هذه الروايات هى بمعنى القراءة الصحيحة لمفردات القرآن الكريم من الناحية الإعرابية، وخلافها اللحن الذى يعنى الخطأ فى إعراب المفردات، وفى البعض الآخر اشتقت العبارة من الإعراب بمعنى تحديد معانى المفردات وتبسيط الضوء علىها، ويقصد منها إمعان النظر فى معانى مفردات القرآن الكريم وآياته.

**كلمات مفتاحية:** الإعراب، اللحن، أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ، أعربوا حديثنا، روايات إعراب القرآن الكريم.



## تنوع مباحث علوم القرآن وتقسيمها

bagheri@qabas.net

على أوسط باقرى / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

الوصول: ٢٠ شعبان ١٤٣٦ - القبول: ٢٣ محرم ١٤٣٧

### الملخص

يحتوى كل علم على مختلف المباحث، كما أن هذا التنوع أكثر اتساعاً في علوم القرآن الكريم بسبب التنوع في المواضيع القرآنية. أما السؤال الذى يفرض نفسه هنا هو: أيمكن تصنيف مباحث علوم القرآن الكريم فى أقسام مترتبة؟ أو لا يسود أى ترتيب خاص بين هذه الأقسام ولا يمكن أن نصنّفها بشكل منتظم؟ وللردّ على هذا السؤال، قام الباحث بدراسة التقسيمات التى اقترحها الباحثون لعلوم القرآن بالمعنى العام وعلوم القرآن بالمعنى الخاص، والأخذ بنظر الاعتبار تنوع مباحث علوم القرآن الكريم فى الكتب القديمة، وذلك من خلال الاعتماد على المنهج الوصفى التحليلي، وبالتالي قدّم تصنيفاً جديداً لهذه العلوم من أجل إزالة نقائص التصنيفات السابقة، وهذا التصنيف الجديد يحتوى على الأقسام التالية:

١. المباحث التمهيدية.
  ٢. المباحث المتعلقة بمعرفة ماهية القرآن الكريم وميزاته وأوصافه.
  ٣. تاريخ القرآن الكريم.
  ٤. المباحث المتعلقة بألفاظ القرآن الكريم.
  ٥. المباحث المتعلقة بفهم وتفسير القرآن الكريم.
  ٦. المباحث المتعلقة بترجمة القرآن الكريم.
- كلمات مفتاحية: علوم القرآن الكريم، تقسيم مباحث علوم القرآن الكريم، تنوع مباحث علوم القرآن الكريم، مبادئ علوم القرآن الكريم، مسائل علوم القرآن الكريم.

## نظرة في مدلول روايات العرض

✍ أسد الله جمشيدى / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث.

rajabi@iki.ac.ir

محمود رجبى / أستاذ مبرز في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

الوصول: ٢١ ذى الحجة ١٤٣٦ - القبول: ١٦ جمادى الثاني ١٤٣٧

### الملخص

يعدّ القرآن الكريم معياراً لقياس صحة الأحاديث في "روايات العرض"، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه حول هذه الروايات هو: هل يرهن اعتبار الحديث بانسجامه مع القرآن الكريم أو يكفى عدم مخالفته؟ وثمة بعض الإجابات عن هذا السؤال التى تشير إليها بين سطور المقالة. أمّا المقالة التى بين يدي القارئ الكريم، فتتصدى للردّ على هذا السؤال وتجيب عن السؤال بما يلي: إذا تؤكّد القرائن اللامضمونية صحة الحديث، فيكفى عدم المخالفة؛ ولكن إذا أردنا أن نثبت صحة الحديث من خلال الاستناد إلى القرائن المضمونية، فينبغنا موافقة الحديث التامة مع القرآن والأدلة الدامغة فحسب، وفى هذه الحالة، كل نسبة من المخالفة تسبب فى نفي صحة الحديث. ويرى الباحثان أنّ روايات العرض تدلّ على معايير صحة الحديث بناءً على التقييم المضمونى وتغرب عن القرائن اللامضمونية. وهذا الفهم بسبب الاحتفاظ بظاهر روايات العرض وعدم افتقاره إلى مخالفة الظاهر يتفوق على غيره من الأفهام.

كلمات مفتاحية: الانسجام مع القرآن الكريم، عدم المخالفة مع القرآن الكريم، روايات العرض، مقارنة الروايات بالآيات، علاقة القرآن الكريم بالحديث.

## Reflection on the Significance of the Traditions of 'Ard

✦ **Asadallah Jamshidi** / Assistant professor at IKI  
**Mahmoud Rajabi** / professor at IKI

rajabi@iki.ac.ir

Received: 2015/10/06 - Accepted: 2016/03/26

### Abstract

In the "traditions of 'ard", the Quran is introduced as the criteria for the validation of hadith. One of the questions posed about these traditions is whether the validity of a hadith is dependent on its agreement or slight disagreement with the Quran. Some of the answers to this question are mentioned in this paper. The paper sees that if a hadith is confirmed by other than content-based evidence, it is regarded as slight disagreement, but if we want to confirm the validity of the hadith by citing content-based evidence, then, only total agreement of hadith with the Quran or other decisive evidence can be effective, and so, any kind of disagreement will cast doubt on the validity of hadith. The author believes that the traditions of 'ard show the criteria of the validity of hadith according to content-based evaluation and that they are alien to non-content-based evidence. This approach is more preferable than the other explanations because it preserves the exoteric meaning of the traditions of 'ard and is need of committing offence.

**Key words:** agreement with the Qur'an, lack of disagreement with to the Quran, the hadith of 'ard, considering the correction of the text of hadith with the Qur'an, relationship between the Quran and hadith.

## Diversity and Categorization of Quranic Sciences

Ali Osat Bagheri / Assistant professor at IKI

bagheri@qabas.net

Received: 2015/06/09 - Accepted: 2015/11/06

### Abstract

Every discipline covers varied topics. Quranic sciences have a wide variety because of the diversity of the topic areas of the Quran. Can the topics of the discipline of Quranic sciences be classified or do they belong to no particular category and can never be classified? In order to answer this question, the present paper, using a descriptive-analytical method, considers the diversity of the topics, of Quranic sciences in the ancient books on Quranic sciences, investigates the classifications proposed by the scholars of the Quranic sciences in its broad sense and finally introduces new systems of classification to overcome the deficiencies in previous systems of classification. The topics discussed in the sciences of the Qur'an fall into the following categories 1. preliminary discussions 2. discussions about the nature, characteristics of the Quran, 3. history of the Quran 4. discussions about the words of the Quran 5. discussion about understanding and interpretation of the Quran and 6. discussion about translation of the Quran.

**Key words:** Quranic sciences, classification of the Quranic sciences, diversity of the topics of the Quranic sciences, the basics of the Quranic sciences, the issues considered in the Quranic sciences.

## An Inquiry into the Description and Interpretation of the Narrations about the Grammatical Inflection of the Qur'an (E'rab)

Ahmad Taheri Niya/ assistant professor of IKI

ataheriarani@yahoo.com

Received: 2015/08/01 - Accepted: 2016/01/26

### Abstract

Resting on the phrase: “أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ” some narrations order that the final vowels of the words be identified while reciting the Qur'an. The exegetes, scholars of the Qur'anic sciences and experts in explaining the meaning of hadith mention different probability meanings of these narrations. This research, with the aim of presenting a better and clear idea of these narrations, investigates, and explains them and then concludes that the word «اعربوا» in some of these narrations is derived from E'rab, meaning the apparent or concealed sign which is, according to various factors, placed at the end of the word. Consequently, the word «اعربوا» in the narrations is an order for reading Qur'anic words correctly by observing the final vowels of the words, the opposite of which would be incorrect recitation of the words. According to some other narrations the word «اعربوا» which is derived from E'rab, means elucidating and explaining the meanings of words and is an order for deliberation on the meaning of Qur'anic words.

**Key words:** E'rab (observing the rules about the final vowels of words), incorrect recitation of the words, put the final vowels of words when you recite the Qur'an, (اعربوا القرآن) put the final vowels of words when you read our hadiths, the traditions about grammatical inflection.

## A Survey on the Shades of Meaning of Obedience in the Qur'anic Monotheistic System

✉ **Gholam Mohammad Shari'ati**/ PhD student of interpretation and Qur'an's sciences

ghshariatii@gmail.com

**Ma'someh Kazemi**/ MA student of interpretation and Qur'an's sciences

**Received:** 2016/04/03 - **Accepted:** 2016/09/05

### Abstract

In modern semantics, lingual actions and the axiological identity of their elements are based on the semantic relationships which are noticed in making the shades of meaning. Obedience and its derivatives are among the important vocabulary in the holy Qur'an and the semantics of this word and its linguistic structures play a part in discovering the worldview of the holy Qur'an and its semantic system. The present research, first investigates the meaning of obedience and development of its meaning in the two periods of pre-revelation and revelation of the Qur'an by using an in-temp approach. Then, using a descriptive-analytical method and contemporary approach and analyzing the shades of meaning, the author expounds the relationship of this linguistic element of revelation at three levels: collocation, substitution and semantic mutuality with the other words related to the Qur'an in two massive realms: the ontological system and legislative system of the Holy Quran. In the worldview of the holy Qur'an, obedience is defined by the legislative system in the sphere of faith and submission theoretical of God only with the submission of all existing things in the universe by showing complete obedience to and constant fear of God. Generally speaking the shades of meaning of the substance of obedience in the aforementioned levels indicates an accurate system that circulates round the axis of monotheism in the universe from ontological aspect and legislative aspect, and man's felicity in his individual and social life can last in light of adhering to the principle of obedience just as disobeying God's commandment leads to man's falling into disgraceful chastisement.

**Key words:** obedience, shades of meaning, collocating words, substituting words, opposite words, disobedience.

## **Realization of Meaning and Applicability in the Interpretation and Application of the Qur'an in the Eyes of Allamah Tabatabaei**

**Mohsen Ibrahim**/ PhD student of philosophy, Isfahan University

mohseneb@mihanmail.ir

Received: 2016/02/06 - Accepted: 2016/07/28

### **Abstract**

“Interpreting the Qur'an by the Qur'an” is the method which Allamah Tabatabaei uses to interpret the holy Qur'an. According to this method, in order to understand Qur'anic words, attention is given only to common usage and common understanding, as a primary affair for formulating the idea of conversing and as the main criterion for understanding other verses, in such a way that the Qur'an is viewed as one single system and all the verses are considered in relation with each other. In this way, the meaning or application of a word is defined. Of course, in common usage, the meaning or application of a word may be different; therefore, the idea of application will be propounded. Therefore, the concepts of Qur'anic verses correspond with a special kind of application and in this respect, the narrations of the Infallible Imams (pbuh) have a specific role. Therefore, we can say that Allamah's method consists of two parts: interpretation and application, and expounding this question can help in developing an outstanding method of interpretation of the Qur'an. Investigating the preliminaries of the method of interpreting the Qur'an by the Qur'an, the present paper explains this idea which we find in Allamah's interpretive method.

**Key words:** Allamah Tabatabaei, interpretation, interpreting the Qur'an by the Qur'an, application, escortic commentary, identical implication, real premises, applicability.

## Abstracts

### **A Critique of the Idea of Correlating the Verses on Inheritance with the Hadith of ‘أنا معاشر الانبياء لا نورث’ (We the assembly of prophets do not legate anything); with Emphasis on the Arguments of Zahra(pbuh) in Her Speech on Fadak**

**Kavous Rouhi Barandagh/** Assistant professor of the Qur'an and Hadith, Tarbiyyat Modarres University  
14rohi@gmail.com

Received: 2016/04/12 - Accepted: 2016/09/24

#### **Abstract**

The verses on inheritance are part of the Qur'anic verses which are among the most important verses on religious injunctions, and their long interpretive and fiqhi debates prove this point. One of the interpretive debates about the verses of inheritance is ascribing or not ascribing the verses on inheritance to individuals other than divine Prophets when inheritance is divided. Most Sunnite commentators, citing Abu Bakr's statement which he relates from the Prophet (pbuh); «أنا معاشر الانبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» (We the assembly of prophets do not legate anything, what we leave behind, will be charity), maintain that this hadith is concerned with the verses of inheritance. Expounding the purport of the verses of inheritance on the basis of the arguments which Zahra(pbuh) mentions in Fadak sermon, this research investigates the mentioned claim and concludes that the idea which the hadith in question presents is contrary to the Qur'anic verses, and the claim of ascribing inheritance verses to the mentioned hadith is rejected. Therefore, this hadith is apocryphal and the views which try to prove the idea of ascribing inheritance verses to the mentioned hadith are of no avail.

**Key words:** Zahra (pbuh), Fadak sermon, inheritance, inheritance verses, the tradition of «أنا معاشر الانبياء لا نورث» (We the assembly of prophets do not legate anything).



# Table of Contents

**A Critique of the Idea of Correlating the Verses on Inheritance with the Hadith of “أنا معاشر الأنبياء لا نورث” (We the assembly of prophets do not legate anything); with Emphasis on the Arguments of Zahra(pbu) in Her Speech on Fadak / Kavous Rouhi Barandagh..... 5**

**Realization of Meaning and Applicability in the Interpretation and Application of the Qur'an in the Eyes of Allamah Tabatabaei / Mohsen Ibrahimi..... 23**

**A Survey on the Shades of Meaning of Obedience in the Qur'anic Monotheistic System / Gholam Mohammad Shari'ati / Ma'someh Kazemi ..... 39**

**An Inquiry into the Description and Interpretation of the Narrations about the Grammatical Inflection of the Qur'an (E'rab) / Ahmad Taheri Niya ..... 63**

**Diversity and Categorization of Quranic Sciences / Ali Osat Bagheri..... 81**

**Reflection on the Significance of the Traditions of 'Ard / Asadallah Jamshidi / Mahmoud Rajabi..... 103**

*In the Name of Allah*

# Qurān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.9, No.1

Spring & Summer 2016

**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 Mahmoūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Alī Akbaī 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 Ashrafī \ *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](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

---