

علوم قرآنی

تألیف:

آیت اللہ مجاہد شہید

سید محمد باقر حکیم

مؤسسہ فضیلتی شری کاؤن شرو ترویج زبان قرآن

ترجمہ:

دکتر محمد علی لسانی فشارکی

نسخه الکترونیک کتاب جهت مطالعه در اختیار
علاقه‌مندان قرار داده شده است. جهت تهیه
نسخه سخت کتاب می‌توانید با کانون زبان قرآن
تماس بگیرید.



علوم قرآنی

تألیف: آیت الله مجاهد شهید سید محمد باقر حکیم

ترجمه: دکتر محمد علی لسانی فشارکی

ناشر: کانون زبان قرآن

(وابسته به مؤسسه فرهنگی هنری کانون نشر و ترویج زبان قرآن)

صفحه آرایی: مهندس محمد صادق حامدی

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

نوبت چاپ و تاریخ: اول، ۱۴۰۲

تعداد صفحه و قطع: ۵۳۲، وزیری

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۱۲۰۴-۲-۲

قیمت:

تهران، خیابان آزادی، خیابان خوش شمالی، کوچه شهید عباس زارع، پلاک ۱۸ (ساختمان کرامت)

۰۲۱۶۶۹۴۹۶۵۹ ، ۰۲۱۶۶۹۳۶۴۸۷ ، ۰۹۹۱-۱۱۴-۴۰۱۷

<https://quranlsn.ir>

فهرست مطالب

مقدمه مترجم	۹
پیشگفتار	۱۲
مقدمه مؤلف	۱۴
بخش اول: مباحثی در قرآن شناسی	۱۹
۱-۱. مباحث مقدماتی	۲۰
۱-۱-۱. قرآن و نام‌های آن	۲۰
۱-۱-۲. علوم قرآنی	۲۲
۱-۱-۳. تاریخ علوم قرآنی	۲۴
۱-۱-۴. تشویق به تدبیر در قرآن	۲۵
۱-۲. نزول قرآن کریم	۲۹
۱-۲-۱. نزول قرآن از طریق وحی	۲۹
۱-۲-۲. حالات و صور وحی	۳۰
۱-۲-۳. دوبار نزول قرآن کریم بر پیامبر	۳۱
۱-۲-۴. نزول تدریجی قرآن	۳۲
۱-۲-۵. نزول قرآن کریم به زبان عربی	۳۵
۱-۳. اسباب نزول	۴۱
۱-۳-۱. معنای سبب نزول	۴۱
۱-۳-۲. فواید شناسایی سبب نزول	۴۳
۱-۳-۳. چند سبب نزول، برای یک نازلۀ قرآنی و برعکس	۴۴
۱-۳-۴. عموم لفظ معتبر است نه خصوص سبب	۴۶
۱-۴. هدف از نزول قرآن	۴۹
۱-۴-۱. اهمیت موضوع	۴۹
۱-۴-۲. قرآن و تشخیص هدف از نزول آن	۵۱
۱-۴-۳. ابعاد هدف اساسی از نزول قرآن	۵۳
الف. تحوّل بنیادین و ریشه‌ای (انقلاب)	۵۳
ب. برنامه صحیح برای این انقلاب	۵۷
ج. ایجاد پایگاه انقلابی	۵۸

- ۴-۱-۱. قرآن کریم هدف از نزول خود را تحقق بخشیده است..... ۶۵
- ۴-۱-۵. ابعاد دگرگونی در جامعه جزیره العرب..... ۶۵
- الف. آزاد سازی انسان از بت پرستی ۶۵
- ب. آزاد سازی خرد انسان ها ۷۱
- ج. آزاد سازی انسان از بندگی شهوت ۷۳
- ۱-۵. **مکی و مدنی** ۷۷
- ۱-۵-۱. نگرش های مختلف در معنای مکی و مدنی..... ۷۷
- ۱-۵-۲. شیوه بازشناسی مکی و مدنی ۸۱
- ۱-۵-۳. شبهات إلقا شده پیرامون مکی و مدنی ۸۴
- الف. ساختار آیات قرآن مکی، آکنده از درستی و خشونت و دشنام است. ۸۷
- ب. ساختار بخش مکی کوتاهی سوره ها و آیات است..... ۹۰
- ج. بخش مکی در مضامینش به تشریح و احکام نپرداخته است..... ۹۲
- د. بخش مکی از دلیل و برهان استفاده نکرده است..... ۹۳
- ۱-۵-۴. فرق های عمده آیات و سُور مکی با آیات و سُور مدنی..... ۹۶
- ۱-۶. **اصالت قرآن** ۱۰۵
- ۱-۶-۱. اهمیت بحث..... ۱۰۵
- ۱-۶-۲. تدوین قرآن در زمان نبی اکرم..... ۱۰۷
- ۱-۶-۳. القای شبهه پیرامون سیر طبیعی مسائل و حوادث..... ۱۱۱
- ۱-۶-۴. تحریف قرآن..... ۱۱۵
- ۱-۶-۵. معنای «جمع قرآن» در عهد نبی اکرم..... ۱۲۳
- ۱-۶-۶. دو شبهه پیرامون جمع قرآن در عهد شیخین و پاسخ آن ها..... ۱۲۵
- شبهه اول..... ۱۲۵
- شبهه دوم..... ۱۲۷
- بخش دوم: مباحثی از علوم قرآنی** ۱۳۵
- ۲-۱. **اعجاز قرآن** ۱۳۶
- ۲-۱-۱. معجزه چیست؟ ۱۳۶
- ۲-۱-۲. فرق میان معجزه و ابتکار علمی..... ۱۳۸
- ۲-۱-۳. قرآن بزرگترین معجزه است ۱۳۹
- ۲-۱-۴. بعضی از دلایل اعجاز قرآن..... ۱۳۹
- ۲-۱-۵. شبهات پیرامون اعجاز قرآن همراه با پاسخ آن ها..... ۱۴۶
- شبهه اول..... ۱۴۷

۱۴۹.....	شبههٔ دوم.....
۱۵۱.....	شبههٔ سوم.....
۱۵۲.....	شبههٔ چهارم.....
۱۵۴.....	شبههٔ پنجم.....
۱۵۷.....	شبههٔ ششم.....
۱۵۸.....	۲-۱-۲. شبههٔ مستشرقان پیرامون مسئلهٔ وحی و گفتگو دربارهٔ آن.....
۱۷۸.....	۲-۲. محکم و متشابه در قرآن.....
۱۷۸.....	۲-۲-۱. «محکم» و «متشابه» به معنای لغوی.....
۱۷۸.....	الف. محکم.....
۱۷۹.....	ب. متشابه.....
۱۸۰.....	۲-۲-۲. قرآن هم «محکم» است و هم «متشابه».....
۱۸۲.....	۲-۲-۳. دیدگاه مورد نظر ما در مسئلهٔ محکم و متشابه.....
۱۸۶.....	۲-۲-۴. دیدگاه‌های اساسی دربارهٔ محکم و متشابه.....
۱۸۶.....	الف. دیدگاه امام فخر رازی.....
۱۸۸.....	ب. دیدگاه راغب اصفهانی.....
۱۹۰.....	ج. دیدگاه اصم.....
۱۹۱.....	د. دیدگاه ابن عباس.....
۱۹۲.....	ه. دیدگاه ابن تیمیّه.....
۱۹۳.....	و. دیدگاه علامه طباطبائی قدس سره.....
۱۹۸.....	۲-۲-۵. حکمت وجود متشابهات در قرآن کریم.....
۲۰۸.....	۲-۳. ناسخ و منسوخ در قرآن.....
۲۰۸.....	۲-۳-۱. درآمدی بر مسئلهٔ نسخ.....
۲۰۹.....	۲-۳-۲. نسخ در لغت و اصطلاح.....
۲۱۳.....	۲-۳-۳. جواز نسخ از نظر عقلی و وقوع آن از نظر شرعی.....
۲۱۳.....	الف. جواز نسخ از نظر عقلی.....
۲۱۷.....	ب. وقوع نسخ از نظر شرعی.....
۲۱۸.....	۲-۳-۴. فرق نسخ با بقاء.....
۲۲۲.....	۲-۳-۵. نسخ در شریعت اسلام.....
۲۲۴.....	۲-۳-۶. آیا نسخ اقسامی دارد؟.....
۲۲۷.....	۲-۳-۷. نمونه‌هایی از آیات قرآنی که منسوخ قلمداد شده‌اند، همراه با بررسی آن‌ها.....
۲۳۶.....	تفسیر و مفسران.....

۲۳۷ ۳-۱. تفسیر و تأویل
۲۳۷ ۳-۱-۱. تفسیر
۲۳۷ ۳-۱-۱-۱. تفسیر به معنای لغوی
۲۴۲ ۳-۱-۱-۲. تفسیر مطلق است یا نسبی؟
۲۴۳ ۳-۱-۱-۳. تفسیر لفظ و تفسیر معنا
۲۴۵ ۳-۱-۱-۴. تفسیر به عنوان یک علم
۲۴۷ ۳-۱-۲. تأویل
۲۵۵ ۳-۲. تدبیر و تفسیر
۲۵۵ ۳-۲-۱. تدبیر و فرق آن با تفسیر به رأی
۲۶۶ ۳-۲-۲. «مفسر» و شروطی که باید واجد آن‌ها باشد
۲۷۱ ۳-۳. تفسیر در عصر رسول اکرم
۲۷۱ ۳-۳-۱. فهم اجمالی قوم عرب از قرآن کریم
۲۷۳ ۳-۳-۲. شواهد فقدان فهم تفصیلی قرآن در نزد قوم عرب
۲۷۷ ۳-۳-۳. نقش رسول خدا در تفسیر قرآن
۲۸۱ ۳-۳-۴. مرجعیت فکری اهل بیت
۲۸۸ ۳-۳-۵. چگونگی شکل‌گیری تفسیر در نزد مسلمانان
۲۹۳ ۳-۳-۶. بذرهای نخستین پیدایش علم تفسیر
۲۹۷ ۳-۴. تفسیر در عصر صحابه و تابعین
۲۹۷ ۳-۴-۱. ماهیت تفسیر در این دوران
۳۰۳ ۳-۴-۲. منابع معرفت تفسیری در این عصر
۳۱۱ ۳-۴-۳. نقد و بررسی تفسیر در عصر صحابه و تابعین
۳۲۲ ۳-۴-۴. ارزش اسرائیلیات در معرفت تفسیری
۳۲۹ ۳-۴-۵. نمونه‌هایی از تفسیر قرآن با انگیزه‌های مختلف
۳۲۹	الف. نمونه‌هایی از تفسیر برای اغراض سیاسی
۳۳۰	ب. نمونه‌هایی از تفسیر برای اغراض شخصی
۳۳۴ ۳-۵. تفسیر در مکتب اهل بیت
۳۳۴ ۳-۵-۱. دو وجه تمایز مکتب اهل بیت در تفسیر
۳۳۴	وجه تمایز اول، نگرش اهل بیت نسبت به قرآن کریم
۳۴۱	وجه تمایز دوم نگرش کلی اهل بیت به راه‌های اثبات حقایق
۳۴۷ ۳-۵-۲. مبانی نظریه اهل بیت در تفسیر
۳۴۷	مبنای اول، وحدت بیانی قرآن
۳۵۰	مبنای دوم، اطلاع کامل از مسائل پیرامون نص قرآن

۳۵۱ مبنای سوّم، اعتماد بر سنتّ صحیح در تفسیر
۳۵۴ مبنای چهارم، قرآن از هر عصر و زمانی سخن می‌گوید
۳۵۶ ۳-۵-۳. نظریه اهل بیت در فهم قرآن کریم
۳۶۰ ۳-۵-۴. یادآوری‌ها و نتیجه‌گیری‌های کلی
۳۷۳ تفسیر موضوعی
۳۷۴ ۴-۱. تفسیر موضوعی
۳۷۴ ۴-۱-۱. تعریف تفسیر موضوعی
۳۷۸ ۴-۱-۲. نیاز زمان به تفسیر موضوعی
۳۸۰ ۴-۱-۳. فهرست اجمالی موضوعات قرآنی و شیوه قرآن در ارائه آن‌ها
۳۸۴ ۴-۲. قصص قرآن
۳۸۴ ۴-۲-۱. تفاوت قصّه‌های قرآن با قصّه‌های دیگر
۳۸۵ ۴-۲-۲. اهداف قصّه پردازی در قرآن کریم
۳۸۶ هدف اوّل، اثبات وحی و رسالت
۳۸۷ هدف دوّم، اثبات وحدت دین و عقیده همه پیامبران
۳۹۰ هدف سوّم، تبیین همانندی شیوه‌های دعوت و برخورد
۳۹۱ هدف چهارم، پیروزی الهی و نهائی پیامبران
۳۹۳ هدف پنجم، نشان دادن مصداق‌های خارجی برای تفسیر و تحذیر انبیا
۳۹۴ هدف ششم، بیان الطاف الهی نسبت به انبیا
۳۹۵ هدف هفتم، تبیین دشمن بودن شیطان
۳۹۵ هدف هشتم، بیان اهداف بعثت انبیا
۳۹۶ هدف نهم، تبیین دیگر اهداف تربیتی
۳۹۷ ۴-۲-۳. شاخص‌های کلی داستان‌های قرآن
۳۹۷ شاخص اوّل، تکرار در داستان‌های قرآن کریم
۴۰۱ شاخص دوّم، اختصاص قصص انبیا در قرآن کریم به پیامبران منطقه خاور میانه
۴۰۳ تفسیر صحیح اختصاص به منطقه معین
۴۰۶ شاخص سوّم، پدیده تأکید بر نقش ابراهیم و موسی
۴۱۲ ۴-۳. مطالعه داستان موسی (ع)
۴۱۲ ۴-۳-۱. قصص انبیا برترین نمونه تفسیر موضوعی
۴۱۳ ۴-۳-۲. داستان موسی (ع) بر حسب مواضع آن در قرآن کریم
۴۴۷ ۴-۳-۳. مطالعه داستان حضرت موسی (ع) در قرآن بر حسب توالی تاریخی
۴۴۷ اسرائیلیان در جامعه مصر

۴۴۸.....	ولادت موسی و شیرخوارگی وی
۴۴۹.....	بیرون شدن موسی از مصر
۴۵۰.....	موسی در سرزمین مدین
۴۵۱.....	بعثت حضرت موسی و بازگشت وی به مصر
۴۵۳.....	جدال فرعون با موسی بر سر ربوبیت خداوند
۴۵۵.....	مسابقه حضرت موسی با جادوگران
۴۵۶.....	پافشاری فرعون و فرعونیان بر کفر و ارائه معجزات از سوی حضرت موسی
۴۵۷.....	توطئه قتل حضرت موسی
۴۵۸.....	بیرون آمدن حضرت موسی با بنی اسرائیل از مصر
۴۵۹.....	موسی و بنی اسرائیل
۴۶۰.....	۴-۳-۴. مطالعه سرتاسری داستان موسی (ع) به اختصار
۴۶۱.....	زاویه اول، مراحل زندگی حضرت موسی
۴۶۹.....	زاویه دوم، موضوعات اصلی داستان
۴۷۰.....	(۱) بعثت حضرت موسی و معجزات ایشان
۴۷۲.....	(۲) روش ها و دلایل دعوت
۴۷۴.....	(۳) رویارویی با کافران و منافقان
۴۷۶.....	(۴) انحراف در عبادت
۴۷۸.....	(۵) زندگانی شخصی حضرت موسی
۴۷۹.....	(۶) اوضاع کلی ملت اسرائیل
۴۸۲.....	۴-۴. فواتح سُور
۴۸۴.....	۴-۴-۱. نگرش های تفسیری در فواتح سور
۴۹۴.....	۴-۴-۲. موضع ما در برابر این دیدگاه ها
۴۹۶.....	۴-۵. جانشینی آدم (انسان)
۴۹۶.....	۴-۵-۱. خلقت و خلافت انسان
۴۹۷.....	۴-۵-۲. حکمت الهی در استخلاف آدم
۴۹۹.....	۴-۵-۳. بحث های پیرامونی استخلاف
۵۰۹.....	۴-۵-۴. نظریه «استخلاف»
۵۱۸.....	۴-۵-۵. چگونگی جانشینی آدم
۵۱۹.....	۴-۵-۵-۱. حوزه اول، بازساخت مجموعه ای از مفاهیم
۵۲۶.....	۴-۵-۵-۲. حوزه دوم، برداشت کلی از چگونگی استخلاف آدم

مقدمه مترجم

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم. مُنزل القرآن العظيم الحكيم. على محمد المصطفى، خاتم النبيين. وسيد المرسلين. النبي الكريم. صلى الله عليه و آله و اهل بيته الانجيين. و اصحابه المنتجبين. اللهم ارحمنا بالقرآن المجيد الكريم. واهدنا به الى الطريق القويم. والصراف المستقيم.

کتاب حاضر، برگردان فارسی کتاب علوم القرآن، تألیف دو مجاهد شهید فقید، آیت الله العظمی سید محمد باقر صدر و آیت الله سید محمد باقر حکیم، رضوان الله تعالیٰ علیهما، یکی از کتاب‌های پربرکت و برجسته معاصر در حوزه مطالعات علوم قرآنی است. مترجم، توفیق ترجمه این اثر و تقدیم افتخارآمیز آن به کتابخانه بزرگ علوم و معارف قرآنی به زبان فارسی را تحت تأثیر انفاس قدسیه آیت الله زاده حکیم و فتوحات روح بزرگ مرجع عالیقدر اسلام، والد معظم ایشان، آیت الله العظمی سید محسن حکیم، قدس سرهما، که به لطف خدا از آن برخوردار شده است، می‌داند. خاطره عطره آن شب، پاسی از شب گذشته، حدود ۲۵ سال پیش، در طبقه چهاردهم ساختمان پیروزی، در جوار امامزاده قاسم (ع)، فراموش شدنی نیست. غیرمنتظره بود. دو تن از هم‌زمان مسلح ایشان در معیت یکی از منسوبین و معتمدان ایشان به منزل مسکونی من و خانواده‌ام مراجعه کردند، و پیام کریمانه و امر مطاع ایشان را به من ابلاغ کردند. صبح روز بعد، طبق قرار قبلی، به محضر ایشان شرفیاب شدم.

معظمه، ضمن اشاره به روابط خویشاوندی سببی و نسبی من با خاندان حکیم، مرا بسیار صمیمانه پذیرفتند، و عنوان کردند که ترجمه من از کتاب مباحث فی علوم القرآن تألیف شهید سعید دکتر صبحی صالح را ملاحظه کرده‌اند و مایلند کتاب علوم القرآن ایشان را نیز به همان نسق به فارسی ترجمه کنم. پیشنهاد سعادت‌نهاد معظمه را البته مشروط به این که هیچ‌گونه توضیح یا پاورقی یا مقدمه و خاتمه بر متن اصلی نیافزایم، پذیرفتم و قرار شد انتشارات تبیان، با حمایت ایشان آن را به چاپ برساند.

ترجمه حاضر، بر اساس چاپ سوم متن عربی کتاب، از سوی مجمع الفکر الاسلامی، انجام شده است که ظاهراً، در سال‌های اخیر به چاپ دهم رسیده است. این اثر به رغم فراز و نشیب‌ها و عوائقی که در مرحله چاپ و نشر و توزیع با آن مواجه گردید، بحمدالله و المنه، کم و بیش در معرض ملاحظه و استفاده استادان، پژوهشگران و دانشجویان علوم قرآنی قرار گرفت، و همواره تقاضای تجدید چاپ و تسهیل و توزیع آن وجود داشته است. اینک مؤسسه فرهنگی هنری کانون نشر و ترویج زبان قرآن، به توفیق الهی اهتمام به چاپ و نشر آن را پس از یک ویرایش فنی سرتاسری، اعلام کرده، و در دستور کار انتشارات خود قرار داده است. امیداست پس از سال‌های متمادی، بر اثر این اقدام، کتاب علوم قرآنی آیت الله حکیم، رضوان الله علیه، بار دیگر، جای خود را در مدارس و محافل و مجالس و کلاس‌های علوم قرآنی، تفسیر و الهیات، بازکند، و با محتوای ارزنده و مباحث همچنان زنده و روزآمد خود، برغنای عمقی و محتوای مطالعات حوزه علوم قرآنی بیافزاید.

مترجم، همزمان با نگارش مقدمه بر این اثر ذی‌قیمت و پربرکت، در سالروز ولادت امّ المؤمنین خدیجه کبری سلام الله علیها، این کار بی‌شائبه و بی ادعای خود را به ساحت مقدس سرور زنان جهان، مادر بزرگ همه مسلمین عالم، حضرت خدیجه طاهره، سلام الله علیها، تقدیم می‌کند، و ضمن توسّل و تمسک به رشته ارادت و ولایت ایشان از مراتب ایشان

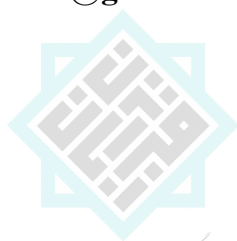
در خواست می‌کند، که در حضور پیامبر اکرم و در پیشگاه خداوند کریم، از وی شفاعت کنند، و او را از نظر عنایت حضرت سید المرسلین، و شمول رحمت خاصه رب العالمین، در دنیا و آخرت، بهره‌مند گردانند.

رَبَّنَا لَا تَوَاخِذْنَا اِنْ نَسِينَا اَوْ اَخْطَاْنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَيِ الذِّينِ
مَنْ قَبْلَنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا بِهِ وَاَعْفُ عَنَّا، وَاغْفِرْ لَنَا، وَاَرْحَمْنَا، اَنْتَ مَوْلَانَا، فَانصِرْنَا عَلَيِ
الْقَوْمِ الْكَافِرِيْنَ.

تهران - سه شنبه ۲۵ ذيقعدة الحرام ۱۴۴۲ = ۱۵ تيرماه ۱۴۰۰

محمد علی لسانی فشارکی

quranlsn17@gmail.com



مؤسسه فرهنگی هنری کانون نشر و ترویج زبان قرآن

پیشگفتار^۱

قرآن کریم، مجموعه وحی الهی است که لفظ و معنا و تعبیر و بیان آن عیناً از جانب خداوند یکتا بر حضرت خاتم الانبیاء محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله نازل و در مصاحف نگاشته شده، و از آن حضرت به تواتر نقل شده و به ما رسیده است. قرآن مجید، سند زنده و معجزه جاویدان اسلام است که در طول اعصار و قرون، از اوان نزول تا کنون، همه اقشار بشری را تحدی کرده و می‌کند. قرآن حکیم دستور جامع اسلام برای تمامی محورهای زندگی انسان است و با فطرت انسان آن چنان هماهنگ است که گویی از صمیم انسانیت انسان جوشیده است. از این رو، قرآن کریم همواره تأثیری عمیق و خارق العاده بر روح و روان و جان آن عده از افراد بشر که جز در برابر حق سر تسلیم فرود نیاورده‌اند، داشته است. این انسان‌های برگزیده، پیوسته به رهبری حکیمانه قرآن دل بسته‌اند، و با شوق و شعف، ضمن تجلیل و تقدیس، به مطالعه و تحقیق آن نشستند، و دست بر سینه ادب به طاعت و خدمتش ایستاده‌اند.

موسسه فقهی علمی کانون نشر و ترویج زبان قرآن

رسول اعظم سرچشمه زلال و گوارای علوم اسلامی بودند، و صحابیان جلیل القدرش ستاره‌وار خورشید وجود آن حضرت را در میان گرفته بودند، و از انوار دانش و بینش او کسب فیض می‌کردند، و از رهنمودهای ربّانی وی روشنی می‌گرفتند؛ و حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام یگانه‌تاز میدان تدوین و تفسیر و بیان علوم قرآن بودند که از همگان، در این میدان، گوی سبقت را ربوده، و در این راستا، براعت حاصل کرده بودند، تا آنجا که روایت شده است آن حضرت شصت نوع از علوم قرآن را املا کرده، و برای هر نوع مثالی مخصوص به آن ذکر فرموده‌اند.

امامان اهل بیت علیهم السلام و یارانشان نیز، بیش از هر چیز، به قرآن عظیم و علوم آن اهتمام داشتند. زیرا، قرآن تنها نماینده الهام و هدایت الهی است که از ورود و نفوذ باطل از هرسوی و هرکوی در امان بوده و بحق آغازگر و حیاتبخش علوم بشری، و رکن رکین و سنگ زیربنای همه علوم و فنون اسلامی است.

۱. ترجمه «کلمة المجمع»، در آغاز چاپ سوم متن عربی کتاب.

دانشمندان اسلامی نیز، در راستای غنی سازی کتابخانه بزرگ اسلامی در طول چهارده قرن گذشته سخت کوشیده، و کتاب‌ها و رساله‌های فراوان پیرامون قرآن کریم به رشته تحریر و تألیف کشیده‌اند، و جهان بشریت را با انوار هدایت و ارشاد روشنی بخشیده، و انسانها را به صراط مستقیم و زندگانی آزادانه و باکرامت، رهنمون گردیده‌اند.

از جمله تألیفات وزین و ثمین، در جهت آشنایی با قرآن کریم و بازشناسی علوم و فنون پیرامون آن، که در عصر حاضر، گوی سبقت را از همگان در این میدان ربوده، کتاب علوم قرآن است که بخشی از آن را آیت الله العظمی شهید صدر قدس سره تألیف کرده و آن‌گاه شاگرد برازنده ایشان، استاد فرزانه محقق، آیت الله سیّد محمد باقر حکیم دام ظلّه به تکمیل آن همت گماشته‌اند.

در این افزوده‌ها نیز، بحق، همان عمق و وضوح و روشنی و تازگی و شیوایی که در بیشتر آثار شهید صدر قدس سره و آراء و افکار و نظرات ایشان می‌یابیم، مشهود است، ضمن آن که سطح علمی دانشجویان را نیز مراعات کرده است و بیش از همه، به موضوعاتی که در ارتباط با نهضت فرهنگی اسلام در عصر حاضر، و حرکت نجاتبخش و آزادبخش امت اسلامی به سوی نوگرایی و زمینه سازی در مسیر اجرای اسلام ناب، برآمده از قرآن کریم و سنت مطهره نبوی، پرداخته است.

مؤلف محترم در چاپ سوّم، کتاب را مورد تجدیدنظر قرار دادند و موضوعات و مباحثی حائز اهمیت را، که معادل یک سوّم حجم اولیه کتاب می‌گردید، بر آن افزودند، ضمن آن که ترتیب مباحث کتاب را از نو سامان دادند، به گونه‌ای که با سرفصل‌های دروس در حوزه‌های علمیّه و دانشگاه‌های اسلامی هماهنگی داشته باشد و بتواند کتاب درسی گردد.

ما نیز با سپاسگزاری از مؤلف، به خاطر کوشش‌های ایشان، و آرزوی توفیق روزافزون برای این بزرگوار، از خداوند متعال می‌طلبیم که شهید بزرگوار ما مرحوم آیت الله العظمی صدر را غریق رحمت و رضوان خویش گرداند، و بر ما منت گذارد و به ما توان بخشد، تا راه آن شهید بزرگ را در مسیر اهتمام به عمق و اصالت مطالعات اسلامی، و پرداختن به نوگرایی و ابتکار در جهت پاسخگویی به نیازهای زمانه، ادامه دهیم؛ **و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.**

«مجمع الفكر الاسلامي»

مقدمه مؤلف^۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ. وَالصَّلَاةُ عَلٰی نَبِیِّهِ سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ.
مُحَمَّدٍ، وَعَلٰی آلِهِ الطَّیِّبِیْنَ الطَّاهِرِیْنَ. وَاصْحَابِهِ الْمُنْتَجِبِیْنَ. اللّٰهُمَّ اِهْدِنَا بِالْقُرْآنِ. وَوَقِّنَا
لِفَهْمِهِ وَتَدَبُّرِهِ وَ الْعَمَلِ بِهِ. وَ تَبَيَّنْ عَلٰی هِدَاةِ. وَاعِنَّا عَلٰی تَحَمُّلِ اِعْبَاثِهِ وَ اِبْلَاغِهِ. رَبَّنَا
لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَسِیْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا. رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلٰی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِنَا.
رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ. وَاعْفُ عَنَّا. وَ اغْفِرْ لَنَا. وَارْحَمْنَا. اَنْتَ مَوْلَانَا. فَانصِرْنَا عَلٰی
الْقَوْمِ الْكٰفِرِیْنَ.

کتاب حاضر، مجموعه دروسی است که مؤلف موفق شده است، در بغداد، برای دانشجویان دانشکده اصول الدین، از آغاز تأسیس آن به سال ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م تدریس کند. بخش اول این درس را که برای دانشجویان سال اول و آغاز سال دوم نوشته شده است، استاد ما، آیت الله العظمی شهید صدر رضوان الله علیه نوشته‌اند، و در تدوین این بخش، سطح علمی ساده‌ای را رعایت فرموده‌اند، اما، با وجود این، نوشتار ایشان مشتمل بر نظرهای علمی و دقیق و ابتکارهای نظری لطیف در این علم شریف است. مؤلف، در ادامه سنوات تدریس، به تدریج، همان برنامه ایشان را ادامه داد، و دروس علوم قرآنی را مرحله به مرحله تدوین کرد، و کوشید تا در تدوین آن دروس، از آثار و آراء بزرگان و دانشمندان این علوم، و تحقیقات برخی از محققان که کوشش‌هایی در این زمینه داشته‌اند، استفاده کند، ضمن آن که در تدوین این درس، نکات ذیل را همواره مراعات کرده است: (۱) پُرمايه

۱. ترجمه «کلمة المجمع»، در آغاز چاپ سوم متن عربی کتاب.

و عمیق بودن دروس؛ ۲) روشن بودن مطالب، مطابق بودن با سرفصل دروس، و تمرکز داشتن دروس بر نکات مهم و اساسی؛ ۳) طرح و ارائه نظرهای صحیح و اصیل، و تهذیب و پیرایش آن‌ها متناسب با فضای تدریس؛ ۴) رعایت سطح علمی مطالب برای دانشجویان دانشکده‌های تخصصی و محافل علمی، در حوزه‌های علمیّه و مدارس سنتی علوم دینیّه در مرحله مقدمات و سطح یک حوزه؛ ۵) اهتمام به موضوعات ذی‌ربط به نهضت فرهنگی اسلامی معاصر، و حرکت امت اسلامی به سوی نوگرایی در اجرای آن، همراه با تمسک به اسلام اصیل و ناب برآمده از کتاب کریم الهی و سنت عظیم نبوی؛ ۶) تعهد و التزام نسبت به شیوه علمی در طرح مباحث، مبنی بر رعایت احترام صاحبان آراء و مذاهب، و وقت موضوعی در مطالبی که دارای کلیشه ذهنی هستند، و پرهیز از هرگونه انگیزش احساسات مذهبی یا حساسیت‌های نژادی و غیره، البته به گونه‌ای که بیان حقایق علمی را نیز زیان نرساند.

از سوی دیگر، شرایط و اوضاع سیاسی و اجتماعی خصوصی و عمومی، همزمان با تألیف مندرجات کتاب، به من اجازه نمی‌داد که زمان بسیاری را به این اوراق اختصاص بدهم. از این رو، در آغاز کار، این دروس با شتاب و در وقت اندک و حدود تدارک می‌شوند، و در نتیجه، کار تحقیق مأخذ به صورت فنی، به ویژه در نوشته‌های استاد شهیدمان آیت الله صدر رضوان الله علیه که به منظور انتشار فراهم نیامده بودند، کاری بسیار دشوار بود. نیز، دانشکده اصول الدین، ابتدا به نشر این دروس در مجله دانشکده «رساله الاسلام» پرداخت، و این سلسله دروس علوم قرآنی را به صورت تدریجی در چندین شماره آن مجله منتشر گردانید، و این انتشار، در واقع، چاپ اول این مجموعه دروس بود. در این چاپ اول، به رغم آن که مؤلف ویرایش‌ها و تجدیدنظرهای فراوانی را در خلال تدریس مکرر این دروس در دانشکده مزبور، در آن مجموعه دروس اعمال کرده بود، و آن ملاحظات و ویرایش‌ها در

جزوه‌های مخصوص دانشجویان چاپ شده بود، آن تجدیدنظرها به مجله «رسالة الاسلام» که مشغول چاپ تدریجی آن درسو بود، راه پیدا نکرد. همچنین، به هنگام چاپ دروس در مجله، مؤلف نتوانست نمونه‌های چاپی را پیش از انتشار بخواند، و در نتیجه این چاپ اول، در عمل، با وجود مفید بودن آن و قابل تقدیر بودن کارسازی و همت مجله، پر از اشتباه از کار درآمد، و گاه جا افتاده‌هایی نیز داشت، دیگر چه‌رسد به جنبه‌های فنی دیگر.

آن‌گاه مجمع علمی اسلامی، به سرپرستی حضرت علامه سید مرتضی عسگری، مؤسس و رئیس سابق دانشکده اصول الدین، بار دیگر نسبت به چاپ آن مجموعه دروس در قالب یک کتاب اقدام کرد. برای این منظور، همان اوراق و صفحات مجله یادشده مورد استنساخ و عکسبرداری قرار گرفت، و تنها در دو جهت، در آن چاپ نخستین تغییراتی اعمال گردید؛ یکی آن که برخی از موضوعات، در راستای هماهنگی بیشتر با برنامه درسی، مقدم و مؤخر گردید تا یکی از اهداف مؤسسه که تدوین و نشر کتاب‌های درسی برای حوزه‌های علمیّه و مدارس دینی بود، حاصل گردد، و دیگر این که در پایان کتاب، فهرست‌های سودمندی برای آیات و احادیث و اعلام و مکان‌ها و ملل و نحل و کتب و مانند آن افزوده شد. در این چاپ دوم نیز، از آن روی که سروران ارجمندمان در مجمع علمی اسلامی، هدفشان ارائه خدمات رایگان به انگیزه تحصیل خشنودی خداوند بود که خود یک هدف مشترک و همگانی است، به ویژه که در این دروس نیز به گونه‌ای سهیم بودند، بدون مراجعه به مؤلف به چاپ و نشر آن دست زدند، شاید هم به خاطر مراعات آن شرایط استثنائی بود که مؤلف در آن بسر می‌برد، و در آن شرایط، مطالعه یا تجدیدنظر در کتاب برای وی میسر نمی‌نمود. در نتیجه، چاپ دوم نیز مفید و کارآمد از کار درآمد، اما البته ناقص.

اخیراً، مدتی بود که بعضی از برادران عزیزمان، از جمله برادران فعال و مسئول در مجمع الفکر الاسلامی، چاپ کتاب را برای بار دیگر از مؤلف تقاضا کردند. مؤلف نیز از آنان

درخواست می‌کرد که این مهم را به تأخیر بیندازند، تا فرصتی دست دهد و دروس موجود مورد تجدید نظر قرار گیرند. ناگفته نماند که مؤلف یادداشت‌های قبلی را به موجب اوضاع و احوال مهاجرت و آوارگی و مصادره کتاب‌ها و همه مایملک وی از سوی رژیم بعث عغلی از دست داده بود. تا آن که بالاخره بحمدالله در فرصتی کوتاه و محدود، توانست با شتاب، در مندرجات کتاب تجدیدنظر کند، و در این مرحله، مؤلف علاوه بر مراعات نگرش‌های پیشین که در اصل تدارک و تدوین دروس لحاظ کرده بود، اصطلاحات مشروحه ذیل را نیز معمول داشت. اولاً، ویرایش کتاب در سطح تصحیح و شرح و توضیح همه دروس و حذف و اضافه بعضی مطالب و نکات، در ارتباط با دروس که مؤلف خود تدوین کرده بود؛ ثانیاً، افزایش بعضی موضوعات مهم یا تکمیل آن‌ها، مانند «نزول قرآن به زبان عربی»، «هدف از نزول قرآن»، «تفسیر به رأی» و «مرجعیت فکری اهل بیت (ع)»، «تفسیر در مکتب اهل بیت (ع)» و دیگر موضوعات مربوط به قصص قرآن، و فصل دوم از «خلافت انسان» و افزوده‌های حایز اهمیت دیگر؛ ثالثاً، تجدید نظر مجدد در ترتیب بخش‌ها و فصل‌های کتاب، به گونه‌ای که سطح علمی مطالب و مندرجات کتاب متناسب با جایگاه ویژه‌ای در نظر گرفته شود.

نهایتاً، در این مرحله از تجدیدنظر، محتوای کتاب به چهاربخش تقسیم گردید. بخش اول، مباحثی در قرآن‌شناسی؛ بخش دوم، مباحثی از علوم قرآنی: «محکم و متشابه» و «نسخ» همراه با پاسخ‌گویی و رد و ایراد برخی از شبهات مهم که در ارتباط با قرآن از سوی مخالفان و دشمنان القا شده است؛ بخش سوم، پژوهش‌هایی درباره تفسیر مفسران، مشتمل بر مباحث «معنای تفسیر و تأویل»، «شروط مفسر»، «تفسیر به رأی»، «تاریخ تفسیر» و «تفسیر در مکتب اهل بیت (ع)»؛ بخش چهارم، نمونه‌هایی از تفسیر موضوعی، مشتمل بر «تعریف تفسیر موضوعی»، «اهمیت تفسیر موضوعی»، «ویژگی اصلی تفسیر

موضوعی»، همراه با سه (۳) بحث موضوعی «قصه‌های قرآن»، «حروف مقطعه در سرآغاز برخی از سوره‌های قرآن» و «خلافت انسان». همچنین، در این بازنگری و بخش‌بندی نوین، پیشرفت تدریجی سطح علمی دانشجویان، و در پی هم آمدن منطقی دروس همراه با تناسب بخش‌ها و فصل‌ها با یکدیگر، مراعات شده است.

رابعاً، در شیوه نگارش بحث‌های مختلف کتاب، سبک ارائه آموزشی و مدرسه‌ای لحاظ شده، و به همین جهت، هر بحث به مقاطع و فصول و نکات متعدّد و تقسیم شده است، تا استفاده از آن برای دانش‌پژوهان آسان گردد. خامساً، تاجایی که امکان داشته است، کوشیده‌ایم، دستنویس استاد شهیدمان حضرت آیت الله صدر قدس سرّه را دست ناخورده نگاه داریم، به استثنای توضیحات یا ویرایش‌هایی محدود که ناگزیر بوده است. در آغاز هریک از بحث‌های دست‌نویس آیت الله شهید، در پاورقی به این مطلب اشاره شده است: همچنین، برای بازشناسی متن دقیق نوشته ایشان، محققان می‌توانند به چاپ‌های اوّل و دوّم کتاب مراجعه کنند.

در پایان این مقدمه، از خداوند متعال مسئلت داریم که این کتاب را برای خواهران و برادران محقق و اهل مطالعه سودمند گرداند، و به مؤلف تفضل بفرماید و از وی بپذیرد، و اندیشه و عمل همگی را شایسته و درخور گرداند، و اعمال ما را ذخیره آخرتمان قرار دهد، و مسلمانان را موفق گرداند تا بیش از پیش نسبت به قرآن و عمل به آن، اهتمام ورزند، و پیروزی بر دشمنان را برای ایشان تحقق بخشد.

والحمد لله رب العالمین . محمدباقر حکیم

۱۵ جمادی الثانیة ۱۴۱۴

بخش اول

مباحثی در قرآن‌شناسی

مؤسسه فرهنگی هنری کانون نشر و ترویج زبان قرآن

۱-۱. مباحث مقدماتی

۱-۱-۱. قرآن و نام‌های آن *

قرآن کریم سخن معجزآسایی است که از طریق وحی بر پیامبر فرودآمده، در مصحف‌ها نگاشته شده، از آن حضرت به تواتر نقل گردیده، و تلاوت آن عبادت شمرده شده است. خداوند متعال برای این سخن معجزآسایی که به پیامبرش وحی نموده، برای کلّ و جزء آن، نام‌هایی را برگزیده که با نام‌هایی که عرب‌زبانان بر سخنانشان می‌نهادند، متفاوت است. آن را «کتاب» نامیده و فرمود: «ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتّقین» (بقره، ۲)؛ آن را «قرآن» نامید و فرمود: «و ما کان هذا القرآن ان یفتري من دون الله و لکن تصدیق الّذی بین یدیہ و تفصیل الکتاب لاریب فیه من ربّ العالمین» (یونس، ۳۷).

انتخاب نام‌های مشخص و پیشنهاد اصطلاحات جدید برای قرآن کریم، بخشی از یک برنامه جامع است که اسلام مطابق آن سیر کرده، عبارت از این که برای بیان و تبیان مفاهیم و مطالبی که عملاً آورده، یک شیوه جدید مشخص نموده، و ترجیح داده است

*. نوشته آیت الله شهید صدر قدس سرّه

که اصطلاحاتی سازگار با روح کلی قرآن پدید آورد، تا آن که بخواهد کلمات رایج در عرف جاهلیت را به کار ببرد؛ به دو جهت: یکی آن که کلمات شایع در عرف جاهلی بس دشوار است که بتوانند با رعایت امانت، معانی و مفاهیم اسلامی را برسانند، زیرا، زائیده تفکر جاهلی و نیازهای عصر جاهلیت‌اند و صلاحیت باز نمودن دستاوردهای اسلام (یعنی مفاهیم و پدیده‌هایی را که با آن تفکر هیچ ارتباطی ندارند) را نمی‌توانند داشته باشند؛ دیگر این که، تهیّه و تدارک اصطلاحات و نام‌های مشخص که اسلام به واسطه آن‌ها باز شناخته شود، زمینه را مساعد خواهد ساخت تا یک کلیشه مخصوص به خود پیدا کند، و نشانه‌هایی پدید آیند که حدّ فاصل میان فرهنگ اسلامی و دیگر فرهنگ‌ها باشند.

نام‌گذاری «کتاب» برای سخن خدا، اشاره است به پیوند سراسری مضامین آن، و یگانگی و یکپارچگی در اهداف و راه و روش‌های آن، به گونه‌ای که تمامی اجزای آن را یک کتاب واحد می‌گرداند. از سوی دیگر، نام «کتاب» به گرد آوری کلام کریم در سطرها و صفحات مصحف نیز اشاره دارد، زیرا کتابت عبارت است از گردآوری حروف و نگارش واژه‌ها. امّا، «قرآن» نامیدنش، اشاره به حفظ آن در سینه‌ها، در پرتو فراوانی تلاوت آن و تکرار آن بر زبانهاست، زیرا، قرآن مصدری است هم معنای قرائت، و قرائت عبارت است از فراوان تکرار کردن و یاد آوری کردن متن؛ بنابراین، سخن ارجمند الهی، مزیت «مکتوب بودن» و «محفوظ بودن» را با هم دارد، و خداوند متعال برای صیانت و ضمانت آن، به کتابت یا حفظ یا قرائت آن به‌تنهایی بسنده نکرده است؛ در نتیجه، هم «کتاب» است و هم «قرآن».

یکی دیگر از نام‌های قرآن «فرقان» است. خداوند متعال فرمود: «نَزَلَ عَلَيكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ انزَلَ التَّوْرَةَ وَ الْانجِيلَ. مِنْ قَبْلِ هَدًى لِلنَّاسِ وَ انزَلَ الْفُرْقَانَ» (آل عمران، ۳ و ۴)، «تبارک الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان، ۱).

ریشه این لفظ معنای «جدا سازی» می‌دهد. گویا این نام‌گذاری به این نکته اشاره دارد که قرآن آن چنان پدیده‌ای است که به عنوان مقیاس و معیار بازشناسی حقیقت، در ارتباط با هرگونه موضوعی که در کنار آن قرار گیرد، جدا کننده و مشخص کننده حق و باطل خواهد بود.

یکی دیگر از نام‌های آن «ذکر» است. خداوند متعال می‌فرماید:

«و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعَلَّهم یتفکرون» (نحل، ۴۴)؛ «و هذا ذکر مبارک أنزلناه...» (انبیاء، ۵۰). «ذکر» به معنای «شرف» است. چنان که در آیه شریفه «لقد انزلنا الیکم کتاباً فیہ ذکرکم» (انبیاء، ۱۰)، آمده است^۱.

واژه‌های دیگری نیز هستند که به عنوان «وصف» بر قرآن کریم اطلاق شده‌اند، نه به عنوان «اسم»؛ مانند: «مجید» و «عزیز» و «علی»:

بل هو قرآن مجید؛ (بروج، ۲۱) ... و انه لکتاب عزیز؛ (فصلت، ۴۱) و انه فی ام الكتاب لدینا علی حکیم (زخرف، ۴).

موسسه علمی فقهی کانون نشر و ترویج زبان قرآن

۲-۱-۱. علوم قرآنی

علوم قرآن عبارتند از تمامی دانستنی‌ها و گفتگوهایی که به قرآن کریم مربوط می‌شوند، و به لحاظ جنبه خاصی از قرآن کریم که با آن سر و کار دارند، با یکدیگر متفاوت‌اند. به عبارت دیگر، قرآن جنبه‌های مختلف و متعددی دارد، و برحسب هریک از آن جنبه‌ها، موضوع دانش و مبحث بخصوصی خواهد بود. مهمترین جنبه قرآن آن است که سخنی است دلالت کننده بر معانی، و قرآن به لحاظ این صفت، موضوع علم تفسیر است. علم تفسیر عبارت است از دانشی که از قرآن، بر حسب آن که سخنی معنی دار است، بحث می‌کند، و مضامین آن را تشریح می‌کند و به تفصیل سخن درباره مدلولات و مقاصد

۱. ظاهراً از کاربردهای «ذکر» در قرآن‌گاه وحی الهی مراد است و گاه آگاهی بخشیدن (مؤلف).

قرآن کریم می‌پردازد؛ و به همین جهت، علم تفسیر مهمترین دانش قرآنی و پایه و مبنای همگی علوم قرآنی است.

گاه، قرآن به عنوان یکی از منابع تشریح و قانون‌گذاری در نظر گرفته می‌شود، و به این حساب، موضوع علم آیات الاحکام است؛ علمی که به آیات فقهی قرآن اختصاص دارد، و نوع احکامی را که می‌توان با در کنار قرار دادن قرآن با دیگر ادله شرعی، سنت، اجماع و عقل، از قرآن کریم استخراج کرد، بررسی می‌کند.

گاه، از قرآن دلیلی برای نبوت حضرت محمد (ص) اتخاذ می‌شود، و موضوع علم اعجاز قرآن قرار می‌گیرد؛ علمی که درباره اینکه قرآن وحی الهی است، بحث می‌کند و برای اثبات مطلب، به صفات و ویژگی‌هایی می‌پردازد که قرآن را از دیگر گفته‌ها و نوشته‌های بشری متمایز می‌گرداند. گاه، قرآن به حساب این که یک متن عربی همگام با زبان و ادب عربی است در نظر گرفته می‌شود، و موضوع علم اعراب قرآن و علم بلاغت قرآنی قرار می‌گیرد؛ این دو علم، هماهنگی متن قرآن کریم را با قواعد نحوی و بلاغی مورد بحث قرار می‌دهند. گاه، قرآن، از جهت ارتباط آن با وقایع مشخصی از دوران پیامبر مورد بحث قرار می‌گیرد و موضوع علم اسباب نزول را تشکیل می‌دهد. گاه، قرآن، به لحاظ لفظ مکتوب آن در نظر گرفته می‌شود و موضوع علم رسم القرآن، می‌گردد؛ دانشی که پیرامون رسم الخط قرآن و شیوه نگارش آن بحث می‌کند.

گاه، قرآن به لحاظ آن که کلامی مقروء است در نظر گرفته می‌شود، و موضوع علم قرائات قرار می‌گیرد؛ علمی که درباره ضبط حروف و حرکات و سکانات کلمات قرآنی و شیوه قرائت آن‌ها بحث می‌کند.

به همین ترتیب، همگی علوم قرآنی با یکدیگر یک وجه اشتراک دارند، و آن این است که قرآن را موضوع بحث و مطالعه خود قرار می‌دهند؛ و یک وجه افتراق دارند؛ از جهت آن

جنبه خاصی که از قرآن کریم در دستور کار خود قرار داده‌اند.

۳-۱-۱. تاریخ علوم قرآنی

مردم در عهد پیامبر به قرآن گوش می‌دادند، و با همان ذوق عربی خالص خود آن را می‌فهمیدند، و در مواردی که فهم آیه و مطلبی برای آنان دشوار می‌شد، به ایشان مراجعه کرده و توضیح می‌خواستند، یا تفصیل و توسعه بحث را می‌طلبیدند.

در عهد پیامبر و مدتی پس از آن، علوم قرآن از طریق تلقین و به صورت شفاهی فرا گرفته و روایت می‌شد، تا آن که سال‌ها از وفات پیامبر گذشت، و فتوحات اسلامی گسترش یافت، و شواهد و قرائنی که همگان را بر علوم قرآنی بیمناک می‌گردانید، اندک اندک به ظهور پیوست، و این دریافت را در اذهان تقویت کرد که دیگر تلقین و تدریس شفاهی کارساز نخواهد بود؛ زیرا، از یک سوی، میان مسلمانان با پیامبر کما بیش فاصله افتاده بود، و از سوی دیگر، قوم عرب با دیگر اقوام و ملل درآمیخته بودند، و با شیوه‌های مختلف تکلم و تفکر آنان آشنا شده بودند.

موسسه فقهی شیعی کانون پژوهش زبان قرآن

به لحاظ این تغییرات، حرکتی بسیار جدی آغاز گردید، و مسلمانان آگاه صفوف خود را فشرده‌تر کردند و به ثبت و ضبط علوم قرآنی، و ایجاد ضمانت‌های متعدّد به منظور نگهداری و صیانت قرآن کریم از تحریف، پرداختند. امام علی (ع) پیش از دیگر صحابیان رسول خدا ضرورت به کارگیری این تضمین‌ها را احساس کرده بود. به همین جهت، اندکی پس از وفات پیامبر بی‌درنگ به کار گردآوری قرآن پرداخت. در فهرست ابن ندیم^۱ آمده است که علی (ع) چون وضع مردمان را پس از وفات رسول خدا آن چنان مشاهده کرد، سوگند یاد کرد که ردا از دوش مبارک نیفکند تا قرآن را جمع کند. سه روز در خانه نشست تا قرآن را به طور کامل جمع کرد؛ چنان که به تفصیل در بحث گردآوری قرآن خواهد آمد.

۱. کتاب الفهرست، ابن ندیم، ص ۳۰، با تصرف، چاپ تهران

آنچه اینک در نظر داریم، همین است که در پی وفات پیامبر، نگرانی و بیمناکی بر سلامت و صیانت قرآن، و ضرورت تدارک ضمانت‌های لازم، در اذهان مسلمانان آگاه نشأت گرفت، و به حرکتها و فعالیت‌هایی انجامید که نتیجه آن کوشش‌ها، «علوم قرآنی» و دیگر کاوش‌ها و مطالعات در حوزه قرآن بود. به این ترتیب، مقدمات علوم قرآنی، و پایه‌های نخستین آن‌ها، به دست صحابه و مسلمانان صدر اوّل که واکنش‌های فاصله‌گرفتن از عهد پیامبر و در آمیختن با فرهنگ‌ها و ملیت‌های دیگر را دریافته بودند، طرح‌ریزی شد. اساس علم اعراب قرآن، زیر نظر امام علی (ع) تأسیس گردید. آن حضرت، ابوالاسود دوئلی و شاگرد وی یحیی بن یعمر عدوانی، دو پیشتاز و بنیانگذار این دانش و نگرش، را در جهت این کوشش و کاوش مأمور گردانید. ابوالاسود، نخستین کسی است که نقطه مصحف را وضع کرد، یعنی شیوه اعراب‌گذاری کلمات با قرار دادن نقطه‌های رنگی را ابداع کرد. داستانی که در این ارتباط از او روایت کرده‌اند، از شدت غیرت او نسبت به زبان قرآن حکایت دارد. شنید که قاری‌یی می‌خواند: «... أَنْ اللَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ...» و حرف آخر کلمه «رسول» را مجرور خواند. این غلط خواندن قاری، ابو الاسود دوئلی را به وحشت افکند و گفت: شأن خداوند متعال برتر از آن است که از رسول خود تبرّی جوید! و بر آن عزم جزم کرد که علامت‌های مشخصی را وضع کند که مردمان را در قرائت قرآن از خطا باز دارد، و اجتهاد وی به اینجا رسید که علامت فتحه را نقطه‌ای بالای حرف، علامت کسره را نقطه‌ای پایین حرف، و علامت ضمّه را نقطه‌ای میان حرف مربوط و حرف بعدی، و علامت سکون را دو نقطه قرار داد^۱.

۴-۱-۱. تشویق به تدبّر در قرآن

در کتاب عزیز، و سنّت صحیح، تعلیم و تعلّم قرآن و تدبّر در معانی، و تفکر در مقاصد

۱ سیر اعلام النبلاء، ذهبی، ۴، ۸۱-۸۳

و اهداف آن، سخت تشویق شده است. خداوند متعال فرمود: «افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها» (محمّد، ۲۴) که در این آیه شریفه، ادا نکردن حقّ قرآن و کوتاهی کردن در عنایت به قرآن و تدبّر در آن، به شدّت توبیخ شده است.

در حدیث ابن عباس از پیامبر آمده است که فرمود: «أعربوا القرآن و التمسوا غرائبها»^۱. از ابو عبد الرحمان سلّمی روایت شده است که گفت: مقربان از صحابه که به ما قرائت قرآن می‌آموختند، برای ما باز گفتند که هر بار ۱۰ آیه از پیامبر فرا می‌گرفتند، و ۱۰ آیه بعدی را فرا نمی‌گرفتند تا آنچه علم و عمل در آن آیات وجود داشت بیابند^۲.

از علی بن ابی طالب علیه السّلام روایت شده است که آن حضرت، جابر بن عبد الله را یاد کرد و او را به دانایی وصف فرمود. مردی به آن حضرت گفت: فدایت شوم، جابر را به علم و دانایی وصف می‌کنید، حال آن که شما، شما میید؟ فرمود: او تفسیر این سخن خداوند متعال: «انّ الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد....» (قصص، ۸۵) را می‌دانست.

شاید دل انگیزترین سخنی که در این زمینه گفته شده، سخن امام علی (ع) باشد که فرموده است:

مفسر علی شری کانون شریع زبان قرآن

«و اعلموا انّ هذا القرآن هو الناصح الذی لا یغش، و الیهادی الذی لا یضل، و المحدث الذی لا یکذب، و ما جالس هذا القرآن احد الا قام عنه بزیادة او نقصان: زیادة فی هدی، او نقصان من عمی. و اعلموا انّه لیس علی احد بعد القرآن من فاقه، و لا لاحد قبل القرآن من غنی؛ فاستشفوه من ادوائکم، و استعینوا به علی لأوائکم، فانّ فیہ شفاء من اکبر الداء و هو الکفر و النفاق و الغی و الضلال. فاسئلوا الله به و توجّهوا الیه بحبّه، و لا تسئلوا به خلقه. انّه ما توجّه العباد الی الله تعالی بمثله... فانه ینادی مُنادٍ یوم القیامة: الا انّ کلّ حارث مبتلیّ فی حرثه و عاقبة عمله غیر حرثه القرآن، فکونوا من حرثته و اتباعه و استدلوّه علی ربکم و استنصحوه

۱. بحار الانوار، ۱۰۶/۹۲

۲. بحار الانوار، ۱۰۶/۹۲

علی انفسکم، و اثموا علیه آراء کم و استغشوا فیه اهواء کم...»^۱

«و بدانید که این قرآن اندرزگوی خیرخواهی است که نیرنگ نمی‌زند، و راهنمایی است که گمراه نمی‌کند، و سخنگویی است که دروغ نمی‌گوید. احدی با این قرآن همنشینی نکرد، مگر آن که از نزد او برخاست، با افزایش یا با کاهش: افزایشی در هدایت، یا کاهش در نایبایی. و بدانید که پس از قرآن احدی را نیازی نماند، و پیش از قرآن احدی را بی‌نیازی نباشد. حال که چنین است، درمان دردهایتان را از قرآن بخواهید، و برای رفع گرفتاری‌هایتان از قرآن مدد بجوید، که قرآن درمان بزرگترین دردهاست که کفر و نفاق و کجروی و گمراهی است.»

قرآن را در نیایش به درگاه خداوند وسیله قرار دهید، و در پرتو دوستی قرآن در راه خداوند سلوک کنید، و قرآن را واسطه سؤال از مخلوق نگردانید؛ که بندگان خدا با واسطه‌ای مانند قرآن به خداوند متعال روی نیاورده‌اند ... روز قیامت منادی بانگ برآرد که: هان ای اهل محشر! هر کشتکاری امروز گرفتار کشته خویش است و فرجام کار خویش، بجز کشتکاران قرآن. شما نیز از کشتکاران قرآن بشوید و از پیروان آن. قرآن را وسیله ارتباط خود و خدایتان قرار دهید، و از خیرخواهی‌های آن برای خودتان استفاده کنید. آراء و نظرات خودتان را با قرآن محک بزنید و آن‌ها را متهم گردانید؛ و دلخواه‌های آلوده خود را با داوری قرآن باز شناسید

نیز، از امیر المؤمنین علی (ع) روایت شده که فرموده است:

«الا لا خیر فی علم لیس فیه تفهّم، الا لا خیر فی قراءة لیس فیها تدبّر؛ الا لا خیر فی عبادة

لیس فیه تفهّم.»

«آگاه باشید! خیری نیست در دانشی که در آن تفهّم نباشد؛ آگاه باشید! خیری نیست

۱. نهج البلاغه (دکتر صبحی صالح)، خ ۱۷۶

در قرائتی که در آن تدبّر نباشد؛ آگاه باشید! خیری نیست در عبادتی که در آن تفقّه نباشد».^۱

از زهری روایت شده است که از علی بن الحسین (ع) شنیدم که می‌فرمود:

«آیات القرآن خزائن العلم، فکلّمنا فتحت خزانة فينبغي لك ان تنظر فيها».^۲

«آیات قرآن گنجینه‌های دانش‌اند؛ هرگاه گنجینه‌ای را گشودی، سزد که در آن بنگری».

احادیث در باب ارزش تدبّر در قرآن، و پیش راندن مسلمانان به سوی تدبّر در قرآن فراوان است و علامه مجلسی قدس سرّه مجموعه بزرگی از این احادیث را گرد آورده است.^۳

طبیعی است که اسلام چنین موضعی داشته باشد، و مسلمانان را با تمام توان و به هر وسیله ممکن به مطالعه قرآن و تدبّر در آن ترغیب و تشویق کند؛ زیرا، قرآن دلیل جاودانه نبوّت خاتم النبیین است، و قانون اساسی آسمانی برای امت اسلامی در حوزه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی، و کتاب هدایت بشر، که جهانیان را از تاریکی‌ها به سوی نور رانده است، و امتی تشکیل داده و به آن، مکتب و عقیده عطا کرده، و به آن عدّه و عدّه بخشیده، و با مکارم اخلاق، آن را پرورانیده، و برای آن امت بزرگترین تمدنی را که تا به امروز انسان شناخته است بنا کرده است.

۱. بحار الانوار، ۲۱۱/۹۲

۲. همان، ۲۱۶/۹۲

۳. همان، ج/۹۲، چاپ دار احیاء التراث العربی

۱-۲. نزول قرآن کریم*

۱-۲-۱. نزول قرآن از طریق وحی

پیامبر قرآن کریم را از طریق وحی دریافت کرده است، و با توجه به این که آن حضرت، وحی الهی را در عالم معنا از جهت بالا، از خداوند سبحان دریافت می‌کند، مطابق عرف و عادت اهل زبان گفته می‌شود قرآن بر او نازل شده است، تا همین کاربرد واژه نزول اشاره‌ای داشته باشد به آن جهت بالا و والایی که پیامبر از طریق وحی با آن ارتباط برقرار کرده و از آن راه، قرآن کریم را فرا گرفته است.

«وحی» در لغت به معنای «اطلاع دادن پنهانی» است، یعنی یک شیوه پنهانی در اطلاع رسانی. در اصطلاح نیز، که واژه «وحی» بر طریقه خاصی که خداوند متعال از آن راه با رسول خود ارتباط برقرار می‌کند اطلاق شده است، ناظر به پیچیدگی و ظرافت آن، و ناتوانی دیگران از درک و احساس آن است.

وحی، یک طریقه اختصاصی نیست که تنها خاتم الانبیاء از آن راه کلمات الهی را

*. نوشته آیت الله شهید صدر قدس سره

دریافت کرده باشد، بلکه یک طریقه عمومی برای ارتباط پیامبران با خدا و نزول کتب آسمانی است، چنان که خداوند عزوجل در این باره به رسول خود فرموده: «اَنَا اَوْحِينَا اِلَيْكَ كَمَا اَوْحِينَا اِلَى نُوْحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ اَوْحِينَا اِلَى اِبْرَاهِيْمَ وَ اِسْمَاعِيْلَ وَ اِسْحٰقَ وَ يَعْقُوْبَ وَ الْاَسْبَاطَ وَ عِيْسَىٰ وَ اَيُّوْبَ وَ يُوْنُسَ وَ هَارُوْنَ وَ سَلِيْمَانَ وَ اٰتِيْنَا دَاوُدَ زَبُوْرًا» (نساء، ۱۶۳).

۲-۱-۲. حالات و صور وحی

از قرآن کریم چنین بر می آید که وحی، این ارتباط غیبی نهانی میان خدا و برگزیدگانش، سه حالت دارد:

حالت اول: خداوند متعال معانی را در قلب پیامبر می افکند یا در جان او می دمد، چنان که پیامبر احساس می کند که آن معانی را از خداوند دریافت کرده است.

حالت دوم: خداوند متعال از آن سوی پرده ای با پیامبر سخن می گوید، چنان که خداوند موسی را از آن سوی درخت^۱ ندا داد، و موسی ندای خداوند را شنید.

حالت سوم: همان حالتی است که هرگاه واژه «وحی» به طور مطلق گفته شود، ذهن انسان متدین معمولاً آن معنا را از کلمه «وحی» و «ابحاء» می فهمد، و عبارت است از آن که فرشته وحی که از جانب خداوند متعال به سوی پیامبری از پیامبران فرستاده شده است، آنچه را موظف شده است به پیامبر القا می کند، خواه در صورت ظاهر مردی بر او نازل شده باشد یا با هیئت و صورت فرشتگان. این آیه شریفه همه سه حالت بیان شده را یکجا فراهم آورده است: **ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولاً فيوحى باذنه ما يشاء انه عليٰ حكيمة** (شورا، ۵۱).

روایات بر آن دلالت دارند که آن وحی که حضرت رسول اکرم از طریق آن رسالت ختمی را دریافت کرده و آیات قرآنی را فرا گرفته است، در بیشتر اوقات، به واسطه فرشته وحی بوده

۱. مقصود از عبارت «از آن سوی درخت»، این است که کلام خدا از درخت و پیرامون آن شنیده شد (مؤلف).

است، و در برخی اوقات نیز بدون واسطه و به صورت گفتگوی خدا با بنده و رسولش بوده است، و این حالت از وحی که پیامبر بدون واسطه سخن خدا را استماع می‌کرده است، تأثیر بسزایی در وجود آن حضرت داشته است. در حدیث از امام صادق (ع) روایت شده است که از آن حضرت پرسیدند: آن غشوه‌ای که پیامبر را می‌گرفت، آیا به هنگام فرود آمدن جبرئیل بوده است؟ فرمود: نه، بلکه به هنگام گفتگوی خداوند عزوجل با او بدون ترجمان و واسطه به آن حالت دچار می‌گردید.

۳-۲-۱. دوبار نزول قرآن کریم بر پیامبر*

بنا به نظر عده‌ای از دانشمندان، قرآن کریم دوبار بر پیامبر نازل شده است: یک بار، به طور یکپارچه و بر سبیل اجمال، و بار دیگر، تدریجی و بر سبیل تفصیل، در طول مدتی که پیامبر در میان امت گذرانید، از بعثت تا وفات. معنای نزول قرآن بر سبیل اجمال، آن است که معارف الهی و اسرار کبریایی که قرآن در بردارنده آن‌هاست بر قلب پیامبر فرود می‌آید تا روح او را سرشار از نور معرفت قرآنی سازد. معنای نزول قرآن بر سبیل تفصیل، آن است که قرآن با الفاظ معین و آیات پیاپی، بر پیامبر فرود آید، که گاه با حوادث و وقایع نیز مرتبط است، و در سراسر دوران رسالت، با مراحل تحوّل و تطوّر رسالت همراه است. انزال قرآن بر سبیل اجمال، یک بار بوده است؛ زیرا، هدف از آن انزال، نورانی گردانیدن پیامبر و مجهز گردانیدن او به رسالتی که خداوند متعال او را برای حمل و ادای آن آماده ساخته، بوده است؛ اما، انزال قرآن بر سبیل تفصیل، تدریجی بوده است، زیرا، در آن، تربیت امت و نورانی گردانیدن و ورزیده کردن امت برای پذیرش رسالت جدید منظور بوده، و نیز، ثابت قدم گردانیدن پیامبر در مواضع خود و تأیید و تقویت پایگاه او مورد نظر بوده است، و این مقاصد نیازمند تدریجی بودن است. در پرتو این نظریه مبنی بر تعدّد نزول قرآن، می‌توانیم بفهمیم

*. نوشته آیت الله شهید صدر قدس سره

که چگونه بعضی از آیات کریمه قرآن، بویژه بر نزول یکجا و یکپارچه قرآن در ماه رمضان یا انزال آن در شب قدر دلالت دارند، مانند این آیه شریفه: «شهر رمضان الَّذي أنزل فيه القرآن هدىً للناس و بينات من الهدى و الفرقان ...» (بقره، ۱۸۵)؛ و این آیه شریفه: «أنا أنزلناه في ليلة القدر» (قدر، ۱)؛ و این آیه شریفه: «أنا أنزلناه في ليلة مباركة أنا كنا منذرين» (دخان، ۳). انزالی که این آیات از آن سخن می‌گویند، آن تنزیل تدریجی نیست که بیش از دو دهه به طول انجامیده، بلکه انزال یکباره و یکپارچه است.

همچنین، اندیشه تعدد انزال قرآن به صورتی که شرح دادیم، برای ما آن دو مرحله را که قرآن کریم در این آیه شریفه اشاره کرده است، تفسیر می‌کند: «کتابٌ أحکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر» (هود، ۱) که این سخن خداوند دو مرحله را برای انزال آسمانی قرآن حکایت می‌کند: یکی، احکام آیات؛ دوم، تفصیل آیات؛ و این برداشت با اندیشه تعدد انزال نیز هماهنگ است، به این ترتیب که انزال یکباره بر سبیل اجمال، همان مرحله «احکام» آیات و سور قرآنی است، و انزال تدریجی بر سبیل تفصیل، همان مرحله بعدی یعنی مرحله «تفصیل» است.

۴-۲-۱. نزول تدریجی قرآن*

تنزیل تدریجی قرآن کریم در طول ۲۳ سال بود، که عبارت است از مدت زمانی که پیامبر با امت خویش گذرانیده است، از بعثت تا وفات. آن حضرت ۴۰ سال پس از ولادت، مبعوث به رسالت شد؛ ۱۳ سال در مکه اقامت فرمود و در این سال‌ها همواره قرآن به او وحی شد؛ آن‌گاه به مدینه مهاجرت کرد و در آن‌جا ۱۰ سال بماند، و قرآن همچنان بر او نازل می‌شد و نازل می‌شد تا آن که در سن ۶۳ سالگی از عمر شریفش درگذشت.

امتیاز قرآن نسبت به کتاب‌های آسمانی پیش از آن همین انزال تدریجی آن بوده است،

*. نوشته آیت الله شهید صدر قدس سره

برخلاف نوع انزال تورات به شکل الواح، به طور یکپارچه یا در مدّت زمانی محدود. و این تدریجی بودن نزول قرآن تأثیر بسزایی در تحقق بخشیدن اهداف رسالت و پیروزی دعوت، و تکوین اُمت داشته؛ چنان که آیتی از آیات اعجاز در قرآن کریم بوده است. توجه به نکات ذیل مطلب را از هر جهت روشن می‌گرداند.

مطلب اول: بر پیامبر اکرم و دعوت اسلام طیّ ۲۳ سال، حالات بسیار گوناگونی گذشته است؛ چنان که گاه مسیر دعوت دچار محنت‌ها و سختی‌هایی می‌شده، و گاه پیروزی‌هایی کسب می‌کرده و به موفقیت‌هایی نایل می‌شده. این حالات ضدّ و نقیض، انسان عادی را درگیر می‌سازد؛ و در روحیّه و گفتار او اثر می‌گذارد، و انسان ناخود آگاه تحت تأثیر این عوامل و شرایط و محیط زیست خویش قرار می‌گیرد؛ اما، قرآن که با آن حالات ضعف و قوّت، در سختی و آسایش، در شرایط شکست و پیروزی، به‌رغم تنزیل تدریجی خود، در اثنای همین سالیان، پیوسته در همان خطّ بلند و والای خویش سیر می‌کرده، هیچ‌گونه رنگی از رنگ‌های انفعال و تأثیر پذیری را که آن حالات گوناگون ایجاب می‌کنند، به خود نگرفته است.

این، از جمله مظاهر اعجاز در قرآن است که برهانی قاطع بر تنزیل قرآن از سوی خداوند علیّ حکیم است، که البته از آن انفعال‌ها و تأثیر پذیری‌های زمینی در ذات الهی خبر و اثری نخواهد بود و اگر این انزال تدریجی قرآن در اوضاع و شرایط متفاوت و حالات گوناگون نمی‌بود، چنین برهانی نیز بر اعجاز قرآن وجود نمی‌داشت.^۱

مطلب دوم: قرآن با تنزیل تدریجی‌اش، همواره یک امداد معنوی مستمر برای پیامبر بوده است. چنان که خداوند متعال فرمود: «و قال الذّین کفروا لولا نزل علیه القرآن جملةً واحدةً، کذلک لنتبّت به فؤادک و رتلناه ترتیلاً» (فرقان، ۳۲).

۱. در مبحث اعجاز قرآن، توضیح بیشتری برای این مطلب خواهیم داشت. (مؤلف)

وقتی که وحی در ارتباط با هر حادثه و رویدادی تازه به تازه می‌رسد، قوت قلب بیشتری می‌بخشد، و فراوانی عنایت خداوند را نسبت به مرسل الیه می‌رساند.

از سوی دیگر، لازمه وحی، فرود آمدن فرشته وحی بر پیامبر و تجدید عهد با اوست، که امیدواری او را به پیروزی صدچندان می‌گرداند، و در نتیجه سختی‌ها و دشواری‌هایی را که یکی پس از دیگری، پی در پی، بر سر او می‌آیند، به چیزی نمی‌گیرد.

از این رو، می‌بینیم که قرآن بارها و بارها، هرگاه که سختی پیش آمده، در مقام تسلیت پیامبر برآمده و سختی‌ها را در نظر او ناچیز جلوه داده است. گاه، آن حضرت را با صراحت به صبر و شکیبایی فرمان می‌دهد و می‌گوید: «و اصبر علی ما یقولون و اهجرهم هجرأً جمیلاً» (مزمل، ۱۰)؛ گاه، آن حضرت را از حزن و اندوه باز می‌دارد: «و لایحزنک قولهم ان العزة لله جميعاً» (یونس، ۶۵) و سیره پیامبران اولوا العزم پیشین را به آن حضرت یادآور می‌شود و می‌گوید: «فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل...» (احقاف، ۳۵)؛ گاه در مقام سبک کردن بار فکری و ذهنی آن حضرت برمی‌آید، و به او خاطر نشان می‌سازد که کافران، او را آسیب نمی‌رسانند، و او را به حساب خودش متهم به کذب نمی‌گردانند؛ بلکه با حق عناد دارند، چنان که در هر دور و زمان شیوه مخالفان و مدعیان چنین است. همان گونه که خداوند فرموده است: «قد نعلم انه لیحزنک الذی یقولون، فانهم لایکذبونک و لکن الظالمین بآیات الله یجدون» (انعام، ۳۳).

مطلب سوم: قرآن کریم مانند دیگر کتابها نیست که به منظور آموزش و بحث علمی و نظری تألیف می‌شوند. بلکه این کتاب، طرح جامع عملیات دگرگون سازی انسانهاست، دگرگونی فراگیر و همه جانبه در خرد و جان و خواست او؛ و هدف اساسی آن ساختن یک امت است و بنای یک تمدن؛ و این چنین کاری امکان ندارد یکباره روی بدهد، و طبیعتش چنان است که باید یک عمل تدریجی باشد. به همین جهت، ضرورت داشت که قرآن کریم

به تدریج نازل شود، تا عملیات سازندگی تمدن با محکم کاری تمام، انجام پذیرد، و سنگهای بنا یکی پس از دیگری بر روی هم استوار گردند، و با بردباری و خردمندی، رسوبها و ریشه‌های برجای مانده از جاهلیت از میان برداشته شود.

بر پایه همین بردباری و خردمندی در عملیات دگرگون سازی و سازندگی جامعه بشری است که می‌بینیم، اسلام در مقام بهسازی و درمان بعضی آفات و آسیب‌های ریشه دار فردی و اجتماعی، حرکت تدریجی و مبارزه مرحله به مرحله را پیشنهاد خود ساخته است، و با بعضی از این مفاصد ریشه‌دار فردی و اجتماعی در چندین مرحله مبارزه کرده تا توانسته است آنها را ریشه کن کند، و آثار آنها را از بین ببرد. داستان تحریم شراب خواری و حرکت تدریجی قرآن در تصریح آشکار بر حرمت آن، یکی از این نمونه‌هاست. همچنین است موضع گیری قرآن در برابر مسائل مختلف اخلاق و جنگ و قانون گذاری، که اگر قرآن یکپارچه و یکباره با تمام احکام و مطالب تازه اش نازل می‌شد، مردم از آن می‌گریختند، و قرآن هرگز نمی‌توانست آن انقلاب عظیمی را که در تاریخ بشر به ثبت رسانیده است تحقق بخشد.

مطلب چهارم: رسالت اسلام با انواع شبهه‌ها، تهمت‌ها، بحران‌های سیاسی، برخوردهای فرهنگی، تحریفات و پرسش‌های مختلف از سوی مشرکان رویاروی بوده است؛ و پیامبر نیازمند آن بوده است که با هریک از آن موارد با موضع گیری مناسب و تفسیر و تبیین متناسب، روبه‌رو شود؛ و این هرگز امکان نداشته است مگر آن که به شکل تدریجی انجام پذیرد. زیرا، طبیعت این بحران‌ها و فعالیت‌های خصمانه، تدریجی بودن است و درگیری و کارسازی مداوم و پیوسته را می‌طلبد؛ و شاید سخن خداوند متعال در پایان آیه مذکور نیز ناظر به همین مطلب بوده باشد:

«و لایاتونک بمثل الا جئناک بالحق و احسن تفسیراً» (فرقان، ۳۳).

۵-۲-۱. نزول قرآن کریم به زبان عربی

قرآن کریم به زبان عربی نازل شد و به زبانهای دیگر نازل نشد. ممکن است، علت این رویداد، ویژگی‌هایی باشد که زبان عربی از میان دیگر زبان‌ها به آن ویژگی‌ها اختصاص یافته است، و همین ویژگی‌ها زبان عربی را والاترین و نیرومندترین زبان در زمینه فراگیری گسترده‌ترین معانی یا بیان آن معانی گسترده، گردانیده است. چنان که بعضی متون موجود به زبان عربی نشانگر این مطلب است، یا حاصل مطالعات زبان‌شناسی و تحلیل و مقایسه ویژگی‌های زبان‌هاست.

اما، نکته دیگری که می‌توان از قرآن کریم استفاده کرد، و از تأمل و بررسی در خود این رویداد نیز می‌تواند به دست آید، تفسیر این رویداد بر پایه ارتباط آن با اهداف دگرگون‌سازی است که پیش از این اشاره شد؛ و این مطلب البته منافاتی با ارزش والای زبان عربی و ویژگی‌های بلاغی آن ندارد.

با وجود آن که قرآن برای هدایت جهانیان و نشان دادن راه و رسم زندگی سعادتمندانه به قاطبهٔ افراد بشر نازل شده، و به این قوم یا آن قوم اختصاص ندارد؛ اما، به اعتبار آن که نخستین جماعت بشری که مخاطب قرآن قرار گرفته‌اند، عرب بوده‌اند، و قرآن کریم بنا داشته است که در میان همین جماعت، پایگاه اسلام را برای آن حرکت جهانی‌اش بسازد، چنان که پیش از این نیز اشاره کردیم، مقتضای این هدف‌گیری، نزول قرآن به زبان عربی بوده است. اگر این مسئله نبود، می‌توانستیم (البته خدا داناست) نزول قرآن به زبان دیگری را نیز فرض کنیم، و با این ترتیب، نزول قرآن به زبان عربی بیش از هر چیز دیگر، با این هدف انقلابی اسلام پیوند پیدا می‌کند، و گر نه، می‌توان فرض کرد که هدایت قرآن و مضامین آن می‌توانسته‌اند به هر زبان دیگری نیز ارائه شوند. اما، از آن‌جا که ضرورت‌های آن انقلابی که قرآن تحقق آن را در جهان بشریت منظور داشته، اقتضا می‌کرده که مبدأ

این حرکت انقلابی جهانی شبه جزیره عربستان باشد،^۱ عربی بودن زبان قرآن نیز ضرورت دیگری بوده است؛ که قرآن کریم، خود به برخی از این عوامل - چنان که ذیلاً خواهد آمد - اشاره نموده و این رویداد را چنین تفسیر کرده است:

الف. زبان عربی عامل مؤثری در پذیرش قرآن از سوی عرب‌های آن زمان بوده است. اگر قرآن به زبان دیگری جز عربی نازل می‌شد، ممکن بود عرب زبانان پذیرای هدایت و نور قرآن نشوند، و حجاب «من» و آن تعصب افراطی که عرب‌ها در دوران جاهلیت با آن خو گرفته بودند، مانع راهیابی آنان به اسلام و قرآن گردد. آیات قرآن خود بیانگر این مطلب‌اند:

«و لو نزلناه علی بعض الأعجمین. فقرأه علیهم ما کانوا به مؤمنین» (شعرا، ۱۹۸ و ۱۹۹).

«و لو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لو لا فصلت آیاته ءاعجمی و عربی، قل هو للذین آمنوا هدی و شفاء و الذین لایؤمنون فی آذانهم وقر و هو علیهم عمی، أولئک ینادون من مکان بعید» (فصلت، ۴۴).

ب. داد و ستد روحی و عاطفی با زبان خود مردم بهتر صورت می‌گیرد. داد و ستد روحی و روانی همه جانبه با هدایت و نور و مفاهیم قرآنی، تنها در صورتی تحقق می‌یابد که این کتاب به زبان همان قومی بوده باشد که مقرر است آن دگرگونی و انقلاب فرهنگی در آنان ایجاد گردد. زیرا، برانگیختن عواطف و احساسات تنها از لابه‌لای گفتگو با اهل هر زبان امکان پذیر است. اما، مضامین، با خرد و تفکر منطقی انسان‌ها داد و ستد برقرار می‌کند، و عواطف و احساسات، دست کم در میدان داد و ستد بسیار محدود می‌شوند و از منطقه تأثیر دور می‌مانند.

شاید به همین جهت بوده باشد که سنت الهی بر آن قرار گرفته است که برای هر قوم، پیامبرانی را برگزیند که به همان زبان قومشان سخن بگویند، تا حجت به وسیله آن پیامبران

۱. در این بحث، ناگزیریم که این مطلب را بدیهی و مسلم بگیریم. اثبات مطلب بحث دیگری می‌طلبد که در برخی گفتارهایمان درباره بعثت نبوی و اختصاص یافتن شبه جزیره عربستان و بخصوص مکه و مدینه به این بعثت، به آن پرداخته‌ایم (مؤلف).

بر مردم تمام‌تر گردد، و قدرت تأثیر پیامبران بیشتر گردد. چنان که فرمود: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم فیضل الله من یشاء و یهدی من یشاء و هو العزیز الحکیم» (ابراهیم، ۴)؛ «و کذلک اوحینا الیک قرآناً عربیاً لتنذر امّ القرئ و من حولها و تنذر یوم الجمع لاریب فیه، فریق فی الجنّة و فریق فی السعیر» (شورا، ۷).

ج. تحدّی تنها به زبان خود مخاطبان امکان دارد. قرآن کریم، علاوه بر مضامین بلند و والایش، در بیان و اسلوب نیز اعجاز دارد، و این جنبه از اعجاز امکان ندارد تحقّق پیدا کند مگر وقتی که به زبان قوم مخاطب باشد. زیرا، تحدّی که محتوای اعجاز است، تنها در صورتی پذیرفته و مقبول است، که به همان زبانی باشد که مردم با آن سخن می‌گویند، وگرنه معنا ندارد در برابر کسانی که به یکی از زبان‌ها سخن می‌گویند تحدّی کنیم به این که کتابی به زبان دیگری بیاورند:

«و ان کنتم فی ریب ممّا نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداءکم من دون الله ان کنتم صادقین» (بقره، ۲۳). «ام یقولون افتراه، قل فأتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین» (یونس، ۳۸).

«أم یقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتریات و ادعوا من استطعتم من دون الله إن کنتم صادقین» (هود، ۱۳) تحدّی در این جنبه از اعجاز قرآن، از آن‌جا که مردم آن دوران در عربستان اهمیت خاصی برای بلاغت و بیان قائل بودند، عاملی بسیار مؤثر بوده، و تأثیر شگرفی در خضوع و خشوع جان و روان آن اعراب در برابر «بلاغت» و «بیان» قرآن داشته است. شاید در نظر آن جاهلان بی‌سواد، «مضمون» عبارات نمی‌توانست چنان اهمیتی را که «بیان» داشته است، دارا باشد، و شاید به همین جهت، قرآن را به «شعر» و «سحر» بودن متهم می‌کردند.

د. زبان راه رسیدن به یک تصوّر همه جانبه از رسالت است. پیدا کردن یک تصوّر کامل

و همه جانبه از ابعاد مضمون و محتوای رسالت، و دیدن همه زوایای امر امکان ندارد، بخصوص در مرحله نخستین رسالت، که به زبان دیگری که برای گفتگو پذیرفته شود، انجام پذیرد؛ بویژه، وقتی که در نظر بگیریم بسیاری از مضامین قرآنی به افق‌های بسیار دوردست و قضایای والایی مربوط می‌شوند که تصوّرات ذهنی و افق دید انسان جاهلی معاصر نزول قرآن به هیچ وجه با آن‌ها سنخیت ندارد. حال، این به خاطر ارتباط آن قضایا با عالم غیب بوده باشد، یا به خاطر آن که قرآن مفاهیمی اعتقادی یا اجتماعی یا انسانی را مطرح می‌کند، که از دایره آن نگرش محدود نسبت به انسان که معمول و رایج است، بیرون خواهند بود؛ چنان که ملاحظه می‌کنیم قرآن کریم، گاه به خاطر آن که یک مفهوم را شرح بدهد، یا آن را به اذهان آن جاهلان نزدیک گرداند، ناگزیر می‌شود صورت‌ها و قالب‌های متعدّدی برای بیان آن مفهوم به کار گیرد، یا آن که یک صورت کلام را با شیوه‌های گوناگون تکرار کند.

در این صورت، به کار گرفتن همان زبان محاوره رایج برای پدید آوردن یک پایگاه فراگیر هرچند نسبی برای رسالت و مفاهیم آن، یک ضرورت است، تا بتواند مبدأ حرکت و انتشار رسالت در میان امت‌ها و اقوام دیگر گردد. شاید، تأکید قرآن بر این مطلب و توصیف خود با عنوان «لسان عربی» به اعتبار اشاره به اهمیت زبان محاوره رایج در توضیح حقایق و قانع شدن مخاطبان و تأثیر روانی بوده باشد:

«و قال الذین کفروا للذین آمنوا لو کان خیراً ما سبقونا الیه، و اذ لم یهتدوا به فسیقولون هذا افک قدیم. و من قبله کتاب موسی اماماً و رحمۃً و هذا کتاب مصدّق لساناً عربیاً لینذر الذین ظلموا و بشری للمحسنین» (احقاف، ۱۱ و ۱۲).

آشکار است که مراد از الذین ظلموا در این آیه مشرکان اهل حجازند، زیرا قرآن کریم از شرک تعبیر به «ظلم» می‌کند. چنان که در این آیه شریفه آمده است: «انّ الشرک لظلم

عظیم» (لقمان، ۱۳). همچنین، نکته‌ای که از اشاره به کتاب موسی و اتهام به افک (در مضمون آیه) فهمیده می‌شود.

اگر ملاحظه کنیم که توصیف قرآن با وصف «عربی» تنها در سوره‌های مکی آمده است، مطلب باز هم روشن‌تر می‌شود، و این خود تأکید دیگری می‌شود بر آن نگرشی که می‌گوید مسئله دگرگونی و انقلاب در این رویداد منظور شده است؛ زیرا، مرحله مکی مرحله تأسیس قاعده است و راه‌اندازی انقلاب و آغاز دگرگونی. این وصف «لسان عربی» با وصف دیگری نیز همراه شده، و آن وصف «مبین» است:

«و انه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الامين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربي مبين» (شعرا، ۱۹۲ تا ۱۹۵). همچنان که در آیات متعددی قرآن با عنوان «کتاب مبین» و «قرآن مبین» وصف شده است.^۱

این عنوان‌ها، روشنی بیان و تعبیر را در قرآن، که به منظور هرچه بیشتر سازگار نمودن زبان محاوره رایج با آن پایگاه دگرگونی و انقلاب عملی که می‌خواهد احداث کند، صورت می‌گیرد، مورد تأکید قرار می‌دهد.

سرانجام درمی‌یابیم که نگرش‌های چهارگانه پیشین، همه در یک مسئله مهم که عبارت از هدف دگرگون‌سازی و انقلابی قرآن کریم است، خلاصه می‌شود؛ و قرآن به موجب این هدف، بر تأسیس یک پایگاه به منظور آغاز سیر و حرکت، به عنوان یک مرکزیت و یک سنگ زیرینا اهتمام می‌ورزد، و آن را محور همه دیگر اهداف خویش قرار می‌دهد.

۱. ر. ک. قرآن کریم، مانده/ ۱۵؛ انعام/ ۵۹؛ یونس/ ۶۱؛ هود/ ۶؛ یوسف/ ۱؛ شعرا/ ۲؛ نمل/ ۱؛ قصص/ ۲؛ سبأ/ ۳؛ یاسین/ ۶۹؛ زخرف/ ۲.

۳-۱. اسباب نزول*

۳-۱-۱. معنای سبب نزول

قرآن کریم برای هدایت مردمان، و روشن کردن اندیشه‌ها و تربیت جان‌ها و خرده‌ایشان نازل شد و در عین حال، راه حل‌های درست را نیز برای دشواری‌هایی که پیاپی در مراحل مختلف، در مسیر دعوت خودنمایی می‌کرد پیشنهاد می‌فرمود؛ به پرسش‌های درخور جواب که پیامبر از مسلمانان و غیر مسلمانان دریافت می‌کرد، پاسخ می‌داد؛ بعضی حوادث و وقایع را که در زندگانی مردمان روی می‌داد، تفسیر می‌نمود؛ و ضمن آن، موضع رسالت را در برابر آن وقایع و حوادث- چنان که پیش از این آوردیم- روشن می‌کرد.

بر این پایه، آیات قرآن کریم به دو دسته تقسیم می‌شد. یک دسته، آیاتی بودند که به خاطر هدایت و تربیت و روشنگری نازل می‌شدند، بدون آن که سبب مشخصی، در عصر وحی و عهد رسالت، انگیزه نزول آن‌ها بوده باشد؛ مانند آیاتی که قیام ساعت و مشاهده قیامت و اوضاع و احوال بهشت و دوزخ و مانند این‌ها را ترسیم می‌کرد. خداوند متعال این

*. نوشته آیت الله شهید صدر قدس سره

آیات را تنها برای هدایت مردمان نازل می‌کرد، بدون آن که پاسخ به سؤالی، یا راه حلی پیشنهادی برای مشکلی خاص، یا تفسیر رویداد و صحنه مشخصی بوده باشد. دسته دیگر، آیاتی بودند که به خاطر سبب و انگیزه‌ای که در عصر وحی روی داده، و نزول قرآن را درباره آن اقتضا کرده است، فرود آمده‌اند؛ مانند مشکلی که در برابر پیامبر یا در مسیر دعوت خودنمایی کرده باشد و راه حل بخواهد، یا پرسشی که پاسخ بطلبد، یا رویدادی که ناگزیر باید تفسیر بشود. این گونه انگیزه‌ها و سببها را که نزول قرآن را به دنبال داشتند، «اسباب نزول» نامیدند. بنابراین، «اسباب نزول» عبارتند از «پدیده‌ها و مسائلی که در عصر وحی روی داده، و نزول وحی را درباره خود اقتضا کرده‌اند».

از جمله، ساخته شدن مسجد ضرار، به دست منافقین، به قصد فتنه انگیزی؛ که این اقدام منافقین به صورت یک مشکل در مسیر دعوت اسلام قرار گرفت، و نزول وحی را درباره خود برانگیخت، و این آیه شریفه در آن ارتباط فرود آمد: «و الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَ كَفَرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ...» (توبه، ۱۰۷).

نیز، پرسش بعضی از اهل کتاب از پیامبر مثلاً درباره «روح»، که حکمت الهی اقتضا کرد به آن پرسش در قرآن پاسخ داده شود، و این آیه شریفه نازل شد: «و يسئلونك عن الرُّوحِ، قل الرُّوحُ من أمرِ رَبِّي، و ما أوتيتم من العلمِ إِلَّا قليلاً» (اسراء، ۸۵)؛ و به این ترتیب، آن پرسش اهل کتاب، در ردیف اسباب نزول جای گرفت.

نیز، داستان برخورد بعضی دانشمندان یهود، که مشرکان مکه از ایشان پرسیدند: کدام راه یافته‌تریم؟ محمد و یارانش، یا ما؟ و ایشان از روی تملق پاسخ دادند: شما راه یافته‌تر از محمد و یارانش هستید؛ با آن که اوصاف پیامبر را که در کتاب آسمانی خود داشتند با آن حضرت منطبق یافته بودند، و میثاق‌های مکرر از آنان گرفته شده بود که آن اوصاف را کتمان نکنند، و خود آنان با مسلمانان در اعتقاد به خدا و ایمان به وحی و کتاب‌های آسمانی

و سرای دیگر وجه اشتراک داشتند. این رویداد، بنابر بعضی روایات، انگیزه‌ای برای نزول این آیه شریفه گردید: «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت و يقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً» (نساء، ۵۱).

همچنین، میدان‌های نبردی که مسلمانان آماده نبرد شدند و در آن میدان‌ها گام نهادند، از قبیل بدر و احد و احزاب و حدیبیه و حنین و تبوک و ... این‌ها، ماجراهایی هستند که در عصر وحی اتفاق افتاده‌اند، و انگیزه نزول وحی در شأن خود گردیده‌اند، و به این جهت، از اسباب نزول به حساب آمده‌اند.

در پرتو آنچه در تعریف اسباب نزول آوردیم، معلوم می‌شود که سرگذشت‌های امت‌های پیشین که قرآن کریم به گزارش آن‌ها می‌پردازد، اسباب نزول به شمار نمی‌آیند؛ زیرا، یک سلسله قضایای تاریخی هستند که پیش از عهد رسالت روی داده‌اند و در ردیف وقایع عهد رسالت نیستند تا بتوانند انگیزه نزول آیاتی از قرآن در شأن خود بوده باشند. بنابراین، زندگی یوسف، و توطئه برادران بر ضد او، و رهایی یافتن او، و چیره شدن یوسف بر آنان را نمی‌توانیم سبب نزول سوره یوسف به شمار آوریم. همچنین، دیگر مقاطع بیان قرآنی که سخن از پیامبران پیشین و امت‌هایشان به میان می‌آورد، غالباً در آن دسته اول از آیات قرآن مندرج‌اند که به صورت ابتدائی نازل شده‌اند، و با اسباب نزول مشخصی ارتباط ندارند.

۲-۳-۱. فواید شناسایی سبب نزول

شناسایی اسباب نزول، تأثیر بسزایی در فهم آیات قرآنی و آشنایی با اسرار تعبیرات آیات دارد. زیرا ساختار و شیوه تعبیر یک متن قرآنی که در ارتباط با سبب مشخصی نازل شده، هماهنگ با مقتضیات سبب نزول است. آیاتی که سبب نزول آن‌ها شناخته شده و مشخص نباشد، اسرار ساختار و تعبیر آن آیات، همچنان پیچیده می‌مانند.

مثال این مطلب، این آیه شریفه است: «إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرُوءَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ، فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتِ

أَوْ اعْتَمِرْ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ...» (بقره، ۱۵۸). بیان آیه متمرکز است بر نفی گناه و حرمت از سعی میان صفا و مروه، بدون آن که تصریحی به وجوب آن داشته باشد. حال، چرا این آیه شریفه به نفی حرمت اکتفا کرده و متعروض وجوب سعی نشده است؟ جواب این سؤال را از طریق روایتی که در شأن نزول این آیه رسیده است می‌توان دریافت، مبنی بر این که بعضی از صحابه در سعی بین صفا و مروه احساس گناه می‌کردند، که این از آیین‌های جاهلیت است؛ آن‌گاه این آیه شریفه نازل شد و این طرز تفکر را از اذهان صحابه زدود و آگاهی داد که صفا و مروه از شعائر الهی هستند، و سعی بین صفا و مروه از ساخته‌های جاهلیت نیست.

ناآشنایی با سبب نزول این آیه باعث شده است که بعضی از مفسران به فهم نادرستی از این آیه برسند. اینان به آهنگ بیان آیه، که نفی گناه است نه تصریح به وجوب، استناد کرده‌اند و همین آهنگ بیان را دلیل بر آن گرفته‌اند که سعی صفا و مروه واجب نیست، و تنها یک امر مجاز است؛ زیرا، اگر واجب می‌بود، سزاوار آن بود که این آیه شریفه به جای آن که تنها به نفی گناه از این عمل بپردازد، وجوب آن را تصریح کند. این مفسران، اگر سبب نزول آیه و هدف مشخصی را که آیه در جهت تحقق بخشیدن آن نازل شده است و عبارت از زدودن احساس گناه از اذهان صحابه بوده است، می‌دانستند، راز این شیوه تعبیر را درمی‌یافتند و چرایی جهت‌گیری بیان آیه را به سوی نفی گناه و پافشاری بر آن باز می‌شناختند.

۳-۳-۱. چند سبب نزول، برای یک نازلۀ قرآنی و برعکس

گاه اتفاق می‌افتد که چند رویداد در عصر وحی و عهد رسالت روی می‌دهد، و همه آن‌ها یک وجه مشترک دارند، و آن وجه مشترک نزول آیه یا آیاتی از قرآن را در شأن خود می‌طلبند. مانند آن که بارها به پیامبر مراجعه کنند و برای مشکل واحدی راه حل بجویند. در چنین

حالتی که هریک از آن پرسش‌ها، جداگانه اقتضای نزول پاسخ و حیانی آن پرسش را دارد، می‌گویند: اسباب نزول متعدّدند، امّا «مُنزَل» یا نازلۀ قرآنی واحد است.

از این قبیل است، روایتی که می‌گوید از پیامبر دو مرتبه پرسیدند: کسی که مردی را در کنار همسرش دریابد، چه باید بکند؟ این سؤال را نخستین بار عاصم بن عدیّ، و برای بار دوم عویمر در محضر رسول خدا مطرح کردند. برای بار سوم نیز هلال بن امیّۀ در محضر پیامبر اکرم به همسرش نسبت رابطه نامشروع با شریک بن سمحاء را داد. این‌ها سبب‌های متعدّد بودند که همگی نزول وحی را در جهت توضیح موضع‌گیری مرد در برابر همسرش، وقتی که از خیانت او مطلع گردد، خواهان بودند؛ و می‌خواستند بدانند که آیا برای مرد جایز است به همسرش نسبت زناکاری دهد، و بدون شاهد او را متّهم گرداند، یا حقّ چنین کاری را جز با وجود شاهد ندارد؛ و اگر بدون شاهد به همسرش نسبت زنا بدهد، آیا حدّ قذف بر او جاری می‌کنند، همان‌طور که اگر دیگری به آن زن نسبت زنا بدهد؟ در این ارتباط، این آیه شریفه نازل شد: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» (نور، ۶).

ملاحظه کردید که بار دیگر «سبب نزول» متعدّد بود، امّا «مُنزَل» واحد. در حالت تعدّد سبب نزول، گاه فاصله زمانی طولانی میان یک سبب تا سبب دیگر وجود دارد. در نتیجه، سبب اوّل عملاً به نزول آیه منجر می‌گردد، آن‌گاه زمانی که سبب دوم پس از مدتی پدید می‌آید، دوباره آیه نازل می‌شود؛ و در این گونه موارد، هم سبب متعدّد است و هم نزول متعدّد است؛ هرچند نازلۀ قرآنی یا مُنزَل، در هر دو مرتبه، واحد است. می‌گویند: سوره اخلاص از همین قبیل است، و دو مرتبه نازل شده: مرتبه اوّل، در مکه، در پاسخ مشرکان مکه؛ و در مرتبه دوم، در مدینه، در پاسخ اهل کتاب که پیامبر پس از مهاجرت، همسایه آنان شده بود. همان‌طور که سبب می‌تواند متعدّد باشد و منزل واحد، همچنین، گاه می‌شود که سبب

واحد است و منزل متعدّد. از امّ سلمه روایت شده است که به پیامبر عرض کرد: یا رسول الله، به گوشم نخورده است که خداوند از مهاجرت زنان یادی کرده باشد؟ این آیه شریفه نازل شد: «فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض، فالذین هاجروا و أخرجوا من ديارهم و أوذوا في سبيلي و قاتلوا و قتلوا لأکفرن عنهم سيئاتهم و لأدخلنهم جنّات تجري من تحتها الأنهار، ثواباً من عند الله، و الله عنده حسن الثواب» (آل عمران، ۱۹۵). و نیز این آیه شریفه نازل شد: «إنّ المسلمين و المسلمات و المؤمنین و المؤمنات و القانتین و القانتات ...» (احزاب، ۳۵).

این دو آیه، جداگانه، بر اثر سبب واحد نازل شده‌اند: یکی در سوره آل عمران جای گرفته، و دیگری در سوره احزاب، و با این ترتیب، سبب نزول واحد است، که همان گفتگوی امّ سلمه با پیامبر باشد، و مُنزل متعدّد.

بر این پایه، وقتی مشاهده می‌کنیم دو روایت از روایات اسباب نزول، هریک سببی برای نزول یک آیه واحد یاد آور می‌شود که با سببی که روایت دیگر برای نزول همان آیه یاد می‌کند مغایرت دارد، نباید شتابزده حکم به تعارض آن دو روایت کنیم، یا آن که اگر دو روایت حکایت از یک سبب واحد دارند؛ اما، این یک خبر از نزول یک آیه بر اثر آن سبب می‌دهد و آن یک خبر از نزول آیه دیگری بر اثر همان سبب می‌دهد؛ در همه این موارد، می‌توان اختلاف دو روایت، و جمع میان آن دو را بر اساس امکان تعدّد سبب نزول برای یک آیه واحد، یا تعدّد آیات نازله بر اثر سبب واحد، فهمید، و تعارضی میان آن‌ها ندید.

۴-۳-۱. عموم لفظ معتبر است نه خصوص سبب

هرگاه آیه‌ای بر اثر یک سبب خاص نازل شود، و لفظ آن آیه عام باشد، عموم لفظ معتبر خواهد بود نه خصوص سبب. بنابراین، حکم آیه با مدلول آن در حوزه آن سبب خاص یا آن واقعه‌ای که آیه در ارتباط با آن نازل شده است، مقید نمی‌گردد، بلکه به عموم لفظ آیه عمل

می‌شود؛ زیرا، سبب نزول نقش اشاره را ایفا می‌کند، نه نقش تخصیص را. عادت قرآن همه جا بر این است که بعضی احکام و تعلیمات و ارشادات خود را به دنبال وقایع و حوادثی که در زندگانی مردمان روی می‌دهد و حکم و تعلیمی را از سوی خداوند می‌طلبد، نازل گرداند، تا بیان قرآنی در نظر مسلمانان مؤثرتر و مهم‌تر جلوه کند، هرچند که مضمون آن عموم و شمول دارد. مثلاً، آیه «لعان» یک حکم شرعی عام را برای هر مردی که همسرش را به خیانت در زناشویی متهم گرداند، تشریح می‌کند، هرچند در شأن هلال بن امیّه نازل شده است، و آیه «ظهار» حکم ظهار را به طور عموم بیان می‌کند، هرچند نزول آیه در ارتباط با سلمه بن صخر بوده است.

بر همین پایه، علمای اصول ائّفاق نظر دارند بر این که عموم نصّ قرآنی و شمول لفظ آن مأخذ فتوای فقهی است، و سبب نزول، تنها یک انگیزه برای نزول آن حکم عام است و آن را در آن زمینه خاص محدود نمی‌کند؛ زیرا، مجرد این که حکم لعان به دنبال داستان هلال بن امیّه -مثلاً- نازل شده باشد، مطلقاً دلیل بر آن نخواهد بود که حکم لعان به او اختصاص دارد، و این تتابع، به عموم لفظ و شمول نصّ قرآنی بر دیگر مردان و همسرانشان خدشه‌ای وارد نمی‌سازد. از امامان اهل بیت نیز نصوصی در دست است که این دیدگاه اصولی را تأیید و تقویت می‌کند.

در تفسیر عیّاشی از امام محمد باقر (ع) روایت شده است که فرمود: «... قرآن زنده‌ای است که نمی‌میرد. آیه قرآن نیز زنده‌ای است که نمی‌میرد. بنابراین، اگر چنین باشد که آیه‌ای درباره قومی نازل شود و با مردن آن قوم، آیه قرآن نیز بمیرد، هرگز درست نیست. بلکه آیه قرآن همان گونه که درباره گذشتگان جاری بود، درباره بازماندگان نیز جاری خواهد بود»^۱.

۱. تفسیر عیّاشی، ج ۲، ص ۲۰۳

از امام جعفر صادق (ع) نیز روایت شده است که فرمود: «قرآن زنده است و نمرده است، و به مانند شب و روز و ماه و خورشید گردش و سیر و حرکت دارد، و بر آخر ما همان گونه جاری است که بر اول ما»^۱؛ «... بنابراین، مبدا از آن کسان باشی که به هر چیز که می‌رسی بگویی دربارهٔ یک چیز واحد است»^۲.



مؤسسه فرهنگی هنری کانون نشر و ترویج زبان قرآن

۱. همان
 ۲. کافی، ج ۲، ص ۱۵۶، ح ۲۸.

۴-۱. هدف از نزول قرآن^۱

۴-۱-۱. اهمیت موضوع

پیش از ورود در تحقیق اصل موضوع، بهتر است به اهمیت تحقیق در این موضوع بپردازیم. در این ارتباط، می‌توان به اختصار به نکات زیر اشاره کرد.

نکته اول: فهم قرآن کریم تحت تأثیر مجموعه‌ای از مسائل است، از این قبیل که نگرش مفسر در تفسیر آیات قرآنی باید اسلامی باشد؛ قرآن را باید وحی الهی بدانیم نه یک دستاورد بشری؛ محیط و شرایط نزول آیات قرآن کریم را باید باز شناسیم؛ اسباب نزول آیات را که قدر متیقن از مصداق را در مفاهیم آیات قرآنی به ما نشان می‌دهند، باید بدانیم.

یکی از مهمترین مسائلی که در فهم قرآن کریم مؤثرند، شناخت هدف از نزول قرآن است؛ زیرا، هدف از نزول قرآن طبیعتاً سایه خود را بر معنای قرآن می‌افکند، تا آن‌جا که یکی از قرائن عامّ و منفصل است که نص قرآنی را در بر می‌گیرد.

وقتی قرآن کریم از خود چنین سخن می‌گوید: «و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء

۱. این فصل را ما از کتاب خود. «هدف از نزول قرآن» تلخیص کرده‌ایم (مؤلف).

و هدی و رحمۀ و بشری للمسلمین» (نحل، ۸۹)، معنای ترکیب «کَلْ شِیْءٍ» را در اینجا می‌توانیم در پرتو شناخت هدف از نزول قرآن دریابیم. بنابراین، مراد از تبیان کل شیء بودن قرآن، بیان فراگیر قرآن نسبت به آن هدف شناخته شده از نزول قرآن خواهد بود، و همچنین در موارد دیگر.

نکته دوم: شناخت هدف از نزول آیات و سور قرآنی، سهم بسزایی در تفسیر مجموعه‌ای از ظواهر قرآنی خواهد داشت. چنان که گاه تفسیر یک گفتار قرآنی تحت تأثیر اختلاف در بازشناسی و تبیین هدف قرآنی آن گفتار، متفاوت می‌گردد. مثلاً، تکرار داستان‌های قرآنی را در قرآن بعضی از مفسران با دیدگاه بلاغی توجیه می‌کنند، در صورتی که چه بسا تفسیر صحیح آن است که بر پایه تربیتی توجیه شود.

نکته سوم: قرآن کریم از تقدس و توجّه وافر در میان مسلمانان برخوردار است، به اعتبار آن که وحی الهی است و باطل نه از روبه‌رو و نه از پشت سر به آن راه ندارد، و نیز به اعتبار آن که ترکیب و ساختار و مضمون این وحی، همه الهی است. بنابراین، همه مسلمانان باید پیوسته در حال انس با قرآن باشند، همچنان که در دوران‌های مختلف تاریخ اسلامی چنین بوده‌اند؛ هرچند، این انس و الفت و مجالست و معاشرت با قرآن سطوح متفاوتی داشته باشد.

تشخیص هدف از نزول قرآن، تأثیر بسزایی در تعیین شکل و چگونگی این اهتمام و احترام به قرآن کریم و سطح و محتوای آن دارد. زیرا، اهتمام نسبت به قرآن و دمسازی با آن، گاه در سطح حفظ متن قرآن و سلامت ترکیبات آن؛ گاه، در سطح اهتمام به مضمون و محتوای قرآن و فهم آن؛ و گاه، در سطح بازشناسی خطوط اصلی هدایت قرآن کریم و حقایق علمی و تاریخی و اجتماعی و دیگر معارفی است که قرآن دربردارد. گاه نیز، در سطح مطرح کردن قرآن به عنوان یک شعار اسلامی است که مسلمانان وجهه خود را با آن

بیاریند، و صبح و شام در رسانه‌های گروهی یا در مراسم و محافل یا در مجالس مذهبی زمزمه کنند.

مهم‌تر از همه این رویکردها، آن است که انس با قرآن، و اهتمام به قرآن، در سطح تحقّق بخشیدن به هدف حقیقی از نزول آیات و سوره قرآنی باشد، که در آن صورت، انس و اهتمام عمقی و روحی و حقیقی را شکل خواهد داد، و در عین حال، دیگر سطوح مختلف انس با قرآن را، که به منزله مقدّمه یا طریقه وصول به این هدف بوده‌اند، تحت پوشش خواهد گرفت.

۲-۴-۱. قرآن و تشخیص هدف از نزول آن

شاید بهتر آن باشد که برای بازشناسی هدف از نزول قرآن به خود قرآن مراجعه کنیم و آن دسته از آیات قرآنی را که هدف از نزول قرآن را تبیین کرده‌اند، از نظر بگذرانیم. وقتی به این منظور به قرآن کریم مراجعه می‌کنیم، مجموعه بزرگی از آیات و عبارات قرآنی را می‌یابیم که می‌توانند هدف از نزول قرآن را برای ما روشن کنند. اما، این آیات به نظر می‌رسند که گویی از اهداف متعدّد و مختلف سخن می‌گویند. نخست، به نمونه‌هایی از این آیات، و رویکردهای متعدد آن‌ها اشاره می‌کنیم، آن‌گاه از راه مقایسه آیات و تعبیرات قرآنی، هدف اساسی و محوری از نزول قرآن را در می‌یابیم:

هدف اوّل، انذار و پندآموزی:

«... و أوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به و من بلغ ...» (انعام، ۱۹).

هدف دوّم، امثال و عبرت:

«و لقد صرفنا للنّاس في هذا القرآن من كلّ مثلٍ ...» (اسراء، ۸۹).

«و لقد ضربنا للنّاس في هذا القرآن من كلّ مثلٍ ...» (زمر، ۲۷).

هدف سوّم، اقامه حجت و برهان و معجزه:

«و هذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه و اتقوا لعنكم ترحمون. أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا و إن كنا عن دراستهم لغافلين» (انعام، ۱۵۵ و ۱۵۶).

«يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم و أنزلنا إليكم نوراً مبيناً» (نساء، ۱۷۴).

هدف چهارم، قانون اساسی، شریعت و تفصیل احکام:

«و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء و هدى و رحمة و بشرى للمسلمين» (نحل، ۸۹).

هدف پنجم، قضاوت و داوری و جدا سازی حق از باطل:

«و ما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه و هدى و رحمة لقوم يؤمنون» (نحل، ۶۴).

هدف ششم: در جاهای دیگر می‌بایم که هدف از نزول قرآن، تصدیق رسالت‌های پیشین و امضا و تصحیح آن‌ها و مراقبت از آن‌هاست؛ به عبارت دیگر قرآن یک نقش تصحیحی-تکمیلی دارد:

«و أنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب و مهيمناً عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله و لا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق، لعل جعلنا منكم شرعاً و منهاجاً و لو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة و لكن ليلوكم في ما آتاكم، فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون» (مائدة، ۴۸).

با وجود آن که این اهداف - که به آن‌ها اشاره شد- متداخل اند، و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، و همه با هم به گونه‌ای پیوند خورده‌اند؛ وقتی با این آیات رو به رو می‌شویم، و می‌خواهیم پدیده آسمانی قرآن را تعریف و تفسیر کنیم، و در جهت تشخیص هدف اساسی از نزول آن، کوشش کنیم، متعدّد به نظر می‌آیند، به گونه‌ای که چنین می‌فهمیم که قرآن کریم برای تحقق بخشیدن به منظورها و اهداف متعدّدی آمده است و آن اهداف و مقاصد بر آیات و سور قرآنی و مضامین آن‌ها توزیع شده‌اند.

برای آن که در جهت مشخص کردن محور تحقیق روشن تر بشویم، ناگزیر باید پرسش را این گونه مطرح کنیم: آن هدف اساسی که این پدیده آسمانی در جهت تحقق آن، از طریق آثار وجودی خود کوشاست، به گونه‌ای که بتوان گفت جمیع آیات قرآن - صرف نظر از مضمون و محتوا و ساختارشان - مفسر آن هدف اند کدام است؟

از لابه‌لای بررسی اهداف پیشین و مقایسه آن‌ها، می‌توانیم یک نتیجه روشن برای پاسخ به این پرسش بیابیم. زیرا، مشاهده می‌کنیم که قرآن کریم، از نزول و حضور خود، تحقق بخشیدن به یک هدف واحد اساسی را نشانه گرفته است، که دارای سه بُعد است، و دیگر اهداف، هریک به گونه‌ای در تحقق بخشیدن به این هدف محوری سهیم‌اند. حتی گاه قرآن کریم، خود به همبستگی و پیوستگی میان این هدف اساسی و دیگر اهداف اشاره کرده است، چنان که در مباحث آینده ملاحظه خواهیم کرد.

این هدف اساسی عبارت است از ایجاد یک دگرگونی اجتماعی ریشه‌ای در جهان انسانیت از طریق راهنمایی و برنامه‌ریزی برای آن، و تأسیس یک پایگاه انقلابی که با این برنامه شکل گرفته، و به این برنامه پایبند بوده، و بر پایه این برنامه دگرگون شده باشد.

۳-۴-۱. ابعاد هدف اساسی از نزول قرآن عبارتند از:

الف. تحوّل بنیادین و ریشه‌ای (انقلاب):

بعد اول، دگرگونی ریشه‌ای است که به زبان روز، از آن به «انقلاب» تعبیر می‌کنند، و قرآن از آن به راهکار «بیرون کردن از ظلمات و پیش بردن به سوی نور» تعبیر می‌کند:

«... یخرجهم من الظلمات إلى النور...» (بقره، ۲۵۷) بر اساس قاعده «... إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ

مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» (رعد، ۱۱).

«... ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...»

(انفال، ۵۳).

قرآن کریم به این بُعد اول، در آیات متعددی که در بردارنده هدف اصلی از نزول قرآن است، یا در بردارنده هدف اصلی از رسالت و وظیفه پیامبر هستند اشاره کرده است:

- «... قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين. يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و يخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه و يهديهم إلى صراط مستقيم» (مائده، ۱۵ و ۱۶).

- «الر. كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد» (ابراهيم، ۱).

- «هو الذي ينزل على عبده آيات بيّنات ليخرجكم من الظلمات إلى النور و إنّ الله بكم لرؤف رحيم» (حدید، ۹).

در این آیات، قرآن کریم اشاره دارد به این که فرایند تحوّل ریشه‌ای که به عبارت دیگر، فرایند خروج از یک قطب به قطب مقابل (از نور به ظلمات) است، نه تنها یکی از اهدافی می‌باشد که قرآن در کار تحقق بخشیدن آن بوده، و جزئی از تعریف قرآن است، چنان که در آیه اول مطرح شده؛ بلکه هدف از اصل نزول قرآن است، همچنان که در آیه دوم و آیه سوم بیان شده است.

این مطلب را، بیان دیگری که در قرآن کریم در وصف خداوند سبحان، با عنوان «نور السماوات و الارض» آمده است، تأکید می‌کند، به این معنا که این نور همان خداوند سبحان است؛ بنابراین، هدف از نزول قرآن دگرگون کردن انسان است، به گونه‌ای که با خداوند متعال پیوند برقرار کند:

«الله نور السماوات و الأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجه كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية و لا غربية يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، و يضرب الله الأمثال للناس و الله بكل شيء عليم» (نور، ۳۵).

از جمله نکاتی که روشن می‌کند، فرایند دگرگون سازی ریشه‌ای و اخراج از ظلمات به نور، هدف اساسی می‌باشد، مطلبی است که در قرآن کریم اشاره شده، مبنی بر این که این فرایند از هردو سوی مطلب به گرایش‌ها و وابستگی‌های انسان‌های مؤمن و کافر به دو قطب «الله» و «طاغوت»، در زمینه‌های مختلف زندگانی، و کوشش‌ها و دستاوردهای تکاپویشان مربوط می‌شود:

«الَّذِينَ آمَنُوا يقاتلون في سبيل الله و الَّذِينَ كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت، فقاتلوا أولياء الشيطان، إِنَّ كيد الشيطان كان ضعيفاً» (نساء، ۷۶).

«و الَّذِينَ اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها و أنابوا إلى الله، لهم البشرى فبشّر عباد. الَّذِينَ يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الَّذِينَ هداهم الله و أولئك هم أولوا الأبواب» (زمر، ۱۷ و ۱۸).

همچنین در قرآن کریم آمده است که هدف اساسی که مسئولیت تحقق بخشیدن آن بر عهده پیامبران است، تحقق بخشیدن این هدف است:

«و لقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله و منهم من حقت عليه الضلالة، فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين» (نحل، ۳۶).

مطلب از این قرار است؛ زیرا، ولای الهی یعنی خروج از ظلمات به نور، و ولای طاغوت یعنی خروج از نور به ظلمات؛ و سرنوشت دوزخی و بهشتی تنها بر اساس این ولای است:

«الله وليّ الَّذِينَ آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، و الَّذِينَ كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات، أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (بقره، ۲۵۷).

شاید تعبیر از نور به صورت مفرد، و تعبیر از ظلمات به صورت جمع، اشاره به این مطلب باشد که راه خدا یکی است، و راه به سوی طاغوت، شکل‌های متعدّد به خود می‌گیرد؛

خداوند واحد و آحد است، و طاغوت متعدّد.

قرآن کریم به ابعاد فراگیر این عملیات دگرگون سازی اشاره کرده است، به گونه‌ای که برای ما تصویری از اعماق و ریشه‌هایی که این عملیات دگرگون سازی یخرجهم من الظلمات إلى النور به آن دست می‌یابد، ترسیم می‌کند؛ آن‌جا که درباره وظیفه پیامبر اکرم، حضرت محمد(ص) در برابر اهل کتاب سخن می‌گوید:

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ، يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ، فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف، ۱۵۷).

همچنین، وقتی از وظیفه پیامبر در برابر مردمان امی سخن به میان می‌آورد:

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه، ۲).

شاید همین بُعد از مأموریت و رسالت باشد که پیامبران اولوالعزم را از پیامبران دیگر متمایز می‌گرداند. چه بسا مقصود از تلاوت آیات در عبارت یَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ نیز همین بعد از نهضت دگرگون سازی باشد. و نیز، چه بسا آیه‌ای که در سوره ابراهیم(ع) درباره موسی(ع) آمده است، اشاره به این حقیقت داشته باشد: «و لقد أرسلنا موسىٰ بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور و ذرّهم بآيام الله، إنّ في ذلك لآيات لكل صبار شكور» (ابراهیم، ۵).
 بویژه اگر در نظر آوریم که این آیه در سیاق سخن خداوند: الر؛ کتاب آنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد آمده است، و مقصود از این دو آیه - جمعاً - مقایسه کار اصلی پیامبر در بیان خود قرآن - با کار دگرگون سازی اجتماعی موسی(ع) است.

ب. برنامه صحیح برای این انقلاب:

این دگرگونی ریشه‌ای، طبعاً، به یک برنامه صحیح و یک روش مستقیم نیاز دارد که بُعد دوم هدف را مشخص سازد. این برنامه در کتاب و حکمت شکل می‌گیرد: و **یَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ**: «کتاب» نماینده شریعت و دین است؛ و «حکمت» نماینده دانش و شناخت است؛ دانش و شناخت نسبت به حقایق عالم وجود؛ قانون‌ها و سنت‌هایی که بر جهان آفرینش حاکم‌اند؛ سنت‌هایی که بر تاریخ زندگی و حرکت و تحوّل بشر حاکم‌اند؛ و هرآنچه در سعادت و شقاوت انسان تأثیر دارد.

قرآن آمده است تا این راه و روش را نشان بدهد. قرآن برنامه جامعی است که همه روابط عمومی حاکم بر جهان آفرینش را که انسان محور اساسی آن است، مشخص می‌سازد؛ و به همه زوایای زندگی انسان و تفصیل آن می‌پردازد؛ در برابر همه مسائل موضع می‌گیرد؛ هیچ‌گونه انحصاری را در نظر نمی‌گیرد، و رهبری مسیر زندگی امروز و فردای انسانها را بر عهده می‌گیرد:

«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا» (اسراء، ۹).

«و نَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يُزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء، ۸۲).

«و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بَشِيرًا لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل، ۸۹).

این برنامه صحیح و جامع، همان است که قرآن کریم در مواضع متعددی از آن به «صراط مستقیم» تعبیر فرموده؛ همان راه رسیدن به کمال انسانی، که تمام نعمت برای بشریت است، و منتهای خواسته‌ها و آرزوهایش.

«اهدنا الصراط المستقیم. صراط الذین أنعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین»

(فاتحه، ۶ و ۷).

«قل إِنِّي هِدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، دِينًا قِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام، ۱۶۱).

«إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَ لَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ، اجْتِنَابَهُ وَ هِدَاةَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (نحل، ۱۲۰ و ۱۲۱).

ج. ایجاد پایگاه انقلابی:

طرح دگرگون سازی اجتماعی ریشه‌ای، طبعاً، به ایجاد پایگاهی انقلابی که بُعد سوم هدف را تشکیل می‌دهد نیز نیازمند است؛ و شاید مراد از تزکیه (و یزگیهم) که در آیاتی چند از قرآن کریم اشاره شده، همین بوده باشد.

از همین روی، قرآن کریم به ایجاد این پایگاه انقلابی پرداخت، و به آن بسیار اهتمام ورزید، و رویارویی با همه مسائل و پیشامدهای زمان رسول اکرم را وجهه همت قرارداد، و در برابر هر رویداد موضع گرفت، تا این هدف بزرگ تحقق یابد.

آشکار است که ایجاد این پایگاه انقلابی و تثبیت آن، در عین این که مأموریتی دشوار و بسیار پیچیده برای پیامبر بود، نقش مهمی را در آینده رسالت و توانمندی آن برای جاودانگی و استمرار، و جهان شمولی و استقرار، ایفا می‌کند.

بنابراین، علاوه بر بُعد کیفی در این طرح دگرگون سازی که قرآن هدف گرفته، یک بُعد کمی نیز در هدف دیده شده که به گونه‌ای خاص می‌طلبد که پیامبر به ساختن پایگاهی برای رسالت خویش دست بزند، تا این رسالت پس از وفات پیامبر و منقطع شدن وحی از طریق آن پایگاه بتواند بی‌وقفه به کار خود ادامه دهد. این بُعد از هدف را، قرآن کریم اهمیتی ویژه می‌دهد، و سهم بزرگ و تعیین کننده‌ای برای آن قائل است؛ چنان که در عمده آیات مربوط به حوادث و وقایع عصر رسالت و تفصیلات آن‌ها ملاحظه می‌کنیم: همچنین،

برخی از آداب و رسوم و قراردادهای اجتماعی آن زمان، گذشته از عنصر زبان و اسلوب‌های بیان آن روزگاران، که در قرآن مشاهده می‌شود.

قرآن کریم به ساکنان جزیره العرب عنایتی ویژه دارد. و از سرزمین آنان تعبیر به **أُمّ القری** و **من حولها** می‌نماید. چرا که می‌خواهد از آن جماعت یک پایگاه صدور انقلاب بنا نماید، و آن‌جا را مبدأ سیر و حرکت و گسترش رسالت خویش قرار دهد. این عنایت ویژه، بر پایه امتیازات مردم عربستان نسبت به دیگر آحاد و اقوام بشر نیست؛ بلکه تنها بر پایه تحقق بخشیدن هدف کمی و مرحله‌ای رسالت اسلام است، و مبتنی بر این که آنان جماعتی از نوع بشرند که رسالت در مرز و بوم آنان ظهور کرده، و منطقه زیست آنان میدان فعالیت و کارزار پیامبر گردیده است:^۱

«و هذا کتاب أنزلناه مبارک مصدق الَّذي بين يديه و لتندر أم القری و من حولها، و الَّذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به و هم على صلاتهم يحافظون» (انعام، ۹۲).

«و كذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتندر أم القری و من حولها؛ و تندر يوم الجمع لا ريب فيه، فريق في الجنة و فريق في السعير» (شورا، ۷).

«هو الَّذي بعث في الأميين رسولا منهم، يتلوا عليهم آياته و يزيههم و يعلمهم الكتاب و الحكمة و إن كانوا من قبل لفي ضلال مبين» (جمعه، ۲).

در زمینه دیگری، قرآن تأکید می‌کند بر این که همواره این مسیر انقلاب را برای رسیدن به شایسته‌ترین و شایسته‌ترین‌ها پی می‌گیرد، و سرانجام بندگان صالح و شایسته خداوندند که وارثان زمین خواهند گردید.

«كتب الله لأغلبن أنا و رسلي، إن الله قوي عزيز» (مجادله، ۲۱).

«إنا لننصر رسنا و الَّذين آمنوا في الحياة الدنيا و يوم يقوم الأشهاد» (مؤمن، ۵۱).

۱. چرایی نزول قرآن در این منطقه از جهان، نه در مناطق دیگر، نیاز به بحثی جداگانه دارد، که در گفتارهای قرآنی خود پیرامون بعثت، به آن پرداخته‌ایم، چنان که در مبحث «نزول قرآن به زبان عربی» نیز اشاره می‌نمائیم.

«و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصّالحون» (انبیاء، ۱۰۵). البته، این مسیر تاریخی تحوّل و تکامل انسان، مقید یا مرتبط به جماعت معینی از مردمان یا افراد معینی از انسان‌ها نمی‌شود.

«يا أيّها الذين آمنوا من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم و يحبّونه أدلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم...» (مائده، ۵۴).

«... و إن تتولّوا يستبدل قوماً غيركم ثمّ لا يكونوا أمثالكم» (محمّد، ۳۸).

این احتمال بسیار قوی خواهد بود که یکی از رازهای پشت پرده تأکید بر مجموعه‌ای از مفردات و ترکیبات در قرآن کریم، همین عنایت ویژه صاحب قرآن به فرزندان جزیره العرب و تمرکز بر آنان است. همین نکته را می‌توان در تأکید حضرت ابراهیم (ع) نیز ملاحظه کرد. نیز، تأکید بر مسئله «وحی» و پرداختن به آن به شیوه‌ای خاص؛ همچنین، زبان عربی و اسلوب بیان عربی در قرآن اهمیتی ویژه دارد، چنان که در سوره‌های کوتاه آخر قرآن مجید مشاهده می‌کنیم، و دیگر کلمات و عبارات در سراسر قرآن.

در پرتو توضیح و توجیه برای هدف اساسی نزول قرآن، نقش اهداف دیگری را نیز که پیش از این برشمردیم، در راستای تحقق این هدف، می‌توان دریافت، و جایگاه هر یک از آن اهداف را نیز نسبت به این هدف اصلی، می‌توان ترسیم کرد؛ و با توضیحی که ذیلاً خواهیم آورد، دیگر جایی برای آن که یکی از آن اهداف بخواهد هدف اساسی و محوری باشد، نخواهد ماند.

اولاً، «انذار» و «تذکر» همان طور که در قرآن کریم به عنوان هدف نزول قرآن یاد شده‌اند (چنان که در برخی آیات بررسی کردیم) به عنوان یکی از وظایف و مأموریت‌های پیامبران الهی نیز یاد شده‌اند. انذار یک بخش از مأموریت پیامبران الهی را تشکیل می‌دهد،

و یکی از ابعاد هدف نزول قرآن، و راه و شیوه اساسی برای تحقّق بخشیدن به عملیات دگرگون سازی اجتماعی نیز هست. وقتی ملاحظه می‌کنیم که انذار در کنار دیگر مسائلی که قرآن و پیامبر عهده‌دار آن اند مطرح می‌شود، مطلب واضح‌تر می‌گردد.

«... قد جاءتكم موعظة من ربكم و شفاء لما في الصدور و هدى و رحمة للمؤمنين»

(یونس، ۵۷)؛ که «موعظه» در کنار «شفا» و «هدایت» و «رحمت» آمده است.

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» (اعراف، ۱۵۷)؛ که «امر به معروف» و «نهی از منکر» در کنار «حلال گردانیدن پاکیزه‌ها» و «حرام گردانیدن پلیدی‌ها» و «برداشتن فشارها و قید و بندها» آمده است.

همچنین، «انذار» در بسیاری از آیات قرآنی همراه با «تبشیر» آمده است.

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغِيًّا بَيْنَهُمْ، فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ، وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره، ۲۱۳).

شاید این آیه شریفه به روشنی جایگاه و نقش انذار را در قرآن و کار پیامبران مشخص گرداند. بنا به مفهوم این آیه، انذار وظیفه‌ای است که «پیامبر» به موازات «کتاب» - که به حق حکم می‌کند، و اختلافات را چاره‌سازی می‌نماید، و به راه و روش درست و صراط مستقیم هدایت می‌کند- عهده‌دار آن وظیفه است.

اگر در نظر بگیریم که معادله اصلی دین بر دو مسئله انذار به عقاب و تبشیر به ثواب در آخرت استوار است، در خواهیم یافت که چرا قرآن بر انذار به عنوان هدف نزول خود و

مأموریت پیامبران تأکید دارد. این تأکید به خاطر آن است که سیمای زندگی و معیارهای آن که در منطق دین، در «قسط» و «میزان» خلاصه می‌شوند، پیوندی اساسی با زندگی ابدی در سرای دیگر و تبشیر به ثواب و انذار به عقاب در آخرت، دارند؛ و «اقامه حجّت» بر مردم در ارتباط با مسائلی که دین و پیامبر مطرح می‌کنند، به عنوان یک عنصر اساسی در این معادله مدخلیت دارند، و به همین جهت، قرآن بر این مسئله تأکید می‌کند.

از سوی دیگر، تأکید بر این مطلب که مأموریت پیامبر منحصر در «انذار» یا «تبلیغ» یا «اقامه حجّت» است، می‌تواند یک تقویت روحیه و کارسازی روانی نیز برای پیامبر بوده باشد. پیامبر ممکن است تصوّر کند که تحقق بخشیدن عملی به آن دگرگونی اجتماعی ریشه‌ای نیز جزئی از مسئولیت اوست، و هنگامی که ببیند دگرگونی مورد نظر عملاً صورت نپذیرفته، با وجود آن که هرچه در تاب و توان داشته، در راه تحقق آرمانش گذاشته است، در پیشگاه خداوند احساس شرمساری کند. از همین رو، قرآن تأکید بر این کرده است که پیامبر و فرستاده خدا، همین که «انذار» و «تبلیغ» را به نحو احسن انجام داد، مأموریت وی پایان پذیرفته است:

«لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكُ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ» (شعرا، ۳ و ۴).

با این ترتیب، قرآن مسئولیت پیامبر را به «انذار» محدود می‌گرداند؛ که البته فرق است میان مسئولیت با مأموریت و هدفی که پیامبر عهده‌دار آن است. پیامبر باید تمامی تاب و توان خویش را در راه آرمانش بگذارد، اما تنها مسئول انذار و اتمام حجّت است.

دگرگونی اجتماعی، هرچند هدف و آرمان اوست، و از جمله مسائلی است که در راستای آن می‌کوشد، اما مسئول دستاوردهای بیرونی آن، و تحقق یافتن عملی هدایت، نخواهد بود. تنها مسئول آن است که مقدمات اساسی هدایت را فراهم آورد، که عبارتند از: انذار و

تبلیغ.

«إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (قصص، ۵۶).

همچنین، تأکید بر «انذار»، گاه برای توضیح این نکته است که پیامبر طمعی در سلطنت و جاه و مقام و مطامع مادی ندارد، و تنها در پی انجام وظیفه و ادای مسئولیت خویش است، که عبارت است از انذار:

«و اتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه يا قوم إن كان كبر عليكم مقامي و تذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فأجمعوا أمرکم و شركاءکم ثم لا یکن أمرکم علیکم غمّةً ثم اقضوا إليّ و لا تنظرون. فإن توليتم فما سألتکم من أجر إن أجري إلا على الله و أمرت أن أكون من المسلمين» (یونس، ۷۱ و ۷۲).

ثانیاً، مثل زدن‌ها و ارائه نمونه‌ها در قرآن، همه به خاطر انذار و تذکره است، چنان که برخی آیات قرآنی اشاره دارند.

«و لقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون» (زمر، ۲۷).

ثالثاً، وقتی قرآن «حجت» و «برهان» و «معجزه» باشد، در کار انذار و هدایت سهیم خواهد بود. به همین لحاظ، در خود قرآن می‌بینیم که «برهان» با «هدایت» و «نور» و «صراط مستقیم» همراه شده است:

«يا أيها الناس قد جاءکم برهان من ربکم و أنزلنا إليکم نوراً مبيناً. فأما الذين آمنوا بالله و اعتصموا به فسيدهم في رحمة منه و فضل و يهديهم إليه صراطاً مستقيماً» (نساء، ۱۷۴ و ۱۷۵).

رابعاً، تفصیل احکام، برنامه‌ای را که عملیات دگرگون‌سازی اجتماعی، عمدتاً، بر آن تکیه دارد، چنان که پیش از این اشاره‌ای داشتیم؛ و به این جهت، «تبیان کل شیء» با «هدایت» و «رحمت» در قرآن قرین یکدیگرند؛ هدایتی که روشنگر برنامه و صراط مستقیم

است.

«و نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء و هدى و رحمةً و بشرى للمسلمين» (نحل، ۸۰).

خامساً، هدف فصل خصومت و رفع اختلاف و جداسازی حق از باطل، خود جزئی از آن برنامه عمومی و هدایت و نور است؛ چنان که در آیه ۲۱۳ از سوره بقره آمده است.

سادساً، تصدیق و تکمیل رسالت‌های پیشین، که در زمره اهداف نزول قرآن مورد اشاره قرار گرفت، به این معنا نیست که دگرگونی اجتماعی، ریشه‌ای نیست. زیرا، انحراف اجتماعی گاه به سطحی می‌رسد که جامعه بشری از نگرش‌های رسالت پیشین بکلی دور می‌گردد، دیگر چه رسد به این که بخواهد تحت تأثیر رسالت جدید قرار گیرد. این نکته را قرآن کریم در مناسبت‌های مختلف، بویژه در مناقشه با اهل کتاب و گزارش تعصبات و تفرقه‌ها و معامله‌گری‌ها بر سر دین خدا مطرح می‌سازد. قرآن، در عین آن که رسالت‌های پیشین را تکمیل و تصدیق می‌کند و در کار اصلاح و دگرگون‌سازی، جامعه را زیر پوشش می‌گیرد، به یک کار ریشه‌ای نیز در برابر جامعه‌ای که عملاً از مفاهیم و آرمان‌های آن رسالت‌ها دور شده است، دست می‌زند، و آن رسالت‌ها را که در معرض تحریف قرار گرفته‌اند، هم در سطح نظری و فکری و هم در سطح واقعی و عملی، یعنی در برنامه‌ریزی و اجرا - هر دو - مورد تبیین قرار می‌دهد.

حاصل مطلب این که کار تصدیق رسالت‌های پیشین و مراقبت و محافظت از آن‌ها جزئی از هدایت و صراط مستقیم است، که نشانگر عملکرد همه پیامبران و فرستادگان خداست؛ چنان که ما تحت عنوان هدف اساسی از نزول قرآن کریم به آن اشاره کردیم:

«قل إني هداني ربي إلى صراط مستقيم، ديناً قيمياً ملة إبراهيم حنيفاً و ما كان من المشركين» (انعام، ۱۶۱).

با این بررسی در می‌یابیم که همه اهداف دیگر، با وجود اهمیتی که دارند، نسبت به

هدف اساسی و محوری نزول قرآن، اهداف فرعی به حساب می‌آیند، و تا حدود زیادی در تحقق یافتن آن هدف اساسی و محوری سهیم‌اند. این در واقع همان تجربه عملی تاریخ اسلام از نزول قرآن تا کنون است.

۴-۴-۱. قرآن کریم هدف از نزول خود را تحقق بخشیده است*

هنگامی که سیر نزولی قرآن کریم را در عصر نبوت مورد تأمل قرار می‌دهیم، درمی‌یابیم که قرآن توانسته است این هدف انقلابی خود را در تمامی ابعاد سه‌گانه‌اش تحقق بخشد. قرآن توانسته است امت اسلامی را به وجود آورد؛ که بهترین امت برخاسته از میان مردمان جهان است، و بار ادای رسالت به همه اقطار و اقشار عالم را بر دوش کشیده است.

۴-۴-۵. ابعاد دگرگونی در جامعه جزیره العرب

برای بازبینی این حقیقت قرآنی، می‌توانیم ابعاد دگرگونی وسیعی را که قرآن کریم در جامعه جزیره العرب ایجاد کرده است، ملاحظه کنیم. آن ابعاد سه‌گانه عبارتند از:

الف. آزادسازی انسان از بت‌پرستی: یکی از بزرگ‌ترین شواهد قرآن

قوم عرب، که قرآن کریم بر پیامبر در محیط زیست آنان نازل گردید، فطرتاً معتقد بودند که خداوند یکتا آفریننده و مدبّر جهان آفرینش است: «و لئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله...» (زخرف، ۸۷)؛ اما، بر اثر ضعف فکری و دور افتادنشان از عهد نبوت و دوران زیست انبیای الهی، وجود واسطه‌های موهومی را میان خداوند متعال و بندگانش پذیرفته بودند، و می‌پنداشتند که آن واسطه‌های خیالی، می‌توانند به آنان سود و زیان برسانند. این بود که آن خدایان را در بتهایی تراشیده از سنگ تجسم بخشیده بودند، و آن بت‌های سنگی را در عبادت و دعا و پرستش و نیایش شریک می‌گردانیدند، تا جایی که این اندیشه وساطت در

* نوشته شهید صدر قدس سره

اذهان آنان تحوّل یافت و از اعتقاد به الوهیت آن واسطه‌ها سر برآورد، و آن بت‌ها را در تدبیر امور کائنات با خداوند سبحان شریک پنداشتند.

«أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ، وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ، إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ...» (زمر، ۳).

دیگر چیزی نمانده بود که حریم تمایز میان واسطه‌ها با خداوند متعال برداشته شود. بت‌پرستی با زشت‌ترین صورت خود همه جا را فرا گرفته بود، و قوم عرب در شرک و پرستش بت‌ها و اعتقاد به خدایان متعدّد و گوناگون غوطه‌ور گردیده بود. هر قبیله و هر شهر برای خود یک بت ویژه داشت، حتی هر خانه‌ای یک بت اختصاصی داشت. کلبی گفته است:

«اهل هر خانه در مکه یک بت در خانه داشتند که آن را می‌پرستیدند. و هرگاه یکی از اهل خانه عزم سفر می‌کرد، آخرین کاری که در منزل انجام می‌داد، لمس کردن آن بت بود. هنگامی که از سفر باز می‌گشت، نیز نخستین کار او همزمان با ورود به منزل، لمس کردن آن بت بود»^۱.

در داخل خانه کعبه و اطراف آن سیصد و شصت بت وجود داشت. کار مردم عرب به آن‌جا کشید که سنگ را به طور کلی مقدّس می‌دانستند، و جنبه الوهیت برای آن قائل بودند. در صحیح بخاری از قول ابو رجاء عطاردی آمده است:

«ما سنگ را می‌پرستیدیم. هرگاه قطعه سنگی جالب‌تر از قطعه سنگ پیشین می‌یافتیم، آن را می‌افکندیم و قطعه سنگ جدید را بر می‌داشتیم؛ و اگر قطعه سنگی نمی‌یافتیم، مشتی خاک بر می‌داشتیم و گوسفندی را پیش می‌کشیدیم، و بر آن مشتی خاک شیر می‌دوشیدیم، و گرد آن طواف می‌کردیم»^۲.

۱. الاضنام، کلبی، ۳۳.
۲. صحیح بخاری، ۲۱۶/۵.

کلبی می‌افزاید:

«مسافر، در حین سفر، هرگاه به منزلی می‌رسید، چهار قطعه سنگ برمی‌داشت، و نیکوترین آن‌ها را برمی‌گزید و آن را ارباب خویش می‌خواند، و آن سه قطعه دیگر را سه پایه دیگ خود قرار می‌داد، و هنگامی که از آن منزل حرکت می‌کرد، آن سنگ را نیز رها می‌کرد»^۱.

قوم عرب، به پرستش سنگ‌ها اکتفا نکردند. خدایان متنوع دیگری نیز داشتند: فرشتگان، جنیان، ستارگان. معتقد بودند که فرشتگان دختران خدایند، عده‌ای از جنیان را نیز شریک خدا گرفته بودند و به قدرتش ایمان داشتند و آن‌ها را می‌پرستیدند.

«و یوم یحشرهم جمیعاً ثم یقول للملائكة اهلکم انما کانوا یعبدون. قالوا سبحانک انت ولینا من دونهم، بل کانوا یعبدون الجن اکثرهم بهم مؤمنون» (سبا، ۴۰ و ۴۱).

قبیله حمیر خورشید را می‌پرستیدند؛ قبیله کنانه ماه را می‌پرستیدند، دو قبیله لخم و جذام ستاره مشتری را می‌پرستیدند؛ قبیله بنی اسد ستاره عطارد را می‌پرستیدند؛ و بنی طیّ ستاره سهیل را می‌پرستیدند.^۲

در کنار آن انبوه مشرکان، در میان قوم عرب، یهودیان و نصرانیان نیز بودند، اما یهودیت و نصرانیت، که خود نیز به کجروی و تحریف مبتلا شده بود، نمی‌توانست کاری بکند. یهودیت و مسیحیت در شعار و مراسمی چند خلاصه شده بود. مسیحیت جهانی، با بت‌پرستی رومیان در آمیخته بود، و خود به رنگی از رنگهای شرک، مبدل شده بود. نصرانیت یا یهودیت در بلاد عرب جز نسخه بدل‌هایی از یهودیت شام و نصرانیت سرزمین روم و شام نبودند، و بار همه وزر و وبال آن یهودیت و آن نصرانیت را بر دوش می‌کشیدند. این تصور کلی از بت‌پرستی و شرک در بلاد عرب، ما را کفایت می‌کند که تصور کنیم

۱. الاصلنام، ۳۳.

۲. الاصلنام، کلبی، ۲۲.

کار انسان عصر جاهلیت در پستی و بی‌مایگی به کجا کشیده بود، و تا چه اندازه از کرامت انسانیت تنزل کرده بود، تا آن‌جا که به پرستش سنگ گردن می‌نهاد، و تمامی وجود خود و همه آلام و آمال خود را با پشته‌ای از خاک مرتبط می‌گرداند.

بی‌شک، پرستش این بتان، و احساس بندگی و خواری در برابر آنان، و سجده کردن بر آستانشان، در ژرفای جان انسان رخنه می‌کرد، و روح و اندیشه انسان را تحت تأثیر قرار می‌داد، و کرامت انسان را از او بازمی‌ستاند، و تاب و توان‌های گوناگون را در وجود او منجمد می‌گردانید؛ و انسان را برای زبونی و پستی و تسلیم در برابر هر نیرو یا نیرومندی آماده می‌ساخت؛ انسانی که در برابر پست‌ترین و زبون‌ترین موجودات سر تسلیم فرود آورده بود.

وضع اعتقادات و پرستش، در دیگر کرانه‌های جهان نیز بهتر و مطلوب‌تر از عربستان نبود؛ زیرا، بت‌پرستی به اشکال مختلف، بر همه جا سایه افکنده بود؛ خواه، با صراحت و به طور علنی، چنان که در هند و چین و ایران رواج داشت؛ یا پوشیده و نهانی، چنان که در اروپای مسیحی، بت‌پرستی رومیان در آیینهای نصرانیت نفوذ کرده و همه آثار و علایم آن را از میان برده بود.

پرستش بت‌ها، پرستش پادشاهان و پرستش پیشوایان دینی، همه جا حضور داشت. هر انسانی را می‌دیدید که انسانی همتای خودش را می‌پرستد، یا در برابر موجودی پست‌تر از خود سر به سجده می‌ساید، یا انسانی را پرستش و نیایش می‌کند که خود را سزاوار پرستش می‌داند و فرمانروایی و سروری را حقّ خدایی خویش می‌شناسد.

در این فضای بت زده جهتمی، قرآن کریم آمد تا انسان را از آن حضيض ذلّت و زبونی که در آن فرو درافتاده بود، برکشد؛ و از قید و بند و خواری و ذلّت بت‌پرستی آزاد گرداند؛ و از بندگی خدایان دروغین که او را گرفتار کرده‌اند، برهاند؛ و اندیشه بندگی خالص برای

خداوند یکتای بی‌همتا را جایگزین آن گرداند؛ و ایمان به خدا و ایمان به کرامت انسان را به او بازگرداند.

به این نصوص قرآنی بنگرید تا دریابید که چگونه قرآن بر پرستش خدای یکتای بی‌همتا تأکید می‌ورزد، و به انسان نهیب می‌زند و او را از بندگی هر کس جز خداوند سبحان آزاد می‌سازد.

«یا ایها الناس، ضرب مثل فاستمعوا له، إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَ لَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَ إِنْ يَسْلُبْهُمُ الذَّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ، ضَعْفُ الطَّالِبِ وَ الْمَطْلُوبِ. مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ، إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج، ۷۳ و ۷۴).

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَنْشُرَكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (آل عمران، ۶۴).

«اتَّخِذُوا أَحْبَابَهُمْ وَ رَهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه، ۳۱).

قرآن توانست بر بت‌پرستی با اشکال گوناگون آن پیروز گردد، و از آن مشرکان یک امت یکتاپرست و مؤمن به خداوند یکتا بسازد، آن هم نه یک ایمان نظری و بس، بلکه ایمانی که در خون آنان جاری گردید، و در همه جنبه‌های زندگی آنان خود را نشان داد.

این ایمانی که قرآن در نفوس آن قوم به وجود آورد، کارآیی کیمیا را داشت. در قلب هر انسانی که وارد می‌شد، از او انسان دیگری می‌ساخت، و احساسات، عواطف، اعتماد به نفس، هدفداری، بلندطبعی و احساس کرامت را در وجود او برمی‌انگیخت. از این دو نمونه که در زیر توضیح خواهیم داد، می‌توانیم این مطلب را با روشنی بیشتر دریابیم:

نمونهٔ اول: ابوموسی گفت: به دربار نجاشی رسیدیم؛ در مجلس خود نشسته بود. عمرو عاص سمت راست وی، عمّاره سمت چپ وی، و کشیشان در دو سوی او نشسته بودند.

عمرو و عماره گفتند: اینان در برابر شما به خاک نیفتادند (سجده نکردند)! وقتی خواستیم بازگردیم، کشیشان و راهبانی که نزد او بودند، روی سوی ما کردند و گفتند: در برابر پادشاه سجده کنید (به خاک بیفتید). جعفر گفت: ما جز در برابر خداوند عزوجل سجده نمی‌کنیم.^۱

نمونهٔ دوم: پیش از نبرد قادسیه، سعد وقاص، ربیع بن عامر را به عنوان پیک نزد رستم فرمانده لشکریان ایران فرستاد. مجلس رستم را با متکاها و بالش‌های حریر و زربفت آراسته بودند. رستم بر تختی از زر نشسته بود و تاجی مرصع از یاقوت و مرواریدهای گرانبها بر سر داشت. ربعی در جامه‌ای بس ارزان، با سپر و اسبی لاغراندام و کوچک، بر وی داخل شد و همچنان سواره راند تا گوشه فرش مجلس رستم را زیر پای اسب آورد. آن‌گاه فرود آمد و اسب خود را به یکی از آن متکاهای نصب شده بست، در حالی که زره بر تن داشت و سلاح در دست، و کلاه خود نیز بر سر داشت. به او گفتند: اسلحه‌ات را بر زمین بگذار. گفت: اگر همین طور رهایم می‌کنید، بمانم؛ وگرنه بازمی‌گردم. رستم گفت: به او اجازه دهید وارد شود. ربعی در حالی که بر نیزه‌اش تکیه کرده بود، به سوی رستم رفت. رستم به او گفت: شما برای چه آمده‌اید؟ گفت: «خداوند یکتا ما را برانگیخته است تا هر کس را که بخواهد، از بندگی بندگان رها کنیم و به بندگی خداوند یکتا هدایت کنیم، و مردمان را از تنگی زندگانی دنیا به وسعت آن بریم، و از جور ادیان به عدل اسلام رهنمون شویم».^۲

این چنین، قرآن توانسته بود از طریق پرورش بذر ایمان به خداوند یکتا در دل‌ها و تربیت مسلمانان بر مبنای توحید و احساس بندگی در برابر خداوند یکتا؛ از همان مردمی که در برابر سنگ فروتنی می‌کردند، و به سروری قطعه سنگها تن در می‌دادند، امتی یکتاپرست بسازد که جز در برابر خداوند یکتا سرخم نمی‌کردند، در برابر هیچ قدرتی بر روی زمین فروتنی نمی‌کردند، در برابر جبروت پادشاهان و شوکت‌های ظاهری خود را نمی‌باختند، حتی در

۱. البداية والنهاية، ۳/ ۸۹

۲. البداية والنهاية، ۷/ ۴۶

دشووارترین لحظات به هدف‌های خود در راستای دگرگون کردن جهان ادامه می‌دادند، و پیوسته در کار هدایت ملت‌های جهان به توحید و اسلام بودند، و در جهت رها ساختن مردمان از قید و بند بت‌پرستی می‌کوشیدند، و انواع بندگی‌ها و کرنش‌ها را در برابر خدایان دروغین و اربابان ساختگی محکوم می‌کردند.

ب. آزادسازی خردانسان‌ها:

قوم عرب به طور کلی بی‌سواد بودند، و سطح فکری بالایی نداشتند. به همین جهت، اساطیر و خرافات فراوانی در میان آنان رواج داشت. مثلاً، معتقد بودند که روح انسان پرنده‌ای است که در کالبد انسان بال می‌گشاید، و زمانی که انسان می‌میرد یا کشته می‌شود، آن پرنده به اندازه یک جغد درمی‌آید، و تا ابد شیون می‌زند، و با هیچ کس انس نمی‌گیرد، و در ویرانه‌ها و قبرستان‌ها سکونت می‌گزیند، و او را «هام» می‌نامیدند. نیز، معتقد بودند که غول‌ها وجود خارجی دارند، و به اساطیر مربوط به آن‌ها ایمان داشتند، و می‌پنداشتند که غول‌ها در جاهای خلوت و مواقع تنهایی برای آنان حرکات غول‌آسا می‌کنند، و برای خواص با چهره‌های گوناگون ظاهر می‌شوند، و آنان با غول‌ها سخن می‌گویند و حتی گاه غول‌ها را مهمان می‌کنند. رجزهایی داشتند که از یکدیگر فرا می‌گرفتند و حفظ می‌کردند، و معتقد بودند که خاصیت خواندن آن رجزها دور کردن غول‌هاست، تا در جاده‌ها و سفرها مانع حرکت آنان نشوند؛ و از این قبیل عقاید خرافاتی که به آن‌ها ایمان داشتند.

قرآن کریم رسالت اسلام را به ارمغان آورد، و با آن عقاید و خرافات جنگید، و آن موهومات را با روشنگری خرده‌های قوم عرب، و دعوت آنان به تفکر راستین، و بی‌جویی و بررسی و اعتماد به خرد خویش، و رها کردن هر نوع تقلید، و دست برداشتن از پای‌بندی به میراث گذشتگان، بدون دقت و تحقیق، از اذهان آنان محو کرد. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «و إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا، أُولُو كَان

آباؤهم لایعقلون شیئاً ولایهتدون» (بقره، ۱۷۰).

این فراخوان قرآن اثر بخشید و همه اندیشه‌های پیشین و موروثی از نو در معرض آزمایش و تجربه قرار گرفتند. و منطق و خرد و رهنمودهای اسلام، داوران این صحنه شدند، و نتیجه آن شد که آن همه خرافات رنگ باختند، و آن همه عقاید جاهلی از میان رفتند، و خردها از قید اسارت رستند، و در مسیر تفکر سالم افتادند.

قرآن به صورت خاصی همگان را به اندیشیدن در زوایای آفرینش، و تأمل در رمز و رازهای جهان، و پرده‌برداری از چهره آیات الهی که از کران تا کران پراکنده‌اند، تشویق نمود، و انسان را به جای آن سرگرمی‌های خرافی و آن اساطیر بی‌پایه و اساس، در راستای این جهت‌گیری شایسته قرارداد:

«قل انظروا ما ذا فی السماوات و الأرض» (یونس، ۱۰۱).

«قل سیروا فی الأرض فانظروا کیف بدأ الخلق ثم الله ینشی النشأة الآخرة، إن الله علی کل شیء قدیر» (عنکبوت، ۲۰).

«أفلم یسیروا فی الأرض فتکون لهم قلوب یعقلون بها أو آذان یسمعون بها فإنها لاتعمی الأبصار و لکن تعمی القلوب التي فی الصدور» (حج، ۴۶).

«أفلا ینظرون إلی الإبل کیف خلقت. و إلی السماء کیف رفعت. و إلی الجبال کیف نصبت. و إلی الأرض کیف سطحت» (غاشیه، ۱۷ تا ۲۰).

قرآن به تشویق مردمان به مطالعه طبیعت و کشف اسرار آن اکتفا نکرد، بلکه این تأمل و اکتشاف را به ایمان به خداوند یکتا پیوند داد و اعلام کرد که دانش بهترین راهنما به سوی ایمان است، و هرچه پیشرفت دانش و گسترش اکتشافات انسان بیشتر شود، ایمان انسان قوی‌تر می‌گردد، زیرا، هرچه بیشتر و بیشتر، بر آیات بزرگ الهی و آثار حکمت و جلوه‌های تدبیر خداوند بزرگ اطلاع می‌یابد. خداوند متعال خود می‌فرماید:

«سنرېهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» (فصلت، ۵۳).

با این برنامه، قرآن مفهوم همراهی و همدوشی «ایمان» و «علم» را جا انداخت، و این باور را به وجود آورد که اعتقاد به خداوند یکتا و علم و دانش در یک خط واحد سیر می‌کنند، و کشف علت‌ها و قوانین حاکم بر طبیعت، همواره این عقیده توحیدی را تقویت و تحکیم می‌کند، زیرا پیوسته پرده‌ها را یکی پس از دیگری از چهره تابناک حکمت‌های بزرگ صانع متعال و جلوه‌های شگرف تدبیر صاحب این جهان، کنار می‌زند.

بر پایه همین موضع‌گیری قرآن، که هرگونه تقلید را مردود اعلام می‌کرد، و انسان را به تفکر و تدبیر تشویق می‌نمود، امتی به وجود آمد که منبع و مرکز دانش و هنر و فرهنگ در جهان شدند، و دیگر، سراغ خرافات مربوط به بوم‌ها و غول‌ها نرفتند، تا آن‌جا که موزخان اروپایی نیز به این حقیقت اعتراف کردند. دُزی، وزیر و موزخ فرانسوی گوید: «پیامبر همه قبایل عرب را به صورت یک امت واحد درآورد که پرچم‌های تمدن را در کران تا کران جهان برافراشتند، در قرون وسطا تنها امتی بودند که در دانش‌های گوناگون تخصص داشتند، و به واسطه هم‌آنان ابرهای بربریت که سرتاسر آسمان اروپا را فرا گرفته بود، برشکافتند و کنار زدند».

ج. آزادسازی انسان از بندگی شهوت:

قرآن، همان‌گونه که اندیشه و عقیده انسان را از قید و بندهای بت‌پرستی آزاد ساخت، و خرد انسان را از چنگال خرافات رهایی بخشید، اراده انسان را نیز از اشغال و چیرگی شهوت نجات داد؛ و انسان مسلمان، در پرتو تربیت قرآن، توانست در برابر شهوت‌های خود مقاومت کند، و رو در روی تحریکات گوناگون و هواهای نفسانی خویش بایستد. به این نمونه قرآنی که یکی از نمونه‌های تقویت و پشتیبانی این ایستادگی و مقاومت، و تثبیت آن در ژرفای جان

مسلمانان است، توجه کنید:

خداوند متعال فرمود: «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمَسْوُومَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ، ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنَ الْمَآبِ. قُلْ ءَأَنْبَيْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَمُ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا، وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ» (آل عمران، ۱۴ و ۱۵).

با این نمونه و دیگر نمونه‌های تربیت و تمرین، قرآن و اسلام توانستند انسان را از بندگی شهوت‌های درونی او که در اعماق جانش می‌خیلیدند، آزاد سازند، تا شهوات انسانی در جای خودشان قرار گیرند، و تنها وسیله‌ای برای متوجه ساختن انسان به خواسته‌هایش باشند، نه یک نیروی محرکه‌ای که اراده انسان را آن‌چنان مسخّر خویش گردانند که در برابر آن‌ها هیچ تاب و توانی برایش نماند. حضرت رسول اکرم این کار آزاد سازی انسان را از شهوات نفسانی و خواسته‌های درونی‌اش «جهاد اکبر» نام نهادند.

اگر داستان تحریم شراب خواری را در تاریخ تشریح اسلام در نظر بگیریم، خواهیم توانست در پرتو این نمونه عملکرد بازسازی نیروی انسانی در اسلام، میزان موفقیت قرآن را در آزاد سازی انسان مسلمان از اسارت شهوت، و رشد دادن اراده او برای ایستادگی و مقاومت در برابر شهوات نفسانی، دریابیم. قوم عرب در دوران جاهلیت، سخت آزمند می‌گساری و معتاد به شرب خمر شده بودند، تا آن‌جا که به حکم انس و عادت، شراب یکی از ضرورت‌های زندگی آنان شده بود، و گستره پردامنه‌ای از شعر و تاریخ و ادبیات آنان را اشغال کرده بود؛ چنان که اسما و صفات فراوانی در لغت عرب برای شراب به هم رسیده بود. دکان‌های شراب فروشی شبانه روز باز بودند و پرچم‌های مخصوص بر فراز آن دکان‌ها در اهتزاز بود. یکی از جلوه‌های رواج بازرگانی انواع شراب، آن بود که واژه «تجارت» مترادف با «شراب فروشی» شده بود. در میان چنین ملت شیفته می‌ساری و دلدادگی باده‌نوشی،

این آیه شریفه از قرآن کریم نازل شد: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ، فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ» (مائده، ۹۰).

همین که قرآن ندا در داد: فَاجْتَنِبُوهُ! مسلمانان آهنگ خمرهای چرمین شراب کردند و با نیزه‌ها و چاقوها به جان آن‌ها افتادند. خمرهای شراب را یکی پس از دیگری بر زمین می‌ریختند، و در خانه‌ها به جستجو می‌پرداختند که مبادا در گوشه‌ای ظرفی از شراب بر جای مانده باشد. اَمّت قرآنی در یک لحظه به اَمّتی شراب‌ستیز تحوّل یافت، که دیگر مصرف کردن شراب را کسر شأن خود می‌دانست. همه این‌ها از آن روی اتفاق افتاد که اَمّت مسلمان زمام اراده خویش را در دست گرفته بود، و در برابر شهوات نفسانی آزاد و آزاده گردیده بود، و می‌توانست با انگیزه‌های حیوانی و تحریکات شهوانی خویش مقابله نماید، و با نهایت قاطعیت و جدّیت، هرگاه موقعیت اقتضا کند، در یک کلمه به همه آن انگیزه‌ها و تحریکات پاسخ «نه» بدهد و آزادی حقیقی و آزادگی واقعی خود را در کردار و رفتار نشان دهد.

در برابر این تجربه موفقیت آمیز که قرآن کریم در ماجرای تحریم خمر در پیشانی تاریخ به ثبت رسانیده است، پیشرفته‌ترین ملت دنیای غرب را می‌نگریم که در تمدّن و فرهنگ در روزگار ما از دیگر ملت‌ها پیشی جسته است؛ ولی در یک تجربه مشابه، سخت شکست می‌خورد. ایالات متحده آمریکا، در قرن بیستم، در پی آن برآمد که ملت امریکا را از زیان‌های شراب رهایی بخشد. در سال ۱۹۲۰ میلادی قانونی مبنی بر ممنوعیت می‌گساری گذرانید، و برای پشتیبانی آن قانون به تبلیغات گسترده‌ای از طریق سینما و تأثر و رادیو و کتاب‌ها و مجلات دست زد، و این تبلیغات را همه جا با آمارنامه‌های دقیق و حاصل مطالعات پزشکی همراه گردانید. هزینه این تبلیغات را ۶۵ میلیون دلار برآورد کردند؛ و ۹ میلیارد صفحه در بیان زیان‌های شراب و نکوهش آن، مطلب نوشتند. آمارنامه‌ها نشان

دادند که در طول مدّت حدود سیزده سال از تاریخ تصویب قانون ممنوعیت شراب تا اواخر سال ۱۹۳۳ میلادی در راه اجرای این قانون دویست نفر کشته شدند؛ پنجاه هزار نفر زندانی شدند؛ مخالفان این قانون و تخلف کنندگان از آن، جریمه‌ای بالغ بر یک و نیم میلیون دلار پرداختند؛ اموال و املاک بسیاری، به قیمت چهارصد میلیون دلار به جرم مخالفت با این قانون، مصادره گردید؛ و بالاخره، دولت آمریکا در سال ۱۹۳۳ میلادی ناگزیر قانون ممنوعیت می‌گساری را لغو کرد؛ و این تجربه شکست خورد.

علّت این امر آن بود که تمدّن‌های غربی، به رغم فریادهای آزادی که سرمی‌دهند، هرگز نتوانسته‌اند، و حتّی در صدد برنیامده‌اند، که آن «آزادی حقیقی» را که قرآن کریم در وجود انسان مسلمان تحقّق بخشیده است، به انسان غربی ارزانی دارند؛ و آن آزادی حقیقی عبارت است از آزادی در برابر شهوات و در دست گرفتن زمام اراده در برابر غریزه‌های حیوانی. تمدّن‌های غربی چنین گمان کردند که «آزادی» آن است که به انسان بگویند: هرگونه که خواهی رفتار کن، و هرچه می‌خواهی بکن! و به این خاطر، در صحنه کارزار درونی انسان را وانهادند، و انسان را در این معرکه تحت سیطره شهوات نفسانی و تحریکات حیوانی تنها گذاردند. در نتیجه، انسان غربی، اسیر دردمند شهوت خویش گشت، و از گرفتن زمام اراده در دست خویش عاجز ماند، و به رغم آن همه دانش و فرهنگ و تمدّن که به ثمر رسانید، نتوانست بر خواسته‌های غریزی خویش چیره گردد.

۵-۱. مکی و مدنی*

مبحث مکی و مدنی در قرآن به چندین بحث گوناگون تقسیم می‌شود، که ما به دو بحث از میان آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۵-۱-۱. نگرش‌های مختلف در معنای مکی و مدنی

قرآن کریم در عرف علمای تفسیر به دو قسم «مکی» و «مدنی» تقسیم می‌شود. برخی آیات قرآنی مکی‌اند، و برخی دیگر مدنی. در عالم تفسیر، در مقام تعریف اصطلاح مکی و مدنی، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد.

دیدگاه اول: که دیدگاه مشهور و رایج نیز می‌باشد، تفسیر و تعریف اصطلاح مکی و مدنی بر پایه ترتیب زمانی نزول آیات قرآنی است؛ که بر مبنای آن، رویداد هجرت نبوی، مرز زمانی میان دو مرحله مکی و مدنی شناخته می‌شود. هر آیه از قرآن کریم که پیش از هجرت نازل شده باشد، «مکی»، و هر آیه از قرآن کریم که پس از هجرت نازل شده باشد، «مدنی» است، هرچند مکان نزول آن مکه بوده باشد؛ مانند آیاتی که همزمان با فتح مکه، زمانی که

* نوشته شهید صدر قدس سره

پیامبر عملاً در مکه بود، نازل شدند. بنابراین، مقیاس در این نگرش، زمانی است نه مکانی. **دیدگاه دوم؛** مکان نزول را مقیاس جداسازی آیات مکی و مدنی قرآن می‌داند. بنا بر این نگرش، در مورد هر آیه قرآن کریم، مکان نزول آن لحاظ می‌گردد. اگر پیامبر به هنگام نزول آن آیه در مکه بوده است، «مکی» عنوان داده می‌شود؛ و اگر در آن هنگام پیامبر در مدینه بوده است، «مدنی» نام می‌گیرد.

دیدگاه سوم؛ مخاطبان آیات قرآن کریم را ملاک تشخیص و تفکیک آیات مکی و مدنی قرآن قرار می‌دهد؛ بنا بر این نگرش، «مکی» آن آیات و سوره‌هایی است که مخاطب آن‌ها اهل مکه‌اند؛ و «مدنی» آن آیات و سوره‌هایی است که مخاطب اهل مدینه است. امتیاز عمده‌ای که نگرش اول، بر دو نگرش دیگر دارد، آن است که بر پایه نگرش اول، دو عنوان «مکی» و «مدنی» همه آیات قرآنی را - بدون استثنا - در بر می‌گیرند. وقتی که ما ملاک تقسیم آیات قرآنی را «زمانی» گرفتیم، هر آیه‌ای از آیات قرآنی، یا مکی خواهد بود یا مدنی. زیرا، اگر پیش از هجرت نبوی و خروج آن حضرت از مکه نازل شده باشد، «مکی» است، و اگر در مسیر عزیمت پیامبر اکرم از مکه به مدینه، یا پس از ورود پیامبر اکرم به عنوان مهاجر به مدینه، نازل شده باشد، «مدنی» است، مکان نزول آن هر جا که می‌خواهد بوده باشد. اما، بر پایه دو نگرش دیگر در تعریف و تفسیر اصطلاح مکی و مدنی، گاه آیه‌ای را می‌یابیم که نه «مکی» است و نه «مدنی»؛ مانند آن که مکان نزول آیه‌ای از قرآن کریم، یک مکان سوم بوده باشد، نه مکه و نه مدینه، و خطاب آیه نیز نه به اهل مکه بوده باشد و نه به اهل مدینه، همچون آیاتی که به هنگام معراج یا اسراء بر پیامبر نازل شده است.

گزینش یکی از نگرش‌های سه گانه: اگر بخواهیم به مقایسه این سه نگرش با یکدیگر پردازیم، و از میان آن‌ها یکی را برگزینیم، از همان آغاز، باید نگرش سوم را کنار بگذاریم. زیرا بر پایه یک پندار نادرست استوار است، و آن این که یک دسته از آیات قرآنی خطابشان

به اهل مکه است و دسته دیگر از آیات قرآنی خطابشان به اهل مدینه است و این گونه دسته بندی از آیات قرآن کریم درست نیست. زیرا، خطاب‌های قرآن همه عمومی‌اند، و انطباق آن‌ها در هنگام نزول بر اهل مکه یا بر اهل مدینه، به معنای آن نیست که خطاب فقط [متوجه] به آنان است، یا آن که محتوای آیه، اعم از توجیه، موعظه، یا حکم شرعی، به هم‌انان اختصاص دارد. همان گونه که در مباحث قبلی دانستیم، مادام که لفظ آیه عام است، معانی و مفاهیم آیه نیز عام خواهد بود.

واقع این است که عناوین «مکی» و «مدنی» از جمله عناوین شرعی نیستند که پیامبر اکرم حوزه اطلاق و شمول و مفهوم دقیق آن‌ها را مشخص کرده باشد، تا این که ما در پی کشف آن مفاهیم باشیم. دو عنوان اصطلاحی «مکی» و «مدنی» تنها برآمده از توافق و قرارداد علمای تفسیر با یکدیگر است؛ و بی‌تردید، هر کس حق خواهد داشت، هر گونه که می‌خواهد اصطلاح کند. ما، در اینجا نمی‌خواهیم نگرش اول یا نگرش دوم را، تا جایی که هریک در محدوده تعبیر از اصطلاح خود باشند، نادرست انگاریم. این حق صاحبان هریک از این نگرش‌هاست که معنای اصطلاح را برای خود وضع کنند؛ اما، معتقدیم که تعریف دو اصطلاح مکی و مدنی بر پایه ترتیب زمانی - چنان که نگرش اول مقرر می‌دارد - در مطالعات قرآنی سودمندتر و کارآمدتر است. زیرا، تفکیک زمانی آیاتی که پیش از هجرت نازل شده‌اند، از آیاتی که پس از هجرت نازل شده‌اند، برای تحقیقات قرآنی اهمیت بیشتری دارند، تا تفکیک آیات قرآنی بر پایه مکان نزول، که در مکه نازل شده‌اند یا در مدینه. زمان را معیار و ملاک جداسازی آیات مکی از آیات مدنی قراردادن، و به کار بردن این اصطلاح در مقام مشخص کردن زمان نزول آیات قرآنی با اهداف مطالعاتی در علوم و تحقیقات قرآنی سازگارتر است.

اهمیت و امتیاز تفکیک زمانی نسبت به تفکیک مکانی، در دو حوزه بیشتر خودنمایی

می‌کند:

حوزه اول، حوزه فقه است؛ آن‌جا که بحث مکی و مدنی با علم فقه و معرفت احکام شرعی ارتباط پیدا می‌کند، تقسیم آیات قرآنی با ملاک زمانی، به مکی و مدنی، و مشخص کردن آیاتی که پیش از هجرت نازل شده‌اند، و آیاتی که پس از هجرت نازل شده‌اند، ما را در جهت شناسایی آیات ناسخ و منسوخ یاری می‌رساند. زیرا، ناسخ طبعاً باید نسبت به منسوخ تأخر زمانی داشته باشد. بنابراین، اگر دو حکم را در قرآن یافتیم که لاجرم یکی از آن دو حکم باید حکم دیگر را نسخ کند، حکم ناسخ را از طریق تعیین زمان صدور آن باز می‌شناسیم، و هریک از آن دو که مدنی بوده باشد، به جهت تأخر زمانی نسبت به دیگری، ناسخ آن یک، که مکی بوده است، خواهد بود.^۱

حوزه دیگر، حوزه تاریخ تشریح و دعوت اسلام است. تقسیم و تفکیک زمانی آیات به مکی و مدنی ما را به بازشناسی مراحل مختلف دعوت اسلامی در پرتو وجود پر برکت پیامبر اکرم می‌رساند. زیرا، هجرت مبارکه نبوی، صرف یک رویداد گذرا در تاریخ دعوت اسلامی پیامبرخاتم نبوده است. هجرت نبوی حد فاصلی است میان دو دوران عمر دعوت اسلام؛ یکی، مرحله کوشش و پیکار درون جامعه‌ای که کافران بر همه اوضاع سیاسی و اجتماعی و فرهنگی کاملاً مسلط‌اند، و دیگری مرحله فعالیت در قالب یک حکومت اسلامی است. هرچند می‌توان هریک از این دو مرحله را نیز، به نوبه خود، به چندین مقطع زمانی تقسیم کرد، ولی به هر حال، آشکار است که تقسیم اساسی، همان تقسیم بر پایه حد فاصل زمانی هجرت است.

۱. اهمیت این نکته، بنا به مذهب مشهور در علوم قرآنی است که قائل به وجود نسخ در آیات قرآنی می‌باشد؛ به این ترتیب که اگر وجود دو حکم مخالف یکدیگر در قرآن قابل فرض باشد، آن‌گاه، آن حکم متأخر ناسخ آن حکم دیگر که متقدم است، خواهد بود. اما، اگر وجود نسخ را به این شکل در قرآن منکر شویم، و قائل به آن شویم که موارد نسخ در قرآن خود به خود، از ویژگی ناظر بودن آیه ناسخ بر آیه منسوخ، در محتوا و مضمون آن، آشکارند...؛ دیگر ارزش علمی برای این نکته باقی نمی‌ماند و تنها یک فرضیه تحقیقی خواهد بود. برای توضیح بیشتر، به مبحث «نسخ» رجوع شود (مؤلف).

حال، اگر ما آیات نازل شده پیش از هجرت را از آیات نازل شده پس از هجرت تفکیک کنیم، خواهیم توانست تحولات دعوت اسلام و آن شاخص‌های کلی را که در هریک از دو مرحله دعوت حضرت ختمی مرتبت خودنمایی کرده است، دنبال کنیم. اما، در نظر گرفتن مکان نزول، و در نظر نگرفتن عامل زمانی، هیچ‌گونه برداشت تفصیلی از آن دو مرحله دعوت اسلام به ما نمی‌دهد، و موجب آن می‌شود که ما آن دو دوره کاملاً متمایز را در هم آمیزیم؛ چنان که ما را از تشخیص ناسخ و منسوخ از نظر فقهی نیز محروم می‌گرداند.

اهمیت بیشتر نگرش اول نسبت به دو نگرش دیگر نیز، به هنگام بررسی ویژگی‌های آیات و سور مکی و مدنی، روشن خواهد شد. به خاطر همه این‌هاست که ما، در تعریف مکی و مدنی، نگرش اول را برمی‌گزینیم و به همین پایه دو اصطلاح «مکی» و «مدنی» را تا آخر به کار خواهیم برد.

۲-۵-۱. شیوه‌بازشناسی مکی و مدنی

مفسران، تحقیق در باب تفکیک مکی و مدنی آیات قرآن کریم را با اعتماد به متون روایات و اسناد تاریخی آغاز کرده‌اند؛ متونی که تاریخ نزول سوره یا آیه‌ای از قرآن را مشخص می‌کنند، و به نزول آن آیه یا سوره پیش از هجرت یا پس از آن اشاره دارند. مفسران از طریق همین روایات و متون تاریخی که پی‌جویی کردند و فراهم آوردند، توانستند آیات و سور مکی و مدنی بسیاری را شناسایی کنند و از یکدیگر متمایز گردانند.

پس از آن که مفسران این اطلاعات را گردآوری کردند، بسیاری از آنان که پیش از دیگران به بازشناسی مکی و مدنی اهمیت می‌دادند، به یک مطالعه مقایسه‌ای در آیات و سور مکی و مدنی که تاریخ نزول آن‌ها را از طریق آن متون روایی و تاریخی به دست آورده بودند، پرداختند، و از این مطالعه و مقایسه به کشف ویژگی‌های کلی و نوعی سور و آیات مکی و نیز آیات مدنی نایل آمدند، و از آن خصوصیات کلی مقیاس‌هایی به دست آوردند تا

بتوانند دیگر آیات و سور قرآنی را که زمان نزول آن‌ها در روایات و متون تاریخی نیامده است، با آیات تاریخ‌دار مقایسه کنند؛ آن دسته از آیات و سور قرآنی را که با ویژگی‌های کلی آیات و سور مکی منطبق باشند، به «مکی» بودن آن‌ها حکم کنند، و آن دسته از آیات و سور قرآنی را که به خصوصیات کلی آیات و سور مدنی نزدیک‌تر و با آن‌ها هماهنگ‌تر باشند، به «مدنی» بودن آن‌ها حکم کنند.

این ویژگی‌های کلی که مکی و مدنی قرآن را مشخص می‌کنند، بعضی با شیوه بیان آیه و سوره ارتباط دارند؛ مانند آن که می‌گویند کوتاهی آیات و سور و همسانی آهنگ و طنین آن‌ها از ویژگی‌های قسم مکی است؛ بعضی با موضوع و مضمون آیات و سور در ارتباط هستند. مانند آن که می‌گویند: مجادله با مشرکان، و نابخردانه خواندن افکار آنان از ویژگی‌های سور مکی است، و گفتگو با اهل کتاب از خصوصیات سوره‌های مدنی. ویژگی‌های ساختاری و موضوعی را که برای آیات و سور مکی یاد کرده‌اند، می‌توان چنین تلخیص کرد:

- ۱) کوتاهی آیات و سور و ایجاز تعبیر و فراوانی هماهنگی آوایی آن‌ها
- ۲) دعوت به مبانی ایمان به خدا و وحی و عالم غیب و آخرت و تصاویر بهشت و دوزخ
- ۳) دعوت به پای‌بندی به اخلاق کریمه و استقامت در راه خیر
- ۴) مجادله با مشرکان و نابخردانه خواندن افکار آنان
- ۵) خطاب یا **أَيُّهَا النَّاسُ** در سرآغاز یا متن سوره، بدون آن که خطاب یا **أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** در آن آمده باشد.

در مورد بند پنجم، یادآوری کرده‌اند که سوره حج از این قاعده مستثناست. زیرا، در این

سوره هردو خطاب یا **أَيُّهَا النَّاسُ** و یا **أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** آمده است.^۱

۱. سوره حج مدنی است و مکی نیست. هردو خطاب «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» نیز در آن آمده‌اند، اما خطاب «یا ایها الناس» در آن بیشتر است، چنان که سوره حجرات بدون اشکال مدنی است و خطاب «یا ایها الناس» در آن به کار رفته است (مؤلف).

این خصوصیات پنجگانه، بیشتر در آیات و سوره‌های مکی وجود دارند.

خصوصیاتی نیز که در آیات و سوره‌های مدنی وجود دارند، عبارتند از:

(۱) طولانی بودن سوره‌ها و آیات و اطناب آن‌ها؛

(۲) تفصیل براهین و ادله حقایق دینی؛

(۳) مجادله با اهل کتاب و دعوت آنان به ترک غلو در دین؛

(۴) سخن از منافقان و دردسرافزینی‌های آنان؛

(۵) تفصیل احکام و حدود و حقوق و ارث و نظام‌های سیاسی و اجتماعی و حکومتی.

موضوع ما درباره ویژگی‌های سُور مکی و مدنی: تردیدی نیست در این که این مقیاس‌های برگرفته از آن ویژگی‌های کلی آیات و سور مکی یا مدنی، تا حدودی روشنگر موضوع هستند، و گاه نیز می‌توانند ملاک ترجیح یکی از دو احتمال موجود در سوره‌ها و آیاتی که برای مکی یا مدنی بودن آن‌ها سندی روائی یا تاریخی در دست نداریم، قرارگیرند. اگر سوره‌ای با شیوه بیان و ایجاز و هماهنگی آوایی و تعریض به مشرکان و نکوهش افکار و آراء آنان سازگاری داشت، ارجح آن خواهد بود که آن سوره مکی باشد، به دلیل این که ویژگی‌های کلی سوره‌های مکی را داراست. اما، اعتماد کردن به این مقیاس‌ها، آن‌گاه جایز است که از طریق آن‌ها «علم» برای ما حاصل شود، وگرنه جایز نیست تنها به مجرد «ظن» و گمان بر این مقیاس‌ها تکیه کنیم. در مثال پیشین، وقتی می‌بینیم سوره‌ای در شیوه بیان و ایجاز با سوره‌های مکی همخوانی دارد، نمی‌توانیم به مکی بودن آن سوره، تنها به این دلیل، قائل شویم. زیرا، ممکن است یک سوره مدنی، با وجود نزول در مدینه، بعضی از خصوصیات بیانی و اسلوبی رایج در قسم مکی را با خود داشته باشد، چنان که در مورد سوره نصر و برخی سوره‌های دیگر، روی داده است.

درست است که با چنین نگرشی، ظن غالب برای انسان حاصل می‌شود که سوره نصر-

مثلاً- به دلیل کوتاهی و ایجاز آن مکی است؛ اما نکیه به ظنّ و گمان جایز نیست؛ زیرا، قول بدون علم است: «و لا تقف ما لیس لک به علم...» (اسراء، ۳۶).

البته، هرگاه این مقیاس‌ها ما را نسبت به تاریخ سوره و مکی یا مدنی بودن آن به یقین و اطمینان برسانند، اعتماد به این مقیاس‌ها اشکالی نخواهد داشت. مثال این نوع از آیات، بعضی مقاطع قرآنی است که قوانین مربوط به جنگ و حکومت را -مثلاً- در بر گرفته‌اند. این ویژگی موضوعی دلالت دارد بر این که آن قسمت از متن قرآنی که چنین است، مدنی است؛ زیرا، طبیعت دعوت در مرحله اول که پیش از هجرت گذرانیده است، مطلقاً با قوانین حکومتی همخوانی ندارد، و از اینجا در می‌یابیم که چنین متنی باید مدنی باشد و در مرحله دوم دعوت نازل شده باشد که عهد برقراری حکومت اسلامی در مدینه منوره است.

۳-۵-۱. شبهات اِلقاشده پیرامون مکی و مدنی

موضوع مکی و مدنی بودن سوره‌ها، از جمله موضوعات قرآنی است که پیرامون آن، شبهه‌ها و جدل‌های فراوانی مطرح شده است. شبهات پیرامون موضوع مکی و مدنی قرآن، از یک مطلب اساسی نشأت می‌گیرد و آن این است که تفاوت‌ها و امتیازاتی که میان دو قسم مکی و مدنی قرآن کریم ملاحظه می‌شود، از دید بعضی خاورشناسان، این باور را پدید می‌آورد که قرآن تحت تأثیر شرایط و محیط‌های مختلف اجتماعی و شخصی قرار گرفته است که آثار خود را در ساختار قرآن و شیوه ارائه آن، و مطالب و موضوعاتی که به آن‌ها عنایت داشته است برجای نهاده است.

پیش از آن که وارد گفتگو درباره شبهات و ردّ و ایراد آن‌ها بشویم، بهتر است دو مسئله زیر را که تأثیر بسزایی در فهم بحث و بازشناسی نتایج آن خواهند داشت، ملاحظه کنیم:

مسئله اول این که ناگزیر، از آغاز کار، باید فرق بگذاریم میان این نگرش که قرآن را تحت تأثیر شرایط محیط و دیگر عوامل، و نقش‌پذیر از آن‌ها می‌داند؛ و نگرش دیگری که

قرآن را مؤثر در اوضاع و احوال مجاور خود، و ناظر بر آن‌ها، در جهت متحوّل گردانیدن آن‌ها به نفع دعوت اسلام می‌داند.

نگرش اول، در حقیقت، بشری بودن قرآن را منظور دارد. قرآن را در سطح واقعیت‌های روزمره و جزئی از محیط اجتماعی اطراف خود می‌نگرد، که هم از محیط تأثیر می‌پذیرد، و هم در آن اثر می‌گذارد؛ به خلاف نگرش دوم، که اصلاً چنین فکر نمی‌کند، زیرا، طبیعت موضع‌گیری قرآن کریم که دگرگونی اجتماعی را هدف گرفته است، و نیز، طبیعت اهداف غیایاتی که قرآن در صدد تحقق بخشیدن آن‌هاست، این مراعات را لازم می‌آورد، و اهداف مورد نظر، همواره چگونگی شیوه و راه و روشی را که قرآن باید اتخاذ کند، مشخص می‌سازند. فرق است میان این که اوضاع و شرایط محیط و واقعیت‌های بیرونی، خودشان را بر رسالت تحمیل کنند، و این که اهداف و غیایاتی که رسالت در صدد تحقق بخشیدن آن‌هاست، شیوه و روش خاصی را برای رسالت اقتضا کنند؛ زیرا هدف و منظور از رسالت دو چیز جدا و مستقل از رسالت نیست، تا آن که تأثیر آن دو بر رسالت، یک تأثیر تحمیل شده از خارج به حساب بیاید.

بنابراین، ما در عین حال که نگرش اول را در ارتباط با قرآن مردود می‌شمیریم، از پذیرفتن نگرش دوم در ارتباط با قرآن، موضوعات و مضامین قرآن، و دیگر جنبه‌های قرآن، ابایی نداریم.

مسئله دوم این که تعریف و تفسیر اصل وجود پدیده‌ای به نام قرآن را ناگزیر باید همواره منشأ و پایه همه اظهار نظرها و داوری‌ها نسبت به محتوای قرآن و شیوه ارائه آن، قرار دهیم.

چه بسا درباره یک نکته واحد در قرآن کریم شاهد دو اظهار نظر و دو داوری مختلف هستیم، که از اختلاف در تعریف و تفسیر اصل وجود قرآن نشأت می‌گیرد. در مباحث آتی،

آن‌جا که مطرح می‌کنیم، از شروط مفسّر آن است که دارای ذهنیّتی اسلامی بوده باشد؛ مثال‌هایی برای این‌گونه اختلاف‌نظرها و داوری‌های متفاوت خواهیم آورد.^۱

به همین جهت، ما به خود اجازه نمی‌دهیم، داوری و اظهار نظری را در مقام تفسیر مسئله‌ای پیرامون قرآن کریم بپذیریم تنها به خاطر آن که با خود آن مسئله همخوانی دارد؛ پیش از هر چیز، باید بنگریم که آن اظهار نظر با تعریف و تفسیری که به درستی از اصل قرآن کریم داریم، همخوانی داشته باشد.

قرآن کریم، به عنوان یک پدیده، چنان که در مباحث آتی به شرح و تفصیل آن خواهیم پرداخت، دستاورد شخص محمّد (ص) نیست؛ و اصولاً یک محصول بشری نیست. قرآن یک دستاورد الهی آسمانی است. بر این پایه، از پیش می‌توانیم به طور قطع، همه شبهاتی را که پیرامون مکی و مدنی بودن سور قرآن مطرح می‌شوند، باطل بدانیم؛ زیرا، همه آن‌ها، در حقیقت، تفسیرهایی برای پدیده فرق میان مکی و مدنی هستند، بر اساس این که قرآن کریم یک محصول بشری است.

به عبارت دقیق‌تر، باید گفت شبهات پیرامون مکی و مدنی، در حقیقت، با شبهاتی که پیرامون مسئله وحی از دیرباز مطرح شده‌اند، موضوعاً ارتباط دارند؛ زیرا، با نگرش رایج دایر به انکار وحی مرتبط می‌شوند. با وجود این، برای روشن شدن حقیقت مطلب، نیازمند آنیم که به تفصیل به ردّ و ایراد این شبهات که به طور کلی پیرامون وحی، و به طور جزئی پیرامون مکی و مدنی قرآن مطرح شده‌اند، بپردازیم، تا صحنه‌های فتنه‌انگیزی و بازیگری را که خاورشناسان در کار آورده‌اند، بنمایانیم، و همخوانی همه مسائل مربوط به قرآن را با اصل وجود قرآن، که یک پدیده الهی است، بیان کنیم. بنابراین، شبهات مطرح شده را یکایک بازگو می‌کنیم، و به گفتگو درباره آن‌ها می‌پردازیم، تا بطلان همگی آن‌ها روشن

۱. به بحث «شروط مفسّر» در همین کتاب رجوع شود.

شود؛ آن‌گاه، تفسیر و تبیین صحیح فرق‌های میان مکی و مدنی قرآن را ارائه می‌کنیم. شبهات مطرح شده در ارتباط با مکی و مدنی قرآن، دارای دو جنبه است: یک جنبه آن‌ها بر می‌گردد به شیوه و ساختار بیان قرآنی که در این دو قسم آیات و سوره متفاوت است، و جنبه دیگر، مربوط می‌شود به مطالب و موضوعاتی که قرآن کریم در هر یک از دو قسم مکی و مدنی، به آن‌ها پرداخته است. در باب هر یک از دو قسم مکی و مدنی نیز، شبهه‌ها به اشکال گوناگون مطرح شده‌اند که ما، برای هر یک از دو قسم مکی و مدنی، دو طرح از آن شبهه‌ها را یادآور می‌شویم.

الف. ساختار آیات قرآن مکی، آکنده از درشتی و خشونت و دشنام است.

گفته‌اند: ساختار بیان نوع مکی از قرآن، با کلیشه درشتی و خشونت، و حتی دشنام، از قسم مدنی قرآن متمایز است؛ و این مطلب دلیلی است بر آن که محمد در مکه -محلّ اقامت و زیست خود- تحت تأثیر محیط است؛ زیرا، محیط مکه با درشتی و خشونت سرشته شده است. به همین جهت، هنگامی که محمد به جامعه مدینه، که در آنجا، به هر حال، تحت تأثیر تمدن اهل کتاب و شیوه‌های بیانی آنان قرار می‌گیرد، انتقال می‌یابد، آن کلیشه بخصوص از روی بیان قرآن برداشته می‌شود. القا کنندگان این شبهه، به دنبال طرح این مطلب، به سوره‌ها و آیاتی که در مکه نازل شده‌اند، و کلیشه وعید و تهدید و خشونت سخت در آن‌ها مشهود است، مانند سوره مسد و سوره تکاثر و سوره فجر، و مانند آن‌ها استشهاد کرده‌اند.

این شبهه را می‌توان به ترتیب زیر مورد گفتگو قرار داد:

اولاً، ساختار وعید و انذار به نوع مکی از قرآن کریم اختصاص ندارد، به گونه‌ای که در قرآن مدنی از وعید و انذار خبر نباشد. مکی و مدنی هر دو مشتمل بر وعید و انذاراند. همچنین، نوع مدنی قرآن نیز چنان که ممکن است از این شبهه مفهوم بشود، به ساختار

ملايم و آرام و سرشار از بخشش و گذشت، اختصاص ندارد؛ بلکه در آیات و سوره‌های مکی نیز این گونه ویژگی‌ها را مشاهده می‌کنیم، و شواهد قرآنی بر این مطلب فراوان است. از جمله، نمونه‌های درستی و خشونت در آیات مدنی قرآن، این آیه شریفه است: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحَجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره، ۲۴)؛ و این آیه شریفه: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ...» (بقره، ۲۷۵) و نیز: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ، وَ إِن تَبْتِمُ فَلَكُمْ رُؤْسُ أَمْوَالِكُمْ، لَا تَظْلُمُونَ وَ لَا تَظْلَمُونَ» (بقره، ۲۷۸ و ۲۷۹)؛ و این آیه شریفه: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَ لِأَوْلَادِهِمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَ أُولَئِكَ هُم وَقُودُ النَّارِ. كَذَّابٌ آلْ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ، وَ اللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ. قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَ تُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَ بُئْسَ الْمِهَادُ» (آل عمران، ۱۰ تا ۱۲)؛ و آیات دیگر که اندکی پس از این، به بعضی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

در بخش مکی قرآن نیز جلوه‌های نرمش و گذشت را مشاهده می‌کنیم. مانند این آیه شریفه: «وَ مِنْ أَحْسَنِ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَ عَمَلٍ صَالِحاً وَ قَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ. وَ لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَ لَا السَّيِّئَةُ، ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ. وَ مَا يَلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَ مَا يَلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» (فصلت، ۳۳ تا ۳۵)؛ و این آیه شریفه: «فَمَا أَوْتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشِ، وَ إِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ. وَ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. وَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ. وَ جِزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا، فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ. وَ لِمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ. إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ

يظلمون النَّاسَ و يبغون في الأرض بغير الحقِّ، أولئك لهم عذاب أليم. و لمن صبر و غفر إنَّ ذلك لمن عزم الأمور» (شورا، ۳۶ تا ۴۳)؛ و این آیه شریفه: «و لقد آتيناك سبعاً من المثاني و القرآن العظيم. لامتدَّنْ عينيک إلى ما متعنا به أزواجاً منهم و لاتحزن عليهم و اخفض جناحک للمؤمنين» (حجر، ۸۷ و ۸۸)؛ و این آیه شریفه: «قل یا عبادي الذین أسرفوا علی أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله، إنَّ الله یغفر الذنوب جميعاً. إنَّه هو الغفور الرحيم» (زمر، ۵۳).

ثانياً، در قرآن کریم، از دشنام و ناسزا اثری نیست، و چگونه ممکن است باشد، در جایی که خود قرآن در بخش مکی از ناسزا و دشنام نهی فرموده است: «و لاتسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدواً بغير علم...» (انعام، ۱۰۸).

در سوره مسد یا تکاثر هیچ گونه دشنام و تعبیرات ناهنجار (چنان که خاور شناسان مطرح کرده‌اند)، وجود ندارد. آنچه در این دو سوره آمده، تنها اخطار و وعید است، و بیان سرنوشتی است که در انتظار ابولهب و کافران به خداوند است.

آری، در قرآن کریم سرزنش‌ها و نکوهش‌های شدید یافت می‌شود، و این تعبیرات کوبنده و سرزنش‌آمیز هم در بخش مدنی وجود دارد و هم در بخش مکی، هرچند در بخش مکی فراوان‌تر است، با توجه به شرایط فشار و خشونت که در مسیر دعوت اسلام برقرار بوده، و اقتضای آن را داشته است که قرآن نیز احیاناً، با خشونت و سرزنش با این کارشکنی‌ها برخورد کند، و به این وسیله از یک سوی، روحیه مسلمانان را تقویت کند، و از سوی دیگر، روحیه کافران را در هم کوبد، چنان که اندکی پس از این اشاره خواهیم کرد.

برخی نمونه‌های این نوع سرزنش شدید در سوره‌های مدنی عبارتند از:

«إنَّ الذین کفروا سواء علیهم ءأندرتهم أم لم تندرهم لایؤمنون. ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم، و علی أبصارهم غشاوة، و لهم عذاب عظیم و من الناس من یقول آمنا بالله و بالیوم الآخر و ما هم بمؤمنین ... صمّ بکم عمی، فهم لایرجعون» (بقره، ۶ تا ۱۸).

«... و ضربت عليهم الذلّة و المسكنة و باؤ بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله و يقتلون النّبیین بغير الحقّ، ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون» (بقره، ۶۱).
 «بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤ بغضب على غضب، و للكافرين عذاب مهين» (بقره، ۹۰).
 «إنّ الذين يكتُمون ما أنزلنا من البیّنات و الهدی من بعد ما بیّنناه للناس في الكتاب أولئك یلعنهم الله و یلعنهم اللّاعنون» (بقره، ۱۵۹).

«إذ قال الله یا عیسیٰ إني متوفّیک و رافعک إلیّ و مطهّرك من الذّین كفروا و جاعل الذّین اتّبعوک فوق الذّین كفروا إلى یوم القيامة ثمّ إلیّ مرجعکم فأحکم بینکم فیما کنتم فیہ تختلفون. فأما الذّین كفروا فأعدّبهم عذاباً شديداً فی الدّنيا و الآخرة و ما لهم من ناصرین» (آل عمران، ۵۵ و ۵۶).

«قل هل أنبئکم بشرّ من ذلك مثوبةً عند الله، من لعنه الله و غضب علیه و جعل منهم القردة و الخنازیر و عبد الطّاغوت، أولئك شرّ مکاناً و أضلّ عن سواء السّبیل» (مائده، ۶۰).
 «و قالت اليهود ید الله مغلولة، غلّت أیدیهم و لعنوا بما قالوا...» (مائده، ۶۴).

ب. ساختار بخش مکی کوتاه‌های سوره‌ها و آیات است.

گفته‌اند: کوتاه‌های آیات و سوره‌های بخش مکی قرآن مشهود است، به عکس قسم مدنی، که به تفصیل و اسهاب گراییده است. ما می‌بینیم که سوره‌های مکی کوتاه و مختصر آمده‌اند؛ امّا، در بخش مدنی سوره‌های بلند، مانند بقره و آل عمران و نساء را می‌یابیم. این مطلب را دلیل بر آن گرفته‌اند که دو بخش مکی و مدنی از یکدیگر جدا و مستقل‌اند، و در هردو مرحله، بیان قرآن از محیط زندگانی پیامبر تأثیر پذیرفته است. جامعه مکه، یک جامعه بی‌سواد بود، و پیامبر نمی‌توانست برای آنان به طور مبسوط به شرح و تفصیل مفاهیم و موضوعات بپردازد. امّا، همین که به مدینه رفت، و در میان مردم یک جامعه باسواد و

تحصیل کرده و متمدّن اقامت گزید؛ آن توان تفصیل برای پیامبر دست داد.

این شبهه را در دو قسمت مورد گفتگو قرار می‌دهیم:

اولاً، کوتاهی عبارات و ایجاز به بخش مکی اختصاص ندارد. در بخش مدنی نیز سوره‌های کوتاهی، مانند نصر و زلزله و بینه و مانند آن‌ها را داریم. طول و تفصیل هم به بخش مدنی اختصاص ندارد؛ در بخش مکی نیز سوره‌هایی طولانی مانند انعام و اعراف را داریم.

اختصاص بخش مکی قرآن به کوتاهی و ایجاز، ممکن است به این معنا گرفته شود که طبیعت بیشتر آیات و سوره مکی است؛ این مطلب درستی است، اما به هیچ وجه من الوجوه دلالتی بر قطع رابطه میان دو بخش مکی و مدنی قرآن کریم ندارد؛ زیرا، برای محقق شدن این رابطه، کفایت قرآن کریم برخی سوره‌های طولانی و مفصل را نیز در بخش مکی بیاورد؛ تا آمادگی و توانایی متکلم در جهت تفصیل مفاهیم و موضوعات نیز مشخص گردد. گذشته از آن، گاه در سوره‌های مدنی آیات مکی درج شده است، و برعکس؛ و در هر دو حالت، یکپارچگی و همبستگی آیات سوره تا آنجاست که تصوّر می‌رود، سوره یکجا نازل شده است، و این خود دلیل روشنی است بر ارتباط و اتصال میان دو بخش مدنی و مکی قرآن کریم.

ثانیاً، مطالعات زبان‌شناسانه‌ای که دانشمندان مسلمان و دیگران انجام داده‌اند، دلیل و گواه است بر این که ایجاز یکی از مظاهر توانایی خارق العاده متکلم در بیان و تعبیر است. بنابراین، ایجاز یکی از جلوه‌های اعجاز قرآن است، و نقص یا عیبی برای بخش مکی نیست؛ بویژه، اگر این نکته را نیز در نظر بگیریم که قرآن برای تحدی در برابر عرب‌زبانان با آوردن سوره‌ای مشابه سوره‌های قرآن تحدی کرده است و تحدی به یک سوره کوچک، چشم‌گیرتر و جالب‌تر از تحدی به یک سوره طولانی است.

ج. بخش مکی در مضامینش به تشریح و احکام نپرداخته است.

گفته‌اند: بخش مکی قرآن، در میان موضوعاتی که مطرح کرده، به سراغ احکام و نظام‌ها و مسائل تشریحی نرفته است؛ در حالی که بخش مدنی به تفصیل به این قسمت پرداخته است؛ و این خود نشانه دیگری است از تأثیر پذیری قرآن از محیط و شرایط اجتماعی. نیز گفته‌اند که جامعه مکه یک جامعه متمدّن نبود، و هنوز معارف و قوانین اهل کتاب به آن‌جا راه نیافته بود، برخلاف جامعه مدینه که به میزان گسترده‌ای تحت تأثیر فرهنگ و معارف ادیان آسمانی مانند یهودیت و نصرانیت قرار گرفته بود.

این شبهه را نیز با بیان دو مطلب مورد گفتگو قرار می‌دهیم.

اولاً، بخش مکی، جانب تشریح را وانتهاده است؛ هرچند تنها به اصول کلی و مقاصد عمده دین پرداخته است. چنان که در این آیات شریفه آمده است: «قُلْ تَعَالُوا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيَّكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدِينَ إِحْسَاناً وَلا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ، نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ، وَلا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلا بَطْنَ، وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ...» (انعام، ۱۵۱ و ۱۵۲).

همچنین، نظرات و برداشت‌های قرآن کریم درباره آفرینش و زندگی و جامعه و انسان، به طور مجمل در لابه‌لای آیات و سوره مکی مطرح شده است....

از این گذشته، ما در بخش مکی قرآن، و بویژه در سوره انعام^۱ بخصوص، گفتگو درباره بسیاری از قوانین و آداب و رسوم اهل کتاب را می‌بینیم، و این گواه آن است که قرآن کریم در این قانون‌گذاری‌ها و مطالب مربوط به آن‌ها پیش‌کشوت نبوده است.

ثانیاً، پدیده‌ای را که این شبهه‌پردازان شاهد بر مدّعی خویش گرفته‌اند، با نگرش

۱. آیات ۱۱۹ تا ۱۲۱ و ۱۳۸ تا ۱۴۶

دیگری نیز می‌توان تفسیر کرد، که با تعریف اصل این پدیده الهی و آسمانی نیز همخوانی داشته باشد. مطابق این دیدگاه ثانوی، سخن گفتن از تفصیلات احکام شریعت در مکه، کاری پیش از وقت است؛ زیرا، هنوز اسلام زمام حکومت را در دست نگرفته است که بخواهد قانون وضع کند. اما، در مدینه کار به عکس است. از این رو، بخش مکی وارد تفصیل تشریح نمی‌شود. زیرا، تفصیل قواعد فقهی و قوانین شریعت، با مرحله مقدماتی دعوت که هنوز دعوت اسلام در آغاز مسیر است، سازگار نیست. به عکس، باید به جوانب دیگر که با اساس دین و موضع کلی دعوت همخوانی دارد، بپردازد. چنان که اندکی پس از این شرح خواهیم داد.

د. بخش مکی از دلیل و برهان استفاده نکرده است.

گفته‌اند: بخش مکی قرآن از دلیل و برهان در جهت اثبات اصول عقاید، تهی است؛ برخلاف بخش مدنی. این نیز تعبیر دیگری است از تأثیرپذیری قرآن از شرایط اجتماعی و محیط زندگانی پیامبر مطابق نظر ایشان، قرآن تا زمانی که محمد در مکه در میان بی‌سوادان می‌زیسته، از پرداختن به استدلال، که حاکی از عمق نظر در حقایق آفرینش است، ناتوان بوده است. به عکس، وقتی که محمد به همزیستی با اهل کتاب در مدینه دست یافته، سطح بیان قرآن نیز ارتقا یافته است، و این در نتیجه تأثیرپذیری از اهل کتاب است که دارای اندیشه و فلسفه و باخبر از ادیان آسمانی بوده‌اند، و تحت تأثیر آن، قرآن نیز تحوّل یافته است.

این شبهه را نیز از دو جهت مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اولاً، بخش مکی قرآن، از ادله و براهین خالی نیست. در بسیاری از سوره‌های مکی، قرآن به استدلال و اقامه برهان دست زده است، و شواهد قرآنی برای این مطلب فراوان و متنوع است. از جمله نمونه‌ها و موارد استدلال قرآن بر توحید در سوره‌های مکی، این آیات

شريفه است: «و إذ قال إبراهيم لأبيه آزر أ تتخذ أصناماً آلهةً إنِّي أراك و قومك في ضلال مبين. و كذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات و الأرض و ليكون من الموقنين. فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً، قال: هذا ربّي، فلما أفل، قال: لا أحبّ الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً، قال: هذا ربّي، فلما أفل، قال: لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين. فلما رأى الشمس بازغاً، قال: هذا ربّي، هذا أكبر، فلما أفلت، قال: يا قوم، إنّي بريء ممّا تشركون. إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السماوات و الأرض حنيفاً و ما أنا من المشركين. و حاجّه قومه، قال: أتحتاجونني في الله و قد هدان، و لا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربّي شيئاً، وسع ربّي كلّ شيء علماً، أ فلا تتذكّرون. و كيف أخاف ما أشركتم و لا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً، فأنيّ الفريقين أحقّ بالأمن إن كنتم تعلمون. الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن و هم مهتدون. و تلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه، نرفع درجات من نشاء، إن ربك حكيم عليم. و وهبنا له إسحاق و يعقوب، كلّاً هدينا، و نوحاً هدينا من قبل، و من ذريّته داود و سليمان و أيّوب و يوسف و موسى و هارون، و كذلك نجزي المحسنين...» (انعام، ٧٤ تا ٨٣).

«ما اتّخذ الله من ولد و ما كان معه من إله إذاً لذهب كلّ إله بما خلق؛ و لعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عمّا يصفون» (مؤمنون، ٩١) «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فسبحان الله ربّ العرش عمّا يصفون. لا يستلّ عمّا يفعل و هم يستلون. أم اتّخذوا من دونه آلهة، قل: هاتوا برهانكم، هذا ذكر من معي و ذكر من قبلي، بل أكثرهم لا يعلمون الحقّ فهم معرضون» (انبيا، ٢٢ تا ٢٤) و در مقام استدلال بر نبوّت حضرت محمّد (ص) و در ارتباط با پیامهای آسمانی که آورده، فرموده است:

«و ما كنت تتلوا من قبله من كتاب و لاتخطّه يمينك، إذاً لارتاب المبطلون. بل هو آيات بيّنات في صدور الذين أوتوا العلم و ما يجحد بآياتنا إلا الظالمون. و قالوا لولا أنزل عليه آيات من ربّه؟ قل: إنّما الآيات عند الله، و إنّما أنا نذير مبين. أو لم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب

یتلی علیهم، إن فی ذلک لرحمةً و ذکرى لقوم یؤمنون» (عنکبوت، ۴۸ تا ۵۱). مقام استدلال بر رستاخیز و کيفر و پاداش قیامت فرموده است:

«و نزلنا من السماء ماءً مبارکاً فأنبثنا به جنات و حبّ الحصيد. و النخل باسقات لها طلع نضید. رزقاً للعباد، و أحيینا به بلدةً میناً، کذلک الخروج ... أفعینا بالخلق الأول بل هم فی لبس من خلق جدید» (قاف، ۹ تا ۱۱، ۱۵).

«أفحسبتم أنما خلقناکم عبثاً، و أنکم إلینا لا ترجعون» (مؤمنون، ۱۱۵). «أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا و عملوا الصالحات، سواء محياهم و مماتهم؟ ساء ما يحكمون. و خلق الله السماوات و الأرض بالحقّ، و لتجزى كل نفس بما كسبت و هم لا یظلمون» (جاثیه، ۲۱ و ۲۲) دلایل و براهین قرآنی در سوره‌های مکی، دیگر جوانب عقاید و معارف اسلامی و مفاهیم کلی را نیز فرامی‌گیرند؛ و اصولاً قرآن کریم بیشتر داستان‌های پیامبران و گفتگوها و کشمکش‌های میان پیامبران و اقوامشان را در بخش مکی آورده است، چنان که خواهیم دید.

ثانیاً، به فرض آن که بپذیریم چنین تفاوتی وجود دارد؛ این تفاوت را می‌توان بر پایه رعایت مقتضای حال و مقام و موقعیت دعوت اسلام، تفسیر کرد. در مکه دعوت اسلام متوجه مشرکان عرب و بت‌پرستان بود، و دلایلی که قرآن در برابر آن مردمان می‌آورد، ادله وجدانی است که فهم و درک آنان بتواند فرا گیرد، و در اذهان آنان بتواند جای گیرد؛ و در نتیجه، به روشنی، باطل بودن عقاید بت‌پرستان برای خود آنان جا بیفتد. قرآن، چنان که دیدیم، کتاب راهبری و هدایت و کتاب دگرگون‌سازی و تزکیه و تعلیم و انقلاب است، و تنها یک کتابی علمی نیست. بنابراین، قرآن سیر تحوّل دعوت اسلام و تمامی مسیر آن را از آغاز تا انجام همراهی می‌کند و در آیات و سوره‌های خود منعکس می‌سازد. حال، اگر طبیعت و موقعیت مخاطبان متفاوت شود، و قرآن با مخاطبانی مانند اهل کتاب، مواجه گردد که

اندیشه‌هایی پیچیده و منحرف و ناموزون دارند، مقتضای حال و مقام آن است که شیوه ارائه دلائل و براهین خود را پیچیده‌تر و مفصل‌تر گردانند.^۱

۴-۵-۱. فرقه‌های عمده آیات و سُور مکی با آیات و سُور مدنی

در شبهه‌هایی که مورد بحث و بررسی قرار دادیم - و نه در شبهات دیگر - هیچ گونه پایداری و ایستادگی در برابر نقد علمی یا تحقیق موضوعی نیافتیم؛ با وجود این، شایسته است که یک تفسیر منطقی برای پدیده فرق آیات و سور مکی با آیات و سور مدنی ارائه کنیم، هرچند در مقام ردّ و ایراد شبهات مربوطه، به گوشه‌هایی از این تفسیر اشاره داشته‌ایم.

پیش از آن نیز، نیکوست که فرق‌های حقیقی و وجوه تمایز واقعی آیات مکی را از مدنی، خواه درباره ساختار بیان، و خواه درباره موضوعات و مضامین آیات مکی و آیات مدنی، یادآور شویم؛ آن‌گاه این فرق‌ها را بر پایه طرز تفکری که در صدر این مبحث به آن اشاره کردیم، مبنی بر این که این تفاوتها بازتاب رعایت شرایط گوناگون در مراحل مختلف دعوت‌اند، و نیز اهدافی که دعوت اسلام در پی تحقق بخشیدن آن‌هاست، تفسیر کنیم. زیرا، اهداف و غایات، در بیشتر اوقات، سایه خود را بر سر ساختار و همچنین مضامینی که ارائه می‌شوند، می‌گسترانند.

فرق‌های عمده و ویژگی‌هایی که غالباً آیات و سور مکی را از آیات و سور مدنی متمایز می‌گردانند، عبارتند از:

(۱) بخش مکی قرآن کریم، به گونه‌ای بنیادین، مبادی شرک و بت‌پرستی را به میدان کارزار می‌کشاند، و با مبانی روانی و فکری، و دستاوردهای اخلاقی و اجتماعی بت‌پرستی و شرک به مبارزه رویاروی می‌پردازد.

۱. برای تفصیل بیشتر در گزارش شبهات پیرامون مکی و مدنی قرآن کریم و نقد و بررسی آن‌ها، به مناهل العرفان زرقانی (۱۹۹/۱) به بعد رجوع کنید (مؤلف).

۲) بخش مگّی، بدایع خلقت و عجایب آفرینش را که گواه بر وجود آفریننده و مدبّری برای آن است، مورد تأکید قرار می‌دهد؛ همچنین، بر «عالم غیب»، «بعث» و «جزاء»، «وحی» و «پیامبران» و تشریح دلائل و براهین مربوط به مسائل مذکور تأکید دارد؛ و وجدان انسان و خرد و حکمت و احساس را که خداوند متعال در وجود بشر به ودیعت نهاده است، مخاطب قرار می‌دهد.

۳) علاوه بر این‌ها، بخش مگّی قرآن کریم، اخلاق را با تمامی مفاهیم کلی آن مطرح می‌کند، و مصداق‌های بیرونی مفاهیم علمی اخلاق را مورد بررسی قرار می‌دهد، و چگونگی برقراری و اجرای قوانین اخلاقی را در جامعه یادآور می‌شود؛ نسبت به انواع انحراف اخطار می‌دهد: کفر و عصیان، جهل و عدوان، تکبر و استکبار، خونریزی، زنده به گور کردن دختران، هتک حرمت و عرض و ناموس، خوردن مال یتیمان، کم‌فروشی، قطع رحم، و دیگر زمینه‌های سرکشی و هواپرستی؛ و در کنار این‌ها، چهره‌آراستین اخلاق را می‌نمایاند: ایمان به خدا، فرمانبرداری او، دانش، خرد، دوستی، مهربانی، گذشت، شکیبایی، اخلاص، عزم و اراده، سپاسگزاری از دیگران و احترام به حقوق دیگران، نیکی به پدر و مادر، احسان به همسایه، پاکدلی، پاک‌زبانی، صداقت در داد و ستد، توکل به خدا، و دیگر زمینه‌های خیر و صلاح.

۴) بخش مگّی، داستان‌های پیامبران و فرستادگان خدا را بازگو می‌کند، و موقعیت‌های مختلفی را که در برابر اقوام و امت‌هایشان در میدان کارزار ایمان و کفر داشته‌اند، ترسیم می‌کند، و عبرت‌ها و پندهایی را که باید از آن داستان‌ها برگرفته شود، عمدتاً، مطرح می‌سازد.

۵) شیوه‌ایجاز در خطاب، و طنین آوایی و آهنگ جذّاب و دل‌انگیز آیات و سور، وجه امتیاز دیگر قرآن مگّی است.

آیات و سوره مدنی، تقریباً و غالباً، ویژگی‌هایی مخالف ویژگی‌های مذکور را دارند؛ در عین حال، وجوه تمایز آیات مدنی عبارتند از:

۱) دعوت اهل کتاب به اسلام، ضمن گفتگو و مجادله با آنان و تبیین انحرافات آنان از عقاید حقّه و شیوه‌های راستین علم و عمل که بر پیامبران آنان نازل شده است.

۲) بیان تفصیلی احکام شریعت، در ارتباط با حقوق و تکالیف فردی، اجتماعی، نظام‌های حکومتی؛ کارسازی و چاره‌جویی برای مشکلات گوناگون در روابط انسان در جامعه بشری، مانند رابطه دولت با ملت، روابط مسلمانان با یکدیگر، روابط مسلمانان با دشمنان داخلی و خارجی و بی‌طرف‌ها، روابط زناشویی، روابط بین‌المللی، جنگ و صلح؛ پیمان‌ها و قراردادهای و مانند آن‌ها، و ارائه مواضع مشخص سیاسی و قانونی و اخلاقی در برابر همه مسائل یاد شده.

۳) پرداختن به حرکت نفاق در جامعه اسلامی و کارشکنی‌های اخلاقی و سیاسی منافقان، و اهداف و مشخصات حرکت‌های منافقانه، و موضع‌گیری سیاسی در برابر منافقان.

فرق میان آیات و سوره‌های مکی و مدنی (بیان درست و دقیق مطلب):

با مطالعه و تحقیق و مقایسه این خصوصیات و وجوه تمایز، در پی یافتن فرق اساسی آیات و سوره مکی با آیات و سوره مدنی قرآن کریم، به نتایج زیر دست می‌یابیم.

اولاً، این تفاوت‌های مطرح شده به هیچ روی، حدّ فاصل و مرز مشخصی را میان این دو بخش آیات و سوره در قرآن کریم، تشکیل نمی‌دهند، و فقط هریک از آن‌ها کلیشه‌ای سراسری برای هر دو بخش مکی و مدنی است. اگر نیک بنگریم، هریک از این دو بخش آیات و سوره قرآن برخی یا تمامی جنبه‌های قسم دیگر را، به شکلی در بر می‌گیرد، و این به خاطر انسجام و هماهنگی و همبستگی فراوانی است که در شیوه و ساختار کلی بیان

قرآن کریم موجود است. امتیاز بزرگ این شیوه بیانی، آن است که همه افکار و مفاهیم را همواره، در هم می‌آمیزد، تا این ترکیب کارساز و این معجون مؤثر در راستای دگرگون‌سازی و انقلاب فردی و اجتماعی پدید آید؛ چنان که پیش از این بیان کردیم.

ثانیاً، دعوت اسلامی در مکه آغاز شد و به مدّت ۱۳ سال در مکه ادامه یافت. این مدّت، نسبت به مراحل نزول قرآن، در حقیقت، دوران پایه‌ریزی قواعد و مفاهیم کلی عقیده الهی، عالم غیب، اخلاق، سنن و قوانین تاریخی که بر مسیر تاریخ و جوامع انسانی حاکم است، به حساب می‌آید. همچنین، این سال‌ها جنبه‌های ایجابی دعوت را در بر دارد، مانند مفاهیم اسلامی آفرینش و زندگی و اخلاق و جامعه؛ و نیز جنبه‌های سلبی، مانند درگیری و مبارزه با تفکرات کفرآمیز و منحرف و باطل، که در آن روزگاران بر جوامع بشری حکومت داشت. این حقیقت، به طور طبیعی ایجاب می‌کند که بخش مکی از نظر مضامین و موضوعات، با مبادی و مبانی رسالت جدید پیوستگی داشته باشد، به گونه‌ای که در پرداختن این جهات نسبت به جهات دیگر فراگیرتر و گسترده‌تر عمل کند؛ و این است آن نکته‌ای که می‌تواند غلبه بخش مکی را بر بخش مدنی، از نظر کمیّت، تفسیر کند. با وجود این که دوران مدنی، از دیدگاه تاریخی، آکنده از حوادث عظیم است، و جامعه مدنی بسیار پیچیده‌تر و دشوارتر و ناهموارتر است، حجم آیات و سوره مکی نسبت به حجم آیات و سوره مدنی، برتری چشم‌گیر دارد، و این نیست مگر به خاطر آن که قرآن در قسم مدنی، دیگر چندان نیازی به پرداختن به مبادی و مبانی دعوت اسلام، پس از آن که به وفور در بخش مکی به آن‌ها پرداخته است، ندارد.

ثالثاً، کار انقلاب اجتماعی اسلام و دگرگون‌سازی رفتارهای فردی و اجتماعی، بر اساس نگرشی که در آغاز این مبحث به آن اشاره داشتیم، نیازمند آن بود که نسبت به رعایت اوضاع و شرایط و ماهیت جامعه‌ای که می‌خواهد در آن دگرگونی بیافریند، اهتمام داشته

باشد. و بر مسائل فکری و سیاسی و اجتماعی و بیماری‌های اخلاقی که آن جامعه دست به گریبان آن‌ها است، متمرکز گردد، تا بتواند به شکل مناسبی، دگرگونی مورد نظر را ایجاد کند؛ و در پرتو همین مطلب است که می‌توان همه ویژگی‌های یادشده در باب فرق میان مکی و مدنی را تفسیر کرد.

درباره نخستین ویژگی بخش مکی، باید یادآور شویم که جامعه مکه جامعه‌ای بوده است دارای بت‌پرستی در حوزه عقیدتی؛ بنابراین، طبیعی است که در آیات و سوره‌های مکی نیز، شرک و بت‌پرستی سخت محکوم گردد و مردود اعلام شود، و با شیوه‌های گوناگون، قرآن وارد کارزاری گسترده با شرک و بت‌پرستی گردد. گذشته از آن که روشنگری مواضع توحیدی در برابر عقیده شرک آمیز بت‌پرستی، سنگ زیربنای رسالت جدید را نیز تشکیل می‌دهد؛ زیرا، این رسالت «توحید خالص» را پایه و مبنای همه جوانب و تفصیلات دیگر قرار داده است.

درباره ویژگی دوم بخش مکی، باید یادآور شویم که جامعه مکه خدای یکتا را نمی‌پرستید؛ به عوالم غیب و حشر و نشر و کيفر و پاداش و وحی و دیگر امور مربوط به عالم غیب، و تأثیرات متقابل عالم غیب در عالم طبیعت و اوضاع و احوال اجتماعی انسان و برعکس، عقیده نداشت؛ در صورتی که همین معتقدات، پایه‌های اساسی رسالت خاتم و عقیده اسلامی بوده است.

از سوی دیگر، جامعه اهل کتاب به تمامی این اصول ایمان دارد، هرچند در بعضی فروع این مسائل با عقیده اسلامی اختلاف دارد. بنابراین، بخش مکی می‌بایست بر تأسیس این اصول و توضیح مفاهیم کلی آن‌ها تأکید می‌ورزید، تا با ماهیت دوران مکی نیز که یک مرحله مقدماتی دعوت است، همخوانی داشته باشد. از سوی دیگر، بیان آن مطالب در این مرحله نخستین مکی، مرحله بعدی مدنی را از بیان مجدد آن‌ها بی‌نیاز می‌گردانید، و در

دوران مدنی نیاز به تفصیلات دیگری بوده که محل نزاع و اختلاف اهل کتاب با مسلمانان بوده است.

در مورد ویژگی سوّم بخش مکی، شاید تأکید بر نقش اخلاق در بخش مکی برخلاف بخش مدنی، تحت تأثیر عوامل سه گانه ذیل بوده باشد:

الف. اخلاق، در دیدگاه اسلام بنای نظام اجتماعی به شمار می‌رود؛ گذشته از آن که اخلاق یک هدف عمده رسالت در راستای دگرگون سازی انسان و تربیت و تکامل اوست.

بنابراین، تأکید بر نقش اخلاق، در حقیقت، به معنای پایه‌ریزی زیربنای نظام اجتماعی منظور نظر قرآن، و تحقق بخشیدن اهداف رسالت در راستای تربیت و ارتقای انسان است.

ب. دعوت اسلام، برای آن که بتواند موفق گردد، نیازمند آن بود که عواطف انسانی خیراندیش و فطرت سالم و پاک انسانی را برانگیزد، تا از طریق مخاطب قرار دادن آن عواطف، در جامعه نفوذ کند، و افراد را تحت تأثیر قرار دهد. اخلاق مبنای حقیقی این عواطف و پشتوانه اصلی رسالت است که بقا و نشو و نما را تضمین می‌کند.

ج. جامعه مدنی، پیوسته با مسائل اخلاقی از طریق اجرای آن‌ها، با مباشرت مستقیم حضرت محمد (ص)، در پرتو جایگاهی که در قله جامعه اسلامی دارد، سر و کار دارد.

رسول خدا الگوی طبیعی جامعه مدنی است. جامعه اسلامی تشکیل شده و ارکان آن استوار گردیده است، و آن حضرت تمامی مسائل اخلاقی را در قالب اجرای عملی در زمینه روابط

اجتماعی ارائه می‌فرماید؛ و با این ترتیب، دیگر، جامعه مدنی به اندازه جامعه مکی، نیازمند تأکید بر مفاهیم اخلاقی نیست؛ به عکس جامعه مکی، که مسلمانان در آن جامعه همواره

تحت فشار بودند، و جامعه بر اجرای اخلاق جاهلیت سخت اصرار می‌ورزید، و طبعاً، نیازمند تأکید فراوان بر مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی بود.

در باره ویژگی چهارم بخش مکی، گفتنی است که داستان‌های قرآنی، از نظر موضوعی،

بیشتر مسائل و جوانبی را که مورد توجه و عنایت رسالت اسلام و دعوت قرآن کریم است، در بر می‌گیرند؛ اعتقاد به خداوند یکتا، عالم غیب، وحی، اخلاق، حشر و نشر، کیفر و پاداش، و...؛ علاوه بر این، با زبان حوادث تاریخی، مراحل متعدّد دعوت و درگیری‌های مختلف آن، و قوانین اجتماعی و تاریخی را که در پیشبرد دعوت اثر می‌گذارند، و دستاوردهای آن را تحت تأثیر قرار می‌دهند، و سرنوشتی را که دشمنان و مخالفان دعوت، ناگزیر به آن گرفتار می‌آیند، به روشنی تصویر می‌کنند.

همهٔ این موارد با اوضاع و شرایطی که دعوت و رسالت اسلام، در مکه، در آن به سر می‌برد، ارتباطی تنگاتنگ، و در تحوّل بخشیدن به اوضاع مکه، به نفع دعوت و اهداف اساسی آن، تأثیری بسزا دارند.

از این گذشته، قصّه در قرآن، یکی از عوامل تعیین کننده در اعجاز قرآن بوده، و یکی از دلایل پیوند قرآن با آسمان است، چنان که خواهیم دید.

با این همه، بخش مدنی، یکسره قصّه را کنار ننهاده، و با ترتیبی به آن پرداخته است که با طبیعت دوران مدنی که مرحله دیگری از مراحل دعوت اسلام است، همخوانی داشته باشد. چنان که در بحث قصّه در قرآن به آن خواهیم پرداخت.

دربارهٔ ویژگی پنجم بخش مکی، نیز ناگفته نپیداست که این ویژگی پیوندی محکم با جنبه‌های اعجازی و خصوصیات مرحله‌ای دعوت دارد. دوران مکی، مرحله‌ای است که باید طوق اندیشه‌های جاهلی را از گردن جامعه بردارد؛ و این شیوه تند و تیز و صاعقه آسا، در راستای هموارسازی دشواری‌ها، و درهم شکستن روحیهٔ مخالفان و کارشکنان سرسخت، تأثیری تعیین کننده دارد.

وقتی قرآن کریم در برابر عرب زبانان تحدی می‌کند که یک سوره مانند سوره‌های قرآن بیاورند، شیوهٔ بیانی ایجاز در سوره‌های مکی در جهت روشنگری اعجاز قرآنی رساتر و مؤثرتر

و دور بردتر خواهد بود.

علاوه بر همه اینها، معرکه مکه، معرکه شعارها و جاسازی مفاهیم کلی آفرینش و زندگی است؛ لذا ایجاز در کلام و کوتاهی آیات و سوره‌ها با واقعیت و چارچوب این معرکه همخوانی بیشتری خواهد داشت، تا وارد شدن به تفصیلات گسترده مسائل و مطالب. به همین جهت، در درون مرحله مکی نیز، مشاهده می‌کنیم که سوره‌های کوچک قرآن، تقریباً نازل‌های قرآنی مرحله ابتدایی از مراحل مختلف مکی را تشکیل می‌دهند.

این ابعاد، در جامعه مدینه دیگر وجود ندارد. اسلام حاکم مقتدر جامعه می‌باشد؛ مسئله وحی و ارتباط با آسمان، برای همگان روشن و واضح شده است؛ عرصه جامعه مدینه وضعیت دیگری به خود گرفته، و شیوه و روش دیگری را در ارائه مطالب و بیان مسائل ایجاب می‌کند.

با این بررسی و مطالعه همه جانبه که از ویژگی‌ها و وجوه تمایز بخش مکی به عمل آمد، زمینه توجیه ویژگی‌های بخش مدنی نیز روشن می‌گردد، که عبارت است از ورود به تفصیلات مربوط به احکام شرعی و نظام‌های اجتماعی، یا مجادله با اهل کتاب در باب عقاید و انحرافاتشان؛ و شرایط حاکمیت اسلام در مدینه، این همه را ایجاب می‌کند.

همچنین، کارزار و برابری با موضع‌گیری‌های مشرکان، مسئله جهاد و قتال با مشرکان، موضع‌گیری سیاسی و اجتماعی دعوت اسلامی در برابر آنان؛ و گزارش پدیده نفاق در جامعه اسلامی، عوامل پیدایش، و شیوه‌های برخورد با آن؛ توضیح طبیعت روابط سیاسی در جامعه، جایگاه ولی امر در جامعه اسلامی، تنظیم روابط معامله و معاشرت مردمان با یکدیگر؛ همه این‌ها ایجاب می‌کند که آیات مدنی به تفصیل قوانین و نظام‌ها و دیگر مسائل در این ارتباط، بپردازد.

عرصه مدینه، دیگر از اصول و مبانی کلی عقیده توحیدی اسلام، به جنبه‌های فرعی و

تفصیل آن کشانیده شده است، بخش مدنی، تأکید بر مرزها و تعریف‌های مکتب توحید و پیگیری تصحیح انحرافات اهل کتاب در مسئله توحید را می‌طلبد، و به آفاتی که در چنین شرایطی جامعه اسلامی را در سایه حکومت جدید تهدید می‌کند، و فشارهایی که از سوی نظام‌های مخالف و معارض می‌بیند باید بپردازد.

ما فرق میان مکی و مدنی را آن‌چنان تفسیر می‌کنیم، که با دیدگاهی که در مورد هدف اصیل قرآن داریم و دیدگاه ما درباره رعایت قرآن کریم از اوضاع و شرایط مختلف در راستای تحقق بخشیدن به اهداف و غایات خود، همخوانی داشته باشد.



۱-۶. اصالت قرآن

۱-۶-۱. اهمیت بحث

یکی از مباحث مهم در علوم قرآنی، مبحثی است که هم اکنون در آستانه آن قرار داریم. رهاورد این بحث، اطمینان یافتن ما از سلامت مضامین و نصوص قرآنی، و نیز سلامت قواعد و مفاهیم و احکام یاد شده در آن است.

موضوع این بحث عبارت است از: میزان مطابقت این متن قرآنی ثبت شده در مصحف شریف با مجموعه وحی قرآنی نازل شده بر رسول اعظم به عنوان کلام الهی که تلاوت آن عبادت است؛ و میزان سلامت طریقی که این متن مقدس را به دست ما رسانیده است؛ و عامل مؤثری که قرآن را از هرگونه تحریف و تغییر مصون نگاه می‌دارد.

به تاریخچه این مبحث که می‌نگریم، درمی‌یابیم که این مبحث از جمله مباحث قرآنی است که محققان از دوران‌های نخستین تحقیقات قرآنی، به آن دست زده‌اند؛ به ویژه، اگر در پرتو نصوص و احادیثی که به این مسئله پرداخته‌اند، بر این مبحث نظری بیفکنیم. آراء و نظرات علمی، تقریباً بر یک نتیجه واحد اتفاق دارند، و آن عبارت است از قطعیت

تطابق میان نصّ قرآنی متداول در جهان اسلام، با مجموعه وحی قرآنی نازل شده بر رسول اعظم به عنوان قرآن؛ با این همه مشاهده می‌کنیم که نظرات مخالفی نیز به علمای امامیه و دیگران در این موضوع نسبت داده شده و چنین عنوان گردیده که ایشان قائل به تحریف قرآن کریم بوده‌اند. از سوی دیگر، شبهه تحریف، بعدها، میدانی شد برای انواع سوء استفاده در جهت طعن بر قرآن کریم، از سوی جناح‌های مختلف کفر، که مسلمانان در قرون متمادی، در گذشته و حال، همواره در محاصره آن‌ها بوده‌اند، و آخرین آن‌ها فعالیت‌های تبشیری مسیحیان است که خاورشناسان و دیگران، در راستای تشکیک در اصالت و سلامت متن قرآن، رهبری کرده‌اند.

با توجه به هریک از این دو دیدگاه مخالف، بحث درباره مسئله تحریف به دو شیوه می‌تواند انجام پذیرد. شیوه اول، گفتگو درباره این شبهه، و محقق گردانیدن نادرستی آن بر پایه نگرش اسلامی و پذیرش نصوص قرآنی و احادیث نبوی و روایات اهل بیت گرامی آن حضرت؛ شیوه دوم، گفتگو درباره این شبهه، بر پایه یک تحقیق موضوعی و با تکیه به نتایج طبیعی یک بحث استدلالی استنادی، فارغ از التزام به منابع دینی و لوازم ایمان به بعضی از جوانب بحث.

برخورد اول، به نظر آسان‌تر و دست‌یافتنی‌تر می‌آید. اما، جز برای افراد مسلمان مؤمن به اسلام و پذیرای نصوص دینی و شیفته پیشوایان دین، بحث را به نتیجه نمی‌رساند. این نکته ما را موظف می‌گرداند که برای برخورد دوم آن اهمیتی را که سزاوار آن است، قائل شویم، زیرا، نتیجه را به طور فراگیر محقق می‌گرداند، و راه را برای هرگونه شبهه در اذهان همه اقشار مردم می‌بندد؛ حتی اگر به هیچیک از مسائل اسلامی ایمان نداشته باشد.

در اینجا، تنها به این اکتفا می‌کنیم که، در ارتباط با برخورد نوع اول، به این نکته اشاره کنیم که نظریه مشهور علمای امامیه، تأکید بر سلامت و مصوئیت قرآن کریم از تحریف

است؛ چنان که آیت الله خوئی قدس سره به طور مفصل و با طرح جالبی، شبهه تحریف را در چارچوب نگرش اسلامی، ذکر کرده و حق مطلب را در پایان بحث ادا کرده و سلامت و مصونیت نص قرآن کریم را از هر گونه تحریف به اثبات رسانیده است.^۱

از این رو، ما بحث خود را به رویکرد دوم در بررسی و تحلیل مسئله تحریف اختصاص می‌دهیم، و شبهه مذکور را به عنوان یک تحقیق موضوعی با تکیه به نتایج طبیعی استدلال و استناد به منابع غیر دینی، به بحث و بررسی می‌گذاریم.

۲-۶-۱. تدوین قرآن در زمان نبی اکرم

سیر طبیعی مسائل و حوادث، به روشنی دلالت بر آن دارد که تدوین قرآن در عهد رسول خدا به طور کامل انجام پذیرفته است.

منظور ما از سیر طبیعی مسائل و حوادث، مجموع اوضاع و احوال و شواهد قطعی و مسائل مسلم و یقینی، در ارتباط با زندگی پیامبر و مسلمانان و نیز در ارتباط با قرآن است، که ما را به یک علم بدیهی و ضروری می‌رسانند، مبنی بر این که پیامبر اکرم در زمان حیات خود به جمع و تدوین قرآن همت گماشته است. این اوضاع و احوال و شواهد و خصوصیات به شرح زیر اند:

الف. قرآن کریم قانون اساسی امت اسلامی به حساب می‌آید، و تکیه‌گاه عمده کیان عقیدتی و تشریحی و فرهنگی و دیگر برنامه‌ها و راه و روشهای اسلامی در امور اجتماعی و اخلاق است. همچنین، قرآن محکم‌ترین و متقن‌ترین منبع تاریخی و دل‌انگیزترین متن ادبی نزد مسلمانان است. مسلمانان در سال‌های نخستین حیات اجتماعی، بجز قرآن کریم، از هیچ گونه توان فکری و فرهنگی در میدان‌های مختلف که جولانگاه فکر انسانی است، برخوردار نبودند، و قرآن، برای آنان، به عنوان یک امت جدید، تشکیل دهنده محتوای

۱. البیان فی تفسیر القرآن، ۱۹۵-۲۳۵

روحي و فكري و اجتماعي آنان بود.

به عنوان مثال، در آن روزگار، امت اسلامي، از آن چنان فرهنگ مایه عقیدتی، که بتواند ایمان راسخ خود را به وحدانیت خداوند سبحان بر آن استوار سازد، و رابطه شناخت خود را با جهان آفرینش و زندگی برقرار گرداند، محروم بود. درباره دیگر زمینه‌های فكري، روحي و فرهنگي نیز همین طور بوده است.

این‌ها همه یک چهره شاخص از اهمیت ذاتی قرآن در زندگی مسلمانان برای ما تصویر می‌کند، و دیدگاه آنان را، به عنوان یک امت، نسبت به قرآن کریم، مشخص می‌سازد.

ب. مسلمانان، از همان آغاز، بر حفظ و فراگیری و تکرار مداوم قرآن توجه ویژه داشته‌اند. و این طرز رفتار آنان، از دیدگاهی که نسبت به قرآن کریم داشتند، و جایگاه مهمی که برای قرآن در زندگی اجتماعي خود قائل بودند، و پایگاه باعظمتی که قرآن در ارتباط با نقش مسلمانان در حیات انسانیّت دارد، نشأت می‌گرفت.

بر اثر این اقبال فراوان و استقبال روزافزون نسبت به فراگیری و تکرار قرآن، جماعت انبوهی در میان مسلمانان شکل گرفتند، که به حفظ قرآن کریم و قرائت و تکرار متن آن به شکل مضبوط و دقیق، شهرت یافته‌اند.

اما، سؤال این است که آیا این وسیله برای آن که قرآن کریم را از هر گونه تحریف و تزویر بر اثر خطا و اشتباه در امان نگاه دارد، کفایت می‌کند؟ یا این که دخالت شرایط و عوامل دیگری مانع از آن خواهد شد که این جماعت از عهده انجام وظیفه در مقام حفاظت از متن قرآن در برابر خطرات احتمالی به خوبی برآیند؟

آن دسته از صحابه، که به حفظ قرآن مشهور شده‌اند، به هر درجه از ورع و تقوا و امانت و اخلاص که رسیده باشند، به هر حال، افرادی عادی هستند که خطا و نسیان در کار آن‌ها خواهد بود. از سوی دیگر، موقعیت تاریخی و نوع مسئولیتی که بر عهده داشتند، آنان را در

معرض قتل و شهادت قرار می‌داد، یا آن که امکان داشت به منظور دعوت مردم به سوی خداوند سبحان، در اقطار سرزمین‌های اسلامی پراکنده شوند. همه این چیزها، که امکان وقوع آن‌ها بود، می‌توانستند خطراتی برای نصّ قرآنی باشند؛ زیرا، با این فرض، حفظ آن به وسیله مذکور -حافظه صحابه- موکول شده، و به این ترتیب، در گرو مسائل بسیاری قرار گرفته بود.

برای بروز این خطر، کافی بود یکی از صحابه که به دور از مدینه منوره می‌زیست، به یک اشتباه مشخص در نصّ قرآنی دچار گردد، و از همان جا یک اختلاف نشأت بگیرد، در حالی که مسلمانان مرجع اصلی برای ثبت و ضبط متن قرآن نداشتند.

در اینجا، ما نمی‌خواهیم بگوییم که چنین چیزی در عمل روی داد، و مسلمانان در چنین اختلاف و خطایی واقع شدند. می‌خواهیم بر این تأکید کنیم که این امر یک خطر مجسّم (ممکن) بوده که همواره امکان گرفتار شدن مسلمانان به آن در بعضی اوضاع و احوال، وجود داشته است.

ج. رسول اکرم با همه آلام و آمال مسلمانان و با درک نیازهای آنان، و با فهم مسئولیت عظیمی که مقتضای شرایط و اوضاع و احوال مرحله تکوین امت اسلامی بود، و خطراتی که امت نوحاسته اسلام را تهدید می‌کرد، همواره در کنار امت می‌زیست. نمایانگر این درک و فهم پیامبر نسبت به نیاز مسلمانان و مسئولیت خود، نقش عظیمی است که پیامبر از آغاز بعثت تا لحظه وفات ایفا می‌کرد.

پیامبر همواره تحت فشار و شکنجه زیست، و این فشار و شکنجه زاییده قیام او به منظور دعوت مردمان به سوی خداوند سبحان، و کوشش در جهت دگرگون‌سازی امت، و متحوّل ساختن واقعیت‌های فکری و سیاسی و اجتماعی امت بود؛ و چنین نقشی به مهارت فراوان و درک دقیق از واقعیات جامعه، و برآورد آثار و نتایج، همراه با فهم جامعی از روح بشر، و

گرایش‌های انسان به خیر و شر، نیاز داشت.

وانگهی، پیامبر رهبری جامعه و تدبیر امور امت و اداره شئون مختلف جامعه نوپای اسلامی را در دشوارترین شرایط بر عهده گرفته بود؛ از جمله تأسیس حکومت، قانونگذاری و تأسیس نظام در جامعه‌ای که -جز نمودی بسیار کم رنگ- از مسائل مربوط به جوامع بشری سازمان یافته به هیچ روی شناختی نداشت. از سوی دیگر این جامعه به مفاهیم و افکاری پایبندی داشت که از مفاهیم و افکاری که اسلام آورده بود، بسی فاصله داشت.

پیامبر دست اندر کار جنگ و جهاد گردید. حيله‌ها و نیرنگ‌ها و نفاق‌ها و ارتدادها و بسیاری دیگر برخوردها و شرایط گوناگون را با آثار و جوانب مختلف، آزمود.

همچنین، پیامبر شناخت دقیقی از تاریخ رسالت‌های الهی و سرانجام آن‌ها در دست سردمداران تزویر و تحریف و بازرگانان دین داشت. چنان که قرآن کریم به این مطلب تصریح دارد، و اهل کتاب را بر این تحریف و تزویر، سخت نکوهش و سرزنش می‌کند.

انسان والایی که زندگی انسانی را این چنین آزموده باشد، و بار سنگین رسالت و دعوت را بر دوش کشیده باشد، و در اعماق تاریکی‌ها رهبری انسان‌ها را بر عهده گرفته باشد، و حیرت‌زدگان ظلمات را به سرچشمه‌های نور و حقیقت رسانیده باشد، به هیچ روی نمی‌توانیم درک او را از خطرات احتمالی که در صورت موکول بودن سرنوشت آن به حفظ و تکرار و اذهان رجال، ممکن است دامنگیر متن قرآن گردد، مورد تردید قرار دهیم.

د. امکانات تدوین و نگارش برای رسول اکرم فراهم بوده است. در آن روزگار، این امکانات عبارت بود از وجود اشخاصی که توان نگارش داشته باشند، و اهل اخلاص در عمل نیز بوده باشند؛ همراه با ابزارهای کتابت و نوشت افزار؛ و هیچ کس نمی‌تواند در این مسئله از نظر تاریخی شک کند، که مسلمانان همه این وسایل و ابزار لازم را در اختیار داشته‌اند.

ه) ناگزیر، نسبت به وجود عنصر اخلاص به قرآن کریم و اهداف آن نیز باید اعتراف کنیم.

احدی را نمی‌توانیم بیابیم که در اخلاص فراوان پیامبر کوچک‌ترین شک و تردیدی داشته باشد. هرچند در تشکیک و تکفیر اهل افراط باشد. پیامبر حتی مطابق برترین برآوردها و فرض‌ها که کافران به رسالت وی و منکران به نبوت وی مطرح کرده‌اند، نمی‌تواند مخلص نسبت به قرآن کریم نباشد، زیرا خود ایمان دارد به این که قرآن معجزه او و برهان دعوت اوست که با آن در برابر مشرکان تحدی کرده است. با چنین ایمانی به قرآن، ناگزیر پیامبر باید بر حفظ و صیانت آن حریص بوده باشد، و در این امر بالاترین درجه اخلاص را از خود نشان بدهد.

این عناصر پنجگانه: اهمیت قرآن کریم؛ خطر قرار گرفتن آن در معرض تحریف در صورت عدم تدوین؛ درک پیامبر نسبت به این خطر؛ فراهم بودن امکانات تدوین؛ و حریص بودن پیامبر بر مسئله قرآن و شدت اخلاص او در این امر؛ یقین قطعی را موجب می‌شوند بر این که، گردآوری و تدوین قرآن کریم در زمان رسول خدا انجام پذیرفته است. زیرا، اهمیت ذاتی قرآن؛ با وجود خطراتی که آن را تهدید می‌کرد؛ در کنار احساس این خطر؛ علاوه، فراهم بودن آلات و ادوات کتابت و تدوین؛ آن‌گاه اخلاص به قرآن؛ هرگاه گرد هم آیند، مجالی برای شک و تردید نسبت به تدوین قرآن در عهد رسول خدا و نگارش کامل آن در زمان حیات آن حضرت باقی نمی‌گذارند.

۳-۶-۱. القای شبهه پیرامون سیر طبیعی مسائل و حوادث

در برابر این سیر طبیعی مسائل و حوادث، و دلالتی که بر حقیقت مطلب دارند، چیزی وجود ندارد جز روایاتی که گزارش می‌کنند، قرآن کریم در عهد ابوبکر گردآوری شده است، و او قرآن را از عُسب و رِقاء و لُخاف و سینه‌های مردم -مشروط به شهادت دو شاهد بر این که آن آیه یا آیات جزو قرآن‌اند- گرد آورده است؛ چنان که این مطلب در قصه جمع قرآن

به روایت زید بن ثابت^۱ یا متون دیگر روایی که همین مضمون را به طریقه دیگری آورده‌اند، آمده است.

واقع این است که متون حدیثی و روایاتی که داستان گردآوری قرآن را مطرح کرده‌اند، یک ساختار یکسان، یا یک مضمون واحد ندارند. گردآوری قرآن را به اشخاص مختلف نسبت می‌دهند؛ زمان جمع را مختلف ذکر می‌کنند؛ راه و روش این جمع و سرانجام دورانی را که این عمل در آن صورت پذیرفته است، به اختلاف یادآور شده‌اند^۲.

با توجه به این همه تعارض در روایات، در عمل نمی‌توان مضمون فعلی آن‌ها را پذیرفت. زیرا، به خاطر تعارض -چنان که علمای اصول متذکر شده‌اند- از اعتبار و حجیت ساقط می‌شوند. تنها راهی که باقی می‌ماند این است که چنین جمع و تدوین را -به فرض وجود- به عنوان یک پدیده به یکی از دو وجه ذیل، تفسیر کنیم:

وجه اول، آن که بگوییم این روایات در مقام گزارش از تدارک یک مصحف، با اوراق و صفحات منظم هستند (کاری که واقعاً در عصر صحابه امکان‌پذیرتر شده بود) و به هیچ وجه در مقام گزارش تدوین و جمع اصلی قرآن، به معنای کتابت آن از روی اوراق پراکنده یا سینه‌های مردمان، چنان که بعضی از این احادیث اشاره دارند، نیستند. این تفسیر بر پایه فرض پذیرش درستی و صحت مضمون اجمالی این روایات به کامل‌ترین نحوه آن، که عبارت است از انجام کاری در زمینه تدارک مصحف و جمع قرآن کریم پس از پیامبر، استوار است.

وجه دوم، آن که بگوییم این روایات، سرگذشت‌هایی هستند که در دوران‌های بعدی، پس از عصر صحابه، به منظور پاسخ‌گویی به پرسش‌های عمومی مسلمانان درباره کیفیت گردآوری قرآن، ساخته و پرداخته شده‌اند. از مطالعه تاریخ اسلام، به این نتیجه می‌رسیم

۱. بخاری، «باب جمع القرآن»، ۸۹/۶
 ۲. آیت الله خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ۲۴۹-۲۴۷

که یک حرکت ادبی گسترده به منظور تفسیر حوادث و وقایعی که در صدر اول اسلام بر مسلمانان گذشته است، در قالب داستان‌های زنده و تکان دهنده و برانگیزاننده، در تاریخ اسلام به ظهور پیوسته است، که حتی به حوادث دوران جاهلیت نیز دست یازیده‌اند. این ماجرا، در آغاز کار، یعنی در اواخر عصر صحابه، چارچوب دینی داشته، سپس در عصر تابعین تحوّل یافته، و در دوران‌های بعدی نشو و نما کرده، و تا حدود زیادی بر اسرائیلیات و اخبار جعلی و مطالب تخیلی که به دنبال تحقّق بخشیدن برخی اغراض معین اجتماعی یا سیاسی یا روانی یا فرهنگی بوده‌اند، تکیه کرده است.

این حرکت داستان‌سازی، مسئله‌ای تازه یا منحصر به تاریخ اسلام نبوده، بلکه در واقع، یک تمایلی عمومی است که در دوران‌های مختلف تاریخی، از گذشته و حال، ظهور و بروز داشته است. امروزه نیز، پیوسته شاهد داستان‌هایی هستیم که بر حوادث و وقایعی حقیقی تکیه دارند، اما با تصاویر و تفصیلات تخیلی نیز، فراوان درمی‌آمیزند، و پشتوانه‌ها و جهت‌گیری‌ها و اغراض این داستان‌سازیه‌ها و داستان‌سراییه‌ها را از واقعیت روزمره زندگی اجتماعی بشر برمی‌گیرند.

ما، هرچند تمایل داریم که در تفسیر این احادیث و روایات به شیوه اول عمل کنیم؛ اما، مانعی نمی‌بینیم که این تفسیر دومی را نیز، به عنوان یک قاعده برای تحلیل و مطالعه تفصیلی و موضوعی این گونه احادیث و مانند اینها، مطرح کرده باشیم.

از این گذشته، احادیث دیگری داریم که بر انجام پذیرفتن گردآوری قرآن در عهد پیامبر تصریح دارند، و سزاوار آن است که این احادیث در برابر آن احادیث یاد شده بایستند.^۱

از جمله این احادیث، روایتی است که جماعتی از حفاظ و محدّثین، از جمله ابن ابی شیبّه، احمد بن حنبل، ترمذی، نسائی، ابن حبان، حاکم، بیهقی و ضیاء‌الدین مقدسی، از

۱. نگاه کنید به: البیان، ۲۵۰-۲۵۲

ابن عباس آورده‌اند که گفت: به عثمان بن عفّان گفتیم: «چه چیز شما را وادار کرد که سوره انفال را که از مثانی است برداشتید، سوره براءت را نیز که از مئین است برداشتید، و آن دو را کنار هم نهادید، و سطر بسم الله الرحمن الرحيم را میان آن دو ننگاشتید، و آن دو را در ردیف سبع طوال قرار دادید، انگیزه شما برای این کار چه بود؟» عثمان گفت: «در طول عهد رسالت و نزول قرآن، سوره‌های مشتمل بر آیات فراوان بر رسول خدا نازل می‌شد، و هرگاه قسمتی از سوره‌ای بر آن حضرت نازل می‌شد، بعضی از کسانی را که نزد آن حضرت کتابت می‌کردند، فرا می‌خواند، و می‌فرمود: این قسمت را در سوره‌ای که فلان و فلان مطلب در آن یاد شده است، بگذارید. سوره انفال از نخستین سوره‌های نازل شده در مدینه بود و براءت از آخرین قسمت‌های نازل شده قرآن بود، و مضمون آن دو به یکدیگر شبیه بود، گمان کردیم که براءت دنباله انفال باشد. رسول خدا نیز از دنیا رفت و برای ما بیان نفرمود که این سوره دنباله آن سوره است. به این جهت، آن دو را قرین یکدیگر گردانیدیم، و بین آن دو سطر بسم الله الرحمن الرحيم ننوشتیم، و آن دو را در ردیف سبع طوال قرار دادیم»^۱.

طبری و ابن عساکر از شعبی روایت کرده‌اند که گفت: «در عهد رسول خدا شش تن از انصار: ابی بن کعب، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابودرداء، سعید بن عبید، و ابوزید، قرآن را جمع کردند؛ مجمع بن جاریه نیز همه قرآن را فرا گرفته بود، جز دو یا سه سوره»^۲.

از قتاده روایت شده است که گفت: «از انس بن مالک پرسیدم: در عهد پیامبر چه کسانی قرآن را جمع کردند؟ گفت: چهار تن، که همه از انصار بودند: ابی بن کعب، معاذ بن جبل، زید بن ثابت و ابوزید»^۳.

از مسروق روایت کرده‌اند که گفت: «عبدالله بن عمر از عبدالله بن مسعود یاد کرد و

۱. منتخب کنز العمال، ۴۸/۲

۲. کنز العمال، ۵۸۹/۲

۳. صحیح بخاری، «باب القراء من اصحاب التبی (ص)»، ۲۰۲/۶

گفت: همچنان دوستش دارم. از پیامبر شنیدم که می‌فرمود: قرآن را از این چهار تن فرا گیرید: عبد الله بن مسعود، سالم، معاذ، و ابی بن کعب»^۱.

نسائی به سند صحیح از عبدالله بن عمر آورده است که گفت: «قرآن را جمع کردم و هر شب یک ختم قرآن می‌خواندم. خبر به پیامبر رسید، فرمود: قرآن را در مدت یک ماه ختم کن...»^۲.

مراد از «جمع» در این روایات، ناگزیر «تدوین» است، وگرنه عقلائی نیست که شمار حافظان قرآن به این اندازه محدود و معدود بوده باشد.

بنابراین، بدیهی و ضروری است که باور کنیم جمع و تدوین قرآن کریم، در عهد رسول خدا به شکلی کامل و متقن که راه را بر سرایت هر گونه تغییر و تزویر در آن ببندد، صورت پذیرفته است.

۴-۶-۱. تحریف قرآن

بی‌شک، قرآن کریم، پس از عهد خلیفه عثمان، به طوری گسترده معروف و متداول شد و به شکلی مضبوط تدوین یافت. در عهد وی بود که نگارش چندین نسخه از مصحف شریف صورت پذیرفت، و به کشورهای اسلامی به طور رسمی ارسال گردید، تا الگو قرار گیرد و در دسترس همگان باشد، و هم‌زمان فرمان‌های شدیدالحن نیز مبنی بر ممنوعیت سر و کار داشتن مسلمانان با هر نسخه‌ای جز آن نسخه‌ها صادر گردید.

ناگزیر، برای آن که بتوانیم سلامت متن قرآن را از تحریف روشن گردانیم، باید فروضات مختلفی را که می‌توان وقوع تحریف را در هریک از آن حالت‌ها فرض کرد، بیاوریم، و یکایک مورد گفتگو قرار دهیم:

۱. همان
۲. الاتقان، «النوع ۲۰»، ۱/۱۲۴

۱) تحریف در عهد شیخین، خود به خود، و بدون قصد حذف چیزی از قرآن، صورت گرفته باشد، و علت آن غفلت از بعضی آیات یا نرسیدن آن آیات به دست آنان بوده باشد، چنان که داستان جمع قرآن کریم به روایت بخاری مطرح می‌کند.

۲) تحریف در عهد شیخین صورت گرفته باشد، با فرض اصرار از جانب ایشان به طور پیش‌بینی شده و طزاحی شده.

۳) تحریف در عهد خلیفه عثمان صورت گرفته باشد.

۴) تحریف در عهد امویان صورت گرفته باشد، چنان که به حجاج بن یوسف ثقفی نسبت داده می‌شود.

یک **حالت پنجم** نیز وجود دارد، که نمی‌توانیم تصور کنیم که تحریف در آن حالت صورت گرفته باشد، و آن این که فرض کنیم تحریف از سوی برخی افراد عادی از اقشار مختلف مردم، صورت گرفته باشد. زیرا، آنان، با وجود یک سلطه دینی که قرآن کریم را می‌شناسد، و در برابر بازیگری‌ها از آن حمایت می‌کند، و مرجع رسمی تعیین آیات و کلمات قرآن در نظر مردم است، قدرتی برای این کار نداشته‌اند.

حالت اول را می‌توان از دو جنبه مورد گفتگو قرار داد:

الف. نتیجه‌ای که ما پیش از این به هنگام مطالعه و تحلیل تاریخ جمع قرآن به آن رسیدیم، مبنی بر این که اصل کار جمع‌آوری و تدوین در زمان پیامبر انجام پذیرفته باشد، و در آن صورت، قرآنی که جمع آن در عهد رسول اعظم انجام پذیرفته است، نمی‌تواند دقیق و متقن نبوده باشد. زیرا، رسول اکرم ناظر بر جمع آن بوده است و با وجود این قرآن دیگر جایی برای تصوّر وقوع غفلت یا اشتباه از سوی شیخین یا دیگران نخواهد بود، چنان که نمی‌توان نرسیدن بعضی آیات قرآنی را به دست آنان احتمال داد.

ب. فراهم بودن عوامل متعدّدی برای آن که قرآن کریم به طور کامل نزد جماعتی انبوه

از مسلمانان بوده باشد، و این مطلب، ضمانتی حقیقی برای رسیدن قرآن کریم به طور کامل به دست دولت‌مداران در عهد شیخین بدون هیچ نقیصه، به وجود می‌آورد. این عوامل را می‌توان به ترتیب ذیل تلخیص کرد.

(۱) قرآن کریم دل‌انگیزترین متن ادبی، و از نظر تعبیرات و مضامین بلیغ‌ترین کتابی است که به دست بشر رسیده و عرب‌زبانان اهتمام فراوانی به این گونه متون داشته‌اند؛ زیرا، فرهنگ خود آنان بوده است؛ خواه از جنبه تعبیر و بیان، خواه از جنبه فکری و اجتماعی؛ و مشاهده می‌کنیم که آثار این اهتمام در زندگی خصوصی و عمومی آنان منعکس شده است. اشعار عربی و دیگر متون ادبی را از بر می‌کرده و بسیار تکرار می‌کردند؛ باشگاه‌ها و بازارها برای مسابقه و رقابت در این زمینه‌ها ترتیب می‌دادند؛ و گاه اهتمام به درجه‌ای می‌رسید که بعضی از متون مقدّس را در اماکن مقدّسه محفوظ نگاه می‌داشتند، تا نشانگر تقدیر و تحسین آنان نسبت به آن متون بوده باشد؛ چنان که در ارتباط با آویختن معلّقات سبع یا عشر به دیوار کعبه معظّمه حکایت کرده‌اند. همین عادت فراگیر در میان عرب‌های مسلمان، آن روزگار، عده زیادی از آنان را به سوی الفاظ قرآن کریم و حفظ و تکرار آن سوق می‌داده است.

(۲) قرآن کریم در نگرش مسلمانان، سنگ زیربنای اساسی را در فرهنگ و افکار و عقایدشان تشکیل می‌داده است؛ که ما پیش از این، در مقام توضیح و تبیین میزان اهتمام مسلمانان به قرآن به عنوان نخستین نکته در سیر طبیعی مسائل و حوادث، متذکّر آن شدیم.

همان گونه که توجّه به این امر، پیامبر را واداشت تا به تدوین قرآن کریم به منظور محافظت آن از آفات و خطرات بپردازد، مسلمانان را نیز واداشت تا به حفظ و تکرار قرآن کریم بپردازند و بدین وسیله، افکار و فرهنگ و مفاهیم آن را پاس دارند، و با سنّت‌ها و تشریح‌های

اسلامی که قرآن در بر دارد، آشنا شوند.

۳) قرآن کریم، بر پایه فرهنگی که در بردارنده آن است، به گردآورنده آن در اجتماع و در نظر مردم امتیازی می‌بخشد که با امتیازاتی که امروزه دانشمندان نسبت به دیگر مردمان به دست می‌آورند، مشابهت دارد؛ و این امتیاز اجتماعی یکی از عوامل مهم گرایش به علوم و تحصیل آن‌ها در تمامی ادوار زندگی انسان بوده است. بنابراین، طبیعی است که یکی از عناصر مؤثر در حفظ و تکرار قرآن کریم نیز همین امتیاز بوده باشد.

تاریخ درباره نقشی که قاریان در جامعه اسلامی به طور کلی داشته، و قداستی که در چشم و نظر مسلمانان از آن برخوردار بوده‌اند، سخن بسیار دارد.

۴) پیامبر به عنوان رهبر امت اسلامی و توجیه‌کننده مسلمانان، پیوسته بر حفظ و تکرار آیات و سوره قرآنی تشویق و ترغیب می‌فرموده است.

ما خوب می‌دانیم که پیامبر تا چه اندازه از محبوبیت در دل و جان بسیاری از مسلمانان برخوردار بوده است، و تا چه حد می‌توانسته در زندگانی و رفتار مسلمانان مؤثر باشد؛ چنان که در بسیاری از توجیهاات و توصیه‌های آن حضرت، انگیزه مسلمانان برای اجابت فرمان پیامبر، همین قدرت تأثیر روحانی پیامبر اکرم بوده است، بدون آن که به میزان لزوم و وجوب شرعی آن توصیه‌ها توجهی داشته باشند.

۵) خداوند سبحان ثواب فراوانی برای قاریان قرآن و حافظان آن قرار داده است و در آن روزگاران، بسیاری از مسلمانان شیفته افزودن بر ثواب‌های خویش بودند، بخصوص که تازه با اسلام آشنا شده بودند و همواره در پی آن بودند که اسلام در تمامی کارهایشان انعکاس پیدا کند.

به هر حال، برخی از این عوامل یا همه این‌ها، تأثیر بسزایی در زندگانی مسلمانان داشتند؛ چنان که تاریخ اسلام از وجود جماعت‌هایی انبوه از مسلمانان خبر می‌دهد که به

عنوان قراء شناخته می‌شدند و دارای اعتقادی محکم بودند، و نقش قابل توجهی در زندگی اجتماعی ایفا می‌کردند، و در اختلاف نظرهای سیاسی که برای مسلمانان پیش می‌آمد، حضورشان وزنه ترجیح یک جناح بر جناح دیگر به حساب می‌آمد.

۶) علاوه بر این‌ها، ماهیت قضایا حکم می‌کند که قرآن کریم را هر مسلمانی که توانایی تدوین و کتابت داشته است، نگاشته و تدوین کرده باشد. زیرا، هر جماعت یا امتی که به چیزی اهمیت می‌دهد، و آن را بیانگر جنبه قابل توجهی از جنبه‌های زندگی خود می‌شناسد، با وسایل گوناگون در حفظ آن می‌کوشد، و بی‌شک، نگارش و کتابت، برای کسانی که از عهده آن برمی‌آمده‌اند، ساده‌ترین و آسان‌ترین وسیله برای این منظور بوده است. به همین جهت، مشاهده می‌کنیم که برخی روایات به وجود تعدادی مصحف یا قطعات مختلف از مصحف نزد بسیاری از صحابه اشاره دارند.

ناگزیر به این نتیجه می‌رسیم که، به موجب عوامل یاد شده، نسخه‌هایی فراوان از قرآن کریم در دسترس صحابه بوده است، و فرض تحریف قرآن بر اثر غفلت یا اشتباه یا نرسیدن بعضی آیات قرآنی به دست بعضی از گردآورندگان قرآن معقول نیست.

حالت دوم، مطلقاً فرضیه نادرستی است. زیرا مطالعه تاریخ عهد شیخین و شرایط آن دوران ما را به صدور چنین حکمی می‌رساند، و به تکذیب این فرضیه وامی‌دارد.

توضیح این که، تحریف عمدی می‌تواند به یکی از این دو سبب بوده باشد. یکی آن که به موجب تمایل شخصی نسبت به تحریف صورت گرفته باشد؛ دیگر آن که به انگیزه تحقق بخشیدن اهداف سیاسی صورت گرفته باشد؛ مانند آن که فرض کنیم برخی آیات قرآنی وجود داشته باشند که به طور صریح در موضوعات و مفاهیم بخصوصی سخن گفته باشند که با وجود و حضور آن دو خلیفه یا مبانی سیاست آن دو منافات داشته باشند، مانند تصریح به نام علی (ع) یا طعن به آن دو.

در مورد سبب اول، چند چیز را باید در نظر گرفت:

اولاً، این که چنین اقدامی از سوی شیخین، در حقیقت، به معنای در هم شکستن پایه‌های حکومت خودشان بوده است. زیرا، حکومت ایشان بر مبنای جانشینی پیامبر اکرم و قیومت امت اسلامی بوده، و معقول نبوده است که در مورد تحریف قرآن اقدامی بکنند، و در مسیر دشمنی با اسلام بدون آن که برایشان دستاوردی دینی یا دنیوی داشته باشد، کوششی بکنند. آیا چنین کاری معنایی جز آن داشت که راه را برای مخالفان باز کند تا سازمان‌یافته‌تر به اسلام و مسلمین حمله کنند و بهترین اسلحه‌ای که در آن وقت می‌توانستند بر ضد اسلام به کار برند، به دست آنان داده شود؟

ثانیاً، امت اسلامی در آن دوران یک تضمین اجتماعی و سیاسی نیرومند را تشکیل می‌داد که مانع از آن بود که احدی بتواند دست به چنین اقدامی بر ضد اسلام بزند، و قطعاً با یک عکس‌العمل نیرومند در میان صفوف مسلمین روبه‌رو می‌گردید، هرچند از قدرت سیاسی و اجتماعی برخوردار می‌بود. زیرا، مسلمانان به قرآن کریم به عنوان یک کتاب مقدس در غایت قداست می‌نگریستند، و آن را کلام خداوند سبحان می‌دانستند و به هیچ روی تغییر و تبدیل در آن را - حتی از جانب خود پیامبر اکرم - روا نمی‌شمردند (همان طور که قرآن کریم خود بر این مطلب تأکید فرموده است «.. قل ما یکون لی أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما یوحیٰ إلیّ...» (یونس، ۱۵) و در راه مفاهیم و آیات و احکام قرآن که مدت ۲۳ سال حرکت مسلمین را پشتیبانی کرده بود، به پیکار و جهاد می‌ایستادند، و در راه این دین جدید جان بر کف بودند و دخالت و تصرف در قرآن، در نظر آنان، خروج از دین و ارتداد و دست برداشتن از تعهد دینی بود.

ثالثاً، حکومت اسلامی در عهد شیخین، فارغ از وجود مخالفانی نبود که احیاناً به بهانه خطایی که از خلیفه در اجرای بعضی احکام شرع سر بزند، سر و صدا بلند کنند؛ با وجود

این، در تاریخ کوچک‌ترین اشاره‌ای به احتجاج یا شبه احتجاج در این ارتباط نمی‌یابیم تا بتواند اشاره‌ای به وقوع این فرضیه داشته باشد. چگونه امکان دارد مخالفان در عهد شیخین و پس از آن، همه این مسائل را مسکوت گذاشته باشند و هیچ حرف و سخنی درباره آن نیاورده باشند؟! از اینجا، موضع ما در برابر سبب دوم روشن می‌گردد، زیرا:

اولاً، آگاهی امت اسلام و نگاه تقدیس‌آمیز امت به کتاب خدا و ارتباط آن با خدا، به گونه‌ای بوده است که پذیرای هیچ گونه تغییر و تبدیل نبوده‌اند، و مطلقاً اجازه وقوع چنین عملی را نمی‌داده‌اند.

ثانیاً، امکان نداشته است که مخالفان چنین فرصتی را از دست بدهند و در کشمکش با حکومت و خلیفه از آن سوء استفاده نکنند؛ در حالی که هیچ گونه اشاره‌ای به چنین مطلبی در سخنان آنان نمی‌یابیم.

ثالثاً، اسناد سیاسی پردامنه‌ای وجود دارد که مشتمل بر ملاحظاتی پیرامون دخالت‌ها و تصرفات خلیفه ابوبکر و خلیفه عمر است؛ مانند درگیری سیاسی حضرت زهرا (س) و پس از آن امیرالمؤمنین (ع) و طرفداران آن حضرت که به امامت او ایمان داشتند؛ و این بزرگواران هرگز به یک نص قرآنی اشاره نکرده‌اند که در نسخه‌ای از قرآن کریم، که در دست ماست، تدوین نشده باشد؛ و اگر چنین نصی در قرآن وجود داشت، طبیعی بود که آن را به عنوان ابزاری برای غلبه بر موقعیت و پیروز گردانیدن جانب حق که به خاطر آن مبارزه می‌کردند، به کار گیرند.

حالت سوم، محال‌تر از دو حالت پیشین و از حقیقت تاریخی بسی دورتر از آن دو حالت قبلی است؛ به دلیل عوامل ذیل:

اولاً، اسلام، و در کنار آن، قرآن کریم، آن چنان انتشاری میان مردم و در سرزمین‌های مختلف پیدا کرده بود، و آن قدر مسلمانان در طول زمان، قرآن را از یکدیگر فرا گرفته و

به یکدیگر یاد داده بودند که برای عثمان - اگر هم چنین می‌خواست - امکان نداشت که چیزی از قرآن بکاهد؛ و این کار حتی برای کسانی که برتر و بالاتر از عثمان نیز بودند، امکان نداشت؛ چنان‌که عملاً مسلمانان به عثمان اعتراض کردند، و به دلایل مختلف او را کشتند.

ثانیاً، نقیصه‌ای که بنا به فرض پدید آمده، از دو حال خارج نبوده است: یا در آیاتی بوده که ارتباطی با خلافت عثمان نداشته است، که در آن صورت، عثمان چه انگیزه‌ای داشته است که شکاف بزرگی بر بنیان سیاسی خویش وارد آورد؛ یا در آیاتی بوده است که به خلافت و پیشوایی سیاسی عثمان مربوط می‌شده است، که در این صورت آن آیات می‌بایست در اصل مسئله خلافت عثمان دخالت می‌کرد و راه را برای رسیدن به خلافت بر او می‌بست.

ثالثاً، اگر خلیفه عثمان قرآن را تحریف کرده بود، مسلمانان این عمل وی را بهترین بهانه برای شوریدن بر ضد وی و دور گردانیدن او از حکومت و قتل وی، قرار می‌دادند؛ در صورتی که در مجموعه توجیهاتی که برای شورش بر ضد عثمان مطرح شده است اثری از چنین چیزهایی نیست، وگرنه، شورشیان نیازی نداشتند که برای آن منظور، به وسائل و دلایل دیگری که به این روشنی نبودند، متوسل شوند.

رابعاً، خلیفه عثمان اگر چنین عملی را مرتکب می‌شد، موضع امام علی (ع) در برابر او روشن بود، و قطعاً حضرت علی (ع) در این ارتباط، بر بازگردانیدن حق به جایگاه خودش اصرار می‌ورزید. وقتی می‌بینیم که امام علی علیه السلام آن چنان مصرانه اموالی را که عثمان به بعضی نزدیکان و خاصانش بخشیده است، باز می‌گرداند، و می‌فرماید:

«به خدا سوگند، اگر با آن اموال همسرانی اختیار کرده باشند یا کنیزانی خریداری کرده باشند، باز خواهم گردانید؛ که عدالت گشایش می‌آورد، و آن کس که عدالت برای او تنگ

آید، جور و ستم برای او تنگ‌تر خواهد آمد»؛^۱ و وقتی موضع مشابهی از آن حضرت در برابر کارگزاران منحرف عثمان مشاهده می‌کنیم؛ جزم می‌کنیم بر این که به فرض وقوع چنین مسئله‌ای، سکوت آن حضرت در برابر چنین امر عظیمی محال بوده است.

با توجه به این بررسی تفصیلی از سه حالت یاد شده، موضع ما در برابر حالت چهارم، خود به خود روشن خواهد بود. درباره حجاج بن یوسف ثقفی یا حاکمان دیگر به هیچ وجه نمی‌توان تصوّر کرد که قادر به تحریف قرآن کریم بوده باشند، پس از آن که شرق و غرب جهان را فرا گرفته بوده است.

علاوه بر این، به چه دلیل باید حجاج یا دیگر امویان به چنین عملی دست می‌زدند که خطری عظیم برای منافعیشان داشت، و آمال و آرزوهایشان را به دست فنا می‌سپرد؟

۵-۶-۱. معنای «جمع قرآن» در عهد نبی اکرم

جمع «قرآن» دو معنا داشته است؛ یکی، حفظ همه آیات آن به طور کامل در سینه‌های مسلمانان؛ چنان که گوییم: جماع قرآن، یعنی حافظان قرآن. معنای دیگر آن، نگارش و تدوین آن در اوراق منظم و به طور کامل.

جمع قرآن به معنای حفظ آن در قلب و از بر کردن آن، که پیش از همه، رسول خدا از این موهبت الهی برخوردار گردید و آن حضرت خود سرور حافظان و اولین گردآورندگان قرآن بود؛ چنان که مسلمانان را نیز به تداوم و استمرار در امر حفظ و آموزش و تکرار قرآن ترغیب می‌فرمود، و هر مهاجر جدید را به یکی از حافظان قرآن، از صحابه می‌سپرد تا قرآن به او یاد بدهد؛ و انواع تشویق‌ها را در جهت عمومی کردن و رواج دادن حفظ و تلاوت قرآن به کار می‌گرفت. مسجد پیامبر همواره با تلاوت قرآن آباد بود، و صدای قاریان از هر گوشه و کنار

۱. شرح نهج البلاغه، ۱/۲۶۹؛ در مورد زمین‌های تصرف‌شده مسلمین توسط عثمان که حضرت علی (ع) به صاحبان اصلی آن بازگرداند. ر.ک. نهج البلاغه، نسخه صبحی صالح، خطبه ۱۵.

آن به گوش می‌رسید، و پیامبر آنان را فرمود که صداهایشان را فرود آورند تا موجب اشتباه دیگران در خواندن قرآن نشود.

از عبادة بن صامت آورده‌اند که گفت: «هرگاه شخصی مهاجرت می‌کرد، پیامبر وی را به یکی از ما می‌سپرد تا به او قرآن یاد بدهیم. از مسجد رسول خدا همواره صدای تلاوت قرآن بلند بود، تا جایی که رسول خدا به آنان امر فرمود صداهایشان را فرود آورند تا باعث اشتباه دیگران در خواندن قرآن نشوند»^۱.

قرائت قرآن همه جا در سراسر جامعه اسلامی رواج داشت. مسلمانان شیفته تلاوت قرآن و فریضه قرائت قرآن و گوش فرا دادن به قرآن بودند، و تمامی هم آنان که فضای قلب آنان را فرا گرفته بود، تلاوت و حفظ قرآن بوده؛ چنان که از رسول خدا روایت شده است که فرمود: «من صدای کاروان اشعریان را هنگامی که شبانه وارد می‌شوند می‌شناسم و منزلگاههای ایشان را شب هنگام با صداهای قرآنی‌شان بازمی‌شناسم، حتی اگر روز هنگام، موقع ورود آنان منزلگاه‌هایشان را ندیده باشم»^۲. تعلیم و تعلم قرآن و از بر کردن آن، میان زنان و مردان مسلمان همه جا رایج بود.

جمع قرآن به معنای نگارش و تدوین آن نیز در بحث «اصالت قرآن» دیدیم که جمع و تدوین قرآن کریم در عصر رسول اعظم انجام پذیرفته است. البته، نظر رایج در علوم قرآنی بر آن است که جمع قرآن در عهد شیخین صورت گرفته است. ما دیدیم که می‌توان این دو نظر را جمع کرده و چنین گفت که اصل جمع قرآن در عصر رسول الله انجام پذیرفت؛ اما جمع آن در مصحفی با اوراق منظم و مرتب در عهد شیخین صورت گرفت؛ و نیز دیدیم که با هریک از این دو فرض، سلامت متن قرآن جای سخن نداشته است، و بعضی شبهه‌های طرح شده پیرامون جمع قرآن را بنابر فرضیه دوم اشاره کردیم و به پاسخ آن‌ها پرداختیم.

۱. البیان، آیت الله خوئی، ص ۲۵۵؛ به نقل از مناهل العرفان، ص ۳۲۴.

۲. کنز العمال، ۵۶/۱۲، «الاشعریون».

۶-۶-۱. دو شبهه پیرامون جمع قرآن در عهد شیخین و پاسخ آن‌ها*

شبهه‌های دیگری را نیز درباره فرضیه جمع قرآن در عهد شیخین مطرح کرده‌اند که ما از آن میان به ذکر دو شبهه می‌پردازیم. شاید گفتنی باشد که این دو شبهه در کتب و رسائل اسلامی مطرح شده و در مطالعات خاورشناسان و پیروان آنان نیز جایی به خود اختصاص داده است.

شبههٔ اول:

برخی از متون تاریخی که از اهل بیت و دیگران روایت شده است، سخن از مصحف مخصوص علی بن ابی طالب (ع) به میان آورده‌اند که با مصحف موجود و متداول میان مسلمانان در عصر حاضر، تفاوت‌هایی داشته و اضافات و موضوعاتی را دربرداشته است که در مصحف رایج موجود نیست.

این روایات حاکی از آن‌اند که علی بن ابی طالب (ع) این مصحف را نزد خلیفهٔ اول ابوبکر برده است، تا در میان مسلمانان رواج پیدا کند؛ اما، ابوبکر پیشنهاد آن حضرت را نپذیرفته و مصحف ایشان را رد کرده است. در نتیجه، از آن‌جا که حضرت علی بن ابی طالب (ع) از نظر علم و تدبیر و تعهد اسلامی و محافظت قرآن از همه صحابه برتر بوده است، پرواضح است که مصحف موجود فعلی، بر اثر شیوه نادرست جمع قرآن که تفصیل آن را بعضاً باز شناختیم دچار تحریف و نقیصه شده است. در جهت توضیح شبهه مذکور، هواداران آن برخی روایات تاریخی را به شرح ذیل، شاهد آورده‌اند.

۱) مطلبی که دربارهٔ احتجاج علی (ع) در برابر جماعتی از مهاجرین و انصار روایت کرده‌اند که، علی علیه السلام به یکی از ایشان فرمود:

«ای طلحه، هر آیه‌ای که خداوند جلّ و علا، بر محمد نازل کرده است، با املائی

* در این مبحث به طور اساسی بر نوشته استاد کبیرمان آیت الله خوئی قدس سره در البیان تکیه کرده‌ایم: ۲۲۳ تا ۲۳۴.

رسول خدا و دستخط خودم نزد من موجود است. تأویل هر آیه‌ای نیز که خداوند بر محمد نازل کرده و هر حرام و حلالی یا حدی یا حکمی یا چیزی که امت تا روز قیامت به آن نیاز داشته باشد، با املائی رسول خدا و دستخط خودم نزد من موجود است؛ حتی ارش خدش»^۱.
 (۲) روایتی حاکی از احتجاج امام علی (ع) با آن زندیق است که در آن روایت آمده است، که آن حضرت کتاب را نزد جماعت مسلمین آورد، درحالی که دربردارنده تأویل و تنزیل و محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ بود، و نه الفی از آن افتاده بود و نه لامی؛ امّا، از او نپذیرفتند^۲.

(۳) روایتی که کلینی در کافی از امام باقر(ع) آورده است که فرمود: «احدی نمی‌تواند ادّعا کند که همه قرآن، اعم از ظاهر آن و باطن آن، نزد اوست جز اوصیا»^۳.
 (۴) روایت دیگری که محمد بن یعقوب کلینی در کافی از امام باقر (ع) آورده است که فرمود: احدی از مردم ادّعا نکرده است که قرآن را آن چنان که نازل شده، به طور کامل جمع کرده است، مگر آن که کذاب بوده باشد. قرآن را آن چنان که خداوند متعال آن را نازل فرمود احدی جمع و حفظ نکرد، مگر علی بن ابی طالب (ع) و امامان پس از وی»^۴.
 در پاسخ این شبهه باید گفت:

می‌توان فرض کرد که امام علی (ع) مصحف متفاوت با مصحف موجود فعلی داشته باشد که از نظر ترتیب سوره‌ها با مصحف موجود اختلاف داشته باشد، و حتی اضافات دیگری نیز در برداشته باشد که در مصحف فعلی ثبت نشده باشد. امّا، در حقیقت سخن بر سر این قسمت‌های اضافی است، و دلیلی بر این که آن زیاده‌ها عباراتی از قرآن بوده‌اند، وجود ندارد؛ و تنها توجیه صحیحی که می‌تواند داشته باشد، آن است که آن زیاده‌ها تأویلاتی برای

۱. احتجاج طبرسی، ۲۲۳/۱.

۲. تفسیر صافی، مقدمه ششم، ۱۱.

۳. اصول کافی، ۲۲۸/۱.

۴. همان.

آیات قرآن بوده‌اند، به معنای مصادیق و مقاصد نزول آیات؛ یا این که آن زیاده‌ها تنزیلاتی از وحی الهی بوده‌اند که بر قلب مبارک رسول خدا در مقام تفسیر و شرح آیات قرآنی نازل شده بوده‌اند، و آن حضرت آن مطالب را به برادرشان علی بن ابی طالب (ع) یاد داده باشند. دو کلمه «تأویل» و «تنزیل» نیز در آن زمان، معنایی را که بعدها در اصطلاح علمای قرآن پیدا کرده، نداشته است، مبنی بر این که «تأویل» عبارت از حمل آیات قرآنی بر خلاف ظاهر آن‌ها و «تنزیل» عبارت از خصوص نصّ قرآنی بوده باشد، بلکه مراد معنای لغوی این دو کلمه بوده است، که تأویل به معنای مقصود از سخن و مصداق خارجی آن خواهد بود، و تنزیل به معنای هرآنچه خداوند از طریق وحی بر پیامبرش نازل فرموده است؛ خواه قرآن بوده باشد یا چیز دیگری.

بر اساس این تفسیر کلی از مطلب، بسیاری دیگر از جوانب مطلب نیز روشن می‌گردد؛ به طوری که می‌توان روایاتی را که در این شبهه شاهد آورده شده‌اند، بر معنایی حمل کرد که با این توضیح کلی از مطلب سازگار آید. چنان که علامه طباطبائی در برخی از این روایات چنین عمل کرده است.^۱

علاوه بر این، برخی از این روایات به نظر ما سندشان ضعیف است و احتجاج به آن‌ها یا اعتماد بر آن‌ها در برابر نصّ ثابت قرآن درست نیست.

شبههٔ دوم:

مجموعهٔ بزرگی از روایات وارده از طریق اهل بیت علیهم السّلام بر وقوع تحریف در قرآن کریم دلالت دارند؛ به گونه‌ای که این باور را برای ما به وجود می‌آورد که این تحریف بر اثر شیوهٔ اتخاذ شده در جمع قرآن کریم، بوده، یا تحت تأثیر عوامل اتّفاقی دیگری که به این تحریف منجر شده است.

۱. المیزان فی تفسیر القرآن

در پاسخ این شبهه باید یادآور شویم که به دو شیوه عمده می‌توان با این روایات متعدّد رو به رو گردید:

شیوهٔ اوّل: گفتگو دربارهٔ اسناد و طرق این روایات؛ که بسیاری از آن‌ها از کتاب احمد بن محمّد سیّاری گرفته شده و علمای رجال بر فساد مذهب و انحراف وی اتفاق نظر دارند؛^۱ همچنین از کتاب علی بن احمد کوفی، که علمای رجال او را دروغگو خوانده‌اند.^۲ بعضی از این روایات نیز، هرچند که سندشان صحیح است، اما، ارزش چندانی ندارند؛ و لو این که مجموع این روایات ممکن است به ما اطمینان بدهند - چنان که آیت الله خوئی گوید - بعضی از آن‌ها از امام صادر شده باشد.

شیوهٔ دوّم: گفتگو دربارهٔ دلالت این روایات بر وقوع تحریف در قرآن به معنای وقوع زیاده یا نقیصه؛ که حتی اگر سند بعضی از این روایات صحیح بوده باشد، یا آن که اجمالاً اطمینان حاصل کنیم که بعضی از آن‌ها از معصوم صادر شده باشد، استدلال به این روایات بر وقوع تحریف استوار نخواهد بود.

برای آن که این شیوه دوم در بررسی شبهه مذکور روشن گردد، شایسته است که این روایات را بر حسب اختلاف مضمون آن‌ها و ادّعاهایی که مطرح می‌کنند و احکامی که صادر می‌کنند، به چهار دسته تقسیم کنیم:

دستهٔ اوّل، روایاتی هستند که در آن‌ها «تحریف» به کار رفته است و نسبت تحریف به قرآن داده شده است و به تصریح، وقوع تحریف در قرآن در آن‌ها مطرح شده است؛ از جمله:

(۱) از ابوذر روایت کرده‌اند که گفت: وقتی آیه «یوم تبيض وجوه و تسود وجوه...» (آل عمران، ۱۰۶) نازل شد، رسول خدا فرمود: امت من روز قیامت بر من وارد می‌شوند در

۱. جامع الرواة، ۶۷/۱
۲. جامع الرواة، ۵۵۳/۱

حالی که به پنج گروه تقسیم شده‌اند ... آن‌گاه گفته است که رسول خدا از یکایک آن گروه‌ها سؤال می‌فرماید که با ثقلین چه کرده‌اند؟ گروه اول پاسخ می‌دهند: اما ثقل اکبر را، که تحریف کردیم و پشت سرمان افکندیم؛ و اما ثقل اصغر را، که با آن دشمنی کردیم و کینه ورزیدیم و ستم کردیم؛ و گروه دوم پاسخ می‌دهند: اما ثقل اکبر را، که تحریف کردیم و پاره پاره کردیم و مخالفت کردیم؛ و اما ثقل اصغر را، که با آن دشمنی کردیم و بیکار کردیم.

(۲) از جابر جعفی از ابوجعفر (ع) روایت کرده‌اند که فرمود: رسول خدا در منا مردم را فرا خواند و فرمود: «ایها الناس، انی تارک فیکم الثقلین، ما ان تمسکتکم بهما لن تضلوا، کتاب الله و عترتی و الکعبة و البیت الحرام»؛ آن‌گاه ابوجعفر (ع) فرمود: اما کتاب خدا را که تحریف کردند؛ اما کعبه را که تخریب کردند؛ و اما عترت را که کشتند، و همه سپرده‌های خداوند را به سویی افکندند، و از آن‌ها همه تبرّی جستند.

(۳) از علی بن سوید روایت کرده‌اند که گفت: به ابوالحسن موسی (ع) که در زندان به سر می‌برد، نامه نوشتم ... پاسخ آن حضرت را تماماً می‌آورد تا می‌رسد به این عبارت که آن حضرت فرمود: خداوند کتاب خود را به امانت به آنان سپرد و آنان کتاب خدا را تحریف و تبدیل کردند.

(۴) از عبدالاعلی روایت کرده‌اند که گفت:

ابوعبدالله (ع) فرمود: اهل عربیت کلام خداوند عزوجل را از مواضع خود تحریف می‌کنند.

در هیچیک از این روایات، دلالتی بر وقوع تحریف در قرآن کریم به معنای زیاده و کم، وجود ندارد. تنها دلالت دارند بر این که در قرآن کریم، تحریف به معنای حمل بعضی از الفاظ و عبارات آن بر معانی دیگری جز معنای مقصود خداوند سبحان، واقع شده، و بر اثر آن قرآن از اهداف و مقاصد خود، دور شده است.

در وقوع این نوع تحریف، در قرآن کریم، هیچ شکی نداریم، و پذیرفته‌ایم که تحریف قرآن کریم، به این معنا، از سوی برخی از مسلمانان خواسته یا ناخواسته، با توجه به اختلاف تفاسیر قرآن و تباین آن‌ها با یکدیگر، صورت گرفته است؛ اما، در این مسئله آفت و زیانی برای عظمت قرآن، یا تأییدی برای شبهه مورد بحث، نمی‌یابیم. قرآن خود در آیه هفتم سوره آل عمران، آن‌جا که از محکم و متشابه سخن به میان آورده، به این نوع از تحریف اشاره کرده است. چنان که روایت کلینی در کافی از امام باقر (ع) در نامه‌ای که به سعد الخیر نوشته است، دلالت دارد. امام فرمود: «از جمله موارد نبذ کتاب که مرتکب شدند آن بود که حروف قرآن را بر پای داشتند و حدود قرآن را تحریف کردند. اینان قرآن را روایت می‌کنند، اما رعایت نمی‌کنند. جاهلان را آن حفظ روایت اینان خوش می‌آید، و عالمان را این ترک رعایت اینان اندوهگین می‌سازد...»^۱.

بعضی از این روایات نیز، دلالت بر تحریف بعضی کلمات قرآن دارند، به این معنا که قرائت آن‌ها با قرائت نازل شده بر قلب مبارک رسول خدا متفاوت بوده است؛ که این دلالت با نظریه‌ای که تواتر قرائت سبع را انکار می‌کند، و آن‌ها را رهاورد اختلاف روایات و اجتهاد قراء یا عوامل دیگر درونی یا مذهبی یا سیاسی می‌داند، همخوانی دارد.

دسته دوم، روایاتی هستند که دلالت دارند بر این که قرآن کریم برخی نام‌های ائمه اهل بیت را به صراحت ذکر کرده است، یا این که به طور واضح از خلافت آنان سخن گفته است؛ از جمله:

(۱) از محمد بن فضیل از امام حسن (ع) روایت کرده است که فرمود:

«ولایت علی بن ابی طالب در همه صحیفه‌های پیامبران نوشته شده است، و خداوند هرگز فرستاده‌ای را نمی‌فرستد، مگر به نبوت محمد و ولایت وصی او صلی الله علیهما و

۱. روضه کافی، نامه سعد الخیر، ۱۱/۳۵۲، شرح مازندرانی، چاپ تهران

ألهمما».

۲) روایت عیاشی از امام صادق (ع): «اگر قرآن آن گونه که نازل شده است خوانده می‌شد، ما را در آن نام برده می‌یافتی»^۱.

۳) روایت کافی و عیاشی از اصبع بن نباته، که گفت: امیر المؤمنین (ع) فرمود: «قرآن بر چهار قسمت نازل شده است: یک چهارم درباره ما، یک چهارم درباره دشمنان ما، یک چهارم سنن و امثال، و یک چهارم فرائض و احکام؛ و کرائم قرآن از آن ماست»^۲.

در برابر این دسته از روایات، از سه جهت باید موضع گرفت:

جهت اول آن که، پیش از این گفتیم بخشی از تنزیل جز قرآن کریم نبوده است، و فقط از جانب خداوند به پیامبر وحی شده بوده است، و شاید مقصود از این روایات همان موارد است؛ مبنی بر این که در تنزیل، در مقام تفسیر بعضی از آیات قرآنی، نه به عنوان جزئی از قرآن کریم، نام ائمه اهل بیت برده شده باشد.

جهت دوم آن که، اگر ما موقّق نشویم که این روایات را به گونه‌ای تفسیر کنیم که با اعتقاد به مصونیت قرآن از تحریف، همخوان باشد، ناگزیر باید آن‌ها را رد کنیم، به دو علت: الف. مخالفت این روایات با کتاب کریم؛ روایات متعدّدی از طریق اهل بیت رسیده است که بر ضرورت و لزوم عرضه کردن اخبار اهل بیت بر قرآن کریم پیش از توجه کردن به مضمون آن‌ها دلالت دارند؛ مانند این سخن امام صادق (ع): «در کنار شبهه توقف کردن بهتر است از افتادن به هلاکت. هر حقی حقیقتی دارد و هر صوابی نوری؛ آنچه را که با کتاب خدا سازگار است بگیرید، و آنچه را که با کتاب خدا سازگار نیست، واگذارید»^۳.

ب. مخالفت این روایات با ادله متعدّدی که در مبحث «اصالت قرآن» از آن سخن

۱. تفسیر عیاشی، ۱۳/۱.

۲. همان مأخذ، ۹/۱.

۳. وسائل، ۸۶/۸، ج ۳۵؛ توضیح بیشتر این مطلب در مبحث «تفسیر در مکتب اهل بیت» خواهد آمد.

گفته ایم.

جهت سوّم آن که، برخی اسناد و قرائن تاریخی در دست است که به طور صریح بر عدم ورود نام‌های ائمّه در قرآن کریم دلالت دارد.

از جمله این قرائن، حدیث غدیر است، که از آن درمی‌یابیم، اوضاع و شرایط همزمان با قضیه غدیر، با تصریح قرآن به نام علی (ع) منافات دارد؛ وگرنه، چرا باید پیامبر به تأکید بر بیعت با علی (ع)، و گرد آوردن آن جمع بزرگ از مسلمانان را به خاطر آن، نیاز داشته باشد؟ بالاتر از این، اگر در قرآن نام و ستایش علی (ع) به تصریح آمده است، پس چرا باید رسول خدا از مردم در مقام آشکار کردن این بیعت بترسد؟ قرآن خود به این مطلب اشاره کرده است و تأکید کرده است که خداوند آن حضرت را از شرّ مردمان نگاهبانی می‌کند:

«يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ، وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ...» (مائده، ۶۷).

دیگر از این قرائن آن که تاریخ هرگز از این دست با ما سخنی نگفته است که امام علی (ع) یا احدی از اصحاب آن حضرت بر امامت خود به ذکر نام در قرآن احتجاج کرده باشد، درحالی که برای اثبات این مطلب با دلایل مختلف احتجاج کرده‌اند؛ اگر چنین دلیلی وجود می‌داشت، نمی‌توانیم تصوّر کنیم که به آن استناد نکرده باشند.

قرینه دیگر، این روایت است که حاکی از نبودن نام علی (ع) در قرآن است: «از ابو بصیر روایت شده است که گفت: از ابوعبدالله (ع) در تفسیر این سخن خداوند عزّوجل را پرسیدم که می‌فرماید: «... أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ...» (نساء، ۵۹)؛ فرمود: درباره علی بن ابی طالب و حسن و حسین نازل شده است. عرض کردم: مردم می‌گویند: چرا خداوند عزّوجل علی و اهل بیت او را در کتاب خود نام نبرده است؟ فرمود: به آنان بگو: نماز نیز بر رسول خدا نازل شد، ولی خداوند نامی از سه یا چهار نماز نبرد، تا آن که رسول خدا

بود که آن را برای مسلمانان تفسیر کرد. زکات نیز بر آن حضرت نازل شد ولی قرآن نام نبرد که از هر چهل درهم یک درهم ...^۱.

این حدیث به روشنی، مراد احادیث دیگری که شبهه مذکور را آورده بودند، معلوم کرده، و بر همه آن احادیث مقدّم است. زیرا، در مقام مفسّر آن‌ها قرار می‌گیرد، و ناظر بر موضوع آن احادیث است، و نام برده نشدن ائمه اهل بیت را در قرآن با صراحت تمام روشن می‌کند. **دسته سوم:** روایاتی هستند که بر وقوع زیاده و نقیصه در قرآن کریم دلالت دارند، و حاکی از آن‌اند که آن شیوه جمع قرآن باعث گردید که بعضی کلمات غریب در قرآن به جای کلمات قرآنی دیگر نهاده شود. چنان که در این دو روایت آمده است:

۱) از حرّیز از ابوعبدالله (ع) چنین روایت شده است: (صراط من انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین).

۲) از هشام بن سالم روایت شده است که گفت: از ابوعبدالله (ع) درباره آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران، ۳۳). فرمود: آیه چنین است: ... و آل محمد علی العالمین؛ که نامی را به جای نام دیگر نهاده‌اند. پاسخ این دسته از روایات، به شرح ذیل است:

اولاً، امت اسلام، به رغم مذاهب مختلف آن، بر عدم وقوع تحریف به زیاده در قرآن کریم اجماع کرده‌اند؛ به علاوه، روایات بسیاری بر عدم وقوع تحریف به زیاده دلالت دارند. **ثانیاً،** این دسته از روایات با خود «کتاب» نیز تعارض دارند؛ و ائمه اهل بیت خودشان لزوم عرضه کردن احادیث ایشان را بر کتاب کریم را دستور داده‌اند، و توصیه کرده‌اند روایاتی را که با کتاب سازگاری ندارند بر سینه دیوار بکوبیم.

دسته چهارم، روایاتی هستند که دلالت دارند بر این که قرآن تنها در معرض تحریف

به نقیصه قرار گرفته است. مانند روایت کلینی در کافی از احمد بن محمد بن ابی نصر که گفت:

«ابوالحسن (ع) مصحفی را به من داد و فرمود: در آن نظر مکن. آن را گشودم و در آن این سوره را قرائت کردم: «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا...»

و در متن آن سوره نام ۷۰ مرد از قریش را به نام، همراه نام‌های پدرانشان یافتیم. آن‌گاه فرمود: مصحف را نزد من فرست»^۱.

پاسخ این دسته از روایات، این است که زیاده‌های موجود در مصحف امام ابوالحسن (ع) یا دیگران را باید بر توضیحی که بیش از این اشاره کردیم، حمل کرد؛ مبنی بر این که این زیاده‌ها در مقام تفسیر بعضی از آیات قرآن هستند. در جاهایی نیز که چنین محملی نتوانیم درست کنیم، و چنین تفسیر و توجیهی نتوانیم برای آن‌ها داشته باشیم، ناگزیر باید به کتاب کریم تمسک کنیم که اهل بیت به ما دستور داده‌اند احادیث ایشان را پیش از توجه به مضمون آن‌ها بر قرآن عرضه کنیم، و - عملاً - آن روایات را به دور افکنیم.

موسسه فرهنگی هنری کانون نشر و ترویج زبان قرآن



بخش دوم

مباحثی از علوم قرآنی

مؤسسه فرهنگی هنری کانون نشر و ترویج زبان قرآن

۱-۲. اعجاز قرآن *

۱-۱-۲. معجزه چیست؟

پیامبر اسلام، مانند هر پیامبری، دارنده رسالتی است که می‌خواهد با آن به دل‌ها و خردهای مردمان راه یابد، و آن انسان متعالی را که خداوند بر روی زمین اراده کرده است، تربیت نماید؛ و تا زمانی که نتواند ایمان مردم را به پیامبری خویش، و باور و اعتماد آنان را به درست بودن ادّعای خود، مبنی بر این که این همان انسانی است زمینی که با خدای آسمان‌ها در ارتباط است، جلب کند، و از این طریق، رهبری آنان را به دست گیرد، و با مبادی و مفاهیم رسالت خود آنان را تغذیه کند؛ از عهده تحقّق بخشیدن به هدف رسالتش بر نخواهد آمد.

اگر ادّعایی که مطرح می‌شود، محتوایی عظیم، و دشواری‌ها و مشکلاتی به همراه داشته باشد و به عالم غیب نیز مرتبط باشد، مردم در مواجهه با آن، بدون دلیل، به صاحب ادّعا ایمان نمی‌آورند. پیامبر، تا زمانی که دلیل و برهانی بر صدق دعوی خویش، و فرستاده

* نوشته شهید صدر قدّس سرّه

به حق بودنش از جانب خداوند متعال، ارائه نکند، نمی‌تواند از مردم بخواهد که به او و رسالتش ایمان بیاورند. ما انسان‌ها، در زندگی عادی خودمان، گفته شخصی را که، مثلاً، مدعی نمایندگی از سوی یک مقام مهم رسمی است، باور نمی‌کنیم؛ مگر آن که ادعایش را با دلیلی که راستگویی او را تأیید کند، پشتیبانی کند؛ و هرچند از ما بخواهد که گفته‌اش را باور کنیم، بدون دلیل و برهان از او نمی‌پذیریم. به همین ترتیب، انسان، جز بر پایه دلیل، نمی‌تواند به رسالت و نبوت پیامبر ایمان بیاورد.

دلیلی که راستگویی پیامبر را در ادعایش مبرهن می‌گرداند، معجزه است. «معجزه» عبارت است از این که پیامبر تغییری، جزئی یا کلی، در جهان آفرینش پدید آورد، به گونه‌ای که بتواند با تکیه به آن، در برابر قوانین طبیعی، که از طریق مشاهده و آزمایش به ثبوت رسیده است، تحدی کند. کسی که آب را روی آتش می‌گذارد تا گرم شود، و درجه حرارت آن بالا می‌رود، عملش با یک قانون طبیعی که مردم آن را از طریق مشاهده و آزمایش دریافته‌اند، منطبق است؛ و آن قانون عبارت است از انتقال حرارت از جسم گرم به جسمی دیگر که مجاور آن است. اما، کسی که ادعا می‌کند که آب را بدون کمک گرفتن از هر گونه انرژی حرارتی گرم می‌کند، و عملاً نیز چنین کاری را انجام می‌دهد، در برابر قوانین طبیعت که مشاهده و آزمایش کشف کرده است، تحدی می‌کند. کسی که یک بیمار را با تجویز ماده‌ای بر ضد میکروب بیماری او بهبود می‌بخشد، یک قانون طبیعی را که با کمک آزمایش به دست آورده است، اجرا می‌کند؛ و آن قانون این است که این ماده برحسب خاصیت ویژه‌اش کشنده آن میکروب بخصوص است؛ اما کسی که بیمار را بدون تجویز هیچ گونه دارو یا پادزهری بهبود می‌بخشد، در برابر قوانین طبیعت که مردم می‌شناسند، تحدی می‌کند و معجزه را تحقق می‌بخشد.

هرگاه پیامبر معجزه‌ای از این قبیل بیاورد، برهانی برای ارتباط او با خداوند متعال، و

صدق او در دعوی پیامبری خواهد بود. زیرا، انسان با قدرت عادی خود نمی‌تواند در جهان آفرینش تغییری بدهد، مگر با استفاده از قانون‌های طبیعی که از طریق مشاهده و آزمایش بازمی‌شناسد. حال، اگر فردی می‌توانست تغییری را تحقق بخشد که با آن در برابر این قوانین تحدی کند، انسانی خواهد بود که از یک قدرت استثنائی از سوی خداوند متعال برخوردار است، و ارتباطی با خداوند دارد که او را از دیگران متمایز می‌گرداند؛ و همین امر، باور کردن او را، اگر ادعای نبوت کند، بر ما فرض می‌گرداند.

۲-۱-۲. فرق میان معجزه و ابتکار علمی

در پرتو آنچه گفتیم، در می‌یابیم که پیشرفت‌های دانشمندان نابغه در رشته‌های مختلف علمی، معجزه به حساب نمی‌آید. اگر فرض کنیم که یکی از دانشمندان امروزی از معاصران خویش پیشی گرفته است و مثلاً، در اکتشاف یک غده سرطانی، و ماده‌ای که آن سرطان را ریشه‌کن می‌کند، توفیق یافته است، و در شرایطی که دیگر دانشمندان در این کار در مانده‌اند، وی به حکم اکتشاف خود می‌تواند بیماری را از سرطان نجات بدهد، کار او یک معجزه نیست. زیرا، او در برابر بی‌اطلاعی دانشمندان دیگر به راز و علت و داروی آن بیماری تحدی می‌کند، و در برابر مقام تحدی با قوانین آفرینش که با مشاهده و آزمایش به ثبوت رسیده‌اند، نیست. او تنها توانسته است بیمار را بر اساس یک تجربه استثنائی که در آزمایشگاه علمی خود انجام داده است، از سرطان نجات دهد. در نهایت، وی قانونی را کشف کرده است که تا کنون هیچ کس آن را نمی‌دانسته است. آشکار است که این بازشناختن قانون طبیعی از طریق آزمایش، تحدی در برابر قانون طبیعت نیست، اجرای یک قانون طبیعی است؛ و در واقع، در برابر همکاران خود که پیش از وی، از اکتشاف آن قانون درمانده‌اند، تحدی می‌کند.

۳-۱-۲. قرآن بزرگترین معجزه است

حال، که دریافتیم معجزه عبارت است از این که پیامبر تغییری در جهان بدهد که نوعی تحدی در برابر قوانین طبیعی به حساب بیاید؛ برای ما آسان خواهد بود که این برداشت خودمان را از معجزه، بر قرآن کریم منطبق گردانیم؛ پیام و کتابی که تغییری بس بزرگ در جهان به وجود آورده است، و انقلابی عظیم در زندگی انسان به عمل آورده است که با قوانین تجربه شده طبیعت و سنت‌های آشنای تاریخ جوامع بشری همخوانی ندارد.

اگر اوضاع عمومی جهان، و اوضاع عربستان و حجاز را بخصوص، و زندگی پیامبر را پیش از بعثت، و عوامل مختلف و تأثیرات گوناگون موجود در محیط زیست او را، مورد مطالعه قرار دهیم؛ آن‌گاه، به مقایسه آن‌ها با رسالت عظیم قرآن و محتوای والای این کتاب کریم پردازیم، که در برابر همه آن عوامل و تأثیرات به تحدی برخاسته است؛ و دگرگونی گسترده و ژرفی را که این کتاب پدید آورده، و امتی ساخته است که برترین و بالاترین پایه‌ها و مایه‌ها را داراست؛ وقتی همه این‌ها را ملاحظه کنیم، درمی‌یابیم که قرآن معجزه کبری است و همتا ندارد؛ زیرا، به هیچ روی، زائیده طبیعی آن محیط عقب افتاده با همه عوامل و خصوصیات آن، نبود. بنابراین، وجود قرآن، در برابر همه قوانین طبیعی تحدی می‌کند و از همه آن‌ها برتر می‌نشیند، و آن عوامل و تأثیرات محیط به هیچ وجه نمی‌توانند تفسیری برای گستره هدایت و دامنه تأثیر قرآن باشند. برای آن که این مطلب، به روشنی، معلوم گردد، می‌توانیم محیطی را که قرآن رسالت کبری خود را در آن محیط تحقق بخشید، بررسی کنیم، و آن را با محیطی که قرآن به وجود آورد، و امتی که قرآن پدید آورد، مقایسه کنیم.

۴-۱-۲. بعضی از دلایل اعجاز قرآن

در این مقام، باید نکات ذیل را که هریک می‌توانند دلیلی جداگانه بر اعجاز قرآن باشند،

از نظر بگذرانیم:

۱) اشعه حیاتبخش قرآن از جزیره العرب بر سراسر جهان تابید و بخصوص از مکه؛ منطقه‌ای که هیچیک از رنگ‌های گوناگون فرهنگ و تمدن را که در آن روزگار، جامعه‌های پیشرفته نسبتاً از آن برخوردار بودند، تجربه نکرده بود. این نخستین جنبه استثنائی بود که خود برهانی گردید بر این که این کتاب مطابق قوانین طبیعی معمول جریان پیدا نکرده است.

قواعد و قوانین تجربی حکم می‌کنند به این که هر کتابی آینه فرهنگ زمان و جامعه‌ای است که صاحب آن کتاب در آن زندگی می‌کند، و به دانش و فرهنگ دست می‌یابد. هر کتابی بیانگر یکی از سطوح فرهنگ در جامعه خود است، یا آن که در نهایت، بیانگر گامی به پیش در راستای همان فرهنگ معهود است. اما این که یک کتاب جهشی عظیم کند، و بدون هیچ گونه سابقه و زمینه‌ای، فرهنگی از نوع دیگر بیافریند که با افکار رایج زمانه هیچ نوع پیوندی نداشته باشد و به هیچ روی از آن الهام نگرفته باشد، و فرهنگ زمانه را از سر تا پای دگرگون سازد. چنین چیزی با سیر طبیعی حوادث، در محدوده تجربه‌ای که انسان‌ها در هر عصر و زمانی داشته‌اند، مطابقت ندارد.

این رویداد، دقیقاً همان چیزی است که برای قرآن روی داده است. قرآن، عقب افتاده‌ترین، بدوی‌ترین، محدودترین، و دورترین منطقه از آثار فلسفه و دانش را برگزید؛ تا از آن‌جا ناگهان فرهنگی به عالم ارائه دهد که جهان سخت نیازمند آن بود؛ و اثبات کند که بیانگر افکار رایج جامعه‌اش نیست؛ گام کوتاهی به پیش، نیز نیست؛ پدیده‌ای است جدید بدون هیچ سابقه و مقدمه‌ای.

به این ترتیب، ما درمی‌یابیم که همین انتخاب محیط و جامعه، نخستین تحدی قرآن در برابر قوانین طبیعی بود که مقتضای آن، تولد یافتن فرهنگ جدید در پیشرفته‌ترین محیط‌ها

از نظر فکری و اجتماعی است.

۲) قرآن را پیامبر به جهانیان ارائه کرد، یعنی فردی از افراد اهل مکه آن را آورد، که به هیچ نوع از دانش و فرهنگ حتی آن اندازه که مکّیان با آن آشنا بودند، آشنایی نداشت؛ امّی بود؛ خواندن و نوشتن نمی دانست؛ چهل سال در میان قوم خود زندگی کرد، و در طول این مدّت، کوچکترین گامی به سوی دانش طلبی، یا بهره‌ای از دانش و ادبیات، از او در تاریخ به ثبت نرسید؛ چنان که قرآن خود به این مطلب اشاره دارد:

«وما کنت تتلو من قبله من کتاب ولا تخطّه بيمينک، إذآلارتاب المبطلون» (عنکبوت، ۴۸).

«قل لو شاء الله ما تلوته عليكم و لا أدراکم به فقد لبثت فيکم عمراً من قبله، أ فلا تعقلون»

(یونس، ۱۶).

این نیز تحدّی دیگر قرآن است در برابر قوانین طبیعی؛ زیرا، اگر قرآن مطابق این قوانین طبیعی جریان می‌یافت، امکان نداشت که آن را فردی امّی، که حتی به دانش و فرهنگ جامعه خود نیز به رغم سادگی و محدودیت آن، آشنایی نداشت، و تاریخ هیچ گونه ظهور و بروزی از وی در میدان‌های مختلف زبان و ادب گزارش نکرده است؛ چنین فردی در چنان جامعه‌ای قرآنی بیاورد که همه دستاوردهای ادبی را از میدان بیرون کند، و با دل‌انگیزی و حکمت‌آمیزی و رسایی و شیوایی خود، ادیبان بلیغ و دانشمندان بزرگ را خیره گرداند.

در مسیر و مجرای قوانین طبیعی، آیا تاکنون دیده‌اید که شخص طب ناخوانده‌ای که از طب هیچ نمی‌داند، یک کتاب طبّی بیاورد که با اسرار و رموزی که از طب در بر دارد، هوش اطّیای عالم را مدهوش گرداند؟ یا مشاهده کرده‌اید شخصی که به زبان معینی هیچ نمی‌تواند بنویسد، و از دانش و فرهنگ آن زبان هیچ بهره‌ای ندارد، اثری چشمگیر و تاریخی به همان زبان بیاورد، و توانایی‌های ادبی بسیار قابل توجّهی را در متن آن زبان نهفته باشد، که به ذهن هیچ کس خطور نکرده باشد، و تا بدان جا که مردم پندارند که او ساحر است؟

واقعیت این است که مشرکان در عهد بعثت نبوی این تحدّی عظیم را احساس کردند، و در این که چگونه آن را تفسیر کنند سرگردان ماندند. زیرا، تفسیر خردپسندی که بتواند با قوانین طبیعت همخوانی داشته باشد، برای آن نمی‌یافتند. ما اسناد تاریخی متعدّدی در دست داریم که نشانگر سرگردانی آنان در تفسیر پدیده خارق العاده قرآن، و نشانگر موقعیت بی‌ثباتی بود که در ارتباط با تحدّی قرآن در برابر همه قوانین و مجاری طبیعی به آن گرفتار آمده بودند.

از جمله، ولید بن مغیره، روزی در مسجد الحرام به قرآن خواندن پیامبر گوش فرا داد. آن‌گاه به جمع طایفه خودش بنی مخزوم وارد شد و گفت: «و الله! لحظاتی پیش از این، از محمّد سخنانی شنیدم که نه از کلام انس بود، و نه از کلام جن. شیرینی بی‌نظیری داشت، و آب و رنگی دلپذیر؛ سرشاخه‌هایش پُربار، و زیر پایش جویبار خوشگوار؛ برتر از همه است و برتر از آن هیچ»^۱. آن‌گاه به خانه خویش بازگشت. قریش گفتند: والله! ولید دینش را از دست داد! و الله! قریشیان همه از دین خارج خواهند شد. ابوجهل گفت: من ترتیب کار را می‌دهم. رفت و اندوهگین در کنار ولید نشست. ولید گفت: برادرزاده، چه شده است که این چنین اندوهگینی؟ گفت: این مردان قریش‌اند که به تو اعتراض دارند و می‌پندارند که تو با این سنّ و سال، کلام محمّد را تجلیل کرده‌ای. ولید همراه ابوجهل به راه افتاد تا به جمع افراد طایفه‌اش رسید. به آنان گفت: می‌پندارید که محمّد مجنون است؟ آیا تا کنون هیچ دیده‌اید که غش کند؟ گفتند: به خدا که نه! گفت: می‌پندارید که او کاهن است؟ آیا تاکنون هیچ از او رفتار کاهنان را مشاهده کرده‌اید؟ گفتند: به خدا که نه! گفت: می‌پندارید که او شاعر است؟ آیا تاکنون هیچ دیده‌اید که زبان به شعری باز کند؟ گفتند: به خدا که نه! گفت: می‌پندارید که او کذاب است؟ آیا تاکنون هیچ دروغی از او شنیده‌اید؟ گفتند: به خدا

که نه! پس، اگر این‌ها نیست، او چیست؟ ولید ساعتی در فکر فرورفت. آن‌گاه گفت: او تنها یک جادوگر است. مگر نمی‌بینید که میان مردان و همسران و فرزندان و بردگان‌شان جدایی می‌افکند؟ در این ارتباط، این آیات نازل شد: «إِنَّهٗ فَكَّرَ وَقَدَّرَ، ففَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ. ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ. ثُمَّ نَظَرَ. ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ. ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ. ففَقَالَ: إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثِرُ» (مدثر، ۱۸ تا ۲۴).

بعضی از عرب‌ها، در مقام چاره‌جویی برای این سرگردانی در برابر تحدی قرآن با نزول آن بر یک شخص امّی، این فرضیه را پیش نهادند که فردی از افراد بشر قرآن را به او یاد داده باشد؛ و از آن‌جا که خودشان همگی امّی بودند، جرأت نکردند ادّعا کنند که از یکی از آنان فرا گرفته است. زیرا، به فطرت دریافته بودند که جاهل از عهده تعلیم کسی بر نمی‌آید. چنین پنداشتند که یک جوان رومی عجمی نصرانی که در مکه به آهنگری اشتغال داشت و شمشیر می‌ساخت، او قرآن را به پیامبر یاد داده است. البته آن جوان هرچند که عامی بود، اما خواندن و نوشتن می‌دانست. قرآن کریم از این طرح پیشنهادی عرب‌ها سخن به میان آورده و پاسخی بدیهی به آنان داده است: آن‌جا که فرماید: «... لسان الَّذِي يَلْحَدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيَّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مَبِينٌ» (نحل، ۱۰۳).

۳) قرآن کریم به غیب نامعلوم در گذشته دور و در آینده دور، یکسان می‌نگرد. به نیکوترین شیوه ممکن داستان‌های امّت‌های گذشته را بازگو کند؛ موعظه‌ها و عبرت‌های زندگانی آنان را بیرون می‌کشد؛ اوضاع و احوال آن روزگاران را با همهٔ فراز و نشیب‌هایش بر ملا می‌سازد؛ و همهٔ این‌ها را مانند کسی بازگو می‌کند که شاهد عینی همهٔ آن حوادث و رویدادها و همهٔ آن ماجراها بوده، و در همان روزگاران و در میان مردمان همان سامان می‌زیسته است. خداوند متعال فرمود: «تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا، فاصبر إن العاقبة للمتقين» (هود، ۴۹)؛ و نیز فرمود: «و ما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر و ما كنت من الشاهدين. و لکنّا أنشأنا قروناً فتناول

عليهم العمر، و ما كنت ثاوياً في أهل مدين تتلوا عليهم آياتنا و لکنّا کنا مرسلین» (قصص، ۴۴ و ۴۵)؛ و نیز فرمود: «ذلک من أبناء الغیب نوحیه إلیک، و ما كنت لدیهم إذ یلقون أفلامهم آیهم یکفل مریم، و ما كنت لدیهم إذ یختصمون» (آل عمران، ۴۴).

همه این آیات شریفه، بر تحدی قرآن در برابر قوانین طبیعت تأکید دارند، که چگونه قرآن همه آن حوادث را زیر نظر گرفته، و بر گذشته نامعلوم احاطه پیدا کرده است. در راستای قوانین طبیعی، چگونه ممکن است شخصی در کتابی از حوادث مربوط به امت‌هایی که در گذشته بسیار دوری می‌زیسته‌اند و هرگز با آنان نزیسته و هم روزگار آنان نبوده است، این چنین سخن بگوید؟ مشرکان این جنبه دیگر از تحدی قرآن را نیز احساس کرده بودند: «و قالوا: أساطیر الأولین اکتبها فھی تملی علیه بکره و أصیلاً» (فرقان، ۵). البته زندگی محمد (ص) پاسخ دندان‌شکنی در برابر این اظهارات آنان بود. زیرا، آن حضرت تمام عمر در مکه زیسته، و برای او هیچ فرصتی دست نداده بود که افسانه‌های پیشینیان را مطالعه کند، یا کتب عهدین، تورات و انجیل را بخواند، و جز دو مرتبه از منطقه عربستان بیرون نرفته بود که هردو بار به شام سفر کرده بود. یک بار در کودکی همراه عمویش، که در آن سفر در نُه سالگی بحیرا را ملاقات کرد؛ و بحیرای راهب به عمویش گفت: «این برادرزاده‌ات شأنی عظیم خواهد یافت»؛^۱ و بار دوم، در سفر تجارتی برای خدیجه، در سنین جوانی، که میسره غلام خدیجه نیز همراه او بود، و در آن دو سفر کوتاه از شهر بصری فراتر نرفته بود. حال، از کجا برای او این فرصت دست داده که تورات را مطالعه کند یا افسانه‌های پیشینیان را رونویسی کند؟! حقیقت این است که مقایسه داستان‌هایی که در قرآن کریم آمده است با عهد قدیم، بر تحدی قرآن دوچندان می‌افزاید، زیرا، اعجاز قرآن را به گونه‌ای روشن‌تر آشکار می‌سازد.

تورات که قرآن گواه تحریف آن است، داستان‌ها و سرگذشت‌هایش درباره امت‌های پیشین و حوادث مربوط به زندگانی آنان، آکنده از خرافات و اساطیر و اسائه ادب به کرامت پیامبران الهی است، و همواره داستان را از اهداف تبلیغ دور می‌سازد. در حالی که می‌بینیم داستان‌های آن امت‌ها در قرآن از آن عناصر بیگانه پیراسته‌اند، و آن جنبه‌های داستان که با اهداف تبلیغ مرتبط‌اند، نمایانده شده‌اند و همه جا داستان‌ها را عبرت و موعظه نامیده است، نه گردآوری چشم بسته اطلاعات.

قرآن، همان گونه که بر گذشته احاطه دارد، بر آینده نیز احاطه دارد. چه بسیار اخبار آینده، که قرآن نقاب از رخ آن‌ها برکشید، و مطابق آنچه قرآن خبر داده بود، به وقوع پیوست، و مشرکان آشکارا شاهد وقوع آن بودند. از جمله پیشگویی‌های قرآن، درباره پیروزی رومیان بر پارسیان در فاصله چند سال پس از شکست رومیان بود، که خداوند فرمود: «غلبت الروم. فی أذنی الأرض، و هم من بعد غلبهم سیغلبون. فی بضع سنین...» (روم، ۲ تا ۴).

این پیشگویی را قرآن، درست به دنبال شکست هولناک رومیان از پارسیان، و پیروزی چشمگیر پارسیان بر آنان، اعلام کرد. در حالی که مشرکان از این پیروزی سخت شادمان شده بودند. زیرا، آن را پیروزی شرک و بت‌پرستی بر ادیان آسمانی می‌دیدند، نظر به این که پارسیان که پیروز شده بودند، مشرک و بت‌پرست به حساب می‌آمدند، اما رومیان مسیحی بودند. آیات قرآن، نازل شد و بر پیروزی رومیان در آینده نزدیک تأکید کرد. آیا کتابی که از سوی خداوند متعال نازل نشده باشد، می‌تواند این چنین بر یک خبر غیبی مربوط به آینده نزدیک تأکید کند، و مقبولیت آتی و پایگاه اجتماعی سرنوشت خود را به غیب نامعلوم بسپارد، آن هم در شرایطی که اگر در این پیشگویی دروغ از آب درآید، آیا آینده خود را با رسوایی تهدید نکرده است؟

این چنین، مشاهده می‌کنیم که قرآن با گذشته و آینده با تکیه بر احاطه غیبی‌اش،

یکسان تحدی می‌کند، و در نهایت اطمینان و اعتماد سخن می‌گوید، و در آنچه می‌گوید هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد. این چیزی است که هیچ انسانی یا هیچ کتاب انسانی، مطابق قوانین طبیعی، از عهده آن بر نمی‌آید.

ادله دیگری نیز بر اعجاز قرآن می‌توان یافت، که در صدر همه آن‌ها، مطلبی است که ما در مبحث «هدف نزول قرآن» اشاره کرده‌ایم، آن دگرگونی عظیمی که قرآن در امت عرب پدید آورد، آن هم در مدّت زمانی که همچنان تا به امروز، پیشتاز است.

۵-۱-۲. شبهات پیرامون اعجاز قرآن همراه با پاسخ آن‌ها

نظر به اهمیت این بحث، و آرمان‌های بزرگی که اعجاز قرآن کریم دارد، از سوی خاورشناسان و مبشران مسیحی، شبهه‌های فراوانی القا شده است. ما در مبحث «اعجاز قرآن» دلایلی را که می‌توان از آن‌ها نتیجه گرفت که قرآن کریم یک دستاورد بشری نبوده، و بی‌شک، وحی الهی است، بازشناختیم. در این مجموعه دلایل اعجاز قرآن، برای رسیدن به نتیجه‌ای که یاد شد، هیچ گاه بر اعجاز بلاغی قرآن کریم تکیه نکردیم. در حالی که روش بلاغی قرآن کریم همواره یکی از پایه‌های مهم و تکیه‌گاه‌های اصلی محققان در مقام اثبات اعجاز قرآن بوده است؛ و در بیشتر شبهه‌های آتی خواهیم دید که نقّادی‌های به عمل آمده از قرآن کریم، تنها بر محور شیوه بلاغی قرآن دور می‌زنند، و نقّادان همواره در پی آن‌اند که این دلیل مهم را که معمولاً در اثبات اعجاز قرآن به آن استناد می‌شود، ابطال نمایند؛ همچنان که بطلان این شبهه‌ها را نیز ملاحظه خواهیم کرد.

شبهات مطرح شده پیرامون اعجاز قرآن را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد. دسته اول، شبهاتی که می‌خواهند کاستی‌ها و اشتباهاتی را در شیوه بیان و مضامین قرآنی نشان دهند؛ و دسته دوم، شبهاتی که می‌خواهند اثبات کنند که قرآن کریم معجزه نیست؛ زیرا، بشر می‌تواند همانند آن را بیاورد.

شبههٔ اول:

اعجاز قرآن، اساساً بر محور فصاحت و بلاغت قرآن دور می‌زند. در شرایطی که ما می‌دانیم عرب‌زبانان قواعد و ضوابطی برای فصاحت و بلاغت و سخنگویی وضع کرده‌اند که معیار اساسی در تشخیص کلام فصیح و بلیغ است؛ و به رغم آن، در قرآن برخی آیات را می‌یابیم که با این قواعد و ضوابط همخوانی ندارند و حتی ناسازگارند. نتیجه می‌گیریم که قرآن معجزه نیست. زیرا، بر شیوه قواعد و اصول عربیت سیر نکرده است...؛ قائلین به این شبهه، شواهدی از آیات قرآن برای ادّعی خود می‌آورند.

گذشته از آنچه قبلاً اشاره کردیم، مبنی بر این که دلیل بر اعجاز قرآن منحصر به شیوهٔ بلاغی قرآن نیست؛ این شبهه را به دو شیوهٔ عمده می‌توان پاسخ گفت. شیوهٔ اول این که مثال‌ها و تفصیلاتی را که به دنبال طرح این شبهه آورده‌اند بررسی کنیم، و منطبق بودن یکایک آن‌ها را بر قواعد عربیت و همخوانی آن‌ها را با ضوابط زبان و ادب عرب بیان کنیم. قرائات مختلفی را که بسیاری از آن‌ها با این قواعد همخوانی دارند، بررسی کنیم، به گونه‌ای که جایی برای ایراد شبهه بر آن‌ها نماند. چنان که علامه شیخ محمدجواد بلاغی به بخشی از این مهم پرداخته است؛^۱ با مراجعه به کتب تفسیری که به این مسائل پرداخته‌اند، مانند مجمع البیان طبرسی و کشاف زمخشری نیز می‌توان به این بررسی‌ها دست یافت. شیوهٔ دوم، این که اصل برداشتی را که این شبهه بر آن استوار است، و این که تا چه اندازه می‌توان در طعن بر اعجاز قرآن به آن تکیه کرد، مورد گفتگو قرار دهیم. ما در این بحث همین شیوه را اختیار می‌کنیم، و در دو قسمت، در پاسخ شبهه مذکور، به گفتگو می‌پردازیم.

الف. وضع دستور زبان عربی و قواعد و ضوابط عربیت و فصاحت و بلاغت سال‌ها پس از نزول قرآن کریم و در دوران‌های نخستین دولت‌های اسلامی صورت پذیرفته است،

۱. الهدی الی دین المصطفی، ۳۳۰/۱

یعنی زمانی که به موجب گسترش قلمرو حکومت اسلامی، عرب زبانان با ملّت‌های دیگر درآمیختند، و نیاز به وضع این قواعد و ضوابط، خود را نشان داد. هدف اساسی از وضع این قواعد و ضوابط، محافظت از متن قرآن و زبان آن بوده، و در تهیه و تدارک این قواعد و ضوابط نیز، ملاک کار، بررسی متون عربی مربوط به پیش از آن آمیزش عرب و عجم یا به هر حال متونی که از اعاجم تأثیر نپذیرفته باشند، بوده است.

کار وضع قواعد زبان و ادب عربی، یک کار تأسیسی و اختراعی از سوی واضعان لغت عرب نبوده، بلکه یک کار استکشافی بوده است مبنی بر این که شیوه‌های بیان و ضوابط سخنوری را از لابه‌لای کلام عرب استخراج کنند؛ بنابراین، در ساختار قواعد و ضوابط مذکور و تفصیلات آن‌ها تنها کلام عربی اصیل اصالت داشته است؛ و بی‌شک، قرآن کریم، در میان آن منابع، مهمترین مأخذی بوده است که واضعان این قواعد و ضوابط بر آن تکیه کرده‌اند، و در طرّاحی و تدوین آن‌ها از قرآن بسیار بهره برده‌اند؛ زیرا، قرآن مطمئن‌ترین منبع زبان و ادب عربی است، و کلام شیوایی است که به اوج قلّه بلاغت رسیده است؛ و به همین جهت، می‌بینیم که علمای عربیت وقتی می‌خواهند بر صحت هر قاعده‌ای دلیل بیاورند، به آیات قرآنی یا متونی که نسبت آن‌ها به اعراب اوّلیه به ثبوت رسیده است، استدلال و استناد می‌کنند.

بر پایه این مبنای تاریخی، که منشأ پیدایش قواعد زبان عربی است، در برخورد با این قواعد و ضوابط، باید موضعی این باشد که قرآن را معیار درستی یا نادرستی قواعد قرار دهیم، نه آن که قواعد را معیار ارزیابی قرآن قرار دهیم و بر قرآن حاکم گردانیم. به عبارت دیگر، یک قاعده عربی در پرتو ساختار بیان قرآنی وضع شده است. حال، اگر معلوم شد که (آن قاعده) خلاف این ساختار قرآنی است، این ناهمخوانی، از وقوع اشتباهی در کار کشف و وضع آن قاعده خبر می‌دهد.

ب. وانگهی، اگر موضع‌گیری عرب زبانان معاصر قرآن کریم را که اهل خبره بوده‌اند، و شناختی برتر نسبت به زبان عربی داشته‌اند، ملاحظه کنیم، خواهیم دید که در برابر بلاغت قرآن خضوع کرده و تسلیم شده‌اند و تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند؛ زیرا، ایمان داشته‌اند به این که قرآن مبتنی بر دقیق‌ترین قواعد و اسالیب عربی در بیان و تعبیر است، و اگر در قرآن کریم عبارات و تعبیراتی وجود می‌داشت که با قواعد و اصول زبان عربی منافات داشته باشد، جا داشت که آن دشمنان این مطلب را بهانه‌ای برای نقد قرآن و دریچه‌ای به طعن در آن قرار دهند.

شبههٔ دوم:

قرآن مانند سایر کتب دینی، تورات و انجیل، داستان انبیا را آورده است. وقتی گزارش قرآن را از این داستان‌ها با داستان‌هایی که در تورات و انجیل آمده است، مقایسه می‌کنیم، درمی‌یابیم که قرآن در مقام بیان بسیاری از حوادث مربوط به انبیا و امم، با آن کتاب‌های دیگر مخالف است؛ نتیجه این که ما شک می‌کنیم در این که مصدر قرآن وحی الهی بوده باشد، به دو جهت؛ یکی آن که تورات و انجیل به اعتراف خود قرآن، وحی الهی هستند، و اگر قرآن نیز وحی الهی باشد، امکان ندارد که وحی در مقام خبر دادن از حوادث واقعی تاریخی، خود را نقض کند. دیگر آن که، این کتب همواره در دسترس امت‌های پیامبران بوده است، و آنان برحسب ارتباط دینی و اجتماعی با پیامبرانشان ناگزیر از احوال پیامبران مطلع‌ترند، تا قرآن که در میان امت و جامعه‌ای به دور از تاریخ آن پیامبران پدید آمده است. این شبهه نیز، مانند شبهه قبلی، در برابر نقد علمی هیچ‌گونه مقاومتی ندارد. باید به یاد آوریم که این کتب دینی در معرض تحریف و تزویر قرار گرفته‌اند - چنان که طی بحث جداگانه‌ای به آن خواهیم پرداخت - و یکی از عوامل تحریف، انفصال تاریخی بود که میان پیامبران و امت‌هایشان روی داد؛ چنان که یهود، مثلاً، گرفتار اسارت دسته جمعی شدند؛

به اجبار به بابل کوچ کردند؛ همه کتاب‌هایشان سوخت؛ همه معابدشان ویران گردید؛ و چندین دهه بر همین منوال به سر بردند، تا آن که کورش پارسی از آن اسارت نجاتشان داد. نیز گویند: تورات موجود فعلی را یهودیان بر پایه آنچه در اذهان بعضی از اشخاص بر جای مانده بود، و از پدران‌شان شنیده بودند، تدوین کردند. مسیحیان نیز به همین ترتیب؛ مسیح علیه‌السلام به مجازات دار محکوم شد و از میان مردم ناپدید گردید؛ حواریون پراکنده شدند؛ و انجیل را مدّت مدیدی پس از این حادثه بر پایه آنچه در اذهان این و آن باقی مانده بود تدوین کردند.

این مسئله و مسائل دیگر موجب آن شد که یهود و نصارا نتوانند از کتب دینی خویش محافظت به عمل آورند. قرآن کریم، آن‌جا که درباره امّت‌های این پیامبران، و جوامعی که این کتاب‌ها در آن‌ها نازل شده، سخن می‌گوید، به این حقیقت اشاره دارد.

گذشته از این، ملاحظه اختلاف محتوای قرآن کریم با دیگر کتب دینی، خود به خود، ما را به راستی و درستی قرآن کریم رهنمون می‌گردد. وقتی می‌بینیم تورات و انجیل در داستان‌های این پیامبران مجموعه‌ای از خرافات و موهومات را می‌آورند که قرآن آن‌ها را کنار می‌نهد در حالیکه این کتاب‌ها به پیامبران خدا عملکردها و موضعگیری‌هایی را نسبت می‌دهند که نسبت دادن آن‌ها به پیامبران روا نیست، و درخور فرستادگان خدا و قائمان بر شریعت و دین او، نیست؛ حتی در شأن مصلحان عادی معمولی از میان عموم بشر نیز نمی‌باشد؛ مانند نسبت دادن می‌گساری و زناکاری به لوط علیه‌السلام، و تحت تأثیر شهوت و عشق قرار گرفتن داوود علیه‌السلام تا جایی که یکی از فرماندهان بزرگ لشکرش را در جنگ به کشتن دهد، تا همسر او آزاد گردد و با آن زن ازدواج کند، و قسمت‌های دیگر از این قبیل، که وجود انحراف در آن‌ها همه جا به روشنی در مقام مقایسه قرآن و کتب دینی دیگر مشهود می‌گردد.

در بحث اعجاز قرآن دیدیم که یکی از نکات مهم و آشکار اعجاز قرآن، آوردن داستان‌های انبیا و حوادث زندگی آنان است، به گونه‌ای که یقین را در جان بر می‌انگیزد که منابع این داستان‌ها کتب دینی نیستند. آن‌گاه مشاهده می‌کنیم که ارائه قرآنی آن داستان‌ها همخوان و همراه با دیدگاه واقعی و درست نسبت به انبیا و رسل الهی است، و این خود دلیل بارزی است بر این که منبع داستان‌های قرآن وحی الهی بوده است.

شبهه سوم:

اسلوب قرآن در گزینش و ارائه برداشت‌ها و مفاهیم با اسلوب‌های بلاغت عربی سازگار نبوده، و مطابق شیوه علمی در آیین بلاغت و شیوه سخنوری نیست. قرآن موضوعات متعددی را توأم با یکدیگر بیان می‌کند. مثلاً، هنگامی که از تاریخ سخن می‌گوید، به موضوع دیگری از قبیل وعد و وعید و حکم و امثال و احکام و غیره روی می‌آورد، و نمی‌گذارد که خواننده به راحتی مطالب قرآنی را برگیرد. در حالی که اگر موضوعات قرآنی در قالب ابواب و فصول و عناوین جداگانه عرضه شده بود، فایده آن بیشتر، و استفاده از آن آسان‌تر، و ارائه مطالب با شیوه علمی و روش صحیح منطبق‌تر می‌بود.

این شبهه را با بیان دو نکته می‌توان پاسخ داد.

نکته اول آن که قرآن کریم، چنان که در بحث هدف از نزول قرآن دیدیم، یک کتاب علمی یا یک کتاب درسی نیست؛ کتاب فقه یا تاریخ یا اخلاق نیز نیست. کتاب هدایت و تربیت است و هدف اساسی آن پدید آوردن دگرگونی فردی و اجتماعی بوده، و اسلوب قرآن، در شیوه ارائه مطالب، در نزول تدریجی، و دیگر ویژگی‌های آن، مانند ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه، تحت الشعاع این هدف است. این شیوه ارائه مطالب، از خصوصیات بارز قرآن کریم است که با هدف اصلی تلازم دارد، و می‌تواند آن تأثیر مطلوب را در روحیه انسان هم‌روزگار نزول قرآن برجای گذارد؛ نه تنها آن انسان‌های هم‌روزگار نزول قرآن، بلکه هر

انسانی که گوش به قرآن فرا دهد یا قرآن را بخواند^۱. دستاوردهای عظیمی که قرآن کریم در جامعه جاهلی تحقّق بخشید، بهترین گواه بر همخوانی این شیوه با هدف اساسی از نزول قرآن کریم است.

نکته دوم آن که این شیوه ارائه مطالب را می‌توان یکی از ویژگی‌های قرآن دانست که اعجاز قرآن به گونه‌ای روشن‌تر در آن مشاهده می‌شود. قرآن کریم، به رغم این گیرودار موضوعات و درهم آمدن مطالب توانسته است زیبایی اسلوب، قوّت تأثیر، گوش نوازی و دلنشینی خود را نیز حفظ کند؛ و این خود نشانه مهارت بی‌نهایت در بیان، و قدرت عظیم در ارائه موضوعات و طرح افکار و برداشته است.

شبهه چهارم:

بی‌شک، توانایان و دانایان در حوزه زبان و ادب عربی می‌توانند مشابه بعضی کلمات قرآنی را بیاورند؛ و اگر این توانایی در ارتباط با بعضی از کلمات قرآن وجود داشته باشد، معقول آن است که در دیگر کلمات قرآن نیز برقرار باشد، و همچنین تا برسیم به جزم و قطع بر این که آن توانایان و دانایان می‌توانند یک سوره یا بیشتر همانند قرآن کریم بیاورند. کسی که بتواند همانند قسمتی از قرآن را بیاورد، خواهد توانست همانند تمامی قرآن را بیاورد، و با این ترتیب، تحدی قرآن به آوردن یک سوره یا ده سوره، ناوارد و نادرست خواهد بود.

پاسخ به این شبهه ناگفته پیداست. زیرا، اعجاز قرآن، چنان که پیش از این اشاره کردیم، دو جنبه اصلی دارد: جنبه اسلوب و ترکیب بیانی، و جنبه مضمون و محتوا و مطالب؛ و در هیچیک از این دو جنبه، جایی برای این وهم و خیال ماند.

از ناحیه مضمون، آشکار است که توانایی آوردن یک مطلب یا دو مطلب هرگز به معنای توانایی آوردن این حجم عظیم از مطالب و مفاهیم، آن هم در آن شرایط درونی و بیرونی

۱. این تأثیر و تأثر را در کتاب دیگر خود «الهدف من نزول القرآن الکریم» به بحث نهاده‌ایم. در آن جا نه ویژگی قرآن کریم را به مطالعه و تحلیل سپرده‌ایم، از جمله «اسلوب قرآن کریم» (مؤلف).

نزول قرآن کریم، نمی‌باشد؛ چنان که تحدی - مطابق شرح و توضیح پیشین ما - راجع به آوردن همانند قرآن، در آن شرایط اختصاصی و استثنائی که پیامبر در آن می‌زیسته، و قرآن در آن نازل شده است، بوده است.

از ناحیه ساختار، نیز توانایی بر ادای یک جمله یا مجموعه‌ای از کلمات، هرگز به معنای توانایی نسبت به آوردن تمامی این ترکیب عظیم، با عناصر متشکله آن که تنها ضمن ترکیب کامل پدید می‌آیند، نخواهد بود. این مطلب آشکار است و نیازی به برهان ندارد. بسیاری از مردم را می‌شناسیم که بعضی کلمات عربی را می‌توانند ادا کنند؛ امّا، این به معنای آن نیست که بتوانند خطیب بشوند یا ادیب بشوند، یا شاعر بشوند، و از بلاغت و فصاحت برخوردار باشند، یا حتی تنها یک قطعه کلامی بلیغ بتوانند بیاورند. چنان که بسیاری از مردم بعضی کارهای ساده را می‌توانند انجام بدهند، امّا از عهده انجام دادن پروژه‌های عظیم که از همان کارهای ساده تشکیل شده است، مانند پروژه‌های ساختمانی، صنعتی و هنری، هرگز بر نمی‌آیند.

نظریهٔ «صرفه» در باب اعجاز قرآن: چه بسا همین شبهه یا توهم، جماعتی از متکلمان مسلمان را - مانند نظام و اهل مکتب او بنا بر آنچه به او نسبت داده‌اند - واداشت تا پدیده اعجاز قرآن را به نوعی «صرفه» تفسیر کنند.^۱ اینان، چه بسا تحت تأثیر همین توهم پنداشتند که توانایی برآوردن همانند قرآن کریم فراوان است؛ امّا این که عملاً اشخاص فراوانی وجود ندارند که همانند قرآن را بیاورند، در نتیجه دخالت مستقیم خداوند است که آنان را از معارضه و مسابقه دادن با قرآن بازداشته است.

بطلان این گونه تفسیر از پدیدهٔ اعجاز آشکار است؛ البتّه، اگر منظورشان از فراهم

۱. مذهب «صرفه» مبنی بر این فرض است که مردم یا دست کم بلغای بشر، قادرند بر آن که همانند قرآن را یا دست کم همانند یک سوره قرآن را بیاورند؛ و این که عملاً به رغم تحدی قرآن در برابر آنان همانند قرآن را نیاورده‌اند به خاطر آن بوده است که خداوند متعال، به قدرت خود، آنان را از این کار بازداشته است (مؤلف).

بودن قدرت بر آوردن نزد بعضی از مردم، این باشد که عملاً این قدرت را دارند، اما خداوند آنان را از همان مرحله ذهن از پرداختن به این کار باز می‌دارد؛ زیرا، اولاً، معارضه با قرآن از سوی بعضی از افراد صورت گرفته و به شکست و رسوایی کشیده است؛ چنان که بسیاری از روایات تاریخی گویای آن است، و در همین سنوات اخیر نیز از سوی برخی مبلغان مسیحی روی داده است. ثانیاً، صرف اذهان، تنها پس از نزول قرآن کریم قابل فرض است. اما پیش از نزول قرآن، صرفه معنایی نداشت؛ زیرا، قرآن وجود نداشت. به همین جهت، و به خاطر اطمینان حاصل کردن از اعجاز قرآن، چاره‌ای نداریم جز آن که قرآن را با متون عربی پیش از آن مقایسه کنیم، و ملاحظه کنیم که امتیازات در قرآن فراوان است، به گونه‌ای که مقایسه آن با این متون ممکن نیست، بلکه قرآن برتر از همه آنهاست. چنان که در مبحث اعجاز دیدیم.

آری، اگر قائلان به صرفه، منظورشان این بوده باشد که خداوند سبحان قدرت دارد بر آن که به یک فرد انسانی توانایی آوردن همانند قرآن را بدهد، اما عملاً چنین نکرده است؛ این به معنای آن نیست که قرآن کریم معجزه نیست. زیرا، هدف اساسی از معجزه همین دلالت آن است، و ناگزیر این دلالت را باید داشته باشد؛ و عنصر تحدی تا زمانی در چنین معجزه‌ای موجود است که از توان بالفعل انسان معمولی و عادی خارج باشد، و چنین چیزی را در ارتباط با همه معجزات انبیا یا هر معجزه قابل تصوّر دیگری، می‌توان ادعا کرد.

شبهه پنجم:

یکی از مستندات اساسی اعجاز قرآن، ناتوانی عرب‌ها بر معارضه با آن، به رغم تحدی مکرر قرآن کریم در برابر آنان، است؛ اما، آیا عرب‌ها حقیقتاً توانایی بر معارضه با قرآن را نداشته‌اند؟ یا این که عوامل بیرونی دیگری آنان را از تحقق بخشیدن این معارضه بازداشته است؟

با طرح این پرسش، در واقع، قصد دارند پاسخش را در اذهان تثبیت کنند، می‌خواهند بگویند که عوامل مشخصی جاهلیان را از تحقق بخشیدن به این معارضه بازداشته است، و آن عوامل عبارتند از این که، عرب زبانان معاصر دعوت نبوی یا نزدیک به زمان نزول قرآن، از ترس جان و برای حفظ اموالشان، با قرآن کریم به معارضه نپرداختند؛ زیرا، مسلمانان با سلطه دینی حکومت را قبضه کرده بودند، و با هرکس که با اسلام دشمنی می‌کرد یا مخالفتی ابراز می‌کرد می‌جنگیدند، و بی‌شک معارضه با قرآن در نظر حکومت آشکارترین نوع دشمنی و مخالفت به حساب می‌آمد. هنگامی هم که قدرت سیاسی به امویان منتقل شد، که چندان اهتمام به محافظت از اسلام و رعایت تعهدات اسلامی نداشتند، میدان برای کسانی که می‌خواستند با قرآن معارضه کنند، باز شد؛ اما، دیگر قرآن، پس از آن مدت، در زندگی مسلمانان جا افتاده بود، و همگان با اسلوب ویژه و شیوه ارائه مخصوص قرآن در پرتو زیبایی الفاظ و متانت معانی، انس برقرار کرده، و مردم از اندیشه معارضه با آن منصرف شده بودند، زیرا دیگر در ردیف مسائل روزمره آنان قرار گرفته بود.

پاسخ به این شبهه در گرو ملاحظه نکات ذیل است:

اولاً، تحدی قرآن کریم در برابر مشرکان از آغاز دعوت، و در شرایطی بود که اسلام در برابر نیروی مشرکان ناتوان بود. دست کم سیزده سال بر نزول قرآن گذشت و مسلمانان آواره و ناتوان و از نظر سیاسی ضعیف بودند، و به رغم این‌ها، احدی از بلغای عرب نتوانست به معارضه با قرآن بپردازد.

ثانیاً، سیطره حکومت اسلامی در اواخر عصر پیامبر و در عصر خلفای چهارگانه که پس از آن رسول گرامی به حکومت رسیدند، هیچ گاه کافران را از اظهار کفرشان ممانعت نمی‌کرد. اسلام جماعت‌هایی از کافران را بر دین خودشان وانهاده بود، چنان که برای اهل کتاب موقعیتی را فراهم کرده بود که در سایه دولت اسلامی در آرامش و رفاه به سر

می‌بردند، و با آنان از نظر حقوق و تکالیف مانند مسلمانان رفتار می‌شد. بنابراین، اگر کسی از میان آنان می‌توانست مانند قرآن را بیاورد، در مقام معارضه با قرآن بر می‌آمد و از دیانت خود در برابر اسلام حمایت می‌کرد، بخصوص که اسلام و قرآن در گفتگوهای دامنه‌داری با اهل کتاب، یهود و نصارا، وارد شدند، و یهود و نصارا، چه در مدینه و چه بیرون از مدینه در سرزمین شام و جاهای دیگر استقلال کامل داشتند.

ثالثاً، فرض کنیم که بر اثر اقتدار حکومت اسلامی ترسیدند که دست به معارضه بزنند؛ ترس از حکومت اسلامی ممکن است مانع از اظهار علنی معارضه در برابر قرآن کریم شود، اما، معارضه پنهانی که می‌توانسته است در داخل حدّ و مرزهایی که برای معارضان و پیروان این دیانت‌ها تعیین شده بود، صورت پذیرد، بدون آن که نتایج منفی داشته باشد. اگر آوردن مانند قرآن کریم ممکن بود، اینان می‌توانستند با قرآن معارضه کنند و در انتظار فرصتی برای اظهار و علنی کردن آن بنشینند. بویژه، اگر به یاد آوریم که اهل کتاب همچنان مجموعه‌ای از متون دینی خود را نزد خود نگاه داشته بودند و دست به دست می‌کردند، با آن که این متون در محتوا و مضمون با قرآن کریم در تعارض بودند.

رابعاً، لازم به یادآوری است که کلام هرچند به رتبه‌ای عالی در بلاغت و متانت و قوت اسلوب برسد، هرگاه زیاد شنیده شود، به یک کلام عادی تبدیل می‌شود. چنان که می‌بینیم یک قصیده بلیغ پس از آن که چندین مرتبه تکرار و القا شد، کاملاً عادی می‌شود، به گونه‌ای که یک قصیده دیگر که در بلاغت به پای آن نمی‌رسد، بلیغ‌تر از آن به نظر می‌آید، به دلیل آن که قصیده دومی هنوز به آن اندازه تکرار نشده است. معنای این سخن آن است که انس و الفت مردم با قرآن کریم - اگر یک کلام عادی بود- باید خود انگیزه‌ای شود بر این که معارضه با آن و آوردن مانند آن آسان‌تر جلوه کند، نه آن که مردم از اندیشه معارضه با قرآن به خاطر انسی که با آن برقرار کرده‌اند بیرون بروند؛ به رغم تحدی پیوسته قرآن در

برابر آنان و تأکید بر سروری و برتری خود نسبت به همه کلمات و آثارشان.

شبهه ششم:

قرآن معجزه نیست، هرچند همه افراد بشر را از آوردن همانند خود عاجز گرداند. زیرا، معجزه باید به گونه‌ای باشد که همه مردم با جنبه‌های مختلف تحدی آن آشنا بشوند. معجزه دلیل نبوت است و پیامبر می‌خواهد به واسطه آن پیامبری خود را برای مردم به اثبات برساند. بنابراین، برای معجزه بودن کلام بلیغ، عاجز شدن مردم از آوردن همانند آن کافی نیست؛ زیرا، شناخت جنبه‌های تحدی و اعجاز قرآن، از قبیل فصاحت و بلاغت و سایر مختصات فنی آن، جز برای جماعتی خاص که به زبان عربی تکلم می‌کنند و دقایق ترکیب و امتیازات آن را بازمی‌شناسند، فراهم نمی‌شود.

این شبهه را نیز می‌توان به ترتیب ذیل پاسخ داد:

اولاً، این شبهه، در حقیقت، نوعی اعتراف است به اعجاز قرآن؛ جز آن که می‌کوشد تا از این حقیقت بگریزد. به معجزه تعریف بخصوصی می‌دهد که به میزان دلالتش بر صحت ادعای نبوت مربوط می‌شود. بنابراین، شبهه مذکور، اعجاز را از ناحیه نارسایی در اسلوب و ترکیب، یا از ناحیه شیوایی مضمون قرآنی و تا سطح تحدی نرسیدن آن، به نقد نکشیده است. بلکه، از این زاویه اعجاز قرآن را نقد می‌کند که همگی مردم نمی‌توانند، این اعجاز و فراگیری و وسعت آن را درک کنند و تنها خواص، آن را می‌فهمند.

ثانیاً، راه ایمان آوردن به وسیله معجزه، موکول بر شناخت اعجاز معجزه از طریق آزمایش شخصی و مستقیم برای همه مردم نیست، و می‌تواند از طریق آشنایی متخصصان و خبرگان مردم صورت پذیرد، و ما باور کنیم که «معجزه» آن گروه متخصصین را به عجز آورده است؛

چنان که در بسیاری دیگر از حقایق آفرینش و خصوصیات عالم طبیعت، این تنها راه به

سوی ایمان است؛ و از طریق دانش و معرفت متخصصان و گزارش‌های آنان و اخبارشان، برای ما نیز یقین حاصل می‌شود، و هیچ گونه شک و تردیدی برای ما باقی نمی‌گذارد. درست مانند معجزه عصا که حضرت موسی علیه‌السلام آورد. عاجز ماندن جادوگران در برابر آن حضرت و شکست خوردنشان در مسابقه، دلیل قاطع بود بر این که تغییر حالت دادن عصای حضرت موسی (ع) به مار یا اژدها، معجزه است؛ هرچند حقیقت آن را به طور مستقیم، دیگر مردم ندانستند، زیرا، به امور سحر و جادوگری آشنا نبودند.

بنابراین، وقتی عرب زبانان همگی، و متخصصان اعم از محققان و دانشمندان با حفظ گرایش‌های مختلفی که دارند، در برابر قرآن کریم متوقف می‌شوند و به ویژگی‌های اعجازی آن اعتراف می‌کنند و عجز خود را در برابر تحدی قرآن خاطر نشان می‌سازند، برای ما هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که قرآن کریم معجزه است و با آسمان در ارتباط است.

ثالثاً، اعجاز قرآن کریم به گونه‌ای است که می‌توان آن را با دامنه‌ای وسیع شرح و توضیح داد، و مطلب دشواری نیست، و همه مردم، عرب و غیر عرب، متخصص و غیر متخصص، می‌توانند آن را یکسان درک کنند. زیرا، اعجاز قرآن تنها به بلاغت اسلوبش باز نمی‌گردد. به علاوه، قرآن یک معجزه جاویدان است که اعجازش فناپذیر نیست، و به این امت یا آن امت اختصاص ندارد.

ما نیز به بعضی دیگر از جنبه‌های اعجاز قرآن که به شیوه و ساختار بلاغی آن مربوط نمی‌شود، در بحث‌های پیشین خود در علوم قرآن اشاره کرده‌ایم.^۱

۶-۱-۲. شبهه مستشرقان پیرامون مسئله وحی و گفتگو درباره آن

دشمنان اسلام، از جاهلیان قدیم تا مستشرقان به شبهات فراوانی پیرامون وحی قرآنی

۱. ر. ک. برنامه سال اول از «محاضرات علوم قرآنی»، دانشکده اصول الدین؛ و بخش دوم از این کتاب. برای شبهات و پاسخ‌های آنها در این مبحث به طور عمده بر بحث آیت الله خوئی قدس سره در کتاب البیان فی تفسیر القرآن تکیه کرده‌ایم (مؤلف).

پرداخته‌اند. بیشتر این شبهات تأکید دارند که وحی قرآنی با آسمان مرتبط نیست، و از درون یک انسان به نام محمد جوشیده است؛ چنان‌که قرآن کریم به بعضی از این شبهات در مواضع مختلف اشاره کرده است.^۱ خاور شناسان همین شبهات را همراه با شبهه‌های دیگر پیوسته زمزمه کرده، و کوشیده‌اند تا رنگ و بوی تحقیق در مطالعه و جنبه موضوعی و جدی به آن‌ها بدهند؛ چنان‌که در این گونه موقعیت‌ها شیوه گمراه کننده آنان که الگوی کار ایشان می‌باشد، همین است.

پیش از آن که به این شبهات و ردّ و ایراد بر آن‌ها بپردازیم، شایسته است به عنوان زمینه بحث، برداشت روشنی را از مسئله وحی ارائه کنیم، و با این تمهید وارد اصل موضوع شویم. **وحی چیست؟** «وحی» در لغت، به معنای آگاهی دادن نهانی است؛^۲ اما، وحی الهی که خداوند سبحان پیامبران و بندگان برگزیده‌اش را به آن اختصاص داده، و به روشنی در قرآن کریم تجلّی کرده است، چیست؟

در مقام پاسخ به این پرسش، می‌توانیم بگوییم، هر مطلبی را که انسان درک می‌کند، به هر حال، فی نفسه به خداوند سبحانه و تعالی، که آفریننده انسان و تدبیرکننده امور اوست، ارتباط پیدا می‌کند. زیرا، خداوند متعال مسبب الاسباب است؛ و به همین لحاظ، همه چیز در قرآن کریم به او نسبت داده می‌شود. اما، آگاهی انسان از منبع آن اندیشه و مطلبی که به ذهنش رسیده است، به رغم درک عقلی که از این حقیقت دارد، متفاوت است. ما برای این نوع آگاهی سه وضعیت را یاد آور می‌شویم:

الف. انسان احساس کند که اندیشه از درون خود او جوشیده و زاییده کوشش خاصّ و ادراک شخصی خود اوست.

این احساس همان است که در حالات ادراک عادی و معمولی، در ارتباط با اندیشه‌های

۱. از جمله: انبیا، ۲۱؛ دخان، ۱۴۱؛ فرقان، ۵؛ نحل، ۱۰۳.

۲. لسان العرب، ۳۸۱/۱۵، ماده «وحی».

عادی یا ابتکاری، به دنبال یک کوشش علمی به ما دست می‌دهد، با وجود آن که معتقدیم همه اندیشه‌های ما به خداوند متعال منسوب است. زیرا او آفریننده و تدبیر کننده عالم وجود است با همه عناصرش، و از جمله عناصر عالم وجود همین نیروی تفکر ماست. با این همه، چنین احساس می‌کنیم که این اندیشه، زائیده این دستگاه پیچیده‌ای است که خداوند در درون ما به ودیعت سپرده است، و دستاورد مجموعه مواهب و نیروهای شخصی ماست.

ب. انسان احساس کند که آن اندیشه از جای دیگری و از بیرون از ذات او به او القا شده است؛ این احساس به حدی روشن است که انسان این افکنده شدن و این انفصال میان القا کننده و القا شونده را احساس می‌کند، ولی با وجود همه این‌ها، طریقه و اسلوبی را که این عمل «القا» در قالب آن صورت می‌پذیرد، تقریباً نمی‌تواند احساس کند. این نوع احساس در برابر القای ذهنی، حالتی است که در مواقع «الهام» الهی به انسان دست می‌دهد.^۱

ج. احساسی که در بند «ب» شرح دادیم، با یک احساس دیگر نسبت به طریقه و شیوه صورت پذیرفتن این القا و ارتباط همراه شود. این احساس و آگاهی، خواه به این صورت باشد که احساس کند آن اندیشه از سمت بالا آمده، یا احساس کند که آمدنش به صورتی ویژه بوده است، ناگزیر باید روشن و آشکار باشد؛ به همان اندازه که درک ما از پدیدارها به واسطه حواس عادی ما روشن است؛ نهایت، در موارد ادراک با حواس عادی (گوش و چشم و بساوی)، دریافت با واسطه‌های مادی است که راههای اثبات علم مادی‌اند؛ اما اگر این تلقی و دریافت با ابزارهای حسی نباشد، یا این که باشد، ولی طرف دیگر القا غیر حسی باشد، این حالتی است که در موقع وحی به پیامبران دست می‌داده؛ یا این که حداقل هنگام وحی قرآن کریم به پیامبر ما محمد (ص) دست می‌داده است، چنان که مجموعه‌ای

۱. مقایسه کنید با بیان دکتر صبحی صالح در کتاب مباحث فی علوم القرآن (مؤلف).

از احادیث، به همین ترتیب حالات وحی الهی به رسول خدا را توصیف کرده‌اند؛ از جمله: «از عایشه روایت کرده‌اند که حارث بن هشام از پیامبر پرسید: وحی چگونه به شما می‌رسد؟ رسول خدا فرمود: گاه، وحی به صورت زنگ کاروان به گوشم می‌رسد، که دشوارترین نوع آن برای من است، و هنگامی که آن آوای جرس قطع می‌شود، آنچه را که خداوند فرموده است دریافت‌ام؛ گاه، فرشته وحی به صورت یک مرد درمی‌آید و با من سخن می‌گوید، و من آنچه را که می‌گوید درمی‌یابم.

عایشه می‌افزاید: گاه می‌شد که در روزهای زمستانی و در سرمای سخت، می‌دیدم که وحی بر او نازل می‌شود و هنگامی که نزول وحی قطع می‌شد، سرتاسر پیشانی او را عرق فرامی‌گرفت»^۱.

از عبادة بن صامت روایت کرده‌اند که گفت: «پیامبر، هنگامی که وحی بر او نازل می‌شد چهره در هم می‌کشید و صورت آن حضرت برافروخته می‌شد»^۲.

نیز از او روایت کرده‌اند که گفت: «پیامبر خدا هرگاه وحی بر او نازل می‌شد، سر به زیر می‌افکند و یاران آن حضرت نیز سر به زیر می‌افکندند، و آن‌گاه که نزول وحی از او قطع می‌شد، سر بلند می‌کرد»^۳.

از زراره روایت شده است که گفت: به ابوعبدالله (ع) گفتم: چگونه رسول خدا نمی‌ترسید که مبادا آنچه از جانب خداوند به سوی او می‌آید، از القائنات شیطانی بوده باشد؟ زراره گوید: امام فرمود: «خداوند متعال وقتی بنده‌ای از بندگانش را فرستاده خویش می‌گرداند، آرامش و ثبات را بر او نازل می‌گرداند. در نتیجه، آنچه از جانب خداوند عزوجل به او می‌رسد، درست مانند آن است که با چشم ببیند»^۴.

۱. فتح الباری، ۸۱/۱، دار المعرفه، بیروت.

۲. صحیح مسلم، ۸۹/۱۵، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۳. همان.

۴. بحار الانوار، ۲۶۲/۱۸، رقم به نقل از تفسیر عیاشی.

از احوال در حدیث معتبری آمده است: از ابو جعفر (ع) درباره «رسول» و «نبی» و «محدث» سؤال کردم. فرمود: «رسول»، جبرئیل از روبه‌رو نزد وی می‌آید، او را می‌بیند و با او سخن می‌گوید؛ «نبی»، در خواب می‌بیند، مانند رؤیای حضرت ابراهیم علیه‌السلام و نیز مانند آنچه رسول خدا پیش از وحی، از مقدمات نبوت می‌دید، تا آن که جبرئیل به عنوان رسالت نزد آن حضرت آمد؛ و محمد (ص) هنگامی که نبوت و رسالت در وجود آن حضرت جمع شد و رسالت از جانب خداوند به او تفویض شد، جبرئیل نزد او می‌آمد و روبه‌رو با آن حضرت سخن می‌گفت. بعضی از انبیا نیز بودند که علاوه بر نبوت، در خواب نیز می‌دیدند؛ «روح» نیز نزد آنان می‌آمد و با آنان هم سخن و هم صحبت می‌شد، اما در بیداری روح را نمی‌دیدند. «محدث» با او سخن گفته می‌شود، و او می‌شنود ولی گوینده را نمی‌بیند، و در خواب نیز نمی‌بیند.^۱

از هشام بن سالم از ابوعبدالله (ع) روایت کرده‌اند که گفت: بعضی از اصحاب ما گفتند: اصلحک الله؛ آیا رسول خدا می‌فرمود: جبرئیل به من گفت؛ این جبرئیل است که به من دستور می‌دهد، آن‌گاه در حالت دیگری از خود بیخود می‌شد؟ ابوعبدالله (ع) فرمود: «هرگاه وحی از جانب خداوند متعال به آن حضرت بود و جبرئیل بین او و خداوند واسطه نبود، آن حالت به حضرت دست می‌داد، به علت سنگینی آن وحی که از جانب خدا واسطه بود، اما هرگاه که جبرئیل میان او و خدا بود؛ آن حالت به حضرت دست نمی‌داد، و می‌فرمود: جبرئیل به من گفت؛ این جبرئیل است»^۲.

با این ترتیب، فرق است میان ادراک عادی که نتیجه «موهبت» الهی اندیشه در وجود آدمی است، و میان «الهام» و میان «وحی».

۱. بحار الانوار، ۱۸/۲۶۸؛ ح ۳۰؛ به نقل از امالی شیخ طوسی. برقی نیز این حدیث را در محاسن به سند معتبر به همین مضمون آورده است.

۲. همان

«ادراک موهبتی» در حقیقت بیانگر مطلبی است که انسان ادراک می‌کند، و احساس و آگاهی نسبت به آن دارد که نتیجه کوشش شخصی خود اوست، هرچند از طریق عقل و منطق نیز ادراک می‌کند که به هر حال به خداوند سبحان مرتبط است.

«الهام» عبارت است از اندیشه و مطلبی که انسان آن را ادراک می‌کند، همراه با احساس روشنی نسبت به این که از سمت بالا به او القا شده، و از جایی منفصل از ذات انسانیت است؛ هرچند که انسان در این حالت شکل و چگونگی طریقه‌ای را که این القا از آن طریق صورت می‌پذیرد، ادراک نمی‌کند.

«وحی» عبارت است از اندیشه و مطلبی که به ذهن انسان می‌رسد و انسان آن را ادراک می‌کند، همراه با یک احساس روشن دیگر نسبت به این که القا از سمت بالاست و منفصل از ذات انسانیت؛ و احساس دیگری روشن‌تر نسبت به طریقه‌ای که این القا از آن راه و با آن روش صورت می‌پذیرد؛ همراه با وجود عنصر غیب و نهانی بودن در این ارتباط که «وحی» نامیده می‌شود.

شبهه یک خاورشناس پیرامون وحی: بین موضوع «وحی» و بحث «اعجاز قرآن» ارتباط محکمی وجود دارد. در اثنای همین بحث در باب «وحی» است که ما پی می‌بریم که قرآن یک پدیده بشری نیست، و در نتیجه محصول کار شخص محمّد (ص) نیست؛ و جنبه‌های مختلف تحدّی که اطراف این پدیده را گرفته است، کاشف از ارتباط قرآن با عالم غیب است؛ چنان که در بحث «اعجاز قرآن» اشاره کردیم.

بر این پایه، درمی‌یابیم که ردّ و ایراد شبهه‌های راجع به مسئله «وحی» و وحی قرآنی، ناگزیر باید به طور عمده مبتنی بر نتایج بحث اعجاز قرآن بوده باشند. به همین جهت، ما در عین این که بعضی از شبهات مطرح شده پیرامون وحی را در اینجا یاد آور می‌شویم، مقصود ما از این یادآوری، درگیر شدن با بعضی از تفصیلات مربوط به این شبهه‌افکنی‌هاست، نه

جنبه اساسی خود مسئله «وحی».

شاید بتوان گفت یکی از پلیدترین شیوه‌ها در شبهه افکنی پیرامون مسئله «وحی» آن شیوه‌ای است که می‌کوشد تا صفات راستگویی و امانت و اخلاص و ذکاوت را به آن حضرت نسبت دهد، ولی در نهایت، بنا را بر این می‌گذارد که پیامبر مطالب وحی را چنین تخیل می‌کند که به او وحی می‌شود، و نام آن را «وحي نفسي» (وحی از درون به درون) می‌گذارد. این شیوه می‌خواهد انگیزه‌های مغرضانه (و شیطانی) را تحت پوشش انصاف و ارادت و تجلیل پنهان گرداند.

این طرح را ابتدا یکی از مستشرقان (درمنگهام) پیشنهاد کرد، و بعضی مکاتب و احزاب مادی‌گرا در بلاد عربی، از او پیروی کردند.

خلاصه آنچه در قالب این شبهه گفته شده است به این شرح است که:

○ محمد (ص) با نیروی عقل درونی خویش، و در پرتو آن پاکی و تابناکی روح و روان که از آن برخوردار بود، بطالان عقاید و شیوه‌های بت‌پرستانه را که قوم و قبیله او گرفتار آن بودند ادراک کرد، همان گونه که به افراد دیگری از خویشاوندان او این ادراک دست داده بود.

○ فطرت پاکیزه او، گذشته از برخی شرایط تعیین کننده، مانند فقر، مانع از آن گردید که وی خود را با شیوه‌های ستم اجتماعی از قبیل فشار و تهدید، خوردن اموال مردم، غرقه شدن در شهوات، مرتکب شدن فحشا، می‌گساری، پایکوبی و نوازندگی و دیگر رفتارها و کردارهای زشت، آلوده گرداند.

○ سالیان سال، می‌اندیشید که چگونه این مردم را از آن شرک ننگین رهایی بخشد، و با چه شیوه‌ای، دامان ایشان را از آن همه منکرات و فحشا پاک گرداند.

○ در طی سفرهایش، یا در خود شهر مکه با مسیحیان ملاقات می‌کرد و درباره

پیامبران و رسولان الهی که خداوند آنان را در میان بنی‌سرائیل و اقوام دیگر برانگیخته بود، و قوم خود را از تاریکی به در آورده و به روشنایی رهنمون شده بودند، اطلاعات بسیاری را دریافت می‌کرد.

○ البته، همه آن اطلاعاتی را که از طریق این مسیحیان به او می‌رسید، نپذیرفت. زیرا، در طول تاریخ، بدعت‌هایی دامنگیر مسیحیت شده بود، که افکار بت‌پرستانه، انحرافات عقیدتی مانند اعتقاد به الوهیت مسیح و مادرش، و ... از آن جمله بود.

○ شنیده بود که خداوند پیامبری مانند آن پیامبران از میان قوم عرب در حجاز بخواهد انگیخت که عیسی مسیح و پیامبران دیگر به ظهور او بشارت داده‌اند، و در جان او این امید و آرزو قوت گرفت که وی آن پیامبری باشد که زمان ظهورش فرا رسیده است، و مقدمات تحقق بخشیدن به آن امید و آرزوی قلبی خویش را، با انزوا و عبادت خداوند متعال در خلوتی که در غار حرا برگزیده بود، فراهم کرد.

○ در آن خلوت‌ها و بر اثر آن عبادت‌ها ایمانش قوت گرفت، و روحش اعتلا یافت، و افق فکری او وسعت گرفت، و روشنایی بصیرت او صدچندان گردید، و خرد بزرگ او به آیات و بیناتی در آسمان و زمین در ارتباط با وحدانیت خداوند سبحان، آفریننده جهان و تدبیر کننده امور جهانیان راه یافت، و بدین وسیله برای هدایت مردمان و بیرون کشیدن آنان از تاریکی‌ها و رهنمون شدن ایشان به روشنایی، اهلیت پیدا کرد.

○ آن‌گاه، مدت‌ها، همچنان غرق تفکر و تأمل بود و در فراز و نشیب آلام و آمال خود به سر می‌برد، تا آن که یقین کرد که خود همان پیامبر موعود و مورد انتظار است که قرار است خداوند برای هدایت بشریت برانگیزد، و این باور در رؤیاهای صادقانه به هنگام خواب برای او تجلی کرد، آن‌گاه بیشتر و بیشتر قوت گرفت، تا جایی که فرشته در کنار او مجسم می‌گشت و در بیداری وحی را به او تلقین می‌کرد.

○ اطلاعاتی که از طریق این وحی، به او می‌رسید، در اصل، برگرفته از همان اطلاعاتی بود که از طریق یهودیان و مسیحیان دریافت کرده بود، و به یاری خرد و تفکر خویش، میان درست و نادرست آن اطلاعات تمیز افکنده بود؛ اما به گونه‌ای تجلی می‌کرد که گویی وحی آسمان است و خطاب آفریدگار عَزَّوَجَلَّ، و همان ناموس اکبر، که بر موسی بن عمران و عیسی بن مریم و پیامبران دیگر نازل می‌گردید، از جانب خداوند متعال، برای او می‌آورد.

پاسخ به این شبهه: در مقام بررسی این نظریه (نظریه وحی نفسی)، باید گفت که این توهم فکری در برابر نقد و گفتگوی علمی، به هیچ روی قدرت ایستادگی ندارد. در عین حال، می‌توان با سه رویکرد به بررسی و تحلیل و پاسخگویی به آن پرداخت:

۱) دلایل تاریخی قطعی، و طبیعت شرایط و محیط‌هایی که پیامبر در آن‌ها به سر برده است، از تصدیق و پذیرش این نظریه ابا دارند. ۲) محتوای درونی قرآن کریم، با آن همه مضامین تشریحی، اخلاقی، عقیدتی و تاریخی، با این نظریه در تفسیر وحی قرآنی همراهی ندارد. ۳) موضع پیامبر در ارتباط با پدیده آسمانی قرآن، به روشنی گواه مردود بودن این تفسیر و این نظریه است.

رویکرد اول: دلایل تاریخی نظریه وحی نفسی را نقض می‌کنند.

سید محمد رشید رضا در مقام ردّ و ایراد مقدمات تاریخی و غیره که درمنگهام برای ارائه نظریه وحی نفسی تدارک دیده است، ده فقره توضیح و یادآوری دارد، که ما به تلخیص بعضی از آن‌ها اکتفا می‌کنیم:

۱) بیشتر مقدماتی که صاحبان این نظریه بنیان نظریه خود را بر آن‌ها نهاده‌اند، پایه و مایه تاریخی درستی ندارد، و همه از یک موضع‌گیری از پیش تحمیل شده بر بحث نشأت می‌گیرند، و آن موضع‌گیری عبارت از این است که وحی قرآنی یک وحی الهی منفصل از ذات محمدیه نیست؛ و همین مطلب مطلق فرض شده، صاحبان این نظریه را و می‌دارد تا

حوادث و اخبار را بر سازند، یا تخیل کنند، تا در نتیجه بتوانند تصویر دروغین مورد نظر خود را کامل کنند، و حلقه‌های مختلف آن را به یکدیگر متصل سازند.

از جمله این نمونه‌ها، می‌توان به تفصیل مربوط به داستان ملاقات بحیرای راهب با محمد (ص) که همراه عمویش ابوطالب به سفر شام رفته بود، اشاره کرد که این تفصیل به هیچ وجه مأخذ ندارند؛ و به موجب همین تفصیل بی‌سند، استنتاج‌ها می‌کنند، و گفتگوهای دینی و فلسفی پیچیده را میان آن دو ردّ و بدل می‌کنند. همچنین، مطالبی که در مقام تبیین چرایی اطلاع پیامبر از اخبار عاد و ثمود آورده‌اند، و گفته‌اند که شکوفایی این اطلاعات در ذهن آن حضرت، در نتیجه عبور وی از سرزمین احقاف بوده است؛ به رغم آن که این سرزمین بر سر راه متعارف کاروانهای تجاری قرار ندارد، و تاریخ به طور کلی در باب عبور پیامبر بر سرزمین احقاف، سخنی ندارد؛ و نیز حوادث و قضایای دیگر.

۲) این فرضیه که پیامبر نزد مسیحیان شام و دیگران شاگردی کرده باشد، با یک واقعیت مسلم سازگاری ندارد، و آن واقعیت عبارت است از سرگردانی و تحیر مشرکان در موضع‌گیری در برابر دعوت رسول خدا و رسالتی که آن حضرت آن را به وحی الهی منسوب می‌گردانید. اگر چنین ارتباطی وجود می‌داشت، ممکن نبود که از دید دشمنان صاحب دعوت، اعمّ از مشرکان و دیگران و کسانی که هم عصر او بوده‌اند، و در یک جامعه کوچک با او می‌زیستند، و همه چیز را درباره او می‌دانستند، و از سفر و حضر او به دقت خبر داشتند، دور بماند. این هم‌روزگاران و هم‌شهریان پیامبر، به رغم آن که از تهمت زدن و بافتن اراجیف درباره پیامبر کوتاه نیامدند، و در ارتباط با وحی قرآنی چندین فرض را مطرح کردند، و حتی فرض شاگردی وی را نزد اشخاص معینی مانند آن آهنگر رومی در مکه^۱ در کار آوردند، با این همه، حاضر نشدند، و نمی‌توانستند این فرضیه را پیشنهاد کنند که پیامبر نزد مسیحیان

۱. چنان که در بحث اعجاز قرآن دیدیم، و قرآن کریم نیز اشاره فرموده است: «و لقد نعلم أنّهم یقولون إنّما یعلّمه بشر، لسان الّذی یلحدون الیه اعمّی و هذا لسان عربیّ مبین»، (نحل، ۱۰۳) (مؤلف).

شام و دیگر اهل کتاب شاگردی کرده باشد.

۳) چنین چیزی هرگز ممکن نبوده است که محمد (ص) در سالهای پیش از بعثت انتظار فرا رسیدن وحی الهی را می کشیده، یا این که آرزو داشته است همان رسول مورد انتظار باشد؛ تا این امید و آرزو در جان وی قوت گیرد و تبدیل به یک پدیده روانی گردد؛ در حالی که کتب سیره نبوی ریزترین حوادث و تفصیلات را درباره زندگانی فردی پیامبر تدوین کرده اند.

شاید یکی از قرائن تاریخی دیگر که به دروغ بودن و نادرست بودن این فرضیه گواهی می دهد، این روایت کتب سیره باشد که پیامبر در آغاز کار که فرشته وحی در غار حراء او را غافلگیر کرده بود، پریشان بود و می ترسید.

۴) فرضیه دیگر که این نظریه مبتنی بر آن است، حاکی از این است که علنی کردن نبوت، دستاورد یک مرحله معین از تکامل عقلی و روانی، و نیز، حاصل طی کردن مراحل طولانی آکنده از رنج و مشقت و تفکر و تأمل و حسابگری است. اگر چنین بوده باشد، طبعاً لازمه اش این است که پیامبر در نخستین لحظه دعوت خویش، ارائه مطالب و افکار و برنامه های خود را در ارتباط با جهان و زندگی و جامعه با همه زوایا و جوانبش آغاز کند، زیرا چنین فرض کرده ایم که تصویر رسالت وی، پس از سالها تفکر و مطالعه کتاب های پیشین و عملکردهای پیامبران، در نظر خود او کامل بوده است. اما، به عکس، تاریخ تأکید دارد بر این که شیوه دعوت اسلام درست برخلاف این فرضیه بوده است. آغاز نهضت توأم با خوف و اضطراب بود، آن گاه دعوت به توحید، آغاز شد و از آن پس، مراحل دیگر، در سطح مفاهیم دعوت یا موضعگیری های سیاسی و اجتماعی، و به هر حال، دعوت پیامبر همواره تدریجی بوده است؛ گذشته از مقاطع رکود و انقطاع وحی که گاه به گاه بر آن تدریج دائمی افزوده می شد.

رویکرد دوم: محتوای درونی پدیده آسمانی قرآن نظریه وحی نفسی را نقض می‌کند.

محتوای درونی قرآن، این پدیده آسمانی، با خصوصیات و اوصافی که داراست، و وسعت نظری که دارد، و افق‌های متعددی که می‌گشاید، و میدان‌های گوناگونی که وارد می‌شود، نقش مهمی در ردّ و انکار نظریه وحی نفسی دارد. زیرا، این اوصاف، و این وسعت و شمول با منابعی که فرضیه‌های اساسی صاحبان این نظریه پیشنهاد می‌کنند، همراهی ندارد. با دقت در مطالب ذیل، به وضوح بیشتری خواهیم رسید:

۱) موضع کلی قرآن کریم در برابر دو دیانت یهودی و مسیحی، «مصدق» بودن برای آن و «مهمین» بودن بر آن دو است. قرآن کریم اصل و منشأ الهی و آسمانی این دو دیانت و ارتباط آن‌ها را با مبدأ اعلا تصدیق کرد، در عین حال، مهمین و مراقب آن‌ها نیز بود و انحرافات و گمراهی‌های مندرج در آن کتاب‌ها را محکوم می‌کرد.

قرآن این مراقبت را با دقت و شمول شگفت‌انگیزی دنبال کرد، تا آن‌جا که هیچ مفهوم یا حکم یا حادثه‌ای را از قلم نینداخت، و مقیاس صحیح برای آن وضع کرد. نمی‌توانیم تصور کنیم که حضرت محمد (ص) از یک سو، مطالب را از آنان بگیرد و معتقد باشد که آنان نیز به نوبه خود از وحی الهی گرفته‌اند، و از سوی دیگر، با چنین یقین و ثبات و قاطعیتی آنان را به جهل و تحریف و تبدیل متهم کند؛ آن‌گاه، موضع صحیح را در مسائل مهمی که مورد اختلاف آنان یا مخالف واقعیت صحیح دیانت ایشان است اعلام کند؛ و درنهایت، نظریه خود را به صورت جامع و شامل و دقیق، بدون هیچ گونه تناقض و اختلاف ارائه کند.

حقیقت این است که محمد (ص) هیچ چیز از آنان بر نگرفته بود، و همه را از وحی الهی، که مصدق وحی‌های پیشین، و مهمین بر انحراف‌ها و تحریف‌های کتب و ادیان آسمانی است فراگرفته بود.

۲) مشاهده می‌کنیم که قرآن در ارتباط با بعضی حوادث تاریخی با تورات و انجیل

مخالفت دارد، و آن‌ها را با نهایت دقت یادآور می‌شود، و بر تمسک به آن‌ها اصرار می‌ورزد؛ در جایی که می‌توانست دست کم، بعضی از این موارد را به تجاهل بگذراند، و این همه برخورد با تورات و انجیل به وجود نیامورد.

در داستان موسی، قرآن اشاره می‌کند که همسر فرعون کفیل موسی شد، در حالی که تورات در سفر خروج تأکید می‌کند بر این که دختر فرعون کفیل موسی شد. همچنین، قرآن غرق شدن فرعون را به طور دقیق شرح می‌دهد و حتی مسئله بیرون افتادن بدن فرعون را از آب، با وجود مرگ و هلاکت وی، از قلم نمی‌اندازد:

فالیوم ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک آیه، و إنّ کثیراً من الناس عن آیاتنا لغافلون (یونس، ۹۲)؛ در صورتی که تورات غرق شدن فرعون را به صورت مبهمی مطرح می‌کند؛ همین وضعیت در داستان گوساله نیز تکرار می‌شود؛ زیرا، تورات حاکی از آن است که گوساله را هارون درست کرده بود؛ همچنین در داستان ولادت یافتن مسیح از مریم، و قضایای دیگر.

اگر نبود این که حضرت محمد (ص) این‌ها همه را از طریق وحی الهی دریافته بود و توان مخالفت با دستور درج آن‌ها نداشت؛ برای یک انسان امین و راستگو و باهوش چون محمد (ص) درست و معقول نبود که این همه تفصیل را که در تورات و انجیل اثری از آن‌ها نیست، مطرح کند، و بی‌جهت با تورات و انجیل پی در پی برخورد نماید.

۳) گستردگی، ژرف‌نگری و فراگیری تشریح اسلامی، که همه مظاهر مختلف زندگانی انسان را در بر می‌گیرد، و به تفصیل مسائل نیز به دقت می‌پردازد، و همخوانی خیره‌کننده‌ای که میان این توضیحات و جزئیات برقرار است، برهان روشنی می‌باشد بر این که قرآن را پیامبر از طریق وحی دریافت کرده است، زیرا محمد، که یک انسان امی بود و در آن عصر تاریک می‌زیست، و بیشتر زمان دعوتش را نیز درگیرودار و زدوخورد اجتماعی گذرانیده

است، به عنوان یک انسان هرگز نمی‌توانست چنین کاری را سامان بدهد.

رویکرد سوّم: موضع پیامبر در ارتباط با پدیده الهی قرآن، گواه مردود بودن نظریه وحی

نفسی است.

موضع شخص پیامبر در ارتباط با پدیده الهی قرآن، خود بهترین شاهد بر بطلان نظریه وحی نفسی است. محمّد انفصال تام میان ذات تلقین کننده خداوند از بالا و ذات تلقی کننده خود را به روشنی ادراک می‌کرد، و این ادراک همان حقیقت وحی است که اندکی پیش از این به آن اشاره کردیم. رسول خدا این فهم و ادراک را در مناسبت‌های متعدّد تصویر کرده و برای مسلمانان به موجب همین روایات توضیح داده است: «گاه وحی همانند نواختن زنگ بر من نازل می‌شود که در انتهای آن مطالب وحی را درک کرده‌ام و این برایم دشوارترین حالت است؛ و گاه فرشته وحی به صورت مردی هویدا می‌گردد که با من سخن می‌گوید و من گفته‌هایش را درک می‌کنم.»

این احساس و ادراک آگاهانه، نسبت به انفصال کامل میان ذات الهی آمر معطی و ذات محمّدی مخاطب متلقی، به نوبه خود بر روی پدیده الهی قرآن و متون مختلف آن منعکس گردیده است؛ و مظاهر متعدّدی دارد که سه شکل آن را یادآور می‌شویم:

شکل اوّل: تصویری است که در آن تصویر پیامبر از لابه‌لای آیات و سوره قرآن، بنده‌ای ضعیف در برابر خداوند سبحان نشان داده می‌شود، که در پیشگاه مولایش ایستاده و از او کمک می‌طلبد و استغفار می‌کند، و اوامر و نواهی او را امتثال می‌کند، و به درجات و اشکال مختلف مورد خطاب و عتاب او قرار می‌گیرد؛ مثال‌های قرآنی برای این تصویر فراوان است:

مثال اوّل: قرآن محمّد را با چهره یک انسان فرمانبردار تصویر می‌نماید، که برای خویش مالک هیچ چیز نیست، و از خدایش در صورت عصیان وی می‌ترسد؛ حدودی را که خداوند وضع فرموده رعایت می‌کند، و به رحمت او امیدوار است، و معتقد است که هر چه به او

برسد از سوی خدایش به او رسیده است. بنابراین، وی به عجز مطلق در برابر اراده خداوند از تبدیل حرفی از قرآن اعتراف می‌کند:

«و إذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا: انت بقران غير هذا أو بدله. قل: ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي، إن أتبع إلا ما يوحى إلي، إنني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم. قل: لو شاء الله ما تلوته عليكم و لأدراكم به، فقد لبثت فيكم عمراً من قبله، أفلا تعقلون» (يونس، ۱۵ و ۱۶).

«قل: إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إليهم إله واحد...» (كهف، ۱۱۰).

«قل: لا أملك لنفسي نفعا و لا ضرا إلا ما شاء الله، و لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من

الخير و ما مسني السوء...» (اعراف، ۱۸۸)

«قل: لا أقول لكم عندي خزائن الله، و لا أعلم الغيب، و لا أقول لكم: إنني ملك، إن أتبع

إلا ما يوحى إلي...» (انعام، ۵۰).

هرکس این آیات قرآنی را بخواند، و وجدان خود را حکم قرار دهد، چاره‌ای جز این نخواهد داشت که از ژرفای دل و جانش، فرق میان ذات الهی آمر تلقین کننده و ذات محمدی مطیع تلقی کننده را بپذیرد.

مثال دوم: آن‌گاه فرق مذکور میان ذات خداوند متکلم و نازل کننده وحی و صفات

خاصه او، و ذات رسول مخاطب دریافت کننده وحی و اوصاف مخصوص به او، در آیاتی که خداوند پیامبرش را مورد عتاب خفیف یا شدید قرار می‌دهد، یا گذشت خود را از او به او اعلام می‌کند، و بشارت آمرزیده شدن گناهان گذشته و آینده‌اش را به او می‌دهد، بسیار روشن‌تر می‌شود.

از جمله موارد عتاب خفیف همراه با گذشت، خطاب خداوند است به رسول خود درباره

کسانی که پیامبراکرم به آنان اجازه داد که در شهر بمانند، و در غزوه تبوک به جبهه نبرد

نروند: « عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الَّذِينَ صدقوا و تعلم الكاذبين » (توبه، ۴۳).
 یا در موضع دیگر، آن گاه که می فرماید: « لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر و يتم
 نعمته عليك و یهدیک صراطاً مستقیماً » (فتح، ۲).

از این شدیدتر، انذار و تهدید خدا نسبت به رسول است، مانند: « یا أيها الرسول بلّغ
 ما أنزل إليك من ربك، و إن لم تفعل فما بلّغت رسالتہ. و الله یعصمک من الناس ... »
 (مائده، ۶۷)؛ که این آیه در قضیه اعلام ولایت امر علی (ع) پس از پیامبر، که در روز غدیر
 صورت پذیرفت، نازل شد؛ در زمانی که پیامبر در آن اقدام تردید کرده بود که مبادا منافقان
 او را تکذیب کنند، یا در برابر این فرمان پیامبراکرم بایستند و ادّعا کنند که این فرمان به
 انگیزه قرابت و محبت شخصی است.

همچنین، این آیه شریفه: « و إن کادوا لیفتنونک عن الذی أوحینا إلیک لتفتري علینا غیره
 و إذا لاتخذوک خلیلاً. و لو لا أن ثبتناک لقد کدت ترکن إلیهم شیئاً قليلاً. إذا لأذقناک ضعف
 الحیاة و ضعف الممات ثم لا تجد لك علینا نصیراً » (اسراء، ۷۳ تا ۷۵).

این هم یک هشدار دیگر که در اوج عتاب قرار دارد، و پس از آن هر تهدید و وعیدی
 کوچک به نظر می آید؛ خداوند متعال می فرماید: « و لو تقول علینا بعض الأقاویل. لأخذنا منه
 بالیمین. ثم لقطعنا منه الوتین. فما منکم من أحد عنه حاجزین » (حاقه، ۴۴ تا ۴۷).

در خلال این گونه آیات مشتمل بر وعید و انذار و هشدار و عتاب و تأدیب، رسول خدا
 آفریده ای ناتوان، در پیشگاه خدای مقتدر و قهار خویش، که قدرتش بی انتها و اراده اش
 شکست ناپذیر است، به نظر می آید.

مثال سوّم: همچنین به یقین به نظر می رسد که پیامبر درک کاملی از فرق میان ذات
 مأمور خویش و ذات امر خداوند داشته است، و در پرتو همین درک کامل بوده که آن حضرت
 به روشنی فرق می نهاده است میان وحی آسمانی که بر او نازل می شد، با گفتارهای خودش

که در پرتو الهام از جانب خداوند بیان می‌فرمود. به همین جهت، پیامبر با قرآن رفتاری بخصوص داشته است؛ چنان که در عهد اول نزول وحی قرآنی از نگارش و تدوین هرا آنچه جز قرآن باشد نهی فرموده بود، تا وصف ربّانی قرآن برای آن محفوظ بماند و با گفتارهای دیگری که آن صفت قدسی را ندارند، در هم نیامیزد.^۱

همین که آیه‌ای یا حتّی قسمتی از آیه‌ای از قرآن نازل می‌شد، پیامبر اکرم یکی از کاتبان وحی را فوراً فرا می‌خواند تا آن قسمت نازل شده از قرآن را بنویسد؛ اما، احادیث دیگر خود و حتّی احادیث قدسی را در اختیار مسلمانان می‌گذارد تا با روش خودشان آن را محفوظ نگاه دارند.

شکل دوم: در تصویر دوم، پیامبر در قرآن کریم در سیمای انسانی خائف و نگران از باب امکان از دست رفتن برخی آیات قرآنی و فراموش شدن آن‌ها ظاهر می‌شود؛ به گونه‌ای که تحت تأثیر این حالت، در قرائت تعجیل می‌کند، و پیش از آن که وحی قرآنی پایان پذیرد، به زمزمه و تکرار آن می‌پردازد و خود را به جدّ و جهد می‌افکند، که مبدا چیزی از وحی قرآنی از دستش برود. این سیمای رسول اکرم در این آیات شریفه به روشنی دیده می‌شود: «... و لاتعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه، و قل ربّ زدنی علماً» (طاه، ۱۱۴). به همین خاطر، خداوند سبحان به او اطمینان می‌دهد که حفظ و جمع قرآن را برای او تعهد می‌کند: «لا تحرک به لسانک لتعجل به. إنّ علینا جمعه و قرآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثمّ إنّ علینا بیان» (قیامت، تا ۱۹).

در برابر این حقیقت، جز این چاره‌ای نداریم جز آن که به استقلال کامل و مطلق پدیده وحی از شخص پیامبر، و جدایی کامل وحی از همه عوامل درونی و روانی اعتراف کنیم.

۱. این نهی را بعضی مورّخان روایت کرده‌اند. اگر درست بوده باشد، مربوط به عموم مردم است، که به روشنی میان قرآن و غیر قرآن فرق نمی‌نهادند؛ نه خاصان رسول اکرم مانند علی بن ابی طالب (ع) و دیگران. هرچند که ما اصولاً در وجود چنین نهی شک داریم، و به هر حال در این زمینه، همان اهتمام پیامبر به نگارش و تدوین قرآن به شکلی منضبط و محفوظ، کفایت می‌کند، چنان که در بحث «اصالت قرآن» دیدیم (مؤلف).

پیامبر بنفسه حتّی اختیار آن که حافظه و ذاکراهش را در خدمت حفظ قرآن درآورد ندارد، و خداوند است که تحفیظ قرآن را به او تکفّل می‌نماید. قوه حافظه نیز در برابر اراده خداوند بی‌اثر گردیده و جادوبیش باطل شده است. آن وقت با همه این‌ها، چگونه پیامبر فرق عظیم موجود میان ذات مأمور خویش را با ذات آمر خداوند درک نکند، در حالی که خود شاهد است که در وجود خود نیز مالک هیچ چیز نیست؟

شکل سوّم: از لابه‌لای تاریخ نزول قرآن، پیامبر اسلام چنان به نظر می‌آید که این قانون را پذیرفته است که تنزیل قرآنی با محو کامل اراده شخصی وی همراه است، و در آن شرایط از طبیعت بشری منسلخ می‌گردد، و برای او اختیاری باقی نمی‌ماند. گزینش نمی‌تواند داشته باشد که وحی نازل بشود یا قطع بشود. گاه وحی بیای و پشت سر هم نازل می‌شود و تنور وحی داغ می‌گردد، تا جایی که پیامبر احساس می‌کند که بیش از ظرفیت دریافت اوست؛ و گاه کند می‌شود و سستی می‌گیرد و حتّی قطع می‌شود، و پیامبر احساس می‌کند که تا چه اندازه به نزول وحی نیازمند است.

وحی در همه حالات مختلف بر قلب مبارک او نازل می‌گردید. گاه شب هنگام در جامه خواب قرار می‌گرفت، و هنوز دیده بر هم ننهاده بود که برمی‌خاست و تبسم بر لب، سر بلند می‌کرد؛ سوره کوثر (خیر کثیر) بر او وحی شده بود. در خانه در حال استراحت بود؛ از شب یک سوم بیش باقی نمانده بود؛ آیه توبه درباره آن سه نفر بازمانده از جنگ بر او نازل می‌شد، «لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم، ثم تاب عليهم إنه بهم رؤف رحيم. و على الثلاثة الذين خلفوا حتّی إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت و ضاقت عليهم أنفسهم، و ظنّوا أن لاملجاً من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا، إن الله هو التّواب الرحيم» (توبه، ۱۱۷ و ۱۱۸).

وحی قرآنی، بر قلب پیامبر، نازل می‌شد؛ در شب بس تاریک و در روز بس روشن، در

سرمای سوزنده و در گرمای گدازنده، در آسایش حضر و در اثنای رنج سفر، در آرامش بازار و در تب و تاب جنگ.

آن‌گاه، با همه این اوصاف، گاه وحی از پیامبر منقطع می‌گردید، در حالی که بیش از هر زمان دیگر شوق و طلب آن را داشت و به شدت انتظار وحی را می‌کشید. پس از آن که جبرئیل آیات نخستین سوره علق را بر آن حضرت نازل گردانید: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ...»، مدّت سه سال در نزول وحی تأخیر افتاد. پیامبر اندوهگین شد. از آن پس، نزول وحی شتاب گرفت و پیایی وحی می‌رسید. پیامبر نیز شادمان شد، و انتظار اندوهگینانه‌اش جای خود را به شادمانی زایدالوصف داده بود. یقین کرده بود که این وحی که این چنین بر او سرکشی می‌کند و تابع اراده او نیست و به او وفادار نمی‌ماند، مستقلّ از ذات اوست و خارج از اندیشه او؛ و در ژرفای نهاد آگاهش جای می‌گرفت که منشأ این وحی، خداوند علام الغیوب است.

کیست که بتواند فراموش کند چگونه به دنبال «ماجرای افک»، نزول وحی سخت‌کندی گرفت. منافقان به همسر پیامبر تهمت زنا زدند، با دامن زدن به این شایعه رسوایی به بار آورده‌اند، تا جایی که قلب مبارک پیامبر اکرم را جریحه‌دار کرده‌اند. کیست که درنیابد این مدّت که بر حادثه افک گذشت و در طول آن حتی یک بار هم وحی بر آن حضرت نازل نشد، از سالیان دراز برای وی سنگین‌تر بود، آن هم در شرایطی که منافقان به ناروا، همسر وی را آماج تهمت‌های ناشایست قرار داده بودند. پیامبر که طعمه نگرانی شده بود، اینک چه شده است که ساکت و صامت، خیره و چشم انتظار مانده و دیده به راه دوخته است؟ تا آن که بالاخره آیات سوره نور نازل شد و امّ المؤمنین را از آن نسبت ناروا تبرئه کرد.

اگر وحی نفسی است، چرا پیامبر شتاب نمی‌کند؛ در کار آسمان دخالت نمی‌کند؛ جامه راهبان بر تن نمی‌پوشد؛ سخنان پر طنین تدارک نمی‌بیند، و همسرش را هرچه زودتر از

تهمت ناروایی که به او زده‌اند نمی‌پیراید؟

پیامبر در آتش اشتیاق به تغییر قبله به سوی کعبه می‌سوخت؛ مدّت شانزده یا هفده ماه سر به سوی آسمان بلند می‌کرد، تا مگر وحی بر او نازل گردد و قبله را به سوی بیت‌الله الحرام تغییر دهد. اما، صاحب قرآن دربارهٔ این تغییر، به رغم اصرار و التماس رسول کریم، آیه‌ای نازل نفرمود، مگر پس از حدود یک سال و نیم: «قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فولّ وجهك شطر المسجد الحرام ...» (بقره، ۱۴۴). چرا پیامبر با یک وحی زودرس، آنچه را مشتاق و آرزومند آن بود، برای خود تدارک ندید؟

وحی بر محمّد (ص) نازل می‌شود؛ و فراوان نازل می‌شود. هرگاه که خدای محمّد (ص) بخواهد به سستی می‌گراید، هرگاه که خدای محمّد (ص) بخواهد رشتهٔ آن را قطع کند؛ و آن‌گاه نه تعاویذ و طلسمات سودی می‌بخشند، و نه دلخواه محمّد (ص) هیچ چیزی را در آسمان پیش و پس می‌افکند.

وقتی به این سه شکل و تصویرهای مختلف آن‌ها می‌اندیشیم، و آن دو بعد دیگر را نیز که پیش از آن‌ها بررسی کردیم بر این‌ها می‌افزاییم، برای ما، در ارتباط با حقیقت پدیده الهی قرآن و انفصال کامل و مطلق آن از ذات محمّدی، و بطلان وحی نفسی، و شبهات دیگر از این قبیل، که ممکن است مطرح گردد، جای هیچ گونه شکّ و تردیدی باقی نمی‌ماند.

۱. در اینجا یادآور می‌گردیم که اعجاز قرآن ابعاد گونه‌گون و وسیعی را دارد. محققان و قرآن‌پژوهان در ارتباط با هر بُعدی کتاب‌های زیادی تألیف کرده‌اند، پرداختن به همهٔ این ابعاد در این مجال میسر نمی‌باشد. علاقمندان می‌توانند به کتاب‌هایی که اختصاصاً در این رابطه نوشته شده‌اند مراجعه نمایند (مؤلف).

۲-۲. محکم و متشابه در قرآن

۲-۲-۱. «محکم» و «متشابه» به معنای لغوی

الف. محکم

صاحب قاموس گفته است: أَحْكَمُه، یعنی، آن را محکم و متقن گردانید، فاستحکم، یعنی: آن نیز مستحکم گردید. معنای دیگر: آن را از تباهی بازداشت، مانند: حَكَمَهُ حُكْمًا؛ أَحْكَمَه عن الامر، یعنی: او را از آن کار منصرف گردانید، فَحَكَمَ: او نیز منصرف شد. معنای دیگر: او را از آنچه می‌خواست بازداشت، مانند: حَكَمَةٌ^۱. صاحب لسان العرب گفته است: أَحْكَمْتُ الشَّيْءَ فَاسْتَحْكَمَ، یعنی: آن چیز را محکم گردانیدم و آن چیز نیز محکم گردید. احْتَكَمَ الامر و اسْتَحْكَمَ، یعنی: کار استوار شد.

از زهری نقل کرده‌اند که «حَكَمْتُ» به معنای «أَحْكَمْتُ» می‌آید^۲.

با توجه به این دو مأخذ لغوی، به نتایج سه گانه ذیل درباره کلمه «محکم» از نظر لغوی می‌رسیم: (۱) «محکم» از «أَحْكَمَ» و «حَكَمَ» اشتقاق یافته است؛ (۲) «حَكَمَ» به معنای

۱. قاموس، مادة «حکم»

۲. لسان العرب، مادة «حکم»

«وَتَّقْ» و «أَتَقَنَّ» می‌آید که دارای یک بار معنایی وجودی و ایجابی است؛ ۳) «حَكَمَ» به معنای «مَنَعَ» در مقام مصون نگاهداشتن شیئی از سرایت تباهی و فساد به آن نیز می‌آید، که یک بار معنایی عدمی و سلبی است.

برخی از محققان در علوم قرآنی، خواسته‌اند ریشه «احکام» را با تمامی هم‌خانواده‌های متعدّد آن: حَكَمَ، حَكَمَةٌ، حَكَمٌ، أَحَكَمَ، و جز آن‌ها، به یک معنای جامع برای همه آن‌ها بازگردانند که عبارت است از «منع»؛^۱ ولی، معنای متبادر از ریشه کلمه «احکام» یک معنای وجودی و ایجابی است که عبارت است از «اتقان» و «وثوق»، چنان که تصریح اهل لغت در تفسیر اصل این ماده به آن اشاره دارد. «منع از سرایت تباهی و فساد» نیز می‌تواند یکی از لوازم همین معنای ایجابی «اتقان» باشد. و همین استلزام، کاربرد این ماده را در آن معنای سلبی از باب مجاز، توجیه می‌کند؛ و این کاربرد از قبیل «استعمال لفظ موضوع برای ملزوم در لازم» خواهد بود.

ب. متشابه

صاحب قاموس گفته است: «شَبَّهَ» یا «شَبَّهَ» به معنای «مِثْل» است و جمع آن «اشباه». «شَابَّهه و أَشْبَهه» یعنی: همانند او شد. «تَشَابَّهت و اشْتَبَهت» یعنی: هریک به دیگری آن چنان شبیه شد که با یکدیگر اشتباه شدند. و «امور مشتبّهة و مشبّهة» (بر وزن معظّمه) یعنی: مشکل و دشوار. «شبهة» یعنی: اشتباه و همانند. و «شَبَّه عليه الامر تشبيهاً» یعنی: کار را بر او مشتبه گردانید. و در قرآن محکم و متشابه وجود دارد.^۲

صاحب لسان العرب گفته است:

«شَبَّه و شَبَّه و شبیه» یعنی: مثل، و جمع آن «اشباه» است. «أَشْبَه الشيء الشيء»

۱. رجوع کنید در این باره به فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۷۹/۷؛ زرقانی، مناهل العرفان، ۱۶۶/۲؛ سیّد محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ۱۶۳/۳.

۲. قاموس، ماده «شبه»

یعنی: همانند او شد. و «اشبهتُ فلاناً و شابهتُهُ و اشتبهَ عليّ» (نیز به همان معناست). و «تشابه اللّیثان و اشتبها» یعنی: هریک همانند آن دیگری شد. و «المشتبهات من الامور» یعنی: مشکلات. و «متشابهات» یعنی: هماندها. و «تشبیه» یعنی: تمثیل. و «شبهه» یعنی: اشتباه. و «امور مشتبهه و مشبهه» یعنی: مشکل و دشواری که سرنخ آن به دست نمی‌آید، زیرا که همه اجزاء و افراد آن‌ها به یکدیگر همانندند. و «شبهه علیه» یعنی: کار را برای او درهم‌آمیخت تا آن که به چیز دیگر و کار دیگری شبیه شد^۱.

با توجه به این دو مأخذ لغوی درمی‌یابیم:

۱) «شابهه» و «اشبهه» به معنای «مائله» است و همچنین «تشابه» و «اشتبه»؛ اما این دو بر وجود وصف مورد نظر در طرفین نیز دلالت دارد و از نظر معنا از قبیل باب مفاعله است؛ ۲) «شبه» به معنای «مثل» می‌آید، که یک معنای وجودی عینی واقعی است و جنبه موضوعی نیز دارد؛ اما در عین حال، گاه این کلمه را بر لازمه آن معنای وجودی واقعی که «التباس» باشد، اطلاق می‌کنند، و التباس یک معنای ذاتی موجود در عالم نفس است؛ بلکه گاه ریشه این کلمه را اطلاق می‌کنند و نوعی همانندی را بخصوص در نظر می‌گیرند که به التباس منجر می‌شود؛ چنان که شاید سخن اخیر صاحب قاموس به همین مطلب اشاره داشته باشد که گفته است: «تشابهها و اشتبهها: شبه كل منهما الآخر حتى التباسا». این نوع کاربرد را در مورد هر ماده‌ای که بر معنایی قابل شدت و ضعف، اطلاق شود، و یکی از مصداق‌های معنا وجود چیز دیگری را لازمه خود دارد؛ می‌یابیم.

۲-۲-۲. قرآن هم «محکم» است و هم «متشابه»

در قرآن کریم، تمامی قرآن با وصف «محکم» توصیف شده است: «الر، کتاب حکمت آیاته ثم فصلت...» (هود، ۱). بعضی از مفسران نیز گفته‌اند: «الر تلك آیات الكتاب الحكيم»

۱. لسان العرب، ماده «شبه»

یونس، ۱) «حکیم» در اینجا یعنی «محکم»^۱. همچنین، در قرآن کریم، تمامی قرآن با وصف «کتاب متشابه» توصیف شده است: «اللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي...» (زمر، ۲۳).

در برابر این کاربرد فراگیر برای این دو صفت، کاربرد دیگری نیز برای این دو کلمه در قرآن آمده است که صفت «احکام» را به بعضی از آیات قرآنی، و صفت «تشابه» را به بعضی آیات دیگر مخصوص می‌گرداند؛ چنان که در این آیه شریفه آمده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (نساء، ۷).

در کاربرد اول (کاربرد فراگیر احکام و تشابه)، محققان در علوم قرآنی در مقام تبیین معنای هریک از دو صفت محکم و متشابه تقریباً اتفاق نظر دارند. همگی، رابطه‌ای را که توجیه کننده اطلاق صفت احکام بر همه آیات قرآنی است، عبارت از آن می‌دانند که بر قرآن نظم استوار و اتقان بسیار حاکم است؛ و معارف و مفاهیم و نظام‌ها و قوانین در قرآن دارای همبستگی و به هم پیوستگی فراوان اند. همچنین، رابطه‌ای را که توجیه کننده اطلاق صفت «متشابه» بر آیات قرآنی است، عبارت از آن می‌دانند که همه اجزاء قرآن از نظر هدف و اسلوب، و پیراستگی از هرگونه تناقض و تفاوت و اختلاف، متماثل و متشابه و همانند یکدیگرند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء، ۸۲).

اما از همان آغاز پیدایش تفسیر و تدوین علوم قرآنی، همین که علمای اسلامی خواستند معنای مراد از دو صفت «محکم» و «متشابه» را در کاربرد دوم، در آیه ۷ سوره آل عمران،

۱. لسان العرب، ماده «حکم»، ۵۳/۱۳، چاپ «دار صادر»، بیروت.

مبنی بر این که بعضی آیات قرآن محکم باشند و بعضی دیگر متشابه، تعیین کنند، با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کردند، و همین اختلاف نظر به پدید آمدن یکی از علوم قرآنی با نام «علم محکم و متشابه» منجر گردید.

ناگفته پیداست، وقتی بحث و گفتگو درباره فهم معنای قرآنی و مراد الهی از دو کلمه «محکم» و «متشابه» در این آیه کریمه به میان می‌آید، بحث در باب یک اصطلاح یا چیزی شبیه به یک معنای اصطلاحی - چنان که در هنگام بحث درباره مراد و معنای «مکی» و «مدنی» مطرح می‌شود - نخواهد بود. زیرا، در این جا بحث در راستای تحقّق بخشیدن به یک منظور مشخص، یعنی شناخت آنچه خداوند سبحان از این دو کلمه و از این دو صفت و عنوان، اراده فرموده است، پیش می‌رود.^۱

با توجه به استمرار و پیوستگی بحث درباره محکم و متشابه، از نخستین دوران‌های شکل‌گیری و تدوین علم تفسیر، و نیز به خاطر اهمیتی که این بحث از ناحیه مذهبی دارد، آراء و نظرات در باب مراد و معنای «محکم» و «متشابه» در این آیه شریفه متعدّد گردیده است؛ تا آن جا که بعضی از محققان، جمعاً ۱۶ رأی و نظر را درباره تعریف «محکم» و «متشابه» یادآور شده‌اند.

ما نیز اندکی پس از این، رویکردهای اساسی را در مسئله محکم و متشابه مطالعه، و به همان اکتفا خواهیم کرد.

۳-۲-۲. دیدگاه مورد نظر ما در مسئله محکم و متشابه

ماهیت بحث ایجاب می‌کند و ما را وامی‌دارد که نگرش درست را در تعریف و تعیین معنای مراد از این دو کلمه یادآور شویم، تا در پرتو آن، میزان درستی دیگر نگرش‌ها و همبستگی و همخوانی آن‌ها با مدلول لغوی و محتوای فکری آیه شریفه نیز روشن گردد.

۱. مقایسه کنید با بیان زرقانی در مناهل العرفان، ۱۶۶/۲.

در اینجا بجاست آن تقسیمی را که در بحث‌های پیشین به آن پرداخته بودیم، بار دیگر به یاد بیاوریم. گفته بودیم که تفسیر، گاهی عبارت است از تفسیر لفظ، از طریق مشخص کردن مفهوم لغوی کلی آن، که آن لفظ برای آن معنا وضع شده است؛ و گاه تفسیر عبارت است از تفسیر معنا، از طریق مجسم ساختن آن معنا در یک قالب و صورت معین و مشخص و یک مصداق بخصوص.

بر پایه این تقسیم، تشابه مورد نظر در این آیه شریفه را در وادی تشابه در مقام مجسم ساختن صورت و قالب معنا، و مشخص کردن مصداق واقعی و نشانه‌گیری شده آن، در نظر می‌گیریم، نه در وادی تشابه در پیوند و رابطه میان لفظ و مفهوم لغوی آن (معنا). ما همه تشابه‌های مربوط به آن حوزه اول تفسیر (لغت- معنا) را از بحث خارج می‌سازیم؛ خواه، تشابه به موجب شک و تردید در اصل وجود رابطه میان لفظ لغوی و معنا پدید آمده باشد، چنان که لفظی در دو معنا یا بیشتر در کنار هم به کار برود، و آن لفظ برای هر دو معنا وضع شده باشد؛ و خواه، تشابه به موجب شک و تردید در طبیعت این ارتباط و پیوند میان یک لفظ با معنا باشد، چنان که دیدیم میان لفظ و بیشتر از یک معنا می‌توانست رابطه وجود داشته باشد؛ اما، رفت و آمد لفظ میان معانی مختلف در واقع، به خاطر تردید در استعمال لفظ در معنای حقیقی یا در معنای مجازی آن است.

این تأکید و پافشاری ما بر این که تشابه را باید تفسیر معنوی کنیم، نه تفسیر لفظی، بر آن پایه نیست که بخواهیم بگوییم کلمه «تشابه» در حوزه معنای لغوی خود صلاحیت آن را ندارد که این نوع تشابه لغوی را نیز دربرگیرد. بلکه، این انتخاب و تأکید ما، بر پایه قرینه خاصی است که در آیه شریفه وجود دارد، و راه را برای ورود این نوع از تشابه در معنای آیه و پذیرش آیه از این نوع تشابه می‌بندد. آن قرینه عبارت است از نکته‌ای که ما آن را از تعبیر آیه شریفه «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» (آل عمران، ۷) استفاده کرده‌ایم.

مفهوم «اتباع» که از این عبارت آیه شریفه استفاده می‌شود، انطباق حاصل نمی‌کند، مگر در صورتی که لفظ دارای یک مفهوم لغوی باشد و پذیرفتن آن معنای لغوی و عمل کردن بر پایه آن «پیروی و اتباع» به حساب بیاید. زیرا، وقتی که لفظ در هیچ یک از معانی مشترک یا مورد تردید، ظهوری نداشته باشد و ما یکی از آن مفاهیم را برگزیریم، کار ما به هیچ عنوان، «اتباع» آن کلام و سخن - سخن و کلام هرکه خواهد باشد - نخواهد بود؛ بلکه نوعی اتباع و پیروی هوای نفس و رأی و نظر شخصی در تعیین معنای لغوی خواهد بود، به دلیل آن که خود لفظ و کلام آن معنا را تعیین نکرده است تا ما «پیروی» کنیم. همچنین، وقتی که کاربرد کلمه «اتباع» را در یک جای دیگر در نظر می‌گیریم، این استنتاج برای ما طبیعی‌تر و روشن‌تر می‌گردد. ما نصوص فراوانی در اختیار داریم که ما را به ضرورت اتباع قرآن کریم و سنت نبوی و تمسک به آن دو مأمور می‌گردانند؛ آیا این توهّم درست خواهد بود که هرگاه کسی یکی از معانی مشترک لفظ خاصی را که در کتاب کریم یا در سنت نبوی آمده است برگزیرد، او را اتباع کننده کتاب و سنت قلمداد کنیم؟ یا این که ناگزیر برای آن که چنین مفهومی در حق او صدق کند، باید آن معنایی را برگرفته باشد که نص کتاب یا سنت در آن ظهور داشته است؟ بی‌شک، شقّ دوم درست است نه شقّ اول.

بنابراین، «تشابه» مورد نظر در آیه شریفه نوع خاصی از تشابه است که ناگزیر باید این طبیعت را داشته باشد که قابل اتباع باشد، و این قابلیت اتباع، تنها از یک عامل می‌تواند نشأت بگیرد و آن عامل، وجود یک مفهوم لغوی معین برای لفظ است که عمل به آن مفهوم معین، عبارت از اتباع آن است.

نتیجه می‌گیریم که این تشابه از ناحیه خطا و تردید در معانی و مفاهیم لغوی لفظ نشأت نگرفته است؛ زیرا، مفروض گرفته بودیم که لفظ دارای مفهوم لغوی معین بوده است؛ بلکه این تشابه از ناحیه دیگری ناشی می‌شود و آن عبارت از اختلاط و تردید در مجسم ساختن

صورت واقعی این مفهوم لغوی معین، و تحدید حدود مصداق آن در ذهن در ناحیه‌ای بیرون از لغت و معناست.

به عنوان مثال، در این آیه شریفه: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طاه، ۵)، می‌بینیم لفظ «استواء» یک مفهوم لغوی معین دارد که مخصوص به آن است، و آن عبارت است از «استقامت و اعتدال» - مثلاً - و نیز درمی‌یابیم که میان این معناست و هیچ معنای دیگری از نظر رابطه داشتن با لفظ هیچ تشابهی وجود ندارد. این عبارت یک عبارت قرآنی قابل اِتِّباع و در عین حال، متشابه نیز هست؛ زیرا، از ناحیه واقعی، در جهت مشخص کردن صورت و چگونگی این استواء، و مجسم ساختن مصداق خارجی آن، به نحوی که با خدای رحمان لیس کمثله شیء تناسب داشته باشد، تردید وجود دارد.

حال، وقتی «متشابه» را با این تعریف ویژه و به این نوع خاص، بازمی‌شناسیم، ناگزیر خواهیم بود که «محکم» را نیز بر پایه همین تعریف «متشابه» که برگزیدیم، دریابیم. این الزامی است که ماهیت قرار گرفتن «محکم» در آیه در برابر «متشابه» پدید می‌آورد. بنابراین، در تعریف «محکم»، به آنچه که در دلالت لغوی، معنا و مفهوم آن مشخص و متعین باشد، نمی‌توان اکتفا کرد؛ بلکه علاوه بر این، باید در ناحیه مجسم ساختن صورت واقعی و محدود گردانیدن و مشخص کردن مصداق خارجی نیز بتواند تعیین کند، تا «محکم» بوده باشد. چنان که در آیه شریفه: «لیس کمثله شیء» (شورا، ۱۱) تصویر واقعی این مفهوم را به طور مشخص در می‌یابیم، که عبارت از این است که خداوند متعال همانند انسان نیست، همانند آسمان نیست، همانند زمین نیست، همانند کوه‌ها نیست ... و همانند هیچ شیئی از اشیاء نیست.

نتیجه بحث و حاصل مطلب این که «محکم» عبارت است از آن دسته از آیات شریفه قرآنی که بر مفهوم معین و مشخص دلالت داشته باشند، و ما برای آن که تصویر آن معنا و

مفهوم را مجسم گردانیم یا در مصداق معینی آن مفهوم را مشخص سازیم، تردید یا مشکلی نداشته باشیم؛ «متشابه» عبارت است از آن دسته از آیات قرآنی که دلالت دارند بر یک مفهوم معین که تصویر واقعی و مصداق خارجی آن مفهوم معین برای ما درهم آمیخته و غیر شفاف باشد.

۴-۲-۲. دیدگاه‌های اساسی دربارهٔ محکم و متشابه

الف. دیدگاه امام فخر رازی

دیدگاه اول آن که «محکم» همان است که در عُرف اصولیون «مبین» نامیده می‌شود، و «متشابه» نیز آن است که در عرف آنان «مجمل» نامیده می‌شود. این طرح پاسخ با شیوه‌ها و روش‌های متعدّد و متفاوت بیان شده است که شاید بیان فخر رازی در تفسیر کبیر وی، روشن‌ترین و شفاف‌ترین بیان از مسئله باشد. وی انواع مختلف پیوند و رابطه لفظ و معنا را چنین توضیح می‌دهد:

«لفظی را که برای معنایی وضع کرده‌اند و قرارداده‌اند، دو حالت دارد: حالت اول چنان است که احتمال معنایی غیر از آن معنا برای لفظ وجود ندارد؛ این همان «نصّ» است. حالت دوم آن که احتمال معنایی دیگری نیز در کنار آن معنا وجود دارد. در این صورت، باز از دو حال خارج نیست: یا این که احتمال یک معنا برای لفظ راجح است بر دیگری و معنای دیگر مرجوح؛ یا آن که احتمال هر دو معنا برای لفظ مساوی است. در صورت اول، لفظ را در ارتباط با معنای راجح «ظاهر» گویند، و در ارتباط با معنای مرجوح، «مؤؤل» خوانند؛ و اگر احتمال هر دو معنا برای لفظ مساوی باشد، لفظ را در ارتباط با آن دو معنا «مشترک» می‌نامند، و در ارتباط با هریک از آن دو معنا، مشخصاً و جداگانه، «مجمل» گویند. بنابراین، با توجه به این تقسیمی که بعمل آوردیم، لفظ همواره یا «نصّ» است، یا «ظاهر»، یا «مؤؤل»، یا «مشترک» یا «مجمل».

آن‌گاه، «نصّ» و «ظاهر» وجه مشترکشان ترجیح یک معنا بر معانی دیگر است، با این تفاوت که «نصّ» هم راجح است و هم مانع از غیر؛ اما، «ظاهر» در عین این که راجح است، مانع از غیر نیست. این قدرمشترک میان نصّ و ظاهر همان است که در اصطلاح «محکم» نام دارد. «مجمّل» و «مؤؤل» نیز وجه مشترکشان آن است که دلالت لفظ بر معنا در هردو غیرراجح است، با این تفاوت که «مجمّل» اگرچه راجح نیست، مرجوح نیز نیست؛ اما، «مؤؤل» در عین آن که غیرراجح است، مرجوح نیز هست، آن هم نه به موجب «دلیل منفرد»^۱. این قدرمشترک میان «مجمّل» و «مؤؤل» نیز همان است که در اصطلاح «متشابه» نام دارد، به دلیل آن که «نامفهوم» بودن برای لفظ در هردو وضعیّت حاصل است.^۲

نظر امام فخر رازی را می‌توان به این شکل خلاصه کرد:

لفظ بر حسب دلالت آن بر معنا، به چهار قسم تقسیم می‌پذیرد: (۱) لفظ در معنا «نصّ» است، و آن هنگامی است که دلالت لفظ بر معنا به گونه‌ای باشد که مجالی برای احتمال معنای دیگر باز نگذارد؛ (۲) لفظ در معنا «ظاهر» است، و آن هنگامی است که دلالت لفظ بر معنا به گونه‌ای باشد که در عین راجح بودن، احتمال معنای دیگر نیز برای آن لفظ وجود داشته باشد؛ (۳) لفظ «مشترک» و «مجمّل» است و آن هنگامی است که لفظ به طور متساوی، بر دو معنا دلالت داشته باشد؛ (۴) لفظ «مؤؤل» است، و آن هنگامی است که لفظ به گونه‌ای مرجوح بر معنا دلالت داشته باشد؛ بنابراین «مؤؤل» عکس «ظاهر» است. حال، «محکم» آن است که دلالتش بر معنا از قسم اوّل و دوم باشد، به دلیل وجود ترجیح در هردوی آن‌ها؛ «متشابه» نیز آن است که دلالتش بر معنا از قسم سوم و چهارم باشد، به دلیل اشتراکشان در این ویژگی که دلالت لفظ در هردو قسم غیرراجح است؛ و

۱. منظور وی از «دلیل منفرد»، دلیل و قرینه خارجی است که از حوزه کلام و لفظ بیرون باشد (مؤلف).

۲. فخر رازی، تفسیر کبیر، ۱۸۰/۷

علت این که آن را «متشابه» نامیده‌اند، به دست نیامدن معنا و نامفهوم بودن لفظ در هردو حالت است.

درباره این رویکرد دو نکته را می‌توان خاطر نشان ساخت:

نکته اول، این که ما در مقام مطالعه آیه شریفه به این جا رسیدیم که ضرورتاً باید ملتزم شویم به آن که «تشابه» مورد نظر در آیه ۷ سوره آل عمران، عبارت است از تشابه در جهت مجسم ساختن تصویر معنا و تعیین و تحدید حدود مصداق آن، نه تشابه در رابطه لفظ با معنا، به قرینه مدخلیت داشتن مفهوم «اتباع» در «متشابه» که این اتباع در موارد اجمال لغوی، یعنی مواردی که اصطلاحاً «مجمل» نامیده می‌شوند، تحقق نمی‌یابد.

نکته دوم، این که وقتی ما با فخر رازی همراه می‌شویم، و «تشابه» را به سبب رابطه لفظ با معنا بازمی‌شناسیم، توجیهی نمی‌یابیم بر این که حوزه تشابه را فقط در این رابطه لفظ با معنا محصور گردانیم؛ بلکه، ما می‌توانیم یک سبب و موجب دیگر نیز برای تشابه در نظر بگیریم، و آن عبارت است از تشابه، به موجب مجسم ساختن تصویر معنا و مشخص ساختن و محدود گردانیدن مصداق. فخر رازی با تقسیم پیشین خود، می‌کوشد تا این راه را بر ما ببندد؛ زیرا، وی جز از زاویه رابطه لفظ با معنا، تصویری از تشابه ندارد.

ب. دیدگاه راغب اصفهانی

دیدگاه دوم نگرشی است که راغب اصفهانی پیش گرفته است، مبنی بر این که «متشابه» آن است که تفسیرش مشکل باشد، به خاطر مشابهتی که با غیر دارد؛ خواه اشکال از جهت لفظ بوده باشد، و خواه از جهت معنا. راغب در مقام شرح و توضیح این دیدگاه، نخست تفصیلی طولانی آورده و آن‌گاه گفته است:

بنابراین، به طور کلی، «متشابه» بر سه نوع است: متشابه از جهت لفظ، فقط؛ متشابه از جهت معنا، فقط؛ و متشابه از جهت لفظ و معنا، هردو. «متشابه از جهت لفظ» نیز خود

بر دو قسم است: قسم اول از تشابه به مفردات کلام باز می‌گردد، که گاه از جهت «غریب» بودن لفظ است، مانند «أَبٌّ» و «يَزْقُونُ»؛ و گاه از جهت وجود اشتراک در لفظ مانند «يد» و «ييمين». نوع دوم از تشابه به ترکیبات کلام بازمی‌گردد، و آن خود بر سه قسم است: قسم اول، تشابهی است که از اختصار کلام ناشی می‌شود؛ مانند: «و إن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء...» (نساء، ۳)؛ قسم دوم، تشابهی است که بر اثر بسط کلام پدید می‌آید؛ مانند: «ليس كمثله شيء» (شورا، ۱۱)، که اگر فرموده بود: «ليس مثله شيء» برای شنونده آشکارتر بود؛ و قسم سوم، تشابهی است که در نتیجه نظم کلام، و جابه‌جایی‌هایی که در کلام صورت گرفته است، حاصل می‌گردد؛ مانند: «الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجاً، قِيماً...» (کهف، ۲۱)، که تقدیر آن چنین است: «الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب قِيماً و لم يجعل له عوجاً». مثال دیگر، آیه شریفه: ... ولولا رجال مؤمنون و نساء مؤمنات... تا آن جا که فرموده است: «لو تزيّلوا...» (فتح، ۲۵).

«متشابه از جهت معنا»، صفات خداوند متعال است و توضیحات قیامت در قرآن؛ که این صفات و اوصاف برای ما قابل تصوّر نیستند، به جهت آن که صورت چیزهایی که برای ما محسوس نباشند - عملاً - در ذهن و جان ما نقش نمی‌بندند. «متشابه از جهت لفظ و معنا هر دو» بر پنج قسم است:

- ۱) تشابه از جهت کمیت، مانند عموم و خصوص. مثال: «فاقتلوا المشركين...» (توبه، ۵)؛
- ۲) تشابه از جهت کیفیت، مانند وجوب و ندب. مثال: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء...» (نساء، ۳)؛
- ۳) تشابه از جهت زمان، مانند ناسخ و منسوخ. مثال: «... اتقوا الله حقّ تقاته...» (آل عمران، ۱۰۲)؛

۴) تشابه از جهت مکان و شأن نزول. مثال: «... و ليس البرَّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها...» (بقره، ۱۸۹). مثال دیگر، آیه شریفه: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ...» (توبه، ۳۷)، که مفسر اگر عادت جاهلیان را در ارتباط با سیاق این آیه شریفه نداند، شناخت تفسیر این آیه برایش سخت دشوار و ناشدنی می‌گردد.

۵) تشابه از جهت شروطی که به واسطه آنها، عمل انجام شده «صحیح» یا «فاسد» تلقی می‌گردد. مثال: شروط نماز و شرط ازدواج.

این مطالب اگر نیک دریافته شود، معلوم خواهد شد که هیچ یک از تفسیرهایی که تا کنون مفسران برای «متشابه» گفته‌اند، از این تقسیمات که آوردیم بیرون نخواهد بود...^۱. نکته اول را که بر دیدگاه اول، در مقام بررسی و ارزیابی آن، گرفته بودیم، همچنان بر این دیدگاه نیز می‌توان گرفت. امّا، نکته دوم خود به خود در اینجا منتفی می‌گردد. زیرا، قطع نظر از لفظ و رابطه آن با معنا، راه را برای تصوّر نوعی از تشابه به موجب معنا باز می‌گذارد.

ج. دیدگاه اصمّ

دیدگاه سوّم این که «محکّمات» آن دسته از آیات قرآنی هستند که دلالت آنها روشن و آشکار بوده باشد؛ مانند دلایل یگانگی و قدرت و حکمت خداوند متعال؛ «متشابهات» نیز آن دسته از آیات قرآنی هستند که برای شناخت آنها به تأمل و تدبّر نیاز هست. این رویکرد را فخر رازی به اصمّ نسبت داده است.^۲

خرده‌ای که بر این دیدگاه می‌توان گرفت، آن است که «احکام» و «تشابه» را به یک عامل خارجی بازمی‌گرداند، که از درون کتاب کریم نمی‌جوشد و این عامل خارجی؛ عبارت است از میزان روشنی و آشکار بودن یا تاریک و نهان بودن دلالت دلائل قرآنی بر مقاصد و مفاهیم مورد نظر قرآن کریم؛ با وجود این که آیه شریفه بر آن دلالت دارد که احکام و

۱. مفردات راغب اصفهانی، ماده «شبه».

۲. فخر رازی، تفسیر کبیر، ۱۷۲/۷.

تشابه از یک عامل داخلی که به خود کتاب مربوط می‌شود، نشأت می‌گیرد. نیز، به همین جهت است که فضایی برای سوء استفاده دایر بر اُتباع متشابه به منظور فتنه‌انگیزی گشوده می‌گردد! زیرا، هرگاه دلیل بر یکی از ادعاهای قرآن کریم، بنا به فرض، روشن نباشد، سوء استفاده از آن، هرگز عبارت از اُتباع قرآن به قصد فتنه‌انگیزی نخواهد بود؛ بلکه در واقع، نقدی از قرآن کریم بر خود قرآن کریم خواهد بود، که چرا چنین است.

از این گذشته، بر پایه این تفسیر از «محکّمات» دیگر نمی‌توانیم «محکّمات» را به عنوان «امّ الكتاب» باز شناسیم، زیرا یک دلیل خارجی را عامل اتقان و وثوق (احکام) آن آیات گرفته‌ایم نه خود آن آیات کریمه را.

د. دیدگاه ابن عباس

دیدگاه چهارم «محکم» آن است که هم باید به آن ایمان آورد و هم باید به آن عمل کرد؛ و «متشابه» آن است که فقط باید به آن ایمان باید آورد و نباید به آن عمل نباید کرد. این دیدگاه با بیان‌های گوناگون مطرح شده است که بعضی از آن تعاریف را به ابن عباس نسبت می‌دهند، و بعضی دیگر را به ابن تیمیّه^۱. این تفسیر «محکم و متشابه» در بعضی نصوص روایات اهل بیت نیز وارد شده است^۲.

شاید این رویکرد بر اساس فهم حرمت عمل به متشابه، از آیه شریفه، مبتنی بوده باشد، و این که تنها لازم است به متشابه ایمان بیاوریم؛ بر خلاف «محکم» که هم به آن ایمان می‌آوریم و هم به آن عمل می‌کنیم.

علامه طباطبائی، بر این دیدگاه، چنین خرده گرفته‌اند که در جهت معین کردن معنای محکم و متشابه - که مقصود این بحث و مسئله این علم است - کاری نمی‌سازد، و تنها به بیان حکمی از احکام محکم و متشابه، که لزوم توأمان ایمان و عمل، به محکم، و ایمان

۱. علامه طباطبائی، میزان فی تفسیر القرآن، ۳۳/۳.

۲. تفسیر عیاشی، ۱۱/۱، حدیث ۶.

تنها به متشابه، باشد، می‌پردازد. ما در درجه اول نیازمند آنیم که معنای هریک از این دو عنوان «محکم» و «متشابه» را معین سازیم، تا بتوانیم به آن دو تعریف به دست آمده ترتیب اثر بدهیم؛ به اولی عمل کنیم، و در مورد دومی به ایمان آوردن اکتفا کنیم.^۱

بر این بیان می‌توان افزود که آیه شریفه از عمل به متشابه منع نمی‌کند، بلکه فقط اتباع متشابه را به قصد فتنه‌انگیزی و تأویل‌پردازی تحریم می‌کند، نه عمل به متشابه را پس از ارجاع آن به محکم. و شاید منظور از حرمت عمل به متشابه نیز- که در آغاز مطرح کرده است- همین بوده که بدون ارجاع به محکم، به متشابه عمل کنند.

هـ دیدگاه ابن تیمیّه

دیدگاه پنجم آن است که «متشابهات» عبارتند از خصوص آیات قرآنی مشتمل بر صفات، خواه صفات خداوند سبحان باشد، مانند: «علیم»، «قدیر»، «حکیم» و «خبیر»؛ و خواه صفات پیامبران الهی باشد، مانند توصیف این آیه شریفه از عیسی بن مریم علیه السلام: «... و کلمته ألقاها إلیٰ مریم و روح منه ...» (نساء، ۱۷۱)، و آیات دیگر مانند این آیات.^۲

این دیدگاه نیز تقریباً به همان راهی رفته که دیدگاه چهارم طی کرده بود؛ زیرا، تعریف معینی از محکم و متشابه به دست ما نمی‌دهد، و تنها از لابه‌لای ذکر بعضی مصادیق و مثال‌ها، مانند صفات باری تعالی و غیره، می‌خواهد متشابه را به ما بشناساند.

از این گذشته، محصور کردن «متشابهات» فقط در آیات مشتمل بر صفات، با قطع نظر از آیات متشابه دیگر، توجیهی ندارد؛ با وجود این که می‌بینیم بیشتر مضامین قرآنی که درباره عوالم قیامت سخن می‌گویند، از نظر «تشابه» با آیات مشتمل بر صفات اشتراک دارند.

همچنین، می‌توان از بعضی مضامین قرآنی دیگر یاد کرد که به طور کلی پیرامون عالم

۱. علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳/۳۳.

۲. علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳/۳۶.

غیب، سخن دارند، با وجود آن که هیچ ارتباطی با صفات الهی ندارند؛ گذشته از این که تشابه در صفات پیامبران الهی تنها به موجب انتساب آن اوصاف به خداوند متعال است، و گر نه توصیف پیامبر به اعتبار این که یک فرد انسان است، هیچ گونه تشابهی نخواهد داشت.

و. دیدگاه علامه طباطبائی قدس سره

دیدگاه ششم نظریه علامه طباطبائی قدس سره است. در تفسیر المیزان آمده است ایشان پس از آن که دیدگاه‌های مختلف را در جهت تعیین معنای محکم و متشابه به مورد بررسی قرار می‌دهند، می‌گویند:

«تعریفی که آیه شریفه از معنای «متشابه» به دست می‌دهد، این است که آیه، ضمن حفظ ویژگی «آیه» بودن، بر یک معنای تردیدآمیز و شک‌برانگیز دلالت کند؛ نه از جهت لفظ، به گونه‌ای که روش‌های معهود در نزد اهل زبان بتواند آن را علاج کند. مانند آن که مثلاً عام یا مطلق باشد و بتوان آن را به مخصّص و مقید ارجاع داد؛ بلکه از آن جهت که معنای آن با معنای یک آیه قرآنی که «لا ریب فیہ» است، سازگار نیست، و آن آیه دیگر باید حال این آیه متشابه را تبیین کند»^۱.

در جای دیگر می‌گویند: «مراد از «متشابه» آن است که آیه به گونه‌ای باشد که مراد از آن برای شنونده به مجرّد استماع آن معین و مشخص نگردد، بلکه میان این معنا و آن معنا مردّد گردد، تا آن که آن آیه را به محکّمات کتاب ارجاع بدهد و آن آیات محکّمات معنای آیه مورد نظر وی را مشخص سازند و آن گونه که باید و شاید تبیین کنند، که در آن صورت، آیه متشابه به واسطه آیات محکّمات تبدیل به آیه محکم می‌شود، و آیه محکم نیز به خودی خود محکم است»^۲.

۱. علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۴۰/۳

۲. همان مأخذ، ۱۹/۳

نظریه علامه طباطبائی قدس سره را در این مبحث می‌توان در قالب چند نکته توضیح

داد:

نکته اول: تشابه به هیچ وجه ناشی از دلالت لفظ بر معنا نمی‌تواند باشد، زیرا، آیه متشابه به حکم «آیه» بودن باید بر یک معنای مشخص و معین عرفی دلالت داشته باشد. تکیه‌گاه این استدلال، این نکته است که «تشابه» را ایشان در آیه شریفه به گونه‌ای گرفته‌اند که بتوان از آن برای فتنه‌انگیزی سوء استفاده کرد؛ و اگر لفظ دارای ظهور در یک معنای معین نباشد، برای فتنه‌انگیزی نیز نمی‌توان از آن سوء استفاده کرد. زیرا، عادت دیرینه اهل زبان بر این است که در ظرف تفاهم، الفاظی را که این چنین‌اند، و در معنای مشخص ظهور ندارند، به کار نمی‌گیرند، و اتباع نمی‌کنند. بنابراین، چنان سوء استفاده‌ای را هیچگاه اهل زبان نخواهند کرد، چه «اهل زیغ» باشند و چه «راسخون فی العلم»^۱.

نکته دوم: «تشابه» عبارت است از این که آیه متشابه بر معنایی دلالت کند که در تعارض با مدلول فارغ از شک و تردید آیه دیگری باشد، که آن آیه از «محکمت» است. تکیه‌گاه این تعریف نیز این نکته است که آیات محکمت امّ الكتاب‌اند، و معنای امّ الكتاب بودن در اینجا حلّ متشابهات است به هنگام رجوع داده شدن آن‌ها به محکمت، به گونه‌ای که مدلول آیه متشابه در پرتو مدلول آیه دیگر که محکم است، مشخص و معین گردد، و این امر در صورتی که نوعی تعارض میان دو آیه نباشد، تحقق پیدا نمی‌کند.^۲

نکته سوم: «تشابه» آن است که معنای مدلول آیه متشابه شک‌برانگیز و تردیدآمیز باشد. تکیه‌گاه این شرط، آن است که ضرورتاً باید مقیاسی وجود داشته باشد که با رجوع به آن بتوانیم آیات محکمت را که امّ الكتاب (کتاب مادر یا مادر کتاب) اند، از آیات متشابهات که باید به آن‌ها رجوع بدهیم، متمایز کنیم؛ البته در صورتی که تعارض میان دو آیه از قرآن کریم

۱. همان مأخذ، ۳/۳۳

۲. همان مأخذ، ۳/۴۳

محرز گردد؛ و این مقیاس، عبارت است از نابسامانی و اضطراب معنا در متشابه و بسامانی و استقرار معنا در محکم.

نکته چهارم: ظاهر آیه (هفتم از سوره آل عمران) دسته‌بندی کلی آیات قرآنی است به یک دسته آیات محکمت و یک دسته آیات متشابهات، به گونه‌ای که «واسطه» میان محکم و متشابه وجود نداشته باشد.^۱

بر این دیدگاه نیز می‌توان خرده‌هایی گرفت:

اولاً، می‌بینیم که این دیدگاه نیز قادر نیست در برابر آیاتی که احیاناً بر معنایی مردّد میان معنای شک‌برانگیز و فتنه‌انگیز، و معنای فارغ از شک و تردید، دلالت داشته باشند، موضع بگیرد. این گونه آیات، نه واجد میزان تشابه‌اند، به گونه‌ای که فاقد ظهور لفظی باشند، و نه واجد ضوابط محکمت‌اند؛ زیرا، مشتمل بر تردیدهایی در دلالت بر معنا هستند. حال، زمانی که این رویکرد ناتوان است از این که موضع خود را در برابر این گونه آیات روشن کند، چهارمین اصل این نظریه، ناوارد و بی‌مبنا خواهد گردید.

شاید این دیدگاه بخواهد به آن نظریه‌ای استناد کند که قائل است به این که جمیع آیات قرآنی باید در معانی مشخص ظهور داشته باشند؛ بر این اساس که قرآن کریم کتاب هدایت است و نور مبین؛ و در ارتباط با چنین کتابی، جایی برای چنین فرضی نخواهد بود. اما، این ضرورت قرآنی را، ما فقط در آن حدود می‌توانیم بپذیریم که بخواهد بگوید در قرآن هیچ آیه پیچیده‌ای که به طور مطلق پیچیده و غامض باشد، و در قرآن آیه‌ای یافت نشود که آن را توضیح دهد و تفسیر کند، وجود ندارد؛ اما، از این که بگذریم، می‌توانیم بپذیریم که در قرآن آیاتی وجود داشته باشند که -از ناحیه مفهوم لغوی- در دلالتشان اجمال داشته باشند، که البته در آن صورت، قطعاً در قرآن آیه یا آیاتی توضیح‌دهنده آن خواهد بود، و این اعتقاد، از

نظر روح مطلب، چیزی جز همان اعتقاد مورد قبول این دیدگاه، مبنی بر پذیرش مواردی که لفظ در یک معنای شک‌برانگیز و تردیدآمیز ظهور داشته باشد، و آیه محکم دیگری آن را تفسیر کند، نخواهد بود.

با این ترتیب، مجالی برای این ادعا نمی‌ماند که آیه متشابه ناگزیر باید در یک معنایی ظهور داشته باشد. زیرا، این ادعا یا اعتقاد، کاشف از اعتقادی عجیب و غریب در ارتباط با قرآن است، مبنی بر این که قرآن هرگاه معنای شک‌نابرانگیزی را از یک لفظی که در آن معنا ظهور ندارد، اراده می‌کند، لفظی را به کار می‌برد که ظهور در یک معنای شک‌برانگیز و تردیدآمیز داشته باشد؛ و آن‌گاه به واسطه آیه محکم، اراده خود را نسبت به آن معنای شک‌نابرانگیز فاش می‌گرداند؛ نه آن که لفظ را در یک معنای مردّد میان معنای شک‌برانگیز و معنای شک‌نابرانگیز به کار ببرد، و آن‌گاه آن تردید را به واسطه محکم از میان ببرد.

ثانیاً، این دیدگاه این امر را، مسلم گرفته است که ضرورتاً آیه محکم نقش «محکم سازی» آیه متشابه را پس از ارجاع متشابه به محکم، ایفا می‌کند؛ در صورتی که آیه محکم جز محدود کردن فضای تصوّر معنا در آیه متشابه، در پرتو معنایی که آیه محکم به دست می‌دهد، نقشی ندارد، و کارش آن نیست که از یک آیه متشابه، یک آیه محکم بسازد؛ به گونه‌ای که مانند آیات محکّمات قرآنی، صورت معنای آن کاملاً مشخص و مصداق آن کاملاً مجسم گردد. برای صدق مفهوم «احکام» بر یک آیه قرآنی، همین کافی است که آیه محکم نقش حراست و محافظت از آیه متشابه را بر عهده داشته باشد و نگذارد صورت‌ها و مصداق‌های معانی باطل در آیه متشابه نفوذ کنند؛ و این حراست و نگاهبانی به نحوی، اثر وضعی تصوّر و تعریف ما از محکم و متشابه است؛ زیرا ما محور جداسازی آیات محکم و متشابه را از یکدیگر مشخص گردانیدن تصویر معنا و مصداق قرار دادیم، نه مشخص گردانیدن مدلول و معنای لفظ؛ با این ترتیب، تفاوت میان «احکام» قرینه لفظی نسبت

به ذی القربینه را، دایر بر این که آن را مخصوص به معنای خاصی می‌گرداند، با «احکام» آیه محکم نسبت به آیه متشابه درمی‌یابیم؛ هرچند ما همین احکام نوع اخیر را برای قرینه لفظی نیز قائل هستیم.

ثالثاً، این رویکرد، ضرورتاً، تعارض مفهومی میان محکم و متشابه را- چنان که در نکته دوم دیدیم، مسلم گرفته است؛ در صورتی که دیدیم آیه متشابه بر یک مفهوم لغوی باطل دلالت نمی‌کند، تا بتوانیم تعارض آن را با مفهوم لغوی آیه محکم قطعی بدانیم. منشأ «زیغ» نیز چیزی جز این نیست که کسی بخواهد آیه متشابه را به گونه‌ای تأویل کند که در یک مصداق معین و یک صورت مشخص، مجسم گردد؛ و به همین جهت است که مراجعه به محکم را در جهت کوشش برای مشخص و مجسم گردانیدن معنای متشابه بر ما فرض می‌گرداند. این است آن چیزی که از آیه شریفه استفاده می‌شود. زیرا، اگر آیه متشابه بر حسب ظهور خود بر معنای باطلی دلالت می‌داشت، مجرد اتباع آن معنای باطل، «زیغ» بود، نه کوشش برای تأویل آن. در صورتی که آیه می‌گوید: اهل زیغ، در پی فتنه و در پی تأویل آیه متشابه از آن اتباع می‌کنند.

با توجه به مجموعه این نظریات و بررسی و گفتگو درباره آن‌ها، دیدگاه منتخب خویش را طی چند نکته ذیلاً خلاصه می‌کنیم.

نکته اول: آیه متشابه ناگزیر باید دارای یک ظهور خاص در یک معنای لغوی معین باشد، به قرینه «فیتبعون».

نکته دوم: معنایی که آیه متشابه بر آن دلالت می‌کند، از نظر مفهوم لغوی، باطل نیست، بلکه درست و صحیح نیز هست. «فتنه» و «زیغ» نیز عبارت از آن است که کسی بخواهد آن معنا را در صورت یا مصداق باطلی مجسم گرداند.

نکته سوم: «تشابه» در خود معناست، یعنی در جهت مشخص گردانیدن صورت و

مجسم ساختن مصداق آن معنا، نه در رابطه معنا با لفظ. «احکام» نیز در مقابل این «تشابه» است، به این ترتیب که صورت معنای محکم مشخص است و مصداق آن مجسم، به گونه‌ای که قلب نسبت به آن استقرار پیدا می‌کند و در آن تردیدی روا نمی‌دارد. بنابراین، هر معنا و مضمون قرآنی را که ملاحظه می‌کنیم، اگر در مشخص بودن صورت و مجسم بودن مصداق آن معنا و مضمون تردید کردیم، معلوم می‌شود که یک معنا و مضمون «متشابه» است، و آیه‌ای که در بردارنده چنین معنا و مضمونی باشد، «متشابه» خواهد بود؛ و اگر در مشخص گردانیدن صورت و مجسم ساختن مصداق آن تردید نکردیم، و دیدیم که قلب و عقل ما بر یک صورت واضح و روشن و یک مصداق مشخص و معین قرار گرفته است، آن معنا و مضمون، یک معنا و مضمون «محکم» است و آیه‌ای که در بردارنده چنین معنا و مضمونی باشد، «محکم» خواهد بود.

۵-۲-۲. حکمت وجود تشابهات در قرآن کریم

محققان در علوم قرآنی متعزّض این بحث شده‌اند، و دو سبب و انگیزه را برای طرح چنین بحثی یادآور شده‌اند؛ نخست این که، قرآن کریم کتاب هدایت است و نور مبین، و وجود تشابهات در قرآن با این حقیقت سازگاری ندارد؛ زیرا، تشابهات را جز خداوند یکتا و جز راسخون فی العلم بازمی‌شناسند؛ دیگر این که، فخر رازی به ملاحظه نسبت داده است که گفته‌اند: وجود تشابه در قرآن منشأ اختلاف مذاهب و آراء گردیده؛ و پیرو هر مذهبی و صاحب هر رأیی توانسته است به قرآن، به گونه‌ای که با نگرش‌هایش هماهنگی داشته باشد تمسک کند؛ و این، با اهدافی که قرآن کریم به خاطر آن‌ها آمده است تناقض دارد. از این رو، محققان در علوم قرآنی از دیرباز، بر آن شده‌اند تا وجوه حکمت وجود تشابهات در قرآن را فاش سازند، و بر این پایه وجوه متعدّد و گوناگونی را یادآور شده‌اند که

میان ضعف و بی‌پایگی از یک سوی، و نهایت قوّت و منانیت از سوی دیگر در نوسان‌اند؛^۱ و ما در این بحث، به بعضی از آن وجوه اشاره خواهیم کرد، و آن مواردی را که نیاز به نقد داشته باشند، به بررسی خواهیم گذاشت.

وجه اول: شیخ محمّد عبده گوید: خداوند سبحان متشابهات را در قرآن کریم نازل فرموده است تا قلب‌های ما را در مقام تصدیق آن‌ها بیازماید. اگر هرآنچه در کتاب خدا آمده، واضح و روشن می‌بود، به گونه‌ای که نزد احدی از هوشمندان و کم‌هوشان نسبت به آن شبهه‌ای پدید نمی‌آمد، در ایمان به قرآن اثری از معنای خضوع در برابر فرورفستاده‌های خداوند متعال و تسلیم در برابر پیام‌های رسولان الهی مشهود نمی‌گردید.^۲

علاّمه طباطبائی بر این سخن شیخ محمّد عبده خرده گرفته‌اند به این که خضوع نوعی انفعال و عکس‌العمل مشخص و معین می‌باشد، و یک نوع تحت تأثیر قرار گرفتن است از سوی ضعیف در برابر قوی؛ و این حالت برای انسان پیش نمی‌آید مگر در برابر چیزی که عظمت آن را درک کند، یا در برابر چیزی که به خاطر بزرگی و عظمت آن، نتواند آن را درک کند؛ مانند قدرت خداوند، عظمت خداوند و دیگر صفات او، که وقتی عقل با آن روبه‌رو می‌شود، از آن‌جا که نمی‌تواند بر آن احاطه پیدا کند، به قهقرا بازمی‌گردد؛ و هیچیک از این دو حالت در مورد متشابه صدق نمی‌کند؛ زیرا، هرچند متشابهات از مسائلی هستند که عقل به درک آن‌ها قادر نیست؛ اما دچار این غرور هست که بیندارد آن‌ها را درک می‌کند، و آن‌جاست که گاه انسان دچار زیغ می‌شود و غرور او را می‌گیرد و چنان می‌پندارد که گُنه و عمق آن‌ها را درک می‌کند؛ و این‌جاست که تزکیه و تمحیص قلوب با متشابهات مطرح می‌گردد؛ اگر انسان متشابهات را تصدیق کرد و در برابر آن تسلیم گردید، ثابت بر ایمان خواهد بود، و اگر به غرور گرفتار آمد و در پی بازشناسی تأویل آن‌ها بر آمد، قلبش دچار

۱. ر. ک. فخر رازی، تفسیر کبیر، ۷/ ۱۸۴-۱۸۵؛ سیوطی، الاتقان، ۲/ ۱۲-۱۳؛ زرقانی، مناہل العرفان، ۲/ ۱۷۸-۱۸۱.
۲. رشیدرضا، تفسیر المنار، ۳/ ۱۷۰.

«زیغ» گرفتگی و تنگنا و کژفهمی خواهد بود. این همان است که قرآن کریم اشاره فرموده و گفته است که «... و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا...» (آل عمران، ۷). پس متشابه چیزی است که قلبها به واسطه آن پالایش می‌شوند، و هر کس در قلب خویش بیماری و زیغی داشته باشد، در پی فتنه و در پی تأویل آن می‌افتد.

اما، این تفسیر تنها در ارتباط با بعضی از آیات متشابه سود می‌بخشد، که از قبیل مفاهیم و مضامین مربوط به عالم غیب بوده باشند، مانند لوح و عرش و قلم، که موضع انسان در برابر آن‌ها ایمان مطلق به آن‌هاست؛ اما، آیات متشابهی که فهم آن‌ها پس از عرضه کردن آن‌ها بر محکم امکان‌پذیر می‌گردد، باید برای وجود آن‌ها در قرآن کریم غرض دیگری در کار باشد که عبارت است از هدایتی که بر آن‌ها مترتب می‌گردد.

وجه دوم: همچنین شیخ محمد عبده گوید: وجود متشابهات در قرآن خرد و اندیشه انسان با ایمان را در جهت تأمل و نظر برمی‌انگیزد، تا مبادا رفته رفته ناتوان شود و بمیرد. وقتی همه چیز بسیار آسان و آشکار باشد، دیگر خرد و اندیشه انسان را با آن کاری نخواهد بود. از سوی دیگر، خرد و اندیشه عزیزترین نیروهای انسانی است که باید تربیت بشود. دین نیز گرانقدرترین چیز برای انسان است؛ و اگر خرد و اندیشه انسان مجالی برای بحث و بررسی در دین نیابد، عامل تعقل و تفکر در وجود انسان می‌میرد، و اگر در ارتباط با دین، خرد و اندیشه انسان بمیرد، به واسطه هیچ چیز دیگر زنده نخواهد شد.^۱

علامه طباطبائی، بر این سخن شیخ محمد عبده نیز خرده گرفته‌اند به این که قرآن کریم نسبت به عقل انسان و تربیت آن سخت اهتمام ورزیده است، و به همگان فرمان داده است که عقل را در آیات آفاقی و انفسی به کار بگیرند؛ گاه به اجمال و گاه به تفصیل. چنان که گاه دستور می‌دهد که همگان در آفرینش آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها و درختان و جانوران

۱. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ۱۷۰/۳

و انسان‌ها، و اختلاف زبان‌ها و نژادها تدبّر کنند و بیندیشند. همچنین، همگان را نسبت به تفکر و سیر و سیاحت در کرانه‌های جهان و نگرستن در احوال گذشتگان تشویق کرده است، و عقل و فکر را بسیار تجلیل کرده و علم و دانش را آن چنان که باید و شاید ستوده است؛ و هم این‌ها، می‌توانست کفایت کند و دیگر نیازی نبود به پیش‌گرفتن راه انزال متشابهات که لغزشگاه قدم‌های استوار و قتلگاه عقول فعال گردد^۱.

وجه سوّم: همچنین، شیخ محمّد عبده گفته است: پیامبران به سوی همه اصناف و اقشار مردم و همه عوام و خواص مبعوث گردیده‌اند؛ بعضی عالم‌اند و بعضی جاهل، بعضی باهوش‌اند و بعضی کم‌هوش؛ برخی معانی و مضامین را نیز نمی‌توان با عبارتی بیان کرد که آن عبارت حقیقت و کنه آن مطالب را مکشوف گرداند، به گونه‌ای که همگان یکسان دریابند. خواص از طریق کنایه و تعریض به آن مطالب دست می‌یابند؛ عوام نیز مأمور می‌شوند به این که چند و چون آن‌ها را به خداوند متعال واگذارند، و در حدّ محکّمات قرآن بایستند. در نتیجه، هرکس به اندازه آمادگی و ظرفیت و استعدادش بهره برده است^۲. علامه طباطبائی بر این سخن اشکال کرده‌اند به این که کتاب کریم، همان گونه که مشتمل بر متشابهات است، مشتمل بر محکّمات نیز هست، و آن محکّمات این متشابهات را به هنگام رجوع به آن‌ها، تبیین می‌کنند؛ و لازمه این مطلب آن است که متشابهات معانی دیگری افزون بر آنچه محکّمات از آن‌ها بیرون می‌کشند، ندارند؛ و اگر چنین باشد، این سؤال، همچنان پابرجای خواهد بود که: «فایده وجود متشابهات در کتاب خدا چیست؟ و باوجود محکّمات، چه نیازی به آن‌ها بوده است؟».

علّت آن که شیخ محمّد عبده به این اشتباه افتاده است، این است که وی معانی و مضامین را دو نوع متباین گرفته است: نوع اوّل، آن معانی و مضامینی که همه مخاطبان از

۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳/۵۸.
 ۲. محمّد رشید رضا، تفسیر المنار، ۳/۱۷۰ و ۱۷۱.

عوام و خواص درمی‌یابند، که آن‌ها مدلول‌های محکمت‌اند؛ نوع دوم، آن معانی و مضامینی که حقیقت آن‌ها را جز خواص درک نمی‌کنند، و دیگران دریافتی از آن‌ها ندارند، و آن‌ها عبارت‌اند از معارف والای الهی و حکمت‌های دقیق ربّانی؛ در نتیجه، برخی از تشابهات نیز باید باشند که معانی آن‌ها به محکمت بازنگردند، و به واسطه آن‌ها بازشناخته نشوند؛ و پیش از این گفته‌ایم که چنین چیزی مخالف منطوق دسته‌ای از آیات قرآنی است که دلالت بر آن دارند که قرآن، آیات و سوره و اجزایش یکدیگر را تفسیر می‌کنند، و چنین و چنان^۱.

بر این اشکال علامه طباطبائی می‌توان چنین نکته گرفت که چه چیزی مانع وجود این دو قسم و این دو نوع در معانی و مضامین خواهد بود؟

اگر مانع این حصر و تقسیم، آن چیزی است که علامه طباطبائی اشاره می‌فرماید، مبنی بر اُموّت (مادری کردن، مرجعیّت) محکمت برای تشابهات ...، پیش از این دریافتیم که این سمت اُموّت محکمت برای تشابهات بیش از این معنا ندارد که محکمت حدود خاص و ضوابط معینی برای تشابهات وضع کنند تا تشابهات از ورود و نفوذ هرگونه زیغ در آن‌ها، در امان بمانند، و همه انواع گوناگون صورت‌ها و قالب‌های ناهماهنگ با روح قرآن کریم از حساب خارج شوند.

البته، این، به معنای مشخص کردن یک صورت حقیقی برای معنای تشابه، و تعیین کردن و جانداختن آن معنا در یک مصداق بخصوص نیست، تا فایده وجود تشابهات منتفی گردد. وقتی خداوند متعال می‌فرماید: «لیس کمثله شیء» (سوره، ۱۱) آیه محکمی است که انواع تجسید و تجسیم و تصویر و تشبیه بر اشیاء دیگر را، در مفهوم استوای بر عرش در آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طاها، ۵) که از تشابهات است، از حساب خارج می‌گرداند؛ اما، بالاخره یک صورت واقعی و مصداق مجسم و مشخص از

۱. طباطبائی. المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۸/۳.

«استواء» به دست ما نمی‌دهد، و به عبارت دیگر، معنای استواء را از آن آیه محکم لیس کمثله شیء نمی‌توان دریافت.

اینک که ما نقش محکم را در برابر متشابه نیک می‌شناسیم، می‌توانیم به آسانی تصور کنیم که بعضی از معانی را -در سطح شناخت مصداق- جز راسخون در علم درک نمی‌کنند، و عوام از فهم و درک آن‌ها محروم‌اند؛ بویژه، آن معانی و مضامینی که در ارتباط با برخی اطلاعات از جهان آفرینش و عوالم طبیعت است، مانند سیر و حرکت خورشید: «و الشمس تجري لمستقرّ لها...» (یاسین، ۳۸)، یا تلقیح نباتات بوسیله باده‌ها: «و أرسلنا الرياح لواقح...» (حجر، ۲۲)؛ و این که خداوند متعال آب را منبع و منشأ حیات قرار داده است: «و جعلنا من الماء كلّ شيء حيّ» (انبیاء، ۳۰)؛ که همه این اطلاعات علمی، هنگامی که نزد دانشمندان مکشوف می‌گردد، معلوم می‌شود که پیش از آن قرآن کریم به آن‌ها اشاره فرموده، و در این مرحله نیز خواص از مردم‌اند که این معلومات را باز می‌شناسند، نه دیگران.

علامه طباطبائی خود نیز وجود این گونه تمایز را میان مردم از حیث درک معانی و مضامین در نظر داشته‌اند، هر چند که سعی کرده‌اند آن را به شکل دیگری، چنین بیان کنند: «پس آشکار گردید که مردم -بر حسب مراتب قرب و بُعدشان از خداوند متعال- در مقام علم و عمل، مراتب مختلف دارند، و لازمه این مطلب آن است که درک و دریافتی که اهل یکی از این مراتب و درجات دارند، غیر از آن درک و دریافتی باشد که اهل مرتبه و درجه دیگری -بالاتر یا پایین‌تر از آنان- دارند؛ در نتیجه معلوم می‌گردد که قرآن دارای معانی مختلف و مضامین مترتب (و متدرّج) است»^۱.

مشاهده می‌کنیم که علامه تعدّد را در معانی قرآنی دریافته‌اند، اما ایشان تعدّد در معانی قرآن را بر اساس تعدّد در درجات و مراتب یک معنای واحد در نظر می‌گیرند؛ و همچنین،

۱. طباطبائی. المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۷/۳.

در فهم انسانها چنین تعدّی را در نظر می‌گیرند؛ و هنگامی که این دو مطلب را در نظر بگیریم، دیگر مانعی وجود نخواهد داشت که قرآن کریم با یک آیه معین، مرتبه و درجه خاصی از معنایی معین را اراده کند، نه مراتب و درجات دیگر آن را؛ و در چنین صورتی، هیچ کس قادر بر فهم این مرتبه و درجه از معنا نخواهد بود، جز آن افرادی که در آن حد به خداوند متعال نزدیک بوده باشند.

وجه چهارم: علامه طباطبائی یادآور شده‌اند که تربیت اسلامی بر شیوه‌ای معین سیر کرده است که بر پایه مفروض گرفتن واقعیت انسان، و رابطه او با خداوند سبحان، آفریننده جهان و تدبیر کننده امور آن، و نیز رابطه انسان با معاد و نظام کيفر و پاداش استوار است. روش تربیتی اسلام خلاصه می‌شود در این که، عموم مردم فهم و درک و عقلشان از پایه محسوسات مادی فراتر نمی‌رود و به عالم ماورای طبیعت نمی‌رسد؛ و به هیچ فرد انسانی نمی‌توان معنایی از معانی و مفهومی از مفاهیم را آموخت مگر از طریق تصوّرات و معلومات ذهنی قبلی او که در اثنای زندگی مادی و عقلی برایش حاصل شده است؛ و مردم از حیث این تصوّرات و معلومات، مراتب و درجاتی دارند که به نسبت تجربیات مادی و عقلی آنها متفاوت می‌گردد؛ از سوی دیگر، هدایت قرآنی مخصوص این گروه یا آن گروه نیست، موهبتی است الهی برای همه مردمان. این اختلاف در فهم و درک انسانها از یک طرف، و عمومیت هدایت قرآن از طرف دیگر، ایجاب می‌کنند که گفتارهای قرآن کریم روند ضرب المثل داشته باشند، تا بتوانند از معانی و تصویرها و شناخته‌ها و یافته‌های قبلی انسان که در ذهن او انباشته شده است، بهره‌گیرند، و آن دسته از معانی و تصویرها و دانستنی‌ها را که نمی‌داند برای او تبیین کنند.

در قرآن کریم، این حالت وجود دارد؛ با وجود آن که میان معانی و مطالبی که انسان از پیش می‌داند، و معانی نوینی که قرآن کریم می‌خواهد به او بشناساند، هیچ گونه هماهنگی

نیست، و قرآن خود جنبه معینی از هماهنگی و همخوانی را در نظر می‌گیرد. درست همان کاری که ما انسانها در زندگانی روزمره خودمان می‌کنیم، و از مقیاس‌های طول و وزن و حجم برای تعریف مواد غذایی و غیره بهره می‌گیریم؛ با وجود آن که هیچ هماهنگی و همخوانی میان آن مقیاس‌ها و آن مواد غذایی، نه در شکل و نه در صورت و نه در حجم، وجود ندارد.

آن‌گاه، زمانی که ما تصویرهای مادی و محسوسی را که انسان در طول حیات خویش بازشناخته است، به عنوان مثل‌هایی برای معارف الهی مجرد به کار می‌بریم، فهم انسانی در مقام درک این معارف مورد تمثیل، بر سر دوراهی قرار می‌گیرد، که از هریک از آن دو راه برود، برای او محظوراتی خواهد داشت: راه اول آن است که معارف الهی را در همان مرتبه احساس مادی خویش محدود گرداند، و بر آن جمود ورزد که در این صورت حقیقت مجرد آن معارف الهی که منظور نظر هدایت قرآنی بوده است، دگرگون می‌گردد؛ راه دوم این است که انسان خود را از آن چارچوب مادی مثل‌ها آزاد سازد، و دست به کار تجرید خصوصیاتی که داخل در تمثیل نیستند، گردد؛ که لازمه این کار، فهم مراد از آن امثال، با کم و زیاد و شدت و ضعف، خواهد بود.

از این روست که می‌بینیم قرآن دست به عملیاتی وسیع در وادی تمثیل می‌زند، تا بتواند این مشکلات عقلانی و نفسانی را منتفی گرداند؛ با این ترتیب که آن معانی و مفاهیمی را که می‌خواهد انسان آن‌ها را درک کند، و می‌خواهد که انسان را تربیت کند تا آن معانی و مفاهیم را تصوّر کند، در ظرف مثل‌های مختلف توزیع می‌کند، و در قالب‌های متنوع می‌ریزد، تا یکدیگر را تفسیر کنند، و یکدیگر را توضیح دهند، و در نهایت کار به یک تصفیه عمومی کشیده شود و به این دو نتیجه برسد:

نتیجه اول این که بیانات قرآنی همه عبارت از مثل‌هایی هستند که در ماورای آن‌ها

حقایقی وجود دارند که در آن مَثَل‌ها مورد تمثیل قرار گرفته‌اند، و هدف و مقصود از آن‌ها ارتباطی با الفاظی که از عالم حس و محسوسات گرفته شده‌اند، ندارد؛ و با این ترتیب، از محذور جمود رهایی می‌یابیم.

نتیجهٔ دوّم این که وقتی توجّه کردیم به این که بیانات قرآنی عبارت از امثال‌اند، حدود معنای الهی مقصود از ماورای این بیانات را در می‌یابیم، با این ترتیب که این مَثَل‌های متعدّد را فراهم می‌آوریم، و به کمک هریک از آن‌ها یکی از خصوصیات برگرفته از عالم محسوسات را که در آن مثال دیگر هست، نفی می‌کنیم، و هرآنچه را که باید، از خصوصیات که کلام را در برگرفته‌اند، دور می‌افکنیم، و هرآنچه را که باید نگاه داریم، نگاه می‌داریم.^۱

بی‌شک، این وجه، از دل انگیزترین سخنانی است که در باب تفسیر و تعلیل پدیده وجود تشابه در قرآن کریم تا کنون گفته شده است، و می‌تواند تعلیل موجّهی برای ورود بسیاری از آیات متشابه در قرآن کریم به حساب بیاید؛ اما، ما آن را به عنوان تعلیل و تفسیری که فراگیر همه متشابهات وارد شده در قرآن باشد، نمی‌پذیریم؛ در جایی که می‌بینیم برای بعضی از متشابهات تعیین مصداق به طور قطعی امکان ندارد، بر پایه عقیده‌ای که در باب حقیقت متشابهات داشتیم و در آن جا دریافتیم که مفهوم لغوی، یک مفهوم صحیح است و باطل نیست تا به واسطه مثال‌های دیگر قرآنی آن تردیدها و اشکال‌ها بخواهند منتفی گردند.

در پایان این مبحث، شایسته است که خلاصه وجه صحیح را در باب حکمت ورود متشابهات در قرآن یادآور شویم و برای این منظور، نیکوست که ابتدا متشابهات را به دو دسته اساسی تقسیم کنیم. دستهٔ اوّل: متشابهاتی که تأویل و مصداق آن‌ها را جز خداوند متعال کسی نمی‌داند. دستهٔ دوّم: متشابهاتی که تأویل آن‌ها را جز خداوند متعال و راسخون در علم کسی نمی‌داند؛ هرچند آنان نیز با تعلیم الهی از تأویل آن آیات با خبر می‌گردند.

۱. علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳/۵۸-۶۵، با تلخیص و حذف نمونه‌ها و توضیحات.

حال می‌گوییم: ورود دسته اول از متشابهات در قرآن، به خاطر آن است که یکی از اهداف اساسی که قرآن به خاطر آن آمده، عبارت است از پیوند دادن و مرتبط ساختن انسانی که در این زندگانی دنیا بسر می‌برد با مبدأ اعلا که خداوند سبحان است، و نیز با معاد که سرای آخرت می‌باشد با عوالم مختلفش؛ و این ارتباط نمی‌تواند تحقق یابد، مگر از طریق مطرح کردن موضوعاتی که به عالم غیب تعلق داشته باشد، و افکار و مفاهیم مرتبط با آن عالم، تا «فطرت ایمانی» را که انسان را بر آن سرشته است، پرورش دهد، و او را با عالمی که به آن خواهد برگشت همبسته و پیوسته سازد. برای این منظور، در برابر قرآن راهی به جز استفاده از متشابهات نبوده است تا جایگزین آن گرداند، بویژه این که استفاده از متشابهات تنها راهی بوده است که می‌توانسته است رسیدن به این هدف اساسی را تحقق بخشد.

اما، راجع به ورود دسته دوم از متشابهات در قرآن کریم، با این اسلوب، باید گفت به خاطر آن بوده است که خداوند متعال خواسته است مسائل نوینی را از قبیل برخی مطالب مربوط به جهان آفرینش و انسان و دیگر مفاهیم غیبی در برابر عقل بشری قرار دهد، تا انسان راه تدبّر در حقیقت آن‌ها را پیش بگیرد و ظلمات و مجهولات آن‌ها را بزدايد، و به اندازه‌ای که معرفت او و درجه و مرتبه او در معرفت آن مسائل به او اجازه می‌دهد، به آن حقایق نزدیک شود؛ چنان که علامه طباطبائی بیان کردند.

در عصر حاضر، که ما در سر فصل تحوّل عظیم در میدان‌های مختلف علمی بسر می‌بریم، معنای بعضی از آیات قرآنی را درمی‌یابیم که به برخی از حقایق علمی اشاره کرده‌اند، و آن‌ها را تحت تصرّف انسان قرار داده‌اند تا از آن‌جا راه بحث و تحقیق را پیش بگیرد؛ همچنین است بعضی مصداق‌های انسانی^۱. به این وسیله می‌توانیم تفسیر و تعلیلی برای حکمت ورود متشابهات در قرآن کریم ارائه کرده باشیم.

۱. توضیح بخشی از این مباحثات در مبحث «تفسیر در مکتب اهل‌بیت» همچنین، در کتاب دیگر ما «الهدف من نزول القرآن الکریم» در فصلی که به پدیده محکم و متشابه پرداخته‌ایم خواهد آمد (مؤلف).

۳-۲. ناسخ و منسوخ در قرآن*

۳-۲-۱. درآمدی بر مسئله ناسخ

وقتی می‌خواهیم مسئله «ناسخ» را باز شناسیم، نیکوست که از لابه‌لای همانندی‌هایی که با زندگانی روزمره اجتماعی انسان در روزگار ما دارد، با آن آشنا شویم. امروزه، مشاهده می‌کنیم که برخی دولت‌ها، یا برخی جوامع، قانونی را برای تنظیم روابط مردم با یکدیگر، اعم از دولت‌مردان و شهروندان، وضع می‌کنند. آن‌گاه می‌بینیم که مدتی پس از اجرای آن قانون، قانون دیگری را جایگزین آن می‌گردانند، تا نظم نوینی به روابط میان مردم بخشیده باشند. در چنین مواقعی می‌توانیم بگوییم که قانون بعدی قانون قبلی را نسخ کرده و جایگزین آن شده است. همچنین، مشاهده می‌کنیم که بعضی از دولت‌ها ماده معینی را در یک قانون در حال اجرا وضع کرده‌اند، آن‌گاه جای آن ماده را با ماده دیگری عوض می‌کنند؛ اما، خود قانون را به عنوان یک روش عمومی برای نظم اجتماعی نگاه می‌دارند.

* این بحث اساساً بر مبنای مبحث «النسخ فی القرآن» از کتاب البیان فی تفسیر القرآن، نوشته آیت الله خوئی قدس سره و کتاب «النسخ فی القرآن» نوشته دکتر مصطفی زید، نگاشته شده است.

این دو نوع نسخ، نسخ قانون با قانون، و نسخ مادّه‌ای با مادّه دیگر از خود آن قانون را، می‌توانیم در تشریحات الهی به این ترتیب تصور کنیم که یک شریعت آسمانی یک شریعت آسمانی دیگر را نسخ کند، یا در یک شریعت آسمانی، حکمی از احکام آن را، حکم دیگری از همان شریعت نسخ کند.

اما، یک تفاوت اساسی میان نسخ و تشریح الهی با نسخ در قانونگذاری‌ها و تشریحات قراردادی وجود دارد، و آن این است که نسخ در تشریح الهی، هرگاه صورت بگیرد، از پیش، وقوع آن نسخ در شرایط معینی و در وقت مشخصی، معلوم بوده است؛ بر خلاف نسخ در قوانین قراردادی بشری، که در بیشتر اوقات کاشف از جهل به واقعیت موضوعی است که آن قانون برای تدارک آن وضع می‌شود؛ و آن‌گاه، زمانی که معلوم می‌شود قانون نتوانسته است آرمان‌های مربوطه‌اش را تحقق بخشد، در راستای تحقق آن اهداف و آرمان‌ها با قانون دیگری آن قانون قبلی را نسخ می‌کنند.

آری، در قوانین قراردادی امروزی، گاه قانون از همان آغاز به شکل موقت وضع می‌شود، و در انتهای مدت زمان اجرای آن، مانند دیگر قانون‌های موقت، پس از حصول یک سلسله تغییرات اساسی در جامعه نسخ می‌شوند، و این نوع از نسخ، تا حدود زیادی، به نسخ در شریعت الهی شباهت دارد؛ زیرا، حکم منسوخ، از همان آغاز صدور از ناحیه شارع مقدّس، در واقع، موقت بوده است.

۲-۳-۲. نسخ در لغت و اصطلاح

الف. نسخ در لغت: «نسخ» معانی متعدّدی دارد که در کتاب‌های لغت آورده‌اند، و بیشتر بر محور معانی «نقل»، «ازاله» و «ابطال» دور می‌زند. چنان که گوییم: «نسخَ زید الکتاب» یعنی از آن نسخه‌برداری کرد؛ و می‌گوییم: «نسخَ النحلّ» یعنی زنبورها را از یک کندو به کندوی دیگر نقل مکان داد؛ نیز می‌گوییم: «نسخ الشیب شبابه» یعنی: پیری جوانی او را از

بین برد و جایگزین آن گردید؛ و نیز گوییم: «نَسَخَتِ الرِّيحُ آثَارَ القَوْمِ» یعنی: باد ویرانه‌های دیار آن قوم را محو کرد و از میان برد. ^۱ اصحاب لغت که این معانی متعدّد را برای «نسخ» ذکر می‌کنند، درباره هر یک از این معانی اختلاف می‌کنند که کدام یک معنای مجازی نسخ و کدام یک معنای حقیقی کلمه «نسخ» است، یا همه آن‌ها معانی حقیقی این کلمه‌اند. تشخیص معنای حقیقی کلمه و بازشناسی آن از معنای مجازی، در واقع، به اندازه تشخیص معنای لغوی «نسخ» که با خود مسئله، همراهی و همخوانی دارد، اهمیت ندارد. در این ارتباط، می‌بینیم که «ازاله» سازگارترین معنای لغوی کلمه از نظر همراهی و همخوانی با مسئله نسخ است که می‌خواهیم به آن بپردازیم. بویژه اگر این نکته را در نظر بگیریم که مسئله نسخ در قرآن کریم همراه با تعبیراتی بیان شده است که همه آن تعبیرات با «ازاله» همراهی و همخوانی دارند. هیچ واقعه و رویدادی نیست که از یک حکم شرعی خالی باشد؛ بنابراین، هرگاه حکمی برداشته شود، ناگزیر، باید حکم دیگری جایگزین آن حکم قبلی گردد. در قرآن کریم نیز وقتی در این آیه شریفه چنین می‌خوانیم: «ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها...» (بقره، ۱۰۶)؛ نیز می‌خوانیم: «یَمْحُوا اللّٰهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أَمَّ الْکِتَابِ» (رعد، ۳۹)؛ نیز می‌خوانیم: «وَ إِذَا بَدَّلْنَا آیَةً مَّکَانَ آیَةٍ وَ اللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا یُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ، بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا یَعْلَمُونَ» (نحل، ۱۰۱)؛ درمی‌یابیم که «ازاله» همان معنایی است که می‌تواند با «محو» و «تبدیل» نیز همخوانی داشته باشد.

ب. نسخ در اصطلاح: وقتی کاربردهای کلمه «نسخ» را در آثار علمای علوم قرآنی و آثار مفسرین ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم که این کلمه مراحل چندی از تحوّل را پشت سر نهاده است، تا به خصوص معنا و مفهومی که برای آن آوردیم، رسیده است. این مراحل از نخستین دوران‌های پیدایش این عمل آغاز می‌گردد. بعضی از صحابه، عنوان «نسخ» را

۱. در این مورد مراجعه کنید به «لسان العرب»، ۴/۲۸، چاپ بولاق

برای مجرّد مخالفت آیه‌ای با آیه دیگر از جهت ظهور لفظی اطلاق می‌کرده‌اند، حتی اگر این مخالفت از قبیل عموم و خصوص من وجه یا از قبیل تخصیص بوده باشد، یا آن که یکی از دو آیه مطلق و دیگری مقید باشد.

این توسّع در اطلاق عنوان «نسخ» می‌تواند نتیجه نوعی توسعه در فهم اصل مسئله نیز باشد. چنان که می‌تواند نتیجه فهم ساده بعضی از آیات قرآنی بوده باشد. اختلاف میان علمای قرآنی در جهت تعیین آیات ناسخ و آیات منسوخ در قرآن نیز از همین زمینه برآمده است؛ چنان که می‌بینیم بعضی از آنان بر تعداد آیات ناسخ و منسوخ قرآن بسی افزوده‌اند، و بعضی دیگر به تعداد اندکی از آن‌ها اکتفا کرده‌اند.

مدّت زمانی که بر مطالعات قرآنی می‌گذرد، بعضی از علما را می‌بینیم که در صد جداسازی «نسخ» از «تقیید» و «تخصیص» و «بیان» برمی‌آیند و «نسخ» را به تعریفی که ما برای آن آوردیم، محدود می‌گردانند. گفته‌اند که نخستین کوشش در این ارتباط از سوی امام شافعی صورت گرفته است.

اصولیون برای «نسخ» تعاریف فراوانی ذکر کرده‌اند که همواره میدان وسیعی برای ردّ و ایراد و گفت‌وگو بوده است. ما در اینجا به تعریفی که آیت الله خوئی قدس سرّه برای «نسخ» آورده‌اند، اکتفا می‌کنیم؛ زیرا، مقصود ما از آن حاصل است:

ایشان می‌فرمایند: «نسخ» عبارت است از «برداشته شدن امری ثابت در شریعت مقدّسه با سرآمدن مدتش و سپری شدن زمانش، خواه آن امر برداشته شده از احکام تکلیفی بوده باشد، مانند وجوب و حرمت، یا از احکام وضعی بوده باشد، چون صحّت و بطلان، و خواه از مناصب الهی یا جز آن باشد، از اموری که به خداوند متعال از آن رو که شارع است باز می‌گردد»^۱.

۱. البیان، آقای خوئی، ۲۷۷، چاپ دارالزهراء، بیروت.

در این تعریف، باید این نکته را نیز در نظر گرفت که در نسخ، یک امر ثابت در شرع مقدّس به خاطر آن که مدّت و زمانش سپری شده است برداشته می‌شود. بنابراین، شامل مواردی مانند برداشته شدن یک حکم شرعی به سبب پایان پذیرفتن موضوع آن نمی‌شود، مانند برداشته شدن وجوب روزه با پایان پذیرفتن ماه رمضان، یا برداشته شدن مالکیت شخص نسبت به اموالش به موجب مرگ وی) که این نوع برداشته شدن حکم «نسخ» نامیده نمی‌شود، و کسی را سراغ نداریم که در مورد امکان یا وقوع این نوع برطرف شدن احکام، مخالفتی ابراز کرده باشد.

آیت الله خوئی قدّس سرّه تفاوت میان مواردی را که برداشته شدن حکم «نسخ» به حساب می‌آید، با مواردی که برداشته شدن حکم «نسخ» به حساب نمی‌آید، با بیان ذیل، توضیح می‌دهند:

یک حکم که در شریعت مقدّسه جعل می‌شود، دو مرحله از ثبوت دارد: مرحلهٔ اوّل، ثبوت حکم در عالم تشریح و انشاء، که حکم شرعی در این مرحله به شکل یک «قضیهٔ حقیقیه» تشریح می‌شود؛ به این معنا که وجود موضوع یا عدم موضوع در خارج، در صدق و ثبوت این گونه قضایا هیچ تأثیری ندارد. در عین حال، قوام و وجود ثبوت حکم در این گونه قضایا با فرض وجود موضوع است. به عنوان مثال، هرگاه شارع بگوید: «شرب خمر حرام است» معنایش آن نیست که در خارج شرابی وجود دارد و آن شراب موجود محکوم به حرمت شرب آن است، بلکه معنایش این است که هر زمان وجود شراب در خارج فرض شود، شرب آن در شرع محکوم به حرمت است؛ خواه در خارج، شرابی بالفعل موجود باشد یا نباشد. برداشته شدن چنین حکمی در این مرحله از ثبوت آن جز با «نسخ» امکان‌پذیر نخواهد بود. مرحلهٔ دوّم، ثبوت حکم در خارج، به این که حکم به صورت یک حکم بالفعل درآید، به موجب بالفعل شدن موضوع آن و تحقّق آن در خارج. چنان که هرگاه وجود شراب

در خارج، در مثال پیشین ما، تحقّق یابد، حرمتی که در شریعت برای شراب جعل شده است، بالفعل و در خارج برای آن ثابت می‌گردد، و وجود این حرمت در گرو وجود موضوع در خارج است و با استمرار آن استمرار پیدا می‌کند. بنابراین، هرگاه موضوع از میان برود یا برداشته شود، چنان که مثلاً شراب به سرکه تبدیل گردد، بی‌شک آن حرمت بالفعل نیز که برای شراب در حال شراب بودن آن ثابت بود، برداشته می‌شود، و حکم حلیّت برای سرکه جای آن حکم حرمت قبلی را می‌گیرد^۱.

این نوع برداشته شدن حکم ارتباطی با نسخ ندارد، و هیچ کس شکی در جواز یا در وقوع این موارد ندارد.

۳-۳-۲. جواز نسخ از نظر عقلی و وقوع آن از نظر شرعی

الف. جواز نسخ از نظر عقلی:

مشهور میان خردورزان جهان، چه از میان مسلمانان و چه از غیر مسلمانان، آن است که از نظر عقلی نسخ جایز است. با این رأی عقلانی، تنها بعضی از دانشمندان یهود و نصارا مخالفت کرده‌اند. انگیزه اینان در این مخالفت، طعن زدن بر اسلام، و تمسّک به اعتبار همیشگی دیانت‌های یهودی و مسیحی و استمرار حجّیت و شرعیّت آن‌ها بوده است. مخالفان نسخ برای پشتیبانی از این موضع مخالف عقل که اتخاذ نموده‌اند، چند شبهه را با شیوه‌های مختلف قالب‌ریزی و مطرح کرده‌اند. بعضی از آنان نیز کوشیده‌اند این نظریّه را با بعضی نصوص وارده که امروز متداول شده‌اند، تأیید کنند. ما نیز ساختار اصلی این شبهات را در ارتباط با این موضوع همراه با پاسخ آن می‌آوریم، به گونه‌ای که پاسخ شبهات دیگر از این دست، خود به خود واضح گردد.

خلاصه و اساس این شبهات این است که لازمه نسخ دو پدیده باطل است: یکی، بداء؛

۱. البیان، آیت الله خوئی، ۲۷۸، چاپ دارالزهراء، بیروت.

و دیگری عبث. زیرا نسخ از دو حال خارج نیست: یا به موجب حکمتی است که برای نسخ کننده آشکار نبوده، و سپس آشکار گردیده است؛ یا مصلحت و حکمتی از نسخ مورد نظر نیست؛ و هردوی این لوازم نسخ در ارتباط با خداوند سبحان باطل است. توضیح این که تشریح حکم از جانب حکیم مطلق که خداوند سبحان است، ناگزیر باید به موجب مصلحتی باشد که آن حکم هدف و مقتضی تشریح آن بوده است؛ زیرا، تشریح حکم از روی گزاف با حکمت شارع منافات دارد. در این صورت، برداشتن این حکم ثابت برای موضوع حکم به موجب مصلحت، یا در حالی است که حکم باقی بر وضعیت نخستین است و همان وجه مصلحت را دارد و ناسخ نیز عالم به آن مصلحت است، که این با حکمت جاعل حکم منافات دارد و عین عبث و بیهوده کاری است؛ یا از جهت بداء است و از جهت جهل جاعل حکم به واقعیت مصلحت و حکمت، و آن گاه مکشوف شدن مطلب برای او، چنان که غالباً در احکام و قوانین وضعی بشری پیش می آید؛ و بر هردو فرض، وقوع نسخ در شریعت محال خواهد بود؛ زیرا، مستلزم محال است (و لازمه محال طبعاً محال است). بداء (تبدل رأی) و عبث (بیهوده کاری) نیز بر خداوند محال است؛ زیرا، دو نقص عمده اند که خداوند متعال هرگز به آنها متصف نمی گردد^۱.

برای آن که جواب این شبهه روشن گردد، حکم مجعول از ناحیه شارع را به دو نوع

اصلی تقسیم می کنیم:

نوع اول، آن حکم مجعولی است که پشت سر آن طلب و زجر حقیقی وجود نداشته باشد، مانند آن اوامر و نواهی که جعل می شوند، و مقصود از آنها امتحان است، و میزان استجابت بندگان در برابر حکم، بدون آن که شرع، فعالیت خاصی را از مکلف انتظار داشته باشد. چنان که در داستان ابراهیم علیه السلام پیامبر الهی پیش آمد، که خداوند متعال او

۱. البیان، آقای خونی قدس سره، ۲۷۹

را به قربانی کردن فرزندش اسماعیل امر فرموده بود. این نوع حکم را «حکم امتحانی» می‌نامیم.

نوع دوم، آن حکم مجعولی است که با انگیزه حقیقی بعث و زجر صادر شده است؛ و تحقق یافتن متعلق آن در خارج، مقصود شارع است، و این نوع حکم را «حکم حقیقی» می‌نامیم.

به نظر ما، پذیرش نسخ در نوع اول از احکام (احکام امتحانی) سهل است. زیرا، رفع حکم به دنبال اثبات آن، از آنجا که حکمت در خود این اثبات و رفع بوده است، مانعی ندارد. زیرا، دوران چنین حکمی با خود امتحان، به سر می‌رسد، و همین که امتحان به سر رسید، به دلیل حصول فایده و غرض، حکم برداشته می‌شود. در این نوع از احکام، نسخ، به هیچ روی، مستلزم عبث و بیهوده کاری نیست و کار به بداء نیز، که در ارتباط با خداوند متعال محال است، کشیده نمی‌شود. در مورد نوع دوم از احکام نیز، می‌توانیم به گونه‌ای جواز نسخ را در آن‌ها بپذیریم که لازمه آن، هیچیک از دو پدیده بداء و عبث نباشد.

توضیح مطلب این که ما می‌توانیم به دو فرضی که صاحبان شبهه مطرح کرده‌اند، یک فرض ثالث بیفزاییم؛ و آن فرض ثالث این است که نسخ به خاطر حکمتی باشد که برای خداوند سبحان از آغاز کار معلوم بوده و بر او پوشیده نبوده است؛ هرچند که نزد مردم معلوم نبوده است. در این صورت، بداء در کار نخواهد بود، زیرا، در مسئله نسخ هیچ چیز برای خدا تازگی ندارد، به دلیل آن که خداوند سبحان حکمت آن را از پیش می‌دانسته است. همچنین عبث و بیهوده کاری به هیچ وجه در کار نخواهد بود.

زیرا، در متعلق حکم ناسخ، حکمت موجود بوده است، و در متعلق حکم منسوخ آن حکمت زائل گردیده است؛ و هیچ‌گرفته‌ای بر سر راه تعقل و تصوّر چنین نسخی نیست، مگر آن توهم بی‌مایه و بی‌اساسی که حاضر نیست ارتباط مصلحت حکم را با زمان معین،

به گونه‌ای که در پایان آن زمان مصلحت حکم منتفی گردد، تصوّر کند؛ و نیز بجز آن توهم بی پایه و بنیاد که در کتمان آن زمان معین از مردم، جهل خداوند را به اندازه و مدّت زمان اجرای حکم و میزان بقای مصلحت حکم می‌بیند.

این گونه توهمات بی‌پایه و اساس، هنگامی کاملاً زائل می‌شود که بعضی نظائر اجتماعی مسئله نسخ را لحاظ کنیم، و ببینیم که تا چه اندازه این پدیده عادی و معمولی است، و اثری از محال بودن یا «عبث» و «بداء» در آن مشاهده نمی‌شود.

پزشک، زمانی که دارد بیماری را معالجه می‌کند، و می‌بیند که مرحله‌ای از مراحل بیماری که اینک بیمار در حال گذر از آن مرحله است، داروی معینی را می‌طلبد، آن دارو را برای مدّتی معین برای او تجویز می‌کند، و آن‌گاه آن دارو را پس از مدّتی با داروی دیگری که درخور آن مرحله دیگر است عوض می‌کند. کار او را هیچ‌گاه به عبث و جهل توصیف نمی‌کنند، با وجود آن که وی احکام معینی را برای این بیمار در یک زمان محدود وضع کرده و پس از مدّت زمانی آن احکام را برداشته است. آن‌گاه که حکم را وضع کرده، مصلحتی آن را اقتضا می‌کرده است، و آن‌گاه که حکم را برداشته، مصلحتی اقتضای برداشتن آن حکم را می‌کرده است، و در هریک از آن دو حالت نسبت به مدت زمانی که باید حکم استمرار داشته باشد و حکمتی که اقتضای رفع آن را دارد، عالم بوده است.

نظیر این مطلب را می‌توانیم در باب نسخ تصوّر کنیم. خداوند سبحان آن هنگام که حکم منسوخ را وضع فرمود، به خاطر مصلحتی بود که آن را اقتضا می‌کرد، و خداوند سبحان می‌دانست که در چه مدّت زمانی این حکم به نهایت می‌رسد و مصلحتی که به خاطر آن تشریح شده است تحقق می‌یابد؛ همچنان که به هنگام جایگزین کردن حکم ناسخ به جای حکم منسوخ، به خاطر مصلحت معینی که اقتضای آن را داشت، چنان فرمود. بنابراین، هم وضع حکم و هم رفع حکم به خاطر حکمتی بود که به هنگام جعل حکم منسوخ، معلوم

خداوند متعال بود.

با این ترتیب، جهل و بداء، به هیچ روی، در کار نبود، همچنان که عبث و بیهوده کاری نیز در کار نبود، زیرا هم در جعل حکم و هم در رفع حکم، عنصر علم و حکمت حضور تعیین کننده داشت.

آری، جهل مردم به واقعیت جعل حکم منسوخ (و موقت بودن آن) در کار بود. زیرا، به نظر می‌رسید که چون حکم به هنگام وضع، به طور مطلق بیان شده است، تا ابد استمرار خواهد داشت؛ اما نسخ حکم کاشف از آن گردید که این حکم موقت بوده و این امر برای خداوند سبحان از آغاز معلوم بوده است.

ب. وقوع نسخ از نظر شرعی:

علاوه بر آنچه آوردیم، مبنی بر ترسیم چهره‌ای از نسخ که مستلزم بداء و عبث در ارتباط با خداوند سبحانه و تعالی نباشد، می‌توان مطلب دیگری را نیز، در راستای ریشه‌کن کردن شبهه قائلین به محال بودن نسخ، اعم از علمای یهود و نصارا و دیگران، افزود، و آن عبارت است از این که موارد تحقق نسخ را چه در شریعت حضرت موسی (ع) و چه در شریعت حضرت عیسی (ع) و چه در شریعت اسلام، بررسی کنیم. در تورات و انجیل و نیز در شریعت اسلام نصوص متعددی داریم که در بردارنده نسخ اند، و احکامی را که در خود آن شریعت یا در شریعت دیگر پیشین ثابت بوده‌اند، برداشته‌اند. برای نمونه، موارد ذیل را یادآور می‌شویم:

مورد اول: یهودیان اشتغال به امور دنیوی را در روزهای شنبه هر هفته تحریم کردند، با آن که خود اعتراف داشتند به این که این حکم در هیچیک از شریعت‌های پیشین ثابت نبوده است، و کار اشتغال در روزهای شنبه نیز مانند دیگر روزهای هفته جایز بوده است.^۱

مورد دوم: خداوند سبحان به دنبال گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل، آنان را امر فرمود که

۱. رک: کتاب مقدس، سفر خروج، ۲۶-۲۵/۱۶، ۸-۲۰/۱۲، ۱۲/۲۳، ۱۶-۷/۳۱، ۱۶-۱/۳۵، سفر لاویان، ۱۲/۲۳-۳؛ سفر تثنیه، ۱۲/۵-۱۵.

یکدیگر را به مجازات گوساله‌پرستی گردن بزنند، آن‌گاه دیری نپایید که این حکم را برداشت.^۱
مورد سوم: خداوند متعال ابتدا امر فرموده بود که مرد به سن ۳۰ سالگی که می‌رسد در اجتماع آغاز به خدمت کند؛ آن‌گاه، این حکم برداشته شد و سن ۲۵ سالگی جایگزین آن گردید. باز، بار دیگر این حکم نیز برداشته شد و سن ۲۰ سالگی جا افتاد.^۲

مورد چهارم: در شریعت حضرت عیسیٰ مسیح علیه السّلام سوگند خوردن به خداوند مورد نهی قرار گرفت با آن که در شریعت حضرت موسای کلیم علیه السّلام معمول بود و مورد نهی نبود؛ البته، در نذر و قسم به هرآنچه سوگند خورده باشد باید وفا کند.^۳

مورد پنجم: در شریعت حضرت موسای کلیم فرمان قصاص آمده بود،^۴ اما، این حکم در شریعت حضرت عیسیٰ مسیح منسوخ گردید، و قصاص مورد نهی قرار گرفت.^۵

مورد ششم: طلاق در شریعت حضرت موسیٰ (ع) حلال بود،^۶ اما این حکم در شریعت حضرت مسیح (ع) منسوخ گردید.^۷

۴-۳-۲. فرق نسخ با بداء

در کنار مسئله «نسخ» مسئله دیگری نیز مورد بحث قرار گرفته است، و آن مسئله «بداء» است، که از گوشه و کنار گفتار سابقمان درباره نسخ (بخصوص، آن قسمت که به شبهه یهود و نصارا دائر بر محال بودن نسخ مربوط می‌شد) معلوم گردید که بداء برای خداوند سبحان محال است. با این همه، مشهور است که در مذهب امامیه اثنا عشری بداء را برای خداوند متعال جایز می‌دانند.

۱. کتاب مقدّس، سفر خروج، ۲۹-۲۱/۳۲

۲. کتاب مقدّس، سفر اعداد، ۲/۴-۳، ۲۳/۸-۲۴؛ سفر اخبار روزهای نخستین، ۲۳/۲۴ و ۳۲

۳. کتاب مقدّس، سفر اعداد، ۲/۳۰؛ انجیل متی، ۳۳/۵-۳۴

۴. کتاب مقدّس، سفر خروج، ۲۱/۲۳-۲۵

۵. انجیل متی، ۱۳۸/۵

۶. کتاب مقدّس، سفر تثیبه، ۱/۱۴-۳

۷. انجیل متی، ۳۱/۵-۳۲؛ انجیل مرقس، ۱۱/۱۰-۱۲

بر این اساس، می‌بینیم که بعضی از محققان از برادران اهل سنت، بر برادران شیعی و امامی مذهب خویش به صورتی خشن حمله می‌برند، و آنان را به انحراف و ضلالت متهم می‌گردانند. حتی بعضی از آنان تقریباً خواسته‌اند بگویند که امامیه از یهود و نصارا، در مقام اهتمام به انکار نسخ، منحرف‌ترند؛ زیرا، یهود و نصارا در جهت کوشش برای تنزیه خداوند سبحان از نقص، منکر نسخ شدند، و اینان قائل به بداء شده‌اند و جهل و نقص هردو را برای خداوند سبحان اثبات کرده‌اند.^۱ از این رو شایسته است، در مقام مطالعه و گفتگو درباره نسخ، نگاهی نیز بر مبحث «بداء» بیفکنیم، تا بتوانیم موضع خود را در برابر این مسئله به طور دقیق و واضح روشن کنیم، و میزان صحت این تهمت‌هایی را که بعضی از مسلمانان در ارتباط با قول به بداء متوجه مذهب امامیه نموده‌اند، بازشناسیم.

«بداء» را یک بار این گونه می‌فهمیم که خداوند معتقد به امری بوده، سپس برای او مکشوف می‌گردد که کار از آن قرار که اعتقاد وی بر آن بوده، نیست. مانند آن که در حکمی مصلحتی ببیند، آن‌گاه خلاف آن برایش آشکار گردد؛ مثل این که آفریدن چیزی یا کسی از مخلوقات خویش را نیکو ببیند، آن‌گاه خلاف آن برایش روشن شود؛ این مطلب مسلماً باطل است، و احدی از مسلمانان قائل به آن نیست، و در این ارتباط امامیه با دیگر مسلمانان تفاوتی ندارند. حتی یهود و نصارا نیز آن را انکار کرده‌اند و خداوند را از آن تنزیه کرده‌اند.

از طریق ائمه اهل بیت علیهم السلام نیز نصوصی به ما رسیده است که این معنا را تأکید می‌کند، از جمله، شیخ صدوق قدس سره در اکمال الدین از امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمود: «من زعم ان الله عزوجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابروا منه»^۲ یعنی: هر آن کس چنین پنداشت که خداوند عزوجل چیزی برای او مکشوف می‌گردد که دیروز آن

۱. در این زمینه، ر. ک. فخر رازی در تفسیر یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ، رعد/۳۹؛ نیز دکتر مصطفی زید، النسخ فی القرآن، ۲۷/۱.

۲. در ارتباط با نصوصی که در موضوع «بداء» می‌آوریم، ر. ک. آیت الله خوئی قدس سره، البیان فی تفسیر القرآن، ۲۷۰ تا ۲۷۷.

را نمی‌دانسته است، از او بیزاری جوید.

«بداء» را - بار دیگر - بر مبنای دیگری می‌توانیم این گونه بفهمیم که آن نیز نسخی در تکوین است، و ماهیت آن با ماهیت نسخ تفاوت اساسی ندارد؛ تنها تفاوت میان نسخ و بداء در موضوعی است که نسخ یا بداء در آن واقع می‌گردد: «ازاله» و «تبدیل» هرگاه در تشریح واقع شوند، آن دو را «نسخ» می‌نامیم، و هرگاه در امور تکوینی از قبیل آفرینش و روزی رسانیدن و صحت و مرض و غیره باشد، آن دو را «بداء» می‌نامیم.

شایان ذکر است که این طرز تفکر درباره بداء، میراث شبهه افکنی یهودیان پیرامون قدرت و فرمانروایی خداوند متعال است، این مطلب را قرآن کریم اشاره فرموده و مورد مناقشه نیز قرار داده است: «و قالت اليهود ید الله مغلوله غلت ایدیهیم و لعنوا بما قالوا؛ بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء...» (مائده، ۶۴).

خلاصه شبهه این است که خداوند سبحان هرگاه چیزی را آفرید و فرمان خود را درباره آن مقرر فرمود، بر او محال خواهد بود که مشیت او بر خلاف آن تعلق بگیرد. به عنوان مثال، هنگامی که خداوند قانون جاذبه را برای زمین می‌آفریند، در برابر این قانون، قدرت و فرمانروایی از او سلب خواهد گردید، و دیگر نمی‌تواند خلاف آن را بخواهد یا آن را نسخ کند. وضع خداوند در چنین موقعیتی وضع یک تفنگدار است؛ هنگامی که انگشت بر ماشه تفنگ می‌فشارد، دیگر قدرت فرمانروایی بر گلوله را از دست خواهد داد. این معنا همان است که قرآن کریم از آن چنین تعبیر کرده است: **و قالت اليهود: ید الله مغلوله؛** چنان که در روایت شیخ صدوق قدس سره از امام صادق (ع) آمده است که آن حضرت فرمودند:

«لم یعنوا ائّه هکذا و لکتهم قالوا فرغ عن الامر فلا یزید ولا ینقص» یعنی: یهودیان منظورشان این نبود که خداوند واقعاً دست در بند دارد، آنان گفتند: خداوند از امر آفرینش کاملاً پرداخته و فراغت حاصل کرده است؛ دیگر نه می‌افزاید و نه می‌کاهد.

قرآن کریم این شبهه را در مواضع چندی پاسخ گفته است، از جمله، آیه شریفه‌ای که مذکور افتاد، و دیگر، آیه شریفه «**يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمَّ الْكِتَابِ**» (رعد، ۳۹)، و آیات دیگر.

بنابراین، قول به بداء در مذهب امامیه، عبارت است از پیاده کردن مسئله نسخ در حوزه تکوین، و از مفهوم این سخن خداوند الهام گرفته است که فرمود: **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ** و نیز این سخن دیگر او که فرمود: **يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمَّ الْكِتَابِ**. امامیه، به علم خداوند سبحان نسبت به هرآنچه پیش می‌اندازد یا پس می‌افکند، و هرآنچه می‌کاهد یا می‌افزاید یا جایگزین می‌گرداند، ایمان دارند. همان گونه که به قدرت خداوند بر این تقدیم و تأخیر و استبدال مؤمن هستند.

نصوص فراوانی داریم که تأکید دارند بر این که اعتقاد و نگرش امامیه در مسئله «بداء» از حدود این معنا نمی‌گذرد و از آن فراتر نمی‌رود. از جمله: در روایت عیاشی از امام جعفر صادق (ع) آمده است که آن حضرت می‌فرمودند: «**إِنَّ اللَّهَ يَقْدَمُ مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ وَعِنْدَهُ أَمَّ الْكِتَابِ**» یعنی: مفاد آیه شریفه این است که خداوند هرآنچه را که می‌خواهد، مقدم می‌دارد، و هرآنچه را که می‌خواهد تأخیر می‌افکند، و هرآنچه را که بخواهد محو می‌کند، و هرآنچه را که بخواهد اثبات می‌کند، و امّ الکتاب (کتاب مادر یا مادر کتاب) نزد او همچنان استوار و پابرجاست.

نیز فرمودند: «**فَكُلُّ أَمْرٍ يَرِيدُهُ اللَّهُ فَهُوَ عَمَلُهُ قَبْلَ أَنْ يَصْنَعَهُ، وَ لَيْسَ شَيْءٌ يَبْدُو لَهُ إِلَّا وَ قَدْ كَانَ عِلْمُهُ أَنَّ اللَّهَ لَا يَبْدُو لَهُ عَنِ جَهْلٍ**»^۱ یعنی: هرآنچه را که خداوند اراده فرماید پیش از آن که آن را بسازد، نسبت به آن علم داشته است. برای خداوند بداء از روی جهل پیش نمی‌آید.^۲

۱. تفسیر عیاشی، ۲/۲۱۸، حدیث ۷۱
۲. کافی، ۱/۱۴۸، حدیث ۹

شیخ کلینی قدّس سزه از امام جعفر صادق علیه السّلام روایت کرده است که فرمودند: «ما بدا الله فی شیء الا کان فی علمه ان یبدو له» یعنی: برای خداوند در مورد چیزی بداء حاصل نمی‌شود مگر آن که پیش از حاصل شدن بداء، در علم او گذشته است.

شیخ طوسی قدّس سزه در کتاب الغیبة از امام رضا (ع) نقل کرده است که فرمودند: «قال علی بن الحسین و علی بن ابی طالب قبله و محمّد بن علی و جعفر بن محمّد: کیف لنا بالحديث مع هذه الآية: **يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ فَمَا مِنْ قَالَ بَانَ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَعْلَمُ الشَّيْءَ إِلَّا بَعْدَ كَوْنِهِ فَقَدْ كَفَرَ وَخَرَجَ عَنِ التَّوْحِيدِ**»^۱ یعنی: این سخن حضرت علی بن الحسین است و حضرت علی بن ابی طالب پیش از آن حضرت، و حضرت محمّد بن علی، امام باقر، و حضرت جعفر بن محمّد، امام صادق علیهم السلام که گفته‌اند: با وجود این آیه: **يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**، ما چه می‌توانیم بگوییم؟ کسی که بگوید خداوند متعال نسبت به اشیاء علمی ندارد مگر پس از پدید آمدن آن‌ها، کافر شده و از توحید خارج شده است.

با توجه به مطالب یاد شده، دیگر جایی برای تشکیک در مسئله بداء باقی نمی‌ماند، البتّه اگر بداء را بر همان محور نسخ بگیریم و در حوزه تکوین پیاده‌اش کنیم. اِتهام امامیه به انحراف نیز، به خاطر قائل شدن به بداء، چیزی جز همانند اِتهام مسلمانان، به خاطر قائل شدن به نسخ، از سوی یهود و نصارا نخواهد بود.

۵-۳-۲. نسخ در شریعت اسلام

نسخ در شریعت اسلام امر ثابتی است که تقریباً احدی از علمای مسلمین در آن شک نکرده است؛ چه نسخ احکام شریعت‌های پیشین بوده باشد، و چه نسخ بعضی از احکام خود شریعت اسلام. بعضی از موارد نسخ در شریعت مقدّسه اسلام را، قرآن نیز تصریح

۱. کتاب الغیبة، ۴۳۰، مؤسسة المعارف الاسلامیة

فرموده است. خداوند حکم روی کردن به قبله نخستین در نماز را نسخ فرمود، و پیامبر اکرم و مسلمانان را امر فرمود که از آن پس در نماز به طرف مسجد الحرام روی کنند. با وجود این، می‌بینیم که نسخ معرکه آراء و میدان اختلاف نظر علمای اسلامی در علوم قرآن شده و اختلاف سر گرفته است که آیا عملاً برخی از احکام ثابت در قرآن کریم به واسطه خود قرآن یا به واسطه سنت نبوی متواتر منسوخ گردیده یا خیر؟

این اختلاف نظر با دو طرح پیشنهاد شده است:

طرح اول، نظر مخالف ابومسلم اصفهانی (د ۳۲۲ ق) است که -بنابر بهترین احتمالات کلام وی- بر آن رفته است که وقوع نسخ در قرآن کریم جایز نیست. وی به این آیه شریفه در بیان اوصاف قرآن استدلال کرده است که خداوند متعال می‌فرماید: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت، ۴۲). این آیه می‌گوید که قرآن در معرض بطلان قرار نمی‌گیرد، و از آن جا که نسخ عبارت از ابطال حکمی است که در آیه‌ای از قرآن آمده است، بر قرآن کریم وارد نخواهد گردید.

اما، این آیه شریفه نمی‌تواند دلیلی برای اثبات نظر ابومسلم باشد. زیرا، نسخ «باطل» نیست، تا آن که ورود آن بر قرآن کریم خلاف منطوق این آیه شریفه باشد. نسخ، محض حق است و موافق با واقع و حکمت و مصلحت، بر پایه آنچه در باب حقیقت نسخ یادآور شدیم. وانگهی، اگر نسخ باطل باشد، دیگر برای رد آن نیازی به استمداد از آیه شریفه نخواهیم داشت، و همان بطلان آن برای مردود بودن آن کافی خواهد بود.

این نظر ابومسلم، در حقیقت، بر اساس یک مغالطه و ایهام استوار است. زیرا، منظور وی از «باطل» در این جا هر آن چیزی است که در برابر «حق» قرار گیرد، خواه در عقاید، خواه در نظام، و خواه در شیوه بیانی؛ و قرآن کریم از سوی هیچیک از این جوانب در معرض هیچیک از انواع باطل قرار نمی‌گیرد، و «ابطال» و «ازاله» را که دو معنای نسخ‌اند، منظور

ندارد.

طرح دوم، از سوی بعضی از علمای قرآن، که منکر وقوع نسخ - عملاً - در قرآن اند، پیشنهاد شده است. این دسته از علمای اسلامی، هرچند معتقدند که نسخ هیچ گونه مانع عقلی یا شرعی ندارد، منکر آن اند که در خارج، عملاً نسخ در قرآن صورت پذیرفته باشد. آیت الله خوئی قدس سره در کتاب البیان فی تفسیر القرآن - تقریباً - قائل به این رأی شده اند. ایشان در باب نسخ به مناقشه وسیعی پرداخته اند، و طی آن، به آیاتی که در آن‌ها احتمال نسخ رفته است اشاره کرده اند، و مبنای نسخ را در یکایک آن‌ها - به استثنای آیه نجوا^۱ - در پرتو تحقیق دقیق علمی مورد نقد قرار داده اند، و مآلاً به نظریه‌ای که پیش‌تر، از ایشان نقل کردیم، رسیده اند.

۶-۳-۲. آیا نسخ اقسامی دارد؟

پیش از ورود به بحث تفصیلی پیرامون آیات منسوخه قرآن کریم، شایسته است اقسام نسخ را که محققان علوم قرآنی یادآور شده اند، بازشناسیم؛ پیش از هر چیز، به خاطر این که دریابیم کدام یک از این اقسام نسخ هدف اصلی این بحث‌ها بوده اند: نسخ را - علمای اسلامی - به سه قسم تقسیم کرده اند که آن اقسام را به ایجاز، ذیلاً می‌آوریم.

قسم اول: نسخ تلاوت بدون نسخ حکم؛ منظور از این قسم نسخ آن است که یک آیه قرآنی بر پیامبر اکرم نازل شده باشد، سپس تلاوت آن و نصّ لفظی آن منسوخ شده باشد، اما احکامی که آن آیه در برداشته است، نگاه داشته شده باشد.

برای این قسم از نسخ «آیه رجم» را مثال زده اند که متن آن، از عمر بن خطاب چنین روایت شده است: «إذا زنی الشیخ و الشیخة فارجموهما البتة، نکالاً من الله، و الله عزیز حکیم». گفته اند: این آیه‌ای از قرآن کریم بوده است که تلاوت آن منسوخ شده است، اما

حکم آن نگاه داشته شده است.

هرچند این قسم از نسخ، مورد قبول بیشتر محققان از جمهور علمای قرآن است، مع الوصف، تقریباً هیچ شکی در بطلان آن و عدم ثبوت آن در قرآن کریم نداریم، بویژه، هنگامی که به طور موضوعی به مطالعه آن می‌پردازیم. توجّه کنید:

اولاً، می‌بینیم که پذیرفتن این گونه نصوص و روایات که بعضی از کتب حدیث و صحاح اهل سنت آورده‌اند، ما را به اعتقاد به تحریف قرآن می‌کشاند. زیرا، منطوق این روایات بر ثبوت این آیه و آیات دیگر در قرآن کریم، تا زمان وفات رسول خدا و این که مدتی پس از وفات آن حضرت، این آیات از قرآن ساقط شده‌اند، تکیه دارد.

ثانیاً، می‌بینیم که این روایات جز از طریق آحاد به دست ما نرسیده‌اند، و برای ما روا نیست که در برابر اجماع مسلمین، بر پایه خبرهای واحد، معتقد به نسخ شویم. گذشته از این که سیر طبیعی حوادث و وقایع حکم می‌کند به این که مسائل مهم در میان مردم شیوع داشته باشد، و نسخ یک آیه از قرآن کریم از جمله این امور مهم است، آن وقت چگونه ممکن است چنین مطلبی تنها از طریق اخبار آحاد نقل شده باشد؟

قسم دوم: نسخ تلاوت و نسخ حکم با هم؛ منظور از این قسم نسخ آن است که یک آیه قرآنی در بُرهه‌ای از عهد رسالت و تشریح شریعت، هم از نظر لفظ و هم از نظر معنا ثابت بوده باشد، آن‌گاه پس از مدتی تلاوت و مضمون آن هردو نسخ شده باشند.

برای این قسم از نسخ، «آیه رضاع» را مثال زده‌اند که با این عبارت از عایشه روایت شده است: «در آنچه از قرآن نازل شد، این آیه بود: «و عشر رضعات یحرمن» یعنی: ده بار شیر دادن محرم می‌گرداند، سپس نسخ شد به «خمس معلومات» یعنی: پنج مرتبه قطعی؛ رسول خدا از دنیا رفت و این آیات جزو آیات قرآنی بودند که قرائت می‌شد». این قسم نیز با

همان دو پاسخی که در ارتباط با قسم اول نسخ آوردیم، باید مورد نقد قرار گیرد. **قسم سوم: نسخ حکم بدون نسخ تلاوت؛** منظور از این قسم نسخ، آن نسخی است که در کنار مضمون آیه قرآنی قرار می‌گیرد، و ساختار و شیوه تعبیر آن آیه قرآنی را هیچ تغییر نمی‌دهد و محفوظ نگاه می‌دارد. این قسم از نسخ است که نزد دانشمندان و مؤلفان شهرت دارد و در باب آن کتابهای جداگانه نوشته‌اند.

این قسم از نسخ را می‌توانیم در سه حالت و وضعیت ملاحظه کنیم:

حالت اول، حکم ثابت در قرآن کریم به واسطه سنت متواتر یا به واسطه اجماع قطعی که کاشف از صدور نسخ از سوی معصوم بوده باشد، نسخ شود.

حالت دوم، حکم ثابت در قرآن کریم به واسطه آیه دیگری از قرآن که در شیوه طرح و بیان مطلب، ناظر بر حکم منسوخ باشد، نسخ شود.

این دو حالت، از نظر واقع مطلب، بی‌اشکال‌اند، هر چند در وقوع نسخ به این دو صورت، عملاً و در خارج تردید کرده‌اند.

حالت سوم، حکم ثابت در قرآن کریم به واسطه آیه دیگری از قرآن، که ناظر بر حکم منسوخ، و نه بیان‌کننده رفع حکم منسوخ باشد، نسخ شود. مبنای پذیرش نسخ در چنین موردی، تعارض میان دو آیه از قرآن کریم است، که در نتیجه، بر ناسخ بودن آیه متأخر که زمان نزول آن دیرتر است، و منسوخ بودن آیه متقدم که پیش از آن نازل گردیده است، حکم می‌کند.

آیت الله خوئی قدس سره جواز این گونه نسخ را بر این اساس که با منطوق آیه شریفه «أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» (نساء، ۸۲) منافات دارد، مورد اشکال قرار داده‌اند؛ زیرا، هرگاه بین دو آیه از قرآن کریم منافات وجود داشته باشد، اختلافی که خداوند سبحان وجود آن را در قرآن نفی فرموده است، باید تحقق پیدا

کند؛ و ادّعی این که نسخ خود اختلاف را از میان می‌برد، سودی نخواهد داشت. زیرا، نظیر این ادّعا در مورد هر گونه اختلاف که در کلام غیر خدای سبحان نیز وجود داشته باشد، می‌تواند مطرح بشود.

افزون بر این ردّ و ایراد، می‌بینیم که آیت الله خوئی قدّس سرّه تقریباً برآن‌اند که در قرآن کریم حکم ثابتی که به واسطه قرآن یا غیر قرآن منسوخ شده باشد، وجود ندارد. ما، هرچند که با استادمان، آیت الله خوئی قدّس سرّه، در برخی از جوانب ردّ و ایراد و مناقشه ایشان، اختلاف نظر داریم، و چه بسا، به همان لحاظ، در ارتباط با فراگیر بودن نگرش ایشان نسبت به همه آیات قرآنی نیز با ایشان اختلاف داریم؛ امّا، در این تحقیق، در مقام بررسی بعضی از آیات مورد بحث از نظر نسخ، تقریباً به همان شیوه ایشان، سلوک خواهیم کرد.

۷-۳-۲. نمونه‌هایی از آیات قرآنی که منسوخ قلمداد شده‌اند، همراه با بررسی آن‌ها

آیه اوّل: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ؛ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ، إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره، ۱۰۹) جماعتی از صحابه و تابعین و دیگران^۱ این قول را روایت کرده‌اند که این آیه به واسطه «آیه سیف» منسوخ شده است: «فَاتْلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا يَحْرَمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» (توبه، ۲۹). زیرا، آیه نخست امر به عفو و صفح درباره اهل کتاب می‌فرماید، با وجود آن که از صمیم قلب، دلخواهشان آن است که مسلمانان را به کفر باز گردانند؛ و آیه دومی، امر به قتال اهل کتاب تا جایی که تن به حقارت و جزیه بدهند؛ و از آن جا که آیه دومی از نظر زمان نزول متأخر بر آیه نخست است، ناگزیر، باید معتقد شویم

به این که «آیه سیف»، آیه ۱۰۹ از سوره بقره را نسخ کرده است.

آیت الله خوئی قدس سره این مورد از قول به نسخ را از دو جهت مورد ایراد قرار می‌دهند: جهت اول این که نمی‌توان گفت آیه مذکور به واسطه آن آیه دومی نسخ شده است، در جایی که آیه‌ای که منسوخ قلمداد شده است، نهایت و مدتی دارد؛ و این نهایت و مدت، هرچند بر سبیل اجمال در آیه ذکر شده‌اند نه بر سبیل تعیین، جز این که همین مقدار برای پذیرفتن نسخ آیه کفایت می‌کند. نسخ در ارتباط با حکم موقتی که با سرآمدن زمانش برداشته می‌شود، مطرح نمی‌شود؛ و تنها در مورد حکمی صادق است که ظاهر آن استمرار و ابدیت حکم باشد، البته برحسب اطلاق لفظ، نه آن که در مورد همیشگی بودن حکم تصریح کرده باشد. بر این پایه، نقش آیه دومی بیان مدت و سر رسید حکم یاد شده در آیه نخست است، بدون آن که ناسخ آن باشد.

جهت دوم این که آیه سیف به طور مطلق امر به قتل اهل کتاب نمی‌کند، تا با آیه اولی در تعارض قرارگیرد، بلکه تنها در صورت پرداخت نکردن جزیه از سوی آنان به پیکار با آنان امر می‌نماید.^۱

بنابراین، صرف این که آنان اهل کتاب‌اند برای جواز پیکار با آنان کافی نیست، بلکه برای مشروعیت پیکار با آنان، چنان که از مجموع آیات قرآنی استفاده می‌شود، تحقق یکی از این سه شرط لازم است:

شرط اول: اهل کتاب پیکار با مسلمانان را آغاز کرده باشند: «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعدوا ان الله لا یحب المعتدین» (بقره، ۱۹۰).

شرط دوم: اهل کتاب در صدد آن باشند که مسلمانان را از دینشان خارج کنند: «... و الفتنه اشد من القتل...» (بقره، ۱۹۱).

شرط سوم: اهل کتاب از پرداخت جزیه خودداری کنند؛ به دلیل آیه پیشین.

در غیر حالات سه گانه فوق، نبرد و پیکار با اهل کتاب جایز نیست، و باید با همان بخشش و گذشت (عفو و صفح) با آنان رفتار کنند، چنان که در آیه اولی که ادعا می‌کنند منسوخ است، آمده است. بنابراین، آیه دومی تقییدی است برای اطلاق آیه اولی، نه آن که ناسخ آن بوده باشد.

آیه دوم: «و اللّٰتی یأتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهنّ اربعه منکم فإن شهدوا فأمسکوهنّ فی البیوت حتّٰی یتوفاهنّ الموت أو یرجع الله لهنّ سبیلاً. و الّذان یأتیانها منکم فأذوهما؛ فإن تابا و أصلحا فأعرضوا عنهما، إنّ الله کان تواباً رّحیماً» (نساء، ۱۵ و ۱۶) از جماعتی از صحابه و تابعین و دیگران روایت شده است که آیه اولی از این دو آیه مخصوص به زنانی است، و کیفر آنان را آزار دادن با دشنام و توهین و زدن با نعلین، تعیین می‌کند، چنان که از ابن عباس رسیده است،^۱ و این هردو کیفر شامل زنان شوهر دیده و شوهر ندیده هردو می‌شود. گفته‌اند که این هردو آیه به واسطه حکم صد مرتبه تازیانه زدن برای زنان و مردان بی‌همسر نسخ شده است؛ آن‌جا که خداوند متعال فرموده است: «الزّانیة و الزّانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائة جلدة؛ و لا تأخذکم بهما رأفة فی دین الله...» (نور، ۲)؛ و نیز به واسطه حکم رجم (سنگسار کردن) برای زنان و مردان همسر دار، چنان که در سنت نبوی ثابت است.

آیت الله خوئی قدس سره مبنای نسخ در این آیه را مورد اشکال قرار داده‌اند، بر این پایه که هریک از این آیات حکمی را بیان می‌کنند که با حکم بیان شده در آیه دیگر اختلاف دارد، و از آن‌جا که موضوعات این احکام با یکدیگر متفاوتند، مانعی ندارد که همه احکام با هم به مورد اجرا گذاشته شوند. به خاطر آن که این ردّ و ایراد وضوح بیشتری بیابد، ناگزیر

باید بعضی از مسائلی را که در ارتباط تنگاتنگ با تفسیر دو آیه منسوخ قلمداد شده هستند، به بررسی بگذاریم، تا میزان صحّت ادّعای نسخ در مورد آن‌ها را دریابیم.

اَوَّلًا، کلمه «فاحشه» در لغت و در قرآن کریم، معنایی گسترده و فراگیر دارد، که هر چیزی را که زشتی و رسوایی عمده‌ای به همراه داشته باشد، شامل می‌گردد، بدون آن‌که، به تنهایی، اختصاصی به زنا داشته باشد، ممکن است لواط بوده باشد، یا مساحقه، و یا زنا؛ و کلمه «فاحشه» ظهور و انصرافی در خصوص «زنا» ندارد.

ثانیاً، مراد از «سبیل» در آیه شریفه راه گریز و راه فرار و نجاتی است که در واقعیت و طبیعت خودش برای آن زن، از زندانی شدن در خانه، دشواری و زیان کمتری داشته باشد؛ زیرا، تعبیر آیه شریفه «لهنّ» است، و نه «علیهنّ». در این صورت «سبیل» را در آیه شریفه به عقوبت و کیفری که آیین حنیف اسلام برای زن و مرد زناکار وضع فرموده است، چه همسر دار باشد و چه بی‌همسر، نمی‌توان تفسیر کرد؛ زیرا، این کیفر «سبیل» یا راهی برای زن که به واسطه آن از دشواری و شکنجه زندان رهایی یابد، نخواهد بود؛ بلکه از آن زندانی شدن به مراتب دشوارتر و خشن‌تر است.

ثالثاً، کلمه «ایذاء» در آیه شریفه، ظهوری در دشنام و ناسزاگویی و توهین و زدن با نعلین و جز این‌ها ندارد. بلکه معنایی است که همه این‌ها و نیز دیگر انواع آزار رسانیدن از قبیل تازیانه زدن و سنگسار کردن و غیره را شامل می‌شود.

با ملاحظه این سه نکته، می‌توانیم در خصوص آیه اوّل (آیه ۱۵، سوره نساء) بر آن شویم که مقصود از «فاحشه»، مساحقه است، که حکم آن در آیه شریفه زندانی کردن زن است تا زمانی که بمیرد، یا آن که خداوند سبحان برای او راهی باز کند؛ به این ترتیب که شرایطی فراهم شود و آن زن از بابت ارتکاب آن عمل زشت در امان قرار گیرد، مانند آن که ازدواج کند، یا به سنی برسد که غریزه جنسی او دیگر از کار بیفتد، یا فروکش کند، یا آن که راه توبه

و صلاح پیش گیرد.

با این نحوه تفسیر از آیه شریفه، می‌توانیم معتقد شویم که این آیه نسخ نشده است؛ زیرا، حکم آن همچنان باقی است، در حالی که اگر آیه را ناظر به عقوبت زنا می‌دیدیم، باید معتقد به نسخ می‌شدیم. افزون بر این، می‌توانیم بر آن شویم که حکم به زندانی کردن، عقاب و کیفری برای ارتکاب فاحشه نیست؛ بلکه، تنها یک طرح پیشگیری برای جلوگیری از بازگشت به ارتکاب منکرات است؛ و این پیشگیری‌ها در همه احوال و اوضاعی که احساس خطر بشود و احتمال وقوع در منکرات برود، حتی پیش از آن که عملاً موردی به وقوع پیوسته باشد، واجب است. در این صورت، ضرورتی برای اعتقاد به نسخ وجود ندارد؛ حتی اگر بپذیریم که مقصود از «فاحشه» در آیه شریفه، در خصوص همان زنا‌ی زنان باشد. زیرا، پذیرفتن حکم تازیانه زدن و سنگسار کردن نیز می‌تواند با پذیرفتن ثبوت این حکم پیشگیرانه و این تدبیر احتیاطی، همراهی داشته باشد.

در خصوص آیه دوم (آیه ۱۶ از سوره نساء) مقصود از «فاحشه»، لواط است، و حکم آن ایذاء است. خواه، این «ایذاء» را به گونه‌ای که ابن عباس تفسیر کرده است تفسیر کنیم، یا به گونه دیگر که معنا و مصداق آن وسعت داشته باشد، زیرا، در هریک از دو فرض، می‌توانیم حدّ شرعی ثابت در شریعت مقدّسه را نیز در کنار آن بپذیریم. گذشته از این که تفسیر مفهوم «ایذاء» به گونه‌ای که شامل تازیانه زدن و سنگسار کردن نیز بشود، «آیه جلد»^۱ و دیگر نصوص را در جایگاه مفسّر و تعیین کننده آن نوع از «ایذاء» که باید در برابر زنان و مردان زناکار معمول گردد، قرار می‌دهد، بدون آن که بخواهند ناسخ آیه بوده باشند.

در این آیه، یک قرینه لفظی نیز موجود است که دلالت می‌کند بر این که مراد از اسم موصول (اللذّان) دو مرد است، نه یک مرد و یک زن، چنان که قائلان به منسوخ بودن آیه

گفته‌اند.

توضیح این قرینه لفظی این است که با ملاحظه سیاق این دو آیه معلوم می‌شود که مراد از ضمیر جمع مخاطب که در دو آیه سه مرتبه ذکر شده است (نسائکم - منکم - منکم)، از یک جنس واحد است، به گونه‌ای که سومی با اولی و دومی تفاوتی ندارد؛ و از آن‌جا که مراد از اولی و دومی خصوص مردان است، به دلیل آن که در اولی ضمیر «کم» به کلمه نساء اضافه شده است، و در دومی سخن از شهادت مردان است نه زنان؛ مراد از ضمیر جمع مخاطب سومی نیز باید خصوص مردان باشد. این بررسی ما را به اینجا می‌رساند که -قطعاً- مراد از اسم موصول (الذان) نیز خصوص مردان‌اند؛ و با این قرینه، ناگزیر باید معتقد شویم به این که مراد از فاحشه در آیه دوّم خصوص لواط است.

آیه سوم: «... فما استمتعتم به منهنّ فاتوهنّ أجورهنّ فریضةً...» (نساء، ۲۴)

پیش از آن که بخواهیم درباره‌ی منسوخ بودن حکم این آیه شریفه به تحقیق بپردازیم، ناگزیریم مفاد آن را دریابیم.

در این ارتباط، روایات بسیاری از طریق اهل سنت و امامیه رسیده است، حاکی از این که مقصود از آیه شریفه نکاح متعه (ازدواج موقت) است. به همین جهت، مشهور میان علمای عامّه این است که آیه منسوخ است. زیرا، علمای اهل سنت معتقدند که حلیّت نکاح متعه، پس از آن که تشریع شد و مدّت زمانی در شریعت مقدّسه حلال و معمول بود، منسوخ گردید. از سوی دیگر، محققان درباره این که ناسخ این آیه شریفه چیست، دچار اختلاف نظر شده‌اند که جمعاً **چهار قول** در این باب ذکر شده است:

قول اول: ناسخ آن، آیه شریفه «یا ایها النبیّ إذا طلقتم النساء فطلقوهنّ لعدتهنّ...»

(طلاق، ۱)

است، بر این مبنا که نکاح متعه طلاق ندارد، و پیوند نکاح در این نوع ازدواج، با پایان

گرفتن مدّت تعیین شده یا گذشت کردن مرد از مابقی مدّت، خود به خود فسخ می‌گردد. همچنان که عدّه این نکاح نیز با عدّه طلاق در نکاح دائم متفاوت است، و از آن جا که این آیه شریفه طلاق را تنها طریق انفصال زوجیت معرفی می‌کند، حکم هر نکاحی که انفصال زوجیت در آن، از طریق دیگری بجز طلاق صورت پذیرد، به واسطه این آیه منسوخ خواهد گردید، به اضافه این که عدّه این نکاح نیز با عدّه نکاحی که در آن طلاق صورت می‌گیرد متفاوت است.

این قول، می‌تواند سست‌ترین اقوال در این زمینه و دورترین آن‌ها از فهم قرآنی باشد؛ زیرا، آیه دوّم (ناسخ) هیچ گونه اشاره‌ای - نه نزدیک، و نه دور - به موارد طلاق یا این که ناگزیر هر ازدواجی باید انفصال آن به واسطه طلاق واقع شود، ندارد. آیه تنها درصدد بیان ضرورت و لزوم عدّه گرفتن در حالت وقوع طلاق است. گذشته از این که، عدّه گرفتن برای نکاح متعه نیز واجب می‌باشد، امّا در آیه به مقدار و مدّت عدّه آن نکاح پرداخته نشده است. بنابراین، آیه از مسئله نسخ بسیار دور بوده، و ارتباطی با آیه متعه ندارد.

قول دوم: ناسخ آن آیه شریفه: «و لکم نصف ما ترک أزواجکم...» (نساء، ۱۲) است؛ بر این اساس که در نکاح متعه ارث بردن زوجین از یکدیگر وجود ندارد، در صورتی که این آیه با اطلاقی که دارد، ارث بردن زوج را از هر زوجه‌ای مقرر داشته است. بنابراین، امر دایر می‌شود بین این که به ارث بردن زوج از زوجه در نکاح متعه قائل شویم، که عدم آن ثابت است؛ یا آن که قائل به نسخ حکم متعه شویم تا اطلاق آیه به همان وضع بماند، که مطلوب مدعیان نسخ نیز همین است.

این قول نیز مانند قول پیشین، هم از واقعیت دوری می‌کند و هم از حال و هوای فهم عرفی. زیرا، می‌توان بنا را بر آن نهاد که آنچه دلیل بر عدم توارث زوجین در نکاح متعه است، هرچه که هست، مخصّص مفاد آیه شریفه باشد و ناگزیر از پناه بردن به قول به نسخ آیه

متعّه نباشیم؛ چنان که در برخی موارد دیگر از احکام ارث، مسلمانان به همین منوال عمل می‌کنند. مانند آن که زوجه اگر کافر باشد، از شوهرش ارث نمی‌برد. همچنین، اگر یکی از زوجین دیگری را به قتل برساند، در آن صورت، قاتل از مقتول ارث نمی‌برد.

قول سوّم: ناسخ آن، نصوصی است که دلالت دارد بر نسخ شدن نکاح متعه پس از آن که جزئی از تشریح اسلامی بوده است. این نصوص از طرق مختلف روایت شده است که بعضی از آنها به حضرت امام علیّ بن ابی طالب (ع) و بعضی به ربیع بن سبرة، و بعضی به سلمة و دیگران منتهی می‌گردد^۱.

بر این نصوص مورد استناد به عنوان ناسخ آیه متعه، سه اشکال به شرح ذیل وارد است: **اولاً**، نسخ با خبر واحد به اثبات نمی‌رسد. زیرا، چنان که پیش از این اشاره کردیم، اجماع بر این است که نسخ نیاز به تواتر دارد. از نظر عقلی نیز ماهیت نسخ اقتضا دارد که اگر نسخی صورت گیرد، میان مسلمانان شیوع و شهرت پیدا کند، نه آن که به عنوان اخبار آحاد نقل شود.

ثانیاً، یک دسته نصوص متواتر نیز داریم که از طریق اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده است، و مضمون آن احادیث با مضمون نصوص مورد استناد در تعارض است و آنها را تکذیب می‌کند. به عبارت دیگر، ما ملزم هستیم در چنین مواردی تنها به نصوص اهل بیت استناد بجویم که ثقل ثانی برای کتاب الهی هستند، و از پیامبر اکرم به طور یقین این تأیید صادر شده است که ایشان از کتاب خدا جدا نمی‌شوند.

ثالثاً، نصوص فراوانی در دست است که در صحاح اهل سنت نیز نقل شده است. این نصوص تأکید دارند بر این که حلیّت این نوع نکاح، تا زمان وفات پیامبر اکرم باقی بوده است. نسخ نیز از جانب غیر نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله جایز نیست.

آیت الله خوئی ضمن بررسی و ردّ و ایراد راجع به نصوص دیگری که بر نسخ نکاح متعه دلالت دارند، در کتاب خود البیان برخی از این نصوص را که در صحیح مسلم، سنن بیهقی، مسند احمد و غیره نقل شده است، آورده‌اند. از جمله این روایات، روایت مسلم از ابو الزبیر است که گفت: «از جابر بن عبد الله شنیدم که می‌گفت: ما در عهد رسول خدا و ابو بکر، با یک مشت خرما یا آرد متعه می‌کردیم، تا آن که عمر در ارتباط با عمرو بن حریث نکاح متعه را نهی کرد»^۱.

قول چهارم: ناسخ آیه متعه، اجماع امت است بر حرمت نکاح متعه.

این دلیل را از دو جهت می‌توان مورد اشکال قرار داد:

جهت اول این که ادعای اجماع درست نیست. زیرا جماعتی از مسلمانان، از جمله جمعی از اصحاب رسول الله قائل به جواز متعه بوده‌اند، و این قول آنان با قول اهل بیت نیز که ثقل ثانی کتاب‌اند، و مشمول «آیه تطهیر» هستند مطابقت دارد؛ و حضرت علی بن ابی طالب (ع)، جابر بن عبد الله انصاری، عبد الله بن مسعود، و ابن عباس از این جمله‌اند.

جهت دوم آن که اگر اجماع، به فرض، تحقق یافته باشد، نیز، حجّت نیست. زیرا، حجّیت اجماع، چنان که در علم اصول به تحقیق پیوسته است، توقف بر این دارد که کاشف از رأی معصوم باشد. تحریم نکاح متعه نه در عهد حضرت رسول اکرم بوده است، و نه پس از آن، تا آن که مدّت زمانی نیز از دوران خلافت عمر گذشته است. به هر حال، اعراض از کتاب خدا و سنّت پیامبر خدا تنها به خاطر آن که جمعی از مسلمانان که معصوم از خطا و اشتباه نیز نبوده‌اند، اجماع کرده‌اند، درست نیست؛ وگرنه، همه احکام شرعی می‌توانستند یک به یک به همین ترتیب، منسوخ گردند.

۱. صحیح مسلم، باب «نکاح المتعة»، ۱/۴؛ ر. ک. البیان، ۳۱۸ تا ۳۲۴.

بخش سوم

تفسیر و مفسران

مؤسسه فرهنگی نوری کانون نشر و ترویج زبان قرآن

۳-۱. تفسیر و تأویل

۳-۱-۱. تفسیر*

۳-۱-۱-۱. تفسیر به معنای لغوی

«تفسیر» در لغت به معنای بیان و کشف است^۱، و در قرآن کریم نیز - که یک بار آمده است - به همین معنا به کار رفته است: «و لا یأتونک بمثل إلا جئناک بالحقّ و أحسن تفسیراً» (فرقان، ۳۳). بنابراین، «تفسیر» یک کلام، عبارت است از کشف مدلول آن، و بیان معنایی که لفظ به آن اشاره دارد.

بر این پایه، می‌توانیم سؤال ذیل را عنوان کنیم: آیا می‌توان بیان کردن معنای ظاهر لفظ را که به ذهن متبادر می‌شود، «تفسیر» نامید، به گونه‌ای که لفظ تفسیر با معنای لغوی خود بر آن صدق کند، یا نه؟

در این جا یک دیدگاه بیان می‌دارد که «کشف» و «بیان» که در معنای تفسیر در کار

* نوشته شهید صدر قدّس سرّه
۲. لسان العرب، مادّه «فسر»

آورده‌ایم فرض وجود درجه‌ای از ناآشکاری و پیچیدگی معنا را در دل خود دارد، و «کار» تفسیر پرده‌برداری از همین ناآشکاری، و گره‌گشایی از همین پیچیدگی است. بنابراین، «تفسیر» تنها در حالت پیچیدگی و ناآشکاری کلام صدق خواهد کرد، و کسی که یک کلام دارای معنای ظاهر و آشکار و متبادر به ذهن را بشنود، و همان معنای ظاهر را بازنماید و بازگو کند، «مفسّر» آن کلام نیست؛ زیرا پرده از چهره پدیده پنهان و ناآشکاری برداشته است. مصداق «تفسیر» - در واقع - آن «بذل جُهد» و کوششی است که شخص در مسیر اکتشاف معنای کلام که همراه با قدری پیچیدگی و ناآشکاری است، صورت می‌دهد. به عبارت دیگر، کسی که معنای لفظ را ظاهر می‌سازد و آشکار می‌کند، می‌توان گفت که آن را «تفسیر» کرده است؛ وگرنه، در جایی که معنای لفظ به خودی خود ظاهر و متبادر باشد، نه «ظاهر کردن» در کار خواهد بود، و نه «تفسیر».

مطابق این رویکرد، «تفسیر» دو نوع مصداق بیشتر ندارد: یکی، ظاهر کردن و روشن گردانیدن یکی از احتمالات معنایی لفظ است و اثبات این که مراد همان یک معناست؛ دیگری، ظاهر کردن معنایی که ناآشکار و نامتبادر باشد، و اثبات این که همان معنا مراد است، به جای معنای ظاهر متبادر کلام؛ اما این که شخص، معنای ظاهر متبادر را باز گوید و بازنماید، «تفسیر» نخواهد بود.

این رویکرد، نظر غالب اصولیون است؛ البته نظر صحیح آن است که یادآور شدن معنای ظاهر، گاه، در بعضی حالات، تفسیر نیز هست، و نوعی آشکار گردانیدن معنای پنهان است. در بعضی حالات دیگر، گاه، تفسیر نیست؛ زیرا، عامل ناآشکاری و پیچیدگی را فاقد است، و در نتیجه، ظاهر گردانیدن یک پدیده پنهان و ناآشکار یا گره‌گشایی پیچیدگی از کلام درباره‌اش صدق نمی‌کند.

برای بازشناسی دقیق مواردی از «ظهور» که «تفسیر» بر آن‌ها منطبق می‌شود، از

مواردی که «تفسیر» بر آن‌ها منطبق نمی‌گردد؛ «ظهور» را به دو قسم تقسیم می‌کنیم؛ قسم اول: ظهور بسیط؛ که عبارت است از یک ظهور واحد مستقل و منفصل از دیگر ظهورات؛ قسم دوم: ظهور پیچیده (معقد)؛ که عبارت است از ظهوری که تکوین یافته و نتیجه مجموعه‌ای از ظهورات است که بر یکدیگر تأثیر گذارده‌اند.

برای روشن شدن هرچه بیشتر این تقسیم، مثالی از عرف می‌زنیم: شخصی یک بار به فرزندش می‌گوید: همه روزه پیش «دریا» برو؛ و بار دیگر، می‌گوید: همه روزه پیش «دریا» برو و به سخن او گوش فرا ده.

ظهور کلام این شخص را در نوبت اول «ظهور بسیط» می‌نامیم؛ زیرا، در سخن وی جز یک صورت واحد که متبادر به ذهن می‌شود، و عبارت است از دریا و آب، احتمال دیگری وجود ندارد. پدر از پسرش خواسته است که همه روزه به دریا برود. اما، در نوبت دوم، سخن پدر در عین این که ظهور دارد، ظهور آن پیچیده و معقد است؛ زیرا، دو ظهور در سخن وی با هم گره خورده است. در این نوبت، آن ظهور سابق همچنان وجود دارد؛ و از کلمه «دریا» همان دریای معهود (آب) به ذهن متبادر می‌گردد، که باید فرزند همه روزه به سوی دریا برود. اما یک ظهور دیگر هم در این سخن پدر هست که باید فرزند به سخن «دریا» گوش فرا دهد.

از این تعبیر متبادر به ذهن می‌گردد که دریا، «دریای آب» نیست، بلکه «دریای علم» است. زیرا، دریای آب را به سخنش گوش فرا نمی‌دهند. این دریا سخنی ندارد؛ نهایت، به صدای امواجش می‌توان گوش فراداد که منظور پدر این نیست. به این ترتیب، در سخن پدر، در نوبت دوم، با دو ظهور بسیط روبه‌رو هستیم که با یکدیگر تعارض دارند. اگر بخواهیم این سخن را به صورت کامل و با توجه به داد و ستد اجزاء آن در نظر بگیریم، باید نتیجه داد و ستد میان این دو ظهور را نیز در نظر بگیریم، و ببینیم که پس از تصفیه تناقض‌های

درونی میان این دو ظهور، چه ظهوری برای سخن پدر، از این دو ظهور سربرمی‌زند. این ظهور سرزده از داد و ستد دو ظهور متعارض با یکدیگر را «ظهور معقد» یا «ظهور مرگب» می‌نامیم.

حال، که ظهور بسیط و ظهور مرگب را از یکدیگر جدا ساختیم، می‌توان گفت که تفسیر عبارت است از روشن گردانیدن ظهور معقد و مرگب در کلام، و مشخص کردن معنا بر اساس آن؛ زیرا، همان تعقید و ترکیب در کلام، درجه‌ای از ناآشکاری و پیچیدگی وارد می‌کنند که درخور کشف و ابانه است، و در نتیجه، عنوان «تفسیر» بر آن صدق می‌کند. اما، در مواردی که ظهور کلام از نوع ظهور بسیط است، غالباً روشن کردن معنای کلام بر اساس آن، «تفسیر» شناخته نمی‌شود. زیرا معنای کلام به خودی خود «ظاهر» است و نیازی به «اظهار» ندارد.

نتیجه این که در این مسئله که آیا «تفسیر» بر «بیان معنا» در موارد «ظهور» صدق می‌کند یا نه؟ دو رویکرد وجود دارد: یک رویکرد، قائل است به این که مطلقاً در موارد ظهور صدق نمی‌کند، خواه ظهور بسیط باشد و خواه معقد. رویکرد دیگر، که رویکرد صحیح همین است، قائل است به این که «تفسیر» بر «بیان معنا» در موارد «ظهور معقد» صدق می‌کند، اما در بعضی موارد ظهور بسیط صدق نمی‌کند.

تفکیک میان «تفسیر لفظ» در سطح «مفاهیم»، و «تفسیر معنا» با مجسم‌سازی و قالب‌ریزی آن در یک قالب و صورت مشخص، در سطح «مصادیق»، یک نکته بسیار جوهری و اساسی در تفسیر قرآن کریم می‌باشد و وسیله‌ای است برای حل آن تناقض ظاهری که گاه میان دو حقیقت قرآنی که ذیلاً توضیح داده می‌شود، به نظر می‌رسد:

حقیقت اول این که قرآن کتاب هدایت برای بشریت است. خداوند سبحان قرآن را نازل فرموده است تا بشریت را از ظلمات به نور ببرد، و انسانها را در جهت بهترین روش

در جنبه‌های مختلف زندگانی آنان ارشاد کند. قرآن نیز خود را به این که «هدیٰ للناس» (بقره، ۱۸۵)، «نور و کتاب مبین» (مائده، ۱۵) و «تبیاناً لکل شیء» (نحل، ۸۹) توصیف کرده است. این حقیقت ایجاب می‌کند که قرآن فهمش ساده باشد، و به انسان این امکان داده شود که معانی قرآن را از آن استخراج کند. زیرا، قرآن اگر برای مردم مفهوم نباشد، نخواهد توانست اهداف خود را تحقق بخشد و رسالت خود را ادا کند.

حقیقت دوم آن که بسیاری از موضوعاتی که قرآن مطرح می‌کند، یا به آن‌ها اشاره دارد، فهم آن‌ها به آسانی ممکن نیست، بلکه گاه در برابر ذهن بشر بسیار سرسختی از خود نشان می‌دهند، و انسان در میدان تفکر در آن‌ها سرگردان می‌ماند. زیرا، آن موضوعات و مسائل بسیار دقیق‌اند، و از حوزه حواس و احساس و زندگی عادی و معمولی که انسان در آن بسر می‌برد، سخت به دورند؛ مسائلی از قبیل: لوح، قلم، عرش، میزان، ملک، شیطان، فرستادن آهن (به آدمیان)، بازگشت بشریت به سوی خداوند، خزائن، ملکوت، تسبیح گفتن همه موجودات در آسمانها و زمین، و دیگر موضوعات و مسائل این چنین.

حاصل مطلب این که، حقیقت اهداف قرآن کریم و رسالت آن ایجاب می‌کند که فهم قرآن ساده باشد. از سوی دیگر، بعضی موضوعات قرآن در برابر فهم انسان بسیار سرسختی می‌کند، و ذهن بشر در آن‌ها سرگردان می‌ماند.

حل این تناقض ظاهری میان این دو حقیقت، تنها با تفکیک و تمایز بخشیدن میان «تفسیر لفظ» و «تفسیر معنا» ممکن است. زیرا، حقیقت اولی، ناظر بر این است که اهداف قرآن و رسالت آن ایجاب کند که قرآن آسان فهم باشد، در همین حد که کلامی باشد دلالت کننده بر معنایی؛ یعنی، بر حسب لفظ. قرآن با این توصیف و در این سطح، آسان فهم است، و استخراج معانی قرآن برای مردم امر ساده‌ای می‌باشد. دشواری و صعوبت کار در آن جاست که بخواهیم صورت‌ها و قالب‌های واقعی معانی و مفاهیم قرآن را مشخص سازیم.

همه آیات قرآنی که آن موضوعات دشوار را در بر دارند (همان موضوعاتی که در توضیح حقیقت دوم به آن‌ها اشاره کردیم) از نظر لغت و زبان کاملاً مفهوم‌اند، و هیچ دشواری در «تفسیر لفظی» آن‌ها نیست. هرچه دشواری است، در تفسیر معنای لفظ، پنهان است نه در تفسیر خود لفظ. دلیلش هم این است که آن موضوعات به عوالمی ارتباط دارند که از عالم حس که انسان در آن به سر می‌برد، برترند؛ بنابراین طبیعی است که انسان وقتی بخواهد معنای آن‌ها را در مصداق‌های معین و مشخص محدود گرداند و مفهوم آن‌ها را در ذهن خویش در قالب یک واقعیت بخصوص مجسم سازد، با دشواری‌های بسیاری روبه‌رو گردد. گاه، همین نکته مورد سؤال قرار می‌گیرد که چه ضرورتی وجود داشته است که قرآن کریم به این گونه معانی که تفسیرش از عهده ذهن بشر ساخته نیست، پردازد، و دشواری‌ها و مشکلاتی را پیش بیاورد که از طرح این معانی و ایجاد آن مشکلات بی‌نیاز است؟

اما واقعیت این است که قرآن کریم برایش مقتضی نبوده است که از این دشواری‌ها و مشکلات برهد. زیرا، قرآن، به عنوان یک «کتاب دین»، یکی از اهداف اصلی‌اش مرتبط ساختن بشریت به عالم غیب است، و رشد دادن گرایش ایمان به غیب در بشر، یا دست کم نزدیک ساختن تصویر و تصوّر عالم غیب به ذهن انسان مادی؛^۱ و این مهم تحقق نمی‌پذیرد، مگر از طریق آن موضوعاتی که انسان را از رابطه‌اش با عالم بزرگتری نسبت به این عالم مشهود وی آگاه سازد، هرچند نتواند به همه رازها و ویژگی‌های آن عالم غیب احاطه پیدا کند.

۲-۱-۱-۳. تفسیر مطلق است یا نسبی؟

در پرتو رویکرد صحیح باز درمی‌یابیم که تفسیر یک پدیده نسبی است. تفسیر عبارت است از بیان معنا و روشن گردانیدن آن حتی در مواردی که لفظ ظهور دارد. گاه این معنای

۱. توضیح بیشتر این مطلب در مبحث «محکم و مشابه» آمده است (مؤلف).

واحد نسبت به یک شخص، نیازمند بیان و کشف است، ولی وقتی نسبت به شخص دیگری در نظر می‌گیریم، نیازی به بیان و کشف ندارد. در این صورت، بیان آن معنا، تنها نسبت به کسی که نیاز به بیان دارد، «تفسیر» است، نه نسبت به شخص دیگر.

اما، اگر به آن رویکرد دیگر ببینیم که معتقد است «تفسیر» موارد حمل لفظ بر معنای ظاهرش را در بر نمی‌گیرد، هر چند که ظهور لفظ در معنای ظاهر آن پیچیده و معقد باشد؛ و «تفسیر» اختصاص دارد به حمل لفظ بر معنایی که لفظ در آن ظهور نداشته باشد؛ خواهیم توانست که برای تفسیر، یک معنای مطلق در نظر بگیریم که نسبت به افراد مختلف، متفاوت نگردد. زیرا، در آن صورت ما فقط خود لغت را می‌نگریم. اگر معنایی که برای لفظ می‌آورند، همان معنایی باشد که استعمال لغت به طور طبیعی اقتضای آن را دارد، «تفسیر» نخواهد بود، حتی اگر آن معنا برای بعضی اشخاص، قدری پوشیده و پیچیده باشد؛ و اگر آن معنا، معنای دیگری باشد که استعمال لغت به طور طبیعی اقتضای آن را ندارد، و ما به واسطه دلیل خارجی آن معنا را مشخص کرده‌ایم، «تفسیر» خواهد بود.

موسسه فقهی شیعی کانون ترویج زبان قرآن

۳-۱-۱-۳. تفسیر لفظ و تفسیر معنا

«تفسیر» به اعتبار «مفسر» بر دو قسم است: (۱) تفسیر لفظ؛ (۲) تفسیر معنا. «تفسیر لفظ» عبارت است از بیان معنای لفظ از نظر لغت. «تفسیر معنا» عبارت است از مشخص کردن آن مصداق خارجی که آن معنا بر آن منطبق می‌گردد.

به عنوان مثال، وقتی می‌شنویم شخصی می‌گوید: «دولت‌های استکباری کافر سلاح‌های سنگینی دارند»، یک بار می‌پرسیم: معنای «سلاح» چیست؟ و پاسخ می‌دهیم به این پرسش، که سلاح عبارت است از وسیله‌ای که صاحب آن برای قهر و غلبه بر دشمن خویش از آن مدد می‌گیرد. یک بار دیگر می‌پرسیم: سلاحی که آن دولت‌ها دارند از چه نوعی است؟ و پاسخ می‌دهیم که سلاح آنان بمب‌های اتمی، موشک‌های دوربرد یا

ماهواره‌های اطلاعاتی در فضا، یا زیردریایی‌های اتمی است.

در نوبت اول، لفظ را تفسیر کردیم، و معنای آن را یادآور شدیم؛ و در نوبت دوم، معنا را تفسیر کردیم و مصداق را که معنای جمله بر آن منطبق می‌گردد و به آن اشاره می‌کند، مشخص گردانیدیم. مرحله اول را مرحله «تفسیر لفظ» یا «تفسیر لغوی» نامند، که مرحله تعیین مفاهیم است؛ و مرحله دوم را مرحله «تفسیر معنا» (یا تفسیر مصداقی و معنوی) می‌نامند، که مرحله مجسم ساختن آن مفاهیم در صورت‌ها و قالب‌های محدود و معین است.

مثال‌های این مطلب در قرآن کریم فراوان است. مثلاً، می‌بینیم که در قرآن خداوند سبحان با اوصاف حیات و علم و قدرت و شنوایی و بینایی و سخنگویی توصیف می‌شود، در ارتباط با این کلمات و عناوین با دو حوزه تحقیق و گفتگوی علمی روبه‌رو می‌شویم؛ حوزه اول، بحث درباره این کلمات و اوصاف از ناحیه لغوی است، و حوزه دوم، بحث در تعیین مصداق آن مفاهیم نسبت به خداوند متعال: خداوند سبحان چگونه می‌شوند؟ آیا عضو شنوایی دارد یا ندارد؟ چگونه می‌داند؟ آیا به گونه‌ای می‌داند که این دانستن زائد بر ذات اوست؟ بحث اولی، تفسیر لفظی آیه است، یا «تفسیر لفظ»؛ و بحث دومی، تفسیر معنوی آیه است، یا «تفسیر معنا».

مثال دیگر این که خداوند متعال می‌فرماید: «و هذا کتاب أنزلناه مبارک مصدق الذي بين يديه...» (انعام، ۹۲)، و نیز می‌فرماید: «... و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد...» (حدید، ۲۵)، و نیز می‌فرماید: «و أنزلنا من السماء ماءً بقدر فأسكناه في الأرض...» (مؤمنون، ۱۸). می‌بینیم که این آیات همه از چیزهایی سخن می‌گویند که نازل شده‌اند، از قبیل: «کتاب»، «آهن» و «آب». «تفسیر لفظ» در ارتباط با این آیات شریفه عبارت از این خواهد بود که معنای «نزل» را در لغت شرح دهیم، و مفهوم کلمه «أنزلنا» را که در این هر سه آیه آمده است

مشخص گردانیم، و بازشناسیم که «انزال» معنای «فرود آمدن از سمت بالا و از ارتفاع» را در بر دارد؛ «تفسیر معنا» عبارت از این است که حقیقت این «فرود آمدن یا فرو فرستادن» و نوع آن «سمت بالا و ارتفاع» را که از آنجا کتاب و آهن و آب فرود آمده‌اند، و این که این جهت و سمت مادی است یا معنوی؟ مطالعه و بررسی کنیم.

۴-۱-۱-۳. تفسیر به عنوان یک علم

«تفسیر» به عنوان یک «علم» عبارت است از «علمی که از قرآن کریم به عنوان کلام خداوند متعال، بحث می‌کند»^۱.

توضیح مطلب این که قرآن کریم جنبه‌های متعددی دارد: یک بار قرآن کریم به عنوان حروف مکتوبی که بر روی اوراق ترسیم می‌شوند، در نظر گرفته می‌شود؛ بار دیگر به عنوان اصواتی که آن‌ها را می‌خوانیم و زیر زبان زمزمه می‌کنیم؛ و جنبه سوم این که قرآن کریم را به اعتبار این که کلام خداوند متعال است در نظر بگیریم.

قرآن، از هریک از جنبه‌های مذکور که لحاظ شود، موضوع یک علم قرار خواهد گرفت که از بحث‌های مربوط به آن جنبه از قرآن کریم تشکیل می‌شود: از آن جهت که حروفی است مکتوب، موضوع علم «رسم المصحف» یا «رسم الخط قرآن» می‌باشد که قواعد کتابت متن قرآن را تشریح می‌کند؛ قرآن، از آن جهت که خوانده می‌شود، موضوع «علم قرائت» و «علم تجوید» است؛ از آن جهت که کلام الله است، موضوع علم تفسیر قرار می‌گیرد.

بنابراین، «علم تفسیر» همه بحث‌های مربوط به قرآن، به عنوان این که کلام الله است، را شامل می‌گردد، و بحث درباره شیوه کتابت حروف و کلمات قرآن یا شیوه تلفظ و ادای صوتی قرآن، داخل در حوزه تفسیر نیست. زیرا، نگارش و تلفظ از اوصاف قرآن به

۱. «التفسیر علم یبحث فیہ عن القرآن الکریم کلاماً لله تعالی»، این تعریف را مقایسه کنید با تعریفی که زرکشی در برهان (۱۳/۱) آورده است. نیز با تعاریفی که ذهبی در التفسیر و المفسرون (۱۵/۱) نقل کرده است؛ همچنین با تعاریفی که زرکانی در مناهل العرفان (۴۸۱/۱) یادآور شده است (مؤلف).

عنوان «کلام الله» و «سخن خداوند» نیستند، و کلام خدا بودن قرآن مدخلیتی در نحوه کتابت یا قرائت آن ندارد.

بحث‌هایی که -با توجه به تعریفی که ما برای علم تفسیر آوردیم- داخل در علم تفسیر می‌شوند، به قرار ذیل‌اند:

اولاً، بحث درباره مدلول هر لفظ و مدلول هر جمله در قرآن کریم؛ زیرا، این که این معنا یا آن معنا مدلول یک لفظ قرآنی باشد، از اوصاف قرآن به عنوان کلام خداست، و دیگر، از اوصاف حروف و یا اصوات، فقط به آن حساب که اصوات و حروف‌اند، نیست.

ثانیاً، بحث درباره اعجاز قرآن و کشف جوانب و نواحی مختلف اعجاز در قرآن؛ زیرا، «اعجاز» از اوصاف قرآن به عنوان «کلام» دلالت کننده بر مراد خداوند متعال می‌باشد.

ثالثاً، بحث درباره اسباب نزول؛ زیرا، وقتی ما درباره سبب نزول آیه‌ای مطالعه می‌کنیم، آن را به عنوان یک کلام لحاظ کرده‌ایم، و به عنوان یک لفظ مفید دلالت کننده بر یک معنا؛ و اگر کلام نبود، یا دلالتی بر معنا نداشت، به حادثه معینی نیز ارتباط پیدا نمی‌کرد، که آن حادثه معین سبب نزول آیه باشد.

رابعاً، بحث درباره ناسخ و منسوخ و خاص و عام و مقید و مطلق؛ زیرا، این‌ها همه با متن قرآن به عنوان کلام دلالت کننده بر معنا سر و کار دارند.

خامساً، بحث درباره تأثیرگذاری‌های قرآن در تاریخ، و نقش عظیمی که در پایه‌گذاری و هدایت مکتب انسانیت داشته است و دارد؛ زیرا، بازگشت تأثیر قرآن و نقش آن، به کارکرد این کتاب به عنوان کلام خداست، نه به عنوان این که حروفی مکتوب یا اصواتی مقروء می‌باشد.

از راه «تعریف» علم تفسیر، «موضوع» آن نیز برای ما مشخص می‌شود، که عبارت است از «قرآن»، به این عنوان که کلام خدای متعال است.

در همین ارتباط، باز درمی‌یابیم که اطلاق عناوین «علم ناسخ و منسوخ» یا «علم اسباب نزول» یا «علم اعجاز قرآن» بر بحث‌هایی که به این موضوعات تعلق دارند، معنایش آن نیست که این علوم مختلف نمی‌توانند همگی در یک علم واحد به نام «علم تفسیر» مندرج شوند؛ این‌ها همه در حقیقت، جنبه‌های مختلفی از علم تفسیرند، که در هریک از این جنبه‌ها تحقق بخشیدن به هدف خاصی که به بحث در جنبه خاصی از کلام الله مربوط می‌شود، لحاظ شده است:

در علم «اعجاز قرآن» کلام خدا را در قرآن با محصولات کلامی بشری یا برآورد توان بشر در سخن مقایسه می‌کنند، تا ثابت گردد که قرآن فوق آن توانایی می‌باشد، و این است معنای «اعجاز». در علم «اسباب نزول» سخن خدا در قرآن از جهت ارتباط آن با حوادث و وقایعی که مقارن نزول آن بوده است مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد؛ و همچنین در دیگر جنبه‌های قرآن.

اما این که چرا این نام‌های مستقل و عناوین جداگانه را به این علوم داده‌اند، به این حساب است که دانشمندان اسلامی به دنبال آن که در علم تفسیر گسترش فراوانی پدید آوردند، گاه جداگانه نیز به بحث درباره مسائل این علوم پرداختند تا بتوانند بر اهداف تفصیلی این دانش‌های قرآنی تأکید کنند؛ چنان که در باب «آیات الاحکام»، «قصص قرآن»، «امثال قرآن»، «اسلوب قرآن» و غیره چنین کردند؛ با وجود آن که همه بحثها در آغوش علم تفسیر پیدا و پدیدار شده و نشو و نما کرده‌اند.

۲-۱-۳. تاویل *

«تاویل» عنوان دیگری است که در کنار کلمه «تفسیر» از دیرباز، در بحث‌های قرآنی، در نزد مفسران پدیدار شده است، و مفسران آن را به صورت ذاتی و جوهری، با عنوان

* نوشته شهید صدر قدس سره

«تفسیر»، متفق و متحد در معنا به حساب می‌آورند. هردو کلمه با هم بر بیان معنای لفظ و پرده‌برداری از چهره لفظ دلالت دارند. صاحب قاموس گفته است: «أَوَّلُ الْكَلَامِ تَأْوِيلًا» یعنی در کلام تدبّر کرد و معنایش را برآورد کرد و آن را «تفسیر» کرد.^۱

مفسران، در عین آن که تقریباً اتفاق نظر دارند بر این که این دو کلمه به طور کلی با یکدیگر در معنا توافق دارند، در تعیین میزان تطابق معنا میان این دو کلمه اختلاف نظر دارند. ما در این جا، برخی از دیدگاه‌ها و نظریات را در این ارتباط یادآور می‌شویم:

● دیدگاه اوّل

این دیدگاه، رویکرد عموم قدمای مفسرین می‌باشد که تقریباً قائل به مترادف بودن دو کلمه «تفسیر» و «تأویل» اند. هر تفسیری تأویل است، و عکس آن نیز صحیح است. بنابراین، نسبت میان تفسیر و تأویل «تساوی» است؛ و شاید قول مجاهد که می‌گوید: عالمان «تأویل» قرآن را می‌دانند؛ و ابن جریر طبری که به هنگام تفسیر هر آیه می‌گوید: «القول فی تأویل قوله ...» یا: «اختلف اهل التأویل ...»، از سنخ همین معنا بوده باشد.

● دیدگاه دوّم

این دیدگاه، رویکرد عموم متأخرین از مفسرین است که تقریباً قائل به این اند که «تفسیر» در بعضی جهات مخالف «تأویل» است، یا در ماهیت «مفسّر» و «مؤوّل»؛ یا در نوع حکمی که «مفسّر» و «مؤوّل» صادر می‌کنند؛ یا در ماهیت دلیلی که «تفسیر» و «تأویل» بر آن تکیه می‌کند. در این ارتباط نظرات مختلفی وجود دارد که ما در اینجا سه دیدگاه را می‌آوریم:

دیدگاه اوّل: تفکیک میان تفسیر و تأویل از جهت ماهیت مفسّر و مؤوّل؛ این نقطه نظر بر اعتقاد به این که تفسیر مخالف تأویل است و با آن نسبت عموم و خصوص دارد، مبتنی است. «تأویل» در ارتباط با هر کلامی که دارای یک معنای ظاهر باشد، ولی آن

۱. قاموس، مادّه «اول»

کلام را بر غیر آن معنای ظاهر حمل کنند، مصداق پیدا می‌کند، و آن حمل بر معنای غیر ظاهر «تأویل» نامیده می‌شود. تفسیر اعمّ از تأویل است؛ زیرا، «تفسیر» عبارت است از بیان مدلول لفظ، به طور مطلق، اعمّ از این که آن مدلول، بر خلاف معنای ظاهر بوده باشد یا نبوده باشد.

دیدگاه دوم: تفکیک میان تفسیر و تأویل در نوع حکم؛ این نقطه نظر بر اعتقاد به این که تفسیر و تأویل «متباین» با یکدیگرند، مبتنی است. «تفسیر» عبارت است از یقین به این که مراد خدا چنین و چنان است؛ و «تأویل» عبارت است از ترجیح یکی از احتمالات معنای لفظ بدون یقین نسبت به آن. این بدان معناست که «مفسّر» احکامی که صادر می‌کند «قطعی» است و «مؤول» احکامی که صادر می‌کند «ترجیحی» است.

دیدگاه سوم: تفکیک میان تفسیر و تأویل از جهت دلیلی که مستند آن دو است؛ این نقطه نظر بر پایه این اعتقاد استوار است که «تفسیر» عبارت است از بیان مدلول لفظ قرآنی با تکیه بر یک دلیل شرعی، و «تأویل» عبارت است از بیان مدلول لفظ قرآنی با تکیه بر یک دلیل عقلی.

● **موضع ما در برابر این دیدگاه‌ها:** بحث در باب تعیین مدلول کلمه «تأویل» و مقایسه آن با کلمه «تفسیر»، در حقیقت، وسعتی دامنه‌دار دارد و همه این وجوه را می‌تواند دربرگیرد و بپذیرد؛ بخصوص وقتی که بحث، یک بحث فنی و اصطلاحی بوده، و هدف از آن تعیین معنای اصطلاحی معینی برای کلمه «تأویل» در علم «تفسیر» باشد. زیرا، همه این معانی که ذکر شد، داخل در حوزه نیاز مفسّر است، و مفسّر می‌تواند کلمه «تأویل» را برای تعبیر از هریک از این‌ها که مورد نظرش است، به کار ببرد، تا این که به فضایی خاص یا دلیل معین و ویژه‌ای اشاره داشته باشد، و از این بابت، حرجی بر او نیست. اما، وقتی که بحث درباره معنای کلمه «تأویل» که در کتاب و سنت آمده، باشد، وضع متفاوت می‌گردد. زیرا، این

خطر وجود خواهد داشت که آن معنای مصطلح (و قراردادی) را تنها معنای لفظ «تأویل» بگیرند، و کلمه «تأویل» را در نصوص شرعی قرآن یا سنت، بخواهند بر اساس آن بفهمند. ما وقتی کلمه «تأویل» را در قرآن لحاظ می‌کنیم، و موارد کاربرد این کلمه را در قرآن در نظر می‌گیریم، معنای دیگری برای آن پیدا می‌کنیم، که با آن معنای اصطلاحی که آن را به معنای تفسیر می‌گیرد، و تنها در حدود و شرایط و تفصیلات، با تفسیر متمایز می‌بیند، سازگار نمی‌آید. برای فهم کلمه «تأویل»، علاوه بر معنای اصطلاحی آن، معنایی را که این کلمه در قرآن کریم به خود گرفته است، باید در نظر بگیریم.

کلمه «تأویل» در هفت سوره از قرآن کریم آمده است:

* سوره آل عمران، در این آیه شریفه: «هو الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ...» (آل عمران، ۷).

* سوره نساء، در این آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء، ۵۹).

* سوره اعراف، در این آیه شریفه: «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ، يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلِ قَدْ جَاءَتْ رِسَالُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ...» (اعراف، ۵۲).

* سوره یونس، در این آیه شریفه: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ و لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ ...» (یونس، ۳۹).

* سوره یوسف، در این آیه شریفه: «و كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَّبُّكَ و يَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ...» (یوسف، ۶).

* سورهٔ اسراء و سورهٔ كهف،^۱ که در این دو سوره نیز کلمه «تأویل» بر همین منوال به کار رفته است.

با مطالعه این آیات، درمی‌یابیم که کلمهٔ «تأویل» در آن‌ها به معنای «تفسیر» و «بیان مدلول لفظ» نیامده است، بلکه به نظر می‌رسد که امکان نداشته باشد، کلمه «تأویل» در این آیات به معنای «تفسیر» آمده باشد، مگر در آیه نخست، که در آن آیهٔ شریفه، کلمه «تأویل» به «آیات متشابهات» اضافه شده است، و به همین جهت، بسیاری از مفسرین در تفسیر آیه، بر آن شده‌اند که تأویل آیات متشابه در قرآن تفسیر و بیان مدلول آن‌هاست، که در این صورت، آیه بر عدم جواز تفسیر آیات متشابه دلالت خواهد داشت، و در نتیجه، قسمتی از معنای آن آیهٔ شریفه این خواهد بود که بخشی از قرآن در فهم انسان نمی‌گنجد و جز خداوند متعال و راسخان در علم، کسی دانش آن‌ها را ندارد؛ بنا بر دو احتمال وقف بر سر کلمه «الله» یا وصل آن به «و الراسخون فی العلم»؛ و تنها آن بخش از قرآن که فهم و تفسیر و شناخت معنای آن برای انسان معمولی امکان دارد، آیات محکمت قرآن‌اند.

این موضعی که این مفسران در تفسیر این آیهٔ شریفه گرفته‌اند، و کلمه «تأویل» را در آیه، بر نوعی از «تفسیر» حمل کرده‌اند، پیامد آن است که دنباله‌رو معنای اصطلاحی کلمه تأویل شده‌اند، و ما در ارتباط با این قبیل موضع‌گیری‌ها، باید پیش از هر چیز به این نکته بپردازیم، که آیا این معنای اصطلاحی در عصر نزول قرآن وجود داشته؟ و آیا در آن زمان، کلمه «تأویل» به این معنا آمده است؟ این کافی نیست که معنای اصطلاحی ما به نوعی با سیاق آیه همراهی داشته باشد، و ما بی‌درنگ کلمه «تأویل» را در آیهٔ شریفه بر معنای مصطلح خودمان حمل کنیم.

بررسی آیات دیگر، بجز آیهٔ اولی از این مجموعه آیات که در آن‌ها «تأویل» آمده است،

دلالت دارد بر این که این کلمه در قرآن کریم در معنایی غیر از معنای «تفسیر» به کار می‌رفته، و هیچ دلیلی در دست نداریم بر این که «تأویل» حتی در یک مورد در قرآن به معنای «تفسیر» به کار رفته باشد.

معنای مناسب این آیات آن است که مراد از «تأویل» هر چیز، آن چیزی می‌باشد که مأل و منتهی الیه و مرجع آن چیز در خارج و در حقیقت است، چنان که ریشه کلمه نیز خود بر این معنا دلالت دارد، و به همین جهت است که «تأویل» گاه در ارتباط با رجوع به خدا و رسول، و گاه در ارتباط با کتاب (قرآن)، و گاه در ارتباط با خواب و رؤیا، و گاه در ارتباط با سنجیدن با قسطاس مستقیم، به کار رفته است.

مراد از «تأویل»، همان گونه که پیش از این دیدیم، در آیه نخستین نیز که در ارتباط با آیات متشابه مطرح شده و خداوند فرموده است: «... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...» (آل عمران، ۷)، همین معناست. تأویل آیات متشابه هرگز به معنای بیان مدلول آن‌ها و تفسیر معانی لغوی آن‌ها نیست. «تأویل» متشابهات قرآن عبارت از آن چیزی است که آن معانی به آن باز می‌گردد و منتهی می‌شود. زیرا، برای هر معنای عامّ که عقل بخواهد آن را محدود و معین و مجسم گرداند، و در قالب و صورت معینی قرار دهد، آن صورت معین تأویل آن معنای عام خواهد بود.

بر این پایه، معنای «تأویل» در این آیه، همان است که ما بر آن نام «تفسیر معنا» نهادیم. زیرا، «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ»، کسانی که کژی‌ها و کاستی‌هایی در قلوب خویش دارند، همواره، در صدد آن بر می‌آیند که به قصد فتنه‌انگیزی صورت معینی برای مفاهیم آیات متشابه معین کنند، و از آن‌جا که معانی بسیاری از آیات متشابه در قرآن کریم به عوالم غیب مربوط می‌شود، کوشش در جهت محدود و مشخص کردن آن معانی و مجسم ساختن آن‌ها در قالب‌های ذهنی بخصوص، که مادی یا هماهنگ و همخوان با هوا و رأی و

خواست مؤؤل است، پیوسته زمینه خطر و فتنه می‌باشد.

از بیان این مطلب، دو نتیجه می‌گیریم:

نتیجه اول این که کلمه «تأویل» در قرآن به معنای «ما یؤل الیه الشیء»، یعنی آن چیزی که مأل و منتها الیه یک شیء است، آمده است، نه به معنای تفسیر؛ و به همین معنا نیز برای دلالت بر تفسیر معنا، و نه تفسیر لفظ، استخدام شده است، یعنی برای مجسم ساختن معنای عام در یک صورت و قالب ذهنی معین و مشخص.

نتیجه دوم این که اختصاص یافتن خداوند سبحان و راسخان در علم، به دانستن تأویل متشابهات، به این معنا نیست که آیه متشابه معنا مفهوم ندارد، و تنها خداوند است که مدلول لغوی و تفسیر الفاظ آیه متشابه را می‌داند، بلکه به آن معنا می‌باشد که تنها خداوند است که می‌داند آن معانی به چه واقعیت‌هایی اشاره دارند، و از حدود و اعماق آن معانی با خبر است. اما، معنای الفاظ در آیه متشابه، در حد تفسیر لفظ قابل فهم است؛ به دلیل آن که قرآن سخن از پیروی بیمار دلان از آیه متشابه به میان می‌آورد، و اگر آیه متشابه معنای مفهومی نداشته باشد، لفظ «اتباع» در اینجا صدق نخواهد کرد. وقتی آیه متشابه را می‌توان «اتباع» کرد، طبیعی است که معنای مفهومی داشته باشد.

همچنین، چگونه ممکن است متشابهات معنای مفهومی نداشته باشند، در حالی که بخشی از قرآن کریم‌اند، و قرآن کریم برای هدایت مردم آمده و تبیان برای همه چیز است؟ واقعیت این است که همین عدم تفکیک میان «تفسیر لفظ» و «تفسیر معنا» منجر به این اعتقاد شده است که آن تأویلی که علمش به خداوند اختصاص دارد، عبارت از تفسیر لفظ است، و در نتیجه، این اعتقاد برای جمعی از مفسران آن پدید آمده است که بخشی از آیات قرآنی (متشابهات) معنای مفهومی ندارند، به دلیل آن که تأویل آن‌ها به خداوند اختصاص دارد! اما، اینک، که ما تفسیر لفظ را از تفسیر معنا تفکیک کرده و متمایز گردانیده‌ایم،

می‌توانیم دریابیم که آنچه به خداوند متعال اختصاص دارد، تأویل آیات متشابه، به معنای تفسیر معانی آن‌هاست نه به معنای تفسیر الفاظ آن‌ها.

و به این ترتیب، در پرتو این بحث، می‌توانیم به معانی اصطلاحی کلمه «تأویل» که تا کنون مطرح شده است، یک معنای دیگر نیز بیفزاییم که می‌توان آن را از قرآن کریم استنباط کرد، و آن عبارت است از این که «تأویل» را به معنای «تفسیر معنای لفظ» بگیریم، و کاوش و تحقیق در راستای دست یافتن و احاطه پیدا کردن به آنچه آن مفهوم عام به آن بازگشت دارد، و تصویر و قالب و مصداقی که آن مفهوم عام در آن قالب مجسم می‌گردد.



۲-۳. تدبیر و تفسیر

۲-۳-۱. تدبیر و فرق آن با تفسیر به رأی

در کنار این فهم از «تفسیر» و ذهنیت قبلی که مفسر باید از آن برخوردار باشد، می‌توانیم، تفسیر صحیح را که تکیه بر قرآن کریم و سنت نبوی دارد، و می‌توانیم آن را «تدبیر» نام نهاد، از تفسیر باطل که نام «تفسیر به رأی» بر آن اطلاق می‌شود، متمایز گردانیم.

این موضوع از قضایایی است که دارای بُعد تاریخی است، و به عهد رسول اکرم باز می‌گردد، چنان که از آن حضرت نهی از تفسیر به رأی مأثور است. از آن حضرت نقل کرده‌اند که فرمودند:

«من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^۱ یعنی: «هرکس قرآن را با رأی خویش

۱. ترمذی (۶۷/۱۱) این حدیث را با الفاظ مختلف به روایت از ابن عباس آورده است. شیخ صدوق قدس سره نیز در کتاب ضمن یک حدیث طولانی از پیامبر اکرم با عبارت دیگری این حدیث نبوی را روایت کرده است. شیخ حرّ عاملی قدس سره در کتاب معروفش وسائل الشیعة مجموعه‌ای از این احادیث را در جزء هجدهم، باب سیزدهم از ابواب صفات قاضی آورده است. از جمله آن‌ها این حدیث قدسی است که خداوند فرموده است: «ما آمن بی من فسر کلامی برأیه»، یعنی: «به من ایمان ندارد، آن کس که کلام مرا با رأی خودش تفسیر کند»، حدیث ۲۸؛ همچنین «من فسر القرآن برأیه فقد أفتى على الله الكذب» یعنی: هر آن کس که قرآن را با رأی خویش تفسیر کند، بر خداوند دروغ بسته است»، حدیث ۳۷؛ و نیز «من فسر القرآن برأیه ان اصاب لم يوجر و ان اخطأ فقد خز ابعاد من السماء». یعنی: هر آن کس که قرآن را با رأی خویش تفسیر کند، اگر به حق اصابت کند، اجری ندارد، و اگر خطا کند و به حق اصابت نکند، گویی از دورترین جای آسمان بر زمین سقوط کرده است، حدیث ۶۶؛ و احادیث متعدّد دیگر.

تفسیر کند، جایگاه خویش را در آتش دوزخ پیشاپیش مهیا کرده است».

شاید آیه شریفه: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...» (آل عمران، ۷) به یکی از مصداق‌های همین نوع از تفسیر (تفسیر به رأی) اشاره داشته باشد. علاوه بر آن، تعداد زیادی احادیث وارده از معصومین، و روایت شده از طریق «فریقین»، که همه چنین مضمونی دارند، بر چنین معنایی دلالت دارند.^۱ ما نیز، برای آن که مقصود از «تفسیر به رأی» که امر مهمی است، روشن گردد، نیکوست که به بحث درباره موضوع بپردازیم.^۲

در معنای «تفسیر به رأی» که موضوع نهی وارد از معصومین در روایات متواتر است از نظر مضمون (تواتر اجمالی)، سه احتمال وجود دارد که باید روشن گردد؛ و آن احتمالات سه گانه عبارتند از:

احتمال اول، این که مراد از «تفسیر به رأی» آن است که انسان نصّ قرآنی را با تکیه بر رأی و ذوق خودش «تفسیر» کند؛ در برابر فهم عمومی از قرآن که در ظهور عرفی از کلام خدا نمودار است، و بر قرائن پیشین تکیه دارد.

توضیح مطلب این که علمای اصول متذکر می‌شوند که ظهور کلام ممکن است بر دو نحو باشد:

یکی «ظهور نوعی» و آن این است که ظهور کلام، ظهوری باشد که در نزد عرف عام جا افتاده باشد، و همه مردم آن را بفهمند.

دیگری «ظهور شخصی»، و آن عبارت است از فهمی که به یک شخص و یک فرد از میان مردم اختصاص دارد، و معمولاً بر شرایط ذهنی و روانی و ذوقی صاحب آن تکیه دارد

۱. علمای اصول، به این بحث به طور مفصل در ارتباط با موضوع دیگری در بحث «حجّیت ظاهر» پرداخته‌اند؛ و شاید از متأخرین، بهترین کسی که به این بحث پرداخته است استاد ما آیت الله شهید صدر قدس سرّه بوده باشند، چنان که در تقریرات ایشان به قلم حجة الاسلام سید محمود هاشمی - حفظه الله - آمده است (مؤلف).

۲. به این مسئله ما نیز در اینجا به اندازه‌ای که با مبحث اصلی تناسب داشته است، به اختصار، پرداخته‌ایم.

که او را تحت تأثیر مشخص و معینی قرار می‌دهند، به گونه‌ای که از کلام معنای خاصی را می‌فهمد که شخص دیگری، آن فهم وی را از آن کلام ندارد.

این گونه فهمیدن قرآن کریم، که عبارت است از فهم شخصی آن، و بر ظهور شخصی نزد مشخص مفسر تکیه دارد، «تفسیر به رأی» است، و همان تفسیر مورد نهی؛ مانند تفسیر (برخی از) متصوّفه، یا تفسیر صاحبان بعضی عقاید فاسد که ذهنیات و مصطلحات خاصی دارند که با فرهنگ آنان در آمیخته است، و قرآن را بر پایه آن تصوّرات و مصطلحات، تفسیر می‌کنند.

این نحوه از تفسیر، بکلی، با فهم و تفسیر قرآن، با تکیه بر ذهنیت قبلی و عقاید صحیح مفسر، تفاوت دارد. این تفسیر، تفسیری است مبتنی بر رأی شخصی، و همراه با شرایط و اوضاع شخص مفسر؛ اما، آن تفسیر دیگر، دیدگاه و برداشتی از قرآن با قرینه عقیده صحیح و مأخوذ از خود قرآن است، چنان که پیش از این آوردیم.

احتمال دوم، این که نهی وارد بر زبان حضرت رسول اکرم نسبت به تفسیر به رأی، نوعی علاج برای پدیده‌ای است که در زمان آن حضرت در تفسیر قرآن، به طور محدود، بروز و ظهور پیدا کرد، و آن‌گاه به طور گسترده متحوّل گشت تا جایی که مکتب‌های تفسیری مختلف در جامعه اسلامی تشکیل یافت.

در آن زمان، بحث درباره تفسیر آیات اعتقادی یا تاریخی تحت تأثیر ادیان پیشین، و فلسفه و تاریخ صاحبان آن ادیان، مانند یهودیت و نصرانیت و بودایی‌گری و غیره مورد نهی قرار گرفته بود. همان مسئله‌ای که به دور شدن بعضی از مسلمانان از مفاهیم قرآنی منجر گردید و باعث آن شد که بعضی از مسلمانان صدر اوّل، این آراء را بر قرآن تحمیل کنند، و برخلاف مضمون و معنای صحیح آیات قرآنی، قرآن را تفسیر کنند، و در این راستا، از مبانی ذهنی و فکری و عقیدتی سابق بر قرآن تأثیر بپذیرند: «و قد کان فریق منهم یسمعون کلام

الله ثمَّ يَحْرَفُونَهُ ...» (بقره، ۷۵)؛ «يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنِ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ...» (مائده، ۱۳)؛ و بی‌شک، این نوع از تفسیر، با تفسیر قرآن بر پایه عقاید استنباط شده از خود قرآن، کاملاً متفاوت است.

احتمال سوّم این که حدیث نبوی مشهور و احادیث هم‌مضمون آن را به گونه‌ای معنا کنیم که با معنای «رأی» در «مکتب رأی» در فقه اسلامی، همخوانی داشته باشد. توضیح این که در فقه اسلامی دو دیدگاه در «استنباط احکام» وجود دارد. یکی، دیدگاهی است که در استنباط احکام و فهم حکم شرعی، بر قرآن و سنت معصوم تکیه می‌کند، به اعتبار این که دو منبع اصلی برای استنباط احکام‌اند، و «عقل» و «اجماع» نیز هردو به آن دو رجوع می‌کنند. دیگری، دیدگاهی است مبتنی بر این که فقیه در استنباط حکم شرعی - در صورتی که در کتاب و سنت، نصّی که بر آن دلالت کند، نیابد - به جای نصّ صادر از ناحیه خدا و رسول، بر «اجتهاد» و «رأی» اعتماد می‌کند؛ و «اجتهاد» در اینجا یعنی رأی شخصی فقیه، مانند قیاس و استحسان و مصالح مرسله و غیره؛ و در این صورت، اجتهاد، یکی از ادله فقه، در کنار کتاب و سنت، و منبعی دیگر از منابع آن می‌گردد. در طول تاریخ اسلام، مکتب‌های بزرگی در فقه اهل سنت منادی این مطلب بوده‌اند. از اواسط قرن دوم هجری، مکتب فقهی بزرگی تشکیل گردید که نام «مکتب رأی و اجتهاد» بر خود داشت. نزد ابو حنیفه بنیانگذار و صاحب این تعالیم، تنها تعدادی کمتر از بیست حدیث صحیح به ثبوت رسیده بود.

امامان اهل بیت این مکتب و رویکرد خاص آن را سخت به انتقاد گرفتند، و چه بسا این انتقاد شدید امامان اهل بیت قرینه‌ای باشد بر این که مراد از «تفسیر به رأی» که مورد نهی قرار گرفته است، «رأی» مورد توجه در همین مکتب بوده باشد، به اعتبار این که روش مخاطره‌آمیزی را در تفکر اسلامی شکل می‌داد، نه تنها از ناحیه نتایج و دستاوردهای فقهی

چنین مکتبی، بلکه به اعتبار دیدگاه و روش اشتباهی که این مکتب در کار استنباط پیش نهاده بود، و اساساً بر قیاس و استحسان و مصالح مرسله و امثال این‌ها اعتماد می‌کرد، که بازگشت همه این‌ها به «رأی» بود، در پایان کار به انحرافی سهمگین در فهم قرآن و سنت منتهی می‌گردید.^۱

با این ترتیب، انتقادی که اهل بیت به این رویکرد متوجه ساخته‌اند، بسی بیشتر و سرسختانه‌تر از انتقاد مذاهب فقهی دیگر بوده است. چنان که در مکتب اهل بیت در کار استنباط احکام، این شیوه، حتی اگر به نتایج درستی می‌رسید، به هیچ وجه مورد قبول قرار نمی‌گرفت.

از این قرار، گاه مراد از «تفسیر به رأی» همین نوع از رأی می‌باشد که عبارت است از اعتماد در فهم مضامین قرآنی بر ذوق و استحسان شخصی، به این صورت، که مفسر این نوع از مضمون را دلپسندتر و دلنشین‌تر از مضامین دیگر بیابد.

تفاوت این «رأی» با «رأی» در احتمال اول، آن است که آن حالت درونی، در احتمال اول برای معنای «رأی» در فهم و «تفسیر لفظ» ایفای نقش می‌کرد، و بنابراین احتمال، در فهم و «تفسیر معنا و تشخیص مصداق» ایفای نقش می‌کند.

بر این پایه، درمی‌یابیم که بسیاری از مفسرین سخت به اشتباه افتاده‌اند، هنگامی که بعضی مفاهیم قرآنی را تحت تأثیر بسیاری از پدیده‌ها و مسائل غربی، که در جان و روان آنان استحسان‌های بخصوصی را پدید آورده است، تفسیر کرده‌اند. مثلاً، آیه شورا^۲ را چنان تفسیر کرده‌اند که مفهوم «شورا» را در اسلام مفهومی مطابق با مفهوم «دموکراسی» یا «انتخابات» با «پارلمان غربی» قرار داده‌اند، و همچنین.

۱. همین نتایج سهمگین بود که بعدها به «سدّ باب اجتهاد» در همین مکتب‌ها منتهی گردید. در آغاز کار، خط انحراف آشکار نبود. اما، همین که زمان استمرار یافت و از فعالیت این مکتب مدتی گذشت. میزان مشکلات و انحرافات پدید آمده در راه و روش اصیل استنباط در فقه اسلامی که این مکتب بانی و مسبب آن بوده است، به وضوح پیوست.

۲. شورا/۳۸

این نوع از استحسان و قیاس و اعتماد بر گرایش شخصی در «تفسیر معنا» (و تعیین مصداق)، در واقع، نوعی از تفسیر قرآن به رأی است، و از همین رو، در مسیر نهی وارد در خصوص تفسیر به رأی قرار می‌گیرد.

این احتمال سوم، برخورداردی ندارد با آنچه پیش از این ذکر کردیم، مبنی بر این که تفسیر قرآن با اعتماد بر ذهنیت عقیدتی صحیح مفسر درست است؛ زیرا، آن دیگر کار استحسان و قیاس نیست، بلکه تأثیر یک سلسله تصوّرات صحیح عقیدتی می‌باشد که از قرآن کریم و مفاهیم آن گرفته شده است.

بعضی از مفسران خواسته‌اند برای قضیه «تفسیر به رأی» و مفهوم «رأی» دایره وسیع‌تری ترسیم کنند به گونه‌ای که هر نوع کوششی را که انسان محقق و مفسر عالم در فهم قرآن کریم صورت دهد، شامل گردد، و چنین فرض کرده‌اند که این نتایج، همان «رأی» است؛ زیرا، محقق و مفسر از طریق کوشش و نگرش خویش به آن نتایج رسیده است، و در نتیجه، مصداق آن حدیث: «من فسر القرآن برأیه فقد هوی» خواهد بود، یعنی: «هر آن کس که قرآن را با رأی خویش تفسیر کند، سقوط کرده است».

با این شیوه، این دسته از مفسران، می‌خواهند تحقیق در قرآن کریم و تفسیر آن را تعطیل کنند، و قائل به این شوند که تنها چیزی که در تفسیر قرآن کریم می‌تواند مورد اعتماد قرار گیرد، نصوص وارده از معصومین است. این دیدگاه را بعضی از نصوص رسیده از اهل بیت نیز تأکید می‌کند، و صاحبان این دیدگاه خواسته‌اند این روایات را چنین بفهمند که از هر نوع کار تفسیری که بر نصوص وارده از سوی معصومین تکیه نداشته باشد، در این روایات نهی و منع شده است.^۱

۱. بحث پیرامون این روایات، معمولاً، در علم اصول، تحت عنوان «حجّیت ظواهر قرآن» صورت می‌پذیرد. و در آن‌جا به طور واضح، استدلال می‌شود بر این که استنباط چنین معنایی از این روایات صحیح نیست. ر.ک: وسائل الشیعة، ۱۴۱/۱۸ - ۱۴۲، ح ۳۸ - ۳۹، باب ۱۳ از ابواب «صفات قاضی»

شاید از جمله آثاری که وجود این نوع تفکر در مکتب اهل بیت، از خود بر جای نهاده است، این باشد که حرکت تفسیری در این مکتب آن چنان تحوّل را که با دیگر تحوّل‌ات پراهمیت در حوزه دانش‌های دیگر، در این مکتب پربرکت و بخشنده، در سطح عالی، متناسب باشد، به خود ندیده است؛ چنان که می‌توان میزان فعالیت و توانمندی این مکتب را در دستاوردهای تحقیقاتی و نظریه‌پردازی‌های آن در فقه و حدیث و اصول و کلام، مشاهده کرد؛ بلکه تفسیر در این مکتب همواره دوشادوش حرکت عمومی در تفسیر نزد مسلمین حرکت کرده است.

این فهم از «تفسیر به رأی» یک فهم خطا و اشتباه است، و مجموعه‌ای از دلایل و براهین به عدم صحّت آن اشاره دارند. در اینجا از دوراه برای اثبات نادرستی این فهم، یاد می‌کنیم:

راه نخست، تحقیق در روایات و نصوص وارده در موضوع تفسیر به رأی، به تفصیل؛ که در پرتو چنین بررسی تفصیلی به این نتیجه می‌رسیم که مضامین این روایات با مفهوم وسیع مذکور برای تفسیر به رأی منطبق نیست؛ و ما این بحث را به بحث «محکم و متشابه» در بحث‌های تفسیری، موکول می‌کنیم.

راه دوم، انجام همین کار از طریق رجوع به مجموعه‌ای از **قرائن و دلایل و شواهد** موجود در کتاب کریم و سنّت شریف که ناقض فرضیه مذکور هستند؛ فرضیه‌ای که می‌پندارد «رأی» مورد نظر در روایات نهی کننده از «تفسیر به رأی»، دارای یک معنای وسیع است که حتی کوشش‌های شخصی افراد در مسیر صحیح، برای رسیدن به یک رأی تفسیری معین را شامل می‌گردد؛ هرچند که آن تفسیر مرتبط به روایت از معصومین نباشد. از جمله، قرائن و دلایل و شواهد ذیل:

دلیل اوّل: آیات قرآنی هستند که تأکید دارند بر این که قرآن کریم به زبان عربی مبین

نازل شده است، و قرآن نور است و هدی للعالمین، و در قرآن تبیان همه چیز هست؛ مانند این آیات شریفه:

«... لسان الّذي يلحدون إليه أعجمي و هذا لسان عربي مبين» (نحل، ۱۰۳).

«... قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين» (مائده، ۱۵).

«و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا، ما كنت تدري ما الكتاب و لا الإيمان و لكن جعلناه

نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا، و إنك لتهدی إلى صراط مستقیم» (شورا، ۵۲).

«ذلک الكتاب لا ریب فیہ هدی للمتقین» (بقره، ۲).

«... و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لكل شیء...» (نحل، ۸۹).

این آیات و آیات بسیار دیگر، هرچند که با شیوه‌ها و مضمون‌های مختلف، سخن گفته‌اند، اما همه آن‌ها در یک مصبّ واحد می‌ریزند، و آن این است که قرآن کریم برحسب ماهیت خود، می‌تواند با انسان عادی تفاهم داشته باشد، و در چنین صورتی قرآن سرچشمه هدایت و تبیان هر چیز می‌شود؛ و این خود دلیل است بر آن که فهم بسیاری از مضامین و معانی و هدایت‌ها و نورهای موجود در قرآن امکان دارد، آن هم به طور مستقیم و بدون واسطه؛ و این نوع از فهم، از قبیل «تفسیر به رأی» نیست، حتی اگر فاقد استناد به یک روایت یا یک حدیث معین باشد؛ بلکه نتیجه کوشش شخصی انسان، از طریق مراجعه به مجموعه معلومات و قرائن فراوانی است که در اختیار داشته است.

تأکید قرآن نیز بر این که به زبان عربی مبین است، این حقیقت را تأکید می‌کند. زیرا، این «ابانه» نمی‌تواند در مورد کتابی فرض شود که فهم آن جز با رجوع به روایات موجود در کتب حدیث ممکن نیست؛ در آن صورت، «ابانه» در واقع کار قرآن کریم نیست، بلکه کار احادیث است و این احادیث‌اند که باید «مبین» توصیف شوند؛ و این خلاف فرض اولی است، مبنی بر این که قرآن، به خودی خود، حالت و طبیعت «ابانه»، «توضیح» و «هدایت»

دارد.

گاه این «ابانه» به خود نصّ قرآن منسوب می‌شود، از قبیل این آیه شریفه «و هذا لسانُ عربیّ مبین» (نحل، ۱۰۳)، و عنوان «لسان» تعبیری است از حالت نصّ و جنبه لفظی قرآن نه جنبه مضمونی آن؛ بنابراین، مجالی برای این ادّعا نمی‌ماند که این مضمون قرآنی را ما نمی‌فهمیم مگر از طریق روایاتی که از ائمه اهل بیت رسیده باشد؛ که در آن صورت، پس از فهمیده شدن آن از طریق روایات، «مبین» خواهد گردید.

دلیل دوّم: آیاتی هستند که به «تدبّر» و تأمل و فهم قرآن و دریافت معانی آن و اهدای به هدایت آن تشویق می‌کنند؛ مانند این آیات شریفه:

«أفلا يتدبّرون القرآن أم على قلوب أقفالها» (محمّد، ۲۴)؛ «کتاب آنزلهایک مبارک لیدبّروا آیاته و لیتدکّر أولوا الأبواب» (صاد، ۲۹)؛ «أفلا يتدبّرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فيه اختلافاً کثیراً» (نساء، ۸۲).

این آیات، با آن آیاتی که به وجود نور و هدایت در قرآن کریم اشارت داشتند، متفاوتند؛ زیرا، در بردارنده فرمان خداوند به مسلمانان در ارتباط با تفکّر و «تدبّر» در معانی و مفاهیم قرآن اند؛ و چنین اوامری، در صورتی که فرض کنیم قرآن کریم را نمی‌توان مستقیماً فهمید، مگر با مدد گرفتن از روایات و احادیث شریفه، اوامر بیهوده‌ای خواهند بود؛ به خصوص که این روایات، در دوران‌های بعدی و مدّتها پس از نزول قرآن پدیدار شده‌اند.

دلیل سوّم روایات متواتر از ائمه اهل بیت است، مبنی بر این که از همگان خواسته‌اند، اخبار ایشان را و همچنین شروطی را که در عقود و معاملات گذاشته می‌شود، بر قرآن عرضه کنند، تا بدانند که آیا مضمون آن شرط یا خبر هماهنگ و همخوان با شریعت هست یا نه؟ چنان که از امام صادق (ع) مروی است که فرمودند: «ما لم یوافق من الحدیث القرآن

فهو زخرف» یعنی: احادیثی که با قرآن موافقت نداشته باشند، بیهوده‌اند.^۱

همچنین، از آن حضرت نقل شده است که فرمودند: «الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة؛ انّ علی کلّ حقّ حقیقۀ و علی کلّ صواب نوراً؛ فما وافق کتاب الله فخذوه. و ما خالف کتاب الله فدعوه» یعنی: در برابر شبهه توقّف کردن، از درافتادن در مهلکه بهتر است. هر حقّی حقیقتی دارد، و هر صوابی نوری دارد. بنابراین، هرآنچه را که موافق کتاب خداست بگیرید، و هرآنچه را که مخالف کتاب خداست وانهدید.^۲

همچنین فرمودند: «و کلّ شرط خالف کتاب الله فهو ردّ» یعنی: «هر شرطی که با کتاب خدا مخالف باشد، مردود است».^۳ نیز فرمودند: «فاذا کان شرط یخالف کتاب الله فهو ردّ الی کتاب الله عزّوجلّ» یعنی: «هر گاه شرطی مخالف کتاب خدا باشد، باید به کتاب خدای عزّوجلّ رجوع داده شود».^۴

به این ترتیب، ائمه معصومین خود قرآن کریم را میزان و فرقان برای بازشناسی شرط صحیح از غیر صحیح و اخبار صحیح المضمون از غیر آن قرار داده‌اند؛ و این مهم امکان‌پذیر نخواهد بود، مگر با فرض ممکن بودن فهم نصّ قرآن، و تفاهم با آن به طور مستقیم، و مفروض گرفتن صحتّ این داد و ستد و نتایجی که از آن حاصل می‌گردد، حتّی اگر در این ارتباط، به اِعمال نظر و بذل جُهد نیاز باشد. همچنین، در این امر دلالت است بر این که روایات خود نیاز دارند که نصّ قرآن مضامین آن‌ها را تأیید کند؛ آن‌گاه چگونه می‌توان طریق فهم نصّ قرآن را تنها به روایات منحصر گردانید؟ تکلیف این امر، در مکتب اهل بیت بلکه در تفکر تمامی مسلمانان جهان، بسیار روشن است.

دلیل چهارم؛ سیره روشن و متواتر ائمه علیهم السّلام است در تعلیم مسلمانان مبنی بر

۱. وسائل الشیعة، ۷۸/۱۸، باب ۹، ابواب «صفات قاضی»، ح ۱۲.

۲. همان مأخذ، ح ۳۵.

۳. وسائل الشیعة، ۴۳/۱۳، باب ۱۵ از ابواب «بیع حیوان»، ح ۱.

۴. همان مأخذ، ۱۶۵/۱۳، باب ۴ از ابواب «صلح»، ح ۱.

این که خود مستقیماً از قرآن کریم مطالب را فراگیرند، در بسیاری از احادیث ائمه اهل بیت مشاهده می‌شود که برای احکامی که صادر می‌کرده‌اند، به آیه‌ای از قرآن استشهاد می‌کرده‌اند؛ که این نکته خود دلالت دارد بر این که آن حکم به طور مستقیم از طریق آیات قرآنی قابل فهم بوده است؛ و اگر نص قرآن معلق و پیچیده می‌بود، این استشهاد معنا نداشت، و امام می‌توانست بگوید: من از این آیه قرآنی -مثلاً- چنین می‌فهمم.

به عنوان مثال، از امام صادق (ع) مروی است که فرمودند: «این و امثال این، از کتاب خداوند عزوجل فهمیده می‌شود: «... و ما جعل علیکم فی الدین من حرج ...» (حج، ۷۸)». امام در مقام استنباط یک حکم شرعی از یک قاعده کلی فقهی به این آیه استشهاد کرده‌اند، و آن «قاعده لا حرج» است. امام، همچنین به پرسند یاد می‌دهند که چگونه آن حکم را از آن قاعده کلی استنباط کند؛ و این معنایش آن است که آیه مبارکه و ما جعل علیکم فی الدین من حرج را انسان می‌تواند مستقیماً بفهمد، و این خود دلیل است بر این که فهم معنا به طور مستقیم از نص قرآن صحیح است؛ هرچند بر کوشش شخصی محقق تکیه کرده باشد.

خلاصه سخن این که «تفسیر به رأی» که مورد نهی است، چه بسا گاه، بر یکی از احتمالات سه گانه یاد شده صدق کند، اما، هیچ رابطه‌ای با قضیه «تدبّر» در قرآن و فهم معانی آن، که انسان را به هدایت می‌رساند، و به سوی صراط مستقیم رهنمون می‌گردد، ندارد.^۲

به علاوه، قرآن کریم، خود، امر به «تدبّر» فرموده است، چنان که در آیات پیشین خواندیم.

۱. وسائل الشیعة، ۳۲۷/۱، باب ۳۹ از ابواب «طهارت»، ح ۵.

۲. این سخن دال بر بی‌نیازی از احادیث تفسیری پیامبر و اهل بیت نیست؛ زیرا ممکن است آن احادیث همانند دیگر قرائن موجود، قرینه‌های منفصله‌ای تشکیل دهند، و دانستن آن‌ها ناگزیر است، تا بستر مناسبی جهت فهم کامل قرآن فراهم گردد؛ که البته این مطلب به آن معنا نیست که بدون روایات نمی‌توان قرآن را فهمید.

۲-۲-۳. «مفسّر» و شروطی که باید واجد آن‌ها باشد*

کار حوزه، «تفسیر» به عنوان یک «علم» متوقّف بر شروط بسیاری است که بدون آن‌ها امکان ندارد تحقیق در قرآن به ثمر برسد، و مفسّر در انجام وظیفه خویش موفق گردد. در عین حال، این شروط را می‌توان در چهار شرط ذیل خلاصه کرد:

شرط اول: مفسّر باید قرآن را با یک ذهنیت اسلامی مطالعه و تفسیر کند، یعنی در چارچوب تفکّر اسلامی؛ و تحقیقات خود را در تفسیر قرآن کریم، همواره بر این اساس استوار بدارد که قرآن کتاب هدایت الهی است، و برای راهنمایی انسان‌ها و سازندگی انسانیت به بهترین شیوه ممکن، نازل شده است، و این پدیده عظیم الهی، به هیچ روی، تحت تأثیر عوامل و شرایط و فشارهای مختلف، که دستاوردهای بشری در زمینه‌های مختلف معرفت انسانی تحت تأثیر آن‌ها هستند، قرار نمی‌گیرد. زیرا، این تنها پایه‌ای است که فهم قرآن و تفسیر ظواهر آن را به شیوه صحیح ممکن می‌سازد.

اما، وقتی که مفسّر در مطالعه قرآن همان مقیاس‌هایی را به کار می‌برد که هر کتاب و مکتب دیگر و هر دستاورد بشری با آن مقیاس‌ها سنجیده می‌شود، در نتیجه این طرز نگرش، به اشتباهات بزرگی دچار می‌شود، و از استنتاج‌های خطا سر برمی‌آورد؛ وضعیتی که برای خاورشناسان بسیار روی می‌دهد. زیرا، این مستشرقان، قرآن را در پرتو همان مقیاس‌هایی مطالعه و بررسی می‌کنند که هر پدیده دیگری از پدیده‌های موجود در جامعه محلّ زیست خود را؛ و طبعاً، آن پدیده‌ها همه تحت تأثیر عوامل محیط‌اند و به اقتضای آن‌ها حالت می‌گیرند.

این شرط را ماهیت موضع علمی ایجاب می‌کند. زیرا، مفهومی که مفسّر از قرآن به عنوان یک «کل» برای خود پدید می‌آورد قاعده اساسی را برای فهم تفصیلات و بررسی

* نوشته شهید صدر قدس سرّه

جوانب مختلف آن تشکیل می‌دهد. بنابراین، تفسیر، ناگزیر باید بر یک پایه صحیح و یک مفهوم صحیح از قرآن، که با چارچوب تفکر اسلامی همخوانی داشته باشد، پایه‌ریزی گردد، تا در نتیجه در راستای شرح و تحلیل آیات قرآنی رویکردی صحیح داشته باشد. اما، هنگامی که تفسیر بر پایه یک ارزیابی غلط و یک برداشت و مفهوم نادرست از قرآن، قرار بگیرد، آن انحراف موجود در پایه و ریشه، بی‌تردید بر تفصیلات نیز بازتاب خواهد داشت، و رویکرد بحث را در تحلیل و استنتاج به انحراف می‌کشاند.

اینک، بعضی از مثال‌هایی را می‌آوریم که در آن‌ها میزان تفاوت در رویکرد میان مطالعه قرآن به عنوان یک پدیده الهی و کتاب هدایت مردم، با مطالعه قرآن به عنوان یک پدیده در جامعه بشری که تحت تأثیر آن است و با عوامل و تأثیرات آن در داد و ستد است، روشن می‌گردد؛ و درمی‌یابیم که چگونه آن قاعده‌ای که تفسیر بر پایه آن استوار می‌گردد، در تفصیلات کار و روش‌های تحلیل و استنتاج بازتاب پیدا می‌کند.

مثال اول: پذیرش و تقریر قرآن نسبت به معدودی از عُرف‌ها و شیوه‌های رفتار که در میان اعراب پیش از طلوع خورشید رسالت جدید رایج بوده است، برای کسانی که از یک قاعده و مبنای غلط شروع کرده‌اند، و می‌خواهند قرآن را با مقیاس‌های دیگر فرآورده‌ها و دستاوردهای زمینی تفسیر کنند، ممکن است این پندار را به وجود بیاورد که آن تقریر و پذیرش بیانگر تأثیرپذیری قرآن از جامعه‌ای است که در آن پدید آمده است. اما، وقتی که از یک قاعده و مبنای صحیح شروع کنیم، قرآن کریم را به عنوان یک کتاب الهی برای هدایت و سازندگی انسانیت بازمی‌شناسیم که می‌خواهد فطرت پاک و پاکیزه انسان را به او بازگرداند، و او را به اهداف بزرگ و حقیقی، توجّه دهد.

حتی، بر اساس این قاعده و مبنای صحیح، می‌توانیم آن تقریر قرآن را نیز به درستی بفهمیم. برای کتاب هدایتی این چنین، ضرورتی ندارد که همه اوصافی را که انسانیت پیش

از آن داشته است بر هم بزند. انسانیت هرچند فاسد و منحرف گردد و از راه فطرت و اهداف بزرگ و حقیقی خود دور شود، کلاً فاسد نمی‌گردد؛ بلکه معمولاً بعضی جنبه‌های شایسته در زندگی انسانی باقی می‌ماند که فطرت انسان یا تجارب خوب انسان را بنمایاند.

برای قرآن طبیعی بوده است که بعضی از آن جنبه‌های زندگی انسانی را تقریر کند و بپذیرد، و بیشتر جنبه‌های آن را در انقلاب و تغییر عظیمی که سامان داد، محکوم کند؛ و حتی آن مواردی را نیز که پذیرفته و تقریر کرده است، در چارچوب خاص خود قرارداده و با اصول خود مرتبط ساخته، و رابطه آن را با جاهلیت و ریشه‌های آن قطع کرده است.

مثال دوم: حرکت مرحله‌ای و تدریجی قرآن کریم در مقام تشریح نیز، گاه برای کسانی که از یک قاعده و مبنای خطا شروع کرده‌اند دایر بر این که قائل به بشری بودن قرآن شده‌اند، این پندار را به وجود می‌آورد که قرآن کریم، در مقام قانون‌گذاری پایه‌ای حرکت جامعه‌ای که در آن ظهور کرده، پیش می‌رفته است؛ در حالی که این گرایش قرآن به حرکت تدریجی، به ماهیت آن برنامه‌سازندگی که قرآن در مقام اجرای آن است، مرتبط می‌گردد. قرآن برای آن نازل نشده است که یک کتاب علمی باشد و علما آن را بخوانند و تدریس کنند؛ بلکه قرآن نازل شده است تا انسانیت را دگرگون سازد، و از نو بسازد، و بنای انسانیت را بر روی برترین پایه‌ها و بنیادها قرار دهد؛ و کار تغییر و انقلاب، تدریج‌گرایی را می‌طلبد.

مثال سوم: در قرآن کریم، بسیاری از قوانین شرع و مفاهیم تمدن را که از سوی شریعت‌های آسمانی پیشین مانند یهودیت و نصرائیت، پذیرفته شده بوده است، می‌باییم؛ که گاه، برای کسانی که قرآن را بر اساس یک مبنا و قاعده غلط مورد مطالعه قرارداده‌اند، این پندار به وجود می‌آید که قرآن در این ارتباط تحت تأثیر این ادیان قرار گرفته است، و این تأثیرپذیری، نخست پیامبراکرم را توجیه کرده و سپس در خود قرآن نیز انعکاس یافته است. اما، واقع مطلب این است که بر اساس یک مفهوم و برداشت صحیح از قرآن، قرآن نماینده

اسلام است. اسلام نیز امتداد رسالت‌های آسمانی و خاتم آن‌ها می‌باشد، و طبیعی است که رسالت خاتم بر بسیاری از محتوای رسالت‌های آسمانی پیشین مشتمل بوده باشد، و در ضمن جنبه‌هایی را که با تغییر و تحولات روانی و فکری و اجتماعی مردم عصر و زمان نزول قرآن نسبت به زمان نزول ادیان گذشته، سازگار نمی‌آید، نسخ کند. زیرا، منبع و سرچشمه همه این رسالت‌ها یکی است، و آن خداوند سبحان است؛ بویژه، اگر در نظر بگیریم که اسلام خود به این وحدت منابع ادیان ایمان دارد و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد.

شرط دوم: پس از احراز سلامت و صحت قاعده اساسی در فهم و ارزیابی قرآن، باید در شخص مفسر سطح بالایی از آشنایی با زبان عربی و نظام و اسلوب بیان آن موجود باشد؛ زیرا، قرآن مطابق این نظام آمده است، و اگر نزد ما، تصویری از نظام عمومی زبان عربی نباشد، نخواهیم توانست معانی قرآن را در اختیار بگیریم. بنابراین، مفسر نیازمند آشنایی با علم نحو و صرف و معانی و بیان و دیگر علوم عربی است، و قدر لازم از واجد بودن این شرط، بسته به جنبه‌های مختلفی که مفسر در قرآن می‌خواهد به آن‌ها بپردازد، متفاوت می‌گردد. مثلاً، وقتی مفسر می‌خواهد «فقه القرآن» را مطالعه کند، به آن درجه‌ای که مفسر به هنگام مطالعه فنّ داستان‌سرایی در قرآن یا مجاز در قرآن نیاز دارد، احتیاج به تعمق در اسرار زبان عربی ندارد.

شرط سوم: مفسر باید ناگزیر بکوشد تا بالاترین درجه ممکن، با قرآن درآمیزد. منظور ما از آمیختن با قرآن این است که نصّ قرآنی را بخواند و مطالعه کند، و معنای آن را الهام بگیرد، بدون آن که هیچ قید قبلی از رویکردی معین که از خود قرآن الهام گرفته نشده باشد، به خود بگیرد؛ همچنان که بسیاری از ارباب مذاهب که می‌خواهند در تفسیر خود نصّ قرآن را تابع عقاید خودشان گردانند، چنین می‌کنند. هدف آنان از مطالعه نصّ قرآن این نیست که رویکرد آن را کشف کنند؛ بلکه می‌خواهند رویکرد مذهبی و گروهی خودشان

را بر بیان قرآن تحمیل نمایند، و لذا پیوسته می‌کوشند تا آیات قرآنی را در چارچوب عقیدتی خاص خود بفهمند. این «تفسیر» نیست، بلکه کوششی است در راستای توجیه یک مذهب و یک نظریه، و تطبیق دادن آن با نصّ قرآنی.

به این جهت، یکی از مهمترین شروط مفسّر این است که به آن درجه رسیده باشد که بتواند با قرآن در آمیزد، و خود قرآن را قاعده و مبنایی برای پدید آوردن هر چارچوب نظری و نگرشی قرار دهد، نه آن که رویکرد مذهبی و نظری خویش را که از پیش مشخص و معین ساخته است، قاعده و مبنایی برای فهم قرآن گرداند.

شرط چهارم: مفسّر ناگزیر باید یک طرح و برنامه عمومی برای تفسیر خود داشته باشد، که در آن از روی کوشش علمی، شیوه تفسیر خود را معین و مشخص کند؛ همچنین، مسائلی را که برای اثبات و استدلال به کار خواهد برد، و میزان اعتماد خود بر ظهور لفظ و نصوص سنّت، و بر اخبار آحاد، و نیز بر قرائن عقلی در تفسیر نصّ قرآن معلوم گردانیده باشد؛ زیرا، در هریک از این امور و مسائل اختلاف نظرهای علمی و نگرش‌های متعدّد وجود دارد؛ و دست‌اندرکار تفسیر شدن بدون بررسی دقیق آن اختلاف نظرهای علما، امکان ندارد؛ و در نهایت، مفسّر باید از این مطالعه و تحقیق، با نگرش‌هایی مشخص و معین بیرون بیاید، که یک برنامه عمومی را برای او تشکیل دهد، و معلوم کند که تفسیر وی در چه مسیری سیر خواهد کرد؛ و از آن‌جا که این اختلاف نظرهای علمی در تفسیر به گوشه‌هایی از اصول و کلام و رجال و غیره مربوط می‌شوند، بر مفسّر، به هنگام طراحي برنامه تفسیری‌اش، لازم است آن اختلاف نظرها را به تفصیل مطالعه کند، تا حضور ذهن و اشراف کافی بر دستاوردهای آن علوم به دست آورد.

۳-۳. تفسیر در عصر رسول اکرم*

۳-۳-۱. فهم اجمالی قوم عرب از قرآن کریم

قرآن کریم در اسلوب بیانش در زبان و ادبیات عربی، بی‌همتا، و در سطح «اعجاز» است؛ با این همه، موافق نظام عمومی زبان عربی، و منطبق بر قواعد و شیوه‌های تعبیر این زبان، و همراه با ذوق عمومی عرب در فنون سخنوری عمل می‌کند. بر همین پایه، معاصران وحی قرآنی، به طور عموم، از فهم اجمالی قرآن برخوردار بودند، و به همین خاطر، بیان قرآنی دل‌های مشرکان را مجذوب می‌کرد، و روزنه دل‌های آنان را به سوی نور می‌گشود، و بسیار اتفاق می‌افتاد که اشخاصی که در معرض استجابات دعوت اسلام بودند و همین که آیاتی از کلام الله مجید می‌شنیدند، خداوند به آن‌ها شرح صدر و آمادگی لازم برای پذیرش اسلام را عطا می‌فرمود.

اگر فهم اجمالی کلی از قرآن در کار نبود، امکان نداشت که قرآن این تأثیر عظیم و سریع را در نفوس افرادی که در محیط جاهلیت زیسته و با تاریکی‌های جاهلیت خوی

* نوشته شهید صدر قدس سره

گرفته بودند، داشته باشد. اما، این، به هیچ روی، به آن معنا نیست که معاصران وحی، در آن زمان، از تمامی قرآن فهم کامل و شامل و فراگیری در حوزه مفردات و ترکیبات داشتند، به گونه‌ای که به آنان این امکان را بدهد که مدلول لفظی تمامی کلمات و جملات و عبارات و مطالب را در قرآن کریم برای خود مشخص گردانند. چنان که ابن خلدون در مقدمه خود پنداشته است که «قرآن به زبان قوم عرب نازل شد و مطابق شیوه‌های بلاغت ایشان؛ بنابراین، همگی قرآن را می‌فهمیدند و معانی آن را اعم از مفردات و ترکیباتش، درمی‌یافتند».

نزول قرآن به زبان قوم عرب و مطابق شیوه‌های بلاغت عربی به تنهایی نمی‌تواند دلیل بر آن باشد که قوم عرب، به طور عموم، قرآن را می‌فهمیده‌اند، و معانی قرآن را اعم از مفردات و ترکیبات آن در می‌یافته‌اند، و همه مدلولات الفاظ قرآنی را اعم از احکام و مفاهیم درک می‌کرده‌اند؛ زیرا، صرفاً این که شخص از اهل یک زبان معین باشد، به آن معنا نیست که آشنایی گسترده‌ای با آن زبان، و اطلاع فراگیری از آن زبان داشته باشد، و این که همه مفردات و شیوه‌های تعبیر و بیان را در آن زبان بداند، و فنون مختلف سخنوری در آن زبان را بشناسد؛ بلکه تنها به این معنا خواهد بود که وی از آن زبان به اندازه‌ای که در زندگی روزمره‌اش دخیل است، درک و فهم دارد.

از سوی دیگر، فهم و فراگیری سخن، تنها متوقف بر معلومات لغوی نیست. علاوه بر آن، بر استعداد فکری خاص، و ورزیدگی عقلانی متناسب با سطح کلام و نوع معانی و مفاهیمی که کلام در مقام بیان آن است نیز متوقف خواهد بود. برای قوم عرب که در آن روزگاران، از پایین تا بالا، در یک زندگانی جاهلی به سر می‌بردند، و تجسمی از یک میراث فرهنگی جاهل بودند که بر همه زوایای زندگانی آنان طی قرن‌های متمادی چیره گشته بود، طبیعی به نظر می‌رسید که هنگام ورود به حوزه اسلام، ناگهان و خود به خود، یک ارتقای

ذهنی و روحانی برایشان پیش نیاید، آن هم در سطحی که به آنان اجازه دهد که مدلولات الفاظ را یکجا فراگیرند، و تمامی معانی کتاب کریم را که برای ویران‌سازی و ریشه‌کن کردن فرهنگ جاهلیت آمده بود، و می‌خواست انسان و انسانیت را از نو بسازد، بی‌درنگ دریابند. نیز، از دیگر سوی، ما می‌دانیم که در کار فهم قرآن کریم، تنها این کفایت نمی‌کند که یک جمله قرآنی یا یک مطلب قرآنی را از نظر بگذرانیم، بلکه غالباً فهم این مطلب یا آن جمله نیازمند آن است که با جملات و مطالب دیگر در کتاب کریم مقایسه شود، یا شرایط و اوضاع درگیر با آن مطلب و بیان مشخص گردد؛ و این مطالعه مقایسه‌ای، ذوق و قریحه ویژه و آمادگی فکری بخصوصی، فراتر از فهم لغوی ساده می‌طلبد. با این ترتیب، درمی‌یابیم که به حکم سیر طبیعی وقایع و حوادث و تاریخ دوران جاهلیت، عرب زبانان هم روزگار قرآن، تنها یک فهم اجمالی از قرآن کریم داشته‌اند، و به طور عموم، تنها به حکم عرب زبان بودن، به هیچ وجه، یک فهم تفصیلی از قرآن که همه مفردات و ترکیبات آن را فراگیر باشد، نداشته‌اند.

۲-۳-۳. شواهد فقدان فهم تفصیلی قرآن در نزد قوم عرب

این برداشت فوق که از سیر طبیعی حوادث و وقایع در دوران نزول قرآن داشتیم، مورد تأکید و تأیید روایات و سرگذشت‌های فراوان است؛ گزارش‌هایی که همگی بر آن دلالت دارند که هم روزگاران رسول خدا بسیار می‌شد که بیان قرآن را در نمی‌یافتند و معنای آن را نمی‌فهمیدند. گاه به خاطر آن بود که از مدلول یک کلمه قرآنی و معنای یکی از مفردات قرآن از نظر لغوی بی‌اطلاع بودند؛ و گاه به خاطر آن بود که آن آمادگی فکری لازم را که به آنان امکان فهم کامل مدلول عبارات قرآنی را بدهد، نداشتند؛ و گاه نیز به خاطر آن بود که آن عبارت یا آن مطلب قرآنی را از قضایا و مسائلی که به هنگام فهم آن باید در نظر گرفته

می‌شد، جدا می‌ساختند^۱.

برخی از این روایات و سرگذشت‌ها را ذیلاً ملاحظه می‌کنید.

● از حاکم در مستدرک روایت شده است که انس گفت: روزی عمر در میان اصحاب خویش نشست بود و این آیات را تلاوت کرد: «فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا، وَ عِنَبًا وَقَضْبًا، وَ زَيْتُونًا وَ نَخْلًا، وَ حُدَاقِ غُلَبًا، وَ فَاكِهَةً وَ أَبًا» (عبس، ۲۷ تا ۳۱)؛ آن‌گاه گفت: این‌ها همه را فهمیدیم و دریافتیم؛ اما، «أَبٌ» چیست؟ انس می‌گوید: در آن حال، عمر چوبدستی کوچکی در دست داشت که آن را به زمین می‌زد. گفت: این، به جان خدا سوگند (لَعْمَرُ اللّٰهِ)، عین تکلف است! ایها الناس، هرآنچه را که برای شما بیان کرده‌اند، برگزید و عمل کنید، و هرآنچه را که دریافتید، به صاحبش واگذارید (فَكَلُوهُ الٰی رَبِّهِ).

● نیز مروی است که عمر بر سر منبر بود و این آیه شریفه را قرائت کرد: «أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ...» (نحل، ۴۷)، آن‌گاه معنای «تَخَوُّفٍ» را به پرسش گذاشت. مردی از هذیل گفت: «تَخَوُّفٍ» به زبان ما «تَنْقِصٌ» است؛ یعنی، کاهش تدریجی.

● از ابن عباس نیز رسیده است که گفت: من نمی‌دانستم «فاطر السماوات» چیست، تا آن که روزی دو تن اعرابی نزد من آمدند و بر سر یک چاه نزاع داشتند. یکی از آن دو گفت: «انا فَطَرْتُهَا»، منظورش این بود که «انا ابتدأْتُهَا»، یعنی، در آغاز کار من آن را حفر کرده‌ام. ● همچنین، در تفسیر طبری از او آورده است که از ابو الجلد معنای کلمه «برق» را در

آیه ۱۲ سوره رعد پرسید، و او به وی پاسخ داد که در اینجا، به معنای «باران» است.

● در تفسیر طبری آمده است که عمر روزی از اطرافیان‌ش درباره این آیه شریفه سؤال کرد: «اِبْوَدٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ...» (بقره، ۲۶۶)، پاسخ هیچ کس برای او مقبول نیفتاد؛ تا آن که ابن عباس که پشت سر او ایستاده بود، گفت: یا امیرالمؤمنین،

۱. شواهد فراوانی بر این حقیقت، در کتب حدیث و تفسیر، مانند مجمع البیان طبرسی قدس سره، صحیح بخاری. مستدرک حاکم نیشابوری و مانند آن موجود است (مؤلف).

من در درون خود از این آیه چیز می‌یابم. عمر به او روی کرد و گفت: بیا اینجا. چرا خود را کوچک می‌شمی؟! ابن عباس گفت: این مثلی است که خداوند عزوجل زده و فرموده است: آیا هیچ یک از شما چنین دوست دارد که یک عمر عملش عمل اهل خیر و اهل سعادت بوده باشد، آن‌گاه هنگامی که بیش از همیشه نیازمند آن است که عمرش را به عمل نیک ختم کند در زمانی که عمرش فنا شده، و اجلس فرا رسیده است، آن عمر سراسر عمل نیک را با عملی از اعمال اهل شقاوت ختم کند، و همه آن اعمال نیک را تباه گرداند و آتش بزند، در حالی که بیش از همیشه به آن‌ها نیازمند است؟

● بخاری آورده است که عدی بن حاتم معنای این آیه شریفه را نفهمیده بود: «... و کلاوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر...» (بقره، ۱۸۷)، و کارش به آن‌جا کشید که دو طناب سفید و سیاه برداشت، و چون شب به نیمه می‌رسید، پیوسته به آن دو می‌نگریست؛ اما، از یکدیگر متمایز نشدند. وقتی بامداد فرا رسید، تجربه خویش را برای حضرت رسول اکرم بازگفت، و آن حضرت مراد از آیه را به او فهمانیدند.

● آورده‌اند که عمر، قدامه بن مظعون را والی بحرین گردانیده بود. جارود بر عمر وارد شد و گفت: قدامه آن قدر شراب نوشید تا مست گردید. عمر گفت: چه کسی بر آنچه تو می‌گویی گواه است؟ جارود گفت: ابو هریره. عمر گفت: ای قدامه، تو را تازیانه خواهم زد! قدامه گفت: به خدا سوگند، که اگر شراب نیز نوشیده بودم، چنان که می‌گویند، تو حق نداشتی مرا تازیانه بزنی. عمر گفت: چرا؟ قدامه گفت: زیرا خداوند می‌فرماید: «لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا إذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و أحسنوا...» (مائده، ۹۳)؛ من نیز از اهل ایمان و عمل صالح و تقوا و احسان هستم، در رکاب رسول خدا بدر و احد و خندق و دیگر جبهه‌های جنگ را درک کرده‌ام. عمر گفت: هیچ یک از شما پاسخی به وی نمی‌دهد؟! ابن عباس گفت: این آیات در مقامی نازل

شده‌اند که عذرخواه خطای درگذشتگان باشند و حجت برای بازماندگان. زیرا، خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ...» (مائده، ۹۰). عمر گفت: راست گفتی.

این رویدادها همه بر آن دلالت دارند که بعضی از صحابه بسیار می‌شده است که قرآن را خود به خود و بی‌درنگ نمی‌فهمیده‌اند، و برای فهم قرآن به پرسش و گفتگو نیاز داشته‌اند؛ گاه به خاطر آن که از مدلول لغوی یک کلمه بی‌اطلاع بوده‌اند، چنان که در سرگذشت‌های دسته اول دیدیم؛ و گاه به خاطر آن که از نظر فکری در سطح اغراض و مقاصد و معانی قرآن نبوده‌اند، چنان که در رویدادهای دسته دوم دیدیم. گاه نیز، به خاطر نگرش تفکیکی به آیه‌ای از قرآن کریم بود که قدامه بن مظعون را به فهم غلطی از آیه شریفه گرفتار کرده بود، چنان که در روایات دسته سوم دیدیم.

اینک، می‌توانیم بر آنچه گذشت، یک نکته دیگر را نیز بیفزاییم، و آن این که گاه آیه از نظر لغوی در سطح معلومات شخص هست، ولی با وجود این، به هنگام کوشش برای درک و فراگیری معنا، همچنان نیازمند گفتگو و پرسش است، تا بتواند آن مصداقی را که مدلول لفظ در آن مجسم و متعین می‌شود، پیدا کند.

به عنوان نمونه، در این آیه شریفه: «و الفجر، و لیلٍ عشر» (فجر، ۲۰۱)؛ طبیعی بوده است که همگی صحابه، به حکم خاستگاه عربی خود، معنای کلمه «لیال» (شبها) و معنای کلمه «عشر» (دهگانه) را بفهمند؛ اما، از این پس نوبت به بازشناسی مصداق می‌رسد و این که «لیالی عشر» که خداوند متعال در اینجا اشاره فرموده است، کدام اند؟ همچنین، در آیاتی مانند «و العاديات ضحاً» (عادیات، ۱)؛ «و الذاریات ذرواً» (ذاریات، ۱)؛ که دانستن لغت به تنهایی در این زمینه‌ها کفایت نمی‌کند.

به این ترتیب، نتیجه می‌گیریم که مسلمانان در عصر حضرت رسول اکرم، فهم تفصیلی

قرآن کریم، به طور عموم، برایشان میسر نبوده است؛ بلکه، برای فهم عبارات قرآنی به پرسش و کاوش و گفتگو و روشنگری جداگانه و بیشتری نیاز داشته‌اند.

۳-۳-۳. نقش رسول خدا در تفسیر قرآن

این طبیعی بوده است که رسول اعظم در عرصه تفسیر قرآن نقش پیشوا و پیشتاز را ایفا بفرمایند؛ و آن حضرت نخستین مفسر قرآن بودند که به شرح متن قرآن می‌پرداختند، و اهداف آن را آشکار می‌ساختند، و مردمان را به فراخور قابلیت‌ها و استعدادهایی که داشتند، به سطح معارف قرآن نزدیک می‌ساختند، و دشواری‌هایی را که مسلمانان در مسیر فهم متن پربرکت قرآن کریم داشتند، از میان برمی‌داشتند، و داده‌ها و گفته‌ها و احکام و مفاهیم قرآنی را که برای مسلمانان مشتبه می‌گردید، مشخص و معین می‌ساختند. پیامبر اکرم به عنوان صاحب رسالت، و گیرنده وحی الهی، برای این مأموریت نیز مانند دیگر مأموریت‌های دعوت و رسالت آماده شده بود، و خداوند متعال حفظ و بیان قرآن را برای آن حضرت بر عهده گرفته بود: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت، ۱۷ تا ۱۹).

به هر روی، مسلمانان در ارتباط با نقش پیشوایی و پیشتازی نبی اعظم، به عنوان «مفسر اول قرآن» در کنار نقش پیشرو و پیشتاز آن حضرت در میدان اجرای مفاهیم قرآنی و تثبیت دیدگاه کلی قرآن نسبت به آفرینش و زندگی، با یکدیگر اختلاف نظر ندارند؛ اما، پرسشی که معمولاً در این ارتباط مطرح می‌شود، پیرامون حدود و میزان تفسیر قرآن از سوی رسول اعظم است: آیا همه قرآن را فراگرفته است، به گونه‌ای که آن حضرت همه آیات قرآنی را به طور فراگیری تفسیر کرده باشند؟ یا آن که بر تفسیر بخشی از قرآن بسنده کرده‌اند؟ یا آن که پیامبر اکرم تنها به آیاتی می‌پرداخته‌اند که صحابه در فهم آن‌ها دچار اشکال شده و از آن حضرت سؤال می‌کرده‌اند؟

بعضی معتقدند که پیامبر اکرم جز تعداد معدودی از آیات قرآنی را تفسیر نکرده‌اند. صاحبان این نظریه به روایاتی استناد می‌کنند که حاکی از نفی این مطلب‌اند که رسول خدا همه قرآن را به صورت فراگیر تفسیر فرموده باشند؛ و در رأس این گروه، سیوطی قرار دارد.^۱ از جمله این روایات، روایتی است که بزار از عایشه آورده است، مبنی بر این که رسول خدا قرآن را تفسیر نفرمودند ... مگر آیاتی معدود و انگشت شمار ...»^۲.

مهمترین مؤید این نظریه سیر طبیعی حوادث، و واقعیت مشهود است. زیرا حجم اندک احادیث صحیح نبوی صلی الله علیه و آله در حوزه تفسیر قرآن، نشانگر آن است که آن حضرت برای صحابه، به طور عموم، همه آیات قرآنی را یک تفسیر گسترده و فراگیر فرموده‌اند، وگرنه، روایات صحابه از آن حضرت در این زمینه بسیار می‌بود، و این طور نبود که بینیم گروه کثیری از صحابه حتی بزرگان ایشان، در معنای آیه‌ای از قرآن سرگردانند، یا معنای کلمه‌ای را در قرآن نمی‌دانند، و حتی مدلول لفظی متن قرآن را نیز در ذهن خویش نمی‌یابند، یا آن که پیام مستقیم آیه را که هدف از نزول آن است، باز نمی‌شناسند، چنان که در روایات و سرگذشت‌های پیشین دیدیم.

در عین حال، در برابر این ادله و شواهد، ادله و شواهد دیگری نیز از قرآن و حدیث و تاریخ موجودند که اشاره به این مطلب دارند که پیامبر اکرم اقدام به تفسیر کامل و شامل سراسر آیات و سور قرآن کریم فرموده‌اند، و شاید در طلیعه آن شواهد و دلائل، این آیه شریفه باشد: «کما أرسلنا فيكم رسولاً منكم، يتلوا عليكم آياتنا، و يزكّكم، و يعلمكم الكتاب و الحکمة، و يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون» (بقره، ۱۵۱)؛ و نیز این آیه شریفه: «... و أنزلنا إليك الذکر لتبين للناس ما نزل إليهم و لعلمهم يتفكرون» (نحل، ۴۴).

همان سیر طبیعی حوادث و وقایع را، وقتی که از زاویه دیگری، جز زاویه سابق که در

۱. الاتقان فی علوم القرآن، ۴/۱۹۶، ۲۰۰، سیوطی، چاپ دوم، انتشارات رضی - بیدار.
۲. التفسیر و المفسرون، ۵۱/۱، ذهبی، دار الکتب الحدیثه.

چارچوب نظریه اول به آن نگرینستیم، مورد تأمل قرار دهیم، دلالت کافی دارند بر این که پیامبر اکرم قرآن را به طور کامل و شامل تفسیر فرموده‌اند. زیرا، دیدیم که از یک سوی، فهم اجمالی قرآن، برای آن که صحابه قرآن را به طور دقیق و فراگیر بفهمند، کافی نبود، و این که صحابه غالباً خود عرب زبان بودند، یک تضمین کافی برای فراگیری و درک کامل متن و شرح و فهم و درک معانی و معارف قرآن نبود؛ از دیگر سوی نیز، ما می‌دانیم که قرآن در زندگانی مسلمانان، تنها یک متن ادبی یا آهنگ‌ها و سرودهایی مذهبی که در عبادات و مراسم به ترتیل خوانده شود، نبود؛ بلکه برای آنان کتابی بود که به منظور بیرون کشاندن مردمان از ظلمات و پیش بردن آنان به سوی نور، و تزکیه آنان و فرهنگ‌مدار نمودن آنان و برکشیدن سطوح مختلف فهم و درک ایشان، و سازندگی شخصیت اسلامی و آگاه فرد مسلمان و خانواده و جامعه اسلامی، نازل شده بود.

پرواضح است که این نقش عظیم را قرآن کریم هرگز نمی‌توانسته است به صورت کامل و شامل ایفا کند، مگر این که فهم کامل و شاملی از قرآن در اختیار مسلمانان بوده باشد، و مسلمانان به اهداف و معانی قرآن رسیده، و با مفاهیم و معارف و مصطلحات قرآن در آمیخته باشند.

این نیز بدیهی است، اگر قرآن بدون آن که توسط مقام رسالت تفسیر شود، رها می‌شد، از سوی مسلمانان کتاب خدا در چارچوب افکار آن روز آنان، و در سطح ذهنیت و فرهنگی که مسلمانان و دیگر مردمان در آن روزگاران داشتند، فهمیده می‌شد، و تمامی رسوبات فرهنگ و تمدن جاهلی، و ذهنیت‌های پیشین باستانی، که همچنان بر اذهان مسلمانان حاکمیت داشتند، در تفسیر قرآن میدان‌دار می‌شدند.

چنان که می‌بینید، ما در این بحث، خود را در برابر تناقض بیان این دو نظریه می‌یابیم، که هریک از آن دو، شواهد و مؤیدات خود را دارد؛ و این تناقض، نیازمند حل است؛ و چه بسا،

یک حلّ منطقی، نزدیک به قبول تر از این نظریه نیابیم که بگوییم: پیامبر اکرم قرآن کریم را در دو سطح تفسیر فرموده‌اند؛ در سطح عموم، آن حضرت، قرآن را در حدود نیاز، و برحسب رویدادهای عینی و عملی، تفسیر فرموده‌اند، که لزوماً دربرگیرنده تمام آیات و سوره قرآن نبوده است؛ در سطح خواص نیز، آن حضرت قرآن را به طور شامل و کامل تفسیر کرده‌اند، به منظور آن که افرادی را پدید آورند که بتوانند حامل میراث قرآن شوند، و آن چنان به طور مطلق با قرآن درآمیزند که به آنان این امکان را بدهد که بعدها مرجع امت در فهم قرآن باشند، و نیز حضور و وجود آن افراد تضمینی کافی باشد برای آن که امت اسلامی در مسیر فهم قرآن تحت تأثیر چارچوب‌های فکری بخصوص، و ذهنیت‌های پیشین، و رسوبات جاهلیت قرارنگیرند. وقتی که ما موقعیت را این چنین لحاظ می‌کنیم، می‌بینیم که با سیر طبیعی وقایع و حوادث و سیره و تاریخ و غیره از هر جهت هماهنگی دارد.

اندک بودن احادیث صحیح نبوی که صحابه از آن حضرت در تفسیر قرآن نقل کرده‌اند، بدان جهت است که تفسیر پیامبر اکرم در سطح عموم، به تمامی آیات و سوره قرآن نپرداخته، بلکه منحصر به مقدار مورد نیاز در عمل بوده است. مسئولیت دیگر پیامبر اکرم را دایر بر این که فهم صحیح امت را از قرآن، به نحوی، تضمین کند و حریم آن را از انحراف مصون نگاه دارد، تفسیر قرآن در سطح خواص، که پیامبر اکرم پیوسته به آن می‌پرداختند، پاسخگو بوده است، و برای تضمین یاد شده، ناگزیر می‌بایست این سطح خواص در تفسیر قرآن در کار می‌بود. تفسیر در سطح عموم برای پدید آمدن این تضمین کافی نبود، حتی اگر تفسیر قرآن در آن سطح به طور فراگیر انجام می‌شد؛ زیرا، در آن صورت، تفسیر قرآن متفرّق و پراکنده می‌شد و آن درآمیختن مطلق با قرآن، که شرط ضروری برای حمل امانت قرآن است، برای تعدادی از مسلمانان دست نمی‌داد. همین برنامه در جنبه‌های مختلف فکری رسالت، اعمّ از تفسیر و فقه و غیره نیز باید دنبال می‌شد.

۴-۳-۳. مرجعیت فکری اهل بیت

این حلّ منطقی که ما برای حلّ تناقض یاد شده پیش نهادیم، مورد تأیید نصوص متعدّد و متواتر است، مبنی بر این که حضرت رسول اکرم اصل مرجعیت اهل بیت را در حوزه‌های مختلف فکری و علمی رسالت تثبیت فرموده‌اند. تفصیلات ویژه‌ای نیز که در زمینه‌های تفسیر و فقه و غیره نزد اهل بیت موجود بوده، و آن‌ها را از پیامبر اکرم فراگرفته بوده‌اند، تأیید دیگری بر بیان مذکور است.

نصوصی که اصل مرجعیت اهل بیت را در جنبه‌های فکری و علمی رسالت مورد تأکید قرار می‌دهند، بسیاریند، که در اینجا چند نمونه از آن‌ها را می‌آوریم.

نصّ اوّل: حدیث ثقلین؛ که در متون مختلف و متعدّد نقل شده است. و ما آن را به روایت ترمذی در صحیح به سند خود از اعمش از عطیه از ابوسعید، و نیز از همو از حبیب بن ابی ثابت از زید بن ارقم می‌آوریم، که آن دو گفتند: رسول خدا فرمودند: «**اتّی تارک فیکم ما ان تمسکتکم بهما لن تضلّوا بعدی**، احدهما اعظم من الآخر: کتاب الله حبل ممدود من السماء الی الارض؛ و عترتی اهل بیتی؛ و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض، فانظروا کیف تخلفونی فیهما»^۱.

نصّ دوّم: حدیث «امان»؛ حاکم نیشابوری در مستدرک الصحیحین به سند خود از ابن عبّاس روایت کرده است که وی گفت: رسول خدا فرمودند: «**النجوم امانٌ لاهل الارض من الغرق، و اهل بیتی امان لامتی من الاختلاف؛ فاذا خالفتها قبیلة من العرب اختلفوا فصاروا**

۱. صحیح ترمذی، ۳۰۸/۲. حدیث ثقلین به اسناد و طرق عدیده از جمعی از صحابه و تابعین مانند زید بن ارقم و زید بن ثابت و ابو سعید خدری و حذیفه بن اسید غفاری و علی بن ابی طالب و ابوهریره روایت شده است. همچنین، این حدیث با عبارات متعدّد نقل شده است؛ چنان که ترمذی و مسلم در صحیحین، حاکم در مستدرک الصحیحین احمد بن حنبل در مسند خود، ابو نعیم در حلیة الاولیاء، هیشمی در مجمع، ابن حجر در صواعق خود، متقی در کنز العمال، طبرانی در معجم کبیر، ابن اثیر جزری در اسد الغابة، ابن جریر در تهذیب الآثار، خطیب بغدادی در تاریخ بغداد و بسیاری دیگر، روایت کرده‌اند. سمهودی، بنا به نقل مناوی از وی در کتاب فیض القدر، گوید: در این باب بیش از بیست تن صحابی نام برده شده‌اند. ابن حجر در صواعق خود گوید: این حدیث دارای طرق فراوانی است از بیست و چند صحابی، که ما را نیازی به بسط آن‌ها نیست. رجوع کنید به: فضائل الخمسة فی الصحاح السنّة و غیرها من کتب اهل السنّة، ۵۲/۲۰-۶۰.

حزب ابلیس». حاکم نیشابوری گفته است: این حدیث صحیح الاسناد است؛ چنان که ابن حجر در کتاب صواعق خویش آن را آورده و صحیح دانسته است.^۱

نصّ سوّم: حدیث «سفینه»؛ حاکم نیشابوری در مستدرک روایت کرده، و دیگران نیز فراوان در جاهای دیگر آورده‌اند که پیامبر اکرم می‌فرمودند: «مثل اهل بیتی گمّثل سفینه نوح، من رکبها نجا و من تخلّف عنها غرق».^۲

نصّ چهارم: حدیث «حقّ»؛ ترمذی در صحیح خود از پیامبر اکرم روایت کرده است که آن حضرت فرمودند: «رحم الله علیاً، اللهم ادر الحقّ معه حیث دار».^۳ این حدیث با مضمون دیگری نیز نقل شده است: «علیٌّ مع الحقّ، و الحقّ مع علیّ، و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض یوم القیامة».^۴

نصّ پنجم: حدیث «قرآن»؛ حاکم نیشابوری در مستدرک و دیگران آورده‌اند که پیامبر اکرم فرمودند: «علیٌّ مع القرآن و القرآن مع علیّ، و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض».^۵

نصّ ششم: حدیث حکمت؛ ترمذی در صحیح خود و دیگران روایت کرده‌اند که رسول خدا فرمودند: «انا دار الحکمة و علیٌّ بابها».^۶

مناوی در حاشیه فیض القدر، جمله «علیٌّ بابها» را چنین شرح کرده است که علیّ بن ابی طالب علیه السّلام آن بابی است که از آن باب، باید به حکمت داخل شوند.

نصّ هفتم: حدیث مدینه؛ حاکم در مستدرک و دیگران از ابن عبّاس روایت کرده‌اند که

۱. مستدرک الصحیحین ۱۴۹/۳۰؛ صواعق، ص ۱۴۰.

۲. حاکم نیشابوری در مستدرک (۳۴۲/۲) این حدیث را آورده و گفته است: این حدیث صحیح است بر شرط مسلم. همچنین این حدیث را به طریقی دیگر از حنش، از ابوذر غفاری (۱۶/۳) نقل کرده است. متقی نیز در کنز العمال؛ ابن جریر هیشمی، بزّار، طبرانی هر سه در معجم کبیر و اوسط و صغیر؛ ابو نعیم، احمد بن حنبل، خطیب بغدادی، سیوطی، مناوی، محبّ طبری و دیگران، این حدیث را نقل کرده‌اند. رجوع کنید به: فضائل الخمسة، ۶۴/۲-۶۶.

۳. ترمذی، ۲۹۸/۲.

۴. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۲۱/۱۴؛ نیز برای تفصیل روات حدیث، ر. ک. فضائل الخمسة، ۱۲۲/۲-۱۲۴.

۵. مستدرک الصحیحین، ۱۲۴/۳؛ فضائل الخمسة، ۱۲۶/۲.

۶. ترمذی، ۲۹۹/۲؛ دیگران نیز این حدیث را روایت کرده‌اند؛ ر. ک. فضائل الخمسة، ۲۷۹/۲-۲۸۰.

گفت: رسول خدا فرمودند: «انا مدينة العلم و عليُّ بابها، فمن اراد المدينة فليأت الباب»^۱.

حاکم نیشابوری گفته است: این حدیث صحیح الاسناد است.

نص هشتم: حدیث اختلاف؛ حاکم نیشابوری در مستدرک و دیگران روایت کرده‌اند که پیامبر اکرم به علی (ع) فرمودند: «انت تُبَيِّن لأمّتي ما اختلفوا فيه بعدی». حاکم نیشابوری پس از نقل این حدیث گفته است: این حدیث صحیح است بر شرط شیخین (بخاری و مسلم)^۲.

نص نهم: حدیث سؤال، جماعتی از محدّثین، از جمله متقی در کنز العمّال، ابن سعد در طبقات، ابن جریر در تفسیر، ابن حجر در تهذیب التهذیب، ابن عبد البرّ در استیعاب و دیگران با متون مختلف روایت کرده‌اند که علی بن ابی طالب علیه السّلام (مطابق روایت متقی در کنز العمّال) فرمود: «سلوني فوالله لا تسألونني عن شيء يكون الي يوم القيامة الا حدّثتكم. سلوني عن كتاب الله. فوالله ما من آية الا انا اعلم ابليل نزلت أم بنهار، ام في سهل نزلت ام في جبل...»^۳.

گذشته از این احادیث و امثال آن‌ها که فراوان است، می‌بینیم که صحابه در عصر اول خلافت، در ارتباط با قضایای مختلف و مسائل مهمّ و دشوار، بویژه در زمینه‌های تفسیر قرآن و قضاء و معرفت احکام شریعت، به امام علی (ع) مراجعه می‌کرده‌اند؛ چنان که نصوص فراوان، به تصحیح و تصویب اصحاب حدیث، این موضع عملی صحابه و این حقیقت درخشان را مورد تأکید قرار داده‌اند. از جمله:

* بخاری در کتاب تفسیر از صحیح خود در باب آیه شریفه: «ما ننسخ من آية أو ننسها...» (بقره، ۱۰۶) به سند خود از سعید بن جبیر، از ابن عبّاس، ضمن حدیثی آورده‌اند که عمر

۱. مستدرک الصحیحین، ۱۲۶/۳؛ ر. ک. فضائل الخمسة، ۲۸۱/۲-۲۸۳.

۲. مستدرک ۱۲۲/۳، نیز ر. ک. فضائل الخمسة، ۲۸۴/۲-۲۸۵.

۳. کنز العمّال، ۲۲۸/۱؛ نیز ر. ک. فضائل الخمسة، ۲۲۶/۲-۲۲۷.

گفت: «قاضی‌ترین ما علی است». دیگر رجال حدیث نیز مانند حاکم در مستدرک، احمد بن حنبل در مسند خود، و دیگران این حدیث را روایت کرده‌اند.^۱

* ابن ماجه در صحیح خود حدیثی به دو سند از انس بن مالک روایت کرده است که وی ضمن آن حدیث گفته است: پیامبر اکرم فرمودند: «و اقصاهم علی بن ابی طالب». نیز، در روایت دیگری از حاکم نیشابوری، صحیح بر شرط شیخین (بخاری و مسلم) آمده است که ابن مسعود می‌گفت: قاضی‌ترین اهل مدینه علی بن ابی طالب است.

* ابونعیم در حلیه از ابن مسعود روایت کرده است که گفت: قرآن بر هفت حرف نازل شد؛ هیچ حرفی از آن‌ها نیست مگر آن که ظهری دارد و بطنی، و علی بن ابی طالب نزد اوست علم ظاهر و باطن.^۲

به این حقیقت، حتی دشمنان علی (ع) نیز، امثال حجاج بن یوسف ثقفی خونخوار، اعتراف داشته‌اند. وی می‌گوید: ما قضاوت علی را بر او خرده نگرفته‌ایم؛ ما می‌دانستیم که علی از همه صحابه قاضی‌تر بوده است.^۳

ابو بکر، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، حتی معاویه بن ابی سفیان، به رغم دشمنی سرسختانه میان او و حضرت علی (ع)، همچنین، بسیاری از بزرگان صحابه، مانند عایشه همسر پیامبر اکرم، عبدالله بن عمر و دیگران، در قضایای متعدد به حضرت علی (ع) مراجعه کرده یا مردم را به آن حضرت دلالت می‌کرده‌اند. این سرگذشت‌ها را رجال اهل حدیث و تاریخ امثال بخاری و احمد بن حنبل و مالک بن انس و ابن داوود و حاکم نیشابوری و بیهقی و دیگران، بویژه در عهد خلیفه دوم؛ عمر بن خطاب حکایت کرده‌اند.^۴

این «مرجعیت»، حقیقتی آشکار در سطح واقعیت و عینیت عملی در نزد خلفا و بعضی از

۱. ر. ک. فضائل الخمسة، ۲/ ۲۹۶-۲۹۸.

۲. حلیة الاولیاء، ۱/ ۶۵.

۳. ر. ک. فضائل الخمسة، ۲/ ۲۹۶-۲۹۸.

۴. همان مأخذ، ۲/ ۳۰۶-۳۴۴.

اهل معرفت از صحابه بود، اما تنها به هنگام ضرورت و در دشواریها و تنگناها، چنین بود؛ و، با کمال تأسف، در سطح رسمی از سوی خلفا و حکمرانان، به موجب دلایل متعددی که جای ذکر آنها در این بحث نیست، مورد اعتراف قرار نگرفت.^۱ در نتیجه، باب تفسیر قرآن در برابر صحابه و تابعین و دیگران گشوده گردید و حتی نامزدان صحابی‌گری، با بهره‌گیری از آن سطح عمومی فهم قرآن کریم به کار تفسیر قرآن کریم، پرداختند.

این مرجعیت بی‌حد و حصر صحابه، خیلی زود آثار اسفبار خود را نشان داد. از یک سو، این ویژگی‌های بی‌نظیر، که به اهل‌بیت و در صدر آنان امام علی (ع) اختصاص داشت، برای تفکیک سره از ناسره مورد توجه قرار نگرفت؛ و از سوی دیگر در میان آن‌هایی که «صحابی» قلمداد می‌شدند، کسانی بودند که اندوخته علمی آنان ناچیز بود، بویژه کسانی که در حقیقت از اصحاب پیامبر اکرم نبودند، و تنها نامزد صحابی‌گری پیامبر اکرم بودند، و می‌کوشیدند این موقعیت روحانی و مقدّس را پس از وفات رسول خدا برای خود کسب کنند، و خود را به آن حضرت بچسبانند.

شاید بهترین پدیده‌ای که سرآغازهای این آثار اسفبار را برای ما ترسیم می‌کند، و وجود این دو سطح را در تفسیر قرآن مشخص می‌گرداند، روایتی باشد که شیخ کلینی و شیخ صدوق و دیگران از سلیم بن قیس هلالی، از علی بن ابی‌طالب (ع) روایت کرده‌اند.

سلیم گفت: «به امیرالمؤمنین علی (ع) گفتم: من از سلمان و مقداد و ابوذر چیزهایی از تفسیر قرآن و احادیثی از پیامبر اکرم شنیدم که با آنچه در دست مردم است متفاوت بود، آن‌گاه از تو تصدیق آنچه را از آنان شنیده بودم، شنیدم. از سوی دیگر، در دست مردم چیزها

۱. امویان، دشمنان اهل‌بیت (ع) از آن پس خواستند حالت انحراف را در ائمه ریشه‌دارتر کنند، و اصرار ورزیدند بر این که این نامزدان صحابی‌گری را به عنوان مرجع ائمه در امور دینی مطرح کنند، درست در موقعیتی که هر کس نام علی (ع) را می‌آورد، یا از علی (ع) روایتی می‌کرد، از وطن آواره‌اش می‌ساختند؛ چنان که وقایع و حوادث و نصوص تاریخی اشاره دارند. عباسیان نیز این خط انحرافی را دنبال کردند، زیرا می‌ترسیدند که اگر ائمه از نظر فکری و مذهبی (دانش و بینش) با علویان ارتباط حاصل کنند، فرزندان علی (ع) در صحنه سیاست بر ایشان غلبه کنند و چیره شوند (مؤلف).

از تفسیر قرآن و از احادیث پیامبر خدا دیدم، که شما در مورد آن‌ها با آنان مخالفت دارید، و چنان می‌پندارید که همه باطل است. آیا فکر می‌کنید که مردم عمداً بر رسول خدا دروغ می‌بندند، و قرآن را با آراء خودشان تفسیر می‌کنند؟»

سلیم گوید: آن حضرت روی به من کردند و گفتند: «پرسیدی، اینک جواب را دریاب. در دست مردم هم حق هست و هم باطل؛ و هم راست هست و هم دروغ ... و هم محفوظات و هم موهومات. در عهد رسول خدا آن قدر بر آن حضرت دروغ بستند که به خطابه ایستاد و فرمود: «**إِيهَا النَّاسُ، قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَابَةُ، فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ**»، پس از رحلت آن حضرت نیز بر وی دروغ بستند».

حدیث نادرست از طریق چهار گروه به شما می‌رسد که پنجمی ندارند:

۱) مرد منافقی که تظاهر به ایمان می‌کند، و خود را اهل اسلام می‌نمایاند؛ و در این که عمداً دروغ بر رسول خدا ببندد، نه احساس گناه نماید، و نه دشواری احساس می‌کند. اگر مردم می‌دانستند که این شخص منافق است و کذاب، از او حدیث نمی‌پذیرفتند و او را تصدیق نمی‌کردند؛ اما گفتند: این شخص صحابی رسول خدا بوده است؛ او را دیده و از او حدیث شنیده است؛ و خبر از واقعیت حال او ندادند؛ در جایی که خداوند در قرآن کریم خبرها را از منافقین باز گفته است، و توصیف‌هایی از منافقین کرده است، و از جمله فرموده است: «**وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ ...**» (منافقون، ۴)؛ آن‌گاه پس از پیامبر اکرم باقی ماندند ... این گونه اشخاص، یکی از آن چهار کس اند.

۲) مردی که از رسول خدا حدیث شنیده است، اما آن چنان که بوده، حدیث را حفظ نکرده و در ارتباط با آن دچار وهم شده است؛ تعمد در دروغ بستن ندارد؛ حدیث در دست اوست؛ به این و آن می‌گوید و به آن نیز عمل می‌کند. می‌گوید: من از رسول خدا شنیدم. اگر مسلمانان می‌دانستند که «وهم» است نه «حفظ» از او نمی‌پذیرفتند؛ خود او نیز اگر

می‌دانست دچار «وهم» شده است، آن را وامی‌نهاد.

۳) مردی که از رسول خدا چیزی را شنیده است که آن حضرت به آن امر فرموده‌اند؛ آن‌گاه پس از آن، از آن چیز نهی فرموده‌اند، اما او از این نهی بی‌خبر مانده است یا آن که شنیده است پیامبر اکرم از چیزی نهی فرموده‌اند؛ آن‌گاه پس از آن، آن حضرت به آن چیز امر فرموده‌اند، اما او بی‌خبر مانده است. وی منسوخ را حفظ کرده و ناسخ را حفظ نکرده است؛ اگر می‌دانست که منسوخ است، دست از آن برمی‌داشت؛ مسلمانان نیز اگر می‌دانستند آنچه از او شنیده‌اند منسوخ است، دست از آن برمی‌داشتند.

۴) مردی که بر رسول خدا دروغ نبسته است، و دروغ بستن بر آن حضرت را از ترس خداوند، و به خاطر بزرگداشت رسول خدا دشمن می‌دارد؛ سهو نیز نکرده است؛ بلکه آنچه را که شنیده، چنان که باید و شاید حفظ کرده و به همان گونه نیز حدیث آورده است؛ نه بر آن افزوده و نه از آن کاسته است؛ ناسخ را از منسوخ بازشناخته و به ناسخ عمل کرده و از منسوخ دست برداشته است؛ چنان که در میان فرمان‌های نبی اکرم ناسخ است و منسوخ، خاص است و عام، محکم است و متشابه. گاه از رسول خدا کلامی صادر می‌شده که دو وجه داشته است: کلام عام و کلام خاص، به عنوان قرآن. چنان که خداوند عزوجل در کتاب خود فرموده است: ... و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا...؛ آن وقت، امر بر کسی که نمی‌دانسته مشتبه گردیده، و دریافته است که خدا و رسول چه منظوری داشته‌اند. این طور نبوده است که همه اصحاب رسول خدا از آن حضرت راجع به هر چیزی سؤال کنند و جواب را بفهمند. بعضی از آنان بودند که هیچ‌گاه از رسول خدا سؤال نمی‌کردند و فهم چیزی را طلب نمی‌کردند، حتی چنین بودند که دوست داشتند یک اعرابی و رهگذر بیاید و از رسول خدا چیزی را سؤال کند و آنان گوش دهند. اما، من هر روز یک بار، و هر شب یک بار بر رسول خدا وارد می‌شدم. آن حضرت با من خلوت می‌فرمود، و من در هر

حال که او بود با او بودم؛ و اصحاب رسول خدا می‌دانستند که آن حضرت چنین رفتاری را با احدی جز من ندارد. بسیار می‌شد که من در خانه خود بودم و رسول خدا نزد من می‌آمدند. هرگاه من بر آن حضرت وارد می‌شدم، در هریک از منازل خود که بود، خانه را برای من خلوت می‌فرمود، و همسرانش را از نزد خویش دور می‌ساخت و جز من کسی نزد آن حضرت نمی‌ماند. اما، هرگاه او به نزد من می‌آمد تا با من در منزل من خلوتی داشته باشد، فاطمه از نزد من بر نمی‌خاست و هیچ یک از پسرانم نیز بر نمی‌خاستند.

هرگاه من از آن حضرت سؤال می‌کردم، مرا پاسخ می‌فرمود، و هرگاه من ساکت می‌شدم، و سؤالات من تمام می‌شد، خود آن حضرت سخن با من آغاز می‌فرمود. هیچ آیه‌ای از قرآن بر رسول خدا نازل نشد، مگر آن که آن را به من قرائت فرمود، و بر من املا فرمود و من آن را به خط خود نگاشتم، و آن حضرت تأویل و تفسیر آن، ناسخ و منسوخ آن، محکم و متشابه آن، و خاص و عام آن را به من تعلیم فرمود، و خداوند را خواند که فهم و حفظ آن آیه را به من عطا فرماید. من نیز از آن زمان که آن حضرت آن چنان خدا را خواند و در حقّ من دعا فرمود، هیچ آیه‌ای را از آیات کتاب خداوند متعال، و هیچ دانشی را که آن حضرت بر من املا فرمود و من نوشتم، فراموش نکردم. پیامبر اکرم هیچ چیز را از آنچه خداوند متعال به آن حضرت تعلیم فرموده بود، از حلال و حرام، امر و نهی، گذشته و آینده، و کتاب‌هایی که بر هرکس پیش از آن حضرت نازل شده بود، و هر طاعت و معصیت، فرونگذاشت؛ همه را به من تعلیم فرمود و من حفظ کردم، و یک حرف از آن را فراموش نکردم».

۵-۳-۳. چگونگی شکل‌گیری تفسیر در نزد مسلمانان*

نقش رسول اعظم را در تفسیر قرآن، و تفسیر کردن آن حضرت قرآن کریم را در دو سطح عموم و خواص، و تعیین کردن پیامبر اکرم اهل بیت را برای مرجعیت دینی، پس از آن که

* نوشته شهید صدر قدس سره

قرآن کریم را به نحوی اختصاصی برای آنان تفسیر فرمودند، دریافتیم.

پس از آن، نیکوست مسیر پیدایش علم تفسیر را در نزد مسلمانان، در سایه اوضاع و شرایط و مقتضیات سیاسی و اجتماعی و ویژگی‌هایی که جامعه مسلمانان در عصر نزول قرآن کریم و بعد از آن داشته است، قطع نظر از رهنمودی که رسول اعظم برای مسلمین در این ارتباط داشته‌اند، زیر نظر بگیریم.

این از جمله بدیهیات اسلامی است که قرآن کریم یک کتاب علمی نبوده است که رسول اعظم به منظور تفسیر و تشریح مجموعه‌ای از نظریات علمی آورده باشند. قرآن کتابی است که هدف اساسی اسلام از آن، دگرگون‌سازی جامعه جاهلی و ساختن یک امت اسلامی بر پایه مفاهیم و افکار جدیدی که دین جدید آن را آورده، بوده است. به خاطر تحقق یافتن همین هدف، و رسیدن به این دستاورد اساسی و اصلی، قرآن، بخش بخش و پراکنده آمده است، تا قضایا و مسائل را در وقت خودش علاج کند، و راه حل‌های مشکلات را در اوقات مناسب خودش پیشنهاد کند؛ و در این ارتباط، همه شیوه‌هایی را که دگرگون‌سازی و سازندگی ایجاب می‌کند، از جمله اقدام مرحله به مرحله و حوصله کردن، مراعات کرده است، تا انقلاب و تغییر را در همه جنبه‌های اجتماعی و انسانی تحقق بخشد. قرآن کریم از محتوای درونی یک فرد مسلمان شروع کرد، و دگرگون‌سازی و سازندگی را تا همه ساختارهای فوقانی جامعه پیش برد.

بر این اساس، احساس مسلمانان، به طور عموم، در برابر محتوای قرآن، آن چنان احساسی نبود که موجب گردد آنان به قرآن کریم چنان بنگرند که به کتابهای علمی می‌نگرند که به تدریس و تشریح نیاز دارند؛ بلکه یک احساس ساده و بسیط بود. زیرا، قرآن همه جا در زندگی روزمره آنان، با همه رنگ‌ها و نیرنگ‌های گوناگون آن زندگی همراه بود، و بحران‌های روحی و سیاسی آنان را علاج می‌کرد، و افکار و مفاهیم جاهلی را به باد انتقاد

می‌گرفت، و با اهل کتاب در مورد انحرافات عقیدتی و اجتماعی آنان به گفتگو می‌پرداخت، و مشکلاتی را که برایشان پیش می‌آمد، فوراً حل می‌کرد، و همه این حوزه‌های مختلف را با ارائه مفاهیم دینی جدید مرتبط با آفرینش و جامعه و اخلاق، به یکدیگر پیوند می‌بخشید. همه این کارها را قرآن کریم همزمان و در کنار هم انجام داد، اما به گونه‌ای تدریجی که عموم مسلمانان بتوانند آن تغییرات فرهنگی و اجتماعی را به مثابه جزئی از زندگی اجتماعی خویش بنگرند. مسلمانان قرآن را با چنین نگرشی می‌فهمیدند، و نیز بر پایه آن اطلاعات عمومی که خودشان داشتند.

منظور از اطلاعات عمومی، همه معلوماتی است که انسان در مسیر زندگی عادی خویش به دست می‌آورد. حال، این اطلاعات عمومی که مسلمانان نصّ قرآن را به موجب آن، در آن روزگار، می‌فهمیدند، دارای عناصر مختلفی بود که ما در مقام بررسی آن‌ها در می‌یابیم که مسلمانان، با وجود بسیط بودن اطلاعات عمومی ایشان، به واسطه آن نسبت به ما و دوران‌های بعدی متأخر از آنان روزگار، امتیازاتی داشته‌اند، که می‌توان اهمّ آن‌ها را در موارد ذیل خلاصه کرد:

الف. اطلاعات عمومی زبانی و ادبی: قرآن به زبان عربی نازل شد، و زبان عربی زبان مسلمانان در آن روزگار بود، و هنوز اسلام در آن زمان برای ملت‌های دیگر اعلام وجود نکرده بود. این اطلاعات لغوی و زبانی به مسلمانان فهم اجمالی قرآن را از نظر لغوی ارزانی می‌داشت.

ب. درگیری مسلمانان با حوادث و وقایع مربوط به دعوت اسلامی و اسباب نزول: توضیح این که قرآن، چنان‌که می‌دانیم، در بسیاری از اوقات به سبب حوادث معینی نازل می‌شد که نزول وحی را برمی‌انگیخت، و مسلمانان به حکم ارتباطی که با آن حوادث داشتند، و اطلاعی که از اوضاع و احوال خاصی که نزول آن آیه یا آیات را دربرمی‌گرفت، به هم

می‌رسانیدند، به نحوی اجمالی، محتوای نصّ قرآن و داده‌ها و اهداف آن را نیز در می‌یافتند.

ج. فهم مشترک از عادات اجتماعی و آداب و رسوم عربی: ما می‌دانیم که قرآن کریم با برخی عادات اجتماعی و آداب و رسوم عربی به نبرد برخاست و آن‌ها را محکوم کرد. قوم عرب به حکم شرایط اجتماعی که در آن می‌زیستند، خوب می‌فهمیدند که آن عادات چیستند، و در نتیجه، برداشت و مفهوم جدیدی را که به جای آن‌ها ارائه می‌شد، خوب در می‌یافتند. به عنوان نمونه، طبیعی بود این آیه شریفه را خوب بفهمند: «**إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ ...**» (توبه، ۳۷)، یا این آیه شریفه را: «**... و لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا ...**» (بقره، ۱۸۹)، و یا این آیه شریفه را: «**... إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ ...**» (مائده، ۹۰)؛ زیرا آنان «نسیء» و «وارد شدن به خانه از پشت آن» و «انصاب» و «آزلام» را که عملاً در جامعه جاهلی رواج داشتند و با آن‌ها می‌زیستند، خوب در می‌یافتند.

د. نقش حضرت رسول اکرم در تفسیر: رسول اعظم احیاناً در مسیر زندگی معمولی مسلمانان، چنان که دیدیم، دست به تفسیر قرآن می‌زدند، و پرسش‌هایی را که در اذهان مسلمانان درباره قرآن و معانی آن دور می‌زد، پاسخ می‌گفتند، و در مناسباتی که سمت رهبری آن حضرت اقتضا می‌کرد، در مقام موعظه، توجیه و تشویق مسلمانان بر کار و کوشش هرچه بیشتر در راه خدا و اسلام، آیات و سُور قرآنی را شرح می‌دادند.

این عوامل، در حقیقت، آن فهم بسیط و ساده‌ای را که مسلمانان از قرآن داشتند، شکل و سامان می‌داد. و این عوامل و عناصر، همه به گونه‌ای بود که در جریان عادی زندگانی مسلمانان با آنان همراهی می‌کرد، و هیچ گونه کوشش ذهنی یا رنج علمی را بر آنان تحمیل نمی‌کرد.

ما نصوصی در دست داریم که این فهم ساده از قرآن را که مسلمانان در این مرحله از زندگی فکری خود از آن برخوردار بودند، مورد تأکید قرار می‌دهد.

ما می‌بینیم که عمر بن خطاب در یک مرحله بعدی، برای فهم کلمه «أَب» احساس تکلف می‌کند؛ همچنين، عدی بن حاتم، وقتی می‌خواهد عبارت «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ» (بقره، ۱۸۷) را بفهمد، دچار سرگردانی می‌شود، و جماعتی از مسلمانان نیز در این سرگردانی با او شریک‌اند، و این سرگردانی پایان نمی‌پذیرد، مگر پس از آن که به رسول اکرم مراجعه می‌کنند؛^۱ نیز، ابن عباس را می‌بینیم که نمی‌فهمد «فاطر السماوات» یعنی چه، تا آن که از ناحیه یک اعرابی بر معنای «فاطر» اطلاع حاصل می‌کند.^۲ این رویدادها، در عین ناچیز بودن، مرحله‌ای را که مسلمانان در عصر نزول قرآن در آن به سر می‌برده‌اند، نمایش می‌دهند.

شاید یکی از دلایل و شواهد وجود این فهم ساده از قرآن از سوی مسلمانان، قرائات متعددی باشد که از مسلمانان صدر اول به ثبت رسیده است؛ پدیده‌ای که می‌تواند برآمده از سادگی بعضی قاریان از صحابه در ضبط کلمات قرآنی، و خواندن آن کلمات به شکلی که با برخی رویکردهای زبانی معاصر نزول قرآن هماهنگی کند، بوده باشد؛ آن‌گاه، مسلمانان این قرائت‌های متفاوت را به عنوان این که قرائات قرآنی هستند و انتساب قطعی به شخص پیامبر اکرم دارند، متداول گردانیدند.

یکی از عواملی که می‌توانسته است تأثیر فعال در این فهم ساده مسلمانان از قرآن داشته باشد، زندگانی شخصی رسول اعظم بوده است که آکنده از فعالیت‌ها و رویدادهای گوناگون بوده، و زندگانی مسلمانان نیز به طور کلی تحت تأثیر آن قرار داشته است. امام علی (ع) در حدیث پیشین که ثقة الاسلام کلینی قدس سره از آن حضرت روایت کرده است، به این وضعیّت عمومی که شامل حال همه صحابه می‌شد، اشاره فرموده‌اند: «... مردی که از رسول خدا حدیث شنیده و به نحوی آن را حفظ نکرده، و در آن دچار

۱. ر. ک. بخاری، در: فتح الباری، ۲۴۹/۹ و دیگر نصوصی که در فصل «تفسیر در عصر رسول اکرم» آوردیم.

۲. ر. ک. فصل سابق: «تفسیر در عصر رسول اکرم».

وهم شده، و تعمّد در دروغ بستن نیز ندارد ... سوّم، مردی که از رسول خدا چیزی را شنیده که آن حضرت به آن امر فرموده‌اند؛ آن‌گاه از آن نهی فرموده‌اند و او بی‌خبر مانده است، یا شنیده است که پیامبر اکرم از چیزی نهی فرموده‌اند؛ آن‌گاه به آن امر فرموده‌اند، و او بی‌خبر مانده است؛ پس منسوخ را حفظ کرده و ناسخ را حفظ نکرده است ...»^۱.

در اینجا، نیازی نداریم تأکید کنیم بر این که این فهم ساده عموم مسلمانان از قرآن کریم، با نقش رهبری که شخص رسول اعظم بر عهده داشته‌اند، منافاتی نداشته است. زیرا، دیدیم که زندگی آن حضرت چنان آکنده از فعالیت‌ها و رویدادهای مختلف بوده، که به ایشان فرصت کافی برای آن که مفسّر قرآن برای عموم مسلمانان باشند، نمی‌داده است.

۳-۳-۶. بذرهای نخستین پیدایش علم تفسیر

در کنار این فهم ساده از قرآن، که به ما اجازه نمی‌دهد نام «علم» بر آن بگذاریم، نخستین مظاهر یک مهارت و کارشناسی بخصوص را نزد تنی چند از صحابه ملاحظه می‌کنیم که آغاز به نشو و نما کرده است. این کارشناسی و مهارت، برآیند عواملی چند، اعم از درونی و بیرونی بوده است؛ مانند آن که بعضی از صحابه، خیلی بیش از دیگران برای استفاده از محضر و مجلس حضرت رسول اکرم حریص بوده‌اند و سخنان آن حضرت را که شرحی بر یک قسمت از متن قرآن یا حاشیه‌ای برای آن به شمار می‌رفته است، حفظ می‌کرده‌اند؛ یا آن که بعضی از آنان که باهوش‌تر بوده‌اند، می‌کوشیده‌اند تا هرچه بیشتر تفصیلاتی را از معنای قرآن دریافت کنند؛ یا آن که بعضی دیگر، به موجب پاره‌ای شرایط بیرونی، حضورشان، مثلاً، در مدینه در کنار پیامبر اکرم یا در غزوات متعدّد در رکاب آن حضرت، بیشتر بوده است.

روایاتی چند در دست داریم که به این مطلب در مورد تعدادی از صحابه اشاره دارند:

۱. کافی، ۶۲/۱، ح ۱.

۱) از عبد الرحمان سُلمی آورده‌اند که گفت: آنان که به ما قرآن را یاد دادند، برای ما حدیث کردند که روش کار آنان چنان بوده است که از پیامبر اکرم ده آیه فرا می‌گرفتند و از آن ده آیه در نمی‌گذشتند تا هر آنچه را که از علم و عمل در آن ده آیه است، دریابند ... گفتند: در نتیجه، ما قرآن و علم و عمل را با هم فرا گرفتیم؛ و به همین جهت بوده است که مدّتی در حفظ سوره‌ای درنگ می‌کرده‌اند.^۱

۲) از شقیق بن سلّمه آورده‌اند که گفت: روزی عبدالله بن مسعود برای ما ایراد خطابه کرد و گفت: به خدا سوگند، از دهان رسول خدا هفتاد و چند سوره را فرا گرفته‌ام. به خدا سوگند، اصحاب نبی اکرم همه می‌دانند که من یکی از عالم‌ترین آنان به کتاب خدا هستم، و البته بهترین آنان نیستم.^۲

۳) از ابوطفیل آورده‌اند که گفت: من حاضر بودم و علی (ع) خطابه ایراد می‌فرمود و می‌گفت: از من سؤال کنید؛ که به خدا سوگند، هیچ چیز را از من سؤال نکنید جز آن که شما را از آن باخبر سازم. و درباره کتاب خدا از من سؤال کنید؛ که به خدا سوگند، آیه‌ای از آیات قرآن نیست، مگر آن که من می‌دانم در شب نازل شده است یا در روز، و در دشت نازل شده است یا در کوهستان.

۴) از نصیر بن سلیمان احمسی از پدرش از علی (ع) روایت کرده‌اند که آن حضرت فرمودند: «به خدا سوگند، هیچ یک از آیات قرآن نازل نشد، مگر آن که من دانستم در چه موردی نازل شد و کجا نازل شد. پروردگار من به من قلبی خردمند و زبانی پرسشگر داده است»^۳.

در لابه‌لای این نصوص ملاحظه می‌کنیم که بذرهای نخستین معرفت تفسیری که بر

۱. الاتقان، ۱۷۶/۲، چاپ ۱۳۶۸.

۲. بخاری، به نقل از فتح الباری، ۴۲۳/۱.

۳. همان مأخذ، ۱۸۷/۲.

نوعی آگاهی و تخصص استوار است، تنها در سطح عدّه خاصی از صحابه بوده است، و همین امر موجب شده است که در همه معارف اسلامی، میان مسلمانان تفاوت به وجود آید، و در نتیجه بویژه در معرفت تفسیری، مسلمانان یکسان نباشند.

از این پس، می‌توانیم به روشنی بپردازیم به سیر تحوّل این معرفت بخصوص تا آنجا که به یک فارق و جدا کننده بزرگ منتهی گردید؛ فراقی که اندک اندک سطح اطلاعات تفسیری خواص را از سطح اطلاعات تفسیری عوام جدا کرد و به محققان اجازه داد که عنوان «علم تفسیر» را بر این سطح از اطلاعات تفسیری خواص که این اشخاص از آن برخوردار بودند، اطلاق کنند.

اگر بخواهیم نشانه‌ها و علائم این حدّ فاصل را باز شناسیم، ناگزیر باید دو عامل زیر را در نظر بگیریم:

عامل اول این که معرفت تفسیری مسلمانان، به طور کلی، تحت تأثیر محدود شدن اطلاعات عمومی آنان، رو به کاهش و محدودیت گذاشت. زیرا، توسعه قلمرو حکومت اسلامی انبوهی از افراد و ملت‌ها را به جماعت اسلامی پیوند می‌داد، که همان سطح عمومی از اطلاعات اسلامی را نیز نداشتند. در نتیجه، به تدریج، مسلمانان بعضی از عناصری را که آن اطلاعات عمومی بر آنها تکیه داشتند، از دست دادند؛ خواه در ارتباط با جنبه لغوی و زبانی قرآن، خواه در ارتباط با جنبه اجتماعی و زندگانی روزمره مسلمانان. آن افراد و ملت‌های جدید، دیگر آن معرفت لغوی و زبانی را که عموم مسلمانان معاصر نزول وحی در اختیار داشتند، نداشتند؛ همان طور که از حوادث تاریخی مرتبط با برخی آیات قرآنی و عادات اجتماعی و آداب و رسوم عربی نیز، به نحوی که پیش از آنان، عدّه‌ای از مسلمانان با آن رویدادها و عادات اجتماعی و آداب و رسوم، سال‌ها زیسته بودند، اطلاع نداشتند.

عامل دوم این که از سوی دیگر می‌بینیم، سطح اطلاعات خواص، آهسته آهسته، در نتیجه احساس نیاز روزافزون به فهم قرآن، و رویارویی با مشکلات جدید، در پرتو مفاهیم و افکار قرآنی، و فراوانی تقاضای فهم قرآن از سوی تازه مسلمانان که می‌خواستند با جنبه‌های متعدّد و متنوّع اسلام آشنا شوند (از طریق آشنایی با قرآن کریم که معتقد بودند، نقش سخنگو و مفسّر راستین اسلام را ایفا می‌کند) روی به نشو و نما و رشد و تکامل نهاد. در سند تاریخی ذیل، تفاوت میزان معرفت صحابه از قرآن کاملاً مشهود است، و ما می‌خواهیم همین پدیده آشکار را آغازی برای پیدایش و شکل‌گیری علم تفسیر تصوّر کنیم. از مسروق (شاگرد ابن مسعود) روایت کرده‌اند که گفت: «با اصحاب پیامبر نشست و برخاست داشتم. آنان را چونان برکه‌های آب یافتم؛ که گاه یک برکه تنها یک مرد را سیراب می‌کند؛ گاه یک برکه دو مرد را سیراب می‌کند؛ گاه، برکه‌ای ده تن را سیراب می‌کند؛ و گاه برکه دیگری یکصد تن را؛ و ممکن است برکه‌ای هم وجود داشته باشد که اگر تمامی اهل زمین بر آن درآیند، همه را سیراب و ظرف‌هایشان را نیز پر آب گرداند!»^۱ این چنین بود تکوین علم تفسیر در آغاز پیدایش آن.

۱. این حدیث در کتاب التفسیر و المفسرون (۳۶/۱) آمده است.

۴-۳. تفسیر در عصر صحابه و تابعین

۴-۳-۱. ماهیت تفسیر در این دوران

طی بحث پیشین، دیدیم که علم تفسیر در عصر صحابه شکل گرفت و اعلام وجود کرد، و در عصر تابعین به نحو مشهودی تحوّل یافت. با وجود این، برای دست یافتن به ابعاد تفسیر در این دوران، نیازمند آنیم که با ماهیت کلی تفسیر در این دوران و منابع اصلی آن، آشنا شویم، و به نقد و ارزیابی این دوره از تاریخ تفسیر قرآن کریم بپردازیم.

می‌توانیم به قطع بگوییم، پدیده‌ای که در این مرحله تفسیر را در بر می‌گیرد، برخورد قرآن کریم با یک مشکل لغوی و تاریخی است؛ و برای آن که ماهیت این مرحله از تفسیر را بیشتر درک کنیم، ناگزیر باید ببینیم «مشکل لغوی و تاریخی» چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

در زبان، و بویژه زبان عربی، عوامل مختلفی در مشخص گردانیدن معنای کلام دخالت دارند، که می‌توانیم آن‌ها را در چند مورد زیر خلاصه کنیم:

الف. وضع لغوی الفاظ؛ در هر لغت و زبانی، برای هر لفظی در کنارش معنایی خاصّ و

معین برای آن لفظ وجود دارد.

ب. قرائن لفظی دارای تأثیر خاص بر وضع لغوی الفاظ، که موجب دور گردانیدن و جدا ساختن لفظ از معنای حقیقی‌اش می‌گردد؛ این همان پدیده‌ای است که در استعمالات مجازی روی می‌دهد؛ و البته در اینجا «مجاز» یک مدلول عمومی دارد که استعاره و کنایه و غیره را نیز شامل می‌شود.

ج. قرائن حالیه که این‌ها نیز تأثیری خاص بر مدلول لفظی دارند؛ منظور از «قرائن حالیه» اوضاع و شرایط بیرونی است که کلام از یک جنبه بخصوص با آن در ارتباط است. این عوامل سه‌گانه در تکوین مدلول کلی لفظ و کلام مشترک‌اند؛ وقتی که با یک کلام روبه‌رو می‌شویم و می‌خواهیم بر مدلول آن دست یابیم، و در این مسیر با یکی از این سه عامل برخورد می‌کنیم، در واقع، با یک «مشکل لغوی و زبانی» روبه‌رو هستیم. همین‌طور، وقتی می‌خواهیم ویژگی‌های اوضاع و شرایط عصر نزول قرآن را بازشناسیم، یا اوضاع و شرایط امت‌های پیشین و داستان‌های پیامبران الهی را که قرآن از آنان سخن گفته است، و به دوران‌های پیش از نزول قرآن مربوط می‌شود، بازشناسیم، یا رویدادهای آینده را که قرآن کریم از آن‌ها خبر داده است، مورد تأمل قراردهیم، این‌ها نیز، «مشکل تاریخی» در مسیر کار ما خواهند بود.

در پرتو این مفهومی که برای مشکل لغوی (زبانی) و مشکل تاریخی، بازنموده شد، ما می‌توانیم طبیعت این مرحله تفسیری را که صحابه و تابعین در رویارویی با کلام الهی، قرآن کریم، از آن گذشته، و در صدد شناخت هرچه بیشتر و بهتر مدلولات الفاظ قرآن کریم بر آمدند، روشن گردانیم.

وقتی میراث تفسیری این عصر را که به دست ما رسیده است، ورق می‌زنیم، می‌بینیم

سه مسئله اصلی مورد توجه و موضع اهتمام صحابه و تابعین بوده است، که عبارتند از:

۱) بازشناسی معانی مفردات قرآنی در زبان عربی، همراه با مقایسه کلام قرآنی با کلام عربی به منظور مشخص گردانیدن استعاره قرآنی.

۲) تتبع و جستجوی اسباب نزول یا اشخاص و حوادث تاریخی و قضایا و مطالبی که به برخی آیات قرآنی مرتبط می‌گردند.

۳) تفصیلاتی که در بیانات رسول اعظم وارد شده است، یا آن چیزهایی که که متون روایات اسرائیلی درباره داستان‌های پیامبران الهی و ... و حوادثی که قرآن کریم به آن‌ها اشاره کرده است، بر ساخته و شایع کرده‌اند.

این سه مسئله سهم بسزایی در مشخص کردن «معنا» از نظر لغوی (زبانی) و تاریخی داشته‌اند، زیرا همه آن‌ها به عوامل مؤثر در تکوین مدلول لفظ و کلام یا تشخیص اوضاع و شرایط حاکم بر حرکت تاریخ بازمی‌گردند.

از جمله شواهد این گزارش که ما از ماهیت این مرحله داریم، تفسیری است که از ابن عباس می‌شناسیم. وی از شاخص‌ترین افراد صحابه در کار تفسیر بوده و بیشتر اوقات در تفسیر قرآن، بر مفردات زبان عربی که می‌دانسته، و اشعار فراوان عربی که محفوظ داشته، یا اسباب نزول که از آن با خبر بوده، تکیه کرده است؛ و همین اطلاعات گسترده ابن عباس از مفردات زبان عربی، اساس امتیاز او در تفسیر و مقام والای او در این حوزه محسوب می‌شده است.

این کلیشه کلی را در کوشش‌های دیگر صحابه و تابعین نیز می‌یابیم. وقتی که ما صحیح بخاری را که یکی از کتابهایی است که به تفسیر در این مرحله پرداخته است، ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم وی تفسیر را در پیرامون همین مشکل لغوی (زبانی) مطرح می‌سازد و تقریباً از آن در نمی‌گذرد. به هنگام بررسی دقیق کتاب‌های تفسیری دیگر نیز که آراء تفسیری صحابه و تابعین را برای ما نقل می‌کنند، همین وضعیت را مشاهده می‌کنیم.

در کنار این استقراء، برخی شواهد تاریخی نیز در دست داریم که دلالت روشنی بر ماهیت این مرحله دارند و نشانگر آن اند که صحابه در فعالیت‌های تفسیری خود حدود و ضوابطی را قائل، و به آن حدود و ضوابط ملتزم بوده‌اند. از جمله، مروی است که مردی به نام ابن صبیغ، در زمان عمر بن خطاب، وارد مدینه شد، و این سوی و آن سوی به راه افتاد و پیرامون متشابهات قرآن سؤال می‌کرد. خلیفه او را احضار کرد و با دو ترکه درخت خرما آن قدر بر پشت او نواخت که در پشت آن مرد برآمدگی شدیدی پدید آمد. آن‌گاه او را رها کرد تا بنگرد که چه می‌کند. بار دیگر چنان کرد، و پس از آن که برای بار سوم در پی او فرستاد تا مانند پیش تأدیب کند، ابن صبیغ متضرعانه گفت: اگر می‌خواهید مرا بکشید، درست بکشید، و اگر نه، مرا به سرزمینم بصره بازگردانید. خلیفه اجازه داد که وی به وطن خودش بازگردد، و به ابو موسی اشعری (والی بصره) نوشت که احدی از مسلمین نباید با وی مجالست داشته باشد!^۱

این روایت برای ما مدلل می‌سازد که صحابه تا چه اندازه ناخوش می‌داشته‌اند که در مسائل دشوار عقلی در ارتباط با فهم و تفسیر قرآن کریم وارد شوند؛ زیرا بحث درباره متشابهات دارای یک کلیشه عقلی بود نه لغوی.^۲

همین مطلب را از همه نصوص وارد شده در باب نهمی از تفسیر قرآن به رأی یا تفسیر قرآن به طور مطلق^۳، می‌توانیم بفهمیم؛ زیرا، شک نداریم در این که صحابه به کار تفسیر

۱. گلد زیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، به نقل از لوائح الانوار البهیة.

۲. تمام این شخص، این صبیغ نبوده است، بلکه نام وی، صبیغ بن عسل تمیمی است. سؤال وی نیز در باب متشابهات قرآن نبوده است، بلکه معنای و الذاریات ذروراً می‌پرسیده است (نقش اتمه در احیاء دین، ۱۱۷/۶) که یک بحث تفسیری لغوی است، و اگر به آیه شریفه... فأصبح هشیماً تذروه الرِّیاح... (کهف/۴۵) مراجعه کنیم، تفسیر لفظی و الذاریات ذروراً در خواهیم یافت. همچنین، خلیفه عمر بر سر منبر این آیات را قرائت کرد: فأنبتنا فیها حبّاً. و عنبا و قضباً... و فاکهة و اّباً. آن‌گاه گفت: همه این‌ها را فهمیدیم؛ اما «اب» چیست؟ آن‌گاه چوبدستی‌یی را که در دست داشت افکند و گفت: سوگند به خدا این تکلف است! چه اشکالی دارد که تو ندانی «اب» یعنی چه؟! هر آنچه از هدایت کتاب خدا برایتان مبین گردید، پیروی کنید و به آن عمل کنید. و هر آنچه را که در نیافتید به صاحبش واگذارید (الدر المنثور، ۳۱۷/۶)؛ همچنین وقتی از او پرسیدند: و فاکهة و اّباً» یعنی چه؟ با تازیانه با آنان مواجه گردید (الدر المنثور، ۳۱۷/۶)؛ در حالی که تفسیر هردو کلمه «فاکهة» و «اب» در آیه بعدی آمده است: متاعاً لکم و لأنعامکم (عبس/۳۲) (مؤلف).

۳. برای این روایات، ر. ک. ترمذی، ۶۸/۱۱.

می‌پرداخته‌اند و در حدود حلّ دشواری‌های لغوی و تاریخی آیات و عبارات قرآن به تفسیر قرآن دست می‌زده‌اند، و این تفسیر آنان در محدوده این حدود، نه «تفسیر قرآن به رأی» بود و نه «قول بغیر علم»؛ و موردی برای شکّ و نهی، جز رویاروی شدن با قرآن به گونه‌ای عمیق‌تر که با طبیعت آن مرحله سازگار نبوده، و در محدوده شرح و بیان لغوی و زبانی قرآن نمی‌گنجیده است؛ نمی‌ماند.

بر همین پایه، ما می‌توانیم، هر کوشش تفسیری دیگری را که به صحابه نسبت داده شود، و در حدود این نگرش لغوی و زبانی و جنبه‌های مختلف آن ننگند، و این مشخصات و کلیشه‌هایی را که بازشناختیم نداشته باشد، مورد تشکیک و تردید قرار دهیم.

بنابراین، معقول خواهد بود که دچار شکّ و تردید شویم در ارتباط با صحّت انتساب تفسیر مشهور ابن عبّاس برای سوره نصر، به وی، آن‌گاه که می‌کوشد معنایی را بر سوره نصر تحمیل کند، که بیش از کشش لغوی مضمون آن است، و اشاره به «فتح» را در این سخن خداوند: «إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَ الْفَتْحِ» رمز و علامتی برای فرارسیدن اجل رسول اکرم، قرار دهد، چنان که در صحیح بخاری آمده است^۱، دچار شکّ و تردید بشویم.

گذشته از این که این گزارش تفسیری منسوب به ابن عبّاس از محدوده طبیعی تفسیر در این مرحله خارج است، نکته دیگری که بر این روایت می‌توانیم بگیریم، این گونه خاص، از تجلیل و بزرگداشت ابن عبّاس است؛ هرچند که به حساب قرآن کریم بوده است. این گونه ستایش و تمجید از ابن عبّاس ما را بر می‌انگیزد تا روایت یاد شده را به احادیث عصر عبّاسی

۱. بخاری از طریق سعید بن جبیر از ابن عبّاس نقل می‌کند که گفت: عمر مرا همراه با بزرگان بدر به مجلس خویش می‌خواند. گویی بعضی از آنان را خوش نیامده بود، گفت: چرا این با ما می‌آید، در حالی که پسران ما هم سنّ و سال اویند؟! عمر گفت: وی از آن کسانی است که من می‌دانم! روزی آنان را فرا خواند و مرا نیز با آنان وارد مجلس خویش کرد. جز این درنیافتم که آن روز مرا با آنان به حضور طلبید تا مرا به آنان نشان بدهد. گفت: چه می‌گویند درباره قول خداوند متعال: إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحِ؟ بعضی از آنان گفتند: در این سوره مأمور شده‌ایم که هرگاه خداوند فتح و پیروزی نصیب ما فرمود، حمد خدا کنیم و از او طلب مغفرت کنیم. بعضی دیگر نیز سکوت کردند و هیچ نگفتند. به من گفت: تو نیز چنین گویی، ابن عبّاس؟ گفتم: نه. گفت: تو چه می‌گویی؟ گفتم: این اجل رسول خدا بوده است که خداوند متعال به او چنین اعلام فرموده است: هرگاه نصر و فتح خداوندی برای تو فرا رسد، آن علامت فرا رسیدن اجل تو خواهد بود. تو نیز حمد و تسبیح پروردگارت کن و از او طلب مغفرت کن که او توآب است. عمر گفت: من هم از این سوره جز آن که تو می‌گویی نمی‌فهمم. الاقان، ۱۸۷/۲.

ملحق گردانیم.^۱

نظیر این شک و تردید در ارتباط با تفسیر «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر، ۱) نیز می‌تواند به سراغ ما بیاید. وقتی که می‌بینیم از زبان ابن عباس برای ما گزارش کرده‌اند که وی می‌گوید تا «لَيْلَةُ الْقَدْرِ» مذکور در قرآن کریم را، شب بیست و هفتم ماه رمضان تعیین کند، و اساس این فهم خود را اهتمام اسلام به عدد هفت، چنان که در متعلق بعضی احکام اسلامی قید شده است، قرار می‌دهد.^۲

این استنتاج، علاوه بر این که از منطق صحیح به دور است، با سادگی و حال و هوای عربی که ابن عباس با آن‌ها می‌زیسته، همراهی ندارد.

به هر حال، طبیعی آن بود که در این مرحله به قرآن به عنوان یک «مشکل لغوی» نگریسته شود.^۳ زیرا، این مرحله نمایانگر آغاز تحوّل در معرفت تفسیری نزد مسلمین است،

۱. از جمله مسائل قابل ملاحظه در تفسیر، این همه تأکید بر نقش فعال ابن عباس در حوزه تفسیر است، با وجود آن که ابن عباس جز مدّت کوتاهی از زندگانش معاصر رسول اکرم نبوده است. بعضی خواسته‌اند این مسئله را تعلیل کنند به این که پیامبر اکرم دعای علم و فهم برای ابن عباس کرده بوده‌اند، و در نتیجه این تولید انبوه تفسیر از ابن عباس نتیجه آن استجاب است. قطع نظر از این تفسیر غیبی، این پدیده را به سه نحو می‌توانیم تفسیر کنیم، که البته همه تفسیرهای رسیده از ابن عباس را با توجه به این سه مسئله باید بررسی کرد: نخست، این که عباسیان، نظر به اهداف سیاسی بسیار، کوشیدند تا نقش ابن عباس را در زمینه‌های تفسیر و علوم دینی مهم جلوه دهند، و به این وسیله اهل بیت و نقش پر اهمیت آنان را تحت الشعاع قرار دهند. این آن چیزی است که ما در متن اشاره کردیم. دوم، این که ابن عباس از شاگردان امام علی (ع) بوده است؛ چنان که، مجموعه دیگری از نصوص و قرائن گواهی می‌دهند. تمامی تفاسیری که از ابن عباس به دست ما رسیده است، آن‌ها را ابن عباس از امام علی (ع) فرا گرفته است؛ جز این که به موجب شرایط خفقان و فشارهای اجتماعی دوران امویان و عباسیان، به حضرت علی (ع) نسبت داده نشده، و بعدها همه را بدون هیچ قیدی به ابن عباس نسبت داده‌اند. سوم این که ابن عباس تجربه عمیقی در برخوردهای علمی و سیاسی و اجتماعی داشته است؛ به خصوص، در عهد عمر که وی ابن عباس را به جهات مختلف سیاسی و علمی مقرب خویش می‌گردانیده است، اما، آنچه در تفسیر از ابن عباس رسیده، اجتهاد شخصی او بوده است و روایت از پیامبر اکرم نبوده است. ما به احتمال سوم نظر داریم، به دلیل همان نصوص و قرائن که اشاره کردیم؛ هر چند دو عامل اول و دوم را نیز به گونه‌ای خاص نمی‌توان منکر تأثیرشان در تفسیر گسترده روایت شده از ابن عباس گردید (مؤلف).

۲. ابو نعیم از محمد بن قزطی از ابن عباس آورده است که عمر بن خطاب با گروهی از مهاجرین صحابه نشست بود. سخن از «لَيْلَةُ الْقَدْرِ» به میان آمد. هر یک هر چه می‌دانست گفت. عمر گفت: تو چرا ساکت و صامت مانده‌ای و سخن نمی‌گویی؟ سخنی بگو؛ نوجوانی مانع سخن گفتنت نشود: ابن عباس گفت: ای امیر مؤمنان، خداوند خود فرد است و عدد فرد را دوست دارد. روزهای دنیا را طوری قرار داده است که بر هفت (هفته) بگردند. روزی‌های ما را هفت نوع قرار داده است. انسان را از هفت عنصر آفریده است. بالای سر ما هفت آسمان آفریده است. زیر پای ما هفت زمین آفریده است. «سبع من المثانی» به ما ارزانی داشته است. در کتاب خود از ازدواج با هفت خویشاوند نزدیک نهی فرموده است. میراث را در کتاب خود به هفت سهم الارث تقسیم کرده است. در هنگام سجده هفت موضع از بدنمان را به زمین می‌رسانیم. رسول خدا کعبه را هفت شوط طواف فرمود، سعی بین صفا و مروه را هفت مرتبه انجام داد، جمرات را هفت مرتبه می‌فرمود. . . . بنابراین، من لَيْلَةُ الْقَدْرِ را هفتمین شب از شهبای دهه آخر ماه رمضان می‌دانم. عمر به شگفت آمد و گفت: در مورد لَيْلَةُ الْقَدْرِ، کسی جز این پسر بچه که هنوز استخوان سرش درست شکل نگرفته است، با رأی من موافقت نکرد. آن‌گاه گفت: ای حاضران، کیست که در این باب مانند ابن عباس به من پاسخ بدهد؟ الا تقان، ۱۸۸/۲.

۳. رجوع شود به: الا تقان، ۱۱۵/۱-۱۴۲. طی این صفحات می‌بینیم که همه روایات تفسیری از ابن عباس و دیگران با همین مشکل

بعد از آن که مدتها قرآن را با فهمی ساده می‌فهمیدند، و در سطح اطلاعات عمومی که آن زمان داشتند قرآن را نیز در می‌یافتند.

۲-۴-۳. منابع معرفت تفسیری در این عصر

در پرتو شناختی که نسبت به طبیعت این مرحله از تفسیر قرآن کریم پیدا کردیم، می‌توانیم منابعی را که این مرحله از تفسیر برای معرفت مدلول نصّ قرآنی مورد استناد قرار می‌داده، و ابزارهایی را که برای رویارویی با مشکل لغوی و تاریخی در مسیر فهم و تفسیر قرآن به کار می‌برده است، نیز بازشناسیم. این منابع عبارتند از:

منبع اول، خود قرآن کریم:

با توجه به شیوه نزول قرآن، و اهدافی که در فراسوی این شیوه تدریجی منظور نظر قرآن بود؛ بعضی اوقات، آیات قرآنی نازل شده، برای «مجمّل» های قبلی، «مبین» بودند، برای «مطلق» های پیشین، «مقیّد» بودند برای «عام» های قبلی، «مخصّص» بودند، یا برای حکمی ثابت در گذشته «ناسخ» بودند، و این شیوه بیان و تدریج در قرآن کریم به ما اجازه می‌دهد که از برخی آیات قرآنی برای فهم بعضی آیات دیگر استفاده کنیم.

مفسران همواره در مسیر بازشناسی معانی قرآن و کشف اسرار آیات آن، این شیوه را دنبال کرده‌اند، و می‌توانیم رسول اعظم را، با توجه به شواهد موجود، نخستین پیشتاز این راه و روش به حساب آوریم، راه و روشی که بعضی از صحابه پس از ایشان آن را دنبال کردند، و بعضی از مفسران نیز آن را به عنوان شیوه‌ای کلی در تفسیر قرآن اتخاذ کردند.

عبدالله بن مسعود روایت کرده است، هنگامی که آیه شریفه «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بظلم أولئك لهم الأمن و هم مهتدون» (انعام، ۸۲)، نازل شد، بر اصحاب رسول خدا گران آمد و گفتند: کدام یک از ما بر ایمان خویش جامه ستم نپوشانیده است؟! آن حضرت

فرمودند: آن گونه نیست که دریافته‌اید. منظور جامه «شُرک» است. مگر نشنیده‌اید که لقمان چه گفته است؟ «... إِنَّ الشُّرْكَ لظلم عظیم» (توبه، ۱۳).

تاریخ به ما می‌گوید، حضرت امام علی بن ابی‌طالب (ع) نیز چنین شیوه‌ای را برای بازشناسی بعضی معانی قرآنی پیش می‌گرفته‌اند. حافظ ابن‌ابی‌حاتم، و حافظ بیهقی ازدوئلی روایت آورده‌اند که زنی را نزد عمر بن خطاب آوردند که شش ماهه زاییده بود. عمر آهنگ سنگسار کردن او را نمود. خبر به حضرت علی (ع) رسید. آن حضرت فرمودند: این زن مستوجب سنگسار شدن نیست! خبر به عمر رسید، عمر کسی را نزد آن حضرت فرستاد و از ایشان سؤال کرد. حضرت فرمودند: خداوند متعال فرموده است: «و الوالدات یرضعن أولادهنَّ حولین کاملین...» (بقره، ۲۳۳)، و نیز فرموده است: «... و حمله و فصاله ثلاثون شهراً...» (احقاف، ۱۵)، که با کسر ۲۴ از ۳۰، شش ماه برای حمل باقی می‌ماند. عمر زن را آزاد گردانید.

در این مقام، امام علی (ع) حداقل مدّت حمل را بر پایه آیه دیگری که مدّت شیرخوارگی را دو سال کامل، عنوان کرده است، شش ماه تعیین و تفسیر کرده‌اند.

منبع دوم، احادیث نبوی در تفسیر آیات قرآنی:

رسول اعظم چنان که در بحث «تفسیر در عصر رسول اکرم» دیدیم، به تفسیر قرآن کریم در سطح عموم می‌پرداختند. آن حضرت، در این سطح، هرچند تمامی قرآن را تفسیر نکردند، اما آن اندازه که اوضاع و شرایط اجازه می‌داد و به عنوان صاحب رسالت و رئیس دولت، مرجع مشکلات و سؤالات مسلمانان قرار می‌گرفتند، و آن مقدار که دعوت به سوی خدا و تبیین مفاهیم کلی اسلام و تشریحات آن اقتضا می‌کرد، قرآن را تفسیر کردند. این تفاسیر نبوی را که در این ارتباطها صادر می‌گردید، مسلمانان از آن حضرت فرامی‌گرفتند، و بسیاری از آنان این احادیث را حفظ می‌کردند، و پس از وفات آن حضرت این توضیحات

را در جهت روشن ساختن بعضی آیات و سوره قرآنی برای دیگران مورد استناد و استفاده قرار می‌دادند. بر این مطلب، شواهد فراوانی در کتب حدیث موجود است.

از سعید بن جبیر، در تأویل آیه شریفه «و إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهِ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حَقْبًا» (کهف، ۶۰) آورده‌اند که گفت: به ابن عباس گفتم: نوف چنین می‌پنداشت که موسای مصاحب خضر، همان موسای مصاحب بنی‌اسرائیل نیست. ابن عباس گفت: اَبی بن کعب با من حدیث گفت که از رسول خدا شنیده بود که فرمود: موسی در میان بنی‌اسرائیل به خطابه ایستاد و از مردم سؤال کرد: از مردمان کدام یک داناتر است؟ آن‌گاه خود پاسخ داد: من. خداوند با او عتاب فرمود؛ زیرا، دانایی خود را به خداوند متعال منتسب نگردانید. آن‌گاه خداوند به او فرمود: مرا بنده‌ای است در محلّ مجمع البحرین که او از تو داناتر می‌باشد. موسی گفت: خدایا، من چگونه می‌توانم نزد او روم؟ خداوند متعال فرمود: یک ماهی برمی‌داری و آن را در سبیدی می‌نهی؛ هر کجا که ماهی گم شد، او آنجاست...»^۱.

منبع سوم، گفتارهای بعضی از صحابه که شاهد رویدادهای مرتبط با نزول قرآن بوده‌اند:

مشهور است که نزول قسمتی از آیات و سوره قرآن کریم، با برخی رویدادهای جاری در سیر دعوت اسلامی در مراحل مختلف آن، در ارتباط بوده است. و از آن‌جا که این حوادث بخشی از عوامل تشخیص و تعیین معنای قرآنی را تشکیل می‌دادند، و در جهت حلّ آن مشکل لغوی (زبانی) و تاریخی دارای ابعاد مختلف، که مسلمانان پس از وفات حضرت رسول اکرم با آن مواجه شدند، سهمی بسزا داشتند، طبیعی بود کسانی که برای حلّ این مشکل مورد سؤال مردم قرار می‌گرفتند، به اشخاصی که زمان وقوع رویدادها را درک کرده بودند، مراجعه کنند، تا اوضاع و شرایط و خصوصیات را که این سرگذشت‌ها روشن

۱. بخاری، به نقل از فتح الباری، ۲۴/۱۰.

می‌گردانند، بازشناسند. و از این طریق به روشنگری‌ها و تبیین‌هایی برای معانی آیات قرآنی مورد نظر برسند.

محققان در تفسیر قرآن، بر آن پایه به معرفت اسباب نزول اهتمام می‌ورزیدند که معتقد بودند پیوند محکمی میان منابع اسباب نزول با تشخیص و تعیین معانی قرآن وجود دارد، و فهم قرآن کریم را متوقف بر معرفت آن یافته بودند.

واحدی گوید: بدون وقوف بر قصه‌آیه، معرفت تفسیر آیه امکان ندارد؛ و بیان سبب نزول طریقی پُر توان در فهم معانی قرآن است.

ابن تیمیّه گفته است: معرفت سبب نزول به فهم آیه کمک می‌کند.^۱

در زندگانی صحابه، شواهد این ارتباط میان اسباب نزول و فهم آیات قرآنی فراوان است؛ (مثلاً داستان قدامه بن مظعون)^۲. سیوطی نیز مثال‌های متعددی برای این مطلب آورده است.^۳

منبع چهارم، کاوش در معانی لغات و تعبیرات متداول در زبان عربی با توجه به اختلاف

موسسه فقهی شیعی کانون پژوهش‌های قرآنی

لهجه‌های آن:

قرآن کریم، چنان که می‌دانیم، به زبان قوم عرب نازل شده است، و صحابه اطلاع فراگیر و گسترده‌ای از مفردات زبان عربی نداشته‌اند. به همین جهت بعضی اوقات در بعضی کلمات قرآنی، به خاطر ندانستن معانی آن‌ها در می‌مانند، تا وقتی که شاهدهی برای آن در کلام عرب به دستشان می‌افتاد، و آن قسمت پیچیده از آیات قرآنی که برایشان دشوار افتاده بود به وضوح می‌پیوست.

در بحث پیشین، به بعضی شواهد که به چنین برداشت‌هایی منتهی می‌شد، اشاره

۱. این اقوال را سیوطی در مقدمه کتاب خود لباب النقول فی اسباب النزول نقل کرده است، ص ۳.

۲. ر. ک. مبحث «تفسیر در عصر رسول اکرم».

۳. الاتقان، ۱/ ۲۹.

کردیم؛^۱ کما این که ماهیت مرحله‌ای که با متن قرآن به عنوان یک مشکل لغوی و زبانی روبه‌رو می‌شود، ایجاب می‌کند که شاخص‌ترین منبع تفسیر در این مرحله، خود زبان عربی، به عنوان شرط اساسی برای شروع تفسیر قرآن کریم باشد.^۲

ظاهراً، مدّت زمانی پس از این، در همین دوران، پیرامون درستی یا نادرستی اعتماد و استناد به شواهد موجود در زبان عربی برای شناخت معانی قرآن جدالی بر پا شده است؛ چنان که سیوطی در سخنی که از ابوبکر بن انباری نقل می‌کند به این مطلب اشاره دارد: «از صحابه و تابعین، فراوان در معانی لغات غریب قرآن و عبارات و معانی مشکل آن، احتجاج و استدلال به اشعار عربی به دست ما، رسیده است؛ در عین حال، جماعتی بی‌دانش، این مطلب را بر (لغویان و) نحویان اشکال گرفته و گفته‌اند: وقتی شما چنین می‌کنید، در واقع، شعر را اصل و قرآن را فرع قرار داده‌اید! گفته‌اند: چگونه می‌تواند جایز باشد برای فهم قرآن به شعر استناد بشود، در جایی که شعر در لسان قرآن و حدیث مذموم و نکوهیده است؟!»

ابن انباری می‌افزاید: «مطلب چنان که اینان پنداشته‌اند، نیست، که ما شعر را اصل برای (فهم) قرآن قرار داده باشیم؛ بلکه ما تنها خواسته‌ایم که معانی کلمات غریب قرآن را به مدد شعر تبیین کنیم و دلیلان این است که خداوند متعال فرموده است: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...» (زخرف، ۳)، و نیز فرموده است: «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعرا، ۱۹۵). ابن عباس گوید: «الشعر ديوان العرب»: «شعر دیوان (کارنامه و برنامه) قوم عرب است. هرگاه کلمه‌ای از قرآن، که خداوند آن را به زبان قوم عرب نازل فرموده است، بر ما پوشیده ماند، به دیوان عرب مراجعه می‌کنیم و معرفت آن مفردات قرآنی را در آن می‌جویم».^۳

۱. «تفسیر در عصر رسول اکرم»، در همین کتاب.

۲. البرهان، زرکشی، ۱۶۰/۲ و ۱۶۴.

۳. الاتقان، ۱۱۹/۱، المكتبة التجارية الكبرى.

در این سند تاریخی، می‌بینیم که ابن انباری مسئله را بر پایه ماهیت موضع تفسیری صحابه، و برخوردی که ایشان با مسئله فهم قرآن داشته‌اند، و شیوه‌ای که مبنی بر اعتماد بر شواهد موجود در زبان عربی، به هنگام کوشش برای بازشناسی معانی قرآن معمول ایشان بوده است، قرار می‌دهد؛ و در این ارتباط، به روایتی از ابن عباس، استشهاد می‌کند. شواهد علمی در زندگانی صحابه و تفاسیر مأثور از آنان، بر این مطلب، فراوان است. ما را بسنده است که از این انبوه شواهد، نمونه‌ای را که سیوطی در الاتقان به سند متصل از حمید اعرج و عبدالله بن ابی‌بکر بن محمد از پدرش نقل کرده است، بیاوریم، که اینان گفتند:

عبدالله بن عباس در جوار کعبه معظمه نشسته بود، و مردم او را در میان گرفته بودند و از او در باب تفسیر قرآن پی‌پای می‌پرسیدند. **نافع بن ازرق** به نجده بن عویمر گفت: برخی تا نزد این مردی که به تفسیر قرآن به واسطه آنچه علمی به آن ندارد جرأت می‌ورزد، برویم. برخاستند و نزد ابن عباس رفتند و گفتند: ما می‌خواهیم مواردی را از کتاب خدا از شما سؤال کنیم و شما آن‌ها را برای ما تفسیر کنید و مصادیق آن‌ها را در کلام عرب به ما نشان بدهید؛ زیرا، خداوند متعال قرآن را به زبان عربی مبین نازل فرموده است. ابن عباس گفت: هرآنچه به ذهنتان رسیده است، سؤال کنید.

نافع گفت: برای من بازگوید که این آیه شریفه: «**عن الیمین و عن الشمال عزیزین**» (معارج، ۳۷) چه می‌گوید؟ ابن عباس گفت: «عزون» (عزین) حلقه‌های نازک را گویند. نافع گفت: آیا عرب زبانان نیز این معنا را بازمی‌شناسند؟ ابن عباس گفت: آری، مگر نشیده‌ای که عبید بن الابرص می‌گوید:

فجاؤا یُهرعون الیه حتیٰ یکنونوا حول منبره عزینا^۱

به همین ترتیب، نافع پیوسته سؤال می‌کند، و ابن عباس پیوسته جواب می‌دهد، تا به حدود ۲۰۰ مسئله می‌رسد.^۱

بعضی مصطلحات و نام‌ها نیز که در آن دوران متداول بوده، و معاصران صحابه، و دانایان زبان عربی معانی آن‌ها را می‌دانسته‌اند، ملحق به مفردات زبان عربی است؛ مانند: «انصاب»، «ازلام»، «لات»، «عزی»، «منات» و دیگر عادات اجتماعی و آداب و رسوم قوم عرب.

منبع پنجم: مراجعه به سخنان اهل کتاب، یهودیان و مسیحیان:

قرآن کریم به دو موضوع مهم پرداخته است که به اهل کتاب مربوط می‌شوند: یکی این که، قرآن کریم، حوادث و وقایعی را که برای بعضی از پیامبران و امت‌های پیش از اسلام روی داده است، به منظور عبرت انگیزی و استخراج موارد پند و موعظه برای مسلمانان مطرح می‌کند. و به همین جهت، گزارش قرآنی آن داستان‌ها در بردارنده تفصیل و جزئیاتی که با این هدف پند و موعظه و عبرت ارتباطی ندارند نخواهد بود؛ در حالی که تورات و انجیل متداول میان یهودیان و مسیحیان، عملاً این داستان‌ها و رویدادها را به زبان یک مورخ می‌آورند، و حوادث و وقایع را به تفصیل و به طور مشخص ثبت می‌کنند. دیگر آن که، قرآن کریم از اهل کتاب در ارتباط با بسیاری از عادات اجتماعی و آداب و رسوم و روش‌ها و شیوه‌های آنان انتقاد کرده است؛ همچنان که تحریفاتی را که در تورات و انجیل صورت گرفته است، فاش ساخته، و گاه به گاه خود اهل کتاب را مخاطب قرار داده و انحرافات را

۱. بسیار معقول است که ما از بابت صحت این روایت با تفصیلی که در الاتقان برای آن آورده است، دچار شک و تردید شویم که چگونه ممکن است چنین گفتگویی طولانی در یک نشست صورت پذیرفته باشد، و ابن عباس این همه نصوص و شواهد عربی را - چنان که روایت ادعا می‌کند - حاضرالذهن بوده باشد. اما، این نیز بسیار معقول است که این روایت مذکور دارای اصلی بوده باشد، تنها مشتمل بر قسمتی از این گفتگو، و بعدها قسمت‌های دیگر را به منظور تکمیل این مجموعه، یا به موجب اغراض سیاسی که پیش از این اشاره کردیم، بر آن افزوده باشند؛ بویژه اگر ملاحظه کنیم محدثان که پیش از سیوطی این حدیث را آورده‌اند، با این تفصیل نیاورده‌اند؛ چنان که سیوطی خود به این مطلب اشاره کرده است. آنچه ما در اینجا با استناد به این روایت در مقام اثبات آن هستیم این است که شواهد و نصوص زبان عربی منبعی برای تفسیر قرآن بوده‌اند.

به آنان گوشزد کرده است: «ما جعل الله من بحيرة و لا سائبة و لا وصيلة و لا حام، و لكنّ الذین کفروا یفترون علی الله الکذب و اکثرهم لا یعقلون» (مائده، ۱۰۳).

از این رؤ، صحابه، با توجه به این که اهل بیت (ع) را از مرجعیت فکری دور گردانیده بودند، طبیعی بود که به اهل کتاب مراجعه کنند و از آنان برای جوانب و جزئیات این گزارش‌های قرآنی توضیح بخواهند. صحابه وقتی که راجع به تفصیلات این مسائل مورد سؤال قرار می‌گرفتند، و می‌دیدند که از آن چنان معرفت تفسیری که پاسخگوی این مسائل باشد برخوردار نیستند، و نمی‌توانند این خلأ را پر کنند، به سراغ اهل کتاب می‌رفتند؛ بویژه آن که باید توجه داشته باشیم که بعضی از این یهودیان و مسیحیان که صحابه برای تفصیلات مسائل قرآنی به آنان مراجعه می‌کردند، اسلام آورده، و با رهبران مسلمین در حکومت و دیگر نهادهای اجتماعی در می‌آمیختند، و کار به جایی کشیده شده بود که مقرب و مستشار این رهبران اسلامی شدند؛ مانند کعب الاحبار.

بهترین گواه ما بر این که بعضی از صحابه در تفسیر قرآن به اهل کتاب مراجعه کرده‌اند، تفصیلاتی است که بر زبان صحابه، در تفسیر رویدادهای تاریخی پیشین در ارتباط با قصه‌های پیامبران، جاری شده است. زیرا، می‌دانیم که حضرت رسول اکرم در آن شرایط خاص و اوضاع و احوال فرصت نیافتند که با این وسعت و دقت، در سطح عموم مسلمانان تمامی قرآن را تفسیر کنند؛ از این گذشته، تفاسیر این دسته از صحابه با آنچه در تورات و انجیل آمده جزء به جزء انطباق دارد.^۲

منظور ما از این سخن آن نیست که در نصوص تاریخی و روایی، مسئله اعتماد صحابه

۱. اشاره می‌کنیم به نصوصی که دلالت دارند بر این مطلب که پیامبر اکرم برای فراگیری معارف قرآن و اسلام به اهل بیت (ع) ارجاع داده‌اند. اقا، مسلمانان پس از رحلت پیامبر به اهل بیت مراجعه نکردند، بلکه به همه صحابه مراجعه کردند، و در مواردی جزئی بر اهل بیت علیهم السلام؛ به دلایلی که در این بحث مجال سخن گفتن درباره آن‌ها را نداریم (مؤلف).

۲. تفسیر طبری، ۱/ ۲۲۵-۲۲۷ و ...

بر گفته‌های اهل کتاب، فراوان و به صراحت عنوان نشده باشد؛ بلکه دانشمندان اسلامی، هرگاه خواسته‌اند در باب تفسیر سخنی بگویند، به این حقیقت تاریخی اعتراف کرده‌اند.^۲

۳-۴-۳. نقد و بررسی تفسیر در عصر صحابه و تابعین^۳

اینک که می‌خواهیم دستاورد این مرحله از تاریخ تفسیر قرآن کریم را برآورد و ارزیابی کنیم، شایسته است که چکیده بحث‌های پیشین را فراروی خویش داشته باشیم؛ بویژه در ارتباط با آمادگی‌ها و توانایی‌های شخصی صحابه و تابعین. زیرا، معرفت تفسیری این دوران، طبیعتاً، تحت تأثیر ویژگی‌های این آمادگی‌ها و توانایی‌ها خواهد بود؛ بلکه داده و فرآورده آن‌هاست.

اول، جنبه فکری: منظور این است که در یابیم صحابه تا چه اندازه از فرهنگ اسلامی پایه و مایه داشته‌اند، و تا چه اندازه در برابر فرهنگ اسلامی خود را مسئول می‌دیده‌اند، و نسبت به این مسئولیت آگاهی داشته‌اند، و راه و روش‌های حمایت از فرهنگ اسلامی را می‌دانسته‌اند.

موسسه فقهی شیعی کانون ترویج زبان قرآن

دوم، جنبه روحی: منظور این است که صحابه تا چه اندازه در درون خویش با فرهنگ اسلامی داد و ستد داشته‌اند، و تا چه اندازه با فرهنگ اسلامی آمیزش وجدانی و روحی، و به صحت آن ایمان، و نسبت به آن اخلاص داشته‌اند.

در این ارتباط، پیش از این دیدیم که صحابه، در نگرش به جنبه اول، اندیشه‌ای ساده و

۱. ر. ک. تفسیر طبری، ۱/۱۵۱، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵.

۲. ر. ک. الاتقان، ۲/۲۰۵. سیوطی از این کثیر نقل کرده که ابن عباس، احادیث طولانی در باب اسرائیلیات از اهل کتاب فرا گرفته است.

۳. وقتی به بررسی تفسیر در عصر صحابه می‌پردازیم، فراموش نکنیم، برای پیشگیری از آن که بعضی خوانندگان به اشتباه افتند، دو مسئله را مورد تأکید قرار دهیم: اولاً، ما صحابه را بر پایه سطح عمومی فرهنگی که این رجال اسلامی از آن بهره‌مند بوده‌اند، و روح زمان را از نظر فکری و اجتماعی بازمی‌نمایند، بررسی کنیم؛ و این، وجود برخی رجال در میان صحابه و تابعین را که از درجاتی متفاوت و عالی در آگاهی و دانایی و اخلاص برخوردار بوده‌اند، نفی نمی‌کند. ثانیاً، به رغم همه نقاط ضعفی که معرفت تفسیری در عصر صحابه و تابعین از آن‌ها رنج می‌برده است، نمی‌توانیم خدمات عظیم این رجال اسلامی و داده‌ها و فرآورده‌های عنایت ایشان به معرفت تفسیری را- که از آن روز تا به امروز و در عصر حاضر، الهام بخش بسیاری از مکاتب تفسیری بوده‌اند- انکار کنیم (مؤلف).

بسیط داشته، و این به خاطر آن بوده است که رسول اعظم برای آماده‌سازی عموم صحابه به منظور رهبری جریان اسلامی به صورت اصلی برنامه‌ریزی نفرموده بودند. زیرا، در مجموع، اوضاع و شرایط برای انجام پذیرفتن چنین منظوری با آن حضرت مساعدت نداشت. به همین خاطر بود که آن حضرت رهبری سیاسی و فکری را به اشخاص معینی که آنان را برای این مأموریت و وظیفه رهبری آماده ساخته بودند، محوّل فرمودند و این گروه منتخب، اهل بیت بودند.^۱ امّا، پس از وفات حضرت رسول اکرم اهل بیت از این سمت دور گردانیده شدند.^۲ و در نتیجه، این پیامدها را در پی داشت:

الف. فرهنگ و علوم اسلامی عموم صحابه را دربرنگرفت، به دلیل آن که رسول اعظم قرآن را به طور سراسری در سطح عموم تفسیر نفرمودند.

ب. اسباب و وسائلی که صحابه در جهت ثبت و ضبط و حراست اقوال و افعال پیامبر اکرم به کار می‌گرفتند، اسباب و وسائلی بسیار ساده بود.

ج. صحابه بر همان سادگی فکری و تمایل به سطحی بودن و عدم تعمق که پیش از اسلام داشتند، باقی ماندند، و در مقام فهم اسلام تحت تأثیر (رسوبات و) چارچوب‌های فکری بخصوصی، که با آن‌ها از پیش آشنا بودند، قرار گرفتند.

در نگرش به جنبه دوم، دیدیم که صحابه از آن‌جا که اوضاع و شرایط و نحوه انتساب و ارتباطشان با پیامبر اکرم و خواست‌های درونی و آرمان‌هایشان، با یکدیگر متفاوت بود، از نظر میزان تأثیرپذیری از فرهنگ اسلامی و اخلاص نسبت به آن نیز متفاوت بودند. بعضی از آنان از جهت تأثیرپذیری روحانی و نفسانی از مایه‌های فرهنگ اسلامی، در سطح عالی بودند؛ بلکه می‌توان گفت این داد و ستد درونی با محتوای فرهنگی اسلام، وضعیت عمومی «**سابقین اولین از مهاجرین و انصار**» بود که با یقین و معرفت به مکتب اسلام وارد شده

۱. ر. ک. «تفسیر در عصر رسول اکرم».

۲. این مطلب را در مبحث «پیدایش علم تفسیر» یادآور شده‌ایم.

بودند؛ برخلاف عموم مسلمانان که در مراحل بعدی و پس از فتوحات نخستین اسلامی به اسلام گرویدند، همچون کسانی که در اصل از اعراب بیابانی بودند.

با این حال، در پی وسعت گرفتن دایره اسلام و فتوحات بزرگ مسلمین، امت اسلام به یکایک صحابیان مراجعه کردند، بدون آن که بتوانند اشخاص مخلص را از آن صحابیان دیگر که اخلاص کمتری داشتند، یا حتی منافق بودند، تمیز دهند. علت این امر آن بود که به خاطر وجود خلأ مرجعیت، صحابه رسول خدا همگی به عنوان مراجع فکری و فرهنگی اسلام برای امت مسلمان مطرح شدند، و نتیجه آن شد که آن فرهنگ اسلامی که به مسلمانان داده شد، از دو جهت عمده تحت تأثیر صحابه قرار گرفت: الف) گرایشهای سیاسی مختلف یا رسوبات فرهنگی جاهلیت که در آن دوران تعیین کننده بود؛ ب) گرایشهای مصلحت طلبانه، اعم از منفعت طلبی های شخصی و مصلحت طلبی های گروهی و قبیله ای.

بازتاب این پیامدها در معرفت تفسیری: معرفت تفسیری نیز همانند دیگر حوزه های فرهنگ اسلامی، تحت تأثیر برآیند دستاوردهای این مرحله که از روش ها و منش های مختلف صحابه نشأت گرفته بود، قرار گرفت، و به همان نقاط ضعفی که فرهنگ اسلامی به طور کلی در این دوران از آن ها رنج می برد، گرفتار آمد. برای آن که بتوانیم این نقاط ضعف را مشخص کنیم، و میزان تأثیرپذیری معرفت تفسیری را از این نقاط ضعف روشن گردانیم، شایسته است برخی شواهد را که نشان دهنده حضور آشکار این نقاط ضعف در معرفت تفسیری هستند، یادآور شویم، و هریک را به طور مستقل زیر نظر بگیریم.

اولاً، فراگیر نبودن دانش عموم صحابه از فرهنگ اسلامی: در این جا، نیاز نداریم که بار دیگر برگردیم، و میزان صحت این داوری را بازشناسیم. این قسمت از بحث را تحت عنوان «تفسیر در عصر رسول اکرم» گذرانیدیم. در این بحث می خواهیم به آثار نامطلوبی که این

نقطه ضعف بخصوص، در معرفت تفسیری بر جای نهاد، بپردازیم. این آثار را می‌توانیم در نواحی ذیل جستجو کنیم:

الف. پیش از این دیدیم که ماهیت این مرحله از تاریخ تفسیر قرآن کریم در عصر صحابه، آن بود که با قرآن کریم به عنوان یک مشکل لغوی و تاریخی که باید آن را حل کنند، رویاروی می‌شدند. به عبارت دیگر، صحابه، از آن‌جا که آن **عنصر بیرونی اصیل**^۱ را که می‌توانست در معرفت تفسیری آنان به طور فعال سهیم باشد، فاقد بودند. طبیعی بود که دستاوردهای تفسیری ایشان نیز منحصر به همان داده‌ها و یافته‌هایی باشد که از امکانات درونی آنان و نیز آن اطلاعات عمومی که در اثنای معاشرت عمومی با پیامبر اکرم به دست آورده بودند، نشأت می‌گرفت؛ و این حدّ محدود از آمادگی و ظرفیت درونی و اطلاعات عمومی بیرونی، در سطحی نبود که بتواند با قرآن کریم، به گونه‌ای عمیق‌تر از شناخت آن به عنوان یک موضوع لغوی یا تاریخی، برخورد کند. از جهت رهاورد، این مرحله از معرفت تفسیری به هیچ وجه بر آن جنبه‌های عقلی و اجتماعی که در مراحل بعدی، تفسیر به آن‌ها پرداخت، عنایتی نداشت، در حالی که بعکس، این دوران از نظر اجتماعی شاهد تحولات مهمی بود که بر اثر فتوحات اسلامی و گسترش قلمرو اسلام در جامعه بزرگ اسلامی روی می‌داد.

ب. گشوده شدن باب رأی و استحسان، که آثار سهمگینی از خود در معرفت تفسیری بر جای نهاد، و به بروز و ظهور آن نبرد دامنه‌دار تاریخی میان مکتب‌های تفسیر به مأثور و مکتب‌های تفسیر به رأی منتهی گردید.

ج. اعتماد صحابه بر اهل کتاب در حوزه تفسیر قرآن. علت اصلی این بیگانه‌گرایی نیز آن بود که صحابه در معرفت تفسیری از خلأ فرهنگی رنج می‌بردند. زیرا، از یک سوی، از

۱. مقصود ما از «عنصر بیرونی اصیل» فرآورده‌های وحی الهی است که به واسطه پیامبر اکرم و از طریق تعلیم و تفسیر آن حضرت حاصل می‌گردید، و نقش تعلیمی مهمی که از امام علی (ع) و مکتب تفسیری ایشان می‌توانست انتظار برود ما مقصود؛ از «عنصر بیرونی غیر اصیل» نیز، اهل کتاب‌اند که عملاً یکی از منابع تفسیر قرآن را تشکیل دادند.

مایه‌های فرهنگ اسلامی طرفی نبسته بودند، و از سوی دیگر، به عنوان رهبران فکری عالم اسلام مورد سؤال قرار می‌گرفتند. اندکی پس از این، بر میزان خطا و اشتباهی که بعضی از صحابه بر اثر مراجعه به این منبع تفسیری، به آن گرفتار آمدند، وقوف حاصل خواهیم کرد.

د. بعضی کجروی‌ها و نابسامانی‌ها که در نقاط ضعف بعدی به آن‌ها خواهیم پرداخت. اگر برای صحابه شرایطی فراهم می‌آمد که آنان را در سطح فرهنگ اسلامی در حوزه تفسیر قرار دهد، این همه اشتباهات می‌توانستند روی ندهند. برخی از این خطاهای مضاعف عبارت بود از تأثیرپذیری آنان از بعضی چارچوب‌های فکری خاص در تفسیر قرآن، یا این که استعارات قرآنی را به گونه دیگری می‌فهمیدند که با واقعیت قرآنی همخوانی نداشت، و دلیل عمده این کج‌فهمی آن بود که از چارچوب فکری و نظرگاه کلی آن استعارات قرآنی بی‌اطلاع بودند.

ثانیاً: سادگی و سطحی‌نگری صحابه در تدوین معرفت اسلامی و جانبداری از آن: بیشتر صحابه در عصر رسول اعظم به اندازه کافی، از فراز و نشیب‌ها و نابسامانی‌های زیان‌مندی که معرفت اسلامی با آن‌ها در آینده رویاروی می‌گردید، و مشکلاتی که بر اثر گذشت زمان و پایان پذیرفتن عصر وحی، می‌خواست پیش بیاید، آگاهی نداشتند.

از همین روی، نمی‌بینیم که هیچ‌گونه برنامه‌ریزی متمرکزی مبادرت به پیشنهاد وضع ضمانت‌هایی به منظور حمایت از معرفت تفسیری و دیگر حوزه‌های معرفت اسلامی و تدوین آن، کرده باشد. پیامد این اهمال، مجموعه‌ای از نابسامانی‌ها و نقاط ضعف بود که معرفت تفسیری را از جوانب مختلف مورد آسیب قرار داد.

توضیح مطلب این که، چنان که دیدیم، معرفت تفسیری در عصر صحابه و تابعین، بر مجموعه‌ای از منابع تکیه داشت. از جمله متن قرآن، احادیث نبوی؛ و اقوال صحابه‌ای

که با رویدادهای اسلامی مربوط به آیات و سور قرآنی زیسته بودند. برای آن که این منابع اصیل بتوانند نقش ایجابی در کار تفسیر داشته باشند، می‌بایست نسبت به صیانت و ضبط و حمایت آن‌ها اهتمام می‌شد، تا آن منابع بتوانند وظیفه خود را در راستای تغذیه معرفت تفسیری ادا کنند.

بر اثر سادگی و سطحی‌نگری صحابه، در جهت حفظ و حمایت و تدوین و صیانت منابع معرفت تفسیری، در راستای استفاده از این منابع تفسیری نیز، مجموعه‌ای از نقاط ضعف را می‌یابیم که به نوبه خود مجموعه‌ای از مشکلات را به وجود آوردند:

اولاً، مشکل تعدد قرائات: ملاحظه می‌شود که بعضی از الفاظ قرآنی به گونه‌های مختلف خوانده می‌شوند، که برخی اوقات به اختلاف در معنا و مفاد لفظ نیز می‌انجامد؛ مسئله‌ای که در پایان سیر تحوّل خود به پیدایش «علم قرائات» انجامید.

بعضی از مفسّرین کوشیده‌اند، پدیده تعدد قرائات را در بحث‌های کلی تفسیری، بر این اساس تفسیر و توجیه کنند که قرآن کریم به همه این اشکال گوناگون و متعدّد به رسول اکرم وحی شده است؛ و قرآن بر چندین حرف نازل شده است، و قرائات متعدّد قرآنی همین حروف متعدّد اند.

به فرض آن که این توجیه و تفسیر را در برخی حالات بپذیریم، در همه حالات و به طور مطلق نمی‌توانیم بپذیریم. بویژه، در حالاتی که اختلاف قرائت در معنا تأثیر می‌گذارد، و معنا، به نوبه خود، به یک حکم شرعی مربوط می‌شود، چنان که در «یَطْهَرْنَ» و «یَطْهَرْنَ» مشاهده می‌شود، این توجیه غیر قابل قبول است. زیرا، در چنین حالتی نمی‌توانیم دریابیم که چگونه ممکن است حکم شرعی با تردید صادر شده باشد.^۱

در این صورت، این پدیده را، به طور کلی، یا دست کم در بعضی موارد، به دو گونه

۱. در این ارتباط نیکوست رجوع شود به البیان فی تفسیر القرآن، آیت الله خوئی قدس سره، ۱۰۲ تا ۱۱۷.

می‌توانیم تفسیر کنیم: یکی این که، بعضی از صحابه نسبت به ضبط کلمات قرآنی با شکل معین و قطعی آن‌ها در عهد حضرت رسول اکرم اهمال کرده باشند، یا آن که شیوه صحیح ادای برخی الفاظ قرآن در نتیجه عدم تدوین فراموش شده باشد. دیگر آن که، بر اثر فقدان حلقه اتّصالی که بتواند بعضی از صحابه را به رسول اکرم پیوند بدهد، عنصر اجتهاد و استحسان در زمینه قرائت قرآن در کار آمده باشد. هر دو علت نیز می‌توانند مشترکاً در تکوین این پدیده مؤثر بوده باشند.

تأثیر اختلاف قرائات بر فهم نصّ قرآنی، وقتی به طور واضح برای ما آشکار می‌گردد، که این سند تاریخی را ملاحظه کنیم. در این گزارش، از مجاهد، یکی از بزرگان مفسران تابعین، آورده‌اند که می‌گفته است: «اگر به قرائت ابن مسعود قرائت می‌کردم، نیازمند آن نبودم که بسیاری از مسائل قرآنی را از ابن عباس سؤال کنم»^۱.

ثانیاً، پدیده ادّعی نسخ تلاوت: یکی از بارزترین نمودهای عدم ضبط دقیق متن قرآن، که در تثبیت موقعیت قرآن در افکار عمومی امت اسلامی بیش از نمودهای دیگر مؤثر بوده است، چیزهایی است که پیرامون نسخ تلاوت می‌گویند

بعضی از روایات حاکی از این گونه نسخ در قرآن را- اگر بخواهیم نسبت به آن صحابی که چنین مواردی را روایت می‌کند، حسن ظنّ داشته باشیم- جز بر این پایه نمی‌توانیم تفسیر و توجیه کنیم که وی حدیث یا دعایی را از پیامبر اکرم می‌شنیده و آن را قرآن تصوّر می‌کرده است، یا آن که بعدها امر بر او مشتبه می‌شده است. وگرنه، ادّعی عمر بن خطاب را در ارتباط با آیه «رجم»، یا ادّعی عایشه را در ارتباط با آیه «رضاع»، چگونه تفسیر کنیم؟ آن هم همراه با تصریح عایشه بر این که پیامبر اکرم از دنیا رفته‌اند و هنوز به عنوان آیه‌ای از قرآن خوانده می‌شده است!^۲

۱. ترمذی، ۶/۱۱

۲. بخاری، ۲۶/۸، چاپ بیروت؛ الاتقان، ۵۸/۱؛ صحیح مسلم، ۱۶۷/۴. متن این دو روایت چنین است: (۱) ابن عباس روایت

معنای این حرف‌ها آن است که باید قائل به تحریف قرآن بشویم، یا این که باید بپذیریم که این صحابیان نصّ قرآن را به طور کامل ضبط نکرده‌اند.^۱

ثالثاً، پدیدهٔ اختلاف حدیث با تاریخ: در کنار قرآن کریم، احادیث نبوی نیز از آسیب این پدیده در امان نماند و ما می‌بینیم که در روایات تفسیری از رسول خدا نیز اختلاف پدیدار شده است.^۲

نظیر همین مطلب را در نقل حوادث تاریخی مربوط به برخی آیات قرآنی مشاهده می‌کنیم. در این روایات اختلاف به قدری زیاد است که در بعضی دوران‌های بعدی به پیدایش فرقه‌ها و مذاهب گوناگون منجر گردیده است. با مراجعه به هر کتابی از کتاب‌های اسباب نزول، این مسئله روشن می‌شود.^۳ بخوبی واضح است که تفسیر این پدیده همان گونه است که در مقام تعلیل پدیده اختلاف و تعدّد قرائات آوردیم، مبنی بر این که ناگزیر باید این پدیده را به عدم ضبط صحابه نسبت به اقوال و افعال و سلوک پیامبر اکرم بازگردانیم، یا

کرده است که عمر بر سر منبر، ضمن سخنانی گفت: «خداوند محمّد (ص) را به حق مبعوث گردانید، و کتاب را بر او نازل فرمود. از جمله آنچه خداوند نازل فرمود، آیه رجم بود. این آیه را خواندیم، و فهمیدیم و دریافتیم؛ و به همین جهت، رسول الله حکم سنگسار را اجرا فرمود، و ما نیز پس از وی این حکم را اجرا کردیم. از آن هراسانم که اگر زمانی طولانی‌تر از این بر مردم بگذرد، کسی بگوید: به خدا سوگند، آیه رجم را در کتاب خدا نمی‌یابیم! و با ترک فریضه‌ای که خداوند نازل فرموده است گمراه شوند. رجم در کتاب خدا حق است بر کسی که زنا کند، اگر از مردان همسر دار باشد...» (۲۰). عمر از عایشه روایت کرده است که وی گفت: از جمله آنچه از قرآن نازل شد، این آیه بود: «عَشْرُ رَضَاعَاتٍ يُحَرِّمُنَّ» آن‌گاه نسخ شد به «خمسُ معلومات». رسول خدا از دنیا رفت، و این عبارات به عنوان آیه‌ای از قرآن خوانده می‌شدند.

۱. در مبحث نسخ متذکر شدیم که ادعای نسخ تلاوت صحّت ندارد. زیرا، عملاً به تحریف قرآن منجر می‌گردد. به شواهدی نیز مبنی بر نادرستی روایات آن اشاره داشتیم.

۲. به عنوان نمونه، روایاتی را که سیوطی در الاقتان (۱۹۱/۲ تا ۲۰۵) آورده است با یکدیگر مقایسه کنید.

۳. در باب اسباب نزول، مشاهده می‌کنیم که علمای تفسیر، اقوال صحابه را در ارتباط با اسباب نزول، بدون هیچ گونه تردیدی به منزله «مرفوع» می‌گیرند. بسیاری از آنان نیز این حکم را به حوزه‌های دیگر معرفت تفسیری تعمیم می‌بخشند. در حالی که بر ما به عنوان محقق، فرض است که میان صحابه‌ای که از نزدیک با این حوادث زیسته‌اند و تفصیل آن را شاهد بوده‌اند، با دیگران که نقل آنان تکیه بر شایعات و خیرسازهای دارد، و در نتیجه در بیشتر اوقات، به اشتباه در نقل خصوصیات و تفصیلات منجر می‌گردد، قائل به تفکیک شویم. وقتی ما مشاهده می‌کنیم که بعضی از مسلمانان در زمان حضرت رسول اکرم در این که «للمسجد أسس علی التقوی» (توبه/ ۱۰۸) کدام مسجد است؟ آیا مسجد قباست یا مسجد النبی؟ اختلاف نظر داشته و این اختلاف را نزد رسول اعظم می‌برند، تا داوری بفرماید... (ترمذی، ۱۱/ ۲۴۵-۲۴۶)، به خودمان اجازه می‌دهیم که درباره هر آنچه از صحابه در این ارتباط روایت شود، تشکیک کنیم، مگر آن که شخص راوی خود شاهد عینی قضیه بوده باشد. ترمذی به دنبال روایت مذکور، روایت دیگری می‌آورد که به دلالت التزامی حاکی از آن است که مسجد مزبور مسجد «قبا» بوده باشد، در حالی که می‌بینیم این روایت تصریح دارد بر این که آن مسجد، مسجد النبی است.

آن که بگوییم عدم تدوین سیره قولی و عملی پیامبر اکرم در عصر مابعد صحابه، موجب این درهم ریختگی و نابسامانی شده است.

رابعاً، پدیده اسرائیلیات: در نتیجه سادگی و سطحی‌نگری صحابه در احساس مسئولیت، و عدم تشخیص آگاهانه نسبت به اوضاع و احوال و شرایط حمایت و حفاظت از فرهنگ اسلامی و روش‌های آن، معرفت تفسیری در عصر صحابه و تابعین دچار یک نقطه ضعف مهمّ دیگر گردید. در این مرحله، صحابه و تابعین به طور اساسی، در تفسیر قرآن، بر اقوال و نظریات اهل کتاب اعتماد کردند، و بعضی از صحابه، بر اثر این اعتماد گرفتار برخی تکروی‌های فکری و عقیدتی شدند که با گرایش‌های اسلامی صحیح اختلاف داشت؛ و در نتیجه همین ارتباط تفسیری میان وقایع راجع به عوالم غیبی، که کتب اسرائیلی نقل می‌کردند، یا اسرائیلی‌ها خودشان روایت می‌کردند، با حوادثی که قرآن کریم برای گرفتن پند و عبرت به آن‌ها اشاره می‌کند، بسیاری از افکار اسرائیلی با آموزه‌های اسلامی آمیخته و مخلوط شد.

شواهد این تکروی‌ها و اختلافات در متون تفسیری صحیح‌الاسناد که از صحابه رسیده است، فراوان است. چند نمونه از آن‌ها را در زیر ملاحظه می‌کنید:

الف. از ابو هریره در تفسیر این آیه شریفه: «و إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...» (اعراف، ۱۷۲) آورده‌اند که گفت: رسول خدا فرمود: «چون خداوند آدم را آفرید، دست بر گرده او کشید. همه نفوسی که خداوند می‌خواست تا روز قیامت از ذریّه او بیافریند، بر زمین ریختند. خداوند میان دو چشم هر یک از آن انسان‌ها نقطه‌ای از نور نهاد. آن‌گاه آنان را بر آدم عرضه فرمود. آدم گفت: خدایا، اینان کیستند؟ فرمود: اینان ذریّه تو اند. مردی را در میان آنان دید که نقطه نورانی میان دو چشمانش او را به شگفت آورد. گفت: خدایا، این کیست؟ فرمود: مردی از آخرین امت‌ها از ذریّه تو که او را داوود خوانند. گفت:

خدایا، عمر او را چقدر داده‌ای؟ فرمود: ۶۰ سال، گفت: خدایا، از عمر من ۴۰ سال بر او بیفزای. چون مرگ آدم فرا رسید، ملک الموت به نزد وی آمد. گفت: مگر از عمر من ۴۰ سال باقی نمانده است؟! ملک الموت گفت: مگر آن ۴۰ سال را به پسر ت داوود، نبخشیدی؟ آدم حاشا کرد؛ ذرّیه او نیز حاشا کردند. آدم فراموش کرد؛ ذرّیه او نیز فراموش کردند. آدم خطا کرد؛ ذرّیه او نیز خطاکار شدند»^۱.

این حدیث، هر چند ابو هریره آن را از رسول خدا روایت می‌کند، امّا ما یقین داریم بر این که از ناحیه رسول خدا صادر نشده است. زیرا، این روایت در دیدگاهی که نسبت به پیامبران الهی القا می‌کند، آنان را به کارهای ناروایی متّهم می‌گرداند، که با اسرائیلیات همانندی دارد. همچنین، می‌کوشد که بنی اسرائیل را به عنوان آخرین امّت جا بزند. گذشته از آن که ارتباط روشنی میان این فقرات سه گانه اخیر، با اصل داستان نیست، اگر نگوییم با آن در تناقض است.

ب. از ابن عبّاس از پیامبر اکرم نقل شده است که فرمودند: «وقتی خداوند فرعون را غرق کرد، فرعون گفت: «آمنت أنّه لا إله إلاّ الذی آمنت به بنوا إسرائيل...» (یونس، ۹۰). جبرئیل گفت: ای کاش بودی و می‌دیدی که من چگونه مشتی از لجن دریا بر گرفته بودم و در دهان او می‌فشردم، مبادا که رحمت خداوندی او را دریابد»^۲.

این روایت، جبرئیل را در نظر ما، شخصی قلمداد می‌کند که دوست دارد از مردم انتقام بگیرد و آنان را هلاک گرداند. اگر این مطلب را در کنار دیدگاه یهودیان نسبت به جبرئیل بگذاریم که آنان وی را فرشته عذاب می‌دانند، چنان که بعضی اسناد تاریخی مربوط به سبب نزول آیه شریفه «من کان عدوّاً لله و ملائکته و رسله و جبریل و میکال...» (بقره، ۹۸)، آورده‌اند، متقاعد می‌شویم که این روایت از حضرت ختمی مرتبت نرسیده است، بلکه بر

۱. ترمذی، ۱۱/۱۹۶ تا ۱۹۹.

۲. ترمذی، ۱۱/۲۷۱، به حدیث بعدی نیز رجوع شود.

زبان ایشان جعل شده است تا یک نگرش اسرائیلی را تأیید کند، یا آن که تحت تأثیر افکار اسرائیلی برساخته شده است؛ وگرنه، ما نمی‌فهمیم چرا باید جبرئیل از آن بترسد که رحمت خداوندی کسی را دریا بد، حتی اگر آن کس فرعون باشد!

ج. از ابوهریره مرفوعاً نقل کرده‌اند که ابراهیم دروغ نگفت، مگر سه مرتبه: یکی، آن‌جا که گفت: «... إني سقيم» (صاقلات، ۸۹) و بیمار نبود؛ دیگری آن‌جا که گفت: ساره خواهر من است؛ و سومی آن‌جا که گفت: «... بل فعله كبيرهم هذا...» (انبیاء، ۶۳).^۱

این حدیث را نمی‌توانیم به اسرائیلیات منسوب نگردانیم؛ زیرا به صورتی زشت و ننگین ابراهیم (ع) را به دروغ‌گویی متهم می‌گرداند. بویژه، اگر در نظر بگیریم که داستان ادعای ابراهیم (ع) دایر بر این که ساره خواهر اوست، در قرآن کریم نیامده است. برای دو مورد دیگر هم توجیه روشنی وجود دارد که به هیچ روی به اتهام آن حضرت به دروغ‌گویی نمی‌انجامد. د. در تفسیر طبری آمده است که سعید بن مسیب سوگند یاد می‌کرد بر این که آدم از میوه آن درخت نخورد، مگر پس از آن که شراب نوشید.^۲

همین سعید بن مسیب را در جای دیگری می‌بینیم که حاضر نمی‌شود در تفسیر قرآن سخنی بگوید. چگونه می‌توانیم میان آن سوگند و این دیدگاه، هماهنگی ایجاد کنیم؟! ه. از ابوسعید خدری نقل کرده‌اند که گفت: رسول‌خدا این آیه را قرائت فرمود: «و أنذرهم يوم الحسرة...» (مریم، ۳۹)؛ آن‌گاه فرمود: مرگ را در کالبد قوچی خاکستری رنگ می‌آورند، و بر دیوار میان بهشت و دوزخ نگاه می‌دارند. آن‌گاه ندا در می‌دهند: ای اهل بهشت، همه برآشفته می‌شوند. ندا در می‌دهند: ای اهل آتش، همه برآشفته می‌شوند. به آنان می‌گویند: این (قوچ) را می‌شناسید؟ همه می‌گویند: آری، آن، مرگ است. آن‌گاه آن قوچ را بر سر دیوار می‌خوابانند و ذبح می‌کنند.

۱. ترمذی، ۲۴/۱۲.

۲. تفسیر طبری، ۲۳۷/۱.

اگر نبود که خداوند مقزّر فرموده است که اهل بهشت در بهشت زنده بمانند و باقی باشند، از شدت شادمانی می‌مردند، و اگر نبود که خداوند مقزّر فرموده است که اهل دوزخ در دوزخ زنده بمانند، از شدت ناکامی و اندوه می‌مردند.^۱

میزان صحت این متن روایی را وقتی بدقت درخواهیم یافت که نوع روایاتی را که از این ابوسعید روایت می‌کنند، مرور کنیم و دریابیم که همه آنها در یک نقطه به هم می‌رسند، و آن نقطه مشترک در این روایات این است که همواره عجایب و غرایبی را در ارتباط با عالم آخرت مطرح می‌کند، و گویا او یک فرد متخصص است که تنها از این نوع تفسیر سررشته دارد.^۲

۴-۴-۳. ارزش اسرائیلیات در معرفت تفسیری

حال که از تکروری‌ها و اختلاف‌انگیزی‌هایی که بعضی از صحابه و تابعین، بر اثر اعتماد بر اسرائیلیات در تفسیر، گرفتار آن شدند سخن به میان آوردیم، شایسته است که ارزش این منبع تفسیری و جایگاه آن را در معرفت تفسیری از دیدگاه اسلامی باز شناسیم. ما به سادگی می‌توانیم یقین پیدا کنیم بر این که این منبع از نگرش اسلامی هیچ ارزش حقیقی نمی‌تواند داشته باشد. زیرا ملاحظه می‌کنیم:

اولاً، داستان‌ها و تفصیلاتی که تورات و انجیل، با وضع موجودشان، به هم بافته‌اند، قابل اعتماد نیستند. زیرا همه تحریف شده‌اند؛ و توأم با برخی گرایش‌های اخلاقی و عقیدتی هستند که اسلام حنیف بر آنها صحه نمی‌گذارد. قرآن در مواضع مختلف به این تحریفی که این دو کتاب دچار آن شده‌اند، تصریح، و اهل کتاب را به طور عموم به خاطر اقدام به این تحریف، و پذیرفتن آن، نکوهش کرده است. آن وقت، با این همه، چگونه درست خواهد

۱. ترمذی، ۱۴/۱۲.

۲. روایات تفسیری وی را می‌توان در کتاب سیوطی الاتقان (۲/۱۹۱ تا ۲۰۵) و نیز ترمذی در کتاب تفسیر یافت.

بود که ما در تفسیر قرآن به گوشه‌ای از این تفصیلات اعتماد کنیم؟! ثانیاً، صحابه و تابعین، زمانی که این تفصیلات را از اهل کتاب فرامی‌گرفتند، وسیله‌ای در اختیار نداشتند که به خود تورات و انجیل دست یابند. صحابه و تابعین در پذیرش و نقل این مطالب، تنها به عده‌ای از تازه مسلمانان، اعم از اهل کتاب و دیگران، اعتماد می‌کردند. از آن تازه مسلمانان نیز، بعضی متظاهر به اسلام بودند که اخلاص نداشتند، و طبیعی بود که با وارد کردن برخی گرایش‌های فکری و اخلاقی که توأم با روایات محرف از تورات و انجیل بود که روایت می‌کردند، دست به کار دگرگون ساختن معارف اسلامی شوند. به این ترتیب، هرچند در عصر حاضر، با انتشار عهد قدیم و عهد جدید (کتاب مقدس) قبول آن تحریفات دیگر کارساز نیست؛ اما در روزگار صحابه و تابعین می‌توانست تأثیرات عمده‌ای در دگرگون‌سازی اندیشه اسلامی مسلمانان داشته باشد.

در فرهنگ اهل کتاب، مطالب و افکاری نیز می‌توان یافت که پیوسته نسل به نسل به یکدیگر سپرده‌اند و تحت تأثیر عوامل مختلف، تغییرات و تحریفات فراوانی نیز در آن‌ها ایجاد کرده‌اند، و به هیچ روی، در تورات و انجیل اثری از آن‌ها مشهود نیست، بلکه از قبیل فرهنگ عامه آنان است؛ و به همین لحاظ است که قرآن آنان را عتاب می‌فرمود و گهگاه آنان را فرا می‌خواند که برای باز شناختن حقیقت، به همان تورات و انجیلی که در دست دارند، بازگردند.

عملکرد بعضی از صحابه، دایر بر اعتماد و استناد به اسرائیلیات در تفسیر قرآن کریم، می‌تواند طلیعه مشکلاتی باشد که در عصر تابعین در این عرصه پدید آمد. این گرایش به اسرائیلیات در عصر تابعین تبدیل به یک رویکرد اصلی شد، و برخی مکاتب تفسیری پایه کار خود را بر آن نهادند، و بعضی دیدگاه‌های فرهنگی اسرائیلیات را به مثابه یکی از منابع تغذیه فرهنگی در اسلام گرفتند.

در همین برهه از زمان، در جهان اسلام جریانی پدیدار گردید که نقل وقایع تاریخی را یک حرفه بخصوص قرارداد^۱. اسرائیلیات در کنار سیره نبوی و تفصیلات آن جای گرفت، و همواره به عنوان بخشی از فرهنگ عامه اسلامی، درباره زندگانی پیامبران پیشین سخن می‌گفت.

فراتر از این نیز، راویان سیره نبوی و موزخان فتوحات اسلامی، و حماسه سرایان تاریخ جاهلیت عرب، تحت تأثیر اسرائیلیات قرار گرفتند، و با نقل قصص و ملاحم و مغازی پرداختند، و درباره غزوات اسلامی و صحنه‌های نبرد میان مسلمانان و اعراب جاهلی کتاب‌ها نوشتند و اسطوره‌ها ساختند، که اهداف سیاسی و فرهنگی معلوم و مشخص آن‌ها را پشتیبانی می‌کرد.

داستان‌ها و اسطوره‌های موهوم بر محور شخصیت‌های حقیقی برساختند، که هدف از ساختن و پرداختن و شایع کردن آن‌ها، دگرگون ساختن حقایق سیاسی و اجتماعی، و توجیه یا پوشش دادن اختلافات قبیله‌ای یا سیاسی و مذهبی بود که در عهد امویان ظهور و بروز پیدا کرد. حتی برخی از آنان گامی فراتر رفتند، و شخصیت‌هایی دروغین را برساختند، و نقش‌های مهمی را بر اساس همان اهداف به آن‌ها نسبت دادند. مانند داستان‌های عنتره بن شداد، یا عبدالله بن سبا، یا قعقاع تمیمی، یا ایام‌العرب. این تاریخ‌های برساخته و دور از هر گونه واقعیت، آکنده از شخصیت‌های موهوم بودند، یا شخصیت‌های حقیقی که هاله‌های موهوم و صحنه‌های موهوم و قهرمانی‌های موهوم، آن‌ها را در برگرفته بودند. بعد از همه این‌ها، می‌توان به روشنی دریافت که در نتیجه این ساده‌انگاری و سطحی‌نگری، در مقام حفظ و حمایت اسلام، چه تباهی‌ها و چه نابسامانی‌ها متوجه فرهنگ اسلامی گردید.

۱. مطلبی که هبة الله بن سلامة در کتاب خود الناسخ و المنسوخ، چاپ شده در هامش اسباب نزول واحدی (ص ۶ تا ۸) آورده است، اشاره به همین سابقه تاریخی دارد.

ثانیاً، سادگی عموم صحابه و تفکر سطحی آنان، و تمایل ایشان به سطحی‌نگری، و تأثیرپذیری آنان در مقام فهم اسلام از چارچوب خاص افکار خودشان. سادگی جمهور صحابه و تفکر سطحی، و تأثیرپذیری ایشان از چارچوب‌های فکری خودشان در مقام فهم اسلام، یکی از محورهای تعیین‌کننده بود که بازتاب‌های خودش را در معرفت‌تفسیری بر جای نهاد. ذیلاً، بعضی از آن پیامدها را یادآور می‌شویم.

یکی از مظاهر آن، که قبلاً نیز مورد اشاره قرار گرفت و از آن به عنوان ماهیت این مرحله یاد کردیم، روحیه و برداشتی بود که موجب گردید صحابه با قرآن به عنوان یک مشکل لغوی و تاریخی برخورد کنند، و این نحوه برخورد آنان تحت تأثیر دو عامل بود؛ یکی، عامل بیرونی، که عبارت از بیگانه ماندن صحابه از فرهنگ اسلامی بود؛ و دیگری، عامل درونی، که عبارت از سطح عقلی و فکری رجال این مرحله بود، به گونه‌ای که بحث و تأمل فراتر از مرزهای مسائل لغوی و تاریخی را بحث‌های غیر اسلامی تلقی می‌کردند و این پدیده آنان را به انحراف در فهم دین و گمراهی در دین کشانید.

این در حالی است که می‌بینیم قرآن کریم، همگان را به تأمل در آفرینش، و تدبیر در آیات قرآن کریم و مفاهیم قرآنی، و به کار گرفتن عقل به مثابه ابزاری برای درک مفاهیم علمی و اجتماعی، البته از طریق نظریه اسلامی و مفاهیم اسلامی، تشویق می‌کند.

موضع‌گیری خاص صحابه در برابر قرآن کریم و به رسمیت نشناختن آن به عنوان یک منبع مهم از منابع معرفت‌تفسیری در آن عصر، نیز، یکی دیگر از پیامدهای همین ساده‌انگاری و سطحی‌نگری بود. صحابه هرگز نتوانستند استفاده کاملی از داده‌های قرآنی در این زمینه داشته باشند. این مطلب را می‌توان در این واقعیت لحاظ کرد که کوشش‌های تفسیری صحابه در فهم قرآن کریم، که بر خود قرآن تکیه داشته باشد، بسیار نادر بوده است؛ در حالی که ما می‌دانیم، ماهیت نزول قرآن کریم و اسلوب آن و همبستگی و کمال

جمعی نظریه اسلامی بر ما حتم و فرض می‌گرداند که هر مقطع از بیان قرآن را در پرتو تمامی آنچه در قرآن کریم در مقام توضیح معنای آن مقطع آمده است، بفهمیم.

در برخی موارد، صحابه در صدد آن برآمده‌اند که از داده‌های این منبع اصیل استفاده کنند؛ اما، می‌بینیم که نصّ قرآن را تابع چارچوب‌های فکری خاصّ خودشان می‌گردانند. از جمله شواهدی که بر این مطلب دلالت دارند، کوششی است که به یکی از صحابه نسبت می‌دهند. او می‌کوشید تا حقیقت و ماهیت ابلیس را بازشناسد، که از جنّ است یا از ملائکه. آن‌گاه با کنار هم قرار دادن آیه شریفه: «و إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ، أَبَى...» (بقره، ۳۴) و آیه شریفه دیگر: «و إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ، كَانَ مِنَ الْجِنِّ...» (کهف، ۵۰) به یک نتیجه مشخص رسید و آن این که ابلیس به قبیله‌ای از ملائکه منتسب بوده است که «جنّ» نامیده می‌شد.^۱

همین تابع قراردادن نصّ قرآنی در برابر چارچوب‌های فکری اختصاصی بعضی از صحابه و تابعین، یکی از مصیبت‌های معرفت‌تفسیری در آن دوران بود، که نتیجه دیگری از همان سادگی و سطحی‌نگری آنان بود. شواهد فراوانی بر این تأثیرپذیری در کارهای تفسیری منسوب به بعضی از صحابه و تابعین موجود است.^۲

علاوه بر این‌ها، ساده‌نگری در فهم معانی قرآن، و سطحی‌نگری در مقام دریافت استعارات قرآنی، با وضوح تمام، در تفاسیر بعضی از صحابه و تابعین مشهود است:

عکرمه، یکی از تابعین، در معنای این آیه شریفه: «لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (صاف، ۲۶) نظرش بر این بود که در آیه تقدیم و تأخیر صورت پذیرفته است، و آیه را چنین می‌فهمید که ترکیب اصلی آن «لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ بِمَا نَسُوا» باشد،

۱. طبری، تفسیر آیه ۳۴ سوره بقره، دار المعرفه، بیروت.
۲. ر. ک. الاتقان، ۱/۱۴۴، ۲/۱۴۱؛ ترمذی، ۱۱/۲۴۶.

یعنی: آنان را عذابی شدید در روز حساب است به خاطر آن که به فراموشی دچار شدند.^۱ آشکار است که عکرمه فکر نمی‌کند فراموش کردن روز حساب می‌تواند سبب معقولی برای عذاب شدید باشد.

همچنین، ابن عباس در این آیه شریفه: «... فقالوا أرنا الله جهرةً...» (نساء، ۱۵۳) چنین نظر می‌دهد که کلمه «جهرةً» جا داشته است در این کلام خدا مقدم داشته شود؛ اما عملاً مؤخر گردیده است، زیرا، معقول نیست که «رؤیت» (دیدن) با کلمه «جهرةً» (با صدای بلند) مقید گردد؛ وقتی ببینند، دیگر دیده‌اند؛ آن سخنی که گفتند، و طی آن رؤیت خداوند را طلب کردند، «جهرةً» و علنی بوده است.^۲

به این ترتیب، در این نمونه و نظایر آن، می‌بینیم صحابه قرآن را بر حسب مدرکات خود و اجتهاد عقلی شخصی تفسیر می‌کنند، و نظام اعجازآمیز مجازپردازی قرآن را با انواع مجازهای قرآنی، تابع این ادراکات بسیط و ساده خویش می‌گردانند.

در نتیجه همین ساده‌اندیشی و تفکر بسیط و سطحی، بعضی از صحابه و تابعین به برخی افکار اسرائیلی و نیز تفسیرهایی که برای بعضی الفاظ قرآنی داشتند، راه دادند. زیرا، میان این مطالب اسرائیلی و افکار شخصی و مدرکات عقلی خویش منافاتی نمی‌دیدند؛ بویژه، اطلاعاتی که به عالم غیب مربوط می‌شد؛ عالمی که نسبت به بسیاری از تفصیلات و دقایق آن جاهل بودند؛^۳ و در نتیجه، مجموعه‌ای شگفت از افکار و مفاهیم بر فرهنگ قرآنی تحمیل گردید، و در دوران‌های بعدی، همگان به عنوان بخشی از فرهنگ اسلامی به آن‌ها نگر بستند.

رابعاً، تفسیر قرآن در قالب اغراض سیاسی و شخصی. پیش از این دیدیم که صحابه

۱. الاقان، ۱۳/۲.

۲. الاقان، ۱۳/۲.

۳. ر. ک. ترمذی، ۲۸۴/۱۱؛ الاقان، ۱۴۱/۲، ...

پس از وفات پیامبر اکرم رهبری فکری مسلمانان را بر عهده گرفتند، و این تصدی مقام رهبری، بر پایه تفکیک و جداسازی همراهان با اخلاص نسبت به آن حضرت و رسالت آن حضرت، از دیگر همراهانی که به اندازه کافی از رسالت اسلام تأثیر نپذیرفته بودند، و با فرهنگ اسلامی امتزاج روحی پیدا نکرده بودند، صورت نپذیرفت، و این توجیه انحرافی، آثار فراوان خود را در فرهنگ اسلامی، به طور کلی، بر جای نهاد.

معرفت تفسیری نیز از بازتاب‌ها و آثار آن، در امان نماند و فرهنگ قرآن کریم در معرض انواع تزویر و تغییر، با انگیزه سودجویی‌های سیاسی و شخصی، قرار گرفت.

یک پژوهشگر، در معرفت تفسیری این دوران، موضع‌گیری‌های بسیاری را می‌نگرد، که نشان از این رویکرد خاص دارند، و اغراض و اهداف مشخصی را تحقق می‌بخشند.

شواهد بسیاری به اتهام این قهرمانان اشاره دارد. قهرمانانی که آیات الهی را به بهای اندک می‌فروختند، و در خدمت گروه‌های مشخص سیاسی یا شخصی در می‌آمدند، و دستمزد خود را به صورت منصبی زودگذر یا کیسه‌هایی پر از زر مطالبه می‌کردند.

یکی از بارزترین شواهد، از آن‌جا به دست می‌آید که سخن علمای قرآن را درباره مفسرین صحابه، در نظر بگیریم که از یک سو می‌گویند: علی (ع) از همه صحابه بیشتر تفسیر قرآن کرده، و ابوهریره از همه کمتر تفسیر داشته است...^۱ و از سوی دیگر، کتب تفسیر مندرج در «صِحاح» را در نظر بگیریم که به گواهی آن کتب، روایات تفسیری ابوهریره به مراتب بیش از روایات تفسیری حضرت علی (ع) است.^۲

بی‌شک، این ناهمخوانی، خود دلالت دارد بر این که اوضاع و احوال سیاسی حاکم، روایت کردن تفسیر قرآن از علی (ع) را ممنوع کرده، و مردم را به فراگیری تفسیر نزد ابوهریره واداشته است؛ همان اوضاع و احوالی که به اینان اجازه می‌داد گفته‌های خودشان

۱. الاتقان، ۲/۱۸۷ تا ۱۸۹.

۲. مطلب متن را با روایات تفسیری منقول از علی (ع) و ابوهریره در دو «کتاب تفسیر» مندرج در صحیحین بخاری و ترمذی قیاس کنید.

را به رسول خدا و قرآن کریم منسوب دارند.

۵-۴-۳. نمونه‌هایی از تفسیر قرآن با انگیزه‌های مختلف

الف. نمونه‌هایی از تفسیر برای اغراض سیاسی:

۱. ابوبکر در روز سقیفه در برابر انصار به این آیه شریفه احتجاج کرد: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین» (توبه، ۱۱۹)، و «صادقین» را در این آیه به «مهاجرین» تفسیر کرد، به قرینه این آیه شریفه: «للفقراء المهاجرین الذین أخرجوا من دیارهم و أموالهم یتتغون فضلاً من الله و رضواناً و ینصرون الله و رسوله، أولئک هم الصادقون» (حشر، ۸).^۱ آشکار است که پشتوانه این نحوه تفسیر کردن قرآن، جز یک مقصد و مقصود سیاسی نیست؛ گذشته از آن که از غرض اصیل قرآنی از بیان این آیات بسی به دور است.

۲. از علی بن ابی طالب (ع) نقل کرده‌اند که فرمود: عبد الرحمان بن عوف برای ما غذایی آماده کرد و ما را دعوت کرد و به ما شراب نیز نوشانید. شراب بر ما کارگر شده بود، و در همان اثنا وقت نماز نیز در رسید. مرا پیش انداختند. در نماز خواندم: قل یا ایها الکافرون. لا اعبد ما تعبدون. و نحن نعبد ما تعبدون! و آن حضرت افزودند: آن‌گاه خداوند متعال این آیه را نازل فرمود: «یا ایها الذین آمنوا، لا تقربوا الصلاة و أنتم سکارى حتی تعلموا ما تقولون...» (نساء، ۴۳).^۲

هر مسلمانی که اندک شناختی از شخصیت امام علی (ع) داشته باشد، شک نمی‌کند در این که این حدیث را به زبان ایشان ساخته‌اند و جعل کرده‌اند. امام علی (ع) از اوان طفولیت در آغوش حضرت رسول اکرم تربیت یافته و به اخلاق آن حضرت متخلّق شده بود. آن‌گاه، چگونه می‌توانیم سرزدن چنین کاری را از آن حضرت تصوّر کنیم؛ بخصوص اگر این

۱. این ماجرا را زرکشی در کتاب خود البرهان فی علوم القرآن آورده است (۱/۱۵۶). اما، ما یقین نداریم که چنین تفسیری از شخص ابوبکر سرزده باشد. علاوه بر این، روایت آشکارا رنگ اوضاع سیاسی دورانی متأخرتر از ابوبکر را با خود دارد.

۲. ترمذی، ۱۵۷/۱۱.

نکته را در نظر بگیریم که پیش از چنین زمانی، بعضی آیات دیگر قرآنی در نکوهش شراب نازل شده بود.

از سوی دیگر، وقتی وجود روایات دیگری را نیز لحاظ کنیم که یادآور نزول این آیه درباره شخص دیگری از بزرگان صحابه می‌شود که وی در دوران جاهلیت معتاد به می‌گساری بوده است؛ هدف سیاسی روایت مذکور برای ما بیشتر روشن می‌گردد.

ب. نمونه‌هایی از تفسیر برای اغراض شخصی:

۱. از عمر بن خطاب نقل کرده‌اند که گفت: «رسول خدا در روز اُحد فرمود: اللهم العن اباسفیان، اللهم العن الحرث بن هشام، اللهم العن صفوان بن امیة؛ آن‌گاه این آیه شریفه نازل شد: «لیس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم...» (آل عمران، ۱۲۸)؛ و خداوند توبه آنان را پذیرفت، و اسلام آوردند و اسلامشان نیز نیکو گردید.»^۱

آشکار است که این حدیث را به نفع امویان بر زبان عمر بن خطاب جعل کرده‌اند. زیرا این حدیث، به هیچ روی با واقعیت تاریخی رفتار این سه نفر پس از اسلام آوردن، در عهد پیامبر اکرم و پس از آن، که شهره آفاق است، همخوانی ندارد. اما، به نظر می‌رسد که جعل کننده فاقد دقت و محکم کاری لازم بوده؛ زیرا، فرض صدور توبه از سوی خداوند نسبت به آنان را، پیش از اسلام آوردنشان قرار داده است!

۲. از ابوبکر نقل کرده‌اند که گفت: «نزد رسول خدا بودم که این آیه بر آن حضرت نازل شد: «... من يعمل سوءاً یجز به و لا یجد له من دون الله ولیاً و لا نصیراً» (نساء، ۱۲۳). گفتیم: یا رسول الله، پدر و مادرم فدای شما باد! کدام یک از ما هست که عمل بدی انجام نداده باشد؟ بنابراین همه ما برای عمل بدمان کیفر خواهیم شد. رسول خدا فرمود: اما تو ای ابوبکر و دیگر مؤمنان، در همین دنیا سزای کارهای بدتان را خواهید دید، تا وقتی

که خداوند را ملاقات می‌کنید، گناهی بر شما نباشد؛ اما دیگران، اعمال بدشان برایشان انباشته می‌شود تا در روز قیامت به کیفر آن برسند»^۱.

این حدیث به رغم مخالفت با ظاهر بسیاری از آیات قرآنی و احادیث نبوی، می‌کوشد تا مردگان مسلمانان را، چنان که ملاحظه می‌کنید، از گرفتاری اخروی به خاطر اعمال بدشان تبرئه کند، تا در نظر مردم، به هر نحو ممکن به عنوان اولیای الهی باقی بمانند.

۳. مسلم از ابن عباس به روایت باذان، آورده است که وی گفت: رسول خدا خالد بن ولید را با سریه‌ای به سوی قومی از اعراب بادیه‌نشین اعزام فرمود. عمّار بن یاسر نیز با او بود. خالد به سیر خود ادامه داد تا به نزدیکی محل سکونت آنان رسید. شب را همان جا اردو زد، تا سحرگاهان بر آنان بتازد. کسی آنان را خبر کرد. جمله‌گی فرار کردند به جز مردی که اسلام آورده بود. خانواده‌اش را بر سر گذر نگاهداشت و منتظر گذاشت. آن‌گاه خود به راه افتاد تا به اردوگاه خالد رسید و بر عمّار وارد شد و گفت: یا ابالیقظان، من از شما میم. قوم من همین که خبر رسیدن شما را شنیدند گریختند، اما، من چون مسلمان بودم ماندم. آیا این به من سودی می‌رساند؟ یا آن که من نیز مانند دیگر افراد قوم خود بگریزم؟ گفت: بمان، که حتماً اسلام آوردن پیشین تو به سود تو خواهد بود. آن مرد نزد خانواده‌اش بازگشت و به آنان گفت که بماند و نگریزد.

صبحگاهان، خالد، به قصد غارت کردن آن قوم یورش برد و احدی را جز همان مرد نیافت. او را دستگیر کرد و اموالش را گرفت. عمّار نزد وی آمد و گفت: این مرد را راحت بگذار، که او مسلمان است، و من به او امان داده‌ام و او را فرموده‌ام که بماند و نگریزد. خالد گفت: تو از جانب من، سر خود، امان می‌دهی در حالی که امیر منم؟ گفت: آری، من از جانب تو، سر خود، امان می‌دهم در حالی که امیر تویی. این سخن میان خالد و عمّار ماند،

۱. همان‌جا.

تا آن که به سوی پیامبر اکرم بازگشتند و خبر آن مرد برای آن حضرت بازگفتند. پیامبر اکرم آن مرد را امان داد، و امان عمار را تأیید کرد، و او را (ضمناً) نهی فرمود که از آن پس، دیگر از جانب امیری، سر خود، بدون اجازه او کسی را امان ندهد.

راوی گوید: عمار و خالد در حضور رسول خدا یکدیگر را به باد دشنام گرفتند. عمار با خالد درشتی کرد. خالد خشمگین شد و گفت: یا رسول الله، شما می‌گذارید که این برده زر خرید مرا دشنام دهد؟ به خدا سوگند، اگر شما نبودید مرا دشنام نمی‌داد؛ عمار مولای هاشم بن مغیره بود. رسول خدا گفت: ای خالد، دست از عمار بردار، که هرکه عمار را دشنام دهد، خداوند را دشنام داده است، و هرکه عمار را دشمن بدارد خداوند را دشمن خواهد داشت. عمار برخاست که برود. خالد دنبال او رفت و دامان او را گرفت و از او درخواست کرد که از او راضی گردد. عمار نیز رضایت داد. خداوند متعال این آیه را نازل فرمود: «یا ایها الذین آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولی الامر منکم» (نساء، ۱۲۳) و با نزول این آیه به اطاعت اولی الامر فرمان داد.^۱

آثار تلفیق در این روایت مشهود است، احکامی که صادر می‌شود و موضع‌هایی که گرفته می‌شود، به گونه‌ای است که با اوضاع و احوال قهرمانان سه گانه این نمایشنامه: رسول خدا، عمار و خالد، همخوانی ندارد. چرا باید این مرد مسلمان را فردی از اعضای سریّه اعزامی از سوی پیامبر اکرم امان بدهد، تا در امان باشد، و مسلمان بودن او برای آن که در امان باشد کافی نیست؛ تا جایی که نزاع میان عمار و خالد درگیرد که چه کسی باید امان بدهد؟! وانگهی، چگونه ممکن است عمار پس از آن که به هدف خودش رسیده، و از رسول خدا برای آن مرد امان گرفته، و رسول خدا، بنا به گفته روایت، وی را از مخالفت با امیر سریّه نهی فرموده‌اند؛ خالد را دشنام دهد؟! از سوی دیگر، چگونه پیامبر اکرم جانب

۱. ترمذی، ۱۶۹/۱۱ و ۱۷۰.

عَمَّار را در برابر خالد می‌گیرند، در حالی که مضمون روایت عَمَّار را ستم کننده به خالد نشان می‌دهد؟! نیز، چگونه خالد از عَمَّار با وجود آن که عَمَّار به او ستم کرده است، حلالیت می‌طلبد؟ آن هم پس از آن روحیه جاهلی که در همین داستان، خالد از خود نشان می‌دهد و قاعدتاً باید از پذیرش این خواری ابا داشته باشد.

با همه این‌ها، آیا ما حق نداریم حکم کنیم که این روایت را به سود خالد بن ولید بر ساخته‌اند، و صحابی مجاهد دشمن ستیز، عَمَّار یاسر را وجه المصالحه قرار داده‌اند؟



۵-۳. تفسیر در مکتب اهل بیت

۱-۵-۳. دو وجه تمایز مکتب اهل بیت در تفسیر

برای آن که بتوانیم شاخص‌های اصلی و امتیازات ویژه‌ای را که معرّف مکتب اهل بیت در تفسیرند، روشن گردانیم، ناگزیر باید، ابتدا به دو مسئله مهم اشاره کنیم: یکی نگرش اهل بیت نسبت به قرآن کریم؛ دوم، نگرش کلی اهل بیت علیهم السلام نسبت به راه‌های اثبات حقایق و شیوه‌های دستیابی به فهم قرآن کریم، و شناخت عمیق از شریعت مقدّس اسلام، و معرفت سیره و سنّت نبوی.

وجه تمایز اول، نگرش اهل بیت نسبت به قرآن کریم:

در آغاز، ناگزیر باید اشاره کنیم به این که اهل بیت علیهم السلام نگرشی خاص و متمایز از دیگران در تقدیس قرآن کریم داشته‌اند. قرآن را در رتبه دوم پس از خداوند متعال قرار می‌داده‌اند؛ به حفظ و ضبط و تعلیم و تعلّم قرآن کریم و قرائت و تلاوت آن که برترین عبادت است، اهتمام می‌ورزیده‌اند؛ قرآن را فراوان احترام می‌کرده‌اند؛ برای قرآن بی‌نهایت ارزش قائل بوده‌اند، و با آن داد و ستد داشته‌اند؛ و در آیات آن تفکّر و تدبّر می‌کرده‌اند.

در مضامین صدها حدیث پیرامون قرآن که از اهل بیت (ع) به دست ما رسیده است می‌توان مشاهده کرد که تا چه اندازه همگان را به این امور تشویق می‌کنند. همواره حاملان قرآن را مورد ستایش و احترام قرار می‌دهند؛ بر موقعیت ممتاز حاملان قرآن در زندگی اجتماعی و در میان مردم، و نیز مقامات عالیه آنان نزد خداوند متعال تأکید می‌کنند؛ اجر و ثواب کوشش‌های مرتبط با قرآن را بیان می‌دارند؛ و گوشزد می‌کنند که قرآن شفاعت‌کننده است، و روز قیامت شفاعت می‌کند، بلکه برترین شفیع به درگاه الهی است علاوه بر همه این‌ها، در این جا، دو مطلب اساسی دیگر را یادآور می‌شویم:

مطلب اول، اصالت قرآن و عدم تحریف آن:

قرآن کریم، که دردست مسلمانان جهان است، مجموعه‌ای است تشکیل یافته از تمامی آنچه به عنوان کلام خدا، بر پیامبر اکرم در طول مدّت نبوت و رسالت ایشان (به عنوان نصّ و حیانی قرآن) نازل شده است، بدون بیش و کم، و بدون هیچ افزوده یا کاستی. این نوع تعریف از قرآن و اعتقاد به قرآن را ما «اصالت قرآن» نام می‌نهیم، و منظور و مقصودمان از این سخنان و عناوین، تأکید بر مصونیت و سلامت قرآن کریم از هرگونه تحریف است، چه از باب افزوده شدن بر آن، و چه از باب کاسته شدن از آن. ما در مبحث پیشین در همین کتاب تحت عنوان «اصالت قرآن»، قرائن و ادله‌ای را که بر این حقیقت مهم دلالت دارند روشن گردانیدیم.

در این مقام، ناگزیر باید به دو نکته بسیار با اهمّیت که وضع و موضع همگان را در برابر قضیه تحریف قرآن مشخص می‌گرداند، اشاره کنیم:

نکته اول این‌که، مسلمانان همگی، چه سنی و چه شیعی - به رغم اختلاف فراوان در مذاهب فقهی و کلامی، و تعدّد و تنوّع آراء و نظریات و مواضعشان در فهم تاریخ و سنت و تفسیر حوادث - بر این نکته اتفاق نظر دارند که در تمامی دوران‌های اسلامی همواره یک

متن واحد از قرآن کریم در دست قاطبهٔ مسلمانان جهان بوده است؛ چنان که در تمامی سرزمین‌ها و کرانه‌های بلاد اسلامی و حتی غیر اسلامی، و در زوایای کتابخانه‌های قدیم و جدید، هیچ متن دیگری از قرآن، جز همان متن متداول در میان عموم مسلمانان وجود نداشته است. این امر، حقیقت سلامت و مصونیت محتوای قرآن را مورد تأکید قرار می‌دهد، و همه شبهه‌ها و شایعه‌هایی را که بعضی اشخاص برای متهم کردن فرقه یا جماعتی از مسلمانان به این که معتقد به تحریف قرآن‌اند، مطرح می‌کنند و از این سوی به آن سوی می‌برند، باطل می‌گرداند.

بی‌شک، این شایعه‌ها و شبهه‌ها از ذهنیت‌ها و غرض‌های سیاسی و اجتماعی، یا تعصبات مذهبی نشأت می‌گیرد؛ هرچند بعضی از دست‌اندرکاران این گونه شبهه‌افکنی‌ها، بدون آن که نیت بدی داشته باشند در پرتگاه نادانی و گمراه‌سازی مردم سقوط کرده‌اند.

نکتهٔ دوم این‌که، گاه در لابه‌لای روایات و احادیث، و گاه در نتایج بحث‌های علمی و اظهار نظرها و نگرش‌های علمی، مواردی مشاهده می‌شود که ممکن است ایهام به تحریف قرآن و وجود تقایمی در آن داشته باشد؛ خواه در سطح علما و محدثان جمهور مسلمین، مانند بخاری و مسلم و دیگران، یا در سطح محدثین و علمای پیرو مکتب اهل‌بیت. این، مسئله‌ای است که باید با تکیه بر موضع آشکار و توافق قطعی مسلمانان بر سلامت و مصونیت قرآن از تحریف؛ یا تأویل روایات و احادیث و نظریات به گونه‌ای که به تحریف قرآن نیانجامد، آن را علاج کرد؛ چنان که در مبحث «اصالت قرآن» اشاره داشتیم، از این شایعات و شبهات، جز دشمنان اسلام و قرآن، خاورشناسان نامسلمان، مبلغان مسیحی، صهیونیست‌ها، استکبار جهانی غرب، یا ملحدان و مرتدان در میان اقشار مختلف جوامع اسلامی، کسی بهره نمی‌برد.

نکته‌ای که حتماً در اینجا باید به آن اشاره کنیم این است که این روایات و شایعات یکی

از فرایندهای پرمخاطره‌ای است که علت آن - بنا به توضیحی که در بحث پیشین داشتیم - عبارت بوده است از عدم تفکیک میان دو سطح عمومی و خصوصی تفسیر، و دور گردانیدن اهل بیت از نقشی که در مرجعیت دینی، در سطح خصوصی، و بویژه در تفسیر، داشته‌اند. چنان کردند و نتیجه این شد که می‌بینیم. همه چیز در ذهن و نظر مسلمانان در هم ریخت؛ و اگر نبود عنایت الهی و اهتمام ویژه حضرت رسالت پناهی، و اهل بیت آن حضرت و بزرگان صحابه، و همه مسلمانان به طور کلی، نسبت به حفظ و ضبط و فراگیری قرآن، در عالم اسلام نیز فاجعه‌ای مشابه آنچه در ادیان الهی پیشین روی داده بود، رخ می‌داد.

مطلب دوم، قرآن کریم مرجع اصلی رسالت اسلامی است:

قرآن کریم مرجع اولی و اصلی، و منبع فراگیر و دربرگیرنده و جامع رسالت اسلام با همه ابعاد آن است، که به هیچ روی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، مورد هجوم باطل قرار نمی‌گیرد؛^۱ و از جمله ابعاد رسالت اسلام، اصول اعتقادات، تفاسیل شریعت، سنن تاریخی، و دیدگاه کلی اسلام نسبت به آفرینش و زندگی و جامعه و رفتار انسانی است.

سنت نبوی نیز، هرچند، دومین مرجع رسالت اسلام را تشکیل می‌دهد؛ اما، قرآن کریم دو امتیاز اساسی افزون بر سنت نبوی دارد: یکی آن که متن و محتوای لفظی آن یقینی است؛ و دیگر آن که به اعتبار کلام الله بودن، قداست ویژه‌ای دارد؛ و به همین جهت است که هرگاه مضامین و متون روایات مورد شک و تردید قرارگیرد، قرآن مرجع سنت نبوی خواهد بود، و اصولاً، جز احادیثی که موافق قرآن کریم باشند، پذیرفته نخواهند شد.

حتی، اهل بیت به سنت نبوی قطعی نیز به دیده تقدیس می‌نگریسته‌اند، و آن را حکم قرار می‌داده‌اند. به گونه‌ای که پیروانشان بتوانند میزان صحت احادیث آنان را با محک موافقت با سنت نبوی قطعی به دست آورند. همچنین بتوانند آن دسته از احادیث اهل بیت را

۱. اشاره به آیه ۴۲، از سوره فصلت.

که با سنت نبوی قطعی مخالفت دارند، مردود بشناسند، و بر باطل بودن آن‌ها حکم کنند (یعنی دریابند که قطعاً آن احادیث از ائمه علیهم السلام صادر نشده است) تا چه رسد به مخالفت حدیث با قرآن.

به هر حال، اهل بیت علیهم السلام برای اجتهاد در برابر نص قرآنی، قائل به هیچ توجیهی نبوده‌اند. به طور اجمال، می‌توانیم ابعاد مختلف نگرش اهل بیت را نسبت به قرآن کریم، از این لحاظ، به شرح ذیل مورد بررسی قرار دهیم:

اولاً، قرآن کریم در مقام شناخت و بررسی مضامین احادیث و روایاتی که به پیامبر اکرم یا اهل بیت نسبت داده می‌شوند، ملاک حق و باطل شناخته می‌شود، و با محک قرآن است که حق از باطل تفکیک می‌گردد.

ثقة الاسلام کلینی قدس سره در کافی، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از نوفلی، از سگونی، از امام جعفر صادق (ع) روایت کرده است، که آن حضرت فرمودند: «قال رسول الله: انّ علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نوراً، فما وافق کتاب الله فخذوه، و ما خالف کتاب الله فدعوه». برقی در محاسن و شیخ صدوق قدس سره در امالی نیز به سند خود از نوفلی و سگونی، این حدیث را آورده‌اند.^۱

در روایت دیگری، به سند صحیح، شیخ کلینی قدس سره از هشام بن حکم و دیگران، از امام صادق (ع) نقل کرده است که ایشان فرمودند: پیامبر اکرم در منا خطبه خواندند و فرمودند: «ایها الناس، ما جاءکم عتی یوافق کتاب الله فآنا قلته، و ما جاءکم یمخالف کتاب الله فلم أقله»^۲ یعنی: «ای مردم، هرآنچه از جانب من به شما رسید که موافق کتاب خداست، من آن را گفته‌ام؛ و هرآنچه به شما رسید که مخالف کتاب خداست، من آن را نگفته‌ام». این حدیث را برقی نیز به سند خود در محاسن روایت کرده است.

۱. ائله الشیعه، ۷۸/۱۸.

۲. همان مأخذ، ۷۹/۱۸، ح ۱۵.

در صحیحہ دیگری از شیخ کلینی قدس سرّه، از جمیل بن دزّاج، از امام جعفر صادق (ع) آمده است که فرمودند: «الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة؛ انّ علی کلّ حقّ حقیقة و علی کلّ صواب نوراً، فما وافق کتاب الله فخذوه، و ما خالف کتاب الله فدعوه»^۱ یعنی: «به هنگام رویارویی با شبهه، توقّف کردن، بهتر از به هلاکت افتادن است ...».

ثانیاً، در برخی از روایات از اهل بیت (ع) رسیده است که هر چیزی در شریعت اسلام، اصلی در قرآن کریم دارد، اما، عامّه مردم نمی‌توانند آن ارتباط را دریابند، و یکایک مسائل و احکام شریعت اسلام را به قرآن کریم بازگردانند؛ چنان که امام صادق (ع) فرموده‌اند: «ما من امر یختلف فیہ اثنان، الا و له اصل فی کتاب الله، و لکن لاتبلغه العقول»^۲ یعنی: «هیچ مسئله‌ای نیست که دو نفر بر سر آن اختلاف کنند جز آن که اصل آن مسئله در کتاب خداست؛ اما، خرده‌های مردمان به آن مسائل نمی‌رسد».

توضیح بیشتری راجع به این بُعد در همین مبحث، خواهد آمد.

ثالثاً، اهل بیت (ع) چنین تعلیم داده‌اند که تمامی شروط، تعهدات، قول و قرارها، و عقود و قراردادهای، همه باید به قرآن کریم بازگردند؛ به طوری که هیچ یک از آنها را، در صورتی که مخالف کتاب باشد، نپذیریم.

در این زمینه، احادیث بسیاری از طریق فریقین رسیده است، و مسئله مورد اتفاق عموم مسلمانان است. برای نمونه:

در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «المسلمون عند شروطهم، الا کلّ شرط خالف کتاب الله عزّوجلّ فلا یجوز» یعنی: «مسلمانان باید به شرط‌هایشان پایبند باشند، مگر هر شرطی که با کتاب خدای عزّوجلّ مخالف باشد، که جایز نیست». در حدیث دیگر، آن

۱. همان مأخذ، ۸۶/۱۸، ح ۳۵، نیز، ح ۳۷.

۲. همان مأخذ، ۵۸۱/۱۷، ح ۳.

حضرت می‌فرمایند: «و ان كان شرطاً يخالف كتاب الله عزوجل فهو ردُّ الى كتاب الله»^۱.
 رابعاً، مراجعه به کتاب عزیز، قرآن کریم، برای تشخیص و ترجیح یکی از دو حدیثی که در حالت تعارض با یکدیگر مختلف‌اند؛ این حالت در مواردی پیش می‌آید که حدیث، مخصّص یا مقیّد یا مبین برای قرآن کریم قرار گرفته باشد، امّا روایت یا روایاتی معارض با مضمون آن نیز در دست باشد. در این صورت، آن حدیثی که موافق با عامّ قرآنی و اطلاق کتاب کریم است؛ مقدّم و مرجّح بر حدیث یا احادیث دیگر خواهد بود. برای نمونه:
 سعید بن هبة الله راوندی به سند خود از عبد الرحمان بن ابی‌عبدالله روایت کرده است که امام صادق (ع) فرمودند:

«هرگاه دو حدیث مختلف به دست شما رسید، آن دو را به کتاب خدا عرضه کنید، آن یک را که با کتاب خدا موافق درآمد، برگزید، و آن یک را که مخالف با کتاب خدا درآمد، مردود شمارید...»^۲.

همچنین، شیخ صدوق قدّس سرّه در عیون الاخبار، به سند صحیح، از محمّد بن عبدالله سمعی، از احمد بن حسن میثمی روایت کرده است: روزی حضرت امام رضا (ع) در میان جمعی از اصحابشان که درباره دو حدیث مختلف از رسول خدا راجع به یک مسئله با یکدیگر بگو مگو پیدا کرده بودند، طیّ حدیثی فرمودند: «هرگاه دو خبر مختلف به شما رسید، آن دو را بر کتاب خدا عرضه کنید؛ آن‌گاه طبق آنچه به صورت حلال و حرام در کتاب خدا موجود است، آن حدیثی را که موافق کتاب باشد پیروی کنید...»^۳.

در احادیثی نیز که در مقام بیان بُعد اوّل از ناحیه اهل بیت (ع) رسیده است، تأییدات و تأکیداتی بر این بُعد دوّم وجود دارد.

۱. وسائل الشیعة، ۱۲/۳۵۳، ح ۲ و ۴

۲. همان مأخذ، ۱۸/۸۴، ح ۲۹

۳. ن مأخذ، ۱۸/۸۲، ح ۲۱

وجه تمایز دوم: نگرش کلی اهل بیت به راه‌های اثبات حقایق:

باید توجه داشته باشیم که اهل بیت (ع) در بسیاری از احادیث و روایات، بر اهمیت سلوک طریق علم و دانش و استفاده از برنامه‌ها و روش‌های علمی در راستای دستیابی به حقایق اسلام و قرآن، تأکید دارند.

در این جا، سؤالی ممکن است پیش بیاید، و آن این است که ما می‌دانیم قرآن کریم در آیاتی چون آیه شریفه «... إِنَّ الظَّنَّ لَا یغنی من الحقِّ شیئاً» (نجم، ۲۸) و آیه شریفه «و لا تقف ما لیس لك به علم، إِنَّ السمع و البصر و الفؤاد کلّ أولئک کان عنه مسؤلاً» (اسراء، ۳۶) و دیگر آیات فراوان، به این موضوع پرداخته است. سنت نبوی نیز که نزد جمیع مسلمین به ثبوت رسیده است، بر این مطلب تأکید داشته است، بخصوص در زمینه تفسیر قرآن؛ چنان که حتی از پیامبر اکرم رسیده است که هر آن کس قرآن را با رأی خویش تفسیر کند، کافر شده. حال، سؤال این است که با این همه وضوح و ثبوت مطلب، علت آن همه تأکید اهل بیت بر این موضوع چه بوده است؟ آیا تنها یک همخوانی با قرآن کریم و سنت نبوی در مقام بیان این مطلب بوده، یا آن که اوضاع و احوال زندگانی مسلمانان در آن روزگار اقتضای این همه تأکید را داشته است؟

پاسخ این است که با مراجعه به تاریخ اسلامی، بویژه تاریخ تطوّر علوم حدیث، از یک سو، و اوضاع و شرایطی که بر جهان اسلام در صدر اوّل اسلام حاکم بوده است، از سوی دیگر، و نیز با مطالعه نصوص فراوانی که از طریق اهل بیت (ع) در دست داریم، معلوم می‌گردد که امت اسلامی در آن زمان، با مجموعه‌ای از قضایا و مشکلات و پدیده‌های گوناگون درگیر بوده است، که منجر به این سفارش‌ها و تأکیدات از سوی مکتب اهل بیت (ع) می‌گردیده است؛ از جمله:

(۱) ممنوعیت نگارش و تدوین حدیث که خلیفه دوم، عمر، مقرر کرده بود و تا عهد خلیفه

اموی، عمر بن عبد العزیز، استمرار یافت؛ این مسئله با قطع نظر از علل و اسباب و مسائل پشت صحنه اش، به طور طبیعی، موجب گردید که بخش عظیمی از سنت نبوی از میان برود، یا با ترتیب مناسبی ضبط و تدوین نگردد؛ و همین امر، دروازه ای بزرگ را به سوی جریان گرایش به «رای» و «ظن» و «اجتهاد» برای دست یافتن به احکام شرع گشود.

۲) مشکلات تازه ای که بلاد اسلامی بر اثر فتوحات وسیع اسلامی، چه در صحنه امور اجتماعی و اقتصادی و چه در زمینه حکومت و کشورداری، و نیز در ارتباط با مسائل فرد و جامعه، و روابط سیاسی، و دیگر مسائلی که باید در پرتو شریعت اسلام حل و فصل می شد؛ یک باره با آن ها رویاروی گردید.

۳) «مشروعیت» و «حجّیت» بخشیدن به همه اقوال و اعمال همه کسانی که معاصر پیامبراکرم بودند، یا از آن حضرت حدیثی شنیده بودند، هرچند برای مدتی اندک، یا در اماکن عمومی، به گونه ای که این افراد با اقوال و اعمالشان مرجع مسلمانان در امور دینی باشند، با استناد به این که همه این افراد (صحابه) علی الاطلاق واجد عدالت اند، بدون آن که اصول و ضوابطی برای این امتیاز، از قبیل تقوا و ورع، حفظ و ضبط، اطلاع و احاطه نسبت به قرائن و جوانب حالی و مقالی نصوص وارده در قرآن و حدیث، یا حتی اطلاع از دیگر روایات و آیات، و شاخص های دیگری که اعم از قول و فعل و تقریر در سنت نبوی کارآمد بوده در نظر گرفته شود، که می توانسته است راه دستیابی به مضمون درست یا تفسیر و توضیح و تبیین نصوص را هموار و روشن گرداند.

درنتیجه، وضعیت مسلمانان در آن اوان، درست مانند وضعیت کسانی بوده است که در دوران های متأخر، با صرف رجوع به یک روایت که آن را در یکی از کتاب های حدیث یافته اند، در صدد استنباط حکم شرعی برآیند، بدون آن که راجع به روایات دیگر مربوط به آن، یا رجال روایت مورد نظرشان، جستجو و تحقیق نکنند.

مصاحبت با رسول‌الله امر مقدّسی است که (در صورت اطاعت محض از آن حضرت) دستاوردها و الهامات روحی و معنوی عظیم نیز در پی دارد؛ امّا، اعطای عنوان رسمی و شرعی «صحابی» به هرکس که در روزگار رسول‌خدا بوده، یا آن حضرت را ملاقات کرده، یا از آن حضرت سخنی شنیده است، صحیح نیست؛ بویژه آن‌که در میان آنان منافقانی بوده‌اند که در نفاقشان سرسخت بوده‌اند؛ یا کسانی همچون بیابان‌نشینان؛ انسان‌های ساده لوح و از همه جا بی‌خبر؛ و کسانی بوده‌اند که کارهای شایسته‌خویش را با اعمال ناشایست در هم می‌آمیخته‌اند؛ افرادی بوده‌اند که از اسلام تنها برخی مفاهیم کلی و شعارها و مراسم مذهبی را دریافته بوده‌اند، و هنوز ایمان به اعماق دل آنان رخنه نکرده، و در محیط معرفت و اخلاق و عقاید و آداب اسلامی تربیت نشده، و تقوای الهی و حدود آن را آن‌چنان که باید و شاید، بازنشناخته بوده‌اند؛ و بعضی از آنان، هنوز رسوبات عادات و اخلاق جاهلیّت و افکار و ثنّیت در اعماق وجودشان ریشه‌هایی داشته است.

وجود این قبیل گروه‌ها در جامعه اسلامی روزگار پیامبراکرم، حقیقتی است که احدی نمی‌تواند آن را انکار کند. زیرا، قرآن کریم و سنت نبوی و تاریخ اسلام حاکی از آن‌اند. نگاهی گذرا به رویدادها، رفتارها، موضع‌گیری‌ها، و برخوردهای مختلف معاصران حضرت رسول‌اکرم همه گویای این حقیقت‌اند.

۴) مقاصد و نیّات پلید برخی از گروه‌ها و افراد که در جامعه اسلامی موقعیتی نیز داشتند، بویژه در عهد امویان، اعمّ از اغراض سیاسی یا منفعت‌طلبی‌های شخصی یا انگیزه‌های خلاف اخلاق ناشی از حسد و کینه، یا خشونت‌های جاهلیّت یا نزاع‌های موروثی قبیله‌ای، نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای در ایجاد هرج و مرج و نابسامانی، و سوء استفاده از خلأهای ناشی از عدم تدوین سنت نبوی و عدم تشخیص مرجعیّت دینی مسلمین که تنها درخور اهل‌بیت (ع) بود، داشته‌اند.

ما در این بررسی، نمی‌خواهیم به همهٔ قضایا و مشکلات آن دوران بپردازیم؛ اما، می‌خواهیم اوضاع و شرایطی را که در اثنای آن‌ها جریان رأی و اجتهاد و استحسان که بر هیچ نوع ضوابط و اصول استوار نبود، پدید آمد، روشن گردانیم.

همچنین، در اینجا در صدد آن نیستیم که به قضایای بحث شده و به اثبات رسیده در علم اصول، راجع به ادلهٔ ظنیه‌ای که امامان اهل‌بیت آن‌ها را انکار فرموده‌اند، از قبیل «قیاس» و «استحسان» و «مصلح مرسله» و «رأی صحابی» بپردازیم؛ که این مباحث مجال دیگری می‌طلبند؛ تنها در صدد آنیم که به نکته اساسی و محوری در این بحث توجه دهیم، و آن این است که اهل‌بیت (ع) چنان می‌دیدند که راه دستیابی به حقایق اسلام، از طریق ایشان، و در برابر ایشان، همچنان باز است، یعنی از طریق امام علی (ع) که باب مدینه علم پیامبر اکرم و طرف اعتماد آن حضرت بوده‌اند و حضرت رسول اکرم قرآن و تفسیر قرآن را به ایشان یاد داده‌اند، و ایشان نیز همه این معلومات را در یک صحیفهٔ جامع، مشتمل بر تمامی تفصیلات شریعت حتی «ارش خدش» تدوین فرموده‌اند؛ و ایشان صاحب اطلاع کامل از قرآن کریم و محیط بر محتوای کامل آن بوده‌اند: نسبت به مضامین و اعماق آیات و سور قرآنی، ایشان ظاهر و باطن و محکم و متشابه قرآن را می‌دانسته‌اند؛ نسبت به متن قرآن و فضاها، ایشان ناسخ و منسوخ و عام و خاص و مطلق و مقید قرآن را از هم بازمی‌شناخته‌اند؛ نسبت به محیط نزول قرآن و قرائن حالیه همراه با نزول آیات و سور قرآن، ایشان می‌دانسته‌اند آیه آیه قرآن، چه وقت و درباره کدام افراد و گروه‌ها و برای چه غرضی و چه هدفی، نازل شده است.

حتی، آنان که رجوع به قیاس و مانند آن از قبیل ادلهٔ ظنیه (دلایل ظنی) را صحیح می‌دانسته‌اند، تنها در صورتی این کار در نظرشان صحیح بوده است، یا قائل به حجیت این ادلهٔ ظنیه می‌شده‌اند، که فقدان دلیل و نص و حکم شرعی مشخص و معرفت اسلامی را

در ارتباط با مسئله‌ای احراز کرده باشند، یعنی بنا به تعبیر اصولیون، «انسداد باب علم» به سوی آن حقایق شرعی، ثابت و محرز شده باشد. اما، وقتی فرصت باقی است، و راه برای رسیدن به حکم شرعی و معرفت یقینی نسبت به حقایق شرع مقدّس، از طریق بهره‌گیری از علم و استفاده از وسایل و اسباب اثبات یقینی، همچنان باز باشد، رفتن به سراغ ادلّه ظنّیه، اجماعاً، صحیح نیست.

این است آن نکته‌ای که مورد نظر و تأکید اهل بیت (ع) در این روایات فراوان بوده است، و این است آن علّت اساسی که ائمه اهل بیت به موجب آن، در برابر «مکتب رأی» این همه انکار و استنکار داشته‌اند.

ایمان به صحّت این امر بود که گروه کثیری از بزرگان فقهای جمهور مسلمین را در دوران هریک از امامان اهل بیت وادار می‌کرد که به آن حضرات مراجعه کنند تا به شناخت کافی از این حقایق برسند، و در زمینه‌های مختلف معرفتی، بویژه در تفسیر، تحت تأثیر ایشان قرار گیرند.^۱

در این مقام، به برخی از روایاتی که نشانگر این فهم و برداشت ما از موضع اهل بیت (ع) در این ارتباط است، اشاره می‌کنیم:

(۱) روایتی که ثقة الاسلام کلینی قدّس سرّه، و نیز شیخ صدوق قدّس سرّه در اعتقادات از سلیم بن قیس آورده‌اند، و ما در ارتباط با همین موضوع قبلاً به آن اشاره داشته‌ایم.

(۲) روایتی که ثقة الاسلام کلینی قدّس سرّه به سند صحیح از ابوالصباح (کنانی) نقل کرده است که گفت: به خدا سوگند، جعفر بن محمّد (ع) به من فرمود: «خداوند به پیامبرش تنزیل و تأویل را آموخت. رسول الله نیز همه را به علی (ع) آموخت.» آن‌گاه فرمود: «علی (ع) نیز به ما آموخت...»^۲.

۱. این موضوع را در کتاب دیگرمان «دور اهل بیت فی الحیاة الاسلامیة» مورد بحث قرار داده‌ایم.

۲. وسائل الشیعة، ۱۸/۱۳۵، ح ۱۹.

۳) از موسی بن عقبه روایت کرده‌اند که معاویه به حسین (ع) دستور داد که بالای منبر برود و خطابه‌ای ایراد کند. آن حضرت حمد و ثنای الهی به جای آورد، آن‌گاه فرمود: «نحن حزب الله الغالبون، و عتره نبيته الاقربون، و أخذ الثقلين اللذين جعلنا رسول الله تاني كتاب الله. فيه تفصيل لكل شيء، لا يأتيه الباطل من يديه و لا من خلفه، و المعول علينا في تفسيره، لا نتظنى تأويله، بل نتبع حقائقه. فاطيعونا، فان طاعتنا مفروضة، اذ كانت بطاعة الله مقرونة...».

یعنی: «ماييم حزب الله که همیشه پیروزی، و ماييم عترت و اقربای پیامبر گرامی خداوند، و یکی از دو یادگار بزرگی که ما را رسول خدا دومی کتاب خدا قرارداد. در قرآن تفصیل همه چیزهاست، و نه از پیش‌رو و نه از پشت سر مورد هجوم و نفوذ باطل قرار نمی‌گیرد. در تفسیر قرآن همه کار به ما واگذار شده است؛ ما تأویل قرآن را گمانه نمی‌زنیم، بلکه حقایق آن را دنبال می‌کنیم. از ما اطاعت کنید؛ زیرا، اطاعت ما بر همگان فرض است، و اطاعت ما قرین طاعت خداوند است؛ خداوند متعال فرموده است: «... أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله و الرسول...» (نساء، ۵۹) و نیز فرموده است: «و لو ردوه إلى الرسول و إلى أولي الأمر منهم لعلمه الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...» (نساء، ۸۳). طبری در بشاره الاسلام قریب به مضمون این روایت را به سند خود از حسن بن علی علیه السلام آورده است.^۱

۴) شیخ کلینی قدس سره به سند صحیح از ابو عبیده (حذاء) روایت کرده است که گفت: امام محمد باقر (ع) فرمود: «من افتى الناس بغير علم و لا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه» یعنی: هر آن کس که بدون دانش و بی بهره از هدایت، در امور مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و عذاب همه او را لعنت کنند، و وزر و وبال همه کسانی که به فتوای او عمل کنند، به او خواهد رسید.^۲

۱. وسائل الشیعة، ۱۴۴/۱۸، ح ۴۵

۲. همان مأخذ، ۹/۱۸، ح ۱؛ نیز دیگر احادیث این باب را ملاحظه کنید و بنگرید که تا چه اندازه امامان اهل بیت بر منع و نهی از

نیز، همو به سند معتبر ضمن حدیثی از امام موسیٰ کاظم (ع) روایت کرده است که فرمود: «ما لکم و القیاس، انما هلك من قبلکم بالقیاس...». یعنی: «شما را به قیاس چه کار؟! آنان که پیش از شما به هلاکت رسیدند، به موجب قیاس مستوجب هلاکت شدند». آن‌گاه فرمود: «اذا جاءکم ما تعلمون فقولوا به، و اذا جاءکم ما لاتعلمون، فہا» یعنی: هرگاه مسئله‌ای برای شما پیش آمد که می‌دانید، بگویید، و هرگاه مسئله‌ای پیش آمد که نمی‌دانید، این‌جا» و با گفتن این سخن به دهان مبارکش اشاره فرمود.

آن‌گاه فرمود: ابوحنیفه می‌گفت: «قال علی و قلت، و قالت الصحابة و قلت» یعنی: علی گفت، و من هم گفتم؛ صحابه گفتند، من هم گفتم! آن‌گاه فرمود: تو در مجلس او آمد و شد داشتی؟ گفتم: نه، ولی سخنش همین است که شما فرمودید.

آن‌گاه گفتم: اصلحک الله! آیا رسول‌الله در عهد خود همه آنچه را که برای مردم کفایت باشد، برای مردم آورد؟ فرمود: آری؛ و حتی آنچه را که در روز قیامت به آن نیازمند باشند. گفتم: و از آن همه که رسول‌الله آورد، چیزی از میان رفته است؟ فرمود: نه، همه نزد اهلش موجود است.

۲-۵-۳. مبانی نظریه اهل بیت در تفسیر

حال، که دیدگاه‌های اهل بیت (ع) را نسبت به قرآن کریم و تفسیر آن بازشناختیم، نیکوست که به مبانی نظریه اهل بیت در تفسیر نیز اشاره کنیم، که به تلخیص، عبارت از چهار مبنای زیر است:

* مبنای اول، وحدت بیانی قرآن:

نگرش نسبت به قرآن کریم به عنوان یک «واحد کلامی هم‌بسته و پیوسته» به گونه‌ای که آیات و فقرات آن را جز در پرتو تدبیر و نظر در همگی ابعاد و جوانب این «واحد کلامی» و

فتوا دادن و قضاوت کردن بدون دانش تأکید کرده‌اند، و نیز بر اهمیت فراگیری دانش به جهت این امور، و وجوب آن تأکید دارند.

نیز همه فقرات آن، نمی‌توان فهمید.

این گونه فهم از قرآن کریم بر یک نگرش علمی و واقع‌گرایانه مبتنی است که از خود قرآن کریم و اوضاع و شرایط پیرامون نزول آن استنباط و استنتاج شده است. قرآن کریم، چنان که می‌دانیم، کتابی است که «... أَحْکَمَت آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود، ۱). بنابراین، یک «کلام واحد» است که از یک دیدگاه پیوسته و هم‌بسته و جامع نسبت به آفرینش و زندگی و دین سخن می‌گوید؛ اما، حکمت الهی چنین اقتضا کرده است که این کلام پیوسته هم‌بسته، با فاصله و به تدریج، قسمت به قسمت (مُنْجَمًا) نازل گردد، تا در نتیجه، چنان که خود قرآن کریم نیز اشاره فرموده است، آن منظوره‌های متعددی که از نزول تدریجی قرآن در کار بوده است، و ما در جای خودش متذکر شدیم، تحقق یابد.^۱

این نزول تدریجی قرآن کریم را، اوضاع و احوال، و حوادث و رویدادهایی در بر گرفته بود، که از یک سو، معانی قرآن و اهداف نزول آن را روشنی می‌بخشید، و از سوی دیگر، شیوه ارائه و سبک بیان و تنظیم مقاطع قرآنی را تحت تأثیر قرار می‌داد.

گاه، در آغاز، نظر به یک مصلحت سیاسی یا تربیتی، یا به خاطر پایه‌ریزی فکری یا زمینه‌سازی نظری، بیان قرآن راجع به یک مسئله، عام است؛ آن‌گاه تخصیص این عام و بیان استثنائات آن که مصالح سیاسی یا اجتماعی اقتضا می‌کند، مطرح می‌شود. بخصوص، اگر این نکته را در نظر بگیریم که بعضی از این تخصیص‌ها از سوی سنت شریف نبوی در کار می‌آمده‌اند، که این مطلب را جمهور علمای اسلامی به استناد آیه شریفه: «... و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا...» (حشر، ۷) پذیرفته‌اند.

یا اینکه قرآن کریم، نخست یک موضع سیاسی یا یک حکم شرعی را، نظر به رعایت مقتضیات سیر تحوّل دعوت و رسالت و حرکت فعال آن در بستر واقعیت زمان و مکان،

۱. درباره این مسئله و اهداف آن در بخش «مباحثی در علوم قرآنی» سخن گفته‌ایم.

تثبیت می‌کند؛ آن‌گاه پس از مدتی که اوضاع و شرایط متفاوت گردید، و زمینه‌ای برای تثبیت حکم دیگری، که با تحولات آن مرحله، همخوان‌تر، و با استقرار کیان سیاسی و یا اوضاع اجتماعی، هماهنگ‌تر باشد، آماده شد، آن موضع یا حکم نخستین را «نسخ» می‌کند.^۱

از این رو، فهم قرآن به طور صحیح، بدون احاطه کامل بر همه ابعاد و جوانب، عام و خاص، ناسخ و منسوخ، و غیره، امکان نخواهد داشت.

همچنین، حکمت الهی اقتضا کرده است که قرآن کریم مشتمل بر یک دسته آیات «محکّمات» باشد که «امّ الكتاب» اند، و یک دسته آیات «متشابهات»، که ناگزیر برای فهم آن‌ها، و استفاده از آن‌ها، باید به آیات محکّمات ارجاع داده شوند.^۲ زیرا، کار تصویر و تقریب به ذهن معانی و معارف بلند قرآنی، و شمول و فراگیری کلام نسبت به ابعاد متعدّد معانی، بر وجود همین آیات «متشابهات» در قرآن استوار است. علاوه بر این، چنان که بزودی در مبحث دیگری اشاره خواهیم کرد، ماهیت مدلولات لفظی پذیرای احتمالات متعدّد است، و همین طبیعت است که «تشابه» را بر کلام تحمیل می‌کند. در نتیجه، مشخص کردن چارچوب معنایی آن به طور کامل، تنها از طریق مراجعه و استناد به محکّمات یا مقارنه و مقایسه متشابهات متعدّد با یکدیگر، امکان پذیر خواهد بود.

بر همین پایه، اهل بیت، آن عده از مفسّرانی را که بدون داشتن چنین احاطه‌ای، دست اندر کار تفسیر می‌شده‌اند، مورد انتقاد قرار داده‌اند.

در روایتی که برقی در محاسن آورده است، از ابوالولید بحرانی، سپس بحری، از امام محمّد باقر (ع) نقل شده است که مردی به آن حضرت گفت: شما هستید که می‌گویید،

۱. پیرامون تعریف و تفسیر «نسخ» و اهداف آن، و همچنین غرض از عموم و خصوص و اطلاق و تقیید، در بخش «مباحثی در علوم قرآنی» سخن گفته‌ایم.

۲. علت این امر را که چرا در قرآن کریم متشابهات وجود دارد، در بحث «محکم و متشابه» آورده‌ایم.

هیچ چیز در کتاب خدا نیست مگر آن که معروف و معلوم است؟ آن حضرت فرمودند: «من چنین نگفتم. بلکه گفتم: هیچ چیز از کتاب خدا نیست مگر آن که دلیلی در خود کتاب الله دارد و بر آن ناطق است که مردم آن دلیل را بازمی‌شناسند ... قرآن مشتمل است بر ظاهر و باطن و آشکار، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، سنن و امثال، فصل و وصل، و احرف و تصریف؛ و هر آن کس که پندارد کتاب خدا مبهم است، خود هلاک گردیده و دیگران را نیز هلاک گردانیده است»^۱.

* مبنای دوم، اطلاع کامل از مسائل پیرامون نصّ قرآن:

احاطه کامل بر همه اوضاع و شرایط پیرامون نصّ قرآنی و اطلاع دقیق از مسائلی که پیرامون آیات و سور قرآنی مطرح بوده است؛ چه در سطح حوادث و وقایعی که از نظر زمان و مکان، با نزول قرآن همراه بوده‌اند، و «اسباب نزول» نامیده می‌شوند، و چه در سطح عادات اجتماعی و آداب و رسوم که جوامع بشری در دوران جاهلیت با آن‌ها خو گرفته بودند، بخصوص در مکه و مدینه، یا در سطح اوضاع سیاسی و اخلاقی که مسلمانان در آن برسمی برده‌اند.

روشن است که قرآن کریم، در عین آن که یک کتاب الهی است که برای ارائه و تبیین رسالت امت خاتم آمده است، همچنین، کتابی است که دگرگون‌سازی و بازسازی امتی را که در میان آنان نازل شده است، یعنی امّیین و اهل سرزمین مکه، «امّ القری»، مستقیماً هدف گرفته است، تا از آنان یک پایگاه نیرومند و ثابت، بسازد که بتواند بار سنگین وظایف و مأموریت‌های رسالت ختمی، و مسئولیت ابلاغ و توجیه آن را به همه امت‌ها و همگی مردم جهان، بر دوش بکشد^۲. به همین جهت، می‌بینیم که قرآن کریم، اوضاع و شرایط سیاسی و اجتماعی و روانی و عادات اجتماعی و آداب و رسوم را که جامعه عرب در دوران جاهلیت،

۱. وسائل الشیعة، ۱۴۱/۱۸، ح ۳۹؛ ص ۱۴۲، ح ۴۰؛ ص ۱۳۸، ح ۳۱ و ۳۸.
 ۲. این مطلب را در کتاب خود الهدف من نزول القرآن الکریم (به زبان عربی) روشن کرده‌ایم.

با آن‌ها سروکار داشته است، کاملاً در نظر گرفته، و با آن اوضاع و شرایط و موقعیت‌های بیرونی، بی‌رابطه نبوده است. بنابراین، طبعاً، همه آن مسائل پیرامونی و جانبی، بر فهم قرآن کریم و بازشناسی مقاصد آن پرتو می‌افکنند، و فهم و شناخت آن مسائل و اوضاع، نقش عمده‌ای در فهم و تفسیر قرآن دارد.

از این گذشته، تشخیص و تفکیک مضامین و جنبه‌های مرتبط با حوادث و اتفاقات و رویدادهای زمان و مکان نزول، بیش از دیگر مضامین و مفاهیمی که طبیعت عمومی و فراگیر و همیشگی دارند، به این چنین احاطه و اطلاع کامل نسبت به همه آن اوضاع و شرایط، نیازمند است. این همان چیزی است که اهل بیت (ع) در برخی روایات، در کنار تصریح به شناخت و معرفت خودشان نسبت به زمان نزول آیات و کسانی که آن آیات قرآنی درباره آنان نازل شده است و غیره، بر آن تأکید می‌کنند.^۱ مراد از این همه تأکید، صرفاً برای آن نیست که خواسته باشند وسعت اطلاع خود را از حوادث و وقایع پیرامون نزول آیات قرآنی بازگفته باشند، بلکه تأکید بر این است که این اطلاع و احاطه و اشراف بر مسائل پیرامونی آیات و سور قرآنی به فهم و تفسیر قرآن ارتباط دارد.

* مبنای سوّم، اعتماد بر سنت صحیح در تفسیر:

فراگیری مستقیم تفسیر از شخص رسول الله، و اعتماد همه جانبه بر سنت نبوی و این که رسول خدا همه قواعد و ضوابطی را که از طریق آن‌ها می‌توان به فهم و تفسیر قرآن و شناخت مقاصد و اغراض آن دست یافت، تعلیم فرموده‌اند، و پافشاری اهل بیت (ع) بر این اعتماد و استناد مستقیم در تفسیر قرآن کریم، به سنت شریف نبوی، بر دو محور اصلی دور می‌زند:

محور اول، آن‌که، چنان‌که اشاره کردیم، رسول خدا تفسیر قرآن را به طور کامل و جامع

۱. ر. ک. روایتی که پیش از این به روایت شیخ کلینی قدس سرّه از سلیم بن قیس آوردیم.

به حضرت علی (ع) تعلیم فرموده‌اند. علاوه بر روایاتی که پیش از این آوردیم و اشاره کردیم، روایات دیگری نیز در دست داریم که به طور اختصاصی این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهند.

محور دوم، آن‌که، قرآن کریم و سنت شریف نبوی همه قضايا و مسائلی را که انسان در زندگانی به آن‌ها نیازمند است، در بر دارد. زیرا، قرآن و سنت رسالت پایانی الهی را برای بشریت تشکیل می‌دهند و ناگزیر باید چنین شمول و فراگیری را داشته باشند، و به همین جهت، در همه مسائل زندگی بشر، باید به قرآن و سنت مراجعه شود، و به هیچ وجه، تکیه بر رأی و قیاس و اجتهاد و پندار و گمان جایز نیست.

نهایت امر، این که مردم عادی آن توانایی را در مقام فهم قرآن و سنت ندارند که همه این قضايا و مسائل را فراگیرند، یا آن که از حضرت رسول اکرم همه این مطالب را، چنان که در محور اول یادآور شدیم، فرا نگرفته‌اند.

از این روی، می‌بینیم، اهل بیت (ع) بر این شمول و فراگیری و همه‌جانبه‌نگری قرآن و سنت، سخت تأکید دارند، و هر راه و روش و شیوه دیگری را جز آن، برای رسیدن به احکام شرعی محکوم می‌کنند؛ و حتی برای اصحاب خودشان روا نمی‌دارند که شیوه‌های اجتهادی، از قبیل قیاس و مانند آن را پیش بگیرند؛ بدون آن که خود در مقام تأکید بر سنت نبوی میان استناد به روایات عامه یا احادیث خاصه که از خود ائمه اهل بیت (ع) روایت می‌کنند، فرقی قائل بشوند.

شیخ کلینی قدس سره به سند صحیح از امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمودند: «ان الله تبارک و تعالی انزل فی القرآن تبیان کل شیء، حتی و الله ما ترک شیئاً یحتاج الیه العباد، حتی لا یستطیع عبد ان یقول: لو کان هذا انزل فی القرآن الا و قد انزل الله فیهِ»^۱ یعنی:

۱. کافی، ۵۹/۱، ح ۱

«خداوند تبارک و تعالی در قرآن بیان کامل همه چیز را نازل فرموده است، تا آن جا که - به خدا سوگند - هیچ چیزی را که بندگان به آن نیازمند شوند در قرآن و انبهداده است؛ به گونه‌ای که بنده‌ای از بندگان خدا نتواند بگوید: ای کاش این مطلب در قرآن نازل شده بود؛ مگر آن که خداوند، از پیش، آن را در قرآن نازل فرموده باشد.

نیز، در حدیث معتبر دیگری از امام صادق (ع) آورده است که راوی گوید: از آن حضرت شنیدم که می‌فرمودند: «ما من شيء إلا وفيه كتاب و سنة»^۱، یعنی: هیچ چیز نیست جز آن که درباره آن هم در قرآن و هم در سنت سخن رفته است.

همچنین، اهل بیت (ع) سخن از وجود یک صحیفه جامعه نزد حضرت علی (ع) دارند، که مشتمل بر تفصیل شریعت و همه قواعد و اصول آن بوده است. شیخ کلینی قدس سره به سند خود از ابوشیبیه نقل می‌کند که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمودند: «دانش ابن شبرمه به خطا رفته است. نزد ما «جامعه» هست که به املائی رسول الله و دستخط علی (ع) است. «جامعه» برای هیچ کس جای سخنی بازنگذاشته است. در «جامعه» همه دانستنی‌ها راجع به حلال و حرام آمده است»؛ «ان اصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس، فلم يزدادوا من الحق الا بعداً، ان دين الله لا يصاب بالقياس»^۲ یعنی: اصحاب قیاس خواستند از طریق قیاس به «علم» برسند و در نتیجه هرچه پیش‌تر رفتند، بیشتر از حق دور شدند. دین خدا را نمی‌توان از راه قیاس دریافت».

اهل بیت (ع) تأکید دارند بر این که «حلال محمّد حلال الی یوم القیامة، و حرامه حرام الی یوم القیامة». روی این حساب، ناگزیر باید تمامی حلال و حرام‌های شریعت مقدّسه اسلام از جانب رسول الله بیان و تعریف شده باشند.

شیخ کلینی قدس سره به سند معتبر از زراره آورده است که گفت: از امام صادق (ع)

۱. همان مأخذ، ح ۴

۲. همان، ۵۷/۱، ح ۱۴؛ ۲۳۸/۱، ح ۱؛ ۲۴۱/۱، ح ۵ تا ۷.

راجع به حلال و حرام پرسیدم؛ فرمودند: «حلال محمّد حلال ابدًا الی یوم القیامة، و حرامه حرام ابدًا الی یوم القیامة، لایکون غیره و لایجیء غیره» یعنی: «جز حلال و حرام‌های محمّدی نخواهد بود و نخواهد آمد».

زراره گوید: آن حضرت افزودند: علی (ع) فرمود: «ما احد ابتدع بدعة الا ترک بها سنّة» یعنی: «هیچ کس بدعتی در دین خدا ننهاد مگر آن که بر اثر آن بدعت، سنّتی را وانهاد».

* مبنای چهارم، قرآن از هر عصر و زمانی سخن می‌گوید:

قرآن کریم «حیّ لایموت» است. زنده‌ای است که مرگ ندارد. احکام و امثال و مفاهیم قرآن در همه دوران‌ها و زمان‌ها جریان دارد. قرآن هرچند در یک عصر معین نازل شده، و به کارسازی مسائل و رویدادهای بخصوصی پرداخته است، و در داستان‌ها یا سرگذشت حوادث عصر رسالت و تحولات آن یعنی اسباب نزول، درباره اشخاص معینی از دوران‌های گذشته یا دوران نزول قرآن، سخن گفته است، و با این عملکرد، یک پایگاه بشری نیرومند برای تحمّل وظایف رسالت اسلام، چنان‌که پیش از این اشاره کردیم، به وجود آورده است. اما، با این همه، قرآن، کتاب الهی رسالت پایانی و معجزه جاویدان اسلام و پیامبر گرامی اسلام است، و با همه مردمان در هر دوران و زمان سخن می‌گوید.

در این زمینه، چنان‌که ملاحظه می‌شود، سخن از یک نگرش جامع و فراگیر است که از خصائص و امتیازات اهل بیت (ع) است؛ هرچند بیشتر علمای اسلامی این قاعده و این اصل را پذیرفته‌اند که «انّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، یعنی: عموم لفظ را باید در نظر گرفت، نه خصوص سبب را. از این رو، این دانشمندان همگی بر این عقیده‌اند که خصوص سبب، وقتی که با لفظ عام بیان می‌شود، به آن حوادث و وقایعی که از آن‌ها سخن گفته یا درباره آن‌ها نازل شده است، مقید نمی‌گردد؛ زیرا، همه این مطالب را قرآن کریم به منظور عبرت و هدایت و موعظه آورده است؛ چنان‌که آیات کریمه متعدّدی بر این نکته

دلالت دارند:

«لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب، ما كان حديثاً يفتری و لكن تصدیق الّذي بین یدیه و تفصیل کلّ شیء و هدیّ و رحمةً لقوم یؤمنون» (یوسف، ۱۱۱).

«هذا بیان للناس و هدیّ و موعظة للمتّین» (آل عمران، ۱۳۸).

«و لقد صرّفنا للناس فی هذا القرآن من کلّ مثل، فأبی أكثر الناس إلّا کفوراً» (اسراء، ۸۹).

در قرآن کریم، مثل‌های گوناگون که مطرح شده، و حوادث و وقایعی که از آن‌ها سخن به میان آمده است، همه با روح تربیت و تزکیه و هدایت بیان شده‌اند. بنابراین، همان‌گونه که این امثال قرآنی، در عصر نزول، مصادیقی داشته‌اند، در زمان‌ها و دوران‌های دیگر نیز مصداق‌هایی دارند که به آن‌ها بازمی‌گردند؛ همان‌گونه که داستان نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و دیگر پیامبران علیهم السلام، حقایقی را از دوران آن پیامبران در بر دارند و بیان می‌کنند، اما، قرآن کریم این داستان‌ها را برای محض دلداری پیامبراکرم و مسلمانان، یا ثبت و ضبط حوادث تاریخی بیان نکرده است، بلکه حقایقی را که از عصر نزول قرآن که در ارتباط با حوادث و وقایع آن دوران است نیز مدّ نظر داشته است.

در نگرش اهل بیت (ع)، درست بر همین منوال، در دوران‌ها و زمان‌های پس از عصر نزول قرآن و عهد ظهور رسالت اسلام، و نیز در هر عصر و زمان دیگر، حقایق و وقایعی مشابه و همانند آن‌ها و مطابق با آن‌ها وجود خواهد داشت.

هم چنین است در مورد احکام شرعی و اخلاق اسلامی و سنّت‌های تاریخی و حقایق آفرینش، که همه این‌ها از مصداق‌ها و اشباه و نظائر و موارد و تطبیق‌ها، نه تنها در عصر رسالت، بلکه در هر عصر و زمان، سخن می‌گویند.

در این‌جا، نمی‌خواهیم مفضلاً به استدلال بر صحت این «نگرش» بپردازیم، که آن مجال دیگری را می‌طلبد؛ بلکه تنها می‌خواهیم جنبه «تصویری» این «نظریه» را از زبان و

گفتار اهل بیت (ع) یادآور شویم.

این مبنا یکی از مهمترین مبانی «نگرش» اهل بیت در تفسیر قرآن کریم است که به طور روشن و اساسی، از دیگر نظریات و دیدگاه‌ها در مذاهب اسلامی، متمایز است.

۳-۵-۳. نظریه اهل بیت در فهم قرآن کریم

اهمیت و ظرافت فراوان این موضوع را از آن جا می‌توان دریافت که شمار قابل توجهی از روایات که از اهل بیت (ع) رسیده‌اند، و در بعضی از آن‌ها به نقل از پیامبر اکرم تصریح شده است، و همان‌ها در کتب علمای اهل سنت نیز آمده‌اند، به این موضوع پرداخته‌اند. نیز، ملاحظه می‌کنیم که این روایات، از نظر مضمون، با یکدیگر بسیار متفاوت اند، به گونه‌ای که گاه نسبت به یکدیگر متناقض یا متضارب یا مختلف به نظر می‌رسند. آراء و نظرات علما نیز در تفسیر این روایات و برداشت از آن‌ها آن قدر مختلف است که نابسامان و متباین با یکدیگر به نظر می‌آیند.

در این مجموعه روایات، بحث پیرامون دو موضوع اصلی متمرکز می‌شود؛ یکی، بحث محکم و متشابه و تفسیر و تأویل که بر محور آیه هفتم از سوره آل عمران دور می‌زند. خداوند متعال فرموده است: *هو الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا؛ وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.* دیگری، بحث تفسیر به رأی، که در احادیث متعدّد و مسلم نزد مسلمین، مورد نهی قرار گرفته است، و در بعضی از آن‌ها، کسانی را که دست به تفسیر رأی بزنند کافر شمرده‌اند؛ اما در تعیین حوزه معنایی «رأی» و تعریف آن اختلاف فراوان پدید آمده است.

یکی از بهترین بحث‌ها در این زمینه، که در عین جامعیت و تحلیلی بودن، مختصر و مفید است، بحث علامه طباطبائی قدس سزه در کتاب المیزان فی تفسیر القرآن است،

ایشان در این بحث، نظریه قرآنی اهل بیت (ع) را در این زمینه به خوبی استنباط و ارائه کرده‌اند، و در مقام استدلال، به آیات شریفه و سنت نبوی که از خود حضرت رسول اکرم و اهل بیت گرامی آن حضرت نقل شده است، استناد کرده‌اند.^۱

برای آن که این مبنای اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن کریم روشن گردد، به مجموعه‌ای از احادیث و روایات اشاره می‌کنیم که بر وجود دو سطح در تفسیر قرآن و برداشت دلالت یا اشارت دارند. یکی، تفسیر قرآن در سطح «ظاهر» یا «محکم» یا «تنزیل» و ... بنا به تعبیراتی که از این سطح تفسیر قرآن در این مجموعه روایات آمده است؛ دیگری، تفسیر قرآن در سطح «باطن» یا «متشابه» یا «تأویل» و

از این روایات و نیز دیگر روایات اسلامی به دست می‌آید که سطح اول تفسیر را عموم مردم می‌توانند دسترسی پیدا کنند، و کافی است که همه آیات و سوره قرآنی را فرا گرفته باشند، و احاطه کاملی بر همه مضامین و موضوعات قرآنی داشته باشند. اما، سطح دوم آن، به پیامبر اکرم و اهل بیت گرامی آن حضرت اختصاص دارد. «کمال» این سطح را می‌توانیم در هریک از جنبه‌های مختلف ذیل، که این مجموعه روایات و احادیث به آن‌ها اشاره دارند، ردیابی کنیم:

الف. آن دسته از اطلاعات قرآنی که جاری مجرای اطلاعات غیبی می‌باشد، و با حوادث و وقایعی که در آینده زندگانی برای افراد و جوامع بشری پیش خواهد آمد، در ارتباط است، و می‌توان آن‌ها را از قرآن کریم استنباط کرد.

ب. آن دسته از اطلاعات قرآنی که مربوط به تفاسیل شریعت اسلام می‌باشد، خواه در ارتباط با آن موضوعات شرعی که قرآن کریم به آن‌ها پرداخته است، و خواه آن موضوعات شرعی که به مسائل جدید و مستحدث از زندگی اسلامی مسلمانان مربوط می‌شوند؛ و امام

۱. برای تفصیل مطلب ر. ک. المیزان فی تفسیر القرآن، ۳/۱۹ تا ۸۷.

علی (ع) و فرزندان ایشان، ائمه معصومین، از رسول خدا این قبیل اطلاعات قرآنی را دقیقاً فراگرفته‌اند.

ج. تطبیق دقیق مفاهیم و سنت‌ها و سرگذشت‌هایی که قرآن کریم به آن‌ها اشاره کرده است، و تشخیص کامل و صحیح مصداق‌ها و موضوعات خارجی و بیرونی آن‌ها، و برآیندی که همه اوضاع اجتماعی و سیاسی در حرکت جامعه اسلامی در دوران‌ها و زمان‌های مختلف به آن بازمی‌گردد.

د. تمثیل و تشبیه مضامین قرآنی و امثال و مفردات قرآن کریم، از قبیل مثل‌هایی که قرآن کریم به گونه مفهومی زده است، یا از طریق اشاره به حوادث و وقایع زندگانی پیشینیان، به گونه‌ای که با حوادث عصر رسالت منطبق گردد. امامان اهل بیت نیز چنین مثل‌هایی زده‌اند، و نصوص قرآنی را بر حوادثی که در عصر رسالت یا دوران‌های بعدی جریان داشته است تطبیق کرده‌اند. علم این نوع تفسیر به پیامبر اکرم و امامان معصوم از اهل بیت آن حضرت اختصاص دارد.

در این جا، به مجموعه‌ای از روایات مربوط به این مجموعه اخبار، که توضیح دادیم، اشاره می‌کنیم:

۱) محمد بن حسن صفار در بصائر الدرجات به سند معتبر از فضیل بن یسار روایت کرده است که گفت: از امام محمد باقر (ع) پرسیدم: معنای این روایت چیست که می‌گوید: «ما من القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن»؟ فرمودند: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما قد مضى و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس و القمر کما جاء تأویل شیء یكون علی الاموات کما یكون علی الاحیاء. قال الله: «و ما یعلم تأویله إلا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران، ۷) نحن نعلمه»^۱ یعنی: «ظهر» قرآن، تنزیل است، و «بطن» قرآن، تأویل آن. بعضی از تأویلات

۱. وسائل الشیعة، ۱۸/۱۴۵، ح ۴۹.

قرآن، گذشته است، و بعضی دیگر هنوز به وقوع نپیوسته است. قرآن همانند خورشید و ماه، گردش و جریانش استمرار دارد. هرگاه تأویل چیزی در قرآن مشخص گردید، بر مردگان همان گونه منطبق خواهد گردید که بر زندگان؛ چنان که خداوند فرموده است: «تأویل قرآن را جز خداوند و «راسخان در علم» کسی نمی‌داند». ما تأویل قرآن را می‌دانیم.

۲) نیز صفّار در بصائر الدرجات به سند معتبر^۱ از اسحاق بن عمّار روایت کرده است که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: «انّ للقرآن تأویلاً، فمنه ما جاء، و منه ما لم یجئ. فاذا وقع التأویل فی زمان امام من الأئمة عرفه امام ذلك الزمان»^۲ یعنی: «قرآن تأویل دارد. بعضی از تأویلات قرآن آمده و گذشته است، و بعضی هنوز نیامده است. هرگاه تأویل قرآن در زمان یکی از امامان روی دهد و آشکار گردد، امام آن زمان، آن را درخواهد یافت». ۳) از جمیل بن دّاج، از زراره، از امام محمّد باقر (ع) روایت کرده‌اند که فرمودند: «تفسیر القرآن علی سبعة اوجه. منه ما کان، و منه ما لم یکن بعد، تعرفه الائمة»^۳ یعنی: «تفسیر قرآن بر هفت وجه است. بعضی منقضی شده است و بعضی هنوز نیامده است؛ امامان آن را بازمی‌شناسند».

۴) شیخ صدوق در معانی الاخبار به سند خود از حمران بن اعین روایت کرده است که گفت: از امام محمّد باقر (ع) راجع به ظهر و بطن قرآن سؤال کردم، فرمودند: «ظهره الذین نزل فیهم القرآن، و بطنه الذین عملوا باعمالهم، یجری فیهم ما نزل فی اولئک»^۴ یعنی: «ظهر قرآن، آن کسانی هستند که قرآن درباره آنان نازل شده است، و بطن قرآن، آن کسانی

۱. اعتبار سند به خاطر آن است که مرزبان بن عمر در سلسله روایان آن قرار دارد و صفوان بن یحیی از او روایت کرده است، و بنابراین مورد اعتماد خواهد بود. زیرا، صفوان یکی از سه تن محدّثانی است که صحابه بر صحیح دانستن روایاتی که از آنان روایت شده است، اجماع کرده‌اند. چنان که شیخ طوسی قدس سره در عدّه‌الاصول آنان را نام برده است و عبارتند از: محمّد بن ابی عمیر، احمد بن محمّد بن ابی نصر، و صفوان بن یحیی.

۲. وسائل الشیعة، ۱۸/۱۴۵، ح ۴۷.

۳. همان مأخذ، ۱۸/۱۵۴، ح ۵۰.

۴. بحار الانوار، ۸۳/۹۲، ح ۱۴.

هستند که همان کردار آنان را داشته‌اند، و آیاتی که درباره آنان نازل شده است، درباره اینان نیز جریان پیدا می‌کند».

۴-۵-۳. یادآوری‌ها و نتیجه‌گیری‌های کلی

در پایان این مبحث، بجاست که بعضی یادآوری‌های کلی و نتیجه‌گیری‌های نهائی را در ارتباط با مجموع آنچه درباره تفسیر قرآن از اهل بیت (ع) رسیده است، در اینجا ذکر کنیم:

*** مطلب اول، وثاقت روایات تفسیری اهل بیت از نظر سند و از نظر مضمون:**

این روایاتی که از اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن رسیده است به یک تحقیق علمی دقیق، مطابق ضوابط و اصول تدوین شده در علم الحدیث نیازمندند.

توضیح این که حدیث اهل بیت به مجموعه‌ای از مشکلات مهم و اساسی دچار بوده است که سنگینی خود را بر این روایات بر جای نهاده‌اند؛ به علت این که اولاً، قرآن کریم بسیار اهمیّت داشته است؛ ثانیاً، قرآن با اهل بیت (ع) ارتباط محکمی داشته است؛ ثالثاً، قرآن به منظور اهداف و اغراض سیاسی یا شخصی یا به سبب کم تقوایی و ضعف ایمان و سهل انگاری در امر دینداری یا به موجب هر عامل دیگر از عواملی که پیش از این به آن‌ها اشاره کردیم، در معرض تفسیر به رأی قرار گرفته است.

اهل بیت (ع) به اعتبار احساس مسئولیت در برابر اسلام و امت مسلمان، با همه این مسائل و نیز با همه مشکلات فرهنگی و عقیدتی و سیاسی که دامنگیر امت مسلمان می‌شد، رویاروی می‌شدند، و به جهاد و مبارزه می‌پرداختند.

مهمترین مشکلاتی را که حدیث اهل بیت (ع) در تاریخ اسلام گرفتار آن‌ها بوده است، می‌توانیم به ترتیب ذیل خلاصه کنیم:

مشکل اول: دسیسه و جعل و تزویر در احادیث اهل بیت (ع). حتی در زمان خود ائمه، احادیث ایشان در معرض این آفات قرار گرفت. این پدیده را به روشنی با مراجعه به

شرح حال بعضی اشخاص در کتاب‌های رجال، می‌توانیم ملاحظه کنیم. یکی از طرفه روایات از این دست، روایتی است که کَشی از محمد بن عیسی بن عبید، از یونس بن عبد الرحمان آورده‌اند که گفت؛ ابن عبید گفت: بعضی از اصحاب ما از یونس بن عبد الرحمان سؤال می‌کرد و من آن‌جا حضور داشتم. به او گفت: ای ابومحمد، چرا این قدر در حدیث سرسختی؟ و چرا تا این حد روایات اصحاب ما را انکار می‌کنی؟ چه چیز تو را وادار می‌دارد به این که این احادیث را رد کنی؟ گفت: هشام بن حکم با من حدیث گفت که از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: «به نام ما حدیثی را نپذیرید مگر آن که با قرآن و سنت سازگار باشد، یا از احادیث پیشین ما برای آن شاهی بیاید. زیرا، مغیره بن سعید - لعنه الله - در کتاب‌های اصحاب پدرم احادیثی را وارد کرده است که پدرم هرگز سخنی از آن‌ها نگفته است. خدای را در نظر بگیرید و بر ما سخنانی را که مخالف سخن خدای متعال ما و سنت پیامبر ما محمد (ص) باشد، نپذیرید. ما هرگاه سخن بگوییم، می‌گوییم: قال الله عزوجل و قال رسول الله».

یونس گوید: به عراق رفتم و آن‌جا گروهی از اصحاب امام محمد باقر (ع) را یافتیم. اصحاب امام جعفر صادق (ع) را نیز فراوان یافتیم. از آنان حدیث شنیدم و کتاب‌های حدیث ایشان را برگرفتم و بعدها به امام رضا (ع) عرضه کردم. از آن میان، احادیث فراوانی را انکار فرمودند، و نپذیرفتند که از احادیث امام صادق (ع) بوده باشد، و به من فرمودند:

«ابوالخطاب بر ابوعبدالله دروغ بست؛ لعن الله ابا الخطاب. همچنین، اصحاب ابوالخطاب پیوسته تا به امروز در کتب و مجامیع احادیث ابوعبدالله دسیسه می‌کنند. به نام ما حدیثی را بر خلاف قرآن نپذیرید.» «فانّا ان تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن و موافقة السنّة»^۲

یعنی: «ما هرگاه حدیث بگوییم، موافق قرآن و موافق سنت حدیث خواهیم گفت ...».

۱. بحار الانوار، ۲/ ۲۴۹

۲. رجال کَشی، ۱۴۶

مشکل دوم: غلو و افراط در محبت اهل بیت و اعتقاد به آنان. این حرکت سیاسی و عقیدتی موجبات و شرایط مختلف سیاسی، اجتماعی و روانی، فرهنگی خودش را داشت، و بر اخبار و احادیث نیز در جهت فهم یا تزویر و یا تحریف آنها، آثار خود را بر جای گذاشت. در کتاب‌های رجال حدیث، شرح حال عده‌ای از این محدثان که متهم به غلو، یا از کسانی بوده‌اند که امامان اهل بیت آنان را از حوزه خویش و معاشرت خویش طرد کرده‌اند، و علناً از آنان برائت جسته‌اند، آمده است.

مشکل سوم: انحراف‌ها و انشعاباتی که در جماعت پیروان اهل بیت (ع) بر اثر موجبات سیاسی، اخلاقی و اجتماعی پدید آمد؛ چنان که به ظهور زیدیّه و اسماعیلیّه و واقفیه و غیره انجامید، و این پدیده تا زمان امام حسن عسگری علیه السلام و پس از ایشان استمرار یافت.

مشکل چهارم: شرایط خفقان و آوارگی و کار و حرکت زیر زمینی، که علت اصلی پنهان شدن و پوشیده ماندن بیانات واقعی یا نفوذ دسیسه و تزویر در احادیث اهل بیت (ع) تحت شعار «تقیّه»^۱ گردید؛ و دشمنان اهل بیت یا اشخاص فاسدی که تظاهر به ارتباط با اهل بیت می‌کردند، از این زمینه‌ها و شرایط موجود، در جهت تغییر و حذف و تحریف و تزویر بسیاری از احادیث اهل بیت، سوء استفاده کردند.

مشکل پنجم: تعصب و ستیز و دشمنی و کتمان حقیقت، دگرگون‌سازی، تهمت‌های ناروا زدن و شایعه‌پراکنی‌ها؛ که همه این‌ها موجب انتشار بسیاری از احادیث و جعل آنها و گمراه گردانیدن مسلمانان ساده لوح به واسطه آنها گردید؛ چنان که پیش از این، اشاره کردیم به این که این دشمنی و تعصب موجب شد که بسیاری از موارد اسباب نزول که با اهل بیت در ارتباط بود، کتمان گردد.

۱. ما موضوع «تقیّه» را در کتاب خودمان الوحده الاسلامیة من منظور الثقلین آورده‌ایم. همچنین موضوع تقیه را از دیدگاه شیخ مفید قدس سرّه بحث کرده‌ایم، مبنی بر این که اهل بیت (ع) ضوابطی را برای تفکیک و تشخیص موارد تقیه از غیر آنها قرار داده‌اند. [ترجمه این کتاب با نام «وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت» توسط انتشارات تبیان منتشر شده است.]

مشکل ششم: بی‌دقتی در نقل یا بد فهمی و درست فرا نگرفتن از امامان علیهم السلام یا درست برداشت نکردن مسائل؛ به همین جهت، می‌بینیم ائمه (ع) بر ضبط احادیث و اهمیت آن از یک سو تأکید می‌کنند، و از سوی دیگر، یادآوری می‌کنند که احادیث ایشان مشتمل بر محکم و متشابه است، چنان که این مطلب را روشن خواهیم ساخت.

مشکل هفتم: جمود بر ظاهر الفاظ احادیث، و جداسازی قسمت‌های مختلف احادیث از یکدیگر.

مشکل هشتم: از دست رفتن بسیاری از قرینه‌های حالیّه و مقالیه که با روایات و احادیث همراه بوده‌اند و مقصود از آن احادیث را روشن می‌ساخته‌اند.^۱

این مجموعه‌های اخبار، باید مورد تحقیق و پاکسازی علمی قرار بگیرند و غربال بشوند، چه در سطح سند و روایت، و چه در سطح مضمون و درایت؛ همچنین، باید با یکدیگر مقایسه شوند تا محکم و متشابه و عامّ و خاصّ و مطلق و مقید و راجح و مرجوح آن‌ها از هم بازشناخته شوند، و با دیگر موازین علمی منطبق گردند.

در این جا، ناگزیر باید اشاره کنیم به این که در مکتب اهل بیت (ع) حدیثی یافت نمی‌شود که قابل مطالعه و بررسی و پاکسازی نباشد، مگر چند حدیث متواتر نادر؛ به همین جهت، علمای این مکتب، تمامی این احادیث و دیگر احادیث را در هر کتابی که آمده باشند و هر کس که راوی آن‌ها بوده باشد، به مطالعه و تحقیق می‌گذارند.

آری، یک رویکرد خاص در میان علمای اخباری وجود دارد که می‌کوشند کتب اربعه معروف را معتبر و صحیح قلمداد کنند، که عبارتند از: کافی شیخ کلینی رحمه الله، من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق رحمه الله؛ تهذیب و استبصار شیخ طوسی رحمه الله. امّا،

۱. برای آگاهی بیشتر و روشن‌تر شدن بحث، رجوع کنید به بحث استاد شهید ما آیت الله صدر رحمه الله در بحث‌های علم اصول، تقریرات آیت الله سید محمود هاشمی، ۲۸/۷...؛ همچنین، کتب رجال، مانند خلاصه علامه حلی رحمه الله، بخش «الضعفاء».

رویگرد عمومی و رایج نزد علمای مکتب اهل بیت (ع) چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد.^۱ از این رو، می‌بینیم که استاد شهید ما آیت الله صدر قدس سزه آن دسته از اخبار و احادیثی را که می‌گوید فهم قرآن به امامان اهل بیت (ع) اختصاص دارد، پس از آن که دلالت آن‌ها را می‌پذیرند، رد می‌کنند؛ زیرا، مخالف قرآن کریم و سنت نبوی بوده، و راویان این احادیث از «ضعفاء» هستند و متهم به غلو می‌باشند.^۲ اما، علامه طباطبائی، چنان که دیدیم، می‌کوشند این اخبار و احادیث را تأویل کنند بر این که می‌خواهند بیان کنند که ائمه اهل بیت نقش تعلیم و راهنمایی در مسیر تفسیر قرآن را دارند، نه آن که قرآن را جز ائمه اهل بیت کسی نمی‌فهمد.

* مطلب دوم، تفسیر مفهوم وسیعی دارد

تفسیر در نگرش اهل بیت (ع) مفهوم وسیعی دارد که مشتمل است بر فهم ظاهر عبارت قرآنی، از یک سو؛ و از سوی دیگر، مشتمل است بر شناخت مصداق‌ها و مثال‌ها و تفصیلات مطالب مرتبط با قرآن کریم، چه در داستان‌های پیامبران باشد، و چه در ضرب المثل‌های قرآنی، و چه در احکام تفصیلی تشریحی، و چه در حوادث و وقایع همراه و همزمان با نزول قرآن کریم، و چه در تطبیقاتی که ممکن است در روزگاران آینده تحقق یابد؛ چنان که پیش از پرداختن به این مجموعه یادآوری‌ها توضیح دادیم.

این گونه فهم از «تفسیر»، چنان که پیش از این اشاره کردیم، بر مبانی چندی استوار است، از قبیل این که قرآن و بیان قرآن به همه چیز پرداخته‌اند^۳؛ و باقی ماندن قرآن کریم بر اوصافی از قبیل «حیی» و «نور» و «هادی» با گذشت نسل‌ها و دوران‌ها، با این فهم وسیع و همه‌جانبه از «تفسیر» بستگی دارد.^۴

۱. ر. ک. معجم رجال الحديث، آیت الله خویی، ۱/۲۲ تا ۳۶.

۲. بحوث فی علم الاصول، ۴/۲۸۴.

۳. نک: انعام/۳۸؛ یوسف/۱۱۱؛ اسراء/۱۲؛ نحل/۸۹ و آیات دیگر.

۴. رجوع کنید به روایاتی که پیش از این ضمن بحث درباره «نظریه اهل بیت در تفسیر» آوردیم.

نیز باید خاطر نشان گردد که این فهم فراگیر و همه جانبه از تفسیر، با آنچه در بعضی اخبار و نصوص دیدیم، مبنی بر این که قرآن هدایت است، مبین است، بیان است، رحمت است، موعظه است، و ...، منافاتی ندارد. ائمه اهل بیت نیز ما را به رجوع به آن و عرض بر آن و استناد به قرآن تشویق کرده‌اند، و بی‌شک، چنین وضعیتی در قرآن موجود و پایدار است، و مردم در هر عصر و زمان می‌توانند ظاهر قرآن و محکمت آن را بفهمند، و مصادیق آن را نیز به اندازه‌ای که خداوند به آنان علم و فهم داده است، و از طریق تعلّم فراگرفته‌اند، و طهارتی که از آن برخوردارند، تشخیص دهند، و لزومی ندارد که فرد فرد مردم، کلیه ابعاد و وجوه مختلف بیان قرآن را بازشناسند.

بویژه، اگر دریابیم که منافاتی میان ظاهر و باطن یا محکم و متشابه یا تنزیل و تأویل نیست؛ بلکه هریک از «ظاهر» و «محکم» و «تنزیل» به نحوی بر «باطن» و «متشابه» و «تأویل» دلالت دارند. نهایت امر این که بخشی از این دلالت را جز خداوند متعال، و جز راسخان در علم پس از آن که خداوند متعال آن دلالت را به ایشان رهنمون گردد، یا به واسطه توفیق و طهارت و پاکیزگی و معرفتی که خداوند به ایشان عطا فرماید، آنان خود دریابند، کسی در نمی‌یابد.

این، درست مانند رویدادهای جدید، یا اکتشافات علمی نوین، یا موضوعات جدید شرعی و مسائل تازه مطرح شده است که ما می‌توانیم مضمون آن‌ها را دریابیم و خود آن‌ها یا حکم آن‌ها را در قرآن کریم باز یابیم، با وجود آن که چنان چیزی پیش از این سابقه نداشته است. این‌گونه موضوعات نسبت به انسان عصر نزول، از عوالم غیب به شمار می‌آمده است؛ اما بعدی‌ها دریافته‌اند و برای ایشان در حکم عالم شهود قرار گرفته است. بنابراین، در هر زمان، معرفت و شناخت همه این‌ها، تفسیر کامل قرآن کریم را تشکیل می‌دهند، که علم آن در اختیار اهل بیت بوده است.

یا آن که، این مانند «تأویل الاحادیث» است که قرآن کریم در سوره یوسف به آن اشاره کرده است. در این داستان، حضرت یوسف (ع) توانست آن معنای خاص را از خواب پادشاه دریابد، و این معنای خاص، باطنی برای آن صورت ظاهری بود که در ذهن وی از رؤیای ملک منعکس شده بود؛ گاوهای لاغر و خوشه‌های خشک شده همان سال‌های قحطی بودند، و گاوهای فربه و خوشه‌های سبز همان سال‌های فراوانی؛ همچنین، رؤیایی که آن دو تن زندانی در زندان دیده بودند، و مدلول‌های باطنی که هر یک از آن دو رؤیا داشت.

* مطلب سوم، تأویل از دیدگاه قرآن و اهل‌بیت:

اهل‌بیت (ع) در این روایات - با وجود اختلافاتی که این روایات با یکدیگر دارند - به گونه‌ای آشکار به مسئله تأویل و ظاهر و باطن اصرار ورزیده‌اند، و این موضوع، که تأویل و باطن، به هر حال، وجود دارد، از موارد اجماع مسلمین است، که همگان صحت تأویل را و همچنین نسبت تأویل را به قرآن پذیرفته‌اند، هرچند در بیان «تأویل» و تعریف آن اختلاف کرده‌اند.

برای آن که دیدگاه اساسی در نظریه اهل‌بیت در این ارتباط، بهتر روشن شود، به طوری که با موارد ذکر تأویل در نصوص قرآن کریم از یک سو، و با مضمون اجمالی روایات پیشین، از سوی دیگر همخوانی داشته باشد، بجاست که اندکی در کنار کلمه «تأویل» درنگ کنیم، و در پرتو این تأمل، اصطلاحات «باطن» و «متشابه» را نیز زیاده بر توضیحاتی که علامه طباطبائی رحمه الله در بحث پیشین خود داشتند،^۱ بفهمیم و بازشناسیم.

دانشمندان، به شکل خاصی پیرامون تعیین منظور و مقصود از کلمه «تأویل» بویژه معنای مصطلح آن با یکدیگر اختلاف کرده‌اند. ما نیز در اینجا نمی‌خواهیم، جنبه اصطلاحی یا حتی جنبه لغوی و مفهومی این کلمه را واریسی کنیم. زیرا، از فحوای بحث پیشین ما

۱. ر. ک. المیزان، ۳/ ۸۰-۸۷.

درباره تفسیر و تأویل، جنبه‌های مذکور قابل دریافت هستند. در اینجا، ما در پی آنیم که مدلول کلمه «تأویل» را از نظر قرآن، در سطح «تفسیر معنا» و «تشخیص مصداق» از طریق مراجعه به آیات مشتمل بر این کلمه و نیز سیاق آن آیات، بررسی کنیم:

در این زمینه، می‌توانیم در برابر خودمان، اراده مصادیق ذیل را از کلمه «تأویل» در قرآن کریم بیابیم:

۱) در سوره یوسف، در آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱؛ که ظاهراً در همه این موارد، کلمه «تأویل» در مقام تفسیر و تعبیر خواب‌ها و رؤیاهایی که در عالم خواب مشاهده می‌شوند، به کار رفته است، یعنی بیان مصداق‌ها و تجسم‌های خارجی آن معانی که در عالم خواب برای خواب بینندگان مشهود شده است.

۲) در سوره کهف، در دو آیه ۷۸ و ۸۲؛ که در این دو آیه منظور از کلمه «تأویل» عبارت است از بیان تمامیّت و صحّت رفتار آن بنده خدا که از جانب خداوند به او دانش‌های ویژه‌ای داده شده، و بیان این که همه کارهای وی با حقّ و عدالت و مصلحت همخوانی داشته است، در جایی که بر حسب ظاهر به نظر می‌رسد که حضرت موسی (ع)^۱ آن اعمال و رفتار را ناهمخوان با شرع و مصلحت عقلایی می‌دیده، و به همین لحاظ، شگفتی و تعجب و پرسش و سؤال او را برانگیخته است.

۳) در سوره یونس، در آیه ۳۹، «تأویل» به معنای تحقق یافتن گفته‌های قرآن کریم درباره تصدیق و تصحیح رسالت‌های پیشین، و تفصیل شریعت و رسالت، و آنچه در مسیر دعوت بعدها پیش آید و روی دهد؛ آمده است.

۴) در سوره اعراف، آیه ۵۳، کلمه «تأویل» به معنای تحقق یافتن خبرهای عینی

۱. قرآن تصریح نفرموده است که این «موسی» در اینجا همان موسای پیامبر (ع) بوده باشد؛ اما، مفسران از آن‌جا که در قرآن فراوان سخن از موسای پیامبر (ع) رفته است و نامی از موسای دیگری به میان نیامده است، نتیجه می‌گیرند، که همان حضرت موسی (ع) بوده باشد (مؤلف).

قرآن کریم درباره رویدادهای قیامت، و عذاب و ثواب و سرنوشت‌های مردم در آن روز است؛ آن روز و در آن‌جا همه انسان‌ها آن حقایق را که پیامبران راجع به قیامت آورده بودند، در می‌یابند و تصدیق می‌کنند.

۵) در سوره آل عمران، در آیه ۷، کلمه «تأویل» به معنای آن است که «متشابه» را بگیرند، و با یکی از مصداق‌های آن، که به فتنه و آشوب و کج فکری و نابسامانی منجر می‌گردد، تطبیق کنند، بدون آن که به محکومات قرآن مراجعه کنند و از آن طریق در صدد تشخیص مصداق صحیح متشابه قرآنی برآیند.

۶) در سوره نساء، آیه ۵۹، کلمه «تأویل»، به معنای بیان موضوع یا تشخیص نوع حکم شرعی به هنگام وقوع اختلاف بر سر آن، آمده است.

۷) در سوره اسراء، آیه ۳۵، کلمه «تأویل» به معنای التزام و تعهد به استفاده از ضوابط و موازین در جهت تشخیص حقایق و بازشناختن اندازه‌ها، آمده است.

حال، هرگاه بخواهیم میان مصداق این موارد جمع کنیم، به روشنی می‌بینیم که «تأویل» عبارت است از بیان حقیقت و واقعیتی که معمولاً از دید انسان به دور است، مانند امور غیبی یا مسائل بسیار دقیق که غالباً مورد اختلاف نظر واقع می‌گردد؛ هرچند دلائلی نیز برای تشخیص آن امور و مسائل موجود است و این دلائل اشاره‌ای به حقایق آن امور را در بر دارند، مانند رؤیاهای و تصویرهایی که در عالم خواب به نظر خواب بیننده می‌آیند، یا خبرهای غیبی که به واسطه وحی الهی گزارش می‌شوند، یا اعمال و افعالی که از اهل علم و حکمت و دین سر می‌زند، یا موازین و ضوابط شرعی، مانند رجوع به مأخذ و مرجع شرعی برای دریافت احکام شریعت، یا موازین عقلایی، مانند به کار گرفتن ترازو برای بازشناختن مقادیر.

احادیث رسیده از اهل بیت (ع) نیز این فهم ما را از معنای «تأویل» تأیید می‌کنند.

همچنین، احادیث اشاره دارند به این که «تأویل» غالباً عبارت است از تطبیق مفاهیم

قرآن بر مصادیق مربوط به آینده آن‌ها، چنان که از حدیث معتبر فضیل بن یسار، و روایت مرزبان از اسحاق بن عمّار، که آن نیز معتبر است، و روایت زراره از امام محمد باقر (ع) که به آن اشارت رفت، فهمیده می‌شود.

یا این که «تأویل» عبارت است از پی‌جویی ضوابط در مقام تشخیص موارد اختلاف، و در مواردی که وجود متعدّد در کار است؛ مانند روایت عیّاشی از عبدالرحمان سلمی، حاکی از این که «علی (ع) بر شخصی که سمت قاضی داشت، می‌گذشت. به او فرمود: آیا ناسخ را از منسوخ باز می‌شناسی؟ گفت: نه. فرمود: «هَلَكَتْ وَاهْلَكَتْ؛ تَأْوِيلُ كُلِّ حَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِيٌّ وَجَوْهٌ»^۱، یعنی: هم خود به هلاکت افتاده‌ای و هم دیگران را به هلاکت افکنده‌ای. تأویل هر سخن و هر کلمه‌ای از قرآن وجوه متعدّد دارد».

یا، روایت نعمانی در تفسیر خود از اسماعیل بن جابر، در کلام امام صادق (ع) که می‌فرمایند: «ذَلِكَ بَأْتِهِمْ ضَرَبُوا الْقُرْآنَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَ احْتَجَّوْا بِالْمَنْسُوحِ وَ هُمْ يظُنُّونَ أَنَّهُ النَّاسِخُ، وَ احْتَجَّوْا بِالْخَاصِّ وَ هُمْ يَقْدِرُونَ أَنَّهُ الْعَامُّ، وَ احْتَجَّوْا بِأَوَّلِ الْآيَةِ، وَ تَرَكَوْا السَّنَةَ فِي تَأْوِيلِهَا، وَ لَمْ يَنْظُرُوا إِلَى مَا يَفْتَحُ الْكَلَامَ وَ إِلَى مَا يَخْتَمُهُ...»^۲ یعنی: «این به خاطر آن بود که آیات قرآن را در هم آمیختند، و به منسوخ استدلال می‌کردند، در حالی که می‌پنداشتند ناسخ است، و به خاصّ استناد می‌کردند، در حالی که تصوّر می‌کردند عامّ است؛ تنها به عبارت صدر آیه استدلال می‌کردند؛ در تأویل آیات قرآنی سَنَّتْ را در نظر نمی‌گرفتند؛ و به صدر و ذیل کلام الهی توجّهی نداشتند...».

همچنین، حدیث ابوداود از انس بن مالک از پیامبر اکرم که فرمودند: «یا علی، تو به مردم از تأویل قرآن آنچه را که نمی‌دانند، می‌آموزی». علی (ع) عرض کرد: «در چه مواردی من پس از شما تبلیغ رسالت شما کنم، یا رسول الله؟» فرمودند: «مواردی را از تأویل قرآن

۱. وسائل الشیعة، ۱۴۹/۱۸، ح ۶۵.

۲. همان مأخذ، ح ۶۲.

که برای مردم مشکل می‌شود، تو برای آنان بازمی‌گویی»^۱. بنابراین، «تأویل» عبارت است از تطبیق و تشخیص، به گونه‌ای همخوان با «ظاهر» و «تنزیل» و «محکم» و بر پایه اطلاعات و قواعد و ضوابط کلی یا جزئی که انسان شایسته از جانب خداوند متعال دریافت می‌کند؛ چنان که در این آیه شریفه می‌خوانیم: «... و ما فعلته عن امری، ذلک تأویل ما لم تسطع علیه صبراً» (کهف، ۸۲).

همچنین، در آن آیه شریفه، در اوائل سوره یوسف: «و کذلک یجتبیک ربک و یعلمک من تأویل الأحادیث ...» (یوسف، ۶) نیز آیه شریفه دیگر در اواسط سوره: «قال لا یأتیکما طعام ترزقانه إلا نبأتکما بتأویله قبل أن یأتیکما، ذلکما ممّا علّمتنی ربّی، ...» (یوسف، ۳۷). و نیز آیه شریفه دیگر در اواخر سوره: «ربّ قد آتیتنی من الملک و علّمتنی من تأویل الأحادیث، فاطر السماوات و الأرض؛ ...» (یوسف، ۱۰۱).

یا، بر پایه ضوابط و قوانین و قواعد لغوی یا قرآنی و مقالیه و مقالات علمی یا حسی یا شرعی یا طبیعی؛ مانند قوانین علمی و قواعد مستندسازی.

* مطلب چهارم، اختصاص اهل بیت به این علم:

«اهل بیت» که عبارتند از: رسول الله، محمد بن عبدالله و ائمه اثنا عشر، نسبت به دیگر مسلمانان امتیازات فراوانی دارند و یکی از آنها، این ویژگی است که ایشان تنزیل و تأویل و ظاهر و باطن و محکم و متشابه قرآن را می‌دانند. با قطع نظر از منبع این علم^۲.

ناگزیر، در این باب، به چند نکته باید اشاره کنیم:

نکته اول، این که مراد از اختصاص اهل بیت (ع) به این علم، آن گونه که مقتضای جمع میان این روایات است، علم به «همه» تفسیر قرآن، و «سراسر» قرآن است، به آن معنای

۱. همان مأخذ، ۱۴۴/۱۸، ح ۴۶.

۲. بحثی است کلامی و روانی در این که این «علم» آیا از باب فراگیری از رسول اکرم است، یا از باب الهام و القاء از جانب خداوند متعال است، یا از باب علم به غیب است که خداوند متعال بعضی از بندگانش را از آن مطلع می‌گرداند، یا برآمده از همه این منابع است. در حال حاضر، آهنگ ورود به این بحث را نداریم.

وسیعی که اشاره کردیم؛ نه آن که قرآن را جز اهل بیت کسی نمی‌فهمد. به همین جهت، هر جا سخن از «اختصاص» به میان آمده است، گاه با قیدهای «کُلِّ» و «جمیع» همراه است،^۱ و گاه با قید «تفصیل ابعاد این علم»^۲ همراه شده است. از این رو، اختصاص علم قرآن به اهل بیت هیچ گونه منافاتی با آن ندارد که قرآن هدایت‌کننده بشریت و تمامی مردمان باشد. مردم همواره می‌توانند مطابق ضوابط و قواعد علمی صحیح، قرآن را بفهمند و به آن مراجعه کنند، و در حدّ شناختی که از معانی قرآن دارند، از معارف قرآنی بهره‌جویند.

نکته دوم، این که اهل بیت (ع) در بسیاری از این روایات در صدد آن بوده‌اند که با واقعیت مخاطره‌انگیزی که برخی از مفسران قرآن، با آن درگیر بودند، رویاروی شوند: مفسرانی که در مقام تفسیر قرآن به «رأی» و «ظنّ» تکیه می‌کردند، و به ضوابط علمی و سنت نبوی و عترت طاهره آن حضرت که پیامبر اکرم آنان را مرجع مسلمین و ثقل دوم قرار داده بودند که هیچ گاه از قرآن جدایی نمی‌بینند، مراجعه نمی‌کردند. حاصل مطلب این که اهل بیت (ع) عدول کردن جماعتی از مسلمانان را از «علم» به «ظنّ»، که بنا به اجماع مسلمین جایز نیست، مورد سرزنش و نکوهش قرار می‌داده‌اند.

نکته سوم، این که هرگاه «تفسیر» را به آن معنای وسیعی که اشاره کردیم، بگیریم، طبیعی خواهد بود که این نوع اختصاص به «علم تفسیر» از آن اهل بیت باشد. همان گونه که همه پذیرفته‌اند که روزگاری این نوع از اختصاص از آن یوسف (ع)، یکی از انبیاء بنی اسرائیل، یا از آن بنده‌ای از بندگانش شایسته خداوند، که خداوند علم و معرفت به او داده است، بوده؛ و اکنون نیز می‌تواند از آن ائمه طاهرين که وارثان علم پیامبر اکرم اند، باشد. از طرف دیگر، دلیلی نداریم که قواعد و ضوابطی برای این نوع اطلاعات و معلومات وجود داشته باشد که از این طریق بتوان از آن‌ها مطلع گردید یا این که بتوان آن‌ها را تعلّم

۱. نک: کافی، ۲۲۸/۱، ح ۱ و ۲؛ ۲۲۹/۱، ح ۵؛ ۲۵۷/۱، ح ۳.
 ۲. نک: وسائل الشیعة، ۱۳۵/۱۸، ح ۲۳؛ ۱۳۶/۱۸، ح ۲۵؛ ۱۴۱/۱۸، ح ۳۹.

کرد؛ چنان که علامه طباطبائی رحمه الله در پی آن‌اند که بر این عقیده قرارگیرند؛ بلکه این علم از مقوله امور غیبی است که علم آن نزد خداوند متعال است، و او به انبیا القاء و تعلیم می‌فرماید، یا این که علاوه بر انبیا، به اوصیا و اولیا نیز که آنان را از میان بندگان اختیار می‌کند و برمی‌گزیند، هرگاه که حکمتش اقتضا کند، تعلیم و تلقین می‌فرماید، و نیز هرگاه حکمتش به گونه دیگری اقتضا کند، آن معلومات را از ایشان محجوب می‌گرداند.

این است وجه جمع میان قائل شدن به وقف لازم بر سر عبارت «... و ما يعلم تأویله إلا الله...» (آل عمران، ۷) از یک سو، و اعتقاد به مدلول آیه شریفه: «لا یمسه إلا المطهرون» (واقع، ۷۹) از سوی دیگر، توضیح این که «راسخون فی العلم» تأویل قرآن را که از مقوله علم غیب است، نمی‌دانند، بلکه تنها به آن ایمان دارند: «... یقولون آمنا به کل من عند ربنا...» (آل عمران، ۷)؛ اما، در عین حال، چون در زمره «مطهرون» اند، تأویل قرآن را با تعلیم خداوند متعال فرامی‌گیرند و می‌دانند؛ چنان که علامه طباطبائی رحمه الله نیز خود به این مطلب اشاره کرده‌اند.

اهل بیت به علم «همه» تفسیر قرآن، تسلط دارند، و وقتی که قرار است این جنبه از علم از مقوله امور غیبی باشد که خداوند متعال به آنان تعلیم فرموده است، این اختصاص یک امر طبیعی است. کما این که، در عین حال، با مردم و دانشمندان نیز در راستای علم به ظواهر قرآن کریم سهیم اند، و بلکه اهل بیت (ع) خود یکی از ضوابط و موازین مهم در جهت حصول این معرفت عمومی برای مردم اند.

بخش چهارم

تفسیر موضوعی

مؤسسه فرهنگی هنری کانون نشر و ترویج زبان قرآن

۴-۱. تفسیر موضوعی

۴-۱-۱. تعریف تفسیر موضوعی

با بررسی مطالعات و تحقیقات تفسیری، از آغاز نخستین دوران‌های اسلامی، تا به امروز، می‌بینیم که در سبک مطالعه و روش تحقیق با یکدیگر اختلاف فراوان دارند، و موضوعات ذیربط در تحقیقات قرآنی با یکدیگر بسیار متفاوتند. مشاهده می‌کنیم که بعضی از مفسران جنبه‌های لغوی و لفظی را در متن قرآن مورد تأکید قرار می‌دهند؛ بعضی دیگر، جنبه تشریحی و فقهی قرآن را بیشتر مورد توجه قرار می‌دهند؛ و نیز بعضی دیگر، جنبه‌های عقیدتی، اخلاقی، علوم تجربی، یا جنبه عرفانی آن را موضوع کار خود ساخته‌اند؛ همچنین، نسبت به دیگر موضوعات قرآنی مانند داستان و غیره. اما، به رغم این همه اختلاف تفاسیر با یکدیگر، تقریباً، اختلاف حائز اهمیت در روش مطالعه و تحقیق آن‌ها نمی‌یابیم.

شیوه همه این مطالعات و تحقیقات تفسیری آن است که در مقام مفاهیم تفسیری، آیات قرآنی را برحسب ترتیبی که در قرآن کریم آمده‌اند، مطالعه می‌کنند، و تمامی کار تفسیر را عبارت از این می‌دانند که به هر آیه که می‌رسند، معنای آن آیه را ضمن ملاحظه بعضی

زمینه‌های سیاق آن یا بعضی از آیات دیگر قرآنی، که در یک موضوع با آن آیه مشترکند، دریابند. این روش تفسیری را می‌توانیم «تفسیر تجزیه‌ای» یا «تفسیر ترتیبی» قرآن کریم بنامیم.

آری، بعضی مجموعه‌های آیات قرآن را ملاحظه می‌کنیم که مفسران به خاطر وجه مشترک موجود میان آن‌ها اهتمام خاصی به آن‌ها به صورت مجموعی دارند؛ مانند: آیات الاحکام، قصص قرآن، آیات ناسخ و منسوخ، و غیره. این مجموعه‌ها نیز، البته، نه به عنوان یک موضوع مستقل، بلکه به اعتبار وجه جامع و ویژگی مشترک مورد بررسی قرار می‌گرفته‌اند.

در دوران‌های بعدی از تاریخ علم تفسیر، نخستین طلیعه‌های روش جدیدی در تفسیر یا تحقیق قرآنی آغاز به نشو و نما کرد. این روش، مبنای کار را کوشش برای استکشاف نظریه قرآنی در همه زمینه‌های عقیدتی، فکری، فرهنگی، تشریحی و سلوکی از طریق بررسی مواضع مختلف بیان مطلب در قرآن کریم قرار داده بود.

به عنوان نمونه؛ وقتی می‌خواهیم دیدگاه قرآن کریم را درباره «الوهیت» بازشناسیم، این روش جدید، آیاتی را که در زمینه‌های مختلف، پیرامون این موضوع سخن می‌گوید، همه را یکایک بررسی می‌کند؛ اعم از آیاتی که به اصل وجود خدا، یا به صفات و تعاریف خدا مربوط می‌شود. آن‌گاه از طریق این بررسی کلی و مقایسه میان آیات قرآنی و اطراف و جوانب بیان آن‌ها، نظریه قرآنی را در ارتباط با «خدا» استخراج می‌کنیم.

این روش درباره همه مفاهیم و نظریات یا بعضی پدیده‌های قرآنی نیز، از همین موضع عمل می‌کند، و با همین روش به بحث درباره «خانواده»، «تقوا»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «جامعه»، «جهاد»، «فواتح سور»، «قصص قرآن»، «انسان»، و دیگر موضوعات قرآنی، می‌پردازد.

گاه، از آن جا که قرآن جز در یک مقطع متعّرض مورد بحث نشده است، مطالعه و تحقیق به همان یک مقطع قرآنی محدود می‌گردد. با وجود این، همچنان تفاوت این روش جدید را با آن روش پیشین، در مطالعه و بررسی همین یک مقطع قرآنی مشاهده می‌کنیم. روش جدید، وظیفه و کار خود را عبارت از استخراج و استکشاف یک دیدگاه و نظریه از درون آیات این مقطع می‌داند، در حالی که آن شیوه پیشین، چنین کار و وظیفه‌ای را برای خود قائل نبود.

بنابراین، «تفسیر موضوعی» بر پایه مطالعه و تحقیق در موضوعات مشخصی که قرآن کریم در مواضع متعدّد یا در یک موضع واحد به آن پرداخته است، با منظور تشخیص و بازشناسی نظریه قرآنی در ارتباط با آن موضوعات معین، استوار است.

اینک، برای آن که مراد از «تفسیر موضوعی» روشن گردد، بجاست که ابتدا در مقام فهم اصطلاح «موضوعیت»، چنان که استاد شهید ما آیت الله صدر رحمه الله شرح داده‌اند، برآییم. ایشان برای اصطلاح «موضوعی بودن» سه معنا ذکر کرده‌اند:

معنای اول: «موضوعی بودن» در مقابل «شخصی بودن» و «گرایشی بودن» تحقیق. به این معنا، «موضوعی بودن» عبارت است از امانت و استقامت در بحث و تحقیق،^۱ و تمسّک به شیوه‌های علمی مبتنی بر حقایق واقعی در نفس الامر، و در عالم واقع؛ بدون آن که محقق تحت تأثیر احساسات و وابستگی‌های شخصی خویش باشد، یا در حکم‌هایی که در روند تحقیق صادر می‌کند، یا نتایجی که در پایان تحقیق به آن‌ها می‌رسد، گرایش به سمت و سوی بخصوصی داشته باشد.

«موضوعی» بودن به این معنا، مطلب درستی است، و در هر دو روش «تجزیه‌ای» و «موضوعی» مفروض است، و به هیچ یک از این دو روش اختصاص ندارد.

۱. المدرسة القرآنية، درس دوم، ص ۲۹، چاپ بیروت.

معنای دوّم: «موضوعی بودن» به این معنا که محقق از «موضوع» که عبارت از یک «واقعیت خارجی» است شروع می‌کند و به قرآن کریم بازمی‌گردد^۱، تا موضع و برخورد و دیدگاه قرآن در برابر آن واقعیت خارجی برای وی بازشناخته شود.

«مفسّر در این شیوه تفسیر قرآن، نگاهش را بر یک موضوع از موضوعات زندگی متمرکز می‌کند، و همه تجارب بشری را پیرامون آن موضوع فراهم می‌آورد؛ که بشر تا کنون چه مشکلاتی را در ارتباط با موضوع مورد بحث مطرح کرده، و چه راه‌هایی را برای آن مشکلات پیش‌بینی کرده است. در طول تاریخ، چه سؤالاتی در زمینه این موضوع مطرح شده است و چه جاهای خالی همچنان در آن وجود دارد. آن‌گاه، متن قرآن را پیش می‌کشد و با نصوص قرآنی، گفتگویی را ترتیب می‌دهد. مفسّر سؤال می‌کند، و قرآن جواب می‌دهد. مفسّر همواره در پی آن است که موضع قرآن کریم را در برابر موضوع مورد بحث کشف کند»^۲.

این روش را «به اعتبار این که تجارب بشری را با قرآن کریم «یکی» می‌گرداند، «توحیدی» (وحدت‌بخش) نیز نامیده‌اند؛ البته نه به آن معنا که تجربیات بشری را بر قرآن تحمیل کند ... بلکه به آن معنا که این دو رهاورد را در یک روند واحد به جریان بیندازد ... تا در نتیجه بتواند آن مفهوم و معرفت قرآنی را که موضع اسلام را در برابر این تجربیات بشری یا مقولات فکری مشخص می‌گرداند، به دست آورد»^۳.

معنای سوّم: گاه، مراد از «موضوعی بودن»، صرف انتساب به «موضوع» است. مفسّر یک موضوع معین را برمی‌گزیند، آن‌گاه آیاتی را که در آن موضوع مشترکند، فراهم می‌آورد و آن‌ها را تفسیر می‌کند، و می‌کوشد تا از مجموع آن آیات، یک نظریه قرآنی در ارتباط با آن

۱. همان مأخذ، ص ۲۸

۲. همان مأخذ، ص ۱۹.

۳. همان مأخذ، ص ۲۸.

موضوع استخراج کند.

این روش را نیز می‌توان «توحیدی» (وحدت‌بخش) نامید؛ زیرا «میان این آیات به صورت یک مرگب واحد نظری وحدت ایجاد می‌کند»^۱.

بی‌شک، معنای اول، مورد بحث ما نیست. زیرا، این شرط و وصف، چه در تفسیر موضوعی و چه در تفسیر تجزیئی (ترتیبی) ضرورت دارد. می‌ماند معنای دوم و معنای سوم. از سوی دیگر، این روش تحقیق، یعنی «تفسیر موضوعی» مانند دیگر روش‌های تحقیق، مشمول قانون تحوّل شده و از مراحل متعدّدی گذشته است. روش قدیم تفسیر قرآن کریم، یعنی «تفسیر تجزیه‌ای ترتیبی»، زمانی نقش حضانت را در ارتباط با این نوزاد (تفسیر موضوعی) ایفا نموده، و امروزه دیگر «تفسیر موضوعی» به سنّ بلوغ رسیده، و از مادر جدا شده است. از هر طرف، موضوعات مختلف قرآنی، یکایک وضعیّت استقلالی به خود می‌گیرند و از پیکره کلی تفسیر قدیم جدا می‌شوند.

۲-۱-۴. نیاز زمان به تفسیر موضوعی^۲

اسلام و نظام‌ها و مجموعه قوانین آن، در آغاز کار و در اثنای اجرا، به اجتماع راه یافت. جنبه‌های اجتماعی اسلام را هیچ‌گاه رسول اعظم به عنوان نظریات کلی، و به شکل موادّ قانون اساسی در ارتباط با اجتماع و روابط مختلف اجتماعی مطرح نفرمودند، تا به دنبال آن، رونمای قوانین و مقرّرات ساخته شوند، و همه جوانب زندگی انسان را در بگیرند. رسول اعظم، اسلام را در بسیاری اوقات، از طریق قانون‌گذاری و تشریح و بیان احکام مختلف، راجع به مسائل و قضایای تفصیلی اجتماع، مطرح می‌فرمودند و معرّفی می‌کردند. از این روست که می‌بینیم مطالعه و تحقیق نظری، در شریعت اسلام، تا دوران‌های

۱. همان مأخذ.

۲. جهت اطلاع بیشتر از اهمّیت تفسیر موضوعی و ویژگی‌های آن، رجوع شود به المدرسة القرآنیة، اثر شهید صدر قدّس سرّه، درس اول و درس دوم؛ نیز «محاضرات فی تفسیر القرآن» از مؤلف این کتاب.

متأخر از تاریخ مسلمین، در کار نیست. جامعه اسلامی، قانون اسلام را بر این پایه به اجرا می‌گذارد، که قانون و حکم صادر شده از جانب خداوند سبحان است، و ناگزیر باید به آن متعهد گردید، و محدوده معین و حدود ویژه آن را باید رعایت کرد، بدون آن که نیازی به یک معرفت نظری زیربنایی داشته باشند، که قانون شرع بر آن پایه استوار گردد، و نحوه برخورد اسلام با مشکلات زندگی اجتماعی مردم بر اساس آن نظریه توجیه شود.

البته، می‌توان گفت که این نحوه بیان مبانی در اثنای اجرا، تنها به حوزه شریعت اسلام اختصاص داشت. اما، حوزه عقیدتی اسلام، همواره میدانی برای بحث و گفتگوی نظری بوده است. زیرا، جنبه اجرائی آن عبارت از همان فهم نظریه اعتقادی اسلام و ایمان به آن بوده است، و رسول خدا عینا همین کار را کردند، و در حوزه عقاید، از همان آغاز، نظریه اسلامی را به طور کلی و جامع مطرح کردند.

وقتی که اسلام از حوزه اجرا در جامعه اسلامی آسوده شد، و با نظریات مذهبی گوناگون مواجه گردید، نیاز مبرم به تحقیق موضوعی قرآن در زمینه‌های مختلف، خود را نشان داد. اسلام، دیگر نیازمند آن بود که به عنوان یک «نظریه» دینی که محمد (ص)، رسول الله، از طریق وحی آورده است، عرضه گردد. زیرا با نظریه‌های مذهبی دیگر رویاروی گردیده بود، و برای آن که میزان صلاحیت آن برای حل مشکلات زندگی مردم در آن روزگار معلوم شود، و جایگاه اسلام نسبت به دیگر نظریات مذهبی، مشخص گردد، عرضه کردن اسلام به عنوان یک «نظریه» مذهبی و حیانی ضرورت پیدا کرده بود. تنها فهم اسلام به عنوان یک نظریه کلی و جامع است که راه ما را هموار می‌کند تا بتوانیم از آن به عنوان نظامی برای زندگی دفاع کنیم، و در جهت اجرا و حراست آن سخت بکوشیم.

بنابراین، نیاز به تفسیر موضوعی، در عصر ما در حقیقت، جوشیده از نیاز به عرضه اسلام و مفاهیم قرآن به صورت «نظریه» های نظام یافته است، به گونه‌ای که زیربنای

اسلام، که همه تفصیلات و تشریحات دیگر از آن شکوفا می‌گردد، به طور کامل معرفی گردد. این، کاملاً شدنی است که ما بتوانیم نظریات نظام یافته اسلامی را از طریق مطالعه و بررسی قوانین و تشریحات اسلام بازشناسیم؛ زیرا پیوند محکمی، همواره، میان نظریه و کنش (عمل) وجود دارد^۱.

۳-۱-۴. فهرست اجمالی موضوعات قرآنی و شیوه قرآن در ارائه آن‌ها

قرآن کریم به موضوعات فراوانی پرداخته است، و در موضوعات مورد بررسی خود نیز با بیشتر جنبه‌های فکری و فرهنگی مربوط به زندگی و آفرینش و اجتماع، چه در ارتباط با مسائل عقیدتی و چه در ارتباط با مسائل تشریحی، اخلاق، حکومت، روابط اجتماعی، و غیره، سر و کار پیدا کرده است.

در اینجا، ما به یک فهرست کلی و اجمالی از موضوعات اصلی که قرآن کریم به آن‌ها پرداخته است اشاره می‌کنیم؛ با آن که می‌دانیم بیشتر این موضوعات، هر یک موضوعات فرعی برای خود دارند، که آن‌ها نیز به نوبه خودشان قابل تحقیق موضوعی و مطالعه علمی هستند.

موضوعات اصلی: (۱) الوهیت (خداشناسی) (۲) افعال خدا (۳) عالم غیب (۴) انسان پیش از این دنیا (۵) انسان در این دنیا (۶) انسان پس از این دنیا (۷) اخلاق انسانی (۸) تشریح اسلامی (۹) آفرینش و زندگی (۱۰) حرکت و دعوت اسلامی.

موضوعات اصلی نخستین، همه اطلاعات مربوط به نام‌های خداوند سبحان و صفات او از قبیل زنده بودن، عالم بودن، توانایی داشتن، شنوا و بینا بودن و غیره را، در بر می‌گیرد.
موضوعات اصلی رتبه دوم، همه اطلاعات مربوط به خلق و امر، اراده و مشیت، هدایت و ضلالت، قضا و قدر، جبر و تفویض، خشم و خشنودی، دوستی و جز این‌ها را، در بر می‌گیرد.

۱. در این زمینه، ر. ک. اقتصادنا، اثر استاد ما سید محمد باقر صدر رحمه الله، ۱۶/۲.

موضوعات اصلی رتبه سوم، همه اطلاعات مربوط به حُجُب و لوح و قلم و عرش و کرسی و بیت المعمور و آسمان و زمین و ملائکه و شیاطین و جنّ و جز این‌ها را دربرمی‌گیرد.

موضوعات اصلی رتبه چهارم، همه اطلاعات مربوط به آدم، و چگونگی آفرینش او، و خلافت او، و آفرینش ابلیس، و رابطه‌اش با آدم و ذریه او، و زندگی او در بهشت با همسرش، و جز این‌ها را، دربرمی‌گیرد.

موضوعات اصلی رتبه پنجم، همه اطلاعات مربوط به تاریخ انسان، طبیعت روانی و روحی و عقلی او، و قوانین اجتماعی کلی که بر رفتار و روابط و حرکت اجتماعی و تاریخی انسان حاکم است، و میزان ارتباط انسان با آسمان و اشکال مختلف این ارتباط را، از قبیل نبوت، وحی، الهام، دین، کتاب و شریعت، و همه اوصاف پیامبران الهی که از داستان‌های ایشان استنباط می‌گردد را، دربرمی‌گیرد.

موضوعات اصلی رتبه ششم، همه اطلاعاتی را که به برزخ و معاد و بهشت و دوزخ مربوط می‌شوند، در بر می‌گیرد.

موضوعات اصلی رتبه هفتم، همه اطلاعات مربوط به ارزش‌ها و الگوها و اوصافی که انسان باید خوب‌ستن را با آن‌ها بیاراید، و آنچه که او را در عالم انسانیت بالا برده و به کمال مقصود رهنمون می‌گردند، و همچنین امثال و مواعظی که در تربیت انسان و تکمیل و توجیه او نقشی دارند را، در بر می‌گیرد.

موضوعات اصلی رتبه هشتم، همه اطلاعات مربوط به شریعت اسلام و جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی، فردی، تجاری، جنگی آن، و جز این‌ها را، در بر می‌گیرد.

موضوعات اصلی رتبه نهم، همه اطلاعات مربوط به آسمان و کوه‌ها و آب‌ها و جانوران و گیاهان و باران و بادها، و عوالمی که بر این انسان در این جهان وسیع آفرینش محیط اند

را، در بر می‌گیرد.^۱

موضوعات اصلی رتبه دهم، همه رویدادهایی را که پیامبر اکرم و مسلمانان با آن‌ها رویاروی شدند، و موضع‌گیری‌های قرآن کریم در برابر آن‌ها، همچنین، اظهارات و سؤالات و شبهات و مشکلاتی که از جانب دشمنان رسالت یا از سوی خود مسلمانان مطرح می‌شده است، و پاسخ‌ها و برخوردهای اسلام و قرآن با همه این پدیده‌ها، و تحولات و مراحل که بر رسالت اسلام گذشته است، و قضایا و مسائل مربوط به ساختن یک پایگاه انسانی انقلابی که بتواند بعدها بار سنگین ابعاد رسالت را بر دوش بکشد، و جز این‌ها، همه را در بر می‌گیرد. قرآن کریم برای بیان دقیق و تیان توانمند این موضوعات، روشی یکتا و بی‌نظیر پیش گرفته است که از همه دیگر روش‌های دیگر کتاب‌های دینی کاملاً متمایز است؛ به طوری که مشاهده می‌کنیم هیچ سوره‌ای از سوره‌های قرآن کریم و هیچ جزئی از اجزای آن نمی‌گذرد، مگر آن که موضوعات بسیاری را آن هم با شیوه‌ای در نهایت هماهنگی و ارتباط و همخوانی، در بر می‌گیرد.

از سوی دیگر، قرآن کریم، در راستای توضیح بعضی مفاهیم و افکار غیر مادی (غیبی) نیز، می‌کوشد تا از طریق مثال‌ها و قالب‌های مادی، مطلب را به ذهن انسانی که جز از طریق آن تصاویر و قالب‌ها نمی‌تواند چیزی را درک کند، نزدیک گرداند؛ و با تکرار مثال‌ها و تکثیر تصاویر، به تدریج، آن مطالب را از پیرایه‌ها و شائبه‌های مادی بپیراید و از قالب چارچوب مادی رها سازد؛ چنان که در بحث «محکم و متشابه» به آن اشاره کردیم.

اکنون، ما نیک می‌دانیم که هدف اساسی مورد نظر از قرآن کریم و از نزول آن، تربیت، و دگرگون‌سازی اجتماعی بوده است، و نه آموزش و فرهنگ‌سازی و بس. به همین جهت، مشاهده می‌کنیم که شیوه قرآنی در تمامی مراحل نزول، تحت تأثیر کارسازی این هدف و

۱. در این زمینه، ر. ک. المیزان فی تفسیر القرآن، مقدمه، ۱۱/۱.

آرمان اصلی است؛ و از این رو، به این صورت متداخل درمی‌آید؛ اما در عین این در هم بیان کردن مسائل، همواره مستقیم، به سوی نهایت و هدفی که مدّ نظر دارد پیش می‌رود. ما در بعضی بحث‌های پیشین، جنبه‌های متعدّدی از این شیوه بیان و روش ارائه مطالب و مسائل را روشن گردانیدیم.

از آن‌جا که موضوعات قرآن کریم بسیار وسیع و متنوع و متعدّدند، در این بحث، دست به انتخاب بعضی موضوعات قرآنی، برای پرداختن به تفسیر آن‌ها، می‌زنیم، تا در نتیجه، اولاً، روش تفسیر موضوعی قرآن را از راه بررسی آن در مسیر اجرا بخوبی بازشناسیم؛ و ثانیاً، از مضامین علمی این موضوعات بهره‌مند شویم.

ما سه موضوع ذیل را با توجه به اهمیتی که در مباحث علوم قرآنی دارند، برگزیده‌ایم:
 (۱) قصص قرآن؛ (۲) فواتح سور (حروف مقطعه)؛ (۳) خلافت انسان.

۲-۴. قصص قرآن

۱-۲-۴. تفاوت قصه‌های قرآن با قصه‌های دیگر

قصه‌های قرآن، در یک جهت بنیادین، با قصه‌های دیگر متفاوت، و از آن‌ها متمایزند. آن جهت بنیادین، عبارت است از هدف و منظوری که قرآن برای تحقق بخشیدن به آن، آمده است. توضیح آن که قرآن کریم، با لحاظ این نکته که قصه‌نویسی و داستان‌سرایی خود یک کار ادبی-هنری است، و موضوع جداگانه و شیوه‌های تعبیر ویژه خودش را دارد، به سراغ قصه‌گویی نرفته است. همچنین، قرآن کریم، این قصه‌ها را به منظور بازگویی تاریخ گذشتگان و ثبت اوضاع و احوال و امور اجتماعی آنان، چنان که مورخان عمل می‌کنند، یادآور نشده است.

«قصه» وقتی در قرآن کریم مطرح می‌شود، معنایش این است که قصه و داستان، می‌خواهد در مجموعه شیوه‌هایی که قرآن کریم در جهت تحقق بخشیدن به اهداف و مقاصد دینی خود پیش گرفته است، سهمیم گردد، تا جایی که می‌توان گفت: قصه یکی از مهم‌ترین شیوه‌های بیان در قرآن کریم است.

چنان که در بحث «هدف از نزول قرآن» دیدیم، قرآن کریم، بیش از هر چیز، یک رسالت دینی است که به طور بنیادی و کاربردی، به کار پراهمیت تغییر و دگرگون‌سازی در جامعه بشری، از جهات مختلف، دست زده است. بعضی از آثار و جلوه‌های این آرمان قرآن را در نحوه نزول تدریجی آن؛ در شیوه ارائه مفاهیم مختلف در کنار یکدیگر؛ پیوند دادن نزول قرآن با حوادث و وقایع و سؤالات مخاطبان؛ و اسلوب قرآن در کوتاه گفتن و ایجاز؛ و درآمیختن تابلوها و صحنه‌های متعدّد، مشاهده می‌کنیم، که موجبات پیدایش بسیاری مطالعات قرآنی را فراهم ساخته است؛ و ما از آن مجموعه دانش‌ها، علم ناسخ و منسوخ، علم محکم و متشابه، علم مکی و مدنی، و بعضی دیگر دانش‌های قرآن را بازشناختیم. از این رو، وقتی که دست به مطالعه «قصص قرآن» می‌زنیم، ناگزیر، باید این هدف کلی قرآن را پیش روی خویش نهیم، تا از طریق آن، اسلوب و شیوه‌ای را که قرآن کریم، در جهت تحقق بخشیدن به هدف بنیادین خود در پرتو قصّه‌های قرآنی اتخاذ کرده است، دریابیم.

۲-۲-۴. اهداف قصّه پردازی در قرآن کریم

قصّه‌ها در قرآن کریم عنوان شده‌اند، تا در کار دگرگون‌سازی فرد و جامعه بشری، در همه جنبه‌های زندگانی او، سهیم گردند. اینک، بنگریم قصّه‌گویی در قرآن، کدام یک از منظوره‌ای تعیین کننده در پیشبرد رسالت را هدف گرفته است؟

در این ارتباط، چون نیک بررسی کنیم، می‌بینیم که قصّه‌های قرآنی تقریباً همه آن منظوره‌ای اصلی را که قرآن کریم به خاطر آن‌ها آمده است، در مضامین و اهداف خود در برگرفته‌اند.^۱ نظر به فراوانی این منظورها و تنوع آن‌ها، نیکو به نظر می‌رسد که در باب

۱. در باب منظوره‌ای قصّه، ر. ک. التصوير الفنی فی القرآن، سید قطب، ص ۱۴۱-۱۲۰؛ نیز ر. ک. مجموعه نظرات سید محمد رشید رضا در مواضع مختلف تفسیر المنار.

۲. اهداف ایراد قصّه در قرآن را می‌توان به دو قسم اصلی تقسیم کرد: اولاً، اهداف موضوعی؛ مانند آن که قرآن کریم از آن سوی ایراد قصّه، در پی اثبات صحت نبوت، یا اثبات وحدت رسالت‌های الهی، یا شرح بعضی قوانین و سنت‌های تاریخی که بر مسیر جامعه انسانی حاکم است، بوده باشد. ثانیاً، اهداف شخصی- تربیتی؛ مانند آن که قرآن کریم از آن سوی ایراد قصّه، در پی تربیت کردن انسانها بر

بیان منظوره‌های قصه‌گویی در قرآن، بر منظوره‌های مهم قرآن تکیه کنیم، تا از طریق آن‌ها اهمیت پرداختن به قصه در قرآن کریم و فوایدی را که بر آن مترتب است، بازشناسیم.

* هدف اول، اثبات وحی و رسالت:

اثبات این که آنچه قرآن کریم آورده است، از جانب محمد (ص) نبوده است، بلکه وحی الهی است که خداوند متعال آن را به پیامبر اکرم وحی کرده، و جملگی آن‌ها را برای هدایت بشریت نازل فرموده است.

این هدف قرآن را از ایراد قصه در بحث اعجاز قرآن مورد اشاره قرار دادیم، و طی آن بحث دیدیم که سخن گفتن نبی اکرم حضرت محمد (ص) در باب سرگذشت امت‌های پیشین و پیامبرانشان و فرستادگان خدا به سوی آنان، با این همه دقت و تفصیل و اعتماد و اطمینان، با در نظر گرفتن شرایط فرهنگی و اجتماعی عصر رسول خدا، همه کاشف از یک حقیقت مسلم است، و آن این که وی این اطلاعات و اخبار را از یک منبع غیبی مطلع از همه اسرار، و باطن پوشیده مسائل و امور، گرفته و بازگو می‌کند؛ و این منبع، خداوند سبحانه و تعالی است.

قرآن کریم، بر این که هدف والای یاد شده یکی از اهداف ایراد قصه در قرآن کریم است، نص صریح دارد. گاه این نص قرآنی در مقدمه قصه‌های قرآنی آمده است، و گاه در ذیل قصه‌ها:

- در سوره یوسف: «نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن، و إن كنت من قبله لمن الغافلين» (یوسف، ۳).

- در سوره قصص پس از بیان قصه موسی (ع): «و ما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر و ما كنت من الشاهدين. و لکننا أنشأنا قرونًا فتناول عليهم العمر، و ما كنت ثاویاً

مبنای ایمان به غیب و تسلیم در برابر حکمت‌های الهی، یا التزام به اخلاق اسلامی یا عبرت گرفتن از سرگذشت گذشتگان و اقتدا به آنان، بوده است.

في أهل مدين تتلوا عليهم آياتنا و لكنّا كُنّا مرسلين. و ما كنت بجانب الطور إذ نادينا؛ و لكن رحمةً من ربك لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون» (قصص، ۴۴ تا ۴۶).
 - در سوره آل عمران، در سرآغاز قصهٔ مریم (س): «ذلک من أنباء الغیب نوحيه إليك و ما كنت لديهم إذ یلقون أقلامهم أيهم يكفل مریم، و ما كنت لديهم إذ یختصمون» (آل عمران، ۴۴).
 - در سوره صاد، پیش از پرداختن به قصهٔ آدم (ع): «قل هو نأ عظیم. أنتم عنه معرضون. ما كان لي من علم بالملأ الأعلى إذ یختصمون. إن یوحی إليّ إلاّ أنما أنا نذیر مبین» (صاد، ۶۷ تا ۷۰).

- در سوره هود، پس از قصهٔ نوح (ع): «تلك من أنباء الغیب نوحيها إليك، ما كنت تعلمها أنت و لا قومك من قبل هذا، فاصبر إن العاقبة للمتقين» (هود، ۴۹).
 همهٔ این آیات شریفه و دیگر آیات قرآنی اشاره دارند به این که قصه در قرآن تنها در راستای تأکید بر اثبات و ثبوت مسئلهٔ وحی، به عنوان مسئلهٔ اساسی و بنیادین در شریعت اسلام، مطرح شده است.

* هدف دوم، اثبات وحدت دین و عقیده همهٔ پیامبران:

قصه‌های قرآنی بر این مسئله تأکید می‌کنند که همه ادیان از سوی خداوند سبحان اند؛ اساس دین الهی که پیامبران متعدّد آورده‌اند، یک پایه و یک اساس است، و بر سر آن هیچ یک از پیامبران با یکدیگر اختلاف به هم نرسانیده‌اند. دین خدا یکی است و منبع دین نیز یکی است. همه پیامبران یک اّمّت واحد بوده‌اند که همین خدای یکتا را می‌پرستیده‌اند و مردمان را به سوی او فرامی‌خوانده‌اند.

این هدف، یکی از اهداف اساسی قرآن کریم است. قرآن، از جمله اهداف والایش، نمایاندن پیوند میان اسلام حنیف و دیگر ادیان الهی است که دیگر انبیا و رسل مردم را به سوی آن‌ها فراخوانده‌اند؛ تا اسلام در میان ادیان الهی در جایگاه خاتمیّت قرارگیرد، و آن

دینی باشد که انسانیت باید راه خود را به آن ختم کند؛ و راه بر هر گونه بددلی و کج‌اندیشی که می‌تواند انگیزه‌ای باشد برای تمسک به ادیان پیشین، بر اساس آن که حقیقتی هستند وحی شده از سوی خداوند متعال، بسته شود.

علاوه بر این، در متن دعوت حضرت ختمی مرتبت آشکارا عنوان می‌شود که این دعوت در تاریخ رسالت‌های آسمانی پدیده‌ای نوین و بی‌سابقه نیست، بلکه در اهداف و افکار و مفاهیم، پیوندی محکم با ادیان پیشین دارد: «قل ما کنت بدعاً من الرّسل...» (احقاف، ۹)؛ و بلکه امتدادی برای آن رسالت‌های الهی است و آن رسالت‌ها ریشه‌ی تاریخی رسالت اسلام‌اند؛ و رسالت پیامبران الهی یک رسالت اخلاقی و انقلابی است که این چنین در تاریخ بشر امتداد و استمرار یافته، و این همه یاران وفادار و فداکاران با ایمان داشته است. بر پایه‌ی این هدف، مکرراً در قرآن کریم، در یک سوره واحد، چندین داستان از پیامبران آمده و به شکل خاصی ارائه شده است، تا آن پیوند محکمی را که میان پیامبران در وحی آسمانی، و نیز در دعوتی که از طریق این وحی می‌آید، وجود دارد، مورد تأکید قرار دهد. به عنوان مثال، در سوره انبیا چنین آمده است:

«و لقد آتینا موسی و هارون الفرقان و ضیاء و ذکراً للمتّقین. الّذین یخشون ربّهم بالغیب و هم من السّاعة مشفقون. و هذا ذکر مبارک أنزلناه أفانتم له منکرون.

و لقد آتینا إبراهیم رشه من قبل و کنا به عالمین. إذ قال لأبیه و قومه ما هذه التماثیل الّتی أنتم لها عاکفون؟! قالوا: وجدنا آباءنا لها عابدين ... و أرادوا به کیداً فجعلناهم الأخسرین. و نجّیناه و لوطاً إلی الأرض الّتی بارکنا فیها للعالمین. و وهبنا له إسحاق و یعقوب نافلاً، و کلاًّ جعلنا صالحین. و جعلناهم أئمّةً یرشدون بأمرنا و أوحینا إلیهم فعل الخیرات و إقام الصلاة و إیتاء الزکاة، و کانوا لنا عابدين.

و لوطاً آتیناه حکماً و علماً و نجّیناه من القرية الّتی کانت تعمل الخبائث إنهم کانوا قوم

سوء فاسقین. و أدخلناه في رحمتنا إنه من الصالحين. و نوحاً إذ نادى من قبل فاستجبنا له
فنجّيناه و أهله من الكرب العظيم. و نصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا، إنهم كانوا قوم سوء
فأغرقتناهم أجمعين.

و داود و سليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم و كنّا لحكمهم شاهدين.
ففهمناها سليمان، و كلاً آتينا حكماً و علماً، و سخرنا مع داود الجبال يسبحن و الطير، و كنّا
فاعلين، و علمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم، فهل أنتم شاكرون.
و لسليمان الرّيح عاصفةً تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها و كنّا بكلّ شيء عالمين. و
من الشياطين من يغوصون له و يعملون عملاً دون ذلك، و كنّا لهم حافظين.
و أيوب إذ نادى ربّه أنّي مسني الضرّ و أنت أرحم الراحمين. فاستجبنا له فكشفنا ما به من
ضرّ و آتيناه أهله و مثلهم معهم؛ رحمةً من عندنا و ذكرى للعابدين.
و إسماعيل و إدريس و ذا الكفل، كلّ من الصابرين. و أدخلناهم في رحمتنا، إنهم من
الصالحين.

و ذا النون إذ ذهب مغاضباً فظنّ أنّ لن نقدر عليه، فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت
سبحانك إنّني كنت من الظالمين. فاستجبنا له و نجّيناه من الغمّ و كذلك نجّي المؤمنين.
و زكريّا إذ نادى ربّه ربّ لا تذرني فرداً و أنت خير الوارثين. فاستجبنا له و وهبنا له يحيى و
أصلحنا له زوجه، إنهم كانوا يسارعون في الخيرات و يدعوننا رغباً و رهباً و كانوا لنا خاشعين.
و التي أحصنت فرجها فننفخنا فيها من روحنا و جعلناها و ابنها آيةً للعالمين.
إنّ هذه أمّتكم أمّةً واحدةً و أنا ربّكم فاعبدون» (انبيا، ۴۸ تا ۹۲).

به نظر می‌رسد، قرآن کریم، با آوردن این آیه پایانی که بازگو کننده این وحدت دیرینه
و ریشه‌دار امت مؤمن به خدای واحد است، می‌خواهد به هدف اصلی از این دوره کردن
داستان‌های پیامبران اشاره کند، که دیگر هدف‌ها در اثنای این هدف در آیات مذکور دنبال

شده‌اند.

مثال دیگری که وحدت عقیده اصلی و اساسی پیامبران را، که در طول تاریخ متمادی دعوت توحیدی آنان و مبارزه پیگیر آنان با شرک، هدف محوری انبیا بوده است، نشان می‌دهد، و بازگو می‌کند که همه پیامبران به سوی خدای سبحان به عنوان خدایی یکتا که هیچ شریک در مُلک و تدبیرش ندارد، دعوت می‌کرده‌اند؛ این آیات سوره اعراف است:

«لقد أرسلنا نوحاً إلی قومه؛ فقال: یا قوم اعبدوا الله ما لکم من إله غیره

و إلی عاد أأخهم هوداً؛ قال: یا قوم اعبدوا الله ما لکم من إله غیره

و إلی ثمود أأخهم صالحاً؛ قال: یا قوم اعبدوا الله ما لکم من إله غیره

و إلی مدین أأخهم شعیباً؛ قال: یا قوم اعبدوا الله ما لکم من إله غیره ...» (اعراف، ۵۹،

۶۵، ۷۳، ۸۵).

خدا یکی است، عقیده یکی است، پیامبران یک امت واحده‌اند، و دین یکی است؛ و همه دین‌ها از آن خدای واحد، خداوند سبحان است.

* هدف سوّم، تبیین همانندی شیوه‌های دعوت و برخورد:

یکی دیگر از هدف‌های قصّه‌گویی قرآن، بیان همین نکته است که راه‌ها و شیوه‌های پیامبران در دعوت به سوی خدا، و برخورد با اقوام خود، و رویاروی شدن با اهل زمان خویش، همانند بوده، و قوانین و سنن اجتماعی حاکم بر سیر تحوّل دعوت آنان، یکی است. همواره، پیامبران مردم را به سوی خدای یکتا دعوت می‌کنند و به عدالت و اصلاح سفارش می‌کنند، ولی مردم به آداب و رسوم پوسیده و عُرف و عادت‌های کهنه و دیرینه تمسّک می‌کنند؛ و بویژه، کسانی که منافع شخصی و خواست‌های فردی ایشان در مخاطره قرار می‌گیرد، بر حفظ و حراست از راه و روش پیشینیان اصرار می‌ورزند؛ و باز بویژه طاغوت‌ها و زورگویان اصرار بیشتری در این موارد دارند.

در پی تحقّق بخشیدن همین اهداف است که در قرآن کریم داستان‌های متعدّدی از پیامبران کنار یکدیگر می‌آیند و در همه آن‌ها شیوه دعوت انبیا تکرار می‌شود؛ چنان که در سوره هود آمده است:

«و لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه: إنّي لكم نذير مبين. أن لا تعبدوا إلا الله، إنّي أخاف عليكم عذاب يوم أليم. فقال الملائكة الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلنا و ما نراك اتّبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي و ما نرى لكم علينا من فضل بل نظنّكم كاذبين ... و يا قوم لا أسئلكم عليه مالاً، إن أجري إلا على الله ... قالوا: يا نوح قد جادلتنا فأكثر جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين» (هود، ۲۵ تا ۳۲).

«و إلى عاد أخاهم هوداً، قال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، إن أنتم إلا مفترون. يا قوم لا أسئلكم عليه أجراً، إن أجري إلا على الذي فطرني، أفلا تعقلون. ... قالوا يا هود ما جئتنا ببينة و ما نحن بتاركي آلِهتنا عن قولك و ما نحن لك بمؤمنين. إن نقول إلا اعتراض بعض آلِهتنا بسوء، قال: إنّي أشهد الله و اشهدوا أنّي بريء ممّا تشركون. من دونه فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون» (هود، ۵۰ تا ۵۵).

«و إلى ثمود أخاهم صالحاً، قال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، هو أنشأكم من الأرض و استعمرکم فيها، فاستغفروه ثمّ توبوا إليه، إن ربّي قريب مجيب. قالوا: يا صالح قد كنت فينا مرجوّاً قبل هذا، أئنّهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا؛ و إننا لفي شكّ ممّا تدعونا إليه مريب» (هود، ۶۱ تا ۶۲).

نظیر این موضع‌گیری‌ها را از سوی انبیای الهی در برابر اقوامشان، در سوره شعرا نیز می‌یابیم.

* هدف چهارم، پیروزی الهی و نهائی پیامبران:

هدف دیگر، بیان پیروزی الهی پیامبران است، و این که در نهایت، همه گیرودارها به

مصلحت ایشان تمام خواهد شد، هرچند که جور و جفا و تکذیب از سوی دشمنانشان ببینند؛ و این‌ها همه، به خاطر آن است که خداوند متعال می‌خواهد فرستاده خویش محمد (ص) و یارانش را تثبیت کند، و در اعماق جان کسانی که به ایمان دعوت می‌شوند تأثیر بگذارد. قرآن کریم، بر این هدف بخصوص در آیاتی از قبیل آیات ذیل نیز تصریح فرموده است: «و كَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرِّسَلِ مَا نُنَبِّئُكَ بِهِ فَوَادِّعُكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ» (هود، ۱۲۰).

در پی انجام همین هدف، در قرآن کریم، بعضی از داستان‌های انبیا با تأکید بر این جنبه مطرح شده است. حتی در بعضی از این مجموعه داستان‌ها سرنوشت تکذیب‌کنندگان پیامبران مطرح شده است، و گاه به خاطر تأکید بر همین هدف، بیان قصه‌ای در قرآن تکرار می‌شود؛ چنان که در سوره هود، شعرا و عنکبوت آمده است. به عنوان مثال، در سوره عنکبوت:

«و لقد أرسلنا نوحاً إلی قومه فلبث فیهم ألف سنة إلاً خمسین عاماً، فأخذهم الطوفان و هم ظالمون. فأنجیناه و أصحاب السفینة و جعلناها آیهً للعالمین» (عنکبوت، ۱۴ و ۱۵).

«و إبراهیم إذ قال لقومه اعبدوا الله و اتقوه، ذلكم خیر لکم إن کنتم تعلمون ... فما کان جواب قومه إلاً أن قالوا اقتلوه أو حرّقه، فأنجاه الله من النار، إن فی ذلك لآیات لقوم یؤمنون» (حجر، ۱۶ تا ۲۴).

«و لوطاً إذ قال لقومه: إنکم لتأتون الفاحشة ما سبقکم بها من أحد من العالمین ... إنا منزلون علی أهل هذه القرية رجلاً من السماء بما کانوا یفسقون. و لقد ترکنا منها آیهً بینه لقوم یعقلون» (عنکبوت، ۲۸ تا ۳۵).

«و إلی مدین أحاهم شعبیاً، فقال: یا قوم اعبدوا الله و ارجوا الیوم الآخر و لا تعثوا فی الأرض مفسدین. فکذبوه فأخذتهم الرجفة فأصبحوا فی دارهم جاثمین».

«و عاداً و ثمود و قد تبین لکم من مساکنهم و زین لهم الشیطان أعمالهم فصدهم عن السبیل و كانوا مستبصرین».

«و قارون و فرعون و هامان، و لقد جاءهم موسی بالبیّنات فاستکبروا فی الأرض و ما كانوا سابقین».

«فکللاً أخذنا بذنبه، فمنهم من أرسلنا علیه حاصباً، و منهم من أخذته الصیحة، و منهم من خسفنا به الأرض، و منهم من أغرقنا، و ما كان الله لیظلمهم و لکن كانوا أنفسمهم یظلمون» (عنکبوت، ۳۶ تا ۴۰).

این است آن عاقبت حتمی و سرنوشت قطعی که قرآن کریم می‌خواهد برای مخالفان پیامبران و تکذیب‌کنندگان دعوت آنان ترسیم کند.

* هدف پنجم، نشان دادن مصداق‌های خارجی برای تبشیر و تحذیر انبیا:

خداوند سبحان بندگانش را به رحمت و مغفرت بشارت داده است، اگر از اهل طاعت وی باشند؛ و از عذاب الیم خویش بر حذر داشته است، اگر از اهل معصیت وی باشند؛ و به خاطر نشان دادن نمونه‌هایی از این تبشیرها و تحذیرها، به صورت حقایق عینی در خارج، که واداری‌ها و بازداری‌های خداوند عزوجل را منعکس می‌گردانند، داستان‌های قرآن کریم تبیین و تشریح می‌شوند؛ چنان که در سوره حجر ابتدا مضامینی حاکی از تبشیر و تحذیر آمده است، و سپس نمونه‌هایی عینی در خارج از اذهان مردم را به نمایش می‌گذارد:

«نَبئِ عبادي أَنِّي أَنَا الغفور الرحيم. و أَنَّ عذابي هو العذاب الأليم» (حجر، ۴۹ و ۵۰). این دو آیه تبشیر و تحذیر بودند، و اینک مصادیق آن‌ها: «و نَبئهم عن ضيف إبراهيم. إذ دخلوا علیه فقالوا: سلاماً، قال: إِنَّا منكم وجلون. قالوا: لا توجل، إِنَّا نبشرك بغلام عليم...» (حجر، ۵۱ تا ۵۳).

در این قصه حضرت ابراهیم (ع) از رحمت و بشارت نمونه داده شده است؛ آن‌گاه:

«فلما جاء آل لوط المرسلون. قال: إنكم قوم منكرون. قالوا: بل جنناك بما كانوا فيه يمترون. وأتيناك بالحق وإنا لصادقون. فأسر بأهلك بقطع من الليل واتبع أدبارهم ولا يلتفت منكم أحد وامضوا حيث تؤمرون. و قضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين» (حجر، ۶۱ تا ۶۶).

در این قصه، «رحمت» در ارتباط با حضرت لوط (ع) مطرح است، و «عذاب الیم» در ارتباط با تکذیب کنندگان وی؛ آن‌گاه:

«ولقد كذب أصحاب الحجر المرسلين. و آتيناهم آياتنا فكانوا عنها معرضين. و كانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين. فأخذتهم الصيحة مصبحين. فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون» (حجر، ۸۰ تا ۸۴).

در این قصه، «عذاب الیم» برای تکذیب کنندگان مطرح شده است؛ و به این ترتیب، خبرها مصداق پیدا می‌کنند و صدقشان آشکار می‌شود، و عهده‌دار این همه، بیان داستان‌ها در قرآن کریم است.

* هدف ششم، بیان الطاف الهی نسبت به انبیا:

هدف دیگر، بیان نعمت‌های الهی نسبت به انبیا، و رحمت و تفضل خدا بر ایشان است، در جهت تأکید ارتباط ایشان با خدا، و پیوند آنان با او، مانند بعضی از قصه‌های مربوط به سلیمان، داوود، ابراهیم، مریم، عیسی، زکریا، یونس و موسی (ع). توضیح آن که پیامبران الهی، معمولاً، در معرض انواع و اقسام دردها و رنج‌ها و عذاب‌های رنگارنگ قرار می‌گرفته‌اند. آن‌گاه مردم ساده لوح و سطحی‌نگر، چنین می‌پنداشته‌اند که این وضعیتی نشانگر اعراض خداوند متعال از آنان است. بنابراین، توضیح و تبیین این نعمت‌ها و این الطاف الهی که شامل حال انبیاء عظام بوده است، در جهت تأکید بر ارتباط و پیوند خداوند سبحانه و تعالی با ایشان است. به همین جهت، مشاهده می‌کنیم که بعضی قسمت‌ها از

داستان این پیامبران، در مواضع مختلف، گویای نعمت‌های الهی است، و در این قسمت‌ها بیان و تبیین نعمت‌ها و الطاف خداوند نسبت به پیامبران هدف اصلی کلام است، و دیگر مطالب و مضامین در عرض آن آمده است.

* هدف هفتم، تبیین دشمن بودن شیطان:

بیان این که شیطان دشمن بنی‌نوع انسان است، و از ازل چنین بوده است. شیطان همواره در کمین انسان است تا او را به مصیبت‌ها و پیشامدهای گوناگون دچار سازد؛ و هشیار کردن بنی آدم در برابر این موضع‌گیری شیطان، هدف دیگر بیان داستان‌ها در قرآن کریم است.

بی‌شک، بیان این معانی و روابط به واسطه قصه روشن‌تر صورت می‌پذیرد، و بیشتر، حذر و احتیاط مخاطبان را برمی‌انگیزد. به همین دلیل، می‌بینیم که قصه حضرت آدم (ع) به شیوه‌های گوناگون در قرآن کریم تکرار می‌شود، تا این هدف را تحقق بخشد بلکه می‌توان گفت، این هدف اصلی تمامی داستان حضرت آدم (ع) است.

* هدف هشتم، بیان اهداف بعثت انبیا:

هدف دیگر، بیان این مطلب بوده است که اهداف و آرمان‌های ارسال رسل و دعوت پیامبران، همه به خاطر هدایت و ارشاد مردم است و حل اختلافات و داوری عادلانه میان آنان و مبارزه با فساد، و برتر از همه این‌ها، تمام کردن حجت بر مردمان؛ و از این رو، به طور گسترده‌ای، داستان‌های پیامبران در جهت بیان این حقایق تبیین شده است.

قرآن کریم خود بر این هدف از بیان قصه در چندین موضع اشاره فرموده است:

«كان الناس أمةً واحدةً فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و أنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ...» (بقره، ۲۱۳)؛ «رسلاً مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، و كان الله عزيزاً حكيماً» (نساء، ۱۴۵)؛ «و ما نرسل المرسلين إلا

مبشّرين و منذرين، فمن آمن و أصلح فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون» (انعام، ۴۸).

آیات مذکور در سياق آیات ذیل آمده‌اند:

«و لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء و الضراء لعلمهم يتضرعون...» (انعام، ۴۲)؛ «و ما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى و يستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولین أو يأتيهم العذاب قبلاً. و ما نرسل المرسلین إلا مبشّرين و منذرين و يجادل الذین كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق و اتّخذوا آیاتی و ما أنذروا هزواً» (کهف، ۵۵ و ۵۶).

عباراتی نیز که در پی یکایک داستان‌های انبیا در سوره شعرا تکرار می‌شوند، در راستای تحقّق بخشیدن به همین هدف اند:

«إنّ في ذلك لآیة و ما كان أكثرهم مؤمنین. و إنّ ربّك لهُوَ العزیز الرحیم»^۱.

* هدف نهم، تبیین دیگر اهداف تربیتی:

بعضی دیگر از اهداف بیان قصّه در قرآن کریم، به تربیت اسلامی و جنبه‌های متعدّد آن مربوط می‌شوند؛ و قرآن، به طور کلی، بنا را بر آن نهاده است که انسان را با ایمان به غیب و باور کردن احاطه و شمول قدرت الهی بر همه اشیا و پدیده‌ها، تربیت کند؛ چنان که می‌بینیم، شماری از قصّه‌های قرآن، خوارق عادات و معجزات متعدّدی را یادآور می‌شوند؛ مانند داستان خلقت آدم، و داستان ولادت عیسی بن مریم، داستان ابراهیم با آن پرندگان که بخشی از آن را بر سر هر کوه قرارداد و به سوی او بازگشتند، و داستان آن مردی که «... مرّ علی قریة و هی خاویة علی عروشها...» (بقره، ۲۵۹) و خداوند او را پس از یکصد سال که از مرگ او گذشت، بار دیگر زنده گردانید.

همچنین، یکی از اهداف قرآن، تربیت انسان، در جهت پرداختن به کارهای شایسته و عمل صالح و اجتناب از شر و فساد بوده، که قرآن کریم، این مهم را با بیان عواقبی که بر

۱. شعرا/۸ و ۹، ۶۷ و ۶۸، ۱۰۳ و ۱۰۴، ۱۲۱ و ۱۲۲، ۱۳۹ و ۱۴۰، ۱۵۸ و ۱۵۹، ۱۷۴ و ۱۷۵، ۱۹۰ و ۱۹۱.

اعمال و رفتار انسان مترتب می‌گردد، تدارک کرده است. مثلاً، در داستان دو فرزند آدم، داستان آن مردی که دو باغ چنین و چنان داشت، ماجراهای بنی‌اسرائیل به دنبال عصیان و نافرمانی آنان، داستان سدّ مآرب، و داستان اصحاب اخدود.

نیز از جمله اهداف تربیتی قرآن کریم، آن است که انسان‌ها را چنان تربیت کند که همواره در برابر مشیّت الهی تسلیم باشند، و به حکمت‌های الهی که خداوند سبحان در آن سوی روابط طبیعی و اجتماعی در زندگی موجودات و زندگانی انسان‌ها اراده فرموده است، تن دردهند. قرآن کریم در راستای تحقّق بخشیدن به این هدف، حکمت‌های دوربرد و عمیق و دقیق خداوندی را در زندگانی انسان، با فهم و درک سطحی انسان از ظواهر زندگی دنیا، و خرد یک‌روزه‌نگر انسانی، مقایسه می‌کند. چنان که در داستان حضرت موسی (ع) با آن بنده خدا آمده است که خداوند متعال درباره‌اش فرمود: «... آتیناه رحمۀ من عندنا و علّمانه من لدنا علماً» (کهف، ۶۵)؛ و نیز دیگر اهداف تربیتی و موعظه‌ای که در مطالعه تفصیلی داستان موسی علیه السّلام به برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت.

موسسین علمی کانون نشر و ترویج زبان قرآن

۳-۲-۴. شاخص‌های کلی داستان‌های قرآن

در پرتو شناخت اهداف بیان قصّه در قرآن کریم، نیکوست که به مطالعه سه شاخص اصلی نیز که در نوع داستان‌های قرآنی مشهود است، بپردازیم: (۱) تکرار در داستان‌های قرآن؛ (۲) اختصاص قصص انبیا در قرآن کریم به پیامبران منطقه خاورمیانه؛ (۳) تأکید بر داستان بعضی از پیامبران مانند ابراهیم (ع) و موسی (ع).

* شاخص اوّل، تکرار در داستان‌های قرآن کریم

از جمله شاخص‌های بیان قصّه در قرآن کریم، شاخص تکرار یک داستان واحد در مواضع مختلف قرآن است. درباره این پدیده تکرار در داستان‌های قرآن، پاره‌ای اشکالات مطرح شده است. برخی گویند: این چنین تکرار گسترده در قرآن کریم، یک نقطه ضعف

به حساب می‌آید؛ زیرا، یک داستان، همین که یک مرتبه در قرآن آورده شد، تمامی اهداف دینی و تربیتی و تاریخی آن را تدارک خواهد کرد.

این اشکال، پیشینه دیرینه‌ای در گفتگو و مباحث علمی دارد. به همین جهت در مفردات راغب اصفهانی و در مقدمه تبیان شیخ طوسی رحمه الله^۱ اشاراتی به این مطلب می‌یابیم. شیخ طوسی رحمه الله هر چند به نظر می‌رسد که مسئله را به طور اساسی حل نکرده است؛ اما، دست کم، از اشارات او در می‌یابیم که این اشکال و این مسئله در سطح مباحث قرآنی مطرح بوده است.

ما، در اینجا برخی از وجوه را که می‌توانند پدیده تکرار یک داستان واحد را در قرآن کریم تفسیر کنند، یادآور می‌شویم:

وجه اول این که تکرار، به موجب آن است که اهداف دینی مترتب بر بیان یک داستان واحد در قرآن کریم متعدّدند. در بحث پیشین دیدیم که اهداف بیان قصه در قرآن کریم همواره متعدّدند^۲. یک داستان واحد در قرآن کریم، در یک موضع برای یک هدف بیان می‌شود، و در موضع دیگر برای بیان هدف دیگر، و همچنین.

وجه دوم این که قرآن کریم، قصه‌گویی و داستان‌سرایی را در قرآن، اسلوبی برای تأکید نهادن بر بعضی مفاهیم اسلامی در نزد امت مسلمان قرار داده است. به این ترتیب که حوادث و وقایع پیرامون زندگانی مسلمانان، در نزول آیات مختلف داستانی قرآن لحاظ گردیده، و آن حوادث و وقایع، با توجه به وحدت اهداف و مضامین، با رویدادهای واقعی داستان پیوند داده شده است.

این برقراری پیوند و ارتباط میان مفهوم و برداشت اسلامی از قصه، با واقعیت بیرونی که مسلمانان با آن می‌زیسته‌اند، می‌تواند یک فهم اشتباه را از مفاد و مفهومی که خداوند

۱. التبیان، مقدمه مؤلف، ۱۴/۱.

۲. برای توضیح بیشتر مطالب این بحث، ر. ک. التصوير الفنی فی القرآن، ۱۲۴ تا ۱۲۸.

می‌خواسته است که امت اسلامی از آن داستان داشته باشند، پدید آورد، و مسلمانان این چنین پندارند که آن مفهوم و معرفت اسلامی به همان میدان و فضای آن داستان و شرایط ویژه آن، منحصر است؛ این است که قرآن کریم یک داستان واحد را چند مرتبه به تکرار در قرآن می‌آورد، تا آن پندار حصر و تضییق در مفهوم الهی و اسلامی داستان از میان برداشته شود، و بر وسعت و شمول آن تأکید نهاده شود، تا همه رویدادها و حوادث مشابه را دربرگیرد، و به صورت یک قانون اخلاقی یا سنت تاریخی درآید که بر همه وقایع و اتفاقات منطبق گردد... گذشته از کارایی این تکرارها، به عنوان یک آگهی و هشدار نسبت به روابط و پیوندهایی که میان رویدادها و پدیده‌های محیط زندگی مسلمانان، در عصر نزول و پس از آن، با آن مفاهیم و معارف اسلامی وجود دارد، و در پرتو آن، مسلمانان می‌توانند عمق و روح و روش و منش آن دیدگاه‌های اسلامی را دقیقاً دریابند.

علت تکرار فراوان در داستان موسی (ع) در قرآن، و بویژه تفاوتی که روح کلی این قصه در سوره‌های مکی، با روح کلی همین قصه در سوره‌های مدنی دارد، می‌تواند همین بوده باشد. در سوره‌های مکی، در داستان آن حضرت تأکید بر روابط موسی (ع) از یک طرف و فرعون و درباریان او از طرف دیگر است، بدون آن که به برخوردهای بنی اسرائیل با حضرت موسی (ع) بپردازد، مگر در دو مورد که سخن از انحراف و کج‌روی بنی اسرائیل از خداپرستی، به طور کلی، به میان آورده است. به عکس، در سوره‌های مدنی، در داستان حضرت موسی (ع) همواره سخن از روابط موسی با بنی اسرائیل است که نکته به نکته، با مسائل اجتماعی و سیاسی زمان نزول آیات قرآنی ارتباط داده می‌شود.

این خود دلیل است بر آن که این تکرارها در داستان حضرت موسی (ع) در سوره‌های مکی قرآن کریم، همه به منظور تقویت روحیه پیامبراکرم و مسلمانان، در رویارویی با حوادث مختلف، در دوران مکی دعوت اسلامی، بوده است؛ و از جمله، خاطر نشان ساختن وسعت

مفهوم کلی و پیام فراگیر داستان موسی (ع) و تطبیق آن با رویارویی پیامبر اکرم با جبّاران و زورگویان قوم خود، و تثبیت قواعد و قوانین حاکم بر آن برخوردها و آن روابط، به گونه‌ای که این حادثه و آن حادثه، این موضع‌گیری و آن موضع‌گیری و این موقعیت و آن موقعیت دیگر فرقی نداشته باشند.

آیات کریمهٔ سورهٔ فرقان نیز که با همین سیاق و نسق، ذیلاً ملاحظه می‌کنید، می‌توانند ناظر به همین تفسیر و بیان که آوردیم، باشند:

«و قال الذین کفروا: لو لا نزل علیه القرآن جملةً واحدةً؟! کذلک لنثبت به فؤادک و رتّلناه ترتیلاً. و لا یأتونک بمثل إلا جئناک بالحقّ و أحسن تفسیراً. الذین یحشرون علی وجوههم إلی جهنّم أولئک شرّ مکاناً و أضلّ سبیلًا. و لقد آتینا موسی الکتاب و جعلنا معه أخاه هارون وزیراً» (فرقان، ۳۲ تا ۳۵).

چنان که ملاحظه می‌شود، این آیات گویای آن اند که حکمت تدریج نزول و نزول پیاپی و متناوب آیات قرآن کریم، تثبیت پیامبر اکرم از یک سوی، و ادای حقّ مطلب، و ارائه بهترین و برترین تفسیر از حوادث و وقایع و مسائل، از سوی دیگر است؛ و جالب‌تر این که بلافاصله بهترین تفسیر و بیان از قصّه حضرت موسی (ع) و برادرشان هارون (ع) را می‌آورد.

وجه سوّم این که دعوت اسلامی در سیر تحوّل طولانی خود، از مراحل متعدّدی گذر کرده؛ و قرآن کریم نیز دوشادوش این مراحل سیر می‌کرده، و در ارائه‌ها و بیان‌ها و اسلوب‌های گفتار، با این مراحل دعوت اسلامی هماهنگی داشته است. همین نکته موجب می‌شده است که یک داستان واحد را، با توجّه به طبیعت دعوت در هر مرحله، و نیز شیوه بیان عبرت‌ها و مطالب در هر مرحله، با اسلوب‌های متفاوت، کوتاه و بلند، ارائه کند؛ چنان که در سبک بیان داستان‌های انبیاء الهی مشاهده می‌کنیم که در سوره‌های کوتاه مکی، به گونه‌ای بیان می‌شوند، و آن‌گاه با تفصیلی بیشتر، بعدها در سوره‌های مکی بعدی یا

سوره‌های مدنی تکرار می‌شوند.

وجه چهارم این که تکرار داستان‌ها در قرآن کریم به آن گونه نیست که متن یک داستان با متن دیگر آن یکنواخت و یکسان بوده باشد؛ بلکه موارد مختلف تکرار یک داستان در بعضی تفصیل قصه، و نیز در شیوه بیان آن قصه قرآنی کاملاً متفاوت است، و هریک از شیوه‌های بیانی قرآن دارای یک محتوای دینی است که با محتوای دینی دیگر متفاوت است، و آن محتوای دیگر با شیوه بیانی دیگری عرضه می‌گردد؛ که ما این پدیده را «سیاق قرآنی» یا «روند بیان قرآن» می‌نامیم؛ و همین امر، موجب می‌گردد که تکرار صورت گیرد، تا این منظور و هدفی که از یک داستان در این سیاق مورد توجه است، و با آن منظور و هدف مورد توجه از همان داستان در سیاق دیگر، متفاوت است، تحقق یابد.

این مطالب و نکات، با توضیح بیشتری، در مطالعه تطبیقی ما از داستان حضرت موسی در مواضع مختلف قرآن کریم، خواهد آمد.

* شاخص دوم، اختصاص قصص انبیا در قرآن کریم به پیامبران منطقه خاورمیانه

شاخص دوم داستان‌های قرآنی این است که قرآن کریم در مجموعه داستان‌هایش، از داستان جمعی از پیامبران الهی سخن گفته است که همگی در یک ویژگی مشترکند، و آن این که همگی در منطقه خاورمیانه زندگی می‌کنند، یعنی در منطقه‌ای که عرب نژادان مخاطب قرآن در محیط و اجتماعشان عملاً با آن منطقه سر و کار داشته‌اند.

این پدیده را، در نگاه اول، می‌توان چنین تفسیر کرد که چنان که از مطالعه تاریخ بشر و تاریخ پیامبران در تورات برمی‌آید، در آغاز، بنی‌نوع بشر، تنها در این منطقه ساکن بوده‌اند، و ظهور پیامبران و طرح و ابلاغ دعوت‌های آسمانی نیز، در اصل در این منطقه بوده، و سپس از این منطقه هدایت آسمانی به تمامی نقاط جهان رفته است. اگر این طور باشد، این پدیده اصلاً نیاز به تفسیر نخواهد داشت؛ زیرا، یک قضیه خود به خود روشن است و یک حقیقت

تاریخی پشتوانه آن می‌باشد. اما، چنین نیست.

رسالت‌های الهی به منطقه خاورمیانه اختصاص ندارد: در خود قرآن کریم شواهدی یافت می‌شود که این چنین تفسیری را از پدیده مذکور نفی می‌کند. قرآن در بعضی آیات کریمه‌اش اشاره دارد به این که رسالت‌های الهی و آسمانی به منطقه خاورمیانه اختصاص نداشته‌اند و جمعی دیگر از انبیاء الهی بوده‌اند که قرآن سخن از آنان به میان نیاورده است؛ با وجود آن که زندگانی آن پیامبران نیز، ناگزیر، آکنده از رویدادها و حوادثی مشابه با حوادث و وقایع زندگانی پیامبران دیگر بوده، و آن پیامبران با این پیامبران فرق نداشته‌اند:

إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح و النبيين من بعده، و أوحينا إلى إبراهيم و إسماعيل و إسحاق و يعقوب و الأسباط و عيسى و أيوب و يونس و هارون و سليمان؛ و آتينا داود زبوراً. و رسلاً قد قصصناهم عليك من قبل و رسلاً لم نقصصهم عليك؛ و كلم الله موسى تكليماً» (نساء، ۱۶۳ و ۱۶۴).

این مضمون که از سوره نساء آوردیم، در سوره مؤمن^۱ نیز آمده است؛ و باید توجه داشت به این که سوره نساء از سوره‌های واپسین مدنی است، و از این رو، جایی برای احتمال این که آیه مذکور در دورانی نازل شده باشد که هنوز قرآن عملاً متعّرض شرح حال بسیاری از انبیا نشده است، باقی نمی‌ماند.

علاوه بر این، مجموعه‌ای از آیات دلالت بر آن دارند که پیامبران الهی در هر منطقه و هر شهری در سراسر جهان، به منظور اتمام حجّت از سوی خداوند بر مردمان، مبعوث می‌شده‌اند؛ چنان که در سیاق همان آیات قبلی در سوره نساء چنین می‌خوانیم:

«رسلاً مبشّرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، و كان الله عزيزاً حكيماً» (نساء، ۱۶۵).

به علاوه مواضع دیگر ذیل، که آیات قرآنی همین دلالت را دارند:
 «و لقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت، فمنهم من هدى الله
 و منهم من حقت عليه الضلالة، فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكدّيين»
 (نحل، ۳۶).

«و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتّى يبيّن لهم ما يتّقون ...» (توبه، ۱۱۵).
 و لكلّ أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ...» (يونس، ۴۷).
 إنا أرسلناك بالحقّ بشيراً و نذيراً، و إن من أمة إلّا خلا فيها نذير» (فاطر، ۲۴).
 این مطلب در بعضی آیات قرآنی دیگر چنین تعبیر شده است که در هر امتی «شهید»
 وجود خواهد داشت.^۱

تفسیر صحیح اختصاص به منطقه معین:

بنابراین، ناگزیر، باید، پدیده اختصاص قصص انبیا در قرآن، به داستان پیامبران منطقه
 خاورمیانه را به گونه دیگری تفسیر کرد. آن تفسیر دیگر می تواند چنین باشد که پیامبران این
 منطقه از آن جا ویژگی یافته اند که هدف اصلی از بیان قصّه در قرآن، چنان که پیش از این
 آوردیم، عبرت‌پردازی و استنباط و استخراج قوانین و سنت‌های تاریخی از داستان‌هاست؛ و
 هدف قرآن کریم هرگز گزارش تاریخی یا تاریخ‌نگاری زندگی‌نامه و کارنامه انبیاء الهی و سیر
 تحوّل رسالت‌های آسمانی نبوده است؛ به همین جهت، نوعاً قرآن مسائل کلیّ مشترک
 میان همگی پیامبران را مطرح می‌کند، مگر بعضی موارد که هدف بخصوصی در طرح
 بعضی مسائل در ارتباط با زندگانی بعضی پیامبران و حوادث دعوت آنان داشته باشد.
 همچنین، از آن جا که تأثیر قصّه‌گویی و داستان‌سرایی در تحقّق بخشیدن به این اهداف،
 به میزان ایمان و باور مردم نسبت به واقعیت داستان‌ها، و فهم و درک آنان نسبت به حقایق

آن‌ها، و نیز میزان انطباق شرایط و اوضاع و احوال داستان‌ها بر شرایط اجتماعی خودشان، بستگی دارد. از این رو، داستانی که از تاریخ همان امت و واقعیت‌ها و اوضاع و احوال و شرایط زندگانی خود آنان برگرفته شده باشد، هماهنگی و همخوانی بیشتری در جهت تثبیت و تبیین سنت‌های تاریخی خواهد داشت.

با این ترتیب، داستان‌های انبیای مبعوث شده در منطقه خاورمیانه با این هدف قرآنی، همخوانی بیشتری دارند؛ به لحاظ آن که پایگاه مورد نظر قرآن کریم که می‌خواهد در مرحله نخست آن را دگرگون کند و بسازد و آن‌گاه از آن‌جا به سراغ مناطق دیگر برود، ملت‌های ساکن این منطقه است، که با تاریخ این پیامبران سر و کار دارند. البته، این به آن معنا نیست که هدایت قرآن به ملت‌های ساکن این منطقه اختصاص دارد؛ بلکه به این معنا است که یکی از اهداف قرآن، ایجاد تغییر در این ملت‌هاست به عنوان یک پایگاه، که بتواند مبدأ و مرکزی برای صدور دگرگونی‌های مثبت، از آن‌جا به مناطق دیگر گردد، و دعوت جهانی اسلام، برای سیر در مناطق دیگر و عرضه حقایق و مضامین دعوت به دیگر ملت‌ها، به این ملت‌های شیفته و وابسته اسلام تکیه کند؛ چنان که عملاً نیز چنین شد.

این درست است که قصه‌های برگرفته از تاریخ دعوت‌ها و رسالت‌هایی که در هند یا چین بوده‌اند - به فرض آن که چنین دعوت‌هایی در آن مناطق بوده باشند، که فرضی منطقی و پذیرفتنی است - ممکن است تأثیر بسزایی در ملت‌های هندی یا چینی داشته باشند؛ اما، قرآن کریم، بخصوص، در مرحله نزول، تنها نسبت به دگرگون‌سازی و سازندگی در یک پایگاه متشکل از ملت عرب و ملت‌هایی که عملاً در آن زمان با آنان سر و کار داشته‌اند، اهتمام می‌ورزیده است.

با این حساب، اگر قرآن کریم ضرب‌المثل‌ها و داستان‌هایی از آن ملت‌های دیگر، که هرگز در محیط نزول قرآن نمی‌زیسته‌اند، می‌آورد، قصه و داستان را کاملاً از واقعی بودن

آن، که قرآن کریم سخت بر آن تأکید دارد، دور می‌گردانید، و قرآن نیز حاضر نبود که به صرف مَثَل‌ها و تصوّراتی که از آن داستان‌ها برای مخاطبان مطرح می‌شد، بسنده کند؛ بلکه تأکید بر تطبیق و تصدیق آن‌ها داشت، که میسر نمی‌بود.

قرآن دگرگون‌سازی سراسر جهان و همگی بنی‌نوع انسان را نیز هدف گرفته است؛ اما، تحقّق آن هدف را چنین پیش‌بینی کرده است که از این پایگاه نشأت گیرد؛ و داستان‌های مربوط به این منطقه‌اند که می‌توانند در تحقّق یافتن آن آرمان سهیم بوده باشند. دستاوردهای کلی و مشترک میان همهٔ پیامبران الهی نیز تأثیر فراگیر خودش را در ملت‌های مختلف خواهد داشت.

به عبارت دیگر، داستان یک پیامبر واحد، دارای یک تأثیر خاصّ می‌باشد، در ارتباط با محیطی که آن پیامبر در آن می‌زیسته است، به اعتبار آن که نوعی بازسازی همان اوضاع و شرایط در آن محیط بوده، و در آن محیط، نسبت به اهل آن محیط، تأثیر احساسی و وجدانی عمیق دارد.

در عین حال، همان داستان، دارای یک تأثیر عامّ می‌باشد، که از طریق مضامین کلی و پیامدهای مشترک و سنت‌های تاریخی که داستان حاکی از آن‌هاست، و عبرت‌هایی که می‌توان از آن داستان گرفت، حاصل می‌گردد؛ و این دستاوردها می‌توانند مورد استفاده همهٔ ملت‌ها قرار گیرند.

با این ترتیب، بُعد عامّ و فراگیر قرآن کریم نیز تحقّق می‌یابد، و زنده و مؤثّر، در این محیط و دیگر محیط‌های انسانی، کارآمد می‌گردد؛ ضمن این که، آن بُعد نخستین نیز که عبارت است از تأثیر خاصّ قرآن کریم در راستای تحقّق بخشیدن به اهداف انقلابی خود، در ارتباط با ایجاد یک پایگاه پرتوان و استوار، به منظور صدور دعوت و رسالت اسلام؛ مورد غفلت قرار نگرفته است.

آری، این نیز درست است که بگوییم: پیامبرانی مانند نوح و ابراهیم و موسی و عیسیٰ علیهم السلام نمایانگر اصول کلی نبوت‌ها در سراسر جهان اند، و پیامبر خاتم حضرت محمد (ص) امتداد آن نبوت‌هاست؛ اما، می‌بینیم که قرآن تنها از این اصول و انشعابات آن‌ها سخن نگفته است؛ بلکه داستان پیامبرانی را مانند صالح و شعیب و هود و یونس و ادیس و دیگران نیز مطرح کرده است که، ظاهراً، این درجه از اهمیت را نداشته‌اند. و خداوند خود به حقایق امور آگاه است.

* شاخص سوّم، پدیده تأکید بر نقش ابراهیم و موسیٰ

شاخص سوّم در داستان‌های قرآن کریم آن است که قرآن بر نقش برخی از پیامبران بویژه حضرت ابراهیم (ع) و حضرت موسیٰ (ع) طیّ گزارش شرح و تفصیلات زندگانی و اوضاع و شرایط مکانی و زمانی زیست آنان، بیش از نقش دیگر پیامبران تأکید نهاده است؛ با وجود آن که ویژگی‌های کلی زندگانی و دعوت انبیا - که در اصل، استنباط و عبرت و استخراج قوانین و سنّت‌های تاریخی از آن‌ها مورد نظر است - مشابه اند؛ و به همین جهت، در بسیاری مواضع در قرآن کریم، در یک سیاق واحد، داستان‌های جمعی از انبیاء الهی پیاپی مورد اشاره قرار می‌گیرد؛ حال، آیا این تأکید تنها به معنای اهمیت شخصیت این پیامبر و فضیلت او در مقایسه با دیگر انبیاست؟ یا این که علاوه بر این اهمیت، در آن سوی این مطلب، مقاصد و اهداف دیگری نیز می‌تواند بوده باشد که اقتضای این گونه تأکید را داشته باشد؟

ممکن است در حقیقت «بعضی» از این پیامبران از بعضی دیگر برتر باشند، حتی ممکن است این «بعضی» همان ابراهیم و موسیٰ (ع) بوده باشند؛ اما، این نمی‌تواند به آن معنا باشد که قرآن بر نقش این دو پیامبر، مثلاً، یا پیامبر دیگری مانند عیسیٰ (ع) که با حجم کمتری نسبت به آن دو از او سخن رفته است، تنها به خاطر برتری آنان بر دیگر پیامبران

تأکید کند.

قرآن در اصل، در صدد ارزیابی کار این پیامبران، و سخن گفتن درباره اختلاف درجات آنان نبوده است؛ بلکه اهداف اصلی قصه‌های قرآن که ما اشاره کردیم و قرآن یادآور گردید، عبارت بودند از عبرت و موعظه و تثبیت و اتمام حجت و اقامه برهان بر صدق نبوت حضرت محمد (ص) و محتوای رسالت آن حضرت؛ چنانکه در این آیات آمده است:

«و كَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرِّسْلِ مَا نَتَّبِعُ بِهٖ فُؤَادَكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (هود، ۱۲۰).

«لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب، ما كان حديثاً يفترى و لكن تصديق الذي بين يديه و تفصيل كل شيء و هدى و رحمة لقوم يؤمنون» (يوسف، ۱۱۱).

«رسلاً مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، و كان الله عزيزاً حكيماً» (نساء، ۱۶۵).

با توجه به این مطلب یاد شده، می‌توان گفت که قرآن، از آن جا نقش این پیامبران را در داستان‌های خود مورد تأکید قرار می‌دهد که با یک حقیقت رو به رو می‌شود؛ و آن حقیقت عبارت است از این که هر یک از این پیامبران پیروانی و اقوامی دارند که به آنان مربوطند، و عملاً در جامعه‌ای که قرآن در حین نزول با آن سر و کار دارد زیست می‌کنند؛ و این است آن عاملی که به خاطر ایجاد آن پایگاه دگرگونی و انقلاب، موجب آن شده است که قرآن دامنه سخن و زمینه بحث را درباره آنان بگستراند.

اهمیت تأکید بر نقش ابراهیم (ع): پیامبر خدا، حضرت ابراهیم علیه‌السلام، در نظر ساکنان این پایگاه مرکزی مورد نظر اسلام و قرآن، و نزد ساکنان این منطقه اعم از یهودیان و مسیحیان و مشرکان، پدر همگی انبیا به شمار می‌رفته و از احترام همگان برخوردار بوده است؛ و در نتیجه، تأکید بر ارتباط اسلام و پیوند شعائر آن با ابراهیم (ع) اهمیت ویژه‌ای

دارد؛ بخصوص از این جهت که رسالت اسلامی را ریشه‌ای تاریخی می‌بخشد که تا اعماق تاریخ، بسی فراتر از دو دیانت یهودیت و نصرانیت پیش می‌رود، و مکتب توحید را که قرآن در برابر مشرکان مطرح کرده است، بنیاد و انتسابی می‌بخشد که این مشرکان منطقه حجاز در تاریخ خود قرن‌ها با آن زیسته‌اند:

«و جاهدوا فی الله حقّ جهاده، هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ملّة اَبیکم اِبراهیم، هو سَمّاکم المسلمین من قبل و فی هذا، لیکون الرسول شهیداً علیکم و تکنونوا شهداء علی الناس؛ فأقیموا الصلاة و آتوا الزکاة و اعتصموا بالله، هو مولاکم؛ فنعم المولی و نعم النصیر» (حج، ۷۸).

این پیوند تاریخی با وضوح بیشتری نیز تجلّی می‌کند، به شیوه‌ای که ابراهیم (ع) مزده دهنده ظهور پیامبر عربی امّی می‌گردد، و بعثت رسول اکرم، حضرت محمّد (ص) دستاورد استجابت دعای ابراهیم (ع) قلمداد می‌شود:

«و إذ یرفع اِبراهیم القواعد من البیت و اِسماعیل، ربّنا تقبّل منا إنّک أنت السميع العليم. ربّنا و اجعلنا مسلمین لک و من ذرّیتنا اُمّة مسلمة لک، و اُرنا مناسکنا و تب علینا إنّک أنت التواب الرحیم. ربّنا و ابعث فیهم رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمة و یرزقهم إنّک أنت العزیز الحکیم» (بقره، ۱۲۷ تا ۱۲۹).

علاوه بر این، رسالت اسلامی را نوعی استقلال از یهودیت و نصرانیت می‌بخشد، و اعلام می‌کند که هیچ‌گونه حالت تبعیت و پیروی از دانشمندان یهود و نصارا ندارد:

«ما کان اِبراهیم یهودیّاً و لا نصرانیّاً و لکن کان حنیفاً مسلماً، و ما کان من المشرکین. إنّ اُولی الناس باِبراهیم للذین اتبعوه و هذا النبیّ و الذین آمنوا، و الله ولیّ المؤمنین» (آل عمران، ۶۷ و ۶۸). «و قالوا: کونوا هوداً أو نصاریّ تهتدوا، قل بل ملّة اِبراهیم حنیفاً، و ما کان من المشرکین» (بقره، ۱۳۵).

از همین روست که بر داستان ابراهیم (ع) و بنای کعبه توسط ایشان، و فراخوان حج بیت‌الله‌الحرام از سوی ایشان تأکید می‌رود. این به خاطر موقعیت ویژه‌ای است که کعبه در میان قوم عرب، به طور کلی، داشته است، و نیز به خاطر تصمیم نهائی قرآن بر این که کعبه را قبله مسلمین اعلام کند، تا در نتیجه، رسالت اسلام با تمامی مشخصات، استقلال پیدا کند.

برگردانیدن نگاهها و توجه مردمان از دیار قدس و بنای بیت المقدس، که قداست ویژه و دیرینه داشته است، و همچنان، به موجب پیدایش ادیان مختلف در آن منطقه، و زندگی و نشو و نما، ابراهیم و همگی انبیای بنی‌اسرائیل در آن سرزمین، همچنان از قداست برخوردار است. نیازمند آن است که این چنین اهمیتی به بیت الله الحرام و کعبه معظمه داده شود، و این چنین با پیوندی بنیادین، کعبه مشرفه به حضرت ابراهیم علیه السلام منتسب گردد.

اهمیت تأکید بر نقش موسی (ع): نقش موسای پیغمبر علیه‌السلام، و نیز آن موقعیتی که آن حضرت در دیانت یهودی و نزد ملت اسرائیل داشت، و آن موفقیت‌ها و امتیازات سیاسی و اجتماعی که برای قوم یهود کسب کرده بود، همچنین، شریعت و حکمت و قانون که از طریق تورات به قوم یهود ارزانی داشته بود، و گذشته از آن، رنج پیوسته و مصائب و مصاعب متمادی حضرت موسی (ع)، همانند رنج رسول الله، چه در برابر طاغوت‌ها و فرعون‌ها، و چه در برابر منافقان بنی‌اسرائیل، و چه در تثبیت پایه‌های حکومت الهی در آن سرزمین؛ و از همه مهم‌تر، موقعیت حضرت موسی (ع) در هردو دین یهودی و نصرانی، از آن‌جا که نصرانیت نیز تورات را به رسمیت می‌شناخت؛ این‌ها همه ایجاب می‌کرده است که این چنین مورد تأکید قرار گیرد.

از سوی دیگر، می‌بینیم که تمامی شرایط عینی و اوضاع و محیطی که رسالت اسلام

و قرآن کریم در منطقه ظهور و نزولشان با آن‌ها مواجه بوده‌اند، و جامعه‌ای که در جهت دگرگون‌سازی آن می‌کوشیده‌اند، در تمامی مسائل مربوط به این دو پیامبر بزرگ نیز موجود بوده است؛ و قرآن، که پیوسته با اهل کتاب و علمای آنان و اقوام پیرو موسی (ع) و پذیرنده آن حضرت سر و کار داشته و درگیر بوده است، به این تفصیل در داستان موسی (ع)، و حتی گاه سخن گفتن از زندگی خصوصی حضرت موسی (ع)، به خاطر تأثیری که بر این گزارش‌ها در آن محیط و در میان آن جوامع می‌گذاشته، نیازمند بوده است.

بویژه آن که، عرب‌های مشرک، به دانشمندان یهود، که گاه و بیگاه با آنان ارتباط داشتند، به این دید، می‌نگریستند که ایشان اهل ذکر و اهل کتاب و اهل وحی و اهل معرفت‌اند، چنان که قرآن کریم اشاره فرموده است. بنابراین، وقتی قرآن کریم از موسای پیغمبر (ع) سخن می‌گوید، در آن محیط و در چنان جامعه‌ای تأثیر بیشتری خواهد داشت. به علاوه، قرآن همواره می‌کوشیده است که این طرز تفکر را تثبیت کند که رسالت‌های آسمانی همه در امتداد یکدیگر و عبارت از یک مجموعه یگانه وحی آسمانی‌اند، و انتساب آن‌ها به آسمان یکسان است، و در عین حال، بر استقلال رسالت اسلام نیز تأکید کند، به این معنا که رسالت اسلام تابع یا انشعاب یافته در چارچوب یکی از رسالت‌های پیشین نیست؛ بلکه از یک سو، «مصدق» رسالت‌های پیشین است و از سوی دیگر، در عین حال، «مهیمن» بر آن‌هاست:

«و أنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب و مهيمناً عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله و لا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق، لكل جعلنا منكم شرعاً و منهاجاً، و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدةً و لكن ليلوكم في ما آتاكم، فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون» (مائده، ۴۸).

اگر سیاق آیات قبلی آیه مذکور را مدّ نظر بیاوریم، و ملاحظه کنیم که در آن آیات

پیشین، قرآن کریم به نزول تورات و انجیل و نسبت میان آن دو اشاره نموده، و تأکید کرده است که نسبت آن دو کتاب با یکدیگر کاملاً متفاوت با نسبت قرآن به آن دو کتاب آسمانی دیگر می‌باشد؛ این مطلب باز هم بهتر روشن می‌گردد.

سخن گفتن فراوان قرآن درباره عیسی (ع): هنگامی که پدیده قصه در قرآن را در راستای تعلیم و تربیت و دگرگون‌سازی فرد و جامعه بررسی می‌کنیم، ملاحظه می‌کنیم که قرآن کریم به داستان بعضی از پیامبران یا دست کم، به بعضی تفصیل داستان زندگانی یکی از پیامبران، از آن جهت پرداخته که می‌خواسته است پاره‌ای رسوبات ذهنی مردمانی را که قرآن در محیط آنان نازل شده است، بزداید؛ از جمله، آن تصورات انحرافی که در اذهان مخاطبان قرآن راجع به انبیای الهی شکل گرفته بود، و با عصمت آنان، یا ارتباط آنان با خداوند، یا طبیعت شخصیت ایشان منافات داشت؛ چنان که این روند، به گونه خاصی، در سخن گفتن قرآن کریم درباره عیسی (ع) مشهود است.

قرآن کریم درباره شخصیت عیسی (ع) و اوضاع و احوال مربوط به زندگانی ایشان، بسی بیشتر سخن گفته است تا پیرامون کارها و فعالیت‌های آن حضرت:

«إِنَّ مِثْلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ؛ خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ. فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ: تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ؛ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ. إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ؛ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ؛ وَ إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران، ۵۹ تا ۶۲).

هم‌چنین است، گزارش مفصّلی که از زندگانی حضرت مریم (س) و ولادت عیسی (ع) در سوره آل عمران یا در سوره مریم آمده است، یا اهتمام قرآن کریم به گفتگو و بحث درباره پندار الوهیت عیسی مسیح که در چندین موضع، از جمله در سوره مائده، مطرح شده است.

۳-۴. مطالعه داستان موسی (ع)

۳-۴-۱. قصص انبیا برترین نمونه تفسیر موضوعی

در پی مطالعه جنبه‌های مختلف قصه در قرآن کریم، نیکوست به قصص انبیا به عنوان یکی از موضوعات بخش تفسیر موضوعی، بپردازیم.

در این راستا، ابعاد متعدّد و مختلفی از مطالعه قصه در قرآن کریم را در برابر خود می‌یابیم، که مهمترین آن‌ها بعد ادبی و تصویری است، و همچنین، بعدی که به بیان اهداف قصه در جابه‌جای قرآن کریم مربوط می‌شود، علاوه بر جنبه تاریخی یا سنن و مفاهیم کلی که قابل انتزاع و استنباط از لابه‌لای قصص قرآنی است.

اما، ما در این مبحث، تنها به یک نمونه از داستان‌های قرآنی می‌پردازیم، و آن قصه موسی (ع) است؛ زیرا، قصه موسی (ع) بیش از داستان‌های دیگر پیامبران و مفضل‌تر از همه داستان‌ها در قرآن کریم آمده است.

در این‌جا، ما به جوانب مختلفی که قرآن کریم از داستان حضرت موسی (ع) ارائه کرده است، خواهیم پرداخت: رابطه حضرت موسی (ع) با فرعون؛ رابطه ایشان با قوم خود و

اوضاع و احوال اجتماعی روزگار آن حضرت.

ما به مطالعه گسترده‌ای در قصه موسی (ع) در قرآن کریم خواهیم پرداخت، تا بتوانیم آن را نمونه‌ای برای یک مطالعه تفصیلی فراگیر قرار دهیم، به گونه‌ای که داستان‌های همه پیامبران یاد شده در قرآن کریم را دربرگیرد. همچنین، ما این داستان را در بعضی ابعاد مهم ذیل در ارتباط با مضامین داستان، و به اندازه‌ای که با این سلسله مباحث علوم قرآنی از جهت اختصار و آئین تحقیق، سازگار باشد، مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

اولاً، مطالعه داستان موسی (ع) بر حسب مواضع بیان آن در قرآن کریم؛

در این قسمت از مطالعه نکات ذیل را مد نظر داریم:

(الف) رازهای تکرار یک قصه واحد در قرآن کریم.

(ب) هدفی که از طرح داستان، در هر موضع از قرآن، در کار بوده است.

(ج) رازهای تفاوت اسلوب بیان قصه واحد در مواضع مختلف.

ثانیاً، داستان موسی (ع) بر حسب توالی تاریخی؛

ثالثاً، مطالعه سراسری داستان، مرحله به مرحله همراه با حضرت موسی (ع)، و بررسی

موضوعات کلی مربوط به مراحل مختلف داستان.

در این مبحث، ما به یادکرد نکات فوق به طور اجمالی بسنده می‌کنیم، و پرداختن به

همه تفصیلات داستان، و نیز ابعاد دیگر تحقیق در این مطلب را به یک مطالعه همه‌جانبه

در شرایط دیگری واگذار می‌کنیم.

بر این پایه، ما داستان را از منظر حدود نوزده موضع از قرآن کریم مورد توجه قرار

می‌دهیم، و متعرض مواضع دیگری که این داستان در آن‌ها به گونه اشاره و مانند آن

مطرح شده است نمی‌شویم.

۲-۳-۴. داستان موسی (ع) بر حسب مواضع آن در قرآن کریم

موضع اول: آیات سوره بقره، که چنین آغاز می‌شود: «و إذ نَجِّينَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَدْبَحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ. وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَ أَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ. وَ إِذْ وَاوَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَنْتُمْ ظَالِمُونَ» (بقره، ۴۹ تا ۵۱).

و با آیه ذیل پایان می‌پذیرد:

«ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً، وَ إِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ؛ وَ إِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ؛ وَ إِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ، وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره، ۷۴).

در این مقطع، نکات ذیل قابل توجه است:

اولاً، این قسمت از داستان، در سیاق این آیه شریفه قرار گرفته است که خداوند متعال می‌فرماید: «يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي الّتي أنعمت عليكم و أوفوا بعهدي أوف بعهدكم، و إياي فارهبون» (بقره، ۴۰).

ثانیاً، به حوادث معینی می‌پردازد که خداوند متعال طی آن‌ها بارها بر بنی اسرائیل انعام فرموده است، همراه با اشاره به انحرافات بنی اسرائیل در راستای ایمان به خداوند متعال یا در مقام بندگی شایسته‌ای که ایمان به خدا ایجاد می‌کرده است، در پی آن همه نعمت‌های الهی که شامل حال آنان می‌شده است.

ثالثاً، قرآن کریم، پس از پایان دادن به این مقطع، به بررسی موضع‌گیری‌های عملی و خصمانه بنی اسرائیل در برابر دعوت اسلامی می‌پردازد، و این موضع‌گیری‌ها را به آن موضع‌گیری‌های پیشین قوم بنی اسرائیل ربط می‌دهد:

«أَقْتَطِعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا

عَقَلُوهُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ ... وَ أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره، ۷۵ تا ۱۲۲).

با نتیجه‌گیری از این بررسی می‌توانیم بگوییم: این مقطع از داستان موسی (ع) در قرآن کریم یک هدف مرگب و مزدوج را دنبال می‌کند. در این آیات، نعمت‌های متعدّد و متنوّع خداوند به بنی‌اسرائیل یادآوری می‌شود؛ که از یک سوی، موعظه و عبرت برای بنی‌اسرائیل است در برابر موضعی که نسبت به دعوت اسلام گرفته‌اند؛ و از سوی دیگر، افشا کردن ویژگی‌های کلی اجتماعی و روانی ملت اسرائیل برای مسلمانان؛ مبدا که مسلمانان تحت تأثیر این موضع‌گیری‌های بنی‌اسرائیل، دچار حالت شکّ و تردید شوند، و بعضی از مسلمانان چنان پندارند که این رفتار اسرائیلیان از یک دیدگاه بی‌طرفانه نسبت به این دعوت و رسالت سرچشمه می‌گیرد، و احیاناً چنان دیدگاهی است که نمی‌گذارد یهودیان به پیامبر اسلام ایمان بیاورند؛ بخصوص که یهودیان در چشم و دل مسلمانان «اهل کتاب» به حساب می‌آمدند. قرآن در اینجا، خواسته است بیان کند که این موضع‌گیری بنی‌اسرائیل جنبهٔ روانی و شخصی دارد، و تحت تأثیر این ویژگی‌های روحی و اجتماعی یاد شده، شکل گرفته است.

این هدف مورد نظر از آیات این مقطع، اسلوب مشخصی را نیز برای گزارش وقایع داستان پیشنهاد، یا بر آن تحمیل کرده است؛ چنان که ملاحظه می‌شود این مقطع، تنها به یادآوری رویدادهایی که با این هدف مورد نظر همراهی و سازگاری دارد، بسنده کرده، و به تفصیلات دیگر مربوط به وقایع و حوادث داستان موسی و فرعون، یا موسی و بنی‌اسرائیل نپرداخته است.

موضع دوم: آیات سوره نساء: «یَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةَ بظلمهم؛ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعَجَلِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ؛ وَ آتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَانًا مُبِينًا ... وَ أَخَذَهُمُ الرَّبُّوَا وَ قَدْ نَهَوْا عَنْهُ وَ أَكْلَهُمْ أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (نساء، ۱۵۳ تا

(۱۶۱).

اولاً، این مقطع از داستان موسی (ع)، در اثنای یک سیاق سراسری آمده است که مواضع سه جناح از دشمنان دعوت اسلام را مورد بررسی قرار داده است: موضع منافقین؛ موضع یهودیان اهل کتاب؛ و موضع نصرانیان اهل کتاب.

بررسی موضع جناح اول از آیه شریفه: «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً» (نساء، ۱۳۸) آغاز می‌شود.

بررسی موضع جناح دوم، از این آیه شریفه آغاز می‌شود: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ يُؤْتَوْنَ أَجْرًا مِمَّا عَمِلُوا وَيَكْتُمُونَ بِاللَّهِ وَعَسَا يَكْتُمُونَ» (نساء، ۱۵۰). بین ذلك سبباً (نساء، ۱۵۰).

بررسی موضع جناح سوم نیز با این آیه شریفه آغاز می‌شود: «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم و لا تقولوا على الله إلا الحق، إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ألقاها إلی مريم و روح منه؛ فآمنوا بالله و رسله؛ و لا تقولوا ثلاثة...» (نساء، ۱۷۱).

ثانیاً، این مقطع به پاره‌ای حوادث پرداخته است که بیانگر نبوت موسی (ع) اند؛ و نیز بیانگر پیمان‌های محکمی که از یهودیان، مبنی بر امتثال و فرمانبرداری، گرفته شده است؛ و موضع یهودیان را در برابر آن پیمان‌ها، و مخالفت‌هایی را که مرتکب شدند، به نقد می‌کشد؛ چه در جنبه عقیدتی و فکری و چه در جنبه عملی و تطبیقی.

با ملاحظه این دو نکته می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که: این مقطع در مقام توضیح این مطلب است که موضع‌گیری یهود در برابر دعوت اسلام مبنی بر درخواست معجزات و نشانه‌های بیشتر تأییدی، از شک در رسالت پیامبر گرامی اسلام سرچشمه نگرفته است، بلکه یک موضع‌گیری صوری و بهانه‌جویانه است که می‌خواهند به واسطه آن بر جحود و طغیان خویش پوشش بگذارند. از این رو، می‌بینیم این مقطع، تنها به طرح این تقاضای

شگفت که یهودیان نزد موسی (ع) مطرح کرده‌اند، بسنده می‌کند، و پیمان‌هایی را که در روزگاران کهن مبنی بر فرمانبرداری و طاعت، از آنان گرفته شده بود، و آنان با مخالفت‌های متعدّد و متنوّع خویش از عهده و فاداری به آن پیمان‌ها برنیامده بودند، بر آن درخواست عجیب بنی‌اسرائیل می‌افزاید، تا در نتیجه، فاش سازد که بنی‌اسرائیل بر انکار و سرکشی اصرار دارند، و طرح این تقاضاها از سوی آنان صرفاً بهانه‌جویی است.

ضمناً، این سیاق سراسری و روند کلی بیان در این سوره مبارکه است که ایجاب می‌کند داستان بر مبنای روشنگری و برخورد با موضع جناح یهودیان در برابر دعوت اسلام، تکرار شود، و در کنار روشنگری و برخورد با موضع جناح منافقین و نیز موضع نصرانیان اهل کتاب قرار گیرد؛ زیرا، این سه موضع، بیانگر مواضع اصلی مخالفان و دشمنان دعوت اسلامی در آن روزگاران‌اند.

موضع سوّم: آیات سوره مائده: «و إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَكُمْ مِلُوكًا وَ آتَاكُمْ مَا لَمْ يَأْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ. يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ لَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ قَالَ: فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ، فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ» (مائده، ۲۰ تا ۲۶).

در این مقطع نکات ذیل قابل توجه است:

اولاً، این که این آیات در سیاق آیاتی قرار گرفته است که بر فراخوان سراسری اهل کتاب به سوی ایمان به پیامبر خاتم، همراه با توضیح و تبیین حقیقت رسالت آن حضرت، و بررسی گفتار یهود و نصارا در این ارتباط، و اتمام حجّت بر آنان مشتمل است، چنان که آیه پیش از این سیاق، این آیه شریفه است:

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن

بَشِيرٍ وَ لَا نَذِيرٍ، فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ، وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده، ۱۹).

ثانیاً، این که این مقطع تنها به یادآوری فراخواندن موسی (ع) قوم خود را برای وارد شدن به سرزمین مقدّس، که ورود به آن نهایت آمال و آرزوی بنی اسرائیل بود، و این که، با آن حال، از فرمان آن حضرت سرپیچی کردند و سرنوشت چهل سال سرگردانی در وادی تیه برای آنان رقم زده شد، بسنده می‌کند.

بر پایه این دو برداشت، می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که به نظر می‌رسد قرآن کریم، در این مقطع می‌خواهد اهل کتاب را هشیار گرداند، و راه را در برابر آنان بگشاید، تا اهداف راستین خویش را در ارتباط با دین و شریعت، با ورود به آیین اسلام تحقّق بخشند، و موضع آنان همانند موضع قوم موسی (ع) نباشد که آن حضرت آنان را به ورود به سرزمین مقدّس فراخواند، و آنان با آن که آرمان و هدف دیرینشان بود، سرپیچی کردند، و آن فرصت مغتنم را از دست دادند؛ اینجا نیز، اگر هشیار نشوند، فرصت را از دست خواهند داد، و به تیه فکری و عقیدتی و اجتماعی در عصر ظهور رسالت ختمی گرفتار خواهند شد، همان گونه که پیش از آن بر اثر نافرمانی دیگر فرستاده خدا به سرگردانی در تیه سیاسی و اجتماعی گرفتار آمدند. از این جا، راز پشت پرده اکتفای قرآن را تنها به یادآوری این موضع‌گیری خاص از سوی بنی اسرائیل، درمی‌یابیم که از میان وقایع و حوادث مربوط به موسی و بنی اسرائیل، تنها این قسمت از داستان است که می‌تواند هدف مورد نظر در این سیاق شریف و در این سوره مبارکه را تحقّق بخشد؛ بویژه اگر در نظر بگیریم که این داستان از جمله مواردی است که یهود و نصارا نیز باور دارند.

ضمناً، این قسمت از داستان موسی و بنی اسرائیل، جز در این موضع، هیچ جای دیگر در قرآن کریم مذکور نیفتاده است.

موضع چهارم: آیات سوره اعراف، که با این آیه شریفه آغاز می‌شود: «ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَىٰ بَأَيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا؛ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف، ۱۰۳).

و با این آیه شریفه پایان می‌پذیرند: «و إذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة و ظنوا أنه واقع بهم؛ خذوا ما آتيناكم بقوة و اذكروا ما فيه لعنكم تتقون» (اعراف، ۱۷۱).

در این مقطع از داستان حضرت موسی (ع) در قرآن کریم، چند مطلب قابل توجه است: نخست این که داستان در این مقطع، در عرض بیان مجموعی داستان‌های نوح و هود و لوط و شعیب علیهم السلام آمده است، و تقریباً، شکل دعوت و تکذیب و کیفر مکذبین در همه این داستان‌ها یکسان است.

دوم این که، این بیان مجموعی قصص انبیا، در سوره مبارکه اعراف، در سیاق دیگری جایگزین شده است که طی آن سیاق، قرآن کریم در مقام بیان حقیقت و چگونگی حشر و نشر مخلوقات است، و این که جنّ و انس به صورت امت‌ها و ملت‌های کامل، همه در یک سطح و یکنواخت، محشور می‌گردند، در حالی که بعضی از این امت‌ها یکدیگر را لعنت می‌کنند و به یکدیگر ناسزا می‌گویند، و بعضی دیگر نسبت به هم عشق می‌ورزند و ابراز محبت می‌کنند:

«قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجنّ و الإنس في النار، كلما دخلت أمة لعنت أختها؛ حتى إذا أداركوا فيها جميعاً قالت أوراهاهم لأولاهاهم: ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار، قال: لكل ضعف و لكن لا تعلمون» (اعراف، ۳۸).

«و الذين آمنوا و عملوا الصالحات لا نكف نفساً إلا و سعتها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون. و نزعنا ما في صدورهم من غلّ تجري من تحتهم الأنهار و قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، لقد جاءت رسل ربنا بالحقّ، و نودوا أن تلکم الجنة أورتتموها بما كنتم تعملون» (اعراف، ۴۲ و ۴۳).

آن‌گاه، به دنبال این آیات، قرآن کریم، صحنه‌های متعددی از حشر و نشر جنّ و انس را به معرض توضیح و بیان می‌گذارد، و بعضی از مسائل را که مربوط به احوال همه انسان‌ها

در آن گیرودار می‌شود، مطرح می‌کند، از جمله این که، همگان گفتارها و دعوت‌های پیامبران الهی را در آنچه بشارت داده‌اند، و در آنچه بر حذر داشته‌اند، تصدیق می‌کنند. سوّم این که آیات بیانگر این قسمت از داستان، با همه تفصیلی که دارند، و با آن که حوادث بسیاری را برمی‌شمرند، در گزارش وقایع، از آغاز بعثت و دعوت حضرت موسی (ع) آغاز می‌کنند، و سرگذشت‌های هر مرحله از دعوت وی را نیز در حدود برخوردهای فرستاده خدا با عوامل متخاصم خارجی، یعنی فرعون و دربارانش، و نیز با مخاطبان و طرف‌های داخلی، یعنی بنی‌اسرائیل؛ و در چارچوب بیان کیفرها و عقاب‌ها و شکنجه‌هایی که بر مکذّبان و منحرفان فرود آمده است، به رشته بیان کشیده‌اند.

چهارم این که این مقطع از داستان، در کنار بازگو کردن حوادث و وقایع، به بیان برخی مفاهیم کلیّ اسلامی و سنّت‌های تاریخی نیز پرداخته است، مانند بیان اهمیّت «صبر» و تأکید بر آن، معرّفی «پرهیزگاران» به عنوان «وارثان» جنان، و نیز بیان این که رحمت خداوند متعال فقط شامل کسانی می‌شود که تقوایب و زکات دهنده بوده و به آیات الهی و فرستاده خدا، پیامبر امّی، که وصف او را در کتب آسمانی خویش می‌یابند، ایمان دارند. بر پایه این تأملات، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این قسمت از داستان کاملاً با روند کلیّ بیان قصّه در قرآن کریم همخوانی دارد، و تمامی اهداف قصّه‌گویی در قرآن را که در جای خودش مورد بحث قرار دادیم، تحقق می‌بخشد؛ در عین حال، از فرصت مناسبی نیز که برای تأکید و تثبیت مفاهیم کلیّ اسلامی به دست آمده، غفلت نکرده است، و آن را با هدف کلیّ قرآن در تعلیم و تربیت انسان‌ها هماهنگ می‌گرداند.

همچنین، سیاق این آیات، به طور خاصّی بر نبوّت حضرت محمّد (ص) تأکید می‌ورزد؛ چنان که گویی این آیات با این همه تفصیل، آمده‌اند تا پیوند و ارتباط این رسالت‌ها و دعوت‌های آسمانی را با یکدیگر و ارتباط همه آن‌ها را با این نهایت و خاتمه، محقق گردانند،

و تأکید کنند بر این که همه این مفاهیم و سنت‌ها و اهداف که با آن رسالت‌های پیشین همراه بوده است، در پایان کار، در پیروی از رسالت اسلام تحقق خواهد یافت:

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ؛ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» (اعراف، ۱۵۷).

یک نکته دیگر نیز در این مقام، شایان اشاره است، و آن این که قرآن کریم، معمولاً، به تفصیل داستان‌های پیامبران اولوالعزم، مانند نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم‌السلام اهتمام دارد، و این به خاطر اهداف چندی است^۱، از جمله آن که:

(الف) این پیامبران مراحل مختلف رسالت آسمانی را تشکیل می‌دهند، و با وجود پیوند نزدیک و وحدتی که در دعوت آنان موجود است، می‌بینیم که سرفصل‌هایی را در سیر تحوّل دعوت دینی نازل شده از آسمان ترتیب می‌دهند.

(ب) بعضی از این پیامبران، پیروان و امت‌هایی دارند که تا زمان ظهور و بروز رسالت اسلام برقرار بوده‌اند؛ و همین نکته، اهتمام به تدارک اوضاع و احوال آنان، و جلب توجه آنان به اسلام، دین خاتم، را ایجاب می‌کند.

(ج) رویدادهای مفصل و متنوعی که در روزگار این پیامبران در ارتباط با امت‌ها و اقوامشان، روی داده است، ابعاد چندی را تشکیل می‌دهند که هر دعوت عمومی دینی گسترده، که می‌خواهد در نهاد واقعی جامعه یک دگرگونی ریشه‌ای پدید آورد، ناگزیر با آن‌ها سر و کار خواهد داشت.

موضع پنجم، آیات سوره یونس، که با این آیه شریفه آغاز می‌شود: «ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ بِآيَاتِنَا، فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ» (یونس، ۷۵). و

۱. پیرامون این تفصیل نسبی در آغاز همین فصل گفتگو کردیم.

با این آیه شریفه پایان می‌پذیرند: «و لقد بوأنا بني إسرائيل مبعوثاً صدق و رزقناهم من الطيبات؛ فما اختلفوا حتى جاءهم العلم، إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون» (یونس، ۹۳).

در این مقطع از بیان قرآنی داستان موسی علیه السلام، مسائل ذیل قابل توجه است: اولاً، این مقطع از داستان، به دنبال مقایسه‌ای که قرآن کریم از سرنوشت حق‌گرایان و مؤمنان و رسولان او و تصدیق‌کنندگان انبیای الهی و سرنوشت باطل‌گرایان و افترازنندگان بر خداوند سبحان و تکذیب‌کنندگان رسولان خدا به عمل آورده است، مطرح شده است: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ. لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ، لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ، ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ... قُلْ: إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ لَا يَفْلَحُونَ. مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نَذِقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ» (یونس، ۶۳ تا ۷۰).

ثانیاً، این مقطع از داستان، پس از اشاره به داستان نوح (ع) و قوم وی، و به دنبال آن نگاهی کلی به زندگینامه و کارنامه پیامبران الهی پس از نوح (ع) و موضع‌گیری اقوام آنان در برابر ایشان، آمده است.

ثانیاً، این مقطع، از تفصیلات داستان، جز به آن مواردی که به موضع‌گیری فرعون و درباریانش در برابر حضرت موسی (ع)، و سرنوشتی که به موجب اعراض از دعوت موسی (ع) و تکذیب آن حضرت در انتظار آنان بود، نمی‌پردازد. البته، فرجام نیک بنی‌اسرائیل را نیز به دنبال آن رنج‌های متمادی در آن جامعه فرعون، مورد اشاره قرار می‌دهد.

با توجه به ملاحظات فوق، می‌توانیم نتیجه بگیریم که داستان، در این جا، تنها به خاطر تأیید و تصدیق آن حقیقتی که قرآن کریم، مبنی بر مقایسه سرنوشت اهل ایمان، با افترازنندگان بر خداوند سبحان، در این سوره و در این سیاق بیان کرده، عنوان شده است. از این گذشته، روند کلی در این سوره، و سیاق سراسری آیات آن ایجاب می‌کرده است

که داستان موسی (ع) با تفصیل نسبی مطرح شود؛ زیرا این داستان موسی (ع) است که می‌تواند با تفصیل خود، رویارویی دو گروه متخاصم را کاملاً نشان بدهد: یک گروه، مؤمن به موسی (ع)؛ و گروه دیگر، کافر به دعوت وی؛ که همواره این دو گروه با یکدیگر درگیرند، و بالاخره، غلبه از آن مؤمنان بر کافران است. برخلاف داستان‌های دیگر انبیا، که همواره در قرآن کریم بر این مبنا می‌آیند، که جز عده معدودی از مردم زمانشان به آنان ایمان نمی‌آورده‌اند، و عذاب الهی بر آن قوم به طور عمومی فرود می‌آمده؛ و بنابراین، آن نمونه داستان‌ها همه به تصویر یک سوی این مقایسه می‌پردازند، که عبارت است از سرنوشتی که تکذیب‌کنندگان و منحرفان با آن سر و کار خواهند داشت؛ داستان موسی (ع)، در قالبی متفاوت، هردو سوی مقایسه مذکور را، یعنی جناح مؤمنان و جناح مکذبان، هردو را، تصویر می‌کند؛ نیز از همین جا می‌توانیم مختصر آمدن داستان حضرت نوح (ع) را در این موضع از قرآن کریم، همراه با یک اشاره کلی به وضعیّت و موقعیّت دیگر انبیای الهی، تفسیر کنیم. علاوه بر آن، نوح (ع) در مجموعه قصص قرآن، نماینده آغاز دعوت آن دسته از انبیاست که از اقوامشان بسیار آزار دیده‌اند، و موسی (ع) نماینده پایان این سیر تحوّل است.

مؤید این نحوه تفسیر و برداشت از سیاق این قسمت از داستان همان مطلبی است که تحت عنوان سومین مسئله تفسیری در این قسمت به آن پرداختیم، مبنی بر این که تفصیل مطرح شده از داستان در این قسمت منحصر به بیان مواردی است که به حق‌گرایی و باطل‌گرایی بنی اسرائیل مربوط می‌شود و نمایانگر انحراف و عصیان آنان در برابر اوامر موسی (ع) می‌باشد و به هیچ جنبه دیگری از زندگانی بنی اسرائیل و داستان آنان با موسی (ع) نپرداخته است؛ و همین پایبندی سیاق کلام الهی در این سوره، نسبت به آوردن نوعی بخصوص از وقایع و حوادث، می‌تواند به ما بفهماند که این بخش از داستان به عنوان مصداقی برای آن مقایسه سراسری در تاریخ زندگانی بشر مطرح شده است؛ مقایسه‌ای که

همواره، چون سنتی تاریخی، بر رویارویی پیامبران با مخالفانشان حاکم بوده است. در اصل تکرار داستان موسی (ع) در ارتباط با این مقطع بخصوص نیز می‌توانیم جلوه‌هایی از آن وجه چهارم تکرار داستان‌ها در قرآن کریم را که پیش از این بیان کردیم، نظاره‌گر باشیم، که چگونه شیوه ارائه داستان در این مقطع، در تکاپوی تحقق بخشیدن هدف مشخصی است که اگر داستان موسی (ع) با همه تفصیل آن - چنان که در آن بحث پیشین اشاره کردیم - در این جا مطرح می‌شد، آن هدف معین تحقق نمی‌پذیرفت.

موضع ششم: آیات سوره هود: «و لقد أرسلنا موسیٰ بأیاتنا و سلطان مبین. إلیٰ فرعون و ملائنه فاتبعوا أمر فرعون و ما أمر فرعون برشید. یقدم قومه یوم القیامة فأوردهم النار، و بئس الورد المورود. و أتبعوا فی هذه لعنة و یوم القیامة، بئس الرفد المرفود» (هود، ۹۶ تا ۹۹).

در این مقطع از بیان قرآنی داستان، نکات ذیل قابل توجه است: اولاً، این مقطع ضمن یک مجموعه گزارش داستانی آمده است که از نوح (ع) آغاز می‌شود، و با این اشاره به داستان موسی (ع) پایان می‌پذیرد.

ثانیاً، این مرور سراسری بر داستان‌های انبیای الهی، در سیاق سخن پیرامون تکذیب کنندگان رسول اکرم آمده است، و نیز بیان این که در برابر آنان به طور کلی چگونه باید موضع گرفت، و این که چه سرنوشتی در آخرت انتظار آنان را می‌کشد؛ چنان که این روند بیان داستانی، با آیاتی پایان می‌گیرد که گویی مقصود قرآن کریم از ارائه این مجموعه بیان داستانی را توضیح می‌دهد:

«ذٰلک من انباء القرى نقصه علیک منها قائم و حصید. و ما ظلمناهم و لکن ظلموا انفسهم فما اغنت عنهم آلهتهم الّتی یدعون من دون الله من شیء لّما جاء أمر ربّک، و ما زادوهم غیر تتیب. و کذلک أخذ ربّک إذا أخذ القرى و هی ظالمة، إنّ أخذہ ألیم شدید» (هود، ۱۰۰ تا ۱۰۲).

ثانیاً، این مقطع از داستان موسی (ع) در این مجموعه داستانی، به صورتی گذرا، به منظور تکمیل تابلویی بوده است که با نوح (ع) آغاز شده، و قرآن کریم خواسته است آن مجموعه تصویر شده را با موسی (ع) پایان دهد، تا در پرتو آن، پیوند محکم موجود میان اسلوب دعوت همه پیامبران به سوی خدا، و کوشش‌های ایشان در راه این هدف، و رویارویی با گرفتاری‌ها و دشواری‌هایی که با امت‌ها و اقوامشان داشته‌اند، و آن سرانجام قطعی که سرنوشت این امت‌ها به آن منتهی می‌شود، و عبارت است از عذاب سخت و کیفر دردناک، هرچه بیشتر ظهور و بروز پیدا کند.

موضع هفتم: آیات سوره ابراهیم: «و لقد أرسلنا موسیٰ بآیاتنا أن أخرج قومک من الظلمات إلى النور و ذکرهم بآیام الله، إن فی ذلک لآیات لکل صبار شکور. و إذ قال موسیٰ لقومه اذکروا نعمة الله علیکم إذ أنجاکم من آل فرعون یسومونکم سوء العذاب و یذبحون أبناءکم و یستحیون نساءکم، و فی ذلکم بلاء من ربکم عظیم. و إذ تأذّن ربکم لئن شکرتم لأزیدنکم و لئن کفرتم إن عذابی لشدید. و قال موسیٰ: إن تکفروا أنتم و من فی الأرض جمیعاً فإن الله لغنیٰ حمید» (ابراهیم، ۵ تا ۸).

در این مقطع بیان قرآن از داستان موسی (ع) مطالب ذیل شایان توجه است:
 اولاً، قرآن کریم پیش از آوردن این اشاره به داستان موسی (ع) چنین تمهید آورده است:
 «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه لیبین لهم، فیضل الله من یشاء و یمهد من یشاء، و هو العزیز الحکیم» (ابراهیم، ۴).

ثانیاً، قرآن پس از این فراز از داستان، از معارف عمومی مورد تبلیغ و تعلیم پیامبران الهی سخن می‌گوید، و شیوه‌هایی را که نوعاً برای تحقق بخشیدن به اهداف رسالتشان پیش می‌گرفته‌اند، برمی‌شمرد.

ثالثاً، پرداخت این مقطع از داستان موسی (ع)، گرایش به اختصار دارد، و تنها بر آن

مشکل اساسی که اسرائیلیان در آن زمان از آن رنج می‌برده‌اند تأکید می‌کند، و نعمت‌های فراگیر الهی را که خداوند به آنان ارزانی داشته است، یادآور می‌شود، و آنان را به شکر نعمت‌های الهی دعوت می‌کند و تأکید می‌کند بر این که کفران آنان، به هیچ روی، به خداوند سبحان زیانی نمی‌رساند.

از این بررسی می‌توانیم نتیجه بگیریم که مقصود از آوردن این مقطع از داستان موسی (ع) در سوره ابراهیم، ارائه مثال و نمونه‌ای برای راستی و درستی حقیقتی است که قرآن کریم در این سوره به آن اشاره کرده است، مبنی بر این که هر پیامبری با قوم خود به زبان خود آنان سخن گفته است. ممکن است مراد از «لسان قوم» همان زبانی باشد که با آن سخن می‌گویند؛ چنان که شاید ظاهر معنای این عبارت چنین باشد؛ اما، گاه نیز مراد از «لسان» -چنان که سیاق آیات اشاره دارد- آن جنبه‌های مشترک زندگانی و دشواری‌های اجتماعی و سیاسی و انسانی است که تمام توجّه و اهتمام و نگرش‌ها و احساسات مردم آن جامعه را به خود اختصاص می‌دهد؛ و انگشت نهادن روی آن موارد، خود اسلوب و زبانی برای جلب نظر امت به دعوت آسمانی و ارزش‌های روحانی و اجتماعی آن خواهد بود؛ و به همین لحاظ، داستان موسی (ع) به عنوان مثال و مصداق برای این حقیقت مطرح شده است؛ زیرا، وی نیز قوم خود را فراخواند تا آنان را از یک مشکل اجتماعی عمومی که با آن دست و پنجه نرم می‌کرده‌اند، رهایی بخشد.

می‌توان گفت، مؤید این که چنین مقصودی در کار بوده، آن است که این قسمت از داستان در این سوره به شیوه خطاب پیامبر به قوم خود آمده است، نه آن که طبق معمول، رویدادها و مسائل تاریخی داستان را به صورت خبری گزارش کند.

نیز، از آنجا که مقصود حقیقی از ارسال رسل، هدایت و ارشاد مردم بوده است، می‌بینیم، قرآن کریم، پس از این اشاره به داستان موسی (ع) و ارائه مصداقی برای حقیقت

مذکور، بار دیگر از معارف و مفاهیم عمومی که همه پیامبران مطرح می‌کرده‌اند، سخن می‌گوید، تنها بر این پایه که آن مطالب را مردم باید تصدیق می‌کرده‌اند، بدون آن که اسلوب مشخصی که هریک از پیامبران الهی برای تحقق بخشیدن این هدف پیش می‌گرفته‌اند، اهمیت بخصوص و تعیین کننده‌ای داشته باشد.

موضع هشتم: آیات سوره اسراء: «و لقد آتینا موسیٰ تسع آیات بینات فسئل بنی اسرائیل اذ جاءهم فقال له فرعون: اِنِّی لَاطْنٰکَ یا موسیٰ مسحوراً. قال: لقد علمت ما انزل هوّلاء اِلا ربّ السماوات و الارض بصائر؛ و اِنِّی لَاطْنٰکَ یا فرعون مَثبوراً. فأراد ان یستفزهم من الارض فأغرقناه و من معه جمیعاً. و قلنا من بعده لبنی اسرائیل اسکنوا الارض فإذا جاء وعد الآخرة جئنا بکم لفیفاً» (اسراء، ۱۰۱ تا ۱۰۴).

در این فراز از بیان قرآنی داستان موسی (ع)، نکات ذیل باید مورد توجه قرارگیرد :

اولاً، این آیات، در سیاق درخواست‌های کارشکنانه متعدد آمده که از سوی کفار و مشرکان در برابر دعوت حضرت رسول اکرم مطرح می‌شده است. آنان حاضر نمی‌شده‌اند که به قرآن کریم به عنوان نشانه و معجزه نبوت آن حضرت اکتفا کنند:

«و لقد صرّفنا للناس فی هذا القرآن من کلّ مثل؛ فأبی أكثر الناس اِلا کفوراً. و قالوا لن نؤمن لک حتّی تفجر لنا من الارض ینبوعاً. أو تكون لک جنة من نخیل و عنب فتفجر الأنهار خلالها تفجیراً. أو تسقط السماء کما زعمت علینا کسفاً أو تأتي بالله و الملائكة قبیلاً» (اسراء، ۸۹ تا ۹۲).

ثانیاً، قرآن کریم، به دنبال این مقطع از داستان که در این سوره آمده، بار دیگر از قرآن سخن به میان می‌آورد:

«و بالحقّ أنزلناه و بالحقّ نزل، و ما أرسلناک اِلا مبشراً و نذیراً» (اسراء، ۱۰۵).

ثالثاً، قرآن، در این فراز از داستان، جز به معجزات نه‌گانه حضرت موسی (ع) و پاسخ

منفی فرعون به دعوت آن حضرت، و سرانجام فرعون بر اثر ردّ دعوت حضرت موسی، به هیچ مطلب دیگری از تفصیل داستان اشاره نکرده است.

از این بررسی می‌توانیم نتیجه بگیریم که داستان موسی و فرعون، در این جا، تنها به عنوان شاهدهی بر این مطلب آمده است که آن درخواست‌های متعدّد و متنوع از سوی کفّار، هرگز به موجب یک نیاز درونی که این کافران در ارتباط با این درخواست‌ها احساس می‌کرده‌اند، نبوده است، بلکه یک شیوه کَلّی است که کفّار همواره برای توجیه استمرار خود در گمراهی و اصرار بر آن، پیش می‌گیرند، و شاهد بر این مطلب، داستان موسی و فرعون است. حضرت موسی (ع) نه معجزه پیاپی آورد، اما با وجود این، موضع فرعون در برابر آن معجزات، موضع تکذیب‌کنندگان بود؛ به رغم آن که این معجزات نه‌گانه در زمان‌های متناوب و مختلف ارائه شده بود.

بنابراین، سیاق سوره و مضامین آن است که آوردن این مقطع از داستان موسی (ع) و استشهاد به آن را ایجاب کرده، و از سوی دیگر، این ماهیت نهاد تاریخی رسالت موسی (ع) بوده که خداوند سبحان آن حضرت را با نه معجزه به رسالت مبعوث فرموده است. به عبارت دیگر، تکرار داستان موسی (ع) در این فراز و در این سوره، به منظور تأکید بر دو مطلب صورت پذیرفته است:

مطلب اول این که درخواست‌های کفّار و خواسته‌های آنان، بازتاب صادقانه حالات روانی آنان نیست که آنان را به شک و تردید نسبت به رسالت پیامبر اکرم وادارد، و آنان را ناگزیر گرداند که به نحوی از صحّت این رسالت اطمینان حاصل کنند. بنابراین، عدم پذیرش درخواست‌های آنان از سوی رسول اعظم هرگز به خاطر عدم ارتباط آن حضرت با آسمان نبوده؛ بلکه از آن جهت بوده است که قرآن کریم برای اتمام حجّت بر آنان کفایت می‌کرده است؛ چنان که آیه شریفه پس از پایان داستان، بر این مطلب دلالت دارد.

مطلب دّوم آن که سرانجام این تکذیب کنندگان نیز همانند سرانجام فرعون، جز شکست و هلاکت چیزی نخواهد بود، و در برابر، پیروان پیامبر اکرم نیز همان سرانجامی را خواهند داشت که بنی اسرائیل داشتند، و وارث سرزمین حجاز خواهند گردید.

موضع نهم، آیات سوره کهف، که با این آیه شریفه آغاز می شود: «و إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهِ: لَا أُبْرِحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حَقْبًا. فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخِذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا» (کهف، ۶۰ و ۶۱)، و با این آیه شریفه پایان می پذیرد: «وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا؛ فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا؛ رَحْمَةً مِن رَّبِّكَ؛ وَ مَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي، ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف، ۸۲).

این فراز از داستان موسی (ع) که در مواضع مختلف قرآن کریم آمده است، گسسته به نظر می آید. زیرا، از یک جنبه معین از شخصیت این انسان برگزیده سخن به میان می آورد که با جنبه های دیگر شخصیت وی، که تفصیل دیگر داستان تصویر می کنند، کاملاً متفاوت است. در دیگر مواضع قرآن کریم، همه جا پیامبر خدا، حضرت موسی (ع)، یا شخصیتی است صاحب رسالت و دعوت، که به خاطر توحید و برقراری عدل الهی و دفاع از مستضعفان سخت کوشانه جهاد می کند؛ یا آن که از لابه لای بیان سیره و زندگی نامه و خاستگاه و چگونگی نشو و نمای وی، نشانه های چنین شخصیتی به چشم می خورد. اما، در اینجا، موسی (ع) انسان دیگری است که در مسیر تحصیل علم قرار گرفته، و به تفسیر و توجیه پدیده های خارق عادت حرص می ورزد.

اگر این نکته را نیز لحاظ کنیم که قرآن کریم این مقطع از داستان حضرت موسی (ع) را در سیاق این آیه شریفه آورده است که خداوند متعال می فرماید: «وَرَبِّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ، لَوْ يُوَٰخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ، بَلْ لَهُم مَّوْعِدٌ لَّن يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مُوْتَلًّا. وَ تَلْكَ

القری اهلکناهم لما ظلموا و جعلنا لمهلكهم موعداً» (کهف، ۵۸ و ۵۹)؛ چه بسا نتیجه بگیریم که این فراز از داستان موسی (ع) در این سوره مبارکه به منظور ارائه نمونه و دلیل برای اثبات این مطلب آمده است که تا چه اندازه حکمت الهی با مصلحت همگان مطابقت دارد، و چگونه است که همواره حکمت خداوندی با واقعیت همه چیز همخوانی دارد، هرچند که گاه مقصود و هدف از آن روشن به نظر نیاید.

این دو آیه مذکور، که این مقطع از داستان، در سیاق آن‌ها آمده است، اشاره دارند به این که در آن سوی تأخیر عذاب، و عدم تعجیل بر عذاب، با وجود سزاواری ستمگران برای نزول هر گونه عذاب، حکمتی الهی وجود دارد؛ هرچند ممکن است در نگاه سطحی انسان چنین قلمداد شود که تعجیل بر عذاب با مصلحت سازگارتر است. زیرا، مانع و رادعی برای دیگران می‌شود که بس کنند و ستم نکنند. این فراز آمده است تا بر حقایق حکمت الهی و دورنگری آن به پدیده‌ها و مسائل، تأکید کند، و یادآور شود که حتی بر خود انبیا نیز گاه این حکمت‌های الهی پوشیده می‌مانده است. در این مقطع سه فقره کار خارق العاده از آن عبد صالح سر می‌زند، که هر سه در ظاهر، به دور از عدالت و مصلحت به نظر می‌آیند. موسی (ع) آن قدر شگفت زده می‌شود که در هر مرحله، تعهدی را که به آن عبد صالح سپرده است فراموش کرده، و بی‌اختیار سؤال می‌کند. آن‌گاه، عبد صالح حکمت یکایک آن کارهای خارق عادت را برای حضرت موسی بر می‌شکافد، و میزان هم‌خوانی آن‌ها را با عدالت و مصلحت عمومی بیان می‌کند.

بنابراین، باز هم بار دیگر، سیاق سوره است که آوردن این مقطع از داستان را در این موضع ایجاب می‌کرده، و نیازی به تکرار این قسمت از داستان، در مواضع دیگر، چه جداگانه، و چه در عداد بعضی مجموعه سرگذشت‌ها، نخواهد بود؛ زیرا، هیچ موضع دیگری نمی‌تواند هدف مورد نظر از بیان این فراز را تحقق بخشد.

موضع دهم: آیات سوره مریم: «و اذکر فی الكتاب موسیٰ؛ إنه کان مخلصاً و کان رسولاً نبیاً. و نادیناه من جانب الطور الایمن و قرّبناه نبیاً. و وهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبیاً» (مریم، ۵۱ تا ۵۳).

این گوشه از داستان، ضمن یک مجموعه بیان داستانی مشترک درباره جمعی از پیامبران الهی، در مقام برشمردن آن دسته از بندگان و پیامبران خدا که مورد انعام خداوند متعال قرار داشته‌اند و مقایسه آنان با اخلافشان که نماز را ضایع کردند و به شهوات گراییدند، بیان شده است.

أولئك الذین أنعم الله علیهم من النبیین من ذریة آدم و ممّن حملنا مع نوح؛ و من ذریة إبراهیم و إسرائیل، و ممّن هدینا و اجتبینا، إذا تتلی علیهم آیات الرحمن خروا سجداً و بکیّاً. فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة و اتبعوا الشهوات فسوف یلقون عیاباً (مریم، ۵۸ و ۵۹). بنابراین، سیاق کلی و مجموعی سوره، که برشمردن بندگان صالح و مورد انعام خداوند متعال بوده، در این موضع، اقتضا کرده است که این قسمت از داستان، به این شکل به اختصار بیان گردد.

موضع یازدهم، آیات سوره طاهّا، که از این آیه شریفه آغاز می‌شود: و هل أتاک حدیث موسیٰ. إذ رأی ناراً فقال لأهله امكثوا إني آنست ناراً، لعلی آتیكم منها بقبس أو أجد علی النار هدی (طاهّا، ۹ و ۱۰). و با این آیه شریفه پایان می‌یابد: قال: فاذهب فإنّ لك فی الحیاة أن تقول لا مساس، و إنّ لك موعداً لن تخلفه؛ و انظر إلی إلهك الذی ظلت علیه عاكفاً، لنحرّقنه ثمّ لننسفته فی الیمّ نسفاً. إنّما إلهكم الله الذی لا إله إلا هو، و سع كل شیء علما (طاهّا، ۹۷ و ۹۸).

در این مقطع از داستان موسی (ع) در قرآن کریم، موارد متعددی قابل توجه است:

مورد اول: داستان در سیاق بیان این مطلب آمده است که قرآن کریم به خاطر آن نازل نشده است که پیامبر گرامی اسلام به سختی بیفتند و درد و رنج بکشد؛ خواه به خاطر آن که

قوم وی به او ایمان نیاورده‌اند، خواه به آن جهت که در درون خویش احساس واماندگی و تقصیر یا قصور در زمینه ادای رسالت کند. قرآن تنها برای آن نازل شده است که یادآوری و هشدار برای مردمان خداترس و اهل خشیت بوده باشد: **طه. ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى. إلا تذكرة لمن يخشى (طاها، ۱ تا ۳).**

مورد دوم: این مقطع داستانی قرآن کریم، بار دیگر، با این آیه شریفه پایان می‌پذیرد: **كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق، و قد آتيناك من لدنا ذكراً (طاها، ۹۹).**

مورد سوم: این فراز از داستان موسی (ع) به گونه‌ای خاص، درد و رنج موسای پیغمبر را در راه دعوت به سوی خدا مورد تأکید قرار می‌دهد؛ اعّم از دردها و رنج‌های درونی، که از عکس‌العمل‌ها و هراس‌های شخصی، یا حرص فراوان برای پیروز شدن در دعوت، و نگرانی به خاطر مصون ماندن آن و پایداری پیروان آن، نشأت می‌گیرند، یا دردها و رنج‌هایی که بر اثر دشواری‌ها و دست‌اندازها و فراز و نشیب‌های مسیر دعوت و کارسازی و اجرای آن، خواه ناخواه پیش می‌آید، گاه از سوی کافران و منکران دعوت، و گاه از سوی باوردارندگان و مؤمنان به آن، یا حالات تأثر روحی و روانی زاینده از نعمت‌ها و الطاف خداوندی نسبت به آن حضرت در اثنای دشواری‌های دعوت.

به عبارت دیگر، موقعیت‌های مختلف رسالت و دعوت در روح و روان حضرت موسی چندین نوع بازتاب گوناگون داشته است:

۱) غافلگیر شدن او با ابلاغ رسالت، و همچنین وحشت او از معجزه خود و تبدیل شدن عصا به مار زهرآگین و سپس ازدها؛

۲) دودلی او در جهت اقدام به دعوت، به تنهایی، و درخواست پیوستن برادرش هارون به او؛

۳) ترس و هراس او و برادرش از بابت سخن گفتن با فرعون و ابلاغ دعوت الهی به او،

که بر اثر آن مأمور شدند با فرعون به نرمی سخن گویند؛

۴) احساس ترس آن حضرت در برابر جادوهای جادوگران، و نگرانی وی از بابت نتایج مسابقه با جادوگران؛

۵) موقعیت وی در میقات با پروردگار خویش، و خطاب خداوند متعال به آن حضرت که چرا شتابزده از قوم خویش جدا شده است؛

۶) خشم و تأسّف موسی (ع) و موضع قاطع او در برابر قوم خود و برادرش و سامری. قرآن کریم، گزارش این بازتاب‌های درونی دعوت حضرت موسی را به گونه‌ای طراحی و ارائه کرده است که بر دردها و رنج‌های این فرستاده خدا، تأکید نهاده باشد، و جلوه‌های گوناگون شخصیت آن حضرت را هرچه بیشتر نشان داده باشد؛ چنان که در شیوه بیان نیز ضمیرهای مخاطب را، چه در ارتباط با خداوند عزّوجلّ با موسی (ع) و چه در ارتباط با موسی (ع) و دیگران، فراوان به کار گرفته است.

علاوه بر این، در برابر حضرت موسی انبوهی از موانع و مشکلات واقعی و مهم را مشاهده می‌کنیم، از قبیل: کوشش جادوگران برای گمراه کردن مردمان؛ به کارگیری شیوه قلع و قمع و تهدید از سوی فرعون؛ تعقیب موسی (ع) و بنی اسرائیل از سوی فرعون و لشگریانش به هنگام عبور از دریا؛ فتنه‌انگیزی سامری در میان بنی اسرائیل و تمرد بنی اسرائیل از فرمان هارون.

بر این پایه، می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم:

اولاً، داستان، در این مقطع، در این راستا مطرح شده است که دردها و رنج‌های پیامبران را در مسیر دعوت به سوی خدا به عنوان بازتاب طبیعی عظمت مسئولیت آنان جلوه دهد؛ و مشکلاتی را که در برابر خود داشته‌اند، بنمایند، و به گونه‌ای خاص، به رنج‌های درونی پیامبران اشاره کند. گواه این مطلب آن است که داستان، بر موقعیت‌هایی

که عکس‌العمل‌های پیامبر خدا در آن‌ها آشکارتر است، تأکید می‌نهد، و در عین حال، بر نعمت‌ها و الطاف الهی نیز نسبت به فرستاده‌اش در گیرودار رویارویی با مردم، تأکید می‌کند، و همین که نقش عکس‌العمل‌های درونی در یک مرحله از داستان بازنموده می‌شود، به نمایش نمونه‌ای دیگر از همین دست منتقل می‌شود، و در صحنه‌های دیگر داستان، که چنین خصوصیتی را ندارند، هیچ درنگ نمی‌کند، چنان که مثلاً از صحنه عبور از دریا ناگهان به صحنه میقات منتقل می‌گردد.

نیز، هنگامی که این گزارش طولانی از داستان موسی (ع) را در این مقطع، با گزارش طولانی پیشین که در سوره اعراف آمده بود، یا با گزارش طولانی سومی که در سوره قصص خواهد آمد، مقایسه کنیم، می‌بینیم که این مقطع، در آن میان، تنها مقطعی است که با این شرح و تفصیل، جلوه‌های مختلف شخصیت فرستاده خدا حضرت موسی (ع) را مورد تأکید قرار می‌دهد.

ثانیاً، آن عاملی که این شیوه خاصّ ارائه مطلب و تصویر صحنه‌های داستان را ایجاب کرده است، و همچنین، تا حدودی باعث تکرار گزارش رویدادهای داستان شده است، عبارت است از سخن گفتن خداوند متعال با رسول اعظم در مقام تخفیف آلام و شکنجه‌های درونی آن حضرت که در مسیر دعوت گرفتار آن‌ها بوده‌اند. بررسی‌هایی نیز که در مورد اول و مورد دوم ذیل آیات این مقطع داشتیم، بر این مطلب دلالت دارند؛ چنان که دیدیم قرآن کریم، در این مقطع از داستان موسی (ع)، فاش ساختن پیوند محکمی را که میان رنج‌های رسول الله الاعظم در مسیر دعوت اسلام، و رنج‌های پیامبران پیشین وجود دارد، هدف قرار داده است:

- ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى؛- إلا تذكرةً لمن يخشى ...
- كذلك نقصّ عليك من أنباء ما قد سبق؛ و قد آتيناك من لدنا ذكراً.

موضع دوازدهم: آیات سوره شعرا، که داستان حضرت موسی (ع) در این سوره، با این آیه شریفه شروع می‌شود: و إِذْ نَادَى رَبَّكَ مُوسَىٰ أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. قوم فرعون آلا یَتَّقُونَ (شعرا، ۱۰ و ۱۱). و با این آیه شریفه خاتمه می‌یابد: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً، و ما كان أكثرهم مؤمنين. و إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (شعرا، ۶۷ تا ۶۸).

مطلب اول این که این فراز از داستان، به دنبال عتاب خداوند سبحان با آخرین فرستاده خویش حضرت محمد (ص) آمده است، مبنی بر این که چرا می‌خواهد جان خود را در این راه بگذارد و خودش را بکشد که چرا قوم وی ایمان نیاورده‌اند: لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسًا أَلَّا يَكُونُوا مؤمنين (شعرا، ۳).

به دنبال این عتاب، قرآن کریم یک قانون اجتماعی را که بر سرتاسر تاریخ حاکم است، یادآور می‌شود، مبنی بر این که هر یادکرد جدید از سوی خداوند سبحان عکس‌العملی این چنین از سوی کفار پدید می‌آورد، که مقاومت می‌کند و اعراض می‌کنند؛ و این عکس‌العمل هرگز ناشی از ناتوانی خداوند سبحان و عدم قدرت او بر تسلیم گردانیدن آنان در برابر رسالت خویش، و مجبور کردن آنان به پذیرش آن نیست.

إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ. و ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين (شعرا، ۴ و ۵).

مطلب دوم، این که قرآن کریم، به دنبال این تفسیر کلی از تاریخ، نسبت به این نکته هشدار می‌دهد که این موضع‌گیری عمومی کافران در برابر یادکردهای الهی، ناشی از عدم وجود دلیل کافی و درخور برای صحت رسالت پیامبر اکرم نبوده است.

أولم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً، و ما كان أكثرهم مؤمنين. و إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (شعرا، ۷ تا ۹).

مطلب سوم، این که این مقطع، ضمن یک مجموعه داستانی مشترک پیرامون زندگانی

پیامبران آمده است، و این مجموعه در کنار این تفسیر تاریخی از موضع‌گیری کلی مخالفان در برابر آنان، یک ویژگی دیگر نیز دارد، و آن این که در این مقطع می‌بینیم هر پیامبری تمام توان خود را به کار می‌گیرد، و از اسلوب‌های مختلف خوش‌رویی و نرم‌گویی و یادآوری نعمت‌های فراوان خداوند که قوم او از آن‌ها برخوردارند، استفاده می‌کند، و گاه سخنان خویش را با نشانه و معجزه‌ای آسمانی نیز، که گواه بر صحت دعوت اوست، پشتیبانی می‌کند؛ و با این همه، بالاخره، نتیجه یکسان است، و اکثریت مردم ایمان نمی‌آورند: **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً؛ و ما كان أكثرهم مؤمنين** (شعرا، ۸).

مطلب چهارم، این که قرآن کریم پس از آن که این گزارش داستانی همگانی را از کار و زندگی پیامبران به پایان می‌برد؛ بار دیگر، از آیات «کتاب مبین» سخن به میان می‌آورد، و از آن، به عنوان پدیده‌ای در ارتباط با آسمان، و موصوف به تمامی اوصافی که این ارتباط را باز می‌نماید، یاد کرده؛ و تأکید می‌کند بر این که این کتاب به گونه‌ای است که صاحبان بینش، و دل‌های نورانی می‌توانند بر حقایق آن دست یابند و به واسطه آن هدایت شوند. بر پایه این بررسی، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این مقطع از داستان به منظور تحقق بخشیدن به **دو هدف**، در میان یک سلسله داستان مشترک میان انبیاء الهی قرار گرفته است:

هدف اول: روشن گردانیدن این قانون طبیعی که همواره بر رویارویی مردم با افکار الهی جدید حاکم است. کوتاهی کردن کافران در راستای ایمان آوردن به دعوت اسلام و رسالت خاتم، هرگز به موجب آن نیست که رسول اکرم از آن سطح بهترین و برترین در کار و پیکار کم آورده، یا آن که دلایل کافی بر اثبات راستی و درستی رسالتش نداشته است؛ بلکه یک قانون عمومی و فراگیر است که منشأ آن عوامل شخصی و درونی و اجتماعی دیگر است، و هیچیک از رسالت‌های پیشین از این قانون بیرون نبوده‌اند.

هدف دوم: فرجام کار، از آنِ بندگان صالح خداوند است، و آنان‌اند که وارثان زمین خواهند بود؛ و به خاطر جلب توجه به این هدف، که گاه طی بررسی کلی داستان‌ها و مرور سراسری و یکجای آن‌ها، از دست می‌رود، و نیز به خاطر تأکید بر آن، داستان موسی (ع) با تفصیل بیشتر آمده است، تا بر این جنبه هرچه بیشتر تأکید کند.

پدیده تکرار داستان را نیز، در ارتباط با این مقطع، می‌توان با یکی از **دو عامل** یا با هر دوی آن‌ها تفسیر کرد.

عامل اول: تأکید بر آن هدف و منظوری که قرآن کریم از همین داستان در سوره طاهّا داشت، که عبارت است از تسکین آلام پیامبر اکرم و آرامش بخشیدن به آن حضرت، که پیش از این تحت عنوان دومین عامل ایجاب کننده تکرار در قرآن کریم به آن پرداختیم.

عامل دوم: آن که این داستان یک هدف دینی جدید را نشانه گرفته که عبارت است از تبیین و تصویر برداشت کلی اسلام از طبیعت موضع‌گیری مشرکان در برابر رسالت پیامبر و بیان این که موضع‌گیری عمومی مردم در برابر همه رسالت‌های آسمانی چنین است. این نیز، نخستین عامل ایجاب کننده تکرار است؛ چنان که پیش از این دیدیم.

ضمناً، داستان، در این فراز نیز، شیوه و اسلوبی را برای بیان برگرفته است که با اهداف و مقاصد آن همخوانی دارد؛ چنان که جنبه‌های مشخصی را از زندگانی حضرت موسی برگزیده، و آن جنبه‌ها را به گونه‌ای خاص ارائه کرده است که به این اهداف مورد نظر منتهی می‌شوند. مثلاً، می‌بینیم که گزارش داستان، در مرحله عبور از دریا پایان می‌پذیرد؛ یا آن که می‌بینیم شیوه گفتگویی را که موسی و هارون در برابر فرعون پیش گرفته‌اند مورد تأکید قرار می‌دهد.

موضع سیزدهم: آیات سوره نمل، که با این آیه شریفه شروع می‌شوند: **إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بَخِيرٌ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (نمل، ۷)**. و با

این آیه شریفه خاتمه می‌یابد: و جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم ظلماً و علواً فانظر کیف کان عاقبة المفسدین (نمل، ۱۴). در این مقطع کوتاه نیز، که از داستان حضرت موسی (ع) به طور سراسری سخن به میان آمده است، چند نکته جلب توجه می‌کنند.

نکته اول این که داستان در سیاق گزارش احوال کافران در آخرت، و عذابی که دچارش خواهند شد، و چگونگی واقعیت نزول قرآن از آسمان، و فراگیری و دریافت آن توسط پیامبراکرم، قرار گرفته است: **إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ. أُولَئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ. وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ** (نمل، ۴ تا ۶).

نکته دوم این که این مقطع با آیه شریفه ذیل پایان می‌یابد: **و جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم ظلماً و علواً فانظر کیف کان عاقبة المفسدین** (نمل، ۱۴).

نکته سوم این که این مقطع، با وجود اختصار آن، تقریباً به یادآوری رویدادها و نشانه‌های غیبی اختصاص یافته است؛ چنان که ندای خداوندی و معجزه عصا و ید بیضا را یادآور می‌شود، و به معجزات نه‌گانه حضرت موسی نیز اشاره می‌کند.

بررسی یاد شده ما را به این نتیجه‌گیری فرا می‌خواند که داستان موسی (ع) در این فراز به منظور آشکار کردن یکی از حقایق مربوط به جنبه روان‌شناختی جامعه بشری به هنگام رویارویی با یک دعوت جدید، به رشته بیان کشیده شده است، و آن این که انکار آخرت و بی‌ایمانی نسبت به آن، یک ریشه روانی و عاطفی دارد، نه یک ریشه موضوعی و بر پایه یک تحقیق علمی؛ و این حقیقت را قرآن کریم، به «جحد» تعبیر کرده است.

توضیح مطلب این که تحقیق بیطرفانه اقتضا می‌کرد کار مردم به ایمان به آخرت منتهی شود؛ زیرا، آیات و معجزات، ارتباط پیامبران را با عالم غیب تأکید و تأیید می‌کردند، و این آیات و معجزات زمینه‌های یقین را برای یک انسان عادی که وضعیت عاطفی و معتدل

و مستقیمی داشته باشد، فراهم می‌آوردند و در نتیجه ایمان نیاوردن، به رغم وجود دلایل و براهین، عذاب بر کافران فرود خواهد آمد، زیرا حقایق و دلایلی به آن وضوح و روشنی را نپذیرفته‌اند.

فراموش نکنیم، به یک نکته دقیق و لطیف دیگر نیز، که شاهد و تأکیدی است بر این که داستان در این فراز برای تحقق یافتن هدفی که یاد کردیم، عنوان گردیده است توجّه دهیم. قرآن، ترسیدن حضرت موسی از عصا را به اندازه‌ای تصویر می‌کند که آن حضرت را به گریختن واداشته است. این بیان، تأکیدی است بر این که دگرگونی وضعیّت عصا بر اثر دخالت غیبی بوده، و به همین جهت، در وجود خود موسی (ع) نیز مؤثر افتاده است؛ نه آن که حاصل یک عملکرد بشری باشد که حضرت موسی انجام داده است.

عامل تکرار داستان در این فراز را نیز می‌توان دو نکته ذیل دانست.

نکته اول این که این فراز، ضمن یک مرور همگانی و مشترک بر قصص انبیا مطرح شده است، به منظور تأکید بر دیدگاه اسلام نسبت به موضع‌گیری منکران قرآن و دعوت، مبنی بر عدم کفایت آیات و معجزات برای اثبات آن؛ و ما این تأکید را عامل دوم تکرار داستان‌ها در قرآن تلقی کردیم؛ چنان که گذشت.

نکته دوم این که این فراز از داستان، در مقام تصویر و تبیین موضع‌گیری منکران و مخالفان دعوت به اختصار گراییده است، و این مطلب ما را بر آن می‌دارد که این آیات را نازل شده در نخستین مراحل دعوت اسلام بازشناسیم، که در آن اوان، قرآن نوعاً مشکلات دعوت را به اختصار تدارک می‌کرد. این همان عاملی است که ما در مباحث پیشین، عامل سوم تکرار داستان‌ها در قرآن کریم تلقی کردیم.

موضع چهاردهم: آیات سوره قصص، که با این آیه شریفه آغاز می‌شوند: نتلوا علیک من نبیا موسی و فرعون بالحق لقوم یؤمنون (قصص، ۳)، و با این آیه شریفه پایان می‌یابد: و

أتبعناهم في هذه الدنيا لعنةً و يوم القيامة هم من المقبوحين (قصص، ۴۲).

در این مقطع از داستان چهار مطلب قابل توجه است:

مطلب اول این که سوره تقریباً با داستان شروع شده است بدون آن که پیش از آن چیزی

بیاید؛ جز دو آیه آغازین: **طسم. تلك آيات الكتاب المبين (قصص، ۱ و ۲).**

مطلب دوم این که قرآن کریم در سیاق این فراز از داستان و در آیات بعدی، این سخنان

خداوند متعال را خطاب به حضرت رسول اکرم می‌آورد: **و ما كنت بجانب الغربي إذ قضينا**

إلى موسى الأمر و ما كنت من الشاهدين ... و ما كنت ثاوياً في أهل مدين تتلوا عليهم آياتنا و

لكنا كنا مرسلين. و ما كنت بجانب الطور إذ نادينا و لكن رحمةً من ربك لتنذر قوماً ما أتاهم

من نذير من قبلك لعلمهم يتدكرون (قصص، ۴۴ تا ۴۶).

مطلب سوم این که این مقطع از داستان به ذکر تفصیل و رویدادهایی از نوع خصوصی

و شخصی، از زندگانی حضرت موسی می‌پردازد که می‌تواند جانبی به حساب بیاید؛ مانند

ماجرای افکنده شدن وی در دریا، رهایی یافتن او به دست آل فرعون، خودداری از نوشیدن

شیر هر زنی به جز مادرش، کشتن آن مرد و در صدد کشتن آن دیگری برآمدن وی، گریختن

وی، و آن‌گاه، قضیه ازدواج آن حضرت با همه تفصیل آن.

مطلب چهارم این که داستان با مروری بر اوضاع عمومی جامعه مصر در آن روزگار، و

آرمان مورد نظر از تغییر اوضاع اجتماعی آغاز شده است.

إن فرعون علا في الأرض و جعل أهلها شيعاً يستضعف طائفةً منهم يذبح أبناءهم و

يستحيي نساءهم، إنّه كان من المفسدين. و نريد أن نمّن على الذين استضعفوا في الأرض و

نجعلهم أئمةً و نجعلهم الوارثين. و نمكّن لهم في الأرض و نري فرعون و هامان و جنودهما

منهم ما كانوا يحذرون (قصص، ۴ تا ۶).

در پرتو این ملاحظات، می‌توانیم نتیجه بگیریم که داستان در این فراز دو هدف را مدّ نظر

داشته است:

هدف اول: تأکید بر این که قرآن کریم کتابی است نازل شده از سوی خداوند سبحانه و تعالی، و برساخته محمد (ص) نیست. این، هدف اصلی طرح داستان در این مقطع است؛ چنان که دو مطلب اول و دوم که ذیل آیه آوردیم به آن اشاره دارد. در عین حال، از اهداف مهمی است که قرآن کریم در مناسبت‌های فراوان آن را مورد تأکید قرار داده است؛ زیرا تأثیر فراوانی در سیر تحوّل دعوت اسلام دارد.

از اینجا می‌توانیم به تفسیر مطلب سوم نیز که اشاره کردیم بپردازیم. همین که قرآن کریم سخن از شرح و تفصیل‌های جانبی پیرامون زندگانی یکی از پیامبران الهی به میان می‌آورد، خود دلیلی استوار بر این است که قرآن با عالم غیب در ارتباط است، به دلیل آن که معمولاً از این گونه جزئیات و تفصیلات همه مردم با خبر نمی‌شوند. این اطلاعات دقیق مربوط به زمانی است که آن پیامبر خدا (موسی) همچنان فردی عادی از افراد جامعه است، برخلاف تفصیلات مربوط به زندگانی پیامبران پس از نبوتشان که به طور طبیعی برای همه مردمان معلوم می‌گردد؛ زیرا، توجه همگان به شخصیت آن پیامبر و اخبار مربوط به او، معطوف خواهد بود.

هدف دوم: توضیح این مطلب است که انقلاب و دگرگونی اجتماعی، حتی در ناسازگارترین شرایط و بدترین اوضاع، و تحت سهمگین‌ترین ستم‌ها و فشارها و طغیان‌ها امکان‌پذیر است. در این فراز از داستان، عملیات انقلابی از نقطه‌ای آغاز می‌شود که در نهایت دوری و ناتوانی نسبت به چنین اقداماتی است؛ اما، ایمان عمیق به خداوند، و بر اثر آن، پافشاری و شکیبایی و پابندی به اعتقادات، و پیکار به خاطر معتقدات، کار خود را می‌کند.

به همین جهت است که می‌بینیم داستان، در این موضع، بر زمینه‌های فشار و خفقان که جامعه مصری در آن زمان به طور عموم، و اسرائیلیان بخصوص، از آن رنج می‌برده‌اند،

تأکید می‌کند؛ همچنین، بر وضع دشواری که شخص پیامبر، حضرت موسی، متحمل شده است، از همان آغاز طفولیت در معرض خطر مرگ و نابودی قرار گرفته است؛ آن‌گاه در سنین نوجوانی با تهمت قتل عمد از مصر آواره شده؛ آن‌گاه مهاجرت کرده است، و در همه این احوال، از هرگونه زمینه طبیعی برای اقدام انقلابی و دگرگون‌ساز به دور و محروم بوده است.

این دو هدف، ضمناً توجه کافی برای تکرار داستان را نیز دربردارند. حال، تحت عنوان عامل اول از عوامل تکرار قرار گیرند یا عامل دوم، تفاوتی نخواهد داشت.

موضع پانزدهم: آیات سوره مؤمن، که با این آیه شریفه شروع می‌شوند: و لقد أرسلنا موسىٰ بآياتنا و سلطان مبين. إلی فرعون و هامان و قارون فقالوا ساحر کذاب (مؤمن، ۲۳ و ۲۴)، و با این آیه شریفه خاتمه می‌یابند: فستذکرون ما أقول لكم؛ و أفوض أمري إلی الله، إن الله بصیر بالعباد. فوقاه الله سيئات ما مکروا؛ و حاق بآل فرعون سوء العذاب (مؤمن، ۴۴ و ۴۵).

در این مقطع از داستان حضرت موسی در قرآن کریم، نکات ذیل قابل ملاحظه‌اند.

نکته اول این که سوره مشتمل بر این مقطع از داستان، در مطلع خود، سخن از سرانجام مجادله‌گران در آیات الهی دارد: ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا، فلا يغررک تقلبهم في البلاد (مؤمن، ۴).

نکته دوم این که داستان در سیاق بیان این مطلب قرار می‌گیرد که این سرنوشت برای مجادله‌گران بازتاب طبیعی عناد خود آنان بوده است. آیات بیّنات برای آنان آمده و راه را روشن کرده است، اما، آنان بر کفر خویش اصرار ورزیده‌اند: أولم یسیروا في الأرض فینظروا کیف کان عاقبة الذين کانوا من قبلهم، کانوا هم أشد منهم قوّة و آثاراً في الأرض؛ فأخذهم الله بذنوبهم، و ما کان لهم من الله من واق (مؤمن، ۲۱).

نکته سوم این که داستان، به وضوح، تأکید دارد بر موضع‌گیری مؤمن آل فرعون، و شیوه‌هایی که وی برای دعوت فرعونیان به کار گرفته، و در راستای هدایت قوم خود، کوشیده است تا از بُعد عاطفی بر آنان تأثیر بگذارد و آنان را نسبت به سرنوشت امت‌های پیشین، و عذاب‌های دردناکی که بر اثر کفر و عنادشان در انتظار آنان است، یادآور سازد. در برابر مؤمن آل فرعون نیز، فرعون را نشان می‌دهد که سخت در جهل و گمراهی خویش غوطه‌ور است، و به هیچ روی دست بردار نیست، و حتی می‌خواهد سر بر آسمان‌ها کشد، تا مگر به خدای موسی دسترسی پیدا کند.

بر این پایه می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که داستان در این فراز، در جهت توضیح سرنوشت و سرانجام مجادله‌گران در آیات الهی مطرح شده است، و به مناسبت، تفاوت میان اسلوب و شیوه‌ای که داعیان آسمانی پیش می‌گیرند، با اسلوب‌ها و شیوه‌هایی که مجادله‌گران و کافرکیشان پیش می‌گیرند، روشن شده؛ و تأکید بر آن رفته است که بر این کافران و مجادله‌گران تا زمانی که حجّت بر آنان تمام نشود، عذاب نازل نخواهد گردید.

نتیجه دیگر این که هدایت و حجّت الهی به آن اندازه روشن است که حتی آن اشخاصی که در محیط‌های ویژه و بسته صاحب‌منصبان و رفاه‌زدگان به سر می‌برند، یعنی همان وضعیتی که مؤمن آل فرعون در آن به سر می‌برد، می‌توانند به آن هدایت بیوندند. همچنین، آیات بر این نکته تأکید دارند که انسان هیچ‌گاه نباید نقشی را که در جهت هدایت دیگران دارد، فراموش کند، و باید آن را یک مسئولیت شرعی و انسانی بشناسد، که برعهده همگان است، حتی اگر شخص هدایت‌گر خود در میان گمراهان به سر برد؛ درست مانند مؤمن آل فرعون.

در این بیان قرآنی از این قسمت از داستان حضرت موسی، درآمیختگی رحمت و غفران الهی با شدت عذاب و سختی انتقام او نیز مشهود است: **غافر الذنب و قابل التوب، شدید**

العقاب، ذي الطول، لا إله إلا هو، إليه المصير (مؤمن، ۳).

خداوند سبحان، آیات و دلایل و براهین خود را در دسترس خردها و بینش‌های بندگانش قرار می‌دهد، و وسایل مختلفی در جهت هدایت آنان به کار می‌گیرد، بدون آن که عنصر اختیار و گزینش را از آنان سلب گرداند؛ و همه این‌ها را از روی رحمت و مغفرت و قبول مراتب توبه و استغفار، صورت می‌دهد؛ اما، با وجود این هیچ چیز و هیچ کس نمی‌تواند او را از عذاب و عقاب اینان درمانده سازد، یا قدرت و توانایی وی را بر انزال عذاب در میان آنان سلب کند.

موضع شانزدهم: آیات سوره زخرف، که با این آیه شریفه آغاز می‌شوند: و لقد أرسلنا موسىٰ بآياتنا إلىٰ فرعون و ملائه فقال: إني رسول رب العالمين (زخرف، ۴۶). و با این آیه شریفه پایان می‌یابند: فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين. فجعلناهم سلفاً و مثلاً للآخرين (زخرف، ۳۱).

در این مقطع از داستان، مشاهده می‌کنیم که آیات در سیاق گزارش آن شبهه معروف کفار در برابر دعوت اسلام مطرح شده است. کفار مکه می‌گفتند: چرا قرآن بر مردی بزرگ و صاحب مال و صاحب نام از شهر مکه یا از شهر طائف، نازل نشده است: و قالوا: لو لا نزل هذا القرآن علیٰ رجل من القريتين عظیم (زخرف، ۳۲). قرآن کریم از دو سوی به پاسخ این شبهه پرداخته است: از یک سوی، تبیین فرموده است که روزی و دارایی، یک عطیه بشری یا تنها حاصل کوشش شخصی و هوش و زیرکی و مهارت نیست؛ بلکه یک داده خدایی است که اهداف اجتماعی و سازماندهی‌های پیچیده دارد: أ هم یقسمون رحمت ربک نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاة الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیّتخذ بعضهم بعضاً سخریاً، و رحمت ربک خیر مما یممعون (زخرف، ۳۳). از سوی دیگر، تبیین فرموده است که این داده‌های مادی خداوند، بر خلاف مقیاس غالب در داده‌های بشری، ارتباطی به برتری

و امتیاز و تقرب اشخاص به خداوند متعال ندارد؛ بلکه عکس قضیه صحیح است: و لو لا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة و معارج عليها يظهرون (زخرف، ۳۴).

ظاهر معنای این آیه شریفه این است که اگر خوف آن نبود که همه مردم در کفر و کفری یکپارچه و یک سخن شوند، ما برای کسانی که به خدای رحمان کافر شوند، چنین و چنان می‌کردیم؛ و چه بسا، این قرار است ما به ازایی باشد برای خسران و عذاب همیشگی آنان در سرای آخرت، که: «الدنيا سجن المؤمن و جنّة الكافر»^۱.

این فراز از داستان موسی (ع) در قرآن کریم، در این سوره جایگزین شده است تا یک مثال واقعی برای این حقیقت مذکور و در برابر طرز تفکر همیشه انسان‌ها باشد. این مثال، عبارت است از موضع‌گیری فرعون در برابر دعوت حضرت موسی (ع). رسالت الهی بر عهده شخصی بینوا و آواره نهاده شده است که قوم او تحت فشار فرعون و فرعونیان‌اند، و نقطه مقابل او، فرعون ثروتمند است و صاحب اموال بی‌کران.

مؤید این نتیجه‌گیری آن است که این مقطع در مقام جلوه دادن برخورداری‌های فرعون از ثروت و حکومت و دارایی‌های گوناگون است، در برابر موسی (ع) که فاقد هرگونه موقعیت اجتماعی - و به قول فرعون، «مهین» - است. در دیگر مواضع بیان داستان موسی و فرعون در قرآن کریم، مشابه این موضع‌گیری از سوی فرعون در برابر حضرت موسی (ع) مشاهده نمی‌شود.

بنابراین، تکرار داستان موسی (ع) در ارتباط با این مقطع، علاوه بر آن که یک منظور دینی را جامه عمل می‌پوشاند، سیاق آیات در این سوره قرآنی آن را ایجاب کرده است. موضع هفدهم: آیات سوره ذاریات: و في موسى إذ أرسلناه إلى فرعون بسطان مبین.

فتوئی برکنه و قال ساحر أو مجنون. فأخذناه و جنوده فبنذناهم في اليمّ و هو ملیم (ذاریات، ۳۸ تا ۴۰).

این گوشه چشم گذرا به داستان حضرت موسی (ع) در ردیف یک مجموعه داستانی مشترک از انبیا و اقوام پیشین قرار می‌گیرد، و در کنار آن‌ها، به شمارش آیات و عنایات خدای سبحان، و اثبات راستی و درستی دعوت و نبوت می‌پردازد. می‌بینیم که اسلوب سوره مکی است که طبیعت موقعیت آن، یاد کرد مختصر و گذرای قصص قرآنی است.

موضع هجدهم: آیه سوره صفّ: إذ قال موسى لقومه: يا قوم، لم تؤذونني و قد تعلمون أنّي رسول الله إليكم، فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم، و الله لا يهدي القوم الفاسقين (صف، ۵). در این آیه، به یکی از برخوردهای مشخص بنی اسرائیل در برابر موسی (ع) اشارت رفته است. بنی اسرائیل، با آن که می‌دانستند، حضرت موسی (ع) پیامبر خداست؛ او را آزار می‌دادند.

هدف از این اشاره، مقایسه برخورد اصحاب پیامبر اکرم با آن حضرت است با برخورد اینان با موسی (ع)، همچنین برخورد بنی اسرائیل با عیسی (ع)، که او را تکذیب کردند و با او بنای مخالفت گذاشتند، با آن که برای ایشان آیات بیّنات آورده بود.

این خود، یادآوری و هشدار است برای اصحاب پیامبر اکرم، تا خود را از چنین برخوردها و چنین مخالفت‌هایی برحذر دارند، و گرنه راهی جاّده مرگ‌زای نفاق شده‌اند، و از کسانی خواهند بود که ... يقولون ما لا يفعلون (شعرا، ۲۲۶)؛ چنان که سیاق آیات دلالت دارد.

موضع نوزدهم: آیات سوره نازعات: هل أتاك حديث موسى. إذ ناداه ربّه بالواد المقدّس طوى. اذهب إلى فرعون إنّه طغى. فقل هل لك إلى أن تزكى. و أهديك إلى ربك فتحشى. فأراه الآيه الكبرى. فكذب و عصى. ثم أدبر يسعى، فحشر فنادى؛ فقال: أنا ربكم الأعلى. فأخذه الله نكال الآخرة و الأولى (نازعات، ۱۵ تا ۲۵).

این فراز از داستان نیز با سیاق کلی آیات سوره‌ای که در آن قرار گرفته است، هماهنگ است. در سوره، سخن از حشر و نشر است، و قدرت خداوند سبحان بر این که با یک فشار (زجره) حشر و نشر همه مخلوقات را تحقق بخشد.

داستان موسی و فرعون در این سوره، از دعوت موسی (ع) نسبت به فرعون، با آن همه قدرت دنیوی و تکبر و تجبر و بزرگی که دارد، به آن‌جا منتقل می‌شود که خداوند وی را به کیفر و عقوبت دنیوی و اخروی رسانیده است. این انتقال، همان سرعت و قدرت حشر و نشر را در ذهن ما تصویر می‌کند. به همین جهت، می‌بینیم که قرآن کریم پس از ارائه این تصویر واقعی از قدرت خداوند، به استدلال بر این حقیقت، در پرتو دلایل وجدانی و بدیهی می‌رود. **ءأنتم أشد خلقاً أم السماء، بناها. رفع سمكها فسواها و أعطش ليلها و أخرج ضحاهها. و الأرض بعد ذلك دحاهها. أخرج منها ماءها و مرعاها و الجبال أرساها (نازعات، ۲۷ تا ۳۲).**

۳-۳-۴. مطالعه داستان حضرت موسی (ع) در قرآن بر حسب توالی تاریخی^۱

● اسرائیلیان در جامعه مصر

با مهاجرت حضرت یوسف و هجرت پدر ایشان حضرت یعقوب و دیگر فرزندان و نوادگانش به مصر، زندگی اسرائیلیان در جامعه مصری آغاز گردید. چندی پیش از ولادت حضرت موسی، سلسله فراعنه، اسرائیلیان را سخت تحت فشار قرار داده بودند. فشار و خفقان به جایی رسیده بود که فراعنه تصمیم به سر بردن پسران اسرائیلیان و زنده گذاشتن دختران ایشان برای خدمتکاری و بیگاری گرفته بودند. خداوند سبحانه و تعالی اراده فرمود که بر این مستضعفان منت گذارد، و آنان را از این وضعیتی که داشتند، برهاند. بنابراین، پیامبر خود، موسی (ع) را برای نجات بخشیدن آنان آماده به کار گردانید، تا بنی اسرائیل را

۱. از رویدادهای داستان، به همان میزان که قرآن کریم آورده است، ما نیز یادآور می‌شویم.

از چنگال فراغنه بیرون کشد، و جامعه آنان را از یک جامعه بت‌پرست به سوی یک جامعه توحیدی هدایت کند.

● ولادت موسی و شیرخوارگی وی

زمانی که موسی از مادر زاده شد، خداوند سبحان به مادرش وحی فرستاد که او را سیر شیر بدهد، و همین که بر جان وی ترسید که مبادا مشمول قتل عام پسران گردد، وی را در صندوقچه‌ای بگذارد، و روی آب دریا بیفکند. اراده خداوند چنین تعلق گرفته بود که آب دریا صندوقچه حامل موسی را به ساحل بیفکند، و فرعونیان ناگهان سر برسند، و او را باز شناسند که از آن بنی اسرائیل است؛ همسر فرعون در امر وی مداخله کند، و درخواست کند که او را به وی ببخشند؛ تا در آینده خدمتکار آنان گردد، یا فرزند خوانده او و فرعون شود، و او و شوهرش با او انس بگیرند.

مادر موسی، از وقتی که صندوقچه حامل فرزندش را روی آب دریا رها کرد، لحظات بس دشواری را گذرانید. خواهر موسی را فرمود تا به دنبال صندوقچه برود، و بنگرد که مسیرش به کجا منتهی می‌شود؛ و خواهر موسی نیز چنین کرد. طفل شیرخوار را به زنان شیرده، یکی پس از دیگری، دادند، و طفل از گرفتن پستان آن زنان خودداری کرد. خواهر فرصت را مغتنم شمرد، و به فرعونیان پیشنهاد کرد که یک زن شیرده را به ایشان معرفی کند، تا وی را سرپرستی و حضانت کند. طبعاً، آن زن کسی جز مادر موسی نبود. به این ترتیب، کودک به آغوش مادر بازگشت، تا دلش آرام گیرد، و دریابد که وعده خداوند سبحان، مبنی بر این که او را سالم نگاه خواهد داشت و به او بازخواهد گردانید، حق است و شکی در آن نیست. موسی در دربار فرعون بالید، تا به سنّ نوجوانی و جوانی رسید، و خداوند سبحان او را به نبوت مبعوث گردانید.^۱

۱. اعراف/۱۴۱؛ ابراهیم/۶؛ قصص/۳ تا ۶
۲. قصص/۷ تا ۱۴؛ طها/۳۷ تا ۴۰

● بیرون شدن موسی از مصر

یک روز، موسی «علیٰ حین غفلة من أهلها» (قصص، ۱۵)، در حالی که کسی او را نمی‌شناخت، وارد شهر شد. مردی را از یاران خویش دید که با مردی دیگر از دشمنان وی، زدوخورد می‌کنند. مردی که از یاران وی بود، در برابر دشمن از او مدد خواست. موسی مشت بر او نواخت، و در دم کار او را بساخت. موسی که چنین انتظاری نداشت، پشیمان شد که چرا شتاب زده دست به چنین کاری زده و از خدا طلب بخشش کرد.

موسی در شهر، هراسان می‌گشت. چیزی نمانده بود که کار از کار بگذرد و او را به خونبهای آن مرد فرعونی دستگیر کنند. روز دیگر به سوی شهر سرازیر شد. با وضعیتی مشابه صحنه زد و خورد پیشین رویاروی گردید. این بار، آن مرد اسرائیلی که دیروز از او یاری خواسته، و موسی او را یاری کرده بود، امروز نیز از موسی طلب فریادرسی می‌کرد. موسی او را به خاطر آن کار سرزنش کرد، و او را «لغوی^{۱۱} مبین» (قصص، ۱۸)، مردی شرور و حیل‌ساز خواند، که می‌خواهد برای او دردسر درست کند. همین که خواست به آن مرد فرعونی که دشمن خود او و دشمن آن مرد اسرائیلی بود، حمله برد، مرد اسرائیلی پنداشت که موسی قصد حمله به او را دارد؛ این بود که خطاب به موسی گفت: «می‌خواهی مرا نیز بکشی همان طور که دیروز یک نفر را کشتی؟ تو جز در این اندیشه نیستی که در این مملکت، جباری پیشه کنی!» و با این سخن، آن مرد اسرائیلی هویت قاتل آن مرد فرعونی را فاش ساخت، و همگان فهمیدند که موسی دیروز آن مرد را کشته است. درباریان فرعون، نیز که سران قوم بودند، موسی را به قتل آن فرعونی محکوم کردند.

مردی از دوردست و از سوی بلندی‌های شهر، شتابان آمد و ماجرا را برای موسی بازگفت و او را مطلع کرد که: درباریان با یکدیگر هم سخن شده‌اند که تو را بکشند، و به او سفارش کرد که از مصر خارج شود و از دست فرعونیان بگریزد.

موسی این بار، ترسان و هراسان از شهر بیرون شد. سخت هراسان و نگران بود که مبادا مأموران فرعون به او برسند، و به چنگال فرعونیان گرفتار آید. در پیشگاه پروردگار خویش دست به نیایش برداشت که او را از دست آن قوم ستمگر نجات بخشد.^۱

● موسی در سرزمین مدین

جاده‌ای که موسی به هنگام گریختن از مصر پیش گرفته بود، به سرزمین مدین منتهی گردید. وقتی که موسی به مدین رسید، احساس امنیت کرد، و امید در جانش شکوفا گردید و گفت: *عسی ربی أن یهدینی سواء السبیل* (قصص، ۲۲). بر سر چاه بزرگ مدین که رسید، جماعتی از مردمان را دید که گله و رمه خویش را آب می‌دهند، و در آن سوی دیگر دو بانو را نگرست که سرگردان و بی‌پناه، گوسفندانشان را کناری نگاه می‌داشتند و نمی‌گذاشتند که پراکنده شوند، و قادر نبودند که گوسفندانشان را آب بدهند. دلش به حال آن دو بانو بسوخت. نزدیک رفت و گفت: شما دو نفر چرا گوسفندانان را آب نمی‌دهید؟ به او گفتند: ما به همین حال می‌مانیم تا همه گله‌ها و رمه‌ها سیراب شوند و بروند؛ و چاره‌ای جز این نداریم؛ زیرا، ما که مرد نیستیم تا در میان مردان رویم؛ پدرمان نیز پیری کهنسال است که از عهده این کارهای سخت بر نمی‌آید. موسی وظیفه آنان را بر عهده خویش گرفت، و برای آنان آب از چاه کشید و گوسفندانشان را آب داد و ظرف‌هایشان را پر از آب کرد. آن‌گاه، غریب و تنها در حالی که از درد گرسنگی و بی‌کسی می‌نالید، گفت: *ربّ ینّی لما أنزلت إلیّ من خیر فقیر* (قصص، ۲۴).

آن دو بانو نزد پدر پیرشان بازگشتند، و سرگذشت دیدارشان را با آن مرد غریب که برایشان از چاه آب کشید و گوسفندانشان را آب داد، برای وی باز گفتند. پیرمرد یکی از آن دو را نزد موسی فرستاد تا او را به خانه فراخواند. *فجاءته إحداهما تمشي علی استحياء* (قصص، ۲۵)؛

یکی از آن دو، با آزرَم فراوان نزد موسی آمد و گفت: پدرم شما را فرامی‌خواند و می‌خواهد دستمزد آب کشیدن شما را برای ما، به شما بدهد. موسی دعوت پیرمرد را اجابت کرد. وقتی نزد پیرمرد رسید، او از موسی خواست که وصف حال خویش باز گوید. موسی سرگذشت خویش و گریختنش را از مصر، همه را برای او باز گفت. پیرمرد به او مژده امنیّت داد و گفت: **لا تخف؛ نجوت من القوم الظالمین** (قصص، ۲۵).

یکی از آن دو دختر پیرمرد، از پدر درخواست کرد که موسی را اجیر کند، تا نزد وی به کار مشغول شود، و بعضی کارها را که بر عهده آن دو است و پیرمرد به موجب ناتوانی و ضعف از عهده آن کارها بر نمی‌آید، به عهده موسی بگذارد که او هم توانایی لازم را برای انجام آن کارها دارد، و هم مردی شریف، نجیب، امین و درستکار است.

پیرمرد به موسی گفت: من می‌خواهم یکی از دو دخترم را به همسری تو درآورم، و کابین وی آن است که مدّت هشت سال اجیر من باشی، و اگر خود خواستی ده سال تمام برای من کار کنی، خود دانی. موسی با این ازدواج موافقت کرد، و قرارداد فیما بین منعقد گردید.

● **بعثت حضرت موسی و بازگشت وی به مصر**

پس از آن که موسی مدّت قرارداد (یعنی ده سال) را به پایان رسانید، با خانواده‌اش راه سفر پیش گرفت. طیّ سفر، زمانی که نیاز به آتش پیدا کرد، در کرانه وادی ایمن (کوه طور، که کوه کم‌ارتفاعی است) آتشی مشاهده کرد. به خانواده‌اش گفت: درنگ کنید، که من آتشی یافته‌ام و امیدوارم بتوانم برای شما آتش بیاورم، یا به نحوی به آتش دسترسی پیدا کنم. وقتی خود را به آن آتش رسانید، خود را کنار درختی یافت، و ندای خداوند سبحان از کناره وادی ایمن، از بقعه مبارکه، از سوی آن درخت به گوش حضرت موسی رسید: ای موسی، من خداوند یکتا خدای جهانیانم. نعلین از پای بیرون کن، که تو در وادی مقدّس

پای نهاده‌ای؛ و من تو را برای وحی و رسالت خویش برگزیده‌ام. تو نیز گوش جان به وحی من بسپار. آن‌گاه فرمود: ای موسی، آن چیست که در دست داری؟ گفت: این عصای من است؛ به آن تکیه می‌کنم، و برای گوسفندانم برگ از درختان می‌ریزم، و بهره‌های دیگر نیز از آن می‌جوییم. خداوند فرمود: ای موسی، آن عصا را بیفکن. همین که افکند، عصا به ماری بزرگ و سهمگین تبدیل شد. حضرت موسی که دید آن مار خطرناک از جای خویش برمی‌جهد، روی سوی دیگر کرد و دیگر به سوی عصا بازنگشت. خداوند او را ندا داد: ای موسی، جلو بیا و ترس، تو در امان هستی؛ رسولان من در نزد من از هیچ چیز نمی‌ترسند.^۱ ما عصای تو را به حال اول باز می‌گردانیم. آن‌گاه به او فرمود: دستت را در گریبان خویش فرو ببر، که چون بیرون آید، بی آن که به عارضه‌ای دچار شده باشی، دستت سفید و درخشنده گردد.^۲ حضرت موسی علیه السلام دست در گریبان فرو برد، و چون بیرون آوردید بیضا بود، و همین که بار دیگر دست در گریبان برد، به حال اول بازگشت.

پس از آن، خداوند سبحان آن حضرت را مأمور کرد که با همین دو نشانه و معجزه نزد فرعون و قوم وی برود و آنان را به سوی خداوند سبحان دعوت کند. موسی از این که بتواند چنین وظیفه‌ای را بر عهده بگیرد، ترسان گردید و گفت: خدایا، پروردگارا، من از اینان یک تن را کشته‌ام، و می‌ترسم که مرا به قصاص خون وی بکشند. برادرم هارون نیز، از من شیواتر سخن می‌گوید؛ او را با من همراه گردان، تا یار و مددکار من باشد. من می‌ترسم که فرعون و فرعونیان مرا دروغگو خوانند.

خداوند به او فرمود: ما برادرت را دستیار تو قرار خواهیم داد، و برای شما پشتوانه‌ای نیرومند تدارک خواهیم کرد، و دست آنان به شما نخواهد رسید. دو برادر، نزد فرعون بروید و بگویید: ما فرستادگان خدای تو هستیم، بنی اسرائیل را همراه ما بفرست بیایند، و آنان را

۱. قصص/۳۱؛ نمل/۱۰.

۲. نمل/۱۲.

شکنجه مکن. ما از جانب خدای تو برای تو آیتی آورده‌ایم؛ و سلام بر هر آن کس که پیرو هدایت است.^۱

وقتی حضرت موسی به مصر بازگشت؛ با برادرش هارون نزد فرعون رفتند و گفتند: ما فرستادگان خدای تو، خدای جهانیان، هستیم، و امکان ندارد که جز حق و جز آنچه مأمور شده‌ایم، درباره خدا سخن بگوییم؛ و از سوی خداوند برای تو معجزه‌ای گویا و روشن آورده‌ایم. بنی اسرائیل را همراه ما بفرست، و شکنجه و ستم خویش را از سر آنان بردار. البته، این سخنان را نرم و با لحنی عاطفی و مهربان با فرعون در میان نهادند.^۲

فرعون، که گویی این رسالت موسی و برادرش را بسیار شگفت انگاشته بود؛ زیرا، موسی را نیک می‌شناخت و از احوال او کاملاً مطلع بود؛ به موسی گفت: مگر ما تو را از نوزادی نزد خویش پرورش ندادیم، و سال‌ها از عمر خویش را در میان ما به سر نبردی؟ آن کار کذایی خودت را هم که کردی و مردی از فرعونیان را به قتل رسانیدی. حضرت موسی پاسخ داد: چرا، من کردم. اما، وقتی از شما بر جان خویش ترسیدم، از شما و از دیار مصر گریختم، و خدای من به من ابلاغ نبوت داد و مرا فرستاده خویش گردانید.^۳

● جدال فرعون با موسی بر سر ربوبیت خداوند

وقتی فرعون اصرار و پافشاری موسی و هارون را بر ادای رسالت مشاهده کرد، بنای مجادله با آنان را گذاشت و گفت: خدای شما کیست که من نمی‌شناسمش؟ موسی (ع) فرمود: خدای ما همان خداوندی است که به هر چیز ابتدا خلقتش را عطا فرمود و آن‌گاه هدایتش فرمود. خدای ما خدای آسمان‌ها و زمین‌هاست و خدای آنچه میان آسمان و زمین است و آنچه در طبقات زیرین زمین. فرعون گفت: راجع به امّت‌ها و دورانهای گذشته

۱. برای این مقطع از رسالت حضرت موسی، می‌توان به این آیات نیز استشهد کرد: اسراء/۲ و ۳، طها ۹ تا ۴۷، فرقان/۳۵ و ۳۶، شعرا/۱۰ تا ۱۶، قصص/۲۹ تا ۳۵، نازعات/۱۵ تا ۱۹.

۲. اعراف/۱۰۴ و ۱۰۵، شعرا/۱۷ و ۲۲.

۳. شعرا/۱۸ تا ۲۱.

چه می‌گویی؟ سرنوشت آن امت‌ها و مردمان چه می‌شود؟ موسی (ع) پاسخ داد: علم آن‌ها نزد پروردگار من می‌باشد؛ همه را در کتابی فراهم آورده است؛ خدای من نه گمراه می‌گردد و نه دچار فراموشی می‌شود. هموست که زمین را برای شما چون گهواره‌ای قرارداد و راه‌ها و جاده‌ها در روی زمین برای شما آماده ساخته؛ و از آسمان آبی حیات‌بخش و گوارا فرورستاده و به واسطه آن انواع گوناگون گیاهان رنگارنگ را رویانیده است.

فرعون که این دعوت جدید را به رسمیت نمی‌شناخت، و خود را خدای مصر و مصریان می‌دانست، قیافه‌ای حق به جانب گرفت و به اطرافیان‌ش نگریست و گفت: شما گوشتان بدهکار نیست؟! و چون اصرار فراوان موسی و برادرش را بیش از پیش مشاهده کرد، موسی (ع) را به دیوانگی متهم کرد، و در صورتی که بخواهد جز فرعون خدای دیگری داشته باشد، او را به زندان تهدید کرد.^۱ اما، موسی و برادرش در برابر این تهمت و تهدید عقب‌نشینی نکردند و تسلیم نشدند، و در پی آن برآمدند که راه دیگری برای قانع کردن فرعون یا در تنگنا قرارداد وی پیش بگیرند. این راه دیگر، به کار گرفتن اسلحه‌ای بود که خداوند متعال به دست حضرت موسی داده بود، یعنی دو معجزه عصا و ید بیضا.

موسی (ع) به فرعون فرمود: من از سوی خدای خودم برای تو آیتی آورده‌ام که بر تو ثابت می‌گرداند که من بر حقم. فرعون گفت: اگر راست می‌گویی آن آیت و حجت را که در اختیار داری بیاور. موسی (ع) نیز عصای خویش درافکند. در دم تبدیل به اژدهایی سهمگین گردید. آن‌گاه دست خود در آستین فرو کشید و سپس بیرون آورد؛ از شدت درخشش چشم همه بینندگان را خیره کرد. فرعون و درباریان‌ش در برابر این موقعیت دور از انتظار، ناگزیر و بی‌اختیار، وی را به جادوگری و شعبده‌بازی متهم کردند، افزودند که وی این جادوها را به خاطر آن می‌کند که آنان را از مملکتشان بیرون سازد و آواره گرداند.^۲

۱. طاه/۴۹ تا ۵۵؛ شعراء/۲۴ تا ۲۹.

۲. اعراف/۱۰۶ تا ۱۰۹؛ شعراء/۳۰ تا ۳۵؛ یونس/۷۸.

● مسابقه حضرت موسی با جادوگران

قوم فرعون و خواص اطرافیان وی به فرعون پیشنهاد کردند که موسی (ع) را با جادوگران رویاروی گرداند، و روزی را فراخوان عمومی دهد، و جادوگران سراسر کشور مصر را گردآورد، و مباحله‌ای با موسی (ع) ترتیب دهد؛ از آن‌جا که جادوگران شمارشان زیاد است بر او چیره خواهند شد، و موسی (ع) رسوا خواهد شد و دعوت خویش را رها خواهد کرد. فرعون به این نصیحت عمل کرد و از موسی و برادرش خواست که مهلتی دهند و روزی را تعیین کنند تا فرعون ترتیب رویارویی آن دو را با جادوگران بدهد.

فرعون هرچه حیلت داشت ساخت، و تمامی جادوگران را از سراسر مصر گرد آورد، و موقعیت را برایشان توضیح داد و از آنان درخواست کرد که موسی (ع) را در تنگنا قرار دهند و بر او چیره گردند. همه مردمان را نیز فراخوان داد تا گردآیند. جز به پیروزی نمی‌اندیشید، و تأکید جادوگران بر این که حتما بر موسی علیه السلام غلبه خواهند کرد، و دستمزدها و جایزه‌هایی که در صورت پیروز شدن بر موسی (ع) از فرعون طلب کرده بودند، نیز فرعون را دوچندان بر این امر شائق گردانیده بود.

زمانی که در روز موعود، جادوگران با موسی (ع) رویاروی شدند، او را مخیر گردانیدند که پیش از آنان جادوی خویش را بیفکند، یا آن که جادوگران نخست به جادوهای خویش بپردازند. حضرت موسی (ع) نوبت اول را به آنان داد. جادوگران ریسمان‌ها و چوبدستی‌های خویش را وسط میدان مسابقه افکندند، و در نظر مردمان بر اثر جادوی جادوگران، چنان جلوه کرد، که همه مساحت میدان پر از مارهایی شده است که از این سوی به آن سوی در حرکت‌اند. موسی (ع) در درون خویش ترسی خفیف احساس کرد؛ زیرا، فکر نمی‌کرد که در اینجا نیز بتواند معجزه خود را همان گونه که در حضور فرعون ارائه کرده بود، ارائه کند. خداوند سبحان به حضرت موسی وحی فرستاد که هیچ نترس؛ این تویی که بر آنان

پیروز خواهی شد؛ تنها کافی است که عصای خود را بر زمین بیفکنی، تا تبدیل به ازدهایی سهمگین شود، و همه این جادوهای دست‌ساز جادوگران را یکجا ببلعد؛ زیرا، همه این ساخته‌پرداخته‌ها نیرنگ جادوگران است و جادوگر هرگز پیروز و خوش فرجام نخواهد گردید. جادوگران، چون این عملکرد حضرت موسی را مشاهده کردند، حقیقت رسالت حضرت موسی بر آنان مکشوف گردید، و دریافتند که کار حضرت موسی از قبیل جادوی جادوگران نیست؛ بلکه یک معجزه الهی است. این بود که در دم ایمان آوردند و گفتند: *آمنا بر برب هارون و موسی (طاها، ۷۰)*.

فرعون، در برابر آن صحنه حیرت‌انگیز و در برابر آن جمع کثیر مردمان، خویشتن را در وضعیت دشوار و رسوایی یافت، و چاره‌ای جز این نیافت که به اخطار و تهدید و وعید پناه برد و انواع و اقسام شیوه‌های قلع و قمع و ارهاب و ارباب را به کار گیرد. جادوگران را مخاطب قرار داد و گفت: اینک شما، پیش از آن که من به شما اجازت دهم، به او ایمان آوردید. نیک یافتم که وی بزرگ شما جادوگران است و اوست که همه این جادوها را به شما یاد داده است. دست‌ها و پاهایتان را از چپ و راست قطع خواهم کرد؛ و شما را در میان شاخسارهای درختان خرما به دار خواهم آویخت؛ و آن‌گاه در خواهید یافت که کدام یک از ما سخت‌تر شکنجه می‌کند، من یا شما. اما، جادوگران، که دیگر حقیقت برای آنان مکشوف افتاده و خداوند آنان را به حقیقت هدایت فرموده بود، هرچه بیشتر بر صلابتشان بیفزود، و ثباتشان را دوچندان گردانید؛ بیش از پیش، در برابر خداوند متعال تسلیم شدند و به مغفرت و رحمت او امید بستند^۱.

● **یافشاری فرعون و فرعونیان بر کفر و ارائه معجزات از سوی حضرت موسی**

فرعون و فرعونیان بر کفر پای فشرده‌اند، و تصمیم بر آن گرفتند که شیوه تحمیل و

۱. اعراف/ ۱۱۰ تا ۱۲۶؛ یونس/ ۸۹ تا ۸۰؛ طاها/ ۵۷ تا ۷۶؛ شعراء/ ۳۴ تا ۵۲.

شکنجه خویش را بر بنی اسرائیل دنبال کنند. خواصّ و درباریان فرعون گفتند: چگونه حاضر می‌شوی که موسی و اطرافیانش را واگذاری تا در این مملکت به هر فسادى که می‌خواهند دست بزنند، و تو و خدایانت را به هیچ بگیرند و واگذارند؟ فرعون گفت: پسرانشان را به قتل خواهیم رسانید، و دخترانشان را زنده خواهیم گذاشت، که ما بر آنان چیره‌ایم و آنان تحت امر ما هستند.

حضرت موسی و بنی اسرائیل نیز این وضعیّت را با صبر و ثبات تدارک کردند، و انتظار زمانی را کشیدند که خداوند سبحان وعده‌ای را که مبنی بر وراثت سرزمین مصر به آنان داده بود، تحقّق بخشد.

خداوند سبحان، حضرت موسی را امر فرمود که فرعون و فرعونیان را هشدار دهند که عذاب الهی، به کیفر تکذیب آنان و شکنجه‌هایی که بر بنی اسرائیل اعمال می‌کنند، و حاضر نمی‌شوند که آنان را آزاد گردانند، در راه است. آیات و معجزات الهی یکی پس از دیگری به ظهور پیوست. خداوند آنان را به قحطی، کم باری درختان میوه، طوفان، ملخ، شپش، قورباغه، و خون دچار گردانید. هر بار که یکی از این عذابهای الهی بر آنان اعمال می‌گردید، نزد موسی (ع) می‌آمدند و می‌گفتند: ای موسی، خدای خود را به عهدی که با تو بسته است سوگند ده و برای ما دعا کن؛ اگر این مصیبت را از ما بگردانی، به تو ایمان خواهیم آورد، و بنی اسرائیل را با تو خواهیم فرستاد. اما، همین که خدا آن مصیبت را از آنان می‌گردانید و عذابشان را به سرنوشت نهائی‌شان موکول می‌فرمود، بی‌درنگ پیمان خویش می‌شکستند.^۱

● توطنه قتل حضرت موسی

در برابر این معجزات پیاپی که حضرت موسی می‌آورد، فرعون و فرعونیان، شیوه‌ای

۱. اعراف/۱۲۷ تا ۱۳۵؛ مؤمن/۲۷ تا ۳۲؛ اسراء/۱۰۱ و ۱۰۲؛ طها/۵۹؛ نمل/۱۳ و ۱۴؛ قصص/۳۶ و ۳۷؛ زخرف/۴۶ تا ۵۰؛ قمر/۴۱ و ۴۲؛ نازعات/۲۰ و ۲۱.

که بتوانند به واسطه آن از معرکه به‌درآیند، نیافتند، جز آن که توطئه قتل حضرت موسی را بچینند، و ادعا کنند که توانایی رویارویی با خدای وی را دارند. این است که مشاهده می‌کنیم فرعون به هامان فرمان می‌دهد که برای وی برجی بسازد تا بر آن فرازآید و خود را به پلکان آسمان برساند، و به سراغ خدای موسی برود. اما، فرعون در هردو جبهه شکست می‌خورد. از عهده ساختن آن برج دلخواهش بر نمی‌آید؛ دستش به موسی نیز نمی‌رسد؛ زیرا یکی از فرعونیان مؤمن به موسی در برابرشان می‌ایستد و فرعون و فرعونیان را موعظه می‌کند و آنان را به خاطر موضعی که در برابر موسی گرفته‌اند، سرزنش می‌کند، و موسی را از آن توطئه باخبر می‌سازد، و حضرت موسی نجات می‌یابد.^۱

● بیرون آمدن حضرت موسی با بنی اسرائیل از مصر

حضرت موسی چون توطئه ترور خویش را مسلم می‌بیند، و پافشاری فرعون و فرعونیان را بر تحمیل و شکنجه نسبت به بنی اسرائیل مشاهده می‌کند، و در می‌یابد که موعظه‌ها و معجزه‌ها در کار آن ستمگران سودی نمی‌بخشد، بر اساس وحی الهی، تصمیم می‌گیرد بنی اسرائیل را از مصر خارج کند، و آنان را به سرزمین مقدس رهنمون گردد؛ این تصمیم را به اجرا می‌گذارد، و بنی اسرائیل را به سوی صحرای سینا حرکت می‌دهد.

فرعون و فرعونیان نیز در برابر این مهاجرت بنی اسرائیل از مصر، دست بسته نمی‌نشینند. فرعون لشگریانش را از همه شهرهای مصر گرد می‌آورد، و عزم جزم می‌کند که خود و لشگریانش را به موسی (ع) و اسرائیلیان برساند و آنان را به زور به بندگی خویش بازگرداند. بر اثر این تعقیب فرعون و فرعونیان، موسی (ع) و بنی اسرائیل، ناگهان خود را در موقعیتی هولناک می‌یابند؛ دریا روبه‌رو، و فرعون و لشگریانش پشت سرشان. بنی اسرائیل سخت به هراس افتاده، و کم و بیش، نسبت به وعده‌های پیروزی و رهایی ندای تکذیب

سر می دهند. اما، حضرت موسی با ایمان محکمی که دارد، به آنان بازمی گوید که خداوند سبحان، راه رهایی را به او خواهد نمود؛ و این امید آن حضرت بزودی جامه عمل به خود پوشید. خداوند وحی فرمود: ای موسی، عصای خویش بر دریا بزن؛ و چون آن حضرت چنین کرد، آب دریا برشکافت، چنان که این سوی و آن سوی آب دریا چون دو قلّه بزرگ کوه سر بر آسمان کشیدند^۱، و در آن میان، یک جاده خشک پدید آمد، که بنی اسرائیل تا آخرین نفر از آن عبور کردند، و چون فرعون و لشکریانش خواستند که به دنبال موسی و بنی اسرائیل از آن جاده فراهم آمده بگذرند، آب دریا از دو سوی به هم آمد و فرعون با همه لشکریانش غرق شدند^۲.

● موسی و بنی اسرائیل

از آن پس، سیر حوادث زندگی حضرت موسی شکل دیگری به خود می گیرد. حضرت موسی خویشتن را در برابر مشکلات داخلی با قوم بنی اسرائیل، یگّه و تنها می یابد. باید به درخواست آنان گوش فرا دهد که به هنگام عبور از دیار قومی که بت می پرستیدند، از آن حضرت می خواهند که برای آنان نیز بت هایی همانند بت های آن قوم بت پرست، تدارک کند. زمانی دیگر خداوند سبحان بر بنی اسرائیل تفضّل می فرماید، و چون از حضرت موسی آب می طلبند، به آن حضرت امر می فرماید که عصای خود را بر سنگ بزند، تا از آن چشمه ها جاری گردد؛ منّ و سلوی بر بنی اسرائیل فرومی ریزد، و پس از مدّتی، خوردنی های دیگر به جای آن ها به بنی اسرائیل عطا می فرماید. هنگامی که موسی به میقات پروردگار خویش می رود، تا شریعت آسمانی را طیّ الواح تورات دریافت کند، عده ای از بنی اسرائیل مرتد می شوند، و خداوند به آن حضرت خبر می دهد که قوم تو گوساله پرست شده اند، و

۱. شعراء/۶۳

۲. اعراف/۱۳۶ و ۱۳۷؛ یونس/۹۰ تا ۹۲؛ اسراء/۱۰۳ و ۱۰۴؛ طها/۷۷ تا ۷۹؛ شعراء/۵۲ تا ۶۶؛ قصص/۳۹ و ۴۰؛ زخرف/۵۵ و ۵۶؛ دخان/۱۷ تا ۳۱؛ ذاریات/۳۸ تا ۴۰.

گوساله‌ای را که سامری برای آنان ساخته است، می‌پرستند. فرجع موسیٰ إلی قومه غضبان أسفاً (طاها، ۸۶) خشمگین و اندوهگین به سوی قوم خویش بازمی‌گردد. با خشونت، برادرش هارون را مورد سرزنش قرار می‌دهد، و از او گله می‌کند که چرا چنین شده است؛ زیرا، آن حضرت هارون را در غیاب خویش خلیفه خود گردانیده بود. سپس سامری را تبعید می‌کند، و ملاقات او را برای همگان ممنوع می‌گرداند، و گوساله سامری را به آتش می‌کشد و به دریا می‌افکند. خداوند نیز، پس از آن که برای بنی‌اسرائیل کیفری کمرشکن مقرر می‌فرماید، از عقاب آنان صرفنظر می‌فرماید.

به همین منوال، قرآن کریم برای ما رویدادهای مختلفی را از زندگی حضرت موسی در میان بنی‌اسرائیل، یادآور می‌شود: قضیهٔ گاو بنی‌اسرائیل؛ از جای کنده شدن کوه بالای سرشان؛ دعوت آنان به ورود به سرزمین مقدّس؛ رفتن نمایندگان بنی‌اسرائیل به میعاد پروردگار پس از آن که درخواست کردند خداوند را عیناً ببینند؛ داستان قارون و توطئه او با منافقان بر ضدّ حضرت موسی. البته در پاره‌ای از این رویدادها، چنان نیست که قرآن کریم رویدادهای متقدّم و متأخّر را به طور واضح مشخص گردانیده باشد. گزارش داستان حضرت موسی را بر حسب توالی زمانی، به همین اندازه بسنده می‌کنیم.^۱

۴-۳-۴. مطالعهٔ سرتاسری داستان موسی (ع) به اختصار

حال که از گفتگو دربارهٔ قصهٔ حضرت موسی، چنان که در قرآن کریم آمده است، و نیز از گزارش داستان برحسب توالی تاریخی پرداختیم؛ شایسته است که داستان حضرت موسی را از دوزاویهٔ دیگر نیز، متفاوت با زوایایی که پیش از این نگر بستیم، مورد مطالعه قرار بدهیم: نخست آن که، مشخصات و مختصات مراحل کلی را که حضرت موسی در زندگی خود از

۱. رجوع شود به قصص الانبیاء، نوشته عبد الحلیم النّجار. وی حوادث و وقایع زندگانی حضرت موسی علیه السّلام را در میان بنی‌اسرائیل یک به یک گزارش کرده است؛ هر چند، ما در مورد بعضی از مشخصات یا مختصّاتی که وی یادآور شده است، با او هم عقیده نیستیم.

آن‌ها گذشته است، بررسی کنیم؛ دوّم این که، به بررسی موضوعات این داستان به طور کلی، بپردازیم.

زاویهٔ اوّل، مراحل زندگی حضرت موسی:

در این ارتباط، ملاحظه می‌شود که حضرت موسی در طول زندگانی خویش، سه مرحله اصلی را پشت سر نهاده است. دوران اوّل زندگی آن حضرت، از ولادت شروع، و به رسالت به سوی فرعون و فرعونیان منتهی می‌شود؛ دوران دوم، از مبعوث شدن آن حضرت به رسالت، آغاز می‌گردد، و به عبور از دریا پایان می‌پذیرد؛ دوران سوم نیز، با خروج از مصر شروع می‌شود، و به پایان زندگانی آن حضرت منتهی می‌گردد.

پشتوانهٔ تعیین این محدودهای سه گانه، محدودهٔ رویدادهایی است که قرآن کریم از زندگانی حضرت موسی گزارش کرده است.

دوران نخستین زندگانی حضرت موسی نیز خود به دو دوره تقسیم می‌شود: دورهٔ اوّل، با خروج آن حضرت، ترسان، از مصر، پایان می‌یابد؛ دورهٔ دوّم، با دیدن آتش بر سر درخت، به هنگام بعثت، پایان می‌گیرد.

وقتی مشخصات کلی این دو دوره را بررسی می‌کنیم، حضرت موسی، با شخصیت یک انسان برگزیده، در برابر دیدگان ما ظاهر می‌گردد؛ انسانی والا که خداوند سبحان می‌خواهد او را برای انجام مأموریت‌های مهمی آماده گرداند؛ از جمله، رهایی دادن بنی اسرائیل از آن ستم اجتماعی که بر آنان می‌رفت؛ و رهایی دادن مردم مصر از بندگی و پرستش بت‌ها، و هدایت ایشان به سوی یگانه‌پرستی و بندگی خداوند سبحان.

بررسی این مشخصات، سه ویژگی را به دست ما می‌دهد که در شخصیت یک رهبر، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند:

ویژگی اوّل: موقعیت اجتماعی‌یی که حضرت موسی داشت و بنی اسرائیل نداشتند؛ او

پسر خوانده خاندان حاکم بر مصر بود و در میان آنان نشو و نما یافته بود. این موقعیت اجتماعی بی نظیر، هرچند، تا حدود زیادی، پس از گریختن موسی از مصر، به موجب کشتن آن مرد فرعونى، بی اثر گردیده بود؛ با این حال، می توانیم این عامل را از این جهت تعیین کننده بدانیم که توانست آن حضرت را در اجتماع مردم مصر، به طور عموم، و در میان اسرائیلیان به خصوص، به عنوان شخصیتی که می خواهد دفاع از بنی اسرائیل را برعهده گیرد، و به سرانجام برساند، تثبیت کند. می توان گفت، تنها از دست رفتن همین موقعیت اجتماعی با اهمیت است که می تواند برداشت حضرت موسی را از کشتن آن مرد فرعونى، به عنوان کار خطایی که سزاوار استغفار و نیازمند توبه به درگاه خداوند متعال باشد، برای ما توجیه و تفسیر کند. درست است که حضرت موسی با انگیزه های درست و ارزشمندی دست به این عمل صحیح زده بود؛ اما، در عین حال، با این کار از پیش مطالعه نشده، فرصت گرانبهائی را که می توانست از آن در راه رهایی بخشیدن ملت اسرائیل بسی استفاده کند، از دست داد. بویژه، اگر این نکته را نیز مد نظر داشته باشیم که حضرت موسی در این دوران و در این صحنه، چنان که قرآن کریم توصیف فرموده است، از علم و حکمت برخوردار بوده است.

ویژگی دوم: عواطف انسانی و شرافت ذاتی و وجدان آگاه حضرت موسی، به عنوان انسانی کامل و با فضیلت، که به اخلاق فاصله آراسته است؛ این خلق و خوی عاطفی و انسانی حضرت موسی، در این دوران از زندگانی آن حضرت، در سه مورد، به نمایش گذاشته شده است: دست یازیدن به قتل آن مرد فرعونى؛ یورش بردن بر آن مرد فرعونى دیگر؛ و کمک و یاری دو دختر آن پیرمرد که سرانجام داماد او گردید؛ چنان که توصیف آن دختر از آن حضرت مبنی بر این که وی نیرومند و با امانت است، گویای این جنبه های شخصیت حضرت موسی است.

این موارد سه گانه، گویای عواطف درونی و وجدانی انسانی حضرت موسی است. وی به رغم آن که در خاندان فرعون، یعنی خاندان حاکم بر مصر، پرورش یافته است، به یاری ستمدیدگان قیام می‌کند. خاستگاه تربیتی موسی (ع) قاعدتاً می‌بایست، دیدگاه اختلاف طبقاتی و تبعیضات مربوط به آن را به وی منتقل می‌گردانید؛ و اگر چنین می‌بود، قطعاً، با این اقدامات انسانی حضرت موسی سازگار نبود. به علاوه، حضرت موسی به همین بسنده نمی‌کند، که تنها از روی تصادف، مرتکب این اعمال بشود، بلکه جوش و خروش آن دارد که همان اقدام نخستین را، همین که بار دیگر نیز، کسی از او یاری می‌طلبد، با وجود آن که می‌داند، با آن اقدام پیشین، موقعیت اجتماعی وی متزلزل گردیده است؛ عیناً جامه عمل بپوشاند.

در برخورد با دو دختر آن پیر مرد، می‌بینیم که نهاد خیراندیش و وجدان شریف حضرت موسی، او را می‌دارد که از آن دو علت معطلی و اقدام نکردنشان به آب دادن حیواناتشان را جويا شود، و در شرایط نیازمندی آنان به کمک مردی نیرومند، پیشنهاد کمک و یاری به آن‌ها بدهد، و به رغم شرایط دشوار و تعیین کننده بخصوصی که در آن هنگام داشت، انتظار هیچ گونه پاداش یا دستمزد مادی از ایشان نداشته باشد.

ویژگی سوم: نیروی بدنی و دلیری، که موسی (ع) از آن بهره‌مند بود. نیروی جسمانی و شجاعت آن حضرت را از برخورد وی با آن مرد فرعون و از پای درآوردن او با یک ضربه مشت که بر او نواخت، می‌توان دریافت؛ وانگهی، آن حضرت نه تنها از این بابت تردیدی به خود راه نمی‌دهد؛ بلکه با خویشتن تعهد می‌کند که از آن پس نیز هیچ‌گاه پشتیبان تبهکاران نگردد؛ و این در حالی است که آن مرد فرعون نخستین را کشته، و دریافت که به موجب آن اقدام، موقعیت اجتماعی خویش را از دست داده است. توصیف دختر آن پیر مرد نیز، حاکی از این که موسی مردی نیرومند است، گویای این مطلب می‌باشد؛ بویژه اگر آن تفسیر را

بپذیریم که می‌گوید، حضرت موسی آن هنگام که خواست برای دختران آن پیرمرد از چاه مدین آب بکشد، ابتدا، چوپانان توانمند را از پیرامون چاه پراکنده گردانید، تا هرچه زودتر بتواند برای آن دو دختر آب بکشد.

این سه ویژگی یاد شده، شرط‌های اساسی و ضروری را برای انجام وظایف رسالت که خداوند سبحان اراده فرمود که پیامبرش موسی (ع) برعهده گیرد، محقق می‌گرداند. از این گذشته، نیز می‌توان گفت که امداد الهی در ماجرای ولادت موسی (ع) و نجات یافتن او از قتل عام فرعون، خود عامل دیگری بود که توانست جوّ مساعدی از نظر روانی و عاطفی و اجتماعی پدید آورد تا این انسان برگزیده وارسته بهتر بتواند رهبری ملت ستمدیده بنی‌اسرائیل را برعهده گیرد.

دوران دوم، دو مسئولیت مهم را دربرمی‌گیرد؛ یکی، هدایت قوم فرعون به پرستش خدای یگانه و ایمان به ربوبیت خداوند متعال؛ دیگری، دعوت بنی‌اسرائیل برای یک نهضت آزادی‌بخش در راستای رهایی یافتن از ظلم و ستمی که در مصر بر آنان می‌رفت.

حضرت موسی در جهت تحقق بخشیدن به این دو هدف مشخص در دوران دعوت و رسالت خویش، به شیوه‌های مختلف و متعددی توسل جست، که با گفتگوی آرام و سخن نرم، و دلایل و براهین منطقی و عقلی آغاز شد، و با شکنجه‌ها و عذاب‌های الهی که خداوند سبحان طیّ معجزات پیاپی بر فرعونیان فرومی‌فرستاد، پایان پذیرفت. از سوی دیگر، آن حضرت بنی‌اسرائیل را به استعانت از خداوند و شکیبایی در برابر دشواری‌ها و نابسامانی‌ها و ادامهٔ راه تا رسیدن به رهایی و پیروزی، فرامی‌خواند.

هرچند قرآن کریم از مدّت زمانی که موسی (ع) صرف رسیدن به این اهداف کرد، سخنی به میان نمی‌آورد؛ امّا، می‌توانیم دریابیم که این مدّت نسبتاً طولانی بوده است؛ بویژه، اگر آن آیات قرآنی را در نظر بگیریم که به معجزات حضرت موسی که طیّ سنوات متعدّد و

متوالی به دست آن حضرت جاری شده است، اشاره دارند، و طبعاً این معجزات طیّ سالیان متمادی صورت پذیرفته است.

مؤید دیگر این مطلب نیز آن است که خداوند سبحان به حضرت موسی امر فرمود که خود او و بنی اسرائیل خانه‌هایی برای خویش بسازند و آن مجموعه خانه‌های مسکونی را قبله قرار دهند، تا پایگاهی برای نشر و صدور دعوت الهی حضرت موسی بوده باشد.

ظاهراً، حضرت موسی در راستای تحقّق بخشیدن به هدف نخستین در ارتباط با فرعون و فرعونیان به نتیجه روشنی دست نیافت، و به همین جهت، بنا را بر آن نهاد که با بنی اسرائیل مصر را ترک کند، و آنان را به آن سوی دریا انتقال دهد.

قرآن کریم به طور قطع اشاره نمی‌کند که این حرکت حضرت موسی علیه السّلام و بنی اسرائیل ابتدا با رضایت فرعون بوده، و فرعون، پس از مشاهده آن معجزات و تحمّل آن دشواریها به این کار رضایت داده است، یا آن که بدون رضایت فرعون صورت گرفته است. در عین حال، ماجرای تعقیب فرعون و فرعونیان، که موسی (ع) و بنی اسرائیل را تا میان دریا دنبال کردند، دلالت بر آن دارد که این حرکت در جهت مخالفت علنی با فرعون بوده، و بدون رضایت وی سامان داده شده است.

در این دوران، سه نکته جلب توجه می‌کند.

نکته اول: بنی اسرائیل، در این مرحله، سخت گرداگرد حضرت موسی را گرفته بودند، و اختلال و خللی در صفوف آنان وجود نداشت، یا دست کم اختلافات آنان در صحنه اجتماعی بروز و ظهور نکرده بود. قرآن، هرچند در این ارتباط صراحتی ندارد، اما، سیر طبیعی حوادث و وقایع، حکم می‌کند به این که وضعیّت بنی اسرائیل در این مرحله چنین بوده است. اسرائیلیان، در اصل اهل کتاب و آشنا با نبوّت بوده‌اند؛ از سوی دیگر، سخت‌ترین انواع عذاب را تحمّل می‌کردند، و نجات و رهایی را انتظار می‌کشیدند. به علاوه، سکوت قرآن از

حکایت هر گونه اختلافی میان بنی اسرائیل و موسی (ع) در این مرحله، همراه با اطاعت بنی اسرائیل از حضرت موسی در ارتباط با هجرت از مصر، خود می‌تواند گواهی بر این مطلب باشد. آری، قرآن به دو نکته اشاره دارد که نشانه‌های اختلاف در آن دیده می‌شود؛ یکی این که قرآن گویای آن است که تنها عدّه معدودی از قوم بنی اسرائیل به موسی (ع) ایمان می‌آورند،^۱ دیگری آن که بنی اسرائیل در برابر آن حضرت از آزار و ستم فرعونیان، هم پیش از رسالت و مأموریت آن حضرت و هم پس از آن، زبان به اعتراض و شکایت گشودند.^۲

نکته دوم: حضرت موسی، در این مرحله، از وسیله‌های متعدّد و مختلفی برای رسیدن به اهداف دعوت خویش استفاده می‌کرده است. گاه با گفتگوهای آرام و معجزات؛ گاه با معجزاتی که با انتقام شدید الهی توأم بوده است؛ و گاه نیز، با شکیبایی و مقاومت و انتظار. در نتیجه، حضرت موسی در این مرحله، توانست به برخی از اهداف دعوت خویش دست یابد. حتّی می‌بینیم که در میان جمع فرعونیان نیز آثار دعوت حضرت موسی مشهود می‌گردد. از قبیل آن که جادوگران فرعون به وی ایمان می‌آورند؛ مؤمن آل فرعون ایمان خود را اظهار می‌کند؛ و همسر فرعون به حضرت موسی ایمان می‌آورد.

نکته سوم: حضرت موسی برای آن که از خشم و انتقام فرعون در امان بماند، تکیه‌گاه‌های متعدّد و مختلفی را در اختیار داشت؛ از جمله، می‌توانیم همین مسئله را به حساب بیاوریم که بنی اسرائیل، که انبوهی از جمعیت مصر را تشکیل می‌دادند، پیرامون آن حضرت را گرفته بودند، هرچند که امتی تحت ستم بودند؛ دیگر آن که از موقعیت ممتاز اجتماعی خویش در خاندان فرعون استفاده می‌کرد؛ سوم این که بعضی از فرعونیان دعوت او را اجابت کرده بودند؛ و بویژه، همسر فرعون به آن حضرت ایمان آورده بود؛ چنان که می‌توان گفت برخورد مؤمن آل فرعون در برابر توطئه قتل حضرت موسی به تکیه‌گاه اخیر

اشاره دارد. همچنین، می‌بینیم که فرعون می‌پذیرد با حضرت موسی رویاروی گردد و با او مباحثه‌ای را ترتیب بدهد، که می‌تواند در ارتباط با آن تکیه‌گاه دوم مطرح شده باشد. گذشته از همه این‌ها، پشتوانهٔ اساسی موسی (ع) نشانه‌های الهی و معجزات پیامبرانه آن حضرت بود که ایمان جادوگران را نیز برای آن حضرت به ارمغان آورد.

دوران سوّم، مسائل مربوط به استقلال و حکومت و درگیری‌ها و اختلافات همراه با آن‌ها را در برمی‌گیرد.

توضیح مطلب این که «دعوت» همواره، در نخستین مرحله‌اش می‌کوشد تا اهداف کلی خویش را به ثمر برساند و شعارهای معینی را مطرح کند. این اهداف و شعارها معمولاً با آمال و آرزوهای تمامی آحاد ملت هماهنگی دارد، و اقشار مختلف را در کنار خود گرد می‌آورد. اما، وقتی نوبت به بازبینی و مشخص گردانیدن اهداف و محدود کردن آن‌ها در چارچوب‌های ویژه و با شیوه‌های ویژه می‌رسد، و بنا را بر آن می‌نهند که آن شعارها را با شیوه‌ها و روش‌های خاص پیاده کنند، و جامه عمل بپوشانند، بعضی از این اعضای مجموعه را می‌نگریم که با آن تعیین و تحدید و تطبیق و تعریف نمی‌توانند کنار بیایند و محدودیت‌های جدید با مصلحت‌های فردی یا افکار و برداشت‌های اجتماعی آنان همخوانی ندارد، بلکه گاه با مصلحت‌های شخصی، یا منافی که انسان در مسیر کار و کوشش اجتماعی خود می‌خواهد به آن‌ها دست یابد، یا موقعیت‌هایی که در کنار این اهداف و شعارها برای او پیش می‌آید، تعارض پیدا می‌کند. زیرا، اهداف و شعارهای الهی و پیامبرانه، از مبادی و مبانی فطری نشأت می‌گیرند که خداوند آن‌ها را در وجود انسان به ودیعت نهاده است. بنابراین، در آغاز متناقض با تمایلات و آمال انسان به نظر نمی‌آید، و حتی، نیکو و پسندیده نیز جلوه می‌کند. اما، همین که به دوران اجرا و اعمال اهداف و شعارها منتقل گردید، و آن مبانی و مبادی به واقعیت‌های عینی خارجی تبدیل شدند، و حدود و قیودی برای حرکت در خطّ

دعوت، به عنوان روشنگر تکلیف آن موضع‌گیری یا این مصلحت انقلابی مطرح گردید، تناقض‌های دعوت با هوا و هوس‌ها و شهوات و امیال درونی انسان یکی پس از دیگری آشکار می‌گردد.

به همین جهت، می‌بینیم که در این مرحله، نخستین آثار و نشانه‌های اختلاف در میان ملت اسرائیلیان به ظهور می‌پیوندد، و گرایش‌های مختلف فکری، شخصی، روانی و غیره پای به صحنه می‌گذارد؛ و تا آن‌جا کارش پیش می‌رود که به خروج از دین و تمرد از جماعت مؤمنان به دعوت، و خروج بر ضد نظام حاکم برآمده از دعوت نیز می‌انجامد.

مثلاً، در حوزه مسائل فکری و عقیدتی، می‌بینیم که اسرائیلیان از جامعه‌های بت‌پرست تأثیرپذیری دارند، و به روشنی، این تأثیرپذیری در حرکات و سکنات آنان مشهود است؛ چنان که وقتی بر جماعتی بت‌پرست می‌گذرند، از حضرت موسی درخواست می‌کنند که مانند آن مردمان که خدایانی مجسم دارند، برای آنان نیز بت و صنمی فراهم سازند. با وجود آن که اسرائیلیان اصالتاً ذریه ابراهیم و اسحاق و یعقوب بوده‌اند که پرچم رسالت توحید را برافراشته، و با بت‌پرستی و انواع بت‌ها و صنم‌ها ستیز کردند. همچنین، بازمانده‌ها و رسوبات کفر و شرک، بار دیگر، آن‌جا که تنها به موجب مشاهده یک پدیده غیر طبیعی از گوساله آن‌را، به خدایی انتخاب نمودند و پرستیدند، خود را نشان داد. این رسوبات فرهنگی فاسد دیگر بار و در رفتار آنان در میقات و به هنگام استغفار نیز خودنمایی کرد؛ چنان که درخواست کردند خداوند سبحان را علناً ببینند.

در حوزه مصلحت‌طلبی‌های فردی، برخورد قارون و ایادی او را در راستای آزار و اذیت حضرت موسی و تمرد از اوامر آن حضرت را می‌بینیم. همچنین، دیگر اشارات قرآنی که به عوامل نفاق و معارضه با دعوت حضرت موسی می‌پردازند. در حوزه واقعیتهای درونی و روانی انسان‌ها، ماجرای ورود به سرزمین مقدس و دیگر اشارات قرآنی را داریم که ضعف و

ستم‌پذیری و ترس و بزدلی را در وجود اسرائیلیان نشان می‌دهند.

بنابراین، مشخصه اصلی این مرحله، ظهور و بروز اختلافات متعدّد با انواع گرایش‌ها و انگیزه‌ها، و رنج‌ها و دردهای حضرت موسی در ارتباط با این اختلافات است. البته این پدیده‌ها از جمله لوازم جامعه‌ای هستند که عقیده‌ای نوین و نظامی جدید می‌خواهد بر آن حکومت کند.

در این میان، حضرت موسی را در عرصه همه این گونه اختلافات، رهبری خردمند و فرزانه و پیامبری دلسوز و مهربان، می‌یابیم که در ارتباط با خروج آنان از دین الهی، چنان که در ماجرای گوساله‌پرستی پیش آمد، بر قوم خویش سخت می‌گیرد، و در ارتباط با مسائل دیگر، نسبت به آنان نرمش نشان می‌دهد و از خداوند سبحان برای آنان طلب رحمت و مغفرت می‌کند؛ چنان که در ماجرای میقات پیش آمد.

زایویه دوّم، موضوعات اصلی داستان:

در ارتباط با جنبه دیگر مطالعه داستان، می‌بینیم که قصّه حضرت موسی در قرآن کریم، از شش موضوع اصلی ذیل سخن به میان می‌آورد:

- (۱) بعثت حضرت موسی و معجزات ایشان.
- (۲) اسلوب‌ها و دلایل دعوت.
- (۳) رویارویی با کافران به دعوت، یعنی فرعون و پیروانش.
- (۴) انحراف در عبادت.
- (۵) زندگانی شخصی موسی (ع).
- (۶) اوضاع کلیّ ملت اسرائیل.

این موضوعات اصلی متعدّد، در مواضع مختلف قرآن و در جای جای آن ذکر شده؛ و شایسته است، در اینجا به اهداف کلیّ مورد نظر قرآن کریم از یادآوری به این موضوعات و

تأکید بر آن‌ها نیز اشاره کنیم، و به بیان مهم‌ترین موضوعات داستان موسی (ع) بپردازیم.

(۱) بعثت حضرت موسی و معجزات ایشان:

بی‌شک، یکی از اهداف اصلی مورد نظر قرآن کریم، پیوند انسان با عالم غیب و تقویت ایمان انسان، و توجیه فطرت اصلی او در جهت یک مقصد صحیح است؛ زیرا، انسان از عالم غیب نشأت گرفته، و به عالم آخرت که آن نیز غیب است، بازمی‌گردد، و در تمامی دوران‌های زندگانی‌اش در عالم واقع، با غیب مرتبط است و با عالم غیب تعامل دارد.

به موجب همین هدف اساسی است که می‌بینیم قرآن در مواضع بسیاری، از عالم غیب و جنبه‌های گوناگون آن و بعضی قوانین کلی که بر عالم غیب حاکم است، و روابطی که در آن عالم حکمفرماست، سخن می‌گوید. به علاوه، مفاهیم و مطالب مشخصی را در ارتباط با این عالم مطرح می‌کند که چه بسا در زندگی دنیوی انسان هیچ اثر مهمی نداشته باشد، جز همان پیوندی که قرآن کریم می‌خواهد میان عالم غیب و انسان برقرار کند. چنان که به هنگام بحث درباره «تفسیر معنا» دیدیم قرآن کریم لوح و قلم و کرسی و عرش را تنها به همین منظور مطرح می‌کند. بنابر این اصل، می‌توانیم بر این رأی شویم که این هدف نیز یکی از اهداف قرآن از پرداختن به داستان موسی (ع) است.

همین اصل و همین مبنا، نیز می‌تواند اهتمام قرآن را نسبت به تکرار موضوع عالم غیب و ارائه تفصیلات بسیار از این موضوع در خلال داستان، توجیه کند؛ چنان که اگر مقایسه‌ای میان آیاتی که در قرآن کریم، پیرامون این موضوع سخن می‌گویند، با آیاتی که درباره موضوعات داستانی دیگر سخن می‌گویند، ترتیب بدهیم، در خواهیم یافت که تقریباً بر همه آن موضوعات دیگر، از نظر تفصیلاتی که پیرامون آن ذکر شده است، فائق می‌گردد. ما می‌بینیم که قرآن کریم، در مواضع متعدّد و در صحنه‌های مختلف این داستان، به این موضوع اشاره می‌کند. از جمله، در بیان چگونگی بعثت حضرت موسی؛ در بیان دو

معجزه عصا و ید بیضا؛ در بیان معجزات پیاپی که بر فرعونیان ظاهر می‌گردید که این معجزات عبارت بود از خون و ملخ و شپش و طوفان و قحطی و خشکسالی؛ در بیان شکافته شدن دریا برای بنی‌اسرائیل؛ در مقام بیان مرگ اشخاصی که موسی آنان را برای میقات پروردگار برگزیده بود، که ابتدا به قهر الهی مردند و سپس برانگیخته شدند؛ و در مقام بیان ماجرای قارون و فرورفتن او در زمین؛ و برافراشته شدن کوه در بالای سر بنی‌اسرائیل، و دیگر معجزات؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت داستان موسی (ع) این گونه مسائل را بیش از داستان‌های دیگر در بر دارد.

گذشته از این هدف کلی و عمومی قرآن از بیان داستان‌ها، در بحث پیشین ملاحظه کردیم که به گواهی سیاق آیات قصص قرآن، تعدادی اهداف ثانوی نیز وجود داشته است، که به مهم‌ترین آن‌ها، در ارتباط با داستان موسی (ع) اشاره می‌کنیم.

این مطلب می‌بایست روشن می‌گردید که خودداری کافران از پذیرش دعوت و در نیامدن آنان در سلک مؤمنان، ناشی از یک علت ذاتی مربوط به خود دعوت یا شخصیت پیامبر نبوده، بلکه علت آن شرایط روحی و روانی و اجتماعی کافران بوده است.

رفتارهای سلبی و منفی روزمره و مخالفت‌هایی که با دعوت آسمانی دارند، یا آداب و رسوم و روش‌های موروثی یا انحرافات حزبی و گروهی، به حالتی روانی تبدیل می‌گردد که دلها و خردهای آنان را از کار می‌اندازد، و مهر بطلان بر آن‌ها می‌خورد، و انکار و عناد موضع کلی آنان می‌گردد. بدون آن که انسان، در چنین شرایطی، خرد و فطرت خویش را به کار بیندازد.

به این ترتیب، روشنگری قرآن کریم در داستان حضرت موسی نسبت به این قانون اجتماعی، تأثیر فراوانی در فهم و دریافت چگونگی رویارویی مسلمانان و کافران در زمان پیامبر خاتم حضرت محمد (ص)، و دیگر دوران‌ها، خواهد داشت.

همچنین، اشاره به تفصیل این معجزات، به گونه‌ای خاص در عصر حضرت موسی و دیگر دوران‌ها، به وضوح روشن می‌گرداند که چرا در عصر رسول الله الاعظم معجزات کثیری از سوی آن حضرت جاری نشده؛ چنان که قرآن کریم به این مطلب اشاره کرده است. می‌بایست روشن می‌گردید که پیامبران پیشین، به رغم آن که معجزات فراوانی آوردند، نتوانستند از طریق آن معجزات این سدّ روانی و قلبی را در نهاد کافران بشکنند، و از سوی دیگر بیشتر آن معجزات جنبه عذاب و انتقام داشته است.

۲) روش‌ها و دلایل دعوت:

بی‌شک، اعتقاد به یک دعوت الهی دو جنبه دارد: یکی، جنبه الهی، که عبارت است از ایمان به وجود خداوند متعال و وحدانیت و صفات او؛ که این جنبه را می‌توان با تکیه بر خرد و دلیل و برهان، بازشناخت. دیگری، عبارت است از جنبه ارتباط صاحب دعوت با خداوند سبحان، و تسلیم او در برابر امر خداوند متعال. که این جنبه را شاید نتوان، علی‌الاصول، جز از طریق معجزات اثبات کرد^۱، زیرا، معجزه در واقع پاسخگویی این نیاز در رابطه با این جنبه از دعوت است؛ چنان‌که در بحث معجزه، این مطلب را توضیح دادیم، بر خلاف جنبه اول، که برای بازشناسی و اعتقاد به آن جنبه، می‌توان بر دلایل و براهین منطقی و وجدانی تکیه کرد.

بر همین پایه، پیامبران الهی این ادله وجدانی را در راستای گفتگو با مردم در مسیر دعوت به سوی خدا و توحید الوهیت، وانهادند، و به معجزات، بر مبنای آن که تنها دلیل برای اثبات نبوتشان باشد، اکتفا نکردند. البته، ما منکر تأثیر فراوان معجزه در جنبه اول اثبات عقیده نیز نیستیم.

۱. گاه، در بعضی موارد، همان گزارش پیامبر، که انسانی است خردمند و مورد وثوق و در سطح عالی کمال، برای تصدیق او و ایمان آوردن مردم به او کفایت می‌کند؛ اما، این امر نمی‌تواند عمومیت داشته باشد. زیرا، ممکن است آن پیامبر در معرض اتهام قرار گیرد؛ و به همین جهت است که پیامبران نیاز به معجزه دارند (مؤلف).

در داستان موسی (ع) نیز، در موضوعاتی که داستان پیرامون آن سخن گفته است، این شیوه‌های بیان و این دلایل و براهین را می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم که در مواضع متعدّد، داستان بر این ادلّه و براهین تأکید دارد؛ چنان‌که در گفتگوی حضرت موسی با فرعون، علاوه بر معجزات، برخی دلایل و براهین نیز وجود داشته است. حتّی، مشاهده می‌کنیم که این گفتگو، یعنی گفتگو با خرد و وجدان، ابتدا و پیش از آن که حضرت موسی به هر دلیل دیگری استناد کند، و هر معجزه دیگری بیاورد، در داستان موسی (ع) مطرح شده است. زیرا، توالی منطقی تفکّر و تأثیر پذیری، چنین روندی را می‌طلبید. پیامبر، در آغاز کار، عقل و وجدان مردم را مخاطب قرار می‌دهد، آن‌گاه پس از آن، در جهت شکستن این سدهای روانی و روحی، که عقل و وجدان مردمان را از فهم و درک مسائل باز می‌دارد، می‌کوشد. از سوی دیگر، می‌بینیم که حضرت موسی (ع) در این گفتگو و گفتگوی رویاروی، شیوه‌های گوناگونی را که همگی توأم با نرمش و مدارا بودند، به کار می‌گرفته تا امر خدای خویش را اجرا کرده باشد. این است که گاه خود را به فرعون نزدیک می‌کند و آیات و معجزات الهی را به او یادآور می‌شود؛ چنان‌که گاه بر عذاب آخرت، پافشاری می‌کند اما در عاقبت پافشاری بر کفر و طغیان از سوی فرعون ادامه می‌یابد. همه این‌ها، به خاطر آن است که پیامبر بتواند اهدافی را که در نظر دارد، تحقّق بخشد؛ اهدافی که مجموعاً عبارت است از هدایت انسان به سوی خداوند سبحان.

قرآن کریم، از طریق پرداختن به این موضوع در قصّه‌ها و دیگر بنیان‌های قرآنی، به یکی از اهداف اصلی خویش می‌پردازد که عبارت است از تأکید بر این که مسئله ایمان به خداوند سبحان و آیات آسمانی و معجزات نبوی یک مسئله عجیب و غریب در زندگانی انسان نیست؛ بلکه یک پدیده فطری است که از نهاد انسان سرچشمه می‌گیرد، و عقل و احساس و وجدان انسان، او را به سوی ایمان رهنمون می‌گرداند. به همین جهت، در قدم

نخست، پیامبران گفتگو با مردمان را از این شیوه آغاز می‌کردند، پیش از آن که از طریق معجزات باهرات، و آیات بیّنات با آنان هر سخنی بگویند.

همچنین، این هدف نیز به قوت وجود دارد که می‌خواهد گوشزد کند رسول الله هنگامی که مردمان را به سوی خدا فرامی‌خواند، این طور نیست که تنها به طرح مطلب اکتفا کند؛ و در پرتو وجود معجزه از آنان، ایمان تقلیدی ساده‌ای را مطالبه کند. بلکه سخت می‌کوشد تا از طریق دلیل و برهان عقلی و گفتگوی وجدانی، با آنان به تفاهم برسد و به ایمان آنان در پرتو دلیل و برهان دست یابد.

گذشته از دلایل و براهین، در داستان حضرت موسی، اشاراتی نیز به چند مسئله مهم که با دعوت و پیروزی آن مرتبط می‌گردد، مشاهده می‌شود: مسئله شکیبایی و مقاومت و امید به آینده و اعتماد به خداوند و توکل بر او؛ مسئله اطاعت از رهبری و نظم و انضباط در کار؛ اطلاع داشتن از مواضع و حرکات دشمنان؛ چنان که در ماجرای مؤمن آل فرعون و آمدن آن مرد از آن فراسوی شهر مشهود است.

۳) رویارویی با کافران و منافقان: پیوسته‌فکری نبی کانون شریعت و ترویج زبان قرآن

قرآن کریم، گونه‌ها و انواعی از رویارویی را به ما ارائه می‌کند که میان پیامبر و یارانش، از یک سو، و کافران به دعوت او، یا آن منافقان متظاهر به پذیرش دعوت وی، از سوی دیگر، که با موضع‌گیری‌ها و رفتارهای خودشان با آن دعوت دشمنی می‌کنند، صورت گرفته است.

این رویارویی‌ها، به موازات میزان موفقیت پیامبر در دعوت، وسعت اهداف او، و میزان مخالفت او با افکار و آداب و رسوم رایج در زمان دعوت، شکل‌های گوناگون و وضعیتهای متفاوتی به خود می‌گیرد. از طرفی نیز، این رویارویی یک پدیده طبیعی است که در نتیجه کشمکش دایر میان طرز تفکر جدید و هوادارانش با طرز تفکر رایج در جامعه و طرفدارانش،

خود به خود، پدیدار می‌گردد.

قرآن کریم، هنگامی که این مطلب را در قصه حضرت موسی ارائه می‌کند، می‌خواهد بر این پدیده اجتماعی و سنت تاریخی کشمکش‌های اجتماعی تأکید کرده باشد، و نیز بر این که مخالفت‌هایی که با پیامبر اکرم صورت می‌پذیرفت، پدیده‌ای نو یا بدعتی در تاریخ بشر نبود؛ بلکه نتیجه طبیعی کشمکش فکری و سیاسی در جامعه بود. همچنین، می‌بینیم که این گونه پردازش مطلب، در داستان حضرت موسی، وظایف سنگینی را نیز که رسول اکرم در راه دعوت متحمل می‌شده‌اند، روشن می‌گرداند، و معلوم می‌کند که این وظایف، یک سلسله کارهای معمولی و عادی نیستند که هر انسانی بتواند آن‌ها را برعهده بگیرد و به انجام برساند؛ اراده‌ای توانمند، و عزمی جزم می‌طلبد و تصمیمی ریشه‌دار بر ادامه راه دعوت، تا بدانجا که در سخت‌ترین و ناسازگارترین، و پُرخشونت‌ترین شرایط، رسول خدا، در خلال طیّ این مراحل، انواع عذاب‌های روانی و جسمانی و خطرات گوناگون را برای هستی و شهرت و شخصیت خویش به جان می‌خرد، و حتی گاه کار به آن‌جا می‌کشد که در نتیجه رویدادهای دعوت، شخص پیامبر در معرض قتل و ترور نیز قرار می‌گیرد. این دردها و رنج‌ها، گاه به موجب مواضع آشکار و علنی دشمنان است، و گاه ناشی از بیماردلان ضعیف‌النفس و هواداران سست ایمان، و ساده لوحان و مردمان نابخرد.

هنگامی که قرآن به انواع رویارویی‌ها و شیوه‌های مختلف آن در این داستان اشاره می‌کند، ما خودمان را در برابر همان واقعیتهای اجتماعی می‌یابیم که پیامبر اکرم در مسیر دعوت خویش، با آن‌ها مواجه بوده‌اند، درست با همان شیوه‌ها و همان انواع و اقسام؛ چنان که گویی داستان موسی (ع) تعبیر و تفسیری است از سیر تحوّل دعوت پیامبر اکرم و دردها و رنج‌هایی که در مسیر دعوت خویش متحمل می‌شده است. همین نکته می‌تواند بهترین تفسیر و توجیه باشد برای آن که داستان موسی (ع) تا این اندازه، به تفصیل در قرآن کریم

آمده است.

(۴) انحراف در عبادت:

یکی از موضوعات مهمی که داستان حضرت موسی (ع) به آن پرداخته است، کجروی و انحراف در عبادت است. بنی اسرائیل و دیگران، چنان که از طاعت و انقیادشان در برابر حضرت موسی برمی آید، به او و دعوت او ایمان آورده بودند، اما، این ایمان، در واقع به آن شعارهای کلی مربوط می شد که حضرت موسی مطرح کرده بود، و معنای ایمان ایشان آن نبود که محتوای اصیل شعارهای دعوت را با همه معانی دقیق آن‌ها درمی یافتند، که اگر درمی یافتند، آن ایمان آگاهانه می توانست ایشان را از دنباله روی افکار بت پرستانه دیگر مانع گردد. از این روست که می بینیم، درست وقتی از عذاب فرعونیان و تعقیب فرعون با آن معجزه موسایی رهایی یافتند، بسیاری از رسوبات بت پرستی و اندیشه های انحرافی، که تحت تأثیر محیط زندگی خود در جامعه فرعون مصر، در ذهن انباشته بودند، بر افکار و احساسات و استدلال های عقلی آنان حاکم بود.

وقتی می گوئیم افکار انحرافی بر خردها و دل های آنان چیره گردیده بود، به این معنا نیست که آنان از شعارهای پیشین خود، یا مدلول آن شعارها تنزل نموده، یا از عقیده توحیدی خویش دست برداشته بودند، بلکه به این معناست که اینک مفهوم و مدلول آن شعارها را به گونه ای می فهمیدند که با این شیوه عملی منحرف که پیش گرفته بودند، همخوانی داشت. گوساله در نظر آنان عبارت بود از مجسمه خدایی که موسی (ع) به سوی او دعوت کرده بود؛ اصنام نیز واسطه های مادی بودند که پرستش خدایی را که موسی به سوی او دعوت کرده بود، توجیه می کرد؛ و همچنین ...

قرآن کریم با اشاره به این وضعیت، دو هدف را منظور دارد؛ هدف اول، کنکاش با اندیشه های جاهلیان معاصر نزول وحی قرآنی، که در مقام تعلیل پرستش بت هایشان،

می‌گفتند بت‌ها را وسیله‌ای برای تقرّب به درگاه خداوند متعال گرفته‌اند. هدف دوّم این‌که انسان وقتی به رسول خدا ایمان می‌آورد، و از همنشینی او برخوردار می‌گردد، به آن معنا نیست که یکباره از تمامی محتویات درونی خویش برهنه شده، و بر همه رسوبات ذهنی خویش که طبیعت و واقعیت آن‌ها با اصالت رسالت و دعوت آن فرستاده خدا سازگار نیست، فائق آمده است. نهایت، مدلول و مفهوم آن، ایمان به معانی تحت اللفظی شعارهاست؛ چنان‌که قرآن در بعضی موارد، در مقام تفکیک ادّعای اسلام و ایمان از ایمان و اسلام حقیقی، به این مطلب اشاره کرده است: **قالت الأعراب: آمنا! قل: لم تؤمنوا! و لكن قولوا: أسلمنا و لمّا یدخل الإیمان فی قلوبکم ... (حجرات، ۱۴).**

این‌گونه زمینه‌ها، خطرناک‌ترین صحنه‌های اجتماعی هستند که ادیان الهی با آن مواجه شده‌اند. عبادت و پرستش خدا، و ارتباط انسان با خداوند متعال، دستخوش تحریف شده است؛ و در عین حال، مردم همان مضامین و شعارهای اصلی دعوت را نگاه داشته‌اند. تحریف‌کنندگان نیز، پیوسته دلایل و شواهد و زمینه‌ها و عناوین تازه‌ای می‌جویند و می‌یابند، تا این انحرافات را توجیه کنند. از این رو، اسلام، اصل «توقیفی بودن عبادت» را اتخاذ کرده، و این مطلب را تثبیت و تأکید نموده که عبادت شیوه معینی دارد که خداوند سبحان پیش روی انسان نهاده است تا انسان به واسطه آن گرایش و احساسات دینی خود را قالب‌ریزی کند، و ارتباط خویش را با خداوند متعال سر و سامان دهد. در حوزه عبادت خدا، درست نیست که انسان هرگونه که مقتضای تمایلات یا رأی شخصی اوست در جهت تعبیر و تفسیر این رابطه و این پیوند انسان با خدا، عمل کند. راز همه این مطالب در این است که ماهیت رابطه میان خداوند متعال و انسان، ماهیت رابطه با عوالم غیبی را دارد؛ زیرا، طرف دیگر آن خداوند متعال است، و انسان، که یک موجود مادّی است، نمی‌تواند از سوی خود، راه و رویه‌ای را بازشناسد که او را به تقرّب به درگاه خداوند متعال برساند. بنابراین، ناگزیر،

برای آن که چنین چیزی تحقق یابد، باید خداوند متعال، خود این راه و روش را مشخص گرداند. چه بسا همان موارد و مسائلی که انسان آن‌ها را موجب تقرب به درگاه الهی می‌داند، موجبات دوری انسان از رحمت و عنایت خداوند متعال باشند؛ چنان‌که در برخی از احادیث که از ناحیه اهل بیت صادر شده، این نکته آمده است.

۵) زندگانی شخصی حضرت موسی:

ذیل عناوین پیشین، بعضی تفصیلات راجع به زندگانی و سیره شخصی حضرت موسی، بویژه دوران پیش از بعثت آن حضرت، گذشت. می‌توان گفت قرآن کریم، از پس طرح داستان حضرت موسی و ارائه موضوعات آن به این شیوه، دو هدف را دنبال می‌کند. هدف اول: همان که پیش از این در مقام تحلیل مقاطع مختلف داستان در سوره قصص آوردیم، مبنی بر این که این تفصیلات داستانی بر یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن دلالت دارد؛ و اطلاع از این همه جزئیات، مفهومی خواهد داشت متفاوت با مفهوم اطلاع از احوال موسای «پیامبر»؛ زیرا، اوضاع و احوال زندگانی حضرت موسی پس از بعثت، در متن جامعه اتفاق افتاده، و در نتیجه به طور طبیعی معروف و مشهور بوده و تاریخ، نسل به نسل، آن مطالب را دست به دست و دهان به دهان منتقل کرده است، برخلاف احوال و اوضاع زندگانی حضرت موسی پیش از بعثت؛ بویژه اگر این تفصیلات تنها در قرآن کریم آمده باشد و در دیگر کتب آسمانی نیامده باشد. هدف دوم نیز همان که در مبحث مربوط به مراحل دعوت آوردیم، مبنی بر این که این حوزه از بیان داستان، حضرت موسی را در نظر ما، با شخصیت و سیمای یک انسان برگزیده تصویر می‌کند که خداوند متعال وی را برای انجام وظایف رسالت آماده گردانیده، و او با اخلاق و عواطف و دلاوری‌ها و مکتب و مکانتی که از آن برخوردار است، می‌تواند از عهده انجام وظایف دعوت برآید.

اینک می‌توانیم بر آن مطالب بیفزاییم که در اثنای آشنایی با زندگی حضرت موسی،

برخی از اوضاع و احوال اجتماعی آن روزگار نیز که در جامعه فرعونى مصر مى‌گذشته است، برای ما روشن مى‌گردد. همچنین، میزان ظلم و ستمى که اسرائیلیان متحمل مى‌شده‌اند، و این که چگونه ایشان به آن واقعیت‌های تلخ تن در داده بودند. و نیز، الطاف خدا به بنی‌اسرائیل به طور عموم و به حضرت موسى به خصوص، در ضمن بیان زوایای داستان معلوم مى‌گردد.

۶) اوضاع کلی ملت اسرائیل:

قرآن کریم، به بعضی از اوضاع و اوصاف کلی ملت اسرائیل نیز پرداخته است. ما نیز به برخی از آن‌ها به هنگام گفتگو درباره مرحله دوم دعوت حضرت موسى اشاره کردیم. مفاد و مستفاد اوصافی را که قرآن کریم راجع به ملت اسرائیل بیان کرده، می‌توانیم به این ترتیب خلاصه کنیم که ملت اسرائیل، بر اثر اوضاع و شرایط مختلف تاریخی که بر آن گذشته بود، از دوگانگی و حشتناکی رنج می‌برده، و آثار متنوع و ریشه‌دار این طرز رفتار اجتماعی و محتوای نفسانی و روانی آن، همه جا مشهود بوده است.

این دوگانگی را می‌توان چنین دریافت که ملت بنی‌اسرائیل، از یک سوی احساس عظمت و امتیاز و تقرب به درگاه الهی داشت، و این احساس و تصور باطنی را از تاریخ شکوهمند خود الهام گرفته بود که پدران و نیاکان اسرائیلیان پدید آورده بودند؛ از جمله، تاریخ پیامبران، از قبیل موقعیت و مقام اجتماعی بی‌نظیر حضرت یوسف، و نجات‌بخشی آن حضرت که توانست جامعه مصر آن زمان را از آن مصائب طبیعی برهاند. و آن برنامه‌ریزی اقتصادی چشمگیر را جامه عمل بپوشاند. از سوی دیگر، این ملت بزرگ و شکوهمند، با آن اصالت تاریخی، و سابقه عظمت و اقتدار، سالیان سال تحت ستم قرار داشت، و زیر فشار و بردگی و بیگاری روزگار می‌گذرانید، و با لوازم این نوع زندگانی، از قبیل جهل و فقر و انحطاط اخلاقی و روانی و اجتماعی دست و پنجه نرم می‌کرد.

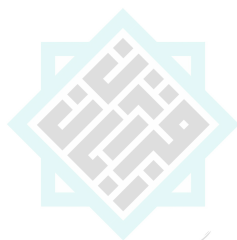
همین دوگانگی است که می‌تواند تزلزل اسرائیلیان، و عدم تحمّل آنان را نسبت به دشواری‌های رسالت و دعوت حضرت موسی و عملیات نجات‌بخش و استقلال طلبانه آن حضرت، از یک طرف؛ و درخواست‌های پیوسته اسرائیلیان، و توقّعات فراوانشان از حضرت موسی، و عدم پذیرش آنان را از راه و روشی که حضرت موسی برای نجات آنان از چنگال فرعون و فرعونیان پیش گرفته بود، از طرف دیگر، تفسیر کند، با وجود آن که حضرت موسی نزد آنان جایگاهی والا داشت؛ چرا که، رهایی‌بخش آنان و نجات‌بخش آنان از ظلم و ستم فرعونیان بود.

قرآن کریم، پس از این ارائه، و ترسیم این چهره از ملت اسرائیل، این قسمت را هدف گرفته است که واقعیّت رفتار و معاشرت یهودیان با مسلمانان را برملا گرداند؛ ملّتی که پیش از ظهور اسلام، همگان به آنان به دیده اهل کتاب و عارفان به دین و آشنایان با همه مسائل غیبی و عالم غیب، می‌نگریستند. وقتی این سیمای واقعی دوگانه از ملت اسرائیل بازنموده می‌شود، برای مسلمانان مکشوف می‌گردد که تا چه اندازه می‌توانند بر یهودیان و دیدگاه آنان نسبت به مطالب و مسائل اعتماد کنند؛ و مواضع مخالف آنان در برابر رسالت ختمی و پیامبر خاتم تفسیر و توجیه می‌پذیرد.

همچنین، می‌توانیم میزان تأثیری را که سالیان ستمکشی و بردگی بر اوضاع و احوال روحی و روانی اسرائیلیان بر جای نهاده است، مورد بررسی قرار دهیم، که چگونه احساس ضعف می‌کردند و از همه چیز و همه کس می‌ترسیدند، و حضرت موسی در جهت غلبه بر این حالت روحی و روانی اسرائیلیان چه رنجهای متحمّل می‌گردید؛ چنان که به روشنی، در ماجرای ورود به سرزمین مقدّس مشهود گردید. حضرت موسی آنان را فرا می‌خواند تا به سرزمین مقدّس وارد شوند؛ همان که سالیان سال هدف و آرزوی آنان بود؛ بخصوص که این فراخوان حضرت موسی به دنبال پیروزی‌های بزرگی بود که حضرت موسی برای اسرائیلیان

به ارمغان آورده، و آنان را به استقلال و عزّت و کرامت انسانی رسانیده بود. با این همه، دعوت حضرت موسی را به علّت «ترس» نپذیرفتند و رد کردند.

در مقایسه نیز، اگر این صحنه از تاریخ بنی اسرائیل را با صحنه دعوت پیامبر اکرم به پیکار با رومیان در غزوه تبوک، در سیره نبوی، کنار هم بگذاریم و بررسی کنیم، مطالب بسیاری روشن تر می‌گردد. در غزوه تبوک همگی مسلمانان فراخوان حضرت نبی اکرم را اجابت کردند، و تنها گروهی معدود بودند که مانند اسرائیلیان احساس ترس و ضعف می‌کردند.



۴-۴. فواتح سُور *

از جمله موضوعات قرآنی که محققان فراوان به آن پرداخته‌اند، موضوع «فواتح سُور» است. منظور ما از «فواتح سور» حروف مقطعه‌ای است که در سرآغاز بعضی از سوره‌های قرآن کریم آمده است. اهمیّت موضوع، وقتی بیشتر معلوم می‌گردد، که اشکالات و شبهه‌هایی را که پیرامون حروف مقطعه به وجود آورده و پراکنده‌اند، بررسی نماییم، و مشاهده کنیم که چگونه این اشکالات و شبهات به شبهه کردن درباره خود قرآن کریم نیز منتهی شده است. در این بحث خواهیم کوشید تا تفسیر این پدیده را در قرآن کریم بازباییم، و در اثنای بحث، پاسخ اجمالی به شبهات القا شده پیرامون این موضوع را نیز بازشناسیم. حروف مقطعه در سوره‌های متعدّد از قرآن کریم آمده‌اند و ترکیبات و اشکال مختلف به خود گرفته‌اند: گاه، یک حرف به تنهایی آمده است؛ مانند: ص و القرآن ذي الذکر؛ ق و القرآن المجید؛ ن و القلم و ما یسطرون. گاه، به صورت یک ترکیب دو حرفی آمده است؛ مانند: طه. ما أنزلنا علیک القرآن لتشقی، یس. و القرآن الحکیم، حم. تنزیل الكتاب من الله

* در این مبحث رجوع شود به: التبیان، ۱/۴۷ تا ۵۱؛ الکشاف، ۲۱ تا ۲۵؛ التفسیر الکبیر، ۲/۸۰۲؛ ابن کثیر، ۶۴ تا ۶۹؛ المنار، ۱/۱۲۲ تا ۱۲۳؛ مناہل العرفان، ۱/۲۱۹ تا ۲۲۰؛ تفسیر القرآن، شیخ شلتوت، ۳۵/۶۴.

العزیز الحکیم؛ گاه نیز، به صورت ترکیب‌های سه حرفی یا بیشتر، آمده است؛ مانند الم، المص، المر، کهیحص، حم عسق^۱ و ...

وقتی در مقام بررسی این پدیده در قرآن کریم برمی‌آییم، درمی‌یابیم که عرب‌زبانان هیچگاه این شیوه آغاز کردن را در کلام خویش نمی‌شناخته‌اند؛ همچنین، درمی‌یابیم که حروف «مقطعه» ما به ازای معنایی ندارند و تنها می‌توانند بر مسمّاهای خودشان یعنی حروف الفبا دلالت داشته باشند.

از حضرت رسول اکرم توضیح ثابت و صحیحی برای این حروف به دست ما نرسیده است؛ بلکه می‌توان گفت که در این باره به استثنای اشارات بسیار اندک مطلقاً سخنی از آن حضرت نقل نشده است تا بتواند حرف آخر در این مبحث باشد. می‌توان گفت، به همین علت است که آراء و نظرات دانشمندان درباره حروف مقطعه و دیدگاه‌های آنان در مقام تفسیر این حروف، مختلف و متفاوت است، و همین اختلافات است که در طی قرون مختلف، بیش از پیش، بر پیچیدگی این پدیده قرآنی افزوده است.

در تفسیر این حروف، دو دیدگاه اصلی همواره وجود داشته است:

دیدگاه اول: مطابق این دیدگاه، این حروف مقطعه از جمله چیزهایی هستند که خداوند سبحان علم آن‌ها را به خویشتن اختصاص داده است. از این رو هیچ کس امکان ندارد که بتواند به بازشناسی مراد از این حروف برسد. مؤید این دیدگاه، روایتی است که از شماری از صحابه و تابعین رسیده است؛ حاکی از این که، فواتح سور، «سرّ القرآن» اند، و «سرّ الله» اند؛ جوای معانی آن‌ها نشوید. بسیاری از دانشمندان و محققان بر این نظر قرار گرفته‌اند. چنان که این معنا در بعضی روایات از طریق اهل بیت (ع) نیز رسیده است.^۲

دیدگاه دوم: مطابق این رویکرد، در قرآن کریم نباید چیزی آمده باشد که برای ما قابل

۱. به ترتیب، در سرآغاز این سوره‌ها: صاد، قاف، قلم، طاهّا، یاسین، جائیه، بقره، اعراف، رعد، مریم، شوری.

۲. التبیان، ۴۸/۱؛ مجمع البیان، ۳۲/۱

فهم و درک نباشد، یا دست کم نزد دانشمندان و محققان شناخته نشده باشد. مبنای این نظر، این است که، خداوند، سبحانه و تعالی، قرآن کریم را با اوصاف متعددی وصف کرده است که با این پوشیدگی و استتار که در حروف مقطعه مشاهده می‌شود، سازگار نیست. قرآن به **لسان عربی مبین** نازل شده است (شعرا، ۱۹۵)؛ **تبیاناً لکل شیء** آمده است (نحل، ۸۹)؛ **هدی للناس** است (بقره، ۲۸۵)، و جز این‌ها؛ وقتی قرآن دارای چنین اوصافی باشد، امکان ندارد که برای مردم روشن و قابل فهم نباشد. این دیدگاه را به متکلمان اسلامی نسبت داده‌اند.^۱

بر اساس این دیدگاه، می‌بینیم بسیاری از دانشمندان در صدد تفسیر این حروف مقطعه برآمده، و در نتیجه نظرات و آراء متعددی در این زمینه ارائه کرده‌اند. شیخ طوسی قدس سره نظرات مختلفی را در تفسیر حروف مقطعه آورده است. امام فخر رازی قدس سره نیز، ۲۱ نگرش تفسیری را بر شمرده است. ما در این مبحث، به یادآوری مهم‌ترین آن‌ها اکتفا می‌کنیم، ضمن آن که بعضی از این نظرات را می‌توان به بعضی دیگر ارجاع داد.

موسسه فقهی شیعی کانون نشر و ترویج زبان قرآن

۱-۴-۴. نگرش‌های تفسیری در فواتح سور

نگرش اول: به ابن عباس نسبت داده‌اند که به گفته وی، این حروف رمز بعضی از اسماء و صفات و افعال خداوند متعال است؛ چنان که از او روایت کرده‌اند که در تفسیر الم گفت: «انا الله اعلم»؛ و در تفسیر المر گفت: «انا الله اعلم و اری»^۲؛ و نیز در دیگر موارد. مؤید این نگرش تفسیری، روایتی است که از معاویه بن قزّه از پیامبر اکرم منقول است، مبنی بر این که حروف مقطعه حروفی از اسماء الله اند.^۳

نگرش دوم: ترکیبات حروف مقطعه نام‌هایی برای قرآن کریم اند، درست مانند «کتاب»،

۱. التفسیر الکبیر، ۳/۲. ما نیز این مطلب را در مبحث تفسیر به تفصیل آوردیم.

۲. همان، ۶/۲.

۳. التبیان، ۵۱/۱.

«فرقان»، «ذکر» و غیره. جماعتی از تابعین مانند قتاده، مجاهد، ابن جریج، کلبی و سدی بر این نظرند^۱.

به این دو نگرش اشکال کرده‌اند که مستند علمی یا قرینه قابل اعتمادی که گواه بر صحّت آنها باشد، برای این دو نگرش در دست نیست، و صرفاً تیری به تاریکی، رها شده است. نه اوضاع و شرایط درونی و محتوایی قرآن اشاره‌ای به این دو معنا دارند، و نه زمینه‌های زبانی کلام.

این دو نظر تفسیری در باب حروف مقطعه، مانند هر تفسیر یا فرضیه دیگری هستند که می‌تواند در این باب، عنوان شود؛ تنها به این شرط که با مبانی بدیهی اعتقادی و قرآنی منافاتی نداشته باشد.

نگرش سوم: این حروف، در واقع، برگرفته از اسمائی هستند که دارای دلالت‌های معین و مشخص‌اند، و آن اسماء برای ما مجهول‌اند، اما برای پیامبر اکرم معلوم‌اند. مؤید این نگرش آن است که این شیوه نزد بعضی عرب‌زبانان در گفتگوها و محاوره‌های آنان معروف بوده است. این نظریه از ابن عباس و ابن مسعود و جماعتی از صحابه نیز روایت شده است^۲. دیدگاه طبری و روایت منقول از مالک بن انس نیز تقریباً با این نگرش یکی است و به نگرش اول نیز که آن هم از ابن عباس روایت شده بود، نزدیک است.

بر این نگرش نیز همان اشکالاتی که بر دو نگرش قبلی وارد بود، وارد است، و نقد ما از این نگرش نیز مانند انتقاد از دو نگرش قبلی است.

نگرش چهارم: این حروف، نام‌های سوره‌هایی هستند که در سرآغاز آنها جایگزین شده‌اند: الهم، مثلاً، نام سوره بقره است؛ که‌یعص نام سوره مریم است؛ و ن نام سوره قلم، و همچنین ...

۱. التفسیر الکبیر، ۶/۲؛ التبیان، ۴۷/۱.

۲. التبیان، ۴۷/۱-۴۸.

این نظریه را بیشتر متکلمان و جماعتی از لغویان برگزیده‌اند.^۱ شیخ طوسی قدس سزه نیز آن را این گونه دانسته است، کما این که طبرسی قدس سزه نیز این نظر را ترجیح داده است. این هردو مفسر بزرگ، پس از آن که شبهه‌هایی چند بر این نظریه وارد کرده‌اند، از آن دفاع نیز کرده‌اند.^۲ که شیخ محمد عبده نیز همین نظر را برگزیده است.^۳

امام فخر رازی قدس سزه، به نحو توانمندی در جهت تأیید این نظریه سخن گفته، و در بیان شبهه‌هایی که از سوی دانشمندان بر این نظر وارد شده است، و نیز بر نقض آن شبهات، داد سخن داده است.^۴ که مهمترین آن شبهه‌ها دو شبهه ذیل است:

شبهه اول: وضع اسم به منظور آن است که مسماها از یکدیگر متمایز گردند و بازشناخته شوند، و این منظور، با نامیدن چند سوره از سوره قرآنی به یک نام، مانند سوره بقره و سوره آل عمران، سازگار نمی‌آید؛ که سرآغاز هردو سوره الم است. همچنین، سوره‌های غافر و فصلت و زخرف هر سه سرآغازشان حم است.

شبهه دوم: اسم ناگزیر باید غیر از مسمی باشد؛ در حالی که اجماع بر آن است که این حروف خود جزئی از سوره‌هایی هستند که در سرآغاز آن‌ها آمده‌اند.

شیخ طوسی قدس سزه در پاسخ شبهه نخستین گفته است: نامگذاری چند چیز به یک نام، در صورتی که هریک از آن‌ها با یک علامت متمایز کننده مشخص گردند، هیچ مانعی ندارد؛ و در نامگذاری اعلام و اشخاص بسیار روی می‌دهد. در پاسخ شبهه دوم نیز گفته است: هیچ مانعی ندارد که چیزی را با جزئی از آن بنامیم، چنان که در نامگذاری سوره‌های «بقره» و «آل عمران» و «اعراف» نیز روی داده است.

اما، با همه این‌ها، اشکالی که بر این نظر وارد است، این است که این حروف به صورت

۱. التفسیر الکبیر، ۵/۲

۲. التبیان، ۴۹/۱

۳. المنار، ۱۲۲/۱

۴. التفسیر الکبیر، ۱۱-۸/۲

مقطّع و با ذکر نام‌هایشان خوانده می‌شوند: الف - لام - میم، نه مسّمّاهایشان؛ و این نحوه قرائت آن‌ها مناسب آن نیست که نام سوره باشند. اگر قرار بود نام سوره‌ها باشند، می‌بایست بر مبنای مسّمّاهایشان خوانده می‌شدند، همان‌طور که نوشته می‌شوند. این کیفیت کنونی قرائت با این وضع تناسب دارد که ذکر خود این حروف، مورد نظر بوده باشد، و نه آن که نام‌هایی برای چیزهای دیگر باشند. زمخشری نیز، البتّه با بیان دیگری، این اشکال را مطرح کرده و سپس آن را پاسخ گفته و رد کرده است.

زمخشری چنین گوید: اگر گویی که چرا این حروف را در مصحف به صورت خود این حروف می‌نگارند، نه به صورت نام‌های آن‌ها؟ گوئیم: زیرا، کلمه‌ها ترکیب یافته از خود حروف اند، و عادت همگان بر این قرار گرفته است که هرگاه کلمات را هجی می‌کنند، و نیز هرگاه به کاتب می‌گویند: بنویس چنین و چنان، اسم حروف را بر زبان می‌آورند، امّا در کتابت خود حروف نوشته می‌شوند. به همین جهت، در کتابت فواتح سور بر اساس همان شکل مرسوم عمل شده است.^۱

این پاسخ که زمخشری آورده است، آن نکته انتقادی ما را - با بیان درستش - تأکید می‌کند، مبنی بر این که این نحوه گفتن این حروف معنایش آن است که حروف مقطّعه خودشان مورد نظرند، نه آن که، اشاره به سوره‌هایی نامیده شده به این حروف، مقصود باشد. اگر چنین بود، می‌بایست حروف مقطّعه خودشان خوانده می‌شدند نه نام‌هایشان؛ و به همین لحاظ، بر این عقیده‌ایم که این نکته انتقادی به این صورت که ما مطرح کردیم، باید مطرح بشود.

نگرش پنجم: این حروف تنها برای این آمده‌اند که قرآن کریم با آن‌ها افتتاح بشود، و به واسطه آن‌ها ابتدای سوره‌ها و انقضای سوره‌های قبلی معلوم گردد. این نظریه را بلخی

برگزیده و از مجاهد نیز روایت شده است. شیخ طوسی قدس سزه مثال‌هایی نیز از کاربرد چنین حروف رمزی در کلام عرب آورده است.^۱ سخن احمد بن یحیی بن ثعلب نیز مؤید این نگرش است؛ آن‌جا که گوید: عرب زبانان هنگامی که می‌خواهند کلامی را آغاز کنند، کلامی دیگر جز آن کلام را در ابتدا می‌آورند، و آن را هشدار برای شنوندگان قرار می‌دهند که معلوم کنند کلام نخستین قطع شده و کلام جدید آغاز شده است.^۲

به این نگرش می‌توان چنین اشکال کرد که این شیوه همه سوره‌های قرآن کریم را نمی‌تواند شامل گردد. در نتیجه، سرّ این اختصاص همچنان به عنوان یک مسئله حل نشده باقی می‌ماند که باید توضیح داده شود و کشف گردد.

آری، گاه می‌گویند: این شیوه تنها در سوره‌های طولانی مورد نیاز بوده است که به طور تدریجی نازل می‌شده‌اند، و در تمامی سوره‌های قرآنی چنین نیست و بعضی سوره‌های قرآنی مانند سوره‌های کوتاه، یکجا نازل می‌شده‌اند.

اشکال اساسی دیگری که بر این نظریه وارد است، آن است که بسم الله خود می‌تواند این نقش را ایفا کند، و پایان یافتن سوره قبلی و آغاز شدن سوره بعدی را برساند؛ بویژه آن که در احادیث نیز آمده است که بسم الله این نقش را دارد، و کار آن متمایز کردن پایان یک سوره از آغاز یک سوره دیگر است.^۳

نگرش ششم: این حروف نام‌های حروف الفبای رایج و معمول اند، و در آغاز شماری از سوره‌های قرآن آورده شده‌اند تا مردم را توجه دهند نسبت به این که قرآن کریم که همه انسان‌ها از رقابت با آن درمانده‌اند، و نتوانسته‌اند و نخواهند توانست همانند آن را بیاورند،

۱. التبیان، ۴۷/۱

۲. التفسیر الکبیر، ۷/۲

۳. الدر المنثور، ۷/۱. ابو داود و بزار و طبرانی و حاکم از ابن عباس آورده‌اند که گفت: پیامبر اکرم فیصله یافتن و پایان پذیرفتن یک سوره را در نمی‌یافت، تا آن که «بسم الله الرحمن الرحیم» بر او نازل می‌شد. بزار و طبرانی افزوده‌اند: آن‌گاه که بسمله نازل می‌شد، آن حضرت درمی‌یافت که سوره پایان پذیرفته است و یک سوره دیگر در راه است یا آغاز شده است؛ این حدیث را بیهقی در کتاب المعرفة صحیح قلمداد کرده است. احادیث دیگری نیز در دست است که چنین دلالتی دارند.

چیزی جز یک مجموعه تألیف شده و ترکیب یافته از همین حروف نیست؛ و تحدی با قرآن در برابر همگان، چنین نبوده است که تحدی با پدیده‌ای غریب و دست‌نیافتنی برای مردم بوده باشد، بلکه تحدی با پدیده‌ای صورت پذیرفته است که از همین حروف الفبای معمول ترکیب یافته است؛ حروفی که پیوسته با آن‌ها سخن می‌گویند و تکلم می‌کنند؛ در عین حال، اهل فصاحت و بلاغت از آوردن همانند آن در مانده‌اند. مبرّد و جمع کثیری از محققین بر این نظرند^۱.

گاه بر این نظریه اشکال می‌کنند به این که تنها آوردن این حروف در آغاز سوره به این صورت جدا جدا، برای روشنگری این حقیقت کفایت نمی‌کند، به عبارت دیگر، ممکن است مردم به این نکته توجه نکنند و در آن صورت، هدف قرآن از آوردن این حروف تحقق نمی‌یابد، مگر آن که برخی قرائن خارجی یا برخی قرائن حالیّه، کلام را احاطه کرده باشند و در تفهیم این پیام مؤثر واقع شوند، و این هدف را محقق گردانند، وگرنه از خود این حروف نمی‌توان چنین مطلبی را دریافت.

از طرف دیگر، قرآن می‌توانست، از راه روشن کردن این مطلب به صورت یک قضیه کلی که این مضمون مورد نظر را در برداشته باشد و توضیح دهد، به چنین هدفی دست یابد. چنان که ملاحظه می‌شود، مطلبی که پشتوانه این نظر است، مطلب درستی می‌باشد؛ اما، نیازمند به قرائن حالیّه است.

نگرش هفتم: این حروف در آغاز سوره‌ها آمده‌اند تا قرآن گوش‌های مشرکین را که با یکدیگر هم سخن شده‌اند تا به قرآن گوش فراندهند، باز گرداند. چنان که قرآن کریم، خود به این مطلب اشاره کرده، و از زبان آنان چنین آورده است که گفتند: ... لا تسمعوا لهذا القرآن و الغوا فيه لعکم تغلبون (فصلت، ۲۶). این حروف با این شیوه طرح خود و ابهام و

پیچیدگی خاصی که دارند، موجب می‌شدند تا توجّه مشرکین به استماع قرآن کریم جلب شود، و در صدد برآیند که با گوش فرادادن به قرآن این پیچیدگی و ابهام را از میان ببرند و معلومشان گردد که مطلب چه بوده است.

اگر این نکته را نیز در نظر بگیریم که مشرکین در آن اوقات، چه حالات روانی داشته‌اند، و به یاد آوریم که مشرکین به قرآن کریم از این زاویه می‌نگریسته‌اند که همان معجزه‌ای است که پیامبر اکرم ادّعا کرده، و با عالم غیب ارتباط دارد، و از عوالم عجیب غیبی بهره‌مند است؛ و در نتیجه، در هر لحظه انتظار آن را داشته‌اند که پدیده‌ای غریب و عجیب از قرآن مشاهده کنند، که بیانگر آن ادّعا باشد، و مسائل شگفت از قرآن ببینند؛ این نظر به روشنی بیشتری خواهد پیوست.

نگرش هشتم: این حروف در ارتباط با «حساب جُمَل» در قرآن کریم مطرح شده‌اند؛ با این توضیح و بیان که شیوه حساب ابجدی که امروزه رایج است، در آن اوقات میان اهل کتاب متداول بوده، و این حروف رمزی بیانگر سرآمد عمر بعضی اقوام و امّت‌ها هستند. از اینجا است که می‌بینیم، بنا به روایت ابن عباس، ابویاسر بن اخطب یهودی می‌کوشیده است سرآمد عمر امّت اسلامی را از طریق محاسبه ارزش عددی این حروف به دست آورد.

ابن کثیر، در مقام انتقاد از این نظر چنین می‌گوید: «اما، کسی که پنداشته است این حروف مقطعه دلالت بر اعدادی خاص دارند، و از آن‌ها می‌توان زمان وقوع حوادث و آشوب‌ها و اتفاقات آخر زمان را کشف کرد، ادّعایی کرده که اهلیت آن را ندارد، و در فضایی به پرواز در آمده که از آن او نیست؛ هرچند در این ارتباط حدیثی وارد شده؛ اما این حدیث ضعیف است، و حتّی به فرض صحیح بودن حدیث نیز، مضمون آن بیش از آن که بخواهد دلیل و مستندی برای تمسّک به این مطلب قرار گیرد، بر بطلان این مسلک دلالت دارد

«...»^۱.

سید محمد رشید رضا نیز نظیر این انتقاد را نسبت به نظریه مذکور دارد، چنان که گوید: «سست‌ترین و پیش‌یافتاده‌ترین سخنی که در باب این حروف گفته‌اند، آن است که مراد از این حروف، اشاره به ارزش عددی آن‌ها در حساب جَمَل است، و از این طریق، مدّت برقراری این اَمّت و مطالبی از این قبیل را خبر می‌دهد».

نگرش نهم: بر زبان آوردن این حروف در قرآن کریم، دلالت بر یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن دارد که بی‌شبهت با دلالت بعضی دیگر آیات قرآنی بر این امر نیست. توضیح این که هرچند بر زبان آوردن حروف عربی برای همه کسانی که به زبان عربی تکلم می‌کنند، میسر است. ولی، گفتن نام‌های حروف الفبا، تنها برای عرب زبانان دانش‌آموخته میسر است؛ و با توجه به این که پیامبر اکرم امّی بوده‌اند، و هم‌عصران ایشان نیز از این مطلب باخبر بوده‌اند، قدرت پیغمبر اکرم بر شناخت نام‌های این حروف قرینه‌ای است بر این که آن حضرت وحی قرآنی را از عالم غیب دریافت می‌کنند، و به این ترتیب، حروف مقطعه از قبیل آن داستان‌های قرآنی می‌شوند که پیامبر اکرم راهی برای اطلاع یافتن از آن‌ها جز وحی الهی نداشته است؛ زیرا، قبیله قریش پیش از آن، از آن داستان‌ها بی‌خبر بوده‌اند. به عبارت دیگر، چنین کاری که پیامبر اکرم بسادگی صورت داده است، درست مانند آن است که کسی پیدا بشود که بدون آموزش دیدن و فراگرفتن یک زبان بیگانه، با آن زبان سخن بگوید؛ چنان که می‌توان گفت، علت مقدّم داشتن حروف مقطعه بر تمامی محتوای سوره همین است.

زمخشری این نظریه را توضیح داده است و نسبت به آن انتقاد دیگری دارد. به گفته زمخشری، هنگامی که بر آن می‌شویم که این حروف را با دقّت مورد مطالعه قرار دهیم،

۱. همان‌ماخذ.

پدیده غریبی خودنمایی می‌کند، که ما را وا می‌دارد که حکم کنیم بر این که این حروف با تکیه بر عنایت به نکته‌های والایی در آغاز سوره‌ها جایگزین شده است، که آن نکات علمی را جز متخصصان عربیت در نمی‌یابند. آن پدیده شگفت و غریب عبارت است از این که حروف مقطعه فواتح سور، عبارتند از نیمی از حروف الفبای عربی که در آغاز ۲۹ سوره به عدد حروف الفبای زبان عربی، جایگزین شده‌اند. خود این حروف چهارده‌گانه را نیز، چون نیک بنگریم درمی‌یابیم که از هریک از اجناس حروف مثلاً، مهموسه و مجهوره، شدیدیه و رُخوه، مُطبَّقه و منفتحه، مستعلیه و منخفضه، مجموعه حروف مقطعه نیمی از تعداد آن‌ها را در حروف الفبا در بردارند. احمد بن منیر نیز در شرح کشف اضافات فراوانی بر این مطلب آورده است.^۱

این نکته اخیر، همان گونه که می‌تواند تأکیدی بر همین نگرش نهم باشد، می‌تواند مؤید نگرش ششم که زمخشری خود آورده است، نیز باشد، که زمخشری آن نگرش را در ذیل این نکته اخیر افزوده است. چنان که گویی وی در صدد آن است که این دو نگرش ششم و نهم را با یکدیگر توأم گرداند.^۲

نگرش دهم: این نگرش را ابن کثیر یادآور شده و سید محمد رشید رضا نیز آن را بیان کرده است. حاصل مطلب این که ملاحظه می‌شود، همه جا در قرآن، پس از این حروف مقطعه یادی از کتاب کریم و چگونگی نزول آن آمده، و از این قاعده، تنها چهار سوره بیرون می‌افتند که عبارتند از: مریم، عنکبوت، روم و قلم؛ در هریک از این سوره‌ها پس از حروف مقطعه، امر مهمی که بی‌شبهت به مسئله کتاب و انزال آن نیست، می‌یابیم.

در آغاز سوره مریم، ماجرای ولادت یحیی بن زکریا را از پیرزنی از کار افتاده و از پیرمردی سالخورده، می‌خوانیم که بر خلاف همه قوانین تجربی رایج و شناخته شده بوده است.

۱. زمخشری، الکشاف، ۱/ ۲۳ و ۲۴. (علاوه بر این مطلب زمخشری، به حاشیه احمد بن منیر اسکندری نیز مراجعه شود).

۲. همان، ۱/ ۲۹ و ۳۰.

در آغاز دو سوره عنکبوت و روم، دو امر بسیار با اهمیّت را می‌یابیم که در ارتباط با دعوت و فرجام آن اند: در آغاز سوره عنکبوت، یک قانون اجتماعی به توضیح و بیان کشیده شده که خداوند آن را برای آزمایش مردم و جداسازی صالحان از طالحان وضع فرموده است، و تأثیر بسزایی در سیر تحوّل دعوت دارد. آیات آغازین این سوره به روشنی تصریح می‌کنند بر این که فتنه‌ها و بلایا نمی‌توانند دلیل بر آن باشند که خداوند دوستانش را وا نهاده است؛ بلکه نوعی آزمایش صدق و اخلاص و ثبات قدم و دوام ایمان ایشان است. در آغاز سوره روم، ماجرای پیش‌بینی پیروزی رومیان بر پارسیان در مدّتی کمتر از ده سال، آمده است. در آغاز سوره قلم و پایان آن نیز، تبرئه رسول اکرم از تهمت جنون مطرح شده است و نخستین تهمتی است که به آن حضرت زده‌اند. این سوره از نخستین سوره‌های نازل شده از قرآن کریم نیز هست.

بسیار واضح است که این ماجراها همگی به طور مستقیم در ارتباط با وحی الهی یا رسالت‌اند، و این چنین ارتباط محکمی میان حروف مقطّعه و تأکید بر اصالت کتاب و انزال آن از آسمان، و تأکید بر صدق رسالت حضرت ختمی مرتبت و ارتباط آن رسالت با آسمان، ما را می‌دارد بر آن که بگوییم: این حروف در آغاز سوره‌های قرآن آورده شده‌اند، تا گوش‌ها را بر کوبند، و دل‌ها را از جای برکنند، و مردمان را به استماع قرآن کریم و بی‌صدا ماندن به هنگام گوش فرادادن به آن، ملزم گردانند.^۱

می‌توان گفت، این نگرش، از نگرش هفتم نشأت می‌گیرد، چنان که سیّد محمد رشید رضا، به این مطلب اذعان داشته است. همچنین، سیّد محمد رشید رضا، آن‌جا که تصوّر می‌کند خود تنها مفسّری است که این نگرش را ارائه کرده، در اشتباه است. زیرا، ابن کثیر، پیش از وی این نگرش را مطرح کرده هرچند آن را ضعیف دانسته است.

۱. تفسیر القرآن العظیم، ۶۸/۱؛ المنار، ۲۵۶/۸ تا ۲۸۹؛ ابن کثیر این توضیحات را در صدد بیان ارتباط حروف مقطّعه با اعجاز قرآن می‌آورد؛ چنان که در وجه ششم که قول برگزیده اوست، یادآور شده است.

۲-۴-۴. موضع ما در برابر این دیدگاه‌ها

موضع ما در برابر این دیدگاه‌های گوناگون در باب حروف مقطعه فواتح سور، در پرتو برخی پدیده‌های مسلم و معمول، که پیرامون نزول این حروف رمزی در قرآن کریم، مطرح بوده‌اند، شکل می‌گیرد، و آن پدیده‌ها عبارتند از:

- ۱) تفسیر روشنی از فواتح سور، از رسول خدا به ما نرسیده است.
- ۲) این که صحابه آن حضرت به طور کلی در این ارتباط سکوت کرده‌اند و هیچیک از آنان معنای فواتح سور را از حضرت رسول اکرم سؤال نکرده‌اند.
- ۳) عرب زبانان، پیش از نزول قرآن، هیچ سابقه‌ای در آشنایی با چنین شیوه‌ای در سخن گفتن نداشته‌اند.

این پدیده‌های سه گانه ما را وامی‌دارد بر آن که ایمان بیاوریم به این واقعیت تاریخی که معاصران وحی واپسین و ملازمان نبوت خاتم النبیین، در برابر این حروف، موضع آشکار و روشنی داشته‌اند، و به همین جهت، صحابه از سؤال در باب فواتح سور و پیامبر اکرم نیز، از بیان این مطلب، خودداری کرده‌اند. حال، این وضوح می‌توانسته است، بر اثر توضیح پیامبر اکرم در باب فواتح سور بوده باشد، مبنی بر این که این حروف رمزی از متشابهات اند و باید در برابر آن‌ها سکوت کرد و سربسته آن‌ها را پذیرفت؛ یا به خاطر آن که هدف از کاربرد آن‌ها در سرآغاز سور، چنان بوده است، که در دیدگاه‌های ششم و هفتم عنوان شد؛ و دیدیم تنها این دو نگرش بودند که پدیده حروف مقطعه را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که با این واقعیت‌های مسلم همخوانی داشته باشند، و نیازی به سؤال و استفسار از پیامبر اکرم پیش نیاورند.

در مورد نگرش ششم، به حساب آن که این الفاظ نام‌های حروف الفبای عربی‌اند، طبیعی است که فرض کنیم عرب زبانان از این اسم‌ها مسماهای آن‌ها را درمی‌یافته‌اند،

و مذکور افتادن این حروف را در سر آغاز سور قرآنی بر پایه همین ارتباط فیما بین حروف مقطعه و مسئله تحدی با قرآن، تفسیر و توجیه می‌کرده‌اند.

در مورد نگرش هفتم، می‌توان گفت که شیوه استفاده از حروف مقطعه، به گونه یک کار بیرون از ابلاغ وحی قرآنی توسط پیامبر اکرم، به منظور ساکت گردانیدن کافران و مشرکان، و جلب توجه آنان صورت می‌گرفته است، و با این ترتیب، به مدد همین عینیت جداگانه، و قرائن حالیه دیگر، بدون آن که نیازی به تفسیر داشته باشند، بر مضمون و منظورشان دلالت می‌کرده‌اند. از این جهت، مطابق این نظر، حروف مقطعه همانند اشاره به دست و اشاره به چشم اند یا دیگر کارهایی که پیامبر اکرم انجام می‌داده‌اند، و مخاطبان و مشاهده‌کنندگان، بدون آن که به سؤال یا استفسار و شرح و بیانی نیاز داشته باشند، آن پیام‌ها را دریافت می‌کرده‌اند، و منظور خدا و رسول را درمی‌یافته‌اند.

این شیوه، در جهت جلب توجه مخاطبان از جمله اسلوب‌ها و شیوه‌های بیانی است که قرآن در کاربرد آن‌ها پیشتاز و در صدر است.

۴-۵. جانشینی آدم (انسان)

۴-۵-۱. خلقت و خلافت انسان

و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا: أ تجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك، قال: إني أعلم ما لا تعلمون. و علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا: سبحانك؛ لا علم لنا إلا ما علمتنا، إنك أنت العليم الحكيم. قال: يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم؛ قال: أ لم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات و الأرض و أعلم ما تبءون و ما كنتم تكتمون ... (بقره، ۳۰ تا ۳۳).

ده آیه سوره بقره از آیه ۳۰ الی ۳۹ از ماجرای جانشین شدن آدم در زمین، به فرمان خداوند سبحان، سخن می گوید. ماجرای خلقت و خلافت انسان دو جنبه دارد و مشتمل بر دو بخش است. بخش اول، معنای جانشینی آدم و حکمت و علت آن را دربرمی گیرد. این قسمت از قصه آدم منحصرأ در همین مقطع از قرآن کریم ذکر شده و از آن سخن به میان آمده است؛ هرچند می توان گفت که تمامی آیات مربوط به موضوع خلقت و خلافت انسان

به نحوی بر این مطلب تأکید دارند؛ هرچند به این روشنی نباشند^۱. بخش دوّم، مشتمل است بر عملکرد جانشینی آدم و مقدّمات و مقارنات آن، که این جنبه از مطلب را قرآن در مواضع متعدّدی مطرح کرده است و باید به طور جمعی مورد مطالعه قرارگیرد.

۲-۵-۴. حکمت الهی در استخلاف آدم

در مطالعه این قسمت از بیان شریف قرآنی، موضوع مورد نظر ما همین است. تحقیق پیرامون آیات این فراز و مطالب و اطلاعاتی که دربردارند، دو حوزه مشخص دارند: حوزه اول تحقیق در این آیات، عبارت از این است که مشخص کنیم موضع کلی محقق در برابر این فراز قرآنی چگونه باید باشد، و تصویر کنیم که منظور قرآن کریم از آیات این فراز چیست؟ حوزه دوّم این تحقیق، عبارت است از این که موضع قرآن و اسلام را در برابر برخی عناوین و مطالب این فراز به گونه‌ای مشخص کنیم که با مسلمات قرآنی و بویژه، ظهور لفظی این مقطع، همخوانی داشته باشد.

در ارتباط با حوزه اول تحقیق، می‌بینیم که شیخ محمّد عبده، به پیروی از برخی محققان پیشین دو نظر ابراز می‌کند که از جهت طرح مطلب متفاوت‌اند، ولی از جهت اصل مطلب یکی هستند:

نظر اوّل همان نظری است که در صدر اسلام رایج بوده، و شیخ محمّد عبده خود نیز این نظر را برگزیده است. آن‌جا که گوید: «اما، این گفتگو که در این آیات آمده است، یکی از مظاهر ارتباط خداوند با فرشتگان می‌باشد که خداوند متعال در این آیات در قالب گفتگو و سؤال و جواب برای ما تصویر فرموده است. ما از حقیقت این «قول» و سخن خداوند

۱. رجوع شود به اشارات دیگر قرآن کریم، مانند این آیه شریفه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/ ۷۲) و این آیه شریفه دیگر: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ، إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام/ ۱۶۵)؛ نیز، سوره ملانکه/ ۳۹، سوره زخرف/ ۶۰، و دیگر مواضع و آیات.

با فرشتگان خبر نداریم؛ امّا، می‌دانیم که این سخن گفتن خداوند، مانند سخن گفتن ما انسان‌ها نیست. «و هو الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ، إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» خداوند متعال با این عبارات خواسته است مجموعه‌ای از معانی و مفاهیم را به ما بفهماند، که به برخی از مسائل به پیش از خلقت آدم مربوط می‌شود و شأنی از شئون خداوند متعال است که در آن اوان، زمینه خلقت آدم را فراهم می‌کرده است؛ یک جنبه دیگر مطلب نیز، برخورد فرشتگان با مسئله خلقت نوع انسان است؛ و مطلب سوّم، به نحوی، بیان کرامت و فضیلت این نوع انسانی است.^۱

نظر دوّم: نظری است که محققان بعدی، و دانشمندان اسلامی مبنای خود قرار داده‌اند. این دانشمندان و محققان در پرتو کوششی که در زمینه تحقیقات قرآنی و بازشناسی مقاصد قرآن داشته‌اند، به این نگرش رسیده‌اند که این قصه با مراحل مختلفی که دارد، برگونه تمثیل آمده است، و منظور، تعریف و بازشناساندن آدمیت و انسانیت، و بازگو کردن اهمّیت و فضیلت انسان است، و همهّ مراحل داستان، و مطالبی که در آن طرح شده است، به گونه‌ای است که این معانی و اهداف مورد نظر را می‌توان به کمک آن‌ها مشخص گردانید. این دو نظر، هرچند در ارتباط با حقیقت تنزیه خداوند سبحانه و تعالی و نیز عالم غیب، از همانندی با مخلوقات مادی محسوس، در همه مراحل بیان داستان، هم سخن بوده، و در اهداف و مقاصد کلی مورد نظر از این مقطع قرآنی، یکسان‌اند؛ امّا، با وجود این، از نظر امکان و آمادگی سیاق آیات برای تعیین و تشخیص برخی عناوین و مطالبی که در این مقطع آمده است، با یکدیگر تفاوت دارند؛ چنان‌که در هنگام بحث در حوزه دوّم تحقیق این مسئله، روشن خواهد گردید.

در حوزه دوّم تحقیق، می‌بینیم که صحابه و تابعین و علمای صدر اوّل اسلام، همخوان

با دو موضعی که در ارتباط با حوزه اول تحقیق داشتند، در مقام تحقیق و مطالعه آیات این مقطع شریف قرآنی، یک موضع سلبی به خود می‌گیرند، و حتی در بعضی موارد گسترش بیان مطلب نیز، به ذکر فواید دینی مترتب بر طرح این فراز قرآنی «متشابه» می‌پردازند.

شیخ محمد عبده به بعضی از این فواید اشاره کرده است، که ما به ذکر دو فایده اکتفا می‌کنیم. اول این که خداوند متعال، با آن همه عظمت و جلال، می‌پسندد که بندگانش فلسفه کردارهای او را جويا شوند، و از رازهای پنهان خلقت وی مطلع گردند. دوم این که خداوند متعال نسبت به بندگانش لطیف و رحیم است و با گونه‌های مختلف رحمت و لطف با آنان برخورد می‌کند؛ چنان که وقتی فرشتگان از خداوند متعال، برای کاری که اراده فرموده است مطالبه دلیل و برهان کردند، خداوند متعال آنان را از حیرت به در آورد، و پرسش آنان را پاسخ داد. و ضمناً وظیفه آنان را نیز خاطر نشان ساخت که باید در برابر خداوند و اراده او تابع و تسلیم باشند: ... إني أعلم ما لا تعلمون. و علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة ... (بقره، ۳۰ و ۳۱).

دانشمندان و محققان بعدی در صدد برآمده‌اند تا به توضیح عناوین و مسائلی که در این مقطع قرآنی آمده است، بپردازند، و به این طریق، معنای «استخلاف» آدم را از سوی خداوند سبحانه و تعالی روشن گردانند. ما در اینجا، نخست، مهم‌ترین مسائل مربوط به قضیه «استخلاف» را مطرح می‌کنیم و آراء مختلف را در ارتباط با آن مسائل یادآور می‌شویم، آن‌گاه، از معنای کلی این مقطع قرآنی سخن به میان می‌آوریم.

۳-۵-۴. بحث‌های پیرامونی استخلاف

(۱) **خلافت:** «خلیفه» بر حسب لغت، کسی را گویند که جانشین کسی پیش از خودش گردد و قائم مقام او باشد، و جای او را بگیرد. «خلافت» به معنای «نیابت» نیز به کار

می‌رود.^۱

در این راستا، این سؤال طرح می‌شود که: اگر معنای «خلافت» این است، چرا خداوند متعال به آدم عنوان «خلیفه» داده است؟

در مقام پاسخ به این سؤال، چند نظر ارائه شده است.

نظر اول: «آدم» را «خلیفه» نامیدند، زیرا، در روی زمین جانشین دیگر آفرینندگان خداوند سبحان گردید. این آفریدگان دیگر، می‌توانند فرشتگان، یا جنیان بوده باشند که در روی زمین فسادها کرده، و خون‌ها ریخته بودند؛ چنان که از ابن عباس روایت شده است، یا آن که آدمیان دیگری بوده‌اند که پیش از آدم ابوالبشر در روی زمین می‌زیسته‌اند.

نظر دوم: «آدم» را «خلیفه» نامیدند، زیرا، فرزندانش جانشین یکدیگر می‌شوند، و آفریدگانی هستند که نسل به نسل جانشین نسل پیشین‌اند. این نظریه را به حسن بصری نسبت داده‌اند.

نظر سوم: «آدم» را «خلیفه» نامیدند، زیرا «جانشین و نماینده خداوند سبحان» در روی زمین است. آن‌گاه در تفسیر این جانشینی و نمایندگی خداوند سبحان، و چگونگی ارتباط این معنا با معنای لغوی «خلافت» نظرات و آراء دانشمندان به شرح زیر، متفاوت گردیده است:

(الف) آدم در قضاوت و داوری میان خلق، جانشین خداست.

(ب) آدم در راستای آباد کردن زمین و بهره‌وری از آن و به ثمر رسانیدن گیاهان و استخراج منابع و معادن آن، و جاری ساختن رودها و غیره، جانشین خداوند سبحان در روی زمین است.^۲

(ج) آدم از جهت «علم به اسماء» جانشین خداوند می‌شود؛ چنان که علامه طباطبائی

۱. مفردات راغب، ماده «خ ل ف»

۲. این دونظر را شیخ طوسی قدس سره در تبیان (۱۳۱/۱) آورده است.

قدّس سزّه بر این نظرند^۱.

د) آدم از آن جهت که خداوند از روح خود در او دمیده و به او نیروی نامحدود بخشیده، و ظرفیت و خواسته و طلب دانش و فراگیری او را نامحدود ساخته است، نماینده و جانشین خداوند سبحان است؛ چنان که شیخ محمد عبده بر این نظر بوده است^۲.

می‌توان گفت که در میان این نظریات، نگرش سوّم درست است، بویژه اگر در مدلول «خلافت» معنای وسیعی را برای جانشینی خداوند در زمین در نظر بگیریم، به گونه‌ای که به طور اجمال، تمامی نظرات چهارگانه‌ای را که در تفسیر آن ارائه شده است، دربرگیرد. زیرا، نقش انسان در جانشینی خداوند در روی زمین، می‌تواند همگی آن ابعاد و صور یاد شده در این نظریات را شامل گردد.

توضیح این که انسان در حکومت و داوری میان بندگان خدا، جانشین خداست، و خداوند متعال خود به انسان صلاحیت حاکمیت و حکومت به حق میان مردمان را داده است: یا داود؛ *إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ، فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضَلِّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ... (صَاد، ۲۶).*

همچنین، انسان در آبادسازی زمین و بهره‌وری از آن و رویانیدن گیاهان آن، و پدید آوردن میوه‌ها و استخراج معادن و بیرون کشیدن آبهای زیرزمینی، و جاری ساختن رودها و غیره، جانشین خداست: ... *فَامشُوا فِي مَنَآكِبِهَا وَ كَلُوا مِن رِّزْقِهِ، وَ إِلَيْهِ النُّشُورُ (مَلِك، ۱۵).* شاید بتوان گفت، مراد از بیشتر موارد کاربرد قرآنی «خلائف»، «خلفاء» و «استخلاف» همین نوع جانشینی انسان برای خداوند متعال است: *وَ اذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ عَادٍ وَ بَوَّأْنَاكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سَهُولِهَا قُصُورًا وَ تَنحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا، فَادْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مَفسِدِينَ (اعراف، ۷۴).*

۱. المیزان، ۱۱۸/۱.

۲. المنار، ۲۶۰/۱.

همچنین، انسان در روی زمین از جهت «علم به اسماء» و معارف و کمالاتی که از طریق آن‌ها به تکامل می‌رسد، و به واسطه آن‌ها به سوی خداوند متعال سیر می‌کند، جانشین خداست.

به عبارت دیگر، نکته‌ای که شیخ محمد عبده اشاره کرده است، معطوف به بیان راز واگذاری این نمایندگی و جانشینی به انسان است که همانا برخورداری او از این مواهب و نیروها و ظرفیت‌هاست.

۲) فرشتگان چگونه دریافتند که خلیفه در روی زمین فساد خواهد کرد؟ این مقطع قرآنی گویای آن است که فرشتگان وقتی باخبر شدند که خداوند سبحان اراده فرموده است که آدم را خلیفه روی زمین گرداند، علت این امر را جويا شدند که چرا باید چنین خلیفه‌ای که در روی زمین فساد خواهد کرد، برای خلافت زمین انتخاب شود؟ حال، سؤال این است که فرشتگان چگونه فهمیدند که این خلیفه چنین ویژگی‌بی را داراست؟ در این جا نیز چند نظر وجود دارد:

نظر اول این که خداوند سبحانه و تعالی، خود، این مطلب را به آنان بازنموده بود. زیرا، فرشتگان امکان ندارد چنین سخنی را تیری به تاریکی و از روی حدس و گمان گفته باشند.^۱

نظر دوم این که فرشتگان خلیفه جدید را با آفریدگان دیگر خداوند متعال که پیش از وی در روی زمین می‌زیسته‌اند، و این خلیفه می‌خواسته است جای آنان را بگیرد، مقایسه کرده‌اند؛ چنان که بعضی روایات و تفاسیر به این مطلب اشاره دارند.^۲

نظر سوم این که طبیعت «خلافت» کاشف از این مطلب بوده است. البته، در صورتی که رأی اول، ذیل نظریه سوم را، در معنی «خلافت» مبنا قراردهیم، که اختلاف و نزاع را مفروض می‌گیرد، و لازمه آن فساد در روی زمین و خونریزی است؛ چنان که این کثیر این

۱. التبیان، ۱/۱۳۲

۲. همان، ۱/۱۳۳

مطلب را یادآور شده است.

نظر چهارم این که طبیعت «خلیفه» به خودی خود، اقتضای این دو خصیصه را دارد. این نظر در قالب **دورأی متفاوت** بیان شده است:

الف. مزاج مادّی و روحی این مخلوق که خداوند می‌خواهد او را خلیفه خویش گرداند، و زیربنای اجتماعی روابط زمینی که میان فرزندان این مخلوق پدید خواهد آمد، فرشتگان را به شناخت این مسئله رهنمون گردید. علامه طباطبائی قدّس سرّه می‌فرماید: «از آن‌جا که موجود زمینی، یک پدیده مرگب از قوای غضبیّه و شهویّه است، و دار دنیا دار تزاخم می‌باشد و از هر جهت محدود، و برخوردارها و درگیری‌ها در آن بسیار است؛ پدیده‌های ترکیب یافته این جهان همه در معرض انحلال و اضمحلال، و سازمان‌های تشکیل یافته و قراردادهای تدوین یافته در این جهان همه زمینه تباهی و فساد، و محکوم به بطلان می‌باشند. زندگی در چنین جهانی جز به شکل گروهی آن مقدور نیست، و زیستن در این جهان جز در پرتو اجتماع و تعاون به کمال نمی‌رسد؛ و در نتیجه، چنین زیست و زندگانی، خالی از فساد و خونریزی نخواهد بود»^۱.

ب. اراده انسان که از اختیار نیز برخوردار است، و عقل انسانی با اطلاعات نارسایی که در اختیار دارد، آدمی را رهبری می‌کند، و وی را به سوی می‌کشاند که در روی زمین فساد و خونریزی کند. شیخ محمّد عبده گوید: «خداوند فرشتگان را بازگفت که می‌خواهد در روی زمین خلیفه‌ای قرار دهد. فرشتگان از این خبر خداوند چنین فهمیدند که خداوند فطرت این نوع را که می‌خواهد خلیفه خویش قرارش دهد، چنان سرشته است که از اراده مطلق و اختیار نامحدود در میدان عمل برخوردار باشد. ترجیح و گزینش میان زمینه‌های متعارض عملی نیز که برای انسان همواره دست می‌دهد، برحسب علم و دانش او انجام می‌پذیرد.

۱. المیزان، ۱/۱۱۵؛ تفسیر کبیر، ۱/۱۲۱؛ المیزان، ۱/۱۱۹.

علم انسان نیز چون بر همه جهات تشخیص مصلحت و جلب منفعت احاطه ندارد، گاه، اراده و اختیار خویش را در جهت خلاف مصلحت و حکمت به کار می‌گیرد، و این عین «فساد» است، و این فساد نیز برای انسان مشخص و لازم الوقوع خواهد بود؛ به دلیل این که علم «محیط» جز برای خداوند متعال، برای کسی دست نخواهد داد^۱.

ظاهراً، رأی اول باید صحیح بوده باشد. زیرا، خداوند متعال می‌بایست فرشتگان را پیش از آن که سخنی با آنان بگوید، از حال و طبیعت این مخلوق که به چنین نتایجی منجر خواهد شد، با خبر گردانیده باشد.

در مورد طبیعت این مخلوق انسان، می‌توان گفت درست آن است که دو مطلب با هم در نظر گرفته شود: یکی این که، دارای ویژگی مادی است؛ و هواپرستی بر وجود این مخلوق حاکم است، چنان که علامه طباطبائی قدس سره اشاره کرده‌اند؛ دیگر این که، انسان صاحب اراده و صاحب اختیار است، و مطابق اراده‌اش عمل می‌کند؛ چنان که شیخ محمد عبده یادآور شده است. از قرینه موجود در ذیل کلام خود فرشتگان نیز می‌توانیم این مطلب را دریابیم. همین نکته بوده است که توضیح خداوند متعال را به دنبال سخنان فرشتگان موجب گردیده است، مبنی بر این که خصوصیات تعیین کننده این جعل الهی نسبت به مقام خلافت چیست.

۳) اسماء: «اسماء» نیز از کلماتی است که بین دانشمندان تفسیر، پیرامون حقیقت آن و مراد از آن اختلاف فراوان روی داده است. **دو دیدگاه اصلی** در تفسیر کلمه «اسماء» وجود دارد:

دیدگاه اول این که مراد از «اسماء»، الفاظی است که خداوند سبحان انواع مختلف آفریدگان و پدیده‌ها را در همه زبانهای جهان با آن الفاظ نامیده است. این رأی، نظریه رایج

میان دانشمندان تفسیر است، و به ابن عباس و بعضی تابعین نیز منسوب است.^۱ صاحبان این نظریه، این اندیشه را تا آنجا دنبال می‌کنند که می‌گویند: خداوند سبحان همه زبان‌های اصلی را به آدم تعلیم فرمود، فرزندان آدم نیز این دانش را داشتند. آن‌گاه، بعدها، زبان‌ها از یکدیگر انشعاب یافتند، و هر گروه و جماعتی از انسان‌ها به زبانی متفاوت با زبان گروه و جماعت دیگر اختصاص یافت.

دیدگاه دوم آن که مراد از «اسماء»، مسماهای آن‌هاست یا اوصاف و خصوصیات آن‌ها، نه عین الفاظ؛ که در این صورت، ما به یک قرینه قرآنی یا عقلی نیاز داریم که لفظ را به این معنایی که مخالف ظاهر اطلاق بیان قرآن در مورد کلمه «اسماء» است، منصرف گرداند. چنین قرینه‌ای را می‌توان در زمینه‌های ذیل دریافت:

الف. کلمه «عَلِمَ» دلالت دارد بر این که خدای سبحان به آدم «علم» داده است؛ و از آن‌جا که «علم حقیقی عبارت است از ادراک خود معلومات؛ و الفاظ دلالت‌کننده بر آن معلومات، به موازات اختلاف زبان‌ها، مختلف و متفاوت می‌گردند؛ و از آن‌جا که تابع قرارداد و اصطلاح اند، پیوسته در تغییر و تحوّل اند؛ امّا، معنا به هیچ وجه دستخوش تغییر و تحوّل نخواهد گردید»^۲. بنابراین، خداوند در واقع مسمّاهای را به آدم یاد داده است که معلومات حقیقی هستند.

ب. ماجرای «تحدّی» که در این آیات شریفه مطرح شده است؛ باید این توضیح را داد که وقتی مقصود از «اسماء» الفاظ و زبان‌ها باشند، عملاً از چیزهایی خواهند بود که تحصیل آن‌ها جز از طریق تعلیم و اکتساب امکان ندارد؛ و در نتیجه، تحدّی با آن‌ها در برابر فرشتگان نیکو نمی‌نماید؛ زیرا، در آن صورت، تعلیم آن‌ها به آدم هیچ‌گونه دلالتی بر وجود موهبت بخصوصی در وجود آدم، که به واسطه آن بتواند «اسماء» را بازشناسد، در بر

۱. التبیان، ۱۳۸/۱؛ التفسیر الکبیر، ۱۷۶/۲.

۲. المنار، ۲۶۲/۱.

نخواهد داشت. برخلاف آن که بگوییم؛ مقصود از «اسماء» مسماهای آن‌هاست؛ که در این صورت، از آن مواردی خواهند بود که هرچند «جزئی» نیز باشند، ادراکشان تنها از طریق به کارگیری عقل امکان‌پذیر است، و عقل موهبتی الهی است که به انسان اختصاص دارد. در نتیجه، بازشناختن آن اسماء از سوی آدم، بر موهبت خاصی که خداوند به او عنایت فرموده است، دلالت خواهد داشت.

شیخ طوسی قدس سره گوید: «اسماء بدون معانی فایده‌ای ندارند، و در نتیجه وجهی ندارد که به عنوان فضیلت برای آدم مطرح بشوند»^۱.

امام فخر رازی گوید: «این به جهت آن است که عقل البتّه راهی به سوی بازشناختن زبان‌ها ندارد، و جز با تعلیم، معرفت زبان‌ها برای انسان حاصل نمی‌گردد. اگر تعلیم صورت پذیرفت، علم به زبانها نیز به دست خواهد آمد، وگرنه، نه. اما در خصوص علم به حقایق اشیاء، عقل می‌تواند به آن دست یابد و بنابراین می‌تواند مورد تحدی واقع گردد»^۲.

ج. درماندن فرشتگان از پاسخگویی تحدی؛ زیرا، این اسماء اگر عبارت از الفاظ بودند، فرشتگان از طریق بازگفتن آن‌ها از سوی آدم، آن‌ها را بازمی‌شناختند، و از این لحاظ با آدم مساوی می‌شدند، و دیگر برای آدم برتری و فضیلتی نسبت به آنان باقی نمی‌ماند. بنابراین، ناگزیر باید ملتزم شویم به این که آن‌ها اشیائی بوده‌اند که مراتب علم به آن‌ها مختلف بوده است، و در نتیجه، آن اسماء را آدم به گونه‌ای شناخته است که با معرفت فرشتگان نسبت به آن‌ها به هنگام بازگفتن آدم به آنان، متفاوت بوده است؛ و همین نکته ما را وادار می‌سازد به این که بگوییم، «اسماء» عبارت از «مسمیات» بوده‌اند نه الفاظ.

علامه طباطبائی قدس سره در جهت شرح و توضیح این دیدگاه فرموده‌اند: «کلام خداوند متعال که فرمود: و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ... به این نکته

۱. التبیان، ۱۳۸/۱

۲. التفسیر الکبیر، ۱۷۶/۲

اشعار دارد که «اسماء» یا «مسمّاهای آن‌ها» موجوداتی زنده و عاقل و محبوب به حجاب غیب بوده‌اند، و علم به اسماء آنان، با علمی که ما به نام‌های اشیاء داریم، متفاوت بوده است، وگرنه، فرشتگان نیز از طریق بازگفتن آن‌ها از سوی آدم، عالم به اسماء می‌شدند و همانند آدم و برابر با او می‌شدند^۱.

صاحبان این دیدگاه، وقتی که به این مرحله از بحث می‌رسند، می‌بینیم که در صدد بر می‌آیند، تا رابطه و «علاقه» ای را که استعمال لفظ «اسماء» را به جای «مسمّیات» تجویز و تصحیح می‌کند، بازشناسند، و برای این منظور، قرائن چندی را عنوان کرده‌اند.

۱) امام فخر رازی این مناسبت و رابطه را در مصدر اشتقاق «اسم» می‌بیند. «اسم» یا از «سمة» اشتقاق یافته است یا از «سموّ». اگر از «سمة» اشتقاق یافته باشد، «اسم» عبارت است از «علامت»، و صفات اشیاء عبارتند از خصائصی که دلالت بر ماهیت آن‌ها دارند، و به این ترتیب، درست خواهد بود که مراد از اسماء «صفات» بوده باشد. اگر از «سموّ» نیز مشتق شده باشد (که به معنای «ارتفاع» و «علوّ» است)، بازهم درست خواهد بود؛ زیرا، دلیل هر چیز مانند آن است که نسبت به آن چیز ارتفاع و برتری دارد؛ به آن جهت که علم به دلیل همواره پیش از علم به مدلول حاصل می‌گردد^۲؛ صفات نیز بر موصوف دلالت دارند، و گویی نسبت به شیئی موصوف ظهور و ارتفاع و برتری دارند.

۲) شیخ محمّد عبده این علاقه و رابطه را در «شدّت اتصال میان معنا با لفظی که برای آن معنا وضع شده است، و سرعت انتقال ذهن از یکی از آن دو به دیگری» می‌بیند.

۳) وی وجه دیگری نیز در این کاربرد، صحیح می‌بیند که چه بسا نیازمندی کلام را به علاقه و رابطه دیگری برای تصحیح آن، از میان می‌برد، و آن وجه این است که «اسم» را گاه بر صورت ذهنی معلوم (یعنی آنچه به واسطه آن، شیئی نزد عالم معلوم می‌گردد) اطلاق

۱. المیزان، ۱۱۷/۱

۲. التفسیر الکبیر، ۱۷۶/۲

می‌کنند، و این اطلاق، صحیح است. به عنوان مثال، اسم «الله» عبارت است از آنچه ما به واسطه آن خداوند را در اذهانمان بازشناخته‌ایم؛ نه خود لفظ «الله»، به گونه‌ای که گفته شود، ما به وجود آن لفظ ایمان داریم و اوصاف خداوند را به آن لفظ اسناد بدهیم. اسماء عبارتند از آنچه اشیاء در صورت‌های ذهنی با آن شناخته می‌شوند، یعنی معلوماتی که با حقایق خارجی ذاتی مطابقت دارند، و «اسم» به این معناست که فلاسفه بر سر آن اختلاف کرده‌اند که عین مسمی است یا غیر آن. می‌رسیم به این نتیجه که بگوییم: «اسم» معنای دیگری دارد غیر از «لفظ»؛ زیرا در این که لفظ غیر از معناست، شکی نیست.

همچنین، «اسم» در پرتو چنین اطلاقی است، که می‌تواند متبارک و مقدّس باشد؛ چنان‌که خداوند متعال فرموده است: **سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (اعلیٰ، ۱)**؛ و معنا ندارد که لفظ متبارک و مقدّس بوده باشد^۱.

این «اسماء» کدام‌اند؟

پس از آن همه، می‌بینیم که مفسّران قرآن کریم در باب حقیقت این مسماها و مراد از آن‌ها در آیه شریفه نیز، اختلاف نظر دارند.

علامه طباطبائی قدّس سرّه، چنان‌که در متن پیشین ایشان دیدیم، «اسماء» را موجودات زنده و عاقل می‌داند و چه بسا این دو قید حیات و عقل را بتوان از عبارت آیه شریفه: **ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ** استفاده کرد. در این عبارت، ضمیر جمع «هُم» که اختصاص به عقلا دارد، به کار رفته است. این دیدگاه را در بعضی آرای علمای پیشین، که مقدّم بر علامه طباطبائی قدّس سرّه بوده‌اند نیز، می‌یابیم. چنان‌که در گزارش طبری از ربیع بن زید آمده است که آن دو گفتند: خداوند به آدم نام‌های فرزندان و نام‌های فرشتگان را یاد داد^۲.

اما، شیخ طوسی قدّس سرّه این دیدگاه را که بر ضمیر جمع مذکور تکیه دارد، مورد انتقاد

۱. المنار، ۱/۲۶۲

۲. التبیان، ۱/۱۳۸

قرار می‌دهد و می‌گوید: این سخن غلط است، به دلیل تعریف و محسنات «تغلیب» که پیش از این بیان کردیم؛ کما این که خداوند متعال در آیه دیگری فرموده است: و الله خلق کلّ دابة من ماء؛ فمنهم من یمشي علی بطنه و منهم من یمشي علی رجلین و منهم من یمشي علی أربع... (نور، ۴۵).

شیخ محمد عبده بر این نظر است که «اسماء» یعنی تمامی اشیاء و همه آنچه به آبادی دین و دنیا مربوط می‌شود، بدون تحدید و تعیین^۱. شاید این دیدگاه همان باشد که از ظاهر کلام شیخ طوسی و امام فخر رازی در تفسیرهایشان برمی‌آید، و نیز همان باشد که طبرسی از ابن عباس و مجاهد و سعید بن جبیر گزارش کرده، و اکثر متأخرین نیز بر آن اند. این نظر، دیدگاه درستی است که با واقعیت انسان از یک سو؛ و صحت تمایز انسان از فرشتگان به واسطه این امتیاز، و برتری انسان از فرشتگان، از سوی دیگر، همخوانی دارد؛ زیرا، تعبیری است از مدارج تکاملی انسان که برای آدمی زادگان امکان سیر و سلوک در آن و ممتاز شدن از تمامی آفریدگان، وجود دارد.

موسسه فقهی شیعی کانون نشر و ترویج زبان قرآن

۴-۵-۴. نظریه «استخلاف»

حال که از آراء و نظرات مختلف دانشمندان اسلامی در ارتباط با موضوعات و مسائل مطرح شده در این فراز قرآنی آگاهی یافتیم، ناگزیر، باید تصویر کامل این فراز قرآنی شریف را نیز بازشناسیم، تا بتوانیم نظریه «استخلاف آدم» را از آن استخراج و استنباط کنیم. دو گزارش از یک نظریه: این نظریه، به دو صورت گزارش شده است، که بین آن دو، شباهت‌های فراوانی وجود دارد.

گزارش نخست: گزارشی است که سید محمد رشید رضا در تفسیر خود از استادش شیخ محمد عبده نقل کرده است. وی اعتقاد دارد که این قصه بر وجه تمثیل در قرآن آمده است،

به این منظور که آن عوالم را در دسترس فهم خلاق بگذارد، و این فایده را داشته باشد که انسان‌ها اوضاع و احوال آن اوان را در نشأه اولیٰ بازشناسند. بر این پایه، می‌توانیم بسیاری از زوایای این گفتگوی خداوند را با فرشتگان، و نیز الفاظی را که در آن به کار رفته‌اند، دریابیم، بدون آن که مقید به معنای لغوی عرفی آن الفاظ باشیم.

اولاً، خداوند سبحان به فرشتگان باز گفت که در صدد آن است که در روی زمین جانشین و نماینده‌ای از جانب خویش قرار دهد، و در فطرت او اراده مطلق را تعبیه کند، تا آن اراده مطلق، وی را بر هرگونه عملکرد در جهان برحسب قدرت و معلومات وی که البته امکان ندارد به حدّ کمال برسند، قادر گرداند.

بر پایه همین اراده مطلق و این علم ناقص بود که فرشتگان دریافتند که این خلیفه خونریزی خواهد کرد و در روی زمین تباهی و فساد به بار خواهد آورد. زیرا، این نتیجه طبیعی برخورداری او از اراده مطلق است که بر مبنای علم خود که بر همه جنبه‌های مصلحت و منفعت خود احاطه ندارد، با آن اراده مطلق زیست می‌کند، و طبعاً، گاه اراده خویش را برخلاف حکمت و مصلحت به کار می‌گیرد، و تباهی و فساد به بار می‌آورد.

فرشتگان چون چنین دیدند، در شگفت شدند که چرا خداوند می‌بایست این نوع از مخلوقات را که به خونریزی و فساد دست خواهد زد، بیافریند. از خداوند سبحان درخواست کردند که تفضل فرماید و چگونگی مطلب را به آنان بازنماید، و حکمت این آفرینش را برای ایشان بیان کند. پاسخ این بود که خداوند برای آنان بیان فرمود که باید در برابر خداوندی که بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ است، تابع و تسلیم باشند؛ چنان‌که این، موضع تمامی آفریدگان در برابر اوست؛ و تنها اوست که علمش بر هرچه مصلحت و حکمت است احاطه دارد.

ثانیاً، این تبعیت و تسلیم که از معرفت فرشتگان نسبت به احاطه خداوند بر همه چیز نشأت می‌گرفت، لزوماً حیرت آنان را از میان نمی‌برد، و اضطراب آنان را برطرف نمی‌ساخت.

وقتی جان آرام می‌گیرد که حکمت و سزای که در پس پرده آن کار شگفت‌انگیز قرارداد، و فرشتگان را به شگفت آورده است، آشکار گردد. از این رو، خداوند سبحان بر فرشتگان خویش تفصّل فرمود، و راز خلقت و خلافت انسان را فاش ساخت، و دانش آنان را با بیان حکمت این آفرینش جدید، کمال بخشید، مبنی بر این که به آنان فهمانید که خداوند در جان و فطرت آدم دانش تمامی اشیاء را به ودیعت نهاده و هیچ حدّ و حصری برای آن قرار نداده است، و همین امر، امتیاز ویژه‌ای خواهد بود که آدم به واسطه آن سزاوار نمایندگی خداوند جهان در روی زمین گردیده است.

وقتی ما انسان را با دیگر آفریدگان خداوند سبحان مقایسه کنیم، این امتیاز، آشکار می‌گردد. توضیح این که هم وحی گویاست، و هم مشاهده و آزمایش نشان داده است که خداوند متعال در جهان آفرینش انواع مختلف موجودات را آفریده، و هر نوع از آن انواع را به قدرت‌ها و موهبت‌هایی مخصوص گردانیده است. اما، با این همه، انسان با همه آن موجودات متفاوت است. خداوند سبحان برخلاف دیگر آفریدگان، به انسان توانایی‌ها و آمادگی‌هایی بخشیده است که حدّ و حصری مشخص که نتواند از آن درگذرد، ندارند.

بهترین مثال آن که فرشتگان، که نمی‌توانیم جز از راه وحی حقیقت آنان را بازشناسیم، وظایف محدودی دارند. آیات و روایات دلالت می‌کنند بر این که بسیاری از فرشتگان، شب و روز به تسبیح خداوند مشغول‌اند؛ و صف در صف در پیشگاه خداوند ایستاده‌اند؛ و هرآنچه مأمور شوند انجام می‌دهند. هرچه هست در لسان قرآن و حدیث، سخن از عملکردهای محدود فرشتگان است.

حاصل مشاهدات و تجربیات ما از اوضاع و احوال جانوران و گیاهان و جمادات نیز این است که بعضی از آن‌ها نه علمی دارند و نه عملی، مانند جمادات. بعضی کار معینی انجام می‌دهند که جان و کیان وجودشان در گرو آن است، بدون آن که علم و اراده‌ای داشته

باشند. و به فرض آن که علم و اراده‌ای هم داشته باشند، بی‌اثر خواهد بود. درهرحال، عمل آنان نمی‌توانست بیانگر حکمت‌های خداوندی و سنت او در میان خلق جهان، یا وسیله‌ای برای بیان و اجرای احکام الهی بوده باشد.

هر موجود زنده‌ای از موجودات محسوس یا غیبی، بجز انسان، استعدادی محدود دارد و دانش الهامی یا غریزی او محدود است، و هر موجودی که چنین باشد، شایسته آن نیست که نماینده و جانشین وظیفه خداوندی باشد که علم و اراده‌اش به هیچ حدی محدود نیست. اما، انسان؛ خداوند انسان را ناتوان و نادان آفریده است. با این همه، با وجود ناتوانی و نادانی، موجودات نیرومند و توانمند جهان را تحت تصرف خویش در می‌آورد، و تمامی نام‌ها را به موجب قدرتی که خداوند بر نشو و نما و تحوّل تدریجی در احساس و مشاعر و ادراک انسان نهاده است، می‌داند. در نتیجه، انسان بر همه این کائنات سلطه دارد؛ ابتدا آن‌ها را مستخر خود می‌گرداند، و سپس رام خویش می‌سازد؛ هرآن‌گونه که نیروی شگفت وی که عقل می‌نامندش، و حقیقت آن را نمی‌شناسند، و عمق آن را ادراک نمی‌کنند، بخواهد. حاصل این که می‌بینیم، تنها با همین نیرو، انسان از همه مواهب و غرائز و الهام‌های فطری و پوشش و خوراک و نیرو و اعضای لازم برای هر منظور، و دیگر مواهب خداوندی که به جانوران دیگر داده است، بی‌نیاز می‌گردد.

انسان با داشتن این نیروی عقل، دیگر محدودیت استعداد، محدودیت تمایلات، محدودیت دانش، و محدودیت عمل، به هیچ روی ندارد. آن‌گاه، همان‌گونه که خداوند متعال این مواهب اختصاصی را به او بخشیده، احکام و شریعی نیز به او فراداده است که در آن‌ها اخلاق و اعمال او را محدود گردانیده، و به گونه‌ای است که در عین حال، آن احکام و شریع او را در جهت رسیدن به کمال مساعدت می‌کند؛ زیرا، احکام الهی و شریع آسمانی مرشد عقل‌اند؛ عقلی که خود آن همه مزایا را داشت.

با همه این‌هاست که انسان سزاوار جانشینی و نمایندگی خداوند در روی زمین می‌گردد، و در روی زمین آفریدگان نوین می‌آفرینند. در عصر حاضر آثار این خلافت را مشاهده می‌کنیم که چگونه انسان جهان آفرینش را دچار تغییر و تحوّل گردانیده و بر همه آفریدگان سیطره یافته است، و در جهان طبیعت همه گونه تصرف می‌کند.

هنگامی که خداوند در فطرت آدم دانش همه اشیاء را بدون محدودیت به ودیعت سپرد، همه اشیاء را بر فرشتگان نیز عرضه کرد، و همان اطلاع اجمالی را که از همه اشیاء به انسان داده بود، به آنان نیز داد، و آن‌گاه از آنان، بازشناسی اشیاء، و معرفی آن‌ها را باز خواست، و فرشتگان کاری جز این نمی‌توانستند بکنند که تسلیم شوند و خضوع و عجز و اعتراف خویش را ابراز دارند. در آن هنگام، خداوند به آدم فرمان داد که همگی اشیاء جهان را معرفی کند و چنان کرد؛ و این‌ها همه برای آن بود که حقیقت امر با روشن‌ترین صورت و شکل ممکن برای آنان مکشوف گردد.

گزارش دوم: گزارش دیگری است از همین نظریه، که علامه طباطبائی قدس سرّه ارائه کرده‌اند، و در بعضی جهات، با گزارش پیشین تفاوت دارد. ما به یادآوری جنبه‌های متفاوت گزارش ایشان با گزارش پیشین، که پیش از این به برخی از آن تفاوت‌ها اشاره کرده‌ایم، اکتفا می‌کنیم.

مورد اول، این است که به بیان این گزارش، خلیفه خدا موجودی است مادی، ترکیب یافته از قوای غضبیّه و شهویّه، و دار دنیا دار تراحم است و برخورد، و از هر جهت محدود، و درگیری‌ها و گرفتاری‌ها در آن بسیار است. زندگی در چنین شرایطی، جز با برقراری روابط اجتماعی، و تصادم‌ها و تضادهایی که میان مصلحت‌ها و تمایلات وجود دارد، امکان ندارد؛ و همین طبیعت زندگی این جهان است که کار را به تباهی و فساد و خونریزی می‌کشاند. مورد دوم، این است که علت شگفتی فراوان فرشتگان این بود که منظور از جعل خلیفه

را تنها این می‌دانستند که خلیفه با تسبیح و تمجید و تقدیس وجودی خویش «مُستخِلف» خود را حکایت کند، و زمینی بودن، انسان را وانمی‌گذارد که چنین کاری بکند، بلکه او را به فساد و شرّ می‌کشاند؛ و از طرف دیگر، اگر منظور از این کار، تسبیح و تمجید و تقدیس خداوند متعال باشد، توسط فرشتگان انجام‌پذیر است.

مورد سوّم، این است که آدم از آن جهت سزاوار خلافت خداوند متعال گردید، که توانست راز خداوند سبحان، یعنی تعلّم اسماء را دریابد و حمل کند، و آن اسماء موجودات زنده و عاقل بودند، تحت پوشش غیب و محفوظ عند الله، و خداوند یکایک اسماء را با خیرات و برکات آن‌ها نازل فرمود، و همه آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است، از نور و ضیاء آن‌ها مشتق گردانید؛ و اسماء با وجود فراوانی و شمار گسترده آن‌ها، تعدّد افرادی ندارند و تنها بر حسب مراتب و درجات، شمار دارند.

مقایسه دو گزارش: اینک بجاست این دو گزارش را با یکدیگر مقایسه کنیم تا بتوانیم تصویر کاملی را که درست می‌دانیم، از این فراز قرآنی به دست دهیم. برای این منظور، سه نکته‌ای را که در آن‌ها نظریّه علامه طباطبائی با شیخ محمد عبده مخالفت دارد، مورد بحث قرار می‌دهیم.

در نکته اول، می‌توان گفت، علامه طباطبائی از یک سوی حقّ مطلب را ادا کرده‌اند، و شیخ محمد عبده نیز سوی دیگر مطلب را براستی تبیین کرده است. توضیح این که علامه طباطبائی سرشت انسان و غرائز فطری و عواطف مختلف انسان را مورد تأکید قرار داده‌اند، که این البتّه سخن درستی است. زیرا، این غرائز، تأثیر بسزایی در پدید آمدن تراحم و کشمکش و رقابت در جامعه بشری دارند، و همین امر به تباهی و فساد و خونریزی منتهی می‌گردد. اساس این غرائز، غریزه «حبّ ذات» است که ادیان آسمانی، از جمله اسلام، به خاطر توجیه صحیح و شایسته آن غریزه خودخواهی و خوددوستی آمده‌اند، و سعی داشته‌اند

که این غریزه را به سوی پرهیز از فساد و خونریزی جهت دهند. شیخ محمد عبده، در عین حال که این سوی مطلب را مورد توجه قرار نداده است و پیش‌گویی فرشتگان را پیرامون فسادانگیزی و خونریزی، به این مسئله مربوط نمی‌گرداند، سوی دیگر مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد که نقش عمده‌ای در فساد و خونریزی دارد، و آن عبارت است از اراده مطلق و شناخت ناقص و نارسا، که اگر این اراده مطلق بشر و این نقص و نارسایی در علم بشر نبود، خونریزی و تباهی نیز نمی‌بود. بر این پایه، می‌توانیم هردو سوی مطلب را در داوری فرشتگان راجع به سرانجام کار این خلیفه مؤثر بدانیم.

در نکتهٔ دوم، ملاحظه می‌کنیم شیخ محمد عبده در صدد آن است که یادآور شود، موجب سؤال فرشتگان آن بود که این مخلوق دارای اراده مطلق و علم ناقص، ناگزیر، در روی زمین فسادها خواهد کرد و خون‌ها خواهد ریخت؛ بنابراین، خلیفه گردانیدن چنین موجودی، با این پیامدها که خواهد داشت، وجهی ندارد. اما، علامه طباطبائی در پی آن اند که یادآور شوند، پایه و مایه این سؤال فرشتگان آن است که این خلیفه نخواهد توانست مُستخلف، یعنی خداوند سبحان را حکایت کند؛ برخلاف فرشتگان، که می‌توانند از طریق تسبیح و تحمیدشان، حکایتی از مُستخلف داشته باشند.

درباره این نکته، می‌توان گفت، حق به جانب علامه طباطبائی قدس سره است؛ با این توضیح که تفسیر خداوند از این خلافت، از طریق بیان امتیاز این خلیفه از نظر علم بوده است، چنان‌که از آیه فهمیده می‌شود و شیخ محمد عبده خود نیز به آن اشاره کرده است، در صورتی که این تفسیر آسمانی از مسئله، با نکته‌ای که شیخ محمد عبده آورده است همخوانی ندارد؛ زیرا، در اصل انگیزه طرح سؤال، وجود علم ناقص را در کنار ارادهٔ مطلق انسان مفروض گرفته است. از سوی دیگر، این علم، به گونه‌ای که شیخ محمد عبده آورده است، و به‌هرحال علم ناقصی خواهد بود، چگونه می‌تواند پاسخ این پرسش باشد؟

آری، اگر مفروض بگیریم آن علمی که خداوند متعال به آدم تعلیم فرمود، رسالت‌های الهی بود که به سوی صلاح و رشاد و حقّ و کمال هدایت می‌کند، چنان که شیخ محمّد عبده در نکتهٔ سوّم به آن اشاره کرده است؛ در این صورت، می‌تواند پاسخ پرسش فرشتگان بوده باشد. چنین دانشی می‌تواند آن اراده و اختیاری را که موجب آن نگرانی‌ها و وحشت‌ها شده بود، مرتفع گرداند. البته، چنین معنایی خلاف ظاهر کلام است؛ چنان که در ذیل این فراز شریف قرآنی می‌خوانیم: ... **فَإِذَا يَأْتِيَكُمْ مَنِّي هَدًى فَمَن تَبِعَ هَدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** (بقره، ۳۸). این هدایت عبارت است از رسالت‌های الهی راهنما که به دنبال تعلیم آدم مطرح شده است. اما، اگر مفروض بگیریم که انگیزه و باعث طرح سؤال از سوی فرشتگان، همان اراده و اختیار انسان - به تنهایی - بوده باشد، چنان که استاد شهید ما آیت الله صدر قدّس سرّه پذیرفته‌اند، بیان امتیاز آدم به واسطه علم و معرفت، پاسخ سؤال خواهد بود، و آن خوف و هراس‌هایی را که فرشتگان مطرح می‌کردند، تخفیف خواهد داد. این دانش و شناخت، انسان را به سوی خداوند متعال هدایت می‌کند، و انسان با فطرت و سرشت توحیدی خویش می‌تواند در طریق تکامل سیر کند.

از سوی دیگر، علامه طباطبائی قدّس سرّه اتّصال و انتساب به زمین، و برخورد منافع و مصالح انسان‌ها را موجب و مورث فساد دانسته‌اند، که علم به اسماء راه و روشی برای دور شدن انسان از این مخاطرات خواهد بود، بویژه آن که اسماء در نظر ایشان موجودات عاقل و زنده هستند.

در نکتهٔ سوّم، شیخ محمّد عبده مفروض می‌گیرد که این علم و دانش است که انسان را سزاوار خلافت می‌گرداند، و این علم دارای دو جنبه است. یک جنبه از این دانش انسان، علوم طبیعی است که انسان می‌تواند از طریق تحقیق و تجربه آن‌ها را به دست بیاورد، و به واسطه همین جنبه از دانش است که انسان بر این جهان مادی که در آن زندگی می‌کند،

سلطه و سیطره می‌یابد؛ چنان که در تاریخ بشر، بویژه در عصر حاضر، مشاهده می‌کنیم. جنبه دیگر دانش انسان، عبارت است از علوم الهی که از طریق شریعت‌های آسمانی فرود می‌آید، و انسان از طریق آن‌ها می‌تواند راه خود را به سوی کمالات الهی پیدا کند، و مصالح و مفاسد و خوب و بد خویش را تشخیص دهد.

این اندیشه، با اطلاق کلمه «علم» که در آیه شریفه بدون هیچ قیدی آمده است همخوانی دارد، و نیز با این فرضیه که جواب خداوند به فرشتگان، تفسیری برای خلیفه گردانیدن انسان بوده است، همخوانی دارد. به این ترتیب، جواب، عبارت از ذکر و ویژگی «علم» به عنوان یک امتیاز برای آدم نسبت به فرشتگان خواهد بود. همچنین، این اندیشه، با تأکید فراوان قرآن کریم بر نقش عقل و ادراکات عقلی در زندگی انسان و مسیر تکاملی وی، و تسخیر طبیعت برای انسان، و نیز نقش شریعت‌های آسمانی در تکامل انسان در رسیدن او به هدفهای دنیوی و اخروی، همخوانی دارد.

البته، تقدی هم به این اندیشه، چنان که یاد کردیم، داریم. فرض بر این است که فرود آمدن شریعت از سوی خداوند سبحان برای آدم، پس از این گفتگو صورت پذیرفته است؛ ... **فَإِذَا يَأْتِيَكُم مَّيِّ هَدَىٰ** همچنین، ظاهر کلام این است که اراده و اختیار، امتیازی دیگر برای آدم و به طور کلی انسان، بر فرشتگان خواهد بود، و این ویژگی است که هراس‌ها و نگرانی‌های فرشتگان و به دنبال آن پرسش آنان را برانگیخته است؛ چنان که پیش از این گفتیم، و شیخ محمد عبده نیز خود به آن اشاره کرده است. با این ترتیب، سزاواری آدم برای خلافت، به خاطر وجود این دو ویژگی در وجود او بوده است. اما، علامه طباطبائی قدس سره فرض را بر آن نهادند که سزاواری آدم برای خلیفه‌اللهی، به اعتبار علم به اسماء بوده است؛ البته، اسماء را نیز به موجودات عاقل، دارای مراتب وجودی متفاوت، تفسیر کرده‌اند. به گونه‌ای که از طرق علم به آن اسماء، انسان می‌تواند در طریق تکامل

سیر کند.

این تفسیر علامه، قدری پیچیدگی دارد، و شاید تکیه بر بعضی نظریات فلسفی داشته باشد، مبنی بر این که یک سلسله عقول مجزده، میان خداوند متعال و جهان هستی، که انسان بخشی از آن است، واسطه‌اند.

آری، یک فرضیه نیز در مضامین برخی روایات رسیده از اهل بیت (ع) وجود دارد، مبنی بر این که اسماء عبارت است از اسماء عناصر و ذوات انسانی موجود در سلسله امتداد نوع بشر، که عبارتند از پیامبران و ربّانیون و احبار، و خداوند آنان را شاهدان بشریت و انسانیت قرارداده، و ایشان را حافظان کتاب‌های آسمانی و رسالت‌های خویش گردانیده است^۱، و وجود همین خطّ انسانی-الهی کامل است که تضمینی است خدا ساخته و خدا خواسته برای هدایت بشریت و سیطره یافتن انسان بر هوا و هوس خویش، و نیز برای این که انسان اراده و اختیارش را در جهت خیر و صلاح و کمال به کار بیاندازد. بر این پایه، «علم» به این اسماء، معنایش «تحقق» وجود آن اسماء در خارج است، به اعتبار مطابقت علم با معلوم، و «تعلیم» این اسماء به آدم، با خبر گردانیدن آدم از وجود آنهاست. یا آن که، «علم به اسماء» معنایش شناخت این کمالات باشد که این آفریدگان برگزیده خداوند، به آنها متّصف اند، و آن اوصاف و کمالات عبارتند از نفحاتی از اوصاف و کمالات الهی؛ بویژه، اگر این نکته را در نظر بگیریم که کلمه «اسماء» در قرآن بر اوصاف الهی نیز، به نوعی اطلاق می‌شود. ظاهراً، استاد شهید ما آیت الله صدر قدّس سرّه نیز همین فرضیه را داشته‌اند.

۵-۴-۵. چگونگی جانشینی آدم

یا چگونگی تحقق یافتن خلافت انسان در روی زمین؛ بنابراین، سخن ما در این فصل

۱. «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ بِحَكْمِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَضُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ...»، مانده/۴۴.

نیز در دو حوزه خواهد بود: حوزه اول، این که مجموعه‌ای از مفاهیم و اندیشه‌ها را که در قرآن کریم، در ارتباط با این چگونگی آمده است، بازشناسیم. حوزه دوم، آن که بیانی کامل و همه جانبه از این چگونگی به دست بدهیم.

۱-۵-۴. حوزه اول، بازشناخت مجموعه‌ای از مفاهیم

سجده بر آدم: ابتدا این سؤال به ذهن می‌آید که چرا خداوند به فرشتگان امر فرمود تا بر آدم سجده برند؟ در صورتی که در شریعت مقدّس سجده برای غیر خداوند متعال حرام است. در این صورت، چگونه درست درمی‌آید که از فرشتگان خواسته شود بر آدم سجده برند؟ و مقصود از این سجود چیست؟ این سؤال از یک ذهنیت پیشین ناشی می‌گردد، مبنی بر این که سجده به خودی خود عبادت است، و عبادت غیرخدا شرک است و حرام. مطابق این ذهنیت، افعال عبادی به دو قسم تقسیم می‌شوند: قسم اول از افعال عبادی، آن افعالی هستند که قوامشان به نیت است و قصد قربت؛ مانند انفاق یا طواف بیت‌الله الحرام، یا جهاد، و غیره. این کارها اگر نیت قربت و طلب خشنودی خداوند متعال در آنها وجود داشته باشد، عبادت خداوند متعال خواهند بود، و بدون آن نیت و قصد قربت، عبادت نخواهند بود، و به عبارت دیگر تشخیص حقیقت آنها تابع نیت آنهاست. قسم دوم از افعال عبادی، آن افعالی هستند که ذاتاً و به خودی خود عبادت اند؛ از جمله سجده؛ بنابراین، سجده برای غیر خدا حرام است؛ زیرا، دقیقاً عبادت غیرخداست.

اما، این اندیشه درست نیست. زیرا، سجده از قبیل آن افعال عبادی نوع اول است که عبادی بودن آن با قصد و نیت شکل می‌گیرد؛ وگرنه، گاه برای مسخره و استهزاست، و گاه برای محض تعظیم و تکریم، و تنها در صورتی عبادت خواهد بود که به نیت عبادت و پرستش انجام پذیرد. به همین جهت، در قرآن کریم در بعضی موارد مشاهده می‌کنیم که سجده تعبیر و نشانه‌ای از تعظیم و تکریم دیده شده؛ چنان که در داستان برادران یوسف

آمده است. خداوند متعال می‌فرماید: و رفع أبویه علی العرش و خرّوا له سجّداً، و قال: یا اَبت، هذا تأویل رءیای من قبل قد جعلها ربّي حقّاً... (یوسف، ۱۰۰).

در عین حال، فلسفه آن که سجده برای غیر خدا را حرام کرده‌اند، به خاطر آن است که سجده نوعاً در ارتباط با عبادت به کار می‌رود، و خواسته‌اند که انسان مسلمان از هرآنچه کوچک‌ترین ایهام به عبادت غیر خدای متعال داشته باشد، منزّه و پیراسته باشد. هرگاه سجده برای تعظیم و تکریم کسی بوده باشد، نه عبادت؛ و به فرمان خداوند متعال نیز باشد، نه تنها حرام نخواهد بود، بلکه واجب خواهد بود.

اما، این سؤال همچنان باقی می‌ماند که این سجده چه معنایی داشت؟

بعضی از مفسّرین، در راستای این اندیشه که این داستان در قرآن تنها به منظور تربیت و تمثیل آمده است و مصداق‌های مادّی مفردات آیات و معانی آن‌ها مراد نیستند، چنین خاطر نشان ساخته‌اند که سجده خواسته شده از فرشتگان، عبارت از تسلیم و فرمانبرداری این نیروهای تشکّل یافته در وجود فرشتگان در برابر انسان بوده است. به عبارت دیگر، معنای این گزارش قرآنی آن خواهد بود که خداوند متعال در شخصیت این انسان و طبیعت او، آن چنان توانمندی‌ها و موهبت‌هایی را قرار داده است که خود به خود این نیروهای غیبی تسلیم و تحت تأثیر نیرو و اراده انسان قرار می‌گیرند: **إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا؛ تَنْزَلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا... (فصلت، ۶).**

همچنین، این سجده می‌تواند سجود حقیقی باشد، به گونه‌ای که با فرشتگان تناسب داشته باشد. این که از فرشتگان خواسته شده است تا بر آدم سجده برند، به خاطر آن بوده است که با این سجده، تسلیم یا ستایش خود را در برابر این آفریده ممتاز و بی‌سابقه خداوند متعال نشان بدهند؛ تنها آفریده الهی که خداوند از روح خویش در وجود او دمیده، و به او علم و اراده و قدرت بر تکامل و صعود به درجات عالیّه کمال عنایت فرموده است.

می‌توان گفت این معنای دوم، ظاهر عبارات و آیات قرآنی پیرامون این موضوع است؛ زیرا، ملاحظه می‌کنیم که خودداری ابلیس از سجده تنها به موجب استکبار بوده است، و خواسته است نشان بدهد که برتری این آفریده جدید را بر خویشتن نمی‌پذیرد. و در مقام تفسیر و توجیه سجده نکردن بر آدم چنین توضیح می‌دهد: ... أنا خیر منه؛ خلقتنی من نار و خلقته من طین (اعراف، ۱۲).

همچنین، قرآن کریم اشاره دارد به این که انسان شایسته مخلص، از حوزه اقتدار و نیرنگ ابلیس بیرون است، و به همین جهت، بر این نیروی شیطانی تسلط دارد: قال: فبِعزَّتک لأغویئهم أجمعین. إلا عبادک منهم المخلصین (صاف، ۸۲ و ۸۳).

ابلیس از فرشتگان است یا خیر؟ سؤال دیگر این است که ماهیت ابلیس چیست؟ آیا از فرشتگان است یا از جنیان؟ زمینه این سؤال آن است که شیطان در قرآن با هردو عنوان توصیف شده است. حال، اگر از فرشتگان است، چگونه از فرمان خداوند متعال سرپیچی می‌کند؟ خداوند فرشتگان را چنین توصیف فرموده است که «عباد مکرمون» اند (انبیاء، ۲۶)، یعنی با خداوند مخالفتی ندارند، «و لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یأمرون» (تحریم، ۶)؛ و اگر از جنیان است، چرا در این داستان در زمره فرشتگان قرار گرفته است؟

معمولاً، در جهت استدلال بر این مطلب که ابلیس از جنیان بوده و از فرشتگان نبوده است و ماهیت وی با ماهیت فرشتگان تفاوت دارد، علاوه بر توصیف قرآن کریم مبنی بر این که «کان من الجنّ ففسق عن أمر ربّه» (کهف، ۵۰)، شواهدی چند نیز ذکر می‌کنند؛ از جمله این که مشخصات فرشتگان بر ابلیس منطبق نیست. زیرا، فرشتگان به فرمانبرداری توصیف شده‌اند، اما ابلیس از فرمان خداوند تمرد کرد. نیز، فرشتگان در قرآن با عنوان رسولان الهی و فرستادگان خداوند سبحان توصیف شده‌اند: «جاعل الملائکة رسلاً أولی أجنحة مثنی و ثلاث و رباع» (فاطر، ۱). شاهد دیگر این که فرشتگان تولید نسل و ذریه و

طایفه و قبیله ندارند؛ زیرا، تناسل و شهوت ندارند. در صورتی که ابلیس دَرَبَّه دارد؛ چنان که قرآن کریم به این مطلب اشاره دارد: «أَفْتَتَخَذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي» (کهف، ۵۰). ولی، این شواهد یاد شده و مانند آن‌ها، برای اثبات آن که ابلیس از جنیان بوده و از فرشتگان نبوده است، کافی نیست.

توضیح مطلب این است که قرآن کریم ممکن است فرموده باشد که ابلیس از جن بوده، و این تعبیر از آن روی بوده باشد که برخی فرشتگان «جن» نامیده می‌شده‌اند؛ اگر نگوییم عنوان «جن» یک توصیف عمومی برای همه فرشتگان است، و از آن‌جا نشأت می‌گیرد که «جن» از نظر لغوی، به معنای «پوشیده» و «مستور» است، و فرشتگان نیز از دید و نظر ما و عوالم زیست و نشو و نما می‌پوشیده و مستورند. همچنین، ملاحظه می‌کنیم که این توصیف در ذهن و زبان مشرکین نیز، در ارتباط با نسبت فرشتگان با خداوند متعال، موجود است. مشرکان می‌پنداشتند که فرشتگان دختران خدا هستند، چنان که قرآن کریم از قول آنان بازگو کرده است؛ و در عین حال، باز بنا به نقل و توصیف قرآن کریم، فرشتگان را «جَنَّة» می‌نامیده‌اند: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا...» (صافات، ۱۵۸). از سوی دیگر، فرمانبرداری، وصف همیشگی و ثابت فرشتگان و لازمه عنوان آنان نیست. بلکه در قرآن کریم ملاحظه می‌کنیم که بعضی از فرشتگان نیز از فرمان خداوند متعال تمرد کرده‌اند؛ چنان که راجع به دو فرشته به نام‌های هاروت و ماروت خاطر نشان شده است.^۱ قضیه «دَرَبَّه» و «قبیله» نیز ممکن است از ویژگی‌هایی بوده باشد که خداوند به ابلیس داده است، تا بتواند این نقش بخصوص را در زندگی انسان ایفا کند.

آری، در برخی روایات اشاراتی وجود دارد مبنی بر این که ابلیس از جنیان بوده و از فرشتگان نبوده، و تنها با فرشتگان مدت‌ها هم زیستی و معاشرت داشته است، و به همین

جهت، آنان ابلیس را از خودشان به حساب می‌آورده‌اند؛ اما، به این گونه روایات نمی‌شود اعتماد کرد.

آدم برای بهشت آفریده شده بود یا برای زمین؟ سؤال دیگر این است که آیا آدم از ابتدا برای زمین آفریده شده بود؟ چنان که از آغاز این مقطع شریف قرآنی برمی‌آید: «و إِذْ قَالَ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰)، یا آن که برای بهشت آفریده شده بود و پس از آن که نافرمانی کرد، به زمین رانده شد؟ چنان که از قسمت دوم این فراز شریف فهمیده می‌شود: «و قلنا: يا آدم اسكن أنت و زوجك الجنة و كلا منها رغداً حيث شئتما و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين» (بقره، ۳۵).

برخی از ملحدین کوشیده‌اند شبهاتی پیرامون این مطلب القا کنند، و مدّعی شده‌اند که از این فراز قرآنی چنین برمی‌آید که گویا وارد کردن آدم به بهشت، و گناهکار گردانیدن او و آن‌گاه پذیرش توبه وی، یک سلسله عملیات صوری و ساختگی بوده است، تا در نتیجه عملاً آدم را از بهشت آواره گردانند، و به زمین فرو فرستند.

پاسخ این اشکال روشن است. آدم برای زیستن در زمین و خلافت و نمایندگی خداوند سبحان در روی زمین، آفریده شد، و بهشت رفتن او، تنها یک مرحله مقدماتی بود، به این منظور که آدم را برای ایفای نقش خلافت آماده کند؛ و آدم امکان نداشت که بدون چنین مرحله آمادگی و بدون تجربه‌ای این چنین که در بهشت اندوخت، بتواند نقش خلیفه‌اللهمی را ایفا کند؛ چنان که در حوزه دوّم بیان این مطلب و تفسیر این فراز شریف قرآنی توضیح خواهیم داد.

از این گذشته، این بهشت می‌تواند یک باغ زمینی بوده باشد و جنة الخلد نبوده باشد. زیرا، هیچ دلیلی نداریم برای این که این باغ آدم بهشت برین بوده است. هبوط آدم و اخراج وی از باغ بهشت نیز سرآغاز دوران تحمّل مسئولیت و رنج و کوشش برای زندگی و ادامه

زندگی بوده است. بنابراین، آدم از همان آغاز بر روی زمین بود؛ اما، در جایگاهی که رنج و دشواری در آن نبوده و تمامی وسائل زندگی و آسایش و آرامش برای وی فراهم بود، و پس از نافرمانی، زندگی جدیدی برای او آغاز گردید که با زندگی سابق او متفاوت بود، و مشخصات و مختصات دیگری داشت، هرچند آن زندگی پیشین او نیز در روی زمین بود.

با این ترتیب، می‌توانیم به یک سؤال دیگر نیز پاسخ دهیم و آن این که چگونه برای ابلیس دست داد که بتواند آدم را در بهشت گمراه کند؛ با آن که وارد شدن به بهشت برای ابلیس ممنوع بوده است؟ در پاسخ این سؤال می‌گوییم که: این جنت (باغ) می‌تواند زمینی بوده باشد، و در نتیجه ورود شیطان به آن باغ ممنوع نبوده باشد؛ چنان که احتمال دارد ضمیرهای جمع در آیه شریفه: «و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو» (بقره، ۳۶) بر آدم و حوا و ابلیس منطبق گردد.

به علاوه، کار اغوای شیطان می‌تواند از بیرون باغ بهشت هم صورت گرفته باشد. زیرا، خطاب و گفتگو میان بهشتیان و دیگران که بیرون بهشت‌اند، میسر است. چنان که قرآن کریم در باب گفتگوی بهشتیان با دوزخیان بیان فرموده است: «و نادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله، قالوا: إن الله حرّمها على الكافرين» (اعراف، ۵۰). نیز در باب گفتگوی بهشتیان با دوزخیان فرموده است: «و نادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً؛ فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟ قالوا: نعم؛ فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين» (اعراف، ۴۴).

گناه آدم: سؤال دیگر این است که گناه و گمراهی و نافرمانی آدم چگونه بود؟ که خداوند فرمود: «و عصى آدم ربه فغوى»؟ (طاه، ۱۲۱) مگر نه این است که بعضی روایات دلالت بر آن دارند که حضرت آدم پیامبر بوده است؟ هرچند در قرآن کریم به عنوان پیامبر از او یاد نشده است؛ و مگر نه این است که پیامبران از گناه و لغزش و گمراهی از آغاز زندگی

معصوم‌اند؟

قطع نظر از تردید و گفتگو درباره صحت این فرضیات، فرضیه پیامبر بودن آدم، و فرضیه معصوم بودن پیامبران از هر نوع گناه از آغاز زندگانی، این مخالفت و نافرمانی آدم را می‌توانیم بر پایه دو دیدگاه تفسیر کنیم:

دیدگاه نخست این که نهی الهی در اینجا «نهی ارشادی»^۱ بوده است، و خداوند متعال می‌خواسته به این وسیله آدم را نسبت به مفسده‌های موجود در خوردن میوه آن درخت ارشاد کند، و «نهی مولوی» نبوده است که مولا به صورت جدی خواسته باشد که آدم چنان نکند. آن معصیت و نافرمانی نیز که محال است پیامبران مرتکب گردند، و موجبات کیفر و عذاب را برای انسان فراهم می‌آورد، اوامر و نواهی مولوی‌اند، نه اوامر و نواهی ارشادی. دیدگاه دوم آن که نهی خداوند در اینجا «مولوی» است؛ چنان که از ظاهر عبارت آیات قرآنی برمی‌آید، و در این صورت، باید بنا را بر آن نهیم که پیامبران از گناهان مربوط به اوامر و نواهی عمومی که با مردم در آن‌ها شریکند، معصوم‌اند؛ اما، درباره اوامر و نواهی ویژه خودشان، مانعی ندارد که از آن‌ها سرپیچی کنند، و گناهکار شوند، و در ارتباط با آن‌ها معصوم نیستند. این نهی نیز که از جانب خداوند برای آدم صادر گردید، خاص اوست، و به همین جهت، خوردن از میوه آن درخت پس از وی برای آدمی‌زادگان حرام نشده است. از این رو، می‌بینیم که قرآن کریم احیاناً به بعضی از پیامبران به اعتبار همین اوامر و نواهی اختصاصی، نسبت ستم و گناه می‌دهد، همان طور که برای حضرت موسی آن اتفاق افتاد.

۱. اوامر و نواهی در شریعت، بر دو قسم‌اند: «مولوی» و «ارشادی». مراد از امر و نهی «مولوی» در شریعت، آن دسته از اوامر و نواهی است که از مولا، به اعتبار آن که مولاست و باید فرمان او اطاعت شود، صادر می‌گردد، و اراده جدی مولا بر واداشتن بنده بر کاری مطلوب یا بازداشتن بنده از کاری نامطلوب قرار گرفته است؛ مانند اوامر الهی مربوط به نماز و زکات و جهاد و حج؛ و نواهی مربوط به باده‌گساری، و زنا و سرقه؛ «اوامر ارشادی» آن دسته از اوامر و نواهی را گویند که به منظور ارشاد نسبت به مصلحت یا مفسده‌ای از مولا صادر می‌شود؛ چنان که غالباً اوامر و نواهی راجع به معاملات، ارشادی نسبت به صحت و بطلان معامله‌اند. همچنین، دستورات پزشکان و مهندسان و کارشناسان آزموده که سزاوار اطاعت است، به آن حساب نیست که سرور و ولی و اولی الامرند، بلکه به خاطر آن است که اوامر و نواهی آنان به چیزهایی تعلق دارد که دارای مصلحتها یا مفسده‌هایی هستند. وقتی پزشک دستور می‌دهد که بیمار دارو بخورد، معنایش این است که دارو خوردن مصلحت است؛ همچنین، وقتی از خوردن چیزی نهی می‌کند، معنایش این است که خوردن آن چیز زیان و مفسده دارد (مؤلف).

و گفت: «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي؛ فَاغْفِرْ لَهُ، إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (قصص، ۱۶)؛ با وجود آن که کشتن فرعونیان ستمگر و کافرپیشه برای مردم به طور کلی گناه و حرام نبوده است، و فقط برای موسی (ع) به خاطر ویژگی موقعیت او حرام بوده است. همین است که مروی است «حسنات الابرار سیئات المقرّبین» به اعتبار آن که مقرّبان تکالیف اختصاصی دارند که متناسب سطح کمالاتی است که متّصف به آنها هستند.

این تفسیر از عصمت، یک امر عُرفی است، و با درک و فهمی که عقلای عالم از درجات و مراتب مردم دارند، کاملاً منطبق است. بعضی چیزها از دانشمندان و دانش آموختگان گناه محسوب می‌گردد و از بابت آنها مورد بازخواست قرار می‌گیرند، اما، در ارتباط با عموم مردم این طور نیست؛ یا آن که فی المثل، بعضی انفاق‌های جزئی و اندک، از ثروتمندان، اگر سربزند، گناه است و از بابت آن مورد بازخواست قرار می‌گیرند، اما، در ارتباط با تهیدستان چنین نیست.

۲-۵-۴. حوزه دوم، برداشت کلی از چگونگی استخلاف آدم

در اینجا به دو برداشت تفسیری اشاره می‌کنیم:

برداشت اول، از آن علامه طباطبائی قدّس سرّه است که در المیزان آورده‌اند. ایشان بر این عقیده‌اند که این داستان از همان آغاز که آدم و همسرش را در بهشت جای دادند، تدارک شده بود، تا پس از گذراندن این مرحله به زمین منتقل گردد؛ و ناگزیر، آدم باید مرتکب این نافرمانی و معصیت می‌شد، تا این فرود آمدن به زمین تحقّق یابد. زیرا، مادام که مرتکب این معصیت نمی‌شد، و به دنبال آن به زمین فرود نمی‌آمد، به آن تکامل انسانی که وی را برای این مقام خلیفه‌اللهی واجد شرایط می‌گردانید، دست نمی‌یافت.

فلسفه این تلازم آن است که تکامل انسان تنها در گرو وجود دو عنصر یا عامل اساسی در وجود وی می‌باشد؛ یکی، احساس تهی‌دستی و نیازمندی و بینوایی و خواری، یا به تعبیر

دیگر، این که انسان در برابر خداوند متعال احساس بندگی کند، و این «احساس بندگی» او را به شناختن و روی آوردن به درگاه خداوند متعال و پیوستن به پیشگاه او وادارد؛ دیگری، عفو و رحمت و توفیق از جانب خداوند متعال برای انسان، و امداد رسانی به انسان به واسطه عطا و فضل الهی.

وقتی انسان احساس نیازمندی کرد، این «احساس نیازمندی» او را به حرکت در می آورد تا به نحوی نیاز خویش را بر طرف سازد. فضل و عطای الهی نیز به انسان غنای نسبی می دهد، و نارسایی ها و نیازمندی های انسان را از میان می برد، و در نتیجه انسان تکامل می یابد. اما، اگر انسان احساس نیازمندی نکرد، هیچ گاه به سوی کمال نمی شتابد، حتی اگر در واقع، نیازمند آن باشد. و اگر خداوند بر چنین انسانی از راه عفو و رحمت و عطا، تفضل نفرماید، همچنان این انسان ناقص خواهد ماند، و برای همیشه از حرکت به سوی تکامل بازخواهدماند.

ماجرایی که در داستان آدم مطرح شده است، این هردومطلب را با هم دربردارد. اگر انسان به روی زمین فرود نمی آمد، احساس نیازمندی نیز نمی کرد، و همچنان در باغ بهشت، می خورد و می آشامید، و هیچ رنج و سختی نمی کشید، زیرا، طبیعت آن باغ چنین بود: «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرِى. وَ أَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَضْحَى» (طاه، ۱۱۸ و ۱۱۹). اگر از آدم این معصیت سر نمی زد، ممکن نبود به آن درجات عالیه رحمت و مغفرت الهی که انسان در حالت بازگشت و توبه به آن مراحل می رسد، دست یابد.

علامه طباطبائی قدس سره بر آن اند که رسیدن به درجات خاصی از رحمت و مغفرت موکول به توبه و انابه است. سخن ایشان چنین است: «خداوند متعال را اوصافی است از عفو و مغفرت و توبه و ستر و فضل و رأفت و رحمت، که جز گناهکاران به جلوه های آن اوصاف دست نیابند همین توبه بود که زمینه را برای تشریح و تعیین طریقی که

می‌بایست انسان‌ها سلوک می‌کردند، و آماده‌سازی منزلگاهی که می‌بایست انسان‌ها در آن سکونت می‌گزیدند، فراهم ساخت. بنابراین، تشریح دین و تقویم آیین، دستاورد همین توبه بود»^۱.

به‌هرحال، در ارتباط با این ماجرا، خداوند متعال دو حکم درباره آدم صادر فرمود. حکم اول، هبوط و بیرون شدن از باغ بهشت و استقرار یافتن بر روی زمین و آغاز کردن زندگی پردردسر و دشواری بر روی زمین؛ این حکم لازم و حتمی بود و نتیجه خوردن از میوه آن درخت نهی شده بود. با خوردن میوه آن درخت، عورت‌های آدم و حوّا آشکار شده بود، و این وضعیت با زندگی در بهشت تناسبی نداشت، بلکه متناسب با زندگانی زمینی بود. از این رو، خداوند با آن که آن‌دو را عفو فرمود، از باغ بهشت اخراجشان کرد، و اگر نه این بود که دیگر وضعیتشان با زندگی در بهشت نمی‌ساخت، مقتضای عفو الهی، ماندن آدم و حوّا در باغ بهشت بود. حکم دوّم، اکرام آدم به واسطه توبه؛ که خداوند متعال به واسطه توبه آدم، زندگی زمینی را که طبیعتش رنج و بدبختی بود، پاک و پاکیزه گردانید، و به واسطه آن توبه، هدایت به سوی عبودیت حقیقی برای آدم و حوّا تدارک گردید، و زندگی انسان از یک زندگی زمینی و یک زندگی آسمانی ترکیب و تلفیق یافت.^۲

فرودآمدن آدم بر زمین، هرچند توأم با ظلم به نفس و بدبختی بود؛ امّا، آدم با این فرودآمدن بر زمین، به درجه و مرتبه‌ای از سعادت رسید و به منزلتی از کمال دست یافت که اگر بر زمین فرود نیامده بود، به آن مرتبت و منزلت دست نمی‌یافت. همچنین، اگر بدون خطا و گناه، بر زمین فرود می‌آمد، به آن درجات و مراتب کمال نمی‌رسید.

برداشت دوّم، از آن استاد شهید ما آیت‌الله صدر قدّس سرّه است. ایشان خاطر نشان ساخته‌اند که خداوند سبحان برای آدم که نماینده تمامی نژادها و جنس بشر بود، مقرر

۱. المیزان، ۱/۱۳۴، چاپ جامعه مدرّسین، قم.

۲. همان مأخذ.

فرمود که از یک دوران شیرخوارگی که هر کودکی از این دوران می‌گذرد، گذر کند، تا زندگی کردن را بیاموزد و تجارب زندگانی را بیش از پیش بیندوزد. بنابراین، این باغ بهشت به منظور تربیت احساس اخلاقی در وجود انسان و احساس مسئولیت و ریشه‌دار کردن آن در وجود آدمی از طریق آزمودن او به واسطه تکالیف و دستوراتی که به او از طریق وحی می‌فهماند، پدید آمده بود. نهی از خوردن میوه آن درخت نیز، نخستین تکلیفی بود که به این خلیفه ابلاغ می‌شد، تا خودداری و حراست تمایلات و شهوات خویش را تمرین کند و یاد بگیرد، و به این وسیله تکامل یابد، و با غریزه حرص و شهوت و حبّ دنیا که اساس تمامی اجحاف‌ها و درگیری‌ها، در طول تاریخ، در صحنه تاریخ انسانی در روی زمین است، همراهی آغاز نکند.

معصیتی که آدم مرتکب گردید، عاملی بود که در جان و نهاد او احساس مسئولیت را پدیدآورد، البته در اثنای شرمساری و احساس پشیمانی؛ آن‌گاه، در پرتو این احساس، عقل و درکش تکامل یافت. تجربه‌های زندگی نیز یکی پس از دیگری، در اثنای اقامت موقت در باغ بهشت برای او رخ نمود. هدایت الهی نیز در قالب خطّ شهادت شکل گرفت که عبارت بود از وحی الهی با قبول مسئولیت هدایت بشر از سوی پیامبران الهی.

به این ترتیب، بشر در مسیر تکامل افتاد، و انسان و انسانیت تحوّل شگرفی را آغاز کرد، و انسان از طریق تعلیم ربّانی، و هدایت الهی، بر همه آفریدگان برتری یافت؛ تعلیم و هدایتی که یک شهید ربّانی معصوم از هر گناه و اشتباه، آن را به سوی انسان‌ها می‌آورد، تا انسان‌ها را برای همیشه در برابر گمراهی مصون نگاه دارد: «فَإِذَا يَأْتِيَكُم مِّنِّي هَدًى فَمَن تَبِعْ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره، ۳۸).

در پایان ارائه این دو برداشت تفسیری، می‌توانیم به **چند یادداشت** بپردازیم:

یادداشت اول: می‌توان تابلوی داستان را به این ترتیب تکمیل کرد که بگوییم: اسکان

آدم در بهشت در دورانی که مرحله آمادگی و زمینه‌سازی است، در عین حال، از یک هدف الهی نیز خبر می‌دهد، و آن این که مقتضای رحمت الهی نسبت به انسان این است که در آرامش و سعادت، به دور از بدبختی زیست کند، و مسیر رنج و بدبختی، انتخاب انسان است. به همین جهت، خداوند متعال زندگی انسان را با بهشت آغاز کرد و او را مشمول رحمت واسعه خویش قرارداد و توبه او را پذیرفت و انسان در پرتو هدایت الهی از طریق انبیاء الهی استواری یافت.

در آن سوی دیگر تابلوی داستان، همین خطا و گناه بود که علاوه بر احساس مسئولیت، ادراک حسن و قبح و خیر و شر را نیز در وجود انسان شکوفا گردانید. چه بسا نکته مورد اشاره آن آیه شریفه باشد که می‌فرماید: «... فبدت لهما سواتهما و طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة...» (طاه، ۱۲۱).

چنین ادراکی برای انسان ضروری بود، تا بتواند با مشکلات زندگانی و انواع درگیری‌های این جهان مواجه گردد، و حق را از باطل، و خیر را از شر، و مصلحت را از مضرت باز شناسد، و در وجود خویش، حالت توازن روحی و روانی در برابر فشارهای شهوات و غرائز، بیافریند. این ادراک خیر و شر و حسن و قبح، و قدرت تشخیص حق از باطل، و سود از زیان، می‌توانست در اثنای یک دوران شیرخوارگی بسیار طولانی، و طی تجربیات متمادی در زندگی انسان در بهشت نیز به دست آید، و شاید هدف از جای دادن وی در بهشت نیز همین بوده است، تا این دوران شیرخوارگی را سپری گرداند، همان گونه که این ادراک، در وجود انسان امروزی ضمن تجارب ممتد دوران کودکی، اندک اندک شکل می‌گیرد، و این معرفت نمو می‌یابد. البته یک راه کوتاه‌تر هم وجود داشت که آکنده از مخاطرات و خطاها و گناهان بود.

طبعاً، خدا هیچ‌گاه راه خطا و گناه را به رگم کوتاهی آن، برای انسان اختیار نمی‌کرد؛

زیرا، راهی پرمخاطره است؛ اما، وقتی انسان خود آن راه کوتاه و پرمخاطره را انتخاب کرد، و به مرحله‌ای رسید که این حقایق را ادراک کند، برای آغاز کردن زندگی دنیا نیز آمادگی پیدا کرد.

از سوی دیگر، خداوند سبحانه و تعالیٰ باب توبه و بازگشت به سوی خدا را رویاروی انسان گشود، تا انسان در مواقعی که به ضعف می‌گراید، و به خطا می‌رود، بتواند به راه بازگردد و به راه خویش را ادامه دهد، و با چیره شدن بر شهوات خویش و سیطره یافتن بر تمایلات خویش بتواند در مسیر تکامل گام بردارد.

یادداشت دوم: علامه طباطبائی قدس سزه نقش خطا و گناه را در آشکار گردانیدن عورت‌های انسان‌ها توضیح نداده‌اند. همچنین، توضیح نداده‌اند که ناهمخوانی «سوات» با زندگی در بهشت از چه بابت است؟ شاید ایشان منظورشان از نقش خطای انسان در دیدن و شناختن عورات خویش، همان نقش گناه و خطا در احساس اخلاقی انسان و ادراک حسن و قبح باشد، و چنین نیز هست؛ زیرا، انسان در این مرحله، زندگی در بهشت را یک زندگانی پاک و پاکیزه می‌بیند که هیچ همخوانی با «سوات» ندارد.

از طرف دیگر، این یک معنای عرفانی است. قرآن کریم اشاره نکرده است که آدم پیش از ارتکاب گناه، سوات داشت، یا آن که به دنبال ارتکاب گناه، سوات در وجود او پدید آمد، بلکه تنها گفته است که ادراک سوات از سوی انسان پس از گناه و خطا بود.

یادداشت سوم: شهید صدر قدس سره به هنگام بررسی زمینه و چگونگی استخلاف آدم، نقش توبه را مطرح نکرده‌اند؛ با وجود آن که توبه یک نقش اساسی دارد، و آن این است که انسان با تکیه به توبه، عمل را از سر می‌گیرد و دوباره به تجربه زندگی می‌پردازد، و به موجب آن در مدارج کمال سیر می‌کند.

یادداشت چهارم: از کمالات انسانی بدون خطا و گناه نیز می‌توانیم تصوّر داشته باشیم.

انسان از طریق فرمانبرداری و احساس عبودیت خداوند سبحانه و تعالیٰ نیز می‌تواند تکامل یابد؛ مگر آن که مقصود ایشان از «خطیئه» مجرد مخالفت امر الهی نباشد، بلکه احساس نیازمندی و نارسایی از سوی انسان در برابر خداوند متعال و در مقام شکر نعمت‌های او باشد، که انسان را به افزایش دادن کارهای شایسته خویش و بازگشت به خداوند متعال و انابه به سوی او وامی‌دارد.

یادداشت پنجم: علامه طباطبائی رحمه‌الله چنین برداشت کرده‌اند که بهشت آدم آسمانی بوده است، و شهید صدر قدس سرّه چنین برداشت کرده‌اند که بهشت آدم، زمینی بوده است؛ و البته این برداشت اخیر، در عین آن که با بعضی روایات سازگار است، با فرضیه آفرینش انسان برای زیست در روی زمین نیز همخوانی دارد. و الله سبحانه اعلم.^۱



مؤسسه فرهنگی هنری کانون نشر و ترویج زبان قرآن